

I . 사상계의 변화

1. 불교사상의 변화와 동향
2. 성리학의 전래와 수용
3. 풍수 · 도참사상 및 민속종교

I. 사상계의 변화

1. 불교사상의 변화와 동향

1) 무신정권기 불교계의 변화와 조계종의 대두

(1) 무신정권기 불교계의 현황

고려 귀족사회는 인종대 이후 제모순으로 말미암아 李資謙亂과 妙淸亂이 일어나고 뒤이어 무신란이 일어나 정치적·사회적 갈등이 노출되었고, 또한 고구려·백제·신라 등 삼국의 부흥운동까지 겹치게 된다.¹⁾ 의종 24년(1170)에 일어난 무신란은 무신간에 격렬한 갈등을 겪다가 최씨정권이 들어서면서 안정기에 접어들었다. 그 후 무신정권은 일찍이 없었던 몽고침략을 겪으면서도 원종 11년(1270)까지 1세기 동안 지속되었다.

이와 같은 무신집권하에서는 종래 귀족사회체제가 송두리째 무너졌으며, 불교계도 새로운 변화를 겪지 않을 수 없었다. 무신란이 일어나기 이전 고려 중기의 불교계는 華嚴宗·法相宗 등 교종이 귀족문벌과 결합하여 일세를 풍미했지만, 논리의 관념화와 풍부한 사원경제에 안주하여 대중과는 먼 거리에 있었다. 이러한 불교계를 개혁할 인물이 등장했으니 그가 義天(1055~1101)이었다. 그는 본래 승려로 교학의 측면에서 性相의 兼學을 내세워 법상종에 대해 우위를 주장했고, 실천의 측면에서는 敎觀并修를 주장하여 觀行이 결여된 기존 화엄종을 신랄히 비판하였다.²⁾ 그 결과 그는 天台宗을 창립하여 선종의 승려를 규합해 고려 중기의 불교계를 이끌어가는 중심적 인물이 되었다.

1) 閔賢九, 〈高麗中期 三國復興運動의 역사적 의미〉(《韓國史 市民講座》5, 一潮閣, 1989) 참조.

2) 崔柄憲, 〈東洋佛教史上의 韓國佛教〉(《韓國史 市民講座》4, 1989), 35~39쪽.

그러나 무신란은 기존 불교계를 장악하고 있던 교종세력에게는 큰 변혁을 예고하는 것이었다. 그 동안 교종세력은 귀족세력과 결합하여 사회·경제·정치적으로 특권을 누려왔지만, 무신란이 일어나면서 종래의 귀족들이 역사의 무대에서 사라졌기 때문에 교종세력 또한 그들과 운명을 같이하지 않을 수 없었다.

교종세력은 문신귀족들과 결탁하여 무신정권에 저항하였는데, 이것은 무신정권에 대한 도전으로 큰 위협이기도 하였다.³⁾ 무신정권이 안정기에 들어서기 전에는 부분적으로 저항했지만, 최씨무신정권이 들어서면서 위압과 폭력으로 강압정치를 실시하자 교종사찰이 조직적으로 항전태세를 갖추고 도전하기 시작하였던 것이다.⁴⁾

명종 4년(1174) 정월에 歸法寺 승려 100여 명이 봉기한 사건은 최씨정권이 들어서기 전의 불교계에 있었던 反武臣政權을 대표할 만한 사례이다. 이 사건으로 李義方이 동원한 1,000여 명의 군대로부터 수십 명의 승려들이 희생을 당하였다. 즉 귀법사 승려의 죽음으로 인해 重光寺·弘護寺 등 여러 절의 승려 2,000여 명이 李義方 형제를 죽이기 위해 다시 성문 앞에 집결하자, 이의방은 府兵을 모아 중광사·홍호사·龍興寺·妙智寺·福興寺 등의 절을 파괴하였으며 쌍방간에 많은 인명의 손실을 초래하였다.⁵⁾

명종 26년 崔忠獻이 李義旼을 제거하면서 무신 상호간에 벌어졌던 26년간의 정쟁은 마감됐지만, 최충헌이 집권하면서 사원세력이 조직적으로 무신정권에 반대하는 움직임에 가담하게 되었다. 명종 27년 9월 興王寺의 승려 寥一の 움직임과 大禪師 淵湛 등 10여 명의 승려가 中書令 杜景升, 樞密院副使 柳得義, 上將軍 高安祐, 大將軍 白富公, 親從將軍 周元迪, 將軍 石城柱, 侍郎 李尙敦, 郎中 宋臆·廉克翬, 御史 申光漢 등과 함께 영남으로 유배된 것도 反崔忠獻運動을 도모한 데서 비롯된 것이다.⁶⁾ 신종 5년(1202) 10월에 符仁寺

3) 金鍾國, 〈高麗武臣政權と僧徒の對立抗爭に關する一考察〉(《朝鮮學報》21·22, 1961).

4) 閔賢九, 〈月南寺址 眞覺國師碑의 陰記에 대한 一考察〉(《震檀學報》36, 1973), 30~31쪽.

5) 《高麗史節要》권 12, 명종 4년 정월.

6) 《高麗史節要》권 13, 명종 27년 9월.

《高麗史》권 129, 列傳 42, 崔忠獻.

· 桐華寺 승려들이 淸道 雲門山の 농민과 함께 일으킨 반란이라든가,⁷⁾ 신종 6년 9월에 浮石寺·符仁寺·雙岩寺 승려들이 일으킨 난은⁸⁾ 지방의 경우이기는 하나 무신정권으로서는 가볍게 넘길 수 없는 사건이었다.

그러나 최충헌에게 도전한 사원세력 가운데 가장 심각했던 사건은 고종 4년(1217) 개경 근처의 사찰에서 발생하였다. 개경 가까이 접근해 온 거란군사를 물리치기 위해 동원된 興王寺·弘圓寺·景福寺·王輪寺·安養寺·修理寺 등의 승려들이 최충헌을 죽이기 위해 성안으로 들이닥쳐 최충헌의 家兵과 싸우다가 승군 300명이 희생되었다. 뒤이어 최충헌이 성문을 닫고 도망간 승군을 찾아 모두 죽이니 때마침 내린 비에 씻긴 피가 냇물을 이루었으며, 또 다시 300명을 南溪寺 냇가에서 죽이니 이 사건에 연루되어 죽은 사람은 거의 800명이나 되었다.⁹⁾

최충헌은 반기를 든 사원세력 등에 대해 물샐틈없는 경비를 강화하였다.¹⁰⁾ 수많은 승려의 살상은 최씨정권이 불교계에 대해 새로운 대책을 수립하지 않을 수 없게 하였다. 불교계를 등지고 정권을 공고히 한다는 것은 고려 사회체제에서는 불가능하였기 때문이다. 최충헌은 집권 첫해인 명종 26년(1196)에 朝臣을 많이 살상했으므로 인심이 흉흉하자 使者를 여러 도에 보내 위무한 적이 있듯이,¹¹⁾ 불교계의 환심을 사기 위한 준비를 하지 않을 수 없었다. 그는 아들을 조계종의 승려로 만들고¹²⁾ 고승에게 僧階를 후하게 내리는 선심을 보였다.¹³⁾ 최충헌

7) 《高麗史節要》 권 14, 신종 5년 10월.

8) 《高麗史節要》 권 14, 신종 6년 9월.

9) 《高麗史節要》 권 15, 고종 4년 정월.

10) 《高麗史》 권 129, 列傳 42, 崔忠獻.

11) 《高麗史節要》 권 13, 명종 26년 5월.

12) <崔忠獻墓誌>(《朝鮮金石總覽》상, 朝鮮總督府, 1919, 445쪽)에 의하면 靜和宅主가 낳은 둘째 아들을 출가시켜 조계종에 속하게 했다. 그리고 李奎報의 <故華藏寺住持王師定印大禪師追封靜覺國師碑銘>(《東國李相國集》 권 35)에서도 아들을 출가시켰음을 전하고 있다. 그러나 순수한 종교심의 발로에서 이루어진 것은 아니다. 李奎報의 <捨子削髮齋疏>(《東國李相國集》 권 41)에 의하면 사랑하는 자식을 출가시켜 나라의 기틀이 견고해지고 王業이 오랫동안 이어지기를 바랐음을 엿볼 수 있다.

13) 李奎報의 <第二世故斷俗寺住持(略)眞覺國師碑銘>(《東國李相國集》 권 35)에서 慧謹이 選試를 거치지 않고 大禪師 僧階를 제수받았음을 알 수 있다. 이것은 최씨무신정권이 그 정당성을 얻기 위해 주었다고 볼 수 있다. 그러나 비문에 나타난 그의 고결한 인격과 승속이 우러러보는 인품도 감안되었을 것이다.

이 선종을 선택한 것은 정권을 확고히 하는 과정에서 교종세력과 치열한 전투를 한 데서도 기인하는 것인데, 선종을 회생시키는 데 최충헌의 공헌은 절대적이었다.¹⁴⁾

최씨정권의 제2대 인물인 崔怡는 가장 오랜 30년간 정권을 장악한 인물로, 아버지 못지 않게 정권유지를 위해 불교계와 깊은 관련을 맺었다. 그 자신의 집권과정이 순탄치 못했기 때문에¹⁵⁾ 정권안정을 위한 노력의 일환으로 아들 萬宗과 萬全(뫏날 沆)을 松廣寺에 보내 승려로 만들고 禪師의 승계를 내렸다.¹⁶⁾ 또한 修禪社 2세 眞覺國師 慧謙(1158~1234)을 개경으로 불러들이려 노력하였으나 실패하자 두 아들에게 佛事に 필요한 물건을 보내 환심을 사고자 노력하였다.¹⁷⁾ 이 때 최이가 사자를 보내 답장을 요구하자, 혜심은 마지 못해 다음과 같은 시를 지어 주었다.

야원 학 고요히 소나무 꼭대기 달 위에 켜나니
한가로운 구름은 고갯마루 바람을 가버이 좇네
그 가운데 먼목은 천 리가 같거니
어찌 다시 한 통의 편지를 회롱하리
(冲止, 〈謝崔怡送茶香韻〉, 《圓鑑國師歌頌》; 《韓國佛教全書》 6, 395쪽).¹⁸⁾

이 시를 통해 수선사(송광사)를 장악하고자 하는 최이의 저의를 꿰뚫어 보

14) 李奎報, 〈昌福寺談禪勝〉(《東國李相國集》 권 25)에 의하면 고려시대 왕족이나 귀족들이 사찰을 세운다거나 重創하는 것은 흔한 예이나, 崔忠獻이 선종 부흥에 기여한 공은 유별난 의미가 있다. 특히 談禪法會는 본래 禪을 강론하는 자리지만 국가의 발전과 국민의 복을 비는 목적의식을 갖는다. 이 점에서 최충헌의 지원은 자신의 정권을 강화하는 데 일정한 기능을 담당하도록 하기 위한 것이라고 생각된다.

15) 《高麗史》 권 129, 列傳 42, 崔忠獻 附 怡.

16) 위와 같음. 崔怡가 두 아들을 출가시킨 것은 亂을 도모할까 두려워 출가시켰다고 했지만, 불교계 그것도 당시 가장 주목받던 송광사에 보낸 것은 불교계에 대한 심정적 동정과 앞으로 선종의 대표적 사찰 송광사를 장악하기 위한 예비적 포석으로 보아야 할 것이다.

17) 李奎報, 《東國李相國集》 전집 권 35, 碑銘·墓誌 〈曹溪山第二世故斷俗寺住持修禪社主贈眞覺國師碑銘并序〉.

18) 圓鑑國師 冲止(1226~1293)의 저서에 이 시가 수록되어 있으나 실은 慧謙의 시로 보고 있다(秦星圭, 〈眞覺國師 慧謙의 現實認識〉, 《又仁金龍德博士停年紀念史學論叢》, 1988, 91쪽).

는 혜심의 형안을 엿볼 수 있다. 최이는 불교계에 대한 관심을 늦추지 않고, 고종 10년(1223)에 반발이 가장 심했던 홍왕사에 무려 황금 200근으로 만든 13층탑과 화병을 보내기도 하였으며,¹⁹⁾ 고종 17년에는 사원세력 장악을 시도하여 선교사원의 창건 연월과 실제의 상황을 조사해 장적을 만들기도 하였다.²⁰⁾ 더 나아가 최이는 무신정권의 정신적 지주기능을 담당했던 禪源社(수선사의 분사)를 고종 32년에 창건하였다. 선원사가 창건되자 眞明國師 混元을 낙성회에 主盟으로 초청하고 수선사 제4세로 자리를 잇도록 조치하여²¹⁾ 사실상 선종을 장악하였다. 또 고종 18년에는 몽고의 침입을 물리치기 위한 大藏經 조판이나 불경 간행이 많이 이루어졌는데, 여기에는 최이의 도움이 절대적이었다.²²⁾ 최씨정권은 무력으로 정권을 장악하는 과정에서 파생된 수많은 인명 피해로 인한 정치적 불안을 불교를 통해 해소하고자 노력하였다.

또한 무신정권하에서 간과할 수 없는 사실은 江華遷都로 개경 중심의 사찰은 약화되고 지방의 사찰들이 새로운 중심무대로 발돋움하게 되었다는 점이다. 즉 수선사나 白蓮社 같은 사찰이 대표적으로, 그 결과 불교의 성격이나 내용에도 질적인 변화를 초래하지 않을 수 없었으며 불교계의 지도자도 왕실이나 중앙귀족에서 지방향리나 독서층 출신으로 바뀌게 되었다.

(2) 무신정권과 선종

최씨무신정권이 정권적 차원에서 불교계와 깊은 관계를 가질 수밖에 없었음을 앞에서 살펴보았다. 최씨정권이 자신에게 끝까지 도전한 교종세력을 무력으로 진압한 후 대신할 다른 철학이 없다는 점에서도 최씨정권과 선종과의 만남은 운명적일 수밖에 없었다. 무신정권 이후 고려불교계의 새로운 경향은 선종에 있어서 曹溪宗의 확립이라 하겠다.

19) 《高麗史節要》 권 15, 고종 10년 8월.

20) 《三國遺事》 권 4, 義解 5, 寶壤梨木.

21) 金 圻, 〈臥龍山慈雲寺王師贈諡眞明國師碑銘并序〉(《止浦集》 권 3; 《東文選》 권 117).

22) 李奎報, 《東國李相國集》 전집 권 25, 記·勝文·雜著 大藏刻板君臣祈告文.

崔凡述, 〈海印寺寺刊鑄板目錄〉(《東方學志》 11, 延世大, 1970).

朴相國 編, 《全國寺刹所藏木板集》(文化財管理局, 1987).

知訥(1158~1210)은 조계종의 확립자로 고려 중기 타락한 불교계에 頓悟漸修와 定慧結社를 내세워 정화운동을 전개시키고 있었다. 구체적 활동이 결사운동으로 나타났으니²³⁾ 그 중심 사찰은 개경을 벗어나 한반도 서남에 위치한 수선사였다. 이런 시대적 흐름에 누구보다도 민감했던 최씨무신정권은 신종 3년(1200)에 사찰 이름을 정혜사에서 수선사로 바꾸는 데 기여하였다.²⁴⁾ 지눌 당시에는 최씨정권이 적극적으로 후원을 했다는 기록은 찾기 어렵다. 최충헌의 뒤를 이은 최이 때에 오면 적극적 후원이 이루어지고 있다.²⁵⁾ 그 이유는 당시 수선사가 불교계에서 어떤 위치를 차지하고 있었는가 살펴보면 알 수 있다. 靜覺國師 志謙(1145~1229)은 임종할 때 당시 국왕인 고종과 晉陽公 최이와 수선사(송광사)주 진각국사 혜심에게 세 통의 편지를 남겼다.²⁶⁾ 고종은 실권이 없는 왕이고, 최이는 왕위는 없지만 실질적으로 왕이나 다름없고 혜심은 법왕과 같은 존재였다. 무신정권으로서는 법왕과 같은 존재가 머물고 있는 수선사를 자신의 정신적 후원자로 이용하고자 한 것은 시대적 요청일지도 모르겠다. 또한 수선사에는 지눌의 시대적 정신을 이은 뛰어난 고승들이 머물러 있었기²⁷⁾ 때문일 것이다.

무신정권이 현실적으로 수선사를 지원해 선종을 택한 것은 무엇 때문일까.²⁸⁾

-
- 23) 知訥의 修禪社 결사운동에 대해서는 秦星圭, 〈高麗後期 修禪社의 結社運動〉(《韓國學報》36, 一志社, 1984) 참조.
- 24) 知訥, 《勸修定慧結社文》(《韓國佛教全書》4, 707쪽). 같은 내용이 〈曹溪山修禪社佛日普照國師碑銘〉(《東文選》권 117)에도 보인다.
- 25) 閔賢九, 앞의 글.
秦星圭, 〈眞覺國師 慧謙의 修禪社活動〉(《中央史論》5, 1987).
- 26) 李奎報, 《東國李相國集》전집 권 35, 碑銘·墓誌 故華藏寺住持王師定印大禪師追封靜覺國師碑銘奉宣述.
- 27) 지눌 이후 眞覺國師 慧謙, 淸眞國師 夢如, 眞明國師 混元, 圓悟國師 天英, 圓鑑國師 冲止 등 고려 후기의 불교계를 이끌어간 인물들이 수선사 法燈을 차례로 이었다.
- 28) 주로 ① 무인의 단순성이나 혁신적 기질에 맞다는 것과 ② 정치적 불안을 해소하기 위한 방편 등에서 무신정권이 선종을 택한 이유를 찾고 있다.
閔賢九, 앞의 글.
金塘澤, 〈崔氏武臣政權과 修禪社〉(《歷史學研究》10, 全南大, 1981).
俞瑩淑, 〈崔氏武臣政權과 曹溪宗〉(《白山學報》33, 1986).
그러나 秦星圭는 〈崔氏武臣政權과 禪宗〉(《佛教研究》6·7, 韓國佛教研究院, 1990)에서 무신정권이 선종을 택한 이유를 선의 논리에서 찾으려고 시도했고, 그 선은 臨濟禪의 성격임을 주장하였다.

한마디로 선의 功効 때문이다. 大安寺에서 談禪法會를 개최하면서 배운 榜文에서, 선의 효과는 국경을 침입한 외적을 물리쳐 국가가 태평해질 수 있게 한다고 하였다.²⁹⁾ 이러한 예는 무신집권기에 불사가 행해진 곳에서 국가의 안정과 외침에 대비해 선의 공효가 막대함을 설파하고 있는 데서 찾을 수 있다.³⁰⁾ 최충헌·최이 부자는 누구보다 선의 기능을 깊이 믿고 있었다. 이 당시 최고의 문인 李奎報는 談禪榜을 통해 적병과 재앙을 물리치는 데 禪法이 맹렬한 것은 見性和 證智로 헤아리기 때문이라고 하였다.³¹⁾ 즉 견성은 자신의 심성을 알아 모든 법의 실상인 當體와 일치하는 것이고, 증지는 수행한 공이 진리에 들어맞아 모든 事象과 도리에 대해 잘잘못이나 옳고 그름을 분별하고 판단하는 것이므로 선법은 자연히 모든 어려운 문제를 해결할 수 있다고 보았다. 이규보는 뒤이어 선법이 위계가 없기 때문에 무슨 일든지 곧장 뛰어나가 해결하므로 효과가 가장 크다고 하였다. 이 당시 담선방은 外護者가 최충헌·최이 부자인 것으로 보아, 이규보의 선의 공효에 대한 믿음을 이들 부자의 견해로 보더라도 조금도 이상할 것이 없다.

이러한 담선방에서 주장되는 說禪文은 曹溪大師 慧能(638~713)의 불법을 의지한다거나,³²⁾ 이 頓門의 가르침은 불법의 근본이 된다가거나,³³⁾ 부처는 곧 이 마음이요 이 마음은 곧 부처라는³⁴⁾ 등의 말이 모두 頓悟漸修를 주장하는 지눌의 선사상을 가리킨다. 그러나 지눌의 이런 주장은 더 거슬러 올라가면 송나라 宗杲(1089~1163)의 《大慧語錄》이나 당나라 慧能的 《六祖壇經》과 연결됨을 알 수 있다. 지눌이 일찍이 《대혜어록》이나 《육조단경》을 통해 깨침을

29) 李奎報, 《東國李相國集》전집 권 25, 記·榜文·雜著 大安寺同前榜.

30) 李奎報, 《東國李相國集》전집 권 25, 記·榜文·雜著 西普通寺行同前榜. 그 밖에도 同前願請說禪文·禪會請說禪文·同前請說禪文·請說禪文·廣明寺禪會設齋請說禪文 등이 있다(위의 책, 권 41). 특히 주목되는 것은 위의 인용문이 이규보가 崔忠獻을 대신해 집필한 것이기는 하나 최충헌의 선의 공효에 대한 믿음이 얼마나 컸는지를 미루어 짐작할 수 있다는 점이다.

31) 李奎報, 《東國李相國集》전집 권 25, 記·榜文·雜著 西普通寺行同前榜.

32) 李奎報, 《東國李相國集》전집 권 41, 釋道疏 禪會請說禪文.

33) 李奎報, 《東國李相國集》전집 권 41, 釋道疏 同前願請說禪文.

34) 李奎報, 《東國李相國集》전집 권 41, 釋道疏 同前禪會請說禪文.

언은 사실은 비명을 통해 잘 알려져 있는데³⁵⁾ 지눌에게 영향을 끼친 대혜 종고는 臨濟義玄(787~866)의 제11대 法孫이고 楊岐派의 5세다. 그러므로 보조국사 3문 가운데 徑截門은 결국 臨濟禪과 맞닿고 있음을 엿볼 수 있다.³⁶⁾ 다시 말해 무신정권과 결합된 선종의 사상 가운데 바로 깨쳐 들어가는 門인 경절문은 임제선과 연결되어 있다고 말할 수 있다. 특히 당 말기의 선승인 의현의 禪風은 행동적이며 현재적이었다.³⁷⁾ 그것은, 그가 머물러 있던 河北省 鎮州의 臨濟院이 당의 중앙정부와 대결한 하북 3진의 하나로서 당나라 왕실의 지배가 형식에 지나지 않았으므로 신흥 권력자사회의 급격한 변동이 일어나 새로운 질서가 요구되었기 때문이다. 파괴와 건설의 격동적 교체가 있고 여기에 대처할 주체가 요구되었던 것이다. 이런 각도에서 보면 당나라 말기의 사회적 분위기와 무신정권하의 사회적 분위기가 강력한 군사와 주체성을 요구하였다는 점은 일맥상통한다고 보겠다. 따라서 호탕한 기질이 녹아 있는 임제선이 무신들의 입맛에 맞았을 것이므로, 임제선이 河北藩鎮 신흥무인사회의 통치자들에게 빛난 것처럼 고려무신정권 담당자들에게도 환영받았을 것이다. 나말여초 일정한 거주처가 없는 선승들에게는 호족의 경제적 지원이 필요했듯이, 무신정권은 경제적 지원을 통해 정권을 지지해 줄 사상적 옹호세력으로서 선종을 필요로 했던 것이다.³⁸⁾

(3) 조계종의 대두

무신정권시대의 불교계는 무신집권자의 의도에 따라 많은 변화를 초래하였다. 그 가운데서도 조계종의 대두는 불교사에 주목할 만하다.

우선 조계종의 성립에 대해서는 견해들이 엇갈리고 있다. 먼저 戒律宗·

35) 崔惟清, 〈曹溪山修禪社佛日普照國師碑銘〉(《東文選》 권 117, 106~113쪽; 《朝鮮金石總覽》 하, 49쪽; 《朝鮮佛教通史》 하, 337쪽).

36) 徐閔吉, 〈高麗末 臨濟禪의 受容〉(《韓國禪思想研究》, 東國大 出版部, 1984), 208쪽
高翊旻, 〈高麗佛教思想의 護國的 展開(II)〉(《佛教學報》 14, 東國大, 1977), 53쪽.

37) 西翁演義, 〈解題〉(《臨濟錄》, 東西文化院, 1974), 12쪽.

38) 무신정권이 선을 택한 데는 무인이라는 직업에서도 그 이유의 일단이 찾아진다. 옛날부터 무사나 군인들은 언제 생명을 잃을지도 모르는 위험에 처해 있기 때문에 그 결정적 순간을 충분히 맞이하기 위해서는 선에 의존했다는 견해가 참조된다(佑橋法龍, 〈禪と政治家・軍人〉, 《講座 禪》 5, 筑摩書房, 1974, 283쪽).

法相宗·法性宗·圓融宗·天台宗 등 5종을 5교로 보고 曹溪宗과 禪寂宗을 양종으로 보면서 조계종은 재래의 9산의 총칭인 선적종과는 달리 지눌에 의해 개창·독립된 선종의 한 갈래라는 견해가 제시되었다.³⁹⁾ 그 후 이와 달리 戒律宗·法相宗·涅槃宗·法性宗·圓融宗·禪寂宗 등 6종의 5교종과 1선종, 그리고 의천에 의해 개립된 또 하나의 선종인 天台宗과 구별하기 위해 6조 혜능의 법맥을 이은 선적종을 조계종이라 한다는 견해가 제시되었다.⁴⁰⁾ 문제는 천태종을 교종으로 볼 것인가 선종으로 볼 것인가 하는 것이다.⁴¹⁾ 또 하나는 선적종과 조계종이 같다거나 다르다거나의 여부이다. 앞서 선적종과 조계종이 같다는 설을 뒷받침하는 자료도 있지만⁴²⁾ 의문을 갖게 하는 자료도 보이고 있어⁴³⁾ 논란의 여지를 남겨 놓고 있다. 이러한 주장에는 각각 일리가 있지만 고려불교사에는 5교의 문제와 함께 해결해야 할 과제이다.

曹溪란 명칭은 중국 廣東省 韶州府 雙峯山에 있던 지명으로, 신라 문무왕 17년(677)에 혜능이 이 곳에 寶林寺를 짓고 선종을 선양하게 되면서 뒷사람들이 혜능을 조계대사로 부르고 慧能禪을 曹溪禪으로 부른 데서 연원되었다. 그러나 중국에서는 조계종이라 부른 적이 없으며, 우리 나라에서도 나말여초 선종이 수용되어 9산이 성립되었지만 조계종으로 부르지는 않았다. 의종 12년

39) 李能和, 《朝鮮佛教通史》하(新文館, 1918), 479쪽, 五教兩宗祈禱平賊.

40) 金映遂, 〈五教兩宗에 對하여〉(《震檀學報》8, 1937).

——, 〈曹溪禪宗에 就하여〉(《震檀學報》9, 1938).

