**2019東亞人文國際論壇**

**—東方文化與生命哲学國際學術硏討會—**

**論文集**

**(上卷)**

**主辦 : 北京大學宗教文化研究院**

**主辦 : 北京大學日本文化研究院**

**主辦 : 北京大學人文學部**

**協辦 : 韓國 ·大眞大學大巡思想學術院**

**協辦 : 中國道敎協會道敎文化硏究所**

**協辦 : 中國 ·四川大學老子硏究院**

**協辦 : 韓國 ·ASIA宗敎硏究院**

北京大學外國語學院新樓學術會議廳

2019年 8月 3日- 4日

**宿所⋅學會場地圖**

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



**- 目錄 –**

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

**10周年紀念特別講演**

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

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

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

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

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

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

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

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

**主題講演**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**論文發表**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

동아시아 생명철학의 지향점 - 강증산의 해원상생 생명철학을 중심으로 –

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**会议日程**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **日期** | **时间** | **內 容** |
| 8/2  星期五 | 下 午 | **会议代表抵京** / 北京西郊宾馆（北京市海淀区王庄路18号） |
| 18:00∼20:00 | **欢迎晚餐** / 西园海鲜酒楼红梅厅（西郊宾馆主楼对面20米） |
| 8/3  星期六  8/3  星期六 | 08:15∼08:40 | **代表注册** / 北京大学外国语学院新楼5层会议室 |
| 08:40∼09:20 | **开幕式** /主持人 金 勋 (北京大学宗教文化研究院 副院长）  **嘉宾致辞**  • 王 博（北京大学哲学系教授, 北京大学 副校长）  • 黄信阳（中国道教协会 副会长）  • 郑筱筠（中国社会科学院世界宗教研究所 所长）  • 蜂屋邦夫（日本东京大学 名誉教授）  • 金 煜（韩国 大真大学大巡思想学术院 名誉院长）  • Terry F Kleeman ( 祈泰履, 美国 科罗拉多州立大学 教授）  • 张志刚（北京大学宗教文化研究院 院长） |
| 09:20∼09:30 | **纪念摄影和茶歇** / 外国语学院新楼门前 |
| 09:40∼11:15 | **第一场 东亚人文论坛十周年特别纪念讲演**  主持人： 金 勋 (北京大学宗教文化研究院 副院长）  • 楼宇烈（北京大学宗教文化研究院 名誉院长）  题目： 东方文明与生命哲学  • 王宗昱（北京大学宗教文化研究院道教研究中心 主任）  题目： 道教的生命哲学  • 白书农（北京大学生命科学学院 教授）  题目：返璞归真：人作为一种生物视角下的“文明” |
| 11:15∼12:25 | **第二场 主旨报告** / 每人发表25分，含翻译  主持人：尹龙福（韩国 ASIA宗教研究院 院长）  李四龙（北京大学哲学系 教授）  • 蜂屋邦夫（东京大学 名誉教授）  题目： 《老子》河上公注的多重构造  • 祈泰履（美国 科罗拉多大学 教授）  题目：中国早期靈魂觀及其救濟意義  • 曹玟焕（韩国 成均馆大学大东ASIA学术院 教授）  题目：刘一明《象言破疑》与李东豪《百日象言》内在关联研究 |
| 12:30∼13:30 | **午餐** / 会议合饭  地 点：新楼 501会议室、新楼 401会议室 |
| 13:30∼15:10 | **第三场 论文发表** / 每人发表25分，含翻译  主持人 : 尹志华（中央民族大学哲学系 教授）  主持人 : 内山直树（日本 千叶大学 教授）  • 麥谷邦夫（日本 东京大学 名誉教授）  题目： 道教的气论与生命观  • 詹石窗 （四川大学 教授, 四川大学老子研究院 院长）  题目： 老子“以质为医”思想考论—《道德经》第十九章义说  • 林在圭（韩国 首尔大学 研究员）  题目： 《周易》的生与仁  • 霍克功（中央统战部宗教文化出版公司编辑部 主任）  题目： 内丹火候论 |
| 15:10∼15:25 | **茶歇** |
| 15:25∼17:30 | **第四场 论文发表** / 每人发表25分，含翻译  主持人 水口拓寿（武蔵大学人文学部 教授）  车瑄根 （韩国 大巡宗教文化研究所 副所长）  • 安良圭（韩国 东国大学 教授）  题目 : 佛教的生命尊重思想——以人的价值和地位为中心  • 沙宗平（北京大学哲学系 副教授）  题目 : 阿拉伯伊斯兰文化生命观浅析  • 路桂军（解放军 301医院）  题目： 医生眼中的生死  • 小野田 亮（日本 法政大学 社会大学院 研究员）  题目 : 天理教的生命哲学——附属医院「憩の家」的实践为中心  • 桑吉扎西（中国佛教协会 副秘书长）  题目： 藏传佛教与生命哲学 |
| 18:00∼20:00 | **晚宴** / 全聚德烤鸭清华园店 |
| 8/4  星期日 | 08:30∼10:35 | **第五场 论文发表** / 每人发表25分，含翻译  主持人 李钟羽（韩国 尚志大学 教授）  霍克功 (宗教文化出版社编辑部主任 哲学博士）  • 李奉镐（韩国 京畿大学 教授）  题目： 道教中的气与身体  • 内山直树（日本 千叶大学 教授）  题目： 江戸時代的野戦医療――原南陽《砦艸》簡介  • 黄晓林（國家民政部《乡镇论坛》主编）  题目 : 儒家是一种“生活”  • 水口拓寿（武蔵大学人文学部 教授）  题目 : 朱震亨《风水问答》的理论结构―元代“儒医”讲了什么？  • 车瑄根（韩国 大巡宗教文化研究所 副所长）  题目 : 东亚生命哲学的指向  ——以姜甑山的“解冤相生”生命哲学为中心 |
| 10:35∼10:45 | **茶歇** |
| 10:45∼12:00 | **第六场 论文发表** / 每人发表25分，含翻译  主持人 梁明霞（华南师大外国语言文化学院 副教授）  林在圭（韩国 首尔大学 研究员）  • 二宫 聪（日本 关西大学 讲师）  题目：《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》中所见的  碧霞元君信仰的展开  • 崔致凤（韩国 大巡宗教文化研究所 研究员）  题目： 大巡思想中的生命的根本与属性  • 長谷川琢哉（日本 亲鵉佛教中心 研究员）  题目 : 井上圆了进化论伦理学的射程  • 李冀（四川大学道教与宗教文化研究所 助理研究员）  题目 : 关于《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》的几点探讨 |
| 12:00∼13:00 | **午餐** / 会议合饭 |
| 13:00∼14:00 | **综合讨论** / 主持人：詹石窗 （四川大学老子研究院 院长）  麥谷邦夫（日本 东京大学名誉教授） |
| 14:00∼15:00 | **闭幕式** / 主持人：朴相奎（韩国 大巡宗教文化研究所 所长）  金 勋 (北京大学宗教文化研究院 副院长）  各国代表的总结发言：  • 蜂屋邦夫（日本东京大学 名誉教授）  • 王宗昱（北京大学宗教文化研究院道教研究中心主任）  • 姜敦求（韩国 韩国学中央研究院 教授、前韩国宗教学会会长）  • 祈泰履（美国 科罗拉多大学 教授） |
| 15:00 | **赴地方考察的学者集体赴北京南站。**  **其他国内外代表自由离京。** |

회의 일정

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| 날짜 | 시 간 | 내 용 |
| 8/2  (金) | 오후 | 회의대표 북경 도착 / 北京西郊宾馆（北京市海淀区王庄路18号） |
| 18:00∼20:00 | 환영 만찬 / 西园海鲜酒楼红梅厅（西郊宾馆主楼对面20米） |
| 8/3  (土)  8/3  (土) | 08:15∼08:40 | 등록 / 북경대학 외국어학원 신관 5층 회의실 |
| 08:40∼09:20 | 개막식 **/** ○사회: 김 훈 (북경대 종교문화연구원 부원장)  대회 축사  • 왕보워 (북경대 부총장)  • 황신양 (중국도교협회 부회장)  • 鄭筱筠 (중국사회과학원세계종교연구소 소장）  • 하치야 쿠니오 (동경대 명예교수)  • 김 욱 (대진대학교 대순사상학술원 명예원장)  • 테리 클리만 (미국 콜로라도주립대학 교수)  • 장쯔강 (북경대학종교문화연구원 원장) |
| 09:20∼09:30 | 기념 촬영 / 북경대학외국어학원 신관 앞 |
| 09:40∼11:15 | 제1발표 동아인문논단 10주년 특별 기념강연  ○사회: 김 훈 (북경대 종교문화연구원 부원장)  • 로우위리에 (북경대 종교문화연구원 명예원장)  제목: 동방문화와 생명철학  • 왕쭝위 (북경대학종교문화연구원도교연구중심 주임)  제목: 도교의 생명철학  • 바이수눙 (北京大学生命科学学院 教授)  제목: 순수함과 소박함으로 돌아가다  : 인간은 생물이라는 사실로부터 ‘문명’을 보다 |
| 10:00∼12:15 | 제2발표 주제강연 / 각 발표 25분(통역포함)  ○사회: 윤용복 (ASIA종교연구원 원장)  리쓰룽 (북경대학 철학과 교수)  • 하치야 쿠니오 (동경대 명예교수)  제목: 『노자』 河上公注의 중층구조-제6장 주를 중심으로  • 테리 클리만 (미국 콜로라도주립대학 교수)  제목: 중국의 초기 영혼관과 구원의 의미  • 조민환 (成均館大 東ASIA 學術院 교수)  제목: 劉一明 『象言破疑』와 李東豪 內丹修鍊  체험기록『百日象言』의 상관관계 연구 |
| 12:30∼13:30 | 중식 / 도시락  501호 회의실, 401호 회의실 |
| 13:30∼15:10 | 제3발표 / 각 발표 25분(통역 포함)  ○사회: 인쯔화 (중앙민족대학 철학과 교수)  ○사회: 우치아먀 나오키 (千葉大學 교수)  • 무키타니 구니오 (동경대 명예교수)  제목: 도교의 기론과 생명관  • 잔스창 (사천대학 노자연구원 원장)  제목: 노자의 ‘以質爲醫’사상 연구  --『道德經』 19장을 중심으로  • 임재규 (서울대학교 연구원)  제목: 『주역』의 生과 仁  • 훠궈궁 (종교문화출판사 편집부 주임편집)  제목: 内丹火候論 |
| 15:10∼15:25 | **Tea Time** |
| 15:25∼17:30 | 제4발표 / 각 발표 25분(통역 포함)  ○사회: 미나쿠치 타구치 (日本 武蔵大学人文学部 教授)  차선근 (대순종교문화연구소 부소장)  • 안양규 (동국대학교 교수)  제목: 불교의 생명 존중 사상  - 인간의 가치와 지위를 중심으로-  • 사쭝핑 (북경대학 철학과 부교수)  제목: 아랍 이슬람 문화의 생명관 연구  • 루꾸이쥔（해방군 301医院）  제목: 医生眼中的生死  • 오노다 료 (일본 法政大学院 研究員)  제목: 天理教的生命哲学——附属医院「憩の家」的实践为中心  • 쌍지짜시（中国佛教协会 副秘书长）  제목: 藏传佛教与生命哲学 |
| 18:00∼20:00 | 만찬 / 全聚德烤鸭清华园店 |
| 8/4  (日) | 08:30∼10:35 | 제5발표 / 각 발표 25분(통역 포함)  ○사회: 이종우 (상지대학교 교수)  훠궈궁 (종교문화출판사 편집부 주임편집)  • 이봉호 (경기대학교 교수)  제목: 도교에서 기와 몸 – 道氣論을 중심으로 –  • 우치야마 나오키 (日本 千葉大学人文科学研究院 教授)  제목: 에도시대의 야전의료(野戰醫療)  ―하라 난요우(原南陽)의 『토리데 구사(砦艸)]』 간략소개  • 황쇼린 (國家民政部《乡镇论坛》主编)  제목: 儒家는 하나의 ‘생활’이다  • 미나쿠치 타구치 (日本 武蔵大学人文学部 教授)  제목: 주진형(朱震亨) 『풍수문답(風水問答)』의 이론구조  ―元代 「유의(儒医)」는 무엇을 말했나?  • 차선근 (대순종교문화연구소 부소장)  제목: 동아시아 생명철학의 지향점  - 강증산의 해원상생 생명철학을 중심으로 - |
| 10:35∼10:45 | **Tea Time** |
| 10:45∼12:00 | **제6발표** / 각 발표 25분(통역 포함)  ○사회: 량밍샤（華南師大外國語言文化學院 副教授）  ○사회: 임재규 (서울대학교 연구원)  • 니노미야 사토시 (日本 関西大学 講師)  제목: 《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》中所见的  碧霞元君信仰的展开  • 최치봉 ( 대순종교문화연구소 연구원)  제목: 대순사상에서 생명의 근본과 속성  • 하세가와 타구야 (親鸞불교센터 硏究員)  제목: 이노우에 엔료에 있어서 進化論的 倫理学의 射程거리  • 리 지 (四川大学道教与宗教文化研究所 助理研究员)  제목 : 『太上玉笈救劫金燈感應篇新注』에 대한 몇 가지 연구 |
| 12:00∼13:00 | **중식** / 도시락  501호 회의실 |
| 13:00∼14:00 | 종합토론 / 사회: 잔스창 (사천대학 노자연구원 원장)  무키타니 구니오 (동경대 명예교수) |
| 14:00∼15:00 | 폐막식 / 사회: 박상규 (대순종교문화연구소 소장)  김 훈 (북경대학종교문화연구원 부원장)  총평  • 하치야 쿠니오(동경대학 명예교수)  • 왕쭝위(북경대학종교문화연구원도교연구중심주임)  • 강돈구(한국학중앙연구원 교수)  • 테리 클리만(미국 콜로라도주립대학 교수) |
| 15:00 | **답사 참가자들은 北京南站으로 이동,**  **그 외 참가자들은 자유활동** |

**会議日程**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **期日** | **時間** | **內 容** |
| 8/2  (金) | 午後 | **会議参加者北京到着** / 北京西郊賓館（北京市海淀区王庄路18号） |
| 18:00∼20:00 | **歓迎会** / 西園海鮮酒樓紅梅廳（西郊賓館主樓對面20米） |
| 8/3  (土)  8/3  (土) | 08:15∼08:40 | **会議参加手続き** / 北京大学外国語学院新館 5層 会議室 |
| 08:40∼09:20 | **開会式 :** 司会 金 勲 (中国 北京大学宗教文化研究院副院長)  **祝辞**  • 王 博 (中国 北京大学 副校長)  **•** 李光富 (中国道教協会 会長)  **•** 鄭筱筠 (中国社會科學院世界宗教研究所 所長）  **•** 蜂屋邦夫 (日本 東京大学 名誉教授)  • 金 煜 (韓国 大眞大學大巡思想學術院 名誉院長)  **•** Terry F Kleeman（美国 コロラド州立大学教授）  **•** 張志剛（中国 北京大学宗教文化研究院 院長） |
| 09:20∼09:40 | **記念撮影とティーブレイク**/ 外国語学院新館前 |
| 09:40∼11:15 | **第一部 東亞人文論壇十周年 特別紀念講演**  司会　金 勲 (中国 北京大学宗教文化研究院 副院長)  • 樓宇烈(北京大学宗教文化研究院 名誉院長)  題目： 東方文化と生命哲学  • 王宗昱(北京大学宗教文化研究院道教研究中心 主任)  題目： 道教の生命哲学  • 白書農 (中国 北京大学生命科学学院 教授）  題目： 返璞帰真：人は生物という事実から見る「文明」 |
| 11:00∼12:25 | **第二部 主題講演**  発表時間25分/人、通訳を含む  司会 尹龍福 (韓国 ASIA宗教研究院 院長)  李四龍 (中国 北京大学哲學系 教授)  **•** 蜂屋邦夫(日本 東京大学 名誉教授）  題目：『老子』河上公注の重層構造――第６章注を中心に  **•** Terry F Kleeman（美国 コロラド州立大学教授）  題目： 中国早期靈魂觀及其救濟意義  **•** 曺玟煥 (韓国 成均館大 東ASIA學術院 敎授)  題目: 劉一明「象言破疑」と李東豪內丹修鍊体験記録  「百日象言」の相関関係の研究 |
| 12:30∼13:30 | **昼食** / 盒饭  501 会議室, 401会議室 |
| 13:30∼15:10 | **第三部 論文発表**  発表時間25分/人、通訳を含む  司会 尹志華 (中国 中央民族大學 教授)  内山直樹（日本 千葉大學人文科學研究院 教授）  • 麥谷邦夫 (日本 東京大 名譽敎授)  題目： 道敎の氣論と生命觀  **•** 詹石窗 (中国 四川大学老子研究院 院長)  題目： 老子の「以質爲醫」思想研究  --「道德經」第19章を中心に  **•** 林在圭 (韓国 ソウル大學 研究員)  題目：『周易』の生との仁  **•** 霍克功 (中国 宗教文化出版社編集主任)  題目: 内丹火候論 |
| 15:10∼15:25 | **ティーブレイク** |
| 15:25∼17:30 | **第四部** **論文発表** 発表時間25分/人、通訳を含む  司会 水口拓寿 (日本 武蔵大学人文学部 教授）  車瑄根 (韓国 大巡宗教文化研究所 副所長)  • 安良圭(韓国 東國大 敎授)  題目：佛敎の生命尊重思想 - 人間の價値と地位を中心に  • 沙宗平 (中国 北京大学哲学系宗教学系 教授）  題目: アラブ・イスラム文化生命観への浅考  • 路桂軍（解放軍 301医院）  題目： 医生眼中的生死  • 小野田 亮（日本 法政大学院 研究員）  題目： 天理よろづ相談所病院「憩の家」事情部の  活動に対する考察  • 桑吉扎西（中国仏教協会 副秘書長）  題目：チベット仏教と生活哲学 |
| 18:00∼20:00 | **夕食** / 全聚德烤鸭清华园店 |
| 8/4  (日)  8/4  (日) | 08:30∼10:35 | **第五部** **論文発表** 発表時間25分/人、通訳を含む  司会 李鍾羽（韓国 尚志大學 教授）  霍克功 (宗教文化出版社編輯部主任）  • 李奉鎬 (韓国 京機大 敎授)  題目： 道敎で氣と体 - 道氣論を中心に -  **•** 内山直樹 (日本 千葉大学人文科学研究院 教授)  題目: 江戸時代的野戦医療――原南陽《砦艸》簡介  • 黄晓林 (中国 国家民政部《乡镇论坛》主編 ) .  題目： 儒教はある種の「生活」である  • 水口拓寿 (日本 武蔵大学人文学部 教授）  題目： 朱震亨『風水問答』の理論構造  ―元代の「儒医」は何を語ったか  • 車瑄根 (韓国 大巡宗教文化研究所 副所長)  題目： 東亞生命哲学的指向  —— 以姜甑山的“解冤相生”生命哲学为中心 |
| 10:35∼10:45 | **ティーブレイク** |
| 10:45∼12:00 | **第六部** **論文発表** 発表時間25分/人、通訳を含む  司会 梁明霞（華南師大外國語言文化學院 副教授）  林在圭 (韓国 ソウル大學 研究員)  • 二ノ宮聡 (日本 関西大学 講師)  題目：《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》中所见的  碧霞元君信仰的展开  **•** 崔致鳳 (韓国 大巡宗教文化研究所 硏究員)  題目: 大巡思想中的生命的根本与属性  • 長谷川琢哉 (日本 親鸞仏教センター 研究員）  題目: 井上円了における 進化論的倫理学の射程  • 李 冀 (中国 四川大学道教与宗教文化研究所助理研究員)  題目： 关于《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》的几点探讨 |
| 12:00∼13:00 | **昼食** / 盒饭 501 会議室 |
| 13:00∼14:00 | **総合討論**  司会　 詹石窗 (中国 四川大学老子研究院 院長)  麥谷邦夫 (日本 東京大 名譽敎授) |
| 14:00∼15:00 | **閉会式 :** 司会 朴相奎(韓国 大巡宗教文化研究所 所長）  金 勲(中国 北京大学宗教文化研究院 副院長)  各国代表総合発言：  • 蜂屋邦夫(日本 東京大学 名誉教授）  • 王宗昱(中国 北京大学宗教文化研究院道教研究中心 主任)  • 姜敦求(韓国 韓国學中央硏究院 敎授, 前 韓国宗敎學会 会長）  • Terry F Kleeman(美国 コロラド大学 教授） |
| 15:00 | **地方考察学者たちは北京南站に移動すると、**  **その他の代表自由活動.** |

**特 別 講 演**

**东方文明与生命哲学**

**楼宇烈**

**北京大学宗教文化研究院 • 名誉院长**

各位朋友，大家好！首先，我祝贺东亚文明文化国际会议的召开，今年已经是第十届了，关于东方文明、东方文化这个题目，我觉得是一个很有意义的题目，而且能够坚持十年也不是那么容易的事情，特别是今年这个主题我觉得很有意义，“东方文化与生命哲学”这个主题。其实就文化、文明来讲，都涉及到人类，只有人类才有文明，我们的文明是跟野蛮相对来讲的，因为人类走上了文明的道路，我们才跟动物的野蛮区别开来。

所以一切的文化，也都是为了维护人类的文明来开展的。而这个文化里面我觉得核心的问题就是人类的生命问题，让这个生命怎么更富有意义、富有价值。在关于人类生命这个问题上我们可以看到，生命有两个层次，一个是物质层面的生命，另一个是精神层面的生命。人类的特点就是不是一个单纯的物质生命，而是一个具有精神生命的高级的生命。所以在这个问题上，我觉得对她的理解其实是有很多差异的，各个地区的文化有很多差异。从某种程度上面来讲，东西方文明、或东西方文化中间对人类的生命这个问题的认识，可以说比较突出得表现为西方的文化中间比较更注重人类的物质生命这个层面，当然这并不是说西方文化中间、西方文明中间就不重视精神文明、就不重视人的精神生命，不是这个，就相比较而言。

比较而言，东方的文化、东方的文明中间更注重人类的精神生命层面的问题，探讨得更多。这两种生命观其实是互补的，没有物质生命层面的基础，那就不可能有精神生命层面的人类。但反过来，只有物质层面的生命而没有精神生命层面的东西能称作“人类”吗？中国有一句非常形象的成语，叫做“行尸走肉”，如果一个人光知道吃饱了、穿暖了、吃好了、穿美丽了，只知道关注这个层面，那用中国的话就是一具“行尸走肉”。作为人类必须有精神生命这个层面的东西，充实的精神生命才算是人类。所以我觉得在这个方面，应该说东方文明里面、东方文化中间贡献更大。

过去，尤其在近一百年来，由于西方文化在全世界的这种冲击，人们都关注于人类物质文明、物质生命的提升，相对来讲就削弱了人类对精神生命这个层面的关注。不仅不关注，而且甚至给予了很贬义的称呼，就是“东方神秘主义”，因为精神生命很多地方是看不见、摸不着的，很多东西是我们每个人的直接的感受，西方文明都希望我们能够看得见、摸得着，有形有象，能够看得清、摸得着、说得清、道得明的，他就相信，就接受，所以不关注我们心灵中间的需要。而心灵中间需要的东西很多是看不见、摸不着、说不清、也道不明的，但是能够感受到。

比如说你的父母对你的关爱，你的朋友对你的关心，都看不见摸不着，但是你能够感受到，真真切切地感受到，我的父母在爱我，我的朋友在关怀我。你可以说她是“神秘主义”，也确实是“神秘主义”，但是这是人类生命不可缺的东西，而且是更主要的东西，否则的话吃饱穿暖了就是“行尸走肉”了。所以东方文化是非常丰富多彩的，主张作为一个人类的生活是要有情趣的，不是整天在那儿工作，不是整天在那儿计较，而是要很丰富与快乐的生活。一个人要有多方面的，有这样的爱好、有那样的爱好。

中国人过去主要讲，读书人最主要还要有琴棋书画、游山玩水。欣赏各种各样的作品，人类创造的各种各样作品，这都是人的精神生命不可缺的方面。所以东方人其实精神生活非常丰富、也非常充实。即使物质生命层面吃得差一点，穿得差一点，它有一种幸福观、幸福感。现在很多的问题就产生在，我吃饱了穿暖了我无所适从，缺乏了幸福感，整天干嘛，待在那儿，精神没有寄托。所以我觉得我们应当很好地去发扬东方文化这方面的特点，让人类的文化有个全面的发展，坚持我们东方文化的“主体性”不能够丢失，不能用现代化、科学化来把东方文明、东方文化给否定了。

传统的东西对于今天仍然是有意义的，我们的发展如果不是建立在（对）传统的继承的基础之上，那这样一种发展是没有生命力的，所以继承发扬好了我们中华传统文化，才会对今天的社会、今天的人类有更大的贡献。所以我很希望我们这样的研讨会能够坚持下去，再来十年、再来二十年，代代相传，我不希望它一定要搞得多么轰轰烈烈，但必须要不绝如缕，要有继承才会有创造，才会有创新，才会有发展，而这种发展也才会有生命力，没有继承的发展往往是昙花一现。所以我希望我们北大人能够跟韩国的朋友、日本的朋友（美国的朋友一起），继续努力发扬我们东方文化这样一种精神，坚持继续下去，让更多的人来了解和理解。

其实现在西方的科学发展也开始认识到东方人的思维同样是我们认识世界不可缺的一部分，比较典型的，我可以举一本书，就是美国有位科学家、物理学家，卡普勒写的书，叫做《物理学之道》，他这本书的副标题就叫做“近代物理学与东方神秘主义”，在这本书里面他就讲到西方人的这样一种重视理性、重视罗辑推理的方法，走到今天，攀到了这样的高峰，也就是比如说相对论、量子力学的高峰，才看到在这个上面很多“东方神秘主义”的人在那里坐着等我们。那么他所谓的“东方神秘主义”是什么呢？就是我们东方的印度教、佛教，中国的儒、佛，儒、道，还有他特别指出了禅宗，其实也就是佛了。

也就是这样一些东方的“神秘主义”的思维方式对世界的认识，早就看清楚这个世界是一个整体的，是一个互动的，是一个整体关联的，是一个动态平衡的。特别像中国，中国的一句话就已经揭示了整个世界的根本的状态，什么话？阴阳五行。阴阳的相反相成，五行的相生相克，可以说讲得很模糊，但是它揭示了整个世界的真正面目，这是他最后得出来的结论。西方的理性思维方式，跟东方的直觉的、神秘的认识方法同样都可以对世界有一个正确的认识。

所以在这方面我希望大家能够更清楚地看到，所谓的“东方神秘主义”究竟是什么意义上的“神秘主义”，特别刚才我提到的生命观的问题，我们不仅要重视人的物质生命观，更要重视人的精神生命观，没有精神生命观就不是人了，而是变成一具“行尸走肉”了。所以我希望这个会议取得圆满成功，谢谢大家！

**동방문명과 생명철학**

**루우열**

**북경대학교 종교문화연구원 • 명예원장**

귀빈 여러분 안녕하십니까! 동아시아문명 국제학술포럼 10주년 개최를 진심으로 축하 드립니다. 동양문명 혹은 동방문화라고 하는 주제는 아주 특별한 의미를 갖고 있고, 또한 이런 주제로 10년동안 학회가 이루어 졌다는 점은 쉬운 일이 아닙니다. 올해 학회의 주제는 “동방문화와 생명철학”으로 되어있는데, 저 자신 역시 이 주제가 아주 의미 있다고 생각됩니다. 문화 혹은 문명이란 모두 인류 자체와 연관되는 것으로, 인류가 있어야 문명이 있습니다. 일반적으로 문명이란 야만에 대비되는 말로, 인간은 문명의 길을 걸으면서 야생의 동물과 구분 짓게 됩니다.

그렇기 때문에 모든 문화는 인류의 문명을 수호하는 것으로 발전합니다. 문화의 다양한 측면 속에서 가장 핵심이 되는 부분은 인류의 생명에 관한 것입니다. 어떻게 더욱 의미 있는 삶을 살고, 가치 있는 인생을 사느냐가 중요한 것입니다. 인류의 생명에 관하여 들여다 보면 두 가지 측면으로 구분되는데 하나는 물질차원의 생명이고, 다른 하나는 정신적 차원의 생명입니다. 인간의 특징은 단순한 물질적 생명이 아니라 정신적 생명을 가진 고등동물이라는 것입니다. 넓은 시각으로 보면 문화적 혹은 지역적 차이에 따라 생명사상은 아주 다양하게 나타납니다. 큰 의미에서 보면 동서양 문명 혹은 동서양 문화 속 생명의 의미는 큰 차이가 있습니다. 대표적인 차이로는 서양문명에서 물질적인 측면을 많이 강조한다는 것입니다. 물론 서양문명이 정신적인 측면을 부정한다는 것이 아니라 단지 물질적인 면에 조금 더 치우쳤다는 의미입니다.

상대적으로 볼 때 동양의 문화 혹은 문명은 정신적인 측면을 더욱 강조하고 있습니다. 그렇기 때문에 동서양 문명은 상보상조라 생각됩니다. 서양문명은 물질적인 측면을 보완하고 동양문명은 정신적인 측면을 보충하게 됩니다. 단지 물질적인 측면만 있고 정신적인 측면이 결여된 것을 ‘인간’이라고 볼 수 있을까요? 중국 속담에 ‘걸어 다니는 시체’라는 말이 있는데, 만약 한 사람이 단지 배불리 먹고, 옷을 따뜻하게 입는 등 이런 차원에만 머문다면 그는 ‘걸어 다니는 시체’에 불과한 것입니다. 정신적인 생명을 갖고 있어야 진정한 인류라 할 수 있습니다. 그러므로 필자의 생각에 동서양 문명중 동양의 공헌이 조금 더 크다고 생각됩니다.

과거 100여년 동안 서양문명이 세계를 지배하였고, 인류는 물질적인 측면에 더욱 치우치게 되었습니다. 즉 정신적인 측면은 상대적으로 약해지게 되었고, 심지어 동양사상을 폄하하는 뜻으로 ‘동양신비주의’라 합니다. 정신적인 측면은 많은 경우에 볼 수도 만질 수도 없습니다. 그것은 단지 우리의 감수성 속에서 존재합니다. 하지만 서양의 물질문명이란 모양이 있고 질감이 있어 볼 수도 있고 만질 수도 있습니다. 그렇기 때문에 더욱 설득력이 있어 보이고 받아들이기 쉬워집니다. 반대로 마음의 것은 볼 수도 만질 수도 없지만 우리가 느낄 수 있습니다.

부모의 사랑, 친구의 우정 같은 것은 비록 보이지 않지만 우리가 느낄 수 있는 것입니다. 우리는 부모가 우리를 사랑하는 것을 알고, 친구의 우정을 느낍니다. 이런 것을 ‘신비주의’라고 한다면, 틀린 말은 아니지만, 인류에게 없어서는 안 되는 것입니다. 오히려 물질에 비해 더욱 중요한 것으로, 그렇지 못하면 우리는 ‘걸어 다니는 시체’가 됩니다. 동양문명은 다채롭고, 삶의 의미 역시 다양합니다. 우리가 단지 사무실에서 일에만 매달린다면 어찌 다채로운 삶을 경험하겠습니까. 한 사람은 여러가지 취미가 있어야 즐거운 것입니다.

예전 중국사람들은 서예, 繪畵, 자연여행을 즐겼습니다. 좋은 작품을 감상하고 인류의 다양한 문화유산을 즐겼습니다. 그렇기 때문에 동양인들은 정신적인 측면에서 더욱 풍요롭고 충만하였습니다. 비록 물질적인 측면에서 먹을 것이 부족하고, 입을 것이 부족했지만 마음은 행복했습니다. 현대의 문제는 물질적으로는 풍족하지만 마음은 행복감을 잃고 정신이 공허하다는 것입니다. 그렇기 때문에 우리는 동양문명을 더욱 발전시켜, 인류가 다양한 측면에서 충족을 이루도록 노력해야 할 것입니다. 동양의 ‘주체성’을 잃지 말아야 하고, 서양의 과학기술로 동양문화를 부정해서는 안 됩니다.

전통적인 것은 오늘날에도 의미가 있습니다. 만약 우리의 발전이 전통이라는 토대위에 지어지지 않는다면 그것은 생명력을 잃게 됩니다. 우리는 동양의 전통문화를 발전시켜야 하고, 그렇게 해야만 인류를 위해 공헌할 수 있습니다. 저의 바램으로는 동아시아 인문포럼이 앞으로 10년, 20년 계속되어 더욱 많은 새로운 것을 만들어 우리의 삶에 생명력을 불어 넣었으면 합니다. 북경대학과 한국, 일본, 미국에서 온 친구들이 앞으로 계속 인류의 정신적인 발전을 위해 노력해 줄 것을 부탁드립니다.

사실, 현대 서양 과학문명 역시 동양의 사상에 관심을 가지기 시작했습니다. 대표적인 사람으로 미국의 물리학자 카프라(**Fritjof Capra**)는 작년에도 『현대 물리학과 동양사상』이라는 책을 썼는데, 그 내용을 보면, 서양인들의 이성 중요시, 논리성 중요시는 현대에 이르러 정점에 달했고, 상대성이론이나 양자물리학에서는 ‘동양의 신비사상’에 눈을 돌리기 시작했다고 하였습니다. 그가 말하는 동양의 신비사상은 무엇일까요? 그것은 곧 힌두교, 불교 및 동양의 유불도 등입니다. 그는 특히 禪宗을 언급했는데 이것도 불교라 할 수 있습니다.

동양의 ‘신비주의’사상은 이미 오래 전에 세상을 깊게 들여다 보았고, 세상은 하나이며 상호작용한다고 하였습니다. 이 서로 연결되어 있는 하나는 動態적이고 균형을 이루고 있습니다. 중국의 한 전통사상은 오래전에 세상의 법칙에 대해 언급하였는데 그것을 무엇일가요? 곧 음양오행입니다. 음양은 相反相成하고, 오행은 상생상극합니다. 동양은 이렇게 모호하게 세상의 진면모를 보여주었습니다. 카프라는 결론적으로 말하기를 서양의 이성적 사고방식은 동양의 직관, 신비주의와 더불어 모두 세상에 대한 정확한 인식이라 하였습니다.

그들이 말하는 ‘동양의 신비주의’란 도대체 어떤 신비주의인지, 더 잘 알려졌으면 합니다. 이번 포럼은 생명의 문제에 탐구하는데, 우리는 물질적인 생명 뿐만 아니라 정신적인 생명에도 관심을 가져야 합니다. 정신이 부족한 사람은 단지 ‘걸어 다니는 시체’일 뿐입니다. 여러분들의 학회발표가 잘 이루어지기를 바랍니다. 감사합니다.

**道教的生命哲学**

**王宗昱**

**北京大学哲学系 • 教授**

**北京大学宗教文化研究院道教研究中心 • 主任**

韩国大真大学大巡思想学术院和北京大学的合作已经十年了。有几十位学者参加了这十次研讨会，陆续出版了四部论文集，值得我们不断复习。这十年的合作能够取得丰硕的成果，当然要归功于大真大学的全力支持，也自然要感谢朴相奎先生和金勋先生。要特别感谢的是前辈学者楼宇烈先生和蜂屋邦夫先生。两位前辈几乎参加了每一次会议，而且都做出了值得我们学习的贡献。他们的学问和道德风尚就是东方道文化的代表。我们也感谢韩国宗教学界的支持，感谢姜敦求先生的参与。

由于楼先生最近需要养病，所以我勉力代表中国学者说一些开场白，作为这一次会议的欢迎辞而已。其实，我本人对于生命哲学没有研究，勉强从前几次会议的学者那里得到一些收获，谈一点体会。

生命哲学这个题目当然很大，不过是为了让各位代表有宽松的空间发挥自己的特长。道教在漫长的发展历史中对于生命问题有丰富的经验。不同时期的思想家从不同的角度探索生命的奥秘，或许他们提出的主张是相互矛盾的，都需要我们深入研究。例如《道德经》说：“吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？”如何从道教养生的角度理解这句话呢？大家都知道“道法自然”是道教很重要的思想，但是葛洪提出“我命在我不在天”。

韩国和中国、日本是紧邻。三个地区的文化在历史有密切的交流，也会有一些相似之处。我再次拜读蜂屋老师的大作《安藤昌益的世界观与老子批判》，受到启发。安藤认为神是气的运动，道也是气的运动。虽然安藤生活的年代很晚了，但是他讨论到的问题有着悠久的历史。战国时代的稷下道家讨论到道、气、神、精等思想。我还不能下结论说他们把道和气看成同一个东西。他们留下的材料保存在《管子》书里面。他们说“气者身之充也”，“道者所以充形也”。“充”是充实在里面的意思。张岱年先生认为道和气有区别，又可以相互结合**[[1]](#footnote-1)** 。《管子》书上说：“凡物之生，天出其精，地出其形，合此以为人”。“精也者，气之精者也”，也叫做“精气”。这个精气“下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神。存于胸中，谓之圣人。”气或者精气是人的精神作用的来源。精气不仅从人出生就进入了人体，而且可以不断进入。“耳目聪明，四枝坚固，可以为精舍。”“敬除（打扫）其舍，精将自来”。《管子》书没有明确把精气和神等同，我也不能武断地下结论。不过，《管子》书也明确说到“虚其欲，神将入舍”。“扫除不洁，神乃留处”。不能排除有神等同于精气的意思。这里的神主要是强调精神性的方面。《管子》上面的这些论述有一个思想，就是主张可以通过人为的办法增加身体里的精气，能够提高智慧。这个思想以后发展为精气神的修炼。《太平经》已经把精气神结合起来论述了。天地之间重要的气是五行之气，进入人的身体五脏称为“五藏精神”，表现为神灵。修道的人可以和他们交流。到了《老子中经》和《黄庭经》精气神的修炼成为一个庞大复杂的系统。在《老子中经》里面，道、精、气、神是统一的，本质上都是气。这时候说到的神主要是气进入人身体变成神灵，镇守人的穴位关节，是人的身体机能的基础。修炼者要和他们交流，保证他们不离开身体。这个修炼方法叫做“存思”，是南北朝时代道教最为崇信的修炼方法。同时，道门内外也流行者不同的修炼气的方法。我们门外人笼统地成为气功。这类气功一直延续到今天。前几年会上吴受琚教授讨论了《延陵先生集新旧服气经》，提到各种服气方法。服气是意思就是把天地间的气吸收到身体里面。这和《管子》书里的思想是一脉相承的。

申镇植教授对《东医宝鉴》的研究告诉了我们韩国的医学在生命哲学方面的贡献。服气的方法强调的是技术方面。《东医宝鉴》偏重养生的基本原则。申教授总结《东医宝鉴》养生思想时候说了一句话：“遵循道是最好的养生”**[[2]](#footnote-2)**。中国当代著名的道教学者李养正先生总结道教的教理教义的时候有一个内容就是：生道合一，长生久视。我认为道教的生命哲学的根本问题就是生命与道的关系。当然，不同时代和不同学派的人可以对道做出不同的解释。儒教和佛教也讨论道，道教的最大贡献是在生命哲学方面。我在这方面没有研究。从我研究道教的经验出发来谈道教生命哲学，我认为有两点可以注意：第一，我们的生命从道来。第二，我们的生活不能违背道。道生万物。我们是万物之一。道不仅生育了我们，也提供了我们生活的环境和生活的资源。我们不是道，所以会有违背道的行为。我们修道就是改正这些错误。历史上的道教前辈针对这两个问题做了很多讨论和实践。我们今天要从当代的生存条件出发来做到不违背道。我们今天的生活能力和古代相比有了很大的改变，可是我们还是在面对这两个问题。现代人的生活方式过度消费了自然界，也破坏了自然界，当然也破坏了自己的生存环境。我们现在不断提醒自己只是万物之一，需要和邻居和平相处。道可以被解释为宇宙的全体，宇宙的规律。我们现在对道认识得越来越深入，可是我们对它违背得越来越厉害！这两个问题太大了，我们能做的大概只是复习古人的经验。我们也努力学习用现代的科学方法研究当代的生命问题。我们感谢前面几位科学家的贡献。如何把古今生命哲学融合在一起是我们未来的任务。这个任务很艰巨。我们共同努力吧！

**도교의 생명철학**

**王宗昱**

**北京大学哲学系 • 教授**

**北京大学宗教文化研究院道教研究中心 • 主任**

한국 대진대학교와 북경대학은 교류를 시작한지 이미 10년이 넘었습니다. 그 동안 수 십 명의 학자들이 포럼에 참석하였고, 4편의 논문집을 출판하여 우리의 학습에 도움이 되었습니다. 지난 10여년의 풍부한 학술적 성과는 대진대학교의 전폭적인 지지와 떼어놓을 수 없고, 아울러 박상규소장님과 김훈선생님에게 깊은 감사를 드립니다. 또한 이 자리를 빌어 루우열교수님과 하치야교수님에게도 깊은 감사를 드립니다. 두 분의 교수님은 매년 이 포럼에 참석하여 후학들에게 큰 가르침을 주셨습니다. 그들의 학문과 도덕적 수양은 곧 동양문명의 대표적인 모습입니다. 이 자리에는 또 강돈구교수님을 포함한 한국의 많은 학자분들이 참석해 주셨습니다. 감사합니다.

루교수님이 최근 건강이 좋지 않은 관계로, 제가 중국 학자들을 대표하여 환영사를 하게 되었습니다. 사실 저 자신은 생명철학에 대해 깊이 알지 못합니다. 지난 몇 번의 학회에서 배운 바를 간단하게 말씀드리겠습니다.

생명철학이라고 하는 주제는 아주 넓은 범위를 포함하고 있고, 또 그렇기 때문에 다양한 각도에서 각자의 학문을 펼칠 수 있다고 생각합니다. 도교는 오랜 세월을 흐르면서 생명의 문제에 대해 깊은 경험을 쌓았습니다. 서로 다른 시대의 학자들이 서로 다른 시각에서 생명의 의미를 탐색하였습니다. 어떤 경우에는 서로 모순되는 경우도 있는데, 이는 우리 후학들이 연구해야 할 바입니다. 예를 들어 『道德經』에 “吾所以有大患者，爲吾有身. 及吾無身，吾有何患？”라는 문장이 있는데, 양생의 시각에서 이 문제를 어떻게 볼 것인가? 하는 것입니다. 아시다시피 ‘도법자연’은 도교의 가장 중요한 사상 중 하나입니다. 하지만 갈홍은 “나의 운명은 내 손에 있지 하늘에 있지 않다(我命在我不在天)”라 하였습니다.

한중일은 가까이 있는 세 나라입니다. 문화적으로 밀접한 교류가 있고, 많은 면에서 비슷한 부분도 있습니다. 하치야교수님의 『安藤昌益的世界觀與老子批判』을 읽고 필자는 이런 생각을 하였습니다. 안도에 의하면 神은 氣의 움직임이고 道 역시 기의 움직임이라 한다는 것입니다. 안도는 비록 근세의 사람이지만 아주 오래된 이론을 탐구하였습니다. 전국시대 직하학파는 道, 氣 神, 精에 대해 논하였지만, 도를 기의 움직임이라고 한 사람은 없었습니다. 직하학파의 학설은 『管子』에 수록되었는데, “氣者身之充也”, “道者所以充形也”라 하였습니다. 여기서 ‘充’은 내면의 충실함을 말합니다. 張岱年선생은 도와 기는 구별이 되지만 또 서로 결합할 수 있다고 보았습니다**[[3]](#footnote-3)**. 『管子』에 말하기를 “凡物之生，天出其精，地出其形，合此以爲人”, “精也者，氣之精者也”라 하는데 곧 ‘精氣’를 말하는 것입니다. 이 정기는 “下生五谷，上爲列星. 流于天地之間，謂之鬼神. 存于胸中，謂之聖人”입니다. 기 혹은 정기는 인간 정신작용의 근본입니다. 정기는 인간이 태어나면 체내에 들어가는데, 그 이후에도 계속하여 들어온다는 것입니다. “耳目聰明，四枝堅固，可以爲精舍”, “敬除（打掃）其舍，精將自來”.

『管子』에서는 정기와 神이 같은 것이라 말하지 않았고, 필자도 마찬가지로 두 가지가 같은 것이라는 결론을 내리기가 힘듭니다. 하지만 『管子』는 또 이렇게 언급하고 있습니다. “虛其欲，神將入舍”, “掃除不潔，神乃留處”. 이 말의 뜻은, 신과 정기가 동등하다는 것을 배제할 수 없다는 것입니다. 여기서 말하는 신은 정신적인 측면을 의미합니다. 『管子』의 이런 이론은, 인위적인 방법을 통하여 몸속의 정기를 기를 수 있고, 아울러 지혜를 열 수 있다는 말입니다. 이 사상이 나중에 정기신의 수행으로 이어집니다. 『太平經』에 이르러서는 이미 정기신을 같이 서술하고 있습니다. 천지 사이에 중요한 것은 오행의 기이다. 이것이 인체에 들어오면 五臟과 대응하여 ‘五藏精神’이 되고 神靈이라 표현한다. 수도하는 사람은 이것과 교류할 수 있다. 『老子中經』과 『黃庭經』에 오면 정기신은 하나의 복잡한 시스템이 됩니다. 『老子中經』에서는 도, 정, 기, 신은 통일된 것으로 본질적으로는 기입니다. 이 때 신은 몸속에 들어와 신령이 되고, 인간의 혈자리에 머무릅니다. 이렇게 인체기능의 기본적인 역할을 합니다. 수행자는 이들과 교류하여, 몸속에서 떨어져 나가지 않게 해야 합니다. 이러한 수행방법을 ‘存思’라 하는데, 남북조시대 도교 수행에서 아주 유행하였습니다. 도교 수행법에는 아주 다양한 기수련이 있습니다. 우리는 보통 일괄적으로 氣功이라 부릅니다. 다양한 기공법은 현재까지 이어져 오고 있는데, 몇 년 전 포럼에서 吳受琚선생께서 『延陵先生集新舊服氣經』에 대해 발표한 적이 있습니다. 服氣란 천지간의 기를 몸속으로 흡입하는 것을 말합니다. 이러한 이론은 『管子』의 사상과 비슷합니다.

신진식교수의 『東醫寶鑒』 연구는, 한국의학의 생명철학에 대한 공헌을 말해줍니다. 복기가 기술적인 면을 강조했다면 『東醫寶鑒』은 양생의 기본원칙을 설명하였습니다. 신교수의 『東醫寶鑒』에 이런 문장이 있습니다. “도를 따르는 것은 가장 좋은 양생이다.**[[4]](#footnote-4)**” 중국 당대의 저명한 도교학자인 李養正 선생은 도교 사상을 개괄하여 말하기를: “生道合一，長生久視”라 하였습니다. 필자의 생각으로는 도교의 생명철학이란 곧 생명과 도의 관계입니다. 도와 생명의 관계에 대해 다양한 시대에 다양한 학설이 있습니다. 유교와 불교 역시 도에 대해 언급하였습니다. 그럼에도 불구하고 생명철학에 가장 공헌이 큰 학문으로는 도교입니다. 필자의 생각에 도교의 생명철학은 크게 두 가지 요점이 있습니다. 하나는 우리의 생명은 도에서 비롯하였다는 것입니다. 둘은 우리의 생활은 도에 위배해서는 안 된다는 것입니다. 도는 만물을 낳고, 인류는 만물 중 하나입니다. 도는 우리를 생육할 뿐만 아니라 우리에게 생활환경과 자원을 제공해 줍니다.

우리는 도에 순응해야지 도에 위배하는 행위를 해서는 안 됩니다. 우리의 수행은 잘못된 점을 고치는 것입니다. 역사적으로 수 많은 학자들이 이 문제에 대해 토론하고 실천하였습니다. 물론 현재의 생존환경이 많이 변화하였지만, 우리는 도를 위배해서는 안 됩니다. 현재의 생산력과 생활능력은 과거에 비해 많은 변화가 있는데, 이는 두 가지 문제를 야기하고 있습니다. 즉 현대인들은 자연자원을 과도하게 낭비하고 자연계를 파괴합니다. 결과 우리의 생존환경이 파괴되었습니다. 우리는 항상 스스로에게 만물은 공존해야 하고, 조화를 이루면서 살아야 한다고 다짐해야 합니다. 도는 우주의 전체이고 우주의 법칙입니다. 도에 대한 연구가 깊어질수록, 우리는 얼마나 도를 위배하는지 걱정됩니다! 우리는 古典사상에서 배워야 할 경험들이 참 많습니다. 또한 현대적인 연구를 통해 당대의 생명사상에 대해 탐구해야 합니다. 이런 의미에서 여러 학자들의 연구에 감사드립니다. 고전과 현대의 사상을 융합하는 것이 우리의 의무입니다. 모두 이러한 의미 있는 활동에 동참하기 바랍니다!

**道教の生命哲学**

**王宗昱**

**北京大学哲学系 • 教授**

**北京大学宗教文化研究院道教研究中心 • 主任**

韓国の大真大学校大巡思想学術院と北京大学が共同で研究を開始してからすでに十年が経過しました。そして数十名の研究者が本検討会に参加し、計4部の論文集が出版されております。この十年の共同研究では多くの成果を得ておりますが、それは大真大学校の全面的な支援があってのことです。さらに朴相奎先生と金勲先生にも感謝申し上げます。また、特に感謝を申し上げるべきは楼宇烈先生と蜂屋邦夫先生です。両先生はほぼ全ての会議に参加され、我々が見習うべき手本を示してくださいました。両先生の学問や道徳に対する態度こそが東方道文化を表すものです。さらに韓国宗教学会に対しても、姜敦求先生が参加してくださることに感謝いたします。

楼宇烈先生は、ここ最近、病気療養中のため、先生に代わり私が中国側参加者を代表して、本学会の歓迎の辞を述べさせていただきます。私個人としては、生命哲学について研究したことがないため、これまでの学会で発表された先生方から得た成果をもとに、簡単に話をいたします。

生命哲学というテーマは当然のことながら非常に大きなテーマです。しかし、各参加者は幅広い分野から自身の専門を生かし発表されています。道教は長きに渡る発展の中で、歴史的にも生命の問題に対する豊富な経験を有しております。様々な時代の思想家が多くの視点から生命の神秘について検討しています。時に彼らが提示した主張は互いに矛盾しており、我々は注意深く研究する必要があります。例えば『道徳経』では「吾所以有大患者、為吾有身。及吾無身、吾有何患？」と述べておりますが、道教の養生という視点から、いかにこの一文を解釈したらいいのでしょうか。周知のように「道法自然」とは道教では非常に重要な思想です。しかし、 葛洪は「我命在我不在天」と述べております。

韓国と中国、そして日本は地理的に非常に近い国です。この三箇国の文化は歴史的に密接な交流があり、類似する点もあります。私は蜂屋先生の大作『安藤昌益の世界観と老子批判』を改めて読み直した時、啓発を受けました。安藤昌益は、神とは気の運動であり、道もまた気の運動であると述べています。安藤昌益が生きた時代はさほど古くはありませんが、彼が着目した問題は悠久の歴史があります。戦国時代の稷下の道家は道、気、神、精などの思想について検討しています。彼らが道と気を同一のものとみなしたかについて、私は未だに結論を見出せません。彼らが残した資料は『管子』に残されます。そこでは「気者身之充也」、「道者所以充形也」とあります。「充」とは、内面が充実しているという意味です。張岱年先生は、道と気には区別があり、また相互に結合するものでもあると述べておられます。**[[5]](#footnote-5)**『管子』に「凡物之生、天出其精、地出其形、合此以為人」、「精也者、気之精者也」とあります。これは「精気」とも言います。この精気は「下生五谷、上為列星。流于天地之間、謂之鬼神。存于胸中、謂之聖人。」であり、気あるいは精気は人の精神のはたらきから来るものです。精気は人が生まれた際に人体に入るだけでなく、絶えず取り込まれます。「耳目聡明、四枝堅固、可以為精舍。」「敬除（掃除）其舍、精将自来」。『管子』では精気と神は同等であると明確に述べられておらず、私も結論を出せずにおります。しかし『管子』には「虚其欲、神将入舍」「掃除不潔、神乃留処」と明確に述べられており、神に精気と同様の意味がある可能性も排除できません。ここでの神は、おもに精神的精気を意味します。『管子』のこれらに関する記述にはある思想があります。それは、人為的方法により身体の精気を増加させ、智慧を高めることができると主張しています。この思想が後に発展して、精気神の修練となります。『太平経』では精気神を一つに論じています。天地の間の重要な気は五行の気であり、人の身体に入ると五臓を称して「五臓精神」となり、神霊を表します。修道者はこれら神霊と交流することができます。『老子中経』や『黄庭経』では、精神気の修練が膨大で複雑な系統になっています。『老子中経』では、道、精、気、神は統一されており、本質的にはいずれも気です。ここでいう神とは主に気が人体に入り変化した神霊であり、人の穴位や関節を守る、人の身体機能の基礎です。修練はこの神霊と交流し、身体から離れないよう保障します。この修練方法を「存思」といい、南北朝時代の道教で最も尊崇された修練方法です。同時に道家では内外で様々な気の修練法が流行しました。我々門外漢は大きく気功と呼びます。この気功は今日まで伝わっています。数年前の本学会で吴受琚教授が「延陵先生集新旧服気経」について検討し、様々な服気方法について述べました。服気の意味は、天地間の気を体内に吸収することです。これと『管子』の思想は一連の流れで継承されています。

申鎮植教授は『東医宝鑑』の研究から韓国医学で生命哲学が果たす役割について報告しました。服気の方法が主に述べるのは技術面です。『東医宝鑑』は養生の基本原則に重点が置かれます。申教授は結論で『東医宝鑑』養生思想について「道を遵守する最もよい方法は養生である」**[[6]](#footnote-6)** と述べました。現代中国の著名な道教学者である李養正先生が道教の教理教義を総括する際、道を生じ一に合し、長生し久しく視る、と述べます。私は道教の生命哲学の根本問題は生命と道の関係だと考えます。当然、異なる時代、様々な学派の人々が道について多くの解釈を示しています。儒教と仏教でも道について論じています。道教の最大の貢献は生命哲学においてです。私はこの方面の研究をしたことがありません。しかし、私が道教を研究してきた経験から道教の生命哲学について二つの点に注目します。第一に、我々の生命は道に由来する。第二に、我々の生活は道に背くことはできない。道は万物を生ず。我々は万物の一つなのです。道は我々を生育するだけでなく、我々の生活の環境や資源を与えてくれます。我々は道ではありません。よって道に背く行為をすることがあるかもしれません。我々が修道するのは、こうした過ちを正すためです。歴史上の道教の先達はこの二つの問題について様々な検討と実践をしてきました。我々は今、現代の生存環境から道に背かずにいられるのか。今日の生活能力と古代を比較すると大きな変化があります。我々は依然としてこの二つの問題に直面しています。現代人の生活様式は自然界を過度に消費しており、自然界を破壊しています。当然、自分自身の生活環境をも破壊しています。いま我々は、人間は万物の一つであると改めて意識し、万物と共生する必要があります。道は宇宙全体を解釈できる、宇宙の規律です。現在、我々の道に対する認識はますます深まっておりますが、道に背く状況はますますひどくなっています。この二つの問題はあまりに大きく、我々が出来ることは、かつての人々の経験を再確認することだけです。我々は先達の科学者の成果に感謝しつつ現代科学を用い、現代の生命問題を真剣に研究する必要があります。いかにして過去と現在の生命哲学を融合させるかが今後の我々に課された責務です。この問題はとても大きいため、ともに力を合わせていかねばなりません。

**返璞归真：从人是生物这个事实来看待“文明”**

**白书农**

**北京大学生命科学学院 • 敎授**

**引言：刘姥姥进大观园——“化外之人”与“礼失求诸野”**

“化外之人”：无“文”者，化外之人也——本人属于没有“文化”的人

“礼失求诸野”：多“野”算“野”，禽兽之“野”？

人是生物吗？人类社会发展受生物规律的左右吗？

**什么是生物？**

什么是生物：好像不言自明的感官经验

生物（Organism）

生命（Life）

生命现象：活（Live）

什么是生命：莫衷一是的生物学核心问题

什么是“活”：一个在生物学中讳莫如深的问题

我为什么问这个问题？

不同的生命观——自然科学内部的不同视角

传统/主流生命观

个体中心：以达尔文为集大成者的19世纪之前

细胞中心：以细胞学说为里程碑的19世纪之后

基因中心：以孟德尔—摩尔根—DNA双螺旋/中心法则为主线的20世纪之后

非主流（新主流？）生命观：整合子生命观

起点：什么是“活”——特殊组分在特殊环境下的特殊相互作用

衍生：什么是“演化”——基于IMFBC的共价键自发形成，增加IMFBC复杂性

一个旧概念的复兴：什么叫“整合子”

整合子生命观简介

整合子生命观概述：生命之树123

**一个物种为什么能生存与演化？**

细胞化生命系统

SRC、居群、动植物的两种形态建成模式

SRC：有性生殖周期，真核生物中应对不可预测环境变化的终极机制

居群：以SRC这个固定的基因流通道为纽带而关联起来的基因库（genepool）

动植物的两种形态建成模式：不同获能方式所决定的多细胞结构构建策略产物

动物生存123

1个起点：SRC

2个主体：

行为主体是个体，个体构建（胚胎发生）与个体行为分段实现

生存主体是居群：SRC和取食的获能方式所致雌雄异体共同决定

两个分岔：生殖细胞与体细胞；异型配子及其作为其载体的雌雄异体

一个整合：SRC的完成

3个环节：

个体行为的两大类型：取食、应变

性行为作为完成SRC的纽带与适合度自主优化策略：求偶、交配权争夺

居群组织机制：秩序、权力、环境整合——三组分之间的互动

**人是生物吗？**

人类的独特性究竟在哪里？

抽象：对信息的符号化提高信息处理能力/效率

语言：符号化信息的共享、记录与再创造

认知：抽象+语言——“三个特殊”相关要素整合形式从直接/实体衍生出间接/虚拟

人类特有的演化道路：认知决定生存（从改变基因以适应环境到改变环境以适应自身）

认知作为一种生存工具的两种存在形式（实体/虚拟）

认知对人类生存所带来的利与弊

利：介导“三个特殊”相关要素跨膜/界交流与转换的虚拟媒介

弊I：认知两种形式（虚拟/观念、实体/物化）发展不同步、不协调所带来的困扰

弊II：认知能力帮助人类打破食物网络制约的副作用——打破生存三组分的平衡

人类6000年的文明史就是一部寻找第三极的历史

**结语：身在此山与“置身事外”**

“不识庐山真面目只缘身在此山中”

人类何以“置身事外”？有赖于认知空间的存在

观念体系重构的前提：回归“人是生物”这个无法回避的事实

**순수함과 소박함으로 돌아가다**

**: 인간은 생물이라는 사실로부터 ‘문명’을 보다**

**白書農**

**北京大學生命科學學院 • 교수**

**들어가는 말: 劉姥姥는 大觀園에 들어가다 – ‘化外之人’과 ‘禮失求諸野’**

‘化外之人’: ‘文’이 없는 자를 화외지인이라 한다. 다시 말해서 문화가 없는 사람이다.

‘禮失求諸野’: 얼마나 ‘야생적’이어야 ‘野’하다 할 수 있는가, 짐승 정도의 ‘야생’?

인간은 동물인가? 인간사회의 발전은 생물의 법칙에 따라 좌우되는가?

**생물이란 무엇인가?**

생물이란 무엇인가: 감각적 경험에 의해 알 수 있다.

생물 (Organism)

생명 (Life)

생명현상: 活 (Live)

생명이란 무엇인가: 딱히 무엇이라고 정의 내리기 어려운 생물의 핵심문제

活이란 무엇인가: 생물학에서 諱莫如深한 문제

필자가 이런 질문을 하는 이유는 무엇인가?

다양한 生命觀 – 자연과학 내부의 다양한 시각

전통 / 주류 생명관

개체중심: 다윈이 집대성하기 전인 19세기 이전

세포중심: 세포학설이 정비가 된 19세기 이후

게놈중심: 메델 (Gregor Johann Mendel，1822—1884）과

모건(Thomas Hunt Morgan，1866-1945)이 DNA를 발표한 20세기 이후

비주류(신주류?)생명관: integron 생명관

起点: ‘活’이란 무엇인가 – 특수 組分(혼합물 속의 각개 성분)이 특수 환경에서 하는 특수한 상호작용

衍生: ‘演化’란 무엇인가 – IMFBC의 공유결합(covalent bond)이 자발적으로 형성되어,

IMFBC의 복잡성이 증가

오래된 개념의 부흥: integron 이란

Integron 생명관 소개

Integron 생명관 대략적 설명: 생명의 나무 123

**하나의 物種은 어찌하여 생존하고 진화할 수 있는가?**

세포적 생명시스템

SRC, 무리, 동식물의 두 가지 생태양식

SRC: 성 생식주기가 있음.

무리: SRC라고 하는 고정된 유전자를 유대로 이어진 genepool

동식물의 두 가지 건설방식: 획득방법의 차이에 의한 다세포 구성

동물생존 123

1 기점: SRC

2 주체:

행위의 주체는 개체. 개체와 개체가 결합하는 행위

생존 주체는 무리: SRC와 음식섭취 방식으로 암수결정

두 개의 갈림길: 생식세포와 체세포

하나로 통합: SRC완성

3개의 고리:

개체행위의 두 가지 유형: 取食, 應變

성행위 완성 후 SRC 유대와 자주화 책략: 배우자 구하기, 교배권 획득

무리조직: 질서, 권력, 환경 통합 – 세 가지 요소 사이의 교류

**인간은 생물인가?**

인류의 독특성은 무엇인가?

추상: 신호와 부호에 대한 정보처리 능력 / 효율

언어: 부호화 정보의 공유, 기록, 재창조

인지: 추상 + 언어, ‘세 개의 특수’한 요소가 집합 / 파생 / 가상

인류의 특별한 진화과정: 인지가 생존을 결정(유전자 변형에 의한 환경적응,

환경적응을 자신에 적용)

인지작용을 생존도구로 사용하는 두 가지 형식(실체 / 가상)

인지가 인류생존에 가져온 이득과 폐해

이득: 세 가지 특수 상황의 상호교류 / 교류를 통한 가상 매개체

폐해 1: 인지의 두 가지 형식(가상/개념, 실체/物化)의 불 동시성, 부조화가 일으키는 곤혹

폐해 2: 인지능력은 음식사슬을 파괴함 – 생존의 균형을 파괴

인류 6000년의 문명사는 제3극을 찾는 역사

**결론: 身在此山과 ‘置身事外’**

“不識廬山真面目只緣身在此山中”

인류는 어떻게 ‘置身事外’할가? 인지공간의 존재에 의지하지 않는다

관념 체계 재설정의 전제: 인간은 생물이라는 사실을 다시 인식해야 한다.

**返璞帰真：人は生物という事実から見る「文明」**

**白書農**

**北京大学生命科学学院** • **教授**

**引言：劉おばあさんが大観園に行く**

**——「化外之人」と「礼失求諸野」**

「化外の人」：「文」の無い者は、化外の人である——当人は「文化」の人に属さない

「礼失求諸野」：「野」は「野」とされる。禽獣の「野」？

人は生物か。人類社会の発展は、生物の規律に左右されるのか？

**何が生物か？**

何が生物か：なにも言わずとも理解できるような感官的経験

生物（Organism）

生命（Life）

生命現象　：活（Live）

何が生命か：明確にすることができない生物学的核心問題

何が「活」か：生物学の奥深くに隠れている問題

なぜこの問題を問うのか？

異なる生命観——自然科学内部の異なる視点

伝統/主流の生命観

個体中心：ダーウィンが集大成者とされる19世紀以前

細胞中心：細胞学説を指標とする19世紀以降

遺伝子中心：メンデル—モーガン—DNA二重螺旋が中心となる20世紀以降

非主流（新主流？）生命観：インテグロン生命観

起点：何が「活」か——特殊環境下での特殊相互作用による特殊な構成要素

誘導体：何が「進化」か——IMFBCの共有結合による自発形成、IMFBC増加の複雑性

旧概念の復興：何を「インテグロン」と呼ぶか

インテグロン生命観の簡単な紹介

インテグロン生命観の概述：命の樹123

**種はなぜ生存と進化ができるのか？**

細胞の生命系統

SRC、種群、動植物の二種類の形態構成モデル

　SRC：有性生殖周期。真核生物が予測不可能な環境変化に対応するための最終的機能

種群：SRCの固定された遺伝子流通で紐帯して結び付く遺伝子プール（genepool）

動植物の二種類の形態構成モデル：異なる獲能方式で決定される多細胞結合構成政策の産物

動物生存の123

1.起点：SRC

2.主体：

行為主体は個体：個体構成（胚胎発生）と個体行為の段階的実現

生存主体は種群：SRCと取食的獲能方式により決定された雌雄異体共同

二つの分岐：生殖細胞と体細胞；異型配偶子およびキャリアーとしての雌雄異体

整合：SRCの完成

3.環節：

個体行為の二つの大型類型：取食、応変

性行為を完成させるためのSRCの紐帯と適合度自主優化政策：求愛、交配権争奪

種群組織機構：秩序、権力、環境整合——三組織間の相互作用

**人は生物か？**

人類の特徴は果たしてどこにあるのか。

抽象：情報を記号化することで情報処理の能力/效率を高める

言語：記号化された情報の共有、記録と再創造

認知：抽象+言語——「三つの特殊性」関連要素を整合。直接/実体敷衍からの

間接/虚偽

人類特有の進化過程：認知が生存を決定（遺伝性の改変から環境適応、さらに環境改

変により自身を適応させる）

認知を生存のための道具とする二種類の存在形式（実体/虚偽）

認知により人類の生存にもたらされた長所と短所

長所：「三つの特殊」の仲介。関連要素の膜/界を超えた交流と転換の虚偽媒介

短所I：認知の二形式（虚偽/観念、実体/物化）の発展は歩調が異なり、強調も

なく、困難がもたらされる

短所II：認知能力は人類が食物連鎖から脱した副作用——生存三組織の均衡の破壊

人類の6000年の文明史とは第三極を探し求める歴史である

**結語：身は此の山に在りと「置身を事外に置く」**

「身は山中にあり、廬山の全貌を知らず」

人類はなぜ「身を事外に置く」のか？認知空間の存在を頼る

観念体系の多重構造の前提：「人は生物」という不可避事実への回帰

**主 題 講 演**

**《老子》河上公注的多重构造**

**蜂屋邦夫**

**东京大学 名誉教授**

去年，我也围绕《老子》河上公注（《老子道德经河上公章句》）进行了演说，这次我仍然想以其第６章为中心来探讨生命哲学问题。与此同时，还希望验证一下先学对其中多重构造的考察。在整篇河上公注中，第６章是论述生命观的代表性章节，但是其构造却存在问题，想要揭示其全貌并非易事。

　 关于《老子》第６章，詹石窗教授在去年已做了演讲。詹教授希望将《老子》的思想实际应用于社会，这是基于他多年经验进行的珍贵研究，余人无法企及。我这次的演讲仅针对第６章注中所见的多重构造进行考察，与詹教授的演讲并无多少重复之处。

**1.《老子》第６章王弼注**

在分析河上公注之前，首先来看《老子》原文与王弼注**[[7]](#footnote-7)**。

原文：谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。緜緜若存，用之不勤。

注：谷神，谷中央无〔者〕也。无形无影、无逆无违、处卑不动、守静不衰，〔物〕以之成而不见其形，此至物也。处卑〔守静〕不可得〔而〕名，故谓〔之玄牝〕。门，玄牝之所由也。本其所由，与〔太〕极同体，故谓之“天地之根”也。欲言存邪，则不见其形；欲言亡邪，万物以之生。故“緜緜若存”也。无物不成而不劳也，故曰“用而不勤”也。

王弼将谷看作山谷的谷，取其虚无之意。他形容“谷神”为“无形无影”等，即表示这是虚无（换言之即为道）的灵妙之动。因此，所谓“不死”即指道的永恒，是一种象征性的表述。

　 王弼注中没有对“玄牝”做特别解释，也就代表王弼认为此“玄牝”为通常之意，即，“玄”指深奥、穷极，“牝”为雌性、母性。因此，“玄牝”为孕育万物的初始存在，等同于道与无，是一种比喻。所以才一边说着“不可得（而）名”，一边又说“谓之玄牝”。

　 “（玄牝之）门，玄牝之所由也”一句，是在论述世间万物生自玄奥源头。用表示母性的“牝”这一词，也是在暗示这一点。虽然接下来的“太极”一词给人一种稍显突兀的感觉，但其意也还是指虚无。“根”即根源、初始，依王弼的观点，天地也从“玄牝”所生。

　　如此，基于王弼注，《老子》第６章讲述的是天地万物生于奥妙源头这一事实。从生成这一点来看，老子将其与生殖活動联系在了一起。之后的“緜緜”是指延续不断的状态，“若存”则表示虽然存在，但无法清晰捕捉。“勤”为“劳”、“尽”之意。总结来看，“緜緜”以后描述的是天地万物被生成后的状态。

　　然而，河上公的解释可以说与王弼的观点截然相反。

**2.《老子》第６章河上公注**

　 第６章河上公注的构成**[[8]](#footnote-8)**非常复杂，解读起来颇费功夫。为了进行整体把握，首先来看《老子》原文后河上公注的内容。“是谓玄牝”一句的注很长，为行文方便，在此为每段加上序号。

“谷神不死”：谷，养也。人能养神则不死。神谓五藏之神。肝藏魂、肺藏魄、

心藏神、肾藏精、脾藏志。五藏尽伤，则五神去矣。

　　“是谓玄牝”：①言不死之道在于玄牝。玄，天也，于人为鼻。牝，地也，于人为口。

　　　 ②天食人以五气，从鼻入藏于心。五气清微，为精神聪明，音声五性。

其鬼曰魂，魂者雄也。主出入人鼻，与天通，故鼻为玄也。

　　　 ③地食人以五味，从口入藏于胃。五味浊辱，为形骸骨肉，血脉六情。

其鬼曰魄，魄者雌也，主出入人口，与地通，故口为牝也。

　　“玄牝之门，是谓天地根”：根，元也。言鼻口之门，乃是通天地之元气所从往来也。

　　“緜緜若存”：鼻口呼噏喘息，当绵绵微妙，若可存，复若无有。

　　“用之不勤”：用气当宽舒，不当急疾懃労也。

　 以上第６章河上公注的所有内容。

　 河上公认为“谷神”并非指谷之神，而是将“谷”看作动词“养”，“谷神”即养神之意。并且，这里的神指的是五脏神。

　 之所以将“谷”解释为“养”，是因为谷与穀同音。穀物自然是维持人生命而养人的。《尔雅・释天》中有“东风谓之谷风”一文，对此，北宋・邢昺作了“疏”，并援引了魏时孙炎的“谷之言穀，穀，生也。谷风者，生长之风也”一说。

　 《尔雅》中的文句原是对《诗经》“邶风・谷风”及“小雅・谷风”中“习习谷风”一句的解说。河上公具有知识分子的学识，与孙炎一样，知道“谷”借“穀”意而衍生有“养”之说。

　 接下来考察河上公注中的“神”。这里“养神”一词中的神应指心。在第１章的开头，对于“道可道，非常道”，河上公认为“道可道”指“谓经术政教之道也”，“非常道”则为“非自然长生之道也”，并且对“常道”付注以“当以无为养神、无事安民、含光藏晖、灭迹匿端、不可称道”。所以，河上公认为神由无为所养，那么这个神无论怎么看都指心。如此，第６章中“养神”的神也应为此意。

　 但是，第６章注在说完“人能养神则不死”之后，却将神解读为五脏神。应该说这几个对神的解释之间是割裂的。因为，如果这些注都为河上公自己所作，那么文中的神，既指养神的神（即心），又指藏在心中的神，地位等同于其他五脏中所藏的魂・魄、精・志。即，在同一个人所作的注中，对同一个神作了不同的解释，而这几乎是不可能的。

不过，如果认为河上公在说“人能养神则不死”时，就意指这里的神为五脏神，即“人能养五脏神则不死”之意，那便不会出现这种矛盾。但是，若从整个第６章河上公注的解释来看，这种理解难以成立。

　 因此，已有先学明确指出，“神谓五藏之神”应是后人在“人能养神则不死”这一原注上附加的内容。

　 河上公注的多重构造一说是由楠山春树教授提出的**[[9]](#footnote-9)**。楠山理论在30多年前（初见约为35年前）已经发表，但至今并未成为学界定论。因此，我想借这个机会重温这一理论并发表一些拙见，以进一步探讨第６章河上公注的构造。

**３．注的转换――五脏神的问题**

　 河上公注中所言五脏神即为“肝―魂、肺―魄、心―神、肾―精、脾―志”。这种组合大概是依医书而来，这也是楠山理论之一。

　 《黄帝内经素问・宣明五气》第23中写道：“心藏神、肺藏魄、肝藏魂、脾藏意、肾藏志、是谓五藏所藏”**[[10]](#footnote-10)**。

　 这里写作脾藏意、肾藏志，与河上公注不同，然而，隋・萧吉《五行大义》**[[11]](#footnote-11)**中写“河上公注老子云，肝藏魂、肺藏魄、心藏神、肾藏精、脾藏志。五藏尽伤，则五神去矣”，之后又写“道经义云，魂居肝、魄在肺、神处心、精藏肾、志讬脾”，并评价道“此与素问同”。据此可知，萧吉所见《素问》中的组合与河上公注是一样的。所以，有观点认为河上公（付加）注来自《素问》，应无太大不妥。

　 总结以上内容，即，在“谷神不死”的注中，“谷，养也。人能养神则不死”一句是基于“以无为养神”（第１章注）这种传统道家思想而作，指修养精神（心）。然而，“神谓五藏之神”以后的注则是转换了解读角度。

　 出现这种变化，应是因于“不死”一词。王弼将谷神看作谷中的虚无，虽无形，但如果将其看作生成万物的至物（即终极存在），就如上文所说，“不死”便是来形容道之永恒的象征性表述。而河上公却似从字面上来把握“不死”，所以导致后世对其附加了五脏神的概念。“不死”也就是指“不老不死”，是神仙思想的要点，与医书及道教思想也有很深的渊源。也就是说，以“不死”一语为媒介，道家修行与道教修行被结合在一起。

**玄牝的问题**

　 接下来分析“是谓玄牝”的注。因为注文较长，为方便起见特编上序号。此处注的过于冗长，且结构不够合理，仅这点也让人怀疑此处注为后世增补。

　　➀是对玄牝的解释。如王弼所注，玄牝一般被理解为“玄妙之牝”。然而，正如河上公将“谷神”解释为“养神”一样，他对“玄牝”也作了特殊解读，认为“玄牝”即为“天地”。且并非单纯的天地，他还将天地与人的鼻口联系在了一起。

　 以玄为天，这本身并非奇妙联想，如《千字文》开头便写“天地玄黄、宇宙洪荒”一样，天色为玄，所以玄与天常常结合。牝则作为女性与《周易》的“坤”相通，坤也是大地的表象，所以，牝与地结合。

　 玄・天・鼻为一体，牝・地・口为一体，不过在之后的注中将“玄牝之门”解释为“鼻口之门”，在“緜緜若存、用之不勤”的注中也将鼻口看为一体，都是呼吸器官。也就是说，这部分注并没有将天・鼻与地・口分开来各自探讨其功能，而是将其鼻口整体作为呼吸器官来看待。

　 如此看来，这种观点与五脏神没有任何关系，也就是说，这部分并非是对五脏神思想展开的付加注，而是河上公的原注。因为，正如后文所述，五脏神的观点是将鼻与口分开来的。此外，如果去掉将前注中所谓的付加注“神谓五藏之神～～五藏尽伤，则五神去矣”的话，这里的“言不死之道在于玄牝”一注与“谷，养也。人能养神则不死”完全可以无缝衔接。这也可以证明“谷，养也……”与此处的①为原注。这一点也与楠山理论一致。

**为注释所作的注释**

　 ②是对①“玄，天也，于人为鼻”一句的说明。也就是说，这是对注释所作的注释。前文中也对“人能养神则不死”这一本来的注释附加了“神谓五藏之神”，两者形式相同。

　“天食人以五气”中的“五气”有多种意义。若参照后面所述《素问》中唐代王冰之注，这里则指臊气、焦气、香气、腥气、腐气**[[12]](#footnote-12)**。但是，王冰所言应指五脏之气，所以也可以将此五气解释为巡天的五行之气（同四季・土之气、或四方・中央之气一样，是天在时空上所有的气），而并非局限于臊气等五气。

　 付注中写到，人以鼻摄气，后藏于心。如果将此看作呼吸，从常识来讲所藏之地应为肺，而非心。难道此处的心指胸腔整体吗？然而，下文③中与②的“心”相对应的是“胃”，所以这里的心并非整个胸腔，而是单指心（心脏）。所以，言五气藏于心，则五气并非单纯的空气，而是天所赋予的灵妙能量。用当时的语言来说，即为元气。其先藏于心，然后再以气的形式传给各个脏器。

　 “精神聪明”的精神是指心的活动呢，还是指五脏神中肾神与心神的活动呢，这里并不清晰。不过，此精神与③的形骸是对比关系，姑且为心。聪明则是指耳目的灵巧敏捷。

　 “音声五性”中的音声指语言。语言依气传达，所以，语言作为“五气”的延伸内容，在此也被提及。即，能说话也是得益于五气。所谓五性，则与③中的六情相呼应，应代表“仁・义・礼・智・信”。

　 “鬼”的原意为死者，但此处指一种神灵。“魂”可行灵妙之动，鬼便是其表现方式。所谓灵妙之动，是指从天受五气，然后通于鼻、落于心，以使精神聪明，能行音声五性之活动。这种活动对人的生命极为重要，所以称其为“雄”。

　 ③是对①“牝，地也，于人为口”一句 的说明，也还是为注释而作的注释。其文本结构与②相同。

　 毋庸赘言，地之“五味”与天之“五气”相对，指酸甜苦辣咸五种味道。但作为物体，当是指具有五种味道的食材。我们从这些食物中获取能量，从而形成形骸骨肉、血脈六情。

“六情”指喜・怒・哀・乐・爱・恶。与五性需守相反，六情需舍。这一点从文中写五气清微、五味浊辱即可看出。但是，形骸骨肉及血脈等却不能“丢弃”。也就是说，源于五味的精神性存在（六情等）是污浊的，应该舍弃，但有形的具体存在则要另当别论吧。

　《老子》第12章中有“是以圣人之治也（据帛书补“之治也”三字），为腹不为目”一句，河上公对此附以“守五性、去六情、节志气、养神明”之注。其中也将五性与六情相对，表示一个要守，一个要去。

**所谓“节志气”**

一般来说，“志气”是应该发扬光大的，但河上公却在第12章的注中说要“节志气”。关于“志”，《老子》第3章写道：“圣人之治，......弱其志，强其骨”，认为其并非是一种值得肯定的东西。这是因为，从老子的观点来看，“志”容易引起纷争和动乱。

《老子》第3章的“圣人之治”部分，原文如下：

圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。

关于这一部分，河上公的注解如下：

圣人之治：说圣人治国与治身也。

虚其心：除嗜欲，去烦乱。

实其腹：怀道抱一，守五神也。

弱其志：和柔谦让，不处权也。

强其骨：爱精重施，髓满骨坚。

常使民无知无欲：反朴守淳。

使夫智者不敢为也：思虑深，不轻言。

为无为：不造作，动因循。

则无不治：德化厚，百姓安。

从“守五神”、“爱精”这些词中可以明显看出，这些注是立足于道教立场的附注。第12章与第3章的注是对第6章的②和③的补充说明。从这一点来看，可以说②和③也是立足于道教的立场。

**4．魂魄与五气、五味**

②和③中出现了“魂魄”一词，其中也隐含着复杂的问题。

玄、天、鼻之鬼为魂、为雄。与此相对，牝、地、口之鬼为魄、为雌。雌雄仅仅表示一种上下关系，然而，此处与天地相结合的魂魄与五脏神内部的魂魄（肝神与肺神）又有何种关系？其实，两者并无任何关联。

将魂魄与天地结合是一种自古以来就流传下来的传统思想。据《礼记•檀弓下》记载，吴国的季子外出聘问，途中他的长子死在了齐国，季子便为其举行葬礼，孔子听说后特意前去观之。在下葬后，季子说道“骨肉归复于土，命也。若魂气则无不之也，无不之也。”说完便上路了。孔子见后赞叹道：“季子之于礼也，其合乎矣。”

这一行为的“理论”基础来自《礼记•郊特牲》的“魂气归于天，形魄归于地”一文。“魂”字由“鬼”和“云”组成，“鬼”指死者，“云”则通“雲”，指虚无缥缈不可捉摸的东西，即“气”。故称之为“魂气”。所谓魂气，表达了一种人死即为魂，如云归于天的思想。“魄”字由“鬼”和“白”组成。“白”即白骨。也就是说，“魄”是可以用手感知到的物体，故称之为“形魄”。古代盛行土葬，所以有了“形魄归于地”的思想。

河上公（附加）注在论述魂魄时引出“鬼”的概念，正是基于这种古代传统思想。这一天魂地魄思想与近乎医书的五脏神观念，明显是两种不同的思想。

**五气与五味**

对于②中的五气与③中的五味，本文将继续稍作探讨。

《黄帝内经素问》第九篇《六节藏象论》结构宏大、论述系统。其将天体运行与地理状况相结合，并将这些外部环境与人体脏腑运动相关联进行了说明。其中，关于五气与五味的表述如下：

草生五色，五色之変，不可胜视。

草生五味，五味之美，不可胜极。

嗜欲不同，各有所通。

天食人以五气，地食人以五味。

五气入鼻，藏于心肺，上使五色修明，音声能彰。

五味入口，藏于肠胃，味有所藏，以养五气，气和而生，津液相成，神乃自生。

从这段文字可以看出，人类摄取天之五气与地之五味，并将其化为运动之源。“天食人以五气”以后的部分虽然有一些不同之处，但整体上与河上公（附加）注的内容基本相同。可以说，河上公（附加）注的内容就是来源于此，然后在此基础上又增补了“其鬼曰魂”等天魂地魄的思想。

对于《六节藏象论》中的“心肺”，河上公注中只援引了“心”。但是，肺是摄取天之气的脏器，还是加上更有说服力。“上使……”部分则相当于河上公注的“为精神聪明，音声五性”。

关于五味藏于肠胃一文，有观点认为“肠”是衍字**[[13]](#footnote-13)**。从《素问》的形式与内容来看，仅写作“胃”可能更好，但加上“肠”在意思上也并无差异。“味有所藏”说的是五味中藏有人体运动之源，即五味中富含营养。与“以养五气”结合来看，即，五味（食物）进入胃里被消化，之后变成能量进入五脏，进而“养五脏之气”。五气包含天之五气与五脏之五气。

“津液相成”说的是通过五脏之气的活动形成各种体液。“神乃自生”指的是这一过程的结果。即，五脏神自然生成，进而形成神秘的生命活动。

如此，《六节藏象论》的这段内容论述了人摄取天之五气与地之五味来完成其生命活动，而河上公（附加）注则在此基础上又添加了关乎天地的魂魄概念。之所以作如此添加，是因为河上公原注将《老子》原文“是谓玄牝”中的 “玄牝”解释为天地、鼻口，而魂以鼻为媒介通于天，魄以口为媒介归于地。所以就导致附注的作者特别想要论及“魂（气的一种）”与 “魄（形骸骨肉的归宿）”。然而，加上了天魂地魄说之后，仅附注的部分都变得过于复杂，更不用说注的整体结构了。

**五脏的形态**

《素问•六节藏象论》在上述引文之后，紧接展开了藏象论（五脏的活动形态论）的叙述。在此，本文修正了原文中的部分问题之处，并引用如下：

心者，生之本，神之〔处〕也。其华在面，其充血脈。为阳中之太阳，通于夏气。

肺者，气之本，魄之处也。其华在毛、其充在皮。为阳中之〔少〕阴，通于秋气。

肾者，主蛰封藏之本，精之处也。其华在发，其充在骨。为阳中之〔太〕阴，通于冬气。

肝者，罢极之本，魂之居也。其华在爪，其充在筋。此为〔阴〕中之少阳，通于春气。

脾者，仓廪之本，营之处也。名曰器，能化糟粕，转味而入出者也。其华在唇四白、其充在肌。

此至阴之类，通于土气。

前文中提到五味通过胃而被消化，变成能量以养五脏之气。本段与这一内容相关，更加详细地叙述了五脏各自的活动状态。

这里也表明了心与神、肺与魄、肾与精、肝与魂的对应关系。然而，此处脾和营的搭配并不符合五脏神的组合。但是，比起将脾与“志”或“意”这种难以捉摸的东西进行搭配，营（营养）的存在就非常具体了，它与脏器的活动密切相关，这也让作为医书的《素问》提高了自己的可信度。

综合上述考察我们可以看出，对于第六章，河上公（附加）注引出了五脏神，并提及天之五气、地之五味，这应是源于其对《黄帝内经素问》的参考。那么，本章接下来注又是怎样的呢？

**5.“玄牝之门”之后的河上公注**

前半部的河上公原注中将玄牝解释为人的鼻与口。在“玄牝之门”以后的注中，认为天地之元（元气）以鼻口为媒介往来于人体。这同原注一样，将鼻口看作一体。

“绵绵若存”注中出现的呼噏就是指呼吸。喘息并非疾病，在这里是气息的意思。此段整体都在表达安静呼吸的样态。鼻口在此也被看作一体，都是呼吸的进出口。因此，这种观点与刚刚提到的河上公（附加）注及其引以为据的《素问•六节藏象论》有着明显不同，后两者都认为人从鼻汲取天之五气，从口摄取地之五味。

“用之不动”的注也在谈论呼吸法。呼吸应保持舒缓、平稳的节奏，戒躁、戒激、戒劳。河上公对“不勤”的解读不是“不尽”，而是“不劳”。

因此，“玄牝之门”之后的部分是一整套对呼吸法的解读，其与开头部分的原注关系密切、衔接自然。

在此，剔除附注部分，再来看第6章河上公的原注内容：

谷神不死：谷，养也。人能养神则不死。

是谓玄牝：言不死之道在于玄牝。玄，天也，于人为鼻。牝，地也，于人为口。

玄牝之门，是谓天地根：根，元也。言鼻口之门，乃是通天地之元气所从往来也。

绵绵若存：鼻口呼噏喘息，当绵绵微妙，若可存，复若无有。

用之不动：用气当宽舒，不当急疾勤劳也。

以上内容被认为是河上公的原注。很明显，这一部分是在讲呼吸法的功效。养神的具体方法在于舒缓安静的呼吸法，以此安定精神，达到不死的状态。这种修神法讲求有意识的呼吸，这一点虽与道家无为自然的思想有微妙的差异，但其重点依然放在心的平静上，因此还是属于道家思想范畴。

这里的附注明显是道教性的。在用呼吸法养神的道家思想之上，其又强调身体的重要性，然后又加以主张摄取天之五气与地之五味的五脏神思想。于是，我们现在看到的河上公注便形成了多重结构，内容非常复杂。不仅如此，附注中还有五脏神之魂魄与天地之魂魄的不同概念，可以看出，现在的作品并非一次性完成，而是进行了多次重构。

综上所述，楠山认为河上公注第6章具有多重结构。经过本文论证，可以说这一理论是合理的。

**小 结**

本文考察了《老子》第6章河上公注中的生命哲学思想，并重新探讨了楠山春树学说的合理性。考察结果发现，正如楠山所主张的那样，在河上公第６章注中，原注与附注构成了多重结构。

首先来看原注。如第1章的“当以无为养神，无事安民，含光藏晖，灭迹匿端，不可称道。”所示，注的内容以养神（精神、心）为重点，第6章的注便则解释了具体的养神之法——呼吸法。

然而，附注中却将“神”转述为“五脏神”。并且，原注明明将“玄牝”特别解释为“天地、鼻口”，附注却写应以鼻为媒介从天汲取五气，以口为媒介从地摄取五味，然后依据这些能量进行身心活动。这种解说应是基于《黄帝内经素问》。也就是说，附注立足医书，将依呼吸法来养神的原注转换了方向，着眼于身体活动。

此外，在附注中，除了五脏神中的魂魄，还存在着基于天地的魂魄，即天魂地魄思想。这不禁让人想到，附注本身的形成应也存在着时间偏差。

本论因篇幅等限制，实仅管窥之见。但若能够立足这种多重结构的继续深入探讨，相信河上公注的全貌会变得更加清晰。

**『노자(老子)』 하상공주(河上公注)의 중층(重層)구조**

**―제６장 주(注)를 중심으로**

**하치야 쿠니오**

**동경대 명예교수**

나는 작년에도 『노자』 하상공주(『노자 도덕경 하상공장구 (老子道德經河上公章句)』)에 대해서 발표했는데, 이번에도 다시 제6장을 중심으로, 그 생명철학에 대해 고찰하고, 아울러 그 중층구조에 대해서 고찰한 선학(先學)의 설을 검증하고자 한다.

제６장 하상공주(注)는, 주(注) 전체 중에서 생명관을 대표하는 것과 같은 것이나, 그 구조에는 문제가 있어, 전모를 해명하는 것은 쉽지가 않다.

『노자』 제６장에 대해서는, 작년에 잔스창 교수의 발표가 있었다. 『노자』 사상을 실제사회에 도움이 되게 하고자 하려는 잔스창 교수의 오랜 경험을 살린 연구로, 타의 추종을 불허하는 귀중한 고찰이었다. 이번 나의 발표는, 제6장 주(注)에 보여지는 중층구조라고 하는 하나의 작은 국면에 대한 고찰이므로, 잔교수의 발표와 중복되는 면은 적을 것이라고 생각된다.

**1. 『노자』 제６장 왕필주(注)**

하상공주(注)의 분석에 앞서, 『노자』 본문과 왕필주(注)**[[14]](#footnote-14)**를 보아두자.

本文：谷神不死、是謂玄牝。玄牝之門、是謂天地根。緜緜若存、用之不勤。

注：谷神、谷中央無〔者〕也。無形無影、無逆無違、處卑不動、守靜不衰、〔物〕以之成而不見其形、

此至物也。處卑〔守靜〕不可得〔而〕名、故謂〔之玄牝〕。門、玄牝之所由也。本其所由、與〔太〕極同体、故謂之 「天地之根」也。欲言存邪、則不見其形、欲言亡邪、万物以之生。故 「緜緜若存」也。無物不成而不勞也、故曰 「用而不勤」也。

왕필은 谷을 산곡(山谷)의 谷으로 하고 허무(虛無)의 의미로 보았다. 「谷神」은 「無形無影~~」과 같이, 虛無(바꾸어 말하면 道)의 영묘(靈妙)한 작용으로 생각한 듯하다. 그러므로 「不死」는 이른바 도(道)의 영원성을 나타내는 상징적인 표현일 것이다.

「玄牝」 자체에 대해서는 해석하지 않고 있으므로, 왕필에게 있어서는 통상적인 의미, 즉「玄」은 심오한, 사물의 극한의 의미이며, 「牝」은 암컷, 모성의 의미인 것으로 생각된다. 따라서「玄牝」은 만물을 낳고 기르는 원초적인 존재이며, 도(道)나 무(無)등과 같은 것으로 파악한 듯하며, 비유적인 단어로 생각했던 듯하다. 그래서 이름 지을 수 없다고 하면서, 「謂之玄牝」이라고 말하고 있는 것이다.

「(玄牝之)門」은 「玄牝之所由也」라고 말한 것은, 심오한 근원으로부터 만물이 생겨나는 것을 기술한 것이라 생각된다. 그래서 모성을 나타내는 「牝」이라는 단어도 사용되고 있는 것이다 라는 점도 암암리에 논(論)해지고 있는 듯하다. 「太極」이라는 단어는 갑자기 튀어나왔다는 인상을 주는데, 의미로서는, 역시 허무(虛無)라는 의미로 사용되고 있다. 「根」은 근원, 시작인데, 왕필의 생각에서는, 천지(天地)역시 「玄牝」에서 생겨난 것이 된다.

이러한 왕필주(注)에 근거하면, 제6장은 심오한 근원에서 천지만물이 생겨나는 것을 말한 것으로, 생겨난다고 하는 점에서 보면, 노자는 그것을 생식(生殖)활동과 관련시킨 것이 된다. 「緜緜」은 쭉 계속되어 끊기지 않는 모양이고, 「若存」은 존재는 하지만 뚜렷하게는 보이지 않는 상태이다. 「勤」은 「勞」 또는 「盡」의 의미이다. 「緜緜」이후는 천지만물이 생성되는 상태를 기술한 것일 것이다.

그런데, 하상공의 해석은 ‘완전히’라고 해도 좋을 정도로 왕필의 사고방식과 다르다.

**2. 『노자』 제６장 하상공주**

제６장 하상공주의 구성은**[[15]](#footnote-15)**, 몹시 복잡하게 얽혀 있어서 그것을 독해하는 것은 매우 번거롭다. 먼저 전체를 훑어보기 위해, 『노자』 본문의 아래에 하상공주(注)를 열거해 보기로 하자. 「是謂玄牝」의 주(注)는 길기 때문에 편의상 번호를 붙였다.

　　「谷神不死」：谷、養也。人能養神則不死。神謂五藏之神。肝藏魂、肺藏魄、

心藏神、腎藏精、脾藏志。五藏盡傷、則五神去矣。

　　「是謂玄牝」：① 言不死之道在於玄牝。玄、天也、於人爲鼻。牝、地也、於人爲口。

　　　　 ② 天食人以五氣、從鼻入藏於心。五氣淸微、爲精神聰明、音聲五性。其鬼曰魂、

　　　　魂者雄也。主出入人鼻、與天通、故鼻爲玄也。

　　　　 ③ 地食人以五味、從口入藏於胃。五味濁辱、爲形骸骨肉、血脈六情。其鬼曰魄、

　　　　魄者雌也、主出入人口、與地通、故口爲牝也。

　　「玄牝之門、是謂天地根」：根、元也。言鼻口之門、乃是通天地之元氣所從往來也。

　　「緜緜若存」：鼻口呼噏喘息、當綿綿微妙、若可存、復若无有。

　　「用之不勤」：用氣當寬舒、不當急疾懃勞也。

이것이 제6장에 붙여진 하상공주(注)의 전체이다. 하상공은, 「谷神」은 谷의 신(神)이 아니고, 「谷」을 ‘기르다’는 의미의 동사로 보아, 신(神)을 기르는 것이라고 하였고, 나아가 그 신(神)은 오장신(五臟神)이라고 했다. 어째서 「谷」을 「養」로 해석했는가 하면, 谷의 음(音)이 穀과 통하기 때문이었다. 곡물(穀物)은 물론 사람을 살리고 기르는 것이다. 『이아(爾雅)』 「석천(釋天)」에 「東風謂之谷風」이라는 문언이 보이고, 북송(北宋)・형병(邢昺)의 「소(疏)」는 위(魏)나라 손염(孫炎)의 「谷之言穀、穀、生也。谷風者、生長之風也」라는 설을 인용하고 있다.

『시경(詩經)』 「패풍(邶風) • 곡풍(谷風)」이나 「소아(小雅) • 곡풍(谷風)」에 「習習谷風」이라는 구(句)가 있는데, 『이아(爾雅)』는 이것을 해설한 것이다. 하상공(河上公)은 지식인의 교양으로서 손염(孫炎)과 마찬가지로, 「谷」에는 「穀」을 매개로 하여 「養」의 의미가 있는 것을 알고 있었던 것이다.

하상공주(注)로 돌아와서, 「神」에 대해서 고찰하면 「養神」의 神은 ‘마음’일 것이다. 제1장의 서두, 「道可道 非常道」에 대해 하상공은, 「道可道」는 「謂經術政敎之道也」이고, 「非常道」는 「非自然長生之道也」라고 하였고 또, 「常道」에 대해서는 「當以無爲養神、無事安民、含光藏暉、滅迹匿端、不可稱道」라고 주(注)를 달았다. 무위 (無爲)에 의해 길러야 하는 신(神)은 어떻게 보아도 ‘마음’일 것이다. 제6장의 「養神」의 神도 그것과 같은 의미라고 생각된다.

　그런데 하상공은 제6장 주(注)에서 「人能養神則不死」라고 기술한 후에, 그 신(神)을 오장신(五臟神)으로 바꾸어 읽고 있다. 이 신(神)의 해석에는 단절이 있다고 해야만 할 것이다. 왜냐하면, 만일 이 주(注)를 전부 하상공 자신이 쓴 것이라고 한다면, 신(神)은 길러야만 하는 神(즉, 마음)임과 동시에 다른 오장(五臟)에 저장되어 있는 혼(魂) • 백(魄)이나 정(精) • 지(志)와 같은 자격으로 심장(心臟)에 저장되어 있는 신(神)이기도 하다고 말하는 것이 되기 때문이다. 똑같이 신(神)이라고 말하면서 의미가 다르기 때문에 한 사람이 쓴 주(注)라고는 할 수 없을 것이다. 다만, 「人能養神則不死」라고 말한 시점에서 그 신은 오장신(五臟神)이고, 결국 「人能養五臟神則不死」이라는 의미라고 해석한다면 결과는 달라지겠지만, 제6장 전체의 하상공주(注)의 해석을 보면, 이러한 이해는 성립하기 어려운 것으로 보인다.

그러므로, 이 곳은 「人能養神則不死」이라고 하는 본래의 주(注)에 나중에 「神謂五藏之神」라고 덧붙여진 주(注)라고 하는 선학(先學)의 지적이 정곡을 찌르고 있다고 생각된다.

하상공주(注)에는 이러한 중층구조(重層構造)가 있다고 하는 것은 쿠스야마 하루키(楠山春樹) 교수의 설(說)이다**[[16]](#footnote-16)**。쿠스야마의 설은 이미 30년쯤 전(初出은35년전쯤)에 발표된 것이나, 지금까지 학계의 정론이 되어 있다고는 생각되지 않는다. 따라서, 약간의 사견을 섞어가면서 이번 기회에 새롭게 언급하여, 제6장 하상공주(注)의 구조를 재검토하고자 한다.

**3. 주(注)의 방향전환― 오장신(五臟神)의 문제**

하상공주(注)의 오장신(五臟神)은 「간(肝)―혼(魂)、폐(肺)―백(魄)、심(心)―신(神)、신(腎)―정(精)、비(脾)―지(志)」의 배당으로 되어있다. 이 배당이 어디에서 유래하는지를 말하자면, 아무래도 의서(醫書)에 근거하고 있는 듯하다. 이 점도 쿠스야마의 지적이다.

『황제내경소문(黃帝內經素問)』 「선명오기편(宣明五氣篇)」 제23에 「心藏神、肺藏魄、肝藏魂、脾藏意、腎藏志、是謂五藏所藏」이라는 문언이 보인다**[[17]](#footnote-17)**.

이 배당은 비(脾)는 의(意)를, 신(腎)은 지(志)를 저장한다고 하는 점에서 하상공주(注)와 다르나, 수(隋)•소길(蕭吉) 『오행대의(五行大義)』**[[18]](#footnote-18)**에 「河上公注老子云、肝藏魂、肺藏魄、心藏神、腎藏精、脾藏志。五藏盡傷、則五神去矣」라고 있고, 계속해서 「道經義云、魂居肝、魄在肺、神處心、精藏腎、志託脾」라고 있으며, 「此與素問同」이라는 코멘트가 달려 있다. 이것에 의하면 소길(蕭吉)이 본 『소문(素問)』은 하상공주(注)와 같은 배당이었다. 하상공(付加)注는 『素問』을 근거로 했다고 생각해도 큰 오류는 없을 것이다.

중언(重言)하면, 「谷神不死」에 붙여진 「谷、養也。人能養神則不死」라는 주(注)는, 「以無爲養神」(第１章注)과 같은 전통적인 도가사상(道家思想)에 따르는 것으로, 精神[마음]의 수양을 말한 것으로 생각되기 때문에 「神謂五藏之神」이하의 주(注)에서는 방향전환이 있었다고 인정되는 것이다.

그 전환을 초래한 것은 필시 「不死」라고 하는 단어일 것이다. 왕필처럼, 곡신(谷神)을 곡(谷)의 중앙(中央)의 허무(虛無)로 파악하고, 형태는 보이지 않으나 만물을 생성하는 지물(至物, 궁극적 존재)로 인식하면, 조금 전에도 말했듯이, 「不死」는 이른바, 도(道)의 영원성을 나타내는 상징적 표현이 되지만, 하상공은 어쩐지 문자대로의 「不死」로 파악한 듯하여, 후세의 사람이 거기에 오장신(五臟神)의 이론을 덧붙이는 것이 가능했던 것이리라. 「不死」는 결국 「不老不死」로서, 신선설(神仙說)의 요점이며, 의서 및 도교의 사상과도 깊은 관계가 있다. 「不死」를 매개의 단어로 하여 도가적 수행과 도교적 수행이 결합되었다고 생각되는 까닭이다.

**현빈(玄牝)의 문제**

「是謂玄牝」의 주(注)로 이동해 보자. 장대(長大)한 주(注)이므로 편의상 번호를 붙였다. 이곳만 과도하게 길고, 아무리 봐도 밸런스가 좋지 않은데, 그것만 보아도 후세의 증보(增補)를 의심하게 한다.

①은 현빈(玄牝)을 해석한 것이다. 현빈은 일반적으로는 왕필의 주(注)와 같이 「심오한 모성」이라는 의미로 이해된다. 그런데 하상공은 「谷神」에 대해 「養神」이라는 독특한 해석을 했던 것처럼, 여기에서도 「天地」라는 독특한 해석을 하였다. 게다가 단순한 천지가 아니라, 천지에 사람의 코와 입을 중첩시켰다.

현(玄)을 천(天)으로 보는 것 자체는 기발한 발상은 아니고, 『천자문(千字文)』도 「天地玄黃、宇宙洪荒」으로 시작하듯이, 천(天)의 색깔은 현(玄)이고, 현(玄)은 천(天)에 결부된다. 빈(牝)은 여성성(女性性)으로 『周易』의 「坤」과 통하고, 곤(坤)은 대지의 표상이기도 하므로, 빈(牝)은 지(地)와 결부된다.

현(玄)•천(天)•비(鼻)가 한 그룹이고, 빈(牝)•지(地)•구(口)가 한 그룹인데, 뒤쪽의 주(注)에서는「玄牝之門」을 「鼻口之門」로 설명하고, 「緜緜若存、用之不勤」의 주(注)에서는 비구(鼻口)를 한 묶음으로 해서 호흡하는 부위로 하고 있다. 결국, 천(天) •비(鼻)와 지(地)•구(口)를 나누어, 각각의 작용을 개별적으로 구명하는 것이 아니라, 일괄해서 호흡기관으로 고려하고 있는 것으로 생각된다.

그렇다고 한다면, 여기는 오장신(五臟神)과는 관계없는 것이 되고, 오장신의 사상을 전개한 부가주(付加注)가 아닌 본래의 주(注)가 되는 것이리라. 뒤에 기술하듯이 오장신의 사고방식은, 비(鼻)와 구(口)를 별도로 생각하는 것이다. 그리고, 앞의 주(注)에서 부가주(付加注)로 생각했던「神謂五藏之神~~五藏盡傷、則五神去矣」의 부분을 제거하면 이곳의 「言不死之道在於玄牝」라는 주(注)는 「谷、養也。人能養神則不死」에 전혀 위화감이 없이 연결된다. 그런 점도 역시, 앞 부분의 「谷、養也……」와 ①이 본래의 주(注)였다는 증거의 하나라고 생각된다. 이 점도 쿠스야마 설(說)과 같을 것이다.

**주석(注釈)의 주석(注釈)**

②는 ①의 「玄、天也、於人爲鼻」라는 부분을 설명한 것이다. 즉, 주석에 대한 주석인데, 앞의 주(注)에서 「人能養神則不死」라는 본래의 주석에 「神謂五藏之神」이라는 부가(付加)의 주석이 덧붙여진 것과 같은 관계에 있다.

「天食人以五氣」의 「五氣」에는, 여러가지 의미가 있으나 후술하는 『素問』의 당(唐) • 왕빙(王冰) 주(注)에 의하면, 조기(臊氣)•초기(焦氣)•향기(香氣)•성기(腥氣)•부기(腐氣)가 되는 듯하다**[[19]](#footnote-19)**。하지만 왕빙(王冰)의 설(說)은 오장(五臟)의 기(氣)를 말한 것으로 생각되며, 그처럼 좁게 한정하지 않고, 이 오기(五氣)가 천(天)을 순환하는 오행의 기（즉, 사계(四季)및 土의 氣、혹은 사방(四方) 및 中央의 氣、라는 식으로 天空의 시간적 • 공간적인 모든 氣）라는 해석도 성립하는 것으로 생각된다.

부가(付加)의 주(注)에서는, 사람은 그 기(氣)를 비(鼻)로 거두어들여서 심(心)에 저장하는 것이라고 하고 있다. 이것이 호흡(呼吸)을 말하는 것이라면, 상식적으로는 저장하는 곳은 심(心)이 아니라 폐(肺)이다. 그러면 심(心)은 가슴 전체를 가리키는 것인가 하면, ③에서는 ②의「心」에 대응하는 단어가 「위(胃)」이므로 이 심(心)은 가슴 전체가 아니라, 개별적인 心（心臟）이다. 오기(五氣)는 그 심(心)에 저장되는 것이기 때문에, 단순한 공기가 아니라 천(天)으로부터 부여받은 영묘한 에네르기, 당시의 용어로 말하면 원기(元氣)라는 것일 것이다. 일단 심(心)에 저장되고, 거기에서부터 각 장기(臟器)에 각각의 기(氣)로서 전달되는 것이라 생각된다.

「精神聰明」의 정신(精神)은 심(心)의 작용인지, 오장신(五臟神)으로서의 신신(腎神)과 심신(心神)의 활동인지 분명치 않다. 그렇지만, 이 정신(精神)은 ③형해(形骸)와 대비되는 용어이므로, 아마도 심(心)일 것이다. 총명(聰明)은 이(耳)와 목(目)의 훌륭한 작용을 말하고 있는 듯하다.

「音聲五性」의 음성(音聲)은 말[言葉]이고, 말은 기(氣)에 실려 전달되므로, 「五氣」에 대한 설명의 연장으로서 언급된 것이리라. 말[言葉]이 통하는 것도 오기(五氣)의 덕이 된다. 오성(五性)은 ③의 육정(六情)에 대비되는 단어이므로 「仁•義•礼•智•信」의 오덕(五德)을 의미하는 것일 것이다.

「鬼」의 원 뜻은 사자(死者)인데, 여기에서는 일종의 신령(神靈)으로, 「魂」이 영묘한 활동을 하므로, 그것을 귀(鬼)라고 표현했던 것일 것이다. 영묘한 활동이란, 천(天)으로부터 오기(五氣)를 받아 그것을 비(鼻)를 통해 심(心)에 안정시키고, 정신총명(精神聰明)∙음성오성(音聲五性)의 활동으로 만들어주는 것이다. 그 활동은 사람이 살아가는 데 있어 지극히 중요하므로, 「雄」이라고 했을 것이다.

③은 ①의「牝、地也、於人爲口」라는 부분을 설명한 것이다. 역시 주석(注釋)에 대한 주석(注釋)이고, ②와 같은 구문(構文)이 되고 있다. 지(地)의 「五味」는 천(天)의 「五氣」대응하는 것으로서, 말할 것도 없이 酸•辛•苦•鹹•甘의 다섯가지 맛인데, 물(物)로서는, 물론 다섯 종류의 맛을 지니는 식재(食材)를 말한다. 이 식재에서 얻어진 에네르기에 의해 형해골육(形骸骨肉)、혈맥육정(血脈六情)이 생긴다고 한다.

「六情」은 喜•怒•哀•楽•愛•悪일 것이다. 오성(五性)은 지켜야 하는 것임에 대하여 육정(六情)은 버려야 하는 것인데, 그것은 오기(五氣)가 청미(淸微)한 것으로 인식되고 있는 것에 비해, 오미(五味)가 탁욕(濁辱)한 것으로 파악되고 있는 것에서도 알 수 있다. 그러나, 형해골육(形骸骨肉)이나 혈맥(血脈)은 「버려야」할 것은 아니다. 아마도, 형태가 있는 구체물은 별도로 하고, 오미(五味)에서 유래하는 정신적인 것(六情등)을 탁욕(濁辱)한 것이므로 버려야 한다고 하는 것이리라.

『노자』 제12장에 「是以聖人之治也（據帛書補「之治也」三字）、爲腹不爲目」라는 문구가 있는데, 하상공은 여기에「守五性、去六情、節志氣、養神明」이라고 부주(付注)하고 있다. 지켜야 할 오성(五性)과 버려야 할 육정(六情)이 여기에서도 대비되어 기술되고 있다.

**지기(志氣)를 절제한다고 하는 것**

지기(志氣)는 상식에서는 크게 발휘해야만 하는 것이나, 하상공은 제12장 주(注)에서 「節志氣」라고 말하고 있다. 「志」는 『노자 』에서는 제3장에 「聖人之治、……弱其志、强其骨」라고 나와있는 것처럼, 긍정적으로 파악되지는 않는다. 노자의 견해에서 보자면, 「志」는 쟁(爭)이나 난(亂)을 불러일으킬 수밖에 없는 것이라 그럴 것이다.

제3장의 「聖人之治」 이하에 대해서, 『노자』 본문에는

聖人之治、虛其心、實其腹、弱其志、强其骨、常使民無知無欲、使夫知者不敢爲也。爲無爲、則無不治。

라고 나와 있다. 이에 대한 하상공의 해석은,

「聖人之治」：說聖人治國與治身也。

「虛其心」：除嗜欲、去煩亂。

「實其腹」：懷道抱一、守五神也。

「弱其志」：和柔謙讓、不處權也。

「强其骨」：愛精重施、髄滿骨堅。

「常使民無知無欲」：反朴守淳。

「使夫知者不敢爲也」：思慮深、不輕言。

「爲無爲」：不造作、動因循。

「則無不治」：德化厚、百姓安。

이다. 「守五神」이나 「愛精」에 단적으로 나타나 있듯이 이 주(注)에는 도교적 입장에서의 부주(付注)도 볼 수 있다. 이러한 제12장이나 제3장의 주(注)는 제6장의 ②나 ③을 보강하는 면이 있고, 그 점으로부터 생각해보면, ②나 ③도 도교적 입장에 서있는 것이라 말할 수 있을 것이다.

**4. 혼백(魂魄)과 오기(五氣)와 오미(五味)**

②와 ③에는 혼백(魂魄)이라는 용어가 나왔다. 여기에도 복잡한 문제가 웅크리고 있다. 현(玄)•천(天)•비(鼻)의 귀(鬼)가 혼(魂)•웅(雄)인 것에 대하여, 빈(牝)•지(地)•구(口)의 귀(鬼)는 백(魄)•자(雌)라고 되어 있다. 자웅(雌雄)은 상하관계만을 나타냈을 것이나, 천지를 혼백과 연결시킨 점이, 오장신(五臟神)에 포함되는 혼백(肝神과 肺神)과 어떤 관계에 있는가 하고 말한다면, 실은 아무런 관계도 없다.

혼백(魂魄)과 천지(天地)가 연결되어 있는 것은 예로부터의 전통적인 사상이다. 『예기(禮記)』「단궁(檀弓)•下」에는, 오(吳)의 계자(季子)가 여행 도중 제(齊)에서 장남을 잃고, 그 장례식을 한다고 하므로 공자가 특별히 보러 왔다고 하는 이야기가 보인다. 계자는 매장후에 잠깐 의식(儀式)을 진행하고 「骨肉歸復于土、命也。若魂氣則無不之也、無不之也」라고 하고, 그대로 떠나 갔다. 공자는 그것을 보고, 「계자의 행위는 예(禮)에 맞다」 하며 감탄했다 한다.

이것을 「理論」으로서 기술하고 있는 것은 『예기(禮記)』 「교특생(郊特牲)」의 「魂氣歸于天、形魄歸于地」라는 문언이다. 「魂」자는 「鬼」와 「云」으로 이루어지는데, 귀(鬼)는 사자(死者)이고, 운(云)은 운(雲)과 같은 것으로, 모호하게 파악될 여지없이, 바로 「氣」이다. 그래서 혼기(魂氣)라 한다. 혼기(魂氣)는 사람이 죽으면 혼(魂)이 되고, 구름[雲]과 같이 되어 하늘에 돌아간다고 하는 사상을 나타내고 있다. 「魄」자는 「鬼」와 「白」으로 이루어지는데, 백(白)은 백골(白骨)이다. 즉 백(魄)은 손으로 만져지는 물체이고 그러므로 형백(形魄)이라 한다. 고대(古代)는 토장(土葬)이었으므로 「形魄歸于地」라고 하는 사상이 되었다.

하상공(付加)注에서, 혼백(魂魄)에 대해 「鬼」가 예로 내세워진 것은, 이러한 고대로부터의 사고방식이 그 근저에 있었기 때문이다. 이 천혼지백(天魂地魄)의 사상은 의서(醫書)와 가까운 관계에 있는 오장신(五臟神)의 사고방식과는 명백하게 다른 사상이었다.

**오기(五氣)와 오미(五味)**

②의 五氣와 ③의 五味에 대해 조금 더 검토해보자.

『소문(素問)』 「육절장상론(六節藏象論)」(第九)는 천체의 운행과 대지의 지리 정황(地理情況)등을 조합하고, 그러한 외계(外界)의 환경에 인체 장부(臟腑)의 활동을 관련시켜 설명한, 장대하고 체계적인 편(篇)이다. 거기에 五氣와 五味에 대한 다음과 같은 기술(記述)이 있다.

草生五色、五色之變、不可勝視。

草生五味、五味之美、不可勝極。

嗜欲不同、各有所通。

天食人以五氣、地食人以五味。

五氣入鼻、藏於心肺、上使五色脩明、音聲能彰。

五味入口、藏於腸胃、味有所藏、以養五氣、氣和而生、津液相成、神乃自生。

이 글은 천(天)의 五氣와 지(地)의 五味가 사람에게 섭취되어 활동원이 된다는 것을 기술하고 있고, 「天食人以五氣」이하, 차이가 나는 부분도 있지만 대체로 하상공（付加）注와 겹치고 있다. 부가주(付加注)는 여기에 근거한 것이며, 그 위에 「其鬼曰魂」등의 천혼지백론(天魂地魄論)을 더한 것이라고 생각된다.

「心肺」는 하상공 注에서는 「心」뿐이지만, 천(天)의 기(氣)가 들어 있는 장기(臟器)로서는, 폐(肺)도 있는 쪽이 설득력이 있다. 「上使~~」은 하상공注의 「爲精神聰明、音聲五性」에 해당한다.

오미(五味)가 장위(腸胃)에 저장되는 것에 대해서는 장(腸)은 연자(衍字: 군더더기로 들어간 글자)라는 설도 있다**[[20]](#footnote-20)**. 『소문(素問)』의 체제에서 보면 위(胃)만 있는 쪽이 좋을 듯하나, 장(腸)이 있다고 해도 의미상 차이는 없다. 「味有所藏」이라고 하는 것은, 오미(五味)에는 활동의 원천이 되는 것, 즉 영양이 포함되어 있다고 하는 것일 것이다. 「以養五氣」와 함께 생각해보면, 五味(食物)가 위(胃)에 들어가 소화되고 에네르기가 되어 오장(五臟)에 들어가, 오장의 기(氣)를 기르는 것을 말한 것이라 생각된다. 오기(五氣)에는 천(天)의 五氣와 오장(五臟)의 五氣가 있는 것이 된다.

「津液相成」은 오장(五臟)의 기(氣)의 활동에 의해 여러가지 체액(体液)이 형성되는 것, 「神乃自生」은 그 결과로서 오장신(五臟神)이 저절로 생겨 신비한 생명활동이 이루어진다는 것일 것이다.

