『종교와 문화』 제33호
서울대학교 종교문제연구소, 2017, pp.1-19.

도교 교리사상의 형성과 전개

무기타니 구니오*
번역: 정재상*

1. 도기론(道氣論)의 형성
2. 도교 교리의 형성과 도기론
3. 도교 교리의 도성론(道性論)과 불성론(佛性論)
4. 도교 교리의 전개와 삼교 논쟁
5. 도교 교리의 체계화와 도교 유서

육조(六朝, 3-6C)에서 수당(隋唐, 6-10C) 시기에 걸쳐 사상사의 한 면을 장식하는 것은 유교 · 불교 · 도교 삼교 간의 상호 교섭에 의해 산생된 풍부한 사상적 영위이다. 그 중에서도 도교는 중국 고대의 천(天) 사상이나 귀신론을 배경으로 하고, 신선사상이나 여러 종류의 민간신앙을 그 기층에 지니면서, 노자의 도(道)의 철학을 중핵으로 삼아 그 교리사상의 구축을 진행시켜 왔다. 그 과정에서 불교에 있는 중생제도(衆生濟度)의 구제사상이나 삼론(三論)을 비롯한 불교 교리학의 방법론을 효과적으로 받아들여 유교나 불교에 대항할 수 있는 독자적인 교리사상체계 형성을 지향했다.

이러한 시도를 거쳐 형성된 도교 교리사상의 근간을 이루는 것이 '도(道)', '기(氣)', '신(神)'의 세 개념이다. 이 세 가지 개념과 그 상호관계를

* 교토대학 명예교수
** 원광디지털대학교 강사

어떻게 규정할 것인가 하는 문제가 이 시기 도교 교리학의 최대 테마였으며, 그 지점에서 체계화를 지향하는 사상적 영위의 흔적이 집중적으로 나타난다.

1. 도기론(道氣論)의 형성

한대 말기(漢末, 3C초)까지 어느 정도 완성되어 정착해 있던 '도'와 '기'의 관계론, 즉 유일하고 절대적인 근원적 존재로서의 '도'에서 형이하의 '원기(元氣)'가 생겨나고, 그 원기에서 음양 이기(陰陽二氣)가 분화되어 나오며, 음양 이기가 섞여 만물이 생겨난다고 하는 철학적 생성론은, 위진(魏晉, 3-4C) 시대에 들어서면서 점차 관심의 대상이 '원기'에서 음양 이기가 분화되는 과정으로 바뀌면서, '도'와 '원기'와의 관계에 대해서는 새로운 전개를 거의 보지 못하게 된다.

그 결과 역위(易緯) 『건착도(乾鑿度)』나 황보밀(皇甫謐, 215-282)의 『제왕세기(帝王世紀)』 등에 보이는 것처럼, '원기'는 태역(太易) · 태초(太初) · 태시(太始) · 태소(太素) · 태극(太極)의 5단계로 점차 변화한다고 하는 오운설(五運說)이 출현하게 되고, '원기'는 실은 변화의 과정을 내포하는 복잡한 존재라고 여겨지게 되었다. 그렇지만 도 → 원기 → 만물이라고 하는 단순한 생성의 프로세스나, 도와 기의 관계론에 있어서 '도'와 '원기'의 상하 선후 관계에 변화가 생기는 일은 없었다.

이러한 상황에서 동진(東晉, 4C 후반) 시기 이후에 도교 교리를 체계화하려는 시도가 일어나면서 현저한 변화의 조짐이 나타나기 시작한다. '도(道)'를 정점으로 하는 철학적 생성론에 기반한 세계관과, 원시천존(元始天尊)이라는 '신(神)'을 정점으로 한 도교의 종교적 생성론 및 세계관을 어떻게 모순없이 통일적으로 설명할 것인가? 이 문제는 다양한 요소들을 시간의 경과 속에서 중층적으로 쌓아온 도교의 교리를 체계화하는 과정에서

가장 먼저 해결하지 않으면 안 되는 최대 과제였다. 이러한 요청에 응답하려는 시도는 '도'와 '기(원기)' 사이의 상하 선후의 절대적 구별을 세우지 않고, 양자를 동일한 차원에서 파악하며 그 일체성을 강조하려는 교설로서 결실을 맺는다.

『홍명집(弘明集)』 권8에 수록된 석승순(釋僧順)의 「도사가 장융(의 작품)이라 가칭하는 삼파론에 답함(答道士假稱張融三破論)」과 유협(劉勰, 465-532경)의 「멸혹론(滅惑論)」에 인용된 「삼파론」은 이러한 '도'와 '원기'의 관계에 대한 새로운 논의를 전하고 있는 것으로서 연대가 확실한 가장 오래된 자료이다. 이 두 논의에 의하면 「삼파론」 속에 "도(道)는 기(氣)이다" 또는 "도는 기를 종주(宗)로 삼는다"는 기술이 있었음을 알 수 있으며, 또한 제(齊, 479-502) · 양(梁, 502-557) 시기의 도교 교리 속에 '도'와 '기(원기)'의 동일성이 주장되었고, 그러한 주장은 불교 측으로부터 비판의 대상이 되고 있었다는 사실도 알 수 있다.[1] 이러한 교설은 마침내 '도기(道氣)' 개념으로 정착되며, 도교 교리사상의 핵심적 개념의 하나로서 이후의 도교 경전 속에 빈번하게 나타나게 된다.

