

『弘明集』에 보이는 儒佛道 三敎의 교섭에 대한 고찰*

- 『牟子理惑論』을 중심으로 -

장 애 순(계환)

동국대학교 불교학과(서울캠퍼스)

〈요 약〉

중국불교를 생각할 때 불교사와 교리사 그리고 경전번역사와 종파 및 宗祖에 관한 것 등 여러 종류로 분류할 수가 있다. 그러나 그 모든 것의 중심에 있는 문제는 중국에 전래된 외래사상인 불교가 중국의 고유사상과 어떤 점이 다르고, 儒家나 道家의 사상과 유사한 부분은 무엇인가 하는 점일 것이다.

불교라는 외래종교가 중국이라는 새로운 땅에 뿌리를 내리고 폭넓게 전파해가고자 할 때 중국의 전통적인 道家와 儒家사상에 어떤 형태로든 부합하고, 그를 이용하여 통치계급과 人民의 지지를 얻지 않으면 안 되었기 때문이다.

후한 말의 安世高와 支婁迦讖의 경전번역을 시작으로 삼국시대에는 부처님의 傳記와 대승경전들이 계속 번역되면서 불교사상도 점차 중국에 전해졌다. 불교를 신앙하는 지식인들은 당연히 불교의 가르침이 무엇인가에 대한 관심을 품게 되었다. 이러한 물음에 대하여 당시 지식인의 한사람인 牟子가 소박하게나마 그 해답을 제시한 것이 바로 『牟子理惑論』이다.

그런 의미에서 『모자이혹론』은 중국에 불교가 전래된 이후 역사와 문화가 서로 다른 이질적인 가치관이 접촉하여 생겨난 유불도의 논쟁과 융합의 양상을 생생하게 전하고 있다.

핵심 주제어: 모자이혹론, 홍명집, 유교, 도교, 교섭사

* 이 논문은 2009년도 정부재원(교육과학기술부)으로 한국연구재단의 동국대학교 BK21 세계화시대불교학교육연구단의 지원을 받아 출판되었음.

I. 들어가는 말

중국에서는 20C 이후 불교가 쇠퇴하였다. 그러나 그 이유 때문에 불교가 중국문화에 끼친 영향과 중국인들의 삶에 지속적인 자취를 남겼다는 사실까지 간과해서는 안 될 것이다. 따라서 보다 중요한 점은 중국인들의 삶이 불교에 의해 깊은 영향을 받았다는 사실이다.

그런 의미에서 외래종교로서의 불교가 기후와 풍토 그리고 생활습관과 문화가 전혀 다른 중국대륙에서 뿌리를 내리기 위해 어떠한 노력을 하였는가. 또한 중국인들의 정신적 지주가 되기 위해 기존의 유가사상이나 노장사상과 어떻게 타협하고 갈등하였는가하는 문제의 해명 없이는 중국불교에 대한 진정한 의미의 이해는 어렵다고 할 수 있다. 왜냐하면 외래종교를 수용하는 여부는 그것이 그들에게 충분히 이해되고 나아가 그들이 원하는 바에 얼마나 일치하는가의 여부에 의해 결정되기 때문이다.

그러므로 경전번역이 시작되자 당시 지식인들은 불교의 가르침이 어떤 것인가에 대한 관심과 함께 인도적 풍습과 중국 관습에서 오는 이질감에 대한 궁금증이 생겨났던 것이다. 이러한 물음을 설정해놓고, 거기에 해답을 제시한 것이 바로 『牟子理惑論』이다.

중국의 유불도 삼교의 교섭사를 살펴보는데 가장 유용한 자료는 『弘明集』이다. 특히 초전기에 있어서 漢人들의 불교이해와 유불도 상호간의 교섭을 보여주는 근거가 되고 있는 것이 『홍명집』 제1권에 실려 있는 바로 『모자이혹론』이다.

그런 의미에서 중국불교의 초전기에 불교와 고유사상과의 사이에서 빚어지는 대립과 융합하는 모습, 소위 異文化를 접촉하면서 제기되는 문제점들을 찾아보고자 하는 데 본고의 목적이 있다.

먼저 『홍명집』에 수록되어 있는 120여 편의 논문들 가운데 상당수 논쟁의 근거가 되고 있는 『모자이혹론』의 찬술의도에 대한 고찰을 통하여 성립과 저자에 대한 재검토가 이루어질 것이다.

이어서 불교전래 초전기시대 이루어진 사회적·윤리적·사상적 논쟁을 통하여 도가와 불교, 유가와 불교의 관계에서 야기된 문제점들을 살펴본다. 그리하여 그들은 융합적 모색을 위해 어떻게 노력을 하였으며 불교는 어떠한 변용을 시도하였는가를 통하여 동시대인들이 갈구하던 것이 무엇인지를 고찰해본다.

그리하여 불교가 사상적으로 문제화되기 시작한 때의 유불도의 교섭에 대한 연구를 해보고자 한다.

II. 『牟子理惑論』의 찬술의도

『모자이혹론』(이하 『이혹론』이라 함)의 서문에 보이는 역사적 배경은 바로 漢나라 靈帝가 죽고 獻帝 재위기간의 상황이다. 당시 북방에서는 전란이 끊어지지 않고 사회질서는 혼란하였지만 交州지방 일대는 비교적 안정적이어서 이곳으로 도망 온 북방사람 가운데는 문인과 학자도 적지 않았다. 牟子 역시 그들 가운데 한사람으로 서문의 내용과도 일치되는 대목이다.

즉 후한 말, 북방의 많은 학자들이 안정된 交趾로 들어올 때 모자도 어머니를 모시고 난을 피하여 교지로 왔고 26세 때 蒼梧로 돌아와 결혼하였다. 당시의 교지는 내외의 문화가 교류된 지역이어서 국제상인이 왕래하고 국내적으로는 남북의 문화가 교류하여 학문적 분위기로 가득 찬 곳이었다.

