

第一篇 古代神话表现的 韩国人的哲学思维

第一章 问题的提出

一、哲学思维的起点

正像一切生命自土地上诞生，而后又回到大地一样，使哲学的生命萌发，最终又将它收敛回去的根源地，仿佛存在于哲学世界中。“我是谁”这一提问，从根源上来看，它孕育着哲学的思维，而所有的哲学理论最终又像回到这一提问之中。

今天的现代文明，不论在东西方，好像均由外部形式对“我”作出规定的。我，反而看作受动的、被规定似的。为何这样说呢？因为，我是根据居民登记证上的一系列番号和我的职业、学历及技能有无等，在社会生活中得到评价的。其所有的规定是否就回答了关于我的真正的自我的问题呢？对此，我们难以采取肯定的态度。那么，我，究竟是谁呢？

我们不妨再看一个例子。在那一段时间，假定我对我每天的人生，热心而忠实地用日记逐日记录下来。我的一大捆日记积累颇多，但那捆日记被不识字的家庭妇女当作引火物烧掉，在这样一种情况下，我能说我的存在付之一炬吗？当然，我的一捆日记，从根本意义上来看，与过去的居民登记证一连番号相比，算是对“我是谁”这一问题从内部可以得到某种相应的回答。然而，不能认为我的存在即已全部还原到这捆日记之中。那么，我的存在，

是否又由我所具有的知识程度来规定的呢？所谓知识，在哲学上又具何种意义 对这一点 法国吉恩·保罗·萨特说得极为清楚。按照萨特的意见，知识，与其说是“我所认为的”，还不如说是“以它作为手段，我所认为的”。所以，尽管知识不是我人生的奢侈品和装饰品，但在我所认为的那些方面，无疑它是占有内部不可缺少的思考阶段和手段。所以知识可以作为提高回答“我是谁？”的手段，然而，知识毕竟还不是回答该提问的。

“我是谁？”面临这一提问，我们似可回答为“我是我的一生”。但对这样的回答，听起来也还不是十分有把握的。为什么呢？因为我为某种价值的宣扬和对其支撑，常常能有连我的一生一并抛弃或献出的情况存在。所以，我，是存在于我的人生以上的。这样，“我是谁？”的疑问，仍不能从迷宫中解开。

如果说，直到现在以任何努力仍找不到关于“我是谁？”的完整的回答，那么，我们即可认为该项提问乃是具有自然产生的一种自然性质，但对这一回答的正确性，还是会持怀疑态度的。例如，“我是谁”这一类提问，是否能将它同“那是什么？”一类的提问形式等同看待呢？对此，我们也是产生怀疑的。如果问“那是什么？”的时候，只要是对“那”具有知识的人，不论是谁，均可说出“那是桌子”；“那是百合花”。但是，“我是谁？”的提问，就不像“那是什么？”的提问形式，可以正确地记录下来。为什么？“那是什么？”的提问形式具有的论理的正确性，在适用于下面情况时，则变为可能。

主客分离的论理结构，作为先决条件适合于对提问的解答与判断。

对提问的答案，不论何时何地，必须具有能对别人传达的性质。

该种提问和对它的解答，不是从内部与我的人生最重要部分相结合，而是作为手段在某种程度上与我的人生重要部分发生联系。

需要并能够做到，与我同样环境和同样程度无知的人，不论是谁，均可抛出这样的提问，均能回答这一提问。

这样来看，“我是谁？”的提问与“那是什么？”的形式的提问相比，前者的正确性则完全置于另一个地方。正像法国现代哲学家路易·拉韦勒明确指出的一样，这类提问引出来的思维是“未完结的思维”亦是“自己所处的思维”。假如对“那是什么？”回答说“那是桌子”；“那是百合花”这样，全部思维即行完结，更多的疑问消失了。但对“我是谁？”的提问，即便作任何客观的回答也不能完结，另外，这一类提问，根据每个人现在所处的状况，亦可提出不同意思的解释，因此，“我是谁？”的提问，只有在适用于下述情况时，它的论理上的正确性方可得到保证。

