http://dx.doi.org/10.15750/chss.53.201408.003

【논문】

도교와 술수

－분류체계의 변천과 4～6세기 도경을 중심으로－*

김 지 현

【주제분류】 중국사상, 중국종교, 도교, 술수학
【주요어】 분류체계, 목록학, 술수, 도교, 우주론과 시간관
【요약문】 '술수'와 '도교'는 모두 근대적 학문연구의 대상에서 제외되었던 대표적 분야일 것이다. 중국적 사고와 논리에 대한 재고찰이 시도되고 '문화'에 대한 접근이 강조되면서 이 두 분야는 새롭게 각광을 받기 시작했다고 할 수 있다. 그러나 '술수'는 여전히 '과학'과 '주술'이라는 이분법으로 인해 그 학문적 범주 자체가 제대로 인식되지 못하고 있다.
도교와 술수의 관계에 대한 문제는 '도교'와 '술수'라는 이름으로 묶일 수 있는 문화적 현상의 많은 부분이 중첩되기 때문에 그 해명에 어려움이 따른다. 도교가 성립될 당시부터 '도사'와 '술사'에 대한 구분은 모호했다. 도사와 술사라는 이미지 형성 자체가 중국의 학술・종교문화사의 전개와 불가분의 관계에 있었다.
본 논문에서는 '도교'와 '술수'가 중국의 전통적 분류체계에서 어떻게 자리매김되고, 어떠한 변천 과정을 거쳤는지를 살펴본다. 그와 함께 '도교'가 전통적 분류체계 속에 등장하기 시작한 시기를 전후하여 도경 속에 나타난 술수적 요소를 검토함으로써 술수의 도교적 수용과 전개양상을 다각도에서 고찰해 보고자 한다.

---

* 본 논문은 2013년 9월 13일 원광디지털대학 서울캠퍼스에서 개최된 국제 학술 심포지엄, '동아시아 술수학에 대한 다각적 접근'에서 이루어진 구두발표 「도교문헌과 술수학」을 바탕으로 쓰여진 것이다.

Ⅰ. 들어가는 말

술수와 도교는 모두 근대적 학문연구의 대상에서 제외되었던 대표적 분야라고 할 수 있다. 서양적 합리성에 대한 반성, 중국적 사고와 논리에 대한 재고찰이 이루어지고 '문화'에 대한 접근이 강조되면서 두 분야 모두 각광을 받기 시작했다. 그 중에서 도교는 비교적 현대적 연구 성과가 축적되었다고 할 수 있지만, 술수의 경우는 중국과학사 분야에서 소위 '과학(science)'으로 인정될 만한 天文과 曆法, 醫學, 算術 부문이 연구되었을 뿐, 占術이나 風水, 相法 등은 '주술(magic)'로 치부되어 학술적 연구 대상으로 인식되지 못했다. 술수학 전체에 대한 본격적인 조망이 시작된 것은 20세기 후반에 이르러서이며, 특히 중요한 시도와 성과가 나오기 시작한 것은 21세기에 들어서라고 할 수 있다[1].

이런 상황에서 도교와 술수의 관계를 논하는 것은 그 각각에 대한 명확한 정의를 얻기가 쉽지 않다는 점과 도교와 술수라는 이름으로 묶어낼 수 있는 문화적 현상의 많은 부분이 중첩된다는 점에서 어려움이 따른다. 이는 실은 현대 학술의 설명 범주(interpretive category)로서의 도교와 술수에 국한된 것이 아니라 중국의 전통적 학술 분류 체계에서도 역시 마주치게 되는 문제이다. '도가'와 '도교'의 구분에 관한 오랜 논란은 차치하고서라도[2], 도교가 성립될 당시부터 方術과 道術, 方士 혹은 術士와 道士에 대한

1) 중국에 있어서 본격적인 술수 연구는 리링의 연구가 효시라 할 수 있다(李零 1999; 2000). 일본에서는, 사카데 요시노부가 양생과 의학분야를 중심으로 도교와 방술 연구를 수행해 왔고(坂出, 1999; 2009), 미우라 구니오는 무속과 점술, 풍수와 같은 주로 주술로 치부되어 왔던 영역을 중심으로 술수학 연구를 진행시켜 왔다(三浦 2013). 과학과 점술이라는 이분법적 사고틀에서 벗어나 술수학에 대한 총체적 연구를 수행해 온 학자로는 다케다 도키마사를 들 수 있다(논문집 武田 2011; 2014). 한국에서도 2000년대에 들어서면서 전통의학 분야를 중심으로 술수학 연구 성과가 나오기 시작했는데, 천문・역법・의학 분야뿐 아니라 명리학과 풍수 분야를 포함한 술수학 전반에 대한 연구의 필요성이 제기된 것은 2007년 이동철 교수를 중심으로 한 술수문화연구회가 조직되면서부터라고 할 수 있다. 한국의 술수학 연구 현황에 대해서는 이동철, "한국 술수학연구의 현황과 전망: 술수문화연구회의 활동을 중심으로," 교토대학 술수학연구회 국제워크숍 강연자료, 2011 (미간행).

2) 종교적 도교와 철학적 도가의 구분법의 폐기는 타오이즘(Taoism)이란 용어로

구분은 모호했으며, 그러한 모호함은 현재의 일상적인 용법에까지 이르고 있다. 이러한 점에서 과연 도교와 술수는 구분할 수 있는 것인가, 나아가 그 둘의 관계를 논한다면 어떤 지점에서 가능한가 하는 의문이 드는 것은 자연스러운 일일 것이다.

도사와 술사라는 이미지 형성 자체가 중국의 학술・종교문화사의 전개와 불가분의 관계에 있는 것은 분명하다. 그렇다면 술수와 도교라는 범주가 등장했던 때로 돌아가서 양자가 어떤 부분에서 명확하게 구별되며 또한 어떤 부분들이 중첩되는지를 검토하고, 그 이후의 술수학과 도교의 전개를 살펴보는 것도 둘 사이의 관계를 해명하는 하나의 방법일 것이다.

본 논문에서는 '술수'와 '도교'라는 범주가 어떻게 형성되고 그 함의는 어떻게 변천되었는지를 살펴보고, 그와 함께 중국의 전통적인 분류 체계 속에서 '도교'와 '도경'이 등장한 시기, 즉 4-6세기경에 한정하여 이 시기 도교경전에 나타난 술수학적 요소를 살펴봄으로써 '술수의 도교적 수용과 전

양자를 아우르고 있는 유럽의 연구 전통에서는 초창기부터 주류를 이루어 왔다. 일본의 도교 연구 역시 1970년대 이래로는 영미권의 접근법과 같은 결론에 도달했다(福永 1982, 福井 1983; 1986). 국내에서는 여전히 도가와 도교를 구분지으려는 경향이 강하게 남아 있지만, 80년대 이후 몇몇 연구자에 의해 이와 관련된 문제점이 지적되고 그 한계를 극복하려는 연구가 수행되었다. 이용주 2003; 2009는 중국 도교의 내적지향과 주제의식에 중점을 두면서 '술'과 '수행'이라는 실천적 측면을 포괄한 새로운 성찰의 결과로서, 도가・도교・방술을 아울러 설명할 수 있는 유의미한 접근법으로서 주목할 가치가 있다. 김성환 2007a; 2007b는 진한시대의 도가(황로학)가 황로도로 전개되는 국면을 본격적으로 다룬 연구로서, 중국사상사 속에서 선진시대의 도가와 이후의 도교가 어떻게 연결되는지 이해하는데 중요한 시사점을 준다. 특히 그 과정에서 술수(방술)가 어떤 위치에 있는지를 보여주는 것으로는 김성환 2000, 김일권 2008을 참조. 김시천 2013은 '도가/도교'를 대체할 학술적 설명 범주로서 『장자』「천하편」의 '도술'을 사용할 것을 주창하고 있는데, 이 도술 개념은 도와 일치된 삶의 기술을 지칭하는 것으로, 장자적 養生과 達生에 초점을 맞춘 것이다. 이러한 논의는 종교와 철학의 이분법을 극복하고자 하는 시도로서 유의미하다. 다만 그러한 시도와 목적이 주로 도교(Taoist Tradition)의 현대적 의미를 기술하는데 집중되어 있다는 점에서, 5세기 이후 중국 도교가 불교의 카운터파트로 인식되기 시작한 이래 현대 중국과 세계 각국에서 살아 숨쉬고 있는 '실천의 장'으로서의 교단도교를 포괄하지 못하고 있는 것은 아닌지, 혹은 이와 같은 교단도교의 존재가 미미했던 한반도의 도교문화 양태만을 설명하는 제한적인 범주로 기능하고 있는 것은 아닌지 하는 문제들을 남기고 있다. 이연승 2007은 도교를 유지하고 실천했던 사회적 공동체에 중점을 둔, 보다 명시적인 도교 정의의 필요성에 대해 지적하고 있다.

개'라고 부를 수 있을 만한 것들을 추출하여 그 구체적 양상들을 검토해 보고자 한다.

Ⅱ. 학술변천과 분류체계의 문제: 술수와 도가, 그리고 도경

1. 술수와 방기

중국에서 도서를 분류하기 위해 분류항목의 내용을 정리하고 고찰하는 과정에서 등장한 '목록학'은 곧 배움과 앎, 가르침의 내용을 모두 아우르는 '知의 분류체계'이다[3]. 먼저 중국학술사에 나타난 도서 목록 변천사를 통해 중국적 知의 분류체계 속에서 술수와 도가, 그리고 도교가 어떻게 변해왔는가를 살펴보도록 하자.

중국에서 가장 오래된 도서 분류체계는 한대 왕실도서의 교감과 정리를 담당했던 유흠의 『七略』에서 그 대강을 살펴 볼 수 있다([표 1]참조). 육예(유교경학), 제자(제자백가 사상), 시부(문학), 병서(군사)와 나란히 선 수술(또는 술수로 표기)와 방기. 그 중 술수에 포함된 것은 천문・역보・오행・시귀・잡점・형법이며, 방기에 포함된 것은 의경・경방・방중・신선이다.

『칠략』의 총론에서는 '술수'에 대해 "수술은 모두 명당, 희화, 사복의 관직에서 유래한 것이다(數術者, 皆明堂・羲和・史卜之職也)"라고 하여 고대 관직의 담당분과에서 그 연원을 찾고 있다. 명당은 사계절의 변화에 따른 政令의 제정과 관련된 것이며, 희화는 태양의 변화를 관측하여 농력 제정에 관여하던 관직, 사복은 천문 관측 및 기록을 담당하던 기록관과 卜筮를 담당하던 신관을 말한다. 즉 술수는 ①천문, 역법으로 대표되는 자연의 질서를 파악하는 학술과 ②오행(『상서』「홍범」의 재이설에 바탕한 인간사・자

3) 목록학과 知의 분류체계에 대해서는 이하를 참조. 內藤 1926; 倉石 1979; 淸水 1991; 井波 2003.

연사의 해석과 점법), 시귀(갑골 및 서죽점), 잡점, 형법(지형이나 인간, 동물의 형태를 통해 길흉을 파악하는 것)으로 대변되는 점법이 결합된 범주라 할 수 있다.

[표 1] 유흠『칠략』의 분류체계(『한서』「예문지」)

劉歆『七略』(『漢書』「藝文志」)	
六藝略	易・書・詩・禮・樂・春秋・論語・孝經・小學 [六藝總論]
諸子略	儒家・道家・陰陽家・法家・名家・墨家・縱橫家・雜家・農家・小說家[諸子總論]
詩賦略	賦・雜賦・歌詩 [詩賦總論]
兵書略	兵權謀・兵形勢・陰陽・兵技巧 [兵書總論]
數術略	天文・曆譜・五行・蓍龜・雜占・形法 [術數總論]
方技略	醫經・經方・房中・神仙 [方技總論]

목록학상의 술수류의 변천과 그 의미에 대해서는 우사미 분리(宇佐美文理)씨가「術數類小考」에서 논한 바 있다. 그는 술수략의 천문류를 "관찰"과 "조작", 그리고 "지식"이라는 세 가지 키워드를 사용하여 다음과 같이 정의했다.

> 태사(太史)가 관찰하는 천문, 그 관측결과를 조작하여 현재와 미래에 관련된 어떤 '지식'을 얻는다. 그것이 술수략・천문류인 것이다.[4]

술수 속에 점술이 포함되어 있는 것에 대해 우사미씨는 술수가 진나라의 분서갱유의 산물이라는 점을 지적한다. 즉 이는 분서갱유 당시의 '도서 분류'와 관계된 문제로서, 분서의 대상에서 제외된 세 종류의 실용서, 즉 農樹와 醫藥・卜筮 중 의약과 복서가 각기 방기류와 술수류에 포함된 것으로, "술수류의 본질은 분서 당시의 복서 분류에 대한 의식이 그 원천에 있으며 실제 분류상 그러한 의식이 살아남아 있는 것이다."[5] 점술이 추구하는 지식 역시 특정한 '관찰'에 바탕하고 있으며 그 관

4) 宇佐美 2011, pp.107.
5) 앞의 글, pp.107.

찰결과의 ‘조작’에 의해 어떤 ‘지식’이 얻어진다는 점에서 천문 및 역법과 같은 범주로 분류되고 있는 것이다. 즉 술수란 관찰한 결과를 바탕으로 조작(manipulation)을 거쳐 현재와 미래에 대한 지식을 얻어내는 학술이라 정의할 수 있을 것이다.

다시금 『한서』「예문지」로 돌아가 ‘신선’(육조이후에는 선도[도경]로 분류)에 대해 살펴보면 신선이 방기의 하부 항목으로 분류되고 있음을 볼 수 있다. 방기란 ‘구체적인 처방과 기술’을 의미하고 “생명을 살리는 수단(方技者, 皆生生之具)”과 관련되며, “신선은 인간의 참된 성명(性命: 타고난 육체적・정신적 특성)을 온전히 하면서 그에 대한 초월을 추구하는 것(神僊者, 所以保性命之眞, 而游求於其外者也)”이라고 기술되고 있다. 종족 보존을 위해, 특히 황실의 후계자 생산을 위해 중시되었던 방중을 포함하여 생명의 연장과 초월을 추구하는 신선 역시 의약과 함께 ‘생명에 관한 지식’으로 분류되고 있는 점을 기억해 두도록 하자.

