

제5회 반야불교문화연구원 국제학술대회

# 융합과 회통, 동아시아불교의 전통과 토착화

-한·중·일 불교를 중심으로-

일시 2019년 6월 2일(일요일) 13:30~17:30

장소 통도사 반야암

주최 반야불교문화연구원

주관 동국대(경주) 불교사회문화연구원

후원 동아시아불교문화학회, 부산교수불자연합회



제4회 반야불교문화연구원 학술대회  
.....

# 목 차

제1주제 유불도의 융합 ..... 5  
-인도에서 중국불교로 이어진 교단의 구성과 변화-  
발표 : 곽 리 (郭磊, 순천대)  
논평 : 김방룡 (충남대)

제2주제 불교의 토착화와 생활문화로서 일본 불교 ..... 25  
발표 : 세키네 히데유키 (關根英行, 가천대)  
논평 : 제점숙 (동서대)

제3주제 한국불교사에서 儒佛 會通과 混融 ..... 43  
발표 : 쎌 베르메르스 (Sem Vermeersch, 서울대)  
논평 : 김원명 (한국외국어대)



제 1 주제



## 유불도의 융합

-인도에서 중국불교로 이어진 교단의 구성과 변화-

곽 리(郭磊) / 순천대

# 유불도의 융합

- 인도에서 중국불교로 이어진 교단의 구성과 변화 -

곽 리(郭磊) / 순천대

## I. 머리말

중국불교(中國佛敎), 또는 한전불교(漢傳佛敎)는 중국 중원(中原)지역에서 전개된 불교를 가리킨다. 인도에서 흥기한 불교는 사상과 문화가 다른 중국으로 전래되면서, 끊임없이 중국 고유의 사상과 문화와의 충돌, 요합의 과정을 통하여 중국적 변용을 이루기 시작한다. 그리하여 최종적으로는 인도불교와 차별상을 보이는 중국불교로 변용되었다.

그렇다면 과연 중국에서의 불교는 어떠한 과정을 통하여 ‘중국불교’라는 독특한 사상체계를 형성하게 되는가? 이것은 바로 중국의 대표적인 전통사상인 유교, 도교와의 ‘융합’ 과정에 기인한다고 할 수 있다. 중국에서 이것은 유석도(儒釋道)의 융합, 혹은 삼교합일(三敎合一)로 칭하기도 한다. 이 과정을 또한 불교의 ‘중국화’라고 할 수 있다.

본문에서는 불교사의 입장을 중심으로 불교와 유교, 도교의 ‘융합’ 과정을 통하여 ‘중국불교’의 전개과정을 논하고자 한다.

## II. 중국불교의 전래 및 전역(傳譯) 시기

중국불교 전래시기에 대해서 몇 가지 견해가 있다. 먼저 서한(西漢) 애제(哀帝) 때, 불교가 서역으로부터 중국에 전래되었다. 당시 서역에 온 외교 사절과 상인들 가운데 불교도가 있었다. 위나라 어환(魚豢)의 『魏略·西戎傳』에 “한애제 원수 원년(기원전 2년), 박사 제자 경려(景廬)가 대월씨(大月氏) 왕의 명을 받아 (부도경(浮屠經))을 가르쳤다”<sup>1)</sup>고 기록되어 있다. 대월씨는 기원전 130년쯤 대하(大夏) 지역으로 옮기고 그때부터 대하(大夏)에서 불교가 이미

1) 『삼국지』 위지·동이전, 상무인서관, p.481

유전되었다. 이에 따라 대월씨가 대하불교문화의 영향을 받고 중국 내륙까지 전파되는 것은 불가능한 일이 아니다.

다른 하나의 견해는 중국에 불교가 전파된 시기를 한(漢)나라 효명 황제 때로 보는 것이다. 효명황제는 영평(永平) 7년(64년) 정월에 키가 10척이나 되고 햇빛같이 찬란한 황금 사람이 뜰에 내려오는 꿈을 꾸었다. 황제는 이에 왕준(王遵) 등 18인을 월지국(月氏國)에 보내었더니 그들은 영평 10년(67) 12월, 축법란(竺法蘭)·가섭마등(迦葉摩騰) 두 스님과 함께 낙양으로 돌아와 불경과 불상을 황제에게 올리니 과연 꿈에 보던 황금 사람이었다.

이 견해는 중국에 잘 알려진 일반적인 견해이다. 그런데 이 견해는 단지 인도불교가 서한(西漢) 애제(哀帝) 시대 이후 중국에 계속 전파되는 것을 설명할 뿐, 불교가 중국에 정식으로 전래되었다는 것을 의미하는 것은 아니다. 불교가 처음 중국에 전래된 시기는 바로 서한 말년 애제 시기였다. 이것은 현대 중국불교에서 공인하는 역사적 사실이다.<sup>2)</sup>

후한(後漢)말 2세기 후반에는 서역과 인도에서 온 역경승들에 의해 불경이 한역되기 시작하면서 불교는 중국에서 확실한 기초를 형성하게 되었다. 이 시대의 역경승은 주로 서역에서 도착한 승려들이다. 즉 안세고(安世高)·지루가참(支婁迦讖)·축법호(竺法護)·불도징(佛圖澄) 등이 대표적인 역경승들로 이들은 대승·소승의 경전을 번역하여 불교에 대한 중국인의 이해를 넓히는 데 노력하였다. 그리고 이들의 영향을 받은 중국승려 주사행(朱士行)·도안(道安)·혜원(慧遠) 등이 배출되었다. 그들 가운데 도안·혜원 등은 이론적 측면이 강했던 불교를 실천적으로 확산시키는데 기여하였다.

그러나 중국에서 불교가 무조건 수용된 것은 아니다. 그 이유는 바로 중국에서 유가(儒家), 도가(道家) 등 고유 사상이 있었기 때문이다. 즉, 도가 사상을 빌어서 불교의 이해를 도모한 것이 격의불교의 특징이다.<sup>3)</sup> 4세기 무렵부터는 불교의 ‘공(空)’을 노자(老子)의 ‘무(無)’로 해석하려는 격의불교(格義佛敎)가 나타났다.<sup>4)</sup> 이렇게 보면 당초에 불교를 독립적으로 존송하는 것이 아니라 유교, 도교와 같이 받아 드렸다는 것을 알 수 있다.

전한(前漢) 시대에 중국과 서역의 여러 나라를 연결하는 동서교통로가 개척되었는데, 이 교통로는 중국에 불교가 전래되는 계기가 되었다. 중국과 서역을 연결하는 교역로는 전한의 무제(武帝)에 의해 처음 개척되었는데, 결과적으로 이 교역로는 발달된 독자적인 문화를 이루고 있던 두 지역인 중국과 인도를 연결시켜 주는 효과를 가져왔다.

불교는 기원전 250년경의 아쇼카왕 시대에 인도의 북쪽 국경을 넘어 전파되기 시작하였고 그 후 차츰 중앙아시아의 사막에 흩어져 있던 다수의 오아시스 국가에도 전래되었다. 이에 따라 중국과 서역 간에 개통된 동서교역로를 통해 불교가 중국으로 전파된 것은 그 시기가 언제 이긴 필연적인 것으로 여겨진다.

중국의 옛 기록에는 서력기원 전후의 불교 관련 기록들이 있다. 『삼국지(三國志)』 〈위지

2) 方立天, 『中國佛教簡史』, 종교문화출판사 2001, p.7

3) 계환, 『중국불교』, 민족사, 2014, p.70

4) 『肇論』(대정장 45, p.152상)

(魏志) 서용전(西戎傳)〉에는 『위략(魏略)』을 인용하여, 전한(前漢) 말기의 애제(哀帝)의 원수(元壽:) 원년인 BC 2년에, 박사제자(博士弟子)인 경로(景廬)가 대월지(大月氏)왕의 사자였던 이존(伊存)으로부터 부도경(浮屠經)을 구전(口傳)받았다고 전하고 있다.<sup>5)</sup>

비단길을 통해 중국을 방문했던 상인(商人)이나 사절(使節) 중에 불교 신자가 있었을 것이며 또는 승려가 이들과 동반하여 왔을 경우도 있었을 것이므로, 둔황(敦煌)·장안(長安)·낙양(洛陽) 등에 불교가 서서히 전파되었다. 당시 서역의 여러 나라들에서는 대승 불교와 소승 불교가 함께 행해지고 있었고 중국에 처음 전해진 불교는 이러한 불교였다.

기원전 2년에 경로(景廬)가 불경을 구전으로 전수받았으며 기원후 65년에 초왕(楚王)이 불교를 믿었다는 기록으로 볼 때 서력기원 전후로 불교가 중국에 전해졌다는 것을 알 수 있지만, 불교가 중국에서 확실한 토대를 잡기 시작한 것은 후한(後漢) 말에 불경이 한문으로 번역되면서부터이다.

인도에서 성립된 불교 경전은 한문으로 번역되기 시작하였다. 불교 경전이 한문으로 번역되기 시작한 것은 파르티아의 태자로 승려가 된 안세고(安世高)와 인도의 쿠샨 왕조의 승려인 지루가참(支婁迦讖)에 의해서였다. 이 두 역경승이 중국에 온 것은 2세기 후반으로 후한(後漢)의 환제(桓帝)와 영제(靈帝)의 시대였다. 이 두 역경승 외의 후한 시대의 역경자들로는 축불삭(竺佛朔)·안현(安玄)·지요(支曜)·강거(康巨)·강맹상(康猛詳)·축대력(竺大力)·담과(曇果)·지량(支亮)·엄불조(嚴佛調) 등이 있었다.

이 최초의 시기에서 역경자들이 불교 경전을 번역하는 데 얼마나 힘을 들였는가는 현존하는 그들의 번역경을 보면 알 수 있다. 『출삼장기집(出三藏記集)』의 기록에 의하며 한 환제부터 헌제에 이르러 약 40여년간 번역한 불전을 총 54부, 74권이고 유명한 번역자는 6명이다.<sup>6)</sup> 당대의 『개원석교록(開元釋教錄)』에 따르면 총 192부, 395권이고 번역자는 12명이다.<sup>7)</sup>

초기 번역된 경전의 내용을 보면 2가지 계통으로 나눌 수 있다. 하나는 안세고가 대표하는 소승선수학이고, 다른 하나는 지루가참이 대표하는 대승반야학이다. 일반적으로 『사십이장경(四十二章經)』은 중국의 번역된 최초의 경전이고 『모자이혹론(牟子理惑論)』은 중국불교 최초의 논서라고 알려졌다.

불교가 전래되면서 교법의 유포를 목적으로 불교측이 중국사상과의 융합을 꾀하려고 했던 것은 있을 수 있는 사실로 생각된다. 이러한 충돌에 처음으로 부딪혔던 사람은 후한의 모자(牟子)였다. 모자의 정확한 생몰년대를 확인할 수 없지만, 수많은 전적에 그의 이름과 『모자이혹론』의 문구가 인용되어 있어 역대로 이 전적이 가지는 가치를 인정받았다고 할 수 있다.

이 책을 쓰게 된 이유에 대해서 저자의 서문을 통해 보면 모자가 도교, 불교를 연구하고 있었던 중 뜻밖에도 유교도로부터 비방을 받았기 때문에 그 오해를 없애기 위해 삼교융합설을

5) 『삼국지』 위지·동이전, 상무인서관, p.481

6) 대정장 55, 『출삼장기집(出三藏記集)』

7) 대정장 55, 『개원석교록(開元釋教錄)』

세웠다고 밝히고 있다. 그러나 그 내용으로 보면 삼교융합사상을 표방하면서도 불교의 우월성을 주장하고 있는 것으로 보아 불교를 포교할 목적으로 저술했다는 것을 쉽게 알 수 있다.

여기서 『모자이혹론』 중 유불도의 융합을 엿볼 수 있는 몇 가지 부분을 중심으로 살펴보고자 한다. 우선, ‘불(佛)’을 ‘시호(諡號)’로서 설명하는 것에는 중국식의 관습에 맞추고자 하는 의도가 보인다.<sup>8)</sup> 다음, 불교에서 승려들이 삭발하는 것이 전통적인 효(孝)의 관념과 어긋나는 것이 아닌가 하는 힐난이다. 모자가 이것은 오히려 삭발을 통해 부모를 영원히 구제할 수 있게 된다면 이것이야말로 큰 효를 이루는 것이라고 주장했다.<sup>9)</sup>

위에서 보는 것과 같이 『모자이혹론』은 중국인들에게 외래 불교가 자연스럽게 접근하게 해 주는 계기를 제공하였다는 점에서 매우 중요한 의미를 갖는다. 특히 이후 남북조시기에 전개되는 격의불교의 선구가 되었다는 점에서 더욱 그 가치를 찾을 수 있다. 불교의 중국 전래 초기에 포함되는 위진시대(魏晉時代)에는 한역된 불교 경전에 기술되어 있는 사상이나 교리를 노장사상이나 유교사상 등의 전통 중국 사상의 개념을 적용하여 비교하고 유추함으로써 이해하려고 하는 격의불교가 성행했다.

격의불교는 한편으로는 중국에서 불교의 사상과 교리가 받아들여지고 이해될 수 있게 하며 불교가 토착화되게 하는 순기능을 하였으며 한편으로는 불교에 대한 참다운 이해에 도달하지 못하게 하는 역기능도 하였다. 격의불교의 역기능은 구마라집이 불교 경전을 본래의 뜻에 맞게 바르게 번역한 이후로 비로소 극복되었다.

401년 구마라집(鳩摩羅什)이 장안(長安)에 들어와 대승경전의 번역을 시작한 때부터 중국 불교는 새로운 모습을 시작하였다. 구마라집은 여러 경전을 한역(漢譯)함으로써 한문을 통한 경전과 교리연구의 토대를 만들었다. 그리고 중국인들의 불교에 대한 이해 정도가 넓어져 감으로써, 이후 중국불교의 사상적 발전의 토대가 구축될 수 있었다.

일반적으로 초기의 번역이 난해하고 딱딱한 것은 번역에 사용한 용어가 각각 다르고 번역된 문장의 형식이 고르지 않으며 음사어(音寫語)가 너무 많았기 때문이다. 그러나 이러한 결함은 후대의 역경자들에 의하여 차차 개선되어 가다가, 서역의 구자국 출신으로 후진(後秦)에서 활동한 구마라집(鳩摩羅什)과 당나라의 현장(玄奘)에 의하여 획기적인 번역이 이루어지면서 문제점들이 완전히 극복되었다.

8) 『모자이혹론』(대정장52) “佛者號諡也。猶名三皇神五帝聖也。佛乃道德之元祖。神明之宗緒。”

9) 『모자이혹론』(대정장52) “問曰。孝經言。身體髮膚受之父母。不敢毀傷。曾子臨沒。啟予手啟予足。今沙門剃頭。何其違聖人之語。不合孝子之道也。吾子常好論是非平曲直。而反善之乎。牟子曰。夫訕聖賢不仁。平不中不智也。不仁不智何以樹德。德將不樹頑嚚之儔也。論何容易乎。昔齊人乘航渡江。其父墮水。其子攘臂掉頭。顛倒使水從口出。而父命得蘇。夫掉頭顛倒。不孝莫大。然以全父之身。若拱手修孝子之常。父命絕於水矣。孔子曰。可與適道。未可與權。所謂時宜施者也。且孝經曰。先王有至德要道。而泰伯祝髮文身。自從吳越之俗。違於身體髮膚之義。然孔子稱之。其可謂至德矣。仲尼不以其祝髮毀之也。由是而觀。苟有大德。不拘於小。沙門捐家財棄妻子。不聽音視色。可謂讓之至也。何違聖語不合孝乎。豫政吞炭漆身。聶政[利-禾+皮]面自刑。伯姬蹈火高行截容。君子以為勇而死義。不聞譏其自毀沒也。沙門剔除鬚髮。而比之於四人。不已遠乎。”



### III. 위진남북조의 융합(融合) 발전(發展)시기

중국의 불교는 불도징(佛圖澄)과 그의 제자인 도안(道安)의 활동에 의해 교단 체계를 갖추게 되었다. 불도징은 구자국(龜茲國) 출신의 서역의 승려로 서진(西晉)영가 4년(310)에 낙양(洛陽)으로 와서 후조(後趙) 시대에 활약하였다. 이후 그는 왕의 고문이 되어 군사와 정치에도 참여하여 문화수준이 낮은 북방민족을 불교문화와 신통력으로 이끌어나갔다. 후조의 왕 석륵(石勒)과 석호(石虎)로부터 절대적인 존경과 신임을 받아서 교단과 국가와의 관계가 밀접해졌으며 후조의 영토 안에서의 포교는 석씨(石氏)의 후원에 의하여 강력히 추진되었다. 제자로는 도안(道安)·법화(法和)·법상(法常) 등이다.

도안(道安)은 12세에 출가하여 불도징(佛圖澄)에 사사하였다. 스승이 죽은 후에는 그를 대신하여 많은 문하생을 지도하였으나 마침 전란시대여서 이 혼란을 피하기 위하여 할 수 없이 하북(河北)·산시(山西)·하남(河南)의 여러 곳을 전전하면서 유랑하였다. 뒤에 혜원(慧遠) 등 400명의 문하생과 더불어 양양(襄陽)에 단계사(檀溪寺)를 짓고 엄숙한 구도와 연수를 위주로 하는 교단을 조직하여 국왕과 귀족으로부터 두터운 존경과 신임을 받았다. 379년에는 전진(前秦)의 왕인 부견(苻堅)의 초빙을 받아 장안에 가서 국가의 고문에 추대되었다. 이리하여 명실 공히 불교계의 지도자로서 활약하게 되고, 특히 캐시미르 출신의 승가발징(僧伽跋澄)·승가제바(僧伽提婆), 토카라국의 담마난제(曇摩難提) 등 외국승을 도와 소승경의 번역을 완성하였다. 그는 또한 그때까지 내려오던 격의불교(格義佛敎)의 오류를 반성하고 『반야경(般若經)』의 이역(異譯)을 비교 대조함으로써 참다운 뜻에 이르도록 노력하였다. 또 한역불전(漢譯佛典)의 총목록인 『종리중경목록(綜理衆經目錄)』을 편찬하여 새로이 승단 생활의 의식과 규범을 제정하였다.<sup>10)</sup>

중국의 불교는 불도징과 도안의 출현으로 불교 사상과 교리를 연구하는 계기가 되었다. 그러나 인도의 불교 사상과 불교 교리를 그대로 중국인에게 이해시키기는 어려운 일이었으므로 격의불교(格義佛敎)라고 하는 편의적 방법을 사용하였다. 격의불교는 중국 고유의 사상인 유가 사상과 도가 사상을 빌려 불교 사상을 유추적으로 이해하는 방법이다.

도안(道安)·혜원(慧遠)·축법아(竺法雅)·강법랑(康法朗) 등이 격의불교의 대표자였다. 이들 중 도안(道安)이나 혜원(慧遠)은 격의불교의 한계성을 느껴 그것을 극복하고자 하였으나 완전히 극복하지는 못하였다. 격의불교의 극복은 구마라집(鳩摩羅什)이 장안에 들어와 신역경론(新譯經論)을 내놓으면서 종래의 잘못된 해석이 바로잡히면서 비로소 이루어졌다.

당시에 구마라집의 문하생을 중심으로 새로운 불교 연구가 왕성하였다. 그 중에서도 승조(僧肇)는 반야(般若)와 공(空)에 관하여 독특한 논문을 발표하고, 도생(道生)은 돈오성불(頓悟成佛)과 천제성불(闡提成佛)을 주장하였다.

10) 방립천, 『중국불교간사』, 종교문화출판사, 2001, pp.44-48

또한, 구마라집 이후, 인도 불교의 경론이 속속 수입되어서 특히 『반야경』·『법화경』·『화엄경』·『열반경』 등의 대승경전의 연구가 활발하였고, 여기서 더 나아가 경전 상호간의 시간적 전후와 교리적인 심천·우열을 논하는 교상판석(敎相判釋)이 이루어 졌다. 교상판석은 수나라와 당나라 시대에 중국 불교 특유의 종파들이 성립됨에 있어 그 이론적 기초가 되었다.

육조 시대(六朝時代)는 강남의 건업에 도움을 두었던 여섯 왕조, 즉 삼국 시대의 오(吳), 동진(東晉), 남조(南朝)의 송(宋)·제(齊)·양(梁)·진(陳)의 시대를 말한다. “육조”라는 낱말은 강남 땅에서 번영한 귀족정치·귀족문화라는 공통성에 착안한 문화사적인 명칭이다.

육조불교의 특색은 육조문화의 일반적인 특색과 마찬가지로 귀족적·고답적·학술적이었으므로 북조(北朝)의 국가적·주술적·실천적인 불교와는 뚜렷한 대조를 이루고 있다. 남조에는 족별귀족이 광대한 장원을 소유하고 제왕 이상의 권세를 누리고 있었다. 그들은 높은 고전적 교양을 몸에 지니고 현학(玄學)을 숭상하며 청담(淸淡)을 즐겼다. 불교도 이들에게는 방외(方外: 속세를 벗어난 곳)와 은일(隱逸)의 가르침인 것으로 받아들여져서 『유마경』과 『반야경』 등이 애호되었다. 격의불교가 성행된 것도 이때였다. 여산(廬山)의 혜원(慧遠)이 사문(沙門)은 방외(方外)의 손님이므로 세속적 정치권력의 지배를 받지 않는다고 주장하게 된 것은 그 자신이 동진의 귀족사회에 몸을 담고 있었기 때문이었다.

