

韓國佛教史와 改革運動

吉 熙 星

- I. 韓國佛教의 特性
- II. 鎌倉新佛教의 性格

- III. 韓國佛教史의 改革運動
- IV. 結 論

I. 韓國佛教의 特性

韓國佛教史를 공부하는 사람들은 종종 韓國佛教의 特性이 무엇이나는 質問을 받곤한다. 中國의 佛教나 日本의 佛教와 대비해 볼 때 무엇이 韓國佛教로 하여금 “韓國”佛教이게끔 하는가라는 質問이다. 이와 같은 質問은 비단 佛教뿐만 아니라 中國의 影響을 거의 절대적으로 받아들인 韓國 文化全般에 걸쳐서 必然的으로 提起되는 問題이다. 가령 韓國儒學이나 儒敎의 特性, 韓國 美術의 特性 등에 대해서도 같은 質問을 던질 수 있을 것이다.

일찌기 崔南善 先生은 “朝鮮佛教”라는 글에서 韓國佛教의 特性을 “通佛教的”이라고 지적한 바 있다. 印度佛教가 緒論的 佛教, 中國佛教가 各論的 佛教임에 反하여 韓國의 佛教는 結論的 佛教로서 宗派別 對立을 超越하여 하나의 總體綜合的인 通佛教를 志向해 왔다는 것이다.¹⁾ 또한 江田俊雄도 韓國佛教의 特性을 “調和的”, “統合的”, “單一的”, 그리고 나아가서 道教나 民間信仰까지 수용하는 “混合的”佛教라고指摘한다.²⁾ 사실 思想

1) “朝鮮佛教”, 「佛教」(1930년 8월).

2) “朝鮮佛教考察序說”, 「朝鮮佛教史의 研究」(東京; 國書刊行會, 1977), 479~481면.

의으로나 制度的으로나 韓國佛教가 統合의 性格을 띄고 있다는 것은 부인하기 어려운 事實이다. 和爭國師 元曉나 大覺國師 義天, 普照國師 知訥이나 西山大師 休靜과 같은 韓國의 代表的 佛教 思想家들의 경우를 보면 모두 다 어떤 特定한 宗派의 思想이나 敎理를 排他的으로 固執하는 것이 아니라 자기들 時代에 對立되던 모든 佛教 思想들을 하나로 融合하려는 시도를 행한 사람들이다. 또한 制度的으로 보아도 新羅와 高麗를 통하여 우리 나라에도 여러 宗派들이 번성했지만 朝鮮朝에 들어오면서는 강제적으로 統廢合되어 버리게 된다. 그리하여 太宗 때에는 11宗이 7宗으로, 世宗 때에는 7宗이 禪敎兩宗으로 統廢合되고 西山大師 이후에는 禪宗과 敎宗의 對立조차 점차 사라지게 되어 오늘날 韓國佛教는 曹溪宗, 太古宗할 것없이 禪佛教 中心으로 되었고 그 안에 敎學과 他修行(念佛, 眞言 등)을 포섭하는 通佛敎的 樣相을 띄고 있는 것이다.

우리는 과연 이와 같은 韓國佛敎의 通佛敎的 性格을 어떻게 보아야 할 것인가? 佛敎의 根本的 性格이 다름이나 對立을 싫어하고 平和와 調和를 추구하는 것이 事實이라 할지라도 이러한 정신이 유독 우리 나라에서만 忠實히 지켜진 까닭에 宗派的 對立을 超越한 通佛敎가 實現됐다고 보아야 할 것인가? 아니면 오히려 이러한 通佛敎的 現象의 배후에서 우리는 확고한 宗派的 信念의 결여, 思想的 無責任性과 安일한 折衷主義, 나아가 思想的 多樣性과 創意性의 결핍을 읽어야 할 것인가? 만약 後者라 할 것 같으면, 그 歷史的 이유는 무엇일까? 國家權力에 대한 僧伽의 從屬性과 依他性, 中央集權의 社會構造, 支配階級과 佛敎와의 密着, 既存秩序를 옹호하기 쉬운 護國佛敎的 性格, 改革運動의 한계 내지 실패 등 다각적인 方面으로 그 原因의 糾明을 시도해 보아야 할 것이다. 본 논문은 이상과 같은 문제 의식 속에서 韓國佛敎의 通佛敎的 性格을 韓國佛敎史에 일어났던 改革運動에 초점을 맞추어 고찰해 보고자하는 것이다. 특히 일본의 鎌倉時代에 전개된 改革運動으로서 日本佛敎의 性格에 일대 전환을 가져 왔으며 日本佛敎로 하여금 ‘日本’佛敎이게끔 만든 鎌倉新佛敎 運動과 韓國佛敎의 改革

運動을 비교적 안목에서 고찰해봄으로서 韓國佛敎의 性格을 把握하는 한 방법으로 삼고자한다.

II. 鎌倉新佛敎의 性格

「朝鮮禪敎史」의 저자 忽滑快天은 韓國佛敎의 全般的인 性格을 규정하여 말하기를 韓國佛敎는 “中國佛敎의 延長”에 지나지 않는다고 했다.³⁾ 우리는 이와 같은 말을 단순히 日本人 學者의 韓國 輕視的 태도에 기인하는 것이라고 일축해서는 안될 것이다. 앞에서 지적한 通佛敎의 特性——그것이 좋은 것이든 좋지 못한 現象이든——에도 불구하고, 우리의 佛敎史에서는 韓國에서 自生한 獨창적인 宗派라고 내세울 만한 것을 찾아보기 어려운 것이 사실이기 때문이다. 獨特性과 獨創性은 구별되어야 한다고 본다. 通佛敎的 韓國佛敎는 독특하기는 하나 獨창적이라고 부르는 어렵다.