2. 도가와 도경

한편 『노자』를 대표로 하는 ‘도가’는 이러한 구체적인 ‘지식’과 ‘기술’을 추구하는 술수나 방기와 구별되는 것으로, [표1]에서 알 수 있듯이 분류항목 자체가 달랐다. 전한 시기 도가는 특히 ‘황제와 노자’의 학술이라는 의미에서 ‘黃老’라는 이름으로 불렸는데, 유흠은 도가에 대해 다음과 같이 기술하고 있다.

> 도가의 학파는 고대의 기록관에서 유래한 것으로 보인다. (그들은) 고금의 성패, 존망, 화복의 노정에 대해 기록하였고, 이를 통해 (인간사의) 근본과 요점을 파악하였다. (그들은) 청허함을 지키고 유약하고 낮은 곳에 있기를 자처하였으니, 이는 천하를 다스리는 임금의 통치술이다.
> 道家者流, 蓋出於史官, 歷記成敗存亡禍福古今之道, 然後知秉要執本, 淸虛以自守, 卑弱以自持, 此君人南面之術也. (『漢書』「藝文志」, pp.1732)

즉 도가는 관찰과 조작을 통한 지식의 추구나 생명의 비밀에 대한 탐구가 아니라, 인간 역사의 흥망성쇠에 대한 이해와 통찰에 바탕한 처세

의 지혜며 정치사상으로서 '유가 이외의 다양한 사상들[諸子]'로 분류되었던 것이다. 그러나 후대에 역사서가 증가하고 불교의 유입 및 도교의 전개를 통해 증가한 불경과 도경을 적절히 처리할 필요가 생겨남에 따라, 한대의 학술 분류법 전체와 그 세목 분류에 있어서도 변화가 일어나게 된다.

經史子集의 사부분류가 생겨난 것은 3세기말 순욱(荀勖, ?-289)이 정리한 『中經新簿』부터라고 전해지는데, 육조시대를 통해 역대 왕조의 秘閣(왕실도서관)은 이러한 사부분류 체계를 유지해 온 것으로 보인다[6]. 본격적으로는 『수서』「경적지」에서부터 현재 우리에게 익숙한 사부분류가 정착했다고 할 수 있는데, 이것은 다시 완효서(阮孝緖, 479-536)의 『七錄』[7]의 분류법을 채택하여 수정한 것이었다.

완효서의 『칠록』은 유흠의 『칠략』 당시에 존재했던 전통적 범주를 內篇으로, 이에 포함되지 않는 새로운 범주를 外篇으로 나누었다. 내편에는 '方內'의 經典(유교경전)・記傳・子兵・文集・術技의 5항목이, 외편에는 '方外'의 佛法과 仙道의 2항목이 포함되었다.[8] 『수서』「경적지」는 완효서의 내편에서 자병과 술기를 子部로 통합하여 甲乙丙丁[경사자집]의 사부분류로 정돈했다 ([표 2]참조).

우선 완효서의 분류법에서 도가와 술수가 각기 어느 곳에 위치하는지 살펴보자. 도가는 다른 제자백가와 함께 유교 경학을 제외한 제반 사상인 '子兵'으로 분류되고 있으며, 술수와 방기는 '術技'로 통합되었다. 세목 분류의 변화는 있지만 도가와 술수・방기는 전통 학술에 속하는 것, 즉 方內로 인식되어 내편에 자리하고 있다.

---

6) 『隋書』「經籍志」, pp. 907-909, 阮孝緖「七錄序」「古今書最」T52, 109c-111b. 양대에는 술수부가 방대한 양을 차지해서 따로 독립시켜 五部 분류체재를 취한 적이 있다.

7) 『칠록』의 전신으로 劉宋 王儉의 『七志』(473)가 있으나 세목분류법(經典・諸子・文翰・軍書・陰陽・術藝・圖譜의 7분류법에 佛經과 道經의 2항목을 덧붙인 것으로 실제로는 9항목)이 완효서에 의해 수정되었으며 이후의 사부분류법이 완효서의 분류법을 크게 벗어나지 않는다는 점에서 왕검의 분류법 설명은 생략한다.

8) 「七錄序」 "其方內經記, 至于術技, 合為五錄, 謂之內篇. 方外佛道, 各為一錄, 謂之外篇. 凡爲錄有七, 故名七錄." T52, 109a.

[표 2] 완효서의 『칠록』과 『수서』「경적지」의 분류체계

七 錄			經籍志
內篇	經典錄	易・書・詩・禮・樂・春秋・論語・孝經・小學	經部
	記傳錄	國史・注曆・舊事・職官・儀典・法制・僞史・雜傳・鬼神・土地・譜狀・簿錄	史部
	子兵錄	儒・道・陰陽・法・名・墨・縱橫・雜・農・小說・兵	子部 (子兵術伎)
	文集錄	楚辭・別集・總集・雜文	
	術技錄	天文・緯讖・曆算・五行・卜筮・雜占・形法・醫經・經方・雜藝	集部
外篇	佛法錄	戒律・禪定・知惠・疑似・論記	道經
	仙道錄	經戒・服餌・房中・符圖	佛經

그렇다면 '仙道'라는 범주는 무엇일까?

> 선도에 포함된 서적은 상고시대로부터 유래하는 것이다. 유흠의 '신선'은 방기의 말단에 열거되어 있고, 왕검의 '도경'은 『칠지』의 외편에 기록되어 있는데, 지금 여기서는 이 둘을 합쳐서 '선도록'으로 하고 '외편 제2'로 한다.
> 仙道之書, 由來尙矣. 劉氏神仙, 陳於方技之末, 王氏道經, 書於七志之外, 今合序仙道錄爲外篇第二. (「七錄序」T52, 109c)

요컨대 '선도'란 『한서』「예문지」의 '신선'과 육조시대의 '도경'을 합친 것이다. 이는 '불법'과 함께 중국 목록학에 새로 등장한 분류항목으로서, 경계(경전과 계율)・복이(약물 복용과 식이요법)・방중・부도(부적과 예언서)와 같은 세목을 통해 알 수 있듯이 육조시대에 새로 등장한 도교경전 및 교단 내의 규정집, 그리고 전통적으로는 방기에 포함되었던 '신선'과 '방중' 그리고 참위서를 떼어내어 함께 묶은 것이었다. 중국의 지적 분류체계 속에서는 최초로 신선과 도교가 한 데 묶인 것이다.

주목해야 할 것은 완효서가 도경과 불경을 중국의 전통적 학술 범주 밖의 것, 즉 方外로 분류하고 있다는 점이다. 유교 경전을 중심으로 한 방내의 세계관과 질서가 있다면 그 안에 포함될 수 없는 두 가지 서로 다른 세계관에 대한 인식이 분류체계 속에 나타난 것이다. 그리고 도경과 불경을 방외로 구분한 것이 유교경전과 비교하여 폄하하려는 의도에서 비롯한 것이 아

니라는 점에도 유의할 필요가 있다.

수나라 황실은 도경과 불경을 황실 보물로 특별 취급했고 이러한 태도는 당왕조에서도 볼 수 있다[9]. 수의 동도 낙양에 세워진 왕실도서관 觀文殿은 동쪽 건물에 갑을부(경서와 사서)를, 서쪽 건물에 병정부(자서와 집서)를 보존하였고 황궁 안에 內道場을 설치하여 도경과 불경을 함께 보존했다고 전해진다[10]. 다만 완효서가 불법을 선도보다 중시한 데 비해, 당 太宗의 칙명에 의해 편찬된『수서』「경적지」는 도경을 불경보다 우위에 두었다([표 2] 참조)[11].

그렇다면『수서』「경적지」에서 '도경'을 어떻게 서술하고 있는지 살펴보자.

> 도경에 의하면 원시천존이 태초의 원기 이전에 생겨나 자연의 기를 품수받아 존재하고 있었다고 한다……(도경에서) 천지의 파괴, 겁수와 종말에 대해 이야기하는 것은 불경과 유사하다. 원시천존의 본체가 상존불멸하며, 천지가 새로 열릴 때마다 천계의 옥경 위 혹은 우주목[窮桑]이 있는 공간에 존재하며 비밀의 도를 전수한다고 하는데, 이를 '개겁도인'(겁의 시간을 열어 인간을 구원하는 것)이라 한다.
> 道經者云, 有元始天尊, 生於太元之先, 稟自然之氣, ……所以說天地淪壞, 劫數終盡, 略與佛經同. 以爲天尊之體常存不滅, 每至天地初開, 或在玉京之上, 或在窮桑之野, 授以秘道, 謂之開劫度人. (『隋書』「經籍志」道經, pp.1091)

---

9)『舊唐書』「經籍志」는 玄宗의 開元년간(713-742)의 무경(毋煚, ?-722) 등이 정리한 四部錄에 바탕한 것인데, 여기에 도경과 불경이 기록되어 있지 않은 이유는 그 방대함 때문에 별도로 釋道目『開元內外經錄』이 작성되었기 때문이다. 당황실 역시 도경과 불경을 신성한 것으로 중시했다.『舊唐書』「經籍上」「四部錄序」"其外有釋氏經律論疏, 道家經戒符籙, 凡二千五百餘部, 九千五百餘卷. 亦具飜譯名氏, 序述指歸, 又勒成目錄十卷, 名曰開元內外經錄. 若夫先王秘傳, 列代奧文, 自古之粹籍靈符, 絶域之神經怪牒, 盡載於此二書矣." pp.1965.

10)『隋書』「經籍志」, pp.908.

11) 왕검의『칠지』에서는 도교를 불교보다 우위에 두었다.「七錄序」"王旣先道而後佛, 今則先佛而後道." T52, 109c. 도교와 불교의 우열관계는 남북조 시대의 도불논쟁사의 전개와 함께 여러 차례 번복되었다. 이는 분류체계상의 서열에 변화를 초래했다는 점에서 중요한 문제지만 지면 관계상 상세한 경위는 생략했다. 당대에 있어서 도불의 우열관계에 대해서는『唐會要』卷四十九「僧道立位」를 참조. "貞觀十一年 (637) 正月十五日, 詔道士女冠, 宜在僧尼之前."『수서』「경적지」가 완성된 것은 高宗기의 656년경이다.

불경이 세존에서 유래한다면 도경은 원시천존에서 유래하고, 시간론 역시 불경과 유사하며 '개겁도인'의 구원론[12]을 주요골자로 한다는 이 대목은 기존의 도가나 신선의 범주로 분류될 수 없는 새로운 세계관을 갖춘 도교의 등장을 극명하게 표현하고 있다. 이러한 도경을 불경과 함께 외편으로 묶어낸 것은 육조 지식인들이 도교를 불교와 유사하지만 전통적인 가르침과 다른 성격의 것으로 받아들이고 있었다는 것을 명료하게 보여주는 것이다.

이 대목은 4세기말-5세기초에 성립된 영보경의 문장을 기반으로 한 것인데, 뒤이어 도경 자체를 천상의 기가 응축되어 형성된 것으로 보는 도교 특유의 경전관과[13] 경전전수의 위계가 서술되고 있다.

> (원시천존이) 설한 경전들은 원기를 받아 자연히 생성된 것으로서 인간이 만들어 낸 것이 아니다. 도경 역시 천존과 함께 상주불멸하며, 천지와 함께 파괴되는 법이 없다. 드러나지 않고 전해지지 않더라도, 겁운이 다시 열리면 도경의 문자는 스스로 현현한다. 여덟자(의 신묘한 문자)는 도의 본체 그 자체의 비밀을 담고 있는 것으로 천상의 문자[天書]이다……(도경을) 전수하는 법으로서는, 처음에 (입문자는) 오천문(『도덕경』)록을 받고 이후에 삼동록(三皇籙 혹은 洞神籙의 誤記)을 받으며, 이후에 동현록을 전수받고, 이후에 상청록을 전수받는다.
> 所說之經, 亦稟元一之氣, 自然而有, 非所造爲, 亦與天尊常在不滅, 天地不壞, 則蘊而莫傳, 劫運若開, 其文自見. 凡八字, 盡道體之奧, 謂之天書. ……其受道之法, 初受五千文籙, 次受三洞籙, 次受洞玄籙, 次受上淸籙. (『隋書』「經籍志」道經, pp.1091-1092)

『수서』「경적지」의 도교 기술은 『위서』「석로지」와 비교해서 크게 달라진 점이 있다. 「석로지」가 북위 구겸지의 천사도만을 다루고 있는데 비해서 「경적지」는 구겸지 당시 북조에 알려져 있지 않던 남조 성립의 도경군, 즉 상청경과 영보경에 대한 해설이 추가되고 있으며 남조의 도사 도홍경에 대해 특필하는 등 남조 도교의 정황이 추가되었다. 그와 함께 가장 주목해야할 차이점은 도경의 위계와 전수절차가 정립된 점, 도교의 대중 구제 의례가 체계화된 점이다[14].

---

12) 개겁도인설에 대해서는 神塚 1997, pp. 361-414를 참조.
13) 영보경을 중심으로 한 도교의 경전관에 대해서는 Wang 2009, pp.775-888을 참조.

다시 말해 도교는 원시천존을 중심으로 한 신관념과 함께 교리와 의례체계를 갖춘, 이른바 '종교'라는 범주로 사고되고 있으며 이러한 도교의 기본틀이 남조 도교에 의해 확립되었다는 것이다. 그리고 도교과 불교를 전통학술과 구별하는 이러한 인식은 '석로'(『魏書』「釋老志」) 혹은 '도석'(『初學記』卷二十三道釋)이라는 항목의 생성에서도 엿볼 수 있다.

이렇게 도교가 하나의 분류항목으로 등장한 육조수당기의 분류체계 속에서 술수와 도교는 각기 방내와 방외에 속한 것으로서, 표면적으로는 구별가능한 범주로 존재했다. 그 때의 '술수'(완효서의 술기를 포함한 범주)란 천문, 역법, 점술, 의술이 때로 나뉘고 합쳐지곤 했지만, 생명체로서 또한 사회체로서의 인간과 자연에 대한 관찰과 경험을 통해 그 속에 담긴 수리를 해석하고 계산 가능한 형태로 조작하여, 이미 일어난 현상의 메커니즘을 이해하고 대처하며 앞으로 일어날 일을 예측하는 방법과 기술 전반을 지칭한다고 할 수 있을 것이다. 그에 대해 도교는 불교와 유사한 구조의 신념과 의례체계를 갖춘 '가르침과 실천'의 새로운 범주였고 전통적인 도가와도 구별되는 무엇이었음에 틀림없다.