육조시대의 불교는 전반적으로 지배자들의 보호를 받아 정치에 참여하는 자도 나타나게 되었다. 북조에 있었던 폐불도 없었고 왕후귀족에 의하여 웅대한 사원이 건립되어서 불교의 연구시대라고 칭할 만큼 경론의 연구와 강설이 활발하였다. 제의 태자 문혜(文惠)와 동생 숙자량(肅子良)은 열렬한 불교 신자로서 많은 학승(學僧)을 스승과 벗으로 삼아 강석과 법회를 설치하고 불교서의 편찬사업 등을 행하였다. 양의 무제(武帝)는 남조의 여러 제왕 중에서도 뛰어난 교양을 갖고 있어서 불교의 교리에도 정통하였다. 그는 스스로 『단주육문(斷酒肉文)』<sup>11)</sup>을 저술하고 승려와 신도들에게 고기를 먹지 않은 것을 강조했다. 이것은 중국불교에 있어서 채식(菜食)이라는 계율의 유래이다. <sup>12)</sup>

육조시대에는 인도와 서역으로부터 속속 역경승이 들어와 중국승과의 협력하에 많은 중요한 경론을 번역하였다. 불타발타라(佛陀跋陀羅)·강량야사(薑良耶舍)·구나발타라(求那跋陀羅)·진제(眞諦) 등의 외국승과 법현(法顯) 등의 중국승이 활약하였다. 또한 양나라 시대는 승황(僧晃)·법운(法雲)·지장(智藏)의 3대법사가 출현하였고 또 불교사가로서 유명한 승우(僧祐)가 나와서 『출삼장기집(出三藏記集)』<sup>13)</sup>과 『홍명집(弘明集)』<sup>14)</sup>등의 많은 저작을 남겼다. 혜교(慧皎)도 『고승전(高僧傳)』<sup>15)</sup>을 지었다.

11) 대정장 52, 『광홍명집(廣弘明集)』 권26

12) 방립천, 『중국불교간사』, 종교문화출판사 2001, p.83

13) 대정장 55, 『출삼장기집(出三藏記集)』

14) 대정장 52, 『홍명집(弘明集)』

15) 대정장 50, 『고승전(高僧傳)』

#### IV. 수당시대 종파불교의 출현과 전개

수당시대의 불교는 중국불교융성의 정점에 위치한다. 수당시대는 중국불교가 새로운 전개를 보이게 된 시대였다. 남북의 분열을 통일한 수나라(隋: 581~618), 그 뒤를 이은 당나라(唐: 618~907)는 세계사적으로도 유례가 없는 번영을 이룩하였는데 이러한 통일국가 시대가 새로운 불교를 요청하게 되었다. 이리하여 새로운 종파들이 형성되었으며 중국인 자신에 의한 불교의 체계화·조직화가 진행되었다.

수당 이전에도 비담종·섭론종·성실종·지론종·열반종·삼론종 등의 종파로 일컬어지는 것이 존재하였으나 이들은 엄밀한 의미에서 학파(學派)라고 불려야 할 것으로 뒤의 종파와는 다른 것이었다. 학파로부터 종파로의 발전을 촉진한 계기가 된 것은 사원경제의 독립과 교판(敎判)의 확립이다.<sup>16)</sup>

수나라 시대에는 지의가 『법화경』을 최고의 경전으로 하는 독자의 교판을 확립하여 천태종을 성립시킴으로써, 엄밀한 의미의 종파가 최초로 만들어졌다. 당나라 시대에 들어와서는 법장이 『화엄경』을 중심으로 불교를 체계화하여 사사무애(事事無碍)·중중무진(重重無盡)의 화엄교리를 완성했다. 또한 도선은 계율을 연구하여 율종을 창시하였고 현장과 규기가 인도의 새로운 유가유식설을 기초로 하여 법상종을 열었다. 아울러 선무외·금강지·불공 등을 통해 인도로부터 밀교가 들어와 융성하였다.

천태종과 화엄종이 수당불교의 사상적 절정을 이룬 한편, 선종과 정토교는 이들이 미친 영향으로 보면 불교의 중국화와 민중화에 커다란 역할을 하였다. 선종은 3조 승찬과 4조 도신을 거쳐 5조 홍인의 때에 이르러 승려들과 재가신자가 급증하였고 6조 혜능은 그때까지 없었던 도시에 대한 포교를 중시하였다. 혜능의 계통은 남종이라고 불리고 신수의 계통은 북종이라 불리는데, 선종은 이 두 파로 갈라진 채 각기 구분되는 교의 및 실천 체계를 유지하였으나 얼마 뒤에 북종은 쇠퇴하고 말았다. 정토교는 담란(曇鸞) 이후 도작과 선도가 나와 구칭염불을 보급하여 무식한 민중들의 환영을 받아 많은 신자를 획득하였다. 회창(會昌) 5년(845)의 폐불과 연속된 전란으로 말미암아 불교는 심각한 타격을 받게 되었으나 불립문자를 표방한 선종과 민중의 마음속 깊이 파고든 정토교는 쇠퇴하기는커녕 오히려 그 세력을 더하여갔다.

인도에서 기원한 선(禪)이라는 종교적 실천은 중국에 전해져서 새로운 발전을 이룩함으로써 중국 불교의 유력한 종파 중 하나가 되어, 당나라 시대에 선종이라고 하는 호칭이 생겼다.

선종의 첫 조사(祖師)라고 하는 보리달마는 2입4행설에 입각한 좌선을 권장하였다. 선종은 그 후에 2조 혜가(慧可), 3조 승찬(僧璨), 4조 도신(道信), 5조 홍인(弘忍)에게 전해져서 도신과 홍인의 시대에는 그 실천과 행사에 참여하는 신도수가 500명에 이르렀다.

당나라 시대 초기에는 신수(神秀)의 북종선과 혜능(慧能)의 남종선이 대립하여 분열되었다.

16) 방립천, 『중국불교간사』, 종교문화출판사, 2001, pp.121-156

북종선은 점오(漸悟)를, 남종선은 돈오를 표방하였다. 혜능은 선종의 6조가 되었으며 문하에 회양(懷讓)·행사(行思)·신회(神會) 등이 있었고 강서와 호남을 중심으로 교세를 확장하였다.

초기에는 북종선이 성했으나 빨리 쇠퇴하였고 초기 이후에는 남종선이 유력해져 남종선 계통이 중국 선종의 주류를 차지하게 되었다. 남종선 계열의 백장(百丈)은 선원에 있어서의 집단 생활의 규범이 되는 청규(淸規)를 만들었다. 남종선에서는 5대에 걸쳐서 위산종·임제종·조동종·운문종·법안종의 선종 5가(五家)가 성립되었으며, 선종은 정토교와 함께 송나라 시대 이후의 중국 불교의 주류를 이루었다.

밀교가 중국에 전래된 것은 오래전에 동진시대(東晉時代)의 전반에 백시리밀다라(帛尸梨密多羅)와 담무란(曇無蘭)에 의하여 『대관정신주경(大灌頂神呪經)』, 『시기병경(時氣病經)』, 『청우주경(請雨呪經)』 등의 많은 밀교 경전이 번역된 것으로부터 시작된다. 이와 같은 기반 위에 선무외(善無畏)·금강지(金剛智)·불공(不空)의 소위 개원(開元)의 3대사(三大士)에 의하여 밀교의 교리·의식궤범·만다라(曼荼羅) 등이 조직되고 체계화되었다. 이들이 전한 밀교는 『대일경(大日經)』이나 『금강정경(金剛頂經)』 등에 기초를 둔 인도의 정통밀교(正統密敎)였다. 이들의 밀교를 순밀(純密)이라고 불렀다. 순밀은 당나라 시대 유해하다고 없애버렸지만, 근대에 들어와 몇 명의 거사들을 통해서 다시 시작되었다.<sup>17)</sup>

이러한 팔종(八宗)이 후대에 중국불교에 가장 커다란 영향을 주었다고 할 수 있다. 이 중 몇 가지 대표적인 종파를 살펴보고자 한다.

## 1. 정토종

동진시대(東晉)에 노산(廬山)의 혜원(慧遠)에 의한 염불결사(念佛結社)로서의 백련사(白蓮社)에서 교단적인 움직임이 있었으나, 참다운 중국의 정토교(淨土敎)로서 구칭염불(口稱念佛)에 의한 극락왕생의 교의를 중심으로 하여 최초로 조직화를 완성한 사람은 담란(曇鸞)이었다.

담란은 보리유지(菩提流支)가 번역한 『정토론(淨土論)』을 주석하여 『정토론주(淨土論註)』를 저술하여 범부(凡夫)의 왕생은 타력(他力)에 의해야 한다고 주장하고 정토교 교리의 기초를 확립했다. 『관무량수경(觀無量壽經)』에 역설된 염불관(念佛觀)이 담란에 의해 칭명염불(稱名念佛)로 옮겨졌다. 그리고 담란의 사상이 수나라(隋)와 당나라 초기에 걸쳐 활약한 도작(道綽)에게 계승되어 『안락집(安樂集)』이라는 정토교의 근본성전(根本聖典)을 낳았다. 그는 불교를 성도(聖道)·정토(淨土)의 둘로 나누어 말법(末法)의 세상에는 오로지 아미타불에 귀의하여 정토왕생을 기원하는 정토교가 유일한 길이라 했다.

나아가 정토교는 당나라 초기의 선도(善導: 613~681)에 의해 대성되었다. 그리고 이와 동시에 염불(念佛)이 바로 서민 사이에 퍼졌다. 선도는 도작의 가르침을 따라 염불을 실행하여 『관무량수경소(觀無量壽經疏)』를 저술했고, 일반 서민층에 정토교를 깊이 침투시키는 역할을

17) 방립천, 『중국불교간사』, 종교문화출판사, 2001, pp.164-226

하였다.

이처럼 미타의 명호를 읽으로써 극락에 왕생할 수 있다는 일행전념(一行專念)의 순수한 신앙의 입장은 당나라 시대까지이며, 송나라 시대 이후는 선정쌍수(禪淨雙修: 참선과 염불을 함께 행함)의 입장을 취하게 되었다.

## 2. 열반종

후진(後秦)의 도생(道生)은 법현(法顯)이 417~418년에 번역한 『대반니원경(大般泥洹經)』 6권을 정독하여, 극악무도(極惡無道)한 일천제(一闍提)도 성불이 가능하다는 천제성불설(闍提成佛說)을 제창하여, 열반종의 선구를 이루었다.

그 후 북량(北凉)의 담무잡(曇無讖)이 『대반열반경』 40권, 즉 『북본열반경』에 대한 번역을 414년에 시작하여 전후 8년을 소비하여 421년에 완역하였다. 이에 따라 『열반경』에 대한 연구가 활발해지면서 중국 불교의 열반종이 성립되었다.

이후, 중국 강남(江南)의 혜엄(慧嚴)·혜관(慧觀)·사령운(謝靈雲) 등은 후일 건강(建康)에서 『대반열반경』 40권본, 즉 『북본열반경』을 『대반니원경』 6권본에 의거, 수정하여 『대반열반경』 36권, 즉 『남본열반경』을 만들었다. 보통 유행되는 『열반경』은 이 『남본열반경』이다.

이들 도생(道生)·혜관(慧觀) 등 구마라집(鳩摩羅什) 문하의 뛰어난 승려들이 『열반경』을 부처 설법의 귀결(歸結)이라고 결론을 내린 이후 『열반경』은 중국남북 각지에서 통용되었다. 수나라시대에 이르러 천태(天台)의 지의(智顓)가 “법화열반동일제호미(法華涅槃同一醍好味)”의 설을 세우게 되자 열반종은 천태종(天台宗)에 병탄(併呑)되었다.

## 3. 지론종

세친(世親)의 십지경론(十地經論)에 의거하여 성립된 학파. 이 논(論)은 북위(北魏) 영평(永平) 원년(508)에서 4년에 걸쳐 늑나마제(勒那摩提)·보리류지(菩提流支)·불타선다(佛陀扇多)가 번역하였는데, 번역하는 과정에서 늑나마제와 보리류지가 서로 교리에 대해 견해가 달랐기 때문에 전승(傳承)에도 차이가 생겨, 늑나마제의 견해를 수용하여 하남성(河南省) 상주(相州)의 남부에서 활동한 혜광(慧光) 계통의 남도파(南道派)와 보리류지의 견해를 수용하여 상주(相州)의 북부에서 활동한 도충(道寵, 생물년 미상) 계통의 북도파(北道派)로 분열되었다.

특히, 전자는 아뢰야식(阿賴耶識)을 청정한 진식(眞識)이라고 하는데 반해, 후자는 오염된 망식(妄識)이라고 함. 북도파는 수대(隋代) 초에 섭론종(攝論宗)에 흡수되었고, 남도파는 당대(唐代) 초에 섭론종과 화엄종에 흡수되었다.

#### 4. 선종

6세기 초에 인도에서 중국에 온 보리달마(菩提達摩)가 중국선종의 초조(初祖)이다. 달마는 2조 혜가(慧可)에게 4권 능가경(楞伽經)을 주면서 그의 법(法)을 전하니, 그 경(經)을 근본으로 하여 모든 현상은 오직 마음의 작용임을 깨닫게 하려는 능가종(楞伽宗)이 성립되었다. 혜가는 그의 법을 3조 승찬(僧璨)에게 전하였고, 승찬은 4조 도신(道信)에게, 도신은 5조 홍인(弘忍)에게 그의 법을 전하였는데, 도신과 홍인의 선법(禪法)을 동산법문(東山法門)이라고 한다.

이 동산법문은 북종선(北宗禪)의 근간을 이루게 되는데, 일반적으로 호북성(湖北省) 당양(當陽) 옥천산(玉泉山)의 신수(神秀) 문하를 북종(北宗), 광둥성(廣東省) 소주(韶州) 조계산(曹溪山)의 혜능(慧能) 문하를 남종(南宗)이라고 한다.

그러나 혜능의 제자 하택 신회(荷澤神會)가 선종의 전통을 문제 삼아, 혜능 문하를 달마(達摩)의 직계라고 주장하여 신수의 북종을 배척한 이후, 거기에 동조하는 수행승들이 많이 나타나 결국 중국 선종은 혜능 계통에서 전개되었고, 혜능 또한 신회의 활약으로 선종 6조가 되었다.

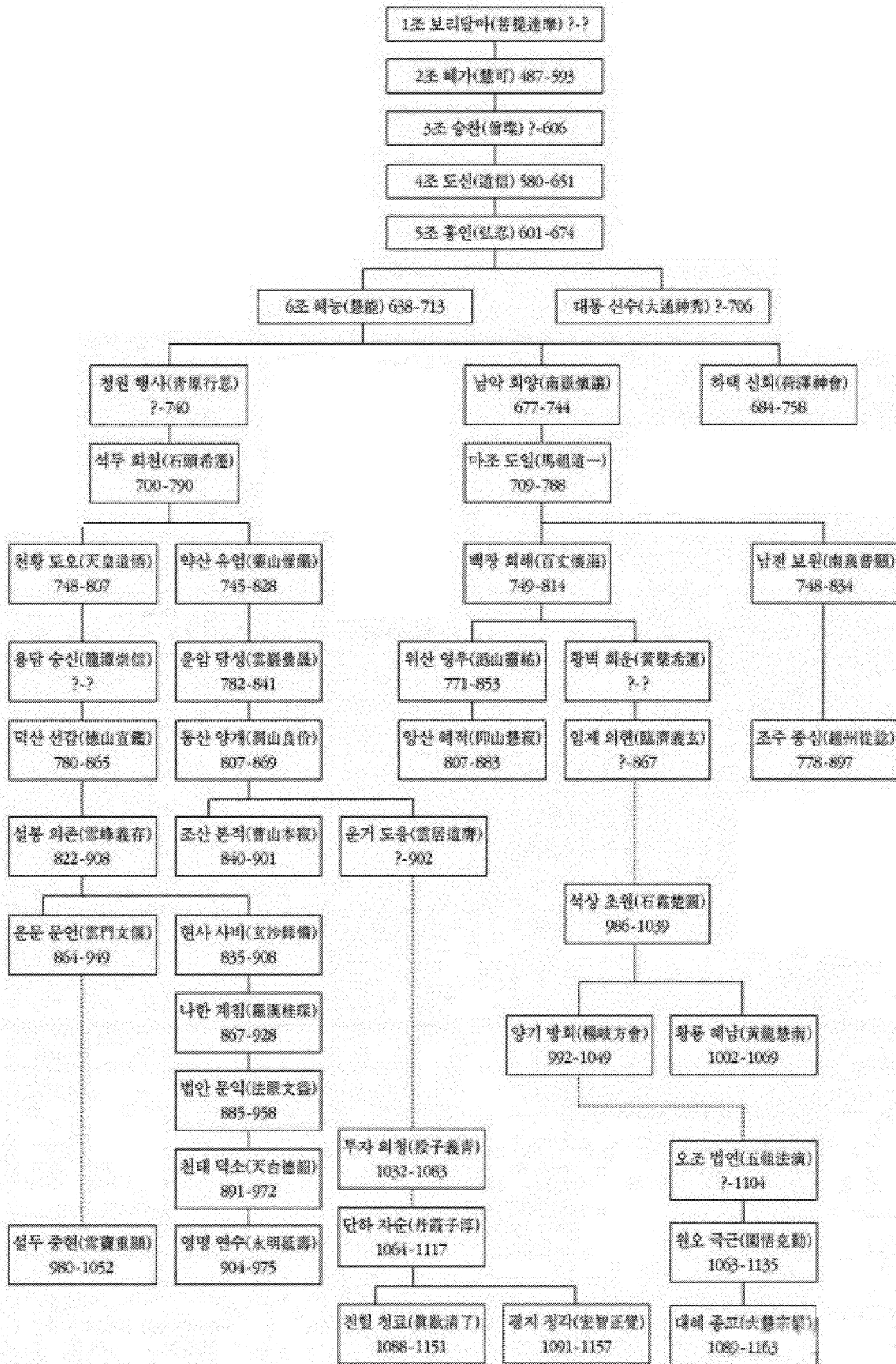
당(唐) 무종(武宗)의 폐불사건(廢佛事件, 845-846) 이후, 선종의 세력이 회복되는 과정에서 분열 또한 가속화되어 불과 수십 년 사이에 석두(石頭)와 마조(馬祖)의 문하에서 위양종(滂仰宗)·임제종(臨濟宗)·조동종(曹洞宗)·운문종(雲門宗)·법안종(法眼宗)의 오가(五家)가 생기고, 여기에 송대(宋代)에 이르러 임제종은 황룡파(黃龍派)·양기파(楊岐派)로 갈라졌는데, 이를 오가칠종(五家七宗)이라고 한다.

#### 5. 섭론종

섭론종(攝論宗)은 중국 불교의 논종(論宗) 중 하나로, 무착(無着)의 『섭대승론(攝大乘論)』을 연구·강술하는 학파이다. 실제로는 『섭대승론』과 함께 세친(世親)의 『섭대승론석(攝大乘論釋)』을 연구·강술하였다. 섭론종의 개조는 진제(眞諦)이다.

진제(眞諦)는 원명을 파라마르타(Paramartha)라고 하며, 서북 인도의 브라만 출신이었는데 548년 다수의 범어불전(梵語佛典)을 가지고 바다를 건너서 건강(建康)에 상륙하여 양나라 말기 전란의 와중에서 각지로 전전하면서 563년 『섭대승론』 3권, 『섭대승론석』 15권을 번역하고, 『의소(義疏)』 8권을 만들어 인도 유식파(唯識派)의 무착(無着)·세친(世親)의 학설을 체계화하여 수입·소개하였다.

수에서 당 초엽에 걸쳐 화북(華北)지역에서 유통했으나, 현장(玄奘)법사의 법상종(法相宗)이 일어나 진제의 유식설(唯識說)이 비판되었기 때문에 급속히 쇠퇴했다.



【중국선종계보】

## V. 파불(破佛) 사건

중국불교는 몇 차례의 법란에 의한 파불(破佛)을 경험하며 위축되기도 하였다. 중국에서 4차에 걸쳐 일어난 불교 탄압 사건이 이를 삼무일종(三武一宗)의 법난이라 한다. 삼무(三武)는 북위(北魏)의 태무제(太武帝), 북주(北周)의 무제(武帝), 당나라(唐)의 무종(武宗)이다. 일종(一宗)은 후주(後周)의 세종(世宗)이다.

북위(北魏) 태무제(太武帝: 446-452)가 도교를 국교로 만들었다. 446년, 태무제는 장안의 모든 탑과 불상을 파괴하고 경전을 불태우는 폐불령을 반포했다.

남북조시대 북주(北周) 무제(武帝: 574-577)가 문무백관을 모아 유불도 삼교를 논의하게 한 뒤, 유교를 제일로 놓고 도교와 불교를 탄압했다.

