

도와 하나되는 삶* **

— 도교의 이상적 인간상 —

이 용 주***

- I. 도의 인간학적 함의
- II. 도와 하나되는 몸짓(도교수행)
 - 1. 수행으로서의 '無爲'(non-action)
 - 2. 몸(身, 形)과 마음(心, 神)의 문제
 - 3. 기의 수행과 精·氣·神
 - 4. 수행과 성스러운 시간: 生氣와 死氣
 - 5. 氣 수행의 목표로서 '絪場'
- III. 신선: 불사의 도교적 의미

I. 도의 인간학적 함의

‘道’는 학파와 종파의 차이를 떠나 중국 종교의 이상적 인간상을 묘사할 때 가장 먼저 이해해야 할 근원적인 개념이다. 원론적으로 말하자면, 중국 종교는 거의 예외 없이 도를 이해하거나 아니면 그 도를 체득하여 도와 하나되는 삶을 사는 인간을 이상적 인간으로 제시한다. 그 중에서도 특히 도교 전통은 몸의 수련을 통해 도와 하나되는 몸짓을 획득하는 得道를 종교의 궁극적 목표로서 제시하고 있기 때문에, 도와 하나되는 삶을 이야기할 경우 도교를 가장 먼저 문제삼지 않을 수 없다.

道 그 자체의 개념적 원리적 성격에 관해서는 이미 수많은 논자들이 다양한 관점에서 엄청난 양의 글을 써 놓았기 때문에 그것을 다시 반복하는 것 자체가 무의미한 일이라고 생각한다. 하지만 여기서는 중국 문화를 가장 중국 문화답게 만

* 이 논문은 2000년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음.

** 본 논문의 제목으로 선택한 ‘도와 하나되는 삶’(與道合一)은 『회남자』에 나오는 표현으로, 도교의 이상 인간을 내용적으로 가장 잘 드러낸다. 도교에서는 도를 체득한 이상 상태를 표현할 때에 ‘得道’ 혹은 ‘體道’라는 말을 가장 널리 사용하고 있다. 그리고 道를 얻은 사람을 가리키는 표현은 道人, 真人, 神仙, 神人, 至人 등 다양하다.

*** 성균관대 동아시아학술원

들었다고 할 수 있는 ‘도교’에서 지향하는 이상적 인간상을 탐구하기 위한 전제로서, 道에 대해 필요한 한에서 간단하게 서술할 필요가 있다.

문자학적 의미에서 도는 행위와 사상의 통일체를 지칭하는 개념 기호라고 이해할 수 있다. 즉, 도는 동작 혹은 행위를 나타내는 요소(行)와 사고 혹은 생각 나아가 사람 그 자체를 나타내는 요소(首)로 구성되어 있다. 그 두 요소로 구성된 도의 본래 의미는 길, 즉 사람이 다니는 길이다. 『설문해자』에서는 “도는 사람이 다니는 길이다. 그것은 일정한 방향을 향해 뻗어있다”(道, 所行道也, 一達謂之道)라고 道의 문자적 함의(字意)를 설명하고 있다. 道 즉 길은 일정한 방향을 향해 뻗어 있어서, 사람을 그 방향으로 인도하는 지표로서 역할을 한다는 뜻이 그의 설명 속에 숨어 있다. 중국의 고대 문헌에서 도는 많은 경우 사상적 의미가 전혀 담기지 않은 단순한 ‘통행로’라는 의미에서 그 말이 널리 사용되고 있었다.

그러나, 『설문』에서 이미 어느 정도 암시되어 있었던 것처럼, 道는 사람 혹은 사물 나아가 자연 의 존재 방식을 결정하는 규율 혹은 원리라는 뜻으로 의미가 확대된다. 道 개념의 의미 확대는 춘추 시대에 와서 거의 일반화되는 경향을 보이는데, “하늘의 도는 멀고, 사람의 도는 가깝다. 따라서 인간과 멀리 떨어진 하늘에서 발생하는 천문 현상의 변화를 근거로 인간사의 길흉 화복을 예측하는 것은 불가능하다.”(天道遠, 人道近, 非所及也, 何以知之.)(『좌전』 소공18년)라는 鄭子產의 발언은 그러한 경향을 대표하는 예라고 말할 수 있을 것이다. 道는 자연과 인간을 포함하는 모든 존재를 지배하는 규범이자 원리라고 보는 이러한 확대된 도 관념은 노자와 장자, 그리고 공자 등 고대 철인들을 거치면서 그 내용이 더욱 풍부해졌다.

특히 본론에서 문제삼는 도교(도가)의 도론은 고대의 철인들이 정립한 도의 규정을 바탕으로 전개된 것이며, 그러한 도론에 근거하여 우주 자연의 규율이자 인간 존재의 근거가 되는 도를 체득하여 도와 하나가 되는 삶을 완성하고자 하는 도교적 양생 수양론이 수립되기에 이른다. 도와 수양론과의 결합을 이해하기 위해 도교(도가)의 도론의 내용을 간단하게 살펴보자.

도교적 道의 의미를 가장 포괄적으로 정립한 문서는 말할 필요도 없이 『道德經』이다.¹⁾ 『道德經』은 이념적으로 확대된 道에 관한 고대 중국의 다양한 담론을

1) 『도덕경』의 저자가 누구인가의 문제에 대한 장기간에 걸친 학계의 토론에도 불구하고 그 문서의 저자를 확정하는 것은 어려운 것 같다. 일단 『도덕경』의 저자가 ‘노자’라고 하는 『사기』의 지적은 그 자체가 이미 역사적 사실로서 신빙성이 결여되어 있다. 『사기』에 묘사된 ‘노자’의 전기 자체가 역사적 기록이 아니라 신화적인 성격이

종합하면서 우주 만물의 근거가 되는 형이상학적 근원이 ‘도’라고 규정한다. 道の 여러 다양한 성격은 근본적으로 『도덕경』이 정립한 도론에서 파생되는 것이라고 할 수 있다. 여러 학자들의 연구를 개관해 볼 때, 『도덕경』의 도는 대체로 다음과 같은 몇 가지 특징을 가지고 있다.²⁾

첫째, 도는 천지만물의 근원이다. “도는 만물의 비밀을 담고 있다”(道者, 萬物之奧, 62장)라든가, “도는 만물의 으뜸인 것 같다”(似萬物之宗) 혹은 “상제보다 앞서 존재하는 듯하다”(象帝之先, 4장) 등은 도의 근원성을 표현하고 있다고 이해할 수 있다.

둘째, 도는 다른 창조자의 창조 행위를 기다리지 않고 스스로 존재한다.

셋째, 도는 무와 유라는 존재의 근본 형식을 통일하는 근원적 통합의 원리이다. 따라서 도는 있음과 없음, 생성과 소멸, 존재와 비존재, 삶과 죽음 등등의 대립적 힘을 통합하며, 그 자신은 생성과 소멸을 뛰어 넘은 근원성을 지니고 있다.

넷째, 존재의 근원인 도는 인간의 감각적 인식을 초월한다. 인간의 인식은 근본적으로 상대적이며, 기호(名)를 통해서만 사물을 파악한다. 그러나 도는 그런 상대성을 넘어서 있으며, 모든 기호적 제약을 벗어나 있다. “도를 이름 붙여 말할 수 있으면 그것은 이미 도가 아니다”(道可道非常道)라든지, “도는 항상 이름을 넘어서 있다”(道常無名, 32장) 등은 개념의 한계를 넘어서 있는 도의 절대성을 표현하는 말들이다.

다섯째, 무명이고 무형인 도는 없는 듯 하지만, 사실 모든 것의 생성과 창조의 근원이다. 『도덕경』에서 도는 무한하며 무형이고, 생성하고 소멸하는 존재의 상대성을 초월해 있는 절대적 생명의 원리로 설정되어 있다.

도교적 수양론과 관련하여 주목해야 할 사실은 도가 단순히 우주의 개관적 근원일뿐 아니라, 인간의 구체적인 생명의 근원이기도 하다는 점이다. 한편, 『도덕경』에서는 道の 근원성과 본래성을 표현하기 위해 자연이라는 개념을 사용한다. 도는 무엇보다도 ‘자연’ 그 자체라는 함의를 담고 있다. 도덕경에서 말하는 ‘자연’

강한 기록이다. 그것은 이미 신화화된 노자의 전기(仙話)에 불과하다. 여기서는 『도덕경』의 저자가 누구인지에 대해서는 더 이상 묻지 않고, 『도덕경』의 道를 중심으로 서술한다. 신선화된 노자의 전기가 형성되는 과정, 그리고 그 신선화된 노자가 도교적 지평 안으로 편입되는 과정에 대해서는 요시오카 요시토요(吉岡義豊)의 『道敎と佛敎 1』(國書刊行會, 1959) 및 쿠스야마 하루키(楠山春樹)의 『老子傳說の研究』(創文社, 1979년)에 자세하게 서술되어 있다.

