

북송대 승려의 정치 이해

- 계승을 중심으로

손 진(정완)*

〈차 례〉

1. 들어가는 말
2. 道の 공유화와 불교의 상대화
3. 방편으로서의 정치와 道の 관계
4. 나가는 말

【국문초록】

본고는 북송대 선종 승려 계승(1007-1072)의 정치 이해에 초점을 둔다. 즉, 계승의 정치적 이론화가 단순히 그의 철학적 혼합주의의 한 갈래로 보는 선행연구와 달리, 계승의 정치적 주장이 불교에 대한 고문운동의 공격을 반박하는 데 중요한 역할을 했다는 점을 살펴보고자 한다. 잘 알려진 것처럼 송대 고문운동가들은 불교가 중국의 사회적, 정치적 문화에 부정적인 영향을 미친다고 주

* 동국대학교 불교학부 조교수

장하였다. 계승은 그들의 공격에 종합적인 정치 이론으로 대응하였다. 즉, 이러한 정치 이론을 통하여 고문운동가들이 道와 바른 통치를 오했을 뿐만 아니라 불교 제도가 정치 질서의 형성에 필수적이라는 것을 증명하고자 하였다. 계승은 불교적 도에 대한 이해에서 정치적 질서에 대한 그의 개념을 근거로 삼았다. 고대의 성인들은 백성들의 마음을 바로잡고 선해지도록 장려하기 위하여 도를 바탕으로 나라의 제도와 절차를 설계하였다. 계승은 고문운동의 신봉자들이 만들어낸 정치 이론들이 도를 잘못 이해했을 뿐만 아니라, 사람들이 자신을 바로잡도록 설득하는 데 상대적으로 효과적이지 못한 정치사상을 주장하고 정책을 추진했다고 비판했다

주제어 : 계승, 고문운동, 황극론, 중용해, 중정

1. 들어가는 말

외래 종교로서 불교는 중국에서 끊임없이 자신의 위치를 정당화해야 했다. 그러므로 불교는 주요 경쟁자인 유교, 도교와 복잡한 관계를 발전시켰다. 불교가 도입되면서 중국 고유의 유교와 노장사상과 외래의 불교와의 관계가 논점으로 삼교의 차이와 공통점을 모색하는 三教論이 발전하였다. 삼교론은 종교 간의 차이를 강조하여 타자 배척을 노리는 경우와 각각의 종교에서 차이를 인정하면서도 공통되는 부분에 주목하여 일치·융화를 도모하는 경우로 크게 나누어 볼 수 있다. 이 두 가지 중 특히 전자는 불교 배척을 주장하는 유학이 해당하는 경우가 많아지기 쉽고, 모든 입장을 하나로 하는 ‘삼교일치’를 표명하는 것은 불교에서 많은 경향을 엿볼 수 있다.

三教가 동일한 기원에서 유래한다는 생각에 반대하던 불교 측 담론은 9세기부터 새로운 맥락이 부상한다. 즉, 三教는 서로 호응

하는 것이지만, 그 중에서도 불교는 근원적이고 본질적인 道에 이를 수 있다는 것이다. 9세기의 이러한 맥락은 북송대에 계속된다. 북송대에 담론의 사회적 맥락과 관련된 새로운 현상이 등장하였다. 불교계에서는 조정에서 三敎의 힘의 균형을 맞출 수 있는 중재자로서 황제를 초청하기도 하였다.

본고는 북송대 불교의 유학에 대한 태도의 기준을 살펴볼 수 있는 가능성을 고찰하고자 한다. 구체적으로는 북송시대에 불교 입장에서 유교를 이해하며 儒佛一致를 주장하였던 것으로 알려진 雲門宗의 契嵩(1007-1072)¹⁾이 지닌 정치적 이해²⁾를 살펴보았다.³⁾ 계송은 황제의 통치에 가장 이로운 가르침인 불교를 고문운동가들이 반대한 것은 그릇되었다고 주장하였다.⁴⁾ 계송의 논의가 수미일관하고 있지는 않지만, 무엇보다 불교는 勸善에 의해 ‘治政’에 기

-
- 1) 계송의 생애와 관련하여 가장 오래된 기록은 『鐔津文集』, 「鐔津明敎大師行業記」(T52, 648a16-c17)이다.
 - 2) 이와 관련하여 서구 학계의 최근 성과와 중국 학계의 관련 연구 성과에 대하여 조언해주신 익명의 심사위원들께 감사드린다.
 - 3) 유교의 공격에 대한 불교의 방어를 위하여 계송은 두 가르침을 동등하고 상호 보완적으로 생각하면서도 불교의 사상과 실천을 옹호하기 위해 좀 더 합성적인 형태의 혼합주의를 사용했다. 계송이 불교를 우선시하고자 했던 것에 주목하면서 불교와 유교를 결합하려는 그의 노력에 대해서는 다양한 분석이 있다. Edwar T. Ch'ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*, New York: Columbia University Press, 1986; 劉貴傑, 「契嵩思想研究—佛教思想與儒家學說之交涉」, 『中華佛學學報』 2期, 1988, pp. 183-208; 張清泉, 『北宋契嵩의 儒釋融會思想』, 臺北: 文津出版社 1998; 魏道儒, 「從倫理觀到心性觀—契嵩의 儒釋融合學說」, 『世界宗教研究』 第二期, 1996, pp. 33-36; 金경수, 「北宋初期 儒佛道の 三敎會通論—禪佛教의 契嵩과 道教의 張伯端을 中心으로」, 경상대 박사학위논문, 2008; 이현선, 「계송(契嵩)의 유·불 융합론과 이정(二程) 형제의 불교 비판—중용(中庸) 또는 ‘중(中)’ 개념을 중심으로」, 『유교사상문화연구』 91, 한국유교학회, 2023, pp. 199-233. 그러나 불교와 유교에 대한 그의 태도와 정치적 주장 사이의 연관성을 찾아보기는 어려웠다.
 - 4) Skonicki, Douglas, A Buddhist Response to Ancient-style Learning: Qisong's Conception of Political Order, *T'oung Pao* 97, 2011, pp. 1-36.

여한다는 논의를 ‘心’ ‘道’ ‘教’를 축으로 하여 전개하였다. 그러므로 불교의 도움으로 통치가 어떻게 사람들의 도덕적 변화를 촉진하고 그 과정에서 안정적이고 지속적인 질서의 확립을 보장할 수 있는지에 대한 계승의 사상을 살펴보겠다.⁵⁾

2. 道의 공유화와 불교의 상대화

1) 계승의 생애와 저술

契嵩(1007-1072)은 諱가 契嵩, 字를 仲靈이라 하며, 스스로는 潛子라고 하였다. 藤州鐔津(廣西壯族自治區藤縣) 출신으로 속성은 李라고 한다. 아버지의 명에 따라 7세가 되자 출가하였고, 13세에 得度落髮, 다음 해에는 구족계를 받고 있다. 계승의 재능을 매우 아꼈던 형들이 환속을 도모하였으나, 돌아가신 아버지의 명에 따른 출가였기 때문에 어머니가 이를 반대하였다고 한다. 계승의 遊行은 19세에 시작되어 衡山(湖南省 衡陽市)·廬山(江西省 九江市)을 거쳐 洞山(江西省 宜春市) 曉聰 아래에서 得法하였고 이후 慶曆年間(1041-1048)에 吳中錢塘(浙江省 杭州市)에 이르기까지 거의 15년의 긴 시간이었다.⁶⁾ 아마도 『輔教編』 등에 나타난 광범위한 俗典의 지식과 이해는 특별하게 사사받은 것이 아니라 이 시기에

5) 계승에 관한 중국 학계의 축적된 연구 성과를 그의 저작과 사상으로 분류하여 정리한 다음의 연구가 있다. 霍玲玲, 「近40年釋契嵩研究綜述」, 『梧州學院學報』 30(01), 2020, pp. 72-81. 여기에서는 『鐔津文集』의 版本과 보급 및 시와 산문 작품에 대한 텍스트를 중심으로 계승의 문학적 업적을 연구한 선행연구들을 정리한 한편, 계승의 불교사상과 禪宗史 안에서 계승의 위치 및 유학과의 융합사상에 관한 논구들을 정리하고 있다. 또한 연구 범위와 관점의 다양화에도 불구하고 계승의 생애와 불교사상에 대한 심층적인 연구는 아직 부족하다는 결론짓고 있다.

6) 『鐔津文集』, 『鐔津明教大師行業記』(T52, 648a16-c17)

형성되었을 것이다.