당(唐) 무종(武宗: 840-846) 시대, 당의 국력이 쇠하여짐에 따라 개방적이던 사회분위기가 차츰 폐쇄적으로 변화하였고, 한참 흥성했던 불교에 대해 한유와 같은 유학자들의 반발이 강해졌으며, 결국 당무종이 불교 탄압책이 실시되었다. 이것은 회창폐불(會昌廢佛)이라고 한다. 이때는 불교만이 아니라 서방에서 전래된 경교·현교·마니교의 3이교(夷教)도 금압되었다.

오대십국시대의 후주(後周) 세종(世宗: 954-959) 때는 국가의 재정을 충당하기 위해서 불교 탄압책이 일어났다.

이러한 대규모적으로 종교 탄압이 일어나게 된 계기는 외래 종교인 불교에 대한 거부감, 중국 전통 사상인 유학과 도교의 반발, 불교 교단의 병폐, 세수확보, 위정자들의 의도 등이 꼽히고 있다.<sup>18)</sup>

## VI. 송원명청대의 삼교(三教)

오대부터 후량, 후한 시대까지의 불교 정책이 한편에 당나라 때의 연장이고, 다른 한편에 승려에 대한 관리가 더 엄격했다. 특히 승려의 수량에 대해서 엄격한 제한을 가했다. 이것은 오대시기 불교의 기본 정책이다. 이 시대 주목할 것은 후주(後周)의 폐불과 강남의 오월(吳越)왕실의 불교신앙이다.<sup>19)</sup>

앞의 언급한 바와 같이 후주 세종은 삼무일종(三武一宗)의 법난 중 마지막 폐불을 한 황제이다. 주세종(周世宗) 시영(柴榮)은 오대시기 비교적 유위한 제왕이다. 그는 불교계의 혼란이 정치에 대한 영향을 보고 불교계의 질서를 바로잡았다. 그는 현덕(顯德) 2년(955)에 조(詔)를<sup>20)</sup> 내려 불교계의 잘못을 낱낱이 열거하고 구체적인 규칙을 제정했다.

18) 洪修平, 『中國佛教文化歷程』, 江蘇教育出版社, 2005, pp.121-209.

19) 위 책, p.233

20) 『구오대사(舊五代史)』 15, 『주세종기』



오월국의 왕족들이 불교를 아주 선호한다. 특히 충의왕(忠懿王) 전숙(錢俶: 929-988)은 인도 아쇼카 왕을 모범으로 8만4천의 금동탑을 세우고 탑속에 『보협인타라니경(寶篋印陀羅尼經)』을 안치되었다. 그러나 이 시대의 불교 사상은 그다지 주목할 만한 것이 없다.

송나라 시대의 불교는 수당시대와 비교해 보면 여러 측면에서 차이점을 볼 수 있다. 첫 번째, 당대 여러 종파들이 송나라 때까지 남은 종파는 선종, 정토종뿐이다. 두 번째, 송나라 때 당대처럼 뛰어난 승려가 배출되지 못했다. 세 번째, 새로운 종파가 나타나지 않고, 경전도 번역되지 않았다. 그런데도 불교 교단의 경제적 발전만큼은 당나라 시대를 능가한다. 그러나 송나라 이후 불교는 점차 쇠퇴하게 되었다. 그 요인 가운데 하나가 신유학의 대두이라고 말할 수 있다.<sup>21)</sup>

북방에서 금(金)이 출현하고 이어서 원(元)이 중국을 통일하게 되자 한(漢)민족은 쇠퇴한다. 불교는 선을 중심으로 전대의 여러 종을 계승해 나가면서도 자연스럽게 부진을 면치 못하게 되었다. 특히 원이 라마교를 국교적 위치에 둔 것은 타격이었다. 이로부터 원나라 여러 황제들이 모두 라마로 제사(帝師)를 모시고 왔다. 라마승들이 전국의 불교를 관리한 것뿐만 아니라 일정한 정치적, 경제적 특권을 가지고 있다. 예를 들어 원나라 황제들이 취위 이전 반드시 제사에게 계를 받아야 된다. 당시 전국 불교 사무를 관리한 선정원(宣政院)이 일찍이 명을 내려 '일반 서민들이 승려를 때리면 손을 자르고 욕하면 혀를 자르겠다고 했다.<sup>22)</sup> 원나라에서 이렇게 라마승에게 후대를 준 이유는 신앙에 떠나서 더 중요한 것은 라마교를 통해 티베트과 중앙정부의 관계를 유지하는 것이다.

명나라 태조 주원장(朱元璋)은 과거 황각사(皇覺寺)에서 승려 생활을 한 적이 있기 때문에 불교에 대해 대체로 호의적이었다. 그런데 라마교에 대해서는 엄격하게 다스렸다. 명나라에서 선종과 정토종이 가장 융성하였고 다른 종파들이 유지할 뿐이다. 그리고 교종, 선종승려들이 비록 종파가 다르지만 모두 정토종의 염불신앙에 귀의했다.<sup>23)</sup>

청나라의 특징은 만주인의 지배·유교의 중시·티베트불교의 숭배 등 3가지를 말할 수 있다. 이 시기에서 라마교가 다시 국교로 된 것이다. 라마교는 황제 등 귀족들의 종교로서 기존의 불교 종파 활동에 큰 장애가 되지 않았다. 그래도 이 시기의 중국불교는 사상적인 발전이 거의 없었다. 청나라 때 불교의 주요종파가 선종, 정토, 천태, 화엄, 율종, 법상 등이다. 그중 선종은 제일 흥성하였고 정토종은 다른 종파들의 공동적인 신앙으로 귀일된다.

청나라에서 역경(譯經)과 각경(刻經)이 매우 성행하였다. 역경에 있어서 주로 여러 민족간의 언어 번역이다. 예를 들어 옹정(雍正) 초년 북경 황사의 토관호도극도가 명을 받아 티베트언장경을 몽골말로 번역하였다. 건륭(乾隆) 38년-55년(1773-1790)에 티베트언 대장경을 만문(滿文)으로 번역하였다.

21) 계환, 『중국불교』 민족사 2014, pp.289-291

22) 『원사(元史)』 권202, 〈석로전(釋老傳)〉

23) 대정장 49, 『석감계고략속집(釋鑑稽古略續集)』

청대의 각경이 대부분 민간적 성격이 가지고 있다. 조각된 승전, 어록 등이 가흥(嘉興) 능엄사(楞嚴寺)에서 안치되었다. 당시 속장경 90함, 237부를 간행되었다. 이것은 모두 청나라때 조각하여 명나라때 조각한 『가흥장』에 추가한 경전들이다. 옹정 11년(1733)에 나라적인 각경 작업이 시작하여 『용장(龍藏)』의 편집, 교각 작업을 완성하였다. 청대 후기 나라의 운세가 쇠락되고 불교계에서 많은 영향을 받았다. 명말의 운서주굉(雲棲株宏)은 그의 『죽창수필(竹窓隨筆)』에서 “지금의 승려는 신심이 재가자에게조차 미치지 못하기 때문에 불도가 성취될 수 없다”고<sup>24)</sup> 한탄한다. 어느 시대든 불교의 성쇠는 승려이나 거사들의 자각에 달려 있다고 보아야 할 것이다.

청나라 시대 거사들이 불법을 선양하는 것이 당시의 큰 특징이다. 청나라 초기의 유명한 거사는 송문삼(?-1702), 필기(?-1708), 주몽안(1656-1739), 팽소승(1740-1796), 라유고(1734-1779), 왕락(1725-1792) 등이다. 청나라 중엽에 유명한 거사는 전이암(?-1837), 장사성(?-1829) 등이다. 청말에 양문회와 침선등이 있다. 양문회는 청말 불교문화진흥에 있어서 중요한 역할을 담당하였다.

요컨대 청나라 약 2, 3백년의 긴 세월 동안 불교계를 쇠락한 추세 속에 유지하고 있고 남은 행적이 크지 않다.

## VII. 근현대 중국불교의 혁신(革新)시기

근대 중국의 사회 전환 시기에 중국불교가 외부에서 위협을 받고, 내부에서 또한 자신의 단점을 가지고 있다. 이러한 위기 상황에서 중국불교는 개혁에 긴 길을 갔다. 거사(居士)불교를 다시 번성하고, 인간(人間) 불교를 천천히 흥기하며, 전통적인 불교 종파의 부흥 등이 바로 근대 중국불교의 변화와 변화의 주요 내용을 구성되었다. <sup>25)</sup>

외부의 위협은 두 가지가 있다. 첫 번째, 자본주의 생산방식의 충격이다. 아편전쟁에 따라 전래된 서방문명은 본질적으로 자본주의이다. 금전(金錢), 현세향악 등을 추구하는 자본주의적인 개치관이 전통불교와 모순되었다. 둘 번째, 천주교, 기독교의 전래이다. 아편전쟁 이후 전교사들이 중국에서 전교활동을 시작했다. “1919년까지 중국본토와 만주지역의 1704개 현(縣) 가운데 106개 현이 제회하고 모두 신교도의 전교활동을 보고했다”<sup>26)</sup> 나중에 기독교의 영향력이 심지어 전통적인 불교, 도교를 초과했다. 예를 들어 1925년 절강 정해현에서 천주교 신자가 2948명, 불교신자가 2649명, 도교신자가 749인이다. <sup>27)</sup>

24) 가흥장 33, 운서법휘 12, 株宏, 『竹窓隨筆』

25) 방립천, 『중국불교간사』, 종교문화출판사, 2001, p.343

26) 『검교중화민국사』, 중국두회과학출판사, 1994, p.184

27) 중화민국, 『정해현지·성문판』 권2, pp.429-431

내부의 위협은 또한 두 가지가 있다. 첫 번째, 태평천국운동이 불교에 대한 파괴이다. 태평천국의 수령 홍수전(洪秀全)은 명나라 왕실 후대 주구주가 창립한 상제회에 가입하였고 나중에 주구주가 죽은 다음에 상제회의 새 교주가 되었다. 홍수전은 태평천국에서 기독교사상이 중요한 역할을 가지고 있다. “홍수전적인” 기독교가 태평천국의 “국교”가 되었다<sup>28)</sup>. 두 번째, 중화민국 정부가 흥학(興學)의 명을 빌려서 불교 재산(佛敎)을 박탈한 것이다. 장지동(張之洞)(1837-1909)은 1898년 3월 『권학편(勸學篇)』을 작성해서 “흥학(興學)진국(振國)”의 이념을 제시했다. <sup>29)</sup>

근대중국불교의 혁신이 바로 이러한 분위기 아래 시작했다. 불교의 역사상 승려들이 불교계의 주도였고 재가거사들이 종속이다. 그런데 청나라 불교 승려의 쇠퇴에 따라 거사들의 역할이 중요하게 되었다. 특히 아편전쟁 이후 양문화 거사를 통해서 중국불교의 새로운 생명력을 얻게 되었다. 즉, 중국불교협회 회장 조박초는 “근대 불교가 창명하고 흥성하는 것은 거사(양문화를 가르친다)의 공로이다”<sup>30)</sup>라고 평가하였다. 양문화가 필생 동안 각경, 교육, 연구 등 여러 분야에 많은 공헌을 하였다.

근대불교의 있어서 개혁이론을 제시하고 실천에 직접적으로 옮기는 지도자가 바로 태허(太虛)대사이다. 태허대사의 인간불교 이념은 불교를 부흥하게 하였으며 현대사회에서 불교발전을 위한 든든한 기초가 되었다. 그리하여 불교의 위상과 영향력이 크게 증대되었다.<sup>31)</sup>

## VIII. 맺음말

이상으로 동아시아의 사상적 핵심을 지니고 있는 유불도의 ‘융합’을 통하여, 중국불교의 전체적인 발전 맥락을 고찰하였다.

불교가 중국으로 전래되면서 유학의 사상적 틀을 가장 직접적으로 받아들인 것은 바로 인성론(人性論)이라고 할 수 있다. 이를 통해 중국불교의 독특한 불성론(佛性論)이 출현하게 되었다. 도교와 불교의 관계 역시 매우 깊은데, 초기에 중국인들에게 불교가 도가의 일종으로 받아들여져 상당한 경전의 용어들이 도가의 용어로 차용되었고, 또한 격의불교가 출현하는 등 심원한 관계를 맺어왔다. 결국 ‘중국불교’는 그 출발부터 근대까지 유불도 삼교의 ‘융합’의 역사라고 정의할 수 있는 것 같다.

28) 왕치심, 『中国宗教思想史大纲』, 동방출판사, 1996년, pp.218-228

29) 장지동, 『권학편』 외편 설학제3, 장문양공전집 권203

30) 조박초, <金陵刻经处重印经书因缘略记>, 『양인산전집』, 황산서사 2000, p.624

31) 『태허집』, p. 257

## 곽뢰 선생의 「유불도 융합-인도에서 중국불교로 이어진 교단의 구성과 변화」에 대한 논평문

김방룡 / 충남대

1. 불교문화와 사상을 진작시키기 위하여 통도사 반야불교문화연구원이 개원한 이래 매년 불교의 주요한 주제를 가지고 진지한 학술대회를 이어 온 지가 벌써 5회째에 이르고 있습니다. 특히 올해는 ‘융합과 회통, 동아시아불교의 전통과 토착화’라는 대 주제를 가지고 국제학술대회를 개최하고 있어서 그 의미가 남다른 것 같습니다. 이 같이 뜻깊은 학술대회에 논평의 소임을 맡게 된 것을 큰 영광으로 생각하며, 지안 큰스님을 비롯한 주최 측에 감사드립니다.

2. 오늘 「유불도 융합-인도에서 중국불교로 이어진 교단의 구성과 변화」라는 곽뢰 선생님(이하 논자)의 발표문은 중국불교 전래로부터 근 현대에 이르기까지 방대한 중국불교의 역사를 시기별로 아주 잘 요약하여 놓았다고 생각합니다. 논문의 준비 기간이 충분하지 않았음에도 불구하고 주최 측의 요구에 따라 고생한 흔적을 느낄 수 있습니다. 우선 논자의 노고를 치하하면서, 논평자의 소임을 다하기 위하여 몇 가지 개인적인 소견을 피력할까 합니다.

오늘 발표문의 초점은 유불도 삼교융합 혹은 회통의 관점에서 중국불교의 특징을 드러내는 것이라 생각합니다. 논자 또한 머리말을 통하여 “불교사의 입장을 중심으로 불교와 유교, 도교의 ‘융합’과정을 통하여 ‘중국불교’의 전개과정을 논하고자 한다.”라고 밝히고 있습니다. 그런데 시기별로 중국불교의 전개과정을 밝히려 하다 보니 불교사 전체를 개관한 장점이 있는 반면에, 삼교융합의 배경과 내용 및 특징과 의의 등이 명확히 표현되지 않는 단점이 동시에 드러나고 있다고 생각합니다.

3. 질문을 드리기에 앞서 우선 논자의 글 가운데 삼교융합에 관하여 밝힌 내용만을 정리해 보면 다음과 같습니다.

① 전래 및 전역시기 : 『모자이혹론』의 내용은 삼교융합사상을 표방하고 있는데, 그 주장은

불교의 우월성을 논하고 있어서 불교의 포교 목적으로 저술했다. 그리고 이 책의 의의는 외래불교가 중국에 자연스럽게 전래되는데 기능하였다는 점과 위진시대 노장과 유교의 개념을 빌려 불교사상을 편 격의불교에 영향을 끼쳤다는 점이다.

- ② 위진 남북조 시기 : 남조의 육조시대에는 귀족들이 현학을 숭상하고 청담을 즐겼는데, 이 같은 분위기 속에서 『유마경』과 『반야경』이 애호되었으며, 격의불교가 성행하였다.
- ③ 수당시대의 불교 : ?
- ④ 파불사건 : 대규모적으로 파불이 일어나게 된 계기는 외래 종교인 불교에 대한 거부감, 중국 전통 사상인 유학과 도교의 반발, 불교 교단의 병폐, 세수확보, 위정자들의 의도 등에 의하여 이루어졌다.
- ⑤ 송 원 명 청대 : 송 대 이후 불교가 쇠퇴하였는데, 그 이유 중의 하나는 신유학의 대두이다. 청나라의 특징은 만주인의 지배 · 유교의 중시 · 티베트불교의 숭배 등 3가지를 말할 수 있다.
- ⑥ 근 현대 : ?
- ⑦ 맺음말 : 불교가 유학으로부터 영향을 받은 것은 인성론이며, 이를 불성론으로 변화시켰다. 불교가 도가(도교)로부터 받은 영향은 경전에 도가의 용어를 차용한 점과 격의불교의 출현을 들 수 있다.

4. 끝으로 ‘융합과 회통, 동아시아불교의 전통과 토착화’라는 대 주제에 비추어 논자의 논지가 분명히 드러날 수 있도록 몇 가지 질문을 드리고자 합니다.

첫째, 위에서 정리된 바와 같이 수당시기와 근 현대 삼교융합의 내용이 불분명한데, 이와 관련한 핵심적인 내용을 보충하여 설명해 주셨으면 합니다.

둘째, 맺음말에서 논자는 불교가 유학으로부터 인성론의 영향을 받아 불성론을 형성시켰다고 말하고 있습니다. 물론 이 같은 측면이 없는 것은 아니나, 오히려 철학화된 신유학 즉 주자학은 불교의 여래장과 화엄 및 선사상의 영향 속에서 원시유학을 재해석하여 탄생한 것이 아닌가 생각합니다. 원시유학의 인성론의 영향을 받아 형성된 중국불교의 사상과 불교사상의 영향을 받아 형성된 신유학 가운데 어떠한 영향이 더 지대했다고 생각하는지 논자의 견해를 듣고 싶습니다.

셋째, 현학의 경우에 있어서도 반야와 삼론의 영향으로 탄생했다는 견해가 학계에 존재합니다. 즉 도가의 용어와 개념을 빌어 격의불교가 생긴 것은 사실이지만 왕필로 대표되는 현학은 오히려 반야와 삼론이 영향을 미쳐 생겼다는 견해가 있는데, 이에 대한 논자의 견해는 어떤지 듣고 싶습니다.

넷째, 중국에서 유불도의 삼교융합이 역사 속에서 꾸준히 진행되어 왔습니다. 그렇다면 이러한 삼교융합이 지니는 긍정적인 측면과 부정적인 측면은 무엇이라고 생각하는지 논자의 고견을 듣고 싶습니다.

다섯째, 오늘날 과학과 자본의 발달 및 세계화의 흐름 속에서 유불도 삼교사상은 모두 위기에 처해 있다고 생각합니다. 중국의 미래에 있어서 유불도 삼교사상은 어떠한 모습으로 존재할 수 있으며 또 어떠한 기능을 할 수 있는지, 논자의 고견을 듣고 싶습니다.

5. 좋은 논문으로 공부할 기회를 주신 논자에게 감사드리며, 앞으로도 학문에 더욱 성취 있으시길 기원 드리겠습니다. 감사합니다.



제 2 주제



# 불교의 토착화와 생활문화로서 일본 불교

세키네 히데유키(関根英行) / 가천대

# 불교의 토착화와 생활문화로서 일본 불교

세키네 히데유키(関根英行) / 가천대

## I. 머리말

일본불교의 특징을 나타내는 말로 ‘장례식 불교’[葬式仏教]<sup>1)</sup>라고 하는 말이 있다. 이것은 일본불교가 장례식과 같은 ‘죽음의례’에 전념하여 원래 불교의 모습에서 동떨어져 형해화(形骸化) 되어 있음을 야유하는 표현이다. 물론 이 지적은 수행자나 사상가를 대상으로 하는 불교가 아니라 어디까지나 일반사람들이 일상생활 속에서 이루어지는 ‘민속종교’로서의 불교를 가리킨다. 일본인은 스스로 불교도로 의식하는 기회는 적지만 넓은 의미로는 대부분의 일본인은 불교신자이며 통계적으로는 약 8,500만명의 불교신자가 있는 것으로 되어 있다. 그들이 믿는 불교는 대부분 ‘민속종교’로 보아도 무방하다. 전통적인 종파로서는 크게 13 종파<sup>2)</sup>가 있고 그 중에서 정토종계(淨土宗系)·정토진종(淨土眞宗)과 니치렌종계(日蓮宗系) 종파가 큰 비중을 차지하고 있지만 종파와 사상에 관계없이 공통적인 ‘죽음의례’가 이루어지고 있다는 점이 흥미롭다.

그렇다면 일본에서 생활 속의 불교가 죽음의례에 특화하게 된 계기는 무엇일까? 필자는 이에 대해 ‘일본 불교가 죽음의례에 특화했다’는 것이라기보다 ‘일본 민속종교 중에서 죽음에 관련된 부분을 불교가 맡았다’는 도식으로 이해하고자 한다. 현재 일본 국내의 불교 사원수는 77,256이며 신사 수는 81,158로 거의 비슷하다(문부과학성 종교통계조사, 2016.12.31. 현재). 이 사실이 보여주듯이 일본에서 불교는 신도와 함께 일상생활에 뿌리를 내려 사람들의 ‘삶’과 ‘죽음’을 지탱하고 있다. 이 글에서는 외래 종교인 불교가 일본에서 정착되어 일본인의 생활 속에서 어떻게 기능하고 있는지 살펴보고자 한다.

