

初期 道教와 巴蜀文化*

金 翰 奎

- I. 머 릿 말
- II. 初期 道教와 西南 種族
- III. 初期 道教와 巴蜀 地域
- IV. 神仙術과 道家思想의 地域的 特性
- V. 結 言

I. 머 릿 말

‘中國’이란 무엇인가? 이를 이해하기 위해서, 역사학도들이 ‘中國’의 형성과정을 역사적으로 추적하면, 그 ‘中國’의 개념 안에는 種族과 國家, 地理 및 文化의 의미가 동시에 포함되어 있음을 만나게 된다. 즉 역사적 ‘中國’은 오늘날 흔히 ‘漢族’이라 불리워지는 특수한 종족과 관련되어 있으며, 아울러 세계의 중심에 위치한 일정한 지리적 범주를 가리킴과 동시에, 그곳에 건립, 존속된 국가들을 가리키기도 하고, 혹

* 본 연구는 1995年度 教育部 地域研究支援金으로 西江大學校 東亞研究所가 주관하여 이루어진 것임

은 ‘漢族’이 세계의 중심에, 세계에서 가장 고급한 문화를 꽃피운 권역을 가리키기도 한다. 요컨대, 역사상 ‘中國’이란 ‘漢族’이라는 특정 종족이 세계에서 가장 고급한 문화를 꽃피운 세계의 중심지역을 의미하였던 것으로 이해할 수 있다. 그러나 전통적 문헌에서 일반적으로 발견되는 ‘中國’ 개념을 면밀하게 분석해 보면, 종족과 국가, 지리와 문화 등의 의미가 等價的으로 내포되어 있었던 것은 아님을 알 수 있다. 종족적으로 ‘漢族’에 소속되지 않는다고 해서 ‘中國人’의 범주에서 반드시 배제되는 것은 아니고, ‘中國’에서 건립된 특정한 국가 혹은 王朝의 통치영역이 ‘中國’의 공간적 범주와 반드시 일치하는 것도 아이였으며, 역사상 ‘中國’의 지리적 범주는 상황에 따라 항상 일정하지 않았다. 종족, 국가, 지리 등은 역사상 ‘中國’ 개념을 구성하는 필수적 요소가 아니었다. 이에 반해, 문화적 의미는 빠뜨릴 수 없는 것이었다. 역사상 ‘中國’은 곧 ‘中國文化圈’을 가리킨다. 역사상 ‘中國文化圈’은 대체로 ‘漢族’이 집중적으로 거주하고 ‘漢文化’가 발전, 향유되었던 ‘中原’ 지역의 범위와 일치하였다.

그러면 ‘中國文化’란 ‘漢族’이라는 특정 종족에 의해 ‘中原’이라는 특정 지역 안에서 형성된 것인가. 이 논문은 바로 이러한 의문에 대한 답을 찾기 위한 노력의 일환으로 준비되었다. ‘道敎와 四川’이라는 학제간 공동연구에 참여한 까닭도 여기에 있다. ‘道敎’란 일반적으로 가장 ‘중국적’인 종교로 이해되어 왔다. ‘중국문화’ 형성에 가장 크게 기여한 佛敎와 道敎 등 두 종교 가운데서, 전자가 외래종교로 간주되어 왔음에 반해, 후자는 ‘中國’의 토종으로 이해되어 왔다. 요컨대, 道敎는 ‘중국문화’의 한 전형적 성분으로 이해되어 왔다고 할 수 있다. 이에 반해, ‘四川’은 지금은 ‘중국’의 일부이지만 근대 이전 대부분의 기간 동안에는 ‘중국’의 범주에서 배제되어온, 역사상 非‘中國’의 대표적인 지역의 하나라 할 수 있다. 따라서 일견보아, 이 양자는 전혀 어울리지 않는듯이 보인다. 그럼에도 불구하고 “道敎와 四川”이 한 연구의

주제로 설정될 수 있는 까닭은 양자 사이에 어떤 내적 연관성이 존재할 가능성의 단서가 발견되기 때문이다. 그 단서란 곧 종교적 양식으로서의 道教가 바로 四川지역에서 출발하였다는 역사적 사실을 가리킨다. 그러면 '중국'의 전형적 문화양식이라는 道教가 非'中國'지역인 四川지역에서 출현하였다 함은 무슨 의미를 갖는가. 만약 그 의미를 찾을 수 있다면, 이른바 '중국문화'의 역사적 실체를 이해하는데 많은 도움을 얻을 수 있을 것이다.

'道教와 四川' 연구팀의 일원으로 1995년 1월에 四川을 방문하였을 때, 필자는 이 문제에 관계된 연구가 四川 지역에서 이미 진행되고 있음을 확인하였다. 특히 四川大學 宗教研究所를 중심으로 '道教와 少數民族'의 관계에 관한 연구가 최근에 이르러 활기를 띄고 있었다. 四川은 역사상 '少數民族'의 集居 지역이었고, 지금도 중국 '소수민족'의 주요 거주지역이다. 따라서 '道教와 少數民族'의 관계에 관한 연구는 곧 '道教와 四川' 연구의 주요한 부분을 구성할 수 있다. 흥미로운 사실은 이 주제에 관한 연구가 중국에서도 주로 四川人들에 의해 이루어지고 있다는 것인데, 이 사실 자체가 '道教와 四川'의 긴밀한 역사적 관계를 시사하고 있다고 하겠다. 이번 현지조사를 통해 확인할 수 있었던 또 하나의 사실은 중국이 개방을 추진하고 있다 하지만, 아직까지는 외국인이 중국의 '少數民族' 문제를 현장에서 직접 조사 연구하는 것이 사실상 불가능하다는 사실이다. 그것은 '소수민족' 문제가 중국이 현실에서 당면하고 있는 가장 예민한 정치적 문제이기 때문이다. 이로 인해 四川의 중국인 학자들에 의해 수행되고 있는 '道教와 소수민족'의 연구도, 道教의 형성에 대한 '소수민족'의 기여 뿐만 아니라 '소수민족'에 대한 道教의 영향을 동시에 강조함으로써, 중국의 현실을 어느 정도 반영하고 있다. 따라서 이 논문에서는 비록 아직 초보적 단계에 있기는 하지만 일정 정도 진행되고 있는 四川의 '道教와 少數民族' 연구 가운데서 설득력 있는 성과들을 적극적으로 수용함으로써, 이 방면에 관

한 우리 연구의 한계를 보완하려 한다.

그러나 '道敎와 소수민족'에 관한 중국학계의 연구성과들은 필자가 이 논문에서 제기하려는 문제, 즉 '中國文化'란 '漢族'이 '中原'이라는 특정한 지역에서 형성한 문화인가 라는 의문에 전면적으로 답할 수 있는 것이 아니다. 그것이 종족 문제에 대한 의문에는 답할 수 있을지는 몰라도, 지역 문제에 대한 답은 준비되어 있지 않기 때문이다. 앞서도 언급하였듯이, 역사상 '中國' 개념은 문화권적 성격이 강하기 때문에, 그 상대개념으로서 '四川'에서도 문화권적 의미를 찾는 것이 보다 논리적이다. 따라서 이 논문에서는 '道敎와 四川 소수민족' 문제 뿐만 아니라, '道敎와 四川文化'의 문제도 함께 정리함으로써, '中國文化'의 형성 문제, 나아가서는 역사상 '中國' 개념의 문화권적 의미를 이해하는데 편의를 얻고자 한다.

미리 한가지 언급해 둘 것이 있다. '四川'이 역사적 용어가 아니라 할 수는 없지만, 보다 긴 기간, 특히 道敎가 발생하고 발전한 古代에서는 '中原'에 대응하여 '巴蜀'이라는 용어가 보다 광범위하게 사용되었기 때문에, 이 논문에서는 '四川' 대신에 '巴蜀'이라는 말을 주로 사용할 것임을 미리 밝혀둔다.

II. 初期 道敎와 西南 種族

근래에 이르러, 道敎와 '西南 少數民族'의 관계에 관한 연구들이 조금씩 쌓이고 있다. 錢安靖이 <試論西南少數民族與道敎的關係> (《貴州民族研究》1983年 第4期)를 발표하여 종래의 道敎의 東方起源說을 거부하고 '西南 少數民族'과의 밀접한 관련성을 여러 측면에서 조명한 이후, 王家祐가 <張陵五斗米道與西南民族> (《道敎論稿》, 巴蜀書社, 1987)을 통해 五斗米道와 靑羌의 관계를 특히 강조하였고, 張澤洪은

<古代少數民族與道教> (《中國道教》1990年 1期)에서 道教와 板橋蠻의 특별한 관계를 지적하였다. 이러한 일련의 연구성과들은 사전류와 개설류의 서적에 까지 수용되어, 黃海德과 李剛이 편찬한 《簡明道教辭典》(四川大學出版社, 1991)의 <道教與中國的少數民族> 항목에서는, 허다한 ‘少數民族’들이 道教의 신앙내용을 흡수, 부분 개조하여 민족종교신앙의 조성부분으로 만드는 과정을 설명하면서, “道教는 漢族의 宗教임과 동시에, 瑤族 등 少數民族의 종교이기도 하다”라는 결론을 내렸다. 또한 李養正의 《道教手冊》(中州古籍出版社, 1993) 第15部 <道教與少數民族>에서는 張陵이 “漢民族의 原始宗教와 民間信仰을 基礎로 하고 巴蜀地區 少數民族의 原始宗教信仰에 依據하여 五斗米道를 創立하였다”고 하였다. (571쪽) 이 글은 주로 道教가 ‘少數民族’의 신앙에 미친 영향을 검토, ‘少數民族’의 원시신앙과 道教의 융합형태를 소개하면서, “土生土長, 源遠流長한 道教는... 中國 漢族 獨有의 宗教信仰이었을 뿐만 아니라, 中國 多民族의 宗教信仰이었다”고 결론지었다. (578쪽)

흥미로운 것은 이러한 방향의 연구가 대부분 80년대 이후 四川地域에서 집중적으로 이루어졌다는 사실이다. 그러나 이러한 연구와 주장이 최근에 이르러서야 비롯된 것은 아니며, 반드시 四川지역에 국한된 것도 아니었다. 蒙文通은 <羌氐與賈隻及其北遷> (《周秦民族史》附錄; 四川大學歷史系 1938年 講義錄)과 <道教史瑣談> (蒙文通文集 第一卷 ‘古學甄微’, 1987, 巴蜀書社)에서, 天師道는 원래 西南 少數民族의 宗教였는데 漢末에 西南民族이 北으로 遷徙할 때 賈人과 氐인들이 북으로 漢中과 漢水上流로 들어감에 따라 五斗米道 역시 漢中으로 들어가게 되었다고 하면서, 그 증거의 하나로써 天師道の 喪葬禮儀와 符籙이 西南 少數民族에서 기원하였음을 들었다. 또한 向達은 <南詔史論略> (《歷史研究》1954年 第2期)에서, 天師道 初創의 中心信仰인 天地水三官을 巴賈 李雄, 氐族 苻堅, 羌族 姚萇과 南詔 등이 모두 篤信한 것

으로 보아, 張陵이 入蜀하여 鶴鳴山에서 수학한 道는 氏羌民族의 종교 신앙이었으며, 《老子》 五千文은 緣飾用이었을 뿐임을 지적한 바 있다. 중국 바깥에서도 이와 근사한 연구가 없지 않았다. 일찌기 酒井忠夫가 <道教史上より觀たる三張の性格> (《支那佛教史學》 1-4, 1939)을 발표하여, 초기 天師道の 巫祝的 측면이 티벳족의 샤마니즘과 관련되어 있었음을 지적하였고, R. A. Stan은 <紀元二世紀の政治宗教的道教運動について> (《道教研究》, 1967)에서 三張과 西南夷의 관련성을 강조하였다. 또한 宮川尚志는 <道教成立期における非漢族の参加> (《中國宗教史研究》, 1983)에서 五斗米道 反亂과 그 政權에 非漢族이 참가하였음을 강조하였고, 澤章敏은 <五斗米道政權と板楯蠻> (《史觀》 116, 1987)에서 五斗米道 정권에 참여한 板楯蠻의 역할을 중시하였다.

