

송대(宋代)의 뇌법(雷法)*

마츠모토 코이치(松本浩一)**

■ 국문요약

송나라는 중국 역사에서 아주 중요한 시대에 속하는데 사회적, 경제적, 문화적 등 여러 면에서 모두 큰 변화를 겪고 있었다. 종교적으로 볼 때 송나라의 도교 역시 역사와 전통을 계승하는 동시에 새로운 변화를 맞이하였다. 중국 자생종교로서의 도교는 이 시기에 이론과 실천적 측면에서 모두 새로운 기상을 나타냈다. 『도장(道藏)』이 편집되고, 여러 종류의 의례서가 발간되고, 나아가 북방지역에서는 진진도(全眞道), 남쪽지역에서는 천사도(天師道)가 성립되었다. 아울러 금단도(金丹道) 남종(南宗)의 출현은 도교의 새로운 전통이 형성되었음을

* 본 논문은 홍콩 蓬瀛仙館에서 출판되고 있는 『道學研究』 2020年 第二期(總第三六期)에 실린 「宋代之雷法」을 주편(主編)의 허락을 받아 한글로 번역한 것이다. 원래 이 논문은 마츠모토 코이치(松本浩一)의 『宋代의道敎와民間信仰』(東京: 汲古書院, 2006)의 4장 1절(pp.297-332)에 해당한다. 『社會文化史學』 17 (1979)에 「宋代의雷法」이라는 제목으로 실렸었는데, 劉岷峰(四川省社會科學院宗敎翻譯與研究中心主任, 教授)이 저자의 동의를 얻어 중역(中譯)한 것을 다시 한국어로 번역했다. 마츠모토 코이치는 문장 속의 일부 한문을 현대 일본어로 번역했다. 하지만 『道學研究』의 중문 번역본은 번역하는 과정에서 다시 한문 원문을 사용하고 그 출처를 밝혔다. 『道藏』의 경우 예문인서관(藝文印書館)에서 1977년 영인된 본을 사용하였는데 『道藏』藝文版으로 약칭했다. 독자들이 원문 내용을 확인하는데 도움이 되기 위하여 『道藏』三家本의 쪽 번호도 함께 달았다. 그리고 『夷堅志』는 中華書局的 점교본(點校本)을 사용했다. 한국어 번역에 있어서 한문 원문의 번역은 일본 원본(1979)을 사용하여 번역하였고 원문은 각주에 수록했다. 따라서 일문 원문에 없는 한문의 경우 번역되지 않은 부분이 있다. 일문 원본과 중역본 간에 차이가 있는 경우 더 자세한 쪽을 참고하여 번역했다.

** 일본 츠크바대학교 도서관정보매체학과 명예교수. 전문 분야는 송대의 도교와 민속종교, 대만의 민속종교 등이다.

의미한다. 뇌법(雷法)의 등장은 이러한 시대적 흐름에 따른 하나의 획기적인 사건으로, 후세의 도교에 아주 깊은 영향을 끼쳤다.

주제어: 송대(宋代), 뇌법(雷法), 송회종(宋徽宗), 임영소(林靈素)

- I. 시작하며
- II. 민간의 주술가
- III. 휘종의 종교정책
- IV. 교단에 의한 주법(呪法)의 정식 채용
- V. 뇌법(雷法)의 성립
- VI. 마치며

I. 시작하며

중국의 사회, 경제, 문화사(文化史)에서 중요한 전환기로 여겨지고 있는 송대(宋代)는 도교사(道敎史)의 시각에서 보아도 역시 중요한 전환기였다. 그것은, 이 시기에 고대로부터 내려온 전통을 집대성하려는 시도뿐만 아니라 현대로 직접 연결되는 새로운 전통들이 생겨나고 있었기 때문이다. 즉, 북송 왕조의 도교 정책 아래에서 ‘도장(道藏)’의 편찬이 시도되어¹⁾ 훗날 명(明)의 『정통도장(正統道藏)』의 기초가 되었고, 남송에서 원나라 초기에 이르기까지는 『상청영보대법(上淸靈寶大法)』²⁾, 『영보영교제도금서(靈寶領敎濟度金書)』³⁾ 등 대작(大作)의 의례서들이 출간되면서, 교리(敎理)와 의례(儀禮)의 양면에서 집대성이 이

1) 太宗 시기 이미 도교 경전의 증복된 부분에 대해 삭제하는 작업을 시작했다. 이러한 과정은 도장을 완성하는데 중요한 밑거름이 되었다. 眞宗 시대에 이르러 王欽若, 張君房 등을 중심으로 『寶文統錄』 4,359권 및 『天宮寶藏』 4,565권을 완성했다. 徽宗 시대에 와서는 『萬壽道藏』 5,481권의 목판본을 완성하였다.

2) 『上淸靈寶大法』은 『道藏』 正一部에 귀속되었다. 金允中이 편집한 『道藏』 藝文版 第52冊 (『道藏』 三家本 第31冊) 참조. 寧全眞授, 王契眞纂은 『道藏』 藝文版 第51-52冊 (『道藏』 三家本 第30-31冊) 참조.

3) 『道藏』 洞玄部 威儀類.

루어졌다. 다른 한편으로, 금나라의 통치에 있던 화북지역에서는 전진교(全眞敎)를 시작으로 계속하여 신(新)도교가 성립되었고, 강남지역에서는 장천사(張天師)가 남방 도교의 권위를 확립해 갔다. 또 이후의 도교 교리 전개에 큰 영향을 끼친 금단도교(金丹道敎)도 이 시기에 그 성립을 보는 등, 새로운 전통들이 생겨나고 있었다.

이러한 새로운 전통 중에는 예전에 볼 수 없었던 몇 가지의 특징적인 주법(呪法)의 등장도 있었다. 『도법회원(道法會元)』⁴⁾ 등의 주법서에 설명되어 있는, 뇌법(雷法), 천심법(天心法), 풍도법(鄧都法) 등으로 불리는 이 주법(呪法)들은 대부분 당말(唐末) 오대(五代)시기에 그 기원을 두는 것으로 여겨지는데,⁵⁾ 이 시기에 이르러 민간에서 활약하고 있던 종교가들 사이에서 발전을 보게 되었다. 그것이 북송(北宋) 휘종의 도교 숭상 및 임영소(林靈素)의 활약에 의해 역사의 무대에 등장하게 되었고, 전 중국적인 규모로 명계(冥界)의 계층구조가 확립되어 가는 과정에 대응하던 도교 교단의 움직임도 있어서, 교단 특히 정일교단(正一敎團)에 의해 정식으로 채용되기에 이르렀다. 그리고 이 교단에 의한 정식 채용 과정에서, 뇌(雷)의 힘을 주술력의 원천으로 하는 뇌주(雷呪)에 의해 뇌부(雷部)의 신장(神將)·신병(神兵)을 불러 구사(驅邪) 등을 행하는 ‘뇌법(雷法)’이라고 하는 주법(呪法)은 정교한 이론체계와 소의(所依) 경전이 더해지면서 도교의 주법(呪法) 가운데 중요한 것으로 가르쳐지게 되었다. 여기에서는 이 뇌법(雷法)에 초점을 맞추고, 성립과정을 따라가면서 그 의의(意義)나 배경을 고찰할 것이다.⁶⁾ 먼저 2장에서는 이 시기 민간에서 활약하던 다양한 종교가와 주술가에 대해 다루고, 3장에서는 휘종의 종교정책과 임영소(林靈素)의

4) 『道藏』 正一部.

5) 천심법(天心法)은 남당(南唐)의 도사 譚紫霄를 시조로 하고 있고(각주 48), 풍도법(鄧都法)에 대해서도, 白玉蟾은 이것이 당말(唐末)의 도사 吳大圓에 의해 세상에 전해졌다고 기술하고 있다(『海瓊白真人語錄』). 그리고 뇌법(雷法) 역시, 당말(唐末) 오대(五代)의 도사 杜光庭이 쓴 『神仙感遇傳』 卷1, 葉選韶에 나오는 이야기를 보면, 그 원형은 이미 그 시기에 존재하고 있었던 것으로 추측된다.

6) 뇌법(雷法)에 대해서는, Michel Strickmann(1942~1994)의 『宋代의 雷儀』에서 가르침 받은 바가 많았다. Michel Strickmann(司馬虛, 安倍道子 譯, 『宋代의 雷儀: 神霄運動と道家南宗についての略説』, 『東方宗教』 46 (1975), pp.15-28.

신소설(神霄說)에 대해, 그 성격을 고찰하면서 민간의 주법(呪法)이 주목받게 되는 데 끼친 역할과 신소설과 뇌법의 관계 등에 대해 서술한다. 4장에서는 주로 정일교단에 의한 그 주법(呪法)들의 정식 채용과 그 배경에 대해서 고찰하고, 끝으로 제5장에서는 왜 뇌법이 주도적 지위를 차지하게 되었는지를 논하면서 중국인들의 우리에게 대한 신앙 및 뇌법의 경진적 근거와 이론에 대해 연구해 볼 것이다.

II. 민간의 주술가

『이견지(夷堅志)』 등의 소설에는, 이 시대 민간에서 사람들의 주술(呪術)과 기도(祈禱)에 대한 수요(需要)를 담당하던 자로서, 도사(道士)나 무자(巫者) 외에 법사(法師), 방사(方士), 도인(道人) 등의 다양한 명칭으로 불리던 민간의 주술가, 종교가가 등장하고 있다.

송대에는 도사들도 승려와 마찬가지로 도첩제도가 있어서, 국가로부터 정식 도사로 인정받으려면 국가가 시행하는 시험을 보아서 도첩을 받아야만 했다.⁷⁾ 하지만 국가의 재정난으로 인해 공명(空名) 도첩(度牒) 판매가 이루어졌고, 남송 무렵에는 유명무실하게 되었다.⁸⁾ 『경원조법사류(慶元條法事類)』에 의하면, 이러한 시험을 치를 때는 책임자의 보증 및 소속 도관, 스승, 법명(法名)을 적어야 했는데,⁹⁾ 이로 미루어 봤을 때, 도첩제도와 관련이 있던 것은 원래 일정한 도관에서 살면서 출가 생활을 하던 도사에 한정되었을 거라고 생각된다. 도교는 원래

7) 『慶元條法事類』卷50 道釋門·試經拔度. 그리고 塚本善隆, 「宋時代の童行試經得度の制度」, 『支那仏教史学』 5-1 (1941), pp.42-64.

8) 塚本善隆, 「宋の財政難と佛教」, 『桑原博士還曆記念東洋史論集』(京都: 弘文堂書房, 1930), pp.549-594. 牧野 巽, 「慶元條法事類の道釋門(上): 宋代宗教法制の一資料」, 『宗教研究』 9-2 (1932), pp.64-84; 牧野 巽, 「慶元條法事類の道釋門(中): 宋代宗教法制の一資料」, 『宗教研究』 9-4 (1932), pp.45-58.

9) 『慶元條法事類』卷50 道釋門·試經拔度.

출가제도를 채택하지 않았으므로, 남송의 도사 金允中이 “출가, 재가에 구애받지 않고, 녹(錄)을 받고 법(法)을 행하는 자가 적지 않다”고 한 것처럼, 교단에서 발행한 녹(錄)을 받고 재가 수도를 하고 혹은 사람들에게 법술을 베푸는 도사도 많았다.¹⁰⁾ 도첩제도가 이런 사람들과 어느 정도까지 관계가 있었는지는 의문스러운 부분이다.

당시 녹(錄)은 ‘삼산(三山)’, 즉 용호산(龍虎山), 함조산(閔皂山), 모산(茅山)에서 발행하였다. 『삼통수도의(三洞修道儀)』¹¹⁾에 의하면 정식으로 된 녹은 일곱 단계로 되어 있고, 일정한 수행을 마치면 통과의를 하고 증명서인 녹(錄)을 받는다. 교단으로부터 일정한 위계를 인정 받는 것이다.¹²⁾ 이렇게 정식으로 녹(錄)을 받은 사람 외에도 이인(異人)이나 신인(神人)을 만났다고든지 혹은 꿈 속에서 신인(神人)으로부터 법(法)이나 녹(錄)을 받았다고 주장하며 주법(呪法)을 행하던 사람들이 있었다. 『夷堅志』에는 이러한 사람들의 사례가 다수 등장하는데, 두, 세 가지 예로 들어 보겠다.

1. 정화(政和)년간, 진주(陳州) 상수현(商水縣)의 지사(知事) 노보(路寶)의 아들 노당가(路當可)는 17세 때 어디서 왔는지 알 수 없는 도인(道人)으로부터 다음과 같은 말을 들었다. “너를 가르치겠노라. 내 너에게 부술(符術)을 내려준다. 천하의 귀신을 제어할 수 있으리라. 하지만 네가 오장(五臟)에 쌓인 더러움을 남김없이 제거하지 못하면 불가능할 것이다.” 그로부터 수일간 먹으려 하지 않자 피가 입으로부터 흘러나

10) 『上清靈寶大法』 卷10, 『錄階法職品』, 『道藏』 藝文版 第52冊, p.42083. 『道藏』 三家本 第31冊, p.403. 그리고 『夷堅志』 乙志 卷十九, 秦妃花精, 丙志 卷七大 儀古驛, 丙志 卷八 趙土渴, 支乙 卷六 閔義方家雷, 支戊 卷五 任道元 등의 이야기에는, 속인으로서 법록(法錄)을 가지고 있던 사례가 나타나 있다.

11) 『道藏』 正一部, 이 책은 常盤大定(1870~1945)의 『支那に於ける仏教と儒教道教』에 도 인용되어 있다. 常盤大定, 『支那に於ける仏教と儒教道教』 (東京: 東洋文庫, 1930), pp.710-712. 『三洞修道儀』는 荊南葆光子孫夷中이 癸卯年(1123년 추정)에 편집했는데, 陽臺道士 劉若拙이 남쪽으로부터 와서 입도의식, 관복품위를 말로 전해 주었고, 이를 편찬해서 한 권으로 만들었다고 되어 있다.

12) 먼저 ‘正一盟威錄’을 받고 도사가 되고, 다음으로 ‘金剛洞神錄’으로 나아간다. 이어서 순차적으로 ‘太上古賢錄’, ‘太上昇玄錄’, ‘中盟錄’, ‘三洞法錄’, ‘上清金闕清精選法’을 받는다.