2) 道の 성격과 특징을 논하는 수많은 연구 성과가 쌓여 있지만, 陳鼓應의 『老子今注今譯』(중화서국의 「서론」 부분이 도의 성격을 종합적으로 잘 개괄하고 있다.

은 오늘날 영어로 Nature라고 번역될 수 있는 실체적 자연을 의미하는 것이 아니다.³⁾ 하지만, ‘자연’이라는 개념이 실체적인 자연 현상뿐만 아니라 인위적인 조작이 가미되지 않은 사물의 본래적이고 순수한 상태를 가리킨다는 점을 염두에 둔다면, 『도덕경』의 ‘자연’에는 분명 도의 본래성과 근원성이 온전히 보존된 원초의 순수 상태라는 함의가 담겨 있다는 사실을 인정해야 할 것이다. 道 개념에 담긴 추상성과 모호성을 극복하고, 사물 존재 그 자체에 내재하는 본래적 순수성이라는 의미를 담아내기 위해 ‘도’와 ‘자연’을 병치시킨 것이라고 이해할 수 있다.

도교는 인간의 현실이 부정적인 질곡 상황에 처해있는 것으로 진단하고, 도와 자연으로 대표되는 존재의 순수성 모델을 통해 현실의 질곡을 극복할 수 있다고 주장한다. 따라서, 엄밀한 주석학적 토론을 유보하고 말한다면, 도교의 ‘자연’은 인간이 실현해야 할 본래적 이상적 상태, 존재의 시초로 휘귀하여 발견할 수 있는 본래성, 순수성, 근원성을 지칭하는 개념어이다. 그리고 이 지점이 도교의 도론과 인간학이 만나는 가장 중요한 고리의 하나이다. 도와 하나가 된다는 것은 결국, 다양한 수행의 방법을 통해 인간이 존재의 본래성, 순수성을 회복하고 인위적 조작에 의해 파괴되기 이전의 본래적 있음(‘자연’)으로 되돌아간다는 구원론적 인간학의 함의, 수양론적 함의를 담고 있다. 도교 수행론은 도에 의해 근거 지워진 인간의 본래성을 회복하는 것을 목표로 삼는다.⁴⁾

3) “도법자연”이라는 도덕경의 언설은 상당히 복잡한 의미 내용을 담고 있는 것이지만, 분명한 것은 도를 단순히 자연(Nature)라고 이해할 수 없다는 사실을 단적으로 보여준다. 전개서의 저자인 陳鼓應은 도덕경의 ‘자연’이 존재의 본래성 순수성을 담기 위해 사용된 말이라고 풀이한다.

4) 도의 회복, 나아가 도에 의해 근거지워진 본래적 인간성을 회복할 것을 지향한다는 의미에서 『도덕경』은 수양론적 함의를 가진 문헌으로 읽을 수 있다. 『도덕경』의 초기 주석서 중의 하나인 “河上公注”는 도덕경의 도론과 메시지 전체를 수양론적 관점, 특히 기의 수행이라는 관점에서 읽어내려고 한다. 다른 한편, 도가 사라진 현실을 극복하여 평화롭고 순수하고 자유로운 삶이 실현되는 사회를 만들고자 하는 이상주의적 열망이 담긴 정치론으로서 『도덕경』을 읽어 낼 수 있는 가능성도 부정할 수 없다. 이처럼 고전은 다양한 읽기의 관점에 의해 거듭날 수 있는 열린 텍스트이다. ‘텍스트’란 그것이 숭배되어야 할 문헌이 아니라, 다양한 읽기의 관점에 의해 읽히기를 기다리는 중립적인 문서라는 의미이다. 고전은 믿고 숭배해야 할 캐논(경전)이 아니라 읽고 이해하고 재해석되어야 할 텍스트이기 때문에 시대의 거리를 뛰어넘어 여전히 우리의 관심의 대상이 될 수 있다. 필자는 경학적 태도와 해석학적 태도, 캐논과 텍스트의 대립이라는 구도로 고전 읽기의 입장을 개괄할 수 있다고 생각한다. 우리 사회에서는, 읽고 이해해야 할 문서를 쉽사리 경전으로 고정화시켜, 단 하나의 읽기 관점을 고집하고, 다양한 해석을 용납하지 않는 ‘경학’적 캐논적 태도가 아주 뿌리깊게 잔존하고 있다는 느낌이 든다. (최근 김용욱의 노자 해석을 비판한 김경숙은 노자 읽기의 다양한 가능성을 무시하고 ‘노자는 이렇게 읽어야 한다’는 사실을 강조하

『道德經』에서 도론은 도의 근원성을 이론적으로 확인하는 데에서 그치는 추상적 언설이 아니다. 『도덕경』은 비판적 현실 인식을 바탕으로 깔면서, **근원적인 도에로의 복귀 혹은 도의 회복을 역설**하는데 그 주안점이 주어져 있다. 『도덕경』의 저자 혹은 편자가 도의 근원성과 무위성, 자연성을 강조하는 이유는 인간의 삶이 도의 근원성에서 멀어져 있다는 사실을 강조하기 위해서이다. 그러한 현실 비판을 통해 인간의 삶이 궁극적으로 도의 존재 모델을 따라서 재편성되어야 한다는 이상을 강조한다. 종교는 현실을 극복해야 할 문제 상황으로 이해하고, 그 현실을 돌파할 수 있는 방법과 방향을 제시한다. 그런 점에서 『도덕경』 전체는 삶의 근원적 변화를 촉구하는 소망이 담긴 전형적인 종교 담론이다. 변화를 추구하는 구원론적 소망은 현실을 긍정하면서 현실 속에서 추구될 수도 있고, 현실을 전면 부정하면서 추구될 수도 있다. 도교는 현실 부정과 긍정의 두 스펙트럼을 동시에 보여주는 독특한 체계를 가지고 있다. 도교적 신념의 출발점에 자리잡고 있는 『도덕경』은 도의 근원성에 근거하며 변화의 방법과 방향을 제시하는 전형적인 종교사상으로서의 구조를 가지고 있다. 마치 기독교가 하느님 나라를 말하고, 불교가 열반이나 정도를 말하는 것처럼, 『도덕경』은 도와 하나된 상태, 도의 근원성을 회복하는 得道의 삶을 인간의 삶이 추구해야 할 목표로 제시하고 있는 것이다. 도덕경에서 제시된, 도와 하나되는 삶을 실현하는 것을 지향하는 도교 수행의 주요한 이론적 내용을 정리해하는 것이 본문의 내용이다.

는 편협한 시각에서 김용옥의 해석을 비판하고 있다. 그러한 시각에서는 고전은 ‘옳은’ 읽기와 ‘틀린’(다른)이 아닌) 읽기만이 존재하는 닫힌 문서가 되고 만다. 고전의 읽기에 관한 한 옳고 틀리고의 해답은 있을 수 없다. 얼마나 현실적 정합성을 가진 설득력을 가지고 있는가에 하는 것이 문제가 될 뿐이다. 엄밀하게 말하자면, 고전은 말이 없다. 고전을 말하는 사람은 고전 그 자체에 대해 말하는 것이 아니라, 고전을 통해 ‘자기’의 말을 전달하고 있는 것이다. 고전의 세계와 자기의 세계가 융합된 지평의 융합을 이야기하는 것이다. 김용옥의 노자 읽기에 전적으로 ‘공감’하는 것은 아니지만, 그의 읽기가 전적으로 틀린 것이라고는 생각하지 않는다. 인문학적 토론은 ‘무엇을?’ 이라는 사실 인정의 차원에서는 사실의 옳고 그름에 대한 것이지만, 한 단계 더 나아가 그 사실의 ‘왜?’를 묻는 차원에 나아가면 옳고 그름의 문제가 아니라 ‘그렇듯함’의 문제로 전환한다. 김용옥이 한문 해석 능력을 비난하는 사람도 있지만, 그 문제도 마찬가지다. 전혀 한문의 기본 원리도 모르는 사람이 헛소리 한 것이 아니라면(무엇을 묻는 차원) 독자적인 읽기의 전략(왜를 묻는 차원)을 무시한 채, 기초 실력 운운하는 발언 그 자체가 바로 기본 소양의 부족함의 표현이 아닐까 생각한다. 김용옥의 문제는 그가 한문을 제대로 이해하지 못한다거나, 원문을 잘못 읽었다는데 있지 않다. 그의 잘못은 스스로의 읽기를 절대시하는 바로 그 독단성과 오만함에 있다. 고전의 메시지를 어떻게 해석하든, 인간은 결국 함께 더불어 살아가야 하는 존재이며, 그 더불어 살기의 윤리를 깨닫지 못하는 사람에게 지식은 오히려 위험한 무기가 될 수 있다.)