태수도 역시 학문을 좋아했기 때문에 교지의 학술은 더욱더 융성할 수 있었다. 태수는 모자가 학문에 능통함을 알고 관리에 임용하고자 하였으나 그는 학문에만 뜻을 두고 세상의 혼란스러움을 싫어하였으므로 결국 관직에 오르지 않았다.

이러한 입장에 있던 그가 『이혹론』¹⁾을 저술한 의도는 무엇인가. 서문은 다음과 같이 전하고 있다.

유학의 경전과 諸子들의 서적을 다 섭렵하였고 책은 大小를 가리지 않고 모두 좋아하였다. 병법의 책은 그다지 좋아하지 않았지만 그것들도 읽었다. 不死를 말하는 신선도의 책들은 읽기는 하였으나 우습게 보고서 믿지 않았고, 허황하여 거짓된 것이라고 여겼다.²⁾

모자 자신은 원래 유학자였지만 당시의 유생들은 유가의 經書만이 아니라 兵書를 포함한 제자백가의 책도 읽고 있었던 모양이다. 또한 당시 교지에는 神仙이나 長生術을 믿는 이가 많았고 그도 신선불사의 方術書도 읽긴 읽었으나 황당하다고 생각하여 전혀 믿지 않았다는 것이다.

그런데 자신을 비난하는 세속의 무리들이 많아지자 그들을 교화하기 위해 『이혹론』을 지었다는 찬술의도를 다음과 같이 밝히고 있다.

불교의 이치에 깊은 뜻을 두었고 아울러 『노자』 5천문도 연구하였다……(생략) 五經을 배반하고 다른 道로 향했다고 비난하는 사람들이 많았다. 그러나 그들과 맞서 싸우고자 하면 별저 진리가 아니고 침묵을 지키고자 해도 그렇게 할 수 없었다. 그리하여 마침내 붓을 들어 글을 쓰게 되었는데, 성현의 말씀을 이곳저곳에서 인용하여 논증하고 해설하였다. 그 글을 『모자이혹론』이라고 불렀다.³⁾

1) 전체 39章으로 되어있으나, 제1장은 소위 序文에 해당하고 마지막 장도 後序에 해당하므로 결국 본문은 37章이다.

2) 『이혹론』 (大正藏52), p.1b.

기본적으로 불도의 입장에서 도가와 유가의 사상과 성현들의 고사를 인용하여 자신의 논지를 전개하겠다고 밝히고 있다. 특히 유교 측의 비난과 의혹에 대응하고 그러한 비난과 의혹을 해소하고자 하는 내용이 주를 이루고 있다.

그러나 후한과 삼국시대의 불교 사료가 그다지 많지 않고 『이혹론』의 저자명에 대해서도 혼란스런 면이 있어, 그동안 여러 학자들에 의해 『이혹론』의 진위문제에 대한 논의가 거듭되어 왔다. 東晉 이후의 僞書라고 생각하는 사람도 있고,⁴⁾ 僞書가 아니라 후한 말이나 삼국시대 못나라 중엽의 저술로 봐야한다는 이도 있다.⁵⁾ 또는 삼국시대 오나라 초기에 성립되고 후대사람의 의해 加筆이 된 것이라는 주장⁶⁾도 있다. 그러나 그 어느 것도 충분한 이유를 제시하지 못하고 있는 입장이다. 따라서 불교이해의 초보적 단계를 감안하면 후한 말에서 삼국 초기에 성립되고 역시 후대의 가필 내지 정정의 가능성을 상정하지 않을 수 없다.

어쨌든 모자는 신선방술의 하나로 간주되고 있던 불교에 대해 그 본래적 가르침을 드러내고자 하였던 점은 분명하다.

Ⅲ. 道 · 佛의 사회적 논쟁

사실 ‘無爲’라는 개념을 처음으로 제기한 이는 老子이다. 노자는 “道の 항상함은 하는 것 없으면서 하지 않음이 없다. 제후와 왕이 만약 이를 잘 지키면 만물이 저절로 변하고 자 한다.”⁷⁾고 하였다.

모자 역시 “만물은 無常하니, 존재하는 것은 반드시 없어진다.”라고 인용하여 주의하고는 있으나 요점을 잘 파악하고 있는 것 같지는 않다. 어떤 이가 “무엇을 道라고 하는가? 道란 어떤 종류에 속하는가?”라고 물었을 때, 그는 중국 도가의 ‘道’에 대한 내용을 인용하여 다음과 같이 佛道를 설명하고 있기 때문이다.

道라는 말은 인도한다는 뜻이다. 사람을 인도하여 무위의 경지에 이르게 하는 것이다. 앞에서 끌어도 나아가지 않고 뒤에서 당겨도 물러나지 않으며, 위에서 들어 올려도 올라가지 않고, 아래로 눌러도 내려가지 않는다. 쳐다보아도 형태가 없고, 귀를 기울여도 소리가 없다. 세계의 사방은 거

3) 『이혹론』 (大正藏52), p.1b.

4) 梁啓超, 『中國佛教研究史』 (臺北: 新文豐出版公司, 民國 64年), pp.21-23. ; 常盤大定, 『支那佛教の研究』 (東京: 春秋社, 1944), pp.30-36.

5) 福井康順, 『道教の基礎的研究』 (東京: 日本書籍文物流通會, 1958), pp.368-369. ; P. Pelliot “『Meou-tseu ou les doutés』, traduit et annoté” (*T'oung pao*, vol. XIX 1920), pp.255-433.

6) 鎌田茂雄, 『中國佛教史』1 (東京: 東京大學出版會, 1984), pp.237-244.

