

唐代 불교사상의 성격 변화

—안록산·사사명의 난을 기준으로 해서—

李丙旭^{*}

〈 목 차 〉

1. 서 론
2. 당나라 불교의 공통적 성격: 율종과 정토종
 - 1) 율종(律宗)
 - 2) 정토종(淨土宗)
3. 당나라 전기시대의 불교사상
 - 1) 태종 시대의 불교사상: 법상종
 - 2) 측천무후 시대의 불교사상: 화엄종
 - 3) 현종시대의 불교사상: 밀교
4. 당나라 후기시대의 불교사상
 - 1) 천태종의 재등장
 - 2) 화엄종의 변화: 유교와 도교에 대한 비판
 - 3) 선종의 발전
5. 결 론

1. 서 론

당나라 시대는 전기와 후기로 구분할 수 있는데, 그 기준점이 되는 사건은 안사(安史)의 난(755~763)이라고 불리는 안록산(安祿山)과 사사명(史思明)의 반란사건이다. 이 난 이후에 여러 변화가 일어났다. 우선, 강력한 권한을 가진 절도사가 중국 전역에 등장하여 중앙집권적 체제가 무너져가면서 권력이 분산되고 있다는 점이다. 물론 당나라가 유지되는 동안에는 귀족제도가 완전히 사라진 것은 아니었지만, 황소(黃巢)의 난(875~884) 이후 당나라 황실의 영향에서 벗어난 절도사의 자

* 高麗大 哲學科 講師

리가 병사·호족·농민·도적 출신자에 의해 장악되면서 귀족제도는 버티기 어려워졌다. 그리하여 당나라 말기와 5대(五代)의 전란 속에서 귀족제도는 완전히 몰락하고 말았다.

둘째, 조용조제(組庸調制)를 대신하여 양세법(兩稅法)이 실시되면서 농민지배방법이 바뀌기 시작하였다는 것이다. 조용조제는 균전제와 결합된 제도로서, 소농민에게 세금을 걷는 것이고, 그에 비해서 양세법은 재산에 따라 세금을 부과하는 것이므로, 이를 실시한다는 것은 토지를 많이 소유하는 것을 인정하는 셈이 되고, 그 결과 새로운 지주계층이 일어나게 되었다.¹⁾

셋째, 문화적인 면에서 볼 때, 당나라 전기시대에는 세계주의적 정신과 문화적 포용성을 나타냈지만, 후기시대에는 이러한 정신이 점차 사라지고, 그 대신 외래의 것보다는 중국 내부의 색채를 강조하는 경향이 점점 나타나게 되었다.²⁾

당나라 전기시대에 당 왕조는 세계제국적·국제적 성격을 강화시켰고, 이러한 점은 외래종교가 전성기를 맞이한 것과 관련이 있다. 그래서 서방의 경교(景教: 기독교의 네스토리우스파)와 현교(祿敎: 배화교, 조로아스터교)와 마니교가 당나라에 전래되었다. 그렇지만, 후기에 들어서서 당 왕조는 세계제국적 성격·국제적 성격이 후퇴하는데, 그것은 845년에 일어난 회창폐불(會昌廢佛)에서 구체적으로 드러난다.

이 때 불교만 탄압을 받는 것이 아니라, 불교에 비하면 그 세력이 아주 미미한 '경교'와 '현교'와 '마니교'도 동시에 탄압을 받는다. 이 사건은 민족주의 색채를 띤 것으로 볼 수 있다. 경교 등을 탄압한 이유로 "중화의 흐름과 융화되지 않는다"는 점을 들고 있고, 불교를 배척하는 이유로서 "3대(三代: 夏·殷·周)에는 부처에 대해 듣지도 못했는데, 한(漢)과 위(魏) 이후에 불교가 흥했다"는 점을 제시하였다. 나아가 "어찌 흥흥한 서방의 교(敎)로써 우리에게 대항하려고 하는가?"하면서 불교를 억압하였다. 이미 중국에 전래된 지 800년이나 된 불교를 이방(異邦)의 가르침으로 간주하여 탄압하는 것은 당 왕조의 세계제국적 성격이 쇠퇴하고 민족주의 성향이 등장하고 있음을 보여주는 예이다. 이 때 도교만이 탄압을 면했는데, 그 이유는 당시의 황제인 무종(武宗: 840~846)이 도교신자이었다는 점과 아울러 도교는 중국의

1) 조영록 외, 《동양의 역사와 문화》, 국학자료원, 1998년, pp.98-99.

2) 존 K 페어뱅크 외, 김한규 옮김, 《동양문화사(상)》, 을유문화사, 1997, 10쇄, p.149.

고유한 것이기 때문이다.³⁾

이러한 흐름은 유교의 복권을 통해서도 확인할 수 있다. 한유(韓愈; 768~824)는 불교를 오랑캐의 가르침이라고 비판하고 있다. 그리고 문학 쪽에서 한유와 유종원(柳宗元; 773~819)이 그 이전에 유행했던 아름다운 문장을 버리고, 옛 문장으로 돌아가자고 주장하고 있는 것도 민족주의 성향의 흐름과 관련이 있다.⁴⁾

이 글에서는 안사의 난을 기준으로 해서 생겨난 문화적인 변화가 불교사상에는 어떻게 나타나는지 검토하고자 한다.⁵⁾ 내용의 전개과정을 간단히 말하면 다음과 같다. 2장에서는 당나라 불교의 공통적 성격과 관련이 있는 종파를 다루고자 한다. 여기에 속하는 것은 율종과 정토종인데, 이 두 종파는 전기와 후기의 구분과 상관없이 공통된 흐름을 보여주고 있다. 3장에서는 당나라 전기시대에 활동한 종파에 대해서 검토하고자 하는데, 여기에는 법상종, 화엄종, 밀교가 포함된다. 4장에서는 당나라 후기시대에 활동한 종파에 대해 알아보려고 하는데, 여기서는 천태종의 재등장과 화엄종의 변화와 선종의 발전을 검토하고자 한다.

2. 당나라 불교의 공통적 성격: 율종과 정토종

앞에서 거론한 세계주의 정신 이외에, 당나라 불교의 특징으로 두 가지를 거론할 수 있다. 그것은 불교가 국가권력에 예속되었다는 점과 불교가 그 이전의 시기보다 더욱 대중화되었다는 점이다. 이것은 율종(律宗)·정토종(淨土宗)과 관련이 있다.

율종은 계율을 연구하는 종파인데, 이는 승려의 행동을 규제하는 지침을 연구하

3) 누노메 조후·구리하라 마쓰오 외 지음, 임대회 옮김, 《중국의 역사》, 혜안, 2001년, pp.308-310.

4) 누노메 조후·구리하라 마쓰오 외 지음, 임대회 옮김, 《중국의 역사》, 혜안, 2001년, pp.311-313.

5) 이 연구에서 제시하는 주장과 다른 시각도 존재한다. 안록산의 난 이후에 귀족사회의 붕괴와 서민사회의 대두가 시대적인 특색으로 나타난다고 보는 것은 이 글에서 주장하고자 하는 것과 서로 공통점이 있지만, 그러나 불교계에서 생기는 변화에 대한 내용은 조금 다르다. 그것은 장안(長安)과 낙양(洛陽)의 중심에서 지방으로 퍼져나가는 경향이 나타난다고 하는 것이다. (野上俊靜 外 공저, 양은용 역, 《중국불교사개설》, 원광대학교출판국, 1984년, p.123.)

