

《淮南子》에 있어서 道家的 契機와 道教的 契機

尹 燦 遠*

I. 問題提起 : [道家]와 [道教]

오늘날 일반적으로 [道家]나 [道教]라는 개념은 철학적인 의미 및 종교적인 의미로써 구분되어 통용되는 것이라 하겠다. 이러한 구분은 서구적 분류방식에 세련된 풍우란과 같은 철학사학자들이 중국의 문화현상을 서양에 소개할 필요성에서 또는 자기 문화에 대한 자각의식에서 발생한 현상으로 보인다.¹⁾

[도가]란 先秦時代 老子와 莊子の 사상 곧 老莊思想 및 그 이후의 그러한 계열의 철학사상을 지칭한다. 여기에는 노장을 비롯하여 후대 魏晉南北朝時代의 清談(또는 玄學)을 포함하여 노장서를 연구하여 철학하는 모든 사람들이 포함될 수 있다. 도가의 원형으로서의 노장에 관한 언급은 선진제자에 대한 사상평가를 최초로 시도했던 司馬談의 《論六家要旨》에서 찾아 볼 수 있다. 이에 의하면, 道家(즉 道家者類)란 원대 先秦 당시의 용어가 아니라 ‘道’와 ‘德’에 관한 형이상학적 논의를 하던 선진시대의 일련의 사상운동을 지칭한다는 것이다. 처음에는 道德家로 지칭되던 것이 뒤에 약칭으로 道家라 불리게 되고 그렇게 통용되게 되었다는 것이다. 이로 더하여 본다면, 「도가」란 용어는 선진과 사마담의

* 서울대 대학원 철학과 박사과정

1) 풍우란은 도가와 도교를 구분한 대표적인 학자이다. 그의 《中國哲學史》(上) 8章(老子), 10章(莊子)의 설명은 그것을 설명하고 있다. 풍의 이러한 구분은 그 이후 대체로 경실로 인정받고 있다.

시대 사이 즉 기원전 1~2세기 경에 성립된 것으로 보인다.

그러나, [도교]란 용어는 사정이 다르다. 도교의 개념사적 차원에서 보면, 그것은 오늘날의 도교를 지칭한다기 보다는 儒敎나 佛敎를 지칭했던 것으로 보인다. 그것이 ‘聖人, 先王의 道를 가르친다(敎)’ 혹은 ‘治人, 治世의 道를 가르친다’는 의미에서는 유교를 지칭한다. 한편, 올바른 도로써 가르침을 준다는 의미에서도 그것은 불교를 지칭할 수도 있다.²⁾ [도교]란 용어가 오늘날과 같은 의미로 사용되기 시작한 것은 5세기 이후의 일이다. 즉 《魏書》〈釋老志〉佛徒, 佛法之部の “清淨道教”란 표현과 南齊 顧歡(420~483)의 《夷夏論》속의 “道教”란 용어, 그리고 그것의 영향을 받은 《道教義樞》(道藏 762-763 太平部諸上, 下)의 용어 사용이 그것이다. 이와같은 도교란 용어의 다양성은 역사적으로 도교의 성립 및 성장과정을 반영하는 것이기도 하지만, 도교의 내용이나 정의의 복잡성을 예시하는 것이기도 하다.

도교의 발전과정에 있어서 그 내용은 그 개념의 다양성 이상으로 복잡한 것이며, 매우 혼란스럽기까지 하다. 따라서, 그 개념의 정의 또한 난해하다. 현재까지도 도교란 개념에 대한 본질적 정의가 종교적, 사회학적, 역사학적, 그리고 사상사적인 차원 등 여러 차원에서 시도되어 왔지만 일관된 규정은 정립되지 못하고 있다.³⁾ 이러한 도교의 내용적 다양성 또는 정의의 난해성에도 불구하고, 도교의 일관된 특성은 존재하며, 그러한 특성에 비추어 도교를 정의할 수 있다. 도교의 역사를 서술함에 있어 그 출발점을 대체로 후한 말의 太平道나 五斗米道와 같은 교단화된 도교로 잡고 있다. 더 나아가, 후대 寇謙之의 天師道(北魏), 南

2) 《魏書》〈釋老志〉에 의하면, 교단도교의 정립자라 할 寇謙之(5세기, 위진남북조)의 시대에는 도교라는 용어가 불교 까지도 함축했던 것으로 보인다. 오늘날 儒·佛·道 三敎의 道教는 당시 道家로 통용되었던 것 같다. 이점은 《史記》의 〈太史公自序〉나 《漢書》의 〈藝文志〉에서 찾아 볼 수 있다.

3) 도교의 본질적 정의에 대한 매우 다양한 견해들이 있다. 酒井忠夫, 福井文雅, 《道教 1》의 〈道教란 무엇인가?〉란 논문이 도교의 다양한 정의들이 정리되어 있다.

宋 이후의 太一教, 眞大道教, 全眞教, 그리고 淨明(忠孝)道, 正一教로 그 맥이 이어지고 있다. 그러나, 도교의 범주에는 이와같은 교단도교만이 포함되는 것만이 아니라, 다양한 중국적 종교현상이나 종교의례, 더 붙여 여러 형태의 민간신앙, 심지어는 神仙術, 長生術, 房中術, 鍊丹術과 같은 方伎 등도 여기에 혼합되어 포함된다. 따라서 도교는 중국인의 현세주의적인 민간신앙의 다양한 요소를 포함하는 民族宗教를 의미한다고 하겠다.

여기에서 반드시 주목해야 할 점은 도교란 민간신앙의 여러 요소만이 아니라 반드시 노장 즉 도가의 사상이 거기에 결합된 형태라는 것이다. 도교의 전개상 다양한 교파가 존재하여 왔지만, 거기에 공통적으로 나타나는 현상은 《老子》나 《莊子》서에 대한 지위격상 및 노자나 장자란 인물에 대한 신적인 지위 부여 등이다. 이점은 오늘날 도교경전의 집대성인 《道藏》으로 부터 알려진다.

도교가 도가의 철학과 민간신앙이 결합된 형태의 종교라면, 도가와 도교의 관계는 어떤 것일까? 피상적으로만 보면, 양자는 상충될 수 없는 것으로 나타난다. 그러나, 과거나 현대에서 도교연구자들은 이런 관점에 동의하지 않는 사람이 많다. 道家를 Philosophical Taoism으로 번역하여 학파를 지칭하는 것으로 보고, 道教를 Religious Taoism으로 번역하여 일종의 종교로 간주하려는 경향은 곧 이를 반영한다. 이와같은 분류방식은 철학과 종교를 구분한다는 입장에서는 상당히 타당한 것이다. 그러나, 양자가 서로 이질적인 요소들로만 구성되어 있다고 보는 것은 도교의 진상을 정확하게 파악함에 장애를 가져 온다.

도가와 도교간의 관계가 어떤 것인가를 밝히는 작업은 도가나 도교가 철학사상사상 일관된 것일 수 있는가를 해명함에 중대한 일이다. 여기에서는 양자간의 가능한 논리적 관계를 분류하여, 각각의 장단점을 고려해 보고자 한다. 양자의 논리적 관계는 다음과 같다. 1) 同質的이다. 2) 異質的이다. 3) 混合 또는 折衷的이다. 4) 調合的이다. 이 네 가지

가능한 관계에서 2)와 3)은 논리적으로는 동일한 입장이라고도 하겠으나, 실질적으로는 다른 입장이다.

1)의 입장은 傳統的 道敎인들이 취해 온 것이다. 도교측의 인물들은 도가의 철학과 도교의 사상이 상호모순함이 없이 포섭관계에 있다고 보아 왔다. 그런 까닭에 도가의 철학이 도교 속에 아무런 무리없이 포섭될 수 있다고 보았다. 그러나, 이와같은 견해는 엄격한 철학적 반성을 결여한 견해로 보인다. 그 이유는 노장의 철학이 잡다한 내용을 포함하고 있는 도교 속에 모순없이 포섭될 수 있고 그것의 중심사상이 될 수 있다고 보는데 있다. 도교의 내용이 잡다 내지 다양하다는 것은 그 내용들의 이질성을 암시한다. 그러한 이질성을 무시하고, 단순히 도가와 도교가 동질적이라 보는 견해로써는 도교라는 다양한 사유구조나 사상형태의 전개과정이 명확하게 파악되기 어렵다. 이 입장은 도교라는 사상의 시대적, 역사적 발전이라는 면을 도외시하고 있다.

2)의 양자가 이질적이라는 관점은 도교인이 아닌 측의 전통적인 견해이다. 이 입장에 의하면, 도가와 도교는 서로 이질적인 것이며, 도교는 서로 용납될 수 없는 요소들을 뒤섞어 놓은 것에 불과한 것이라 한다. 또한 이렇게 성립된 도교는 전혀 체계를 갖지 못한 미신적인 것에 불과한 것이라는 것이다. 이러한 관점은 道家를 順自然의 사상으로, 道敎를 逆自然의 사상으로 파악하는 전통적 견해로 나타난다. 곧 도교안에 포함된 다양한 내용들 자체가 도가의 철학과 서로 용납될 수 없는 것이라는 것이다.⁴⁾ 이런 입장으로써는 양자의 이질적인 면이 설명될 수는 있으나, 유사한 면 또는 동일한 면들은 설명되기 어렵다. 나아가, 도교라는 독자적 사유형태를 부정하고, 사상의 발전적인 측면도 도외시하게 된다고 하겠다.