41) 天台宗이 敎宗에 속하는가 禪宗에 속하는가 하는 문제는 논란이 많지만, 당시에는 선종으로 보고 있었다. 즉 천태종 僧選에 합격한 敎雄이 인종 13년(1135) 大禪師가 되었고(《朝鮮金石總覽》상, 國淸寺妙應大禪師墓誌), 천태종사찰 珍丘寺 주지였던 混其도 대선사였다(權近, 《陽村集》권 12, 水原萬義寺祝上華嚴法華法會衆日記). 세종 6년(1424)에 7宗을 禪·敎兩宗으로 폐합시킬 때 天台宗·摠南宗·曹溪宗을 합하여 禪宗이라고 한 것을 보면 천태종을 선종으로 파악하고 있었음을 알 수 있다.

42) 一然의 碑銘에서 “高麗國義興華山曹溪宗麟角寺迦智山下普覺國尊碑銘并序”라 한 것과 〈麟角寺無無堂記〉(李穡, 《牧隱文藁》권 1)에서 “曹溪都大禪師諸公 新被寵命 領袖九山”이라 한 사실 등을 통해 선적종과 조계종이 같다는 것을 알 수 있다.

43) 李奎報, 〈文禪師哀詞〉(《東國李相國集》권 37)에서는 “落髮禪宗迦智山門”이라 하고 曹溪宗迦智山門이라고 하지 않았다. 여기서 禪宗을 선적종으로 보아야 할지 다만 선종으로 보아야 할지는 의문이다. 李在烈은 조계종과 구분해서 선적종으로 보고 있다(李在烈, 〈高麗 五教兩宗의 史的 考察〉, 《史學研究》4, 1959).

(1158)에 죽은 大鑑國師 坦然的 비문에 조계종이란 명칭이 처음으로 보인다.⁴⁴⁾ 이 비는 대감국사가 입적한 해에 李之茂가 찬술했으나 14년이 지난 명종 2년(1172)에 건립되었다.

조계종이란 이름이 대감국사 탄연이 입적하던 해 지어진 비문에 보이므로, 지눌이 조계종을 개창했다고 볼 수는 없다. 조계종이 지눌에 의해 개창되었다고 하는 것은 지눌이 머물고 있던 松廣山 定慧社를 曹溪山 修禪社로 바꾸고 社額을 하사받았으므로 붙여진 이름으로 보기도 한다.⁴⁵⁾

조계종이란 명칭이 국가의 공인 아래 사용된 것은 지눌이 죽은 지 3~4년이 지난 康宗 때이다. 진각국사 혜심이 강종에게 올린 글에 “社文을 올리니 聖押을 내려주시면”⁴⁶⁾이라는 구절이 나온다. 이는 혜심이 강종에게 조계종 명칭을 국가가 공식적으로 허가해 줄 것을 요청한 내용으로 보인다.

조계종의 명칭은 지눌 이전에도 사용되고 있었지만, 지눌 당시에 세운〈大乘禪宗曹溪山修禪社重勅記〉에는 조계종이란 명칭은 사용하지 않고 있다.⁴⁷⁾ 그러나 조계종이 지눌로부터 비롯될 수 있었던 것은 지눌의 위대한 인격과 실천력 등이 무신정권기의 타락한 고려불교계를 개혁하는 운동으로 전개될 수 있었기 때문이다. 지눌이 명종 12년(1182) 普濟寺의 담선법회에 참석한 후 세속의 명리에 젖어 있는 불교계를 비판하면서부터 개혁과 정화의 횃불은 예견되었던 것이다.⁴⁸⁾ 즉 정혜사결사운동이 그것이다. 신종 3년(1200) 송광산 吉祥寺로 근거지를 옮기면서 왕실과 최충현의 지원으로 정혜결사의 명칭을 수선사결사로 바꾸었다. 수선사에 안착한 만큼 그 후 지눌의 과제는 계획을 실천에 옮기는 일이었다. 이 후 10여 년간 수선사에 머물면서 승속을 지도한 결과 명예와 관직을 버리고 승려가 되기도 하고 王·公·士·庶로서 입사한 사람은 수백 명이나 되었다.⁴⁹⁾

44) 〈高麗國曹溪宗岬山下斷俗寺大鑑國師之碑銘并序〉(《朝鮮金石總覽》상, 562쪽).

45) 安啓賢, 〈曹溪宗과 五教兩宗〉(《한국사》 7, 국사편찬위원회, 1973), 295쪽.

〈松廣寺沿革〉(《曹溪山松廣寺史庫》, 亞細亞文化社, 1977), 58쪽.

46) 慧謀, 〈上康宗大王〉(《眞覺國師語錄》; 《韓國佛教全書》 6, 40쪽 상). 이 구절에서 社文의 내용이 宗名과 관련이 없다고 주장할 수도 있으나 지눌·혜심의 전후 사정을 감안하면 틀림없다고 보인다.

47) 《曹溪山松廣寺史庫》(亞細亞文化社, 1977), 183쪽.

48) 명종 20년(1190)에 발표된 《勸修定慧結社文》에 개혁의지가 잘 나타나 있다.

49) 崔惟清, 〈曹溪山修禪社佛日普照國師碑銘〉(《東文選》 권 117).

또한 3種門인 惺寂等持門・圓頓信解門・徑截門을 열자 信行과 信入하는 자가 많아 禪學의 융성함이 근세에 비길 데가 없었다 한다. 3종문은 지눌의 일관된 사상인 정혜쌍수와 돈오점수를 이루기 위해서 거쳐야 하는 관문이다. 성적등지문은 실천수행의 방법으로 돈오점수설에 바탕한 것이다. 인간의 본성을 깨친 후 정혜(성적)를 등지(쌍수)할 것을 강조한 것이니 곧 行을 말하는 것이다. 원돈신해문은 화엄사상을 선에 수용한 것으로 돈오점수에 바탕한 것이나, 성적등지문보다 한 차원 심화된 단계로 禪・敎대립을 지양하려는 의지가 있다. 곧 信을 말하는 것이다. 경절문은 바로 깨쳐 들어가는 문이란 뜻으로 祖師의 活句를 참고해 知解障礙를 떨쳐버리라는 것이니, 곧 證의 단계라 할 수 있다.

그러나 지눌의 일관된 정혜쌍수와 돈오점수의 선사상은 13세기 지식계층을 대상으로 한 것이지 농민층이나 천민을 대상으로 한 것은 아니었다.⁵⁰⁾ 수선사에 입사한 인물들이 왕을 비롯한 지식계층과 지배층이 많은 것으로 볼 때, 선에 대한 본원적인 추구에 귀착함으로써 타력적인 정토관을 극복하려는 데 중점이 두어졌던 것이다.

지눌의 뒤를 이어 2세로 등장한 진각국사 혜심은 24년간 수선사를 이끌어간 인물이다. 특히 무신정권 지배자인 최이・최항 등의 적극적 지원을 받아 조계종으로서의 종단확립을 굳히게 되었다.⁵¹⁾ 특히 그의 《禪門拈頌》 30권은 여러 선사들의 어록 가운데서 1,125則의 禪問答을 모아 놓은 것이다. 최이의 아들 萬宗(斷俗寺主持)의 재정적 지원을 얻어 公案 347則을 더 수집해 고종 30년(1243)에 간행하였다.⁵²⁾ 혜심이 이 방대한 작업을 시작한 의도는 국난의 극복을 위해 禪道를 이용하자는 것이었고,⁵³⁾ 만종도 최이의 武運長久와 國泰民安을 기원하고 있음을 볼 때,⁵⁴⁾ 당시로서는 얼마나 중대한 의미를 가지는

50) 高翊晉, 〈國妙國師 了世의 白蓮結社〉(《韓國天台思想研究》, 東國大 出版部, 1983), 213~219쪽.

51) 李奎報, 《東國李相國集》 전집 권 35, 碑銘・墓誌 曹溪山二世故斷俗寺住持修禪社主贈諡眞覺國師碑銘并序.

慧諶, 〈答崔尙書禹〉(《眞覺國師語錄》; 《韓國佛教全書》 6, 42~43쪽).

52) 鄭 晏, 〈增補拈頌跋〉(《禪門拈頌拈頌說話會本》 권 30; 《韓國佛教全書》 5, 923쪽 상).

53) 無衣子, 〈禪門拈頌集序〉(《禪門拈頌拈頌說話會本》 권 1; 《韓國佛教全書》 5, 1쪽 상).

54) 〈萬宗記〉(《禪門拈頌拈頌說話會本》 권 30; 《韓國佛教全書》 5, 923쪽 상).

불사인지 가늠할 수 있다.

혜심의 사상 가운데 「無心」의 문제는 중요하다. 禪境에 들기 위해서는 화두를 깨쳐야 하며 화두를 깨치기 위해서는 마음이 중요하다. 그러나 마음에 집착하면 黑山窟에 빠질 우려가 있기 때문에 「무심」을 주장한 것이다. 강종에게 무심의 중요성을 강조한 일은 특히 유명하다.

無心이란 마음도 없고 마음 없음도 없으며 마음 없음이 다했다는 것도 없는 것이다. 그것이 참된 마음이다(慧諶, 〈上康宗大王心要〉, 《眞覺國師語錄》; 《韓國佛教全書》 6, 23쪽 하).

이 무심한 상태는 시비선악에도 움직임이 없어서 佛과 祖師가 되는 길임을 강조하였다. 강종의 정치적 생명은 오로지 최충헌의 손아귀에 있었고 태자로 있을 때 아버지 명종과 함께 쫓겨난 적이 있었으므로 무심의 경지가 강종의 정치적 불안을 위해 큰 의미가 있었을 것이다.

이 밖에도 혜심과 관계를 맺은 인물로 靜和宅主(최충헌의 처)·崔瑀(怡)·崔洪胤·鄭晏(奮) 등이 돋보인다. 혜심은 학문적 출발이 유학에서 비롯되어 불교로 옮겨 갔으므로 유학에 대한 인식태도는 유별난 바가 있다. 유·불이 같다거나 老子는 迦葉菩薩이고 孔子는 儒童菩薩이라 하여 儒·道의 宗은 불법에 근원하지만 실상은 같다는⁵⁵⁾ 주장은 도의 궁극적 경지에 이르면 모두 관통한다는 논리인 것이다. 이로 본다면 혜심은 유·불의 조화를 추구하여 불교에서 성리학으로 넘어가는 과도기적 지식인의 역할을 한 것으로서도 의의를 가진다. 즉 성리학을 이해할 수 있는 사상적 기반을 수선사 불교에서 열어 놓고 있었던 것이다.

혜심의 뒤를 이어 3세 淸眞國師 夢如(?~252),⁵⁶⁾ 4세 眞明國師 混元(1191~1271),⁵⁷⁾ 5세 圓悟國師 天英(1215~1286)⁵⁸⁾이 배출되어 지눌과 혜심의 수선사 결사정신을 이어 修禪의 淵藪를 이루었지만, 몽여부터 천영까지는 저서가 남

55) 慧諶, 〈答崔參政洪胤〉(《眞覺國師語錄》; 《韓國佛教全書》 6, 46~47쪽).

56) 碑銘이 남아 있지 않아 행적 및 활동상황을 알 수 없다.

57) 金 圻, 〈臥龍山慈雲寺王師贈諡眞明國師碑銘并序〉(《止浦集》 권 3; 《東文選》 권 117).

58) 〈佛臺寺慈眞圓悟國師靜照塔碑〉(《朝鮮金石總覽》 상), 595쪽. 그러나 이보다는 《曹溪山松廣寺史庫》, 443쪽에 수록된 碑銘이 양으로나 내용상으로 우수하다.

아 있지 않아 구체적 선사상은 알 수 없다.

6세 圓鑑國師 冲止(1226~1293)는 《圓鑑國師集》이 남아 있어⁵⁹⁾ 수선사의 禪脈은 물론이고, 항몽의 좌절과 그에 따른 농민의 고통도 구체적으로 알 수 있어 주목된다. 충지는 당의 從諗(778~893)의 ‘평범한 일상생활이 禪’이라는 禪觀를 보여주고 있지만⁶⁰⁾ 경전을 떠나서 玄機를 찾을 수 없음을 강조하여⁶¹⁾ 당시 불경을 무시한 선의 경향을 알려주고 있다.

특히 주목되는 것은 《高麗史》나 다른 어떤 자료에도 보이지 않는 원 간섭기의 시대상황을 사실적으로 알려주고 있다는 점이다.⁶²⁾ 고려에 찬 시대상황을 산문으로 표현하기는 어려웠던지 주로 시로 표현하고 있는 것도 특징이다.

지눌 이후 수선사에서 16국사가 배출되었지만⁶³⁾ 7세 이후는 원 지배하의 정치적 상황과 사회경제적 제모순 때문인지 남겨진 자료도 없고 별다른 활동도 찾아보기 어렵다. 더욱이 수선사 2세 혜심이 보여주었던 유·불의 조화도 더 이상 진전을 보지 못하였고 불교 자체의 사상적 발전도 없었으므로, 새로이 원을 통해 수용되기 시작한 성리학에 사상계의 중심적인 자리를 양보하고 말았다. 그러나 지눌의 수선사를 통한 조계종의 정신은 조선시대를 거치면서도 면면히 이어져서 오늘날의 조계종으로 연결되고 있다.

〈秦星圭〉

59) 승려 李雪月에 의해 1680년에 간행된 〈圓鑑國師歌頌〉을 底本으로 하고 林錫珍이 《東文選》·《東國輿地勝覽》 등에서 모은 자료를 통해 1920년 《圓鑑錄》으로 간행하였다. 그 후에 이 책은 亞細亞文化社에서 그대로 영인해 널리 반포되었고(1973), 동국대에서 간행한 《韓國佛教全書》 6책에도 실렸다. 秦星圭는 그 후 《高麗佛籍集佚》(東國大 出版部, 1985)에 閔泳珪 소장본 〈曹溪宓庵和尚雜著〉가 수록된 것을 확인하고 《원감록》과 합해 영인과 동시에 번역하여 《圓鑑國師集》(아세아문화사, 1988)으로 改題하여 간행하였다.

60) 冲止의 禪思想은 〈偶書問諸禪者〉(《圓鑑國師集》, 94쪽; 《韓國佛教全書》 6, 385쪽) 참조.

61) 〈丹本大藏慶讚疏〉(《圓鑑國師集》, 17쪽; 《韓國佛教全書》 6, 397쪽).

62) 秦星圭, 〈圓鑑國師 冲止의生涯〉(《釜山史學》 5, 1981).

——, 〈圓鑑錄을 통해 본 圓鑑國師 冲止의 國家觀〉(《歷史學報》 94·95, 1982).

63) 16國師에 대한 자료는, 〈松廣寺嗣院事蹟碑〉(《朝鮮金石總覽》 하, 954쪽)와 采永의 《佛祖源流》가 있다. 두 자료는 차이가 있으므로 독자의 주의를 요한다. 이와 관련해서는 管野銀八, 〈高麗曹溪山松廣寺十六國師의繼承に就いて〉(《靑丘學叢》 9, 1932)가 있다.

2) 지눌의 사상

(1) 선·교갈등의 문제

불교가 중국에 들어와 확고히 자리잡기까지는 적어도 3, 4백 년이라는 장구한 세월이 필요했다. 중국인들은 인도에서 전개된 다양한 형태의 불교사상과 신앙을 어느 한 시기에 한꺼번에 받아들인 것이 아니라 새로운 경전이 유입되어 번역될 때마다 하나의 특정한 경전을 중심으로 불법을 새로이 연구하고 이해함으로써 새로운 학파나 종파가 성립되었다. 그리하여 天台나 華嚴과 같은 포괄적이고 체계적인 불교 이해가 성립되기까지 중국에는 많은 종파들이 형성되었으며 이러한 종파들은 삼국시대와 통일신라시대를 통하여 속속 우리 나라에도 유입되었다. 三論·涅槃·地論·攝論·戒律·法相·天台·華嚴 그리고 淨土信仰과 密敎의 종파인 眞言宗 등 다양한 불교사상들이 통일신라 전기까지 우리 나라에 모습을 드러냈으며 그 가운데는 법상종과 화엄종같이 막강한 교단을 형성한 종파도 있었다. 한편 중국에서는 강력한 고대국가 체제를 구축했던 당나라가 8세기 후반에 들어오면서 붕괴되기 시작했으며 대략 이와 때를 같이하여 불교계에는 禪이라는 하나의 참신한 운동이 전개되면서 대중적으로 큰 호응을 얻고 중국 전역에 확산되기 시작하였다.

골품제를 기반으로 한 지배체제가 심각한 균열을 보이면서 사회적 혼란기로 들어가기 시작한 신라 하대에 이르러 신라의 당나라 유학승들 가운데는 중국에서 선종을 일으키기 시작한 선불교를 가지고 돌아오는 자들이 있었으며 그들은 ‘敎外別傳’·‘以心傳心’이라는 전대미문의 구호 아래 불교계에 새로운 바람을 일으키기 시작했다. 선불교를 배우고 돌아온 승려들은 대부분 화엄종 출신의 승려들로서 중국 南宗禪의 거장인 馬祖 道一(707~786)계통의 선종을 전수받고 돌아왔다. 그들은 자연히 화엄종이나 법상종과 같은 기성 종단들과 갈등을 일으킬 수밖에 없었으며 주로 지방호족세력들의 비호를 받으면서 자리를 잡아가게 되었다. 이른바 九山禪門의 개창자들이 대부분 그러했던 것이다. 불타의 설법이 담긴 경전들을 최고의 권위로 삼는 교학적 종파들간의 사상적 차이

는 높고 낮음, 깊고 얕음의 구별은 있다 하더라도 어디까지나 융화될 수 있는 것이었다. 그러나 경전의 권위 자체를 인정하지 않는 선불교와 전통적 불교와의 갈등은 불교계가 해결해야만 했던 가장 심각한 문제 가운데 하나로 등장하게 되었다. 이와 같은 갈등은 고려시대에 들어와서도 여전히 계속되었다. 불교가 국교가 되다시피 한 신라와 고려에서는 하나의 지배적인 종단이나 종파는 자연히 정치적·경제적 힘을 지닐 수밖에 없었으며 이러한 사실에 비추어 볼 때 종파간의 갈등은 단순히 사상적·종교적 대립뿐만 아니라 보다 구체적인 현실적 대립의 양상을 띠 수밖에 없었다. 따라서 종파간의 대립은 뜻있는 고승들에게는 언제나 불교의 세속적 타락으로 보였으며 이와 같은 갈등을 해결하기 위하여 그들은 많은 노력을 기울였던 것이다.

선·교의 갈등을 가장 심각한 문제로 여기고 그 해결을 통해 고려 불교계를 새로운 차원으로 고양시키고자 노력했던 승려는 누구보다도 大覺國師 義天(1055~1101)이었다. 의천은 문종의 넷째 아들이자 화엄종 출신의 승려였으나 이 문제를 해결하기 위하여는 천태종이라는 하나의 새로운 종파를 세워야 한다는 결론에 도달하게 되었다. 그는 중국에 유학했을 때 천태사상에 대해서 깊은 관심을 보였으며 심지어는 천태 智顗大師의 탑을 참배하면서 후일 귀국하면 신명을 다해 대사의 사상을 전파하겠다고 서원하기까지 하였다. 화엄종 승려로서 이러한 발원을 한다는 것은 결코 예사로운 일이 아니었으며 이것은 결국 고려 불교계가 안고 있던 고질적 문제인 선·교의 갈등을 해결하기 위한 그의 의도적 행위로 풀이될 수밖에 없다.

의천이 천태종에 대하여 그토록 많은 관심을 가졌던 이유는 무엇보다도 敎學과 觀行을 골고루 강조하는 천태의 敎觀兼修의 전통에 있었으며 의천의 사상은 한마디로 말해 이 교관겸수에 있다 해도 과언이 아니다. 그는 당시 불교계에서 경전과 교학만의 연구에 힘쓰며 관행을 통한 수행을 등한시하던 풍조에 대하여 매우 비판적이었으며 이러한 사람들에게 양자를 모두 갖추어 공부해야 한다는 교관겸수의 사상을 제시하였다. 그리고 그는 수행을 위해서는 天台 止觀의 명상법이 중요하다고 여겼던 것이다. 그러나 불교의 지적 연구에만 치우쳐 있던 이러한 교학자들의 병폐보다도 훨씬 더 의천이 비판을 가한 대상이 된 것은 ‘교외별전’의 구호 아래 경전공부를 아예 무시하는

선가들의 폐단이었다. 의천은 이러한 사람들을 노골적으로 멸시하였으며 선의 병폐를 바로잡기 위해서는 역시 이론과 수행을 골고루 강조하는 천태종이야말로 가장 이상적이라고 여겼던 것이다. 의천은 단지 선을 사상적으로만 비판한 것이 아니라 실제로 선종을 천태종에 흡수해 버리려고까지 하였다. 그러나 선불교는 단순히 그러한 교관점수의 이념만으로 흡수되기에는 너무나 발랄한 고유의 성격을 지니고 있었으며 의천이 과연 당시 선불교의 진수를 바로 파악하고 있었는가는 지극히 의심스럽다. 결국 천태종은 오히려 선불교의 반발과 각성을 불러일으키고 이미 여러 종파로 나뉘어 있던 불교계에 또 하나의 종파를 더하는 결과만을 초래하고 말았다. 興王寺의 〈大覺大和尚墓誌銘〉에 의하면 의천 당시 고려불교에는 戒律宗·法相宗·涅槃宗·法性宗·圓融宗(화엄종) 및 禪寂宗의 6종이 있었다고 한다. 그러나 이제 천태종의 개창과 더불어 선적종은 曹溪宗이라는 새로운 이름 아래 응집되기 시작했으며 천태종은 조계종과 더불어 선종으로 간주되었다. 그리하여 이른바 五敎兩宗의 시대가 전개되게 된 것이다. 이와 같은 고려 불교계의 문제를 안고서 날로 증폭되어 가는 선과 교의 갈등을 해결함과 동시에 선불교에 새로운 방향을 제시한 사람이 곧 普照國師 知訥(1158~1210)이었다.

(2) 지눌의 생애

의천은 왕족출신으로서 교종을 대표하여 선을 교에 흡수함으로써 선·교 갈등의 문제를 해결하려 하였다. 이에 반하여 지눌은 서민 출신의 승려로서 스스로 고려 불교계의 문제를 안고 고심하며 수행하는 가운데 당시 침체되어 있던 선불교계에 새로운 기풍을 불어넣었을 뿐만 아니라, 어디까지나 선을 주축으로 해서 교를 수용하는 자세로 선·교대립의 문제를 해결하고자 했다. 지눌은 스스로 끊임없이 수행에 힘쓴 진검한 구도자였으며, 후학들을 위해 선의 수행방법을 이론적으로 다룬 저술들을 많이 남겼다. 그의 저술들을 통하여 우리는 그의 선사상뿐만 아니라 고려 중기의 불교계가 처했던 상황과 문제들도 엿볼 수 있으며, 특히 그가 선·교의 갈등문제를 어떻게 해결하고자 했는지도 살펴볼 수 있다. 고려 초부터 제도화된 승려들의 국가고시인 승과제도는 지눌 당시는 물론이요 조선 초기까지 계속되면서 많은 인

제들을 배출하였다. 지눌은 9산선문의 하나인 闍崛山派 宗暉禪師 문하에 출가하여 24세 되던 해에 개경 普濟寺에서 열린 談禪法會에 참여하였다. 승려들의 등용문에 응시하기는 하였으나 그는 당시 승려들의 타락상을 신랄히 비판하면서 동료들과 함께 名利를 버리고 산림에 은거하여 定慧를 닦는 일에 힘쓰는 결사를 하자고 제안하였다. 이는 당시 국가와 귀족들의 비호 아래 번창하던 불교가 점점 불교 본연의 출세간적 자세를 망각하고 세간적 명리에 탐닉하던 현상에 대한 일대 자각이었으며, 도시불교에서 산림불교, 국도 중심의 불교에서 지방불교, 국가불교에서 개인의 구도적 불교, 그리고 기복적 불교에서 수도적 불교로의 전향을 촉구하는 제안이기도 했다.

이러한 제안이 동료들에게 긍정적 반응을 얻기는 했으나 즉시 실현되지는 못하자 지눌은 홀로 개경을 떠나 昌平 淸源寺라는 절에서 수행을 하였다. 거기에서 그는 중국 남종선의 제6조 慧能의 어록인 《六祖壇經》을 읽다가 큰 깨달음을 얻는 체험을 했으며 그 후 그는 下柯山 普門寺로 옮겼다. 지눌은 唐의 李通玄長者가 지은 《華嚴論》(新華嚴經論)을 읽는 가운데 화엄에도 선과 같이 단번에 자신의 佛性を 자각하는 頓悟의 길이 있음을 깨닫고 크게 기뻐하였다. 그리하여 그는 부처가 입으로 전한 것은 敎요, 조사가 마음으로 전한 것은 禪이며 부처의 말과 조사의 마음이 어긋나지 않는다는 결론을 얻고 선교일치를 체험적으로 확인하기에 이르렀다. 명종 18년(1188)에는 옛날 결사를 같이 서약했던 道伴으로부터 부름을 받아 드디어 公山(지금의 팔공산) 居祖寺에서 정혜결사를 이루게 되었다. 처음에는 옛날 서약을 같이했던 도반들을 모아 결사를 시도해 보았으나 어떤 사람은 이미 세상을 떠났고 또 어떤 사람은 속세의 명리를 좇아 살고 있었다. 그리하여 지눌은 명종 20년 결사의 취지문을 작성하여 전국에 돌려 뜻을 같이하는 사람들을 모으기로 결단하였다. 이 때에 작성되어 배포된 선언문이 유명한 《勸修定慧結社文》으로서 고려불교의 역사적 문헌이라 해도 과언이 아니다. 이 선언문을 작성할 당시 지눌의 나이는 32세였으나 그 안에는 이미 그의 중요한 사상이 거의 다 포함되어 있다. 지눌의 정혜결사운동은 전국적으로 큰 호응을 받아 동참자들이 모여들었으며 명종 27년에는 장소가 협소해져 전남 송광산의 吉祥寺라는 곳을 중수하여 장소를 옮기기로 결정하였다. 신종 3년(1200)에 중창사업에 동

참하기 위해 그 곳으로 옮기기까지 3년간 지눌은 지리산의 上無住庵에서 수행했으며, 그 곳에서 중국 看話禪의 대가인 大慧禪師(1089~1163)의 어록을 읽다가 큰 깨달음을 얻게 되었다. 이와 더불어 선사들이 주고받는 짝막한 문답인 話頭를 參究하는 간화선은 지눌이 선을 수행함에 있어서 빼놓을 수 없는 요소로 등장하였다. 회종 원년(1205)에는 9년간에 걸친 중창사업이 끝나고 회종으로부터 修禪社라는 이름을 하사받고 정혜결사운동을 계속하게 되었다. 인근에 定慧社라는 이름의 사찰이 이미 있었기 때문에 정혜사 대신 수선사의 이름을 지니게 된 것이다. 회종 6년 입적할 때까지 지눌은 수선사에서 학인을 지도하고 저술활동을 하는 등 고려 불교계에 새로운 기풍을 진작시켰다.