抛出提问的主体和成为提问对象的客体，从论理上来看，的确是是不可能分离的。

不能以绝断的语言对别人的回答做出证明，或是传达的，而只能从词汇现象学的意义上，相互主观地引起同感与共鸣的情况。

这一提问是在我的人生受到最重要考验情况下提出的，对它的回答，也是同我的人生重要选择结成不可分离关系的情况。

任何人都不能回答该提问，任何人都希望从根源上再回归到自己的情况。

总之，对那一提问，即使我想将它改变，但也总离不开上面所说的情况。当发现内在的必然性处于该种状况时，也只不过是得到临时的、未完结的回答，而后即紧闭了大门。所以，我的这一存在，是建立在某种内在必然性的基础上的。

至少在振兴今天韩国的意识中，每个人均希望能够找到哲学上提出的关于“我是谁？”这一问题的回答，使全部韩国哲学史的灵魂，回归到原始地盘，并大放光芒。

二、神话思维的重要性

我们在前面已经探讨了哲学思维的起点，以及“我是谁？”这一论理上的正确性，在什么条件下方成为可能的问题。现在，我

们让这一形式接近实质性的论理来进行研究。从我们接触后期现象学和解释学的方法论时可看到，用“我是谁？”表示提问的个人意识，从根本上来看，它是受自己生活的“周围世界”和“生活世界”的影响。因此，后期的解释学和现象学不把人间的中核称作“思维的实体”，而是称作状况中的存在。状况的概念，表示不是偶然介入，而是从本质上，我均参与的概念。

如果把对人间的解释称作“状况中的存在”，即从这一哲学概念出发考虑问题的话，那么，各自都有自己生活过的故乡的经验，而人生则是作为故乡意识的时间化表现出来。关于这一点，如果稍作一些理论上的归纳，那就是对自己生活过的故乡世界和体验过的世界解释不同，人间具有的意义亦会不同。

在前一节谈到的“我是谁？”的提问，如果离开对现在我正在存在的生活的、我的体验的基础“这里”，离开如何想的，如何认为的，和如何相信的这种对应的含蓄关系，那么，就不会再找出其它解释的方案。在这一点上，从解释学和现象学的立场来看，在哲学思维中，原始的起点，则对韩国故乡的经验，故乡的体验来说，具有头等重要意义。

在解释学和现象学中，极为宝贵的概念是故乡的经验，它是根源性的假定，探讨韩国哲学必须以此作为出发点。一般来说，哲学被称为无前提的科学。这一论理自柏拉图以来，一直成为西洋哲学史的大宗。但是，希望追求无假定理论的柏拉图本人，在他的哲学中无意识地收集了“神话”的因素，但他最终并未取得成功。西洋近世哲学泰斗笛卡尔希望找出怀疑一切，没有假定的确实性的起点，但神学却残映在他的哲学理论中。在这一点上，亦未能建立起明确的无前提理论。

因此，解释学和现象学认为无前提的理论是不可能的。同时认为关于人间的哲学，不是自然科学的说明，而应建立在对人间理解的基础之上。即，把人生看作从自身开始去理解，这在认识论中具有重要的意义。而对现实的理解，也不是像朴素的实在论，

只知道客观的事物。它是与现实所给予的生活事实直接联系着的。现实给予的生活，仿似非常复杂的历史和社会的关系合叶，相互纽合着。所以，生活不像单纯的物品那样，即使说明也说明不了的，亦不可能用单纯的内省方法去瞬间掌握。正像狄尔泰已指出的一样，在生活的体验中，主客的对立变为无意义，从这一点来看，也不是说主客分离就是原初的生活现象，只不过是出于人间的人为的思维，而事后制造罢了。

狄尔泰的解释学中，认为“生活”一般有三种哲学含义。

“生活”是体验的。体验的，正像是子宫与婴儿用脐带连接的一样。所以，被体验的生活不是由人间的意识能表象出来的。体验不是只停留在人间的感情作用水平上，反而作为人间全部意识作用的统一表现出来。在这种统一的基础上，表现了意图式的思考分化现象。