7) 『노자』 37장 “道常無爲而無不爲 侯王 若能守之 萬物將自化”

대하지만 道는 그 바깥까지 감싸고, 털끝은 지극히 미세하지만 道는 그 속까지 들어갈 수 있다. 따라서 道라고 부르는 것이다.⁸⁾

여기서 말하는 ‘無爲’는 초기 번역불전의 ‘涅槃’과 ‘解脫’에 대한 번역어의 일종이며, 도가에서 말하는 ‘無爲’와는 다르다. 불교에서 말하는 ‘無爲’는 생사윤회의 업을 소멸시켜 번뇌 속에서 해탈한 경지를 가리키고 있다.

또한 모자는 “요 · 순임금과 주공 · 공자는 세속의 일을 하였지만 부처님과 노자는 無爲에 뜻을 두었다.”⁹⁾고 하거나, 또는 “몸을 깨끗이 하고 無爲하게 되는 것이야말로 도의 깊은 가르침이다.”¹⁰⁾라고 한 대목을 비롯하여 그의 佛道에 대한 설명은 기본적으로 道家의 道에 대한 묘사와 유사하다.

예를 들면, 『노자』에서는 “도가 입에서 나올 때는 담담하여 그 맛이 없다. 보아도 볼만한 것이 없고 들어도 들을만한 것이 없다. 그러나 이를 활용하면 다함이 없다.”¹¹⁾고 말하고 있다. 이를 위 인용문의 내용과 대조해 보면, 양자는 그다지 다르지 않음을 알 수 있다. 이렇듯 불교의 道는 도가의 道와 같지 않음에도 불구하고 모자는 이를 조화시키고자 하였다.

이에 대하여 『이혹론』의 질문자도 불만스러운 의문을 제시하고 있다.

공자는 『五經』을 道의 가르침으로 삼으니, 그것을 받들어 독송하고 실천할 수 있다. 그러나 지금 당신이 설명하는 道는 허무하고 황홀하여 그 의미를 모르겠고 무엇을 가리키는 것인지 모르겠다.¹²⁾

모자는 위의 질문에 대한 답변으로 다시 『노자』¹³⁾를 인용하고 있다. 즉 道가 세계의 본원이며 그것이 천지보다 먼저 생성되어 있는 것이어서, 만약 사람들이 이러한 道의 법칙에 따라 일을 행하면 부모를 섬기고 백성을 다스리고 몸을 다스릴 수가 있다는 것이다.¹⁴⁾

다시 말해 佛道가 봉건통치의 질서를 유지하고 개인의 도덕수양을 지도해 가는 데 아주 유용하다는 것이다. 五常은 본래 유가의 주장이지만, 모자는 이를 도가의 관점과 융합시켜서 하나로 하였다. 그가 설하고 있는 불교의 기본적 교의는 당시 지식인들의 불교 수용의 수준을 나타낸 것이라는 점에서 주목된다. 그러므로 儒家의 四書五經이나 道家의 용어가 자주 인용되고 또한 읽는 이도 자연스럽게 그것을 받아들일 수가 있었던 듯하다.

8) 『이혹론』 (大正藏52), p.2a.

9) 『이혹론』 (大正藏52), p.3b.

10) 『이혹론』 (大正藏52), p.3a.

11) 『노자』 35장 “道之出口 淡乎基無味 視之不足見 聽之不足聞 用之不可既”

12) 『이혹론』 (大正藏52), p.2a.

13) 『노자』 25장 “有物混成 先天地生 寂兮寥兮 獨立而不改 周行而不殆 可以爲天下母 吾不知其名字之曰道”

14) 『이혹론』 (大正藏52), p.2a.

IV. 儒 · 佛의 윤리적 논쟁

1. 孝와 出家

모자는 어떤 사람의 행위가 孝인지 아닌지를 논할 경우, 단순히 신체발부의 형식상에 어긋나는 측면만 볼 것이 아니라 정신적인 실질을 봐야 한다고 생각한 듯하다. 어떤 이가 묻는 형식의 다음 내용에서 그러한 대목을 엿볼 수 있다.

『孝經』에 “신체와 머리카락, 피부는 부모로부터 받은 것이니 감히 훼손하거나 다치게 하지 않아야 한다.”는 구절이 있다. 또 曾子是 임종 시에 “내 손을 펴 보고 내 발을 펴 보아라.”고 하였다. 그런데 지금 사문은 머리를 깎는다. 어찌 성인의 말을 거스르고 효자의 도리에도 맞지 않는 행동을 하는가. 당신은 항상 옳고 그름을 논하고, 바르고 바르지 못한 것을 가리기 좋아하면서 오히려 이런 일을 좋다고 여기는가?¹⁵⁾

여기서는 임종에 이른 曾子가 자신의 손발을 소중히 다루었기 때문에 상처가 없음을 제자들에게 보이고자 한 것을 인용하고 있다.

또한 공자가 ‘함께 바른 길을 갈 수는 있어도 똑같이 임기응변에 대처할 수는 없다.’고 한 말을 인용하여 시의적절하게 행동해야 함을 지적하고 있다.¹⁶⁾ 물론 효를 윤리도덕의 근본으로 삼는 그들의 입장에서는 삭발은 당연히 불효한 행위로써 용납하기 힘들었을 것이다.

그러나 이러한 예는 『史記』 「자객열전」¹⁷⁾에도 보인다. 즉 周나라 古公이 장자인 泰伯을 제쳐놓고 셋째인 季歷에게 양위하려고 하자, 그러한 아버지의 뜻을 알고 泰伯과 虞仲은 주나라에서 荊蠻으로 도망가 그곳 풍속에 맞게 살기위해 머리를 자르고 문신을 새겼다. 그럼에도 불구하고 공자가 그들을 칭찬한 것은 설령 『효경』의 가르침에 어긋나지만 부친의 뜻에 따라 왕위를 양보했기 때문이라는 것이다. 따라서 牟子是 이렇게 서술하고 있다.