지눌의 저술로는 선 수행법의 요체를 설하는 《修心訣》, 불성의 세계를 단도직입적으로 설하는 《眞心直說》, 이통현의 화엄사상에 근거하여 화엄적 돈오의 길을 밝힌 《圓頓成佛論》, 간화선의 방법과 의의를 밝힌 《看話決疑論》, 그리고 당의 선사이자 화엄사상의 대가 圭峰宗密(780~841)의 선사상의 요체를 담은 《法集別行錄》을 요약하고 거기에 私記를 단 《法集別行錄節要并入私記》, 수행을 처음 시작하는 자가 지녀야 할 몸가짐과 마음가짐을 자상하게 다루고 있는 《誠初心學人文》이 있다.

지눌의 선사상은 심성론과 수행론으로 구분하여 고찰할 수 있다. 심성론은 인간의 참 자아이며 우주만물의 實相인 眞如·眞心 혹은 불성에 관한 설명으로서, 언어와 문자를 초월한 진리의 세계를 지눌이 수행자를 위해 방편으로 설한 설법에 기초하고 있다. 수행론은 이와 같은 진리의 세계를 우리가 어떻게 깨달아 들어가며 어떻게 닦아서 자신의 것으로 만들 수 있는가 하는 방법을 논하는 실천론을 의미한다. 하나는 있는 그대로의 객관적 진리의 세계요, 다른 하나는 이것을 주관적으로 실현하는 길을 말한다.

(3) 심성론

지눌은 모든 인간이 본래 지니고 있는 부처의 성품인 불성을 진심이라 부른다. 진심이란 妄心, 즉 사물을 제대로 보지 못하는 거짓되고 미혹된 마음, 번뇌와 망상으로 더럽혀진 마음의 반대로서, 지눌에 의하면 이 진심을

깨닫고 회복하는 것이 선의 궁극적 목표이다. 그는 진심에는 眞如·佛性·法身·如來藏·主人公 등 여러 가지 이름이 있으나 진심의 본체를 가장 잘 나타내 주는 말은 ‘空寂靈知之心’이라고 하였다. 공적영지야말로 진심이 어떠한 것인가 그 본질을 표현해 주는 말이라는 것이다. 진심은 우선 空寂한 세계다. 일체의 번뇌와 망상이 사라지고 일체의 언어와 문자를 초월하여 무엇이라고 규정할 수 없는 텅 비고 고요한 세계이다. 눈에 보이는 일체의 형상과 이름을 초월하고 일체의 差別相을 넘어선 절대평등의 세계인 것이다. 이것을 지눌은 ‘진심의 體’라 부른다.

그러나 지눌에 의하면 진심은 이렇게 일체의 사물과 개념이 부정되는 공적인 세계일 뿐만 아니라 그 가운데 또다시 일체의 名과 相이 되살아나는 가득 찬 세계이기도 하다. 그것은 먹고 자고 일하는 우리의 모든 일상적 활동이 있는 그대로 수용되는 절대공정의 세계이다. 지눌은 이것을 ‘진심의 用’이라 부른다. 다시 말해서 진심의 체에서 보면 우리가 알고 있는 일상적 관념과 경험 일체가 부정되지만, 진심의 용에 있어서는 이 모든 것들이 집착없이 순수하게 진심의 妙用으로서 있는 그대로 긍정된다. 지눌은 진심의 체와 용을 또 다른 말로는 진심의 不變과 隨緣이라 부른다. 불변은 진심의 텅 빈 항구한 본체의 세계요, 수연은 조건에 따라 변하는 사물들의 역동적인 세계로서 진심의 묘한 작용이다. 따라서 지눌에 의하면 진심을 체득한 사람은 일체의 세상사를 초월하고 한가로우나 동시에 모든 일을 거침없이 처리하는 자유자재의 삶을 살 수 있다.

공적인 진심의 체가 이와 같은 묘용과 수연의 역동성을 나타낼 수 있는 것은 진심의 본체가 공적일 뿐만 아니라 靈知이기도 하기 때문이다. 영지란 공적인 세계가 죽은 물질의 세계와 같이 무감각하고 허무한 것이 아니라 그 가운데 뚜렷하고 영묘한(靈) 의식과 앎(知)을 지니고 있다는 말이다. 바로 이러한 앎을 매개로 하여 다양하게 변화하는 차별적 세계가 진심의 묘용으로서 있는 그대로 수용되는 것이다.

지눌은 이와 같은 진심의 신비를 나타내기 위해 맑고 깨끗한 구슬의 비유를 사용하였다. 한 구슬이 있어 흙이 없이 깨끗한 것은 진심의 체인 공적에 해당한다. 그 구슬은 깨끗할 뿐만 아니라 맑기도 해서 주위의 다양한 사물들을

비출 수 있는 성품을 지니고 있다. 이것이 진심의 영지이며, 맑은 구슬에 나타나는 여러 상들은 곧 진심의 묘용이요 수연인 것이다. 지눌은 진심의 체를 구성하고 있는 공적과 영지의 양면을 다시 체와 용으로 부르고 있으며 이 경우의 용은 구슬에 반영되는 수시로 변하는 수연의 용과는 달리 불변하는 진심 그 자체의 용이라 하여 후자로부터 구별하고 있다. 전자는 인간의 본성인 불변하는 진심 자체가 지니고 있는 용이라 하여 自性用이라 부르며, 후자는 조건(緣)에 따라 항상 변하는 역동적인 용이라 하여 隨緣用이라 부른다. 이상과 같은 지눌의 심성론은 중국의 荷澤神會와 圭峯宗密의 설에서 많은 영향을 받고 있으며, 《眞心直說》과 《節要》에 상세히 전개되고 있다.

진심의 체가 지니고 있는 공적과 영지의 두 측면을 지눌은 또 다른 말로 定과 慧라 부른다. 이 정과 혜는 후천적인 수행을 통해서 얻어지는 것이 아니라 인간의 심성이 본래부터 갖추고 있는 것으로서, 이것을 自性定慧라 부르며 수행을 통해서 얻는 隨相定慧로부터 구별하고 있다. 지눌에 의하면 정과 혜를 닦는 수행의 궁극 목표는 모든 인간이 갖추고 있는 자성정혜, 즉 ‘공적영지 지심’을 발현시키는 데에 있다. 지눌이 이와 같이 진심의 체와 용에 대해서 상세히 밝힌 것은 결코 아무런 수행도 없이 다만 지적으로만 진리를 이해하려는 태도를 조장하기 위한 것이 아니라, 수행자가 미리부터 자기가 닦아서 이루어야 할 세계가 어떤 것인가를 알고 수행하도록 하기 위함이었다. 지눌은 이 점을 누누이 강조한다. 즉 그의 심성론은 수행자들의 觀行의 귀감이 되도록 하기 위해서 설한 것이지, 결코 자신의 마음을 성찰하는 返照의 노력 없이 불법에 대한 지적 이해에 만족하도록 하기 위한 것은 아니었다. 그러면 이제 위와 같은 심성론을 기반으로 하여 선 수행자가 구체적으로 어떻게 망심에 의해 가려진 자신의 본성인 진심을 회복하고 발현해 갈 수 있는가 하는 선 수행 내지 실천에 대한 지눌의 이론을 살펴보겠다.

(4) 수행론

지눌의 선 수행론의 요체는 이른바 頓悟漸修사상이다. 돈오점수란 자신의 본 마음인 진심 혹은 불성을 단번에 깨달은 후에는 반드시 점차적으로 마음의 번뇌를 제거해 가는 수행의 노력이 뒤따라야 한다는 이론이다. 돈오란 중국

남종선의 독특한 전통이다. 종래의 불교사상들이 오랜 수행을 거친 후에야 성불할 수 있다는 견해를 지녔음에 반하여, ‘直指人心 見性成佛’을 강조하는 남종선의 전통에서는 성불이란 오랜 수행 끝에 비로소 얻어지는 결과가 아니라 중생이 본래부터 지니고 있는 자신의 본성인 부처의 성품을 깨닫는 순간(見性) 부처가 되는 것임을 강조한다. 아니, ‘된다’기보다는 이미 자기 마음의 본성이 곧 부처(心卽佛)임을 깨닫기만 하면 된다는 것이다. 즉 성불은 우리가 수행을 통해 앞으로 도달해야 할 상태가 아니라 이미 자신 안에 주어져 있는 것을 그대로 자각하는 행위인 것이다. 이것이 선불교에서 말하는 돈오로서, 깨달음은 점차적 과정을 통해서 이루어지는 것이 아니라 한순간에 단박 일어난다는 것이다(頓悟). 이와 같은 중국 남종선의 전통을 이어받아 지눌은 선 수행의 시작은 모름지기 자신의 본성을 한 순간에 깨치는 돈오의 체험에 있어야 한다고 주장한다. 이러한 체험은 마치 부귀영화를 누리던 어떤 고관대작이 꿈속에서 온갖 고초를 당하다가 깨어나서는 자기가 여전히 존귀한 존재임을 알고 안도하는 것에 비유된다. 즉 돈오란 부처의 성품을 지닌 자신의 본래 면목을 모르고 번뇌와 망상 가운데 번민하고 방황하던 범부가 善知識의 깨우침을 받아 꿈에서 깨어나듯 자신의 본성을 자각하는 체험인 것이다. 지눌에 의하면 이런 돈오의 체험없이 수행만을 일삼는 것은 승산없는 싸움과도 같다. ‘修’는 반드시 ‘悟’ 후에 이루어져야만 참다운 수행이 될 수 있다고 지눌은 본다. 자신의 본성을 여실히 깨닫는 체험이 있고 난 후에 하는 수행은 쉽고 가벼운 수행이 되기 때문이다.

그렇다면 돈오는 구체적으로 어떠한 깨달음인가. 그것은 두말할 필요 없이 자신의 진심의 세계를 체득하는 깨달음이다. 곧 ‘공적영지지심’의 자각으로서, 모든 이름과 형상을 떠난 공적인 자신의 마음의 본바탕을 깨달음과 동시에 그 위에 신령한 앎이 있어서 그 마음이 어둡지 않고 맑고 밝은 자신의 마음 바탕을 이루고 있음을 깨닫는 것이다. 그리고 이와 더불어 일상생활의 모든 활동이 다름 아닌 진심의 묘용에 지나지 아니함을 깨닫는 것이다. 이러한 깨달음의 체험을 한 사람은 일상적 사물을 대할 때 그것을 진심의 수언이자 묘용으로 보기 때문에 결코 그것들을 마음의 걸림돌로 여겨 하나하나 억누르거나 없애려 하지 않는다. 그는 마치 맑은 구슬이 주위의 사물들을 반영하듯

자기가 대하는 모든 사물, 모든 일들을 조건에 따라 주어지는 대로 거침없이 처리하며 사는 자유로움을 보이는 것이다. 이러한 돈오의 체험은 지눌에 의하면 단지 문자와 경전에 근거한 지적 깨달음이 아니라 어디까지나 자신의 마음을 반조하는 관행의 노력에 따른 것이어야 한다.

지눌의 돈오사상이 지닌 중요한 특징 가운데 하나는 화엄에서도 돈오의 존재를 인정한다는 점이다. 이것은 교외별전의 기치 아래 한 생각을 깨치면 부처가 된다는 돈오를 선문만의 전유물로 내세우면서 모든 교학사상을 점수점오의 열등한 범문으로 백안시해 오던 종래의 선가적 입장에서 보면 매우 파격적 일이다. 지눌은 그러한 종파적 입장에 구애받지 않고 자신이 직접 체험으로 확인한 바에 따라 이러한 파격적 결론에 이른 것이다. 뿐만 아니라 그는 이것을 자신의 선사상의 중요한 부분으로 삼아 그것에 대한 체계적 이론을 수립하기까지 했다. 지눌은 실로 당시 불교계의 고질적 병폐인 선·교의 갈등문제를 해결하고자 비상한 노력을 기울였다. 그가 《육조단경》을 통해 선문의 진리를 크게 깨달은 후에 보문사에서 선의 진리에 계합하는 교가의 가르침을 찾아 3년간이나 대장경을 뒤지면서 온갖 전적과 씨름하는 각고의 노력을 보인 것은 그것을 잘 말해주고 있다. 그가 선가로서 교학자들이나 함직한 경전과의 씨름을 결행한 데는 이미 그의 마음에 선과 교의 대립은 잘못된 것이고 양자는 하나의 근원에서 만날 수 있을 것이라는 직관적 신념이 형성되어 있었기 때문으로 보인다. 다른 사람들과는 달리 지눌이 선과 교의 대립을 결코 자명한 것으로 받아들이지 않고 그것을 의심하는 가운데 그 해결의 돌파구를 진지하게 모색하고 있었다는 사실 자체부터가 실로 높이 평가할 만한 일인 것이다.

여하튼 그는 보문사에서 3년간이나 대장경의 전적을 뒤질 수밖에 없었고 당시 불교계에서는 별로 알려져 있지 않던 이통현장자의 《신화엄경론》이라는 방대한 문헌과 씨름하는 가운데 드디어 자신이 지녔던 직관적 신념에 대한 확신을 얻기에 이르렀다. 이통현의 화엄사상은 중국의 정통 화엄사상인 法藏의 화엄사상과는 달리 보다 실천적이고 선적인 요소가 매우 강한 것으로서 화엄교가들 가운데서는 등한시되던 것이었다. 그러나 지눌은 바로 이와 같은 통현장자의 화엄해석에 깊은 감명을 받고 화엄에도 돈오사상이 있음을 확인

하였다. 화엄은 당대 불교의 전통상 교학사상의 최고봉으로서 교학을 대표하
다시피한 것이었으므로 이와 같은 결론을 통해 지눌은 선과 교가 궁극적으
로 하나임을 확인할 수 있었다. 그리고 이러한 사실을 모르고 자기 집착과
쟁론만을 일삼던 선가와 교가들에 대한 비판을 통해 지눌은 한국불교사상에
서 하나의 새로운 장을 열 수 있었던 것이다.

그러면 구체적으로 이통현의 화엄해석 가운데 무엇이 지눌의 마음을 그
토록 사로잡았던 것일까. 대승불교의 전통적인 수행론에 의하면 범부가 수
행을 시작하여 성불에 이르기까지 거쳐야 하는 수행의 계위에 52위가 있다.
즉 10信・10住・10行・10回向・10地・等覺・妙覺의 52계위이다. 그 가운데서
10신은 수행의 계위라고도 말할 수 없을 정도로 가장 낮은 단계로서 범부가
수행을 할 때 가장 기본이 되는 믿음을 다지는 단계인 것이다. 그런데 놀랍
게도 통현장자는 바로 이 10신의 초위에 관한 해석에서 범부는 자기의 마음이
곧 움직일 수 없는 지혜를 지닌 부처(不動智佛)임을 인정하고 들어가야 한다고
말한 것이다. 문제는 사람들이 스스로를 범부로 여겨 자기 마음의 본래
성품이 부처와 조금도 다르지 않다는 사실을 긍정하지 않으려는 자기비하의
마음에 있다는 것이다. 지눌은 바로 이와 같은 10신 초위에 대한 이통현의
해석에 크게 감동하여 이것이야말로 선가에서 얘기하는 돈오의 정신과 조금도
다름이 없는 것이라는 확신에 이르게 된 것이다.

화엄이든 선이든 지눌에 의하면 인간은 수행 처음부터 자기 자신의 불성
에 대한 자각을 가지고 시작해야 한다는 것이다. 이미 부처가 아닌 사람이
아무리 수행을 해도 결코 부처가 되는 일은 있을 수 없기 때문이다. 범부는
자기가 범부라는 자기비하의 마음을 과감히 물리치고 부처와 조금도 다름
없는 자신의 진심을 깨닫는 자기발견과 자기공정이 있어야 한다는 것이다.
이와 같은 자기발견은 결코 선만의 전유물이 아니며 화엄에서도 같은 시각
이 존재한다는 사실을 지눌은 확인한 것이다. 이러한 결론을 통해 지눌은
화엄에서 선을 발견했을 뿐만 아니라 화엄을 禪化시켜 선으로 끌어들이려는
노력을 하게 되었다. 지눌은 화엄을 禪의으로 해석하는 구체적인 이론적 작업
으로서 선 수행에 있어서 화엄적 돈오의 길을 가르치는 圓頓信解門을 수립
했으며 그의 《圓頓成佛論》은 이러한 화엄적 돈오의 길을 자세히 구명・논증

하고 있다. 두말할 필요도 없이 《원돈성불론》은 이통현의 《화엄론》에 절대적인 영향을 받고 있다. 지눌은 《화엄론》이 지극히 훌륭한 책임에도 불구하고 분량이 너무나 방대하고 문장이 너무 호한해서 사람들이 접하기 어렵다고 여겨 그 내용을 요약한 《화엄론절요》를 만들기도 했다. 이는 그가 통현의 화엄사상을 얼마나 높이 평가하고 소중히 여겼는가를 말해준다.

지눌에 의하면 돈오는 선 수행의 시작일 뿐이지 결코 전부가 아니다. 선 수행은 반드시 자신의 본성을 깨닫는 돈오의 체험으로부터 시작되어야 하나 그 다음에는 이러한 깨달음에도 불구하고 여전히 자신의 마음을 괴롭히고 오염시키는 온갖 번뇌들을 퇴치하려는 오랜 점진적 수행의 과정이 뒤따라야 한다고 주장한다. 지눌은 비유를 들어 말하기를 우리가 얼음덩어리가 전적으로 물에 지나지 않음을 알기는 하나 이 얼음이 실제로 물이 되려면 오랜 시간 동안 태양의 따뜻한 기운을 필요로 하는 것과 마찬가지로 한다. 즉 한순간의 깨달음으로 우리는 자신이 곧 부처임을 자각하기는 하나 그것으로 인격의 완전한 변화가 일어나는 것은 아니며 깨친 후에도 부단한 수행의 노력이 있어야 한다는 것이다. 지눌은 이와 같은 점진적 수행과정을 무시하고 한순간 단박 깨달으면 모든 문제가 해결된다고 생각하는 선문의 돈오주의자들을 신랄하게 비판한다. 교학자들이 스스로 비굴한 마음을 내어 자신의 마음이 곧 부처임을 긍정하지 않으려는 것도 잘못된 일이지만, 한순간 돈오의 체험으로 모든 것이 끝났다고 생각하는 것 또한 인간의 현실을 무시한 오만한 생각으로서 마땅히 경계해야 한다고 말한다. 여기서도 우리는 지눌의 진지한 수도자적 자세를 엿볼 수 있으며 선학자들이 범하기 쉬운 허황된 주장과 교만에 대한 예리한 비판적 자세를 찾아볼 수 있다. 또한 우리는 선가의 돈오적 전통과 교가의 점수적 전통을 균형있게 취함으로써 선·교의 갈등을 극복하고자 하는 그의 노력의 일단을 여기서도 볼 수 있다. 지눌의 돈오점수론은 자신의 선 수행의 체험으로부터 나온 것일 뿐만 아니라 선과 교의 올바른 점은 무엇이든 종파적 입장에 구애받지 않고 수용하고자 하는 그의 개방적 자세의 산물이기도 한 것이다. 지눌의 선 수행의 이론 자체가 이미 그 안에 선과 교의 대립을 지양하는 정신을 담고 있는 것이다.

지눌은 말한다. 진리(理)는 한 순간에 깨칠 수 있지만(頓悟) 우리의 마음

을 괴롭히는 구체적인 번뇌들(事)은 대변에 제거될 수 없다. 번뇌는 그 성질과 정도에 따라 하나하나 대처해 나가는 노력이 있어야만 제거될 수 있다는 것이다. 번뇌가 끝내 실체가 없고 공한 것임을 돈오를 통하여 우리가 깨달았다 하더라도 우리의 마음에는 깨닫기 이전에 오랫동안 쌓여온 번뇌의 습관적 힘으로부터 오는 장애가 너무나 두텁기 때문에 한순간의 깨달음만으로는 결코 완전한 해탈을 누리는 성인이 될 수 없다는 것이다. 우리가 본래 부처와 조금도 차이가 없는 존재임에는 틀림없으나 이와 같은 사실을 알았다 하더라도 실제로 부처와 같이 말하고 행동하고 부처와 같은 마음을 내는 데는 오랜 세월을 걸친 점차적 수행의 노력이 필요하다는 것이다. 이것이 점수의 사상이다. 한마디로 말해 悟와 修는 어느 하나도 결여될 수 없으며 반드시 같이 가야만 한다는 것이다.

그러나 오와 수에는 반드시 선후의 차례가 있어야 한다고 지눌은 주장한다. 즉 반드시 ‘先頓悟後漸修’여야 한다는 것이다. 상식적으로 보면 점수 후에 깨달음을 얻는 것이 보다 합리적인 것처럼 보이고 사실 이것이 전통적 입장이었다. 그러나 우리가 이미 보았듯이 지눌은 이와는 반대로 깨달음이 선행되어야만 참다운 닻음이 이루어질 수 있다고 주장한다. 그 이유는 깨달음의 체험이 수행의 성격에 결정적인 영향을 미치기 때문이다. 이 점을 이해하기 위해서 우리는 지눌의 심성론을 다시 한 번 상기해 볼 필요가 있다. 지눌에 의하면 공적영지의 진심을 깨달은 사람들에게는 우리가 행하는 일상사는 맑은 거울에 비치는 상들과 같이 진심의 묘용이기 때문에 아무런 집착과 장애 없이 자연스럽게 행할 수 있게 된다. 마치 다양한 색깔을 지닌 사물들이 맑은 구슬을 대하면 그 구슬이 자연스럽게 여러 색상들을 띠듯이, 진심의 본체를 깨달은 사람도 이와 같아서 그가 접하는 사물들이나 사건들에 의해 아무런 장애를 받지 않는다. 구슬에 나타난 색상들이 참으로 실재하는 것이 아니라 단지 투명체에 비친 영상들에 지나지 않는 것과 마찬가지로 진심의 본체를 깨달은 사람은 일상적 생각이나 행위들이 결코 궁극적으로 실재하는 것이 아니라 구슬에 비친 상들과 같이 假有에 지나지 않음을 알기 때문에 그것들을 심각하게 대하지 않으며 따라서 자유로움을 누릴 수 있다는 것이다. 그렇기 때문에 공적영지한 진심의 본체를 깨닫는 돈오의 체험이 결정적으로

중요한 것이다.

만약 그러한 체험을 하지 않고 수행에 임하면 시시각각으로 일어나는 생각들과 사사건건 대하는 사물들을 맑은 구슬에 비치는 상과 같이 가볍게 여기지 않고 실재하는 것처럼 여기기 때문에 그것들에 대한 선악, 시비, 好・不好의 마음들이 생겨 분별심과 집착심을 내게 되며 그것들에 의해 걸려 넘어질 수밖에 없다는 것이다. 그러한 사람은 아무리 수행을 해도 결코 번뇌를 제거할 날이 없으며 그 수행이 마치 돌로 풀을 누르는 것과 같아서 다만 번뇌들을 더욱더 맹렬하게 일어나게 할 뿐이라고 한다. 그러한 수행은 마음만 수고롭고 피로하게 할 뿐 아무런 성과를 가져올 수 없으며 승산없는 싸움과도 같다. 그것은 돈오의 체험을 모르는 전통적인 漸門교가들의 수행법은 될지언정 결코 선의 올바른 수행법은 될 수 없다고 지눌은 비판한다. 선가들 가운데서도 북종선은 바로 이와 같이 돈오에 철저히 못하기 때문에 그들의 수행은 마음의 번뇌를 제거하여 깨끗함을 회복하려는 끊임없는 노력에도 불구하고 아무런 효과를 보지 못하는 점수주의에 빠져 있다고 비판한다. 즉 북종선은 모든 번뇌가 구슬에 비치는 상과 같이 본래부터 공적인 것임을 모르기 때문에, 다시 말해 우리의 일상사들이 불성의 작용이요 진심의 묘용임을 모르기 때문에 그것들을 적대시하고 제거하고자 끊임없이 노력하는 어리석음을 범하고 있다는 것이다.

그렇다면 깨달음을 얻어 일체의 번뇌가 본래부터 공한 것이며 진심의 묘용임을 아는데 어찌하여 점수의 노력이 뒤따라야 하는 것일까. 이미 언급했듯이 지눌에 의하면 우리가 아무리 이러한 진리를 깨달아 알았다 하더라도 과거로부터 누적되어 온 깊은 업의 장애를 받아 깨달음에도 불구하고 실제의 삶에 있어서는 번뇌에 의해 마음의 동요를 일으키게 된다. 따라서 우리는 깨달음 후에도 계속적인 수행의 노력이 필요한 것이다. 그러나 이미 깨달음의 체험을 한 사람은 자신의 참 성품을 깨닫지 못한 사람과는 달리 자신을 괴롭히는 번뇌들이 모두 자신의 마음에 본래적인 것이 아니며 본래부터 공적인 것임을 알기 때문에 그것들을 대치함에 있어 훨씬 더 여유와 자유로움을 가질 수 있다는 것이다. 이것이 바로 돈오가 점수에 선행해야 하는 중요한 이유인 것이다. 돈오 후의 점수는 단순한 점수가 아니며 결코 점수

주의에 빠지지 않기 때문이다. 그는 번뇌가 일어날 때마다 그 본성을 이미 알고 있기 때문에 쉽고 가볍게 대치할 수 있으며 따라서 돈오의 문을 전혀 거치지 못한 점문열기의 사람들이 번뇌를 제거하고자 하되 오히려 그것에 사로잡혀 전전궁궁하는 것과는 다르다는 것이다. 이것이 지눌이 돈오점수론을 주장하는 근본 이유이다. 돈오 없는 점수는 맹목적인 수행이 되고 점수 없는 돈오는 교만에 빠져 진정한 자기변화를 초래할 수 없다.

