

북송시대 文의 부활과 불교의 과제

주성욱 (명법, 서울대학교 강사)

I. 들어가는 말

불교의 중국 전래와 수용은 사상과 종교의 전도라는 측면을 넘어 그 시대 중국인들이 당면했던 문제 상황과 연관되어 있다. 한대에 전래된 불교가 위진남북조시대에 적극적으로 수용되고 토착화될 수 있었던 데에는 한대에 형성된 유가 중심의 세계관의 파괴라는 중국 자체의 문제 상황이 중요한 배경이 되었던 것처럼, 정치사회적 변혁기였던 당송변혁기의 불교의 수용과 변용 역시 기존의 정치사회 질서 해체에 따른 혼란을 극복하고 새로운 질서를 재건하려는 시대적 요청에 의해 수행되었다. 그러므로 불교의 수용과 변용은 중국사상사의 전개 속에서 이해되어야 하며 그것을 위해 무엇보다 그 시대의 요청을 읽어내는 작업이 선행되어야 한다.

북송시대 불교는 위진남북조시대와 전혀 다른 환경에 처해 있었다. 위진남북조시대의 불교는 아직까지 중국사회에 정착되지 못한 외래종교였으므로 기존의 중국사상과 문화에 신선하고 새로운 자극으로서 환영받거나 아니면 이단사상으로서 배척당했다. 반면 송대에 이르면 불교는 이미 중국사회의 구성요소로서 자리 잡고 있었으며 기성의 제도와 세력으로서 그 功過가 역사 속에 뚜렷이 드러나 있었다. 이제 문제는 불교를 더 깊이 중국사회 속으로 받아들이느냐 아니면 여전히

중국적 질서에 어울리지 않는 이단사상으로서 배척되어야 하느냐로 집약되었다.

따라서 송대불교는 그것에 대한 부정적인 견해를 극복하고 시대가 요청하는 변화의 요구에 맞추어 새로운 가치를 제시해야 하는 두 가지 과제를 수행해야만 했다. 이 과정은 불교의 중국화 과정일 뿐 아니라 중국 역시 불교를 수용하고 자기화하는 과정이기도 했다. 당대불교가 승려와 황제의 관계를 중심으로 형성되었던 것과 달리 송대불교는 사대부 계층과의 적극적인 교류를 통해 중국사회 깊이 침투하여 여타의 사상과 문화에 깊은 영향을 줌과 동시에 다른 유파의 영향을 받아들여 그 자체도 변용되는, 이른바 삼교융합의 방향으로 발전하였다. 그 결과 사상 뿐 아니라 삶의 각 영역까지 불교적 가치와 관점이 투영되어, 불교는 종교 뿐 아니라 문화예술 영역까지 많은 영향을 주었는데, 이 점이 중국불교의 독특한 특징이다.

이런 변화가 본격적으로 일어났던 시대가 송대이며, 그것은 송대 사대부들이 문외부라는 시대적 과제를 해결하는 과정과 맞물려 있다. 그러므로 거기에는 불교 자체의 노력보다 송대문화의 지향성, 즉 새로운 질서와 문화를 건립하려고 했던 송대 사대부들이 어떻게 불교를 수용하였는가가 더 중요한 작용을 했다고 할 수 있다. 따라서 송대불교를 이해하기 위해 사회의 주도 세력이며 시대의 문제를 자신의 임무로 떠맡았던 사대부 계층과 불교의 교류를 살펴보는 것이 무엇보다 중요하다.

사대부는 유가적 소양을 갖춘 사람이지만, 흔히 생각하는 것처럼 북송시대 학술 경향은 유가 일변도가 아니었으며, 송대에는 국가의 보호 아래 중국 전체를 지속적으로 지배한 사상이 형성되지 못했다. 주지하다시피 주자학이 주도적 이데올로기로서 확립된 것은 남송 말에서 원대에 이르는 시기였다. 그래서 송대 사대부들은 자유롭게 자

신의 사상을 형성해 갈 수 있었으며 이전까지 내려오던 유가 전통을 자신의 관점에서 이해하고 비판하는 새로운 학문 분위기가 형성되고 있었다.

이런 까닭에 송대의 유학 부흥을 단순히 유학의 배타적 부흥으로 이해하는 것은, 피터 그레고리(Peter N. Gregory)가 지적하듯이 연구 대상에 바탕을 둔 것이라기보다 역사가들이 가지고 있는 도덕적 종교적 신념에 따른 편향된 것이라고 할 수 있다.¹⁾ 그것은 송대 사대부의 가장 중심적인 관심이 도덕이었고 사대부의 도덕적 이상이 그들 자신의 인생 뿐 아니라 국가와 그 정책, 심지어 황제의 행동까지 판단하는 궁극적 기능을 수행했으며 이러한 윤리적 사유의 근본은 유가의 유산 속에서 찾아질 수 있다는 전제 하에서, 송대에 사대부들 사이에 존재했던 ‘文’에 대한 상이한 견해와 사대부들의 심리적 이중성, 특히 문학과 예술에 표현된 비유가적 요소들과 종교 생활 등을 간과하고 있다. 그러므로 그것은 ‘어떻게 송대에 불교, 특히 선종이 그토록 깊고 광범위하게 사대부들의 마음을 사로잡을 수 있었는가’라는 문제에 대하여 충분히 해명하지 못했다.

마찬가지로 송대불교의 종파나 교리 발전, 그리고 그 영향을 단선적으로 살펴보는 방식 역시 송대사상 발전을 입체적으로 이해하는 데 도움이 되지 않는다. 송대불교의 변용과 발전을 이해하기 위해서는 무엇보다 그것을 구체적인 시대 상황 속에서 이해하는 것, 즉 송대가 당면했던 시대적 과제와 그 해결 과정에서 불교에 부과되었던 문제가 무엇이며 그것을 어떻게 해결해나갔는지, 그리고 그 변화가 다시 사회와 사상에 어떤 영향을 주었는지를 아는 것이 중요하다. 본 논문

1) Peter N. Gregory, “The Vitality of Buddhism in the Sung,” in Peter N. Gregory & Daniel A. Getz, Jr., eds., *Buddhism in the Sung* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999), 3쪽.

서는 우선 송대 사대부들의 문제의식, 즉 문(文)의 부흥의 성격에 대하여 고찰한 후 불교가 그것에 어떻게 대응했는지 살펴보고자 한다.