그러나 분류의 경계선은 늘 모호하며 실제 도경 속에는 도가와 음양가, 술수와 방기의 제요소들이 혼재하고 있었다. 이에 대해서는 Ⅳ장에서 살펴보기로 하고, 여기서는 도교 자체의 분류체계의 형성이 기존 분류체계에 초래한 변화에 대해 언급하는 것으로서 이 장을 마무리하고자 한다.

남북조 시대 도교의 카운터파트로 존재한 불교는 經・律・論의 三藏으로 구성된 일체경과 자기만의 분류체계를 가지고 있었다. 이러한 불교를 의식하여 도교 역시 三洞이라는 분류체계를 정립하였고 도교의 일체경인 道藏이 형성되었는데[15], 바로 이것이 기존 목록학의 분류체계에 변화를 초래했다. 도장이 천사도의 텍스트[正一]는 물론이며, 『노자』와 그 주석서를 중심으로 한 도가 계열 서적[太玄] 뿐만 아니라 태평경류[太平]와 연단술 및 양생 관계 서적[太淸]까지 삼동을 보완하는 四輔로서 수록하면서 도경과

14) 『隋書』「經籍志」・道經, pp. 1092.

15) 삼동에 대한 고전적 연구는 Ofuchi 1979, pp. 253-268, 도장편찬의 역사에 대해서는 다음을 참조. 吉岡 1964; 陳 1985; Schipper 2004, pp.1-40.

도가서, 술수서의 구분이 모호해진 것이다.

그러한 결과 중 하나가 '도가'라는 이름 아래 전통적인 도가서와 도교경전을 구분하지 않고 한 묶음으로 보게 된 것이다. 사실 교단도교의 구성원뿐 만 아니라 정사기록에서도 노자사상과 도교교단을 구분하지 않고 모두 '도교', '도가'라고 부르기 시작한 것은 이미 5세기부터지만[16], 목록학상의 범주로 나타나기까지는 상당한 시간이 소요되었다. 유명한 예로 송의 정초(鄭樵, 1104-1162)가 편찬한 『通志』「藝文略」의 '道家' 항목을 들 수 있다.[17] 또한 사부분류의 완성판이라고 할 수 있는 청대 사고전서의 분류에 있어서도 불교와 도교를 釋家와 道家라는 이름으로 모두 子部에 포함시켰고, 이러한 사고전서의 분류체계를 수용한 현대의 중국 고적 분류체계 역시 자부 도가는 소위 정치철학으로서의 도가와 종교로서의 도교의 구분을 두지 않고 있다.

Ⅲ. 술수와 도교의 관계: 분리와 접점

1. 무속, 점술과 도교

앞서 중국의 학술 분류체계 속에서 술수와 도교는 서로 구분 가능한 것이었다고 했다. 그렇다면 도교란 범주가 등장하던 무렵, 실제 중국 문화 속에서 도교의 경전을 전수하는 도사그룹과 술수를 실천하고 전수하는 그룹은 어떤 관계에 있었을까?

5-6세기의 술수, 특히 점술과 도교의 관계에 대해서는 피터 니커슨(Peter Nickerson)이 "샤먼, 귀신, 점술가와 도사(Shamans, Demons, Diviners and Taoist)"라는 논문에서, 도교는 원래 점술과 무속을 금지하여 이들과 대립적 관계에 있었으나, 점차 점술과 무속을 인정하며 공존하게 된 것이라

16) 福永 1982, 福井 1983을 참조.

17) 元・馬端臨의 『文獻通考』「經籍考」는 『수서』「경적지」의 자부 분류 원칙을 기본적으로 따르면서 道家와 神仙을 구분하여 제자서 도가는 도가에, 도경은 신선에 귀속시켰으나 둘 다 자부에 포함시켰다.

고 논한 바 있다. 물론 이러한 공존관계는 도교가 점술을 자신의 우주론과 의례 아래 종속시킴으로써 도교의 우위를 확보하는 한에서 가능한 것이었다. 니커슨은 이를 “초자연적인 힘에 도달하는 다양한 채널을 분배함으로써 천사도가 민간종교와 타협을 보았다”고 평하고, 그러한 합의와 타협의 원인을 도교 교단조직의 성격변화에서 찾았다. 후한말의 천사도가 신도를 공동체의 구성원으로 가지며 기존 사회의 도덕・질서에 대항하는 섹트(sect)의 성격을 가졌던 것에 반해, 천사도 조직이 와해된 이후의 도교는 신도들이 고객(client)화되고 도교는 전문도사집단이 되는, 이른바 동업조합 즉 길드(guild)화되었다는 것이다.[18)]

이러한 니커슨의 논의는 술수의 여러 영역 중에서 민간에서 시행된 점술에만 국한되어 있다는 한계를 갖지만, 이는 도교 교단이 처한 사회 구조의 변화를 통해 술수와 도교의 관계를 조망할 수 있는 시사점을 주며, 5세기경 도교 교단이 획득하고자 했던 정체성 의식과 더불어 후에 도교와 술수 전통이 혼효되는 기제를 이해하는데 있어서 매우 중요하다.

니커슨이 지적한 바와 같이 5세기의 중국 도교는 점술과 무속, 나아가 의술에 대해 명백한 비판의식을 가지고 있었고, 그에 대항하는 전문도사 계층의 종교적 힘의 원천을 점술과 의술의 시술로부터 분리하여 도교의 科儀(의례규정)가 정하는 실천법에 제한했다. 불교측의 비판을 의식하여 도교의 실천체계를 정비한 북조의 구겸지(寇謙之, 365-448)와 남조의 육수정(陸修靜, 406-477)이 모두 점술과 무속에 대해 신랄하게 비판했다.

북위의 천사도 개혁운동으로 유명한 구겸지는 『老君音誦誡經』에서 불어난 도경과 의약서들을 위서라고 비판하며 오천문, 즉 『도덕경』의 송경만을 중시했다. 그는 철저한 구전과 비전주의에서 도교의 정통성을 확보하고자 하며 도사들의 의약 및 본초에 기반한 의료행위에 반대한다.

> 근래 들어 사람들은 거짓되고 도는 황폐하여 도교의 경서들은 진위가 뒤죽박죽이 되었다. 후인들은 선계의 경전과 진형도, 신성문자를 날조하였고, 사람들은 저마다 법술을 지어내어 천하에 의방이 수백 수천, 수만 수억가지가 되었고, 약초와 약물도 수백 수만가지에 이르게 되었다.

---

18) Nickerson 1994, pp. 41-66.

從今以來, 人僞道荒, 經書舛錯, 後人詐僞仙經圖書, 人人造法, 天下經方, 百千萬億, 草藥萬種, 萬藥百數. (13b)
영원한 생명을 약속하는 최상의 도는 성인과 신선들이 전수할 때 구결로 그 비요를 전하고 문서로 남기지 않았다. 재계의 공으로 사념을 평정히 하고 신들과 교통하지 않고서 어떻게……승천이 가능할 수 있겠는가?
長生至道, 仙聖相傳, 口訣授要, 不載於文籍. 自然非齋功, 念定通神, 何能招致……接而昇騰?(14a)
정실(靖室: 천사도의 고해성사실)에서 일어나는 행위와 언사 속에서, 가장 큰 금기는 복을 구하는 것이다.
入靖坐起言語, 最是求福大禁. (14b)
도민(도교신도)의 집안에 질병이 있는 경우는 고하고 집으로 돌아가도록 한다. 스승은 먼저 도민에게 정실 안에서 향을 피우게 한다. 그 후 도민은 정실 밖으로 나와 서쪽을 향해 머리를 풀고 고두하며 자신의 지난날의 잘못들을 사죄하여 아뢰는데, 숨김없이 모두 아뢴 뒤에야 용서를 구하게 한다.
道民家有疾病, 告歸到宅, 師先令民香火在靖中. 民在靖外, 西向散髮叩頭, 謝寫僞違罪過, 令使皆盡未有藏匿, 求乞原赦, (16a)

남조에서 새로운 계시경전을 바탕으로 도교개혁운동에 앞장섰던 육수정의 경우도 술수에 대한 태도는 구겸지와 다르지 않았다.

맹위법사는 금전을 받지 않으며, 도교의 신은 인간의 음식을 취하지 않으니 이를 淸約이라 한다. 병을 다스릴 때는 침구와 탕약을 쓰지 않고 단지 부적과 성수만을 사용하며, 죄를 고백하고 행실을 고치며, 신들에게 상주문을 올릴 뿐이다. 집터나 묘자리, 이사나 일의 추진 여부 등 모든 일에 대해 일시를 점치지 않고 마음에 따라 행할 뿐이다. 길흉을 따지는 바가 없기에 이를 간약하다[約]고 이른다. 수많은 정령과 일체의 천지 신령을 모두 버리고 노군과 (장릉, 장형, 장로의) 삼사만을 봉양하는 것, 이를 바른 가르침[正敎]이라 한다.
盟威法師不受錢, 神不飮食, 謂之淸約. 治病, 不針灸湯藥, 唯服符飮水, 首罪改行, 章奏而已. 居宅安塚, 移徙動止, 百事不卜日問時, 任心而行. 無所避就謂約. 千精萬靈, 一切神祇, 皆所廢棄, 臨奉老君三師, 謂之正敎. (8a)
귀신에 제사를 올리고 복을 구하는 것을 삿되다[邪]고 한다. 귀신들의 예언이라 칭하고 길흉을 점치는 것을 요망하다[祆]고 한다. 노군의 가르침을 받들지 않고 함부로 금기를 만들어내는 것을 거짓되다[巫=誣]고 한다. 도참과 점복, 묘지와 집터・건물터 등의 풍수나 길흉에 관련된 책들은 모두 상장(上章, 신들에게 올리는 호소장)으로 대체해야 할 것들이다. 또 曆法을 중시하고 길한 날과 시간을 간택하는 식의 어리석음이 날로 심해져서 도교에

서 밝혀놓은 올바른 규정들을 끝내 따르려 하지 않고 도교의 법에서 금하는 것을 다투어 높이고 써서, 진정한 가르침을 등지고 거짓으로 향하는 것, 이를 전도[倒]되었다고 한다.
祭祀鬼神, 祈求福祚, 謂之邪. 稱鬼神語, 占察吉凶, 謂之祅. 非師老科教, 而妄作忌諱, 謂之巫. 書是圖占・塚宅・地基・堪輿・凶咎之屬, 須上章驅除. 乃復有曆, 揀日擇時, 愚僻轉甚, 正科所明, 永不肯從, 法之所禁, 而競尊用, 背真向僞, 謂之倒也. (『陸先生道門科略』卷上8a-8b)

육수정은 천문, 역법, 점술 및 의술 등 모든 술수의 시술에 대해 비판적이었으며, 오로지 도교의 신성한 언어, 즉 도교의 새로운 계시경전과 신들에게 호소하는 '상주문[上章]'과 기가 응축된 신비한 문자[符]에 의거한 치유의 힘만을 인정하고 있다. 남북조 도교의 술수에 대한 입장은 『老君說一百八十戒』[19]에서도 엿볼 수 있다(『雲笈七籤』卷三十九).

제16계. 군사와 국가의 일에 대해 알려하지 않으며 길흉을 점치지 않는다.
第十六戒者, 不得求知軍國事及占吉凶. (3b)
제77계. 타인을 위해 산의 지형도를 그려주거나 무덤이나 집을 지어주지 않는다.
第七十七戒者, 不得爲人圖山, 立塚宅起屋. (6b)
제78계. 천상의 별자리[星文]에 대해 알려하지 않으며 천시(天時)를 점치지 않는다.
第七十八戒者, 不得上知星文, 卜相天時. (6b)
제114계. 세속의 점술과 관련된 서적 및 팔신도(팔방팔괘의 신을 부리는 부적)를 모아두지 않으며, 배워서도 안된다.
第一百十四戒者, 不得多畜世俗占事之書及八神圖, 皆不得習. (8b)

이렇듯 도교를 술수로부터 구분하려는 의식적 노력은 남북조 시대의 도교가 이전의 방술 전통 및 불교에 대해 자기 정체성을 확립하기 위해 필수적인 것이었다고 할 수 있다. 그러나 이들 도교 개혁운동이 개선하고자했던 도교의 실태가 역으로 알려주는 것은, 당시에 천문・역법에 밝아 국운과 전쟁의 추이에 대해 점치고 의료 시술을 행하던 도사들의 존재이다. 즉 많은 도사들이 새로운 계시경전에 대해서 무지했고, 또한 천사도의 소박한 계

19) 이에 대한 대표적인 연구는 前田 1985; Penny 1996을 참조.

율규정과 符籙만을 사용하는 실천방식에 국한되지 않았으며 천문, 역법, 점술 및 의술에 이르기까지 술수와 방기를 겸비하고 있었던 것이다.

그렇다면 이들 도사들이 습득하고 있던 술수적 지식은 어디에서 온 것일까? 이를 이해하기 위해서는 술수의 기반이 은주 이래의 점술 뿐 아니라 한대의 자연학—그것이 과학(science)을 연상시킨다면, 천지관과 시간관이라고 해두자—에 있다는 것을 고려할 필요가 있다. 특히 변화하는 시간의 예측이라는 문제에 있어서, 도교(도경)라는 새로운 분류항목이 생겨나기 이전, 한대 사상계에서는 이미 도가사상과 술수의 결합이라고 할 만한, 지적・실천적 시도가 이루어지고 있었다. 그것은 음양오행이론이 정교해지면서 유교경학과 다른 루트로 전개된 황로학 및 황로도, 그리고 태평도와 밀접하게 관련된 것이었다.

2. 도교와 술수의 접점: 黃老道와 太平道

후한시대의 황로도는 桓帝의 노자 제사의 예를 통해 잘 알려져 있듯이 승천한 신선으로서의 황제와 신격화된 노자를 숭앙하는, 이른바 '종교화' 된 것이었다[20]. 165년 노자의 고향 陳郡 厲鄉에는 노자에게 제사를 올리고 이를 기념하는 비석이 세워졌다. 지방관 변소(邊韶)는 명문에서 환제가 "헌원황제를 흠모하였으며……꿈에 노자를 보고 이를 존숭하여 제사를 올렸다(潛心黃軒……夢見老子, 尊而祀之)"고 기록하고, 당대에 만연해 있던 노자상을 다음과 같이 기술하고 있다.