큰 덕이 있는 이는 작은 일에 구애받지 않는다. 사문이 재산을 포기하고 처자를 버리고 음악을 듣지 않고 여색에 눈길을 주지 않는 것은 지극한 최대의 겸양이라고 할 수 있다. 어찌 성인의 말씀 거스르고 효자의 도리에 어긋난다고 하겠는가? 豫讓은 재를 삼키고 몸에 옷을 발라서 모습을 바꾸었고, 攝政은 자기 얼굴 가죽을 벗겨서 자해하였으며, 伯姬는 불에 타 죽었고, 高行은 얼굴을 베어서 정조를 지켰다. 군자들은 모두 이들을 용기 있고 정의를 위해 죽은 사람들이라고 여겼지, 자기 몸에 상처를 내고 죽었다고 비난하는 말을 들어본 적이 없다. 어찌 사문이 삭발하는 것을 이

15) 『이혹론』 (大正藏52), p.2c. 원문에 나오는 인용문의 출전은 『孝經』 「開宗明義章」과 『論語』 「泰伯篇」이다.

16) 『이혹론』 (大正藏52), p.2c.

17) 『史記』 「周本記」

들 네 사람에 비교할 수 있겠는가? 그와는 아주 먼 경우가 아닌가?¹⁸⁾

위의 네 사람은 모두 세간적 예의와 도덕을 위해 신체를 상처 입힌 이들이다. 그러나 출세간의 사문이 출가하여 수행하는 것은 그들의 행위보다도 더욱더 의미가 깊다고 주장하고 있다. 즉 유가의 모든 윤리적 관계가 자신으로부터 시작되어 그 친소에 따른 편협한 것¹⁹⁾이므로 삭발을 비난하거나 조소할 이유가 없다고 반박한 것이다. 이외에도 당시 사문이 자손이 없는 점, 처자를 돌보지 않는 점, 사람을 만나 예를 다하지 않는 점에 대해서도 비난하고 있는 질문²⁰⁾에 대해 다음과 같이 역사적 사례를 들어 답하고 있다.

許由는 나무 위에 집을 지어 살았고, 백이와 숙제는 수양산에서 굶어 죽었지만 성인인 공자는 그들의 현명함을 “인을 구하여 인을 얻었다”고 칭찬하였다. 그들이 후손이 없고 재산이 없다고 비난하였다는 소리는 들어본 적이 없다. 사문은 도와 덕을 닦는 일로 세속의 즐거움을 대신하고 훌륭한 현자의 입장으로 되돌아가기 위해 처자와 함께 사는 기쁨에 등을 돌린다.²¹⁾

그는 사문이 뛰어난 도와 덕을 닦기 위해 처자와 가정을 여의고 세속의 향락을 포기하는 것도 고상한 행위로서 인정받아야 한다는 것이다. 왜냐하면 사문의 출가는 오로지 구도에 뜻을 두기 때문에 현세적 쾌락을 포기해야 하는 용기가 필요하며, 궁극적으로는 부모와 형제를 제도하는 것은 물론 일체 중생까지 모두 제도하여 고통으로부터 벗어나 해탈에 이르게 함이 목적임을 분명히 하고 있다.

사실 효사상은 부처님의 근본적인 가르침에 부합하는 것²²⁾이지만 유교처럼 오직 효만을 강조하지는 않았음을 알 수 있다.

2. 世間과 出世間

불교의 출세간주의와 중국의 세간적 질서를 중시하는 현세주의는 서로가 받아들일 수 없는 대립적 입장임이 분명하다.

따라서 모자는 스스로의 경력과 일반 상식을 근거로 하여 원시도교와 신선가를 곧잘 비판하고 있다. 그 예로 어떤 사람이 牟子에게 “王喬나 赤松子 등 8仙의 부록과 神書 170권은 모두 長生에 대한 기록이다. 어찌 불경과 같은 종류이겠는가?”라고 묻자,

18) 『이혹론』 (大正藏52), pp.2c-3a.

19) 『효경』 6장에서 “아버이를 사랑하지 않으면서 다른 사람을 사랑하는 것은 悖德이고, 아버이를 공경하지 않으면서 다른 사람을 공경하는 것을 悖禮라고 한다.”는 내용에서도 짐작할 수 있다.

20) 『이혹론』 (大正藏52), p.3a.

21) 『이혹론』 (大正藏52), p.3a.

22) 신성현, 『효이야기』에 효사상과 관련있는 불교경전이 소개되어 있다. (서울: 조계종출판사, 2000), 112~113쪽.

道에는 96종류가 있지만 가장 위대한 것일지라도 불교의 道보다 나은 것이 없다. 신선의 책은 들어보면 귀에 한가득 차지만, 실효를 살펴보면 마치 바람을 붙들고 그림자를 잡으려고 하는 것과 같다.²³⁾

라고 답하고 있다. 즉 불교가 성립된 무렵 인도에는 96종의 外道가 있었으나 그 어느 것도 불교와 비교할 수 없다. 모자는 그것을 인용하여 출세간적 가르침인 불교가 중국에서도 가장 훌륭한 것이며, 중국 여타의 종교 역시 불교와는 비교할 가치가 없다고 밝히고 있다.

그러나 儒家의 예의와 중국의 전통적인 관습의 입장에서 세간적 삶을 옹호하는 다음과 같은 질문도 있다.

사람이 살아가는데 있어 부귀는 누구나 좋아하지만 빈천은 싫어하며, 유유자적하게 마음껏 노는 것은 즐기고 수고로운 것은 싫어한다. 黃帝는 본성을 키우는 방법으로 다섯 가지 부식물(五畜)을 최상으로 여겼고, 공자도 “밥은 흰수록 좋고 생선회는 얇을수록 좋다.”고 하였다. 그런데 오늘날 사문들은 붉은 천을 몸에 두르고 하루 한 끼의 식사를 하고 사람의 여섯 가지 감정을 닫아 버린 채 일생을 마치고 있다. 이와 같다면 무슨 즐거움이 있겠는가?²⁴⁾

질문자는 『논어』²⁵⁾를 인용하여 세간적인 부귀야말로 사람들에게 즐거움을 주는 것이라는 입장에서 당시 사문들이 袒服을 하고 午後不食을 하는 것을 빈천한 생활로 지적한 것이다. 이에 대하여 모자는 다음과 같이 답하고 있다.