4) 현대에도 이러한 견해가 상당히 보인다. 徐復觀의 《兩漢思想史》, 馮友蘭의 《中國哲學史》, 勞思光的 《中國哲學史》 등에서는 도교의 철학사상이 거의 취급되고 있지 않다. 이런 현상은 곧 2)의 입장이 반영된 것이라 하겠다.

3)에 의하면, 도가와 도교가 이질적임을 인정하나, 도교측에서 노장 사상을 어느 정도의 틀에 끼 맞추어 원용했을 뿐이라는 것이다. 즉, 외면적으로는 노장사상이 도교의 전체계 안에 끼워 맞춰 있긴 하나, 그것은 도교측의 노장에 대한 오해의 결과일 뿐이라는 것이다. 이는 겉으로는 2)와 유사하나, 도교가 도가와와의 혼합 내지 절충에 의하여 수 천년간을 지속하여 왔기 때문에 노장을 배제하면 도교가 충분히 설명될 수 없다는 점을 인정한다는 점에서 그것과 다르다.⁵⁾ 그러나, 이 견해는 도가와 도교가 단순히 이질적인 것이고, 양자의 결합은 오해의 결과일 뿐이라고 보는 점에서 한계를 보여 준다. 결국, 이러한 입장으로서는 도가와 도교 양자간의 非整合性만이 인정될 뿐 도교라는 사상의 발전적 전개과정이 해명되기 어렵다.

도교라는 사상의 흐름은 실로 매우 복잡, 다단하고 심지어는 잡다하기 까지 하다. 그렇나 해도 그것을 사상의 흐름으로 간주한다면, 그 속에는 일관된 흐름이나 유기적인 연관성이 있다. 사상들의 흐름은 시대의 변화에 따라서 서로 이질적이고 모순되는 것처럼 보인다 할지라도 그 안에 철학적, 사상적 연관이 존재한다. 이러한 관점은 이질성 속의 동질성, 다양성속의 통일성을 적극적으로 인정하는 것이다. 도교라는 사상의 흐름은 잡다하고 이질적인 것들의 혼합인 것처럼 보인다 해도, 내면적으로는 동질적 연관성을 갖는 것들의 조합일 수 있다.

이 글은 이와같은 입장에서 잡다한 사상들을 하나의 관점에서 통일하고자 했던 《淮南子》의 철학사상을 중심으로 하여 도가와 도교라는 서로

5) 이런 견해를 대표하는 것은 H. Welch, *Taoism: The Parting of the Way* (Boston, 1965)의 Part III. Chap. 1이다. Welch에 의하면, 老子, 莊子, 심지어 列子 까지도 후대 도교에서 신봉하는 仙을 비판하였다는 점에서 도가와 도교는 서로 이질적인 것이라 간주한다. 다시말하면, 老莊이 정신의 자유를 강조하였다면, 道教的 仙 사상은 육체로 부터의 해방 즉 不死를 강조하였다는 점에서 다르다고 한다. 그러나, 이러한 발언들은 외면적인 것을 지적하고 있을 뿐이다. 내면적으로는 양자간에는 표현의 다름은 있으나 일관된 정신이 있다고 하겠다.

이질적인 것처럼 보이는 사상들이 결합될 수 있는가를 논하고자 한다. 《회남자》에는 다양성의 사상적 통일에 대한 노력이 엿보이고 있다. 《회남자》의 그러한 노력은 후대 도교의 잡다한 내용들의 통합을 예시하고 있다. 이런 점에서 그 사상의 특징을 살펴 보아야 하고, 아울러 거기에서 나타나는 도기적 요소와 도교적 요소를 분석하고, 나아가 그것들의 결합 가능성을 충분히 검토해 보아야 할 것이다.

II. 《회남자》의 지위

《淮南子》著述의 대표자격인 淮南王 劉安(179?~122B.C.)은 前漢(206B.C.~25A.D.) 前期 文帝(180~157B.C.), 景帝(157~141B.C.), 武帝(141~87B.C.)代에 걸쳐 살았다. 회남왕이었던 그의 아버지는 이름이 劉長으로 高祖의 아들인 동시에 惠帝(195~188B.C.), 文帝的 동생이었다. 그는 文帝 6年 粗暴不遜한 행동으로 封國을 몰수당하고 黜에 유배중 餓死한 인물로 알려져 있다.⁶⁾ 賈誼의 유안에 대한 봉국을 반대하는 上疏에도 불구하고, 文帝 16年 淮南王에 봉해진 安의 인생도 그의 아버지와 유사한 길을 걷는다. 안 역시 말년 무제시대에 의사는 없었으나 도반사건에 연루되어 탄란죄를 짓고 자살하게 된다. 이것은 叔孫通(制朝儀), 賈誼(治安策) 등의 노력으로 中央集權化를 완성해 가는 儒家的 政策에 대한 劉安의 거부 내지 반항의 결과로 나타난 것으로 보인다.⁷⁾

또과 그 文客들에 의하여 저술된 《회남자》는 원대 內書, 外書, 中篇의 3書로 구성되어 있었다고 하나 현재에는 內書 21篇 만이 남아 있다.⁸⁾

6) 淮南王인 劉長과 그 一族에 관해서는 《史記》卷 108 <淮南衡山列傳> 및 《漢書》卷 44 <淮南衡山濟北王傳>, 그리고 《漢書》卷 4 <文帝紀>, 卷 5 <景帝紀> 卷 6 <武帝紀> 등에 보인다.

7) 徐復觀, 《兩漢思想史》Ⅱ, 臺灣, 1976. p. 196.

8) 이러한 사정과 劉安이라는 사람의 인물됨, 그리고 그의 武帝와의 관계를 밝히고 있는 것은 《漢書》卷 44 <淮南衡山濟北王傳>이다. “淮南王安爲人好書, 鼓琴, 不善弋獵狗馬馳騁, 亦欲以行陰德附循百姓, 流名譽, 招致賓客方

高誘의 주석에 의하면, 그것의 원제는 《鴻烈》이었다고 한다. 따라서, 오늘날 그것은 《淮南鴻烈》이라는 명칭으로 불리이기도 한다. 현재와 같이 《회남자》로 불리게 된 것은 劉向 이후의 일이다. 그것에 대한 최초 주석서는 許慎과 高誘의 것이 있었으나, 허신의 것은 실전하고 고유의 것만이 현존한다.⁹⁾

《회남자》는 漢初에 성행하던 다양한 학술 내지 사상풍조를 집대성하고 종합하고 있다는 특징을 보여준다. 이 때문에 《漢書》〈藝文志〉는 이를 중심사상이 결여된 것으로 간주하여 雜家類에 귀속시키고 있다. 그러나, 〈예문지〉의 이러한 평가는 그에 대한 부정확한 인식에서 비롯된다고 하겠다. 《회남자》는 우수한 文學作品일 뿐 아니라, 유가가 한대의 통치이념으로 자리잡기 바로 이전의 다양한 학술풍토의 면을 보여주고 있다는 점에서 철학사상사상으로 가치가 큰 저술이다.¹⁰⁾ 이러한 사정은 《회남자》가 현실적 입장과 사상적 입장을 동시에 표출하고 있다는 점에서 밝혀진다. 이는 그것이 어떤 자료들을 근거로 하여 자기 사상을 전개시켜 가고 있는 가를 살펴 보면 보다 분명해 진다. 거기에서 인용되고 있는 문헌들은 《老子》와 《莊子》, 《詩》, 《書》, 《易》 등을 중심으로 하는 儒家經典들, 申, 韓을 중심으로 한 法家係統의 典籍, 陰陽五行家の 주장, 《墨子》, 실지어는 黃老의 저작으로 인정될 수 있는 것과 《呂氏春秋》 등 매우 다양하고 광범하다. 그렇다면, 《회남자》가 이처럼 잡다하고 다양한 사상들을 인용 내지 원용하는 이유나 목적은 어디에 있는가? 이에 대한 답이 주어진다면, 《회남홍렬》이라는 사상의 시대적 성격이나 철학적 특징이 헤명될 수 있을 것이다. 아울러 그것의 시대적, 철학적 특성을 밝히기 위해서는 그것을 연구해 온 학자들의 지금까지의 이회방

術之士數千人，作爲內書二十一篇，外書甚衆，又有中篇八卷，言神仙黃白之術，亦二十餘萬言。武帝方好藝文，……初安入朝，獻所作內篇，新出，上愛秘之。”

9) 《隋書》〈總籍志〉

10) 徐復觀, 《兩漢思想史》Ⅱ, pp.185-7.

식이나 평가방식을 종합하여 논의해 보는 작업이 요구된다고 하겠다.