오는 것을 느꼈다. 또 매일 저녁 십 여권의 책을 주어 읽게 하였는데, 마침내 법록(法錄)을 얻고 유명하게 되었다.¹³⁾
[丙志 卷13 路當可得法]

2. 유도창(劉道昌)은 원래 예장(豫章)의 병사(兵士)로 문자를 약간 알고 있었다. 꿈에 한 도사가 한 권의 책을 가지고 와서 그의 소매에 넣어 주며, “삼가 이를 비밀로 하고, 이것을 사용하여 사람들을 구하라.”고 했다. 내용을 보니 부주(符呪)의 술(術) 같았다. 집에 돌아가 바로 진무(眞武)의 초상을 그려 절하고, 사람들을 위해 병을 치료하고 초(醮)를 지냈다. 그가 그런 부적은 일반적인 도가(道家)의 전법(篆法)과는 완전히 달랐다.¹⁴⁾ [丁志 卷2 劉道昌]
3. 무진인(武真人)은 이름을 원조(元照)라고 하고, 회계(會稽) 소산(蕭山) 사람의 딸이었다. 꿈에 금갑(金甲) 차림의 신(神)이 나타나, “너는 본래 옥녀(玉女)인데, 삼기(三紀) 후에 원래대로 돌아가므로 음식을 끊고, 인간의 일을 버리라.”고 명하였는데, 어머니의 권유에 못이겨 음식을 먹었다. 그러자 다시 신이 나타나 계율을 지키지 않은 것을 질책하고, 위와 장을 꺼내어 깨끗이 씻은 후에 영보대동법(靈寶大洞法)과 대동대법사회풍혼합진인(大洞大法師回風混合真人) 인(印)을 주고 세상의 병든 자를 구하게 하였다. 그녀는 이후로 깨끗한 방에 홀로 기거하며 부수(符水)로 사람들의 병을 치료했다.¹⁵⁾ [丁志 卷14 武真人]

13) “政和中，路君寶[璠]知陳州商水縣，其子當可[時中]侍行，方十七歲，未授室，讀書於縣圃四照堂。時梁仲禮為主簿，二子俊彥，敏彥皆十餘歲，相與遊處。一夕，圃吏告失時中所在，君寶遣卒遍索於邑中不可得。闕五日乃出，謂其逸遊，杖之，時中不敢自直，但常常吐鮮血，而私語梁主簿曰：‘問者獨坐小室，有道人不知何許來，與某言久之，曰：‘汝可教，吾付汝以符術，可製天下鬼神。然汝五藏間穢汗充積，非悉掃去不可。’初甚懼其說，笑曰：‘無傷也。’命取生油，白蜜，生姜各一斤，合食之。遂與俱去，亦不知何地。凡數日，不思食，唯覺血液津津自口出，每夕以文書十餘策使誦讀，書則無所見。臨別又言曰：‘汝已位為真官，階品絕高，但如吾術行之足矣。’自是遂以法篆著。”[宋]洪邁撰，何卓點校，《夷堅志》(北京：中華書局，2006)，p.479.

14) “劉道昌者，本豫章兵士，略識字，嗜酒亡賴，橫市肆間。嘗以罪受杖於府，羞見傭輩，不敢歸，徑登滕王閣假寐，夢道士持一卷書置其袖，曰：‘謹秘此，行之可濟人，雖父兄勿示也。’戒飭甚至。既寤，書在袖間，頓覺神思灑落，視其文，蓋符咒之術。還家即繪事真武象，為人治病行醮。所書之符與尋常道家篆法絕異。” 같은 책，p.551.

15) “武真人，名元照，會稽蕭山民女也。方在孩抱，母或茹葷，輒終日不乳，及菜食，則如初。母甚異之，年稍長，讓以妻邑之富人，既受幣，照鞅鞅不樂，訓以女工，坐而假寐。母笞怒之，謝曰：‘非敢怠也。昨夢金甲神告以後土夫人見召，與之偕往，入雲霄間廣殿下，見高真坐殿上，玉女列侍，招我升殿，戒曰：‘汝本玉女，頃坐累暫謫塵境，三紀復來，汝歸休

이처럼 사면의 통과예례를 생각나게 하는 듯한 신비한 전수(傳授)를 받아 주법(呪法)을 행하던 사람 이외에도, 『夷堅志』에는 원래 속인(俗人)이었던 자가 우연하게 수련을 통해 법술을 익히고, 사람들에게 영험한 능력을 보여준 예도 있다.¹⁶⁾ 그 밖에 법사(法師), 도인(道人), 방사(方士)라 불리는 다양한 민간 종교가와 주술가들이 사람들의 수요를 충족시켜 주었다.¹⁷⁾

그리고 무자(巫者)들도 이 시기가 되면 국가의 관료기구로부터 떨어져 나오게 되어 민간의 사묘(祠廟)에서 활동하는 것을 어쩔 수 없는 것으로 여기게 되었다. 金井德幸에 따르면, 그런 민간의 사묘(祠廟) 역시 국가의 규제를 받는 경우가 많았지만, 이사(里社: 마을의 사당)가 종교상의 주체성을 확립해 가는 것과 발맞추어 무자(巫者)는 부락 공동체의 다양한 제사에 진출하여 활약하고 있었다고 한다.¹⁸⁾ 이러한 제사 외에 무자(巫者)들 역시 사람들에게 초빙되어 다양한 주술을 행하였다.

이상과 같이 『夷堅志』 등의 소설에 묘사된 것에 의하면, 민간에서 활약하고 있던 주술가들은 매우 다양한 양상을 보이고 있다. 그 실태 또는 그들의 주법(呪法)의 내용이나 그 역할의 차이점 등을 명확하게

糧, 遂棄人間事.’ 及覺, 欲不食, 而母見強. 又夢神怒曰: ‘命汝勿食, 違吾戒何也?’ 剖腹取腸胃滌諸玉盆, 復納於腹而緘之, 因授靈寶大洞法及大洞大法師回風混合真人印, 俾度世之有疾者.” 母聞言驚悟曰: “兒, 異人也, 予爲兒絕姻事, 傳遂迺誌.” 自是獨居淨室, 間以符水療人疾.” 같은 책, p.653.

16) “… 撫州民宋善長, 爲人傭, 入京, 得事此道士. 宋狡而慧, 頗窺見所營爲, 又嘗竊發其笥, 習讀要訣, 私爲閭閻治小祟, 輒驗.” 『夷堅志』 丙志 卷第12 河北道士, p.467. “福州海口巡檢孫士道, 嘗遇異人, 授符治病, 甚簡易, 神應響答.” 『夷堅志』 丁志 卷第2 孫士道, p.549. “業平余榮古, 乾道中, 以歲饑流泊淮上, 偶得五雷法, 稍習行之. 時村落耕牛多病疫, 往治輒愈, 頗獲酬謝.” 『夷堅志』 支乙 卷第3 余榮古, p.814. “趙三翁者, 名進, 字從先, 中牟縣白沙鎮人. 本黃河掃兵, 避役亡命, 遇孫思遮子棗林, 授以道要. … 於技術無不通. 能役使鬼神, 知未來事, 為人嘘呵按摩, 疾病立愈.” 『夷堅志』 支丁 卷8 趙三翁, p.1027.

17) “韓郡王解樞柄, 建第於臨安清湖之東. 其女晚至後院, 見婦人圓冠褐衫, 背面立, 以爲姊妹也. 呼之. 婦人回首搥女胸, 即僕地, 猶能言所見, 遂短氣欲絕. 王招方士宋安國視之.” 『夷堅志』 丙志 卷第16 韓府鬼, p.321. “紹興初, 湖州卞山之西, 有落崇真道人, 得真武靈應聖像, 因結庵於彼奉事之, 仍持符水治崇療病, 效驗殊異, 而民俗皆呼爲真人.” 『夷堅志』 支丁 卷第3 卞山佑聖宮, p.989. “臨安湧金門里王法師者, 乎日奉行天心法, 爲人主行章醮, 戴星冠, 披法衣, 而非道士也. 民俗以其比黃冠, 費謝已減三之一, 故多用之.” 『夷堅志』 支戊 卷第6 王法師, p.1101.

18) 金井德幸, 「宋代の村社と仏教」, 『佛教史學研究』 18-2 (1976), pp.31-57.

밝히는 것은 사료의 제약 등으로 극히 곤란하지만, 민간에서 사람들이 가장 중요하게 여기는 부분은 영험함이었으므로, 특별히 전문적인 기술이나 자격을 요구하는 의식 예를 들면 불교, 도교의 재(齋)나 초(醮)를 제외하고는, 술(術)의 영험(靈驗)에 따라 개인적인 우열이 매겨지는 경우는 있어도, 승(僧)·도(道)·무(巫) 그 밖의 민간 종교가들 사이에 따로 랭킹이 매겨지는 일은 없었던 듯하다.

예를 들어 『夷堅志』에 실려 있는 다음과 같은 이야기에서는, 원귀로 부터의 재앙을 피하기 위해 무자(巫者)와 도사(道士)가 함께 초빙되기도 하고, 무자(巫者)로 효과가 없을 때는 도사(道士)가, 도사(道士)가 안 된다면 무자(巫者) 이런 식으로 교체 초청되어 술(術)을 행하고 있다.

1. 영가(永嘉) 때의 일이다. 호한신(胡漢臣)은 대대로 서양에 살고 있었는데, 갑자기 원귀로 인한 괴로움을 겪게 되었다. 그래서 도사(道士)와 무격(巫覡)에게 명하여 모든 술(術)을 써서 제사를 지내봤으나 효과가 없었다.¹⁹⁾ [丙志 卷5 西洋廟]
2. 순희(淳熙) 7년 가을, 관수재(管秀才)의 집에 괴사(怪事)가 일어났다. (괴물은) 변화무쌍하여 혹은 남자가 혹은 여자가 되어 기와나 돌을 던지거나 기물을 파괴하며 골치를 썩였다. 무(巫)를 불러 구축(驅逐)을 의뢰했으나 효과가 없어서, 도사(道士)에게 초(醮)를 행하게 하거나, 법(法)을 행하는 자를 불러서 각자의 술(術)을 모두 사용하게 하여 그 정체를 밝히게 하였다.²⁰⁾ [支乙 卷1 管秀才家]

그리고 이러한 것은 승(僧)과 도(道), 무(巫)의 경우에도 똑같이 나타나는데, 기우(祈雨)제를 지낼 때 사인(士人)의 주재하에 승(僧), 도(道), 무(巫)가 서로 협력하거나²¹⁾, 괴사(怪事)가 일어났을 때 승(僧),

19) 永嘉胡漢臣，世居西洋。忽為祟所撓，…命道士巫覡百計禳治，皆不驗。[宋]洪邁撰，何卓點校，《夷堅志》，pp.405-406.

20) 淳熙七年秋，有怪興於某秀才家，幻變不常，或為男子，或為婦人，拋擲磚石，占據堂宇，污穢床席，毀敗什物，不勝其擾。喚巫師驅逐弗效，又命道士醮禳，復邀迎習行法者，各盡術追究。같은 책, p.801.

21) 『夷堅誌』支丁 卷2 龍溪巨蟹에는 福州 龍溪의 士人인 劉盈이 道士, 僧, 巫를 이끌

도(道), 무(巫)가 어느 한쪽이 효과가 없으면 다음 사람의 식으로 순차적으로 초빙되어 술(術)을 행하였다.²²⁾ 金井德幸는 『宋代의 村社와 佛敎』에서 송대에는 향촌에서 불교와 사묘(祠廟)가 이질적인 것이 아니게 되었다고 지적하고 있다(41페이지). 이러한 경향을 초래한 하나의 요인으로서 다양한 종교가들이 민중의 요구에 응하여 같은 레벨에서 똑같이 활약하게 된 점을 고려해도 좋지 않을까?

승(僧), 도(道), 무(巫)가 같은 레벨에서 활약하게 된 것은 어찌 보면 그들 간의 교류를 촉진 시켰다고 생각된다. 『夷堅誌』 支丁 卷4 治湯火呪에는 마을의 무(巫)가 많이 채용한 “爲人拯治 無不立差”의 주문으로, “龍樹王如來, 授吾行持北方壬癸禁火大法, 龍樹王如來, 吾是北方壬癸水, 收斬天下火星辰, 千裏火星辰必降, 急急如律令”이라는 주문을 외우고, 손에 진무인(眞武印)을 쥐는 것이 설명되어 있는데, 여기에는 불교와 도교의 요소가 함께 섞여 있다. 민간에서 활약하던 종교가들에게는, 불교든 도교든 보다 영험이 있고 보다 사람들에게 어필할 수 있는 주법(呪法)이 요구될 것이므로, 승(僧), 도(道), 무(巫)의 주법(呪法)의 내용에 각각 특색이 있다고는 하나, 요소(要素)의 혼입은 광범위하게 발견될 것이다.²³⁾ 또는 무자(巫者)나 민간 종교가 등이 독자적인 것을 만들어 내는 경우도 있었을 것이다.

한편 사묘(祠廟)가 계속 생겨나자 무자(巫者)들이 기승을 부리게 되

고 함께 기우를 기원했다는 기록이 있다. 이외에 金井德幸의 『宋代의 村社와 佛敎』의 주 29와 『寶慶四明志』 卷14에 향인(鄉人)과 도(道), 불(佛), 무(巫)가 연합하여 행한 기우제 소개가 있다.

22) “樂平人許吉先, 家於九墩市, 後買大倫程氏宅以居. 居數年, 鬼蹶其室, … 吉先招迎術士作法祛逐, 延道流醮謝祀神禱請, 略不効. 所居側鳳林寺僧全師者, 能持穢跡呪, 欲召之” 『夷堅誌』 乙志 卷第14 全師穢跡, p.304. “武翼郎戴世榮, 建昌新城富室也, 所居甚壯麗. 紹興三十二年, 家忽生變怪, … 醫者黃通理持藥菓至, 奪而覆之, 倉黃欲走, 飛石搏其腦, 立死. 巫者湯法先跳躍作法, 爲二圓石中其蹶, 匍匐而出. 僧志通持穢跡呪, 結壇作禮, 未竟, 遭濕沙數數門壅其頭項, 幾至不免, … 百種禳繪無少效. 趙氏以所受張天師法錄鋪帳頂, 裂而擲之地, 竟不起.” 『夷堅誌』 丁志 卷第4 戴世榮, pp.569-570.

23) 남송의 도사白玉蟾은 “현재 법을 배우는 사람들을 보면, 자신의 도에만 국한하지 않는다 … 혹은 무속인의 주문을 외우기도 하고, 혹은 겹신으로 비법을 전수 받기도 한다.”라고 하여, 도사들 중에 무자(巫者)의 법을 받아들여 행하는 자가 있던 것을 지적하고 있다. [宋]白玉蟾 著, 『白玉蟾全集』, 蕭天石 主編, 『道藏精華』 10-2 (臺北: 自由出版社, 1990), p.1321.