II. 사대부의 문에 대한 태도와 불교에 대한 태도의 연관성

주지하다시피 송대의 시대적 과제는 문화적 정체성의 확립이었다. 안사의 난 이후 중국사회가 겪었던 혼란은 무엇이 중국적 가치를 구성하는지, 어떻게 하면 이민족이 침투하기 이전의 고대 중국의 찬란했던 문화정신으로 돌아갈 수 있는지를 비판적으로 성찰하게 했다. 당말 북송초 제기되었던 文의 부활에 대한 주장은 정치적으로 武에 대한 文의 우월성을 확보하여 통치권의 안정을 도모하려는 것이지만, 중국 지성사에서 중요한 전환점이었다. 文의 부활은 처음부터 중국 고유의 가치로의 환원으로 특징지어졌다. 그러나 무엇이 중국 고유의 가치를 형성하는지, 어떤 자료들이 선발되어야 하는지에 대한 불일치가 존재했다. 일반적으로 문(文)의 부활은 유가적 가치의 회복이라는 합의가 있었지만, 그 외의 文, 즉 도가사상이나 불교가 어느 정도까지 포함되어야 하는지에 대한 불일치도 있었다.

Peter K. Bol에 따르면, 문(文)의 부활이 유가 중심이라는 통설과 달리 송초에 문(文)의 모델에 대한 두 가지 견해가 존재했다.²⁾ 첫 번째 모델은 唐代에 시작된 예를 따르는 문학적 세련화 경향으로서, 그 형식적 연합에도 불구하고 문화적 전통의 종합이라고 불린다. 楊億을 중심으로 한 西崑派가 주도했던 문(文)의 ‘문학적 모델’은 통합적이고 적응력이 있으며 독창적이며, 그리고 형식에 대한 엄격한 집착보다 창조성을 강

2) Peter K. Bol, *This Culture of Ours* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1992), 148-175쪽.

조했다. 그것은 文의 정수가 독창성이라고 생각했으므로 과거의 모델에 제한되지 않고 文의 개념을 새로운 표현형식까지 포괄하는 것으로 확장시키려고 했다.

두 번째 모델은 도덕주의자들에 의해 제안되었는데, 그들은 文을 문화적 쇠퇴 경향을 막는 수단으로 간주했다. 그들은 도덕적 감화를 위해 황금시대인 고대 유가로 되돌아가려고 하였으며, 古文이라는 순수한 표현만 중국의 고전적 가치를 되살릴 수 있다고 믿었다. 文은 사회 전체의 공동 이익을 대표하며 취미와 행동을 규정하는 도덕적 강령을 제시해야 하며, ‘적절한’ 산문 형식은 고대문학에 의해 확립된 고문양식을 따라야 한다고 주장하였다.

이 두 모델은 북송 초기 환경을 반영한다.³⁾ 고문운동이 중국 고유의 가치 회복을 주장하였음에도 불구하고 송초 중국은 여러 세기에 걸쳐 외국 이민을 받아들인 결과 다원적인 사회를 이루고 있었다. 요리 취미와 의복 양식에서부터 문학과 음악에 이르기까지 모든 방면에서 외래문화의 깊은 영향을 받은 결과, 북송 초기 중국은 사실상 복합 문화를 형성하고 있었다. 북송 초기 사대부들은 한유를 본받아 중국 고유의 가치로 되돌아가기를 호소했지만, 송대 이전까지 축적된 지식과 경험의 폭은 더 이상 선진유가사상으로 포괄할 수 없었다. 따라서 유가사상 범위에 포함되지 않는 다양한 지식들을 어떻게 해야 할 것인가에 대하여 서로 다른 태도가 나타나게 되었다.

첫 번째 모델을 따르는 문인 대가들은 중국 전통을 관용성과 적응력으로 이해했기 때문에 외래사상을 중국문화 요소로 받아들이는 데 거부감이 없었다. 반면 고문가들은 새로움을 문화적 고양의 수단이

3) Albert Welter, "A Buddhist Response in the Confucian Revival: Tsan-ning and the Debate over Wen in the Early Sung," in Peter N. Gregory & Daniel A. Getz, Jr., eds., *Buddhism in the Sung* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999), 24쪽.

아니라 문화적 쇠퇴로 간주했다. 이 관점에서 볼 때 새로운 것은 중국 문명의 근본 가치를 희생한 대가로 얻은 것이므로 중국이 당면한 문제는 새로움을 추구하는 고삐 풀린 열정을 어떻게 극복하느냐는 것이 된다. 고문가들은 위대한 중국을 복원한다는 구실 아래 유가 도덕 가치로 돌아갈 것을 호소했다. 그들은 외래문화의 영향을 받기 이전인 선진유가의 고문을 열망하였으며 유가문화 전통을 중국문화의 유일한 척도로서 재확립하기 위해 노력했다. 송대 초기 아직 文의 힘이 미약했을 때에는 많은 사람들이 문의 힘을 확충하는 데 전념하여 이 차이가 두드러지지 않았으나 文의 우위가 확보되자 文을 어떻게 이해하느냐에 대한 서로 다른 입장이 드러나게 되었다.

여기서 흥미로운 점은 송대 사대부들의 문에 대한 견해가 그들의 불교에 대한 태도와 일치한다는 사실이다. 고문가들은 공공연히 불교의 존재를 비판하고 그 영향을 제한시키고자 했다. 반면 문의 모델로서 문학적 세련화를 변호한 사람들은 불교에 관대했으며 심지어 그 문학적 기여 때문에 그것을 발전시켰다. 불교와 관련된 북송 초기 사대부들의 입장을 정리하면 다음과 같다.⁴⁾

첫째 벽이단론 혹은 배불론으로서, 신유학의 성립은 배불론을 사상적 과제로 삼았던 흐름과 거의 동일한 외연과 내포를 가진다. 이들은 공공연하게 배불론을 주장하였다. 중당 이후 한유를 비롯한 몇몇 유가 순수주의자는 불교의 내세적이고 증명할 수 없는 교리에 대항하였다. 마찬가지로 그들은 건강 증진과 장수, 일상의 걱정으로부터의 해방을 원하는 교육받지 못한 사람들의 비철학적이고 다신교적인 종교로 광범위하게 남아있었던 도교의 미신적인 활동⁵⁾에 반대했다. 순수

4) 이용주는 북송시대 사상적 지형도를 세 가지로 정리하고 있다. 불교 승려의 경우를 제외한 나머지 두 가지 입장에 대하여 그의 관점을 그대로 따랐지만, 불교와 관련된 논쟁이 당시 사상계의 핵심적 문제였는지에 대하여는 더 많이 연구가 필요할 것 같다. 이용주, 『주희의 문화 이데올로기』(서울: 이학사, 2003), 264쪽 참조.

주의자들은 윤리적 사유의 근본인 유가의 유산에 따라 진리를 발견하고자 헌신했다.

