

現代 新道敎의 歷史的 背景과 그 生命哲學*

鄭 仁 在

I. 序 言

II. 現代 新道敎의 歷史的 背景

III. 青城山 現代 易心瑩의 道敎思想

IV. 現代 新道敎의 生命哲學의 解析

V. 結 論

I. 序 言

今年(1995) 正月 우리 東亞研究所 一行(7名)은 所長님과 더불어 中國 四川省 成都에 있는 四川大學 宗教研究所를 방문하고 관계자 여러분과 成都 近郊의 道敎 發祥地와 其他 유적지를 답사하는 기회를 가졌다. 四川大學은 도교연구로 저명한 학자들이 집체적으로 《中國도교사》 4권을 공동으로 집필하였다. 우리는 그 主編者인 卿希泰교수를 비롯하여, 李剛, 趙宗誠교수등과 현대 중국 도교의 연구 상황등을 토론하

* 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.

였다. 또 四川 社會科學院에서도 도교연구 관계자들과 도교에 관한 대화를 하였고, 그들이 연구한 刊行物도 구입할 수 있었다.

百聞不如一見. 우리는 현지 답사를 통하여 도교에 대한 이해를 보다 깊이 할 수 있었다. 李剛 교수는 10일간 매일 우리를 인솔하여 市內의 道觀인 靑羊宮은 물론 郊外의 靑城山, 鶴鳴山등의 도교 유적지와 발상지를 안내하였고 道士들과 對話도 나눌 수 있었다.

현대 중국은 동소평의 개혁개방 이후 종교의 자유를 허용함에 따라 기독교등 西方宗教가 새로이 전파되고 있는 한편 중국의 민간 종교인 도교가 부흥되고 있었다. 그것은 주로 도교 연구자들의 주도하에 地方政府의 협조와 道士들의 自救노력에 의하여 文革때 부서진 도관은 수리하고 어떤 곳은 새로 도관을 짓고 있는 현장을 볼 수 있었다.

도교는 다른 종교와 마찬가지로 文革때 거의 자취를 감춘것 같았으나 도교연구자들과 대화중에서 알게 된 바와같이 농촌지역에서는 민간신앙과 습합되어 결코 소멸되지 않았고 내면적으로 숨어서 신앙을 계속 갖고 있었다고 한다. 개혁개방이후에는 救福信仰과 결부되어 도시에서 오히려 도교에 대한 관심이 증가하고 있다고 하였다.

사실 도교는 유구한 역사를 가지고 중국문화의 3대 支柱의 하나로써 중국인들의 宇宙觀, 人生觀, 價值觀을 형성하는데 중대한 역할을 하였고, 오늘날도 역시 그 영향이 적지 않다고 할 수 있다. 魯迅은 “중국의 뿌리는 전부가 道教에 있다. 이 설은 최근 펴 널리 유행되었다. 이런 식으로 역사를 읽으면 칼로 벤 듯 또렷이 이해할 수 있다.”¹⁾고 하여 도교가 중국문화의 근저를 이루고 있다고 단언하였다. 현대 중국의 정신문화를 이해하기 위해서는 道教와 그 哲學에 대한 탐구는 필수적이었다. 우리나라에는 고려려 시대에 도교가 전파된 적이 있고 그 후 민간 신앙 형태로 많은 영향을 주었으나 조직된 敎團은 남아있지 않

1) 《致許壽裳》《魯迅書信集》上.

았다. 우리에게만 도관도 道士도 찾아볼 수 없고 사실 도교에 관한 서적도 거의 남아 있지 못하다.²⁾ 우리 문화속에는 조선왕조의 유교숭상 정책으로 불교는 물론 도교도 발붙이지 못하였다. 그래도 불교는 寺院과 僧侶가 그 명맥을 유지하였으나 도교는 佛敎寺院의 한 귀퉁이에 남아 있는 七星閣에서 겨우 그 흔적을 찾을 수 있을 뿐이다.

최근 건강에 대한 關心이 높아지고 仙, 丹學, 氣功등이 소개되면서 그 뿌리가 道敎에 由來되었음을 점차 인식하기 시작한 것이다. 10년전 우리나라에도 도교사상연구회가 조직되었고 한국 도교 전통에 대한 연구가 활발히 진행되고 있다. 그러나 중국도교에 대한 체계적인 연구는 아직 이루어지지 못하고 있다.

本稿는 1949년 이후 현대에까지 이르는 도교의 상황과 그 철학적 기반을 탐구하고 그 현대적 의의를 소개하는데 목적이 있다.

현대의 저명한 도교학자 卿希泰는 도교에 대하여 이렇게 말하였다.

“道敎는 道를 최고 신앙으로 삼았으므로 그러한 이름을 얻게 되었으며 사람들이 일정한 修練을 거치면 長生不死하여 道를 얻고 神仙이 된다. 도교는 이렇게 修道하여 神仙이 되는 사상을 핵심으로 삼고 老子및 그의 道에 관한 學說을 神化시켰다. 노자를 높이어 敎主로 삼고 神明으로 떠받든다. 아울러 노자의 《道德經》을 주요 경전으로 삼고 經文에 대하여 종교적인 해석을 하였다. 道敎사상은 도교의 사상적 근원의 하나이다. 이와 동시에 도교는 儒家 및 陰陽家, 墨家, 儒家 및 讖緯學의 사상까지도 흡수하고 중국고대의 신앙위에서 方仙道, 黃老道등의 사상들과 그 修持方法에 따라서 점차로 형성되었

2) 한국도교에 관한 것은 李能和의 《朝鮮道敎史》를 필두로 하여 車主環의 《韓國道敎思想》, 宋恒龍의 《韓國道敎哲學史》등이 주요 업적으로 남아 있고 道敎思想研究會에서 펴낸 《韓國의 道敎思想》등 많은 저서와 논문들이 있다.

다. 도교는 東漢 중엽에 생겨났으며 봉건사회의 긴 흐름에 따라서 발전하였다. 그 발전과정은 대체로 4시기로 나눌 수 있다.”³⁾

그의 방대한 <중국도교사>(1-4권)는 도교의 형성과정과 그 발전을 기술한力作이다. 그는 이 저서에서 첫째 도교의 창건과 개조시기, 둘째 도교의 흥성과 발전시기, 셋째 도교의 종파 분열과 계속 발전시기, 넷째 도교의 점차적 쇠락시기로 나누어 설명하고 있다.

위와같은 오랜 역사적 발전을 거듭해오는 동안 도교는 그 내용을 매우 풍부하게 하여 《道藏》(불교의 대장경과 대비될수 있는 도교 경전과 문헌을 모두 수집해 놓은 것)중에는 易類, 醫家, 述數, 雜家, 諸子, 地理, 天文등의 서적들이 다 수록되어 있다. 이것을 陳靜과 胡孚環에 의하면 현대의 학술적 관점에서 대체로 6가지 내용으로 분류할 수 있다. 그것은 즉, 1.道敎史學 2.道敎神學 3.道敎倫理學 4.道敎哲學 5.道敎科學 6.道敎文學藝術이다. 그 밖에 道敎音樂, 道敎建築, 道敎民俗등의 내용이 있다. 그것은 연구자들의 관심에 따라서 연구대상의 내용이 다를 수 있는 것이다. 본고는 주로 도교의 哲學을 中心으로 倫理學, 神學, 科學등이 연구의 대상이 되는 것이다.⁴⁾

우선 도교철학의 내용을 살펴보면 도교의 宇宙論, 本體論, 認識論, 天人觀등이 모두 도교철학의 범위에 들어간다. 어떠한 종교에나 그 사상의 핵심에는 철학이 자리잡고 있다는 점에서 도교철학도 예외는 아니다. 도교는 그 성립되는 시초부터 黃老學에 의탁하지 않을 수 없었다. 만약 道家의 黃老學이 없었다면 道敎는 존재하지 않았을 것이라고 현대 도교학자들은 주장하고 있다. 도교는 영어로 Taoism이라 하는데 여기서는 도가와 도교가 區分되지 않는다. 철학으로서의 도

3) 卿希泰 主編, 《中國道敎史》1卷, (四川人民出版社, 1988). pp. 1-2.