전당에서 활동의 중심을 잡은 계승은 皇祐연간(1049-1954)에 『禪宗定祖圖』 『傳法正宗記』를 쓰는 등 선종 내 전적의 저작에 힘쓰는 한편, 사대부가 배불론자로 활약하는 시기를 맞아 호교적 입장의 논술에도 착수하게 되었다.

한편 『輔教編』은 「原教」, 「勸書」, 「廣原教」, 「孝論」, 「壇經贊」을 하나의 책으로 묶은 것으로, 성립 시기는 각각 다르다.⁷⁾ 계승 자신의 기술에서 「광원교」는 “廣原教凡二十五篇 總八千一百餘言 是歲丙申也振筆于靈隱永安山舍.”⁸⁾라고 하였으므로, 1056년의 저작으

7) 대정신수대장경에 수록된 『보교편』에는 그 외에 「眞諦無聖論」이 수록되어 모두 六書로 구성되어 있다. 그러므로 계승이 말한 ‘五書’와는 다르다. 계승 자신의 註가 덧붙여진 『夾註輔教編』(五山版)에는 「진제무성론」 없이 五書로 구성되어 있다고 한다. 遠藤純一郎, 「契嵩『輔教編』に見られる仏教と儒教の關係」, 『蓮花寺佛教研究所紀要』 4, 蓮花寺佛教研究所, 2011, pp. 24-47. 또한 五書는 『보교편』의 이름이 붙여지기 이전에도 하나로서 인식되었던 것 같다. 「권서」의 시작 부분에서도 “余五書出未逾月 客有踵門而謂曰 僕粗聞大道 適視若廣原教 可謂涉道之深矣 勸書者蓋其警世之漸也 大凡學者必先淺而後深 欲其不煩而易就也 若今先廣教而後勸書 僕不識其何謂也 曰此吾無他義例 第以茲原教廣原教相因而作 故以其相次而例之耳客曰 僕固欲公擢勸書於前而排廣教於後 使夫觀之者 先後有序沿淺而及奧 不亦善乎 余然之矣 而客又請之曰 若五書雖各有其目也 未若統而名之俾其流百世而相離 不亦益善乎.”(T52, 651c21-652a2)라고 하였다. 처음에는 「광원교」 다음에 「권서」가 배열되었는데, 初學者의 편의를 생각하여 순서를 고치고 五書의 산일을 막기 위하여 통일된 표제를 두어야 한다는 조언에 따라 “即爲其命工移易乎二說增爲三帙 總五書而名之曰輔教編 潛子爲勸書.”(T52, 652a5-7)라고 한 것과 같이 정정을 거쳐서 재판한 경위를 말하고 있다. 또한 『전법정중기』에 “中書筭子許收入大藏 權知開封府王素奏 杭州靈隱寺僧契嵩撰成傳法正宗記并畫圖 乞編入大藏目錄 取進止 輔教編三冊(此是中書重批者 蓋降筭子後數日 又奉聖旨 更與輔教總入藏批此) 右奉聖旨 正宗記一十二卷 宜令傳法院於藏經內收 附筭付傳法院 準此 嘉祐七年三月十七日(宰相押字)”(T51, 715c23-716a1)이라고 하여, 전년(嘉祐6년, 1061) 12월에 上書를 통하여 『보교편』을 포함한 계승의 저작이 入藏되었는데, 이 『보교편』은 『심진문집』에 “輔教編印本者一部三策”(T52, 691c22-23)이라고 한 것처럼 판본의 체제를 취하고 있다.

8) 『鐔津文集』 권2 「輔教編」中(T52, 654b22-23)

로 알려져 있다. 또한 「광원교」는 「원교」보다 7년 지난 뒤의 저술이라고 하였으므로 「원교」는 1050년 무렵의 저작이라고 할 수 있다.⁹⁾

계승의 『보교편』이 1050년 이후에 시작되었다고 보면, 이미李觀(1009-1059)·孫復(992-1057)·石介·歐陽修 등 배불론자의 주장에 대한 계승의 대응은 대략적으로 나와 있던 시기에 해당한다. 그러므로 계승의 정치적 이해를 검토할 때에는 배불론과의 관련을 바탕으로 이해해야 할 필요가 있다. 말할 것도 없이 당시의 고문이 융흥하게 되면서 韓愈 등을 모방한 불교 비판이 만연하였고 縉紳諸氏 중에는 그에 따라 이름을 얻게 되는 경우도 있었다. 그러한 정황에 맞서 저술된 『보교편』은 원래 독립된 5편의 논문으로 구성되어서, 체계적으로 논술된 것은 아니었다.

잘 알려진 바와 같이 계승의 이름이 천하에 알려지게 된 것은 仁宗 嘉祐7년 3월(1062)에 『傳法正宗記』 3부 12권과 『定祖圖』 1面, 『輔教編』 印本 1부 3책이 대장경 편찬 목록에 편입되는 것이 勅許되고 동시에 ‘明教’라는 師號도 하사받게 되면서부터이다. 원래 계승 자신은 禪書로서 『전법정중기』의 入藏에 힘썼는데, 오히려 『보교편』에 의해서 북송대 대표적인 호법승으로서의 명성이 확고해졌고, 이 저술은 권위 있는 호법서로서 후대에까지 규범이 되었다.¹⁰⁾

계승의 저술로는 이외에도 『보교편』에 스스로 주석한 『夾註輔教編』¹¹⁾과 문집이 南宋 紹興4년(1134)에 『鐔津文集』 20권으로 편찬되었다.¹²⁾

9) 또한 「광원교」 시작 부분에서도 “敍曰 余昔以五戒十善 通儒之五常爲原教 急欲解當世儒者之訾佛 若吾聖人爲教之大本 雖概見而未暇盡言 欲待別爲書廣之.”고 하여, 「원교」가 五書 가운데 가장 일찍 성립하였다고 생각하는 것이 타당해 보인다. 『鐔津文集』 권2 「輔教編」中(T52, 654b7-9)

10) 中西久味, 「契嵩의 護法思想」, 『日本中国学会報』 60, 日本中国学会, 2008, pp. 131-146.

11) 張清泉, 『北宋契嵩의 儒釋融會思想』, 臺北: 文津出版社, 1998, pp. 54-55.

12) 『鐔津文集』에는 『輔教編』도 포함되었다. 『심진문집』의 가장 오래된 판본

2) 계승과 고문운동

고문가들이 道 및 고대의 우수한 문학전통과 정신 사이에 밀접한 연관성을 가지고 있는 것을 고려하면서, 계승은 이 두 범주 사이의 구별을 지지할 필요성을 느꼈다. 그의 정치적 저술들 중 몇 가지에서 계승은 전통적인 중국불교의 해석학적 기법인 교리적 분류 즉, 교판을 통하여 도를 고대에 확립된 문화와 분리하여 불교적 道와 고대 성현들의 道가 동일하고 동일하다고 주장했다. 교판을 통하여 계승은 일반적인 도에 대한 불교의 우월한 이해를 과시했고, 불교는 국가가 과거의 완벽한 정치 질서를 재현하는 데 도움을 줄 수 있다고 주장했다. 계승이 유교와 공유된 道의 존재를 주장하는 목적은 조화로운 세계관의 토대를 마련하는 것이 아니라, 고대 성현들의 도가 사실은 불교적 도라는 것을 증명하는 것이었다. 즉, 고문운동가들은 도를 오해했고 그 결과 고대에 확립된 정치 제도와 윤리적 가르침의 기초가 되는 정치사회적 목표를 망각했다는 것이다.

중국불교에서 교판은 불교 경론에서 발견되는 상반된 진술을 조화시키고자 만들어진 일종의 방법론적 도구였다.¹³⁾ 그러므로 종파 혹은 학파 담론에서 교판은 석존에 의해 만들어진 다른 선언들을 權과 實, 방편과 궁극적 진리라는 두 가지 스펙트럼에 따라 자리매김하기 위하여 사용되었다. 방편[權]은 특정한 청중을 대상으로 하고 역사적인 상황에 의해 결정된다는 점에서 잠정적인 것이라고

은 米澤圖書館에 소장된 至元19년(1282)본이고, 內閣文庫와 中國國家圖書館(『宋集珍本叢刊』에 수록)에는 至大2년(1309) 판본이 소장되어 있다. 四部叢刊三編의 『심진문집』은 弘治本(1499)의 영인본이다. 대정신수대장경 52권에는 明藏과 徑山藏本(1606-7) 계통의 텍스트가 수록되어 있다. 椎名宏雄, 「『鐔津文集』の成立と諸本の系統」, 『中国の仏教と文化: 鎌田茂雄博士還暦記念論集』, 大蔵出版, 1988, pp. 483-507.