2. 도교 교리의 형성과 도기론

석승순이나 유협이 '도는 기이다'라는 교설을 가장 먼저 거론했던 것은 '도'를 형이하의 존재인 '기'와 동일시하는 점을 들어 '도'의 근원성을 부정하고, 나아가 원시천존의 '무인무대성(無因無待性: 그 자체의 존재 그 자체 이외의 원인이 없으며 어떤 것에도 의존하지 않는 속성)'을 부정하여 도교의 '교(敎)'로서의 존재 의의를 말살하기 위한 의도에서 비롯된 것이었다.

---

1) 釋僧順, 「答道士假稱張融三破論」(T52, 53c), "(三破)論云, 道者氣, 釋曰, 夫道之名, 以理爲用, 得其理也, 則於道爲備, …… 莊周有云, 生者氣也, 聚而爲生, 散而爲死, 就如子言道若是氣, 便當有聚有散, 有生有死, 則子之道是生滅法, 非常住也."

말하자면 그들은 '도기' 개념이 바로 이 시대 도교 교리사상의 핵심이 되는 것이며, 동시에 그 최대 약점이 되는 것이라고 보았던 것이다.

이와 같은 불교 측의 비판을 받고서, 수대(隋代, 581-618)에서 당대 초기(7C-8C전반)에 걸친 도교 교리학의 대성기(大成期)에는 이러한 '도는 기(氣)이다'는 교설이 일단 방기되고, '도는 리(理)이다'라는 새로운 주장이 펼쳐졌다. 이것은 수나라 때 쓰인 『현문대의(玄門大義)』의 충실한 절략본으로 만들어진 당대 맹안배(孟安排 fl.690-705)의 『도교의추(道教義樞)』「도덕의(道德義)」와 그 밖의 자료를 통해서 명확히 밝혀지는 점이다.[2] 그러나 이러한 상황은 길게 이어지지는 않았다. 불교 교리학의 영향이 서서히 약화되며 도교 교리의 독자성을 회복하려는 움직임이 현저해지는 중당(中唐, 8C후반-9C전반) 이후에는 다시 '도는 기이다'라는 주장으로 회귀하게 된다.

위진시대에서 육조 중기에 걸쳐 도교 교리가 점차 형성되는 과정에서 도가에서 말하는 '도'의 철학이 도교의 교리 형성에 중핵적 역할을 한 것은 사실이지만, 본래 철학적 개념인 '도'를 그대로 신학적 개념으로 이용하기에는 무리가 있었다. 이 지점에 '도'를 신비화시키려는 계기가 잠복해 있는 것이다. 후한 때(後漢, 2C경)에 이미 노자 자체가 신격화되어 노군(老君)으로 숭배되고 있었지만, 뒤이은 동진 말기에는 노자가 말한 '도' 그 자체가 신격화의 대상이 되어 '태상도군(太上道君)'이 상위의 신격이 되었다. 여기서 철학적 개념으로서의 '도'와 신학적 개념으로서의 '도'의 혼동이 생겨나게 되어, '도'와 '도군'을 동일한 근원적 존재의 양면으로 생각하게 되었으며, 그와 더불어 종교적 우주론의 기반이 되었던 고전적인 생성론에 대한 신비화도 동시에 진행되었다.

그 결과 유송(劉宋, 420-479) 시대에 성립한 『삼천내해경(三天內解經)』 및 그 이후의 『구천생신장경(九天生神章經)』, 『태상삼천정법경(太上

---

2) 『道教義樞』 卷一 「道德義」, "釋曰, 道者, 理也, 通也, 導也, …… 言理者, 謂理實虛無, …… 言通者, 謂能通生萬法, 變通無窒, …… 言導者, 謂導執令忘, 引凡令聖."

三天正法經)』 등에 보이는 것처럼, 세계의 근원을 이루는 것은 현기(玄氣)·원기(元氣)·시기(始氣)의 삼기(三氣)라고 하는 삼기설(三氣說)이 출현하였다. 즉 그 이전까지 세계의 유일한 시원적 존재로 여겨진 '원기'의 지위가 상대화된 것인데, 여기에는 '원기'를 대신하여 삼기를 통괄하는 궁극적인 기로서의 '도기(道氣)' 개념이 전제되어 있는 것이라 생각된다. 나아가 '도는 기이다'라는 교설의 확립과 더불어 '도'와 '도군(신)', '기'의 동일성을 이야기하게 되고, 이를 실체적으로 표현하는 개념으로서 '도기'가 성립된 것이라 보인다.