4) 牟鍾鑒 外, 《道敎通論》(山東, 齊魯書社, 1991). pp. 332-334 참조.

교와 종교로서의 도교는 다 Taoism 속에 들어 있다.⁵⁾ 사실 도교철학과 도가철학은 서로 區分되면서도 연관성을 가지고 있다. 대체로 도가철학은 합리적이며 無神論的인 경향인데 도교철학은 有神論的이며 神秘的인 색채를 띠고 있다. 도가철학은 소극적인 無爲를 언급하는데 도교철학은 적극적인 有爲를 주장한다. 도가철학은 隱士의 哲學이라면 도교철학은 方士의 철학이다. 도가철학이 초월적이라면 도교철학은 忘世的이다. 사실 도교철학의 주요개념과 범주는 모두 老莊學派와 黃耆學派에서 계승한 것이며 그것은 실체적으로 도가 黃耆學을 宗教化하고 方術化한 것이다.

도교철학을 연구하려면 중국 역대의 道士들이 <老子><莊子>를 注解한 각종의 道書 즉, <老子想爾注> <老子河上公注> <老子指歸> <莊子成玄英流> 등을 분석해야하고 또한 <道藏> 가운데 각종의 道經 즉 <黃帝陰剖經> <素書> <抱朴子> <周易參同契> <黃庭經> <太平經> <清靜經> <化書> 등과 內丹, 外丹의 經書를 연구해야 한다.

그 다음 道敎倫理學의 내용을 살펴보면 道書와 도교종의 각종의 戒律 즉 <太上感應篇> <陰騭文> <功過格> <說百病 崇百藥> 등은 모두 도교윤리학의 범위에 들어간다. 도교의 윤리사상은 기본적으로 유가의 綱常을 취하고 거기에 民俗學的인 내용을 부가한 것이다. 모든 종교의 핵심에는 철학뿐 아니라 그 교단을 유지시켜주는 윤리, 도덕 및 계율이 있어 백성을 敎化시킬 수 있는 것이다. 도교도 예외는 아니어서 전통적인 미덕을 자기의 敎律속에 흡수하여 平和를 사랑하고 부지런히 일하는 근로정신을 고취하며 자기 욕심을 극복하고 남을 도

5) 呂錫環著 《道家・方士與王朝政治》(長沙, 湖南出版社, 1991). p. 1. 道家와 道敎를 通稱하여 道家라고 부르는 것은 대체로 六朝시기에서부터 宋元시대에는 여전히 이 명칭을 그대로 따르고 있고 “本”과 “末”로 이 둘을 구분하고 있다. 그 예로 宋代 蘇軾은 “黃帝・老子는 道의 本이다. 方士의 주장(言)은 末이다”(《文獻通考, 經義考》52)라고 한 것으로 알 수 있다는 것이다.

와주며(克己助人) 권력과 부귀를 멀리하고 세속을 초탈하는 가르침을 주었다. 현대 신도교 신도중에는 이것을 현대 기업윤리와 연결시켜 기업문화의 정신적 지주로 삼기도 하였다.⁶⁾

마지막으로는 道敎의 科學과 神學인데 도교중의 일종이 修練方術인 練丹術, 黃白術, 醫方, 仙藥, 服餌, 導引, 行氣, 存思, 安一, 按摩, 健身術, 養生術, 房中術, 內丹學 등은 모두 도교의 과학범위에 들어간다. 이러한 方術들은 모두 연관된 것으로 科學的 의미를 가지고 있으며 현대 科學과 연관된 것으로 醫藥學, 性科學, 老年養生學, 心理學, 體育學, 人體學등 다방면의 과학내용이 들어있다. 그 神學的 내용으로는 神靈觀, 禁忌, 科儀, 齋醮, 符篆, 法術등이 여기에 속한다.⁷⁾ 현재 西歐에서 Bioethics(生醫倫理)가 새롭게 등장하면서 중국에도 영향을 주어 道敎와 生醫倫理가 새롭게 조명되고 있고 《環境과 氣功》이라는 雜誌가 출간되기도 하는데 모두 이러한 方面의 현대적 해석을 하려는 경향들이다.

II. 現代 新道敎의 歷史的 背景

현대 도교철학을 이해하려면 아무래도 근대화시기부터 개략적으로 그리고 1949년 중국공산당정권 창립이후에서 현재에까지 이르는 도교 교단 조직의 상황을 살펴보지 않을 수 없다.

辛亥革命(1911年)이후 각 지방의 道敎徒들은 씨클(社團)성질의 교단 조직을 성립시켰다. 1912年, 北京 白雲觀 方丈인 陳尋坤이 全眞派를 위주로 하는 '中央道敎會'를 창립하였고 같은해 가을 龍虎山 62代 '天師'인 張元旭이 上海에서 正一派를 위주로 하는 '中華民國道敎總會

6) 張家釗著 《道與人生》-薛永新和恩威公司企業文化精神-(四川, 巴蜀書社, 1994).

7) 牟鍾鑒 外, 《道敎通論》(山東, 齊魯書社 1991), pp.332-334 참조.

를 창립하였다. 그리고 얼마안있어 다시 '上海正一道敎公會'를 창립하였다. 1927년 上海 火神廟는 '中國道敎總會'를 설립하였고 1932년 上海 道敎 正一, 全眞 兩派가 연합하여 '中華道敎會'를 설립하였다. 1942년 上海 浦東道士는 또 '上海特別市 道敎會'를 설립하였고 1944년 上海 白雲觀을 中心으로 하여 道敎, 正一, 全眞 兩派가 연합된 전국적인 도교社團을 설립하였다. 1949년 張思薄(正一), 寺理山(全眞)이 上海에서 '上海市 道敎會'를 건립하였고 곧이어 다시 '中華民國道敎會'를 건립하였다.⁸⁾

辛亥革命에서 1949년 中共 정권 성립 직전까지 上海 道敎界가 가장 활동을 많이 하여 전국 각 지역의 도교계는 이를 본받아 활동하여 영향이 가장 컸었다. 그후 갖가지 도교 조직이 우후죽순처럼 각 지방에 생겨났으나 전국적인 규모의 통일된 조직을 갖추지 못하였다.

1949년 10월 1일 社會主義의 中國의 탄생과 더불어 중공의 종교정책에 의하여 도교는 그 영향을 받지 않을 수 없었다. '종교는 인민의 아편'이라는 Marx의 견해에 따라 중공 당국은 종교를 의식형태의 일종으로 보고 신앙, 종교의식, 종교조직은 모두 사회의 역사적 산물로 간주하였다.

모택동은 <호남농민운동고찰보고>중에서 閻羅천자로부터 토지보살에 이르기까지의 신선계통을 정권, 신권, 부권을 하나로 묶는 것으로 보고 이것은 봉건 종법의 사상과 제도를 대표하는 것이며 중국인민, 특히 농민을 속박하는 네가닥의 커다란 끈이다⁹⁾라고 하여 종교를 미신과 똑같이 보고 이를 타파의 대상으로 삼았던 것이다. 모택동은 여러차례 입으로는 '종교신앙자유'를 외쳤지만 그는 "반신권의 투쟁은 정치투쟁과 경제투쟁에 복종해야된다"는 정책에 근거를 두고 종교정책을

8) 李養正, 《當代中國道敎》(京安, 中國社會科學出版社, 1993). pp. 1-10.

9) 毛澤東, 《湖南農民運動考察報告》《毛澤東選集》第1卷, pp. 31-32.

펼쳤던 것이다.¹⁰⁾ 오랜 역사를 가진 道教는 새로운 시대에 진입하여 새로운 모습으로 변모하지 않을 수 없게 되었다. 그것은 6가지 방면에서 變化의 흔적을 찾아 볼 수 있다.