그렇다면 지눌은 구체적인 점수의 방법을 어떻게 말하고 있는가. 여기서 우리는 지눌의 ‘定慧雙修’, 혹은 ‘惺寂等持’의 사상에 접하게 된다. 지눌에 의하면 모든 수행의 요체는 정과 혜를 닦는 데 있다. 본래 원시불교로부터 3학이라 불리는 계·정·혜는 불교수행의 기본을 이루어 온 것인데, 지눌은 여기서 계는 오히려 당연한 것으로 전제하고 정과 혜를 모든 수행의 방법이자 동시에 목표로 삼았다. 정은 산란한 마음이 한 곳으로 집중하여 정신적 통일을 이룬 상태를 말하며, 혜는 이러한 고요한 마음을 바탕으로 해서 사물의 있는 모습 그대로를 아는 지적 통찰력을 의미한다.

지눌은 이러한 정과 혜를 두 가지 종류로 구별하고 있다. 하나는 ‘自性定慧’요 다른 하나는 ‘隨相定慧’이다. 자성정혜란 마음의 본성에 이미 갖추어져 있는 두 가지 모습으로서 다름아닌 공적영지의 진심 그 자체이다. 즉 진심의 공적은 정이요 영지는 혜다. 따라서 정과 혜는 진심의 체상의 체와 용에 해당되는 것이다. 반면에 수상정혜란 구체적인 수행을 통해서 얻어지는 정과 혜로서 우리 마음의 본성이 갖추고 있는 자성정혜를 회복하고 실현하기 위해 닦아야 할 덕목과 같은 것이다. 이와 같은 수상정혜의 성격을 보다 분명하게 해주는 말로서 지눌은 성적등지를 말한다. 惺이란 마음에 어둠이 없이 사물을 있는 그대로 보고 의식하는 상태로서 혜에 해당하는 것이며 적이란 마음이 온갖 번뇌를 떠나 텅 비고 고요한 상태로서 정에 해당하는 말이다. 지눌은 정과 혜, 성과 적을 어느 한 쪽에도 치우침 없이 고루 닦아야 함을 강조하고 있다. 혜와 성이 일방적으로 승하면 마음이 산란해지고 반면에 정과 적이 너무 지배적이면 마음이 둔해지고 혼침해지기 때문에 지혜가 사라진다. 이 두 덕목은 따라서 새의 두 날개와 같이 반드시 같이 가야만 한다. 양자를 고루 닦아야 자기 마음의 본바탕인 자성정혜를 들어내어 부처를 이루게 된다는 것이다.

지눌은 성과 적에 해당하는 개념으로서 寂과 知, 혹은 止와 觀이라는 개념을 사용하기도 한다. 모두 같은 것을 가리키는 말들이다.

정혜쌍수와 더불어 지눌은 菩薩의 자비와 利他行의 실천과 수행도 강조한다. 자신만의 성불이 아니라 모든 중생의 고통을 덜어 주고 함께 열반을 얻도록 하는 자비의 행도 지눌에 의하면 한순간의 깨달음의 체험에 의해 주어지는 것이 아니라 오랜 기간의 수련과 수행을 통해 발전되는 것이다. 自利와 利他, 上求菩提와 下化衆生은 지눌에 있어서 모두 깨달음 후의 점진적 수행에 의해 완성되어 가는 것이다.

(5) 간화선

돈오점수는 지눌에 있어서 결코 선의 전부는 아니다. 지눌에 의하면 돈오점수의 길은 선과 교를 불문하고 누구나 실천할 수 있는 보편적인 수행의 방법이지만 그는 이러한 정규적인 방법과는 전혀 다른 차원에 속하는 특수한 수행문을 별도로 설정하고 있다. 지눌은 그것을 徑截門, 곧 지름길이 되는 문이라고 부른다. 여기서 지름길이라는 뜻은 점수의 오랜 수행과정을 밟지 않고도 곧바로 부처의 깨달음을 실현할 수 있는 길이라는 뜻이며 오직 선에서만 가능한 교외별전의 비법이다. 곧 화두를 붙잡고 명상하는 看話禪을 말한다. 화두란 옛 선사들의 깨달음의 機緣을 담은 이야기라든지 선문답을 가리키는 것으로서 公案이라고도 부른다. 수행자들이 화두나 공안을 깨달음을 성취하기 위한 방편으로서 사용하는 이러한 간화선은 중국의 大慧禪師 때에 와서 절정을 이루었다. 지눌은 대혜선사로부터 직접 간화선을 전수받지는 않았으나 지리산 상무주암에서 그의 어록을 읽는 가운데 크게 깨우침을 얻고 그 후 간화선을 선 수행의 최고의 방법으로 삼았던 것이다. 뿐만 아니라 지눌은 간화선에 대한 교가들의 의심을 파하고 간화선의 효능을 논하는 《看話決疑論》을 지었다. 간화선은 지눌의 뒤를 이어 修禪社主가 된 眞覺國師 慧謙에 의해 더욱 크게 발전하면서 한국 선불교의 중요한 전통으로 자리잡게 되었다.

그렇다면 간화선의 구체적 방법은 어떤 것이며 그것이 목표로 하는 것은 무엇인가. 지눌은 수많은 화두 가운데서 중국 조사 趙州의 無字公안을 가장

대표적인 것으로 삼고 그것을 선 수행자들에게 권하였다. 어떤 사람이 조주에게 “개에도 불성이 있습니까?”라고 물었더니 조주는 “無”라는 말 한 마디만을 던졌다는 것이다. 선 수행자는 行住坐臥를 막론하고 24시간 내내 이 「무」를 마음에 붙잡고 그 의미를 깨칠 때까지 參究해야 한다. 그러나 문제는 이 「무」자 화두를 비롯하여 대부분의 화두는 그 의미가 상식적인 차원이나 지적, 교리적 차원에서는 전혀 이해될 수 없는 성질의 것이며 또 그렇게 이해하려 해서도 안되는 것으로 바로 이 점이 간화선의 중요한 특징이기도 하다.

우리의 分別智로서는 전혀 손도 댈 수 없는 화두를 큰 의심의 덩어리와 같은 마음으로 붙들고 고민할 때 수행자는 죽음의 체험을 방불케 하는 일대 정신적 위기에 봉착하며 그런 가운데서 하나의 기적적 탈출구를 발견하게 된다. 일체의 지적 이해를 초월하는 이러한 깨달음을 통해 선 수행자는 불법에 대한 지적 이해의 병(知解病)으로부터 완전히 벗어나 진리 그 자체와 하나가 되는 체험에 이르게 되는 것이다. 이러한 깨달음은 교리적 진리의 이해는 물론이요 돈오점수의悟와도 비교가 안되는 결정적인 깨달음이라 한다. 修 이전의 돈오의 오는 지눌에 의하면 아직 지혜의 성격을 탈피하지 못한 解悟임에 반하여 화두를 통한 깨달음은 더 이상 점수의 수고로움을 필요로 하지 않는 결정적인 깨달음으로서 證悟라 한다. 따라서 간화선은 돈오점수의 일반적 수행체계에 편입되지 않는 파격적인 길로서 특별한 능력의 소유자에게만 적합한 길이라고 지눌은 말한다. 그러한 능력이 없는 사람은 돈오점수의 일반적 수행체계를 따라야 하며 그렇지 않을 경우에는 아무런 효과도 보지 못하고 허송세월만 하게 될 뿐이라고 지눌은 경고한다.

그러나 일단 돈오점수의 문을 따르던 자도 선의 궁극적 완성을 위해서는 화두를 들어야 한다. 그것은 무엇보다도 지혜의 병을 말끔히 제거하고 완전히 眞心과 합일하는 일대 해탈을 얻기 위해서이다. 물론 특출한 근기의 사람은 돈오점수의 문을 안거치고 처음부터 간화선의 길을 걸을 수 있다. 지눌은 다만 그러한 사람이 극소수에 불과하다는 지적을 한다. 지눌은 看話門을 無心合道門이라고도 부른다. 무심으로 자연히 진리와 하나가 되는 문이라는 뜻이다.

간화선의 경결문은 교에서는 발견할 수 없는 선가의 독특한 비법이다. 돈오점수론에 관한 한 선과 교에 대하여 융화적 태도를 취했던 지눌도 간화

선에 이르러서는 선과 교의 확연한 질적 차이를 강조한다. 다시 말해 화두의 참구를 통해 주어지는 깨달음은 知解의 자취를 떨쳐버릴 수 없는 교학적 진리 이해나 깨달음과는 전혀 다른 차원의 것으로서 오직 선만의 고유한 세계라는 것이다. 그러나 지눌은 경절문을 제시하면서도 결코 선을 그것에만 국한시키지는 않았고 그것과 돈오점수의 문과를 배타적인 것으로 여기지도 않았다. 이렇게 볼 때 지눌은 선의 독자성을 강조하는 가운데서도 역시 선·교의 불필요한 대립을 지양하고자 하는 자세를 취했던 것이다. 뿐만 아니라 자신의 능력도 돌아보지 않고 무조건적으로 경절문에 집착하는 선가의 잘못된 태도에도 매우 비판적이었으며 문자와 경전공부를 무시한 맹목적인 선에 대해서도 역시 비판적이었다. 선의 독자성과 질적 우월성을 주장하면서도 지눌은 결코 선에 대하여 맹목적 집착이나 종파적 편협성을 보이지 않았던 것이다.

지눌에 이르러 한국불교사상은 하나의 정점에 이른다고 볼 수 있다. 통일 신라의 원효와 마찬가지로 다양한 불교사상의 흐름이 지눌에 이르러 합류하면서 하나의 큰 흐름을 형성한다. 한편으로는 荷澤 神會, 六祖 慧能, 李通玄, 圭峰 宗密, 永明 延壽, 大慧 宗杲와 같은 중국의 선사와 화엄사상가들이 그 사상적 구조물을 구축하는 기둥들을 이루고 있는가 하면, 다른 한편으로는 원효나 의상과 같은 한국불교사상가들, 그리고 《金剛經》·《華嚴經》·《大乘起信論》과 같은 핵심적 경전들이 그 토대를 이루고 있다. 그러나 지눌은 이러한 다양한 사상들을 어디까지나 자신의 불성의 실현이라는 일관된 禪的 관심에 따라 수용하면서 각기 다른 정신적 능력과 종파적 배경의 소유자들로 하여금 자신에 알맞은 길을 갈 수 있도록 해주는 내적 다양성과 신축성을 지닌 포괄적 수행체계를 구축한 것이다. 金君綏가 지은 지눌의 비명은 그가 학인들을 위해 圓頓信解門·惺寂等持門·徑截門의 3문을 세웠다고 전해주고 있다. 실로 지눌사상의 핵심을 요약해 주는 말이다. 원돈신해문은 곧 돈오문이고 성적등지문은 점수문이요 경절문은 교외별전의 心印을 전하는 파격적 길인 간화선인 것이다. 의천과는 달리 지눌은 선·교의 갈등이라는 당시 불교계의 크고도 어려운 문제를 앞에 놓고 어떤 외적·물리적 방법에 의존하기보다는 개인의 진지한 수도와 내적·사상적 대결을 통하여 새로운 돌파구를 마련함

으로써 禪을 주로 하고 敎를 중으로 수용하는 독특한 한국적 불교전통의 형성에 결정적 역할을 수행한 것이다. 그의 불교사상은 조선의 명승 西山大師 休靜에 의해 계승되는가 하면 다른 한편으로는 조선 후기 이래 승려들의 교육 기관인 講院의 교과과정 등에도 결정적 영향을 미치면서 오늘날까지 한국 불교의 사상과 수행 전통에 있어서 중심적인 위치를 차지해 오고 있다.

〈吉熙星〉

3) 수선사의 성립과 전개

(1) 정혜결사의 취지와 창립 과정

知訥(1158~1210)¹⁾에 의해서 창립된 修禪社는 지눌 자신의 개인적 수행과정의 결과였으며 대사회적 신불교운동의 산물이었다. 수선사의 창립과정을 통하여, 지눌은 당시 불교계의 타락을 신랄하게 비판하였으며 그 대안으로 頓悟漸修라는 禪理論에 입각하여 실천적 수행방법인 定慧雙修를 주창함으로써 心(眞心)에 대한 깨달음의 원리를 독창적으로 제시하였다. 그리고 이를 실현하기 위해 結社라는 선의 집단적 수행형태를 택하였다. 수선사는 정혜(禪定과 智慧)를 오로지 닦기 위해 이루어진 신앙결사로 지눌불교의 출발점이자 마지막 결론이라 할 수 있다.

지눌은 의종 19년(1165) 나이 8세에 출가한 때로부터 명종 12년(1182) 25세에 普濟寺 談禪法會에 참석하기 이전까지 출가 후 18여 년의 수학기간을 거

1) 知訥은 自號가 牧牛子이고 諡號는 佛日普照國師이다. 그의 저술에는 《勸修定慧結社文》(명종 20년; 1190)·《眞心直說》·《修心訣》·《誠初心學人文》(熙宗 원년; 1205) 등 각 1권, 《華嚴論節要》3권(희종 3년; 1207)《法集別行錄節要并入私記》(희종 5년)·《圓頓成佛論》·《看話決疑論》 등 각 1권이 현존하며 〈六祖法寶壇經重刻跋〉1편(희종 3년)이 전해오고 있다. 그리고 知訥碑文에 《上堂錄》1권·《法語歌頌》1권, 《海東文獻總錄》에 《牧牛子詩集》1권이 있다 하였으나 전하지 않는다. 이 밖에 《念佛要門(念佛因由經)》1권이 전하나 眞撰 여부에 대해서 설이 분분하다. 이상의 저술과 함께 崔訥이 지은 〈曹溪山修禪社重創記〉(희종 7년) 및 金君綏가 지은 〈曹溪山修禪社佛日普照國師碑銘〉 등은 지눌을 이해하는데 많은 도움을 준다. 지눌 당시 수선사에 대해서는 李鍾益, 《韓國佛教の研究—高麗·普照國師を中心として—》(國書刊行會, 1980)와 崔柄憲, 〈定慧結社の趣旨와 創立過程〉(《普照思想》5·6, 1992)을 참조하였다.

치면서 정혜결사의 기반을 닦았다. 지눌은 闇崛山派 宗暉禪師에게 출가하였다. 출가한 이유에 대해서 그의 비문에는 병약하였기 때문이라 하였으나, 이와 함께 아버지 鄭光遇가 황해도 洞州(瑞興)의 土姓으로 향리층 출신이었고 성균관 國學學正(정9품)이라는 말단관리였다는 점을 주목할 필요가 있다. 즉 당시 보수적인 소수의 문벌귀족이 독점적 지배체제를 구성하고 있던 현실에서 관직 진출에 한계를 느꼈던 아버지의 현실관이 작용하여 출가하였을 것이라는 점을 고려해 볼 수 있다.

지눌의 출신성분이 지방의 향리지식층 자제였다는 점은 그가 귀족불교의 타락상을 객관적으로 비판하고 그 한계성을 극복할 수 있는 하나의 배경이 되었다.²⁾ 지눌은 출가 후 25세 이전까지는 국내에서 특정한 스승과 종파에 얽매이지 않고 자유로운 입장에서 구도행각을 벌였다. 즉 선방을 찾는데 그치지 않고 수많은 經論이나 禪籍을 섭렵하였다. 그리하여 불교수행의 핵심이 정혜쌍수에 있다고 보았다. 아울러 불법을 빙자하여 정치권력과 결탁, 세속적 이익과 명예에 골몰하면서 도덕은 닦지 않고 의식만 허비하고 있던 당시 불교계의 타락을 날카롭게 비판하였다.³⁾ 이와 같은 불교계에 대한 비판의식과 정혜쌍수에 대한 확신은 일정한 준비기를 거쳐 불교개혁을 위한 정혜결사로 이어졌다.

지눌은 명종 12년 보제사 담선법회에 참석한 후부터 명종 18년 31세에 普門寺에서 수행을 마치던 때까지 7여 년간 정혜결사를 위한 준비기를 거쳤다. 지눌은 명종 12년 정월에 개경의 보제사 담선법회에 참석하였다. 이 곳에서 그는 오래 전부터 생각해 왔던 정혜결사의 필요성을 동학 10여인에게 피력

2) 고려 후기 결사불교를 주도한 인물들의 출신성분이 고려 중기 왕족이나 문벌귀족들이 불교계를 이끌었던 것과는 달리, 대부분 ‘지방사회의 鄉吏層・讀書層’ 또는 ‘지방의 鄉吏知識層’이었다는 점에 주목하고, 이 점이 갖는 사상사적 의의를 언급한 연구로 다음의 글들이 있다.

蔡尚植, 〈高麗後期 佛教史의 전개양상과 그 경향〉(《歷史教育》 35, 1984; 《高麗後期佛教史研究》, 一潮閣, 1991).

——, 〈고려후기 修禪結社 성립의 사회적 기반〉(《韓國傳統文化研究》 6, 1990; 위의 책).

崔柄憲, 〈修禪結社의 思想史的 意義〉(《普照思想》 1, 1987).

3) 知訥, 〈勸修定慧結社文〉(《普照全書》, 普照思想研究院, 1989).

하였다. 그리고 법회가 끝난 후 은둔하여 결사하기로 하고 社名을 定慧社라하기로 하였다. 그런데 이 때 지눌이 의도한 결사는 僧俗을 모두 포함하지 않는, 승려 위주의 소규모적인 그것도 다분히 산림은둔적 성격이 강한 것이었다. 그나마 이 결사는 실패하고 말았다. 결사에 참여하기로 했던 동지들이 그 해 실시된 選佛場(僧科)에서 합격자와 불합격자로 나뉘어 사방으로 흩어지면서 뜻을 이루지 못하였던 것이다.

지눌은 이 승과에서 합격하였으나 승려로서의 출세의 길인 승계와 승직에 관심을 두지 않고, 개경을 떠나 홀로 남쪽으로 수행의 길을 떠났다. 그는 전남 昌平(지금의 潭陽郡 昌平面)의 淸源寺에 이르러 머물게 되었는데, 어느 날 우연히 《六祖壇經》을 보다가 “眞如의 自性이 생각을 일으켜 비록 六根이 보고 듣고 지각하고 아나, 본성은 萬像에 물들지 않고 眞性은 항상 自在한다”는 대목에 이르러 불가사의한 진리의 경계를 처음으로 체험하게 된다. 이는 《육조단경》에 나타난 華嚴의 性起思想이 깨달음의 체험에 결정적 역할을 하였음을 보여주는 것이다.⁴⁾ 이로부터 더 한층 세속적인 명리를 멀리하고 산림에 깊이 은둔하여 철저한 수도생활에 들어가 3여 년의 기간을 청원사에서 보냈다. 《육조단경》에 의한 깨달음의 체험은 정혜결사의 출발점이자 결론이기도 하였던 정혜쌍수와 惺寂等持門이라고 하는 실천문의 지도원리가 정립되는 계기가 되었다는 점에서 대단히 중요한 의미를 지닌다.

지눌은 여기서 수행을 끝내지 않고 명종 15년에 下柯山(지금의 醴泉 鶴駕山) 보문사로 옮겨 선문의 ‘卽心卽佛’이라는 말에 마음을 두었으며, 다른 한편으로는 華嚴敎의 깨달아 들어가는 문은 과연 어떠한 것인가에 의심을 갖고 3년 동안 大藏經을 열람하였다. 그러던 중 《華嚴經》如來出現品에 여래의 지혜가 중생의 마음속에 갖추어 있건만 어리석은 범부들은 그것을 깨닫지 못한다라는 말에 이르러 크게 감격하였다.⁵⁾ 이는 선문의 ‘즉심즉불’과 화엄교의 깨달아 들어가는 문이 별개의 것이 아니고 상통하는 것임을 깨달은 것이다. 이로써 지눌은 자신의 문제를 해결하고 다음으로 일반 중생들의 수행체계는 어떠해야 하는가에 대해 고민하였다.

4) 吉熙星, 〈知訥의 心性論〉(《歷史學報》93, 1982), 14쪽.

5) 知訥, 〈華嚴論節要序〉(《普照全書》, 普照思想研究院, 1989).

그리하여 지눌은 범부들이 최초로 믿어 들어가는 문에 대하여 의심을 갖게 되었는데, 드디어 당나라 때 화엄사상가인 李通玄의 《新華嚴經論》에 보이는 十信初位에 대한 해석을 열람하여 그 실마리를 찾았다. 즉 “범부가 十信에 들어가기 어려운 것은 자신이 범부라는 것만 인정하고 자기의 마음이 바로 不動智의 부처임을 인정하지 않기 때문이다”라고 한 데에 이르러서 크게 감동하였던 것이다. 그리고 “부처가 입으로 말한 것은 敎요 祖師가 마음으로 전한 것은 禪이다. 부처와 조사의 마음과 입은 반드시 서로 다르지 않는데, 어찌 근원을 궁구하지 않고서 각자가 익힌 것에만 집착하여 망령되게 논쟁을 일으켜 헛되이 세월만 보내겠는가”라고 하여 선과 교가 둘이 아니라는 禪敎一元的 원리를 발견하였다.⁶⁾ 이것이 바로 《화엄경》과 《신화엄경론》에 의거하여 두 번째 깨달음을 경험한 것이다.

그런데 십신초위에서 자기 마음의 無明分別이 여러 부처의 부동지(普光明智·根本智)임을 확신하고, 이러한 頓悟 위에서 十住·十行·十回向·佛果로 진행한다는 이통현의 화엄사상은 지눌의 頓悟漸修라는 선사상체계에 도입하기에 적절한 이론이었다. 두 번째 깨달음을 계기로 지눌은 圓頓觀門에 깊은 확신을 갖게 되었고 정혜결사에서 실천문의 하나인 圓頓信解門의 이론적인 기반을 정립하게 되었다. 원돈관문에 대한 확신은 정혜결사의 지도원리 정립이라는 차원에서만 의의가 있는 것이 아니고, 고려불교사에서 가장 기본적인 문제였던 선종과 교종의 대립을 극복할 수 있는 이론적 토대를 마련하였다는 데에도 그 사상사적 의의가 있는 것이다. 이와 같이 정혜결사 준비기는 지눌 자신의 수행기였을 뿐만 아니라 결사의 사상적 토대를 마련한 기간이었던 것이며, 이후 지눌은 드디어 결사의 횃불을 올리게 된다.

지눌은 명종 18년 居祖寺로 들어가 정혜결사를 이룬 때부터 신종 원년(1198) 41세에 지리산 上無住庵으로 은거하기 이전까지 11여 년간 제1차 정혜결사기를 갖는다. 지눌이 하가산 보문사에 있을 때, 永川 八公山 居祖寺에 거주하고 있던 승려 得材에게서 이전에 보제사에서 약속했던 정혜결사를 실행에 옮기자는 간곡한 요청이 왔다. 지눌은 이를 받아들여 거조사로 가서 보제사에서 함께

6) 위와 같음.

결사를 약속했던 동지들을 불러 모았으나, 처음의 10여 명 가운데 불과 3, 4 명이 모여 결사를 이루고 약속대로 정혜사라 하였다. 이를 제1차 정혜결사라 할 수 있다. 그 후 2년 뒤인 명종 20년 늦봄에 결사의 취지를 밝히는 《勸修定慧結社文》을 지어 반포하면서 참여의 문을 선종만이 아니라 교종을 포함한 모든 종파의 승려에게 개방하였으며, 유교나 도교인에게도 동참을 호소하였다. 정혜결사에서 보여준 이러한 폭넓은 포용성과 개방성은 지눌 자신의 불교관의 특징에서 말미암은 것이었다. 즉 출가 이후 일정한 스승에 매이지 않고 자유로운 구도행각을 벌였던 점, 그리고 선종 승려로는 이례적으로 널리 경론과 선적을 섭렵하여 자신의 독창적인 사상을 형성하여 나갔던 점에서 기인하는 것이다.

《정혜결사문》은 정혜를 모두 닦을 것을 주지로 하는 결사의 취지문이다. 지눌은 이 결사문에서 서설적으로 당시 승려의 타락상과 불교의 부패상을 지적하고 명예와 이익을 버리고 산속에 들어가 정혜를 고르게 닦을 것을 호소하고 있다. 그리고서 당시 불교계에서 논의되던 여러 가지 문제점, 즉 ①念佛修行과 定慧雙修 ②修禪과 神通 ③自性과 定慧雙修 ④佛道와 末世衆生 ⑤惺寂等持와 頓教二門 ⑥定慧와 利他行 ⑦定慧와 淨土修行 등을 일일이 해명해 가는 가운데 수선·정혜쌍수·성적등지의 필요성을 재삼 반복하여 역설하고 있다.

그런데 이 결사문에서 제기된 문제들 중 당시 불교계의 상황과 관련하여 특히 중요한 의미를 갖는 것으로 두 가지를 지적할 수 있는데, 그 하나는 정토신앙의 문제였고 다른 한 가지는 선교대립의 문제였다. 지눌은 이 두 가지의 문제점을 비판하고 그 해결방안으로서 역시 정혜쌍수를 주장하였는데, 이것이 바로 정혜결사의 취지인 것이다.

먼저 지눌은 일면 淨土求生을 인정하고 있다. 즉 밝고 고요한 본성 가운데서 정토에 태어나기를 구하는 사람은 선정과 지혜의 공덕이 있기 때문에 부처(阿彌陀佛)의 깨달은 경지에 부합되는 것이라 한다. 하지만 저 정토만을 바라보며 단지 부처의 이름만 부르고 거룩한 얼굴을 생각하여 왕생하기를 바라는, 즉 상에 집착하여 마음 밖에서 부처를 구하는 정토신앙은 받아들이지 않고 있다. 그리하여 염불하여 정토에 태어나기를 구하지 않더라도 다만 마음뿐임을 밝게 알아 그대로 관찰하면 저절로 정토에 반드시 태어날 수

있다고 하여 唯心淨土說을 강조하였다. 요컨대 지눌은 타력적 정도신앙을 부정하고 최상의 수행은 바로 정혜쌍수임을 주장하고 있는 것이다.

이는 수선사와 함께 양대결사를 이루었던 白蓮社의 了世(1163~1245)가 淨土求生 懺悔滅罪에 전념하였던 입장과는 상당히 달랐다. 이러한 사상적 입장의 차이는 교화의 대상으로 삼고 있는 중생의 根機에 대한 의식의 차이를 시사하는 것이다. 지눌은 최소한의 지해력 정도는 갖고 스스로 발심할 수 있는 수승한 근기를 전제로 하고 있었지만, 요세는 죄악의 업장이 깊고 두터워 자력으로 는 도저히 해탈할 수 없는 나약한 범부로서 중생을 의식하였던 것이다.⁷⁾

다음으로 《정혜결사문》에서는 선·교의 대립을 비판하고 선학자와 교학자의 문제점, 즉 전자가 헛되이 침묵만 지키는 어리석은 선에 빠진 점과 후자가 다만 문자만 찾는 미친 지혜에 떨어진 점을 날카롭게 지적하면서 선교통합을 주장하고 있는데, 그 근거와 원리를 역시 정혜쌍수에서 찾고 있다. 지눌에게는 깨달음의 길에 있어서 선종과 교종의 구별은 없다. 문제는 제 마음이 곧 부처임을 믿고 정혜를 올바르게 닦는 데에 있을 뿐이었다.