이러한 사상적 영위 속에서 도교의 신학적 생성론은 어떻게 구체화되었을까? 예를 들면 『삼천내해경』에서는 '도'는 무인무대(無因無待)의 근원적 존재이며, 도덕장인(道德丈人)이라는 신격이 원기에 앞서 생겨나고, 이후 태청현원무상삼천무극대도(太淸玄元無上三天無極大道), 태상노군(太上老君), 천제군(天帝君), 구로선도군(九老仙都君), 구기장인(九氣丈人) 등의 백천만중도기(百千萬重道氣)가 생겨났으며, 그 후에 공동(空洞), 태무(太無)가 생겨나고, 태무가 변화하여 현기(玄氣)·원기(元氣)·시기(始氣)의 삼기가 생겨났다고 한다.[3]

또한 『태상삼천정법경』에서는 세계의 시원에 구천진왕(九天眞王), 원시천왕(元始天王)이 존재하며 칠천여겁(七千餘劫) 후에 구기(九氣)가 나타나 구천(九天)이 자리잡았다고 한다. 여기서 구천이란 각기 삼층 구조를 가진 청미천(淸微天), 우여천(禹餘天), 대적천(大赤天)을 말한다.[4] 그 원

---

3) 『三天內解經』, "道源本起, 出於無先, 溟涬鴻濛, 無有所因, 虛生自然, 變化生成, 道德丈人者, 生於元氣之先, 是道中之尊, 故爲道德丈人也, 因此而有太淸玄元無上三天無極大道, 太上老君, 太上丈人, 天帝君, 九老仙都君, 九氣丈人等百千萬重道氣, 千二百官君, 太淸玉陛下, …… 從此之後, 幽冥之中, 生乎空洞, 空洞之中, 生乎太無, 太無變化玄氣元氣始氣, 三氣混沌相因, 而化生玄妙玉女, …… 玄氣淸淳, 上昇爲天, 始氣濃濁, 凝下爲地, 元氣輕微, 通流爲水, 日月星辰, 於此列布, ……."

4) 『太上三天正法經』, "九天眞王與元始天, 王俱生始炁之先, 天光未朗, 鬱積未澄, 溟涬無涯, 混沌太虛, 浩汗流冥, 七千餘劫, 玄景始分, 九炁存焉, …… 九天眞王

주(原注)에서 청미천은 시기(始氣), 우여천은 원기(元氣), 대적천은 현기(玄氣)라고 하여, 도교의 천(天)이 불교의 천과 다르게 '신(神)'인 동시에 '기(氣)'라고 하는 것을 명시하고 있다.

『구천생신장경』에서는 세계의 시원에 천보군(天寶君), 영보군(靈寶君), 신보군(神寶君)의 세 기둥이 되는 신격을 두고, 그 각각을 현기(玄氣), 원기(元氣), 시기(始氣) 그 자체라고 말하고 있다. 그리고 그 삼기가 다시 삼분되어 구기(九氣)를 낳고 구천이 되며, 이로써 이 세계가 형성되는 것이라고 말한다.[5] 여기에서는 도기에 대응하는 신격인 원시천왕(元始天王)과 같은 것은 보이지 않지만, 실질적으로는 삼원의 기에 우선하는 궁극적 존재로서의 신격이 자명한 사실로서 전제되어 있는 것이라 생각된다.

이상의 경전에서는 어느 경우든 '신'과 혼원(混元)의 '기' 사이의 동일성 내지 일체성이 그 종교적 세계관의 중핵을 이루고 있다고 할 수 있다. 이와 같이 '도'와 '신'은 생성론에 있어서 대등한 위치를 점하게 되었으며, 여기에서 '도기'를 매개로 하여 '도'·'기'·'신(천)'을 동일한 것으로 삼는 교리사상이 성립하는 기반이 제공될 수 있었다. '도기'라는 개념의 출현은 이러한 도교 교리의 전개의 궤적을 여실히 보여주는 것이다.

이러한 도교 교리사상의 형성과정에서 『노자』 철학이 행한 역할은 매우 중요하며, 다수의 『노자』 주석서가 도교의 경사(經師)들에 의해 저술되었는데, 그 내용은 교리형성 단계에 따라 다이나믹하게 변화하고 있다. 이런

元始天王, 稟自然之胤, 置於九天之號, …… 便有九眞之帝, 上眞中眞下眞, 生於極上淸微之天(注:淸微之天是始炁之澄也), 次中三眞生於禹餘之天(注:禹餘之天是元炁之澄也), 下有三眞生於第三大赤天(注:大赤之天是玄炁之澄也), 三號旣明, 三元夫人從炁而生, 以天爲父, 以炁爲母, 故號太素三元君, 此各以炁自然之孕子也, ……."

5) 『九天生神章經』, "天寶君者, 則大洞之尊神, 天寶丈人, 則天寶君之祖氣也, 丈人是混洞太無元高上玉皇之氣, …… 靈寶君者, 則洞玄之尊神, 靈寶丈人, 則靈寶君之祖氣也, 丈人是赤混太無元無上玉虛之氣, …… 神寶君者, 卽洞神之尊神, 神寶丈人, 則神寶君之祖氣也, 丈人是冥寂玄通元無上玉虛之氣, …… 此三號雖年殊號異, 本同一也, 分爲玄元始三氣而治三寶, 皆三氣之尊神, 號生三氣, 三號合生九氣, ……."

종류의 『노자』 주석서 중에서 자료적으로 잘 정리된 비교적 초기의 것으로는 당대(唐) 도사 성현영(成玄英, 7C)의 주석을 주목할 만하다.