는 것이고, 따라서 당 왕조의 불교통제정책과 관련을 가지게 된다.⁶⁾ 불교를 통제하기 위해서 승려의 행동을 규제할 필요가 있고, 그것을 위해서는 계율에 대한 연구가 필요하다고 하겠다. 그리고 정도종은 대중의 신앙을 고취시키고자 하는 종파인데, 이는 당나라에 이르러 불교가 더욱 대중화된 것과 밀접한 관련이 있다. 따라서 이 두 종파는 당 왕조 불교의 공통적 성격을 드러내는 것이므로, 시대적 조류와는 어느 정도 거리를 두고 있다고 할 수 있다. 그러므로 이 두 종파를 전기와 후기로 구분해서 접근하는 것은 의미가 적다. 그래서 여기서는 당나라 불교의 공통적 성격을 나타내는 종파로 율종과 정통종에 대해 검토하고자 한다.

1) 율종(律宗)

율종의 근거가 되는 율장(律藏)은 5세기 초에 한문으로 번역되었는데, 그것은 《십송률(十誦律)》, 《사분률(四分律)》, 《오분률(五分律)》, 《승지률(僧祇律)》이었고, 이러한 율장 중에서 《사분률》이 중심에 서게 되었다. 그 이유는 광통율사 혜광(慧光; 468~537)이 《사분률》에 비중을 두고 널리 펼치고자 노력하였기 때문이고, 그리고《사분률》이 다른 율장과 비교해서 내용도 정비되었고, 이해하기에도 편하였기 때문이기도 하다. 그래서 당나라 초기에 이르러서 《사분률》에 기초한 3종류 종파가 성립되었는데, 그것은 상부종(相部宗), 남산종(南山宗), 동탑종(東塔宗)이다.

'상부종'은 상주(相州) 일광사의 법려(法礪; 569~635)에 의해서 세워졌는데, 상부종이라는 이름을 얻게 된 것은 '상주'라는 지명에 근거한 것이라고 한다. '남산종'은 도선(道宣; 596~667)에 의해서 만들어졌는데, 그는 경전의 목록, 불교역사서, 불교를 옹호하는 자료집을 편찬하였다. 그는 이해와 실천이 일치해야 한다는 생각이 투철하였고, 역사의식이 강하였다는 평가를 받고 있다. '동탑종'은 회소(懷素; 624~697)에 의해서 세워졌는데, 동탑종이라는 이름은 그가 장안의 승복사의 동탑에 거주하였기 때문에 생긴 것이다. 그는 상부종의 법려의 제자이었는데, 스승과 입장을

6) 野上俊靜 外 공저, 양은용 역, 《중국불교사개설》, 원광대학교출판국, 1984년, p.100.

唐代 불교사상의 성격 변화-안록산·사사명의 난을 기준으로 해서 85
달리하고 새로운 종파를 세웠다. 그래서 법려의 《사분률》에 대한 주석을 '구소(舊疏)
'라고 하고, 회소의 주석을 '신소(新疏)'라고 한다.

앞에서 당나라 전기에는 세계주의 정신이 있다고 했는데, 이것이 율종에서도 나타
난다. 하지만, 그것이 주류가 되지는 않는다. 의정(義淨: 635~713)은 671년에 인도로
건너가서 10년 동안 공부하고, 695년에 돌아왔다. 그리고서 실일체유부의 율장을 새
롭게 번역하였는데, 이러한 작업이 중국불교의 율종에 크게 영향을 끼치지는 못했다.
그것은 중국 불교의 계율로서 《사분률》이 이미 자리잡고 있었기 때문이다.⁷⁾

2) 정토종(淨土宗)

중국의 정토종은 북위(北魏)의 담란(曇鸞)에 근거를 두고 있고, 이 흐름이 당나라
에서 활동한 도작(道綽)과 선도(善導)로 이어지면서 크게 꽃을 피웠다. 그리고 선도
의 정토사상은 소강(少康)에 의해서 다시 일어났다. 그에 반해, 도작의 정토사상을
비판한 흐름이 있었는데, 그것이 가재(迦才)의 정토사상이다. 나아가 새로운 정토
사상이 인도에서 전해졌는데 그것은 자민(慈愍)의 정토사상이다. 이 내용에 대해
살펴보자.

도작(道綽: 562~645)은 담란을 흠모하였고, 그 결과 염불의 실천에 전념하였
다. 도작의 정토사상 특징은 두 가지로 정리된다. 첫째, 당시의 시대가 말세(末世)
라고 보고, 거기에 맞는 가르침은 정토(淨土)에 태어남을 말하는 '정토교'라고 보았
다는 점이다. 그래서 도작은 당시가 참회할 시기이고, 그리고 부처님의 이름을 부르
는 수행, 곧 염불 수행할 시기라고 보았다. 둘째, 정토는 세상에 널리 존재하는 것이
지만, 아미타불의 정토는 중생이 살고 있는 사바세계와 가깝기 때문에 왕생하기 쉽
다고 주장한다는 점이다.

도작의 정토사상을 계승하여 정토교를 크게 일으킨 사람이 선도(善導: 613~681)
이다. 그는 입으로 아미타불을 부르는 칭명염불(稱名念佛)을 정토에 태어나는 수행으
로 자리매김 하였다. 또한 그는 3가지 마음이 정토에 태어나는 데 필요하다고 보았

7) 野上俊靜 外 공저, 양은용 역, 《중국불교사개설》, 원광대학교출판국, 1984년, p.102.

다. 첫째, 지성심(至誠心)인데, 이는 진실한 마음을 의미하는 것이다. 둘째, 심심(深心)인데, 이는 자기가 평범한 범부라는 사실을 자각하고서 아미타불의 힘에 의지해서 정도에 왕생할 수 있다고 믿는 것이다. 셋째, 회향발원심(廻向發願心)인데, 이는 자기가 닦는 모든 착한 덕을 정도에 태어나는 데 쓰이도록 하는 것이다. 이러한 3가지 마음이 갖추어지면 누구나 정도에 태어날 수 있다고 선도는 보고 있다.

따라서 이러한 견해는 어떠한 중생도 정도에 태어날 수 있다는 주장으로 연결된다. 그래서 그는 부처님 법을 비방하고, 도저히 용서받을 수 없는 죄를 지은 사람, 곧 오역죄(五逆罪)를 지은 사람이라 할지라도 궁극에는 모두 정도에 태어날 수 있다고 주장한다. 그리고 부처님의 가르침을 알지 못하고, 세간의 윤리, 예를 들면, 효(孝), 인(仁), 의(義) 등을 닦은 사람도 정도에 태어날 수 있다고 보고 있다. 여기서 선도의 정토사상의 중국적 특징이 나타난다.⁸⁾

선도의 정토사상을 뒤에 계승한 사람으로 소강(少康: ?~805)을 들 수 있다. 그는 아미타불을 입으로 부르는 '칭념염불(稱念佛)'로 민중을 교화하는 데 노력하였다. 예를 들면, 그가 정토도량을 세워서 염불을 할 때, 그가 아미타불의 이름을 부르면 그의 입 속에서 순서대로 부처님이 나타났다고 하는 이야기가 전해온다.