반면에 日本佛敎는 그 淵源은 中國과 韓國佛敎에 두고 있으나 실제상의 내용과 성격에 있어서는 日本의 自生的 宗派와 獨創的 佛敎思想을 쉽게 발견할 수 있는 것이 또한 사실이다. 日本의 佛敎를 中國과 韓國의 佛敎와 달리 日本佛敎라고 부를 수 있게끔 하며 日本佛敎에 獨創性과 力動性을 부여한 것은 무엇보다도 가마쿠라 시대에 전개된 新佛敎改革運動이다. 平安朝 時代에 있어서 國家佛敎내지 貴族佛敎로서 막강한 세력을 구사하던 天台宗과 眞言宗은 平安朝 말기로부터 시작하여 鎌倉時代로 접어들면서 淨土宗, 淨土眞宗, 日蓮宗, 曹洞宗, 臨濟宗 등 새로이 등장한 宗派들의 도전을 받기 시작해 급기야는 이러한 宗派들에게 日本佛敎의 主導의 위치를 빼앗기고 日本佛敎는 새로운 體質로 변모하게 되었다. 특히 天台宗은 이들 新興宗派들의 母體와도 같아 法然, 親鸞, 日蓮, 道元과 같은 新佛敎運動의 지도자들은 모두 처음에는 比叡山에서 수도하던 天台宗 승려였으나 기존 교단에 불만을 품고 比叡山을 떠나 독자적인 信仰運動을 전개하게 되

3) 「朝鮮禪敎史」(東京; 名著刊行會, 1930), 序文참조할 것.

었다. 마치 서구의 宗教改革者들이 카톨릭 교회에서 胚胎되었으나 教會에 반기를 들고 나온 것과 비슷한 現象이다. 저명한 日本史家 G. 쎄섬(George Sansom)은 이러한 新佛敎의 출현을 다음과 같은 歷史的 狀況에 연결시키고 있다:

아마도 가마꾸라 時代의 佛敎에 있어서 가장 두드러진 특징은 그것의 大衆宗教로
의 성장일 것이다. 우리는 이미 이러한 變化의 原因에 대해서 암시한 바 있다. 그
原因들은 佛敎를 대체로 하나의 美的 追求로서 양성했던 貴族社會의 쇠퇴, 定額
을 받고 사는 성직자들의 오만과 부패, 武士 계급의 등장, 그리고 일반적으로 時
代의 混沌으로 인해서 죽음과 비참함이 팽배해 있고 위로를 주는 가르침이 사람
들의 마음에 歡迎받게 되었다는 데에서 찾아져야 할 것이다.⁴⁾

가마꾸라 新佛敎의 特性 가운데서 제일 먼저 指摘되어야 할 것은 쎄섬의
말대로 大衆的 性格이다. 新佛敎의 主唱者들은 난해한 哲學的 敎理나 어
려운 修行, 혹은 복잡하고 정교한 儀禮를 거부하고 누구나가 좇을 수 있
는 단순하고 쉬운 구원의 메시지를 통하여 貴族佛敎에서 소외됐던 大衆들
의 宗教的 必要에 부응했던 것이다. 法然의 念佛, 親鸞의 아미타불의 本
願力에 대한 信仰, 日蓮의 法華唱提가 모두 그러한 쉬운 大衆的 구원의 길
이었으며, 禪佛敎 또한 복잡한 敎理的 이해보다는 坐禪이나 見性의 체험
을 통하여 누구나 모두 자신의 마음이 곧 부처임을 깨달을 수 있다는 大
衆性을 지닌 것이었다.

가마꾸라 新佛敎의 두번째 性格은 敎派的 排他性이다. 既成 敎團을 박
차고 나온 新佛敎 運動의 지도자들은 자신들이 믿는 바를 강한 信念을 갖
고 유일한 眞理로 전파했다. ‘국화에서 칼로’라는 말이 나타내듯이 가마
꾸라 時代는 武士的 결단의 시대였다. 강한 危機意識에 사로잡혀 있었던
新佛敎 運動의 主唱者들은 眞理의 問題에 있어서 타협이나 포용성을 보일
여유가 없었다. 그들은 당시에 자신들에게 주어져 있던 多樣的 宗教的 修
行들 가운데서 하나를 선택하여 그것을 극단적으로 밀고 나가는 경향을 보

4) George Sansom, *Japan: A Short Cultural History* (New York; Appleton-Century-Crofts, 1962), 327 면.

였으며 그것만을 실천하는 專修의인 태도를 보였다.⁵⁾ 위기 속에서 그들이 찾고 있는 것은 단 하나의 확실한 구원의 길이었다. 오직 아미타불에 대한 信仰, 오직 念佛, 오직 法華經 信仰, 오직 坐禪 등 그들은 모두 이러한 專修의 태도를 강조했으며 여기에는 妥協이나 讓步를 용납하지 않았다.

세번째로, 이러한 專修佛教는 모두 강한 宗教的 信念과 지도력을 지닌 카리스마적 指導者들에 의하여 主導되었으며 그들의 死後에는 그들의 가르침을 中心으로 하여 在家와 出家의 엄격한 구별을 넘어서서 모두가 평등한 위치에서 참여하는 信仰共同體들이 형성되었다. 이들 共同體는 개인의 자발적 결단에 의하여 참여하는 강한 結束力을 지닌 共同體로서 制度化된 敎權에 기초를 둔 舊佛教와는 전혀 성격을 달리하는 門徒 中心의 共同體였던 것이다.

네번째로, 이것으로 인해서 佛教의 傳統的인 在家·出家의 二元性이 극복되었다. 이것은 新佛教가 지닌 大衆의 性格과 매우 密接한 연관을 가진 것으로서, 강한 他力信仰의인 傾向을 지닌 新佛教運動에는 自然히 戒律의 엄격한 준수는 더 이상 救援의 필수적 條件이 될 수가 없었다. 예컨대 親鸞과 같은 사람은 僧侶도 아니요, 俗人도 아닌 樣式의 生活을 영위했으며 따라서 佛教의 엄격한 出家主義의 性格과 이에 따른 在家佛教와 出家佛教의 구별 또한 根本的으로 克服되게 된 것이다.