“生活”是表现的。为什么这样？人间生活不是无定形的，承认一定的形式作为生活的必然性。我们必须承认制度、习惯等，在它的内部能使生活具体化。正是由于这样，狄尔泰没有简单地生活就是该种形式。因为任何时候生活都是在习惯、制度等一定形式下具体实现并展开。但当该种形式想把生活圈禁起来时，生活都会对该种形式进行抗拒。生活与生活的形式是置于力动的关系上。在掌握这一前提下再来分析，生活只有通过记录的语言、政治制度、生活风俗习惯等表现，才能被掌握与理解。因此，神话、口碑传承、政治制度、亲族关系等，最终在那里作为故乡，同人们生活的自我表现是一样的。于是，故乡的经验带来神话、制度、语言等表现，该表现又反映了故乡经验的生动内容。因此，可以认为解释学的基础是通过漠然不清、难以掌握的生活表现，而使其复杂多端的内容秩序更为具体化。所以说，生活的理解和表现的理解不是互为区别的。

“生活”是理解的事情。理解是全面把握生活表现的方式和能力。根据狄尔泰的意见，只有在故乡体验的生活界限里，才

有可能产生真正的理解论理。“同时，在理解的根基中，形成人间生活的接触。体验和理解是相互补充的。人只能是理解他体验过的和将来能体验的。但在另一方面，人也只有根据理解才可能自我认识。当然，那时的认识，像根据某一作品解释的一样，是间接的，而不是通过内省形成的。另外，这种认识，是根据对过去和别人的发现，作为回顾来形成的，而不是根据与生活的一致形成的。为什么呢？因为我们是历史的存在，我们是我们之中掌握着历史的。客观的精神、他人以及共同体是联结个人和整个历史的中介。”^①

因此，一切理解的论理，只有在历史前提下，才会具有该认识论的正确性。所以，人间理解，绝不能人为地与故乡经验的历史化、时间化分离。那么，将狄尔泰的解释学和胡塞尔的现象学加以综合的是海德格尔，他把像这样的理解性质称作“生活的先行理解”。

从这一点来看，如果不把生活当作自己家庭的出发点，无视神话、传说的意义，那么，作为韩国式生活表现的韩国哲学，就无从理解了。从解释学和现象学的语言来看，神话和传说以加布里埃尔·马塞的话来说，是“经验的位置”，马塞说的“经验的位置”和狄尔泰说的“体验的世界”，胡塞尔说的“生活的世界”相一致。所以，他所说的“经验的位置”和作为实证科学资料的“经验的所与”有着严格的区别。也正因为如此，“经验的位置”在自己生活的故乡中，最终成为不可能客观化的所有思维意识的、意识活动的最初原型。在这一点上，神话就是一种很好的形式，它在“经验位置”的世界中，具有头等重要意义。作为“经验的位置”的神话，正像法兰西诗人保罗·克雷蒂安杰作出的描写一样，它可以作为世界和我们意识联结的纽带，让我们了解“同世界一起诞生”的真谛。所以，作为“经验的位置”的神话和传说，能

^① 雷蒙·阿隆：《历史的批判哲学》第 81 页。观点出版社。

够使人间一切合理的、理性的思维成为可能，成为给予根据的思维始源条件。应该承认思维（理性）随着在经验中表现的程度，构成对自己本身的思维。^①在这一点上，我们在经验的范围内所理解的故乡经验，它并不完全是与我们的存在相联系，反而是培育了我们的存在，并在我们中间继续生存。我们认为这样来认识会是更正确的。^②

用解释学和现象学有关方法论作为根据来看，无视扎根于故乡经验的纯粹本质思辨是不能存在的，而不考虑已在那里存在的生活形式（神话、传说、文字、习惯、制度等）的普遍学，也是不能成立的。同时，不具备历史前提的哲学认识，亦变为不可能。正是针对这一点 莫里斯·梅洛·庞蒂有力地提出“传说的历史，它可用一篇哲学论文的深度来看世界”。^③尤其是从后期现象学的语言来看，把神话和传说的领域归结为“一个假定的综合”，其原因在于神话和传说是一切哲学的、理性的认识大前提；又因是原型，因而是“假定的”，同时又因是把一切哲学的分节化，作为根据的、始源的苗圃，因而亦是综合的。从“假定的综合”来看，我们可以认识到，我们的人生与存在，若同合理的悟性的思维世界相比，它同神话结成更深刻、更久远、更宽广的关系。