> 노자는 (태초의) 혼돈의 기와 분리되고 결합하기를 반복하고, 해・달・별의 삼광과 시작과 끝을 함께 하는 존재로서, 천문을 관찰하여 예언을 행하고, ……북두칠성을 타고 천계를 오르내리며, 열개의 태양과 함께 아홉번 변화하고(매일 변화를 거듭하며), 계절의 주기와 함께 부침하며, 천체의 운행을 질서지우고, 사신이 그 곁을 수호한다. 단전과 태일자방을 존상함으로써 도가 완성되고 몸이 변용되어 매미가 허물을 벗듯 세상을 초월하였으며, 복희・신농의 상고시대 이래……성군들의 스승이 되었다.

---

20) 진한시대의 도가(황로학)가 황로도로 전개되는 국면을 본격적으로 다룬 연구로서는 김성환 2007a; 2007b를 참조.

> 老子離合於混沌之氣, 與三光爲終始, 觀天作讖, (闕)降升斗星, 隨日九變, 與時消息, 規渠三光, 四靈在旁, 存想丹田, 大一紫房, 道成身化, 蟬蛻渡世, 自羲農以來, (闕)爲聖者作師.(『隷釋』卷三「老子銘」1b-2a)

후한시대에 노자는 황제와 함께 우주의 근원이며 시간의 생성과 변화를 관장하는 존재로 신비화되었으며, 부처의 화신처럼 왕조가 바뀔 때마다 천자의 스승으로 화현하여 세상을 구원한다고 여겨졌다. 불교가 중국에 전래된 후한시대에 부처는 황로와 함께 제사의 대상이 되었는데, 노자가 서역으로 들어가 부처가 되어 인도인들을 교화했다는 化胡說이 형성된 것도 이 시기였다. 환제는 이듬해인 166년에는 동도 낙양의 濯龍宮에 황로의 사당을 세우고 노자에게 하늘제사[郊天]에 버금가는 성대한 제전을 바쳤다.[21)]

흥미로운 점은 태평도의 수장 장각(張角, ?-184)이 황로도를 신봉하고 있었다는 것이다.

> 거록 출신 장각은 "대현량사"를 자칭하고 황로도를 섬기며 제자들을 길렀다. 무릎 꿇고 절하여 죄를 고백하게 하고, 부적과 성수, 주문을 이용하여 병을 치료하였다. 병자가 치유되는 일이 많았기 때문에 백성들이 귀의하고 신앙했다.
> 鉅鹿張角自稱大賢良師, 奉事黃老道, 畜養弟子, 跪拜首過, 符水呪說以療病. 病者頗愈, 百姓信向之. (『後漢書』皇甫嵩傳, p.2299)

태평도의 성전, 『태평경』170권의 계보는 잘 알려진 바와 같이 干吉의 『太平淸領書』에서 비롯하는 것으로 후한의 襄楷가 환제의 황로 숭배가 한창인 166년경 헌상했다. 여기서 주목하고 싶은 것은 태평경의 헌상이 언제나 시간관과 밀접하게 관련되어 있었다는 점이다.

사서에서 기록하는 최초의 태평경 헌상은 전한말 成帝(재위BC33-BC7)기로 거슬러 올라간다. 당시 甘忠可는 한왕조의 운명이 쇠했으니 受命改制가 필요하다는 진인 적정자의 예언[赤精子讖]과 함께 『包元太平經』과 『天官曆』을 헌상했다. 그러나 劉向이 이를 망설이라 비난하고 감충가의 하옥

---

21) 司馬彪 『續漢書』「祭祀志」, "親祠老子於濯龍, 文罽爲壇, 飾淳金釦器, 設華蓋之坐, 用郊天樂也."(『後漢書』pp.3188).

을 상주했다.[22] 연이는 哀帝(재위 BC7-BC1)기에 解光이 다시금 감충가의 제자 夏賀良의 수중에 있던『천관력』과『포원태평경』을 헌상했다. 이번에는 유향의 아들 유흠이 경전에 근거하지 않은 것이라 비판했지만「홍범」재이설에 밝았던 상서학자 李尋이 이를 지지했고, 애제는 하하량의 주청을 받아들여 기원전 5년 태초원장원년(太初元將元年)으로 개원하고 진성류태평황제(陳聖劉太平皇帝)를 호로 하고 물시계[漏刻]의 제도를 바꾸었다.[23]

『포원태평경』의 설을 받아들여 개원을 시행하고 물시계의 규격을 바꾼 애제의 단행을 보더라도, 태평도의 핵심이 왕조의 시운에 대한 예언, 역수(曆數)의 계산 등, '술수'의 범주에 들어가기 충분한 것이었음을 알 수 있다. 유향과 유흠 부자는 "不經(경전에 근거하지 않은 것)"이라 비판했지만, 태평경을 헌상했던 황로도의 역법과 災異說은 춘추학자들의 그것과 비교했을 때, 유교경서에 해석 근거가 있느냐 없느냐의 차이가 있을 뿐, 왕조의 운명을 예측하고 태평을 이루기 위해 음양오행의 기의 조화를 추구한다는 점에서 근본적인 차이가 없는 것이었다. 다시 말해『춘추』와『상서』「홍범」의 해석에 기반한 유교의 재이설이나, 도참에 바탕한 황로도・태평도의 재이설 모두 음양오행론이 복잡다단하게 전개된 한대 사상계의 산물이었던 것이다.

양해가 헌상한『태평청령서』는 "음양오행을 주요학설로 하고 무격의 언설이 뒤섞인 것이었다(其言以陰陽五行爲家, 而多巫覡雜語)[24]"는 역사가들의 평가를 통해 알 수 있듯이, 음양오행론을 기초로 하고 샤먼을 매개로 한 계시가 혼재한 것이었다. 태평도의 치병에 사용된 죄의 고백, 부수(符水: 성수와 부적)와 주문이 후대에 그대로 천사도에 답습된 것은 잘 알려진 사실이다. 그러한 의례와 실천뿐 아니라 음양오행설에 바탕한 태평도의 주요한 사상 구조의 큰 틀 역시 그대로 전승되었을 것이다.

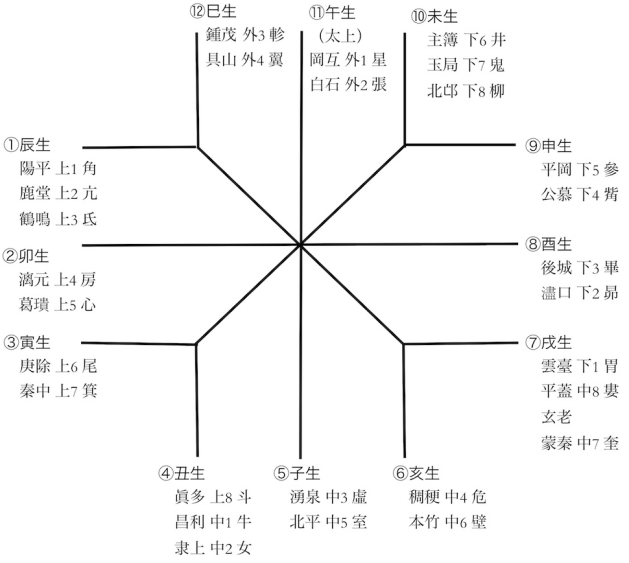
---

22)『漢書』「李尋傳」, pp.3192.

23)『漢書』「哀帝本紀」, "侍詔夏賀良等, 言赤精子之讖, 漢家曆運中衰, 當再受命, 宜改元易號. 詔曰, 漢興二百載, 曆數開元. 皇天降非材之佑, 漢國再獲受命之符, 朕之不德, 曷敢不通夫基事之元命. 必與天下自新. 其大赦天下. 以建平二年爲太初元將元年, 號曰, 陳聖劉太平皇帝, 漏刻以百二十爲度." pp.340.

24)『後漢書』「襄楷傳」, pp.2299.

한대 천사도의 사상내용에 대해서는 거의 알려진 바가 없지만[25] 술수와 관련해서는 천사도 조직과 천문의 결합을 들 수 있다. 중앙 정부로부터 실질적으로 독립되어 있던 천사도의 24개(후에 28개)의 교구 治는 이십사절기와 이십팔수의 별자리와 결부되었다. 한말에는 蜀(사천성)의 산악지역을 중심으로 형성되었지만, 삼국시대 이후 촉과 한중 지방을 잃으면서 도사의 집으로 치를 대신했고 신도가 태어난 해에 따라 28치에 귀속시켜 신도의 운명을 별자리로 상징화된 교구의 운명과 결부시켰다.([그림 1]참조)[26]



[그림 1] 천사도의 치와 십이진, 교민의 배당

요컨대 도교의 원점으로 거론되는 천사도가 태평도와 황로도의 명맥을 잇

25) 『老子相爾注』의 주요관념들은 5세기경 육조시대의 천사도에 속하는 것이다. 麥谷 1985.

26) 『老君音誦誡經』, "吾本授二十四治, 上應二十八宿, 下應陰陽二十四氣, ……陽平山名, 上配角宿, 餘山等同. …從今以後, 諸州郡縣男女有佩職籙者, 盡各詣師改宅治氣, 按今新科, 但還宿官, 稱治爲職號."19b-20a. 24치에 대한 연구로는 Verellen 2005를 참조.

고 있으며 이들 모두가 한대의 우주론과 시간관, 음양오행론을 인식의 틀로 하고 있는 것이다. 이 점은 도교와 술수의 접점을 생각할 때 매우 중요하다.

육조 시대의 도교가 자신의 내부에 존재하는 이러한 술수와의 공집합을 의식적으로 제거하려는 시도를 했다고는 하지만, 현상을 파악하고 미래를 예측하여 변화에 대처하고 병을 치유하는 기능을 포기하기란 어렵지 않았을까? 그것은 '새로운 세계관과 의례체계'를 갖춘 도교가 새롭게 제시해야 할 부분이기도 했던 것이다. 이하에서는 육조도경을 중심으로 이 문제를 논하기로 한다.

Ⅳ. 4～5세기 도경 속의 술수

Ⅱ장에서『수서』「경적지」의 도경 총론에서 보았듯이, 입문한 도사는 적절한 위계에 오르면 동신(洞神), 동현(洞玄), 동진(洞眞)의 순서로 삼동경을 전수받는다. 이 중 동신부는 갈홍(포박자)이 수집한 三皇文(부적의 일종)을 부연한 경전들, 동현부는 역시 갈홍이 수집한 五岳眞形圖, 靈寶五符를 부연한 경전 및 4세기말～5세기초 대승불전과 상청경의 스타일을 모방해서 성립된 영보경류를 말하며, 동진부는 4세기말 모산의 계시로 성립한 上淸經류로 구성되었다.

강남지역에서 성립한 이들 도서들을 불교의 삼장(tripitaka)을 의식하여 삼동 분류체계로 정리한 것이 바로 남조의 도교 개혁운동의 기수 육수정이었다. 유송 明帝(재위465-472)는 육수정을 위해 수도에 崇虛館을 지어 머물도록 했고, 육수정은 이곳에서 도경 정리 작업에 착수하여 471년『삼동경서목』을 헌상했다[27]. 삼동경의 형성과 함께 자연스럽게 도사들의 위계와 실천과정의 기본틀이 잡혔다. 이러한 틀은 도홍경을 비롯한 육조시대의 도사들을 통해 보다 체계화되고 구체화되었으며, 현존하는 문헌 자료들을 바

27) 北周・甄鸞『笑道論』, "案玄都道士所上經目, 取宋人陸修靜所撰者. 目云, 上淸經一百八十六卷, 一百一十七卷已行, 始淸已下四十部六十九卷, 未行於世. 檢今經目, 竝云見在. 乃至洞玄經一十五卷, 猶隱天宮, 今檢其目竝注見在.……修靜宋明時人, 太始七年, 因勅而上經目." T52, 151b.

탕으로 보면 양무제에서 원제기, 그리고 북조에서는 북주시대, 즉 6세기 후반에는 도사들의 품계에 따라 경전을 전수받았던 것으로 확인되며, 당대에 이르러 전국적인 도관 시스템 속에서 시행되었다.28)

입문한 도사는 『도덕경』에서부터 시작하여 동신, 동현, 동진부의 경전들을 차례로 전수받으며 최종적으로 三洞道士(혹은 삼동법사)의 지위에 오르게 된다. 이러한 피라미드형 경전 전수 체계는 元代의 대대적인 도장의 훼손이 일어나기 전까지 유지되었다고 할 수 있다. 따라서 6세기 이후의 도교의 세계관을 고려할 때는 상청파나 영보파 등 도파별로 나누어 보는 것은 큰 의미가 없으며 삼동이라는 경전 전수 체계의 전체 구도를 염두에 두어야 한다.

이하에서는 삼동경의 핵심부를 차지하는 상청경과 영보경을 중심으로 그 속에 드러난 술수적 요소들에 대해 논하기로 한다.

1. 우주론과 겁운(劫運)사상

술수의 가장 중요한 부분은 무엇보다도 자연사와 인간사의 전개 양상에 있어서 중요한 변화의 지점을 읽어내는 데 있을 것이다. 술수의 간판인 천문과 역법의 핵심은 천체운행과 시간의 질서를 파악하는 것이며, 특히 역법은 황제가 천하의 새로운 주인이 되었음을 선포하는 '受命改制(천명을 받아 제도와 규격을 바꾸는 것)'와 밀접히 연관되어 있었다. 그것은 새로운 시간의 처음을 정하는 正朔을 비롯하여 정확한 달력을 제정하기 위한 일련의 지식, 즉 시간의 장악이라는 문제와 직결된 것이었다. 술수학을 겸비한 도사들이 정사에 기록되는 부분 역시 왕조의 교체기를 예언하고, 언제 어디서 누구에 의해 천하의 제왕이 뒤바뀔지 예언하는 대목이다. 태평도 역시 이러

28) 돈황사본 도경의 잔권(Stein6301・3750, Pelliot2559)을 통해 陶弘景이 三皇文・五嶽眞形圖의 傳授儀禮를 정비했던 것을 추측할 수 있으며, 북주 통도관의 도교 의례의 실태를 알려주는 『無上秘要』의 후반부 授度品, 齋辭宿啓儀品, 授十戒品, 授道德五千文儀品, 授洞神三皇儀品, 授洞玄眞文儀品, 授洞眞上淸儀品에서는 입도에서 다섯 단계를 거쳐 계율과 경전을 전수하는 의례규정이 확인된다. 가장 구체적인 도교 경전의 전수규정이 확인되는 『三洞奉道科誡儀範』(P2337)에 대해서는 양말성립설과 당초성립설이 갈리고 있지만, 이를 바탕으로 당대 도경전수체계가 확립된 것은 의견의 일치를 보이고 있다. 小林 2001; Schipper 1985를 참조.