이상과 같은 과격한 革新的 性格을 지닌 가마꾸라의 新佛教運動은 초기에는 既成敎團으로부터 많은 迫害를 받았으나 지방을 中心으로 하여 서서히 農漁民들과 商人들, 그리고 새로이 등장하는 武士階級들 사이에 뿌리를 내리게 되었다. 특히 15~16 세기에는 眞宗이나 日蓮宗과 같은 종파의 門徒들은 封建 領主들에 대항해서 수 많은 武力 抗爭과 蜂起를 일으킨 만큼 大衆的 基盤을 확립하게 되었다. 가마꾸라 시대에 발생한 新佛教의 종파들은 德川時代 이래 現在까지 日本佛教의 主流를 형성하고 있다.

5) 千葉乘隆, 北西 弘, 高木 豊 共著, 「佛教史概説: 日本篇」(京都: 平樂寺書店, 1969), 94~95 면.

Ⅲ. 韓國佛教史의 改革運動

1. 宗教改革運動과 社會變革

이상에서 우리는 가마쿠라 新佛教의 根本의 性格과 特徵을 간단히 살펴 보았다. 그렇다면 日本佛教의 性格을 것처럼 根本의으로 變革시킨 가마쿠라 新佛教에 比肩할 만한 改革運動을 우리 나라의 佛教史에서도 찾아볼 수 있는가하는 것이 이제 우리의 問題로 등장한다. 어느 宗教集團이든지 그것이 한 社會의 支配的 宗教로서 君臨하고 있을 때에 그것에 對立하여 獨自의인 改革運動을 일으킨다는 것은 쉬운 일이 아니며 歷史上 그리 흔한 일이 아니다. 宗教와 같이 傳統性이 강한 領域에서 하나의 革新的인 運動이 展開되는 때는 대체로 既成敎團의 道德的 腐敗와 그로 인한 權位의 失墜의에도 그러한 運動을 가능케 하는 社會的 條件과 狀況이 必要하다. 가마쿠라 新佛教의 경우와 西洋의 宗教改革의 例에서 보듯이 기존의 社會秩序와 構造에 있어서 하나의 根本的인 變化가 일어나야만 하는 것이다. 前者의 경우는 헤이안조 貴族社會의 崩壞와 武士계급의 대두라는 社會的 變化가 있었고 後者の 경우는 敎皇의 世俗的 權力的 弱화와 諸侯들의 政治的 獨立 및 國家主義的 경향의 擡頭를 그 社會的 背景으로 하고 있는 것이다. 한 支配的인 宗教集團을 뒷받침해주고 있던 社會秩序와 構造에 根本的인 變化가 생길 때에 비로소 既成宗教 내에서도 動搖가 일기 시작하며 改革의 기운이 돌기 시작하는 것이다. 그리고 일단 發生한 하나의 改革運動이 成功을 거둔다는 것도 이러한 社會적 變化에 부응하고 있을 때에 가능한 것이다. 물론 宗教的 變화와 社會的 變化的 關係는 相互作用的이지 항상 宗教的 變화가 社會的 變화에 附隨的으로 뒤따르기만 하는 것은 아니나, 적어도 社會變化가 宗教變化的 必要 條件은——必要 充分條件은 아

나라도——된다고 보아 無妨할 것이다.

그렇다고할 것같으면, 韓國 佛敎史에 있어서 改革運動이 發生할 수 있었던 時期는 어느 때였는가 우리는 묻지 않을 수 없다. 그리고 그러한 時期에 실제로 어떠한 改革運動이 일어났으며 그 性格은 어떤 것이었으며, 얼마만큼 改革運動으로서의 成功을 거두었는가를 우리는 물어야할 것이다. 이와 같은 觀點에서 볼 때 우리는 크게 보아 韓國佛敎史上 두 번의 主要 改革運動이 있었음을 發見할 수 있다.

이 改革運動은 모두 佛敎가 國家宗教로서의 위치를 차지하고 있었을 時代, 즉 統一新羅와 高麗時代에 일어난 運動들이었으며 韓國佛敎史에 重大한 變化를 초래한 運動들이었다. 이제 우리는 改革運動으로서의 그들의 性格을 고찰해 보고자 한다.

2. 羅末麗初의 禪佛敎運動

骨品制를 기초로 하여 成立된 新羅의 社會 體制는 下代로 들어오면서 根本의 限界를 露出하기 시작한다. 貴族勢力의 權力 다툼과 王權의 弱化, 地方 豪族勢力들의 擡頭, 六頭品 出身을 中心으로 한 權力에서 疏外된 階層의 社會 批判과 不滿, 落鄉 遺族家門들, 빈번한 農民反亂 등으로 新羅 社會는 詰잡을 수 없는 解體의 위기를 맞게된다.

이러한 때에 佛敎界 내에서도 王室과 貴族들의 庇護아래 성장해온 종래의 慶州 中心의 既成 佛敎 敎團에 대항하여 地方을 中心으로한 禪佛敎라는 새로운 運動이 展開된다. 羅末麗初의 소위 九山禪門의 創始者들은 대부분 당시의 가장 強力한 敎團이었던 華嚴宗에서부터 出發하여 禪으로 轉向한 者들이었다.⁶⁾ 그들은 대부분 中國으로 건너가 당시에 中國 禪宗에서 가장 발랄한 氣風을 振作시켰던 馬祖道一 계통의 禪風을 이어받고 歸國했다. 不立文字 敎外別傳의 기치아래 그들은 敎宗의 衒學的이고 理論의인 性

6) 高翊晉, “新羅下代の 禪傳來”, 「韓國佛敎禪門의 形成史의研究」, 佛敎學會編, (서울; 民族社, 1986), 75~76 면.