이러한 연구성과들은 한결같이 道教의 東方海濱起源說이나 道教의 漢族宗教說을 부분적으로, 혹은 전면적으로 거부, 비판한 것으로, 道教에 관한 기존의 일반적 상식을 깨뜨리는데 크게 기여한 것으로 평가된다. 그러나 이들은 모두 특정 種族과 道教의 관계, 즉 道教形成의 種族的 문제에 관심을 모았다. 앞서 언급했듯이, '中國文化로서의 道教' 문제를 이해하는데는 種族의 문제는 한 부분에 지나지 않는다. 따라서 본장에서는 이들 연구성과들 가운데서 논리적으로 설득력있는 핵심적 부분들을 추출, 정리하여, 본고의 논지를 강화하는데 부분적 편의를 얻고자 한다. 이들 연구 성과들, 특히 四川地域에서 최근에 양산한 성과들은 대체로 두가지 방향으로 전개되었다. 그 하나는 道教가 '西南種族'¹⁾에게 어떠한 영향을 미쳤는가 하는 문제를 추적한 것이고, 또 다른 하나는 西南種族이 道教의 형성과 발전에 어떠한 영향을 미쳤는가 하는 문제를 다룬 것이다. 그러나 前者의 경우, 본고에서 논의하려는

1) '少數民族'이란 오늘날 中國의 관점에서 사용하는 말이기 때문에, 당시의 상황을 정확하게 반영하지 못한다. 따라서 여기서는 중국에서 보아 서남방에 위치하고 있는 종족들이라는 뜻으로 '西南種族'이라 표현하겠다.

주제와 직접 관련이 없기 때문에, 여기서는 後者의 경우, 즉 西南種族이 道教형성에 기여한 측면을 정리 한다.

첫째, 道教의 諸神 가운데서 西南種族의 요소들을 발견할 수 있다. 그 한 예로서, 道教의 符籙 중의 神兵 가운데는 中國의 周邊種族들이 적지않게 포함되어 있다. 道教의 符籙은 일종의 素書文字로서, 諸天曹官屬佐吏의 이름을 기록한다. 곧 神靈과 吏兵이 그것이다. 入教 受籙 후, 災厄을 만나면, 籙中の 神兵 吏兵을 불러 鬼精을 다스리고 災禍를 消滅시킨다. 이러한 符籙에 四方 種族들의 神兵이 등장한다. 《道藏》第47冊 <太上三五正一盟威錄. 太上正一九天兵符品第十五>중에 열거된 "東方夷老君除逆部伏衛兵, 南方越老君扁鵲伏衛兵, 西方氐老君官死伏衛兵, 北方羌老君及甲錯鱗兵"이나, 제30책 <太上三五正一盟威閱籙醮儀. 次出諸部將軍兵馬>중에 열거된 "出東方胡老君反甲逆鱗兵九十萬人, 出南方越老君火營騎吏火煉兵八十萬人, 出西方氐老君鏈杖金精兵六十萬人, 出北方羌老君烏丸扁鵲兵五十萬人" 등이 그것이다. 이외에도 이와 유사한 기사를 《道藏》에서 적지않게 발견할 수 있다.²⁾

또한 道教의 諸尊神像에는 西南種族의 烙印이 있다. 四川大學 博物館에 소장된 도교의 최고 尊神 元始天尊像과 三清神像에는 三眼이 있다. 이마의 양미간에 있는 또하나의 눈은 縱目이다. 이러한 三眼은 西南 種族의 낙인이다. 《華陽國志》<蜀志>에는 "蜀侯 蠶叢은 그 눈이 세로로 되었다. 처음으로 稱王하였다. 그가 죽자, 石棺 石槨을 만들었다. 國人이 그를 따랐다. 따라서 그 나라 풍속으로 石棺槨을 縱目人塚이라 하였다"는 기사가 있다. 道書인 《灌江備考》에서는 "李冰이 蠶叢이 된 후, 蠶叢은 縱目하였으며, 그 後裔 二郎도 그러하였다"고 하였다. 蜀侯 蠶叢은 氐人인 즉, 縱目이 氐人의 習俗임을 알수 있다. 원래 西南種族에게는 평소애 縱目の 풍속이 있었다. 《禮記》<王制>에서는 "南方曰蠻 雕題交趾"라 하였고, 그 疏에서는 "雕는 刻을 가리키

2) 錢安靖 260쪽; 卿希泰 編《道教與中國傳統文化》, (福建人民出版社, 1990), 441쪽.

고 題는 額을 의미한다. 丹青으로 그 이마에 彫刻하는 것을 가리킨다”라고 설명하였다. 清末 光緒 30年 무렵에 20여인이 西藏에서 北京으로 朝貢왔을 때, 그들 모두가 3眼을 갖고 있어, 成都를 지날 때 사람들이 그 이마를 살펴보니, 正中の 눈 하나는 眞眼이 아니었다. 어렸을 때 그 이마에 작은 구멍을 새기고 黑珠 하나를 넣어두면 커서 구슬이 살 속에 박히게 되어 縱目과 흡사하게 된다고 한다. 四川 涼山の 彝族이 받드는 馬王神과 雲南 昆明의 苗族이 받드는 虫神도 모두 三眼을 가졌다 하니, 道教의 三眼神이 西南 種族의 神임을 알 수 있다.³⁾

道教의 文昌神 역시 西南 宗族의 神일 가능성이 크다. 明 俞汝楫의 《禮部志稿》卷84 <會議厘正神紀>에는 “梓潼帝君은 <紀>에서 이르기, 姓이 張이고 이름은 亞子라 하며 그 先祖는 越雋人인데 어머니의 원수를 갚고 梓潼의 七曲山으로 옮겨 살다가, 晉에 벼슬하여 戰死하니, 사람들이 그를 위해 廟를 세웠다고 한다”는 기사가 보인다. 越雋은 西南 種族 거주지구이고 張亞子の 선조가 越雋人이라 하니, 그가 西南 種族일 가능성은 크다. 淸 錢大昕《十駕齋養新錄》19 <梓潼神>에서는 “唐 天寶 7年 監察御史 王岳靈이 撰한 張惡子廟碑에, 李商隱의 ‘下馬捧椒漿 迎神白玉堂 如何鐵如意 獨自與姚萇’이라는 <題張惡子廟詩>句가 보인다”고 하였다. 鐵如意란 梓潼神이 갖고있는 如意杖으로서, 도교의 경전에서는 이杖을 얻는 자가 ‘統御萬靈 普濟諸苦’한다 하였으니(《道藏》제5책 <清河內傳>), 羌族인 姚萇이 梓潼神으로 부터 이 영험한 如意杖을 받음으로써 後秦王이 되었다는 뜻이다. 이로 보아 張亞子 즉 梓潼神이 羌人일 가능성이 아주 크고, 동시에 羌人인 姚萇이 도교를 숭상하였음도 알 수 있다. 이처럼 도교의 諸尊神으로 부터도 道教와 西南 種族의 밀접한 관계를 시사받을 수 있다.⁴⁾

둘째, 道教文化의 가장 핵심적인 양식의 하나인 符錄이 西南 種族의

3) 錢安靖 260-1쪽; 卿希泰 442쪽.

4) 錢安靖 261쪽; 卿希泰 443쪽.

文字에 기원을 둔 것으로 간주된다.

일찌기 蒙文通은 “符籙의 일은 張陵 때부터 시작되었지만, 符籙은 漢字가 아니다. 고로 나는 道教가 西南 少數民族의 宗教이지 漢族의 종교가 아니라고 생각한다”⁵⁾고 단언한 바 있다. 道教의 符文이 西南의 어느 少數民族의 文字인지는 확인하기 어렵지만, 解放후에 四川에서 허다하게 출토되는 戈 矛 鉞 등 巴蜀 銅兵器에서 발견되는, 지방특색이 농후한 紋飾符號가 道교의 符文과 흡사하다. 일반적으로 ‘巴蜀圖語’라 불리우는 이 부호는 아직 그 뜻이 제대로 판독되지 못하고 있지만, 1976년 郫縣에서 출토된 한점 銅戈 상의 銘文은 의심할 여지 없는 文字로서, 中原의 青銅銘文이나 篆書 혹은 隸書와는 관연히 다른, 巴蜀時代에 유행한 원시문자였음이 분명하다.⁶⁾ 錢玉趾는 成都에서 출토된 戰國時代 銅香蓋와 ‘巴式戈’銘文을 考證하여 “古蜀地에 拼音文字가 존재하였다”는 사실과 “古蜀文字는 拼音文字였다”는 결론을 얻을 수 있었다.⁷⁾ 道教 부록의 부문과 아주 닮은 이 巴蜀병음문자는 秦이 巴蜀을 멸망시킨지 백여년 후, 漢代에 이르러 消失되었지만, 巴蜀의 遺族 가운데서 保存되었을 가능성도 있다. 원시문자는 일반적으로 巫師에 의해 장악되었는데, 五斗米道가 巴蜀에서 세워졌을 때 巴蜀의 원시 巫敎를 흡수하면서 巫師가 장악한 文字까지 흡수하여 道教의 符文으로 사용하게 되었을 가능성이 높다.⁸⁾

셋째, 張陵이 초기 道教, 즉 天師道를 창시할 때, 西南種族의 巫術을 다량 흡취하였다.

《淵鑒類函》道部에서 《正一經》을 인용하여, “張陵이 蜀中 鶴鳴山에서 學道할 때, 蜀中은 人과 鬼가 不分하여 災疾이 競起하였는데, 太

5) 蒙文通, <道教史瑣談>, 316쪽.

6) <四川文物考古工作三十年>, 《文物考古工作三十年》(文物出版社, 1979.)

7) 《四川政協報》116, (1989) 巴蜀文字에 대해서는 劉瑛의 <巴蜀銅器紋飾圖錄>(《文物資料叢刊》7期)와 <巴蜀兵器及其紋飾符號>(《成都文物》1991-1) 參照.

8) 錢安靖 277쪽; 卿希泰 447-9쪽.

上老君에 감응하여 正一盟威法을 내려 받아, 비로서 人과 鬼를 나누고, 24治를 설치하였다"고 하였다. 여기서 말하는 '人'이 巴蜀의 일반 人民을, '鬼'는 巫敎를 믿는 사람들을 가리킨다면, '分人鬼'란 張陵이 人民에게 자신의 새로운 道를 가르쳐 巫敎의 영향권으로부터 벗어나게 하였음을 의미할 것이다. 요컨대, 이 기사는 張陵의 入蜀 당시에 巴蜀에 이미 전통적 巫敎가 광범위하게 성행하였음을 보여준다고 하겠다.⁹⁾ 張陵은 이처럼 기존의 巫敎 세력과 대결하여 승리함으로써, 巴蜀에서 자신의 道敎를 세울 수 있었다. 張陵의 道敎와 기존의 巫敎 세력이 다투는 당시의 상황을 《道藏》第53冊《三洞群仙錄》卷14 第9 <天師鬼降-眞君牛闘>에서 인용한 《高道傳》에서는 다음과 같이 설명하고 있다. "天師 張道陵은 옛날에 成都에서 鬼와 싸워 24獄을 뺏아 모두 福庭으로 만들고 28宿을 降하여 正氣를 通하였다. 당시에 鬼師가 있어 青城山 아래에 居하면서 人과 鬼가 貿易하는 곳을 만들어 鬼市라 이름하였다. 天師가 이르러 寶座를 만들어 居하니, 兵器를 가하여도 베어지지 않고 불을 질러도 타지 않아, 이에 鬼師가 항복하였다." 《歷代神仙通鑒》에서도, "太上老君이 (張陵에게) 이르기를 '近日에 蜀中에 6天鬼神이 있어 生民을 枉暴하고, 8部鬼帥가 億萬의 兵을 거느리고 人間을 周行하며, 鬼城과 鬼市가 있어 毒禍를 呼囂하면서 萬民을 暴殺한다'고 하였다. 이에 (張陵이) 青城에 올라가 琉璃高座를 설치하고... 龍虎神兵을 늘어놓으니, 鬼帥가 이를 듣고 來攻하였으나, 물리쳐 이겼다. 6天魔王이 來戰할 때도, 다시 이겼다. 眞人은 마침내 5方 8部 6天 鬼神에 명하여 모두 青城山の 黃帝壇 아래에 모여 盟約케 하여, 人은 陽明한 곳에 處하게 하고 鬼는 幽暗한 곳에 처하게 함과 동시에 그 城市를 모두 파괴케 했다. 또한 6天鬼王에게 명하여 北豊으로 돌아가게 하고 8部鬼

9) 卿希泰 450쪽에서는 '人'을 五斗米道 승봉자, '鬼'는 鬼巫를 믿는 사람으로 해석하여, 이 記事를 張陵이 西南 소수민족의 원시 巫敎를 흡취한 기초위에 改造 製作을 가하여 五斗米道와 당시 민간에서 성행한 鬼巫를 구별케 하였음을 보여주는 것으로 이해하였지만, 다소 지나친 해석으로 보인다.

帥는 西城으로 돌아가게 하였다. 이에 妖邪한 기운이 衰息하고, 蜀人이 感化하였다.”