선도가 도작의 정토사상을 계승한 인물이라면, 가재(迦才)는 도작의 정토사상에 대해서 비판하고, 새로운 정토사상을 세운 사람이다. 그는 당대 초기의 인물로서 648년 이후에 사망하였다. 그는 말법(末法)시대의 자각이라든가 범부라는 자각을 문제삼지 않고, 어떻게 하면 중생이 정도에 태어날 수 있는가 하는 점에 몰두하였다. 따라서 그는 중생의 수행에 중점을 두어서 정도에 태어나는 것을 설명한다.

그래서 중생이 정도에 태어나기 위해서는 다음의 5가지 행을 완성해야 한다고 한다. 첫째, 참회하고, 둘째, 보리심을 일으키며, 셋째, 아미타불의 이름을 부르는 '칭명염불'에 전념하고, 넷째, 정토를 관찰하며, 다섯째, 자신이 닦은 공덕을 정도에 태어나는 데 모두 회향해야 한다는 것이다. 이러한 것들은 결코 쉬운 수행이 아니다. 따라서 가재의 정토사상은 중생이 정도에 태어나기 위해서, 자기 수행을 어떻게 해야 할 것인가에 중점을 둔 것이라고 할 수 있다.

8) 木村清孝 著, 박태원 역, 《중국불교사상사》, 경서원, 1988년, pp.156-161.

자민삼장(慈愍三藏) 혜일(慧日: 630~748)은 선도의 정토사상과 완전히 구분되는 새로운 정토사상을 제시하였다. 그는 인도에서 돌아온 의정을 만나서 702년 인도로 들어가서 719년에 중국으로 돌아왔다. 그는 인도에서 정토의 가르침을 새롭게 전하였다. 이것도 당나라 전기의 세계주의 정신과 통하는 점이 있다. 하지만, 이러한 그의 정토사상이 당나라에서는 주류가 되지는 않는다. 다만, 그의 정토사상은 염불과 선을 함께 닦는 '염불선(念佛禪)'의 원류가 되었다. 그리고 그의 제자 계열의 법조(法照)는 오회염불(五會念佛)을 주장하였다. '오회염불'이란 염불하는 방법을 5가지 음악적 방법으로 변화시킨 것이다. 이것을 통해서 정토교는 민중에게 더 밀접하게 다가갈 수 있었다.⁹⁾

이렇게 볼 때, 율종과 정토종에서도 인도에서 발생한 새로운 기운이 전래되기는 하였지만, 그것이 뒤에 소개할 법상종, 화엄종, 밀교와 같이 주류가 되지는 못하였다. 그것은 이 두 종파가 당나라 불교의 공통적 성격인 '국가불교'와 '대중의 불교'를 대표하고 있어서, 시대적 조류와는 어느 정도 거리를 둘 수 있었기 때문이다.

3. 당나라 전기시대의 불교사상

대중 시대에는 법상종(法相宗)이 유행하였고, 측천무후의 시대에는 화엄종(華嚴宗)이 득세하였고, 현종의 시대에는 밀교(密敎)가 힘을 얻었다. 법상종은 현장(玄奘)이 서역과 인도를 여행하고서 소개한 새로운 사조에 근거해서 생긴 종파이고, 현종의 시대에 소개된 밀교도 인도의 새로운 사조를 중국에 소개한 것이다. 이 두 종파의 경우, 확실히 당시의 문화가 세계적인 분위기와 문화적 포용성을 가지고 있었음을 보여주는 것이다.

그에 비해, 화엄종은 그런 점을 분명하게 지적하기는 애매한 점이 있다. 하지만 화엄종의 경우에도 화엄종을 일으킨 법장(法藏)이 새로 전래된 경전에 의거해서, 60

9) 木村清孝 著, 박태원 역, 《중국불교사상사》, 경서원, 1988년, pp.161-164.

권 《화엄경》의 일부를 보완하고, 또 그는 새롭게 소개된 80권《화엄경》을 번역하는 것과 관련되어 있으므로, 새로운 조류와 무관하다고는 할 수 없다.¹⁰⁾ 이처럼 법상종, 화엄종, 중국의 밀교가 새로운 사조를 받아들이는 데 직접적으로 또는 간접적으로 관련되어 있으므로, 이 시기의 불교사상에 문화적 포용성과 세계주의 성향이 깃들여 있다고 볼 수 있다. 자세한 내용을 검토해 본다.

1) 태종 시대의 불교사상: 법상종

현장(玄奘; 602~664)이 18년 동안 서역과 인도를 유학하고 여행하고서 장안에 돌아온 때는 645년이다. 이 여행의 자세한 내용은 《대당서역기(大唐西域記)》에 잘 소개되어 있다. 이 저술은 그 자체만으로도 문화사적 의의를 지니는 것이다. 그렇지만 중국불교에서 바라볼 때, 현장의 공적은 인도에서 새로운 경전을 가져온 것과 그것을 태종에게 지원 받아 번역한 것에 있다. 이러한 작업을 통해서, 현장은 인도와 서역불교의 당시 모습을 중국불교계에 전달하여 새로운 불교흐름이 생기도록 하였고, 간접적으로는 종래에 있었던 교학(敎學)불교에 영향을 주어서 교학불교 쪽에서 새로운 반응을 일으키도록 하였다.¹¹⁾ 현장과 그의 제자 규기(窺基; 632~682)에 의해서 새로운 종파가 탄생하였는데, 그것이 법상종(法相宗)이다.

현장이 중국에서 크게 활동할 수 있었던 것은 태종의 후원에 의한 것이었다. 이 점은 태종이 현장을 높게 평가하였다는 것을 말해주고 있는데, 그 이유를 살펴보면 현장이 불교에 대해서 뛰어난 식견을 가지고 있음을 태종이 높이 보았기 때문이 아니고, 현장이 외국에 대해서 직접적인 지식을 가지고 있었기 때문이었다. 그래서 태종은 현장이 정치적인 문제들에 대해 도움을 받을 줄을 원하였고, 그것을 위해서 현장이 종교생활을 그만두었으면 좋겠다는 권고를 하기도 하였다. 현장도 황실

10) 당시의 수도 장안은 동로마제국의 콘스탄티노폴의 동쪽지역에서는 가장 융성한 도시였고, 모든 나라의 문화·종교·예술 등이 뒤섞여 들어와 국제도시로서 발전하고 있었다. 화엄종에서 일즉일체(一卽一切)로 정리할 수 있는 원융무애(圓融無碍)한 사상체계를 제시한 것도 이러한 사회적 기반 위에 놓여져 있었기 때문이다. [窪德忠·西嶋藏 엮음, 조성을 옮김, 《중국종교사》, 한울아카데미, 1996년, pp.103-104.]

11) 木村清孝 著, 박태원 역, 《중국불교사상사》, 경서원, 1988년, p.136.