II. 도와 하나되는 몸짓(도교수행)

도교 의례는 도교의 신성한 가치를 현실 속에 구현하고자 하는 형식화된 몸짓이다. 그것은 도와 하나되는 것을 지향하는 몸짓이다. 도교 의례는 그 자체가 거대한 수행의 몸짓으로 이해될 수 있다. 그 몸짓은 공동체적 목적을 위해 실천되는 집단적 몸짓일 수도 있지만, 명상과 관상 등 지극히 개인적인 몸짓일 수도 있다. 도교적 몸짓은 폭넓은 스펙트럼을 가지고 있다. 道士는 도교에서 의례적 몸짓을 실천하는 의례 전문가이다. 도교의 도사는 카톨릭의 신부나 불교의 승려와 마찬가지로, 도교 공동체 내부의 일정한 규율에 따라 엄격한 훈련을 거쳐 의례 전문가로서 길러진다. 그 수련 과정은 도교 의례의 절차와 의례적 몸짓을 습득하는 것으로 이루어져 있다. 대단히 복잡한 세부 節目을 가지고 있는 도교 의례의 완결된 절차를 처음부터 끝까지 실천하기 위해서는 긴 수련 과정이 필요하다. 의례 전문가로서 도사는 자기가 실천할 수 있는 몸짓의 난이도, 즉 수행 정도에 따라 정해진 위계 질서 속에 편입된다.⁵⁾

5) 가톨릭의 서품 제도나 불교의 승직 제도와 대단히 비슷하게, 영어식으로는 “ordination rank”라고 부를 수 있는, 교계 조직 질서에 따른 등급이 부여되는 것이다. 외형적 조직 공동체로서 도교 공동체 내부의 위계는 곧 그 공동체에 소속된 성원, 즉 도사의 수행 수준과 일치되는 것으로 인정된다. 모든 교계 조직이 그러하듯이 도교의 교계 조직에 있어서도 위계의 정점에 속한 인물은 도교적 진리, 가르침에 가장 가까이 다가서 있는 존재로 설정되어 있다. 가톨릭의 엄격한 위계 질서에 따르면 교황이 하느님의 진리를 구현하는 현실의 대표자인 것처럼, 도교의 교계 조직에서 본다면 교황과 같은 유일한 중심은 아니지만, 장천사는 도교적 진리를 구현한 대표자로 나아가 도교적 진리의 체현자로 볼 수 있다. 그러나 위계 질서를 절대시하는 공고한 조직의 실현은 종교 공동체의 경직성을 낳기 마련이다. 따라서 그 위계 질서를 무시하거나 부정하는 자유로운 움직임이 나타날 수밖에 없다. 종교의 신비주의적 성향은 그러한 깨달음의 위계를 설정하려는 교권 제도에 대한 반발로 출현하기도 한다. 도교에서도 교권의 중심주의에서 벗어나 있는 자유로운 수행자의 출현이 일상화되어 있다고 볼 수 있다. 특히 송대는 그러한 자유 수행자들이 폭발적으로 등장한 정점이었다. 도교 내부에는 그 수를 알 수 없을 정도로 다양한 종파들이 존재하는데, 그러한 다양성은 권위의 절대적 중심이 존재하기 않기 때문에 나타나는 현상이다. 도교의 역사는 어떤 의미에서는 국가 권력과 결합한 어느 특정 종파가 다른 종파를 권위적으로 통합하려는 교권 수립의 역사라고 볼 수 있다. 현재 우리가 가지고 있는 도장은 明나라의 시점에서 용호산 장천사의 정일파가 교권 통합에 성공한 결과물이라고 볼 수 있다. 그러나 그 이후에도 도교는 끊임없는 분파를 만들어 내었기 때문에 오늘날 도교 교권의 최종적인 승리자가 누구인지는 여전히 알 수 없다. 중국에서 도교는 살아있는 종교 현상이기 때문이다. 특히, 우리나라처럼 도교의 교권 조직이 일찍이 무너져 버린 곳에서는 그러한 자유로운 수행자 혹은 자유로운 의례 실행자들이 저마다의 권위를 주장하며 종교적인 실천을 하는 경우가 일상화되어 있다.

1. 수행으로서의 '無爲'(non-action)

도교는 현실의 불완전함을 극복할 수 있는 방향을 모색하고 제시하는 종교 사상으로서의 체계를 가지고 있다. 도교의 진단에 따르면 현실의 부정적 질곡은 인위적 조작의 과잉에서 결과하는 피폐함에서 비롯되는 것이다. 앞에서 본 것처럼, 도는 자연성, 포용성, 포괄성, 그리고 시원성을 동시에 표현하는 전체성을 상징하는 개념이다. 인위적 조작에 의한 세속적 힘의 과잉은 도의 성스러운 전체성을 숨막히게 만든다. 『도덕경』은 세속적 힘이 작용하는 의욕 과잉의 상태를 '유위(有爲)'라고 지칭하며, 도의 자연성 내지 시원성을 의미하는 '무위(無爲)'와 대립시킨다. 무위는 도의 성스러움이 있는 그대로 실현되는 상태, 사물의 본래 그대로의 상태이다. 즉 자연 상태이고, 시원 상태이고, 도의 포용성과 완전성이 작동하는 완전함의 상태이다.

나아가 '무위'는 그러한 도와 하나되는 삶을 실현하고자 하는 근원적 몸짓을 지칭하는 수양론적 용어이기도 하다. 존재의 근원인 道를 회복하고자 하는 종교적 이상을 도교에서는 '반박(返樸)', '귀진(歸眞)' 등 회귀적 메타퍼를 사용하여 표현한다. '귀진' 혹은 '반박'은 도교의 근원적 성스러움을 실현하는 것이다. 무위는 아무 것도 하지 않음이 아니라, 도의 근원적 성스러움을 실현(歸眞)하고자 하는 적극적인 몸짓으로서의 무행위, 무조작이다. 도와 하나되는 삶을 실현하기 위한 구체적인 수행법은 그 자체가 중요한 의례적 몸짓이다. 마치 요가나 선이 가만히 앉아 있음을 통해 존재의 본래성을 회복하고자 하는 적극적 몸짓인 것과 마찬가지로, 무위의 수행은 도의 포용성, 자연성, 순수성을 파괴하는 인위적 욕망의 과잉을 치유하는 역설적이지만 적극적 몸짓이다. 그것은 慾望과 有爲에 의해 훼손된 도의 근원성과 자연성을 회복하는 치료적 몸짓이자 이념이다. 무위는 욕망에 의해 발동되는 파괴적 몸짓이 아니라, 도교적 진리와 하나되는 수행적 몸짓이며, 도인(導引), 토납(吐納), 복기(服氣), 행기(行氣), 존사(存思), 좌망(坐忘) 혹은 심재(心齋) 구체적인 기의 수련법으로 구체화된다.⁶⁾

도교는 현실의 질곡, 인간을 사로잡고 있는 질병의 고통, 천재지변의 고통, 전쟁의 고통 등등, 모든 종류의 실존적 고통을 극복하여 삶에 궁극적 변화를 초래하기 위한 다양한 종교적 몸짓을 실천한다.⁷⁾ 탈주와 변화를 추구하는 도교의 몸짓은

6) 흔히 氣功이라고 부른 도교의 수련은 위에서 열거한 다양한 기의 훈련과 정신의 훈련을 포괄적으로 지칭한다. 도교 기공이 가장 발전된 형태가 다름 아니 내단 수련법이다. 구체적인 기의 다양한 수련법에 대해서는 체계적인 다른 글을 마련하고 있다.

다양한 양식으로 이루어져 있기 때문에 그 종류를 다 열거하는 것은 거의 불가능하다. 하지만, 도교 의례의 다양한 몸짓은 한마디로 존재의 근원적인 힘을 회복하는 것, 즉 '得道'를 목표로 삼는다. 도교 의례 그 자체를 도교적 진리를 실현하려는 수행적 몸짓으로 이해한다면, 도의 근원적 힘을 회복하는 '무위'는 무행위가 아니라, 도와 하나되는 것을 목표로 삼는 몸짓을 총체적으로 지칭하는 것이라고 이해할 수 있다. 실제로 '무위'의 상태에 도달하기 위해서는 과정에 있어 실천해야 할 다양한 세부적 의례적 항목을 가진다. 처음부터 단박에 무위의 최고 상태에 도달하는 것은 불가능하며, 그 최고 상태에 도달하기 위해서는 단계적 발전이 요구된다. 도교적 몸짓의 전문가, 도교 의례의 전문가인 도사는 그 몸짓을 단계적으로 실천하고, 그 결과 무위, 즉 도와 하나됨을 실현한 사람들이다. 그리고, 도와 하나되는 몸짓을 수행하는 사람들, 그 결과 도와 하나된 사람들은 도교적 의미의 불사성을 획득한다.⁸⁾ 도교적 의미의 불사성을 획득한 사람을 도교에서는 신선⁹⁾이라고 부른다.