두 번째 부류는 蘇軾 등 불교에 우호적이면서도 유학을 중심으로 삼교의 사상을 고르게 흡수한 비주자학 계열의 사대부들이다. 유자로서의 자기정체성을 인정하고 그 동일성을 문화의 궁극적 방향이라고 확신하면서도, 이단사상, 즉 불교와 도교의 사상 내용이 유교적 자기정체성을 형성하고 발전시키는 데 장애가 되지 않을 뿐 아니라 유교적 문화를 풍부하게 만들 수 있는 힘과 질을 가진 것이라고 보는 입장인데, 張方平, 蘇軾, 王安石이 이에 해당한다.

이러한 사상계의 흐름에 맞추어 문의 르네상스에 기여한 승려들이 있었다. 그들은 당 중기 이후의 중국사회와 사상의 변화에 따른 불교의 변화를 대표한다. 그들은 불교의 사회적 존재를 유교와의 관계 속에서 재정립하고자 노력하였으며, 승려로서의 주체성을 간직하면서도 불교의 존재 의의를 유교적 사회질서 안에서 재발견해야 한다는 현실적 요청과 부닥치며, 중국화된 불교의 자기 모습을 확인하는 것을 자신의 사상적 과제로 삼았던 인물이다. 다음 장에서는 그 대표적인 인물인 贊寧, 智圓, 契崇의 호교론을 통해 송대불교의 대응을 살펴보고자 하겠다.

III. 문의 부흥에 대한 불교의 대응

송대에 처음으로 단호하게 불교의 역할을 호소했던 승려는 태종 때 학승이자 관료였던 贊寧⁵⁾이다. 찬녕의 경력 중 가장 특이한 사항은

5) James T. C. Liu, *China Turning Inward* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988, 39쪽.

한림원 학사로 재직했던 것이다. 그는 이미 오월에 서수계유나와 승통의 직위에 있었으며 이러한 경력에 관심을 가졌던 송 태종에 의해 한림원 학사로 등용되었다. 이 일은 처음에는 사대부들의 비웃음을 샀지만, 발광물질에 관한 일화에서 보듯 그는 방대한 학식은 불교에 가장 배타적이었던 柳開의 찬사마저 받았다. 찬녕의 묘비명을 쓴 송대 대표적인 고문가인 왕우칭 역시 찬녕에게 특별한 찬사와 존경을 보내고 있는데, 이렇게 승려가 배불론자의 존경을 받은 것은 당시 조성되었던 관용적 분위기에도 불구하고 대단히 이례적인 일이었다.⁷⁾

찬녕의 독보적인 학식은 오대의 혼란 와중에 오월에 살아남았던 문의 여풍을 송에 전해주는 데 특별한 기여를 한 것 같다.⁸⁾ 지금은 전해지지 않지만, 그는 『論語玄解』와 『論語眞說』을 저술할 정도로 유가에 정통했다. 이처럼 승려로서 유학에 정통했다는 사실은 그의 존재가 당시 포괄적인 의미에서의 문의 보호자로서 자리매겨지고 있었음을 보여준다. 그러므로 송초 고문가들이 찬녕에게 준 평가는 그의 승려로서의 자질이나 불교적 신념과 무관하다. 찬녕과 사대부의 우호적

6) 찬녕(919-1001)은 浙江 德清 사람이다. 속성은 高씨이며 杭州 祥符寺에서 출가하였다. 삼장을 두루 보았으며 남산 율종에 정통하였다. 담론을 할 때에 논변이 거침이 없고 해박하였으므로 당시 사람들이 ‘律虎’라고 불렀다. 유교와 도교에도 정통하였다. 吳越의 錢弘俶가 그의 덕을 흠모하여 그를 浙僧統에 임명하였으며 ‘明義宗文大師’라는 호를 내렸다. 송대에는 태종이 그를 예우하여, 太平興國 3년(978)에 ‘通慧大師’라는 호를 내렸다. 翰林史館編修·左街講經首座·西京敎事·右街僧錄 등의 직을 제수 받았다. 咸平4년 世壽 83세로 입적하였다. 저작으로 『宋高僧傳』, 『鶯嶺聖賢錄』, 『大宋僧史略』, 『內典集』, 『事鈔音義指歸』, 『外學集』 등이 있다(『佛光事典』 참조).

7) 『大宋僧史略』 卷1(『大正藏』 54, 235c-236b), “王之毀僧破佛 蜂螿鼻獍吠堯彈鳳 天下皆知矣 獨於通慧友愛相師 賦詩述銘以褒美之何也 蓋通慧學行才識兼類 相求自相友愛耳 且世諦文章未知其高下 其於學佛明心博通大教 王必不及也.”

8) 『佛祖統紀』 卷43(『大正藏』 49, 0397c), “師援據經史袞袞不已. 誦者爲之畏服. 學士王禹稱徐鉉. 每有疑則就質之. 皆爲下拜.”

관계는 문을 중심으로 형성되었기 때문에 그의 불교적 정체성은 이 관계 형성에 그다지 방해되지 않았다.

이처럼 찬녕이 문의 재능이나 유가적 학식만으로 인정받았다면 그는 승려의 옷을 입은 유가에 불과할 것이다. 또한 찬녕이 문의 대가로서 인정받았다는 것과 불교 자체가 문의 구성요소로 인정받는 것은 전혀 다른 문제이다. 그렇다면 유교적 기준에 의해 행해진 문의 대가라는 찬녕에 대한 평가와 그의 불교적 정체성 사이의 긴장이 어떻게 해결될 수 있을까?

찬녕은 불교가 문의 부분으로 통합될 수 있다는 논증을 통해 불교를 옹호했다. 만년에 편찬된 『大宋僧史略』에서 그는 불교가 담당해야 할 역할이 문화적 정체성의 핵심으로서 문의 가치 회복에 있으며, 불교는 이질적인 전통이 아니라 중국 고유의 전통과 동등한 위상을 지닌다고 주장했다. 찬녕은 이 논증을 통해 불교가 중국 문화유산의 일부라는 사실이 인정되기를 희망했으며, 그것도 불교에 호의적인 사람들을 넘어 적대적이었던 고문가들까지 설득하기를 원했다.

『大宋僧史略』에서 찬녕이 주장한 논지는 다음과 같다. 첫째, 중국사회의 지도자로서 황제는 불교에 대한 적법한 감독자이다. 둘째, 불교는 황제가 국정을 수행하는 데 도움이 된다. 셋째, 유·불·도 삼교는 각각 국가정책에 적합한 측면을 가지고 있다. 넷째, 황제는 삼교의 활동을 감독하고 국가의 목적에 맞추어서 그 방향을 지도할 의무가 있다.