13) 계환, 『中國華嚴思想史研究』, 서울: 불광출판부, 1996, pp. 211-231.

일컬어지는 반면, 궁극적인 가르침[實]은 현실에 대한 직접적이고 무조건적인 통찰력을 나타낸다. 교판의 분류는 서로 다른 불교 학파의 교리를 위계적으로 순위를 매기는 수단을 제공하면서 동시에 그것들을 단일한 교리 틀에 위치시켰다. 특정 종파나 학파가 가지는 교리의 우월성을 주장하면서도 경쟁 이론을 방편으로 분류하여 하나의 단계적인 도식화로 정리했다.¹⁴⁾

선행연구에서 계승의 융합주의로 확인한 것은 유교와 도교의 가르침으로 교리적 분류를 확장하려는 시도로 적절하게 이해된다.¹⁵⁾ 물론 계승은 이러한 방식으로 교판을 사용한 최초의 승려는 아니었다. 당대 화엄종의 圭峰宗密(780-841)은 『原人論』에서 유교와 공통점을 찾기 위해 교판을 사용했고, 동시에 현실에 대한 얕은 이해에 근거한 유교 윤리와 우주론을 비판했다.¹⁶⁾

계승의 교판 사용은 종밀의 경우와 많은 유사점을 갖지만, 적어도 한 가지 중요한 점에서 종밀과는 다르다. 종밀이 5교판의 체계를 구성한 반면, 계승은 포괄적인 교판을 형성하려고 시도하지 않

14) Gregory, Peter. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1991, pp. 260-61; Gregory, Peter. "What Happened to the 'Perfect Teaching'? Another Look at Hua-yen Buddhist Hermeneutics," Lopez Jr., Donald S. ed., *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1988, pp. 207-30.

15) 張清泉, 『北宋契嵩의儒釋融會思想』, 臺北: 文津出版社, 1998.

16) 『원인론』에 대한 좀 더 자세한 분석은 다음을 참조할 수 있다. Gregory, Peter. *Inquiry into Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mi's Yuan jen lun with a Modern Commentary*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1995; 박재현, 「宗密의 本源과 會通 논의에 대한 연구」, 『불교학연구』 28, 불교학연구회, 2011, pp. 157-188; ; 박성식, 「종밀(宗密)의 『원인론(原人論)』과 동무이제마(東武李濟馬)의 「원인(原人)」 편(篇)에 나타난 인간론(人間論)」, 『佛敎學報』 61, 동국대학교 불교문화연구원, 2012, pp. 335-373; 신규탁, 「화엄 5조 종밀의 법성교학 현양」, 『한국선학』 35, 한국선학회, 2013, pp. 197-230; 平燕紅, 「宗密の敎判思想—『原人論』を中心として—」, 『仙石山仏敎學論集』 10, 國際仏敎學大学院大學, 2018, pp. 118-103.

고, 그의 다른 저술 전반에 걸쳐 방법론적 전제를 사용했다. 그럼에도 불구하고 다음에서 볼 수 있듯이 계승의 정치적 주장은 불교와 유교의 가르침이 공통의 토대 위에 있었고, 불교가 그 토대에 대한 더 완전한 이해를 포함하고 있다는 주장에 근거를 두고 있었다. 계승이 이러한 주장을 제기한 전형적인 구절은 仁宗에 대한 그의 첫 번째 상소에서 찾을 수 있다.

그러나 부처님이 아직 그 道를 이해하지 못한 사람들에게 말씀하실 때 權敎라 일렀고, 이미 그 도를 이해한 사람들에게 말씀하실 때는 實敎라고 하셨다는 이야기도 들었습니다. 궁극적인 가르침[實]은 갑자기 사람들에게 받아들여지는 반면, 방편의 가르침[權]은 점차 사람들에게 받아들여집니다. 이른바 人天乘이란 점진적인 [가르침] 중에서 가장 점진적인 것을 말합니다. 지금 우리가 이러한 가르침을 유교의 五常과 비교한다면, 五敎, 十善, 人天乘과 정확히 같습니다. 이것은 유교의 聖人들도 사람들을 점진적으로 가르치기 위해 불교의 방편[權]을 받아들였음을 보여주는 것이 아니겠습니까?¹⁷⁾¹⁸⁾

여기에서 계승은 두 가지를 지적한다. 첫째, 유교의 성현들이 석존과 마찬가지로 사람들에게 점진적으로 가르침을 주기 위해 방편의 가르침을 사용했다고 주장한다. 둘째, 계승은 성현들이 사용하는 방편적인 가르침을 人天乘에서 발견되는 교의와 비교하는데,

17) 『鐙津文集』 권8 「萬言書上仁宗皇帝」(T52, 689c) “抑又聞佛謂於其道未有了者謂之權敎 於其道了然者謂之實敎 實者受人以頓 權者受人以漸 所謂人天乘者蓋言其漸之漸者也 今以儒五常之敎較之 正與其五敎十善人天乘者同也 豈儒之聖人不亦以佛之權者而教人以漸乎.”

18) 계승은 다른 글에서도 이러한 주장을 하였다. 예를 들면 『夾註輔敎編』에서 “然此諸修多羅敎亦自有世間出世間者 有大乘有小乘 有頓有漸 有權有實 有偏有圓者 今原敎等大率推本乎圓 頓 大乘一貫之敎 乃世出世間 一切敎妙極之敎也 兼較乎小乘若漸若權之敎 所謂人天乘者也 表此乘與世儒之敎略同 顯吾小乘具有儒五常之義.” 『禪學典籍叢刊』 第3卷 「夾註輔敎編」, 柳田聖山・椎名宏雄 共編, 京都: 臨川書店, 2000. p. 141(ハウ・九オ).

이는 이전에 종필이 그의 『원인론』에서 주장한 것과 유사하다.¹⁹⁾ 인천승의 가르침은 업의 인과의 기본적인 작동을 설명하며 주로 재가자를 위한 것이었다. 불교 교판 중 가장 아래에 있는 이 인천승이 유교에서 발견되는 다섯 가지 도덕적 덕목 즉, 五常과 동일하다는 계승의 주장은 분명히 논쟁의 여지가 있다. 그러나 동시에 이것은 계승이 유교와 불교가 공통된 道를 공유하고, 더 나아가 불교가 도에 대한 더 완전한 이해를 위해 주장할 수 있게 해준다.

계승은 전통적인 유교의 도에 대한 이해가 표면적이고 불분명했다고 주장한다. 그러므로 추가적인 설명과 해명을 위하여 불교에 의존하게 된다고 하였다. 이러한 효과에 대한 계승의 주장은 두 전통이 확립된 공통된 도에 대한 불교와 유교의 이해에 질적인 차이가 있었다는 교판적 분류에서 파생된 주장에 근거한다.

今文者들은 세상에 쓸 데가 없기 때문에 불교를 거부해야 한다고 말한다. 그러나 一王의 도를 숭상하고 삼대의 정치를 흠모하는 사람들이 불교의 도와 왕도가 일치한다는 것을 알 수 있었겠는가? 무릇 왕도는 황극이다. 황극이란 중도를 가리키는 것이며 불교의 도 또한 중도라 불린다. 그렇다면 어찌 그렇지 않을 수 있겠는가? 그러나 中과 正을 따르고 偏과 邪가 없는 [불교의 방법은] 유교의 방법과 다소 동일함에도 불구하고 物理를 받들고 神을 다하고 미묘함의 극치에 [도달하는 것에] 있어서는 불교도들이 그 시대[의 유교인들]를 큰 차이로 능가한다.²⁰⁾

19) Gregory, Peter. *Inquiry into Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mis Yuan jen lun with a Modern Commentary*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1995, pp. 80-104.

20) 『鐔津文集』 권8 「萬言書上仁宗皇帝」(T52, 687a19-25) “若今文者皆曰必拒佛 故世不用 而尊一王之道 慕三代之政 是安知佛之道與王道合也 夫王道者 皇極也 皇極者 中道之謂也 而佛之道亦曰中道 是豈不然哉 然而適中與正 不偏不邪 雖大略與儒同 及其推物理而窮神極妙 則與世相萬矣.”

계승은 유교적인 도와 불교적인 도는 동일하다고 주장한다. 즉, 고문운동가들에 의해 옹호된 이전 왕들의 도는 사실 불교적인 도의 핵심과 같다는 것이다. 그는 또한 유학자들이 이 동등성을 이해하지 못했고, 따라서 그들은 고전에서 발견된 방편의 가르침이 도의 궁극적인 표현을 나타내는 것으로 잘못 생각했다고 하였다.²¹⁾ 그러나 계승은 공자도 석존과 마찬가지로 청중의 능력과 시대 상황에 따라 진리를 설파했다고 주장한다. 따라서 道와 이를 바탕으로 한 교판을 구별할 필요가 있다.