1. 기존의 평가

《회남자》를 중심사상이 결여된 잡가적인 것으로 분류했던 《漢書》〈藝文志〉의 평가방식은 지금까지도 영향을 미치고 있는 것으로 보인다. 이러한 경향은 전통주의적 입장에 서 있는 학자들의 태도에서 나타나고 있다. 《회남자》에 대한 기존의 이해방식은 그것이 다양한 각종의 사상을 절충하였을 뿐, 어떤 이론적 체계나 사상적 체계를 갖추고 있지 못하다는 것이다. 이러한 견해를 취하는 학자들로는—사상사 서술의 기본입장을 서로 달리하긴 하지만—范文蘭, 侯外廬, 馮友蘭, 勞思光 등을 꼽을 수 있다.¹¹⁾ 이들 중 勞思光은 그의 《中國哲學史》(二)에서 다음과 같은 요지로서 《회남자》를 평가하고 있다. 현대의 지식인들은 기본적으로 孔孟의 본 뜻 및 老莊의 精義를 깨닫지 못하고, 老子的 形上觀念과 韓非 이후의 [黃老之術]을 뒤섞어 이해하였다. 따라서, 漢代人이 이해하는 도가의 설은 원래의 것이 아닌 혼잡된 것이다. 이런 사정은 도가의 경우만이 아니라, 儒家, 陰陽家, 墨家, 名家, 法家 등의 경우에도 동일하다. 현대인들은 陰陽刑名의 실과 혼합된, 곧 雜家화된 道家의 원형인 것으로 왜곡시켜 보았다. 이런 관점의 대표가 곧 《淮南鴻烈》이다. 《회남자》에 나타나는 道의 관념은 도가 자체의 것이나, 그 이외에는 잡다한 관념들의 혼합일 뿐 老莊의 眞象을 보여주지 못한다.¹²⁾

이런 관점은 분명 신진도가의 본래 면목과 현대 도가(곧 黃老 등)를 선명하게 구분지어 사상의 진상을 탐하고자 하는 노력에서 성립된 것이 라 하겠다 하지만, 이러한 노력은 철학사나 사상사의 탐구에서 쓸모없

11) 范의 《中國通史》(二), 侯의 《中國思想史》(二), 馮의 《中國哲學史》(下), 勞의 《中國哲學史》第二卷 등에서의 《회남자》에 대한 평가가 그것이다. 이들 중 勞는 후일 대륙시대에 그러한 입장을 변경시킨다.

12) 勞思光, 《中國哲學史》(二), 香港, 1971. pp.106-8. 勞는 《史記》〈太史公自序〉중 司馬談의 〈論六家要旨〉역시 이러한 양상을 반영하는 것이라 주장한다.

는 공수포에 그칠 우려가 있다. 그 이유는 현실적 연구의 차원에서 신진시대 원래의 도가와 한대의 도가를 명확하게 구분할 수 없다는 점에 있다. 그러나, 보다 더 중요한 이유는 勞의 이와같은 입장이 사상사 또는 철학사상 관념이나 사상의 전개가 시대적으로 고립되어 발생한다는 점을 전제하고 있는 것으로 보인다. 이런 입장에 선다면, 사상사의 자구해석이나 문맥의 해석에 그쳐 버리고, 사상이나 철학의 전개, 발전이라는 立場에서 파악할 수 없게 될 것이다. 《회남자》에 대하여 “失真之道家”¹³⁾라 평하는 勞의 관점은 철학, 사상들간의 유기적 연관성을 배제하고 있는 것이다.

이와는 달리, 《회남자》의 사상에 의미를 부여하고, 사상간의 유기적 연관성에 입각하여 평가하는 입장은 中共의 철학사가들이다. 잘 알려져 있듯 그들의 철학사 서술의 기본도식은 哲學의 歷史란 唯物論과 唯心論간의 對立, 矛盾의 역사이며, 유물론에 의한 유심론의 극복과정이라는 것이다. 《회남자》의 사상 역시 이러한 관점에서 평가되고 있음은 말할 나위 없다. 任繼愈에 의하면, 《회남자》는 정치적으로는 한무제 당시의 중앙집권세력과 지방세력간의 모순을 반영한다는 것이다. 철학세계관상으로는, 유심주의적, 神秘主義的 要素가 적지 않음에도 불구하고 유물주의가 주류를 이루고 있다고 본다.¹⁴⁾ 기본적으로 《회남자》는 “天道와 人事의 규율을 파악하여, 통일제국의 장구한 통치를 보장하기 위한 완전한 이론, 학설을 제공하기 위한 것”¹⁵⁾이다. 이에 대한 증거로서 〈要略〉에 자칭 “劉氏之書”라 한 사실과 유교가 국가통치이념으로 정착되기

13) 勞思光, 《中國哲學史》(二). p.113.

14) 任繼愈 主編, 《中國哲學史》(第二冊), 北京, 1963(1979년판). p.48. 이보다 자세하게 《회남자》의 사상을 논의하고 있는 것은 《中國哲學發展史》(-先秦篇-, 1985)이다. 그러나, 그 근본취지는 동일하다. 이러한 관점은 侯外廬를 제외한 많은 사람들에 의해 채택되고 있다. 예를 들면, 北京大 編의 《中國哲學史資料簡編》(北京, 1973)의 《회남자》에 대한 해설이나 풍우란의 《中國哲學史新編》第三冊(1984年 修訂本)은 任과 동일한 방식으로 《회남자》를 소개하고 평가하고 있다.

15) 任繼愈 主編, 《中國哲學發展史》-秦漢篇-, 北京, 1985. p.247.

이전 武帝 即位 2年 劉安이 王에게 《회남자》를 獻覽하였고, 당시 王과 安의 관계는 아직 어그러지지 않았다는 사실을 들고 있다. 이런 까닭에 《회남》의 성격은 “보수와 진보의 양면성을 지니고,” 한편으로는 “유물주의와 유심주의가 공존하나, 유물주의가 주류를 이루는”¹⁶⁾ 것으로 간주된다.

任은 또한 《회남자》의 유물론적 관점은 노자에서 연원하여 한비를 중간지점으로 하여 전개된 것으로 평가하기도 한다. 이러한 입장에서 철학사를 기술한다면, 철학사나 사상사 전체가 일목요연하게 밝혀질 수 있을 것이다. 바꾸어 말하면, 사상들의 흐름이 유기적으로 연관성있게 명백하게 밝혀질 수 있다. 아울러 시대마다 나타나는 사상의 변화 역시 쉽사리 설명될 수 있다. 그러나, 문제는 그러한 입장에서 파악된 철학사상사가 얼마나 포괄적일 수 있느냐 하는데 있다. 任繼愈 자신도 이 점을 염두에 두고 있는 것 같다. 그의 철학사 중 [《淮南鴻烈》中的唯物主義哲學思想]이란 제목에 번호를 붙여 주석을 달고 있는 바, 그 내용은 “《淮南鴻烈》의 내용은 비교적 잡다하다. 이 책은 다만 어떤 편들에 대한 소개 및 해석만을 할 뿐이다. 《회남》전부를 언급하는 것은 아니다.”¹⁷⁾ 라는 것이다. 바로 이러한 사실은 任이 《회남자》의 사상을 평가함에 있어 어떤 한계를 보여주고 있음을 의미한다. 즉, 唯物論 對 唯心論이란 도식에 비추어 《회남자》를 해석한다면, 그것의 사상전체의 진상이 충분히 밝혀지지 않는다는 것이다. 그것의 내용은 후대에 전개되었던 도교의 내용 만큼 복잡하고 잡다하며 다양한 것이다. 따라서, 어떤 단일한

16) 任繼愈 主編, 《中國哲學史》第二冊. p.48. 任 보다 앞선 侯外廬의 입장은 《회남자》를 先秦道家唯心主義의 전통적인 관점을 계승한 것으로 보고, 노자에 대한 비판이 똑같이 《회남자》에도 적용될 수 있다는 보다 강력한 입장이다. 侯外廬(양재혁 옮김), 《中國哲學》(上) (일월서각, 1988) 참조. 이것은 侯外廬 主編의 《中國思想通史(第二卷)》(北京, 1957)가 그 저본이다. 여기에서, 任과 侯가 서로 다른 관점에서 《회남자》를 평가하는 이유가 무엇인가는 이 글의 목적 이외의 것인 까닭에 생략한다.

17) 任의 《中國哲學史》第二冊. p.48.

도식에 의거하여 그 사상을 해명하려 한다면, 아전인수에 빠질 우려가 농후하다고 할 것이다.

앞의 두 관점과는 전혀 다른 경향을 취하는 사람들은 徐復觀이나 金谷治이다. 이들은 《회남자》의 사상을 적극적이고 긍정적인 입장에서 분석하고 해명한다.¹⁸⁾ 또 이들은 어느 정도의 문제점은 보여주나 보다 객관적인 입장에서 평가하려는 태도를 보여주고, 아울러 그것의 철학사상 사상의 역할 및 그 사유구조를 체계적으로 해명하고자 한다. 金谷治의 《兩漢思想史研究》중 《淮南子》에 관한 연구는 그러한 노력을 보여주는 획기적인 것이라 하겠다.¹⁹⁾ 그의 연구는 그 이후의 일본적인 《회남자》 연구경향에 크게 영향을 미친 것으로 보여진다.²⁰⁾ 그러나, 이들의 경우 《회남자》 자체에 대한 연구는 상당할 정도로 진척시켰지만, 《회남자》의 도교적 계기, 곧 후대 도교와의 연관성은 충분히 밝히지는 못한 것으로 보인다.

2. 《淮南子》의 기본입장

《회남자》에서 왜 다양한 여러 사상들이 인용, 원용되고 있느냐에 대한 해명은 앞에서 어느 정도 밝혀졌다고 하겠다. 그러나, 사상적인 면에서 그것의 기본적인 입장은 밝혀져 있지 않다. 이미 말한 바와 같이, 《회남자》는 21篇으로 구성되어 있다. 그 중 마지막 〈要略〉篇은 잡다한 것처럼 보이는 앞에 나오는 20篇 全篇을 관통하는 입장을 정리한 總論에

18) 《회남자》의 사상을 긍정적으로 파악한 학자로는 梁啓超, 胡適 등이 있다. 梁은 《회남자》를 “漢人著述의 第一流”, “兩漢道家의 淵府”(《中國近三百年學術史》)라 평하고, 胡는 “道家의 大成”(《淮南王書》)이라 평하고 있다.