첫째, 일본의 민속문화의 연원과 거기에서 파생된 인생관을 살펴본다. 둘째, 일본불교가 죽

1) 다마무로 다이쥬(玉室諦成, 1902~1966)의 저서 『葬式仏教』(1963)에 의해 이 용어가 알려지게 되었다.

2) 화엄종(華嚴宗), 법상종(法相宗), 율종(律宗), 진언종(眞言宗), 천태종(天台宗), 일련종(日蓮宗), 정토종(淨土宗), 정토진종(淨土眞宗), 융통념불종(融通念仏宗), 시종(時宗), 조동종(曹洞宗), 임제종(臨濟宗), 황벽종(黃檗宗)

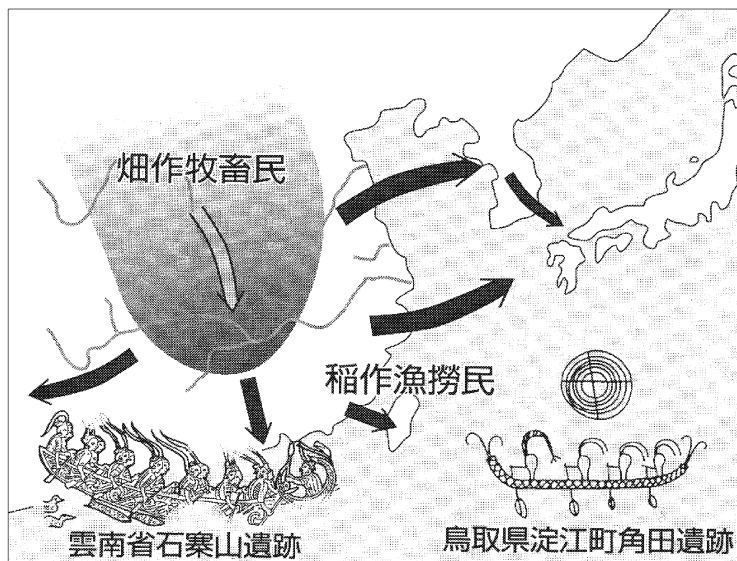


음의례에 특화하기 전에 이미 중국에서 일어났던 불교의 유교의례 수용에 대해 그 이유나 방법에 대해서 살펴보고자 한다. 셋째, 이러한 중국 불교를 수용한 일본불교가 죽음의례를 연장하여 이에 특화한 모습을 살펴본다. 넷째, 인생의례에서 신도와의 역할분담을 하면서 일본인의 삶과 죽음을 지탱하는 인생의례를 구성해온 모습을 살펴보고자 한다.

## II. 일본 민속문화 속의 인생관

### 1. 일본의 민속문화의 연원

일본문화의 기층을 이루는 핵심적 문화가 중국남부의 벼농사 문화와 관련이 있다는 지적은 오래전부터 있었다. 벼농사가 장강유역에서 산둥반도로 부상하여 한반도를 거쳐 일본으로 전파된 것은 환경고고학적(環境考古學)으로 밝혀져 있다.<sup>3)</sup> 벼농사를 중심으로 한 문명을 가지고 있어 황하문명과 대비해 ‘장강문명’으로 부르기도 한다. 이는 6000년 전에 장강유역에서 부흥했으나 지구 한랭화에 의해 4000~3000년 전에 황하유역의 전작·목축민에게 남아 침입을 당함에 따라 <그림 1>과 같이 장강유역의 ‘도작어로민(稻作漁撈民)’, 즉 벼농사와 고기잡이를 생업으로 하고 있는 사람들이 사방으로 흩어져 그 일부가 산둥반도까지 북상한 올라간 무리가 있었다. 생활습관으로서 의례나 애니미즘적 요소가 강한 원시신앙이라고 이해되고 있다. 대체로 일본의 민속학자들은 이러한 도작어로민의 문화를 일본의 민속문화의 모체로 생각해 왔다.



<그림 1> 도작어로민의 민족이동<sup>4)</sup>

3) 安田喜憲(2003) 『日本古代のルーツ長江文明の謎』, 青春出版社.

4) 위의 책, p.114.



이 그림에서 영혼의 ‘불안정기’에 해당되는 ‘탄생에서 결혼까지’와 ‘사망에서 조령까지’이다. 이 시기는 그만큼 인생에게 위험한 시기이기 때문에 신불의 가호가 필요한 시기이다. 인생의례가 필요한 이유는 바로 여기에 있으며 실제로 이 시기에 다양한 인생의례가 집중되어 있다.

### III. 중국 불교의 유교 죽음의례 수용

#### 1. 유교 죽음의례 연원

원래 원시불교는 윤회전생에서 해탈하여 생사를 초월하는 것을 한 부처가 되는 것을 목적으로 했기 때문에 죽음의례에 큰 의미를 두지 않았다. 중생이 생사를 거듭하며 자신이 지은 업에 따라 삼계육도를 떠돈다는 윤회사상에서 보면 묘를 만들 필요도 없거니와 제사를 지낼 필요도 없을 것이다. 하물며 묘나 제사의 출발점인 장의자체도 지낼 필요가 없다. 인도에서는 화장이 주된 장법으로 알려져 있지만 실제로는 7세기까지 화장, 수장, 야장 등 다양한 장법이 행해졌으며 죽음의례는 독송하는 정도의 간단한 것이었다. 도입 초기의 중국 불교의 죽음의례도 이와 유사했을 것으로 추정된다. 그런데 불교가 중국에 전래된 시기는 유교가 중국에서 보편화되어 있었던 1~2세기경이었는데 그 때 인도와 중국의 죽음관의 차이 때문에 불교 교단은 어려움을 겪었다.

필자는 유교의 죽음관의 연원을 ‘혼(魂)’과 ‘백(魄)’으로 되는 인생관과 거기에서 파생된 죽음의례와 장제(葬制)의 관련성을 고찰한 바 있는데<sup>8)</sup> 그 요지는 다음과 같다.

고대 중국인은 사람이 사망하면 혼은 하늘로 백은 땅으로 하는 것<sup>9)</sup>으로 생각했다. 그들은 의례를 통해 분리된 혼과 백을 다시 연결시켜 이승에서 돌아올 수 있다고 믿었다. 그 의례는 혼을 초래하여 백을 회복하는 뜻으로 ‘초혼복백(招魂復魄)’ 의례라고 표현한다. 이 의례에는 백이 반드시 필요하기 때문에 그 전제로서 먼저 두개골을 거두는 장제가 선행되어야 한다. 그것이 바로 동남아시아의 농경사회를 중심으로 전세계에 널리 분포되어 있는 ‘이중장(二重葬)’<sup>10)</sup>이다. 이는 임종 후 시체를 바로 땅에 매장하지 않고 가매장(1차장)한 후 살이 썩으면 뼈만을 추려 다시 땅에 묻는 방식(2차장)의 장제(葬制)이며 한국에서는 ‘초분(草墳)’이 그 대표적인 사례이다.

유교의 상제(喪祭)와 제례(祭禮)는 유자가 초혼복백 의례를 상징화된 형태로 재구성한 것이다. 또한 그들은 두개골이었던 백의 대응품으로서 나무판으로 된 신주(神主)를 개발했다. 한국

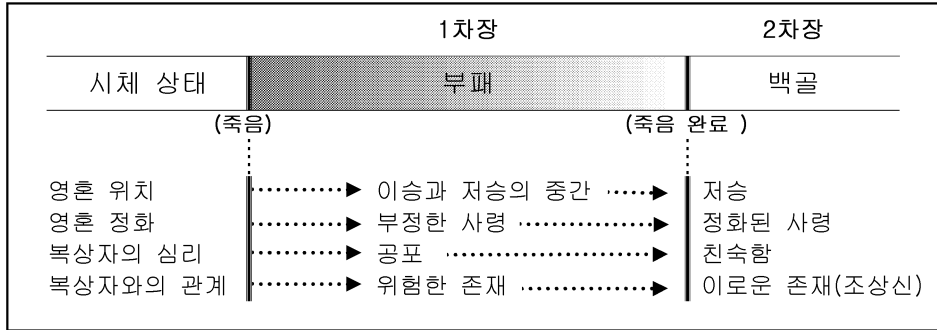
8) 세키네 히데유키(2006) 「상제례(喪祭禮)의 기원과 복장(複葬) -유교 사자의례(死者儀禮)의 상징인류학적 연구-」 『아시아문화연구』 제11집, 경원대학교 아시아문화연구소.

9) ‘魂魄’이란 한자에 잘 나타나 있다. ‘魂’자 안의 ‘云’자는 하늘에 떠 있는 구름을 상징하는 한편 ‘魄’자 안의 ‘白’자는 백골을 상징한다.

10) 복장(複葬)이라고도 한다.

에서는 종이로 된 일회용 백으로서의 지방(紙榜)까지 고안했다.

이중장에는 <그림 4>와 같은 관념이 수반된다. 1차장 기간은 <영혼 위치>, <영혼 정화>, <복상자의 심리>, <복상자와의 관계>의 각 상태는 물리적인 현상으로서의 <시체 상태>의 부패 진행 정도로 상징된다.



<그림 4> 이중장의 상징체계 모델<sup>11)</sup>

이처럼 사망 이후 사자는 육체적 죽음을 맞이했지만 아직 영적으로는 죽은 상태가 아니다. 따라서 <영혼 위치>는 이승과 저승의 중간에 놓여 있다. 그러다가 시체가 부패함에 따라 서서히 저승으로 이동한다. 마찬가지로 <영혼 상태>는 처음에는 부정한 사령으로 존재하다가 서서히 정화된 사령으로 변화한다. 사자에게 느끼는 <복상자의 심리>는 처음에는 공포의 대상이었다가 친숙함을 느끼는 대상으로 이행한다. 그리고 <복상자와의 관계>는 처음에 사자는 복상자에게 있어 위험한 존재이지만 서서히 이로운 존재로 변하게 된다. 이와 같은 변화들은 시체가 부패하여 점차 유골로 변하는 과정으로 상징화된다. 이러한 구조는 <그림 5>처럼 유교 상제례(喪祭禮)에도 계승되어 있다.

	상례						제례				
	장례			상례			四時祭	禰祭	忌日祭	親盡墓制	
예서	初終	襲 小殮 大斂	成服 弔喪 聞喪 遷柩 發靱	治葬 及墓 反哭	虞祭卒哭 祔祭小祥 大祥禫祭	吉祭	祠堂祭		晨謁禮 出入禮 參禮 薦新禮 告祀禮		
관행	初終	成服·發靱	治裝	凶祭	吉祭	茶禮		忌祭			

<그림 5> 한국 상제례의 예서와 관행 대응관계<sup>12)</sup>

11) 세키네 히데유키(2015) 「몸을 통해서 성취하는 완전한 죽음」 함림대학교 생사학연구소 『죽음의 풍경을 그리다 : 한국적 생사학을 위하여』 모시는사람들, p.162

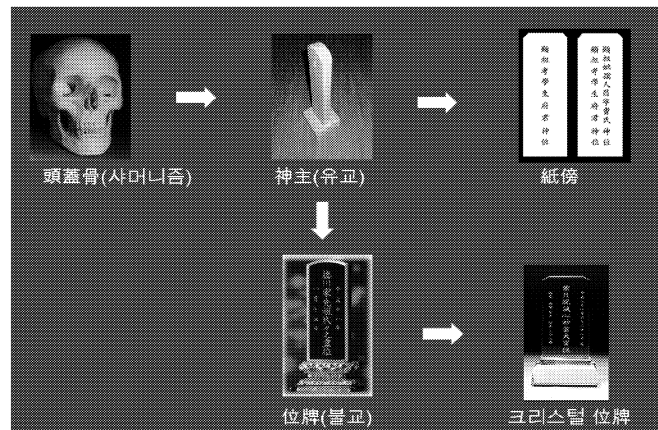
12) 같은 글, p.170

우선 이중장의 1차장에 수반되는, 사자를 공포의 대상으로 보는 관념이 유교의 상례에 계승되고 있음을 지적하고자 한다. 무엇보다 제사의 명칭에 그 뜻에 나타나 있다. 상례 기간에 이루어진 모든 의례를 통틀어 ‘흉제(凶祭)’라고 부르고 있다. 또한 상례의 시작인 우제(虞祭, [初虞祭], [再虞祭], [三虞祭])의 뜻이 “시체를 지하에 매장함으로써 몸을 떠난 영혼이 방황할 것을 우려하는 것”인데 사자가 공포의 대상으로 인식되고 있음을 잘 나타내고 있다.

또한 흉제가 정화과정을 상징하고 있는 근거로써 그 명칭이 뒤에 갈수록 의례는 정화가 완료된 명칭으로 변화하고 있는 것을 들 수 있다. 소상, 대상의 ‘祥’자는 ‘상서롭다’, ‘복되고 좋은 일이 있을 듯하다’라는 뜻이며 담제의 ‘禫’자는 ‘고요하다’, ‘편안하다’는 뜻이다. 흉제를 마무리하는 길제의 ‘吉’자는 완전히 정화가 완료된 상태를 잘 표현하고 있다.

## 2. 유교 죽음의례 수용

중국에서 어려움을 겪게 된 불교 교단은 유교 죽음의례를 수용하게 되었다. 구체적으로, 첫째 백(魄)의 대체물인 유교의 ‘신주(神主)’를 본 딴 위패를 고안하며 영혼을 부르는 초혼의례를 인정했다. 둘째 묘를 만들고 이전에 없었던 유골숭배(석가나 고승의 사리 숭배는 예외적 관습)를 승인했다. 셋째 유교식 죽음의례, 즉 상례와 제례를 수용했다.<sup>13)</sup> <그림 6>은 신주의 변화를 보여주고 있다.



<그림 6> 백(魄)으로서의 두골·신주·위패

이처럼 ‘신주’는 원래 두개골 숭배에서 두개골을 대신하는 나무로 된 대체물이다. 후한대부터 사용하게 되었는데 불교가 그것을 ‘위패’로서 전용하여 송대에 선종과 함께 일본으로 전해졌다. 그것이 에도 시대(江戸時代, 1603~1868)에 서민층에 보급되어 오늘날에 이르고 있다.

13) 加地伸行(1994) 『沈黙の宗教-儒教』, 筑摩書房, p.50.

### 3. 죽음의례를 위한 근거 마련

#### 1) 죽음의례 성립을 위한 공양사상과 회향사상

중국의 불교 교단은 죽음의례를 실시하기 위해 ‘공양사상(供養思想)’과 ‘회향사상(回向思想)’을 근거로 ‘추선공양’을 정비했다. ‘공양’이란 원래 음식물을 공물로 올리는 행위이지만 불교에서는 불살생의 명분 때문에 동물을 희생시킬 수가 없다. 따라서 이를 상징적으로 승화시켜 신이나 사자에게 정성스러운 마음으로 올리는 ‘자비로운 행위’를 올리는 것으로 대신하게 되었다.<sup>14)</sup>

‘회향(回向)’이란 간접적인 방법으로 신불에게 공물을 바쳐 그 공덕을 다른 곳으로 돌리는 행위이다. 이 방법으로 죽은 이의 명복을 빌기 위해 독경이나 염불을 부처에게 공물로 바쳐 그 공덕을 죽은 이에 돌리는 의례가 정형화되었다. 이로써 ‘회향사상’과 ‘공양사상’으로 불교식 사자의례인 ‘추선공양(追善供養)’이 성립되는 사상적 근거가 마련되었다.<sup>15)</sup>

#### 2) 죽음의례 기간을 위한 중음사상과 십왕신앙

그렇다면 그것을 얼마동안 시행해야 하는가? 중국의 불교는 인도의 중음(中陰)사상에서 그 근거를 마련했다. 중음이란 사유(四有), 즉 중생이 태어나[生有], 살고[本有], 죽고[死有], 다시 태어날 때까지[中有] 중 ‘다시 태어날 때까지’의 기간을 가리킨다. 다시 말하면 사망 후 아직 다음 생애를 받지 않고 있는 기간을 가리킨다. 아주 착한 사람과 아주 나쁜 사람은 사망 직후 곧바로 다음 생애가 정해지지만 중간에 있는 보통 사람들은 일정한 기간 대기해야 한다. 그 기간은 짧게는 7일, 길게는 49일이다. 이를 근거로 중음 기간에 7일마다 사자에게 명복을 비는 불사가 행해지게 되었다.

불교 교단은 죽음의례의 기간에 대한 근거를 마련하기 위한 위경을 만들었다. 중음사상에 따르면 사망한 후 7일 마다 의례를 해야 하는데 이와 유교 죽음의례인 상례(喪禮)를 동일시하여 총 10번의 죽음의례를 정비했다. 즉 7일 마다 49일까지 일곱 번의 불사에 ‘백일재(百日齋)’, ‘일회기(一回忌)’, ‘삼회기(三回忌)’를 추가해 총 10번에 걸친 ‘십불사(十佛事)’를 정비한 것이다. 사실 원래 ‘백일재’<sup>16)</sup>는 ‘길례(吉禮)’, ‘일주기’는 ‘소상(小祥)’, ‘삼회기’는 ‘대상(大祥)’을 전용한 것이다.

당대에는 ‘십불사’가 정착하는 과정에서 불교의 명계(冥界) 사상에 마니교나 도교의 왕을 동원하면서 『閻羅王授記四衆逆修生七往生淨土經』<sup>17)</sup> 『佛說地藏菩薩發願因緣十王經』<sup>18)</sup> 등이

14) 藤井正雄(1993) 『先祖祭祀の儀禮構造と民俗』, 弘文堂, pp.523-525.

15) 위의 책, pp.525-527.

16) 백일에 대해서는 『禮記』 券21雜記下에 “선비는 3월이 되어 장사를 지내고 이 달에 졸곡(卒哭)을 지낸다(士三月而葬是月也卒哭).”고 기록되어 있다.

17) 생략해서 『預修十王生七經』라고 함. 중국과 한국에서 널리 유행했다.

18) 생략해서 『地藏十王經』라고 함.

만들어졌다. 이에 따라 삼회기까지의 시기는 사자가 사바(娑婆)에서 범한 죄를 10명의 왕들에게 심판받는 기간으로 삼게 되었다. ‘십왕신앙(十王信仰)’에서는 사후의 행운과 불행 모두가 십왕의 재단 여하에 달려 있으며 십왕의 판정은 주로 사자 본인이 아니라 유족들이 하는 죽음 의례, 즉 추선공양 여하에 달려 있다.<sup>19)</sup> 이처럼 후손들에 의한 사후 공양이 강조되면서 민중은 거기에 공을 들이게 되었다.

#### IV. 일본 불교의 죽음의례 특화

##### 1. 십왕신앙에서 십불신앙으로

중국에서 설립된 십왕신앙이 12세기에 일본에 전해지면서 ‘십불신앙(十佛信仰)’이 형성되었다. 그 배경에는 ‘본지수적설(本地垂迹說)’<sup>20)</sup>이 있었다. 이것은 일본에서 불교를 받아들일 때 일본 신들의 본체는 불교의 부처였다는 형태로 양자의 관계를 정리한 사상이다. 그 내용은 본체인 불보살이 중생구제를 위해 일시적으로 신의 모습으로 이 세상에 나타났다는 설이다. 이처럼 불보살과 신의 기원이 같다는 생각은 신에게 보살호(菩薩號)를 붙이거나 신체(身體) 대신에 불상을 모시는 형태로 나타나기도 했다.

마찬가지로 십왕신앙 속의 도교 왕들도 원래 불보살였다고 생각하여 ‘십왕’과 ‘십불’을 동일시하게 되었다. 사후 운명을 위한 후손들의 공양이 강조되면서 민중들은 공포심에 현혹되어 각지에 십왕당(十王堂), 염마당(閻魔堂), 지장당(地藏堂) 등을 세웠다. 12세기에서 14세기 사이에 ‘십불사(十佛事)’가 정비되었다.

##### 2. 십불신앙에서 십삼불신앙으로

14~15세기에는 민간에서 이루어진 여러 불보살들이 토대가 되어서 ‘십삼불 신앙’이 형성되었다. 즉 ‘십불사’에 칠회기(七回忌), 십삼회기(十三回忌), 삼십삼회기(三十三回忌)까지 추가되어 십삼불사(十三佛事)가 정립되었다. ‘십불사’가 ‘십삼불사(十三佛事)’로 연장된 배경에는 추선료(追善料)를 주요 재원으로 하고 있는 사원의 전략이 있었다.<sup>21)</sup>

십삼불사의 정착을 위해 15세기에는 『地藏菩薩發心因緣十王經』을 수정한 『十三佛抄』가 위작되었다. 이에 따르면 초칠일부터 삼회기(三回忌)까지는 10명의 불보살들이 생전의 죄에 벌을 주기 위해 분노의 모습으로 나타났으나 칠회기(七回忌) 이후부터는 원래대로의 불신의

19) 圭室諦成 『葬式仏教』, 大法輪閣, 1963, pp.155-162.

