

북송초기 삼교회통론의 양상

김 경 수*

차례

- I. 문제의 제기
- II. 삼교회통론의 역사
- III. 삼교회통론의 양상
 - 1. 불교 : 연수와 계승
 - 2. 도교 : 진단과 장백단
 - 3. 유교 : 주렴계, 장횡거, 정명도, 정이천
- IV. 맺음말

【국문초록】

유교 불교 도교의 삼교는 중국을 중심으로 한 동아시아 사상의 대표적인 체계 이면서 민중의 생활을 지배해온 이념이었다. 통치의 이데올로기로 작용한 유교는 일상윤리의 규범이었고, 인도에서 전파된 불교는 내세를 위한 기복신앙으로 변해 간 것에 반해, 도교는 일상적 삶에서 재앙을 쫓고 복을 부르기 위한 방편으로서의 역할을 수행하였다. 민중들의 삶에서는 대체로 삼교가 서로 분리되어 받아들여 지 않고 하나로 융합되어 수용된 것이 역사적 사실이다. 필자는 당나라 말기부터 북송 초기까지의 삼교회통론에 많은 관심을 가지고 있다. 이 시기 삼교는 각각 修道論의 이론적 체계를 정립하여, 성리학의 修養論과 선불교의 修行論 그리고 도교의 修煉論이 독특한 형식을 드러내고 있었다. 앎과 실천을 분리하지 않는 동양철학의 특징에서 본다면 목적으로서의 成道나 내용으로서의 達道보다는 修道, 즉 실천의 방법론은 대단히 중요한 의미를 갖는다. 이 시기에 삼교회통론을 주장한 인

* 경북대학교 퇴계연구소 전임연구원

물들은 다른 종교의 장점을 취하여 자신의 입장에 맞추어 새로운 수도론의 이론체계를 구성하였다. 본고에서는 그 당시 삼교회통론과 연관된 유불도 삼교의 대표적 인물 몇몇을 검토하고자 한다. 불교의 연수와 계승, 도교의 진단과 장백단, 그리고 유교의 주돈이 장재 정호 정이가 그들이다.

불교의 경우 연수로부터 계승으로 이어지는 과정에서 유불융회를 중심으로 전개되는 수도론의 방법이 얼마나 정치한 모습으로 그려지고 있는지를 알 수 있었다. 도교의 경우 마음과 몸의 이중적 구조를 가지고 있는 인간의 한계를 극복하기 위하여 그들의 수련론에 불교의 수행론을 도입하고 있는 과정이 진단으로부터 장백단에 이르면서 대단히 치밀해지고 있음도 살펴보았다. 유교의 경우는 일상성과 초월성 및 몸과 마음의 문제를 동시에 해결해야만 하는 복합적인 문제를 가지고 있었다. 성리학자 네 명의 학문적 탐구 과정에서 그들이 수양론을 점차로 정비해 가면서 유학의 본래적 내용과 일치시키려고 하는 노력도 볼 수 있었다. 그들의 수도론은 각각 장단점을 가지고 있다. 하지만 그들의 치열한 논의를 통하여 '자아상실'의 시대로 불리는 현대의 우리들이 보다 행복한 삶을 찾을 수 있는 새로운 수도론 - 그것이 수양이든 수행이든 수련이든 아니면 셋을 회통한 것이건 간에 - 을 모색해 볼 수 있는 단초를 제공받을 수도 있을 것이다.

주제어

삼교회통, 수도론, 수양, 수행, 수련

I. 문제의 제기

유교 불교 도교의 삼교는 중국을 중심으로 한 동아시아 사상의 대표적인 체계이면서 민중의 생활을 지배해온 이념이었다. 그러나 그 실상을 살펴보면 각각의 종교에 대한 이론적 탐구와 이해는 극소수의 지식인들에 의해서만 이루어졌고, 대부분의 민중들은 어느 한 종교의 이론적 틀이나 교의에 얽매어 산 것은 아니었다. 통치의 이데올로기로 작용한 유

교는 일상윤리의 규범이었고, 인도에서 전파된 불교는 내세를 위한 기복 신앙으로 변해간 것에 반해, 도교는 일상적 삶에서 재앙을 쫓고 복을 부르기 위한 방편으로서의 역할을 수행하였다. 민중들의 삶에서는 대체로 삼교가 따로 분리되어 받아들여지지 않고 하나로 융합되어 수용된 것이 역사적 사실이라고 할 수 있다.

이미 유교가 통치이념으로 자리 잡은 후한 때에 불교가 인도로부터 전파되었고, 이보다 약간 늦은 시기에 도가사상에 기대어 도교가 중국에서 자생적으로 발생하여 급속하게 민중 속으로 파고들어 커다란 세력을 형성하게 되었다. 그러나 황건적의 난으로 그 세력을 거의 잃은 도교가 주춤하는 틈에 이론적 치밀성과 방대한 사상내용을 가진 불교가 세력을 떨치게 되었다. 이로부터 이론체계의 취약성을 가지고 있었던 도교는 외래의 불교와 치열한 생존경쟁을 해야만 했고, 그 과정에서 필연적으로 상호 비판과 함께 모방을 통한 수용이 이루어지게 되었다. 그 결과 불교는 인도의 전통과는 다른 중국불교인 선불교로 정착되었고, 도교는 외단 사상에서 내단사상으로의 전환을 가져왔던 것이다.

필자는 바로 이 시기의 삼교회통론에 깊은 관심을 가지고 있다. 이 시기란 바로 당나라 말기부터 오대십국 시대를 거쳐 북송 초기까지를 말한다. 북송은 건국 초부터 문치주의를 채택하여 학문적 자유를 최대한 보장하였으며, 국가 차원에서 당시 활성화되기 시작한 인쇄술의 발달에 힘입어 삼교의 경전들을 전집형태로 간행하여 널리 보급하였으니, 유교의 십삼경 및 불교와 도교의 대장경이 모두 이때에 몇 차례 간행되었다. 또한 이 시기는 춘추전국시대의 제자백가를 능가할 정도로 많은 뛰어난 학자들이 여러 분야에서 나타나 그야말로 학문의 최대 융성기를 누린 때이기도 하다. 이 당시 삼교는 서로 비판적 관점과 함께 상호회통적 경향도 두드러지게 보이기 시작했다.

필자는 이 시기가 성리학의 태동기라는 점에 주목한다. 성리학의 형성이 불교와 도교의 영향을 받았다는 설과 유교가 독자적으로 발전한 것이라는 두 가지 설로 나뉘고 있지만, 당시의 성리학자들이 불교나 도교에 깊은 관심을 가지고 있었던 사례는 허다하며, 그쪽의 인물들과 교류가 깊었던 것도 역사적 사실로 확인되고 있다. 또한 삼교는 각각 修道論의 이론적 체계를 정립하여, 성리학의 修養論과 선불교의 修行論 그리고 도교의 修煉論이 독특한 형식을 드러내고 있었다. 앎과 실천을 분리하지 않는 동양철학의 특징에서 본다면 목적으로서의 成道나 내용으로서의 達道보다는 修道, 즉 실천의 방법론은 대단히 중요한 의미를 갖는다. 이 시기에 삼교회통론을 주장한 인물들은 다른 종교의 장점을 취하여 자신의 입장에 맞추어 새로운 수도론의 이론체계를 구성하였던 것이다.

따라서 이 시기의 삼교회통론은 보다 복잡한 양상을 가지고 있다. 주지하다시피 동양철학은 실천을 중시하여 修道論에 초점을 두고 있다. 이 문제는 이른바 동양철학의 몸과 마음의 문제라고도 할 수 있다. 유교 불교 도교는 각각 成道の 경지를 ‘聖人’과 ‘부처’ 그리고 ‘眞人’으로 제시하고, 達道 즉 그 내용성은 ‘온갖 행위가 도덕적으로 완벽한 자’와 ‘모든 고통의 원인인 번뇌를 끊고 열반에 이른 자’ 및 ‘현상적 존재자의 세계에서 청정한 본원의 존재로 되돌아 간 자’ 등으로 설명한다. 이에 따라 그들 각각이 그 목표에 도달하기 위한 방편인 수도론도 자연히 다를 수밖에 없다. 그리하여 유교는 극기복례라는 전통적 수양론을 넘어서 ‘몸을 주재하는 마음속에 있는 본원의 性을 잘 길러(養) 天命과 합일하는 경지로 나아가는 것’을 그 방법론으로 제시하였고, 불교는 色卽是空 理事無礙의 관점으로부터 ‘세계와 마음의 본질은 主客未分の 空임을 깨달아 다시금 일상으로 살아갈(行) 것’을 말하였으며, 도교의 내단이론은 ‘일차적으로는 육체적 수련을 통하여 몸을 구성하고 있는 精을 氣로 바꾸는 命功을 닦은 후

에 이 氣를 神으로 바꾸는 性功을 거쳐서 궁극적으로는 이 神을 太虛로 돌이키는 復歸無極의 경지로 변화(煉)시킬 것'을 주장하였다. 그래서 우리는 삼교의 수도론을 수양론과 수행론 그리고 수련론이라고 달리 이름하고 있는 것이다. 바로 이 부분에서 삼교회통에 대한 각각의 입장이 다르게 나타나게 되는 것이다.

필자는 당시 삼교의 대표적 학자들이 주장하는 삼교회통론의 정합성과 논리적 맥락에 깊은 관심을 가지고 있다. 그것은 바로 삼교의 차별성과 공통점을 보다 정확히 알 수 있게 해 준다. 나아가 이는 그들 각각의 인간존재에 대한 해명을 이해하는 것이다. 그러나 당시 삼교회통론을 주장한 인물들의 주장을 모두 검토한다는 것은 매우 어렵다. 또 반드시 그렇게 해야 할 필요성도 제기되지 않는다. 따라서 본고에서는 그 당시 삼교회통론과 연관된 유불도 삼교의 대표적 인물 몇몇을 검토하고자 한다. 불교의 永明 延壽와 佛日 契嵩, 도교의 陳搏과 張伯端, 그리고 유교의 北宋 四자가 그들이다.

본고의 목적은 두 가지로 말할 수 있다. 하나는 위에서 언급한 인물들의 주장을 검토함으로써 문제의 본질과 양상을 드러내는 것이며, 다른 하나는 향후 그들 각각과 상호비교에 대한 보다 구체적인 연구의 디딤돌로 삼고자 하는 것이다. 따라서 본고에서는 기존의 연구성과를 바탕으로 논의를 전개하여 문제의 몇 가지 특징들을 밝히고자 하며, 각자의 이론에 대한 비판적 검토나 상호비교와 같은 연구는 지속적인 일련의 작업으로 진행하고자 한다.

II. 삼교회통론의 역사

유불도 삼교의 交涉史에 대한 연구를 살펴보면,¹⁾ 이 문제는 크게 두 가지 관점으로 나뉠 수 있다. 하나는 불교의 입장에서 유학 내지는 성리학의 형성에 끼친 불교의 영향을 중심으로 연구한 것으로, 대부분의 연구들이 여기에 속한다. 다른 하나는 유교의 입장에서 불교나 도교가 성리학의 형성에 끼친 영향을 부정하지는 않지만 그 정도가 지대하지는 않은 것으로 보면서, 유학의 자발적인 動因에 의해서 성리학이 성립하였다는 관점을 가진 연구들로서 소수의 연구자들이 이에 속한다고 할 수 있다. 이러한 경향은 연구자의 성향이 親佛敎的인가 아닌가에 따라 많이 좌우된 느낌이 없지 않다.

