




HAL
open science



Isabelle Robinet, Daeyeol Kim

► **To cite this version:**

| Isabelle Robinet, Daeyeol Kim.  . 2012. <halshs-01249045>

HAL Id: halshs-01249045

<https://shs.hal.science/halshs-01249045>

Preprint submitted on 6 Jan 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

송원대 도사들이 본 삼교의 초월적 회통

L'unité transcendante des trois enseignements selon les taoïstes
des Sung et des Yüan

이사벨 호비네
Isabelle Robinet

도교에서 융합주의가 나타나기 시작한 것은 송대부터이다. 남중국의 주희(朱熹, 1130-1200), 육象山(陸象山, 1139-1193), 백옥침(白玉蟾, 1134-1220), 북중국의 왕철(王翥, 1112-1170)과 정확히 같은 시기를 살았던 사람들이 이 회통을 주장하기 시작했다. 그러나, 주돈이(周敦頤, 1017-1073)와 동시대인이었고 내단의 창시자 가운데 한 명이었던, 장백단(張伯端, 984-1082)이야말로 그의 『오진편』(悟眞篇)¹⁾ 서문에서 목적과 표현 방식에 있어 유불도의 공통된 점을 강조하며 삼교를 한 자리에 모으려는 시도를 한다. 신유학자 장재(張載, 1020-1077)에게서 차용한 것으로 보이는 개념인 기질지성(氣質之性)도 그의 글에서 발견된다.²⁾ 게다가 그의 전기에 따르면, 그는 불교 승려와의 개인적인 접촉을 통해 그들의 기술이 지닌 가치를 서로 비교할 기회가 있었다.³⁾ 더구나 그 자신이 불교도였을 가능성도 있다. 이와 같이 내단은 융합주의적 성격을 띠면서 발전해간다.

이 이전에도 불교는 문헌과 사유방식에 있어서 도교에 명백한 영향을 주었다. 육조시기에 약간 나타나다가, 당대에 가서는 훨씬 강하게 나타났는데, 특히 중관파(中觀派)의 표현수단에서 그랬다. 이러한 영향으로 특히 도교의 공(空) 개념은 새로운 성찰의 대상이 되었고, 풍요롭고 심오해졌다.⁴⁾

당대 말, 특히 845년에 불교도들은 박해를 받는데, 이 때 경전과 불상들이 파괴되었다. 이 대학살에서 살아남은 것이 바로 경전과 그림 그리고 의례의 중요성을 부인했던 선(禪)이었다. 이렇게 해서 중국에서 불교전통이 지속되어질 수 있었다. 이 불교 종파에 끼친 도교의 영향은 잘 알려져 있다. 게다가, 원천으로 돌아가기를 주장하면서 불교의 단순화를 위해 노력했던 선(禪)은 복잡한 전문 용어로 점철되고 세련된 지적 사색으로 난해했던 그 이전의 불교 분파들보다 훨씬 다가가기 쉬운 교리와 실천을 제공했다. 그리하여 이 종파의 도약은 여러 종파간의 융합을 부추기는 효과를 가져왔다.

다른 한편, 신유학파들은 스스로도 그렇게 생각하지 않고 본래의 유교를 순수하게 계승했다고 주장한다는 점에서 그들을 융합주의자라고 부를 수 없다하더라도, 그들이 불교와 도교로부터 받은 영향이 분명히 있음은 인정되고 있다. 유교 전통 내에 명상이 도입과 동시에 형이상학적, 직관적, 또 심지어 반(半)신비주의적인 요소가 출현했기에, 도가들은 도교와 신유교의 교리와 실천에 들어 있는 정신 속에서 상호 유사한 기본 요소들을 확인할 수 있었던 것이다.

게다가 『도덕경』 주석들을 분석해보면 "정통" 신유학파의 주변 인물이라고 할 수 있는 몇몇 학자들의 융합주의적인 포부가 드러나곤 한다. 예를 들어, 소동파의 형제였던 소철(蘇

1) 『도장』 141, 서(序) 13a-b. 이 글 끝부분에 『도장』에서 인용한 주요 문헌 목록이 있고, 이 문헌들의 주요 저자들을 연대표가 있다. *역주: 이 글에서 사용하는 『도장』 문헌 목록 번호는 K.M. SCHIPPER, *Concordance du Tao-tsang (道藏通檢)*, Paris, EFEO, 1975에 따른 것이다.

2) 『도장』 240, 1.7b.

3) 『역세진선체도통감』(歷世眞仙體道通鑑, 『도장』 296), 49.7b-9b.

4) 불교가 도교에 미친 영향에 대해서는 Yoshioko Y., 『道敎と佛敎』, 東京 1958-76. 중관파의 영향에 대해서는 I. Robinet, *Les commentaires du Tao-te-king*, Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, P.U.F., Paris, 1977을 보라.

轍)은 『도덕경』을 주석했는데 그것은 유교와 불교가 서로 가깝다는 것을 어느 승려에게 보여주기 위해서였다!⁵⁾ 이 이전에 이미 육희성(陸希聲, 888-904년간에 활동)은, 노자와 공자의 교리가 서로 일치한다는 것을 보여주기 위해서 『역경』과 『예기』 그리고 『논어』를 인용하면서 『도덕경』을 주석한 적이 있다 (『도덕진경전』(道德眞經傳, 도장 685)). 왕방(王霧, 1042-1076)도 역시 그의 도덕경 주석에서 삼교의 회통을 시도한 사람 가운데 하나이다. (도장 706). 그는 『장자』와 『역경』, 『논어』 그리고 다른 유가 경전들을 인용하고 있다.⁶⁾ 여기까지 모두 저명한 학자들을 예로 들었다. 하지만 이들의 융합주의는 도교에 관한 한 노자와 장자의 도교에 의존하고 있다. 도교적 실천 가운데에서는 아직 아무것도 출현한 것이 없다.

여기서 필자는 도사(道師)들이 철학적 도교뿐만 아니라 소위 “종교적” 도교에 속하는 실천과 개념들을 불교나 유교의 경전 혹은 개념들에 접근시켰음을 보여주하고자 한다.

도사들이 수당(隋唐) 시기 연단술 저서에 참동계(參同契) 용어들을 도입했다는 것은 유가 경전으로 간주되고, 신유학자들이 특별히 많은 관심을 가졌던 『역경』을 받아들였다는 것을 나타낸다. 그 이후, 12세기에 유교와 도교의 상호 접근 요인 가운데 하나는 많은 송대의 유가 학자들이 가진 도교에 대한 관심이었다. 그 가운데 한 사람인 장영(張永)은 잘 알려진 연단술사였다.⁷⁾ 소동파(蘇東坡) 역시 연단술 실천을 했을 뿐만 아니라 불교 연단술사 가운데 한 사람과 교분이 있었다.⁸⁾ 도교 쪽에서는 전진교의 6대조였고 유교 경전을 공부한 이후에야 도교를 배우게 되었다고 고백한 적이 있는 윤지평(尹志平, 1251년에 죽음)을 예로 들 수 있다.⁹⁾

한편, 도교 내부에서는 엄청나게 다양한 기술들과 교파들 간의 알력 때문에 몇몇 저자들은 이 분열을 넘어 도교의 수많은 분파와 실천들 간의 일치를 사상적 표현으로나마 되찾고자 했다. 게다가 내단 추종자들은, 이전의 모든 실천을 뛰어 넘어 통일시키는 최고의 가르침으로서, "대승(大乘)이라는 이름으로 내단 전통을 소개하기도 했다. 백옥침은 "모든 방편은 하나로 수렴한다"고 믿었다.¹⁰⁾ 더구나, 음지평이 지적했듯이, 지혜의 마지막 단계는 역의 합일에 도달하는 것이었다.¹¹⁾ 요와 순은 유위(有爲, 유교를 암시)를, 허옥은 무위(無爲, 도교를 지칭)를 선택했지만, 동(動)과 정(靜)은 서로 체용(體用)의 관계에 있고 모든 대답은 통일성 안에서 일치함을 알아야 한다. "생명의 길을 아는 자에겐 죽음도 바로 거기에 있고, 빛의 원리를 아는 자에겐 어둠도 바로 거기에 있기 때문이다". 또 "유위와 무위는 근본적으로 두 길로 구분될 수 없다"라고 쓰고 있다.¹²⁾ 음지평은 『역경』(20a, 열일곱째 괘, 수(隨) : "기회에 적응하는 것, 얼마나 큰 원칙인가!")과 『논어』(IV. 10 : "임용이 되어서는 나서서 행동을 하고, 임용이 되지 않았을 때는 은둔하라") 둘 다를 인용하고 있다. 또, "단양(丹陽) 도사(마옥(馬鈺), 1123-1183)는 무위를 그의 가르침으로 삼고, 장생(長生) 진인(유처현(劉處玄), 1147-1203)은 유위와 무위를 반반씩 의지하고, 장춘(長春) 도사(구처기(丘處機),

5) 『도덕진경주』(道德眞經注, 『도장』 691)의 발문, 1108년.

6) 더 자세한 사항은 拙稿 "Polysémie, du texte canonique et syncrétisme des interprétations: étude taxinomique des commentaires du Daode jing au sein de la tradition chinoise", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, Université de Paris VIII, Vincennes-St. Denis, 27-49면을 보라.