첫째 : 정치태도 방면에서의 근본적인 변화이다. 종교는 모두 세속을 초탈하여 정치에 관여하지 않는다고 표방하고 있다. 도교에도 이른바 "인간의 불로 익힌 음식을 먹지 않는다"는 설이 있으나 실제 생활 중에서 아무도 현실 정치를 벗어 날 수가 없는 것이다. 현대 도교도 신중국의 건설, 즉 중국 공산당이 이끄는 사회주의 길로 발맞추어 나가지 않을 수 없다. 중국도교협회 제2회 회장인 陳은寧은 도교도 "그 날카로움을 꺾어버리고 그 얹힌것을 풀어주며 그 빛을 온화하게하여 그 보잘것없는 티끌과 함께 한다"(挫其銳, 解其紛, 和其光, 同其塵)는 것으로 처세하였고 아울러 太平國土의 이상을 추구하고 창건하려 하였다. 同其塵은 바로 사회주의 이상인 民衆과 함께 한다는 것이므로 노동자들의 理想을 더욱 높게 실제적으로 실현하는 것이므로 도교계는 도교경전의 의미를 깊이 깨달아서 '老子'의 취지를 어기지 말아야 한다고 하였다. 이것은 도교가 현실의 정치에 잘 적용한 면모를 보여준 것이다.

둘째 : 宮觀經濟방면의 중대한 개혁과 변화이다. 중공정권의 토지개혁으로 경제방면에서 도교 宮觀은 어느정도 영향을 받지 않을 수 없었다. 예컨대 土地, 房產 수입이 비교적 많은 十方叢林 및 토지세를 받아먹던 子孫廟들은 토지의 몰수, 房產이 정부관리로 넘어간 뒤에 생활경제의 근원을 잃어버리게 되었다. 그러나 토지개혁은 대부분 인영의 토지를 몰수했을 뿐, 宮觀에 常住하던 직업道士들은 農民과 똑같이 자기의 토지를 分配받았다. 그후 도사들은 생산적인 노동, 농업, 造林, 醫藥, 手工業 등 각 방면의 직업을 가지고 새로운 생활경제의 원천을 개

10) 雷鎮間 《認真領會毛澤東關於宗教問題的思想》《世界宗教研究》第1集, p. 15.

척하였다. 도교경전 《太平經》도 “사람마다 근로작업을 해야하며 스스로 자기의 근육을 써서 밥을 먹어야 한다.”(人人應勞作, 自食其筋力)는 것을 강조하였으며 그렇지 않으면 죄를 짓는 것이 된다고 하였다. 그러므로 사회주의 개혁은 도교의 정신과 합치되는 것으로 충분히 받아들일 수 있는 것이었다. 사회주의 개혁으로 도교의 廟를 찾는 香客이 감소함에 따라 道觀, 道院의 종교수입이 줄어들은 것은 자연적 추세였다. 그러나 스스로 노동하여 밥을 먹는다는 정신은 과거 도교의 ‘寄生’의 치욕을 벗어던졌다는데 큰 변화를 찾을 수 있다고 하겠다.

셋째 : 思想 方면의 변화이다. 道敎와 마스 레닌주의, 모택동 사상과는 본질적으로 서로 다른 사상체계이다. 黨과 정부는 도교계와의 단절을 증진시키기 위하여 종교감정을 존중하는 동시 世界觀모순의 격화를 피하고 사회안정을 도모하려고 노력하였다. 그리하여 종교장소에서는 마스레닌주의를 선전하지 않는다. 동시에 종교 또한 사회교육을 간섭하지 않는다. 즉 종교장소밖에서는 布敎를 할 수 없다고 규정하였다. 이러한 조치는 효과가 있었다. 그런데 체제가 서로 다르면서도 사회생활을 하는 가운데 서로 영향을 주고 받지 않을 수 없었다. 道敎徒는 新社會에서 생활하면서 어느정도 옛날의 사상면모를 가꾸지 않을 수 없었다.

a) 黨과 정부가 전국민을 상대로 애국주의 사상교육을 중시하였으므로 도교신도들은 제국주의 반대 및 애국주의가 뚜렷하게 강화되었다.

b) 黨과 정부가 사회주의 사상교육을 중시하였으므로 도교신도의 ‘노동에 따라 보수를 받는다’(按勞取酬)는 관념이 점차적으로 확립되었다.

c) 중국이 사회주의 민주를 실행하였으므로 도교계의 인사들이 각급 政治協會, 人民大會의 위원과 대표가 되어 의정활동에 참여하였다. 이 때문에 도교신도들이 현실의 일에 관심을 가지게 되었고 소극적 出世

사상은 변화되었던 것이다.

d) 신문화 사상으로 도교 교리를 해석하여 구시대의 미신적 요소인 方術, 算命, 卜筮등을 자각적으로 없애버리고 도교의 훌륭한 전통을 발휘하는데 방향을 돌리었다는 것이다.

넷째 : 宮觀관리제도의 개혁과 변화이다. 옛날에는 宗法질서가 매우 강하고 등급이 엄격하여 선거된 執事는 대부분 中上層의 도사였다. 方丈은 명예직무이고 監院은 실제의 우두머리이며 그 이하에는 都管, 總理, 巡照, 知客, 都講, 高功, 化主, 賬房, 堂主等等, 監院 및 8大執事が 一切事務를 주관하며 일반기층의 도사는 단지 명령만을 들을 뿐이었다. 그리고 宮觀內에는 엄격한 징벌 規約이 있어 축출, 체벌, 구금 심지어는 죽이기까지 하였다. 그런데 민주개혁을 한 뒤에는 民主, 自由, 平等의 사회여론이 날로 팽창하여 기층의 道教信徒들도 民主를 요구하고 宮觀事務에 참여하여 관리할 것을 요구하였다. 따라서 대다수의 宮觀은 전통적인 執事직무와 職稱을 보류하고 있는 상황에서 선거를 통한 민주관리 위원회(혹 小組)를 두고 전통집사는 일반사무만 관장하고 중점은 종교활동이었다. 기타 안팎의 大事는 민주관리위원회의 토론을 거쳐 결정되었다. 監院은 단지 執行만을 책임지고 어떠한 특권도 가지지 못하였다. 과거의 宮內 각종 징벌조례는 저절로 폐지되고 《宮觀常住規約》 등등으로 바뀌어졌다.

다섯째, 宮觀道院 및 직업道士의 감쇄이다. 중공건국초기에는 직업 도사들 감소의 폭이 비교적 커서 還俗한 사람들도 많았다. 옛날 사회에서 入道하거나 出家하여 全眞道를 위하는 사람들은 대부분 빈곤한 가정에서 왔거나 혹 병 때문에 廟에 와서 살 길을 찾는 사람들이어서 절대 다수가 信仰때문에 宮觀에 들어온 것이 아니었다.

중공건국초기에 농촌에서 토지개혁을 실시하자 적지 않은 道士들이 집으로 돌아가 얼마간의 토지를 분배받을 수 있어 새로운 생활을 할

수 있었으므로 道袍를 벗어던지고 농사에 전념하기도 하였다. 또 도시에 나아가 직업찾는 일도 쉬웠으므로 직업도사들의 감축은 더욱 폭이 컸었다. 따라서 宮觀道院도 자연히 줄어들게 된 것이다.

여섯째, 모래알처럼 흩어졌던 도교조직이 통일적인 도교조직으로 된 것이다. 옛날 중국에서 도교계의 저명인사들 張恩薄, 寺理山, 岳崇岱, 易心瑩, 陳撝寧 등이 일찌기 여러번 전국적인 도교조직을 설립시킬 준비를 하였다. 그러나 宗派사이 및 人物사이의 모순분규로 인하여 하나로 묶기에 어려웠다. 중공정권 성립후 1956년 여름 沈陽의 太淸宮 方丈인 岳崇岱는 전국의 저명한 도사를 연락하여 중국도교협회를 조직할 것을 발의하였다. 도교계의 적극적인 호응으로 1956년 11월 26일 岳崇岱(沈陽 太淸宮), 汪同淸(江西 龍虎山), 易心瑩(成都天師), 孟明慧(北京), 劉己維(北京), 李錫康(上海), 揚祥福(上海 白雲觀), 喬心淸(西安 八仙宮), 吳營福(漢口 大道觀), 韓字松(南昌 靑雲團), 尙士廉(泰山 岱廟), 陳撝寧(道敎學者)등 23인이 北京 西獎飯店에 모여서 전국적인 도교조직을 설립할 것을 토의하였다.