있고²⁴⁾ 다양한 종교가들이 사람들의 기도나 주법(呪法)에 대한 수요에 맞춰 활약하고 있었던 것은 민간에서 종교가들의 활동이 꽤 활발했음을 보여주는 것이다. 이 시대 기성(既成) 교단은 국가의 보호 아래 고정화(固定化)되어 민간에서의 활동력을 잃고 있었다. 그러한 기성 교단에 만족해하지 않고 변동기 사람들의 요구에 응하여 왔던 그들의 활약은, 일면에서는 교단에 대한 안티테제로서 파악될 수 있다. 그들 중에는 스스로 독자적인 주법(呪法)을 창시하고, 더 나아가 제자들을 모집하여 민중 속에서 치병이나 구사(驅邪) 등의 활동을 한 자도 있었다. 앞에서 예로 들었던 노당가(路當可), 무진인(武真人) 등이 그런 종교가들의 한 사람이었다. 그리하여 그들처럼 민간에서 활약하던 종교가들 사이에서 생겨난 주법(呪法)은 그들 사이에 전승되어 내려오고, 점차 기성 교단과는 다른 전통을 형성하게 되었다고 생각된다.

훗날 뇌법(雷法)을 행하는 자들로부터 비상한 숭경(崇敬)을 받은 북송 말기의 도사 王文卿은 그와 같은 주법(呪法)의 조사(祖師)로서의 가장 좋은 예이다. 그의 전기는 『歷世眞仙體道通鑑』(이하 『眞仙通鑑』) 권53이나, 『道園學古錄』 권25 「靈惠沖虛通妙真君王侍宸記」에 자세하다. 그는 휘종의 궁정에 초빙되어 ‘沖虛通妙先生’이라는 호를 받았고, 궁중에서 수많은 영험을 보여주었는데, 『夷堅誌』에 수록된 그의 이야기기를 보아도,²⁵⁾ 주법(呪法) 특히 뇌법(雷法)의 숙달자로서의 이미지가 강하다.²⁶⁾ 그의 주법(呪法) 전수(傳授)에 대해서는, 『眞仙通鑑』에, 양자장에서 이인(異人)을 만나 받았다고 기록되어 있다. 그러나 그는 단지 주법(呪法)의 숙달자였을 뿐만 아니라, 『眞仙通鑑』이 전하는 것처럼 많은 제자가 있었고, 오랜 시간이 흐른 뒤에도 그의 법을 이어받았

24) 金井德幸, 앞의 글, pp.37-38.

25) “葆真宮王文卿法師善符箓” 『夷堅誌』 甲志 卷第8 京師異婦人, p.66. “建昌王文卿既以道術著名” 『夷堅誌』 丙志 卷第14 鄭道士, p.487. “建昌道士王文卿, 在政和宣和間, 不但以道術顯顯, 其相人亦妙入神.” 『夷堅誌』 丁志 卷第6 王文卿相, p.582.

26) “建昌王文卿既, … 其徒鄭道士得其五雷法.” 『夷堅誌』 丙志 卷第14 鄭道士, p.487. “王之術, 蓋習五雷法.” 『夷堅誌』 支丁 卷第10 王侍宸, p.1049. “傳選為江西副總管時, 遼臨川王侍晨來豫章, 從學雷法.” 『夷堅誌』 支乙 卷第5 條選舉法, p.832.

다고 주장하는 자들이 많이 있었다.²⁷⁾ 즉 그는 이미 뇌법(雷法)을 위주로 하는 주법(呪法)의 조사(祖師)였던 것이다. 그리고 『道藏』 正一部 996冊에 수록된 『沖虛通妙侍宸王先生家話』를 필두로, 『道藏』에 수록되어 있는 일부 경전은 그의 작품인 것으로 보이며,²⁸⁾ 林靈素가 나중에 추방당했기 때문인지, 『道法會元』등에서 종종 뇌법(雷法)의 조사(祖師)로 언급되고 있는 것은, 林靈素 보다 오히려 그의 뒤를 이어 궁중에서 활약했던 王文卿인 경우가 많다.

그의 사례에서 보듯이 북송(北宋) 말기 무렵에는 민간 종교가들의 활동이 두드러지는데, 이러한 활동을 역사의 무대에 등장시키고 그들 사이에서 발전하던 주법(呪法)이 주목받도록 하는 데 커다란 역할을 한 것은, 휘종의 종교정책과 그 정점에 등장했던 신소설(神霄說)이었다. 다음 장에서는 휘종의 종교정책에 대해 서술해 가겠다.

Ⅲ. 휘종의 종교정책

휘종의 숭도(崇道)는 북송의 여러 황제의 숭도(崇道) 중에서도 특히 유명했고, 이에 대해서는 宮川尙志의 논문을 비롯 몇 개의 논고가 있는데²⁹⁾ 특히 그의 숭도 정책의 마지막 시기에 등장한 신소설(神霄說)은 이후의 뇌법(雷法) 성립에 깊은 관계를 가지고 있다. 그러나 신소설(神霄說)의 등장에 이르는 숭도 정책은, 휘종의 여타 종교정책 즉

27) 『靈惠沖虛通妙真君王侍宸記』에는, 그의 법(法)이 고자우(高子羽), 서차봉(徐次峯), 섭천석(聶天錫), 담오진(譚悟眞) 또는 라허단(羅虛舟), 소우현(蕭雨軒)이라는 사람들에게 전해졌고, 또 문경(文卿)의 종손(從孫) 사문(嗣文)이나 살수견(薩守堅)도 그의 법(法)을 얻었다고 전해지고 있다.

28) 『道法會元』 안에도 통합본의 형태로 卷69 王侍宸祈禱八段錦, 卷70 王侍宸玄珠歌가 있고, 그 외에 몇 가지 주법(呪法)의 서문(序文)이 그의 글로 여겨지고 있다.

29) 宮川尙志, 「宋の徽宗と道教」, 『東海大學文學部紀要』 23 (1975), pp.1-10; 宮川尙志, 「林靈素と宋の徽宗」, 『東海大學文學部紀要』 24 (1976), pp.1-8; 孫克寬, 『宋元道教之祭展』 (臺中: 東海大學, 1965), 第四章.

예악(禮樂)의 제정(制定), 불교 억압 등의 정책과 밀접한 관계가 있었으며 그것들에는 일관된 의도가 있었다. 다음으로 『資治通鑑長篇紀事本末』(이하, 『長篇本末』)의 기사를 가지고 그 정책들의 개략을 더듬으면서 그 배후에 있던 휘종의 의도를 탐구해 보고자 한다.

예(禮)의 제정에 대해서는, 대관(大觀) 원년(元年) 정월에 의례국(議禮局)을 설치하여 예제(禮制)를 검토하도록 하였고, 같은 해 11월에는 “예(禮)는 마땅히 三代의 뜻을 추술(追述)하고, 지금의 편리함에 맞아야 한다.”고 하여 스스로 관례연혁(冠禮沿革) 11권을 제작하여 의례국(議禮局)에 주었다. 다른 오례(五禮) 역시 이것에 따라 편찬하도록 조서(詔書)를 내렸다. 이에 의례국은 대관 4년에 대관예서(大觀禮書) 231권, 제복제도(祭服制度) 16권, 제복도(祭服圖) 1책 등을 완성했다. 정화(政和) 원년 3월에는 속편 479권이 완성되었고³⁰⁾ 이를 바탕으로 의주(議注)를 만들게 하여 3년 5월에 ‘政和五禮新儀’라는 이름을 하사하였다. 또 같은 해 4월에는 정거중(鄭居中) 등이 『政和五禮新儀并序例總』 220卷, 目錄 6권, 모두 226권의 완성을 상주(上奏)하였다. 이 책들이 완성되자 다음으로 정화(政和) 3년 7월에는 고금(古今)의 궁실거복관면(宮室車服冠冕)의 도(度)와 혼관상장(昏冠喪葬)의 예(禮)를 토론시키기 위해 예제국(禮制局)을 설치하였다.

그리고 악(樂)의 방면에서는, 승녕(崇寧) 3년 정월에 방사(方士) 魏漢津의 ‘황제가 가리키는 방향을 법으로 삼아 먼저 구정(九鼎)을 주조하고, 다음으로 제좌대종(帝坐大鐘)을, 그 다음에 사운청성중(四韻清聲鐘), 이십사기중(二十四氣鐘)을 주조하고, 현(鉉)을 고르고 관(管)을 재단하여 일대(一代)의 악(樂)을 만들고자’라는 상소를 받아들여 먼저 구정(九鼎)이 주조되었다. 승녕(崇寧) 4년 3월 채경(蔡京)이 그 완성을 보고하였고, 황제는 조서(詔書)를 내려 구전(九殿)을 만들게 하고 그것들을 봉안(奉安)시켰다. 8월에는 이 신악(新樂)을 연주하고 여기에 대

30) 『續資治通鑑長篇拾補』 卷30에는 “大觀禮書賓軍等四禮 四百九十七卷”이라고 되어 있는데, 『宋史』 禮志 卷98에는 “續修成四百七十七卷”으로, 卷204 藝文志에는 “大觀禮書賓軍等四禮五百五卷”으로 되어 있다.

성(大晟)이라는 명칭을 하사했는데, 이는 요임금의 『大章』과 순임금의 『大韶』를 본뜬 것이라고 한다. 정화(政和) 3년 5월에는 이를 세상에 반포하고 구악(舊樂)의 사용을 금지했다.

예악(禮樂)의 제정(制定)은 북송 시대 동안 몇 번인가 시도되어 왔는데,³¹⁾ 이를 계승한 휘종의 시도는 대관(大觀) 2년 6월의 조서(詔書)에, “태평성대 어저길 150년, 공(功)은 이루어지고 치(治)는 안정되었다. 예(禮)로써 흥(興)해야 한다.”³²⁾라고 나와 있듯이, 북송(北宋) 150년의 태평을 칭송하고 그의 치세에 걸맞는 예악을 제정하기 위함이었다. 또 조서에 여러 차례 나와 있듯,³³⁾ 진한(秦漢) 이래의 예제(禮制)를 모두 부정하고, 삼대(三代)의 고례(古禮)를 부흥시키는 것을 표방하고 있었다. 그러나 예제국(禮制局)은 곧 폐지되고 「一代의 전례(典禮)도 완성되지 못한채 끝나 버리고 말았는데, 그 이유에 대해 『長編本末』 卷134에는 “政和 이후 휘종의 뜻이 도교(道敎)로 옮겨 갔기 때문”³⁴⁾이라고 기록되어 있다.

송나라가 이러한 예제(禮制)를 확립하고자 하는 정책의 이면에는, 불교가 국가의 예제(禮制)에 침투하는 것을 막기위한 의도가 있었다. 대관 4년 윤8월 의례국(議禮局)에 내린 조서에서도 불교의 풍속이 국가 제사 안에 침투해 있는 것을 비난하고 있는데, 휘종의 숭도(崇道) 정책의 이면에도 늘 불교를 억누르고 도교를 그 위에 두려는 의도가 존재하고 있었다.

이는 대관 원년 2월 도사(道士)·여관(女冠)을 승(僧)·니(尼) 위에

31) 『宋史』 樂志에 의하면, 북송기(北宋期)에 악(樂)은 여섯 번에 걸쳐 개작(改作)되었다. 『宋史』 禮志에 의하면, 먼저 개보(開寶)년간에 개보통례(開寶通禮) 2백 권이 편찬되었고, 이어 진종(眞宗)은 예의원(禮義院)을 두어 예(禮)의 제정을 도모하였고, 인종(仁宗) 때도 신례(新禮)의 제정이 시도되었다. 그리고 신종(神宗)의 원풍(元豐) 원년에는 태상사(太常寺)에 국(局)을 설치하여 예문(禮文)을 상정(詳定)시키고 송민구(宋敏求) 등에게 명하여 조회의주(朝會儀注)를 작성하게 하였다. 신종조의 의례에 대한 설명은 3장 2절을 참고.

32) [宋]楊仲良 編, 『皇宋通黎長編紀事本末』 (南京: 江蘇古籍出版社, 1988), 卷133 禮議局, p.4164.

33) 大觀 원년 2월 壬戌, 大觀 2년 11월 癸亥의 조서. 같은 책, 卷133 議禮局, pp.4163-4165. 政和 3년 7월 己亥의 조서. 같은 책, 卷134 禮制局, p.4193.

34) 같은 책, 禮議局, p.4197.

둔 것에서도 드러나 있지만, 임영소(林靈素)의 상주를 받아들여 휘종 스스로 태소제군(太霄帝君)임을 선언한 정화(政和) 7년 4월에 내려진 조서에서는 분명하게 ‘중화(中華)가 금적(金狄)의 가르침을 뒤집어쓰고 있는 것을 바로잡는 것이다’라 서술하고 있다. 중화(重和) 원년 8월 도학(道學) 설치의 조서에도 보이듯, 휘종은 도교가 본래 유교와 뿌리를 같이 하는 것이며, 한(漢)나라 이후에 황노(黃老)의 도와 요순주공(堯舜周公)의 도로 갈라진 것에 불과하다고 생각하고 있었다.³⁵⁾ 그렇기에 불교를 억제하는 것에 도교를 이용하는 것은 그로서는 전혀 저항감이 없었을 것이다. 그리고 선화(宣和) 원년 정월에는, 불교의 명호(名號)와 용어를 도교화(道教化)하는 유명한 조서가 내려진다. 부처를 대각금선(大覺金仙)이라고 하고, 나머지는 선인(仙人), 대사(大士)라 하였으며, 승(僧)은 덕사(德士)로, 사찰은 궁(宮), 원(院)은 관(觀), 주지는 지궁관사(知宮觀事)로 바꾸어, 불교의 모든 것을 중국적이고 도교적인 것으로 빈틈없이 칠했다. 이때의 조서에도 “이는 불교를 폐지하는 것이 아니라, 화속(華俗)에 따르게 하기 위함이다.”³⁶⁾라고 서술되어 있듯이, 그의 종교정책의 이면에 시종일관 존재하던 불교 억압정책의 목적은, 당시 종교계뿐만 아니라 사회적으로도 깊숙이 뿌리 박혀있는 세력을 가졌던 불교를 중국의 예속(禮俗)에 따르게 하는 것, 즉 불교를 확실하게 황제의 권위 아래 따르게 하는 것에 있었다. 그것을 위해 진종(眞宗) 이래 국가 제사와 깊은 관계를 맺고 있던 도교를 불교의 위에 두고, 불교를 도교의 색깔로 빈틈없이 칠하여 완전히 중국화시키는 것을 도모했던 것이다.

또 전술한대로 휘종이 예악(禮樂)의 제정에 힘을 기울인 것은, 한편에서는 자신의 치세(治世)를 장식하여 고대의 성왕(聖王)에 견주려는 의도가 있었을 것이나, 다른 한편으로는, 예악(禮樂)의 제정이 북송(北宋)

35) “(重和元年八月) 庚午 御筆 道無乎不在。在儒以治國，在士以修身。未始有異，殊途同歸。前聖後聖若合符節，由漢以來折而異之。黃老之學，遂與堯舜周孔之道不同。” 같은 책, 卷127 道學, p.3944.