이리하여, 여기에서는 사람이 천(天)의 五氣와 지(地)의 五味를 섭취하여 생명활동을 영위한다는 것을 논하고 있으나, 하상공（付加）注는, 거기에다가 천지와 연결되는 혼백(魂魄)을 추가하였다. 『노자』 본문에 「是謂玄牝」이라고 있고, 하상공（본래의）注가 「玄牝」을 천지(天地) • 비구(鼻口)로 하였기 때문에, 付加注의 작자로서는 아무래도 코를 통해 천(天)과 통하는 「魂(氣의 일종)」과, 입을 통해 지(地)와 관계되는 「魄(形骸骨肉의 종착점)」에 대해 언급하고 싶어 졌을 것이다.

그러나, 이 천혼지백(天魂地魄)을 추가함으로 인해, 주(注) 전체의 구성은, 부가된 부분만으로도 과도하게 복잡 해졌다.

**오장(五臓)의 형태**

『소문(素問)』 「육절장상론(六節藏象論)」은, 인용부분 다음에, 다음과 같은 장상론(藏象論: 五臟의 활동형태론）을 전개하고 있다. 여기서, 원문에 문제가 있다고 생각되는 개소를 고쳐서 인용하면 다음과 같다.

心者、生之本、神之〔處〕也。其華在面、其充血脈。爲陽中之太陽、通於夏氣。

肺者、氣之本、魄之處也。其華在毛、其充在皮。爲陽中之〔少〕陰、通於秋氣。

腎者、主蟄封藏之本、精之處也。其華在髪、其充在骨。爲陰中之〔太〕陰、通於冬氣。

肝者、罷極之本、魂之居也。其華在爪、其充在筋。此爲〔陰〕中之少陽、通於春氣。

脾者、倉廩之本、營之處也。名曰器、能化糟粕、轉味而入出者也。其華在唇四白、

其充在肌。此至陰之類、通於土氣。

여기의 내용은, 앞 글의, 오미(五味)가 위(胃)에서 소화되고 에네르기가 되어 오장의 기를 기르는 것과 관련하여 오장 각각의 활동의 양상을, 보다 상세하게 기술한 것이다. 여기에서도 心과 神、肺와 魄、腎과 精、肝과 魂의 대응이 나타나 있으나, 비(脾)가 영(營)과 대응되어 있는 점이 오장신(五臟神)의 배당과 다르다. 그러나 비(脾)에 배당된 지(志) 혹은 의(意)와 같은 막연한 것보다, 營(영양)은 장기(臟器)의 활동에 관계되는 것으로서는 구체성이 있고, 의서(醫書)로서의 설득성은 높아졌다.

이상의 고찰에 의해, 제6장에 대한 하상공(付加)注가 오장신(五臟神)을 예로 내세우고, 천(天)의 五氣와 지(地)의 五味를 언급한 것은, 『소문(素問)』에 근거한 것이라 해도 좋다고 생각된다. 그러면 제6장 주(注)의 앞 부분은 어떻게 되어 있을까?

**5. 「현빈지문(玄牝之門)」 이하의 하상공주(注)**

하상공（본래의）주(注)에서는 현빈(玄牝)을 사람의 코와 입으로 하고 있었으나, 「玄牝之門」이하의 주(注)에서는 코와 입을 통해 천지의 元(원기)이 왕래한다고 해석하고, 이미 말했던 것처럼 코와 입을 한 묶음으로 해서 생각하고 있다.

「緜緜若存」의 주(注)에 보이는 호흡(呼噏)은, 호흡(呼吸)과 같은 것이다. 천식(喘息)은 병이 아니고, 여기에서는 기식(氣息)의 의미일 것이다. 전체로서, 고요하게 호흡하는 모습을 서술하고 있는 것이고, 코와 입을 한 묶음으로 하여 호흡의 출입구로 하고 있다. 따라서 코로는 천(天)의 五氣를 받아들이고, 입으로는 지(地)의 五味를 받아들인다고 하는, 아까 말했던 하상공（付加）注 및 그 근거로 생각되는 『소문(素問)』 「육절장상론(六節藏象論)」의 사고방식과는, 명백히 다른 것이다.

「用之不勤」의 주(注)도 호흡법을 논하고 있다. 호흡은 언제나 느긋하고 느리게 행해야 하는 것으로, 조급하게 하거나, 격렬하게, 피로해질 정도로 해서는 안된다고 하는 것이다. 하상공은 「不勤」을 「고갈시키지 않는다」 가 아니라 「일하지 않는다」로 읽고 있다.

이러한 이유에서 「玄牝之門」이하는 일관하여 호흡법으로 해석하고 있고, 서두부터의 본래의 주(注)에 위화감 없이 연결된다. 부가된 주(注)라고 생각한 부분을 제거하고, 제6장 본래의 하상공注를 정리해서 나타내면 다음과 같다.

「谷神不死」‥谷、養也。人能養神則不死。

「是謂玄牝」‥言不死之道在於玄牝。玄、天也、於人爲鼻。牝、地也、於人爲口。

「玄牝之門、是謂天地根」‥根、元也。言鼻口之門、乃是通天地之元氣所從往來也。

「緜緜若存」‥鼻口呼噏喘息、當綿綿微妙、若可存、復若无有。

「用之不勤」‥用氣當寬舒、不當急疾懃勞也。

이것이 본래의 주(注)로 상정되는 것이며, 호흡법의 효용을 기술한 것이라는 게 명확하다. 신(神)을 기르는 것의 구체적인 방법은 느긋하고 고요한 호흡법이고, 그와 같이 하여 정신을 안정시키는 것이 불사(不死)에 연결된다고 하는 것이다. 이 수신법(修神法)은 호흡을 의식적으로 행한다는 점에서 무위자연(無爲自然)의 사상과는 미묘하게 다르나, 역점은 평정(平靜)에 있고, 역시 도가적인 것이다.

이러한 호흡법에 의한 도가적 양신(養神)의 사상위에, 신체 그 자체에 중점을 두고, 천(天)의 五氣와 지(地)의 五味를 섭취하여 활동하는 오장신(五臟神) 사상을 더한 것이, 도교적인 부가주(付加注)였다. 그 결과, 현재, 우리가 보고 있는 하상공 주(注)에는 중층구조(重層構造)가 생겼고, 정말로 복잡한 내용이 되었다. 게다가 부가된 주(注)에는 오장신(五臟神)의 혼백(魂魄)과 천지(天地)의 혼백(魂魄)이 있는 것처럼, 한 시기에 쓰여진 것이 아니라, 몇 층이고 겹쳐진 것인 듯하다.

이상의 검토에 의해, 제6장 하상공주(注)에는 중층구조(重層構造)가 있다고 하는 쿠스야마 설(說)의 타당성은 확인되었다고 해도 좋을 것이다.

**소 결(小 結)**

소론(小論)은 『노자』 제6장의 하상공주(注)에 대하여, 그 생명철학의 일단(一端)을 고찰하고, 쿠스야마 하루키(楠山春樹)설의 타당상을 재검토한 것이다. 검토결과, 확실해진 것은 쿠스야마 설의 주장대로, 하상공 제6장 주(注)에는 본래의 주(注)와, 거기에 더해진 부가의 주(注)가 중층구조(重層構造)를 형성하고 있다는 것이다.

본래의 주(注)는, 제1장의 주(注)에 「當以無爲養神、無事安民、含光藏暉、滅迹匿端、不可稱道」라고 있듯이 神(精神、心)을 기르는 것에 주안점을 두는 듯하였고, 제6장 주(注)에서는 그 기르는 방법을 구체적으로 호흡법으로서 설명하고 있다.

부가의 주(注)는 그 「神」을 오장신(五臟神)으로서 부연했다. 그리고 본래의 주(注)에서 「玄牝」을 「天地・鼻口」로 했던 독특한 해석에 기초하면서, 천(天)으로부터는 코를 통해 五氣를 지(地)로부터는 입을 통해 五味를 섭취하여, 그 에네르기에 의해 심신의 활동이 이루어진다고 했다. 그러한 해석의 근저에는 『황제내경소문(黃帝內經素問)』의 학설이 있었다고 생각된다. 즉, 호흡법에 의한 정신수양을 말한 본래의 주(注)를, 의서(醫書)에 기초하여 신체활동의 방향으로 전환시켰던 것이다.

또 부가된 주(注)에는, 오장신(五臟神)에 포함되어 있는 혼백(魂魄)이외에, 천지에 기반한 혼백(魂魄), 즉 천혼지백(天魂地魄)의 사상도 볼 수 있다. 이것은, 부가된 주(注) 자체에도 그 성립에 있어 시간적 어긋남이 있다고 생각하게 만드는 것이다.

　 소론(小論)은, 분량문제도 있었고, 슬쩍 본 것에 지나지 않으나, 이러한 중층구조(重層構造)를 바탕으로 해서 재검토해 나간다면, 하상공주(注) 전체의 모습이 좀더 분명해질 것으로 기대된다.

**『老子』河上公注の重層構造――第６章注を中心に**

**蜂屋邦夫**

**東京大学 名誉教授**

私は昨年も『老子』河上公注（『老子道徳経河上公章句』）について発表したが、今回もまた第６章を中心に、その生命哲学について考察し、あわせて、その重層構造について考察した先学の説の検証を行ないたい。第６章河上公注は、注全体の中でも生命観を代表するようなものであるが、その構造には問題があり、全容を解明するのは容易ではない。

『老子』第６章については、昨年、詹石窗教授の発表があった。それは『老子』の思想を実社会に役立てようとする詹教授の長年の経験を生かした研究であり、余人の追随を許さぬ貴重な考察であった。今回の私の発表は、第６章注に見られる重層構造という一小局面についての考察なので、詹教授の発表と重複する面は少ないと思う。

**１．『老子』第６章王弼注**

河上公注の分析に先立って、まず『老子』本文と王弼**[[21]](#footnote-21)**を見ておこう。

本文：谷神不死、是謂玄牝。玄牝之門、是謂天地根。緜緜若存、用之不勤。

注：谷神、谷中央無〔者〕也。無形無影、無逆無違、處卑不動、守静不衰、〔物〕以之成而不見其形、此至物也。處卑〔守静〕不可得〔而〕名、故謂〔之玄牝〕。門、玄牝之所由也。本其所由、與〔太〕極同体、故謂之「天地之根」也。欲言存邪、則不見其形、欲言亡邪、万物以之生。故「緜緜若存」也。無物不成而不労也、故曰「用而不勤」也。

王弼は谷を山谷の谷とし、虚無の意味にとった。「谷神」は「無形無影云々」のように、虚無（言いかえれば道）の霊妙な働きのことと考えたようだ。そこで、「不死」とは、いわば道の永遠性を表わした象徴的な表現であろう。

「玄牝」そのものについては解釈していないので、王弼にとっての通常の意味、すなわち「玄」は奥深い、ものの極みのことであり、「牝」は雌性、母性のことと思われる。そこで、「玄牝」とは万物を生み育てる原初の存在であり、道や無などと同じようなものと捉えたようで、比喩的な言葉として考えたのであろう。だから、名づけられないと言いながら、「謂之玄牝」と言っているのだ。

「（玄牝之）門」は「玄牝之所由也」であると言ったのは、奥深い根源から万物が生まれてくることを述べたものと思われる。だから母性を示す「牝」という言葉も使われているのだ、ということも暗々裏に論じているようだ。「太極」という言葉が突然出てきたという印象を与えるが、意味としては、やはり虚無の意味で使っている。「根」とは根源、始めのことであり、王弼の考えでは、天地もまた「玄牝」から生まれた、ということになる。

こうした王弼注に基づけば、第６章は、奥深い根源から天地万物が生まれることを言ったもので、生み出すという点から見て、老子は、それを生殖活動と関連づけた、ということになる。「緜緜」とは、ずっと続いて絶えないさまであり、「若存」とは、存在はしているが、はっきりとは見えないさまである。「勤」は「労」や「尽」の意味である。「緜緜」以下は、天地万物が生成されるありさまを述べたものであろう。

ところが、河上公の解釈は、全くと言ってよいほど、王弼の考え方と違うのである。

**２．『老子』第６章河上公注**

第６章の河上公注の構成は**[[22]](#footnote-22)**、はなはだ複雑に入りくんでおり、それを読み解くことは、すこぶる面倒である。まず全体を見通すために、『老子』本文の下に河上公注を掲げておこう。「是謂玄牝」の注は長いので、便宜上、番号をつける。

　　「谷神不死」：谷、養也。人能養神則不死。神謂五蔵之神。肝蔵魂、肺蔵魄、心蔵神、

　　　　腎蔵精、脾蔵志。五蔵尽傷、則五神去矣。

　　「是謂玄牝」：①言不死之道在於玄牝。玄、天也、於人為鼻。牝、地也、於人為口。

　　　　②天食人以五気、從鼻入蔵於心。五気清微、為精神聡明、音声五性。其鬼曰魂、

　　　　魂者雄也。主出入人鼻、與天通、故鼻為玄也。

　　　　③地食人以五味、從口入蔵於胃。五味濁辱、為形骸骨肉、血脈六情。其鬼曰魄

、　　　　魄者雌也、主出入人口、與地通、故口為牝也。

　　「玄牝之門、是謂天地根」：根、元也。言鼻口之門、乃是通天地之元気所從往来也。

　　「緜緜若存」：鼻口呼噏喘息、当綿綿微妙、若可存、復若无有。

　　「用之不勤」：用気当寛舒、不当急疾懃労也。

これが、第６章につけられた河上公注のすべてである。

河上公は、「谷神」は谷の神ではなく、「谷」を養うという意味の動詞として、神を養うことだとし、さらに、その神とは五臓神のことだとした。

なぜ「谷」を「養」と解釈したかと言うと、谷の音が穀と通じるからである。穀物は、むろん人を生かし養うものである。『爾雅』「釈天」に「東風謂之谷風」という文言が見え、北宋・邢昺の「疏」は魏の孫炎の「谷之言穀、穀、生也。谷風者、生長之風也」という説を引いている。

『詩経』「邶風・谷風」や「小雅・谷風」に「習習谷風」という句があり、『爾雅』は、これを解説したものである。河上公は知識人の教養として、孫炎と同じように「谷」には「穀」を仲介として「養」の意味があることを知っていたのである。

河上公注に戻って、「神」について考えると、初めの「養神」の神は心のことであろう。第１章の冒頭、「道可道、非常道」について、河上公は、「道可道」は「謂経術政教之道也」であり、「非常道」は「非自然長生之道也」であるとしたうえで、「常道」については「当以無為養神、無事安民、含光蔵暉、滅迹匿端、不可称道」と付注した。無為によって養うべき神とは、どこから見ても心のことであろう。第６章の「養神」の神も、それと同じ意味であると考えられる。

ところが河上公は、第６章注では「人能養神則不死」と述べた後で、その神を五臓神と読み替えている。これらの神の解釈には断絶があると言うべきであろう。なぜなら、もし、この注をすべて河上公自身が書いたものだとするならば、神は養うべき神（すなわち心）であると同時に、他の五臓に蔵される魂・魄や精・志と同じ資格で心臓に蔵される神でもある、と言ったことになる。同じく神と言いながら意味が違うわけで、一人物の注の書き方としては、あり得ないことであろう。

ただし、「人能養神則不死」と言った時点で、その神は五臓神であり、つまり「人能養五臓神則不死」の意味である、と解釈するならば、結果は違ってくるが、第６章全体の河上公注の解釈からすると、こうした理解は成り立ちにくいように思われる。

そこで、この箇所は、「人能養神則不死」という本来の注に、後から「神謂五蔵之神」と付けくわえた付加の注である、とする先学の指摘が的を射ているように思われる。

河上公注にはこうした重層構造があるというのは楠山春樹教授の説である**[[23]](#footnote-23)**。楠山説は、すでに30年ほど前（初出は35年ほど前）に発表されたものであるが、いまだ学界の定論となっているとも思われない。そこで、若干の私見を交えながら、この機会に改めて言及し、第６章河上公注の構造を再検討することにしよう。

**３．注の方向転換――五臓神の問題**

河上公注の五臓神は「肝―魂、肺―魄、心―神、腎―精、脾―志」の配当になっている。この配当が何に由来するのかというと、どうやら医書に拠っているようだ。この点も楠山説の指摘である。

『黄帝内経素問』「宣明五気篇」第23に「心蔵神、肺蔵魄、肝蔵魂、脾蔵意、腎蔵志、是謂五蔵所蔵」という文言が見える**[[24]](#footnote-24)**。

この配当は、脾は意を、腎は志を蔵するとする点で河上公注と違っているが、隋・蕭吉『五行大義』**[[25]](#footnote-25)**に「河上公注老子云、肝蔵魂、肺蔵魄、心蔵神、腎蔵精、脾蔵志。五蔵尽傷、則五神去矣」とあり、続けて「道経義云、魂居肝、魄在肺、神處心、精蔵腎、志託脾」とあって、「此與素問同」というコメントがついている。これに拠れば、蕭吉の見た『素問』は河上公注と同じ配当であった。河上公（付加）注は『素問』を拠り所としたと考えて、まず大過ないであろう。

重ねて言えば、「谷神不死」に付けられた「谷、養也。人能養神則不死」という注は、「以無為養神」（第１章注）のような伝統的な道家の思想にそったもので、精神（心）の修養を言ったものと考えられるから、「神謂五蔵之神」以下の注では方向転換があったと認められるわけである。

その転換をもたらしたものは、おそらく「不死」という言葉であった。王弼のように、谷神を谷の中央の虚無として捉え、形は見えないが万物を生成する至物（すなわち窮極的な存在）と認識するならば、先ほども述べたように、「不死」は、いわば道の永遠性を表わした象徴的な表現ということになるが、河上公は、どうやら文字通りの「不死」として捉えたようであるから、後世の者がそこに五臓神の理論を加えることができたのであろう。「不死」は、つまり「不老不死」のことで、神仙説の要であり、医書および道教の思想とも深い関係がある。「不死」を媒介の言葉として道家的修行と道教的修行が結合した、と考えられるわけである。

**玄牝の問題**

　「是謂玄牝」の注に移ろう。長大な注であるから便宜的に番号をつけたが、ここだけが過度に長くて、いかにもバランスが悪く、それだけでも後世の増補を疑わせる。

①は玄牝を解釈したものである。玄牝は、一般的には王弼注のように「玄なる牝」の意味に理解される。ところが河上公は、「谷神」について「養神」という独特の解釈をしたように、ここでも「天地」という独特の解釈をした。しかも単純な天地ではなく、天地に人の鼻口を重ねた。

玄を天とすること自体は奇抜な発想ではなく、『千字文』も「天地玄黄、宇宙洪荒」から始まるように、天の色は玄であり、玄は天に結びつく。牝は女性性として『周易』の「坤」と通じ、坤は大地の表象でもあるから、牝は地に結びつく。

玄・天・鼻が一まとまり、牝・地・口が一まとまりであるが、後のほうの注では「玄牝之門」を「鼻口之門」と説明し、「緜緜若存、用之不勤」の注では鼻口を一まとめにして呼吸する部位としている。つまり、天・鼻と地・口を分けて、それぞれの働きを個別に追究するのではなく、一括して呼吸器官と考えていると思われる。

だとすれば、ここは五臓神とは関係ないことになり、五臓神の思想を展開した付加注ではなく、本来の注であるということになろう。後で述べるように、五臓神の考え方は、鼻と口とを別々に考えるものである。また、前の注で付加注と考えた「神謂五蔵之神～～五蔵尽傷、則五神去矣」の部分を取り除くと、ここの「言不死之道在於玄牝」という注は、「谷、養也。人能養神則不死」に、まったく違和感なく繋がる。そのこともまた、前の「谷、養也……」と、この①が本来の注であったことの証拠の一つと考えられる。この点も楠山説の通りであろう。

**注釈の注釈**

②は、①の「玄、天也、於人為鼻」という部分を説明したものである。つまり、注釈の注釈であり、前の注で「人能養神則不死」という本来の注釈に「神謂五蔵之神」という付加の注釈が付けられたことと同じ関係にある。

「天食人以五気」の「五気」には、いろいろな意味があるが、後述する『素問』の唐・王冰注に拠れば、臊気・焦気・香気・腥気・腐気になるようだ**[[26]](#footnote-26)**。だが、王冰の説は五臓の気のことを述べたものと思われ、そのように狭く限定せずに、この五気は、天をめぐる五行の気（すなわち四季および土の気、あるいは四方および中央の気、というように、天空の時間的・空間的なすべての気）という解釈も成り立つように思われる。

付加の注では、人は、その気を鼻から取りこみ、心に蔵するのだ、と言っている。これが呼吸のことだとすれば、常識的には蔵するのは心ではなく肺である。では心は胸全体を指すのかというと、③では、②の「心」に対応する言葉は「胃」であるから、この心は胸全体のことではなく、個別的な心（心臓）である。五気はその心に蔵されるのであるから、たんなる空気のことではなく、天から与えられる霊妙なエネルギー、当時の言葉で言えば元気、ということなのであろう。いったん心に蔵され、そこから各臓器にそれぞれの気として伝達されるということだと思われる。

「精神聡明」の精神は心の働きなのか、五臓神としての腎神と心神の活動なのか紛らわしい。だが、この精神は③の形骸と対比された言葉であるから、おそらく心のことであろう。聡明は耳と目のすばらしい働きを言っているようだ。

「音声五性」の音声とは言葉のことであり、言葉は気にのって伝達されるから、「五気」の説明の延長として言及されたのであろう。言葉が話せるのも五気のお蔭だということになる。五性とは、③の六情に対置された言葉であるから、「仁・義・礼・智・信」の五徳を意味するものであろう。

「鬼」の原義は死者のことであるが、ここでは一種の神霊のことで、「魂」が霊妙な活動をするので、それを鬼と表現したのであろう。霊妙な活動とは、天から五気を受けとり、それを鼻を通して心に落ちつけ、精神聡明、音声五性の活動に仕立てあげることである。その活動が、人が生きていく上で極めて重要であるから、「雄」と述べたのであろう。

③は、①の「牝、地也、於人為口」という部分を説明したものである。やはり注釈の注釈であり、②と同じような構文となっている。

地の「五味」は天の「五気」に対応するもので、言うまでもなく酸・辛・苦・鹹・甘の五種の味のことであるが、物としては、むろん五種の味を持つ食材のことである。これらの食物から得られたエネルギーによって形骸骨肉、血脈六情ができるという。

「六情」とは喜・怒・哀・楽・愛・悪のことであろう。五性は守るべきものであるのに対し、六情は去るべきものであり、そのことは、五気が清微なものとして認識されているのに対し、五味が濁辱なものとして捉えられていることからも分かる。しかし、形骸骨肉や血脈は「去る」わけにはいかない。おそらく、形ある具体物は別として、五味に由来する精神的なもの（六情など）を濁辱なものとして去るべきだ、ということなのであろう。

『老子』第12章に「是以聖人之治也（據帛書補「之治也」三字）、為腹不為目」という文句があるが、河上公は、これに「守五性、去六情、節志気、養神明」と付注している。守るべき五性と去るべき六情が、ここでも対として述べられている。

**志気を節するということ**

志気は、常識では大いに発揮すべきものであるが、河上公は、第12章注で「節志気」と言っている。「志」は、『老子』では第３章に「聖人之治、……弱其志、強其骨」とあるように、肯定的には捉えられていない。老子の見方からすれば、「志」は争や乱を引きおこしかねないものだからであろう。

第３章の「聖人之治」以下について、『老子』本文には、

　　聖人之治、虚其心、実其腹、弱其志、強其骨、常使民無知無欲、使夫知者不敢為也。

為無為、則無不治。

とある。これについて河上公の解釈は、

「聖人之治」：説聖人治国與治身也。

「虚其心」：除嗜欲、去煩乱。

「実其腹」：懐道抱一、守五神也。

「弱其志」：和柔謙譲、不處権也。

「強其骨」：愛精重施、髄満骨堅。

「常使民無知無欲」：反朴守淳。

「使夫知者不敢為也」：思慮深、不軽言。

「為無為」：不造作、動因循。

「則無不治」：徳化厚、百姓安。

である。「守五神」や「愛精」に端的に示されているように、この注には道教的な立場からの付注も認められる。このような第12章や第３章の注は、第６章の②や③を補強する面があり、その点から考えると、②や③も道教的立場に立つものと言えるであろう。

**４．魂魄と五気と五味**

②と③には魂魄という言葉が出た。これにも複雑な問題が伏在している。

玄・天・鼻の鬼が魂・雄であるのに対し、牝・地・口の鬼は魄・雌だとされている。雌雄は上下関係を表わしただけであろうが、天地を魂魄と結びつけた点は、五臓神に含まれる魂魄（肝神と肺神）とどう関わるのであろうか、と言えば、じつは何の関係もない。

魂魄と天地が結びつくのは古くからの伝統的な思想である。『礼記』「檀弓・下」には、呉の季子が旅の途中、斉で長男を亡くし、その葬式をするというので、孔子がわざわざ見に行った、という話が見える。季子は葬ったあと、ちょっと儀式をしてから「骨肉帰復于土、命也。若魂気則無不之也、無不之也」と言って、そのまま立ち去った。孔子は、それを見て、「季子の行為は礼にかなっている」と感心した、という。

このことを「理論」として述べているのは、『礼記』「郊特牲」の「魂気帰于天、形魄帰于地」という文言である。「魂」字は「鬼」と「云」で成り立つが、鬼とは死者のことであり、云は雲とおなじで、もやもやした捉えどころのないもの、つまり「気」である。だから魂気という。魂気とは、人が死ぬと魂となり、雲のようになって天に帰るという思想を表わしている。「魄」字は「鬼」と「白」で成り立つが、白とは白骨のことである。つまり魄は手で触れる物体であり、だから形魄という。古代は土葬であるから、「形魄帰于地」という思想となった。

河上公（付加）注で、魂魄について「鬼」が引きあいに出されているのは、こうした古くからの考え方がその根底にあったからである。この天魂地魄の思想は、医書と近い関係にある五臓神の考え方とは明らかに違う思想であった。

**五気と五味**

②の五気と、③の五味について、もう少し検討しよう。

『素問』「六節蔵象論」（第九）は、天体の運行と大地の地理情況などを組み合わせ、それら外界の環境に人体の臓腑の活動を関連させて説明した、壮大で体系的な篇である。そこに、五気と五味についての次のような記述がある。

草生五色、五色之変、不可勝視。

草生五味、五味之美、不可勝極。

嗜欲不同、各有所通。

天食人以五気、地食人以五味。

五気入鼻、蔵於心肺、上使五色脩明、音声能彰。

五味入口、蔵於腸胃、味有所蔵、以養五気、気和而生、津液相成、神乃自生。

この文は、天の五気と地の五味が人に摂取されて活動源となる、ということを述べており、「天食人以五気」以下、違っている点はあるけれども、総じて河上公（付加）注と重なっている。付加注は、これに拠ったものであり、さらに、そこに「其鬼曰魂」などの天魂地魄論を加えたものであると思われる。

「心肺」は河上公注では「心」だけであるが、天の気が入りこむ臓器としては肺がある方が説得力がある。「上使云々」は河上公注の「為精神聡明、音声五性」に相当する。

五味が腸胃に蔵されることについては、腸は衍字だという説もある**[[27]](#footnote-27)**。『素問』の体例からすると胃だけの方が良いようであるが、腸があっても意味上の違いはない。「味有所蔵」というのは、五味には活動の源になるもの、つまり栄養が含まれているということであろう。「以養五気」とあわせて考えると、五味（食物）が胃に入って消化され、エネルギーとなって五臓に入り、五臓の気を養うということを言ったものと思われる。五気には天の五気と五臓の五気があることになる。

「津液相成」とは、五臓の気の活動によってさまざまな体液が形成されること、「神乃自生」とは、その結果として五臓神が自ずと生まれ、神秘的な生命活動がなされるということであろう。

かくて、ここの箇所は人が天の五気と地の五味を摂取して生命活動を行なうことを論じているのであるが、河上公（付加）注は、さらに、そこに天地に結びつく魂魄を加えた。『老子』本文に「是謂玄牝」とあり、河上公（本来の）注が「玄牝」を天地・鼻口としたから、付加注の作者としては、どうしても鼻を通して天と通じる「魂（気の一種）」と、口を通じて地にかかわる「魄（形骸骨肉の終着点）」とに言及したくなったのであろう。

しかし、この天魂地魄を加えたことによって、注全体の構成は、付加した部分に限っても過度に複雑になった。

**五臓の形態**

『素問』「六節蔵象論」は、引用部分に続いて、さらに次のような蔵象論（五臓の活動形態論）を展開している。いま、原文に問題があると思われる箇所を正して引用すると、次のようである。

心者、生之本、神之〔處〕也。其華在面、其充血脈。為陽中之太陽、通於夏気。

肺者、気之本、魄之處也。其華在毛、其充在皮。為陽中之〔少〕陰、通於秋気。

腎者、主蟄封蔵之本、精之處也。其華在髪、其充在骨。為陰中之〔太〕陰、通於冬気。

肝者、罷極之本、魂之居也。其華在爪、其充在筋。此為〔陰〕中之少陽、通於春気。

脾者、倉廩之本、営之處也。名曰器、能化糟粕、転味而入出者也。其華在唇四白、其

充在肌。此至陰之類、通於土気。

ここの内容は、前の文の、五味が胃で消化され、エネルギーとなって五臓の気を養うことに関連して、五臓それぞれの活動のあり方を、より詳しく述べたものである。

ここでも心と神、肺と魄、腎と精、肝と魂の対応が示されているが、脾が営と対応している点が五臓神の配当と違っている。しかし、脾に配当された志あるいは意という捉えどころのないものよりも、営（栄養）は臓器の活動に関わるものとしては具体性があり、医書としての説得性は増している。

以上の考察により、第６章についての河上公（付加）注が五臓神を引き合いに出し、天の五気、地の五味に言及したのは、『素問』に拠ったのだと言ってもよい、と考えられる。では、第６章注の先の部分は、どうであろうか。

**５．「玄牝之門」以下の河上公注**

河上公（本来の）注では玄牝を人の鼻と口としていたが、「玄牝之門」以下の注では、鼻と口を通って天地の元（元気）が往来すると解し、すでに述べたように鼻口を一まとめにして考えている。

「緜緜若存」の注に見える呼噏は、呼吸と同じである。喘息は病気のことではなく、ここでは気息の意味であろう。全体として、静かに呼吸をするさまを述べているのであって、鼻口は一まとめにして呼吸の出入口とされている。したがって、鼻からは天の五気を取りこみ、口からは地の五味を取りこむという、先ほど述べた河上公（付加）注、および、その根拠と思われる『素問』「六節蔵象論」の考え方とは、あきらかに別ものである。

「用之不勤」の注も呼吸法を論じている。呼吸は、つねにゆったりと、ゆるやかに行なうべきであって、せわしくしたり、激しく、疲れるほどにしてはならない、ということである。河上公は「不勤」を「つきず」ではなく、「つとめず」と読んでいる。

というわけで、「玄牝之門」以下は一貫して呼吸法と解釈しており、冒頭からの本来の注に違和感なく繋がる。

そこで、付加の注と考えた部分を除いて、第６章の本来の河上公注をまとめて示せば、次のようになる。

「谷神不死」‥谷、養也。人能養神則不死。

「是謂玄牝」‥言不死之道在於玄牝。玄、天也、於人為鼻。牝、地也、於人為口。

「玄牝之門、是謂天地根」‥根、元也。言鼻口之門、乃是通天地之元気所從往来也。

「緜緜若存」‥鼻口呼噏喘息、当綿綿微妙、若可存、復若无有。

「用之不勤」‥用気当寛舒、不当急疾懃労也。

これが本来の注と想定されるものであり、呼吸法の効用を述べたものであることは明らかである。神を養うことの具体的な方法は、ゆったりとした静かな呼吸法なのであり、そのようにして精神を落ちつけることが不死につながる、ということになる。この修神法は呼吸を意識的に行なうという点で無為自然の思想とは微妙に異なるが、力点は心の平静に置かれており、やはり道家的なものである。

こうした呼吸法による道家的な養神の思想の上に、身体そのものに重きを置き、天の五気と地の五味を摂取して活動する五臓神の思想を加えたものが、道教的な付加注であった。その結果、現在、我々の見る河上公注には重層構造ができ、なんとも複雑な内容となった。しかも付加の注には五臓神の魂魄と天地の魂魄があったように、一時期に書かれたものではなく、何層にも重なっているようである。

以上の検討によって、第６章河上公注には重層構造があるとする楠山説の妥当性は、確認されたと言ってよいであろう。

**小　　結**

小論は、『老子』第６章の河上公注について、その生命哲学の一端を考察し、楠山春樹説の妥当性を再検討したものである。検討の結果、明らかになったことは、楠山説の主張の通り、河上公第６章注には、本来の注と、そこに加上された付加の注が重層構造を成しているということである。

本来の注は、第１章の注に「当以無為養神、無事安民、含光蔵暉、滅迹匿端、不可称道」とあるように、神（精神、心）を養うことを主眼とするようであり、第６章注では、その養い方を具体的に呼吸法として説明している。

付加の注は、その「神」を五臓神として敷衍した。さらに、本来の注で「玄牝」を「天地・鼻口」とする独特の解釈に基づきながら、天からは鼻を通して五気を、地からは口を通して五味を摂取し、そのエネルギーによって心身の活動が為されるとした。そうした解釈の根底には『黄帝内経素問』の学説があったと思われる。すなわち、呼吸法による精神の修養を述べた本来の注を、医書に基づいて、身体の活動の方向に転換したのである。

さらに付加の注には、五臓神の中に含まれる魂魄の外に、天地に基づく魂魄、すなわち天魂地魄の思想も認められた。これは、付加の注自体にも、その成立に時間的なズレがあったことを思わせる。

小論は、分量の問題もあって、瞥見にすぎないものであるが、こうした重層構造を踏まえて再検討していけば、河上公注の全体像がさらにはっきりすると期待される。

**早期中國的靈魂觀及其對救濟的意義**

**祁泰履**

**科罗拉多大学，博尔德**

中国人的宗教世界长期以来存在着一种假设，即认为人的某些部分在其死后依然存在。商代(约公元前1500年至公元前1045年)的甲骨文清楚地描绘了皇室祖先的形象，他们不仅能死而不亡（survive death），还能继续对生者行使权力、导致疾病或是赐予财富。**[[28]](#footnote-28)**对祖先的崇拜行为在今天也有着同样的假设，已故的家庭成员会定期得到食物和交谈的机会。在中国三千年的文明历史中，关于什么能使人死而不亡，以及生者如何帮助死者等不同的概念已逐渐形成。在这篇文章中，我将概述这段历史的早期部分，聚焦于道教对逝者的拯救及减轻痛苦的方式。

早期对祖先祭祀的记录中关于祭祀对象的信息所言甚少。直到公元前三、四世纪，叙述性的历史记录才开始形成，我们已发现了指称人的两个非物质方面的术语——“魂”和“魄”。最早的资料来源也许是《左传》, 它记载了公元前771年至公元前5世纪初的历史，但一般认为创作于公元前4世纪晚期。我们看到伯有,作为鬼回来报复杀害他的凶手。子產被要求解释此事时说:**[[29]](#footnote-29)**

人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂，用物精多，則魂魄強，是以有精爽，至於神明，匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲，況良霄。我先君穆公之冑，子良之孫，子耳之子，敝邑之卿，從政三世矣，鄭雖無腆，抑諺曰，蕞爾國，而三世執其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，而強死，能為鬼，不亦宜乎。

所以，在这份原始资料中，灵魂的力量与一个人在生活中的地位和他们物质生活的富裕或贫穷有关。贵族和皇室被期望拥有更强大的精神（spirits），就像他们活着的时候行使世俗的权力一样。被迫死亡的情感刺激也增加了死者的力量。需要注意的是，我并没有指定每种类型灵魂的数量。后来的传统指的是三魂七魄，但在此段文字中没有数字，所以我们不能确定这样的引用是每一类型的灵魂的一个例子，还是多个。

“魂”与呼吸相关，而“魄”与身体的形式有关，它们最终分别与身体的阴阳两方面相联系。也许这一思想的经典表述可以在《礼记》中找到:**[[30]](#footnote-30)**

凡祭，慎諸此。魂氣歸于天，形魄歸于地。故祭，求諸陰陽之義也。

一种被称作“復”或“招魂”的早期仪式在《礼记》与《楚辞》中被记录下来，并在此时为对灵魂的理解提供了一些洞见。仪式文本描述了亲人去世时，一位亲戚如何爬上屋顶，面朝东，一边挥舞着死者的衣服，一边呼唤死者回家。亲戚从屋顶上爬下来后，会把衣服放在死者身上，希望他或她能够复活。在《楚辞》中保存的这首歌里，悼念者向四面八方呼唤，以使魂能回归，与身体重新合一。**[[31]](#footnote-31)**

《孔子家语》成书于3世纪，它将被认为是孔子的语句段落编辑在一起。在其中可以发现另一个关于灵魂和超自然存在之间关系的有趣观点：**[[32]](#footnote-32)**

宰我問於孔子曰：「吾聞鬼神之名，而不知所謂，敢問焉。」孔子曰：「人生有氣有魄。氣者，神之盛也。眾生必死，死必歸土，此謂鬼；魂氣歸天，此謂神。合鬼與神而享之，教之至也。」

在这里，魂归天而魄归土，二者分别形成了神和鬼，然而，这两种灵魂似乎都是祭祀仪式的对象。

白瑞旭(K.E.Brashier)指出，很多早期资料，尤其是非精英的历史资料中并不对魂和魄进行清晰的区分，而是经常使用一个复合词术语——“魂魄”来指称死而不亡并享用祭祀仪式的东西。**[[33]](#footnote-33)** 尽管如此，在战国末期和汉朝早期，这种区分还是很普遍的。在《韩非子•解老》篇中我们找到一个对鬼祟的影响的解释，其中涉及到魂与魄:

凡所謂崇者，魂魄去而精神亂，精神亂則無德。鬼不崇人則魂魄不去，魂魄不去而精神不亂，精神不亂之謂有德。

《淮南子•说山训》（约公元前140年）开篇是一段魂和魄对于道的本质的讨论。**[[34]](#footnote-34)**魂说得道者无形亦无名，而魄两者兼具。当魄询问魂如何不同时，魂已经消失，复归无形。

我们还发现一个术语——灵，早期用来指称可以帮助生者的亡故祖先。它也指的这些积极的祖先为后代所提供的财富或精神支持。相比之下,那些因为没有活着的后代、客死异乡或是因异常的方式而死从而未被收纳进一个祖先的关系中的死者被称为厉。厉意为有害、锋利和疫病。这些厉就是每年的驱魔除恶的舞蹈——傩的对象，在《礼记》之后，为由于国家战争造成的厉设立了公共的条款。

这些术语也出现在《关尹子》关于灵魂的讨论中。《关尹子》成书于汉代，被认为是送老子去西域的关令所作。在这里我们发现，灵魂被依照阴阳五行来解释。这份文本将魂与受风驱使的云联系起来，“轻清”而倾向于上天；而魄“重浊”而倾向于入地。而且，这两种灵魂的价值显然不同：**[[35]](#footnote-35)**

則在人間。升魂為貴，降魄為賤；靈魂為賢，厲魂為愚；輕魂為明，重魄為暗，揚魂為羽，鈍魄為毛；明魂為神，幽魄為鬼；其形其居，其識其好，皆以五行契之。

这些灵魂是单一的还是多元的?他们成为、构成或产生了这些不同类型的人吗? 以上所有的专门术语都存在着争议，并有多种解释。以下是《老子河上公注》对所提及的诸神的理解：**[[36]](#footnote-36)**

人能養神則不死也。神，謂五臟之神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，腎藏精，脾藏志，五藏盡傷，則五神去矣。

河上公被认为是一个汉代的隐士，但也可能代表了人们追求自我修养——即普鸣（puett）所称的自我神化运动（self-divinization movement）——的主张。**[[37]](#footnote-37)**对他来说，居住于五脏中并控制着它们的诸精神是一个人的重要组成部分。

公元二世纪形成于成都高原地区的天师道最初是一个信念，信徒们期盼着在有生之年出现一个太平盛世。道教周围的世俗世界充斥着对恶灵举行淫祀的“行尸”，当世俗之人死亡后，天地水三官将会审判并惩罚他们的罪恶。道教徒们希望在这个危险的时代中得以幸存，并为将来的盛世所拣选，但有些人不可避免的在盛世之前就去世了，因此他们的命运问题就产生了。他们最早的神圣文本之一就是被认为是张道陵对《老子》进行注释的《老子想尔注》，其中以手稿的形式保存下来大约一半的《老子》文本。

天师道的救济计划的核心关切是伦理行为，正如在《想尔注》中所见： **[[38]](#footnote-38)**

奉道誡，積善成功，積精成神，神成仙壽，以此為身寶矣。

我们在文本中更进一步便能看到，“清静”是这些努力的基础。

也是在《想尔注》中，我们首次听说一个叫做“太阴”的地方，那些在有生之年没能达到完全的超越的人可以到此获得另一个机会： **[[39]](#footnote-39)**

太陰道積練形之宮也。世有不可處，賢者避去託死。過太陰中，而復一邊生像，沒而不殆也。俗人不能積善行，死便真死，屬地官去也。

我们可以假设，只有少数道教徒会自愿选择进入太阴，但它确实表明死而不亡是与身体形式相联系的。

一种更为普遍的对祖先在死后世界的困难的回应就是请求家庭的道教祭酒，请其向天官上章来缓解逝者所受的痛苦。这类章的一个好例子现存于《赤松子章历》中，名为《为亡人首悔赎罪解谪章》**[[40]](#footnote-40)**。同其他章一样，此章以死者家人的陈述开始，这些死者自去世后，遭受了各种各样的不幸。祭酒首先列出了死者生前可能犯下的导致这种情况的各种罪行。对死者来说，这通常意味着监禁和酷刑:

恐亡殁之後，被受重謫，魂魄考對，結在三官，徒刑作役，楚毒備至，不堪困苦，逮累生人，致令某家基考復注，殃禍不絕，生死困辱，不自解免。(11a-b)

在这里，魂和魄被视为一个在死亡时遭受相同命运的单位。章里已经承认了死者的罪行，他的后代也带来了适当的祭品来赎这些罪行。作为道在地上的代表，奠酒保有他个人的请求，他请求天官宽恕死者的罪过，接受作为信仰证明的祭品，并禁止对死者家属进行后续的惩罚。

謹承某辭，伏地拜章上聞。唯願 太上大道、天師門下典者，特垂愷悌之恩，察臣所奏。乞依 太上首悔之制，為某家亡人某隨事和釋，解散考謫。(11b-12a)

这里对“首悔之制”的引用使我们的注意力集中于道教的人道计划（Daoist plan for humanity）的一个关键部分。由三个官员一组的天地水三官执行，有着一个巨大的超越世间的监察、记录、审判和惩罚的体系。这一体系负责监督每个个体的行为，无论生死。当天师道创始人张陵在鹤鸣山见到太上老君时，他被授予正一盟威。这一盟约的关键要素是“神不饮食，师不受钱”的清约和可以被宽恕和转移惩罚的自首其罪。在章的最后，我们看到在奠酒的正式请求中，宽恕是多么重要，在此祭酒列举了一些超越世间的形象，死者需要从他们那里得到保护：

謹請太玄真符、攝下女青詔書、地下二千石、丘丞、墓伯、十二塚神、泰山二十四獄、中都大獄、天一北獄、皇天九平獄、天地水三官、河侯、河伯、將佐掾吏等，一切放某等魂魄，使還附尸骨。免離囚徒困苦之中，得上屬天曹和樂之地。斷絕殃注，滅除死籍。若某生時有犯五盟七詛，**[[41]](#footnote-41)**更相拘牽，結逮不解者，某乞丐一切解罷釋散。某家從今以去，令生死安穩，門戶隆利，疾病除差，以為效信。 (12a-b)

此处的目标是将魂与魄作为一个整体，使其从与超自然的司法系统的联系中得到释放。相反,他们与死者的身体重新结合,这样他们可以在和乐之地成为天官，享受生活。因此，道教徒的死而不亡和神化依赖于各种灵魂与坟墓中的身体的结合。这很符合流行的埋葬实践——希望创造出一个平行的、舒适的环境，死者可以通过买地券生活在其中。买地券确定的坟墓的范围不在现实世界中，而是在被方向、神兽（青龙、白虎等）或是天干确定的超自然维度上。**[[42]](#footnote-42)**其他的章则确保死者在另一个世界里衣食无忧。**[[43]](#footnote-43)**

因此，早期道教末世论的基础是这样一种信念:虽然死者的遗体被埋葬在坟墓里，但魂和魄却通常被束缚在超越世间的管理机构之中，就像俗人被三官在地狱中审判并分配给一个地狱管理和惩罚，像是在泰山之下的或是由女青管理的地狱。因此，道教为死者上的章必须首先确保死者的灵魂从这个系统中释放出来，并使他们与坟墓中的身体重聚。道士必须保护坟墓不受任何形式的恶魔攻击，无论是否得到地府审判机构的授权。一旦这个为了整体存在——形式和灵魂——的永恒的家是安全的，那么这个道教徒作为天官一员的地位将被承认，他将会生活在天上。

然而，这个道教徒仍然会被限制在坟墓里的尸体上，任何对其健康的威胁都有可能危及他或她在来世的命运。在这种情况下，死者将再次以令人不快的方式——造成不幸——使他或她的后代知道这一点，而死者家属的反应将是请求一份章，以消除产生的任何超越世间的法律问题，即著名的《冢讼章》。

古代寻求不朽的目标是通过白日升天或是乘龙驾鹤实现身体的超越进入天上。这确保了人的所有元素都保持在一起，完整无缺，形成一个完整的个体。在西方宗教中，死后的存在通常与二元论有关，在二元论中，身体死亡而灵魂通常在其他领域存活。佛教否认个体的终极存在，但在某种程度上，在地狱里仍有某种东西在轮回或受苦，它与死后火化的身体是不同的。

道教不可能如此轻易地忽略身体和形式。道教具有灵性的身体（subtlebody）是由许多元素组成的,其中包括两个实体类似西方的灵魂,我们称为魂和魄,还有精、气和神,还包括重要的古代五脏神。他们无法想象的死而不亡只是这个系统的一部分,所以他们的肉体首先试图与具有灵性的身体重聚,然后在坟墓中获得了永恒的、受保护的住处,他们肉体和具有灵性的身体转化为生活在天上的仙官。这就是早期道教的救济观。

**중국의 초기 영혼관과 구원의 의미**

**테리 클리먼**

**콜로라도 주립대학교 • 교수**

중국의 종교계는 오랫동안 개별적 요소들이 죽음으로부터 살아남는다고 추정해왔다. 상나라(ca. 1500-1045 B.C.E.)의 갑골문은 살아있는 자에게 병마를 일으키거나 복을 내려줌으로써 권력을 지속적으로 행사하는 왕가의 조상들을 극명하게 보여준다.**[[44]](#footnote-44)** 오늘날의 조상숭배 역시 유사한 추정을 하는데, 죽은 가족을 위해 정기적인 제사에서 음식을 올리거나 화제를 삼는 것 등이 포함된다. 3천년이 넘는 중국문명에서는 사선을 벗어나는 일, 산자들이 죽은 자들을 도와주는 방식 등에 대한 다양한 관점이 진화를 거듭해왔다. 이와 관련하여 이 연구에서는 이승을 떠난 인간을 ‘구원’하거나 ‘개선’하는 도교의 방식에 초점을 맞추어 초기 역사를 개괄하려 한다.

조상에 대한 제의와 관련한 초기의 기록들은 제의의 수령자에 대한 정보가 미흡하다. 기원전 4세기에서 3세기경, 서사적 역사가 갖추어지기 시작할 무렵부터 이미 혼(魂)이나 백(魄)과 같은 무형의 개별적 관념들이 나타난다. 아마도 초기자료는 기원전 771년부터 기원전 5세기초기까지의 기간을 다룬 『춘추좌전(Tradition of Zuo)』이라 할 수 있다. 그러나 이 자료는 통상 기원전 4세기 후반에 저술된 것으로 간주되기 한다. 이 문헌에서는 자신을 죽인 살인자에게 복수하기 위해 귀혼이 되어 나타난 백유(伯有)의 일화를 읽을 수 있다. 자산(子產)은 다음과 같이 설명한다.**[[45]](#footnote-45)**

사람이 태어나면 처음 형체가 되는 것을 백이라 하고 백이 생긴 뒤에 양기의 신을 혼이라고 한다. 좋은 것으로 섭생하면 혼과 백은 강해질 것이고 신성한 권위자에게 필수적인 정기는 생하게 될 것이다. 만약 필부필부가 횡사하게 된다면, 그의 혼백은 원귀가 되어 다른 사람의 목숨을 손아귀에 넣을 것이다. 선군 목공의 후손이고 자량의 손자이며 자이의 아들이고 정나라의 경으로서 정치를 관계한 것이 3대이다. 정나라가 비록 풍족하지는 못하지만 속담에 '작아도 나라다'라 했다. 그러니 그는 3대 동안 정권을 잡고 있으면서 보신이나 정력을 강화하기 위해 사용했던 것도 많았다. 그의 가족 또한 의지할 데가 있는데 횡사했으니 귀신이 됨은 당연하지 않겠는가

人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂，用物精多，則魂魄強，是以有精爽，至於神明，匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲，況良霄。我先君穆公之冑，子良之孫，子耳之子，敝邑之卿，從政三世矣，鄭雖無腆，抑諺曰，蕞爾國，而三世執其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，而強死，能為鬼，不亦宜乎。

그렇기 때문에 이 자료에서 영혼의 힘은 사는 동안의 지위와 물질적 삶의 풍요로움 또는 빈곤과 관련되어 있다. 귀족과 왕족은 세속에서 권세를 가졌던 것처럼 더 강한 영(spirit)을 가질 것으로 간주되었다. 횡사의 감정적인 자극은 또한 죽은 자들의 힘을 증가시켰다. 영혼의 유형을 명확히 세분화할 수는 없겠지만 세 가지의 혼과 일곱 가지의 백으로 나눌 수 있다. 중국어에는 숫자가 누락되는 경우가 많아서 영혼의 유형이 각각 한 개인지 아니면 그 이상인지 정확하지 않다. 혼은 숨과, 백은 물질적 형체와 연관성이 있다. 이것은 점차 삶의 음과 양의 양상으로 전개되는데 아마도 이와 같은 관념의 고전적 정의는 『주자가례』에서 찾을 수 있을 것이다.**[[46]](#footnote-46)**

제사에서는 다음을 기억하라: 혼기는 하늘로 돌아가고 형백은 땅으로 돌아간다. 그러므로 제사란 음양원리에서 구하는 것이 의미 있는 것이다.

凡祭，慎諸此。魂氣歸于天，形魄歸于地。故祭，求諸陰陽之義也。

그 당시 제사 형태는 영혼을 통찰하는데, 『주자가례』나 『초사(楚辭)』에 회복을 의미하는 복(復)이나 혼을 부르는 초혼(招魂)이 기록되어 있다. 제사와 관한 내용을 살펴보면, 사랑하는 사람의 죽음을 다음과 같이 묘사하고 있다. 망자의 혈족이 지붕 위에 올라 사자의 옷을 흔들면서 귀가를 요청한다. 지붕에서 내려오면서 혈족은 망자의 부활을 바라며 시신 위에 옷을 놓는다. 『초사(楚辭)』에 남아있는 가사에는 곡을 하는 이가 망자의 혼이 돌아와 몸과 합일할 것을 사방에서 소리 높여 외치는 모습이 그려진다.**[[47]](#footnote-47)**

영혼과 초자연적 존재 사이의 관계에 대한 흥미로운 관점은 3세기 경 편찬된 『공자가어(孔子家語)』에서 찾아 볼 수 있다.**[[48]](#footnote-48)**

재아가 공자에게 물었다. “제가 귀신의 이름은 들었습니다만 그 이른 바를 알지 못하여 감히 질문하옵니다.” 이에 공자가 말했다. “사람이 태어날 때에는 기도 있고 혼도 있다. 기라 하는 것은 신이 왕성하다는 뜻이다. 무릇 태어난 자는 반드시 죽게 되는 것이며 죽고 나면 반드시 흙으로 돌아가기 마련인데 이를 귀라 하고 혼과 기는 하늘로 돌아가는데, 이를 신이라고 부른다. 이에 신과 귀를 합쳐서 제사를 지내는 것은 지극한 가르침(the teaching)인 것이다.”

宰我問於孔子曰：「吾聞鬼神之名，而不知所謂，敢問焉。」 孔子曰：「人生有氣有魄。氣者，神之盛也。眾生必死，死必歸土，此謂鬼；魂氣歸天，此謂神。合鬼與神而享之，教之至也.」

다음은, 혼은 하늘로, 백은 땅으로, 각각 영과 귀가 되어 돌아가는 것을 보여주는데, 두 가지 영혼의 유형은 제례의 대상이 된 것으로 보인다. 브라시어(Brashier)는 초기의 많은 자료들, 특히 비공식 출처의 자료들은 혼과 백 사이에 명확한 구분을 하지 않는다고 지적하였다. 혼백이라는 합성어도 종종 사용되면서 ‘죽음에서 벗어나 제례를 받는 존재’를 가리키게 되었다.**[[49]](#footnote-49)** 그럼에도 불구하고 혼과 백을 구분하는 것은 전국시대와 한나라 초기까지 매우 보편적이었다. 한비자는 노자에 관해 논하면서, 혼과 백에 연관된 귀신의 저주나 귀신들림의 영향에 대해 다음과 같이 부언한다.

대체로 귀신이 들렸다고 하는 것은 혼백이 사람에게서 빠져나가 정신이 착란하게 되는 것을 말한다. 정신이 착란하게 되면 덕이 없어진다. 그와 반대로 귀신이 들리지 않으면 혼백도 나가지 않으며 혼백이 빠져나가지 않으면 정신도 착란하지 않는다. 이것을 덕이 있다고 말한다.

凡所謂崇者，魂魄去而精神亂，精神亂則無德。鬼不崇人則魂魄不去，魂魄不去而精神不亂，精神不亂之謂有德。

『회남자(淮南子)』는 도의 본질에 관해 혼과 백을 논의하면서 시작한다.**[[50]](#footnote-50)** 이 자료에서는 혼의 경우 득도를 한자는 형체나 이름이 없는 반면 백은 둘 다 가지고 있다. 즉, 혼은 백과 달리 무형의 상태로 돌아가 이미 사라진 것이다.

또 다른 용어인 ‘령(靈)’은 살아있는 사람들을 도울 수 있는 조상을 지칭하는데 초기부터 사용되어 왔다. 령은 조상이 자손들에게 주는 복(fortune)이나 영적인 도움을 의미하기도 한다. 반면에 혈연관계가 없는 영들, 즉 자손이 없거나 객사한 자손을 둔 영은, 해롭고, 사납거나 위해가 된다는 의미를 지닌 ‘려(厲)’라 칭했다. 이러한 ‘려’는 해마다 행하는 ‘나(儺)’라는 이름의 퇴마무(exorcistic dance)의 대상이 되었고, 이 행사는 주자가례에 따라 전사자의 ‘려’를 위무하는 공적인 조항으로 정해졌다.

이 용어들은 한나라의 한 관령(gatekeeper)이 지은 것으로 알려진 저서, 『관윤자(關尹子, Master of the Pass)』에 나오는 영혼관련 논의에서도 나타난다. 관윤자는 음양과 오행을 통해 영혼을 설명하고 있다. 여기에서 혼은 바람에 의해 이동하는 구름으로 비유되는데, 경청(輕清), 즉 가볍고 맑은 것으로서 공기를 타고 올라가는 성질의 것으로 간주된다. 반면 백은 중탁(重濁), 즉 무겁고 탁한 것으로 땅속으로 들어가는 성향을 지닌 것으로 보았다. 아울러 관윤자는 이 두개의 특질은 명확하게 상이한 것으로 평가하였다.**[[51]](#footnote-51)**

인간에게는 승천하는 혼은 고귀하고 하강하는 백은 낮은 것이다. 인정이 있는 혼은 가치 있는 인간으로 화하고 벌을 받은 백은 어리석은 인간으로 화한다. 가벼운 혼은 밝게 빛나는 대신 무거운 백은 무지몽매하게 된다. 승천하는 혼은 날개가 되지만 둔탁한 백은 짐승의 털이 된다. 깨달음을 얻은 혼은 신이 되지만 은둔하는 백은 귀신이 된다. 이들의 형상, 거처, 욕망 등은 모두 오행과 상응한다.

則在人間。升魂為貴，降魄為賤；靈魂為賢，厲魂為愚；輕魂為明，重魄為暗，揚魂為羽，鈍魄為毛；明魂為神，幽魄為鬼；其形其居，其識其好，皆以五行契之。

이 영혼은 하나일까 다수일까? 이 영혼들은 그 자체가 다양한 부류의 인간이 되는 것인가 아니면 인간을 구성하거나 인간으로 나타나는 것인가? 전술한 바와 같이 이 모든 기술적인 용어들은 논쟁적이고 다층적인 해석이 필요하다. 하상공(河上公)의 노자의 신관에 대한 주석을 살펴보자. **[[52]](#footnote-52)**

사람이 신을 기를 수 있다면 죽지 않는다. 신은 오장의 신이다. 간장에는 혼이 있고 폐장은 백, 심장은 정신, 비장은 생각, 신장에는 정과 의지 가 있다. 오장이 모두 손상되면 곧 다섯 신은 떠난다.

人能養神則不死也。神，謂五臟之神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，腎藏精，脾藏志，五藏盡傷，則五神去矣。

한나라의 하상공은 은거하면서 스스로 수도를 추구하는 이들을 대표하는 본보기이다. 푸엣(Puett)은 이것을 자기신격화 운동(self-divinization movement)이라 지칭한 바 있다.**[[53]](#footnote-53)** 하상공의 관점에서는 오장에 머물면서 오장을 통제하는 영혼이 인간에게 중요한 요소였다.

천사도는 성도(成都)에서 2세기경 형성되었는데 원래는 지상 태평시대의 도래를 기다리는 천년왕국설을 근간으로 한다. 초기는 수도자 주위의 세속적인 세상은 악령에게 왜곡된 의례를 행하는 행시(行尸, 걸어 다니는 송장)가 점령하였다. 수도자가 죽으면 천지수삼관 (天地水三官)이 그의 죄를 심판한다. 수도자들은 이러한 위기의 순간을 넘기고 다가올 지상천국의 선택을 받고자 했으나 분명한 것은 일부는 그 시간이 오기 전에 죽었다는 점이다. 초기 문헌은 노자에 대한 주해, 즉 도덕경, 그리고 장도릉(張道陵)의 『노자상이주(老子想爾注)』로서, 노자의 문헌 절반 정도가 필사본으로 남아있다. 전술한 바처럼 천사의 구원 프로그램은 윤리적 행동에 초점을 두었다.

도의 가르침을 좇아 선을 쌓으면 성공하고 정을 쌓아 신을 완성하면 신선이 되어 장수할 수 있다. 이를 자신의 보화로 여기라.**[[54]](#footnote-54)**

奉道誡，積善成功，積精成神，神成仙壽，以此為身寶矣。

문헌에서는 이러한 노력의 근간이 청정(清靜)임을 밝히고 있다. 상이주는 또한 죽음을 완전히 초월하지 못한 자가 다음 기회를 얻기 위해 갈 수 있는 태음(太陰)이라는 곳을 언급한다. **[[55]](#footnote-55)**

태음은 도가 높아지고 형체가 정제되는 곳이다. 머물 수 없는 시대가 있고 지혜로운 자는 죽은 척하여 그것을 피할 것이다. 지혜로운 자는 태음을 지나 새로운 얼굴로 다른 곳에서 태어나니 이것은 소멸이 아닌 죽음이라 할 것이다. 불경한 자는 적선을 하지 못하여 죽을 때는 바로 진짜 죽게 되니 지관에 속하고 만다.

太陰道積練形之宮也。世有不可處，賢者避去託死。過太陰中，而復一邊生像，沒而不殆也。俗人不能積善行，死便真死，屬地官去也。

오직 제한된 숫자의 수도자들만이 태음계에 들어갈 것이다. 그러나 생존은 육신의 형체와 관련이 있는 것으로 추정된다.

저승에서 조상의 어려움에 대한 공통적인 답은 가족을 담당하는 제주(祭酒)로부터 얻는다. 제주는 하늘 관리에게 망자의 고통을 해소해달라는 청원을 넣는다. 이러한 사례는 ‘위망인수회속죄해적장(為亡人首悔贖罪解謫章)’이라는 제목으로 『적송자장력(赤松子章曆)』에 잘 묘사되어 있다. **[[56]](#footnote-56)** 청원은 늘 망자가 죽고 난 후 각종 불운에 시달려왔던 가족의 진술로 시작한다. 제주는 우선 생전의 잘못이 이러한 상황으로 이끌었을 것으로 보고 망자의 여러 잘못된 행동을 열거한다. 망자에게 이것은 주로 구금(imprisonment)과 고문을 의미한다.

恐亡殁之後，被受重謫，魂魄考對，結在三官，徒刑作役，楚毒備至，不堪困苦，逮累生人，致令某家基考復注，殃禍不絕，生死困辱，不自解免。(11a-b)

여기에서 혼과 백은 죽음에 대해 같은 운명으로 고통 받는 하나의 기제로 여겨진다. 청원은 망자의 죄를 나열하고 그의 자손이 이러한 죄를 사할 수 있게 적절한 제물을 가져올 것을 약속한다. 제주는 지상의 도를 대표하는 자로서, 망자의 죄를 사하고 믿음의 증표로 맹세한 제물을 받아들여서 가족이 더 이상의 벌을 받지 않게 해 줄 것을 신께 간청한다.

謹承某辭，伏地拜章上聞。唯願 太上大道、天師門下典者，特垂愷悌之恩，察臣所奏。乞依 太上首悔之制，為某家亡人某隨事和釋，解散考謫。(11b-12a)

고백과 참회에 대한 내용은 인간을 위한 도교적 계획의 중요부분으로서 주목을 끈다. 천지수삼관에 의해 정해지는데 모든 인간 개개인, 망자와 살아있는 자 모두를 관찰하는 저승의 감시, 기록, 심판, 및 처벌체계가 있었다. 교주 장릉이 학명산(鶴鳴山)에서 하느님을 만났을 때 그는 정일맹위(正一盟威)를 받았다. 이 약속에는 진정한 신은 피의 제물을 받지 않으며 그의 대리인도 금전 때문에 의식을 행하지 않는다는 것을 밝히는 청약(清約)이 있었던 것으로 보인다. 이러한 죄의 고백과 회개체계는 용서의 당위성을 주고 죄를 피할 수 있게 한다. 이러한 용서는 청원의 마지막에 제주의 격식 있는 요청으로서 매우 중요했다. 망자는 저승의 다른 존재로부터 보호될 필요가 있는데, 그는 청원에서 이 존재들을 열거한다.

謹請太玄真符、攝下女青詔書、地下二千石、丘丞、墓伯、十二塚神、泰山二十四獄、中都大獄、天一北獄、皇天九平獄、天地水三官、河侯、河伯、將佐掾吏等，一切放某等魂魄，使還附尸骨。免離囚徒困苦之中，得上屬天曹和樂之地。斷絕殃注，滅除死籍。若某生時有犯五盟七詛**[[57]](#footnote-57)**，更相拘牽，結逮不解者，某乞丐一切解罷釋散。某家從今以去，令生死安穩，門戶隆利，疾病除差，以為效信。 (12a-b)

여기에서 목표는 초자연적인 사법체계에 관여로부터 혼과 백의 자유를 얻게 하는 것이다. 대신 혼과 백은 망자의 몸과 다시 결합하게 되어 조화와 기쁨(和樂之地)이 넘치는 장소에서 하늘의 귀족으로서 삶을 누릴 수 있다(天干).**[[58]](#footnote-58)** 그래서 수도자의 생존과 신격화는 무덤에 있는 몸과 다양한 영혼의 결합에 달려있었다. 이는 망자가 살게 될 평평하고 집과 같은 환경을 재창조하는 것을 추구하는 현대의 매장문화와 관련이 있다. 묘의 크기를 규정하는 매지권(買地券)은 세속에서 사용되는 것과 달리, 방향, 청룡이나 백호와 같은 동물 전령사, 또는 천간(天干)에 의해 규정되는 초자연적인 측면으로 나타난다. 이외의 청원들은 망자가 저승에서 잘 먹고 잘 입도록 하는 것 등이 있다.**[[59]](#footnote-59)**

초기 도교의 종말신학은 망자를 위한 묘를 써도 혼과 백은 저승으로 바로 향하기 보다는 세속의 사람들처럼 천지수삼관의 판관의 심판을 받고 집행이나 체벌을 위한 지옥 중 한 곳, 즉 태산이나 여청(女青)이 주관하는 곳으로 배정된다. 도교적 장례에서 청원은 우선 이러한 체계로부터 망자의 영혼을 풀어주고 묘에서 물질적 형체와 다시 결합하는 것에서 출발한다.

그 다음, 수도자는 지하재판소의 승인여부와 관계없이 모든 종류의 악령의 공격으로부터 묘지를 보호해야 한다. 일단 망자의 완전체든 형체든 영혼이든 간에 영원한 안식처가 만들어지면 수도자의 위치는 하늘의 관리로서 인식되며, 그는 천상에서 거처하게 된다.

그러나 수도인은 묘지에서 육신에 속박되며 섭생에 가해지는 위협은 내세에서의 그의 운명을 위기로 내몬다. 이 경우 망자는 또 다시 자신의 자손에 이러한 사실을 알리고자 하며 이것은 종종 불운을 초래하는 등의 매우 불쾌한 방식을 취하기도 한다. 가족은 무엇이든 저승에서 법적인 문제가 제기되었을 때 이를 해소하기 위해 청원(冢訟章)함으로써 이 문제에 대응할 것이다.**[[60]](#footnote-60)**

고대 불멸의 삶을 추구하는 목표는 자신의 힘(白日升天)으로, 또는 용이나 학을 타고 하늘에 오르는, 육신의 승천(physical ascending)이었다. 이는 곧 인간의 모든 요소가 모여 온전하게 전인적 개체를 이루는 것이다. 서양종교에서 사후 생존(post-mortem survival)은 종종 이원론적이다, 다시 말해, 육신은 죽고 영혼은 다른 세계에서 살아남는다는 것이다. 불교는 인간 개개인의 궁극적 존재를 부정했으나 윤회나 지옥에서 고통을 겪는 ‘어떤 존재’는 인정하였다. 즉, 이는 죽었을 때 화장을 한 육신과는 뚜렷하게 구별되는 것이었다.

수도자는 쉽게 육신을 버리고 형태를 만들 수는 없었다. 수도자의 신비체(subtle body)는 서양의 영혼과 유사하게 두 개의 존재, 즉 혼과 백 뿐만 아니라, 정(精), 기(氣), 신(神), 그리고 오장신(五臟神) 등 많은 요소로 구성된다. 그러나 수도자는 사후 생존을 이러한 체계의 일부로만 여길 수 없었으므로 우선적으로 신비체와 육신의 재결합을 추구하였다. 그리고 나서 묘지에서 영속적이며 안전한 거처를 확보하였다. 육신과 신비체는 모두 천상에서의 삶을 영위하는 선관(仙官)이라 칭하여 졌다. 이것이 곧 초기 도교의 구원관이다.

**On Early Chinese Conceptions of the Soul and**

**their Significance for Salvation**

早期中國的靈魂觀及其對救濟的意義

**Terry Kleeman**

**University of Colorado, Boulder**

The Chinese religious world has long assumed that some element(s) of the individual survives death. Oracle Bone Inscriptions from the Shang dynasty (ca. 1500-1045 B.C.E.) clearly portray royal ancestors who not only survive death but continue to exercise power over the living, causing illness or granting fortune.**[[61]](#footnote-61)** Ancestral veneration today makes the same assumptions, and deceased members of the family are fed and spoken to on regular occasions. Over the three thousand years of Chinese civilization, different conceptions about what survives death and how the living can aid the dead have evolved. In this paper I will sketch out the early segment of this history, focusing on Daoist ways to save or ameliorate the condition of the human beings once they have left the mortal realm.

Early records of ancestral sacrifice do not tell us much about the recipients of sacrifice. By the time narrative histories began to take shape in the fourth or third centuries B.C., we find already the term *hun* 魂 or “cloudsoul” and *po* 魄 or “whitesoul,” referring to two incorporeal aspects of the individual. Perhaps our earliest source is the *Tradition of Zuo*, which treats the period from 771 to the early fifth century B.C.E., but is generally thought to have composed in the late fourth century B.C.E. There we read of Bo You 伯有, who returned as a ghost to revenge himself on his killers. Asked to explain this, Zichan 子產 says:**[[62]](#footnote-62)**

When a person is born, the first to transform in called the whitesoul. Once the whitesoul has been generated, its yang aspect was called the cloudsoul. If he consumes fine things in quantity, then the cloudsoul and whitesoul will be strong, and therefore there will be essential sprites to divine luminaries. If an ordinary man or woman is forced to die, their cloudsoul(s) and whitesoul(s) will still be able to take possession of someone, becoming a licentious goblin. How much more is this the case for Bo You, who is the descendent of my former lord Duke Mu, who is the grandson of Ziliang and the son of Zier, who is the minister of this city; they have been involved in government for three generations. Although Zheng has not honored them, there is an adage, “Though your state may be compact, but for three generations they held the reins of power. Their consumption of goods must have been vast, and the essences they accumulated many. Moreover, his clan is large and what he relies upon is rich. And to be forced to die? Is it not appropriate that he can become a ghost?”

人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂，用物精多，則魂魄強，是以有精爽，至於神明，匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲，況良霄。我先君穆公之冑，子良之孫，子耳之子，敝邑之卿，從政三世矣，鄭雖無腆，抑諺曰，蕞爾國，而三世執其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，而強死，能為鬼，不亦宜乎。

So in this source, the power of the souls was associated with one’s status in life and the richness or poverty of their material life. Nobles and royalty were expected to have more powerful spirits, just as they wielded secular power while alive. The emotional stimulation of a forced death also increased the potency of the deceased. Note that I have not specified the number of each type of soul. Later tradition came to refer to three cloudsouls and seven whitesouls, but literary Chinese has no number, so we cannot be sure if such references are to one example of each type of soul, or multiple.

The *hun* or “cloudsoul” came to be associated with the breath, whereas the *po* or “whitesoul” came to be associated with the physical form, and these were eventually linked to the yang and yin aspects of life, respectively. Perhaps the classic statement of this idea is found in the *Record of Rites*: **[[63]](#footnote-63)**

In all cases when sacrificing, pay attention to this: The pneumas of the cloudsouls (*hunqi*) return to the heavens. The whitesouls connected to the physical form (*xingpo*) return to the earth. Therefore, for sacrifice you must seek the significance in the principles of yin and yang.

凡祭，慎諸此。魂氣歸于天，形魄歸于地。故祭，求諸陰陽之義也。

An early ritual is recorded that gives some insight into the understanding of the soul at this time. Called the “Restoration” (*fu* 復) or “Summoning the Cloudsoul” (*zhaohun* 招魂), it is recorded both in the *Record of Rites* and the poetic *Elegies of Chu*. The ritual text describes how, upon the death of a loved one, a relative would climb onto the roof, face east, and call for the deceased to return home, while waving a garment of the deceased. Climbing down from the roof, the relative would place the garment on the body of the deceased, in hopes that he or she would come back to life. In the song preserved in the *Elegies of Chu*, the mourner calls out in all directions for the cloudsoul to return and be reunited with the body.**[[64]](#footnote-64)**

Another interesting view of the relationship between the souls and supernatural beings is found in the *Family Saying of Confucius*, which brings together passages attributed to Confucian and was compiled in the third century:**[[65]](#footnote-65)**

Zaiwo asked Confucius: “I have heard the terms for ghosts (*gui*) and gods (*shen*) but I do not know what they refer to. I dare to ask you about this.” Confucius said, “When a person is born, they possess pneumas and they possess whitesouls. Pneumas are the container for gods. The many living beings must die, and when they die, they must return to the earth. This is what we call a ghost. The cloudsoul pneumas return to the heavens. This is what we call gods. To unite the ghosts and gods and feed/entertain them, this is the height of the teaching.”

宰我問於孔子曰：「吾聞鬼神之名，而不知所謂，敢問焉。」孔子曰：「人生有氣有魄。氣者，神之盛也。眾生必死，死必歸土，此謂鬼；魂氣歸天，此謂神。合鬼與神而享之，教之至也。」

Here the cloudsoul returns to the heavens and the whitesoul to the earth, becoming, respectively, spirits and ghosts. Both types of souls, however, seem to be the object of the sacrificial rite.

Brashier has pointed out that many early sources, especially ones of non-elite origin do not make a clear distinction between the cloudsouls and whitesouls, often using the compound term *hunpo* to refer to what survives death and is feasted in rites of sacrifice.**[[66]](#footnote-66)** Nonetheless, the distinction was quite common by the end of the Warring States and the early Han dynasty. In the *Hanfeizi*’s discussion of the *Laozi*, we find an explanation of the effect of ghostly curses or haunting (*sui* 祟) that involves both the cloudsoul and whitesoul:

In general, a curse is when the cloudsoul(s) and whitesoul(s) leave and the essences and gods are disturbed. When the essences and gods are disturbed, then there is no virture. If the ghosts did not curse humans, then the cloudsouls and whitesouls would not depart and the essences and gods would not be disturbed. When they are not disturbed, this is what we call “having virtue.”

凡所謂崇者，魂魄去而精神亂，精神亂則無德。鬼不崇人則魂魄不去，魂魄不去而精神不亂，精神不亂之謂有德。

The “Teaching Explaining Mountains” of the *Huainanzi* (ca. 140 BCE) begins with a discussion between the cloudsoul and the whitesoul as to the nature of the Dao.**[[67]](#footnote-67)** The cloudsoul claims that one who has obtained the Dao has neither form nor name, and the whitesoul has both. When the whitesoul asks how the cloudsoul is different, it has already disappeared, returning to its formless state (*wuxing* 無形).

We find another term, *ling* 靈, used early on to refer to departed ancestors, who are able to aid the living. It also refers to the fortune or spiritual support these positively disposed ancestors offer their descendants. By contrast, those departed who are not ritually adopted into an ancestral relationship—because they had no living progeny, they died away from home, or in an anomalous manner—were referred to as *li* 厲, meaning harmful, sharp, and malarial. These *li* spirits were the object of the annual Nuo 儺 exorcistic dance, and public articles were established, following the *Record of Rites*, to *li* spirits resulting from the state’s wars.

The terms also occur in a discussion of the soul in the *Guanyinzi* (Master of the Pass), a Han text attributed to the gatekeeper who saw Laozi off to the Western Regions. There we find the souls explained in terms of yin and yang and the five phases. The text relates the *hun* to clouds, which are driven by the wind and, being “light and pure” (*qingqing* 輕清), tend to rise up into the air, whereas the whitesouls and “heavy and turbid” (*zhongzhuo* 重濁), and tend to enter into the earth. Moreover, the two souls are clearly valued differently:**[[68]](#footnote-68)**

So among humans the rising cloudsouls are noble and the descending whitesouls are lowly. Benevolent cloudsouls become worthy persons, punishing cloudsouls become fools. Light cloudsouls will shine brightly; heavy whitesouls will be benighted. The uplifting cloudsouls become wings; the clumsy whitesouls become fur. The enlightened cloudsouls becomes gods; the secluded whitesouls become ghosts. Their form, their residences, their perceptions and their desires, all correspond to the five phases.

則在人間。升魂為貴，降魄為賤；靈魂為賢，厲魂為愚；輕魂為明，重魄為暗，揚魂為羽，鈍魄為毛；明魂為神，幽魄為鬼；其形其居，其識其好，皆以五行契之。

Are these single souls or plural? Do they become, or constitute or give rise to these various types of persons? All of the technical terms above are contested and subject to multiple interpretations. Here is how the Heshanggong commentary to the *Laozi* understands the gods mentioned there:**[[69]](#footnote-69)**

If humans are able to nourish their gods, then they will not die. “Gods” refers to the gods of the five viscera. The liver viscus is the cloudsoul, the lung viscus is the whitesoul, the heart viscus is the gods, the kidney viscus is the essences, and the spleen viscus is the will. If the five viscera are all damaged, then the five gods depart.

人能養神則不死也。神，謂五臟之神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，腎藏精，脾藏志，五藏盡傷，則五神去矣。

Heshanggong or the “Master on the River” is attributed to a Han recluse, but probably represents the opinion of people pursuing self-cultivation, what Puett has referred to as a self-divinization movement.**[[70]](#footnote-70)** For him, the spirits inhabiting and controlling the five viscera were an important component of the individual.

The Celestial Master church took form on the Chengdu plateau in the second century C.E. It was originally a millenarian faith, expecting the advent of a utopian age of Great Peace 太平during their own lifetimes. The profane world around the early Daoists was occupied by “walking corpses” 行尸 who performed perverse rituals to demonic beings, and when they died, they would be judged by the Three Offices of Heaven, Earth, and Water 天地水三官, and punished for all of their sins. The Daoists hoped to survive these perilous times and be selected for the coming utopia, but inevitably some died before their time, and so the question arose of their fate. One of their earliest sacred texts was a commentary to the *Laozi* or *Daodejing*, attributed to Zhang Daoling, the *Xiang’er Commentary to the Laozi* 老子想爾注, which has survived in manuscript form for roughly half the text of the *Laozi*.

The primary focus of the Celestial Master program of salvation centered on ethical conduct, as we see in this passage from the Commentary:

By following the precepts of the Dao you will accumulate good deeds and achieve merit. You will thereby accumulate essences which will create gods, and the gods will create transcendent long life. Take this as your personal treasure.**[[71]](#footnote-71)**

奉道誡，積善成功，積精成神，神成仙壽，以此為身寶矣。

Further on in the text we are told that “pure quiescence” (*qingjing* 清靜) is the basis of these endeavors.

It is also in the Xiang’er Commentary that we first hear about a place called the Great Yin (*taiyin* 太陰), where individuals who were not able to attain full transcendence in their mortal lives can go to get another chance:**[[72]](#footnote-72)**

The Great Yin is the palace where the Dao accumulates and one refines the physical form. There are ages that one cannot abide, and the wise will avoid them by feigning death. They pass through the Great Yin and are reborn in a new visage on the other side, thus dying without perishing. The profane are unable to accumulate good deeds, and when they die, it is true death. They enter the custody of the Earth Officer.

太陰道積練形之宮也。世有不可處，賢者避去託死。過太陰中，而復一邊生像，沒而不殆也。俗人不能積善行，死便真死，屬地官去也。

We can assume that only a limited number of Daoists would choose to enter the realm of Great Yin voluntarily, but it does show that survival was tied to the physical form.

A more common response to an ancestor’s difficulties in the realm of the dead was to ask the family Daoist libationer (*jijiu* 祭酒, a priest) to submit a petition to the bureacrats of Heaven to relieve the deceased’s sufferings. A good of example of this type of petition is preserved in the *Petition Almanac of Master Redpine* (*Chisongzi zhangli* 赤松子章曆) under the title “Petition on Behalf of the Deceased to Confess, Repent, and Redeem Sins and Release from Reprimand” (Wei wangren shou hui shuzui jiezhe zhang 為亡人首悔贖罪解謫章).**[[73]](#footnote-73)** The petition begins, as always, with a statement from the family of the deceased, who since his or her death, has suffered various forms of misfortune. The libationer first lists the various misdeeds that the deceased might have committed while alive that led to this situation. For the deceased this normally means imprisonment and torture:

I fear that after perishing she received a heavy sentence so that her cloudsoul(s) and whitesoul(s) are suffering torture, bound before the Three Offices, sentenced to corporal punishment and indentured labor, her painful suffering so extreme that she cannot bear the pain and misery, to the point that she implicated the living. This has caused her family to suffer repeatedly so that the disasters are without end and both living and dead endure hardship and disgrace from which they cannot extricate themselves.

恐亡殁之後，被受重謫，魂魄考對，結在三官，徒刑作役，楚毒備至，不堪困苦，逮累生人，致令某家基考復注，殃禍不絕，生死困辱，不自解免。(11a-b)

Here the cloudsoul(s) and whitesoul(s) are regarded as a unit that suffers the same fate upon death. The petition has confessed the deceased’s sins and his descendants have brought appropriate pledge offerings to redeem these transgressions. It remains for the libationer to make his personal plea, as a representative of the Dao on earth, to the Heavenly officers to forgive the sins of the deceased, accepting the pledge offerings as proof of faith, and prohibit any further punishment of the family.

Reverently I have received the Statement of the deceased and, prostrating myself, submitted a petition for your consideration. I only hope that the Most High Great Dao and the administrators in the service of the Celestial Master will extend a special, compassionate mercy in examining that which I have memorialized. I beg that, in accordance with the Most High’s system of confession and repentance, you will grant a harmonious solution to problems encountered by the deceased X of Y family, dispelling the torture and reprimand.

謹承某辭，伏地拜章上聞。唯願 太上大道、天師門下典者，特垂愷悌之恩，察臣所奏。乞依 太上首悔之制，為某家亡人某隨事和釋，解散考謫。(11b-12a)

The reference here to the “system of confession and repentance” focuses our attention on a key part of the Daoist plan for humanity. Administered by a set of three officials, the Three Officers of Heaven, Earth, and Water 天地水三官, there was a massive otherworldly system of surveillance, recording, judgement, and punishment that was responsible for monitoring the conduct of every individual, both living and dead. When the founder Zhang Ling met with the Supreme Lord Lao on Mount Cranecall 鶴鳴山, he was given the Correct and Unitary Covenant with the Powers (*Zhengyi mengwei* 正一盟威). The key elements of this Covenant seem to have been the Pure Bond (*qingyue* 清約), which said that true gods would not accept blood sacrifice and their representatives should not perform ritual for money, and a key to this system of confession of sins and repentance, which would grant forgiveness and deflect punishment. We see just how important this forgiveness was in the formal request of the libationer at the end of the petition, where he enumerates some of the otherworldly figures from whom the deceased needs protection:

I respectfully request the Perfected Talisman of Great Mystery and the conferral of the Rescript of Lady Blue. [May the] the Subterranean Two-thousand Bushel [Officers], the Tumulus Assistant, the Earl of the Tomb, the Twelve Gods of the Sepulcher, the Twenty-four Prisons of Mount Tai, the Great Prison of the Central Capitol, the Northern Prison of the Heavenly One, the Nine Level Prisons of August Heaven, the Three Offices of Heaven, Earth, and Water, the Marquis of the River, the Earl of the River, their aides, assistants, clerks, etc., all release the cloudsouls and whitesouls of the deceased, allowing them to return to and attach themselves to the skeleton of her corpse. Absolve her of any sentence for imprisonment or labor, so that in the midst of her torment she may attach herself to the harmonious, joyous realm of the Heavenly Bureaus above. Cut off cursed infusions and delete [his/her name] from the Roster of Death. If, while alive, she offended against the Five Covenants or Seven Oaths,**[[74]](#footnote-74)** so that they entangle and constrain her and will not release her, I beg that all will release and free her. Let her family from now on live and die in peace and security. Let her household grow and prosper, and serious illnesses be expelled as proof of her sincerity.

謹請太玄真符、攝下女青詔書、地下二千石、丘丞、墓伯、十二塚神、泰山二十四獄、中都大獄、天一北獄、皇天九平獄、天地水三官、河侯、河伯、將佐掾吏等，一切放某等魂魄，使還附尸骨。免離囚徒困苦之中，得上屬天曹和樂之地。斷絕殃注，滅除死籍。若某生時有犯五盟七詛，更相拘牽，結逮不解者，某乞丐一切解罷釋散。某家從今以去，令生死安穩，門戶隆利，疾病除差，以為效信。 (12a-b)

The goal here is to obtain the release of the cloudsouls and whitesouls as a group from any involvement with the supernatural justice system. Instead, they are to be re-united with the body of the deceased so that they can enjoy life as a heavenly bureaucrat in a place of harmony and joy (*hele zhi di* 和樂之地). Thus the survival and apotheosis of Daoists was dependent upon the union of the various souls with the body in the tomb. This accords well with current burial practices, which sought to recreate a horizontal, home-like environment where the dead would live and with land contracts (*maidiquan* 買地券), which define the limits of the grave not in real world terms, but instead with supernatural dimensions defined by the directions, heraldic beasts (green dragon 青龍, white tiger 白虎, etc.) or heavenly stems (*tiangan* 天干).**[[75]](#footnote-75)** Other petitions make sure the deceased are fed and clothed well in the other world.**[[76]](#footnote-76)**

Early Daoist eschatology is thus based on the belief that although the deceased form is placed in a grave, the cloudsouls and whitesouls are instead normally bound up in the otherworldly administration, just as are the profane, being judged by the infernal judges of the Three Offices and assigned to one of the Hells for administration and punishment, like those under Mount Tai or the one administered by Lady Blue (*Nüqing* 女青). A Daoist mortuary petition thus must first secure the release of the souls of the deceased from this system and their reunion with the physical form in the tomb. The Daoist must then protect the tomb from any sort of demonic attack, whether authorized by chthonic tribunals or not. Once this eternal home for the entire being, form and souls, is secured, the position of the Daoist as a member of the Heavenly bureaucracy will be recognized and the Daoist will then live among the Heavens.

The Daoist will, however, remain tied to the body in the tomb, and any threat to its well-being has the chance of endangering his or her fate in the afterlife. In such cases, the departed will again make this known to his or her descendants, often by rather unpleasant ways, causing misfortune, and the family will respond by requesting a petition to dispel whatever otherworldly legal problem has arisen, the famous Sepulchral Plaint Petition (*zhongsongzhang* 冢訟章).**[[77]](#footnote-77)**

The ancient goal of seekers after immortality was physical ascendance into the Heavens, either under your own power (*bairi shengtian* 白日升天) or carried aloft by a dragon or crane. This assured that all elements of the individual remained together and intact, forming a holistic individual. Post-mortem survival in Western religions is often tied to a dualism, whereby the body dies and the soul survives, often in some other realm. Buddhism denied the ultimate existence of the individual, but to the extent that there was something that transmigrated or suffered in the hells, it was distinct from the body, which was cremated at death.

The Daoists were not able to dismiss the body and form so easily. The Daoist subtle body was comprised of many elements, including two entities resembling the Western soul, which we have called the cloudsoul and whitesoul, but also essences (*jing* 精), pneumas (*qi* 氣), and body gods (*shen* 神), including the vital, ancient deities of the five viscera (*wuzangshen* 五臟神). They could not imagine post-mortem survival of only a part of this system, therefore they sought first to re-unite the physical body with the subtle body, then having secured a permanent, protected residence in the tomb, they translated both physical and subtle body into a life in the Heavens as a transcendent officer (*xianguan* 仙官). This was the early Daoist vision of salvation.

**刘一明《象言破疑》与李东豪内丹修炼体验记录**

**《百日象言》的关系研究**

**曺玟焕**

**成均馆大学东亚学术院**·**教授**

**1. 序 言**

从中韩两国的哲学史来看，为了帮助初学者更容易理解形而上学的理论或一些复杂的原理与思维，更具体地把握该理论与原理的核心思想，儒家与道教学派经常会用图说、图表或图像的形式来阐发这些理论与原理。这些图说与图表的优点是，能让立刻把握各学派的世界观、宇宙观的区别，道藏本的《上方洞真元妙经品图》、黄宗炎的《陈图南无极图》等就是如此。从这一点来说，主张“若欲成道，非性命双修不可”的刘一明，以及他的作品《象言破疑》很值得人们关注。

刘一明创作《象言破疑》与图像的目的在于，打破人们对修真过程与结果的各种怀疑，纠正人们对修真的错误理解，并试图通过这本书，实现“取象演真” 的目标。总之，主张“性命双修”的刘一明，通过《象言破疑》阐释清楚了道教的许多原理与图像，给后来中国道教的很多人物带来了很大的影响，我们在韩国修炼道教的人身上也能找到刘一明影响的痕迹。

在韩国近现代历史上有许多修炼内丹的人物，他们传承了道教的许多派系，但几乎从未有人从学术的角度系统整理道家的内丹思想。其中宗义李东豪曾奉玄空默庵的尹柱逸（1895-1969）禅师为师修炼佛道，后来又通过碧牛禅师认识了文始法派的郁仪真人文三植(1922-2008)，在内丹修炼过程**[[78]](#footnote-78)**中得到了他的指导。在文始法派的传承道人之中，文三植特别强调刘一明所著的《道书十二种》。文三植围绕着《象言破疑》，在李东豪修炼过程的不同阶段，根据李东豪在修炼过程中得到的图像，对李东豪给予指导。在这种情况下，李东豪开始对在内丹修炼过程中出现的图像与阐释，即“象言”产生了兴趣。

李东豪以“日志”的形式记录了自己十六年内丹修炼过程，是为《宗义李东豪修炼日志》。同时，他还把其弟子在百天的修炼过程中所出现的图像、象言集成一册，命名为《百日象言》。**[[79]](#footnote-79)**这是韩国道教史上关于内丹体验的珍贵修炼资料，我们可以把它们与刘一明的《象言破疑》进行对比。

本文首先要搞清楚的是，具有儒释道三教合一思想色彩、主张性命双修的刘一明，究竟想通过《象言破疑》阐述什么问题呢？所以本文首先把焦点放在对“象言”的理解上。其次，在刘一明的《象言破疑》里所说的修真的结果，即在修真过程中所出现的图像，与近现代韩国道教的一个支脉即文始法派的《百日象言》的图像有何类似之处呢？最后，笔者希望通过这种比较考察，归纳出《百日象言》在韩国道教史上所具有的意义。之前学界对刘一明的研究主要侧重于内丹思想，并没有为“象言”赋予太多的意义，所以应该说本文考察的内容属于一个全新的领域。

**2.《象言破疑》通过“绘图传真”所传达的写作意图**

刘一明在《象言破疑》中“绘图画像”的目的在于“细分是非，扫旁门而指正道，息邪说而辩真宗”。他希望通过《象言破疑》辨明正道与真宗的真正涵义，究明旁门与邪说出现的原因。他采用的方法之一便是通过图像阐释“金丹”之“象”，具体来说就是在《象言破疑·火候说》中插入了十四幅图像。另外，刘一明还通过其它各种象言，向人们展示出了“私”与“正”明确的、实际的意思，帮助人们理解其中所蕴含的真正意义。通过对丹经的正确理解，人们能清楚地认识到道教的道统意识，其中蕴含着刘一明对正确的“性命双修”的见解。

刘一明在创作《象言破疑》时，认为最大的问题就在于“言不尽意”，即怎样认识、体会“无声无臭”的道的问题。对于这个问题，刘一明指出，无声无臭之中蕴含着阴阳，非色非空之间蕴含着造化。换言之，虽然“道”本来是“无言”的，但古人却通过“言”来显示“道”。这就体现出了刘一明以“象言”觅“道”的思维，我们可以通过《周易·系辞传》里的“立象以尽意”来理解这种思维。**[[80]](#footnote-80)**具体而言，刘一明仙翁借天地法象的见解，蕴含着“大道无形、天地有象，但天地之间却明白地显示出了道”的思想。总之，刘一明认为象就是比象，“言其此物而象彼物”，这就已经把刘一明最终希望通过《象言破疑》所传达的一切思想都囊括在内了。

刘一明认为，金丹之道是极其幽深、神妙的，但人们可以通过“象”来认识它。而刘一明最担忧的地方就在于，仙翁为人们提供了认识道的图像，但这只是一种方便之法，真正的道的体悟应该是“得意忘象”的。然而那些被称为“旁门”者，却不能正确理解仙翁原本的意思，而执着于“象”本身。《象言破疑·火候说》里指出，古人立足于“得意忘象”提出“取象立言”之意。具体而言，刘一明的领悟是，古人的“象言”，“虽取象不一”，但他们所言无外乎“阴阳顺逆”、“药物真假”、“火候准则”而已，要求学习者“要会的古人取象立言之意”，不要执象。所以刘一明便将丹经的核心部分找出，“绘图传真”、“细分是非”，以求纠正学习者的一些错误理解。刘一明的这些思考十分明确地向人们展示出他创作《象言破疑》的目的。**[[81]](#footnote-81)**

刘一明主张儒释道三教合一，按照刘一明的观点，如果能正确理解丹经通过象言所表达的意思，道教也可以像儒学一样作为真理而存在。对于这个问题，刘一明指出，修真之道与《周易·系辞传》里所所追求的“穷理尽性，以至于命”是一致的。这种思考认为，主张性命双修的道教，与儒家所追求的根本真理并不完全不同。主张儒释道三教合一的刘一明写作《象言破疑》等各种作品的根本目的之中，就暗含着匡扶道教为正道的使命感。后世的愚迷之徒不能真正理解“传真”的意义，而是执象泥文，迷惑糊涂，切切私议，刘一明试图通过《象言破疑》来解决这些问题。

刘一明指出，圣人其实早已指出体悟正道的核心——至微至妙之道的方法。道原本是“无名”、“无言”的，但圣人却通过“强名”、“强言”，指明了什么是“道”。刘一明得出的结论是，如果圣人没有对道“强名”、“强言”，那么人们就不能认识道，不能回归到“真”上来了。所以圣人才会“设教立言”，为人们指明“道”，所以“道”便可以通过“言”显现出来了。**[[82]](#footnote-82)** 这与《周易》里的“立象以尽意”的意识，以及《老子》第二十五章中通过“称谓”认识“道”的认识**[[83]](#footnote-83)**基本上是相关的。

通过《象言破疑》，刘一明批判了旁门者不理解《丹经》里“象言”的真正意义、执象泥文的行为，要求学习者“得意忘象”。《象言破疑》的意义在于，通过“象言”，言明修真的实证性结果，并帮助人们正确理解这种结果，同时通过真正的“性命双修”，匡扶“正道”。为了证明这种结果，刘一明采取了“绘图传真”的方法，帮助中下者打破对道真的错误理解（破疑），引导他们获得真正的理解。下面本文将就这一问题展开考察。

**3. 通过“取象立言”而“破疑”的意义**

刘一明《象言破疑》实际上并不是为上智者而创作的，其目标人群是“中下者”，目的是帮助中下者正确认识“至微至妙”的“道真”。下面我们就来看一下“象言”的具体意义。在《象言破疑》的序言里，刘一明指出，丹经数万卷都是由“象言”所构成的。**[[84]](#footnote-84)**所以我们首先要正确理解什么是“象言”。

象言基本上是与真理认识相关的。**[[85]](#footnote-85)**对象言的正确认识就与对至微至妙之道的体悟有关，这里蕴含着一种“立象以尽意”的思维。但问题是由于后人不能正确理解“象言”，便执着于象言本身。为了揭示象言的真正意义，刘一明便以《周易》为例，指出《周易》就是通过“象”来说明天地自然的各种现象与原理的。**[[86]](#footnote-86)**刘一明还以《周易》法象的结果为例，指出所谓的象言，都只是对实际现象的具体例证，而绝对不是“怪诞”的。这里的“怪诞”是说其内容会对社会产生不良影响。

从三种角度分析刘一明的修真就能很好地理解象言的真正意义了。道分为“无为之道”与“有为之道”，以前的经典大部分都在谈“无为之道”，而谈论“有为之道”的则是极少数。这导致只有“上智者”才能领悟“无为之道”，并通过它进入到“圣域”。但中下者怎么办呢？他们性情愚钝、根尘深厚、见识短浅，即便是听说了“无为之道”，也不能领悟。那么这些中下者怎样才能进入圣域呢？这种对中下者的体贴体现出了作者的一种问题意识，即怎样才能以“有为之道”的方式把“无为之道”展示出来呢？答案是，“无为之道”的核心内容可以通过象言体现出来。如果中下者能理解象言的意义，他们最终也能体悟到无为之道。**[[87]](#footnote-87)**所以象言是与对真理的正确认识有关的。

在这种情况下，幸运的是魏伯阳参考《周易》的原理，著作了《参同契》，为中下者领悟无为之道创造了契机。魏伯阳采用了以“有象”比喻“无象”，以“有形”比喻“无形”的方法，告诉了人们体悟“无象”与“无形”的方法。这里的“无形”与“无象”相当于“无为之道”，“有形”与“有象”相当于“有为之道”，重要的是人们可以用“有形”理解“无形”，以“有象”理解“无象”，于是便有了“金丹”这一称呼，以及铅汞、砂银、乌兔、龙虎、婴姹、药物、炉鼎、烹炼等法象的称呼。《参同契》里有关法象的学说与对真理的体悟，成为后来所有丹经的依据。**[[88]](#footnote-88)**而问题就在于后人并不去深究这些称呼背后所隐含的意义，或是象征背后所隐含的道理，因此便产生了许多错误的理解。

正确理解丹经里用比喻的方法指称的象言的意义，这是正确开展性命双修的基础。刘一明通过“夫象者，像也。言其此物而象彼物，彼事而象此事也”的论述对象作出了规定。

“象”是指用一些实际存在的事物，象征一些抽象的事物，所以人们看到象时，便会想起符合这种象的事物，所以象并不是假象或是虚象。如果象是一种现象，那么在这种现象里，就反映出了一些实际的存在与道理。只要理解了象所具有的实象的意义，就可以“立象以尽意”了。对此，刘一明举了许多例子来说明象的各种意义与现象。通过例子说明象言意义的做法，是在告诫人们不要执着于象的意义，对于中下者来说尤其如此。例如在阐释“还原反本”的象时，作者采用的方法便是，列举一些人们在现实的生活里容易遭遇的一些例子进行比喻，并且逐渐深化其意义。**[[89]](#footnote-89)**

刘一明指出，人们可以通过丹经里的象言来研究一些原理，但在理解了这些原理以后，就要忘记这些言语，在领悟了意思以后，就要忘记象言，《象言破疑》里最强调的就是这一点。象言里虽蕴含着道理，但象言只是帮助人们理解道理的一种方便之法，而人们往往不了解这一点，所以容易犯执象泥文的错误。因此刘一明希望通过“得意忘言”与“得意忘象”，向人们强调，要领悟真正的道理。**[[90]](#footnote-90)**

在认识真理的问题上，之所以要强调“得意忘言”与“得意忘象”，是因为象言只是为了“得意”而设置的一种方便之法，象言并不是真理。所以刘一明在《象言破疑》里通过多幅图像，用实证的方法向人们展示了最终的结果。这些图像以一种实证的方法向人们展示了正确的修真过程与其结果。所以“破疑”可使人们真正领悟到象言，而“破疑”的实证结果即图像则浓缩了修真的正确意义。由于不理解象言的真正意义、随意去理解象言的问题是很普遍性的，作者就对各种不同的见解提出了这一唯一的标准。从这一点来说，《象言破疑》里的图像蕴含着一些真理的意识，这种真理意识与通过性命双修的修真体悟“道真”有关。换言之，丹经都在“借象以喻理”，“取象演真”。

从中国道教史来看，刘一明在《象言破疑》里提出的各种见解与图像，对后来中国道教史上修真人物产生了许多影响。但如果我们把焦点放在刘一明与象言有关的图像上，就会发现，并没有实际的例子能证明，只要按照刘一明的图像修炼，就会在各阶段得到象言。但韩国道教文始法派的一些人物，则试图在修炼过程里，通过在不同阶段所体悟到的道真与相关的象言，即《百日象言》，来证明这个问题。这个例子在中韩道教史上都是非常特别的，它告诉我们，道教的修真过程可能具有一定的普遍性，因此具有重大的意义。下面本文将考察韩国文始法派把在修炼过程里得到的象言形象化而成的图像。

**4.《象言破疑》与内丹修炼体验《百日象言》之间的关系**

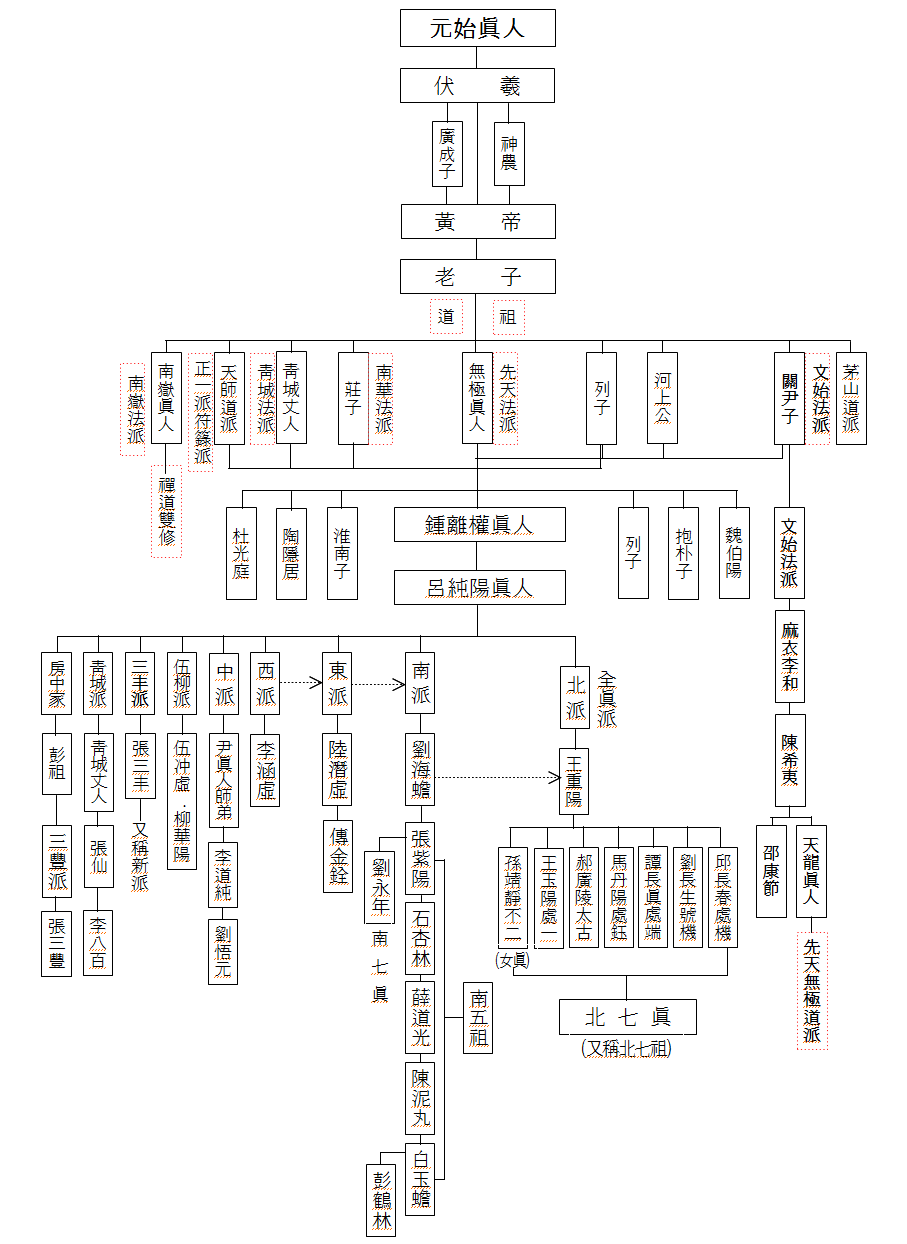
**1)文始法派在韩国的传承**

李东豪通过文三植了解到了文始法派在韩国的发展。刚开始李东豪向文三植追问道脉的问题时，文三植闭口不答，直到二十多年以后，文三植才告诉他自己的师傅是全三丰道长，而对全三丰道长的师傅李贤载也是如此。当时文三植只关心修炼、炼虚合道、成为天仙之事，李东豪在开始跟他研究道书以后，文三植才告诉了他道脉的事情，李东豪记得文三植是这么说的：

我仙派并非文仙、列仙系统，而属于典仙系统，所以强调使用心符，但要注意用心与语言的问题。尤其典仙有很多霄事的机会，所以只在必要时使用，尽可能地不要使用，才会对修行造成比较少的障碍。我们只能在确认功能，或是必须帮助对方、惩罚对方时才使用心符。性命双修、了性了命基本上需要十四年八个月的时间。这是因为要摄取全部的宇宙节气，如果使用速成之法，一百天也能够完成，但会危急生命，所以务必小心。

文三植所说的这些韩国道教系脉原本并没有人归纳总结，所以我们只能遵从文三植的口述，这种局限没法避免。但文三植特别强调刘一明《象言破疑》，以及立足于刘一明性命双修思想的内丹修炼，这一点我们可以通过各种资料佐证。文三植的这段话特别值得注意的地方在于，他指出使用速成法可以在一百天内完成修炼，这是后来李东豪等的《百日象言》成书的原因。李东豪证实，文三植继承的是中国的文始法派，张三丰（1238-？）的道脉。中国文始法派的谱系**[[91]](#footnote-91)**见下表一。

**表一：中国道脉继承图**



文始法派的传承顺序是关尹子——麻衣李和——天龙真人——邵雍。文始法派在韩国的传承见下“表二”

**表二：文始法派传承图**

从表二里我们可以看到，李贤载在韩国传承了张三丰之脉，他的门下又有弟子全三丰、李苍柱，全三丰又收了弟子文三植、李元载，文三植又培养了碧牛、白民、李东豪等人。白民指导了李名子、李成林、李荣顺、黄儒来、朴某等女道人，李东豪则指导了纯阳子、常守一子等人。

李贤载是日本殖民时代的人物，全三丰告诉文三植说，李贤载身体强壮，力气非常大，他是一名杂役，在修建铁路时，可以把铁道扛在肩上。李贤载把《黄庭经》、《道德经》珍藏在怀里，后来将其传给了全三丰，全三丰传给了文三植，文三植又传授给了李东豪，这一传承过程正如佛家的衣钵传承一般具有象征意义。全三丰与张三丰的道号相同，他认为这是仙界赐给他的，也号称全三方。文三植一直侍奉师傅全三丰，直到全三丰仙化，并在内丹修炼方面接受了他的指导，获得了许多体悟。1980年秋，白民李泓秀来到光州白云洞白云精舍，当时碧牛禅师正在接受文三植内丹修炼的指导，于是白民便成为文三植的入室弟子，接受他的修炼指导。

按照文三植所言，韩国的文始法派从李贤载传承至李东豪。具体而言，李贤载传承了张三丰的流派，其门下又有全三丰、李苍柱，全三丰又指导了文三植、李元载，文三植又指导了碧牛、白云、李东豪，李东豪又指导了纯阳子、常守一子，这便是文始法派的传承顺序，从这来看，我们可以确认文始法派自日本殖民地时代的传承。

在这些人物里，李东豪把自己与弟子在修炼过程里所获得的象言，以图像的方式呈现，完成了《百日象言》的创作。他的伟绩在于，用实证的方法，证明了内丹修炼体验与各阶段的象言，从这一点来说，他在韩国道教思想史上具有重要的意义。那么，在李东豪的主持下进行的修炼过程里，获得了什么样的象言呢？下面我们就来了解一下这本象言集即《百日象言》里的内容，并考察一下《百日象言》与刘一明《象言破疑》之间的关系。

**2)《百日象言》与刘一明《象言破疑》之间的关系**

在李东豪完成人仙的过程之前，文三植不允许李东豪阅读道书，并命他只听能自己的解说，而不能提问。这大概是为了防止李东豪在修炼的过程里产生一些先入为主的观念，或是防止他执着于象。在李东豪结束人仙过程以后，文三植才正式教授给他内丹修炼的理论，特别是《道书十二种》里各种道书的核心内容，尤其强调《黄庭经》、《阴符经》、《象言破疑》等道书的内容。**[[92]](#footnote-92)**

当时文三植与李东豪在一起研究，并随时给予李东豪指导，他告诉李东豪，不要执着于修炼期间所出现的一切图像的“象言”, 出现任何图像时都要跟自己报告，无论昼夜，完全没有光还是有强光，无论睁着眼或是闭着眼，无论是水深火热里，无论图像是黑白或自然色，无论图像是是静止或是运动的。所以李东豪在修炼期间，每次出现图像与卦象时，都会向文三植报告，而文三植每次听到李东豪所说的图像时，便会拿出一本汉语的图像集，让李东豪观看里面的图像，告诉他目前修炼到哪个阶段了。这种修炼过程持续了十六年，李东豪把这一过程一一记录在了日志里。李东豪把自己在性命双修的内丹修炼过程里所出现的单幅图像或是连续出现的图像，以及在指导弟子的过程里阐述的内容，归纳总结为象言与破疑两个部分，这便是《宗义李东豪内丹修炼日志》与其弟子的《百日象言》（卷一、卷二）。

那么李东豪在修炼过程里所出现的图像是怎样的呢？其象言与破疑是怎么构成的呢？按照《宗义李东豪内丹修炼日志》，他的内丹修炼从1979年7月6日一直持续到1995年3月1日，在李东豪说出某种图像时，文三植便进行象言、破疑，对此李东豪的整理如表三所示。

**表三：《宗义李东豪内丹修炼日志》里的图像与象言、破疑**

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| **日期** | **图像(宗义)[[93]](#footnote-93)** | **象言(文三植)** | **破疑(文三植)** | **备注** |
| 1979年7月6日-7日 |  | 出现黄道、空中外丹、 熊足等。 | 出现熊头、熊足是因为宗义为檀君的后代。 |  |
| 7月23日-24日 |  | 观察到阳中阴、 北斗七星。 |  |  |
| 7月31日-1日 |  | 出现光灼灼、 周天三昧火。 |  |  |
| 8月3日-4日 |  | 观察到谷神、 北斗七星。 | 进入霄事过程。 |  |
| 8月5日 |  | 观察到绵绵陀陀。 |  |  |
| 8月11日 |  | 血丹、 皮丹、 骨丹 | 换骨脱胎过程里形成皮丹。 |  |
| 8月14日 |  | 观察到黄龙、白龙、 青龙、火龙、黑龙中的白龙。 |  |  |
| 8月20日-21日 |  | 阴阳混合。  观察到太极即孩儿面目与东华帝君放下的绳子、仙界之花。  得到五剑中的灵剑。 |  |  |
| 8月22日-23日 |  | 观察到法轮、五行分判，得到刀奎与灵剑。 |  |  |
| 8月28日-30日 |  | 出现金丹、色空不着、诚明兼该、伏虎、龙车、凤驾。 |  |  |
| 9月1日-4日 |  | 出现黃河、白雪。 | 进入玉液换丹过程。 |  |
| 9月8日 |  | 获得五剑中的宝剑。 |  |  |
| 9月11日 |  | 学习使用四寅剑的法术、引起天气变化的法术。 |  | 收到亲笔祭文 |
| 9月16日-17日 |  | 黍米珠、武官玉带、伴月炉中出现玉心生。 | 作为典仙，获得玉带就可以霄事。 |  |
| 9月18日-19日 |  | 出现婴儿面目、孩儿面目。  玉液还丹、古树开花。 |  |  |
| 9月20日-21日 |  | 五行法轮、缩天缩地、阴阳九天外出现天月。 |  |  |
| 9月22日-23日 |  | 出现了高高的圆陀、霄事过程、太清，以及使用心符使要用的官带。 | 进入离神过程。 |  |
| 9月24日 |  | 出现子午正针板、天罗地网。 |  |  |
| 9月26日 |  | 观察到指示四时、东西南北**[[94]](#footnote-94)**的元贯（圆观）。 |  |  |
| 9月27日 |  | 在黑、白、青三种面色中，成为比较真的青色。观察到擬神。 |  |  |
| 10月3日 |  | 观察到降龙伏虎。法轮转动。  地球不转了，再次出现圆陀。 |  |  |
| 10月4日-7日 |  | 观察到无根树。收到指示他处理国事的信息。 |  |  |
| 10月27日 |  |  | 完成玉液还丹的过程。 |  |
| 10月31日-11月2日 |  | 降魔，出现药汤器与药物。因为神仙喜欢喝茶，所以出现了茶馆。 |  |  |
| 11月3日-11月6日 |  | 观察到调节阴阳的昆仑山天锤尾宿末端的两颗星。 |  |  |
| 11月9日 |  | 谷神出窍，观察到日月。 |  |  |
| 11月16日 |  | 出现象征阴阳的钥匙、本地的善神。 |  |  |
| 11月19日-22日 |  | 返还后天，接受先天。  脚后跟充血变红，开始变成鹤体。 |  |  |
| 11月23日 |  | 形成圣胎。在周天三昧火给的拐杖、毛笔、扇子三种物品里，收下了送给上仙的扇子。 |  |  |
| 11月25日-28日 |  | 观察到天地人、金塵、　金花锤。听到天上弹奏玄鹤琴与诵读《玉枢经》的声音。 |  |  |
| 12月2日-3日 |  | 出现五行攅簇、国家倾颓的图像。 |  |  |
| 12月7日 |  | 观察到元化之门与谷神。 |  |  |
| 12月11日-13日 |  | 看到芙蓉花。 |  |  |
| 12月6日 |  | 接受有关女性内丹修炼法的教育，可使女性成为女仙。 |  |  |
| 12月23日 |  | 谷神上界游走。 |  |  |
| 12月31日 |  | 出现周易卦象，以及神仙使用的发白光的茶馆。 |  |  |
| 1980年1月5日 |  | 失丹时学习复丹法。 |  |  |
| 1月7日 |  | 看到龙虎相搏。 | 已降龙伏虎，可以乘坐龙虎了。 |  |
| 1月11日-12日 |  | 看到五色光，带有五行气质。 |  |  |
| 1月30日 |  | 看到了龙虎相搏，会有龙虎的运气。 | 只有再次从天官那里得到，才能使用。 |  |
| 2月10-11日 |  | 得到神剑。 | 玉液还丹可以保存后天身,金液换丹可以返后天身。 |  |
| 2月20日-25日 |  |  | 目前位于十二段位。 |  |
| 2月26日 |  | 出现了阴阳调和才能出现的日月。 |  | 辨别阴阳。 |
| 3月2日 |  | 顿悟圆通。 |  |  |
| 3月9日 |  | 得到舍利珠，看到了只有圣人才能看见的鹤。 | 成为贤人时，就会出现麒麟。 |  |
| 3月10日-11日 |  | 获得了必需的“真”之钥匙。看到了黃道。 |  |  |
| 3月26日 |  | 学习到，逢战时，只要瞄准运动的线条，就可以避乱。 |  |  |
| 3月27日-4月1日 |  | 七星有所反应。仙系统子孙有两个。 |  |  |
| 4月4日 |  | 霄事过程里出现了韩国地图。 |  | 预告韩国社会要发生剧变。 |
| 4月11日 |  | 谷神来到，看到了日月。 |  |  |
| 4月20日 |  | 在上界做禅问答。出现了“引亚词”的字样。 | 只有在上界获得口诀才能使用。 |  |
| 6月12日 |  |  |  | 这一境界是天地唯我同根，天上天下唯我独存,知道多子塔前分半座的消息，并见性。 能到达这一境界的，韩国不过三四人，但其用似乎并不完全。(佛国寺祖室月山禅師) |
| 10月-12月1日 |  | 看到灵剑、黍米珠、藏在一粒粟中的世界。灵游走于世界之中。 |  |  |
| 12月20日-1981年1月17日 |  | 看到一匹名为白马大将军的马，以及扮演狮子角色的天狗。 | 他们守护着通天之路，打赢他们，他们就可以为你指引方向，打不赢他们就挡住你的去路。 |  |
| 2月17日 |  | 看起来明明是婴儿、孩儿，脱胎以后成为法身，以及千百亿化身，思忖之后立刻超越了时空，发生了作用。 |  |  |
| 2月29日 |  | 看到天罗地网，以及东华帝君放下的绳子，升天。 |  |  |
| 5月11日-12日 |  | 看到含着如意珠的龙。看到天神凤，看到坐骑鹤。 |  |  |
| 1983年8月21日 |  | 看到十二支间与星座。 |  |  |
| 1984年6月1日-7月12日 |  | 看到天马与龙马。 集齐五剑，即豫剑、刀圭、宝剑、灵剑、神剑。 | 还剩下龙、虎、凤、马、鹤。 |  |
| 1986年1月7日 |  | 接受有关卯酉使用法的教育。 |  |  |
| 1987年1月19日-8月30日 |  | 成就金液换丹，出现一颗巨大的黍米珠。灵魂出窍。 |  |  |
| 10月8日 |  | 接受有关除去魔胎的方法、坤干方位法的教育。 七位仙人齐聚议定降下甘露。 |  |  |
| 1988年12月1日 |  | 看到能够移动世界的黍米珠。 聆听有关三尸九虫、七返九还、三神山、人定山、九言山的说明。 |  |  |
| 1991年12月7日 |  | 已然了性，距了命只剩下命功。看到浮州。 |  |  |
| 1995年2月5日 |  | 接受有关北斗七星、破军星、雷声宝华天尊、玉皇上帝等与人体二十四节气、二十八宿等有关的教育。 |  |  |
| 3月1日 |  | 东北艮方70-80度线的地方经常出现自己的样子。 | 三十六天中三十三天以上是仙界，出胎前会看到自己的影子，出胎后就会清楚地看到实体。 |  |