19) 徐復觀의 경우 체계적 연구라는 면에서는 金谷治의 그것에 미치지 못하는 것 같다. 그의 연구는 상세하긴 하지만, 일관성이라는 면에서는 부족한 것 같다.

20) 板野長八, 森三樹三郎, 楠山春樹, 本田濟, 福永光司 등의 말은 이러한 경향을 반영하는 것으로 보인다. 이 중 《氣의 思想》에 있는 福永의 연구는 氣 思想의 전개라는 측면 뿐만 아니라 한편으로는 《회남자》의 도교적 요소를 제시하고 있다는 점에서 특기할 만하다.

해당하는 것이다. 〈요략〉의 내용을 충분히 파악하면, 전체의 기본 입장과 사상이 밝혀진다고 하겠다.

“대저 書論을 지은 것은 道德을 다스려 잡고, 人事를 바르게 하며, 위로 하늘을 상고하며, 아래로 땅을 헤아려, 여러 이치에 적중하여 통하기 위함이다. … 그러므로, 道를 말하면서 事를 말하지 않으면 세상과 더불어 浮沈함이 없으며, 事를 말하면서 道를 말하지 않으면 변화와 더불어 游息함이 없게 된다.”²¹⁾

위의 인용분은 〈요략〉의 첫머리 글이다. 여기에서 저자가 의도하는 바는 ‘道’와 ‘事’의 습합이다. ‘道’란 곧 老莊的 道이다.²²⁾ 그런 한, 道는 우주의 원리 즉 우주와 인생의 진리를 뜻한다. 한편 事란 도에 근거하는 자연과 인생의 여러 현상들, 바꾸어 말하면, 현실세계에서의 각양각색의 사태들을 지칭한다고 하겠다. 그렇다면, 〈요략〉의 입장은 우주적 원리의 정신과 친변만화하는 일상적 세계 양자에 동등한 비중을 두어 강조하는 것이라 하겠다. 다시 말하면, 양자를 체계적 통일적으로 밝히고, 나아가 거기에 응하는 인간의 일상적 자세를 강조한다. 여기에서 언급된 道가 노장적인 것임은 〈요략〉만이 아니라 《회남자》 전편에서 드러나고 있다.²³⁾

위의 인용분 다음에 서술되는 〈요략〉의 글은 그러한 입장을 선명하게 밝히고 있다. 그 내용은 《회남자》 전체 편들의 순서가 체계나 조리가

21) 《淮南子》〈要略〉“夫作爲書論者 所以紀綱道德 經緯人事 上考之天下揆之地中通諸理……故言道而不言事 則無以與世浮沈, 言事而不言道 則無以與化游息.”

22) 高誘序目的 “其旨近老子 淡泊無爲 踏虛守靜 出入道經……其義也著 其文也富 物事之類 無所不載 然其大較 歸之于道.”란 말은 이 점을 시사한 것이다.

23) 대부분의 학자들이 이 점에 대해서는 이견을 보이지 않는다. 특히, 金谷治는 여기에서의 ‘老莊’은 당시 상행하던 노장사상이 아님을 분명히 지적한다. 그는 노자와 장자를 결합하여 노장이란 용어를 사용한 것은 《회남자》가 최초이고, 또한 《노자》와 《장자》서가 도취에서 인용되고 있다는 점을 그 증거로 들고 있다. 따라서, 그것을 老莊折衷의 최초 실례라고 그는 단정한다. 《秦漢思想研究》p. 431. 徐復觀 역시 이점에 대해서는 동일한 입장을 취한다. 《兩漢思想史》第二卷, p. 185.

있음을 밝히는 것이다. 福永光司에 의하면, 그 순서는 老子的 道の 構造에 입각한 것이라 한다. 즉 老子的 “道生一 一生二 二生三 三生萬物” (《老子》42章)의 〈道→一→二→三→萬物〉의 구조가 《회남자》 전체의 구조라는 것이다. 그 구조를 개괄하면 다음과 같다. 〈原道訓〉은 道를, 〈叔眞訓〉은 [一]을, 天地의 존재방식을 설명하는 〈天文訓〉, 〈地形訓〉, 〈時則訓〉은 [二]를, 天, 人 관계를 말하는 〈覽冥訓〉, 〈精神訓〉과 人事에 관하여 언급하는 〈本經訓〉, 그리고 帝王의 支配技術을 서술하는 〈主術訓〉 등은 [三]을, 끝으로 인간사회의 존재방식으로 언어와 역사적 특수성에 기초하여 특수와 보편의 문제를 다루는 〈齊俗訓〉과 그 뒤의 11篇은 萬物을 설명한다는 것이다.²⁴⁾ 이와같은 설명 방식 역시 앞에서 말한 道와 事라는 구도에 귀일한다.

다른 한편으로, 《회남자》는 각종의 백과사전적 성격을 갖는다. 이러한 성격은 각각의 편들이 여러 다른 사상들의 색조를 다양하게 드러내고 있다는 점에서 찾을 수 있다. 도덕과 정치문제를 중심으로 유가적 성향을 보이는 〈繆稱訓〉, 〈脩務訓〉, 〈泰族訓〉, 道法折衷적인 〈主術訓〉 등, 그리고, 墨家, 農家, 術數家, 兵家, 小說家 등의 발언이 곳곳에서 발견된다. 이처럼 사상들의 부질서한 난립처럼 보이기 까지 하는 현상은 궁극적으로 道와 事의 구도를 반영하는 것이라 하겠다. 그것은 책의 구도상에 있어서 만이 아니라, 궁극적으로는 다양한 사상들을 [道]의 입장에서 포용하고자 하는 의도를 보여주는 것이라 하겠다.

결국, 《회남자》의 道-事 構造는 근원적 道の 입장에서 현상적 모순타락을 포용하는 근거가 된다. 그것은 곧 잡다하고 다양한 [事]를 道안에서 포괄하고자 하는 것이다. 이는 “老子的 道와 莊子の 道를 절충하고 異派의 사상들을 포용하고 통일하는” 입장이다.²⁵⁾ 〈요략〉의 표현에 의하면, 道는 ‘天地之理’ 이고, 事는 ‘人間之事’, ‘帝王之道’ 라고 달리 말

24) 小野澤精一 外, 《氣の思想》, pp.133-146.

25) 金谷治, 《秦漢思想史研究》, p.504.

해저기도 한다.²⁶⁾ 여기에서, 道와 事는 相即的이며, 그러한 구조안에서 다양성의 통일 즉 〈老莊的 統一〉이 이루어지게 된다고 하겠다.

다음 장에서는, 우선 이상과 같은 기본적 입장이 《회남자》에서 어떻게 전개되고 있는지를 그 핵심적인 철학사상을 중심으로 살펴 보고, 아울러 그것의 중심사상을 고찰하고자 한다.

Ⅲ. 宇宙와 人間에 관한 해명

1. 自然觀

《淮南子》에 나타나는 자연관의 특징은 宇宙生成論的 思惟와 氣의 思想이다. 이는 漢代思想의 분위기를 반영하는 것인 동시에, 후대의 道教的 自然觀에 강력한 영향을 끼쳤다. 중국전통철학에서와 마찬가지로, 《회남자》에서 자연관 혹은 우주론을 특징지우는 개념은 道이다. 먼저 道의 성격을 규정하는 발언은 주로 〈原道訓〉에 보인다:

“대저 道란 하늘을 덮고 땅을 실으며, 사방을 넓히며, 八極(팔방)을 열며, 그 높음은 다다를 수 없으며, 그 깊음은 헤아리기 어렵다. …산은 그것(즉, 道)으로써 높기 되고, 연못은 그것으로써 깊게 되며, 질승은 그것으로써 달리며, 새는 그것으로써 날며, 해와 달은 그것으로써 밝게 되고, 星辰은 그것으로써 운행하며, 기린은 그것으로써 노니며, 봉황은 그것으로써 비상하게 된다.”²⁷⁾

이로 보면, 道는 時空을 초월하여 만물을 성립시키는 근본원인이며, 무한의 존재이다. 道는 사물의 운동과 변화의 원천이자 근거이며, “만물을 생성하나 소유하지 않고, 像을 이루어 내지만 주재하지 않는”²⁸⁾ 우주의 원초상태로서 “自然而然的 과정”을 통해 스스로 天地萬物을 생성하

26) 〈要略〉“天地之理究矣, 人間之事接矣, 帝王之道備矣.”란 귀절에서 원용하였음.

27) “夫道者 覆天戴地 廓四方 析八極 高不可際 深不可測. …山以之高 淵以之深 獸以之走 鳥以之飛 日月以之明 星辰以之行 麟以之遊 鳳以之翔.”

28) “夫太上之道 生萬物而不有 成化像而不宰”(原道訓)

는”²⁹⁾ 존재이기도 하다. 이 점에서 《회남자》의 道는 老子的 道觀念과 밀접한 관계를 갖는 것으로 만물을 성립시키고 결속시키는 “통일적 존재”³⁰⁾라 하겠다.