36) 같은 책, 卷127 道學, pp.3951-3952.

시기 동안 여러 차례 논의되었던 것처럼, 국가 제례의 확립 더 나아가 황제의 권위 확립과도 관련이 있었기 때문이었다. 따라서 이상과 같은 휘종의 종교정책에는 종교계, 정신계에서 자신의 권위를 과시하려는 것뿐만 아니라 황제의 권위를 공고히 하려는 의도(意圖)도 관철되어 있는 것이다.

이러한 휘종의 일련의 종교정책, 숭도(崇道)정책의 클라이막스에 등장한 것이 신소설(神霄說)이었다. 이것은 민간의 방사(方士)였던 林靈素가 휘종을 위해 제창했던 도교의 신설(新說)인데³⁷⁾, 임영소의 말에 따르면 최고천(最高天)인 신소(神霄)를 통치하고 있던 신소옥청왕(神霄玉清王)은 동생 청화제군(靑華帝君)에게 통치를 양도하고 세상에 내려왔는데 그가 바로 휘종이다. 그리고 林靈素 자신도 그 선부(仙府)의 선경(仙卿)이었는데 휘종을 돕기 위해 같이 세상에 내려온 것이고 그 밖에 당시의 요인(要人)들도 모두 선부(仙府)의 경리(卿史)라는 것이다. 휘종은 이 설(說)에 마음을 빼앗긴 듯이 정화(政和) 7년 4월의 조서에서 스스로 태소제군(太霄帝君)임을 선언하였고 교리 서적에는 교주도군황제(敎主道君皇帝)라 부르도록 지시하고 있다. 이보다 앞서 정화 7년 정월의 조서에서는 도교(道敎)를, 원시천존(元始天尊)을 종사(宗師)로 하는 천존(天尊)의 가르침, 태상옥신천존군(太上玉晨天尊君)을 종사로 하는 진인(真人)의 가르침, 태상노군(太上老君)을 종사로 하는 신선(神仙)의 가르침, 삼천법사정응진군(三天法師靜應眞君: 張道陵)을 종사로 하는 정일(正一)의 가르침, 남화진인(南華真人)을 종사로 하는 도가(道家)의 가르침의 5가지로 나누고, 교주도군황제(敎主道君皇帝)를 사(師)로 하는 신소(神霄)의 가르침은 이 다섯 가지를 뛰어넘는 최고의 도(道)라고 기술하고 있다. 즉 신소(神霄)의 가르침을 모든 도교의 위에 서 있는 가르침으로 하고 있는 것인데, 여기에 더해서 앞에 얘기한 것처럼, 선화(宣和) 원년 정월의 조서에 의해 불교가 도교 안에 포함되어 버렸기 때문에 휘종은 이념적으로는 모든 종교의 위에

37) 임영소(林靈素)와 휘종의 관계에 대해서는, 宮川尙志의 「林靈素と宋の徽宗」을 참고.

서게 된 것이었다.

그리고 이 신소설(神霄說)의 권위를 강화하기 위하여, 청화제군(靑華帝君)의 강림극을 연출하여³⁸⁾ 신소설에 근거한 녹(籙)이 만들어지고 황제 자신이 그것을 받았다. 또 정화 7년 2월에는 전국의 천녕만수관(天寧萬壽觀)을 신소옥청만수궁(神霄玉淸萬壽宮)으로 바꾸고 거기에 장생대제군(長生大帝君)과 청화제군(靑華帝君)의 성상(聖像)을 설치하여 이 가르침을 확산시키는 거점으로 만들었다.

이 신소설(神霄說)을 제창했던 林靈素는 원래 작은 도관에 머물면서 주술이나 행했던 민간방사(民間方士)였다. 휘종은 송도(崇道) 초기에는 모산파(茅山派)의 제25대 종사 劉混康이나 제30대 장천사(張天師) 張繼先³⁹⁾과 같은 모산(茅山)이나 용호산(龍虎山)의 전통을 승계한 정통파 도교의 주지들에게 관심이 많았으나, 그 관심은 점차 민간의 방사들에게 옮겨갔다. 휘종은 송녕(崇寧) 5년 6월, 정화(政和) 6년 8월 등에 조서를 내려 민간의 방사, 은사(隱士)를 찾게 하였는데, 앞에서 다룬 도학설치(道學設置)의 조서에서도 그들을 찾아 초빙하라고 명하고 다음과 같이 말하고 있다.

도교를 부흥시킨 이래 이인(異人)들이 찾아왔으나, 깊이 생각하니 산림고답의 사(士)가 아직도 많이 있음이라, 감사(監司)를 시켜 이들을 현(縣)에 초빙토록 할 것이다. 현(縣)의 기보(耆保)는 자기 소관 지방에 고상(高上)한 사(士)의 유무를 파악하여, 팔행(八行)의 법에 의거하여 예로써 초빙하여 입학(入學)을 시키고, 아울러 이름을 들어라. 혹시 입학(入學)을 원하지 않으면, 감사(監司), 군수(郡守)가 직접 수레를 몰아 권마인선(券馬人船)을 제공하고, 벼슬을 권유하여 시중을 팔려서 궐로 모시도록 하라. 그래도 원하지 않으면 즉시 보고하고 나의 뜻을 들으라. 마땅히 황제의 직인이 찍힌 문서를 보내 초빙할 것이다. 고상(高上)한 사(士)는 종종 서민, 노예, 하인의 부류 속에 숨고, 혹은 스스로 형책(刑

38) [宋]楊仲良 編, 『皇宋通黎長編紀事本末』 卷127 道學에 인용된 傳希烈之記 참조.

39) 유희강(劉混康)에 대해서는 宮川尙志, 『宋の徽宗と道教』, pp.3-4; 孫克寬, 『元代道教之發展』(臺中: 東海大學, 1968), p.124 참조. 장계선(張繼先)에 대해서는 孫克寬, 『宋元道教之發展』(臺中: 東海大學, 1965), pp.33-40 참조.

責)을 범하여 세상에서 도망치고 속세를 멀리하니 이제 초빙하여 아무것도 묻지 말고, 우리러 이름을 듣도록 하라.40) [『皇宋通鑿長編紀事本末』卷127]

이 조서를 보아도, 휘종이 민간의 방사나 은사를 찾기 위해 얼마나 큰 노력을 했는지 알 수 있다. 『宋史』方技傳下에 보면 王老志, 王仔昔, 林靈素 등의 전기가 나오는데, 이러한 것들은 모두 휘종 정책의 결과라 할 수 있다. 앞서 서술한 魏漢律도 역시 그런 경력의 소유자였다. 휘종이 민간의 방사들을 열심히 불러들이게 된 것은, 아마도 그들이 기성 교단의 도사들에 비해 이용하기가 쉽고, 또 휘종의 비위에 맞는 신선한 것들을 제시할 수 있었기 때문일 것이다. 王老志가 연출했다고 하는 강신(降神) 얘기나41) 魏漢津의 신락설(新樂說) 그리고 林靈素의 신소설(神霄說)등이 그 예이다. 그러나 이것은 어떤 면에서는, 앞에서 얘기한 것처럼, 민간의 방사·종교가들이 꽤 두드러진 움직임을 보이게 되었고 그들의 세력이 무시하지 못할 정도의 것이 되었다는 것을 단적으로 보여주는 것이라고도 생각된다.

『長編本末』이나 『宋史』의 기록에 의하면, 林靈素는 온주(溫州) 영가현(永嘉縣) 사람으로, 어렸을 때에는 불교를 배우다가, 후에는 도사(道士)를 모방하였고, 뇌공(雷公)의 법을 사용하여 주술(呪術)을 능수능란하게 하였다. 당시 그는 宿州, 亳州, 淮州, 泗州 등지를 다니며 여러 절에서 걸식하였는데, 많은 승려들이 이를 괴로워했다고 한다. 그가 좌가도록(左假道錄) 徐知常 등에 의해 휘종을 알현할 기회를 얻은 것

40) “自興道教，異人間至，深慮山林高蹈之士，尚多有之，可令監司訪之，縣下者保，各具所管地方有無高上之士，依八行法，以禮延入學，並以名聞，或不願入學，監司，郡守親駕給券馬，入船，差官伴送赴闕。又不願，即具奏聽旨。當賜醴書招聘，高上之士，多隱於卒伍，工隸，仆廝之類，或身自犯刑責以逃世離俗，令延納招聘，一無所問，仰並以名聞。” [宋]楊仲良編，『皇宋通鑿長編紀事本末』卷127 道學，pp.3945-3946.

41) 같은 책，卷127 方士，pp.3959-3970; [清]畢況撰，標點續資治通鑑小組點校，『續資治通鑑』(北京：中華書局，1957)卷91 政和三年十一月癸未條，p.2354. 이 외에 『續資治通鑑長編拾補』卷38 重和 원년 11월 癸卯 條는 『續宋資編年資治通鑑』의 “凡天人降臨事，蓋發端於王老志，而極於林靈素”을 인용하고 있다. [清]黃以周等輯注，顧吉辰點校，『續資治通鑑長編拾補』(北京：中華書局，2004)，卷38，p.1199.

에 대해 宮川尙志는 정화(政和) 4년 전후의 일로 추측하고 있다.⁴²⁾ 이렇게 하여 그는 휘종에게 신소설(神霄說)을 설하기에 이르렀던 것인데, 많은 역사서나 서적에 임영소는 단지 평범한 사람이었고, 주법(呪法)에도 숙달되어 있지 않았다고 전하고 있다.

그렇지만 임영소(林靈素)는 사실 술(術)이 없는 자인데, 감히 과장하여 말을 한다. 근자에 경성(京城)에 큰 홍수가 나서, 임영소를 파견하여 제사를 드려 보았으나 효험이 없었다.⁴³⁾ [『皇宋通鑿長編紀事本末』 卷127]

그 설(說)이 엉터리라서 실질을 밝힐 수 없고, 실로 능히 이해할 수 있는 부분이 없다. 다만, 오뢰법(五雷法)을 약간 알아바람과 뇌(雷)를 부른다. 사이에 비를 빌어보나 작은 효험만을 얻을 뿐이다.⁴⁴⁾ [『宋史』 卷462]

그러나 영소는 진짜로 평범한 사람인데, 높은 자리에 올라 설법을 할 때마다 제멋대로 시정(市井)의 속된 이야기를 한다. 듣는 자들은 포복절도한다.⁴⁵⁾ [陸遊, 『家世舊聞』]

영소는 높은 자리에 있다고 하여, 사람들에게 아래에서 재배(再拜)하고 질문을 하도록 한다. 그러나 말하는 내용을 보면 특별한 것이 없다.⁴⁶⁾ [『續資治通鑑』 卷92]

이와 같은 평가에는, 그가 나중에 휘종에게 추방당했던 점도 있고, 북송(北宋) 멸망의 한 원인으로 여겨지는 휘종의 송도 정책의 최대 공로자인 그에게 후세 지식인들의 혹평이 쏟아졌던 점을 고려하지 않을

42) 宮川尙志, 「宋の徽宗と道教」, p.3.

43) “然而，林靈素不僅是個無術之徒，還是個好發大言之人。至是京城大水，上遣靈素禳之，不驗。” [宋]楊仲良 編, 『皇宋通鑿長編紀事本末』 卷127, p.3969.

44) “其說宏誕，不可究質，實無所能解。惟稍識五雷法，招呼風霆，問禱雨有小驗而已。” [元]脫脫 等 撰, 中華書局編輯部 點校, 『宋史』 (北京: 中華書局, 1985), 卷462, p.13529.

45) “然靈素本勇夫，每陞高說法，肆為市井俚談，聞者絕倒。” [宋]陸遊 撰, 孔凡禮 點校, 『家世舊聞』 (北京: 中華書局, 1993), p.218.

46) “靈素據高座，使人於下再拜請問。然所言無殊絕者。” [清]畢沅 撰, 標點續資治通鑑小組 點校, 『續資治通鑑』 卷92, p.2386.

수 없을 것이다. 그러나 일면에서는 그만큼 신소설(神霄說)의등장이 센세이셔널한 것이었고 당시 사람들에게 강렬한 인상을 주는 것이었음을 보여주는 것이리라. 한편, 한림학사(翰林學士) 耿延禧의 『林靈素傳』을 옮겨 적었다는 趙與時的 『賓退錄』 권1 『林靈素傳』이나 『眞仙通鑑』 卷53의 전기 등에서, 임영소는 숙달된 주술(呪術)가로서 묘사되고, 도서(道書)를 수련하고, 제가(諸家)의 초의(醮儀)를 개정하였다고 전해지고 있다. 그의 주술(呪術)가로서의 실력이 어떠하였든, 사서(史書)에 나와 있는 것처럼, 그는 오뢰법(五雷法), 뇌공법(雷公法)과 같은 민간의 주법(呪法)을 행하고 있었기 때문에, 그의 도교의 신설(新說) 그 자체는 휘종의 뜻에 영합할 목적으로 제창되었다고는 하나, 그 안에는 - 예를 들어 그가 편찬했다는 『神霄大法』 중에는 - 이 주법(呪法) 들을 비롯한 민간의 요소가 대량으로 흘러들어와 있는 점에서 충분히 고려될만한 것이다. 이런 의미에서, 宮川尙志가 말한 것처럼, 그는 당시의 도교계에 새로운 바람을 불어 넣었음에 틀림없다.⁴⁷⁾ 다만, 주의 해야 할 점은 이 시기의 신소설(神霄說)과 뇌법(雷法)은 그다지 밀접하게 연결되지 않았다고 생각된다는 점이다. 뒤에 나오는, 신소설(神霄說)과 뇌법(雷法) 그리고 그 이론적 배경이 되는 뇌정설(雷霆說)을 연결시키고, 신소옥청왕(神霄玉清王)을 뇌정(雷霆)의 주(主)로 하는 것은 이 시대에는 아직 없었고, 뇌정설(雷霆說) 자체가 이 시대에 이미 존재하고 있었다는 증거는 없다.

그러나 위와 같은 林靈素의 활약은, 휘종이 민간의 방식들을 열심히 초빙하여 그들의 설(說)을 채용해 나간 정책과도 얽혀 있으며, 앞에서 서술한 민간에서 자라나고 있던 주법(呪法)이 주목을 받고, 교단에 의해 정식으로 채용되는 계기가 되었던 것이다.

47) 宮川尙志, 『宋の徽宗と道教』, p.4.

IV. 교단에 의한 주법(呪法)의 정식 채용

민간에서 발전하던 주법(呪法)은 이후 점차 교단에 의해 정식으로 채용되어 갔는데, 가장 적극적으로 활약을 한 사람들이 곧 장천사(張天師)를 중심으로 하는 정일파의 도사들이었다.