哲学的认识与思维的论理世界，发生于代表生活原初经验的神话，同时是该经验的扩大，也是它的意义化和理性化。解释学和现象学是用神话和传说作为象征的语言来看问题的，它提出“为了相信而需理解，为了理解而需相信”的循环论法，对此，绝不能看作恶性循环。关于这一点，保罗·利科的解释学的现象学，绝不是脱离了布尔特曼的解释学。解释和理解的问题，最终还要依存于“关于什么”问题的命题设定。在这一点上，如果解释与

① 参见 G. 马塞著《形而上学日记》，第 75 页。加利马尔出版社。

② 参照同上书，第 176 页。

M. 梅洛·庞蒂：《认识的现象学》，第 16 页。加利马尔出版社。

理解没有前提，则是不能成立的，而这种理解，任何时候又是以对主题的先行理解作为引导的。在这种先行理解中，理解是提问，也是解释。“解释学要求的不是生活与生活的关系，而是生活瞄准的事物和思维的关系，即，作为问题的事实与思维的关系。在这一点上，就是所说的为了理解而必须相信。但是，只用理解，我们是不能相信的。”^①

^① P. 利科：《有限与有罪》第二卷，第 327 页。

第二章 韩国精神的原型

一、tu rae^① 和风流道

我们在上面从方法论上进行了探讨，凡是人间的思维，如果不先给予根据或先行去理解，那么，自己不会对自己确定一个什么命题的。所以，人间的思维，是在该思维扎根的具体条件和对话以及接应关系下产生的。从这一意义来说，创造性的哲学思维，就其本质来说，需要同神话的思维联系起来，同时，还要从那里解脱，获得自我解放。但这种解放和自由化的运动，始初又停留在无意识的水平上，对那种需要联系的纹理却视作度外，而不能形成联系性的看法。所以也就无法了解制约韩国人思维的历史性质，同时，我们那种不联系过去也能创造历史的想法，只能相信像神一样可以任意确定思维的形式。

那么，韩国人生活准绳和思维的关系，最初是怎么样表示的呢？这里，我们可以看到《三国史记》中有孤云崔致远证言的简单记录。就是人们经常说的鸾郎碑序文。

“国有玄妙之道，曰风流，设教之源，备详仙史。实乃包含三教，接化群生。且如入则孝于家，出则忠于国，鲁司寇之旨也。处无为之事，行不言之教，周柱史之宗也。诸恶莫

韩国语“*turae*”词意是指旧时类似农民组织的互助组或团体。它又是韩国古代原始共同体的一种组织形式。在研究韩国精神的原始形态问题上，具有重要意义。——译注。

作，诸善奉行，竺乾太子之化也。”^①

如果原封不动地分析这一段文字，作为韩国人生活准星和思维的最初关系的风流道，有玄妙之道和接化群生两种固有内容。同时在那里又和儒、佛、道三教相接。

崔致远的记录不够充分，另所说的仙史已经不存，因此，风流道究竟是什么，我们难以作出积极的解释。但是，因为崔致远在谈花郎道的创立目的和教育精神这一重要问题中，谈到风流道（风月道），我们就可以直观到作为韩国人生活准星和思维原本关系的风流道，最后成为花郎道的中核。同时，我们还可以根据留给我们的生活方式（制度、思想、民俗），间接地去了解这一风流道。