20) ‘본지수적’이란 말은 『法華經』 壽量品에 있다. 영원불멸의 이상적 석가를 본지(本地)로 하여 역사적 현실로서의 살아있는 사람이 되어 포교한 석가를 주적(垂迹)으로 한 것이다. 이를 ‘신’과 ‘불’의 관계로 전용한 것이다.

21) 植島基行(1975) 「十三仏について(上)」 『金沢文庫研究』 第21卷 12号, 神奈川県立金沢文庫, p.11.

모습으로 나타나 교화 인도한다고 한다. 십삼불사가 보급됨에 따라 십삼불신앙이 유행하여 십삼불만다라(十三佛曼陀羅), 십삼부경(十三部經), 십삼졸탑파(十三卒塔婆) 등이 유행했다.

### 3. 십삼불신앙의 불보살들

그러면 십불사와 십삼불사에는 어떤 불보살이 본존으로 선정되었을까? 문헌이나 유물을 통해 12세기~14세기에는 민간신앙 차원으로 여러 불보살들이 신봉되어 있었음을 알 수 있다. 각 종파는 중국 십왕신앙을 바탕으로 지침서를 만들었는데 종파별 차이는 생각보다 크지 않다.<sup>22)</sup> 이를 십삼불사에서는 각 불보살의 역할이나 의미보다 13불의 전체적 구조를 중시했음을 의미한다. 이로써 일본 불교는 십삼불신앙을 공유함으로써 종파를 넘는 동질성을 갖게 되었다고 할 수 있다.

추가된 추선공양의 불보살의 선정에는 교단의 포교 전략이 반영되어 있다. 14세기의 석비에 새겨진 ‘십삼불’은 기존의 ‘십불’에 대일여래(大日如來)·아촉여래(阿闍如來)·허공장보살(虛空藏菩薩)이 추가된 경우가 많았다.<sup>23)</sup> 그 배경에는 밀교 종파 진언종(眞言宗)의 왕성한 포교활동이 있었다.<sup>24)</sup> 민중에 정착된 밀교 불보살에 대한 인식이 십삼불의 성립에 큰 영향을 미쳤던 것이다. 십왕과 십삼불의 대응관계를 정리하면 <표 1>과 같다.

<표 1> 십왕과 십삼불의 대응관계

	供 養 日	十 王	本 地 仏
인도 기원 (중음사상)	初七日	秦広王	不動明王
	二七日	初江王	釈迦如來
	三七日	宋帝王	文殊菩薩
	四七日	五官王	普賢菩薩
	五七日	閻魔王	地藏菩薩
	六七日	變成王	弥勒菩薩
	七七日	泰山王	藥師菩薩
중국 기원 (유교 상례)	百箇日	平等王	觀世音菩薩
	一周忌	都市王	勢至菩薩
	三回忌	五道轉輪王	阿弥陀如來
일본에서 추가 (밀교 불보살)	七回忌	蓮華王	阿闍如來
	十三回忌	慈恩王(祇園王)	大日如來
	三十三回忌	祇園王(法界王)	虛空藏菩薩

22) 니치렌종(日蓮宗)은 『十王贊歎鈔』(1254)을 정토종은 『十王本跡讚嘆修善鈔』(1433)을 정토진종(淨土眞宗)은 『十王讚嘆修善鈔図繪』(1850)을 저술했다. 鷲巢純(1997) 「十王讚歎鈔 系諸本と六道十王図」, 『東海佛敎』 第42輯, 東海印度仏敎学会, pp.5-7.

23) 밀교에서는 대일여래와 그 덕으로부터 생긴 네 가지의 불보살을 오불(五佛)이라면서 중시하고 있다. 금강계(金剛界)에서는 ‘大日如來’·‘阿闍如來’·‘寶生如來’·‘阿彌陀如來’·‘虛空藏菩薩’이며 태장계(胎藏界)에서는 大日如來·보당여래(宝幢如來)·개부화왕여래(開敷華王如來)·阿彌陀如來·천고뢰음여래(天鼓雷音如來)이다. 대일여래를 중심으로 사불(四佛)을 주위에 두고 만다라의 기본형을 이룬다.

24) 植島基行, 앞의 글, p.13.



우선 십불사인 삼희기까지의 불보살을 보면 후반부(百箇日·一周忌·三回忌)에 위치하고 있는 본존은 아미타삼존(阿彌陀三尊) 즉 아미타여래(阿彌陀如來)·관세음보살(觀世音菩薩)·세지보살(勢至菩薩)이 배치되어 있기 때문에 정토교의 영향이 확인된다. 삼불사가 유행했던 12세기~14세기의 시대적 상황이 반영된 것으로 해석된다.

그러나 좀 더 시대가 내린 십삼불의 경우는 밀교적인 요소가 강해진다. 칠회기, 십삼회기, 삼십삼회기의 본존인 아촉여래(阿闍如來), 대일여래(大日如來), 허공장보살(虛空藏菩薩)은 모두 밀교의 부처이다. 대일여래가 십삼회기의 본존이 되어 있는 것은 13이 밀교에서 성스러운 수로 간주되어 있는 것과 관련이 있는 듯하다. 허공장보살은 대일여래의 기능 중에서 ‘허공(虛空, 아무한테도 지지 않는다)’과 ‘장(藏, 모든 사람들에게 이익과 안락을 주는 보패를 지니고 있다)’의 특성을 지닌 보살이므로 본질적으로 대일여래와 같다. 또한 초칠일의 부동명왕(不動明王)은 대일여래의 교령운신(敎令輪身)<sup>25)</sup>이기 때문에 역시 대일여래와 같다. 요컨대 십삼불의 배열은 시작과 끝이 밀교의 교주인 대일여래가 깊이 관여하고 있으며 중간의 정토종(淨土宗)에서 중시하는 아미타불을 능가하는 형태를 취하고 있다.

## V. 인생의례에서 신도와의 역할분담

### 1. 불교와 신도의 역사적 관계

일본불교는 신도와 때로는 서로 영향을 주고받고 때로는 분리되면서 변천을 겪고 왔는데 양자의 만남은 6세기 초에 불교가 전해지면서부터 시작되었다. 일본에 불교가 처음으로 전해진 것은 538년에 백제 성왕한테 전해졌다. 중앙집권화가 진행된 나라시대(奈良時代, 710~794)에는 불교가 국가의 지도이념으로 기능하며 호국불교 및 학문으로서의 성격이 강해졌다. 당시의 불교는 사람들의 구제를 목적으로 하지 않았기 때문에 서민들에게 포교가 금지되어 있었다. 헤이안 시대(平安時代, 794~1185)에는 당나라에서 전파된 불교가 귀족들의 후원을 받아 세속화와 권력화가 진행되었다. 민간에서도 ‘본지수적설(本地垂迹說)’이 유행했다. 토착적인 신도와 불교 신앙이 융합하면서 하나의 신앙체계로서 재구성하는 신불습합(神佛習合)이 진행되었다.

그러나 무사계급이 대두되면서 다른 극면을 맞이했다. 전란으로 말법사상(末法思想)<sup>26)</sup>과 정

25) 밀교에서는 가르침을 설명하는 방법로서 ‘自性輪身’, ‘正法輪身’, ‘敎令輪身’의 세 가지 모습으로 나타난다고 생각된다. 敎令輪身은 순수히 佛法을 따르지 않는 자를 억지로라도 이끌어 구제하는 역할을 가지고 모든 장애를 분쇄하여 악마를 강복하기 위해 무서운 모습을 가지고 있다. 明王은 大日如來가 敎令輪身으로서 나타난 분신. 自性輪身은 우주의 진리, 깨달음의 경지 그 자체로서의 如來의 모습. 正法輪身은 正攻法으로 설법하여 자비에 의해 구제하는 보살의 모습

26) 불멸(佛滅) 후 천년, 천오백년 혹은 이천년이 경과하면 부처님의 교설대로 수행하고 깨닫는 자가 없어져서 그로부터 1만년간 교법만이 남는다는 설.

토교<sup>27)</sup>가 유행하거나 어려운 수행 대신 염불이나 참선과 같은 단순한 실천이 고안되면서 민중 사이에 뿌리를 내렸다. 가마쿠라 시대(鎌倉時代, 1185~1333)에 이르러 민중중심, 실천방법의 단순화, 종교 철학적 심화, 정치권력으로부터의 독립성 등을 특징으로 한 일본적 불교가 성립되었다. 그 시기에 십왕신앙이 전해지면서 ‘십불사’가 형성되면서 불교가 죽음의례에 관여하기 시작했다.

무로마치 시대(室町時代, 1336~1573)에는 신도사상의 전개를 배경으로 ‘본지수적설’의 반대로 신이야말로 불보살의 본체라는 ‘반 본지수적설(反本地垂迹說)’이 제창되었다. 이 시기에 불교 교단은 지방의 민중포교에 나서 민중의 죽음의례에 깊이 관여하여 지역사회에서 뿌리를 내렸다.

이를 토대로 에도 시대에는 ‘단가제도(檀家制度)’ 즉 시주(施主)하는 집안의 장의나 제사를 독점하는 제도가 고정화되었다. 이로 인해 ‘장내식 불교’의 성격은 강해졌다. 사원에 일정한 신도와 수입을 보장하며 이로 인해 생활에 안주한 승려는 종교성을 상실했다. 민간에 신불습합이 널리 퍼진 가운데 국수적인 국학자(國學者)에 의해 ‘복고신도(復古神道)’ 즉 유교·불교의 영향을 받기 전의 일본민족 고유의 정신을 강조하는 사상이 주장되었다. 이에 따라 사찰과 승려를 배척하는 폐불훼석(廢仏毀釈) 사상이 싹트기 시작했다.

메이지 시대(明治時代, 1868~1912)에 들어서자 신도의 국교화·정책이 추진되면서 신사에서 불교적 색채를 배제하라는 ‘신불분리령’이 발표되었다. 이에 따라 폐불훼석(廢仏毀釈) 운동이 일어나 사찰의 통폐합이 이루어졌다. 과거 불교 세력한테 착취당했던 민중과 천대받았던 신직(神職)들은 사찰을 파괴하는 경우도 있었다. 과거 신불습합으로 융합된 상태에 있었던 신사와 사찰은 어느 하나를 선택해야만 했고 결과 절반 가까운 사찰이 폐사되었다.

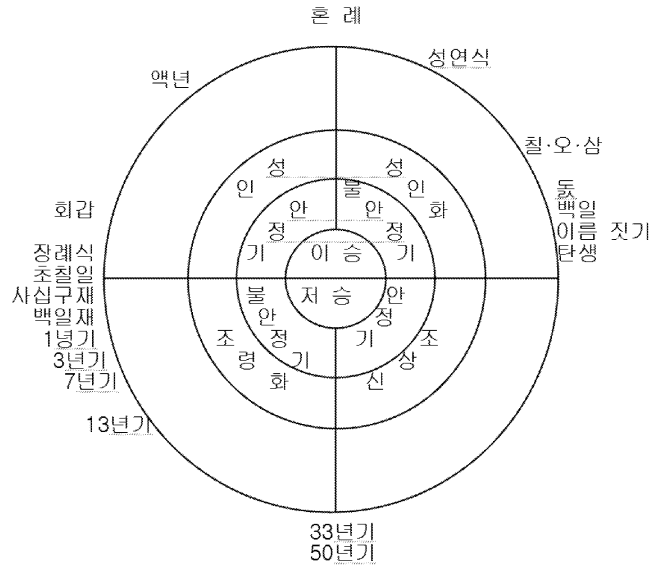
## 2. 불교와 신도의 구조적 관계

이와 같이 에이지 유신에 의한 강제적인 신불분리가 이루어지기 전에는 신도와 불교는 융합된 하나의 체계로 간주되어 있었다. 그 기간 신도와 불교는 앞에서 제시한 <그림 8>의 인생의례에 함께 관여하게 되었다.

위와 같이 인생의 위기를 순조롭게 넘기기 위한 의례들에 신도와 불교는 조화롭게 역할분담을 하게 된 것이다. 구체적으로는 사람이 ‘이승’에서 살아 있을 기간의 의례는 신도가 맡게 된다. 대표적인 인생의례로서는 탄생, 이름 짓기, 백일, 돌, 시치고산(七五三, 아이의 성장을 기원하는 참배), 성인식, 혼례, 액년, 회갑 등 살아 있을 때 행해지는 의례가 알려져 있다.

‘저승’에 관한 의례는 불교가 관장하고 다음과 같이 장례식과 추선공양, 그리고 시아귀 공양(施餓鬼供養)으로 이루어지고 있다.

27) 이승에서 염불을 닦아 죽은 뒤에 정도왕생을 얻기를 바라는 교법.



〈그림 8〉 일본 도작민의 인생의례<sup>28)</sup>

- ① **장의:** 불교의 장례는 일반적으로 고인의 명복을 빌고 성불과 극락정토를 기원하는 의식으로 간주됨. 승려를 불러 유족이나 가까운 친척으로 이루어짐.
- ② **추선공양:** 후계자를 남기고 사망한 사람은 그들한테 공양을 받음으로써 서서히 정화되어 조상신이 됨. 전통사회에서는 원칙적으로 사망 후, 7일~49일, 백일, 1년, 3년, 7년, 13년, 33년 후에 추선공양으로 행해졌지만 오늘날 이 모든 불사를 실시하는 경우는 드물고 축소하는 경향이 있음(〈그림 9〉 참조). 이전에는 마지막 추선공양이 마치면 사자가 조상신이 되고 후손을 가호하는 존재가 된 것으로 생각되었지만 오늘날에는 이러한 관념이 희박해졌음. ‘일주기(一周忌)’와 ‘삼회기(三回忌)’는 각각 유교의 ‘소상’, ‘대상’에 해당되며 연기(年忌)의 마무리하는 삼십삼회기(三十三回忌)는 ‘도무라이아게(弔い上げ)’라고도 하며 유교의 시제(時祭)에 해당됨(〈그림 5〉 참조).
- ③ **시아귀 공양:** 아귀도에 떨어져 고통을 받고 있는 중생들에게 음식을 배불러 공양하는 것. 후계자를 남기지 않고 죽은 자, 결혼하지 못해 죽은 자, 오갈 데 없이 죽은 자 등은 유령이나 원령이 되어 생자에게 화를 줄 우려가 있음. 일본에서는 본(盆)<sup>29)</sup> 때 행해지는 경우가 많음.

28) 坪井洋文 「日本人の生死観」, 岡正雄教授古希記念論文集刊行委員会 編, 『民族学から見た日本』, 河出書房, 1970, pp.19-20, 일부 변경.

29) 우란분회(盂蘭盆會). 음력 7월 15일의 전후 수일간 죽은 사람의 영을 제사지내는 불사.

장의	週忌							年忌							
	初七日	二七日	三七日	四七日	五七日	六七日	七七日	百日忌	一周忌	三回忌	七回忌	十二回忌	十七回忌	二十五回忌	三十三回忌

〈그림 9〉 일본 불교의 죽음의례

## VI. 맺음말

일본 불교는 죽음의례에 특화해서 생활문화로서 정착되어 있다. 그 밑바탕에 깔려 있는 관념은 중국 남부의 ‘도작농경민’에 유래되는 인생관이자 죽음관이었다. 불교는 6세기에 백제에서 전해졌지만 당시의 불교는 일반사람들의 죽음의례와는 관련이 없었다. 죽음의례와 결합된 불교는 정토교가 유행했던 12세기에 전해졌다.

그 불교는 ‘십왕신앙’을 근거로 유교의 ‘죽음관’이나 ‘죽음의례’를 수용한 불교였다. 거기에서 일본불교는 종파를 막론하여 7번에 걸친 주기(週忌)와 3번에 걸친 연기(年忌)로 된 ‘십불사’를 실시하게 되었다. 그런데 죽음의례에 대한 사례금을 주된 재원으로 하고 있었던 사찰의 전략으로 죽음의례 기간을 10번에서 13번으로 연장되며 14세기에 ‘십삼불사’가 성립되었다. 즉 칠주기, 십삼주기, 삼십삼주기가 추가되었는데 거기에는 밀교 종파의 역할이 컸다. ‘십삼불사’가 민중 사이에 정착되면서 일본불교는 종파나 사상을 불문한 동질성을 갖게 되었다.

17세기의 ‘단가제도’가 시행되면서 불교식 죽음의례는 신도와 역할분담하면서 일본인의 인생의례를 지탱하게 되었다. 즉 신도는 살아 있는 기간의 위기상태를 지탱하고, 불교는 죽은 후의 기간의 위기상태를 지탱하는 역할을 가지게 된 것이다.

근대 이후 신도와 불교는 분리되었다. 오늘날의 일본불교는 관람객이 많은 큰 사찰이나 신흥종교계 교단을 제외하면 대부분 시주(施主)하는 집안의 죽음의례를 주된 업무로 영위하고 있다. 이 현상을 비하하며 ‘장례식 불교’라 부르기도 한다. 이것은 일본불교가 민속종교로서 죽음의례를 담당해 왔다는 역사적 경위와 관련된다.

그런데 인생의례의 기본적인 틀은 도작어로민의 순환적인 ‘벼의 성장과정’과 인생관의 동일시한 것에서 발생한 것이다. 오늘날 일본인의 주된 생업이 벼농사에서 떠난 지 오래되었다. 농업취업인구가 4% 밖에 안 되는 현재는<sup>30)</sup> 생활감각과의 괴리 때문에 전통사회의 의례가 적합하지 않게 되는 것은 당연한 일이다. 이제 순환적인 ‘벼의 성장과정’과 대응하는 인생관은 부득이 살아져가겠지만 신도와 함께 불교는 새로운 생업과 삶의 양식에 맞는 인생의례를 개발하여 사람들의 생활을 지탱해 나갈 시점에 왔다고 생각된다.

30) 1950년에는 45%였다 (総務省「国勢調査結果」).

- 동아시아고대학회 편 『동아시아의 종교와 문화』 경인문화사, 2012.
- 李光圭(1895) 『韓國人の一生』 螢雪出版社, 1985.
- 張哲秀(1995) 『韓國의 冠婚喪祭』 集文堂, 1995.
- 세키네 히데유키(2006) 「상제례(喪祭禮)의 기원과 복장(複葬) -유교 사자의례(死者儀禮)의 상징인류학적 연구-」 『아시아문화연구』 제11집, 경원대학교 아시아문화연구소.
- 세키네 히데유키(2007) 「일본 추선공양(追善供養)의 기원과 복장(複葬) -불교 사자의례(死者儀禮)의 상징인류학적 연구-」 『일본문화연구』 제23집, 동아시아일본학회.
- 세키네 히데유키(2007) 「한일 무속 사자의례(死者儀禮)의 기원과 복장(複葬) -사령제(死靈祭)와 시니쿠치요세(死口寄世)를 중심으로」 『일본문화연구』 제24집, 동아시아일본학회.
- 세키네 히데유키(2008) 「일본 정토종 추선공양의 상징구조와 교리」 『동북아 문화연구』 제17집, 2008.
- 세키네 히데유키(2009) 「일본 정토진종(淨土眞宗)의 호지(法事)의 상징구조와 교리」 『일본문화연구』 제30집.
- 세키네 히데유키(2010) 「일본 신도(神道) 사자의례와 복장(複葬)의 상징구조」 『일본문화연구』 제35집.
- 세키네 히데유키(2010) 「일본 조동종(曹洞宗)의 추선공양(追善供養)의 상징구조」 『일본문화연구』 제33집.
- 세키네 히데유키(2010) 「일본 진언종(眞言宗) 추선공양(追善供養)의 구조와 교리」 『일본근대학연구』 제29집.
- 세키네 히데유키(2010) 「일본의 십삼불(十三佛) 신앙과 복장(複葬)의 상징구조」 『동북아 문화연구』 제24집, 동북아시아문화학회.
- 세키네 히데유키(2012) 「복장제(複葬制)의 남방기원설에서 본 한국과 일본의 남방계 문화 인식」 『일본문화연구』 제42집.
- 세키네 히데유키(2015) 「몸을 통해서 성취하는 완전한 죽음」 함림대학교 생사학연구소 『죽음의 풍경을 그리다 : 한국적 생사학을 위하여』 모시는사람들.
- 세키네 히데유키 「일본의 사자승배 관념 발생계기 재고 -고대 복장(複葬)과 중세 불교-」 『日本學研究』 제25집.
- 植島基行(1975) 「十三仏について(上)」 『金沢文庫研究』 제21권 12호, 神奈川県立金沢文庫.
- エリアーデ・堀一郎 訳(1963) 『大地・農耕・女性』, 未來社(Eliade, Mircea, *Patterns in comparative religion*, (Stagbooks) Sheed and Ward, 1976, c1958, 3rd impression ed.).
- 加地伸行(1994) 『沈黙の宗教-儒教』, 筑摩書房.
- 圭室諦成(1963) 『葬式仏教』, 大法輪閣.
- 坪井洋文(1970) 「日本人の生死観」, 岡正雄教授古希記念論文集 刊行委員会編 『民族学から見た日本』, 河出書房.
- 坪井洋文(1984) 「ムラ社会と通過儀礼」, 坪井洋文 編, 『村と村人=共同体の生活と儀礼』, 日本民俗文化体系 第8巻, 小学館.
- 藤井正雄(1993) 『先祖祭祀の儀礼構造と民俗』, 弘文堂.
- 宮家準(1989) 『宗教民俗学』, 東京大学出版会.
- 宮家準(1994) 『生活のなかの宗教』, 日本放送出版協会.