신선이 되기 위해서는 신선이 되기 위한 방법을 실천해야 한다. 도교의 의례, 특히 개인적 수행은 도교적 의미의 불사(도와 하나됨)를 획득하는 몸짓이다. 도교적 수행은 크게 몸의 수행과 마음의 수행으로 범주화할 수 있다. 그러나 수행의

7) 어느 정도 도식적으로 말한다면, 도교적 의례, 몸짓을 크게 두 흐름으로, 공동체 전체를 대상으로 실천되는 공동체적 의례와 개인의 몸(마음)을 수련하는 개인적 의례로 나누어 볼 수 있을 것이다. 전자의 공동체 의례는 대개 도교에서는 科儀라고 불리는 집단적 의례(liturgy)이며, 개인적 수련은 기공 및 정신 수련을 포함한다. 도교 의례는 개인적인 차원의 것이든 공동체 차원의 것이든 궁극적으로는 현실의 질곡을 벗어나, 신선 세계의 완전함을 실현하는 것을 목표로 삼는다는 점에서 동일한 지향을 가진 몸짓이다. 도사는 개인의 수련을 통해 도와 하나 힘을 획득한다. 공동체 의례의 실천은 그러한 내면 수련을 전제로 한다. 따라서, 의례 전문가로서 도사의 의례 집전 행위와 기 수련은 연속적이다. 도교 과의의 구조와 의미에 관해서 중요한 연구 성과로는 Kristofer Schipper, *Le Corps Taoisre (Taoist Body)*(Fayard, 1982)를 반드시 참조해야 한다. 그리고 Isabelle Robinet의 *Taoisme*의 제3장은 도교 의례의 기본 구조를 잘 설명한 개요로서 참조할 수 있다. 중국에서 나온 연구서로는 張澤洪, 『道教齋醮科儀研究』는 사천대학 도교 연구소의 박사학위 논문으로서, 『黃籙齋』를 중심으로 도교 의례의 구조를 잘 그리고 있는 역작이다.

8) 도교의 내부 해석에 의하면 그렇다. 그러나 종교의 내부 해석의 진실성을 따지는 것은 우리의 목적이 아니다.

9) 道士는 다른 말로 真人이라고 불리기도 하며, 神仙은 가장 널리 보편적으로 사용되는 명칭이다. 신선 이외에도 道人, 神人, 至人 등 다양한 명칭이 사용되는데, 그 개념들은 각각 뉘앙스의 차이가 있긴 하지만, 도교적 진리 즉 도를 획득하여 도와 하나됨을 실현한 존재(與道合一), 도교적 깨달음을 획득(得道)한 도교의 이상적 인간을 지칭하는 개념으로서 내포하는 바가 동일하다. 자세한 것은 본 논문의 마지막 절을 참조.

두 방향은 방법론적 구분일 뿐이지 실제 수행에 있어서는 구분이 되지 않는다. 구분이 되지 않는다고보다는 그 둘은 분리되어 실행되어서는 안 된다. 그 두 방향의 수행이 통합적으로 실행되어야 함을 역설하기 위해 도교 수행, 특히 내단 수행에서는 “성명쌍수(性命雙修)”를 강조한다. 약간 거칠게 말한다면, 명(命)의 수행은 몸의 수행이고, 성(性)의 수행은 정신의 수행이다. 이론가에 따라서는 그 둘 사이의 위계를 강조하는 경우도 있지만, 궁극적 목적으로서 그 둘 사이를 완전히 분리하는 경우는 없다고 말할 수 있다. 그리고 그 두 방향의 수행은 도교적인 몸과 마음의 이론 구성과 대응한다.

2. 몸(身, 形)과 마음(心, 神)의 문제

육체(形)와 영혼(神) 혹은 몸(身)과 정신(心)의 관계 문제는 도교를 포함하는 중국적 인간과 수양론을 이해하는 데에 있어 대단히 중요하다. 왜냐하면, 도교 혹은 중국 종교가 일반적으로 추구하는 깨달음 혹은 득도는 궁극적으로 몸과 마음의 문제로 귀결되기 때문이다. 먼저 원리적으로 말하자면 도교 나아가 중국 종교 일반에서 깨달음은 단순히 추상적인 이해의 문제로 그치는 것이 아니라 항상 몸의 차원이 결부된 종교 경험으로 이해되었다. 득도는 구체적인 몸짓을 수반하며, 구체적인 몸짓 통해 도달할 수 있는 존재의 특별한 차원의 경험으로 이론화된다. 몸은 깨달음이 발생하는 장소이다. 특히 도교는 깨달음이 발생하는 장소로서의 몸을 중시하는 역사를 강하게 지니고 있다.

먼저 중국의 사상 종교 전통, 특히 도교에서 몸과 마음, 그리고 그 둘의 관계 문제에 대한 입장을 간단히 살펴보자. 중국 전통에서 몸과 마음은 궁극적으로 ‘분리’되는 것으로 인식되지 않는다. 그렇다고 해서 이론화의 과정에서 몸과 마음을 ‘구분’하는 의식마저 없었다고 말할 수는 없다. 먼저, 形은 무엇보다도 구체적인 형태를 지닌 육체, 형체 나아가 물질을 의미하는 개념이다. 반면 形과 대비되는 神은 눈에 보이지 않지만 인간이나 생명체를 성립시키는데 없어서는 안 되는 어떤 요소를 가리킨다. 서양적인 이분법을 적용해 본다면, 형은 육체 혹은 물질이고, 신은 정신 혹은 정신적 실재를 가리킨다고 단순화 할 수 있을지 모른다. 나아가 도교의 신 개념에서 특히 주목되어야 할 점은 신이 인간의 정신뿐만 아니라 우주적 신(神明) 그리고 인간의 내면에 내재하는 신적 존재로서 體內神¹⁰⁾ 혹은 생명

10) 도교의 체내신 개념은 도교 특유의 신관념과 결부되며, 도교의 신체 기법, 기의 수련과 연결되어 상당히 중요하다. 자세한 것은 나중에 나오는 주를 참조할 것.

체의 중심으로서 인간의 영혼, 나아가 귀신 등을 동시에 포괄적으로 가리키는 개념으로 폭넓게 사용된다는 점이다. 그런 점에서 그 신은 서구적 의미의 정신과 정신적 존재, 신적 존재를 포괄한다. 하지만, 도교적인 形神論에서 가장 중요한 측면은 그 形과 神이라는 대립적인 두 범주가 서로 배타적이고 닫힌 범주로서가 아니라, 서로 소통적이며 상호 전환이 가능한 열린 범주로 이해되고 있다는 사실이다.

초기 도교 경전인 『태평경』에 보이는 형신 관계 혹은 몸과 정신의 관계에 대한 중요한 언설을 예로 들어 설명해 보자. (1) “사람은 혼돈의 기, 즉 원초적인 기에서 태어난다. 그 기는 생명력의 정수인 精을 낳고, 그 精이 고도화되어 영혼(神)을 낳는다. 神은 다시 明을 낳는다. 인간을 구성하는 기는 본래 음양의 기이며, 그 기가 고도화되면서 精으로 전환되고, 精은 다시 神으로, 神은 다시 明으로 전환된다.”¹¹⁾ (2) “기가 가득하면 거기에서 영혼(神)이 나타나고 기가 끊어지면 영혼(神)도 함께 죽어버린다.”¹²⁾ (3) “신과 정이 기에 대해 가지는 관계는 마치 물고기가 물에 대해 가지는 관계와 비슷하다. 기가 끊어지면 신과 정이 흩어지는 것처럼, 물이 없으면 물고기가 죽는다.”¹³⁾ (4) “기가 흩어지면 죽고 기를 얻으면 산다.”¹⁴⁾ (5) “사람은 한 몸을 가지고 있으며 그 몸은 정신과 더불어 합쳐 하나가 되어 있다. 몸(形)은 죽음을 지배하고 있으며 정신은 삶을 지배한다. 그리고 정신과 몸(形)이 함께 하나가 되어 있을 때에는 생명을 유지(吉)할 수 있지만, 정신과 몸(形)이 분리될 때에는 불행(죽음, 凶)이 발생한다. 곧 정신이 몸을 떠나는 것이 죽음이고, 정신과 몸이 하나로 합쳐 있는 것이 삶이다. 정신과 육체(形)의 분리가 일어나지 않고 하나가 될 때 장생불사가 가능해 진다.”¹⁵⁾

태평경의 언설은 몇 가지 점에서 중요하다. 첫째, 태평경의 저자(들)은 『장자』 혹은 『관자』에서부터 정식화되는 고대 중국의 기론적 관점을 계승하면서 인간(을 포함하는 모든 사물)이 우주적 원기(기)로 구성된다고 주장한다. 둘째, 기로 형성된 인간은 육체라는 유형적 측면과 정신 혹은 신이라고 불리는 무형적 측면이 통합되어 있는 존재이다. 셋째, 유형적 측면인 육체는 인간을 죽음으로 이끌어 간다.