무릇 성인이 하는 것은 반드시 그 때에 알맞은 행동을 해야 한다. 만약 적절하지 않다면 비록 요순이라도 그렇게 할 수 없었을 것이다. 그러므로 “공자는 聖 중에서도 때에 맞게 하신 분이다.”고 하였다. 이는 때에 따라 행동하는 그의 능력을 말해준다. 옛날에 공자는 주나라가 쇠할 때에 살았으므로 그래서 후세의 시기를 고려하여 점진적으로 낮고 위선적으로 바뀌게 될 것이라고 생각했다. 간결하고 큰 도를 통하여 적절하게 교화하는 것을 말하는 것이 아니므로 그렇기 때문에 禮樂刑政 등에 이르는 것을 옹호했다. 이는 후세의 때에 부합하여 그들을 다스리는 데에 적절하다.²²⁾

계승은 사람들을 다스리기 위해 사용된 고대 각 시대의 다양한 성현들의 방식에 중요한 차이가 있다고 주장한다. 비록 성현들의

21) 『鐔津文集』 권8 「萬言書上仁宗皇帝」(T52, 687c15-18). 이와 관련하여 심성론과 교판에 대한 契崇과 宗密의 지적 연관성을 제기한 연구는 다음과 같다. 錢穆, 『中國學術思想史論叢』 5, 臺北: 東大圖書, 1978, p. 128; Skonicki, Douglas, A Buddhist Response to Ancient-style Learning: Qisong's Conception of Political Order, *T'oung Pao* 97, 2011, pp. 13-14.

22) 고대에서 방편적인 가르침의 사용을 묘사한 것으로 「皇間」에서 나온 것이다. 『鐔津文集』 권5(T52, 672b11-17) “夫聖人之云爲者 必以其時之所宜也 苟非其宜雖堯舜必不能徒爲也 故曰 孔子聖之時者也 言其能以時爲而爲之也 昔者孔子處周之衰世 因酌後世之時必也益薄且僞 因不稱以簡大之道化是故推至乎禮樂刑政者也 蓋以合乎後世之時 爲治之宜也.”

모든 문화적, 정치적 기관은 모두 다르게 이해되어야 하지만, 그들은 모두 道에 기반을 두고 있었다. 그러나 [그들의 문화, 정치 기관들은] 각각의 성현들이 살았던 다양한 역사적 시기의 필요에 부응하기 위해 설계되었다는 점에서 또한 방편이었다. 계송은 그들의 통치가 오직 변혁적인 교육에만 기반을 두었고 공자에 의해 논의되고 고문가들에 의해 장려된 행정적 기술을 사용하지 않았다고 말하는 三皇과 五帝의 규칙을 인용함으로써 이러한 주장을 뒷받침했다.

계송은 『非韓』上에서 이 주장을 길게 발전시켰는데, 여기서 그는 韓愈가 이러한 후기 행정 기술들이 道의 기초를 형성했다고 주장하고, 더욱이 불교와 도교의 제거를 요구하기 위해 이 입장을 사용하는 것에 대해 비판한다. 그는 이러한 지적 입장이 한유가 “옛것에 빠져있고 변화를 알지 못한다”²³⁾는 것을 보여준다고 주장했다. 계송의 추정에 따르면, 한유는 고대의 정치 체제를 고정적인 동일체로 잘못 보았고, 성현들이 서로 다른 역사적 시기에 통치하기 위해 다른 방법을 사용했다는 사실을 이해하지 못했다. 게다가 한유는 고대와 현재를 구분하는 수 세기 동안 일어난 심오한 변화, 사회 정치적 질서의 확립을 위해 불교의 가르침을 필요로 하는 변화의 취지를 깨닫지 못했다.

고대에 사용된 행정적 기술이 방편적인 가르침을 대표한다는 주장은 계송의 정치적 입장에 대하여 두 가지 중요한 방법으로 뒷받침한다. 첫째, 고문에 반하여, 고대 문화가 후대의 발전과 영향력에 독점적이고 폐쇄적이지 않았음을 계송이 주장할 수 있게 해준다.²⁴⁾ 道는 변하지 않았지만, 고대의 통치자들이 조정에서 이 도

23) 『鐔津文集』 권14 「非韓」上 第一(T52, 724c27-28) “韓子泥古不知變.”

24) 石介는 북송에서 이러한 문화적 주장의 가장 강력한 지지자였다. 그의 『怪說』과 『中國論』에서 그가 불교에 반대하는 문화적 기반의 주장을 참조할 수 있다. 이승신, 「石介의 序文 研究」, 『중국어문논총』 107, 중국어

를 시행하는 방식은 다양했다. 계승의 관점에서는 공자에 의해 고전에 기록된 정치 체제는 중국에서 통치의 궁극적인 표현을 나타내는 것이 아니라 그것의 지속적인 발전의 한 단계일 뿐이었다. 계승은 또한 중국 문화와 더 많은 것들을 이 道에서 파생된 방편적인 가르침과 조치가 아닌 직접적으로 연결하기 위해 노력했다.

둘째로 계승은 사회 정치적 상황의 변화로 인해 고문운동은 과거의 방편적인 방법에 의존하는 것이 문제가 되었다고 주장한다. 비록 송대의 고문운동가들 중 일부는 고대에 구상된 정치 체제가 현재의 상황에 맞춰 조정될 필요가 있다는 것을 인정했지만, 그들은 이러한 조정이 고대 체제에 대한 이해와 성현들이 이를 확립할 때의 우선순위를 바탕으로 이루어져야 한다고 주장했다.²⁵⁾ 계승은 이러한 견해에 이의를 제기하며, 뿌리를 가지로 착각하는 것은 고문운동의 성향을 나타낼 뿐이라고 주장한다.²⁶⁾ 고대에 사용된 정치적, 행정적 절차는 위에서 언급한 바와 같이 계승이 불교적 원리[理]와 동일시하는 道에 기초하여 확립되었다. 현재에서 이상적인 질서를 재현하기 위해서 정치인들은 과거의 방편이 아닌 道를 정책의 기반으로 해야 한다. 계승은 옛 성현들의 행실이 현재의 정치적 결정을 이끌어야 한다는 한유의 주장에 대한 비판에서 이 점을 간결하게 지적했다. “군자가 일에 임할 때, 원칙[理]에 따라 일을 결정한다. 반드시 옛사람들에게 의지할 필요가 있는가?”²⁷⁾

문연구회, 2021, 151-172; 이승신, 「石介의 〈怪說〉 研究」, 『중국학논총』 61, 고려대학교 중국학연구소, 2018, 77-98.

25) 歐陽脩(1007-1072)는 그의 『本論』 上에서 이 주장을 했다. “然後世常多亂敗 而三王獨能安全者 何也 三王善推本末 知所先後 而爲之有條理……以其不推本末 不知先後 而於今之務衆矣 所當先者五也 其二者 有司之所知 其三者則未之思也.”

26) 계승은 자애와 정의와 같은 방편적인 가르침은 원칙, 즉 道의 흔적일 뿐이며 정치적 질서의 기초가 될 수 없다고 주장한다. 『禪學典籍叢刊』 第3卷 「夾註輔教編」, 柳田聖山・椎名宏雄 共編, 京都: 臨川書店, 2000, p. 149.

27) 『鐔津文集』 권14 「非韓」 上 第一(T52, 725c16-17) “君子臨事 卽以理決之

전통적인 불교 개념인 방편과 교판의 해석학적 기법을 사용하여, 계승은 道를 과거의 문화적, 정치적 제도와 구별하고자 했다. 그의 견해에 따르면 정치적 질서를 만드는 중요한 열쇠는 道를 바탕으로 한 정치를 실행하는 것에 있다. 그러나 이것은 불교의 용어로 계승이 생각하는 道와 조정의 다른 기관이나 제도들과의 관계를 어떻게 정의할 것인가의 문제로 연결된다. 다음에서 논의되는 바와 같이 계승은 이 문제를 해결하기 위해 정부를 성현들이 ‘道’를 기반으로 설계한 방편적 수단으로 보고, 사람들이 마음을 바로잡고 선해지도록 장려하는 것으로 본다.