다섯 가지 다양한 색채는 사람의 눈을 어둡게 하고, 다섯 가지 다양한 음의 음악은 사람의 귀를 멀게 하며, 다섯 가지 다양한 맛의 음식은 사람의 입맛을 마비시킨다. 말 달리며 사냥하는 일은 사람의 마음을 미치게 하고 구하기 어려운 재화는 사람의 행동을 방자하게 만든다. 그러므로 성인은 배(腹)를 위하지 눈(目)을 위하지 않는다. 이 말이 어찌 빈말이겠는가?²⁶⁾

그는 노자의 말을 인용하여 대답하기도 하고, 또한 역사적인 사례를 들기도 한다. 즉 “柳下惠는 3공의 지위 때문에 자신의 행동을 바꾸지 않았고, 段干木은 자신의 몸을 위나라 文公의 富와도 바꾸지 않았으며, 許由와 巢父는 나무 위에서 살았지만 스스로 그곳을 제왕의 궁전보다 더 안락하게 생각하였고, 伯夷나 叔齊는 수양산에서 굶어 죽었지만 스스로 주나라 문왕과 무왕보다 더 만족하다고 말하였다.”²⁷⁾는 것이다.

23) 『이혹론』 (大正藏52), p.6a.

24) 『이혹론』 (大正藏52), p.4c.

25) 『논어』 「鄉黨」.

26) 『이혹론』 (大正藏52), p.4c.

27) 『이혹론』 (大正藏52), p.4c.

모자는 그들이 안락한 세간적 삶을 지향하지 않고, 자기 생각대로 최선을 다한 삶을 살았는데 어찌 아무런 즐거움도 없다고 할 수 있느냐고 반문함으로써 출세간적 삶을 높이 평가하고 있는 자신의 입장을 나타내고 있다.

V. 儒 · 佛 · 道의 사상적 논쟁

1. 輪廻應報論

중국불교의 초기에 윤회(samsāra)는 生死와 동의어로 사용되었다.²⁸⁾ 서로 반대개념의 용어인 生과 死를 반복하여 거듭한다는 의미에서 생사의 번역어로 한 것이다.

그런데 『이혹론』에서는 ‘윤회’라는 용어는 보이지 않으나, 三世에 관한 사상은 보이고 있다. 예를 들면 “부처님의 경전과 계율은 계속 전승되어 왔다. 그것을 실천할 수 있으면 또한 無爲를 얻어 복이 후세에까지 미칠 수 있다.”²⁹⁾라고 하고 있는 것이 그것이다.

중국에서 사람들에게 죽음의 문제가 되고 사후에 대하여 깊은 관심을 가지게 된 것은 바로 불교의 영향이다. 유가에서는 “生도 알지 못하면서 어찌 死를 알 수 있겠는가?³⁰⁾”라고 하듯이, 사후보다도 현실에 초점이 맞춰져 있고 도가에서는 자신의 노력에 의한 불로장생이 목적이 되고 있다.

따라서 불교의 輪廻轉生과 인과응보사상은 사람들을 현혹시켜 사회적 병폐를 조장한다는 입장에서 배불론의 근거로 삼았던 것이다. 그럼에도 불구하고 윤회응보론은 수많은 중국인들의 세계관 속에 깊숙이 뿌리내리기 시작하였다. 왜냐하면 사람들이 악취에 떨어지는 것에 대한 공포심은 그렇게 되지 않기 위해 공덕을 쌓으려는 행동을 유발시켜 중국불교발전의 지대한 공헌과 영향을 주었기 때문이다.

그런 의미에서 불교가 중국에 전해진 후 선악에 대한 응보와 윤회에 대한 교리는 상당히 일찍부터 수용되었고, 牟子도 그 중 한사람이었다고 생각된다. 따라서 가족윤리를 중시하는 유교의 입장에서 보시문제를 비판하는 대목도 주목할 만하다.

불교도는 재산을 통틀어 보시하는 것을 명예로 여기고 재산을 모두 남에게 주는 것을 고귀하게 생각한다. 이러한 일에 어찌 복이 있겠는가?³¹⁾

28) 河野 訓, 『中國佛教初期における生死と輪廻について』『印度學佛敎學研究』 41-2(東京: 印度學佛敎學研究會, 1993), 560쪽.

29) 『이혹론』(大正藏52), pp.1c-2a.

30) 『논어』『先進』“未知生 焉知死”

31) 『이혹론』(大正藏52), p.4a.

일반적 입장에서야 당연히 비난할 만한 내용이 아닐 수 없다. 그러므로 모자는 불교적 입장에서 보시가 어떠한가를 설명하고 있다. 즉 “사람들의 눈에 띄지 않는 보시는 아무런 의도도 없이 행해지지만, 그 과보는 한낮의 태양보다 분명하게 밖으로 드러난다.”는 것이다. 그러한 사례로 들고 있는 것이 바로 須大拏太子의 보시공덕이다. 수대나태자가 아버지의 재산을 모르는 사람에게 베풀고, 국보인 코끼리를 적에게 주고, 또한 아내와 자식까지 다른 사람에게 준 행위에 대한 비판을 다음과 같이 변호하고 있다.