7) Needham, *Science and Civilization* V:3, 188면.

8) 위의 책, 193면.

9) 『도장』 1310, 1.13a.

10) 『도장』 1307, 4.6b, 14b.

11) 『도장』 1310, 1.13b.

12) 위의 책, 2.21a-b.

1148-1227)는 십분의 구를 유위에 치중한다"고 쓰고 있다 (20a). 그리고 그는 도는 같지만 시대가 다르다고 결론짓고 있다. 고금을 통해 하나의 가르침 안에도 표현방식은 바뀌지만 그 뜻은 같다. "삼교의 성인의 눈에, 서로 다른 길들은 결국 하나의 지점에 이른다. 그 기원에는 차이가 없다. 그래서 덕을 쌓는 맹자의 도는 공자가 말한 "일관지도"와 다르지 않다. 열반의 뜻을 전달하기 위해서 꽃을 들어 보이는 부처의 행위는 사람이 본성을 드러내고 부처가 되는 것을 돕기 위해 그의 심장을 가리키는 보리달마(菩提達磨)의 행위와 같다. "(존재의 긍정인) 유와 (존재 내로의 확정의 부정인) 무, 현빈(玄牝)과 만물지모(萬物之母)로 표현된 노자의 도는 현관일통(玄關一洞), 즉 연단술의 큰 도와 다르지 않다."¹³⁾ 수많은 글들이 각자의 전통들에 대해서 말하면서 방편은 물고기나 토끼를 잡은 후엔 내던져 버려야 할 통발과 그물임을 상기시키고 있다. 그래서 목장조(牧常晁)¹⁴⁾가 불교전통에서 사용하는 긍정하고 곧 부정하는 방법들을 설명하기 위해서 한 것과 같은 이러한 시각을 다른 교파에 적용하는 것이 용이했다.

더군다나, 불교, 도교, 유교는 상호 보완관계에 있다. 각자 장단점이 있다. "불교의 멸(滅)은 인간 감정에 생소하고, 도교의 공(空)은 다스리기에 적절치 않으며, 유교의 명(名) 개념은 생사(生死)의 초월을 허락하지 않는다. 삼교 각자는 나름대로의 시각이 있고 득실이 서로 다른 곳에 있다. 성인에겐 유일한 원리가 있을 뿐이고 그것이 전부다. 그에게 때론 피상적이고 때론 심오한 그런 견해는 없다." 즉, 가르침과 담론과 방편에 있어서의 서로 다른 과정과 차이를 설명하는 [그래서] 때에 따라 깊이가 다른 시각은 없다는 것이다.¹⁵⁾

"도는 다 같고, 오로지 가르침이 다르다."¹⁶⁾ "말씀은 다르지만 정신은 같다."¹⁷⁾ "길은 같지만 같은 곳에 다다른다."¹⁸⁾ 가르침 너머의 기본적인 통일성을 설명하기 위한 중국적 개념인 체와 용 혹은 리(理)와 명(名)¹⁹⁾을 이용하는, 이런 종류의 표현은 많다. "가르침이 비록 셋으로 나뉘었으나, 도는 단 하나뿐이다."²⁰⁾ 더구나 진리는 하나일 수밖에 없으므로, "세상에 도는 둘이 아니며, 성인은 마음이 둘이 아니다."라는 격언은 이들 저술들에서 되풀이된다.²¹⁾

중국적 일원론은 이렇게 확고해진다. 하나라는 개념도 삼교에서 모두 근본적인 것이다. 공자의 일관도 (一貫道, 『논어』, IV, 15)는 불교의 "유일한 수레 [즉 가르침]"에 가깝고 이 후자[즉 불교의 가르침은]는 연단술과 다르지 않다.²²⁾ 『장자』에서 연유하고, 『오부경』과 『포박자』 이래로 송대까지 도교 경전들이 전파한 "하나를 얻으면 만사 완성"²³⁾이라는 유명한 말을 기억할 필요가 있다.

경전과 가르침은, 기본적 직관, 즉 삼교에서 모두 근본적으로 동일하고 유일하게 중요시되

13) 『도장』 1067, 2.12a. "현관일통"은, 연단 작업의 기반인, 태초 혼돈의 장소이다. 어떤 연단술사들은 그것을 두 신장 사이에 위치시키고, 다른 연단술사들은 심장 아래에, 또다른 이들은 그것은 이 세계에서는 어디에도 위치시킬수 없는 것이라고 한다.

14) 『도장』 1066, 4.5b.

15) 『도장』 1066, 1.15a.

16) 『도장』 1072, 5a-b.

17) 『도장』 1067, 14.4b.

18) 『도장』 1067, 11.2a.

19) 『도장』 757, 24a.

20) 『도장』 1072, 4a.

21) 『도장』 103, 5.4a; 249, 3.4a; 1074, 11.2a.

22) 『도장』 1067, 14.5b.

23) 『도장』 1308, 11a. 도교 내에서 이 문장의 운명에 대해서는, 줄고 "Chuang tzu et le taoïsme religieux", *Journal of Chinese Religion* 11 (1983), 86-89를 보라.

는 직관적 이해보다 덜 중요하다. 이러한 점은 "사람이 부처가 되도록 하기 위해서 그의 가슴을 지적하여 그의 본성을 나타내" 보이려는 데 그친 보리달마에게서 잘 볼 수 있다. 목장조는 부처의 가르침을 (보리달마가 처음 말한 것으로 알려진) 선(禪)의 네 개의 정형구(定型句), 즉 "불립문자(不立文字)", "교외별전(敎外別傳)", "직지인심(直指人心)", "견성성불(見性成佛)"로 요약하는데, 이 구절들은 부처의 가르침이 직관적 인식에 주로 의존하는 방법과 같은 것임을 가리킨다. 마찬가지로, 유교는 신유학파들이 많이 사용하였던, 서경의 한 문구에서 나온 세 어구로 요약된다.²⁴⁾ 그것은 "도심(道心, 이 맥락에서는 운동 상태에 있는 도의 측면일 뿐인 인심(人心)에 대립되는 초월적 정신), "일정(一精), 그리고 "궤중(闕中)이다. 목장조는 결국 이 모든 표현들은 노자가 말한 "영도(靈道)를 가리킨다는 결론을 내린다.²⁵⁾ 상양자도 같은 말을 했다. 즉, 보리달마는 "직지인심 견성성불(直指人心 見性成佛)하기 위해서 서쪽에서 왔고, 이는 노자의 "관묘지도(觀妙之道)와 다르지 않다는 것이다.²⁶⁾ 그의 저서 16장 "견성성불"은 모두 이 주제를 다루고 있다.

『환진집』(還眞集)에 따르면,²⁷⁾ 연단술의 원리는 간괘(艮掛)를 취해서 리괘(離卦)를 보충하고 물과 불의 균형을 이루는 것이다 ("균형"을 나타내기 위해 사용된 용어는 괘 가운데 하나를 가리키는 물과 불의 "기제"(既濟)이다. 선(禪)의 원리는 빛을 되돌이키고 광채를 뒤집는 것, 존재들을 되돌이키고 열정을 비우는 데에 있다. 유교의 원리는 자신을 성찰하고 예로 돌아가는 데에 있다. "(삼교의) 실체는 "일심지묘" (一心之妙)에서 멀어지지 않는다... 요점은 밖에서 줄이고 안에서 키우는 것이다."

1310년에, 위기(衛琪)는 상청파의 기본 경전인 『대동진경』을 주석하고, 서로 다른 개념 체계들을 하나에서 다른 하나로 해석하면서, 『대동진경』의 개념들을 불교, 유교 그리고 내단의 그것과 함께, 이 모든 준거체계들을 모두 동등하게 취급하며 같은 차원에 놓고, 용어들의 동치(同値) 관계를 하나하나 철저히 밝혀놓았다. 도교에 대한 폭넓은 지식과 고전 문학에 대한 탄탄한 소양을 두루 갖춘 그는 잘 탐구된 융합주의의 좋은 예를 보여주었다. 그가 표현한 바에 따르면, 그는 "불교와 유교 경전을 인용해서 도교 문헌을 주석한다." 그리고, "세상에 도는 둘이 아니며 성인은 마음을 둘 가지고 있지 않다", "문은 여럿이지만, 모두 같은 지점에 도달한다"는 말로 그의 주석 방식을 정당화한다.²⁸⁾ 그리하여, 『대동진경』의 표현인 "제심(帝心)은 불교의 "보리심" 그리고 맹자의 "양심(良心) 과 "양지(良知)와 동치에 놓인다. "천지에 앞서 있어서 그 시작이 없는, 그리고 천지 이후에도 그 끝이 없을" 노자의 영원한 몸은 "법신(法身)과 연결된다.²⁹⁾ 유가의 가르침인 "정명(正名)과 "성기의"(誠其意)는 화엄경의 "여허공(如虛空)과 맹자가 "스승"이라고 했던 의지의 행동에 비교되었다. 이것은 모두 오장의 기를 조화롭게 하고 통합시키는 내단의 (중앙을 나타내는 색인) "중신어미", "노란 할미" (黃婆)와 다르지 않다.³⁰⁾ 『중용』의 도는 곧 무(無, 결정의 부정)와 유(有, 존재)의 "두 시각"을 허(虛)로 돌려 보내는 중관(中觀)의 도다.³¹⁾ 그에 따르면 불교의 사과(四果)는 도교에서 말하는 사과선인(四果仙人)이다.³²⁾ 원시천존이 그 안에서 『영보경』

24) Chan Wing-tsit, *A Source Book of Chinese Philosophy*, p. 581-6, 616을 보라.