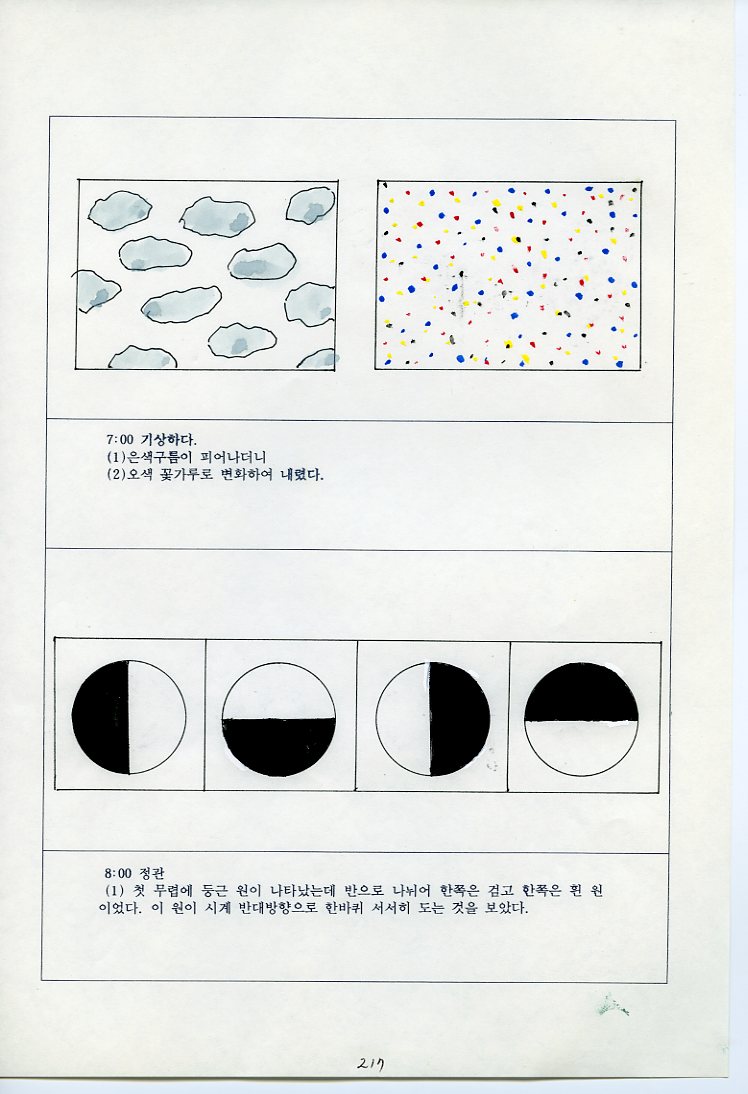
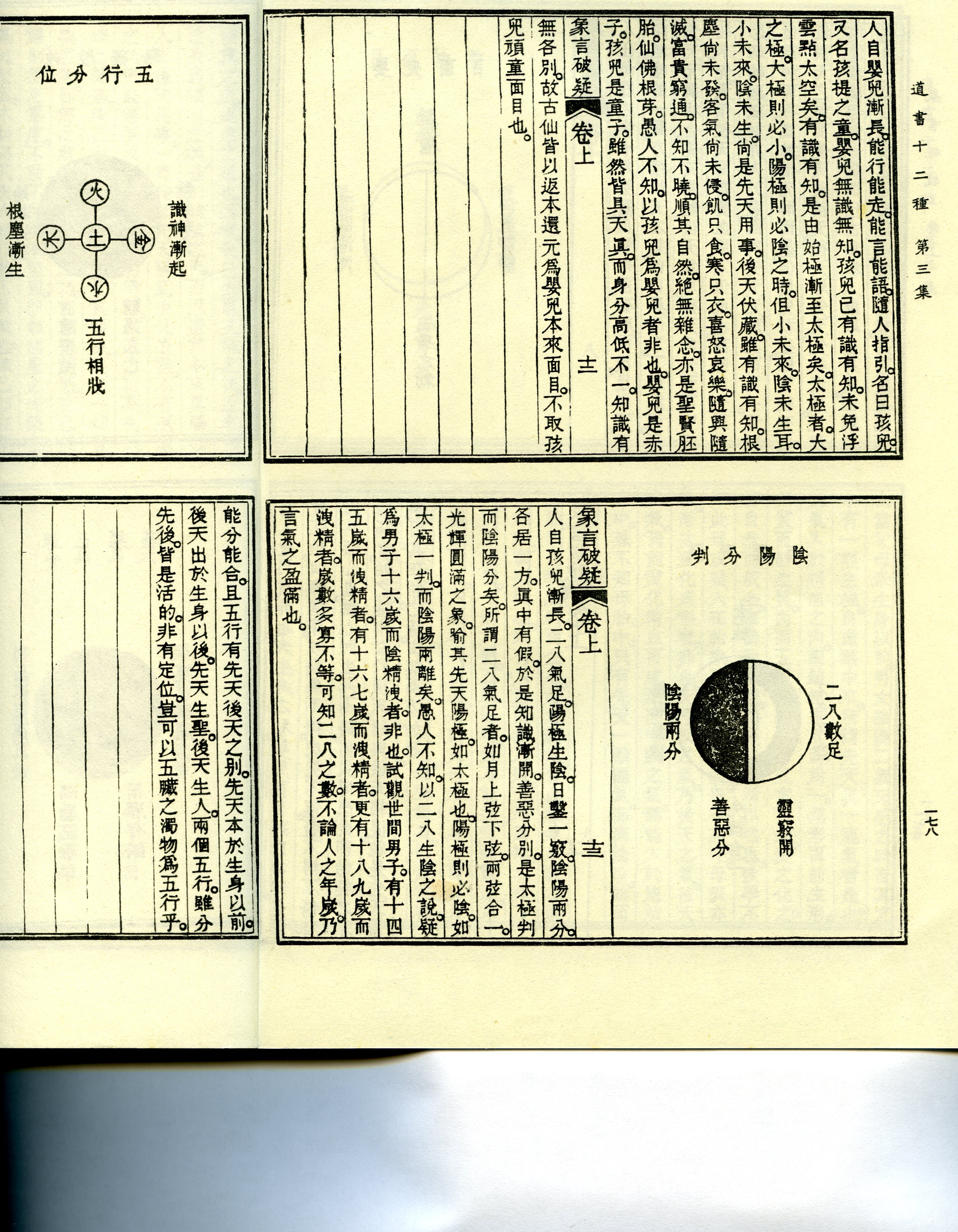
李东豪日志并非只是李东豪个人修炼的结果，同时也是文三植详细指导的结果。遗憾的是，李东豪并不擅长作画，所以未能充分描绘修炼过程里出现的图像。让李东豪惊奇的是，自己修行过程里所出现的图像都原样出现在了一本图像集里，后来他才知道这个图像集是刘一明的《象言破疑》。**[[95]](#footnote-95)**李东豪通过《象言破疑》解决了对自己在修炼过程中所得到的象言的疑惑，这告诉我们，《象言破疑》从实证的角度，是很客观、准确的，同时也告诉我们李东豪的修真是正常的。

但李东豪切实地感觉到，由于自己不擅长作画，故不能完全表达修炼过程里得到的象言，所以他在自己修炼结束没多久、指导弟子进行百天**[[96]](#footnote-96)**修炼时，决定认真关注图像，所以他首先让弟子学习了图形与计算机设计，然后正式投入了修炼。经过这样的过程以后，他的弟子们把在修炼过程里所出现的象具体细致地画了下来并结成图集，这便是《百日象言》（Ⅰ）、《百日象言》（Ⅱ）。具体而言，弟子们在归仙的过程里，频繁地出现了一些图像，而这些图像与李东豪修炼、学习时出现过的图像是完全一致的。所以李东豪就在他们身边一一地印证其内容，并且让他们细致地记录下相应的图像，然后给予解说，也就是“象言”，这就形成了两本修炼记录，即《百日象言》。

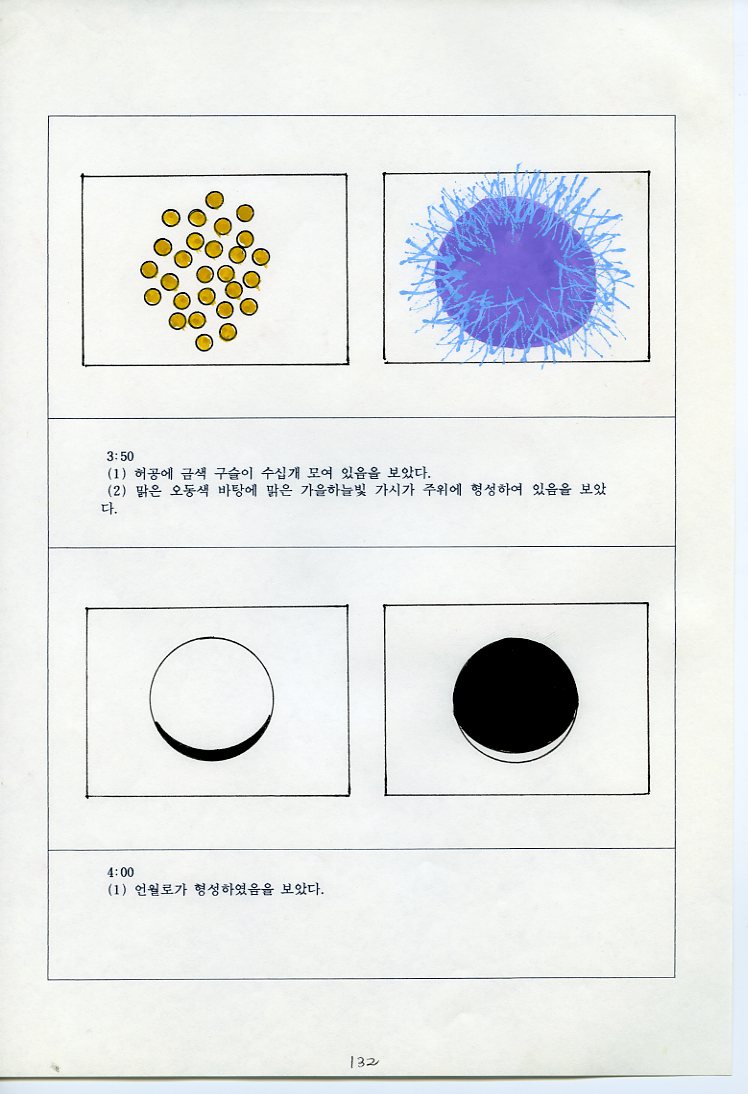
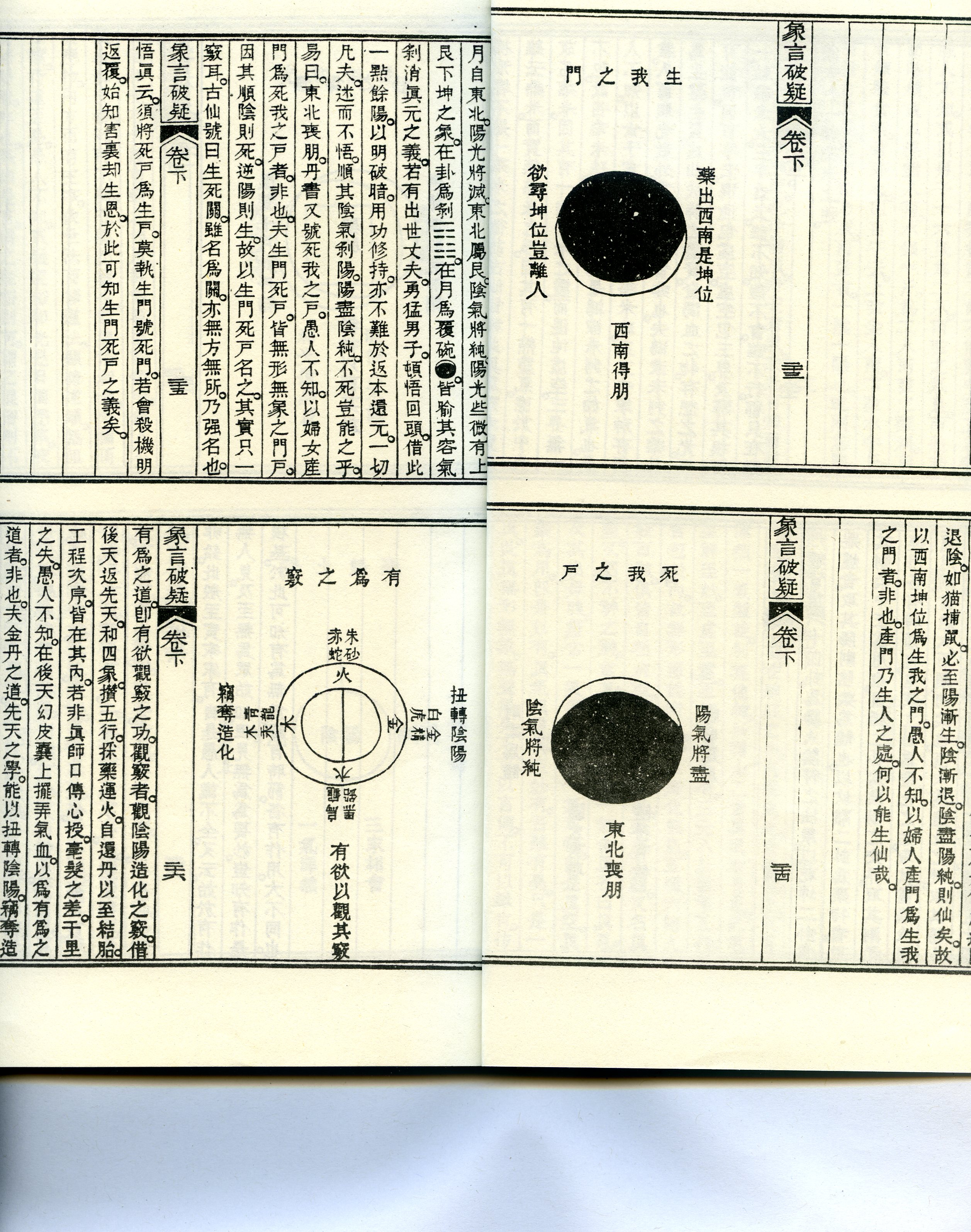
我们仔细观察李东豪与其弟子所获得的许多图像，就会知道它们的形态与《象言破疑》是相同的。

观察李东豪与弟子所得的图像，就会看出这些图像很多都与《象言破疑》拥有相同的形态。首先，观察图八**[[97]](#footnote-97)**左侧的《百日象言》，会发现在修炼过程里首先出现的是一元的形态，然后又分了阴阳，并呈左右旋转的现象，而右边的《象言破疑》里也分为太极的阴阳，并传达着一些消息。而图九**[[98]](#footnote-98)**《百日象言》里出现的阴阳的潮汐与《象言破疑》里面的完全一致。除此以外，我们可以发现在《百日象言》与《象言破疑》里类似的图像大部分都可以形成对比。**[[99]](#footnote-99)**

**图八《百日象言》与《象言破疑》（一）**

**图九《百日象言》与《象言破疑》（二）**

总之，李东豪《百日象言》里的图像在一些普通的道教图像里也能看到，特别是图十里《百日象言》的图像**[[100]](#footnote-100)**与一本讲解现代物理学的《物理学之道》**[[101]](#footnote-101)**的封面图非常类似，有人认为它体现了构成宇宙的微粒子世界的活动。**[[102]](#footnote-102)**

**图十 《百日象言》与记录微粒子生成、崩溃、消灭的记录照片**



笔者在把李东豪与其弟子在修炼过程里所出现的图像与刘一明《象言破疑》对比之后发现，有许多象是相同的，这证明《象言破疑》与《百日象言》之间有非常密切的关系。如果我们能确认李东豪《日志》以及《百日象言》里的图像具有一定程度的客观性，那么我们就能知道在内丹修炼过程里，在什么阶段会出现什么图像，人们通过这些图像就能知道修炼过程是正确还是错误的，这是这两本书给人们带来的益处。

**5. 结 论**

主张儒释道三教合一的刘一明认为丹经的核心主题应该与《周易》联系起来理解，并且指出了悟道与性命双修有关的“修真”。他认为后人往往执象泥文，错误地理解了性命双修，而他则试图指出性命双修的根本原理。《象言破疑》作为他的代表作之一，就发挥了这样的作用。刘一明认为，丹经都是从“借象以喻理”的立场出发的，也就是说，刘一明认为现有的经典都是以“有象”比喻“无象”，以“有形”展示“无形”的。丹经里蕴含着的“取象演真”的意义，都在“由象以穷理”。他特别批判了一种现象，即人们往往会执象，不能正确理解道真，但象言本身其实并非真理。所以祖师经常强调，要正确地理解“取象喻言”，便要通过“得象忘言”、“得象忘意”，体悟真正的“道真”。刘一明认为，在修真的过程里，上智者认识至微至妙之道是完全没有问题的，但中下者却并非如此，所以经常产生一些问题。为了使中下者能够正确理解金丹之道，刘一明便作了《象言破疑》，记述了象言的意义，并采用绘图传真的方式，撰写了《象言破疑》。

刘一明的《象言破疑》通过由象言而得到的结果，使人们最终理解丹经的意义，这是它的优点。修真之人在自己修真的过程里得到的一个个部分图像与结果，究竟是否正确呢？《象言破疑》并没有给出什么确定的证据，这也是它的局限所在。而李东豪是一位兼通东西医学的医生，并且对物理学也有颇高的造诣，他把自己修炼过程里的体悟变成图像，试图把修炼过程客观化。李东豪把自己内丹修炼过程以日志的形式整理成册，这便是《宗义李东豪内丹修炼日志》，而李东豪与弟子一同整理修炼图像，编辑而成的册子便是《百日象言》。本文研讨《宗义李东豪内丹修炼日志》与《百日象言》之后发现，它们与刘一明的《象言破疑》中的图像有非常相似之处，这证明他们的修炼方法是正确的。

《宗义李东豪内丹修炼日志》与《百日象言》以图像的形式记录了中下者每天、每小时的修炼结果，这使得他们在修道过程里，能够随时确认自己所得到的图像与修炼过程究竟是否正确，所以这份资料具有划时代的意义。尤其是在中韩道教史上，并没有一一记录修炼过程，并将其图像化的著作，所以从学术的角度来说《百日象言》也具有很重要的意义。

总之，李东豪及其弟子内丹修炼日记及《百日象言》，与刘一明的《象言破疑》非常类似。随着韩国文始法派等道教脉系的传承情况为世人所知晓，他们在内丹修炼过程里所得到的图像与各种实证资料、现象，为学界与宗教界提供了共享的机会与事例，从这一点来讲，这在韩国道教历史上颇具时代意义与地位。

**劉一明 『象言破疑』와 李東豪 內丹修鍊 체험기록**

**『百日象言』의 상관관계 연구**

**曺玟煥**

**成均館大 東ASIA學術院 • 敎授**

**1. 들어가는 말**

중국과 한국의 철학사를 보면 유가학파와 도가학파 모두 초학자들이 우주자연에 대한 형이상학적 이론이나 복잡한 원리 및 사유를 쉽게 이해할 수 있고 아울러 그 이론과 원리의 핵심이 무엇인지를 구체적으로 파악하게 하고자 할 경우 圖說, 圖表나 圖象을 사용한 경우가 많았다. 이런 다양한 도표와 도상을 보면 각 학파가 지향하는 세계관과 우주관의 차이점을 한눈에 알 수 있게 하는 장점이 있다. 도교에서는 道藏本의 「上方洞眞元妙經品圖」, 黃宗炎의 「陳圖南無極圖」 등에서 이런 점을 확인할 수 있다. 이런 점에서 “만약 도를 이루고자 한다면 性命雙修가 아니면 불가하다(若欲成道，非性命雙修不可)”라는 것을 말하는 劉一明(1734-1821)의 『象言破疑』는 주목할만 하다.

劉一明은 道眞에 대한 修眞 과정과 그 결과에 대한 여러 가지 의심과 잘못된 이해를 깨트린다는 점에서 이른바 『象言破疑』를 쓰고 관련된 다양한 도상을 그린다. 이를 통해 ‘상을 취해 (참된) 진리를 알기 쉽게 설명하려는 의도[取象演眞]’를 보인다. 이처럼 性命雙修를 주장하는 劉一明이 『象言破疑』를 통해 규명한 도교 원리와 도상은 이후 중국 도교 관련 많은 인물들에게 영향을 주었는데, 한국에서 도교 수련하는 인물들에게도 영향을 준 흔적을 발견할 수 있다.

근현대 한국역사에는 많은 내단 수련자가 있었고 도교의 系脈도 다양하게 전승되었지만 학술적 차원에서 체계적으로 정리된 것은 거의 없다. 이런 가운데 宗義 李東豪는 玄空黙庵 尹柱逸(1895-1969) 선사를 스승으로 삼아 佛道를 수행하다가 碧牛선사를 통해 文始法派에 속하는 鬱儀眞人 文三植(1922-2008)을 만나 내단 수련 과정**[[103]](#footnote-103)** 지도받는다. 文三植은 文始法派의 전승 도인들 가운데 劉一明이 저술한 『道書十二種』을 특히 강조한다. 文三植은 李東豪에게 수련과정에서 얻은 도상을 『象言破疑』를 중심으로 한 수련과정의 단계와 도상 등을 통해 확인해 준다. 이런 상황에서 李東豪는 내단수련을 통하여 나타나는 圖像과 그 해석, 즉 象言에 대해 관심을 갖게 된다.

李東豪는 16년간에 걸친 내단수련 과정을 ‘日誌’ 형식으로 기록한 『宗義 李東豪 修鍊日誌』를 만든다. 아울러 제자들의 100일 동안의 내단수련 과정에서 나타난 도상, 象言들을 모아 하나의 책자로 만들어 『百日象言』**[[104]](#footnote-104)**이라 이름한다. 이런 자료들은 劉一明의 『象言破疑』와 대비될 수 있는 자료로서, 한국도교사에서 내단체험과 관련된 소중한 수련자료에 해당한다.

이 논문은 먼저 儒彿道 三敎 합일 사상에서 출발하여 性命雙修를 주장하는 劉一明이 『象言破疑』를 통해 무엇을 말하고자 했는지를 ‘象言’에 대한 이해에 초점을 맞추어 논한다. 다음 劉一明의 『象言破疑』에서 제시한 修眞 과정의 결과물로 나타난 도상이 근현대 한국도교의 한 맥인 文始法派의 『百日象言』의 도상과 어떤 유사점이 있는지를 밝히고자 한다. 결론적으로 이같은 비교 고찰을 통해 특히 한국도교사에서 『百日象言』이 갖는 의미에 대해 정리하고자 한다. 이런 연구는 이전의 劉一明에 관한 이전의 연구가 주로 내단사상에 치우친 점을 감안하고 象言에 대한 의미부여가 별로 없는 상황에 비추어볼 때 새로운 영역을 고찰한 것에 속한다고 할 수 있다.

**2. ‘繪圖傳眞’을 통한 『象言破疑』 저술 의도**

劉一明이 象言에 해당하는 도상을 제시하는 것은 是非를 세분하여 본질의 ‘겉껍데기에 해당하는 문파[旁門]’을 掃除하면서 正道가 무엇인지를 가리키고, 邪說을 그치게 하고 眞宗을 분변하고자 하는 의미가 담겨 있다. 劉一明은 『象言破疑』를 통해 正道와 眞宗의 진정한 의미와 旁門과 邪說이 나타난 원인을 규명하고자 한다. 그 방법론 중 하나가 도상을 통해 금단의 상을 해설하는 것인데, 구체적인 예로서 『象言破疑』 「火候說」에서는 14개의 도상을 그리고 있다. 아울러 劉一明은 기타 다양한 象言을 통해 私와 正을 분명하고 실질적인 의미를 보여줌으로써 그 뜻이 갖고 있는 참된 의미를 이해할 수 있게 한다는 말을 한다. 丹經에 대한 올바른 이해를 통한 도교의 道統 인식에 대한 확인과 그것에는 올바른 性命雙修에 대한 劉一明의 견해가 담겨 있다.

劉一明이 『象言破疑』를 저술하면서 가장 문제로 삼는 것은 ‘말로는 뜻을 다 표현할 수 없다[言不盡意]’라는 것으로 말해지는 無聲無臭한 도를 어떻게 인식하고 체득할 수 있는가 하는 점이다. 이런 점에 대해 劉一明은 無聲無臭한 가운데에는 陰陽이 잠겨 있고, ‘색도 아니고 공도 아닌 것[非色非空]’ 속에 조화를 머금었다는 점에 착안한다. 즉 고인들은 도는 본래 無言에 해당하지만, 言을 통해 그 도를 들어냈음을 말한다. 이렇게 劉一明은 ‘현상[象言]’을 통해 본질[道]을 찾을 수 있다는 사유를 보이는데, 이런 점은 『주역』 「계사전」에서 말하는 ‘상을 세움으로써 뜻을 다한다[立象以盡意]’라는 것을 통한 이해에 해당한다.**[[105]](#footnote-105)**劉一明은 좀 더 구체적으로 仙翁이 천지를 통해 法象이란 사유를 보인 것은 大道는 無形이고 천지는 有象이지만, 그같은 천지에 도가 분명하게 들어나는 것이 담겨 있다고 본다. 결론적으로 劉一明은 象은 ‘比象’으로서 ‘此物로 彼物을 象한 것’이라 한다. 이런 이해에는 劉一明이 『象言破疑』에서 상을 통해 궁극적으로 말하고자 하는 것이 모두 담겨 있다.

이처럼 金丹의 도는 가장 幽深하고 지극히 신묘하지만 결과적으로는 상을 통해 인식 가능함을 말하는 劉一明이 가장 염려하는 것은, 仙翁이 도의 인식과 관련된 상을 베풀었지만 그것은 방편적으로 행한 것이기 때문에 진정한 도의 체득은 “뜻을 얻으면 그 뜻을 얻기 위해 방편상 세운 상을 잊어야 한다[得意忘象]”는 것에 있다고 한다. 그런데 ‘旁門’으로 말해지는 인물들은 이같은 선옹의 본지를 제대로 알지 못하고 ‘執象’하는 행위를 한다. 이런 점에서 『象言破疑』「火候說」에서는 고인들이 得意忘象에 입각해 제기한 ‘상을 취해 말을 세운[取象立言] 뜻’을 분명히 알 것을 제시한다. 구체적으로 象言을 통해 말하고자 한 取象은 하나가 아니지만 그것은 결국 ‘陰陽의 順逆’, ‘약물의 진가’, ‘火候의 준칙’을 말한 것이란 점을 깨달은 劉一明은 고인의 ‘取象立言한 뜻’을 얻었으면 得意忘象하고 執象하지 말 것을 요구한다. 이에 劉一明은 丹經의 핵심에 해당하는 것을 拈出하여 ‘도상을 그려 진을 전하고[繪圖傳眞] 시비를 분석함으로써 학자들이 잘못 이해한 것을 깨트리고자 한다. 劉一明의 이런 사유는 왜 『象言破疑』를 저술했는가 하는 점을 가장 분명하게 보여주는 것에 해당한다.**[[106]](#footnote-106)**

유불도 삼교 합일을 말하는 劉一明의 시각에서 보면 丹經에서 象言을 통해 말하고 있는 것에 대한 올바른 이해가 있다면 도교도 유학과 마찬가지의 진리로서 존립할 수 있다고 본다. 이런 점과 관련해 劉一明은 修眞의 도는 『周易』 「繫辭傳」에서 말하는 ‘이치를 다하고 성을 다하여[窮理盡性] 命에 이르는 것’을 추구하는 것과 같다고 진단하는데, 이런 사유는 性命雙修를 주장하는 도교가 유가가 지향하는 근본 진리와 전혀 다른 것이 아니라는 점이 담겨 있다. 유불도 삼교합일을 주장하는 劉一明이 『象言破疑』를 비롯한 다양한 저서를 쓴 근본 목적에는 바로 도교에서의 正道 회복이란 사명감이 담겨 있다. 後世의 愚迷之徒들이 傳眞의 의미를 제대로 얻지 못하고 執象泥文하면서 망령되이 私議를 펼치는 문제점에 대한 劉一明의 답이 바로 『象言破疑』다.

유일면은 正道의 핵심인 至微至妙한 도를 체득하는 방법론에 대해 성인들이 이미 제시한 바가 있다고 말한다. 즉 도는 본래 無名과 無言에 해당하지만 성인은 ‘방편상 억지로 이름함[强名]’과 ‘방편상 억지로 말함[强言]]을 통해 그 도가 무엇인지를 밝혔다는 것이다. 劉一明의 진단은 만약 성인들이 도에 대해 ’强名‘과 ’强言‘을 하지 않았다면 그 도를 인식하고 그 참됨에 돌아갈 수 없음을 말한다. 이런 점 때문에 성인은 ‘가르침을 베풀고 말을 세움[設敎立言]’으로써 그 도를 밝혔고, 이에 도는 말로 인한 이후에 드러날 수 있음을 말한다. **[[107]](#footnote-107)**이런 사유에는 기본적으로 『주역』에서 말하는 ‘立象以盡意’ 의식과 『노자』 25장에서 ‘稱謂’를 통한 道에 대한 인식**[[108]](#footnote-108)**과 관련된 사유가 담겨 있다.

劉一明은 『象言破疑』를 지어 旁門에 속하는 무리들의 丹經에서 말하는 象言에 대한 참된 의미를 제대로 이해하지 못하고 執象泥文하는 것을 비판하면서 得意忘象할 것을 말한다. 『象言破疑』는 修眞하는 과정에서 얻어진 실증적인 결과물을 象言을 통해 말하고자 한 것에 대한 올바른 이해를 돕기 위해 저술된 것이면서, 아울러 진정한 性命雙修를 통한 正道의 재확립이란 의미가 담긴 저술이다. 劉一明은 그것을 입증하기 위해 ‘도표를 그려 도교의 참진 진리를 전하는[繪圖傳眞]’ 방식을 취하고 있는데, 이런 방식에는 中下者의 道眞에 대한 ‘잘못된 이해를 깨트리고[破疑]’ 참된 이해를 돕고자 하는 의도가 담겨 있다. 이하에서는 이런 점에 관해 살펴보기로 한다.

**3. ‘取象立言’을 통한 ‘破疑’의 의미**

劉一明이 『象言破疑』를 지은 실질적인 목적은 上智者에게 초점이 맞추어져 있는 것이 아니라 中下者들의 至微至妙한 道眞에 대한 올바른 인식을 돕기 위한 것에 있다. 그럼 象言이 갖는 구체적 의미를 보자. 劉一明은 『象言破疑』 서문에서 수 만권에 달하는 丹經은 모두가 象言으로 되어 있다고 본다.**[[109]](#footnote-109)**이런 점에서 象言이란 무엇인가에 대한 올바른 이해가 요구된다.

象言은 기본적으로 진리인식과 관련이 있다.**[[110]](#footnote-110)**따라서 象言에 대한 올바른 인식은 至微至妙한 도에 대한 체득으로 이어진다. 이런 사유에는 기본적으로 ‘立象以盡意’ 사유가 담겨 있다. 문제는 후세사람들의 象言에 대해 올바로 이해하지 못한 결과 象言 그 자체에 집착하는 것이다. 劉一明은 먼저 象言이 갖는 참된 의미를 밝히기 위해 『周易』에서 천지대자연에 펼쳐진 다양한 현상과 원리를 상을 통해 말하고자 한 것을 예를 든다.**[[111]](#footnote-111)**劉一明이 이처럼 『周易』에서 法象의 결과로 예를 든 것은, 상언이란 모두 실질적인 현상에 대한 구체적 예증을 거론한 것이지 절대로 ‘怪誕한 것’이 아니라는 사유가 담겨 있다. ‘괴탄’이란 표현에는 그 내용이 사회적으로 부정적인 영향을 끼친다는 의미가 담겨 있다.

劉一明은 修眞에 대한 공부를 세가지 차원에서 분석한 것에는 상언이 무엇을 의미한 것인지가 잘 나타나 있다. 도에는 무위 차원의 도가 있고 유위차원의 도가 있는데, 옛 경전에서는 대부분 무위의 도를 말했지 유위의 도에 말한 것을 극히 적었다. 이렇다보니 무위의 도는 오직 ‘뛰어난 지혜를 지닌 자[上智者]’만이 분명하게 체득하고 그것을 통해 聖域에 들어갈 수 있었다. 문제는 中下者들이다. 中下者들은 성질이 우둔하고, 근진이 깊고, 식견이 적어서 무위의 도를 들어도 깨달을 수 없다. 따라서 이같은 中下者들이 어떻게 하면 성역에 들어갈 수 있는가 하는 점이 문제가 된다. 이같은 中下者에 대한 배려에는 無爲之道를 어떻게 有爲之道의 차원에서 드러내느냐 하는 문제의식이 담겨 있는데, 그것의 핵심은 바로 象言으로 나타났다. 즉 中下者라도 象言이 갖고 있는 의미를 이해할 수 있다면 無爲之道에 대한 체득도 결국 가능하다는 논리다.**[[112]](#footnote-112)** 이런 점에서 象言은 올바른 진리인식과 관련이 있다.

이런 상황에서 다행스럽게도 魏伯陽이 『주역』의 원리를 참조하여 『參同契』를 저술하여 중하자들에게 무위의 도를 깨닫게 하는 계기를 마련해 주었다. 魏伯陽은 有象으로 無象을 비유하고, 有形으로 無形을 비유하는 방법을 사용하여 無象과 無形을 체득할 수 있는 방법을 알려 주었던 것이다. 無形과 無象을 無爲之道에 해당하고 有形과 有象은 有爲之道에 해당하는데, 중요한 것은 有形으로 無形을 이해할 수 있고, 有象으로 無象을 이해할 수 있다는 것이다. 그 결과 金丹이란 명칭과 鉛汞, 砂銀, 烏兔, 龍虎, 嬰姹, 藥物, 爐鼎, 烹煉 등의 法象의 말이 있게 되었다. 『參同契』의 이같은 法象으로서의 학설과 진리체득은 이후 모든 丹經의 근거가 된다.**[[113]](#footnote-113)** 문제는 뒤에 배우는 사람들이 말 속에 숨긴 뜻을 궁구하거나, 상징을 통해 빌린 이치를 연구하지 않아서 생긴 잘못된 이해다.

올바른 性命雙修는 丹經에서 비유를 통한 象言의 의미에 대한 제대로 된 이해에 기반한다. 유일명은 “무릇 象이란 ‘닮았다는 것[像]’이다. 이 사물을 말하여 저 사물을 상징하거나, 저쪽 일을 말하여 이쪽 일을 상징하는 것이다.”라고 상을 규정한다.

상은 실제로 존재하는 것으로 존재하는 것을 닮게 상징하는 것이기 때문에 누구나 그 상을 보면 그 상에 맞는 사물을 떠올리게 된다는 점에서 가상이나 허상이 아니다. 이런 점에서 만약 상이 현상이라도 그 현상 속에는 실질적인 존재와 이치가 반영되어 있다는 점을 알 필요가 있다. 상이 갖는 실상의 의미를 이해한다면 ‘立象以盡意’가 가능해진다. 이에 劉一明은 상이 갖는 다양한 의미와 현상에 대해 여러 가지 예를 들어 설명한다. 이처럼 象言이 갖는 의미를 예를 통해 설명하는 것은 특히 中下者들에게 상에 집착하지 말하는 사유가 담겨 있다. ‘還元返本’의 상에 대한 경우 인간의 현실적 삶에서 일어날 수 있는 보다 쉬운 예를 들어 비유하되 점차 그 의미를 심화시켜 가는 방식을 쓴다.**[[114]](#footnote-114)**

劉一明은 丹經에서 象言을 통해 말한 원리를 궁구하되 그 원리를 이해했으면 말을 잊고, 뜻을 깨달았으면 象言을 잊을 것을 말한다. 『象言破疑』에서 가장 강조하는 것은 바로 이점에 있다. 象言에는 이치가 담겨 있지만 그 象言은 그 이치를 깨닫는데 일종의 방편에 해당한다는 것인데 이런 점을 제대로 모르고 執象泥文하곤 한다. 이에 劉一明은 得象忘言과 得意忘象을 통해 참된 이치를 깨달을 것을 강조한다.**[[115]](#footnote-115)**

진리인식과 관련해 득상망언과 得意忘象을 강조하는 것은 象言은 결국 뜻을 얻기 위해 방편적으로 설정한 것이지 象言이 진리가 아니라는 말이다. 이런 점에서 劉一明은 『象言破疑』에서 각각 도상을 통해 최종 결과물을 실증적으로 보여준다. 이런 도상은 올바른 修眞 과정과 그 결과물을 실증적으로 보여준 것에 해당한다. 따라서 劉一明이 象言에 대한 진정한 의미를 깨닫게 한다는 破疑와 그 破疑의 실증적 결과물인 도상은 올바른 修眞이란 무엇인지를 압축적으로 보여준 것에 해당한다. 이런 점은 象言이 갖는 참된 의미를 알지 못하고 자기 멋대로 이해한 것에 대한 보편성 확보와 다양한 견해에 대해 하나의 기준을 제시한 것에 속한다. 이런 점에서 『象言破疑』에 실린 도상은 性命雙修와 관련된 修眞을 통해 道眞을 체득한 것과 관련된 진리인식이 담겨 있다. 즉 丹經은 모두 상을 빌려 이치를 비유한 것[借象以喻理]이란 입장에서 상을 취해 (참된) 진리를 알기 쉽게 설명하려는 의도[取象演眞]가 담겨 있다는 것이다.

중국도교사를 보면 『象言破疑』에서 말한 劉一明의 견해와 다양한 도상은 이후 중국도교사에서 修眞하는 인물들에게 많은 영향을 준다. 그런데 劉一明의 象言과 관련된 도상에 초점을 맞추어 말한다면, 劉一明의 도상이 실질적으로 수련할 때 단계적으로 얻어진 象言을 통해 실증적으로 입증된 예는 없다. 그런데 한국도교의 文始法派를 중심으로 한 인물들은 수련하는 과정에서 단계별로 체득한 道眞과 관련된 象言, 이른바 『百日象言』을 통해 입증하고자 하였다. 이런 점은 한중도교사에서 볼 때 매우 특이한 예로서, 도교의 修眞과정이 일정 정도 보편성을 가질 수 있다는 가능성을 제시하고 있다는 점에서 중대한 의미가 있다. 이하에서는 한국 文始法派에서 행해진 수련과정에서 얻어진 象言을 도상으로 형상화한 것을 살펴보고자 한다.

**4. 『象言破疑』와 內丹修鍊 체험의 『百日象言』 相關關係**

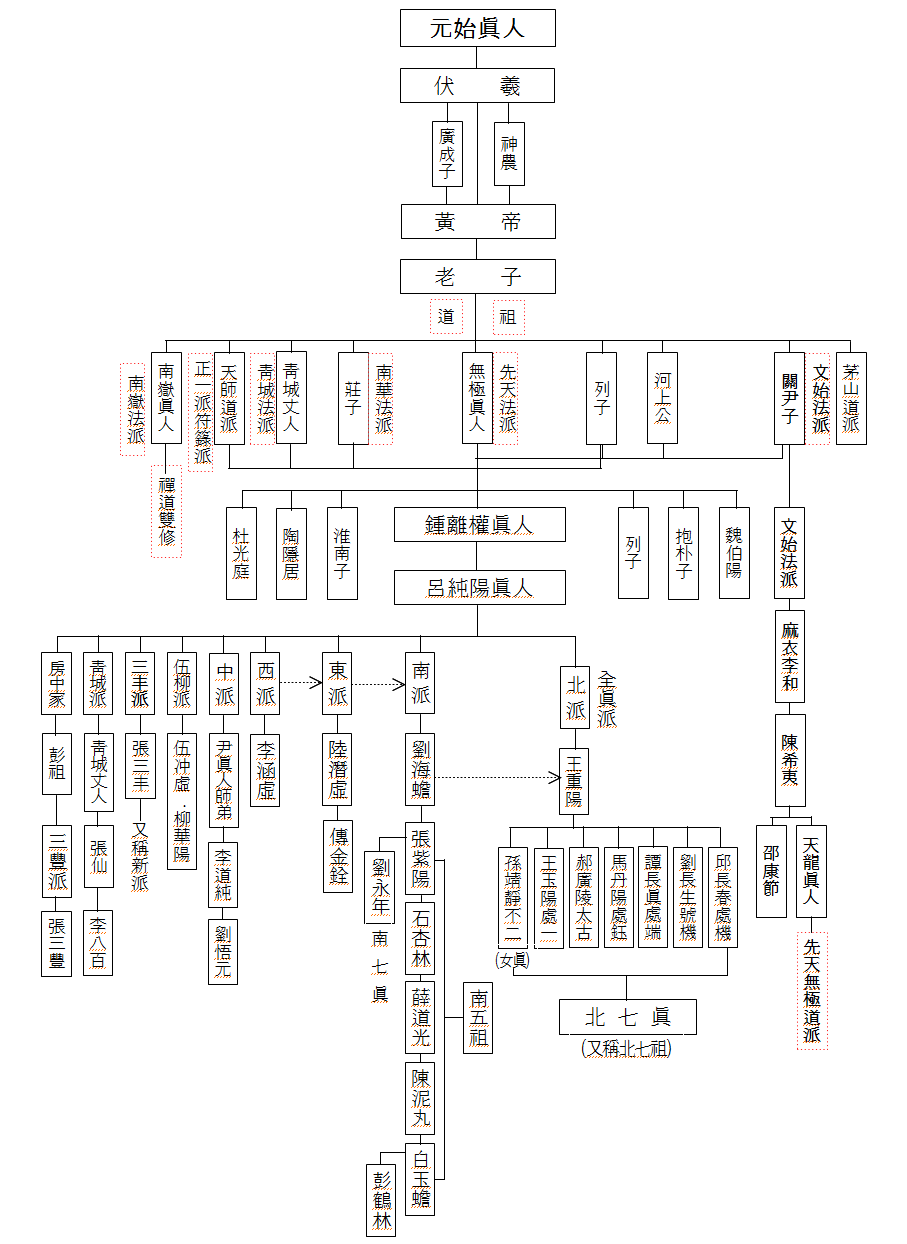
**1) 文始法派의 한국 전승**

李東豪는 文三植을 통해 文始法派의 한국적 전개를 알게 된다. 文三植은 도맥에 대해 문의해도 일체 답을 하지 않다가 20여년이 지나서야 이야기를 하고, 전삼봉 도인의 스승인 이현재 도인에 대해서도 마찬가지였다. 李東豪는 수련하여 연허합도하여 천선을 이루는 데만 관심이 있었던 文三植이 연공이 진행된 다음 도맥에 대하여 다음과 같이 말했다고 기억한다.

우리 선파는 文仙·列仙 계통이 아니라 典仙계통이므로 心符사용이 강하다. 그러니 마음 씀과 말을 조심해야 한다. 특히 典仙은 霄事할 기회가 많이 주어지는데 꼭 해야 할 때만 사용하고, 되도록 사용하지 않는 것이 수행에 지장이 적다. 다만 기능을 확인하기 위해서나, 대상을 반드시 도와야 할 때나 벌할 때만 心符를 사용해야 한다. 性命雙修하여 了性了命하는데 기본적으로는 14년 8개월이 소요된다. 이는 우주 절기를 모두 섭취해야하기 때문인데, 속성법을 사용하여 100일에 마치는 수도 있다. 하지만 命이 위태로우니 조심해야 한다.

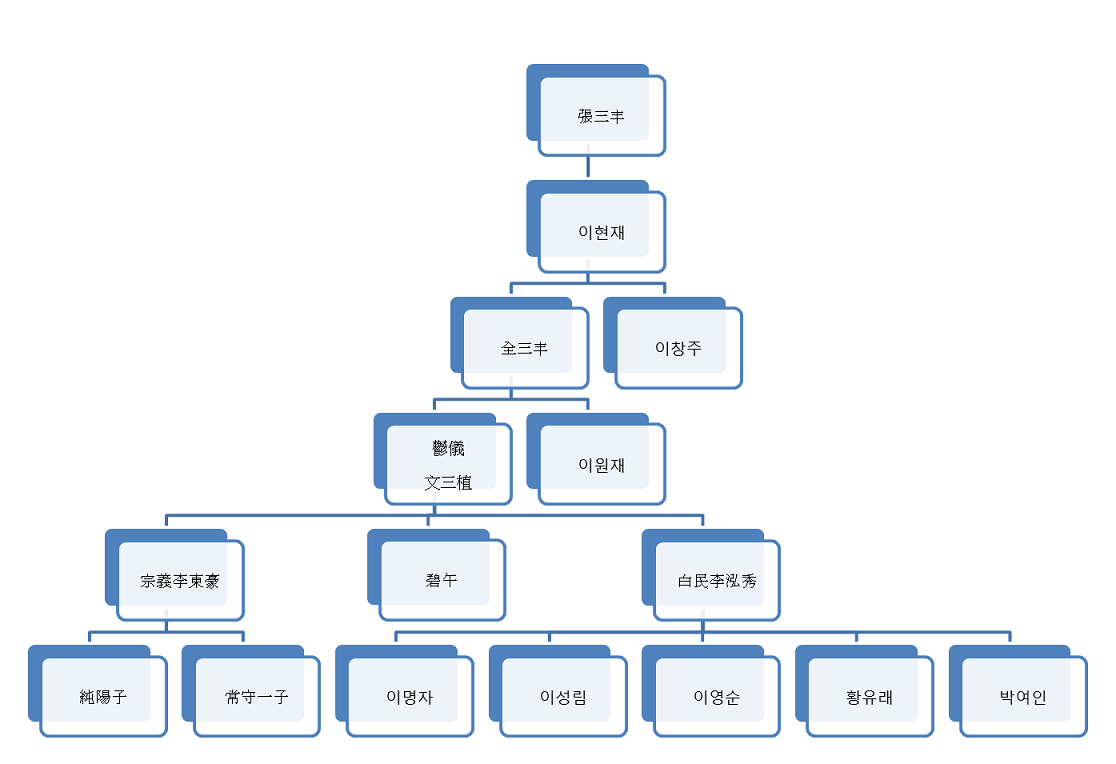
文三植이 말한 자신과 관련된 한국의 도교계맥은 일찍이 정리된 바가 없기 때문에 文三植의 口傳에 따를 수밖에 없다는 한계가 있다. 하지만 文三植이 劉一明의 『象言破疑』를 강조한 것을 비롯하여 劉一明 사상에 근거한 性命雙修의 내단수련을 강조한 것은 다양한 자료를 통해 입증할 수 있다. 文三植의 말 가운데 주목할 것은 속성법을 사용하면 100일안에 마칠 수 있다는 말로서, 이 말은 이후 李東豪를 중심으로 한 『百日象言』이 만들어지는 근간이 된다. 李東豪는 文三植은 중국의 文始法派를 계승했고, 장삼봉(張三丰,1238~?)의 도맥을 이었다고 증언한다. 참고로 중국에서의 文始法派의 계보**[[116]](#footnote-116)**를 보면 <표1>과 같다.

<표1> 중국 도맥 계승도



文始法派는 관윤자 - 麻衣李和 - 陳摶 - 天龍眞人, 邵雍으로 계승되고 있다. 文始法派의 한국 전승은 <표2>과 같다. 이를 보면 장삼봉의 맥을 한국에서 전승한 이현재는 문하에 全三丰과 이창주를 가르치고, 전삼봉은 文三植, 이원재를 가르쳤다. 文三植은 문하에 碧午, 白民, 李東豪를 배출하였다. 백민은 이명자, 이성림, 이영순, 황유래, 박모 등 女道人을 지도하고, 李東豪는 純陽子, 常守一子를 지도하였음을 알 수 있다.

<표2> 文始法派 한국 계승도



이현재는 일제강점기의 인물로서 전삼봉은 文三植에게 그가 기골이 장대하고 힘이 장사였으며 철로공사를 할 때 철로를 어깨에 메고 운반하는 잡역을 했다고 한다. 『황정경』과 『도덕경』을 소중하게 가슴에 지니고 있었으며, 이를 전삼봉에게 전했고, 전삼봉은 文三植에게 전하고, 文三植으로부터 李東豪가 전해 받았다고 한다. 이런 전승과정은 마치 불가에서 衣鉢을 전수받은 것과 같은 상징을 지닌다. 全三丰은 張三丰과 도호가 같으니 仙界에서 내려주었다고 여겼고, 전삼방이라고 호칭한다. 文三植은 스승인 전삼봉이 선화할 때까지 시봉하면서 내단수련 지도를 받았고 많은 체험을 했다고 한다. 백민 이홍수는 1980년 가을 이흥수가 광주 백운동 백운정사에 가니, 벽우선사가 文三植의 내단수련을 지도받고 있었는데, 그도 입문제자가 되어 수련지도를 받았다고 증언한다.

이 같은 文三植의 증언에 의하면 한국의 文始法派는 이현재에서부터 李東豪에까지 전승되고 있음을 알 수 있다. 즉 文始法派의 張三丰 흐름을 전승한 이현재 문하에 전삼봉, 이창주가 있었는데 전삼봉은 文三植과 이원재를 지도하고, 文三植은 벽우, 백민, 李東豪를 지도하고, 李東豪는 純陽子, 常守一子를 지도한 것을 알 수 있고, 이것을 보면 文始法派는 일제강점기부터 그 전승이 확인된다고 할 수 있다.

이런 인물들 가운데 李東豪는 제자와 함께 수련체험의 과정에서 얻어진 象言을 도상화한 『百日象言』을 완성하여 내단 수련 체험과 관련된 단계별 象言을 실증적으로 입증하는 업적을 남겼다는 점에 무엇보다도 한국 도교사상사에서 의미가 있는 인물에 해당한다. 그러면 李東豪가 주재하여 행한 수련과정에서 얻어진 象言 모음집인 『百日象言』에 대해 알아보고, 그 『百日象言』이 劉一明의 『象言破疑』와 어떤 상관관계가 있는지를 알아보기로 한다.

**2) 『百日象言』과 劉一明 『象言破疑』의 상관관계**

李東豪는 인선 과정을 마치기 전까지는 文三植이 道書를 보지 못하게 하였으며 또한 설명해준 것만 듣도록 하고 질문을 받지 않았다고 한다. 이것은 아마도 수련하는 과정에서 수련과 관련된 선입견이나 상에 집착하는 것을 막기 위해서 한 것으로 보인다. 文三植은 李東豪의 인선 과정이 끝날 무렵부터 내단 수련 이론을 본격적으로 지도해줄 때 劉一明이 저술한 『道書十二種』의 각종 道書의 핵심내용을 지도해주었는데 특히 『黃庭經』, 『陰符經』, 『象言破疑』 등을 강조하였다고 한다. **[[117]](#footnote-117)**

같이 연공하며 지도하던 文三植은 李東豪에게 수련하는 기간 중에 나타나는 일체의 圖像[象言]에 집착하지 말도록 수시로 지도하면서 주야간 빛이 강열한 때나 전혀 없을 때나 빛과 관계없이, 눈을 감으나 뜨나 시력에 관계없이, 이글거리는 불속이나 물속에 관계없이 흑백 또는 천연색의 도상이 정지상태로 있거나 또는 동영상으로 나타나는 것을 자신에게 보고하라 하였다고 한다. 이에 李東豪는 수련하는 동안 떠오른 다양한 도상과 卦象이 나타날 때마다 文三植에게 보고하였고, 文三植은 그 도상을 들을 때마다 漢文本의 도상집을 펴고 그림을 확인시켜 현재의 수련단계를 알려주었다고 한다. 이런 수련과정은 16년간에 걸쳐 계속되었는데, 그 과정은 李東豪의 『日誌』에 하나하나 기록되어 있다. 李東豪는 性命雙修의 내단을 수련하는 과정에서는 單像 혹은 連動으로 나타나는 현상을 경험한 것과 아울러 제자를 지도하면서 해석한 것을 象言과 破疑로 정리한 것이 『종의 李東豪 내단수련 日誌』 및 제자의 『百日象言』(1권, 2권)이다.

그러면 수련과정에서 나타난 圖像은 어떠한 것이며, 이에 대한 象言과 破疑가 어떻게 이루어졌는가를 알아보자. 李東豪의 내단 수련 기록은 『종의 李東豪 내단수련 日誌』에 의하면 1979년 7월 6일부터 1995년 3월 1일까지 진행되었는데, 李東豪가 도상을 말하면 文三植이 象言하고 破疑한 것을 李東豪가 요약 정리한 것이 <표3>이다.

<표3> 『종의 李東豪 내단수련 日誌』의 도상과 『象言破疑』

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| **일자** | **圖像(종의)[[118]](#footnote-118)** | **象言(文三植)** | **破疑(文三植)** | **비고** |
| 1979년7월6일-7일 | EMB0000242cbdb8EMB0000242cbdb8 | 黃道, 공중 外丹, 熊足 등이 나타나다． | 곰의 머리나 발이 나타남은 檀君子孫이기 때문이다. |  |
| 7월23일-24일 |  | 陽中陰, 北斗七星을 관찰하다． |  |  |
| 7월31일  -1일 | EMB0000242cbdbb | 光灼灼, 周天三昧火가 나타나다． |  |  |
| 8월3일  -4일 | EMB0000242cbdbdEMB0000242cbdbf | 谷神, 북두칠성을 관찰하다, | 霄事과정에 들다. |  |
| 8월5일 |  | 綿綿陀陀를 관찰하다． |  |  |
| 8월11일 | EMB0000242cbdc1 | 血丹, 皮丹, 骨丹 | 換骨脫胎과정 중 피단이 형성되다. |  |
| 8월14일 | EMB0000242cbdc3 | 黃龍, 白龍, 清龍, 火龍, 黑龍 중 백용을 관찰하다． |  |  |
| 8월20일-21일 | EMB0000242cbdc5 | 陰陽混合．  太極 즉 孩兒面目과 東華帝君이 내리는 동아줄, 仙界 꽃 관찰하다．  五劒 중 靈劒을 얻다 |  |  |
| 8월22일-23일 | EMB0000242cbdc7EMB0000242cbdc7 | 法輪,五行分判을 관찰함, 刀奎와 靈劍을 얻음 |  |  |
| 8월28일-30일 | EMB0000242cbdca | 金丹　色空不着 誠明兼該, 伏虎, 龍車, 鳳駕가 나타나다． |  |  |
| 9월1일  -4일 | EMB0000242cbdcc | 黃河白雪이 나타나다． | 玉液換丹과정에 들다. |  |
| 9월8일 | EMB0000242cbdce | 五劒中 寶劍을 얻다 |  |  |
| 9월11일 | EMB0000242cbdd0 | 四寅劒 使用法術,日氣 變化를　일으키는 법술교육받다． |  | 親筆 呪文을 받음 |
| 9월16일-17일 | EMB0000242cbdd2EMB0000242cbdd2 | 黍米珠, 武官의 玉帶, 伴月爐 중 玉心生이 나타나다. | 典仙이므로 玉帶를 얻었으며 霄事를 할 수 있다. |  |
| 9월18일-19일 | EMB0000242cbdd5EMB0000242cbdd5 | 嬰兒面目, 孩兒面目이 나타나다．  옥액환단하여 古木에 꽃이　피다． |  |  |
| 9월20일-21일 |  | 五行法輪, 縮天縮地, 陰陽구 天外天月이 나타나다． |  |  |
| 9월22일-23일 | EMB0000242cbdd8EMB0000242cbdd8 | 차원 높은 圓陀, 霄事過程, 太淸, 心符사용할 때 이용하는 官帶가 나타나다． | 離神과정에 들다. |  |
| 9월24일 | EMB0000242cbddbEMB0000242cbddb | 子午正針板, 天羅地網이 나타나다． |  |  |
| 9월26일 | EMB0000242cbddeEMB0000242cbdde | 四時, 東西南北을 가리키는 원관**[[119]](#footnote-119)**을 관찰하다． |  |  |
| 9월27일 | EMB0000242cbde1EMB0000242cbde1 | 顔面의 黑,白,清 三色 중 眞이 많은 靑色이　되다．擬神을 관찰하다． |  |  |
| 10월3일 | EMB0000242cbde4EMB0000242cbde4 | 降龍伏虎를 관찰다다．法輪굴리다.  地球를 돌리지 아니했음으로 다시 圓陀가 나타났다． |  |  |
| 10월4일  -7일 | EMB0000242cbde7EMB0000242cbde7 | 無根樹를 관찰하다．國事하라는 메시지를　받다． |  |  |
| 10월27일 | EMB0000242cbdea |  | 玉液還丹 과정　마치다. |  |
| 10월31일-11월2일 | EMB0000242cbdec | 降魔하다. 藥湯器와 藥物 나오다. 神仙은 차를 즐기므로 茶館이 나오다． |  |  |
| 11월3일-11월6일 | EMB0000242cbdeeEMB0000242cbdee | 陰陽 調節하는 崑崙山의 天锤 무저울을 관찰하다． |  |  |
| 11월9일 | EMB0000242cbdf1 | 谷神이 出身하여 日月을 관찰하다． |  |  |
| 11월16일 | EMB0000242cbdf3EMB0000242cbdf3 | 陰과 陽을 象徵하는 열쇠, 이 지역 善神이 나타나다． |  |  |
| 11월19일-22일 |  | 後天을 返還하고 先天을 받다．  발뒤꿈치에 혈맥이 뚫려 붉어지며, 鶴體가 되기 시작하다． |  |  |
| 11월23일 |  | 聖胎를 이루다．周天三昧火가 주는 지팡이, 붓, 부채 三物 중에 上仙에게 주는 부채를 받다． |  |  |
| 11월25일-28일 | EMB0000242cbdf6 | 天地人, 金塵,　금화추를 관찰하다.天上의 거문고 타는 소리와 『玉樞經』 읽는 소리를 듣다 |  |  |
| 12월2일  -3일 | EMB0000242cbdf8EMB0000242cbdf8EMB0000242cbdf8 | 五行攅簇, 나라가 어지러울 때 나타나는 圖像이 나오다． |  |  |
| 12월7일 | EMB0000242cbdfc | 元化之門과 谷神을 관찰하다． |  |  |
| 12월11일-13일 |  | 芙蓉花를 보다． |  |  |
| 12월6일 | EMB0000242cbdfe | 女仙을 이루기 위한 女性 內丹修鍊法 교육을 받다． |  |  |
| 12월23일 |  | 谷神이 上界를 다니다.． |  |  |
| 12월31일 |  | 周易卦象이 나오고, 神仙이 사용하는 白色光을 띤 茶館이 나오다． |  |  |
| 1980년1월5일 | EMB0000242cbe00 | 失丹하였을 때 復丹法을 배우다． |  |  |
| 1월7일 | EMB0000242cbe02EMB0000242cbe02 | 龍虎相搏을 보다． | 降龍伏虎하였음으로 범과 용을 탈 수 있다. |  |
| 1월11일-12일 | EMB0000242cbe05EMB0000242cbe05 | 五色을 보고 五行의 氣質을 지니다． |  |  |
| 1월30일 | EMB0000242cbe08EMB0000242cbe08 | 龍虎相搏을 보아 용과 범의 氣運을 얻다． | 天官으로부터 또 받아야 쓸 수 있다. |  |
| 2월10  -11일 | EMB0000242cbe0b | 神劍을　얻다. | 옥액환단은 後天身을 보존하고,　金液換丹은 後天身을 返還하는 것이다. |  |
| 2월20일-25일 | EMB0000242cbe0d |  | 현재 十二段位에 있다. |  |
| 2월26일 | EMB0000242cbe0fEMB0000242cbe0f | 陰陽調和가 이루어질 때 나오는 日月이　나타나다． |  | 陰陽分判 |
| 3월2일 | EMB0000242cbe12 | 頓悟圓通하다． |  |  |
| 3월9일 |  | 舍利珠를 얻다, 聖人이 되면 나오는 鶴이 나오다. | 賢人이 되면 麒麟이 나온다. |  |
| 3월10일-11일 | EMB0000242cbe14 | 반드시 얻어야 할 眞의 열쇠를 얻다. 黃道를 보다 |  |  |
| 3월26일 | EMB0000242cbe16 | 戰爭　時에 시간따라 움직이는 線에 맞춰 있으면 亂을 피할 수 있는 공부를　하다． |  |  |
| 3월27일  -4월1일 | EMB0000242cbe18 | 七星이 反應하다. 仙系统의 子孫이 둘이다 |  |  |
| 4월4일 | EMB0000242cbe1a | 霄事과정에 있으므로 韓國地圖가 나타나다． |  | 한국사회의　격변예고 |
| 4월11일 | EMB0000242cbe1c | 곡신이 上界에　가서 日月을 보고 오다． |  |  |
| 4월20일 | EMB0000242cbe1eEMB0000242cbe1e | 상계에서 禪問答을 하다. 引亞詞글씨가 나타나다． | 상계에서 訣을 얻어야 사용할 수 있다. |  |
| 6월12일 |  |  |  | 이 境界는 天地唯我同根이요 天上天下唯我獨存이며, 多子塔前分半座소식을 안 것이요 見性한 것이다. 이 경계에　든　사람도　우리나라에 3,4인에 불과하다. 그러나 用이 아직 완전한 것 같지 않다.(佛國寺 祖室 月山禪師) |
| 10월-12월1일 | EMB0000242cbe21 | 靈劍, 黍米珠, 一粒粟中藏世界를 보다．靈이 世界를 다니게 되다． |  |  |
| 12월20일  -1981년1월17일 | EMB0000242cbe23EMB0000242cbe23 | 白馬大將軍인 말과 師子역할을 하는 天狗를 보다. | 이들이 하늘 길을 지키는데 이들을 이기면 안내역할을 해주고, 이기지 못하면 길을 막는다. |  |
| 2월17일 | EMB0000242cbe26EMB0000242cbe26 | 嬰兒, 孩兒인데 脫胎하면 法身이 되어 千百億化身이　되고，생각하면 즉시 時空을 超越하여 작용하다． |  |  |
| 2월29일 | EMB0000242cbe29 | 天羅地網을 보고, 東華帝君이 내려준 동아줄을 잡고 昇天하다． |  |  |
| 5월11일-12일 | EMB0000242cbe2bEMB0000242cbe2b | 如意珠를 가진 龍을 보다. 天神인 鳳을 보고, 타고 다닐 鶴을 보다． |  |  |
| 1983년8월21일 | EMB0000242cbe2eEMB0000242cbe30EMB0000242cbe30 | 十二支間과 星座를 보다． |  |  |
| 1984년6월1일-7월12일 |  | 天馬와 龍馬를 보다．  五劒인 豫劒, 刀圭, 寶劍, 靈劍, 神劍을 모두 얻다． | 앞으로 龍. 虎. 鳳. 馬. 鶴이 남아　있다. |  |
| 1986년1월7일 |  | 卯酉 使用法을 교육받다 |  |  |
| 1987년1월19일  - 8월30일 | EMB0000242cbe33EMB0000242cbe33EMB0000242cbe33 | 金液換丹을 성취하다. 黍米珠가 크게 나오다．나의 靈이 出身하다． |  |  |
| 10월8일 | EMB0000242cbe37EMB0000242cbe37EMB0000242cbe37 | 魔胎를 除去하는 법, 坤乾方位法을 교육받다． 仙人 일곱 분이 모여 합의한 후 甘露를 내려주다． |  |  |
| 1988년12월1일 | EMB0000242cbe3b | 세계를 움직일 수 있는 黍米珠를 보다． 三尸九蟲과 七返九還, 三神山, 人定山, 구언산 설명을 듣다． |  |  |
| 1991년12월7일 | EMB0000242cbe3d | 了性을 했다. 了命하기 위한 命功만 남았다. 浮州를 가보다． |  |  |
| 1995년2월5일 |  | 북두칠성, 破軍星, 雷聲寶華天尊, 玉皇上帝 등과 人體 24節候, 二十八宿 등에 관한 교육을 받다． |  |  |
| 3월1일 | EMB0000242cbe3f | 東北 艮方의 70-80도　선에 자기 모습이 항상 나타나다． | 三十六天 중 三十三天 이상이 仙界인데，出胎 前에는 자기의 그림자를 보는 것이고 出胎 後에는 實體가 분명히　보인다. |  |

李東豪의 『日誌』는 李東豪 개인의 수련만이 아니라 文三植의 자세한 지도에 의한 결과물이다. 아쉬운 것은 李東豪가 그림에 능하지 못했기 때문에 수련과정에서 나타난 도상을 충분하게 표현하지 못한 점이었다고 한다. 李東豪가 수행하는 과정에서 나타난 도상이 신기하게도 도상집에 그대로 그려져 있는데, 나중에 알고 보니 그 도상집이 劉一明의 『象言破疑』였다고 한다.**[[120]](#footnote-120)**李東豪의 수련과정에서 얻어진 象言에 대한 궁금증이 『象言破疑』를 통해 해결되었다는 점은 『象言破疑』가 그만큼 실증적 차원에서 객관성과 정확성이 담겨 있음을 보여준 의미가 있다. 아울러 이런 과정은 李東豪의 修眞이 정상적이었음을 보여준 것에 해당한다.

그런데 그림에 능하지 못했던 관계로 수련과정에서 얻은 象言을 제대로 표현하지 못한 것을 실감한 李東豪는 자신의 수련과정이 끝나고 얼마 지나지 않아 제자의 100일**[[121]](#footnote-121)**수련과정을 진행하게 되는데, 이번에는 李東豪는 도상에 주목하고자 제자에게 먼저 그림 圖案과 컴퓨터디자인을 배우게 한 다음 수련을 실시하게 한다. 이런 과정을 거쳐 제자들이 수련과정에서 나타난 상을 구체적으로 그리게 하여 얻어진 도상집이 이른바 『百日象言』(I)과 『百日象言』(Ⅱ)이다. 구체적으로 말하면, 제자들도 귀선과정에서 도상은 빈번하게 나타났는데, 李東豪가 수련하면서 공부할 때 나타났던 상이 제자의 수련과정에서도 그대로 나타났다고 한다. 이에 옆에서 하나하나 증명하면서 내용을 확인하면서 이들 도상과 해설, 즉 象言을 세밀하게 적어두었던 수련기가 두 권의 『百日象言』 이다.

李東豪와 제자들이 얻은 많은 도상 가운데 몇 도상을 살펴보면 『象言破疑』와 같은 형태가 나타남을 알 수 있다. 먼저 <도8>**[[122]](#footnote-122)**의 왼쪽 『百日象言』은 수련 중에 일원상이 나타난 다음 陰陽으로 나누어 좌우로 도는 현상이 그려져 있는데, 오른쪽 『象言破疑』에도 태극의 陰陽으로 나누인 消息을 전하고 있고, <도9>**[[123]](#footnote-123)**의 『百日象言』에 나타나는 陰陽의 차오름도 『象言破疑』에서 그대로 나타나고 있다. 아울러 이 밖에도 『百日象言』과 『象言破疑』에 유사한 도상이 다수 서로 대비되는 것을 발견할 수 있다.**[[124]](#footnote-124)**

<도8> 『百日象言』과 『象言破疑』(1)

|  |  |
| --- | --- |
| EMB0000242cbefc |  |

<도9> 󰡔『百日象言』󰡕과 󰡔『象言破疑』󰡕(2)

|  |  |
| --- | --- |
| EMB0000242cbe45 |  |

결론적으로 李東豪는 『百日象言』에 나타난 도상은 일반적인 도교도상에서도 확인되는 사항임을 알았고, 특히 <도10>의 『百日象言』의 도상**[[125]](#footnote-125)**은 현대물리학을 다룬 『물리학의 도』**[[126]](#footnote-126)**의 표지 그림과 닮아 있다는 점에서 우주를 구성하는 미립자세계의 움직임이 나타난 것이라고 규정한다. **[[127]](#footnote-127)**

<도10> 『百日象言』과 소립자 생성·붕괴·소멸 기록사진

|  |  |
| --- | --- |
| EMB0000242cbe49 | DRW0000242cbeae |

李東豪 및 그의 제자들과 행한 수련하는 과정에 나타난 도상을 劉一明의 『象言破疑』와 대비하면 같은 상이 적지 않게 드러난다는 점에서 『象言破疑』가 『百日象言』과 매우 밀접한 상관관계가 있음을 알 수 있다. 만약 李東豪의 『日誌』에 기록된 도상과 『百日象言』에 기록된 도상이 일정 정도 객관성을 확보할 수 있다면 내단을 수련하는 과정에서 어떤 단계에서는 어떤 도상이 떠오르고 또 그런 도상을 통해 수련 과정이 잘된 것인지 잘못된 것인지를 알 수 있게 하는 장점도 있다.

**5. 나오는 말**

유불도 삼교의 합일을 주장하는 劉一明은 丹經의 핵심 주제를 특히 『周易』과 연계하여 이해하고 至微至妙한 도에 대한 體道와 性命雙修와 관련된 修眞을 설파하여, 후세 다양한 인물들이 執象泥文하면서 잘못 이해한 性命雙修의 근본 원리를 밝히고자 한다. 『象言破疑』는 그 역할을 하는 대표적 저작이다. 劉一明은 丹經은 모두 ‘상을 빌려 이치를 비유한 것[借象以喻理]’이란 입장에서 출발한다. 즉 劉一明은 기존 경전에 대해 ‘有象으로 無象’을 비유하고 ‘有形으로 無形’을 보여준다는 이해한다. 아울러 단경은 ‘상을 취해 (참된) 진리를 알기 쉽게 설명하려는 의도[取象演眞]’가 담겨 있기 때문에 ‘상을 통하여 이치를 궁구할 것[由象以窮理]’을 말한다. 특히 象言 그 자체는 진리가 아닌데도 불구하고 執象하여 道眞을 올바로 이해하지 못하는 것을 비판한다. 이에 祖師들이 ‘상을 취하고 말을 비유한 것[取象喩言]’에 대한 올바른 이해의 하나로 得象忘言과 得意忘象을 통해 道眞에 대한 참된 체득을 강조한다. 劉一明은 修眞과정에서 上智者는 至微至妙한 도를 인식하는데 전혀 문제가 없지만, 中下者에 속하는 인물들은 그렇지 않다는 문제점이 발생한다고 진단한다. 이에 劉一明은 中下者에 속하는 인물들이 제대로 金丹의 도를 알 수 있게 한다는 차원에서 『象言破疑』를 저술하여 象言이 갖는 의미를 기술하고, 그런 내용을 ‘繪圖傳眞’하는 방식을 취하여 『象言破疑』를 저술한다.

유일명의 『象言破疑』는 최종적으로 象言을 통해 얻어진 결과를 통해 丹經의 의미를 제대로 이해할 수 있게 하는 장점을 지닌다. 그런데 『象言破疑』가 갖는 제한된 한계는 修眞하는 무리들이 자신들이 修眞하는 과정에서 얻어진 하나하나의 부분적인 도상과 결과가 제대로 맞는 것인지에 대한 확증을 보여주지 못한다는 것이다. 이런 점과 관련해 서양의학과 동양의학을 겸비한 의사이면서 물리학에 조예가 깊은 李東豪는 수련하는 과정에서 체득한 것을 도상화함으로써 수련과정을 객관화하고자 한다. 이동호가 자신의 내단 수련과정을 ‘日誌’ 형식으로 묶은 것이 『종의 李東豪 내단수련 日誌』이고, 李東豪가 제자들과 함께 수련한 도상을 정리하여 책자로 묶은 것이 『百日象言』이다. 李東豪는 자신이 修眞하는 과정에서 얻은 도상을 기록한 『日誌』의 도상과 『百日象言』의 도상을 검토한 결과 劉一明의 『象言破疑』의 도상과 매우 유사한 점을 있음을 발견하고 자신의 수련방법이 올바른 것임을 확인한다.

이러한 李東豪의 『日誌』와 『百日象言』은 中下者에 해당하는 인물들이 하루하루 매시간 마다 수련한 결과를 도상으로 기록하고 표현한 것이기 때문에 자신들이 수도 과정에서 얻은 도상과 수련과정이 과연 올바른 것인지를 확인 가능한 자료를 제시했다는 점에서 획기적인 의의가 있다. 특히 한중도교사에서 수련 과정의 하나하나를 기술하고 도상화한 것이 없었다는 점에서 『百日象言』이 갖는 학술적 차원에서의 의미가 있다고 본다.

이처럼 劉一明의 『象言破疑』과 유사성을 갖는 李東豪 및 제자들의 내단 수련과 관련된 수련기 및 『百日象言』은 한국의 文始法派를 중심한 도교계맥의 전승사실을 세상에 알림과 동시에 내단 수련의 과정에서 얻어진 도상과 관련된 다양한 실증적 자료 및 현상을 학계 및 종교계가 공유할 수 있는 기회와 사례를 제공한다는 점에서 한국도교사에서의 현재적 의의와 위상이 있다고 본다.

**論 文 發 表**

**道教中的气论与生命观**

**麦谷邦夫**

**东京大学 名誉教授**

**绪 言**

诸宗教中神的本质及其存在样态是多种多样的，它们受到位于孕育它的文化背后的民族性及历史性的规定。在中国，自古以来就存在着的是以祖先祭祀和天帝信仰为核心的儒教，它与国家祭祀相结合；2世纪时，以神仙思想及巫术咒术等为基础的道教成立了；几乎与此同时，佛教也开始在在中国社会扎根下来。从此以后，中国的宗教就是以此三教鼎立的形式刻画形成了历史。其中尤其是道教，其教理的形成一方面以民族的、土著的要素为基础，同时还受到了外来的佛教教理的强烈影响。然而，在道教教理形成过程中发挥了核心作用的，仍是道家“道”的哲学与“气”的思想，后者承担着作为中国思想共同基础的角色**[[128]](#footnote-128)**。

儒家将“天”或“天帝”作为至高无上的存在和哲学理论的基础，而以老子为代表的道家则主张，“道”才是世界的根源性真理和实际存在，并以此形成了思想哲学。《老子》中所说的“道”是超越相对有限世界的唯一绝对的存在，用语言表达和感觉是决不能捕捉到它的本质的。但是，正因为它这种不具有任何形式的绝对的无限定性，“道”才能够处于世界的根源位置不断地让万物生成变化，支撑着自发的世界秩序。然后，通过理解“道”的真正的形态并与“道”合为一体，如此才能确立人的终极至善的生。这就是以老子为代表的道家思想的主干，也是接受了这一思想的道教教理所追求的最高境界。

人人同样都在母胎内受孕并在足月时降生于世，然而有人寿终正寝，有人幼年夭折，有人飞登仙界，有人堕入冥间。这些差异究竟因何而起，又该如何才能度过终极至善的生呢？道教是在怎样的生命观和人生观的基础上给出这些问题的答案的？极端的说，掌握着答案钥匙的可以说是收束在“道气”论中的道教的气论。

**一 道教教理与气论**

到东汉末年为止，“道”与“气”的关系论显示出一定的完成度并固定下来。它认为，唯一绝对的根源性存在“道”中生出形而下的“元气”，“元气”中又分出阴阳二气，阴阳二气相交而生万物。进入魏晋时期后，这一哲学性生成论的关心对象逐渐变为“元气”分出阴阳二气的过程，而“道”与“元气”的关系就几乎见不到新的发展了。因此，“元气”经过太易、太初、太始、太素、太极五个阶段逐渐变化的五运说出现了，这在《易纬•乾凿度》以及皇甫谧《帝王世纪》中可以看到，“元气”开始被认为是一个实际上内含渐变过程的复杂存在了。但是，道→元气→万物这一单线性生成过程、以及道与气的关系论中“道”与“气”的上下先后的关系最终都没有发生变化。

这个“道”就像儒家所说的“天”及“天帝”一样,不仅作为至高无上的存在超越性地存在于我们的世界之上，而且遍布于一切，从以人类为首的所有生物一直到石头泥巴之中。提出这种主张的是继承了老子哲学的庄子。《庄子•知北游》中记载着一场著名的问答，东郭子问道在何处，庄子答说，从蝼蛄蚂蚁这些下等生物、稊稗等植物、砖瓦等无机物以至粪尿之中，道无处不在**[[129]](#footnote-129)**。

在万物之中普遍含有“道”这一主张背后，存在着万物生成从“道”开始的道家生成论。《老子》第四十二章讲述了世界的生成，“道生一、一生二、二生三、三生万物。万物负阴而抱阳、冲气以为和”。此外，儒家也承认万物生成是由于阴阳二气，《周易•系辞》等学说明确了这一点。用“气”来承载世界生成的思想超越了儒家道家的学派差异，构成了中国思想的共同基础。在此基础上，东汉时期出现了如下生成论并得到了一般承认，即“道”生出混元一气之“元气”，“元气”分出“阴阳”二气，阴阳二气与其冲和之气三者生出天地人（万物）。

反过来看的话，万物由“气”构成，万物的“气”往前追溯便归于混元一气，正是这混元一气才把“道”的根源性具体地显现在现实世界中了。如此一来就有人主张，要到万物由“（元）气”构成一事中去寻找“道”普遍存在于万物之中的根据，例如河上公注等《老子》注释书中也提到了。于是逐渐出现了一种倾向，比起“道”本身，人们开始更加关心“气”了**[[130]](#footnote-130)**。不过，在这个阶段人们依然认为，作为根源性真理及实际存在的“道”和作为现实世界的原初存在并具现“道”的功用的“气”是不同质的事物。然而，到了道教教理开始尝试体系化的东晋时期以后，这种情况出现了显著变化，开始主张“道”和“气”的同质性了。

**二 道气神三位一体说与道气概念的形成**

道教是一种民族土著宗教，其形成基础错综复杂，包括中国古代的天帝信仰及星辰信仰、乃至战国时代以后的神仙传说以及巫术咒术等。大约从东汉末年起，它作为具有教团和教理的民间宗教开始盛行。东晋时期以后，道教进一步构建了自己的教理体系，它以道家“道”的哲学为核心，同时受到佛教教理的强烈影响。在这个过程中需要解决一系列问题，例如如何将“道”的哲学概念和作为信仰对象的至高神关联起来，又如何将宗教世界观和原有的生成论整合起来，以及如何为构成道术核心的存思服气升仙术建立理论依据等。至此，有人开始对构成道教教理主干的“道”、“气”、“神”三者的关系进行教理上的探究**[[131]](#footnote-131)**。

令人感到讽刺的是，这一尝试的最初成果可以在与道教处于对抗关系的佛教方面的记录中找到。梁僧祐写作的护教论文集《弘明集》卷八中收录了释僧顺的“答道士假称张融三破论”，其中引用了“道以气为宗”或“道者气”的道教主张作为批判对象**[[132]](#footnote-132)**。在此之前被认为是不同质的“道”和“（元）气”在这里被视为等同了，这一点非常值得关注，可以说它显示了道教教理史上的一个转折点。此外，唐法琳《辩正论》卷六引用的《养生服气经》中写道，“道者气也，保气则得道，得道则长存”**[[133]](#footnote-133)**，将同样的主张和服气道术关联起来。

为了实现长生不老当神仙，那就需要各种道术的力量。其中最基本的道术之一就是服气导引和内观存思。服气导引是指，将天地混元之气也就是“元气”吸入体内，再将体内的不纯之气排出体外，通过调整体内的气循环，将肉体变成与天地宇宙同质的永恒存在。而内观存思术是指，通过在心中描绘作为天上众神分身的体内神，与体内神以至天上众神交感，将肉体变成与众神同质的神性存在。《黄庭内景经》等经典中可以看到这样的想法，体内神和元气归根结底是同一的，导入元气就会激活体内神。可能在教理的抽象理论化的过程中，对于这种道术层次上的体内神与气的一体性的认识被运用于“道”与“气”的关系，于是出现了“道者气”的定义。无论如何，东晋时期以后的道教文献中比较常见这种倾向，即将“道”与“元气”视作等同，或者将“道”的生成功用换成“元气”来说明。

“道者气”的定义固定下来以后，就出现了一个独特的概念来表达它，即“道气”。在考察其用例以后发现，“道气”一词的用法大概可以分为四种。第一，用来表达“道”的根源性功用，尤其是其教化力正确地显现于社会的状态，换言之即全社会的风气与道家、道教的真理一致的状态。第二，用来表达“道”吐出的至精之气，相当于古典生成论中的“元气”。第三，用来实体性地理解“道”本身时将其表达为“道气”。第四，有时将道教百万神明表达为“道气”。就像第三和第四种用法表明的一样，“道”和“气”、“神”和“气”的同一性得到主张以后，就可以想得到以“气”为媒介的“道”与“神”的同一性了。在魏晋南北朝时期《老子》注释书之一的《想尔注》中，关于道教最高神之一的太上老君有如此描述，“一散形为气，聚形为太上老君”**[[134]](#footnote-134)**（第十章“载营魄抱一能无离”注），就是这一思想的反映。也就是说，随着道教教理的展开，逐渐需要明确解释众神世界与人类世界的关系、即道教的宗教世界观了。此时，由于道教选择了基于古典生成论来构建宗教生成论的道路，所以以“道”为元始的古典生成论不断被宗教神秘化，“道”与“神”逐渐在生成论上占据了对等的位置。于是，以“道气”这一新概念为基轴的“道”、“气”、“神”三位一体的道教宗教哲学就成立了。

《九天生神章经》是典型地表述了这一宗教哲学的道教经典之一。其中说道，在这个世界开始的时候，天宝丈人、灵宝丈人、神宝丈人三神分别是混洞太无元、赤混太无元、冥寂太无元之三元祖气，此三神化生天宝君、灵宝君、神宝君三神，合称三宝君，三宝君分别讲述大洞、洞玄、洞神这三洞教理，成为玉清、上清、太清这三清天之主。三宝君中再分出玄气、元气、始气三气，三气又分别分出三气就有了九气，由此天地万物开始生成**[[135]](#footnote-135)**。此处写道世界自三宝君始，但实际上还有一个默认的前提，即在三宝君之前存在唯一混元之气的“道气”，这个“道气”就只能是道教的最高神元始天王（元始天尊）了。换言之，它就是在反复述说一个结构，从生成论来看是道气→玄元始三气→九气→万物的图式，以神为中心来看就是元始天王→三宝君→九神→百万众神的图式，以天界为中心来看就是大罗天→三清天→九天→现实世界的图式。

到了南北朝末期，这种将道气神视为同一的教理借用佛教教理学的方法发展得更加精致了**[[136]](#footnote-136)**。初唐道士成玄英的《老子开题序诀义疏》中说，“老子”说的圣人实体是玄气、元气、始气三气，该实体在具体情况下显现时，会采取精、神、气三种形态。精是运用灵妙智慧照映一切的心的功能，神是变化自在不可捉摸的形态，气是具体的形象，将此三种合而为一的就是所谓的圣人**[[137]](#footnote-137)**。也就是说，此处所说的圣人意味着道教至高无上的神格，但其本质是玄元始三气，同时将精灵、神变、气象三种属性合而为一，三位一体。

如上所述，在道教教理中，“道”、“气”和“神”分别意味着终极实在的理法、形象和神格三个侧面，在终极意义上归于三位一体的存在即“道气”。认为“神”不外乎是“气”的说法是在其他宗教中见不到的道教独有的教义。在始于魏晋南北朝中后期的教理体系化的过程中，它虽然全方位地受到佛教教理学极其强烈的影响，但是在构成其主干的“神”的本质定义方面绝对没有接受佛教的学说，而是显示出道教教理的独特性和中国强有力的传统的“气”的思想。

**三 道教的生命观**

关于宇宙及神的世界的生成展开，道教教理是以道气论为核心构建起来的，那么关于人类存在它又是如何考虑的呢？

追根溯源，人获得生命的根本原因究竟是什么呢？在中国古代提及这个问题的代表性说法有，《管子•水地》的“男女精气合，而水流形”，以及《周易•系辞下》“天地絪缊，万物化醇，男女构精，万物化生”。这些记载表明，时人认为男女生殖行为是生出人类的契机，而男女生殖行为是遵从“天地阴阳之气交混而生万物”的机制的。而在万物生成的根源上安置什么，这在先秦诸子中就有着诸多解释了，道家则把“道”放了上去。《老子》第四十二章说，“道生一、一生二、二生三、三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”，尽管对于“一”的解释还残留了些许意义模糊之处，但是此句解释了从道派生万物的生成路径。到了汉代，一般就将“一”解释成董仲舒等人的春秋学中重视的“元”或“元气”了。于是，有王符《潜夫论•本训》中认为道是本元、气是道的功用的体现者**[[138]](#footnote-138)**，有张衡写作《灵宪》等等，此后便产生了道→元气→万物的生成论，在这之后更衍生出上述的道教生成论。

唐末著名道士杜光庭在其著作《道德真经广圣义》中，在上述魏晋南北朝时期的道教教理的基础上主张，生成的根元有“道气”，人是从“道”那里接受“道气（元一之气）”从而形成精和神，从天地那里接受阴阳之气从而获得形质和运动能力**[[139]](#footnote-139)**。而且，人之生与众神一样以精神气三位一体为本质，缺一则会导致死亡**[[140]](#footnote-140)**。“道付之以气，天付之以神，地付之以精”，其中“气”是“道气”，“神”是作为天上众神分身的“神气”，“精”是所谓的“精气”。这些在“气”的层面上本来就是同一的。此处关于人之生的讨论更像一种哲学性解释，几乎见不到宗教性的修饰。这是因为此书的性质本来就是《老子》玄宗注疏的注释书，不过我们也应该考虑到，其背后仍然存在着关于生命诞生的宗教性教义，这是下文将要讨论的内容。

《无上秘要》卷五“人品”部分就专门汇集了与人类诞生过程相关的教理，另外《云笈七签》卷二九到卷三一的“禀生受命”部分也是一样。现在让我们来看看《无上秘要》引用的《上清九丹上化胎精中记经》的这部分内容，就可以知道关于人的诞生过程它是这样认为的：处于母胎十个月的期间，九天之气依次降临，在第九个月时气充盈胎内，诞生的准备已经就绪，第十个月时司命将其记入生籍后就出生了**[[141]](#footnote-141)**。

《九天生神章经》中也述说了同样的内容**[[142]](#footnote-142)**。此处说人诞生时有更多的神参与，不止司命而已，而且没有诸神的承认是不能诞生的。此二例表明，道教教理认为，人的生命因九天之气（换言之即九天之神）降临而发育，并在天地众神的参与下得以完成。在这里就完全看不到父母生殖行为起作用的描述了，人借用母胎生长，但是胎内发生的事情与父母毫无关系，只是在众神的手下发展变化而已。

**四 真父母与所生父母**

如果说人的诞生虽然借父母的生殖行为而开始、但是实质却是在与父母毫无关系的情况下进行的话，那么生出肉体的父母就不过是给众神手中的万物生成提供场所罢了**[[143]](#footnote-143)**。上文引用的《上清九丹上化胎精中记经》中出现了“九天元父”“九天玄母”的存在，由此可知它委婉地表达了这种思想。《上清九丹上化胎精中记经》中的“九天元父”和“九天玄母”主要是解除胞胎结节道术中的主要祈请对象，因为人是以肉体形式出生的，所以体内胞胎必然产生结节，不久会成为导致死亡的原因**[[144]](#footnote-144)**。

那么,元父玄母为什么会成为祈请的对象呢？关于这点我们可以参考《无上秘要》卷五“人品”中引用的《洞真太丹隐书》的说法**[[145]](#footnote-145)**。对于“所生”即生成的根源，上文引用的《道德真经广圣义》中只解释说“此三者能生其身，故曰所生也”，而此处则用了“所生之宗”的表达，且说那就是元父玄母。可能它认为，元父玄母本来就是人获得生命之大本，因此可以用掌控气和精的功能实现生命的激活。《洞真太丹隐书》中明确地让人意识到作为“所生之宗”的元父玄母，而更加明确地表达这一意识的还有《无上秘要》卷五“人品”中引用的《洞真九真中经》的记载**[[146]](#footnote-146)**。它在和《上清九丹上化胎精中记经》做了同样的记述以后说，“父母唯知生育之始我也，而不悟帝君五神来适於其间”。也就是说，父母认识到他们的生殖行为是胎内生育的开始，却全然不知实际上是帝君及五（藏）神出入其间养育了生命。换言之，宿在胎内的生命与养育生命的神之间有着直接关系，而实际的父母最终与胎内生命的成长毫无关系，胎内生命是否顺利生长，足月后是否平安降生，这些全部被托付在众神的手上。

不仅如此，《洞玄诸天内音经》中展开了比上述认识更进一步的教理**[[147]](#footnote-147)**。经中天尊所说的教理应该是受到佛教教理影响的魏晋南北朝中后期以后的产物。以心的妄想为契机，诸种因缘互相交织，森罗万象由此展开，原本这是佛教的理论，而此处教理可说是在此基础上以道气为根元组合构成道教的生成论，同样的内容还出现在《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》等经中。《洞玄诸天内音经》中陈述了一个前提，即因缘所生的根本原因是气的连续性，由此而生的善恶祸福等都是由心所生，心其实就是神。然后说，“我所以得生者，从虚无自然中来，因缘寄胎，受化而生”。这里的“虚无自然”其实就是道，同时也是神，如果我们回忆一下第二节说的道气神三位一体说，就可以知道这是这个时期道教教理的共通认识了。归根结底，人的生命的由来根源就是道，是神，是气。因此，“我受胎父母，亦非我始生父母也。真父母不在此”的结果就是必然的了。只是借胎而已的“受胎父母”，不是自己生命根源的“始生父母”或“真父母”，这一认识是极为重要的。如果说一个人有两种父母，一种是把肉体形成的场所借给众神的“受胎父母”，一种是在背后授予真正生命的“真父母”，那么应该如何处理这两者的关系呢？

《洞玄诸天内音经》完全没有将“受胎父母”当作没有价值的东西否定掉，而是说“今所生父母是我寄备因缘，禀受育养之恩，故以礼报，而称为父母焉”，认为应该“以礼报”之**[[148]](#footnote-148)**。然而，它同时也认为，说到底这仅限于世俗价值范畴内而已，在道的真理面前就没有任何价值了。如果要实现自我修养开悟真理，那就必须借助“真父母”的力量。具体而言就是，在《老子》第十三章“吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患”的思想基础上，主张“及我无身，我有何患。我所以有患者，为我有身。有身则百恶生”，“故得道者，无复有形也”，要求舍弃对肉体的执着。更进一步可能也会导致舍弃对养育自己肉体的“受胎父母”的执着吧。结果就是，“有身则百恶生，无身则入自然。立行合道，则身神一也。身神并一，则为真身”，获得超越所谓肉体的真身，“归于始生父母而成道也”。

《洞玄诸天内音经》的这种思想还散见于南北朝末期到隋唐初期的道教经典中。例如《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》中就有一段夹带了上面引用《洞玄诸天内音经》的文字。文中在“归于始生父母而成道也”后接续道，“无复患也，终不死也。纵使灭度，则神往而形不灰也。终身归其本，不相去也”，“魂神解脱，则与爽混合，故魂爽变化，合成一也，而得更生，还为人也。形神相随，终不相去也”，与此相对，“身犯百恶，罪竟而死，名曰死也”，其结果就是“死则坏灭，归于寄胎父母，罪缘身尽，不得归于真父母也。神充涂役，形成灰尘，灰尘飞化而成爽也”**[[149]](#footnote-149)** 。接着，《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》还继续在回顾《太平经》承负思想的基础上对罪障的溯及和继承提出了新的解释**[[150]](#footnote-150)**。

此外，论及“真父母”的经典例子还有《本际经》，此经在隋唐初期具有巨大的影响力。经中卷四“道性品”是值得注意的一卷，它就受到佛教佛性论启发的道教道性论进行了展开论述，其中“真父母”的概念就作为重要角色出场了。“道性品”中首先陈述了一个前提，即这个世界的存在是从“暖润气”开始的，从“初一念”生颠倒妄想，不久渐渐增长生五种分别，然后再继续讲述从“氤氲之气”到众生诞生的过程**[[151]](#footnote-151)**。此处同样也是认为“真父母”是生命的根源，借用“世间父母”的胞胎形成肉体。然而，当六根成就、肉体完成、感觉和心开始工作时，就由此生出六种识并堕落恶业世界。虽然没有明确表示，但是我们应该认识到这种教理的背后森严地存在着一种思想：本来的生命依然是从“真父母”处禀受而来，却因为借用“世间父母”的胞胎而堕入颠倒恶业的世间，所以必须将这样的肉体和给予了肉体的“世间父母”当作悟道的障碍排除掉。

最后来看一下《云笈七签》卷十二“三宝杂经出化序”的例子**[[152]](#footnote-152)**。序中将万物本源称为“本真”，并说“三元经谓之众生真父母也”。“三元经”当然是指上文引用的《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》，不过这里更进一步说，“我之所生，乃是因缘和会，寄胎父母耳。众生灵照，本资真父母而生”，从因缘和会导致借父母胎中去寻求禀受生命的契机，同时向“真父母”处去寻求众生灵照即天性具备的认识功能的本源。其后的教理结构在根本上可以说和《本际经》是一样的，尽管经中没有明确表示。也就是说，作为天赋之性的“本性”是微弱的，所以具有身体会带来疾患，疾患会生出障累，从而轮回于五道之间。但是，由于“灵照”本身并未丢失，故而遵照三洞诸法仍然可以恢复“灵照”获得解脱。此处将给予肉体的“寄胎父母”和给予天赋本性即“灵照”的“真父母”对立起来，不过我们也可以如此理解，因为一切众生都拥有“真父母”，所以都能够恢复“灵照”悟道解脱，这是在以另一种形式述说“道性”普遍存在的理论。

上述的主张概括起来就是，在我们人类诞生这件事上，有一双双看不见的神的手在发挥作用，而那个看不见的存在就叫“真父母”**[[153]](#footnote-153)**。“真父母”授予我们生命的同时，还给了作为我们本性的“灵照”或说“道性”。但是，“真父母”是无形无名的，它本身无法形成生命体，于是向俗世的父母借胎来养育我们的肉体。然而，我们以肉体存在诞生于世，这就遮蔽了“真父母”给予的本性“道性”，生出各种罪障及业恼，无法逃离六道轮回。众生世相就是如此，而道教所说就是为了哀悯并救济这样的众生。因此，从宗教教理的本质来看，“真父母”才具有最高的价值，而借胎的父母说到底不过是假父母而已。不过，就像《洞玄诸天内音经》说的那样，“今所生父母是我寄备因缘，禀受育养之恩，故以礼报，而称为父母焉”，对待俗世父母仍然应该以世俗之礼报恩。

如上所述，这个世界的根元是道气，道气遍布一切存在，在宇宙生成时作为根元一气显现并不断分出种种气来，从而形成天地，变化出森罗万象。另一方面，在宗教世界中，它作为元始天尊显现，同时对应分气的阶段而扩展为三元神以及九天神。人处于生成的末端，因众神的力量在父母胎内成长，接受众神的分身分气而形成肉体，同时降生时通过众神禀受道气、具备悟道种子的道性。人的生命会通过体内神的力量而作用，但是需要激活体内神，恢复被肉体诞生时就产生的难以逃脱的欲望遮蔽了的道性，实现与道气的合体。作为实现这个目标的方式，道教思考并实践了以内观存思和行气导引为主的控制气的各种道术，同时还讲述了精神方面的修养法以悟道。

**五 心与修养**

从魏晋南北朝中后期到隋唐时期，道教不遗余力地对其教理进行了体系化处理，提出了各种各样的教理上的问题。最初的问题重心是如何从教理上将“道”“气”“神”的三位一体的关系系统化，如上文所述。当这项工作告一段落之后，在佛教教理的影响下，大家关心的问题就逐渐变成了如何认识和修养人“心”的状态以获得“道”的真理了。《太上老君说常清静经》《洞玄灵宝定观经》《太上老君内观经》以及周固朴《大道论》就是围绕这个问题展开的经论。下面我想把目光转向这些经论，看看它们是如何论述与生命和人生观相关的“心”的问题的。

首先来看排在最前面的《太上老君说常清静经》（下文简称《清静经》），它是一部全文只有三百余字的极其简短的小经，以《老子》的“清静”概念为核心，讲述了人“心”的理想状态和通过修养“心”以体悟“道”的真理的阶梯**[[154]](#footnote-154)**。尽管经文短小，但是自从全真教创始人王重阳把儒教《孝经》、佛教《般若心经》和《清静经》并列为全真教徒的应学经典以后，《清静经》就作为最常见的道教经典之一受到了普遍喜爱。最后，它还成为了全真教内外所有道观的早晚课必修经典，一直活到现在**[[155]](#footnote-155)**。

此经由两条老君说和三首真人赞构成，老君说的内容可概括如下。

第一条可分为四段。第一段先说“大道”是无形、无情、无名的存在，却生育天地、运行日月、长养万物，接着在《老子》第二十五章“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不怠，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道”的基础上，解释说暂且将这一存在假名为道。然后，它规定道有静动清浊四种作用，相应地天是动清，地是静浊，男是动清，女是静浊，再说道的根本作用是显现于世界生出万物。这些记载也是以《老子》第十五章和第十六、二十六、四十五章等思想为基础的。

第二段说，清是浊之源，动为静之基，人若常清静，天地万物将尽数归服于他。原本人的“神”和“心”是分别以“清”和“静”为本有状态并希望变“清”变“静”的，可是“神”之“清”被“心”扰乱，“心”之“静”被“欲”牵走。反过来，只要舍“欲”，“心”自然“静”，只要澄澈其“心”，“神”自然“清”，如此六欲不生，三毒消灭。因此，这一状态没能实现的理由就是，心尚未澄明，欲还没有被抛弃。这一段就是说，神心本来清静，但是以欲的发动为契机失去了本来清静，要恢复本来清静就需要弃欲澄心。

此处的“神”是人精神活动的根源存在即神明，同时应该也是个包含人的正确精神活动本身的概念。进一步说，这个时期道教经典所说的“神”在某种意义上很少不包含体内神的意义，此处我们也应该认为它具有这样的含义背景。《清静经》在展开理论之前首先将人的“心”与“清静”的关系摆在了前面。这里的“清静”的概念很明显是基于《老子》第四十五章的“清静”，但与此同时，它与佛教教理说的“自性清净心”的“清静”概念重合了，这也是事实。表面上在宣扬《老子》的“清静”，实际上却内含佛教的“清静”概念。

第三段说，能够弃欲的人通过内观己心觉悟心中无心之实体，通过外观身体觉悟身体中无身体之实体，通过远观万物觉悟万物中亦无万物之实体。觉悟此三者，便只见“空”的世界而已。如果能够更进一步观空本身为空，那么就连观空为空这件行为本身都没有了，既然观为空的对象都没有了，那么“无无”也是无了，湛然常寂地境界就出现了。到达这种状态，如何还能生出欲呢。这种不生欲的状态就是“真静”。在湛然常寂的“真常”状态下与万物感应，得其本性。这种时常感应又时常静谧的境界，就是此经的题眼“常清静”。

第四段是对第一条的总结：保持清静就能逐渐悟入“真道”，悟入了真道就叫“得道”。不过，即使名叫“得道”，实际上也并没有得到什么，只是作为教化众生的方便法而取名为得道罢了。谁能了悟这一点，就能将“圣道”传给谁了。此处应该注意的是，经中说通过恢复清静“渐”次悟入真道，从根本上是在渐悟的立场上说解脱。

第二条首先用上士下士、上徳下徳的《老子》用语，来主张好争与执着者不是《老子》说的真正的道德。众生之所以不能得“真道”是因为有“妄心”，“妄心”的存在惊扰了“神”，由于“神”被惊扰从而产生对万物的执着，开始追求贪欲，形成烦恼。烦恼和妄想令人身心痛苦，在浊辱的生死世界流浪，沉沦苦海，永远失去真道。了悟者自然得道，得悟道者“常清静”。

第一条说欲的发动导致清静丧失的机制，以及通过实践空观恢复清静的修养方法，与此相对，第二条主要强调妄心的存在派生执着与烦恼，让人在轮回转生的苦海中沉沦。这种思想在先于此经的《思微定志经》以及《本际经》中也反复出现了。从一念颠倒到妄想和因缘的连锁式展开再到人沉沦于轮回转生的苦海，这一诸经共同的思想主要着眼于与《老子》复归清静思想不同的、类似于佛教六道轮回的理论。

接下来让我们看看《太上老君内观经》（下文简称《内观经》）。此经由十三条老君说组成。其教义的要点是，“道”在人身上的显现是“神明”，“神明”就是“心”。不过，对人而言难以控制的也是“心”，遭受种种灾厄、流浪于生死苦海、沉沦于恶道之中，这些全部都起因于心。心在诞生之初是清静无杂的，但是一旦接受肉体就沾染六情迷惑不能自悟了。因此，圣人设立教法令其内观自己，让心回到本来清澄的状态。既然道的显现是神，神是心，那么“修道”即是“修心”。“修心”是指通过内观了悟心的本质，让心复归本来清静。具体方法是通过内观逐渐到达心的各个阶段，有“虚心”、“无心”、“定心”、“安心”、“静心”、“正心”、“清心”、“净心”，最终实现终极的“静神定心”。

《洞玄灵宝定观经》（下文简称《定观经》）则采取了天尊诰授左玄真人的形式。此经要旨是，通过内观察知心的动静，消灭妄起妄动之“动心”和执着于特定事物的“住心”，用照见真理的“照心”和观一切为空的“空心”来确立处于本来安静状态的“定心”，由此而“得道”。此经将心之妄动视为迷惑的根源，提出“得道”的方法就是让心冷静安定下来，可以说它与《清静经》、《内观经》是讲述共通教义的同一系列的经典。

这一系列的经典在以下几点上都是共通的，它们规定了“心”的本来状态是“清静”，众生迷惑的原因在于由欲望、颠倒、妄动导致的“清静”的丧失，悟道的阶梯是用空观、慧观等观法来认识自性清净和诸法皆空，由此恢复清静或说复归于清静。像这样对“心”的状态给予极大关心并强调修“心”以得道的做法，可能就始于这一系列的经典，它产生的时期应该可以推测为在司马承祯写《坐忘论》的唐高宗时期到《清静经》已经存在的唐玄宗时期之间。

周固朴的《大道论》也被推测为唐代作品。此书引用《定观经》等详细分析了道与心的关系。《大道论》值得关注的地方是，在探讨道与心的相即关系的“分别章”中，他写道，“夫心情识智意智皆从道妄立也。道外无心。心外无道，即心即道也”（叶五里）。这就是说，道的存在仍是分别的根源，心与道是相即关系，心的状态直接就是道的状态。在这一前提下，周固朴在“心行章”中详细分析了心的存在状态，以此为基础提出得道修行具有四个心的阶段，即为外物迷惑的迷心、试图悟道的悟心、试图修道的修心和试图证悟道的证心。最开始的迷心又被细分为十种，即迷事、迷理、迷教、迷境、迷气、迷身、迷神、迷仙、迷真、迷圣。此外，他还依据《内观经》“教人修道即修心也、教人修心即修道也”一句，列举出无心、定心、息心、制心、正心、净心、虚心这七心，说“明此七者，可与言道，可与言修心也”（叶十八表）。有人认为《大道论》中可见洪州禅的影响**[[156]](#footnote-156)**，然而其基本结构不是“烦恼即菩提”，而是要恢复或复归于在排除烦恼之前就已经出现的道的清静本性。我认为应该如此看待这种情况，这些论作并不是简单地对佛教理解浅薄，而是最终坚守了以《老子》思想为基础的道教教理的立场。

**结 语**

从魏晋南北朝中后期到初唐时期，这是道教在佛教教理影响下完成自己的教理体系的时期。在这个过程中，道气论遭到了来自佛教的激烈批判。结果，《道教义枢•道德义》中甚至给出了否定道气论的解释，“道者理也，通也，导也”。然而，这种解释最终没有固定下来，不久以后集大成的唐玄宗《老子》注疏完成，在终极实体“妙本”下以“道”为首的所有概念和统合规定道儒佛三教的教义都确立下来。在这一发展潮流中，不仅出现了以《九天生神章经》为代表的讲述道气论基础上的生命观和人生观的经典，而且还出现了吸收主张人的存在是因缘所生结果的佛教生命观和人生观的《本际经》等经典。

在如何保全被赋予的生并与道合为一体的修养论中，我们也可以看到相似的情况。早期出现的《养生服气经》等经典主张，在传统气论的基础上，通过控制气来使体内之气纯化并恢复道气，以此实现与道的合体。然而，随着对佛教教理的理解逐渐深化，道教的关注对象也变成了如何处理“心”这一存在的问题，原本人生来平等拥有道性，但是“心”遮盖了道性，生出了令人堕落于迷妄世界的情欲。于是，讲述如何控制“心”的作用以恢复道性、复归于本来的道的真理的经典也多有出现，其中以《清静经》为主。通过这个过程，讲述肉体与精神、情欲与心的关系的教理也有了多种多样的展开，道教生命观和人生观得以进一步深化。

**도교(道敎)의 기론(氣論)과 생명관(生命觀)**

**무기타니 쿠니오**

**동경대학 명예교수**

**시작하며**

여러 종교에 있어서 신(神)의 본질이나 모습은, 그 종교가 발생되고 자라 온 문화의 배후에 있는 민족성이나 역사성에 의해 규정되며 다종다양하다. 중국에 있어서는, 조상제사와 천제신앙을 핵심으로 하는 유교가 국가제사와 결합되어 고대부터 존재했는데, 2세기 말에는 신선사상이나 무주술(巫呪術)을 기반으로 하는 도교가 성립되었고, 거의 같은 시기에 불교가 중국사회에 정착되기 시작했다. 이후, 중국의 종교는 이 세 종교가 정립(鼎立)하는 형태로 역사를 써 왔다. 그 중에서도 도교는 그 교리형성에 있어서 민족적, 토착적 요소를 기반으로 하면서, 동시에 외래의 불교 교리의 영향도 강하게 받아들여 왔다. 그러나, 도교 교리의 형성과정에서 중추적인 역할을 담당해 온 것은, 도가의 「道」 철학과 중국사상에 공통된 기반적 역할을 담당해 온 「氣」 사상이었다**[[157]](#footnote-157)** .

유가(儒家)가 지상(至上)의 존재로서 그 철학이론의 기반으로 삼은 「天」 또는 「天帝」에 대신하여, 「道」야말로 세계의 근원적 진리 내지는 실재(實在)라 하여 그 사상철학을 구성한 것은, 노자를 필두로 하는 도가(道家)의 무리였다. 『노자』에 설해진 「道」는 상대유한의 세계를 초월한 유일절대의 존재이고, 언어표현이나 감각으로는 결코 그 본질을 붙잡을 수 없다. 그러나, 어떠한 형태도 갖지 않는다고 하는 그 절대적인 무한정성(無限定性) 때문에, 「道」는 이 세계의 근저에서 끊임없이 만물을 생성, 변화시키고, 저절로 생기는 세계질서를 지탱할 수 있는 것이 되었다. 그리고, 이 「道」의 참모습을 이해하고, 이 「道」와 일체가 됨으로써, 비로소 인간의 구극지선(究極至善)의 삶이 확립된다는 것이 노자로 대표되는 도가사상의 근간이며, 그것을 받아들인 도교의 교리가 지향하는 최고의 경지이기도 했다.

사람은 똑같이 어머니의 태내에서 생을 받고, 달이 차서 이 세상에 태어나지만, 어떤 사람은 천수를 누리고 어떤 사람은 요절한다. 어떤 사람은 선계(仙界)에 오르고 어떤 사람은 명계(冥界)에 가라앉는다. 그 차이는 무엇에 기인하는 것일까? 어떻게 하면 구극지선(究極至善)의 생을 보내는 것이 가능한 것일까? 도교는 어떠한 생명관과 인간관으로 이들 문제에 대한 해답을 제시하고 있는 것인가? 단적으로 말하면, 그 열쇠를 쥐고 있는 것은 「道氣」론으로 수렴되는 도교의 기론(氣論)이라고 할 수 있다.

**一　도교 교리와 기론(氣論)**

한(漢)나라 말기까지 어느 정도 완성되어 정착한 「道」와 「氣」 와의 관계론, 즉 유일절대의 근원적 존재인 「道」로부터 형이하의 「元氣」가 생기고, 그 원기에서 음양이기(陰陽二氣)가 나누어지고, 음양이기가 섞여 만물이 생긴다는 철학적 생성론은, 위진(魏晉)시대에 접어들자 점차 관심의 대상이「元氣」에서부터 음양이기가 나누어지는 과정으로 옮겨지게 되었고, 「道」와 「元氣」와의 관계에 대해서는, 새로운 전개가 거의 눈에 띄지 않게 되었다. 그 결과 「元氣」는 태양(太易), 태초(太初), 태시(太始), 태소(太素), 태극(太極)의 5단계를 점진적으로 변화한다고 하는, 역위(易緯) 『건착도(乾鑿度)』나 황보밀(皇甫謐) 『제왕세기(帝王世紀)』등에서 나타나는 오운설(五運說)이 출현하였고, 「元氣」가, 실은, 점진적 변화의 과정을 내포하는 복잡한 존재라고 생각하게 되었다. 그렇지만, 道→元氣→萬物이라고 하는 단선적인 생성 프로세스 내지는 도(道)와 기(氣)와의 관계론에 있어 「道」와 「元氣」와의 상하, 선후의 관계에는 끝까지 변화가 생기는 일은 없었다.

이 「道」가, 유가에서 말하는 「天」이나 「天帝」처럼, 단지 지상(至上)의 존재로서 우리 세계의 위에 초월적으로 존재하는 것일 뿐만 아니라, 인간을 비롯한 모든 생물에서부터 돌멩이와 흙덩이 속까지 널리 포함되어 있다는 것을 주장한 이는, 노자의 철학을 계승한 장자였다. 『장자(莊子)』 지북유편(知北遊篇)에는 도(道)라는 것은 어디에 있는 것인가라는 동곽자(東郭子)의 질문에 대하여, 도(道)는 땅강아지나 개미와 같은 하등생물, 좁쌀이나 피 같은 식물, 기와나 벽돌 같은 무기물 속에서부터, 결국은 똥오줌 속에까지 있는 것이라고 장자가 답하는 유명한 문답이 실려 있다.**[[158]](#footnote-158)**

만물의 안에 「道」가 보편적으로 포함되어 있다고 하는 이런 주장의 배후에는, 만물의 생성은 「道」에서부터 시작한다고 하는 도가의 생성론이 존재한다. 『노자』 제42장은, 「道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽、冲氣以爲和」로 세계의 생성을 설명하고 있다. 또, 유가에 있어서도 만물의 생성이 음양이기(陰陽二氣)에 의한 것임은, 『易』 계사전 등의 설(說)에 의해 자명한 사항으로 승인되어 있다. 세계의 생성을 「氣」에 맡기는 사상은 유가도가(儒家道家)의 학파의 다름을 넘어서 중국사상의 공통기반을 이루고 있다. 이러한 기반 위에서, 후한시대에는 「道」로부터 혼원(混元)의 일기(一氣)인 「元氣」가 생기고, 「元氣」가 「陰陽」의 이기(二氣)를 나누어 내고, 음양이기가 뒤섞인 충화(沖和)의 기와 함께, 삼기(三氣)에서 天地人[萬物]이 생긴다고 하는 생성론(生成論)이 설해져 일반에 승인되게 되었다.

이를 뒤집어 보면, 만물은 「氣」에 의해 구성되나, 만물의 「氣」는 거슬러 올라가면 혼원(混元)의 일기(一氣)로 귀착되고, 그 혼원(混元)의 일기(一氣)야말로 「道」의 근원성을 현실세계에서 구체적으로 현현하고 있는 것이 된다. 이리하여, 「道」가 만물 중에 보편적으로 포함되어 있다는 것의 근거를, 만물이 「(元)氣」로 구성되어 있는 것에서 찾는 주장이 하상공주(河上公注) 등의 『노자』 주석서에서 설해지기 시작하였고, 점차 「道」 그 자체보다도 「氣」로 관심이 향하는 경향을 보이게 된다.**[[159]](#footnote-159)** 단, 이 단계에서는 아직, 근원적 이법(理法) 내지는 실재(實在)로서의 「道」와 현실세계의 원초적 존재이고 「道」의 작용을 구현하고 있는 「元氣」와는, 질적으로 다른 것이라고 생각되고 있었다. 그런데, 도교 교리의 체계화 시도가 시작되는 동진(東晉)시기 이후가 되면 이러한 정황에 현저한 변화가 싹트고, 「道」와 「氣」의 동질성이 주장되기 시작한다.

**二　도기신(道氣神)의 삼위일체설과 도기(道氣)개념의 형성**

도교는, 중국 고대의 천제(天帝)신앙이나 성신(星辰)신앙, 나아가, 전국시대 이후의 신선설(神仙說)이나 무주술(巫呪術)등을 그 기반으로 해서 복잡하게 형성되어 온 민족적, 토착적 종교이고, 후한 말 무렵부터 교단(敎團)과 교리(敎理)를 가지는 민간종교로 성행하기 시작했다. 동진(東晉)기 이후가 되면 불교 교리학의 영향을 강하게 받으면서도, 도가의 「道」철학을 중핵으로 그 교리체계의 구축을 진행하게 되었다. 이 과정에서 「道」라고 하는 철학적 개념과 신앙의 대상으로서의 지상신(至上神)을 어떻게 관련 지을 것인가? 또, 종교적 세계관과 종래의 생성론을 어떻게 정합(整合)시킬 것인가? 혹은 도술(道術)의 중심을 이루게 된 존사복기(存思服氣)에 의한 승선(昇仙)의 술(術)을 어떻게 이론화시킬 것인가 하는 등의 문제를 해결할 필요가 생겨, 「道」와 「氣」와「神」이라는 도교 교리의 근간을 이루는 3자관계에 대한 교리적 연구가 행해지게 된다.**[[160]](#footnote-160)**

이와 같은 시도의 최초의 성과는, 아이러니하게도 도교와 대항관계에 있던 불교측 기록에서 찾을 수 있다. 양(梁) 승우(僧祐)의 호교 논문집인 『홍명집(弘明集)』 권8에 수록되어 있는 석승순(釋僧順)의 「答道士假稱張融三破論」에는, 「道以氣爲宗」 또는 「道者氣」라는 도교 측의 주장이 비판의 대상으로서 인용되어 있다.**[[161]](#footnote-161)** 지금까지는 질적으로 서로 다른 것으로 여겨져 왔던 「道」와「(元)氣」가, 여기서는 동등한 것으로 된 것은 극히 주목해야 할 사항이고, 도교 교리사에서 하나의 전환점을 보여주는 것이라 할 수 있다. 또, 당(唐)∙법림(法琳)의 『변정론(辯正論)』권6에 인용된 『養生服氣經』에는 「道者氣也, 保氣則得道, 得道則長存」라고 되어 있어**[[162]](#footnote-162)**, 같은 주장이 복기(服氣)의 도술과 관련되어 설해지고 있다.