그러나 張陵이 자신의 道敎와 기존의 巴蜀 巫敎를 구분지었다고 해서, 그 영향권으로 부터 벗어났던 것은 아니다. 《三國志》 張魯傳이나 《華陽國志》와 《晉書》에서는 張魯의 道를 ‘鬼道’ 혹은 ‘鬼敎’ 등으로 부르고 혹은 ‘米巫’라 칭하기도 하였다. 이는 곧 張陵과 張魯의 道敎에 巴蜀의 巫敎의 요소 혹은 巫術, 巫俗이 눈에 띄게 다수 포함되었음을 의미할 것이다. 巴郡 五斗米道の 首領이었던 張修도 《後漢書》 靈帝紀와 注에서 ‘妖巫’ 혹은 ‘巫人’이라 칭해졌다.¹⁰⁾ 요컨대, 張陵 등 初期 道敎의 창시자들은 巴蜀의 ‘妖巫’ ‘鬼道’를 계승함과 동시에 이를 革新함으로써, 巴人의 五斗米道가 天師道로 발전하게 되었다고 할 수 있다.

11)

그러면 初期 道敎가 巴蜀의 巫敎로 부터 무엇을 받아 들였는가.

《三國志》 張魯傳 注와 《後漢書》 劉焉傳 注에서 인용한 《典略》에서는 초기 道敎의 敎法에 대하여 다음과 같이 설명하고 있다. “熹平중에 妖賊이 크게 일어났다. 三輔에는 駱曜가 있고, 光和중에 東方에는 張角, 漢中에는 張修가 있었다. 駱曜는 民에게 緬匿法을 가르쳤고, 角은 太平道, 修는 五斗米道를 행하였다. 太平道란 師가 九節杖을 갖고 符祝을 행하고, 敎人은 叩頭하고 思過하면서 符水를 마신다. 病을 얻어

10) 李養正 572쪽.

11) 王家祐 156쪽. 王家祐는 天師道와 巴巫와의 밀접한 관련성을 張魯의 母 즉 衡妻의 출신배경을 통해 강조하려 하였다. 즉 <<後漢書>> 劉焉傳의 “張魯母 始以鬼道 又有少容 常往來焉家”라는 기사에 근거하여, 張魯의 母는 원래 巴郡의 妖巫였고, 張氏의 居蜀勢力과 道術의 半은 母族 巴人에게서 왔다고 추측하였다. (157쪽) 초기 道敎와 西南種族의 긴밀한 관계는 ‘五斗米道’의 명칭을 통해 강조되기도 한다. ‘五斗米道’의 ‘斗’는 일반적으로 量器의 ‘斗’로 해석되어 왔지만, 淸人 沈曾植은 五方斗星을 崇拜하여 얻은 이름으로, 원래 한 夷族 명칭으로 사용되었다고 추량하였다.(王家祐 161쪽에서 재인용.)

혹은 日淺하여 나오면 이 사람은 信道한다고 말하고, 혹은 낮지 않으면 信道하지 않는다고 한다. 張修의 法도 角과 대체로 같지만, 여기에 더하여 靜室을 베풀어 病者로 하여금 그 가운데에 있으면서 思過하게 한다. 또한 사람으로 하여금 奸令 祭酒를 삼는데, 祭酒는 《老子》 五千文을 익히게 하는 일을 담당하며, 奸令과 鬼吏는 病者를 위해 請禱하는 일을 맡는다. 請禱하는 法은 病人의 姓名을 쓰고 服罪의 뜻을 說하여 三通을 지어, 그 중 하나는 天에 바쳐 山上에 놓고, 그 하나는 地에 묻으며, 또다른 하나는 水에 빠뜨리는데, 이를 三官手書라 한다. 病者의 집으로 하여금 五斗米를 내도록 하는 것을 일상으로 삼았으므로, 이를 五斗米師라고 부른다... 그 뒤에 角이 주살되고, 修 역시 망하였다. 張魯가 漢中에 있을 때, 그 民이 張修의 業을 信行하였기 때문에 마침내 이를 增飾하였다. 그는 義舍를 지어 米를 그 가운데 두고 行人을 머무르게 했다. 또한 스스로 작은 過誤를 숨기는 자는 百步만큼 治道케 하여 罪를 면하게 했다. 또한 月分春夏에 따라 殺生을 금하였고, 飲酒도 금하였다.”

이 글은 張角의 太平道, 張修의 五斗米道, 張魯의 天師道 등 유사한 3종의 道를 함께 소개하고 있다. 《後漢書》 靈帝紀에는 “中平 元年 秋7월에 巴郡 妖巫 張修가 反하여 郡縣을 침략하였다”고 하고, 李賢의 注가 인용한 《劉艾記》에서는 “당시 巴郡의 巫人 張修가 病을 치료하였고, 병이 나은 이들이 五斗米를 내었기 때문에 五斗米師라 불렸다”고 하였으며, 《後漢書》 劉焉傳에서는, 劉焉이 張魯를 督義司馬로 삼아, 別部司馬 張修와 함께 兵을 이끌고 漢中太守 蘇固를 쳤다. 張魯는 마침내 張修를 습격하여 죽이고 그 衆을 빼앗았다”고 하였다. 張修는 ‘鬼道’의 ‘妖巫’로서 巴郡의 土着 夷人의 敎主였다. 張陵 張魯는 張修의 鬼道를 계승함과 동시에 부분적으로 改革하여 天師道를 만들었다.¹²⁾

위의 자료에 의하면, 巴蜀에서 유행한 초기 道敎의 핵심적 敎法은

12) 王家祐 163쪽.

天地水 三官에 祈禱하여 病을 낫게 하는 것이다. 그런데 이 三官手書 혹은 三官崇拜는 巴蜀 등 西南 原住民들이 믿는 보편적 신앙의 한 형태였다. 그 한 예로서, 唐代 南詔인들이 三官을 篤信하였음을 보여주는 자료가 있다. 《蠻書》 卷10에서, 南詔가 唐과 함께 吐蕃을 共擊하기로 약속한 <盟文>을 게재하였는데, 그 내용이 다음과 같다. “(德宗)貞元 10年... 雲南詔 異牟尋 및 清平官大將軍과 劍南西川節度使巡官 崔佐時가 삼가 玷蒼山の 北에 나아가, 위로는 天地水 三官과 五岳四瀆에 請하고, 또한 川谷을 管轄하는 諸神에게도 降臨하여 영원히 證據해 주시기를 請한다... 그 誓文 一本은 劍南節度使에게 청하여 表와 함께 進獻하게 하고, 한 본은 神室에 보관하며, 한 본은 西洱河에 던지고, 한 본은 牟尋이 詔城內의 府庫에 남겨 子孫에게 敬게로 삼게 한다...” 氏羌系에 속하는 雲桂川劍의 彝族도 三官을 숭배하였다. 옛 彝文의 자료집인 《彝文叢刻》 甲編 <說文>에서 宇宙의 根源을 설명하면서, 上古에 天國 上帝가 三座의 聖臺를 만들었는데, 먼저 天城에 君聖座를 만들어 天君天后를 居하게 하고, 다음으로 九泉師聖座 즉 地府를 만들어 陽君陰相을 居하게 하며, 끝으로 人生世情座를 京都邑內에 만들어 聖君賢相이 居하도록 하였다고 한다. 이 天地人 三界의 神이 곧 彝族의 最高信仰의 대상이 되었다.¹³⁾ 이처럼 초기 道敎와 西南種族들은 天地水 三官이라는 공동의 신앙대상을 갖고 있었다. 물론 위에서 제시한 南詔와 彝族에 관한 사료가 초기 道敎의 그것보다 시기적으로 뒤떨어진 것이어서 前者가 後者の 영향을 받은 것으로 이해할 수도 있지만, 南詔나 彝族의 三官信仰 내용과 형태가 매우 독특하고 원시적이고 단독적이어서, 초기 道敎가 성립되기 이전에 巴蜀 등 西南 지역에서 유행한 원시 巫俗의 일부를 반영한 것으로 보인다.¹⁴⁾

13) 錢安靖 266-7쪽; 卿希泰 457쪽.

14) 向達, <南詔史論略> (《歷史研究》 1954年 第2期)에서도, 天師道の 三官信仰은 氏羌에서 攝取하였다고 주장했다.

張陵이 巴蜀人들의 巫敎的 요소들을 자신의 道敎 안으로 수용한 이유는, 앞서 언급한 바와 같이, 원시 巫敎에는 養生術의 기능과 같이 道敎의 기본적인 원리와 일치하는 요소가 포함되어 있었기 때문이겠지만, 그 외에도 당시 巫敎를 숭봉하던 巴蜀 토착인들의 저항을 순화시키기 위하여 巴蜀 巫敎의 많은 부분을 수용한 측면도 있었을 것이다. 이는 張陵이 道敎를 창립한 이후, 巫敎를 믿던 많은 파촉인들이 자연스럽게 道敎信徒로 전환하는 과정에서도 확인된다. 《晉書》 李特載記에서도 다음과 같이 전한다. “漢末에 張魯가 漢中에居하면서 鬼道로써 百姓을 가르치니, 實人이 巫覡을 敬信하다가 많은 이가 (張魯에게) 가서 信奉하였다.” 《三國志》 張魯傳에서도 漢末에 張魯가 漢中에서 五斗米道를 행하자 “民과 夷가 信向하고...民과 夷가 便樂하였다”고 한다. 《華陽國志》 漢中志에서는 張魯가 漢中에서 五斗米道를 이용하여 起義하였을 때 ‘巴夷’ 實民 首領인 杜濩 朴胡 袁約 등이 적극 참가하였다 하고, 南中志에서는 蜀漢의 先主 末年에 南中 渠帥 孟獲 등이 反亂을 일으켜, ‘鬼敎’에 假託하여 ‘夷漢之民’을 불러 모았다고 하였다. 특히 巴實民은 天師道를 篤信하여, 西晉 후기에 秦雍流民集團인 巴實 李氏가 天師道 세력의 원조를 받아 巴蜀에 들어가 成漢을 세우기도 했다. 《晉書》 李流載記에 의하면, 實人 출신의 巴蜀 天師道 大首領 范長生 이 같은 實人출신으로 같이 天師道를 신봉하는 李氏 집단을 도와 巴蜀에서 成漢이라는 국가를 세우고 李雄을 왕으로 추대하고 李雄은 范長生을 天地太師로 삼아 善政을 베풀니, “夷와 夏가 평안을 향유하여, 그 威勢가 西土를 진동시켰다”고 한다. 李雄의 治下에는 實人이 다수 있어, 그의 통치하에 道敎은 巴蜀民 가운데로 빠르고 광범위하게 전파, 발전되었다.¹⁵⁾ 唐宋時代에도 巴蜀의 氐羌系族이 道敎를 숭상하는 풍조는 조금도 저하되지 않았다. 樊綽의 《蠻書》가 인용한 《夔州圖經》에서도, “夷事道, 蠻事鬼”라 하였다. 이처럼 고대의 巴蜀인들이 쉽게

15) 李養正 572쪽.

道敎를 신봉할 수 있었던 것은 張陵 張魯가 天師道를 창립하면서 巴蜀의 巫敎 巫術 巫俗을 수용하여 巴蜀人들의 저항을 약화시키는데 성공했기 때문이다.

巴蜀 原住民의 道敎 신앙은 《道藏》서도 보장되었다. 《道藏》第 19 冊 <太上玄靈北斗本命延生真經>에서는 “中華에서 태어나거나 혹은 夷狄에서 태어나거나 혹은 蠻戎에서 태어난 衆生은 모두 균일하게 일체로서 대우하여, 그들로 하여금 마음으로 正道를 닦아 점차 仙宗에 들게 한다”고 하였고, 《道藏》 제53책 <正一法文太上外籙儀. 下人四夷要受籙>에서는 “道敎는 愚下下人도 學할 수 있으니, 善人에 의해 學하여 法에 따라 籙을 받는다...(蠻貊狄獠 등의 집에서 태어난)四夷는 ‘某東西南北方郊外 或某州郡縣山川界內 夷狄羌戎姓名 今居某處 改某名 年歲日月時生’을 밝히고, 叩搏하며 다음과 같이 奉辭한다; ‘앞서 추악함으로 인해 邊荒에서 태어나 禮法을 알지 못하고 義方을 모르면서 더러운 곳에 있었으나 善根이 未絶하던 차에, 某年月日時에 某事를 위해 某某를 따라 中國에 왔다가 道科를 聞見하여... 법에 따라 믿음을 갖고자 奉辭하여 아뢰오니, 明師께서는 불쌍히 여기시기를 앞드려 비읍니다.’” 그러나 이 문장은 아마도 道敎가 中原으로 전파되어 중국인에 의해 주도되는 상황 이후에 《道藏》에 편입된 것으로 보인다. 巴蜀지방에서 道敎가 성립 발전하던 상황에서는 이와같은 華夷의 구별 의식도 없었을 것이다.

이외에도, 道敎文化를 구성하는 여러 요소들 가운데는 西南種族의 인 것들이 적지 않게 발견된다. 蒙文通은 天師道の 喪葬禮와 符籙도 西南種族으로 부터 왔음을 논증한 바 있다. 그는 “天師道는 원래 西南少數民族의 宗教였는데, 漢末에 西南民族이 北으로 遷徙할 때, 賁人 氐人도 북의 漢中과 漢水 上流로 들어감에 따라, 五斗米道 역시 漢中으로 傳入하였다.”고 한다.¹⁶⁾ 또한 그는 “西南少數民族의 北遷은 그 때 있

16) 蒙文通, 316쪽.