格에 反旗를 들었다.⁷⁾ 敎宗이 制度化된 敎團의 權位를(制度化된 카리스마) 내세운다면 禪은 禪師들의 개인적 카리스마와 權位를 내세웠다. 既成敎團이 王室과 中央 貴族의 安慰를 祈願하는 기복적이고 儀禮的인 佛教를 指向해온 反面에 禪은 개인의 解脫과 自由로운 삶을 追求했다. 이와 같이 傳統的 權威를 否認하는 새로운 佛教가 경주 中心의 既存 佛教界에서 받을 불이지 못하고 國都에서 멀리 떨어진 邊方に 자리잡게된 것은 당시의 狀況으로는 너무나도 當然한 일이었다. 九山禪門의 開創者들의 社會的 出身을 보면 그들은 대부분 落鄉 貴族家門 出身들이 아니면 地方豪族家門 出身, 혹은 六頭品 이하의 下級貴族 出身들로서,⁸⁾ 國都 慶州를 中心으로 한 中央의 貴族勢力에 대항하여 일어나던 地方 豪族들의 歸依와 支援을 받아 수도로부터 멀리 떨어진 邊方に 자리를 잡게된 것이다.⁹⁾

그 代表的 例로서 聖住山派의 開祖 無染(800~888)의 例를 高찰해 보자.¹⁰⁾ 그는 金姓로서 武烈王의 8代孫이었다. 그의 父親 金範淸에게 와서 6頭品으로 降等되어 忠南 地方에 落鄉貴族으로 자리를 잡게 되었다. 無染은 華嚴宗 寺刹인 太白山 浮石寺에서 出家하여 821年(현덕왕 13年) 王子 金昕과 함께 入唐하여 有名한 馬祖 門下인 龐谷寶徹에게서 心印을 傳受받고 845年(文聖王 7年)에 歸國했다. 당시 “山中宰相”이라고 불리우던 金昕의 청으로 熊州鳥合寺에 머물렀다. 이 鳥合寺는 金昕의 祖父인 金仁問의 受封處였던 忠南 보령지방에 있던 것으로서 그는 자신의 緣故地를 택하여 禪門을 開創한 것이다. 그의 禪門이 번성함에 따라 文聖王은 寺刹의 이름을 聖住寺로 改題하였다. 無染의 門下에 2,000여명이 있었다고 하며 “東國士類로서 聖住山을 모르면 일세의 羞恥로 여겼다”고 할 정도로 繁盛했으며 禪門으로서뿐만 아니라 地方文化의 한 中心地로서의 役割도 했으

7) 同上, 136~137면. 高敎授의 指摘대로, “그들은 華嚴學에 정면으로 挑戰하여 禪의 優位性을 지나칠 정도로 강조하고 있다.”

8) 崔炳憲, “羅末麗初 禪宗의 社會的 性格”, 「韓國佛教禪門의 形成史의 研究」.

9) 同上.

10) 上記 論文 및 高翹晉 敎授의 論文에 의거함.

리라 추측하기 어렵지 않다.

확실히 羅末麗初의 禪門들은 당시의 佛教界의 여건으로부터 改革的 性格을 띤 運動이었음에 틀림없다고 본다. 社會的으로는 骨品制를 基盤으로 한 新羅의 支配體制가 崩壞되기 시작하였고 宗教的으로는 傳統的 佛教가 貴族中心의이고 街學의이며, 儀禮의이고 祈福的인 性向에 치우쳐 있었다. 그나마도 統一新羅를 前後로 하여 찬란하게 꽃피었던 敎學思想의 研究도 新羅後期에 와서는 活氣를 잃고 沈滯되어 버렸다. 이러한 狀況에서 新羅의 中國留學僧들은 당시 中國의 佛教界에서 突風을 일으키기 시작한 禪이라는 참신한 佛教를 輸入하여 不立文字, 敎外別傳을 내세우면서 沈滯된 佛教界에 一大 革新의 기치를 든 것이다. 그리고 이러한 革新運動은 地方 豪族勢力들의 支援을 받아 地方에 뿌리를 내리게 됨에 따라 일단 社會的, 制度的 成功을 거두게 된 것이다. 九山禪門의 새 물결은 韓國佛教를 운택케했으며 韓國佛教史에 多樣性과 力動性을 불어넣어 주었다고 評價될 수 있을 것이다.

그러나 羅末麗初의 禪佛教 運動은 改革이라는 觀點에서 볼 때는 몇 가지 根本的인 限界를 지니고 있었다. 첫째는 思想的 限界이다. 禪은 그것이 제아무리 不立文字를 내세운다하더라도 敎와 根本的으로 同一한 世界觀과 人生觀을 지니고 있다. 예컨대 華嚴思想을 떠나서는 禪은 결코 理解되기 어려운 것이다. 禪과 敎사이에는 다만 眞理를 접근하는 方法上的의 차이만이 存在할 뿐 內容上的 차이가 있는것은 아니다. 따라서 禪中心의 改革運動에는 根本的인 思想的 制約이 있었다고 보아야할 것이다. 둘째 制約은 禪이 지닌 大衆性의 결여이다. 물론 傳統的 敎學思想과 비교해볼 때 禪이 훨씬 大衆性을 띤 것은 事實이나 禪의 大衆性은 主로 出家僧 內에서의 大衆性이지, 浮土信仰과 같이 在家信者들까지 참여할 수 있는 쉬운 길은 아니었다. 결국 禪佛教도 역시 貴族佛教의 性格을 과감하게 극복할 수 있는 改革運動은 될 수 없었던 것이다.

셋째로 指摘될 限界點은 그것이 新羅人 스스로의 創意的 노력에 의한 자

體內的 改革運動이 아니었다는 점이다. 九山禪門의 禪師들은 그들이 당면한 佛教界의 問題들을 극복함에 있어서 스스로의 創意性을 발휘하여 새로운 改革의 方向을 提示했다기 보다는 中國에서 中國人의 손에 의해서 일어난 새로운 물결을 導入하여 國內의 問題를 解決하고자 했던 것이다. 여기서 우리는 獨創性이라는 면에 있어서 羅末麗初의 禪佛教가 지녔던 改革性의 限界를 보지 않을 수 없을 것이다.