불로장생을 실현하고 신선이 되기 위해서는, 여러가지 도술의 힘이 필요한 것으로 생각되었다. 그 중에서도 가장 기본적인 도술의 하나로 복기도인(服氣導引)과 내관존사(內觀存思)가 꼽힌다. 복기도인(服氣導引)은, 천지혼원의 기(氣), 즉 「元氣」를 체내에 받아들여, 체내의 불순한 기를 체외로 배출하고, 체내의 기의 순환을 가다듬음으로써 육체를 천지우주와 동질의 영원한 존재로 바꾸고자 하는 도술이다. 내관존사(內觀存思)의 술은 천상의 신들의 분신인 체내신(體內神)을 마음 속에 그림으로써 체내신(體內神), 나아가서는 천상(天上)의 신들과 교감하고 육체를 신과 동질의 신적존재로 바꾸고자 하는 도술이다. 『황정내경경(黃庭內景經)』등의 경전에 보이듯이 이 체내신(體內神)과 원기(元氣)는 궁극적으로는 같은 것이고, 원기(元氣)를 도입(導入)하는 것은 바로 체내신의 활성화와 연결된다고 생각되었다. 이러한 도술레벨에 있는 체내신(體內神)과 기(氣)의 일체성에 대한 인식이, 교리의 추상 이론화 과정에서 「道」와 「氣」의 관계에 적용되었고, 「道者氣」라는 정의가 출현했던 것이리라. 어찌되었든 「道」와 「元氣」를 동등한 것으로 하는, 또는「道」의 생성작용을 「元氣」로 치환하여 설명하려고 하는 경향은, 동진(東晉)시기 이후의 도교문헌에서 비교적 많이 볼 수 있게 되었다.

「道者氣」라는 정의가 정착되어 가자, 이를 한 단어로 나타내는 「道氣」라는 독특한 개념이

출현하였다. 이 「道氣」라는 말은, 용례를 검토하면 대략 다음의 네 계통으로 분류 가능하다. 첫째는, 「道」의 근원적 작용, 특히 그 교화력이 바르게 사회에 현현해 있는 상태, 바꾸어 말하면 사회전체의 풍기(風氣)가 도가적(道家的) 도교적(道敎的) 진리로 일치되어 있는 상태를 보이는 경우. 둘째는, 「道」가 (숨으로)내쉬는 지정(至精)의 기(氣)를 의미하며, 고전적인 생성론의 「元氣」에 해당하는 것으로서 「道氣」가 사용되는 경우. 셋째는, 「道」그 자체를 실체적으로 파악하여, 그것을 「道氣」로 표현하는 경우. 넷째는, 도교의 팔백만 신들을 「道氣」로 표현하는 경우이다. 셋째, 넷째의 용례가 보여주듯이, 「道」와 「氣」 「神」 「氣」의 동일성이 설해지게 되자, 「氣」를 매개항으로 하여 「道」와 「神」의 동일성을 생각하게 되었다. 육조(六朝)시기 『노자』 주석서 중 하나인 『상이주(想爾注)』에, 도교 최고신의 하나인 태상노군에 대해서 「一散形爲氣、聚形爲太上老君」(第十章 「載營魄抱一能無離」注)라 한 것은**[[163]](#footnote-163)** 이와 같은 사상을 반영한 것이다. 결국, 도교 교리의 전개(展開)와 더불어, 신들의 세계와 인간 세계와의 관계, 즉 도교의 종교적(宗敎的) 세계관(世界觀)을 명확히 표명할 필요가 생겼다. 그때, 도교는 고전적 생성론에 기초하면서 그 종교적 생성론을 구성하는 도(道)를 선택했기 때문에, 「道」를 시원(始元)으로 하는 고전적 생성론의 종교적 신비화가 진행되었고, 「道」와 「神」은, 생성론에 있어서 대등한 위치를 점하게 되었던 것이다. 여기에 「道氣」라고 하는 새로운 개념을 축으로 「道」와 「氣」와 「神」을 삼위일체로 하는 도교의 종교철학이 성립하기에 이르렀다.

이것을 전형적으로 보여주는 도교경전으로 『구천생신장경(九天生神章經)』이 있다. 그것에 의하면, 이 세계가 시작될 때, 혼동태무원(混洞太无元), 적혼태무원(赤混太无元), 명적현통원(冥寂玄通元)의 삼원(三元)의 조기(祖氣)인 천보장인(天寶丈人), 영보장인(靈寶丈人), 신보장인(神寶丈人)이라는 신(神)으로부터 천보군(天寶君), 영보군(靈寶君), 신보군(神寶君)의 삼보군(三寶君)이라는 신(神)이 태어나고, 각각 대동(大洞), 동현(洞玄), 동신(洞神)의 삼동(三洞)의 가르침을 설하여 옥청(玉淸), 상청(上淸), 태청(太淸)의 삼청천(三淸天)의 주인이 되었다. 이 삼보군(三寶君)으로부터 현기(玄氣), 원기(元氣), 시기(始氣)의 삼기(三氣)가 분출(分出)되었고, 그 삼기는 각각 다시 삼기를 분출(分出)하여 구기(九氣)가 생겼는데, 여기에서부터 천지만물이 생성된 것이라고 한다.**[[164]](#footnote-164)** 여기에는, 세계가 삼보군으로부터 시작된 것처럼 쓰여 있으나, 실은 암묵적인 전제로서, 삼보군 이전에 유일혼원(唯一混元)의 기(氣)인 「道氣」의 존재가 생각되고 있으며, 그 도기(道氣)는 바로 도교의 최고신인 元始天王(元始天尊)인 것이다. 결국 생성론으로서는 道氣→玄元始三氣→九氣→萬物이라는 도식이 있고, 신들을 중심으로 보면 元始天王→三寶君→九神→八百萬神라는 도식이, 천계(天界)를 중심으로 해서 보면, 大羅天→三淸天→九天→現實世界라는 도식이 겹쳐져서 설해지고 있는 것이다.

이와 같이 도기신(道氣神)을 동일시하는 교리는, 육조(六朝)말에 이르면 불교 교리학의 방법을 차용해 보다 정교하고 꼼꼼하게 전개된다.**[[165]](#footnote-165)** 초당(初唐)의 도사 성현영(成玄英)의 『老子開題序訣義疏』에는, 『노자』가 말하는 성인(聖人)의 실체는 현기(玄氣), 원기(元氣), 시기(始氣)의 삼기(三氣)라는 것, 그 실체가 구체적인 장(場)에 현현(顯現)할 때, 정(精)∙신(神)∙기(氣)의 삼태(三態)를 취한다는 것이 설해지고 있다. 정(精)은 영묘(靈妙)한 지혜에 의해 모든 것을 비추어내는 마음의 작용, 신(神)은 변현자재(變現自在)로 사로잡힘이 없는 상태, 기(氣)는 구체적 형상으로, 이 삼태(三態)를 합해서 하나로 한 것을 이른바 성인(聖人)이라 하였다.**[[166]](#footnote-166)** 여기에서 말하는 성인(聖人)은 도교의 지상(至上)의 신격을 의미하는데, 그 본질이 현원시(玄元始)의 삼기(三氣)이고, 동시에 정령(精靈), 신변(神變), 기상(氣象)의 세 속성을 삼위일체적으로 지닌다고 하는 것이다.

이상과 같이, 도교 교리에서는 「道」와 「氣」와 「神」이 궁극적 실재(實在)의 이법(理法), 형상(形象), 신격(神格)이라는 세 가지의 측면을 의미하고, 궁극에 있어서는 삼위일체의 존재로서의 「道氣」에 귀착한다고 하였다. 이러한 「神」이 바로 「氣」라는 설(說)은 다른 종교에는 보이지 않는 도교 독자의 교설(敎說)이다. 육조(六朝) 후반부터의 교리체계화 과정에서는, 전반적으로 불교 교리학의 영향을 지극히 강하게 받았음에도 불구하고, 그 근간을 이루는 「神」의 본질규정에 대해서는 결단코 불교의 소설(所說)을 수용하지 않았던 점에, 도교 교리의 독자성과 중국에 있어서「氣」사상의 강력한 전통을 발견하는 것이 가능하다.

**三　도교의 생명관**

우주나 신적(神的) 세계의 생성전개에서 도기론(道氣論)을 핵심으로 구성한 도교 교리는, 인간존재에 대해서는 어떻게 생각했던 것일까?

사람이 생(生)을 받는 근본원인은 무엇인가? 중국 고대에 이 문제를 언급한 것으로는, 『관자(管子)』 지수편(地水篇)의 「男女精氣合, 而水流形」나 『주역(周易)』 계사하(繋辭下)의 「天地絪縕, 萬物化醇, 男女構精, 萬物化生」가 대표적일 것이다. 이들 기술(記述)로부터는 남녀의 생식행위가 사람을 만들어내는 계기라고 생각된 것을 알 수 있는데, 그 남녀의 생식행위는, 천지 음양의 기(氣)의 혼합에 의해 만물이 화생(化生)되는 메커니즘에 따른 것이었다. 이 만물생성의 근원에 무엇을 상정할 것인가는 선진제자(先秦諸子) 사이에서 여러가지 해석이 존재했는데, 도가(道家)에 있어서는 「道」가 거기에 해당되었다. 『노자』 제42장의 「道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物. 萬物負陰而抱陽, 冲氣以爲和」는 그 「一」의 해석에 약간의 애매함을 남기긴 했으나, 도(道)에서 만물이 파생되는 생성의 이치를 설한 것이다. 한대(漢代)에 들어서면 동중서(董仲舒)등의 춘추학(春秋學)에서 중시된 「元」 혹은 「元氣」를 「一」에 대응시키는 해석이 일반적이 된다. 이렇게 하여 왕부(王符)의 『잠부론(潛夫論)』 본훈(本訓)에 보이는, 도(道)를 근원(根元), 기(氣)를 도의 작용의 체현자(體現者)로 보는 생각이나,**[[167]](#footnote-167)** 장형(張衡)의 「영헌(靈憲)」등의 설을 거쳐 道→元氣→萬物의 생성론이 성립되고, 그 연장선에, 상술(上述)한 것과 같은 도교의 생성론이 구성되어 왔다.

당말(唐末)의 저명한 도사 두광정(杜光庭)은 그의 저서 『도덕진경광성의(道德眞經廣聖義)』에서, 상술(上述)했던 육조(六朝) 기의 도교 교리에 기초하여, 생성의 근원에는 「道氣」가 있고, 사람은 「道」로부터 「道氣（元一之氣）」를 받아서 정(精)과 신(神)을 형성하고, 천지(天地)로부터는 음양의 기를 받아 형질(形質)과 운동능력을 획득한다고 한다.**[[168]](#footnote-168)** 또 사람의 생(生)은 신(神)들과 마찬가지로 정신기(精神氣)의 삼위일체를 본질로 하고, 그중 하나를 결핍하는 것이 죽음에 연결되는 것이라고 말하고 있다.**[[169]](#footnote-169)** 「道付之以氣, 天付之以神, 地付之以精」라고 할 때의 「氣」는 「道氣」이고, 「神」은 천상(天上) 신들의 분신으로서의 「神氣」이며, 「精」은 이른바 「精氣」일 것이다. 이것들은 원래 「氣」라고 하는 것에 있어서는 같은 것이다. 여기에 설해지는 인간의 생(生)에 대한 논의는, 어느 쪽인가를 말하면 철학적(哲學的) 해석이며, 종교적(宗敎的)인 수식(修飾)은 거의 보이지 않는다. 그것은 이 책이 어디까지나 『노자』의 현종주소(玄宗注疏)의 주석서라는 성격을 갖고 있기 때문이지만, 역시 그 배후에는, 아래에서 말하는 것과 같은 종교적 생명 탄생에 관한 교설(敎說)이 존재하고 있다고 생각해야만 할 것이다.

『무상비요(無上祕要)』 권5 인품(人品)은 전적으로 인간 탄생의 프로세스에 관련된 교설을 모은 부분이다. 또, 『운급칠첨(雲笈七籤)』 권29에서 권31의 「품생수명(稟生受命)」도 마찬가지다. 이제, 『무상비요(無上祕要)』에 인용된 『上淸九丹上化胎精中記經』에 대해 그 교설을 보면, 사람의 탄생에 관해서는, 태(胎)중에 있는 10개월간 구천(九天)의 기(氣)가 순차적으로 내려와 9개월에 기가 널리 충만하여 탄생의 준비가 이루어지고, 10개월째에 사명(司命)이 생적(生籍)에 기입하고 탄생된다고 하는 과정을 알 수 있을 것이다.**[[170]](#footnote-170)**

같은 것이 『구천생신장경(九天生神章經)』에도 설해져 있다.**[[171]](#footnote-171)** 여기에서는 인간의 탄생에 제하여 사명(司命)뿐만이 아니라 더 많은 신들이 관여하는 것, 신들이 승인이 없으면 탄생이 불가능한 것이 설해지고 있다. 이 두 가지 예로도 명확하게, 도교의 교리 안에는 인간의 생명은 구천(九天)의 氣(이는 환언하면 九天의 神에 다름 아니다)의 강하(降下)에 의해 길러지고, 천지 만신(萬神)의 참여에 의해 완성되는 것이라고 생각되었다. 여기에는 부모의 생식행위가 어떠한 역할을 하는가에 대한 기술은 전혀 보이지 않는다. 사람은 어머니의 태를 빌려 성장하지만, 태내에서 일어나고 있는 일은 부모와는 아무런 관계가 없고, 오직 신들의 손에 의해 진행되어 가는 것이다.

**四　진부모(眞父母)와 소생부모(所生父母)**

사람의 생(生)이 부모의 생식활동을 빌려 시작된다고 해도, 그 실질은 부모와는 관계없는 곳에서 진행된다고 하면, 육체를 낳아주는 부모는, 신들의 손 안에서, 그 만물생성에 장소를 제공하는 것에 지나지 않을 것이다.**[[172]](#footnote-172)** 그와 같은 사상을 넌지시 표명하는 교설은 위에 인용된 『상청구단상화태정중기경(上淸九丹上化胎精中記經)』안에 보이는 「구천원부(九天元父)」 「구천현모(九天玄母)」라는 존재를 통해서 알 수 있다. 이 「九天元父」와 「九天玄母」는, 인간이 육체를 가지고 태어나기 때문에 필연적으로 체내에 가지고 있는 포태(胞胎)의 체결(滯結), 그것이 마침내는 죽음에 연결되는 원인이 된다는 것인데, 그 포태의 체결을 해소하는 도술(道術)에 있어서 주요한 기원(祈願)의 대상으로서 설해지고 있다.**[[173]](#footnote-173)**

그러면 어째서 원부현모(元父玄母)가 기원의 대상이 될 수 있는 것일까? 그것에 대해서는 『무상비요(無上祕要)』 권5 「人品」에 인용된 『동진태단은서(洞眞太丹隱書)』의 설이 참고가 될 것이다.**[[174]](#footnote-174)** 위에 서술한 『광성의(廣聖義)』에서 단지 「此三者能生其身, 故曰所生也」라고 설명되어 있던「所生」, 즉 생성의 근원이, 여기에서는 「所生之宗」이라 표현되고 또 그것이 원부현모(元父玄母)라고 되어 있다. 元父玄母는 사람이 생명을 받았던 근본이고, 때문에 그 기(氣)와 정(精)을 관장하는 기능을 통해 생명의 부활(賦活)을 도모하는 것이 가능하다고 생각되었을 것이다. 『洞眞太丹隱書』에서는, 「所生之宗」으로서의 원부현모(元父玄母)가 명확히 의식되고 있는 것이다. 이 의식을 더 명료하게 표명했던 것으로서, 똑같이 『무상비요(無上祕要)』 권5 「人品」에 인용된 『동진구진중경(洞眞九眞中經)』의 기술(記述)이 있다.**[[175]](#footnote-175)** 거기에서는 『태정중기경(胎精中記經)』과 같은 기술(記述) 뒤에 「父母唯知生育之始我也, 而不悟帝君五神來適於其間」라고 설해져 있다. 부모는, 그 생식행위가 태내에 있어서 생육의 시작이라는 것은 인지할 수 있으나, 실은 제군(帝君)이나 오(장)신(五(藏)神)이 출입하여 생명을 기르고 있는 것은 전혀 알지 못한다는 것이다. 즉, 태내(胎內)에 머물고 있는 생명과 그 생명을 기르고 있는 신(神)과는 직접적인 관계를 가짐에도, 실제의 부모는 태내 생명의 성장에 대해, 최종적으로는 아무런 관계도 갖지 않는 것이다. 태내의 생명이 순조롭게 생육 되는지 여부와 달이 차서 무사히 태어나는지는 전적으로 신(神)들의 손에 달려있다는 것이다.

이러한 인식 위에, 일보 더 나아간 교설(敎說)을 전개한 것은 『동현제천내음경(洞玄諸天內音經)』이다.**[[176]](#footnote-176)** 거기에 보이는 천존(天尊)의 교설은 불교 교리의 영향을 받은 육조(六朝) 후반기 이후의 것으로 생각된다. 원래는, 마음의 망상을 계기로 여러 종류의 인연이 뒤얽혀 삼라만상이 전개된다고 하는 불교의 교설을 바탕으로, 도기(道氣)를 근원(根元)으로 하는 도교의 생성론을 조합하여 형성된 것이라고 할 수 있고, 동종(同種)의 교설을 설하는 것에는 『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』등이 알려진다. 『洞玄諸天內音經』에서는, 인연소생(因緣所生)의 근본원인은 기(氣)의 연속성에 있다는 것, 거기에서 생겨나는 선악화복(善惡禍福)등은 마음에 의해 생기는 것, 그 마음은 실은 신(神)이라는 것이 전제(前堤)로서 설해지고 있다. 그 위에서, 「我所以得生者、從虛无自然中來、因緣寄胎、受化而生」인 것이라고 한다. 여기서 말하는 「虛无自然」은, 실은 도(道)이고 동시에 그것이 신(神)인 것은, 앞 절에서 말했던 도기신(道氣神) 삼위일체의 교설을 떠올려 본다면, 이 시기 도교(道敎) 교리의 공통이해(共通理解)였다고 해도 좋다. 인간의 생이 기인하는 근원은 어디까지나 도(道)이고, 신(神)이며, 기(氣)인 것이다. 때문에 「我受胎父母、亦非我始生父母也。眞父母不在此」라고 하는 것이 될 수밖에 없는 것이다. 태(胎)를 빌렸을 뿐인 「수태부모(受胎父母)」는, 자신의 생명의 근원인 「시생부모(始生父母)」 또는 「진부모(眞父母)」가 아니라고 하는 이 인식은 지극히 중요하다. 인간에게는, 육체형성의 장(場)을 신들에게 사용하게 하는 「수태부모(受胎父母)」와 그 배후에서 진(眞)의 생명을 수여하는 「진부모(眞父母)」의 두 종류의 부모가 있는 것이라고 한다면, 이 양자의 관계는 어떻게 파악해야 되는 것인가?

『洞玄諸天內音經』의 교설은, 결코 「수태부모(受胎父母)」를 가치 없는 것으로 부정하는 것이 아니다. 어디까지나 「今所生父母是我寄備因緣、稟受育養之恩、故以禮報而稱爲父母焉」이라고 하여 「예(禮)로써 보답」 해야만 하는 것으로 되어 있다.**[[177]](#footnote-177)**그러나, 그것은 어디까지나 세속적 가치의 범주내에 있는 것이고, 도(道)의 진리 앞에서는 어떠한 가치도 갖지 않는다고 인식되었다. 자기의 수양을 달성하고 참된 깨달음을 열기 위해서는, 어디까지나 「眞父母」의 힘을 빌리지 않으면 안되는 것이다. 구체적으로는, 『노자』 제13장의 「吾所以有大患者、爲吾有身。及吾無身、吾有何患」의 사상을 근본으로 「及我无身、我有何患。我所以有患者、爲我有身。有身則百惡生」을 주장하고, 「故得道者、无復有形也」이므로, 육체에 대한 집착을 버리는 것이 요구된다. 아마도, 그것은 더 나아가 자기의 육체를 길러준 「수태부모(受胎父母)」에 대한 집착을 버리는 것에도 연결될 것이다. 그 결과로서 「有身則百惡生、无身則入自然。立行合道、則身神一也。身神竝一、則爲眞身」이 되어, 이른바 육체를 초월한 「진신(眞身)」을 얻는 것이 가능하고, 「歸於始生父母而成道也」하는 것이 가능한 것이다.

이러한 『洞玄諸天內音經』에 보이는 사상은, 육조(六朝)말부터 수(隋), 초당(初唐)에 걸친 도교 경전 중에도 조금씩 보인다. 예를 들어, 『太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經』에는 위에 인용한 『洞玄諸天內音經』의 문장을 가운데 집어넣은 단락이 있다. 거기에는 「歸於始生父母而成道也」하면, 「無復患也、終不死也。縱使滅度、則神往而形不灰也。終身歸其本、不相去也」가 되고, 「魂神解脫、則與爽混合、故魂爽變化、合成一也、而得更生、還爲人也。形神相隨、終不相去也」가 되는 것에 대하여, 「身犯百惡、罪竟而死、名曰死也」인 것, 그 결과는, 「死則滅壞、歸於寄胎父母、罪緣身盡、不得歸於眞父母也。神充塗役、形成灰塵、灰塵飛化而成爽也」가 된다고 설해지고 있다.**[[178]](#footnote-178)**  『太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經』는 이 뒤에 이어서 『太平經』에 보이는 이른바 승부사상(承負思想)에 입각하여, 죄장(罪障)의 소급 또는 승계에 대한 새로운 해석을 제시하고 있다.**[[179]](#footnote-179)**

「眞父母」에 대해 언급하는 경전의 예를 더 들어보면, 수(隋)∙초당(初唐)기에 커다란 영향력을가졌던 『본제경(本際經)』이 있다. 권4 「도성품(道性品)」은 불교의 불성론(佛性論)에서 촉발된 도교의 도성론(道性論)을 전개한 주목할 만한 책인데, 그 교설에서도 「眞父母」라는 개념이 큰 역할을 담당하며 출현한다. 「道性品」의 그 교설은 우선, 이 세상의 존재는 「난윤기(煖潤氣)」에서 시작되는데, 그 「초일념(初一念)」으로부터 전도상(顚倒想)이 생기고, 이윽고 점점 커져서 다섯 종류의 분별(分別)을 일으키는 것을 전제로 하고, 이어서 「연온지기(烟熅之氣)」로부터 중생이 생겨나는 과정을 설하고 있다.**[[180]](#footnote-180)** 여기에도 역시, 「眞父母」가 생명의 근원이고 「세간부모(世間父母)」의 포태를 빌려 육체를 형성하는 것으로 되어 있다. 그런데, 육근(六根)이 성취되고 육체가 완성되어 감각이나 마음이 작동하기 시작하는 것으로부터, 육종식(六種識)을 발생시켜 악업(惡業)의 세계에 굴러 떨어지게 되는 것이다. 여기에서는 명시적으로 서술되어 있지는 않으나, 이 같은 교설(敎說)의 배후에는 역시 「眞父母」로부터 품수(稟受)받은 본래의 생명이, 「세간부모(世間父母)」의 포태를 빌림으로 인해 전도악업(顚倒惡業)의 세간에 추락하는 것이고, 그와 같은 육체 혹은 육체를 준 「世間父母」를 오도(悟道)의 장해(障害)로 여겨 배제해야만 한다는 사상이 엄연히 존재한다고 생각해야 할 것이다.

끝으로, 『운급칠첨(雲笈七籤)』 권12 「삼보잡경출화서(三寶雜經出化序)」의 예를 보자.**[[181]](#footnote-181)** 이 서(序)는, 만물의 근원을 「본진(本眞)」이라 칭하고, 「三元經謂之衆生眞父母者也」라 서술하고 있다. 「삼원경(三元經)」이란 것은, 말할 것도 없이 위에 인용된 『太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經』을 가리키는 것인데, 여기에서는 더 나아가서 「我之所生、乃是因緣和會、寄胎父母耳。衆生靈照、本資眞父母而生」라고 하여, 생명 품수(稟受)의 계기를 인연의 화회(和會)에 의해 부모에게 태를 빌리는 것에서 찾는 것과 함께, 중생의 영조(靈照), 즉 천부(天賦)의 성(性)에 갖추어진 인식작용의 본원(本源)을 「眞父母」에서 찾고 있다. 그 뒤의 교리구성의 기본은, 그것이라고 명시하고 있지는 않으나, 『본제경(本際經)』과 동일하다고 해도 좋을 것이다. 결국 천부의 성(性)인 「本性」은 미약한 것이므로, 육체를 소유함에 기인하는 근심[患]으로부터 모든 누장(累障)을 발생시켜 오도(五道)에 윤회(輪廻)하게 된다. 그러나, 「영조(靈照)」그 자체가 없어진 것은 아니므로, 삼동(三洞)의 제법(諸法)에 따라 「靈照」를 회복하여 해탈을 얻는 것이 가능하게 된다는 주장이다. 여기에서는 육체를 받은 「기태부모(寄胎父母)」와 천부의 본성 「영조(靈照)」를 받은 「진부모(眞父母)」가 대립적으로 설해지나, 중생은 모두 「眞父母」를 가지고 있기 때문에, 「靈照」를 회복하여 도를 깨닫는 것이 가능하다고 하는 「道性」의 편재(遍在) 이론이 다른 형태로 설해지고 있는 것이라 할 수 있다.

이상을 정리하여 말하면, 우리 인간의 탄생에 있어서는, 신(神)들의 보이지 않는 손이 작용하고 있는 것이며, 그 보이지 않는 존재를 「진부모(眞父母)」라 한다.**[[182]](#footnote-182)** 「眞父母」는 우리에게 생명을 내려 줌과 동시에, 우리의 본성으로서의 「영조(靈照)」, 바꾸어 말하면 「도성(道性)」을 내려 준다. 그러나 이 「眞父母」는 무형무명(無形無名)의 존재라서, 그 자신으로서는 생명체를 형성할 수 없다. 그러므로 태(胎)를 속세의 부모에게 빌려 우리의 육체를 기르게 하는 것이다. 그러나 육체를 가진 존재로서 탄생하는 것은, 「眞父母」로부터 주어지는 본성인 「道性」을 덮어 감추고, 여러가지 죄장(罪障)이나 업뇌(業惱)를 발생하게 하여, 육도윤회(六道輪廻)에서 벗어날 수 없게 한다. 그것이 중생의 있는 그대로의 모습이고, 그런 중생을 불쌍히 여겨 제도하기 위해 설해진 것이 도교라고 할 수 있을 것이다. 따라서 종교(宗敎) 교리(敎理)로서의 본질에서 본다면, 「眞父母」야말로 제1의 가치가 있는 것이고, 태를 빌린 부모는 어디까지나 가짜의 부모에 지나지 않는 것이 된다. 그러나, 『洞玄諸天內音經』에 말하는 것처럼 「今所生父母是我寄備因緣、稟受育養之恩、故以禮報、而稱爲父母焉」이라, 세속의 예(禮)로써 그 은혜에 보답해야 한다고는 했던 것이다.

이처럼, 이 세계의 근원(根元)에 있는 것은 도기(道氣)이고, 그 도기는 모든 존재에 편재(遍在)한다. 우주생성의 장(場)에 있어서는, 근원(根元)의 일기(一氣)로서 현재(顯在)하고, 분기(分氣)를 거듭하여 천지를 형성하고 만물(萬物) 만상(萬象)으로 변화해 간다. 한편, 종교적 세계에 있어서는, 원시천존(元始天尊)으로서 현현(顯現)함과 동시에, 분기(分氣)의 단계에 응하여 삼원신(三元神)이나 구천신(九天神)으로 전개되어 가는 것이다. 인간은 생성(生成)의 말단에 있어, 신들의 손에 의해 부모의 태내에서 성장하고, 신들의 분신분기(分身分氣)를 받아 육체를 형성함과 동시에, 신들을 통해 도기(道氣)를 품수(稟受)받아 오도(悟道)의 씨앗인 도성(道性)을 구비하여 탄생한다. 사람의 생명은, 체내(體內)에 구비된 신(神)들의 손에 의해 기능하는데, 거기에는 체내신의 부활화(賦活化)가 필요하고, 육체의 탄생을 계기로 시작되는 벗어나기 어려운 욕망에 의해 덮이고 감춰져 버린 도성(道性)을 회복하여, 도기(道氣)와의 합일을 달성하는 것이 불가결하다고 되어 있다. 그것을 위해 내관존사(內觀存思)나 행기도인(行氣導引)을 비롯, 기(氣)의 조작을 수단으로 하는 다양한 도술이 고안되고 실행됨과 동시에, 오도(悟道)를 위한 정신적 수양법이 설해졌던 것이다.

**五　마음과 수양(修養)**

육조(六朝) 후반부터 수당(隋唐)기에 걸쳐 정력적으로 체계화되어 갔던 도교 교리(敎理) 안에서, 다양한 교리상의 문제가 거론되었다. 당초, 그 중심을 이룬 것은, 상술(上述)한 대로 「道」와「氣」와 「神」의 삼위일체의 관계를 어떻게 교리적으로 체계화할 것인가 하는 문제였으나, 그런 작업이 일단락된 후에는, 불교 교리의 영향아래, 점차로「道」의 진리에 도달하기 위해서는 인간「心」의 상태를 어떻게 이해하고 수양해야 되는가 하는 문제로 관심이 기울어지게 된다. 『太上老君說常淸靜經』 『洞玄靈寶定觀經』 『太上老君內觀經』이나 주고박(周固樸)의 「대도론(大道論)」이라고 불렀던 경론(經論)은, 이 문제를 중심으로 채택한 것들이다. 이하, 생명관∙인간관과 관련하여 이들 경론(經論)에 설해진 「心」의 문제에도 눈을 돌리고 싶다.

우선 『태상노군설상청정경(太上老君說常淸靜經)』(이하 『상청정경(常淸靜經)』이라 약칭한다)는『노자』의 「청정(淸靜)」개념을 핵심으로, 인간 「心」의 상태와, 그 「心」의 수양을 통해 「道」의 진리를 체득하기 위한 단계를 설한 전편(全篇) 3백자가 조금 넘는 지극히 짧은 소경(小經)이다.**[[183]](#footnote-183)** 그러나, 전진교(全眞敎)의 창시자 왕중양(王重陽)이 전진교도가 배우고 익혀야 할 경전으로 유교의 『효경(孝經)』, 불교의 『반야심경(般若心經)』과 함께 『상청정경(常淸靜經)』을 권했기 때문에 가장 친밀한 도교 경전의 하나로 일반에 알려져 왔다. 그 결과 전진교가 아닌 도관에서도 조만과(朝晩課)시의 필수경전으로서 현재에 이르기까지 사용되고 있다.**[[184]](#footnote-184)**

이 경(經)은 노군(老君)의 교설 이조(二條)와 진인찬삼수(眞人贊三首)로 구성되어 있는데, 그 교설부분의 개요는 다음과 같은 것이다.

제1조(條) 제1단(段)은 먼저, 「大道」는 무형(無形), 무정(無情), 무명(無名)의 존재이면서 천지를 생육하고, 일월을 운행 시키며, 만물을 장양(長養)시키고 있는 것을 말하고, 『노자』 제25장의 「有物混成、先天地生。寂兮寥兮、獨立而不改、周行而不殆、可以爲天下母。吾不知其名、字之曰道」에 기초하여, 이와 같은 존재를 임시로 도(道)라고 부른다고 해설한다. 이어서 도(道)에는, 정동청탁(靜動淸濁) 4가지의 작용이 있고, 거기에 응하여 하늘은 동청(動淸) 땅은 정탁(靜濁), 남자는 동청(動淸) 여자는 정탁(靜濁)으로 규정한 다음에, 도(道)의 근본작용이 현실세계에 현현(顯現)되어 만물이 생겨나는 것을 설한다. 이런 기술(記述)도 『노자』 제15장이나 제16, 26, 45장 등의 사상을 그 기반으로 한다.

　 제2단(段)은, 청(淸)은 탁(濁)의 근원이고, 동(動)은 정(靜)의 기초라 하고, 사람이 늘 청정(淸靜)하면 천지만물 모든 것이 그 사람에게 귀복(歸服)하는 것, 무릇 인간의 「神」은 「淸」을, 「心」은 「靜」을 본래의 상태로 지향하지만, 「神」의 「淸」은 「心」이 어지럽히고, 「心」의 「靜」은 「欲」에 의해 질질 끌려간다. 반대로 「欲」을 버리면, 「心」은 자연히 「靜」이 되고, 그「心」을 투명하고 맑게 하면, 「神」은 「淸」되어, 자연히 육욕(六欲)은 생기지 않고, 삼독(三毒)이 소멸한다. 그런데, 그것이 가능하지 않은 이유는, 마음이 아직 투명하고 맑지 않고, 욕(欲)이 아직 버려지지 않은 까닭이다. 여기에서는, 신심(神心)이 본래 청정(淸靜)하다는 것, 그러나 욕(欲)의 발동을 계기로 본래의 청정(淸靜)은 잃어버리게 된다는 것, 본래의 청정(淸靜)을 회복하려면 욕(欲)을 버리고 마음을 맑게 해야 할 필요가 있는 것이 설해져 있다.

여기에서 말하는 「神」은 인간 정신활동의 근원이 되는 존재 즉, 신명(神明)임과 동시에, 인간의 올바른 정신활동 그 자체도 내포하는 개념일 것이다. 더 깊이 들어가 말하자면, 이 시기의 도교경전에서 말하는 「神」에는 얼마간이나마 체내신(體內神)을 함의하고 있지 않는 것은 적었고, 여기에서도 그와 같은 의미를 배경에 가진다고 생각해야 할 것이다. 『상청정경(常淸靜經)』은 여기에서 인간의 「心」과 「淸靜」과의 관계를 전면(前面)에 내세우고 그 교설을 전개한다. 여기서의 「淸靜」개념은, 『노자』 제45장의 「淸靜」에 바탕을 두고 있는 것이 명확하기는 하나, 동시에, 불교 교리에서 말하는 「자성청정심(自性淸淨心)」의 「淸淨」 개념과 중첩되고 있는 것도 사실일 것이다. 표면적으로는 어디까지나 『노자』의 「淸靜」을 내세우면서 실제로는 불교의 「淸淨」 개념을 내포하고 있는 것이다.

제3단(段)에서는 욕(欲)을 버리는 것이 가능한 자는, 안으로는 마음을 관조함으로써, 마음에는 그 마음의 실체가 없는 것을 깨닫고, 밖으로는 신체를 관조함으로써, 신체에는 그 신체의 실체가 없는 것을 깨닫고, 멀리 만물을 관조함으로써 만물에는 그 만물의 실체가 없는 것을 깨닫는다. 이 세 가지를 깨달으면, 거기에는 다만 「空」이라는 세계가 보이게 될 뿐이다. 더 나아가, 공(空) 그 자체를 공(空)으로 관조하는 것이 가능하면, 의도적으로 공(空)은 공(空)임을 관조하는 것마저 없어지게 되고, 공(空)이라고 관조하는 대상이 없어진 이상, 「無無」도 역시 무(無)가 되어 담연상적(湛然常寂)의 경지가 출현한다. 그러한 상태에 이르면, 욕(欲)같은 것이 어떻게 생길 수 있겠는가? 이처럼 욕(欲)이 생기지 않는 상태가 「진정(眞靜)」이다. 담연상적한 「진상(眞常)」의 상태에서 만물과 감응하고 그 물(物)의 본성을 획득한다. 이와 같이 늘 감응(感應)하면서 늘 정밀(靜謐)한 경지, 그것이 본경(本經)의 요체인 「상청정(常淸靜)」이라는 것이라고 설한다.

제4단(段)은 제1조의 결말이다. 이와 같이 청정(淸靜)하면 점차 「眞道」를 깨달을 수 있다. 진도(眞道)를 깨달으면, 그것은 「得道」라고 명명된다. 그러나, 득도(得道)라고 명명된다 해도 실은 아무것도 얻은 것은 없는 것이고, 중생을 교화하기 위한 편법으로서 득도라고 이름했을 뿐. 이것을 깨달은 자에게는 「聖道」를 전할 수 있다. 여기에서는 청정(淸靜)의 회복에 의해 「점차」 진도(眞道)를 깨달아 가는 것이 서술되었고, 어디까지나 점오(漸悟)의 입장에서 해설이 설해지고 있는 것에 유의해야 할 것이다.

제2조(條)는 상사하사(上士下士), 상덕하덕(上德下德)이라고 한 『노자』의 말을 사용하면서, 다툼을 좋아하고 매사에 집착하는 것은 『노자』가 말하는 참된 도덕의 상태가 아니라는 것, 중생이 「진도(眞道)」를 얻지 못함은 「망심(妄心)」을 가지기 때문이고 「妄心」의 존재가 「神」을 놀라게 하고, 「神」이 놀람으로써 만물에 대한 집착이 생겨, 탐욕의 추구가 시작되고, 그것이 번뇌가 된다. 이 번뇌나 망상이 심신(心身)을 괴롭히고, 욕탁생사(辱濁生死)의 세계를 유랑하여, 언제까지나 고해에 가라앉아, 진도(眞道)를 영원히 잃어버리게 된다. 이것을 깨달은 자는 스스로 터득하고[自得], 도를 깨닫는 것이 가능했던 자는 「상청정(常淸靜)」이 된다고 설한다.

이 조(條)는, 제1조에서 말한 욕(欲)의 발동에 의한 청정(淸靜) 상실의 구조와 공관(空觀)의 실천에 의한 청정(淸靜)의 회복이라는 수양법에 대하여, 주로 망심(妄心)의 존재가 집착이나 번뇌를 파생시켜 윤회전생(輪廻轉生)의 고해(苦海)에 가라앉는다는 것을 강조하고 있다. 이와 같은 사상은, 본경(本經)보다 앞에 나왔던 『思微定志經』이나 『本際經』에 반복적으로 설해지는, 일념(一念)의 전도(顚倒)로부터 망상(妄想)과 인연의 고리사슬이 전개되고, 인간은 윤회전생의 고해에 침윤된다고 하는 사상을 공유하는 것이고, 『노자』의 복귀(復歸) 사상과는 다른, 불교적인 육도윤회(六道輪廻)와 닮은 교설은 말하는 것에 주안점이 있다고 생각된다.

다음으로 『태상노군내관경(太上老君內觀經)』(이하 『내관경(內觀經)』으로 약칭)을 보아두자. 이 경(經)은 태상노군(太上老君)의 교설(敎說) 13조(條)로 이루어져 있다. 그 교의(敎義)의 요점은 「道」의 인신(人身)에 있어서의 발현이「神明」이고, 그「神明」은 즉 「心」이다. 다만, 인간으로서 제어하기 어려운 것도 「心」이고, 다양한 재액(災厄)을 받고, 생사의 고해(苦海)에 표류하며, 악도(惡道)에 침윤되는 것도 모두 마음에 기인한다. 이 마음은, 탄생의 시초에는 청정무잡(淸靜無雜)하나, 육체를 받는 그 순간, 육정(六情)에 물들어 미혹되게 된다. 따라서 성인(聖人)이 교법(敎法)을 마련하여, 자기를 내관(內觀)하게 하고, 그 마음을 원래의 청징(淸澄)한 상태로 하게 만들려 하는 것이다. 도(道)의 발현이 신(神)이고, 그 신은 마음인 이상, 「수도(修道)」는 즉 「수심(修心)」인 것이다. 「修心」은 내관(內觀)에 의해 마음의 본질을 깨닫고, 마음을 본래의 청정(淸靜)으로 복귀시키는 것이라고 설한다. 그 구체적 방법은 내관에 의한 「허심(虛心)」 「무심(無心)」 「정심(定心)」 「안심(安心)」 「정심(靜心)」 「정심(正心)」 「청심(淸心)」 「정심(淨心)」이라고 했던, 마음의 제상(諸相)의 단계적 달성이고, 그 궁극으로서의 「정신정심(靜神定心)」의 실현이었다.

『동현영보정관경(洞玄靈寶定觀經)』(이하 『정관경(定觀經)』으로 약칭)은, 천존(天尊)이 좌현진인(左玄眞人)에게 작호(爵號)를 내리는 형식을 취한다. 그 요지는, 마음의 작용을 내관(內觀)에 의해 찰지(察知)하고, 망기망동(妄起妄動)하는 「동심(動心)」과 특정 물(物)에 집착하는 「주심(住心)」을 멸하며, 진리를 비추어내는 「조심(照心)」과 모든 것을 공(空)으로 관조하는 「공심(空心)」에 의해, 본래의 안정된 상태에 있는 「정심(定心)」을 확립하고, 그것에 의해 「득도(得道)」하는 것을 설한다. 본경(本經)은 마음의 망동(妄動)을 미혹의 근원으로 보고, 그 마음을 고요하게 안정시키는 것을 「득도(得道)」의 방도로 제시하는 것인데, 『상청정경(常淸靜經)』 『내관경(內觀經)』과 공통의 교의(敎義)를 설하는 일련의 경전이라고 할 수 있을 것이다.

이들 일련의 경전은, 어느 것이나 「心」 본래의 상태를 「청정(淸靜)」으로 규정하고, 중생의 미혹의 원인을 욕망, 전도(顚倒), 망동(妄動)에 기인하는 「청정(淸靜)」의 상실에서 찾는 점, 오도(悟道)의 첫 단계로, 공관(空觀), 혜관(慧觀)등의 관법(觀法)에 의한 자성청정(自性淸淨)이나 제법개공(諸法皆空)의 인식(認識)에 의한 청정의 회복 또는 청정에의 복귀를 설한 점에서 공통된다고 할 수 있다. 이와 같이, 「心」의 상태에 중대한 관심을 기울이고, 「心」을 닦고 가지런하게 하는 것에 의하는 득도(得道)를 강조하는 것은, 이들 경전에서 시작한다고 할 수 있고, 그 시기를 사마승정(司馬承禎)의 「좌망론(坐忘論)」이 쓰여진 당고종(唐高宗) 기(期)에서, 『상청정경(常淸靜經)』이 이미 존재하고 있었다고 생각되는 현종조(玄宗朝) 전후로 추정하는 것은 그리 어긋나지 않을 것이다.

역시 당대(唐代)의 작(作)이라고 추측되는 주고박(周固樸)의 「대도론(大道論)」은, 『정관경(定觀經)』등을 인용하면서 도(道)와 마음과의 관계를 상세하게 분석하려고 했던 논서(論書)이다. 「大道論」에 있어서 주목되는 것은, 도와 마음을 상즉(相即)의 관계에서 파악하는 분별장(分別章)의 「夫心情識智意智皆從道妄立也。道外無心。心外無道、即心即道也」(葉五裏)라는 기술(記述)이다. 여기에서는 분별의 근원에는 역시 도(道)가 존재한다는 것으로, 마음과 도는 상즉(相即) 관계에 있고, 마음의 있는 그대로가 그 상태로 도(道)라는 것이 설해진다. 이 같은 전제(前堤) 하에서, 주고박(周固樸)은 심행장(心行章)에서 마음의 상태를 상세히 분석한 뒤에, 득도(得道)의 수행에는 네 단계, 즉 외물(外物)에 미혹되는 미심(迷心), 도를 깨닫고자 하는 오심(悟心), 도를 닦고자 하는 수심(修心), 도를 증오(證悟)하고자 하는 증심(證心)이 있다고 한다. 최초의 미심(迷心)은 나아가 미사(迷事), 미리(迷理), 미교(迷敎), 미경(迷境), 미기(迷氣), 미신(迷身), 미신(迷神), 미선(迷仙), 미진(迷眞), 미성(迷聖)의 10종으로 세분된다. 그리고 『내관경(內觀經)』의 「敎人修道即修心也、敎人修心即修道也」을 논거로 하면서, 무심(無心), 정심(定心), 식심(息心), 제심(制心), 정심(正心), 정심(淨心), 허심(虛心)의 7심을 열거하고, 「明此七者、可與言道、可與言修心矣」(葉十八表)라고 한다. 「대도론(大道論)」의 논의에는 홍주선(洪州禪)의 영향이 보인다고 말해지는데,**[[185]](#footnote-185)** 그 기본구조는 「煩惱即菩提」가 아니라, 번뇌를 제거해 갔던, 앞에 나오는 청정(淸靜)한 도의 본래성을 회복하는, 혹은 거기에 복귀하는 것이었다. 이것은 단순히 이들 논서의 불교이해가 천박(淺薄)한 것이라는 것은 아니며, 어디까지나 『노자』의 사상을 기반으로 하는 도교 교리의 입장을 고수(固守)한 것으로 보아야 할 것이다.

**마치며**

육조(六朝) 후반기에서 초당(初唐)까지는, 도교 교리가 불교 교리의 영향 아래에서 그 교리체계를 완성시켜 갔던 시기에 해당한다. 그 과정에 있어서, 도기론(道氣論)이 불교로부터 격심한 비판에 처해지게 되었다. 그 결과 『도교의추(道敎義樞)』 도덕의(道德義)에 나오듯이 「道者理也, 通也, 導也」라는 도기론(道氣論)을 부정하는 듯한 해석이 제시되기도 했다. 그러나, 이러한 해석은 결국은 정착되지 않았고, 얼마 안 있어 당(唐)∙현종(玄宗)의 『노자』 주소(注疏)에 집대성된 것처럼, 궁극적 실체로서의 「묘본(妙本)」 아래 도(道)를 기원으로 하는 모든 개념이나 유불도(儒佛道) 삼교(三敎)를 정합적(整合的)으로 규정하고자 하는 교설이 확립하게 된다. 이러한 흐름 안에서, 『구천생신장경(九天生神章經)』으로 대표되는 듯한 도기론(道氣論)을 기반으로 형성된 생명관∙인간관을 설하는 경전뿐만이 아니라, 『본제경(本際經)』과 같이 인간은 인연소생(因緣所生)의 결과로서 존재한다고 하는 불교적인 생명관∙인간관을 수용하는 경전의 출현을 보기에 이른다.

비슷한 정황은, 주어진 생(生)을 다하고 도(道)와 일체가 되기 위해서는 어떻게 해야 하는가 하는 수양론(修養論)에 대해서도 보여 진다. 처음에는 전통적인 기론(氣論)에 근거하고, 기(氣)의 조작(操作)에 의해 체내의 기를 순화(純化)시켜 도기(道氣)를 회복함으로써 도(道)와의 합일을 달성하는 것을 설하는 『양생복기경(養生服氣經)』과 같은 경전이 출현한다. 그러나, 불교 교리에 대한 이해가 깊어짐에 따라, 인간이 똑같이 가지고 태어나기 마련인 도성(道性)을 덮어 가리고, 사람을 미망(迷妄)의 세계에 추락시키는 정욕(情慾), 그 정욕을 만들어 내는 「心」의 존재를 어떻게 취급해야 하는가에 관심이 기울어지게 되었다. 이리하여, 『상청정경(常淸靜經)』을 시작으로 하는 「心」의 작용을 어떤 방법으로 콘트롤하여 도성(道性)을 회복하고, 본래의 도(道)의 진리에 복귀할 수 있는가를 설하는 경전(經典)도 다수 출현했다. 이러한 과정을 통하여, 육체와 정신, 정욕과 마음과의 관계에 대한 교설(敎說)이 다양하게 전개되었고, 도교의 생명관・인간관이 심화되어 갔던 것이다.

**道教の氣論と生命觀**

**麥谷邦夫**

**東京大学 名誉教授**

**はじめに**

諸宗教における神の本質やそのありかたは、それを生み育んできた文化の背後にある民 族性や歴史性に規定されて多種多樣である。中國においては、祖先祭祀と天帝信仰とを核 とする儒教が國家祭祀と結びついて古くから存在したが、二世紀末には神仙思想や巫呪術 などを基盤とする道教が成立し、それとほぼ竝行して佛教が中國社會に定着し始める。以 後、中國の宗教はこの三教が鼎立する形で歴史を刻んできた。なかでも道教は、その教理 形成にあたって、民族的土着的要素を基盤としながら、同時に外來の佛教教理の影響をも 強く受けてきた。しかし、道教教理の形成過程で中核的役割をはたしてきたのは、道家の「道」の哲學と中國思想の共通基盤的役割をになってきた「氣」の思想とであった**[[186]](#footnote-186)**。

儒家が至上の存在としてその哲學理論の基盤とした「天」あるいは「天帝」に代えて、「道」こそが世界の根源的眞理ないし實在であるとしてその思想哲學を構成したのは、老子 を筆頭とする道家の徒であった。『老子』に説かれる「道」は、相對有限の世界を超越した 唯一絶對の存在であり、言語表現や感覺では決してその本質を捉えることができない。し かし、いかなる形も持たないというその絶對的な無限定性のゆえに、「道」はこの世界の根 底にあって絶えず萬物を生成變化させ、おのづからなる世界秩序を支えていくことができ るとされた。そして、この「道」の眞の在り方を理解し、この「道」と一體となることに よって、はじめて人間の究極至善の生が確立されるというのが老子に代表される道家思想 の根幹であり、それをうけた道教教理の目指す最高の境地でもあった。

人は等しく母の胎内に生を受け、月滿ちてこの世に生まれながら、ある者は天壽を全う しある者は夭折し、ある者は仙界に登りある者は冥界に沈む。その差異は何に起因するの か、いかにしたら究極至善の生を送ることができるのか。道教はいかなる生命觀・人間觀 のもとにこれらの問題に對する解答を示したのであろうか。端的にいえば、その鍵を握る のは「道氣」論に收斂する道教の氣論であるといえよう。

**一 道教教理と氣論**

漢末までに一應の完成をみせ定着していた「道」と「氣」との關係論、すなわち唯一絶 對の根源的存在である「道」から形而下の「元氣」が生じ、その元氣から陰陽二氣が分出し、陰陽二氣が交わって萬物が生じるとする哲學的生成論は、魏晉に入ると次第に關心の 對象を「元氣」から陰陽二氣が分出する過程へと移すようになり、「道」と「元氣」との關 係については新たな展開はほとんど見られなくなる。その結果、「元氣」は太易、太初、太 始、太素、太極の五段階を漸變するという、易緯『乾鑿度』や皇甫謐『帝王世紀』などに 見られる五運説が出現し、「元氣」は實は漸變の過程を内包する複雜な存在であると考えら れるようになった。しかしながら、道→元氣→萬物という單線的な生成のプロセス、ない しは道と氣との關係論における「道」と「元氣」との上下先後の關係には、あくまでも變 化が生じることはなかった。

この「道」が、儒家のいう「天」や「天帝」のように、單に至上の存在としてわれわれ の世界の上に超越的に存在しているだけではなく、人間をはじめとするあらゆる生き物か ら、はては石ころ土くれの中にまであまねく含まれていることを主張したのは、老子の哲 學を繼承した莊子であった。『莊子』知北遊篇には、道とはどこにあるのかという東郭子の 問いに對して、道はオケラやアリといった下等な生物、アワやヒエなどの植物、瓦やレン ガなどの無機物の中から、はてはクソ小便の中にまであるのだと莊子が答える有名な問答 が載せられている**[[187]](#footnote-187)**。

萬物の中に「道」が普遍的に含まれているというこのような主張の背後には、萬物の生 成は「道」から始まるという道家の生成論が存在する。『老子』第四十二章は、「道生一、一 生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽、冲氣以爲和」と世界の生成を説いている。ま た、儒家にあっても萬物の生成が陰陽の二氣によることは、『易』繋辭傳などの説によって 自明の事柄として承認されていた。世界の生成を「氣」に擔わせる思想は、儒家道家といっ た學派の相違を越えて中國思想の共通基盤をなしていた。こうした基盤の上に、後漢時代 には、「道」から混元の一氣である「元氣」が生じ、「元氣」が「陰陽」の二氣を分出し、陰 陽二氣が混りあった沖和の氣との三氣から天地人（萬物）が生ずるという生成論が説かれ、 一般に承認されるようになった。

このことを裏返すと、萬物は「氣」によって構成されるが、萬物の「氣」はさかのぼれば 混元の一氣に歸着し、その混元の一氣こそは「道」の根源性を現實の世界で具體的に顯現 しているのだということになる。こうして、「道」が萬物の中に普遍的に含まれていること の根據を、萬物が「（元）氣」から構成されていることに求める主張が河上公注などの『老 子』注釋書の中で説かれだし、しだいに「道」そのものよりも「氣」に關心が向けられる 傾向が見られるようになる**[[188]](#footnote-188)**。ただ、この段階ではいまだ、根源的理法ないし實在としての「道」と現實世界の原初的存在であり「道」のはたらきを具現している「元氣」とは、質的 に異なるものと考えられていた。ところが、道教教理の體系化の試みが始められるように なる東晉期以降になると、こうした情況に顯著な變化がきざし、「道」と「氣」との同質性が主張されはじめる。

**二 道氣神の三位一體説と道氣概念の形成**

道教は、中國古代の天帝信仰や星辰信仰、さらには、戰國時代以降の神仙説や巫呪術な どをその基盤として複雜に形成されてきた民族的土着的宗教であり、後漢末ごろから教團 と教理とを有する民間宗教として盛んになりはじめた。東晉期以降になると、佛教教理學 の影響を強く受けながらも、道家の「道」の哲學を中核としてその教理體系の構築を進め るようになった。この過程で、「道」という哲學的概念と信仰の對象としての至上神とをど のように關連づけるのか、また、宗教的世界觀と從來からの生成論とをどのように整合さ せるのか、あるいは道術の中心をなすようになる存思服氣による昇仙の術をどのように理 論づけるのかなどといった問題を解決する必要が生じ、「道」と「氣」と「神」という道教 教理の根幹をなす三者の關係に對する教理的追究が行なわれるようになる**[[189]](#footnote-189)**。

このような試みの最初の成果は、皮肉なことに道教とは對抗關係にあった佛教側の記録 の中に見いだすことができる。梁の僧祐の手になる護教論文集『弘明集』卷八に收載する 釋僧順の「答道士假稱張融三破論」には、「道以氣爲宗」あるいは「道者氣」という道教側 の主張が批判の對象として引用されている**[[190]](#footnote-190)**。これまでは質的にあい異なるものとされてい た「道」と「（元）氣」とが、ここで同等のものとされていることは極めて注目すべき事柄 であり、道教教理史上の一つの轉換點を示すものといえる。また、唐・法琳の『辯正論』卷 六に引く『養生服氣經』には、「道者氣也、保氣則得道、得道則長存」とあり**[[191]](#footnote-191)**、同樣の主 張が服氣の道術と關連して説かれている。

不老長生を實現し神仙となるためには、さまざまな道術の力が必要とされた。なかでも 最も基本的な道術の一つとして服氣導引と内觀存思があげられる。服氣導引とは、天地混 元の氣、つまり「元氣」を體内に取り入れ、體内の不純な氣を體外に排出し、體内の氣の 循環を整えることによって、肉體を天地宇宙と同質の永遠の存在に變えようとする道術で ある。また、内觀存思の術とは、天上の神々の分身である體内神を心中に思い描くことに よって、體内神ひいては天上の神々と交感し、肉體を神々と同質の神的存在に變えようと する道術である。『黄庭内景經』などの經典に見られるように、この體内神と元氣とは究極 的には同一のものであり、元氣を導入することがすなわち體内神の活性化につながると考 えられていた。こうした道術レベルにおける體内神と氣との一體性に對する認識が、教理 の抽象理論化の過程で「道」と「氣」との關係に適用されて、「道者氣」という定義が出現 したのであろう。いづれにせよ、「道」と「元氣」とを同等のものとする、あるいは「道」 の生成のはたらきを「元氣」に置き換えて説明しようとする傾向は、東晉期以降の道教文獻から比較的多く見られるようになる。

「道者氣」という定義が定着してくると、このことを一語で表明する「道氣」という獨 特な概念が出現してくる。この「道氣」という語は、用例を檢討すると大略次の四系統に 分類できる。第一は、「道」の根源的はたらき、特にその教化力が正しく社會に顯現してい る状態、言いかえれば、社會全體の風氣が道家的道教的眞理に一致している状態を示す場 合。第二は、「道」が吐き出す至精の氣を意味し、古典的な生成論にあっては「元氣」に該 當するものとして「道氣」が用いられる場合。第三は、「道」そのものを實體的に捉え、そ れを「道氣」と表現する場合。第四は、道教の八百萬の神々を「道氣」と表現する場合で ある。第三、第四の用例が示すように、「道」と「氣」、「神」と「氣」の同一性が説かれる ようになると、「氣」を媒介項とすることによって、「道」と「神」との同一性が考えられ るようになる。六朝期の『老子』注釋書の一つである『想爾注』に、道教の最高神のひと つである太上老君に關して、「一散形爲氣、聚形爲太上老君」（第十章「載營魄抱一能無離」 注）というのは**[[192]](#footnote-192)**、このような思想を反映したものである。つまり、道教教理の展開につれ て、神々の世界と人間の世界との關係、すなわち道教の宗教的世界觀を明確に表明する必 要が生じた。その際、道教は古典的生成論に基づきながらその宗教的生成論を構成する道 を選擇したために、「道」を始元とする古典的生成論の宗教的神祕化が進められ、「道」と「神」とは、生成論において對等の位置を占めるようになったのである。ここに「道氣」と いう新しい概念を軸として「道」と「氣」と「神」とを三位一體とする道教の宗教哲學が 成立するにいたる。

このことを典型的に示す道教經典に『九天生神章經』がある。それによると、この世界 の始まりのときに、混洞太无元、赤混太无元、冥寂玄通元の三元の祖氣である天寶丈人、靈 寶丈人、神寶丈人という神から、天寶君、靈寶君、神寶君の三寶君という神が生れ、それぞ れ大洞、洞玄、洞神の三洞の教えを説いて、玉清、上清、太清の三清天の主となった。こ の三寶君からさらに玄氣、元氣、始氣の三氣が分出し、その三氣がさらにそれぞれ三氣を 分出して九氣が生じ、ここから天地萬物が生成されるのだという**[[193]](#footnote-193)**。ここでは、世界が三寶 君から始まったように書かれているが、實は暗默の前堤として、三寶君以前に唯一混元の 氣である「道氣」の存在が考えられており、その道氣は道教の最高神である元始天王（元始天尊）にほかならないのである。つまり、生成論としては、道氣→玄元始三氣→九氣→ 萬物という圖式があり、神々を中心として見れば、元始天王→三寶君→九神→八百萬神と いう圖式が、天界を中心として見れば、大羅天→三清天→九天→現實世界という圖式が重 ねあわされて説かれているわけである。

このような道氣神を同一視する教理は、六朝末になると佛教教理學の方法を借りてより 精緻なものに展開される**[[194]](#footnote-194)**。初唐の道士成玄英の『老子開題序訣義疏』には、『老子』のい う聖人の實體は玄氣、元氣、始氣の三氣であること、その實體が具體的な場に顯現すると きに、精、神、氣の三態をとることが説かれている。精とは靈妙な智慧によって全てを照 らし出す心のはたらき、神とは變現自在でとらわれのないありかた、氣とは具體的形象の ことであり、この三態を合せて一つにしたものがいわゆる聖人とされた**[[195]](#footnote-195)**。ここでいう聖 人とは道教の至上の神格を意味するが、その本質が玄元始の三氣であり、同時に精靈、神 變、氣象の三屬性を三位一體的にもつということである。

以上のように、道教教理では、「道」と「氣」と「神」とが究極の實在の理法、形象、神 格という三つの側面を意味し、究極においては三位一體の存在としての「道氣」に歸着す るとされた。この「神」とは「氣」にほかならないという説は、他の諸宗教には見られな い道教獨自の教説である。六朝後半からの教理體系化の過程では、全般的に佛教教理學の 影響を極めて強く受けたにもかかわらず、その根幹をなす「神」の本質規定については決 して佛教の所説を受容しなかったところに、道教教理の獨自性と中國における「氣」の思 想の強力な傳統を見いだすことができる。

**三 道教の生命觀**

宇宙や神的世界の生成展開を道氣論を核に構成した道教教理は、人間存在についてはど のように考えたのであろうか。

人が生を受けるそもそもの根本原因は何か。中國古代にあってこの問題に言及したもの としては、『管子』地水篇の「男女精氣合、而水流形」や『周易』繋辭下の「天地絪縕、萬 物化醇、男女構精、萬物化生」が代表的なものであろう。これらの記述からは、男女の生 殖行爲が人を生み出す契機と考えられていたことが分かるが、その男女の生殖行爲は、天 地陰陽の氣の混合によって萬物が化生されるメカニズムに從うものであった。この萬物生 成の根元に何を措定するかは、先秦諸子の中でさまざまな解釋が存在したが、道家にあっ ては「道」がそれに當てられた。『老子』第四十二章の「道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽、冲氣以爲和」は、その「一」の解釋に若干の曖昧さを殘すにせよ、道 から萬物が派生する生成の道筋を説いたものである。漢代に入ると、董仲舒らの春秋學の 中で重視された「元」あるいは「元氣」を「一」に當てる解釋が一般的となる。こうして 王符の『潛夫論』本訓に見られる道を根元、氣を道のはたきの體現者と見る考えや**[[196]](#footnote-196)**、張衡 の「靈憲」などの説を經て道→元氣→萬物の生成論が成立し、その延長上に、上述のよう な道教の生成論が構成されてきた。

唐末の著名な道士杜光庭は、その著『道徳眞經廣聖義』の中で、上述の六朝期の道教教理 を踏まえて、生成の根元には「道氣」があり、人は「道」から「道氣（元一之氣）」を受けて 精と神を形成し、天地からは陰陽の氣を受けて形質と運動能力を獲得すると言う**[[197]](#footnote-197)**。また、 人の生は、神々と同じように精神氣の三位一體を本質として、その一を缺くことが死に繋 がるのだとも言っている**[[198]](#footnote-198)**。「道付之以氣、天付之以神、地付之以精」というときの「氣」 とは「道氣」であり、「神」とは天上の神々の分身としての「神氣」であり、「精」とはいわ ゆる「精氣」のことであろう。これらは元來「氣」ということにおいては同一のものであ る。ここに説かれる人間の生についての議論はどちらかといえば哲學的な解釋であり、宗 教的な修飾はほとんど見られない。それは本書があくまでも『老子』の玄宗注疏の注釋書 であるという性格によるものであるが、その背後にはやはり次に述べるような宗教的な生 命誕生に關する教説が存在していると考えるべきである。

『無上祕要』卷五人品は專ら人間の誕生のプロセスにまつわる教説を集めた部分である。 また、『雲笈七籤』卷二九から卷三一の「稟生受命」も同樣である。いま、『無上祕要』に 引かれる『上清九丹上化胎精中記經』についてその教説を見てみると、人の誕生に關して は、在胎十月の間、九天の氣が順次降下してきて九月で氣があまねく充滿して誕生の準備 が調い、十月目に司命が生籍に記入して誕生するという過程が考えられていたことが分か ろう**[[199]](#footnote-199)**。

同樣のことは、『九天生神章經』にも説かれている**[[200]](#footnote-200)**。ここでは、人間の誕生に際して司 命のみならずより多くの神々が關與すること、神々の承認がないかぎり誕生できないこと が説かれている。この二例からも明らかなように、道教教理の中では、人間の生命は九天の氣（これは換言すれば九天の神にほかならない）の降下によって育まれ、天地萬神の參 與によって完成されると考えられていた。ここには父母の生殖行爲がどのような役割を果 すかについての記述は全く見られない。人は母親の胎を借りて成長するが、胎内で起こっ ていることは父母とは何の關係もなく、ひたすら神々の手によって進行していくのである。

**四 眞父母と所生父母**

人の生が父母の生殖行爲に借りて始まるにせよ、その實質は父母とは關係ないところで 進行するのだとすれば、肉體を生み出す父母は神々の手の中でその萬物生成に場所を提供 しているに過ぎないことになろう**[[201]](#footnote-201)**。そのような思想をそれとなく表明する教説は、上引 の『上清九丹上化胎精中記經』の中に見える「九天元父」「九天玄母」なるものの存在を通 して知ることができる。『上清九丹上化胎精中記經』中の「九天元父」と「九天玄母」は、 人間が肉體を持って生まれるがゆえに必然的に體内に有する胞胎の滯結、それがやがては 死に繋がる原因になるのであるが、その胞胎の滯結を解消する道術において主要な祈請の 對象として説かれている**[[202]](#footnote-202)**。

それでは何故元父玄母が祈請の對象になりうるのか。そのことについては、『無上祕要』 卷五「人品」に引く『洞眞太丹隱書』の説が參考になろう**[[203]](#footnote-203)**。上述の『廣聖義』で單に「此 三者能生其身、故曰所生也」と説明されていた「所生」、つまり生成の根源が、ここでは「所 生之宗」と表現されかつそれが元父玄母なのだとされている。元父玄母は人が生命を受け たそもそもの大本であり、それゆえにその氣と精とをつかさどる機能を通じて生命の賦活 を圖ることができると考えられたのであろう。『洞眞太丹隱書』では、「所生之宗」として の元父玄母が明確に意識されているのである。この意識をさらに明瞭に表明したものとして、同じく『無上祕要』卷五「人品」に引く『洞眞九眞中經』の記述がある**[[204]](#footnote-204)**。そこでは『胎精中記經』と同樣の記述の後に、「父母唯知生育之始我也、而不悟帝君五神來適於其間」 と説かれている。父母はその生殖行爲が胎内における生育の始まりであることは認知でき るが、實は帝君や五（藏）神が出入して生命を育んでいることは全く知らないというのである。つまり、胎内に宿る生命とその生命を育んでいる神とは直接の關係を有するにも關 わらず、實際の父母は胎内の生命の成長について、最終的には何の關わりをも持たないの である。胎内の生命が順調に生育するかどうか、月滿ちて無事に胎外に生み出されるかど うかは、全て神々の手に委ねられているということである。

このような認識のうえに、さらに一歩進んだ教説を展開したのが『洞玄諸天内音經』である**[[205]](#footnote-205)**。そこに見える天尊の教説は、佛教教理の影響を受けた六朝後半期以降のものと考え られる。元來は、心の妄想を契機として、諸種の因縁が絡みあって森羅萬象が展開すると いう佛教の教説を下敷に、道氣を根元とする道教の生成論を組み合わせて形成されたもの といえ、同種の教説を説くものには『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』などが知られる。『洞 玄諸天内音經』では、因縁所生の根本原因は氣の連續性にあること、そこから生まれる善 惡禍福などは心によって生ずること、その心とは實は神のほかならないことが前堤として 説かれている。その上で、「我所以得生者、從虚无自然中來、因縁寄胎、受化而生」なので あるという。ここでいう「虚无自然」とは、實は道であり同時にそれは神であることは、前 節で述べた道氣神三位一體の教説を思い起こせば、この時期の道教教理の共通理解であっ たといってよい。人間の生の因って來たる根源はあくまでも道であり神であり氣なのであ る。それゆえ、「我受胎父母、亦非我始生父母也。眞父母不在此」ということにならざるを 得ないのである。胎を借りただけの「受胎父母」は、おのれの生命の根源である「始生父 母」あるいは「眞父母」ではないというこの認識は極めて重要である。人間には、肉體形 成の場を神々に貸す「受胎父母」とその背後にあって眞の生命を授與する「眞父母」との 二種の父母がいるのだとすれば、この兩者の關係はどのように捉えるべきなのか。

『洞玄諸天内音經』の教説は、決して「受胎父母」を價値のないものとして否定するも のではない。あくまでも、「今所生父母是我寄備因縁、稟受育養之恩、故以禮報而稱爲父母 焉」として、「以禮報」すべきものとされている**[[206]](#footnote-206)**。しかし、それはあくまでも世俗の價値 の範疇内でのことであり、道の眞理の前にあっては何の價値も持たないと認識されていた。 自己の修養を達成し眞の悟りを開くには、あくまでも「眞父母」の力を借りなければなら ないのである。具體的には、『老子』第十三章の「吾所以有大患者、爲吾有身。及吾無身、 吾有何患」の思想をもとに、「及我无身、我有何患。我所以有患者、爲我有身。有身則百惡 生」であることを主張し、「故得道者、无復有形也」なのであって、肉體への執着を捨てる ことが求められる。恐らく、そのことがひいては自己の肉體を育んだ「受胎父母」への執 着を捨てることにも繋がるのであろう。その結果として、「有身則百惡生、无身則入自然。立行合道、則身神一也。身神竝一、則爲眞身」となって、いわゆる肉體を超越した「眞身」 を得ることができ、「歸於始生父母而成道也」することができるのである。

このような『洞玄諸天内音經』に見える思想は、六朝末から隋初唐にかけての道教經典 の中にも散見される。たとえば、『太上洞玄靈寶三元品戒功徳輕重經』には『洞玄諸天内音 經』の上引の文章を間に挾んだ一段がある。そこでは、「歸於始生父母而成道也」すると、「無復患也、終不死也。縱使滅度、則神往而形不灰也。終身歸其本、不相去也」となり、「魂 神解脱、則與爽混合、故魂爽變化、合成一也、而得更生、還爲人也。形神相隨、終不相去 也」となるのに對して、「身犯百惡、罪竟而死、名曰死也」であること、その結果は、「死 則滅壞、歸於寄胎父母、罪縁身盡、不得歸於眞父母也。神充塗役、形成灰塵、灰塵飛化而 成爽也」ということになると説かれている**[[207]](#footnote-207)**。『太上洞玄靈寶三元品戒功徳輕重經』はこの 後に續けて、『太平經』に見られるいわゆる承負の思想を踏まえつつ、罪障の遡及あるいは 繼承についての新たな解釋を提示している**[[208]](#footnote-208)**。

さらに「眞父母」に言及する經典の例を擧げれば、隋初唐期に大きな影響力を有した『本 際經』がある。その卷四「道性品」は、佛教の佛性の論に觸發された道教における道性の 論を展開した注目すべき卷であるが、その教説の中にも「眞父母」という概念が大きな役 割を擔って出現する。「道性品」のその教説はまづ、この世の存在は「煖潤氣」から始まる が、その「初一念」から顛倒想が生じ、やがて轉々増長して五種の分別を生ずることを前 堤とし、續けて「烟熅之氣」から衆生が生ずる過程を説いている**[[209]](#footnote-209)**。ここでもやはり、「眞 父母」が生命の根源であり、「世間父母」の胞胎を借りて肉體を形成するとされている。と ころが、六根が成就して肉體が完成し感覺や心が働き始めるところから、六種識を生じて 惡業の世界に轉落していくことになる。ここでは明示的には述べられてはいないが、この ような教説の背後には、やはり「眞父母」から稟受した本來の生命が、「世間父母」の胞胎 を借りることによって顛倒惡業の世間に墮落するのであり、そのような肉體あるいはそれ を與えた「世間父母」を悟道の障害として排除しなければならないという思想が嚴として存在すると考えるべきであろう。

最後に、『雲笈七籤』卷一二「三寶雜經出化序」の例を見ておこう**[[210]](#footnote-210)**。この序は、萬物の根源を「本眞」と稱したうえで、「三元經謂之衆生眞父母者也」と述べている。「三元經」と はいうまでもなく上引の『太上洞玄靈寶三元品戒功徳輕重經』を指すのであるが、ここで はさらに「我之所生、乃是因縁和會、寄胎父母耳。衆生靈照、本資眞父母而生」として、生 命稟受の契機を因縁の和會によって父母に胎を借りることに求めるとともに、衆生の靈照 すなわち天賦の性に備わる認識作用の本源を「眞父母」に求めている。その後の教理構成 の基本はそれと明示してはいないが『本際經』と同一といってよかろう。つまり天賦の性 である「本性」は微弱なものであるので、肉體を所有することによる患からあらゆる累障 を生じて五道に輪廻することになる。しかし、「靈照」そのものが失われたわけではないの で、三洞の諸法に從って「靈照」を恢復して解脱を得ることが可能になるとの主張である。 ここでは肉體を受けた「寄胎父母」と天賦の本性である「靈照」を受けた「眞父母」とが 對立的に説かれるが、衆生は全て「眞父母」を有するが故に、「靈照」を恢復して悟道でき るという「道性」の遍在の理論が別のかたちで説かれているのだといえよう。

以上のことをまとめていえば、我々人間の誕生にあたっては、神々の見えざる手がはた らいているのであり、その見えざる存在を「眞父母」という**[[211]](#footnote-211)**。「眞父母」は我々に生命を 授けると同時に、我々の本性としての「靈照」換言すれば「道性」を授けてくれる。しか し、この「眞父母」は無形無名の存在であって、それ自身では生命體を形成することはで きない。それゆえ胎を俗世の父母に借りて我々の肉體を育ませるのである。しかし、肉體 を持った存在として誕生することが、「眞父母」から與えられた本性である「道性」を覆い 隱し、さざまな罪障や業惱を生じさせて、六道の輪廻から逃れられなくする。それが衆生 のありのままの姿であり、そのような衆生を哀れみ濟度するために説かれたのが道教であ るということになろう。したがって、宗教教理としての本質から見れば、「眞父母」にこそ 第一の價値があるのであり、胎を借りた父母はあくまでも假の父母に過ぎないということ になる。しかし、『洞玄諸天内音經』にいうように、「今所生父母是我寄備因縁、稟受育養 之恩、故以禮報、而稱爲父母焉」なのであり、世俗の禮をもってその恩に報いるべきもの とはされていたのである。

このように、この世界の根元にあるのは道氣であり、その道氣はあらゆる存在に遍在する。宇宙生成の場にあっては根元の一氣として顯在し、分氣を重ねて天地を形成し、萬物 萬象へと變化していく。一方、宗教的世界にあっては、元始天尊として顯現するとともに、 分氣の段階に應じて三元神や九天神へと展開していくのである。人間は生成の末端にあっ て、神々の手によって父母の胎内で成長し、神々の分身分氣を受けて肉體を形成するととも に、神々を通じて道氣を稟受し悟道の種である道性を具備して誕生する。人の生命は、體 内に具わる神々の手によって機能するが、それには體内神の賦活化が必要であり、肉體の 誕生を契機として始まる逃れ難い欲望によって覆い隱されてしまった道性を恢復し、道氣 との合一を達成することが不可缺であるとされた。そのための手段として、内觀存思や行 氣導引をはじめ氣の操作を手段とする樣々な道術が考案され實行されるとともに、悟道の ための精神的修養法が説かれたのである。

**五 心と修養**

六朝後半から隋唐期にかけて精力的に體系化されていった道教教理の中では、さまざま な教理上の問題が取りあげられてきた。當初、その中心をなしたのは、上述のように、「道」 と「氣」と「神」の三位一體の關係をいかに教理的に體系化するかという問題であったが、 そのような作業が一段落した後には、佛教教理の影響のもと、次第に「道」の眞理に到達 するためには人間の「心」のありようをいかに理解して修養すべきかという問題に關心が 向けられるようになる。『太上老君説常清靜經』『洞玄靈寶定觀經』『太上老君内觀經』や周 固樸の「大道論」といった經論は、この問題を中心に取りあげたものである。以下、生命 觀・人間觀と關連してこれらの經論に説かれる「心」の問題にも目を向けておきたい。

まづ最初に取り上げる『太上老君説常清靜經』（以下『常清靜經』と略稱する）は、『老 子』の「清靜」の概念を核に、人間の「心」のありかたと、その「心」の修養を通して「道」 の眞理を體得するための階梯を説いた全篇三百字あまりの極く短い小經である**[[212]](#footnote-212)**。しかし ながら、全眞教の創始者王重陽が、全眞教徒の修習すべき經典として、儒教の『孝經』佛 教の『般若心經』と竝べて『常清靜經』を勸めてからは、もっとも身近な道教經典のひと つとして一般に親しまれてきた。その結果、全眞教であるか否かを問わず、道觀に於ける 朝晩課の必須經典として現在に到るまで生き續けている**[[213]](#footnote-213)**。

本經は老君の教説二條と眞人贊三首から構成されているが、その教説部分の概要は以下 のようなものである。

第一條第一段はまず、「大道」は無形、無情、無名の存在でありながら天地を生育し、日月を運行し、萬物を長養していることを述べ、『老子』第二十五章の「有物混成、先天地生。 寂兮寥兮、獨立而不改、周行而不殆、可以爲天下母。吾不知其名、字之曰道」を踏まえて、 このような存在を假に道と呼ぶのだと解説する。續いて、道には靜動清濁四つのはたらき があり、それに應じて天は動清で地は靜濁、男は動清で女は靜濁と規定したうえで、道の本 根のはたらきが現實世界に顯現して萬物が生みだされることを説く。これらの記述も『老 子』第十五章や第十六、二十六、四十五章などの思想をその基盤とする。

第二段は、清は濁の源であり、動は靜の基であるとし、人が常に清靜であれば、天地萬 物すべてがその人に歸服すること、そもそも人間の「神」は「清」を、「心」は「靜」を本 來のありかたとして志向するが、「神」の「清」は「心」が亂し、「心」の「靜」は「欲」に 引きずられる。逆に、「欲」を捨てれば「心」は自然と「靜」になり、その「心」を澄明に してゆけば「神」が「清」になり、自然と六欲が生ぜず、三毒が消滅する。しかるに、そ れができない理由は、心がいまだ澄明ならず、欲がいまだ捨てさられていないからである。 ここでは、神心が本來清靜であること、ところが欲の發動を契機として本來の清靜が失わ れていくこと、本來の清靜を恢復するには欲を捨てて心を澄ます必要があることが説かれ ている。

ここでいう「神」とは、人間の精神活動の根源となる存在すなわち神明であると同時に、 人間の正しい精神活動そのものをも内包する概念であろう。さらに踏みこんでいえば、こ の時期の道教經典でいう「神」にはなにがしかの意味で體内神を含意しないものは少ない のであり、ここでもそのような意味を背景に持つと考えるべきであろう。『常清靜經』は、 ここに至って人間の「心」と「清靜」との關係を前面に出してその教説を展開する。ここ での「清靜」の概念は、『老子』第四十五章の「清靜」に基くことは明かではあるが、同時 に、佛教教理にいうところの「自性清淨心」の「清淨」の概念と重ね合わされていること もまた事實であろう。表向きはあくまでも『老子』の「清靜」を掲げながら、實際には佛 教の「清淨」の概念を内に含んでいるのである。

第三段では、欲を捨てさることのできる者は、内に心を觀ずることによって、心にはそ の心の實體はないことを悟り、外に身體を觀ずることによって、身體にはその身體の實體 がないことを悟り、遠く萬物を觀ずることによって、萬物にはその萬物の實體がないこと を悟る。この三者を悟ると、そこにはただ「空」なる世界が見えるだけになる。さらに進 んで、空それ自體を空と觀ずることができれば、ことさらに空は空であると觀ずることす らなくなり、空と觀ずる對象がなくなる以上、「無無」もまた無となって、湛然常寂の境地 が現出する。そのような状態に至れば、欲などどうして生ずることができようか。かく欲 が生じない状態が「眞靜」である。湛然常寂とした「眞常」の状態で萬物と感應し、その ものの本性を獲得する。このように常に感應しつつ常に靜謐である境地、それが本經の眼 目である「常清靜」ということであると説く。

第四段は、第一條の結びである。かく清靜であれば次第に「眞道」に悟入できる。眞道 に悟入したなら、それは「得道」と名づけられる。しかし、得道と名づけられるとしても、實は何も得るものはないのであり、衆生を教化せんがための便法として得道と名づけるだ けのこと。このことを悟った者には、「聖道」を傳えられる。ここでは、清靜の恢復によっ て、「漸」次に眞道に悟入することが述べられ、あくまでも漸悟の立場で解脱が説かれてい ることに留意しておくべきであろう。

第二條は、上士下士、上徳下徳といった『老子』の語を用いながら、爭いを好みものご とに執着するのは『老子』のいう眞の道徳のありかたではないこと、衆生が「眞道」を得 られないのは、「妄心」を有するからであり、「妄心」の存在が「神」を驚かし、「神」が驚 かされることによって萬物への執着が生じ、貪欲の追求が始まり、それが煩惱となる。こ の煩惱や妄想が心身を苦しめ、辱濁生死の世界に流浪して、いつまでも苦海に沈み、眞道 を永遠に失わせることになる。このことを悟った者は自得し、道を悟ることができた者は、

「常清靜」になると説く。 この條は、第一條で述べた欲の發動による清靜喪失の機序と空觀の實踐による清靜の恢復という修養法に對して、主として妄心の存在が執着や煩惱を派生して、輪廻轉生の苦海 に沈むことを強調している。このような思想は、本經に先立って『思微定志經』や『本際 經』に繰りかえし説かれる、一念の顛倒から妄想、因縁の連鎖が展開し、人間は輪廻轉生 の苦海に沈淪するという思想を共有するものであり、『老子』の復歸の思想とは別の、佛教 的な六道輪廻に類する教説を述べることに主眼が置かれていると考えられよう。

次に、『太上老君内觀經』（以下『内觀經』と略稱）を見ておこう。本經は、太上老君の 教説十三條からなる。その教義の要點は、「道」の人身における發現が「神明」であり、そ の「神明」はすなわち「心」である。ただ、人間にとって制御し難いのも「心」であり、さ まざまな災厄を受け、生死の苦海に漂い、惡道に沈淪するのもすべて心に起因する。この 心は、誕生の初めには清靜無雜であるが、肉體を受けた途端に六情に染まって迷惑するこ とになる。そこで、聖人が教法を設けて自己を内觀させ、その心を元來の清澄な状態にさ せようとするのだ。道の發現が神であり、その神は心である以上、「修道」はすなわち「修 心」にほかならない。「修心」とは、内觀によって心の本質を悟り、心を本來の清靜に復歸 させることであると説く。その具體的方法は内觀による「虚心」「無心」「定心」「安心」「靜 心」「正心」「清心」「淨心」といった心の諸相の段階的達成であり、その究極としての「靜 神定心」の實現であった。

『洞玄靈寶定觀經』（以下『定觀經』と略稱）は、天尊の左玄眞人への誥授という形式を 取る。その要旨は、心の動きを内觀によって察知し、妄起妄動する「動心」と特定のもの に執着する「住心」を滅し、眞理を照しだす「照心」と全てを空と觀ずる「空心」とによっ て、本來の安靜な状態にある「定心」を確立し、それによって「得道」することを説く。本 經は心の妄動を迷いの根源と見て、その心を靜め安定させることを「得道」の方途として 提示するものであり、『常清靜經』『内觀經』と共通の教義を説く一連の經典ということが できよう。

これら一連の經典は、いずれも「心」の本來のありかたを「清靜」と規定し、衆生の迷惑の原因を欲望なり顛倒なり妄動なりに起因する「清靜」の喪失に求めること、悟道の階 梯として、空觀、慧觀などの觀法による自性清淨や諸法皆空の認識による清靜の恢復ある いは清靜への復歸を説く點で共通するといえよう。このように、「心」のありかたに重大な 關心を寄せ、「心」を修め調えることによる得道を強調することは、これらの經典に始まる といえようし、その時期は司馬承禎の「坐忘論」が書かれた唐高宗期から『常清靜經』が すでに存在していたと思われる玄宗朝前後のことと推定することは、あながち見當外れな ことではなかろう。

これも唐代の作と推測される周固樸の「大道論」は、『定觀經』などを引用しながら道と 心との關係を詳細に分析しようとした論書である。「大道論」において注目されるのは、道 と心を相即の關係において捉える分別章の「夫心情識智意智皆從道妄立也。道外無心。心 外無道、即心即道也」（葉五裏）という記述である。ここでは、分別の根源にはやはり道が 存在するのであって、心と道とは相即の關係にあり、心のあるがままがそのまま道である ことが説かれる。このような前堤のもとで、周固樸は心行章において心のありかたを詳し く分析したうえで、得道の修行には心の四段階すなわち外物に迷惑する迷心、道を悟ろう とする悟心、道を修めようとする修心、道を證悟しようとする證心があるとする。その最 初の迷心はさらに迷事、迷理、迷教、迷境、迷氣、迷身、迷神、迷仙、迷眞、迷聖の十種 に細分される。また、『内觀經』の「教人修道即修心也、教人修心即修道也」を論據としつ つ、無心、定心、息心、制心、正心、淨心、虚心の七心を擧げて、「明此七者、可與言道、 可與言修心矣」（葉十八表）という。「大道論」の議論には洪州禪の影響が見られるといわ れるが**[[214]](#footnote-214)**、その基本構造は「煩惱即菩提」ではなく、煩惱を遣除していった先に出現する清 靜なる道の本來性を恢復する、あるいはそれに復歸することであった。このことは、單に これらの論書の佛教理解が淺薄だということではなく、あくまでも『老子』の思想を基盤 とする道教教理の立場を固守したものと見るべきであろう。

**おわりに**

六朝後半期から初唐にかけては、道教教理が佛教教理の影響下にその教理體系を完成さ せていった時期に當たる。その過程においては、道氣論が佛教からの激しい批判にさらさ れた。その結果、『道教義樞』道徳義に見られるような「道者理也、通也、導也」という道 氣論を否定するような解釋が提示されたこともあった。しかし、このような解釋は結局は 定着することはなく、やがて唐・玄宗の『老子』注疏に大成されるような、窮極的實體と しての「妙本」のもとに道をはじめとするあらゆる概念や道儒佛三教を整合的に規定しよ うとする教説が確立することになる。このような流れの中で、『九天生神章經』に代表され るような道氣論を基盤に形成された生命觀・人間觀を説く經典だけではなく、『本際經』のように人間は因縁所生の結果として存在するという佛教的な生命觀・人間觀を受容する經 典の出現を見るに至る。

似たような情況は、與えられた生を全うして道と一體となるためにはどうすべきかとい う修養論についても見られる。當初は傳統的な氣論に基づき、氣の操作によって體内の氣 を純化して道氣を恢復することによって道との合一を達成することを説く『養生服氣經』の ような經典が出現する。しかし、佛教教理への理解が深まるにつれて、人間が等しく持っ て生まれているはづの道性を覆い隱し、人を迷妄の世界に墮落させる情慾、その情慾を生 み出す「心」の存在をどのように扱うべきかに關心が向けられるようになっていく。こう して、『常清靜經』をはじめとする、「心」のはたらきをいかにコントロールして道性を恢 復し、本來の道の眞理に復歸するのかを説く經典も多く出現した。このような過程を通じ て、肉體と精神、情慾と心との關係に對する教説が樣々に展開され、道教の生命觀・人間 觀が深化していったのである。

**老子“以质为医”思想考论**

**——《道德经》第十九章义说**

**詹石窗**

**四川大学老子研究院 • 院長**

近代著名思想家魏源说：“盖《老子》之书，上之可以明道，中之可以治身，推之可以治人。”**[[215]](#footnote-215)** 这句话可以说是对《道德经》思想主旨的最好概括。文中所谓“治”，本指开凿水道、修筑堤坝、引水防洪。后来，其意义逐步引申，疾病诊断与处理也称作“治”。从这个角度看，老子的“治”既指治身，也指治世、治国。这种宏观疗治思想贯穿于《道德经》的诸多方面。其中，第十九章尤其有深刻体现。故本文仅就此章略作考论。

这一章，在河上公章句本名为“还淳”，而清代道教学者宋常星《道德经讲义》本作“朴素”，元代道士邓锜《道德真经三解》则以首句“绝圣弃智”为名。

“还淳”之“淳”，在金文中，写作“”，上下结构，其上如羊头，其下有汤水，表示锅鼎中的羊肉汤，纯而又纯。所谓“还淳”就是回归于淳朴状态，这意味着曾经有过不淳朴，通过一定的法度或路径，使之再度回到素朴状态。对此，清代道教学者宋常星有一段总结，他指出：



**恭闻修饰美观者谓之文，敛华就实者谓之质。文与质本不可偏胜，上好文，下必至以文胜其质；上好质，下必至以质胜其文。质胜文，敛华就实者，其害犹小。文胜质，以虚文粉饰，误天下之无知者，其害则大。**

意思是讲：我恭敬地听说，将事态的情状修饰得美丽壮观，这就叫做“文”；收敛豪华而归于事物的实际情况，这就叫做“质”。“文”与“质”本具有客观的对应关系。“文”是用来描述和展现“质”的，没有“文”，其“质”就无从体现，但这种描述与展现应该恰到好处。如果居于帝王地位的上层者偏好文辞修饰，那么居于下层的人们必然受到影响，也讲究言辞，于是出现种种过度修饰，以至于淹没客观事实；如果居于帝王地位的上层者喜欢质朴，那么居于下层的人们也会跟着追求质朴，去除虚浮。质朴胜过文饰，虽然看起来没有才华，似乎有所缺失，但这种缺失的危害较小。如果修饰太多，言过其实，以至于浮夸不实，就会误导天下无知的人，这种危害就大了。

宋常星这个开篇的概括，强调了“质朴”的重要性，对于虚伪浮夸的社会病、人性病具有特效医疗的意义。如何把握老子这种“以质为本”的医疗精神呢？下面分四个方面来解读。

**一、大医眼界**

《道德经》的言辞独特，许多提法初看起来似乎与世俗认知格格不入。这是因为老子是个大医，他看到了社会存在的病根，非下猛药不可，所以言辞往往戳到了人们的痛处。

为什么说老子是“大医”呢？首先，我们得探讨一下“医”字的由来与内涵。我们现在看到的简体“医”字，其实在商代甲骨文里就已经有了。其字形由“匚”加上“矢”字。汉代文字学家许慎《说文解字》认为，“医”这个字表示装弓、弩、箭的器具。为什么治疗疾病与弓箭之类兵器联系在一起呢？原来，古人认为，生病是由邪灵作祟造成的。要消除疾病就要把邪灵赶跑。怎样把邪灵赶跑呢？古人通过射箭来解决这个问题。那个“匚”就像一堵围墙，治病的人站在墙边射箭，就等于实施了治疗程序。从现代科学角度看，这似乎是不可思议的；但其实这是一种仪式疗法。完成射箭的动作，就意味着完成了一套特定仪式。由于时代久远，我们现在已经无法了解具体细节和功效。不过，其基本思路却有蛛丝马迹可寻。在射箭仪式这种氛围里，病人至少在心理上可以获得某种疏解，由于精神放松，体内血管等传导器可以较为畅通，有利于恢复健康。

“医”这个字后来增加笔划，写成“医”与“医”。这两个字都是上下结构。上面部分，由左右两边构成。左边是“医”，右边是“殳”。所谓“殳”表示装有铁锤的兵器。据《诗•卫风•伯兮》以及《左传•昭公二十三年》记载，上古时期，国王出行，由地位比较高的“伯”手持“殳”器，站立于道路左侧，以示欢迎和护卫。这种程序后来演变成一种仪仗形式，实施的人员称作“殳仗队”，其仪仗便具有宗教礼仪的意味。在“医”的右侧加上“殳”，显然强化了仪式治疗的成份，而下面的“巫”字则表明执行此等仪式疗法的人就是巫师。至于“医”这个字，下面的“酉”乃是“酒”的原型，表示以酒作药引来治病。由“医”到“医”的字形变化，反映了中国古代医疗观念与方法的转变。不过，从本质上看，即便是采用了“酒”之类的药物，依然也保存了早先仪式疗法的精神，因为“医”所具有的射箭治疗和“医”中的“殳”意味着仪式成份的存在，故而其仪式疗法精神也就没有消失。

仪式是什么？它本来是人们为了健康平安生活而实施的一整套特定动作体系。从本质上看，仪式的背后是人文精神的贯注。参加仪式的人都可以在特定的气氛里得到熏陶与心灵慰籍，这种熏陶、慰籍在客观上对于人们的身心健康是有好处的。从这个角度来看，中国的医疗一开始就具备了人文精神。

值得注意的是，中国古人讲的医疗范围比较广泛，它并非仅仅指诊治人类个体的身心疾病，而且包括治疗人类赖以存在的国家、社会等。古人常说“上医医国，下医医人”，这种把国家疾病治疗与人体疾病治疗相统一的思想是中国先民长期坚持的。老子《道德经》正是在这种文化氛围下形成的，因此在字里行间贯注了这种精神，这是不奇怪的。

老子不仅是“上医”，更是“大医”。为什么称作“大医”呢？唐代道医大家孙思邈曾作有《大医精诚》，此文收入其名著《备急千金药方》卷一中。按照孙思邈的标凖，大医不仅要有精湛的医术、高尚的医德，更要有“大慈恻隐之心”，发愿立誓“普救含灵之苦”。所谓“含灵”就是具有灵性的众生，包括人类生命，也包括非人类生命。宇宙间的生命不仅有层级，而且构成了不可分割的大系统。在这个大系统中，人类居于最为重要的地位。其一举一动，都会对宇宙生命大系统产生影响。如果人类赖以存在的社会病了，行为得不到管束，就会造成天下大乱、宇宙秩序因此受到破坏，人类自身的生存也会出现大问题。

人类社会之所以有病，归根结底是人心有病，人性有病。如果说人心有病属于精神病态，那么人性有病就比骨髓功能缺损还严重，属于病入膏肓了。人性病了，社会无常，以假为真，以恶为善，是非颠倒，那是多么可怕的事情。老子生活的春秋时期，在某种程度上已经出现人性病，以至于智巧、浮华成为掌权者粉饰自我、欺骗民众的工具，故而老子不得不大声吶喊，警诫世人回归质朴的本初状态。可见老子是具有大医眼界的。

**二、“三绝”、“三弃”的奥义**

老子是怎样警诫世人的呢？第十九章一开始就提出：

**绝圣弃智，**

**民利百倍；**

**绝仁弃义，**

**民复孝慈；**

**绝巧弃利，**

**盗贼无有。**

这三句话里，“绝”与“弃”都是动词。“绝”这个字有多种涵义，它既可表达“穷尽、极端”，也可作“切断”来解释。在甲骨文里，绝字写作“”，可以看出是在两丝上端各加上一条横线，表示将丝线切割成为两段。要把丝线切断，就得使用刀子、斧斤，于是有了“断绝”的意涵。至于“弃”字，甲骨文的写法“”，由儿子的“子”与“其”构成。上为“子”，表示出生的婴儿；下为“其”，此字乃是竹字头的“箕”的本字，表示箕筐，是一种盛物工具。“子”与“箕”合形，表示将婴儿装在箕筐里，送出家门。上古时期，由于生存压力，有些先民不得已用箕筐把生病的婴儿或女婴送到有人经过的地方，以便善人收养，于是有了“弃婴”之说。从甲骨文、金文，再到大篆、小篆、隶书、楷书的演变，其字形已经有了很大差别，但依然保存了“舍去”的原初意涵。老子《道德经》此章，选择了“绝”与“弃”，作为疗治社会病、人性病的处方，这是刮骨疗伤、断臂求生的法门，实在出于不得已。



老子警诫人们断绝与放弃什么呢？首先是“圣”与“智”。上古时期，“圣”与“神”曾经是相对应的，称主天者为“神”，主地者为“圣”。例如三国之际徐整所作《三五历纪》谓：“阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。”由此延伸，“圣”表征神奇大地生生不息的功能。作为人间的领导者，以地为效法的对象，所以有“圣人”的称呼。在古代一般人的心目中，“圣人”指的是知行完备、才德臻美者，其社会作用是非常伟大的。许慎《说文解字》谓圣者通也，即通天、达地、明世。从这个角度看，“圣人”又是品德完美的通人、达人。因其有通达的高级功夫，所以又称作“圣通”。对于这种圣通之人与圣通功夫，中国古代诸子百家几乎都给予赞赏，尤其儒家更是树立了尧、舜、文王、孔子等圣人典型。其实，道家也多论及圣人，在老子《道德经》中言及圣人者多达几十处，例如第二章言“是以圣人处无为之事，行不言之教”，又如第七章言“是以圣人后其身而身先，外其身而身存”。《道德经》中的诸多论述表明，老子并不一般地反对圣人，更没有否认“圣通”。至于同“圣”关系密切的“智”，老子当然也不是一概反对。例如第三十三章称“知人者智，自知者明”便是一种客观描述。关于这一点，宋常星有很好的解释，他说：

**圣与智，任天下者必不可少矣。既不可少，岂可绝之弃之乎？设使圣智可绝，道亦不能行于天下，德亦不能被于古今。经中言绝圣弃智者，意欲天下后世以圣智自修，不以圣智施之于民，不以圣智用之于国，在上者无为，在下者无事，无为而民自富，无事而国自安。[[216]](#footnote-216)**

意思是讲，无论“圣”或者“智”，对于担当天下大任者而言均是不能缺少的。既然不可缺少，岂能将它们断绝和放弃呢？假如圣、智都断绝、放弃，那么“大道”也就无法畅通，更不能大行于天下，而“德”同样不能通贯于古今。《道德经》所谓“绝圣弃智”，无非是要天下后世的人们把“圣智”作为自我修养的功课，而不是将它们作为统治老百姓的奴役工具，更不是用以治国的强制手段。说到底，身居高位的帝王能够顺应天地自然，身居下位的百姓们就不会闹事。顺应自然，天下百姓就能够富庶，社会没有人闹事，国家自然就安稳了。

宋常星这段解释的核心要义在于：“圣智”用以内修，而不强加于人。也就是说，好的统治者为社会服务、为民众服务，做了许多有益的事情，老百姓心里是知道的，用不着大张旗鼓地进行宣传。由此，宋常星进一步指出：

**细详圣人在上，原为行道于天下，非欲沽圣智之名也。所以夫子不以圣自居，尧之稽众舍己，舜之与人为善，禹之闻善则拜，皆是绝圣弃智之妙处。[[217]](#footnote-217)**

在宋常星看来，圣人居上位，其初心就是要让大道畅行于天下，而不是为了沽名钓誉，不是要天下人不断赞美自己是圣人，有智慧。例如孔夫子从来不以圣人自居，尧在大众面前总是稽首行礼、谦卑为怀，舜也总是与人为善、大行方便，至于夏朝开国君主大禹听到人的善事总是肃然起敬、稽首朝拜。这些事例表明，不以圣智临天下，才能使天下兴旺、百姓康宁，这就是老子训诫的绝妙之处。

宋常星这段解释，从上层治理者的自修，转到了不沽名钓誉的问题上来，这是有针对性的。因为“圣智”之说兴起，便有人假借其名而行大盗之实。《庄子外篇•胠箧》讲了这样的情况：往古的时候，齐国中临近的乡里，鸡狗叫声彼此都能够听得到，渔猎的网具、农耕犁锄所到之处，范围达两千多里，四方内外，都有宗庙以及社稷神坛，其治理者虽然不标牓圣智，其实是遵循了圣人治世法度的。可是，后来到了田成子陈恒的时候，一下子杀害了齐国君主，盗窃了国家。他难道是明目张胆地盗国吗？不是的！他——

**并与其圣知之法而盗之，故田成子有乎盗贼之名，而身处尧舜之安。小国不敢非，大国不敢诛，十二世有齐国，则是不乃窃齐国并与其圣知之法以守其盗贼之身乎？**

意思是讲，田成子耍了花招，他在窃取齐国的时候连同圣智的法度都窃取了。因此，田成子虽然在客观上是盗贼，但是他却能够像尧舜一样坐稳江山，小的诸侯国不敢对他进行诽议，大的诸侯国也不敢对他进行征讨。他为什么能够独占齐国达到十二世之久呢？因为他用圣智之法来伪装自己，把自己塑造成为高尚道德的典型，从而使其窃国大盗的身份也获得守护了。《庄子外篇•胠箧》对田成子的直白揭露，让我们看到了“圣智”的确可以成为窃国大盗的伪装。这就是老子既正面肯定圣智意义而又告诫治世者不可沽名钓誉的社会原因。可见老子的论述是充满辩证法精神的。

老子《道德经》在讲述了“绝圣弃智”的好处后，紧接着阐述了仁义问题：“绝仁弃义，民复孝慈”。他同样用“绝”与“弃”两个字来作为医世的思路。在这个层次里，首先涉及如何理解“仁义孝慈”的内涵、性质、地位问题。

“仁”字，许慎《说文解字》解释为“亲”。什么叫做“亲”呢？也就是具有血缘关系的家人。《孟子•离娄下》说：“仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。”孟子把“仁”与“礼”联系在一起，以“爱”为“仁”的基本表现，以“敬”为礼的基本态度。从这个角度看，“仁”也表现为“礼敬”的行为。再看“义”字，甲骨文的写法“”，由“羊”与“我”字构成。“羊”是“祥”的意思，象征吉利而祥和；“我”与“戌”通，表示有利齿的战斗武器。“羊”与“我”字构形，成为“义”，表示出征之前占卜获得吉兆，可以出兵，战斗符合天理。引伸开来，“义”表示其行为符合惩恶扬善的天意。在古代先民心目中，“仁义”是一个社会维持公平、善道之所必须。但是，正如“圣智”被某些统治者作为欺骗民众的工具一样，“仁义”也可能被利用，成为粉饰太平、控制政权的手段。如果把私欲灌注在“仁义”之中，那也是很能迷惑社会、操控百姓的。在老子看来，春秋时期社会上所宣称的“仁义”已经变质了，它不但不能维护社会公平、不能惩恶扬善，反而成为某些人揜盖自己罪恶的保护伞，如果不能把虚假的仁义摒除，社会就看不清真相，人民就会受到愚弄。长此以往，社会病、人性病就会越来越严重。因此，捅破假仁假义的面具，是疗治时病的良方。惟有如此，天下百姓才能恢复孝慈的道德良心。



与此同时，还需要“绝巧弃利”，才能形成“盗贼无有”的局面。什么叫做“巧利”呢？元代道教学者邓锜说：“巧利，盗贼之属。”意思是讲，“巧利”这种东西是从属于“盗贼”范畴的，如果说“盗贼”是一个大概念，那么“巧利”就是盗贼大类中的某一个分支，这个分支特别厉害，因为它就像种子，可以落地生根，发芽成长，而最终长出来的却是毒草。

从逻辑上看，邓锜的说法是不严密的，也与老子的原话精神有一定距离；不过，他批评巧利的态度，却又与老子的思路相契合。在甲骨文中，“巧”的字形“ ”像握柄的吹管或号角，表征通过高度智能与技能而创制的工具。应该看到的是，发挥技能，就会驱动人为企图心，有企图心就有私欲，有私欲就有干扰，有干扰就会走向反面，尤其是当智慧与技能被那些别有用心的人所利用时，可能就会造成极大的危害。例如科学技术被用于战争，就成为杀人的锐器。至于“利”字，带着双刀旁，使用得当会给社会带来好处；使用不当，同样会带来伤害。对此，宋常星也有一段耐人寻味的解释，他说：

**以权变治民者曰巧，以货财足民者曰利。权变之巧，非大巧也。大巧天下不可见，百姓不可知。货财之利，非大利也。大利可以利天下，可以利古今。经言绝巧弃利者，正谓绝其权变之巧，弃其货财之利。盖因权变之巧，易于生贼，货财之利，易于生盗。不如绝之弃之。[[218]](#footnote-218)**

意思是讲，用变化的权术来治理民众就是“巧”，以财货来满足老百姓的需求叫做“利”。然而，权谋变化之术，乃是小巧，而不是大巧。什么是“大巧”？所谓“大巧”，用它不留痕迹，普天之下都看不见，此所谓“百姓日用而不知”。再说，财货方面的“利”乃是小利，而不是大利。所谓大利，就是遵循大道而自然形成的“利”，故而能够滋养万物，富足天下，其利持久而不衰，古往今来不穷竭。《道德经》所谓“绝巧弃利”，正是要杜绝权谋变化的花招，杜绝财货的引诱。权谋的东西，工于心计，无所不用其极，最终就滋长了贼心；而财货这种东西，更是会刺激人们的私欲贪念，由此而为盗贼的滋长提供社会环境与精神土壤，所以应该杜绝而放弃。

宋常星解释的一个特点是：他把“巧”分为“大巧”与“小巧”，把“利”分为“大利”与“小利”。这是因为老子《道德经》有“大巧若拙”以及“不可得而利”的说法，老子此处所言之“利”就是“大利”，无论是“大巧”或“大利”都是出于“道”而合于“道”，因此是“德”之能量体现。追寻这种思路，我们可以明白，老子所要杜绝的“巧”乃是“小巧”，所要放弃的“利”乃是小利，也就是那些刺激私欲、滋长盗贼的措施。所以，宋常星沿着老子的这个思路，告诫人们说：

**巧与利，虽然人人喜爱，实乃辱身之祸端，害性之毒种。盗贼不但穿窬劫掠，凡有不义便是盗。凡有害理便是贼。若果意中之巧利能去，心中之盗贼自然不生。[[219]](#footnote-219)**

意思是讲，小巧小利，太有诱惑力了，以至于人人都喜欢。但是，这种东西，实在是侮辱自身、出现灾祸的肇端，也是戕害自我真性的病毒根子。事实上，盗贼不仅表现在破门窃取、拦路抢劫之类行为上，也表现在心灵深处，由此造成不义、害理的思考与行为都算是盗贼。如果心中能够剔除巧利的引诱，那么内在的盗贼自然不会产生。

在这里，宋常星更注重灵魂深处的修养，指出杜绝、防范心贼偷盗的重要性。这个说法虽然是一种引伸，但在内涵上与老子《道德经》的精神旨趣是合拍的，有助于领悟《道德经》对治社会病、人性病的“泻法”理路。

**三、“文不足”当“见素抱朴”**

老子讲了“三绝”与“三弃”，算是提供了医世的基本处方。然而，他意犹未尽，又补充了几句：

**此三者，**

**以为文不足。**

**故令有所属。**

**见素抱朴，**

**少私寡欲。**

这里的“三者”指的就是上面提出的“绝圣弃智、绝仁弃义、绝巧弃利”三个方面。为什么说这三个方面“文不足”呢？

对于其中的“文”，河上公章句本《道德真经注》的解释是：“文不足以教民。”**[[220]](#footnote-220)** 按照这样的说法，“文不足”之后有个补充，这就是“教民”。也就是说其“文”是用来“教民”的，其“文”是教材手段，而“教民”是过程，也是目的。然而，“文”又是指什么呢？邓锜认为是指“文物典章”。对于上述三个方面，典章制度不完善即所谓“文不足”，所以应该让人们明白各自的归属。怎样归属呢？邓锜说：“圣智，民利之属。仁义，孝慈之属。巧利，盗贼之属。”这实际上是以相互对应的方式，陈述了三组关系，圣智对应民利，仁义对应孝慈，巧利对应盗贼。这种对应，也可以说是揭示了一种因果关系。旨在表明：过度强化圣智，民无所获；大肆张扬仁义，孝慈隐没；偏执追求巧利，助盗兴贼。基于这种危害的认识，邓锜提出：“惟见大素，惟拘大朴，即得少私寡欲，不必文教而足此三者矣。”邓锜讲的“大素”与“大朴”都属于没有雕琢的自然状态，认为回到这种自然状态，就能够让人减少私欲。于是他得出的结论是“不必文教”，也就是去除繁琐的典章制度对人性的干扰、破坏。因为有私欲的统治者所主导而制定的典章制度，必定有偏执和弊端，这种典章制度越多，造成的祸害越大。邓锜这个说法，说到底是要避免文过饰非的走向，虽然其表达较为晦涩，却没有偏离老子论述的基本精神。

与邓锜的解读角度略有不同，宋常星则是围绕“文”与“质”的关系展开。他说：

**详此三者，皆是文不足之事。文既不足，则质必有余。淳古之风必兴，朴素之俗必存，以此持家治国平天下，自然民利百倍，父慈子孝，盗贼无有。[[221]](#footnote-221)**

他认为，关于绝圣弃智、绝仁弃义、绝巧弃利，这三个方面本来就很少有系统的典章，故而称作“文不足”。既然“文不足”，故其“质朴”的一面就彰显出来。因为没有受到文饰包装，所以古纯民风必然兴起，素朴习俗也保存下来。倡导纯洁民风、保存素朴习俗，用这样的办法来持家、治国、平定天下，老百姓就能够得到百倍之大利。于是，父子之间，慈与孝并行；社会上偷盗作贼的事情便销声匿迹了。

当然，倡导质朴，并不是说什么政令都不要。如果没有简明扼要的政令，天下百姓就无所适从。因此，老子告诫世人“故令有所属”。宋常星认为，这个“属”字是托付的意思，表示相互信任。作为“教诫”之令言，乃是治理社会的枢纽，民众皈依的准则。这个准则，简而言之就是八个字：

**见素抱朴，**

**少私寡欲。**

这八个字乃是对本章的思想总结。照宋常星的说法，老子所谓“见素”并非肉眼所看见，而是心目内观之所见。能够内观的人，其妙见可谓无穷无尽，虚静而光明。不仅能够感通天地发生的本初状态，而且能够体悟自身的本来面目。再说“抱朴”二字，老子用此以告诫世间之人，上古时期崇尚质朴而不追求华丽的辞藻。其思想表达虽然没有达到美丽动听的情状，但返璞归真的淳和精神却时常见于内修外用之间，所以能够得到本性中的真诚。因为素朴在心，宁静致远，所以能够减少私念与欲望，内心深处因虚空而灵通，于外接事物时因能随缘守常，故能穷理尽性，回归本性。

“见素抱朴，少私寡欲”的核心精神是什么？就是“拨文显质，以质入药”。从操作层面上看，“拨文显质”就是拨开文化上的云雾谜团，明了本根；而“以质入药”可以看作实施“三绝”与“三弃”这种“泻法”之后的固本功夫。正如人体疗治，吃了泻药，把肚子里的毒素以及肮脏的东西都清理干净，疾病得以消除，但人体抵抗力也会下降，所以需要静养。一个社会、一个国家，也像人体一样有“五脏六腑”，吃了“三绝”与“三弃”的“泻药”，就应该回头有所培补。历史上改朝换代之初，常常实施“与民休息”的政策，正是“以质为医”的体现。

**四、明通内景进路**

为什么要实施“与民休息”？如何“与民休息”？邓锜《道德真经三解》的一段解释颇有启发意义。他说：

**道在先天，殊无文字语言，亦无作为巧利，故圣知仁义自然存乎其中矣。紫阳所谓“休施巧伪为功力，认取他家不死方”，盖以此也。惟遇太白山见素女子，抱乎先天一朴，自然少私寡欲。[[222]](#footnote-222)**

邓锜告诉我们：“大道”先天就存在了，本来没有文字语言，更没有人为巧作。所以圣人知晓，社会运作和宇宙天地一样，仁义的精神贯注其中却没有言说。延伸到性命修炼，也应该遵循自然法则。张紫阳《悟真篇》写道：不要费尽心机，以巧为浮华为功力，左一个口诀，右一个法术，太过有为，最终都是徒劳的。祗有遇见了太白山“见素女子”这样的名师指点迷津，以先天一个“朴”字为修炼的要领，久久行功，自然而然，进入少私寡欲状态，才能获得自身体内大药，延年益寿。

邓锜这段解释是围绕人体性命修行展开的。其中所谓“他家不死方”指的是出门寻求不死之方迷失方向的状态。在张伯端看来，丹道修炼，靠的是先天一炁。人降生世间之后，先天落入后天，于是元神被识神所揜盖，本来先天一炁乃为自家所有，被揜盖之后就变成他家所有了。丹道修炼，就是要找回自己本来面目。因此，祗有放下执着心，顺应自然，明通内景进路，任凭一炁循环往覆，不紧不慢，不急不躁，方可后天返回先天，复归婴儿的淳朴状态。

邓锜上述解释最后言及的太白山“见素女子”，指的是唐代著名女道医胡愔，她著有《黄庭内景五脏六腑补泻图》一书，存于《正统道藏》的洞玄部•灵图类。此书遵循《太上黄庭内景经》的思路，按照肺、心、肝、脾、肾、胆的次序，分别绘出象征性的图案，再叙说各脏腑的情状、功能、疾病、诊断治疗法。其中也包括月禁食忌、六气导引等医学理论和养生修炼方法。就总体而言，这属于道医性典籍，其宗旨在于总结修炼养生的法门；但就身国共治的视野来看，也有独特的理论价值与实修价值。例如其序称：

**养性以全气，保神以安心。气全则体平，心安则神逸。此全生之妙诀也。[[223]](#footnote-223)**

意思是讲，要使身体健康，就应该从“养性”和“保神”入手，其“性”得养，则精气恢复而完全；神志清爽则一心安宁。精气完全，身体就平顺无病；一心安宁，则神志放松休息，这就是保养身体健康的神妙诀窍！

见素女子胡愔这段序言其实是有玄机在其中的。为什么能够“全气”而“安心”，能够“体平”而“神逸”，说到底是因为“见素抱朴”，无论是她的道号“见素女子”，还是她的名字“愔”都明确显示她是遵循老子《道德经》“以质为医”精神的。因为“见素”来自《道德经》第十九章，而“愔”乃是静默修养的意思。她的《黄庭内景五脏六腑补泻图》虽然是论医道养生的，但其疗治原理其实也适用于社会。这从一个侧面反映了老子《道德经》“大医”精神不仅在历史上产生了深远影响，而且在当今也具有重要指导意义。

**노자의 ‘以質爲醫’사상 연구**

**-- 『道德經』19장을 중심으로**

**잔스창(詹石窗)**

**사천대학 노자연구원 • 원장**

근대의 저명한 학자인 魏源은 말하기를 “도덕경을 보면, 최상은 도를 깨달을 수 있고, 중간은 몸을 치료할 수 있고, 그 다음은 다른 사람을 치료할 수 있다.(蓋『老子』之書，上之可以明道，中之可以治身，推之可以治人.)**[[224]](#footnote-224)**”라 하였다. 그의 말은 『道德經』 사상에 대한 가장 적절한 표현이다. 이 문장에 ‘治’라는 단어가 나오는데, 원래의 의미는 수로를 개척한다, 댐을 건설한다, 홍수를 방지한다 등의 뜻을 담고 있다. 훗날 의미가 추가되면서 병을 치료하거나 진단할 때에도 ‘치’를 사용하게 되었다. 이렇게 볼 때 노자가 말하는 ‘치’는 몸을 치료하고, 세상을 고치고, 나라를 다스리는 등 의미를 지닌다. 『道德經』에는 거대한 ‘치’가 곳곳에 숨겨져 있다. 그 중에서도 19장에 아주 독특하게 사용되었는 바, 본고에서는 19장을 중심으로 연구하기로 한다.

이 장절에 대해 하상공은 ‘還淳’이라 제목을 달았다. 청대의 학자인 宋常星은 『道德經講義』에서 ‘소박’이라 제목을 달았고, 원대의 도사 鄧锜는 『道德真經三解』에서 ‘絕聖棄智’이라 제목을 달았다.

‘還淳’의 순은 금문에서 ‘’로 쓰인다. 상하구조로 되어있는데, 위에는 양머리, 아래는 국물이다. 즉 가마솥에 순수한 양고기국물을 끓인다는 뜻이다. 다시 말해서 ‘還淳’이란 순수함으로 돌아 감을 의미하는데, 어떠한 이유로 순수하지 못했지만, 일정한 방법을 통해 원래의 소박하고 순수함으로 돌아가는 것을 말한다. 이에 대해 청대의 학자 송상성은 다음과 같이 말했다.



**恭聞修飾美觀者謂之文，斂華就實者謂之質. 文與質本不可偏勝，上好文，下必至以文勝其質；上好質，下必至以質勝其文. 質勝文，斂華就實者，其害猶小. 文勝質，以虛文粉飾，誤天下之無知者，其害則大.**

해석하면: 공경하는 마음으로 들으니, 事態에 대해 아름답게 수식한 것을 ‘文’이라 한다. 화려함을 버리고 사물의 실제를 나타내는 것을 ‘質’이라 한다. ‘文’과 ‘질’은 객관적인 대응관계에 있다. ‘문’은 ‘질’에 대해 수식을 하는 것이니 ‘문’이 없으면 ‘질’을 잘 표현하지 못한다. 이때 문장의 표현은 적절하게 잘 해야 한다. 예를 들어 제왕군주가 화려한 수식의 문장을 즐기면, 아래 사람들도 영향을 받게 되어, 언어를 과하게 수식하게 된다. 이렇게 하면 객관적 사실에서 멀어지게 된다. 만약 제왕군주가 소박한 문장을 즐기면 아래 사람들은 마찬가지로 소박하게 되어 허영심을 버리게 된다. 소박함은 화려함 보다 더 좋은 것이니, 비록 재능은 없어 보이고, 부족해 보이나, 위험성은 적다. 문장을 과도하게 수식하면 사실에서 멀어지니, 남을 현혹하고, 무지한 사람은 위험에 빠진다.