作为韩国精神的风流道，对其解释和理解可以放在后面来谈。不过，为了将常说的韩国人生活准星和思维关系解释得更为具体化，就需要了解他们一定的生活方式。这一点在前面谈解释学的过程中，已经是问题自明。李丙焘的研究，在这一点上起到非常重要的舵手作用。^②他把和风流道有关系的古代社会生活、居住形式用“徒”的概念来解释。从而认为，新罗的花郎道、高句丽的皂帛徒，亦不过是采取这一生活方式而形成共同意识和精神。以“徒”这一概念集约而成的古代社会共同体，就是由“ma eul”和“tu rae”脱胎而出的。现在，我们将李丙焘的理论作一整理叙述如下。

在我国的语言中，土著老百姓称村落为“ma eul”。“ma eul”这一词，古语中用“mo eul”、“mal”、“mol”、“ma seul”等标记。可是在《梁书》新罗中记录有“根据其风俗把城称作健牟罗”（其俗呼城曰健牟罗）。李丙焘认为“健牟罗”的概念是由我国语言

《三国史记·新罗本纪·真兴王条》

参见李丙焘著《韩国古代社会及其文化》，第20—43页及《瑞文文库》。

“Kheun mo reu”、“Kheun mol” 音译而成，它和 “Kheun ma eul” 意思一样。不过，“ma eul” 的概念不单纯是指集会场所，它和以行政官厅为中心的村落概念相同。所以，现在我们的老百姓说“到行政官厅”，还用“ma eule Kada”。此外，近于“ma eul”的“mal am”是“mal”和“am”，的合成语，“mal”是集会场所的意思，“am”是负责集会场所的长者，称作“干”，这里的“am”同“干”(han, Kan, Khan) 的声音接近。就是说，“mal am”可解释为“集会场所的村长”意思。这种“ma eul”、“mal am”等和韩国古代社会的居住形式“tu rae”相通。“tu rae”虽是古代社会的生活形式，但其结构形式一直延续到旧韩末期。在旧韩末期，各农村 tu rae 的会员，通过劳动换工、互助、纺织等，实现劳动团体、相助团体、游兴团体、竞技团体的机能。另外，“tu rae”相互间互称有“先生 tu rae”、“弟子 tu rae”、“兄 tu rae”、“弟 tu rae”。这种 tu rae 的结构可以上溯到相当久远的早期。

例如，新罗时代的中秋节是举行纺织大会的劳动与游戏 tu rae 的古形 同时又是妇女 tu rae 可以认为 这种妇女 tu rae 到真兴王时代脱胎变为源花徒和花郎徒。“徒”的概念与“tu rae”组织相通，其根据可暂时引用李丙焄研究成果来说明。《三国志》魏志东夷传辰韩条出现如下记录。“辰韩人互相均称徒”（辰韩人互相呼皆为徒）。另从《三国史记》职官志外官条来看，有“文武王 14 年，以 6 徒的真骨，使之出居于五京九州”的记录。特别是在《三国遗事》中记录有在高丽初期将新罗 6 部改名的事情，即及梁部改为中兴部，沙梁部改为南山部，牟梁部改为长福部，本彼部改为通仙部，汉岐部改为加德部，习比部改为临川部，僧一然出于当时的民俗考虑，将中兴部称为“eomeoni”（母亲）将长福部称为“apeoci”（父亲）、将临川部称为“a teul”（儿子）将加德部称为“ttal”（女儿）但真正理由却不得而知。这倒可以看作是旧韩末期 eomeoni”（母亲）“apeoci”（父亲）tu rae 构造的同一性表现。尤其是《三国遗事》驾洛国记中，在谈到驾洛 9 干（9 村

长)时,指出有我刀干、汝刀干、彼刀干、五刀干等,从刀是徒的借音字来看,就是:“naturae”的“mal am”,“neoturæ”的“mal am”,“ceoturæ”的“mal am”,“taseos ccae turæ”的“mal am”等。另在《梁书》百济传有这样记录:“百济人把城叫做檐鲁,这和中国话的郡县相同”(谓城曰檐鲁,如中国之言郡县也)。李丙焘推测,这一“cheom ro”(檐鲁)字是“Tam ro”(檐鲁)的误记,并主张这一情况与日本人将百济发音为“Ku dara”(Kheun turæ)事实相符。