처음 삼교회섭사에 대한 현대적 연구는 대부분 日本學者들에 의해 이루어졌는데, 그 선구적 역할을 한 인물은 단연 常般大定이라고 할 수 있다. 그는 1930년에 『支那に於ける佛敎と儒敎道敎』²⁾라는 상당히 방대한 분량의 저술을 출판하여 이 분야 연구의 효시를 이루었다. 제목에서 볼 수 있듯이 불교를 중심으로 하여 유교와 도교와의 교섭사를 시대별로 서술하였다. 그 다음해인 1931년에는 久保田量遠이 『中國儒佛道三敎史論』³⁾이라는 책을 常般大定과 비슷한 분량으로 간행하여 통사적 연구 성과를 내었다. 이 책의 내용은 『弘明集』과 『廣弘明集』에서 다루고 있는 쟁점들을 중심으로 서술한 특징이 있다. 그에 비해 분량은 많지 않지만 삼교회섭사를 가장 일목요연하게 정리한 책은 1943년에 간행된 久保田量遠의

1) 이 장의 내용은 대체로 필자의 철학박사학위논문(김경수, 「북송초기 유불도의 삼교회통론 - 선불교의 계승과 도교의 장백단을 중심으로 -」, 경상대학교, 2008) pp. 5-8에서 정리한 것을 다소 수정하여 서술하였다.

2) 常般大定, 『支那に於ける佛敎と儒敎道敎』(東京: 東洋文庫, 1930)

3) 久保田量遠, 『中國儒佛道三敎史論』(東京: 東方書院, 1931)

『支那儒佛道交涉史』⁴⁾라고 할 수 있다. 한 가지 더 언급한다면, 일본에서의 중국불교사 연구에서 탁월한 업적을 남긴 鎌田茂雄의 『中國佛教史』⁵⁾에서도 불교와 도교의 관계 및 宋學과 불교의 관계 등에 대하여 아주 간략하지만 중요한 부분들을 언급하고 있다는 점이다. 그는 또 東京大學 東洋文化研究所의 보고서로서 『道藏內佛教思想資料集成』을 펴내는 방대한 작업을 수행하기도 했다.

그 뒤를 이어 60-70년대에 이 문제에 대한 제2세대의 연구자라고 할 수 있는 두 사람이 나왔으니, 荒木見悟와 久須本文雄이 그들이다. 荒木見悟는 『儒教と佛教』 및 『佛教と陽明學』⁶⁾이라는 두 저서를 통하여 불교 특히 大慧宗杲의 禪佛教가 性理學 및 陽明心學에 미친 영향을 분석하였다. 久須本文雄은 『宋代儒學の禪思想研究』⁷⁾라는 책을 저술하여, 北宋五子 중에서 邵雍을 제외한 네 인물과 程子の 제자들 및 朱熹와 陸象山의 사상에 나타나는 선불교의 영향을 구체적으로 살피고 있다.

근래에 와서는 1997년에 三浦國雄이 『朱子と氣と身體』⁸⁾라는 책을 출판하였는데, 제2부에서 유불도 삼교 수양론의 핵심들을 분석하면서 상호

4) 久保田量遠, 『支那儒佛道交涉史』(東京: 大藏出版社, 1943). 이 책은 최준식이 『中國儒佛道三教의 만남』(민족사, 1990)이라는 제목으로 번역하여 출판하였다.

5) 이 책은 鎌田茂雄, 鄭舜日 譯, 『中國佛教史』(경서원, 1985)로 번역되어 있다. 한편 鎌田茂雄은 같은 제목으로 된 방대한 분량의 『중국불교사』도 집필하였는데, 이 책은 국내의 장승출판사에서 전8권으로 번역하여 간행하기로 하였다가, 1996년도에 제3권까지만 간행한 상태에서 추가 번역 및 간행을 중단하고 있다.

6) 荒木見悟, 『儒教と佛教』(東京: 平樂寺書店, 1963) 및 『佛教と陽明學』(東京: 第三文明社, 1979). 앞의 책은 研文出版에서 1993년에 新版으로 간행한 것을 저본으로 하여, 심경호 옮김, 『불교와 유교』(예문서원, 2000)로 번역되어 있고, 뒤의 책은 배영동 옮김, 『불교와 양명학』(혜안, 1996)으로 번역되어 있다.

7) 久須本文雄, 『宋代儒學の禪思想研究』(名古屋: 日進堂書店, 1980)을 참조할 것.

8) 이 책은 이승연 옮김, 『주자와 기 그리고 몸』(예문서원, 2003)으로 번역되어 있다.

간의 영향관계를 검토하고 있다. 또 1999년에 小島毅가 『宋學の形成と展開』⁹⁾라는 저술을 내어, 성리학의 형성을 유교 자체의 주요개념과 역사적 흐름의 과정에 초점을 맞추어 파악하려는 관점을 부각시키고 있다. 그리고 2002년에는 土田健次郎이 『道學の形成』¹⁰⁾이라는 책을 저술하여 성리학 형성에 대한 폭넓은 시각을 제시하면서, 특히 제5장에서는 道學과 불교와 도교의 관계에 대해서 깊이 있게 논하고 있다.

이 문제에 대해서 중국 측의 본격적인 연구는 상당히 늦었는데, 1984년에 臺灣에서 熊琬이 『宋代理學與佛學之探討』라는 책을 출판한 것이 눈에 띄는 업적이라고 하겠다. 그 이전에는 Carsun Chang이 미국에서 출판한 *The Development of Neo-Confucian Thought (I)*¹¹⁾의 제6장에서 성리학에 미친 불교의 영향을 언급한 것이 동양과 서양에 함께 널리 알려진 저술이다. 이후 중국 본토에서 80년대를 지나면서부터 쏟아지고 있는 연구서들에서는 대부분이 성리학의 형성에 미친 불교나 도교의 영향에 대해서 일정한 정도를 언급하고 있지만, 일본에서 처럼 정밀한 연구 성과는 눈에 띄지 않는다. 대표적으로는 葛兆光的 『道敎與中國文化』¹²⁾와 『禪宗與中國文化』¹³⁾를 들 수 있고, 시대별 교섭의 내용

9) 이 책은 신현승 옮김, 『송학의 형성과 전개』(논형, 2004)로 번역되어 있다.

10) 土田健次郎, 『道學の形成』(東京: 創文社, 2002). 이 책은 성현창 옮김, 『북송도학사』(예문서원, 2006)으로 번역되어 있다.

11) Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought (I)*, (New York: Bookman Associates, 1958). Carsun Chang은 張君勱의 영어식 이름이며, 이 책은 그 후에 『新儒家思想史』(臺北: 弘文館出版社, 1986)란 제목으로 중국어로도 출판되었고, 국내에는 張君勱 지음, 김용섭·장운수 옮김, 『한유에서 주희까지』(형설출판사, 1996 수정판)로 번역되었다.

12) 이 책은 중국에서 1987년에 간행되었는데, 국내에서는 沈揆昊 옮김, 『道敎와 中國文化』(동문선, 1993)로 번역되어 있다.

13) 이 책은 중국에서 1986년에 간행되었는데, 국내에서는 韓相弘·任炳權 옮김, 『禪宗과 中國文化』(동문선, 1991)로 번역되어 있다.

에 대해서는 許凌雲의 『中國儒學史-隋唐卷』 및 韓鍾文의 『中國儒學史-宋元卷』¹⁴⁾, 그리고 漆俠의 『宋學的發展和演變』¹⁵⁾ 등이 참고할만하다. 그 외에 三教會通的 관점을 중심으로 서술된 책으로는 『儒佛道與傳統文化』¹⁶⁾와 『儒道釋與內在超越問題』¹⁷⁾ 등이 있다.

한국에서는 이러한 삼교교섭사와 관련한 본격적인 연구는 거의 없다고 해도 과언이 아니다. 柳承國이 『동양철학연구』의 제3장에서 성리학의 형성과 관련한 불교와 도교의 영향을 개괄하였지만, 이것은 독자적 연구 성과라기보다는 일본학자들의 연구를 요약 정리한 것으로 보인다.¹⁸⁾ 근래에는 윤영해가 『주자의 선불교비판 연구』의 서론과 제1장에서 이 문제와 관련한 간략한 역사를 기존의 연구 성과를 토대로 정리하였고¹⁹⁾, 그 후에 다시 「유교와 도교, 그리고 불교의 다원주의 가능성」²⁰⁾에서도 한 번 더 간략하게 정리하였다. 최근의 연구로는 임형석의 「劉謐의 『三教平心論』에 관하여」가 있는데, 元末明初의 삼교론을 살필 수 있는 연구이다.²¹⁾

이상의 기존 연구들에서 밝혀진 북송 이전까지 삼교회통론자들의 주장은 대략 다음과 같은 도표로 정리할 수 있다.²²⁾

-
- 14) 이 두 책은 각각 중국유학사 시리즈의 일부분으로, 廣州 : 廣東教育出版社에서 1998년에 간행한 것들이다.
- 15) 漆俠, 『宋學的發展和演變』(石家莊 : 河北人民出版社, 2002)
- 16) 《文史知識》編輯部編, 『儒佛道與傳統文化』(北京 : 中華書局出版, 1990)
- 17) 湯一介, 『儒道釋與內在超越問題』(南昌 : 江西人民出版社, 1991)
- 18) 柳承國, 『東洋哲學研究』(槿域書齋, 1983) 제3장 참조.
- 19) 윤영해, 『주자의 선불교비판 연구』(민족사, 2000) 서론 및 제1장 참조.
- 20) 윤영해, 「유교와 도교, 그리고 불교의 다원주의 가능성」(『불교학연구』 제5호, 불교학연구회, 2002) 참조.
- 21) 임형석, 「劉謐의 『三教平心論』에 관하여 - 儒敎의 排佛論에 대한 한 불敎도의 반응 -」(『한국철학논집』 제20집, 한국철학사연구회, 2007) 참조.
- 22) 김경수, 「북송초기 유불도의 삼교회통론 - 선불교의 계승과 도교의 장백단을 중심으로 -」(경상대학교 철학박사학위논문, 2008) pp.22-23. 이 논문의 제2장에 서는 삼교교섭의 맥락과 유형 및 특징들을 비교적 상세하게 다루고 있다.

觀 點	人 物 과 著 述	備 考
三教會通論	『牟子理惑論』	불교중심
	陶弘景	도교중심
	傅翁	삼교회통
	李士謙	삼교정립설 - 역할분담론
	王通	삼교회통설 - 유교중심
	吉藏 : 『三論玄義』	불교우위설
	宗密 : 『原人論』	불교우위설
	陳搏	도교중심
優劣論	曹植 : 『辨道論』	유교중심, 불교비판
	王浮 : 『老子化胡經』	도교우위, 불교비판
	『淸淨法行經』	불교우위
	『正誣論』	유교중심, 불교비판
	范縝 : 『神滅論』	유교중심, 불교비판
儒佛調和論	智顓, 法琳, 湛然, 顏之推, 道世	유불조화 五戒와 五常의 배합
	沈約 : 『均聖論』	불교중심
	顏之推	불교중심
	孫綽	불교중심
	周顒	유불일치설
	梁肅 : 『天台止觀通例』	불교중심
	李翱 : 『復性書』	유교중심
道佛一致論	張融 : 『律門』	도불동일설
	孟景翼 : 『正一論』	도불동일설
一方批判論	孫盛 : 『老聃非大賢論』 『老子疑問反訊』	유교우위, 도교비판
	葛洪 : 『抱朴子』	도교우위, 유교비판
	顧歡 : 『夷夏論』	도교중심, 불교비판
	明僧紹 : 『正二教論』	불유우위, 도교비판
	韓愈 : 『原道』 『論佛骨表』 등	유교중심, 불교비판

필자는 성리학의 형성에 불교의 심성론과 도교의 우주론이 많은 영향을 끼쳤다고 판단한다. 바로 그러한 점에서 성리학이 완전한 체계를 갖추기 직전 시기의 삼교회통론에 관심을 집중하고 있다. 심성론과 우주론에 대한 탐구가 그 당시 삼교의 중심과제였으며, 이것이 문제의 본질이라고 할 수 있다. 그러나 그 이전까지의 논의들은 초점이 수도론의 이론적 체계에 맞추어진 것이 아니라, 단편적 교리에 관한 내용이 대부분이었다.