마지막으로 政治的인 限界性이다. 新羅末과 高麗初의 地方分權化 傾向 속에서 뿌리를 내리기 시작했던 九山禪門들은 그 地方的 性格을 끝까지 固守하지 못하고 政治的 混亂 속에서 결국 豪族 王建과 손을 잡게 되었다.¹¹⁾ 그럼으로써 地方中心의 으로 꽃피었던 禪佛教가 급기야는 또 하나의 中央集權的 體制 確立에 貢獻하게 되었고 高麗朝에 와서는 國家佛教化, 中央佛教化, 貴族佛教化의 대열에 同參함으로써 그 改革의 性格을 喪失하게 된 것이다. 禪과 敎의 對立은 결국 同一한 國家佛教 內에서의 勢力다툼이었지 진정한 意味에서의 改革과 保守의 對決은 아니었던 것이다.

3. 高麗 中期의 結社運動

韓國 佛教史에 있어서 主目할 만한 두번째 改革運動은 高麗 中期에 展開된 結社運動들(知訥의 定慧結社와 了世의 白蓮社 結社運動)이었다.

國家와 佛教와의 密着은 高麗朝에 와서도 계속되었다. 王朝는 바뀌었으나 社會를 主導하는 새로운 理念의 出現은 없었다. 太祖 王建에 의하여 수립된 崇佛政策은 대대로 이어져갔으며 國家宗教로서의 佛教의 위치는 高麗朝에 와서 더욱 더 確固하게 되었다. 僧科制度에 의하여 僧侶들은 國家官僚化되다시피 했으며, 免稅의 特典, 王室과 貴族들에 의한 土地의 寄進 각종 營利事業 등으로 僧伽는 物質的인 繁榮을 누리게 되었다. 이러한 寺院의 經濟的 繁榮은 自然히 精神的 解弛와 道德的 腐敗를 招來했다. 成宗 때 崔承老가 올린 時務策28條에도 이미 佛教의 폐단이 論議되고 있으며,

11) 崔炳憲, 上記論文, 217~220 면.

高麗佛教가 그 隆盛이 極致에 이르렀다고 볼 수 있는 文宗 時에 王은 다음과 같은 敎示를 내려야 되는 形편에 있었다.

“釋迦가 밝힌 敎는 淸淨을 우선으로 하며 더러움을 멀리하고 貪慾을 끊어 제거해야 한다. 그러나 오늘날 賦役을 피하는 무리가 沙門이라 일컬어 財物을 불리고 生計를 경영하며, 耕作과 飼育으로 業을 삼는다면 장사를 하는 것이 風習이 되어 있으니 나아가서는 戒律의 門을 어기고 물러가서는 淸淨의 期約도 없게 되었다……짐은 善惡을 구분하고 紀綱을 바로 잡게 하려니 마땅히 中外의 寺院으로 하여금 추려내서 戒行을 잘 닦는 者들은 모두 安住케 하고 戒律을 범한 者들은 法으로 다스리게 하라.”¹²⁾

한편, 世俗的 利權과 직결된 宗派들간의 敎權다툼도 일어나 羅末麗初부터 전개된 禪과 敎의 대립과 갈등은 말할 것도 없고 大覺國師 義天을 前後로 하여 華嚴宗과 法相宗의 對立, 天台宗과 曹溪宗의 알력이 發生하여 심각한 양상을 띠게 되었다.

12세기로 접어들면서 高麗社會는 극심한 社會的 混亂期를 맞게 된다. 門閥貴族勢力들의 專橫과 李資謙의 亂(1126), 妙淸의 亂(1135), 中央貴族들의 사치와 탐욕, 지방관리들의 腐敗와 收奪, 農土로부터 遊離된 遊民들의 發生 등으로 이미 高麗社會는 극심한 混亂期로 들어갔고 급기야 武臣의 亂(1170)으로 이어졌다. 곧이어 武臣들간의 치열한 權力 다툼이 벌어졌으며 여태껏 王室과 貴族勢力의 비호아래 特權을 누려왔던 僧侶들과 武臣政權과의 武力 衝突도 잇달아 일어나게 되었다.¹³⁾ 이러한 時代的 狀況을 배경으로해서만 우리는 高麗中期에 일어난 佛教界 내의 改革運動인 結社運動들을 이해할 수 있을 것이다.

結社란 특별한 宗教的 修行을 目的으로하여 僧俗의 구별없이 集團을 形成하는 것으로서 高麗 中葉에는 知訥 이전에도 이러한 結社運動이 있었음

12) 金庠基, 「高麗時代史」(서울: 東國文化社, 1961), 157 면으로부터 인용. 「高麗史」七卷 文宗十年條에 나옴.

13) 이 점에 관해서는 「高麗史」129, 列傳 42 崔忠獻傳 및 金鍾國, “高麗武臣政權と僧侶의 對立抗爭に關する一考察,” 「朝鮮學報」21~22(1961) 567~89 면.

을 알 수 있으나(예컨대 1129年〔仁宗 7〕에 法相宗 僧侶 津億에 의한 지리산 水精社) 時代的 自覺과 改革的 意志가 뚜렷한 結社運動은 知訥의 定慧 結社運動이 처음이라고 보아 무방할 것이다. 知訥의 父는 鄭光遇로서 國子監의 學正이었다고 한다. 正 9 品의 벼슬이었던 것으로 보아 知訥은 그리 높지않은 家門의 出身이었음을 짐작할 수 있다. 그는 25세(1182年) 때에 開京 普濟寺에서 개최된 禪의 僧科인 談禪法會에 참여하였다. 그곳에서 그는 당시 僧侶들의 타락상을 신랄히 비판하면서 同了 10餘人과 더불어 名利를 버리고 山林에 隱遁하여 結社하여 定慧를 닦는 일에 힘쓰자는 提案을 한다:

“會가 파한 후 우리는 마땅히 名利를 버리고 山林에 隱遁하여 同社를 맺고 항상 習定均慧로 일을 삼으며, 禮佛이나 轉經 내지 일하고 노동하는 것까지 各者 말은 바에 따라 경영하고 주어진 조건에 따라 우리의 性品을 키우고 平生 자유로이 살며 達士와 眞人들의 高行을 멀리서 좇으면 어찌 즐겁지 않겠는가?”¹⁴⁾