찬녕은 송대불교의 생존이 국가의 승인에 달려있다는 현실인식에 기초하여, 황제의 통치권을 승인하고 불교를 그 통치권 아래 둠으로써 권력자의 보호를 얻고자 했다. 두 번째로 그는 불교가 일반 백성들에게 가졌던 강력한 영향력을 상기시키고 있다. 적절하게 통제되고 보호된다면 불교가 국가에 대단히 유익할 수 있다는 사실을 상기시킴으로써 불교의 가치를 인정받고자 했다. 세 번째 근거는 이 주장의 핵

심인데, 세 종교는 하나의 이데올로기의 세 측면을 대표할 뿐이다. 유일한 권위는 황제에게만 있으며 세 종교는 숲의 세 발처럼 조화롭게 그 아래 위치한다. 각 종교는 황제의 지배 아래 각각 정당한 지위를 차지한다. 그 결과 네 번째로 황제가 세 가지 이데올로기 위에 군림하는 유일한 권위를 가진다. 삼교는 황제의 통치를 보완하는 도구이며 그는 교화를 위해 그것을 활용하고 지도해야 한다. 찬녕은 세 종교를 한 가족으로, 황제는 家長으로 비유했다. 황제의 권위는 불교보다 우월하지만, 불교는 중국이란 가족의 일원으로서 중국사회에서 정당한 지위를 갖는다. 찬녕의 주장은 교리에 입각하기보다 현실적 상황에 맞추어진 것이므로 그의 청중인 황제에게 상당한 설득력이 있었던 것 같다.

또한 찬녕은 『大宋僧史略』 전체를 통해 불교는 중국종교이며 중국적 문화 가치로 이해되어야 한다고 주장하였다. 『大宋僧史略』에서 그는 중국역사 기록을 인용하여 이를 입증하고자 했다. 예를 들어 부처님이 탄생한 시대를 지배한 중국 왕조에 대한 일곱 가지 설명을 인용한 후, 찬녕은 이 모든 것이 중국 사료에 근거하고 있다고 강조했다.⁹⁾ 찬녕은 언제 어디서 부처님이 탄생하였느냐는 것보다 부처님의 탄생이 중국역사에서 중요한 사건으로 기록되었다는 사실이 더 중요하며 그래서 그것이 중국문화에 중요한, 중국의 사건이 될 수 있다고 주장했다. 이렇게 찬녕은 사대부들이 환영할만하며 문의 부활에 대응할 수 있는 원리를 찾았지만, 불교를 중국 문의 구성요소로서 인정하라는 그의 호소는 별 호응을 얻지 못했다. 다만 송 초 개인적인 차원에서 국가정책을 입안하고 불교에 대한 지원을 얻는 데에는 공헌했다.

찬녕의 뒤를 이어 여러 승려들이 사대부와 교류하면서 불교의 사회적 존재를 승인받기 위해 노력했는데, 그 대표적 인물로 고문과 유학

9) 『大宋僧史略』 卷1(『大正藏』 54, 235c-236b).

에 정통했던 것으로 유명한 智圓¹⁰을 들 수 있다. 지원은 찬녕에 의해 제시된 모범을 따라 불교와 유교를 동전의 양면으로 해석했다.

유교와 불교는 말은 다르지만 이치는 일관되어 백성을 교화하여 선을 실천하고 악을 배격하게 한다. 유교는 몸을 닦는 가르침이므로 외전이라고 한다. 불교는 마음을 닦는 가르침이므로 내전이라고 한다. 몸과 마음은 내외의 차이일 뿐이다. 어리석은 백성이 어찌 마음과 몸에서 벗어나겠는가? 두 가르침이 없다면 어떻게 그들을 교화하겠는가! 아! 유가와 불교가 함께 표리가 되구나!¹¹

지원의 유불조화론은 ‘中庸’을 통해 유교와 불교를 연결한다는 것이 특징적이다. 자신의 입장이 어느 한쪽에 치우치지 않다는 것을 표시하기 위해 스스로 ‘中庸子’라고 불렀던 것처럼 지원은 “용수가 말한 中道”, 즉 유와 무에 떨어지지 않는 불교의 중도를 유가의 중용, 즉 ‘過猶不及’으로 이해했다. 이는 불교와 유교의 동일성을 ‘중용’에서 찾아내어 그것을 통해 불교에 대한 거부감을 누그러뜨리려는 전략이라고 볼 수 있다. 이 점에서 지원의 유불조화론은 찬녕보다 논리적 발전을 보여준다. 그러나 그의 중용설은 유교의 ‘중용’과 불교의 ‘중도’의 차이와 그것을 매개하는 논리가 결여되어 있어 절충적이고 피상적이다.

지원에 따르면 유교와 불교의 차이는 가르침의 영역에 있을 뿐이다. 유교는 域內的의 가르침이며 ‘역내’의 일, 즉 수신, 제가, 치국, 평천하는 유가를 버리고 구할 수 없다. 유가가 “性命을 말하지만 唯心에

10) 孤山智圓이라고도 한다. 천태종 부흥기에 志恩系 源淸의 문하에 들어가 知禮를 중심으로 한 山家派와 맞서 스승·동문과 함께 천태교학에 관한 논쟁을 벌였다. 지례 등의 학설이 정통으로 인정되고 지원 등은 山外派로 폄칭되지만, 이에 대한 새로운 견해도 나오고 있다. 만년에는 西湖畔의 孤山에 들어가 연화에 전념하여 유·불·도의 조화를 도모하였다. 불전 외에 중국 고래의 전적에 관한 저술이 시문 등과 함께 『閑居編』(51권)에 수록되어 있다(『불광사전』 참조).

11) 「中庸子傳」上, 『中國佛教思想資料選編』 제3권(北京: 中華書局, 1989), 125쪽.

도달하지 못하고 報應을 말하지만 삼세에 미치지 못하나”¹²⁾ 현세 일에 대해 말한다면 “하루라도 없어서는 안 된다.” 반대로 불교는 域外의 가르침이다. 역외란 마음을 다스리는 것이다. 이것은 修身과 治世에 직접적인 도움이 되지 않지만, 만약 천하의 사람들이 모두 五戒를 지키고 十善을 닦는다면 황제는 가만히 앉아서도 태평에 이를 수 있다. 그러므로 불교가 “백성을 가르치는 것은 姬公, 孔子의 말과 표리가 된다.”¹³⁾

지원은 더 나아가 유가의 가르침이 불교의 기초가 된다고 주장했다.