25) 『도장』 1066, 1.18a-19b.

26) 『도장』 1067, 16.4a.

27) 『도장』 1074, 2.7a-b.

28) 『도장』 103, 5.4b.

29) 위의 책, 6.20b.

30) 위의 책, 6.25a.

31) 위의 책, 6.26a.

을 읊조렸던 진주의 상징은 관음보살이 그의 손 안에 들고 있는 진주의 상징과 같은 것이다.³³⁾

융합주의 저자들의 증거들

도교와의 동치관계를 수립하게 위해서 이 저자들이 사용한 주요한 불교 문헌들은 『금강경』,³⁴⁾ 이도춘이 주석한³⁵⁾ 『심경』,³⁶⁾ 『능엄경』,³⁷⁾ 심혜,³⁸⁾ 마조, 혜능³⁹⁾과 같은 선의 교조들이다. 목상조(牧常晁)는 여러 장을* 할애해서 선종 교조들의 일화와 남긴 말들에 주석을 달았다.⁴⁰⁾ 백옥침은 혜능의 시에 나오는 "근본적으로 단 하나의 존재도 없다, 어디에 불순이 있을 것인가?"⁴¹⁾라는 유명한 구절을 인용하고, 왕도연(王道淵)은 이 시 전체를 인용한다.⁴²⁾ 상양자(上陽子)는, 부처와 마하가섭 간에 있었던 그 유명한 꽃의 장면에 대해 이야기 하면서, 양면 종이 여섯 장에 걸쳐서 명백히 불교적인 언설을 펼친다.⁴³⁾ 불교적 어구들은, 특히 "견성성불" (見性成佛)은 반복되는 주제로서 되풀이된다.⁴⁴⁾

따라서 자주 인용되는 것은, 종조(宗祖)이든 불경이든, 선불교가 주를 이룬다. 천태는 가끔 제시되고,⁴⁵⁾ 화엄도 그렇다.⁴⁶⁾ 이 후자에서 가장 자주 인용되는 구절은 "꾸준히 자신의 의지가 비워질 때까지 깨끗하게 하라"이다. 목장조는 천태의 지관(止觀)에 대해서 이야기하면서,⁴⁷⁾ 지(止)는 집중하는 것으로, 관(觀)은 "빛을 뒤집는 것"인 지혜와 동일시한다. 여기서 사용되는 용어들이 가장 순수한 불교로부터 나옴을 볼 수 있다. 하도전(何道全)은 여섯 쪽에 걸쳐 아미타불을 암송하는 것에 대해 논하고 있다.⁴⁸⁾

몇몇 표현들은 확연한 도교적 용어로 재해석되었다. 세 가지 가르침, 계(戒), 정(定), 혜(慧)는 도교적 금육의 세 단계를 결정하는 인격의 세 가지 요소, 정(精), 기(氣), 신(神)과 동일시된다. 즉, 규율을 지키는 것은 곧 정을 "기르는" 것에, 집중하는 것은 곧 기를 "기르는" 것에, 지혜는 신을 "기르는" 것에 해당한다.⁴⁹⁾ 이도순(李道純)은 그의 『심경』 주석에서, 이 불경의 말을 다음과 같이 설명한다 : "무지 (無知)란 없고 무지의 부재도 사라진다"(無無

32) 위의 책, 7.14b. 『도장』 1156, 19a에서도 같은 동치관계를 볼 수 있다.

33) 위의 책, 5.17b.

34) 예를 들어서: 『도장』 1067, 2.4b ; 1066, 1.19b, 2.16b ; 759, 12b, 15b, 16a.

35) 『도장』 250, 6a-9a.

36) 예를 들어서: 『도장』 1066, 1.16a.

37) 『도장』 1066, 3.6b, 1.1b, 5.20b. 『도장』 103, 8.34a.

38) 『도장』 1067, 15.10b.

39) 위의 책, 2.4b, 16.4a-b.

40) 『도장』 1066, 5.10a-15.b. 또한 『현교대공안』(玄教大公案, 『도장』 1065)과 『수진십서』(修真十書, 『도장』 263), 30.2b에 있는 공안 형태의 역설적인 문구들도 보라.

* 역주: 논문 저자의 원문에는 "deux doubles feuillets", 즉 "양면 종이 두 장"으로 되어 있지만, 해당 『도장』 원문은 모두 양면 종이 여섯 장에 걸쳐있다.

41) 『도장』 1308, 5b.

42) 『도장』 760, 16a.

43) 『도장』 1067, 15.9a-15b.

44) 위의 책 14.13b-15a에서는, 이 책의 16장의 제목이기도 한, 이 어구에 주석을 달고 있다. 선불교에서 매우 존중되는 『능가경』(楞伽經)을 인용하는 경우를 나는 발견하지 못했다. 만일 있다하더라도 매우 드물 것이다.

45) 위의 책 11.9a.

46) 『도장』 1066, 1.3b; 103, 6.25a.

47) 『도장』 1066, 2.8a.

48) 『도장』 1076, 1.3b-6a.

49) 『도장』 1066, 2.2b-3a.

明亦無無明止) ; "연단술 문헌에는 '생각은 불을 지핀다'라고 쓰여있는데, 이것은 무명이 생사의 뿌리임을 뜻한다; 연단술 문헌에는 '생각이 일어나는 곳은 "현빈"(玄牝)이다, 현빈의 문은 천지의 문이다'라고 쓰여있다. 어찌 생사의 문이 아니겠는가?"⁵⁰⁾

유교쪽을 보면, 도사들이 자주 인용하는 경전들 외에, 신유학파의 모든 대가들, 즉 소용, 주돈이, 주희, 정씨 형제들이 인용된다.⁵¹⁾ 『노자』를 주석한 조실암(趙實庵)에게 『중용』은 『노자』의 가르침에 보충이 된다.⁵²⁾ 주돈이의 『태극도설』은, 노자와 대검(『금강경』의 주석가)의 인용과 함께, 그리고 도교에서 인정되는 장기(臟器)와 팔괘(八卦)의 대응이 적용되고 명상실천이 언급되면서⁵³⁾ 주해되었다.⁵⁴⁾ 불교 용어로 설명된 『계사』의 문구도 발견된다 : « 멀리로는 사람들 안에서 찾을 수 있고, 가까이로는 자기 안에서 찾는다 ». 이 문장의 앞 부분은 오온(五蘊)이 비었음을 의미한다.⁵⁵⁾

신유학자들은 경전에서 인용한 몇몇 문구들에 대해 특별히 많은 연구를 했는데, 도교학자들은 이 문구들을 자기 방식으로 다시 연구했다.

육상산과 주희가 인용하면서 그들의 (인심과 도심에 관한) 심론(心論)을 세웠던, "인심은 위태롭고, 도심은 미미하니. 순수하고, 하나가 되라, 진실되게 중(中)을 지키라."라는 『서경』의 문구는 자주 인용된다. 여기서의 정(精, "순수하다"는 뜻으로 쓰임)을 상양자는, 도교 실천자가 "키워야하며" "천지지기"(天地之氣)에 필적하는, "천지지정"(天地之精)을 찬양하기 위해서 사용한다.⁵⁶⁾ 이 글의 뒤에서 이 구절이 어떻게 다양하게 사용되었는지를 볼 것이다.

『역경』의 여러 문장들도 인용되었다. 특히 「계사전」의 "물러나서 은밀한 곳에 몸을 숨기다"(退藏於密)가 자주 인용되었고,⁵⁷⁾ 『중용』 22장의 "절대적인 진실성을 통해서 자신의 고유한 성 깊은 곳에 다다른다" (惟天下至誠爲能盡其性)와 1장의 "그의 성을 따르는 것, 그것을 도라 한다" (率性之謂道)와 비교된 「설괘전」의 "천명에 다다르기 위해서 원칙을 궁구하고 자신의 성을 다한다" (窮理盡性以至於命)⁵⁸⁾도 인용되었다. 『대학』의 첫부분에 대한 암시도 명백하다. 맹자의 "호연지기"(浩然之氣)는 자주 원기(元氣)⁵⁹⁾와 동일시되었고 "만물이 내 안에 다 갖추어져 있다"(萬物備於我)도 여러 번 등장한다.⁶⁰⁾

일반 주제

유교, 불교 그리고 도교는 다 똑같이 각각의 문헌을 초월하여 하나의 가르침을 준다. 즉, 성인은 - 그가 『역경』(易經)의 "선천"(先天)의 공자이든, 『반야바라밀다경』의 불교이든,

50) 『도장』 250, 8a.

51) 예를 들어: 『도장』 251, 2a-3b; 1066, 서문 1a; 1311, 1.22b와 25a-b.