现在,我们已经参酌了李丙焘的史论,如果将这一理论再行延长去看,那么,高丽时代崔冲的私学十二徒,也是一种教育 turæ,普照国师知讷的劝修定会结社也可解释是一种宗教思想 turæ的变形。在我们接受这一史实时,我们从解释学的角度,通过“tu rae”这一生活形式,使包括“玄妙之道”和“接化群生”的我国风流道更加生动地表现出来。与此同时,我们还很容易地了解到随着时代的不同,其构造的形式也反复变化。风流道的组织形式和我国神话信仰的檀君古神道,从本质上能有所联系,而在新罗“tu rae”中表现为花郎道,在高句丽的“tu rae”中表现为皂帛道,在百济也会存在与它类似的“tu rae”组织,这也是可以推测出来的,到高丽和朝鲜社会虽发生深刻的变形,但可以看到它的构造框架不变,仍被传承下来。从这一点来看,对朝鲜朝的乡约也不能单纯视作儒家的观念,应从披着儒家意识形态的外衣,表现出“tu rae”形式的集团无意识的角度去理解。

那么,通过“tu rae”这一生活形式,如何一次解释和理解代表韩国人的生活准星和思维原型关系的风流道,当然,勿须赘述,风流道和韩国人的神话思维有着很深的思想脉络上的联系。

二、“sin ba ram”和“meos”^①的感情范畴

韩国语“sin ba ram”词意是“兴致”“兴高采烈”;“meos”词意是“风采”“姿态”“样子”等。——译注。

如果借用后期形象学者梅洛·庞蒂的话来看，人间生活的原初质是随着“环境的感情范畴”而铸型。“环境的感情范畴”是和故乡经验支撑的匿名的无意识相同。通过这一无意识的生活形式，当和思维结成关系时，就形成特异的感情或感情的公分母。“我们的自然态度，不是体验我们自己的感情或随同我们的快乐变化的，而是随着环境的感情范畴变化而形成的。”^①

从这一点来看，风流道如果说是它同檀君神话古神道的思维相结合，同时通过“tu rae”这一生活形式，成为韩国人瞄准的生活方式和思维的原型关系，那么，我们可以识破在那里必然渗透着“环境的感情的范畴”。在“tu rae”中，表示风流道具有的“环境的感情的范畴”的关键所在，我们认为应是“接化群生”（同一切生命体相接，并有生机地教化他们）这一概念。这种“接化群生”的感情的范畴，作为生活形式的表现，历史上是新罗的中秋节，高句丽的东盟、东濊的舞天、马韩的苏涂等。尤其是崔致远的知证大师碑铭上，证明百济文化圈也有过苏涂。^②

在讨论这一史实时，可以看到昔日的中秋节、东盟等国中大会及仪式中，即包含有共同的性质，它们都是具有宗教意义的祭天大会，同时，也是掀起“Sin ba ram”的饮食歌舞游戏，另根据需要，还具有为劳动、军歌而鼓吹团结的会盟性质。像这样通过游乐振作“Sin ba ram”（精神）的生活体验，在古代社会是具有重要意义的。荷兰的著名人类学者赫伊津哈，在他的《游乐的人间》中，深刻分析了游乐的文化史本质。

游乐在论理的分别力以前，将正常的常识与使人疯狂的兴致合成一股力量，从中孕育着神功般的行动，成为抵御外来侵略的原动力。

游乐诱发兴味，可使参与的人们自发地联合起来。

参见 M. 梅洛·庞蒂著《认识的现象学》，第 435 页。

参见柳承国著《韩国的儒教》，第 53 页，世宗大王纪念事业会。

古代社会游乐伴随祭祀，在游乐中存在着神圣的东西，通过那种游乐，体味与神的一体感。此外，游乐要求参与游乐的人必须遵守集团的规定与秩序。为什么呢？因为不遵守规定的游乐是不能成立的。异教徒因是破坏该游乐规定的人，因此，游乐在战争时，显示出军人杀身报国的临战不退的精神。