11) 『태평경합교』: “夫人本生混沌之氣, 氣生精, 精生神, 神生明. 本于陰陽之氣, 氣轉爲精, 精轉爲神, 神轉爲明.”(p.739)

12) 『太平經合校』: “人有氣則有神, 氣絕則神亡.”(p.96)

13) 상동: 神精有氣, 如魚有水 氣絕神精散, 水絕魚亡.”(p.727)

14) 상동: “失氣則死, 有氣則生”(p.309)

15) 상동: “人有一身, 與精神相合并也. 形者乃主死, 精神者乃主生. 相合則吉, 去則凶. 無精神則死, 有精神則生. 相合則爲一, 可以長存也.”(p.716)

반면 정신은 인간을 불멸로 이끌고 가는 힘을 가지고 있다. 다시 말해, 인간의 육체적 측면은 속의 원인인 반면에 정신적 측면은 성스러운 원리이다. 넷째, 인간을 형성하는 육체적 요소와 정신적 요소는 사실상 분리되어 존재해서는 안 된다. 육체가 인간을 죽음으로 끌고 간다고 해서, 무형적 정신이 육체와 분리되어 별개로 독립되어 존재할 수는 없다. 마찬가지로 정신이 생명을 부여하는 힘이라고 할지라도, 육체와 분리된 정신이 독립적으로 인간을 영원한 생명으로 이끌고 간다는 것은 아니다. 도교에서 추구하는 장생불사는 어디까지나 정신과 육체가 하나로 통합되어 존재하는 상태를 지속시키는 것을 의미한다. 여기서 주의해야 할 점은 정신이 육체와 분리된 채로 영원히 지속할 수 있다는 정신 불멸, 혹은 영혼 불멸의 입장을 도교가 주장하는 것은 아니라는 사실이다. 다섯째, 인간의 생명을 형성하는 바탕이 되는 氣를 순수하게 고도의 차원으로 고양시키는 수련에 의해 인간 생명은 활성화되어 불사의 상태로 유지될 수 있다. 생명의 원리인 정신의 바탕도 기고, 육체를 형성하는 기질의 바탕도 결국 기이다. 따라서, 도교의 불사 수련은 결국 기의 수련을 통해 몸과 정신을 충실하게 만드는 혼련이다. 마치 호수에 맑은 물이 가득 넘치고 그 물 속에 건강한 물고기가 뛰어 놀듯이. 여섯째, 기의 순수화와 충실화는 단계적인 고도화 과정을 거쳐 최후의 단계에서는 궁극적인 도와 하나가 되는 신적인 상태에 이른다. 그 신적인 단계는 신이라고 표현되기도 하지만, 『태평경』에서는 밝음 혹은 빛의 메타퍼를 사용하여, 그 최후의 깨달음을 표현한다. 시기적으로 훨씬 나중에 등장하는 내단 문헌에서는 도교적 완성 상태를 ‘一點靈光’이라는 빛의 메타퍼를 사용하기도 하는데, 그 표현은 사실상 『태평경』의 ‘明’과 일맥상통한다.¹⁶⁾

도와 하나됨을 추구하는 도교의 수련에서 形神 문제가 중요한 이유는 형과 신이 서로 소통 가능한 열린 범주로 이론화되고 있다는 점 때문이다. 도교에서는 인간을 포함한 우주의 모든 사물이 기로 형성되어 있다고 이해한다. 그러한 근원적 기론의 관점에서 보자면 유형적인 것이든 무형적 것이든 존재하는 모든 것은 기로 이루어진다. 오늘날의 용어로 정신이라 번역되는 神이나, 육체라고 번역되는 形은 모두 氣로 이루어져 있다는 점에서, 구성 요소라는 측면에서는 그 둘 사이에 근본적인 차이는 없다. 하지만, 도교 수행의 관점에서 본다면, 그 둘 사이에는 엄

16) 『태평경』의 형신론이 도교 형신론의 이론 전체를 대표한다고 단정할 수는 없지만, 대체로 그 입장은 나중에 도교 사상사의 전개에서 기본적 경향을 보여준다고 볼 수 있을 것이다. 도교의 수양론 특히 내단의 이론에서 기 수련의 단계론과 관련된 자세한 형신 관계론은 더욱 자세한 문헌적 검토를 기다리는 영역이다.

연한 질의 차이, 혹은 순수화의 정도에 따른 양상의 차이는 존재한다. 그러한 양상의 차이로 인해 다음에 살펴볼 거의 세 양상(精·氣·神)과 관계된 수련의 단계에 대한 이론적 구상이 제시될 수 있었던 것이다.

3. 거의 수행과 精·氣·神

도교에서 몸과 마음의 수행은 몸과 마음을 구성하는 뿌리라고 할 수 있는 기(氣)의 수행에서 시작된다. 도교의 다양한 수행적 몸짓을 결국 거의 수련 문제로 귀결된다고 말할 수 있을 정도로 도교 수행에서 기 개념은 중요하다. 인간은 몸은 물론이고 우주를 구성하고 있는 질료라고 이해되고 있다.¹⁷⁾ 기는 가시적으로 보이는 인간의 몸을 형성하는 기반일 뿐 아니라, 소위 말하는 인간의 정신을 이루는 기반이며 생명력을 유지하는 근거라고 이해되기도 한다. 도교에서는 인간의 육체와 정신을 엄격하게 분리된 것으로 보지 않는다. 육체와 정신은 구분되는 것이긴 하지만, 그것을 구성하는 질료(氣)라는 측면에서 볼 때, 그 둘의 경계는 엄밀하지 않다. 따라서, 앞에서 본 것처럼, 인간을 몸과 정신이라는 엄격한 이원적 구조를 근거로 이해하는 관점 그 자체가 도교적이지 않다. 도교적으로 말하자면 인간은 다양한 레벨을 가진 기(氣)로 구성되어 있으며, 그 거의 레벨 사이의 엄격한 획선을 긋는 것은 가능하지 않다. 낮은 레벨의 기는 가시적인 육체를 구성하고, 높은 레벨의 기는 정신이라고 불리는 높은 단계의 생명력과 관련이 있다. 거의 차원에서 볼 때 도교는 인간을 정(精), 기(氣), 신(神)이라는 양상이 다른 세 차원의 기로 구성된 존재로 이해한다. 그때 낮은 단계의 기는 육체와 보다 밀접한 관계가 있고, 높은 차원의 기는 굳이 서양식으로 말하자면 정신이나 영혼과 보다 더 밀접한 관계가 있다. 그리고 인간을 형성하는 양상이 다른 기들 사이에는 상호 전환이 가능한 열린 구조를 가지고 있다. 도교의 기 수련은 이러한 기본적인 인간관, 즉 양상이 다른 세 차원의 거의 종합에 의해 인간이 형성되어 있으며, 그 기들 사이에는 상호 전환이 가능하다는 관점을 배경으로 삼을 때에만 이해할 수 있다.

거의 수련은 인간을 구성하고 있는 단순한 질료적 기(그것을 도교에서는 氣質이라고 부른다)를 보다 높은 차원의 기로 전환할 수 있다는 신념을 전제로 하여

17) 거의 의미에 관한 토론은 끝이 없다. 여기서는 간단하게 질료라는 개념을 사용한다. 그러나 그것이 단순한 물질적 원소라고만 이해해서는 안 된다는 것에 대해서는 수많은 논의가 진행되어 있다. 대체로 생명력의 근간으로서 물질을 이루는 바탕이라고 이해해야 한다는 것이 학계의 입장이다.