52) 『도장』 723, 2.15a-b.

53) 『도장』 251, 10b-12b.

54) 위의 책, 6a-18b.

55) 『도장』 249, 6.23a.

56) 『도장』 1067, 3.3b-4a. 또한, 이도순이 그것을 주해한 『도장』 1060, 6.21b-22a와 『도장』 249, 3.10a를 보라. 그리고 『도장』 1066, 2.7b에서, "정일"(精一)은 도교도들의 "포원"(抱元) 그리고 불교도들의 "선정"(禪定)과 연결되고 있다.

57) 『도장』 1067, 22b-23a ; 1089, 2.11b ; 275, 25a.

58) 『도장』 1067, 22b-23a; 249, 6.7a. 신유학자들과 도교에 있어서 이 문구의 운명에 대해서는 줄고 "La notion de hsing dans le taoïsme et son rapport avec celle du confucianisme", *Journal of the American Oriental Society*에 발표 예정. *이 논문은 예정대로 이 학술지 106.1호 (1986), 183-196쪽에 발표되었다.

59) 『도장』 1307, 3.12b; 1308, 10a; 1079, 2.7a.

60) 『도장』 249, 6.23b; 103, 2.4a.

『도인경』(度人經)의 도교이든 - "말씀 속의 말씀 없음에 형태를 부여함으로써 진정하고 절대적인 도"를 드러낸다.⁶¹⁾ 노자와 장자가 공부를 포기하고 지식을 거부하라고 조언한 것과 마찬가지로, 보리달마도 서쪽에서 와서 글을 남기지 않았고 다만 가르침을 전수했을 뿐이다. 또한 스승은 "만일 말씀 없음을 원한다면, 왜 글에서 가르침을 찾는가?" 라고 말하지 않았던가?⁶²⁾ 삼교의 가르침은 각각 단 한마디로 요약이 되고 모두 유사하다. 즉, 불교는 정(定)으로, 도교는 청정(淸靜)으로, 유교는 성(誠)으로 요약된다.⁶³⁾

궁극적 진리는 비록 다른 이름으로 불리어도 결국 같다. 열반이 도의 이름이다.⁶⁴⁾ 태극은 원각(圓覺)과 금단(金丹)⁶⁵⁾뿐만 아니라 진여(眞如)와 금단(金丹)⁶⁶⁾과도 동일시되었다. 이 세가지는 모두 흰 원으로 상징된다. 단(丹), 유교의 리(理), 그리고 불교의 기(機, 동력, 근본성질)는 모두 하나이다.⁶⁷⁾ 도교의 "원기"(元氣)는 불교의 "본성"(本性)과 유교의 "원명"(元命)에 동일시되었다.⁶⁸⁾ 최고 신들은 다른 이름으로 불릴 뿐 같은 존재들이다. 도교의 부려원시(浮黎元始), 불교의 여래(空王如來) 그리고 유교의 선천태역(先天太易)은 같은 존재이다.⁶⁹⁾ 생사(生死)를 초월하고 불생불사의 상태에 도달하는 불교의 이상(理想)은 도교 쪽으로 오면 불생은 도교적 평정(平靜)으로, 불사는 도교적 장생(長生)으로 치환된다.⁷⁰⁾ 열반(涅槃)과 시해(尸解)에는 차이가 없다, 왜냐하면 불교에서나 도교에서나 둘다 허(虛)로 돌아가는 것이기 때문이다. 불교의 진허(眞虛)는 유교의 무위(無爲)에, 도교의 자연(自然)에 해당한다.⁷¹⁾

방편

각 가르침의 귀결점 이외에도, 그들의 일반적인 과정도 유사하다. 셋 다 자기 수양, 즉배움(學)을 권한다. 공자는 자기 수양에 전념하고 쉬지 않고 가르치겠다고 하고, 노자(여기서 공자의 말을 노자의 말로 돌리고 있다)는 성인은 타고난 것이 아니라 자기수양(學)을 통해서 얻은 것이라고 하지 않았던가? 유가들은 수신(修身)*을 하고, 불가들은 수성(修性)을 하고, 도가들은 수명(修命)을 한다(여기서, 성(性)과 명(命)은 각각 정신적 훈련과 기의 육체적 수양을 가리킨다).⁷²⁾

또한, 각 전통마다 두 종류, 즉 하나는 심(心)으로 다른 하나는 담(談)으로 하는 전수법(傳授法)이 있다. 첫째 전수법은 "술성"(率性, 『중용』), "일관"(一貫, 공자), "적의"(積義, 맹자), "무위로 하면 안 되는 일이 없다"(노자), "사람의 마음을 보여주고 그의 성을 드러낸다"(보리달마) 와 "열반심"으로 요약될 수 있다. 둘째 전수법 즉 담론을 통한 전수는 내단이고 자기 승화의 실천이며, 선(禪)에서는 "자기 본성을 지키는 것"이고 침착함을 지키는 것이

61) 『도장』 249, 3, 13a.

62) 『도장』 1066, 3.10a.

63) 『도장』 1307, 3.22b.

64) 『도장』 1067, 2.8b

65) 『도장』 250, 1a와 6a; 『도장』 1060, 6.1b.

66) 『도장』 249, 3.15a; 『도장』 1060, 6.2a.

67) 『도장』 1074, 3.38a.

68) 『도장』 1066, 1.14b.

69) 위의 책, 3.9a.

70) 위의 책, 3.8a.

71) 『도장』 249, 3.13b 와 14a.

72) 『도장』 1067, 11.2b. * 역주: 도장 원문에도 "수신"(修身)이 아니라 수신(修神)으로 되어 있다.

다.73)

"삼교는 평정과 집중을 높이 평가한다." 『역경』의 「계사전」에 그 증거가 있으니, "역(易)은 적연부동(寂然不動)하고 감(感)하여서만 마침내 천(天下)에 통(通)한다." 연단술 문헌은 "신(身)과 신(神)은 움직이지 않고 그때에 무극(無極)이 있다"고 한다. 불교도에겐, "진여(眞如)는 움직이지 않고 절대 지식을 깨닫는다." "이것이 주자 (주돈이)가 핵심은 정적(靜寂)안에 있다 (고 하면서 말한 것이다)."⁷⁴⁾

정이와 정호 형제는 간(艮)괘를 도가들이 쉽게 인용할 수는 말로 해석했다. 즉, 안과 밖의 구분을 잊으라, 외부 사물로 인해서 오류에 빠지지 말라, 욕심을 가지지 말라는 것이다. 백옥침과 이도순은 이 해석을 취하면서 보다 규칙적으로 사용하고 있다. "등의 고정"(艮之背)이란 자신의 정신을 잊으라는 뜻이다. "자기 몸에 집착하지 않는다" (『역경』)란 자신을 잊는다는 뜻이다. "정원을 거닐고 다른 것들을 보지 않는다"란 존재들을 잊으라는 것이다. 그리고 이 모두는 『대학』의 "멈출 줄 알다"와 『역경』의 "자신의 성을 다하고 자신의 명에 닿는다"와 연결되고, 은둔과 내적 평정에 관한 유교의 가르침을 잘 설명한다. 간(艮)의 의미도 『서경』과 왕필의 "중"(中) 개념과 연결되고 도교의 중심과 하나라는 개념과도 연관되어 있다.⁷⁵⁾

삼교에서 모두, 실천들은 "비실천"에 다달아야 한다. 선불교에서는 "아무 것도 쓸을 것이 없을 때까지 쓰는 것으로써 시작한다". 마찬가지로 도교에서는 "실천하지 않음에 다다를 때까지 실천함으로써 시작한다."⁷⁶⁾ 이 모든 가르침은 "부정(否定)의 길"로 귀결된다. "참된 선(禪)은 비선(非禪)의 선(禪)이다", "참된 도는 비도의 도다."⁷⁷⁾ 모두 "무위(無爲)의 대도(大道)"로, "태어남도 죽음도 아님", "도의 비어있음"인 "비공"(非空)으로 귀결된다.⁷⁸⁾ 불교와 도교는 눈으로는 볼 수 없는 길인 "길 아님"으로 나란히 귀착한다.⁷⁹⁾

태극, 혼돈 그리고 중심

모든 태극은 같고 다만 그 응용이 다를 뿐이다. 유가, 도가, 불가 모두 태극으로 그들의 (본성(本性)을) "함양"하지만, 유가는 통치에 열중하고, 도가는 그들의 몸과 정신을 보존하고자 하고, 불가는 삶과 죽음으로부터 초탈하고자 한다.⁸⁰⁾ "각자 하나의 태극을 지니고 있다"는 맹자의 말을 상기시키고도 있다.⁸¹⁾ 다르게 표현되었지만, 불교에서도 태극을 발견할 수 있으니 "진공"(眞空) 혹은 "본성(本性)이 그것이다. 태극이 아직 형체가 없을 때, 오행, 상(象)과 수(數)는 진무(眞無) 안에 숨겨져 있다. 태극이 둘로 갈리면, 이들은 묘유(妙有, 초월적 존재) 속에서 모습을 드러낸다.⁸²⁾ 이와같이, 『역경』의 지표들, 즉 태극과 상(象)과 수(數)는, 세계의 근원(진무(眞無)와 태극)을 잠재적 품고 있는 공허와 이 공허에 기초하고

73) 위의 글, 8.2b-4a; 또한 『도장』 1072, 4a-b.