구체적으로 천심법(天心法)⁴⁸⁾을 놓고 보면, 『天心法の起源與性質』에서 자세히 묘사하고 있다. 천심법은 오래전부터 장도릉(張道陵)과 관계가 있었고, 정일파(正一派)의 녹(籙)과 불가분의 관계에 있었던 듯하다. 예를 들어 『上清北極天心正法』의 서문에 “夫天心法者, 自太上降鶴鳴山日, 授天師指東北極之書”라 하여, 천심법은 태상노군이 학명산(鶴鳴山)에서 장도릉에게 전해주었다고 하였다.⁴⁹⁾ 그리고 陸遊의 『南唐書』 권 17 譚紫霄傳에도 “自言得道陵天心正法”이라 하여, 장도릉과 천심법이 깊은 관련이 있음을 보여주었다. 이 외에도 金允中の 『上清靈寶大法』에서는 “受正一之籙, 行天心正法”⁵⁰⁾이라 하였고, 권10 本法印篆品에서는 “如天心法用驅邪院之印, 乃正一樞要也”⁵¹⁾라 하였다. 이렇게 『道法會元』 및 여러 고전에서 정일파와 천심법이 깊은 관련이 있음을 보여 주고 있다. 그러나 정일(正一)의 전통에 속하는 것으로 여겨지던 것은 이 천심법만이 아니었다. 그 밖에 뇌법 등의 주법에 대해서도 金允中の 『上清靈寶大法』 卷10 籙階法職品에는 “洞神部盛於東漢, 盟威篆以下諸階雜錄, 悉總於正一壇. 天心正法, 五雷諸法, 考召之文, 書禁之術, 莫

48) 천심법(天心法)은 남당(南唐)의 도사 譚紫霄가 시작한 것으로 여겨지고 있는데, 육우(陸遊) 『南唐書』 卷17의 譚紫霄傳에는 “지금의 천심 정법을 말하는 자는 자소(紫霄)를 시조로 한다. [今言天心法者, 祖紫霄]”라 되어 있다. 그리고 『歷世真仙體道通鑑』 卷43의 譚紫霄傳도 같은 내용을 전하고 있으나, 마령(馬令) 『南唐書』 卷24의 譚紫霄傳에는 천심법에 대한 언급이 없다. 천심법에 관해서는 본장의 3절을 참고하라. 천심법 역시 주로 치병과 구사(驅邪)를 목적으로 하던 주법(呪法)으로, 『上清天心正法』(道藏洞玄部方法類第318~319冊), 『上清北極天心正法』(同第319冊) 등에 설명되어 있다.

49) 『道藏』 藝文版 第17冊, p.13807 [『道藏』 三家本 第10冊, p.645].

50) 『道藏』 藝文版 第52冊, p.41999 [『道藏』 三家本 第31冊, p.347].

51) 『道藏』 藝文版 第52冊, p.42079 [『道藏』 三家本 第31冊, p.400].

不隸焉”⁵²⁾이라 기록되어 있다. 이들 주법(呪法)은 모두 정일과에 속하는 것으로 생각하게 되었던 것이다. 뇌법(雷法)이 도교 안에서 중요한 위치를 점하게 되는데 커다란 역할을 했던, 뒤에 나올 『無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經』에는 사람들이 죄를 지었을 때, 구소(九霄)에 있는 상원일품선관(上元一品仙官) 또는 정일(正一) 도사들에게 죄를 빌어야 한다고 규정하고 있다.⁵³⁾ 그리고 또 『九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經』⁵⁴⁾을 보면 “若或有人欲學道，欲希仙，欲道九玄，欲釋三災，當命正一道士，或自同親友於樓觀，於家庭，於裏社，醮水饋花，課誦此經”⁵⁵⁾이라 하였다. 이러한 내용에 비춰 볼 때, 뇌법과 깊은 관련이 있는 경전의 형성은 정일과 도사들이 핵심적 역할을 하였다고 볼 수 있다. 다시 말해서 정일과 도사들은 매우 적극적으로 뇌법(雷法) 및 천심법(天心法)을 받아들이고 응용하였던 것이다.

孫克寬은 『元代道教之發展』에서, 장천사가 남방 도교의 우상적 지위를 확립하고 일반 대중 미신의 중심이 되어 갔던 것은 남송 시대였음을 지적하고 있는데,⁵⁶⁾ 이처럼 정일과가 남방 도교에서 맹주의 지위를 확립했던 원인 중 하나는, 정일과가 민간 종교가들의 움직임에 민감하였고, 그들 사이에서 발달하고 있던 주법(呪法)을 적극적으로 자신들의 교의(教義)와 연결 짓고 교단 내로 섭취해 갔던 점, 즉 교묘하게 민간 종교가들의 세력을 흡수해 갔기 때문이 아니었을까? 이 문제는 정일과가 당시 삼산부록(三山符籙)을 좌지우지하게 되었던 사실과 함께⁵⁷⁾ 앞으로 확실하게 밝혀져야 하는 부분이다.

52) 『道藏』藝文版 第52冊, p.42080 [『道藏』三家本 第31冊, p.401].

53) 『道藏』藝文版 第2冊, p.1129 [『道藏』三家本 第1冊, p.753].

54) 『九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經』(『道藏』洞真部 本文類 第25冊). 또 白玉蟾의 주 등을 포함하는 『集註』가 같은 玉訣類 第50冊에 수록되어 있다. 이 경은 뇌부(雷部)를 대표하는 신격(神格)인 구천응원뇌성보화천존(九天應元雷聲普化天尊)을 교주(教主)로 하고 있고, 『雷霆經』과 비슷한 구성을 가지고 있다.

55) 『道藏』藝文版 第2冊, p.1138 [『道藏』三家本 第1冊, p.759].

56) 孫克寬, 『元代道教之發展』, p.34.

57) 『漢天師世家』(續道藏第1066冊) 卷3에는, 제35대 천사 張可다가 이종(理宗)에게 초대되어 관묘선생(觀妙先生)이란 호를 받고, 삼산부록(三山符籙)을 내세우게 되었다고 기록되어 있다.

그러나 이 시대에는 교단이 그러한 민간의 주법(呪法)을 채용해야 했던 다음과 같은 사정이 존재하고 있었다. 송대(宋代)는 전 중국적 규모로 신(神)들의 계급이 정비되고 있던 시대였다. 『宋代の村社と教』에서 金井德幸이 언급하기를, 당시에 가장 많은 신앙을 받은 신명으로는 성황신(城隍神)이 있었는데, 그는 단지 토지신 사당에 모셔진 일반적인 신명이 아니라 국가 제사에서도 높이 모시는 주체로 자리하고 있었다(38~39쪽)고 하였다. 비슷한 내용으로, 宮川尙志는 「道教史上より見たる五代」에서, 송나라 시대에는 옥황대제(玉皇大帝)를 최고 신위로 하고, 다음으로 여러 성황신과 토지신의 체계를 갖추고 있었다고 하였다. 여기서 옥황대제 신위의 확립은 황제 권위의 확립을 의미한다.⁵⁸⁾ 송나라 시대에는 또 많은 사이비 종교에 대해 금지령을 내렸는데, 이 역시 명계에서의 등급제도를 확립하기 위해서였다. 『夷堅志』에 수록된 다음의 이야기는, 무속인들이 모시는 민간의 신들도, 성황신이나 사묘(社廟)에 모셔진 신들과 마찬가지로 상제의 지배 하에 있었다는 것을 보여주는 것이다.

송안현(崇安縣)의 옹길사(翁吉師)라는 무당은, 신을 섬겨 그 영험함이 신통했으므로, 마을 사람들의 신앙심을 받고 있었다. 소흥(紹興) 31년 9월 다른 사람을 위해 기도하던 중, 신(神)이 내려와 “번적(番賊)이 남쪽에서 왔으므로 상천(上天)은 천하의 성황(城隍), 사묘(社廟)에 명을 내려, 각 장수(將帥)가 거느린 병마(兵馬)를 출격시켜 강(江)을 막으라고 명령하셨다. 따라서 나도 가야만 한다.”고 하였다. 그 후 잠시 동안 영험함이 끊겼는데, 12월이 되어 신들이 돌아가는 것을 허락받자 그의 영험함도 다시 돌아왔다.⁵⁹⁾ [丁志 卷第6 翁吉師]

58) 宮川尙志, 「道教史上より見たる五代」, 『東方宗教』 42 (1973), p.31.

59) “崇安縣有巫翁吉師者, 事神著驗, 村民趨向藉藉. 紹興辛巳九月旦, 正為人祈禱, 忽作神言曰: “吾當遠出, 無得輒與人問事治病.” 翁家懇訴曰: “累世持神力為生, 香火敬事不敢怠, 不知何以見舍?” 再三致叩, 乃雲: “番賊南來, 上天遍命天下城隍社廟, 各將所部兵馬防江, 吾故當往.” 曰: “幾時可歸?” 曰: “未可期, 恐在冬至前後.” 自是影響絕息. 嘗有富室病, 力邀翁, 嚴潔祭禱, 擲錢百通, 訖不下. 至十二月旦, 復附語曰: “已殺卻番王, 諸路神祇盡放遣矣.” 即日靈響如初.” [宋]洪邁 撰, 『夷堅志』, p.585.

이러한 움직임에 대응하여, 도교 교단 내부에서도 민간의 신들이나 각종 정령, 귀신을 교단의 통제하에 놓으려는 시도가 나타나게 된다. 『道法會元』 卷251 『太上混同赤文女青詔書天津』을 보면, 정신(正神), 토지(土地), 조신(竈神), 문승호위(門丞戶尉), 인사귀(人死鬼), 사신(邪神), 산신(山神), 정신(井神), 측신(廁神), 육축신(六畜神), 정괴(精怪), 수사관(水司官), 용왕(龍王), 토사관(土司官), 천조안리(天曹案吏), 언제신(堰堤神), 수목신(樹木神), 수시신(守屍神), 조상신(弔喪神), 뇌신(雷神), 풍부관(風部官), 우사(雨師) 등形形色색의 신성(神聖), 귀신, 정령, 신장(神將), 신병(神兵)에 대한 계율적 규정이 있다. 여러 신명은 반드시 계율을 지켜야 하는데, 심지어 정신(正神)이라 하더라도, 마음대로 민간의 제사(祭祀)를 받아서는 안 된다. 그리고 임의로 사람들에게 제주를 걸거나 해치는 행위를 한다면, 처벌을 받게 된다.⁶⁰⁾ 아울러 여러 신령, 신장, 신병은 규정에 따라 도사들이 내리는 지령에 따라야 하며, 함부로 행동해서는 안 된다. 만약 따르지 않으면 엄중한 처벌을 받게 된다.⁶¹⁾

이러한 계율⁶²⁾이 정해진 것은, 여러 신성, 정령, 귀신을 자신들의 통제하에 두고, 명계의 지배체계를 확립하고자 하는 교단의 의도가 드러난 것이라고 볼 수 있다. 이러한 정책을 실시함에 있어 도교 교단은,形形色색의 신령, 정령, 귀신 및 민간종교인들의 신앙과 주술의

60) 『道法會元』 卷251, “諸正神, 非天地八節不得受民間祭享, 違者從九年” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40854 [『道藏』 三家本 第30冊, p.537]; 『道法會元』 卷252 “諸神吏符使, 不得指揮, 而妄受民間財物享祀者處斬.” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40870 [『道藏』 三家本 第30冊, p.547]; 『道法會元』 卷251 “諸正神, 妄受民間咒詛, 以致病於人者處斬, 損一人者減減形.” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40854 [『道藏』 三家本 第30冊, p.537]; 『道法會元』 卷251 “諸人死鬼, 往來場界, 侵害生民者處斬.” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40858 [『道藏』 三家本 第30冊, p.539].

61) 『道法會元』 卷252, “諸神吏符使, 不得指揮, 而妄受民間財物享祀者處斬.” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40870. [『道藏』 三家本 第30冊, p.547]; 『道法會元』 卷251 “諸天曹案吏, 承受法官文牒, 不及時奉行者徒三年.” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40865 [『道藏』 三家本 第30冊, p.544]; 『道法會元』 卷251 “諸土地, 無故出遊者杖一百.” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40857 [『道藏』 三家本 第30冊, p.538]; 『道法會元』 卷251 “諸龍王, 不得所系之司指揮, 妄亂出遊, 及行雲興雨者, 處斬.” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40863 [『道藏』 三家本 第30冊, p.543]. 사소한 계율에 관해서는 본장 2절을 참고하라.

62) 같은 율(律)은 『上清靈文骨髓鬼律』(『道藏』 洞玄部 戒律類 第203冊)에도 보인다.

자신들의 교리와 결부시키기 시작한다. 다양한 교파에서 무분별하게 민간신앙을 흡수하였기에, 이들에 대해 일정한 계율을 만드는 것은 아주 필요한 작업이었다. 앞서 말한 것처럼, 신령이나 정령이 사람을 해칠 경우에 처벌을 받게 되는 것이다. 아울러 불법 행위를 하는 신령이나 정령 혹은 사이비 종교에 대해 억제하고 지배력을 강화하는 것은 교단의 중요한 작업이 되었다. 그리고 병치료나 벽사(辟邪)를 목적으로 하는 주술에 대해서는 자신들의 교리와 연관시켜 해석하여, 교단의 권위를 강화하게 된다. 도교에서 수용한 뇌법은, 하늘의 위력을 빌어 악귀를 무찌르는 주술을 말한다. 나아가 뇌법은 사악한 기운을 물리치는 기능도 갖고 있다.⁶³⁾ 그리고 천심법의 경우, 주요 기능으로는 사악부(邪惡符)를 과하는 것이다.⁶⁴⁾

교단에서 민간의 주술을 수용하게 된 이유는 주로 이상 언급한 내용이다. 이들은 주술을 수용할 때 자신의 교리와 결부시켜 해석하였는데, 다시 말해서 신장, 신병을 조직화하고, 거기에 각종 록(籙)을 설정해 놓았다. 문장 시작에서 말했듯, 록은 교단에서 발급하는 것으로, 도사들의 일종 자격증과도 같은 것이었다. 그리고 교단에서 민간 주술을 수용하게 된 또 다른 목적은, 민간 종교인들을 통치하기 위함이었다. 당시 록은 주술과 같은 의미를 갖고 있었는데, 즉 록을 갖고 있다는 것은 그에 상응하는 주술을 행할 수 있다는 뜻이다.⁶⁵⁾ 이렇게 된 데에는, 교단에서 민간 주술을 수용할 때, 그에 상응하는 록을 설정해 놓았기 때문이다. 『道法會元』 卷250 太上天壇玉格下에 보면, 여러 주술과 그에 상응하는 록을 볼 수 있다.

63) ‘V. 뇌법(雷法)의 성립’을 참고하라.