무엇이 중요한 것인가를 파악하면 작은 일에 구애받지 않는다. 위대한 인물이 어찌 상식적인 것에 구애받겠는가? 수대나태자는 세상의 무상함을 보고 재화를 자신의 보물이 아니라고 생각하였기 때문에 마음대로 보시하여 대도를 성취하였다. 아버지와 국가는 그 보답으로 적이 침입하지 않았고, 그가 성불하자 부모 형제들이 모두 구제되었다.³²⁾

일반적으로 베풀어주는 것을 보시라고 생각하는 기본개념에서 벗어나 자신의 욕심을 버리는 행위야말로 진정한 의미의 보시임을 잘 드러내고 있다. 왜냐하면 대승보살의 실천행으로서의 보시는 가족과 원수를 二分화하지 않고, 마음의 동요없이 처자까지도 내줄 수 있는 것이기 때문이다. 즉 불교교리에 따라 선을 행하면 생사윤회로부터 벗어날 뿐만 아니라, 부모형제까지도 내세에 좋은 과보를 얻게 할 수가 있다는 것이다.

유교에서 “선을 쌓는 집에는 반드시 생각지도 않은 기쁨이 있고 악을 쌓는 집에는 반드시 뜻밖의 재앙이 찾아온다.”³³⁾고 하지만, 불교에서는 자신의 행동에 대한 결과는 바로 자기 자신에게 되돌아온다는 자업자득을 강조한 대목도 다음과 같이 보인다.

자기 재산을 다 기울여서 선한 마음을 일으키면 그 공덕은 숭산이나 태산처럼 높아지고 강이나 바다처럼 유유히 흐르게 될 것이다. 선한 마음을 품은 사람에게는 복이 돌아오고 악한 마음을 가진 사람에게는 재앙으로 보답된다. 법씨를 뿌려서 보리수가 수확되는 경우는 본 적이 없다. 마찬가지로 재앙의 종자를 뿌리고서 어찌 복을 얻을 수 있겠는가?³⁴⁾

말하자면 수대나태자처럼 무상함을 이론적 바탕으로 삼고 재물에 대한 무소유를 극대화하는 것이야말로 대승적 보시라는 것이다. 따라서 개인이 행한 행위에 대한 과보가 어떻게 드러나는가를 구체적으로 밝히고 있다.

즉 선행하기를 권함으로써 사후 악도에 떨어지지 않도록 주의를 환기시키고 있다. 우선 선악을 행하는 이와 그 과보를 받는 이는 누구이며 輪廻轉生³⁵⁾하는 이는 누구인가 등의 문제에 답하지 않으면 안 되었기 때문에 자연스럽게 영혼불멸의 논리로 이어지게 된 듯하다.

32) 『이혹론』(大正藏52), p.4a.

33) 『周易』「坤文言傳」“積善之家 必有餘慶 積不善之家 必有餘殃”

34) 『이혹론』9(大正藏52), p.4b.

35) 『홍명집』5『갱생론』(大正藏 52, p.27b)에서는 윤회전생하는 것을 ‘更生’이라고 한다.

2. 神滅不滅論

윤회전생을 논할 때 가장 먼저 전제가 되는 것은 윤회하면서 보응을 받는 존재이다. 즉 영혼의 주체에 대한 문제이다. 이를 부정하기 위해 등장한 것이 결국 神滅論³⁶⁾이고, 이에 대항하기 위해 불교에서는 영혼의 주체를 인정하는 神不滅論³⁷⁾으로 맞서게 된다.

다시 말해 가장 근본적이면서도 오해하기 쉽고, 그래서 후대에까지 계속 논란의 대상이 되었던 문제가 바로 영혼은 멸하는가, 멸하지 않는가라는 神滅神不滅논쟁이다.

중국에는 옛날부터 영혼불멸사상은 있었지만 사람의 사후에 영혼이 생전에 지은 선악의 행위에 따라 윤회하는 것은 생각하지 못하였다.³⁸⁾ 따라서 불교의 이러한 사상은 처음에는 유학자들의 비난을 받았다. 『이혹론』에도 다음과 같은 논란³⁹⁾이 보이고 있다.

질문자: 불도에서는 “사람이 죽으면 반드시 다시 태어난다.”고 하는데, 나는 이 말이 사실이라고 믿을 수 없다.

牟子: 사람이 임종할 때 가족들이 지붕 위에 올라가 그 사람의 이름을 부른다. 이미 죽었는데 또 누구를 부르는 것인가?

질문자: 혼백을 부르는 것이다.

牟子: 정신이 돌아오면 소생하지만, 돌아오지 않으면 어디로 가는가?

질문자: 귀신이 된다.

牟子: 그렇다. 정신은 본래 불멸하고, 신체만 썩을 뿐이다. 비유하자면 신체는 오곡의 뿌리나 잎과 같고 영혼(魂神)은 오곡의 씨앗과 같은 것이다. 뿌리와 잎은 한번 나오면 반드시 시들지만, 씨앗에 어찌 그 끝이 있겠는가? 마찬가지로 도를 체득한 사람도 신체만 소멸해 버릴 뿐이다.

牟子의 이와 같은 영혼존속의 주장은 이후의 영혼불멸설에 대한 귀감이 되고 있다. 그는 중국의 민간신앙을 이용하여 영혼의 轉生에 대한 질문자의 의문에 답하고 있다. 즉 세

36) 이 문제를 제일 먼저 거론한 사람은 후한시대 王充으로 그는 신멸을 주장하였다.

37) 『이혹론』의 神不滅 문제는 후대에까지 논쟁으로 이어지는 근거가 되었다. 먼저 東晉의 廬山慧遠은 『沙門不敬王者論』에서 ‘形盡神不滅’을 주장하였다. 그러나 본격적인 논쟁이 대두된 것은 남북조시대 유송의 慧琳이 지은 『白黑論』에 기인한다. 이에 격분한 宗炳이 『難白黑論』을 지어 반박하자 유학자인 何承天이 『白黑論』을 옹호하는 『達性論』을 지었다. 그러자 顏淵之가 이를 비판하였고 또한 鄭道子도 『神不滅論』을 지어 허승천의 신멸론에 대항하였다. 그 후 양나라 때 范縝이 『神滅論』을 지어 形神相即論을 주장하자 다시 논쟁으로 점화되었고 曹思文과 蕭琛이 『難神滅論』을 지어 반론을 제기하였다.