있던 林邑과 扶南의 勃興에 영향을 받았다. 《晉書》에서는 扶南의 婚姻은 林邑과 대체로 같다고 하면서 林邑의 喪葬에 대해 다음과 같이 설명하였다. ‘男女 모두 물가에 까지 따라와 슬픔을 다하지만 돌아가면 못하지 않는다. 每七日에 쉼을 피우고 꽃을 흩뿌리며 다시 못하는데, 七七을 다하여 그친다. 百日과 三年에 이르러 역시 이같이 한다.’ 七七, 百日, 三年의 일은 中土의 古代에는 없었으며, 印度에서도 없었다. 그러나 元魏와 北齊에 이르러 君臣이 이를 習行하였으니, 載記에 보인다. 林邑과 扶南이 강해져 그 敎도 中國으로 들어왔으니, 곧 天師道가 그것이다... 符籙의 일은 張道陵에서 시작되었고 符籙은 漢字가 아니다. 따라서 나는 天師道가 西南少數民族의 宗教이지 漢族의 宗教가 아니었다고 생각한다.”¹⁷⁾ 이처럼 도교는 西南의 민족, 심지어는 扶南과 林邑의 習俗까지 수용하여, 그 주요한 내용으로 삼았다.

초기 道敎에서 보이는 塗炭素法도 南方 蠻族의 풍습에서 유래하였다고 한다. 《晉書》 100 張昌傳에 의하면, 西晉 太安 2년에 반란을 일으킨 義陽蠻 張昌의 部衆은 “皆以絳科頭 攢之以毛” “絳頭毛面”하였다고 하는데, ‘絳頭’는 五斗米道の 標識였고, ‘毛面’은 당시 南方 蠻族들이 蚊蟲의 害를 방지하기 위해 黃土를 얼굴에 바르는 독특한 習俗이었다고 한다.¹⁸⁾ 그런데 北周 甄鸞이 <笑道論>에서 “塗炭素者 黃土泥面 驢轆泥中”이라 하면서 三張을 공격하고 佛僧 道宣이 <二敎論-服法非老>에서 “塗炭素 事起張魯 驢轆泥中 黃土塗面”이라 한 것으로 보아, 초기 道敎가 南方 蠻族의 고유한 풍속을 흡수 이용하였음을 알 수 있다.¹⁹⁾

최근에 발행된 《四川通史》에서도, 正一道와 전통적 ‘巴蜀文化’가 뚜렷한 계승관계를 갖고 있었다고 주장한다. 예컨대 초기 道敎는 사람이 죽은 뒤 羽化成仙할 수 있었음을 인정하였는데, 이는 ‘巴蜀文化’의

17) 四川大學 1938年 周秦民族史講義附錄 <羌氏與賈叟及其北遷>; 錢安靖 276쪽에서 재인용.

18) 陳默 <‘毛面’及其來歷> (《江漢論壇》1985-11). 張澤洪 38-9쪽에서 재인용.

19) 張澤洪 39쪽.

전통적 靈魂觀念과 서로 일치하는 것이었다. 또한 正一道는 道教의 各派 중에서 가장 먼저 符籙을 사용하였고 그 解除, 壓勝, 鎮邪 등의 方術도 사용하였는데, 그 부록의 형식, 구성, 용법, 의의, 方術儀式 등은 모두 ‘巴蜀符號’ ‘巴蜀符號印章’의 기초 위에서 발전, 형성된 것이다.²⁰⁾

III. 初期 道教와 巴蜀 地域

張陵이 巴蜀에 들어가 天師道를 창립하기 이전에 이미 巴蜀에는 수많은 道術 혹은 方術 연구자들이 활동하고 있었다. 이는 巴蜀지역에 이미 ‘종교적’ 환경이 갖추어져 있었음을 가리킨다. 특히 後漢末 四川에서는 道學과 方術이 성행하여, 일찌기 錢穆은 道教 창립 이전에 巴蜀에 이미 ‘道敎의 先聲’이 있었음을 주목한 바 있다.²¹⁾ 뒤의 표는 張陵 이전에 巴蜀에서 활약한 ‘道敎類’의 인물들을 兩《漢書》와 《道敎文化辭典》(江蘇古籍, 1994)에서 적출하여 정리한 것이다.

이처럼 漢代에는 巴蜀 출신의 道學 方術의 名家들이 다수 있었다. 필자가 조사한 바에 의하면, 《後漢書》列傳에는 道學과 方術에 밝은 名士 55인에 관한 기록을 전하고 있는데, 이 가운데서 15인이 巴蜀 지역 출신이다. 당시 巴蜀과 전국의 인구비례에 비추어 볼 때, 상대적으로 매우 많은 道學 方術 관계 인물들이 巴蜀에서 생산되었음을 알 수 있다. 그 까닭은 道敎가 生成 성장하기에 매우 유리한 조건을 巴蜀이 갖고 있었기 때문일 것이다. 그것은 아마도 張陵이 入蜀한 이유와도 일치될 것이다.

張陵은 西蜀 鶴鳴山에서 道敎를 창립했다. 그는 원래 沛國 豐人이다. 그럼에도 불구하고 ‘客蜀’하여 客地인 蜀 땅에서 도교를 창립한 이

20) 羅開玉의 《四川通史》 제2책 (四川大學出版社, 1994) 352쪽.

21) 錢穆, <蜀中道敎先聲> (《貴善半月刊》 제2권 제16기, 1941).

姓名	本籍地	時代	關係記事	典據
楊 雄	蜀郡 成都	前漢末	清靜無爲 少善慾 (其學本于老子)	漢書 87
楊春卿	廣漢 新都	後漢初	善圖讖...有先祖傳秘記	後漢書 30
楊 統	廣漢 新都	春卿 子	就同郡鄭伯山受河洛書及天文推步術	後漢書 30
楊 厚	廣漢 新都	統 子	少學父業...修黃老	後漢書 30
任 安	廣漢	厚 弟子	從厚學圖讖究極其術	後漢書 79
董 扶	廣漢 綿竹	厚 弟子	師事同郡楊厚 學圖讖	後漢書 82
張 楷	蜀郡 成都	後漢中	好道術 能作五里霧	後漢書 36
翟 醜	廣漢 駱	後漢中	好老子 尤善圖緯天文曆算	後漢書 48
李 合	漢中 南鄭	後漢中	善河洛風星	後漢書 82
李 固	漢中 南鄭	合 子	明于風角星算河圖讖緯...窮神知變	後漢書 63
景 鸞	廣漢 梓潼		受河洛圖緯...抄風角雜書 作輿道	後漢書 79
任文孫	巴郡 良中	前漢末	明曉天官風角秘要	後漢書 82
任文公	巴郡 良中	文孫 子	少修父術 以占術馳名	後漢書 82
楊 由	蜀郡 成都		少習易 并七政元氣風雲占候	後漢書 82
段 醫	廣漢 新都		習易經 明風角	後漢書 82
折 像	廣漢 駱		通易 好黃老言	後漢書 82
王谷神	蜀 青城山	武帝	道士, 胎息還元 道成東游	道教文化 辭典
皮元曜	蜀 青城山	武帝	與王谷神同游名山 武帝召見之	
嚴 遵	蜀郡 成都	前漢中	以卜筮爲生 精老莊之學 一生不仕	
王 阜	蜀郡 成都	明章帝	著<老子聖母經>稱老子者道也	
突 巴	內黃	桓帝	有道術 能役使鬼神	
李常在	蜀郡	後漢末	方士, 少治道術 世常見之 在虎壽山下	
步 正	巴東	後漢末	方士, 入吳 授以服氣及石髓小丹法	
張 修	巴郡	後漢末	巫人, 療病...號爲五斗米師	

유는 무엇인가. 葛洪의 《神仙傳》에서는 “張陵은... 蜀人이 매우 純厚하여 쉽게 敎化할 수 있으며 그곳에 名山이 많이 있음을 듣고, 弟子와 더불어 蜀으로 들어가 鶴鳴山에 머무르면서 道書 24篇을 著作하였다”는 기사가 보인다. 蜀人이 매우 純厚하여 敎化하기 쉽다 함은 蜀의

거주민은 아직 中國文化에 同化되지 않고 고유한 문화적 환경을 유지하고 있음을 의미할 것이다. 요컨대 張陵은 蜀인이 非中國人임을 의식하여 入蜀하였다. 秦漢 이전의 巴蜀은 수십 수백의 小國으로 구성된 공동체여서 '戎伯'이라 불리워졌다. 巴와 蜀은 두개의 중심 국가의 명칭으로, 당시 문헌에서는 '戎伯之長'이라 하였다. 秦이 巴蜀을 멸망시킨 뒤에도, 秦과 漢은 이곳에 郡縣을 설치하였지만, 邑君 王侯의 존재를 허용하는 등, 中原의 內地와는 구별하였다. 秦漢은 4백여년 동안 지속적으로 中原民을 巴蜀으로 이주시켰지만, 後漢末에 이르기까지 四川은 여전히 非中國人의 거주지였다.²²⁾

이러한 당시의 상황을 이해하기 위하여, 《史記》(中華書局本) 卷129 貨殖傳와 《漢書》(中華書局本) 卷28下 地理志에 보이는 巴蜀 관계기사를 먼저 살펴보자.

(關中の) 남쪽은 巴蜀이다. 巴蜀 역시 沃野다. 그 땅에서는 卮, 薑, 丹沙, 石, 銅, 鐵, 竹, 木器 등이 풍부하게 생산된다. 그곳은 남으로는 滇과 犍, 서로는 邛 笮 등과 인접하여, 북 僮과 笮의 말(馬) 旄牛 등을 얻는다. 그러나 四方이 막혀 있어, 千里에 달하는 棧道를 이용하여 통하지 않는 곳이 없다. 오직 褒斜라는 좁은 길만이 그 입구로 연결되어, 그곳의 부족한 물자를 풍부한 물자와 교환한다. (《史記》 129-3261)

巴蜀 廣漢은 본래 南夷였는데, 秦이 병합하여 郡으로 만들었다. 土地가 肥美하고 江水와 沃野가 있고 山林 竹木 蔬食 果實 이 풍부하다. 남으로는 滇과 犍의 僮隸를 살 수 있고, 서로는 邛과 笮의 馬와 旄牛를 쉽게 구할 수 있다. 民은 稻와 魚를 먹고, 凶年의 근심이 없으며, 習俗에 愁苦로와 하지 않는다. 그대신 輕易하고 淫佚하며, 柔弱하고 褊隘하다. 景帝 武帝之間에 文翁이 蜀郡의 太守가 되어, 民에게 讀書과 法令을 가르쳤으나, 아직 道德을 篤信하지 못하였을 뿐만 아니라, 도리척 好文

22) 錢安靖 273쪽; 卿希泰 444쪽.

하여 刺譏하고 權勢를 貴慕하였다. 司馬相如가 京師와 諸侯에 游宦하여 文辭로써 세상에 이름을 떨치자, 鄉黨이 그 자취를 흠모하여 따랐다. 그 뒤에 王褒 嚴遵 楊雄 등의 文章이 天下에 으뜸이 되었다. 文翁이 처음으로 가르침을 베풀고 相如가 그 師表 되었다. 그래서 孔子가 “有教亡類”라 하였던 것이다. 武都 땅에는 氐와 羌이 섞여 있다. 建爲와 牂柯, 越巂는 모두 西南外夷로서 武帝가 처음 開置하였다. 民俗은 대체로 巴蜀과 같지만, 武都는 天水와 가까와 그 風俗이 아주 비슷하다... 漢中은... 그 風俗이 巴蜀과 같다. (《漢書》 28하-1645~66)

위의 기사들은 巴蜀의 특수한 지리적 환경을 전한다. 四方이 험준한 산악으로 에워싸여 있어, 주위의 다른 지방, 특히 中原과의 交通이 매우 험난하다. 물론 중원과의 교통이 전혀 불가능한 것은 아니었지만, 關中과 인접해 있으면서도 棧道를 통하지 않고서는 交通할 수 없었던 특수한 자연환경으로 인해, 다른 어떠한 지역보다도 中原과의 교통이 매우 어려웠다. 이로 인해 자연히 巴蜀 盆地에는 中原의 그것과는 서로 다른 특유의 文化가 발생할 소지가 있었다. 儒敎文化와 유교적 가치가 中原文化를 대표한다면, 巴蜀에는 儒敎文化와는 상이한 새로운 文化를 발전시킬 조건을 갖추고 있었다. 張陵이 中原을 피하여 巴蜀에서 道敎를 창교한 것도 巴蜀의 이처럼 독특한 문화적, 지리적 환경을 의식하였기 때문일 것이다. 張陵의 入蜀 동기의 하나가 “蜀人이 매우 純厚하여 敎化하기 쉽다”는 데 있었음은 이미 앞서 확인한 바 있지만, 이는 곧 당시의 蜀人이 中國人들에게는 中國文化에 아직 젖지 않은 소박한 정신적 토양을 갖고 있는 것으로 비쳤음을 의미할 것이다. 《漢書》 地理志가 전하는 바와 같이, 巴蜀은 원래 ‘南夷’ 혹은 ‘西南夷’의 거주지로서, 비록 秦漢代에 적지않은 ‘中國人’이 이곳으로 이주하였다 하더라도, 漢代 당시에는 巴蜀의 住民은 ‘夷人’이었다. 그러나 巴蜀에 거주한 사람들의 종족적 구별, 즉 ‘漢族’인가 ‘少數民族’인가가 문

제가 아니라, ‘中國人’이 아니라 대부분 아직 ‘중국인’화하지 않은 사람들로 구성되어 있었다는 사실이 중요하다. 요컨대, 巴蜀에는 中國文化와는 구별되는 제3의 문화, 즉 ‘巴蜀文化’의 터전이었다. 道教는 중국문화의 터전이 아닌, 바로 ‘巴蜀文化’의 터전 위에서 발생, 발전하였다.