唐代 불교사상의 성격 변화-안복산·사사명의 난을 기준으로 해서 89
 에게서 후원을 받으면 많은 이익을 얻을 것을 잘 알고 있었지만, 그렇다고 해서 정
 치적인 지위를 위해 평생의 사업을 포기할 수는 없었다. 현장이 이처럼 환속하는
 것을 거절하자, 태종은 그렇다면 고구려 원정기간 동안이라도 같이 여행을 가자고
 설득하려고 하였다. 이런 제의도 현장은 거부하였다.¹²⁾

그러자 태종은 방침을 바꾸어서 더 이상 자신의 주장을 되풀이하지 않고, 이미
 장안에서 유명해진 현장에게서 얻을 수 있는 이익을 모두 얻고자 하였다. 그것은
 현장이 인도에서 가지고온 대략 6백 종류의 경전을 번역시키는 일이었다. 태종이
 돌아가신 어머니를 위해서 홍복사(弘福寺)를 세웠는데, 그 사찰에서 현장이 경전을
 번역하도록 하고, 여러 가지 필요한 것을 제공하고, 경전번역에 필요한 인물을 선발
 하였다. 태종이 죽고 그의 후계자인 둘째 아들 고종이 황제를 계승하였어도, 경전번
 역에 대한 지원은 계속되었다. 나아가 고종은 현장이 황궁에서 작업을 할 수 있도록
 초청하기도 하였다¹³⁾.

법상종의 사상은 인도 유식학파를 연 세친(世親)의 《유식삼십송(唯識三十頌)》
 에 대한 인도 10명의 주석 중에 호법(護法; Darmapāla)의 주장을 중심으로 하는 것
 이고, 나머지 9명의 주장은 크게 소개하지 않았다고 한다. 원래 유식(唯識)이란 말은
 모든 대상세계와 몸은 심층의식인 제8식에 의해서 이루어졌다는 것이다. 이 8식의
 존재를 놓고 유식학파 안에서도 해석이 서로 엇갈리고 있으며, 법상종에서는 특히
 사람을 5종류의 능력과 소질을 가지고 있다고 구분하고(五性各別說), 그 중에서 도저히
 부처가 될 수 없는 사람(無性有情)이 있다고 주장해서, 많은 논란을 일으켰다.

2) 축천무후 시대의 불교사상: 화엄종

축천무후는 683년 고종이 죽자, 모든 권력을 장악하고, 자신의 아들인 중종(中宗)
 을 황제에 오르게 하였지만, 곧 그만 두게 하고, 중종의 동생 예종(睿宗)을 황제에

12) 스탠리 바인스타인, <당대 불교종파 형성과정에서의 황실 후원>, 《당대사의 재조명》, 대
 우학술총서 아르케, 1999년, p.399.

13) 스탠리 바인스타인, <당대 불교종파 형성과정에서의 황실 후원>, 《당대사의 재조명》, 대
 우학술총서 아르케, 1999년, p.400.

오르게 하였다. 그렇지만, 690년에 예종도 황제의 자리에서 물러나게 하고, 자신이 황제의 자리에 올라서 나라 이름을 주(周)라 하고, 연호를 천수(天授)로 하였다.

촉천무후는 자신의 권력을 정당화하기 위해서 불교를 이용하였다. 자세히 말해서, 689년에 《대운경(大雲經)》을 제작하였는데, 그 내용 중에는 '정광천녀즉위설(淨光天女即位說)'이 포함되어 있었다. 해당하는 대목에서 말하기를 "태후는 미륵불로서 이 세계에 태어난 사람인데, 당나라를 대신해서 황제에 올라야 한다"고 하였다. 이 경전의 내용에 근거해서, 촉천무후는 스스로를 자씨(미륵)월고금륜성신황제(慈氏(彌勒)越古金輪聖神皇帝)라고 부르고, 자신의 권력을 정당화하기 위해서 그 정신을 전할 수 있는 사찰 대운경사(大雲經寺)를 장안과 낙양의 2도시와 각 주(州)에 설치하도록 했다.¹⁴⁾

이렇게 해서 촉천무후의 시대에는 태종과 고종의 시대에 도교가 우선이고 불교가 뒤라는 입장(道先佛後)을 뒤집어서, 불교가 우선이고 도교가 뒤라는 입장(佛先道後)을 채택하였다. 그리고 이러한 일에 앞장을 선 사람은 회의(懷義)이다. 그는 약장사였는데, 고종이 죽은 뒤에 촉천무후의 눈에 띄어 발탁되었다. 회의는 촉천무후의 총애를 받아서 승려의 모습으로 변장하여 백마사의 주지가 되었고, 무퇴배를 승려로 만들어서 궁중에서 세력을 얻은 사람이었다.¹⁵⁾

한편, 화엄종을 실질적으로 세운 법장(法藏: 643~712)도 촉천무후와 관련이 깊은 인물이다. 그가 촉천무후를 위해서 《화엄금사자장(華嚴金師子章)》을 강의한 일은 널리 알려진 사실이다. 법장이 촉천무후에게 신임을 받은 것은 단순히 왕실에서 화엄종을 보호했다는 정도로 이해할 것이 아니다. 그것은 당(唐)의 제국을 세웠던 태종의 시대를 대신해서 새롭게 등장하는 여황제 촉천무후의 시대를 정당화할 수 있는 종교정책과 일치한다는 것이다.

그 구체적 예로 제시할 수 있는 것은 태종에 의해서 권위를 인정받은 법상종을 낮은 단계의 가르침으로 보고, 화엄종의 가르침을 더 높은 단계의 가르침으로 보았다는 점이다. 다시 말해서, 법장이 제시한 화엄종의 교판론을 보면, 법상종을 대승시교

14) 토오도오 교순·시오이리 료오도 지음 차차석 옮김, 《중국불교사》, 대원정사, 1992년, p.263.

15) 토오도오 교순·시오이리 료오도 지음 차차석 옮김, 《중국불교사》, 대원정사, 1992년, p.264.

唐代 불교사상의 성격 변화-안록산·사사명의 난을 기준으로 해서 91 (大乘始敎)로 평가하고 회염종을 원교(圓敎)로 파악하고 있는 것이다.¹⁶⁾ 이렇게 되면 태종의 시대보다 측천무후의 시대가 더 의미 있다는 것을 암암리에 의미하게 된다.

또한, 앞에서 소개한 내용말고도 법장이 측천무후와 밀접하게 관계 맺고 있음을 살펴볼 수 있는 일화가 있다. 법장은 신통(神龍) 년간의 시작 무렵에 장간지(張柬之)의 반역을 알고, 이를 아뢰어서 반역자를 섬멸하게 하는데 공(功)이 많았다고 최치원이 찬술한 《법장전(法藏傳)》에서 전하고 있다. 그 공(功)으로 법장은 3품의 벼슬을 제의 받았지만, 그는 사양하였고, 그 대신 그의 형제가 높은 관직을 받았고, 법장이 죽자 나라에서 성대하게 장례를 치렀다고 한다.¹⁷⁾

그런데 장간지는 705년 1월에 쿠데타를 일으켜서 측천무후를 몰리나게 하고, 중종을 왕의 자리에 오르게 하였지만, 곧바로 중종의 왕후 위씨(韋氏)와 측천무후의 일족인 무삼사(武三思)의 모함에 의해서 억울하게 죽은 당황실의 충신이었다. 따라서 법장의 행위는 측천무후의 은혜에 대한 보답은 되겠지만, 역사서에서 현신(賢臣)으로 평가받고 있는 장간지를 반역자라고 평가한 것이다. 그래서 법장에 대해서 혹평을 하는 연구도 있는데, 그 요점은 측천무후의 통치에 협력한 승려가 불교의 큰 스승으로 평가받고 있다는 것이다.¹⁸⁾

그리고 법장은 지바하라(地婆訶羅)가 중인도에서 《화엄경》의 <입법계품>을 가지고 왔다는 사실을 알고, 그에게 청해서 구역(舊譯) 60권《화엄경》의<입법계품>에는 빠져있는 부분을 보충하였다. 그리고 실차난타(實叉難陀)가 중국에 와서 699년에 신역(新譯) 80권《화엄경》을 번역할 때도 그 번역작업을 도왔다. 나아가 신역 《화엄경》80권이 번역되자, 황제의 명령에 의해서 그 경전을 강의하기도 하였다.¹⁹⁾ 이처럼《화엄경》이 새롭게 번역되고 과거의 번역을 보충하는 일은, 당의 제국이 포용적인 분위기임을 은연중에 보여주는 사건이고, 이러한 일과 화엄종이

16) 토오도오 교순·시오이리 료오도 지음, 차차석 옮김, 《중국불교사》, 대원정사, 1992년, pp.387-388.