3. 방편으로서의 정치와 道의 관계

道와 정치의 관계에 대한 계승의 견해는 불교의 여래장 불성 전통에서 발전된 ‘존재’에 대한 개념에 뿌리를 두고 있다. 여래장 불성사상에서 모든 지각 있는 존재들의 마음은 완벽하게 이상적인 불성을 부여받는다. 그러나 이러한 본성은 마음 속에 감정과 욕망 같은 부정한 것 때문에 대다수의 사람들은 접할 수 없게 된다. 불성을 깨닫는 열쇠는 자기 수행이라는 프로그램을 통해 이러한 부정적 마음을 정화하는 데 있다. 여래장 불성의 입장에 근거하여 계승은 道를 마음과 동일시하고, 그것이 현실의 기초이며 모든 방편적이고 동시에 궁극적인 가르침의 근원이라고 주장한다. 예를 들면, 『補敎編』에서

何必賴古人.” 원칙[理]에 따라 정무를 결정하는 것은 불교가 조정에서 할 역할이 있다는 것을 의미했다. “만약 불교가 왕자가 천하를 다스리는 데에 도움이 되지 않는다고 주장하는 사람들이 있다면, 이는 원칙[理]을 보지 못하는 것이다. 有謂佛無所助 夫王者之治天下者 此不睹乎理者也.”(『鍾津文集』 권2 「補敎編」 「廣原教」 T52, 657b15-17)

오직 마음[心]만이 道라고 불린다. 道를 널리 설명하는 것은 가르침[教]이라고 불린다. 教는 聖人の 드리운 흔적이다. 道는 衆生의 大本이다.²⁸⁾

고 하였다.

「광원교」에서 계승은 중국불교의 여래장 불성 전통에서 중요한 문헌 중의 하나인 『대승기신론』에서 차용한 용어로 마음을 정의했다. 『대승기신론』에서는 우리의 마음을 眞如門과 生滅門의 두 가지 측면으로 나눈다. 진여문은 마음에 내재된 수수한 본질, 즉 원리를 의미하고 생멸문은 깨달음을 얻지 못한 현상 상태의 마음을 의미한다. 이러한 마음의 두 가지 측면은 상호포괄적이다. 또한 모든 망상적인 존재들이 자기 수행의 실천을 통해 이 현상 세계에서 깨달음을 얻을 수 있는 선천적인 능력을 가지고 있다는 것을 의미한다. 계승은 종종 깨달음과 道의 계획을 本覺 혹은 마음의 본래의 깨달음의 상태와 始覺 또는 무지의 해로운 영향을 인식하고 마음 속에 망상적인 생각이 생기는 것을 막는 방법을 배우는 과정의 측면에서 논의했다.²⁹⁾

계승의 관점에서 고문운동에 의해 옹호된 고대의 道 또한 마음에 전제되었고, 그는 고대 성현들이 사람들이 스스로를 수련하게 하고 그들의 본성을 깨닫도록 장려하기 위해 조정의 다른 기관을 사용했다고 주장한다.³⁰⁾

성현들이 어떻게 사람들의 마음을 바로잡기 위해 정치를 사용했

28) 『鐔津文集』 권2 「輔教編」中 廣原教(T52, 654b24-25) “惟心之謂道 闡道之謂教 教也者聖人之垂迹也 道也者眾生之大本也.”

29) 中西久味, 「契嵩の護法思想」, 『日本中国学会報』 60, 日本中国学会, 2008, pp. 137-139.

30) 계승이 이해한 마음과 사회정치적 질서의 관계에 대해서는 다음을 참조할 수 있다. Koichi Shinohara, “Buddhism and Confucianism in Ch’i-sung’s Essay on Teaching (Yüan-tao),” *Journal of Chinese Philosophy* 9, 1982, pp. 401-22.

는지에 대한 이 개념은 위에서 설명된 방편과 궁극적인 가르침 사이의 구별과 관련이 있다. 방편적인 가르침은 현실의 측면에 기반을 두고 있으며, 그것들은 본질이라는 면에서 불완전했다. 그들의 목적은 애착과 감정에 현혹된 개인들에게 자신의 내면에 내재된 불성을 점진적으로 깨닫게 하는 것이었다. 계승은 고문가들이 고대의 道로 식별한 의식, 관습, 정치적 제도가 실제로 사람들의 도덕적 교정을 장려하기 위해 만들어진 방편적 가르침을 구성한다고 하였다.³¹⁾

사실 계승은 통치를 두 가지 중요한 의미를 지닌 방편적인 가르침의 입장으로 보았다. 우선 다른 방편적인 가르침들처럼 고대의 정치 제도들이 불교적 道에 기반을 두고 있다고 주장했다. 그리고 불교의 구제론적 성격에 비추어 통치의 목적을 살펴보고, 고대의 정부는 민중들 사이에서 불교의 깨달음을 실현하기 위해 명시적으로 설계되었다고 주장했다.³²⁾ 따라서 계승은 정치적 질서의

31) 『輔教編』에 포함된 「廣原教」라는 제목의 글에서 계승은 성현들이 사용하는 두 가지 종류의 방편적인 가르침(顯權과 冥權)이 있다고 주장했다. 顯權은 소승의 교리를 나타내고 불법의 길에 적어도 어느 정도의 믿음을 가진 사람들을 향한 반면, 冥權은 불법을 믿지 않는 사람들을 목표로 했다. 성현은 그들의 마음을 기르고 선해지도록 그들을 설득하기 위해 다른 道를 취했다. 계승은 방편적 가르침의 광범위하고 포괄적인 성격을 다음과 같이 설명했다. “성인의 방편(權)이라 함은 널리 천하를 선하게 만들고 두루 백가의 도를 갖추어 세상만물을 구제하는 큰 권도를 말한다. 語夫聖人之權也 則周天下之善 遍百家之道 其救世濟物之大權乎.” 『鐔津文集』 권2 「輔教編」 中 「廣原教」(TS2, 654c20-21)

32) Gimello는 북송 시대에 선종 승려들이 사대부 문화와 수행에 참여한 것은 구제론적 관심을 반영한 것이라고 주장하였다. Robert M. Gimello, “Marga and Culture: Learning, Letters, and Liberation in Northern Sung Ch’an,” in *Paths to liberation: the Marga and its transformations in Buddhist thought*, ed. Robert E. Buswell, jr. and Robert M. Gimello (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), p. 380. 그러므로 사람들이 불교의 방식을 따라가게 하려는 목적도 계승의 정치 이론화에서는 중요한 역할을 했다고 생각한다.

창조를 사람들이 스스로를 수련하고 불교를 따라가도록 가르치려는 국가적 노력의 일환으로 여겼다. 방편적인 방법을 구성하는 통치에 대한 계승의 이러한 개념은 유교 고전에서 발견되는 철학적 개념의 설명에 집중한 「中庸解」와 「皇極論」에서 볼 수 있다.

「중용해」 5권에서 계승은 고문가들이 고대 성현들의 도와 관련 지었던 제도와 관습이 사실은 ‘중용’으로 불리는 개념을 바탕으로 하여 구축되었다는 것을 입증하고자 하였다. 그는 ‘중용’을 ‘도’와 동일시한다.³³⁾ 「황극론」에서 계승은 정부의 구체적인 임무와 절차가 이 도에 따라 진행될 수 있고 정치적이고 우주적인 질서의 창조를 보장할 수 있다고 주장했다.

「중용해」의 첫 번째 글에서 계승은 ‘禮樂刑政仁義智信’이라는 중의 8가지 다른 요소들을 확인하였다. 계승은 또한 이 8개의 구성 요소를 ‘節’ 및 ‘教’의 두 가지 별도 범주로 나누었다. 그는 성현들이 사람들의 감정을 억제하고 그들이 그들의 행동에서 수단을 준수하도록 격려하기 위해 다음과 같은 조치를 사용했다고 주장한다.

만약 사람이 中을 잃고 性이 物에 접하면, 喜怒哀懼愛惡가 생기고 嗜欲이 분출된다. 성인이 있어 天理가 장차 없어지고 人倫이 서지 않음을 두려워하였다. 그래서 禮樂刑政을 만들어서 그 喜怒哀懼愛惡嗜欲을 절제하였고, 仁義智信을 펼쳐 그 教와 道를 넓혔다. …… 情이 드러남에 그 절도를 넘지 않고, 行을 다스림에 그 가르침을 잃지 않으면 중용의 도에 거의 이른 것이다.³⁴⁾

33) 『鐔津文集』 권4 「中庸解」 第三(T52, b25) “中庸은 道이다. 中庸道也.”

34) 『鐔津文集』 권4 「中庸解」 第一(T52, 666a3-17) “人失於中性接於物 而喜怒哀懼愛惡生焉 嗜欲發焉 有聖人者 懼其天理將滅而人倫不紀也 故為之禮樂刑政 以節其喜怒哀懼愛惡嗜欲也 為之仁義智信 以廣其教道也……情之發不踰其節 行之修不失其教 則中庸之道庶幾乎.”