성현영의 『노자』 해석에는 불교 교리학, 특히 삼론교학(三論敎學)의 강한 영향이 엿보인다. 성현영이 '도(道)'를 제일의적(第一義的)으로는 모든 사물과 현상을 관통하는 근원적 진리로서의 '허통의 묘리(虛通之妙理)'로 정의하고 있는 것은 육조시대의 도에 대한 전형적 정의인 '도는 기이다'와는 정반대되는 것이고, 『도교의추』 「도덕의」와 마찬가지로 '도는 리이다'라는 입장에 서있는 것처럼 보인다. 그러나 성현영은 '도'와 '기'의 관계를 '본체와 현상〔本迹〕'의 관계로 파악하여, 도를 '본체〔本〕'로서의 '진도(眞道: 虛通妙理)'와 '현상〔迹〕'으로서의 '응도(應道)'로 나눈 뒤, "도는 기이다"를 "응도는 기이다"라고 바꿔 읽음으로써 기존의 도교 교리와의 정합성을 추구했으며, 동시에 불교 측으로부터 제기된 '도'는 형이하의 '기'와 같은 것이다는 비판에 대응하고자 했다.6)

성현영에게서는 도를 공통항으로 생각할 경우, 형이하인 세계의 시원으로서의 도는 '응도(應道)', 즉 감응에 의해 원기로 현현하는 도이며, 그 대극에는 감응의 주체로서의 '진도(眞道)'가 전제되어 있다. 그리고 그 감응의 메카니즘은 "본체로부터 현상이 나타난다〔從本降迹〕"고 하는 본적(本迹) 이론을 적용함으로써 만물을 생성하는 직접적인 시원으로서의 '응도'와 모든 존재의 궁극적 근원으로서의 '진도'를 분리하는 데 성공한 것이다.

이상과 같은 '도'·'기'·'신'의 일체성을 말하는 교설은 다른 종교에는 보이지 않는 도교의 독자적인 것이다. 육조 후반부터 교리를 체계화하는 과정에 있어서 전반적으로 불교 교리의 영향을 매우 강하게 받고 있음에도 불구하고, 그 종교적 세계관의 근간에 있어서는 결코 불교의 교설을 수용

6) 『唐玄宗御製道德眞經疏』 第一章, 「道可道非常道」疏 "道以虛通爲義, 常以湛寂得名, 所謂无極大道, 衆生正性也." 第六十二章「道者萬物之奧」疏 "道者虛通之妙理, 衆生之正性也." 「贊道德經義疏」 "道是虛通之理境, 德是至忘之聖智." 第四十章「天地之物生於有, 有生於無」疏 "有應道也, 所謂元一之氣也, 元一妙本, 所謂冥寂之地也, 言天地萬物, 皆從應道有法而生, 卽此應道從妙本而起, 妙本卽至無也."

하지 않았다는 점에서 도교 교리의 독자성과 중국에서 '기'의 사상이 흔들림 없는 전통이었음을 확인할 수 있다.

3. 도교 교리의 도성론(道性論)과 불성론(佛性論)

도기론의 전개와 관련해 잊어서는 안되는 것이 도성(道性)에 관한 교리 사상의 전개이다. 도교의 도성론은 물론 불교의 불성론으로부터 촉발된 것이긴 하지만, 단순히 불성론의 영향을 받은 것만이 아니라 도기론을 중핵으로 하는 도교 교리에 내재된 독자적인 사상적 기반 위에서 전개된 것이었다.

당의 맹안배(孟安排)가 펴낸 『도교의추』는 수대에 편찬된 방대한 도교 교리서인 『현문대의』를 충실하게 절략한 것으로서, 그 중 「도성의(道性義)」는 육조 말기의 도성에 관한 대표적 논의들을 반영하고 있다. 여기서 특히 주목해야 할 것은 인간뿐만 아니라 풀 · 나무 · 흙 · 돌(草木土石)에도 도를 깨달을 가능성이 내재해 있다고 하는 '무식유도성설(無識有道性說)', 즉 무생물도 도성이 있다고 하는 주장이다.7)

『도교의추』의 무식유도성설이 길장(吉藏, 549-623)의 『대승현론(大乘玄論)』「불성의(佛性義)」에 보이는 '초목유불성설(草木有佛性說: 초목에도 불성이 있다는 주장)'을 시야에 넣고 있음을 부정할 수는 없을 것이다. 다만 길장의 주장은 어디까지나 삼론(三論)의 교리를 부연하는 가운데 이론상의 가능성으로서 언급된 것이며, 이와 『도교의추』의 무식유도성설 사이에는 논리 전개상의 공통점이 발견되지 않는다.

불교 측에서 풀 · 나무 · 기와 · 돌(草木瓦石)에도 불성이 존재함을 인정하는 명확하고 적극적인 주장이 이루어졌던 것은 천태(天台)의 구조(九

7) 『道教義樞』 卷八 「道性義」, "道性體義者, 顯時說爲道果, 隱時名爲道性, 道性以淸虛自然爲體, 一切含識乃至畜生果木石者, 皆有道性也, 究竟諸法正性, 不有不無, 不因不果, 不色不心, 無得無失, 能了此性, 卽成正道, 自然眞空, 卽是道性."

祖) 형계(荊溪) 담연(湛然, 711-782)의 『지관보행전구결(止觀輔行傳口訣)』이나 『금강비(金剛錍)』 이후의 일이므로, 무식(無識)에 도성(혹은 불성)을 인정하는 교설과 관련해서는 도교 교리 쪽이 불교의 교리보다 앞서 전개된 것이었다고 할 수 있다.