이것은 世間的 名利에 물두하던 佛教에서 出世間的 佛教의 本然의 자세로 復歸할 것을 촉구하는 요구였으며, 都市佛教에서 山林佛教로, 國都中心의인 佛教에서 地方佛教로, 國家佛教에서 個人佛教로, 그리고 祈福의 佛教에서 解脫을 추구하는 修道佛教로의 轉向을 촉구하는 제의였다. 그것은 또한 奴婢(寺奴)를 둔 부유한 寺院의 생활로부터 淸貧樂道하며 육체적 노동까지도 스스로 하는 서민적 佛教로의 轉向을 의미했다. 이러한 제의에 대해서 동료들의 反對와 異論도 없지 않았다. 가장 큰 問題로 등장한 것이 淨土信仰이었다. 즉 어떤 이들은 지금이 末法時代이므로 定慧를 닦아서 解脫을 기하기 보다는 아미타불의 他力을 믿고 念佛로서 淨土往生의 길을 택해야 된다는 것이었다. 이에 대한 知訥의 태도는 단호해서 時代는 변하나 人間의 心性은 不變하다는 것이었다. 知訥은 末法思想을 배척하고 念佛은 다만 三昧를 닦는 方便으로만 인정했다. 窮極의으로는 自己自身の 마음이 淨土요 自身の 性品이 아미타불이라는 禪의인 淨土觀을 펴는 것이다.

14) 金吞虛, 「懸吐譯解普照法語」(서울; 回想社, 1963), 2면.

드디어 同學들을 설득하는데 성공한 知訥은 定慧結社하기로 盟文까지 作成했다. 그러나 사정이 여의치 않아(選佛場得失之事) 뜻을 이루지 못했다. 그 후 知訥은 開京을 떠나 홀로 宗教의 修鍊의 길을 걷다가 1190년에야 비로소 「勸修定慧結社文」을 作成하여 全國에 流布하고 公山 居祖寺라는 곳에서 定慧結社하기에 이른다. 어두운 時代 속에서 팻불을 밝힌 知訥의 이 結社運動은 全國 各地의 호응을 받아 많은 同參者를 얻는다. 10年 後인 1200년에는 場所가 狹小해서 全南 松廣山의 吉祥寺(지금의 松廣寺)라는 곳으로 移轉해서 修禪寺로 이름을 바꾸어 (인근에 定慧寺가 있었으므로) 結社運動을 계속하다가 1210년에 53세의 나이로 入寂했다. 碑文에 의하면, “僧侶와 俗人들이(知訥의) 風聞을 듣고 輻輳해와 繁盛하니 이름과 벼슬을 던져버리고 妻子를 버리고 僧服을 입고 삭발하여 친구들과 함께오는 사람들까지 있었으며 王公士庶로 이름을 던져 入社한 사람도 역시 수백인이나 되었다”라고 하고 있다.¹⁵⁾

知訥은 學人들을 가르침에 있어 세 가지 門을 세웠다. 즉 惺寂等持門, 圓頓信解門, 經截門으로서,¹⁶⁾ 惺寂等持門은 惺과 寂, 定과 慧를 같이 닦는 길로서 본래 定慧結社의 취지를 살린 것이며, 圓頓信解門은 華嚴思想을 통해서 禪의 깨달음에 들어가는 길로서 그의 敎禪 一致思想을 나타내는 길이며, 經截門은 禪門 특유의 看話禪을 意味한다. 知訥은 또한 頓悟漸修 思想을 통해 悟와 修, 禪과 敎의 균형을 유지하려했다. 그리하여 知訥의 禪思想에 있어 韓國佛教는 하나의 커다란 思想的 統一을 이룩하기에 이른 것이다.

知訥의 修禪社 運動이 成功하는 데는 당시의 崔氏 武臣政權과의 關係를 무시할 수 없다.¹⁷⁾ 본래 崔忠獻은 그의 集權후 당시 開京의 僧侶들이 政

15) 同上, 140~41면.

16) 同上, 141면.

17) 이 問題에 관하여는 閔賢九, “月南寺址 眞覺國師碑의 陰記에 대한 一考察,” 「高麗後期佛教展開史의 研究」, 41~57면(서울; 民族社, 1986)을 참조할 것.

治・經濟的 活動에 관여하고 있는 것을 못마땅하게 여겼다.¹⁸⁾ 뿐만 아니라 崔忠獻의 執權을 못마땅하게 여겨 그를 죽이려고 수차례 擧事한 僧侶들이 모두 華嚴宗과 法相宗을 中心으로 한 敎宗의 僧侶였다는 점이 그로 하여금 禪宗에 보다 관심을 갖게 하였을 可能性도 충분히 있다. 여하튼 崔忠獻은 大禪師 志謙을(1145~1229) 특별히 尊崇하여 王師를 삼고 그의 아들을 그 門下에 出家시키기도 했다. 崔忠獻과 그의 아들 崔瑀는 1207년에 쓰여진 修禪社重創記인 「大乘禪宗曹溪山修禪社重創記」를 監集했으며 知訥의 死後 修禪社 第2歲인 眞覺國師와 각별한 親交를 가졌다. 그는 두 아들 萬宗과 萬會를 修禪社로 보내서 慧謚 밑에서 出家케 하였으며, 그에게 음식과 法服을 보내는 등 修禪社에 특별한 관심을 표시했다.¹⁹⁾ 慧謚 또한 崔瑀(怡)의 政治를 칭찬하는 글을 보내기도 했다. 修禪社의 入社者들 가운데는 崔씨 家門들과 특히 崔씨 政權과 밀착되어있던 人物들이 많았음을 알 수 있으며,²⁰⁾ 崔瑀(怡)가 江華島에 세운 禪源寺는 마치 修禪社의 分社와 같은 관계를 가질 정도였다. 崔氏 政權의 몰락 이후에도 修禪社는 많은 高僧 大德들을 輩出하면서 高麗末까지 高麗 佛教界를 主導해나갔다. 이로부터 韓國佛教는 敎보다는 禪爲主의 佛教로 轉向하기 시작한 것이다.