이러한 지눌의 선교통합원리는 당나라 圭峰宗密의 영향이 크다. 하지만 종密的 선교통합이 이념상의 문제였는데 비하여, 지눌의 그것은 실천적 수행상의 문제였다는 점에 양자의 차이가 있다. 그렇다고 지눌이 이념상의 문제를 간과한 것은 아니었다. 뒷날 수선사로 결사를 옮긴 뒤에 《정혜결사문》의 미진한 곳을 보완하기 위하여 여러 종류의 저술을 남기고 있는데, 그 가운데 특히 《華嚴論節要》·《圓頓成佛論》·《法集別行錄節要并私記》 등은 선교통합의 이론적인 면을 체계화시킨 점에서도 중요한 의미를 가지는 것이다. 이러한 지눌의 선교통합 노력은 고려불교사에서 가장 기본적인 문제를 해결한 것이었으며, 따라서 고려불교사의 가장 큰 특징을 이루는 것이었다고 할 수 있다.

《정혜결사문》에서 주목되는 다른 한 가지는 지눌이 정혜쌍수를 개인적 차

7) 高翊晉, 〈圓妙了世의 白蓮結社와 그 思想的 動機〉(《佛教學報》 15, 1978).

——, 〈圓妙國師 了世의 白蓮結社—思想的 特質을 中心으로—〉(《韓國天台思想研究》, 東國大 佛教文化研究所, 1983).

蔡尙植, 〈高麗後期 天台宗의 白蓮社 結社〉(《韓國史論》 5, 1979; 앞의 책).

원의 수행으로서가 아니라 무지한 중생들과 함께 하려는 간절한 서원을 표명하고 있다는 것이다. 이는 지눌의 사회의식을 나타내주는 것으로서, 고려 중기 선사상의 경향이 다분히 귀족적이고 고답적이면서 개인적인 수업형태를 중시하였던 것과는 크게 다른 모습이었다.⁸⁾ 그리고 정혜쌍수 후에 적극적인 이타행, 즉 중생구제의 菩薩道가 뒤따라야 한다고 강조하고 있는 점도 역시 사회에 대한 인식과 연관하여 주목할 만하다.⁹⁾

《정혜결사문》의 선언 후 결사의 햇불은 타올랐고 새로운 차원으로 발전 전환되어 갔다. 지눌이 신종 원년 상무주암에 은거한 후부터 회종 6년(1210) 53세로 입적할 때까지 13여 년간을 제2차 정혜결사기라 할 수 있는데, 이 시기에 지눌은 결사이념의 실천에 매진하였다. 정혜결사는 결성 당시 3, 4명에 불과한 출가자 중심의 소규모 집단이었는데, 10여 년을 지나면서 많은 사람들이 모여들자 장소가 좁아 불편하게 되었다. 그래서 지눌은 적당한 장소로 松廣山 吉祥寺를 택하여 명종 27년 이 곳에서 정혜사 중창을 시작하였다. 지눌은 중창이 시작된 다음해 봄에 승려 몇 사람과 함께 거조사를 떠나 중창지로 가지 않고 지리산 상무주암에 은거하였다. 은거 이유는 일차적으로 究竟覺의 證得을 통한 자기완성이라는 목표에 있었을 것이며, 다른 한편으로는 정혜결사를 확대하기 위하여 더 넓은 곳을 찾게 되면서 그 참여 대상자의 문제를 깊이 고려해 보기 위해서였던 것으로 보인다.

지눌은 이 곳에서 약 2년간 머물렀는데, 그 때 남송대 臨濟宗 大慧宗杲의 《大慧普覺禪師語錄》에 있는 “禪은 고요한 곳에도 있지 않고 또 시끄러운 곳에도 있지 않으며 일상 인연에 응하는 곳에도 있지 않고 생각하고 분별하는 곳에도 있지 않다. 그러나 먼저 고요한 곳이나 시끄러운 곳이나 일상 인연에 응하는 곳이나 생각하고 분별하는 곳을 버리지 않고 참구해야 한다. 그리하여 만일 홀연히 눈이 열리면 비로소 그 곳이 집안일(本來自己)임을 알게

8) 崔柄憲, 〈高麗中期 李資玄의 禪과 居士佛教의 性格〉(《金哲堉博士華甲紀念 史學論叢》, 1983).

9) 知訥은 《정혜결사문》에서 뿐만 아니라, 이후의 저술인 《華嚴論節要》·《法集別行錄節要并私記》·《圓頓成佛論》 등에서도 利他行을 강조하고 있다. 이에 관해서는 朴鍾鴻, 〈知訥의 思想〉(《韓國思想史(佛教思想篇)》, 瑞文文庫 11, 1972, 222~229쪽)이 참고된다.

될 것이다”라는 대목에 이르러 그의 생애에서 세 번째의 깨달음을 체험하게 된다.

지눌은 보문사의 수행에서 선·교가 다름이 없고, 또 범부가 날마다 사용하는 분별심이 그대로 청정하여 물들지 않는 根本不動智로서 부처와 추호도 다름이 없는 본래의 자기임을 발견하였다. 그러나 아직도 선불교에서 금기시하는 知解·理論의 자취는 떨쳐버리지 못하였던 것인데, 《대혜보각선사어록》을 통해 깨달은 후 비로소 이러한 장애로부터 벗어나게 되었던 것이다.

이 때는 정혜사의 중창이 한창 진행되고 있던 시기로서 제3차의 깨달음은 바로 현실사회에 대한 의식이 적극적으로 확대되는 것과 같은 시기에 이루어진 것이다. 따라서 지눌은 선이 현실에서 갖는 적극적인 면을 발견하고 현실사회와 새로운 관계를 정립하게 되었던 것으로 보인다. 이로 인하여 속세를 떠나는 방향에서 추진되었던 정혜결사가 속세로 돌아오면서 그 속세에 영향받거나 물들지 않는 단계로 발전하게 되는 계기가 마련되는 것이며, 이에 따라 결사의 참여대상도 확대되었다.

지눌은 3차에 걸친 깨달음으로 자기수행을 완성하고 결사불교를 현실에서 구현할 수 있다는 확신을 가지고서, 신종 3년(1200) 거조사에 있던 정혜사를 한창 공사가 진행되고 있는 길상사로 옮기기에 이르렀다. 그리고 이웃 鷄足山에 고려 중기 慧炤國師가 창건한 정혜사라는 사찰이 있으므로 그것과 혼동되지 않기 위해 왕명을 받아 사명을 修禪社라 하고 《정혜결사문》을 처음으로 인쇄하여 널리 반포하고 결사의 터전을 다졌다. 이로부터 5년 후 희종 원년에 수선사의 중창공사가 마무리되었다. 9년간에 걸친 중창공사 끝에 건물 80여 칸을 갖추고, 그 해 10월에 왕명을 받아 약 120일 동안 경축하는 법회를 열어 낮에는 《대혜보각선사어록》을 공부하고 밤에는 좌선을 하였으며 국왕의 수복을 기원하는 의식을 베풀어 낙성을 축하하였다. 이제 본격적인 결사시대로 들어가게 되었으니, 이를 제2차 수선결사라 할 수 있을 것이다. 한편 낙성소식을 들은 희종은 산의 이름을 바꾸어 曹溪山이라 하였으며 修禪社라고 자신이 쓴 편액을 내렸다.¹⁰⁾

10) 崔 訥, 〈曹溪山修禪社重創記〉(《曹溪山松廣寺史庫》, 亞細亞文化社影印, 1979).

지눌은 조계산으로 결사를 옮긴 후 정혜결사문을 인쇄 배포한 것에 이어, 중창공사가 끝난 해에는 《誠初心學人文》을 저술하여 널리 반포하였다. 《계초심학인문》은 수선사의 淸規로서 수행자의 생활규범으로 제정한 것이다. 지눌이 결사를 옮긴 후 양 저서를 각각 인쇄 배포한 것은 수선사 중창공사의 마무리와 함께 결사의 본격적인 시작을 알리는 것으로 의미가 크다.

지눌은 조계산에 결사의 터전을 잡은 후 본격적으로 결사정신을 대중과 함께 실현하기 위해 모든 노력을 기울였다. 먼저 거조사 시절과는 달리 결사에 출가자는 물론이고 속인도 그 신분 여하를 불문하고 서민에 이르기까지 폭넓게 받아들였다. 입적할 때까지 11년간 대중을 지도하는 모습을 보면 사람들에게 항상 《금강경》 읽기를 권하였고, 《육조단경》에 의거하여 법을 세우고 이치를 연설하였으며 이통현의 《신화엄경론》 및 《대혜보각선사어록》으로 날개를 삼았다. 또 惺寂等持門・圓頓信解門・徑截門의 3문으로 이루어진 선의 실천체계를 세웠으니, 이에 의지해 수행하여 믿어 들어가는 이가 많아 선학이 매우 성하게 되었다고 한다. 지눌이 중시한 《육조단경》・《신화엄경론》・《대혜보각선사어록》 등은 이미 3차의 깨달음에서 접했던 것들이고 이러한 깨달음에서 나온 것이 3문의 실천체계였던 것이다. 이같이 지눌은 남을 지도하는데 독창적인 방법으로 열성적이었을 뿐만 아니라 그 자신도 수행생활에 철저하였으며 노동을 하는데도 남보다 먼저하였다고 한다. 그리고 億寶山の 白雲精舍・積翠庵, 瑞石山の 圭峰蘭若・祖月庵 등을 짓기도 하여 결사의 외적 규모를 확대시켜 나갔다.

이와 함께 지눌은 《정혜결사문》의 미비점을 보완하는 저술활동을 말년까지 계속하였는데, 이는 결사운동의 주된 취지가 되는 정혜쌍수의 사상적 기반을 마련하려는 노력이었다. 즉 《眞心直說》과 《修心訣》 및 《법집별행록절요병입사기》를 저술하여 정혜쌍수와 성적등지문이라고 하는 禪 실천운동의 사상적 뒷받침으로서 돈오점수라는 이론을 정립시켰다. 그리고 《화엄론절요》를 저술하고 이어 말년에는 《원돈성불론》과 《간화결의론》의 저술을 마침으로써 원돈신해문과 경절문의 이론적 기반까지 마련하였다. 실로 지눌의 돈오점수에 입각한 정혜쌍수와 성적등지문・원돈신해문・경절문 3문은 독창적인 이론과 실천의 양면을 포괄한 지도원리로서, 지눌 자신의 끊임없는 수행과정에

서 나왔다는데 그 1차적인 의의가 있고, 나아가 대사회적 차원에서 결사라는 신불교운동으로 완성되었다는 데 보다 커다란 의의가 있다.

한편 수선사가 창립될 때 그 후원세력이 지방사회의 호장을 중심으로 향리층과 일반민이었다는 점은 수선사의 사회적 성격과 관련하여 대단히 중요한 의미를 갖는다. 회종 3년 崔誥이 왕명을 받들어 지은 〈曹溪山修禪社重創記〉에는 중창 때의 후원세력에 대한 구체적인 자료가 언급되고 있다. 그 가운데 錦城(지금의 羅州)의 安逸戶長 陳直升이 백금 10근을 시주하고¹¹⁾ 전남 지역의 부자나 가난한 사람들이 형편에 맞게 재물과 노동을 희사하고 있음이 주목된다. 그리고 수선사가 있는 富有縣(昇州)의 안일호장 爵修가 수선사에 입사하여 지눌의 감화를 깊이 받았다고 하였는데 그도 유력한 후원자였음이 분명하다.

이와 같이 지방사회의 향리층과 일반민이 수선사 중창에 적극적으로 참여하였던 것은, 그들이 12세기 사회경제의 변화와 지배체제의 동요과정에서 전반기 농민의 유망과 후반기 농민·천민의 항쟁을 경험하면서 사회의식이 성장한 데다, 이러한 변화에 상응하여 수선사가 중앙귀족불교를 배격하고 새로운 선사상에 의한 불교개혁 및 이타행의 강한 실천적 의지를 표방하면서 모든 계층에게 결사참여의 문을 활짝 열었기 때문이다.

그런데 중앙정치권력이 아닌 지방사회, 특히 향리층의 후원으로 수선사가 성립하였기 때문에 우선 그 지원규모가 크지 않아 사원재정이 넉넉하지 못한 결과를 낳았다. 따라서 수선사의 社勢도 전남의 남부지역에 한정될 수밖에 없었다. 하지만 정치권력과 밀착에서 벗어난 점은 결사정신을 펼쳐나가

11) 백금 10근을 곡식량으로 환산하면 대략 租 700석이 된다. 〈常住寶記〉에 의하면 백금 86근을 곡식으로 바꾼 양이 조 6,000석이라고 하였다. 그렇다면 10근은 697.7석이 되는 것이다. 진직승이 시주한 해가 수선사 중창이 시작된 명종 27년(1197) 이후 몇 년간이고, 〈상주보기〉 작성연대는 고종 17년(1230)으로 추정되니 30여 년의 시간 차이가 있어 그간 물가변동이 적지 않았을 것이지만, 그렇다 해도 한 개인으로서 698석이라는 양은 대단히 많다고 하지 않을 수 없다. 진직승이나 작수 같은 향리출신들은 경제적 후원으로 수선사중창에 적극 참여하였으며, 또한 수선사 인근지역의 지방민을 공사에 동원하는 데에도 많은 역할을 했던 것으로 볼 수 있어 수선사 성립에서 이들이 차지하는 의미는 매우 컸다고 볼 수 있겠다.

는 데는 오히려 긍정적으로 작용하였다. 이는 중앙의 문벌귀족에 그 성립기 반을 두고 있던 기존의 불교교단이 문벌귀족의 정치적 갈등에 편승하여 종교 본연의 임무에서 벗어나 일반민과 유리되어 갔던 양상과는 크게 다른 점으로 주목된다.

결사 참여대상 중 왕실과 최씨무신정권은 실질적 후원세력은 되지 못했다. 회종이 山名과 社名을 바꾸고 편액을 내려주었던 것은 국가에서 새로운 사원을 공인하는 형식적인 의미 이상을 갖는 것이 아니었다. 또 왕명으로 <조계산수선사증창기>가 지어지고 崔瑀(怡)가 王羲之의 글에서 監集했는데, 이는 물론 신흥사원에 대한 관심을 보여주는 것이다. 그러나 당시 최고 실권자인 崔忠獻(1150~1219)의 불교정책과 지눌의 결사취지를 상기할 때, 국가권력과 수선사는 형식적 관계에 지나지 않은 것으로 보인다. 즉 최충헌은 비주류에 속하는 선종교단을 중심으로 불교계를 개편하여 志謙(1145~1229)과 긴밀한 관계를 유지하고 있었던 것이다.¹²⁾ 그리고 수선사도 낙성식 때 국왕의 수복을 기원하는 의례적인 행사 외에는 정치권력에 대해 특별한 관계를 보이지 않고 있다. 일찍이 지눌은 승가에 합격하였으나 일체의 승계와 승직을 받지 않았고 수선사 이외의 사찰에서 주지를 지낸 적도 없다. 국가의 승정체제로부터 형식적 관계를 제외하고는 독립적이었던 것이다.

그리고 지눌의 사상이 당대에 인근지역의 불교교단에 큰 영향을 미치고 있었지만 개경에까지 널리 공포되어 이해된 것은, 그가 입적한 후 제자들이 왕실·최씨가와 긴밀한 관계를 유지하고 최씨정권이 주관하는 각종 법회에 주맹으로 참가하기 시작하면서부터였다. 이런 사실은 중앙의 정치권력과 지눌의 관계가 형식적 관계 이상이 아니었음을 시사한다.¹³⁾

지눌의 정혜결사는 세속과 교단의 부패상을 비판하고 부정하면서 정치권력과 기존의 교단으로부터 독립해서 돈오점수·정혜쌍수에 근거한 신앙결사를 형성, 함께 수행하고 그 공덕을 일반대중에게 회향함으로써 역사를 정화

12) 李奎報, 《東國李相國集》전집 권 35, 碑銘·墓誌 古華藏寺住持王師定印大禪師追封靜覺國師碑銘.

13) 許興植은 修禪社는 이미 知訥의 생존했을 때에 국가로부터 주목과 후원을 받아 결사가 번영했을 가능성이 크다고 보았다.

許興植, <修禪社重創記의 史料價值> (《韓國中世佛教史研究》, 一潮閣, 1994).

해 가려고 한 신불교운동이었다. 이러한 정혜결사는 지눌 이후 정치권력과 밀착하면서 많은 변화를 겪으며 전개되어 갔다.

(2) 최씨무신정권의 후원과 결사이념의 변화

수선사는 최씨무신정권과의 관계가 본격적으로 시작되면서 커다란 변화를 겪게 된다. 이러한 변화과정을 수선사 제2세 慧諶·제3세 夢如·제4세 混元·제5세 天英을 중심으로 살펴보면 다음과 같다.

혜심(1178~1234)¹⁴⁾은 본래 신종 4년(1201) 24세에 사마시에 합격하여 태학에서 수학한 적이 있는 유학자였다. 그렇지만 곧 수선사의 지눌을 찾아가 승려의 길로 들어섰다. 희종 원년(1205) 지눌로부터 선문답으로 인가를 받고, 개에게는 불성이 없다는 趙州의 화두와 大慧宗杲의 十種病에 관한 문답으로 수선사의 계승자로 인정을 받았다. 혜심은 지눌의 불교를 기본적으로 계승한 인물로서¹⁵⁾ 지눌이 입적하자 문도들에 의해 추대되고 왕의 제가를 받아 수선사 제2세가 되었다.

혜심이 수선사에 주석하자 중앙정치권력자들은 신흥불교세력을 대표하면서 부상하던 수선사를 포섭하고자 관심과 후원을 보내기 시작했다. 먼저 강종은 수선사의 증축을 有司에 명하였으며, 혜심의 속가제자가 되어 예를 다하고 범복과 불구를 보내주면서 法要를 구하였다. 고종은 즉위하자 혜심에게 선사를 제수하였으며 동왕 3년(1216)에 승계의 최고직인 대선사를 제수하였다. 고려시대 승려들은 제도적으로 왕자나 소군을 제외하고는 승과를 거쳐야만 승계를 받을 수 있었으나, 혜심은 이러한 승정체계를 따르지 않고 과격적으로 대우를 받았던 것이다. 이렇게 예외적으로 특별한 대우를 받을 수 있었

14) 俗名은 寔, 字는 永乙, 自號는 無衣子, 諡號는 眞覺國師이다. 아버지는 崔琬, 어머니는 裴氏이며 모두 전남 和順縣의 土姓으로 향리층이고 아버지는 鄉貢試에 합격한 鄉貢進士였다. 慧諶의 저술에는 《禪門拈頌集》 30권(고종 13년; 1226)·〈上康宗大王心要〉 1편·《曹溪眞覺國師語錄》 1권·《無衣子詩集》 2권·〈狗子無佛性話揀病論〉 1편·〈金剛般若波羅蜜經贊〉 1편 등이 현존하고 있다. 이상의 저술과 함께 〈慧諶大禪師告身〉(고종 3년)·〈修禪社伽藍配置狀況記〉·〈修禪社寺院現況記〉와 李奎報가 지은 〈曹溪山第二世故斷俗寺住持修禪社主贈諡眞覺國師碑銘〉(고종 25년~28년) 등은 혜심 때의 수선사를 이해하는데 중요하다.

15) 崔柄憲, 〈眞覺慧諶, 修禪社, 崔氏武人政權〉(《普照思想》 7, 1993), 81쪽.

던 것은 최씨집정자, 즉 최충헌의 힘이 작용하였던 것으로 보인다. 당시 그는 吏·兵部의 장관을 겸직하여 관리들의 銓注權을 독점하고 있었을 뿐만 아니라 승정까지도 좌우하였기 때문이다.¹⁶⁾

혜심이 승과를 거치지 않고 승계를 받은 사실은, 지눌이 비록 승과에 합격했으나 승계를 받지 않고 산림에 은둔하여 자기수련과 정혜결사에 매진하였던 것과는 대조적이다. 이제 수선사는 국가의 승정체계에 편입되고 정치권력과의 관계가 서서히 이루어지고 있는 것이다. 하지만 본격적인 관계는 최충헌 사후 최우에 이르러 이루어졌는데, 혜심비문에서 강종과 고종 이외에 들고 있는 최우와 崔洪胤의 경우가 대표적이다.

최우는 무신정권기 명실상부한 최고실권자로 그의 참여와 후원은 수선사의 교단발전에 대단히 중요한 역할을 하였다.¹⁷⁾ 그는 수선사의 새로운 선사상에 대한 관심과 수선사를 후원하는 사회계층의 포섭, 그리고 자기 집안의 식읍이 있는 지역에 위치한 수선사를 통하여 이 지역의 경제적 관리를 원활히 하기 위한 현실적 의도에서 수선사에 지원을 아끼지 않았다.¹⁸⁾ 수선사측에서도 교화라는 종교적 목적에서 뿐만 아니라 안정된 사원재정을 위해 중앙과의 관계를 의식하지 않을 수 없었다. 그리하여 최우에 이르러 정치권이 일단 안정되어 가고 불교계에 대한 개편도 수선사교단을 중심으로 정비되는 상황에서 양자는 자연스럽게 관계를 맺게 되었다.

최우는 자신의 아들 萬宗과 萬全을 혜심 문하에 출가시켰다. 그 밖에 법복과 불구를 계속 지원해 주었다. 뿐만 아니라 〈修禪社寺院現況記〉에서 볼 수 있듯이 寶라는 명목으로 전답과 山田 및 염전 등을 수선사에 시납하였다. 최우의 후원을 시작으로 고위관료들이 대거 수선사에 입사하여 후원자가 되

16) 張東翼, 〈慧諶의 大禪師告身에 대한 檢討—高麗 僧政體系의 理解를 中心으로—〉(《韓國史研究》 34, 1981), 98쪽.

17) 閔賢九, 〈月南寺址 眞覺國師碑의 陰記에 대한 一考察—高麗 武臣政權과 曹溪宗—〉(《震檀學報》 36, 1973). 이 논문은 진각국사 혜심비의 음기분석을 통하여 최우를 중심으로 한 최씨무신정권의 주요인물을 주시하고, 이들과 혜심과는 긴밀한 관계를 맺었던 것으로 보았으며, 이러한 양자의 관계는 결국 수선사 교단을 확립시키는 터전이 되었음을 밝혔다.

18) 蔡尙植, 〈고려후기 修禪社 성립의 사회적 기반〉(《韓國傳統文化研究》 6, 1990; 앞의 책, 20쪽).

었으며, 결국 수선사는 이들의 경제적 지원을 받아 초창기 인근 지방민의 소규모적 후원하에서 빈약할 수밖에 없었던 사원재정을 일정한 궤도에 올려놓았다. 그리고 康津郡에 月南寺와 같은 대찰을 세울 수 있었으며 지눌 때보다 많은 사찰을 수선사의 영역에 둘 수 있었다. 그리고 무엇보다 당대 제일의 사원으로 부상하여 불교계를 주도할 수 있었던 것은, 바로 최우의 후원이 있었기 때문에 가능하였던 것이다.

參政(종2품) 崔洪胤은 혜심이 사마시에 응시하였을 때 試官이었는데, 혜심이 수선사 사주가 되자 입사하여 제자됨을 청하면서 편지를 보내온 뒤로 교류를 갖게된 인물이다. 혜심이 이러한 유학자 관리와 깊이 교류할 수 있었던 것은 그가 유학을 공부한 과거출신자였기 때문에 가능하였던 것이다. 그는 《曹溪眞覺國師語錄》에서 볼 수 있듯이 최홍윤을 비롯한 유학자 관료와의 교류에서 다양한 불서를 인용하고 자유자재로 偈頌을 구사하면서 看話禪을 제시하였다. 그리고 유불일치사상을 피력하였다. 이러한 교류는 수선사의 새로운 선사상이 중앙으로 널리 확산되는데 커다란 작용을 하였다.

혜심은 수선사에 입사한 강종을 비롯한 왕실과 최우를 중심으로 한 무신세력 및 최홍윤으로 대표되는 유학자 관료에게 각각의 위치와 상황에 맞게 법요를 설하고 다양한 화두를 내려주면서 깨달음에 이르도록 지도하고 있다. 특히 최우에게는 그의 정치적 교화를 칭송하고 上根人이라 치켜 세웠다. 그리고 왕실과 최씨가를 위해 장수를 기원하는 祝聖儀式을 행하였으며 선법의 선양으로 전쟁의 종식을 기원하는 호국적 차원의 鎮兵儀式을 자주 행하였다. 이는 당시 거란유족과 몽고침입이라는 전쟁상황 아래 수선사가 정신적 구심체가 되어 국가의식을 고양시켜 고려의 국가체제 유지에 일정한 역할을 하였음을 보여주는 것이다. 그는 급부상하던 신흥불교사원의 명망받는 사주로서 그의 최우정권에 대한 칭송은, 무신정권이 안정기에 접어들면서 새로운 방향을 모색하던 최우에게 정신적으로 커다란 힘을 주었을 것이다. 그러나 그것은 수선사가 결사이념에서 경계한 정치권력과의 밀착을 멀리 예고하는 것으로, 결국 향후 수선사가 권력에 종속됨을 알리는 전주곡이 되는 것이다.

이같이 혜심은 중앙정치권력과 긴밀한 관계를 맺으면서도 한편으로는 일정한 거리를 유지하였고 대사회적 인식도 갖추고 있었음을 간과할 수 없다. 그는

여러 번에 걸쳐 최우가 개경으로 맞이하러 하였으나 결코 응하지 않았다. 그리고 菩薩布施行을 강조하고 있는데, 특히 지배층으로서 재물이 있는 사람은 빈민을 위해 물질적 차원에서 구제가 있어야 한다고 역설하였다.¹⁹⁾

이는 천민·농민항쟁과 몽고침입으로 피폐해진 민에 대한 배려에서 나온 것이다. 常住寶의 건전한 운영을 표방한 것도 경제적으로 수탈당하는 일반민에 대한 인식이 있었기 때문에 가능한 것이었다. 이처럼 혜심이 중앙정치세력과 일정한 거리를 두고 일반민을 위한 사회적 인식을 가졌던 것은 지눌의 결사이념의 계승과 통하는 것이다.