송상성의 이 말은 ‘質朴’의 중요성을 강조한 것으로, 허영심으로 들떠 있는 사회적 병폐, 인간의 부족함에 대해 치유의 의미가 있다. 그렇다면 노자의 ‘以質爲本’사상을 어떻게 이해할 것인가? 아래 네 단락으로 나누어 분석해 보고자 한다.

**1. 大醫眼界**

『道德經』은 사용하는 언어가 독특하여, 처음 읽을 때 세속적인 인식과 큰 차이가 난다고 느껴진다. 그 이유는 노자는 큰 의사(大醫)로 세상이 안고있는 병에 대해 깊게 관찰하였고, 독한 약을 쓰지 않으면 안 된다고 판단해, 단칼에 인간의 아픈 곳을 찌르기 때문이다.

우리는 무엇 때문에 노자를 ‘큰 의사’로 보는가? 먼저 ‘醫’자의 어원을 보기로 하자. 우리가 현재 사용하고 있는 ‘의’자는 갑골문에서 이미 사용하고 있었다. 글자의 형태는 ‘匚’과 ‘矢’이다. 한대의 학자인 许慎은 『说文解字』에서 말하기를 ‘의’는 裝弓, 弩, 箭 등 병기를 의미한다고 했다. 그렇다면 질병치료와 병기는 어떤 연관성이 있는 것인가? 고대인들은 인간의 병에 대해 귀신이 작용하는 것이라 믿었다. 그렇다면 어떻게 귀신을 쫓을 것인가? 그들은 활을 쏘면 문제를 해결할 것으로 생각했다. ‘匚’은 담장을 의미하는데, 환자가 그곳에 서서 활을 쏘면 치료행위가 진행되는 것이다. 현대 의학에서 보면 황당하게 느껴지지만, 당시에는 이렇게 병을 치료했다. 활을 쏜다는 것은 특정한 의식을 행했다는 의미이다. 오랜 옛날에 행해진 행위라, 현재 구체적인 치료방법에 대해서는 알 수 없지만, 일정한 단서를 추정해 볼 수 있다. 활 쏘는 의식을 통하여 환자는 적어도 정신적인 안정을 얻는데, 마음이 편안해 지면, 심혈관이 원활하게 작동하여 건강을 회복하게 된다.

‘醫’자는 나중에 획이 증가하면서 현재의 글자가 된다. 종전과 마찬가지로 상하 구조로 되어있는데, 윗 부분은 또 좌우로 나뉘어 있다. 왼쪽은 ‘医’, 오른쪽은 ‘수殳’이다. ‘殳’는 쇠망치가 달린 무기이다. 『詩·衛風·伯兮』 및 『左傳·昭公二十三年』의 기록에 따르면, 고대 국왕이 행차를 할 때 손에 ‘伯’과 ‘殳’를 잡은 병사가 좌우에 호위했다고 한다. 이 행위가 현재의 의장대로 발전하는데, 당시 이들을 ‘殳仗隊’라 불렀다. 이러한 행위는 종교적인 의미를 갖고 있는데, ‘医’의 오른쪽은 ‘殳’을 세워 치료의 목적을 강화 하였다. ‘醫’자의 아래 부분은 ‘酉’자로 ‘酒’의 원형이다. 즉 예전에는 술을 이용하여 병치료를 했던 것이다. ‘醫’자의 변화를 보면 중국인들의 병에 대한 개념을 알 수 있다. 비록 술이라는 매개체를 사용하여 병을 치료 하였으나, 사실상 더욱 중요한 것은 활 쏘는 행위로 의례적인 요소가 더욱 중요하게 여겨졌다. 그렇기 때문에 병치료에 있어 정신적인 요소를 간과해서는 안 된다.

儀式이란 무엇인가? 인간들이 건강한 삶을 유지하기 위하여 실시하는 일종의 행위이다. 본질적으로 보면 의식속에는 인문학적 정신이 담겨져 있다. 의식에 참가하는 사람은 그 분위기 속에서 자신의 마음을 바르게 하는데, 이는 건강한 삶에 도움이 된다. 이런 의미에서 볼 때, 중국의 의료는 정신의 변화를 우선으로 한다.

주목해야 할 점은, 중국에서 사용하는 의료라는 단어의 의미는 단지 개인의 병 치료 뿐만 아니라, 국가나 사회를 다스리는 것도 포함한다. 고대인들은 ”뛰어난 의사는 나라를 치유하고, 보통 의사는 사람을 치료한다.(上醫醫國，下醫醫人)”라는 표현을 자주 사용했는데, 이는 중국인들이 나라를 다스리는것과, 병치료를 같은 맥락에서 생각한 것이다. 노자 『道德經』은 바로 이러한 사회적 분위기 속에서 지어졌으며, 문장 속에는 이러한 사상이 곳곳에 담겨져 있다.

노자는 뛰어난 ‘上醫’가 아니라 ‘大醫’이다. 무엇 때문에 그를 ‘대의’로 보는가? 당나라의 의사인 손사막은 『大醫精誠』이라는 책을 집필했는데, 이 책은 『備急千金藥方』에 수록되어 있다. 손사막의 기준에 따르면 대의는 의술이 뛰어나야 하고, 도덕적으로 완성되어야 하며, 더욱 중요한 것은 ‘자비와 측은의 마음’을 가져야 한다. 즉 자신의 인생을 걸고 ‘도탄에 빠진 含靈’을 구하는 것이다. 여기서 함령이란 모든 생명을 가진 존재를 말한다. 인간이든 다른 생명이든 상관이 없다. 우주의 생명은 계급이 있고, 이들은 떨어질 수 없는 고리로 연결되어 있다. 이 시스템 속에서 인간은 가장 중요한 지위에 있다. 인간의 일거일동은 우주의 생명에 큰 영향을 끼친다. 인간 사회가 병에 걸리면 천하에 혼란이 생기고, 우주의 질서도 흐트러지게 되며, 인류의 생존 자체가 위협을 받게 된다.

인류사회가 병이 든 이유는 인간의 마음에 병이 들었기 때문이다. 만약 한 사람이 심각한 마음의 병을 안고 있다면, 그것은 마치 불치병에 걸린 것과 같다. 인성에 병이 걸리면, 사회는 혼란해 지고, 선악의 구분이 안되고, 시비도 가를 수 없으니 얼마나 위험한가. 노자가 살고 있던 시대는 춘추전국 시대로 거의 온 세상이 병에 걸렸다. 허위와 사치가 판을 치고 사기꾼들이 높은 자리를 차지했다. 이런 상황에서 노자는 인간의 각성을 불러일으키도록 크게 호통친 것이다. 이런 관점에서 볼 때 노자는 ‘대의’에 속한다.

**2. ‘三絶’, ‘三棄’의 깊은 뜻**

그렇다면 노자는 어떻게 세상을 각성 시키려 하였는가? 19장의 내용은 다음과 같다.

**絕聖棄智，**

**民利百倍；**

**絕仁棄義，**

**民複孝慈；**

**絕巧棄利，**

**盜賊無有.**

이 구절에서 ‘絶’과 ‘棄’는 동사로 쓰인다. ‘절’은 다양한 의미가 있는데, ‘무궁하다, 극단’의 의미도 있고 ‘절단’의 의미도 있다. 갑골문에서는 ‘http://www.vividict.com/UserFiles/Image/==CB--yishi==/--CBA--si(zu)--/037jue/%5b1%5djia(1).gif’의 형태로 쓰인다. 해석하면 한 가닥의 실과 양쪽 끝에 타래가 있는 모습으로, 실을 반으로 자른다는 의미를 갖고 있다. 실을 자르려면 칼이나 가위 등을 사용해야 하니 ‘단절’의 의미를 갖게 되었다. ‘棄’는 갑골문에서 ‘http://www.vividict.com/UserFiles/Image/==CA--renti==/--CA5--shou(zu)--newnew/089qi/12jia00.gif’의 형태를 지닌다. 아들 ‘子’자와 ‘其’로 구성되었다. ‘자’는 어린아이를 가리키고, ‘기’는 사실 ‘箕’의 변형으로 물건을 담는 소쿠리를 의미한다. ‘자’와 ‘箕’를 합쳐 놓으면, 어린 자식을 소쿠리에 담았다는 뜻이다. 고대에 가정형편이 어려운 집에서는 어린 자식을 소쿠리에 담아 사람들이 다니는 길가에 두어 누군가가 입양하기를 바란다. 즉 자식을 버리는 것이다. 甲骨文, 金文, 大篆, 小篆, 隸書, 楷書 등을 거쳐 오면서 일정한 의미의 변화는 있었으나, ‘버린다’는 최초의 의미는 사라지지 않았다. 노자가 『道德經』에서 ‘절’과 ‘기’를 사용했다는 것은, 사회의 병폐, 인간의 병에 대한 처방인 것이다. 자식을 버리는 것과 같은 아픔을 겪더라도 잘못된 점을 버려야 한다는 노자의 뜻이 담겨져 있다.

노자가 우리한테 버리라고 한 것은 무엇인가? 첫째로는 ‘聖’과 ‘智’이다. 고대에 ‘성’은 ‘神’과 대응하는 단어로 ‘신’은 하늘을 주재하고 ‘성’은 땅을 주재한다. 이에 대해 삼국시기 작품인 『三五曆紀』에서는 “양청은 하늘이고, 음탁은 땅이다. 반고는 가운데 있고, 하루는 9번 변화한다. 신은 하늘이요, 성은 땅이다.(陽清爲天，陰濁爲地. 盤古在其中，一日九變，神于天，聖于地)”라 하였다. 이러한 사상에서 비롯한 ‘성’은 大地의 만물을 생생불식케 하는 기능을 가지고 있다. 그리하여 사람들은 땅 위에 있는, 우리가 본받아야 할 존재를 ‘성인’이라 불렀다. 고대인들의 마음속에 ‘성인’이란 지식과 덕재를 겸비한 자로, 그의 사회적 작용은 아주 거대하다. 허신은 『說文解字』에서 성한 자는 통하는데 그것은 곧 하늘과 통하고, 땅과 통하고, 세상과 통하는 것이라고 하였다. 이렇게 볼 때 성인이란 通人이고 達人이다. 그들은 천지와 통하기에 ‘聖通’이라고도 불린다. 이들 성통에 대해 제자백가에서는 극찬을 하였는데, 특히 유교에서는 요, 순, 문왕, 공자 등을 성인으로 칭호 하였다. 도가에도 많은 성인들이 있는데, 『道德經』 역시 수 차례 성인에 대한 언급이 나온다. 예를 들어 2장에 “是以聖人處無爲之事，行不言之教”, 7장에 “是以聖人後其身而身先，外其身而身存” 등이 있다. 『道德經』의 문맥을 볼 때 노자는 일반적 의미에서의 성인이나 ‘성통’을 부정하지 않았다. 뿐만 아니라 ‘聖’과 밀접한 연관이 있는 ‘智’에 대해서도 무조건 반대하지 않았다. 예를 들어 33장에 “知人者智，自知者明”라 하였다. 이는 ‘지’에 대한 아주 객관적인 서술로 宋常星은 다음과 같이 해석하였다.

**聖與智，任天下者必不可少矣. 既不可少，豈可絕之棄之乎？設使聖智可絕，道亦不能行于天下，德亦不能被于古今. 經中言絕聖棄智者，意欲天下後世以聖智自修，不以聖智施之于民，不以聖智用之于國，在上者無爲，在下者無事，無爲而民自富，無事而國自安.[[225]](#footnote-225)**

해석해 보면, ‘성’과 ‘지’는 천하를 다스리는 자들이 반드시 갖춰야 할 덕목이다. 그러니 어찌 ‘성’, ‘지’를 버리라 할 수 있겠는가? ‘성’과 ‘지’를 버리면 도는 어떻게 펼치고, 덕은 어떻게 세상에 알리겠는가? 『道德經』에서 말하는 ‘絕聖棄智’는 사람들이 자기 수양을 하는데 ‘성’과 ‘지’를 사용해 야지, 백성들을 통치하는데 사용해서는 안 되다는 말이다. 이렇게 세상을 통치하면 강압적인 정치가 되고 만다. 다시 말해서 제왕군주는 천리에 순응하여 백성을 잘 보살펴야 한다. 자연에 순응하면 백성은 풍요로워지고 사회는 안정되고 국가는 번창한다.

송상성의 해석은: ‘성지’란 내면의 수양에 사용 해야지, 남을 다스리는데 사용해서는 안 된다는 말이다. 국가의 통치자들은 사회를 위해 봉사하고, 백성을 위해 봉사하면서 유익한 일을 해야 한다. 그들이 이것을 실천하면, 인위적으로 홍보하지 않아도 백성들은 마음속으로 다 알게 된다. 송상성은 이어서 말하기를:

**細詳聖人在上，原爲行道于天下，非欲沽聖智之名也. 所以夫子不以聖自居，堯之稽衆舍己，舜之與人爲善，禹之聞善則拜，皆是絕聖棄智之妙處.[[226]](#footnote-226)**

그에 따르면 성인은 높은 지위에 있지만, 마음은 항상 천하를 생각한다. 자신의 명예를 추구하지 않으니 세상 사람들은 높이 추앙하고, 지혜롭다고 한다. 예를 들어 공자는 스스로 성인이라 한 적이 없고, 요임금도 사람들 앞에서 항상 겸손했다. 순임금 역시 선하게 남을 대하였고, 하나라의 개국군주인 우임금은 그가 행한 선행으로 인해 사람들의 칭송을 받았다. 이런 사실이 보여주는 것은 인위적인 聖智로 세상을 다스리지 않을 때, 천하는 번성하고 백성은 풍요로워 진다. 이것이 노자가 말하는 성지를 버리라는 뜻이다.

송상성의 이 해석은 통치자들의 명예와 이득을 언급한 것으로, 아주 큰 목적성을 갖고 있다. 많은 권력층은 ‘성지’를 이용하여 도적행위를 한다. 『莊子外篇·胠箧』에 이런 이야기가 있다. 옛날 옛적에 제나라의 한 마을에 인접한 두 마을이 있었다. 개, 닭의 울음소리가 들릴 정도로 가까웠고, 어구나 농기계는 손에 닿는 곳에 놓여 있었다. 이 마을의 면적은 아주 컸으며, 곳곳에 사당이 세워져 있었다. 통치자들은 성지로 다스리지 않고, 성인의 방법으로 다스렸다. 그러나 훗날 田成子陳恒이 제나라 국왕을 죽이고 나라를 빼앗았다. 이것은 명백한 약탈행위가 아닌가? 아니다. 그는:

**並與其聖知之法而盜之，故田成子有乎盜賊之名，而身處堯舜之安。小國不敢非，大國不敢誅，十二世有齊國，則是不乃竊齊國並與其聖知之法以守其盜賊之身乎？**

해석해 보면 전성자는 제나라를 탈취할 때 법도마저 탈취했다. 그렇기 때문에, 그는 실질적으로는 강도이지만, 마치 요순처럼 높은 곳에 앉아 있었다. 작은 제후국이든 큰 제후국이든 감히 그에게 대들지 못했다. 그는 어떻게 제나라를 12세대 동안 점령할 수 있었는가? 자신을 성인군주로 포장했기 때문이다. 그는 스스로를 도덕이 뛰어난 사람으로 포장했고, 이렇게 그의 도적 신분은 감춰지게 되었다. 『莊子外篇·胠箧』에서는 전성자의 악행을 폭로하면서, 나라를 훔친 도적도 ‘성지’로 자신을 포장한다고 비판했다. 이것이 노자가 경고하는, 통치자들이 명과 이득을 내려놓아야 하는 이유이다. 노자는 변증법적으로 당시 사회를 비판 하였다.

노자는 『도덕경』에서 ‘絕聖棄智’의 장점을 설명한 후, 仁義의 문제에 대해 언급하였다. “絕仁棄義，民複孝慈”. 여기서도 그는 ‘절’과 ‘기’의 두 글자를 사용하여 세상을 치유하고자 하였다. 우리는 우선 ‘仁義孝慈’의 뜻과, 성질, 지위에 대해 알아보자.

‘仁’에 대해 허신은 『說文解字』에서 ‘親’이라 해석했다. ‘친’이란 무엇인가? 구체적인 혈연관계에 있는 가족을 친이라 한다. 『孟子·離婁下』에서는 이렇게 설명했다 “仁者愛人，有禮者敬人. 愛人者，人恒愛之；敬人者，人恒敬之.” 맹자는 ‘인’과 ‘禮’를 연결시켜 보면서, ‘愛’는 ‘인’의 기본적인 표현 형태이고, ‘敬’은 예의 기본태도라 하였다. 이렇게 볼 때 ‘인’은 존경의 의미를 갖게 된다. ‘義’를 살펴보면 갑골문은 ‘http://www.vividict.com/UserFiles/Image/==CF--wuli==/--CF2--ge(zu)--/041yi/11jia00.gif’쓰고있다. ‘羊’과 ‘我’로 구성되었다. 여기서 ‘양’은 ‘祥’의 의미를 갖고 있으면서 길함을 뜻한다. ‘아’는 ‘戌’와 같은 의미로 쓰이는데, 이빨이 날카로운 무기이다. ‘양’과 ‘아’를 조합하여 ‘義’로 표현할 때, 이는 출정식 전에 점괘를 쳐서 길흉을 점치는 것이다. 다시 말해서 군사를 출동할 때 천리에 맞는지 보는 것이다. 고대인들의 마음속에 ‘인의’란 사회의 공정을 유지하고, 善道를 실천하는 방법이다. 하지만 ‘성지’가 편법으로 사용되면 ‘인의’역시 악 이용 되어 폭정을 감추는 수단이 된다. 자신의 사리사욕을 ‘인의’로 포장하고 백성들을 착취한다면, 그것은 세상을 속이는 일이다. 노자가 보기에 춘추전국시대 제왕군주들이 자칭하는 ‘인의’는 이미 변질 되었다. 더 이상 공정하지 않고, 선하지도 않았다. 오히려 자신들의 죄를 감추고, 세간의 안목을 가려 사람들로 하여금 진상을 볼 수 없게 하였다. 이런 현상이 오래 지속되면서 사회는 병이 들었고, 인간도 병이 들었다. 때문에 쓰고있던 가면을 버리는 것이 곧 세상을 치유하는 방법이 된다. 오직 이렇게 해야만 백성들이 선량한 본성으로 돌아올 수 있다.

이 때 중요한 것은 ‘絕巧棄利’해야 ‘盜賊無有’가 된다는 것이다. 여기서 말하는 ‘巧利’는 무엇인가? 원대의 학자 鄧锜는 말하기를 “巧利，盜賊之屬”이다. 해석하면 ‘교리’란 도적의 범주에 속한다는 말이다. 만약 ‘도적’을 큰 개념으로 볼 때, ‘교리’는 그 중 하나의 가지가 되겠다. 하지만 이 가지는 너무나도 위험성이 커서, 자꾸 잔 줄기와 가지가 생기는데, 결과는 매우 위험하다.

논리적으로 볼 때 등기의 표현은 그다지 정확하지 못하고, 노자의 의도와 조금 차이가 있다. 하지만 그가 巧利를 비판하는 태도는 노자와 비슷하다. 갑골문에 ‘교’는 ‘http://www.vividict.com/UserFiles/Image/==CC--jianzhu==/--CC7--gong(zu)--/010qiao/11jia00.gif’의 형태로 쓰인다. 모양은 마치 손잡이가 있는 뿔을 소리 나게 부는 형태로, 만들기가 어려운 도구이다. 인간은 (만드는)능력을 갖고 있으면 사심이 생기고, 사심이 생기면 사욕이 생긴다. 일단 사욕이 생기면 자신이 갖고있는 지식이나 능력을 이용하여 사리를 챙기려 하는데, 이렇게 하면 사회나 다른 사람에게 해를 입히는 것이다. 예를 들어 과학기술의 발전은 대량 살상무기와 같은 전쟁도구를 개발하게 하였다. ‘利’를 놓고 보면, 칼 두자루를 옆에 차고있는 모습인데, 좋은 면도 있지만 잘못 사용하면 큰 위험이 된다. 이에 대해 송상성은 다음과 같이 말했다.

**以權變治民者曰巧，以貨財足民者曰利。權變之巧，非大巧也. 大巧天下不可見，百姓不可知. 貨財之利，非大利也。大利可以利天下，可以利古今. 經言絕巧棄利者，正謂絕其權變之巧，棄其貨財之利. 蓋因權變之巧，易于生賊，貨財之利，易于生盜. 不如絕之棄之.[[227]](#footnote-227)**

해석해 보면 權術로 세상을 다스리는 자를 ‘巧’라 하고, 재물로 백성들을 만족시키는 자를 ‘리’라 한다. 權을 잘못 사용하면 術이 되는데 이것을 大巧라 한다. ‘대교’란 무엇인가? 그것은 흔적을 남기지 않아 사람들이 쉽게 알아 볼 수 없기에 “백성들은 매일 써도 알 수 없다.” 재물의 ‘利’는 小利이지 大利가 아니다. 대리란 도를 따라 형성된 ‘利’를 말한다. 이 리는 만물을 기르고, 천하를 풍요롭게 하며, 시간이 지나도 다함이 없다. 『道德經』에서 ‘絕巧棄利’하라고 하였는데, 뜻인 즉 교묘한 잔재주와 재물로 사람을 현혹시켜서는 안 된다는 말이다. 잔재주와 재물을 자주 사용하다 보면 도적의 마음이 생기게 된다. 특히 재물이란 인간의 탐욕을 불러일으키는데, 이는 도적의 마음이 생기는 정신적 토양이 된다. 그렇기 때문에 버려야 하는 것이다.

송상성의 해석은 다음과 같은 특징이 있다. 그는 ‘교’를 ‘대교’와 ‘소교’, ‘리’를 ‘대리’와 ‘소리’로 구분하여 설명 하였다. 『道德經』을 보면 ‘大巧若拙’ 및 ‘不可得而利’라는 표현이 나오는데, 노자가 이곳에서 말한 ‘리’는 ‘소리’이다. ‘대교’ 혹은 ‘대리’는 모두 ‘道’에서 나왔고, 도의 특성과 부합한다. 그러므로 이것은 ‘덕’의 표현인 것이다. 노자는 ‘교’ 혹은 ‘小巧’를 버리라고 했는데, 여기서 버려야 할 ‘리’는 바로 ‘小利’이다. 다시 말해서 사욕과 도적의 마음을 버리라는 것이다. 송상성은 이어서 이렇게 말했다.

**巧與利，雖然人人喜愛，實乃辱身之禍端，害性之毒種. 盜賊不但穿窬劫掠，凡有不義便是盜.凡有害理便是賊. 若果意中之巧利能去，心中之盜賊自然不生.[[228]](#footnote-228)**

해석하면, 小巧와 小利는 유혹이 너무 크니, 누구나 쉽게 현혹된다. 하지만 이들은 사실상 몸을 해하고 화를 부르게 되니, 자신을 해치는 뿌리가 되는 것이다. 도적이란 단지 재물을 빼앗고 강도 짓을 하는 것이 아니라, 마음으로도 표현된다. 의롭지 못한 생각을 하고, 남을 해치는 마음도 도적이다. 우리가 마음속에 있는 교와 리의 유혹을 뿌리칠 수 있다면, 도적의 마음은 더 이상 생기지 않는다.

여기서 송상성은 영혼의 수양을 강조하면서, 도적의 마음을 버려야 하는 중요성을 말했다. 그의 이론은 비록 자의적인 부분이 가미되었지만, 큰 틀에서는 여전히 노자의 『道德經』과 상당히 일치하다. 다시 말해서 사람들이 『道德經』의 내용인 사회 병, 인간의 병을 이해하는데 아주 큰 도움이 된다.

**3. ‘文不足’과 ‘見素抱樸’**

노자가 ‘三絶’과 ‘三棄’를 말할 때, 이는 세상에 대한 처방을 내린 것이다. 하지만 아직 부족함을 느낀 그는 아래 또 몇 가지를 보충하여 설명 하였다.

**此三者，**

**以爲文不足.**

**故令有所屬.**

**見素抱樸，**

**少私寡欲**

여기서 말하는 ‘三者’는 앞서 말한 ‘絕聖棄智、絕仁棄義、絕巧棄利’를 가리킨다. 그렇다면 무엇때문에 이 세가지를 말할 때 ‘文不足’이라 하는가?

이 구절속의 ‘文’에 대해 하상공은 해석하기를 “文不足以教民”이라 하였다.**[[229]](#footnote-229)** 다시 말해서 ‘문부족’이란 ‘敎民’을 말하는 것이다. ‘文’의 목적은 백성들을 가르치는 것이다. ‘문’은 수단이고, ‘교민’은 과정이다. 그렇다면 구체적으로 ‘문’이란 무엇인가? 등기鄧锜는 ‘文物典章’이라 해석했다. 즉 위에서 말한 세 가지에 대한 규정제도가 부족하니 ‘문부족’인 것이다. 마땅히 규정을 잘 세워 사람들로 하여금 각자의 귀속을 잘 알게 해야 한다. 어떻게 귀속할 것인가? 鄧锜는 계속하여 말하기를 “성지는 민리에 속하고, 인의는 효자에 속하고, 교리는 도적에 속한다.(聖智，民利之屬. 仁義，孝慈之屬. 巧利，盜賊之屬)”라 하였다. 그는 대응의 방식으로 세 가지에 대해 설명하였다. 성지는 민리와 대응, 인의는 효자와 대응, 교리는 도적과 대응시킨 것이다. 이렇게 대응시키는 것으로 하나의 인과관계를 설명한다. 그 목적은 다음과 같다: 聖智를 너무 강조하면 백성들은 얻는 것이 없다; 너무 인의를 강조하면 오히려 효가 사라진다; 巧利를 너무 추구하다 보면 도적이 생긴다. 이러한 위해성이 생기기 때문에 鄧锜는 “오직 큰 소박함을 보고, 욕심을 줄이면 불필요한 규정이 없어도, 이 세가지를 만족할 수 있다.(惟見大素，惟拘大樸，即得少私寡欲，不必文教而足此三者矣)”라 하였다. 등기가 말한 ‘大素’, ‘大樸’은 모두 다듬지 않은 자연의 상태를 말한다. 인간은 이러한 상태에 처해 있을 때 사심과 욕심이 적어진다. 그는 이어서 ‘不必文教’라 하였다. 즉 번잡한 규정을 폐지하고, 인위적인 간섭을 줄이라는 것이다. 사욕이 많은 통치자가 규정을 세우면, 그것은 오히려 폐단이 되고, 많으면 많을수록 해가 된다. 鄧锜는 이렇게 과도한 규정과 문장의 수식을 버리라 했는데, 비록 일부 자신만의 해석이 가미되었지만, 근본적인 취지에서는 노자와 다를 바가 없다.

鄧锜와 조금 다르게 송상성은 ‘文’과 ‘質’에 대해 이렇게 해석했다.

**详此三者，皆是文不足之事. 文既不足，则质必有余. 淳古之风必兴，朴素之俗必存，以此持家治国平天下，自然民利百倍，父慈子孝，盗贼无有.[[230]](#footnote-230)**

그에 의하면 ‘絕聖棄智、絕仁棄義、絕巧棄利’는 체계적으로 설명하기 힘들기에 ‘文不足’이라 하였다. 다시 말해서 화려하게 설명할 수 없으니 소박한 것이다. 만약 문장을 과도하게 포장하게 되면, 순박한 민심은 혼란하게 되고, 소박한 풍습도 사라지게 된다. 순수하고 소박한 풍습을 유지하는 것은 나라를 다스리든, 천하를 다스리든 모두 필요하고, 백성들에게도 유익하다. 이렇게 하면 부모와 자식 사이에 효가 생기고, 사회는 도적이 줄어들 것이다.

물론 순박함을 추구한다고 해서 아무런 법이나 규정이 없어도 된다는 것은 아니다. 일정한 간단한 규정이나 법규가 없으면 백성들은 어찌할 바를 모른다. 그리하여 노자는 “故令有所屬”라 하였다. 송상성은 여기서 ‘屬’에 대해 해석하면서, 이것은 서로 간의 신임이라 하였다. ‘教誡’란 백성들이 따라야할 규범이다. 이 규범을 간단히 말하면 다음과 같다.

**見素抱樸，**

**少私寡欲.**

이 여덟 글자는 본 장에 대한 개괄이다. 송상성에 의하면, 노자의 ‘見素’은 눈으로 볼 수 있는 것이 아니다. 오직 心眼으로 보아야 한다. 이렇게 內觀하면 그 오묘함은 무궁무진하고, 虛靜하고 광명이 있다. 천지발생 최초의 상태와 통할 수 있을 뿐만 아니라, 자신의 본래의 모습도 깨우칠 수 있다. ‘抱樸’의 두 글자에 대해서, 노자는 세상사람들을 경고하여 말하기를, 고대에는 소박함을 추구했지 화려함을 추구하지 않았다고 했다. 노자는 단순한 몇 글자로 순박함으로 돌아가야 하는 필요성에 대해 말하면서, 내면의 수양을 거쳐야만 본성의 眞誠을 알 수 있다고 하였다. 소박한 마음을 가지면, 사심과 탐욕이 줄어들고, 내면은 허하면서 영과 통한다. 그리하여 사물을 접할 때, 그 본래의 이치를 잘 알게 되고, 자신의 본성으로 돌아간다.

“見素抱樸，少私寡欲.”의 핵심사상은 무엇인가? 그것은 곧 “撥文顯質，以質入藥”이다. 활용적인 측면에서 볼 때 ‘撥文顯質’이란 사상적 혼란에서 벗어나 근본을 밝히는 것을 말한다. ‘以質入藥’이란 ‘三絶’과 ‘三棄’를 실천하는 방법이다. 마치 설사약을 먹어, 장 속의 불순물을 깨끗이 제거하면, 비록 병을 치료되지만 사람은 기력이 쇠하게 되니, 잠시동안 쉬어야 한다. 사회든 국가든 혹은 한 사람이든 ‘三絶’과 ‘三棄’의 ‘설사약’을 먹었다면 잠시동안의 휴식기가 있어야 한다. 역사적으로 보면 한 왕조가 교체될 때 ‘與民休息’의 정책을 실시했는데, 이것이 곧 ‘以質爲醫’이다.

**4. 明通內景進路**

그렇다면 무엇 때문에 ‘與民休息’을 취해야 하는가? 또 어떻게 해야 하는가? 鄧锜는 『道德真經三解』에서 다음과 같이 해석했다.

**道在先天，殊無文字語言，亦無作爲巧利，故聖知仁義自然存乎其中矣. 紫陽所謂“休施巧僞爲功力，認取他家不死方”，蓋以此也. 惟遇太白山見素女子，抱乎先天一樸，自然少私寡欲.**

그에 의하면 ‘大道’는 선천에 이미 존재했다. 원래는 문자와 언어가 없었고, 인간의 巧利도 없었다. 성인들은 사회의 운영을 우주천지와 같이 해야 한다는 것을 알고 있었다. 인의의 사상은 있었지만 따로 언어로 표현하지 않았다. 性命의 수련에 있어서도 단지 자연의 법칙을 따랐다. 張紫陽은 『悟真篇』에서 말하기를 “쓸모 없는 巧에 너무 노력하지 말라, 구결이니 법술이니 하는 것은 모두 인위적인 것으로 결국 아무 쓸모가 없다.(不要費盡心機，以巧爲浮華爲功力，左一個口訣，右一個法術，太過有爲，最終都是徒勞的)”라 하였다. 오직 太白山의 ‘見素女子’를 만나, 그와 같은 名師한테서 가르침을 받고, ‘소박함’을 수련하면 된다. 오랜 기간에 거쳐 자연스럽게 하고, 욕심을 줄이면 몸은 마치 大藥을 얻은 것처럼 장수하게 된다.

鄧锜의 이 해설은 인체의 性命 수행에 대해 논한 것이다. 문장속의 “他家不死方”이란 불사의 처방을 구하러 다니다가 방향을 잃은 상태를 말한다. 張伯端에 의하면 丹道수련은 선천의 一炁에 의거한다. 인간은 세상에 태어나면서 선천에서 후천으로 들어선다. 이 때 元神은 識神에 의해 덮어 지는데, 선천의 일기는 자신이 소유하지만, 덮어진 후에는 다른 사람의 소유가 된다. 단도의 수련은 곧 자신의 원래의 모습으로 돌아가는 것이다. 집착하는 마음을 버리고, 자연에 순응하고 內景의 길을 밝게 통하게 한다. 일기가 순환하여, 느리지도 않고 빠르지도 않게 후천에서 선천으로 돌아가니, 즉 아기와 같은 순수한 상태로 돌아가는 것이다.

鄧锜는 해설의 마지막에 太白山의 ‘見素女子’를 만나야 한다고 하는데, 이는 唐代의 뛰어난 여도사이자 의사인 호음胡愔을 가리킨다. 그녀는 『黃庭內景五髒六腑補瀉圖』라는 책을 썼는데, 『正統道藏』 동현부에 수록되어 있다. 이 책은 『太上黃庭內景經』의 이론과 비슷하게 肺、心、肝、脾、腎、膽순으로 배열하여 각 장기의 기능과 질병, 진단 방법에 대해 소개하였다. 책속에는 또 월간 금기음식, 六氣導引 등 의학과 양생사상이 담겨 있다. 한 마디로, 道醫총서라 할 수 있는데, 저술 목적은 양생수련이다. 이 책은 또한 身國共治의 측면에서 보아도 자신만의 독특한 특징이 있는데, 구체적으로 다음과 같다.

**養性以全氣，保神以安心. 氣全則體平，心安則神逸. 此全生之妙訣也.[[231]](#footnote-231)**

해석해 보면, 몸의 건강을 위해서는 먼저 ‘養性’을 해야 하는데, 이 때 ‘保神’으로부터 착수해야 한다. 그러면 ‘性’을 養할 수 있고, 정기가 회복되어 마음이 맑아지고 一心이 안정된다. 정기가 온전해 지면 몸은 병에 걸리지 않고, 일심이 안정되면 神志는 느슨하여 휴식할 수 있으니, 이것인 몸을 보양하는 가장 신묘한 방법이다!

‘見素女子’ 胡愔의 문장은 아주 심오한 내용이 담겨져 있다. ‘全氣’와 ‘安心’, ‘體平’과 ‘神逸’을 이루라는 것은 결과적으로 ‘見素抱樸’ 하라는 말이다. 그녀의 법명 ‘見素女子’든, 본명인 ‘愔’이든 모두 『道德經』의 ‘以質爲醫’사상을 따르고 있다. ‘見素’은 『道德經』 19장에 나오고 ‘愔’은 조용히 수양한다는 뜻을 가지고 있다. 그녀의 『黃庭內景五髒六腑補瀉圖』은 비록 도교의사의 양생에 관한 이론이지만, 사회의 병을 치료하는데도 마찬가지로 적용된다. 그녀의 이론은 노자 『道德經』의 ‘大醫’사상이 널리 영향력을 끼쳤음을 의미한다. 노자의 이론은 현재까지도 아주 중요한 의미를 지닌다.

**老子「以質為医」思想論考**

**——『道徳経』第十九章説義**

**詹石窓**

近代の著名な思想家である魏源は「蓋『老子』之書、上之可以明道、中之可以治身、推之可以治人。」**[[232]](#footnote-232)**と述べる。この言葉は『道徳経』思想の趣旨を最もよく概括していると言える。文中の「治」とは、本来は水道の開鑿、堤防の修築、洪水の防止を指す。後にその意味が演繹され疾病の診断・対処として「治」が使用されるようになった。この点からすると、老子の「治」とは治身、治世、治国を意味する。こうしたマクロの意味での治療思想は『道徳経』の各面で貫かれている。その中でも第十九章はこの意味を特に深く体現している。よって、本文では、第十九章にいささかの検討を加えたい。

河上公章句での本章の名称は「還淳」であり、清代の道教学者・宋常星『道徳経講義』では「朴素」、元代の道士・鄭錡『道徳真経三解』では冒頭語句の「絶聖棄智」を題に冠している。

「還淳」の淳は金文では「」である。上下の構造は、上が羊頭、下は湯水であり、鍋の中の羊肉スープを表し、純であり又た純である。いわゆる「還純」とは淳朴な状態に回帰することである。これが意味することは、かつては不淳朴があったが、一定の法度や経路を経ることで再び素朴な状態に回帰させたのである。これについて清代の道教学者の宋常星は次のように指摘する。



恭聞修飾美観者謂之文、斂華就実者謂之質。文与質本不可偏勝、上好文、下必至以文勝其質。上好質、下必至以質勝其文。質勝文、斂華就実者、其害猶小。文勝質、以虚文粉飾、誤天下之無知者、其害則大。

　これが意味するところは、私が恭敬と聞き及ぶ所によると、事態の情状を飾り付け美麗壮観にすること、これを「文」と呼ぶ。豪華さを収斂させ事物の実際の状況に戻すこと、これを「質」と呼ぶ。「文」と「質」は本来は客観的対応関係である。「文」は「質」を描写・表現するためのものである。「文」がなければ「質」を体現することはできない。こうした描写・体現にはまさに適った部分がある。もし帝王や上層の地位にいる者が文辞の修飾を偏愛すれば、下層にいる人々は必然的にその影響を受け、言辞を講究するようになる。すると過度の修飾が行われるようになり、客観的事実は覆い隠される。帝王や上層階級の者が質朴を好めば、下層の人々も質朴を求め、虚栄は取り除かれる。つまり質朴は文飾に勝る。これは見たところ才華が無く、至る所に欠点があるように思われるが、こうした欠点の危害は比較的少ない。反対に修飾多過で、言が実を超えれば、不実が誇張され、天下の無知の人々を誤り導く。こうした危害は大きい。

　宋常星のこの開篇の概括は、「質朴」の重要性を強調し、虚偽や誇張の社会病や人性病に対して質朴が特効薬となると意義を述べる。では、老子の「以質為本」の医療精神をいかに理解すればよいのか。以下、四つの面から解読を試みる。

**一. 大医眼界**

『道徳経』の言葉遣いは独特であり、多くの言い回しが世俗の認識とは相いれない。これは、老子が優れた医者であり、社会に存在する病根を見つけ、劇薬を用いるのではなく、言辞によって人々の困苦を取り除いたためである。

では、なぜ老子は「優れた医者」なのか。まずは「医」字の由来とその意味について考察してみたい。現在、我々が使用する「医」字は、商代の甲骨文にすでに見られる。字形は「匚」に「矢」が加えられる。漢代の文字学者・許慎『説文解字』では、「医」という字は弓・弩・箭を装飾する器具を表す。なぜ疾病の治療と弓箭などの兵器に関連があるのだろうか。もともとかつての人々は、病気を患うことは邪霊に祟られたためと考えた。そして疾病を取り除くには、邪霊を追い払う必要がある。では、どのように邪霊を追い払うのか。かつての人々は、弓を射ることで、この問題を解決した。この「匚」とは、壁のようであり、治療が必要な人は壁の前に立ち矢を射る。この一連の動作が病気治療を受けたことと同じと考えられた。現代科学から見れば、この行為はおかしなものである。だが、この行為は一種の儀式的治療法なのである。矢を射る動作を終えると、それは一連の儀式を終えたことを意味する。時代ははるかに下り、現代の我々はこの儀式の具体的手順や効果を知るすべはない。しかし、その基本思想は蜘蛛の糸をたどるように追い求めることができる。弓を射る儀式の場の雰囲気は、病人の心を疏解させる。それは精神をリラックスさせ、体内の血管などの伝達器官をスムースに動かし、健康の回復に効果がある。

「医」字は、時代がくだると筆画が増え、「医」と「医」**[[233]](#footnote-233)**と書くようになった。この二つの字はいずれも上下構造である。上部は左右両辺から構成される。左辺は「医」、右辺は「殳」。「殳」は鉄錘の兵器を意味する。『詩経』「衛風」「伯兮」および『左伝』「昭公二十三年」の記載に、上古時代、国王が出巡する際、地位の比較的高い「伯」は手に「殳」を持ち、道の左側に立ち、歓迎と護衛の意を表した。こうした手順は後に儀仗形式となり、これを行う人を「殳仗隊」と呼んだ。この儀仗には宗教儀礼的意味も備わる。「医」の右側に「殳」を付けることで、儀式治療という要素が明らかに強まり、下部の「巫」字は、こうした儀式的治療を行う人、つまり巫術者を現す。「醫」の下部の「酉」は「酒」の原型であり、酒を薬として治療していたことを表す。「毉」から「醫」への字形変化は、中国古代医療観念と方法の変遷を反映している。だが、本質的には、たとえ「酒」の類の薬物を取り入れようが、依然としてまずは儀式的治療という精神が保持されている。それは、「医」が備える弓を射る治療と「醫」の「殳」が儀式成分の存在を意味するために、儀式治療の精神は消失しないのである。

では、儀式とは何か。その大本は人々が健康で安寧な生活のために実施する特定の動作体系である。本質的には、儀式の背景は人文精神が貫かれている。儀式に参加する人は、特殊な雰囲気の中で薫陶や精神の慰藉を受け、人々の心身の健康にとっては好ましい場所である。この点から述べると、中国の医療は最初から人文精神が具有されていたのである。

注意が必要なこととして、かつての中国人が述べる医療の範囲は比較的広く、個人の心身疾病を診療し治療するに留まらず、人々が暮らす国家や社会などの治療も含まれる。昔の人は「上医医国、下医医人」と言っており、国家の疾病治療を人体の疾病治療と統合した思想は、中国古代の人々から長きにわたり堅持されている。老子『道徳経』は、こうした文化気質の下に形成されているため、この精神がテキストの行間に貫かれていることは何ら不思議ではない。

老子は「上医」であるだけでなく、「大医」でもある。なぜ「大医」と称するのか。唐代の道医の大家・孫思邈の著作に『大医精誠』がある。同書は名著『備急千金薬方』巻一に収録される。孫思邈の基準では、大医は医術に精通し、高尚な医療道徳を有するだけでなく、「大慈惻隠之心」を備え、「普救含霊之苦」を心に誓っている。「含霊」とは、霊性を有する民衆であり、人類の生命、さらに非人類の生命までも含まれる。宇宙の生命は階層があるだけでなく、不可分の大きなシステムを構成する。この大システムにおいて、人類は最も重要な位置にいる。人類の一挙手一投足は、宇宙の生命大システムに影響を与える。仮に人類が暮らす社会の病気がコントロール不能となれば、天下は大いに乱れ、それにより宇宙の秩序は破壊され、人類自身の生存にも大きな問題が発生する。

人類社会に病があると、それはつまり人の心に病があり、人の性に病があるのである。もし人心の病が精神病に属するものであれば、人性の病は、骨髄機能の欠損よりも重篤であり、病膏肓に入るとなってしまう。人性が病めば、社会は無常となり、假が真となり、悪が善となる。つまり是非転倒となる。これは何と恐ろしい状態であろう。老子が生きたとされる春秋時代にも人性の病は見られ、智巧・浮華は権力者が自身を飾り立て、民衆を欺くための道具となった。そのため老子は致し方なく大きな声を上げ、人々に質朴な本初の状態に立ち返るよう警告を発したのである。これが老子が備える大医としての視界なのである。

**二、「三絶」、「三棄」の奥義**

老子はいかに人々に警鐘を鳴らしたのか。第十九章では次のようにある。

絶聖棄智、民利百倍。

絶仁棄義、民復孝慈。

絶巧棄利、盗賊無有。

この三句の「絶」と「棄」はいずれも動詞である。「絶」という字は多くの意味があり、「窮尽、極端」と表し、「切断」と解釈することもできる。甲骨文で絶字は「」であり、二本の絹糸の端に一本の横線を加えたように見え、絹糸の線で二段に切断したように表される。絹糸を切断するには、刀や斧を使用する。これが「断絶」の意味となる。「棄」字は、甲骨文では「」と書かれ、子供の「子」と「其」から構成される。上は「子」であり、産まれたばかりの嬰児を表す。下は「其」で、この字は竹冠「箕」の本字であり、物を盛る道具の竹籠を表す。「子」と「箕」を合わせると、嬰児を籠の中に入れ、家から送り出すことを表す。上古時代、生活のために、一部の人々は病気の嬰児や女の嬰児を籠に入れ、人通りのある場所に置き去りにし、善人に拾ってもらった。これが「棄嬰」である。甲骨文、金文、さらに大篆、小篆、隷書、楷書などの変遷は、字形について言えば大きな変化が見られる。しかしいずれも「捨去」という原初の意味は保持している。老子『道徳経』の同章は、「絶」と「棄」を選ぶことで、社会病・人性病を予防するための処方とした。これは刮骨療傷、断臂求生の法門は、現実にはやむを得ずのことなのである。



老子が人々の断絶と放棄の何に対して訓戒を与えたのか。まず「聖」と「智」である。上古時代、「聖」と「神」は相対しており、天を司る者を「神」、地を司る者を「聖」と称した。例えば三国時代に徐整が著わした『三五暦紀』に謂う。「陽清為天、陽濁為地。盤古在其中、一日九変、神于天、聖于地。」。これが演繹され、「聖」は神奇な大地の生生不息の機能を象徴するようになった。人間の指導者として、地は見習うべき対象である。ゆえに「聖人」の呼称なのである。古代の一般人の心中で「聖人」が指す者は、知行が完全に備わり、才徳が完美な者であり、その社会的役割は非常に偉大な人物である。許慎『説文解字』では、「聖者通也、即通天、達地、明世。」とある。ここからすると、「聖人」とは品徳が完備した通人、達人でもある。よって、通達した高級なる功夫は「聖通」とも称する。これら聖通の人と聖通の功夫に対して、古代中国のほぼ全ての諸子百家は賞賛を送る。中でも儒家は暁・舜・文王・孔子など聖人をその典型とした。また道家でも聖人について論及している。老子『道徳経』で聖人に言及している箇所は数十にのぼる。例えば第二章には「是以聖人処無為之事、行不言之教」とあり、第七章では「是以聖人後其身而身先、外其身而身存」と言う。『道徳経』の様々な記述が表すように、老子は一般の聖人に反対しているわけではなく、まして「聖通」を否定してもいない。同様に「聖」と関係が密接な「地」についても、老子はもちろん一概に反対していない。例えば、第三十三章で「知人者智、自知者明」とある種客観的描述をしている。この点について、宋常星は優れた解釈をしている。

聖与智、任天下者必不可少矣。既不可少、豈可絶之棄之乎。設使聖智可絶、道亦不能行于天下、徳亦不能被于古今。経中言絶聖棄智者、意欲天下後世以聖智自修、不以聖智施之于民、不以聖智用之于国、在上者無為、在下者無事、無為而民自富、無事而国自安。**[[234]](#footnote-234)**

この意味は、「聖」や「智」であろうと、天下の大任を負う者は誰であろうが欠かざるべきものである。不可欠なものであり、なにゆえこれを断絶・放棄などできるか。仮に聖・智がいずれも断絶や放棄されれば、「大道」が滞りなく通じることはできなくなり、天下に行われることもできない。「徳」も同様に古今を通貫できなくなる。『道徳経』に言う「絶聖棄智」とは、後生の天下の人々が「聖智」により自我の修養をする功課にほかならず、統治者が民衆を奴隷として使役する道具ではない。まして治国のための強制手段などではない。つまり、高位にある帝王が天地自然に従い、身分の低い百姓に問題が起こらないようにする。自然に従えば天下の人々は富み栄え、社会に問題は起こらず、国家はおのずから安寧となる。

　宋常星のこの解釈の要点は、「聖智」を用い内修し、他人に強制をしない。つまり良い統治者は社会の為に尽くし、民衆に尽くし、多くの有益な事柄を行う。百姓の心を知っており、大げさな喧伝をしない。そして宋常星はさらに指摘する。

細詳聖人在上、原為行道于天下、非欲沽聖智之名也。所以夫子不以聖自居、暁之稽衆舎舍己、舜之与人為善、禹之聞善則排、皆是絶聖棄智之妙処。**[[235]](#footnote-235)**

　宋常星は、聖人は上位に居り、その初心とは大道を天下にスムースに行わせることであり、名声や栄誉を得る為ではなく、天下の人々が自身を聖人であると賛美する為でもない。例えば、孔子はみずから聖人と称したことはなく、尭は人々の前ではつねに稽首行礼をし、謙虚であった。舜も常に人のために善を行い、大行方便であった。夏王朝建国の君主である大禹は、人の善事を聞くにつけ、尊敬に打たれ、稽首朝拝した。こうした事例からも、聖智を以って天下に臨まないからこそ、天下は栄え、百姓は健康安寧であった。これこそが老子が訓戒する絶妙の処である。

この段に対する宋常星の解釈では、上層から治理する者の自修は、不正な手段で名声を得ることをしないという問題において、対応しているのである。「聖智」の説が起こると、その名をかたり大盗の実を行うものが現れた。『荘子』外篇「胠箧」では、こうした状況を述べている。「往古の時、斉国に近い村で、鶏や狗の鳴き声が至る所で聞こえ、漁業の道具や農耕の鋤鍬があちらこちらに置かれる場所があり、そこは範囲が二千里あまり、四方の内外に宗廟や社稷の神壇が置かれる地域があった。そこを治理する者は聖智を標榜しないが、実際は聖人の治世の法度を遵守していた。しかし、後代の田成子・陳恒の時代になると、斉国君主を殺害し、国家を奪い取った。なぜ陳恒は堂々と国を奪い取ったのか。そうではない。彼は次のように考えていた。

并与其聖知之法而盗之、故田成子有乎盗賊之名、而身処堯舜之安。小国不敢非、大国不敢誅、十二世有斉国、則是不乃窃斉国並与其聖知之法以守其盗賊之身乎？

この意味は、田成子は詭詐により斉国を奪い取った際、聖智の法度も奪った。そのため田成子は客観的には盗賊であるが、実際の彼は堯や舜と同様に国を統治できたわけではない、小さな国の諸侯は、彼に対して非難をせず、大きな国の諸侯も彼を討伐しようとはしなかった。では、なぜ田成子は長きにわたり国を独裁できたのか。彼は聖智の法により自身を偽装し、自信を高尚で道徳のある人物の典型のように作り上げ、国を奪い取った身分を守り抜いたのである。『荘子』外編「[胠箧](http://www.so.com/link?url=http%3A%2F%2Fguoxue.baike.so.com%2Fquery%2Fview%3Fid%3D9e07b0baa1ca4f7306772af75098c8c2%26type%3Dpoem&q=%E6%98%94%E8%80%85%E9%BD%90%E5%9B%BD%E9%82%BB%E9%82%91%E7%9B%B8%E6%9C%9B&ts=1555211188&t=c04b33743615db0d06a347a5606d207)」では田成子を明らかに暴き出すことで、「聖智」が盗国のために偽装されていることを確認できる。これこそが老子が正面から聖智の意義を肯定し、治世者は名誉を求めてはいけないことを訓戒した社会的原因なのである。つまり老子の論述は弁証法の精神で満ちている。

老子『道徳経』では「絶聖棄智」の良い点を述べた後、仁義の問題について語る。「絶仁棄義、民復孝慈」。老子は「絶」と「棄」二つの字を医学的思路として同様に用いたのである。この階層において、まずは「仁義孝慈」の内容・性質・地位の問題をいかに理解したらよいのか。

「仁」字は、許慎『説文解字』の解釈では「親」である。では、何を「親」と呼ぶのか。それは血縁関係を有する家族である。『孟子』「離婁下」に言う。「仁者愛人、有礼者敬人。愛[人者、人恒愛之。敬人者、人恒敬之](https://baike.so.com/doc/2828658-2985280.html)。」。孟子は「仁」と「礼」を結びつけ、「愛」を「仁」の基本表現とし、「敬」を以って礼の基本態度とした。この視点からすると、「仁」も「礼敬」の行為として表現できる。また「義」字は、甲骨文では「」と書かれ、「羊」と「我」で構成される。「羊」は「祥」の意味であり、吉利と祥和を象徴する。「我」と「戌」は通じ、（斧のような）広い刃を持つ戦いの武器である。「羊」と「我」字の構成で「義」となり、出征前の占卜で吉兆を得られ、出征が決まり、戦争が天の理に適っていることを表す。そこから意味が演繹され、「義」はこれから行う行為が懲悪揚善の天意に適ったことを表す。古代の人々の心には、「仁義」は社会の公平を維持し、善道が必須とする所を意味した。しかし、「聖智」が、いずれかの統治者により民衆を欺く道具のように使われたのと同様に、「仁義」も利用され、太平を粉飾し、政権をコントロールする手段となってしまった。仮に私欲を「仁義」の中に注ぎ込めば、社会を大いに惑わし、百姓をコントロールするものとなる。老子が春秋時代の社会で宣唱した「仁義」はすでに変質してしまい、社会の公平を維持できなくなっただけでなく、懲悪揚善も行えなくなり、誰かが自己の罪悪を覆い隠す保護傘となってしまった。もし虚偽の仁義を排除できなければ、社会の真の姿は見えず、人々は愚弄されるだろう。そして次第に社会病、人性病がますます重篤になる。よって、かりそめの仁や義の仮面を突き破ることは、病気治療の良い手段となるのである。こうすることでのみ、天下の百姓は孝慈の道徳的良心を取り戻せるのである。



また同時に、「絶巧棄利」があってこそ「盗賊無有」という状況をつくることが可能なのである。では、「巧利」とは何か。元代の道教学者・鄭錡は「巧利、盗賊之属」と述べる。この意味は、「巧利」というものは、「盗賊」の範疇に属する。もし「盗賊」が一つの大概念であれるならば、「巧利」とは盗賊の大分類の一つの分枝である。この分枝がとりわけすごいのである。それは種のように、地に落ち根を張り、発芽し成長する。そして最後は毒草に成長する。

ロジックから言えば、鄭錡の説は厳密ではなく、老子が述べた元の精神とも一定の違いがある。だが、彼が巧利を批評した態度は、老子の思路と結びつく。甲骨文で「巧」の字形は「」であり、取っ手があるラッパやトランペットのようであり、高度な知能と技術により作り出された道具を表す。注意する点として、技能が発揮されるには、人を駆り立てるアイデアがあり、アイデアが有れば私欲が生じ、私欲があれば干渉が起こり、干渉が起これば反対へと向かう。特に智慧と技能は、別の目的で使用を企む者が用いた場合、極めて大きな危害を起こす可能性がある。それは科学技術が戦争に用いられ、殺人のための武器となったようなものである。「利」字は二つの刀があり、正しく用いれば社会に良い結果をもたらし、間違って用いれば災いをもたらす。これに関して宋常星は興味深い解釈をしている。



以権変治民者曰巧、以貨財足民者曰利。権変之巧、非大巧也。大巧天下不可見、百姓不可知。貨財之利、非大利也。大利可以利天下、可以利古今。経言絶巧棄利者、正謂絶其権変之巧、棄其貨財之利。蓋因権変之巧、易于生賊、貨財之利、易于生盗。不如絶之棄之。**[[236]](#footnote-236)**

この意味は、変化の権術を用いることで民衆を治理することこそが「巧」であり、財貨を以って百姓の求め満たすことを「利」と呼ぶ。また、権謀変化の術は、小巧であり大巧ではない。では何が「大巧」なのか。「大巧」とは、これを用いるも痕跡を残さず、普天の下に見ることはできない。これを「百姓日用而不知」と言う。つまり財貨に関する「利」は小利であり大利ではない。大利とは、大道が巡り自然に形成される「利」である。それゆえに万物を滋養でき、天下を富ませ満たす。この利は長く続き衰えることがなく、古代から現代に至るまで欠乏することはない。『道徳経』で言う「絶巧棄利」とは、権謀の術策を打ち破り、財貨の誘惑を断つ。権謀のものとは、謀を巡らせることに長じ、その極みを常に用い、最終的には賊心が養成されてしまう。また財貨というものは、権謀よりも人々の私利私欲を刺激するため、盗賊を養成するための社会環境や精神的土壌を提供してしまう。ゆえに断絶し放棄すべきなのである。

宋常星の解釈の特徴の一つとして、彼は「巧」を「大巧」と「小巧」に分け、「利」を「大利」と「小利」とする。これは老子『道徳経』の「大巧若拙」および「不可得而利」に由来しており、老子が述べる「利」とは「大利」である。「大巧」であれ「大利」であれ、いずれも「道」に出で「道」に合す。ゆえに「徳」を体現できるのである。こうした思想を辿ると、次の点に気づく。老子が断とうとした「巧」は「小巧」であり、放棄する「利」は「小利」であり、これらは私欲を刺激し、盗賊の心を養成する。よって宋常星は老子の思想に従い人々に訓告した。

巧与利、雖然人人喜愛、実乃辱身之禍端、害性之毒種。盗賊不但穿窬劫掠、凡有不義便是盗。凡有害理便是賊。若果意中之巧利能去、心中之盗賊自然不生。**[[237]](#footnote-237)**

ここの意味は、小巧小利は非常に魅惑的であり、人々が非常に好むものである。しかし、こうしたものは、実際には自分自身を侮辱し、災いを引き起こす原因となり、自己の真性を戕害する病毒の根源である。事実、盗賊は強盗や略奪という行為の上に表現されるだけではなく、心の奥深くに不義を起こし、常理に背く思考や行為も全て盗賊と称せられる。心中の功利の誘惑を取り除くことが可能であれば、内在的盗賊は生まれはしない。

ここで宋常星は心のより深い部分での修養に着目し、心の賊・偷・盗を断絶し防ぐ重要性を指摘する。これはある種の演繹ではあるが、内容的には老子『道徳経』の精神や主旨と合致する。つまり『道徳経』を悟り理解することは社会病・人性病を治療する「潟法」の理路である。

**三、「文不足」とは「見素抱朴」である**

　老子は「三絶」と「三棄」について述べている。これは医世の基本的処方でもある。そして老子は、さらに数句を付言する。

此三者、以為文不足。

故令有所属。

見素抱朴、少私寡欲。

この「三者」が指すものは、上述した「絶聖棄智、絶腎棄義、絶功棄利」の三つである。では、なぜこの三語は「文不足」なのか。

ここでの「文」について、河上公章句本『道徳真経注』の解釈では、「文不足以教民」[[238]](#footnote-238)とある。これによると、「文不足」の後に補充がある。これが「教民」である。つまり「文」は「教民」を用いるものであり、「文」とは教材の手段であり、「教民」は過程であり、目的でもある。では、「文」は何を指すのか。鄭錡は「文物典章」と考える。上述の三個に冠する典章制度は不完全、つまり「文不足」である。そのため人々に自身の帰属を明らかにさせる必要がある。それはどのような帰属なのか。鄭錡は「聖智、民利之属。仁義、孝慈之属。」と述べる。これは相互対立形式により、三組の関係を陳述しており、聖智は民利に対応し、仁義は孝慈に対応し、功利は盗賊に対応する。こうした対応はある種の因果関係を提示する。その旨が示すに、過度に聖智を強化すれば、民に獲る所はない。大いに仁義を宣揚すれば、孝慈は埋没してしまう。もっぱらに功利を追求すれば、盗賊の興起に助力する。こうした危機の認識に基づき鄭錡は「惟見大素、惟拘大朴、即得少私寡欲、不必文教而足此三者矣。」と述べる。鄭錡の言う「大素」と「大朴」は、どちらも雕琢のない自然な状態であり、この自然の状態に回帰することが、人々の私欲を減少させるのである。そこで彼が得た結論が「不必文教」であり、人性の干渉や破壊に対する煩瑣な典章制度を取り除くのである。私利私欲をもった統治者が主導し制定する典章制度には、必ず偏執や弊害がある。こうした典章制度はますます多くなり、さらに大きな災いをもたらす。鄭錡の言葉は、文が過度に装飾されることを避けるためである。その表現は比較的晦渋ではあるが、老子が述べる基本精神とは乖離しない。

鄭錡とは異なる視点で解釈した宋常星は、「文」と「質」を巡る関係について述べる。

詳此三者、皆是文不足之事。文既不足、則質必有余。淳古之風必興、朴素之俗必存、以此持家治国平天下、自然民利百倍、父慈子孝、盗賊無有。**[[239]](#footnote-239)**

宋常星は、絶聖棄智、絶仁棄義、絶功棄利の三つは、本来系統性が少ない典章であったため「文不足」と称された、と述べる。しかし、「文不足」であるがゆえに、「素朴」な一面が強調される。それは文飾や包装を受けていないために、古風純朴が必然と起こり、素朴な習俗も保存されてきた。古風純朴、素朴な習俗の保存を訴えることで、家を守り、国を治め、天下が平定され、人々は百倍もの大利を得るのである。そして、父子の間では慈と孝が並び行われ、社会では盗賊強盗などの出来事が影を潜めてくるのである。

当然、素朴を提唱することは、何かしらの政令として発布する必要はない。簡明な政令でなければ、世の人々は従わない。よって老子は「故令有所属」と訓告した。宋常星はこの「属」字に託された意味は、相互信任であるとする。「教誡」の令言として、さらに社会を治理する枢軸として、民衆が帰依すべき準則なのである。この準則を簡単に述べると八文字となる。

見素抱朴、少私寡欲。

この八文字が本章の思想の結論である。宋常星の説に照らすと、老子が述べる「見素」は肉眼で見えるものではなく、心の目で観るものである。内観ができる人は、これを無窮無尽と言い、虚静にして光明である。それは天地が発生した本初の状態を感通できるだけでなく、自身の本来の面目までも体悟できる。また、「抱朴」の二字は、老子が世の人々に訓告する際に用いた。上古時代は質朴を尊び、華麗な装飾は求められなかった。思想が表すものは美しく人を惹きつけるものはないが、素朴で飾り気のない淳和な精神が内修外用に散見され、本性に真誠を得られるのである。素朴は心にあり、寧静を遠くに致す。ゆえに私念と欲望を減らし、心の内の虚空と通じることが可能となる。そして外部の事物と触れ合う場合でも縁に随い恒が守られる。ゆえに理を窮め性を尽くし、本性に回帰するのである。

では、「見素抱朴、少私寡欲」の中心となる精神はなにか。それは「抜文顕質、以質入薬」である。層面からすると、「抜文顕質」とは、文化上の雲霧や嫌疑を取り払い、根本を明らかにする。「以質入薬」により「三絶」と「三棄」の「潟法」を実施した後、功夫の根本を固めることができる。人体の治療には、排泄薬を飲み、腹中の毒素やゴミをきれいに排出することで、疾病は消える。しかし、人体の抵抗力も低下するため静養が必要となる。一つの社会、一つの国家は人体と同様に「五臓六腑」があり、「三絶」と「三棄」の「潟薬」を飲むことで、本来の元気を取り戻す。歴史上、王朝交代の際、「与民休息」政策がしばしば実施された。これこそが「以質為医」の体現である。

**四、内景の進路に通暁する**

なぜ「与民休息」を実施するのか。いかに「与民休息」を行うか。鄭錡は『道徳真経三解』の一文で　啓発的意味を述べる。

道在先天、殊無文字語言、亦無作為巧利、故聖知仁義自然存乎其中矣。紫陽所謂「休施巧偽偽為功力、認取他家不死方」、蓋以此也。惟遇太白山見素女子、抱乎先天一朴、自然少私寡欲。**[[240]](#footnote-240)**

鄭錡が言うに、「大道」先天は存在する。もともと文字や言葉はなく、さらに人の作為もなかった。そのため聖人は知暁であり、社会の営みと宇宙天地は同様であり、仁義の精神はこれらを貫くも言説を持たなかった。これを生命の修練に演繹させると、自然法則の循環となる。張紫陽『悟真篇』に言う。「心機を費やし尽くし、巧を以て浮華を為し功力を為す必要はない。左の口訣、右の方術は過ぎれば有為となり、最終的には全て徒労となる。ちょうど太白山で「見素女子」という名師の迷津を見かけた。それは先天に「朴」字を修練の要領とし、長らく功を行えば、自然の然となり、私欲の少ない状態になり、それにより体内に大薬を得て長寿を得られる、という。

この一文の鄭錡の解釈は、人体の性命修行に関して述べられる。ここで言う「他家不死方」は、不死の方を追い求め、方向を見失った状態を指す。張伯端の場合、丹道の修練で頼るべきは先天一炁である。人がこの世に生まれると、先天は後天に落ちる。そこで元神は識神に覆われる。本来、先天一炁は自身が所有するものであるが、覆われた後は他者に所有されてしまう。丹道の修練とは、自身の本来の状態を探し求めることである。よって、執着心を捨て、自然に順応し、内景の進路に通暁し、一炁の循環往復に任せ、慌てず遅れず、急がず怒らず、後天が先天に回帰するのを待ち、嬰児の淳朴な状態に復帰するのである。

上述した鄭錡の最後の部分で言及している「見素女子」とは、唐代の著名な女道医・胡愔を指す。彼女は『正統道蔵』洞玄部「霊図類」に収録される『黄庭内景五臓六腑補潟図』を著した。同書は『太上黄庭内景経』の思考に倣い、肺、心、肝、脾、腎、胆の順序で象徴的に図像を描く。そして各臓器の形状、機能、疾病、診断治療法を述べる。ここには月禁食忌、六気導引などの医学理論や養生修練方法も含まれる。つまり同書は道医的典籍であり、その目的は修練養生をまとめた教えなのである。また、身国共治の視点からすると、独自の理論的価値や実修価値を有する。序に言う。

養性以全気、保神以安心。気全則体平、心安則神逸。此全生之妙訣也。**[[241]](#footnote-241)**

つまり身体を健康にするには、「養性」と「保神」を手に入れ、その「性」により養を得る。すると精気は回復し完全となる。神志が清爽であれば、一心は安寧である。精気が完全であれば、身体は平順無病である。一心が安寧であれば、神志は落ち着き休む。これこそが身体の健康を保養する神妙の奥義である。

胡愔のこの序言には玄機が含まれる。なぜ「全気」ゆえに「安心」であり、「体平」にして「神逸」なのだろうか。それは彼女の道号「見素抱朴」であれ、名前の「愔」であれ、どちらも彼女が老子『道徳経』の「以質為医」の精神を遵守していることを明確に示しているからである。「見素」は『道徳経』第十九章の言葉であり、「愔」とは沈黙して修養する意味である。彼女の『黄庭内景五臓六腑補新潟図』は、医道の養生を論じてはいるが、その治療原理は社会に適応したものである。こ一面からも、老子『道徳経』の「大医」精神は歴史上おこった深い影響を反映するだけでなく、現在でも重要な指導的意義を有するのである。

**《周易》的“生”与“仁”**

**林在圭**

**首尔大 • 研究员**

**1. 序 言**

《周易》是东亚文明的思想源泉，拥有3000多年的历史，大致形成于商朝（约公元前1600年至公元前1046年）末期与周朝（约公元前1046年至公元前256年）初期，是一部著名的东方古典作品。一般认为，《周易》的作者是周文王(约公元前1152年至公元前1056年)及其子周公。《周易正义》认为，《周易》的六十四卦卦辞系文王所作，三百八十四爻与用九、用六则系周公所作。**[[242]](#footnote-242)**

《周易》不仅有六十四卦卦辞、三百八十四爻与用九、用六的爻辞，还有六十四卦的卦。要正确理解《周易》，不仅要理解卦辞、爻辞，同时还要理解这些卦。关于六十四卦的创作者，有两种说法，其一是中国传说中的皇帝伏羲，其二是周文王**[[243]](#footnote-243)** 。关于八卦的形成问题，一般认为与伏羲氏有关，这也是《系辞传》的观点。

要理解《周易》的思想，就需要了解卦爻辞与卦，还需要理解《十益》。按照儒家的传统观点，《十翼》为孔子所作，但据笔者的判断，《十翼》是由继承孔子思想的各学派历经多个时代写作而成的，通行本则形成于武帝时期。

据《四库全书丛目提要》的记载，《周易》结构由天道和人事组成**[[244]](#footnote-244)**。其中“天道”是指自然之道，而“人事”则是指人间诸事。《周易》的目的在于由天道推及人事，总结人事的规律。笔者认为，《周易》的天道以“生”为核心价值，人事则以“仁”为核心价值。《周易》中这种“生”与“仁”的价值，是基于尊重生命思想的。在本论中，笔者将通过考察与《周易》相关的主要文献，以探求这种观点的依据。

**2.《周易》的“生”——《周易》的核心价值**

我们可以从不同角度探讨《周易》。从宗教的角度来看，我们可以把《周易》视为一部旨在与儒家所认为的绝对存在——上天沟通的文献。在这种角度下，《周易》就是一部占卜书，这也是人们对《周易》最普遍的看法。《周易》古经的卦爻辞基本上由象辞和占辞组成的，我们可以从这个脉络来理解宋代朱熹的观点。**[[245]](#footnote-245)**

我们还可以从伦理的角度理解《周易》，《十翼•系辞传》的《三陈九卦章》就是这样的视角。“作易者，其有忧患乎？是故履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也；恒，德之固也；损，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德这地也；巽，德之制也。”**[[246]](#footnote-246)** 《系辞传》解释这九卦时认为，《周易》的六十四卦体现了“德”的伦理，而这九卦则整合了“德”的伦理系统。

总之，我们可以从宗教的角度或伦理的角度来理解《周易》，但同时也也可以从生命哲学的角度来理解《周易》。关于《周易》中“生”的概念，我们首先可以从《系辞下传》的第一章中找到。

**天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位？曰仁。何以聚人？曰财。理财正辞，禁民为非曰义。[[247]](#footnote-247)**

这里的“天地之大德曰生”是从生命哲学视角研究《周易》最重要的依据。《周易》六十四卦中，最重要的是第一卦“乾卦”和第二卦“坤卦”。乾卦象征天，坤卦象征地。如果说《周易》最重要的卦（乾卦和坤卦）的大德是“生”，那么毫不夸张地说，《周易》思想最重要的内容也就是“生”。同理，从生命哲学的角度来研究《周易》的例子还有:

**夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。[[248]](#footnote-248)**

上面的引文出自《系辞上传》第六章，这里所说的“夫乾……是以大生焉。夫坤……是以广生焉”与前文所引用的“天地之大德曰生”可以从相同的角度理解。不同点在于，《系辞上传》第六章的部分更加具体地说明了天地之大德。即，由于天是专一、直接的强大能量，所以能够繁衍万物，而地作为会开合、宽大的能量，也能够繁衍万物。**[[249]](#footnote-249)**

总之，《周易》把乾坤的能量视为繁衍万物的大德。综合这几点来看，《系辞传》把《周易》最为核心的价值定义为了“生生”。

**生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤。[[250]](#footnote-250)**

朱熹对“生生之谓易”的阐释是“阴生阳，阳生阴，其变无穷”**[[251]](#footnote-251)** 。从阴阳的角度来看，我们可以把阴阳相生视为《周易》生命哲学的一部分。天地生万物是一种“生”，而阴阳相生又是另一种“生”。“生”的无限延续便是“生生”，这种不停的“生”成便是《周易》的一种生命哲学。

从生命哲学的视角的阐释《周易》还有另外一方面，这一方面可以在《序卦传》中找到。

**有天地，然后万物生焉，盈天地之间者，惟万物。故受之以屯，屯者，盈也，屯者，物之始生也。[[252]](#footnote-252)**

这是《序卦传》的开头。《序卦传》指明了《周易》六十四卦排列顺序之间的逻辑。在《序卦传》的开头，作者首先就指出象征天地的乾卦与坤卦，并指出先有天地，然后才从中生成万物。这一说明是在强调《周易》最重要的乾卦与坤卦之“德”在于“生”。

除了《序卦传》以外，我们还可以从《彖传》中看到《周易》生命哲学的视角。

**彖曰，大哉乾元，万物资始，乃统天。[[253]](#footnote-253)**

**彖曰，至哉坤元，万物资生，乃顺承天。[[254]](#footnote-254)**

上面的引文，分别出自乾卦与坤卦的《彖传》，说明了乾卦的卦辞“元”与坤卦的卦辞“元”，指出了乾卦与坤卦的特点都在于“生”，而乾卦与坤卦所生者则为万物。

总之，前面我们通过考察《系辞传》、《序卦传》、《彖传》等有关“生”的内容，指出了《周易》的核心价值在于“生”。这种“生”的思想继续传承为儒家创始人孔子的核心思想。

**3.《周易》的“仁”与孔子的“仁”——孔子“仁”概念的形成**

一般认为，《周易》里包含着自然与人的原理。而上一节所讨论的关于《周易》的“生”的思想,从自然的角度指出了《周易》之德。 那么,如果从人的角度审视《周易》的思想,又会有哪些特点呢? 下面笔者将重新审视前一节所引用的内容。

**天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位？曰仁，何以聚人？曰财。理财正辞，禁民为非曰义。[[255]](#footnote-255)**

前文引自《系辞下传》第一章中的内容，其中提出了天地之自然，与圣人之人两个主体，然后用“生”来说明自然即天地之大德，用“位”来说明人即圣人之大宝，要守护圣人之大宝——位，必须要“仁”。也就是说，要守护圣人之位，必须要有仁德。《周易》提出了“圣人”作为人的理想典范，并说明圣人之德中最为重要的就是“仁”。

阐述《周易》自然观与人类观的核心内容在《序卦传》中也有体现。

**“有天地，然后万物生焉，盈天地之间者，惟万物。故受之以屯，屯者，盈也，屯者，物之始生也。……有天地，然后有万物，有万物，然后有男女。”[[256]](#footnote-256)**

这一引文的前半部分是《序卦传》的开头，这在上一小节中已经介绍过了。而后面的部分则是《序卦传》下篇开头部分的内容。前文我们在讨论《周易》的自然观时曾提到，它的核心内容是“生”。后面一部分则体现了《周易》的人类观。《序卦传》的这种结构也是按照《周易》的上经与下经进行区分的。《周易》上经以第一卦乾卦与第二卦坤卦为开端，而下经是以第三十一卦咸卦与第三十二卦恒卦为开端。按照传统的观点，上经的内容是关于天道的，而下经的内容则是关于人事的。**[[257]](#footnote-257)** 那么《序卦传》下篇的开头在说什么呢？笔者认为，我们可以从下经的第一卦即三十一卦咸卦来理解其思想。那么第三十一卦的内容是关于什么的呢？是关于男女关系的。换言之，“有天地，然后有万物，有万物，然后有男女”，《序卦传》的这段话将宇宙形成的结构按照天地——万物——男女的顺序来排列，而男女之德就体现在了咸卦之中。按照咸卦的看法，男女之德在于交感。

**咸，交感也。[[258]](#footnote-258)**

**咸感也。此卦明人伦之始夫妇之义，必须男女共相感应，方成夫妇，既相感应，乃得亨通。[[259]](#footnote-259)**

朱熹把“咸”解释为“交感”，而《彖传》则把“咸”解释为“感”（感应）。朱熹与《彖传》对“咸”的解释都体现出，男女之间的交感或感应是《周易》人类观的核心。男女通过彼此交感成为夫妇，夫妇繁衍抚育子嗣，这便是《周易》所指出的人的核心价值。这与上一小节中《周易》自然观的核心价值“生”相互联系。男女相互交感，换句话说就是彼此相爱。这样看来，我们把《周易》的人类观看做“仁”是完全没有问题的，这与前文所讨论的《系辞下传》第一章中所说的圣人之德“仁”也是相互联系的。

关于孔子（公元前551年至公元前479年）儒家思想的核心虽然众说纷纭，但最为普遍的看法便是“仁”。《论语》是最能体现孔子“仁”的思想的代表性文献。《论语•颜渊》的第二十二章里，樊迟问仁时，孔子答曰“爱人”，便是对“仁”最富有代表性的阐释之一。**[[260]](#footnote-260)** 那么孔子“仁”的思想渊源在于何处呢？这当然有许多答案，笔者认为孔子“仁”的思想与《周易》的“生”是可以联系起来考察的。通过“韦编三绝”的故事我们也能知道，孔子对《周易》有着十分透彻的研究，可谓《周易》专家。既然孔子对《周易》研究得很透彻，必然对《周易》的核心价值了然于胸。按照儒家的传统观点，《十翼》的作者便是孔子。联想到孔子韦编三绝的故事，认为孔子是《十翼》作者的看法并非空穴来风。即便孔子没有亲自创作《十翼》，至少《十翼》也是由儒家学派的学者编纂而成的，这种看法应该是没有什么问题的。所以，我们把孔子“仁”的思想渊源追溯到《周易》应该也不奇怪，甚至把《周易》与孔子“仁”的思想相互联系起来去理解才是自然的。

**4.《周易》的“仁”与尊重生命的思想**

**1） 《周易》的“仁”与“应”**

前文提到《周易》的自然观、人类观的核心分别是“生”与“仁”，那么《周易》之中“仁”的价值是如何体现的呢？要讨论这一问题，就要先讨论《周易》理论之一“应”。《周易》中把阴爻与阳爻的相互感应称为“应”，并认为它是极好的东西。相反，《周易》中把阴爻与阴爻之间的相遇或阳爻与阳爻之间的相遇则视为不好的东西。这与前文所提出的观点，即《周易》的人类观是以“仁”为核心的观点，是相互关联的。因为只有阴爻与阳爻相遇相互感应，才能体现出“仁”。下面我们来考察一下《彖传》中是如何应用“应”的原理的。

**彖曰，咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。……是以亨。[[261]](#footnote-261)**

《周易》以阴爻为柔，以阳爻为刚。前面的引文认为，阴爻之柔上升到上爻的位置，阳爻之刚下降到下爻的位置，上爻与下爻就会形成相互感应、并存的关系，就成为了咸卦亨通的卦象。需要特别指出的是，在上面的引文中，把男女相互感应，繁衍、抚育仔子嗣视为极好的事情，这很好地体现了《周易》的“仁”的思想乃至生命思想。

体现“应”的原理的例子还有：

**（鼎卦）彖曰：柔进而上行，得中而应乎刚，是以元亨。**

上面的引文是鼎卦的《彖传》，是对鼎卦的卦辞“元吉,亨”的阐释。也就是说鼎卦之所以吉、亨，是由于阴爻之“柔”上升到五爻，获得“中”的位置，并且向下与二爻之“刚”相互感应。五爻之阴爻与二爻之阳爻处于“中”的位置，相互感应，所以鼎卦才是吉卦。按照这一理论鼎卦也是培养圣贤的卦象。**[[262]](#footnote-262)**

由于阴爻与阳爻相互感应，就会培养出“德”。这培养出来的东西当然就是“仁”的思想，也可以从生命思想的角度去理解它。

除此以外，在《周易》里我们不难找到与“应”的理论相关的内容。睽卦的“彖曰：柔进而上行，得中而应乎刚，是以小事吉。”**[[263]](#footnote-263)** 这也是《周易》中一个很好地体现了“应”的原理的例子。

**2） 《周易》的“仁”与“寇”**

前文我们已经提到，《周易》的人类观所追求的典范是圣人，圣人之德为“仁”。笔者还探讨了对于人类来说，《周易》自然观的核心价值“生”就体现为“仁”。那么，在《周易》里应该有与圣人相反的人。《周易》通过提出与圣人相反的几种人，揭示出了人们在成为理想的圣人的过程里需要警惕的几个对象。不同于圣人，那些与圣人相反的人的性格会损害“仁”。《周易》把这些与圣人相反的人称为“寇”。例如，解卦六三的爻辞如下：

**负且乘，致寇至，贞吝。[[264]](#footnote-264)**

这里的“负且乘”是指小人背着包袱，乘上君子的马车，意思是做一些不符合自己身份的事情。《周易》警告说，一个人如果这么做，就会招来害他的盗贼。有关“寇”的例子在屯卦六二的爻辞中也可以看到。

**屯如，邅如。乘马班如，匪寇婚媾。女子贞不字，十年乃字。[[265]](#footnote-265)**

上面的引文认为，“寇”不是婚姻的对象，是盗贼。做为盗贼，寇会掠夺别人的财物或是剥夺别人的生命，是《周易》里坏人的典型。《周易》里的寇之所以是恶的，是因为他不同于圣人君子，他会伤害别人，即他会破坏《周易》的核心价值“仁”。因此从《周易》尊重生命的价值观来看，出现于屯卦六二中的“寇”是人们需要警惕的对象。

需卦九三的爻辞里也体现了对寇的警惕。

**需于泥，致寇至。[[266]](#footnote-266)**

泥沼邻近河水很危险，这种情况下很有可能会招来伤害自己的盗贼。圣人通过这个爻辞，提醒人们需要警惕。

从上面的论述来看，《周易》的“寇”与《周易》的尊重生命价值观是相反的，《周易》的作者通过“寇”作对比，从反面强调了自己尊重生命的价值观。

**5. 结 语**

如果把《周易》分为上经与下经，那么上经是以第一卦乾卦、第二卦坤卦为开头的，而下经则是以第三十一卦咸卦、第三十二卦恒卦为开头的。乾卦与坤卦作为上经最重要的两副卦，体现的是“生”之德，咸卦与恒卦作为下经最重要的两副卦，所体现的则是“感”之德。上经体现的是天道，天道是自然之道，所以自然之道最重要的就是“生”。天地相互感应生成万物乃天地之大德。下经体现的是人事，人事最为重要的是男女之间的关系，男女之德在于“感”。男女相互交感孕育子嗣是人事最重要的内容。《周易》的上经与下经就是这样有机地联系在一起的。

天地之大德“生”与男女之大德“感”之所以能够相互联系起来，是因为作者把“生”与“感”都视为生命之德。《周易》把“生”与“感”之德视为最为核心的价值，这从今天生命哲学的观点来看可以带给我们很多启示。因为《周易》大约形成于三千多年前，当时社会所重视的价值至今仍然有效，甚至在今天，我们更加需要《周易》的这种尊重生命的价值，这是《周易》备受瞩目的原因。

孔子把把《周易》“生”与“感”之德阐释为“仁”的思想是思想的一种发展。根据《周易》本来的目的，孔子通过天道总结出了人事最为重要的价值。孔子把《周易》“生”与“感”之大德视为尊重生命思想的基础，创造出了一个更富有伦理意义的概念，即“仁”。孔子通过“仁”的思想，把《周易》的天道与人事有机地结合起来，创造出了一种综合的思想。笔者通过联系《周易》“生”的概念，研究孔子“仁”的概念的形成，这在先行研究中几乎从未有过，这可以称得上是本论文的一点小意义。

**『주역(周易)』의 생(生)과 인(仁)**

**임재규**

**서울대학교 • 연구원**

**1. 서 언**

『주역(周易)』은 동아시아 문명의 사상적 원천이라 할 수 있는 문헌이다. 은나라(약 BC1600년-약 BC1046년) 말기와 주나라(약 BC1046년-약 BC256년) 초기에 형성된 것으로 알려진 『주역(周易)』은 약 3,000여 년의 유구한 역사를 지닌 동아시아의 고전이다. 『주역(周易)』의 저자는 주나라의 문왕(文王, 약 BC1152년-약 BC1056년)과 그의 아들인 주공(周公)으로 알려져 있다. 『주역정의』에 의하면 『주역(周易)』의 64괘 괘사는 문왕에 의해 지어졌고, 384효 및 용구(用九)·용육(用六)의 효사는 주공에 의해 지어졌다.**[[267]](#footnote-267)**

그리고 『주역(周易)』은 64괘 괘사 및 384효 및 용구(用九)·용육(用六)의 효사뿐만 아니라 64괘의 괘(卦)도 존재한다. 따라서 『주역(周易)』을 바르게 이해하기 위해서는 괘효사뿐만 아니라 이러한 괘(卦)까지도 이해해야 한다. 64괘의 형성에 관련해서는 중국의 전설적인 임금인 복희씨라는 설과 주문왕이라는 설이 존재한다.**[[268]](#footnote-268)** 다만 8괘의 형성에 관해서는 대체로 복희씨와 관련해서 논의하는 것이 일반적이라 할 수 있다. 이는 『계사전(繫辭傳)』의 견해이기도 하다.

『주역(周易)』의 사상을 이해하기 위해서는 괘효사 및 괘를 이해해야 하고, 나아가 『십익(十翼)』을 함께 이해할 필요가 있다. 『십익(十翼)』은 유교의 전통적인 견해에 의하면 공자의 저작으로 이해되고 있지만, 필자의 판단에 의하면 공자의 사상을 계승한 학파에 의해 여러 시대에 걸쳐 저작된 것으로 보이며 통행본 형태의 완성은 전한 무제시기로 판단된다.

『사고전서총목제요(四庫全書總目提要)』에 의하면, 『주역(周易)』의 구조는 천도(天道)와 인사(人事)로 구성되어 있다.**[[269]](#footnote-269)** 천도(天道)는 자연의 도를 말하고 인사(人事)는 인간사를 말한다. 그리고 『주역(周易)』이라는 책은 천도(天道)를 미루어서 인사(人事)를 밝히는 것을 목표로 한다. 필자가 판단하기에, 『주역(周易)』의 천도(天道)는 생(生)이 핵심적인 가치이며, 인사(人事)의 핵심적인 가치는 인(仁)이라고 생각한다. 그리고 이러한 『주역(周易)』의 생(生)과 인(仁)의 가치는 생명 존중이라는 사상에 기초하고 있다고 본다. 본론에서는 이러한 필자의 관점을 『주역(周易)』과 관련된 주요한 문헌을 고찰해봄으로써 그 근거를 궁구해보고자 한다.

**2. 『주역(周易)』의 생(生) - 『주역(周易)』의 핵심 가치**

『주역(周易)』이라는 문헌에 대해서는 다양한 차원에서 논의할 수 있다. 『주역(周易)』을 종교적 차원에서 논의한다면, 『주역(周易)』은 유교의 절대적 존재인 하늘과의 소통을 위한 문헌으로 이해할 수 있다. 이러한 차원의 접근은 『주역(周易)』을 점서로 보는 입장이며 『주역(周易)』에 대한 가장 일반적인 접근으로 볼 수 있다. 『주역(周易)』 고경의 괘효사는 기본적으로 상사(象辭)와 점사(占辭)로 이루어져 있다는 송대 주희(朱熹)의 견해가 이러한 맥락에서 이해할 수 있다.**[[270]](#footnote-270)**

『주역(周易)』을 윤리적 차원에서도 이해할 수 있다. 『십익(十翼)』의 하나인 『계사전(繫辭傳)』의 삼진구괘(三陳九卦)장은 이를 대표한다. “『역(易)』을 지은 사람은 우환(憂患) 의식이 있었을 것이다. 이러한 까닭에 리(履)괘는 덕의 기초(德之基)이고 겸(謙)괘는 덕의 자루(德之柄)이고 복(復)괘는 덕의 근본(德之本)이고 항(恒)괘는 덕의 견고함(德之固)이고 손(損)괘는 덕의 수양(德之脩)이고 익(益)괘는 덕의 넉넉함(德之裕)이고 곤(困)괘는 덕의 분별(德之辨)이고 정(井)괘는 덕의 기지(德之地)이고 손(巽)괘는 덕의 제재(德之制)이다.”**[[271]](#footnote-271)** 이 구괘에 대한 『계사전(繫辭傳)』의 해석은 『주역(周易)』 64괘가 덕의 윤리를 나타내고 있다는 것이며, 그 중에서 이 구괘가 덕 윤리의 정합적인 체계라는 것이다.

『주역(周易)』을 이처럼 종교적 차원이나 윤리적 차원으로 해석할 수 있지만, 한편 『주역(周易)』을 생명철학적 차원으로도 이해할 수 있다. 『주역(周易)』의 생(生) 개념에 대해서는 우선 『계사하전(繫辭下傳)』의 1장에서 찾아볼 수 있다.

하늘과 땅의 큰 덕은 생(生)이고 성인의 큰 보물은 자리(位)이다. 무엇으로 자리를 지키는가? 인(仁)이다. 무엇으로 사람을 모으는가? 재물(財)이다. 재물을 다스리고 말을 바르게 하고 백성들이 잘못을 하지 못하도록 하는 것이 의(義)이다.**[[272]](#footnote-272)**

여기서 “하늘과 땅의 큰 덕은 생(生)”이라는 말은 『주역(周易)』을 생명철학적인 접근의 가장 중요한 해석이다. 『주역(周易)』 64괘 중에서 가장 중요한 괘를 들자면, 제1괘인 건괘(乾卦)와 제2괘인 곤괘(坤卦)라 할 수 있다. 건괘(乾卦)는 하늘을 상징하고 곤괘(坤卦)는 땅을 상징한다. 따라서 『주역(周易)』의 가장 중요한 괘인 건괘(乾卦)와 곤괘(坤卦)의 큰 덕이 생(生)이라고 한다면, 『주역(周易)』 사상의 가장 중요한 내용이 생(生)이라 해도 과언이 아닐 것이다. 같은 맥락에서 『주역(周易)』을 생명철학적인 관점에서 본 예는 다음과 같다.

무릇 건(乾)은 고요할 때 전일하고 움직일 때 곧다. 이 때문에 큼을 낳는다. 무릇 곤(坤)은 고요할 때 닫히고 움직일 때 열린다. 이 때문에 넓음을 낳는다.**[[273]](#footnote-273)**

위의 인용은 『계사상전(繫辭上傳)』의 6장에 나오는 말로 여기서 “건(乾)이 큼을 낳는다. 곤(坤)이 넓음을 낳는다.”는 것은 앞에서 인용한 “하늘과 땅의 큰 덕은 생(生)”이라는 말과 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 다만 『계사상전(繫辭上傳)』 6장의 이 부분은 하늘의 덕과 땅의 덕을 보다 구체적으로 설명하고 있다. 즉 하늘은 전일함과 곧음 그리고 강대한 에너지로 만물을 낳고, 땅은 닫힘과 열림 그리고 관유한 에너지로 만물을 낳는다.**[[274]](#footnote-274)**

이렇게 『주역(周易)』은 건과 곤의 에너지로 만물을 생육하는 것을 가장 큰 덕으로 삼고 있다. 이러한 점을 종합하여 『계사전(繫辭傳)』은 『주역(周易)』의 핵심적인 가치를 ‘생생(生生)’으로 정의한다.

낳고 또 낳는 것을 역(易)이라 하고, 하늘의 상(象)을 이룬 것을 건(乾)이라 하고 땅의 법(法)을 본받는 것을 곤(坤)이라 한다.**[[275]](#footnote-275)**

주희는 이 “낳고 또 낳는 것을 역(易)이라 한다.”라는 구절을 “음(隂)은 양(陽)을 낳고 양(陽)은 음(隂)을 낳으니 그 변화가 무궁하다.”**[[276]](#footnote-276)**라고 해석하고 있다. 음양의 차원에서 음과 양이 서로 낳는 것은 『주역(周易)』의 생명철학의 한 부분으로 해석할 수 있다. 천지가 만물을 낳는 것도 하나의 생(生)이고 음양이 서로 낳는 것도 또 하나의 생(生)으로 볼 수 있는 것이다. 그리고 그 생(生)의 무한한 연속을 생생(生生)으로 볼 수 있으며, 이러한 끊임없는 생성을 『주역(周易)』의 생명철학으로 이해할 수 있는 것이다.

『주역(周易)』을 생명철학적인 관점에서 해석한 또 다른 측면을 『서괘전(序卦傳)』에서 찾을 수 있다.

하늘과 땅이 있은 후 만물이 생겨나니, 하늘과 땅 사이에 가득 찬 것은 만물이다. 그러므로 준괘(屯卦)로 받았으니, 준(屯)은 가득하다는 것이고, 준(屯)은 사물이 처음으로 생겨난 것이다.**[[277]](#footnote-277)**

이 부분은 『서괘전(序卦傳)』의 첫머리에 나온다. 『서괘전(序卦傳)』은 『주역(周易)』 64괘의 순서가 어떠한 논리로 배열되었는지 그 이유를 밝히고 있다. 그런데 『서괘전(序卦傳)』 첫머리에서 건괘(乾卦)와 곤괘(坤卦)를 상징하는 천지를 먼저 제시하고 천지가 있은 다음에 이로부터 만물이 생성된다고 말하고 있다. 이러한 설명은 『주역(周易)』의 가장 중요한 괘인 건괘(乾卦)와 곤괘(坤卦)의 덕이 생(生)에 있음을 강조한 것으로 볼 수 있다.

『서괘전(序卦傳)』 뿐만 아니라 『단전(彖傳)』에서도 『주역(周易)』의 생명철학적 관점을 확인할 수 있다.

(乾卦) 『단전(彖傳)』에서 말했다. 크도다 건(乾)의 원(元)이여! 만물이 이에 의지하여 비롯하니, 이에 하늘을 거느린다.**[[278]](#footnote-278)**

(坤卦) 『단전(彖傳)』에서 말했다. 지극하도다 곤(坤)의 원(元)이여! 만물이 이에 의지하여 생겨나니, 이에 하늘에 순종하고 따른다.**[[279]](#footnote-279)**

위의 인용은 건괘(乾卦)와 곤괘(坤卦)의 『단전(彖傳)』에서 각각 건괘(乾卦)의 괘사인 ‘원(元)’과 곤괘(坤卦)의 괘사인 ‘원(元)’을 설명하고 있다. 즉 건괘(乾卦)와 곤괘(坤卦)의 특성은 생(生)에 있다는 점을 밝히고 있는 것이다. 물론 건괘(乾卦)와 곤괘(坤卦)가 생하는 것은 만물이 된다.

이상에서 『계사전(繫辭傳)』, 『서괘전(序卦傳)』, 『단전(彖傳)』 등의 생(生)과 관련된 논의를 통해서 『주역(周易)』의 핵심적인 가치는 생(生)에 있다는 점을 밝혔다. 이러한 생(生)의 사상은 유교의 창시자인 공자의 핵심 사상으로 이어진다.

**3. 『주역(周易)』의 인(仁)과 공자의 인(仁)**

**- 공자 인(仁) 개념의 형성**

『주역(周易)』은 일반적으로 자연과 인간의 원리를 담고 있는 문헌으로 평가된다. 앞 장에서 논의한 『주역(周易)』의 생(生) 사상은 자연적인 차원에서 『주역(周易)』의 덕을 밝힌 것으로 볼 수 있다. 그렇다면 『주역(周易)』의 사상을 인간적인 차원에서 살펴볼 때, 어떠한 특성이 있을까? 이를 위해 앞 장에서 인용한 내용을 다시 살펴보기로 한다.

하늘과 땅의 큰 덕은 생(生)이고 성인의 큰 보물은 자리(位)이다. 무엇으로 자리를 지키는가? 인(仁)이다. 무엇으로 사람을 모으는가? 재물(財)이다. 재물을 다스리고 말을 바르게 하고 백성들이 잘못을 하지 못하도록 하는 것이 의(義)이다.**[[280]](#footnote-280)**

이 『계사하전(繫辭下傳)』 1장의 내용은 하늘과 땅이라는 자연과 성인이라는 인간을 두 주체로 제시하고 있다. 그리고 자연인 하늘과 땅의 큰 덕을 생(生)으로 설명하고 있으며, 인간인 성인의 큰 보물을 자리(位)로 설명한다. 그리고 성인의 큰 보물인 자리를 보존하기 위해서는 인(仁)이 필요하다고 설명한다. 즉 성인의 자리를 보존하기 위해서는 어짊이라는 덕이 필요하다고 본 것이다. 이러한 설명은 『주역(周易)』의 인간관이 이상적인 모델로 성인을 제시하고 성인의 덕 중에서 가장 중요한 것을 어짊으로 설명한 것으로 이해할 수 있다.

『주역(周易)』의 자연관과 인간관의 핵심을 설명하는 내용은 『서괘전(序卦傳)』에도 나온다.

하늘과 땅이 있은 후 만물이 생겨나니, 하늘과 땅 사이에 가득 찬 것은 만물이다. 그러므로 준괘(屯卦)로 받았으니, 준(屯)은 가득하다는 것이고, 준(屯)은 사물이 처음으로 생겨난 것이다. …… 하늘과 땅이 있은 후 만물이 있고, 만물이 있은 후 남녀가 있다.**[[281]](#footnote-281)**

위의 인용 중 앞부분은 『서괘전(序卦傳)』의 첫머리로 앞 장에서도 소개한 바 있다. 그리고 뒷부분은 『서괘전(序卦傳)』 하편의 첫머리에 해당하는 내용이다. 앞부분은 『주역(周易)』의 자연관을 설명하는 부분으로 그 핵심은 생(生)이라고 얘기한 바가 있다. 그리고 뒷부분은 인간관을 설명하는 부분으로 이해할 수 있다. 이러한 『서괘전(序卦傳)』의 구조는 『주역(周易)』의 상경과 하경에 따른 구분이기도 하다. 『주역(周易)』 상경의 처음은 제1괘인 건괘(乾卦)와 제2괘인 곤괘(坤卦)로 시작하고, 하경의 처음은 제31괘인 함괘(咸卦)와 제32괘인 항괘(恒卦)로 시작한다. 그래서 전통적인 견해에 의하면 상경은 천도를 말하고 하경은 인사를 말하는 것으로 본다.**[[282]](#footnote-282)** 그렇다면 『서괘전(序卦傳)』 하편의 첫머리는 무엇을 말하고 있는가? 필자는 남녀의 관계를 설명하고 있는 하경 첫 괘인 제31괘 함괘(咸卦)를 통해서 그 사상을 이해할 수 있다고 본다. 다시 말하면, “하늘과 땅이 있은 후 만물이 있고, 만물이 있은 후 남녀가 있다.”라는 『서괘전(序卦傳)』의 이 말은 우주 생성의 구조가 천지 – 만물 – 남녀의 순서로 이루어져 있음을 설명하고 있다. 그리고 이 남녀의 덕은 함괘(咸卦)에 나타나 있다. 함괘(咸卦)에 의하면 남과 여의 덕은 교감이다.

함(咸)은 교감(交感)의 뜻이다.**[[283]](#footnote-283)**

함(咸)은 감(感, 감응)의 뜻이다. 이 괘는 인륜의 시작과 부부의 뜻을 밝혔으니, 반드시 남녀가 함께 서로 감응해야 비로소 부부를 이루니, 이미 서로 감응했다면 형통할 수 있다.**[[284]](#footnote-284)**

함(咸)을 교감(交感)의 뜻으로 해석한 것은 주희이고, 함(咸)을 감(感, 감응)의 뜻으로 해석한 것은 『단전(彖傳)』이다. 주희나 『단전(彖傳)』의 함(咸)에 대한 해석은 남녀 사이의 교감이나 감응이 『주역(周易)』의 인간관의 핵심이라는 점을 나타낸다. 즉 남녀가 서로 교감을 통해 부부가 되고 부부는 자식을 낳아 기르는 것이 『주역(周易)』이 제시하는 인간의 핵심적인 가치이다. 이는 앞 장에서 논한 『주역(周易)』의 자연관의 핵심적인 가치인 생(生)과 서로 연결된다. 그런데 이러한 교감이나 감응은 남녀 사이의 감정인 사랑으로 해석할 수 있을 것 같다. 남녀가 서로 교감한다는 것은 다른 말로 하면 서로 사랑한다는 의미와 같을 것 같다. 이렇게 보면, 『주역(周易)』의 인간관을 인(仁)으로 보아도 무리가 없을 것 같고, 이는 앞에서 논한 『계사하전(繫辭下傳)』 1장에서 말하는 성인의 덕인 인(仁)과도 연결된다.

공자(BC551년-BC479년)의 유교 사상의 핵심에 대해서 여러 주장이 있을 수 있지만, 가장 일반적인 견해는 인(仁)일 것이다. 『논어』는 공자의 인(仁) 사상을 보여주는 대표적인 문헌이다. 『논어』 「안연(顔淵)」편의 22장에서 번지(樊遲)가 인(仁)에 대해 물었을 때, 공자가 “사람을 사랑하는 것이다.(愛人)”고 답한 것이 인(仁)에 대한 대표적인 설명 중의 하나이다.**[[285]](#footnote-285)** 그렇다면 공자의 인(仁) 사상의 연원은 어디에서 찾을 수 있을까? 물론 여러 가지 논의가 있겠지만, 필자는 공자의 인(仁) 사상을 『주역(周易)』의 생(生)과 연결 지어 논의해볼 수 있다고 생각한다. 왜냐하면 위편삼절(韋編三絶)의 고사를 통해 알 수 있듯이, 공자는 『주역(周易)』을 투철하게 연구한 전문가이기 때문이다. 공자가 『주역(周易)』을 투철하게 연구하였다면, 당연히 『주역(周易)』의 핵심 가치에 대해 이해하지 않을 수 없었을 것이다. 유교의 전통적인 견해에 의하면 『십익(十翼)』의 저자가 공자이다. 공자의 위편삼절과 연결시켜 생각해본다면 공자의 『십익(十翼)』 저작설이 근거가 없는 설은 아닐 것이다. 공자가 직접 『십익(十翼)』을 짓지 않았다 할지라도 최소한 유가 계통의 학자들이 편집한 것으로 보는 것은 타당하다. 이렇게 본다면, 공자 인(仁) 사상의 연원을 『주역(周易)』으로 본다고 해도 하등 이상할 이유가 없게 된다. 오히려 이렇게 『주역(周易)』과 공자의 인(仁) 사상을 연결시켜 이해하는 것이 자연스럽다고 할 수 있다.

**4. 『주역(周易)』의 인(仁)과 생명 존중의 사상**

**1) 『주역(周易)』의 인(仁)과 응(應)**

앞에서 『주역(周易)』의 자연관과 인간관의 핵심 가치로 생(生)과 인(仁)을 들었는데, 그렇다면 『주역(周易)』에서 인(仁)의 가치는 어떻게 나타나는가? 이 문제를 논의하기 위해서는 『주역(周易)』의 이론 중 하나인 응(應)의 이론을 살펴볼 필요가 있다. 『주역(周易)』에서는 음효와 양효가 서로 감응하는 것을 응(應)이라 하여 좋은 것으로 본다. 같은 맥락에서 『주역(周易)』에서는 음효가 음효와 만나거나 양효가 양효와 만나는 것은 좋지 않은 것으로 본다. 이는 앞에서 살펴본 『주역(周易)』의 인간관이 인(仁)을 핵심으로 한다는 것과 서로 관련된다. 왜냐하면 음효와 양효가 만나는 감응을 통해서만이 인(仁)이 나타날 수 있기 때문이다. 한편, 『단전(彖傳)』에서 이러한 응(應)의 원리가 어떻게 적용되는지 살펴보자.

(咸卦) 『단전(彖傳)』에 말했다. “함(咸)은 감(感, 감응)의 뜻이다. 유(柔)가 위로 올라가고 강(剛)이 아래로 내려와 두 기운이 감응하여 서로 함께 하는 상이다. …… 이 때문에 형통하다.**[[286]](#footnote-286)**

『주역(周易)』에서는 음효를 유(柔)라고 하고 양효를 강(剛)이라고 한다. 위의 인용에서 음효인 유(柔)가 상효의 자리로 올라가고 양효인 강(剛)이 삼효의 자리로 내려오니, 상효와 하효는 서로 감응하고 함께 하는 관계가 되어 함괘(咸卦)가 형통한 괘가 된다. 특히 위의 인용에서 남녀가 서로 감응하여 결과적으로 자식을 낳고 기르는 것을 좋은 것으로 여기는 『주역(周易)』의 인(仁)의 사상 내지 생명 사상이 잘 나타나 있다.

응(應)의 원리가 나타나 있는 다른 예를 들면 다음과 같다.

(鼎卦) 『단전(彖傳)』에 말했다. “유(柔)가 나아가 위로 올라가서 중(中)의 자리를 얻고 강(剛)과 감응한다. 이 때문에 크게 형통하다.

위의 인용은 정괘(鼎卦) 『단전(彖傳)』인데, 정괘(鼎卦) 괘사인 “크게 길하고 형통할 것이다.”를 설명하는 내용이다. 즉 정괘(鼎卦)가 크게 길하고 형통한 이유는 음효인 유(柔)가 오효의 자리로 올라가서 중(中)의 자리를 얻고, 또 아래로 이효인 강(剛)과 서로 감응하고 있기 때문이다. 오효인 음효와 이효인 양효가 중(中)의 자리에 있으면서 서로 감응하기 때문에 정괘(鼎卦)는 좋은 괘가 된다. 이러한 맥락에서 정괘(鼎卦)는 또 성현을 길러주는 상이 된다.**[[287]](#footnote-287)** 즉 음효와 양효가 서로 감응하기 때문에 길러주는 덕이 있게 된다. 이 길러주는 것은 물론 인(仁)의 사상이자 생명사상의 맥락으로 이해할 수 있다.

이외에도 『주역(周易)』에서 응(應)의 이론과 관련되는 내용을 찾기는 어렵지 않다. 규괘(睽卦) 『단전(彖傳)』의 “유(柔)가 나아가 위로 가서 중(中)의 자리를 얻어 강(剛)과 감응한다. 이 때문에 작은 일에 있어서 길할 것이다.”**[[288]](#footnote-288)**도 『주역(周易)』의 응(應)의 원리를 나타내는 좋은 예라 할 수 있다.

**2) 『주역(周易)』의 인(仁)과 구(寇)**

『주역(周易)』의 인간관에서 추구하는 모델이 성인이고 성인의 덕이 인(仁)이라고 앞에서 언급했다. 그리고 인(仁)은 『주역(周易)』의 자연관의 핵심 가치인 생(生)의 인간 차원에서의 덕임을 확인했다. 그렇다면 『주역(周易)』에서 성인과 반대되는 인간형도 존재할 것 같다. 『주역(周易)』은 성인과 반대되는 인간형을 제시함으로써 『주역(周易)』의 이상적인 인간형인 성인이 되기 위한 과정에서 경계해야 할 대상을 확인시키고 있다. 그리고 성인과 반대되는 인간형은 성인과 달리 인(仁)을 해치는 성격을 가진다. 『주역(周易)』은 이러한 성인과 반대되는 인간형으로 구(寇)를 제시한다. 예를 들어, 해괘(解卦) 육삼(六三)의 효사는 다음과 같다.

짊어지고 또 타니, 도적을 불러들이는 상이다. 하는 일이 어려울 것이다.**[[289]](#footnote-289)**

여기서 “짊어지고 또 타니”는 소인이 보따리를 짊어지고 군자의 수레를 탄다는 뜻이다. 즉 이 말은 자신의 분수에 맞지 않은 일을 한다는 의미이다. 이러한 경우 『주역(周易)』은 그를 해치는 도적을 불러들이게 될 것을 경고하고 있다. 구(寇)에 대한 다른 예를 찾아보면, 준괘(屯卦) 육이(六二) 효사가 있다.

앞이 험난하여, 방황하며 나아가지 못하도다. 말을 타고 돌아오니, 도적이 아니라 혼인의 상대이다. 여자가 정절을 지켜 자식을 낳지 못하다가 십 년 만에 자식을 낳게 된다.**[[290]](#footnote-290)**

위의 인용에서 구(寇)는 혼인의 상대가 아니라 도적이다. 도적인 구(寇)는 재물을 빼앗든가 혹은 생명을 빼앗는 존재이어서 『주역(周易)』에 등장하는 악한 사람의 전형이다. 『주역(周易)』에서 구(寇)가 악의 존재인 이유는 성인이나 군자와 달리 사람을 해치는 존재이기 때문이다. 즉 『주역(周易)』의 핵심적인 가치 중의 하나인 인(仁)을 해치는 존재이기 때문이다. 따라서 준괘(屯卦) 육이(六二)에 등장하는 구(寇)는 『주역(周易)』의 생명 존중의 가치관에서 볼 때, 경계해야 할 대상이 된다.

수괘(需卦) 구삼(九三) 효사에서도 구(寇)에 대한 경계가 등장한다.

진흙에서 기다리는 상이니, 도적을 부를 것이다.**[[291]](#footnote-291)**

진흙은 물에 가까워 위험하니, 이러한 상황에서는 장차 자기를 해치는 도적을 부를 가능성이 크다. 그래서 성인이 이러한 효사를 통해 사람들에게 경계해야 함을 보여준 것이다.

이상의 논의에서 볼 때, 『주역(周易)』의 구(寇)는 『주역(周易)』의 생명 존중의 가치관에 반하는 존재이며, 『주역(周易)』의 저자는 구(寇)의 설정을 통해 생명 존중의 가치관을 대비적으로 깨우치고자 한다.

**5. 결 어**

『주역(周易)』을 상경과 하경으로 나누었을 때, 상경은 제1괘인 건괘, 제2괘인 곤괘로 시작하고, 하경은 제31괘인 함괘, 제32괘인 항괘로 시작한다. 상경의 가장 중요한 괘인 건괘와 곤괘의 덕은 생(生)이라 할 수 있고, 하경의 가장 중요한 괘인 함괘의 덕은 감(感)이라 할 수 있다. 상경이 천도를 나타내고 천도는 자연의 도이므로 자연의 도에 있어서 가장 중요한 덕은 생(生)이다. 하늘과 땅이 서로 교감하여 만물을 생성하는 것이 천지의 큰 덕이다. 하경은 인사를 나타내고 인사에 있어서 가장 중요한 것이 남녀 간의 관계이고 남녀 간의 덕은 감(感)이다. 남과 여가 서로 교감하여 자식을 낳는 것이 인사의 가장 중요한 내용이 된다. 이렇게 『주역(周易)』의 상경과 하경은 서로 유기적으로 연결되어 있다.

하늘과 땅의 큰 덕인 생(生)이 남과 여의 큰 덕인 감(感)으로 연결될 수 있는 것은 생(生)과 감(感)이 모두 생명을 덕으로 삼고 있기 때문이다. 『주역(周易)』이 이렇게 생(生)과 감(感)의 덕을 핵심적인 가치로 삼고 있는 것은 오늘날 생명철학의 관점에서 시사하는 바가 크다고 하겠다. 왜냐하면 『주역(周易)』이 형성된 약 3000여 년 전의 사회에서 중요한 가치로 여기는 것이 오늘날에 있어서도 여전히 유효하기 때문이다. 오히려 오늘날에 있어서 『주역(周易)』의 이러한 생명 존중의 가치가 더 필요하기 때문에 『주역(周易)』이 더 주목받는 이유일 수도 있을 것이다.

『주역(周易)』의 생(生)과 감(感)의 덕을 공자가 인(仁)으로 해석한 것은 일종의 사상적 발전이다. 『주역(周易)』의 본래적 목적대로 공자는 천도를 통해서 인사의 중요한 가치를 추출해냈다. 즉 공자는 『주역(周易)』의 생(生)과 감(感)의 덕이 생명 존중의 사상에 기초한 것으로 이해하여 보다 윤리적인 의미 개념인 인(仁)을 만들어냈다. 그래서 공자는 이 인(仁)을 통해 『주역(周易)』의 천도와 인사를 유기적으로 통합한 사상을 창조할 수 있었다. 필자가 『주역(周易)』의 생(生) 개념을 연결하여 공자의 인(仁) 개념의 형성을 파악한 것은 이전 선행연구에서 거의 찾아볼 수 없다는 점에서 본 논문의 작은 의의라 하겠다.