위의 기사가 전해주는 漢代 巴蜀의 또다른 특수성은 그곳이 丹沙의 생산지라는 점이다. 다른 지역의 特産物을 설명하는 기사에서 丹沙의 항목이 발견되지 않는 것으로 보아, 적어도 漢代에는 巴蜀이 丹沙의 유일한 생산지였던 것으로 보인다. 다음의 기사는 당시 巴蜀에서 丹沙의 대규모 생산이 이루어졌음을 전하고 있다.

巴(蜀)의 寡婦 淸은 그 先祖가 丹穴을 얻어 그 이익을 여러 세대에 걸쳐 독점하였기 때문에, 그 집안의 재산은 이루 헤아릴 수 없이 많았다. 淸은 寡婦였지만, 그 家業을 능히 지킬 수 있었으니, 재산을 이용하여 自衛함으로써 侵犯당하지 않았다. 秦皇帝는 그녀를 貞婦로 여겨 客으로 대우하였으며, 그녀를 위해 女懷淸臺를 지어주었다... 淸이 궁벽한 시골의 일개 寡婦였음에도 불구하고 萬乘의 諸侯와 같은 예우를 받고 그 이름이 천하에 드러나게 된 까닭이 어찌 그녀의 富 때문이 아니겠는가. (《史記》 129-3260)

寡婦 淸의 집안이 秦代에 파촉에서 丹穴를 독점적으로 개발하여 엄청난 재부를 축적하였다는 이야기다. 司馬遷은 그녀가 만승의 제후와 같은 예우를 받은 까닭이 그녀의 엄청난 재부 때문이라고 하였지만, 淸의 집안이 그토록 많은 재부를 쌓을 수 있었던 까닭은 당시에 丹沙의 수요가 그만큼 많았기 때문일 것이다. 그러면 당시 巴蜀 特産 丹沙의 수요가 그토록 많았던 까닭은 무엇인가. 말할 필요도 없이 不老長生을 목적으로 하는 丹藥을 만드는데 필요하였기 때문이다. 《史記》 28 封禪書에서는, 前漢의 武帝時代에 이미 丹沙를 이용한 不老長生藥의 製造 관행이 성행하고 있었음을 다음과 같이 전한다.

李少君이 皇帝에게 이르기를, “寵神에게 제사하면 致物할 수 있고, 致物하면 丹沙를 변화시켜 黃金을 만들 수 있다. 黃金이 이루어져 그것으로 飲食器를 만들어 사용하면 壽命을 늘릴 수 있다. 수명을 늘리면 海中에 있는 蓬萊山の 神仙을 볼 수 있다. 神仙을 만나 封禪을 행하면 죽지 않는다...”라고 하였다... 이에 天子(=武帝)는 처음으로 寵神에 친히 제사하고, 方士를 보내어 入海하여 蓬萊의 安期生の 무리를 찾게 하였고, 또한 丹沙와 여러 藥劑를 변화시켜 黃金으로 만드는 일에 열중하였다. (1385)

樂大가 황제에게 이르기를, “臣은 늘상 海中을 왕래하면서 安期生이나 羨門 같은 神仙의 무리들을 만납니다... 臣의 스승이 이르기를, ‘(丹沙로) 黃金을 만들 수도 있고 黃河의 독이 터지는 것도 막을 수 있으며, 不死의 藥도 얻을 수 있으며 僊人도 오게 할 수 있다.’고 하였다...” (1390)

이처럼 이미 武帝時代 이전부터 丹沙를 이용하여 不老長生藥을 만드는 관행이 유행하였다면, 漢代에 그토록 많은 道術 方術 관계 인사들이 巴蜀에서 활동한 이유도 여기에서 찾을 수 있을 것이며, 張陵도 그 예외가 아니었을 것이다. 葛洪의 《神仙傳》에서는 다음과 같이 그 사실을 전한다.

張道陵은 沛國 豐人이다. 원래 太學生으로 五經에 博通하였으나, 만년에 탄식하여 이르기를 “이것은 年命에 無益하다”라고 하면서, 드디어 長生の 道를 배워 黃帝九鼎丹法을 얻었다. 그는 이를 化食하려 하였으나, 藥을 만드느라 많은 錢帛을 소모하였다. 張陵의 집은 가난하였기 때문에, 살아갈 방도를 찾으려 하였지만, 밭을 일구거나 牧畜하는 일은 자기의 장기가 아님을 알고, 생업에 나아가지 않았다. (그 대신 그는) 蜀人이 매우 純厚하여 敎化하기 쉽고 또한 (蜀에는) 名山이 많음을 듣고, 弟子와 함께 蜀으로 들어가 鶴鳴山에 머무르면서 道書 24

篇을 지었다.

張陵이 만들고자 한 藥이 不老長生藥이었고 黃帝九鼎丹法이란 것이 丹沙의 조작을 통한 煉丹法의 일종을 이룬다면, 가난한 張陵에게 가장 필요했던 것은 巴蜀에서 생산되는 丹沙의 구입이었을 것이다. 張陵 뿐만 아니라 漢代에 활동한 다른 方術家 즉 方士들에게도 丹沙의 독점적 생산지인 巴蜀은 方術의 메카로 간주되었을 것이다. 이런 관점에서 본다면, 丹沙의 독점적 생산자인 巴蜀의 寡婦 淸을 秦의 皇帝가 客禮로서 대우하고 그녀에게 ‘臺’²³⁾를 지어준 것이, 司馬遷의 말처럼, 단순히 그녀가 富者였기 때문인지, 아니면 神仙術에 빠져 있었던 始皇帝가 丹沙에 관심을 갖고 있었기 때문인지는 재고해볼 필요가 있을 것이다.

葛洪의 《神仙傳》에 의하면 張陵이 자신의 黃帝九鼎丹法을 弟子인 王長과 趙升에게 전수해 주었다고 한다. 《雲笈七籤》 106 <陰眞君傳>에 의하면, 陰長生은 新野人으로 馬明生에게서 道를 배웠는데, 馬明生은 四川 青城山에서 太淸金液神丹經과 服丹을 전수한 뒤에 (後漢 靈帝時에) 平都山으로 들어가 昇天하였다고 한다. 《抱朴子》 內篇 卷4에서는 “近世에 新野 陰君이 太淸神丹을 合煉하였다”고 하였다. 이 《太淸金液神丹經》은 張陵의 《黃帝九鼎神丹經》과 더불어, 漢末에 저명한 煉丹家 左慈의 소독이 되어 江南일대에 전해지고 마침내는 大煉丹家 葛洪에 까지 전수되었다. 이 두 책은 초기 煉丹術의 가장 중요한 대표작으로 간주되어, 還丹派와 金液派의 개창을 가능케 했다. 孟乃昌도 이처럼 중요한 煉丹術書가 모두 巴蜀에서 나온 것은 巴蜀이 煉丹에 필요한 水銀 등의 原料들이 풍부하게 생산되는 곳이기 때문이라고 하였다. 그의 연구에 의하면, 漢代 이후 現代에 이르기까지 巴蜀에

23) 이것이 신선술적 臺를 의미할지도 모른다. 《史記》28 封禪書에는 武帝가 神仙은 樓居를 좋아한다는 方士의 말을 듣고 通天臺 通天臺 漸臺 등을 지어 神仙을 기다렸다는 기사가 보인다. (1400-2)

서 수없이 많은 煉丹術 연구성과가 집적되어, 巴蜀은 중국 煉丹術 발달과정에 시종일관 중요한 역할을 수행하였다.²⁴⁾ 張陵은 巴蜀에 '名山'이 많기 때문에 入蜀하였다고 하였다. 巴蜀에 名山이 많다는 張陵의 말은 《史記》 28 封禪書에서 확인될 뿐만 아니라, 그 의미에 대한 설명도 발견할 수 있다.

秦이 天下를 병합하자, 祠官으로 하여금 정기적으로 받들게 한 天地 名山 大川 鬼神은 (다음과 같이) 기술할 수 있다. 이때 殺山 이동에는 名山이 다섯, 大川은 두군데서 제사지냈다. (산은) 太室 즉 嵩山, 恒山, 泰山, 會稽, 湘山 등이 그것이고, 물은 濟水와 淮水가 그것이다. 봄에는 脯酒로써 歲祠를 드리고 아울러 泮凍祭를 올렸다. 가을에는 癸凍祭, 겨울에는 塞禱祠를 드렸다. 그 희생으로 牛犢을 각 한 마리씩 쓰는 것은 동일하였지만, 牢具와 珪幣는 각기 달랐다. 華山 이서에는 名山이 일곱, 名川이 넷 있었는데, 華山, 薄山 즉 衰山, 岳山, 岐山, 吳岳, 鴻塚, 瀆山 등이 그것이다. 瀆山은 蜀의 汶山이다. 黃河는 臨晉에서 제사하고, 沔水는 漢中에서, 湫淵은 趙那에서, 江水는 蜀에서 제사한다. 春秋에 올리는 제사는 東方의 名山 名川과 같다... (1371-2)

(方士 公孫卿이 武帝에게 아뢰기를) "... 黃帝 때에는... 天下에 名山이 여덟 있었는데, 그 중 셋은 蠻夷에 있고 다섯은 中國에 있다. 中國의 華山, 首山, 太悉, 泰山, 東萊 등 이들 다섯 산들은 黃帝가 항상 노닐면서 神과 만나던 곳이다. 黃帝는 한편으로 전쟁하고 한편으로는 神仙術을 배웠는데, 百姓들이 그 道을 비난하는 것을 걱정하여 鬼神을 비방하는 자들을 처단하였다. 그는 백여년이 지난 뒤에야 神과 통할 수 있었다." (1393)

24) 〈中國文化史上西蜀煉丹術의評價〉(四川大學《宗教學研究》1991年 1-2期,) 7-9쪽.

이처럼 당시의 名山은 神仙이 있는 곳으로 인식되어 奉祠의 대상이 되었는데, 蜀에 있는 瀘山 즉 汶山은 당시에 가장 유명한 名山의 하나로 손꼽혔다. 특히 흥미로운 것은 漢代에 산 이들에게는 華山 등 5산이 위치한 곳은 '中國'으로 간주되고 다른 3 名山이 위치한 곳은 '蠻夷'로 간주되었다는 사실이다. '蠻夷'의 3 名山에 蜀의 瀘山이 포함되었는지는 明記되지 않았지만, 瀘山이 '中國'의 5 名山에 포함되지 않은 것으로 보아, 또한 '中國'의 5 名山이 위치한 범주로 보아, 蜀의 瀘山은 '蠻夷'의 名山으로 간주되었던 것으로 보인다. 張陵의 말에 의하면, 이러한 '蠻夷'의 名山이 巴蜀에는 瀘山 이외에도 다수 있었으며, 그곳에는 神仙들이 있어 사람들의 奉祠 대상이 되었을 것이다. 요컨대, 張陵이 入蜀한 이유의 하나는 그곳에 神仙이 있는 名山이 다수 존재하였다는 점이다. 이는 張陵 뿐만 아니라 神仙術에 관심있는 많은 이들이 巴蜀으로 모이고, 方術을 巴蜀에서 발전케 한 중요한 환경의 하나가 되었을 것이다. 葛洪의 《抱朴子》 <內篇> 에서는 당시 道家들의 名山에 대한 인식을 다음과 같이 기술하고 있다.