64) 『太上助國救民總真秘要』 正一部 卷1 上清北極天心正法序並驅邪院請治行用格, 『道藏』 藝文版 第53冊, [『道藏』 三家本 第32冊].

65) 『道法會元』 卷249 太上天壇玉格에는 “初真受法, 必先受籙” “法與籙相須, 不可相違.”가 있다. 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40842 [『道藏』 三家本 第30冊, p.528]. 金允中の 『上清靈寶大法』 卷10, 籙階法職品에는 “若法籙職與相皆違, 未免鬼神竊笑.”가 있다. 『道藏』 藝文版 第52冊, p.42080 [『道藏』 三家本 第31冊, p.401].

V. 뇌법(雷法)의 성립

이상 언급한 이유로 뇌법은 도교에서 아주 중요한 위치를 차지하게 되었다. 뇌법이란 우리의 힘을 원천으로 하고, 거기에 뇌부의 신병, 신장을 움직여 사악한 기운을 쫓는 주술을 말한다. 우리는 각종 주술을 수록한 『道法會元』이나 『法海遺珠』⁶⁶⁾를 통해, 뇌법의 중요성을 알아 볼 수 있다. 蘇海涵의 의견에 의하면, 현재 대만에 있는 도사들 중에서, 오뢰법(五雷法)은 최고의 주술로 인정받는다고 한다.⁶⁷⁾ 그렇다면 어떠한 이유로 뇌법은 다른 주술에 비해 더욱 중요하게 부각된 것인가? 이 질문에 대해 우리는 몇 가지 해답을 찾을 수 있는데, 아래 가장 중요한 세 가지를 언급해 보고자 한다.

1. 중국은 고대로부터 우뢰는 천벌의 집행자라고 하는 신앙을 갖고 있었다.
2. 다른 주술에 비해 뇌법은 아주 정교한 이론적 근거를 갖고 있다.
3. 林靈素가 뇌법을 사용하여 명성을 떨쳤다.

이 중에서, 林靈素에 관해서는 앞에서 많이 서술하였으니, 더 이상 언급하지 않겠다. 북송 말기에 있어 신소설(神霄說)의 등장은 꽤 센세이션한 사건이었고, 도교 내부에서도 그 영향은 나중에까지 미치고 있다. 그 제창자 林靈素가, 주술가로서의 능력은 별도로 하더라도, 뇌법(雷法)을 행하고 있었기 때문에, 그가 편찬했다는 『神霄大法』등에 뇌법이 많이 도입되어 있는 것은 충분히 생각할 수 있는 일이다. 또 뇌법(雷法)을 행하는 자로서의 그의 이야기가 후세에 까지 전해진 것

66) 『道藏』太平部에 수록.

67) 蘇海涵(Michael R. Saso) 著, 沙索·成子 譯, 「道敎の傳授經戒—正統道敎型受戒について」, 『東方宗敎』45 (1975), p.16.

은, 당시의 신소설이 아직 뇌법과 밀접하게 연결되어 있지 않았었다 하더라도, 뇌법(雷法)이 교단에 채택되는데 신소설이 큰 작용을 했을 것이라고 생각할 수 있다. 그 이유에 대해 아래 세 가지로 고찰해 보 고자 한다.

1. 뇌(雷)의 신앙과 뇌법(雷法)

1장에서 언급했듯이, 도사를 필두로 한 주술가들의 역할은, 기우(祈雨), 치병, 구사(驅邪)이다. 당시에는 병을 일으키는 원인을 사귀, 악령 등이 사람을 해치는 것으로 이해했기 때문에, 병을 치료하는 방식 역시 귀신을 쫓는 것을 주된 목적으로 하고 있었다. 高延(Johann Jakob Maria de Groot)이 쓴 『중국의 종교체계와 고대형식』 제6권에는, 인간에게 재난을 가져다 주는 악령을 퇴치하는 여러가지 방법을 기술하고 있다. 그중 제 1장에서는, 악령이 가져오는 재난 중 하늘의 권위에 의해 내려지는 명령은 어떻게 할 수 없다고 하였다. 하지만 악령이 이유 없는 악의를 품고 불법적인 재난을 가져다 준다면, 그것은 주술을 통하여 악령의 습격을 물리칠 수 있다고 하였다. 그러한 행위의 전문가들이 곧 다양한 주술을 행하는 도사들인 것이다.⁶⁸⁾ 여기서 중요한 점은, 악령을 물리칠 때 반드시 정통 교단에서 사용하는 주술을 이용해야 하고, 거기에 하늘의 명의를 빌어 천벌을 내려야 한다는 것이다.⁶⁹⁾ 다시 말해서 교단의 도사들이 행하는 주술은, 하늘을 대신하여 악령에게 천벌을 내리는 것으로, 뇌법 역시 이러한 범주에 속한다. 『道藏精華』본의 『白玉蟾全集』 권9에 수록된 雷部奏事議勳丹章에서 남송의 도사 白玉蟾은 다음과 같이 기록하고 있다.

68) Groot, J.J. M. de. *The Religious System of China*, vol.6 (臺北: 成文出版社, 1972 復刻版), pp.929-933.

69) 이러한 내용은 『道法會元』, 『法海遺珠』등에 설명된 부(符)나 주(呪)가, 모두 천(天)의 율령의 권위 하에서 행해지도록 되어 있는 것을 보면 분명하다.

황천(皇天) 뇌성(雷城)을 짓고, 뇌옥(雷獄)을 설치하고, 뇌관(雷官)을 세우고, 뇌치(雷治)를 분장하고, 뇌화(雷化)를 펴고, 뇌형(雷刑)을 보이고, 뇌신(雷神)을 부리고, 뇌병(雷兵)을 통솔하고, 뇌위(雷威)를 떨치고, 뇌기(雷器)를 움직이는 이유는, 이 모두 상벌(賞罰)을 관리하고, 생살(生殺)을 주관함이다. 이를 음계(陰界)에 사용하면 봉산파동(封山破洞)하고, 참요괴독(斬妖滅毒)하리라. 이를 양도(陽道)에 사용하면, 흉(兇)을 제거하고 역(逆)을 주벌(誅伐)하며, 벌간륙학(伐奸戮虐)하리라. ... 만일 천뢰정(天雷霆)이 없다면 무엇으로써 형헌(刑憲)을 보이고, 완고함을 바로 잡으며, 어리석음을 고치겠는가.⁷⁰⁾

즉 그는 뇌법(雷法)과 그 배경에 있는 뇌정(雷霆)의 작용을, 하늘을 형(刑)을 밝혀 선악(善惡)을 바로잡기 위해 존재하는 것으로 생각했던 것이다. 따라서 『白玉蟾全集』 卷2 「太上九天雷霆大法琅書序」에서는 이 책을 얻은 자, 즉 뇌법의 실행자에 대해 말하기를 “兵燧印轉，將遂符行。役使風雷，區別人鬼，代天行化，佐國救民，輔正除邪，明彰天威，顯揚道法”⁷¹⁾라 하였다.

중국에서는 고대로부터, 우레를 천법(天法)의 집행자로 생각했다. 劉枝萬이 쓴 『中國稻米信仰緒論』을 보면 아래와 같은 내용이 있다.

하늘에서 내리는 우레에 대해 중국인들은, 천정(天庭)에 뇌부(雷府)가 있고 뇌공(雷公)은 옥황(玉皇)의 대리인이라 생각했다. 즉 하늘이 내린 우레에 맞아 죽는 사람은 천벌을 받는다고 생각한 것이다. 그리하여 중국에는 ‘天打雷劈’라는 고사성어가 생기게 되었다. 이 말의 뜻은, 사람이 하늘이 내린 벌을 받는다는 것으로, 그 사람에 대한 폄하의 의미가 담겨져 있다.⁷²⁾

이와 비슷한 예로, 福原椿一郎은 「雷의傳說」에서 말하기를, 대만에

70) “皇天建雷城，設雷獄，立雷官，分雷治，佈雷化，示雷刑，役雷神，統雷兵，施雷威，運雷器，是皆尊賞罰之柄，宰生殺之權。以之于陰界，可以封山破洞，斬妖滅毒，以之于陽道，可以除凶誅逆，伐奸戮虐，…。苟非天有雷霆，則何以示刑憲而訂頑凶愚癡者乎!” 『白玉蟾全集』，蕭天石主編，『道藏精華』10-2 (臺北：自由出版社)，pp.1208-1209.

71) 같은 책，p.213.

72) 劉枝萬，『中國民間信仰論集』(臺北：中央研究院民族學研究所，1974)，p.154.

서는 五穀을 함부로 대하거나, 불효한 자식은 雷公의 천벌을 받는다고 생각한다고 하였다. 그 이유는 고대로부터 불효하고 오곡을 함부로 대하는 데 대해 “雷公仔點心”⁷³⁾라는 표현이 있었기 때문이라고 하였다.

우레가 천벌을 내린다고 하는 신앙에 대해서는 고대 경전에서도 찾아볼 수 있는데, 『論衡』 「雷虛篇」을 보면 다음과 같은 문장이 있다.

其犯殺人也, 謂之陰過, 飲食人以不潔淨, 天怒, 擊而殺之. 隆隆之聲, 天怒之音, 若人之响籟矣.⁷⁴⁾

이 문장에서 보면, 부정(不淨)한 음식을 먹인 사람은 벼락을 맞는 벌을 받는다고 하였다. 그 외에도 『太平廣記』, 『夷堅志』 등 소설을 보면, 비슷한 내용이 많이 나오는데, 즉 불효하거나 오곡을 함부로 대하면 천벌을 받는다는 것이다.⁷⁵⁾

위에 언급한 고전에 이어, 같은 책인 『論衡』 「雷虛篇」에는 또 다른 이야기가 있는데, 구체적으로 아래와 같다.

禮記(玉藻編)에 ‘모진 바람[疾風]이나 맹렬한 우레[迅雷], 심한 비[甚雨]가 올 때는, 반드시 모양을 고쳐서 밤일지라도 반드시 일어나서 의관을 정제하고 앉는다’라고 한 것은, 하늘의 노여움을 두려워하고, 벌(罰)이 자신에게 미칠까 두려워함이다. 만일 우레가 하늘의 노여움이 아니고, 그 충격이 벌과(罰過)가 아니라면, 군자라고 해도 우레 때문에 자세를 고치고 조복(朝服)을 하여 정좌(正坐)를 하겠는가? 『禮記』曰 ‘有疾風迅雷甚雨則必變, 雖夜必興, 衣服, 冠而坐’ 懼天怒, 畏罰及己也. 如雷不為天怒, 其擊不為罰過, 則君子何為為雷變動朝服而正坐子?]

그리고 『易經』 震의 象傳에는 아래와 같은 문장이 있다.

73) 福原椿一郎, 「雷의 傳說」, 『民俗臺灣』 2-2 (1942), p.25.

74) [漢]王充 著, 黃暉 撰, 『論衡校釋』 (北京: 中華書局, 1990), p.294.

75) 불효자에 대해서는 『夷堅志』 甲志 卷8 不孝震死, 丙志 卷16 廣州女, 丁志 卷8 雷擊王四 丁志 卷9 龍潭陳永年, 支丁 卷4 吳廿九 등이 있고 오곡을 함부로 대하는 것에 관해서는 丁志 卷四 莊濟馬, 丁志 卷6 永甯莊牛 등이 있다.

빈번하게 우레가 울리는 것은 진(震)이다. 군자는 이러한 때에는 두려워하고 삼가며 자신을 닦고 반성하기를 게을리하지 않는다.⁷⁶⁾

모두 뇌(雷)가 내리는 것은 하늘이 분노했기 때문이라고 해석하였다. 이러한 사상은 왕충이 말한, 우뢰란 하늘이 악인에게 벌을 내리는 것이라고 하는 것과 같은 맥락에 속한다. 추가로 『易經』에는 아래와 같은 구절도 있다.

뇌(雷:震)와 전(電:離)이 있는 것이 서함(噬嗑)이다. 고대의 성왕(聖王)은 이 전광(電光)의 밝음을 기준으로 삼아 형벌(刑罰)을 분명하게 하고, 뇌명(雷鳴)의 위엄을 기준으로 삼아 법령을 바로잡았다.⁷⁷⁾

이상 문장은, 우레가 형벌을 주관하고, 하늘을 대표하여 벌을 내린다는 것을 직접적으로 말해주고 있다.

고대로부터 중국에는 우레가 하늘을 대신하여 형벌을 집행하는 집행관이라는 신앙이 광범위하게 존재하였다. 이러한 사상에 근거하여, 사람들은 악령이나 사악한 귀신을 물리치는 주술을 사용할 때, 사람들은 우레의 힘을 빌려 쓰기 시작하였다.⁷⁸⁾ 그리고 뇌부 신명들의 신력이 서로 다르기에, 이들의 힘을 얼마나 쓰느냐 하는 것은, 곧바로 주술자의 능력과 관련짓게 되었다.

76) “象曰 洊雷 震 君子以恐懼脩省” 번역은 高田真治, 後田基巳 譯, 『易經』(東京: 岩波書店, 1969)에 의거했다.

77) “象曰 雷電噬嗑 先王以明罰勅法” 번역은 같은 책에 의거했다.

78) “주술을 행하기 전에 힘을 얻기 위하여, 매년 봄 우리가 칠 때에는 雷炁를 修行해야 한다.” 『道法會元』 卷8 清微祈禱內旨 服雷悉法等. 현재 대만에 남아있는 각종의 행법에 대해서는 Michael R. Saso, “Lu shan, Ling shan and Mao shan,” *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica* 34 (1975), pp.125-126; Michael R. Saso, “Orthodoxy and Heterodoxy in Taoist Ritual,” in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf (Calif.: Stanford University Press, 1974), pp.331-333 참조. 중국문은 蘇海涵, 『道教儀式的正統與異端』, [美]武雅士編, 彭澤安等 譯, 『中國社會中的宗教與儀式』(南京: 江蘇人民出版社, 2014), pp.330-340 참조.

2. 『뇌정경(雷霆經)』의 성립

앞서 말했듯, 뇌법은 도교에 의해 수용된 이후 아주 정교한 이론을 발전시켰다. 뇌법을 설명하면서 반드시 언급해야 하는 경전이 있으니, 그것은 곧 『雷霆經』이다.

『雷霆經』의 전체 명칭은 『無上九霄玉清大法紫微玄都雷霆玉經』이고, 『道藏』의 洞天部 本文類에 수록되어 있다. 이 경의 교주이고 뇌법의 주인 고상신소옥청진왕장생대제(高上神霄玉清真王長生大帝)는, 말할 필요도 없이 3장에서 서술한 신소설(神霄說)에서 유래하고 있는데, 이미 휘종과 동일시되었던 신격과는 달라져 있다. 즉, 이 경에서 신소진왕장생대제는 부려원시천존(浮黎元始天尊)과 옥청신모원군(玉清神母元君) 사이의 아홉째 아들로, 옥청원시천존(玉清元始天尊)의 동생이 되어 있는 것이다. 이 옥청원시천존(玉清元始天尊)이 일반적으로 도교의 최고신으로 여겨지는 원시천존(元始天尊)에 해당한다고 생각되는데, 그 위에 부려원시천존의 신격을 설정한 것은, 아마도 신소설이 하나의 독립된 교리가 아니고, 도교 속의 일부라는 것을 보여주기 위함으로 생각된다.