혜심 때의 수선사는 지방사회의 향리층과 일반민의 후원으로 유지되었던 단계를 지나 점차 후원세력이 중앙정치권력으로 옮겨가면서 사원재정이 크게 확대되었다. 당시 재정규모는 고종 17년(1230)에 작성된 것으로 보이는 〈修禪社寺院現況記〉와²⁰⁾ 고종 11년에 작성된 것으로 볼 수 있는 〈常住寶記〉를²¹⁾ 통해 짐작할 수 있다.

〈수선사사원현황기〉에 의하면 수선사는 본래 전래하는 忌日(晨)寶와 雜寶의 租 4천 석이 있었다. 또 혜심의 사제와 단월의 시납으로 이루어진 祝聖寶·鎮兵寶·長年寶의 조 6천 석이 있었고, 고종 3년에 내시 文正이 鎮兵을 위해 국왕의 교지를 받들어 시납한 油香寶 100석이 있었다. 후일 유향보를 제외한 나머지 보의 10,000석은 상주보로 운영되었다. 그리고 전담으로 참지정사 최이가 祝聖油香寶·國大夫人宋氏忌日寶·同生妹氏忌日寶로 시납한 135결 159부(卜) 상장군 盧仁綬가 축성을 위해 시납한 51결 90부, 상장군 金仲龜가 父母忌晨寶로 시납한 17결, 檢校軍器監 徐敦敬이 부모기신보로 시납한 35결

19) 慧諶, 〈答鄭尙書邦甫〉(《曹溪眞覺國師語錄》); 《韓國佛教全書》6, 東國大, 1984).

20) 이 고문서의 작성시기에 대해서 고종 8년(1221)부터 4~5년 이내 설(任昌淳, 〈松廣寺의 高麗文書〉, 《白山學報》11, 1971)과 고종 8년부터 10년 사이의 어느 한때 설(朴宗基, 〈13세기 초엽의 村落과 部曲〉, 《韓國史研究》33, 1981)이 있다. 그러나 여기서는 이 문서가 전국의 사원을 일시에 파악할 목적으로 국가에 의해 작성되어 그 1부가 수선사에 보관되어 온 것으로 일단 보고, 《삼국유사》권 4, 義解 5, 寶壤梨木에서 언급된 내용, 즉 고종 17년 晉陽府에서 五道按察使에게 貼을 내려보내 각도 선교사원의 창건연월과 실태를 조사하여 成籍하도록 하였다는 자료에 주목하여, 이 때 작성된 문서의 일부일 것으로 생각한다.

21) 韓基文, 《高麗時代 寺院의 運營基盤과 願堂의 存在樣相》(慶北大 博士學位論文, 1994), 95쪽.

63부 등 총 241결 12부가 있었다.²²⁾ 이 밖에도 시납받은 柴地와 염전 13곳, 산전 3곳, 節席 4座 등이 있었고 노비 17명이 있었다.

이같이 시납된 토지는 수선사의 소유지로 편입되었으며, 따라서 국가에 조세를 납부하는 것이 원칙이었지만 중앙정치권력과의 깊은 유대로 보아 면제되었을 것으로 보인다. 그 규모는 군현의 범위를 포괄하는 것이 아니라 여러 군현에 소규모로 분산되어 있었다. 지역적으로 전남지역에 모여 있지만 수선사에 인접하여 분포하고 있는 것이 아니라 상당한 거리를 두고 각각 떨어져 있었던 것이다. 수선사가 위의 토지를 경영하면서 거두어들이는 수입은 적지 않은 양이었다고 보인다.²³⁾ 〈수선사사원현황기〉에 기재되어 있는 이외의 토지가 더 있었을 것이라는 점을 충분히 상정할 때 그 양은 더 많았을 것이다.

수선사의 재정은 寶의 운영을 통해서도 확보되었다. 〈상주보기〉에 의하면 수선사는 창립 이래 사원재정이 확보되지 못해서 탁발에 의지하여야 했기 때문에 승려들은 수행에 정진할 수 없었고 단월들도 부담을 느껴, 결국 안정된 재정이 필요하여 보를 설치한다고 하였다. 그리고 상주보의 목적은 供佛・養僧・鎮兵・祝聖의 경비로 사용하는 데 있음을 밝히고 있다. 보의 기금은 앞에서 언급한 正租 10,000석이었다. 보의 운영은 수선사 인근지역에 있는 퇴락한 7개의 작은 절을 국가의 승인을 받아 보수하여 有道者에게 맡기고, 이전부터 수선사에 속해 있던 4개 사찰을 더하여 총 11개 사찰에 곡식을 나누어 출납의 장소로 한다는 것이다. 이는 보의 규모가 커 출납의 편의를 위해 말사에 분산시켜 관리하게 했던 것이지만, 새로운 사찰의 경영으로 수선사의 영향력이 그만큼 확대되는 것을 보여주는 것이다.

22) 수선사 寶의 총 곡식량은 조 10,100석으로 이를 운영하여 1년에 거두어 들이는 이자는 3,366.7석이 된다. 핵심은 〈상주보기〉에서 정해진 규정에 의거해 이자를 거둔다고 했는데, 그 경우 이식은 년 1/3인 것이다. 보의 운영을 통한 이자 수입은 전답 241결 12부에서 1년에 징수하는 수입 1,900석 가량보다 훨씬 많은 양이다(李炳熙, 〈高麗武人執權期 修禪社의 農莊經營〉, 《典農史論》 1, 서울시立大, 1995, 64~65・73~75쪽). 이상 전답 경영과 寶 운영으로 생기는 수입 총 5,270여 석은 승려생활비와 건물유지비로 지출되었고 이외에 주로 供佛・鎮兵・祝聖하는 비용에 쓰였다. 〈수선사사원현황기〉에 의하면 당시 수선사는 상주하는 승려가 143명이었고, 건물은 지놀이 중창한 후 80여 칸이었다가 이후 혜심 때 강종의 명령으로 제2 중창을 하였으므로 100여 칸 전후였을 것이다.

23) 李炳熙, 위의 글, 61~65쪽.

수선사의 보 운영에서 주목되는 것은 먼저 당시 보의 불법적 운영을 비판하면서 정해진 규정에 의거해 이식을 낮게 하고 子母停息의 법을 따르고 납부자가 量槩作業을 직접하도록 하는 원칙을 지킬 것임을 분명히 밝히고 있다는 점이다. 실제 운영도 그러했을지 다소 회의적이지만, 수선사는 건전한 보의 운용을 통해서 경제적으로 꺾박받던 일반민에게 대한 구휼의 측면에서 어느 정도 긍정적 기능을 하였다고 볼 수 있겠다. 고려시대 전시기에 걸쳐 탈법적으로 무수히 자행되었던 여타 사찰의 보 운영과는 극히 대조적이라 아니할 수 없다. 이러한 합법적 운영이 가능하였던 것은 결사가 성립할 때 지원을 아끼지 않았던 지방사회의 향리층과 일반민에 대한 배려, 그리고 초기 결사가 지향했던 이타행을 중시하는 대사회적 인식 때문이었다고 본다.

수선사가 토지경영과 보의 운영에서 얻는 상당한 양의 수입은 일차적으로 사원재정에 커다란 도움을 주었다. 이외에 수선사에 시납된 토지를 경작하여 지대를 납부하고 보에서 곡식을 빌려간 일반민들은 일단 수선사와 긴밀한 관련을 맺으면서 삶을 영위해 나갔을 것이다. 따라서 수선사는 천민·농민항쟁과 뒤이은 여원전쟁으로 피폐해진 지방민에게 긍정적 차원에서 일정한 신앙공동체 나아가 경제공동체의 구심점 역할도 하였다고 본다. 그 영역은 〈수선사사원현황기〉에 언급된 토지 분포지역과 〈상주보기〉에 보이는 상주보 운영 지역으로 보아 수선사를 중심으로 대개 서로 羅州郡, 서북으로 高敞郡, 남으로 長興郡, 북으로 谷城郡, 동으로 順天 이내의 지역이었다.²⁴⁾

혜심의 사상은 그가 간화선 선양을 위해 노력하였고 유학자 관리를 중심으로 유불일치사상을 주장했다는 데서 그 특징을 찾을 수 있다. 그의 간화선은 지눌이 돈오점수·정혜쌍수의 토대 위에서 말년에 《法集別行錄節要并私記》 말미에서 주장하고 《看話決疑論》에서 체계화시킨 선사상으로부터 출발하고 있다. 혜심은 이러한 돈오점수·정혜쌍수와 간화선에 대한 철학적 기초에 근거하여 간화선의 실천적 선양에 주력하고 있는 것이다.²⁵⁾

혜심에게서 간화선은 선수행의 방법이요 이러한 수행을 통한 궁극적인 도

24) 崔柄憲, 앞의 글(1993), 199쪽.

25) 김호성, 〈慧謹 禪思想에 있어서 敎學이 차지하는 의미－普照知訥과의 관계를 중심으로－〉(《普照思想》 7, 1993) 참조.

달점은 無心이었다. 이 무심사상은 지눌의 영향을 받은 것이다. 혜심은 먼저 해탈하는 길은 오직 마음(心)을 깨치는데 있는데, 이 마음은 중생의 本源으로 부처와 다름없음을 경론에 의거하여 증명해 보이는 데서 시작한다. 그런데 이 마음은 망상으로 스스로 막혀 있다. 따라서 이 망상을 떠나면 마음이 자연히 現前하여 깨달음에 이른다 하고 이를 無心·眞心이라 하였으니 바로 부처의 경지를 말한다. 그런데 만약 경론에 의해 이론적·논리적 추구로 망상을 떠나려 한다면 오히려 망상에 망상을 더할 뿐이라 하고, 오직 그 방법으로 화두참구를 제시하고 있다. 이것은 모든 논리적 사고를 허용치 않으면서 곧바로 무심에 나아가게 하는 가장 오묘하고 은밀한 방법이기 때문이다. 혜심은 상대에 맞는 다양한 화두를 상황에 맞게 제시하고 있다. 예컨대 최우는 글씨에 능하므로 「붓」이라는 화두를 내려주어 참구할 것을 권하고 있다. 결국 혜심에게 화두는 대단히 중요한 의미를 갖는 것이다.

이러한 혜심의 화두에 대한 관심은 《禪門拈頌集》 30권과 〈狗子無佛性話揀病論〉 1편의 저술로 나타났다. 전자는 송대 《景德傳燈錄》의 燈史體制와 《碧巖錄》의 염송체제를 빌어서 선가의 古話(화두) 1,125칙과 이에 대한 여러 선사의 徵·拈·化·別·頌·歌 등의 要語를 채집하여 편찬한 방대한 화두염송집이다. 후자는 조주의 「無字(狗子無佛性話)」라는 화두를 참구할 때 일어나는 여러 가지 오해의 예를 들어 그 잘못을 간별해 주기 위해 쓰여진 논이다. 두 저술은 지눌의 이론적 간화선에서 혜심의 실천적 간화선으로의 새로운 차원을 열어 준 禪書이다. 특히 《선문염송집》은 조선 초기의 權近이 《陽村集》 曹溪拈頌跋에서 “우리 나라에서 조계(선종)를 배우는 자로 이 글에 마음을 쏟지 않는 자가 없었다”할 정도로 중시되었다.

혜심의 간화선은 지눌과 마찬가지로 상근기인을 위한 사상이었다. 그러나 혜심은 일반민이 쉽게 접근할 수 있는 《金剛經》 공덕신앙을 간과하지 않았다. 그가 남긴 〈金剛般若波羅蜜經贊〉·〈小字金剛經贊〉·〈金剛般若波羅蜜經跋文〉 등은 《금강경》을 수지하여 얻게 되는 이적과 영험을 설명하고 있다. 《금강경》은 중국선종사에서 육조 혜능이 이전의 난해한 《楞伽經》을 대신하여 중시한 경전이다. 혜능은 알기 쉬운 《금강경》을 선종의 중심경전으로 채택하면서 大衆禪의 시대를 열었던 것이다. 지눌도 이 경전을 매우 중시하여 읽기를 권하

였고, 혜심은 공덕신앙의 차원에서 일반민에게 수지와 독송을 권하고 있다. 혜심의 《금강경》공덕신앙에 대한 관심은 보다 많은 사람이 수선사에 가까이 할 수 있는 길을 열었다고 하겠다.

혜심의 유불일치사상은 그가 유학을 공부한 향리학식층의 자세로서, 그 역시 어려서부터 유학을 수업하고 사마시에 합격한 경력을 바탕으로 한 유학자 관리와의 교류를 통해 나타나고 있다. 즉 혜심은 최홍윤의 서신에 대한 답서에서 유불일치사상, 한걸음 더 나아가 불교우위론을 내세우고 있다.²⁶⁾ 그는 대전제로 유·불이 이름만을 생각하면 매우 다르지만 진실을 알면 다르지 않다고 하고 두 가지 점에서 이를 증명하고 있다. 먼저 공자가 꿇었던 네 가지, 즉 “恣意가 없고(毋意), 獨尊이 없고(毋我), 固執이 없고(毋固), 期必이 없음(毋必)”(*《論語》* 子罕)을 儒佛道の 조화를 주장한 북송대 無盡居士 張商英이 眞意·眞我·眞固·眞必이라 하고, 이를 불교적 관점에서 일일이 해석하여 공자의 四毋와 일치시킨 예를 제시하고 있다. 혜심은 장상영의 해석에 동감하고 이 四毋와 四眞을 無念心體라 하고 이는 비었으면서 신령하고 고요하면서 비추고, 만법을 꿰뚫고 十方에 두루 사무치며 고금을 통해 꿰어지거나 멀하지 않는 것이라고 하였다. 이러한 무념심체는 바로 혜심이 지향하는 무심·진심을 말하는 것이다. 다음으로 혜심은 *《起世界經》*의 “부처님이 말씀하시기를 ‘나는 두 성인을 震旦(중국)에 보내어 교화를 행하리라’ 하셨는데, 한 사람은 노자로서 迦葉菩薩이고 또 한사람은 공자로서 儒童菩薩이다”라는 말을 인용하여 유교와 도교가 불법에서 기원한 것이니 방편은 다르나 진실은 같은 것이라고 하였다. 이에 대한 증명으로 공자가 말한 “參아, 내 道는 하나로 꿰었다”, “아침에 道를 들으면 저녁에 죽어도 좋다”(*《論語》* 里仁)에서의 도를 역시 불교적으로 해석하여 “도란 萬法을 관통하여 꿰어지거나 멀하는 것이 아니다. 이미 꿰어지거나 멀하는 것이 아닌 줄을 알았기 때문에, 공자는 도에 맡겨 ‘저녁에 죽어도 좋다’고 한 것이다”라고 하였다. 이같이 혜심은 유불일치를 두 가지 점에서 증명하고, 결론적으로 당대 선승 馬祖道一の “마음이 곧 부처요, 마음도 아니고 부처도 아니다(卽心卽佛, 非心非佛)”라는 화두

26) 慧諶, 〈答崔參政洪胤〉(*《曹溪眞覺國師語錄》*; *《韓國佛教全書》* 6).

를 때때로 참구하여 철저히 깨치는 것을 법칙으로 삼도록 권고하는 것으로서 답신을 마치고 있었다. 또 혜심은 어느 書生에게 주는 글에서도 동진 때 慧遠의 《沙門不敬王者論》과 양나라 沈約의 〈內典序〉(道宣撰, 《廣弘明集》 권 19)를 인용하면서 역시 유불일치를 말하고 있으며, 당대 韓愈의 배불론을 신랄히 비판하고 있다.²⁷⁾

이같은 유불일치사상은 유학에 대한 폭넓은 지식과 중국에서 전개된 유불 논쟁에 대한 흐름을 바탕으로 이루어졌음을 알 수 있다. 그리고 이전의 유불론이 역할분담론적 논리였던 것과는 달리, 혜심은 유교와 불교를 철학적으로 일치시키고 있으며, 결국은 불교가 주체가 된 일치를 모색하고 있다. 이는 당시 사학풍적 유학에 대하여 지눌 불교철학의 자신감에서 나온 것으로 보인다. 이러한 불교측의 유불론은 유자층에 영향을 주어 유불의 교류를 활발하게 하였으며, 지눌의 정치한 심성론과 함께 주자성리학 도입의 사상적 배경이 되었던 것으로 보인다.

혜심 불교사상의 핵심은 간화선이고 그 선양을 위한 노력은 수선사 제2세 夢如에게로 계승되었다. 몽여(?~1252)²⁸⁾는 혜심이 입적하자 사주가 되어 세상을 떠날 때까지 19년간을 수선사에 머물렀다. 그는 간화선을 따르는 臨濟宗계통의 선승이면서 滄仰宗이나 曹洞宗계통의 선사상에도 안목이 있었으며, 이로 인하여 혜심의 두터운 신임을 받아 수선사의 계승자가 되었다.

몽여가 주목되는 것은 그가 《선문염송집》을 중간하였다는 사실 때문이다. 그는 혜심이 《선문염송집》 서문에서 “다만 유감스런 일은 諸家の 語錄을 다 보지 못하여 빠뜨려진 것이 있을까 염려되는 것이다. 미진하게 된 것은 다시 뒷날의 어진이를 기다리기로 한다”는 유촉을 이어받아 중간을 의도하였다. 또 《선문염송집》 초판이 개경에 보관되어 있었으나 강화천도(1232) 와중에서

27) 慧諶, 〈贈書生詩〉(《無衣子詩集》 권 하; 《韓國佛教全書》 6).

28) 호가 小融이고 시호는 淸眞國師이다. 그는 《禪門拈頌集》을 重刊한 이외에 다른 저술을 남기고 있지 않다. 그리고 그의 비문은 현존하지 않고 그에 관해서는 단편적인 자료만이 눈에 띄일 뿐이다. 한편 1986년 경주 祇林寺의 大寂光殿 毗盧舍那佛像에서 龜庵老禪이 편집한 《禪門雪竇天童園悟三家拈頌集》이 나왔는데, 蔡尙植은 〈修禪社刊『禪門三家拈頌集』의 사상적 경향〉(《釜山直轄市立博物館年報》 11, 1988; 앞의 책)에서 귀암노선을 夢如로 추정하고 있다.

유실되었기 때문에 다시 간행할 필요가 있었던 것이다. 그리하여 혜심이 미처 이용하지 못한 여러 어록에서 새로 古話 347칙을 뽑아 이를 초판본에 더하고 단속사 주지 만종의 도움을 받아 고종 31년(1244)에서 고종 35년 사이에 晉州의 南海分司大藏都監에서 중간하였다. 이러한 노력은 지눌과 혜심으로 이어지는 간화선의 선풍을 계승하고자 하는 의지와 다양한 선사상에 대한 깊은 안목에서 가능하였던 것이다. 몽여의 선사상은 그대로 혼원·천영에게 영향을 주었다. 그리고 이규보(1168~1241)를 대표로 하는 유학자 관료와의 교류를 통해서 사대부층에 선사상을 이해시키는데 커다란 역할을 하였다.

몽여 때 수선사는 최씨무신정권과 새로운 관계를 갖는다. 《東國李相國集》에 의하면 이규보는 몽여에게 東堂(과거 본고사)의 경비를 요청하였고 몽여는 이에 응하였다. 요청 명목은 빈번한 과거시험의 경비 때문이었다고 한다.²⁹⁾ 그러나 실질적으로는 대몽항쟁으로 인한 재정궁핍과 강화천도 이후 江都의 경영 등 국가운영에 많은 재정이 필요하였기 때문이었을 것이다. 그래서 최씨무신정권은 이규보를 통해서 수선사에 재정지원을 요청했던 것이다. 이는 수선사의 사원재정이 혜심 이후 그만큼 안정되었다는 사실을 말해주는 것이지만, 수선사에 대해 재정적 기부를 강요하는 것은 정치권력이 수선사를 정권유지 차원에서 왜곡하는 것이며, 이에 따라 수선사는 정치권력에 종속되어 결사이념의 실천과는 먼 길로 나아갈 수밖에 없게 되었다. 이러한 사정은 몽여 때를 지나 混元·天英 때에 이르면 더욱 심화된다.

수선사 제4세 혼원(1191~1271)³⁰⁾은 최우에 의해 定慧社 주지와 禪源社 법주가 되었으며 대선사에 제수되었다. 그리고 崔沆의 영향력으로 고종 39년 수선사 사주가 되어 고종 43년까지 있었다. 선원사는 강도에 세워진 최우의 원찰이자 대몽항쟁의 구심점 역할을 수행한 사원으로³¹⁾ 수선사 다음으로 사

29) 李奎報, 《東國李相國集》 후집 권 12, 書 寄松廣寺主禪師夢如手書.

——, 《東國李相國集》 후집 권 12, 書 答松廣寺主手書.

30) 王師冊號가 沖鏡이고 諡號는 眞明國師이다. 禪選 上上科에 합격한 경력이 있다. 아버지는 李師德인데, 黃海道 遂安縣(遂安郡)의 토성으로 京市署丞(정8품)을 지냈다. 어머니는 閤門祗候(정7품)를 지낸 金閔甫의 딸이다. 저술은 없으며, 金壇가 지은 〈臥龍山慈雲寺王師贈諡眞明國師碑銘〉(원종 13년; 1272)이 현존한다.

31) 金光植, 《高麗 武人政權과 佛教界》(民族社, 1995), 262쪽.

세가 매우 컸다. 그 범주는 당대 불교계를 주도하던 수선사 사주의 제자로 이루어졌으며 그들이 후일 최씨의 후원으로 수선사 사주가 되었으니, 혼원과 천영이 그에 해당된다.

혼원이 최우의 신임을 받아 선원사 제1세 범주로 임명된 것은 수선사와 최씨무신정권과의 관계가 몽여 때와는 또 다른 새로운 국면으로 접어드는 것을 의미한다. 혜심·몽여가 정권과 일정한 거리를 유지하였던 데 반하여, 혼원에 이르면 완전히 밀착단계로 바뀐다는 점이다. 이는 최씨무신정권의 후원이 확대되는 것과 함께 수선사가 최씨무신정권에 종속되어 정권유지에 직접적으로 포섭되는 결과를 낳았다. 이에 따라 혼원은 선원사에 주석하면서 향몽의식 고취에 적극적으로 참여하게 된다. 이는 당시 고려 국가의 최대과제였던 향몽투쟁에 동참하였다는 점에서 그 의의가 자못 크다고 아니할 수 없겠으나, 일면 최씨의 정권안보에 이용된 측면을 간과할 수 없는 것이다.

혼원은 수선사에서 牧牛子 지눌의 가풍을 다시 불러 일으켰다고 그의 비문은 전하고 있다. 목우자의 가풍은 신앙결사를 통하여 돈오점수를 철학적 기반으로 한 정혜쌍수의 실천이다. 그리고 일반민을 위한 이타행의 실천이다. 하지만 현존 자료를 통해 볼 때 혼원에게는 이러한 모습을 찾을 수 없다. 다만 혜심과 몽여로부터 배운 간화선의 선풍이 보일 뿐이며, 그렇다고 이들의 사상을 진진시킨 노력은 보이지 않는다. 이러한 경향은 천영에게로 이어진다.

수선사 제5세 天英(1215~1286)³²⁾은 최씨무신정권과의 관계에서 혼원 때와는 다른 측면을 보여주고 있다. 먼저 양자의 본격적인 관계는 고종 35년

32) 天英은 뒤에 휘를 安其·安且라 고쳤으며, 字는 乃老이고 自號를 晦堂老人·慈忍室老人이라 하였으며, 旦公으로 불리기도 하였다. 시호는 慈眞圓悟國師이다. 禪選 上上科 출신이다. 선조는 鷄林 金氏였는데 帶方郡(南原)으로 이사하고 梁氏로 개명하여 南原道호부의 土姓이 되었다. 아버지는 梁宅椿이요, 첫째 어머니는 隴西郡(黃海道 瑞興都護府)의 토성인 김씨의 딸이다. 둘째 어머니는 別將 배씨의 딸이다. 저술은 豪膽雄深하였다 하나 현재 남아 있는 것은 없다. <德異本六祖壇經跋文>과 <禪門雪竇天童圓悟三家拈頌集>에 대한 跋文이 남아 있으며, 李益培가 지은 <曹溪山第五世贈慈眞圓悟國師碑銘>(충렬왕 12년; 1286)이 현존한다. 일찍이 8세에 혜심에게 출가하였고 몽여와 혼원에게 가르침을 받았으며 지눌 이래의 선사상을 계승하였는데, 특히 혜심이 크게 선양한 간화선에 주안점을 두었던 것으로 보인다.

(1248) 최우에 의해 선사에 제수되고 단속사 주지가 되면서 시작되었다. 다음 해 최우가 昌福寺를 창건하고 낙성법회를 주맹토록 하였으며, 고종 38년에는 최항이 보제사에 별원을 창건하고 구산문 선승을 모아 주맹하도록 하였다. 그리고 다음해 몽여가 입적하자 선원사 법주로 있던 혼원을 수선사 사주로 임명하고, 대신 천영을 선원사 제2세 법주로 삼았다. 선원사와 창복사는 최우가 세운 원찰인데 후일 최충헌과 최우의 眞殿寺院이 된 최씨의 중요한 사원이다. 이들 사원은 모두 강화도 천도 후 최씨정권에 의해 세워져 대몽항쟁기에 최씨정권 유지를 위해 향몽의식 고취에 적극적이었던 사원이다.

천영과 최씨정권의 관계는 속가의 아버지와 이복동생이 문음의 혜택을 입거나 노비를 하사받을 정도의 깊은 관계로 이어졌다. 〈圓悟國師父梁宅椿墓誌〉(고종 4년)에 의하면 천영의 아버지 양택춘(1172~1254)은 職事가 없는 散秩이었는데, 고종 18년 그의 나이 60세가 되어 비로소 溫水郡(溫陽)감무를 시작으로 실직을 받고 관리로 나아간 인물이다. 그런데 천영이 고종 33년 선원사에 가서 최우에게 三重大師를 제수받은 후부터, 양택춘은 최우와 최항에 의해 여러 관직을 받아 승진하여 마침내 朝請大夫 禮賓卿(종3품)으로 치사하였다. 뿐만 아니라 그의 아들 3명도 모두 어려서 각각 삼중대사와 道場庫判官 및 隊正이 되었는데 이 모두가 천영의 문음이었다. 고려시대 음서는 왕족의 후예와 공신의 후손 및 5품 이상 일반 고급관료의 자손을 대상으로 하였다. 그런데 이처럼 승려의 영달로 인하여 아버지와 심지어 동생에게까지 문음의 혜택이 돌아가고 있는 경우는 처음 있는 사례로서 천영과 최씨정권과의 관계가 특별하였음을 여실히 보여주는 것이다.³³⁾ 이 밖에 〈松廣寺圓悟國師奴婢寄進立案〉(충렬왕 7년; 1281)에 의하면 양택춘은 최항에 의해 국가로부터 노비 3구를 하사받는 등 실질적으로 경제적 혜택을 받기도 하였다.