그런데 도가 만물에 편재하고 있다는 것은 선진시기의 도가철학이나 이를 계승한 도교 교리에 원래 존재하고 있던 고유의 사상이었다. 『장자』「지북유(知北遊)」 편의 장주(莊周)와 동곽자(東郭子)의 문답은 그러한 사실을 보여주는 대표적인 예이다.[8] 이 문답에서는 도가 땅강아지나 개미와 같이 하등한 동물부터 피〔稊稗〕와 같이 의식이 없는 것〔無識〕, 혹은 배설물과 같은 더러운 것들에 이르기까지 빠짐없이 내재되어 있는 것으로 명확하게 주장된다.

이러한 도의 보편적 내재 사상은 한대(漢代)를 거치면서 원기(元氣)의 철학 및 생성론과 결합하여, 도가 뿜어낸(吐出) 원기에 의해 생성된 만물에는 본래적으로 도가 깃들어 있는 것이라 말하는 『노자』 하상공주나, 도 · 기 · 태상노군의 일체성이나 인체 내의 편재함을 말하는 『노자』 상이주(想爾注)의 교의를 생성했다.

이처럼 도는 기를 매개로 만물에 편재한다고 보는 사상이 '도는 기이다'라고 말하는 사상이나 그 실체 개념으로서의 '도기'를 생성하게 되고, 그것이 육조에서 수 · 당대 초기의 도교 교리 안에서 중요한 역할을 해 왔다는 것은 위에서 언급한 바와 같다. 『도교의추』가 경전적 전거로서 인용하고 있는 육조기의 고도경(古道經)인 『서승경(西昇經)』 제 34장에서는 "도는 나에게만 있는 것이 아니라 만물 모두 갖고 있는 것이다(道非獨在我, 萬物皆有之)"고 말하고 있으며, 마찬가지로 육조기의 도경인 『태상소마보진안지지혜본원대계상품(太上消魔寶眞安志智慧本願大戒上品)』에서는 "도는

8) 『莊子』 知北遊, "東郭子問於莊子曰, 所謂道惡乎在, 莊子曰, 无所不在, 東郭子曰, 期而後可, 莊子曰, 在螻蟻, 曰, 何其下邪, 曰, 在稊稗, 曰, 何其愈下邪, 曰, 在瓦甓, 曰, 何其愈甚邪, 曰, 在屎溺, 東郭子不應."

무이다. …… 도를 찾고자 한다면 그것은 가까운 내 몸에 있다(夫道无也. …… 子欲尋之, 近在我身)"고 말하고 있다.[9]

이처럼 도교 측에서는 도가 만물에 보편적으로 내재하고 있음을 말하는 교리가 육조 중기에 이미 확립되어 있었다. 『열반경』의 "일체의 중생은 모두 불성이 있다(一切衆生, 悉有佛性)"고 하는 불성론이 이러한 사상적 토양에 이식되었을 때, 『도교의추』에 보이는 "의식을 가진 모든 존재만이 아니라 축생이나 나무, 돌에 모두 도성이 있다(一切含識, 乃至畜生果木石者, 皆有道性也)"라고 하는 도성론이 불교 교리를 떠나 독자적으로 생성될 가능성이 주어져 있었던 것이다. 그리고 이러한 도성론이 앞서 언급한 도기론과 표리일체를 이루는 것임은 새삼 말할 필요도 없을 것이다. 도교 교리에 있어서의 이와 같은 도성론의 독자적인 전개가 담연(湛然)의 무식유불성설에 대해 어떤 영향을 주었을 가능성도 충분히 상정해 볼 수 있는 것이다.

4. 도교 교리의 전개와 삼교 논쟁

육조 후반(6C)의 도교 교리사상의 형성기에 큰 문제가 되었던 것은 도기론 이외에도 '도'와 '자연(自然)' 및 '허무(虛無)'와의 관계에 관한 교설이 있다. 이는 『노자』 제25장의 "도법자연(道法自然: 도는 자연을 본받는다)"의 해석과 관련해 불교 측에서 제기된 비판과 그에 대한 도교 측의 반론을 계기로 전개되었다.

불교 측의 비판은 만일 『노자』의 설에 따른다면 '도'는 '자연'의 하위에 종속되는 것이며 '도'나 그것이 신격화된 '도군'이 궁극적이고 절대적인 근원적 존재라고 하는 도교 교리는 성립할 수 없다는 것이었다. 이에 대한 도교 측의 반론은 『노자』의 이야기는 '도'가 '자연'의 하위에 있다고 하는 것이 아니라 '도'의 존재 방식이 '자연(스스로 그러함)'이라는 것을 말한 것에 지나

9) 大淵忍爾, 『敦煌道經圖錄篇』, 78.

지 않는다고 하는 것이었으나, 이는 실제로는 매우 힘겨운 반론이었다. 도교 경전 중에는 『서승경』과 같이 분명히 '자연'이나 '허무'를 '도'의 상위에 두는 것이 존재했기 때문이다.[10] 다시 말해 '도'와 '자연', '허무'의 관계에 대해 이 시기 도교 교리는 아직 통일된 견해를 갖고 있는 것은 아니었다.