1957년 4월 하순 각 도파, 名山, 宮觀 및 道敎學者 3방면의 대표자 92인이 北京 前門飯店에서 道敎界 제1차 全國代表會를 거행하고 정식으로 중국도교협회를 성립시켰다. 岳崇岱가 회장으로 추천되어 뽑혔다.

그런데 1958년 봄 중공은 <北京佛道界公約>을 제정하여 도교의 방사를 제약하는 규범을 만들고 이 공약을 전국에 확대시켜 모든 나머지 도교도들에게 이 공약에 서명케하였다. 그 공약의 내용은 10개 항목으로 되어 있는데 모든 승려와 도사들은 공산당의 영도를 옹호하고 정부에 호응하여 사회주의 길로 나아간다, 공산주의 도덕 표준을 받아들여야 한다, 개인의 종교생활이 생산에 영향을 주지 않는다는 것 등이다.¹¹⁾ 전국적으로 反右派의 鬭爭의 사조가 전개되고 이것이 도교계

에 충격을 던져 주었다. 이러한 정치운동중에서 도교협회의 中, 上층 도교계의 인사들은 비판을 받기도 하고 右派로 몰려 매맞기도 하였다. 岳崇岱, 王信安, 李淨坐, 向元理 등이 수난을 당하였다. 특히 도교협회의 초대회장인 岳崇岱는 右派分子로 몰려 매맞고 얼마후에 自殺하고 말았다. 도교계는 능력있고 영향력있는 우두머리 人物을 잃게 되고 도교의 활동도 따라서 많은 영향을 받게 되었다.

1958년 여름 大鍊鋼鐵과 人民公社化가 전국적으로 전개되었고 도교 宮觀도 예외가 될 수 없었다. 적지 않은 宮觀道院의 珍貴한 古鼎, 古鍾, 古爐는 질 나쁜 강철덩어리로 녹여져 버렸다. 그리고 인민공사화는 전국의 宮觀道院도 인민공사의 조직 계통속에 여기서 도교 宮觀 체제는 3가지 큰 변화를 일으키게 되었다.

첫째는 관리체제의 변화이다. 규모가 큰 宮觀은 독립적으로 生産隊를 조직하고 적은 것은 몇개의 宮觀을 연합하여 하나의 生産隊를 만들거나 부근의 佛教寺廟와 聯合하여 佛道 生産隊를 만들었다. 이것은 바로 고유한 宮觀 관리체제 이외에 또한 生産隊 合作社등의 관리조직체제가 증가한 것을 뜻한다. 道士는 宮觀에 “常住”하면서 또한 生産隊의 社員이되기도 하였다. 둘째, 宮觀 경제체제의 개혁과 변화이다. 옛날의 독립적인 宮觀 경제체제는 生産隊를 기초로 하는 인민공사 집체 公有制로 변화되었다. 宮觀과 農戶는 경제제도상 혼합되어 하나로 되었고 常住道士는 완전히 農民 또는 노동자로 이루어지게 되었다. 宮觀도 하나의 노동생산조직으로 변해버렸다. 셋째 客觀生活方式의 바뀜이다. 宮觀의 원래 “開清止靜”한 전통적인 생활규칙이 인민공사 통일인 생산계획하에서 노동의 분위가 날로 점증하고 종교적 분위기가 점차 희박해져갔다. 이러한 세방면의 변화는 도교계에 심각한 영향을 주었

11) 江振昌, <中共與道教> 《中共與宗教》(臺北, 國立政大國際關係中心), p. 268참조.

다. 이른바 ‘大躍進’ 시기가 도교에 끼친 영향은 너무도 광범위하고 심각한 것이었다.

1961년 전후 黨과 정부는 ‘調整’ 方針을 세웠다. 종교계도 이에따라 당과 관계조정의 노력을 하였다. 도교계의 의식있는 인사들은 지난 몇 년간의 긴장된 생산투쟁과 계급투쟁은 道教徒의 修持와 敎義의 授受 方面에서 황폐화를 가져오는 동시에 후계자가 끊어질 염려가 있다는 의견을 제기하였다. 당시의 陳擧寧회장은 도교협회에서 도교학술연구를 전개하고 도교 院校를 建立하여 도교서적을 출판하고 도교의 훌륭한 전통을 발휘할 수 있는 전반적인 계획을 제출하였다. 그의 계획이 도교계의 보편적 동의를 받고 黨과 정부의 지지를 받아 각급 도교협회는 연구조직을 성립시키었고 도교지식 학습반을 열어 도교 직업자의 소질을 높이는데 적극적 작용을 하였다.

그러나 1966년 중국에 이른바 ‘文化大革命’이 폭발하였다. 극좌파 집단은 종교를 신속하고 철저히 쓸어 없애야 할 ‘4대 낡은 것’(四舊) 중에서 가장 낡은 것으로 규정하였다. 역대로 宮觀을 집으로 삼던 全眞道士들은 흩어지게 하고 궁관에서 몰아내어 ‘결혼’하거나 ‘머리깎거나’(剪髮) 도포를 벗거나 하여 전진도사가 도교와 絶裂했다는 표지를 삼게하여 억지로 환속시켰다. 궁관 도원은 봉쇄되어 버리고 도교활동의 장소를 삼는 것을 금지시켰다. 어떤것은 정부기관, 사업하는 단위에게 점령당하여 쓰이기도 하고 어떤것은 허물어뜨리거나 불태워지기까지 하였다.

‘文化大革命’ 폭발전 전국에 유명한 도교 궁관은 대략 637座였고 常住하는 직업도사는 5천명이었으며 散居하는 도사는 수만명이나 되었다. ‘문화대혁명’ 중에 전국에서 敎制를 유지하는 실제의 도교 궁관은 하나도 남지 않았다. 道士들도 외울 수 있는 經書가 없었고 더우기 醮儀를 지낼 道壇도 없었다.

1976년 ‘四人幫’이 무너지고 1978년 中共 中央은 제11차 3中大會를 소집하였다. 동소평이 등장한 뒤 4개 현대화 건설을 촉진하면서 黨과 政府는 종교자유 정책을 다시 펼치었다. 도교쪽에서도 신앙문제로 억울하게 굴욕을 당하였던 인사들은 명예를 회복하였다. 도교계 인사들이 다시 각급 인민대표와 정치협의회 위원이 되어 정치 의정에 참여하였다. 정부기관에 점령당하였던 저명한 宮觀들은 모두 도교계의 관리로 넘어가 도교활동의 장소로 회복되었고 정부는 古建築에 대하여 수선비를 보조하였고 또한 ‘文革’ 이전을 한계로하여 실제로 일정한 경제적 보상을 해주었다. 그리고 도교 기관의 관리체제도 醫院과 執事가 教務를 관리하여 정상적 종교활동을 회복한 것이다.

현재(1992년) 대략 常住하는 全眞叢林 宮觀의 道士는 일만명에 가까우며 子孫廟의 全眞道士는 2천명, 民間에 흩어져 있는 화거道士(대부분이 正一道임)가 5만명에 가깝다. 縣이상 지방정부가 도교 활동을 허락한 宮觀은 400여 座가 되며 농촌의 소규모의 子孫廟까지 합하면 전국 도교활동 장소는 1천군데나 된다. 전국의 省, 市, 縣의 도교협회 조직은 83곳이나 된다. 北京 白雲觀의 중국도교협회는 또한 중국도교학원을 창설하고 도교문화연구소를 설립하여 <중국도교>잡지를 출판하고 있다. 도교는 기본적으로 ‘文革’이전의 상황을 회복했으며 종교교무 활동면에서 ‘大躍進’전의 상황을 회복하였다.

1981년 10월 6일에서 11일까지 중국도교 협회는 北京에서 제3屆 2차 상무 이사회의를 소집하였다. 회의에서는 각 지방의 도교활동 장소가 공장, 기관, 학교, 商場 등의 單位에 의해서 占用당하고 있어 활동장소가 없으므로 도교역사상 중요한 지위에 있는 도교 宮觀들을 선정하여 도교계가 관리하도록 돌려달라는 것을 골자로 하는 것이었다.