천영 때의 수선사는 강력한 후원세력이었던 최씨정권이 몰락하고 왕정복고와 더불어 원의 간섭이 시작되면서 해심·몽여·혼원 때와는 달리 불교계에서의 주도권을 점차 상실해 갔다. 천영이 수선사 사주가 된 것은 고종 43년이다. 혼원이 몰려나기를 청하고 천영으로 대신하도록 하자, 고종이 천영에

33) 許興植, 〈高麗時代의 새로운 金石文資料〉(《大丘史學》 17, 1979; 앞의 책, 694쪽).

게 대선사를 제수하고 수선사 사주에 명하였던 것이다. 물론 천영이 수선사 사주가 되는 데는 그가 수선사 출신이었다는 점이 일차적으로 작용하였겠지만, 선원사 법주를 역임하면서 최항의 절대적 후원을 받아 가능하였던 것이다. 천영이 수선사에 사주로 머문 기간은 충렬왕 12년까지 30여 년이다. 그 사이 고종 44년에 최항이 죽고 다음해 崔瑱가 살해됨으로써 최씨정권이 막을 내리고 그 다음해 고종이 세상을 떠남으로써 천영의 정치적 후원세력은 모두 사라졌다. 천영비문에는 원종의 보살핌이 날로 두터웠고 충렬왕과 왕비 元成公主의 은총이 컸다고 했으나 특별한 관계는 보이지 않는다. 그리고 왕사책봉도 결국 이루어지지 못하였음을 비문은 말하고 있다. 당시는 가자산문의 一然이 원종 2년(1261) 왕의 명을 받아 강화도 禪月社에 주석하고 충렬왕 9년에 國尊에 책봉되어 왕권과 밀착, 무신집권기 수선사를 대신하여 불교계의 중심에 있었다.³⁴⁾

이상과 같이 해심·몽여 때의 수선사는 당대 제일의 사원으로서 결사이념의 계승과 중앙정치권력과의 관계가 균형을 이루면서, 결사이념이 일면 계승된 측면이 보이면서도 일면 권력에 종속될 위험성이 상존하였다. 그러나 혼원·천영 때에는 정치권력에 종속되어 변질되고 말았으나 禪風이 그나마 유지되었던 점은 지적해 둘 만한 것이다.

(3) 원의 간섭과 수선사의 친원불교화

무신정권이 무너지고 원의 간섭(1270~1356)이 본격화되면서 고려 국가의 제부문에서 심각한 변동이 일어났다. 원 황제를 정점으로 하는 정치체제의 일대 재편은 고려의 독자적인 국가체제를 위협하였으며, 특히 30여 년에 걸친 항몽전쟁 이후 원에 의한 일본원정과 그 준비(1271~1294)는 삼남지방을 극도로 피폐시켰던 것이다. 이에 더하여 새로운 수탈집단으로 등장한 부원세력은 자의적으로 토지를 탈점하고 부세를 수탈하여 일반민의 고통을 가중시켰다. 이에 따라 불교계도 불교교단의 주도권은 물론 불교사상 자체도 커다란 변화를 겪게 되었다. 이러한 변화는 冲止가 활동한 시기에 현저하게 나타났다.

34) 蔡尙植, 〈普覺國尊 一然에 대한 研究〉(《韓國史研究》 26, 1979; 앞의 책).

충지(1226~1293)³⁵⁾는 사마시에 합격하고 春闈(예부시)에 장원급제한 유학적·문학적 소양을 지닌 관료출신 승려였다. 그는 혜심과 같이 과거출신으로 승과를 거치지 않고 승계를 받아 수선사 사주가 된 독특한 인물이다. 그는 일찍이 永嘉書記를 지낸 적이 있으며 일본에 사신으로 다녀오기도 하였다. 한림원에 들어가서는 문장으로 이름을 떨쳤다. 그러나 충지는 세속적인 명예를 떨쳐버리고 29세의 늦은 나이에 선원사 법주로 있는 천영에게 출가하여 구족계를 받았다.

그의 출가 이유는 사마시 출신인 혜심과 같이 무신정권체제하에서 유학의 역할에 한계를 느끼고 詞章學風의 유학에 대해 회의하던 중 불법에 매력을 느꼈기 때문으로 보인다. 그리하여 수선사의 참신하고 개혁적인 불교사상이 혜심 이후 중앙의 사대부층으로 크게 영향을 주자 이에 수선사계열의 천영에게 출가했다고 보인다. 이와는 다른 이유로 문인적 취향을 지닌 충지가 몽고의 침략으로 인한 참담한 고려의 현실로부터 도피하여 도가적 은둔을 동경해 출가하였던 점도 지적될 수 있다. 이후 충지의 삶은 세속의 급변하는 역사적 현실과 그대로 연관되면서도 이로부터 은둔하려는 이중적 모습을 보이고 있다.

충지는 원의 간섭이 시작되자 현실에 그대로 순응하면서 친원의식을 갖게 되었다. 원종 12년 원은 일본원정을 위해 屯田經略司를 설치하는 한편 막대한 양의 군량과 함선 및 군사를 준비하도록 고려에 강요하였다. 이 준비로

35) 冲止의 처음 법명은 法桓이고 自號는 宓庵老人이다. 속명은 珣인데 개명하여 元凱라 하였다. 시호는 圓鑑國師이다. 아버지는 魏紹로 定安(長興) 道艸縣(정안의 屬縣인 遂寧縣)의 土姓이며 戶部員外郎(정6품)을 지냈다. 어머니는 原邦(지역 미상) 출신의 吏部員外郎 宋子沃의 딸이다. 충지의 저술에는 《海東曹溪第六世 圓鑑國師歌頌》(또는 圓鑑國師歌頌이나 圓鑑歌頌, 충렬왕 23년)·《曹溪宓庵和尚雜著》가 현존한다. 전자는 《東文選》·《東國輿地勝覽》 등에 실려 있는 충지의 작품이 추가되어 1920년에 《圓鑑錄》이라는 題號로 간행되어 전한다. 이 밖에 《曹溪圓鑑國師語錄》이 있었으나 전하지 않고 다만 蒙菴老人 明友不渴의 서문(충렬왕 23년)만이 남아 있으며, 《圓鑑國師集》(圓鑑集 또는 宓庵集)이라는 서명이 전하나 《원감가송》과 同書異名인지 또는 《원감가송》과 《조계원감국사어록》을 합편한 것인지 알 수 없다. 한편 金嘯이 지은 〈曹溪山第六世贈諡圓鑑國師碑銘〉(충숙왕 원년; 1314)이 남아 있다. 충지 때의 수선사에 대해서는 朴榮濟, 〈元 干涉期 初期 佛教界의 變化—冲止(1226~1293)의 現實認識과 佛教思想을 중심으로—〉(《14세기 고려의 정치와 사회》, 민음사, 1994)을 참조하였다.

고려는 인적·물적 자원을 탕진하였으며 사원도 예외가 될 수 없었다. 수선사는 면세의 혜택을 받고 있던 사유지에 전세가 부과되어 사세가 궁핍하게 되었다. 《圓鑑錄》에 의하면 이 때 충지는 정혜사 사주로 있으면서 본사인 수선사를 대신하여 원 황제에게 면세를 간청하는 간절한 표문을 올렸으며, 결국 면세를 받게 되었다. 이에 충지는 원 황제에게 감사의 표문을 올리고 자주 祝聖疏를 지어 그의 수복을 빌고 덕화를 찬양하였다. 그리고 수선사를 원 황제의 제일 원찰로 삼아 달라고 요청하고 있다. 이것이 계기가 되어 충지는 원 황제의 초청을 받아 황실에 들어가 사부의 예를 받았다(충렬왕 원년). 뿐만 아니라 아버지가 재상직을 추증받기도 하였다. 원 황제와의 관계는 황실의 지원을 받아 사원재정의 안정을 도모했다는 의미를 갖는다.

그러나 원 세조의 불교정책이 정북지역민에 대한 회유의 성격을 질게 띠고 있었으며, 회유할 때 상층승려가 적극적으로 가담되었던 점을 미루어 볼 때, 충지를 원에 불러들인 것은 세조의 이러한 정북지 불교정책에서 나온 것이라 볼 수 있다. 세조는 대몽항쟁기에 항몽의식을 고취시킨 고려불교에 대해 일면 보호책을 쓰면서 일면 충성을 강요하였는데, 충지에 대한 태도도 이러한 그의 불교정책에서 나온 것이다. 따라서 충지는 원에 종속적이고 친원적일 수밖에 없게 되었으며, 이러한 충지의 친원의식은 수선사가 최씨무신정권기 대몽항쟁 때에 정신적 구심체가 되어 국가의식을 고양시켜 고려의 국가체제 유지에 일정한 역할을 하였던 입장에서 일변한 것이다. 결국 충지의 친원의식은 고려불교가 원에 종속됨을 의미하는 것이며, 또 다른 측면에서 원의 고려에 대한 간섭을 합리화시켜 주는 역할을 하였다고 볼 수 있다.

충지의 친원의식은 양면적 현실인식으로 이어졌다. 그의 현실인식은 당시 고려사회를 탕진시킨 일본원정에 대한 시각에서 잘 드러난다. 충지는 원정에 동원되어 고통받는 일반민의 열악한 처지를 인식하면서도 그 원정의 주체인 원을 찬양하고 원정을 칭송하는 양면성을 드러내고 있다. 즉 충렬왕 6년에 지은 〈嶺南艱苦狀二十四韻〉과 동왕 9년에 지은 〈憫農黑羊四月旦日雨中作〉에서 일본원정 준비로 인해 고통받는 일반민의 참상을 구체적으로 읊고 있다.³⁶⁾

36) 秦星圭, 〈圓鑑錄을 통해서 본 圓鑑國師 冲止의 國家觀〉(《歷史學報》94·95, 1982) 참조.

충지가 이미 친원의식을 갖고 원과 고려의 체제에 순응하면서 충성을 맹세 하였음에도 불구하고 이런 작품을 남길 수 있었던 것은 간접적이나마 원정의 폐단을 고발한 것이며 현실인식의 적극성을 보여주는 것이다. 하지만 이러한 고통이 원의 간섭에서 야기되었다는 사실은 침묵한다. 충지는 원을 비판하지 못하고 도리어 원의 황제가 내려주는 큰 은택으로부터 그 참상의 해결책을 바라고 있는 것이다. 더욱이 제2차 일본원정(충렬왕 7년; 1281) 전후 작품으로 추정되는 장문의 〈東征頌〉에서는 동정과 원 황제의 교화를 칭송하고 있다. 이같은 충지의 양면적 현실인식은 그의 친원의식에서 나온 것이며, 궁극적으로는 원의 간섭이라는 시대적 제약에서 기인한 것이다.

원의 간섭이라는 시대적 상황으로 충지는 양면적 현실인식을 갖게 되고 수선사의 불교전통과는 다른 변화된 불교사상을 보였다. 먼저 충지에게는 수선사 불교전통을 계승하려는 의식이 있었음이 주목된다. 하지만 지눌이 보인 선교일치사상과 핵심이 선양한 간화선과 유불일치사상에 대해서는 매우 단편적 모습만 보이고 사상적으로 이어지고 진전시키지는 못하였다. 오히려 지눌 이전 고려 중기 선의 전통을 강조하는 점이 특색이다. 그의 〈慧炤國師祭文〉과 〈定慧入院祝法壽疏〉 및 〈定慧入院祝聖夏安居起始疏〉에 의하면 정혜사의 창건자로서 혜소국사의 공적을 찬양하고 국사의 선풍이 몽여·혼원을 거쳐 자신에게 전승되었음을 감사하고 있다. 예종대 혜소국사의 선이 고답적이며 귀족적인 경향을 가지고 개인적 수업형태를 중시하는 분위기였는데, 이러한 선의 전통을 강조하고 있는 충지의 불교는 지눌의 결사불교와 비교할 때 확실히 변질된 것이며,³⁷⁾ 이는 그의 삶이 결사이념의 적극적인 실천보다는 은둔적으로 흘렀던 점과 궤를 같이 하는 것이다.

충지가 수선사에서 볼 수 없었던 彌陀信仰과³⁸⁾ 觀音信仰을³⁹⁾ 보이고 있는 것도 하나의 특징으로 지적될 수 있다. 이는 현실사회와 불교교단의 당면과제와 문제점을 근본적으로 해결하려는 철학적 노력보다는 단지 현세이익을 목적으로 하는 공덕신앙적 의식불교 차원에 머물렀음을 보여줄 뿐이다.

37) 崔柄憲, 〈修禪結社의 思想史的 意義〉(《普照思想》 1, 1987), 17쪽.

38) 冲止, 〈彌陀齋疏—李敖尙書行〉(《圓鑑錄》; 《韓國佛教全書》 6).

39) 冲止, 〈祝大寶消災仁王千手智論四種法席疏〉(《圓鑑錄》; 《韓國佛教全書》 6).

충지불교에서 시대상을 무엇보다도 잘 반영하는 것으로 祝聖을 강조한 점을 지적할 수 있다. 충지의 저술에는 원제와 국왕의 수명무궁을 위해 빈번히 실시한 축성자료가 많은 양을 차지한다.⁴⁰⁾ 선종교단에서 축성은 청규에 규정되어 있는 의례의 하나인데, 교단이 국가권력에 철저하게 종속되어 국가불교적 성격을 강하게 띠면서 더욱 강조된 것이다. 원래 수선사에는 청규가 있는데 지눌이 지은 《계초심학인문》이 그것이다.⁴¹⁾ 이 청규는 오직 수행자를 위하여 일용규범으로 만들어져 국가나 국왕과의 관계에 대해서는 일체의 언급이 없다. 이런 전통에서 볼 때 충지의 축성은 수행 중심의 護法清規에서 벗어난 護國清規로의 변화라고 하겠다. 이러한 충지의 축성은 바로 원대 선종의 영향으로 보여진다. 원대 선종은 사상적 진전이 없이 완전히 국가의 통제 하에 놓이면서 국가불교적 성격을 강하게 표방하였다. 이런 경향이 원의 간섭을 시작으로 고려에 그대로 유입되었던 것이다.

충지불교의 국가불교적 성격은 그의 친원적 성격과 함께 원을 정점으로 하는 체제불교적 특징을 강하게 띠도록 하였다. 이는 그가 교류한 인물들의 정치적 특성이 친원적이며 원과 고려국왕의 체제에 순응하면서 가세와 정치적 생명을 이어간 관료들이라는 점과 연관시켜 볼 때 더욱 뚜렷해진다. 수선사가 정치세력과 연결되어 타락한 중앙귀족불교를 비판하고 지방에서 지방민의 후원으로 시작한 혁신적인 불교사원이라는 점을 상기할 때, 충지의 불교성격은 수선사 창립 당시와는 크게 변모된 모습을 보여주는 것이며, 선사상의 발전에 제약으로 작용했다고 볼 수 있다.

충지 때의 수선사는 불교교단에서의 주도권을 상실하였다. 비록 원제와 고려국왕 및 여러 정치세력과 교유를 가졌고 이들의 후원을 받았지만 최씨무신정권기에서와 같은 정도는 물론 아니었기에, 사세가 여타 교단에 비해 뒤졌고 불교계에서의 주도적 위치도 유지할 수 없었다. 당시는 선종가지산문의 일연과 天台宗의 妙蓮寺계열 및 瑜伽業(法相宗)이 원 황실을

40) 冲止, 〈祝聖疏〉(《圓鑑錄》; 《韓國佛教全書》6) 등이 있다.

41) 《誠初心學人文》은 政敎의 야합을 거부하는 정신 아래서 저술된 清規이며, 그것은 國王恩 등의 四恩을 우선으로 하여 조직된 護國清規가 아니라 禪衆의 수행만을 위주로 하여 조직된 護法清規라고 한다(崔昌植, 〈普照 定慧結社와 清規〉, 《普照思想》5·6, 1992).

중심으로 하는 국왕과 새로 등장하는 정치세력들의 실질적 후원하에 생전에 국존과 국통 및 왕사에 책봉되고 대규모의 종단법회를 주관하면서 불교계를 주도하고 있었기 때문이다.

이에 따라 수선사의 사세는 상대적으로 약화되었다. 그나마 인근지역 지방민의 후원도 격감하였다. 일본정벌로 특히 경상·전라 양도가 국가적 賑貸가 실시될 정도로 궁핍한 상황에서 지방사회의 후원을 얻기는 어려웠을 것이며, 최씨집권기에 이루어 놓은 사원전과 보가 제대로 운용될 수도 없었다. 충지의 비가 그의 사후 22년만에 수선사의 사세가 회복되는 제10세 萬恒이 사주로 있을 때 비로소 세워졌고, 충지 이후 제7·8·9세 사주가 누구였는지도 불분명할 정도로 그들의 행적이 소연한 사실도 수선사의 퇴조를 단적으로 보여주는 것이다.

그러다가 원 간섭기 중기의 충선왕대 말년 만항 때에 이르러 사세가 회복되고 여말의 공민왕대 수선사 제13세 復丘 때에 다시 대두되는 양상을 보이고 있다.⁴²⁾ 이 때 국왕과 가문의 후원으로 특별한 法號를 받고 문인이 1,000여 명에 달할 때도 있었다. 이제는 원 간섭기 초기처럼 원 황실과의 관계보다는 고려왕실과 깊은 관계가 이루어져 불교계 전면에 나서고 있으나, 왕권에 밀착되어 왕권강화에 이용되었으니, 역시 사상의 기반은 지배층을 벗어나지 못하였으며 사상적으로 진전된 것은 없었다. 마침내 고려 말에 지눌의 직계법손이 아닌 비수선사계 승려들이 사주가 되어 수선사의 불교전통이 단절되는 상황을 맞기도 하였다.

이상에서 살펴본 바와 같이 신불교운동으로 출발한 수선사는 고려 후기의 불교사는 물론 사상사에서 대단히 중요한 위치를 차지하면서 그 결사이념과 불교사상이 정치권력과의 관계에 따라 변화하여 왔음을 알 수 있다. 수선사의 지눌·혜심사상은 고려 후기와 조선시대 불교계에 커다란 영향을 미쳤으며 중국과 일본에도 전파되었다. 그리고 지눌의 정치한 심성론과 혜심의 유

42) 李齊賢, 〈海東曹溪山修禪社第十世別傳宗主重續祖燈妙明尊者贈諡慧鑑國師碑銘〉(《益齋亂藁》 권 7).

李達衷, 〈王師大曹溪宗師 一邛正令雷音辯海弘眞廣濟都大禪師覺儼尊者贈諡覺眞國師碑銘〉(《東文選》 권 118).

학자 관료와의 교유를 통한 유불일치사상은 여말 주자성리학 수용의 사상적 기반이 되었던 점은 한국사상사에서 주목할 만한 것이다.

〈朴榮濟〉

4) 백련사의 성립과 전개

信仰結社는 이상적으로 생각하는 신앙을 추구하기 위한 결집체이며, 불교가 수용된 이후 중국과 우리 나라의 경우 어느 시기에도 존재했다고 할 수 있다. 대체로 중국에서 4세기 말에 東晉의 慧遠(334~416)이 중심이 되어 白蓮社를 결성한 것을 신앙결사의 시초로 본다. 후대에는 이러한 혜원의 백련결사를 전형적이고 이상적인 형태의 신앙결사로 인식하여 이의 계승을 표방하는 경우가 많았다. 그렇지만 초기의 신앙결사는 관념적인 수준에 머물면서 모든 사회계층을 포괄하는 정도에는 이르지 못하였다.

그러나 종파불교가 성립되면서 모든 사회계층이 신앙을 공유할 수 있는 단계로, 또 지방사회에까지 불교가 확산되어 가는 추세에 따라¹⁾ 신앙결사는 지방사회의 토호세력·독서층과 그 이하의 신분층까지도 참여할 정도로 확산되어 일종의 신앙공동체로 발전하였다. 우리 나라의 경우, 8~9세기 이래 종파불교 성립의 산물로서 불교대중화가 계층적·지역적으로 이루어짐에 따라, 주로 지방의 소규모 사원을 근거지로 하여 결성된 香徒는 신앙결사의 좋은 예이다. 이러한 향도조직은 단순한 신앙공동체에서 출발하였으나 지방사회의 지역공동체로서의 성격을 지니는 방향으로 발전하기도 하였다.²⁾

이상과 같이 신앙결사는 관념적 단계와 지방사회를 중심으로 하여 전개된 신앙공동체까지도 포괄하는 개념이다. 신앙결사가 사회변혁기에는 운동의 양상을 띠기도 하는데, 일반적으로 역사적 개념으로 신앙결사라는 용어를 사용할 때는 운동의 성격을 지니는 경우를 말한다. 다시 말하면 신앙결

1) 채상식, 〈한국 중세불교의 이해방향〉(《考古歷史學志》 9, 동아대 박물관, 1993), 322~323쪽.

2) 김필동, 〈삼국~고려시대의 香徒와 契의 기원〉(《한국전통사회의 구조와 변동》, 文學과 知性社, 1986).

사는 불교가 당시의 사회에서 사회적 기능을 수행할 수 없는 한계에 이른 자기모순을 인식하고 이를 개혁하려는 의도에서 출발한 자각·반성운동이라고 할 수 있다.

그리고 신앙결사운동의 조직화과정에서의 특징은 중앙집중적인 교단체제에 대해 개별적·독자적 지방불교의 형태로 전개되었다는 점, 또 주도세력과 동조세력은 주로 신앙상의 목적을 추구하기 위해 자발적·개인적 차원에서 참여했으며, 대체로 지방의 중간신분층과 그 이하 신분층의 참여와 후원으로 결성되고 유지되었다는 점을 들 수 있다.

(1) 백련사 결사운동의 성립과 불교관

12세기 후반의 무신란을 기점으로 당시 사회의 전반적인 변동 속에서 기존의 보수적 경향이 강화된 불교계에 대한 비판운동으로 修禪社·白蓮社 등의 신앙결사가 결성되었다. 물론 이전에도 왕실과 귀족에 의해 지원되던 결사라는 형식의 신앙활동과 지방사회의 토호층에 의해 주도되던 향도조직에 의한 신앙활동이 서로 괴리된 채 공존하고 있었다.

전자의 경우 신라 하대에 성행하던 화엄계통의 결사라든가,³⁾ 고려 인종대에 지리산에서 행해진 법상종계통의 津億이 주도한 水精社⁴⁾ 등은 좋은 예가 될 것이다. 이에 비해 후자는 8~9세기 이래로 지방사회에서 소규모의 사원을 중심으로 造塔·鑄鐘·불사의 건립 등의 신앙활동이 광범위하게 행해진 사례에서 찾을 수 있는데, 이 경우 대체로 미륵신앙과 미타신앙이 주요한 신앙형태였다.

그러나 사회운동의 차원에서 평가될 수 있는 신앙결사는 12세기 말에서 13세기에 접어들면서 사회변동과 함께 다양하게 전개된 예를 들 수 있다. 가장 대표적인 것은 知訥(1158~1210)이 개창한 것으로 후에 수선사로 사액되었던 定慧結社와 了世(1163~1245)가 개창한 白蓮結社라 할 수 있다.

이들 양대 결사는 기존의 개경을 중심으로 하는 불교계의 타락상과 모순에 대한 비판운동이라는 점에서 공동의 과제를 갖고 출발했다. 이런 의미에

3) 曹庚時, <新羅 下代 華嚴宗의 構造와 傾向> (《釜大史學》 13, 1989).

4) 《東文選》 권 64, 記 智異山水精社記(權適).

서 이들에게서 지방불교적 경향을 발견할 수 있고, 또 이들의 성격을 불교개혁운동이라고 규정지을 수 있다.

그러면 백련결사에 대해 살펴보기로 하자. 백련결사는 천태종 승려인 요세에 의해 개창된 신앙결사인데,⁵⁾ 요세에 대한 기록은 비교적 풍부하다.⁶⁾ 그의 속성은 徐氏로 字는 安貧이며 의종 17년(1163)에 新繁縣⁷⁾에서 戶長인 必中과 동향인으로서 同姓의 어머니 사이에서 출생했다. 요세는 그의 부가 호장이었던 것으로 미루어 볼 때 합천지역의 토호출신이었음이 분명하다.

그는 명종 4년(1174)에 천태종 승려로 입문하였으며 그 다음해 僧選에 합격하고 신종 원년(1198) 봄에 개경의 천태종 사찰인 高峯寺의 법회에 참석하여 그 분위기에 크게 실망한 것을 계기로 신앙결사에 뜻을 두게 되었다. 그해 가을에 동지 10여 명과 더불어 여러 지역을 유력하다가 靈洞山 長淵寺에서 법석을 열었다. 이렇게 출발한 요세는 지눌이 公山の 會佛岬에 있으면서 修禪을 권하므로 그와 함께 수선을 체험하기도 하였다. 그러나 이로부터 사상적인 전환을 하게 된 계기는 희종 4년(1208) 봄에 靈巖의 月出山 藥師蘭若에서 거주할 때였다. 이 때 홀연히 생각하기를 “만약 天台妙解를 의지하지 않는다면 永明延壽가 지적한 120病을 어떻게 벗어날 수 있겠는가”라고⁸⁾ 하여 延壽가 《禪宗唯心訣》에서 지적한 120가지의 수행상의 제약을 극복하려면 천태의 묘해에 의지해야 한다고 생각한 것이다. 따라서 요세는 수선으로부터 天台教觀으로 방향을 전환하게 되어 〈妙宗〉을 즐겨 강의하였으며 실천행으로 修儼을 강조하였다. 이후 요세는 맹렬한 참회행을 닦아 날마다 53佛을 12번이나 돌았으며 비록 극심한 추위와 더위에도 쉬는 일이 없어 수선하는 무리들이

5) 이에 대해서는 다음의 글이 참고된다.

蔡尙植, 〈高麗後期 天台宗의 白蓮社 結社〉(《韓國史論》 5, 서울大 國史學科, 1979; 《高麗後期佛教史研究》, 一潮閣, 1991).

高翊晉, 〈圓妙國師 了世의 白蓮結社〉(東國大 佛教文化研究所 編, 《韓國天台思想研究》, 1983).

6) 대표적인 것만 들면 《東文選》 권 117, 碑銘 萬德山白蓮社圓妙國師碑銘并書(崔滋)(이하 了世碑銘으로 약칭함) 및 권 27, 制誥 萬德山白蓮社主了世贈諡圓妙國師教書(閔仁鈞)이다.