한 시운의 변화를 예측하는 역법[天官曆]과 세트를 이루고 있었던 것은 Ⅲ장에서 보았다. 여기서는 삼동경을 갖춘 육조시대 이후 도교가 제시한 천지관과 시간관이 어떠한 것이었는지 살펴보고자 한다.

영보경의 '개겁도인설'이 도교의 구원론적 시간관을 대표하는 것이라는 것은 전술하였다. 이러한 개겁도인설은 파괴와 재생을 주기적으로 반복하는 '겁운'이라고 하는 시간관념을 전제로 하고 있다. 6세기 말 성립한 도교 백과전서『無上秘要』의 겁운품에 인용된 영보경의 문장을 살펴보도록 하자.

> 천존이 이르길, 용한의 시대가 지나면 천지가 파괴되고, 그 동안 깊이를 알 수 없는 어둠이 지속되며 억겁의 세월 동안 빛도 존재하지 않는다. 위로 어떤 것도 보이지 않으며 아래로 깊은 심연도 존재하지 않으며, 바람도 연못도 모두 텅빈 채로 깊은 어둠만이 계속될 뿐이다. 형체도 그림자도 없으며 그 끝을 알 수 없는 혼돈의 시간, 이를 연강이라 한다. 적명의 빛이 열리면, 천지가 다시 제자리를 찾는다. 일겁의 주기가 지나면 천지가 다시 붕괴되고 빛이 사라지며, 오겁의 시간 동안 다시 깊은 어둠이 지속되고 삼천의 기가 혼돈으로 돌아가며, 다시 생성의 운을 타고 개황의 시대에 이르면 천지가 다시 제자리로 돌아온다.
> 天尊言, 龍漢之後, 天地破壞, 其中渺渺, 億劫无光. 上无復色, 下无復淵, 風澤洞虛, 幽幽冥冥. 无形无影, 无極无窮, 混沌无期, 號爲延康. 逮至赤明開光, 天地復位. 一劫之周, 天地又壞, 復无光明, 五劫之中, 幽幽冥冥, 三炁混沌, 乘運而生, 逮至開皇, 天地復位. (『無上秘要』卷六所引『洞玄靈書經』1a)

용한→연강→적명→개황으로 반복되는 천지 생성과 파괴의 순환을 그리는 도교의 겁운 사상은 불교 말법사상의 영향을 받은 것으로, 인도문화의 유가(yuga)와 칼파(kalpa)개념을 중국의 순환적 시간관의 틀에 넣어 변용시킨 것이다. 영보경에서 보이는 순환적 시간관은 불교적 내러티브를 통해 재구성되고 있지만, 도교의 주기적 파괴와 재생의 시간관의 기본틀을 제공한 것은 다름아닌 상청경이다. 상청경에서는 시간의 주기적 변동의 원인을 음양 이기의 과불급으로 이야기하고, 그 양극단에서 '陽九'와 '百六'의 재해가 일어난다고 보았는데, 이는 한대에 걸쳐 상수역(象數易)과 함께 정교화된 재이의 자연관과 역법, 즉 후한시대의 술수적 시간관의 연장선상에 있는 것이었다.[29]

하늘이 둔괘의 상이 되어 나타나면 양구의 재해가 일어나고,
땅이 비괘의 상이 되어 막히면 백육의 재해가 일어나는 때가 된다.
天屯見矣, 化爲陽九之災, 地否閡矣, 乃爲百六之會. (『眞誥』卷六, 2a)

양구와 백육은 음양의 기의 조화가 깨지면서 주기적으로 생기는 재해의 기간을 일컫는 것으로, 양구는 양기에 의한 재해, 즉 가뭄 및 화재를 의미하며, 백육은 음기에 의한 재해, 즉 홍수 등으로 일어나는 수재를 가르킨다.

이러한 음양론에 바탕한 겁운설은 『太上三天正法經』(이하 『삼천정법경』으로 약칭)이라는 상청경에서 상술되고 있다. 시간 주기에 대한 『삼천정법경』의 독특한 수리 설명은 남북조시대의 『무상비요』뿐 아니라 당대의 도교유서 『三洞珠囊』 및 송대의 도교유서 『운급칠첨』에 이르기까지 도교적 시간관을 대표하는 것으로 소개되었다.

천관은 하늘의 서북쪽에 있으며 북두칠성에 의해 제어된다. 북두칠성은 곧 천관을 제어하는 벼리자루이며 옥신천제의 화개로서 九天 십이진의 기를 움직인다. 두강이 천관을 움직이면 구천이 함께 회전한다. 하나의 하늘에는 4후의 문이 있으며, 구천의 4후를 모두 합하면 36후가 존재한다. 하루의 낮과 밤 동안 두강이 천관을 움직여 1후의 문을 지난다. 주야 36일이면 36후의 문을 모두 지난다. 36후를 모두 지난 것이 구천의 1회전이며, 360바퀴 회전한 것이 구천의 1주이다. ……3600주면 소겁운과 만나고……9900주면 대겁운이 다한다.
天關在天西北之角, 與斗星相御. 北斗七星, 則天關之綱柄, 玉宸之華蓋, 梵行九天十二辰之氣. 斗綱運關, 則九天竝轉. 天有四候之門, 九天合三十六候. 一晝一夜, 則斗綱運關, 經一候之門. 晝夜三十六日, 則經三十六候, 都竟. 三十六候竟, 則是九天一轉, 三百六十輪爲九天一周. ……三千六百周, 則爲小劫交. ……九千九百周, 爲大劫終. (『無上秘要』卷六「劫運品」2b-3a)
지기는 동남쪽 구천 아래에 있으니, 즉 구주의 강[九河]이 솟아나는 입구이며 (대지가) 숨쉬는 영묘한 기틀이다. 위로는 천원(하늘에 있는 수원)의 도주와 통해 있고, 옆으로는 구주 동천[九洞]의 심연과 연결되어 있다. 12時紀에 걸쳐 사방의 강물을 밀어 동쪽으로 회전한다. 하루 밤낮을 지나면 기

29) 百六陽九에 관해서는 『한서』 「율력지」에서 소개된 『易九厄』의 설이 가장 오래된 것인데(p.984), 여기서는 4617년을 주기로 처음 '百六'년은 재해가 없다가 '陽氣'에 의한 재해가 일어나는 기간이 '九'년 연속된다는 의미였다. 도교 문헌의 백육양구설은 숫자 '六'에서 陰氣를 연상하여 백육이 陰災, 양구가 陽災를 총칭하는 것으로 재해석하고 있다. 졸고 金志玹 2011a, pp.125-128를 참조.

가 차오르고, 기가 차오르면 구하의 지기에서 회합한다. 주야 33일이면 지기는 서북쪽으로 돌아 동북이 팽창하고 서남이 수축한다. 팽창한 쪽은 기가 넘치고 수축한 쪽은 기가 모자라게 되니 천원이 흘러내려 구천이 범람한다. 이를 1륜이라 한다. 330륜이면 1도가 된다. 1도를 지나면 수모(水母: 물의 여신)는 용왕을 불러들이고, 하후(하천의 신들)가 삼천에 응답한다. 3300도면 음기가 막힌다고 한다. 음기가 막히면 고갈되고, 음기가 고갈되면 대지의 물이 들끓는데 이렇게 되면 하천이 범람하여 산과 땅이 물에 잠긴다. 9300도면 대겁이 끝나고 음기의 운이 극에 달한다. 이 때가 되면 구천이 용솟음쳐 해일이 일어나고 수모가 고동쳐서 산과 바다를 분간할 수 없게 되며 상하사방이 물로 뒤덮인다. 이는 음기의 운이 차고 땅의 기가 격발하여 일어나는 일이다.

地機在東南之分, 九泉之下, 則九河之口, 吐嗡之靈機. 上通天源之淘注, 傍呑九洞之淵澳. 十二時紀, 推四會之水東迴, 一晝一夜則氣盈, 氣盈竝湊九河之機. 晝夜三十三日, 機轉西北迴, 東北張, 西南嗡. 張則溢, 嗡則虧, 天源下流, 九泉涌波, 是爲一輪. 三百三十輪爲一度. 一度則水母促會於龍王, 河侯受對於三天. 三千三百度謂之陰否. 陰否則蝕, 陰蝕水涌, 水涌河決, 山淪地沒. 九千三百度爲大劫之終, 陰運之極. 當此之時, 九泉涌於洪波, 水母鼓行, 山海冥一, 六合坦然. 此陰運之充, 地氣之激也. (3a-3b)

이러한 장대한 우주의 사이클에서 겁운을 일으키는 원리로 설명되는 것은 음기와 양기 어느 한쪽의 극단적인 과부족이며, 겁운의 주기는 소겁운과 대겁운의 두 가지로 설명된다. 소겁운의 주기는 하늘이 3600주, 땅이 3300도 회전을 마치는 때로 양기가 극에 달하고 음기가 고갈된다. 대겁운의 주기는 하늘이 9900주, 땅이 9300도 회전을 마치는 때로 양기가 고갈되고 음기가 극에 달한다. 소겁운을 만나면 "모든 황제들의 지위가 뒤바뀌고 구천(九天)의 기의 운행 질서가 바뀌고 일월의 운행이 축소되며 육지에서는 구천(九泉)이 들끓고 수모가 오대강을 범람시켜……모든 흉악하고 더러운 것들이 소멸되고 선민만이 살아남으며[30]", 대겁운을 만나면 "천지가 전복되고 바다가 들끓고 강이 범람하여 인간도 산도 모두 물에 잠기고

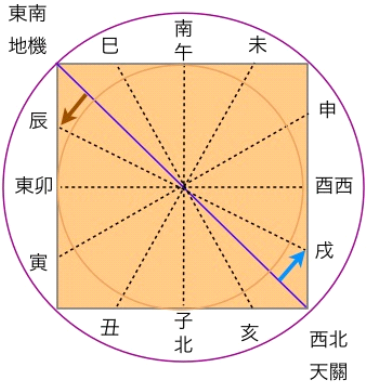
30) 『無上秘要』「劫運品」 所引 『太上三天正法經』, "天運三千六百周爲陽勃, 地轉三千三百度爲陰蝕. ……謂之小劫交. 小劫交則萬帝易位, 九氣改度, 日月縮運, 陸地涌於九泉, 水母決於五河. ……當此之時, 凶穢滅種, 善民存焉."; "天運九千九百周爲陽蝕, 地轉九千三百度爲陰勃. ……謂之大劫交. 大劫交, 天飜地覆, 海涌河決, 人淪山沒, 金玉化消, 六合冥一." 4a-4b.

금옥이 사라지며 육합우주가 혼돈으로 돌아간다”고 설명된다.

小劫: 天3600周 地3300度 陽氣↑ 陰氣↓
大劫: 天9900周 地9300度 陽氣↓ 陰氣↑

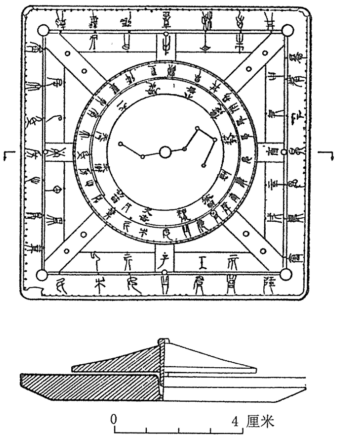
『삼천정법경』에서 겁운설과 함께 주목해야 할 부분은 천지구조에 대한 인식이다. 우선 천원지방에 대한 인식과, 천지의 공간을 12구간으로 나누어 시간의 추이를 생각하는 것(“天圓十二綱, 地方十二紀”)은 한대 이래의 전통적인 천지관과 다르지 않다. 또한 천지를 아홉 구역으로 나누는 구천설과 구주설도 전통적인 천지인식과 같은 것이지만, 기존의 구천설이 평면구조로 생각된 것에 비해 『삼천정법경』의 구천설은 수직적인 층구조를 이루고 있다는 점에서 차이를 보인다.

위 지문에서 천지 회전의 시작점인 천관은 서북에, 지기는 동남에 있다고 했는데([그림 2]참조), 이 역시 『회남자』등에 보이는, 하늘은 서북쪽이 높고 땅은 동남쪽으로 기울었다고 하는 지축과 천구 중심축과의 기울기에 대한 중국 고대의 자연인식에 바탕한 것이다.

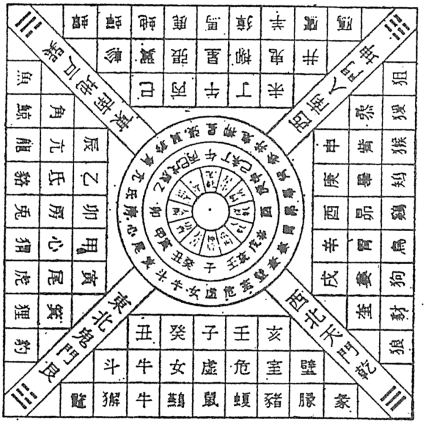


[그림2] 『삼천정법경』의 천지와 십이진

또한 하늘이 원운동을 한다는 인식은 천구의 북극을 중심으로 별들이 선회하는 주극 운동에 대한 관찰에 근거한 것이다. 이때 북두의 자루부분이 북극을 중심으로 돌면서 가르키는 적도상의 방각이 『삼천정법경』에서 말하는 십이진(혹은 十二綱)이며, 땅의 십이기는 이것을 지면에 대입시킨 것이다. 이러한 천지 인식은 한대부터 육조에 걸쳐 사용된 다양한 점식반을 통해서도 확인된다[31]. ([그림 3]・[그림 4]참조)



[그림 3] 전한말 점식반,
감숙성박물관소장
李零(2001, p.74)에서 재인용



[그림 4] 육조말 점식반 복원도,
상해박물관소장
李零(2001, p.76)에서 재인용

한편 이러한 천지변화의 주기 파악은 구원론적인 목적의식과 불가분의 관계에 있다. 상청경류의 백육양구설・겁운설은 甲申해를 기점으로 천지가 파괴되고 壬辰년에 성군의 강림과 함께 태평세가 도래한다는 예언과 결부되어 있었다[32]. 갑신년을 기점으로 하는 것은 한대 역법[三統曆]의 영향

31) 점식반을 포함한 고고문물을 통한 고대 중국의 우주모델에 대한 연구는 李零 2001, pp.69-140을 참조.