Ⅲ. 삼교회통론의 양상

1. 불교 : 연수와 계승

당시 불교계에서 삼교회통론을 주장한 인물로는 永明延壽(905-975)와 孤山智圓(976-1022) 및 佛日契嵩(1007-1072) 등을 꼽을 수 있다. 본고에서는 지원은 다루지 않고 연수와 계승만을 다루고자 한다. 그 무렵 중국불교는 네 차례의 법난 즉 三武一宗의 난²³⁾을 겪고 나서 교종이 거의 쇠퇴하고, 이른바 오가칠종의 선종이 주류를 이루고 있었다. 이들 오가칠종은 대부분 중국의 동남쪽인 절강성과 강소성 강서성 및 호남성 등에서 번성하였으며, 그 중에서도 절강성 지역이 오대십국 중 오월국의 지원을 받아 가장 융성하였다.

연수는 당시 오월국왕의 후원에 힘입어 항주 영은사의 주지로 잠시 있다가 곧 새로 건립한 영명사의 주지로 부임하여 15년간 주석하였다. 이 시기 그는 많은 저술을 남겨 선불교의 발전에 기여하면서, 한편으로

23) 김경수, 위의 논문, pp.11-15에 이에 관한 자세한 내용이 있다.

는 불교를 중심으로 한 삼교회통론을 주장하게 되었다. 그의 뒤를 이어 계승이 영은사의 불일암에 오래 거주하면서 다시 많은 저술을 하여 삼교회통론을 주장하였다. 비록 그 둘은 선종의 종파로 본다면 서로 달랐지만, 호불사상에 입각한 삼교회통론에서는 유사한 주장을 펼쳤던 것이다. 당시 천태산을 중심으로 하는 절강성 일대에서는 삼교회통론이 대세였다. 북송 당시 절강성의 천태에서는 불교의 대장경이 판각되기도 할 정도로 불교계의 중심지였다.

연수는 五家七宗 중 法眼宗의 법을 이은 인물인데, 杭州人으로 호를 抱一子라고 했다. 天台山에서 禪定을 익히고 永明寺에 15년간 머물면서 천여 명의 제자를 배출했는데, 雲門宗의 雪竇重顯도 초기에 그에게서 가르침을 받은 것으로 알려져 있다. 그는 『宗鏡錄』 100권을 비롯하여 『唯心訣』 『注心賦』 『觀心玄樞』 등 많은 저술을 남겼는데, 그 가운데 『萬善同歸集』 같은 것은 삼교조화론을 주장하고 있는 대표적 저술이다.

연수의 삼교회통론을 楊曾文이 『宋元禪宗史』에서 서술한 내용을 중심으로 정리해보자.²⁴⁾ 우선, 연수의 이론적 도식은 唐대 澄觀의 『화엄경소연의초』와 宗密의 『화엄원인론』에서 다루고 있는 삼교의 비교와 평론을 따르고 있다고 한다. 즉 『화엄경』을 불교의 최고 경전으로 보고, 이를 통해 불교의 각 종파와 유교 및 도교의 이론을 검토하여 서로 회통하여 함께 '眞性'의 근원으로 돌아갈 수 있다고 보고 있다는 것이다.

그의 유불에 관한 구체적 견해는 다음의 몇 가지로 정리된다. 첫째는 우주론적 설명으로, 『노자』에서 말하는 '자연'이나 '도', 『역위』 「건축도」에서 말하는 '혼돈' 등으로 우주의 시작을 말하는 것은 적절하지 못하다. 오직 '마음'이 우주의 본원이니, 이 마음은 바로 『능가경』에서 말하는 '여

24) 양중문, 『송원선종사』(북경: 중국사회과학출판부, 2006) pp.64-67 참조.

래장'인 것이다. 그는 법상종의 유식이론으로 아뢰야식으로부터 세계가 시작된다고 논변하고 있다. 둘째는 유교는 '오상윤리(인의예지신)'로 근본을 삼고, 도교는 '허무자연'으로 근본을 삼으며, 불교는 '인연'으로 근본을 삼는다고 보았다. 여기서 그가 말하는 '인연'이란 화엄경에서 말하는 '一心緣起'를 지칭하는 것으로, '일심법계연기'는 끝이 없어 理事와 事事に 圓融無礙하므로 유교나 도교의 그것보다 뛰어나다는 것이다. 셋째는 『만선동귀집』의 문답 내용 중에서 “예전에는 유교와 도교가 불교를 존중하였는데 무엇 때문에 후대 사람들은 믿지 않고 훼방하느냐?”는 물음에 대해서 “유교와 仙家는 모두가 菩薩乘이라 교화를 돕는데 도움이 되어 함께 佛乘을 돕는다.”고 대답한 바와 같이, 불교가 나머지 둘을 포섭한다는 이론이다. 넷째는 연수 또한 『노자화호경』이나 『起世界經』과 같은 僞經에서 말하고 있는 내용을 가져와, 불교에서 두 보살을 중국으로 파견하였으니 그 하나는 가섭보살로 노자가 되었고, 나머지 하나는 儒童보살로 공자가 되었다는 설명으로, 유교와 도교가 원래는 모두 불교에서 나왔다는 설이다.

삼교회통에 관한 그의 입장은 『종경록』 권33에서 가장 잘 드러나고 있다.

백가의 다른 설은 어찌 글과 말이 현혹하겠는가? 이는 삼교에 분명하여 현혹되지 않으니, 각각 그 근본이 서 있음이라. 유교에 27가가 있으나 만약 오상의 이치에 계합한다면 현혹됨이 없을 것이요. 황로에 25가가 있으나 허무에 계합한다면 또한 현혹됨이 없을 것이다. 불교에 12분교가 있으나 만약 본심을 요해한다면 또한 현혹됨이 없을 것이다. 그러므로 삼교가 비록 다르지만 만약 법계로서 거두어들이면 다른 갈래가 없으리라. 만약 공자와 노자의 2교와 제자백가의 여러 갈래들은, 묶어서 말하면 법계를 벗어나지 않으니 온갖 시대가 큰 바다로 돌아감과 같다. 나누어서 말하면 백가는 반딧불과 같으니 어찌 크게 비출 수 있으리오? 큰 바다는 다시 온갖 시대로 돌아

가지 앎음과 같다.²⁵⁾

이는 유교와 도교 및 제가백가를 불교의 하위단계로 인식하고 있음을 분명히 드러내고 있는 것이다. 또한 불교의 종파 중에서도 일심법계연기를 주장하는 화엄경에 근거한 선종의 입장을 말하고 있다. 연수의 관점에서 본다면 유교와 도교의 이론들은, 적어도 세상의 현상을 설명하려는 점에서는 불교의 아류에 불과했다고 할 수 있다.

계승은 연수가 세상을 떠난 지 27년 후에 태어나서 7세에 불교에 귀의하여 평생 護佛사상으로 불교의 선양을 위해 각고의 노력을 한 인물이다. 그는 광서성 출신으로 젊어서 여기저기를 떠돌면서 불법을 구하다가 24세에 운문종의 동산 효충으로부터 깨달음을 얻었다. 이후 그는 오나라 땅의 전당에 정착하여 공부하였고, 만년에는 항주 영은사의 불일암에 거주하면서 오직 저술에 힘써 이를 통해 불교를 선양하려는 노력의 일환으로, 결국에는 황제에게 올린 상소가 받아들여져 그의 저서가 《대장경》에 편입되고, 황제로부터 ‘明敎’라는 호를 하사받았다.

계승의 저술은 『輔敎篇』 『傳法正宗記』 『禪門定祖圖』의 三部作을 합쳐 嘉祐 6년(1061)에 조정에 表進한 『嘉祐集』과, 또한 『가우집』 이외 그의 저작을 모두 모은 『治平集』 등 두 종류가 있었는데, 모두 합하면 60만 글자가 넘는 상당히 많은 분량이었다. 그러나 현존하는 그의 저서는, 『鐔津文集』 20권, 『輔敎編要義』 10권, 『傳法正宗記』 9권, 『傳法正宗定祖圖』 1권, 그리고 『傳法正宗論』 2권뿐이다. 그에 대한 본격적인 연구는 대만의

25) 『종경록』 권33, 《대정장》 48, p.608 中. ‘百家異說 豈文言之能惑者? 此明於三敎不惑 各立其宗. 儒有二十七家 若契五常之理 卽無惑也. 黃老有二十五家 若契虛無 亦無惑也. 釋有十二分敎 若了本心 亦無惑也. 然則三敎雖殊 若法界收之 則無別原矣. 若孔老二敎百氏九流 總而言之 不離法界 其猶百川 歸於大海. 若佛敎圓宗一乘妙旨 別說言之 百家猶若螢光 寧齊巨照 如大海不歸百川也.’

장천천²⁶⁾과 필자의 것²⁷⁾이 있다. 여기서는 필자의 연구 결과를 중심으로 그의 삼교회통론을 서술하기로 한다.

그의 삼교회통론은 다음의 주장에서 가장 분명히 드러난다.

옛날에 성인이 있었으니, 佛이요, 儒요, 百家라 불렀는데, 마음은 하나지만 그 자취는 달랐다. 대저 하나라고 하는 것은 그 모두가 사람으로 하여금 선을 행하기를 바라는 것이요, 다르다는 것은 집을 나누어 각각 그 가르침을 행하는 것이다. 성인은 각각 그 가르침을 행한 까닭에 그 사람을 가르쳐서 선을 행하도록 만드는 방법이 얕음도 있고 깊음도 있고 가까운 것도 있고 먼 것도 있지만, 악을 끊고 사람들이 서로 어지럽히지 않는 것에 이르러서는 그 덕이 같다. 中古 이래로 세상이 크게 알팍해져서 불교는 교파가 잇달아 일어나고 서로 영향을 주어 넓어졌다. 천하가 선을 행함은 하늘의 뜻인지 성인의 소위인지 헤아릴 수 없다. 바야흐로 천하에 儒學이 없어서도 안 되며, 百家가 없어서도 안 됨은 佛敎가 없어서 안 되는 것과 같다. 하나의 가르침이 쇠퇴하면 천하의 한 착한 길이 줄게 되고, 하나의 착한 길이 줄게 되면 천하의 악이 더욱 많아진다. 대저 가르침이란 성인의 자취이며, 그것을 행함은 성인의 마음이다. 그 마음을 보면 천하에 옳지 않음이 없고, 그 자취를 좇으면 천하에 그릇되지 않음이 없다. 이러한 까닭에 현자는 성인의 마음을 아는 것을 귀하게 여긴다. 文中子²⁸⁾가 이르기를 “皇極의 바른 의론을 살피면 불교와 하나가 될 수 있음을 안다.”고 했으니, 王通은 거의 성인의 마음을 보았다.²⁹⁾

26) 張清泉, 『北宋契嵩의 儒釋融會思想』(臺北: 文津出版社, 1998) p.46 참조. 이 책은 張清泉이 박사학위논문으로 제출한 것을 보완하여 문진출판사에서 박사학위 시리즈의 하나로 출판한 책이다.

27) 김경수, 위의 논문 III장 2절 참조.

28) 文中子是 隋나라 때의 경학가인 王通(584-617, 字는 仲淹)의 私諡이다.

29) 『鐔津文集』 권2, 「광원교」, p.660 상: ‘古之有聖人焉 曰佛 曰儒 曰百家 心則一 其迹則異. 夫一焉者其皆欲人爲善者也 異焉者 分家而各爲其敎者也. 聖人各爲其敎 故其敎人爲善之方 有淺有與有近有遠 及乎絕惡而人不相擾 則其德同焉. 中古之後 其世大漓 佛者其敎相望而出 相資以廣 天下之爲善 其天意乎 其聖人之爲乎 不測也. 方天下不可無儒 無百家者 不可無佛. 虧一敎則損天下之一善道 損一善道則天下之惡加多矣. 夫敎也者聖人

그는 삼교의 공통점을 '聖人'에서 찾았다. 성인은 그 마음이 하나이기
에 성인이라고 하였고, 그 마음이란 세상 사람들 모두가 착하게 되기를
바라는 마음이라고 하였다. 삼교의 차이점은 '성인의 자취'가 각각 다른
것이라고 하였는데, 자취의 다름이란 각각 가르침의 방법이 다른 것이라
고 하였다. 그리고 그들 모두는 선을 향해 나아가도록 돕는 방법이니 어
느 것 하나도 빠트릴 수 없다고 보았다.