이와 같이 볼 때 知訥의 結社運動은 新羅末의 禪佛教 運動과 마찬가지로 일단 成功的인 것으로 看做되어야 할 것이다. 그의 定慧結社運動은 하나의 純粹하고도 強力한 佛教內의 改革運動으로서 당시의 腐敗한 敎團內에 새로운 精神的인 活力素를 불어넣었으며 새로이 등장한 政治權力인 崔씨 政權과 연계되어 社會的・制度的 成功的 基盤을 다지게 된 것이다.

그러나 우리는 同時에 羅末 禪佛教 운동의 경우에서와 마찬가지로 知訥의 結社運動이 지녔던 몇 가지 根本的인 問題點들을 指摘하지 않을 수 없다. 첫째, 定慧結社運動이 禪佛教로서 지니는 限界이다. 禪이 비록 敎學

18) 「高麗史」 129 列傳 42, 崔忠獻이 王에게 올린 時務策 10條 가운데 第6條 참조.

19) 閔賢九, 上記論文, 49, 51~52 면.

20) 同上, 30~37 면.

보다는 大衆性을 띠었다고 하더라도 그것은 어디까지나 出家者 爲主의 性格을 벗어나기가 어려웠다. 定慧社와 修禪社가 出家者만의 團體는 아니었던 것 같으나 入社者는 어디까지나 戒律을 嚴守하는 出家者의 生活를 해야 했으며,²¹⁾ 이런 점으로 보아 修禪社가 大衆運動으로 展開되기는 매우 어려운 일이었다. 이 점에서 知訥이 末法思想을 排擊하고 淨土往生을 拒否한 것은 韓國佛敎史에 매우 重大한 結果를 초래했다고 볼 수 있다. 만약에 그가 보다 積極的으로 淨土往生의 길을 受容했다면 그의 改革運動이 훨씬 더 大衆性을 띠게 되었을 것이다. 이 점에서 知訥의 改革運動은 가마귀라 新佛敎에서 道元이 차지하는 위치와 매우 흡사한 반면, 法然이나 親鸞 日蓮 등이 展開한 大衆佛敎運動에는 미치지 못했던 것이다. 둘째로는, 制度的 限界가 있었다. 知訥은 禪門九山을 中興시키고——나중에 曹溪宗의 형성으로 이어짐——禪風을 새로이 振作시키는 데는 큰 貢獻을 했지만, 時代의 混亂과 現實의 苦痛에 대처하는 그의 結社運動은 끝내 個人의 修道를 중시하는 修道院 中心의 性格을 벗어나지 못했다. 修禪社가 僧俗의 구별을 超越한 結社運動으로 出發했으나 大衆性의 결여로 인하여 門徒中心의 強力한 自發的 宗教共同體의 形成으로까지는 나아가지 못한 것이다. 셋째로, 知訥의 禪思想은 既存의 佛敎思想——禪이든 敎이든——에 대한 철저한 拒否나 혹은 獨創的 解釋으로까지 나아가지는 못했다. 그의 思想이 지니는 融合的이고 會通的인 性格은 改革思想이 지니는 銳利한 對立性和 抵抗性을 弱화시켰으며 결국은 既存 宗教體系內에서 順機能的 役割을 修行하게 만들었다. 마지막으로 政治的인 限界를 들 수 있다. 羅末麗初의 禪佛敎 勢力이 결국 太祖 王建에 의한 新王朝 수립에 政治的으로 肯定的인 役割을 하게끔 됨으로써 國家佛敎의 일부로서 흡수되어 버렸듯이 知訥에 의한 結社運動도 그 당초의 意圖와는 달리 이미 修禪社 第2世 眞覺國師 때로부터 武臣政權과 密着되어 그 改革的 性格은 흐려지게 되었다. 修禪社運動을 지원한 崔씨 武臣政權은 그 社會的 性格上 새로운 社會秩序의

21) 普照法語, 140 면; “或談道 或修禪 安居頭陀 依佛律”이라 하고 있다.

구축을 이룩하지는 못했다. 예컨대 封建秩序를 구축하기 시작한 13세기 가마쿠라 幕府와는 性格을 달리하고 있는 것이었다. 라이샤워 교수의指摘대로 後者が 地方의 農民과 農土에 基盤을 둔 反面에 前者는 넓은 農場을 所有하고 租를 거두어 들었으나 土地를 直接 관리하거나 軍隊를 그 곳으로 부터 모집하지는 않았다. 그들은 주로 無能하고 腐敗한 中央 官僚體制內的 軍事的 壓力團體로서 존속할 뿐이었다.²²⁾ 이에 따라 武臣政權의 庇護를 받은 知訥의 結社運動도 새로운 社會秩序의 形成에 關係된다고 보다는 오히려 既存 社會秩序의 테두리 내에서의 修道院의 改革運動으로 머물게 되었다고 보여진다.

하나의 改革運動으로서 知訥의 結社運動이 지닌 이상과 같은 限界點들을 天台宗 내의 改革運動인 圓妙口師了世에 의하여 主導된 萬德寺의 白蓮社運動에도 적용될 수 있다. 본래 了世는 知訥의 定慧運動에 가담했던 사람으로서 後에는 天台思想에 立脚하여 獨者的인 길을 걸었다. 그는 1232년에 萬德寺에 普賢道場을 열고 1236년에 白蓮結社文을 발표했다. 그는 知訥의 頓悟漸修와는 달리 懺悔滅罪와 ‘淨土求生’을 強調했다. 高翊晉 교수의 지적대로, 知訥의 禪思想이 對象으로 하고있는 사람들이 적어도 知解라도 갖고있는 上根機의 사람들이라고 할 것 같으면 了世의 白蓮寺結社는 막중한 罪를 지어 自力으로는 解脫할 길이 없는 가련한 凡夫衆生을 對象으로 했다는 점에서 그 大衆性에 있어서는 進一步했다고도 볼 수 있다.²³⁾ 그러나 실제 白蓮社의 行法을 보면 그의 ‘懺悔滅罪’란 法華經 第28 普賢品에 입각한 法華三昧를 닦아 懺悔滅罪하여 普賢菩薩 등을 得見하는 法華三昧懺으로서, 그 자신 ‘長年の 法華懺’을 닦았다고 한다. ‘淨土求生’ 또한 稱名念佛에 의한 往生을 목적으로 한 것이라기 보다는 天台의 淨土思想인 約心觀佛이었다. “是心是佛”의 思想에 기초한 것이다. 이렇게 본다면, 了世

22) E.O. Reischauer, J.K. Fairbank, *East Asia: The Great Tradition* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1958), 423 면.