17) 최치원, 《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏傳》(大正藏 50권, pp.283~285.) (남동신, <의상화엄사상의 역사적 이해>, 《역사와 현실》20호, 1996년, 《의상의 사상과 신앙연구》재수록, 불교시대사, 2001년, p.369.)

18) 郭明, 《隋唐佛教》, 중국: 山東省, 齊魯書社, 1980, pp.469-475. (남동신, <의상화엄사상의 역사적 이해>, 《역사와 현실》20호, 1996년, 《의상의 사상과 신앙연구》재수록, 불교시대사, 2001년, p.369.)

19) 鎌田茂雄 著, 정순일 역, 《중국불교사》, 경서원, 1985년, p.213.

관계가 없는 것이 아니므로, 화엄종의 성격을 세계문화 분위기에 젖어 있는 것이라고 평가할 수 있다.

화엄종 사상의 핵심은 일즉일체(一卽一切)에 있다. 일즉일체는 하나와 전체가 서로 다른 것이 아니고 즉(卽)의 구조에 있다는 것이다. 이를 인식구조와 연결해서 설명하면, 깨달음의 경지는 주관과 객관의 합일로 표현할 수 있는데, 이 때는 보는 주관과 보여지는 객관이 서로 구분되는 것이 아니고, 융합되어 나타난다는 것이다. 이렇게 될 때, 시간과 공간의 제약을 넘어서게 되고, 큰 자유를 맛볼 수 있게 된다. 이런 경지를 다르게 표현해서, 가장 작은 겨자씨 안에 우주에서 가장 큰 수미산이 들어간다고 말하는 것이다. 가장 큰 것이 가장 작은 것 안에 들어갈 수 있다고 하는 것은 공간의 제약을 넘어섰음을 비유적으로 전달하는 것이다.

이러한 일즉일체(一卽一切)에는 2가지 측면이 있다. 하나는 시간과 공간의 한계를 넘어서 있지만, 그렇다고 해서 현실세계가 무너져 내리는 것은 아니고, 현실세계는 엄연히 존재한다는 측면이고, 다른 하나는 시간과 공간의 제약을 넘어서 융합되어 있는 측면이다. 그래서 '현실세계가 엄연히 존재하는 측면'은 현실세계는 가유(假有)임을 말하는 것이고, '시간과 공간의 제약을 넘어서 융합되어 있다는 측면'은 깨달음의 경지인 공(空)을 전하고 있는 것이다.²⁰⁾ 따라서 화엄종에서는 진공묘유(眞空妙有)를 일즉일체에 맞추어서 설명하고 있다.

3) 현종시대의 불교사상: 밀교

인도의 밀교를 중국에 전래한 사람은 선무외, 금강지, 불공이다. 선무외(善無畏: 637~735)는 동인도의 우드라국의 왕자로 태어나서 나라다사에서 밀교를 배운 사람이다. 그가 장안에 도착한 것은 그의 나이 80세 때인 716년이다. 외래종교에 대해 관대했던 현종은 이 외래의 밀교에 대해서도 마참가지였다. 선무외는 후한 대 접을 받아서 뒤에 서명사의 주지로 임명되었다. 선무외는 밀교경전 <대일경(大日

20) 이병욱, <천태철학과 화엄철학의 비교>, <중국학논총>10집, 고려대중국학연구소, 1997년, pp.164-167.

唐代 불교사상의 성격 변화-안록산·사사명의 난을 기준점으로 해서 93 經》을 번역했다. 그의 제자 일행(一行: 683~727)은 《대일경》을 번역하는데 참여하였고, 선무외에게서 이 경전에 대해 특별한 가르침을 받았다. 그 내용을 정리하여 왕에게 올린 것이 《대일경소(大日經疏)》14권이고, 이것은 일본 천태밀교의 근거가 되는 저술이다. 일행은 역법(曆法)에도 뛰어나서 《대연력(大衍曆)》52권을 저술하기도 했다.

금강지(金剛智: 671~741)는 선무외보다 4년 늦게 720년에 남방의 해로(海路)를 통해 당나라에 들어왔다. 그는 그의 제자 불공과 함께 밀교경전 《금강정경(金剛頂經)》을 번역하였다. 밀교를 더욱 중국에 퍼지게 만든 사람은 금강지의 제자 불공(不空: 705~774)이다. 그는 구마라집(鳩摩羅什), 진제(真諦), 현장(玄奘)과 함께 중국의 4대 경전 번역가로 불리고 있다. 현종·숙종·대종의 왕사로서 조정의 신망을 받았고, 국가불교의 색채가 강한 불교행사를 여러 번 일으켰다.

그런데 불공이 당나라 황실에서 중시된 것은 당나라 대외정책과 관련이 있다. 불공과 그의 제자들은 여러 나라 사람으로 이루어져 있었다. 금강지의 뒤를 이어서 인도에 다녀온 혜초(慧超)는 신라사람이었고, 불공의 뒤를 이어 대종의 신임을 받았던 함광(含光)도 인도출신이라고 한다. 이들이 황실의 보호를 받으며 황실의 대외정책에 조언을 해주었을 가능성이 매우 높다. 여기에 불공의 정치활동도 함께 거론할 수 있다. 그는 안록산의 난으로 인해 현종이 촉(蜀)으로 피신한 뒤에도 안록산이 점령하고 있던 장안에 남아서, 당나라 왕조를 위해서 활동하였다. 이 점으로 인해서 숙종과 대종이 불공을 더욱 높이 평가하게 되었다.²¹⁾

밀교가 당나라의 국제도시 장안에서 집중적으로 퍼지게 된 것은 다음의 3가지 때문이라고 추정된다. 우선, 당시 중앙아시아 여러 민족들이 당나라 왕조의 정책에 의해서 상대적으로 안정되었고, 동아시아의 여러 나라들이 장안을 중심으로 해서 문화적·경제적 교류가 활발하였던 환경을 들 수 있다. 둘째, 장안의 귀족문화와 상응할 수 있는 점이 밀교에 있었다는 점이다. 다시 말해, 밀교의 만다라에 나타나는 그림, 밀교의 엄숙한 의식, 밀교의식에 사용되는 도구들이 호화로운 귀족문화에 부합되는 점이 있었다는 것이다. 셋째, 재앙을 물리치고 복덕을 불러오고자 하는 밀교의 의식은 당나라

21) 토오도오 교순·시오이리 료오도, 차차석 옮김, 《중국불교사》, 대원정사, 1992년, p.372.