이와 같이 많은 사람들이 논쟁을 계속하여 타결점이 보이지 않자, 양무제가 莊嚴寺의 法雲법사에게 칙령을 내려 당대의 석학들의 생각을 물어보게 하였다. 그리하여 법운법사의 질의에 대한 62명의 奉答書가 『홍명집』에 실려 있는데, 거의 황제의 뜻에 따른 영혼의 不滅性을 인정하는 입장이다. 결국 牟子로부터 시작된 이래 6백여 년간에 걸친 이 논쟁은 이론을 초월하여 欽定說에 의해 드디어 결론이 났던 것이다.

38) 졸론, 『중국불교와 유·도교와의 對論』, 『불교학보』 31 (서울: 불교문화연구원, 1994) pp.193-195.

39) 『이혹론』 (大正藏52), p.3b.

간에서는 사람이 죽으면 지붕위에 올라가 죽은 이의 이름을 부르며 돌아오라고 하는 풍습이 있는데 그것은 결국 영혼을 부르는 것이다. 만약 영혼이 없다면 그러한 의식을 했을 리가 없기 때문이다. 따라서 사람의 신체는 오곡의 뿌리나 잎사귀와 같고, 단지 그 영혼만이 오곡의 씨앗과 마찬가지로 대대로 이어진다고 본 것이다.

결국 불교가 일체의 실체적인 존재를 인정하지 않는 것임에도 불구하고 여기서는 영혼 그 자체의 실체성을 인정하여 불교의 근본적 입장과는 어긋난, 불멸의 영혼을 내세우고 있다.

질문자: 도를 닦아도 죽고 닦지 않아도 죽는다면 무슨 차이가 있는가?

牟子: 도를 얻었다면 신체는 죽더라도 영혼은 천당[福堂]으로 가지만, 악한 일을 행하였다면 죽은 뒤에 영혼은 그 재앙을 받게 된다.(중략...)도를 체득한 것과 체득하지 못한 것은 마치 금을 잡초에 비교하는 것과 같다. 선행과 복의 관계는 마치 흰색을 검은색에 비교하는 것과 같다. 어찌 차이가 없다고 하겠는가?

불교는 생사윤회에서 벗어나는 것을 인생의 최대 행복이라 생각한다. 그러나 대부분의 사람들은 소위 열반과 해탈에 대한 갈망도 없고 흥미를 가지는 일도 없다. 그보다도 그들이 염두에 두었던 것은 소위 來世의 생활이 어떤 것인가, 來世에는 고난으로부터 벗어나 행복할 수가 있는가라는 점이었음을 알 수 있다.

그렇기 때문에 『이혹론』의 질문자도 “도를 닦아도 죽고, 닦지 않아도 죽는다면 무슨 차이가 있는가?”라고 물은 것이다. 이에 대하여 牟子는 道를 얻으면 신체는 죽더라도 영혼은 천당으로 가지만, 악한 일을 행하고 죽었다면 영혼은 그 재앙을 받게 된다고 답하고 있다. 이는 불교의 선악에 대한 응보논리를 간단하게 통속적으로 설한 것이다. 말하자면 귀신관념과 윤회의 주체에 대한 혼돈으로 말미암아 그 정체성이 아직 확립되지 않았음을 알 수 있다.

물론 이와 같은 『이혹론』의 논리가 얼마만큼 당시의 중국인들을 납득시켰는가는 의문이다. 왜냐하면 다소간의 논리적 비약과 무리한 해석도 엿보이기 때문이다. 그리고 사상적 문제인 신멸·신불멸논쟁 역시 정밀한 논증은 아니지만, 전통사상에 바탕을 둔 소박한 대답을 통해 당시 사회적으로도 중대한 관심사이었음을 알 수 있다. 왜냐하면 신멸은 영혼의 滅이므로 無佛이고, 신불멸은 영혼의 不滅이므로 불성의 實有와 보응의 실존으로 이어지게 되어 오랫동안 논쟁이 지속될 수 있었던 것이다.

그러나 그 내용은 모자 자신이 序文에서 儒家로부터 비방을 받고 그 오해를 없애기 위함이라고 밝혔듯이, 불교를 옹호할 뿐만 아니라 흥법을 위해 취해진 고심의 흔적이 군데 군데 엿보이고 있다. 다시 말해 三教를 會通하려는 입장에서 설명하고 이해하고자 하는 방식과 논리임을 알 수 있다.

VI. 나오는 말

理想은 현실로부터 멀리 떨어진 곳에 있다. 그러므로 이상이라 불린다는 게 서양인들의 생각이다. 그러나 중국에서 이상은 현실과 가까운 곳에 있다. 다시 말해 이상은 현실을 떠나 고원한 곳에 있지 않고 비근한 현실 속에 존재한다는 뜻이다. 중국인들이 현실주의 자라는 것은 이상을 버리고 현실을 취하는 입장이 아니라 현실 속에서 이상을 추구하는 것을 가리킨다.⁴⁰⁾

그런 의미에서 牟子도 중국의 전통적인 관점에서 불교를 이해하였다. 그가 『이혹론』에서 논증을 위해 인용한 이론과 전거로써 佛典보다도 오히려 『노자』·『논어』·『효경』이 인용되고 있을 뿐만 아니라 여타의 서적도 많이 인용되고 있기 때문이다.

『이혹론』은 자체적으로 主客을 설정하여 一問一答의 체제를 취하고 있다. 가설된 질문자는 북방에서 온 한 사람의 유학자로서 불교에 대하여 여러 가지 의문과 어려운 문제를 제기하고 있다. 물론 답변자로서 설정된 이는 牟子이다. 제기해 받고 싶은 여러 가지 문제에 대하여 중국 고전의 여러 전적에 근거하여 인용하면서 대답을 하고 있다.