1983년 10월 8일에서 14일까지 중국도교협회는 제3屆 제5차 상무이사회를 북경에서 소집하고 회의중 국무원의 1983년 60號 文件인 <

漢族地區 佛道敎 全國重點寺觀을 확정한것에 관한 報告》를 전달하고 전국 중점 도관 21곳을 소개하였다.

1984년 12월 3일에서 9일까지 중국도교협회는 제3屆 이사회 제3차 회의를 소집하고 '전국도교중점 宮觀 관리체제'의 문제를 토론하고 현재 도교 중점 궁관 21곳과 각지 지방관리의 도교 궁관과 활동장소를 확정하였다. 그리고 21곳이 전국 중점 궁관은 반드시 60號 文件에 따라 일을 처리하기로 하였다.¹²⁾

Ⅲ. 靑城山 現代道士 易心瑩의 道敎思想

전국 중점 도관21개중에서 우리 연구팀이 방문한 것은 四川에 있는 靑城山 常道觀과 成都市內에 있는 靑羊宮이었다. 그밖에 아직 복원되지 않은 도관과 도교의 발원지인 鶴鳴山의 道觀도 답사하였다. 鶴鳴山 도관은 부지만 크게 확보하고 있었고 道觀을 새로 짓고 있는 중이었으며 아마도 '大躍進'시절 정부 어떤 기관에 의해 占用된 땅(지형상 학의 머리 부분에 해당되는 곳)은 아직 회수받지 못한 형편이었다.

이상은 중공정부 수립에서부터 현재까지 도교의 활동상황이었다. 이번 연구 중점은 四川省의 도교활동상황이었으므로 필자의 관심은 靑城山 常道觀과 靑羊宮에 常住했던 저명한 道士들의 행적과 그 사상을 알아보는 것이 포함되어 있다. 물론 四川大學 道敎研究를 하는 교수들이 도교를 어떻게 현대화하려고 하는가에 중점을 둔 것이었다.

그러므로 靑城山 常道觀의 住持였고 저명한 도교학자이며 1,2차 중국도교협회 부회장이었던 易心瑩이 관심의 대상이 되었다. 易心瑩은 세속이름은 良德, 字는 綜乾이며 1896년 9월 26일 四川 遂寧縣 老池鄉

12) 李養正, 《當代中國道敎》, (京安, 中國社會科學出版社, 1993), pp. 1-10.

雙河口の 한 농민가정에서 태어났다. 6형제중 막내로 어려서부터 약하고 병이 많아 道家에 신체를 건강케하고 나라를 보호하는 方術이 있다는 말을 듣고 1913년 집을 나와 단신으로 靑城山 天師洞에 이르러 道徒가 되고 全眞 龍門派 碧洞宗 魏基齡 道長을 스승으로 모시었는데 이때 17세였다. 道觀에서 스승과 제자(師徒) 傳承은 子孫制였다. 여러 나이 道長이 그가 너무도 忠厚하고 말이 적어 모두 弟子로 받아들이고자 하지 않았다. 일년남짓 집에서 그의 행적을 찾아내어兄이 靑城山에 와서 그를 데리고 가던 중 心瑩은 몰래 빠져나와 成都에 있는 靑陽宮 二仙庵 蜚桑傳習所에서 雜工을 하고 있었다. 1917년 常道觀 魏松遐 道長이 그가 열심히 일하는 모습과 道를 배우려는 심지가 굳은 것에 감동하여 天師洞으로 데리고 가서 제자로 삼았다. 그는 이때부터 道教 全眞 龍門派 제22代 道士가 되었다.

易心瑩이 道教學術을 전적으로 연구한 것은 1931년에서 1942년 모두 10년간이었다. 그는 학문연구에 몰두하여 《讀老心解》《老子通義》《道學系統表》《道教分宗表》를 저술하였고 또 《靑城風景導覽》《靑城指南》《道學課本》《道教三字經》등을 지었다. 그리고 《女子道教叢書》 및 道教練丹과 養生과 관련된 서적을 편집하기도 하였다. 그러나 불행하게도 그가 저술한 업적들이 아직 전부 다 公開되지 않고 있어 그의 사상전모를 알 수가 없다.

1942년 7월 天師洞 監院인 彭椿仙이 세상을 떠나자 心瑩이 감원에 임명되었다. 그 이후 줄곧 한편으로 道衆을 이끌고 농업생산에 힘을 쏟았고 또 한편으로 도교 교의 연구에 종사하였다. 1953년 그는 灌縣 人民代表회의의 대표로 당선되었고 1956년 北京에 가서 중국도교협회의 성립 준비하는데 참여하였다. 1957년 북경에 가서 제1屆 전국도교도대표회의에 참가하여 중국도교협회 부회장 겸 부비서장으로 당선되어 중국도교협회가 만든 도교도학습반에서 강의하였다. 1961년 제2屆

중국도교협회부회장으로 연이어 당선되었고, 1962년 四川省 도교협회 회장으로 당선되었다.

그가 정성을 다하여 쓴 《四川省道敎史》는 '文革'기간중에 散失되어 버렸고 현재 남아 있는 원고는 최초의 草稿이며 最終의 定稿가 아니다. 文革기간 이른바 '破四舊'의 기풍이 창궐할 때 그는 도관중의 文物이 훼손될 것을 염려하여 도관에 쓰여진 모든 文字위에 종이가리고 그 위에 '혁명구호'를 써 붙이고 紅衛兵들의 파괴를 교묘히 피했다고 한다. 1975년 灌縣은 青城山 文物管理所를 成立하고 억지로 全山의 宮觀을 접수하고 도교협회의 전 자금을 약탈해 갔다. 심지어 易心瑩 道長의 個人의 생활저축금까지 약탈해 갔다. 이때 그는 질병이 생겼고 병세가 악화되어 1976년 1월 2일 享年 80세로 세상을 떠났다. 그가 죽은 뒤에도 어떤 사람들은 여전히 약탈을 멈추지 않고 마침내 그의 개인 장서를 모조리 훔쳐가 버렸다.¹³⁾ 아마도 이로 인하여 그의 저서는 散失되었거나 보존상태가 좋지 못하여 公開하지 못하는 것이 아닌가 생각된다. 그러나 그가 上海 《揚善判月刊》에 발표했던 《道敎分宗表》와 《寄玄照樓書-論道敎宗派》에 의하여 그의 사상의 한 단면을 살펴보고자 한다. 趙宗誠에 의하면 易心瑩은 道敎의 宗派를 서술하기 전에 道에 대한 이전 학자들의 여러 가지 해석과 자기의 견해를 피력하였다는 것이다.¹⁴⁾ 易心瑩에 의하면 "周秦의 學者들은 모두 큰 길(大路)로써 道를 풀이하여 萬物이 함께 가는 곳이라고 하는데 定義가 아니다." 그리고 "法家學說은 본질이 뒤죽박죽되어 道家의 소박한 핵심과 면모에 대하여 거의 다시 알 수 없게 만들었다".

東漢의 張陵은 《大丹序說》을 지었는데 道란 것은 깨달음이나 마

13) 同上, pp.229-231 참조.

14) 趙宗誠, <關於易心瑩의 道敎宗教觀>《宗敎學研究》(季刊), 四川大學出版社, 1993 第3-4期(總23期), p. 20.

참가지다. 스스로 깨닫고 남을 깨닫게 하며 스스로 또렷해지고 남을 또렷하게 한다. 이것은 비교적 이치에 가까우나 불행히도 客敎에 접거 되어 아직 빼앗아오지 못했을 뿐이다. 唐代의 道士들은 또 '圓通'이니 '圓明'등으로 道를 풀이하였는데 그것은 實際를 空無로 여기는 병통때 문에 모조리 다 따를 수는 없다¹⁵⁾는 것이다. 이와 같이 易心瑩은 기존의 道에 대한 해석을 일일이 비판한 뒤에 자기 나름의 해석을 제시하였는데 莊子의 '化理'로써 道를 풀이하였다. 易心瑩은 "이제 莊子의 '化理' 두 글자(스스로 주하여 말하길:理字는 修爲一面에서는 바로 임금이 통치하는 방법이다. 예컨대 素書에서 말하는 몸을 다스리고(理身) 집을 다스리며(理家) 나라를 다스리고(理國) 천하를 다스린다(理天下)는 것 같은 것이다)에 의거하여 잠시 풀이하는 말(詮言)로 삼았는데 뜻에 합당한지 여부는 더욱 상세한 해설을 기다려야 한다. 그러므로 경전에서 "이 宗旨에 근본을 두고 대중(人群)들에게 施化한 것이다"¹⁶⁾라고 하였다.