이 경전의 서론은 먼저 구소(九霄)천의 조직체계, 신령의 명칭 및 뇌장(雷將)을 부를 때 사용하는 주문 등을 소개하고 있고, “臣聞雷霆者, 天地之樞機. 天樞地機, 陽雷陰霆. 樞陰機陽, 雷善霆惡”⁷⁹⁾으로 시작하는 뇌정설(雷霆說)도 설해져 있다. 이 뇌정설은 『도법회원』 권67 『雷霆玄論』 등에 종종 인용되고 있는데, 이 설에 의하면, 뇌정(雷霆)은 천지의 추기(樞機)로, 음양의 조화를 다스린다고 하였다. 즉 뇌정은 음양 변화의 주재자인 것이다.⁸⁰⁾

대제(大帝)의 출신 및 변화에 대해 서술한 이후 경전은 이어서 뇌정의 운동과 신소의 신들과 조직도에 대해 설명하였다. 그리고 “만일

79) 『道藏』 藝文版 第2冊, p.1123 [『道藏』 三家本 第1冊, p.749].

80) 『易經』 繫辭上傳의 “鼓之以雷霆.”

오백 겁 뒤에 만상(萬象)이 어지러워지고 사람들이 재난을 입게 된다 면, 뇌정(雷霆)의 주인인 나는, 일체중생을 대신하여 모든 마뇌(魔惱)를 받으리라. 모든 중생이 이 경(經)을 듣게 되면 지옥에 가지 않고 제도(濟度)될 것이다.”라 하였다.⁸¹⁾ 그 다음으로는 참회(懺悔), 구사(驅邪), 재난 해소, 벌묘(伐廟), 치병(治病), 단온(斷瘟), 기우(祈雨) 등의 방법에 대해 소개하고 있다. 그리고 나서 大帝는 이 경전을 소홀이 대하거나, 내용을 함부로 유출해서는 안 된다고 경고한다. 경전의 마지막에는 뇌장(雷將), 뇌병(雷兵)들의 명단이 수록되어 있다. 이들의 명칭은 도표로 무려 다섯 페이지가 된다. 그리고 뇌법을 행할 때 반드시 먼저 뇌장(雷將), 뇌병(雷兵)의 명칭을 부르는 의례를 행해야 한다고 했다. 이 도표는 뇌법을 행하는 자에게 있어서는 매우 중요한 경전에 속한다.

다시 말해서 『雷霆經』은 신소(神霄)의 조직, 뇌장(雷將), 뇌병(雷兵)의 명단을 도표로 서술한 뇌법(雷法)의 기본 경전인 것이다. 신소진왕(神霄眞王)을 뇌정(雷霆)의 주(主)로 위치시키고, 신소설(神霄說)과 뇌법(雷法)·뇌정설(雷霆說)을 연결시킨 것은 이 經이 처음이라고 생각된다. 전술한 바와 같이, 임영소가 뇌법(雷法)을 행하고 있던 사실은 역사서 등에 전해지고 있으나, 그가 신소설(神霄說)을 제창할 당시에도 이미 신소설이 뇌법(雷法)·뇌정설(雷霆說)과 불가분이 관계에 있었다고 생각할 근거는 그다지 없다. 그것들이 관련이 있기 위해서는, 신소진왕(神霄眞王)이, 휘종과 동일시 되었던 신격(神格)으로부터 탈각(脫却)하여, 이 경에 설명되어 있는 것처럼, 뇌정(雷霆)의 주(主)가 되는 것이 필요했던 것이다.

『雷霆經』이 형성된 연대는 정확히 알 수 없다. 하지만 남송 중기의

81) “五百劫後，數否運蹇，元元被殃，疊屍高山，流血曠野，無復如今，萬象太平，陰陽無恙矣。雷霆者，執天地之中炁，理天地之中政，綜劫禍福，佐理天樞，統禦寰陽，攝循地紀，吾為雷霆之主，當以身先之，即合代彼，一切眾生受諸魔惱，然則以是功勤。未若元始，說是靈章，為是玄妙，人可開悟。今吾此經，無殊厥旨，亦從是經，啟吾玄會。是諸眾生，得聞此經，玉樓氣斷，銀海花殘，即得超度，不經地獄。” 『道藏』藝文版 第2冊，p.1129 [『道藏』三家本 第1冊，p.753].

도사白玉蟾이 쓴 글을 보면 무이산의張元端이라고 하는 사람이 이 책을 출판했으며, 자식한테 교정을 보라고 지시했다고 한다. 그리고 강조하여 말하기를 “이는 뇌부의 숨겨진 비결”⁸²⁾이라 하였다.白玉蟾은 또 제자彭鶴林에게 보내는 편지에서 이 경전을 언급한 적이 있다.⁸³⁾白玉蟾의 활동 시기는 1205~1224⁸⁴⁾년 좌우로, 『雷霆經』은 당시에 이미 완성된 것으로 보인다. 아울러 정일교 도사들이 이 경전을 언급했다는 것은, 경전의 성립이 정일도와 일정한 연관이 있다는 것을 의미한다.

『雷霆經』과 아주 밀접한 연관이 있는 고전은 『옥추경』이다. 전체 명칭은 『구천응원뇌성보화천존옥추보경』으로, 洞眞部 本文類에 수록되어 있다. 이 경전의 교주는 구천응원뇌성보화천존이다. 그는 『雷霆經』 중에서 신소(神霄)의 구진인(九宸人) 중 한 명이며, 직위는 신소진왕(神霄眞王)과 청화제군(靑華帝君) 다음이다. 그러다가 후세에 오면서, 『封神演義』에 와서는, 뇌부를 통솔하는 최고의 신으로 자리하게 된다. 이에 대해 『夷堅志』에서는 다음과 같이 서술하고 있다.

吳人周舉，建炎元年自京師歸鄉裏，時中國受兵，所在寇盜如織。舉遇星冠羽服人謂曰：“子明日當死於兵刃，能誦十字經，不唯免死，亦能解冤延壽。”舉跪以請，雲：“九天應元雷聲普化天尊十字是也。”拜而受之。明日，果遇盜，逼逐至林間，窘懼次，猛憶昨語，亟誦一聲。猶未絕口，雷聲大震，群盜驚走，遂得脫。⁸⁵⁾ [丙志 卷6 十字經]

이상 내용 역시 『雷霆經』의 형성에 대해 서술하였고, 이어서 천존(天尊)의 대원(大願)에 대해 말하고 있다. 구체적으로 원문을 보면 “曾經在大羅元始天尊前，懷著清淨心發下了如下誓願：‘願於未來世，一切眾生，

82) 『題無上九霄玉清大梵紫微仙都雷霆玉經』, 『白玉蟾全集』卷7.

83) 『海瓊白眞人語錄』卷4에 “雷霆玉經 想已刊了，可施十本，以傳江西之士”가 있다. 『道藏』藝文版 第55冊, p.44422 [『道藏』三家本 第33冊, p.138].

84) 今井宇三郎, 「金丹道教研究：南宋の道士白玉蟾の思想」, 『東京教育大學文學部紀要國文學漢文學論叢』8 (1963), p.96.

85) [宋]洪邁撰, 何卓點校, 『夷堅志』, p.415.

天龍鬼神，一稱吾名，悉使超渙”⁸⁶⁾이라 하였다. 이 내용은 『雷霆經』에 있는 대제의 대원과 거의 흡사하다. 책은 이어서 ‘學道希仙’，‘召九靈三精’，‘解五行九曜剋戰形中’，‘消口舌唇吻’，‘禳土皇神煞禁忌’，‘求嗣息衛產難保嬰孩’，‘滅鳥妖蛇孽’，‘遣崇除妖滅邪巫厭禱’，‘禱雨祈晴止禳水火’，‘瞻星禮鬥’，‘聞經滅罪’에 대해 언급하였다. 즉 이 경전을 읽으면 모든 재난을 해소할 수 있다는 것이다. 이렇게 볼 때, 경전 자체는 이미 주술의 성격을 지니고 있는 것이다. 경전의 이러한 기능은, 천존의 호칭과 더불어 상보상조 하면서, 아주 빠르게 민간에 퍼져 나갔다. 현대의 도사들이 재초과의를 진행할 때에도 이 경전을 송독한다.

3. 주법(呪法)의 이론

경전을 근거로 하여 발생한 너법은, 주술을 위해 아주 방대한 이론적 근거를 마련하게 된다. 구체적으로 보면 『道法會元』 권1 清微道法樞紐, 권67 雷霆玄論, 권76 雷霆火師奧旨, 권77~78 雷霆妙契, 권83~89 先天雷晶隱書(권84~85)에서 모두 너법의 원리와 이론에 대해 서술하고 있다.

이러한 경전에 보여지는 가장 근본적인 사상은 곧 도의 체득과 법의 사용이다. 다시 말해서 자신의 수행을 통해 도를 체득한 다음, 주술을 사용하는 것이다.⁸⁷⁾

자세히 보면, 내면의 수행을 통하여 선도(仙道)를 체득하고, 외형적인 응용을 하여, 음양의 조화를 이루고, 인간을 구제하고 만물에 이롭게 하라고 하였다.⁸⁸⁾

86) 『道藏』藝文版 第2冊, p.1137 [『道藏』三家本 第1冊, p.758].

87) 『道法會元』卷1 清微道法樞紐 法序, “道乃法之體, 法乃道之用.” 『道藏』藝文版 第47冊, p.38450 [『道藏』三家本 第28冊, p.674]; 『道法會元』卷67 雷說 “非通道者, 不足以語法.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39084 [『道藏』三家本 第29冊, p.213].

88) 『道法會元』卷67 萬法通論, “夫造此道者, 修之於內則聚靈為寶, 超凡入聖; 施之於外則調陰變陽, 濟人利物.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39081 [『道藏』三家本 第29冊, p.211].

이렇게 볼 때 뇌법의 사용은 단순한 법술을 부리는 것이 아니라는 것을 알 수 있다. 오직 조화의 추기(樞機)를 파악해야만 그 법을 사용할 수 있다. 그리고 이러한 경지에 도달해야만 뇌신을 부리고, 우리를 내릴 수 있는 것이다.⁸⁹⁾

조화의 추기를 파악하기 위해서는, 먼저 자신의 정신을 일기(一炁)와 합일을 이루게 해야 한다.⁹⁰⁾ 이것이 수행의 관건이다. 이는 금단도(金丹道)의 현관일규(玄關一竅)와 마찬가지로이다. 이 선천일기(先天一炁)와 현관일규(玄關一竅)는 제법을 관통(貫通)하는 근본이다.⁹¹⁾

다시 말해서 조화의 추기를 파악하는 것이 뇌정지도(雷霆之道)에 들어가는 길이다. 이에 대해 『雷霆經』에서는 “雷霆乃天地之樞機也”⁹²⁾라 하였다.

이상 고전의 내용을 종합해 보면, 뇌법을 행하기 위해서는 먼저 조화의 추기를 파악해야 한다. 이것이 뇌법의 기초이고, 이것이 뇌정지도를 파악하는 것이다. 우리는 이러한 대목에서 금단지도(金丹之道)의 영향력을 확인해 볼 수 있다. 그 이유는, 실제로 뇌법을 행할 때, 수화교구(水火交媾), 삼보운반(三寶運搬)⁹³⁾의 방법을 사용하는데, 이는

89) 『道法會元』卷67 萬法通論, “為造化之主, 召集萬神, 歷役雷電.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39082 [『道藏』三家本 第29冊, p.211]; 『道法會元』卷69 王侍宸祈禱八斷錦立極第一 “於此之時, 廓然一炁初分, 自覺神清氣爽.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39104 [『道藏』三家本 第29冊, p.226].

90) 『道法會元』卷69 王侍宸祈禱八斷錦立極第一, “故道中, 法中, 每每言一炁. 謂天地得此一炁, 千變萬化. 人為萬物之靈, 能行此一炁, 可以感天地, 動鬼神, 呼吸風雲雷雨, 無所不至矣.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39103 [『道藏』三家本 第29冊, p.226].

91) 『道法會元』卷67 萬法通論, “古先聖賢, 窮造化之源, 探鴻濛之奧, 參玄牝之門, 是謂天地根, 故曰玄關一竅. …人能通此一竅則萬竅皆通. 動一神則萬神俱動, 眞雷霆之竅也.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39081 [『道藏』三家本 第29冊, p.210]; 『道法會元』卷67 萬法通論 “夫靈寶, 神霄, 瑤瑤, 清微, 洞玄, 太極, 斬勘諸階雷法, 至於諸階召考正法, 各有家數宗派不同, 而玄關一竅, 先天一炁之妙, 左右逢其原, 貫通諸法之說, 古今之所不易也.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39081 [『道藏』三家本 第29冊, p.211].

92) 『道法會元』卷67 萬法通論, “雷霆實中正之氣, 運陰陽, 主造化. 天樞地機, 翕張二氣於無象之先; 陽雷陰霆, 變化萬靈於有形之始.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39080 [『道藏』三家本 第29冊, p.210]; 『道法會元』卷67 萬法通論 “陰陽之氣為雷霆, 生育萬物也, 雷霆者天地之樞機也.” 『道藏』藝文版 第48冊, pp.39078-39079 [『道藏』三家本 第29冊, p.209].

93) 蜂屋邦夫, 「關於重陽真人金關玉鎖訣」, 『東洋文化研究所紀要』58 (1972), p.137.

금단도의 수행법과 거의 비슷하기 때문이다.

금단도의 영향력은, 뇌법을 행할 때 실시하는 명상법에서도 잘 나타난다. 의례가 시작되면, 먼저 뇌부의 신병, 신장들의 명칭을 부르고, 다음으로는 상황에 맞춰 이들을 과견한다. 이 때 진행되는 의례로는 주문(呪文), 부(符), 수결(手訣), 보강(步罡) 및 명상이 있다. 여기서 진행되는 주술은 의례 전체에 걸쳐 사용하는 것을 원칙으로 한다. 아래 『道法會元』 권92 先天六一天喜使者大法에 나오는 신병, 신장을 부르고 명상을 진행하는 내용에 대해 소개하고자 한다.