32) 상청경의 원점인 모산의 계시는 하나의 겁운이 끝나고 後聖帝君의 태평세가 도래할 것이라는 예언으로 시작되었다(『眞誥』「運象」). 그리고 이러한 세계의 종말과

인데, 인간을 지배하는 시간[人統]이 주나라와 함께 시작하였고 주의 시간이 시작하는 시점, 즉 정월 초하루가 갑신일로 산정되었기 때문이다(『漢書』「律曆志」). 다만 육조 도경의 겁운설은 갑신일이 아니라 갑신년을 기점으로 하는 것이 일반적이다.

> 갑신해가 되면 천지의 운도가 비태괘의 상태가 되어 양구의 재난이 닥칠 것이며, ……임진년에는 성군이 다스리는 시대가 올 것이다.
> 甲申之歲, 是天地運度否泰所經, 陽九將會, ……聖君受任於壬辰之年也. (『太上靈寶天地運度自然妙經』6b-7a)

2. 천체의 운행궤도와 수행론

다음으로는 이러한 구원론이 구체적인 실천법과 어떻게 결부되었는지 살펴보기로 하자. 『黃氣陽精三道順行經』(이하 『황기양정경』)은 4세기말에 성립한 상청경으로 일월과 북두칠성의 운행에 대한 시적이고 신화적인 설명이 이루어지고 있다.

『황기양정경』에서는 태양[陽精] 이 입춘・입하・입추・입동에, 달(황기)이 춘분・추분・하지・동지에 천도상의 사방에서 정기와 빛을 煉化한다고 하는, 일월의 운행궤도와 연화의 프로세스가 이야기된다. 이러한 천체의 운행과 연화의 과정이 곧 수행의 모델이 되고 있다. 천계의 선인, 진인들은 일월과 마찬가지로 팔절일이 되면 천궁에서 정기를 연화하며 수행자 자신도 명상과 의례를 통해 이러한 우주적 연화과정에 참여하는 것이다. (상세 내용은 [표 3]과 [표 4]를 참조).

입하일을 예로 들면 태양이나 천계의 진인들 모두 남방의 '불의 정원[流火庭]'에서 "炎光八煉自然玄丹"을 사용하여 불의 연화과정에 참여한다. 수행자는 그 광경을 그리며 단사[日精] 가루로 몸을 닦고 화염으로 자신의 몸을 태우는 명상을 한 뒤 부적을 복용한다. 한편 입하일과 대극점에 있는 입

이른바 메시아론은 후한시대 이래의 李弘의 신화와 밀접히 관련되어 있었고, 상청경 『上淸後聖道君列紀』에서는 이홍이 후성도군으로 신격화된다. Seidel 1969, pp. 216-247; 吉岡 1976, pp. 221-284. 『三天正法經』과 『上淸後聖道君列紀』에 나타난 상청경의 종말론에 대해서는 小林 1990, pp. 20-41을 참조.

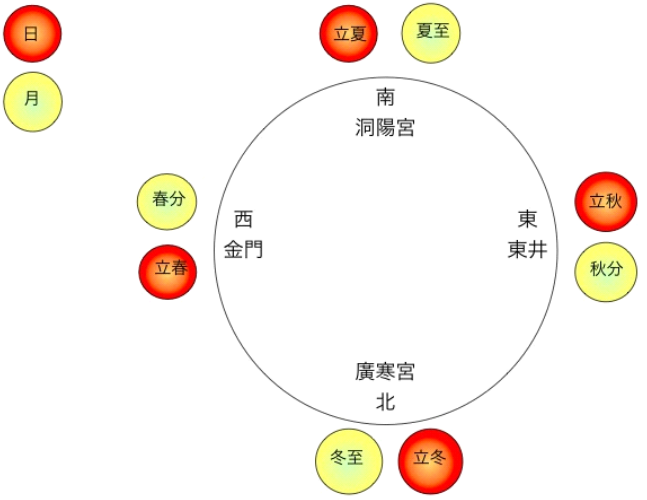
동에는 태양과 진인들이 ‘얼음 연못[廣寒池]’을 채우고 있는 “洪泉”으로 물의 연성과정에 참여한다. 수행자는 그 광경을 그리며 운모[月精]를 넣은 목욕물 속에서 홍천으로 자신의 몸을 정화시키는 명상을 한 뒤 부적을 복용한다. 이들 부적은 각기 일부(日符)와 월부(月符)로 신성문자 속에 태양과 달의 연성과정이 압축되어 있다고 여겨졌다([그림 6]・[그림 7]참조).

[표 3] 태양(陽氣)의 운행과 수행법(※缺은 도장의 결락부분)

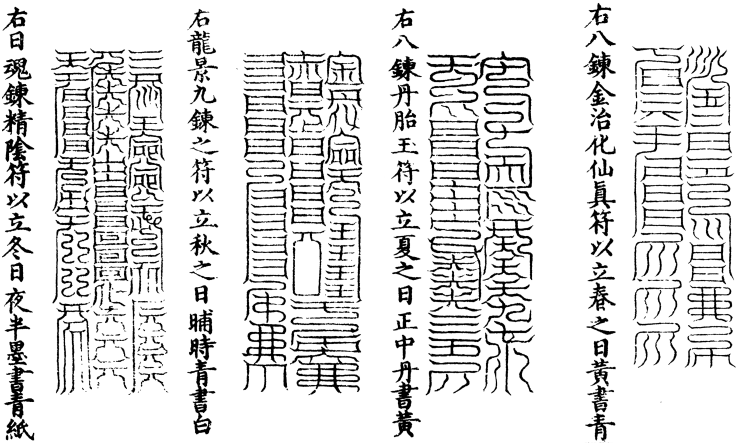
陽精 (日)	立春	立夏	立秋	立冬
場所	金門金精冶鍊之池	洞陽宮流火之庭	東井廣靈之宮	廣寒宮廣寒之池
分野	耶尼之分	浮黎之分	于逡之分	鬱單之界
神樹	高騫之樹	空靑之林	三花高環之樹	靑花之林
修行時間・方角	缺(平旦・西向)	正中・南向	哺時・東向	夜半・北向
眞人	缺	南極洞陽眞人	丹靈少陽眞人	陰靈玉景眞人
身體部位	缺	心	兩肩	臍下至命門
鑛物	缺	眞珠・丹・紫粉	龍脂・龍骨	雲母
符	金冶化仙眞符	八鍊丹胎玉符	龍景九鍊之符	日魂鍊精陰符
紙色・書色	靑紙・黃書	黃紙・朱書	白紙・靑書	靑紙・黑書
仙食	(騫樹之花)?	空靑之花	三氣之花	靑花之實

[표 4] 달(黃精)의 운행과 수행법

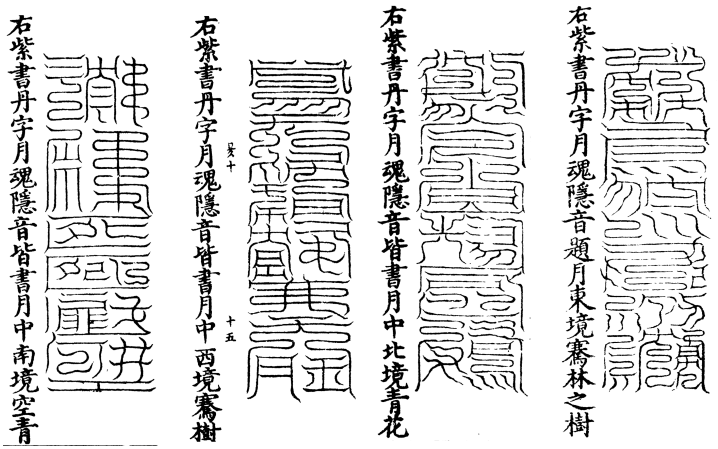
黃氣 (月)	春分	夏至	秋分	冬至
場所	金門金精冶鍊之池	洞陽宮流火之庭	東井廣靈之堂	廣寒之宮廣寒之池
修行時間・方角	哺時・西向	夜半・南向	平旦・東向	正中・北向
月中 夫人	靑光夫人	丹光夫人	白光夫人	玄光夫人
身體部位	兩目	絳宮	命門	心
符(月魂隱音)	月中西境騫樹之林	月中南境空靑之林	月東境騫林之樹	月中北境靑花之林
紙色・書色	黃紙・白書	白紙・朱書	紫紙・丹書	靑紙・墨書



[그림 5] 『황기양정경』: 일월의 운행



[그림 6] 日符(陽精之道): 태양의 연화과정을 압축한 부적



[그림 7] 月符(黃氣之道): 달의 연화과정을 압축한 부적

이상의 내용을 중국 고대 천문학의 일월 운행궤도와 비교해 보도록 하자. 『황기양정경』에서는 태양과 달이 각기 입추와 추분에 동정에 머문다고 했는데, 태양이 황도좌표에서 이십팔수 중 동정에 위치하는 것은 여름이며 가을이 아니다. 이것은 『禮記』「月令」편에도 "중하월이 되면 태양이 동정에 위치한다(仲夏之月, 日在東井)"고 기술되며, 고대중국의 천문산서인 『周髀算經』에도 "하지에는 태양이 동정에서 뜬다(夏至日出東井)"고 기술되고 있다. 4세기말 장강 유역에서 관측 가능한 천문현상도 이와 같은 기술에서 크게 벗어나지 않았을 것이다. 그렇다면 『황기양정경』에서 기술되고 있는 일월의 운행 궤도, 즉 금문→동양궁→동정→광한은 중국 고대의 천체운행에 대한 인식이나 실제 황도나 백도상의 궤도와는 무관한 것이며, 이 네 지점은 각기 야니(耶尼)・부려(浮黎)・우록(于逯)・울단(鬱單)이라 불린 도교적 천계상의 공간으로 여겨진 것이다.

이와 더불어 『황기양정경』의 수행의 목적은 『삼천정법경』과 마찬가지로 백육・양구의 우주적 재난에서부터 벗어나기 위한 것으로 일월 정기의 체화 역시 이러한 목적 하에 구체적인 수행법으로 제시되었다.

> 천수에 의하면 3600도를 지나면 양기가 고갈되고 음기가 넘쳐 백육의 재해가 온다……(도를) 배우는 이라면 마땅히 태양의 운행에 따라 양정을 섭취해야하고 그리하면 백육의 재해를 벗어날 것이다.
> 天數云, 經三千六百度, 則陽氣否, 陰氣激, 百六之交……學者當隨其日之運, 採取陽精, 則免百六之災矣. (『黃氣陽精經』12a)

우주의 장구한 사이클에 대해 이야기했던『삼천정법경』역시 천지붕괴와 탄생의 과정 자체를 수행자가 명상함으로써, 백육과 양구로 상징되는 물과 불의 힘으로 세계를 정화하고 재생시키는 우주적 명상서로서 이해되어야 할 것이다[33].

이상의 육조 도경 속에 나타난 술수의 양상을 정리해 보면 다음과 같다. 첫째, 백육양구의 겁운설과 같이 주기적으로 생성과 파괴를 반복하는 도교의 순환적 시간관은 한대 술수의 천지관・음양론・재이설을 기반으로 하여 독특한 수리해석이 추가된 것이었다. 둘째, 천지 구조의 상세, 시간 주기의 파악은 모두 도교의 천계 혹은 새로 재생될 천지의 일원이 되기 위한 구원론을 목적으로 한 것이었다. 셋째, 그러한 구원론을 정점으로 음양의 기를 구체적인 이미지로 명상하고 체화하는 수행법 속에서 천지의 운동과 천체의 운행에 대한 새로운 해석이 이루어졌다.

Ⅴ. 도교와 술수의 공존

1. 도사와 술사

위에서 지적한 바 있듯 도사와 술사의 구분은 모호하다[34]. 도교가 다른 라이벌에 대해 자기 자신을 분리해 내려는 의식이 고조되었던 특정시기를

33) 기존의 연구는『삼천정법경』에 드러난 종말론에만 초점이 맞추어져 있으나, 송독과 존사라고 하는 수행의 컨텍스트에서 이해할 때『삼천정법경』의 구원론적 측면이 드러난다. 이해 대해서는 졸고에서 논한 바 있다. 金志玹 2011a, pp. 125-145.

34) 이것은 중국 불교와 술수의 관계에 있어서도 마찬가지다. 육조시대의 승려들은 '道人'으로 기술되어 도교의 '道士'들과 구분되었는데, 이들 도인들 역시 천문, 역법, 예언, 의술에 능한 이들이 다수 존재했다.

제외하면, 도사와 술사를 첨예하게 구분했던 적은 거의 없다고 할 수 있다. 그리고 그 때 '도사'의 구분기준은 도관에서 정식으로 입문했는가(후대에는 국가에서 발행하는 度牒을 소지했는가), 도관 시스템의 위계에 따라 핵심 경전을 전수 받았는가, 그에 수반한 도교 의례를 몸에 익히고 있는가 하는 점에 있을 것이다[35]. 한편 이러한 형식적인 구분 기준이 있었지만 실제로 술수를 겸비한 도사들의 존재 역시 충분히 예상 가능한 것이며, 정사 기록에 보이는 "도사"들 역시 도관 제도 내부의 도사에 국한되지 않는다.