그러면서도 그는 「원교」의 끝 부분에서, 가르침을 분별하는 설을 비
교하면 누구의 것이 더 우수한지를 묻는 말에 대하여 “이러한 것들은 모
두 성인의 가르침이라 내가 어찌 감히 쉽게 논의하겠는가? 그러나 불교
는 나의 도이고, 유교 또한 일찍이 가만히 들었으나 노자와 같은 것은
내가 꽤 뜻을 두었지만 말하지 않겠다. 모든 가르침은 또한 같은 물을
건넌에 옷을 걸어 올리고 건너지만 깊고 얕음이 있음과 같다. 유학은 성
인이 세상을 다스리는 가르침이요, 불교는 성인이 세상을 벗어난 경지를
다스리는 가르침이다.”³⁰⁾ 라고 대답하였다. 그가 ‘노자와 같은 것은 내가
꽤 뜻을 두었지만 말하지 않겠다’고 말한 이유는 밝히고 있지 않지만, 미
루어 짐작해보면 노자의 가르침이 불교의 가르침에 포섭된다고 보았는지
아니면 상당히 비판적인 관점을 가졌는지 두 경우라고 할 수 있을 것이
다. 그러나 그 이유가 무엇이든 간에 그의 의도는 불교를 유교와 더불어
논의하고자 하는 것이었다. 유교와 불교를 ‘治世’와 ‘治出世’로 구분하여
양자의 역할을 분담시키면서 도가를 슬쩍 옆으로 밀어낸다. 이제 그는

之迹也 爲之者聖人之心也 見其心則天下無有不是 循其迹則天下無有不非 是故賢者貴知夫
聖人之心 文中子曰 觀皇極讖議 知佛教可以一矣 王氏殆見聖人之心也.’ 여기서 인용하
는 계승의 글은 《대정장》 52에 수록된 것을 저본으로 한다.

30) 『심진문집』 권1, 「원교」, p.651 하 : ‘若然者皆聖人之教 小子何敢輒議 然佛吾道也
儒亦竊嘗聞之 若老氏則予頗存意 而不言之 諸教也亦猶同水以涉 而厲揭有深淺 儒者聖
人之治世者也 佛者聖人之治出世者也.’

유교와 불교의 두 축으로 문제를 압축하였다.

계승의 삼교융회설 내지 유불융회설에서 가장 중요한 핵심은 '教'이다. 그는 유교와 불교의 '道'는 中庸과 中道로서 서로 같은 것이라고 말하면서, 가르침의 방법이 다르다고 하는 것이다. 그것을 그는 五常과 五戒+ 善으로 파악했다. 즉 본질은 같은데 방법이 다르다는 주장이다. 그는 또 『書經』의 「洪範」에서 말하는 皇極이 中道라고 하여, 불교에서 말하는 중도와 기본적으로 같은 것이라고 한다. 다만, 불교의 중도는 정신의 오묘함을 궁구하는 점에서 유교보다 심오하다고 하였다. 나아가 그는 '治世'와 '治心' 내지는 '治出世'를 유교와 불교의 구분 기준으로 내세워 그 공능을 상세히 설명하였고, 한편으로는 불교가 '치세'에 도움이 되는 것이라는 사실도 증명하려고 노력하였다. 또 인륜의 문제에서 항상 불교가 비판받아 왔던 내용인 효의 문제에 대해서도 그는 유교에서 말하는 효는 불교에서 말하는 大孝에 포함되는 것임을 밝혀서 그 비판을 극복하고자 했다.

계승의 저술에서 두드러진 특징은 유교의 경전을 대단히 많이 인용하고 있다는 점이다. 그는 유교의 경전 속에 담긴 뜻이 깊어 정확히 이해하지 못하는 부분이 있는데, 이는 불경의 내용을 가져다 이해하면 분명해진다는 논의도 전개한다. 특히, 유교의 경전 중에서는 특히나 『중용』과 『주역』 「繫辭傳」이 우주론과 인성론을 담고 있는데, 이 내용들이 불경의 내용과 거의 비슷하거나 같은 것이라는 사례들을 여러 가지 지적하고 있기도 하다. 그가 인용하고 있는 유교 경전의 내용을 통하여 다음과 같은 특징들도 찾을 수 있다. 첫째는 계승이 인용하고 있는 유교의 경전이 『中庸』·『周易』·『詩經』 그리고 『書經』이 중심을 이루고 있다는 점이다. 『주역』과 『시경』 그리고 『서경』은 5경에 속하는 경전이지만, 원래 『禮記』의 한 편이었던 『중용』은 朱熹에 의해 四書의 지위로 격상되기 훨씬 이전이었다는 사실도 확인된다. 그런데도 그가 『중용』을 많이 인용하고 있는

것은 당시에 이미 『중용』의 가치가 그만큼 높아져 있었다는 사실을 방증하는 것이라고 할 수 있겠다. 둘째는 그가 유학에서 중요한 개념으로 파악한 것이 바로 ‘誠’이라는 것이다. 그는 이 誠이 敎와 하나이며, 性을 온전히 하는 유일한 통로이며, 이 性을 통해 천지만물이 하나로 연결된다고 보았다. 이는 후대 성리학자들의 이론과 기본적으로 다르지 않으며, 그가 궁극적으로 주장하고자 하는 유불융회설의 핵심 부분이기도 하다. 셋째는 그가 당시의 유교가 가지고 있던 이론적 한계였던 本體論과 心性論의 핵심을 드러내고 있다는 점이다. 유교는 본체를 말하면서도 왜 그것이 본체인지 그 까닭을 밝히지 못했다고 하면서, 그것을 불교에서는 밝혔으니 그것은 본래부터 하나라는 것이다. 넷째는 대체로 유교가 불교를 비판하는 중요한 관점의 하나인 因果應報說에 대해 계승은 유교도 실제로는 인과응보를 강조하고 있다는 사실을 지적해 내고 있다. 또한 神不滅說도 유불이 공유하고 있는 근본개념임을 밝히고 있다.

그는 우주론과 심성론에 있어서도 유교의 경전에 대해 많은 해설을 붙였다. 그의 궁극적인 입장은 천지만물이 모두 心識의 작용이라고 하는 것이지만, 적어도 현상적인 면에서만이라도 ‘성과 분리될 수 없는 기’, ‘음양이 오행을 낳고’, ‘성이 음양에 올라탄다’는 개념들은 ‘理氣의 不雜不離’나 ‘理一分殊’, ‘성과 함께 있는 기’, 「太極圖」, ‘氣發而理乘之’ 등을 즉각 연상시키기에 아무런 무리가 없다.³¹⁾

계승은 이른바 北宋五자로 불리는 道學者들과 거의 동시대 내지는 약간 앞선 시기에 살았다. 그리고 周敦頤보다는 1년 먼저, 張載나 邵雍보다는 6년 먼저 세상을 떠났으며, 二程과는 나이 차이가 25년 이상이다. 게다가 계승이 자신의 저술을 《대장경》에 入藏하기 위해서 한 일은 당시

31) 이러한 관점은 쓰치다 겐지로, 성현창 옮김, 『북송도학사』(예문서원, 2006) pp. 356-357에서 조금 언급하고 있다.

로서는 그야말로 지식인이나 관료들 사이에서는 커다란 화제였을 것임이 분명하다. 또한 자신의 의도대로 그의 『보교편』과 『정종기』 등의 저술은 《대장경》에 수록되어 天下에 반포되었으며, 그의 명성은 四海에 떨치게 되었다. 그렇다면 그의 저술들이 당연히 수많은 사람들에 의해 읽혀졌을 것임은 의심의 여지가 없다고 보아야 한다.

위에서 살핀 바와 같은 성리학적 선구를 드러낸 그의 학설들로 판단해보면, 만약에 그가 승려가 아니라 유학자였다면 지금 남아 있는 그의 유학과 관련한 저술들만으로도 그의 이름은 도학자의 명단에서 중요한 비중을 차지했을 것으로 짐작해 볼 수 있다. ‘心卽理’나 ‘性卽理’의 개념들은 이른바 ‘理學’과 ‘心學’으로 양분되는 신유학의 실마리를 각각 나타내고 있는 셈인데, 이는 그가 禪僧이면서 동시에 유학의 본질을 깊이 연구하여 유불용회의 논리를 찾아서 구성하려는 노력의 결과라고 할 수 있다.

2. 도교 : 진단과 장백단

도교의 삼교론은 외래종교인 불교를 배척하는 일이 주된 과제였다. 불교를 끊임없이 비판하면서 한편으로는 불교의 교리와 교단조직을 본받아 스스로의 부족한 부분을 보충하는 과정이 곧 도교의 성장과정이었다. 외단으로 신선을 구하던 도교가 그 한계를 절감하고 내단으로 방향을 바꾼 것은 당나라 후기에 본격적으로 시작되었다. 도교 내단이론의 이론적 근거는 『周易參同契』로부터 비롯되었다는 것이 정설이다.

이 책은 東漢 때 會稽 사람인 魏伯陽이 126년부터 167년 사이에 지은 것으로 알려져 있다. 참동이란 『주역』과 黃老의 道, 그리고 爐火의 세 가지 이치가 결합하여 하나로 된다는 뜻이다. 이 책은 현존하는 가장 오래된 연단원리에 관한 저술로, 황노의 도를 주역의 원리에 맞추어 화후의 방법을 설명하고 있다고 간단히 말할 수 있다. 그래서 이것은 ‘萬古丹經

王’ 또는 ‘丹經之祖’로 불리며, 당나라 이후로 이에 대한 주석서가 많이 나와 《도장》의 太玄部에만 8종이 수록되어 있다. 이 책의 단법은 丙丹과 外丹에 고루 응용되고 있다.³²⁾

그러나 실제로 내단수련의 효시를 이룬 인물은 종리권과 여동빈으로 알려져 있다.³³⁾ 그러나 이들에 관한 수많은 언급과 이들이 남긴 저술의 목록이 있지만, 사실 이들의 실존여부에 관한 명백한 확증은 부족한 실정이다. 이들의 내단법에 대한 구체적 내용은 『종려전도집』이라는 책에 자세하게 실려 있다. 이 책은 종리권이 구술한 내용을 그 제자인 여동빈이 묵고, 다시 여동빈의 제자인 시견오가 傳한 것으로 되어 있다. 이것이 오늘날까지 도교 내단이론서의 정수로 꼽히고 있다. 그러나 인물의 실존여부가 확실하고 내단이론의 정립과 실질적인 수련에서 큰 업적을 남긴 인물로는 진단과 장백단이 가장 두드러진다.

陳搏(871-989)은 누구인가? 그의 생애는 118년이나 살았던 세월만큼이나 다양한 모습을 가지고 있으면서, 중국 宋代의 학술계에 가장 큰 영향을 남긴 인물이라고 할 수 있다. 그의 생애와 사상체계를 『중화도교 대사전』³⁴⁾과 李園國의 연구³⁵⁾를 종합하여 간단히 정리하면 다음과 같다.

그의 字는 圖南이며, 號는 扶搖子이고, 賜號는 希夷先生이며, 출신지는 도교의 본향이라고 할 수 있는 사천성이다. 출신성분은 미천하였으나, 젊어서 온갖 종류의 책을 읽어 유학의 경전은 물론 불교, 의약, 천문, 지리 등에 통하지 않은 것이 없었고, 특히 詩에 뛰어난 재주를 보였다. 벼슬에

32) 김경수, 위의 논문 p.138 참조.

33) 이들에 대한 연구는, 서대원, 「종려의 우주관 고찰」(『도교문화연구』 제27집, 한국도교문화학회, 2007) 참조.