어찌 중니의 가르침이 아니라면 나라를 다스릴 수 없고 집안이 편안하지 못하고 몸이 안락하지 않다는 것을 알지 못하는가? 나라가 다스려지지 않고 집안이 편안하지 못하고 몸이 불안하다면 불교의 가르침을 어디서 행하겠는가! 그러므로 나는 몸은 유교로 닦고 마음은 불교로 다스리면서 정성스럽게 마음에 새겨 잊지 않았으며 감히 게으르지 않았다. 오히려 도에 도달하지 못할까 걱정하였으니 하물며 그것을 버리겠는가! 오후라, 유교를 좋아하면서 불교를 싫어하거나 불교를 소중하게 여기면서 유교는 천하게 생각한다면 어찌 중용을 바랄 수 있겠는가?¹⁴⁾

궁극적으로 유교와 불교는 모두 선을 실천하고 악을 멀리하여 교화를 돕는 것이다. 이것은 앞의 관점을 확대하고 구체화한 것이다. 지원은 情을 없애고 性を 회복하는 것을 통해 교화를 도울 수 있으며 그 깊이의 차이가 있지만 ‘선을 실천하고 죄를 멀리하는 점에서는 동일하다고 생각했다. 여기서 삼교가 모두 ‘백성을 가르치고 세상을 다스

12) 「四十二章經序」, 『中國佛教思想資料選編』 제3권(北京: 中華書局, 1989), 119쪽.

13) 「翻經通紀序」, 『中國佛教思想資料選編』 제3권(北京: 中華書局, 1989), 119-120쪽.

14) 「中庸子傳」上, 『中國佛教思想資料選編』 제3권(北京: 中華書局, 1989), 125쪽.

리는 것'이라고 간주한 사실을 알 수 있는데, 송대불교는 이전의 불교가 '方外'의 가르침을 표방한 것과 달리 세간의 治道에 관심을 기울였으며, 이는 지원 개인의 견해에 그치는 것이 아니라 송대불교의 일반적인 특징을 반영한다.

나아가 지원은 『謝吳寺丞撰閑居編序書』에서 “宗儒를 근본으로 한다”¹⁵⁾고 하였는데, 이는 불교의 가치가 형이상학적 초월성에 있지 않고 세속적인 정치에 종속되었다는 것을 의미한다. 지원과 같은 고승이 이런 주장을 했다는 사실은 송대불교가 상당한 정도로 유교화 되었음을 보여주는 예이다. 『原人論』에서 종밀이 불교를 ‘합일’의 귀착점으로 삼고 유교와 도교를 보충적인 것으로 설정했던 것과 비교하면 당대불교와 송대불교의 차이를 확연히 알 수 있다. 이것은 시대상황의 변화와 관련이 있다. 불교가 융성했던 당대에는 불교를 삼교합일의 귀결점으로 주장할 수 있었지만, 유교가 부흥한 송대에는 승려 자신이 불교의 교화적인, 다시 말해 유가적인 효용을 선전해야만 했으며, 더 나아가 “宗儒를 근본으로 한다”고 공공연하게 주장하는 정도가 되었다.

배불론을 극복하기 위해 유교와 불교의 근원적 일치를 주장하고 당시 황제와 사대부를 설득하려고 노력했던 또 다른 인물은 운문종의 선승이자 고문가로서 평판이 높았던 契嵩¹⁶⁾이다. 그는 구양수 등 당시 사대부들의 존경을 받았는데, 구양수의 확고한 배불론을 미루어보

15) 『謝吳寺丞撰閑居編序書』, 『中國佛教思想資料選編』 제3권 (北京: 中華書局, 1989), 130쪽.

16) 契嵩(1007~1072)은 등주의 담진, 지금의 광서성 사람, 자는 仲靈, 호는 潛子, 속성은 이씨. 7세에 출가하여 13세에 삭발하고 그 다음해 구족계를 받았다. 19세에 사방을 돌아다니고 강남지방을 거쳐 형산과 여산까지 이르렀다. 운문종 曉聰선사(?-1030)의 법을 이었다. 저서에 『輔教編』 3권, 『孝論』 12장, 『傳法正宗論』 2권, 『禪宗定祖圖』 등이 있다(『불광사전』 참조).

아 송대 초기 불교계는 배불론자의 공격과 찬탄을 동시에 받는 기묘한 상황이 벌어졌음을 알 수 있다.

契嵩의 유불조화론은 지원의 이론보다 한층 발전된 것인데, 그는 「非韓」에서 한유의 저작에 기초를 둔 배불론자에 대한 강력한 반론을 뒷받침하기 위해 유가적 원칙을 채택했다. 그는 지원과 마찬가지로 불교의 중도와 유교의 중용을 대비시켜 유불 조화를 꾀했는데, 契嵩의 호불론은 단순히 불교의 가르침이 옳다고 주장하지 않고 유교 경전에 나타난 중요한 사상과 개념을 불교적 관점으로 해석하여 불교와의 일치가 자연스럽게 드러나도록 했다.

契嵩은 인종에게 헌정한 「萬言書」에서 왕도정치의 요체가 「皇極」을 세우는 데 있다고 주장했다. 契嵩은 『尙書』 洪範편에 나오는 이 개념을 끌어들이 불법의 홍성이 ‘황극’이 된다고 주장했으며, 유가적 개념을 사용하는 데 대해 크게 개의치 않았다. 그는 승려로서 깨달음을 향한 길이 곧 국가에 질서를 정착시키는 길이기도 하다고 주장했다.

契嵩은 『中庸解』에서 ‘황극’과 ‘중용’의 관념을 그 자신의 독특한 해석에 따라 결합시켰다. 황극론의 핵심은 유가의 황극사상이 불교에도 있다는 것을 논증하는 것인데, 契嵩은 황극과 중용의 도의 “동일한 점은 그 두 개념이 모두 治體라는 사실에 있고, 차이는 教와 道の 차이”¹⁷⁾라고 보았다. 그의 해석에 따르면, 황극과 중용은 인간과 자연을 연결하는 우주적 진리의 발현이며, 우주적 진리와 인간의 현실 생활을 잇는 정치철학의 핵심이다. 그리고 불교의 핵심원리인 ‘중도’ 역시 유교의 중용이나 황극과 마찬가지로 부처님이 자연의 이치를 통달하여 얻은 깨달음이기 때문에 그것은 ‘도’와 ‘교’를 관통하는 우주적 원리와 일치되고 따라서 유교와 불교는 궁극적으로 하나이다.

契嵩은 『普教編』에서 “유교의 五常과 불교의 五戒는 이름은 달라도

17) 「中庸解」第三, 『中國佛教思想資料選編』 제3권(北京: 中華書局, 1989), 292쪽.

세상을 선하게 하고 사람을 인도하는 목적은 하나”¹⁸⁾라는 교화상의 효과가 유사하다는 점을 지적했다. 불교 전래 이후 불교를 옹호하는 자들은 배불론자의 반대를 효과적으로 방어하기 위해 윤리적 관점에서 유불의 동질성을 모색했다. 그들은 일치점을 불교의 계율과 유교적 강상윤리의 동일성에서 찾았으며 契嵩 역시 십선의 계율과 오상의 일치를 유불회통의 근거로 삼았다. 그러나 선승이었던 契嵩에게 이것은 충분한 근거가 되지 못했다. 왜냐하면 불교의 본령은 외적 행위의 규율인 계율이 아니라 인간의 마음에 대한 통찰에 있다고 생각되었기 때문이다. 이것이 그가 「原教」가 미진하다고 여겨 다시 「廣原教」를 저술하고 선불교의 마음의 이론을 제시하여 유불조화의 이론적 바탕으로 삼은 배경이다.