易心瑩이 이와 같이 '化理'로써 道를 풀이한 이유는 무엇일까? 그는 道敎의 創世說의 관점에서 "대체로 위로는 無始에서 아래로 光宣에 미치는데 스스로 道는 하나(自注云:印虛靈微妙有無玄空)인데 三境天尊을 열어 玉皇上帝와 여러 天神王大聖에까지 미치었다. 宇宙가 이를 바탕으로 시작되어 開闢하기에 이르렀다. 三皇은 九紀를 지나서 차례로 軒

15) 同上에서 再引用. "周秦學者,皆以大略解之,謂萬物之所共適,比定義也" "至于法家學說,本質淆混,而于道家之素心素面,幾將不可復識矣."

及東漢張陵作《大丹序說》"以爲道者,猶覺悟也,自覺覺他,自悟悟他,較爲近理 不幸爲客敎所居 未便褫奪耳,而唐代道士 又以圓通". "圓明解之,病其空無實際,不可盡從也."

16) 同上 "今依蔣書之化理二字(自注云,理字于修爲一面,印人君南面之術,如素書所謂理身理家理國理天下)暫作詮言. 未知當意如否,俟更詳之,故經云,本此宗旨而施化于人群者也".

轅에까지 갈마들었고 텅빈 동굴에서 道를 묻자 皇人에게 알려 주었다” 고¹⁷⁾ 하였다.

易心瑩은 虛無의 道로부터 먼저 天上의 ‘三清’, 王帝, 여러 天神王이 통치하는 宇宙를 化生시키고 天地가 나뉘진 뒤에는 인류사회가 軒轅 시대로 진입하였는데 즉 天上의 仙眞이 평범한 세계로 내려와 黃帝에게 지극한 道를 宣化하고 道經의 정식기록을 講解하였다고 생각하였다. 그러니까 上聖의 宣眞이 世人이 되어 長生成仙의 道를 傳授한 것이 바로 道門에서 말하는 道敎의 由來라는 것이다. 易心瑩이 ‘化理’로써 ‘道’를 풀이한 것은 바로 사람들을 교화시켜 자신을 다스리고(理身) 세상을 다스리는(理世) 것을 말한다. 그 내용은 다음의 네가지로 요약된다. 첫째, 主善爲師, 둘째, 修身勵業, 셋째, 堅固信心, 넷째, 濟度衆生이다. 易心瑩은 道敎의 宗派를 위의 사상에 근거하여 ‘正宗十家’로 나누었는데 그 내용은 다음과 같다.

- | | |
|--------------------------|-------------------|
| (1) 仙宗, 最上乘 別名 道敎 | 創始者 太一, 廣成, 天眞皇人. |
| (2) 全液, 上之上 “ 神丹 | “ 女媧, 黃帝. |
| (3) 醉玄, 上之中 “ 淸淨, 齊慧 | “ 左玄眞人, 淸和黃氏. |
| (4) 長淮, 上之下 “ 凝陽, 胎息 | “ 거신인, 中廣眞人. |
| (5) 葆知, 中之上 “ 辟穀 | “ 容成, 鬼谷子, 張良. |
| (6) 調神, 中之中 “ 房中 | “ 素女, 黃帝. |
| (7) 南宮, 中之下 “ 靈圖, 符籙, 天罡 | “ 一眞, 玄女, 鬼臾區. |
| (8) 蒼盆, 下之上 “ 服餌, 具茨 | “ 大隗, 神農, 僦貸季. |
| (9) 健利, 下之中 “ 修攝 | “ 赤松, 寧封, 王子晉. |
| (10) 料醺, 下之下 “ 天章 | “ 帝嚳, 夏禹, 張陵, 葛玄. |

17) 同上 “蓋上起無始, 下逮光宣, 自道一(自注云: 叩虛靈微妙有無玄空)而開三境天尊, 迨乎玉皇上帝及諸天神王大聖, 資始宇宙, 以迄開闢, 三皇歷九紀遞于軒轅, 山穴山間問道, 經啓皇人”.

이상에서 본바와 같이 어떤 神話의 人物(女媧이나 天真皇人등)을 道教宗派의 創始者로 삼은 것은 易心瑩의 道教宗派에 대한 독특한 견해인 것이다. 그것은 바로 道를 化理로 해석한데서 나온 것이다.

IV. 現代道敎의 '生命哲學의 解析'

四川省은 道敎의 發源地인 동시에 위와같은 著名한 道長들이 있어 道敎의 전통을 유지하는데 전력을 다하고 있었다. 1994년 12월에는 四川大學에서 '道家道敎와 中國文化'라는 제목하에서 전국적인 규모의 도교에 관한 회의가 열리기도 하였다.¹⁸⁾ 그 중에서 필자의 관심을 끈 것은 四川大學 宗教研究所에 소속된 李剛교수의 道敎의 生命哲學이었다. 그것은 그가 쓴 勸善成仙-道敎生命倫理-의 요약이었다. 이 저서는 四川省 人民出版社가 中華道學文化系 第8卷을 刊行하였는데 그중의 하나이다. 그 시리즈에는 그밖에 도교의 문학예술, 도교의 宮觀소개, 도교의 醫學健康術, 도교의 祭禮儀典, 도교의 神仙계보, 도교의 內丹術, 도교의 長壽術이 있다. 이것으로 현대 도교에 관한 관심이 많이 일고 있음을 알 수 있다.

李剛은 "도교철학은 生命을 本位로 한다. 그것은 주로 生命哲學이라고 말할 수 있다. 이러한 生命哲學은 人生의 安全한 입각점을 얻어야 할 뿐 아니라 개체 生命의 영원함도 얻어야 한다. 이 영원성을 도교중에서 '神仙不死'로 侍現되어 일종의 神仙學 理論으로 형성되었다. 道

18) 卿希泰는 <道敎與我國當前倫理道德的建設問題-論道敎研究的現實意義>라는 論文에서 현재 중국당국이 사회주의 정신문화 건설의 일환으로 改革開放이후 물질적 가치에로 내달리는 中國人들에게 윤리도덕을 고취시키기 위하여 道敎의 윤리도덕면 을 부각시킨 것이 이 대회의 특징이라고 하였다.

敎神仙學은 인간의 生命冲動에서 출발하여 죽음을 초월하여 영원한 '道'와 똑같은 위치에 飛升하기를 시도한다. 그리고 다시 이러한 天人合一의 境界중에서 自我의 生命存在를 파악하기를 원한다. 道敎는 生命의 神聖함을 고도로 예찬하고 生死를 人生의 가장 중요한 일로 생각한다. 이른바 "人生의 大事는 오직 삶과 죽음뿐이다"라는 명제는 도가가 生命을 중시하는 관점에 대하여 계승 발양시킨것을 체득해 낸 것이다.¹⁹⁾라고 하여 도교철학은 생명철학임을 분명히 밝히었다. 금세기 70년대부터 새로운 학문경향이 西歐에서 생겼는데 그것은 바로 Bioethics 生命倫理學이라는 것이다. 1971년 미국 워싱턴 조지 스테이트 대학에 케네디 윤리학 연구소가 건립되었고 1978년 이 연구소에서 편집한 4권짜리 《生命倫理學 百科全書》가 출판되었다. 이 이후에 북미, 유럽, 일본 등 大學에서 生命倫理學연구센터가 생겨나고 이에 대한 연구도 부단히 계속되고 있다. 本校도 1993년 生命文化研究所가 생긴 이래 매년 3차례 生命과 관련된 분야를 연구하고 있다. 필자의 도교 生命哲學에 대한 관심은 바로 이러한 것과도 관련이 있다고 하겠다.