**内丹火候论**

**霍克功**

**中央统战部宗教文化出版公司编辑部 • 主任**

**摘 要**

本文全面论述了内丹火候的概念、种类，火候的度量和表示方法。为读者了解火候提供了基本路径。

**关键词：内丹 火候**

内丹修炼的三个基本要素是药物、炉鼎、火候。本文探讨火候。

事实上内丹修炼的全部过程一刻也离不开火候。那么，火候是什么呢？

**第一节 火候的概念**

在日常生活和生产中，经常会遇到火候问题，如炒菜要掌握火候，火的大小，炒菜时间的长短，菜好吃与否，一是看配料，二是看火候。有的菜要大火，有的菜要小火，有的菜炒的时间要长，有的菜炒的时间要短，菜不能老，也不能生。冶炼金属要用到火候，火该大时要大，该小时就要小，才能冶炼出合格的金属材料。火候用在外丹烧炼时，是指用火大小、何时大火何时小火及调节温度变化的方法。烧炼金丹要经历很长时间，分做几个阶段，不同的烧炼阶段使用的温度不同，这就需要调节用火大小及时间。这些都是火候的不同表现。火候涉及两个方面，一是火的大小，二是冶炼物的温度。总之，只要是用到火的地方都涉及火候。

在内丹修炼范畴，火候表示内丹修炼过程中意念和呼吸的运用程度。伍冲虚《天仙正理直论•火候经第四》引陈致虚言：“火候者，候其时之来，候其火之至，看其火之可发，此火候也；慎其火之时到，此火候也。察其火之无过不及，此火候也；明其火之老嫩温微，此火候也；若丹已成，急去其火，此亦火候也；天仙九还丹火之秘侯宜此。”**[[292]](#footnote-292)** 内丹修炼是将身中先天精、气、神作为原料，进行修炼，其气是真气，不是口鼻呼吸之气。薛阳佳《梅华问答编》曰：“行火候者，行身中真气之自然升降，非行口鼻之呼吸，特假此以为机栝耳，盖初学三关未通，不得不假此为入门，故必先用以调息，待三关通后，则有自然升降之天机，方始谓之火候。”**[[293]](#footnote-293)** 朱元育《悟真篇阐幽》曰：“真火者我之神；真候者我之息。以火炼药而成丹，即是以神驭气而证道也。”**[[294]](#footnote-294)** 用元神控制元气运动，达到修炼目的，这个控制过程即是火候。“火候之秘，只在其意。大约念不可起，念起则火燥；意不可散，意散则火冷。必须一念不起，一意不散，待其动静，察其寒温，此修持行火之功（候）。”**[[295]](#footnote-295)** 意念不动不散是为火候之秘。

火候在内丹修炼中极其重要。宋张伯端《悟真篇》曰：“纵识朱砂与黑铅，不知火候也如闲。大都全借修持力，毫发差殊不作丹。契论丹经讲至真，不将火候著于文。”**[[296]](#footnote-296)** 薛道光也说：“圣人传药不传火，从来火候少人知。”**[[297]](#footnote-297)** 所谓“药物易知，火候难准”是也。内丹修炼是一个系统工程，涉及修炼药物、修炼时机和修炼时间长短、身体方位、修炼火候等多个方面，而修炼火候是其最关键的要素。由上可知，所谓修炼火候实质是修炼者运用意念（先天神）对先天精、气进行调节与控制的活动。活动的主体是神，活动的具体内容是火候。以意念运炼精、气即是以火炼药。意念的运用即是火候。《金仙证论》曰：“辨时者，即言药之老嫩。古人常表：药老气散，不能结丹；药嫩气力微，亦不结丹。然则何时不老不嫩？上阳子云：若人采先天炁之时，以暖气为之信。又伍子云：如浴之方起，而暖炁融融，然此不辨，辨在其中矣。”**[[298]](#footnote-298)** 辨别火候的老嫩及辨别采药时机，也即辨别药物的成熟程度及何时采药为宜，这个过程叫辨时。辨时即是辨别火候的大小长短。药物适中，就像刚刚洗浴完，温暖舒服。

**第二节 火候的分类**

火候种类繁多，正如刘一明《悟真直指》所说：“金丹全赖火候修持而成。火者，修持之功力；候者，修持之次序。采药须知老嫩，炼药须知时节。有文烹之火候，有武炼之火候，有下手之火候，有止歇之火候；有进阳之火候，有退阴之火候，有还丹之火候，有大丹之火候，有增减之火候，有温养之火候。火候居多，须要大彻大悟，知始知终，方能成功。”**[[299]](#footnote-299)** 不同丹法所用火候也不相同。陈泥丸云：“上品丹法以精、神、魂、魄、意为药材，以行、住、坐、卧为火候，以听乎自然为运用。中品丹法，以肝、心、脾、肺、肾为药材，以年、月、日、时为火候，以抱元守一为运用。下品丹法，以精、血、髓、气、液为药材，以闭、咽、搐、摩为火候，以存想升降为运用。”**[[300]](#footnote-300)** 总之，火候种类很多，大致分为以下几种。

**一、内火候、外火候**

《金丹大要》曰：“魏伯阳翁云‘三日月出庚’，外火候也。崔公曰‘天应星，地应潮’，外火候也。纯阳翁曰‘正一阳初动，中宵漏永；温温铅鼎，光透帘帏’，外火候也。这般题出，太似分明，广成子曰‘丹灶河车休矻矻，鹤胎龟息自绵绵’，内火候也。仙师诗曰‘漫守药炉看火者’，是外火候也。此乃有为有作立基之事。内火候则已得丹，但任天自然，乃大休歇，大自在，无为之功也。”傅金全说：“外火候，黄庭外景也。内火候，黄庭内景也，外火候自外入内，内火候则无出入也，外火候有抽吸，内火候只温温也。”**[[301]](#footnote-301)** 外火候是一阳初动之时，黄庭外景，自外而入内，炼丹之时，有抽吸；内火候是鹤胎龟息自绵绵之时，黄庭内景，自无出入，温温不火。

**二、文火、武火、劫火、符火**

内丹修炼中以文火表示运炼过程中不用意念而持续轻缓地呼吸，任其自然无为，为沐浴温养之火；以武火表示加强意念及呼吸的内炼方法。白玉蟾《丹法参同十九诀》曰：“五武火，奋迅精神，祛除杂念。六文火，专气致柔，含光默默，温温不绝，绵绵若存。”**[[302]](#footnote-302)** 武火猛烈，文火温存。柳华阳《金仙证论》曰：“武火者，用息摄炁之法也。且炁之生而下行，不自逆而上行，欲逆而归乎其源者，非息之招摄，无能还乎其炉矣。故曰降中升，升中降，即谓之阖辟之机。”**[[303]](#footnote-303)** 《医学衷中参西录》曰：“盖静坐之时，用脑中元神，所谓文火也。采阳生时，用心中识神，所谓武火也。由斯而论，静坐之时用文火，当名为凝神照气穴。至采阳生时用武火，方可谓凝神入气穴。”**[[304]](#footnote-304)** 用元神修炼，火力弱是文火。用识神修炼，火力旺是武火。从修炼时段上来说，武火用于后天功夫，文火用于先天功夫，先武后文。文武火候的应用还与季节、身体状况、修炼者年龄等因素有关。洞阳子《救苦妙经注解》曰：“凡夫妇之接，名为劫火，亦通三关，而透尾闾，故顺出则成人。若乃提缩金龟，是谓文火；闭息而行，是谓武火；契合日月，谓之符火。”**[[305]](#footnote-305)** 夫妇交接可致怀孕，但对内丹修炼来说却是劫火。按日月运行规律修炼内丹就是符火。

**三、小周天火候、大周天火候**

小周天火候是指修炼者进行小周天功夫修炼时，运炼任督二脉中精气打通尾闾、夾脊、玉枕三关的内炼火候，小周天火候的要诀是要兼用武火和文火。大周天火候简称周天火候，指修炼者调动自身十二经络（六阴经、六阳经）运行气血及打通九窍的内炼火候，大周天火候的要诀是自然无为。《灵宝毕法》说：“采药一百日药力全，二百日圣胎坚，三百日真炁生，而胎仙完。凡药力全，而后进火加数，乃曰火候。凡圣胎坚后，火候加至小周天数，乃曰小周天。凡胎圆，真气生，火候加至大周天数，乃曰周天火候。采药而交媾龙虎，炼药而进火方为入道。当绝迹幽居，心存内观，内境不出，外境不入，如妇之养孕，龙之养珠。虽饮食寤寐之间，语默如婴儿，举止如室女，尤恐有失有损，心不可暂离于道也。”**[[306]](#footnote-306)**

**四、凡火与真火**

凡火，指有形或后天识神之火。如凡间烛火，人体执著妄念及外呼吸所生之邪火。真火，亦称天然真火、太阳、恍惚、赤石、赤盐、朱雀、朱儿、红铅、火铅、红石英，指真神之火，无形之神火，先天之火。内丹学认为，有形之火为凡火，如燃烛之火、识神之火；无形之火为真火，如未燃之烛中所含先天神火，元神所含之火。两种火的区别是，凡火乃有形有限的后天之火，真火乃无形无限的先天之火；凡火伤身，真火生神。故修炼者当采真火，而避凡火。但凡火与真火也非判然二物。二者的关系如烛未燃时火之潜能与燃时之现实，不可分离。修行者应养真火，而不使之转化为凡火。宋张伯端《悟真篇》曰：“内有天然真火，炉中赫赫长红。”**[[307]](#footnote-307)** 王沐《悟真篇浅解》曰，内有天然真火“指迎种以入炁穴，此在止火阶段。真火、真神也。大药之成，不离神炁自相随。所以说‘赫赫长红’，以待外药之来，结合为大药”**[[308]](#footnote-308)** 。

**第三节 火候的度量和表示方法**

火候的度量和表示方法，可以用度数和卦气来概括。度数是表示内炼过程中进火退符及其升降温养的节度与时数，就是表示一年、一月、一日或一时的阴阳变化情况。卦气，是为准确掌握内炼火候，反映人体修炼与部分天体（如月亮）运行的感应一致，以《周易》卦象解释一年节气的变化即四正卦、八卦、十二辟卦、六十四卦分别配以四时、十二月、二十四节气、七十二候，来表示火候。《灵宝毕法》曰：“既有形名，难逃度数。且一岁者，四时、八节、二十四气、七十二候、三百六十日（指一年365日，古代历法曾将一年分为360天）、四千三百二十辰。十二辰为一日，五日为一候，三候为一气，三气为一节，二节为一时，四时为一岁。”**[[309]](#footnote-309)** 关于人体内炼与天体运行度数的关系，《灵宝毕法》曰：“以心比天，以肾比地。肝为阳位，肺为阴位。心肾相去八寸四分，其天地覆载之间比也。气比阳而液比阴。子午之时，比夏至冬至之节，卯酉之时，比春分秋分之节。以一日比一年，以一日用八卦，时比八节。子时肾中气生，卯时气到肝，肝为阳，其气旺。阳升以入阳位，其春分之比也。午时气到心，积气生液，夏至阳升到天而阴生之比也。午时，心中液生，酉时，液到肺。肺为阴，其液盛阴，降以入阴位，其秋分之比也。子时液到肾，积液生气，冬至阴降到地而阳生之比也。周而复始，日月循环，无损无亏，自可延年。”**[[310]](#footnote-310)** 火候的度量和表示方法具体有以下几种。

**一、二十四气，八节**

二十四气也叫二十四节气，指一年当中的冬至、小寒、大寒、立春、雨水、惊蛰、春分、清明、谷雨、立夏、小满、芒种、夏至、小暑、大暑、立秋、处暑、白露、秋分、寒露、霜降、立冬、小雪、大雪等二十四个节气。节气是根据太阳在黄道上的位置所确定的，每十五日为一节，每月两节，所以一年二十四节气。在这二十四节气中，又选出立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至等八个节气作为关键时点，称为八节。天地自然的阴阳升降，有不同的运行周期，大的周期为一年一交合，中的周期为一月一交合，小的周期为一日一交合。内丹理论认为，可以将一日之功，攒一年之候，即将一年压缩为一天，一年的节气压缩到一天中的时点，也即以二十四节气比喻一天中运炼的二十四个时度，以八节比喻一天中运炼的八个关键时度。《钟吕传道集》用量化的方法阐释了冬至、夏至作为阴阳升降分界点的情况，人身阴阳交合在一个昼夜之间，内丹修炼者要知道阴阳交合的时机和采取药物的方法，阳损时补益，阳益时吸收；阴交时养阳，阳交时滋阴；一月之中损益自知，一日之中行持自行。如此修炼，就会阴阳交合有度，时月行持有准。所以，要正确掌握二十四气和八节，灵活运用于内丹修炼，以达到炼养长生的目的。

**二、七十二候**

指将一年分为七十二个时段，每五日为一候，每月六候，一年共七十二候。将节气与候联系起来看，将一年分成二十四个时段为二十四节气，若分为七十二时段则为七十二候。西汉孟喜的“卦气”说即以每一节气分为初候、次候、末候三候，一年二十四节气，共有七十二候。内丹学借用七十二候表示内炼的火候。

**三、时**

时指时辰，一天十二时辰，分为六阳时和六阴时。人身中之十二时辰，为内炼金丹抽添火候的度数，与月数、年数分别相对。《钟吕传道集》曰：“人之一日如日月之一月，如天地之一年。”**[[311]](#footnote-311)** 这种攒簇方法实际是压缩时间，将一年压缩至一天，或一月压缩至一天等。

一天的十二时辰分为六阳时和六阴时。六阳时指十二地支中代表时辰的子、丑、寅、卯、辰、巳六时，即一天24小时制的夜半十一时到日中前十一时。六阴时指十二地支中代表时辰的午、未、申、酉、戌、亥六时，即日中十一时到夜半前十一时。二六时即指六阳时和六阴时两个六时。在子、丑、寅、卯、辰、巳这六个时辰内，由暗转明、从冷到热，表示了阳气生长、阴气衰退的过程，为生气之时，故称六阳时。

十二时中的四时具有重要作用，四时有两重含义。

（1）以春秋冬夏自然之时喻人体内炼子、午、卯、酉之四正时。《周易参同契》曰：“赏罚应春秋，昏明顺寒暑，爻辞有仁义，随时发喜怒，如是应四时，五行得其序。”**[[312]](#footnote-312)** “动静有常，奉其绳墨，四时顺宜，与气相得”**[[313]](#footnote-313)** 。

（2）指身、年、月、日中之四时。人的一生分为少壮、长大、老耋、衰败四时，一年分为春、夏、秋、冬四时，一月分为月旦至上弦、上弦至月望、月望至下弦、下弦至晦朔四时，一日分为自子至卯、自卯至午、自午至酉、自酉至子四时。不同的四时，阴阳变化，阳长阴消或阴长阳消。

在四时或十二时中，子时午时有特殊意义，并被推演至年月的阴阳交变时点。子午时原指年、月、日之节气、时候的阴阳交合时。就年中子午时来说，冬至为子时，夏至为午时；就月中子午来说，晦朔为子时，月望为午时。就日中子午时来说，夜半为子时，正午为午时。丹家借以表示内炼金丹的火候，子时进阳火，午时退阴符。《周易参同契》曰：阳升阴降图 “子当右转，午乃东旋，卯酉界隔，主客二名。”**[[314]](#footnote-314)** **[[315]](#footnote-315)** 然而，在修炼过程中，丹家既遵子午之时，又不拘泥于子午时刻的限定。常以阳生即是子，阴生即是午，此所谓活子时、活午时。子午时皆指丹家修炼中阴阳升降的景象，实即人体中的时刻。子时身中一点阳光发生，宜进火扶此微阳；午时身中一阴暗生，宜退符抑此阴邪。

活子时，指内丹家修炼中身内一阳初动之时。一阳初动，又称“一阳才动”，指修炼中阴静致极而一阳初生，内气充盈，象征阳精才动而未动。按十二消息卦，一阳起于复卦，故谓“一阳生”，又称“一阳来复”。张伯端《悟真篇》说：“一阳才动作丹时，铅鼎温温照幌帏。受气之初容易得，抽添运用却防危。”**[[316]](#footnote-316)** 再曰：“冬至初阳来复，三旬增一阳爻。月中复卦朔晨超，望罢乾终姤兆。日又别为寒暑，阳生复起中宵。午时姤象一阴朝，炼药须知昏晓。”又曰：“八月十五玩蟾辉，正是金精壮盛时。若到一阳来起复，便堪进火莫延迟。”**[[317]](#footnote-317)** 内丹家修炼力求年中有子时，月中有子时，日中有子时，时中亦有子时，所以子时有灵活性，一阳初生的标志是身中气生，阳物无念而勃起（外肾无念而举）。阳生之时不受自然年、月、日之子时的限定，以见验为准，故称“活子时”。青壮年男子晨勃现象与活子时极为相似，凌晨四五点钟，睡梦中，青壮年男子常常阴茎无欲勃起，这是身体健壮的标志之一。活子时也是无欲阴茎勃起，但是在炼内丹时清醒的状态下。伍守阳《丹道九篇•七日采大药天机》曰：“大药生时，六根先自震动。丹田火炽，两肾汤煎，眼吐金光，耳后风生，脑后鹫鸣，身涌鼻搐之类，皆得药之景也。”**[[318]](#footnote-318)** 这是指活子时来临的征兆。按十二消息卦的次序，阳生始于复卦，故又称一阳来复。唐崔希范《入药镜》曰：“一日内，十二时，意所到，皆可为。”混然子注曰：“一阳来复，身中子时也。一阴生姤，身中午时也……是以天地造化，一刻可夺。”**[[319]](#footnote-319)**

但在实际修炼过程中，丹家对卯酉之时也有灵活的运用。清刘一明《金丹四百字解》曰：“丹道取卯酉宜沐浴者，盖以身中一点阳光回复，渐生渐长，与阴气相和，不多不少，归于中道，亦如卯月地下阳气升于天地之中而春分，须当住火停轮，使其阴阳平和，不可过进其火。是以沐浴，非言卯月宜沐浴也。身中一点阴气来姤，渐生渐退，与阳气相合，不偏不倚，入于中道，亦如酉月阴气升于天地之中而秋分，须当休歇罢功，使其刚柔相当，不可过退其阴。是以沐浴，非言酉月宜沐浴也……《悟真篇》云：‘兔鸡之月及其时，刑德临门药象之。’特言药生进退象卯酉之日，非言卯酉月宜沐浴可知矣。”**[[320]](#footnote-320)**

**四、爻铢、卦爻与爻符**

爻铢也称生杀爻铢，是两个内丹火候概念。其中爻是从卦象上来说的，也称作卦爻，是指进火、退符、采药、温养中以意念控制的呼吸数量；铢是从重量上来说的，也用来计算进火、退符、采药、温养中以意念控制的呼吸数量。从上述内容看，内丹修炼还是有呼吸等后天要素参与修炼的。铢即重量单位，一两二十四铢，十六两一斤为三百八十四铢。将意念和呼吸之数量化为爻铢是古人科学炼养的进步。

爻符及节符，是指衡量在意念控制下一定时间内的呼吸数量，实质是内丹修炼的火候大小。宋陈显微《周易参同契解》曰：“取大易爻象而为节符，视日月昏明而行火候，自然夺天地之机，盗造化之妙矣。”**[[321]](#footnote-321)** 又曰：“据爻象阴阳升降之理，摘卦为符，视符行火。符即爻画，非别有符也。据易言之谓之卦，据丹言之谓之符，故曰：符谓六十四卦也。”**[[322]](#footnote-322)** 由于符通常指退阴符，故节又称退阴符之节数。如元陈致虚《金丹大要》曰：“阴符失节，寒暖相侵，则盛夏反为严霜。”**[[323]](#footnote-323)** 《参同契》曰：“易有三百八十四爻，据爻摘符，符谓六十四卦。晦至朔旦，震来受符。”**[[324]](#footnote-324)** 又曰：“昼夜各一卦。”**[[325]](#footnote-325)** 每日（一昼夜）用两卦，一卦六爻，共十二爻，相当于十二时辰，一爻一时辰。每爻三符，也即一时辰三符，一符为40分钟，每符有二候，一候为20分钟。一呼一吸为一息，一时辰1125息，一符375息，一候187息零1吸。一日十二时辰共三十六符，计13500息。用息来衡量火候，简单明了，容易掌握。

**五、十二消息卦法**

将六十四卦中的十二个渐变有规律的卦与地支、时辰配合，说明阴阳消息关系的方法，叫十二消息卦法。十二消息卦说本为汉代易学所创，后被魏伯阳借用，以言丹道之火候。魏伯阳《周易参同契》直接将卦气与炼丹火候结合起来，表明阴气、阳气的升降即是炼丹火候的消息。关于阴阳二气升降与卦气的关系，

消息，指内炼过程中的进火与退符。进火为阳息，退符为阴消，阳气增加为阳息，阴气增加为阴消。进火与退符皆遵自然节律，又以卦象表示其程度和数量。西汉孟喜以十二辟卦与十二月节气相对应，形成十二消息图，以表示一年中节气的阳长阴消的过程。其中刚柔二爻的变化，表示了阴阳二气的消长过程。前六卦，即从复卦至乾卦，阳爻逐渐升长，为阳息，复卦一阳生，临卦二阳生，泰卦三阳生，大壮卦四阳生，夬卦五阳生，乾卦六爻皆阳，为阳盛之极，同时又是阴生之始。后六卦从姤卦到坤卦，阴爻逐渐增加，为阴消，姤卦一阴生，遁卦二阴生，否卦三阴生，观卦四阴生，剥卦五阴生，坤卦六爻皆阴，为阴盛之极，同时又是阳生之始。宋张伯端《悟真篇》曰：“冬至一阳来复，三旬增一阳爻。月中复卦朔晨潮，望罢乾终姤兆。日又别为寒暑，阳中复起中宵。午时姤象一阴朝，炼药须知昏晓。”此与俞琰注解《参同契》意义相同，皆是说一年之冬夏、一月之晦朔弦望、一日之子午各有一阴阳之消息。而内丹炼药之火候要年中择月，月中择日，日中择时，同样有着阴消阳息的过程。

阳候与阴候。六阳之候与六阴之候。即十二消息卦中，自复卦一阳始生至乾卦六爻皆阳的六个时辰，为六阳候；自姤卦一阴生至坤卦六爻皆阴的六个时辰，表示退符之时。

还有伏羲六十四卦次序方位法、月体纳甲法、周天法、五时七候等。

彭晓用中国古时计时法，结合《参同契》所用周易爻象，用攒簇法将一年、一月、一日的不同数量的时间概念相比附，说明内丹修炼中，元气在体内运行的过程，相应地掌握炼丹火候。他说：“将一年三百六十日，蹙于一月三百六十时，又于一月三十日三百六十时内，朝夕各系一卦，又移此六十卦三百六十爻，陷于五日六十时内，复象一月也；两日半三十时便为三十日，又象一月。朝暮各占一卦，又系六十卦计三百六十爻，复象一年三百六十日也；又于两日半三十时内，却分十五时应半月一十五日用事，复将此半月从一至十五日，又陷于十二辰中，自子后至巳前六辰之内系三十卦，计一百八十爻，便象冬至后到夏至前，应半年一百八十日也；自十六日至三十日，又陷于六辰之内，午后至亥前六辰之中，系三十卦，计一百八十爻，便象夏至后到冬至前应半年一百八十日也；春秋二分在时内，二分二至于一日十二辰中，都合三百六十，象一年之气，始复至乾，自姤终坤，循十二辰候，分震巽甲门子丑午未，阴符阳火，圆合天符三百三十六度（引者按：应为三百六十度），是晦朔阴阳，刑德交会，天地变化，万物生成之数也。皆依刻漏运行，夺取气候入神鼎中，使真铅天地之母受此运用而产神精。”**[[326]](#footnote-326)**

**內丹火候論**

**霍克功**

**中央统战部宗教文化出版公司编辑部 • 主任**

**개 요**

본고에서는 內丹火候의 개념과 종류 및 度量과 표시방법에 대해 논해 보고자 한다. 이렇게 하여 독자들이 內丹火候를 이해하는데 도움이 되고자 한다.

**키워드: 內丹, 火候(불 조절, 程度)**

내단수련의 세 가지 기본요소는 약물, 爐鼎, 火候이다. 본고에서는 화후에 대해 논해볼 것이다. 내단수련에 있어 한 순간도 화후를 떠날 수 없는데, 그렇다면 화후란 무엇인가?

**제1절 화후(火候)의 개념**

우리는 일상을 살면서 화후의 문제에 자주 봉착하게 된다. 예를 들어 요리를 할 때 불조절을 잘 해야 음식이 맛도 있고 보기도 좋다. 어떤 요리는 센 불을 필요로 하고, 어떤 요리는 약한 불에 오래 익혀야 한다. 또 어떤 요리는 살짝 익혀야 맛과 색감이 살아난다. 금속을 제련할 때에도 불조절이 중요한데, 큰불과 작은 불을 적절하게 사용해야만 좋은 철을 만든다. 외단수련에서 화후는 불의 크기를 의미하는데, 불조절을 적절히 하여 좋은 단약을 만든다. 金丹을 만드는 일은 아주 오랜 시간과 단계가 필요한데, 다양한 단계에서 사용하는 불의 크기가 다르다. 이런 것을 다양한 화후라 한다. 화후는 두 가지를 결정하는데, 하나는 불의 크기이고 다른 하나는 대상물의 온도이다. 한 마디로 불을 쓰는 곳에는 화후가 필요하다.

내단수련에서 화후란 意念과 호흡의 정도를 말한다. 伍衝虛는 『天仙正理直論·火候經第四』에서 “火候者，候其時之來，候其火之至，看其火之可發，此火候也；慎其火之時到，此火候也. 察其火之無過不及，此火候也；明其火之老嫩溫微，此火候也；若丹已成，急去其火，此亦火候也；天仙九還丹火之秘侯宜此.**[[327]](#footnote-327)**”라 하였다. 내단수련이란 몸속의 정기신을 원료로 하여 수련하는 것을 말하는데, 여기서 氣는 眞氣를 말하는 것으로 우리가 일상적으로 하는 호흡이 아니다. 이에 대해 薛陽佳는 『梅華問答編』에서 “行火候者，行身中真氣之自然升降，非行口鼻之呼吸，特假此以爲機栝耳，蓋初學三關未通，不得不假此爲入門，故必先用以調息，待三關通後，則有自然升降之天機，方始謂之火候.**[[328]](#footnote-328)**”라 하였다. 또 朱元育은 『悟真篇闡幽』에서 “真火者我之神；真候者我之息。以火煉藥而成丹，即是以神馭氣而證道也.**[[329]](#footnote-329)**”라 하였다. 元神으로 원기를 조절하여 수련의 목적을 이루는 것이 화후이다. 그는 이어서 “火候之秘，只在其意. 大約念不可起，念起則火燥；意不可散，意散則火冷. 必須一念不起，一意不散，待其動靜，察其寒溫，此修持行火之功（候）.**[[330]](#footnote-330)**”라 하였는데, 의념이 不動不散하는 것이 화후의 비밀이라 하였다.

화후의 중요성에 대해 장백단은 『悟真篇』에서 말하기를 “주사나 흑연을 알아도 화후를 모르면 의미 없다. 모두 열심히 수련을 하나 간발의 차이로 단이 만들어지지 않는다. 경전에 연단에 관한 내용은 많지만 화후는 문장으로 말하지 못한다(縱識朱砂與黑鉛，不知火候也如閑. 大都全借修持力，毫發差殊不作丹. 契論丹經講至真，不將火候著于文.).**[[331]](#footnote-331)**”라 하였다. 薛道光 역시 말하기를 “성인들은 약을 전할 지언정 화를 전하지 않는다. 화후에 대해 아는 사람이 적다.(聖人傳藥不傳火，從來火候少人知)**[[332]](#footnote-332)**”라 하였다. 다시 말해서 약에 대해서는 알기 쉬우나 화후에 대해서는 알기 어렵다는 것이다. 내단수련은 하나의 체계적인 과정인다. 약물과 수련시간, 기간과정, 신체방위, 화후 등 여러 요소가 필요하다. 그 중에서도 화후가 가장 중요하다고 볼 수 있다. 앞선 문장에서도 알 수 있듯이 화후란 수련자의 의념과 선천 정기신의 조절활동이다. 활동의 주체는 神이고, 활동의 구체적 내용이 화후이다. 의념으로 정기신을 조절하여 내단을 만든다. 이에 대해 『金仙證論』에서 말하기를 “辨時者，即言藥之老嫩. 古人常表：藥老氣散，不能結丹；藥嫩氣力微，亦不結丹. 然則何時不老不嫩？上陽子雲：若人采先天炁之時，以暖氣爲之信. 又伍子雲：如浴之方起，而暖炁融融，然此不辨，辨在其中矣.**[[333]](#footnote-333)**”라 하였다. 화후를 분별하는 시간과 采藥하는 시기를 잘 파악해야 하는데, 즉 적당한 시점을 잘 파악하는 것을 ‘辨時’라 한다. 변시란 화후의 長短을 파악하는 것으로, 마치 목욕을 할 때 물온도가 적정해야 몸이 편안한 것과 같다.

**제2절 화후의 분류**

화후의 종류는 아주 많은데, 劉一明은 『悟真直指』에서 “金丹全賴火候修持而成. 火者，修持之功力；候者，修持之次序. 采藥須知老嫩，煉藥須知時節. 有文烹之火候，有武煉之火候，有下手之火候，有止歇之火候；有進陽之火候，有退陰之火候，有還丹之火候，有大丹之火候，有增減之火候，有溫養之火候. 火候居多，須要大徹大悟，知始知終，方能成功.**[[334]](#footnote-334)**”라 하였다. 서로 다른 丹法은 사용하는 화후가 다르다. 이에 대해 陳泥丸은 말하기를 “上品丹法以精、神、魂、魄、意爲藥材，以行、住、坐、臥爲火候，以聽乎自然爲運用. 中品丹法，以肝、心、脾、肺、腎爲藥材，以年、月、日、時爲火候，以抱元守一爲運用. 下品丹法，以精、血、髓、氣、液爲藥材，以閉、咽、搐、摩爲火候，以存想升降爲運用.**[[335]](#footnote-335)**”라 하였다. 화후의 종류는 대체로 아래 몇 가지로 나뉜다.

**하나: 內火候, 外火候**

『金丹大要』에 말하기를 “魏伯陽翁雲‘三日月出庚’，外火候也. 崔公曰‘天應星，地應潮’，外火候也. 純陽翁曰‘正一陽初動，中宵漏永；溫溫鉛鼎，光透簾帏’，外火候也. 這般題出，太似分明，廣成子曰‘丹竈河車休矻矻，鶴胎龜息自綿綿’，內火候也. 仙師詩曰‘漫守藥爐看火者’，是外火候也. 此乃有爲有作立基之事. 內火候則已得丹，但任天自然，乃大休歇，大自在，無爲之功也.”라 한다. 또 傅金全은 “外火候，黃庭外景也. 內火候，黃庭內景也，外火候自外入內，內火候則無出入也，外火候有抽吸，內火候只溫溫也.**[[336]](#footnote-336)**”라 하였다. 외화후는 一陽이 初動할 때 黃庭外景, 自外而入內하니 연단시 抽吸를 한다. 내화후는 鶴胎龜息自綿綿할 때 黃庭內景，自無出入，溫溫不火한다.

**둘: 文火, 武火, 劫火, 符火**

내단 수련에서 意念을 갖지 않고 자연스럽게 호흡하여 자연무위하는 것을 文火라 하는데 이는 沐浴溫養之火이다. 강력한 의념을 가지고 호흡하는 방법을 武火라 한다. 백옥섬은 『丹法參同十九訣』에서 말하기를 “五武火，奮迅精神，祛除雜念。六文火，專氣致柔，含光默默，溫溫不絕，綿綿若存.**[[337]](#footnote-337)**”라 하였는데, 문화는 조용하고 무화는 강렬하다. 또 柳華陽은 『金仙證論』에서 “武火者，用息攝炁之法也. 且炁之生而下行，不自逆而上行，欲逆而歸乎其源者，非息之招攝，無能還乎其爐矣. 故曰降中升，升中降，即謂之阖辟之機.**[[338]](#footnote-338)**”라 하였다. 또 『醫學衷中參西錄』에서는 말하기를 “蓋靜坐之時，用腦中元神，所謂文火也. 采陽生時，用心中識神，所謂武火也. 由斯而論，靜坐之時用文火，當名爲凝神照氣穴. 至采陽生時用武火，方可謂凝神入氣穴.**[[339]](#footnote-339)**”라 한다. 元神으로 수련하며 약한 불을 사용하는 것을 文火라 하고, 識神으로 수련하며 강한 불을 사용하는 것을 武火라 한다. 수련의 시간을 놓고 보면 무화는 후천 工夫를 사용하고, 문화는 先天 공부를 사용하는 것으로 先武後文이다. 문무의 화후는 또 계절과 몸의 상태, 연령 등 요소와 관련이 있다. 이에 대해 洞陽子는 『救苦妙經注解』에서 말하기를 “凡夫婦之接，名爲劫火，亦通三關，而透尾闾，故順出則成人. 若乃提縮金龜，是謂文火；閉息而行，是謂武火；契合日月，謂之符火.**[[340]](#footnote-340)**”라 하였다. 부부가 합방을 하여 임신을 하는 것을 내단수련에서는 劫火라 한다. 아울러 日月의 운행 규칙에 맞게 수련하는 것을 符火라 한다.

**셋: 小周天火候, 大周天火候**

소주천 화후란 수련자가 소주천 공부를 수련할 때 任督二脈의 정기를 尾闾、夾脊、玉枕으로 통하게 하는 화후를 말하는데, 이때 비결은 무화와 문화를 같이 사용하는 것이다. 대주천 화후는 주천화후라 약칭한다. 이는 수행자가 몸의 12경락(六陰經、六陽經)에 기를 운행하여 구규九竅를 개통하는 수련을 말하는데, 이 때 비결은 자연무위이다. 이에 대해 『靈寶畢法』에서 말하기를 “采藥一百日藥力全，二百日聖胎堅，三百日真炁生，而胎仙完. 凡藥力全，而後進火加數，乃曰火候. 凡聖胎堅後，火候加至小周天數，乃曰小周天. 凡胎圓，真氣生，火候加至大周天數，乃曰周天火候. 采藥而交媾龍虎，煉藥而進火方爲入道. 當絕迹幽居，心存內觀，內境不出，外境不入，如婦之養孕，龍之養珠. 雖飲食寤寐之間，語默如嬰兒，舉止如室女，尤恐有失有損，心不可暫離于道也.**[[341]](#footnote-341)**”라 하였다.

**넷째: 凡火와 真火**

凡火란 有形의 것 혹은 후천 識神의 火를 말한다. 예를 들어 촛불 혹은 잡념이 일으킨 邪火가 그것이다. 真火란 천연진화라고도 불리는데 太陽、恍惚、赤石、赤鹽、朱雀、朱兒、紅鉛、火鉛、紅石英，指真神之火，無形之神火，先天之火 등이 있다. 내단학에서는 유형의 불을 범화라 하는데 촛불이나 식신의 불을 말한다. 무형의 화를 眞火라 하는데 거기에는 선천진화 원신의화 등이 있다. 두 가지 火의 차이점을 보면, 범화는 有形有限한 선천의 화이고, 진화는 무형무한한 후천의 화이다. 범화는 몸을 상하게 하지만, 진화는 神을 생하게 한다. 고로 수련자는 진화를 취하고 범화를 피해야 한다. 문제는 범화와 진화가 판이한 다른 것이 아니라는 점이다. 이들의 관계는 마치 모닥불을 지필 초기의 은은함과 불이 붙어서 활활 타오르는 것과 같은 불가분의 관계에 있다. 수행을 할 때 진화를 길러야지 그것이 범화로 변질하게 해서는 안 된다. 이에 대해 장백단은 오진편에서 말하기를 “內有天然真火，爐中赫赫長紅.**[[342]](#footnote-342)**”라 하였다. 王沐 역시 『悟真篇淺解』에서 말하기를 “指迎種以入炁穴，此在止火階段. 真火、真神也. 大藥之成，不離神炁自相隨. 所以說‘赫赫長紅’，以待外藥之來，結合爲大藥.**[[343]](#footnote-343)**”라 하였다.

**제3절 화후의 度量과 표시방법**

화후의 도량 및 표시방법은 度數와 卦氣로 표현할 수 있다. 도수란 내련 과정에서 進火退符와 升降溫養의 節度 및 시간을 말하는 것인데, 예를 들어 1년 1개월 1일 혹은 1시간의 음양변화를 말한다. 괘기란 내련의 화후를 정확하게 파악하기 위한 것으로, 인체와 일부 천체(예를 들어 달)를 감응하는 것이다. 『周易』의 괘상으로 1년을 四正卦、八卦、十二辟卦、六十四卦로 나누고, 거기에 四時、十二月、二十四節氣、七十二候를 대응시켜 화후를 표시한다. 이에 대해 『靈寶畢法』에서는 말하기를 “既有形名，難逃度數. 且一歲者，四時、八節、二十四氣、七十二候、三百六十日（指一年365日，古代曆法曾將一年分爲360天）、四千三百二十辰. 十二辰爲一日，五日爲一候，三候爲一氣，三氣爲一節，二節爲一時，四時爲一歲.**[[344]](#footnote-344)**”라 하였다. 인체의 내련과 천체운행의 관계에 대해 『靈寶畢法』은 말하기를 “以心比天，以腎比地. 肝爲陽位，肺爲陰位. 心腎相去八寸四分，其天地覆載之間比也. 氣比陽而液比陰. 子午之時，比夏至冬至之節，卯酉之時，比春分秋分之節. 以一日比一年，以一日用八卦，時比八節. 子時腎中氣生，卯時氣到肝，肝爲陽，其氣旺。陽升以入陽位，其春分之比也. 午時氣到心，積氣生液，夏至陽升到天而陰生之比也. 午時，心中液生，酉時，液到肺. 肺爲陰，其液盛陰，降以入陰位，其秋分之比也. 子時液到腎，積液生氣，冬至陰降到地而陽生之比也. 周而複始，日月循環，無損無虧，自可延年.**[[345]](#footnote-345)**”라 하였다.

화후의 도량과 표시방법은 구체적으로 아래 몇 가지가 있다.

**하나, 二十四氣, 八節**

24기는 24절기라고도 하는데, 일년의 冬至、小寒、大寒、立春、雨水、驚蟄、春分、清明、谷雨、立夏、小滿、芒種、夏至、小暑、大暑、立秋、處暑、白露、秋分、寒露、霜降、立冬、小雪、大雪 등을 말하는 것이다. 절기는 태양의 黃道상 위치에 따라 결정되는데, 매 15일은 1節이니 일년은 24절기가 된다. 24절기 중 立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至 등 8절기는 수행의 중요한 시기에 속하여 8절이라 부른다. 천지자연의 음양이 변화하여 다양한 주기를 만들어 내는데, 큰 주기는 1년의 변화시점 이고, 중간 주기는 월간 변화시점 이고, 소주기는 일간 변화 시점이다. 내단 이론에 의하면 1일의 功으로 1년의 候를 쌓을 수 있으니, 다시 말해서 일년을 하루로 압축하여 수행하는 것이다. 일년의 24절기를 하루에 대응하면 24시간이 된다. 이 때 8절에 해당하는 시간이 수행의 중요한 시간이다. 『鍾呂傳道集』에서는 量化의 방법으로 동지와 하지의 작용에 대해 설명하면서, 이 때가 음양교합의 시간, 주야가 바뀌는 시간이라 하였다. 내단수련자는 음양교차의 시간에 맞춰 단을 수련해야 하는데, 양이 부족하면 채우고, 양이 넘쳐나면 흡수한다. 또 陰交하면 陽을 기르고, 陽交하면 滋陰한다. 한달과 하루의 손익을 스스로 파악한다. 이렇게 수련하면 음양교합이 절도가 있고 시간을 잘 맞추게 된다. 24절기와 8절을 잘 파악하고, 유연하게 수련에 응용하여, 장생의 목적을 이룬다.

**둘, 七十二候**

1년을 72 구간으로 나누면, 매 5일은 1候가 되고 한달은 6후이니, 1년은 총 72후이다. 절기와 후를 연결시켜 보면, 1년은 24절기 72후가 된다. 서한의 孟喜는 ‘卦氣’에 대한 설명에서 절기를 또 初候、次候、末候 등 三候로 나눠 설명하였다. 내단학에서는 72후 이론을 차용하여 수련의 화후로 삼는다.

**셋, 時**

時란 時辰을 말하는데, 하루는 12時辰으로 6陽과 6陰으로 나뉜다. 인체의 12시진은 내단수련의 도수, 月數, 年數와 서로 대응한다. 『鍾呂傳道集』에서는 말하기를 “人之一日如日月之一月，如天地之一年**[[346]](#footnote-346)**”라 하였다. 이렇게 모으는 방법은 시간을 압축하기 위한 것으로, 1년 혹은 1개월을 하루로 압축하여 수행 할 수 있다.

하루의 12시진은 6양시와 6음시로 나뉜다. 6양시는 12地支의 子、丑、寅、卯、辰、巳이니, 현재 시간으로는 밤 11시부터 낮 11시 사이이다. 6음시는 午、未、申、酉、戌、亥로 낮 11시부터 밤 11시 사이이다. 6양시에 음은 양으로 전환하니, 추운 것이 더운 것이 되고 음기는 줄어든다.

12시에서 4시가 아주 중요한 역할을 하는데 4시는 다음과 같은 의미를 지닌다.

(1) 춘하추동의 자연시간을 인체에 대응하면 자, 오, 묘, 유의 4시이다. 이에 대해 『周易參同契』에서는 “賞罰應春秋，昏明順寒暑，爻辭有仁義，隨時發喜怒，如是應四時，五行得其序**[[347]](#footnote-347)**”, “動靜有常，奉其繩墨，四時順宜，與氣相得**[[348]](#footnote-348)**”라 하였다.

(2) 몸, 年, 월, 일의 4시. 인간은 少壯、長大、老耋、衰敗의 4시가 있고, 1년은 춘하추동의 4시가 있다. 한달은 上弦, 月望, 下弦, 晦朔의 4시가 있고, 하루는 자, 묘, 오, 유의 사시가 있다. 서로 다른 시간에 음양의 변화가 있으니 陽長陰消 혹은 陰長陽消한다.

4시 혹은 12시에서 자시와 오시는 특별한 의미를 지니는데, 음양변화의 교차점이다. 자오는 연, 월, 일의 교차점이 되기도 한다. 연중의 자오란 동지와 하지를 말하고, 월중의 자오란 만월과 초승달을 말한다. 일중의 자오란 정오와 자정이다. 연단가들은 이러한 이론을 바탕으로 화후를 장악하니, 자시에 양화에 들어가고 오시에 陰符로 退한다. 이에 대해 『周易參同契』에서는 陽升陰降圖**[[349]](#footnote-349)** “子當右轉，午乃東旋，卯酉界隔，主客二名**[[350]](#footnote-350)**”라 하였다. 양생은 子, 음생은 午이니 이것을 活子時、活午時라 한다. 자오시는 음양이 오르내리는 형상으로 인체에도 적용된다. 자시에는 인체의 陽光이 발하고, 오시에는 인체의 暗生이 발하니, 음기를 물리쳐야 한다.

活子時란 수련을 할 때 1양이 初動하는 시기이다. 일양초동을 ‘一陽才動’이라고도 하는데, 수행 중 음정이 극에 달하면 일양이 초생하고, 內氣가 왕성하면 陽精이 움직인다. 12消息卦에 의하면 일양은 復卦에서 비롯하니 ‘일양생’이라 하고 혹은 ‘일양래복’이라고도 한다. 장백단은 오진편에서 말하기를 “一陽才動作丹時，鉛鼎溫溫照幌帏. 受氣之初容易得，抽添運用卻防危.**[[351]](#footnote-351)**”, “冬至初陽來複，三旬增一陽爻. 月中複卦朔晨超，望罷乾終姤兆. 日又別爲寒暑，陽生複起中宵. 午時姤象一陰朝，煉藥須知昏曉.”, “八月十五玩蟾輝，正是金精壯盛時. 若到一陽來起複，便堪進火莫延遲.**[[352]](#footnote-352)**”라 하였다. 연단가들은 일년의 子時, 월중의 자시, 일중의 자시, 시중의 자시에 수련하니 자시는 영활성을 가지게 된다. 일양이 초생하는 기준은 몸의 기운이 생기고 陽物이 무념하다. 양이 생길 때 연, 월, 일의 제한을 받지 않고, 영험함을 기준으로 하는데 그리하여 ‘活子時’인 것이다. 건장한 청년은 활자시와 비슷하니, 새벽 4-5시 경에 음경이 발기한다. 이는 건강함의 표시이다. 활자시는 무의식의 상태에서 발기한다면, 연단은 의식적인 상태에서 해야 한다. 伍守陽은 『丹道九篇·七日采大藥天機』에서 말하기를 “大藥生時，六根先自震動. 丹田火熾，兩腎湯煎，眼吐金光，耳後風生，腦後鹫鳴，身湧鼻搐之類，皆得藥之景也.**[[353]](#footnote-353)**”라 하였다. 이는 활자시가 나타난다는 징조이다. 12소식괘의 차순에 따라 양생은 복괘에 나오니 일양래복이라 한다. 당나라 崔希範은 『入藥鏡』에서 말하기를 “一日內，十二時，意所到，皆可爲”라 하였고, 混然子는 여기에 주를 달아 말하기를 “一陽來複，身中子時也. 一陰生姤，身中午時也……是以天地造化，一刻可奪.**[[354]](#footnote-354)**”라 하였다.

실제 수행 과정에서 단학가들은 묘유시에 대해서도 잘 운용한다. 청나라 류일명은 『金丹四百字解』에서 말하기를 “丹道取卯酉宜沐浴者，蓋以身中一點陽光回複，漸生漸長，與陰氣相和，不多不少，歸于中道，亦如卯月地下陽氣升于天地之中而春分，須當住火停輪，使其陰陽平和，不可過進其火. 是以沐浴，非言卯月宜沐浴也. 身中一點陰氣來姤，漸生漸退，與陽氣相合，不偏不倚，入于中道，亦如酉月陰氣升于天地之中而秋分，須當休歇罷功，使其剛柔相當，不可過退其陰. 是以沐浴，非言酉月宜沐浴也……『悟真篇』雲：‘兔雞之月及其時，刑德臨門藥象之.’特言藥生進退象卯酉之日，非言卯酉月宜沐浴可知矣.**[[355]](#footnote-355)**”라 하였다.

**넷, 爻铢, 卦爻, 爻符**

효수(爻铢)는 生殺효수라고도 불리는데, 내단 화후의 하나이다. 여기서 효는 괘상에서 온 것으로 의미는 進火、退符、采藥、溫養과정에서 호흡의 수량을 조절하는 것을 말한다. 銖는 무게의 개념을 말하는 것으로 進火、退符、采藥、溫養과정에서 호흡의 정도를 조절하는 것을 말한다. 이렇게 볼 때 내단수련은 호흡과 같은 후천적인 요소가 아주 중요하게 작용한다. 수는 무게의 단위로 1냥은 24수이고, 16냥은 384수이다. 수련자들은 이렇게 의념과 효수에 맞춰 수행한다.

효부는 節符를 말하는데, 일정한 시간내에 얼마나 많은 호흡을 했는지 가늠하는 것이다. 실질적 목적은 화후의 많고 적음을 조절하는 것이다. 이에 대해 송나라 陳顯微는 『周易參同契解』에서 말하기를 “取大易爻象而爲節符，視日月昏明而行火候，自然奪天地之機，盜造化之妙矣**[[356]](#footnote-356)**.” 또 “據爻象陰陽升降之理，摘卦爲符，視符行火. 符即爻畫，非別有符也. 據易言之謂之卦，據丹言之謂之符，故曰：符謂六十四卦也.**[[357]](#footnote-357)**”라 하였다. 통상적으로 符는 退陰符를 말하는 것이고, 節은 퇴음부의 절을 말한다. 이에 대해 원나라 陳致虛는 『金丹大要』에서 말하기를 “陰符失節，寒暖相侵，則盛夏反爲嚴霜**[[358]](#footnote-358)**”라 하였다. 또 참동계에서는 “易有三百八十四爻，據爻摘符，符謂六十四卦. 晦至朔旦，震來受符**[[359]](#footnote-359)**”, “晝夜各一卦**[[360]](#footnote-360)**”라 하였다. 매일 주야로 두 번의 괘, 1괘는 6효이니 모두 12효이다. 이는 12時辰에 대응되는 1효는 1시진이다. 매 3효는 1符, 그러니 1시진은 3부, 1부는 40분이고, 1부에 2후가 있으니, 1후는 20분이다. 호흡을 할 때 1시진에 1125회, 1부에 375회, 1候에 187회한다. 1일은 12시진으로 36부이니, 모두 13500회 호흡한다. 호흡으로 화후를 조절하는 것은 간단하면서도 파악하기 쉽다.

**다섯, 十二消息卦法**

64괘 중에 12개의 점차적인 變化괘와 地支, 時辰을 배합하여 음양소식을 설명하는 방법이 있는데 이것을 十二消息卦法이라 한다. 十二消息卦는 한대의 易學가들이 발명한 것으로 魏伯陽은 이 이론을 차용하여 丹道의 화후라 하였다. 위백양은 주역참동계와 화후를 직접적으로 연결시켜 설명하였는데, 陽氣와 陰氣가 솟구치는 것을 연단 화후의 소식이라 하였다.

여기서 消息이란 내단 수련과정의 進火와 退符를 가리킨다. 진화는 陽息이고, 퇴부는 陰消이다. 양기가 늘어나면 양식이고 음기가 늘어나면 음소가 된다. 진화와 퇴부는 모두 자연의 규칙을 따르며, 괘상으로 정도와 수량을 표시한다. 서한의 맹희는 十二辟卦와 十二月節氣를 대응시켜 12소식도를 만들어 1년중의 陽長와 陰消의 과정을 설명했다. 또 剛柔 2효의 변화로 음양2기의 消長과정을 설명했다. 전6괘인 복괘부터 건괘까지는 양효가 점점 늘어나니 양식이다. 複卦一陽生，臨卦二陽生，泰卦三陽生，大壯卦四陽生，夬卦五陽生，乾卦六爻皆陽，爲陽盛之極，아울러 양이 생한다. 후6괘인 구괘姤卦부터 곤괘에 이르기까지 陰爻逐漸增加，爲陰消，姤卦一陰生，遁卦二陰生，否卦三陰生，觀卦四陰生，剝卦五陰生，坤卦六爻皆陰，爲陰盛之極하여 양이 생한다. 이에 대해 장백단은 『悟真篇』에서 말하기를 “冬至一陽來複，三旬增一陽爻. 月中複卦朔晨潮，望罷乾終姤兆. 日又別爲寒暑，陽中複起中宵. 午時姤象一陰朝，煉藥須知昏曉.”라 하였다. 그의 이론은 俞琰의 『參同契』 주해와 비슷한 것으로, 일년은 겨울과 여름이 있고 한달은 만월과 초승달이 있으며 하루는 자오가 있어 음양의 소식을 전한다. 내단수련을 할 때 연중의 중요한 달을 골라야 하고, 그 달에서 중요한 날을 골라야 하며, 그 날에서 중요한 시간을 택해야 한다. 이렇게 해야 음양의 조절과정이 잘 진행된다.

陽候와 陰候는 6양의 후와 6음의 후를 말한다. 즉 12소식괘에서 복괘로부터 1陽이 시작하여 건괘에 이르는 6시진을 말하는 것으로 6양후라 한다. 구괘에서 1음이 시작하여 곤괘에 이르는 6시진은 6음후라 한다.

이 외에도 복희 64괘로 설명하는 方位법, 月體納甲法、周天法、五時七候등이 있다.

彭曉는 중국 고대의 시간계산법 및 주역참동계를 결합하여 효상을 보고, 연월일 중의 서로 다른 시간대에 개념을 대입하여, 내단수련의 원기가 체내에서 운행하는 과정에서 화후를 잘 파악할 것을 설명했다. 그는 “將一年三百六十日，蹙于一月三百六十時，又于一月三十日三百六十時內，朝夕各系一卦，又移此六十卦三百六十爻，陷于五日六十時內，複象一月也；兩日半三十時便爲三十日，又象一月. 朝暮各占一卦，又系六十卦計三百六十爻，複象一年三百六十日也；又于兩日半三十時內，卻分十五時應半月一十五日用事，複將此半月從一至十五日，又陷于十二辰中，自子後至巳前六辰之內系三十卦，計一百八十爻，便象冬至後到夏至前，應半年一百八十日也；自十六日至三十日，又陷于六辰之內，午後至亥前六辰之中，系三十卦，計一百八十爻，便象夏至後到冬至前應半年一百八十日也；春秋二分在時內，二分二至于一日十二辰中，都合三百六十，象一年之氣，始複至乾，自姤終坤，循十二辰候，分震巽甲門子醜午未，陰符陽火，圓合天符三百三十六度（引者按：應爲三百六十度），是晦朔陰陽，刑德交會，天地變化，萬物生成之數也. 皆依刻漏運行，奪取氣候入神鼎中，使真鉛天地之母受此運用而産神精.**[[361]](#footnote-361)**”라 하였다.

**内丹火候論**

**霍克功**

**宗教文化出版社編集審査員 • 哲学博士**

**摘 要**

本文は、内丹火候の概念、種類、火候の度量と表示方法について述べることで、読者に火候理解の一助になることを願う。

内丹修練の三つの基本要素は、薬物、炉鼎、火候である。よって本文では火候を取り上げる。実際、内丹修練の全過程において火候から片時も離れることはない。では、火候とは何か。

**第一節 火候の概念**

日常の生活や生産において、しばしば火候の問題に出くわす。例えば炒め物料理をするには火候を掌握しなければならない。火の大小、材料を炒める時間の長短、料理の味など、一つは配合の調整、二つは火候である。ある料理は火力を大きく、別の料理は火力を小さく、ある料理は炒め時間を長く、別の料理は短くして、材料は炒め過ぎても、その逆でもいけない。金属の練冶には火候を用いる。火は時に大きく、時に小さく調整することで、質のよい金属が精製される。火候を外丹の焼練で用いる際、いくつかの段階に分け、それぞれの焼練段階で用いる温度は異なる。ここで火の大小や時間の調整が必要になる。これらはいずれも火候の様々な表現方法である。火候には二つの面がある。一つは火の大小、二つに練冶物の温度。つまり、火を用いること全てが火候となるのである。

内丹修練の範囲では、火候は内丹修練過程における意念と呼吸の運用程度を顕す。伍沖虚は『天仙正理直論』「火候経第四」で陳致虚の言葉を引く。「火候者、候其時之来、候其火之至、看其火之可発、此火候也。慎其火之時到、此火候也。察其火之無過不及、此火候也。明其火之老嫩温微、此火候也。若丹已成、急去其火、此亦火候也。天仙九還丹火之秘侯宜此。」**[[362]](#footnote-362)**内丹の修練は、身中の先天の精･気･神を原料として、修練を行う。この気は真気であり、鼻口の呼吸の気ではない。また薛陽佳『梅華問答編』に「行火候者、行身中真気之自然昇降、非行口鼻之呼吸、特假此以為機栝耳、蓋初学三関未通、不得不假此為入門、故必先用以調息、待三関通後、則有自然昇降之天機、方始謂之火候。」**[[363]](#footnote-363)**とある。朱元育『悟真編闡幽』に「真火者我之神、真候者我之息。以火練薬而成丹、即是以神馭気而証道也。」**[[364]](#footnote-364)**とある。元神の制御法を用い元気を運動させ、修練の目標に至る。この制御過程が火候である。「火候之秘、只在其意。大約念不可起、念起則火燥。意不可散、意散則火冷。必須一念不起、一意不散、待其動静、察其寒温、此修持行火之功（候）。」**[[365]](#footnote-365)**意念を不動不散させないのが火候の秘訣である。

火候は内丹修練の中でも極めて重要である。宋の張伯端『悟真編』に言う。『縦識朱砂与黒鉛、不知火候也如閑。大都全借修持力、毫発差殊不作丹。契論丹経講至真、不将火候著于文。』**[[366]](#footnote-366)**また薛道光が云う。「聖人伝薬不伝火、従来火候少人知。」**[[367]](#footnote-367)**。いわゆる「薬物易知、火候難准」である。内丹の修練は系統的工程であり、それは薬物の修練、時機の修練、時間の長短･身体方位の修練、火候の修練など様々あり、火候の修練が最も重要な要素である。以上より火候修練とは、修練者が意念（先天神）を用い先天の精･気に対して調節やコントロールをおこなう活動なのである。活動の主体は神であり、活動の具体的内容は火候である。意念を以て精･気を練り巡らせるは、すなわち火練薬である。意念を巡らせ用いることが火候である。『金仙証論』に云う。「辨時者、即言薬之老嫩。古人常表、薬老気散、不能結丹、薬嫩気力微、亦不结丹。然則何時不老不嫩。上陽子云、若人采先天炁之時、以暖気為之信。又伍子云、如浴之方起、而暖炁融融、然此不辨、辨在其中矣。」**[[368]](#footnote-368)**。火候を弁別する老嫩および採薬時機を弁別すること、つまり薬物の熟成程度や最もよい採取時機に弁別するこの過程を弁時という。弁時とは、火候の大小長短を弁別することである。薬物をこれに適えるとは、入浴を終え、暖かく心地よい状態のようなものである。

**第二節　火候の分類**

火候には非常に多くの種類がある。例えば劉一明は『悟真直指』で次のように述べる。「金丹全頼火候修持而成。火者、修持之功力。候者、修持之次序。採薬須知老嫩、練薬須知時節。有文烹之火候、有武練之火候、有下手之火候、有止歇之火候。有進陽之火候、有退陰之火候、有還丹之火候、有大丹之火候、有増減之火候、有温養之火候。火候居多、須要大徹大悟、知始知終、方能成功。」**[[369]](#footnote-369)**。異なる丹法に用いる火候は違う種類の火候が用いられる。陳泥丸は云う。「上品丹法以精、神、魂、魄、意為薬材、以行、住、坐、卧為火候、以聴乎自然為運用。中品丹法、以肝、心、脾、肺、腎為薬材、以年、月、日、時為火候、以抱元守一為運用。下品丹法、以精、血、髓、気、液為薬材、以閉、咽、搐、摩為火候、以存想昇降為運用。[[370]](#footnote-370)つまり、火候の種類は非常に多いが、おおよそ以下の九種類に分類できる。

**一、内火候、外火候**

『金丹大要』に言う。「魏伯陽翁云、三日月出庚、外火候也。崔公曰、天応星、地応潮、外火候也。純纯陽翁曰、正一陽初動、中宵漏永。温温鉛鼎、光透帘幃、外火候也。這般題出、太似分明、広成子曰、丹竈河車休矻矻、鶴胎亀息自綿綿、内火候也。仙師詩曰、漫守薬炉看火者、是外火候也。此乃有為有作立基之事。内火候則已得丹、但任天自然、乃大休歇、大自在、無為之功也。傅金全説、外火候、黄庭外景也。内火候、黄庭内景也、外火候自外入内、内火候則無出入也、外火候有抽吸、内火候只温温也。」**[[371]](#footnote-371)**。外火候は初動の時である。黄庭外景では外から内に入り、練丹の際に吸い入れる。内火候は鶴胎亀息が綿々と行われる時である。黄庭内景では、無より出入し、温温としているが火ではない。

**二、文火、武火、劫火、符火**

内丹の修練で文火が表すものは、運練過程において意念を用いずゆっくりとした呼吸を続け、自然無為に任せ、沐浴温養のための火である。白玉蟾『丹法参同十九訣』に云う。「五武火、奮迅精神、祛除雑念。六文火、専気致柔、含光黙黙、温温不絶、綿綿若存。」。**[[372]](#footnote-372)**武火は猛烈であり、文火は暖かい。また柳華陽『金仙証論』に言う。「武火者、用息撮炁之法也。且炁之生而下行、不自逆而上行、欲逆而帰乎其源者、非息之招撮、無能還乎其炉矣。故曰降中昇、昇中降、即謂之闔辟之機。」。**[[373]](#footnote-373)**さらに『医学衷中参西録』にいう。「蓋静坐之時、用脳中元神、所謂文火也。采陽生時、用心中識神、所謂武火也。由斯而論、静坐之時用文火、当名為凝神照気穴。至采陽生時用武火、方可謂凝神入気穴。」**[[374]](#footnote-374)**。元神を用い修練する際、火力が弱いのは文火である。識神を用い修練する際、火力が旺なのは武火である。修練の段階について言えば、武火は後天の功夫を用い、文火は先天の功夫を用いる。つまり先武後文である。文武火候の応用は、さらに季節･身体の状況･修練者の年齢などの要素に関連する。洞陽子『救苦妙経注解』に言う。「凡夫婦之接、名為劫火、亦通三関、而透尾閭、故順出則成人。若乃提縮金亀、是謂文火。閉息而行、是謂武火。契合日月、謂之符火。」**[[375]](#footnote-375)**。夫婦が交接すれば懐妊することもある。それは内丹修練からすれば劫火である。日月運行の規則に従い内丹を修練することが符火である。

**三、小周天火候、大周天火候**

小周天火候とは、修練者が小周天の功夫を修練する時を指し、練じて任督二脈中の精気を尾閭、夾脊、玉枕の三関に気を巡らせ火候を内練することである。小周天火候の要訣は、武火と文火を兼用することである。大周天火候は周天火候ともいい、修練者は自身の十二経絡（六陰経、六陽経）を動かし気血を巡らせ、九竅を通じさせ火候を内練する。大周天火候の要訣は無為自然である。『霊宝畢法』に言う。「採薬一百日薬力全、二百日聖胎堅、三百日真炁生、而胎仙完。凡薬力全、而後進火加数、乃曰火候。凡聖胎堅後、火候加至小周天数、乃曰小周天。凡胎円、真気生、火候加至大周天数、乃曰周天火候。採薬薬而交媾龍虎、練薬而進火方為入道。当絶迹幽居、心存内観、内境不出、外境不入、如婦之養孕、龍之養珠。雖飲食寤寐之間、語黙如嬰児、挙止如室女、尤恐有失有損、心不可暫離于道也。」**[[376]](#footnote-376)**。

**四、凡火と真火**

凡火とは、有形あるいは後天識天神の火を指す。凡間の燭火、人体にとりつく妄念、外呼吸により生じる邪火などである。真火は天然真火、太陽、恍惚、赤石、赤塩、朱雀、朱児、紅鉛、火鉛、紅石英ともいい、真神の火、無形の神火、先天の火を指す。内丹学では、有形の火を凡火とする。例えば灯りのともされた蝋燭の火、識神の火である。無形の火を真火という。例えば火のともされていない蝋燭に含まれる先天の神火、元神が含むこの火などである。二種類に火の区別は、凡火とは有形有限の後天の火であり、真火とは無形無権の先天の火である。凡火は身を傷つけ、真火は神を生じる。故に修練者は真火を採り、凡火を避ける。しかし、凡火と真火は判然できる二物ではない。この二者の関係は、蝋燭に火がともされる前の潜在と燃焼時の現実であり、不可分なのである。修行者は真火を養い、凡火に転化させないようにする。宋・張伯端『悟真編』に言う「内有天然真火、炉中赫赫長紅。」。**[[377]](#footnote-377)** また王沐『悟真篇浅解』に云う。「内有天然真火、指迎種以入炁穴、此在止火階段。真火、真神也。大薬之成、不離神炁自相随。所以説赫赫長紅、以待外薬之来、結合為大薬」**[[378]](#footnote-378)** 。

**第三節　火候の度量と表示方法**

火候の度量と表示方法は、度数と卦気によって概括することができる。度数は内練過程における進火退符および温養昇降の節度と時数を表す。つまり一年、一月、一日、あるいは一時の陰陽変化の状況を表す。卦気は、内練の火候を正確に把握するために、人体の修練を部分天体（月など）の運行に反映させることで感応を一致させる。『周易』卦象の解釈では、一年の節気の変化は、四正卦、八卦、十二辟卦、六十四卦であり、それぞれ四時、十二ヶ月、二十四節気、七十二候に配されることで火候を表す。『霊宝畢法』に云う。「既有形名、難逃度数。且一歳者、四時、八節、二十四気、七十二候、三百六十日（一年365日を指す。古代暦法では一年を360日とした）、四千三百二十辰。十二辰為一日、五日為一候、三候為一気、三気為一節、二節為一時、四時為一歳。」。**[[379]](#footnote-379)**人体の内練と天体運行の度数の関係について『霊宝畢法』に言う。「以心比天、以腎比地。肝為陽位、肺為陰位。心腎相去八寸四分、其天地覆載る之間比也。気比陽而液比陰。子午之時、比夏至冬至之節、卯酉之時、比春分秋分之節。以一日比一年、以一日用八卦、時比八節。子時腎中気生、卯時気到肝、肝為陽、其気旺。陽昇以入陽位、其春分之比也。午時気到心、積気生液、夏至陽昇到天而陰生之比也。午時、心中液生、酉時、液到肺。肺為陰、其液盛陰、降以入陰位、其秋分之比也。子時液到腎、積液生気、冬至陰降到地而陽生之比也。周而復始、日月循環、無損無亏、自可延年。」**[[380]](#footnote-380)**。火候の度量と表示方法は具体的には以下の数種類となる。

**一、二十四気、八節**

二十四気は二十四節気ともいい、一年のうちの冬至、小寒、大寒、立春、雨水、啓蟄、春分、清明、穀雨、立夏、小満、芒種、夏至、小暑、大暑、立秋、処暑、白露、秋分、寒露、霜降、立冬、小雪、大雪など二十四の節気である。節気は、太陽が黃道上を運行する歳の定められた場所に基づき、十五日を一節とし、毎月二節あり、一年で二十四節気となる。この二十四節気からさらに立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至の八個の節は時点の重要な時とされ、八節と称される。天地自然における陰陽の昇降は、異なる運行周期があり、大周期は一年で一交合、中周期は一ヶ月で一交合、小周期は一日で一交合する。内丹の理論では、一日の功を集めて一年の功とすることができるｍつまり一年を圧縮して一日とし、一年の節気を圧縮して一日の中の時点とすることもできる。つまり二十四節気を一日の修練に見立て、二十四時間に当てはめ、八節を一日の修練の八個の重要な時点とすることも可能である。『鐘呂伝道集』では、量化の方法を用いることで冬至・夏至における陰陽昇降の分界点の状況について解説する。人の身体と陰陽の交合は一昼夜の間に行われ、内丹修練者は、陰陽交合の時機と薬物採取の方法を知っている。陽は損時は補益し、陽は益時は吸収する。陰は交時は陽を養い、陽は交時は陰を滋す。一月の損益はおのずから知り、一日の行持はおのずから行われる。このように修練すれば、陰陽の交合にも度があり、日月に行持を行うにも准がある。よって、性格に二十四節気と八節を理解するのであれば、内丹の修練に励むことで、練養長生という目的に到達できるのである。

**二、七十二候**

一年を七十二の時間に分ける。五日で一候、一月で六候、一年で七十二候となる。節気と候とを併せて考えると、一年を二十四の時間に分けるので二十四節気、もし七十二の時間に分ければ七十二候となる。前漢の孟喜の「卦気」では、一節気を初候、次候、末候の三候に分け、一年二十四節気は全部で七十二候とする。内丹学では七十二候を取り入れ、火候の修練を表す際にも用いる。

**三、時**

時とは時振である。一日は十二時振であり、六陽と六陰の時に分けられる。人の身中の十二時辰は、金丹内練の火候抽添のための度数であり、月数や年数と相対する。『鐘呂伝道集』に言う。「人之一日如日月之一月、如天地之一年。」**[[381]](#footnote-381)**。これら攅簇の方法は、実際には一年を一日、一月を一日など時間を圧縮するのである。

　一日の十二時辰は六陽と六陰の時に分けられる。六陽時は、十二地支の代表的な時辰である子、丑、寅、卯、辰、巳の六時であり、一日24時間の夜十一時から翌日昼の十一時までである。六陰時は、十二地支の代表時辰である午、未、申、酉、戌、亥の六時であり、昼の十一時から夜の十一時までである。二六時とは、六陽時と六陰時の二つの六時である。子、丑、寅、卯、辰、巳の六個の時辰は、暗から明へ、冷から熱へと転じ、陽気が生長し陰気が衰退する過程を表す。つまり生気の時であるので六陽時と称する。

十二時中の四時には重要な役割が備えられる。四時には二つの含意がある。

　 （１）春夏秋冬の自然の時を人体に喩え、子、午、卯、酉の四正時を内練する。『周易参同契』に言う。「賞罰応春秋、昏明順寒暑、爻辞有仁義、随時発喜怒、如是応四時、五行得其序。」**[[382]](#footnote-382)**。「動静有常、奉其縄墨、四時順宜、与気相得」**[[383]](#footnote-383)**。

　 （２）身、年、月、日の四時。人の一生を少壮、長大、老耋、衰敗の四時に分け、一年を春、夏、秋、冬の四時とし、一月を月旦から上弦、上弦から望月、望月から下弦、下弦から晦朔の四時、一日を子から卯、卯から午、午から酉、酉から子の四時とする。異なる四時には、陰陽の変化、陽長陰消、陰長陽消がある。

四時あるいは十二時の内、子時午時には特別な意味があり、年月の陰陽が交錯する時点ともされる。子午時はもともと、年、月、日の節気・時候の陰陽が交錯する時であった。つまり一年でいうと子午時は、冬至が子時、夏至が午時、月では晦朔が子時、望月が午時、一日では夜半が子時、正午が午時である。練丹者は金丹を内練する火候を、子時を進陽火、午時を退陰符として表した。『周易参同契』に言う。「陽昇陰降図、子当右転、午乃東旋、卯酉界隔、主客二名。」**[[384]](#footnote-384) [[385]](#footnote-385)** 。つまり修練の過程において、練丹者は子午の時を遵守しつつも、子午の時刻の限定には拘泥していない。それは陽が生じれば子であり、陰が生じれば午であり、活子時、活午時としたのである。子午時を練丹修練者は陰陽昇降のイメージとした。つまり人体の時刻に当てはめた。子時は身中で陽光が生まれ、進火は微陽を助ける。午時は身中に陰暗が生じ、退符は陰邪を抑える。

活子時とは、内丹修練者の身中で一陽が初動する時を指す。一陽初動は「一陽才動」とも称し、修練中の陰が極まり一陽が初めて生じ、内気が充満し、陽精がようやく動き始める時（まだ動いてはいない）のことを指す。十二消息卦では、一陽は復卦に起こる。故に「一陽生」、または「一陽来復」と言う。張伯端『悟真編』に云う。「一陽才動作丹時、鉛鼎温温照幌幃。受気之初容易得、抽添運用却防危。」**[[386]](#footnote-386)**。さらに言う。「冬至初陽来復、三旬増一陽爻。月中復卦朔晨超、望罷乾終姤兆。日又别為寒暑、陽生復起中宵。午時姤象一陰朝、練薬須知昏暁。」また言う。「八月十五玩蟾輝、正是金精壮盛時。若到一陽来起復、便堪進火莫延遅。」**[[387]](#footnote-387)**。内丹修練者は、年の内にある子時、月中の子時、日中の子時、時中の子時を強く求める。そのため子時は活発であり、一陽初生の指標は身中に気が生じ、陽物は無念にして起こる（外腎は無念にして挙がる）。陽生の時は自然の年、月、日の子時の限定を受けず、証拠を基準とする。よって「活子時」と称される。青壮年男子が朝方に陰部が勃起する現象と活子時は極めて類似している。早朝四、五時のまだ睡眠中、青壮年男児はしばしば陰茎が無意識に勃起する。これは身体が壮健である証拠の一つである。活子時にも無意識に陰茎が勃起する。しかし内丹修練時は覚醒状態下において起こる。伍守陽『丹道九篇』「七日採大薬天機」に云う。「大薬生時、六根先自震動。丹田火熾、両腎湯煎、眼吐金光、耳後風生、脳後鷲鳴、身涌鼻搐之類、皆得薬之景也。」**[[388]](#footnote-388)**。これは活子時来臨の兆候を指している。十二消息卦の順序によると、陽が生じるのは復卦に始まる。故に一陽来復とも称する。唐・崔希范『入薬鏡』に言う。「一日内、十二時、意所到、皆可為」。また混然子注に謂う。「一陽来復、身中子時也。一陰生姤、身中午時也……是以天地造化、一刻可奪。」**[[389]](#footnote-389)**。だが、実際の修練において、内丹家は卯酉の時もよく用いる。清・劉一明『金丹四百字解』に言う。「丹道取卯酉宜沐浴者、蓋以身中一点陽光回復、漸生漸長、与陰季相和、不多不少、帰于中道、亦如卯月地下陽気昇于天地之中而春分、須当住火停輪、使其陰陽平和、不可過進其火。是以沐浴、非言卯月宜沐浴也。身中一点陰気来姤、漸生漸退、与陽気相合、不偏不倚、入于中道、亦如酉月陰気昇于天地之中而秋分、須当休歇罷功、使其剛柔相当、不可過退其陰。是以沐浴、非言酉月宜沐浴也……『悟真篇』云、兔鶏之月及其時、刑徳臨門薬象之。特言薬生進退象卯酉之日、非言卯酉月宜沐浴可知矣。」**[[390]](#footnote-390)**。

**四、爻銖、卦爻と爻符**

爻銖は生殺爻銖とも言い、二つの内丹火候の概念である。この爻は卦象が上にあれば、卦爻と言い、進火、退符、採薬、温養を指し、意念によりコントロールされた呼吸の回数を言う。銖は重量から述べれば進火、退符、採薬、温養を計算するものであり、意念によりコントロールされた呼吸の数量である。ここから、内丹修練または呼吸など後天的要素に関与する修練である。銖とは重さの単位であり、一両は二十四銖、十六両一斤は三百八十四銖である。意念と呼吸の数量を爻銖としたのは、古代の人々の科学的練養の進歩である。

爻符および節符は、意念のコントロール下にある一定時間内の呼吸の数量を衡量することであり、実質的には内丹修練の火候の大小である。宋・陳顕微『周易参同契解』に言う。「取大易爻象而為節符、視日月昏明而行火候、自然奪天地之機、盗造化之妙矣。」**[[391]](#footnote-391)**。さらに云う。「拠爻象陰陽昇降之理、摘卦為符、視符行火。符即爻画、非别有符也。拠易言之謂之卦、拠丹言之謂之符、故曰、符謂六十四卦也。」**[[392]](#footnote-392)**。符とは通常、退陰符を指す。ゆえに節もまた退陰符の節数と称される。元・陳致虚『金丹大要』に言う。「陰符失節、寒暖相侵、則盛夏反為厳霜。」**[[393]](#footnote-393)**。また『参同契』に云う。「易有三百八十四爻、拠爻摘符、符謂六十四卦。晦至朔旦、震来受符。」**[[394]](#footnote-394)**。また謂う。「昼夜各一卦。」**[[395]](#footnote-395)**。毎日（一昼夜）二つの卦を用いる。一卦は六爻、計十二爻であり、十二時辰に相当する。一爻は一時辰である。各爻三符は、一時辰の三符であり、一符は40分間、毎符は二候あり、一候は20分間である。一呼吸を一息とし、一時辰は1125息、一符は375息、一候は187息と1吸うである。一日十二時辰は三十六符で計13500息。息で火候を衡量すると、簡単で容易に理解できる。

**五、十二消息卦法**

六十四卦のうち十二個の徐々に変化する規律ある卦を地支、時辰と合わせ、陰陽消息の関係を説明する方法を十二消息法と呼ぶ。十二消息卦はもともと関大の易学により作られ、後代の魏伯陽に借用され、丹道の火候を指すようになった。魏伯陽『周易参同契』では、卦気と火候の練丹とを直接結びつけ、陰気、陽気の昇降つまり火候練丹の消息を表す。陰陽二気の昇降と卦気の関係について、（原文はここで切れている）

消息とは、内丹修練過程における進火と退符を指す。進火は陽息、退符は陰消であり、陽気の増加は陽息、陰気の増加は陰消である。進火と退符は自然のリズムを遵守し、卦象によりその程度や数量が表される。前漢の孟喜は十二辟卦と十二ヶ月の節気を対応させ、十二消息図を作り、一年の節気の陰陽の消長過程を表した。その中で剛柔二爻の変化は、陰陽二気の消長過程を表す。前六卦は、復卦から乾卦までの陽爻が徐々に昇長する。陽息では、復卦は一陽を生じ、臨卦は二陽を生じ、泰卦は三陽を生じ、大壮卦は四陽を生じ、夬卦は五陽を生じ、乾卦六爻は全て陽であり、陽盛の極みであり同時に陰の始まりでもある。後六卦は姤卦から坤卦までである。陰爻は次第に増加し、陰消では姤卦は一陰を生じ、遁卦は二陰を生じ、否卦は三陰を生じ、観卦は四陰を生じ、剥卦は五陰を生じ、坤卦六爻はいずれも陰である。陰の盛りの極みであり、同時に陽の始まりでもある。宋・張伯端『悟真編』に言う。「冬至一陽来复、三旬増一陽爻。月中復卦朔晨潮、望罷乾終姤兆。日又别為寒暑、陽中復起中宵。午時姤象一陰朝、練薬須知昏暁。」。この内容は兪琰注解『参同契』の内容とほぼ同じで、いずれも一年の冬夏、一月の晦朔望月、一日の子午にそれぞれ一陰陽の消息がある。内丹練薬の火候では、年の中から月を選び、月から日を選び、日から時を選ぶ。これも洞陽に陰消陽息の過程である。

　陽候と陰候、六陽の候と六陰の候、つまり十二消息卦において、復卦の一陽が初めて生じるから乾卦六爻までいずれも陽の六個の時辰であり、六陽候である。姤卦の一陰生じるから坤卦六爻まで全て陰の六個の時辰であり退符の時を表す。

また伏羲六十四卦の順序方位法、月体納甲法、周天法、五時七候法などがある。

彭暁は中国古代の時間計算法を『参同契』に見られる周易爻象と結びつけ、攢簇法により一年、一月、一日の異なる数量の時間概念を対応させ、内丹修練において元気が体内を運行する過程を説明し、これに対応する火候練丹を解釈した。彭暁は言う。「将一年三百六十日、蹙于一月三百六十時、又于一月三十日三百六十時内、朝夕各系一卦、又移此六十卦三百六十爻、陥于五日六十時内、復象一月也。両日半三十時便為三十日、又象一月。朝暮各占一卦、又系六十卦計三百六十爻、復象一年三百六十日也。又于両日半三十時内、却分十五時応半月一十五日用事、復将此半月从一至十五日、又陥于十二辰中、自子後至巳前六辰之内系三十卦、計一百八十爻、便象冬至後到夏至前、応半年一百八十日也。自十六日至三十日、又陥于六辰之内午後至亥前六辰之中、系三十卦、計一百八十爻、便象夏至后到冬至前応半年一百八十日也。春秋二分在時内、二分二至于一日十二辰中、都合三百六十、象一年之気、始復至乾、自姤終坤、循十二辰候、分震巽甲門子丑午未、陰符陽火、円合天符三百三十六度（引者按：おそらく三百六十度）、是晦朔陰陽、刑徳交会、天地変化、万物生成之数也。皆依刻漏運行、奪取気候入神鼎中、使真鉛天地之母受此運用而産神精。」。**[[396]](#footnote-396)**

**藏传佛教与生命哲学**

**桑吉扎西**

**中国佛教协会 • 副秘书长**

**阿拉伯伊斯兰文化生命观浅析**

**沙宗平**

**北京大学哲学系宗教学系 • 敎授**

本文所谓的“阿拉伯伊斯兰文化”包括狭义和广义，前者即阿拉伯的伊斯兰文化，后者则是阿拉伯文化和伊斯兰文化。所谓生命观，就是对于生命的看法和思考。本文拟简单考察古代阿拉伯文化与中世纪伊斯兰文化中有关生命的若干思考，希望呈现东方文化的一支阿拉伯伊斯兰文化的有关知识。不足之处，敬请方家指正。

**一、“蒙昧时代”阿拉伯人的生死观**

根据穆斯林史学家的一般观点，以阿拉伯人先知穆罕默德（约公元570-632）为界限，阿拉伯历史可以区分为“前伊斯兰时期”和“伊斯兰时期”。前者又被称为“蒙昧时代”（الجاهرية），在伊斯兰教策源地希贾兹，有六分之五的居民过着游牧（贝都因）生活，“贝都因人、骆驼和枣椰，是沙漠中一切生物的三位一体的统治者，再加上沙子，就构成沙漠里的四大主角。”**[[397]](#footnote-397)**

贝杜因人体格上和心理上的结构，忠实地反映出沙漠地方的连续性及其单调和干燥。贝杜因人只关心本部族的福利，要他关心各部族共同的福利，那是很困难的。纪律、秩序、权威，都不是沙漠生活中的崇拜物件。劫掠（ghazw，غزو）本来是一种盗贼行径，但是，沙漠生活的经济情况和社会情况，已经把劫掠提升到一种民族风俗的地位。这种风俗，是以贝杜因人畜牧社会的经济结构爲基础的。劫掠是一种生存游戏，除非在迫不得已的情况下，照例是应该不流一滴血的。款待的原则，多少可以减轻劫掠的罪恶。贝杜因人作爲敌人，虽然非常可怕，但在他的友谊的规则范围以内，他是一个忠贞而大方的朋友。希提指出，争夺水草的竞争，是一切争端的主要起因的核心，这件事使沙漠里的人民分裂成许多互相残杀的部族；但他们对于自然界的顽固和凶恶，都感觉到束手无策，这种共同的感觉，使他们觉得需要一种神圣的义务，那就是对于客人的款待。在一个找不到客店或旅馆的地方，对于一个客人拒绝招待，或者接待以后加以损害，这不但有伤风化，玷污门楣，而且是违抗真主——真实的保护者——的罪行。

下面通过该时期的若干诗歌来讨论其生死观。

第一，大穆拉基什（？-522）**[[398]](#footnote-398)**的诗歌《功德》**[[399]](#footnote-399)**：

赛勒玛！我们向你致意，你要对我们回礼；

你若是为贵人祝福，要把我包括在内。

如果有一天由于灾难或是喜事临门，

你要邀请贤士贵人，那你一定要请我们。

假如把功德作目标，赛马场上你追我赶，

那么我们准能夺冠，让别人远落在后面。

品德高尚是我们的传统，子子孙孙世代相承。

万一一个首领逝去，找个断奶的孩子都可替顶。

战争的日子，我们把生命看得很轻；

而一旦和平安定，我们的灵魂却无比贵重。

我们蓬头垢面，锅中却热气不断；

若是杀了他人，付血锾，我们有钱。

遇上天灾、饥荒，我们总是慷慨解囊；

我们这里招贤纳士，高朋满座，济济一堂。

我们急公好义，舍己为人，若有骑士在危难时分，

喊一声：“谁来救命？”我们会为他不惜舍身。

如果在千人之中只有我们一人，他们喊一声：

“勇士何在？”那也一定是指我们！

如果别的骑士躲躲闪闪，害怕剑刃伤身，

我们却敢于冲锋陷阵，不怕刀枪，奋不顾身。

英雄有泪从不轻弹，即使遇上大灾大难，

他们也咬紧牙关，不为死者抹泪哭天。

我们坚强不屈，手中又有宝剑；

即使经历千难万险，

也能化险为夷，转危为安。**[[400]](#footnote-400)**

诗人追求与自由人中的贵人一样获得他人的祝福、邀请与平等的礼貌（致意与回礼）以及在赛马场上获取功德，但是在“战争的日子，我们把生命看得很轻；而一旦和平安定，我们的灵魂却无比贵重。”古代阿拉伯人的战争（称为“阿拉伯人的日子”），战争多伴随着主动的或被动的劫掠，劫掠是有数的几种表现丈夫气概的职业之一。为了部族利益，诗人勇于献身和牺牲，“把生命看得很轻”。但是在和平时期，“我们的灵魂却无比贵重”，生命的价值和意义与部族权益紧密结合，利害一致。“若是杀了他人，付血锾，我们有钱。”如果在劫掠中（主动地）或是在日常生活里（被动地）“杀了他人”，我们也会遵循部落惯例承担自己支付“偿命金”的义务，不会成为部族的经济负担。如果“遇上天灾、饥荒，我们总是慷慨解囊”。就是遵守慷慨好客传统和美德，积极投身社会公益行动。

第二，尚法拉（ash-Shanfar**ā?-525**）**[[401]](#footnote-401)**短诗《遗嘱》：

一旦我身首异处，战死在野外荒漠，

你们不必将我埋葬，坟墓并非为我而设。

我宁肯让自己喂鬣狗，也不愿在墓穴待着。

我岂肯长夜尸陈荒野，让敌人去幸灾乐祸。**[[402]](#footnote-402)**

这是诗人以一个即将去参加战斗的战士的口吻而留下的“遗嘱”，假如我不幸战死，“你们不必将我埋葬”，因为“坟墓并非为我而设”；“我宁肯让自己喂鬣狗”、“我岂肯长夜尸陈荒野，让敌人去幸灾乐祸”。战斗是战士的“天职”，就是猛士的“生命意义所在”；坟墓不是战士的归宿，自己“安息”而战友们独自战斗也不是战士所能够接受的行为。诗人似乎认为，待在坟墓里尸陈荒野就是某种形式的“放弃战斗”，是会让敌人嘲笑的行为。

第三，塔尔巴塔·舍拉（Ta’abata Sharr**ā?-530**）**[[403]](#footnote-403)**的诗歌《一个人如果不想办法》、《辗转荒漠》均涉及生死问题。据说一次诗人独自一人上山割取蜂房，采取蜂蜜，被敌对部落列哈彦人堵住退路，处于险境。诗人将蜂蜜泼洒在山崖上顺岩石滑下成功逃走。事后诗人记述此事，就是《一个人如果不想办法》。诗中写道：

老谋深算的人总会随机应变，

一只鼻孔堵住，还有另一只鼻孔。

我对哈列彦人说——

当时我已走投无路，濒临绝境：

照你们看，我要么杀身成仁，

要么就得被俘，苟且偷生。

我把皮袋里的蜜泼在山崖上，

胸贴岩石往下滑，死里逃生。

于是我完好无损地落到了地面，

死神只好看着我，羞愧得无地自容。**[[404]](#footnote-404)**

诗人在此以自己的亲身经历描写了作为一个战士，在看似“走投无路、濒临绝境”的处境下的应对之道，在一般人看来，“我要么杀身成仁，要么就得被俘，苟且偷生。”诗人急中生智、不屈不挠、冒险一博，终于脱离困境、转危为安和“死里逃生”，于是，“死神只好看着我，羞愧得无地自容”。诗人在此讴歌了战士勇敢、智慧和大无畏的战斗精神，以及不惧死亡威胁、令死神羞愧的浪漫主义情怀。

《辗转荒漠》一诗写道：

生活多艰，他不抱怨；高瞻远瞩，勇往直前。

餐风宿露，一身孑然；辗转荒漠，不畏艰险。

快步如飞，似风一般；时刻警惕，枕戈待旦。

遇有危险，挥起利剑；战胜强敌，尸陈面前。

死神欢笑，将他称赞。漠漠荒沙，谙熟了然。

独来独往，岂怕孤单？**[[405]](#footnote-405)**

诗人提出了自己关于人生的点滴思考，第一，生活多艰不抱怨。作为人生的战士，任何情况下都不抱怨人生和生活，这是一种积极向上的人生态度。第二，餐风露宿身孑然。保持简单的生活，杜绝物欲横流的染污，这才是一个人生战士内在战斗品质的动力来源。第三，遇有危险挥利剑。遭遇生活中的各种艰难险阻，敢于拼搏和抗争，真的猛士，连死神也要把他称赞。

在古阿拉伯诗歌中，已有视光阴为人类起源的内容，这种思想被称为“光阴派”。该派往往将光阴与人的命运相联系，中世纪阿拉伯帝国时期，该派思想成为伊斯兰学者批判的主要对象之一。该派相信世界的永恒性，认为宇宙万物及其变化均为无限光阴的各种表现。除物体外，没有其他实在之物，该派否认造物主的存在，不相信天园、火狱、灵魂不灭之说以及末日审判。故在中世纪该派被称为“无神论者”，近代亦称“唯物论者”。如《古兰经》指出：“他们说：“只有我们的今世生活，我们死的死，生的生，只有光阴能使我们消灭。”他们对于那事，一无所知，他们专事猜测。”（45:24）**[[406]](#footnote-406)**

此外，“蒙昧时期”的阿拉伯人信奉多神，普遍相信个人的命运由神灵决定，或受其影响，求签、占卜、问卦，崇拜神石、泉源和神树等。与此同时，犹太教和基督教也在阿拉伯半岛传播和存在。

以上只是根据“蒙昧时期”若干诗歌，以及《古兰经》（45:24）提及的“光阴论”者的言论等片段内容，对于这一时期生死观的简单讨论。

**二、伊斯兰文明的生死观**

伊斯兰文明的基础是伊斯兰教，《古兰经》作为穆斯林信仰对象真主的“语言”，是伊斯兰教的基本经典。因此，本节以《古兰经》的相关阐述为根据，尝试讨论伊斯兰文明的生死观。

第一，人类作为被造物，由造物主自“黑色的粘土”和“泥土的精华”而造化。

《古兰经》指出：“我确以用黑色的成形的粘土创造了人。”（15:26）随后（15:27-29）又说：“[27]以前，我曾用烈火创造了精灵。[28]当时，你的主曾对天神们说：‘我必定要用黑色的粘土塑造人像而创造人。[29]当我把它塑成，而且把我的精神吹入他的塑像的时候，你们应当对他俯伏叩头。’”**[[407]](#footnote-407)**

《古兰经》说：“[12]我确已用泥土的精华创造人，[13]然后，我使他变成精液，在坚固的容器中的精液，[14]然后，我把精液造成血块，然后，我把血块造成肉团，然后，我把肉团造成骨骼，然后，我使肌肉附着在骨骼上，然后我把他造成别的生物。”（23:12-14）**[[408]](#footnote-408)**

第二，“真主注定每个人的寿限”、人“必定死亡”。

《古兰经》真主说：“我确是使人生、使人死的，我确是最后的归宿。”（50：43）**[[409]](#footnote-409)**

《古兰经》说：“人人都要尝死的滋味。在复活日，你们才得享受你们的完全的报酬。谁得远离火狱，而入乐园，谁已成功。今世的生活，只是虚幻的享受。”（3；185）**[[410]](#footnote-410)**

《古兰经》说：“[15]此后，你们必定死亡，[16]然后，你们在复活日必定要复活。”（23:15-16）**[[411]](#footnote-411)**

《古兰经》说:“不得真主的许可,任何人都不会死亡；真主已注定各人的寿限了。”（3:145）**[[412]](#footnote-412)**

《古兰经》说:“你们当为主道而施舍，你们不要自投于灭亡。你们应当行善，真主的确喜爱行善的人。”(2:195)**[[413]](#footnote-413)**

《古兰经》指出：“[29]信道的人们啊！你们不要借诈术而侵蚀别人的财产，惟借双方同意的交易除外。你们不要自杀，真主确是怜恤你们的。[30]谁为过分和不义而犯此严禁，我要把谁投入火狱，这对于真主是容易的。”（4:29-30）**[[414]](#footnote-414)**

《古兰经》说；“为主道而被戕害的人，你们不要说他们是死的；其实，他们是活的，但你们不知觉。”（2：154）。**[[415]](#footnote-415)**

《古兰经》说：“他们遭难的时候，说：‘我们确是真主所有的，我们必定只归依他。’”（2：156）。**[[416]](#footnote-416)**

第三，伊斯兰教提倡“两世吉庆的人生观”。

《古兰经》说：[32]我从他们族中派了一个使者，去教化他们[说]:“你们应当崇拜真主，除了他，你们绝无应受崇拜者，难道你们不敬畏吗？”[33]他的宗族中的头目，不信道而且否认后世的相会者，我使他们在今世得过豪华的生活。他们说：“这个只是象你们样的凡人：他吃你们所吃的，他饮你们所饮的。[34]如果你们顺从象你们样的一个凡人，你们必定是亏损的。[35]他警告你们说：‘当你们死后，已变为尘埃和朽骨时，必定要复活’吗？[36]他所用来警告你们的事，太不近情理了。[37]我们只有今世生活，我们死，我们生，我们绝不复活。[38]他只是一个假借真主的名义而造谣，我们绝不信他！”（23:32-38）**[[417]](#footnote-417)**

综上所述，伊斯兰文明关于生命观的基本看法是：真主造化万物和人类，造化人的生与死，真主是人类的归宿；人生包括今世和后世，今世是短暂的、虚幻的装饰，后世是永久的、真实的存在。今世是通往后世成功的桥梁和道路，坚守正信正行、坚持信道且行善，就会常驻乐园，获得今世与后世两世吉庆。

**三、“大化循环，尽终返始”：中国伊斯兰的生命观**

刘智对于“小世界”（人）的讨论，就包括伊斯兰生命学说。刘智的讨论，由阐述自然人的孕育过程，推进到承担宗教道德的社会人的归真复命过程。归真复命，即是实现人生最终幸福的惟一道路，又是人生的终极意义所在。据此，伊斯兰生命学说包括“先天来降”与“后天来复”两个过程。

人的地位在伊斯兰教中是非常尊贵的。首先，真主在意欲造化人之时就已赋予人崇高地位，规定人是真主在大地上的代治者，人是万物之灵。其次，人的形成是先有形而后无形。刘智指出：“小世界之有也，先有六品有形之相，后有六品无形之理”**[[418]](#footnote-418)**。又说：“小世界先有形而后无形者，由气而还于理也”**[[419]](#footnote-419)**。再次，刘智认为，人的生命直接源自无形的先天性理，即是“先天来降”；但是，先天性理的“种子”（“溟渣”）要成为现实的人，还必须经历“后天来复”的过程。刘智指出：“其有形者，起于一点，乃先天性理所余，而成其为溟渣者也。天下万世人生之根种也。自阿丹秉四行之精粹，结聚成身。而此一点，即寓之于其身。”**[[420]](#footnote-420)**亦即，“小世界”的形成根源于先天性理，，即真宰“大命”所显化出来的“性智”的剩余，这个剩余就是“溟渣”。作为“先天之末，后天之本”，具有来自先天的所谓“一点”，这“一点”就是“鲁哈”（روح），即人类生命的来源。这个“鲁哈”是无形的，也就是“人之性”，就是所谓生命的种子，人的生命就起源于这个“种子”。刘智认为，仅有“先天来降”，即仅仅具有先天的“种子”，毕竟还不是现实的生命，还不是现实存在的“小世界”（人）。只有经历了“后天来复”的过程，先天性理的“种子”才成为现实的人，“小世界”也才能够完美和完善，此时的“小世界”才是万物之灵。

**아랍 이슬람 문화의 생명관 연구**

**沙宗平**

**北京大學哲學系宗教學系 • 교수**

개요: 본고에서 말하는 ‘아랍 이슬람 문화’는 넓은 의미와 좁은 의미 두 가지가 있다. 전자는 아랍의 이슬람 문화를 말하고, 후자는 아랍문화와 이슬람문화를 말한다. 생명관이란 생명에 대한 태도를 말한다. 본고에서는 고대 아랍문화와 중세 이슬람문화의 생명관에 대해 간단하게 논해보고자 한다. 아랍문화 역시 아시아 문명의 큰 갈래인 만큼 이에 대해 연구하면서 여러 학자들의 많은 지도를 바란다.

**1. ‘蒙昧시대’ 아랍인의 생사관**

무슬림 사학자들의 일반적인 관점에 의하면, 선지자인 무함마드(570-632)를 경계로 아랍역사는 ‘前 아랍시기’와 ‘이슬람시기’로 나뉜다. 전자는 ‘몽매시대’라고도 불리는데, 당시 이슬람 지역의 5/6 사람들이 유목생활을 하고 있었다. “베두인, 낙타와 대추야자는 사막의 일체 생물의 삼위일체이자 통치자이다. 거기에 모래를 합치면 이들은 사막의 4대 주인공이다**[[421]](#footnote-421)** .”

베두인의 사상과 심리를 보면 사막의 연속성과 단조로운 생활을 잘 드러낸다. 베두인들은 자신이 속한 부족의 복지에만 관심이 있고, 다른 부족에 대해서는 전혀 관심이 없다. 기율, 질서, 권위는 사막인들의 관심사가 아니다. 약탈은 본질적으로 도적 행위에 속하지만, 사막의 경제상황과 사회상황은 약탈을 민족적 지위와 연관시켰다. 이런 풍습은 베두인의 사회구조에서 비롯한다. 약탈은 일종의 유희이다. 하지만 부득이한 경우를 제외하고는 피를 흘리지 말아야 한다. 그리고 환대의 원칙은 약탈의 죄를 어느 정도 상쇄한다. 베두인을 적으로 상대할 때는 아주 무서운 존재이지만, 친구로 대하면 아주 진실되고 호탕한 민족이다. 水草에 대한 쟁탈은 모든 분쟁의 핵심인데, 이런 이유로 사막인들은 서로 살육을 한다. 하지만 그들 역시 거대한 자연 앞에서는 어쩔 수 없는데, 자신들의 신성한 의무인 손님에 대해서는 극진하게 대접한다. 객잔을 찾을 수 없는 사막에서 손님을 거절한다는 것, 혹은 그를 상해하려 한다는 것은 진주를 – 진정한 보호자 - 배반하는 것으로, 큰 죄를 짓는 것이다.

아래 이 시기 사막의 노래를 통해 그들의 생사관을 보기로 하자

첫째, 무라기시(al—Muraggish al—Kabir ?-522)**[[422]](#footnote-422)** 의 노래 『功德』**[[423]](#footnote-423)** 을 보자.

賽勒瑪！我們向你致意，你要對我們回禮；

你若是爲貴人祝福，要把我包括在內.

如果有一天由于災難或是喜事臨門，

你要邀請賢士貴人，那你一定要請我們.

假如把功德作目標，賽馬場上你追我趕，

那麽我們准能奪冠，讓別人遠落在後面.

品德高尚是我們的傳統，子子孫孫世代相承.

萬一一個首領逝去，找個斷奶的孩子都可替頂.

戰爭的日子，我們把生命看得很輕；

而一旦和平安定，我們的靈魂卻無比貴重.

我們蓬頭垢面，鍋中卻熱氣不斷；

若是殺了他人，付血锾，我們有錢.

遇上天災、饑荒，我們總是慷慨解囊；

我們這裏招賢納士，高朋滿座，濟濟一堂.

我們急公好義，舍己爲人，若有騎士在危難時分，

喊一聲：“誰來救命？”我們會爲他不惜舍身.

如果在千人之中只有我們一人，他們喊一聲：

“勇士何在？”那也一定是指我們！

如果別的騎士躲躲閃閃，害怕劍刃傷身，

我們卻敢于衝鋒陷陣，不怕刀槍，奮不顧身.

英雄有淚從不輕彈，即使遇上大災大難，

他們也咬緊牙關，不爲死者抹淚哭天.

我們堅強不屈，手中又有寶劍；

即使經曆千難萬險，

也能化險爲夷，轉危爲安.**[[424]](#footnote-424)**

시인은 자유인들 속의 귀인처럼 타인의 축복을 받고, 초대를 받고, 평등하게 대해주기를 바랬다. 또한 전쟁에서 공을 쌓기를 바랬다. 하지만 “전쟁의 나날에 생명은 경시된다. 평화가 찾아오면 영혼의 귀중함을 느낄 것이다.” 고대 아랍의 전쟁은, 주동적 혹은 피동적인 약탈을 동반하고 있었다. 이 약탈은 남성들의 직업 중 하나인 동시에 용맹함을 나타내는 징표이다. 부족의 이익을 위해 시인은 헌신과 희생을 할 준비가 되었다. 그는 자신의 “생명을 아주 가볍게 본”것이다. 물론 평화의 시기에는 “영혼의 귀중함을 느낀다”, 생명의 가치와 의미는 부족의 이해관계와 밀접한 연관이 있다. “타인을 죽이고, 재물을 빼앗으면 우리는 부유해 진다.” 만약 약탈 과정에서 ‘남을 죽이면’ 우리는 부족의 관례에 따라 자신의 ‘목숨 값’을 이미 치른 것이니, 부족에게 경제적 부담이 되지 않는다. 만약 “천재지변, 기아를 만나면 항상 재산을 내 놓을 준비가 되어있다.” 이들은 이렇게 전통과 미덕에 따라 공익사업에 헌신한다.

둘째, 사파라의（ash-Shanfarā?-525）**[[425]](#footnote-425)** 짧은 시 『유언』 **[[426]](#footnote-426)**

一旦我身首異處，戰死在野外荒漠，

你們不必將我埋葬，墳墓並非爲我而設.

我甯肯讓自己餵鬣狗，也不願在墓穴待著.

我豈肯長夜屍陳荒野，讓敵人去幸災樂禍.

이 시인은 전쟁에서 전사들이 구전으로 전해준 유언을 썼는데, 만약 불행하게 전사한다면 “나를 매장할 필요가 없다.” 그 이유는 “무덤은 나를 위해 만들어진 것이 아니기 때문이다.” “나는 기꺼이 들짐승들에게 먹힐 것이다.” “내가 어찌 시체로 뒹굴면서, 적들이 즐거워하는 것을 보겠는가”. 전투는 전사의 ‘천직’이다. 또한 용맹한 자의 “생명의 가치”이다. 무덤은 전사의 휴식처가 아니다. 나는 “편히 쉬면서” 전우들이 싸우는 것을 참을 수 없다. 시인에 의하면 무덤에 들어가거나 들판에 버려지는 것은 일종의 ‘전쟁 포기’행위이다. 이는 사람들의 비웃음을 산다.

셋째, 타바타(Ta’abata Sharrā?-530)**[[427]](#footnote-427)**의 시 『一個人如果不想辦法』, 『輾轉荒漠』 역시 생사의 문제를 언급하였다. 전설에 의하면 이 시인은 산에 들어가 꿀을 캔 적이 있는데, 이 때 적에게 포위되어 거의 죽게 되었다. 당시 그는 꿀을 절벽에 바르고 미끄러져 내려가 도망쳤다고 한다. 훗날 시인은 이 이야기를 『一個人如果不想辦法』에 적었다. 내용은 다음과 같다.

老謀深算的人總會隨機應變，

一只鼻孔堵住，還有另一只鼻孔.

我對哈列彥人說——

當時我已走投無路，瀕臨絕境：

照你們看，我要麽殺身成仁，

要麽就得被俘，苟且偷生.

我把皮袋裏的蜜潑在山崖上，

胸貼岩石往下滑，死裏逃生.

于是我完好無損地落到了地面，

死神只好看著我，羞愧得無地自容.**[[428]](#footnote-428)**

여기서 시인은 전사로서의 자신이 직접 겪은 이야기를 쓴 것이다. “궁지에 몰린” 위급한 상황에 처했고, 일반인들이 보기에는 “살신성인할 지언 정, 구차하게 삶을 추구하지 않는” 심정을 나타냈다. 시인은 불굴의 정신으로 모험을 하고, 곤경에서 벗어나 ‘구사일생’을 이룬다. 그리하여 말하기를 “죽음의 신은 나를 바라보기만 할 뿐, 부끄러워 어찌할 바를 모른다”라 하였다. 이 시에서 그는 전사의 용맹과 지혜 및 전투적 정신을 보여주었다. 죽음을 두려워하지 않고 마치 조롱하는 듯한 낭만주의 색채를 띤 것이다.

『輾轉荒漠』의 시에는 이렇게 묘사하고 있다.

生活多艱，他不抱怨；高瞻遠矚，勇往直前.

餐風宿露，一身孑然；輾轉荒漠，不畏艱險.

快步如飛，似風一般；時刻警惕，枕戈待旦.

遇有危險，揮起利劍；戰勝強敵，屍陳面前.

死神歡笑，將他稱贊。漠漠荒沙，谙熟了然.

獨來獨往，豈怕孤單？**[[429]](#footnote-429)**

이 시에서 저자는 몇 가지로 자신의 인생관을 나타냈다. 첫째, 삶이 힘들더라도 원망하지 않는다. 인생의 전사로서 삶이 아무리 힘들지라도 원망하지 않는 것, 이것은 아주 긍정적인 인생태도이다. 둘째, 풍찬 노숙은 자연스러운 것이다. 소박한 생활을 유지하며 물욕의 지배에서 벗어난다. 이것 이야말로 전사의 품성이자 동력의 원천이다. 셋째, 위험을 만나면 검을 휘두른다. 삶을 살면서 여러 가지 어려운 상황에 봉착하게 된다. 최선을 다해 싸우는 것, 용사로서 투쟁하는 것, 이렇게 했을 때 죽음의 신도 그를 찬미하게 된다.

고대 아랍의 시를 보면 光陰(세월, 시간)을 인류의 기원으로 보는 관점이 있는데, 이들을 ‘光陰派’라 부른다. 이들은 세월을 인간의 운명과 연관시켜 보았는데, 중세 아랍제국시기 이들은 이슬람 학자들의 주요 비판 대상이었다. 그들은 세상의 영원함을 믿으면서, 우주만물의 변화는 무한한 세월의 여러 표현이라 하였다. 사물(물질) 외에는 다른 존재가 없으며, 조물주를 부정하고, 천국 연옥, 영혼 및 말세의 심판 등도 부정하였다. 이들은 중세시대에 ‘무신론자’ 혹은 ‘유물론자’로 불렸다. 이에 대해 『코란』에는 “그들은 ‘今世의 생만 있고 죽은 후에는 세월과 같이 사라진다’라 하는데 그것은 아무것도 모르고 단지 추측만 하는 것이다.(45:24**[[430]](#footnote-430)** )”라고 반박 하였다.

‘몽매시기’ 아랍인들은 여러 신을 숭배했고, 신이 개인의 운명을 좌우 한다고 믿었다. 이런 사상의 영향을 받아 占卜, 점성술, 돌 숭배, 나무숭배 등 신앙이 생겼다. 아울러 유대교와 기독교가 아랍반도에서 생겨나고 전파되기 시작했다.

이상은 ‘몽매시기’은 몇 개의 시와 『코란』에 언급된 내용이다. 이렇게 당시 ‘光陰論’과 생사관에 대해 조금이나마 살펴보았다.

**2. 이슬람문명의 생사관**

이슬람문명의 기초는 이슬람교이다. 『코란』은 무슬림의 신앙대상인 眞主의 말씀이자 이슬람교의 기본경전이다. 이번 단락에서는 『코란』을 중심으로 이슬람교의 생사관에 대해 알아보고자 한다.

첫째, 인류는 피조물이고, 조물주가 ‘흑색 점토’와 ‘흙의 精華’로 인간을 만들었다.

『코란』에서 말하기를 “나는 검은색의 점토로 인간을 창조하였다.”(15:26) 그리고 (15:27-29) 또 말하기를 “(27) 예전에 나는 활활 타오르는 불로 정령을 만들었다. (28) 그 때 너희들의 主는 천신에게 말하기를 ‘나는 반드시 검은색 점토로 인간을 만들 것이다. (29) 나는 그 형상을 만들고 나의 정신을 불어넣으니, 너희는 그들에게 고개를 숙여야 한다.’”라 하였다.**[[431]](#footnote-431)**

『코란』은 또 “(12)나는 이미 점토의 정화로 인간을 만들었다. (13) 그리고 그것을 정액으로 만들어 단단한 용기에 담았다. (14) 그리고 그 정액으로 피덩이를 만들고, 피덩이로 살을 만들고, 살로 골격을 만들었다. 나는 그 골격에 피부를 붙여, 그것을 생물로 만들었다.”(23:12-14 )**[[432]](#footnote-432)**

둘째, “진주는 매 한 사람의 생명을 결정한다.” 사람은 반드시 죽는다.

『코란』에서 진주는 말하기를 “나는 사람으로 하여금 살게도 하고, 죽게도 한다. 나는 마지막 종착점이다.”(50:43) **[[433]](#footnote-433)**

『코란』은 말하기를 “누구나 죽음을 맛본다. 부활일이 되면 너희들은 완전한 보상을 받는다. 누구든 불의 연옥에서 멀어져 낙원으로 가면 그는 성공이다. 이번 생의 생활은 虛幻과 즐거움이다.(3:185 )”**[[434]](#footnote-434)**

『코란』은 말하기를 “(15)이후 너희들은 반드시 죽는다. (16) 그리고 부활일에 반드시 부활한다.(23:15-16)”**[[435]](#footnote-435)**

『코란』은 말하기를 “진주의 허락을 받지 않고는 누구든 죽을 수 없다. 진주는 모든 이들의 생명을 정해 놓았다.(3:145)**[[436]](#footnote-436)** ”

『코란』은 말하기를 “너희들은 진주를 위해 시주해야 하고, 자신을 죽음으로 몰아서는 안 된다. 너희들은 선행을 해야 한다. 진주는 선행하는 자를 좋아한다.(2:195) **[[437]](#footnote-437)**”

『코란』은 말하기를 “(29)도를 믿는 사람들이여! 허위 기만으로 다른 사람의 재물을 획득해서는 안 된다. 오직 서로 간의 협의가 있어야 한다. 자살하지 말라, 진주는 너희들을 연민한다. (30) 누구든 나의 말을 과하게 어길 경우 나는 그를 불의 지옥으로 보낼 것이다. 이것은 진주한테 아주 쉬운 일이다.(4:29-30) **[[438]](#footnote-438)**”

『코란』은 말하기를 “진주를 위해 희생한 자에 대해, 죽은 자라 말하지 말라. 그들은 살아있다. 단지 너희들이 모를 뿐이다.(2:154)**[[439]](#footnote-439)** ”

『코란』은 말하기를 “그들은 난을 당했을 때 이렇게 말한다 ‘우리는 진주의 소유이다. 우리는 오직 진주에게 의지한다.’(2:156) **[[440]](#footnote-440)**”

셋째, 이슬람은 “2生의 吉한 인생관”을 말한다.

『코란』은 말하기를 (32)나는 그들 종족에게 使者를 파견하여 그들을 교화하게 한다. “너희는 마땅히 진주를 숭배해야 한다. 그를 제외하고 다른 숭배할 대상이 없다. 너희들은 두렵지 않는가?”(33) 그 부족의 두목은 도를 믿지 않고 後世의 만남도 부정한다. 나는 그들이 이번 생에 호화로운 삶을 지내게 한다. 그들은 말하기를 “이들은 단지 평범한 사람이다. 너희들이 먹는 것을 먹고 마시는 것을 마신다. (34) 만약 너희들이 그들과 같은 평범한 사람에 순종한다면 반드시 손해를 본다. (35) 그는 경고하여 말하기를 ‘너희는 죽어서 먼지와 해골이 되어도 반드시 부활한다.’ (36)그가 너희들에게 경고한 것은 인정에 맞지 않는다. (37) 우리는 오직 금세의 生만 갖고 있다. 우리의 죽음과 생은 부활하지 못한다. (38)그는 단지 진주의 이름을 빌어 날조하는 것이니, 우리는 그를 믿어서는 안 된다!(23:32-38)**[[441]](#footnote-441)** ”

이상 볼 때 이슬람 문명의 생사관은 다음과 같다. 진주는 만물을 조화하고 인간을 만들었다. 인간의 생사를 결정하고, 인류가 돌아갈 곳이다. 인생은 今生과 來世가 있다. 금생은 짧고 허망한 것이고, 내세는 영원하고 진실하다. 금생은 내세로 통하는 길이니, 정도를 지키고, 선행을 해야 한다. 이렇게 하면 낙원으로 가게 되어, 금생과 내세 모두 행복하다.

**3. “大化循環，盡終返始” 중국 이슬람의 생명관**

劉智는 ‘小世界(人)’에 대한 토론이 이슬람 생명 학설을 포함한다고 보았다. 류지의 이론은 인간의 임신과정에서 시작하여 종교적 도덕과 사회적 인간의 복잡한 과정을 포함하고 있다. 歸真複命이란 인생의 가장 행복한 순간을 만드는 것이고, 또한 생명의 의미이기도 하다. 이렇게 볼 때 이슬람 학설의 ‘先天來降’과 ‘後天來複’은 두 가지 과정을 지닌다.

이슬람교에서 인간의 지위는 아주 고상하다. 첫째, 진주는 인간을 만들 때 이미 숭고한 지위를 부여하였다. 진주는 인간에게 大地의 통치자라는 지위를 부여하고 만물의 靈이라 하였다. 둘째, 인간의 형상은 먼저 有形이고 다음은 無形이다. 이에 대해 류지는 말하기를 “소세계의 有란 먼저 6品의 형상이 있고, 다음에 6품의 무형이 있다.**[[442]](#footnote-442)** ” 또 “소세계의 先有形 後無形者란 기가 순환하는 이치이다.**[[443]](#footnote-443)**”라 하였다. 류지에 의하면 인간의 생명은 선천의 性理에서 직접적으로 발원한다고 한다. 이것이 곧 ‘先天來降’이다. 하지만 선천의 性理에 있는 ‘種子’가 현실적인 사람이 되기 위해서는 ‘後天來複’의 과정이 필요하다. 이에 대해 그는 “형상을 가진 것은 하나의 점에서 시작하는데, 그것은 선천의 성리이다. 이것이 남아서 세상 만인의 뿌리가 된다. 阿丹秉四行之精粹를 받아 몸이 만들어 진다. 그 하나의 점이 몸이 되는 것이다.**[[444]](#footnote-444)**”라 하였다. ‘소세계’의 형성은 선천의 性理에서 근원 한다. 즉 ‘大命’이 현현한 것으로 그것은 ‘性智’의 나머지이다. 이 나머지를 ‘溟渣’이라 한다. ‘先天之末，後天之本’은 하나의 점에서 비롯하는데 이 ‘一点’이 곧 영혼(魯哈)이다. 이것은 인류 생명의 근원이다. 이 ‘영혼’은 무형이고 ‘인간의 性’이다. 이것은 생명의 종자이고, 인간의 생명은 이 ‘종자’에서 발원한다. 류지에 의하면 오직 ‘先天來降’, 즉 ‘종자’만 있어서는 진정한 생명을 이룰 수 없다. ‘소세계(人)’는 ‘後天來複’의 과정이 필요하다. 선천 성리의 ‘종자’는 이러한 후천의 과정을 거쳐 ‘소세계’라는 완벽한 인간이 완성된다. 이 때의 ‘소세계’ 만물의 靈이다.