抱朴子が 이르기를:... 내가 鄉黨에서 慶弔를 끊고 當世의 榮華를 버린 것은 반드시 멀리 名山에 올라 책을 著述하고 神藥을 合成하여 長生을 도모하고 싶었기 때문이다... 라고 하였다.
(卷4 金丹篇)

仙經에 의하면, 上土는 舉形하여 昇虛하는데 이를 天仙이라 한다. 中土는 名山에서 노니는데 이를 地仙이라 한다. 下土는 먼저 죽은 뒤에 허물을 벗는데 이를 尸解仙이라 한다. (卷2 論仙)

이처럼 晉代의 道家들도 名山을 不老長生藥을 만드는 곳, 혹은 仙人이 노니는 곳으로 인식하였다. 이러한 名山이 巴蜀에 많이 있다는 당대인들의 일반적 인식은 巴蜀을 道敎를 형성케 하는 모태로 만들었

것이다.

巴蜀이 갖고 있는 가장 주요한 자연 환경은 그곳의 主 居民이 漢族이 아니라는 사실이다. 漢代 당시 그곳은 이른바 ‘西南夷’의 거주지였다. 《後漢書》 86 西南夷傳 가운데서 이를 전하는 다음의 기사를 보자.

巴郡南郡蠻은 본래 5姓이 있었는데, 巴氏 樊氏 覃氏 相氏 鄭氏가 그것이다. 모두 武落 鐘離山에서 나왔다... 秦惠王이 巴中을 병합하였을 때, 巴氏를 蠻夷의 君長으로 삼고, 대대로 秦女를 시집보냈다... 高祖가 漢王이 되었을 때, 夷人을 發하여 三秦을 伐하였다. 秦地가 평정되자 巴中으로 되돌려 보내고, 그 渠帥인 羅 朴 督 鄢 都 夕 龔 등 7姓의 勞動役을 면제시키고 租賦를 내지 않게 하였으며, 그 나머지 戶도 매년 寶錢을 口當 40錢씩 내도록 하였다. 세상에서는 이들을 板楯蠻夷라 불렀다... (2840-2)

西南夷는 蜀郡의 徼外에 있다... 牂柯地는 비가 많고, 習俗에 巫鬼와 禁忌를 좋아하였다... (2845)

犍都夷는 武帝가 개척하여 犍都縣으로 만들었다. 그 사람들은 모두 被髮 左衽하고 言語는 蠻類를 아주 좋아 하였으며, 居處는 대체로 汶山夷와 같다. 그 땅에는 長年神藥이 나와, 仙人山圖가 居한다. 元鼎 6년에 沈黎郡을 만들었다. 天漢 4년에 蜀에 병합하여 (蜀郡)西部로 만들고 兩 都尉를 두어, 한 都尉는 旄牛에 거하면서 徼外夷를 주관하고, 한 都尉는 漢人을 담당하였다. (2854)... 安帝 永初 元년에 蜀郡 三襄種夷와 徼外の 汗衍種이 兵3千여인을 아울러 反叛하여, 犛陵城을 공격하여 長吏를 살해하였다. (1857)...

冉駹夷는 武帝가 개척하였다. 元鼎 6년에 汶山郡으로 만들었다. 地節 3년에 夷人이 立郡으로 인해 賦가 무거워졌다고 하여, 宣帝는 郡을 없애어 蜀郡에 병합시키고 北部都尉로 만들었다. 그 山에는 6夷와 7羌, 9氏が 있어, 각각 部落을 갖고 있다... (2857-8)

이처럼 漢代 당시의 巴蜀에는 蠻과 夷, 혹은 羌과 氐라 불리운 여러 土着民 部落이 광범하게 분포해 있었다. 이들은 漢의 郡縣體制안에 있으면서도 실제로는 自治를 향유하고 있었으며, 漢이 支配體制를 강화하려 시도할 때는 部落 규모로 자주 반항하였다. 이들은 정치적으로 뿐만 아니라 문화적으로도 漢族의 문화와는 다른, 고유한 巫敎文化를 향유하고 있었다.

고대에는 巫와 醫, 神仙이 구분되지 않았다. 上古의 저명한 巫師는 모두 종교적 수령으로 혹은 醫藥지식과 養生術을 겸유하였다. 崑崙山이 중국 고대 神話의 원천이었던 만큼, 많은 巫와 醫, 神仙이 隴蜀之間에 있었다. 고대의 각 부락이 모두 巫鬼를 신앙하였지만, 특히 氐羌苗 등이 가장 심하였다.²⁵⁾ 《山海經》〈海內西經〉에, “開明東에 巫彭, 巫抵, 巫陽, 巫履, 巫凡, 巫相 등이 있어, 큰 窟의 尸를 끼고, 모두 不死藥을 操하여 이를 距한다.”고 하고, 〈大荒西經〉에서는 “大荒之中에 靈山, 巫咸, 巫卽, 巫盼, 巫彭, 巫姑, 巫眞, 巫禮, 巫抵, 巫謝, 巫羅 등 十巫가 있어, 여기서 升降하는데, 百藥이 여기에 있다.”고 하였다. 그런데 여기에 나오는 彭, 抵, 陽, 謝, 羅 등은 巴漢族의 大姓으로 모두 氐羌族系다. 이미 《山海經》時代에 氐羌族 사이에 巫敎가 성행하였고, 이들의 巫術이 醫術과 깊이 관련되어 있었음을 알 수 있다. 이처럼 醫術 養生術을 주 내용으로 한 巴蜀 諸種族의 巫術은 초기 道教의 神仙術의 요소로 흡수될 여지가 컸다.

위에서 인용한 《後漢書》西南夷傳 기사 가운데서, 이 지역에 不老長生藥이 생산되고 仙人이 거류한다 하였음도 흥미로운 일이다. 西王母와 崑崙山의 전설이 이곳 지역에서 발생하였음은 차치하더라도, 神仙의 宗祖라 할 수 있는 彭祖가 이곳 西南種族과 깊은 관련을 갖고 있었음도 주의할만하다. 彭祖는 周武王을 따라 商을 공격한 ‘西土八國’ 즉 庸 蜀 羌 豳 微 盧 濮 彭 등 가운데 포함된 彭國과 깊은 관계가

25) 錢安靖 278쪽; 卿希泰 449쪽.

있다면, 神仙思想은 巴蜀의 토착 種族들의 문화적 풍토위에서 발생한 것으로 이해할 수도 있을 것이다.²⁶⁾

초기 道教 文化圈과 巴蜀 文化圈은 서로 일치한다. 張陵이 설치한 24개 教區 즉 24治의 분포 범위가 '巴蜀四郡'²⁷⁾ 즉 현재 四川의 범위와 거의 일치하였다. 羅開玉의 《四川通史》 제2책(350-1쪽)에서 고증한 바에 의하면, '24治'의 위치는 다음과 같다.

蜀郡; 陽平治(今彭縣), 鹿堂治(今綿竹), 鶴鳴治(今大邑), 璃沅山治, 葛貴山治, 玉局治(成都南門), 主簿治(成都),
廣漢郡; 更除治, 秦中治, 眞多治, 昌利治, 隸上治,
建威郡; 涌泉治(今遂寧), 稠梗治(今新津), 北平治, 本竹治, 平蓋治, 平剛治,
越巂郡; 蒙秦治,
巴西郡; 雲台治,
漢中郡; 盡口治, 後城治, 公慕治,
京城洛陽; 北邙治.

이 지역은 漢代 당시 대부분 非漢族 西南種族의 거주지역이었을 뿐만 아니라, 이른바 '巴蜀文化圈'과 그대로 일치한다. 이러한 상황에서 초기 道教가 巴蜀文化圈의 정신적 풍토와 자연적 환경 위에서 생성, 성장하였음은 오히려 자연스러운 일이었다고 하겠다.

26) 王家祐 165쪽.

27) 《史記》西南夷列傳에 "巴蜀四郡通西南夷道"라 하고 徐廣은 '巴蜀四郡'이 漢中 巴郡 廣漢 蜀郡 등 4郡을 가리킨다고 註解하였다. 이로 보아 당시에는 巴蜀 2郡 뿐만 아니라 漢中 廣漢 2郡을 포함하여 '巴蜀四郡'이라 불렀음을 알 수 있다.

IV. 神仙術과 道家思想의 地域的 特性

근래에 四川 지역에서 주로 이루어진 ‘道教와 少數民族’에 관한 일련의 연구들이 道教의 東方海濱起源說에 대항하기 위한 것이었음은 이미 앞서 언급한 바 있지만, 일찌기 陳寅恪이 <天師道與濱海地域關係>²⁸⁾를 발표한 이래, 道教의 동방 海濱 기원설이 강한 설득력을 갖고 있었던 것도 사실이다. 그 까닭은 동방 海濱地域에서 神仙術이 크게 유행하였기 때문이다. 《史記》28 封禪志의 도처에서 齊魯 海濱地域이 神仙術의 유행지역으로 묘사되고 있다.

始皇帝는 동쪽으로 해안지역을 여행하면서 禮를 갖추어 名山 大川과 八神에 제사함으로써, 羨門과 같은 仙人을 만나려 하였다. (1367)

宋毋忌 正伯僑 充尚 羨門高 등은 모두 燕人으로, 仙道를 모방하여, 形骸만 남기고 魂魄은 神仙으로 화하는 등, 鬼神의 일에 의탁하였다. 騶衍은 陰陽主運說로 諸侯들 사이에 명성을 드날렸으나, 燕과 齊 지방 海上의 方士들은 그 術을 傳하면서도 通達하지는 못하여, 怪迂한 說로 아첨하는 무리들이 이로부터 일어나서 이루 헤아릴 수 없이 많게 되었다. 齊의 威王과 宣王 및 燕의 昭王 이래로, 사람을 시켜 入海하여 蓬萊와 方丈, 瀛洲를 찾았다. 이 三神山은 渤海中에 있는 것으로 전해져 내려왔으며, 사람이 사는 곳으로 부터 멀리 떨어져 있지는 않지만, 그곳에 가까이 가면 배가 바람에 밀려 닿기가 어렵다고 한다. 일찌기 그곳에 다다른 사람도 없잖아 있었으며, 여러 仙人들과 不死의 藥이 모두 그곳에 있다고 한다... 그리하여 세상의 君主들 가운데서 그곳을 선망하지 않는 이가 없었다. 秦始皇帝가 天下를 병합한 뒤 海上에 이르자, 이곳에 대해 이야기하는 方士들이 이루 헤아릴 수 없이 많았다. 秦始皇帝는 스스로 海上

28) 《中央研究院歷史語言研究所集刊》3-4; 《陳寅恪史學論文選集》(上海古籍, 1992).

에 이르렀음에도 불구하고 그곳에 닿을 수 없을까 걱정하여, 사람을 시켜 童男女들을 데리고 入海하여 神仙을 찾으려 하였다... 그 3년 뒤, 그는 碣石으로 여행하여 入海한 方士들의 일을 알아 본 뒤, 上郡을 거쳐 돌아왔다. 秦始皇帝는 그 5년 뒤에 남으로 湘山에 이르고 마침내 會稽山에 오른 뒤, 海上을 따라 가면서 海中 三神山의 奇藥을 얻으려 하였으나, 끝내 얻지 못한 채 돌아오다가 沙丘에 이르러 죽음을 맞았다. (1368-9)

이에 天子(=武帝)는 처음으로 窺神에 친히 제사하고, 方士를 보내어 入海하여 蓬萊의 安期生の 무리를 찾게 하였고, 또한 丹沙와 여러 藥劑를 변화시켜 黃金으로 만드는 일에 열중하였다...그 뒤, 蓬萊의 安期生을 찾았으나 성공하지 못하였다. 그러나 海上의 燕齊 지역에서 怪迂한 이야기를 하는 方士들이 더욱 많이 찾아와 鬼神의 일을 말하였다. (1385)

그 뒤, 樂大는 行裝을 차리고 東으로 入海하여 그 스승을 찾겠다고 하였다. 樂大는 황제를 만난지 몇달만에, 6개의 印綬를 찾으며, 그의 출세가 천하를 떠들썩하게 하였다. 이로 인해 海上 燕齊之間에 자기도 神仙을 부를 수 있는 秘方을 갖고 있다고 큰 소리치지 않는 자가 없었다. (1391)

公孫卿이 이르기를, “申公은 齊人으로, 安期生과 交通하여, 黃帝의 말을 전수받았다...”고 하였다. (1393)

皇帝는 동으로 海上을 巡行하면서 禮를 갖추어 八神에 제사하였다. 이 때, 齊人 가운데서 神怪奇方에 관해 上疏한 자가 萬을 헤아렸으나, 效驗이 있는 자는 없었다. 이에 (武帝는) 더 많은 배를 내어, 海中의 神人에 대해 이야기한 수천명에게 蓬萊의 神人을 찾으려 명하였다... 그는 海上에 머물면서, 方士들에게 傳車를 내어주며 은밀히 仙人을 찾으려 하였는데, 그 수가 千을 헤아렸다. (1397)