실행된다. 유형적 질료에 가까울수록 그 기는 차원이 낮은 기이다. 질료적 기는 인간을 세속에 묶어두는 부정적 힘으로 작용한다. 그 기는 현실의 질곡을 대표하는 상징어로 사용되기도 한다. 굳이 성과 속의 구분을 적용한다면, 기는 속(俗)의 영역에 속하는 것이며, 인간의 삶을 속박하는 것이다. 도교에서 추구하는 해탈, 자유, 득도는 속(俗)의 차원을 뛰어 넘어 성(聖)의 영역으로 들어가는 것이다.¹⁸⁾

도교에서는 기의 수련을 통한 기질적 차원으로부터의 탈피, 나아가 고차원적인 기의 상태로의 진입, 마지막으로 신의 단계에 도달하는 득도의 과정을 일련의 단계론적 메타피로 묘사하는 것이 일반화되어있고, 내단학에서는 그러한 발전 과정을 대체로 네 단계로 설명하는 것이 일반화되어 있다. 그 단계 전체를 기질을 변화시키는 과정이라고 본다면, 도교의 기 수행은 결국 속(secular)의 차원에 속하는 기질을 벗어나서 성스러움의 차원의 신(sacerd)에 이르는 일련의 과정을 포함하는 이론이다. 내단학에서는 정기신의 단계론을 수련의 단계론과 연결시키며 다음과 같은 과정을 제시한다. (1) 築基(기질의 변화에 돌입하기 위한 기초 수련 단계), (2) 鍊精化氣(인간 생명의 원초적인 에너지를 고차원의 에너지로 끌어올리는 수련), (3) 鍊氣化神(고차원의 기 에너지를 더욱 고차적인 정신 에너지로 끌어올리는 수련), (4) 鍊神還虛(가장 승화된 형태의 기가 무의 상태, 즉 모든 것의 근원이며 모든 것의 귀결점인 도와 하나되는 합일의 경지).¹⁹⁾

도교에 있어 성스러움은 다양한 용어로 표현된다. 神은 그 중에서도 대표적인 것이다. 신(神)은 성스러움이 실현된 상태, 속의 속박을 벗어버린 상태의 기를 가리키는 도교 특유의 개념이다. 신 역시 그것은 기의 한 양상이지만, 세속을 형성

18) 나중에 다시 말하겠지만, 도교에서는 수준이 낮은 질료적 단계의 기를 ‘음’으로 범주화하고, 그 기를 높은 수준으로 승화시켜 감에 따라 양의 범주로 옮겨가는 것으로 단계를 지워 이해한다. 그 과정은 <陰→半陰,半陽→陽>으로 도식화할 수 있다. 완전한 양(純陽)의 단계에 도달한 인간이 도와 하나가 된 神仙이다. 그리고 도교에서는 범속한 현실을 벗어나 자유롭고 완전한 존재, 즉 신선으로 넘어가는 그 과정을 ‘超凡入聖’이라고 표현한다. 필자는 엘리어드에게서 유래하는 성과 속이라는 용어를 사용했지만, 도교적 맥락을 고려하면서 말한다면, 凡俗과 神聖이라는 표현이 적절하다고 생각한다.

19) 기 수련의 단계론에 관해서는 더욱 자세한 논의가 필요할 것이다. 도교의 내부적 관점을 그대로 인정하면서 수련의 단계를 서술하는 연구는 여럿이 있지만, 그러한 수련 과정론의 의미를 비판적이면서도 비교종교학적인 관점에서 정리할 필요가 있을 것이다. 특히, 요가의 수련 단계에 관한 논의, 서양 연금술에서의 단계적 발전에 관한 논의 등이 적절한 참조 대상이 될 수 있을 것이다. 필자는 그 점에 관해 다른 논문을 준비하고 있다. 일단, 『오진편』(중화서국, 도장)의 역주자 해설이 도교 내부의 관점을 가장 콤팩트하게 정리하고 있다고 생각된다.

하는 일반적인 기와 질적으로 다르다. 神이라는 용어는 초현실적인 존재, 영어로는 deity와 직결되는 개념이기 때문에, 오히려 그 개념의 참 의미를 이해하는 것이 쉽지 않은 점이 있다. 도교적으로 神은 수련을 거쳐 가장 높은 수준으로 고양된 기를 가리키는 개념이다. 동시에 신은 인간의 역량을 초월하는 神靈 혹은 그 신령과 동일한 차원으로 고양된 신적인 존재를 가리키는 개념이기도 하다. 나아가 신은 도교의 독특한 신 관념인 體內神²⁰⁾을 가리키는 개념이기도 하다. 그리고 그 천상에 거하는 우주적 신은 도의 현현이다. 체내의 신은 인간에 내재한 도의 현현이다. 결국 道와 神은 그 내포하는 함의가 동일하다. 나중에 보겠지만, 道人, 真人, 至人 또는 神人이라고 불리는 도를 획득한 인간에 대한 명칭은 결국 내용적으로는 동일한 것이다. 기를 수련하여 가장 순수하고 완전한 기, 즉 神의 상태로 끌어올리는 存思 혹은 守一의 수행은 체내신의 존재를 인정하고 그 신이 적극적으로 몸의 주인이 되도록 만드는 훈련이다. 그것은 다시 말하자면, 속의 지배를 벗어나서 성스러움이 실현된 존재로 삶의 차원을 높이고자 하는 훈련이다. 우주의 근원이고 생명의 근원인 도가 우리 몸 속에 실현되고, 몸을 통해 우주 전체를 도의 차원으로 끌어올리려는 노력이 그것이다.²¹⁾

4. 수행과 성스러운 시간: 生氣와 死氣

기 수련에 있어 기의 순수화 정도에 따라 정·기·신을 단계론적으로 나누어 보는 관점에 못지 않게 중요한 것은 기를 죽은 기(死氣)와 살아있는 기(生氣)로

20) 도교 상청파에서 극에 달하는 체내신 관념은 모든 도교 기공 이론에서 수용되는 것은 아니지만, 우주적 신이 도의 현현이라는 사실에 대해서는 이견이 없다. 그리고 기의 고양된 상태에서 신이 도와 하나가 된 상태, 우주적 이법의 운행 속에 참여한 상태를 가리키는 상징어라는 점에 대해서는 도교 내부적으로 이견이 있을 수 없다. 체내신 관념과 그 신의 存思를 통해 신을 몸 속에 보존하여 불사를 획득할 수 있다는 수련법에 대해서는 상청파의 중요 경전인 『황정경』 『대동진경』을 참조할 수 있다. 상청파의 중요 수련법인 체내신의 존사에 관한 연구 문헌은 이미 많이 있지만, 대표적인 것으로는 Michel Stricmann, "The Mao Shan Revelation" (T'oung Pao, vol. LXIII, Leiden, 1977)이 있고, 일본 연구로는 카미즈카 요시코(神塚淑子), 『六朝道教思想の研究』(창문사, 1999) 제1장 「眞誥について」를 참조.

21) 기가 도에서 비롯되는 것으로 보고, 기의 수련을 통해 도와 하나가 될 수 있다는 관점, 그리고 기는 도와 상통할 뿐 아니라 인간의 생명력의 근거이며, 동시에 인간의 물질적 기초라는 주장은 도교 문헌 도처에서 보이는 도교의 상식적인 관점이다. 특히 도교에서 기의 수련과 도의 획득을 동일 선상에서 이해하는 기공적 관점에 대해서는 『운급칠침』 권56의 「元氣論」에 자세하게 나타난다. 「원기론」은 도교 기공의 이론 체계를 이해하기 위해 반드시 검토해야 할 중요한 문헌이다. 그리고 동 권57에 실린 唐의 司馬承禎의 작품이라고 알려진 「服氣精義論」도 대단히 중요하다.

나누어 보는 관점이다. 精·氣·神이 기의 수련 정도 및 수준에 관한 문제라면, 사기와 생기의 구분은 존재의 상태를 시간의 맥락에서 성과 속으로 나누어 보는 것이다. 기는 구체적인 시간 속에 존재하는 우주와 생명의 근원이다. 그러나 기의 의해 가득 채워진 공간이 균질적이 아닌 것처럼, 시간도 균질적이지 않다. 신의 영역에 속하는 하늘은 성스러운 공간이지만, 지상은 하늘에 비해 질이 낮고 기의 수준도 낮다. 즉 하늘에 속한 것보다는 지상에 속하는 것이 가치론적으로 열등하다. 즉, 그것은 속의 영역에 속한다. 시간 계열에 있어서도 기의 이원성은 유지된다. 앞에서 본 것처럼 본래적으로는 기²²⁾와 도와 동일시될 수 있는 것이지만, 현실적으로 氣는 도의 차원에서 떨어져 있다. 즉 성과 속의 이원성의 지배를 받고 있다. 기의 근원적 본래성이 있는 그대로 긍정되지 않는다. 존재를 바람직한 상태와 바람직하지 않은 상태로 나누어보는 종교의 이원적 관점이 시간과 연관하여 기를 설명하는 데에도 그대로 적용되고 있는 것이다. 이러한 시간적 이원성에 따라 성스러운 시간대에 속하는 기가 生氣(생명의 기)이고 속된 시간대의 기가 死氣(죽음의 기)이다. 생기와 사기라는 이원적 관념은 기가 두 가지 차원으로 나누어져 있다는 생각이 구체적인 기의 수련에 있어서는 시간의 관념과 결합하여 다듬어진 것이다.

도교에서 기의 수련은 반드시 시간의 관념²³⁾과 결합되어 진행된다. 자연을 구성하는 바탕이 되는 기는 자연의 우주적 리듬과 분리되지 않기 때문이다. 도교의 기 수행을 실천할 수 있는 바람직한 시간(성스러운 시간)의 계열은 生氣가 지배하

22) 도교에서는 본래적인 순수한 ‘기’를 일상적이고 속된 세상을 구성하는 기(氣)와 구별하기 위해 굳이 기(炁)라고 쓰기도 있다.