그의 견해를 따르면, 세계에 존재하는 모든 사물과 현상, 天·地·人 三才가 모두 마음에서 나온 것이며 마음은 대립을 초월한 절대적 존재이다. “옛날 성인을 佛, 儒 또는 百家라고 하지만 마음은 같다. 그 자취가 다를 뿐이다. 같은 점은 사람을 선하게 하고자 한 것이며, 다른 점은 그 가르침이 각각 나뉘었다는 것뿐이다.”¹⁹⁾ 여기서 삼교회통의 근거로서 선불교의 마음이 원용되고 있지만, 그 마음은 선을 권하는 것으로 귀결된다. 契嵩은 유교와 불교의 동질성을 외적 도덕규범이 아닌 내적인 마음에서 찾았지만, 마음을 윤리적인 것으로 환원시킴으로써 유가적인 논리에 호소하였다. 또한 불교와 유교의 차이를 가르침의 차이로 축소시켰으며, “유교는 세간을 다스리는 것이고, 불교는 출세간을 다스리는 것”²⁰⁾이라고 하여 양자를 기능에 따라 구별하고 그 본질적 차이를 무화시키고 양자를 호혜적으로 병립시킴으로써 선

18) 「普教編」, 『中國佛教思想資料選編』 제3권(北京: 中華書局, 1989), 253쪽.

19) 「廣原教」, 『中國佛教思想資料選編』 제3권(北京: 中華書局, 1989), 278쪽.

20) 「普教編」, 『中國佛教思想資料選編』 제3권(北京: 中華書局, 1989), 259쪽.

종 자체의 특징을 잃어버리게 되었다.

IV. 불교의 대응이 갖는 정치적 성격과 文

국가의 통치가 국토 구석구석까지 미치고 삶의 모든 영역을 통제하는 힘을 강화해 나갔던 송대에 들어오자 불교는 정치세력과 타협하지 않으면 안 되었다. 당말 오대에 국가권력과 일정한 거리를 두었던 선종의 성격 역시 변화하게 되었다. 원래 선종은 개인의 안심입명을 추구하는 개인적인 성향을 지니고 있었지만 송대에 들어오면서 정치세력과 밀접한 관계를 맺게 되었다.²¹⁾ 선종은 그 자신의 존립을 위해 한편으로 황제의 보호를 얻어내도록 힘쓰면서 다른 한편으로 사대부들과 타협해야 했다. 일반적으로 송대불교를 이야기할 때 이와 같은 타협을 ‘세속화’라고 일컫는다. 아라키 겐고는 이것을 “세속의식과의 단절이 애매해지고 도리어 그 파수군이 되어야 했던 선사상은 시간이 흐름에 따라 그 자율 능력을 상실한 채 인간 형성의 극한을 걷는다는 궁지마저 희박해짐을 피할 수 없었다.”²²⁾고 평가하고 있다.

이에 반해 당대는 불교가 국가권력의 통제 아래 종속되지 않았을 뿐 아니라 정치세력에 대한 우월성을 유지했으며 국가와 황실의 지원으로 불교가 중국역사상 가장 융성한 황금시대로 알려져 있다. 당대 불교는 주로 황실과 귀족계급을 통해 세속 질서와 관계를 맺었다. 당 왕조의 세계주의적 성격은 외래문물에 대해 개방적이었으며, 통치와 정복을 위해 외국에 대한 더 많은 정보를 필요로 했다. 불교의 국제주의적 성격은 이러한 당 왕조의 요구에 부합했다. 승려들은 당시 외국

21) 고지마 쓰요시, 『사대부의 시대』(서울: 동아시아, 2004), 203쪽.

22) 窪德忠·西順藏, 『중국종교사』(서울: 한울아카데미, 1996), 122쪽.

에 대한 가장 많은 정보를 가진 국제적 집단이었으며 그것을 중국에 전하는 데에도 적극적이었다. 당 태종이 현장의 역경사업을 지원했던 것은 승려로서의 현장에 대한 존경 때문이 아니라 현장의 외국에 대한 정보, 즉 서역기행을 통해 얻은 풍부한 경험과 지식이 그의 통치에 필요했기 때문이며, 여성으로서 통치기반이 미약했던 측근무후가 불교에 귀의한 것은 개인사적인 경력도 작용했겠지만 더욱 중요한 것은 불교를 통치이데올로기로 활용하려는 그의 정치적 목적이다. 화엄종의 원융사상은 바로 여성 황제의 통치를 정당화하는 사상적 기초를 제공해주었으며, 그 대가로 불교는 국가로부터 막대한 지원을 받을 수 있었다.²³⁾

만약 송대불교가 정치세계와 타협한 것을 세속화라고 일컫는다면 수·당대 불교가 정치이데올로기로서 기능했던 것 역시 세속적인 것이며, 마찬가지로 세상의 어느 종교도 현실적 토대에서 벗어날 수 없기 때문에 그 역시 세속화라고 해야 할 것이다. 실제로 ‘모든 국토는 황제의 소유요, 모든 백성은 황제의 신하’라는 관념이 지배적이었던 중국에서 종교가 정치적 통제를 벗어났던 시대를 찾아보기는 어렵다. 그러므로 송대불교의 세속화를 이해하기 위해서는 불교와 정치세력이 타협했다는 사실이 중요한 것이 아니라, 정치적 구속력이 전체를 통합하는 전일적 힘으로 성장했던 송대에 불교가 그 독자성을 잃지 않으면서 전체와 관계를 맺었느냐 아니면 독자성을 양도함으로써 정치세계와 타협했느냐가 해명되어야 한다.

송대불교가 유교에 접근하여 세속권력과 타협하지 않으면 안 되었던 것과 달리 당대불교가 유교에 대하여 우월성을 주장할 수 있었던 까닭은, 국가권력과 타협하지 않았기 때문이 아니라 당 왕조의 세계

23) 이병욱, 「당대 불교사상의 성격 변화」, 『중국학논총』 제15집(서울: 고려대학교 중국학연구소, 2002), 87-92쪽.