天子가 泰山에서 封祭를 올릴 때 風雨의 제해가 없자, 方士들은 다시 蓬萊의 諸神들을 만날 수 있을 것처럼 말하였다. 이에 천자는 기꺼운 마음에 어쩌면 神仙을 만날 수 있을지도 모른다는 생각이 들어, 다시 東行하여 海上에 이르러 (멀리 바다

를) 바라보면서 蓬萊의 神仙들과 만나게 되기를 기대하였다. (1397)

(武帝는) 東萊에 이르러... 다시 方士를 보내어 神怪를 찾고 芝藥를 캐어 오도록 하였는데, 그 수가 千을 헤아렸다. (1399)

皇帝는 高里에서 친히 禪祭를 올려 后土에 제사한 후, 渤海에 이르러, 장차 蓬萊의 무리에게 祭祀하여 殊廷에 이를 수 있기를 기대하였다. (1402)

(武帝는) 建章宮을 지었는데..., 그 북쪽에 큰 못을 만들고 漸臺의 높이를 20여 丈으로 한 다음 太液池라 이름지었다. 그 가운데에는 蓬萊, 方丈, 瀛洲, 壺梁등이 있어, 海中의 神山과 龜魚의 무리와 같게 보였다. (1402)

그 다음 해, (황제는) 동으로 海上을 巡行하면서 神仙의 무리에 대해 살펴 보았으나, 징험이 보이지 않았다... 方士들이 神人을 살피고 제사하거나 入海하여 蓬萊를 찾는 일은 끝내 효험을 거두지 못하였다. (1402-3)

물론 고대의 神仙術이 齊魯海濱地域에서만 유행, 발전한 것은 아니었다. 전장에서 살펴본 바와 같이, 巴蜀內陸地域에서도 神仙術이 유행하였다. 巴蜀 내륙지역의 신선술 메카는 崑崙山이었다. 그리하여 顧頡剛은 <莊子和楚辭中崑崙和蓬萊兩個神話系統的融合>에서 齊魯 海濱地域의 신선술과 巴蜀 山間地域 신선술의 상관관계에 대하여 논술한 바 있다. 또한 聞一多是 <論楚辭>²⁹⁾에서, 《山海經》에서 崑崙山을 聖山으로 존송하고 《史記》에서 老子가 函谷關을 나가 서쪽으로 갔다고 한 사실을 들어, 神仙思想은 西方에서 東方으로 전래되었다고 주장하였다. 王家祐는 <張陵五斗米道與少數民族>에서 《太平經》은 山(崑崙)上的 神仙과 海(蓬萊)上的 方士가 結合한 결과라 하였다.³⁰⁾ 그러나 두 지방이 모두 神仙術의 유행지역이라 하더라도, 동방의 海濱地域이

29) 《社會科學輯刊》1981-1.

30) 王家祐 159쪽.

신선술의 대표적 유행지역임은 부인할 수 없다. 광막한 大海가 가져다 준 신비주의적 정신 풍토가 齊魯地域을 신선술의 메카로 만들었을 것임은 의심할 여지가 없다. 神仙術은 渤海가 낳은 정신적 산물이다.

일부의 한국학자들은 神仙思想이 韓國과 깊은 관계를 갖고 있었다고 주장하기도 한다. 이러한 주장의 근거는 대체로 다음과 같다.

첫째, 中國의 神仙說話 가운데 韓國과 관련된 것이 적지 않다. 예컨대, 李圭景은 《五洲衍文長箋散稿》의 卷35 <三韓始末辨證說>에서, 秦始皇帝가 不死藥을 구하기 위해 본넨 方士 가운데 한명인 韓終이 三神山을 찾아 韓國에 왔다가 馬韓을 건립하여 그 國王이 되었는데, 그 아들인 韓稚가 漢 惠帝 2년에 謁見하고 東海 神仙의 使者임을 自稱하면서 모종의 異術을 보인뒤 사라져 버렸고, 韓終은 長安城의 北쪽에 仙臺를 만들고 祠堂을 세워 '司韓館'이라 명명하였다고 한 晉 王嘉의 《拾遺記》의 기사에 근거하여, 慶南 南海郡에 있는 '徐市起禮'라는 石刻을 徐市가 韓國에 온 증거로 제시하였다. 또한 李能和는 《朝鮮道敎史》에서, 젊었을 때 黃石公에게서 배우고 만년에는 道引과 辟穀을 修行하면서 隱逸하여 仙人 赤松子와 더불어 四海를 주유하고자 한 張良이 秦始皇帝를 저격하기 위해 '滄海'의 力士를 招募하였다는 《史記》의 기사에 근거하여, 漢初의 神仙과 韓國의 깊은 관계를 추측하였다.³¹⁾ 都玟淳은 <韓國의 道敎>³²⁾에서, 中國 神仙의 宗祖로 칭해져온 "黃帝가 東으로 靑丘에 이르러 鳳山을 지나면서 紫府先生을 만나 <三皇內文>을 받아 萬神을 劾召하였다"는 《抱朴子》 地眞篇 등의 기사에 근거하여, 韓國은 神仙思想 發祥地의 하나였다고 주장했다.³³⁾ 둘째, 《史記》 封禪書 등에서 三神山이 渤海中에 있다 하였고 韓國이 흔히 '海中'에 있는 것으로 표현되었던 관례에 근거하여, 三神山을 韓國의

31) 李能和 43-5쪽.

32) 《道敎》3 (上海古籍出版社, 1992).

33) 都玟淳 49쪽.

山으로 비정하는 주장이 적지 않았다. 혹자는 蓬萊山은 金剛山, 方丈山은 智異山, 瀛洲山은 漢拏山 식으로 구체적으로 적시하기도 하였지만, 李能和 등은 三神山은 3 山을 가리키는 것이 아니라 桓因, 桓雄, 檀君 등 三神과 관계가 밀접한 ‘太白山’을 가리킨다고 주장하였다. 그들은 원래 한국에서 오래 전부터 갖고 있었던 三神信仰이 中國으로 전래된 이후, 中國에서도 三神崇拜의 신앙이 성행하였다고 주장했다.³⁴⁾ 셋째, 중국과는 무관하게 한국에는 원래 고유한 神仙道가 발전한 바 있었다는 주장도 있다. 崔致遠이 <鸞郎碑序>에서 “我國에는 玄妙한 道가 있어 風流道라 稱하였는데, 그 設敎의 근원은 <仙史>에 詳備되어 있다”(《三國史記》4 眞興王)고 하였고, 李仁老는 《破閑集》序에서 “韓國은 自古 이래로 神仙之國이라 稱해져 왔다”고 하였다. 근래에 都烝淳이 한국의 전통문화에서 고유한 神仙道の 자취를 찾으려 노력하기도 하였다.³⁵⁾ 이들의 주장은 《後漢書》 85 東夷列傳에서 한국을 “君子不死之國”으로 표현한 기사에 힘입은 바 크다. 넷째, 한국에서 발전된 神仙術의 道敎文化가 中國으로 유입되었다는 주장도 있다. 鄭在書는 《山海經》이 渤海연안의 東夷系 神話를 위주로 편성된 巫書라는 점과 高句麗의 古墳壁畫에 《山海經》에 나타나는 人面鳥와 治匠神·製輪神 등이 그려져 있는 점에 근거하여, 《山海經》의 羽民·鳥人 등은 高句麗 등 古代 東夷文化의 神鳥토템을 반영하며, 이는 곧 비상하는 존재인 神仙-道敎文化로 발전하여 中國의 유력한 주변문화를 이룩한 뒤, 中原으로 유입되었다고 주장했다.³⁶⁾

神仙術과 韓國의 관련성을 강조하는 이러한 학설들은 구체적 證據를 필요한 만큼 충분히 갖춘 것으로 보이지는 않지만, 당시의 일반적 정황과 단편적 자료들로 미루어 보아 어느 정도는 설득력을 갖는 것

34) 都烝淳 51쪽.

35) 都烝淳 51-63쪽.

36) 정재서, <高句麗 壁畫의 神話의 題材에 대한 새로운 인식> (《제3회 이화여대 인문대 교수학술제 발표논문집》, 1995), 27-8쪽.

으로 보인다. 中國의 神仙術이 渤海 沿岸에서 발전하였고, 韓國이 ‘(渤海中’에 있는 것으로 간주된 것이 사실인 만큼, 고대 중국인들에 의해 韓半島가 神仙과 不老長生藥의 所在處로 간주되었을 개연성은 충분히 있는 것으로 인정된다. 또한 中原과는 전혀 다른 특수한 지리 환경으로 인해 고유한 神仙術類의 관념과 그 문화가 한국에서 독자적으로 발전할 소지도 있었을 것이다. 단지 충분한 자료가 아직 확보되지 않은 단계이기 때문에, 여기서는 遼東과 韓半島 역시 山東 燕齊地域과 함께 渤海沿岸帶를 이루어, 神仙術 혹은 神仙觀念이라는 공통의 문화 요소를 발생, 발전시킴으로써, 道敎의 형성에 일정 부분 기여하였음을 지적할 뿐이다.

道敎文化를 구성하는 핵심적 요소는 巫覡信仰(혹은 巫術)과 神仙思想(혹은 神仙術), 그리고 道家思想라 할 수 있다. 이들 3가지 요소 가운데서 前 2者가 巴蜀 내륙지역과 齊魯 혹은 東北 등 渤海 연안지역에서 발생, 발전하였음을 지금까지 살펴 보았다. 그러면 道敎의 제3의 요소인 道家的 宇宙論과 人生哲學은 어느 지역에서 발생, 발전하였는가. 이 문제에 대하여 일찌기 馮友蘭은 《中國哲學史》에서, 李耳가 楚人이었음을 지적하면서, 周文化의 拘束에 얽매이지 않은 ‘楚人精神’을 강조하였다. 그는 “소위 ‘隱者’의 流는 당시 정치에 대해 반대하는 태도를 갖고 있었지만, 許行은 당시 정치를 반대하였을 뿐만아니라 전통의 정치사회제도를 반대하였으며, 그 후의 道家流는 周秦之際에 일체의 전통적 사상제도를 반대하였는데, <老子>와 <莊子>가 대표적이다.”라고 하였다.³⁷⁾

그러나 이에 앞서, 小柳司氣太는 “道家的 淵源인 弼子와 光대한 道家思想을 발원한 老子 莊子 등은 모두 楚人이었다. 또한 《漢志》에 의하면, 蜎子, 長盧子, 老萊子, 鵲冠子 역시 모두 楚人이었다. 기타 傳說 중의 隱逸에 狂接輿, 長沮, 然溺, 蘧何, 北郭先生, 江上老人, 緇封人

37) 馮友蘭 216-7쪽.

등이 모두 楚人이었다. 屈原의 <遠遊>에서 이른 “曰道可受兮而不可傳, 其小無內兮其大無限, 毋滑而魂兮彼將自然”이란 귀질은 《莊子》 大宗師의 “道可傳而不可受”란 귀질과 相通하고, “載營魄兮登遐”는 《老子》의 “載營魄抱一, 能無離乎”와 상통하며, 漁父辭에서 이르는 “聖人不凝滯於物, 而能與世推移”와 《老子》의 “和光同塵”은 相通한다.“고 하였다.³⁸⁾ 《漢書》 地理志에서는 “楚에는 江漢 川澤 山林의 풍요로움이 있다. 民은... 食物이 常足하여, 힘이 약하고 재주가 뒤떨어지며, 삶을 즐기지만 積聚함이 없다. 飲食을 還給하고 凍饑를 걱정하지 않지만, 역시 千金의 家도 없다. 巫鬼를 믿고 淫祀를 중히 여긴다.”라 하였다. 일반적으로, 中原 황토고원과 엄격히 구별되는 楚 지역의 특수한 자연환경이 초월적 세계에 관심을 갖게 하고 형이상학적 논리의 세계를 탐구케 하였던 것으로 간주된다. 이처럼 특수한 자연적, 정신적 환경 하에서 형성된 老莊思想이나 屈原의 楚辭 등에 보이는 超世間的 인생철학과 玄妙한 形而上學은 그 본질적 성격이 合理主義的이고 人間世的인 北方 中原의 학문과 전혀 相異하여, 이미 戰國時代에 이르면 楚 지역의 학문과 사상은 北方 ‘中國’의 그것과 확연히 구별되어 인식되었다. 그 한 예를 《孟子》에 보이는 許行의 例話에서 찾을 수 있다.

楚人 許行이 滕으로 와서 神農의 가르침을 實行하자 역시 楚人인 陳良의 弟子 陳相이 許行에게 설복되어 그 제자가 되었다. 이에 孟子는 許行과 陳相을 비난하여 이르기를; “나는 ‘夏로써 夷를 변화시켰다’는 말은 들어 보았지만 ‘夏가 夷에 의해 변화되었다’는 말에 대해서는 들은 적이 없다. 陳良은 楚의 태생이지만, ‘周公仲尼之道’를 좋아하여 北으로 ‘中國’에 와서 學하였다. ‘北方之學者’들 가운데서 그에 앞설 수

38) <文化史上所見之古代楚國>(《東方學報(東京)》 第1冊, 1931)(馮友蘭 上掲書에서再引用.)