계송은 중용의 이 8가지 측면이 정치적 질서를 확립하는 데 핵심 요소라고 주장하며, 이는 고문운동 지식인들의 주장에 의해 영향을 받았을 가능성이 크다고 하였다.³⁵⁾ 몇몇 고문운동가들은 고대 성현들이 정부를 묘사하기 위해 이와 같은 범주의 많은 것들을 사용했다. 한유는 그의 『原道』에서 성현의 도를 仁義와 義意의 덕에 기초하는 것 외에도 禮樂政刑을 고대 정부의 4가지 측면으로 나열했다.³⁶⁾ 마찬가지로 石介는 위의 네 가지 ‘節’을 좀 더 일반적인 ‘제도’와 함께 논의했고 그것들이 성현들의 정치 이해에서 결정적인 특징이라고 주장했다.³⁷⁾ 그리고 『禮論』第七에서 李邁(750?-809)는 樂刑政仁義智信가 모두 성현들에 의해 만들어진 의식의 구성 요소라고 하였다.³⁸⁾

35) 계송이 고대의 道에 대한 고문운동의 개념을 약화시키기 위해 이러한 범주의 관점에서 본문을 해석했다는 사실은 『중용』에 대한 논의를 포함하는 그의 수많은 다른 글에서 이러한 범주를 언급하지 않았다는 점에서 나타난다. 오히려 텍스트에 대한 그의 다른 의견은 誠, 明, 中, 和에 초점을 맞추고 있는데, 이는 텍스트의 개념에 따라 세계에 대한 적절한 대응 방식의 기초를 만들었다. 이러한 개념들은 해로운 감정을 제거하고 마음을 정화하는 불교 문제에 직접적으로 적용될 수 있었고 계송은 유교 경전에 그것들의 존재가 성현들의 도의 단일성을 나타냈다고 주장한다. 이러한 글들에 대한 분석은 洪淑芬, 「論儒佛交涉與宋代儒學復興——以智圓、契嵩、宗杲為例」, 臺灣大學中國文學研究所學位論文, 2006, pp.252-261 참조.

36) 周紹良 主編, 『全唐文新編』 권10, 長春: 吉林文史出版社, 2000, 558.6427. “夫所謂先王之教者 何也 博愛之謂仁 行而宜之之謂義 由是而之焉之謂道 足乎已無待於外之謂德……其法禮樂刑政.”

37) 石介, 陳植鏞點校, 『徂徠石先生文集』, 北京: 中華書局, 1984, p. 70.

38) 계송은 1040년대 초 李邁가 활동하던 錢塘에서 지내면서 의식에 대한 이구의 견해를 접했을 가능성이 있다. 계송의 행적은 그가 이구와 다른 고문운동가들의 반불교 이론을 반박하기 위해 적어도 두 편의 글을 썼음을 나타낸다. “당시 천하의 선비들은 古文을 배워 韓退之의 排佛을 신봉하고 공자를 존중했다. 동남에서는 章表民, 黃磬隅, 李泰伯(李邁)이 특히 뛰어났으며, 학인들은 이들을 모범으로 삼았다. 仲靈(계송)은 홀로 있으면서 『原教』 『孝論』 등 십여 편을 지어 儒釋의 道가 一貫됨을 밝혀서 그 설에 대항했다. 當是時天下之士學爲古文 慕韓退之排佛而尊孔子 東南有章

계승은 정부의 이러한 측면들이 정치적 질서와 변혁적 교육을 촉진하기 위해 고안되었다는 고문운동의 주장에 동의할 수 있다. 그러나 그는 그것들이 단지 사람들의 구체적인 필요와 상황에 따라 만들어졌다는 주장을 부인한다.³⁹⁾ 이 견해에 반대하며 계승은 성현들이 ‘中’에 기초하여 정부의 이러한 다른 측면들을 구성했다고 하였다.

그러므로 성인은 [중용]으로써 예를 만들어, 이로써 군신은 자리를 갖게 되었고, 부자는 친밀함을 갖게 되었으며, 형제는 우애를 갖게 되었으며, 남녀는 구별을 갖게 되었다. 노인은 보살핌을 받았고, 젊은이는 교육을 받았으며, 건장한 이들은 의무가 있었고, 약한 이들은 안전하다고 느꼈다. 婚娶喪葬은 처음부터 마지막까지 그 적절성을 얻었고 하늘과 땅의 모든 것들이 질서가 있었다. [중용]을 기반으로 그는 樂을 만들어 조정은 위엄을 갖추게 되었고 세상은 걱정없이 음양은 조화를 이루었고, 바람과 비는 때에 맞게 왔다. 血氣를 가진 모든 것들은 소생하였다. 귀신들이 와서 郊社宗廟에서 노래를 즐겼다. [중용]을 기반으로 刑을 만들고 군대, 감옥, 소송을 조직했다. 四夷八蠻이 그 권위에 경외하여 백성들은 죄를 멀리 하고 선하게 되었다. [중용]을 바탕으로 그는 政을 만들고, 그 다음에는 賢者들을 매일 발전시켰으며, 비굴한 사람들은 해고되었고, 제도는 대규모로 시행되었고, 聲明文物은 후대에 보여졌다. [성현은] 仁을 가져와 모범으로 삼으니 四海가 평안해졌다. 義를 가져와 모범으로 삼으면 만물이 적절하게 조화를 이

表民 黃磬隅 李泰伯 尤爲雄傑 學者宗之 仲靈獨居 作原教孝論十餘篇 明儒釋之道一貫 以抗其說.” 『鐔津明教大師行業記』(T52, 648b4-7). 계승은 章表民(章望之)와 교류를 하였고, 계승의 문집에는 윤리적 행위의 기초로 자연의 중요성을 논하는, 장표민에게 보내는 편지가 포함되어 있다. 계승은 『紀復古』에서 고문운동의 歐陽脩, 蔡襄, 尹洙의 글을 소개해준 장표민의 공로를 인정했다. 장표민은 나중에 의식에 대한 이구의 개념에서 내부적인 기반이 부족하다고 비판했다. 이구의 신랄한 방어는 그의 『禮論後語』에서 볼 수 있다.

39) 韓愈의 『原道』, 歐陽脩의 『本論』, 이구의 『禮論』에서는 道가 인민의 요구에 부응하여 만들어졌다고 주장했다.

루게 된다. 智를 가져와서 모범으로 삼으면 事業舉 정치적 질서의 위
대한 업적이 시작되었다. 信을 가져와서 모범으로 삼으면 천하가 실로
응답하였다. 성인이 중용으로써 만들면 이와 같다.⁴⁰⁾

위의 구절은 모든 방편적인 가르침과 마찬가지로 성현들이 道를
바탕으로 정치의 다른 측면을 만들었다는 것을 나타낸다. 따라서
「중용해」에서 계송의 주장은 방편적인 가르침의 확립과 목적에 관
한 전통적인 불교 개념과 일치한다.⁴¹⁾ 성현들이 세상을 통치하기
위해 사용한 규제와 교육적 기술은 모두 ‘中’에서 파생되었고 사람
들이 ‘中’의 회복을 용이하게 하고자 고안되었다. 그러나 계송은
성현들의 정치적 방법이 중용에 전제되었다고 주장하지만, 실제
정부의 운영이 중용에 따라 어떻게 진행될 수 있는지에 대해서는
논의하지 않는다. 성현들이 민심을 바로잡고 정치 질서를 만들기
위한 노력에서 어떻게 정치의 다양한 측면들이 道에 기반을 두었
는가? 이 문제는 「황극론」에서 다루고 있다.

「중용해」에서와 같이, 「황극론」의 근본적인 목적은 고대 성현들
의 가르침이 도에 기초를 두고 있음을 증명하는 것이었다. 「황극

40) 『鐔津文集』 권4 「中庸解」 第四(T52, 667b6-18) “是故聖人以之禮也 則
君臣位焉 父子親焉 兄弟悌焉 男女辨焉 老者有所養 少者有所教 壯者有
所事 弱者有所安 婚娶喪葬則終始得其宜 天地萬物莫不有其序 以之樂也
朝廷穆穆天下無憂 陰陽和也 風雨時也 凡有血氣之屬 莫不昭蘇歌於郊社
宗廟而鬼神來假以之刑也 則軍旅獄訟理 而四夷八蠻畏其威 其民遠罪而遷
善 以之政也 則賢者日進 佞者絕去 制度大舉 聲明文物 可示於後世仁之
則 四海安義之則 萬物宜智之則 事業舉信之則 天下以實應 聖人之以中庸
作也如此.”