주의적 개방성이 불교를 포용할 수 있었기 때문이다. 안사의 난 이후 당 제국이 혼란에 빠지며 국가적 자신감을 상실하자 민족주의가 대두하였다. 그 이전까지 인도불교를 수입하고 그것을 이해하는 데 모든 힘을 쏟았던 것과 달리 당 중엽 이후 불교와 중국 전통사상과의 비교 및 융화에 관심을 돌리게 되었다. 앞 장에서 살펴본 것처럼 승려 자신이 문의 대가로서 불교뿐 아니라 유교나 노장사상에 정통하였으며 나아가 사대부들에게 불교를 설득하기 위해 유가적 논리를 적용시키기도 했다. 당 중엽 이후 가장 중국적 색채가 농후했던 선종이 널리 전파된 것도 이러한 사회적 변화와 관련이 있다. 선종과 더불어 송대에 성행한 천태종 역시 중국적인 종파라는 사실에서도 송대 문화의 민족주의적 성격을 짐작할 수 있다. 그러므로 선종 역시 새롭게 무장한 유가의 압박 아래 그들의 독자성을 주장하기보다 유불조화론을 통해 유가를 중심으로 삼교통합을 모색하지 않을 수 없었다. 앞에서 살펴보았듯이 당대불교와 송대불교의 차이는 정치권력과 관계를 맺었느냐 아니냐의 문제가 아니라 그 정치권력의 성격이 무엇이었느냐에 달려 있다. 그러므로 이 문제는 바로 송대 문의 부활이 갖는 성격과 밀접하게 연관되어 있다.

송대에 존재했던 文의 두 가지 모델은 문화의 다양성과 단일성에 대한 요구와 맞닿아 있다. 문화의 단일성을 요구했던 입장, 즉 고문가들의 입장에 따른다면, 유교는 중국문화의 고유하고 유일한 가치이기 때문에 유교 이외의 다른 가치는 인정될 수 없다. 그 결과 불교는 배척당해야 했다. 이와 같은 상황에 처하여 불교 자체의 생존을 호소하는 방법은 앞서 살펴보았던 것처럼 불교 역시 문의 일부임을 호소함으로써 이루어졌는데, 그들이 택한 전략은 유교와 불교의 동질성을 찾음으로써 배불을 극복하려는 것이었다. 그러나 찬녕과 지원, 契嵩의 실패는 바로 이 유일한 가치에 기대어 불교의 정당성을 옹호하고자

했던 데 있다. 그들은 스스로 유가적 소양을 지닌 문의 대가였을 뿐 아니라, 불교를 문의 구성 요소로서 인정받기 위해 배불론자를 설득했다. 그러나 그 과정에서 배불론자에게 논리적으로 동화되었다.

찬녕에서 契嵩에 이르는 삼교회통 논리는 ‘유교는 몸을 다스리고 불교는 마음을 다스린다’는 말에 나타나듯이 불교의 정치적 교화적 효용성을 강조한다. 그것은 불교의 계율과 유가의 오상을 등치시키거나 유교의 원리인 중용과 불교의 중도사상을 무차별적으로 동일화시켰다. 삼교회통 논리 중 가장 세련된 이론을 펼친 契嵩의 경우도 선불교의 마음의 이론을 원용했으나, 그 마음을 윤리적인 것에 환원시킴으로써 불교의 독자성을 상실하고 세속 윤리를 옹호하는 이론으로 변용되었다. 더구나 마음과 몸을 이원론적으로 병치시키기만 하고 양자를 매개하지 못했기 때문에 결국 공허한 구호로 전락하게 된다. 이 문제는 후에 도학 발전과정에서 性과 情, 理와 氣에 대한 논쟁 속에서 집중적으로 탐구되어 도덕형이상학으로 발전하는 중요한 고리가 되었다. 이 점에서 契嵩의 삼교회통 논리는 심성론에서 치명적인 약점이 있었던 유가에게 마음을 도덕철학의 근거로 삼을 수 있는 결정적인 단서를 제공했다고 볼 수 있겠지만, 세속의 도덕원리이자 정치철학인 유학이 형이상학적 요소를 축적하고 마음을 닦는 수양론까지 갖추어 초세속적 영역까지 포괄함에 따라 도덕과 治道에 호소하는 삼교회통설은 더 이상 설 자리가 없게 되었다. 이와 같은 동일화는 사대부의 관심을 끌 수 없었는데, 왜냐하면 동일화의 결과, 불교의 특수성이 사라져버렸기 때문이다. 이것이야말로 불교의 세속화가 아닐까?

그러나 다른 입장에 선다면, 즉 문의 다양성을 옹호하는 입장에 선다면 불교는 그 특수성을 상실하지 않고서도 정치세계와 관계를 맺을 수 있다. 이는 앞에서 말한 문학적 세련화를 추구한 사대부들의 불교 수용 방식이며, 불교는 오히려 그 특수성을 강조함으로써 전체의 한

구성요소로서 자리 잡게 된다. 이것은 과거의 불교 형식과 다른 새로운 흐름을 강조했던 선종의 경우 두드러진다.

1004년 『景德傳燈錄』의 출판에서 시작하여 선종은 새로운 방식으로 자신의 정체성과 정당성을 단언하기 시작하였다. 『景德傳燈錄』은 개인이 편찬한 선종 일파의 역사로서, 국가에 바쳐진 후 다시 수정을 가하는 과정을 거쳐 완성된 것이다. 그러므로 거기에는 선을 수용한 사대부의 文에 대한 관점이 반영되어 있다. 그 수정을 담당한 서곤체파인 양역은 ‘師資相承’에 반영된 어록체를 발전시켰으며, 『景德傳燈錄』 서문에서 선을 ‘教外別傳’이라고 하여 ‘부처님의 말씀’의 기록인 오승십이분교와의 차별성을 강조했다. 이것은 송대 사대부들이 불교에 대해 느꼈던 적대감을 효과적으로 대응했다. 그것은 불교를 중국문화의 중심적 가치로 인정해달라고 요구하지 않았으며, 기존의 방식과 달리 전승되었기 때문에 중국 고대유가 전통을 통해 문을 정의하려 했던 보수적인 고문가에게 불교를 문의 일부로 간주해달라고 도전하지도 않았다. 그 결과 선은 중국의 문화적 전통의 종합으로서 문을 정의하고자 했던 좀 더 자유로운 마음을 가진 관료들에게 호소력이 있었다. 선의 자유로운 정신은 그들이 옹호했던 문의 특징인 정신적 자유와 창조성과 일치했다.

V. 맺는 말

전체적으로 볼 때 불교는 문의 부흥이라는 송대의 과제에 긍정적인 기여를 했다. 그것은 불교가 문에 통합되는 방식이 아니라 문의 내용과 외연을 확장시키는 방식으로 이루어졌으며 그것을 주도했던 계층은 승려 계층보다 사대부 계층이었다. 송대 사대부들은 수·당대 귀족

과 달리 자신의 지식과 재능에 의해 사회지도세력이 되었기 때문에 그들의 자기의식은 매우 높았는데, 그것은 한편으로 도덕적으로 고양된 자아의식으로 나타났고, 다른 한편으로 내면적 성찰과 예술세계를 통해 표현되었다. 이것이 그들의 불교에 대한 태도를 이중적인 것으로 만들었으며, 그 결과 사대부 계층의 불교 수용 역시 두 방면에서 이루어졌다.