游乐在紧张、期待和喜悦中养成勇气、体力和耐力。所以，游乐是充满完整的秩序、紧张、运动、庆贺等这一兴高采烈的气氛。

我们已经知道花郎道与风流道有着密切的关系，也正是花郎道在自我教育精神基础上，用歌舞来引兴，以周游大自然的姿态来养生。《三国史记》中记载有花郎道的教育方法：“相磨以道义，相悦以歌乐，游娱山水，无远不至。”^①与此同时，风流道和花郎道的这种兴致的感情生活方式又同巫术有着直接联系。为了解“Sin ba ram”本质上植根于巫术的基本框架中，而去引用埃里亚德的论述想是没有必要的。

李能和用各种研究材料论证过，风流道、花郎道是从巫术意识的子宫中出生的。“我语男巫亦花郎，李朝实录云，成宗二年大司宪，韩致亨上疏曰，有男人号称花郎者，售其狂诈之术，渔取人财货，略与女巫同。”^②“李晬光《芝峰类说》云 按新罗时取美男子妆饰之，使类聚，观其行义，各花郎，时谓郎徒，或谓国仙……今俗乃谓男巫为花郎，失其旨矣。”^③此外，根据李能和指出的方面来看，有许多材料证明花郎道和巫俗在感情范畴中是相互联系着的。到朝鲜时代，在南道称男巫为花郎，在西北道提到花郎，则用丫头和狷女来称呼。这种主张在 Sin ba ram 感情的范畴中具有同一性质。在这里，对 Sin ba ram 的质是良质的还是低质

《三国史记·新罗本记·真兴王条》。

李能和：《朝鲜巫俗考·启明 19号》第 1 章。

③ 同上书。

的就不作推敲了。

在“tu rae”组织中，风流道在“接化群生”的过程中，好像与发生“Sin ba ram”的“环境感情范畴”有关，那么，也就可以解释为该风流道和“meos”的情感也有很深的关系。现在，在我们的语言表现中，将懂得风流的人称作“meos Cang Φi”^① meos 和 mas”^② 它们有何语言学上的关系，还没有到有定说的阶段。但是，这两个词可以理解为在感情的表示上有一定的关系，同时从语言的形式上来看，也是这样的。关于“meos”有深的“meos”和浅的“meos”，这是质的等级之分，在这里就不去研究它。不过，从任何意义上来看，今天在国语语言感情的表示上，“meos”和“ba ram”事实上是换喻法的关系。为什么这样说呢？在表示男女间的恋爱或爱情关系时，我们通常用“ba ram phunta”、“ba ram nata”^③ 表示。爱慕、爱情是产生于人们的心中，所以称它为“ba ram Phunta”，在换喻法上是很妥当的。另外，在对异性产生兴趣的中间，无论是谁都要表现出自己的“meos”。^④ 在我们的语言感觉上，音乐用风乐，诗歌用风流，容貌用风采来表示，这是自然不过了。由此可以看出“ba ram”，和“meos”的隐喻关系也从此而体现出来。^⑤

我们在此不再对“Sin ba ram”和“meos”的价值论的等级进行研究了。然而在金大问的《花郎世纪》中谈到的“贤佐忠臣少不了花郎道，良将勇卒缘由花郎道而产生”的证言，却可看作是“Sin ba ram”和“meos”在价值上升华的开始。Sin ba ram 和 meos 所具有的感情范畴，现在从“Sin nata”^⑥ 动词语义上亦可得到解

① “meos Cang Φi” 韩国语词汇意思是“爱打扮或有风采的人”。——译注。

② “mas”意思是“味、味道”。——译注。

③ “ba ram Phunta”、“ba ram nata”意思是“对异性产生兴趣”。——译注。

④ “meos”意思是“美姿”、“风采”、“俊俏”等。——译注。

⑤ 参见李玟泰著《道教和道义教育》，载《培英新书》10卷。

⑥ “sin nata”词义是“兴致勃勃”、“兴高采烈”等。——译注。

释。“Sin nata”的动词词义，第一，表示你和我仿似并肩相舞，产生和睦气氛时使用；第二，表示宁死不怕的勇力自发涌现时使用；第三，表示感觉上的快乐，即兴感情的爆发，陶醉于习惯性刺激时使用。