74) 『도장』 249, 1.1b.

75) 위의 글, 6.21b와 『도장』 1089, 2.10b-11a. 신유학과와 도가들이 어떻게 艮괘를 다루었는지에 대한 보다 자세한 사항은 J. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, Columbia University Press, New-York, 1980, 116-124면을 보라.

76) 『도장』 1072, 5b.

77) 『도장』 1067, 1.10b.

78) 『도장』 1072, 5b.

79) 『도장』 249, 3.21b.

80) 『도장』 1066, 4.3b.

81) 예를 들어 『도장』 103, 6.6a, 8.34a.

82) 『도장』 249, 3.15a.

있는 것으로서의 묘유(妙有)라는 반불교 반도교적 개념과 밀접하게 연관되어 있다.

14세기 초 『역경』 공부에 몰두했던 두도견(杜道堅)은,⁸³⁾ 열자(列子)의 네 가지 우주 발생과 태극이 덧붙여진 소용의 범주와 산술을 재동원하면서 『도덕경』을 주해한다.⁸⁴⁾ 그에게 태극은 노자가 말한 곡신(谷神)이다.⁸⁵⁾ 『도덕경』 주석서들로부터 인용한 무(無)와 유(有)의 변증법은 『易經』에서의 양의(兩儀)를 낳는 태극을 통해서 해설되고 있다.⁸⁶⁾ 주돈이의 무극(無極)은 "극(極) 없음"이 아니라 태극을 앞서는 "태허"(太虛)를 가리킨다.⁸⁷⁾ 노자의 제 1장에 나오는 상무(常無, 초월적 부정)는 "선천"(先天)에 위치한, 물(物) 자체 세계의 무극(無極)이다. 상유(常有, 초월적 긍정)는 『역경』의 양의(兩儀)와 만물, 즉 『역경』의 "후천"(後天)의 영역, 즉 현상계를 가리킨다.

의미는 여러 수준으로 구분될 수 있다. 태극은 허(虛)이고 자연(自然)이다. 그가 낳는 양의(兩儀)는 음양이다 (여기까지는 『역경』의 영역이다). 그러나, 소우주에서, 몸(身)과 정신(心)으로 나뉘는 원초적 정신을 지칭할 수도 있다. 그리고 내단에서 그것은 참된 수은(水銀)과 참된 납(鉛)을 낳는 "단모"(丹母)이다.⁸⁸⁾

태극은, 근원적이면서 궁극적이고, 처음이자 마지막 융합, 정(精), 기(氣), 신(神)이라는 인간 본성의 세 가지 원리, 혹은, 불교식을 말하자면, 신(身), 심(心) 그리고 의(意)의 단일체로의 융합을 나타내는 연단술사들이 말하는 혼돈이다.⁸⁹⁾

열자가 묘사했던 그 기와 물질의 얽힘인 이 혼돈은 바로 불가들이 말하는 진공(眞空)이고, 지각과 생각, 행위와 지식의 비어 있음이다. 유가에서 이것과 상응되는 것은, 감정과 감동이 "미발"(未發), 유아의 그것과 유사한 것으로 간주되는, 상태인, 『중용』에서 말하는 중(中)이다.⁹⁰⁾ 우주론적 비어있음은 소우주의 그것에 대응한다. 도교적 표현을 쓰자면, 이 혼돈은 "선천혼원조기"(先天混元祖氣)이고 불교도들은 이것을 혜(慧)와 "마니의 진주"(寶燈摩尼珠)라고 한다. 이는 맹자가 말하는 호연지기와 다름 없고 연단술에서는 "금단"(金丹), "신실"(神室), "천곡"(天谷), "천기지근" (天氣之根), "만기지조"(萬氣之祖), "태극지제"(太極之帝)와 같이 다양하게 불리운다.⁹¹⁾

앞에서 언급한 바 있는 『중용』의 중(中), 어떠한 감정도 어떠한 감동도 아직 일지 않은 이 상태, 또한 『서경』의 중(中)이기도 한 이것은 바로, 선에서 쓰는 말로 하자면 선악의 저 너머에 있는 "자기본래면목"(自己本來面目)이고, 도교에서 쓰는 말로 하자면 생각이 없는 상태이다.⁹²⁾ 이는 노자가 간직하라고 가르친 그 중(中)이니,⁹³⁾ 곧 도(道)이다.⁹⁴⁾ 『역경』도

83) 『도장』 1005 (『주역참동계발휘』), 序 3a.

84) 『도장』 703.

85) 『도장』 702, 1.7a.

86) 위의 글, 4.21b.

87) 위의 글, 1.17a-b, 4.21b. 이는 주돈이의 無極에 관한 朱熹의 논의를 반항하는 것이다. 이 논의는, 주희의 말을 되풀이 하며 무극은 태극이라고 주장하면서도 사실 논의의 전개와 이 전개에서 보여주는 도식들 안에서는 무극과 태극을 확연히 구분하는 도가들에 의해 여러번 인용되었다. 자주 무극은 태극을 앞서는 것으로 간주되었고, 태극이 중심에 하나의 점을 지니고 있는 비어있는 원으로 그려진 반면 무극은 단순히 비어있는 원으로 표현되었다.

88) 『도장』 249, 3.15a.

89) 『도장』 1074, 1.7a-b.

90) 『도장』 1066, 3.1a와 2.7a.

91) 『도장』 1220 (道法??), 14세기에 쓰여진 의례전, 77.8b.

92) 『도장』 249, 3.17b-18a.

93) 『도장』 1072, 4b.

94) 『도장』 1311, 1.22b.

이를 다루었다. 일(一)에 대해 말하면서 "움직이지 않고 잠잠하다"고 할 때, 이는 중(中)의 "체"(體)와 관련된 것이다. "감(感)해서만 비로소 천하(天下)를 통(通)한다"고 할 때, 그것은 중(中)의 "용"(用)과 관련된 것이다.⁹⁵⁾ "심(心)을 통해서 전수된 가르침"은, 장자가 "일(一)을 깨달으면 만사가 해결된다"라고 했을 때의 일(一)과 비교할 수 있는 중(中)의 가르침이다. 장자의 이 말은 우리가 위에서 언급한 바 있고 연단술사 장보단이 장자의 그 말을 이어 표현한 바 있는 "일(一)을 얻으면 만사가 해결된다"라고 한 표현과 비등하다.⁹⁶⁾ 여기까지 봤을 때, 이 모두를 공자가 말한 그의 모든 가르침을 관통하는 일(一, 一貫), 노자가 말한 일(一, "만물을 하나를 얻어 산다"), 그리고 불교의 일("만물은 하나로 돌아간다")로써 쉽게 연결지을 수 있다.⁹⁷⁾ 공자의 일은 인간에게는 삼재(三才, 하늘, 땅, 사람)를 두루 꿰뚫는 신성한 원칙이 있음을 뜻한다. 불교의 일은 그것이 자신도 남도, 중생(衆生)도 장생(長生)도 아님을 의미한다.⁹⁸⁾

따라서, 유가의 태극과 중(中), 열자와 연단술사들의 혼돈, 불가의 공(空), 그리고 일(一)은 동치관계에 있다. 이들은, 나뉘면 만물이 생겨나는, 미분화된 원초적 일체성을 나타낸다. 『역경』에서 말하는, 양의(兩儀)를 낳는 태극은 다름아닌 노자가 말하는 둘(二)을 낳는 하나(一)이다. 이것은 여러번 반복되고 있다. 실천의 영역에서, 이 개념은 침착한 상태, 완전한 정적의 상태, 모든 감정(『중용』)과 모든 생각이 없는 상태(마음을 비움)에 해당한다. 이 글에서 인용하는 도가 저자들에 따르면, 이는 인간의 원초적 상태, 유아적 상태, 불가와 도가만큼이나 유가의 가르침도 지향하는 상태이다.

이 미분화된 통일체는 궁극적 진리이고 어떠한 다른 존재와도 공존하지 않는다. 그것은 절대적인 미분화 상태에 있다. 이것이 바로 『현천집』(峴泉集)에서 주희에 반대했던 이유이다. 이 반대는, 비록 덜 분명하지만 목상조에 의해서 이미 표명된 바 있다.⁹⁹⁾ 『현천집』(峴泉集)은 태극과 동일시된 리(理)와 때로는 움직이고 때로는 머무르는 기(氣)에 대한 주희의 구분을 상기시키며 이 구분에 반대한다. "처음에, 혼돈과 어둠의 때에, 원기(元氣)는 만물의 뿌리이다. 본질을 본다면, 그것은 리이고, 음양의 끊임없는 역동성으로 본다면, 그것은 기이다. 바로 그렇기에, 갈리기 전에 도는 태극이다. (단지) 음양이 모양을 갖출 때만이 리와 기가 나뉜다."¹⁰⁰⁾ 주희에 맞서서 이 도교적 일원론은 다시 한번 근본적이고 반론의 여지가 없음이 확인되었다.