첫째, 앞서 말한 대로 도덕론자들은 한편으로 불교를 배척하면서 다른 한편으로 그들의 유학체계를 초세속적 영역까지 포괄하는 전일적 체계로 발전시키는 데 불교, 특히 선종 심성론의 영향을 받아들였다.²⁴⁾ 둘째, 선종은 문학적 세련화의 모델에 호응하여 문학과 예술 방면에서 큰 영향을 주었다. 사상적으로 유가의 태도를 견지했음에도 불구하고 송대 사대부들은 예술과 내면적 세계에서는 불교에 호의적이었을 뿐 아니라 불교의 영향을 적극 수용했다. 사대부의 禪 수용은 내면화된 정신적 정체성을 확립하는 과정에서 이루어졌으며 그것은 선을 문화의 한 요소로 포괄하는 활동을 통해 이루어졌다. 선의 대중화는 문에 새로운 관점과 다양한 내용을 제공했으며 그 결과 송대 문학예술은 선의 영향을 배제하고 논의될 수 없다. 아라까 겐코가 지적했듯이 “그것은 …… 속세의 희·노·애·락의 정념을 완전히 감싸면서 그것을 멋지게 승화시켜가는 무궁한 묘심이였다. 이리하여 선의 깨달음은 어떤 때는 사대부의 안식처가 되고 어떤 때는 그 詩魂, 畫心을 자극하며, 또 어떤 때는 심오한 철리의 근원이기도 하였다. 편협한 유교주의에 집착하는 일부 사대부의 분노나 경고에도 불구하고 선이 광

24) 도학자들, 특히 주희는 고문가들이 제기했던 문제, 즉 불교가 중국 고유의 문의 영역에 포함될 수 있느냐, 또는 중국적 윤리에 적합하냐는 것에서 한 걸음 더 나아가 불교철학의 윤리적 근거, 즉 理의 객관성에 대해 직접 의문을 제기하였다. 이 질문에 대해 유교 윤리와 불교 윤리의 동일성만 지적했던 契嵩은 아마도 침묵할 수밖에 없었을 것이다.

범위한 지지를 얻고 오히려 유학의 융성과 조응이라도 하듯 유행하기에 이르렀던 것이다.”²⁵⁾

송대의 불교 수용은 사대부들의 문에 대한 입장과 밀접하게 관련되어 있다. 송대 사회를 유가를 중심으로 한 단일한 질서를 구축하려고 한 입장의 사대부에게 불교는 배척해야 할 것이었으며, 이에 대응한 불교의 노력은 위에서 살펴보았듯이 그다지 효과적이지 못했다. 반면 문을 다양성으로 이해했던 사대부들에게 불교, 특히 선은 적극적으로 수용되고 문의 중요한 요소로서 인정받게 되었다. 이 과정은 불교의 세속화라 할 요소가 없지 않지만 위에서 살펴보았듯이 자신의 정체성을 양보하는 방식이라면 그런 비난을 받아 마땅하겠으나 불교가 종교의 영역에 제한되지 않고 그 영향력을 확산시켜 사회의 여러 부분에서 세계관을 투영시키고 그 결과 문화의 발전을 이끌었다면 그 비난은 적절치 못하다.

송대에 이루어진 불교와 정치질서의 만남은 정치세력에 의해 주도되었으며 불교의 대응도 수세적인 것이었지만, 한편으로 세속화된 세계에서 종교가 선택할 수 있는 생존방식에 대한 선례를 보여주었다. 종교가 더 이상 자신의 세계에 안주할 수 없고 또 다른 세계와 만나야 할 때 어떤 태도를 취해야 할지에 대하여, 종교의 세속화를 걱정해야 하는 오늘날 송대불교는 우리에게 많은 시사를 던져주고 있다.

25) 崔德忠·西順藏, 위의 책, 122쪽.

주제어

문(文, *Wen*, culture), 배불론(排佛論, anti-Buddhism), 북송(北宋, North *Sung* China), 선종(禪宗, Chan Buddhism), 유불조화론(儒佛調和論, the harmonization of Confucianism and Buddhism), 중용(中庸, Mean), 세속화(世俗化, secularization), 찬녕(贊寧, Zan-ning), 지원(智圓, Zhi-yuan), 설송(또는 ‘계송’, 契嵩, Xie-song)

The Renaissance of *Wen* and the Problem of Buddhism in North *Song*

Chu, Song-Ok (Seoul National University)

Against our generally accepted idea that Buddhism was declined in *Song*, Buddhism was developed. But from middle *Tang*, Chinese society had changed great deal in politics, economy, and culture. Office-literati in North Song endeavored to restore Chinese culture. The revival of *Wen* (文, culture) is characterized by returning to Chinese original value, but there were two different models of *Wen*. One is the tendency of literary refinement which had started from Tang. The leader of this group was Yang-yi, a poet of *Xi-gun-pa* (西崑派). The other was proposed by moralists, especially neo-Confucians who regarded the ancient Confucianism as a single value.

It is interesting that their different model of *Wen* were correspondent with their attitude toward Buddhism. The first group thought Buddhism was useful to make Confucian identity and able to enrich Confucian culture, but the second group thought that the establishment of new Confucianism made way against Buddhism. So there were two tasks in Buddhist community in North Song in order to adapt itself to the changed society. One was to overcome the negative opinions against Buddhism and the other was to

present new values which would be appropriate to the secular-confucian society.

There also were some monks who made their best to restore Wen. They represented the trend that made Buddhism be in harmony with Confucianism. They are 贊寧(Zan-ning), 智圓(Zhi-yuan), 契嵩(Xie-song). They tried to prove that Buddhism is not only one of Chinese tradition, but also useful to the reign of emperor. They insisted that Buddhism and Confucianism is identical and have the same educational effect on people. But they failed to persuade Confucian because they emphasized much the similarity between Buddhism and Confucianism and the political efficacy of Buddhism, so that they blurred out its own characteristics.

But from the point of view which emphasized the diversity of culture, Buddhism was approved as a kind of Chinese culture. Chan Buddhism appealed to office-literati who were more tolerant, because it did not claim to be a legitimate factor of Chinese culture but emphasized its special origin and inherits. In fact it contributed to the restoration of Wen not by the way of integration but by the way of extending the contents of Chinese culture. So it had much influence on Chinese literature and arts. The critique on Buddhism in Song for its secularization is not proper.