41) 계송이 불교의 구체론적 담론을 지원하고 유교의 공격으로부터 불교를
보호하기 위해 『中庸』을 해석했다는 연구가 있다. Huang Chi-chiang,
“Chung-yung in Northern Sung Intellectual Discourse: The Buddhist
Components,” Chine-i Tu ed., *Classics and Interpretations : The
Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, New Brunswick: Transaction,
2000, p. 315.

론」 및 다른 정치적 저술들에서 皇極 또는 ‘군주의 기준’을 좋은 통치의 초석으로 묘사하면서, 그것이 성현의 통치를 실행하는 열쇠라고 주장했다.⁴²⁾ 道와 직접 동일시한 ‘中’과는 대조적으로, 계승은 ‘中正’⁴³⁾의 실현을 촉진하기 위해 고안된 가르침으로 황극을 정의했는데, 이것은 그가 “왕도의 기초이자 인의, 의, 도덕의 지침”이라고 묘사하는 용어이다. 계승은 정부가 ‘中’과 ‘正’의 실현을 촉진하는 데 성공함에 따라 영역 내의 질서의 정도가 결정되었다고 주장한다.⁴⁴⁾ 황극이라는 개념을 통해 계승은 인민들의 도덕적 조건을 국가의 정치적 조건과 연결시켰다.⁴⁵⁾ 나아가 황극을 정치질서를 구현하는 열쇠로 파악하면서 그는 성현들의 완벽한 통치를 방편적인 가르침으로 볼 수 있는 이론적 근거를 제공했다.

계승은 정치 질서가 군주의 기준의 실천과 직접적으로 연관되어 있다고 주장하였다.

무릇 황극이란 예로부터 나타나지 않았으며 현재에서는 없어지지 않았다. 이는 ‘堯, 舜, 禹, 湯’의 시대에 번성하지 않았고 쇠퇴하지 않았다. 오로지 그것은 행하는 사람들을 위해 존재한다. 완벽하게 행함으로써 어떤 사람들은 황제와 왕이 될 수 있었다. 행하여 완전히 이르지 못하면 다른 사람들은 五霸와 제후가 되었던 까닭이다. 그것을 없

42) 『鐔津文集』 권7 「問經」(T52, 679c21-22) “무릇 皇極을 아는 것은 제왕의 제도를 시행할 수 있게 해준다. 夫知皇極可與舉帝王之制度也.”

43) 「中庸解」第三에서 계승은 도와 황극 사이의 차이를 도와 가르침 사이의 차이로 설명한다. 敎로서 황극은 무수한 것들을 바로잡고 중심성에 맞도록 하는 데 사용된다. 『鐔津文集』 권4 「中庸解」第三(T52, 666b23-25)

44) 『鐔津文集』 권4 「中庸解」第三(T52, 666c3-4)

45) 「황극론」의 후반부에서는 中正이 하늘, 땅, 그리고 인간의 도를 특징짓고 있다고 주장한다. 이러한 영역들 중 어느 하나에서 무질서가 발생할 때, 그것은 인간이 군주의 기준을 잃기 때문이다. 『鐔津文集』 권4 「皇極論」(T52, 665a15-24)

에거나 행하지 않음으로써 나라를 잃게 되었다. 그것을 얻는 자는 성인이 되고 그것을 따르는 자는 현자가 된다. 그것을 버리고 배우지 않는 자는 소인이 될 뿐이다.⁴⁶⁾

계승은 황극에 대한 지식이 고대 왕들의 개인적, 정치적 행위를 알려주었다고 주장한다.

아! 金의 輕重을 올바르게 재기 위하여 衡石을 사용하지 않는 사람은 없으며, 나무가 휘거나 곧은지를 정확하게 판단하기 위해 繩墨을 그리지 않는 사람은 없다. 하지만 자신의 행동과 천하와 국가를 대표하는 방식에 관해서는, 그들은 황극을 활용하여 [그들의 행동]을 바로잡는지 알지 못한다. 무릇 예로부터 人君은 행동할 때마다 황극을 실행함으로써 그렇게 행동했다. 그러므로 주저하거나 결단력이 부족하지 않았으며, 신에게 충고를 구하지 않았고 사람들과 협의하지 않았다.⁴⁷⁾

그리고 나서 계승은 황극이 통치에 있어서 구체적인 정책과 제도를 실행하는 지침이 되었다고 주장한다.

賞罰黜陟은 君人의 큰 권한이다. 號令刑法은 君人의 큰 가르침이다. 만약 가르침이 中正을 갖지 않는다면, 곧 그의 백성들이 의심하게 될 것이다. 만약 권위가 中正을 갖지 않는다면 그의 영향력은 악용될 것이다.……禮는 皇極의 모습이며 樂은 황극의 소리이고 제도는 황극의 수단이다. 이 도구를 들지 않는다면 井田이 어그러지고 賦稅는 무질서

46) 『鐔津文集』 권4 「皇極論」(T52, 665c16-21) “夫皇極者不為古而有不為今而無 不為堯舜禹湯而長 不為桀紂幽厲而消 唯在其行之者也 行之至 所以為帝 為王 行之未至 所以為五霸為諸侯 絕而不行 所以為亡國 得者為聖 履者為賢 棄而不學者其為小人哉.”

47) 『鐔津文集』 권4 「皇極論」(T52, 665b7-665b13) “吁 人莫不舉衡石以正金之輕重 引繩墨以正木之曲直 及其所以為身也 為天下國家也 而不知舉皇極而正之 是聖賢豪傑之智 反出乎匠氏百工之下 孟子曰 是不為也 非不能也 夫古之人君 其有為也 舉皇極而行之 故不遲疑 不猶豫 不稽於神 不裁於人.”

해지며 車服宮室에 대한 적절한 지위를 어기게 될 것이다. 이 목소리를 들어주지 않는다면, 人神이 조화롭지 않게 될 것이고 風俗은 흩어질 것이다. 이 모습을 나타내지 않으면, 尊卑가 구별되지 않을 것이며, 上下가 서로 혼란할 것이다.⁴⁸⁾

따라서 계승은 「중용해」와 「황극론」에서 성현들이 완벽한 통치를 하는 방법을 불교의 道와 방편적인 가르침의 개념과 연결시키려고 했다. 여기에서 그가 추구하는 입장은 고대에 확립된 정치적 질서에 대한 고문운동에 대한 비판과 대응이다. 앞에서 보았듯이, 계승은 중국 고대 문화와 도를 연결하는 배타적인 고문운동의 주장을 반박했다. 뿐만 아니라 성현들이 인민의 필요에 근거하여 정치적 정책을 세우지 않았다는 주장도 반박했다. 이 글들은 그의 비판을 더 확고한 이론적 토대 위에 놓았고, 계승은 통치의 목표를 불교적 구제론의 관심사와 연결시킬 수 있는 방법을 제공했다.

4. 나가는 말

계승은 다음과 같은 상호관련된 주장을 근거로 고문운동에 대하여 반박하였다. 우선 고문운동에서 文에 대한 개념의 특정 측면을 인용하여 고문가들이 정치적 질서를 촉진하는 데 사용해야 한다고 주장했다. 그의 관점에서 고문운동에서 정치 이론화의 문제는 文이 아니라 道에 대한 배타적 개념에 있었다. 그리고 계승

48) 『鐔津文集』 권4 「皇極論」(T52, 665b29-665c16) “賞罰黜陟者 君人之大權也 號令刑法者 君人之大教也 教不中正 則其民疑 權不中正 則其勢欺……禮者皇極之容也 樂者皇極之聲也 制度者皇極之器也 不舉其器 則井田差 賦稅亂 車服宮室上僭下倂 不振其聲 則人神不和 風俗流蕩 不昭其容 則尊卑無別 上下相繆.”

은 교판을 통하여 도를 고대 문화와 분리하면서 고대 성현들에 의해 만들어진 정부를 불교적 도에 기반한 것으로 이해하는 데 활용하였다. 그는 성현들의 정치적 활동과 사상이 형태와 역할 모두에서 편리하다는 것을 고문가들이 깨닫지 못했다고 하였다. 계승에게는 과거의 방편적인 조치와는 달리 道에서 직접 정치를 바탕으로 하는 것이 현재의 질서를 만드는 열쇠였다. 이러한 입장은 전통적인 통치자 중심의 통치 방식의 실행 가능성을 옹호하고 민중을 교화하는 불교적 가르침의 우수한 효과를 자랑함으로써 사회 정치적 질서에서 불교를 위한 공간을 확보하려는 그의 주장으로 이어진다.