당대 초기의 삼교 논쟁에 있어서도 '도'와 '자연'의 관계는 여전히 중요한 논제였다. 예를 들어 도선(道宣)의 『집고금불도논형(集古今佛道論衡)』 권정(卷丁)에 수록된 당 고종 현경(顯慶) 3년(658)의 불도(佛道) 논쟁을 대표적인 예로 들 수 있다.[11] 이 논의에서는 도사 이영(李榮)이 본제의(本際義)를 세우고 이에 사문 의포(義褒)가 삼론(三論) 교리학의 '병(竝: 논리적 모순을 지적)'의 논법을 구사하는 논쟁이 전개된다. 논쟁은 이영의 입의(立義)에 대해 의포가 반박하고 그에 이영이 대답하는 형태로 두 차례의 문답이 이루어진다.

첫 번째 문답에서 의포는 "도와 본제(本際)는 서로 근원이 될 수 있다"라고 하는 이영의 대답을 의도적으로 이끌어 내고 있다. 그로부터 의포는 "도와 본제가 서로 근원이 될 수 있다"고 한다면 자연과 도(道)도 서로를 본받을 수 있을 것이며, 이영의 주장은 논리적 모순이라고 주장한다. 이것이 왜 논리적 모순이 되는가를 보면, 『노자』에서는 "도법자연(道法自然)"이라는 문구는 있어도 "자연법도(自然法道)"라는 문구는 없기에 결국 이영은 "도는 자연을 본받지만 자연은 도를 본받지 않는다"고 대답하지 않을 수 없었고,

---

10) 『西昇經』 虛無章第十五, "老子曰, 虛無生自然, 自然生道, 道生一, 一生天地, 天地生萬物."

11) 『集古今佛道論衡』(T52, 398c), "顯慶三年冬十一月, …… 時道士李榮先昇高座, 立本際義, 勅褒云, 承師能論義, 請昇高座, 共談名理, 便卽登座, 問云, 旣義標本際, 爲道本於際, 名爲本際, 爲際本道, 名爲本際, 答云, 互得進, 難云, 道本於際, 際爲道本, 亦可際本於道, 道爲際元, 答云, 何往不通, 竝曰, 若使道將本際互得相返, 亦可自然與道互得相法, 答曰, 道法自然, 自然不法道, 又竝曰, 若使道法於自然, 自然不法道, 亦可道本於本際, 本際不本道, 於是道士著難, 恐墜厥宗, 但存緘默, 不能加報, 褒卽覆結難云, 汝道本於本際, 遂得道際互相本, 亦可道法於自然, 何爲道自不得互相法, 榮得重竝, 旣不領難, 又不解結."

이 대답은 “도와 본제는 서로 근원이 될 수 있다”고 하는 이영의 주장에서 도출된(다고 의포가 생각하고 있는) 결론과 상반되는 것이 되었기 때문이다. 두 번째 ‘병(竝)’은 이영의 “도는 자연을 본받고 자연은 도를 본받지 않는다”는 새로운 주장에 대해 같은 식의 논리를 적용한 것이다.

그런데 이와 같은 논의가 성립하기 위해서는 무엇보다 ‘본제(本際)는 자연’이라는 전제가 양자에게 공유된 인식으로서 자리잡고 있어야만 한다. 그렇지 않으면 의포의 논법은 논리상 논점 일탈의 오류(Ignoratio elenchi)에 지나지 않을 것이다. 다만 이러한 문제와 별개로, 여기서 주목해 두어야 할 점은 이러한 공적인 장에서 펼쳐진 도불논쟁도 도교 교리사상의 부단한 혁신과 전개를 추동시키는 중요한 역할을 했다고 하는 점이다.

이와 같은 논쟁을 거쳐서 ‘도’와 ‘자연’, ‘허무’를 둘러싼 교리적 혼란이 최종적으로 해결된 것은 현종(玄宗, 재위712-756) 시대에 들어서이다. 현종은 『효경』, 『노자』, 『금강경』이라고 하는 삼교의 대표적 경전에 주(注)를 달고 소(疏)를 쓰게 했다. 그 결과물에는 당시 삼교 간에 존재했던 복잡한 관계가 반영되어 있다. 현종은 『노자』의 주소(注疏) 가운데 있던 ‘묘본(妙本)’이라고 하는 개념을 특별히 제시하며 ‘도’에 대한 새로운 해석을 행하였다.

현종은 ‘묘본’과 ‘도’의 관계를 근원적이고 시원적인 존재의 실체와 그에 부가된 임시적 명칭과의 관계로 규정했다. 그로부터 ‘도’, ‘자연’, ‘허무’를 각각 ‘묘본 환체(幻體)’의 ‘본체〔體〕’, ‘속성〔性〕’, ‘작용〔功用〕’에 대한 개별적인 명칭에 불과한 것이라 파악하고, 삼자의 관계를 소위 ‘도’라고 하는 것보다 더 깊은 곳에 있는 궁극적 실체로서의 ‘묘본(妙本)’을 기반으로 해서 정합적으로 규정하려 했다. 현종은 유교든 불교든 도교든 그 모두가 ‘묘본의 환체’에서 파생된 개별적인 교설에 지나지 않으며, ‘묘본’의 차원에서는 어떤 구별도 없다고 하여 삼교가 하나(齊一)라고 주장하는 사상적 근간으로 삼았던 것이다.