있는 자가 없었으니, 그는 이른바 豪傑之士라 할만하다. 그대의 兄弟는 그를 섬기기를 수십년 하였으면서, 스승이 죽자 곧 그를 배반하였다... '南蠻馱舌之人'이 '先王之道'를 非難하였는데, 그대는 그대의 스승을 배반하고 그를 섬겨 배웠다... 나는 幽谷에서 나와 喬木으로 옮겼다는 이야기는 들었지만, 喬木을 내려가 幽谷으로 들어갔다는 이야기는 들은 적이 없다. <魯頌>에 이르기를 "戎狄과 荊舒를 膺懲한다"고 하였고, 周公은 바야흐로 그들을 응징하려 하였는데, 그대는 그들의 학문이 옳다하니, 역시 올바르게 變하였다고 할 수는 없다." (滕文公 上)

그러면 許行의 학문, 즉 '南蠻馱舌之人'의 학문은 어떤 학문인가. <孟子> 등문공 상에서는 다음과 같이 설명하고 있다.

"神農의 가르침을 실행하는 許行이라는 사람이 있어 楚나라로 부터 滕나라에 갔다... 文公이 그에게 거처할 곳을 주었다. 거기서 그의 무리 수십명이 모두 배잠방이를 입고 쫓신 삼고 자리 찢서 먹고 살았다... 陳相이 孟子를 만나 許行의 가르침을 일러 말했다. '...현명한 사람은 백성과 함께 농사를 지어서 먹고 아침 저녁을 손수 지어 먹어서 나라를 다스린다. 그런데 지금 동나라에는 곡식 창고와 재물창고가 있다. 그것은 백성들을 괴롭혀서 자기를 살리는 것이니, 어찌 현명하다 할 수 있겠는가...' '許子之道'를 따르면 시장의 물가는 서로 다르지 아니하고, 나라안에 거짓이 없게되어, 5척의 아이를 시장에 보내어도 속이는 일이 없다..." 요컨대, '許子之道'는 擄取와 被擄取의 階級이 존재하지 아니하는 素朴한 사회를 이상으로 한다. 이른바 老莊의 정치사상과 다를 바 없다. 이러한 南方의 학문과 대립되는 北方의 학문을 가리켜, 孟子는 周公과 孔子의 학문이라 하였다. 다시 말해서, 孟子時代에서는 儒家는 '北方의 학문', 道家는 '南方의 학문'으로, 지역적으로 확연히 구분되었음을 알 수 있다. <孟子>에서 발견되는 '中國' 개념은 모두 '中原'을 가리키고 있었다.³⁹⁾ 따라서 孟子 자신이 北方의 中原 즉 '中國'

39) 金翰奎, <'中國'개념을 통해서 본 古代 中國人들의 世界觀> (《全海宗教授華甲

학문의 범주에서 명확하게 배제한 南方 楚의 학문, 즉 道家類의 사상은, 적어도 戰國時代 당시까지는 ‘中國’의 학문이 아니었다. 道教文化를 구성한 제3의 핵심 요소인 道家思想 역시 非中國의인 요소였던 것이다.

최근에 이 문제와 관련한 흥미로운 연구가 한편 발표되었다. 彝族 출신의 학자 普珍이 彝族과 道家의 밀접한 관계를 사상적으로 논증한 것이다. 그는 첫째, 彝族의 史詩에 보이는 混沌의 創世神話가 道家의 混沌의 우주관과 흡사하다는 점, 둘째, 만물이 雌雄으로 나뉘어져 있다는 彝族의 萬物雌雄觀이 老子的 萬物負陰抱陽說과 근사한 점, 셋째, 老子的 이름이 彝族의 숭배대상인 호랑이를 의미한다는 점 등을 들어, 道家思想이 彝族의 문화적 전통에 기원하였다고 주장했다. 특히 제3의 논증이 흥미롭다. 그에 의하면, 古羌戎와 깊은 관계가 있는 彝族과 楚族은 모두 虎 토tem을 갖고 있었으며, 彝族은 虎를 老 혹은 李라고 부른다. 따라서 老子的 姓인 老 혹은 李는 그 뜻이 모두 虎라는 것이다. 老子的 姓과 字인 ‘老聃’은 虎首를 뜻하는 ‘喇他’의 變音異寫라고 한다. 楊雄의 《方言》 卷8에서는 “虎... 陳魏宋楚之間에서 혹은 李父라고도 하고, 江淮南楚之間에서는 李耳라고 한다”고 하였고, 應劭의 《風俗通義》에서는 “虎는 李耳라고 부른다”고 하였으며, 《康熙字典》 耳部에서도 ‘李耳’는 獸名이라면서 “李耳는 虎다”라 한 《博雅》를 인용하였다. 즉 老子가 거주한 楚 苦縣의 주위에서 虎를 ‘李耳’라 부르는 지리 환경으로 인해, 老子는 李耳를 이름으로 삼았다는 것이다.⁴⁰⁾ 普珍은, “周秦之間 春秋戰國時, 《史記》 老子韓非列傳에서 老子가 楚 苦縣人이고 莊子是 宋蒙人이라 하였는데, 지금의 南東境 鹿邑縣이 古 苦縣으로 老子的 故里였으며, 商丘縣은 옛 蒙縣으로 莊子の 故里였다. 周代에는 지금의 河南 全境에 수많은 古 羌戎이 散居하고 있었으니, 老子와

紀念論叢》, 1979).

40) 《道家混沌哲學與彝族創世神話》(雲南人民出版社, 1993) 116-8쪽.

莊子是 古 羌戎이거나 古羌戎의 文化 影響을 받은 哲人일 가능성이 매우 높다. 오늘날 哲學家 任繼愈와 史家 白壽彝의 관점에 의하면 老子는 楚人이지, 절대로 漢人이 아니었다”⁴¹⁾고 강조하였다.

V. 結 言

지금까지 우리는, ‘中國文化’란 漢族이라는 특정 종족에 의해 中原이라는 특정 공간 안에서 형성된 문화를 의미하는가라는 물음의 답을 얻기 위한 노력의 일환으로, 道教文化를 구성하는 가장 핵심적, 기본적 요소들의 지역적, 종족적 기원을 추적해 보았다. 특히 天師道 혹은 五斗米道 등 초기 道教의 신앙내용이 어디서 기원하였는가를 살펴 보았다. 그 결과, 지금까지 알려졌은 초기 도교의 신앙내용에 관한 지식의 대부분이 西南種族과 그 巫覡文化와 깊은 관련을 가진 것이었으며, 초기 道教는 특히 巴蜀文化의 정신적, 자연적 환경 위에서 형성된 것이었음을 확인할 수 있었다. 여기서 한걸음 더 나아가, 道教文化를 구성하는 또다른 요소들, 즉 神仙術과 道家的 철학체계가 당시에는 ‘中國’으로 간주되지 않았던 지역, 즉 渤海 주변과 楚 지역에서 발생, 발전하였음을 확인할 수도 있었다. 이러한 확인과정을 통해, 이른바 ‘中國文化’란 어떻게 형성되었는가 하는 문제에 대해 보다 새로운 관점에서 대응하지 않을 수 없음을 절감하게 된다.

道教란 무엇인가. 그것은 儒敎와 대응하는 非中國的 文化樣式의 총결집이다. 中國 즉 中原에서는 일찍부터 合理主義的, 人文主義的 관념이 발전하여 儒敎라는 가장 중국적인 사상체계 혹은 의식체계가 출현, 발전하였다. 이에 반해 中原과 이웃한 다른 지역, 예컨대 長江 유역과

41) 普珍 95쪽.

江南 지역이나 渤海 연안지역 혹은 巴蜀 지역 등에서는 神秘主義的, 超越的 관념과 巫俗이 계속 유지, 발전하였다. 특히 장강유역과 강남지역 즉 楚 지역에서는 道家라 불리운 形而上學的 宇宙論과 超世間的 人生철학이 발전하고, 中原의 동방 혹은 동북 즉 渤海 연안에서는 神仙思想(혹은 神仙術)이 발전하였으며, 非'漢族'系 종족들의 集居地域인 巴蜀 등 장강 유역에서는 巫術이 발전하였다. 이러한 신비주의적 의식과 관념 혹은 사상들이 이들 지역에서 발생, 발전한 것은 광활한 黃土平原인 中原과는 본질적으로 상이한 지리적 자연환경의 특수성에 주로 기인하였다. 深山大澤과 密林으로 뒤덮여 있던 南方에서는 大自然의 옹후하고 예측불가능한 힘이 인간에게 신비적 의식을 불러일어켰으며, 풍요로운 물산과 온후한 기온은 여유있고 자유로운 정신을 키워주었다. 큰 바닷가에 사는 東方人들은 不老長生이라는 인간의 본능적 회구를 水平線 너머에 있는 未知의, 확인 불가능한 세계에 심을 수 있었다. 이처럼 특수한 자연환경에서 성장한 神仙思想和 道家思想, 그리고 巫覡信仰 등은 中原에서 여전히 남아있는 陰陽五行思想 등과 더불어 神秘主義라는 하나의 공통분모를 갖고 있었다. 이러한 제 지역의 신비주의적 경향은 중원에서 발생, 성장한 儒敎文化와 정면으로 대립하였다. 역시 중원에서 발전한 法家思想도 합리주의, 인문주의라는 측면에서 볼 때 유교문화의 한 부분을 구성하는 것으로 이해할 수도 있다. 儒家와 法家思想은 漢武帝時代 이후부터 하나의 이념체제로 융합되어, 국가와 사회를 전면적으로 통제하는 지위와 역할을 확립하였다. 이러한 상황에 짝하여, 後漢時代부터 중원의 陰陽五行思想과 楚 지역에서 발생한 道家思想, 海岸 지역에서 발전한 神仙思想, 그리고 巴蜀 등 長江 유역에서 유지되어온 巫覡信仰 등 신비주의적 제 요소들이 하나의 文化體系로 통합되는 상황이 전개되었으니, 그것이 곧 道敎인 것이다. 道敎를 구성하는 핵심적 요소 가운데는 음양오행사상과 같은 北方的, 즉 중원의 요소도 적지 않게 포함되어 있지만⁴²⁾, 보다 중요한

부분은 동방과 남방, 서남방 등의 非中國의 요소들로 구성되어 있었다. 巴蜀이나 楚, 渤海 연안 지역 등이 이른바 ‘少數民族’ 즉 非‘漢族’系 種族들의 주요 주거지역이기 때문이라기 보다는, 이들 지역들이 中原의 文化가 우세하지 않은 지역, 즉 非中國文化圈이라는 사실로 인해, 우리는 이 지역의 文化적 요소를 보다 많이 담고 있는 道教文化를 가장 非中國의 文化로 규정하지 않을 수 없다. 儒敎가 中原에서 발생, 발전한 가장 中國的인 文化樣式이라면, 道教는 中原 바깥에서 발생, 발전한 가장 非中國的인 文化樣式인 것이다.

그러나 이러한 성격규정은 어디까지나 道教의 발생 초기단계를 놓고 이야기할 때 내릴 수 있는 것이다. 비록 도교가 중원 즉 중국 이외의 지역문화의 요소를 주성분으로 하여 성립된 것이라 하더라도, 중국 즉 중원사람들이 이를 자기 문화로 받아들여 수천년의 긴 기간동안 자신의 문화로 향유해 왔다면, 도교를 단순히 非中國의 문화로 단정할 수는 없다. 이럴 경우, 우리는 中國文化가 형성되는데 중원 이외 지역의 문화가 기여한 공헌이 지대하였음을 확인하는 일에 만족할 뿐이다. 지금까지는 언제나 중국문화가 주변지역에 미친 영향에 대해서만 논의, 강조해 왔기 때문에, 이러한 사례연구를 통해 중국문화와 이웃문화와의 관계가 일방적인 것만은 아니었음을 확인하는 일이 의미있다고 하겠다.

42) 葛兆光是 “北方 周文化圈의 사람들은 南方 楚文化圈 사람들이 玄秘한 冥想을 좋아한 것과는 달리, 經驗과 歸納의 色彩가 훨씬 더 많아, 萬物은 金木水火土의 5대 기본 元素로 나누어 질 수 있다는 사실과 그것이 直觀經驗의 道理와 符合한다는 사실을 일상 生活 가운데서 歸納해 내었다.” (《道教與中國文化》(上海人民出版社, 1987) 35쪽)고 하였다. 또한 道教의 起源을 墨家에서 찾든가, 太平道와 墨家를 관련 짓는 견해도 없지 않지만, 墨家 자체가 非中國의 性格이 강하다.