**アラブ・イスラム文化生命観への浅考**

**沙宗平**

**北京大学哲学・宗教学、敎授**

本稿が指す「アラブ・イスラム文化」は狭義と広義、つまり、前者はアラブのイスラム文化、後者はアラブ文化とイスラム文化の意味を含んでいる。ここでの生命観とは、生命に対する見方と考え方についてである。本稿は簡単に古代アラブ文化と中世イスラム文化における生命に関して考え、東方文化の一支流であるアラブ・イスラム文化において関連する知が現れればと思う。不足するところがあれば、諸先生方に誤りをご指摘いただきたい。

**一、「無明時代」のアラブ人の死生観**

ムスリム歴史学者の一般的な観点によれば、アラブ人の先覚者のムハンマド（西暦570～632年）を境界として、アラブの歴史は「前イスラムの時期」と「イスラムの時期」に区分することができる。前者はまた「無明時代」と称され（アル・ジャーヒリーヤ）、イスラム教発祥の地であるヒジャーズでは、6分の5の住民は遊牧民（ベドウィン）として生活をしており、「ベドウィン人、ラクダとナツメヤシは、砂漠の中ですべての生物の三位一体の統治者で、これに砂を加え、砂漠における四大主役を構成している。」**[[445]](#footnote-445)**

ベドウィン人の体格上心理上の構造は、砂漠地帯の連続性および及びその単調さと乾燥さを忠実に反映している。ベドウィン人は、ただ自分の部族の利益だけに関心を持ち、他の部族との共通の福利に関心を持つという事はとてもし難いものだった。紀律、秩序、権威、すべて砂漠の生活では崇拝するものではない。強奪（ghazw）は、もともと一種の盗賊の行為であるが、砂漠の生活における経済と社会の情況では、強奪は一種の民族の風習の地位へと上り置かれる。このような風習は、ベドウィン人の牧畜社会の経済構造の基礎となっている。強奪は一種の生存ゲームであり、そういった状況に置かれない限り、通常は一滴の血を流すべきではない。もてなしの原則が、どのくらい強奪の罪悪を軽減することができるだろうか。ベドウィン人は敵となると、とても恐ろしいが、彼らの友情のルールの範囲内であれば、彼らは一人の忠節を守る気前の良い友となる。ヒルティは、オアシスを競争で奪い合う事が、すべての紛争の主要な原因の核心であり、この事が砂漠の人々を多く互いに惨殺させ部族を分裂させる；しかし彼らは、自然界の頑なさと恐ろしさに対し、手のうちようがない事を感じており、この共通した意識は、彼らに一種の神聖な義務を必要とさせる、それはつまり、客人をもてなす事だと指摘している。ある宿泊施設を探し出せない場所で、一人の客の接待を拒絶、あるいは接待するも損害を与えた場合、これは社会に損害を与えるだけでなく、家柄を汚し、さらにはアラー――藩閥の守護者――に逆らう犯罪となる。

次に、この時期のいくつかの詩歌を通じて、その死生観を検討したい。

第一、大穆拉基什（？-522）**[[446]](#footnote-446)**の詩歌《功徳》**[[447]](#footnote-447)** ：

賽勒瑪！私達はあなたに向って挨拶し、あなたは私達に対して返礼する；

もしあなたが貴人のために祝福するならば、私を含める。

ある日もし災難が、或いは祝い事が訪れるならば、

あなたは賢人の貴人を招待し、あなたはきっと私達へ頼む。

もしも功徳を目標に行うなら、競馬場内で追いつ追われつで、

それでは私達は必ず優勝を勝ち取り、他の人をはるかに後に後塵させる。

人品と徳性の高さは我々の伝統で、子孫万代は代々継承する。

万一一人の首領は死ねば、すべて頂のために一人の離乳する子供を探す。

戦争の日、我々は生命をとても軽く見る；

而して一旦平和で安定すれば、我々の魂は比類なきほど重い。

我々は髪はぼさぼさで顔はあかだらけで、鍋の中で熱気は絶え間ない；

もし他人を殺すならば、血を6両を払う、我々には金がある。

天災、凶作にあえば、我々はいつも気前よく金を出す；

我々はここは有能な人を集めて、高貴な友達は満員満席で、人材が一堂に集まる。

我々は公のために尽くすことに熱心で、義侠心に富み、人のために己を犠牲にして、もし騎士がある危難にあるならば、

叫ぶ：「誰が命を助けにくるか？」我々は彼のためにいとわず自分を犠牲にするだろう。

もし千人の中で我々の一人だけあるならば、彼らは叫ぶ：

「勇士はどこにいるか？」それはきっと我々を指す！

もし別の騎士がおじ気づいて逃げ隠れるならば、剣の刃が身を傷つけることを恐れ、

我々は思い切って勇敢に突進し、武器が恐くなく、危険を顧みない。

英雄は軽い弾みで涙せず、たとえ大きな災難にあったとしても、

彼らも歯を食いしばり、死者ために泣くこと無く。

我々は粘り強く屈伏せず、手にはまた立派な剣がある；

たとえあらゆる困難を経験したとしても、

同じく危険を無事に乗り越えることができて、危機を脱する。**[[448]](#footnote-448)**

詩人は自由人の中の貴人と同じく他人の祝福、招待を追求し、平等な礼儀（挨拶と返礼）を獲得して、更には競馬場で功徳を得るが、戦争の日にあっては「我々は生命をとても軽く見る；而して一旦平和で安定すれば、我々の魂は比類なきほど重い。」とある。古代のアラブ人の戦争（“アラブ人の日”と称する）は、多く能動的な、或いは受動的な強奪を伴い、強奪は数種の夫の気概ある夫の職業の中の一つであるのだ。部族の利益のため、詩人は勇敢に献身して命を捧げ、「生命をとても軽く見る」。しかし平和期、「我々の魂は比類なきほど重い。」、生命の価値、意味と部族の権益をしっかり結び付け、利害を一致させる。「もし他人を殺すならば、血を6両を払う、我々には金がある。」強奪する中で（自発的に）或いは日常生活の中で（受動的に）「他人を殺」したなら、我々も部落の慣例に従って自分の責任で「命をもって償う金」の義務を支払い、部族の経済的負担にはならない。もし「天災、凶作にあえば、我々はいつも気前よく金を出」し、気前が良く客好きな伝統と美徳を守り、積極的に社会の公益に身を投じて行動する。

第二、アル・シャンハラー（？-525）**[[449]](#footnote-449)**短詩《遺言》：

いったん私は首を切られたら、野外の広々とした砂漠で戦死し、

あなた達は私を埋葬する必要はなく、墓を私のために決して設けなくていい。

私は自分をむしろハイエナのえさとなってもよくて、同じ墓穴で待ちたくない。

私は長い夜の死体の荒野、敵に他人の不幸を喜ばせるであろうか。**[[450]](#footnote-450)**

これは詩人の間もなく戦争に戦士として参加するにあたって残した「遺言状」で、もしも私が不幸にも戦死するならば、「あなた達が私を埋葬する必要はない」、「墓を私のために決して設けるのではない」なぜならば、「私は自分をむしろハイエナのえさとなってもよくて」、「私は長い夜の死体の荒野、敵に他人の不幸を喜ばせるであろうか。」だからだ。戦闘は戦士の「天職」で、勇士の「生命の意味のありかた」そのものだ、墓は戦士の落ち着く先ではなくて、自分が「安らかに眠る」のも戦友達が独りで戦うのも、戦士が受け取る行為ではない。詩人は、死体が並ぶ荒野で、墓の中である種の「戦闘を放棄」したようにいれば、敵の嘲笑をかうだろうと思ったようだ。

第三、タアバター・シャッラー（？-530）**[[451]](#footnote-451)**の詩歌『もし一人が方法を思わないならば』、『転々とする広々とした砂漠』は皆、生死の問題に関連している。聞くところによると一度、詩人は独りで山に登りハチの巣を切り取って、蜂蜜をとり、敵対している部落のリハヤン人に退路を塞がれ、危険な状態にあった。詩人は蜂蜜を流して崖の上から岩石に沿って下へ滑りみごとに逃げた。事後、詩人はこのことを記述したのが『もし一人が方法を思わないならば』だ。詩の中でこう書く：

深謀遠慮する人はいつも臨機応変で、

一つの鼻孔は塞がれても、もう一つの鼻孔がある

私はリハヤン人に対して言う――

その時、私はすでに窮地に陥って、絶体絶命に臨む：

あなた達から見て、私は身を投げ打ち己を犠牲にするか、

あるいは捕虜となって、目先の安逸をむさぼる。

私は皮袋の中の蜂蜜を崖の上にかけて、

胸を当て岩石を滑り降り、九死に一生を得る。

そこで私はしっかりと地面に落ち、

死神はただ私を見ているだけで、恥じ入る穴があったら入りたい。**[[452]](#footnote-452)**

詩人はここで自らが経験したことを戦士として描写し、見るからに「絶体絶命の窮地に陥って、臨む」立場における対応する道として、普通な人からすると、「私は身を投げ打ち己を犠牲にするか、あるいは捕虜となって、目先の安逸をむさぼる。」だが、詩人は知恵を出し、不屈の思いで、冒険的な賭けに出て、ついに苦しい立場から逃れる、つまり危機を脱して「九死に一生を得る」のであった、そこで、「死神はただ私を見ているだけで、恥じ入る穴があったら入りたい」と、詩人はここで勇敢な戦士である事と、知恵と、何ものをも恐れない戦う精神を謳歌し、および死への脅しに怖じけず、死神が恥じ入るというロマンチシズムの気持ちを持っている。

そして、『転々とする広々とした砂漠』ではこう書く：

生活はどんなに難しくても、彼は不平をこぼさない；見通しがきき、勇敢に突き進む。

旅の苦労をなめ、全身は孤独だ；転々として広々とした砂漠、困難と危険を恐れない。

速い足は飛ぶがごとく、風のようであるのは普通だ；いつも警戒し、片時も警戒を怠らない。

危険にあって、鋭い刀を振り始める；強敵に打ち勝って、死体は面前に並ぶ。

死神は快活に笑って、彼を称賛する。漠々と広がる荒れた砂、はっきりとわかる。

独りで来て独りで行く、どうして孤独を恐れようか？**[[453]](#footnote-453)**

詩人は自分の人生の点々の思考に関して、第一、生活がどんなに苦しくても不平をこぼさない。人生の戦士にして、いかなる状況でもすべての人生と生活に不平をこぼさない、これは一種の積極的に向上する人生の態度だ。第二、素で食べ野宿する身は孤独だ。簡素な生活を維持し、物欲が横行し汚れることを根絶する、これこそ一つの人生の戦士に内在する戦う気質の力の出所だ。第三、鋭い刀を振られる危険に遭う。生活の中の各種の困難と障害に遭遇し、果敢に必死に抗う、本当の勇士は、死神さえ称賛する。

古いアラブの詩歌の中には、人類の起源の内容の為に光陰を見ており（人類起源の内容を時間で見ており）、このような思想は「光陰（時間）の派」と称される。この派は往々にして光陰（時間）と人の運命を結びつけ、中世アラブ帝国の時期に、この派の思想はイスラムの学者の批判の主要な対象の一つとなった。この派は世界の永遠の恒久性を信じ、宇宙の万物およびその変化は全て、光陰（時間）の各種の表れであると見ている。物体を除いて、その他の実物はなく、この派は造物主、天園、煉獄、魂の不滅、最後の審判を否定し信じない。だから中世にこの派は「無神論者」と呼ばれ、近代も「唯物論者」だと語った。もし『コーラン』が指摘するには：「かれらは言う。「有るものは、わたしたちには現世の生活だけです。わたしたちは生まれたり死んだりしますが、わたしたちを滅ぼすのは、時の流れだけです」しかしかれらは、これに就いて何の知識もなく、只臆測するだけである。」（45:24）**[[454]](#footnote-454)**

それ以外に、「無明時代」のアラブ人は多神教を信奉し、あまねく個人の運命が神霊によって決定することを信じ、あるいはその影響を受けて、八卦おみくじを引いて、占って、掛を聞き、石や泉や木を崇拝していた。同時に、ユダヤ教とキリスト教もアラビア半島の伝播し存在した。

以上はただ「無名時代」のいくつかの詩歌、および『コーラン』（45:24）の話題にする「光陰論」の者の言論などの一部分の内容から、この時期の死生観について簡単に検討をしてみた。

**二、イスラム文明的な死生観**

イスラム文明の基礎はイスラム教であり、『コーラン』はムスリムの信条の対象であるアラーの「言語」にして、イスラム教の基本的な古典文献である。そのため、この節は『コーラン』に関連する詳しい陳述を根拠に、イスラム文明的な死生観を討論することを試みる。

第一に、人類は造物されたもので、造物主が「黒色の粘土」と「土壌の精華」から造化した。

『コーラン』曰く：「本当にわれは人類を、泥で形作って陶土から創った。」（15:26）、続けて（15:27-29）また：「27．またわれは先に燃え盛る炎から幽精〔ジン〕を創った。28．あなたの主が、天使たちに向かって仰せられた時を思え。「本当にわれは人間を泥で形作って、陶土から創ろうとするのである。29．われはかれを（完全に）形作った。それからわれの霊をかれに吹込んだ時、あなたがた（天使）はかれにサジダしなさい。」と（命じた）。」**[[455]](#footnote-455)**

『コーラン』曰く：「12．われは泥の精髄から人間を創った。13．次に、われはかれを精液の一滴として、堅固な住みかに納めた。14．それからわれは、その精滴を一つの血の塊に創り、次にその塊から肉塊を創り、次いでその肉塊から骨を創り、次に肉でその骨を覆い、それからかれを外の生命体に創り上げた。ああ、何と素晴しいアッラー、最も優れた創造者であられる。」（23:12-14）**[[456]](#footnote-456)**

第二に、「アラーがすべての人の天命を運命付ける」、人は「必ず死亡する」。

『コーラン』アラー曰く：「本当にわれは生を授け、また死を与える。われに（凡てのものの）帰着所がある。」（50：43）**[[457]](#footnote-457)**

『コーラン』曰く：「誰でも皆死を味わうのである。だが復活の日には、あなたがたは十分に報いられよう。（またこの日）業火から遠ざけられた者は、楽園に入れられ、確実に本望を成就する。この世の生活は、偽りの快楽に過ぎない。」（3；185）**[[458]](#footnote-458)**

『コーラン』曰く：「15．それから後、あなたがたは必ず死ぬ。16．それから復活の日に、甦らされるのである。」（23:15-16）**[[459]](#footnote-459)**

『コーラン』曰く:「アッラーの御許しがなくては、誰も死ぬことは出来ない。その定められた時期は、登録されている。誰でも現世の報奨を求める者には、われはこれを与え、また来世の報奨を求める者にも、われはそれを与える。われは感謝（して仕える）者には、直ちに報いるであろう。」（3:145）**[[460]](#footnote-460)**

『コーラン』曰く: 「またアッラーの道のために（あなたがたの授けられたものを）施しなさい。だが、自分の手で自らを破滅に陥れてはならない。また善いことをしなさい。本当にアッラーは、善行を行う者を愛される。」(2:195)**[[461]](#footnote-461)**

『コーラン』曰く：「29．信仰する者よ、あなたがたの財産を、不正にあなたがたの間で浪費してはならない。だがお互いの善意による、商売上の場合は別である。またあなたがた自身を、殺し（たり害し）てはならない。誠にアッラーはあなたがたに慈悲深くあられる。30．もし敵意や悪意でこれをする者あれば、やがてわれは、かれらを業火に投げ込むであろう。それはアッラーにとって、非常に易しいことである。」（4:29-30）**[[462]](#footnote-462)**

『コーラン』曰く；「アッラーの道のために殺害された者を、「（かれらは）死んだ。」と言ってはならない。いや、（かれらは）生きている。只あなたがたが知らないだけである。」（2：154）。**[[463]](#footnote-463)**

『コーラン』曰く：「災難に遭うと、「本当にわたしたちは、アッラーのもの。かれの御許にわたしたちは帰ります。」と言う者、」（2：156）。**[[464]](#footnote-464)**

第三に、イスラム教は「二世吉慶の人生観」を提唱している。

《コーラン》曰く：「32．われはかれらの間から（選んだ）使徒を、かれらに遣わして、（言わせた。）「アッラーに仕えなさい。かれの外に、あなたがたに神はないのです。あなたがたは（かれを）畏れないのですか。」33．かれの民の中の長老で信仰がなく、来世の（アッラーとの）会見を嘘であるとし、現世で羽振りのよい者たちは言った。「これはあなたがたと同じ一人の人間に過ぎません。あなたがたの食べるものを食べ、あなたがたの飲むものを飲んでいます。34．あなたがたが、自分と同じ人間に従うならば、必ず失敗するでしょう。35．あなたがたは死んで土と骨になってから（再び）甦らされると、かれは約束したのですか。36．そんな約束はまったくあり得ません。37．わたしたちには、現世の生活の外はないのです。わたしたちは死んでまた生きかえるでしょうか。わたしたちは、決して甦らされることはないのです。38．かれはアッラーに就いて、虚言を捏造した只の人間に過ぎません。わたしたちは、かれを信じません。」（23:32-38）**[[465]](#footnote-465)**

上述したように、イスラム文明の基本的な生命観の見方に関して：アラーが造った万物と人類、造られたもの生と死、アラーは人類の帰依する先であり；人生は今生と後世を含み、今生は短くて、幻で飾られ、後世は永久で、真実な存在である。そして、今生は後世を通る成功の架け橋であり道路である、しっかりと正信正行を守り、信道と行善を守れば、楽園にいることができ、今生と後世の二世の喜びを獲得するとしている。

**三、“大きな循環、結局はもとに戻る”：中国のイスラム生命観**

劉智の「小世界（人）」に対する議論は、イスラムの生命学説を含む。劉智の議論では、自然人が育まれる過程から、それを、宗教的道徳を担う社会人へなる事を促進する真の復命の過程について詳しく述べている。真に復命すること、すなわち、人生の最後に幸せとなる唯一の道を実現するもので、人生の究極の意味がある。そのため、イスラムの生命学説は「先に天から降り来る」と「後に天へと戻り来る」の二つの過程を含む。

人の地位はイスラム教の中では、とても貴重である。まず、アラーは人を造る時、すでに人に崇高な地位を与え、人とはアラーの地上の代理人で、人は万物の魂としている。その次に、人の形成は、先に目に見え、後に見えなくなる。劉智は：“小世界之有也，先有六品有形之相，后有六品无形之理（小世界では、先に6品の目に見える形があって、後に6品の無形の道理がある）」**[[466]](#footnote-466)**。また：「小世界先有形而后无形者，由气而还于理也（小世界は、先に目に見えて、後に見えなくなる、気から理となる）」**[[467]](#footnote-467)** 。

さらに劉智は、人の生命は直接、無形の先天性理に源を発するとし、これがすなわち「先に天から降り来る」である。しかし、先天性理の「種子」（溟渣）は現実の人となり、必ず「後に天へと戻り来る」の過程を経験すると考えている。劉智が言う：「其有形者，起于一点，乃先天性理所余，而成其为溟渣者也。天下万世人生之根种也。自阿丹秉四行之精粹，结聚成身。而此一点，即寓之于其身。」**[[468]](#footnote-468)** とはつまり、「小世界」の形成は先天性理を起源とし、真宰（宇宙の支配者）の「大命」は「性智」の余剰を見せ、この余剰が「溟渣」である。「先天之末，后天之本（先天のすえ、後天のもと）」として，先天から持たれる「一点」、この「一点」が「ルーハ（魂）」、つまり人類の生命の起源だ。この「ルーハ」は無形で、つまり「人の性」、いわゆる生命の種であり、人の生命はこの「種」に起源する。劉智は、「先に天から降り来る」、つまり、ただ先天的な「種」だけがあって、それはまだ実在するな生命ではなく、まだ実在する「小世界（人）」ではないと考えた。ただ「後に天へと戻り来る」の過程を経験して、先天性理の「種」はやっと実在する人となり、「小世界」もやっと完璧に整い、この時の「小世界」が、つまりは万物の魂なのである。

**佛教尊重生命的思想**

**——以人的价值与地位为中心**

**安良圭**

**東國大 • 敎授**

**Ⅰ. 序 言**

地球上生活着恒河沙数的生命。我们常听人说“众生平等”，这种观点认为所有生物都是平等的，所有生命都是平等的，所有动物都是平等的。达尔文认为，包括人在内的所有生物都是平等的，它们都源于同一个物种(specie)。“根据达尔文的核心理论即生命之树(Tree of life)的理论，各种不同的生命如同从一棵树根长出的树枝一样，他们从一个祖先进化成了不同的系统。人位于众多树枝的末端之一，是进化的最终阶段，其他生物也是各自树枝进化的最终阶段。我们不能拿各种生命进行比较、断定孰优孰劣，因为他们都是从不同系统进化而来的最终产物。达尔文这种众生平等的思想，从根源上改变了人们对人类自身的认知体系。”达尔文认为，从自然规律来看所有生命都是平等的。**[[469]](#footnote-469)**

所有人都应该是珍贵、平等、受到尊重的，这是现代社会的普遍价值，任何人都不能否认这种观念。但在现实社会里，我们时常看到、听到的却是，作为一个生命，有些人和动物得不到应有的尊重，常常受到忽视或歧视，每当这时我们就会更加赞同世界上的众生都应该自由，都有权共同生存、平等生活的主张。更进一步说，人类乃至各种动物和植物，所有的生命都是有价值的，也是珍贵的。

可是在现实生活里，所有的生命都是不平等的。人类认为，在所有的被造物里，自己是最杰出的，并将大自然中的一切为人类所利用。我们饲养着众多动物，把它们作为食材、用于实验、做成各种商品，完全不顾动物的生命价值和生存权利，把它们视为人类单纯的工具。而人与人之间不平等现象已经蔓延到无需多谈的地步。

有的人受到生物中心主义(bio-centrism)等伦理思想影响，或是本着缥缈的理想主义，主张所有生命乃至所有存在都是平等的，他们认为人类并不种特殊，与其它存在也没有什么层次上的分别，人类只是众多生命之一，和动物的生命价值是同等的。这种主张与生物中心主义立场相呼应，在佛教学界也有所体现。例如下面一则经典的佛教故事，经常被解读为，不仅动物之间生命是平等的，人和动物之间生命也是平等的。这则故事讲述的是，尸毘王为了救一只被鹰追赶的鸽子，便从自己身上割肉代之。国王向鹰承诺，他会按照鸽子的体重割下自己大腿上的肉来救鸽子。于是国王按照约定把肉挖出来放在秤上，但秤砣却一直向鸽子倾斜。为了平衡秤砣，国王又多割了一些肉，最后国王把自己的整个身体都放在秤杆上，才与鸽子的体重持平了。**[[470]](#footnote-470)**

这个故事的意义可以被阐释为，鸽子的生命重量和国王的生命重量是一样的，动物的生命价值和人的生命价值是平等的。这样的结论是不是佛教的正统见解呢？本文认为，所有生命体的生命是珍贵的,都应该予以尊重,但如果认为他们的伦理价值也是平等的,就犯了过分的理想主义者的错误。我们要讨论的是,生命本身可以是平等的,但生命的体现者——众生却是有区别的(difference),我们可以按照这些区别来分别对待这些生命。

**Ⅱ. 一切众生与人**

**1. 人的起源与诞生**

根据Aggañña Sutta的记载，人诞生在名为“Abhasva”的天上，最初与天神(deva)是一样的，全身发光，能在空中移动，不吃东西。随着时间的流逝，他们开始吃由物质形成的食物，然后开始不断地吃更加坚硬的食物，于是身体变得沉重，终于拥有了和现在人一样的身体。他们身上的光消失了，外貌开始有了区别。然后他们开始吃米，男人和女人产生了不同。随着男女的区分，男女的性结合，孩子就诞生了，家庭终于形成。人们围绕房屋建立家庭，形成了社会、国家。**[[471]](#footnote-471)**这部分内容是神话式的，它告诉人们，人起源于从天国下凡的天神。

按照佛教的观点，女性要怀孕，须满足三个条件。首先是男女的性行为，第二是女人的育龄期，第三是精神存在即意识。只有同时满足这三个条件女性才能怀孕。第一个和第二个条件是一般性的常识，或者说是科学认可的，而第三个条件是只有佛教里才有的。“三事合会入于母胎，父母聚集一处，母满，精堪耐，香阴已至，此三事合会，入于母胎。”**[[472]](#footnote-472)** 这里的“香阴”有的地方也写作“识”，“母满，精堪耐”应理解为母亲的育龄期。要成功受孕，则父母必须在一处，父母无病，识神已至，且父母都有养子之相。

识神入母胎，才能孕育生命。但如识神与父母不和，则不能受孕，唯有三缘和谐，才能怀孕。父母的受精卵是田，识神是种子。要成功地结合在一起、受孕，田和种子要恰当地协调。只有性质相同的田地与种子相结合，女性才能怀孕，胎儿才能生长。“若彼父母福业增上，子福业劣不得入胎。若彼父母福业劣薄，子福业胜不得入胎。要父母子三福业等方得入胎。”**[[473]](#footnote-473)**

怀孕后胎儿会成长，佛教用五个阶段来说明胎儿在胎内的生长。“迦罗逻(kalala)为初, 迦罗逻生胞(abbuda)。胞生于肉段(pesi), 肉段生坚厚(ghana）。坚厚生肢节(pesakha), 及诸毛发等(Samyutta Nikaya I. p.206)。”其中，迦罗逻(kalala)是指怀孕后的一周，胞(abbuda)是指怀孕后的2-3周，肉段(pesi)是怀孕后的3-4周，坚厚(ghana）是指怀孕后的4-5周，肢节(pesakha)则是指怀孕后6周以上。“色等诸情根, 渐次成形体。因母饮食等, 长养彼胎身。”**[[474]](#footnote-474)** “入母胎已后至四十九日名为似人。过此已后尽名为人”**[[475]](#footnote-475)** 。四十九天以后胎儿就有了人的形象，就应该把他们视为人了。

**2. 轮回、重生与人**

轮回是指众生循环往复的出生与死亡，是指人们根据自己作的业，不断游走于地狱、恶鬼、畜生、阿修罗、人间、天上。众生都按照自己的业，或是幸福地诞生在好的环境，或是不幸地诞生在不好的环境里。轮回始于无法计量的遥远过去，只要业报不除，未来也会反复地生、反复地死。摆脱轮回叫做涅槃，佛教以涅槃为最高的目标。

我们可以用三界六道来说明什么是轮回。众生在“三界”内反复生死。三界是指欲界、色界、无色界。欲界为肉体的欲望所支配，由地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、部分天神组成。色界虽不受肉体欲望的限制，但仍然由拥有肉身的天神组成。生活在无色界的，则是既没有欲望、也没有肉体的、纯粹的精神存在。就算是天神，一旦缘分尽了，也要按照他的业从别处降生，这是天神不完美的地方。虽然三界拥有不同的痛苦和快乐，但却都是生死轮回的世界。

如果再细分，三界就变成六道。六道是指地狱道、饿鬼道、畜生道、阿修罗道、人道、天道。其中，地狱、饿鬼、畜生等三种恶的世界被称为三恶道。在漫长的岁月里，生活在地狱的众生承受着最巨大的痛苦，作恶业最多的人将会生在地狱里。活在饿鬼道里的众生，喉咙细如针，而肚子却很大，他们时常因饥饿、口渴而遭受痛苦。据说，生活在饿鬼道的人，当食物落入喉咙，喉咙就会起火，而喝水时喉咙就会冒火。畜生道是所有鸟、鱼、虫、动物生活的地方。畜生的世界里弱肉强食，经常发生强者捕食弱者的杀生恶行。阿修罗道是与天神战斗的阿修罗居住的地方。人道和天道是作善业者生活的好地方，被称为善道。在众生之中天神是最幸福的，在六道轮回的众生里，天神的善业最多，但天神也会生死轮回。人道里有适当的快乐和痛苦，人们会产生摆脱痛苦的念头，是最适合修行的世界。

总之，众生根据自己作的业不断生死轮回，获得各种不同的肉身。人死之后很容易生在畜生道、饿鬼道或地狱道里，相反，三恶道（地狱、饿鬼、畜生）里的众生死了，却很难获得人的身体，因为众生作恶业比作善业更容易。在众生的轮回里，我们可以看到，要获得人的身体是一件多么困难的事情，正如“盲龟值木”的故事所揭示的那样。佛陀曾比喻说，大海里有一只眼盲的乌龟，那乌龟每百年才把头伸出海水一次。那海上漂浮着一个有洞的木板，那只眼盲的乌龟头伸出水面时，恰好能把头伸进那个洞里几乎是不可能的。世尊对阿难说：“盲龟浮木，虽复差违，或复相得。愚痴凡夫漂流五趣，暂复人身，甚难于彼。所以者何？彼诸众生不行其义，不行法，不行善，不行真实。展转杀害，强者陵弱，造无量恶故。”**[[476]](#footnote-476)**

这个比喻告诉我们，生而为人是多么的珍贵。乌龟生活的水底指的是三恶道（地狱、饿鬼、畜生），而摆脱三恶道生而为人是多么地艰难。从这一点考虑，即使人们过不上什么好生活，为了不再堕入恶道，也要努力善良地活下去。

在众生之中，人拥有独特的地位。而在佛教里，人的地位也是很特殊的。只有人才能修成完全的正觉者——佛陀(Buddha)。罗汉则只能在天上，即在Śuddhāvāsa里才能修炼成功，在人间则不可以。菩萨(bothisattva)可以表现为其他众生的形式，例如动物或天神(deva)，但佛陀总是以人的形式出现。**[[477]](#footnote-477)** 人虽然有各种缺点，但与其它的生命竞争时，却总是能够占据优势，对于这一现象，有许多理论进行了阐释。**[[478]](#footnote-478)** 佛教则告诉我们，基于以下几个原因，人比其他生物更加珍贵。其中最重要的是，佛教认为人拥有实现涅槃（完全幸福）的最佳条件与能力。

首先，人能够适当地感到痛苦，适当地感到幸福，因此可以发愿追求涅槃的“菩提心(bodhi-citta)**[[479]](#footnote-479)** ；第二，不同于其它动物，人拥有知耻的良心；最后，与其他的生命相比，人的学习能力更强，因此更适合涅槃。印度有梵语、巴利语等语种，在梵语(Sanskrit)里，人是“manusya”，在巴利语（Pali）里，人类是“manussa”。Manussa的词根“man”是“思考、思维”的意思，指的是人的智力。这告诉我们，与其他众生不同的是，人具备优秀的思维能力。人拥有追求理想的意志和实现理想的能力，因此比其他生命更加珍贵。

**3. 对人命的尊重**

佛教以“不杀生”为第一条戒律。在佛教教诲里，“尊重生命”占有核心的地位。佛教徒须严守的五戒中，第一条就是“不杀生戒”。“不伤害活的生命”，这一条教诲很好地体现了佛教尊重生命的意识。

所有生命都惧怕暴力与死亡。要明白别的生命跟自己是一样的，自己跟别的生命也是一样的，自己不能去杀害有生命的东西，也不能让别人去杀害。通过换位思考，就会知道我们不能杀害别人，也不能折磨别人。(Suttanipāta705)“我愿意活，不愿死。我要幸福，不喜欢痛苦。如果有人夺去我的生命，那将不是件愉快的事情，因为我愿意活下去。如果我要夺走别人的生命，但别人也希望活着，所以这对他来说肯定不是件高兴的事情。” (Saṃyutta Nikāya V, p.353)每个人都害怕鞭打，都惧怕死亡。每个人都热爱自己的生命。如果能够换位思考，我们就不会殴打、杀害别人。对于自己来说不愉快的事情，对于别人也是不愉快的。这个黄金法则告诉我们，既然自己不希望被杀害，也就不要去伤害别的生命。

任何故意夺去别人生命，或替人杀人者，都犯了“不杀生戒”。佛教认为，即使劝别人自杀是出于善意，也犯了等同于杀人罪的重罪。即使出于慈悲之心，劝重病之人自杀，也犯了等同于杀人罪的“波罗夷罪”。“你已具备各种戒律，却由于害怕死亡，现在才这么痛苦。如果你死了，怎会不升天界呢？”病者听闻此言，以为死后必定升天，于是不食而死。这样，劝人自杀者便犯了波罗夷罪。(《善见律毘婆沙》第11卷)波罗夷罪是一种重罪，犯了波罗夷罪的比丘或比丘尼必须离开僧团。波罗夷罪是僧侣戒律即“具足戒”严禁的重罪，如犯波罗夷罪，将失去僧侣资格，并被逐出僧团。佛教把鼓励自杀视为最大的罪过，这说明佛教是何等珍惜生命。

即使想死之人要求别人杀死自己，杀人也是被禁止的。一个比丘厌恶自己的身体，就去对弥邻旃陀罗说：“你要是杀了我，我就给你我的衣服和钵盂”。当时，为了得到衣服和钵盂，弥邻旃陀罗便用尖刀结束了他的生命，然后到婆求末河边清洗染满鲜血的刀具。那些讨厌自己身体的比丘只要找他就能立即了结生命，于是，他每天杀死10个、20个甚至60个比丘。佛陀责骂了他，然后对各位比丘说：“自杀者犯的是偷兰遮罪。”（《弥沙塞部和酰五分律》）偷兰遮（梵语sthūlātyaya，巴利文thullaccaya）可译为“重罪”、“大罪”、“粗恶罪”，是指犯波罗夷或僧残未遂的行为。这种罪行属于波罗夷或僧残的准备阶段，要求丧者忏悔。虽然没有办法处罚死者，但自杀被认为是一种沉重的恶行。

一些生病的比丘对他的同伴说：“给我拿把刀或一根绳子来。给我拿毒药来。给我一些让病更沉重的食物。带我到高高的山坡上，把我放在那里不要管我。”同伴按照他的吩咐，拿来了他所需要的东西，那生病的比丘就用刀伤害自己，用绳子上吊，喝毒药，吃那些让自己更加病重的食物，从高高的山坡上跳下来自杀。对此，佛陀责备说“亲手杀人和递给他刀让他自杀有什么分别？如果比丘把刀递给别人，好使别人自杀，那就犯了波罗夷，不能共住了。” (《弥沙塞部和酰五分律》第二卷)这里指出，把刀或绳子递给要自杀的人，就和杀人一样犯了波罗夷罪，同时，还指出协助杀人与杀人一样都是重罪。

向企图自杀的人介绍职业杀手，也同杀人一样属于重罪。“直接杀人与让别人死有什么区别？如果比丘自杀或使别人死去，就犯了波罗夷，不能共住了。”(《弥沙塞部和酰五分律》第二卷)

佛教认为，劝诱那些受苦的众生自杀等于杀人。杀人与赞许死亡之间有什么区别呢？(《弥沙塞部和酰五分律》第二卷)佛教明确指出，对那些穷人或部分身体受损的人赞许死亡或引诱他们自杀的行为属于重罪。因经济贫困而造成的生活困难，或因身体损伤而带来的痛苦并不能使自杀的行为正当化。

无论出于任何意图，蓄意夺去别人的生命，或成为杀人助手，或赞许死亡、帮助自杀，均属波罗夷罪，是要被逐出僧团的。而呼吁尽快处决罪犯的行为同样要受到惩罚。有一位僧人对执行死刑的人说:“大人，不要让他受罪，请一刀夺去他的性命。”于是执行人就一刀把他的性命夺走了。(VinayaIIIp.85)

佛教认为，亲手杀人与赞许、鼓励死亡并没有什么区别。他们认为，亲手杀人，或递刀递药让人自杀，或是唆使别人杀人，或让其自杀，这些都是煽动死亡、赞许死亡的行为，均构成波罗夷罪。

安乐死也被认为属于杀人罪。一些妇女见有人被砍伤手足，被遗弃在祗园精舍的水沟里痛苦不堪，便说道：“要是给这个人吃药，让他现在死去，便不用长期受苦了。”于是，便有比丘尼拿来毒药，此人喝了毒药便死了。佛陀将这种行为定为波罗夷罪。尽管比丘尼给这个人毒药的目的是让这个受苦受难的人快点死去以减轻其痛苦，但佛陀却认为这是谋杀罪。(《善见律毘婆沙》第11卷)

世尊也严厉斥责并禁止自杀的行为。他认为，自杀即杀死，与杀害生命没有什么区别。佛陀把自杀称为“突吉罗罪”。(《善见律毘婆沙》第11卷)“突吉罗”(梵语dukrkṣta，巴利语dukkaṭa)，译做恶作、恶说。突吉罗是指一种因行动与语言所犯的轻罪，如故意犯此罪，则需要在一名比丘面前忏悔；非故意时，只要在心中忏悔，就可以消罪。总之，我们可以知道，自杀被认为是一种恶行。

**Ⅲ. 众生之别**

**1. 人与动物的差别**

根据佛教的轮回说，众生根据自己所作之业获得肉身，所以将来的肉身并不固定。动物死后可能会重生为人，人死了也可能会获得动物的身体。佛教教导人们，不仅要尊重人的生命，还要尊重其他的生命。不杀生的生命伦理观从人与动物逐渐扩展到了飞鸟昆虫。“为什么不应该杀生呢？当你走在路上，看到蝉、蚯蚓、蟾蜍和其他昆虫时，你也会避开它们绕远而行，那是因为你在以慈悲之心保护众生。”**[[480]](#footnote-480)**

当时佛陀强烈谴责屠杀动物用于祭祀的行为。佛陀在世的时代，人们非常相信，为死者准备食物祭祀，会带来很多好处。人们屠杀无数牛羊，祭祀已故的祖先与亲戚朋友。佛陀在目睹了人们的这种“牺牲祭仪”以后说道：“人们因为无知和迷信而杀害了这些活着的动物。这绝不是正确的宗教行为。真正的宗教绝不杀生，而是会保护生命完好无损，真正的宗教会给人带来平和，而不会伴随暴力。如果有人提议进行牺牲祭仪，那他们不应该杀死无辜的动物，而是要杀死自己的贪欲、愤怒和无知。” (Jataka 50；安阳奎 2012 p.316ff)

轮回的理论告诉人们，人可以重生为各种动物，而各种动物也可以重生为人，这种思想并没有因为人与动物的质的区别而把人与动物完全割裂开来，而是把他们视为一种连续的关系。这种理论告诫人们，不仅要与其他人换位思考，还要把动物的立场与自己的立场联系起来类比，这样便可以培养出对所有生命的家族意识乃至同类意识。同时还要努力摆脱痛苦的轮回生活。人有能力也有义务爱护动物，因为人在道德上比动物更加成熟。

佛陀认为动物和人并没有彻底区分开来，成为完全不同的存在，他说：“在过去漫长的岁月里，你们曾经多次出生、死去，在这轮回里，你们身上流的血非常多，肯定比那横河河水和四周广阔的海水还要多。在过去久远的岁月里，当你生为大象时，也许曾经被砍断过耳、鼻、头、尾、四脚，那血多得数不清。或者你们曾经获得了马的身体，或是骆驼、驴、牛、狗和其他各种兽类的身体，并被砍伤了耳、鼻、头、脚和全身，血流不止。”**[[481]](#footnote-481)**

佛陀告诉我们，现在的人上辈子可能是大象、马、骆驼、驴、牛、狗等动物，也就是说动物可以降生为人，人也可以降生为动物。我们不能认为动物就低人一等，可以任意虐待、折磨或屠杀，这种行为是不对的。作为人的的候选，动物将来可能会降生为人，所以我们必须要保护动物。虽然人在智力等诸多方面胜过动物，但在道德上却需要照顾动物。过去人们在使用一种名为“滤水囊”的口袋喝水时，也会尽量不伤害那些看不见的小虫子。对于那些从滤水囊里过滤出来的虫子，人们并不会随意对待，而是会把他们放回水里，以免它们死掉。

佛陀虽然要求人们保护动物，但这并不意味着人与其他动物的存在价值是同等的。在部派佛教中，杀人的行为被特别地纳入波罗夷罪，而杀死其他动物或昆虫的行为则属于波逸提(忏悔行为)（参考《伽山佛教大辞林》、《时空佛教词典》）。佛陀教导人们说，即使对地上的一只虫子布施也会得到果报。所以洗完碗以后，为了地上的虫子，把剩水洒在地上，这种布施行为也会得到果报。而向人布施，其功德就会更大。比起其他动物，人在道德上也更加优越，可以比动物作更多的善业。虽然动物世界也有道德的行为，但与人类世界相比，毕竟是极少数。**[[482]](#footnote-482)** 动物基本上以自我为中心，遵循弱肉强食的规律，而人会在道德上照顾和保护弱者。

**2. 人的不平等**

并非所有人都被认为是同样珍贵的。在现代社会里，人们往往会按照财产多寡或权力大小，对别人区别对待。在古代印度社会，出身决定贵贱，父母的阶级决定了子女的贵贱，并一直维持至死。而佛陀却告诉人们，贵贱是根据自己的业来区分的。他教导人们，人的贵贱不是由出身决定的，一个人可以根据自己的道德行为，或受人尊敬，或被人慢待。

人们现在的样子是从前自己所作之业的结果。也就是说，现在的生活是过去生活的反映，未来的生活现在生活的反映。现在的生活是过去所作之业的结果，未来的生活则是现在生活所作之业的结果。仅从眼前的情况来看，不同的人具有各种不同的面貌，为什么会出现这种差异呢？有人向佛陀提出了这一问题：“有的人寿命短，有的人寿命长；有的人非常羸弱，有的人非常健康；有的人长相丑陋，有的人长得很帅；有的人无权无势，有的人有权有势；有的人穷，有的人富；有的人出生在贫贱的家庭，也有的人出身在高贵的家庭；有的人愚昧，有的人聪明。请问释迦牟尼，同样是人，为什么会有这么大的不同呢？”

世尊是这样回答他的：“每个人都是自己所作之业的所有者和继承者。人们生于自己的业之中，被业所束缚，以自己的业为避难所。业能使人高贵，也能使人卑贱。”**[[483]](#footnote-483)** 也就是说，自己作的业，自己会得到果报。眼前每个人的价值都是由他自己所作的业决定的。多作善业，便会得善报，变得高贵；多作恶业，便会得恶报，变得卑贱。也就是说，人的尊贵取决于自己所作的业，而不是靠造物神、祖宗或是偶然的机会，基本上自己的人格都是由自己的行为所决定的。”

佛陀还教导我们，布施的对象不同，果报也会不同。向善人布施所得到的果报，比向恶人布施所得到的果报要多很多。向道德完备之人布施会得到最好的果报。向遵守戒律的人布施可以获得大的果报，向犯戒律的人布施则不能得到大的果报，所以我们最好向行为端正者布施。同样都是布施，结果却不同，其原因就在于布施的对象存在价值的差异。福田会根据不同的人而结不同的果实，因此人并不具有平等的存在价值。

杀害的人不同，果报也就不同，这也说明了存在价值的差异。**[[484]](#footnote-484)**在杀人恶业中，果报最重的有四种情况: 杀父、杀母、杀和尚、出佛身血。**[[485]](#footnote-485)** 这四种业都属于“五无间业”，属于佛教里最重的恶业。也就是说，杀仇人和杀父母之间果报是有差异的。恶业的果报不同，就意味着被杀之人的存在价值不同。父母是生养自己的人，杀父杀母这种恶行在动物世界里也很难看到。而杀害没有血缘关系的和尚之所以也属于无间业，是因为和尚是最完美道德的拥有者，他们消除了贪欲等一切烦恼，以对芸芸众生的慈悲来帮助他们，杀害和尚就剥夺了众生的机会，等于剥夺了众生潜在的利益，所以杀和尚也属于五无间业之一。佛陀是世界上最优秀的存在，他是四生慈父，伤害他也是一种不可容忍的恶业。

元晓大师将“不杀生戒”分为为上品、中品、下品，指出其轻重的不同。

所谓“上品众生”是指父母、修行阶位已定的地上菩萨，以及断绝一切烦恼、不再需要学习的和尚。杀上品者犯的是重罪和五逆罪。在涉及到至二果位的人时，《涅槃经》上、下的两处文字并不完全相同，按照第一处文字，耆婆向阿阇世王说道：“你犯了两种罪”，指的就是他杀死了已证得须陀洹果的父亲——频婆娑罗王。中品并不固定，人都是属于这一类的。杀中品者，只是犯了重罪，并不犯五逆罪。把“天”视为中品的，只限于大乘佛教，在小乘佛教里，杀天者只是犯了轻罪，并不构成重罪。大乘佛教里，如若地上大菩萨杀死了一个邪思妄念的人，那么他不但无罪，还会有福报；如果是新学习的菩萨，那么他便犯了轻罪；如果杀死除天和人以外的东西，那么他便犯了波逸提罪，这是一种通过忏悔便可消除的“堕罪”；如果杀死畜生，便是犯了第六趣“突吉罗”罪。**[[486]](#footnote-486)**

**Ⅳ. 结 论**

我们应该把“众生”和“生命”区分开来。众生拥有身体的形态，而生命是无形的，生命之间没有区别。生命与生命的体现者——众生应得到基本尊重，但他们的生活存在价值并非完全不看运气。人们常说生命价值是平等的，但并不是说他们存在的价值就完全没有区别了。恶人与善人的存在价值是不同的。通常来说，社会角色或社会地位决定了一个人的存在价值，但佛教并不用这种方式来衡量一个人的存在价值。在佛教里，众生的价值取决于道德的标准。作为众生，人是有尊严的、有价值的，但这并不意味着每个人的价值都是同样的。

在所有生命中，佛教最珍视人，但这并不是意味着人就更加优越，可以单方面支配或征服自然。相反，佛教坚持尊重所有生命的立场，教导人们不要随意杀生。虽然所有生物的生命都应得到尊重，但佛教并不认为其生命价值是平等的。无论从智力还是道德来看，人都优于动物。佛教之所以认为人比其他众生更珍贵，是因为人拥有实现涅槃的最佳条件和能力。正因为如此，佛教徒们才会说，在兜率天，菩萨诞生为人身，希望挽救以人为首的芸芸众生。

佛陀教导人们不杀生，并不是因为人的生命和动物的生命是一样的。他想告诉人们的是要尊重所有的生命，而并不是说人和动物具有同样的价值，因为人和动物在道德上有很大的差异。关于人的价值的问题也可以用同样的方式得出结论。认为所有人都具有同等的道德地位是是一种谬误。佛教的立场是，并不是所有人都具有相同的价值，而自己的价值是由自己的行为所决定的。

**参考文献**

DīghaNikāya

MajjhimaNikāya

SaṃyuttaNikāya

Suttanipāta

Vinaya

Visuddhimagga

Note：以上巴利文文献均为 Pali Text Society 刊行的版本。

《弥沙塞部和醯五分律》 (《大正藏》 22)

《梵網经盧舍那佛說菩薩心地戒品》 (《大正藏》 24)

《善见律毘婆沙》 (《大正藏》 24)

《阿毘达磨大毗婆沙论》 (《大正藏》 27)

《杂阿含经》 (《大正藏》 2)

《长阿含经》 (《大正藏》 1)

《正法念处经》 (《大正藏》 17)

《中阿含经》 (《大正藏》 1)

《增一阿含经》 (《大正藏》 2)

《贤愚经》 (《大正藏》 4)

元晓, 《梵网经菩萨戒本私记》 (韩佛全 1, p594中-下)

Note：《大正藏》是《大正新修大藏经》的简称。

安良圭，2012, 《佛陀给我们带来幸福的那些话语》，到彼岸寺。

Ngorchen Konchog Lhundrub, The Beautiful Ornament of the Three Visions, translated by Lobsang Dagpa and Jay Goldberg, Section A2.

sGam.po.pa, The Jewel Ornament of Liberation, Chapter 2, translated by H.V. Guenther.

**불교의 생명 존중 사상**

**- 인간의 가치와 지위를 중심으로 -**

**안양규**

**동국대학교 • 교수**

**I. 서 언**

지구상에는 수많은 생명체가 살아가고 있다. 우리는 자주 모든 생명체는 평등하다라는 말을 듣곤 한다. 모든 생물은 평등하다. 모든 생명은 평등하다. 모든 동물은 평등하다. 다윈은 인간을 포함한 생물은 평등하며 모두 한 종(種, specie)에서 나온 것이라고 주장한다. “다윈의 핵심 이론 중 하나인 ‘생명의 나무(Tree of life)’에 의하면 갖가지 생명체들은 한 뿌리에서 나무의 줄기가 뻗어나가듯, 한 조상에서 각각 다른 계통으로 진화한다. 인간은 수많은 가지 중 하나의 끝에 있는 진화의 최종 단계이며, 다른 생물들도 각자 가지 끝에 있는 진화의 최종 단계이다. 개별 생명체는 서로 비교하여 우월하거나 열등하다고 할 수 없다. 각각 다른 계통에서 진화한 최종 산물일 뿐이다. 모든 생명체가 평등하다는 다윈의 생각은 그야말로 인간에 대한 인식체계를 근원부터 바꿔 놓았다.”**[[487]](#footnote-487)**모든 생명체는 자연의 법칙으로 보면 평등하다고 보는 것이다.

모든 인간이 귀하고 평등하며 존중받아야 한다는 관념은 누구도 부인하기 힘든 현대사회의 보편적 가치다. 현실적으로 우리는 사람과 동물들이 생명체로서 존중받지 못하고 무시당하거나 차별받는 것을 보고 들으면서 세상에 존재하는 모든 생명은 자유로워야 하고 함께 공존하며 평등하게 살아갈 권리가 있다는 주장에 동조하게 된다. 더 나아가 사람은 물론이고 여러 동물들과 식물 등 모든 생명이 하나같이 가치있고 소중하다고 주장하게 된다.

현실에선 모든 생명체는 평등하지 않다. 인간이 존재하는 모든 피조물 중 가장 뛰어나다고 인식하며 자연에 있는 모든 것을 인간을 위하여 이용한다. 수많은 동물들을 사육하고 음식 재료로 실험용으로 각종 상품으로 이용하고 있다. 동물들의 생명 가치나 생존 권리를 전혀 고려하지 않고 인간을 위한 단순한 도구로 여기고 있는 것이다. 인간과 인간사이의 불평등은 더 언급할 필요도 없이 만연해 있다.

생물중심주의(bio-centrism)와 같은 윤리사상에 영향을 입었거나 막연한 이상주의에 입각하여 모든 생명 나아가 모든 존재의 평등을 주장하는 사람도 있다. 인간은 다른 존재와 치원이 다른 특별한 존재가 아니라 수많은 생명 가운데 하나에 불과한 것으로 보는 입장은 사람과 동물의 생명 가치를 동등한 것으로 파악한다. 이러한 생물중심주의 입장에 상응하는 주장이 불교학계에서도 보인다. 동물간의 생명 평등 뿐만 아니라 인간과 동물간의 생명 평등을 보여주는 경전으로 인용되고 있다. 시비왕(尸毘王)왕이 매에게 쫓기는 비둘기를 살려주기 위해 자신의 살점을 대신 떼어 주는 이야기이다. 왕은 메에게 비둘기의 몸무게만큼 자신의 허벅지 살을 떼 주기로 약속하고 비둘기를 구해준다. 왕은 약속대로 살점을 도려내어 저울 위로 올려놓았다. 그렇지만 저울의 추는 계속 비둘기를 향해 기울었다. 왕은 저울추의 균형을 맞추기 위하여 자신의 살을 조금씩 더 떼어내다가 마침내 왕은 자신의 모든 몸을 저울 위에 올려놓고서야 비둘기의 몸무게와 수평을 이루게 되었다.**[[488]](#footnote-488)**

비둘기의 생명 무게와 왕의 생명 무게가 동일하다고 해석될 수 있다. 동물의 생명가치와 인간의 생명가치가 평등하다고 결론 지울 수 있다. 이런 결론이 불교의 정통적인 견해라고 할 수 있는 것일까? 본고에선 모든 생명체의 생명은 소중하고 존중 받아야 하지만 그렇다고 윤리적인 가치가 평등하다고 보는 것은 지나친 이상주의자의 오류라고 본다. 생명 그 자체는 평등할 수 있지만 생명을 구현한 중생은 차이(差異, difference)가 있고 그 차이에 따라 다루어질 수 있다고 논의하고자 한다.

**Ⅱ. 일체 중생과 인간**

**1. 인간의 기원과 출생**

Aggañña Sutta에 따르면, 인간은 Abhasvara라는 천상에서 태어났으며 처음엔 천신(deva)과 같은 존재였다. 몸에서 광채가 나고 공중으로 이동하며 음식을 먹지 않고 살았다. 시간이 지남에 따라 그들은 물질적인 음식을 먹기 시작하였고 더 단단한 음식을 지속적으로 먹기 시작하면서 몸이 더 무겁게 되고 지금의 인간과 같은 몸을 갖추게 되었다. 몸에서 나던 빛은 사라지고 외모의 차이가 발생하기 시작하였다. 쌀을 먹기 시작하면서 남자와 여자의 차이가 구분되게 되었다. 남녀가 구분되고 남녀가 성적으로 결합하면서 아이가 발생하고 드디어 가족이 성립하게 되었다. 집을 중심으로 가족들이 발생하고 사회가, 그리고 국가가 세워지게 되었다고 설명하고 있다.**[[489]](#footnote-489)** 신화적인 내용이지만 이 경전에서 인간의 기원은 천상세계에서 하강한 천신이라고 밝히고 있다.

불교에 의하면 임신이 성립하기 위해서는 3가지 요건이 결합하여야 한다. 첫째 남녀의 성행위, 둘째 여자의 가임기, 그리고 셋째 정신적인 존재인 의식(意識)이다. 이 세 가지가 결합하여야 임신할 수 있게 된다. 첫째와 둘째 요건은 일반 상식이나 과학에서 인정하는 것이지만 세 번째 요소는 불교에서만 말하는 요건이다. “3가지가 모이어 비로소 어머니 태에 들어간다. 부모가 한곳에 모이고, 어머니가 가득한 정(精)을 참고 견디면, 향음(陰氣)이 이미 이른다. 이 3가지가 모여서 비로소 어머니 태에 들어간다.”**[[490]](#footnote-490)**여기에선 향음이라고 표현하였지만 다른 곳에서는 식(識)으로 표기되고 있다. “어머니가 가득한 정(精)을 참고 견디면”이라는 표현은 어머니의 가임 시기라고 보아야 할 것이다. 임신이 성립되기 위해서는 부모가 한곳에 모이고, 부모에게 병이 없으며, 식신이 오고, 부모에게 모두 자식을 둘 상이 있어야 한다는 것이다.

식신이 모태로 들어감으로써 생명이 잉태되는데, 식신과 부와 모가 화합하지 않으면 수태할 수 없고, 오직 세 가지 인연이 화합해야만 비로소 임신할 수 있게 된다. 부모의 수정란은 밭이 되는 것이고 식신이 씨앗이 되는 것이다. 제대로 결합하여 임신이 성립하기 위해서는 밭과 씨앗이 적절하게 조화로워야 한다. 같은 성질의 밭과 씨앗이 결합하여 임신이 되고 태아가 성장하게 되는 것이다. “만일 부모의 복업이 뛰어나다 하더라도 자식의 복업이 하열하면 태에 들게 되지 못한다. 만일 부모의 복업이 하열하더라도 자식의 복업이 수승하면 태에 들게 되지 못한다. 반드시 아버지와 어머니, 자식의 세 사람의 복업이 같아야 태에 들어갈 수 있다.”**[[491]](#footnote-491)**

임신이 되면 태아가 성장하게 된다. 불교에는 5단계로 태내에서 태아가 성장하게 되는 것을 설명하고 있다. “최초로 칼랄라(kalala)가 생겨나고 칼랄라에서 압부다(abbuda)가 되고 압부다에서 페시(pesi)가 생겨나고 페시에서 가나(ghana)로 발전하고 가나에서 페사카(pesakha)가 생겨나고 머리카락과 털과 손톱 발톱이 생겨난다(Samyutta Nikaya I. p.206).” 칼랄라는 임신 직후의 1주, 압부다는 임신 후 2∼3주, 페씨(pesi)는 3∼4주, 가나는 4∼5주, 페사카는 6주 이상을 말한다. “가라라가 맨 처음이 되어 그 가라라가 태를 만들고 그 태는 살 조각을 만들고 그 살 조각은 단단한 것을 만들고 그 단단한 것은 지절과 또 온갖 모발 따위를 만들어 낸다. 여기에서 몸뚱이의 모든 감각기관은 차츰차츰 그 형체를 갖춰 이루고 그 어미의 먹는 음식으로 말미암아 그 태아의 몸을 기른다.”**[[492]](#footnote-492)** “어머니의 태에 들어간 뒤에 49일이 되면 ‘사람과 같은 것’이라 말하고, 이를 지나고 난 이후를 ‘사람’이라 한다.”**[[493]](#footnote-493)** 49일이 지나면 사람의 형상을 갖추게 되어 사람으로 다루어야 한다.

**2. 윤회와 중생, 그리고 인간**

윤회란 수레바퀴가 돌 듯 중생이 출생과 죽음을 반복한다는 뜻이다. 자신이 지은 업(業)에 따라 지옥, 아귀, 축생, 아수라, 인간, 천상을 계속 돌아다니는 것을 말한다. 모든 중생은 자기가 지은 업에 의해 좋은 환경에 태어나서 행복하기도 하고 나쁜 환경에 태어나서 불행하기도 한다. 윤회는 헤아릴 수 없는 먼 과거부터 시작되었으며 업이 제거되지 않는 한 미래에도 나고 죽고를 반복하게 된다. 윤회에서 벗어난 것을 열반이라고 한다. 불교에서는 열반이 최고의 목표가 된다.

윤회는 삼계 육도로 설명된다. 중생은 삼계(三界) 안에서 생사를 반복한다. 삼계는 욕계(欲界), 색계(色界), 무색계(無色界)를 말한다. 욕계는 육체적 욕망이 지배하는 세계로서 지옥, 아귀, 축생, 아수라, 인간, 천신의 일부로 구성되어 있다. 색계는 육체적 욕망으로부터는 자유롭지만 여전히 일종의 신체를 가진 천신들의 세계이다. 무색계는 욕망은 말할 것도 없지만 육체조차도 없는 존재들이 사는 세계다. 이들은 순전히 정신적인 존재들이다. 천신일지라도 인연이 다하면 다시 그의 업에 따라 다른 곳에서 태어나야 하기 때문에 완벽하지 않은 곳으로 여겨진다. 삼계는 비록 괴로움과 즐거움이 서로 다르지만 출생과 죽음이 반복되는 윤회의 세계이다.

삼계를 다시 세분하면 육도가 된다. 육도란 지옥도(地獄道) · 아귀도(餓鬼道) · 축생도(畜生道) · 아수라도(阿修羅道) · 인간도(人間道) · 천상도(天上道)를 말한다. 지옥, 아귀, 축생 등 3가지는 나쁜 세계이므로 3악도(惡道)라고 한다. 지옥에 사는 중생들은 긴 세월동안 가장 극심한 고통을 받는다. 악업을 가장 많이 지은 자가 태어나는 곳이다. 아귀도에 사는 중생들은 목구멍이 바늘처럼 가는 반면, 배는 대단히 큰 존재들로서 항상 배고픔과 목마름 때문에 끊임없이 고통을 받는다. 음식이 목에 넘어가면 목에서 불이 나고 물을 마시면 목에서 불길이 솟는다고 한다. 축생도는 모든 종류의 벌레들, 물고기, 새, 동물들이 사는 곳이다. 축생의 세계는 약육강식의 세계로, 강한 자가 약한 자를 잡아먹는 살생의 악행이 자주 행해지는 세계이다. 아수라도는 천신을 상대로 싸움을 하는 아수라들이 사는 곳이다. 인간과 천상은 선업을 지은 존재들이 사는 좋은 세계로 선도(善途)라 한다. 천신은 중생 중에서 가장 행복한 존재이다. 육도 윤회의 중생 중에서 가장 많이 선업을 지은 자이다. 그렇지만 천신도 죽어서 다시 태어나게 된다. 인간 세계는 즐거움과 괴로움이 적당히 있어 괴로움에서 벗어나려는 마음을 낼 수가 있으며, 수행하기에 가장 적당한 좋은 세계이다.

이렇듯 자신의 업에 따라 생사를 반복하면서 여러 종류의 몸을 받는다. 인간이 죽어 동물이나 아귀나 지옥에 태어나기는 쉽지만, 반대로 삼악도[지옥, 아귀, 축생]의 중생이 죽어 인간의 몸 받기는 어렵다. 중생은 선업보다 악업을 더 잘 짓기 때문이다. 중생이 윤회하면서 인간의 몸을 받는 것이 얼마나 어려운가를 보여주는 것이 눈먼 거북이의 널빤지 만나기비유이다. 붓다는 이렇게 비유하고 있다. 매우 넓은 바다에 눈먼 거북이 살고 있는데, 그 거북이는 백 년에 한 번씩 머리를 바닷물 밖으로 내민다. 그 바다에 구멍이 난 널빤지가 떠돌아다니고 있는데, 저 눈 먼 거북이 머리를 수면 위로 내밀어 그 구멍 속으로 머리를 넣을 수 있는 것은 거의 불가능하다. 세존께서는 아난에게 말씀하셨다.

“눈먼 거북과 뜬 나무는 비록 서로 어긋나다가도 혹 서로 만나기도 할 가능성이 전혀 없는 것은 아니다. 그러나 어리석고 미련한 범부가 5도 윤회에 표류하다가 잠깐이나마 사람의 몸을 받는 것은 그것보다 더 어려우니라. 왜냐하면 저 모든 중생들은 그 이치를 행하지 않고 법을 행하지 않으며, 선(善)을 행하지 않고 진실을 행하지 않으며, 서로서로 죽이고 해치며, 강한 자는 약한 자를 업신여기며 한량없는 악(惡)을 짓기 때문이다.”**[[494]](#footnote-494)**

이 비유는 인간으로 태어나는 것이 얼마나 소중한가를 보여주고 있다. 거북이가 살고 있는 물밑은 삼악도[지옥, 아귀, 축생]를 가리키고 있다. 삼악도에서 벗어나 인간이 되는 것이 얼마나 힘든가를 염두에 두면 설령 더 나은 삶은 살지 못하더라도 악도에 다시 떨어지지 않기 위해 선한 삶을 살도록 노력하라는 것이다.

많은 생명체 중에서 유독 인간은 독특한 지위를 차지하고 있다. 불교에서 인간은 매우 특별한 지위를 가지고 있다. 오직 인간만이 완전한 정각자(正覺者)인 붓다(Buddha) 될 수 있다. 아라한은 인간계가 아닌 천상 즉 Śuddhāvāsa에서 성취될 수 있다. 보살(bodhisattva)은 인간이 아닌 다른 중생의 삶, 예를 들면 동물 또는 천신(deva)로 나타날 수 있다. 그러나 붓다는 항상 인간으로 구현된다.**[[495]](#footnote-495)**인간이 여러 가지 결함을 가지고 있으면서도 다른 생명체와 경쟁하여 우위를 차지할 수 있었던 이유에 대해 다양한 이론들이 있다.**[[496]](#footnote-496)** 불교에선 다음과 같은 이유로 인간이 다른 생물보다 소중하다고 가르치고 있다. 무엇보다도 인간은 열반[완전한 행복]을 성취할 수 있는 가장 좋은 조건과 능력을 소유하고 있기 때문이라고 한다.

적당히 고통스럽고 적당히 행복을 느끼게 되므로 열반을 추구할 수 있는 보리심(bodhi-citta)을 발원할 수 있다는 것이다.**[[497]](#footnote-497)** 둘째 인간은 동물과 달리 부끄러워하는 양심(良心)이 있다고 한다. 그리고 마지막으로 인간은 다른 존재들에 비교하여 학습능력이 뛰어나기 때문에 열반의 성취에 더 적합한 존재라고 여겨진다. 인간에 해당하는 인도말은 산스크이트(Sanskrit)어로는 manuṣya 이고 팔리어(Pali)로는 manussa이다. Manussa의 어근인 man은 생각하다, 사유하다라는 의미이다. 이것은 인간의 지적(知的) 능력을 가리키는 것이다. 다른 중생과는 달리 사유 능력이 뛰어나다라는 것을 보여주는 것이다. 이상을 추구하려는 의지와 그리고 그 이상을 성취할 수 있는 능력을 인간은 갖추고 있기 때문에 다른 생명체보다 존귀하다는 것이다.

**3. 인간 생명의 존중**

불교는 불살생계를 첫 번째로 지켜야 할 규율로 정하고 있다. 생명 존중은 불교 가르침 중 핵심적인 위치를 차지하고 있다. 불교인이라면 반드시 지켜야 하는 오계 중 제일 첫 번째가 불살생계이다. 살아있는 생명을 해치지 말라는 이 가르침은 불교의 생명존중 의식을 잘 대변하여 주고 있다.

모든 생명은 폭력과 죽음을 무서워한다. 다른 생명도 나와 같고, 나도 다른 생명과 같다고 생각하고, 생명 있는 것을 죽여서는 안 되며 또 타인으로 하여금 죽이게 해서도 안 된다. 남이 자신에게 할 것을 견주어서 남을 죽여서도 안 되고 남을 괴롭혀도 안 된다. (Suttanipāta 705) “나는 살기를 원하고 죽기를 원하지 않는다. 나는 행복을 원하고 고통을 싫어한다. 만약 누군가가 나의 목숨을 빼앗아 간다면, 내가 살기를 원하기 때문에, 그것은 기분 좋고 즐거운 일은 아닐 것이다. 만약 내가 다른 사람의 생명을 빼앗는다고 하면, 다른 사람이 살기를 원하기 때문에, 그것은 기분 좋고 즐거운 일은 아닐 것이다.”(Saṃyutta Nikāya V, p.353) 누구나 매를 두려워하고 누구나 죽음을 두려워한다. 누구나 자기 생명에 대한 애정이 있다. 자기의 처지를 바꿔 생각한다면 남을 때리고 죽일 수 없다. 나에게 불쾌한 것은 다른 사람에게도 불쾌한 것이다. 따라서 자기 자신에게 원하지 않는 살생을 다른 생명체에도 해서는 안 된다는 황금률을 붓다는 가르치고 있다.

의도적으로 어떤 인간존재에서 생명을 빼앗거나 그의 칼잡이가 되려는 사람은 누구든지 간에 불살생계를 어긴 것이다. 선한 동기에서 자살을 권하더라도 살인죄와 같은 중죄로 보고 있다. 자비심에 근거할지라도 중병에 걸린 사람에게 죽음을 권하면 살인죄와 같은 바라이죄에 해당한다. “당신은 계율을 지녀 두루 갖추었습니다. 죽음을 두려워하기 때문에 지금의 고통을 받습니다. 만약 죽으면 어찌 천상에 나지 않겠습니까?” 병든 자가 이 말을 들은 뒤에 죽으면 반드시 천상에 날 것이라고 생각하여 먹지 않고 죽었다. 자살을 권한 자는 바라이죄를 범하게 된다. (《선견율비파사》 11권) 바라이(波羅夷) 죄는 비구나 비구니가 승단을 떠나야 하는 무거운 죄를 말한다. 승려의 계율, 즉 구족계에서 가장 엄격하게 금하는 중죄로서, 바라이죄를 범하면 승려 자격을 잃고 승단에서 쫓겨난다. 자살 권장을 가장 큰 죄로 다스리는 것은 그만큼 사람의 생명을 소중히 여기고 있는 것을 보여준 것이다.

죽고 싶은 사람이 자신을 죽여주기를 요청했을 때조차도 살인은 금지되고 있다. 한 비구가 몸을 싫어한 나머지 미린전다라(彌隣旃陀羅)에게 가서 말했다. “나의 목숨을 끊어 주시면 옷과 발우를 드리겠습니다.” 그때 전다라는 옷과 발우를 얻기 위해 날카로운 칼로 그의 목숨을 끊고는 피로 더럽혀진 칼을 파구말(婆求末) 강에 가서 씻었다. 몸을 싫어하는 비구들이 그에게 나아가 곧 목숨을 끊었으므로 하루에 10명, 20명 나아가 60명까지 죽이기에 이르렀다. 붓다는 꾸짖으신 후에 여러 비구에게 말씀하셨다. “만일 스스로 제 목숨을 끊으면 투란차죄를 짓는 것이다.” (《미사색부화혜오분율》 제2권) 투란차(偸蘭遮, 산스크리트어 sthūlātyaya, 팔리어 thullaccaya)는 중죄(重罪)·대죄(大罪)·추악죄(麤惡罪)라고 번역되는데, 바라이(波羅夷)나 승잔(僧殘)을 범하려다가 미수에 그친 무거운 죄이다. 미수죄로 바라이나 승잔에 해당하는 행위의 준비단계로 상가에서 참회가 요구된다. 죽은 사람을 처벌 할 수 없지만 자살은 무거운 악행으로 보고 있다.

병든 비구들이 동료 비구들에게 말했다. “나에게 칼이나 노끈을 가져다 주시오. 나에게 독약을 가져다 주시오. 나에게 병을 더 위중하게 하는 음식을 가져다 주시오. 나를 데려다 높은 언덕 가에다 놓아 주시오.” 동료 비구들은 그들의 말에 따라 가져다 주었는데, 병든 비구들은 칼로써 제 몸을 찌르기도 하고, 노끈으로 목을 매기도 하고, 독약을 먹기도 하고, 병을 더 위중하게 하는 음식을 먹기도 하고, 높은 언덕에서 떨어져 스스로 제 목숨을 끊기도 했다. 그 일에 대하여 붓다는 꾸짖으셨다. “스스로 사람의 목숨을 끊는 것과 칼을 주어서 죽게 하는 것에 무슨 차이가 있단 말인가? 만일 비구로서 자살할 수 있도록 칼을 가져다 주면 바라이를 얻나니, 함께 살지 못한다.” (《미사색부화혜오분율》 제2권) 자살하려는 사람에게 칼이나 노끈을 가져다주는 것은 살인과 같이 바라이죄로 다스리고 있고, 살인 방조는 살인과 같은 중죄로 여기고 있다.

자살하려는 사람에게 살인 청부업자를 소개하는 것도 살인과 같이 중범죄로 다스리고 있는 것을 알 수 있다. “직접 죽이는 것과 사람으로 하여금 죽게 하는 것에 무슨 차이가 있단 말인가? 만일 비구로서 스스로 죽이거나 사람을 죽게 하면 바라이를 얻나니 함께 살지 못한다.” (《미사색부화혜오분율》 제2권)

고통 받고 있는 중생에게 자살을 권하는 행위는 살인과 같다. 죽이는 것과 죽음을 찬탄하는 것에 무슨 차이가 있단 말이오.” (《미사색부화혜오분율》 제2권) 가난한 사람에게, 또는 신체 일부를 손상당한 사람에게 죽음을 찬양하여 자살을 유도하는 것은 중죄에 해당하는 것이라고 분명히 밝히고 있다. 경제적인 빈곤에 의한 생활고나 신체 손상에 따른 고통도 자살을 정당화시켜 주지 못한다.

어떤 의도에서든지 의도적으로 인간의 생명을 빼앗으려고 하거나 그의 칼잡이가 되려고 하거나 혹은 죽음을 칭송하여 죽음을 방조하는 행위는 모두 바라이죄에 해당하여 승단에서 추방되었다. 범죄자의 신속한 처형을 호소했던 것으로 역시 처벌되었다. 어떤 승려가 사형 집행인에게 “나리, 그를 비참하게 만들지 마십시오. 단칼에 그에게서 생명을 빼앗아주십시오.”라고 부탁했다. 그리고 단칼에 그에게서 생명을 빼앗았다. (Vinaya Ⅲ p.85)

직접 죽이는 것과 죽음을 찬탄하고 권장하는 것에 차이가 없다고 보고 있다. 만일 사람을 죽이거나 칼과 약을 주어서 죽게 하거나 남에게 시켜서 죽이거나 스스로 자살하게 하거나 간에 죽음을 부추기고 죽음을 찬탄하는 행위는 모두 바라이죄를 범하는 것으로 보고 있다.

안락사도 살인죄로 보고 있다. 어떤 사람이 수족이 잘린 채로 기원정사의 도랑에 버려져 있는 사람이 고통스러워하는 것을 보고 여인들은 말하였다. “만약 이 사람에게 약을 주어 지금 죽게 한다면 오랫동안 고통을 받지는 않을 것이다.” 이에 어떤 비구니가 소비라장을 가져다주자, 이 사람이 이를 마시고는 죽어버렸다. 붓다는 이런 행위를 바라이죄로 다스렸다. 비록 비구니가 고통 받고 있는 사람을 일찍 죽게 하여 그 고통을 덜어주고 싶어서 독약을 주었지만, 살인죄로 보고 있다. (선견율비파사 11권)

세존도 자살을 엄격히 꾸짖으며 금지한다. 자살은 자신을 죽이는 일이며, 생명을 살해하는 일과 다르지 않다고 보는 것이다. 붓다는 자신을 스스로 죽이는 것은 돌길라 죄가 된다고 하였다. (선견율비파사 11권) 돌길라(突吉羅, 산스크리트어 duṣkṛta, 팔리어 dukkaṭa)는 악작(惡作)·악설(惡說)이라 번역한다. 행위와 말로 저지른 가벼운 죄로, 고의로 이 죄를 저질렀을 때는 한 명의 비구 앞에서 참회하고, 고의가 아닐 때는 마음속으로 참회하면 죄가 소멸한다. 어쨌든 자살은 악행으로 여겨지고 있는 것을 확인할 수 있다.

**Ⅲ. 중생의 차이**

**1. 인간과 동물의 차이**

불교의 윤회설에 의하면 중생은 자신이 지은 업에 따라 육신을 받기 때문에 고정되어 있지 않다. 동물이 죽어 인간으로 태어나기도 하고 인간이 죽어 동물의 몸을 받기도 한다. 불교는 인간뿐만이 아니라 다른 생명체에게까지 생명 존중을 가르치고 있다. 불살생의 생명윤리관은 사람과 동물에서 점차 미물에게도 확장되어진다. “어떻게 살생하지 않아야 하는가. 혹 길을 가다가 매미, 지렁이, 두꺼비, 기타 곤충을 보이더라도 그것을 피해 멀리 돌아서 간다. 그것은 자비의 마음으로 중생을 보호하려 하기 때문이다.”**[[498]](#footnote-498)**

붓다는 당시 많은 동물을 죽여 제사 지내는 행위를 강력하게 비판하였다. 붓다 당시 사람들은 죽은 자(死者)에게 음식을 차려 제사를 지내면 많은 이익이 있다고 믿었다. 사람들은 수많은 양과 염소를 죽여 작고한 친지나 조상들을 위해 제사를 지냈다. 사람들이 이런 희생제의(犧牲祭儀)를 하는 것을 목격한 붓다가 말씀하셨다. “사람들이 무지와 미신 때문에 이렇게 살아있는 동물들을 죽이고 있다. 이것은 결코 올바른 종교 행위가 아니다. 진정한 종교는 살생에 있지 아니하고 생명을 있는 그대로 보호하는 것이며, 진정한 종교는 평화의 마음을 안겨다 주는 것이지 폭력을 수반하지 않는다. 만약 사람들이 희생 제의를 원한다고 한다면, 마땅히 그들은 죄 없는 동물을 죽이는 대신 자신의 탐욕, 분노, 무지를 죽이도록 해야 한다.” (Jataka 50; 안양규 2012 p.316ff)

인간의 몸에서 각종 동물의 몸으로 바뀌어 태어날 수 있고 반대로 동물의 형체에서 인간의 형상으로 태어날 수 있다는 윤회의 가르침은 인간과 동물의 질적인 차이에 따르는 단절의 관계로 파악하지 않고 생명체의 연속적인 관계임을 드러내고 있다. 다른 인간뿐만 아니라 동물의 입장을 자신의 입장과 연관하고 유추하여 생각할 수 있으므로 생명체 전체의 가족의식 내지 동류의식을 함양할 수 있다. 더불어 고통스러운 윤회의 삶에서 벗어나도록 해야 하는 것이다. 인간은 동물을 사랑하고 보호해야 할 능력과 의무를 지니고 있다. 인간은 동물보다 더 도덕적으로 성숙해 있기 때문이다.

붓다는 다음과 같이 동물과 인간이 완전히 별개의 존재로 구분되어 있지 않고 있다고 말씀하고 있다.

“너희들이 과거 오랜 세월 동안 나고 죽음에 윤회하면서 몸에서 흘린 피는 매우 많아서, 저 항하 강물이나 사방 넓은 바닷물보다 훨씬 더 많을 것이다. 너희들은 과거 오랜 세월 동안 일찍이 코끼리로 태어났을 적에 혹은 귀, 코, 머리, 꼬리, 네 발을 잘렸었나니, 그 피는 헤아릴 수 없이 많다. 혹은 말의 몸, 낙타, 나귀, 소, 개와 그밖에 여러 짐승들의 몸을 받아 귀․코․머리․발과 온 몸을 베였으니, 그 피는 헤아릴 수 없이 많다.”**[[499]](#footnote-499)**

현재 인간은 전생에 코끼리, 말, 낙타, 나귀, 소, 개 등의 동물로 태어났을 것이라고 가르치고 있다. 동물들이 인간으로 태어날 수 있고 인간이 동물로 태어날 수 있다는 것이다. 동물이라고 열등하게 취급하여 학대하거나 괴롭히거나 죽이는 것은 옳지 않다. 잠재적으로 동물은 인간으로 태어날 수 있는 후보자이기 때문에 보호되어야 하는 것이다. 인간이 지적 능력 등 여러 가지 면에서 동물보다 수승하지만 도덕적으로 동물들을 돌보아야 하는 입장에 있다. 과거에 는 여수낭(濾水囊)이라는 주머니로 물을 마실 때에도 눈에 보이지 않은 작은 벌레들을 죽이지 않으려고 하였다. 주머니로 걸러낸 벌레 또한 함부로 하지 않고 죽지 않도록 다시 물속으로 되돌려 주었다.

동물을 보호하라는 붓다의 가르침이 그렇다고 인간은 다른 동물과 똑같은 존재 가치를 지니고 있다고 의미하는 것은 아니다. 부파불교에서는 사람을 죽인 행위만을 특히 바라이죄에 속하게 하고 기타 동물이나 벌레를 죽이는 행위는 바일제(참회행위)에 속하는 행위가 된다(󰡔가산불교대사림󰡕, 시공불교사전 참고). 붓다는 땅 벌레에 보시해도 과보를 얻는다고 가르치고 있다. 땅벌레들을 위해 설거지하고 남은 물을 땅에 뿌리는 것은 보시행으로 응당 과보를 받을 것이다. 하물며 벌레가 아닌 인간에게 보시하면 그 공덕은 더 클 것이다. 인간은 다른 동물들에 비하여 도덕적으로 우월하다. 동물보다 더 많은 선업을 지을 수 있다. 동물의 세계에서도 윤리적인 행위가 있지만 인간 세계에 비하면 극소수이다.**[[500]](#footnote-500)** 동물은 기본적으로 자기중심적으로 약육강식의 법칙에 종속되어 잇지만 인간은 윤리적으로 약자를 돌보며 보호해 준다.

**2. 인간의 불평등**

인간이라고 모두 동일하게 귀중하게 여겨지는 것은 아니다. 현대사회에선 얼마나 많은 재물을 가지고 있느냐 또는 권력을 지니고 있느냐에 따라 차별 대우가 이루어진다. 인도고대 사회에선 출생에 의해 귀천이 결정되었다. 부모가 어떤 계급에 소속되었느냐에 따라 자식의 귀천이 결정되어 죽을 때까지 유지되었다. 붓다는 자신이 지은 업에 따라 귀천이 매겨진다고 가르치고 있다. 출생에 의해서 결정되는 것이 아니라 자신의 윤리적 행위에 의해 존경받기도 하고 비천하게 홀대 당한다고 가르치고 있다.

현재의 모습은 지금까지 자신이 지은 업의 결과이다. 이른바 지금의 삶은 지나간 삶의 반영이고 미래의 삶은 지금 삶의 반영이다. 지금의 삶은 과거 업의 결과이고 앞으로 올 삶은 현재 삶에서 지은 업의 결과인 것이다. 현재 사람에 국한해서 보더라도 다양한 모습을 지니고 있다. 왜 이런 차이가 발생하는 것일까? 이러한 질문이 붓다에게 제기된다.

“수명이 짧은 사람이 있는가 하면 오래 사는 이도 있습니다. 심히 병약한 이가 있는가 하면 건강한 이도 있습니다. 추악한 외모를 한 이가 있는가 하면 잘생긴 사람이 있습니다. 힘없는 이가 있는가 하면 권세 있는 이도 있습니다. 가난한 사람이 있는가 하면 부유한 사람이 있습니다. 비천한 집안에서 태어나는 사람이 있는가 하면 고귀한 집안 출신도 있습니다. 우매한 이가 있는가 하면 총명한 이도 있습니다. 그렇다면 고타마 존자시여, 같은 인간이 어째서 이렇게 다른 것입니까?”

세존께서는 이렇게 답한다. “사람은 자기가 지은 업의 소유자이고 상속자이다. 사람은 자신의 업에서 태어나 업에 구속되고, 자신의 업을 피난처로 삼는다. 업이야말로 사람들을 고귀하게 만들고 비천하게 만든다.”**[[501]](#footnote-501)** 자신이 지은 업의 과보를 자신이 받는다는 것이다. 현재의 나의 가치는 나 자신이 지은 업에 의해 결정된다. 선업을 많이 지었으면 선한 과보를 받아 고귀하게 되고 악한 업을 많이 지었으면 악업의 과보를 받아 비천하게 살게 된다. 인간의 존귀는 자신이 지은 업에 의해 결정된다는 것이다. 창조신에 의한 것도 아니고, 조상에 의한 것도 아니고, 그렇다고 우연에 의한 것도 아니고, 기본적으로 자신의 행위에 의해 인격이 결정된다는 것이다.

누구에게 보시하였느냐에 따라 그 과보가 달라진다고 가르친다. 악한 사람에게 보시하여 얻어지는 과보보다 착한 사람에게 보시하는 것이 더 많은 과보를 만들어 낸다. 윤리적으로 완성된 자에게 보시하는 것이 최상의 과보를 만들어 낸다. 계를 지키는 사람에게 보시하면 큰 과보를 얻고, 계를 범한 사람에게 보시하면 큰 과보를 얻지 못하므로 행실이 바른 사람에게 보시하는 것이 바람직하다. 동일한 보시에도 그 결과가 달라지는 이유는 보시 대상자의 존재 가치 차이에 기인한다. 복전이 누구인가에 따라 그 결실이 달라지므로 인간은 평등한 존재 가치를 지니고 있는 것은 아니다.

누구를 죽였느냐에 따라 그 악업의 과보가 달라진다는 것은 존재 가치의 차이가 있다는 것을 보여준다.**[[502]](#footnote-502)** 살인의 악업 중에서 가장 무거운 과보를 가져오는 경우는 네 가지이다: 모친 살해, 부친 살해, 아라한을 죽이는 것, 부처님에게 상처를 입히는 것.**[[503]](#footnote-503)**네 가지는 오무간업(五無間業)에 속하는 것으로 불교에서 가장 중대한 악업이다. 원수를 죽이는 것과 부모를 죽이는 것에 과보의 차이가 있다는 것이다. 악업의 과보가 다르다는 것은 피살인의 존재 가치가 다르다는 것을 의미한다. 부모는 자신을 낳아주고 길러 준 존재인데 부모를 죽이는 것은 동물의 세계에서도 쉽게 보기 힘든 흉악한 악업이다. 혈연 관계가 없는 아라한을 죽이는 것이 무간업이 되는 이유는 윤리적으로 가장 완벽한 존재를 죽였기 때문이다. 탐욕 등 모든 번뇌를 제거한 아라한은 일체중생에 대한 자비로 중생을 도와주고 있는데 그 기회를 박탈하였기에 잠재적으로 많은 중생들에게 돌아갈 이익을 없애버린 것과 같아 무간업이 된다. 붓다는 세상에서 가장 훌륭한 존재로 사생자부(四生慈父)인데 이를 해치는 것은 용납될 수 없는 악업이 된다.

원효대사는 불살생계를 상품, 중품, 하품 분류하여 그 경중(輕重)을 밝히고 있다.

상품중생이라 함은 부모와 수행의 지위가 확정되어진 지상의 보살과 일체의 번뇌를 끊어서 더 이상 배움이 필요 없는 아라한을 말한다. 만일 상품을 살해한 자라면 무거운 죄와 오역의 죄를 범한 것이 된다. 만 일 이 과위를 오른 이를 두고 말하면 열반경에 상·하의 두 곳의 글이 똑같지 않으니, 첫 글에 의하면 기바가 아세사왕에게 말하길 ‘네가 두 가지의 죄를 범하였다’고 했으니 수다원과에 오른 아버지 빔비사라 왕을 죽였음을 뜻한다. 중품은 정하여서 말 할 수 없는데 사람은 다 여기에 해당이 된다. 중품을 죽인 자는 오직 무거운 죄를 지었을 뿐 오역죄를 범한 것은 아니다. 또 하늘을 중품으로 간주하는 것은 대승에 한하여서 그런 것이며, 소승인 경우에 하늘을 죽인 자의 경우일 때에는 오직 가벼운 죄 즉 경구죄를 지은 것이지 중죄를 범한 것은 아니다. 만일 사람들이라 해도 삿된 사상을 가지고 있는 자를 죽이는 경우, 대승의 지상의 대보살이면 죄가 없고 외려 복이 될 뿐이지만, 만일 새로이 배 우는 보살이면 가벼운 죄를 범한 것이고 하늘이나 사람이 아닌 것을 죽이면 참회로써 죄를 벗는 타죄(墮罪) 즉 바일제 죄를 지은 것이 되며, 축생을 죽인 경우에 제육취인 돌길라 죄를 범한 것이 된다. **[[504]](#footnote-504)**

**Ⅳ. 결 론**

생명과 중생은 구분되어야 한다. 중생은 몸이라는 형태를 지니고 있으며 생명은 무형으로 그 차별이 없다. 생명과 그 생명을 구현(具現)한 중생들은 기본적으로 존중되어야 하지만 존 생활 존재 가치는 운이 전혀 없는 것은 아니다. 생명의 가치는 평등하다고 자주 이야기되고 있지만 전혀 존재의 가치 차별이 없는 것은 아니다. 악인(惡人)의 존재가치와 선인(善人)의 존재가치는 다른 것이다. 대개 사회적 역할이나 사회적 지위에 따라 존재 가치가 결정된다. 불교에서는 이런 방식으로 존재 가치를 매기는 것은 아니다. 불교에선 윤리적 기준에 의해 중생들의 가치가 결정된다. 인간이라는 중생의 존재는 존엄하고 가치가 있지만 그렇다고 인간들 모두가 똑같은 가치를 지니고 있는 것은 아니다.

불교는 모든 생명체 가운데 인간을 가장 소중히 여긴다. 그렇지만 인간이 우월한 지위에서 일방적으로 자연을 지배하거나 정복할 권리를 가지고 있다고 주장하는 것은 아니다. 오히려 모든 생명을 존중하는 입장을 견지하여 함부로 살생하지 않도록 가르치고 있다. 모든 생물의 생명은 존중되어야 하지만 그렇다고 그 생명 가치가 평등하다고 보지 않는다. 인간은 도덕적으나 지적으로나 동물보다 뛰어나다. 인간은 다른 중생들보다 소중하게 여겨지는 것은 열반을 성취할 수 있는 가장 좋은 조건과 능력을 갖추고 있기 때문이다. 이런 이유로 도솔천에서 보살은 인간의 몸으로 이 세상에 태어나 인간을 중심으로 하여 모든 중생을 구제하려고 했다고 불교도들은 이야기하고 있다.

인간의 생명과 동물의 생명이 동일하기 때문에 불살생계를 붓다가 가르친 것은 아니다. 모든 생명을 존중하라고 한 것이지 인간과 동물이 동일한 가치를 지니고 있다고 주장하는 것은 아니다. 윤리적으로 큰 차이가 있다. 인간에 대해서도 같은 식으로 결론지어질 수 있다. 인간이기 때문에 동등한 도덕적 지위를 갖는다고 보는 것은 오류이다. 인간이라고 해서 모두가 다 동일한 가치를 지니는 것이 아니라 자신의 행위에 의해 그 가치가 결정된다고 보는 것이 불교의 입장이다.

**참고문헌**

*Dīgha Nikāya*

*Majjhima Nikāya*

*Saṃyutta Nikāya*

*Suttanipāta*

*Vinaya*

*Visuddhimagga*

note: 이상 팔리어 문헌은 Pali Text Society에서 간행된 것임.

《미사색부화혜오분율(彌沙塞部和醯五分律)》 (《大正藏》 22)

《범망경로사나불설보살심지계품(梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品)》 (《大正藏》 24)

《선견율비바사 (善見律毘婆沙)》 (《대정장》 24)

《아비달마대비바사론(阿毘達磨大毗婆沙論)》 (《대정장》 27)

《잡아함경(雜阿含經)》 (《대정장》 2)

《장아함경》(長阿含經)》 (《대정장》 1)

《정법념처경(正法念處經)》 (대정장 17)

《중아함경(中阿含經)》 (《대정장》 1)

《증일아함경(增一阿含經)》 (《대정장》 2)

《현우경(賢愚經)》 (《대정장》 4)

元曉, 梵網經菩薩戒本私記, (韓佛全 1, p594中-下)

note: 대정장(大正藏)은 대정신수대장경의 줄임말이다.

안양규, -2012, 《행복을 가져오는 붓다의 말씀》 도피안사.

Ngorchen Konchog Lhundrub, *The Beautiful Ornament of the Three Visions,* translated by Lobsang Dagpa and Jay Goldberg, Section A2.

sGam.po.pa, The Jewel Ornament of Liberation, Chapter 2, translated by H.V. Guenther.

<http://blog.daum.net/kysda4822/8561416>.

**天理よろづ相談所病院「憩の家」事情部の**

**活動に対する考察**

**小野田亮**

**法政大学大学院地域創造システム研究所 • 特任研究員**

**はじめに**

人々が宗教に救いを求める起因の一つが病である。死を避けられない病気においては、身体的な治療以上に、死に直面する際の精神的な支えと、死に向かいつつある生の意義付けなどが主題化される。こういった課題に対して、その教理に独自の死生観や人生観を備えている宗教には一定の社会的役割が求められていたと言えよう。1838年に日本の奈良県で始まった天理教もその一つである。

天理教信者の中には病気に苦しむ者が多く、講師（天理教において一定の布教資格を持った者）だけでは対応ができなくなっていった。天理教では、専門医師による治療と病室、また病による深刻な事情を抱える者に信仰的な諭しと導きを与える機関の必要性が高まり、1935年に附属療養所を開設した。これが現在、天理教が運営母体となっている天理よろづ相談所病院「憩の家」である。

このような経緯で発足した天理教の病院では、医療と信仰が協調作業をしている点で、他の病院とは異なった様相を呈している。それは、院内での信仰に関する部門を担当する「事情部」という部署の存在である。本稿では、この事情部が院内で医療と信仰をどのように実践しているのかを、事情部研修会の資料と聞き取り調査によって調べ、天理教の生命観の一端について考えてみたい。

**1：「憩の家」と事情部の発足**

1935年に始まった天理教の医療事業は、1936年の教祖五十年祭、翌年の立教百年祭の記念事業として規模の拡大が企画され、1937年に天理教は私立病院開設の認可を得た。1939年に病院が新築され、内科・小児科・眼科・レントゲン科の四科を備えた「よろづ（万事）相談所」として診察が開始される。この時、当時の第二代教団代表の中山正善の意向によって、その四科を担当する医療部に加えて、厚生部と相談部が併設され、三部の組織で運営されることになった。中山正善はよろづ相談所の開所式で、その新名称とともに三部運営について下記のように説明をしている。

よろづ相談所という名前は、一寸変に響くかもしれませんが、これはもとへ本教の『よろづ助け』を基として計画したもので、独り病気に限らず、事情の相談にも応ずれば、厚生方面の仕事もする、進んでは職業の紹介から補導もしたいといふ希望もあるのですが、取りあえず現在、医療、相談、厚生の三部を開いたやうな訳であります。医療といへば、従来、本教は医薬を排斥するかのごとき誤解を受けて来たのでありますが、それは実に近視眼流の味方であり、教理を曲解するものであります。教祖様の後をつがれました本席様のお言葉にも『医者や薬をいついらんといふた』という意味のことがあるのです。医薬を利用すべところは、どんどん利用すべきなのです。が、薬のみでは完全とはいへません。医療を行ふと同時に、精神を救済することを考へなければ完全ではありません。すなはち、因縁の自覚によって心を入れ替へさせ、心を明朗にさせて、はじめて完全たり得るのです。**[[505]](#footnote-505)**

このように、制度上の病院としてスタートしたよろづ相談所は、当初より治病に限定をせず、医療行為に「救済」を含めた「よろづ助け」を主眼としていた。

さらに施設は発展を続け、1940年に分院を開設。そして、当時、恐れられていた結核に対処する為、1943年に附属結核研究所を設置し結核免疫反応、各種菌体成分の免疫学的研究などを始めた。1945年には本院80床、分院35床の規模となった。

そして、1966年に病院は「親里館」という天理教の聖地を構成する建築群に移され「憩の家」という名称がつけられる。「親里館」は天理教の活動において必要な施設を配置した建築群で、その計画を「親里館構想」と呼んだ。よろづ相談所は、同じく親里館に配置された宿泊施設、学校、研究所、伝道所などと相補的な役割を担う施設として位置づけられる。**[[506]](#footnote-506)**親里館は天理教の聖地「地場」を囲むように建てられ、神と人が共に楽しむ「陽気ぐらし」の具体的なモデルとして構想された。**[[507]](#footnote-507)**よって、天理教の信者にとって、よろづ相談所に行くことは、「病院に行く」という意味に加えて、「聖地に行く」という意味合いも含む。また、信仰を持つ医療従事者にとっても、ここでの活動は単なる医療施設での活動ではなく、それぞれの地域における教会の活性化に欠かせない活動として捉えられるようになった。こうした場所的な固有性によっても、よろづ相談所が他の一般的な病院とは異なることがうかがえる。

1966年の「憩の家」の開所式では、中山正善がその理念を挨拶の中で述べている。挨拶では、先ず、「憩の家」の設立動機は、信者の入信の経緯が多くが身体に病を患い、それをきっかけとして入信した者が多い事と関連付けている。次に、その入信経緯を考えると、「親里館」を建てる上で、教えを求める場所を建てた後に、病気になった信者の憩の家を建てることが信仰の順序から考えても当然であったと説明している。**[[508]](#footnote-508)**更に、信仰と医療の関係について、身体は親神からの「借り物」であるという身体観に基づいて、「借り物の人間の身体に修理をし、そして肥をおくのが、医者や薬の役割であるということをお教えくだされておるのであります」と、教理の解釈を確認した上で、「陽気ぐらしと申しますのは、いわゆる人間の理想的な境遇であって、降っても照っても愉快である。富んでも貧をしても愉快である。成ってくる理が、つねに喜びをもっておきかえて暮らしうるような境地を意味するのであります」と述べ、この信仰の道において、医療的に身体に「修理」や「肥」を施したのならば、「陽気ぐらしへ向かう人生に、鬼に金棒となる結果をきたのではないか」と説明している。**[[509]](#footnote-509)**最後に、「憩の家」という名称について、「患いの為の家」ではなく、「治病のための家」を表現する上で、「もっと明るい、希望の持てる名前」を模索した結果、「憩の家」という名前にしたと述べている。**[[510]](#footnote-510)**

このように、天理よろづ相談所病院「憩の家」は、設立当初から一般の「病院」とは異なった性格を持つことが示され、医療部、厚生部、相談部が並列に配置された「病院」よりも更に包括的な施設であるといえる。「憩の家」はその理念としては信仰の経緯における病気の位置づけ、或いは「親里館構想」における医療の位置づけに表されているように、天理教の教理における「よろづ助け」を目的とし、「陽気ぐらし」を実現させる為の機関として活動をしている。そして、この相談部が後の事情部となり、天理教の教義を基に入院患者や外来患者の心身のケアを行う部門となった。

事情部は、1966年に医療部、相談部、厚生部の三部の中で、相談部を継承する形で発足した。以降、「憩の家」は患者への医学的治療を行う身上部（医療部）、生活上の諸問題、及び医療従事者の養成に関する世話を行う世話部（厚生部）、心身の悩みに対して天理教の教義に基づいてケアをする事情部（相談部）の三部で運営されている。**[[511]](#footnote-511)**

事情部には講師が所属し、講師は天理教教会本部からの派遣、または本部直属の教会長より推薦された者で、「憩の家」の講師選定委員会の承認を得て天理よろづ相談所理事長から委嘱される。現在は常勤講師が4名、一般講師が約90名で、男女比は2:1で男性が多い。一般講師の場合、勤務形態は毎月8日以上の通常勤務があり、無給である。

事情部は、病棟での相談や世話が円滑に行われるように活動する病棟委員会や、外来相談、電話相談などについて検討する外来委員会など、8つの委員会があり、事情部講師を中心に運営されている。

講師の仕事は、患者への個別面談が中心である。入院病棟では、全病棟を7つの班に分けて、年中無休体制で、講師が担当病棟へ行き、患者一人一人と面談し、心身の悩みの解消を目的に相談にあたり、病気治癒の祈願を行う。

入院患者に対して、講師は1人あたり、多い時は1日10件以上の相談にあたる。入院患者1人あたりに対しては、およそ4日に1回のペースで訪問する。また、外来相談にも毎日9時から15時まで対応しており、電話相談は9時から16時まで、手紙やファックスの相談も受け付けている。2018年度（2018年4月～2019年3月）の「事業報告書」によると、入院患者への相談件数は52,426件で、その他の相談方法も含めた総数の55,641件の94％を占めており、講師の活動の殆どが入院患者を対象としている事がわかる。

個別面談以外の手段としては、院内ラジオ放送、院内テレビ放送があり、毎月26日の14時から病気をテーマにした「憩の家講座」を開催している。この講座は、身上部医師による医学的見解、完治者の体験談、事情部講師による教話という構成になっている。また、「憩の家」で亡くなった人には、事情部講師が医師や看護師とともに霊安室に行き、最後の「お見送り」を行っている。

事情部と他の部の交流を促す活動としては、相互理解と、医療スタッフの信仰の向上を目的とした懇談会や研修会がある。「三部合同懇談会」（随時）、「事情部と八十年会・ようぼく医師との懇談会」（年2回）、「事情部講師と看護部との勉強会」（毎月）、「看護師日帰り研修会」（毎年）、「職員まなび教室」（毎月）などである。また、医師、研修医を対象に「親里案内」を春と秋に実施し、本部神殿の案内などをしながら、講師と医師の相互理解が図られている。また、事情部講師の質の向上の為、事情部講習会も開かれている。

**2：事情部が応用する教理**

事情部が実際に院内で活動をするにあたって、所属する講師がどのような考え方を持って活動しているのかを、医療・医薬の位置づけ、身体観、死生観、救済観などの観点から見ていきたい。

天理教では『御筆先』という経典があり、その経典によると

このさきはどんなむつかしやまいでも

みなうけよふてたすけるぞや（九号9）

にんげんにやまいとゆうてないけれど

このよはじまりしりたりものなし（九号10）

この事をしらしたいからたんたんと

しゆりやこえにいしやくすりを（九号11）

と記されており、9:これから先はどんなに難しい病気でも神が請け負って助けよう。10:人間には病気というものはないが、親神による世初め（世界創造）の真実について知らないので、心に埃を積み病気になる。11:この事（真実）を人間に知らせたいから、少しずつ、修理や肥として医者や薬を教えてきた。と、人間を作ったのは親神であり、その親神が農業における「修理・肥」に准えて「医者・薬」を、人間世界における神意を人間に承知させたいがための「知恵」として人間に授けたものと説明している。

九号11に記されている「修理・肥」とは、農作業において種を蒔いた後、水をやり、雑草を取り除き（修理）、肥料（肥）を施すなど、作物を育てる人為的な営みを指す。医者と薬は、親神が人間に対する修理と肥として与えたものとしている。医者や薬の存在が教理と合致している事を踏まえ、「種を蒔く→水をやる→雑草をとる→肥料を施す」という一連の流れの中に位置づけ、「種を蒔く」をその根本に置いている。

「種を蒔く」とは私達の日常生活における「心遣い」を指しており、ここで「病のもとは心から」という天理教の教義と結びつけている。病気は自己中心的な心遣いが見に障り付いた結果として生起すると考える。その要因を心の「埃」に例えて教えるが、「埃」を除去し、心を澄まして「元の理」に帰り、その神意に適した心遣いへと、心を入れ替えることが病の回復に繋がるだけでなく、末永く健康に過ごせる（陽気ぐらし）契機になるとしている。単に病気を治すだけでは、病の原因となった心遣いに対する思案や反省ができず、また病気になってしまうので、その心遣いを改める事が必要である。ここに、事情部が存在する理由が発現されるのである。

天理教では、人間の身体は親神が人間に貸しているものであり、人間から見ると、親神から借りているものであるとしている。これを「かしもの、かりもの」の教理としており、身体観の基本であるだけでなく、人間の存在そのものに関わる全てのことに関わる重要な教理となっている。

これを『御指図』では、

人間というものは、身はかりもの、心一つが我がのもの。

たった一つの心より、どんな理も日々出る。（明治22・2・14）

と述べており、人間の心の状態に応じた神の導きを、親神の所有物である身体を通して行うと説明し、

めへめへの心みのうちどのよふな

事でもしかとみなあらわすで（十二号171）

これみたらどんなものでもしんぢつに

むねのそふちがひとりてけるで（十二号172）

そして、それは良いことも悪いことも人間の心遣いの結果を、神が身体に表させる。人間はその表れた状態を見て、心遣いを振り返り、胸の掃除（埃の掃除）に努力しなければならないと教えている。病気も同様で、病気という身体を通して神が結果を知らせている意味を思案し、心の向きを変えていくことが重要となる。

従って、治病の為には、病気を治すだけでなく、親神の神意に沿った心遣いに改めなければ、医療によって病気が治ったとしても、また同じように病気になってしまう。そして、そのようになってしまう原理として、人間の身体は神様から「借りているもの」という考えがあるのである。

たんたんとなに事にしてもこのよふわ

神のからだやしやんしてみよ（三号40、135）

にんけんはみなみな神のかしものや

なんとをもふてつこているやら（三号41）

めへめへのみのうちよりのかりものを

しらずにいてはなにもわからん（三号137）

このよふは一れつはみな月日なり

にんけんはみな月日のかしもの（六号120）

『御筆先』ではこのように、この世は「神のからだ」であり、「かしもの、かりもの」の教理と密接に関わっている事を説明している。「神のからだ」であるこの世と、その一部である人間の身体は、同じオブジェクトであり、親神の守護によって支配されている。

身の内自由成る成らんは、痛み悩み無くば分かろうまい。又一つかりものという。身の内かりものなら、何か一切かりもの。（明治32・6・1補）

人間の思うように行かんは、かりものの証拠。（明治20・12・1補）

『御指図』では、病気のような痛みや悩みがあるから、自分の身体が思い通りにならない事を意識できる。だからこそ、教理を理解し、貸主の意図に沿った使い方をすべきであるという事が必然的に求められる。人間の身体は、親神から陽気ぐらしをする為に借りたものなので、陽気ぐらしに反した身体の使い方をした時は、病気などの方法によって、親神から知らせが届くという事になるのである。

よって、事情部講師は、その使い方に関して、院内の患者に説明をし、教理を説くことが重要な仕事となるわけである。

ところで、身体を借りているという事は、いつかは返さなければならない。天理教ではその身体を返すことが、即ち死に至った時であり、それを「出直し」と教えている。魂は、親神の所へ戻り、やがて親神の神意によって、再び新しい身体を借りて、この世に生まれ変わってくると教えている。

古着脱ぎ捨てて新たまるだけ。（明治26・6・12）

このように『御指図』で生まれ変わりの教理を説明している。

事情部でも、終末医療に対する取り組みが行われており、「まだ亡くなっていないが、確実に出直しに向かっている」途上にある患者に対して、どう寄り添い、どう接するのかは深刻なテーマとなっている。「出直し」に対する教義の解釈や凡例は多数存在するが、特に重要だと思われるのは

人間というは一代と思うたら違う。生まれ更わりあるで。（明治39・3・28）

と、『御指図』にある部分で、死んだとしても生まれ変わるのであり、次なる出生に備えなければならないという点であろうと思われる。通常、死ぬその時に重点を置いて死を受け止めるが、天理教では、その瞬間に至る経緯に重点を置き、次の生への旅立ちとして、その後に続く時間も含めて死を捉えてもらうよう、諭していくしかあるまい。

**3：事情部の活動**

以上、見てきたように「病気」に対して、身体的な治療だけでなく、天理教の教義で説明されている病気の原因を発病の根本として置き、解決する所に事情部の存在意義がある。では、事情部は具体的にどのような活動を行っているのかを概観したい。

先にも述べたが、事情部は、4名の常勤講師と、約90名の一般講師が所属している。一般講師は、月に8日以上の通常勤務となっており無給である。主な活動は入院患者への個別面談であり、入院病棟では全病棟を7班に分け、患者一人一人と面談し、心身の悩みの楷書を目的に相談を受けている。その時、必要に応じて「御授け」という治病の祈願を行う。講師は1日10件程度の相談を受け、1人の患者に対して4日に1回のペースで訪問をしている。

先ず、一般講師として無給でこのような仕事にあたる誘引力は何なのか考えてみたい。毎月8日間以上の勤務で移動時間や交通費などもかかり、時間的・経済的な負担は決して少なくないにも関わらず、一般講師という仕組みが成立するのはなぜだろうか。これは、「憩の家」が「親里館」の一部である事と無縁ではないと考えられる。天理教の信者にとって、聖地「地場」に行く事は重要な信仰活動である。その「地場」を取り巻く「親里館」で勤務する事は、信者にとって大きな誘引力となる。事情部講師へのインタビュー記録によると、「（ここだと）ご存命の教祖をより身近に感じながら日々を通ることができ、「おさづけ」を取次ぐときにも、お出ましの風景が頭に浮かんで、安心感に包まれます。また、患者さんもこの「憩の家」は一般の病院とは違うことを暗黙の内に了解しているように思います。未信者の方がほとんどですが、約9割の人が「おさづけ」を受けてくださるのはやはり「おぢば」の病院ならではだと思います」**[[512]](#footnote-512)**、「ここにいる事自体が、「おぢば」の理の尊さとして感じることがあり、自分には分不相応な立場だなあと思いながら勤めています。私の立場では、直接的な「おたすけ」の他にいろいろと業務が多くて、どうしようかと行き詰まることも多いのですが、悩んだ時には教祖殿で教祖に相談すると何かと思い浮かばせてもらえたり、何とか道が開かれていくということがよくあります」**[[513]](#footnote-513)**、「すぐそばに「おぢば」があるのは大変心強いです。この病院に来られた方は、何らかの意味で導かれて、何らかのご縁があるのだと思います。自分自身がまず「おぢば」を感じていけたらと思います」**[[514]](#footnote-514)**といったように、「憩の家」が「ぢば」の近くにある事に特別な意味を見出している。「ここにいる事自体が、「おぢば」の理の尊さとして感じることがある」と答えているように、一般講師にとっては、「憩の家」で務めること自体が、信仰実践となっている。また、信者でない患者も、「おたすけ」を受けてくれるのは、「ぢば」の近くにあるこの病院ならではの事象であると、「憩の家」が信仰実践をする上で、特別な要素を持っていると話してもいる。

以上のように、聖地「ぢば」を取り巻く「親里館」にある「憩の家」で勤務することは、その場所的特性から一般講師にとっては信仰実践と結びついており、ここに誘引力があると考えられる。

また、「修理・肥」の教理に基づくと、「種蒔き」という宗教的行為がその最初となるが、それを天理教では「伏せ込み」と表現し、その意味は「種を蒔く時に、地面を掘ってうめるようにすること」であり、「これと同じように人の善行も、直ぐには現れないが、時が経てばその陰徳により幸いとして報われる、と一般にも言われて」おり、「「お屋敷（じば）」には、信者が真実の種を蒔きに来るが、これを現在「伏せ込み」と呼んでいる」としている。**[[515]](#footnote-515)**インタビューの中には「（事情部で一般講師として働いている）その方は、事情部での御用は「おぢば」での「伏せ込み」だと行って、自分が事情部で務めると、自分の教会での「おたすけ」があると言っていました」**[[516]](#footnote-516)**や「しっかりと「おぢば」で務めることが大切で、おぢばで伏せ込むことで、自分の教会もお陰を頂いていると思います」**[[517]](#footnote-517)**といったように、「憩の家」での勤務は、神に与えられた仕事で、「ぢば」での働きが、自分の「教会」に影響するという繋がりを意識している。

このように、事情部の講師として、聖地「おぢば」で働くことは、自分の所属する教会の活動が順調に進んだり、教会の信者たちに対して良い効果を与えるものであり、結果として、自分たちに還元されるものだと捉えている。

しかし、事情部の活動にも課題がある。「憩の家」は、元々、天理教の信者の為の病院であったが、現在は、公益財団法人として、地域の高度医療機関としての役割も担っている。その結果、入院患者の9割が一般人で、天理教の信者は1割程度となっている。このように、一般人を相手にしなければならなくなった為、事情部講師は、以前は教服を着て活動していたが、現在はスーツを着用している。

院内でも天理教の行事を行っているが、勤務している医師、看護師などの大半が一般人である為、行事の殆どが一般人によって執り行われている。もちろん、事情部講師の指導に基づいているが、病院という特殊な環境の中で、全員を天理教の信者によって担うことは現実的に不可能であり、一般人も交えての行事の執り行いをしている。

また、医療の進歩により入院日数が短縮され、現在の4日に1回のペースでは、一度しか会えず、講師としての活動が満足にできない状態にある。

そして、奈良県内では大型病院が「憩の家」しかない状況が長く続いていたが、現在の奈良県知事の県政により、奈良県内に高度医療機関の整備が進み「奈良県総合医療センター」などの大型病院が3ヶ所開院した。これにより医療機関同士の競争が促され、「憩の家」もその競争の中にある。このような状況の中で、身上部医師は「患者の注文」に応えなければならず、必ずしも事情部講師の活動を歓迎しているわけではない。このような若干の緊張関係も多少ならず存在している。

医療の現場は、常に変化をしている為、事情部もその変化に合わせなければならず、服装を変えたり、相談する時の対応方法を変えたりして、その変化に対応しようとしている。医療現場でどのように信仰を守り、実践をしていくのかは、事情部にとって大きな課題になっているといえよう。

**おわりに**

天理教よろづ相談所病院「憩の家」における事情部の活動を、その設立経緯、教理的背景、活動意義の3つを中心に概観してきた。

開設以来、信仰と医療を実践する場所として、身上部、世話部、事情部の三部体制で運営をしており、心身のケアも行う全人的なケアにあたる場所として位置づけられてきた。また、事情部の活動は教理的な裏付けもなされ、空間的にも「親里館」の中にある事で、事情部講師は、その活動を信仰実践として捉える事ができ、今日までその活動を支える重要な要素となってきた。

しかし、医療の進歩や、医療機関としての性格が、時の流れと共に変化し、今や「天理教の病院」というよりは、天理教が運営する「高度医療機関」として見なされるようになり、院内での信仰活動は弱まりつつある。

だが、病院は死と向かい合う場所でもある。そのような死と向かい合う場所において、宗教が果たす役割は大きい。事情部のような活動は、終末医療や安楽死など、今後、増えるであろう問題に対して、私達がどのように向き合うべきなのかを示唆してくれる、重要なものになる事は間違いないと思われる。

**道教的气与体——以道气论为中心**

**李奉镐**

**韩国 京畿大学**·**教授**

**Ⅰ. 序 言**

道教认为，身体有许多不同的层次。比如，身体可以是修炼的对象，可以是礼仪执行者，也可以是医学的对象等。如果要用一个词语来概括道教里所说的身体，那便是“气”**[[518]](#footnote-518)** 。修炼时，无论是内丹修炼中所说的“精气神”的锻炼，还是内观法中所说的“存思”**[[519]](#footnote-519)** 和“存神”**[[520]](#footnote-520)** ，都与体内的气有关。“存思”在灵宝派陆修静(406-477年)之后形成了固定的体系，请神礼仪**[[521]](#footnote-521)**就是通过“存思”来实现人与天界的交感，在请神的过程里，人需要将体内之气送往天界，而道教医学里所说的“经络”**[[522]](#footnote-522)**也是指气的通道。

具体而言，内丹修炼里的“精气神”的锻炼，就把“精”理解为“水中之气”**[[523]](#footnote-523)**，而神也是气的凝结**[[524]](#footnote-524)**。所以在内丹修炼里，气也处于中心的位置。在内观法里，五脏六腑里的神是存思的对象，它们是由体内的精气凝结而成的**[[525]](#footnote-525)**，或是把宇宙之气凝结在体内。通过存思，使体内之气与宇宙之气相一致，这便是内观法，也是一种以气为中心的修炼方法。在礼仪里，人们也要用自己体内之气召唤宇宙之气。道教的礼仪就是让自己的气与宇宙之气相交流。而道教医学里所说的经络也是指气的通道。在医学里通过针灸，给予淤血之处以刺激，目的是为了打通通道的阻塞之处。

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

道教的理论基础也是气。因为道教里的“气”就是“神”，“气”的发生论也就是道教里“神”的发生论，也是道教世界产生的一个阶段。**[[526]](#footnote-526)**《黄庭外景经》与《黄庭内景经》最为具体地展示了存思、存神体内神的方法，在这两部经书里，老子对人体做出说明的同时，叙述了在人体五脏六腑里所凝结的神，以及存思、存神这些神的方法。**[[527]](#footnote-527)**要理解《黄庭经》类的典籍里的存思与存神，就要以道教的“气论”为前提。因为在《黄庭经》类的典籍里，体内神与元气最终是相同的，把元气导入体内的活动是与体内神的激活有关的。**[[528]](#footnote-528)**

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

**Ⅱ. 体即为气**

体即为气，似乎是不言自明的。《庄子•知北游篇》有云：“人之生，气之聚也。聚即为生，散即为死。”**[[529]](#footnote-529)**《太平经》有云：“夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明。”这些都是非常著名的典据。**[[530]](#footnote-530)**

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

我们先把“体即为道”的命题放在一边，首先来讨论一下“道即是气”的命题。“道即是气”，这几乎是道教研究者共享的一个命题了。例如Livia Kohn根据《道德经》第一章所说的“常道”与“可道”的区别，认为道有两个宇宙层面，其中一个道与神一般神妙，不可言说，而另一个就是气，它是道的一个明确方面，而后者即为中国养生与神仙术里的气。**[[531]](#footnote-531)**

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

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

但 “体即为气”的命题成立，要有一个根本的前提，即“道为气（元气、一气）”。如果说世界与身体都是气，那么世界与身体都是要由气所构成的。既然世界与人都是老子所创**[[532]](#footnote-532)**，那么老子应当是道或气（元气、一气）。如果说老子既是道，也是气（元气、一气），而老子的别气又构成了世界、创造了人，那么“道即为气”的命题也就成立了。正如基督教里的“三位一体说”一样，只有当老子是道、也是气时，上面的逻辑才能成立。总结上面的内容，我们可以得出如下的论证：

**老子（神）是道，道是气（元气、一气），世界是由老子（气）构成的，人也是由老子的气（别气）形成的[[533]](#footnote-533) ，所以体即为气。**

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

实际上从《老子》里也完全可以导出这一结论。《道德经》第四十二章有云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”**[[534]](#footnote-534)**《庄子•知北游篇》指出道也存在于微生物或无机物之中**[[535]](#footnote-535)**，得出了“通天下一气耳”的结论。**[[536]](#footnote-536)**

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

《太平经》里出现了类似于对《道德经》第四十二章进行重新阐释的内容：“元气怳惚自然，共凝成天，名为一也。分而生阴而成地，名为二也。因而上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养凡物名为财。”**[[537]](#footnote-537)**

如果把引文中的“元气”理解为“一”，就可以把它看作是对《道德经》第四十二章“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”的生成论的解释了。众所周知，王弼认为“一”是“无”的意思，而万物也只是“冲气”即“一”而已。**[[538]](#footnote-538)** 但是《太平经》却把“一”阐释为“元气”，那么《太平经》的生成论，即从元气到人的生成论，就可以理解成为一种气论。

《太平经》也把它称为精气神论：“令人寿治平法，三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也。”**[[539]](#footnote-539)** 文中还称：“气转为精，精转为神，神转为明。”**[[540]](#footnote-540)**

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

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

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

**夫道何等也?万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生也。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。故元气无形，以制有形，以舒元气。不缘道而生。[[541]](#footnote-541)**

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

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

**Ⅲ. 道即为气**

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

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

**一者道也，……一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳。都皮里悉是，非独一处。一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑。或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。今布道诫教人，守诫不违，即为守一矣，不行其诫，即为失一也。[[542]](#footnote-542)**

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

当然，对于《老子想尔注》的成书时间学界有很多争论，大部分中国学者认为《老子想尔注》是天师道早期所依据的经典，日本学者则认为它成书于六朝时期。日本学者推测，《老子想尔注》里贯穿道与一、一与气，以及太上老君的系统是不可能在后汉就形成了，他们的依据是老子变成太上老君这一人格神的时间大约是公元5世纪左右，而到了6世纪，最高的人格神就变成了元始天尊，而不再是太上老君了。**[[543]](#footnote-543)**

还有一种见解认为，东晋后期道教受到佛教教理的影响，开始集中地研究道、气与神的关系，并出现了几种倾向，首先是把道与元气等同的倾向，其次是把道的生成作用理解为元气的倾向，其结果是“道即为气”的结论逐渐定型。**[[544]](#footnote-544)**

但作者认为《老子想尔注》是天师道早期所依据的典籍，其根据如下：首先，天师道以老子五千文（老子道德经）为必备典籍，要求信徒在祭酒（教团干部）的指导下诵读。其次，《老子河上公章句》成书于汉代，其中也出现了内视法与五脏神的内容。再次，《太平经》曾提到过五脏神，《周易參同契》曾经把“历脏法”**[[545]](#footnote-545)** 称为“旁门法”，并进行了批判，而《老子想尔注》也对历脏法进行了批判。**[[546]](#footnote-546)** 第四，《老子想尔注》所强调的遵守道戒，即为“守一”，北魏的寇谦之（365-448）在整理道教戒律时曾作《老君音诵诫经》，其中就接受了《道德尊经想尔戒》、《道德尊经戒》、《太上老君经律》**[[547]](#footnote-547)** 的一些思想，而这些经典都被称为《老子想尔注》系列的经典。基于这些原因，笔者认为《老子想尔注》应该是天师道早期的典籍。另外，现在仍然存有“汉安元年（142年）道士张陵分别黄书，故注五千文”的记录**[[548]](#footnote-548)**。这里张陵所注释的五千文就是《老子想尔注》。**[[549]](#footnote-549)** 所以笔者认为《老子想尔注》的成书时间应该是在天师道的早期。

下面我们来介绍、讨论一下日本学者对“道即为气”的命题，即“道气论”的研究。对道气论研究最多的日本学者是麥穀邦夫，他以《弘明集》**[[550]](#footnote-550)** 第八卷里收录的释僧顺的《答道士假称张融三破论》与刘勰（465-532左右）的《灭惑论》**[[551]](#footnote-551)** 为依据，指出齐（479-502）、梁（502-557）时期的道气论认为道与元气具有同一性，而这一主张也成为了佛教批判道教的对象之一。**[[552]](#footnote-552)**

麥穀邦夫还认为，“道即为气”的命题大体上可以分为四个系统。首先，气是道的根源活动；其次，道所释放出的至清之气，这是古典生成论中的元气；第三，以实体形式去把握、表现道本身时而提到的气；第四，指称道教各路神仙时而称的气。他认为气是媒介，会让人联想到道与神的同一性。**[[553]](#footnote-553)**

按照麥穀邦夫的分析，第一、二、三项的内容都是与《道德经》第四十二章 “道生一”的句子有关。第四条则相当于内观法里所说的存思与存神的内容。《太平经》的道与元气的关系与第一、二、三的分类情况类似。《老子想尔注》相当于第一、三种情况。《老子想尔注》里的道、老子、气之间形成了一个完美的系统，道气论便是这么形成了。**[[554]](#footnote-554)**

那么麥穀邦夫有什么证据可以做出这样的判断呢？这是因为在释僧顺的文章里，提出了“道即为气”或“道以气为宗主”的命题 。**[[555]](#footnote-555)**

当然，《弘明集》与《广弘明集》**[[556]](#footnote-556)**都是佛教为了批判道教而创作的文集。释僧顺与刘勰之所以会首先举出道教“道为气”的教理，是因为他们认为道家把“道”与形而下的“气”视为同一，他们借此否定了道的根源性，更进一步否认了元始天尊“无因无待性”（除了其本身的存在以外没有任何原因，不依赖于任何事物的属性），意图抹杀道教作为一个宗教的存在意义。**[[557]](#footnote-557)**

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

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

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

**Ⅳ. 道就是老子**

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

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

**而老君以心为华盖，肝为青帝宫，脾为紫微宫，头为昆仑山。[[558]](#footnote-558)**

**造天地记，…老子遂变形，左目为日，右目为月，头为昆仑山，发为星宿，骨为容，肉为狩(兽)，肠为蛇，服为海，指为五岳，毛为草木，心为华盖。[[559]](#footnote-559)**

甄鸾指出，上面两段内容的典据出自道教典籍《三天正法混沌经》**[[560]](#footnote-560)**与《造天地记》**[[561]](#footnote-561)**。上面的两段引文，前一段是创造仙界的过程，后一段是创造人间的过程。两段引文共同的地方在于，老子变化身躯创造了仙界与人间。这里我们的疑问是，如果老子变化了身躯创造了仙界与人间，那么老子的身体究竟应该是什么？

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

**古来名儒及河上公注五千文。视之不见。名曰夷。夷者精也。听之不闻。名曰希。希者神也。抟之不得。名曰微。微者气也。是谓无状之状。无物之象。故知气体眇莽。所以迎之不见其首。气形清虚。故云随之不见其后。此则叙道之本从气而生。(……)案生神章云。老子以元始三气合而为一。是至人法体。精是精灵。神是变化。气是气象。[[562]](#footnote-562)**

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

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

下面笔者将引用《生神章》（《洞玄灵宝自然九天生神章经》）的内容，重新阐释这一内容，即原始三气结合就成了老子，老子就变成了精气神。这与《太平经》里所说的“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也。”**[[563]](#footnote-563)** 并没有什么区别。