道는 無이지만 有를 산출한다. 《회남자》는 여기에 단계적 우주생성론의 관점과 氣의 사상을 결합시킨다. 《회남자》에서 우주생성의 단계는 무한하고 형태없는 太始로 부터 출발한다. 太始에서 道 즉 虛霏이 나오고, 虛霏에서 宇宙가 나오며, 우주는 또한 氣(즉 元氣)를 생성한다. 氣는 天地—陰陽을, 陰陽은 四時를, 四時는 萬物을 생성한다.³¹⁾ 우주생성론과 아울러, 생명을 채워주는(充滿 혹은 充溢시키는) 氣로써 [道—一—二—三—萬物]의 과정을 통해 이 세계가 형성된다는 《회남자》의 氣 概念은 漢代的 風潮를 반영하는 새로운 것으로서 자연관에 있어서 새로운 측면을 보여주는 것이라 하겠다.³²⁾

2. 人間論

氣의 사상과 우주생성론을 특징으로 하는 《회남자》의 자연관은 그대로 인간을 설명하는데 적용된다. 우선, 《회남자》는 자연과 인간, 바꾸어 말하면 자연적인 것과 인위적인 것, 전통적 중국철학의 용어로 말하면, ‘天’과 ‘人’의 관계를 筍子, 莊子와 유사한 관점에서 설정함으로써 인간에 관한 논의를 시작한다.

“이른바 天이란 순수하고 소박하며, 질박하고 정직하며, 밝고 환하고, 어초부터 잡된 것과 뒤섞여 본 적이 있다. 이른바 天이란 차이를 보여주고 괴를 부리며, 구부러짐이 있고 교묘하며 거짓되고 속임이 있는 것으로, 세상 사람들을

29) 任繼愈 主編, 《中國哲學發展史》, p. 254.

30) 金谷治, 《兩漢思想史》, p. 492.

31) 〈天文訓〉 “天墜未形 馮馮翼翼 洞洞瀾瀾 故曰大昭(始). 道始于虛霏 虛霏生宇宙 宇宙生氣 氣有漢根. 清陽者薄靡而爲天 重濁者凝滯而爲地, 清妙之合專易, 重濁之凝竭難, 故天先成而地後定. 天地之襲精爲陰, 陽陰陽之專精爲四時, 四時之散精爲萬物. …”

32) 福永光司, 《氣の思想》, p. 165. 중국철학사에서는 이것을 무신론적 또는 유물론적 사상으로 간주한다.

우러러 보고 꿈어 보아 세속과 교류하는 것이다. 그러므로, 소가 발굽이 잘라져 있고 뿔을 달고, 말이 갈기를 달고 발굽을 온전히 하고 있는 것은 天(자연적인 것)이며, 말입에 재갈을 물리고 소의 코를 묶는 것은 人(인위적인 것)이다.³³⁾

이 글의 내용은 “人으로써 天을 말살하지 말고, 故로써 命을 말살하지 말라”³⁴⁾는 莊子의 발언과 흡사하다. 즉, 天이란 순수무잡의 자연 그대로의 상태를 뜻하고, 人이란 현실의 생활을 영위허가는 人間의 知的 作爲를 의미한다고 하겠다. 따라서, 인간은 “天과 人의 구별이 밝아야 하고, 治와 亂의 근본에 통해야 한다. …天이 하는 바는 禽獸草木이고, 人이 하는 바는 禮節과 法度이다. …”³⁵⁾

더 나아가, 《회남자》는 天의 입장에 충실하고 人의 입장에서 벗어날 것을 강조한다.

“天에 따르는 것은 道와 함께 노니는 것이며, 人에 따르는 것은 세속과 교류하는 것이다. 그러므로, 성인(聖人)은 ‘人으로써 天을 흐리게 하지 않고(不以人滑天)’ 욕망으로써 情을 혼란시키지 않으며, 꾀하지 않고도 마땅하며, 말하지 않고도 믿음(信)이 있으며, 사려함이 없어도 얻게 되며, 행하지 않고도 이룬다.³⁶⁾

“성인은 天을 본받고, 세속에 구애되지 않으며, 人에 꾀(計)함이 없다.”³⁷⁾

“道에 통달한 자는 人으로써 天을 바꾸지 않는다. 밖으로는 物과 조화하고, 안으로는 그 情을 잃지 않는다.”³⁸⁾

이상에서, 《회남자》가 강조하는 “不以人易天”, “不以人滑天”의 입장

33) 〈原道訓〉 “所謂天者 純粹樸素 質直皓白 未始有與雜蹂者也. 所謂人者 偶眩智故 曲巧僞詐 所以俛仰於世人 而與俗交者也. 故牛岐鬣而戴角 馬被髮而全足者 天也. 絡馬之口 穿牛之鼻者 人也.”

34) 《莊子》〈秋水〉篇, “不以人滅天 以故滅命”

35) 〈泰族訓〉 “凡學者能明於天人之分 通於治亂之本…可謂 知略矣. 天之所爲 禽獸草木. 人之所爲 禮節制度 構而爲宮室 制而爲舟與是也.” 이 글은 《荀子》〈天論篇〉과 유사하다.

36) “循天者 與道游者也. 隨人者 與俗交者也…故聖人 不以人滑天 不以欲亂情 不謀而當 不言而得 不爲而成.”

37) 〈精神訓〉 “是故法天順情 不拘於俗 不誘於人.”

38) 〈原道訓〉 “故達於道者 不以人易天 外與物化而內不失其情.”

은 莊子的인 “不以人滅天”의 입장을 상당히 반영하고 있음을 알 수 있다. 즉 《회남자》는 莊子的인 天人合一을 그 철학의 궁극목적으로 삼고 있다고 하겠다.

그러나, 《회남자》는 이와같은 장자적 입장에만 머물지 않고, 한걸음 더 나아가 그러한 입장과 세속적 입장의 절합을 도모한다.

“天이 행하는 바를 알고, 人이 하는 바를 알면, (그런 사람에게) 세상을 맡길 수 있다. 天은 알지만 人을 알지 못하면, (그런 사람은) 世俗과 교류할 수 없고, 人은 알지만 天을 알지 못하면, (그런 사람은) 道와 더불어 노닐 수 없다.³⁹⁾

이런 관점은 〈原道訓〉의 “循天子”, “隨人者”라는 발언, 그리고 〈泰族訓〉의 “天之所爲”, “人之所爲”라는 발언과 그 맥을 같이 한다. 장자의 입장이 天의 절대적 입장을 절대 선호한다면, 《淮南子》는 장자와 마찬가지로 天을 우위에 두긴 하지만 人의 입장을 절대적으로 배제하고 있지는 않다. 오히려 天과 人의 입장을 가치적으로 동등한 차원에서 파악하고자 하는 경향을 강하게 보여준다. 그것은 “不以人滑天”, “不以人易天”이라는 발언에서 분명해 진다. “道の 입장을 강조하는 까닭에 事의 필연성을 설명하고, 自然을 존중하는 까닭에 作爲의 중요성을 강조하는” 《회남자》의 특징은 ‘自然과 人事’, ‘天과 人’(즉, 〈要略〉의 표현을 사용하면, ‘道와 事’)의 절합을 목표로 하는 독특한 철학적 입장으로 말 전환한다. 이것은 노장적 입장에서 다양성의 통일을 구하는 시대적 요청에 의하여 발전된 것이라 하겠다.⁴⁰⁾

《회남자》에서 인간존재에 관한 본격적인 논의는 ‘氣’에 입각한 人間과 動物과의 차이점을 밝힘으로써 시작한다.

“二神이 있어 뒤섞여 생겨나고 天地를 경영하였다. …이에 떨어져서 陰과 陽

39) 〈人間訓〉 “知天之所爲 知人之所行 則有以任於世矣. 知天而不知人 則無以與俗交. 知人而不知天 則無以與道游.”

40) 金谷治, 《秦漢思想史研究》, p. 516.

이 되고, 나누어져 八極이 되고, 剛과 柔가 서로 생성되며, 이에 만물이 형체를 갖추고, 잡스러운 氣(煩氣)는 벌레(곤, 적승)가 되고, 깨끗한 氣(精氣)는 사람이 되었다. 그러므로, 정신은 천이 가지는 것이고, 신체는 땅이 가지는 것이다.”⁴¹⁾

이것은 인간과 동물이 氣에서 생성되지만, 그것은 동질의 氣가 아닌 질적으로 다른 氣이 의하여 생성된다는 입장이다. 《회남자》는 老子的 生成論의 입장을 견지하나, 거기에 氣에 의한 해석을 가미한다. 이러한 견해는 인간과 사물은 자연의 일부이지만, 인간은 일종의 小宇宙와 같다는 사유방식을 포출하는 것이다.

“머리가 둥근 것은 하늘을 본 뜻 것이고, 발이 모난 것은 땅을 본 뜻 것이다. 천에는 四時, 五行, 九解, 三百六十六日이 있고, 사람에게도 또한 四支, 五臟, 九臟, 九窺三百六十六節이 있다. 天에 風, 雨, 寒, 暑가 있고, 사람에게 또한 取, 與, 喜, 怒가 있다.”⁴²⁾

이러한 사고 방식은 天과 人 즉 自然과 人間이 구조상으로 같고, 인간은 자연의 구조를 도방한 것이라는 사고를 보여 준다. 이는 漢代의 天人相感說 또는 物類相感說의 영향을 크게 받고 있는 것으로 보인다. 그렇다면, 정기에서 생겨 나고 자연의 구조를 본 뜬 인간의 구조는 구체적으로 어떤 것인가.

”形과 神, 氣志는 각각 그 따듯한 마에 처하여 天地가 하는마에 따른다. 대저 形이란 생명이 거주하는 집이요, 氣란 생명을 충실케 하는 것이며, 神이란 생명을 주재하는 것이다. 하나라도 위치를 상실하면, 셋은 손상된다. 그러므로 성인은 사람들로 하여금 그 지위에 거처하게 하고, 그 직분을 지키게 하여 시

41) 〈精神訓〉“有二神混生 總天營地. …於是乃別爲陰陽 離爲八極 剛柔相成 萬物乃形 煩氣爲蟲 精氣爲人. 是故精神者天之有也, 而骨骸者地之有也.”