ロベール・エルツ(Hertz, Robert)吉田禎吾·内藤莞爾·板橋作美 訳(2001)『右手の優越』, 筑摩書房.  
安田喜憲(2003)『日本古代のルーツ長江文明の謎』, 青春出版社.  
鷲巢純(1997)「十王讚歎鈔 系諸本と六道十王図」, 『東海佛教』第42輯, 東海印度仏教学会, pp.5-7.

## 「불교의 토착화와 생활문화로서 일본불교」에 대한 논평문

제점숙 / 동서대

논평자의 전공은 근대불교사다. 근대라는 시기에 집중하여 연구해 온 논평자는 세키네 히데유키 선생님처럼 시대를 넘나드는 큰 틀에서의 논의는 매우 취약하다. 세키네 선생님의 오늘 발표에서는 현재 일본불교의 장례문화의 역사적 경위에 대해 중국 남부의 도작어로민을 시작으로 고대에서부터 현재의 모습에 이르기까지 시간과 국경을 넘나들며 그 관계에 대해 매우 명료하게 설명하고 있다. 막연하게 일본의 장례문화가 단가제도의 성립으로 확산되었다고 이해해 온 논평자에게 있어 선생님의 연구는 신선한 자극과 함께 많은 공부가 되었다.

오늘 발표에서도 알 수 있듯이 일본불교의 대표적인 특징은 ‘장례식 불교’이다. 한국인들이 일본 관광을 하면서 가장 궁금하게 여기는 것은 도심 한가운데 밀집되어있는 비석들이다. 그것이 절 가운데 빼곡하게 줄지어 있는 모습은 산속의 비석을 당연하게 생각하는 한국인들로서는 신기하지 않을 수 없다. 이러한 현상에 대해 세키네 선생님은 “일본불교가 죽음의례를 특화시켰다기 보다는 일본의 많은 종교 중에서 죽음에 관련된 부분을 불교가 맡게 되었다”고 서두에 언급한다. 다시 말하자면, 불교라는 종교의 주체적 개입이라기보다는 일본의 죽음의례의 당시의 상황이 불교를 택했다는 것이다. 매우 흥미로운 관점이 아닐 수 없다. 이와 같은 연구를 접하게 해준 세키네 선생님께 감사한 마음을 전하며 이하에서는 논고를 읽고 궁금했던 점을 몇 가지 질문을 하고자 한다.

1. 오늘 발표 내용의 논지는 근대사를 전공하는 논평자가 이해하기는 다소 어려움이 있었다. 발표 주제의 연구동향에 대해 질문하고자 하는데, 참고문헌을 살펴보면 선생님은 이 분야에서는 탁월한 연구성과를 축적하고 있다. 하지만, 일본의 참고문헌들을 보면 2000년 이전의 연구로 최근의 연구성과가 없는 듯하다. 일본의 장례문화 기원과 관련된 일본학계의 주된 흐름은 어떠한 것인지 고견을 듣고자 한다.


2. 서두에서 일본의 ‘장례식 불교’는, 일본불교가 불교라는 종교적인 모습에서 형해화되어 이를 아우르는 표현으로, 또한 이러한 지적은 어디까지나 일상생활 속에서 이루어지는 ‘민속종

교'로서의 불교를 의미한다고 지적한다. 이를 달리 해석하자면, 오늘날 일본불교의 현재 모습은 선생님이 언급한 '수행자나 사상가를 대상으로 하는' 종교적인 측면이 많이 희석되고, 신도와 유사한 대중성(전통적인 관습이나 의례)을 지닌 '민속종교'로서의 불교가 오늘날 일본불교라 이해할 수 있을 것 같다. 이에 대해 선생님은 어떤 견해를 가지고 있으며, 이 글 전체의 이해를 위해 선생님이 언급하는 '민속종교'라는 것의 의미도 함께 듣고자 한다.

3. <5.인생의례에서의 신도와 의 역할분담 (1)불교와 신도의 역사적 관계>에서 “일본불교는 신도와 때로는 서로 영향을 주고받고 때로는 분리되면서 변천을 겪고 왔는데 양자의 만남은 6세기 초에 불교가 전해지면서부터 시작되었다.”고 언급하고 있다. 이 부분이 신도와 불교와의 관계에 대한 최초의 언급인데, 이러한 역사적 경위에 대해서 본문에서는 설명을 생략하고 마지막 부분 에도시대, 메이지시대에서의 신도와 불교와의 관계에 대해 논하고 있다. 논평자가 알기로는 오늘날 우리가 생각하는 '신도'의 모습은 근대 이후에 성립된 개념으로 이해하고 있다. 6세기 불교와의 만남에서의 신도란 어떠한 형태를 염두에 두고 있는지, 그 당시의 역사적 현황을 기반으로 설명해주었으면 한다. 덧붙여 그 다음 장에서 논하고 있는 <(2)불교와 신도의 구조적 관계>에서 신불분리 이전의 신도는 '이승'에서 살아 있을 기간의 의례를 담당하였다고 하였는데, 그 예시로 “탄생, 이름 짓기, 백일, 돌, 시치고산(七五三, 아이의 성장을 기원하는 참배), 성인식, 혼례, 액년, 회갑 등”을 언급한다. 이러한 의례가 신불분리 이전의 시기에도 오늘날처럼 이루어졌던 문맥으로 읽히는데, 이에 대해서도 설명을 부탁드립니다.

4. 일본불교가 장례식 불교로 인식하게 된 이유는 도작어로민의 인생의례, 중국 유교 의례의 불교 수용, 일본국내의 종교사정(신도)과의 관계 등으로 이해할 수 있다. 이러한 흐름은 국내의 종교사정을 제외한다면, 이에 직접적인 영향을 미친 중국과, 일본의 식민지였던 한국 역시 유사한 맥락으로도 불교의 장례문화를 이해할 수 있을 것이다. 하지만, 유독 일본불교만이 일상생활의 장례와 밀접한 관련성을 지니면서 일본불교의 대표적 특징인 '장례식 불교'로 정착된 이유는 무엇인가? (논평자는 이와 관련하여 '단가제도'를 빼놓을 수 없다고 생각하는데) 이러한 이유에 대해 선생님의 고견을 듣고자 한다.





제 3 주제



## 한국불교사에서 儒佛 會通과 混合

셈 베르메르스(Sem Vermeersch) / 서울대

# 한국불교사에서 儒佛 會通과 混融

셈 베르메르스(Sem Vermeersch) / 서울대

## I. 서론

불교가 중국으로 전파하는 과정에서 어떻게 변화 되었는가 그리고 불교가 중국 사회에 어떤 영향을 끼쳤는가는 서양의 불교학계에서도 뜨거운 논쟁을 일으킨 질문들이다. 이 문제를 다루는 대표적인 연구서들의 제목만 보더라도 이에 대한 답이 상당히 엇갈린 것을 확인할 수 있다: 에릭 쥐리허에(Erik Zürcher) 의하면 불교가 중국을 ‘정복’하였지만, 陳觀勝 (Kenneth Chen) 은 불교가 오히려 중국을 변화시켰다고 한다. 그리고 로버트 샤프(Robert Sharf)는 ‘누가 누구를 변화시켰는가?’는 질문 자체가 애초에 쓸모없다는 입장이다. 인도와 중국 사이의 불교 인물과 서적의 교류는 매우 드물었고 단편적으로 일어났기 때문에, ‘불교를 그대로 전달’하는 건 당연히 불가능하였다. 그래서 샤프는 불교는 중국에서 다시 구성하고 상상되었으며, 고로 인도 문화의 산물이 아니라 중국문화의 산물이라고 주장한다.

물론 이런 입장의 차이는 연구자가 놓여있는 시대적 배경에서 설명할 수 있다. 쥐리허와 진은 문헌분석을 통하여 역사적 사실을 입증하는 반면, 샤프는 탈근대 사상의 영향 때문에 역사학자의 담론과 선입견에 초점을 둔다. 또한 무엇보다도, 연구자마다 연구의 대상이 다르기 때문에 결론도 다를 수밖에 없다. ‘중국불교’란 것은 매우 복잡하고 다양한 현상이다. 쥐리허는 주로 1세기부터 4세기까지의 초기 선교승과 번역자를 연구하면서, 이 시기 중국불교의 놀라운 성장을 보여준다. 이와 달리, 진관승은 6조-오호16국 시대와 수·당 시대의 불교와 중국사회, 문화, 정치의 충돌 및 갈등 그리고 조화에 집중한다. 그리고 샤프의 주된 관심은 중국의 전통 논리방식을 ‘僞經’에서 확인하는 것이다.

본 논문에서는 주로 신라후기부터 조선초기까지의 불교와 유교의 화통·혼합 사상을 다루고자 한다. 그렇기 때문에 불교의 중국에서의 현지화 문제가 여담 같지만, 한국의 경우를 제대로 이해하려면 논지에 꼭 필요한 부분이다. 우선, 불교와 유교는 거의 동시에 한반도에 소개되었

거니와 유교는 한반도 국가에서 ‘토종의 신앙’의 역할을 못 했지만, 중국에서 벌어진 유교와 불교 사이의 논쟁들은 한반도에서도 잘 알려졌고 현지의 논쟁에 크게 영향을 끼쳤다. 예를 들어, 불교는 ‘이방의 관습’이라는 이미지를 완화하기 위해 유교와의 공통점을 강조하는 ‘호법론’을 개발하였는데, 중국에서 쓰이기 시작한 이 호법론의 논리를 신라나 고려에서도 찾을 수 있다. 무엇보다도 중요한 것은, 불교가 중국사회에서 자리를 잡아가면서 현지문화와 교류하는 패턴은 한반도에서도 확인된다는 점이다. 마지막으로 세 번째로, 중국의 유·불 회통과 혼합의 연구 성과를 바탕으로, 회통·혼합의 의미를 반조하고 그 보편성과 특수성을 더 명확하게 설정할 수도 있을 것이다.

‘회통’은 ‘언뜻 보기에 서로 어긋나는 뜻이나 주장을 해석하여 조화롭게 함.’<sup>1)</sup>이라는 사전적 의미를 가지고 있다. 한국불교연구에서 ‘회통’이란 개념은 주로 원효의 사상을 다룰 때 사용되는데, 이런 맥락에서는 주로 여러 종파와 경전의 모순을 해명하고 근본적인 동질성을 보여주는 학술방식을 가리킨다. 즉 어떤 현상들이 겉으로 다르게 보이지만 근본적으로 같다고 하는 전제이다. 이렇듯 불교의 다양한 교리와 종파 아래에 근본적인 동질성을 잠재하고 있다는 전제는 타당성이 있다. 하지만 과연 서로 다른 기원을 가진 유교와 불교를 조화시키는 것이 바람직한가? 다시 말하여, 불교와 유교의 유사성을 보여주려는 시도가 각각의 고유한 성격을 왜곡하지는 않을까? 예를 들어서, 『부모은중경』 등孝를 내세운 불경은 분명히 유교의 개념을 빌렸는데, 이를 과연 ‘회통’의 사례로 파악할 수 있을까? 이에 대해 필자는 서로 다른 사상체계를 회통하는 과정이 한 편의 양보 없이는 불가능하다고 생각한다. 그래서 회통과 동시에 ‘혼합’ 개념도 사용해야 한다고 생각한다.

종교학에서 ‘혼합주의’(syncretism)는 흔히 쓰이는 개념이지만, 회통의 개념은 그렇지 못하다.<sup>2)</sup> 회통과 달리 혼합주의는 오히려 부정적인 함축을 가지고 있다. 즉, 여러 종교의 요소를 혼합하여 새로운 종교를 만들거나, 다른 종교의 요소를 빌려 자기 종교의 본질을 손실시킨다는 의미를 함축하고 있다.<sup>3)</sup> 이때 서로 다른 종교 요소들을 차용하는 방법과 정도에 따라 혼합주의를 여러 가지로 구별할 수 있다. 특히 James Grayson이 제시하는 high syncretism (고도 혼합주의)와 low syncretism (저도 혼합주의) 개념은 혼합주의에 내재하는 다양성을 잘 보여준다. High syncretism의 경우, 차용하는 종교가 비록 다른 종교에서 의례나 개념을 빌렸지만,

1) Naver 사전. <https://dict.naver.com>

2) 일반 한·영 사전을 검색하면, ‘회통’에 대한 번역이 없다.

3) “Syncretism in religious contexts is the bringing together of elements from different religions, belief systems, or symbol systems. Concern about syncretism generally stems from the idea that it is bound to create a new ‘religion’ that belongs authentically to neither tradition. It is fair to say that syncretism is a dirty word for most Christian writers on interreligious relations.” In Muers and Highton, *Modern Theology: A Critical Introduction*, 340.

그 본질적 가치와 세계관을 유지한다. 그와 반대로, Low syncretism의 경우는, 차용하는 종교가 피상적으로 다른 종교의 요소를 활용하는 것보다 더 나아가 본질적인 가치나 세계관까지 차용한다. 즉, 다른 종교가 되고 마는 것이다.<sup>4)</sup>

이런 개념들을 중국불교에 적용하면, 쥐르히의 연구는 중국불교가 현지문화와의 혼합주의의 정도를 줄여나가는 과정을 보여 준다: 즉, 초기 단계에는 ‘格義’의 번역 방법 때문에 불교의 핵심개념들이 왜곡되었지만, 번역수준이 높아질수록 중국불교는 인도불교와 가까워졌다는 것이다. 이와 반대로, Sharf의 연구는 중국사상이 불교를 근본적으로 변용했음을 보여준다: 즉, 중국의 고요한 체-용 논리는 불교의 三身(trikaya) 이론을 사실상 ‘二身’ 논리로 변용시켰다.<sup>5)</sup>

본 논문에서는 주로 신라와 고려 불교에서 ‘호법론’의 전략이 어떻게 적용되었는지를 검토하고자 한다. 일반적으로 ‘護法論’은 불교는 유교에 유사하다는 점을 의도적으로 강조하면서, 불교의 고유한 성격을 변용한다. 단, 여기서 간과해서 안 될 점은, 이 호법론이 주로 전술적 역할을 하기에, 이런 논리가 과연 불교의 수행과 실천에까지 영향을 끼쳤는지 확인해야 한다는 것이다.

## II. 최치원의 유·불 회통론

잘 알려진 바와 같이, 신라 말기의 위대한 지식인 崔致遠 (857-?)의 사상에서 ‘三教一體’는 중요한 위치를 차지한다.<sup>6)</sup> 『三國史記』에서 실린 그의 鸞郎碑序에 따르면,

a. “나라에 현묘(玄妙)한 도(道)가 있는데, [이것을] 풍류(風流)라고 한다. 가르침의 근원에 대해서는 선사(仙史)에 자세하게 갖추어져 있는데, 실로 이는 삼교(三教)를 포함하고 못 백성들과 접(接)하여 교화한다. 이를테면 들어와서는 집안에서 효를 행하고 나가서는 나라에 충성함은 노(魯)나라 사구(司寇)의 가르침이다. 無爲의 일에 처하고, 말없는 가르침을 행하는 것은 주(周)나라 주사(柱史)의 뜻이다. 모든 악을 짓지 말고 모든 선을 받들어 행하라는 것은 축건태자(竺乾太子)의 교화이다.”<sup>7)</sup>

4) Grayson, “Reverse Syncretism,” 203-204. 사실상, 이 용어의 작성논리는 상당히 특이하다. 그리고 많은 종교학자들 ‘syncretism’이란 개념은 필요 없다고 생각한다. 왜냐하면, 종교는 역동적 현상으로서 계속 변동하고 있어서 항상 다른 종교나 문화체계의 영향을 받는다.

5) Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism*, 109.

6) 최영성, 『최치원의 사상연구』, 62.

7) “國有玄妙之道，曰風流。設教之源，備詳仙史，實乃包含三教，接化羣生。且如入則孝於家，出則忠於國，魯司寇之旨也。處無爲之事，行不言之教，周柱史之宗也。諸惡莫作，諸善奉行，竺乾大子之化也。” 『三國史記』 4, 진흥왕 37년 기사. 원래의 비명은 현존하지 않다. 원문, 번역 출처: db.history.go.kr

위 단락에서 제시하듯, 최치원은 삼교, 즉 불교, 유교, 도교는 각각 나름대로의 역할이 있지만, 신라에는 삼교를 통합하는 풍류도가 있다고 한다. 즉, 원래는 삼교가 따로 움직이지만, 신라에서는 삼교를 통합하는 풍속이 있다는 말이다. 다만, 구체적으로 이 삼교의 통합하는 방식을 보면, 사실상 중국의 호법론을 인용하고 있다. 다음 기록은 최치원 찬술한 四山碑 중 하나인 惠素(774-850)의 진감선사비(887년 설립)에서 찾을 수 있다:

b. “그러므로 여산(廬山)의 혜원(慧遠)이 논(論)을 지어 이르기를 “여래가 주공, 공자와 드러낸 이치는 비록 다르지만 돌아가는 바는 한 길이다. 극치를 체득함에 있어 아울러 응하지 못하는 것은 만물을 능히 함께 받아들이지 못하기 때문이다”고 하였다.<sup>8)</sup>

여산 혜원(334-416)이 쓴 『沙門不敬王者論』의 말을 빌려, 여기서 (최치원은) 유교와 불교는 다르지만, 향하는 목적은 근본적으로 같다고 주장한다. 이 글은 혜원이 중국 승단의 자율성을 보장하기 위해 당시지역의 권위자에게 보낸 상소로서, 호법론의 대표적인 논리를 드러낸다. 다만, 이 공동 목적은 ‘인간의 정체성’을 회복하는 것에 있기 때문에, 거의 모든 사상을 포함할 수 있는 폭넓은 理致이기도 하다. 보다 구체적으로 불교와 유교를 어울리게 하는 논리도 찾을 수 있다. 또 하나의 사산비인 무염대사(799-888)의 성주사 낭해화상비(890)에서는 다음의 논리를 확인할 수 있다:

c. 태부왕(太傅王=헌강왕)께서는 이것을 보시고 동생인 예부령(禮部令 : 南宮相)에게 말씀하시길 “삼외(三畏)는 불교의 삼귀의(三歸依)에 비교될 수 있고, 오상(五常)은 불교의 오계(五戒)와 비슷하다. 왕도(王道)를 잘 실천하는 것이 부처의 마음에 부합되는 것이다. 대사의 말이 옳은 것이다.<sup>9)</sup>

헌강왕이 말하는 ‘오계=오상’도 중국 호법론에서 유래한다. 5세기의 위경인 『提謂波利經』에서는 이미 오계(不殺生 不偷盜 不邪婬 不妄語 不飲酒)가 유교의 오상(仁義禮智信)에 해당한다고 주장한다. 이러한 이론은 불교에서 주변적인 이론이 아니었는데, 천태 智顓(538-597)만큼 유명한 승려까지 이 경전을 인용할 정도이다.<sup>10)</sup> 예를 들어, 죽이지 말아야 하는 계율은 어진(仁)선택으로서 ‘인’에 해당한다.<sup>11)</sup> 뿐만 아니라, 五方과 연결시키면 동쪽과 해당한다. 도헌(824-882)의 봉암사 지증대사비에 다음의 구절이 있다:

8) “故廬峯慧遠 著論 謂如來之與周孔 發致雖殊 所歸一揆. 體極不兼應者物不能兼受故也.” 雙谿寺 眞鑑禪師 大空靈塔碑 (887), 교감역주고승비문 1.129. 원문은 혜皎의 『[梁]高僧傳』에서 출처 (T. 2059.5.0.361a7) 여기서 혜원의 유명한 『沙門不敬王者論』 (T. 2012.52.29c-31c)를 요약하는 단락입니다.

9) “太傅王覽謂介弟南宮相曰 三畏比三歸五常均五戒能踐王道是符佛心大師之言至矣哉.” 聖住寺 朗慧和尚 白月葆光塔碑, 교감역주고승비문 1.162.

10) Chen, *Chinese Assimilation*, 57.