34) 胡孚琛 主編, 『中華道教大辭典』, 앞의 책, p.112 참조.

35) 김낙필 외 역, 『내단』 1, 앞의 책, pp.638-705의 「제8절 陳搏 無極圖의 丹法 및 그 영향」 참조.

뜻을 두었으나 세상이 어지러워 이루지 못하고, 武當山에 은거하여 20여년간 胎息과 服氣, 辟穀術과 導引術 및 內丹의 煉養術을 익혔다. 중간에 四川의 天慶觀에 머물면서 수련한 바가 더욱 높아졌고, 다시 後周의 世宗이 불러 諫議大夫에 임명하였으나 끝내 사양하고 華山에 들어가 雲臺官에 거주하였다. 太宗이 太平興國 9년(984)에 불러서 극진히 예우하여 希夷先生이라는 호를 하사하고, 거처하던 화산의 운대관을 增修하도록 하였다. 그는 道教의 何昌一을 스승으로 모셨으며, 佛教의 麻衣道者에게서 易學의 은밀한 핵심을 전해 받았다. 마의도자로부터 「正易心法」, 「河圖」, 「洛書」 및 「先天圖」를 이어받아, 유불도의 삼교사상을 융합한 사상체계를 만들었다. 그는 또 呂洞賓과 譚峭 등과는 方外友를 맺었으며, 張無夢과 劉海蟾 등의 제자를 두었다. 「無極圖」를 그려 周敦頤의 「太極圖說」의 기초를 제공하였고, 「先天圖」는 邵雍에게 전해져 象數易學의 체계로 거듭났으며, 도교 내단이론의 기초를 구성하여 '煉精化氣' '煉氣化神' '煉神還虛'의 내단체계를 확립하였다. 著書로는 『九室指玄篇』 『易龍圖』 『赤松子八誡錄』 『鉤潭集』 『陰眞君還丹歌注』 『人倫風鑒』 등을 비롯한 10여 종이 있고, 그에 대한 기록은 『宋史』의 「陳搏傳」과 『續自治通鑑』 『太和希夷志』 등 正史와 그 외 史書에 보인다고 하였다.

그는 여동빈으로부터 종려내단법을 전해 받았고, 불교와 도교의 각 분야에 따로 스승을 섬겼다. 그 결과로 그는 삼교를 융합한 사상체계를 만들었고, 내단이론의 체계를 완성하였다. 이원국의 연구를 통하여 그의 삼교회통론을 살펴보면, 그의 내단이론의 요점은 腎水와 心火의 교합으로 丹을 이루는 것이다. 즉 心腎相交, 水火既濟를 말하고 있다. 신수의 상징인 坎卦(☵)의 가운데 양효를 취하여 離卦(☲)의 가운데 음효를 빼워 리괘가 乾卦(☰)로 바뀌면, 후천으로부터 선천으로 돌아가게 된다는 것이다. 바로 이 단계에서 그는 유가의 주역이론인 선천역을 도교내단의 후천역으로

변화시키고 있다. 여기까지가 이른바 ‘煉精化氣’ ‘煉氣化神’으로 표현되는 ‘命功’의 단계이다. 그는 여기서 나아가 ‘유위’로부터 ‘무위’로, ‘명공’에서 ‘성공’으로 넘어가는 ‘煉神還虛’를 말한다. 즉 도교의 수련법으로 신을 잘 기르고(養神), 불교의 수행법으로 마음을 닦아(修心)야 생사와 윤회에서 벗어난다는 것이다. 이른바 ‘道佛雙修’로서 ‘성공’의 단계를 설명하고 있다.

그러나 결국 ‘復歸無極’의 경지에 대해서 말한다면, 이는 불교에서 말하는 열반세계가 아니라 도교 고유의 ‘形神合一’의 경지임을 알 수 있다.

만약 마음을 텅 비워 괴로움이 완전히 사라지게 되면 무슨 생사가 있으며 무슨 구속이 있겠는가? 하루아침에 태주의 옷(胎州襖)을 모두 벗어버리고 자유롭게 소요하는 대장부가 된다.³⁶⁾

여기서 말하는 태주의 옷이란 태어나면서 갖고 나온 몸을 뜻하는 것이다. 따라서 ‘성공’을 이룬 연후에 다시 나아가는 ‘복귀무극’의 경지는 후천의 육신을 선천의 신체로 변화시켜 심신이 함께 해탈의 경지에서 장생하는 상태를 말하고 있음이다. 이러한 과정이 진단이 그린 「무극도」에서 말하고 있는 도교 내단수련의 방법이다. 유교의 역학을 도교의 역학으로 변화하여 ‘명공’을 닦고, 여기에 다시 마음 수행의 불교적 ‘성공’을 거친 후에, 결국은 다시 도교의 최고경지인 무극으로 돌아가 천지와 더불어 장생하는 과정을 설명함으로써 그의 삼교회통론은 내단이론과 하나의 논리적 구조를 갖게 되었다고 할 수 있다.

張伯端은 이러한 진단의 단법을 계승하여 발전시킨 대표적 인물이다. 진단 이래로 내단법은 북종과 남종으로 양분되는데, 장백단은 남종의 개산조사로 불리는 인물이다. 장백단의 생애를 간단히 정리하면 다음과 같

36) 위의 책, p.673에서 재인용.

다. 그는 984년 또는 987년에 삼교회통적 분위기가 강하게 있던 절강성의 천태에서 태어났고, 젊어서는 박학하여 과거에 뜻을 두었으나³⁷⁾ 府吏로 근무하던 중에 계집종이 자신이 좋아하는 생선을 훔쳤다고 오해하여 매질하여, 그 종이 자살했다. 이것이 후에 자신의 잘못임이 밝혀지자 세상사에 뜻을 잃고 공문서를 불에 태우고, 그 죄에 연루되어 영남으로 좌천되어 육선의 휘하에서 이리저리 옮겨 다니면서 살았다. 나이 80세 이후인 1069년에 성도에서 진인을 만나 단법을 전수받았고, 그 요점을 정리하여 「서문」에 의하면 熙寧 乙卯年인 1075년에 『오진편』을 저술하였고, 그 3년 뒤 元豐 元年인 1078년에 다시 「후서」를 저술하였다. 그리고 1082년에 세상을 떠난 것으로 된다. 물론 그 중간에 긴 기간은 아니었지만 제자들을 가르친 기록이 남아 있다.³⁸⁾

장백단의 내단이론을 담고 있는 저술로는 『오진편』과 『금단사백자』 및 『玉清金笥青華秘文金寶內煉丹訣』³⁹⁾ 등이 있다고 전해지는데, 필자는 이미 『오진편』 외의 두 저술은 그가 직접 지은 책이 아닐 가능성이 매우 크다는 점을 논증한 바 있다.⁴⁰⁾ 장백단의 내단이론에 대한 연구는 국내에도 두세 편 있지만⁴¹⁾, 필자의 종합적 연구가 있으므로 이를 토대로 그의 삼교회통론을 정리해본다. 그에 의하면, 불교와 도교의 가르침의 목적

37) 신진식, 「『悟眞篇』의 “道禪合一”사상」(『도가문화연구』 제26집, 한국도교문화학회, 2007) p.417의 주2에서는 장백단이 ‘어려서 進士에 합격했으며’ 라고 하였는데, 어디에 근거한 것인지 알 수 없다. 특히 ‘어려서’라는 표현은 과거시험을 볼 수 있는 나이를 감안한다면 적절한 표현이 아닌 듯하다.

38) 김경수, 위의 논문 p.110 참조.

39) 이 책은 통상 『청화비문』이라고만 지칭한다.

40) 김경수, 위의 논문, pp.110-121 참조.

41) 신진식, 「『悟眞篇』의 “道禪合一”사상」(『도가문화연구』, 제26집, 한국도교문화학회, 2007)와 이재봉, 「장백단의 내단사상에 관한 연구」(『大同哲學』 제20집, 대동철학회, 2003) 및 이재봉, 「『悟眞篇』 용어 연구 - 노정을 중심으로」(『大同哲學』 제39집, 대동철학회, 2007) 등이 그것이다.

은 생사의 윤회에서 벗어나는 것이다. 그런데, 불교는 性を 바탕으로 하고, 도교는 命을 바탕으로 하여 각각 가르침을 행한다. 석가는 空寂을 종지로 삼으니 頓悟를 통하여 彼岸으로 가지만, 조금의 번뇌라도 남기면 윤회의 굴레를 벗어나지 못한다고 하였다. 도교는 煉養을 진리로 삼으니 요점을 얻게 되면 성인의 경지로 나아가되, 본성을 깨우치지 못하면 헛된 형상에만 매달린다고 하였다. 도교에서 본성을 깨치지 못하면 헛된 형상에 매달리게 된다는 말은 그의 '성명쌍수'론의 단초를 암시하고 있는 것이다. 또한 그가 여기서 불교와 도교의 가르침을 최상의 진리로 함께 인정하는 듯하지만, 사실은 불교가 '空寂'을 종지로 삼는다고 하고 있다는 점에서, 이미 불교에 대한 한 가지 비판적인 시각을 깔고 있다고 할 수 있다.

그리고 위와 같은 관점에 이어서, 그는 '그 다음(其次)'이라는 표현을 쓴 연후에 성과 명에 대한 공자의 견해를 서술하고 있다는 점이 중요하다. 공자는 비록 성명의 설에 정통하여 '盡性知命'과 '四毋'설을 말하여, 불교와 도교에서 말하는 가르침의 근본 종지를 충분히 알고 있었지만, 결국 유교는 인륜과 인의예악을 중시하는 현세적 有爲의 가르침에 중점을 두고 있는 것이라고 지적한다. 그래서 공자는 도교에서 말하는 命術에 관한 내용은 『주역』의 卦象에 감추어 두고, 불교에서 말하는 性法에 관한 가르침은 隱微한 말에 섞어두어 보통 사람들이 알지 못하게 하였다고 한다. 유교는 도교나 불교와 같은 차원의 가르침이 아니라 한 단계 낮은, 즉 '그 다음' 단계의 가르침이라는 것이 장백단의 입장이라고 할 수 있다.

일상적인 삶에서의 인간의 윤리를 기반으로 하는 유교의 가르침은 1단계의 수준이고, 空寂을 頓悟하여 피안으로 뛰어넘는 불교는 2단계의 가르침이며, 煉養의 요체를 얻어 성인의 지위에 올라서는 도교는 3단계의 가르침이라는 것이다. 궁극의 가르침인 도교도 참된 수련을 위해서는 일

상의 삶 속에서 선행을 닦는 것이 반드시 전제되어야 함을 강조하는 그의 내단사상에서, 유교는 비록 낮은 단계이기는 하지만 필수적인 것이다. 이 유교의 단계를 넘어서고 난 후에 性의 본체를 밝히는 불교의 단계를 거쳐서, 性과 命이 합일된 상태로 나아가는 것이 도교가 추구하는 바른 수행의 방법이라는 것이다.

그러므로 삼교는 그 가르침의 요점은 결국 하나로 돌아가는 것이다. 삶에 윤회하거나, 환형에 매달리거나, 四母에서 벗어나지 못하는 경지를 뛰어넘어서 도달하게 되는 궁극의 목적지는 같은 것이라는 주장이다. 그런데도 역대로 도교와 불교의 도사와 승려들은 서로 자기만이 옳은 가르침이라는 편견에 얽매어 서로를 비방하는 싸움을 끊임없이 계속해왔다고 한다. 실제로 『弘明集』과 『廣弘明集』에 실린 유교와 도교 및 불교 사이의 오랜 시비에 관한 기록들이 장백단의 이런 주장을 뒷받침하고 있다.⁴²⁾

그의 수련법은 ‘以道包禪’으로 ‘성명쌍수’하는 것이다. 그에게 있어 수련이란 有爲의 공부와 無爲의 공부, 그리고 眞如를 증득하여 煉神還虛의 상태가 되는 공부의 세 단계가 있다.