42) 〈精神訓〉“頭之員也象天 足之方也象地. 天有四時五行九解 三百六十六節人亦有四支五臟九窺三百六十六節. 天有風雨寒暑, 人亦有取與喜怒.” 이러한 사유방식은 ‘태양의 수가 10개이므로 인간의 태어남이 10달 걸린다.’(陰形訓), ‘1년의 날 수가 360일이므로 인체에 360 마디가 있다.’(精神訓)는 말들에서 보다 확실하게 나타난다.

로 간섭함이 없게 한다⁴³⁾.

인간은 形, 氣, 神의 셋으로 구성된다. 氣가 인간을 형성케 해주는 것이라 본다면, 인간은 결국 形과 神이라는 二元的 구조를 갖는다고 하겠다. “정신이란 天으로 부터 받은 것이고, 형체란 地에서 품수받는다.”⁴⁴⁾ 그렇다면, 形은 곧 形體로서 인간의 신체들, 神은 인간의 정신을 의미한다. 인간의 정신은 靜 즉 無欲의 특징을 갖는다. “사람이 태어나면서 靜한 것은 天의 性이다.”⁴⁵⁾ 그러나, 신체는 好와 憎의 주체이다. “감응하여 뒤에 발동하는 것은 性의 容이다. 物이 다다라서 知가 응하는 것은 知의 발동이다. 知가 物과 접촉하여 好와 憎이 생긴다. 好憎이 일어나고 知가 밖에서 피이면 자기에게 되돌아갈 수 없고 天理가 멀하게 된다.” 인간의 形-神 二元的 구조는 神이 天地自然의 無爲無欲의 상태라면, 形은 욕망의 발동, 감정의 발로라는 형태로 나타난다. 이것은 곧 《회남자》의 “形神二元論”⁴⁶⁾적인 사고를 반영하는 것이라 하겠다.

形과 神이 이원적 존재라면, 양자의 관계는 어떠한가? “神은 形보다 귀하다. 그러므로, 신이 주재하면 형이 따르고, 형이 이기면 신은 궁색하게 된다.”⁴⁷⁾ 神은 원대 허정무위하고 形보다 가치적으로 우월하다. 따라서, ‘형으로써 신을 주재하는(以形制神)’ 것이 아니라, ‘신으로써 형을 주재하는(以神制形)’ [養神]이 강조된다.

《회남자》에서 養生은 내적·정신적 관념의 세계를 강조하고 아울러 현실적 치세술과도 결합된다.

“天下의 요체는 저것에 있는 것이 아니라 나에게 있으며, 다른 사람에게 있

43) 〈原道訓〉 “形神氣志 各居其宜 以隨天地之所爲. 夫形者 生之舍也. 氣者生之充也 神者 生之制也. 一失位則三者傷矣. 是故聖人使人各處其位 守其職 而不得相干也.”

44) 〈精神訓〉 “夫精神者所受于天也. 形體者所稟于地也.”

45) 〈原道訓〉 “人生而靜 天之性也. 感而後動 性之容也. 物至而知應 知之動也. 知與物接而好憎生焉. 好憎成形而知誘於外, 不能反己 而天理滅矣.”

46) 任繼悠, 《中國哲學發展史》, p. 272.

47) 〈詮言訓〉 “神貫于形也. 故神制則形從 形勝則神究. (聰明強用 必反諸神 謂之太沖).”

는 것이 아니라 나의 몸에 있다. 신이 얻어지면(身得), 만물이 갖추어 진다. 心術의 論에 투철하던, 嗜欲·好憎은 외적인 것이 되다. 그러므로, 기쁨도 없게 되고, 즐거움도 없게 되며, 고통도 없게 된다. 만물은 玄同이 된다.”⁴⁸⁾

身得이란 스스로 얻음(自得), 몸을 온전하게 함(즉, 全身)으로써 道와 하나가 되는 것을 말한다. 心術之論이란 곧 인간의 감정이나 욕망을 제거하여, 선악의 분별이나 시비판단이나 생사를 초월하는 것을 강조한 것이다.

“靜漠恬澹은 性을 기르는 이유이고, 和愉虛無는 德을 기르는 이유이다. 밖이 안을 흐르게 하지 않으면, 性은 그 마땅함을 얻는다. 性이 和의 상대를 깨뜨리지 않으면, 덕은 마른 지위에 거처한다. 생을 기쁨으로써 세상을 가벼히 여기고 덕을 감싸 안고 해를 다하던, 가히 道를 체득했다고 말할 수 있다.”⁴⁹⁾

“몸을 다스림에 있어, 최상의 것은 神을 기르는 것이고, 그 다음은 形을 기르는 것이다. …神이 맑고 志가 평이하고 百節이 모두 평안한 것이 性을 기르는 일의 근본이다. 피부를 살지게 하고, 뼈와 장을 채우며, 嗜欲을 만드는 것은 性을 기르는 일의 말단이다.”⁵⁰⁾

이것은 장자의 영향을 받은 《회남자》의 일면을 보여 주는 것으로 보인다. 여기에서는, 대체로 養形 즉 養身 보다 養神이 강조된다는 점을 분명히 보여주고 있다. 《회남자》의 양생론은 ‘정신이 안으로는 신체(즉 形骸)를 지키고 밖으로 나가지 않는다.’(〈精神訓〉), ‘神이 맑고 志가 평이하고 百節이 모두 평안한 것이 양생의 근본이다.’(〈泰族訓〉) 그리고 욕망을 적게 하고 정을 억누른다(寡欲抑情: 〈原道訓〉, 覽冥訓)는 清心寡欲의 養生論으로 요약될 수 있다. 인간정신의 본래 상태를 虛靜, 無

48) 〈原道訓〉 “天下之要 不在於彼 而在於我 不在於人 而在於身. 身得則萬物備矣. 徹於心術之論 則嗜欲好憎外矣. 是故無所喜 而無所怒 無所樂 而無所苦 萬物玄同也.”

49) 〈叔眞訓〉 “靜漠恬澹 所以養性也. 和愉虛無 所以養德也. 外不滑內 則性得其宜. 性不動和 則德安其位. 養生以輕世 抱德而終年 可謂能體道矣.”

50) 〈泰族訓〉 “治身 太上養神 其次養形. …神清志平 百節皆寧 養性之本也. 肥肌膚 充腸腹 供嗜欲 養性之末也.”

欲으로 규정했던 한, 이것은 필연적인 귀결이라 할 수 있다.

그러나, 養性이 養形 보다 가치적으로 우월한 것으로 간주하였다고 해서 養形 또는 養身의 가치를 전적으로 배제하는 것은 아니다. 《회남자》는 쾌락주의나 향락주의를 배척한다. 그러나, 양신이 아닌 양형의 지위는 현실적 인간의 구체적인 방법이며, 차선책으로 간주된다. 이 점은 인용문에서 확인할 수 있는 것이다.

3. [무위]에 대한 새로운 관점

《회남자》 사상의 기본입장인 ‘道’와 ‘事’ 곧 자연과 인사의 조화 내지 합일이라는 구조는 시대적 여건을 반영하는 것이기도 하나, 사상적으로는 다양한 사상들과 노장사상의 통일, 현실적으로는 이상과 현실의 합일이라는 이중적 구도를 표현하고 있다. 이러한 입장은 [無爲]에 대한 해석에서 드러난다. 원래 무위란 인간의 행위방식으로서 자연과 완전히 합치하는 행위, 자연의 움직임에 순응하는 無爲自然, 無爲因循의 의미로 파악된다.

“염연하여 생각함이 없고 담연히 사려함이 없다. 天을 덮개로 삼고, 땅을 수레로 삼으며, 四時를 말로 삼고, 陰陽을 마부로 삼으며, 구름을 타고, 雲氣를 밟으며, 造化者와 더불어 함께 한다.”⁵¹⁾

“그러므로, 성인은 알므로 그 근본을 닦고 탐으로 그 말단을 꾸미지 않으며, 그 정신을 지키고, 지내와 까닭을 막아 버린다. 막연히 무위하여도 하지 않음이 없다. 담연히 다스리지 않음이 없다. 이른바 無爲란 物 보다 앞서서 하지 않는 것이다. 無不爲란 物에 따라서 행위하는 것이다. 이른바 無治란 스스로 그러한 것을 바꾸지 않는 것이다. 이른바 無不治란 物에 따라서 서로 그러한 것이다.”⁵²⁾

51) <原道訓> “恬然無事 澹然無慮 以天爲蓋 以地爲輿 四時爲馬 陰陽爲騶 乘雲陵霄 與造化者久.”

52) <原道訓> “故聖人內修其本 而不外飾其末 保其精神 偃其智故. 漠然無爲而無不爲也. 澹然無治而無不治也. 所謂無爲者 不先物爲也. 所謂無不爲者 因物之所爲也. 所謂無治者 不易自然也. 所爲無不治者 因物之相然也.”

無爲에 대한 이런 해석은 老子의 “無爲而無不爲”를 계승하는 것으로 보인다. 그러나, 《회남자》는 여기에 그치지 않고 한 걸음 더 나아간다.