李剛에 의하면 도교의 생명윤리학은 '善을 권장하여 신선이 됨'(勸善成仙)을 주제로 한다. 生命哲學과 倫理學 兩大 덩어리의 구조로 이루어진 것이다. 生命의 존재문제를 해결하는 것은 도교의 勸善成仙의 윤리학의 출발점이 된다. 도교의 생명문제에 대한 해결은 '成仙不死'를 표방하는 것이다. 도교는 人間의 노력으로 끝내 '죽음'을 극복하고 '不死'를 얻을 수 있다고 생각한다. 그러면 어떠한 노력을 하고 어떠한 길을 통해야 죽지 않는 神仙이 되는 것인가? 도교의 대답은 生命을 內丹 또는 外丹으로 修練하는 것이외에 빼놓을 수 없는 것이 바로 도덕적으로 善을 행하고 功德을 세우는 것이며 자기의 罪惡을 씻어버리는 것이다. 이렇게 철학과 윤리학은 접합이 되어 일종의 生命倫理

19) 李剛, <論道敎生命哲學>, p. 1참조.

學을 형성한 것이다.²⁰⁾

이러한 생명윤리학은 “長生の 근본은 오직 善함이 터전이 된다”거나 “善에 들어가면 살고 惡을 행하면 죽는다”, 또 “선을 행하고 악이 없으며 功德이 충분히 갖추어진 자는 대낮에도 하늘에 올라가 尸解成仙이 된다”, “악을 쌓아 罪를 만들면 신선을 바랄 수가 없다”고 주장한다.

도교의 생명윤리학은 도덕 理想主義의 重建이라 할 수 있다. 도교의 경전들은 복고적인 태도로 上古시기를 도덕 이상주의 모델로 삼았던 것이다. 그리하여 “上古시기에 백성들이 순박하여 心行이 正直하며 품성이 柔和하였고 서로 질투하지 않았다. 末世에는 들떠서 人心이 교활하고 속이며 善行을 닦지 않고 오직 凶惡에 습관되어 있다”²¹⁾는 것이다.

그리고 “末世는 道가 없어지고 급하게 자신을 위하여 天地를 위하지 않고 스승의 존엄함을 어기고 거스르며 존귀함과 비천함이 구별되지 못한다. 위 아래가 괴리되고 善惡이 나뉘이지 못하여 현명한 자는 숨어버리고 나라에는 忠臣이 없다. 도덕(仁義)을 어기고 法令이 행해지지 못하여 더욱 서로 속인다”²²⁾고 하여 당시의 상황을 고발하고 있는데 마치 현대 우리 사회를 보고 있는 듯한 느낌이 든다.

그러면 이러한 상황에서 어떻게 도덕적 이상을 실현할 것인가? 도교의 생명윤리학은 몇가지 方案을 제시하였는데 그것은 다음과 같다.

첫째 : 남을 먼저 자기는 뒤로. 자기를 내놓고 남을 위하여, 자기를 덜어내고 만물을 구제하며 남을 이롭게 한다. “네가 자신을 구제하고

20) 李剛, 《勸善成仙》-道教生命倫理, (四川, 人民出版社, 1994), pp. 1-11.

21) 《太上老君說釋呪詛經》“古古之時, 人民淳朴, 心行正直, 稟性柔和, 不相嫉妒, 末世浮薄, 人心狡詐, 不修先行, 唯習凶惡”.

22) 《女青鬼律》“末世廢道, 急急爲身, 不順天地, 我逆師尊, 尊卑不別, 上下乖離, 善惡不分, 賢者隱匿, 國無忠臣, 云義違仁, 法令不行, 更相欺詐”.

저 하면 반드시 먼저 남을 구제하라”²³⁾는 그 18善의 하나가 바로 남을 먼저 자기는 뒤로 하는 것이다.

《云笈七籤》 卷37의 十善중 하나는 “자신을 덜어내어 곤궁한 이를 구제하는 것”(損己求窮)이었다.

둘째 : 남을 돕는 것을 즐거움으로 삼고 노인을 존경하고 어린이를 아껴준다. 《洞玄靈寶飛仙上品妙經》은 수십종의 善行을 열거하였는데 “노인과 어린이를 존경하고 중시하라”(敬重老少)는 것이 그 중의 하나였다. 《云笈七籤》은 “노인과 약자를 부축해주고” ‘힘써 남을 도와주며’ “재난을 구제하며” “노인을 존중하여 받들라”는 것을 제창하였다.

셋째, 寬容정신이다. 《玉詮》 卷1에서 “현재 있는 곳에 보배로운 빛을 발하여 죄의 때를 비게 해주고 他人을 용서하면 곧 훌륭히 장수한다. 천년만겁의 가없는 수양은 하루의 화해하는 부드러움만 못하다”²⁴⁾고 하여 사람들에게 관용하고 부드럽게 할 것을 권하였다.

넷째, 義롭지 못한 재산을 취하지 않는다. 《洞玄靈寶天導說十戒經》은 “義롭지 못한 재산을 취하지 말 것”을 강조하였다. 도교의 善을 권장하는 책과 각종 계율중에는 이와 비슷한 주장들이 많이 있다.

이밖에 도교는 이러한 品德을 갖추기를 요구하는 목적이 바로 神仙이 되도록 하는 것인데 어느 정도 사회질서의 적극적 작용을 하기도 하였다.

李剛에 의하면 道敎의 生命哲學은 4가지 특성 즉 重生性, 主體性, 實證性, 超越性을 가지고 있다는 것이다.

첫째, 重生性이다. 도교는 人生의 가치를 生命-永生에다 두었다. 《太平經》은 생명은 가장 근본적인 것이며 天上의 神仙은 모두 尊貴를

23) 《太上洞玄靈寶八威召龍妙經》“爾欲度身，先必度人”.

24) 《玉詮》“寶光現處空罪垢，容得他人所善壽，千年萬劫，無量修，不如一日，能和柔”.

탐내지 않고 살아있는 목숨을 즐거워하였다고 생각하였다. 《老子想爾注》는 ‘生’을 道의 높이에까지 올리어 “生은 道의 別體이다”²⁵⁾라고 하였다. 《養性延命錄序》는 인간에게 귀한 것은 生命이다라고 하였다. 《三天內解經》은 “죽은 왕은 살아있는 쥐만 못하다. 그러므로 聖人は 백성으로 하여금 衆生에 자비로운 마음을 갖도록 교화시킨다”²⁶⁾고 하였다. 이처럼 도교는 ‘重生’ ‘貴生’ 사상을 전개하였던 것이다. 이것은 도가의 선구자인 楊朱의 爲我主義와 輕物重生사상과 일맥상통하는 것이다. 도교의 神仙長生說은 “不死의 길”을 제시했는데 《云笈七籤》은 生과 道는 合一되면 長生不死하여 羽化成仙할 수 있다고 하였다.

둘째는 主體性이다. 도교는 神仙長生에서 출발하여 나의 命은 나에게 있다(我命在我)는 생명주체론을 건립하고 生命化育의 과정중에서 쉬지 않고 융합하게 정진하여 生死의 바다를 건너 長生不死的 이상적 경지로 이를 것을 주장하였다. 이러한 주체성은 바로 도교가 개체자아의 自由選擇에 대하여 중시하였음을 보여준 것이다. 도교에서 보건데 개인의 생명이 영원할 수 있을지 여부는 외적인 것에서 결정되는 것이 아니라 내재의 自覺的 意志의 선택에 달려 있다는 것이다. 도교의 생명철학의 주체성에는 개인주의정신이 비교적 강하게 함유되어 있다. 이러한 개인주의 의식의 각성이 있기 때문에 비로소 도교는 개체생명에 대한 영원한 존재의 주체를 능동적으로 추구하게 된다. 이러한 주체성의 증시로 인하여 도교는 “나의 命은 나에게 있지 天에 있지 않다”고 하여 유가의 운명론적인 생명관을 비판한다. 《西升經我命章》은 老子를 빌어서 “나의 命은 나에게 있지 天地에 속하지 않는다”²⁷⁾고

25) 《老子想爾注》“生，道之別體也”。

26) 《三天內解經》卷上 “死王乃不如生鼠，故聖人教化使民慈心于衆生”。

27) 《西升經，我命章》“我命在我，不屬天地”。

하였다. 이에 대하여 李榮은 이렇게 주석하였다. “天地는 私가 없다. 사물에 맡겨 스스로 변화한다. 수명의 길고 짧음은 어찌 그렇게 시키겠는가! 다만 사람의 行爲가 善도 있고 惡도 있으므로 말미암아 命에는 窮通이 있을 뿐이다. 만약 그것을 道로써 간직하고 氣로써 용납할 수 있으면 氣가 지속되면 命이 끊어지지 않는다. 道가 있으면 목숨이 저절로 길어지게 되므로 天地에 속하지 않는다고 말한 것이다”²⁸⁾라고 하였다.