이것은 도를 배우는 사람들이 性命에 통하지 않고 오직 金丹만을 닦음을 걱정함이니, 이와 같이 이미 성명의 도가 갖추어지지 않으면 마음 씀이 넓지 못하고 나와 사물이 가지런하지 못하니, 또 어찌 능히 마침내 圓通하여 三界를 뛰어넘겠는가? 그런 까닭에 經에서 이르기를 “10종의 神仙이 있으니, 모두 사람 속에서 마음을 단련하여 견고해지고 순수해지면 수명이 천만 년에 이르고, 만약 正覺三昧를 닦지 않으면 끝까지 갔다가 다시 돌아와 三惡趣에 빠진다”고 하였다. …이 오진편은 신선의 命脉을 먼저하여 수련을 유도하고, 여러 부처들의 妙用을 그 다음으로 하여 神通을 넓히고, 마지막으로는

42) 이 문제와 관련해서는, 李小榮, 『《弘明集》《廣弘明集》述論稿』(成都: 四川出版集團巴蜀書社, 2005)가 참고할만하다.

眞如覺性으로 幻妄을 없애고 궁극의 空寂한 本源으로 돌이키고자 하는 것이다.⁴³⁾

그는 수련하는 사람들이 성명에 통하지 않고 단지 금단만을 닦음을 걱정하여, 성명의 도가 갖추어지지 않으면 생사를 넘어설 수 없다고 하였다. 나아가 正覺三昧를 닦는 것이 중요하다고 하면서, 수련의 단계를 神仙의 命脉, 諸佛의 妙用, 眞如覺性으로 空寂한 本源으로의 회귀 등 세 차원으로 나누고 있다.

그에 따르면, 원래 도교는 명만을 수련하여 장생불사를 추구하지만 '本性을 밝히지 못하면 헛된 형상(幻形)에만 지체한다'고 말한 것처럼, 장백단은 기존 도교 수련법의 잘못된 점을 이미 통렬하게 지적하고 있다고 할 수 있다. 그렇지만 또 명의 수련을 소홀히 하고 오직 성만을 닦는 것은 단지 수련의 '효과를 빨리 보고자 하는' 것이어서, 육신의 형체를 버린 陰神을 얻을 뿐이라고 한다. 이에 반해서 참된 수련이란, 먼저 명을 닦은 다음에 성을 닦아서 陽神의 상태로 長生不死하는 것이라고 하고 있다. 이것이 바로 그의 수련법에서 말하는 '先命後性'이다. 뒤에서 다시 구체적으로 언급하겠지만, 이것을 내단수련법의 단계로 말한다면 명만을 닦는 도교의 수련은 '煉精化氣'에 해당되고, 성만을 닦는 불교의 수행은 '煉氣化神'에 해당되며, 이 둘을 온전히 하여 眞如의 본원으로 돌아가는 것이 '煉神還虛'라고 하겠다.

43) 「禪宗歌頌詩曲雜言」, 『紫陽眞人悟眞篇拾遺』: '此恐學道之人 不通性理 獨修金丹 如此其性命之道未備 則運心不善 萬物難齊 又焉能究竟圓通 迥超三界. 故經云 有十種仙 皆於人中鍊心 堅固精粹 壽千萬歲. 若不修正覺三昧 則報盡還來 散入諸趣 … 次悟眞篇者 先以神仙命脉 誘其修煉 次以諸佛妙用 廣其神通 終以眞如覺性 遣其幻妄 而歸於究竟空寂之本源矣.'

3. 유교 : 주렴계, 장횡거, 정명도, 정이천

유교 측에서는 당나라 중기 이후 불교의 흥기에 대해 한유가 배불론을 제기하였으나, 그 내용은 교리의 심오한 면을 다룬 것은 아니었다. 이어 이고는 오히려 불교를 수용하는 입장에서 『중용』을 증시하였다. 북송 초기에 이르러 다시금 불교가 흥성하고, 도교의 내단이론이 암암리에 체계를 잡아가고 있던 시점에, 국가의 유교 장려책과 더불어 유학교육이 활성화되면서 배불론자들이 다시 나오게 되었다. 그 대표적인 인물은 宋 祁(998-1057)와 石介(1005-1045), 李觀(1009-1059) 그리고 歐陽脩(1007-1072) 등이었다. 그러나 이들의 배불론은 그저 일상 인륜의 차원에서 불교를 비판하는 수준으로 한유의 설을 크게 넘어서지 못하였다.

문제는 유학의 내부적 변화를 가져와 이를 이른바 성리학의 형성에 결정적인 역할을 수행한 북송오자 중 소강절을 제외한 주렴계, 장횡거, 정명도 및 정이천 등 네 명이다. 결국 불교와 도교의 이론들이 성리학의 형성에 결정적인 영향을 미쳤으며, 따라서 성리학은 삼교가 종합되어 나타난 새로운 형태의 사상이라는 것이다. 성리학의 형성은 주렴계와 장횡거로부터 본격적으로 비롯되었다고 할 수 있다. 이 중에서 주렴계가 중심이 된 남방계통 성리학은 도교 우주론의 영향을 받아 무극태극론을 바탕으로 하였고, 장횡거가 중심이 된 북방계통 성리학은 기를 중심개념으로 하여 천지지성과 기질지성으로 나누는 심성론의 단초를 제공하였다. 또한 정명도와 정이천도 불교와의 깊은 관계를 가졌으며, 그러한 인연을 통하여 자신들의 사상을 형성하였다고 보는 것이 일반적인 관점이다.

그래서 일찍이 일본에서는 久保田量遠이 『支那儒佛道交涉史』를 저술하여 그러한 내용에 대해 개괄적이면서도 핵심적인 내용만을 간략히 기술하였다.⁴⁴⁾ 그 뒤에는 久須本文雄이 『宋代儒學の禪思想研究』라는 책을 저술

44) 久保田量遠, 『支那儒佛道交涉史』(東京 : 大藏出版社, 1943) 이 책의 번역서는 최준

하여, 北宋五子 중에서 邵雍을 제외한 네 인물과 程子の 제자들 및 朱熹와 陸象山의 사상에 나타나는 선불교의 영향을 실체론과 심성론 및 방법론으로 나누어 구체적으로 살피고 있다.⁴⁵⁾ 근래에는 미우라 구니오가 불교인물인 天台智顓의 止觀法과 도교인물인 司馬承禎(647-725)의 坐忘論, 그리고 新儒學의 居敬이 삼교의 心身技法 즉 修養論으로서 갖는 의미의 연관성에 대해서 논구한 바가 있다.⁴⁶⁾ 아래에서는 네 인물의 도교나 불교와의 관련성과 그들의 사상체계 속에서 나타나는 수양론(방법론)을 간단히 살펴보기로 한다. 여기서 중요한 점은 특이하게도 성리학자들에게는 그들이 자신이 스스로 불교나 도교로부터 어떤 영향을 받았든지, 어떤 직접적인 교유가 있었다든지 하는 기록을 거의 찾아볼 수 없다는 점이다. 나아가 그들은 불교나 도교에 대해 장점을 지적하거나 호의적으로 평가하는 경우도 드물고, 오히려 비판적인 관점을 표현하고 있는 경우가 많다는 것이다.

여기서 중요한 한 가지는 유학이 성리학으로 다시 태어나는 과정에서 결정적으로 중요한 특징이 하나 첨가되었다는 사실이다. 바로 ‘聖人自期說’이 그것이다. 당시 유행하던 선불교에서는 누구나 마음의 본바탕을 깨닫기만 한다면 궁극적 목적인 ‘부처’가 될 수 있다고 하였고, 도교에서도 제대로 수련을 쌓기만 한다면 절대경지인 ‘진인’에 이를 수 있다고 주장하고 있었다. 그러나 전통적인 유교에서 말하는 절대이상인 ‘성인’은 노력에 의해서 도달되는 경지가 아니라 요순우탕문무주공공자와 같이 태어나면서부터 결정된 것이었다. 따라서 당시 사대부들에게는 불교나 도교가 더 큰 매력으로 다가설 수 있었다고 할 수 있다. 이런 실정에서

식, 『中國儒佛道三敎의 만남』(민족사, 1990) 제15장 참조.

45) 久須本文雄, 『宋代儒學の禪思想研究』(名古屋: 日進堂書店, 1980)을 참조할 것.

46) 미우라 구니오, 이승연 옮김, 『주자와 기 그리고 몸』(예문서원, 2003) 제2부 제1장 참조.

유학의 내부에서 '성인자기설'이 제기되었던 것이다. 인간은 누구나 유학의 가르침이 말하는 수양을 제대로 행하기만 한다면 '성인'이 될 수 있다는 것이 핵심이다.

주렴계(1017-1073)는 불교의 세력이 강했던 호남성에서 태어났고, 24세부터의 벼슬길은 선불교의 본거지라 하여도 과언이 아닌 강서성에서 지냈다. 렬계는 벼슬하기 전부터 승려인 壽涯에게서 불교를 배운 것을 시작으로, 벼슬 중에는 慧南과 祖心, 了元과 常總 등으로부터 좌선을 배웠다는 기록이 있다. 만년에 驪山에 은거해서는 慧園의 白蓮社를 모방해 青松社를 결성하고 了元을 社主로 영입했다는 기록도 있다.⁴⁷⁾ 이러한 사실로 미루어보면, 그는 불교와 매우 밀접한 관계를 가지고 있었음을 알 수 있고, 따라서 그의 학설이 불교의 영향을 받았을 것임은 충분히 짐작할 수 있는 일이다.

한편, 그의 「태극도」는 『송원학안』의 기록에 의하면 진단으로부터 전래된 것임을 확인할 수 있다. 진단은 마의도자로부터 선천역을 전수받았고, 이것이 种放을 거쳐 穆修에게로 이어져 「무극도」로 변화하였으며, 다시 렬계에게 전해져서 「무극태극도」로 다시 태어났다고 한다. 그리고 이런 내용은 그 뒤 렬계가 명도와 이천 형제를 1년여 동안 가르칠 때 그들에게 전수되었다고 본다. 원래 「무극도」는 「三五至精圖」와 더불어 도교 내단수련이론을 도식화 한 것으로, 후천을 선천으로 환원하는 방식을 그림으로 표현한 것이다. 렬계는 이를 뒤집어 우주만물의 생성원리를 나타내는 도식으로 변화시켰다는 것이 통설이다.⁴⁸⁾ 그렇다면 렬계로부터 비롯된 성리학의 우주론(실체론)은 『주역』의 태극음양설과 『노자』의 '복귀 무극설'이 마의도자의 '선천역'과 합하고, 다시 도교의 「무극도」로부터 영향을 받아 만들어진 것이라는 설이 성립하게 된다.

47) 久保田量遠, 위의 책, pp.178-179 참조.

48) 久須本文雄, 위의 책, pp.62-65 참조.

림계는 이른바 ‘성인자기설’을 주장한 대표적 성리학자이다. 그에게 있어 성인은 곧 誠을 갖춘 존재였다. 이 성의 내용성은 至正과 明達의 두 측면으로 나뉜다. 지정은 ‘寂然不動’이며, 명달은 ‘感而遂通’이다. 이것은 다시 ‘神’과 ‘幾’의 개념으로 수렴된다. 성인은 神을 갖춘 존재이면서 동시에 그의 일상은 幾微의 순간에 誠으로부터의 일탈을 제어 받음으로서 도덕적 완전성을 보존할 수 있게 된다. 따라서 림계가 말하고자 하는 수도론 즉 수양론은 자연스럽게 설명될 수 있다. 성인이 되기 위해서는 잘못된 행동을 돌이켜서 誠의 영역으로 들어가는 것이다. 그 방법으로 제기된 것이 바로 ‘無欲’ ‘慎動’ ‘主靜’이다. 무욕은 노자의 주장이며, 신동은 불교의 ‘無妄’과 다르지 않으며, 주정은 『주역』의 적연부동 감이수통과 같은 개념이라고 파악된다.