황실에서 중시하던 도교(道敎)와 일치하는 점이 있었다는 것이다. 이 점에서 서로 통하는 것이 있었기에, 현종이 밀교에 호감을 가졌을 것으로 추정된다.²²⁾

《대일경》은 태장계(胎藏界) 만다라를 대표하는 경전인데, 이 경전의 사상은 “보리의 마음을 원인으로 삼고, 자비를 뿌리로 삼고, 방편을 궁극의 목표 삼는다”는 말에 잘 나타난다. 이 말은 중생이 부처가 될 수 있도록 방편을 제시하는 것이 가장 중요하다는 것이고, 이 점에서 실제적인 밀교의 성격이 가장 잘 나타난다.

《금강정경》은 금강계(金剛界) 만다라를 대표하는 경전인데, 이 경전의 사상은 5상성신(五相成身)으로 정리될 수 있다. 이는 본래의 마음을 잘 알고(通達本心), 그 다음 보리의 마음을 닦고(修菩提心), 그 다음 금강 같은 마음을 이루고(成金剛心), 그 다음 금강 같은 몸을 얻고(證金剛身), 마지막으로 부처의 몸이 원만하게 이루어진다(佛身圓滿)고 하는 것이다.

4. 당나라 후기시대의 불교사상

안록산의 난 이후에 중국문화지형에 중국적 요소를 강조하는 경향이 나타나는데, 이 점은 중국불교사상에서도 확인될 수 있다. 전기시대에 국제적인 분위기의 범상종, 화엄종, 밀교가 득세했다고 한다면, 후기시대에는 보다 중국적인 색채가 강한 불교가 등장하고 있다. 우선, 천태종이 다시 나타난다. 천태종은 인도불교를 최초로 중국의 것으로 소화시킨 중국불교로 평가받고 있는 것인데, 이 천태종이 후기시대에 다시 일어선 것은 중국적인 것을 강조하는 색채와 연결되어 있다.

그 다음으로, 화엄종에서도 변화의 조짐이 나타난다. 당의 전기시대에 화엄종이 나타났고, 그 특색을 국제적인 면에 있다고 하였으므로, 화엄종은 중국적인 것을 강조하는 요소가 적어야 할 것이다. 하지만, 당의 후기시대에 들어서서는 중국적인 것을 강조하는 경향과 어떤 형태로든 관련을 맺지 않을 수 없었다. 그래서 화엄종의

22) 토오도오 교순·시오이리 료오도, 차차석 옮김, 《중국불교사》, 대원정사, 1992년, p.367.

4조 청량국사 징관(澄觀)은 유교와 도교를 비판하였는데, 이는 중국의 사상에 대한 화엄종의 대응으로 해석할 수 있다. 그리고 이 점은 화엄5조 규봉종밀(圭峯宗密)에게로 그대로 이어진다.

그 다음으로, 선종의 발전을 들 수 있다. 선종은 위진남북조시대부터 그 근원을 찾을 수 있지만, 교단으로서 어느 정도 뿌리를 내린 것은 6조(六祖) 혜능(慧能)이 활동하던 시기였고, 무종의 폐불(廢佛, 845)사건이후 학문불교가 쇠퇴하면서 더욱 비약적으로 선종은 발전하였다. 선종은 가장 중국적인 불교로서, 중국적 실천방법이 잘 녹아있는 불교라고 평가할 수 있다. 이 점은 당나라 후기에 중국적인 것을 강조하는 경향이 나타나는 것과 서로 통한다.

1) 천태종의 재등장

형계담연(荊溪湛然, 711~782)은 당나라 후기시대에 천태종을 다시 일으킨 인물이다. 그는 화엄종과 선종에 대항해서 천태종의 이론을 옹호하고자 하였다. 그래서 담연은 천태종의 독자성을 먼저 확보하고자 하였고, 그 다음에는 화엄종과 선종의 장점에 대해서 대항하고자 하였다. 이러한 담연의 천태사상의 특징을 다음의 4가지로 정리할 수 있다.

첫째, 《법화경》을 아주 높게 평가하고 있다는 점이다.²³⁾ 원래 천태종에서는 《법화경》이 중심경전에 속하는 것이어서, 중요하게 취급되고 있었다. 여기서 담연은 한 걸음 더 나간다. 천태종의 교판론에는 화의사교(化儀四教: 가르침을 전달하고 그것을 이해하는 방식에 따라 4가지로 나눈 것)와 화법사교(化法四教: 가르침의 내용을 4가지로 질적 구분한 것)의 구분이 있고, 《법화경》은 화법사교의 원교(圓教)에 포함되는 것인데, 담연은 《법화경》이 화의사교와 화법사교를 뛰어넘는 경전이라고 평가하고 있다. 이렇게 《법화경》을 높이 평가하는 이유는 다른 종파와 대항하여 천태종의 위상을 높게 하려는 데 있다.

둘째, 성구설(性具說)을 정립하였다. 성구설은 사람의 성품에 모든 가능성이 간직되어 있어서, 사람이 부처도 될 수 있지만, 지옥에도 빠질 수 있다는 것이다. 이는

23) 安藤俊雄, 《天台學》, 京都, 平樂寺書店, 1968년, p.305.

성악설(性惡說)의 의미도 담고 있는 것이다. 이런 요소는 천태종을 처음 세운 천태지 의에게서 발견되는 것이지만, 그것을 천태종의 중요교의로 자리 매김한 사람이 바로 담연이다. 성구설을 통해서 천태종의 독자성을 확보하고자 한 것이 담연의 의도이다.²⁴⁾

셋째, 화엄종의 영향을 입었다는 점이다. 다시 말해, 《대승기신론》에서 제시하는 진여(眞如)를 중심으로 하는 사유방식을 받아들였다는 것이다²⁵⁾. 이는 화엄종의 장점을 수용하지는 취지에서 이루어진 것으로 판단할 수 있다.

넷째, 천태지가 제시한 수행법인 10승관법(十乘觀法)을 사람의 소질과 능력을 의미하는 근기(根機)에 따라 구분하였다. 상근기의 사람은 10승관법의 첫 번째 항목만 닦으면 되고, 중근기의 사람은 7번째 항목까지 닦으면 되고, 하근기의 사람은 10가지 항목을 모두 닦아야 한다고 구분하였다. 이는 실천수행의 면을 보다 명확히 정리하고자 한 것이다.²⁶⁾ 담연이 이렇게 구분한 것은 실천적인 종파인 선종에 대항하기 위한 것으로 생각된다.

2) 화엄종의 변화: 유교와 도교에 대한 비판

청량국사(淸涼國師) 징관(澄觀; 738~839)은 선종과 천태종에 적극적으로 대응하였다. 선종의 경우, 화엄의 5교판 중에서 제4교인 돈교(頓教)에 속한다고 하여, 제5교인 원교(圓教)의 화엄종보다 낮은 단계의 가르침이라고 평가했다.²⁷⁾ 그리고 천태종에 대해서는 화엄종과 거의 대등하다고 평가하고 있고,²⁸⁾ 천태종 성구설(性具說)의 핵심인 성악설(性惡說)도 수용하고 있다.²⁹⁾

또한, 중국고유사상에 대해서도 자리매김을 시도하고 있다. 도교의 노장사상

24) 이병욱, <천태철학과 화엄철학의 비교>, 《중국학논총》10집, 고려대중국학연구소, 1997년, p.177.

25) 安藤俊雄, 《天台學》, 京都, 平樂寺書店, 1968년, p.313.

26) 安藤俊雄, 《天台學》, 京都, 平樂寺書店, 1968년, p.320.