이상에서 살펴본 것처럼 육조에서 수당기에 걸친 긴 시간 동안 이루어진

도교 교리사상의 체계화 과정에는 '도'·'기'·'신' 삼자의 관계를 어떻게 규정할 것인지가 가장 중요한 과제였다. 도교의 종사(宗師)들은 중국사상의 근저를 이루며 시종일관 그를 지탱해 온 '기' 개념과 『노자』의 '도'의 철학을 훌륭하게 원용함으로써 이러한 문제에 대한 최적의 해답을 내놓으려 노력했다. 이러한 시도를 통해 '도기'라는 새로운 핵심적 개념이 확립되고 정착되어 간 것이다. 그와 함께 '자연', '허무', '인연', '도성' 등에 대한 다양한 사상적 문제들이 제기되었고, 또한 불교 측과 격렬한 논쟁을 거듭해 나가는 과정 속에서 삼론학파(三論學派)를 비롯한 불교 교리학의 방법론을 흡수하면서도, 독자적인 교리 사상체계를 구축하는 작업을 진행시켜 나갔다. 이러한 장기간에 걸친 사상적 영위 끝에 마침내 삼교를 하나로 만드는 궁극적 개념인 '묘본'의 출현을 보기에 이른 것이다.

5. 도교 교리의 체계화와 도교 유서

북주(北周, 557-581)의 무제(武帝)가 통도관(通道觀) 학사에게 명하여 편찬한 『무상비요(無上秘要)』는 6세기 중엽의 도교 교리를 전하는 도교 유서(類書)이다. 현행 도장본 『무상비요』의 첫 두 권은 결락되어 있기 때문에 본래 어떤 내용으로 구성되어 있었는지가 불분명했다. 그러나 돈황문서 페리오 2861 『무상비요목록(无上秘要目錄)』의 발견을 통해 그 처음 두 권의 내용이 대도품(大道品), 일기변화품(一氣變化品), 대라천품(大羅天品), 삼천품(三天品), 구천품(九天品), 삼십이천품(卅二天品), 삼십육천품(卅六天品), 십천품(十天品), 팔천품(八天品), 구천상거리수품(九天相去里數品), 삼십이천상거기수품(卅二天相去氣數品)으로 구성되어 있음을 알 수 있게 되었고, 그 뒤를 이어 현행본 권3의 일품(日品), 월품(月品), 성품(星品), 삼계품(三界品), 구지품(九地品), 구지리수품(九地里數品), 영산품(靈山品), 임수품(林樹品), 선과품(仙菓品), 산동품(山洞品),

동천품(洞天品), 신수품(神水品), 권4의 인품(人品), 신신품(身神品), 인수품(人壽品)으로 이어지는 것이 확인되었다.

이러한 품의 제목을 보면 알 수 있듯이 『무상비요』는 '도'에서 혼원의 일기(一氣)가 생겨나고 그 일기가 변화하여 천 · 지 · 인(天地人)의 삼재를 생성한다고 하는 도교의 생성론 및 우주관을 기반으로 하여 구성되어 있다. 다만 실제로는 대도품, 일기변화품, 대라천품, 삼천품, 구천품, 삼십이천품, 삼십육천품, 십천품, 팔천품, 구천상거리수품, 삼십이천상거기수품 등 우주생성의 근본 부분에 대한 기술이 현행 도장본에는 결여되어 있으므로 거기에 어떤 경전이 인용되었는지, 어떠한 교리가 집성되어 있었는지는 알 수 없다. 다만 이들 품명에서 추측할 수 있는 것은 『무상비요』의 이 부분에 대한 기술이 육조시대를 통해 점차 체계화된 도교의 신학적 우주생성론과 천계설을 반영하고 있었을 것이라는 점이다. 천 · 지 · 인의 현실세계가 구성된 후에는 그 세계가 유구한 시간 속에서 성주괴공(成住壞空)의 사이클을 반복한다고 하는 겁운설(劫運說)이 이야기되며, 이러한 세계로부터의 이탈과 상주불괴(常住不壞)의 삼천(三天) 이상의 세계로의 등하(登遐)가 이야기된다. 이상과 같이 『무상비요』는 도에서 시작되는 도교의 세계관을 기반으로 전체를 체계적으로 구성하고, 당시 유통되던 다양한 도경의 발췌를 통해 교리를 구체적으로 표현하려고 한 것이었음을 이해할 수 있다.

『무상비요』에 인용된 도교경전은 다종 다양하며, 그 속에서 명확한 교파적 편향성이 보이는 것은 아니다. 남조(南朝)에서 만들어진 다수의 상청경전과 영보경전이 벌써 『무상비요』에서 이용되고 있다는 사실은 북주의 통도관에 소장되어 있었던 경전의 다양성과 함께 그 수집 범위의 불편향성을 보여주는 것이다. 통도관에 수장된 경전과 경록(經錄)을 기반으로 하지 않았다면 아마도 『무상비요』의 편찬은 어려웠을 것이다. 동시에 『무상비요』의 편찬에 관여한 통도관 학사는 삼교 조화의 입장을 가지고 있었다고 보이며, 이것이 『무상비요』의 내용이 교파적 편향을 보이지 않는 이유의 하나로 이야기될 수 있을 것이다. 『무상비요』 이후 당초의 왕현하(王懸河)에

의해 『삼동주낭(三洞珠囊)』과 『상청도류사상(上淸道類事相)』, 현종기에는 『일체도경묘문유기(一切道經妙門由起)』나 『대도통현요(大道通玄要)』 등의 도교 유서가 연이어 편찬되면서 도교의 교리사상이 유서의 형태로 체계화되기에 이른다.