성(性)

성(性) 개념은 도가들이 삼교를 비교하여 접근시키는 데에 사용하는 주요 구조물 가운데 하나이다. 맹자, 순자, 한비자 그리고 신유학자 장재와 정씨의 이론들이 모두 소개된 『천원발미』(天原發微)¹⁰¹⁾에서 장황하게 소개되었지만, 성선설이나 성악설이나에 대한 논쟁은 그다지 도가들의 관심을 끌지 못했다.

하지만 성(性)이란 단어는 매우 중요하다. "진성"(盡性)은 『중용』과 『역경』에 나오는

95) 『도장』 249, 3.17b-18a. 『도장』 1060, 6.4b에서 다시 인용됨.

96) 『도장』 1072, 4b.

97) 『도장』 1067, 14.3b.

98) 『도장』 249, 3.12b.

99) 『도장』 1066, 1.2b.

100) 『도장』 1311, 1.23a-b.

101) 『도장』 1182, 18.19b-21a.

표현이고, 신유학과의 전문 용어가 된다. 그런데 도교에서는 이 성이란 단어가 이미 "본성"(本性)이라는 불교적 의미를 취하고 있었다. 장자에게서는 이미 자연(自然)이라는 의미를 지니고 있었다.¹⁰²⁾

그리고 바로 이러한 의미의 연장선상에서 연단술사들은 성(性)에 초월적 의미를 부여한다. 그것은 태어나기 전 사람 안에 주어지며, 지키고 길러야 할 "빛의 작은 조각"이다. "견성성불"(見性成佛), 이것이 바로 노자의 "관묘"(觀妙)의 유사어인 불교적 표현이다. 이 성(性)은 태극이다.¹⁰³⁾ 연단술의 기초이고 또한 선(禪)문답에서 얻고자 하는 것이다. "당신이 아직 몸을 가지지 않았을 때, 당신의 성(性)은 어디에 있었는가?" 이것은 또 『역경』에서 "우리가 결국 시원으로 다 돌아갔을 때, 우리는 마침내 삶과 죽음에 대해서 말할 수 있다"라고 했을 때 시사했던 바로 그것이다.¹⁰⁴⁾

이렇게 이해된 성(性)은 삼교 안에서 모두 발견할 수 있는 기본적인 개념 가운데 하나이다. 불가에서는 지관(止觀)을 통해서 "견성"(見性)하려고 하고, 도가에서는 생각과 욕심을 멈추게 함으로써 "존성"(存性)하려고 하고, 유가에서는 "명덕"(明德)과 "지어지선"(止於至善)을 통해서 "진성"(盡性)하려고 한다. 이 모두가 한결 같이 생각과 열정을 멈추는 데에 있다.¹⁰⁵⁾ 불교의 교조들은 그들의 제자들로 하여금 "견성"을 얻게끔 하기 위해서 공안(公案)은 만들어 냈다. 그런데 "연단술의 요점이 바로 여기에 있다". 이런 의미에서 도교와 불교는 서로 일치한다.¹⁰⁶⁾

도가들이 성(性)에 불교적 의미를 주는 한편, 이를 다루기 위해서 그들은 유가 경전들을 참고한다. "지성"(至誠)으로 "진성"(盡性)해야 한다고 하는 『중용』 22장과 『역경』의 "천명에 닿기 위해서 이치를 궁구하고 본성을 다한다." (窮理盡性以至於命)라는 표현을 그들은 되새긴다. 신유학파들은 이 두 문장을 아주 많이 주해했다. 성과 명의 개념은 송대의 연단술적 사유의 한 주축이 되었다. 유가들의 진성(盡性)은 노자의 복명(復命)에 연결되었다. 『역경』의 문장은 삼교를 서로 근접시키기 위해서 사용되었다. 궁리(窮理)는 제국을 통치하기 위한 유가들이 할 일이고, 진성(盡性)은 불가들이 생사를 초탈하기 위한 방편이며, 복명(復命)은 "삼재(三才)를 통치하는" 도사들의 일이다.¹⁰⁷⁾

『환진집』(還真集)¹⁰⁸⁾은 『대학』의 "격물치지"(格物致知)를 인용하면서, 요지는 "궁리진성"(窮理盡性)에 있다고 평가한다. 그런데 노자의 말에 의하면, "뿌리로 돌아가 명을 회복"(復命) 할 수 있다. 이도순은 "궁리진성"(窮理盡性)하는 그 순간, 어찌 '생사'(生死)의 수레를 멈추는 것'이 불가능하겠는가"라며 『역경』의 표현과 불가의 말을 휘몰아 단숨에 외친다.¹⁰⁹⁾ 서신옹(徐神翁)의 서(序)의 저자에게는,¹¹⁰⁾ "궁리진성"(窮理盡性)는 곧 득도(得道)이다." 하지만 이도순은 이 표현을 이해하는 방법엔 두가지가 있다고 생각한다. 점진적으로 나아가는 사람들, 즉 열등한 사람들은 하나하나 깊이있게 궁구해야하며, 끝까지 탐구되지 않

102) 『도장』 1067, 16.4a. 성(性)의 이러한 의미에 대해서, 그리고 초기 도가들이 사용한 성의 의미에 대해서는 위에 인용한 줄고를 보라.

103) 『도장』 724— 11.37a의 Ch'u Po-hsiu.

104) 『도장』 249, 3.11b.

105) 위의 글, 6.24a-25b. 또 『도장』 249, 6.21a-25b.

106) 『도장』 1067, 1.10b.

107) 『도장』 1066, 1.7b.

108) 『도장』 1074, 2.3b.

109) 『도장』 249, 3.4a.

110) 『도장』 1251, 서 1b, 1145년.

는 것이 하나라도 남은 이상, 그에겐 장애가 하나 남는 것이고, 모든 것이 완전히 다 파헤쳐진 때에야 비로소 그의 본성(本性)을 보는 데에 이른다. 여기서 우리는 유가의 격물(格物)을 무의식적으로 차용하고 있음을 다시 볼 수 있다.¹¹¹⁾ 반면, 빠른 깨달음의 길이 열려있는 우월한 사람들은 "단 하나의 원리만 탐구해보면 모든 다른 원리들이 저절로 완전히 밝혀지고" "단 한순간에 그들은 그들의 성을 다하고 그들의 명에 다다른다." 선에서도 마찬가지이다. 신도들은 우선 계율을 행하고 (戒), 그 다음 집중하고 (定), 그 다음 지혜를 얻는다 (慧). 혹은 이 셋을 단번에 얻는다.¹¹²⁾

연단술사들은 성(性)보다는 명(命)에 특별히 중점을 둔다. 이런 맥락에서는 명이, 태어나기 전에 사람 안에 놓여지고, 성도 그렇듯이, 자기 안에서 길러야하는 "선천(先天)의 양기(陽氣)"가 된다. 호흡술을 실행함으로써 명을 기르고, 생각을 멈춤으로써 성을 기른다. 명이 "기"(氣)의 차원에 속한다면, 성은 비교적 신(神)에 가깝다. 이렇듯, 도교 연단술사들은 호흡술만큼이나 생각의 멈춤도 행하며, 그렇게 함으로써 승화된 몸을 얻으려 하고, 그들의 신(神)과 동시에 구체하기를 원하는 그들의 몸을 정련(精鍊)하고자 한다. 그들은 이 방법이 생각의 멈춤에만 몰두하는 선(禪)의 방법보다 더 완전하다고 평가한다.¹¹³⁾

그러나 그것은 상대적일 따름이다. 사실, 유가, 도가, 불가 모두 성과 명을 기른다. 『중용』에서 천명(天命)이 성(性)이라고 하지 않았던가?¹¹⁴⁾

그럼에도 불구하고, 중대한 반론이 제기 되었다. 몇몇 유가들과 도가들 간의 견해 차이를 『천원발미』(天原發微)는 지적하고 있다. 인성(人性)이 본래 나쁘다거나 선악(善惡)이 섞여 있다고 하는 사람들 (순자(荀子), 양자(揚子) 그리고 한비자(韓非子))는 그들이 모르는 본성(本性)에 대해서 말하지 않는다. 그들이 말하는 것은 신유학과들의 기질지성(氣質之性)이다. 이 도교 문헌은 이 성(性)을 『중용』이 다루는 그것, 즉 신유학과들이 천지지성(天地之性)라고 하는 것에 대립하는 것으로 보고 있다.¹¹⁵⁾

심(心)

삼교 사이에 상호 논쟁과 접근의 주제가 되었던 또 다른 용어가 있다. 감정과 생각이 일어나는 자리로서의 심장을 가리키는 심(心)이 그것이다. 그런데 지금 이 글이 관심을 갖는 맥락 아래에서 이 용어는 그것의 특별한 의미로 "정신"이라는 뜻을 가지며 궁극적 실재를 가리킬 때도 있다. 육상산과 불가에서는 이 용어를 그렇게 이해하고, 이 글이 참조로 하는 문헌에서도 이와 같은 뜻을 가지며 여기서 이 용어는 성(性)의 비슷한 말이 된다.¹¹⁶⁾ 불교에서 심(心)으로 번역하는 hridaya라는 용어는 신(神)의 유사어로 간주된다.¹¹⁷⁾

잘 알려진 것처럼, 이학(理學)이라고 불리는 주희 학파에 대하여, 심(心)은 육상산 학파, 즉 심학(心學)을 가리키기 위해 사용되었다. 육상산은 심이라는 용어를 통해서 직관적 인식을 거의 배타적으로 강조하면서 심을 도(道)와 동일시했다. 우리는 도가들이 쓴 『도덕경』의

111) Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton Univ. Press, 1953, vol. II, 561면을 보라.