23) 도교 기 수행의 정점이라 할 수 있는 내단 수련법에서는 수련 과정을 설명함에 있어 다양한 시간 계열을 중시한다. 그 과정을 대충 단계적으로 말하자면, 첫 단계가 ‘藥生之時’ 즉 생명의 氣가 생성되는 시간이며, 그 다음 단계가 내적으로 생성된 순수한 기를 모아 내단의 프로세스에 진입시키는 과정 즉 ‘采藥之時’이다. 그렇게 모아진 기는 목욕(沐浴之時)이라는 세련화 과정과 烹煉(烹煉之時)이라는 정련 과정을 거치면서 고도로 순수한 기로 승화되고 마침내 도와 하나가 되는 마지막 단계 즉 証道脫升之時로 완성된다. 내단학의 프로세스와 각 단계의 의미에 관해서는 학계에서 아직 충분한 연구가 이루어지지 않은 실정이다. 일단 서양의 연구 성과로는 이자벨 로비네 교수의 일련의 내단 연구를 정리하고 있는 “*Taoism: The Growth of a Religion*”(California University Press, 1990)의 마지막 장이 유용한 참고가 될 것이다. 중국의 문헌은 양적으로 많이 있지만, 수련 각 단계의 구체적인 의미를 도교 내부의 해석을 비판적이고 객관적으로 해명하는 연구 성과는 거의 없는 것 같다. 사적인 측면에서의 내단 이론에 관해서는 임계유 주편, 『中國道教史』(상해고적출판사, 1990) 참조. 일본에서는 이시다 히데미(石田秀實)의 『호르는 신체』(열린책들, 이동철 번역, 1994)를 참조할 수 있을 것이다.

는 시간이며, 기 수행을 해서는 안 되는 바람직하지 않은 시간(속의 시간) 계열은 사기가 지배하는 시간이다. 생기는 생명의 원리이며, 사기는 죽음과 연관된다. 여기서 중요한 것은 사기를 배제하고 생기를 수련하여, 기 본래의 근원성을 최대한 활성화시키고 그 근원적 기를 도의 차원으로 끌어올리는 것이다. 송대 이전의 內丹 이론을 집약한 『道樞·會眞篇』에서는 하루의 시간을 生氣의 시간과 死氣의 시간 두 계열로 분류하면서 내단 수련의 과정을 설명하는 전형적인 사유를 보여준다.

“子時(밤 열한시부터 새벽 한시)부터 午時(오전 열한시부터 오후 한시)는 기가 생성되는 시간이다. 이때에 기를 모아 단을 만드는 수련을 실행할 수 있다. 子時에는 腎氣가 생성되고, 卯時에는 肝氣가 생성된다. 그리고 午時에 이르러서는 腎氣와 心氣가 서로 교류하며 기가 쌓이고 체액을 생성한다. 그리고 그 氣가 丹田으로 흘러 들어가 玄珠 長生의 藥, 즉 丹藥이 만들어진다.”²⁴⁾

子時에서 午時에 이르는 여섯 단위의 시간은 생명의 원리인 生氣가 지배하는 시간대이므로 기의 수련은 이 시간 동안에 실천되어야 한다. 한편 午時부터 子時까지는 죽음의 원리인 死氣가 지배하는 시간대이므로 그 시간 동안에는 기 수련을 피해야 한다. 시간의 흐름과 기의 生·死를 연결시켜 설명하는 도교적 관점은 음양 관념에 근거한 이원적 원리에 뿌리를 내리고 있다고 말할 수 있다. 시간적 흐름을 음과 양의 이원론으로 풀이하는 해석에 따르면, 하루를 구성하는 열 두 단위의 시간 중 子時에서 午時에 이르는 여섯 단위의 시간은 陽에 속하고 다시 午時에서 시작하여 子時에 이르는 시간대는 陰에 속한다고 설명한다. 기의 수련은 반드시 생명의 힘이 약동하는 陽의 시간대에 실행되어야 하며, 기가 위축되는 시간대에 기를 수련하는 것은 자연의 리듬에 역행하는 것이 된다.

기가 생성되는 生氣의 시간과 기가 위축되는 死氣의 시간에 대한 『道樞』의 관점은 도교의 상식으로 고대 도교에서부터 널리 공유되는 것이었다. 예를 들어, 갈홍은 『포박자』에서 도교 기공 양생술을 비롯한 도교 방술을 체계적으로 정리하면서, “기의 수련(行氣)은 반드시 生氣의 시간에 실행해야 한다. 死氣의 시간에 기를 수련해서는 안 된다. 옛날 선인들이 六氣²⁵⁾를 수련했던 것은 바로 그런 이유 때

24) 『道樞·會眞篇』: “夫自子至午者, 氣生之時也, 可以用聚氣還丹焉. 子之時, 腎氣生, 卯之時, 肝氣生. 至于午之時則腎氣交乎心氣, 積氣生液, 還于丹田, 是爲玄珠長生之藥也.”

25) ‘六氣’는 子時에서 午時에 이르는 여섯 단위의 시간대에 속하는 氣, 즉 生氣를 의미

문이었다. 하루의 낮과 밤에는 열 두 단위의 시간이 있는데, 한밤(子時)에서 한 낮(午時)에 이르는 여섯 단위의 시간은 生氣가 지배하며 한낮에서 한밤에 이르는 다른 여섯 단위의 시간은 死氣가 지배한다. 死氣가 지배하는 시간대에 기를 수련하는 것은 무익하다”²⁶⁾라고 하면서 기 수련의 시간에 큰 비중을 두고 있다.²⁷⁾

5. 氣 수행의 목표로서 ‘純陽’

다음으로 도교의 기 수련에 있어 陽의 시간이라는 관념과 연계하여 ‘純陽’이라는 개념에 대해 살펴보자. 도교의 내면 수련 전통의 완성이라 할 수 있는 내단 수련에서 특히 중시되는 ‘순양’이라는 개념은 성스러운 시간을 의미하는 陽 개념과 연계되어서도 중요하지만, 세계를 “神(仙)·人·鬼”의 삼부 세계로 나누어 보는 도교의 기본적 세계관의 견지에서 그 중요성을 인정할 수 있다. 도교에서 인간은 양과 음이 결합된 半聖·半俗의 존재이다. 음양론적으로 말하자면 인간은 음과 양의 결합체로서 성과 속의 중간 영역에 속한다. 육체를 구성하는 낮은 수준의 氣 즉 氣質만을 놓고 본다면 인간은 속의 영역에 속하는 존재이지만, 정신을 구성하는 순수한 기는 성스러움의 영역에 속하고 따라서 속의 영역을 벗어날 수 있는 가능성을 가진 존재이다. 도교에서는 그 성스러움의 영역을 陽의 영역이라고 범주화한다. 따라서, 육체를 구성하는 기질의 한계를 벗어나서 순수한 기(神)의 영역으로 진입하는 것을 도교에서는 半陰·半陽의 중간 차원을 벗어나 순수한 양의 영역으로 진입한다는 단계론적 변화의 메타퍼를 이용하여 설명한다. 당송 시대에 있어 도교 내단학의 이론 수립과 관련하여 중요한 문헌인 『鍾呂傳道集』에서는 음양의 관점에서 인간과 신선, 그리고 귀신의 차원에 대해 다음과 같이 말하고 있다. “신선은 하나가 아니다. 순수하게 陰氣로만 구성되어 있고 陽氣를 가지고 있는 많은 존재는 귀신이다. 순전한 陽氣로 이루어져 있고 陰氣의 요소를 가지고 있지 않

한다.

26) 『抱朴子內篇·釋滯』: “夫行氣當以生氣之時, 勿以死氣之時也. 故曰仙人服六氣, 此之謂也. 一日一夜有十二時, 其從半夜至日中六時爲生氣, 從日中至半夜六時爲死氣, 死氣之時, 行氣無益也.”

27) 시간뿐만 아니라 수행의 장소도 대단히 중요하다. 기의 수련은 기의 순수함이 확보될 수 있는 조용한 곳(특별한 수행의 장소로서 道觀이나 靜室 등등) 이나 산 속이 바람직하다. 도교의 이상적 인간은 아무래도 세속적 힘이 강하게 작용하는 도시보다는 성스러움의 기운을 머금고 있는 산에 더 어울리는 것 같다. 수행을 중요한 종교적 의례의 실천이라고 본다면, 의례에서 일반적으로 중시되는 시간과 장소의 비균질성, 비균등성에 대한 인식과 맥을 같이 한다고 볼 것이다. 예배는 정해진 특별한 시간에 정해진 특별한 장소에서 드러지는 것이 요구한다는 점을 상기하자.