“...나는 그렇게 생각하지 않는다. ... 내가 말하는 무위란 사사로운 뜻이 공적인 道에 끼어 들지 못하게 하고, 기호나 욕망으로써 바른 術을 왜곡시키지 않게 하는 것이며, 이치에 따라 일을 수행하고, 바탕에 따라 권세를 세우고, 자연의 세를 비루어 보아 해곡된 이유를 허용치 않는 것이다.”⁵³⁾

이 인용문의 앞에서는 神農, 堯, 舜, 禹, 湯 五聖의 예를 들어 그들이 문자적 의미 그대로의 무위가 아닌 사지를 움직이고 사려하는 [無爲]의 대표적 실례임을 입증하고 있다. 이런 내용은 무위를 강조한다는 점에서는 노자의 무위와 나름이 없으나, 그것이 포괄하는 범위를 보다 넓혀 道에 어긋나지 않는 인간의 노력을 강조한다는 특징을 보여준다. 이러한 해석은 무위에 대한 보다 포괄적인 해석으로서, 《회남자》의 새로운 해석이라 하겠다. 無爲란 主觀的 私見을 배제하고 客觀的인 事物의 法則에 의거하여 행의하는 것을 의미한다고 하겠다. 이런 무위관에 의하면, 자연 안에서의 인간행위는 개인(私)의 욕구나 개인의 주관적인 판단을 배제하고, 자연의 조건을 충분히 이용하는 행위로 나타난다. “물에서는 배를 사용하고, 모래 위에서는 隼를 사용하며, 진흙밭에서는 썰매를 이용하고, 산에서는 삼터기를 사용하고, ... 높음으로 인하여 밭을 만들고, 낮음으로 인하여 연못을 만든다.”⁵⁴⁾

그렇다면, 앞서 말한 소극적 의미에서의 무위와 이 곳의 적극적 의미에서의 무위는 서로 배치되는 것은 아닌가? 그것은 전자가 전통적인 노장의 입장에 따르는 무위관이고, 후자가 그러한 입장에서 빚어낸 것처럼 보이는 오히려 有爲에 가까운 새로운 의미의 무위관인 것 처럼 보이기 때문에 발생할 수 있는 문제일 것이다. 그러나, 〈要略〉에서 밝히고

53) 〈修務訓〉 “...吾以爲不然. ...吾所謂無爲者 私志不得入公道 嗜欲不得枉正術 循理而舉事 因資而立權 推自然之勢 而曲故不得容者.”

54) 〈修務訓〉 “(若)夫水之用舟 沙之用肆 泥之用輻 山之用粟...因高爲田 因下爲地.”

있는 바 처럼⁵⁵⁾, 양자가 전혀 용납되지 않는 것은 아니다. 무위의 적극적 면과 소극적인 면은 결국 일치하네, 그것은 無爲와 有爲의 調和, 自然과 人事의 통합을 이루는 것⁵⁶⁾으로 보인다. 《회남자》의 무위관은 노장의 이상적인 무위를 포기하지 않은 채 그것을 현실에 적용시키고자 한 ‘無爲의 現實化’라고 보는 것이 타당하다고 하겠다. 이를 통해 특히 儒家의 仁義禮樂道德과 같은 다양한 사상들과 최고의 이상이라 할 무위간의 모순을 극복하고자 한⁵⁷⁾ 의도가 엿보이기도 한다.

이상에서 《회남자》 무위관의 개략을 살펴 보았다. 그런데, 이런 관점은 결국 《회남자》의 기본입장인 도와 사의 구조에 근거한 것이라 본다. 年, 事의 세계에서 [道]의 실천을 중시하는 것이 《회남자》의 특징이라 하겠다. 이는 현실적, 일상적 세계에서 <도>의 세계에로의 복귀를 지향하는 노자철학의 이념을 오히려 도의 현실세계에로의 이향이라는 목적으로 전환시켜 놓은 것이다.⁵⁸⁾ 《회남자》의 이런 입장은 결국 다양한 사상, 이론들을 노장 속에 통일시키고자 하는 경향으로 나타나지만, 거꾸로 노장사상 안에서 모든 대립적인 것들을 포용하는 입장으로 전환되고 있다. 따라서, 그것의 사회관이나 역사관⁵⁹⁾은 “시대에 따라 변화한다”(因時而變)는 관점을 보여준다. 이러한 관점은 주로 <河論訓>에 서술되고 있으며, 그것은 한비적 사교의 계승이기도 하다. 그 외에 <齊俗訓>, <修務訓> 등에서 ‘옛 것을 존중하고(崇古), ‘옛 것을 따르는(循古)’ 관점을 배격하고, “법은 시대에 따라 변경되어야 한다”(法與時變) 또는 “예는 세속과 함께 변화되어야 한다”(禮與俗化)는 발전적 관점을 보인다. 이런 점들은 결국 도와 사의 조화를 기본입장으로 하여 전개되는 독특한 [무위관]에서 기인하는 것이라 하겠다.

55) <要略>안의 <修務訓>에 관한 해설 참조.

56) 金谷治, 《秦漢思想史研究》 pp. 510-2.

57) 本田濟, 《東洋思想研究》, 東京, 1987. p. 187.

58) 《氣의 思想》. p. 163의 福永光司의 말.

59) 《회남자》의 사회역사관에 대한 상세한 설명은 또 다른 논의를 요하므로 여기에서는 생략한다.

Ⅳ. 道家的 要素와 道教的 要素

이상에서 살펴 본 바와 같이, 《淮南子》는 道와 事를 조화시키고자 하는 기본의도에서 출발하였다. 그것은 곧 도와 사에로의 지향이라는 목적성을 갖는다. 한편, 이 때의 도는 老莊的 道이고, 그러한 도를 통해 모든 잡다한 사상들 그리고 다양한 이견들이 포용될 수 있다. 바로, 이 점에서 《회남자》가 당시 성행해던 黃老의 思想이 아닌 노장적 사상을 그 철학의 핵으로 삼았던 이유를 찾을 수 있다. 그것은 곧 《회남자》에 나타난 도가적 계기라 칭할 수 있는 것이다. 물론 老莊이라 하였을 때, 노자와 장자를 구별하고 또한 각각의 道의 개념을 엄밀하게 구분할 필요는 충분하다. 그러나, 여기에서는 《회남자》의 도가적 요소 또는 계기를 총체적으로 살펴 볼 필요성에서 논의로 하였다. 어쨌든, 《회남자》가 의도하는 노장적 통일의 의도는 다음과 같은 발언에서 선명하게 드러나고 있다 하겠다.

“그러므로, 神明을 안 연후에 道德이 행하기에 부족함을 안다. 도덕을 안 연후에 仁義가 행하기에 부족함을 안다. 인의를 안 연후에 禮樂이 수행하기에 부족함을 안다.”⁶⁰⁾

“이 발언에서 [神明→道德→仁義→禮樂]이라는 체계는 《회남자》가 의도하는 가치의 체계라 할 것이다. 그것은 곧 이상적인 상태로 부터 현실적인 상태로 나아가는 가치의 순서에 입각하여 언급되는 것으로 보인다. 여기에서 가장 이상적인 상태로 간주되는 것은 곧 노장적인 것이라 간주하여도 무리가 아니다. 따라서, 이러한 발언을 통해서, 《회남자》가 의도하는 노장적 통일이라는 목적 뿐 아니라, 그런 까닭에 그것의 도가적 계기 또는 요소에 관해서도 선명하게 파악된다.

60) <本經訓> “是故知神明 然後知道德之不足爲也。知道德 然後知仁義之不足行也。知仁義 然後知禮樂之不足修也。”

그러나, 다른 한편으로는 《회남자》의 도교적 요소 또는 계기는 그리 선명하게 파악되는 것 같지는 않다. 그런 이유로 《회남자》는 도교적 요소를 부정하는 전적이라고 전통적으로 인정되어 왔던 것 같다. 이러한 경향은 도교적 계기를 부정하는 것으로 간주되어 온 《장자》와 《회남자》를 연관시켜 보려는 경향과 밀접하게 관계되고 있다. 金谷治에 의하면, 《회남자》에 있어 참된 養生은 養神 즉 養性으로, 죽음과 삶을 초월하여 (“齊死生” ; 〈精神訓〉, 〈齊俗訓〉) 정적하고 순수한 본성을 잃지 않고 외물의 유혹으로부터 참된 自己를 지키는 것이다. 따라서, 生命을 중시하고 不老不死를 강조하는 神仙思想과 같은 현실적이고 기술적인 장생술 등은 《회남자》에서 부정되고 있다고 한다. 심지어는 〈精神訓〉에서 辟穀, 導引, 輕身의 기술 즉 養生術과 같은 것들을 경멸하고 있다고 주장하기까지 한다.⁶¹⁾ 그런데, 이러한 관점을 따르면 《회남자》의 도교적 계기나 요소는 상실되어 버리고 만다.

그러나, 《회남자》에서 도교적 요소가 실제로 것처럼 부정적으로 파악되고 있는 것 같지는 않은 것 같다. 앞에서 살펴 본 바와 같이, 《회남자》의 입장은 道の 관점에서 “老莊과 孟, 荀 등 종래 모순, 대립되던 주장들 까지도 조정, 통일한다.”⁶²⁾는 것이었다. 바로 道와 事, 自然과 人事의 노장적 통일이라는 입장에서 있는 《회남자》에서 노장과 가깝다고 할 수 있는 신선장생술이 단순하게 부정된다고 보기는 어려울 것이다. 또한, 《회남자》의 새로운 [무위]해식에 의하면, 객관적 사물의 법칙에 따라 자연의 조건을 충분히 이용하는 것이 무위이었다. 당시의 자연에 대한 지식수준에서 볼 때, 劉安이나 그 문객들이 이런 養形之士들을 얼마나 허황된 자들로 보고 경멸하였을지는 심히 의심스럽다. 오히

61) 金谷治, 《秦漢思想史研究》. p.537. 金谷이 여기에서 일례로 들고 있는 글은 《莊子》〈刻意篇〉의 내용과 유사한 “若吹呴呼吸 吐故納新 熊經鳥伸…是養形之人也. 不以人滑心…” (〈精神訓〉)이란 취절이다.