소합(召合) 및 서부(書符)를 할 때, 자신은 허무의 계(界)에 있다(상상한다). 일념도 일어나지 않으니 만화적연(萬化寂然)하다. 얼마간의 시간이 지나 가까스로 의식이 돌아오면 중궁(中宮, 중단전)에 ‘牟欸’의 한 글자를 상상한다. 그리고 16자의 비주(秘呪)를 생각하며 외우라. 唵唎吽唵唎吽唎吽唵唵唎唵唎吽吽… 주문이 끝나면 오(午) 위에 「𠄎」자 하나가 태양(太陽)과 같이 있고, 미(未) 위에 「𠄎」자 하나가 태음(太陰)과 같이 있다고 생각하라. 두 빛이 서로 만난다. 역으로 중궁(中宮)의 황기(黃炁)를 움직여 상등(上騰)시킨다. 허끝으로 一자를 금구(金毬)와 같이 쓰고, 일월 두 빛 사이에 숨을 내뿜는다. 금빛 덩어리, 현황 혼돈(玄黃混沌)의 색과 같고, 손호(巽戶)에 날아간다. 다음으로 심중(心中) 일자(一字)를 적색으로 단(丹)과 같이 하고, 신중(腎中)의 일자(一字)를 맑게 담(潭)과 같이 하여, 왕래 혼합하는 것을 상상하라. 좌수뇌국(左手雷局, 수결의 일종), 남산(南山, 불명)으로 홍일(紅日)을 쳐서 담(潭)에 떨어뜨린다. 우수뇌국(右手雷局), 산북(山北, 불명)으로 이기(二氣)를 축기(縮起)하고 바로 협척쌍관(夾脊雙關)을 오르고, 정문(頂門)에 올라, 손호(巽戶)에 날아가 아까의 금빛 덩어리와 합친다. 뇌성(雷聲)이 크게 울리는 듯하다. 다만, 손호(巽戶) 혼몽(昏蒙)한 안을 보니, 사자(使者) 은연(隱然)하게 안에 있는 것을 본다. 다시 열 여섯자의 천장(天章)을 생각하는 것, 뇌성(雷聲)과 같으리라. 뇌국(雷局)에서 타개(打開)하면 돌연 보게 된다. 사자(使者)가 분명하게 앞에 있는 것을.⁹⁴⁾

94) “召合並書符之時，存自身在虛無之界，一念不起，萬化寂然。良久，纔若意到，使存中

이상 문장은 뇌법의 사용에 대해 아주 잘 보여주고 있다. 이 글에서 말하는 심화(心火)와 신수(腎水)의 교구(交媾)나 척추의 통창(通暢) 그리고 상승척수(上昇脊髓)의 기법(技法)⁹⁵⁾은 다른 뇌법 서적에서도 비슷하게 설명하고 있다.

그러면 뇌법의 교리를 뒷받침 해주는 이론은 어떤 사람들에게 의해서 만들어진 것일까? 일설에서는 陳楠, 白玉蟾 등의 도교 남종(南宗)에 신소설(神霄說)이나 뇌법(雷法)이 꽤 깊이 들어와 있던 것은 이미 지적되고 있는 것이다.⁹⁶⁾ 앞서 언급한 白玉蟾의 문장에서 이러한 내용이 나오기에, 이 이론은 일정한 일리가 있어 보인다. 기록에 의하면 진남(陳楠)은 이모산(黎母山)에서 뇌부도독(雷部都督) 신충의(辛忠義)로부터 받은 도천대뇌법(都天大雷法)을 제자인 白玉蟾에게 전해주었다고 한다.⁹⁷⁾

白玉蟾은 제가(諸家)의 대법을 많이 배웠지만, 그중에서 뇌법을 최고의 법술로 생각하였다.⁹⁸⁾ 白玉蟾은 뇌법에 대해 매우 숭상하였으며, 그러한 이유로 『도법회원』에서는 그를 뇌법의 조사(祖師)로 보고, 아울러 王文慶과 함께 높이 평가하였다. 훗날 룩(籙)과 봉(封)을 받은⁹⁹⁾

宮有一<牟含>字, 即念十六字秘咒雲: 唵唎吽唵唎吽唎吽唵唎吽唍唎吽唍... 咒畢, 存午上有一暉字如太陽, 未上有一胸字如大陰, 二光相觸, 卻運中宮黃氣上騰, 舌尖虛書一字如金球, 嘘吹於日月二光之中, 如金光圍玄黃混沌之色, 飛過巽戶, 次存心中一字赤色如丹, 腎中一字澄清如潭, 往來混合, 左手雷局, 從南山打下紅日墜潭, 右手雷局, 從山北縮起二氣, 直上夾脊雙關, 上頂門, 飛過巽戶, 與先金光圍混合, 如雷聲大震, 但見巽戶昏昏蒙蒙, 內見使者隱然在內” 『道藏』藝文版 第48冊, pp.39339-39340 [『道藏』三家本 第29冊, p.383].

95) 蜂屋邦夫, 앞의 글, p.122 이후 참조. 蜂屋씨는 여기에서 金丹道の 수행을 3단계로 나누고, 제1단계가 화(火)인 심(心) 안에 포함된 심수(心水)와 수(水)인 신(腎) 안에 포함된 진화(眞火)가 하단전의 황정(黃庭)에서 조화되는 것. 제2단계가 조화되어 형성된 하원(下元)의 보(寶)가 척수(脊髓)를 통해 뇌에 운반되는 것. 마지막 단계가 정기(精氣)가 뇌의 상전(上田)에서 다시 중전(中田), 하전(下田) 쪽으로 보내지는 것이라고 하였다. 수화교구(水火交媾)는 제1단계에 해당하고, 삼보운반(三寶運搬)은 제2단계에 해당한다.

96) 宮川尚志, 「林靈素と宋の徽宗」, p.71; Michel Strickmann (司馬虛)著, 安倍道子譯, 「宋代の雷儀—神霄運動と道家南宗についての略説」, 『東方宗教』46 (1975), pp.20-21.

97) 『道法會元』卷108 翠虛真人得法記.

98) 『白玉蟾全集』卷8의 蘇森이 쓴 跋修仙辨惑論序 참조. 今井宇三郎, 「金丹道教研究: 南宋の道士白玉蟾の思想」, p.95.

99) 『白玉蟾全集』卷9 洞章.

白玉蟾은 교단에서 매우 유명한 인물이 되었는데, 역대 천사(天師)들은 앞다투어 그를 위해 찬송(讚頌)¹⁰⁰을 썼다.白玉蟾은 금단교에 대성을 한 사람이기에, 교리에도 능통했다. 그렇기 때문에 너법이 그의 손을 걸쳐 거대 이론으로 발전한 것을 불가능한 것이 아니다. 그 이후로 너법을 전수 받은 사람들이 더 있는데 『道法會元』, 『眞仙通鑑』을 보면 雷默庵, 莫月鼎, 黃舜申¹⁰¹ 등의 사람들이 너법 이론을 더욱 정교하게 발전시켰다고 한다.

VI. 마치며

이상 너법이 도교에서 자리를 잡는 과정을 보면, 그것은 민간신앙이 유행하면서, 교단에서 수용하고 이론화한 과정을 겪은 것을 알 수 있다. 너법의 성립은, 민간종교의 변화를 의미하고, 또한 전국적 규모의 명계신령체계(冥界神靈體系)의 확립을 의미한다. 거기에 도교 교단에서 적극적으로 호응하고, 금단도교와 정일교에서 주도적으로 착수하여 이론화한 과정을 겪으면서, 매우 중요한 주술로 자리잡게 되었다. 너법은 민간에서 발생한 주술이지만, 시대적인 특징과 맞물려, 종교적으로 아주 흥행하였다. 이러한 상황이 말해주는 것은, 기성종교의 교리가 더 이상 사람들의 수요를 충족시키지 못하고 정체되었다는 것을 의미한다. 너법의 성립은 마치 북방에서 진진교가 발생한 것과 마찬가지로 사람들에게 새로운 바람을 가져다 주었다. 다시 말해서, 이러한 변화는 모두 민중들의 실질적인 수요에 맞춰 발생한 것이다. 남방 도교인 정일교는 교단 내부에서는 변화를 가져오지 못했지만, 민간종교

100) 『白玉蟾全集』卷7 歷代天師讚.

101) 이상 세 인물은 『歷世眞仙體道通鑑續編』卷5에 언급되어 있다. 이외에도 莫月鼎의 『新元史』卷243과 『續道藏』의 『消搖墟經』卷2에 전하며 黃舜申의 『清微仙譜』洞真部 譜錄類에도 있다.

사상을 적극적으로 교단에 수용하게 된다. 그들은 이러한 과정을 통하여 남방 도교에서 주도적인 지위를 차지하게 되었다. 뇌법의 성립과정을 보면, 이러한 시대적 변화를 상징적으로 잘 반영하고 있다.

【참고문헌】

- 『正統道藏』, 臺北: 藝文印書館, 1977.
- 『白玉蟾全集』, 蕭天石 主編, 『道藏精華』, 臺北: 自由出版社.
- 高田真治, 後田基巳 譯, 『易經』, 東京: 岩波書店, 1969.
- [漢]王充 撰, 『論衡』, 『叢書集成新編』, 平凡社東洋文庫.
- [宋]李燾 撰, 『續資治通鑒長編』, 世界書局.
- [宋]楊仲良 撰, 『資治通鑒長編紀事本末』, 文海出版社.
- [宋]洪邁 撰, 『夷堅志』, 中華書局.
- [宋]陸遊 撰, 『家世舊聞』, 廣智書局.
- , 『南唐書』, 『叢書集成新編』.
- [宋]馬今 撰, 『南唐書』, 『叢書集成新編』.
- [宋]謝深甫等 撰, 『慶元條法事類』, 臺北: 新文豐出版公司.
- [宋]羅潛 撰, 『寶慶四明志』, 『宋元地方志叢書』.
- [元]脫脫等 撰, 『宋史』, 中華書局.
- [清]畢沅 撰, 『續資治通鑒』, 中華書局.
- [清]秦綉業 輯, 『續資治通鑒長編拾補』, 世界書局.
- 『道藏』, 北京: 文物出版社, 上海: 上海書店, 天津: 天津古籍出版社, 1988.
- [漢]王充 著, 黃暉 撰, 『論衡校釋』, 北京: 中華書局, 1990.
- [宋]白玉蟾 著, 『白玉蟾全集』, 蕭天石 主編, 『道藏精華』 10-2, 臺北: 自由出版社, 1990.
- [宋]洪邁 撰, 何卓 點校, 『夷堅志』, 北京: 中華書局, 2006.
- [宋]楊仲良 編, 『皇宋通鑒長編紀事本末』, 南京: 江蘇古籍出版社, 1988.
- [宋]陸遊撰, 孔凡禮 點校, 『家世舊聞』, 北京: 中華書局, 1993.
- [元]脫脫等 撰, 中華書局編輯部 點校, 『宋史』, 北京: 中華書局, 1985.
- [清]畢沅 撰, 標點續資治通鑑小組 點校, 『續資治通鑑』, 北京: 中華書局, 1957.
- [清]黃以周等 輯注, 顧吉辰 點校, 『續資治通鑑長編拾補』, 北京: 中華書局, 2004.

- 劉枝萬, 『中國民間信仰論集』, 臺北: 中央研究院民族學研究所, 1974.
- 孫克寬, 『宋元道教之發展』, 臺中: 東海大學, 1965.
- , 『元代道教之發展』, 臺中: 東海大學, 1968.
- Groot, J.J. M. de. *The Religious System of China*, vol.6, 臺北 [Taipei]: 成文出版社[Chengwen Press], 1972 復刻版.
- Michel Strickmann (司馬虛)著, 安倍道子譯, 「宋代の雷儀—神霄運動と道家南宗についての略説」, 『東方宗教』46, 1975.
- 蘇海涵(Michael R. Saso) 著, 沙索·成子 譯, 「道教の傳授經戒—正統道教型受戒について」, 『東方宗教』45, 1975.
- 蘇海涵, 『道教儀式的正統與異端』, [美]武雅士編, 彭澤安等 譯, 『中國社會中的宗教與儀式』, 南京: 江蘇人民出版社, 2014.
- Saso, Michael R, “Orthodoxy and Heterodoxy in Taoist Ritual,” in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf, 325–336. Calif: Stanford University Press, 1974.
- , “Lu shan, Ling shan and Mao shan,” *Bulletin of the Institute of Ethnology*, Academia Sinica 34, 1975.
- 常盤大定, 『支那に於ける仏教と儒教道教』, 東京: 東洋文庫, 1930.
- 蜂屋邦夫, 「關於重陽真人金關玉鎖訣」, 『東洋文化研究所紀要』58, 1972.
- 福原椿一郎, 「雷的傳説」, 『民俗臺灣』2-2, 1942.
- 宮川尚志, 「道教史上より見たる五代」, 『東方宗教』42, 1973.
- , 「宋の徽宗と道教」, 『東海大學文學部紀要』23, 1975.
- , 「林靈素と宋の徽宗」, 『東海大學文學部紀要』24, 1976.
- 金井德幸, 「宋代の村社と教」, 『佛教史學研究』18-2, 1976.
- 今井宇三郎, 「金丹道教研究—南宋の道士白玉蟾の思想」, 『東京教育大學文學部紀要國文學漢文學論叢』8, 1963.
- 牧野 巽, 「慶元条法事類の道釈門(上): 宋代宗教法制の一資料」, 『宗教研究』新第9卷第2號, 1932.
- , 「慶元条法事類の道釈門(中): 宋代宗教法制の一資料」, 『宗教研究』新第9卷第4號, 1932.

塚本善隆, 「宋の財政難と佛教」, 桑原博士還曆記念祝賀會編, 『桑原博士還曆
紀念東洋史論集』, 京都: 弘文堂書房, 1930.

_____, 「宋時代の童行試經得度の制度」, 『支那仏教史學』, 5-1, 1941.

■ Abstract

Thunder Spell (Lei Fa) in the Song Dynasty

Matsumoto Koichi

Professor, Department of Information media in the Library, Tsukuba University

As an important era in Chinese history, Song Dynasty was endowed with the characteristics of social, economic and cultural transformation. Daoism in this period was also recorded in history as the development of ancient traditions and the birth of new traditions. Daoism, as a local religion, has shown unusual momentum both in theory and in practice. From the compilation of Daozang under the dynastic policy, to the advent of many ritual books, to the establishment of Quanzhen Daoism (全真道) in the North and the establishment of the authority of Zhengyi Daoism (正一道) in the South, and the emergence of Southern Lineage (南宗), all demonstrate the new tradition of Daoism. The appearance of Thunder Rites (Lei Fa) in Daoism became an epoch-making event in this series of phenomena, which had a significant and far-reaching influence on the development of Daoism thereafter.

Keywords: The Song Dynasty, Thunder Rites (Lei Fa), Emperor Huizong of Song (宋徽宗), Lin Lingsu (林靈素)