11) 삼외는 군자가 두려워하지 말아야 하는 3가지입니다 (天命 大人 聖人); 삼귀는 삼귀의 가리킨다, 즉 불·승·법. 이 방정식(대등법?)의 유래는 아직 확인하지 못 했습니다.

d. 서(序)에 말한다. 오상(五常)을 다섯 방위로 나눔에 동방(東方)에 짝지어진 것을 ‘인(仁)’이라하고, 삼교(三敎)의 명호(名號)를 세움에 정역(淨域)에 나타난 것을 ‘불(佛)’이라 한다. 인심(仁心)이 곧 부처이니, 부처를 ‘능인(能仁)’이라고 일컫는 것은 당연하다. 해돋는 곳[육이(郁夷); 신라]의 유순한 성품의 물줄기를 인도하여, 석가모니의 자비로운 교해(敎海)에 이르도록 하니, 이는 돌을 물에 던지고 비가 모래를 모으는 것 같이 쉬웠다. 하물며 동방의 제후가 외방(外方)을 다스리는 것으로 우리처럼 위대함이 없으며, 산천이 영수(靈秀)하여 이미 호생(好生)으로 근본을 삼고 호양(互讓)으로 선무(先務)를 삼았음에랴.<sup>12)</sup>

즉, 불살생의 계율은 유교의 인에 해당하고, 특히 동쪽 민족에 유포되었다. 최치원이 이러한 지리적 조건 덕분에 동국의 나라 사람들이 유교와 불교를 회통 할 수 있다고 설명해 준다. 인은 유교의 근본적 덕목으로서 불교의 핵심 계율과 동일시하면, 조화의 단계를 넘어 유·불을 통합하는 단계로 넘어간다고 볼 수 있다. 단, 이런 사상의 영향력을 확인하기 위해서는, 우선적으로 이런 사상이 최치원의 개인적 사상 인지, 혹은 그 당시 널리 받아들여졌던 사상인지를 알아내야 한다. 사실 신라는 적어도 통일 무렵부터 스스로 ‘군자지향’ 또는 ‘인의지향’이라고 불렀기 때문에, 최치원의 서술을 이러한 경향을 계승하는 입장으로 파악할 수 있다.<sup>13)</sup> 물론 그는 12세부터 거의 20년간 중국에서 활동하였기 때문에, 당시 중국 사상의 영향도 제외할 수 없을 것이다. 하지만 특히 韓愈(768-824)부터 중국문화에 배타적인 경향이 있었기 때문에, 신라정치계에서 지원하는 사상이라고 추측할 수 있다. 최치원의 글을 실은 비명은 신라 국왕의 허용을 얻어야 설립할 수 있었기 때문에 더욱 그렇다. 그리고, 사산비에서 등재하는 이런 정치 사상은 고려시대에도 발탁되었기 때문에 라말여초에 정권의 큰 관심이 있었다고 알 수 있다.

### Ⅲ. 고려시대의 유·불 회통론

최치원의 사상이 고려시대 정권의 사상적 바탕을 마련한 것은 이미 기존연구에서 입증되었다.<sup>14)</sup> 특히 태조왕건(재위 918-943)이 936년에 후삼국의 통일을 이루어질 때부터 죽을 때까지 설립한 선사들을 위한 8개의 비명은 최치원의 영향력을 잘 나타낸다. 비록 유교와 불교의 유사성을 직접 언급하는 경우는 드물지만, 선사들의 왕권과의 관계, 그리고 정치적 역할을 ‘사산비’등 최치원 찬술한 비명의 수사방식과 매우 비슷하다. c.에서 본 “왕도(王道)를 잘 실천하는 것이 부처의 마음에 부합되는 것이다”와 관련하여, 왕건이 첫 번째 왕사인 利嚴(870-936)

12) “敍曰五常分位配 動方者曰仁心 三敎立名顯淨域者曰佛 仁心卽佛 佛目能仁則也 道郁夷柔順性源達迦衛 慈悲敎海寔猶石投水 雨聚沙然矧東諸侯之外守者莫我大 而地靈旣好生爲本 風俗亦文讓爲主.”

13) Jorgensen, “Korea as a Source for the Regeneration of Chinese Buddhism,” 89.

14) 예, 역사인식의 경우는 다음 참조: 김복순, 최치원의 역사인식 연구, 58.

의 비명에서 이와 유사하게 왕도와 불교수행의 관계를 드러내는 대화를 확인할 수 있다:

e. “ ‘스님께서는 만리(萬里)의 먼 길을 사양하지 마시고 오셔서 삼한(三韓)을 교화하고, 온 나라 강산(江山)의 곳곳마다 전쟁에 휩싸여 불타고 있음을 구제하시길 바라오니, 좋은 말씀이 있기를 바라나이다’라고 하였다. 스님께서 대답하시길 ‘대저 도(道)란 마음에 있고 밖에 있지 않으며, 나를 말미암아 얻어지는 것이요, 결코 타인으로 말미암음이 아닙니다. 뿐만 아니라 제왕과 필부(匹夫)의 닻을 바가 각각 다르지만, 임금께서는 비록 군사를 동원하여 적과 싸우더라도 항상 백성을 불쌍히 여기십시오. 그렇게 해야 되는 것은 왕이란 본래 사해(四海)로써 집을 삼고 만민을 아들로 여겨 무고한 사람은 죽이지 말고 죄가 있는 무리만을 엄선하여 다스려야 합니다. 그러므로 불교에서는 모든 선(善)을 받들어 행하는 것이 곧 널리 중생을 제도함이라고 합니다’하니, 법문(法門)을 들은 임금이 책상을 어루만지면서 찬탄하되.”<sup>15)</sup>

다만 여기서 ‘왕의 노릇’은 평범한 사람들의 노릇과 대비되어, 다른 기준으로 평가해야 된다고 권한다: 즉, 왕은 필요하면 죄인을 정벌해도 佛法에 어긋나는 것은 아니다. 얼핏 보면, 최치원은 극단적 유·불 회통에서 한 걸음 물러선 것 같다; 우선, 최치원은 폭력을 언급하지 않고, 유순한 성품을 강조하며 평화주의적 경향을 보여준다. 두 번째로, 유·불을 동일하게 여기는 것 보다는, 서로 조화를 이루나 각각의 다른 성격을 강조한다. 이런 ‘왕도와 불도’의 구별을 가장 잘 드러내는 자료는 閔漬(1248-1326)의 「국청사사리영이기」이다:

f. 대개 왕도(王道)는 두 가지가 없으나 오제(五帝)와 삼왕(三王)의 예악(禮樂)이 같지 않음은 만난 때가 혹은 다스려지고 혹은 어지러운 때문이고, 불승(佛乘)은 오직 하나이나 녹원(鹿苑)과 추봉(鷲峯)의 권실(權實)이 같지 않음은 기다리는 기회가 작고 큼이 있는 까닭이다. 인왕(人王)과 법왕(法王)이 대대로 세상에 나오는 법은 비록 다르나, 그 혼일(混一)된 것으로 왕을 삼고 귀일(歸一)된 것으로 부처를 삼는 것은 또한 서로 멀지 않으니, 만일 풍토(風土)에 맞는 법으로 그 왕업을 돕는다면 어찌 병에 따른 좋은 약과 때에 맞는 단비와 같지 않으랴. 그러므로 옛적에 수(隋) 나라가 장차 일어나려 할 때에 진(陳) 나라와 제(齊) 나라가 나란히 서서 천하가 세 갈래로 갈라졌다. 수 나라의 지혜 있는 신하 주홍정(周弘正)이란 자가 문제(文帝)에게 권하기를, “들으니, 세 가지를 모아 하나로 귀일시키는 법문(法門)이 있는데, 이름이 묘법화(妙法華)라고 하니, 만일 이 법을 천태산(天台山) 아래 국청사(國淸寺)에서 넓힌다면 천하가 하나가 될 것입니다.”<sup>16)</sup>

15) “[王曰]大師不辭萬里來化三韓 救蕪崑崗 昌言有待 [利嚴]對曰 夫道在心 不在事 法由己不由人 且帝王與匹夫所修各異 雖行軍旅且繁黎元何則王者以四海爲家萬民爲子不殺無辜之輩 焉論有罪之徒所以諸善奉行是爲弘濟 上乃撫機歎.” 廣照寺眞澈大師碑, 『교감역주교승비문』 2.21-22.

16) “夫王道無二。五帝三王。禮樂不同者。以所遭時或理或亂故也。佛乘唯一。鹿苑，鷲峯權實不同者。以所待機有小有大故也。人王法王世出世之法雖殊。其以混一爲王。歸一爲佛。則亦不相遠矣。若以風土相當之法。助其王業。則豈不如應病之良藥。適時之甘霖 耶。是以昔隋室將興。陳齊並立。而天下三分。隋有智臣周弘正者。勸文帝曰。聞有會三歸一法門名妙法華。若弘此法於天台山下國淸寺。則天下

비록 법왕(즉 부처, 고려에서 왕사나 국사로 대체)과 인왕(국왕)은 각자의 노릇이 다르지만, 이는 결국방법에서의 차이 때문이지, 근본적으로는 같은 원리를 바탕으로 통치한다. “왕도”는 유교의 차원이라고 생각할 수 있지만, 이 글은 아마도 불교 행사(국정사 새 불상 안치)를 위하여 쓰였기 때문에 모든 현상을 불교의 차원에서 파악하였을 것이다. 더구나, 이 글은 원간섭기에 작성되었기 때문에 아마도 정치적인-즉 유교적인-차원이 약화될 수밖에 없었을 것이다. 다시 고려초기의 비명을 보면, 사대부에 대해 언급할 때, “집에서 불자, 밖에서 유자”를 이상으로 삼는다고 한다. 정토사 법경대사비 (943) 다음과 같은 평가가 나온다:

g. 이 때 좌승(佐丞)인 유인설(劉權說)이란 신하가 있었는데, 이는 마치 은(殷)나라 고종(高宗)의 재상(宰相)인 부설(傅說)과 같았다. 나라의 충신이며 재가(在家)의 제자(弟子)였다. 니부(尼父)인 공자(孔子)를 찬양하는 선비이니 마치 안연(顏淵)의 무리와 같았고, 석가모니 부처님을 신봉(信奉)하였으니 아울러 아난(阿難)과 같은 류(類)라하겠다.<sup>17)</sup>

이런 비유는 사대부의 일대기에서도 확인 할 수 있다: “해동공자”로 알려진 尹彦頤 (1090-1149)는 『고려사』에 게재된 그의 전기에서 “금강거사”라고 불린다.<sup>18)</sup> 이 두 가지 별칭에 대해 흔히 서로 배타적인 종류의 성인이라고 생각할 수 있다. 하지만 고려시대에는 이것이 모순이라고 생각하지 않았다. 다만 근본적으로 유·불의 관계는 왕사나 국사같은 큰 스님의 비명을 통하여 드러난다. 왕사의 역할은 기본적으로 왕권을 정당화하는 것으로, 종교 영역에서 왕의 파트너라고 볼 수 있다. 문제는 이런 패턴은 중국에서도 볼 수 없다는 것인데, 불교경전에서 역시 이런 왕과 승려의 대등한 관계를 찾기 힘들다. 단, 최치원으로부터 이 문제를 해결하기 위해서 주로 중국의 高僧傳을 활용했다. 慧皎가 530년 경 쓴 『[양]高僧傳』을 비롯하여, 이 고승전은 불교적 글쓰기의 한 장르가 되었고, 주류인 유교문화의 문체와 표현이 제일 가까웠던 장르였다. 그래서 나말여초의 비명들은 중국 고승전에서 나온 이야기들을 발췌하여 전례로 삼았다.<sup>19)</sup> 특히, 고승전을 통해 많은 유명한 고승들이 중국 황제의 특별한 혜택을 받았음을 알 수 있다. 왕궁으로 초대도 받고, 황제와의 대화도 나누고, 심지어 왕궁 안에서 수레를 탈 수도 있

爲一矣.” 閔漬, 「國淸寺金堂主佛釋迦如來舍利靈異記」, 『東文選』 68

17) “爰有佐丞劉權說者殷傅說之流也於國忠臣在家弟子鑽仰尼父必同顏氏之徒服膺釋迦須並阿難之類特趁禪境敬禮 淨土寺法鏡大師慈燈塔碑) 『교감역주고승비문』 2.216.

18) 『高麗史』 96.32a; 『고려묘지명집성』, 115.

19) 예를 들어서, e. 부분은 거의 양고승전의 求那跋摩(Guṇavarman)의 전기에서 거의 그대로 빌리는 것이다 (유사한 부분에 밑줄 그렸다): “文帝[劉宋朝, 424-453]引見勞問慙慙。... 法師既不遠萬里來化此國。將何以教之。跋摩曰 夫道在心不在事。法由己非由人。且帝王與匹夫所修各異。匹夫身賤名劣。言令不威。若不剋己苦躬。將何爲用。帝王以四海爲家。萬民爲子。出一嘉言則士女咸悅。布一善政則人神以和。刑不夭命役無勞力。則使風雨適時寒暖應節。百穀滋繁桑麻鬱茂。如此持齋亦大矣。如此不殺德 亦衆矣。” (T2059.50.0341a01-11)



었다. 고려의 비명에서 중국 고승전에서 이런 사례들을 선발하여, 왕과 고승의 만남을 당연하고 필수적으로 보여 주었다.<sup>20)</sup> 그리고, 왕사의 역할을 고대 중국고전에서 나오는 師保와 비교하면서 임금의 교화에 필요한 인물로 표상하고, 왕사의 존재에 대한 유교적 정당화 시도하기도 한다.:

h. “돌아보건대 과인(寡人)이 어릴 때 왕위(王位)에 올라 기무(機務)를 보는 여가를 틈타 사적(史籍)을 찾아보니, 옛날 황제 헌원씨로부터 주발(周發)에 이르기까지 모두 사보(師保)를 두어 자문을 받고 왕의 잘못된 시정(施政)을 광정(匡正)하려 하였으므로, 이를 군(君)과 민(民)이라 하였으며, 사신(師臣)[신하를 스승으로 섬기는 것]인 즉 군왕(君王)이요, 우신(友臣)[신하를 벗으로 여기는 것]인 즉 패왕(霸王)이라 하였다. 그러므로 스님은 그 고상(高尚)한 법덕으로 널리 이익(利益)을 끼쳤다고 할 만하였다. 이제 회양대사를 친견하니, 참으로 화신(化身)으로 나타난 보살이시니, 내 어찌 스승과 제자의 예(禮)를 맺고자 하지 않겠는가.”<sup>21)</sup>

윗 인용문은 광종왕이 종찬대사 兢讓(878-965)에게 이르는 말이다. 師保는 아마 禮記에서 나온 大傅-少傅를 가리키는 말로,<sup>22)</sup> 실제로 존재하는 직위라기보다는 임금의 교화, 특히 덕행을 담당하는 사람들을 가리킨다. 고려시대 비명 쓴 학자들 이렇게 유교 경전의 권위를 차용하여, 왕사의 필요성을 구체화한다. 또한 왕사나 국사를 책봉할 때마다, 이와 비슷한 논리를 호소하였다. 그래서 고려초기부터 불교는 주로 왕과 군신의 교화역할을 담당했다.

고려왕부터 관료까지의 구체적인 유교적 덕목의 양성 역시 불교에게 맡겨졌다. 고려시대에는 특히 孝를 불교 통해 교양할 수 있다고 믿었는데, 특히 1021-22년 玄宗왕이 부모의 명복을 빌기 위해 설립된 현화사비에서 이를 잘 확인할 수 있다. 현화사는 원찰이 되면서, 현종의 효행을 현상화 하는 역할도 했다. 현화사비의 본문에 의하면, 현종이 아버지의 무덤을 옮긴 후 사리가 기이하게 나타났고, 더구나 중국 황제가 현종의 효행을 감탄하여 대장경을 베풀었다고 전한다. 이것은 바로 感-應의 작동법이라고 할 수 있다: 임금의 덕행은 주변 사람 심지어 우주에까지 응답을 일으킨다. 현종의 충신 채충순이 집필한 현화사비의 음기에서는 더욱 명확하게 효를 불교와 유교의 근원으로 설명한다.:

20) 자주 등장하는 고승은 康僧會, 道安, 攝摩騰 등 이다. 고승전에서 나온 인물의 고려시대비명에서의 활용에 대하여 다음 참조: Vermeersch, “Representation of the Ruler,” 236.

21) “上謂群臣曰願惟幼沖獲承基構每當機務之暇討史籍之文昔自軒皇逮于周發僉有師保用匡不怠故曰君民也師臣則王友臣則霸况師高尚者可謂其利博哉今見曦陽大師眞爲化身菩薩矣何不展師資之禮乎.”

22) “大傅審父子、君臣之道以示之；少傅奉世子，以觀大傅之德行而審諭之。大傅在前，少傅在後；入則有保，出則有師，是以教諭而德成也。師也者，教之以事而喻諸德者也；保也者，慎其身以輔翼之而歸諸道者也。” 禮記，文王世子 10.

i. 신이 성인의 지극한 가르침을 들으니, 유교의 경전에서는 뜻을 기르고 부지런히 닦으면 정교(政敎 : 정치와 교화)가 잘 된다고 하였고, 불교의 가르침에서는 마음을 경건하게 하면 복록(福祿)을 얻게 된다고 하였습니다. 이른 바 (유교와 불교가) 서로 삼교(三敎 : 유교·불교·도교)의 으뜸이라고 하지만 서로 같은 근원을 가지고 있는 것으로서, 참된 이치를 안으로 깨달으면 교화의 공덕이 밖으로 드러난다고 하는 것입니다. 그래서 유교에서는 어짊과 효성보다 우선하는 것이 없으므로 선생(先生 : 공자(孔子)를 가리킴)께서는 ‘효는 덕의 근본으로서 가르침이 생겨나는 것’이라고 말씀하셨습니다. 또한 선왕들은 효성으로 천하를 다스렸으니 그 가르침은 엄하지 않아도 잘 이루어졌고, 그 정치는 무섭지 않아도 잘 다스려져서 천하는 평화롭고 재해는 일어나지 않았습니다. 불교에서도 또한 『부모은중경(父母恩重經)』을 이야기하였으니 자세한 것은 그 책의 내용과 같아서 다시 번거롭게 이야기하지 않습니다. 이와 같이 유교와 불교의 두 가르침에서 모두 효성을 으뜸으로 하였으니 효성은 지극한 것이고 그 공덕은 두텁습니다.<sup>23)</sup>

중국에서 불교는 외래종교로서 항상 비판의 대상이었다. 반면 고려는 불교가 유교, 도교가 생긴 후에야 중국에 소개된 것은 인식하고 있었음에도 불구하고, 불교는 유교를 보완하며, 유교와 마찬가지로 효에 근거를 두고 있다고 보았기에 불교를 받아들이는데 전혀 거리낌이 없었다.:

j. 성인의 도는 세상에 번갈아 가며 일어나 천하를 감화시켜 놓는다. 그러므로 공자(孔子)는 주(周) 나라 말기(末期)에 인의(仁義)로 그 교육을 베풀었다. 다시 양자(楊子)·묵자(墨子)·황제(黃帝)·노자(老子)의 학술이 교대로 일어나서 기교한 말과 괴이한 술법이 여러 갈래로 분열되어 나오게 되었는데, 진한(秦漢)에 이르러서는 그 폐해가 이르지 않는 데가 없어 차마 들을 수가 없을 정도였다. 이때에 불교가 중국에 들어와서 순수히 심오한 진리를 사람들에게 보이며 자비(慈悲)의 행위를 가르치어 중생을 제도하였으니, 이것은 시기에 맞는 것이었다. 그러므로 유자(柳子)는 말하기를, “불교의 학설은 공자와 도가 다르지 않다.” 하였고 또 이르기를, “진승(眞乘)의 법인(法印)을 유교(儒敎)의 경전과 같이 사용하여야 사람이 향하는 길을 알게 될 것이라.” 하였다. 그러니 만일 통합하여 이를 합친다면 유교와 불교의 두 가지는 본시 그 목적에 있어서 다를 것이 없는 것이다. 그러므로 진(晉)·송(宋) 이후로 훌륭한 학자나 관료들도 그 영향을 받아서 좋아한 사람이 있었다. 백거이(白居易)는 당(唐)의 큰 학자였는데 깊이 불경을 신봉하여 몸소 실천하고 지키다가, 만년(晩年)에 이르러서는 스스로 향산거사(香山居士)라고 호를 짓고 마침내 산중에 절[社]을 지어 불공드리는 일에 정근(精勤)하였으니, 그의 신앙이 철저하였다 할 수 있다.<sup>24)</sup>

23) “臣聞 聖人之至鑿也儒書韞 志勤修則政敎是興 佛法在心虔敬則福祿克就所謂雖各主三敎而共在一源眞理內融化門外顯者也所以於儒則無先其仁孝故 先生孝者德之本歟敎之所由生也是以先王之以孝理天下也 其敎不肅而成 其政不嚴而理 天下和平災害不生矣 於佛則亦說父母恩重經具如卷中之旨也 更不勞剖宣可謂儒釋二門皆宗於孝孝之至矣德所厚焉.” 『玄化寺碑』, 음기, 『한국금석전문』, 447-448.