결과적으로 자신의 정치 정책을 채택하도록 조정을 설득하려던 계승의 노력은 실패했다. 그의 정치적 이해가 송나라의 지식 문화에 끼친 영향을 정확하게 판단하기는 어렵다. 비록 계승이 杭州와 도읍의 중요한 관리들과 친밀한 관계를 형성하고, 그의 글이 송대의 불교대장경에 포함되었으며 賜紫의 영예를 얻었지만, 당대의 저명한 지식인들이 그들의 글에서 계승의 견해와 연관되었다는 직접적인 증거는 거의 없다. 그러나 불교 승려로서 고문운동의 공격에 기꺼이 맞서고 유교 사상가들과 토론하고자 했던 계승의 의지는 송대에서 선종 승려들이 그들이 중요하다고 생각하는 문제들에 사대부 지식인들을 참여시키는 경향이 증가하고 있음을 보여준다. 비록 계승의 견해가 주류에서 벗어났지만, 불교를 위한 더 넓은 사회적 혹은 정치적 역할을 주장하고자 했던 계승의 정치적 감각은 그 시대의 더 큰 흐름과 일치했다.

이후의 남송대에서는 선종의 대혜종교와 같이 儒佛道 三教가 공통된 道를 이끌었다는 생각을 전파하기 시작하였다. 더 나아가 남송의 효종은 삼교가 공유하는 보편적인 道를 주장하게 된다. 이러한 교의적 전환은 불교가 국가 권력에 양보하고 통합된 데서 비롯되었다고 볼 수 있다. 이와 같이 불교의 지도자들이 道에 대한 불

교의 우월성을 희생하면서 궁정에서 그들의 두드러진 지위를 확보하는 과정에 대해서는 이후의 과제로 남겨둔다.

참고문헌

1. 기본자료

T : 大正新修大藏經

『鐔津文集』 T52

『孟子』

石介, 陳植鐔點校, 『徂徠石先生文集』, 北京: 中華書局, 1984.

『全宋文』, 曾棗莊·劉琳 主編, 成都: 巴蜀書社, 1988.

『禪學典籍叢刊』 第3卷 「夾註輔教編」, 柳田聖山·椎名宏雄 共編, 京都: 臨川書店, 2000.

周紹良 主編, 『全唐文新編』, 長春: 吉林文史出版社, 2000.

2. 논문 및 단행본

계환, 『中國華嚴思想史研究』, 서울: 불광출판부, 1996.

張清泉, 『北宋契嵩의 儒釋融會思想』, 臺北: 文津出版社, 1998.

錢穆, 『中國學術思想史論叢』 5, 臺北: 東大圖書, 1978

Edwar T. Ch'ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*, New York: Columbia University Press, 1986.

Gregory, Peter, "What Happened to the 'Perfect Teaching'? Another Look at Hua-yen Buddhist Hermeneutics," Lopez Jr., Donald S. ed., in *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1988.

Gregory, Peter, *Inquiry into Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mis Yuan jen lun with a Modern Commentary*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1995.

Gregory, Peter, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1991.

- Huang Chi-chiang, "Chung-yung in Northern Sung Intellectual Discourse: The Buddhist Components," Chine-i Tu ed., in *Classics and Interpretations : The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, New Brunswick: Transaction, 2000.
- 김경수, 「北宋初期 儒佛道の 三教會通論-禪佛教의 契嵩과 道敎의 張伯端을 中心으로」, 경상대 박사학위논문, 2008.
- 洪淑芬, 「論儒佛交涉與宋代儒學復興—以智圓、契嵩、宗杲爲例」, 臺灣大學中國文學研究所學位論文, 2006.
- 霍玲玲, 「近40年釋契嵩研究綜述」, 『梧州學院學報』 30(01), 2020, pp. 72-81.
- 劉貴傑, 「契崇思想研究—佛教思想與儒家學說之交涉」, 『中華佛學學報』 2期, 1988, pp. 183-208.
- 박성식, 「종밀(宗密)의 『원인론(原人論)』과 동무이제마(東武李濟馬)의 「원인(原人)」 편(篇)에 나타난 인간론(人間論)」, 『佛敎學報』 61, 동국대학교 불교문화연구원, 2012, pp. 335-373.
- 박재현, 「宗密의 本源과 會通 논의에 대한 연구」, 『불교학연구』 28, 불교학연구회, 2011, pp. 157-188.
- 신규탁, 「화엄 5조 종밀의 법성교학 현양」, 『한국선학』 35, 한국선학회, 2013, pp. 197-230.
- 遠藤純一郎, 「契嵩『輔教編』に見られる仏敎と儒敎の關係」, 『蓮花寺佛敎研究所紀要』 4, 蓮花寺佛敎研究所, 2011, pp. 24-47.
- 魏道儒, 「從倫理觀到心性觀—契嵩的儒釋融合學說」, 『世界宗教研究』 第二期, 1996, pp. 33-36.
- 이승신, 「石介의 〈怪說〉 研究」, 『중국학논총』 61, 고려대학교 중국학연구소, 2018, pp. 77-98.
- 이승신, 「石介의 序文 研究」, 『중국어문논총』 107, 중국어문연구회, 2021, pp. 151-172.
- 이현선, 「계승(契嵩)의 유·불 융합론과 이정(二程) 형제의 불교 비판 - '중용(中庸)' 또는 '중(中)' 개념을 중심으로」, 『유교사상문화연구』 91, 한국유교학회, 2023, pp. 199-233.
- 中西久味, 「契嵩의 護法思想」, 『日本中國學會報』 60, 日本中國學會, 2008, pp. 131-146.
- 椎名宏雄, 「『鐔津文集』の成立と諸本の系統」, 『中國の仏敎と文化：鎌田茂雄博士還曆記念論集』, 大藏出版, 1988, pp. 483-507.
- 平燕紅, 「宗密의 敎判思想-『原人論』을 中心として-」, 『仙石山仏敎學論集』 10, 國際仏敎學大學院大學, 2018, pp. 118-103.

- Skonicki, Douglas, A Buddhist Response to Ancient-style Learning: Qisong's Conception of Political Order, *T'oung Pao* 97, 2011, pp. 1-36.
- Koichi Shinohara, "Buddhism and Confucianism in Ch'i-sung's Essay on Teaching (Yüan-tao)," *Journal of Chinese Philosophy* 9, 1982, pp. 401-22.
- Robert M. Gimello, "Mārga and Culture: Learning, Letters, and Liberation in Northern Sung Ch'an," in *Paths to liberation: the Marga and its transformations in Buddhist thought*, ed. Robert E. Buswell, jr. and Robert M. Gimello, Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.
- Skonicki, Douglas, "A Buddhist Response to Ancient-style Learning: Qisong's Conception of Political Order," *T'oung Pao* 97, 2011, pp. 1-36.

(투고일: 2023. 5. 22 심사완료일: 2023. 6. 19 게재확정일: 2023. 6. 23)

손진(정완)
소 속: 동국대학교 불교학부
주 소: 서울특별시 중구 필동로1길 30
전자우편: buddhajw@dongguk.edu

[Abstract]

Political Thought of a Buddhist Monk in the
Northern Song Dynasty
– Focusing on Qisong

Son, Jin (Ven. Jeongwan)

This paper explores the political views of Qisong(契嵩), a Chan monk of the Northern Song Dynasty. This study aims to analyze the significance of Qisong's political argument in countering the critique of Buddhism by the Ancient style Learning movement(*guwen yundong* 古文運動). The Ancient style Learning movement of Song Dynasty gained prominence by asserting that Buddhism exerted a detrimental influence on China's social and political culture, a widely recognized viewpoint. In response to this critique, Qisong formulated a comprehensive political theory as a counter-argument. In essence, Qisong's political theory aimed to demonstrate that the adherents of the Ancient style Learning Movement had misunderstood the dao and principles of effective governance. Furthermore, Qisong endeavored to substantiate the indispensability of the Buddhist system in establishing a cohesive political order. Qisong employed his conceptualization of political order as a foundation for his interpretation of the Buddhist *dao*(道). The ancient sages formulated a system of governance and administrative procedures that were rooted in moral cultivation and aimed to guide individuals towards virtuous conduct. Qisong voiced criticism towards the political theories formulated by the proponents of the Ancient Style Learning Movement, highlighting both their misinterpretation of key concepts and their persistence in advocating for policies that proved relatively ineffective in effecting societal transformation.

Key words: Qisong(契嵩), the Ancient style Learning movement, *Huangji lun*, *Zhongyong jie*, centrality and correctness (*zhongzheng* 中正)