112) 『도장』 1060, 6.9.b-10a.

113) 위에서 인용한 «성의 의미»에 관한 논문을 보라.

114) 『도장』 1067, 14.4b.

115) 『도장』 1182, 18.19b-21a와 2.3b.

116) 『석의지미론』(析疑指迷論, 『도장』 276), 1b. 『도장』 724, 2.1b (조실암(趙實庵)을 인용). 『도장』 1066, 4.7b.

117) 『도장』 1067, 4.6a.

주석서들 안에서 이 논쟁의 반향을 만날 수 있다. 육상산의 동시대인이었던 백옥침은 심이 세계의 뿌리라고 주장한다.¹¹⁸⁾ 소옹에게도 그랬듯이, 저백수(楮伯秀)에게도 심은 태극이다.¹¹⁹⁾ 조실암(趙實庵)은 심은 도이고, 본무(本無)이고, 일기(一氣)이고 곡신(谷神)이라고 주장한다.¹²⁰⁾

육상산과 마찬가지로 백옥침도 심을 도와 동일시한다.¹²¹⁾ "모든 법(法, dharma)은 심에서 나온다", "모든 법은 심 안에서만 존재하고 다른 것은 없다"라고 말한다.¹²²⁾ 심이 직관적 인식의 기관이므로, 도교의 가르침과 마찬가지로 불교의 가르침도 "료심"(了心)으로 요약될 수 있다. 불교에서 "근본적으로 존재는 오류를 범할 수 없다, 심을 활용하면 되고, bodhi는 바로 여기에 있다"라고 할 때 바로 이것을 말하는 것이다. 그리고 도가의 "무위"(無爲)의 뜻도 바로 여기에 있다.¹²³⁾ 도교에서는 "양신"(養神)을 하는데, 여기서 신(神)은 심(心)이다. 마찬가지로 선(禪)은 "부처의 심을 깨닫는 것"으로 요약된다.¹²⁴⁾ 유교는 "정심"(正心)으로, 불교는 "명심"(明心)으로, 도교는 "허심"(虛心) 혹은 "정심"(淨心)으로 요약될 수 있다. 그렇듯 삼교는 이 근본 개념을 공유하고 있다.¹²⁵⁾

『대동진경』을 주해한 위기(衛琪)는 유가의 "정심"(正心)을 맹자가 말한 욕망을 줄임으로써 "심을 기르는 것", 『역경』에서 말한 자신을 숨김으로써 심을 깨끗하게 하는 것, 그리고 장자의 "재심(齋心)"에 접근시키고 있다. 그에게 "도의 눈"(道眼)과 "부처의 눈"(佛眼)은 하나가 된 심일 뿐이다.¹²⁶⁾

앞에서 인용한 『서경』의 구절에 의탁하면서, 신유학과들은 인심(人心)과 도심(道心)을 구분했었다. 이 두 심을 그저 하나로 보는 육상산은 이 구분을 인정하지 않았다. 목상조(牧常晁)는 그를 뒤따르며¹²⁷⁾ 다음과 같이 반복해 말을 한다: "인심은 위태하고 도심은 희미하다. 위태로움은 움직임에 속하고 희미함은 고요함에 속한다. 고요한 인심은 도심이고 움직이는 도심은 인심이다. 심은 오로지 하나이다. 위태함과 희미함을 구분하는 것은 오로지 움직이는 상태와 고요한 상태일 뿐이다."

결론

이 글에서 살펴본 도가들의 융합주의는 무엇보다 진리는 하나 밖에 있을 수 없다는 명제에 기초하고 있다. 둘이 있다면 그것은 진리가 아니다. 따라서 도가의 융합주의는 비록 불가와 유가가 이 진리를 실천하는 방법은 같지 않지만 자기들처럼 진리를 추구하고 그것에 도달하기 위한 한 방안을 보여주고 있다고 여긴다. 또한 삼교가 모두 진리에 대한 직관적인 인식에 의존하고 있음을 확인한다. 그렇다고 해서 이것이 점진적이고 노력과 분석을 통한 인식(格物)이나 배움(學)을 배제하는 것은 아니다.

시각은 다르지만 목표는 같다. 그리고 같은 목표물에 대해 서로 다른 시각의 가능성을 상

118) 『도장』 724, 11.27b.

119) 위의 책, 11.35a. 또한 『도장』 1311, 1.24a를 보라.

120) 『도장』 724, 13.18, 11.13b. 또한 『도장』 1056, 4b; 『도장』 1311, 1.22b도 보라.

121) 『도장』 1308, 5a.

122) 『도장』 1309, 4.10과 14b.

123) 『도장』 1310, 2.16b.

124) 『도장』 1072, 5b.

125) 『도장』 1066, 4.5b와 『도장』 1067, 14.4b.

126) 『도장』 103, 5.9a-b.

127) 『도장』 1066, 4.8b.

정하는 이들은 그 목표물을 보다 전반적으로 파악한다. 이 융합주의는 다양한 어법과 양식을 넘어서 진리를 이해하려는 노력 가운데 하나에 해당한다. 그 다양성의 상대적 가치는 도교, 불교 그리고 유교가 서로 상대적이라는 점을 통해서 강조될 수 있다. 각각의 가르침, 즉 문(門)에 집착하는 자들은 그 하나임을 망각한다. 그들은 결국은 "실재"가 아닌 "이름"을 얻는다.¹²⁸⁾

도가들은 그들의 말을 부연할 때, 서로 연결되는 그들의 몇몇 핵심 문구와 단어들에 근거한다. 태극 혹은 근원적 혼돈의 개념은 그것이 모든 역(逆)의 융합을 표현하기 때문에 두 말할 나위 없이 중요하다. 한편, 성(性)과 심(心)은 직관적 인식의 기관과 인간내면의 초월적이고 영원한 그 무언의 내재성을 의미하기 때문에 유용하다.

도교와 유교는 - "맹자의 신비주의" ¹²⁹⁾ 라고 불리우는 것 외에도 - 몇몇의 유사한 전제들, 특히 세계와 인간의 본성은 같은 법칙을 따르므로 자기 자신을 아는 자가 다른 모든 것도 잘 안다는 전제를 공유하고 있다. 게다가, 둘러싸고 있는 은폐물로부터 벗겨내야 할 "원리", 진흙탕 속에서 꺼내야 할 보물이라는 상호 유사한 개념을 공유하고 있다. 이것은 신유학파들에겐 인간에 내재하는 하늘을 나타내는 성(性)이다 (『중용』 입장: "천명, 그것이 성이라 불리우는 것이다").

그런데 바로 여기에 주요한 차이가 있다. 그 출발점, 즉 성(性) 혹은 심(心) 개념 자체가 신유학파들에게는, 적어도 주자학파들에겐 다르다. 도가들은 인간 안의 초월적인 것, 모든 존재들이 돌아가야 하는 곳, 어떠한 구분도 없는 비분화된 통일체를 다룬다. 따라서 주희가 리(理)와 기(氣)를 구분하는 것이 그들에겐 적절치가 않다. 도가들은 근본적인 일원론 -- 중국인들의 전통적인 일원론 -- 을 믿으며 주희의 글들 여기저기에서 나타나는 모호한 점들을 보고 그냥 넘어가려고 하지 않는다. 그래서 그들은 신유학을 다시 읽고 육상산에게로 접근한다.

도교적 시각에서 신유학에 대한 가장 적절하고 가장 명료한 비판을 가한 글은 『천원발미』(天原發微)이다.

"기질지성"(氣質之性)과 "본연지성"(本然之性)은 궁극적으로도 근본적으로도 구분되지 않는다. 정자(程子)와 장재(張載)의 말을 그대로 인용하면서, 구체화/실체화의 과정 후에 생기는, "기질지성"(氣質之性)은 "본연지성"(本然之性)의 개별화, 인간인 부여받은 것 그대로의 모습을 갖는 그런 개별화일 뿐이라고 『천원발미』는 설명한다. 그러나 결국, 리(理)의 입장에서 보면, 이 두 성(性)은 하나다. 그리고 "기(氣)가 있는 것은 형(形)의 형성 이후이다"라는 장재의 말을 빌리며, "미발(未發)의 때, 즉 인간에게 완벽한 정적의 상태에서, 드러나는 것은 "본연지성"이다. 형(形)이 이루어진 이후 (形而後, 장재의 말이다)에서야 "기질지성"이 생겨난다." 그러나, 다시 잘 생각해보면, "본연지성"은 늘 현존한다.