장형거(1020-1077)는 하남성 출신으로 후에 섬서성에서 살았던 관학파의 성리학자이다. 성리학에 관한 그의 주요 저술은 『西銘』과 『正蒙』을 꼽을 수 있다. 그는 처음 范仲淹을 통하여 『중용』 읽기를 권유받았으나 뜻을 얻지 못하고, 여러 해 동안 불교와 도교의 설을 연구했다는 사실은 여러 기록들에서 확인된다. 그가 동림사의 常總으로부터 성리론과 태극전을 전수받았다는 설도 있고, 흥국사에서 정명도와 종일 강론하였다는 설도 있다. 그런 연후에 다시 6경으로 돌아와서 유학 속에 모든 도가 갖추어져 있다는 사실을 알았으며, 특히 먼 친척 관계였던 명도 및 이천과 함께 공부하는 기회를 갖고 난 후에 이단을 버리고 바른 길로 돌아왔다는 기록도 있다. 그러나 이는 그가 18세 무렵부터 37세경에 二程과 도학을 강론하기까지의 20년 가까운 기간 동안 그가 불교와 도교에 심취하였음을 역설적으로 말하고 있는 것이다.⁴⁹⁾

49) 위의 책, pp.250-256 참조.

그는 『정몽』 「乾稱篇」에서 불교와 도교를 ‘인생을 幻妄으로, 유위를 疣贅’로 보는 것이라고 하여 비판하고 있다. 그러면서 그의 우주론은 太和로 설명한다. 태화에 虛와 氣가 있으며, 허는 기의 체이다. 만물을 이루는 것은 기이고, 기는 허에서 나오므로 결국 태허가 천지의 근본이라는 것이다. 그러나 그는 이 虛의 구체적 내용성을 설명하지는 않는다. 기는 음양으로 나뉘며, 성질은 屈伸과 相感이 무궁한 것이다. 즉 기는 聚散이 무궁하여 천지만물이 그 神化의 산물이라고 본다.

그의 심성론은 태허와 기에 대한 구분으로부터 시작된다. 태허의 성은 天地之性으로 청명한데, 기는 만물로 응집할 때 그 清濁偏正으로 인하여 氣質之性이 되어 치우침이 있다고 본다. 따라서 선악이 혼재된 習의 기질지성을 잘 돌이키면 온전한 선인 천지지성을 회복할 수 있다는 설명이다. 물론 이러한 설명에는 논리적 모순이 존재한다. 청탁편정의 기가 응집하여 사물로 이루어진 것을 다시금 천지지성으로 회복하려 한다면 응집된 사물을 해체하여야만 가능할 것이라는 논리가 되기 때문이다. 아무튼 그의 논리는 기를 길러서 근본으로 돌이켜 치우치지 않게 하면 그것이 성을 다하는 것이요 곧 天이라고 한다.

그의 수양론은 어떻게 기질의 성을 구체적으로 변화시켜 천지지성으로 바꾸느냐의 문제이다. 여기서 그의 유명한 명제인 ‘心統性情’이 나타난다. ‘성과 지각을 합하여 心이라는 명칭이 있게 된다’는 말로부터, 마음은 형체 이전의 성의 세계와 형체 이후의 정의 세계 즉 지각세계를 연결하는 고리로 등장한다. 그리하여 그는 이상적 인격의 성인에 이르는 길로써 ‘成性’을 제시하고, 또 그 방법으로써 ‘知禮’를 제시하였다. 그는 지각의 현상세계에서 습에 물들어 악을 행하는 것을, 예를 알고서 이를 행함으로써 그 기질지성을 바꿀 수 있다고 보았다. 그리하여 천지지성을 이루는 ‘성성’의 경지로 나아가게 되며, 그렇게 되면 만물이 일체가 된다. 만

물이 일체가 된다는 것은 無我를 말하는 것이며, 여기서 황거는 이른바 공자의 四毋說을 그 경지로 드러낸다. 그러나 이런 논리에는 불교의 계율과 무아론이라는 색채가 농후하다는 것이 황거의 사상을 분석하는 일본 학자들의 일반적 견해이다.⁵⁰⁾

정명도(1032-1085)는 동생 정이천과는 1년 차이로 하남성 낙양 출신이다. 그들은 아버지의 벼슬길에 따라갔다가 15-6세경에 주렴계에게서 수업하기도 했으며, 25-6세경에는 장황거와 도학을 강론하였고, 이 무렵 그의 유명한 저술인 「定性書」를 장황거에게 편지로 보내기도 하였다. 동생인 이천이 지은 명도의 「행장」에 의하면, 그는 15-6세경에 주렴계로부터 도에 대해서 듣고서 과거공부를 폐하고 도를 구할 뜻이 있었으나, 그 요지를 얻지 못하여 거의 10년 동안 불교와 도교에 출입하다가 다시 6경으로 돌아온 연후에 요체를 얻었다고 하고 있다. 또한 『송원학안』 등에서는 명도가 다른 사람들과는 달리 ‘禪書를 보고서 선의 폐단을 깊이 알았다’든지, ‘어려서 10년 가까이 불교와 도교에 출입하였으나 오염되지 않고 마침내 도의 밝음을 드러냈다’는 표현으로 그를 칭송하고 있다. 역설적으로 이러한 표현은 그가 선불교에 얼마나 정통했는지를 말하는 것이라고 보아도 무방하다.

명도는 평생 불교의 서적과 『노자』 『장자』 『열자』 등의 서적을 읽었던 것에 반해, 이천은 『장자』나 『열자』와 같은 책도 읽지 않았다고 한다. 그리하여 명도는 이단의 폐해를 말한바가 많았는데, ‘도가 밝지 않음은 이단이 이를 해치기 때문이다. 옛날의 폐해는 가까워서 알기 쉬웠는데 지금의 폐해는 깊어서 알기 어렵다.’와 같은 류가 많다.⁵¹⁾ 여기서 말하는 옛날의 폐해는 도가와 양주 묵가를 지칭하는 것이고, 요즘의 폐해란 불

50) 위의 두 책 모두 이러한 입장에 공통점을 보이고 있다.

51) 久須本文雄, 위의 책, pp.142-143 참조.

교를 지칭하는 것이다. 그러면서도 그는 승려들이 불경을 읽을 때 단정하고 엄숙한 모습을 보고서 제자들에게 경전을 읽을 때 마땅히 이와 같아야 한다고 하면서 요즘 독서하는 사람들은 먼저 자세가 태만하다고 꾸짖고 있기도 하는 등 불교의 장점을 본받을 것도 강조하고 있다.

성리학에서 명도의 업적은 이천이 말한 바와 같이 '天理'를 밝힌 것이다. 이것은 명도가 전현들이 밝히지 못한 것을 경전 속에서 스스로 밝혔다고 했다. 곧 '天即理'의 도식을 말하는 것이다. 명도는 저술을 많이 남기지 않았는데, 대표적 저서가 「定性書」와 『識仁篇』이다. 전자는 25세 경에 쓴 것으로 횡거의 '成性'과 비교되는 내용이다. 즉 선악을 보는 관점이 다른 것으로 논리적으로는 보다 진보된 것이라 할 수 있다. 후자는 47세에 쓴 것으로 정성 이후의 경지를 말한 것으로 바로 성인의 상태를 나타내고 있다. 명도의 우주론은 리와 기로 설명되는데, 리는 본체요 기는 현상적 차별성이다.

그의 심성설은 성과 기품이란 개념으로 설명된다. 성은 음양미분의 상태를 지칭하고 氣稟이란 음양이 교감하여 사물화된 것을 가리킨다. 사람의 기품에 차이가 있는 것은 正과 偏의 차이이다. 정은 선이고 편은 악이다. 따라서 그의 수양론은 자연스럽게 편을 정으로 만드는 과정이 된다. 그런데 편을 정으로 할 수 있다는 점에서 본다면 이것은 본래적인 악이라고 할 수 없다. 다시 말하면, 그에게 있어 선과 악이란 현상적 차별성이지만 절대적 구분이 될 수 없다. 모든 사람은 본래적으로 절대적인 성인의 상태를 가지고 있다고 보는 것이다.

그러므로 그의 수양론은 이 성을 어떻게 正의 상태로 만드는가 하는 것이 관건이다. 그는 '義以方外'와 '敬以直內'를 그 방법으로 제시한다. 원래 이 두 가지는 『주역』 「문언전」의 곤괘에서 나온 말이다. 내면적 수양과 외면적 수양을 함께 수행해야 한다는 것이다. 「정성서」에서 그가 주

장하는 핵심이 바로 이것이다. 이와 같이 수양하면 정성할 수 있게 되는데, 그 상태는 靜과 誠이 된다. 이 경지에 이르면 마침내 '識仁'이 가능해진다. 『식인편』은 바로 이러한 과정을 서술하고 있다. 仁은 천지의 덕이요 심성의 본체이므로, 식인이 가능해지면 바로 성인이 되는 것이다. 정성은 적연부동의 상태요, 식인은 감이수통의 경지이다. 즉 정성은 체요, 식인은 용이다. 천지 사이에 큰 쓰임(大用)을 이룬 자가 바로 성인이다. 그의 수양론을 요약한다면, 義方直內로 定性의 경지에 이르고, 정성의 기능인 靜과 誠으로 識仁의 경지에 이르러 마침내 성인이 된다는 것이다.

정이천(1033-1107)은 명도와 형제지간이면서도 그 성격이 확연히 달랐던 인물로 알려져 있다. 명도가 호탕하고 대범한 군자였다면, 이천은 치밀하고 엄숙한 군자였다고 할 수 있다. 그가 불교로부터 받은 구체적 인 영향은 밝혀진 바가 없다. 그는 유학 이외의 서적은 보지도 않았을 만큼 철저한 도학군자의 삶을 살았다. 二程이 남긴 글 속에서 이단에 대한 비판과 관련된 것을 찾아보면, 명도는 그 실상을 파악하고 비판한 것임을 알 수 있는 반면에, 이천은 매우 피상적인 측면만 다루거나 정확한 이해가 없는 비판이라고 볼 수 있는 내용들이 많이 눈에 띈다. 그러나 『二程遺書』 제4장 등의 기록을 보면, 그 또한 자주 선승을 찾아서 법을 구했던 것을 알 수 있다.⁵²⁾ 그는 평소 늘 좌선을 행했으며, 황룡산의 靈源惟淸과 교환한 편지글이 5통 있는데, 유청의 글에 의하면 이천의 구도심은 열렬하지만 도의 대요는 제대로 이해하지 못했다고 한다.⁵³⁾

이천의 우주론은 이기이원론이라 할 수 있다. 리가 우주의 본체이며, 기는 만물을 이루는 것이다. 그는 명도의 '천즉리'를 받아들이고, 이를 더욱 확장하여 '性卽理'의 명제를 도출하였다. 그의 심성론은 횡거의 설을

52) 久保田量遠, 위의 책, p.187 참조.

53) 위의 책, p.188 참조.

받아들여 '천명지성'과 '기질지성'으로 나눈다. 이때 천명지성은 '성즉리'의 도식을 그대로 보존한 것이 되어 오직 선한 것이며, 기질지성은 이 성이 움직여 기로 되면서 청탁으로 나뉘게 된 것으로 선과 악이 혼재하게 된 情이 된다. 이 정은 절도에 맞으면 선이 되고 맞지 않으면 악이 된다.

그리하여 그의 수양론은 情을 잘 다스려 절도에 맞게 하여 천명지성과 합일되게 하는 것이 된다. 이 경지의 삶이 바로 성인이다. 문제는 정이 절도에 맞는지 아닌지를 어떻게 아느냐 하는 것이다. 그 방법으로 제시된 것이 바로 '致知'이다. 즉 사사물물에 내재된 리(성)에 대해 궁극적인 知를 가져야 하는 것이다. 그래서 다시금 '敬'의 중요성이 부각되어 그 방법으로 강조되었다. 이천은 명도의 '의방직내'를 받아들여, 이를 자기의 방식으로 다소 변형하였다. 의이방외는 불교적 좌선을 변형하여 '靜坐修行法'으로 수용하고, 경이직내는 정좌수행의 내면적 실체인 '敬'으로 대체하였다. 이천이 경의 방법으로 제시한 것이 바로 '整齊嚴肅'과 '主一無適'이다. 이를 통해 사물의 본질인 리를 致知하여 일상적 삶으로 확보한 것이 바로 성인이다. 이천이 말하는 정좌는 수양법이 아니라 수행법이라는 점이 중요하다.