다만 이들 유서는 중국의 유서 편찬의 긴 전통의 연장선상에서 출현한 것이다. 이른바 유서의 편찬이 성행하기 시작한 위진남북조시대에는 도교 교리의 체계화가 점차적으로 진행된 시기이기도 하다. 육수정(陸修靜, 406-477)의 『삼동경서목록(三洞經書目錄)』 편찬을 계기로 한 삼동사보(三洞四輔)에 의한 도경 분류가 확립된 것도 이 시기의 일이다. 그렇지만 최초의 도교 유서인 『무상비요』를 비롯하여 삼동사보에 의한 도교 경전 및 교리 체계를 그 구성 원리로 하는 새로운 도교 유서는 출현하지 않았다. 이러한 점들을 통해 『황람(皇覽)』 이래의 전통적 유서에서 천 · 지 · 인 삼재를 기조로 하는 분류의 구성 원리가 도교 교리사상의 체계화에도 강력한 영향력을 가지고 있었음을 알 수 있다.

※ 본 논문은 2017년 8월 8일 서울대학교 종교문제연구소에서 주최한 "국제 심포지엄: 종교로서의 도교에 대한 다각적 접근"에서 발표한 논문이다.

주제어: 道氣, 道性, 佛性, 妙本, 玄元始三氣

원고접수일: 2017년 11월 10일
심사완료일: 2017년 12월 15일
게재확정일: 2017년 12월 20일

참고문헌

『莊子』(郭慶藩『莊子集釋』, 北京: 中華書局新編諸子集成, 1961)
『西昇經』(正統道藏洞神部本文類)
『太上三天正法經』(正統道藏正乙部)
『九天生神章經』(正統道藏洞玄部本文類『洞玄靈寶自然九天生神章經』)
『三天內解經』(正統道藏正乙部)
『太上消魔寶眞安志智慧本願大戒上品』(『敦煌道經: 圖錄篇』)
『道教義樞』(正統道藏太平部)
『唐玄宗御製道德眞經疏』(正統道藏洞神部玉訣類)
『弘明集』(大正新修大藏經第五十二冊)
『集古今佛道論衡』(大正新修大藏經第五十二冊)

大淵忍爾. 『敦煌道經: 圖錄篇』. 東京: 福武書店, 1978.
福永光司. 『道教思想史硏究』. 東京: 岩波書店, 1987.
砂山稔. 『隋唐道教思想史硏究』. 東京: 平河出版社, 1990.
小野澤精一他編. 『氣の思想』. 東京: 東京大學出版會, 1978.
中嶋隆藏. 『六朝思想の硏究』. 京都: 平樂寺書店, 1985.

論文要旨

道教教理思想の形成と展開

麥谷邦夫(京都大學名譽教授)

六朝から隋唐時代にかけての道教教理の形成時期においては、哲學的概念である「道」や「氣」と神學的概念である「神」との關係をどのように規定するかが最大の教理思想的課題であった。この問題に對する最初の解は、「道」と「氣」とを同一の存在とみなす「道氣」概念と、それを核として展開した道氣神三位一體の教理思想の形成の中に見ることができる。この道氣神三位一體說は、その後の佛教との論爭の過程でより精緻なものとなり、唐代には「道」と「氣」と「神」とは窮極の根源的實在である「妙本」の「迹」(個別具體的な發現)にすぎないとする教說として完成する。同時に、こうした教理構成の過程からは、無識有道性說が佛教における無識有佛性說に先行して主張されるなど、思想史的にも極めて注目すべき重要な成果が生み出されたのである。

Abstract

Formation and Development of Daoist Doctrines and Thoughts

Mugitani Kunio (Kyoto University)

The Six Dynasties, Sui and Tang periods of China is the formation period of Daoist doctrine. During this period, the most important doctrinal question in Daoism was how to determine the relation between the philosophical concepts of Dao 道 (the Way) and Qi 氣 (the pneuma), and the theological concept of Shen 神 (the gods or spirit).

We can find the first answer to this question in the concept of Daoqi 道氣, in which Dao and Qi were regarded as identical. It developed the Daoist doctrine of Trinity of Dao, Qi, and Shen, which became more sophisticated in the process of disputing with Buddhist. The Daoist doctrine was completed in the Tang dynasty period. It explained Dao, Qi, and Shen are just the *ji* 迹, or the phenomenal and distinct manifestations of *miaoben* 妙本 (the Mystical Root), which is the fundamental being of the three.

At the same time, in the process of composing Daoist doctrine, a noteworthy argument was advocated the Dao-xing 道性

(Dao Nature) is inherent in all beings including non-conscious beings. Such an argument is preceded to the Buddhist famous doctrine that Buddha Nature is inherent in non-conscious beings, and this is extremely important achievement in Chinese history of thoughts.

Keywords: Dao-Qi 道氣, Dao Nature (*daoxing* 道性), Buddha Nature (*foxing* 佛性), Mystical Root (*miaoben* 妙本), Three Qi of Mysterious, Primary, and Beginning (*xuan-yuan-shi sanqi* 玄元始三氣)