잠시 역사서에 나타난 "도사"란 용어의 변천을 확인해 보자. 한대 초기까지 정사류에 "도사"란 용어는 보이지 않는다. 『사기』와 『한서』에서 "方士"로 불리던 성격의 인물들이 후한 이래 남북조시대의 역사서 속에서 "도사"로 기술된다. 전한 무제기의 유명한 연금술사 李少翁이 『사기』에서 "방사"로 불리는데, 후한의 王充이 『論衡』(59년경 성립)에서 "도사"라고 부르고 있는 것이 아마도 가장 이른 예일 것이다[36]. 또한 『한서』에서 劉秀가 천자(후한 광무제)가 될 것을 예언한 西門惠를 "도사"로 기록하고 있는 것도 비슷한 시기의 예에 해당할 것이다.[37]

이후 위진남북조시대의 정사 기록에 보이는 "도사"들 역시 도참에 능하여 개인의 일생과 왕조의 운명에 대해 중요한 예언을 행했던 인물들이 대부분이다. 삼베[布]에 呂자를 써서 동탁에게 여포를 천거한 도사[38], 남제시대 왕경칙의 출세를 점쳐준 도사[39], 북위의 마지막 황제 효무제 元脩가 황제가 될 것을

---

35) 도교에 있어서 경전 전수의례가 육조시대 이래 도사의 주요한 종교적 권위를 구성한 것에 대해서는 졸고를 참조. 金志玹 2011b, pp. 57-97.

36) 『論衡』 「自然」, "武帝幸王夫人, 王夫人死, 思見其形. 道士以方術作夫人形, 形成, 出入宮門. 武帝大驚, 立而迎之, 忽不復見." 여기서 도사는 전한 무제기의 이소옹을 지칭한다. 黃暉 『論衡校釋』, "道士, 齊人李少翁也." 『논형』의 성서 시기는 黃暉『論衡校釋』의 「王充年譜」를 참조.

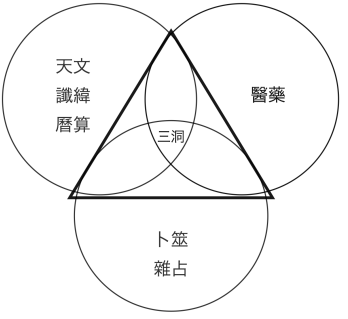
37) 『漢書』 「王莽傳」, "先是, 衛將軍王涉素養道士西門君惠. 君惠好天文讖記, 爲涉言, 星孛掃宮室, 劉氏當復興, 國師公姓名是也."pp.4184.

38) 『三國志』 「魏書董卓傳」에 인용된 『英雄記』, "有道士書布爲呂字以示卓, 卓不知其爲呂布也." pp.178.

39) 『南齊書』 「王敬則傳」, "敬則少時於草中射獵, 有虫如烏豆集其身, 摘去乃脫, 其處皆流血. 敬則惡之, 詣道士卜, 道士曰, 不須憂, 此封侯之瑞也. 敬則聞之喜, 故出都自效, 至是如言." pp.479.

예언한 숭산도사 번미[40], 왕세충이 천자가 될 것이라 예언했던 도사 환법사[41], 북제 문선제의 재위기간을 예언한 태산도사 등이 이에 해당한다[42].

이 문제를 삼동경의 전수시스템이 형성되고 도관이 생겨나기 시작한 5세기말에서 6세기로 한정해서 생각해 보자. 삼동경의 전수 체계와 도사의 피라미드형 위계 관계를 염두에 둔다면, Ⅳ장에서 살펴본 영보경과 상청경의 지식은 소수의 도사들만이 알 수 있는 내용이었다고 할 수 있다. 말하자면 대부분의 도사들의 경우는 접할 수 있는 도경이 한정되어 있고, 삼동경 전체를 전수받지 못한 채『도덕경』정도를 전수받는 것으로 일생을 마치게 되었을 것인데, 그렇다면 이들로서는 도경전수 시스템 밖의 지식을 추구하지 않을 이유가 없을 것이다. 또한 삼동경을 모두 전수받을 만한 종교적 엘리트의 경우라 하더라도 도사로의 입문과 상관없이 이미 다방면의 교양과 지식을 갖춘 경우가 많다. 이렇게 본다면 술사와 도사의 혼동과 공존 현상은 자연스럽게 이해할 수 있지 않을까?([그림 7]참조).



[그림 7]도사와 술사(삼각형은 도경전수체계)

40)『北史』「魏本紀」, "嵩山道士潘彌望見洛陽城西有天子氣, 候之乃帝也." pp.170.

41)『隋書』「王(世)充傳」, "有道士桓法嗣者, 自言解圖讖……法嗣云, ……王居楊後, 明相國代隋爲帝也. 又取莊子人間世・德充符二篇上之, 法嗣釋曰, 上篇言世, 下篇言充, 此則相國名矣. 當德被人間, 而應符命爲天子也. 世充大悅曰, 此天命也. 再拜受之. 即以法嗣爲諫議大夫." pp. 1898.

42)『北史』「文宣帝本紀」, "初帝登阼, 改年爲天保. 士有深識者曰, 天保之字, 爲一大人只十, 帝其不過十乎. ……又帝曾問太山道士曰, 吾得幾年爲天子? 答曰, 得三十年. 道士出後, 帝謂李后曰, 十年十月十日, 得非三十也?" pp.262.

이와 관련해서는 도사들의 구체적인 생애를 통해 도교와 술수의 관계를 살펴보면 보다 입체적인 조망이 가능할 것이다.

육조시대를 통틀어 남조의 가장 유명한 도사 한 명을 들어 보라고 한다면 도홍경(陶弘景, 456-536)을 꼽을 수 있을 것이다. 정사에 기록될 정도의 저명한 도사들이 그러하듯 도홍경은 寒門이기는 하지만 귀족가문의 출신으로 다방면의 지식과 재능을 갖추고 있었다. 양무제 당시에는 '山中宰相'이라는 별명이 있을 정도로 양무제와 각별한 관계에 있었으니, 육조시대 隱逸을 추구하던 많은 이들이 이상으로 삼았던 속세에 대한 초월과 지배(영향력)를 동시에 손에 넣은 인물이라 할 수 있다[43]. 『수서』「경적지」는 도경 해설에서 도홍경에 대해 다음과 같이 특필하고 있다.

> 도홍경은 구용에 은거하며 음양오행과 풍각・성산을 즐겨 행하고, 벽곡과 도인법을 수행하였으며 도경과 부록을 전수받았다. 양 무제가 평소 그와 교유가 깊었는데 선양기에 도홍경이 도참의 문장을 취해 "景梁"자를 만들어 헌상하였고 이로 인해 무제의 도홍경에 대한 예우는 더욱 두터워졌다.
> 陶弘景者, 隱於句容, 好陰陽五行, 風角星算, 修辟穀導引之法, 受道經符籙. 武帝素與之遊, 及禪代之際, 弘景取圖讖之文, 合成景梁字以獻之, 由是恩遇甚厚. (『隋書』「經籍志」, pp. 1093.)

도홍경은 흔히 모산파 혹은 상청파의 도사로 기술되지만 그것은 도교사의 한 단면에 포착된 모습일 뿐이며, 도홍경의 일생을 살펴보면 다양한 지적・종교적 편력을 확인할 수 있다. 심지어 도홍경이라는 한 인격 안에 불교와 도교가 아무런 모순 없이 공존하고 있었다(『梁書』「陶弘景傳」). 젊은 시절 도홍경은 조부때부터 삼대째 가학으로 내려오던 의약학, 즉 본초학에 정통해 있었고, 『名醫別錄』을 지어 『神農本草注』를 저술한 것은 익히 알려진 바이다. 또한 위의 기술에서 보듯 도교의 신체수행을 기초로 상청경을 비롯하여 육조시대의 새로운 신성 권위인 도경을 모두 손에 넣은 당대 최고의 도사였음은 의심할 여지없다. 그에 더해 음양오행론에 밝았고 풍점을 보며, 천체의 운행과 변화를 계산하고 제・양 교체기에 새 왕조의 이름[梁]을

---

43) 도홍경의 사적에 대해서는, 麥谷 1976; 1993, 도홍경과 본초학과의 관련에 대해서는 麥谷 1998을 참조.

정할 정도의 술사적 면모를 동시에 갖고 있었다.

남조에 도홍경이 있었다면 북조에는 衛元嵩이 있었다. 위원숭은 사천의 成都 출신 도사로 建德년간(573-578) 북주 무제의 폐불을 단행시킨 인물로 유명하다. 그 역시 음양과 역산(曆算)에 밝았으며 왕조의 운명을 예언함으로써 무제의 신망을 얻어 도사로서는 최초로 봉토를 받아 蜀郡公에까지 봉해졌다[44].

흥미로운 것은 그의 저서로 알려진『元包』가 사고전서에서 양웅의『태현경』, 사마광의『잠허』, 소옹의『황극경세서』와 함께 대표적인 술수서로 수록되어 있는 점이다[45].『원포』는 역점(易占)서의 일종인데, 이에 대한 서문과 주석을 쓴 당의 李江은 하의『연산』, 은의『귀장』, 주의『주역』, 당의『원포』를 꼽으며,『원포』를 주역을 대체할 만한 책으로 평가했다.[46]

2. 도장의 분류체계 속의 방기와 술수

마지막으로 도교와 술수의 공존의 문제를 도장의 분류체계와 관련해서 살펴보도록 하자. 육수정은 삼동분류 후, 십이부의 세부분류법을 고안했다. 이는 불교의 십이부를 모방한 것이었지만 세목 자체는 도경의 내용과 형식에 따라 새로 정하였고 중국의 전통적 분류항목을 원용한 것도 있었다. 이 중 '방기'와 '술수'에 상응하는 '方訣'과 '衆術'이라는 항목이 보인다.

> 방결은 현묘한 도교의 성인들이 저술한 것으로 신약과 영지, 유금과 수옥으로 단약을 제조하는 방법을 말한다.
> 方訣, 玄聖所述, 神藥靈芝, <矛>[柔]金水玉之法.

---

44)『周書』「褚該傳」附衛元嵩, "又有蜀郡衛元嵩者, 亦好言將來之事, 蓋江左寶誌之流. 天和中, 著詩預論周隋廢興 及皇家受命, 並有徵驗. 性尤不信釋教, 嘗上疏極論之." pp.849; 明・朱權『天皇至道太淸玉册』卷三「道門官制章」, "道封 : 後周武帝時, 衛元嵩封蜀郡公. 蓋道士受封之始也." DZ1483, 32b.

45)『新唐書』「藝文志」이래로『원포』는 易類로 분류되었으나 사고전서는『태현경』을 포함하여『주역』에 버금가는 이러한 종류의 역점서를 술수류로 분류했다.『四庫全書總目題要』子部・術數類 "元包五卷, ……北周衛元嵩撰, 唐蘇源明傳, 李江註. ……楊楫嘗序其書云, 元嵩益州成都人, 明陰陽・曆算, 獻策後周, 賜爵持節蜀郡公."

46) 李江「元包序」, "夏曰連山, 殷曰歸藏, 周曰周易, 而唐謂之元包, 其實一也."

> 중술은 현묘한 도교의 성인들이 저술한 것으로 신들과 진인들을 존사하는 법, 심재와 좌망, 북두를 딛고 허공을 비행하는 법, 오방 우주의 원기를 마시고 해・달・별 삼광의 빛을 체내에 들이는 방법들을 말한다.
> 衆術, 玄聖所述, 思神存眞, 心齋坐忘, 步虛飛空, 飡吸五方元炁, 導引三光之法. (Pelliot Chinois 2256)

'방결'은 약물(식물성・광물성) 처방과 연단(煉丹)을 통해 육체를 수련하는 것으로서 방기류의 '신선'과 오버랩되며, '중술'은 명상법(존사와 좌망, 服氣)을 통해 승선하는 방도를 말하고 있다. 육수정의 12부 분류세목은 6세기 중반 경에 宋文明에 의해 수정되었다.[47] 이들 분류법은 역대 도장의 분류항목으로 채택되었고, 육조이래 도교 교의서에 빠지지 않고 등장한다. 그 중 측천무후(재위690-705) 시대의 도사 孟安排가 편찬한『道教義樞』에서는 '방법(방결)'과 '중술'을 다음과 같이 서술하고 있다[48].

> 방법이란 삼단전 존사, 수일, 혼백 제어법 등과 같은 것이다. '방'은 방향과 장소를 말하며 '법'은 절도를 말한다. 수행과 치신의 방법에 (명상의) 방향과 장소, 절도가 있음을 밝힌 것이다
> 方法者, 如存三守一, 制魄拘魂之例, 是也. 方是方所, 法者節度. 明修行治身有方所節度也.
> 중술(衆術)이란 단사를 변화시키고 광석을 제련하는 법, 형체를 바꾸거나 모습을 감추어 승선하는 것을 말한다. '중'은 많음을, '술'은 길을 의미한다. 수련에는 다양한 방도가 있으며 그 모두가 진인의 경지에 들어가는 입문이 되는 길이다.
> 衆術者, 如變丹鍊石, 化形隱景之例, 是也. 衆, 多也. 術, 道也. 修鍊多途, 爲入真初道也. (『道教義樞』卷二, 15b-16a).

---

47) 당 개원 21년(733)에 서사된 도교 교의서 사본(Pelliot 2256)은 육수정이 영보경의 십이부 분류로서 초안을 잡았고("陸先生就此十部 靈寶經, 總括體用, 分別條貫, 合有十二種"), 다시 梁簡文帝(재위549-551)경의 도사 송문명에 의해 靈寶部屬條例로 수정되었음을 알려주는 중요한 사료이다. 육수정의 십이부는 經之本源, 神符, 玉訣, 靈圖, 譜錄, 戒律, 威儀, 方訣, 衆術, 記傳, 玄章, 表奏로, 송문명에 의해 經之本源은 本文으로, 方訣은 方法으로, 玄章은 讚誦으로 수정되었다.

48) 『道教義樞』는 육조시대의 도교 교리서『洞玄靈寶玄門大義』의 축약본으로, 십이부의 내용은 송문명의 세목 설명을 바탕으로 하면서도 약간의 변화가 있다.