따라서 『이혹론』은 실제로는 다른 두 가지 입장에서 당시 사람들의 불교에 대한 이해를 반영하고 있는 것이다. 먼저 중국의 전통적인 종교와 사상 그리고 그 용어를 차용하여 불교교리를 해설하고, 또한 당시 사회에도 그 영향을 확대시키고자 하였다. 牟子가 도가와 유가 그리고 諸家の 저술을 많이 인용하여 불교를 설명한 이유도 바로 여기에 있다.

또 한 가지는 牟子의 입장이 불교와 도가가 사상적으로는 일치한다고 생각한 점이다. 그래서 항상 『노자』를 援用하여 불교를 설명하고 다시 반복되게 불교교리를 인용하여 『노자』에 갖다 붙이기도 하였던 것이다. 또한 불교와 유가는 몇 가지 분명한 차이가 있으나 근본적인 입장에서는 兩者가 일치한다고 생각하였다.

牟子의 불교에 대한 이러한 이해는 불교라는 외래종교가 중국의 전통적인 도가와 유가의 사상에 어떤 형태로든 부합하고, 그를 이용하여 통치계급과 人民의 지지를 얻지 않으면 안 된다는 것을 나타내고 있다. 물론 牟子의 다양한 구실과 논술은 무리한 대목도 많아 인도불교의 본래 의미와 일치하지 않는 면도 있지만, 불교는 바로 이와 같은 무수한 왜곡과 변용을 거쳐 비로소 최종적으로 ‘중국적인 불교’로 발전할 수 있었던 것이다.

요컨대 『이혹론』에는 불교가 전해진 초창기 무렵, 사람들이 불교를 어떻게 이해했고, 어떤 방식으로 유·도교에 대치했는가가 잘 나타나 있다.

40) 森三樹三郎, 『中國思想史』上(京都: 文明社, 1985), p.30.

참고문헌

『弘明集』
『理惑論』
『佛祖統紀』
『舊唐書』
『史記』
『老子』
『莊子』
『孝經』
『論語』
『周易』

- 梁啓超, 「牟子理惑論辯偽」, 『中國佛教研究史』, 臺北: 新文豐出版公司, 1975.
劉立夫, 『弘道與明教—弘明集研究』, 北京: 中國社會科學出版社, 2004.
任繼愈 지음, 權德周 옮김, 『중국의 유가와 도가』, 서울: 동아출판사, 1993.
常盤大定, 『支那佛教の研究』, 東京: 春秋社, 1944.
福井康順, 『道教の基礎的研究』, 東京: 日本書籍文物流通會, 1958.
鎌田茂雄, 『中國佛教史』 1, 東京: 東京大學出版會, 1982.
_____, 『中國佛教史』 2, 東京: 東京大學出版會, 1983.
森三樹三郎, 『中國思想史』上, 京都: 文明社, 1985.
福井康順, 「中國の思想と佛教」, 『福井康順著作集』3, 京都: 法藏館, 1988.
木村清孝 지음, 장휘옥 옮김, 『중국불교사상사』, 서울: 민족사, 1989.
久保田量遠 지음, 최준식 옮김, 『중국유불도삼교의 만남』, 서울: 민족사, 1990.
森三樹三郎 지음, 오진탁 옮김, 『불교와 노장사상』, 서울: 경서원, 1992.
河野訓, 「中國佛教初期における生死と輪廻について」『印度學佛敎學研究』41-2(東京: 日本印度學佛敎學會, 1993).
高橋裕美, 「中國佛教における輪廻について」, 『輪廻の世界』, 東京: 大正大學綜合佛敎研究所, 2001.
장계환, 「중국불교와 유·도교와의 對論」『불교학보』31(서울: 불교문화연구원, 1994).
박해당, 「중국 초기불교의 인간이해」, 『논쟁으로 보는 불교철학』, 서울: 예문서원, 1998.
신성현, 『효이야기』, 서울: 조계종출판사, 2000.
장계환 역주, 『弘明集』, 서울: 동국대 역경원, 2001.

원고접수: 2009년 10월 23일 1차심사: 11월 17일 게재승인일: 12월 1일

연구자 소개: 장애순(계환)

- ① 전공: 중국불교 / 소속: 동국대학교
 - ② 관심영역: 중국불교사, 중국화엄교학, 대승불교사상.
 - ③ 주요논저: 『중국불교사』, 『중국화엄사상사』, 『대승불교의 세계』 등 다수.
 - ④ E-mail: hasim@dongguk.edu
-

Abstract

**A Study of Interaction among Confucianism, Buddhism and
Taoism in the Hung Ming Chi(弘明集)
-Based on the Mouzilihuolun(牟子理惑論)-**

Chang, Aesoon(Gye-Hwan)

Dongguk University, Seoul

Chinese Buddhism could be classified into various subjects such as history of Buddhism, history of Buddhist Doctrines, history of translating Buddhist texts, Buddhist sects and the founders of specific sects.

However, the most significant issue is that what are differences and similarities between Buddhism and Confucianism and Taoism.

It is said that harmony with traditional Taoism and Confucianism by Buddhism which is a foreign religion was needed for being embraced and spreaded by ruling classed and populace in China

It is natural in the process of spreading Buddhism that Buddhism adopted the methods and means which could be easily accepted by Chinese people.

Buddhist Thoughts were transmitted into China beginning from translations by An Shigao(安世高) and Zhi Loujiachen(支婁迦讖) in the Later Han period and then the biographies of the Buddha and Mahāyāna sūtras continued to be translated in the Three Kingdoms period. Intellectuals who believed in Buddhism started to get interested in what the Buddhism is and the answer to this is the Mouzilihuolun(牟子理惑論) which is composed by Mouzi to solve the questions.

The Mouzilihuolun(牟子理惑論) is, in this respect, thought that it shows the aspects of debate and harmony among the three religions which are seriously different from one another.

Key words: The Mouzilihuolun(牟子理惑論), Hung Ming Chi(弘明集), Confucianism, Taoism, History of Interaction