27) 징관, 《대방광불화엄경소》, 2권, 大正藏 35권, pp.512중-하.

28) 징관, 《대방광불화엄경소》, 2권, 大正藏 35권, p.512중

29) 木村清孝 著, 박태원 역, 《중국불교사상사》, 경서원, 1988년, p.130.

과 유교의 《주역》은 모두 원인 없음(無因)의 허물에 빠지거나, 삿된 원인(邪因)에 빠진다고 보고 있다. 자세히 말하자면, 노장사상에서 주장하는 대로, 자연(自然)이 원인이 되어서 만물이 생겨난다면, 이것은 삿된 원인으로 생겨나는 허물에 속하고, 만물이 자연히 생겨난다고 한다면 이는 원인 없이 생겨나는 허물에 속한다는 것이다.³⁰⁾

그리고 《주역》에서는 태극(太極)에서 양의(兩儀)가 생기고, 양의(兩儀)에서 사상(四象)이 생겨나고, 사상(四象)에서 팔괘(八卦)가 생겨난다고 하는데, 이 때 태극을 원인으로 해서 만물의 길흉을 점칠 수 있다고 한다면, 이 주장은 삿된 원인에서 생겨나는 허물에 속하게 되고, 태극이 삿된 원인이 된다. 또한 《주역》에서 한 번 음(陰)이 되고 한 번 양(陽)이 되는 것을 도(道)라고 하였는데, 음양의 변화에서 만물이 생겨난다고 보면, 이는 삿된 원인에서 생겨나는 허물에 속한다고 보았다³¹⁾.

규봉종밀(圭峰宗密; 780~841)은 징관을 계승하기도 하고, 한편으로는 다른 해석을 하기도 한다. 징관이 선종을 낮은 단계의 가르침으로 보았던 것에 비해서, 종밀은 선종을 구분해서 홍주종(洪州宗)과 하택종(荷澤宗)은 화엄의 가르침과 대등하다고 평가한다.³²⁾ 또한 종밀은 그의 저서 《원인론(原人論)》에서 유교와 도교에 대해 비판하고 있다.³³⁾

3) 선종의 발전

이 시기에 비로소 중국선종이 생겨난 것은 아니다. 중국의 선종은 보리달마(菩提達磨; ?~528)에서부터 시작되었다고 한다. 초조(初祖) 보리달마가 전한 선종은 6조 혜능(慧能; 638~713)의 시대에 이르러 신수(神秀; 606~706)의 북종(北宗)과 혜능의 남종(南宗)으로 구분되었다. 남종에서 하택종(荷澤宗)과 홍주종(洪州宗)이 생겨났고,

30) 징관, 《대방광불화엄경소》, 2권, 大正藏 35권, p.521중.

31) 징관, 《대방광불화엄경소》, 2권, 大正藏 35권, p.521중.

32) 이병욱, <종밀과 보조의 禪教觀 비교>, 《보조사상》12집, 보조사상연구원, 1999년, pp.86-95.

33) 鎌田茂雄, 《宗密教學思想史的の研究》, 東京: 東京大學出版會, 1975년, pp.139-140.

삼론종의 영향을 받은 우두종(牛頭宗)이 나타났다. 이렇게 갈라진 4가지 종파에서 가장 번성한 것은 홍주종이고, 이것이 중국선종을 대표하는 종파이다. 그리고 이 홍주종에서 진정한 의미의 중국선종이 성립되었다고 할 수 있다.³⁴⁾ 여기서 5가7종(五家七宗)이 생겨났다. 5가는 위양종·조동종·임제종·법안종·운문종이고, 7종은 5가에다 송나라 시대에 임제종에서 황룡파와 양기파가 갈라진 것을 합쳐서 부르는 말이다.

선종이 당나라 시대에 번성하게 된 것은 무종(武宗)의 폐불(廢佛)사건과 관계가 깊다. 폐불사건으로 인해서 그 때까지 발전하였던 학문불교가 쇠퇴하면서, 선종이 발전하게 되었다. 또한 이 시기에는 절도사 세력이 대두하고, 균전제가 붕괴하면서 새롭게 신흥계층이 등장하였는데, 선종은 이들의 지지를 받으며 중국 남쪽의 여러 지방에 침투하여 비약적인 발전을 하게 되었다.³⁵⁾

홍주종을 일으킨 사람은 마조도일(馬祖道一; 709~788)인데, 그에 이르러서 중국의 선종은 선정과 지혜의 종교보다는 일상생활 속에서 선(禪)을 실천하는 가르침이 된다. 다시 말해서, 명상을 실천하는 좌선이 아니고, 일상생활의 모든 행동이 선(禪)을 실천함이 된다는 것이다.

마조는 다음과 같이 말하고 있다. “도(道)는 수행을 필요로 하지 않는다. 다만 자기를 더럽히지 않는 것이다. 무엇이 더럽혀지는 것인가 라고 묻는다면, 나고 없어지는 마음을 내어서 무언가를 이루고 무언가를 위하여 행동한다면 모두 더럽혀지는 것이다. 정확하게 말한다면, 평범한 마음이 도이다(平常心是道). 평범한 마음은 조작함이 없고, 좋고·나쁨을 취하고 버리는 것이 없고, 범부라든가 성자라는 구별이 없다. 《유마경》에서는 ‘범부의 생활도 아니고, 성자의 생활도 아닌 것이 보살의 생활방식이다’고 하고 있다. 바로 지금 가고 머물고 앉고 눕는 행동과 상대에 따라 행동하는 것이 모두 도(道)에 속하는 것이다.”³⁶⁾

그리고 5가 중에서 가장 중심에 서는 것은 임제종파 조동종이다. 임제종(臨濟宗)은 임제의현(臨濟義玄; ?~867)이 일으킨 선종의 한 일파이다. 임제의 선사상은 다음

34) 鄭性本 著, 《중국선종의 성립사 연구》, 민족사, 2000년 2쇄, p.711.

35) 토오도오 교순·시오이리 료오도, 차차석 옮김, 《중국불교사》, 대원정사, 1992년, p.404.

36) 柳田聖山 著, 추만호·안영길 역, 《선의 사상과 역사》, 민족사, 1989년, p.208.

唐代 불교사상의 성격 변화-안록산·사사명의 난을 기준으로 해서 99의 3가지로 정리할 수 있다. 첫째, 있는 그대로의 자기가 부처(佛)라고 하는 확신이 그의 사상에 녹아 있다. 그래서 그는 “곳에 따라 주인이 되면(隨處作主) 서 있는 곳이 모두 진실이다(立處皆眞)”고 말하였다. 둘째, 있는 그대로의 자기가 부처라는 확신에서 깨달음을 구하는 실천이 제시된다. 그것은 “다만 밖에서 구하지 말라”는 것이다. 모든 것은 이미 갖추어져 있으므로 그러한 사실을 자각하기만 하면 된다는 것이다. 셋째, 주체적 자유를 강조하였다. 그래서 그는 모든 바깥에 있는 권위를 부정하였다. 이 점을 임제는 다음과 같이 말한다. “부처를 만나면 부처를 죽이고, 조사를 만나면 조사를 죽이고, 나한을 만나면 나한을 죽이고, 부모를 만나면 부모를 죽이고, 친족을 만나면 친족을 죽여야 비로소 해탈을 얻는다.”³⁷⁾

조동종(曹洞宗)은 동산양개(洞山良介: 807~869)와 그의 제자 조산본적(曹山本寂: 840~901)에 의해서 세워진 선종의 일파이다. 조동종 사상의 핵심은 깨달음을 이루어 가는 5단계설인 5위(五位)에 있다. 첫 번째 단계는 배우는 사람이 진리를 자각하지 못한 상태이고, 두 번째 단계는 비로소 진리의 세계에 눈뜬 상태이다. 이런 경지는 세 번째, 네 번째 단계에서 더욱 심화되다가 다섯 번째 단계에서 완성된다는 것이다.³⁸⁾

그리고 위양종(滙仰宗)은 근엄한 기풍을 전하고 있고, 운문종(雲門宗)은 짧은 단어로 답하는 특징을 보이고 있고, 법안종(法眼宗)은 교학(敎學)불교의 영향을 많이 받았다.