육수정과 『도교의추』의 '방법(방결)'과 '중술'의 내용이 서로 뒤바뀐 부분이 있지만 이상의 내용에서 술수의 함의가 도교의 분류체계 속에서 새롭게 구성되고 있는 것을 볼 수 있다. '생명을 살리고 온전히 하는 방법과 기술'을 의미하던 방기는 약물처방과 단약의 제조법 뿐 아니라, 내적 명상의 힘으로 인간의 신체를 채우고 있는 기를 생명의 영약[丹]으로 합성하고 도와 하나가 된 상태를 유지하며[守一] 영혼을 온전히 하는 '방법'으로 자리매김되고 있다. 중술 역시 명상법과 연단술을 통해 육신의 모습을 바꾸고 감추었다가[尸解] 승선하는 법에 이르기까지 초월[昇仙]의 기술에 대해 말하고 있다. 당말 오대의 두광정(杜光庭, 850-933)은 다시금 육수정의 십이부 내용을 충실히 따르면서 '방법'은 "수양의 도(修養之道)"로, '중술'은 "술수"로 고쳐 부르고 "기질과 육체를 연화하여 신선이 되어 초월하는 법(鍊質化形, 仙度之法)"이라 정의했다.[49]

이러한 분류항목의 내용은 도교 속에서 사고된 술수에 대한 시사점을 주기에 충분하다. 즉 도교 속의 술수는 도교의 궁극적 목적—우주의 기를 통해 자기 자신을 변용시켜 육체적 정신적 한계를 초월하고 도와 하나가 되기—를 위한 방법과 기술, 즉 수행법으로 탈바꿈되고 있는 것이다.

도장의 성립과 함께 도교는 자기 자신의 분류체계를 가지게 되었고, 전통적 분류항목에서 끌어올 수 있는 것은 모두 자기 자신의 분류체계 속으로 넣기 시작했다. 그것은 술수와 방기에 국한되는 것이 아니었으며, 묵가와 병가, 음양가, 도가의 저술과 태평경, 송대 이후에는 마니교의 경전에 이르기까지, 유교의 질서를 중심으로 한 전통적인 분류체계와 경쟁하면서 도의 이름 아래 묶을 수 있는 것을 흡수해 갔다.

Ⅵ. 나가는 글

이 글에서는 도서 및 학술분류상의 '술수'와 함께 '도경'이라는 범주의

49) 『太上黃籙齋儀』卷五十二, 12b.

형성과 그 내용에 대해서 고찰해 보았다. 그를 통해 도교와 술수가 우주론에서부터 수행과 실천 영역에 이르기까지 교차하고 융합하고 있음을 보았다. 도교와 술수의 대립구도는 도교 교단이 불교와 여타 습속으로부터 자신을 분리해 내는 과정에서 발생한 특수한 입장표명이라는 점에 주의할 필요가 있다. 다시 말해 도교와 술수의 공존과 융합은 그 둘의 분리보다 더 강력하고 뿌리 깊은 현상이었다고 말할 수 있다.

그것은 도교와 술수가 모두 한대의 우주론과 시간관, 즉 음양오행의 끊임없는 상호관계로 설명되는 '기의 세계관'이라는 큰 틀 속에서 생겨났다는 점에서 어쩌면 당연한 일이었는지 모른다. 이는 한대의 유교 역시 해당되는 사항이지만, 유교의 천지관이 인간과 자연의 상관관계를 강조했다면, 술수는 인간의 의지와 상관없이 존재하는 자연과 인간사회의 수리를 파악하는데 주력했고, 도교는 술수의 자연관을 바탕으로 신화적인 세계관을 재구성했다고 할 수 있다. 그로써 도교는 시간과 공간의 변화를 설명하는 새로운 설명체계를 제공할 수 있었고 천지의 시간 주기와 천체의 운행을 모델로 한 수행법을 전개시켰다. 그러한 도교적 세계관과 실천 속에서 술수의 도교적 전개를 엿볼 수 있었다.

이 글은 도교와 술수의 구분과 접점에 대해 거친 그림을 그려본 것에 불과하다. 여기서는 양자의 교차와 융합을 강조했지만, 중국의 도서 분류체계가 양자를 어떻게 구분했는지 인식하는 것은 한국의 도교와 술수 문화를 이해하는데 있어서도 유의미한 작업이 될 것이다. 또한 도경과 술수로 분류된 수많은 자료들에 대해서 그 철학적 의미는 거의 탐구된 적이 없다[50]. 한 인물의 일생에서 유교든 불교든, 술수든 도교든 그 인물을 설명할 수 있는 것이라면 어떤 것이라도 기록되는 것처럼, 도장은 시대를 거듭하면서 다양한 도서들을 한 몸에 넣고 그 자신의 새로운 분류체계를 만들어 갔다. 도장의 분류체계는 5세기부터 현대의 中華道藏의 편찬에 이르기까지 긴 변천의 역사를 가지고 있으며, 술수류 역시 중국의 도서 분류 체계 속에서 다양한 변천을 겪었다. 동양의 知의 체계를 이해하는 데

50) 전통의학과 양생 방면을 중심으로 술수의 철학적 의미에 대해서는 정우진씨가 일련의 연구성과를 내고 있다. 정우진 2011; 2013.

있어서 이러한 분류체계 자체가 새롭게 묻고 탐구해야 할 대상이 되어야하는 것은 아닐까.

투 고 일: 2014. 07. 28.
심사완료일: 2014. 08. 13.
게재확정일: 2014. 08. 14.

김지현
교토대학
인간・환경학연구과 준교수

참고문헌

正史類는 中華書局本二十四史를 참조했다.
『漢書』藝文志 (王先謙『漢書補注』, 藝文印書館. pp.874-915)
王充『論衡』(黃暉『論衡校釋』, 中華書局, 1990)
邊韶「老子銘」(洪邁『隸釋』, 四部叢刊本)
阮孝緒「七錄序」(『廣弘明集』卷三, T52)
甄鸞『笑道論』(『廣弘明集』卷九, T52)
『隋書』經籍志(興膳宏・川合康三著『隋書經籍志詳攷』, 汲古書院, 1995)
陳振孫『直齋書錄解題』, 上海古籍出版社, 1987.
『四庫全書總目提要』(余嘉錫『四庫提要辨證』, 中華書局, 2007)
『老君音誦誡經』(正統道藏涵芬楼景印本562册, DZ785)
『陸先生道門科略』(涵761册, DZ1127)
『眞誥』(涵637-640册, DZ1016)
『上淸後聖道君列紀』(涵198册, DZ442)
『太上三天正法經』(涵876册, DZ1203)
『黃氣陽精三道順行經』(涵27册, DZ33)
『太上靈寶天地運度自然妙經』(涵166册, DZ322)
『元包』(『津逮秘書』第二集, 『四庫全書』術數類第一)
『無上秘要』(涵768-779册, DZ1138)
『道教義樞』(涵762-763册, DZ1129)
Pelliot Chinois 2256(大淵忍爾編『敦煌道經: 圖錄編』, 福武書店, 1978 pp.725-734)
『太上黃籙齋儀』(涵270-277册, DZ507)
『雲笈七籤』(涵677-702册, DZ1032)
『天皇至道太淸玉册』(涵1109-1111册, DZ1483)

吉岡義豊. 1964.『道教經典史論』, 道教刊行會.
_____. 1976.「六朝道教の種民思想」『道教と佛教』3, 國書刊行会. pp.221-284.

김성환. 2007a.『黃老道探源』, 中國社會科學出版社.
_____. 2007b.「黃老道 연구: 사상의 기원과 사조의 계보」『도교문화연구』27. pp.33-72.
_____. 2000.「秦漢의 方士와 方術.『도교문화연구』14. pp.271-295.
김시천. 2013.「디지털 시대와 도술—21세기를 위한 도교적 패러다임의 새로운 길—」『도교문화연구』38. pp.291-312.
김일권. 2008.「진한대의 방사의 성격과 방선도 황로학의 관계고찰」『동국사학』44. pp.73-103.
金志玹. 2011a. 「上淸經における水と火のシンボリズム—修行論と救濟論を中心に」(武田時昌編, 2011). pp.125-45.
_____. 2011b. 「玄師と經師—道教における新しい師の觀念とその展開」(麥谷邦夫編『三教交涉研究論叢續編』, 京都大學人文科學研究所). pp. 57-97.
內藤湖南. 1926.「支那目錄學」『內藤湖南全集』12, 筑摩書房, 1970.
麥谷邦夫. 1976.「陶弘景年譜考略」上下『東方宗教』47・48. pp.30-61, pp. 56-83.
_____. 1985.「『老子想爾注』について」『東方學報(京都)』57. pp.75-107.
_____. 1993.「梁天監十八年紀年銘墓磚と天監年間の陶弘景」『中國中世の文物』, 京都大學人文科學研究所. pp.291-314.
_____. 1998.「陶弘景の醫藥學と道教」(吉川忠夫編『六朝道教の研究』, 春秋社). pp.313 -330.
武田時昌編. 2011.『陰陽五行のサイエンス: 思想編』, 京都大學人文科學研究所.
_____. 2014.『術數學の射程—東アジア世界の「知」の傳統』, 京都大學人文科學研究所.
福永光司. 1982.「道教とは何か」『道教思想史研究』, 岩波書店. pp.437-454.
福井文雅. 1983.「道教とは何か」『道教1』, 平河出版社.
_____. 1986.「道教思想の研究と問題點」(秋月觀英編『道教研究のす

すめ』, 平河出版社). (이용주 역. 1989.「도교사상의 연구와 문제점」『종교학연구』8. pp.91-121).
三浦國雄編. 2013.『術の思想: 醫・長生・呪・交靈・風水』, 風響社.
小林正美. 1990.「上清經と靈寶經の終末論」『東方宗教』75. pp.20-41.
_____. 2001.「天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度」『東洋の思想と宗教』18. pp.1-27. (『唐代の道教と天師道』知泉書館, 2003에 재수록)
神塚淑子. 1997.『六朝道教思想の研究』, 創文社.
宇佐美文理. 2011.「術數類小考」(武田時昌編, 2011).
李 零. 1999.『中國方術正考』, 東方出版社(修正版, 2001).
_____. 2000.『中國方術續考』, 東方出版社.
이연승. 2007.「"도교"개념의 적용 범위에 대한 소고」『종교문화비평』12. pp.188-216.
이용주. 2003.『도, 상상하는 힘』, 이학사.
_____. 2009.『생명과 불사』, 이학사.
前田繁樹. 1985.「「老君說一百八十戒序」の成立について」『東洋の思想と宗教』2. pp.81-94.
정우진. 2011.「풍수의 지리와 한의학의 몸, 왜 동일시되는가 - 氣論의 탐구」『인문학연구』19. pp.29-51.
_____. 2013.「『포박자(抱朴子)』「선약(仙藥)」편과「등섭(登涉)」편에 보이는 술수와 세계관연구」『동서철학연구』69. pp.117-137.
井波陵一. 2003.『知の座標: 中國目錄學』, 白帝社.
陳國符. 1985.『道藏源流考』, 中華書局.
倉石武四郎. 1979.『目錄學』, 汲古書院.
清水茂. 1991.『中國目錄學』, 筑摩書房.
坂出祥伸. 1999.『中國思想研究: 醫藥養生・科學思想篇』, 關西大學出版部.
_____. 2009.『道家・道教の思想とその方術の研究』, 汲古書院.

Lagerwey, John & Lü Pengzhi (ed.). 2010. *Early Chinese Religion*

Part Two: The Period of Division (220-589 AD) Vol. 1-2, Leiden: Brill.

Nickerson, Peter. 1994. "Shamans, Demons, Diviners and Taoist: Conflict and Assimilation in Medieval Chinese Ritual Practice (c. A.D. 100-1000)." *Taoist Resources* 5.1. pp.41-66.

Ofuchi, Ninji. 1979. "The Formation of the Taoist Canon, "*Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, (ed.) Holmes Welch & Anna Seidel, Yale University Press, pp.253-268.(한국어 번역: 윤찬원 역, 『도교의 세계』, 사회평론, 2001)

Penny, Benjamin. 1996. "Buddhism and Daoism in the 180 Precepts Spoken by Lord Lao," *Taoist Resources* 6.2, pp.1-16.

Schipper, Kristofer. 1985. "Taoist Ordination Ranks in the Tunhuang Manuscripts," *Religion und Philosophie in Ostasien*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp.127-148.

Schipper, Kristofer & Verellen, Franciscus (ed.). 2004. *Taoist Canon* Vol. 1, The University of Chicago Press.

Seidel, Anna. 1969. "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung," *History of Religions* 9. pp.216-247.

Verellen, Franciscus, 2005. "The Twenty-four Dioceses and the Spatio-liturgical Organization of Early Heavenly Master Taoism," ECAI ePublication Series,
(http://www.ecai.org/24dioceses/ 24Dioceses_article.html)

Wang, Chengwen. 2009. "The Revelation And Classification of Daoist Scriptures," *Early Chinese Religion Part Two*, pp.775-888.

ABSTRACT

Daoijiao and *Shushu* in Changing Classification System and Daoist Scriptures in Medieval China

Kim, Ji Hyun

This paper aims to explore the development of *Shushu* (i.e., "numerical methods") and *Daojiao* (i.e., "teaching of way") in the ancient and early medieval Chinese taxonomic classification. Drawing special attention to early Daoist scriptures around the time when *Daojiao* first appeared in this classification system, the paper also intends to delve into the Daoist adoption of *Shushu* in such areas as cosmology, soteriology, and practice.

Most, if not all, of the modern scholars of Chinese studies did not investigate *Shushu* and *Daojiao* until they reconsidered the Chinese way of thinking under the aegis of recent critiques of rationality. In particular, a cultural approach provides fresh insight into *Shushu* and *Daojiao* as areas of research. Nonetheless, the dichotomy between science and magic, still prevalent in academia, makes it difficult to have a proper understanding of *Shushu* as a comprehensive category, since *Shushu* includes various areas such as astronomy, calendar system, astrology, and numerical methods for prediction (e.g., divination and *Fengshui*).

A brief historical survey of the relationship between *Shushu* and *Daojiao* demonstrates that they as cultural entities have oftentimes overlapped each other. This survey points to an ambiguous distinction between *Shushi* (i.e., "master of methods") and *Daoshi* (i.e., "master of way") at the outset, and also brings to light changing perceptions of *Shushi* and *Daoshi* throughout

the development of ideas and religious and cultural traditions in medieval China.

Keywords: Taxonomy, Classification system, *Shushu* (numerical methods), *Daojiao* (teaching of way), Cosmology, Soteriology, Practice