到目前为止，我们审视了风流道有关“接化群生”的表现是什么。结论是“Sin ba ram”和“meos”是否可看成是韩国人感觉瞄准的原型的感情范畴。至于对它的价值评价是另一个问题。

三、神秘的精神和光彩

从解释学的立场（特别是狄尔泰的情况）来看，哲学的思维在生活的全体中，理解为“作用的全体”是成立的。所以，“作用的全体”要求把握感性和理性、自然和人间等连带形成的统一体。从而，它主张在充满生命力的统一性中，把握人间生活和与之有关的各种多元的事实。正因为如此，既然把人间的精神视作生命体，那么，“作用的全体”，就不能将感情的因素与精神的、理性的阶段分开来。所以，生活瞄准的事物，同时也是感情和精神的事物，自然在人间生活中是以“作用的全体”结合起来的。正是从这一意义上考虑，风流道，如果它是一个“作用的全体”的话，“接化群生”仿佛就是作为“环境的感情范畴”，从内部与之相接，而对“玄妙之道”亦应理解为风流道式的生活所表现的“精神”不可分离的关系。总之，“玄妙之道”应从风流道的精神方面去解释。

这种风流道思想从社会学上来看，和檀君思想是一脉相承的，一语道破这一问题的人是史学家申采浩。他在令人瞩目的论文《朝鲜历史上一千年以来第一大事件》中说，郎家思想的颓废，从妙清败给金富弼开始。这就指出郎家被儒家推出去的同时，崇尚檀君精神的风流精神也就只好隐藏在历史的暗流中。我们在某种程度上接受申采浩的理论时，还要联系风流道出现的“玄妙之道”有关思想脉络。

《三国遗事》中可看到，在谈檀君神话时，有“弘益人间，

在世理化”的文句。即使人间广为获益，以道理教化世间的意义。

在广开土王陵碑中，我们可以看到高句丽始祖的建国理念：“顾命世子儒留王，以道與治。”

在《三国遗事》中，在讲新罗始祖赫居世诞生的记载中，可以看到有如下条目：“天地震动，日月清明，因名赫居世王，盖乡言也。或作弗矩内王，言光明理世。”^①

龙飞御天歌第 83 章出现这样的记录：“位曰大宝，大命将告，肆维海上，乃涌金塔”。说高丽太祖王建在登基前，作梦登上了在海中涌现的九尸金塔。

⑤龙飞御天歌第 13 章和第 83 章中，关于近世朝鲜李太祖的建国理念的颂歌，有同高句丽太祖类似的记载。“梦有神人，自天而降，以金尺受之曰，公资兼文武，民望属焉，持此正国，非公而谁。”“尺生制度，仁政将托，肆维上，乃降金尺”。^③

这些记录可做补充根据，说明它们是直接联系檀君精神的一个精神家族。也就是指广开土大王碑出现的高句丽的精神根基和龙飞御天歌中出场的“神人”的概念。首先我们可吟味一下高句丽精神的根基。“惟昔始祖邹牟王之创基也，出自北扶余，天帝之子，母河伯女郎……王临津言曰，我是皇天之子，母河伯女郎……黄龙负升天。”^④从广开土大王的碑文开始的文句中，我们可以看到高句丽的精神根基和上天联系在一起，于是，高朱蒙临终时乘黄龙再回到桓因和桓雄的天国。这种情况，“以道與治”的始祖遗命与早先檀君神话出现的“弘益人间，在世理化”，其精神根基没什么不同的。而朝鲜朝是以儒教作为意识形态的国家。那么，从儒教的正统概念出发来看，“神人”的概念应是非常疏远的。为什么呢？就像孔子说的那样，因为儒学是不喜欢“怪力乱神”的。

① 《三国遗事》。

《龙飞御天歌》，第 13 章。

③ 《龙飞御天歌》第 83 章

《广开土王陵碑》，见《三国遗事》附录，崔南善编。