62) 金谷治 외(조성을 역), 《중국사상사》, 이룬과 실천, 1986. 중 渡邊卓의 말임.

려, 《회남자》 이외의 실전되었다고 하는 《中篇》이나 《外書》에는 신선장생술에 관하여 기록되어 있었다고 하고, 실제로 유안이 그런 일을 했다는 설까지 있다.⁶³⁾

무엇보다도 《회남자》 자체에 양형지사를 경멸하는 내용은 보이지 않으며, 오히려 老莊的 道の 입장에서 그것을 포용하려는 입장을 보여준다. “몸을 다스림에 있어, 최상의 것은 신을 기르는 것이고, 그 다음은 형을 기르는 것이다.”⁶⁴⁾ 이 말에서 養身만이 증시되고 養形은 테척당하고 있다는 분위기는 나타나고 있지 않다. 양형은 도의 현실화라는 입장에서 양신보다는 차선적이거나 현실적인 방법으로 간주되고 있는 것 같다. 《회남자》에서 표현되고 있는 道 즉 眞人의 입장은 현실적 입장에서 본다면, 둔자 그대로 이상적인 것이다. 따라서, 《회남자》는 현실적인 입장에서 양신이나 도의 입장을 현실화하고 있다고 하겠다. 이것은 《회남자》가 현실적인 관점에서 도교적 요소 혹은 계기들을 현실화하여 합리화하고 있음을 보여준다고 할 것이다.

끝으로, 《회남자》의 도가적 계기와 도교적 계기의 통합을 예시하고 있는 보다 결정적인 요인은 [氣]의 개념이다. 《회남자》의 [기] 개념은 도가적 경향과 후대의 도교적 경향과를 밀접하게 결합시키는 것으로 보인다. 따라서 《회남자》의 기의 개념을 분석하고 그것의 후대 도교 전직들과의 관련성을 추적해 보는 작업은 《회남자》의 도교적 계기나 특히 도교적 계기를 보다 분명하게 파악할 수 있는 길을 제공하여 줄 것으로 보인다. 福永光司의 氣에 관한 연구는 이 점에 대하여 시사해 주는 바지대하다고 할 것이다.⁶⁵⁾ 여기에서는 그의 논점만을 개략적으로 살펴보

63) 後漢 應邵의 《風俗通義》, 王充의 《論衡》〈通虛篇〉 등에 의하면, 中篇에 해당하는 것의 명칭은 《鴻寶萬畢》이며, 거기에서 劉安이 黃白術(일종의 연단술)로서 대낮에 神仙이 되었다는 확인되지 않은 사실이 기록되고 있다. 또 《淮南子》〈墜形訓〉에는 三神山說과는 다른 崑崙山 不死傳說이 기록되어 있다. 이러한 사실들은 이 글의 논의에 시사하는 바 크다고 하겠다.

64) III의 2, 주(24)의 인용을 재인용하였음.

65) 《氣의 思想》중 “《淮南子》의 氣”

고자 한다.

첫째, 一氣, 太上的 氣 또는 元氣라는 의미의 [太一]은 太一神 신앙으로 발전되었다. (《史記》의 〈封禪書〉 등)

둘째, 老子와 易을 일체화하는 경향은 陶弘景의 《真誥》에 영향을 미치고, 六朝隋唐代 太極元氣의 生成論으로 전개되었다. 여기에서 太極은 易의 사상이고, 元氣는 太一을 의미하는 《회남자》의 개념이다.

셋째, 戰國 末, 漢 初의 天文曆律의 學과 밀접한 관련을 갖는 《淮南子》의 [氣]의 사상은 六朝 이후의 道教 [元氣]의 종교철학의 기초이론이 되었다. 이는 곧 기일원론적 만물생성론이다.

넷째, 인간 및 만물의 풍토적, 지리적 조건을 ‘土氣’, ‘地氣’와 결부시키는 경향은 육조 이후 道教신선설의 기초이론에 영향을 미쳤다. (《天文訓》)

다섯째, 전국말, 한초의 의학이론과 밀접한 관련을 갖는 〈天文訓〉, 〈時則訓〉, 〈精神訓〉 등의 내용은 黃庭經 등 [氣] 이론을 근간으로 하는 道教醫學과 밀접한 관계를 갖는다.

V. 맺는 말

이상에서 《회남자》의 도가적 계기와 道敎적 계기에 관한 논의를 도가와 道敎의 개념 양자의 관계에 대한 기존의 파악방식으로 부터 시작하였다. 양자의 관계에 대한 기존의 파악방식은 대체로 부정적이었다. 즉 양자는 이질적인 것이라든가, 아니면 이질적인 요소들의 혼합이라든가 하는 것이었다.

이 글은 양자의 관계에 대한 부정적 시각을 뒤집어 보아서 양자가 조화적인 성격을 갖는 것은 아닌가, 그리고 서로 이질적인 것처럼 보이나 이질성 속에서 동질성을 확보하고 있는 것은 아닌가 하는 가정 아래 논의를 시작하였다. 그리고, 그와같은 조합적 성격이 나타나고 있는 것을

도가 즉 노장과 잡다한 도교간의 징검다리 역할을 할 전한 초에 성립된 《회남자》라 보고, 거기에서 나타나는 기본적 입장이나 기본사상을 검토하였다. 《회남자》의 내용은 매우 복잡하고 다양하여 전체를 일목요연하게 파악했다기 보다는 그 개략만을 살펴 보았다.

《회남자》는 ‘도교의 발전이 노장사상의 퇴화인가 아니면 그것의 발전적 형태인가’라는 문제에 대하여 시사하는 바 크다. 이 글은 도교 즉 노장(또는 순수도가)의 전개와 병행한 노장의 새로운 전개 또는 발전된 것이라는 전제 아래 《회남자》의 도교적 계기에 관하여 논의하였다. 그리고, 《淮南子》사상의 몇 가지 측면(즉, 道와 事의 조화라는 기본입장, 기의 우주론, 양생론, 및 무위관)에서 도교적 계기를 입증할 수 있는 것으로 보이는 희망적 증거를 추적하였다.

그러나, 그것들은 아직 도가와 도교가 조합적이라는 사실에 대한 결정적 증거라고 보기에는 아직 이른 감이 있다. 그러나, 그러한 입장이 아니라면, 철학사, 사상사에서 커다란 비중을 갖는 노장에서 노장으로, 노장에서 도교에로의 철학사상의 전환 또는 발전을 발전적 관점에서 합리적으로 해명하기는 어려울 것이다. 지금까지도 한국이나 중국을 중심으로 한 동양권에서 도교연구가 상당한 진전을 보지 못했고, 도교가 오히려 황당한 것으로 경시당하기 까지 했던 이유는 바로 그러한 한계를 극복하지 못해왔기 때문인 것으로 보인다. 그러한 한계를 극복하기 위해서는 도가 및 도교의 방대한 자료들을 통해 철학, 사상의 측면에서 그에 대한 실증적, 결정적 증거들을 추적해 보아야 할 것이다. 일례를 든다면, 《회남자》나 그것이 후대에 미친 철학사상사적 영향에 관한 연구가 그것일 것이다.

참 고 문 헌

- 《老子》, 《漢文大系》
 《莊子》, 《漢文大系》

《荀子》，《漢文大系》

《淮南子》，《漢文大系》卷 二十

《淮南鴻烈解》，《正統道藏》第四十六册

司馬遷，《史記》

班固，《漢書》

小柳司氣太，《老莊の思想と道教》，東京，1942.

(金洛必 譯，《老莊思想과 道教》，지인사，1988).

馮友蘭，《中國哲學史新編》-第三册-，北京，1984年 修訂本.

侯外廬 主編，《中國思想通史》Ⅱ，北京，1957.

侯外廬(양재혁 옮김)，《中國哲學史》(上)，일월서각，1988.

金谷治，《秦漢思想史研究》，京都，1960.

金谷治 外(조성을 역)，《중국사상사》，이른과 실천，1986.

任繼愈 主編，《中國哲學史》(第二册)，北京，1963.

任繼愈 主編，《中國哲學發展史》-秦漢篇-，北京，1985.

Holmes Welch，《Taoism: The Parting of the Way》，Boston，1965.

(拙譯，《老子와 道教 -道の 分枝-》，서광사，1988)

森三樹三郎，《上古より漢代に至る性命觀の展開》，東京，1971.

北京大編，《中國哲學史資料叢編》，北京，1973.

板野長八，《中國古代における人間觀展開》，東京，1972.

徐復觀，《兩漢思想史》-Ⅱ-，臺北，1976.

小野澤精一 外，《氣の思想》，東京大出版部，1978.

(全敬進 譯，《氣의 思想》，圓大出版局，1987).

勞思光，《中國哲學史》(二)，臺北，1981.

酒井忠夫・福井文雅，《道教》Ⅰ -道教とは何か，東京，1983.

金谷治 編，《中國における人間の探究》，동경，1983.

李儼，《淮南子思想之研究論文集》，臺灣，1985.

本田濟，《東洋思想研究》，東京，1987.