《西升經》의 ‘나의 命은 나에게 있다’(我命在我)는 명제는 후세 도교에 광범한 영향을 주어 《眞氣還元銘》에서는 “天法은 나를 본뜨며 나의 法은 天을 본뜬다. 나의 命은 나에게 있지 天에 있지 않는다”²⁹⁾고 하였다. 生命의 길고 짧음은 自己에게 달려있으며 長壽가 하늘이 준 것이 아니며 短命또한 他人이 만든 것도 아니다. 人間의 生命의 主制權이 이미 自己의 手中에 있으므로 坐忘의 法을 修習하게 되면 人間은 자기의 힘으로 죽음을 이기고 永生을 얻을 수 있다는 것이다.

이러한 主體性은 修心을 강조한다. 어째서 修心하여야 하는가? “心이란 모든 존재의 마루(宗)이며 9가지 감각기관(九覺)의 주체이고 生死의 근본이며 善惡의 근원이며 天地와 더불어 함께 생겨났으며 神明의 主宰”라고 하여 修心の 功夫가 매우 중요함을 力說하였다.

셋째는 實證性이다. 도교의 생명철학은 실제 우리의 삶속에서 검증할 것을 요구한다. 그러므로 현세의 利益을 추구하지 來世의 生을 추구하지 않는다. 도교의 生命哲學은 ‘神仙은 배울 수 있다(神仙可學)’는 것을 강조한다. 신선의 길을 學習하는 것은 바로 實證의 行爲를 말한다. 물론 神仙不死說이 아직 검증을 거치지 못했다는 치명적 弱點은

28) 同上注, “天地無私, 任物自化, 壽之長短, 豈使之哉! 但由人行, 有善有惡, 故命有窮通, 若能存之以道, 納之以氣, 氣續別命不絕, 道在別壽自長, 故云不屬天地”.

29) 《眞氣還元銘》“天法象我, 我法象天, 我命在我, 不在于天”.

있으나 이 설을 추구하는 과정에서 매우 효과적인 실증수단 또는 조작方法을 생기게 하였던 것이다. 이러한 방법이 인간을 죽지 않게 하지는 못하였으나, 장수를 누리게하고 건강한 신체를 갖게하기도 하였다. 이러한 方法들중에서 중요한 것은 ①外丹腹食術 ②氣功內丹術 ③醫藥養生術이다. 이것은 실제적인 修練을 통하여 구체적으로 체험해야 하는 것이다.

넛째는 超越性이다. 도교에서의 초월성이란 죽음을 초월하는 것, 人間과 自然의 對立을 초월하는 것을 말한다. 도교의 不死의 추구는 실재상에서 生存本능의 추구에서 나온 것이며 무의식중에서 죽음을 항거하는 자연스런 드러남이다. 道敎의 神仙不死의 信仰은 그 生理的, 心理的 근거를 가지고 있다. 다시말해 도교의 죽음에 대한 초월은 주관적인 생리, 심리적 요소뿐만 아니라 객관적인 民間信仰의 요소도 가지고 있는 것이다.

그 초월성은 天人對立을 초월하는데 표현되어 있으며 天人和諧의 合一사상속에 실현되어 있다. 도교는 人間의 生命은 自然界와 二元的으로 對立한 것이 아니며 人間의 生存은 또한 自然을 征服함을 통하여 실현되는 것이 아니라고 생각한다. 인간은 自體의 小我生命과 生生不已하는 宇宙의 大生命과 합하여 하나가 되고 서로 融攝되었을 때 비로소 化育이 그치지 않고 永生을 얻을 수 있다. 董思靖은 《洞玄靈寶自然九天生神章經解義》에서 나의 精으로 天地萬物의 精과 합하고 나의 神으로 天地萬物의 神과 합하며 나의 혼백으로 천지만물의 혼백과 합한다. 이렇게 되면 天地만물은 모두 나의 精神魂魄이 된다. 그러므로 언제나 균형을 지키며 도를 안고 살 수(守中抱一) 있다. 이것이 끝내 죽지않고 괴멸되지 않는다는 뜻이다.³⁰⁾ 韋陽復는 《洞玄靈寶自然

30) 《洞玄靈寶·自然九天生神章經解義》“守中抱一，與天相畢，此終不死，不壞之義也”。

九天生神玉章經注》에서 ‘天人一貫’, ‘天과 人은 두가지 理가 없다는 것으로 나의 마음이 곧 天地의 마음이고 나의 氣가 곧 天地의 氣이며 人間과 天이 彼此 서로 感應하면 生命은 長存할 수 있다. 이런 것들이 道敎의 초월성을 말하는 것이다.

V. 結 論

이상으로 간단히 중국현대신도교의 역사적 배경과 그의 生命哲學을 살펴 보았다. 중국이 近代化를 거치면서 道敎界에도 많은 변화가 일어났다. 특히 中共정권 수립후 ‘大躍進’운동과 ‘文化大革命’으로 인하여 모든 종교가 다 수난을 당하였듯이 도교 역시 예외는 아니었다. 최근 현대화 과정중에서 西洋의 方法과 그 영향으로 도교에 대한 새로운 연구가 일기 시작하였다. 董光碧은(1991年) 《當代新道敎》³¹⁾라는 저서를 쓰면서 新道家와 現代科學사상을 접목시키고 있으며, 도가사상의 生態主義的 지혜를 밝히기도 하였다.

본고는 四川省을 中心으로 한 도교활동 및 그 연구에 국한되어 있으므로 (青城山の 易心瑩 그리고) 四川大學 宗教問題研究所의 卿希泰,

31) 當代新道家라는 용어는 ‘當代新儒家’를 염두에 두고 쓴 말이다. 후자는 신유가의 두 학파인 朱子學과 陽明學을 현대서양철학과 접목시킨 學者들의 철학을 일컫는다. 예컨대 馮友蘭은 朱子學(理學)과 신실재론을 결합시켜 新理學의 체계를 건립하였으며 熊十力은 陽明學(心學)과 生命哲學(Bergson, Whitehead등)을 종합하여 新心學의 체계를 내놓았다. 賀麟의 경우 心學과 Hegel철학을 결합시켜 新心學體系를 수립하였고 牟宗三은 心學과 Kant哲學을 융합하여 熊十力の 신심학을 더 체계화한 것 등이다. ‘當代新道敎’는 아직 구체적 체계를 낸 저작은 발견되지 않으나 四川大學 등에서 연구하고 있는 ‘中國道敎史’등의 정리작업은 서양철학, 종교 등 연구방법론을 원용하고 있으며 도교를 生命倫理學등으로 전개하고 있다는 점에서 ‘現代新道敎’로 불러도 좋을 것이다.

李剛의 업적을 中心으로 살펴보았다. 李剛은 특히 도교철학을 生命哲學으로 규정하고 그 특징을 ①重生性 ②主體性 ③實證性 ④超越性으로 나누었으며 이 哲學은 道敎의 生命倫理學과 연관되어 “勸善成仙”을 목표로 하는 독특한 修練法을 제시하였다. 그것은 先人後己, 助人爲樂, 寬容精神, 不取非義之財 등 社會倫理的인 면까지 확대되어 사회질서를 유지하는데 큰 공이 있다는 것이다.

환경문제와 生命問題가 심각하게 대두되고 있는 현대사회에서 중국 현대도교는 과거의 경험(神仙사상)에서 현대의 문제를 치유할 수 있는 지혜를 찾고 있다. 우리가 직접 四川省의 답사를 통해서 확인할 수 있었던 좋은 기회를 주신 것에 감사드린다.