5. 결 론

이 글에서는 안사의 난을 기점으로 해서 당나라 문화의 변화가 생겨난다는 지적을 수용해서, 그것을 불교사상 쪽에 적용하려고 하였다. 그 내용을 정리하면 다음과 같다.

37) 木村清孝 著, 박태원 역, 《중국불교사상사》, 경서원, 1988년, p.192.

38) 吳經熊 著, 이남영·서돈각 공역, 《선학의 황금시대》, 삼일당, 1983년 3판, pp.274-280.

안사의 난이 일어나기 이전의 당나라 전기시대에는 불교사상에서는 세계주의 성격과 문화포용성이 잘 나타난다. 구체적으로 말해서, 법상종, 화엄종, 밀교가 당황실의 지원에 힘입어서 활발하게 활동하고 있고, 또한 이 3종파는 인도의 새로운 기운이 직접적으로 또는 간접적으로 전래되어 형성된 것임을 알 수 있었다. 자세히 말해서, 법상종과 밀교는 인도의 영향이 직접적이고 매우 크다고 할 수 있고, 화엄종은 인도의 새로운 사조에 받은 영향은 제한적이라고 할 수 있다.

안사의 난 이후 당나라 후기시대에는 민족주의 색채가 강조되기 시작하고, 그것은 불교사상에서도 나타난다. 구체적으로 말해서, 천태종이 다시 등장하고, 화엄종에서는 변화의 조짐이 엿보이고 있으며, 선종이 무섭게 약진하고 있다는 것이다. 천태종은 중국적인 색깔이 강한 불교이므로, 이것이 안사의 난 이후에 다시 등장하고 있다는 점은 당나라 전기시대의 세계주의 성격과 문화포용성이 없어져 간다는 것을 보여주는 예가 된다.

그리고 화엄종에서도 변화의 조짐을 보이고 있다. 화엄종의 근본 성격을 전기시대의 세계주의 성격과 문화포용성에 둔다고 해도, 시대가 변하면서 새로운 사조에 대한 대응이 필요하지 않을 수 없었고, 그 결과 나타난 것은 정관이 유교와 도교에 대해 비판적 대응을 모색한 것이고, 이러한 점은 종밀에게 그대로 이어진다.

선종은 가장 중국적인 색채가 농후한 불교라고 할 수 있다. 선종의 성립을 어느 시점에서 볼 것인가가 문제가 될 수 있는데, 6조 혜능 이후 마조의 홍주종에서 진정한 의미의 선종이 성립되었다는 것이 학계의 일반적 정설이다. 이 홍주종에서 일상생활 속에서 선을 실천한다는 중국적 실용주의가 가장 잘 드러난다.

이처럼 안사의 난을 중심으로 불교사상의 성격에도 변화가 있음을 살펴보았지만, 그런 변화가 잘 나타나지 않는 종파도 있다. 그것은 율종과 정토종이다. 물론 율종과 정토종에서도 인도의 새로운 사조를 흡수하려는 시도는 있었지만, 그것이 주류의 입장을 차지하지는 못하였다. 그 이유는 율종은 당나라 불교의 국가주의 성격을 반영하고 있는 종파이고, 정토종은 당나라 불교의 대중적 성격을 보여주고 있는 종파이어서, 시간의 흐름에 따라 변화하는 점보다는 당나라 불교의 공통적인 분모를 드러내주는 측면이 강하였기 때문이다.

불교사상에 어떤 흐름에도 휩쓸리지 않는 불변의 요소가 있는 것은 분명하겠지

唐代 불교사상의 성격 변화-안록산·사사명의 난을 기준으로 해서 101만, 일반 역사의 도도한 흐름에 따라 그 성격이 일정부분 변화하고 있다는 점을 알아보는 것도 불교사상을 다각도로 살펴볼 수 있는 좋은 기회가 될 것이라고 생각한다. 역사의 흐름과 동떨어져 사상이 존재할 수는 없다.

< 參考文獻 >

- 정관, 《대방광불화엄경소》 2권, (大正藏 35권)
- 鎌田茂雄, 《宗密教學思想史的の 研究》, (東京: 東京大學出版會, 1975.)
- 安藤俊雄, 《天台學》, (京都: 平樂寺書店, 1968.)
- 吳經熊 저, 이남영·서돈각 공역, 《선학의 황금시대》, (삼일당, 1983, 3판)
- 木村清孝 著, 박태원 역, 《중국불교사상사》, (경서원, 1988.)
- 柳田聖山 著, 추만호·안영길 역, 《선의 사상과 역사》, (민족사, 1989.)
- 鄭性本 저, 《중국선종의 성립사 연구》, (민족사, 2000, 2쇄)
- 의상기념관 편, 《의상의 사상과 신앙연구》, (불교시대사, 2001.)
- 이병욱 지음, 《천태사상연구》, (경서원, 2002, 수정판 2쇄)
- 이병욱 지음, 《고려시대의 불교사상》, (혜안, 2002.)
- 토오도오 교순·시오이리 료오도 지음, 차차석 옮김 《중국불교사》, (대원정사, 1992.)
- 鎌田茂雄 著, 정순일 역, 《중국불교사》, (경서원, 1985.)
- 野上俊靜 外 공저, 양은용 역, 《중국불교사개설》, (익산: 원광대학교출판국, 1984.)
- 窪德忠·西順藏 엮음, 조성을 옮김, 《중국종교사》, (한울아카데미, 1996.)
- 누노메 조후·구리하라 마쓰오 외 지음, 임대회 옮김, 《중국의 역사》, (혜안, 2001.)
- 존 K 페어뱅크 외, 김한규 옮김, 《동양문화사 (상)》, (울음문화사, 1997, 10쇄)
- 아서 라이트·데니스 트위체트 엮음, 《당대사의 재조명》, (대우학술총서 아르케, 1999.)
- 조영록 외, 《동양의 역사와 문화》, (국학자료원, 1998.)
- 스탠리 바인스타인, <당대 불교종파 형성과정에서의 황실 후원>, 《당대사의 재조명》, (대우학술총서 아르케, 1999.)
- 남동신, <의상화엄사상의 역사적 이해>, 《역사와 현실》20호, 1996년, 《의상의 사상과 신앙연구》 재수록, (불교시대사, 2001.)
- 이병욱, <천태철학과 화엄철학의 비교>, 《중국학논총》10집, (고려대중국학연구소, 1997.)
- 이병욱, <종밀과 보조의 禪教觀 비교>, 《보조사상》12집, (보조사상연구원, 1999.)