이와 같이, 우리가 여기서 다루는 문헌에 따르면, 도가와 불가에서는 미발(未發)의 성(性), 즉 중(中), 균형, "혼돈" 상태의 성(性)을 다루는 반면, 유가들은 『중용』이 언급하는 그 다음 단계의 성(性), 즉 감정이 일어나고, 표현되었지만 수양을 통해서 정확히 균형이 잡힌 단계에서의 성을 다룬다. 이것은 달리 말하자면, 도가와 불가들은 그들 자신 안에서 그 자취를 발견할 수 있는 근원으로 돌아가는 반면, 유가들은 "통치하기" 위해서, 질서지우기 위해서 이 세계에 남는다.¹³⁰⁾

128) 『도장』 1067, 14.3b.

129) Vandermeersch, *La voie royale*, E.F.E.O., Paris, tome II, 520면.

130) 『도장』 1182, 18.20b-21a와 2.3b. 장재(張載)의 글은 『근사록』(近思錄),

한편, 선불교와의 접근은 더 용이하다. 교류는 매우 활발했던 것으로 보이고 여기서 다를 여지는 없으나 차체에 연구할 만한 충분한 가치가 있다고 본다. 다만 몇가지 사항만 간단히 짚고 넘어가자. 예를 들어 한 도사가 그를 보러 찾아온 승려들이 던진 물음에 불교적 용어로 답변하는 것을 볼 수 있다.¹³¹⁾ 연단(鍊丹)의 북종(北宗) 도사 가운데 한 사람인 설도광(薛道光, 1191 졸)과 이 글에서 여러 번 인용한 바 있는 『현종직지만법동귀』(玄宗直指萬法同歸, 『도장』 1066)의 저자 목상조(牧常晁)는 도가가 되기 전엔 불교 승려였다.¹³²⁾ 불교 고승전 가운데 하나인 『용정어록』(雍正語錄)에 그의 전기가 들어 있는 장백단(張伯端)의 경우도 마찬가지이다.

결국, 선불교도와 도가들 사이에는 형이상학적 전제에서 서로 어긋남이 없다. 다른 것은 본질적으로 방편에 있다. 우리가 이미 보았듯이, 선불교는 정신적 방법을 더 강조하고 신체와 호흡의 기술들을 도가들 보다 훨씬 덜 중요시 여긴다. 어떤 문헌은, "명학"(命學, 도교를 지칭)은 『역경』과 그 주요한 괘에 대한 연구에 근거하며, 그것은 "유상지도"(有象之道)이다 라고 지적한다.¹³³⁾ 성학(性學, 즉 禪)은 반대로 "심(心)을 가리키고" "견성성불"(見性成佛)하면 되는, "글이 없는 가르침"을 준다. 이는 "상(象)이 없는 도(道)"이다. "(직관적으로) 이해하는 것, 이것이 성(性, 性學)이고, 실천하는 것, 이것이 명(命, 命學)이다"라고 왕도연(王道淵)은 요약한다.¹³⁴⁾

결국, (왕방에 따르면 형상의 세계를 벗어나지 않는¹³⁵⁾ 유교와는 형이상학적 전제와 일반적인 지향에서 차이가 있고, 선불교와는 방편에서, 그리고 아마도 (도가들에게는 신체까지도 포함하는) "구원"의 개념에서도 차이가 난다.

인용된 도장 문헌

- 103 『옥청무극총진문창대통선경주』(玉淸無極總真文昌大洞仙經注), 『대동진경』에 대한 위기(衛琪)의 주석. 1310.
- 141 『자양진인오진편주소』(紫陽真人悟真篇註疏), 장백단(張伯端) 찬(撰), 주(註)와 소(疏).
- 240 『옥청금사청화밀문금보내연단결』(玉淸金笥靑華秘文金寶內鍊丹訣), 장백단(張伯端) 찬(撰).
- 244 『대단직지』(大丹直指), 구처기(丘處機) 찬.
- 249 『중화집』(中和集), 이도순(李道純) 찬, 두도견(杜道堅)의 서(序).
- 250 『삼천역수』(三天易髓), 이도순 찬.
- 263 『수진십서』(修真十書), 도교문집, 26장 「오진편」(悟真篇), 64장과 31장부터 52장까지는 백옥침의 글이다.
- 275 『삼극지명전제』(三極至命筌蹄), 왕경승(王慶升, 1249년경에 활약) 찬(撰).
- 691 『도덕진경주』(道德真經註), 서(序)는 1108에 지어짐.
- 702 『도덕현경원지』(道德玄經原旨), 두도견(杜道堅) 주(註) (1305).

『총서집성』(叢書集成), 69면.

131) 『도장』 1076, 1.1a, 3b, 5b, 12a, ...

132) 『도장』 1066, 3.7a.

133) 위의 글, 3.10a-b.

134) 『도장』 729, 23b.

135) 『도장』 734 (『남화진경의해찬미』(南華真經義海纂微)), 4.12b.

- 703 『도덕현경원지발휘』(道德玄經原旨發揮), 두도견(杜道堅) 주(註).
- 724 『도덕진경집의』(道德真經集義). 여기에는 1149년 조실암(趙實庵)의, 그리고 1230-1278경의 제백휴(諸伯休)의 주들을 인용하고 있다.
- 757 『태상노군설상청정경주』(太上老君說常清靜經註), 백옥침의 주를 포함하고 있다.
- 760 『태상노군설상청정묘경찬도해주』(太上老君說常清靜妙經纂圖解註), 왕도연(王道淵, 1392년에 왕성한 활동, 『환진집』(還真集, 『도장』 1074)의 저자) 주. 16a에서 마옥(馬鈺)을 인용하고 있다.
- 1057 『단양진인어록』(丹陽真人語錄), 마옥(馬鈺).
- 1060 『청암영침자어록』(淸庵瑩蟾子語錄), 이도순(李道純).
- 1066 『현종직지만법동귀』(玄宗直指萬法同歸), 목상조(牧常晁) 찬.
- 1067 『상양자금단대요』(上陽子金丹大要), 진치허(陳致虛) 찬.
- 1068 『상양자금단대요도』(上陽子金丹大要圖), 진치허(陳致虛) 찬.
- 1072 『금단직지』(金丹直指), 주무소주(周無所住) 찬. 1250년 작.
- 1074 『환진집』(還真集), 왕도연(王道淵) 찬. 서(序)는 1392년에 지어졌음.
- 1076 『수기응화록』(隨機應化錄), 하도전(何道全) 찬.
- 1089 『원청자지명편』(爰淸子至命篇), 왕경승(王慶升) 찬. 저자의 서가 1249년 작으로 되어있음.
- 1158 『중양진인수단양이십사결』(重陽真人授丹陽二十四訣), 왕철(王嘉) 찬.
- 1182 『천원발미』(天原發微), 포운용(鮑雲龍) 찬. 저작 연대 미상. 주희를 인용하고 있음.
- 1220 『도법회원』(道法會元). 16세기 의례모음집.
- 1251 『허정충화선생서신옹어록』(虛靖沖和先生徐神翁語錄), 주익(朱翌) 찬. 서신옹은 왕철과 동창생이다 (『도장』 245, 2b 참조).
- 1307 『해경백진인어록』(海瓊白真人語錄), 백옥침(白玉蟾) 찬.
- 1308 『해경문도집』(海瓊問道集), 백옥침 찬.
- 1309 『해경전도집』(海瓊傳道集), 백옥침 찬.
- 1310 『청화진인북유어록』(淸和真人北遊語錄), 윤지평(尹志平) 찬.
- 1311 『현천집』(峴泉集), 장우초(張宇初, 43대 천사(天師)) 찬. 서(序)는 1407년에 쓰여졌다.

이 글에서 인용한 주요 저자들에 대한 연대표

남종(南宗)

성명	호	동시대 유학자
장백단 (張伯端, 984-1082)	자양 (紫陽)	주 돈 이
(1017-1073)		
		소 용
(1011-1077)		
		장 재
(1020-1077)		
		정 호
(1032-1085)		

(1033-1108)			정 이
석태 (石泰, 1158 졸)	행림 (杏林)	주 희	
(1130-1200)			
설도광 (薛道光, 1191 졸)	자현 (紫賢)	육상산 (1139-1192)	
진남 (陳楠, 1213 졸)	진니환 (陳泥丸)		
백옥침 (白玉蟾, 1134경-1220경)	해경자 (海瓊子)		
왕계도 (王啓道)	금침자 (金蟾子)		
이도순 (李道純, 1290년경 활동)	청암 (淸庵), 영침자(瑩蟾子)		
북종 (北宗, 全眞)			
왕철 (王嘉, 1112-1170)	중양 (重陽)		
마옥 (馬鈺) ¹	담처단 (譚處端) 1	유처현 (劉處玄) 1	구 처 기 (丘 處 機)
(1123-1183)	(1123-1185)	(1147-1203)	
(1148-1227)			
단양 (丹陽)	장진 (長眞)	장생 (長生)	장 춘
(長春)			
	윤지평 (尹志平)	이지상 (李志常)	
	(1169-1251)	(1193-1250)	
	청화 (淸和)	진상 (眞常)	

진치허 (陳致虛)
(1330년경 활동)
상양자 (上陽子)

1 주희와 육상산의 동시대인들.

번역자:

김대열, 프랑스국립동양학대학 (INaLCO, Institut National des Langues et Civilisations

Orientales, Paris), 부교수, 문화사, dkim@inalco.fr