IV. 맺음말

북송초기에 이르기까지 유교와 도교는 이상적인 인간상에 이르는 완전한 방법론이 제시되지 않았다. 오히려 유교에서는 이상적 인간인 성인은 태어나는 것이지 노력에 의하여 도달되는 것이 아니라는 관점이었고, 도교에서 말하는 진인은 외단의 방법으로 구하다가 도리어 그 폐해만 심해져 중독으로 목숨을 잃는 경우가 허다하였다. 그러나 선불교에서 말하

는 부처는 누구나 一心의 본바탕을 깨치기만 하면 도달할 수 있는 쉬운 목표로 제시되고 있었다.

개인의 존재에 대한 자각과 국가의 학문적 자유보장 등이 결합한 시기인 북송초기에는, 삼교에 새로운 변화가 일어나 그 나름대로의 논리적 체계를 갖춘 이상적 인간에 대한 추구의 노력이 결실을 가져온 시기였다. 유교에서는 '성인자기설'이 제기되어 누구나 성인에 이를 수 있다는 길을 열었고, 도교에서는 진인에 이르는 길을 밖에서 구하지 않고 스스로의 안에서 구하는 길을 제시하였다. 그리하여 삼교는 각각 이상적 인간의 모습과 그 구체적 내용 및 그에 이르는 방법론을 따로 정립하게 되었다.

본고에서는 그러한 과정에 이르는 양상을 유불도 각각으로 나누어 서로 영향을 주고받은 내용을 중심으로 살펴보았다. 불교의 경우 연수로부터 계승으로 이어지는 과정에서 유불융회를 중심으로 전개되는 수도론의 방법이 얼마나 정치한 모습으로 그려지고 있는지를 알 수 있었다. 도교의 경우 마음과 몸의 이중적 구조를 가지고 있는 인간의 한계를 극복하기 위하여 그들의 수련론에 불교의 수행론을 도입하고 있는 과정이 진단으로부터 장백단에 이르면서 대단히 치밀해지고 있음도 살펴보았다. 유교의 경우는 일상성과 초월성 및 몸과 마음의 문제를 동시에 해결해야만 하는 복합적인 문제를 가지고 있었다. 성리학의 이른바 북송사자의 학문적 탐구 과정에서 그들이 수양론을 점차로 정비해가면서 유학의 본래적 내용과 일치시키려고 하는 노력도 볼 수 있었다. 이런 과정에서 우리는 유학의 본래이념인 '修己治人'이 이제 오히려 '修己致物'로 변해가는 듯한 모습을 찾을 수도 있었다.

전통적 동양철학의 궁극적 이상이 인간의 '자기완성' 내지는 '자아완성'이라고 할 때, 유불도 삼교가 각각 제시하고 있는 이상적 모델과 그에 이르기 위한 방법론(수도론)이 수양 수행 수련의 다른 명칭으로 말해지는

것처럼, 각각에는 장단점이 있다고 할 수 있다. 그리고 그 장점은 살리면서 단점을 보완하여 보다 완전한 체계를 만들어가려고 하는 끊임없는 시도가 바로 동양철학의 역사였다고 하겠다.

본고는 이러한 문제에 대해 역사상 가장 치열하게 논의를 전개하였던 시기의 특징을 살폈다. 불교의 계승이나 도교의 진단은 북송사자와 같은 시대를 산 인물들이다. 그들이 상호 직접적인 영향을 주고받은 흔적은 아직 발견되지 않고 있다. 하지만 그들의 치열한 논의를 통하여 ‘자아상실’의 시대로 불리는 현대의 우리들이 보다 행복한 삶을 찾을 수 있는 새로운 수도론 - 그것이 수양이든 수행이든 수련이든 아니면 셋을 회통한 것이건 간에 - 을 모색해 볼 수 있는 단초를 제공받을 수도 있지 않을까!

【참고문헌】

1) 典籍

- 契嵩, 『鐔津文集』, 《大正藏》 52.
 張清泉, 『北宋契嵩의 儒釋融會思想』, 臺北 : 文津出版社, 1998.
 楊曾文, 『宋元禪宗史』, 北京 : 中國社會科學出版社, 2006.
 禪學大辭典編纂所, 『新版 禪學大辭典』, 日本 : 大修館書店, 2000.
 李森 編著, 『中國禪宗大全』, 長春 : 長春出版社, 1991.
 張志哲 主編, 『中華佛教人物大辭典』, 合肥 : 黃山書社, 2006.
 『紫陽眞人悟眞篇註疏』, 《正統道藏》 제4책.
 『金丹四百字』, 《正統道藏》 제40책.
 『玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣』, 《正統道藏》 제40책.
 『修真十書雜著指玄篇』, 《正統道藏》 제40책.
 『周易參同契發揮』, 《正統道藏》 제34책.
 李園國, 김낙필 외 옮김, 『내단 - 심신수련의 역사 1·2』, 성균관대학교출판부, 2006

- (原書：李園國, 『道敎氣功養生學』, 四川：四川省社會科學院出版社, 1988)
- 胡孚琛 主編, 『中華道敎大辭典』, 北京：中國社會科學出版社, 1995.
- 孔令宏, 『宋明道敎思想研究』, 北京：宗教文化出版社, 2002.
- 卿希泰 主編, 『中國道敎史』 제2권, 成都：四川人民出版社, 1996.
- 任繼愈 主編, 『中國道敎史』, 2책, 北京：中國社會科學出版社, 2001.
- 陳鼓應, 최진석 외 옮김, 『주역 유가의 사상인가 도가의 사상인가』, 예문서원, 1996
(原書：陳鼓應, 『易傳與道家思想』, 臺灣：商務印書館, 1994)
- 沈志剛 主編, 『鍾呂傳道集注釋·靈寶畢法注釋』, 《道學經典注釋》1, 北京：中國社會科學出版社, 2004.
- 구보 노리따다, 최준식 옮김, 『道敎史』, 분도출판사, 2000(原書：窪德忠, 『道敎史』, 東京：山川出版社, 1977)
- 張君房 輯, 『雲笈七籤』, 齊南：齊魯書社, 2003.
- 柳承國, 『東洋哲學研究』, 근역학술총서 1, 槿域書齋, 1983.
- 久須本文雄, 『宋代儒學의 禪思想研究』, 名古屋：日進堂書店, 1980.
- 常般大定, 『支那に於ける佛敎と儒敎道敎』, 東京：東洋文庫, 東洋文庫叢書 제30, 1930.
- 久保田量遠, 『中國儒佛道三敎史論』, 東京：東方書院, 1931.
- 久保田量遠, 『支那儒佛道交涉史』, 東京：大藏出版社, 1943(譯書：최준식, 『中國儒佛道三敎의 만남』, 민족사, 1990)
- 荒木見悟, 『儒敎と佛敎』, 東京：平樂寺書店, 1963(譯書：심경호 옮김, 『불교와 유교』, 예문서원, 2000)
- _____, 『佛敎と陽明學』, 東京：第三文明社, 1979(譯書：배영동 옮김, 『불교와 양명학』, 혜안, 1996)
- 미우라 구니오, 이승연 옮김, 『주자와 기 그리고 몸』, 예문서원, 2003.
- 고지마 쓰요시, 신현승 옮김, 『송학의 형성과 전개』, 논형, 2004.
- 土田健次郎, 『道學의 形成』, 東京：創文社, 2002(譯書：쓰치다 겐지로, 성현창 옮김, 『복송도학사』, 예문서원, 2006)
- 張君勳 지음, 김용섭·장운수 옮김, 『한유에서 주희까지』, 형설출판사, 1996 수정판.
- 鎌田茂雄, 鄭舜日 譯, 『中國佛敎史』, 경서원, 1985.
- _____, 『道藏內佛敎思想資料集成』, 東京：東京大學 東洋文化研究所, 1986.
- 韓鍾文, 『中國儒學史-宋元卷』, 廣州：廣東教育出版社, 1998.

漆俠, 『宋學的發展和演變』, 石家庄 : 河北人民出版社, 2002.

윤영해, 『주자의 선불교비판 연구』, 민족사, 2000.

2) 論文

서대원, 「종려의 우주관 고찰」, 『도교문화연구』 제27집, 한국도교문화학회, 2007.

신진식, 「『悟眞篇』의 “道禪合一”사상」, 『도가문화연구』, 제26집, 한국도교문화학회, 2007.

이재봉, 「장백단의 내단사상에 관한 연구」, 『大同哲學』 제20집, 대동철학회, 2003.

_____, 「『悟眞篇』 용어 연구 - 노정을 중심으로」, 『大同哲學』 제39집, 대동철학회, 2007.

윤영해, 「유교와 도교, 그리고 불교의 다원주의 가능성」, 『불교학연구』 제5호, 불교학연구회, 2002.

임형석, 「劉謐의 『三教平心論』에 관하여-儒敎의 排佛論에 대한 한 불敎도의 반응-」, 『한국철학논집』 제20집, 한국철학사연구회, 2007.

Abstract

The Aspects of Theory of Intermixture of Three Religions in Early North Song China

Kim, Kyeong-Soo

The three religions of Confucianism, Buddhism, and Taoism were typical system of the East Asia with China as the center and the idea dominating the public. While Confucianism served as the ruling ideology was a common moral standard and Buddhism spread from India was changed into religious belief for afterlife, Taoism played a role as a means of defeating disaster and bring fortune. It is the historical fact that the three religions were accepted not as divided but as united among the public lives. I have a lot of interest in the intermixture of three religion, ranged from end of Tang Dynasty to North Sung Dynasty. In this period, the three religions established theoretical system and Moral Training theory of Neo-Confucianism, achievement theory of Zen Buddhism and training theory of Taoism were presented like these unique forms. From the characteristic of Eastern philosophy that doesn't separate knowledge from practice, methodology of practice has a greater meaning than attainment of perfection as purpose or than achieving morality as content. This time those who maintained an introduction to the three religions composed a theoretical system of practicing asceticism theory taking merits of the other religions and focusing on their own positions. In this paper, I want to examine the representative men associated with the intermixture of three religion at that time. They are Ien Shou and Chi Sung from Buddhism, Chen Tuan and Zhang Bo-Duan from Taoism, Gou Dun-I, Zhang Tzai, Cheng Hao and Cheng I from Confucianism.

In case of Buddhism, I could see that how the method of Ascetic Practices theory centered with the intermixture of Confucianism and Buddhism elaborate during the process from Ien Shou to Chi Sung. In case of Taoism, to overcome the limitation of human who has dual structure of mind and body, the process that its training theory introduced achievement theory of Buddhism was highly detailed from Chen Tuan reaching Zhang Bo-Duan. In case of Confucianism, it has complicated problems of dailiness, transcendence and resolving the issue about the mind and body. I can figure out that four scholars of Neo-Confucianism, in their researching process, tried to reconcile Moral Training theory and original contents of Confucianism organizing Moral Training theory. Their theory of Ascetic Practice has pros and cons each. But through their heated arguments, we can be offered a clue of finding a new theory of Ascetic Practice to find happiness for us who are living in modern called "the era of self loss" whether it is Ascetic Practices or Moral Training, Discipline and whatever is the intermixture of all of them.

Key Word

Intermixture of Three Religions, Theory of Ascetic Practice, Moral Training, Ascetic Practices, Discipline.

- 논문투고일 : 2010.12.15 심사완료일 : 2011.1.27 게재결정일 : 2011.2.1