《太平经》说“三气共一，为神根也”，如果其中的“神根”是老子，那么《太平经》与《生神章》里所说的内容就一致了。如果上面的两部典籍所说的内容是一致的，那么《太平经》里“气转为精，精转为神，神转为明”**[[564]](#footnote-564)** ，就是把“故知气体眇莽，所以迎之不见其首。气形清虚，故云随之不见其后”，以及“视之不见，名曰夷，夷者精也。听之不闻，名曰希，希者神也。抟之不得，名曰微，微者气也”换了一种说法而已。

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

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

**Ⅴ. 结 语**

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

下一个问题是精与气、气与神的关系。要解释清楚这个关系，就要阐释道教的发生论，说明内观法存神的逻辑，以及内丹修炼里炼精、炼气、炼神的三个连续的修炼阶段。按照道教的发生论，气的展开就是道教神的展开，这在注释8里已经提到过了。存神的修行是指存思体内的神，但也要关注气。**[[565]](#footnote-565)**

本文还引用了《太平经》，指出气转为精、精转为神、神转为明。《太平经》的逻辑展开是以气为中心的，气变成精，精变成神。那么，从“道精”与“道气”等词语里我们也可以看出，道与气、道与精、气与精在不同状态下可能是不一样的。精气神虽然是同质的，但在不同的状态下是不同的，具体表现这种思想的资料有《云笈七签》第五十六卷的《诸家气法》。这部书里引用了上清洞真品的说法，他说：“人之生也，禀天地之元气，为神为形；受元一之气，为液为精。”**[[566]](#footnote-566)** 总之，元气可以成神、也可以成精，气与它们是同质的，但气在人体里状态是不同的。这种思维带有道教以气为中心的哲学体系的底色。

**鳴 謝！**

**本屆東亞人文國際論壇的論文集資料由如下人員承擔翻譯工作，**

**在此一併表示由衷的謝意！**

**中國學者論文：漢譯日**

**二ノ宮聰（日本 ･ 關西大學非常勤講師）**

**小野田 亮（日本 ･ 法政大學大學院 特任研究員）**

**中國學者論文：漢譯韓**

**金海龍（韓國 ･ 大巡宗教文化研究所 研究員）**

**韓國學者論文：韓譯漢**

**高文麗（聊城大學外國語學院 講師）**

**日本學者論文：日譯漢**

**岳遠坤（北京大學外國語學院助理教授）**

**劉麗嬌（湖南大學外國語學院 講師）**

**時 秋（上海商學院外國語學院 講師）**

**古雲英（北京大學外國語學院 博士研究生）**

**日本學者論文：日譯韓**

**金性秀（韓國 ･ 大巡宗教文化研究所 研究員）**

**美國學者論文：英譯韓**

**金珍英（韓國 ･ 大巡宗教文化研究所 研究員）**

**美國學者論文：英譯漢**

**劉勉衡（北京大學哲學系碩士研究生）**

**北京大學日本文化研究所 所長 金 勳**

**2019年 8月 2日**

1. 参见《张岱年全集》第四卷，第479页，河北人民出版社1996年出版。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 《东方文化与医道》第199页，宗教文化出版社2016年出版。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 『張岱年全集』 第四卷，第479頁，河北人民出版社 1996年 出版. [↑](#footnote-ref-3)
4. 『東方文化與醫道』 第199頁，宗教文化出版社 2016年 出版. [↑](#footnote-ref-4)
5. 『張岱年全集』第四巻、第479頁、河北人民出版社、1996年出版。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 《東方文化與醫医道》第199頁，宗教文化出版社2016年出版。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 引自楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，1980年8月。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 引自王卡点校：《老子道徳経河上公章句》，中华书局，1993年8月。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 楠山春樹：『老子伝説の研究』（創文社東洋学叢書）、創文社、1979年2月。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 郭霭春主编：《黄帝内经素问校注语释》，天津科学技術出版社，1981年12月。此外，还参照了该系列的其他丛书。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《五行大义》第14《配论杂》、《四论配藏府》。 [↑](#footnote-ref-11)
12. “天食人以五气”是《黄帝内经素问》中《六节藏象论》篇的第9句。关于这一句，唐代王冰注曰：“臊气凑肝,焦气凑心,香气凑脾,腥气凑肺,腐气凑肾也。” [↑](#footnote-ref-12)
13. 同注4，郭霭春主编：《黄帝内经素问校注语释》，第62页。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 텍스트는 樓宇烈 敎授의 『王弼集校釋』 中華書局 1980年８月에 근거함. [↑](#footnote-ref-14)
15. 텍스트는 王卡点校 『老子道德經河上公章句』 中華書局 1993年８月에 근거함. [↑](#footnote-ref-15)
16. 楠山春樹 『老子傳說の硏究』（創文社東洋學叢書）創文社1979年２月. [↑](#footnote-ref-16)
17. 郭靄春編著 『黃帝內經素問校注語釋』 天津科學技術出版社 1981年12月. 그 외 數種의 硏究書에 근거함. [↑](#footnote-ref-17)
18. 『五行大義』 第14 「論雜配」 「四論配藏府」. [↑](#footnote-ref-18)
19. 「天食人以五氣」는 『黃帝內經素問』 「六節藏象論」 第９에 보이는 句이다. 그 唐・王冰注에는 「臊氣湊肝, 焦氣湊心, 香氣湊脾, 腥氣湊肺, 腐氣湊腎」라고 나와 있다. [↑](#footnote-ref-19)
20. 注４所揭郭著62頁. [↑](#footnote-ref-20)
21. テキストは、楼宇烈教授の『王弼集校釈』中華書局、1980年８月、に拠る。 [↑](#footnote-ref-21)
22. テキストは、王卡点校『老子道徳経河上公章句』、中華書局、1993年８月、に拠る。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 楠山春樹『老子伝説の研究』（創文社東洋学叢書）、創文社、1979年２月。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 郭靄春編著『黄帝内経素問校注語釈』天津科学技術出版社、1981年12月。そのほか数種の研究書に拠った。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 『五行大義』第14「論雑配」、「四論配蔵府」。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 「天食人以五気」は『黄帝内経素問』「六節蔵象論」第９に見える句である。その唐・王冰注には「臊気湊肝、焦気湊心、香気湊脾、腥気湊肺、腐気湊腎」とある。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 注４所掲郭著62頁。 [↑](#footnote-ref-27)
28. David N. Keightley, *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200-1045 B.C.)*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, 2000. [↑](#footnote-ref-28)
29. 《春秋左傳正義》, 十三经注疏（武英殿版本），昭公七年, 44/16a-b. [↑](#footnote-ref-29)
30. 《礼记·郊特牲》26/34b. 想要对早期中国的灵魂观有一个概览, 参见余英时, “O Soul Come Back! A Study of the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China.” Harvard Journal of Asiatic Studies 47.2 (1987): 363-95. [↑](#footnote-ref-30)
31. 《楚辭》 (四部叢刊本), 第九章. [↑](#footnote-ref-31)
32. 《孔子家語》 (四部叢刊本) 4/20a. [↑](#footnote-ref-32)
33. 参见K. E. Brashier, *“Han Thanatology and the Division of'Souls',”* Early China 21 (1996), 125–158. [↑](#footnote-ref-33)
34. 《淮南鴻烈解》 (SBCK四部叢刊版) 16/1a. [↑](#footnote-ref-34)
35. 《文始真經》(SBCK) 2/4b. [↑](#footnote-ref-35)
36. 《老子道德經河上公章句》(SBCK 四部叢刊版) 1/3b, ch. 6. [↑](#footnote-ref-36)
37. Michael Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China.* Cambridge, MA: Harvard East Asia Center, 2002. [↑](#footnote-ref-37)
38. 《想尔注》13章，饶宗颐版本16章。在文本其他地方可以看到，禁欲可以帮助我们形成这些精神，因为精没有消散。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 《想尔注》16章，饶宗颐版本21章。这一术语也出现在《淮南子》中指称极北之地，并且可与太岁向替换 [↑](#footnote-ref-39)
40. 《赤松子章历》 6/11a-12b. [↑](#footnote-ref-40)
41. 这些盟约和誓言在让死者死而不亡的章中被反复提及，但很少得到解释。《道门经法相承次序》3/14a解释说，五盟指的是五教（仁义礼智信的“儒家”美德），七诅（有时指的是五誓或五咒）指的是“引道天神地祇人鬼日月星血盟”来看待教义。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 参见Kleeman, “Land Contracts and Related Documents.” In *MakioRyōkaiHakaseShōjuKinenRonshū: Chūgoku no Shūkyō, Shisō to Kagaku* (Tokyo: KokushoKankōkai, 1984), 1 34. [↑](#footnote-ref-42)
43. 参见《赤松子章历》中的《賷亡人衣物解罪謫遷逹章》6/12b-14b. [↑](#footnote-ref-43)
44. David N. Keightley, *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200-1045 B.C.)*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, 2000. [↑](#footnote-ref-44)
45. Chunqiu Zuozhuan Zhengyi 春秋左傳正義, Shisanjing zhushu, Wuyingdian edn.) Zhaogong 7, 44/16a-b. [↑](#footnote-ref-45)
46. *Liji*, “jiao tesheng” 26/34b. For an overview of early Chinese conceptions of the souls, see Ying-shih Yu, “O Soul Come Back! A Study of the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2 (1987): 363-95. [↑](#footnote-ref-46)
47. Chuci 楚辭 (Sibu congkan 四部叢刊 edn.), ch. 9. [↑](#footnote-ref-47)
48. Kongzi jiayu 孔子家語 (Sibu congkan edn. 四部叢刊本) 4/20a. [↑](#footnote-ref-48)
49. See K. E. Brashier, “Han Thanatology and the Division of'Souls',” *Early China* 21 (1996), 125–158. [↑](#footnote-ref-49)
50. Huainan hongliejie 淮南鴻烈解 (SBCK 四部叢刊 edn.) 16/1a. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Wenshi zhenjing* 文始真經 (SBCK edn.) 2/4b. [↑](#footnote-ref-51)
52. *Laozi Daodejing Heshanggong zhangju* 老子道德經河上公章句 (SBCK 四部叢刊 edn.) 1/3b, ch. 6. [↑](#footnote-ref-52)
53. Michael Puett, To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China. Cambridge, MA: Harvard East Asia Center, 2002. [↑](#footnote-ref-53)
54. Xiang’er Commentary to received chapter 13, Rao Zongyi 16. Elsewhere in the text we are told that abstinence from sex can aid in forming these spirits, since the essence is not dissipated. [↑](#footnote-ref-54)
55. Chapter 16, Rao Zongyi 21. The term also occurs in the Huainanzi as a reference to the extreme north and as an alternate terms for Counter-Jupiter (taisui 太歲). [↑](#footnote-ref-55)
56. Chisongzi zhangli 6/11a-12b. [↑](#footnote-ref-56)
57. These covenants and oaths are mentioned repeatedly in surviving petitions, but seldom explained. The *Daomen jingfa xiangcheng cixu* 3/14a, explains that the Five Covenants refer to the Five Teachings 五教 (i.e., the “Confucian” virtues of benevolence, duty, propriety, wisdom, and credibility), and the Seven Oaths (sometime referred to as the *wushi* 五誓 or *wuzhou* 五咒) refer to blood oaths taken to the Dao, heavenly gods, earth spirits, human ghosts, the sun, the moon, and stars to observe these teachings. [↑](#footnote-ref-57)
58. See Kleeman, “Land Contracts and Related Documents.” In *Makio Ryōkai Hakase Shōju Kinen Ronshū: Chūgoku no Shūkyō, Shisō to Kagaku* (Tokyo: Kokusho Kankōkai, 1984), 1‑34. [↑](#footnote-ref-58)
59. See the petition “Ji wangren yiwu jiezuizhe qianda zhang” 賷亡人衣物解罪謫遷逹章in Chisongzi zhangli 6/12b-14b. [↑](#footnote-ref-59)
60. On sepulchral plaints, see Maruyama Hiroshi 丸山宏, “Shōitsu dōkyō no jōshō girei ni tsuite — ‘chōshōshō’ o chūshin to shite” 正一道教の上章儀禮について--冢訟狀を中心として*Tōhō shūkyō* 東方宗教 68 (Nov. 1986): 44-64. [↑](#footnote-ref-60)
61. David N. Keightley, *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200-1045 B.C.)*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, 2000. [↑](#footnote-ref-61)
62. *Chunqiu Zuozhuan Zhengyi* 春秋左傳正義, Shisanjing zhushu, Wuyingdian edn.) Zhaogong 7, 44/16a-b. [↑](#footnote-ref-62)
63. *Liji*, “jiao tesheng” 26/34b. For an overview of early Chinese conceptions of the souls, see Ying-shih Yu, “O Soul Come Back! A Study of the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2 (1987): 363-95. [↑](#footnote-ref-63)
64. *Chuci* 楚辭 (Sibu congkan 四部叢刊 edn.), ch. 9. [↑](#footnote-ref-64)
65. *Kongzi jiayu* 孔子家語 (Sibu congkan edn. 四部叢刊本) 4/20a. [↑](#footnote-ref-65)
66. See K. E. Brashier, “Han Thanatology and the Division of'Souls',” *Early China* 21 (1996), 125–158. [↑](#footnote-ref-66)
67. *Huainan hongliejie* 淮南鴻烈解 (SBCK 四部叢刊 edn.) 16/1a. [↑](#footnote-ref-67)
68. *Wenshi zhenjing* 文始真經 (SBCK edn.) 2/4b. [↑](#footnote-ref-68)
69. *Laozi Daodejing Heshanggong zhangju* 老子道德經河上公章句 (SBCK 四部叢刊 edn.) 1/3b, ch. 6. [↑](#footnote-ref-69)
70. Michael Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, MA: Harvard East Asia Center, 2002. [↑](#footnote-ref-70)
71. Xiang’er Commentary to received chapter 13, Rao Zongyi 16. Elsewhere in the text we are told that abstinence from sex can aid in forming these spirits, since the essence is not dissipated. [↑](#footnote-ref-71)
72. Chapter 16, Rao Zongyi 21. The term also occurs in the *Huainanzi* as a reference to the extreme north and as an alternate terms for Counter-Jupiter (*taisui* 太歲). [↑](#footnote-ref-72)
73. *Chisongzi zhangli* 6/11a-12b. [↑](#footnote-ref-73)
74. These covenants and oaths are mentioned repeatedly in surviving petitions, but seldom explained. The *Daomen jingfa xiangcheng cixu* 3/14a, explains that the Five Covenants refer to the Five Teachings 五教 (i.e., the “Confucian” virtues of benevolence, duty, propriety, wisdom, and credibility), and the Seven Oaths (sometime referred to as the *wushi* 五誓 or *wuzhou* 五咒) refer to blood oaths taken to the Dao, heavenly gods, earth spirits, human ghosts, the sun, the moon, and stars to observe these teachings. [↑](#footnote-ref-74)
75. See Kleeman, “Land Contracts and Related Documents.” In *Makio Ryōkai Hakase Shōju Kinen Ronshū: Chūgoku no Shūkyō, Shisō to Kagaku* (Tokyo: Kokusho Kankōkai, 1984), 1‑34. [↑](#footnote-ref-75)
76. See the petition “Ji wangren yiwu jiezuizhe qianda zhang” 賷亡人衣物解罪謫遷逹章in *Chisongzi zhangli* 6/12b-14b. [↑](#footnote-ref-76)
77. On sepulchral plaints, see Maruyama Hiroshi 丸山宏, “Shōitsu dōkyō no jōshō girei ni tsuite — ‘chōshōshō’ o chūshin to shite” 正一道教の上章儀禮について--冢訟狀を中心として*Tōhō shūkyō* 東方宗教 68 (Nov. 1986): 44-64. [↑](#footnote-ref-77)
78. 按照李东豪所言，文三植的内丹修炼过程分为五个阶段，称“五种之仙”，即第一阶段为鬼仙，第二阶段为人仙，第三阶段为地仙，第四阶段为神仙，第五阶段为天仙。这五个阶段的修炼姿势与呼吸方法都有所变化，但具有坚持“手印”、“仙步”等的特点。下面李东豪的言论，主要参考了李东豪，《内丹修炼体验与百日象言》（道家道教哲学会，2015年春季学术发表会发表论文，2015）。 [↑](#footnote-ref-78)
79. 李东豪的修炼过程记录在《宗义李东豪内丹修炼日志》（1979.7.6-1995.3.1）之中，后来李东豪把内丹修炼以百日为单位进行了第一次内丹修炼，并指导其弟子进行了百日修炼（1995.6.1-9.8），并把该修炼过程中所出现的图像进行了系统的整理，命名为《百日象言》（Ⅰ、Ⅱ），其具体内容后文会有所涉及。 [↑](#footnote-ref-79)
80. 参考刘一明，《参同契经文直指上篇·上篇叙以御政》。 [↑](#footnote-ref-80)
81. 参考刘一明，《象言破疑·火候说》。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 参考刘一明，《悟真篇后序》。 [↑](#footnote-ref-82)
83. 《老子》第二十五章，“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，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。” [↑](#footnote-ref-83)
84. 参照，刘一明，《象言破疑序》。 [↑](#footnote-ref-84)
85. 刘一明，《象言破疑序》：“象言者，非直言，非明言，非空言，非异言，乃有物有则，有指有证，取象演真之言。” [↑](#footnote-ref-85)
86. 参照刘一明，《象言破疑序》。 [↑](#footnote-ref-86)
87. 参照刘一明，《象言破疑序·象言说》。 [↑](#footnote-ref-87)
88. 参照刘一明，《象言破疑序·象言说》。 [↑](#footnote-ref-88)
89. 参照刘一明，《象言破疑序·象言说》。 [↑](#footnote-ref-89)
90. 参照刘一明，《象言破疑序·象言说》。 [↑](#footnote-ref-90)
91. 转引自萧天石著，《道海玄微》(台北: 自由出版社，中华民国85)，p.619。 [↑](#footnote-ref-91)
92. 参照李东豪，前揭论文，pp.7-8。 [↑](#footnote-ref-92)
93. 日志里记录的有时是图像，有时是文字。李东豪曾把日志里的部分图像用于论文（前揭论文，pp.15-21），这里收录的就是李东豪前揭论文里的图像。 [↑](#footnote-ref-93)
94. 李东豪表示，这里的汉字究竟是“元贯”还是“圆观”并不明确，因为当时问了师傅，但师傅并没有回答。 [↑](#footnote-ref-94)
95. 参照李东豪，前揭论文，pp.13-21。 [↑](#footnote-ref-95)
96. 从1995年6月1日至9月8日。 [↑](#footnote-ref-96)
97. 左侧图为前揭《百日象言》(I), 217页；右侧刘一明著，为前揭《象言破疑》13张右页。 [↑](#footnote-ref-97)
98. 左侧图为前揭《百日象言》(I), 421页；右侧刘一明著，为前揭《象言破疑》33张左页。 [↑](#footnote-ref-98)
99. 此处是对李东豪，前揭论文，pp23-24里的内容的复述，有删减。 [↑](#footnote-ref-99)
100. 前揭书，《百日象言》(Ⅱ), p.4。 [↑](#footnote-ref-100)
101. Fritjof Capra, *The Tao of Physics,* Shambhala, Boulder, 1975.该书的韩文译本由李成凡、金龙正翻译，《现代物理学与东方思想》，凡阳社，1979。 [↑](#footnote-ref-101)
102. 参照李东豪，前揭论文，p.24。 [↑](#footnote-ref-102)
103. 李東豪에 의하면 文三植은 내단 수련을 다섯으로 단계 지어 진행했다고 한다. 수련단계는 五種之仙으로, 1단계는 鬼仙 과정, 2단계는 人仙 과정, 3단계는 地仙 과정, 4단계는 神仙 과정, 5단계는 天仙 과정인데, 수련자세와 호흡법에 변화가 있으며 手印, 仙步를 견지하는 등의 특징이 있다고 한다. 이하에서 언급하는 李東豪의 말은 李東豪, 「내단 수련 체험과 百日象言」(도가·도교철학회 2015년 춘계학술발표회 발표 논문, 2015)를 주로 참조하여 기술한 것이다. [↑](#footnote-ref-103)
104. 李東豪의 수련과정은 『宗義 李東豪 內丹修鍊 日誌』(1979.7.6-1995.3.1)에 담겨 있다. 이후 李東豪는 內丹修練의 첫째 과정을 100일 기준으로 행하고 제자의 수련을 지도한 100일간(1995년 6월 1일-9월 8일)의 기록을 『百日象言』(I․II)이라는 이름하고 그 수련과정에서 나타난 圖像을 모아 체계적으로 정리한다. 자세한 것은 본문에서 논한다. [↑](#footnote-ref-104)
105. 劉一明, 『參同契經文直指上篇』 「上篇敘以禦政」 참조. [↑](#footnote-ref-105)
106. 劉一明, 『象言破疑』 「火候說」 참조. [↑](#footnote-ref-106)
107. 劉一明, 『悟眞篇後序』 참조. [↑](#footnote-ref-107)
108. 『老子』 25장, “有物混成, 先天地生. 寂兮寥兮, 獨立而不改, 周行而不殆, 可以為天下母. 吾不知其名, 字之曰道, 強為之名曰大.” [↑](#footnote-ref-108)
109. 劉一明, 『象言破疑序』 참조. [↑](#footnote-ref-109)
110. 劉一明, 『象言破疑序』, “象言者, 非直言, 非明言, 非空言, 非異言, 乃有物有則, 有指有證, 取象演眞之言.” [↑](#footnote-ref-110)
111. 劉一明, 『象言破疑序』 참조. [↑](#footnote-ref-111)
112. 劉一明, 『象言破疑序』 「象言說」 참조. [↑](#footnote-ref-112)
113. 劉一明, 『象言破疑序』 「象言說」 참조. [↑](#footnote-ref-113)
114. 劉一明, 『象言破疑序』 「象言說」 참조. [↑](#footnote-ref-114)
115. 劉一明, 『象言破疑序』 「象言說」 참조. [↑](#footnote-ref-115)
116. 蕭天石 著, 『道海玄微』(台北: 自由出版社, 中華民國85), p.619 再引, [↑](#footnote-ref-116)
117. 李東豪, 앞의 논문, pp.7-8 참조 [↑](#footnote-ref-117)
118. 圖像이 나타나는 경우도 있고, 문장으로 기록한 경우도 있다. 여기 수록한 자료는 李東豪가 자신의 󰡔日誌󰡕 속에 나타난 도상의 일부[앞의 논문, pp.15-21]를 옮겨온 것을 그대로 실은 것이다. [↑](#footnote-ref-118)
119. ‘원관’이라 했는데, 한자를 물어도 특별한 대답이 없었기 때문에 元貫인지 혹은 圓觀인지 분명치 않다고 말한다. [↑](#footnote-ref-119)
120. 李東豪, 앞의 논문, pp.13-21 참조. [↑](#footnote-ref-120)
121. 1995년 6월 1일부터 9월 8일까지다. [↑](#footnote-ref-121)
122. 좌측 圖는 전게, 『百日象言』(Ⅰ), 217쪽, 우측은 劉一明 저, 전게 『象言破疑』 13張 右葉이다. [↑](#footnote-ref-122)
123. 좌측 圖는 전게, 『百日象言』(I), 421쪽, 우측은 劉一明 저, 전게 『象言破疑』 33張 左葉이다. [↑](#footnote-ref-123)
124. 李東豪, 앞의 논문, pp.23-24의 내용을 취사선택하여 기술한 것이다. [↑](#footnote-ref-124)
125. 전게서, 『百日象言』(Ⅱ), p.4. [↑](#footnote-ref-125)
126. Fritjof Capra, The Tao of Physics, Shambhala, Boulder, 1975. 이의 한국어 역은 이성범․김용정 역, 『현대물리학과 동양사상』, 범양사, 1979. [↑](#footnote-ref-126)
127. 李東豪, 앞의 논문, p.24 참조. [↑](#footnote-ref-127)
128. 关于中国思想史中“气”的定位，可参考小野泽精一等编《气的思想》（东京大学出版会，1978年）。 [↑](#footnote-ref-128)
129. “东郭子问于庄子曰、所谓道恶乎在。庄子曰、无所不在。东郭子曰、期而后可。庄子曰、在蝼蚁。曰、何其下邪。曰、在稊稗。曰、何其愈下邪。曰、在瓦甓。曰、何其愈甚邪。曰、在屎溺。东郭子不应” [↑](#footnote-ref-129)
130. 关于这一点，可参考麦谷邦夫《六朝隋唐道教思想研究》（岩波书店，2018年）第一部分第一章、第二章。 [↑](#footnote-ref-130)
131. 关于这一点，可参考麦谷邦夫《六朝隋唐道教思想研究》第一部分第三章。 [↑](#footnote-ref-131)
132. 大正藏卷五二，页五一上、五三下。 [↑](#footnote-ref-132)
133. 大正藏卷五二，页五三七上。 [↑](#footnote-ref-133)
134. “一者，道也。今在人身何许，守之云何。一不在人身也。诸附身者，悉世间常伪伎，非真道也。一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳。都皮里悉是，非独一处。一，散形为气，聚形为太上老君。常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳”（斯坦因六八二五，大渊忍尔《敦煌道经 图录编》，福武书店，1979年，第423页） [↑](#footnote-ref-134)
135. “天宝君者，则大洞之尊神。天宝丈人，则天宝君之祖气也。丈人是混洞太无元高上玉皇之气。九万九千九百九十亿万气后，至龙汉元年化生天宝君。出书时号高上大有玉清宫。灵宝君者，则洞玄之尊神。灵宝丈人，则灵宝君之祖气也。丈人是赤混太无元无上玉虚之气。九万九千九百九十九万气后，至龙汉开图，化生灵宝君。经一劫至赤明元年，出书度人时，号上清玄都玉京七宝紫微宫。神宝君者，即洞神之尊神。神宝丈人，则神宝君之祖气也。丈人是冥寂玄通元无上玉虚之气，九万九千九百九十万气后，至赤明元年，化生神宝君。经二劫至上皇元年，出书时，号三皇洞神太清太极宫。此三号虽年殊号异，本同一也。分为玄元始三气而治三宝，皆三气之尊神。号生三气，三号合生九气。九气出乎太空之先，隐乎空洞之中，无光无像，无形无名，无色无绪。……天地万化，自非三元所育，九气所导，莫能生也。……”（《云笈七签》卷一六，叶一表） [↑](#footnote-ref-135)
136. 关于这一点，可参考麦谷邦夫《六朝隋唐道教思想研究》第三部分第一章、第二章。 [↑](#footnote-ref-136)
137. “第三，法体者，案九天生神经云，圣人以玄元始三气为体，言同三天之妙气也。臧宗道又用三一为圣人应身。所言三一者，一精二神三气也。精者，灵智慧照之心。神者，无方不测之用。气者，色象形相之法也。经云，视之不见名曰夷，精也。听之不闻，名曰希，神也。搏之不得，名曰微，气也。总此三法为一圣体。经云，此三者，不可致诘，故混而为一也。但老君以三一为身，身有真应之别”（伯希和二三五三，大渊忍尔《敦煌道经 图录编》，第462页）） [↑](#footnote-ref-137)
138. “是故道德之用，莫大于气 。道者，气之根也。气者，道之使也。必有其根，其气乃生。必有其使，变化乃成” [↑](#footnote-ref-138)
139. “万物之生也，道气生之，阴阳气长养之。……人之生也，道以元一之气降之为精为神，天以太阳之气付之为动为息，地以纯阴之气禀之为形为质。”（第四十二章“万物负阴而抱阳。冲气以为和”义，卷三三，叶四表） [↑](#footnote-ref-139)
140. “身之生也，因道禀神，而生其形。……且所生我身，大约有三。一曰精，二曰神，三曰气。受生之始，道付之以气，天付之以神，地付之以精。三者结合而生其形。人当受精养气存神，则能长生。若一者散越，则错乱而成疾，耗竭而致亡。不爱此三者是散而弃之也。气散神往，身其死也。得不戒而保之哉。此三者能生其身，故曰所生也”（第七十二章“无厌其所生”义，卷四六，叶一〇里） [↑](#footnote-ref-140)
141. “结气为精，精化成神，神变成人。故人象天地，气法自然。自然之气皆九天之精，化为人身，含胎育养，九月气盈，九天气普，十月乃生。……一月受气，二月受灵，三月含变，四月凝精，五月体首具，六月化形，七月神位布，八月九孔明，九月九天气普，乃有音声，十月司命勒籍，受命而生”（叶一表） [↑](#footnote-ref-141)
142. “人之受生于胞胎之中，三元育养，九气结形，故九月神布气满能声。声尚神具，九天称庆，太一执符，帝君品命，主録勒籍，司命定筭，五帝监生，圣母卫房，……九天司马……读九天生神宝章九过。男则万神唱恭，女则万神唱奉。……于是而生”（《云笈七签》卷一六，叶二表） [↑](#footnote-ref-142)
143. 关于真父母的种种问题，可参考麦谷邦夫《六朝隋唐道教思想研究》第二部分第三章。 [↑](#footnote-ref-143)
144. “胞上部有四结。一结在泥丸中，二结在口中，三结在颊中，四结在目中。欲解上部四结，当以本命之日平旦入室烧香，向西北九拜，朝九天元父，叩齿九通，三呼元父讳遵，回向东南，三拜三呼九天玄母讳沌。还向本命，平坐闭眼，思元父身长九寸九分，……来下入我身中，治泥丸之境。次思玄母身长六寸六分，……来下入甲身中，治面洞房之内。……”（《无上秘要》卷五，叶三里） [↑](#footnote-ref-144)
145. “夫兆所欲，修己求生，当从所生之宗。所生之宗谓元父玄母也。元父主气，化理帝先。玄母主精，变结胞胎。精气相成，而阴阳相生，云行兆己。道合无名，数起三五。兆始禀形，七九既币，兆体乃成。和合三五，七九洞冥，象帝之先，当须帝营天皇之功，九变为灵，功成人体，体与神并。神去则死，神守则生”（叶四表） [↑](#footnote-ref-145)
146. “太上曰，夫人受生，结精积气，受胎敛血，黄白幽凝，丹紫合烟。所以凝骨吐津，散布流液，四度会化，九宫一结。五神命其形体，太一定其符籍，忽尔而立，恍尔而成，罔尔而具，脱尔而生，于是乃九神来入，安在其宫，五藏玄生，五神主焉。父母唯知生育之始我也，而不悟帝君五神来适于其间。人体有尊神，其居无常，出入六虚，上下三田，回易阴阳，去故纳新，展转荣输，流注元津。太神虚生，内结以成一身，濯质化炼，变景光明”（叶三表） [↑](#footnote-ref-146)
147. “天尊言曰，气气相续，种种生缘，善恶祸福，各有命根，非天非地，亦又非人，正由心也。心则神也，形非我有。我所以得生者，从虚无自然中来，因缘寄胎，受化而生。我受胎父母，亦非我始生父母也。真父母不在此。父母贵重，尊高无上。今所生父母是我寄备因缘，禀受育养之恩，故以礼报，而称为父母焉。故我受形亦非我形也。寄之为屋宅，因之为营室，以舍我也。附之以为形，示之以有无，故得道者，无复有形也。及我无身，我有何患。我所以有患者，为我有身。有身则百恶生，无身则入自然。立行合道，则身神一也。身神并一，则为真身，归于始生父母而成道也”（《无上秘要》卷五，叶四里） [↑](#footnote-ref-147)
148. 北朝造像碑的愿文中有一固定句，“为所生父母愿……”，说明这一观念是被时人广泛接受的。 [↑](#footnote-ref-148)
149. “气气相续，……（同《洞玄诸天内音经》）……归于始生父母而成道也，无复患也，终不死也。纵使灭度，则神往而形不灰也。终身归其本，不相去也。身犯百恶，罪竟而死，名曰死也。死则坏灭，归于寄胎父母，罪缘身尽，不得归于真父母也。神充涂役，形成灰尘，灰尘飞化而成爽也。魂神解脱，则与爽混合，故魂爽变化，合成一也。而得更生，还为人也。形神相随，终不相去也”（叶三三里） [↑](#footnote-ref-149)
150. “如此善恶，身各有对，岂可咎于先亡及后子孙乎。龙汉之前逮至赤明，旧文生死，各由一身，亦不上延，亦不下流，罪福止一，各以身当。赤明以后，逮及上皇，人心破坏，男女不纯，嫉害争竞，更相残伤。心不自固，上引祖父，下引子孙，以为证誓，质告神明，竟不自信，负违誓言，致三官结簿，身没鬼官，上误先亡，下流子孙，致有殃逮，大小相牵，终天无解，祸及一宗。此罪恶之人自求大殃。至法明言，永不得同。达士积行，当取诸身，无求乎人。明真旧典，岂虚言哉”（叶三四里） [↑](#footnote-ref-150)
151. “烟者，因也。氲者，暖也。世间之法，由暖润气，而得出生。是初一念，始生倒想。体最轻薄，犹若微烟。能障道果，无量知见，作生死本，源不可测，故称神本。神即心耳。体无所有，去本近故，性即于本，本于无本，故名神本。未入三界五道恶故，恶轻微故，性即空故，故曰澄清。但是轻癡，未染见着，故名无杂。体是烦恼，即是生业，名为两半。即体是报，故名成一。是烦恼业，及以报法，体为是一，随义为三。渐渐增长，分别五种。但氤氲之气，起于虚无，无有而有，有无所有。是故说从真父母生，辗转生长，而有身形，寄附胞胎世间父母，而得生育，具足诸根，是名色聚”（伯希和二八〇六，大渊忍尔《敦煌道经 图录编》，第315页） [↑](#footnote-ref-151)
152. “夫众先元起，资乎本真。本真清凝，嶷然渊静，湛体常住，无去来相。自古及今，其名不去，无形无名，为万物之宗矣。三元经谓之众生真父母者也。我之所生，乃是因缘和会，寄胎父母耳。众生灵照，本资真父母而生。但以本性既微，未能照见，为尘劳所惑，遂便有身。有身之患，万累生焉。是以转轮五道，还源靡遂，因以本性相资，灵照本同，皆有智性，卒莫反真。圣人兴慈父之悲，爱同赤子，随宜拯济，使之离苦，得无为之乐。是以三洞及诸法门，随其所好而开，令其解脱。解脱所由，盖缘能悟。悟则受行，能弃俗法，安神无为，得不死术”（叶一二里） [↑](#footnote-ref-152)
153. 顺便一提，《太平经》卷三五丙部“分别贫富法”（王明《太平经合校》第34页）和卷三六丙部“事死不得过生法”（同书第53页）两处分别有一个“真母”的用例（虽然不是“真父母”）。两处都是在“人是天地之子”的上下文背景下用“真母”来指代“地”。尽管思想史背景完全不同，但是在思考个体的（父）母背后还存在所有人共同的（父）母这点上是相通的，可知这种观念是自古以来就有的。 [↑](#footnote-ref-153)
154. 关于《常清静经》的成立源头可以追溯到何时的问题，因为没有明确的资料所以无法确定。不过，《历世真仙体道通鉴》卷三十三“李思慕传”中说，“思慕入京师。高力士嫉吴筠而进之于明皇。答问称旨。后乞归山，上厚赐饯行。注清静经，行于世”。如果这一记载属实，那么《清静经》在明皇即唐玄宗时代就已经存在了。 [↑](#footnote-ref-154)
155. 关于《常清静经》以及杜光庭注的详细情况，可参考麦谷邦夫《<太上老君说常清静经>考——与杜光庭注的关联》（收于《唐代的宗教》，朋友书店，2000年）。 [↑](#footnote-ref-155)
156. 关于这一点，可参考坂内荣夫《〈大道论〉考——唐代道教与洪州禅》（载《中国思想史研究》第十九期，1996年）。 [↑](#footnote-ref-156)
157. 中國思想史에 있어 「氣」의 位置에 관해서는 小野澤精一他編 『氣の思想』（東京大學出版會、一九七八年）을 參照。 [↑](#footnote-ref-157)
158. 「東郭子問於莊子曰、所謂道惡乎在。莊子曰、无所不在。東郭子曰、期而後可。莊子曰、在螻蟻。曰、何其下邪。曰、在稊稗。曰、何其愈下邪。曰、在瓦甓。曰、何其愈甚邪。曰、在屎溺。東郭子不應」 [↑](#footnote-ref-158)
159. 이 점에 관해서는 麥谷邦夫 『六朝隋唐道教思想研究』（岩波書店、二〇一八年）第一部 第一章、第二章을 참조. [↑](#footnote-ref-159)
160. 이 점에 관해서는 麥谷邦夫 『六朝隋唐道敎思想硏究』 第一部 第三章을 참조. [↑](#footnote-ref-160)
161. 大正藏卷五二、頁五一上、五三下。 [↑](#footnote-ref-161)
162. 大正藏卷五二、頁五三七上。 [↑](#footnote-ref-162)
163. 「一者、道也。今在人身何許、守之云何。一不在人身也。諸附身者、悉世間常僞伎、非眞道也。一在天地外、入在天地間、但往來人身中耳。都皮裏悉是、非獨一處。一、散形爲氣、聚形爲太上老君。常治崐崘、或言虚无、或言自然、或言无名、皆同一耳」（スタイン六八二五、大淵忍爾 『敦煌道經　圖録編』、福武書店、一九七九年、頁四二三） [↑](#footnote-ref-163)
164. 「天寶君者、則大洞之尊神。天寶丈人、則天寶君之祖氣也。丈人是混洞太無元高上玉皇之氣。九萬九千九百九十億萬氣後、至龍漢元年化生天寶君。出書時號高上大有玉淸宮。靈寶君者、則洞玄之尊神。靈寶丈人、則靈寶君之祖氣也。丈人是赤混太無元無上玉虛之氣。九萬九千九百九十九萬氣後、至龍漢開圖、化生靈寶君。經一劫至赤明元年、出書度人時、號上淸玄都玉京七寶紫微宮。神寶君者、即洞神之尊神。神寶丈人、則神寶君之祖氣也。丈人是冥寂玄通元無上玉虛之氣。九萬九千九百九十萬氣後、至赤明元年、化生神寶君。經二劫至上皇元年、出書時、號三皇洞神太淸太極宮。此三號雖年殊號異、本同一也。分爲玄元始三氣而治三寶、皆三氣之尊神。號生三氣、三號合生九氣。九氣出乎太空之先、隱乎空洞之中、無光無像、無形無名、無色無緖。……天地萬化、自非三元所育、九氣所導、莫能生也。……」（『雲笈七籤』卷一六、葉一表） [↑](#footnote-ref-164)
165. 이 점에 관해서는 麥谷邦夫 『六朝隋唐道教思想研究』 第三部 第一章、第二章을 참조. [↑](#footnote-ref-165)
166. 「第三、法體者、案九天生神經云、聖人以玄元始三氣爲體、言同三天之妙氣也。臧宗道又用三一爲聖人應身。所言三一者、一精二神三氣也。精者、靈智慧照之心、神者、無方不測之用、氣者、色象形相之法也。經云、視之不見、名曰夷、精也。聽之不聞、名曰希、神也。搏之不得、名曰微、氣也。總此三法爲一聖體。經云、此三者、不可致詰、故混而爲一也。但老君以三一爲身、身有眞應之別」（ペリオ二三五三、大淵忍爾『敦煌道經　圖録編』、頁四六二） [↑](#footnote-ref-166)
167. 「是故道徳之用、莫大於氣。道者、氣之根也。氣者、道之使也。必有其根、其氣乃生。必有其使、變化乃成」 [↑](#footnote-ref-167)
168. 「萬物之生也、道氣生之、陰陽氣長養之。……人之生也、道以元一之氣降之爲精爲神、天以太陽之氣付之爲動爲息、地以純陰之氣稟之爲形爲質。（第四十二章「萬物負陰而抱陽。沖氣以爲和」義、卷三三、葉四表）」 [↑](#footnote-ref-168)
169. 「身之生也、因道稟神、而生其形。……且所生我身、大約有三。一曰精、二曰神、三曰氣。受生之始、道付之以氣、天付之以神、地付之以精。三者相合而生其形。人當受精養氣存神、則能長生。若一者散越、則錯亂而成疾、耗竭而致亡。不愛此三者是散而棄之也。氣散神往、身其死也。得不戒而保之哉。此三者能生其身、故曰所生也」（第七十二章 「無厭其所生」義、卷四六、葉一〇裏） [↑](#footnote-ref-169)
170. 「結炁爲精、精化成神、神變成人。故人象天地、炁法自然。自然之炁皆九天之精、化爲人身、含胎育養、九月炁盈、九天炁普、十月乃生。……一月受炁、二月受靈、三月含變、四月凝精、五月體首具、六月化形、七月神位布、八月九孔明、九月九天炁普、乃有音聲、十月司命勒籍、受命而生」（葉一表） [↑](#footnote-ref-170)
171. 「人之受生於胞胎之中、三元育養、九炁結形、故九月神布炁滿能聲。聲尙神具、九天稱慶、太一執符、帝君品命、主錄勒籍、司命定算、五帝監生、聖母衞房、……九天司馬……讀九天生神寶章九過。男則萬神唱恭、女則萬神唱奉。……於是而生」（『雲笈七籤』 卷一六、葉二表） [↑](#footnote-ref-171)
172. 진부모(眞父母)에 관련되는 다양한 문제에 대해서는 麥谷邦夫 『六朝隋唐道敎思想硏究』 第二部 第三章을 참조. [↑](#footnote-ref-172)
173. 「胞上部有四結。一結在泥丸中、二結在口中、三結在頰中、四結在目中。欲解上部四結、當以本命之日平旦入室燒香、向西北九拜、朝九天元父、叩齒九通、三呼元父諱遵、廻向東南、三拜三呼九天玄母諱沌。還向本命、平坐閉眼、思元父身長九寸九分、……來下入我身中、治泥丸之境。次思玄母身長六寸六分、……來下入甲身中、治面洞房之內。……」（『無上祕要』 卷五、葉三裏） [↑](#footnote-ref-173)
174. 「夫兆所欲、修己求生、當從所生之宗。所生之宗謂元父玄母也。元父主氣、化理帝先。玄母主精、變結胞胎。精炁相成、而陰陽相生、雲行兆己。道合无名、數起三五。兆始稟形、七九既帀、兆體乃成。和合三五、七九洞冥、象帝之先、當須帝營天皇之功、九變爲靈、功成人體、體與神并。神去則死、神守則生」（葉四表） [↑](#footnote-ref-174)
175. 「太上曰、夫人受生、結精積炁、受胎歛血、黃白幽凝、丹紫合煙。所以凝骨吐津、散布流液、四度會化、九宮一結。五神命其形體、太一定其符籍、忽爾而立、恍爾而成、罔爾而具、脫爾而生。於是乃九神來入、安在其宮、五藏玄生、五神主焉。父母唯知生育之始我也、而不悟帝君五神來適於其間。人體有尊神、其居无常、出入六虛、上下三田、廻易陰陽、去故納新、展轉榮輸、流注元津。太神虛生、內結以成一身、濯質化錬、變景光明」（葉三表） [↑](#footnote-ref-175)
176. 「天尊言曰、炁炁相續、種種生緣、善惡禍福、各有命根、非天非地、亦又非人、正由心也。心則神也、形非我有。我所以得生者、從虛无自然中來、因緣寄胎、受化而生。我受胎父母、亦非我始生父母也。眞父母不在此。父母貴重、尊高无上。今所生父母是我寄備因緣、稟受育養之恩、故以禮報、而稱爲父母焉。故我受形亦非我形也。寄之爲屋宅、因之爲營室、以舍我也。附之以爲形、示之以有无、故得道者、无復有形也。及我无身、我有何患。我所以有患者、爲我有身。有身則百惡生、无身則入自然。立行合道、則身神一也。身神竝一、則爲眞身、歸於始生父母而成道也」（『無上祕要』 卷五、葉四裏） [↑](#footnote-ref-176)
177. 북조(北朝)의 조상비(造像碑) 원문중에 「爲所生父母願……」가 정형구(定型句)로 출현하는 것은 이런 관념이 널리 수용되고 있었던 것을 보여주는 것일 것이다. [↑](#footnote-ref-177)
178. 「氣氣相續、……（『洞玄諸天內音經』と同文）……歸於始生父母而成道也、無復患也、終不死也。縱使滅度、則神往而形不灰也。終身歸其本、不相去也。身犯百惡、罪竟而死、名曰死也。死則滅壞、歸於寄胎父母、罪緣未盡、不得歸於眞父母也。神充塗役、形成灰塵、灰塵飛化而成爽也。魂神解脫、則與爽混合。故魂爽變化、合成一也。而得更生、還爲人也。形神相隨、終不相去也」（葉三三裏） [↑](#footnote-ref-178)
179. 「如此善惡、身各有對、豈可咎於先亡及後子孫乎。龍漢之前逮至赤明、舊文生死、各由一身、亦不上延、亦不下流、罪福止一、各以身當。赤明以後、逮及上皇、人心破壞、男女不純、嫉害爭競、更相殘傷。心不自固、上引祖父、下引子孫、以爲證誓、質告神明、竟不自信、負違誓言、致三官結簿、身沒鬼官、上誤先亡、下流子孫、致有殃逮、大小相牽、終天無解、禍及一宗。此罪惡之人自求大殃。至法明言、永不得同。達士積行、當取諸身、無求乎人。明眞舊典、豈虛言哉」（葉三四裏） [↑](#footnote-ref-179)
180. 「烟者、因也。熅者、煖也。世間之法、由煖潤氣、而得出生。是初一念、始生倒想。體最輕薄、猶若微烟。能鄣道果、无量知見、作生死本、源不可測、故稱神本。神即心耳。體无所有、去本近故、性即於本、本於无本、故名神本。未入三界五道惡故、惡輕微故、性即空故、故曰澄淸。但是輕癡、未染見著、故名无雜。體是煩惱、即是生業、名爲兩半。即體是報、故名成一。是煩惱業、及以報法、體唯是一、隨義爲三。漸漸增長、分別五種。但烟熅之氣、起於虛无、无有而有、有无所有。是故說從眞父母生、展轉生長、而有身形、寄附胞胎世間父母、而得生育、具足諸根、是名色聚」（ペリオ二八〇六、大淵忍爾『敦煌道經圖錄編』、福武書店、一九七九年、頁三一五） [↑](#footnote-ref-180)
181. 「夫衆先元起、資乎本眞。本眞淸凝、嶷然淵靜、湛體常住、無去來相。自古及今、其名不去、無形無名、爲萬物之宗矣。三元經謂之衆生眞父母者也。我之所生、乃是因緣和會、寄胎父母耳。衆生靈照、本資眞父母而生。但以本性旣微、未能照見、爲塵勞所惑、遂便有身。有身之患、萬累生焉。是以轉輪五道、還源靡遂、因以本性相資、靈照本同、皆有智性、卒莫反眞。聖人興慈父之悲、愛同赤子、隨宜拯濟、使之離苦、得無爲之樂。是以三洞及諸法門、隨其所好而開、令其解脫。解脫所由、蓋緣能悟。悟則受行、能棄俗法、安神無爲、得不死術」（葉一二裏） [↑](#footnote-ref-181)
182. 덧붙여서, 「眞父母」는 아니나 「眞母」라는 말이 『太平經』 권35 丙部・分別貧富法（王明 『太平經合校』頁三四）및 권36 丙部・事死不得過生法（同頁五三）에 각각 한번씩 보인다. 어느 쪽이나, 사람이 천지의 자식이라는 것을 말하는 문맥에서 「地」를 「眞母」로 표현하고 있다. 사상사(思想史)적인 배경은 전혀 다르나, 개인 개인의 (父)母의 배후에 모든 인류에게 공통되는 (父)母가 있다고 생각하는 점은 같고, 이러한 관념이 오래전부터 존재했던 것을 알 수 있다. [↑](#footnote-ref-182)
183. 『常淸靜經』그 자체의 성립이 어디까지 거슬러 올라갈 수 있는지는, 명확한 자료가 없으므로 확정적으로 말할 수는 없으나, 『歷世眞仙體道通鑑』 권33 이사모(李思慕) 전(傳)에 「思慕入京師。高力士嫉吳筠而進之於明皇。答問稱旨。後乞歸山、上厚賜餞行。註淸靜經、行於世」이라 나오고, 이 기사(記事)가 사실이라면 명황(明皇) 즉 당현종(唐玄宗) 조(朝)에는 『淸靜經』이라는 경전이 존재하고 있었던 것이 된다. [↑](#footnote-ref-183)
184. 『상청정경(常淸靜經)』 및 두광정(杜光庭) 주(注)에 대해 자세한 것은 麥谷邦夫 「『太上老君說常淸靜經』考—杜光庭注との關聯で—」(『唐代の宗敎』、朋友書店、二〇〇〇年)를 참조. [↑](#footnote-ref-184)
185. 이 점에 대해서는 坂内榮夫 「『大道論』攷—唐代道敎と洪州禪—」(『中國思想史硏究』第一九號、一九九六年)참조. [↑](#footnote-ref-185)
186. 中國思想史における「氣」の位置づけに關しては、小野澤精一他編『氣の思想』（東京大學出版會、一九七八年）を參照。 [↑](#footnote-ref-186)
187. 「東郭子問於莊子曰、所謂道惡乎在。莊子曰、无所不在。東郭子曰、期而後可。莊子曰、在螻蟻。曰、何其下邪。曰、在稊稗。曰、何其愈下邪。曰、在瓦甓。曰、何其愈甚邪。曰、在屎溺。東郭子不應」 [↑](#footnote-ref-187)
188. この點に關しては、麥谷邦夫『六朝隋唐道教思想研究』（岩波書店、二〇一八年）第一部第一章、第二章を參照。 [↑](#footnote-ref-188)
189. この點に關しては、麥谷邦夫『六朝隋唐道教思想研究』第一部第三章を參照。 [↑](#footnote-ref-189)
190. 大正藏卷五二、頁五一上、五三下。 [↑](#footnote-ref-190)
191. 大正藏卷五二、頁五三七上。 [↑](#footnote-ref-191)
192. 「一者、道也。今在人身何許、守之云何。一不在人身也。諸附身者、悉世間常僞伎、非眞道也。一在天地外、入在天地間、但往來人身中耳。都皮裏悉是、非獨一處。一、散形爲氣、聚形爲太上老君。常治崐崘、或 言虚无、或言自然、或言无名、皆同一耳」（スタイン六八二五、大淵忍爾『敦煌道經 圖録編』、福武書店、一 九七九年、頁四二三） [↑](#footnote-ref-192)
193. 「天寶君者、則大洞之尊神。天寶丈人、則天寶君之祖氣也。丈人是混洞太無元高上玉皇之氣。九萬九千九百九十億萬氣後、至龍漢元年化生天寶君。出書時號高上大有玉清宮。靈寶君者、則洞玄之尊神。靈寶丈人、 則靈寶君之祖氣也。丈人是赤混太無元無上玉虚之氣。九萬九千九百九十九萬氣後、至龍漢開圖、化生靈寶君。 經一劫至赤明元年、出書度人時、號上清玄都玉京七寶紫微宮。神寶君者、即洞神之尊神。神寶丈人、則神寶君 之祖氣也。丈人是冥寂玄通元無上玉虚之氣。九萬九千九百九十萬氣後、至赤明元年、化生神寶君。經二劫至 上皇元年、出書時、號三皇洞神太清太極宮。此三號雖年殊號異、本同一也。分爲玄元始三氣而治三寶、皆三氣 之尊神。號生三氣、三號合生九氣。九氣出乎太空之先、隱乎空洞之中、無光無像、無形無名、無色無緒。…… 天地萬化、自非三元所育、九氣所導、莫能生也。……」（『雲笈七籤』卷一六、葉一表） [↑](#footnote-ref-193)
194. この點に關しては、麥谷邦夫『六朝隋唐道教思想研究』第三部第一章、第二章を參照。 [↑](#footnote-ref-194)
195. 「第三、法體者、案九天生神經云、聖人以玄元始三氣爲體、言同三天之妙氣也。臧宗道又用三一爲聖人應身。所言三一者、一精二神三氣也。精者、靈智慧照之心、神者、無方不測之用、氣者、色象形相之法也。經 云、視之不見、名曰夷、精也。聽之不聞、名曰希、神也。搏之不得、名曰微、氣也。總此三法爲一聖體。經 云、此三者、不可致詰、故混而爲一也。但老君以三一爲身、身有眞應之別」（ペリオ二三五三、大淵忍爾『敦 煌道經 圖録編』、頁四六二） [↑](#footnote-ref-195)
196. 「是故道徳之用、莫大於氣。道者、氣之根也。氣者、道之使也。必有其根、其氣乃生。必有其使、變化乃成」 [↑](#footnote-ref-196)
197. 「萬物之生也、道氣生之、陰陽氣長養之。……人之生也、道以元一之氣降之爲精爲神、天以太陽之氣付之爲動爲息、地以純陰之氣稟之爲形爲質。（第四十二章「萬物負陰而抱陽。沖氣以爲和」義、卷三三、葉四表）」 [↑](#footnote-ref-197)
198. 「身之生也、因道稟神、而生其形。……且所生我身、大約有三。一曰精、二曰神、三曰氣。受生之始、道付之以氣、天付之以神、地付之以精。三者相合而生其形。人當受精養氣存神、則能長生。若一者散越、則錯 亂而成疾、耗竭而致亡。不愛此三者是散而棄之也。氣散神往、身其死也。得不戒而保之哉。此三者能生其身、 故曰所生也」（第七十二章「無猒其所生」義、卷四六、葉一〇裏） [↑](#footnote-ref-198)
199. 「結炁爲精、精化成神、神變成人。故人象天地、炁法自然。自然之炁皆九天之精、化爲人身、含胎育養、九月炁盈、九天炁普、十月乃生。……一月受炁、二月受靈、三月含變、四月凝精、五月體首具、六月化形、七 月神位布、八月九孔明、九月九天炁普、乃有音聲、十月司命勒籍、受命而生」（葉一表） [↑](#footnote-ref-199)
200. 「人之受生於胞胎之中、三元育養、九炁結形、故九月神布炁滿能聲。聲尚神具、九天稱慶、太一執符、帝君品命、主録勒籍、司命定筭、五帝監生、聖母衞房、……九天司馬……讀九天生神寶章九過。男則萬神唱恭、 女則萬神唱奉。……於是而生」（『雲笈七籤』卷一六、葉二表） [↑](#footnote-ref-200)
201. 眞父母にまつわる樣々な問題については、麥谷邦夫『六朝隋唐道教思想研究』第二部第三章を參照。 [↑](#footnote-ref-201)
202. 「胞上部有四結。一結在泥丸中、二結在口中、三結在頬中、四結在目中。欲解上部四結、當以本命之日平旦入室燒香、向西北九拜、朝九天元父、叩齒九通、三呼元父諱遵、廻向東南、三拜三呼九天玄母諱沌。還 向本命、平坐閉眼、思元父身長九寸九分、……來下入我身中、治泥丸之境。次思玄母身長六寸六分、……來 下入甲身中、治面洞房之内。……」（『無上祕要』卷五、葉三裏） [↑](#footnote-ref-202)
203. 「夫兆所欲、修己求生、當從所生之宗。所生之宗謂元父玄母也。元父主氣、化理帝先。玄母主精、變結胞胎。精炁相成、而陰陽相生、雲行兆己。道合无名、數起三五。兆始稟形、七九既帀、兆體乃成。和合三五、 七九洞冥、象帝之先、當須帝營天皇之功、九變爲靈、功成人體、體與神并。神去則死、神守則生」（葉四表） [↑](#footnote-ref-203)
204. 「太上曰、夫人受生、結精積炁、受胎歛血、黄白幽凝、丹紫合煙。所以凝骨吐津、散布流液、四度會化、九宮一結。五神命其形體、太一定其符籍、忽爾而立、恍爾而成、罔爾而具、脱爾而生。於是乃九神來入、安 在其宮、五藏玄生、五神主焉。父母唯知生育之始我也、而不悟帝君五神來適於其間。人體有尊神、其居无常、 出入六虚、上下三田、廻易陰陽、去故納新、展轉榮輸、流注元津。太神虚生、内結以成一身、濯質化錬、變景 光明」（葉三表） [↑](#footnote-ref-204)
205. 「天尊言曰、炁炁相續、種種生縁、善惡禍福、各有命根、非天非地、亦又非人、正由心也。心則神也、形非我有。我所以得生者、從虚无自然中來、因縁寄胎、受化而生。我受胎父母、亦非我始生父母也。眞父母不 在此。父母貴重、尊高无上。今所生父母是我寄備因縁、稟受育養之恩、故以禮報、而稱爲父母焉。故我受形 亦非我形也。寄之爲屋宅、因之爲營室、以舍我也。附之以爲形、示之以有无、故得道者、无復有形也。及我 无身、我有何患。我所以有患者、爲我有身。有身則百惡生、无身則入自然。立行合道、則身神一也。身神竝 一、則爲眞身、歸於始生父母而成道也」（『無上祕要』卷五、葉四裏） [↑](#footnote-ref-205)
206. 北朝の造像碑の願文中に「爲所生父母願……」が定型句として出現するのは、このような觀念が廣く受容されていたことを示すものであろう。 [↑](#footnote-ref-206)
207. 「氣氣相續、……（『洞玄諸天内音經』と同文）……歸於始生父母而成道也、無復患也、終不死也。縱使滅度、則神往而形不灰也。終身歸其本、不相去也。身犯百惡、罪竟而死、名曰死也。死則滅壞、歸於寄胎父 母、罪縁未盡、不得歸於眞父母也。神充塗役、形成灰塵、灰塵飛化而成爽也。魂神解脱、則與爽混合。故魂 爽變化、合成一也。而得更生、還爲人也。形神相隨、終不相去也」（葉三三裏） [↑](#footnote-ref-207)
208. 「如此善惡、身各有對、豈可咎於先亡及後子孫乎。龍漢之前逮至赤明、舊文生死、各由一身、亦不上延、亦不下流、罪福止一、各以身當。赤明以後、逮及上皇、人心破壞、男女不純、嫉害爭競、更相殘傷。心不自 固、上引祖父、下引子孫、以爲證誓、質告神明、竟不自信、負違誓言、致三官結簿、身沒鬼官、上誤先亡、下 流子孫、致有殃逮、大小相牽、終天無解、禍及一宗。此罪惡之人自求大殃。至法明言、永不得同。達士積行、 當取諸身、無求乎人。明眞舊典、豈虚言哉」（葉三四裏） [↑](#footnote-ref-208)
209. 「烟者、因也。熅者、煖也。世間之法、由煖潤氣、而得出生。是初一念、始生倒想。體最輕薄、猶若微烟。能鄣道果、无量知見、作生死本、源不可測、故稱神本。神即心耳。體无所有、去本近故、性即於本、本於 无本、故名神本。未入三界五道惡故、惡輕微故、性即空故、故曰澄清。但是輕癡、未染見著、故名无雜。體 是煩惱、即是生業、名爲兩半。即體是報、故名成一。是煩惱業、及以報法、體唯是一、隨義爲三。漸漸増長、 分別五種。但烟熅之氣、起於虚无、无有而有、有无所有。是故説從眞父母生、展轉生長、而有身形、寄附胞 胎世間父母、而得生育、具足諸根、是名色聚」（ペリオ二八〇六、大淵忍爾『敦煌道經 圖録編』、福武書店、 一九七九年、頁三一五） [↑](#footnote-ref-209)
210. 「夫衆先元起、資乎本眞。本眞清凝、嶷然淵靜、湛體常住、無去來相。自古及今、其名不去、無形無名、爲萬物之宗矣。三元經謂之衆生眞父母者也。我之所生、乃是因縁和會、寄胎父母耳。衆生靈照、本資眞父母 而生。但以本性既微、未能照見、爲塵勞所惑、遂便有身。有身之患、萬累生焉。是以轉輪五道、還源靡遂、因 以本性相資、靈照本同、皆有智性、卒莫反眞。聖人興慈父之悲、愛同赤子、隨宜拯濟、使之離苦、得無爲之 樂。是以三洞及諸法門、隨其所好而開、令其解脱。解脱所由、蓋縁能悟。悟則受行、能棄俗法、安神無爲、得 不死術」（葉一二裏） [↑](#footnote-ref-210)
211. ちなみに、「眞父母」ではないが「眞母」なる語が『太平經』卷三五丙部・分別貧富法（王明『太平經合校』頁三四）および卷三六丙部・事死不得過生法（同頁五三）に各一例づつ見える。いづれも人が天地の子 であることをいう文脈で「地」のことを「眞母」と表現している。思想史的な背景は全く異なるが、個別の（父）母の背後に全ての人間に共通する（父）母を考える點は共通しており、こうした觀念が古くから存在し たことが知られる。 [↑](#footnote-ref-211)
212. 『常清靜經』そのものの成立がどこまで遡りうるかは、明確な資料がないので確定的なことはいえないが、『歴世眞仙體道通鑑』卷三十三李思慕傳に、「思慕入京師。高力士嫉呉筠而進之於明皇。答問稱旨。後乞 歸山、上厚賜餞行。註清靜經、行於世」とあり、この記事が事實であれば、明皇すなわち唐玄宗朝には『清 靜經』なる經典が存在していたことになる。 [↑](#footnote-ref-212)
213. 『常清靜經』および杜光庭注についての詳細は、麥谷邦夫「『太上老君説常清靜經』考―杜光庭注との關聯で―」（『唐代の宗教』、朋友書店、二〇〇〇年）を參照。 [↑](#footnote-ref-213)
214. この點については、坂内榮夫「『大道論』攷―唐代道教と洪州禪―」（『中國思想史研究』第一九號、一九九六年）參照。 [↑](#footnote-ref-214)
215. （清）魏源：《老子本义》，载于《诸子集成》第3册，北京：中华书局1986年版，第49页。 [↑](#footnote-ref-215)
216. 宋常星：《道德經講義·四有章第十八》，載《老子集成》第九卷，北京：宗教文化出版社，第159頁。 [↑](#footnote-ref-216)
217. 宋常星：《道德經講義·四有章第十八》，載《老子集成》第九卷，北京：宗教文化出版社，第159-160頁。 [↑](#footnote-ref-217)
218. 宋常星：《道德經講義•四有章第十八》，載《老子集成》第九卷，北京：宗教文化出版社，第160頁。 [↑](#footnote-ref-218)
219. 宋常星：《道德經講義•四有章第十八》，載《老子集成》第九卷，北京：宗教文化出版社，第160頁。 [↑](#footnote-ref-219)
220. 王卡點校：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局1993年版，第76頁。 [↑](#footnote-ref-220)
221. 宋常星：《道德經講義•四有章第十八》，載《老子集成》第九卷，北京：宗教文化出版社，第160頁。 [↑](#footnote-ref-221)
222. 鄧錡：《道德真經三解》卷二，《道藏》第12冊第196頁。 [↑](#footnote-ref-222)
223. 胡愔：《黃庭內景五臟六腑補瀉圖》，《道藏》第6冊第687頁。 [↑](#footnote-ref-223)
224. （清）魏源：『老子本義』，載于 『諸子集成』 第3冊，北京：中華書局 1986年, 49쪽. [↑](#footnote-ref-224)
225. 宋常星：『道德經講義·四有章第十八』，載 『老子集成』第九卷，北京：宗教文化出版社, 159쪽. [↑](#footnote-ref-225)
226. 같은 책, 159-160쪽. [↑](#footnote-ref-226)
227. 宋常星：『道德經講義·四有章第十八』，載『老子集成』 第九卷，北京：宗教文化出版社, 160쪽. [↑](#footnote-ref-227)
228. 같은 책, 160쪽. [↑](#footnote-ref-228)
229. 王卡點校：『老子道德經河上公章句』，北京：中華書局 1993年版, 76쪽. [↑](#footnote-ref-229)
230. 宋常星：『道德經講義·四有章第十八』，載『老子集成』 第九卷，北京：宗教文化出版社, 160쪽. [↑](#footnote-ref-230)
231. 胡愔：『黃庭內景五臟六腑補瀉圖』，『道藏』 第6冊, 687쪽. [↑](#footnote-ref-231)
232. （清）魏源『老子本魏』、『諸子集成』第3冊、北京中華書局1986年版、第49頁記載。 [↑](#footnote-ref-232)
233. 訳者注：原文では「“医”与“医”」となっているが、後文の内容から考えると「毉」と「醫」か。 [↑](#footnote-ref-233)
234. 宋常星『道徳経講義』「四有章第十八」、『老子集成』第九巻記載。北京：宗教文化出版社、第159頁。 [↑](#footnote-ref-234)
235. 宋常星『道徳経講義』「四有章第十八」、『老子集成』第九巻記載。北京：宗教文化出版社、第159-160頁。 [↑](#footnote-ref-235)
236. 宋常星『道徳経講義』四有章第十八、『老子集成』第九巻、北京：宗教文化出版社、第160頁。 [↑](#footnote-ref-236)
237. 宋常星：《道德經講義·四有章第十八》，載《老子集成》第九卷，北京：宗教文化出版社，第160頁。 [↑](#footnote-ref-237)
238. 王卡点校『老子道徳経河上公章句』、北京：中華書局1993年版、第76頁。 [↑](#footnote-ref-238)
239. 宋常星『道徳経講義』四有章第十八、『老子集成』第九巻、北京：宗教文化出版社、第160頁。 [↑](#footnote-ref-239)
240. 鄭錡『道徳真経三解』巻二、『道蔵』第12冊第196頁。 [↑](#footnote-ref-240)
241. 胡愔『黃庭內景五臓六腑補瀉図』、『道蔵』第6冊第687頁。 [↑](#footnote-ref-241)
242. 王弼、韩康伯注，陆德明音义，孔颖达疏，《周易注疏》，（《文渊阁四库全书》电子版），卷十二，010-9a~10b。 [↑](#footnote-ref-242)
243. 由于六十四卦的形成问题不是本稿讨论的中心，因此不再展开论述。 [↑](#footnote-ref-243)
244. 王云五主持，《合印四库全书总目提要及四库未收书目禁毁书目(一)》(台湾商务印书馆，1978)，《四库全书总目提要》，一，经部，易类一，2。 [↑](#footnote-ref-244)
245. 朱熹，廖名春点校，《周易本义》，北京:中华书局，2009。 [↑](#footnote-ref-245)
246. 朱熹，廖名春点校，《周易本义》，北京:中华书局，2009，254页。 [↑](#footnote-ref-246)
247. 王弼、韩康伯注，陆德明音义，孔颖达疏，《周易注疏》，（《文渊阁四库全书》电子版），卷十二，034-2b~3a。 [↑](#footnote-ref-247)
248. 王弼、韩康伯注，陆德明音义，孔颖达疏，《周易注疏》，（《文渊阁四库全书》电子版），卷十一，032-20a~20b。 [↑](#footnote-ref-248)
249. 黄寿祺，张善文译注，『周易译注』，上海:上海古籍出版社，2007、506页。 [↑](#footnote-ref-249)
250. 王弼、韩康伯注，陆德明音义，孔颖达疏，《周易注疏》，（《文渊阁四库全书》电子版），卷十一，032-19b。 [↑](#footnote-ref-250)
251. 朱熹，廖名春点校，《周易本义》，北京:中华书局，2009，229页。 [↑](#footnote-ref-251)
252. 朱熹，廖名春点校，《周易本义》，北京:中华书局，2009，268页。 [↑](#footnote-ref-252)
253. 朱熹，廖名春点校，《周易本义》，北京:中华书局，2009，32页。 [↑](#footnote-ref-253)
254. 朱熹，廖名春点校，《周易本义》，北京:中华书局，2009。 [↑](#footnote-ref-254)
255. 王弼、韩康伯注，陆德明音义，孔颖达疏，《周易注疏》，（《文渊阁四库全书》电子版），卷十二，034-2b~3a。 [↑](#footnote-ref-255)
256. 朱熹，廖名春点校，《周易本义》，北京:中华书局，2009，268~269页。 [↑](#footnote-ref-256)
257. 王弼、韩康伯注，陆德明音义，孔颖达疏，《周易注疏》，（《文渊阁四库全书》电子版），卷十二022-1a。 [↑](#footnote-ref-257)
258. 朱熹，廖名春点校，《周易本义》，北京:中华书局，2009，128页。 [↑](#footnote-ref-258)
259. 王弼、韩康伯注，陆德明音义，孔颖达疏，《周易注疏》，（《文渊阁四库全书》电子版），卷十一，022-1b。 [↑](#footnote-ref-259)
260. 《论语·颜渊》：樊迟问仁。子曰，爱人。 [↑](#footnote-ref-260)
261. 朱熹，廖名春点校，《周易本义》，北京:中华书局，2009，128页。 [↑](#footnote-ref-261)
262. 朱熹，廖名春点校，《周易本义》，北京:中华书局，2009，180页，“以木巽火，亨饪也。圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。” [↑](#footnote-ref-262)
263. 朱熹，廖名春点校，《周易本义》，北京:中华书局，2009，147页。 [↑](#footnote-ref-263)
264. 朱熹，廖名春点校，《周易本义》，北京:中华书局，2009，153页。 [↑](#footnote-ref-264)
265. 朱熹，廖名春点校，《周易本义》，北京:中华书局，2009，51页。 [↑](#footnote-ref-265)
266. 朱熹，廖名春点校，《周易本义》，北京:中华书局，2009，58页。 [↑](#footnote-ref-266)
267. 王弼·韓康伯 注, 陸德明 音義, 孔穎達 疏, 『周易註疏』, (『文淵閣四庫全書』 電子版), 卷十二, 010-9a~10b, [↑](#footnote-ref-267)
268. 본고는 64괘의 형성에 관한 문제가 논의의 중심이 아니기 때문에 이에 대해서 논의하지 않기로 한다. [↑](#footnote-ref-268)
269. 王雲五主持, 『合印四庫全書總目提要及四庫未收書目禁燬書目(一)』(臺灣商務印書館, 1978), 「四庫全書總目提要」, 一, 經部, 易類一, 2. [↑](#footnote-ref-269)
270. 朱熹 撰, 廖名春 點校, 『周易本義』, 北京: 中華書局, 2009. [↑](#footnote-ref-270)
271. 朱熹 撰, 廖名春 點校, 『周易本義』, 北京: 中華書局, 2009, 254쪽, “作易者, 其有憂患乎? 是故履, 德之基也, 謙, 德之柄也, 復, 德之本也, 恒, 德之固也, 損, 德之脩也, 益, 德之裕也, 困, 德之辨也, 井, 德之地也, 巽, 德之制也.” [↑](#footnote-ref-271)
272. 王弼·韓康伯 注, 陸德明 音義, 孔穎達 疏, 『周易註疏』, (『文淵閣四庫全書』 電子版), 卷十二, 034-2b~3a, “天地之大德曰生, 聖人之大寶曰位. 何以守位? 曰仁, 何以聚人? 曰財. 理財正辭, 禁民爲非曰義.” [↑](#footnote-ref-272)
273. 王弼·韓康伯 注, 陸德明 音義, 孔穎達 疏, 『周易註疏』, (『文淵閣四庫全書』 電子版), 卷十一, 032-20a~20b, “夫乾, 其靜也專, 其動也直, 是以大生焉, 夫坤, 其靜也翕, 其動也闢, 是以廣生焉.” [↑](#footnote-ref-273)
274. 黄寿祺, 张善文 译注, 『周易译注』, 上海: 上海古籍出版社, 2007, 506쪽. [↑](#footnote-ref-274)
275. 王弼·韓康伯 注, 陸德明 音義, 孔穎達 疏, 『周易註疏』, (『文淵閣四庫全書』 電子版), 卷十一, 032-19b, “生生之謂易, 成象之謂乾, 效法之謂坤.” [↑](#footnote-ref-275)
276. 朱熹 撰, 廖名春 點校, 『周易本義』, 北京: 中華書局, 2009, 229쪽, “隂生陽, 陽生隂, 其變無窮.” [↑](#footnote-ref-276)
277. 朱熹 撰, 廖名春 點校, 『周易本義』, 北京: 中華書局, 2009, 268쪽, “有天地, 然後萬物生焉, 盈天地之間者, 惟萬物. 故受之以屯, 屯者, 盈也, 屯者, 物之始生也.” [↑](#footnote-ref-277)
278. 朱熹 撰, 廖名春 點校, 『周易本義』, 北京: 中華書局, 2009, 32쪽, “彖曰, 大哉乾元, 萬物資始, 乃統天.” [↑](#footnote-ref-278)
279. 朱熹 撰, 廖名春 點校, 『周易本義』, 北京: 中華書局, 2009, 43쪽, “彖曰, 至哉坤元, 萬物資生, 乃順承天. [↑](#footnote-ref-279)
280. 王弼·韓康伯 注, 陸德明 音義, 孔穎達 疏, 『周易註疏』, (『文淵閣四庫全書』 電子版), 卷十二, 034-2b~3a, “天地之大德曰生, 聖人之大寶曰位. 何以守位? 曰仁, 何以聚人? 曰財. 理財正辭, 禁民爲非曰義.” [↑](#footnote-ref-280)
281. 朱熹 撰, 廖名春 點校, 『周易本義』, 北京: 中華書局, 2009, 268-9쪽, “有天地, 然後萬物生焉, 盈天地之間者, 惟萬物. 故受之以屯, 屯者, 盈也, 屯者, 物之始生也. …… 有天地, 然後有萬物, 有萬物, 然後有男女, 有男女.” [↑](#footnote-ref-281)
282. 王弼·韓康伯 注, 陸德明 音義, 孔穎達 疏, 『周易註疏』, (『文淵閣四庫全書』 電子版), 卷十二, 022-1a. [↑](#footnote-ref-282)
283. 朱熹 撰, 廖名春 點校, 『周易本義』, 北京: 中華書局, 2009, 128쪽, “咸, 交感也.” [↑](#footnote-ref-283)
284. 王弼·韓康伯 注, 陸德明 音義, 孔穎達 疏, 『周易註疏』, (『文淵閣四庫全書』 電子版), 卷十二, 022-1b, “咸感也. 此卦明人倫之始夫婦之義, 必須男女共相感應, 方成夫婦, 既相感應, 乃得亨通.” [↑](#footnote-ref-284)
285. 『논어』, 「안연(顔淵)」, “樊遲問仁. 子曰, 愛人.” [↑](#footnote-ref-285)
286. 朱熹 撰, 廖名春 點校, 『周易本義』, 北京: 中華書局, 2009, 128쪽, “彖曰, 咸, 感也. 柔上而剛下, 二氣感應以相與. …… 是以亨.” [↑](#footnote-ref-286)
287. 朱熹 撰, 廖名春 點校, 『周易本義』, 北京: 中華書局, 2009, 180쪽, “以木巽火, 亨飪也. 聖人亨以享上帝, 而大亨以養聖賢.” [↑](#footnote-ref-287)
288. 朱熹 撰, 廖名春 點校, 『周易本義』, 北京: 中華書局, 2009, 147쪽, “彖曰, 柔進而上行, 得中而應乎剛, 是以小事吉.” [↑](#footnote-ref-288)
289. 朱熹 撰, 廖名春 點校, 『周易本義』, 北京: 中華書局, 2009, 153쪽, “負且乘, 致寇至, 貞吝.” [↑](#footnote-ref-289)
290. 朱熹 撰, 廖名春 點校, 『周易本義』, 北京: 中華書局, 2009, 51쪽, “屯如, 邅如. 乘馬班如, 匪寇婚媾. 女子貞不字, 十年乃字.” [↑](#footnote-ref-290)
291. 朱熹 撰, 廖名春 點校, 『周易本義』, 北京: 中華書局, 2009, 58쪽, “需于泥, 致寇至.” [↑](#footnote-ref-291)
292. 《天仙正理直论·火候经第四》，《藏外道书》第5册，第804页。 [↑](#footnote-ref-292)
293. 薛阳桂：《梅华问答编》，《藏外道书》第10册，第644页。 [↑](#footnote-ref-293)
294. 朱元育：《悟真篇阐幽》，《道藏辑要》奎集3，第127卷，第43～44页。 [↑](#footnote-ref-294)
295. 朱元育：《悟真篇阐幽》，《道藏辑要》奎集3，第127卷，第43页。 [↑](#footnote-ref-295)
296. 《悟真篇约注》，《藏外道书》第10册，第98页。 [↑](#footnote-ref-296)
297. 《顶批悟真三注》，《藏外道书》第11册，第826页。 [↑](#footnote-ref-297)
298. 《金仙证论·正道浅说》，《藏外道书》第5册，第931～932页。 [↑](#footnote-ref-298)
299. 刘一明著：《悟真直指》，《藏外道书》第8册，第360～361页。 [↑](#footnote-ref-299)
300. 《人元大道九层炼心文终经•辩惑论》，《道藏精华》第2集之4《太上十三经注》，第153页。 [↑](#footnote-ref-300)
301. 傅金铨著：《顶批三注悟真篇》，《藏外道书》第11册，第826页。 [↑](#footnote-ref-301)
302. 白玉蟾著：《海琼传道集·丹法参同十九诀》，《道藏》第33册，第150页。 [↑](#footnote-ref-302)
303. 柳华阳著：《金仙证论·危险说》，《藏外道书》第5册，第962页。 [↑](#footnote-ref-303)
304. 《医学衷中参西录》下册，人民卫生出版社，2006年版，第572页。 [↑](#footnote-ref-304)
305. 洞阳子注：《太上洞玄灵宝天尊说救苦妙经注解》，《正统道藏》洞玄部玉诀类第189册推中，商务印书馆，民国十二年至十五年版。国家图书馆古籍馆藏。 [↑](#footnote-ref-305)
306. 《灵宝毕法·烧炼丹药》，《道藏辑要》危集1《灵宝毕法》，第11页。 [↑](#footnote-ref-306)
307. 王沐浅解：《悟真篇浅解》，中华书局，1990年版，第135页。 [↑](#footnote-ref-307)
308. 王沐浅解：《悟真篇浅解》，中华书局，1990年版，第137页。 [↑](#footnote-ref-308)
309. 《灵宝毕法•匹配阴阳》，《道藏辑要》危集1《灵宝毕法》，第1页。 [↑](#footnote-ref-309)
310. 《灵宝毕法•匹配阴阳》，《道藏辑要》危集1《灵宝毕法》，第3页。 [↑](#footnote-ref-310)
311. 《钟吕传道集》，《道藏》第4册，第662页。 [↑](#footnote-ref-311)
312. （元）俞琰著：《周易参同契发挥》，《道藏》第20册，第196页。 [↑](#footnote-ref-312)
313. 《周易参同契分章注》，《藏外道书》第9册，第247页。 [↑](#footnote-ref-313)
314. （元）俞琰著：《周易参同契发挥》，《藏外道书》第20册，第241页。 [↑](#footnote-ref-314)
315. （元）陈致虚：《金丹大要》，《藏外道书》第9册，第30～31页。 [↑](#footnote-ref-315)
316. 《紫阳真人悟真篇注疏》，《道藏》第2册，第946页。 [↑](#footnote-ref-316)
317. 《紫阳真人悟真篇注疏》，《道藏》第2册，第946页。 [↑](#footnote-ref-317)
318. 《丹道九篇•七日采大药天机》，《藏外道书》第5册，第870页。 [↑](#footnote-ref-318)
319. 混然子注：《崔公入药镜注解》，《道藏》第2册，第885页。 [↑](#footnote-ref-319)
320. （清）刘一明注：《金丹四百字解》，《藏外道书》第8册，第570页。 [↑](#footnote-ref-320)
321. 陈显微注：《周易参同契解》，《道藏》第20册，第274页。 [↑](#footnote-ref-321)
322. 陈显微注：《周易参同契解》，《道藏》第20册，第274页。 [↑](#footnote-ref-322)
323. 陈致虚著：《金丹大要》，《藏外道书》第9册，第37页。 [↑](#footnote-ref-323)
324. 陶素耜著：《参同契脉望》，《藏外道书》第10册，第20页。 [↑](#footnote-ref-324)
325. 陶素耜著：《参同契脉望》，《藏外道书》第10册，第17页。 [↑](#footnote-ref-325)
326. 《云笈七签》卷70，第3页，国家图书馆古籍馆藏，索书号：20351。 [↑](#footnote-ref-326)
327. 『天仙正理直論·火候經第四』，『藏外道書』 第5冊, 804쪽. [↑](#footnote-ref-327)
328. 薛陽桂：『梅華問答編』，『藏外道書』 第10冊, 644쪽. [↑](#footnote-ref-328)
329. 朱元育：『悟真篇闡幽』，『道藏輯要』 奎集3，第127卷, 43-44쪽. [↑](#footnote-ref-329)
330. 같은 책, 43쪽. [↑](#footnote-ref-330)
331. 『悟真篇約注』，『藏外道書』 第10冊, 98쪽. [↑](#footnote-ref-331)
332. 『頂批悟真三注』，『藏外道書』 第11冊, 826쪽. [↑](#footnote-ref-332)
333. 『金仙證論·正道淺說』，『藏外道書』 第5冊, 931-932쪽. [↑](#footnote-ref-333)
334. 劉一明著：『悟真直指』，『藏外道書』 第8冊, 360-361쪽. [↑](#footnote-ref-334)
335. 『人元大道九層煉心文終經·辯惑論』，『道藏精華』 第2集之4 『太上十三經注』，153쪽. [↑](#footnote-ref-335)
336. 傅金铨著：『頂批三注悟真篇』，『藏外道書』 第11冊, 826쪽. [↑](#footnote-ref-336)
337. 白玉蟾著：『海瓊傳道集·丹法參同十九訣』，『道藏』 第33冊, 150쪽. [↑](#footnote-ref-337)
338. 柳華陽著：『金仙證論·危險說』，『藏外道書』 第5冊，962쪽. [↑](#footnote-ref-338)
339. 『醫學衷中參西錄』 下冊，人民衛生出版社，2006年版，572쪽. [↑](#footnote-ref-339)
340. 洞陽子注：『太上洞玄靈寶天尊說救苦妙經注解』，『正統道藏』 洞玄部玉訣類第189冊推中，商務印書館，民國十二年至十五年版. 國家圖書館古籍館藏. [↑](#footnote-ref-340)
341. 『靈寶畢法·燒煉丹藥』，『道藏輯要』 危集1 『靈寶畢法』，11쪽. [↑](#footnote-ref-341)
342. 王沐淺解：『悟真篇淺解』，中華書局，1990年版, 135쪽. [↑](#footnote-ref-342)
343. 王沐淺解：『悟真篇淺解』，中華書局，1990年版，137쪽. [↑](#footnote-ref-343)
344. 『靈寶畢法·匹配陰陽』，『道藏輯要』 危集1 『靈寶畢法』，1쪽. [↑](#footnote-ref-344)
345. 같은 책, 3쪽. [↑](#footnote-ref-345)
346. 『鍾呂傳道集』，『道藏』 第4冊，662쪽. [↑](#footnote-ref-346)
347. （元）俞琰著：『周易參同契發揮』，『道藏』 第20冊，196쪽. [↑](#footnote-ref-347)
348. 『周易參同契分章注』，『藏外道書』 第9冊，247쪽. [↑](#footnote-ref-348)
349. （元）俞琰著：『周易參同契發揮』，『藏外道書』 第20冊，241쪽. [↑](#footnote-ref-349)
350. （元）陳致虛：『金丹大要』，『藏外道書』 第9冊，30-31쪽. [↑](#footnote-ref-350)
351. 『紫陽真人悟真篇注疏』，『道藏』 第2冊，946쪽. [↑](#footnote-ref-351)
352. 같은 책, 946쪽. [↑](#footnote-ref-352)
353. 『丹道九篇·七日采大藥天機』，『藏外道書』 第5冊，870쪽. [↑](#footnote-ref-353)
354. 混然子注：『崔公入藥鏡注解』，『道藏』 第2冊，885쪽. [↑](#footnote-ref-354)
355. （清）劉一明注：『金丹四百字解』，『藏外道書』 第8冊，570쪽. [↑](#footnote-ref-355)
356. 陳顯微注：『周易參同契解』，『道藏』 第20冊，274쪽. [↑](#footnote-ref-356)
357. 같은 책, 274쪽. [↑](#footnote-ref-357)
358. 陳致虛著：『金丹大要』，『藏外道書』 第9冊，37쪽. [↑](#footnote-ref-358)
359. 陶素耜著：『參同契脈望』，『藏外道書』 第10冊，20쪽. [↑](#footnote-ref-359)
360. 같은 책, 17쪽. [↑](#footnote-ref-360)
361. 『雲笈七簽』卷70，第3頁，國家圖書館古籍館藏，索書號：20351 [↑](#footnote-ref-361)
362. 『天仙正理直論』「火候第四」、『蔵外道書』第5冊、第804頁。 [↑](#footnote-ref-362)
363. 薛陽桂『梅華問答編』、『蔵外道書』第10冊、第644頁。 [↑](#footnote-ref-363)
364. 朱元育：《悟真篇闡幽》，《道藏輯要》奎集3、第127巻、第43-44頁。 [↑](#footnote-ref-364)
365. 朱元育：《悟真篇闡幽》，《道藏輯要》奎集3，第127卷，第43頁 。 [↑](#footnote-ref-365)
366. 《悟真篇约注》，《藏外道書》第10册，第98頁 。 [↑](#footnote-ref-366)
367. 《頂批悟真三注》，《藏外道書》第11册，第826頁 。 [↑](#footnote-ref-367)
368. 《金仙證論•正道浅說》，《藏外道書》第5册，第931-932頁 。 [↑](#footnote-ref-368)
369. 刘一明著：《悟真直指》，《藏外道書》第8册，第360-361頁 。 [↑](#footnote-ref-369)
370. 《人元大道九層煉心文終經•辨惑論》，《道藏精華》第2集之4《太上十三經注》，第153頁。 [↑](#footnote-ref-370)
371. 傅金銓著『頂批三注悟真篇』、『蔵外道書』第11冊、第826頁。 [↑](#footnote-ref-371)
372. 白玉蟾著『海瓊伝道集•丹法参同十九訣』、『道蔵』第33冊、第150頁。 [↑](#footnote-ref-372)
373. 柳華陽著『金仙証論·危険説』、『蔵外道書』第5冊、第962頁。 [↑](#footnote-ref-373)
374. 『医学衷中参西録』下冊、人民衛生出版社、2006年版、第572頁。 [↑](#footnote-ref-374)
375. 洞陽子注『太上洞玄霊宝天尊説救苦妙経注解』、『正統道蔵』洞玄部玉訣類第189冊推中、商務印書館、民国十二年至十五年版。国家図書館古籍館蔵。 [↑](#footnote-ref-375)
376. 『霊宝畢』「燃練丹薬」、『道蔵輯要』危集1『霊宝畢法』、第11頁。 [↑](#footnote-ref-376)
377. 王沐浅解『悟真篇浅解』、中華書局、1990年版、第135頁。 [↑](#footnote-ref-377)
378. 王沐浅解『悟真篇浅解』、中華書局、1990年版、第137頁。 [↑](#footnote-ref-378)
379. 『霊宝畢法』「匹配陰陽」、『道蔵輯要』危集1『霊宝畢法』、第1頁。 [↑](#footnote-ref-379)
380. 『霊宝畢法』「匹配陰陽」、『道蔵輯要』危集1「霊宝畢法」、第3頁。 [↑](#footnote-ref-380)
381. 『鐘呂伝道集』、『道蔵』第4冊、第662頁。 [↑](#footnote-ref-381)
382. （元）兪琰著『周易参同契発揮』、『道蔵』第20冊、第196頁。 [↑](#footnote-ref-382)
383. 『周易参同契分章注』、『蔵外道書』第9冊、第247頁。 [↑](#footnote-ref-383)
384. （元）兪琰著『周易参同契発揮』、『道蔵』第20冊、第241頁。 [↑](#footnote-ref-384)
385. （元）陳致虚『金丹大要』、『蔵外道書』第9冊、第30-31頁。 [↑](#footnote-ref-385)
386. 『紫陽真人悟真篇注疏』、『道蔵』第2冊、第946頁。 [↑](#footnote-ref-386)
387. 『紫陽真人悟真篇注疏』、『道蔵』第2冊、第946頁。 [↑](#footnote-ref-387)
388. 《丹道九篇·七日采大葯天机》，《藏外道書》第5册，第870頁。 [↑](#footnote-ref-388)
389. 混然子注：《崔公入葯鏡注解》，《道藏》第2册，第885頁 。 [↑](#footnote-ref-389)
390. （清）刘一明注：《金丹四百字解》，《藏外道书》第8册，第570頁 。 [↑](#footnote-ref-390)
391. 陳顯微注：《周易参同契解》，《道藏》第20册，第274頁 。 [↑](#footnote-ref-391)
392. 陳顯微注：《周易参同契解》，《道藏》第20册，第274頁 。 [↑](#footnote-ref-392)
393. 陳致虚著：《金丹大要》，《藏外道書》第9册，第37頁 。 [↑](#footnote-ref-393)
394. 陶素耜著：《参同契脉望》，《藏外道書》第10册，第20頁 。 [↑](#footnote-ref-394)
395. 陶素耜著：《参同契脉望》，《藏外道書》第10册，第17頁 。 [↑](#footnote-ref-395)
396. 『雲笈七籤』巻70、第3頁、国家図書館古籍館藏、検索番号：20351 [↑](#footnote-ref-396)
397. [美]希提：《阿拉伯通史》（上）第三章，商务印书馆，1979年，第14页。 [↑](#footnote-ref-397)
398. 原名阿慕鲁·本·赛阿德，号穆拉基什，阿拉伯贝克尔部落人。他曾向堂妹求婚，其叔父嫌他地位卑微，要他外出建功立业。等他功成名就归来，其堂妹已经与他人结婚。诗人遂抑郁而终。其诗内容多矜夸、咏怀，表达英勇、尚武和宗族主义精神。《阿拉伯古代诗选》，仲跻昆译，人民文学出版社，2001年，第3页。 [↑](#footnote-ref-398)
399. 《阿拉伯古代诗选》，仲跻昆译，人民文学出版社，2001年，第3页。 [↑](#footnote-ref-399)
400. 《阿拉伯古代诗选》，仲跻昆译，人民文学出版社，2001年，第5页。 [↑](#footnote-ref-400)
401. 尚法拉，阿拉伯古代著名的侠寇诗人，祖籍也门，其母为埃塞俄比亚籍女奴。诗人少年时，因不满族人的歧视与迫害，远走他乡。除诗歌外，他还以奔跑迅速著称。据说他最后中计被浮，受酷刑至死。他有诗集传世，其中最著名的一首是《阿拉伯人的勒韵》长诗。诗中表现出诗人清高自负、宁折不弯的性格，也反映了侠寇不畏艰险困苦，勇于斗争的冒险生涯。《阿拉伯古代诗选》，仲跻昆译，人民文学出版社，2001年，第6页。 [↑](#footnote-ref-401)
402. 《阿拉伯古代诗选》，仲跻昆译，人民文学出版社，2001年，第9页。 [↑](#footnote-ref-402)
403. 著名的侠寇诗人，生活在希贾兹塔伊夫地区，原名沙比特·本·贾比尔，绰号“塔尔巴塔·舍拉“（意为“腋下挟祸”）。幼年丧父，母亲为埃塞俄比亚黑奴，继父是著名的侠寇。塔尔巴塔·舍拉曾与侠寇诗人尚法拉等结伙劫富济贫，其诗多以自豪的口吻描述他与同伴们惊心动魄的冒险生活，反映诗人不畏艰险、百折不挠的顽强精神。《阿拉伯古代诗选》，仲跻昆译，人民文学出版社，2001年，第10页。 [↑](#footnote-ref-403)
404. 《阿拉伯古代诗选》，仲跻昆译，人民文学出版社，2001年，第10-11页。 [↑](#footnote-ref-404)
405. 《阿拉伯古代诗选》，仲跻昆译，人民文学出版社，2001年，第11-12页。 [↑](#footnote-ref-405)
406. 《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社，1981年，第386页。 [↑](#footnote-ref-406)
407. 《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社，1981年，第198页。 [↑](#footnote-ref-407)
408. 《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社，1981年，第259页。 [↑](#footnote-ref-408)
409. 《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社，1981年，第402页。 [↑](#footnote-ref-409)
410. 《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社，1981年，第54页。 [↑](#footnote-ref-410)
411. 《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社，1981年，第259页。 [↑](#footnote-ref-411)
412. 《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社，1981年，第49页。 [↑](#footnote-ref-412)
413. 《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社，1981年，第21页。 [↑](#footnote-ref-413)
414. 《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社，1981年，第61页。 [↑](#footnote-ref-414)
415. 《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社，1981年，第17页。 [↑](#footnote-ref-415)
416. 《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社，1981年，第17页。 [↑](#footnote-ref-416)
417. 《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社，1981年，第261页。 [↑](#footnote-ref-417)
418. [清]刘智：《天方性理》，台北：台湾黎明文化事业公司，1978年。 [↑](#footnote-ref-418)
419. [清]刘智：《天方性理》，台北：台湾黎明文化事业公司，1978年。 [↑](#footnote-ref-419)
420. [清]刘智：《天方性理》，台北：台湾黎明文化事业公司，1978年。 [↑](#footnote-ref-420)
421. [美]希提：『阿拉伯通史』（上）第三章，商務印書館，1979年，14쪽. [↑](#footnote-ref-421)
422. 아랍 베케르 부족 사람으로 사촌 여동생과 결혼하려 하였다. 숙부는 그의 신분이 하천 한 것을 보고 밖에 나가 업적을 세울 것을 요구했다. 그가 공을 세우고 돌아왔지만 사촌 여동생은 이미 결혼한 후였다. 시인은 비통에 빠졌다. 그의 시에는 용맹과 민족주의 정신 등이 깃들어 있다. 『阿拉伯古代詩選』，仲跻昆譯，人民文學出版社，2001年，3쪽. [↑](#footnote-ref-422)
423. 같은 책, 3쪽 [↑](#footnote-ref-423)
424. 같은 책, 5쪽. [↑](#footnote-ref-424)
425. 사파라는 예멘 출신으로 모친은 에티오피아 노예였다. 어린 시절에 무시와 박해를 피해 타행으로 갔다. 시 뿐만 아니라 달리기에도 능했지만 한번은 포로가 되어 거의 죽을 번 했다. 후세에 전해진 시집이 있는데 『阿拉伯人的勒韻』라고 하는 긴 시이다. 시에서 그는 고귀함과 불굴의 성격을 나타냈는데 고난을 두려워하지 않는 용감한 모험생활에 대해 썼다. 『阿拉伯古代詩選』, 仲跻昆譯, 人民文學出版社, 2001年, 6쪽. [↑](#footnote-ref-425)
426. 같은 책, 9쪽. [↑](#footnote-ref-426)
427. 강도시인. 이름의 뜻은 겨드랑이 아래 끼다. 소싯적에 부친을 잃고, 모친은 에티오피아 노예였다. 계부는 강도였는데, 부유한 자를 약탈했다. 시인은 호탕한 문구로 자신의 모험생활을 적었다. 자신의 두려움 없는 성격과 백전 불굴의 정신을 나타낸 것이다. 같은 책, 10쪽. [↑](#footnote-ref-427)
428. 같은 책, 10-11쪽. [↑](#footnote-ref-428)
429. 같은 책, 10-11쪽. [↑](#footnote-ref-429)
430. 『古蘭經』，馬堅譯，中國社會科學出版社，1981年，386쪽. [↑](#footnote-ref-430)
431. 같은 책, 198쪽. [↑](#footnote-ref-431)
432. 같은 책, 259쪽. [↑](#footnote-ref-432)
433. 같은 책, 402쪽 [↑](#footnote-ref-433)
434. 같은 책, 54쪽 [↑](#footnote-ref-434)
435. 같은 책, 259쪽. [↑](#footnote-ref-435)
436. 같은 책, 49쪽. [↑](#footnote-ref-436)
437. 같은 책, 21쪽. [↑](#footnote-ref-437)
438. 같은 책, 61쪽. [↑](#footnote-ref-438)
439. 같은 책, 17쪽. [↑](#footnote-ref-439)
440. 같은 책, 17쪽. [↑](#footnote-ref-440)
441. 같은 책, 261쪽. [↑](#footnote-ref-441)
442. [清]劉智：『天方性理』，台北：台灣黎明文化事業公司，1978年. [↑](#footnote-ref-442)
443. 같은 책. [↑](#footnote-ref-443)
444. 같은 책. [↑](#footnote-ref-444)
445. ヒルティ『阿拉伯通史』（上）第三章，商務官書院，1979年，14頁。 [↑](#footnote-ref-445)
446. 『阿拉伯古代詩選』，仲躋昆訳，人民文学出版社，2001年，3頁。 [↑](#footnote-ref-446)
447. 『阿拉伯古代詩選』，仲躋昆訳，人民文学出版社，2001年，3頁。 [↑](#footnote-ref-447)
448. 『阿拉伯古代詩選』，仲躋昆訳，人民文学出版社，2001年，5頁。 [↑](#footnote-ref-448)
449. 『阿拉伯古代詩選』，仲躋昆訳，人民文学出版社，2001年，6頁。 [↑](#footnote-ref-449)
450. 『阿拉伯古代詩選』，仲躋昆訳，人民文学出版社，2001年，9頁。 [↑](#footnote-ref-450)
451. 『阿拉伯古代詩選』，仲躋昆訳，人民文学出版社，2001年，10頁。 [↑](#footnote-ref-451)
452. 『阿拉伯古代詩選』，仲躋昆訳，人民文学出版社，2001年，10-11頁。 [↑](#footnote-ref-452)
453. 『阿拉伯古代詩選』，仲躋昆訳，人民文学出版社，2001年，11-12頁。 [↑](#footnote-ref-453)
454. 『古蘭経』，馬堅訳，中国社会科学出版社，1981年，386頁。 [↑](#footnote-ref-454)
455. 『古蘭経』，馬堅訳，中国社会科学出版社，1981年，198頁。 [↑](#footnote-ref-455)
456. 『古蘭経』，馬堅訳，中国社会科学出版社，1981年，259頁。 [↑](#footnote-ref-456)
457. 『古蘭経』，馬堅訳，中国社会科学出版社，1981年，402頁。 [↑](#footnote-ref-457)
458. 『古蘭経』，馬堅訳，中国社会科学出版社，1981年，54頁。 [↑](#footnote-ref-458)
459. 『古蘭経』，馬堅訳，中国社会科学出版社，1981年，259頁。 [↑](#footnote-ref-459)
460. 『古蘭経』，馬堅訳，中国社会科学出版社，1981年，49頁 [↑](#footnote-ref-460)
461. 『古蘭経』，馬堅訳，中国社会科学出版社，1981年，21頁。 [↑](#footnote-ref-461)
462. 『古蘭経』，馬堅訳，中国社会科学出版社，1981年，61頁。 [↑](#footnote-ref-462)
463. 『古蘭経』，馬堅訳，中国社会科学出版社，1981年，17頁。 [↑](#footnote-ref-463)
464. 『古蘭経』，馬堅訳，中国社会科学出版社，1981年，17頁。 [↑](#footnote-ref-464)
465. 『古蘭経』，馬堅訳，中国社会科学出版社，1981年，261頁。 [↑](#footnote-ref-465)
466. 劉智『天方性理』，台北：台湾黎明文化事業公司，1978年。 [↑](#footnote-ref-466)
467. 劉智『天方性理』，台北：台湾黎明文化事業公司，1978年。 [↑](#footnote-ref-467)
468. 劉智『天方性理』，台北：台湾黎明文化事業公司，1978年。 [↑](#footnote-ref-468)
469. http://blog.daum.net/kysda4822/8561416.2019.6.6搜索。 [↑](#footnote-ref-469)
470. **賢**愚经，卷1(大正藏4，pp.351-352)。 [↑](#footnote-ref-470)
471. Aggañña Sutta in 27th of Digha Nikaya. [↑](#footnote-ref-471)
472. 《中阿含经》（《大正藏》1，p.769b）。 [↑](#footnote-ref-472)
473. 《阿毗達磨大毗婆沙論》第70卷（《大正藏》第27卷, p.363c）。 [↑](#footnote-ref-473)
474. 《杂阿含经》（《大正藏》2， p.357c）。 [↑](#footnote-ref-474)
475. 《弥沙塞部和醯五分律》（《大正藏》22，p.8b）。 [↑](#footnote-ref-475)
476. Saṃyutta Nikāya V, p.456 ff [↑](#footnote-ref-476)
477. sGam.po.pa, The Jewel Ornament of Liberation, Chapter 2, translated by H.V. Guenther. p.14. 轉引自https://en.wikipedia.org/wiki/Human\_beings\_in\_Buddhism#cite\_note-1 (2019.6.15. 檢索) [↑](#footnote-ref-477)
478. 最近，尤瓦尔·赫拉利认为，与其它的动物相比，人类的社会协作能力非常优秀，人类之所以能够支配其它的动物，就在于集体的智慧与合作。 [↑](#footnote-ref-478)
479. Ngorchen Konchog Lhundrub, The Beautiful Ornament of the Three Visions, translated by Lobsang Dagpa and Jay Goldberg, Section A2.p.63. [↑](#footnote-ref-479)
480. 《正法念处经》，第35卷（《大正藏》 17， p.206上) [↑](#footnote-ref-480)
481. 《杂阿含经》（《大正藏》Ⅱ，p.108上）；Majjhima Nikāya I pp.427 ff；《中阿含经》（《大正藏》I p.804上）。 [↑](#footnote-ref-481)
482. 例如，海豚群会齐心协力托举受伤的同伴，使它能够呼吸。虽然动物也会有一些道德的行为，但是这种行为与人类的道德行为是有区别的，是一种类似道德的行为。 [↑](#footnote-ref-482)
483. Majjhima Nikāya Ⅲ, p.203, “Kammassakā sattā kammadāyādā kammayonī kammabandhū kammappaṭisaraṇā Kammaṃ satte vibhajati yadidaṃ … hīinappaṇīitatāyāti.” [↑](#footnote-ref-483)
484. 在现代社会，按照被保险对象的不同，保险金也会有所不同。因交通事故死亡时，不同的死亡者保费也不同。老年人与年轻的上班族的保费是不同的。 [↑](#footnote-ref-484)
485. 五无间业的第五种是指破和合僧，即图谋僧人的分裂，破坏僧人的团结，但是它与杀人无关，在这里就不再单独展开论述。 [↑](#footnote-ref-485)
486. 元晓, 《梵网经菩萨戒本私记》，(韩佛全 1，p.594中-下)。 [↑](#footnote-ref-486)
487. <http://blog.daum.net/kysda4822/8561416>. 2019.6.6. 검색. [↑](#footnote-ref-487)
488. 賢愚經, 卷1 (大正藏 4, pp.351-352) [↑](#footnote-ref-488)
489. Aggañña Sutta in 27th of Digha Nikaya. [↑](#footnote-ref-489)
490. 《중아함경》(《대정장》 1, p.769b), “三事合會入於母胎 父母聚集一處 母滿精堪耐香陰已至 此三事合 會入於母胎.” [↑](#footnote-ref-490)
491. 『아비달마대비바사론』 권70 (『大正藏』권27, p.363c.) “若彼父母福業增上 子福業劣不得入胎 若彼父母福業劣薄 子福業勝不得入胎 要父母子三福業等方得入胎." [↑](#footnote-ref-491)
492. 《잡아함경》(《대정장》 2, p.357c), “迦羅邏為初 迦羅邏生胞 胞生於肉段 肉段生堅厚 堅厚生肢節　 及諸毛髮等 色等諸情根 漸次成形體 因母飲食等 長養彼胎身.” [↑](#footnote-ref-492)
493. 《미사색부화혜오분율》(《대정장》 22, p.8b), “入母胎已後至四十九日名爲似人 過此已後盡名爲人.” [↑](#footnote-ref-493)
494. Saṃyutta Nikāya V, p.456 ff [↑](#footnote-ref-494)
495. sGam.po.pa, The Jewel Ornament of Liberation, Chapter 2, translated by H.V. Guenther. p.14. [https://en.wikipedia.org/wiki/Human\_beings\_in\_Buddhism#cite\_note-1](https://en.wikipedia.org/wiki/Human_beings_in_Buddhism\#cite_note-1).에서 재인용(2019.6.15. 검색) [↑](#footnote-ref-495)
496. 최근에 유발 하라리는 인간이 동물에 비해 사회적으로 협력할 수 있는 능력이 뛰어나다고 보고 있다. 인간이 동물을 지배할 수 있었던 것은 집단적 지성과 협력이라고 보고 있다. [↑](#footnote-ref-496)
497. Ngorchen Konchog Lhundrub, *The Beautiful Ornament of the Three Visions,* translated by Lobsang Dagpa and Jay Goldberg, Section A2. p.63 [↑](#footnote-ref-497)
498. 正法念處經 卷35 (大正藏 17, p.206上) [↑](#footnote-ref-498)
499. 잡아함경(대정장 II p.108上); Majjhima Nikāya I pp.427 ff; 『중아함경』 (『대정장』 I p.804上). [↑](#footnote-ref-499)
500. 돌고래 떼가 다 같이 힘을 모아 다친 동료 돌고래가 숨을 쉴 수 있게 물 위로 올려주는 행동 등 동물들도 도덕적인 행동을 하지만 동물들의 이러한 행동은 인간의 도덕적인 행동과는 구분되는 유사-도덕적 행동이라고 보기도 한다. [↑](#footnote-ref-500)
501. *Majjhima Nikāya* Ⅲ, p.203, “Kammassakā sattā kammadāyādā kammayonī kammabandhū kammappaṭisaraṇā Kammaṃ satte vibhajati yadidaṃ … hīinappaṇīitatāyāti.” [↑](#footnote-ref-501)
502. 현대사회에서도 피보험자가 누군가인지에 따라 보험금도 달라진다. 교통사고로 사망한 경우 사망자가 누구인가에 따라 보험금이 차별된다. 노인의 경우와 젊은 직장인의 경우 보험금이 달라진다. [↑](#footnote-ref-502)
503. 오무간업 중 다섯번째 승가의 분열을 획책하는 것은 살인과 관계가 없어 여기서 논의할 필요가 없다. [↑](#footnote-ref-503)
504. 元曉, 梵網經菩薩戒本私記, (韓佛全 1, p.594中-下) [↑](#footnote-ref-504)
505. 『よろづ相談所のあゆみ』、15-17頁。 [↑](#footnote-ref-505)
506. 同、47頁。 [↑](#footnote-ref-506)
507. 同、45頁。 [↑](#footnote-ref-507)
508. 前掲、66-67頁。 [↑](#footnote-ref-508)
509. 同、70-71頁。 [↑](#footnote-ref-509)
510. 同、71頁。 [↑](#footnote-ref-510)
511. 同、72-73頁。 [↑](#footnote-ref-511)
512. 深谷耕治「天理よろづ相談所「憩の家」事情部と聖地「ぢば」」、宗教倫理学会編『宗教と倫理』第16号、47頁。 [↑](#footnote-ref-512)
513. 同、47頁。 [↑](#footnote-ref-513)
514. 同、47頁。 [↑](#footnote-ref-514)
515. 『天理教辞典』第三版、「伏せ込み」の頁。 [↑](#footnote-ref-515)
516. 深谷、前掲、48頁。 [↑](#footnote-ref-516)
517. 同、48頁。 [↑](#footnote-ref-517)
518. 关于“气”的概念，先秦时代就已有“精气说”，两汉时出现了“元气说”。本文围绕道教中的“气”的概念展开，所以不涉及一般范畴里气论的历史。 [↑](#footnote-ref-518)
519. “存思”也称为“存想”，或简称“存”，它是一种内观法，需要人集中精神、聚气会神。具体来说，就是想象人体各部位的神的样子，或存思于气，使气向着人体主要部位循环。 [↑](#footnote-ref-519)
520. “存神”属于一种“内视法”。道家认为，人体的五脏、百脉都是由神主管、守护的。他们认为，这些神与元气（即道）相应，可以藏五脏之神，延年益寿。 [↑](#footnote-ref-520)
521. 请神礼仪的做法是：存思“五体真官”、“功曹使”等神，把它们送往天上界，并上奏天上界将于某月某日，在某地某人家里举行祈愿祭祀，愿祈降临。上奏结束之后，五体真官与功曹使会重返体内，这些都是通过存思进行的仪式。在祭祀当天，道士会再次存思，让五体真官与功曹使上天与引领天神。让神离开身体到天上去，称为“发炉”、“出官”，回到身体里称为“复炉”、“复官”。 [↑](#footnote-ref-521)
522. 气之通道称为“脉”，全身循环的脉称为“经络”。其中“经”是指干线，而“络”是指支线。经有十二经脉、十二经别、奇经八脉，络有十五络脉、三百六十五络、孙络等。 [↑](#footnote-ref-522)
523. 《道枢》第五卷，《周天篇》、《黄帝问篇》：“所谓精者，水中之气也。” [↑](#footnote-ref-523)
524. 《太平经》认为，五行之气在体内称为五脏之神。 [↑](#footnote-ref-524)
525. 《金阙帝君三元真一经》在说明三丹田之神时，认为这些神或是由精气变化而成的，或是由气凝结而成的。 [↑](#footnote-ref-525)
526. 《九天生神章经》认为，由“道气”生“玄元始三气”，由“玄元始三气”生“九气”，由“九气”生“万物”。把这一逻辑应用在道教神仙的谱系中，即为：元始天王生三宝君，三宝君生九神，九神生八百万神，而道教所描绘的世界也是一样的结构，即：大罗天——三清天——九天——现实世界。 [↑](#footnote-ref-526)
527. 我们可以从《黄庭外景玉经》原文里找到相关的例子：“老子闲居作七言，解说身形及诸神。上有黄庭下关元，后有幽阙前命门。呼吸庐间入丹田，玉池清水灌灵根。审能修之可长存，黄庭中人衣朱衣，关门壮钥合两扉。幽阙使之高巍巍，丹田之中精气微。玉池清水上生肥，灵根坚固老不衰。中池有士衣赤衣，田下三寸神所居。” [↑](#footnote-ref-527)
528. 麥穀邦夫，《气と道敎》，《道敎の大事典》，新人物往来社，1997，63页。 [↑](#footnote-ref-528)
529. 《庄子·知北游篇》。 [↑](#footnote-ref-529)
530. 《太平经·太平经佚文》：“夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明。” [↑](#footnote-ref-530)
531. Livia Kohn，Health and Long Life，The Chinese Way，Three pines press; Cambridge，2005，11页。 [↑](#footnote-ref-531)
532. 甄鸾通过《笑道论》(《广弘明集》第九卷，《辩惑论第二之五》)，批判了道教“太上老君造立天地”以及“结土为人”的内容。 [↑](#footnote-ref-532)
533. 《老子想尔注》第二十一章注释：“所以精者道之别气也，入人身中为根本。” [↑](#footnote-ref-533)
534. 《道德经》第四十二章。 [↑](#footnote-ref-534)
535. 《庄子·知北游篇》：东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期而后可。”庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甓。”曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。” [↑](#footnote-ref-535)
536. 《庄子·知北游篇》 [↑](#footnote-ref-536)
537. 《太平经》第七十三卷，阙题。 [↑](#footnote-ref-537)
538. 《道德经》第四十二章，王弼注解：“万物万形，其归一也。何由致一。由于无也。由无乃一，一可谓无。已为之一，岂得无言乎。有言有一，非二如何。有一有二，遂生乎三。从无之有，数尽乎斯，过此以往，非道之流。故万物之生，吾知其主，虽有万形，冲气一焉。” [↑](#footnote-ref-538)
539. 《太平经》第一百五十四卷。 [↑](#footnote-ref-539)
540. 《太平经·太平经佚文》。 [↑](#footnote-ref-540)
541. 《太平经·守一明法》第一卷 [↑](#footnote-ref-541)
542. 《老子想尔注》第十章注释。 [↑](#footnote-ref-542)
543. 古藤友子，《道教的世界与神仙》，《道敎の大事典》，新人物往来社，1997，16页。 [↑](#footnote-ref-543)
544. 麥穀邦夫，《气と道敎》，《道敎の大事典》，新人物往来社，1997，63页。 [↑](#footnote-ref-544)
545. 李奉镐，《<黄庭经>的存想身神法与华丽的体内世界——是解剖学的引进？还是内视法的发展？》《东洋哲学》第30集，2009。 [↑](#footnote-ref-545)
546. 李奉镐，《<老子想尔注>的世间伪伎与结精成神》，《道教文化研究》，第32集，2010。 [↑](#footnote-ref-546)
547. 坂出详伸，《道教的戒律与其多种面貌》，《道敎の大事典》，新人物往來社，1997，45页。 [↑](#footnote-ref-547)
548. 这一记录出自唐朝佛教理论家法琳的《辨正论》。 [↑](#footnote-ref-548)
549. 《新译老子想尔注》，三民书局印行，民国91，2页。 [↑](#footnote-ref-549)
550. 南北朝时期（公元前6年）道佛相争，佛教的梁僧佑为了保护佛教而创作了文集《弘明集》。 [↑](#footnote-ref-550)
551. 给大家介绍一下《答道士假称张融三破论》与《灭惑论》的一些情况。当时刘勰与佛教的僧佑是挚交，刘勰创作了《灭惑论》以后，道教作了《三破论》进行应对，但该书已经散佚，且对于该书的作者也有不同的说法，有顾欢说、张融说、范须说，该书的内容与《夷夏论》类似，指出信佛教会破坏家庭，损毁身体。为了回应《三破论》，释僧顺便作了《答道士假称张融三破论》。刘林魁，《<三破论>撰者诸说检讨》，中南大学学报，2013。 [↑](#footnote-ref-551)
552. 麥穀邦夫，《道敎敎理思想の形成と展開》，《宗教与文化》第33号，首尔大宗教问题研究所，2017， 2、3页。 [↑](#footnote-ref-552)
553. 麥穀邦夫，前揭书，63页。 [↑](#footnote-ref-553)
554. 一般推测《老子想尔注》的成书年代比较靠后，或认为它成书于六朝时期，原因之一就是道、气、老子的一贯系统。 [↑](#footnote-ref-554)
555. 释僧顺，《答道士假称张融三破论》（T52，53c）： “(三破)论云，道者气，释曰，夫道之名，以理为用，得其理也，则于道为备，…… 庄周有云，生者气也，聚而为生，散而为死，就如子言道若是气，便当有聚有散，有生有死，则子之道是生灭法，非常住也。” [↑](#footnote-ref-555)
556. 《广弘明集》是唐朝高僧道宣(596-667)编纂的一部三十卷的佛教文集。这部书是在梁僧佑的《弘明集》的基础上扩充而成的，叙述方式与《弘明集》大致相同。《弘明集》与《广弘明集》的电子文件可以从[www.buddhism.lib.ntu.edu.tw](http://www.buddhism.lib.ntu.edu.tw)下载。 [↑](#footnote-ref-556)
557. 麥穀邦夫，前揭论文。 [↑](#footnote-ref-557)
558. 《笑道论》第一篇，《造立天地》 [↑](#footnote-ref-558)
559. 前揭书 [↑](#footnote-ref-559)
560. 并没有《三天正法混沌经》这部道教经典，只有《三天正法经》，《三天正法混沌经》似乎已散佚。 [↑](#footnote-ref-560)
561. 《笑道论》里称为《造天地记》，但实际上原题为《太上道君造立天地初记》。 [↑](#footnote-ref-561)
562. 《辨正论》 [↑](#footnote-ref-562)
563. 《太平经》第一百五十四卷。 [↑](#footnote-ref-563)
564. 《太平经》《太平经佚文》。 [↑](#footnote-ref-564)
565. Michael Saso认为冥想时，要以如下这种方式进行：比如，存思肝时，要想象东方、春天、绿色，在存思肾时，要想象南方、夏天、红色等等。这种做法是想象与五脏六腑相关的方位、季节、颜色等，由此浮现出与五脏六腑相关的气The Gold Pavilion, Charles E. Tuttle Co., Inc. 1995, 116。 [↑](#footnote-ref-565)
566. 《云笈七签》，第五十六卷，《诸家气法》。 [↑](#footnote-ref-566)