24) “聖人之道. 迭興於世而化成天下. 故昔吾孔子當衰周時. 以仁義設其敎. 及更楊, 墨, 黃, 老. 奇言異術. 雜裂而四出. 其弊流於秦漢. 而無所不至. 而有不忍聞. 於是釋迦氏入中土. 醇以第一義示人. 敎

고려후기에 성리학이 소개되면서 유·불의 분리가 시작됐다. 하지만 많은 지식인들 불교의 부패를 비판하면서도, 여전히 불교에 애착하여 불교는 효나 다른 덕목을 닦기 위하여 우수한 교법이라 믿었다. 특히 李穡이 성리학의 전통을 양성하면서도 불교를 포기하지 않았다. 이 때문에 고려 후기 지식인들은 조선초기에 비판의 대상이 되었다:

k. “...성이란 동요되는 바가 없이 담연하고 잡스러운 것이 없이 순일하여五常의 전체가 되는 것이니, 이 성을 우리가 마땅히 길러야 한다는 점에 있어서는 유가나 불가 모두 조금도 다를 바가 없다고 하겠다.”<sup>25)</sup>

#### IV. 결론

본 논문에서 신라후기에서-고려 시대까지의 유·불 회통 담론을 분석하여, 지배층의 정식이념이라고 확인할 수 있었다. 다만, 이 담론은 주로 고승비명에서 나타나기 때문에, 얼마나 만연했는지, 그리고 사람들의 마음에 얼마나 깊이 뿌리를 내렸는지에 대해 의문을 가질 수 있다. 모든 비석은 왕의 칙령으로 세워졌고, 그 비문은 당시 최고의 문인에 의해 편찬되었는데, 즉 승가와 국가 사이에 일종의 협의를 통해서 이루어진 것으로 파악할 수 있다. 구체적으로는 별세한 고승의 제자들이 왕에게 행장을 올리고 비명설립을 허락 받도록 호소한 다음에, 왕이 근친 관료 중 문체가 뛰어난 자에게 비명을 작성하도록 명령하여 불교 측과 국가 측을 모두 만족시킬 수 있는 이미지를 만드는 과정으로 볼 수 있다. 다시 말해, 이렇듯 양측이 원하는 이미지는 현실과는 달랐을 수도 있었다.

그럼에도 고려후기의 ‘신흥’엘리트를 대표하는 이색(1328-1396)조차도 불교를 깊이 존엄하고, 마음 닦는 법으로서 유교보다 우세하다고 생각했음을 주목할 필요가 있다. 이런 점에서 회통사상은 적어도 일부의 사대부의 지배적인 세계관이었다고 판단할 수 있다. 또한 가치관의 차원에서 혼합현상이 존재하였다고 가설할 수 있다. 특히孝가 불교와 유교의 근본으로 내세

---

之以慈悲之行。以度衆生。所以趣時也。故柳子以爲浮屠之說。不與孔子異道。又曰。眞乘法印。與儒典並用。而人知嚮方矣。然則苟統而混之。儒，釋二教。本無異歸焉。是以自晉宋以來。賢士大夫有聞其風而悅之者。若白居易。有唐巨儒也。深信內典。躬行服習。至其晚年。自號香山居士。乃結社於山中。精勤佛事。林椿，小林寺重修記，『동문선』 65.

25) “...湛然不動，純一無雜，而爲五常之全體者也，性吾所當養 儒與釋共無少異焉.” 정성식, 「목은 이색의 유불관」, 239-40. John Goulde에 의하면, 이색도 효는 유교와 불교의 공유라고 생각한다고 지적하지만, 어떤 자료 바탕으로 한지 분명치 않다. “[Yi Saek’s] view that Buddhism and Confucianism were the same, especially with regard to filial piety, earned him the scorn and condemnation of later Confucian exclusivists.” Goulde, “Anti-Buddhist Polemic,” 180. 고려사, 태종실록을 원문자료로 지적하지만, 거기서 이색의 효관에 대한 언급이 없다. 아마 안계현 (“이색의 불교관”)의 논문을 의지한 것 같다.

운 담론을 살펴봤을 때, 아마도 일반 사람들은 사찰을 통해서 효 등의 덕목을 배웠으며, 그들의 세계관에서 유·불은 차별되지 않았음을 추측할 수 있다.

문제는 고려시대의 고승문집, 해설집 등 현재 적지 않게 남아있는 불교문헌을 볼 때, 유·불 회통에 대한 근거가 거의 없다는 점이다. 그렇다면 곧바로 불교 측에 회통과 혼합에 대한 논의가 없었다고 결론을 내려야 되는가? 꼭 그렇지는 않다. 현존하는 작품은 거의 모두 ‘고급’적 불교교리를 해석하는 것이기 때문에, 일반 승려의 세계관으로는 볼 수 없다. 송나라 사신 서공이 쓴 『고려도경』에서 개성의 광통보제사에서 우연히 본 글을 게재한다. 이 글에서 선불교의 ‘말없이 도리를 전달한다’는 원칙을 논어와 맹자를 통해서 설명한다.:

1. 옛 사람들은 존양지의(存羊之義)를 오히려 기꺼이 여겨 예절의 큰 뜻을 잊지 않았는데 하물며 언어라는 통발이 그 뜻을 담을 수 있겠는가? 또 듣건대 시를 이야기하는 자는 읽는 자의 마음으로서 쓰는 자의 뜻을 이해하는 것(以意逆志)을 중요하게 여기니 우리의 가르침[宗] 역시 그러하다.<sup>26)</sup>

즉, 논어에서 자공이 제사에서 쓸 희생양을 없애려고 했을 때 (살생 피하기 위해), 공자는 ‘나는 (양보다) 禮를 아낀다.’고 답했다. 그리고 두 번째 문장은 맹자가 ‘시를 설명하는 자는 글자 때문에 말을 해치지 마라’에서 나오는 이야기다. 예가 그렇듯, 시 역시 말로 해석할 수 없고 마음으로 취득해야 함으로 선불교의 이치 역시 그러하다는 것이다. 여기서 불교의 이치를 유교 경전을 통해서 해석한다는 것은 바로 회통의 양상을 보여주는 것이다. 그리고 보다 흥미로운 사실은 이 글을 법안종에 속하는 사찰에서 찾았다는 점이다. 법안종은 당나라가 해체하였지만 이후에 오월국에서 흥했는데, 이 법안종은 ‘혼합주의’로 유명하다: 천태종, 정토사상, 선 등 여러 흐름을 합해서 통합된 불교였다. 고려시대 유·불 회통·혼합의 뿌리는 역시 여기에서 찾아야 하지 않을까?

26) “昔人猶愛羊存 而禮之意不忘 又況言說之筌 足以得其意哉 抑聞之 貴在以意逆志 吾宗亦然.” 『宣和奉使高麗圖經』 18.

- 金福順. 「최치원의 역사인식 연구」. 『민족문화』 34 (한국고전번역원, 2010): 51-85.
- 안계현. 「이색의 불교관」. 불교사학논집. 서울 1975년, 99-127.
- 이지관. 『교감역주고승비문』, 1-2. 서울: 가산문고, 1993-4.
- 정성식. 「목은 이색의 유불관」. 『토계학논총』 26 (2015): 217-245.
- 崔英成. 『崔致遠의 思想研究』. 서울: 아세아문화사, 1990.
- Chen, Kenneth. *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton 1973.
- Goulde, John. “Anti-Buddhist Polemic in Fourteenth and Fifteenth Century Korea: The Emergence of Confucian Exclusivism.” PhD Dissertation, Harvard University, 1985.
- Grayson, James. “The Accommodation of Korean Folk Religion to the Religious Forms of Buddhism: An Example of Reverse Syncretism.” *Asian Folklore Studies* 51 (1992): 199-217.
- Jorgensen, John.
- Liu Ts’un-yan and Judith Berling. “The ‘Three Teachings’ in the Mongol-Yüan Period.” *In Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongols*, eds. Wm. Theodore de Bary and Chan Hok-lam. New York, 1982.
- Muers, Rachel and Mike Higton. *Modern Theology: A Critical Introduction*. London, New York: Routledge, 2015.
- Park Jungnok. *How Buddhism Acquired a Soul on the Way to China*.
- Sharf, Robert. *Coming to Terms with Chinese Buddhism. A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu 2002.
- Vermeersch, Sem. “Representation of the Ruler in Buddhist Inscriptions of Early Koryo.” *Korean Studies* 26:2 (2002): 216-250.
- Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China*. Leiden 1959.

## 「한국불교사에서 儒佛 會通과 混血」에 대한 논평문

김원명 / 한국외국어대

아름답고 유서 깊은 통도사의 반야암에서 진행되는 국제학술대회에 참석하여 논평을 하게 되어 매우 영광으로 생각하며, 발표자의 인상 깊은 발표내용으로 많은 가르침을 받았고, 이 주제에 대하여 논평자로서 보다 더 생각해보고 공부할 기회를 갖게 되어 발표자이신 Sem Vermeersch 선생님(이하 ‘발표자’로 약칭)께 감사드린다. 논평자는 포용성과 기개를 모두 갖춘 호남과 영남 불교를 아우르는 기상과 수행 전통을 가진 통도사와 반야암의 가풍과 본 주제가 잘 어울려 더욱 즐겁고 뜻깊다 생각한다.

이런 기회를 주신 본 반야불교문화연구원의 김성태 이사장님과 지안 원장 스님과 윤종갑 선생님 등 관계자 여러분께 감사드리고, 제 논평을 경청해주실 학술대회 참석자 여러분께 감사드린다.

1. 발표자는 동아시아 한자문명권이라는 공통된 큰 틀에서 한국불교를 이해하려고 서론에서 서양에서 뜨거운 논쟁을 불러일으킨 질문에 대한 결론이 다른 세 명의 불교학자들을 소개했다: 에릭 쥐리히는 불교가 중국을 ‘정복’하였다고 한다; 진관승은 불교가 중국을 변화시켰다고 한다; 로버트 샤프는 중국불교는 중국에서 다시 구성되고 상상된 것이고, 중국문화의 산물이라고 한다는 것이다.(1쪽)

발표자가 본문에서 그 세 명 중 어느 학자 입장에서 한국불교의 유불회통이나 혼합을 이야기하는지 궁금하였는데, 그것이 드러나지 않는 것 같아 답을 듣고 싶다. 발표자는 불교가 한국을 정복한 것인지, 불교가 한국을 변화시킨건지, 한국불교는 한국에서 다시 구성되고 상상된 한국 문화의 산물인지, 아니면 그 세 입장과는 다른 의견인지 답을 듣고 싶다. 또 왜 그런 답을 하는지 이유를 듣고 싶다.

2. 서론의 끝에 발표자가 밝힌 논문의 의도가 “신라와 고려 불교에서 ‘호법론’의 전략이 어떻게 적용되었는지를 검토하고” “일반적으로 ‘護法論’은 불교는 유교와 유사하다는 점을 의도적으로 강조하면서, 불교의 고유한 성격을 변용”하는 것이라는 설명과 함께 “이 호법론이 주로

전술적 역할을 하”고, 이 논리가 “불교의 수행과 실천에까지 영향을 끼쳤는지 확인”하는 것이라고 하였다.(3쪽)

2장은 “최치원의 유불회통론”을 다룬다. 여기서 발표자는 최치원의 삼교 통합 방식이 사실상 중국의 호법론을 인용하는 것이라고 하고 있다. ‘호법론의 대표적인 논리를 드러내는’ ‘여산 혜원의 말을 빌려 유교와 불교는 다르지만, 근본적으로 인간의 정체성을 회복하는 목적이 같다’는 것과, 또, 오계와 오상이 같은 것이라는 현강왕의 말도 중국 호법론에서 유래하는 것 등이 중국의 호법론을 계승하는 것이라고 주장한다. 다만, 이는 한유 때부터 신라가 중국문화에 배타적인데도 이런 중국의 호법론 내용을 담은 최치원의 글이 비명에 실린 것은 신라 정치계에서 용인되는 사상일 것이라고 추측할 수 있다는 것이다.(3-5쪽)

여기서 발표자는 최치원이 ‘삼교를 포함하는 풍류가 있었다’고 한 것이 중국의 호법론과 같은 관점에서 쓴 것이라 보는 것 같다. 논평자가 보기에, 중국은 유교가 토속종교고 불교가 외래종교이지만, 한국은 유교나 불교나 다 외래종교고 풍류가 토속 종교였다. 그래서 중국과 조건이 다르다. 논평자가 보기에 최치원은 불교와 유교와 도교가 풍류에 있는 내용과 유사하다는 입장이다. 이는 당시 외래종교인 유불도를 모두 존중하면서도 토속종교를 존중하여 공존시키려는 입장이었다고 논평자는 해석한다. 중국(수당)의 호법론과 한국(신라)에서의 호법론 양상이 매우 달랐다고 생각한다. 이에 대하여 어떻게 생각하는지 듣고 싶다.

3. 3장 “고려시대의 유불회통론”에서 발표자는 고려시대 8개의 비명들을 소개하고 인용하고 있는데, 이것들은 최치원의 수사방식을 차용하였고, 최치원의 영향 하에 있었다고 본다.(5쪽) 그리고 유불의 조화와 균형이 중국보다 훨씬 잘 이루어지고 있었다는 입장이다. 불교는 중국 역사에서 외래 종교였고 그래서 항상 비판의 대상이었고, 유교는 토속 종교였기 때문에 다는 것이다. 그리고 왕과 왕사의 관계를 통해서도 정치적인 왕으로서 인왕이라면, 종교적인 왕으로서의 왕사인 법왕을 설정하는 구도도 중국에는 일찌기 없었던 제도라는 것이다.(7-9쪽) 발표자는 고려 시대에는 불교가 유교를 보완하며, 불교를 받아들이는데 전혀 거리낌이 없었고, 고려 후기에 가서야 성리학이 수입 소개되면서 유불의 분리가 시작됐다고 본다.(9쪽)

3장에서 발표자의 설명은 2장에서 다룬 최치원의 호법론이 중국의 것을 차용하면서도 중국의 호법론과는 그 양상과 내용이 다른 것이었음을 반증하는 것으로 활용 가능하다고 본다. 고려시대 비명의 수사형식과 내용은 최치원을 계승하고 있고, 정치제도와 인식에 있어 불유가 조화를 이루고 있으며, 한국(고려)에서는 중국보다 불교에 배타적이지 않았다는 것이다. 다만 성리학의 수용으로 인해서 고려말과 조선시대에 가서야 유불의 분리가 일어난다는 설명이다.

4. ‘회통’과 ‘혼합’은, 발표자가 서론에서 밝히고 있듯이, 비슷해 보일 수는 있지만, 다른 배경의 용어다. 발표문에 간략히 소개되어 있듯이, ‘혼합’은 비교종교학에서 다루는 개념이다.(1-2쪽) ‘회통’은 이와 동격으로 비교될 수 없는 것으로, 현대 세계 학계에서 현대적 개념으

로 본격적으로 사용되지 않은 개념이다.

회통은 동아시아에서 원효 이전과 이후 시대에 이미 동아시아불교학 특히 화엄 사상에서 유연하고 광범위하게 쓰이던 용어다. 승조(384-414)와 길장(549-623)도 자주 중요한 개념으로 사용하고 있던 것이고, 원측, 규기(632-82), 현장(602-64)의 번역에서 자주 사용되는 용어다. 예를 들어, 종밀(780-841)의 『원인론』에서 “회통본말(會通本末)”이란 구절에서 쓰이는데, “유학과 도가를 최종적 자신의 우주론 속에서 회통해낸다”는 뜻이다. 원효(元曉, 617-686)가 이 용어를 쓴 예는 그의 『열반경중요』 ‘불성문’에 있다.

화쟁은 원효가 쓰는 용어다. 원효 「십문화쟁론(十門和諍論)」에 있는 ‘화쟁’과 『열반경중요』의 「초술대의」에 나오는 “和百家之異諍”(은정희·김용환·김원명 역주, 『원효의 열반경중요』, 민족사, 2017, 53쪽) 그리고 같은 책 ‘열반문’의 “第四明和相諍論”(같은 책, 226쪽)에서 이를 줄여 ‘화쟁’이라 사용하는 용어다. 『열반경중요』의 「초술대의」에 따르면, 일미(一味)로 돌아가고 지공(至公)을 열어야 화쟁이 가능해지는 것이다.(같은 책, 53쪽) 서로 다른 듯이 보이는 것이 일미로 돌아가고 지공이 열리면 다르지 않은 것으로도 보이고, 그래서 그것들 간의 차이가 차이로 남더라도 더 이상 다룰 필요가 없어지는 동근원적 지평 하의 차이가 되는 것이라는 것을 알게 되는 것이다. 그러므로 그 차이와 다름은 다룰 필요가 없어지고 그래서 조화로운 차이 혹은 다름이 되는 것이다.

논평자가 보기에 발표자가 사용하는 회통은 화쟁을 이르는 것 같다. 회통과 화쟁은 유사하지만, 같은 개념이 아닌 것 같다.

5. 한국불교가 회통적 성격을 가졌다는 연구는 이능화(『조선불교통사』, 1918)의 ‘화회(和會)’와 ‘융통(融通)’ 그리고 최남선(1930, 1974)의 ‘통(通)-’, ‘전(全)-’, ‘종합(綜合)-’, ‘신(新)’ 불교와 조명기의 ‘원효의 화쟁론 연구’(1937, 1972)로부터 유래한다. 해방 후 박종홍 교수(서울대)의 학문으로서의 불교철학의 발견과 원효의 화쟁 탐구, 이기영 교수(동국대)의 원효철학의 원용회통적 규정(1982), 심재룡 교수(서울대)의 한국불교가 회통적이라는 것은 허구라는 문제제기(1985, 1989, 1999)가 있었다. 그리고 로버트 버스웰은 심재룡의 주장에 공감·계승하여 한국불교는 ‘민족적 전통’으로 ‘만들어진’ 개념이라고 한다.(1998) 다른 한편, 이봉춘 교수(동국대)의 허구가 아니라는 입장의 반박논문이 있다.(2000) 조은수 교수(서울대)의 한국불교의 회통적 성격 규정이 갖는 문제를 제기하고 있다.(2004), 그리고 이후 한국 학계에서 간간이 진행된, 그렇지만 이와는 다르면서도 화쟁의 성격을 다룬 박재현 교수(동명대, 2001)와 석길암 교수(동국대, 2008) 등등의 연구논문들이 넓은 의미에서 유관 연구들이라 생각된다. 이처럼 한국불교사에서 유불회통 또는 화쟁의 문제는 현대 한국 학계에서 중요한 문제로 다루어 오던 주제 중 하나다. 그런데 이에 대한 연구사적 검토가 본 발표문에 반영되지 않은 것 같다.

6. 중국문명사 전체를 관통하는 핵심 개념이 도(道)라고 할 수 있다면, 서양문명사 전체를



관통하는 핵심 개념이 로고스(logos)라고 할 수도 있을 것이다.(박휘근 참조) 또 일본문명사 전체를 관통하는 개념이 무엇인가를 묻는다면, 도(道)나 로고스(logos)라고 할 수는 없을 것이다. 또 한국문명사를 관통하는 용어가 도이거나 로고스이거나 일본의 그것 중의 하나라고 할 수는 없을 것이다. 그러면, 그것은 무엇이 될 수 있을까?

유동식 교수(연세대)는 한국종교사적인 전체 흐름을 풍류라는 주체적 종교정신을 통해 시대에 따라 교류하고 접촉하게 되는 문명에 따라 유연하게 그 상대문명의 종교들을 받아들여 이해하고 우리 것화 한 것이라 한다. 즉, 우리에게는 불교나 유교, 기독교 모두 외부에서 들어온 타자였으나 이들을 받아들이고 이해하는 근본적인 이해틀이 있고 그것이 ‘풍류’라는 것이다. 김상일 교수(한신대)는 그것이 ‘한’사상이라는 것이다.(『한사상』, 상생출판, 201개정판4 참조) 한자경 교수(이화여대)는 그것이 ‘한마음’이라고 본다.(『한국철학의 맥』, 이대출판부, 2008 1판 참조)

이들의 통찰과 주장에 대한 학문적인 디테일과 논증 여부에 대한 신뢰도의 고려 여부를 떠나, 논평자는 큰 틀에서의 이런 통찰이 우리에게 주는 어떤 시사성을 무시할 수는 없다고 생각한다. 논평자가 생각하기에, 원효의 일심(一心)에 대한 깊은 이해와 이를 바탕으로 한 그의 화쟁 및 회통론적 해석학적 글쓰기는 바로 이런 풍류, 한, 한마음과 같은 신라 그 이전부터 전해져 온 오래된 고유의 종교성과 지혜전통의 근본적인 이해틀로 불교를 이해하고 불교용어로 재해석한 것은 아닐까?(칸트, 「인류역사의 추측적 기원」 참조) 그러나 조은수 교수(서울대)의 당부도 간과할 수 없다 생각한다: “기존의 한국 불교 연구는 시대를 뛰어넘어 항구적으로 나타나는 한국 불교의 공통적인 특성을 찾으려 함으로써 오히려 전통에 대한 의식의 총체로서의 한국불교 전통과 자취를 놓치고 있다.” “한국 불교 교학 그 자체를 “함”으로써, 구체적 연구 작업의 총화로서 한국 불교가 가진 다양한 성격들이 나란히 제시될 때, 비로소 한국불교에 대한 지도가 윤곽을 얻고, 그 속에 흐르는 산맥과 강도 그려 넣을 수 있으리라 믿는다.”(2004)

앞으로 우리가 우리의 “민족적 전통”으로 “만들어가”면서 “그려 넣을” 우리 몫의 내용은 “한국불교의 공통적 특성”이 아니라, 꾸준하고 성실한 연구와 수행의 시간을 통해 ‘큰 바위 얼굴’ 처럼 저절로 우리 자신 안에서 과거와 현재와 미래에 새겨지며 드러나는 ‘동사적 고유성’이 될 것이라 생각한다.