은 존재는 신선이다. 음기와 양기가 골고루 섞여 있는 존재는 인간이다. 그런데 오직 인간만이 귀신이 될 수 있고, 또 신선도 될 수 있다. 젊은 시절부터 수련을 하지 않고 함부로 정욕을 발산하고 뜻하는 바를 좇기만 하는 사람은 병들어 죽어서 나중에는 귀신이 된다. 그러나 그러한 사실을 깨닫고 수련을 거듭하여 범속함을 뛰어 넘어 성스러움의 영역으로 들어가는(超凡入聖) 사람은 기질의 한계를 벗어버리고 신선이 될 수 있다. 신선에는 다섯 등급이 있고, 수련의 법에는 세 등급이 있다. 그 법을 수련하고 하지 않고는 인간에게 달려 있지만 공이 이루어진 결과는 사람의 분수에 달려있다.”²⁸⁾ 기의 수련은 저급하고 범속한 존재의 범주를 벗어나 신성한 존재의 범주로 진입하는 것을 목표로 삼는다. 도교에서는 그 범속함의 범주를 음이라고 규정하고, 인간의 욕망과 자기 파괴적 욕구에서 비롯되는 질병, 죽음 등 인간의 구속하는 존재의 질곡을 음의 범주에 소속시키고, 그러한 존재의 질곡을 극복하여 나아가는 완전함의 상태를 양의 범주에 소속시킨다. 도교에서 양은 죽음을 극복한 존재의 차원, 인간의 범속한 현실을 벗어나고자 하는 도교적 이상을 지칭하는 개념으로 널리 사용되었으며, 당송 시대의 내단학을 대표하는 유명한 도사들은 순양의 경지 즉 신선의 경지를 추구하는 그들의 이상을 正陽子(鍾離權), 純陽子(呂洞賓), 華陽(施肩吾), 紫陽(張배단), 重陽(王喆, 王重陽), 丹陽(馬鈺) … 등의 이름(號)을 통해 잘 보여주고 있다.

기를 음과 양, 두 범주로 나누고 양의 범주에 높은 가치를 부여하는 관념은 『주역』에서 유래한 것이다. 도교 양생가들은 『주역』의 음양 범주와 시간적 추이에 따라 陰에서부터 陽으로 변화하는 음양 消息의 이론을 行氣, 服氣, 胎息 등 다양한 기 수련법에 널리 응용하였고, 도교 수련에서 순양 개념은 그 결과 도출되었다. 『延陵君鍊氣法』에서는 당나라 도사 吳筠의 대표작 『玄綱論』을 인용하면서 도교 수련법의 純陽 관념을 陰陽 消息의 관점과 연결시키고 있다. “陽氣가 조금이라도 남아있으면 귀신이 될 수 없고, 陰氣를 조금이라도 남겨두면 신선이 될 수 없다. 元陽의 기는 양기이며, 음식물의 기는 음기이다. 따라서 수도하는 사람은 항상 먹는 음식을 줄이고 욕망을 절제해야 한다. 元氣가 몸 속을 운행할 수 있도록 수련을 거듭하면, 양기가 왕성해지며 음기는 저절로 소진 되어버린다. 양기가 왕성해지고 음기가 쇠진하면 온갖 질병이 발생하지 않고 정신이 안정되고 육체도 기

28) 『鍾呂傳道集』卷1 「論眞仙」: “仙非一也. 純陰而無陽者鬼也. 純陽而無陰者仙也. 陰陽相雜者人也. 惟人可以爲鬼, 可以爲仙. 少年不修, 恣情縱意, 病死而爲鬼也. 知之修鍊, 超凡入聖, 而脫質爲仙也. 仙有五等, 法有三成, 修持在人, 而功成隨分者也.”(氣功·養生叢書, 上海古籍出版社, 1989년)

땀을 얻을 수 있으며, 그 때에 비로소 장생을 기대할 수 있게 된다.”²⁹⁾

Ⅲ. 신선: 불사의 도교적 의미

장자에서부터 도교(도가)적 이상인으로 등장하는 진인, 신인, 도인은 무위를 실천함으로써 세속적 속박을 벗어버린 자유로운 존재들이다. 도교적 자유는 세상의 속박을 완전히 탈각한 상태를 지칭한다. 그 속박에는 죽음이라는 속박도 포함된다. 인간을 속박하는 궁극적 한계인 죽음을 벗어난 존재들이기에 그들은 불사자들이다. 도교에서 不死와 自由와 無爲 그리고 得道는 동일한 내포를 가지는 개념이다. 무위를 통해 자유에 도달할 수 있고, 자유에 도달하면 무위를 실천할 수 있고 도를 얻을 수 있다. 또한 도를 얻어야 비로소 자유로울 수 있고, 무위에 이를 수 있다. 무위에 도달하여 도를 얻은 사람은 죽지 않는다. 진인은 도의 본래성(authenticity)을 획득한 사람이기 때문에 참된 인간 ‘진인’(authentic man)이다. 그는 도와 하나가 된 인간이기 때문에 ‘도인’(man of the Tao)이라 부를 수도 있다. 그리고, 인간으로서 도를 획득함으로써 인간의 유한한 속박과 현실의 상대적 한계를 벗어나 신적인 존재로 승화되었기 때문에 ‘신인’(divine man)이라 불리기도 한다. 그리고 그 신적인 상태로 고양된 인간은 때물은 세상에 살지 않는다. 세상을 벗어나 존재의 본래적 순수함이 보존되어 있는 山 속에 살거나 하늘로 비상하는 그는 ‘신선’이기도 하다. 그는 인간의 삶을 내리누르는 모든 무게로부터 자유롭기 때문에 그 무게를 벗어나 하늘로 비상할 수 있다. 그는 구름을 타고 비상할 수 있고, 물 속이나 불 속에 뛰어들어도 몸을 상하지 않고, 삶과 죽음의 경계를 마음대로 노닐 수 있다. 산은 순수와 성스러움의 상징이다. 또한 상승과 비상은 자유로움의 전형적 상징이다. 그러한 자유를 획득한 사람, 무위를 실천하는 사람, 도를 얻은 사람, 죽지 않는 사람이 바로 ‘신선’(immortals)이다.

신선에 관한 상상적 관념은 고대에서부터 존재했고 『장자』와 『열자』 그리고 『회남자』를 거치면서 도교적 종교 세계 안으로 편입되어 들어왔다. 그러나, 그러한 신선과 불사에 관한 상상적 관념이 도교적 이론 체계 안으로 정식으로 편입되

29) 『雲笈七籤』 卷61 「延陵君鍊氣法」: “纖毫陽氣不盡, 不爲鬼, 纖毫陰氣不盡, 不爲仙. 元陽即陽氣也, 食氣即陰氣也. 常減食節欲, 使元氣內運, 陽氣既壯, 即陰氣自消. 陽壯陰衰, 即百病不作, 神安體悅, 可觀長生.”

고 체계화된 것은 갈홍의 『포박자』에서였다. 갈홍은 고대 중국의 신화 세계에서부터 존재했던 불사와 신선의 상상을 도교의 도 개념과 연결시키고, 구체적인 도교의 방술들과 연결시킴으로서, 불사와 신선을 도교적 상상 세계 속에 뿌릴 내리게 만들었다는 점에서 새로운 도교적 신선사상의 정초자로 자리매김되었다.

갈홍의 공적은 고대부터 중국인의 종교적 삶 속에 존재해왔던 신선을 도교적 세계관 속에 자리를 잡게 만들었다는 사실에 한정되지 않는다. 갈홍의 공적은 오히려 신선을 도와 연결시킴으로서, 현실의 질곡을 극복하고 ‘누구든지’ 스스로의 노력과 수양에 의해 그러한 이상적 자유의 삶에 도달할 수 있는 가능성을 이론적으로 확인한데서 찾을 수 있다. 갈홍이 등장하기 이전에도 신선의 자유로움을 묘사하는 다양한 이야기와 신선 방술에 대한 소개가 없었던 것은 아니다. 『산해경』이나 『장자』에 나오는 導引, 吐納 등등 신선 방술이 대표적인 예가 될 것이다. 그러나 갈홍은 인간의 존재론적 한계는 물론 질병이나 재난 전쟁 등 다양한 현실의 질곡을 수련과 수양에 의해 극복하고, 궁극적으로는 사회적 신분적 차별을 넘어서서 우주적 원리와 하나되는 존재, 즉 도와 하나되는 불사성을 획득할 수 있다는 종교적 세계 해석을 제공함으로써 신선 불사의 탐구에 새로운 지평을 제공한다. 신선에 관한 갈홍의 생각을 체계적으로 검토하는 작업은 도교에서의 신선 사상과 신선 방술을 이해하는 먼 길에 있어 첫걸음이라고 할 수 있을 정도로 의미가 있다. 그 작업은 필자에게 남겨진 다음 과제가 될 것이다.