23) 高翊晉, “圓妙國師 了世의 白蓮結社,” 『高麗後期佛教展開史의 研究』, 121~122면.

가 가르친 行法도 결코 大衆의 易道나 他力信仰이라고는 볼 수 없으며 오히려 凡夫들이 부지런히 닦아야만 하는 길인 것이다. 天台宗의 改革運動이요 같은 法華運動이면서도 日蓮의 法華運動이 지녔던 大衆성과 매우 대조적이라고 할 수 있겠다. 知訥의 改革運動에 자극을 받아 시작된 天台宗內에서의 改革運動인 白蓮社 結社는 思想의 大衆성이나 創意性에 있어서 결코 종래의 佛教와 對比해 볼 때 새로운 길을 開拓했다고는 볼 수 없을 것이다. 더군다나 白蓮社 運動은 忠烈王때 부터 開京의 妙蓮寺로 그 中心圈이 옮겨지면서 王權과 密接한 關係를 지니고 貴族佛教化했음을 기억해야 할 것이다.²⁴⁾

Ⅳ. 結 論

宗教가 生命력을 유지하기 위해서는 시대와 더불어 不斷한 自己 改革을 필요로 한다. 三國時代에 佛教가 이 땅에 들어온 이래 佛教는 中央集權의 王權의 強化라는 歷史的 命題와 運命을 같이하게 되었다. 특히 新羅王朝는 佛教를 이용하여 王室의 권위를 높이고 愛國心을 鼓吹하는 등 佛教를 護國의 精神의 支柱로 간주했으며 이러한 傾向은 高麗에 와서도 변함이 없었다. 王室과 貴族들의 經濟的 支援을 받은 佛教는 國家宗教로서의 자신의 위치를 당연시하며 일반 大衆들의 삶 속에 들어가 布敎하려는 意志보다는 國家를 위한 護國佛教의 行事を 위주로하거나 僧侶들 個人的 修道에 만족하게 되었다. 이것이 韓國佛教의 支配的 性向이었다. 이와같은 國家佛教로서의 확고한 위치는 高麗末期에 와서 흔들리기 시작했으며 드디어 王朝의 교체와 더불어 佛教는 종전에 지녔던 모든 特權을 박탈당하고 彈壓받게 되었다. 確固한 信仰을 基盤으로하여 在家 信徒들의 삶 속에 뿌리를 두지 못했던 國家佛教 1500 年の 歷史가 아무런 抵抗도 없이 쉽게 무너져 버린 것이다. 國家에 의해서 建設됐던 佛教가 國家에 의해서 解體되는 運

24) 高翊晉, “白蓮社의 思想傳統과 天頤의 著述問題,” 同上, 177~189 면 참조.

命을 맞게 된 것이다. 이와 같은 脈絡에서 볼 때 우리가 考察해 본 두 가지 佛教內의 改革運動은 매우 重大한 意味를 지닌다고 볼 수 있다. 社會의 支配階層과 密接히 關連되어 있던 佛教 敎團에서 改革의 變化가 일어난다는 것은 어디까지나 社會的 變革期에만 可能한 일이었다. 우리는 이와 같은 變革期로서 羅末麗初와 高麗中期의 武臣集權期에 特別히 主目하였고 兩時期에 일어난 佛教內의 새로운 運動의 性格을 考察해 보았다. 두 時期 모두에 있어서 韓國佛教史上 重大한 變化가 일어났었음에는 틀림없다. 하나는 禪佛教의 수입과 정착이요 다른 하나는 修禪社運動을 中心으로 한 禪佛教의 中興과 曹溪宗의 成立이다. 그러나 이미 指摘한대로 두 運動 모두 禪佛教가 지니는 思想的 限界性으로 인하여 大衆性和 創意性에 있어서 결코 傳統的 佛教의 限界를 철저히 克服하는 데까지 이르지 못했다. 歷史에서 假定이란 금골이지만, 이 두 機會에 韓國佛教 內에서 가마꾸라 新佛教에 준하는 좀 더 根本的인 變革이 일어났더라면 아마도 朝鮮朝에서 佛教가 겪어야했던 不幸을 면할 수 있었을는지도 모를 일이며, 儒敎 理念으로 硬直되고 劃一化된 朝鮮朝의 歷史 속에서 佛教는 宗教的·思想的, 그리고 社會的 多樣性和 創意性에 크게 貢獻할 수 있었을런지도 모르겠다.

歷史의 研究는 무엇이 왜 일어났는가를 밝히는 일도 重要하지만 때로는 어떤 것이 왜 일어나지 않았는가를 밝혀 볼 必要가 있다. 前者는 과거를 이해하는데 도움을 주지만 後者는 보다 더 未來指向的 關心의 물음이기 때문이다. 본 論文은 그 '어떤 것'이 韓國 佛教史 속에서 일어나기는 했으나 韓國佛教內에 眞正한 變化와 創意性을 가져다 주기에는 커다란 根本的인 限界와 制約性이 있었음을 살펴보았다. 그러나 韓國佛教의 思想的 多樣性和 創意性的 結晶내지 制約性的 問題는 앞으로도 多角的인 關點에서 끊임없이 照明되어야할 問題라고 생각한다.