7) 《高麗史》 권 57, 志 11, 地理 2, 江陽郡 屬縣.

8) 《東文選》 권 117, 碑銘 了世碑銘.

이를 비꼬아서 ‘徐懺悔’라고 불렀다는⁹⁾ 것이다.

그 뒤 요세는 약사암에서 萬德山으로 주거를 옮겨 고종 3년(1216)에 본격적으로 백련결사를 결성하였다. 이는 耽津(현 강진)의 토호로 추정되는 崔彪·崔弘·李仁闡 등의 지원에 의해 결성된 것이다.¹⁰⁾ 그러다가 고종 8년 봄에는 당시 帶方(현 남원)太守 卜章漢의 요청에 의해 남원 관내의 백련사에 다 제2의 백련사를 설치하기도 하였다. 그 후 백련사에서는 고종 19년 4월 8일 공식적으로 普賢道場을 설치하였는데, 이는 같은 해 6월에 최씨무신정권이 강화도 천도를 단행한 것과 어떤 관련이 있었던 것으로 추측되나 확실한 내용은 알 수 없다. 그러다가 고종 23년 제자인 天顔으로 하여금 〈白蓮結社文〉을 찬술토록 하여 공포함으로써 명실상부한 백련사 결사를 표방하였다고 할 수 있다.

뒤에서 다시 언급하겠지만 이러한 백련사의 움직임에 대해서 강화도정부는 백련사가 보현도량을 설치하고 〈백련결사문〉을 공포한 이후에 와서야 관심을 가졌던 것 같다. 이와 같이 백련사(보현도량)와 최씨정권간에 서로 유대를 갖게 된 것은 어떤 계기가 있었던 것 같은데 확실한 내용은 알 수 없다. 다만 당시의 몽고침입과 관련된 것으로만 추측할 뿐이다.

요세가 개창한 백련사는 고종 3년 전후에 개창되었으나 고종 19년 보현도량을 개설함으로써 그 성격이 두드러지게 되었다. 그러면 요세의 불교관과 보현도량의 사상적 기반을 살펴보기로 하자.

보현도량의 사상적 기반은 《妙法蓮華經》 28품 〈普賢菩薩勸發品〉에서 찾을 수 있는데, 이 권말품은 석가와 보현보살과의 문답형식을 빌어 《法華經》을 護持함으로써 얻어지는 공덕을 설한 것이다. 따라서 보현도량은 이 권말품에 의한 일종의 실천문으로써 신앙면을 강조한 성격을 지닌 것이라 할 수 있다. 이와 같이 《법화경》에 입각하여 설치한 보현도량은 백련사가 표방하는 불교관을 더욱 실천적으로 강화하는 것이지만, 요세가 표방한 불교관은 「法華三昧」·「求生淨土」·「法華懺法」을 골격으로 하고 있었다.¹¹⁾

9) 위와 같음.

10) 위와 같음.

11) 위와 같음.

이러한 요세의 사상적 특징은 수나라 때에 천태종을 개창한 天台智者와 이후 그를 계승한 북송의 四明知禮(960~1028)의 영향을 많이 받았다는 점이다. 요세가 지례의 영향을 받았던 것은 그의 저술인 〈묘종〉을 즐겨 강설했다는 점과 그가 개창한 염불결사의 〈淸規〉를 본떠 수행의 기준으로 삼았다는 점에서 알 수 있다.¹²⁾ 〈묘종〉은 지례가 그의 만년에 智者의 《觀無量壽經疏》에 주석을 붙인 《妙宗鈔》 6권을 가리키는데, 이는 지자의 天台止觀을 바탕으로 한 정토관을 계승한 내용을 담고 있다.

요세는 사상적으로 지례의 영향을 받아 보현도량을 개창하면서도 이미 존속하고 있던 고려 천태종에서 그 정통성을 찾으려 하지 않았으며,¹³⁾ 오히려 자신을 ‘智者의嫡孫’이라 부를 정도로 지자의 계승자임을 자처했던 것 같다.¹⁴⁾ 이는 요세가 지자의 《摩訶止觀》(20권), 《法華玄義》(20권), 《法華文句》(20권)에서 강요만 뽑아 《三大部節要》라 이름하고 인출한 것에서도 알 수 있다.¹⁵⁾

이상과 같이 요세는 지자를 정통으로 삼고 지례의 염불정토적 경향을 계승한 인물임을 알 수 있는데, 그는 한편으로 이를 토대로 하여 천태종의 전통적 懺法을 실천문으로 중시하는 면모를 보이고 있다. 요세 이전에 이미 천태종에서 禮懺法을 설치한 기록이 보이지만¹⁶⁾ 그 내용은 알 수 없다. 그러면 요세가 오랜 기간에 걸쳐 수행했다는 「法華懺法」은 어떤 내용일까. 그 내용은 南嶽慧思(515~577)를 계승한 지자가 더욱 체계화시켜 찬술한 《法華三昧懺儀》(1권)에 의거한 참법이 아닌가 한다.¹⁷⁾ 요세는 이러한 법화참법에 바탕하여 지자의 止觀修禪法인 천태선관을 하고 이와 아울러 《법화경》을 염송하였으며, 그 여가에는 지자의 법화 3부 중 일부를 독송하고 准提神呪를 천번, 미타불을 만번 소리내어 불렀다는 것이다. 여기에 보이는 「준제신주」는 당대와 송대 초에 법화·천태계통에서 陀羅尼를 염송하는 것이 유행이었던¹⁸⁾ 사

12) 《萬德寺志》 권 1, 壬辰年普賢道場起始疏.

13) 《東文選》 권 117, 碑銘 了世碑銘.

14) 위와 같음.

15) 위와 같음.

16) 《高麗史》 권 10, 世家 10, 선종 9년 6월 임신.

17) 高翊晉, 앞의 글, 5~6쪽 참조. 최근에 이에 관련된 자료가 발굴된 바 있으나, 아직 구체적인 분석은 이루어지지 않고 있다.

18) 徐閔吉, 〈了世의 修行과 准提呪誦〉(《韓國佛敎學》 3, 1977), 72쪽.

실로 미루어 이러한 영향을 받았던 것 같다. 또 「53體佛」을 열두 번씩 돌기도 한 사실은 송대 초의 法眼宗의 경향이었던 것으로 짐작된다.¹⁹⁾

이러한 몇 가지 사실을 종합해 볼 때 요세의 불교관은 대체로 전통적인 천태종에 바탕하고 있었으며 여기에서 실천적 수행방식은 다분히 송대 초의 신앙결사의 맥락을 계승했던 것으로 짐작된다. 이는 백련결사에서 그들 일상생활의 淸規로 송대 초의 지례의 염불결사를 따랐다는 사실에서도 짐작되는데, 백련사의 청규가 현전하지 않아 그 내용은 알 수 없다. 다만 요세의 일상생활에서 그 내용을 짐작할 뿐이다. 가령 “方丈에서 오직 三衣와 一鉢으로써 생활했다”든가,²⁰⁾ “세상의 일을 함부로 말하지 않았으며 개경의 땅을 밟지도 않았고, 또 평소에 방석없이 좌정하면서 거처에는 등불도 밝히지 않았으며, 또한 형편이 닿는 대로 경전의 疏要를 찬술하여 대중에게 반포한다든가, 시주들이 가져온 보시를 빈궁한 사람들에게 골고루 나누어 주었다”라고²¹⁾ 한 표현에서 결사를 이끌어 간 수행인으로서의 태도를 엿볼 수 있다.

한편 요세가 입적할 때 불렀다는 元曉의 「澄(證)性歌」는 사상적으로 어떠한 맥락이 닿는지 검토하기로 하자. <요세비명>에는 징성가라 하여 4구가 소개되어 있으나 그 완형이 현전하지 않아 그 실재를 파악하기 어렵다. 다만 지눌의 《法集別行錄節要并入私記》(1권)에 ‘彌陀證性偈’라는 이름으로 8구가 남아 있어 이와 관련시켜 그 내용을 추정할 수 있을 뿐이다. 징성가와 미타증성계가 비록 그 명칭이 다르기는 하지만 모두 원효가 찬술한 것으로 생각된다. 이러한 징성가의 사상적 배경은 《無量壽經》에서 찾을 수 있는데, 《무량수경》은 淨土三部經의 하나로 상권에서는 범장보살의 서원과 수행을, 하권에서는 정토왕생을 내용으로 삼고 있다.

이와 같이 미타정토를 강조하는 원효의 저술이 지눌의 저술에 인용되었다든가, 특히 요세가 이를 입적하기 며칠 전부터 입적할 때까지 매일 앉거나 눕거나 거듭거듭 노래하면서 그치지 않았다는 사실은, 당시 신앙결사에 원효의 淨土往生思想이 많은 영향을 미쳤음을 시사한다.

한편 요세는 선에도 깊은 이해가 있었던 인물인데 그것이 어떤 내용인지

19) 閔泳珪, <高麗雲默和尚無寄輯佚> (《韓國佛教思想史》, 圓光大 出版局, 1974), 3쪽.

20) 《東文選》 권 117, 碑銘 了世碑銘.

21) 《東文選》 권 27, 制誥 官誥(閔仁鈞).

를 살펴보기로 한다. 요세가 공산 회불갑에서 수행하던 지눌의 간곡한 권유를 받고 곧 그를 찾아가 定慧雙修의 실지를 체험한 사실과 요세의 제자인 天因이 慧謙에게서 曹溪要領을 체득했다는 사실로²²⁾ 미루어 그 내용은 분명히 수선사의 독특한 禪觀이었을 것이라고 생각되나, 그렇다고 백련사계통의 선관이 수선사의 그것과 동일한 내용이었다고 보기는 어렵다.

요세가 밝힌 선에 대한 견해는 “枯木과 같이 앉아 있는 것을 선이라 하며, 空·假·中觀의 3觀을 질곡으로 보고 窮號를 지혜로 삼아 계율을 지키기를 糝糠과 같이 여기는 폐단을 지적한”²³⁾ 점에서 잘 나타난다. 이는 바로 수선에 대한 그의 이해가 천태지관에 바탕하고 있음을 시사하는 것이며, 또한 선만을 고집하는 南宗禪에 대한 비판이기도 하였다. 이러한 요세의 면모는 마음(心)에서 정토를 찾으려는 점에서도 잘 드러난다. 요세가 임종할 때 그의 제자 천인과의 문답에서 “定에 들어 있는 마음이 바로 정토이며 이 마음이 움직이지 않고 항상 드러나 있는 그대로가 정토”라고²⁴⁾ 표현하고 있다. 이와 같이 요세는 선의 궁극적 지향을 정토로 인식하고 있었다.

이상에서 요세의 불교관을 중심으로 백련사와 보현도량에서 표방하던 불교관을 살펴보았다. 이를 종합하여 정리하면 다음과 같다. 백련사를 개창한 요세의 불교관은 범화사상에서 찾을 수 있으며, 대체로 보현도량의 개창을 기준하여 이전에는 지눌을 통해 수선사가 표방하던 선사상에도 관심을 가진 바 있었으나 이후에는 정토관이 강조된 특징이 있다. 특히 요세는 그의 불교관의 이론적 배경을 지자에게서 찾았으며, 신앙면에서는 지례의 염불결사를 중심한 송대 초의 신앙결사를 본뜨고 한편으로는 원효의 정토왕생사상을 중시했다고 할 수 있다.

(2) 백련사 결사의 사회적 기반

앞서 언급한 바와 같이 백련결사는 기존의 불교계에 대해 자각과 반성을 촉구하면서 등장한 신앙운동이다. 이를 주도하고 지원한 사회계층의 전모를 규명하기는 어려우나 전반적인 흐름은 파악할 수 있다. 현존하는 자료를 검토하

22) 《東文選》 권 83, 序 萬德山白蓮社靜明國師詩集序(林桂一).

23) 《東文選》 권 27, 制誥 官誥(閔仁鈞).

24) 《東文選》 권 117, 碑銘 了世碑銘.

여 보면 백련사를 결성한 사회계층은 요세를 위시하여 그의 문도들의 경우 지방의 토호이거나 독서층²⁵⁾ 출신이었음을 알 수 있다. 그리고 백련사와 관련된 인물들은 대체로 보현도량을 개창한 전후로 나누어 볼 수 있는데, 전자는 지방토호와 독서층 및 지방수령, 후자는 최씨집정자와 이들과 밀착된 관료들로 대별된다.

우선 백련결사를 경제적으로 지원한 檀越들에 대해 살펴보고 백련결사를 주도한 승려들에 대해서는 뒤에서 언급하기로 한다. 백련사가 지금의 강진에서 개창할 때 이를 지원한 단월들은 이 지역의 지방토호인 최표·최홍·이인천 등인데, 이들은 요세에게 월출산 약사암에서 만덕산으로 옮기도록 청하여 본격적으로 백련결사를 결성하게 만든 장본인들이다. 특히 최씨는 탐진을 배경으로 한 지방토호층으로 추측된다. 또 최표에 대해서는 원의 制科에 급제하여 관직이 參知政事에까지 이르렀다고 한 기록이 있으나,²⁶⁾ 백련사 개창연대가 고종 3년(1216)으로 몽고침입 이전인 점으로 미루어 원의 제과에 급제했다는 기록은 재고할 여지가 있는 것 같다. 어쨌든 백련사는 탐진의 최씨가를 중심으로 한 단월들의 지원에 힘입어 개창되었다고 하겠다.

한편 백련사를 개창할 때 강진을 중심으로 한 가까운 지방수령들도 많은 관심을 가졌다. 가령 帶方太守인 卜章漢이 남원관내에 제2의 백련사를 개창토록 주선한다든가, 崔隣의 경우 나주목사로 부임하면서 나주의 雲谷寺에서 요세를 夏安居하도록 청한 사례는²⁷⁾ 좋은 예가 된다. 또 요세와 교류가 깊었던 趙文拔의 경우도 요세가 개경 땅을 밟지 않았다는 기록으로 미루어 볼 때 강진 부근의 지방관으로 있으면서 깊은 유대를 맺었던 것으로 추측된다.

다음은 보현도량의 개창을 계기로 하여 연결된 집단은 어떠한 성격을 지녔는지 살펴보자. 앞에서 지적한 바와 같이 보현도량이 개설된 시기가 최씨정권에 의해 강화도 천도가 단행된 고종 19년이라는 점과, 고종 24년 여름에 고종이 75세의 고령인 요세에게 그렇게 높은 승계는 아니지만 禪師의 직함

25) 독서층이라는 용어는 역사적인 개념으로 보기는 어렵다. 다만 크게 보아 지배계층의 범주에 드는 신분층으로서 여러 가지 사회적 제약에 의해 入仕를 하지 아니한 계층과 입사 이전의 예비관료군을 의미하는 선에서 이 용어를 사용하였다.

26) 《東國輿地勝覽》 권 37, 康津郡 人物 高麗.

27) 了圓, 《法華靈驗傳》 권 하, 堪歌崔牧伯之慶會.

과 함께 歲饌을 내린 조처 등을 감안할 필요가 있다. 추측컨대 보현도량의 설치는 분명히 몽고침입에 대한 백련사측의 대응조치였으며, 이와 때를 같이 하여 최씨정권이 백련사에 관심을 가지게 된 것은 아닌가 한다. 물론 이는 당시 수선사를 중심으로 한 불교계의 틀 속에서 이루어진 것이었다.

당시 최씨정권과 백련사의 유대를 알려주는 사례로는 다음과 같은 것이 있다. 강종의 서녀이며 최충헌의 부인인 靜和宅主는 요세가 백련사를 개창했다는 소문을 듣고 백련사에다 無量壽佛을 조성하여 主殿에 봉안케 하고 또 金字蓮經을 베껴 쓰게 하였다.²⁸⁾ 또한 고종 27년 8월에는 戒環解의 《妙法蓮華經》을 보현도량에서 채택하여 조판토록 하고 崔怡(弼)가 직접 발문을 쓴다든가,²⁹⁾ 특히 요세가 입적한 후 천인이 백련사 제2세로 주범하면서 강화도정부에 올린 疏에서³⁰⁾ 최이를 축원하고 있는 점은 보현도량과 최씨정권과의 관계를 시사하는 것이다. 또한 최씨정권 아래에서 무인으로 활약하다가 뒤에 몽고와 강화할 때 주로 李藏用과 함께 활약한 인물인 李世材의 경우 고종 23년 백련사에 입사하고 《법화경》 1,000여 부를 조판하여 널리 유포하기도³¹⁾ 하였다.

이와 같이 고종 17년 이후에 백련사의 단월들의 출신 성격이 변한 것은 어떤 역사적 계기가 있었던 것 같다. 그러한 계기는 고종 19년 4월 8일에 백련사에서 「普賢道場」을 설치한다든가, 그 후 고종 23년에는 요세가 그의 제자인 천책으로 하여금 〈백련결사문〉을 짓게 하여 반포하는 등의 일련의 조치와 관련이 있었던 것 같다. 이러한 조치는 1230년대 초의 몽고군의 침입이라는 시대적 상황과 관련된 것으로 추측되며, 단순히 신앙적 의미만을 갖는 것은 아니었을 것이다. 보현도량을 설치한 해는 몽고군의 침입이 시작된 다음해이며, 또 강화도 천도가 활발하게 논의된 시기라는 점, 그리고 현전하지는 않지만 〈백련결사문〉이 반포된 해에 대장경의 조판이 논의되었다는 점 등을 미루어 볼 때 몽고의 침입에 대하여 백련사가 강력한 항전의 의지를 표방한

28) 了圓, 《法華靈驗傳》 권 상, 天帝邀經而入藏.

29) 趙明基 소장본으로 남아 있는 《妙法蓮華經》跋文(《高麗佛書展觀目錄》, 東國大出版部, 1963) 참조.

30) 《東文選》 권 111, 疏 初入院祝令壽齋疏文(天因).

31) 天頤, 《湖山錄》 권 하, 答靈岩守金郎中帽書.

것은 아닌가 한다. 특히 〈백련결사문〉은 대장경 조판을 착수할 때 반포된 李奎報의 〈大藏刻板君臣祈告文〉과 동일한 성격을 지닌 것으로 추측된다.

이상과 같이 法華敎觀에 바탕하여 참회행과 미타정토신앙을 실천방향으로 강조한 요세의 불교사상은 13세기 전후의 혼란상에 처해 있던 불교계에 대한 자각과 반성을 촉구한 것일 뿐 아니라 정토신앙이 민중 속에 깊이 정착될 수 있는 계기를 마련한 것이었다. 이러한 사상적 기반 위에 희종 6년(1210)부터 고종 7년(1220) 사이에는 주로 강진의 토호세력, 부근 지방관들의 지원에 힘입어 백련사를 결성할 수 있었으며, 그 뒤 1230~1240년대의 대몽항전기에는 당시 시대적인 상황에 대처하여 강력한 대몽항전 의지를 표방하자, 집권자인 최이와 밀착된 중앙관직자, 그리고 많은 문신관료층이 지원과 관심을 아끼지 않았던 것이다. 그리고 수선사와는 달리 백련사와 최씨정권이 관련되는 자료가 1230년대 이후에 집중되는 것은 이러한 사정을 반영한 것이다.

(3) 백련사 결사운동의 전개와 추이

앞에서 백련사 결사운동의 성립과정과 사회적 기반에 대해 살펴보았다. 그러면 이들 결사운동이 전개된 추이와 그 역사적인 의미를 검토하기로 한다. 13세기 전후 불교계는 신앙결사운동이 전개되었으며 특히 그 주도세력의 출신성분이 그 이전과는 달리 대부분 지방사회의 향리층이나 독서층이라는 점이 주목된다.³²⁾ 이는 당시 사회변동에 발맞추어 불교계도 전환의 분위기에 접어들었음을 시사하는 것이라 하겠다.

가령 요세의 경우, 합천의 호장 출신의 자제인데, 이는 이전의 문벌귀족이나 왕족 출신이 불교계의 주도세력으로 부각되던 단계와는 달리 지방사회의 향리층과 독서층의 자제들이 불교계의 중추세력으로 등장하였음을 상징적으로 말해주는 것이다. 특히 이러한 경향은 요세를 계승한 다음 세대에서 더욱 두드러지게 나타나고 있다. 주목되는 인물들은 2세인 천인(1205~1248)과 4세인 천책(1206~?) 등을 들 수 있다.

32) 蔡尙植, 〈13세기 信仰結社의 성립과 사상적 경향〉(앞의 책, 1991), 22~30쪽.

그러면 먼저 천인에³³⁾ 대해 살펴보기로 한다. 천인은 속성이 박씨이며 燕山 출신이다. 그는 고종 8년(1221, 17세)에 進士科(國子監試)에 합격하여 成均館에 들어갔다가 그 해 겨울 考藝試에 제일로 뽑히었으나 그 뒤 禮部試를 포기하고, 고종 15년에는 同舍生 許迪, 前進士 申克貞과 더불어 요세에게 입문하였다는³⁴⁾ 사실로 보아 요세와 마찬가지로 지방사회의 토호층이거나 독서층 출신임을 알 수 있다.

천인은 요세에게서 삭발한 뒤 송광산 수선사의 혜심에게서 조계선에 대한 요령을 체득하고서 만덕산으로 돌아와 스승의 명에 의하여 《법화경》에 전념하였다. 그러다가 고종 19년 여름에 만덕산에 보현도량이 개설되자 이 곳에 2년 동안 머물다가 다시 智異山·毗瑟山 등지로 은둔하여 수행에 힘썼다. 몇 년 후 다시 만덕산으로 돌아와 요세에게서 천태교관을 전수받았으며, 요세가 이미 늙어 주법의 자리를 물려주려 하자 몸을 숨겨 上洛(尙州) 功德山으로 피하였다. 이 때가 고종 30년으로 추정되는데 당시 공덕산에는 東白蓮社가 결성되고 있었다. 이는 백련사 결사가 확산되었다는 의미를 갖는 것인데, 崔滋가 고종 28년 상주목사로 있으면서 창건한 米麵社를 중심으로 한 것이었다. 이에 대해서는 천책이 찬한 〈遊四佛山記〉에³⁵⁾ 이 때의 사정을 소상히 밝히고 있다.

그 뒤 천인은 고종 32년 요세를 계승하기 위하여 四佛山(공덕산)에서 만덕산으로 돌아와 제2세 주법을 맡게 되었다. 이 때 천인은 스승의 은혜를 거절하기 어려워 入院함을 밝히고 있다.³⁶⁾ 천인은 백련사 주법을 맡은 지 2년 만인 고종 34년 겨울에 胡寇를 피하기 위해 莞島 象王山 法華社로 들어갔다. 이 때 천인은 법화사에서 가벼운 질병을 앓았는데, 이 사실을 전해 들은 고종은 서신과 함께 약을 보내기도 하였다. 그 뒤 그는 고종 35년 7월 7일 주법의 자리를 圓院에게 물려주면서 사후에 검소하게 다비할 것을 경계하고 있는데³⁷⁾ 이는

33) 天因에 대한 기록은 소략한 편이다. 그의 저술로는 《靜明國師詩集》(3권)과 《靜明國師後集》(1권) 등이 있다. 전자는 현재 전해지지 않고 서문만 남아 있으며 후자는 그 일부만 전할 뿐이다.

34) 蔡尙植, 앞의 책, 85~86쪽.

35) 天頤, 《湖山錄》 권 하.

36) 《東文選》 권 111, 疏 初入院祝聖壽齋疏文(天因).

37) 《東文選》 권 83, 序 靜明國師詩集序.

결사의 주범자로서 보여준 당연한 태도이며, 한편으로 몽고의 침략을 겪고 있는 당시의 어려운 사정을 감안한 것인지도 모른다. 원완에게 주범을 물려준 뒤 만덕산 남쪽에 있는 龍穴菴에서 담담히 지내다가 그 해 8월 4일에 崔滋·鄭參政과 그의 제자인 天吉에게 글을 남기고³⁸⁾ 입적하였다.

천인의 저술로 현전하는 것은 《靜明國師後集》과 몇 편의 시문·소 등인데 이를 통해 단편적이거나 그의 불교관을 살펴본다. 요세의 불교사상을 계승한 천인은 그의 스승과 비슷한 사상적 편력을 경험했다고 할 수 있다. 보현도량 개창 전에는 선을 수행할 정도로 다양한 불교경험을 하기도 했으나 보현도량 개창 후에는 법화사상을 기본으로 한 정토관이 그의 불교관의 중심이었다. 《정명국사후집》의 〈自序〉에서 극락세계인 정토에 다 함께 나아가 불력을 친히 있고 큰 지혜를 성취하여 중생을 널리 제도하고 열반의 기쁨을 얻기 위하여 彌陀讚偈와 《법화경》 28품의 각 품에 대한 찬계를 짓는다고 한 것은 그의 불교관을 단적으로 말해주는 것이다. 〈彌陀讚〉에서도 마음이 바로 佛土임을 강조하고 마음을 밝히는 가장 빠른 길은 법화신앙에 의거해야 한다고 밝히고 있다. 이러한 법화사상을 가장 일목요연하게 표현한 것은 《후집》의 〈總讚〉에 《법화경》은 諸法實相을 體로, 平等佛慧를 妙宗(用)으로 하였으며 二乘·三乘(聲聞·緣覺·菩薩乘)을 一乘으로 融攝하고 있음을 밝힌 것이라 할 수 있다. 이와 같이 천인은 법화사상을 바탕으로 하여 정토신앙까지도 강조하는 사상체계를 표방하였는데 이는 바로 요세를 계승한 것이라 하겠다.

한편 천인이 수선사의 2세인 혜심으로부터 月南寺에서 수선의 요령을 체득했다는 기록으로 보아 초기에는 그의 스승처럼 간화선의 영향을 받았으리라고 추측되지만 백련사의 사상적인 성격상 止觀에 의한 천태종의 禪觀이 주된 사상적 기반이라 생각된다. 다만 천인이 평생에 《法華經》·《圓覺經》·《楞嚴經》과 지자의 법화 3부를 널리 독송하고 수선의 여가에 계송을 불렀다는 것은³⁹⁾ 원각·능엄경이 수선사에서 널리 읽혔던 사실과 관련하여 앞으로 검토해 볼 문제이다. 그렇지만 보현도량의 설치 후에는 분명히 정토신앙적 사상체계를 강조했다고 할 수 있다.

38) 위와 같음.

39) 《東文選》 권 6, 七言古詩 致遠菴主以詩見示仍以請予紀山中故事次韻答之(天因).

다음은 천인이 접촉한 인물에 대해 살펴보자. 이에 대한 자료가 없는 형편이지만 누구보다도 사불산에 미면사를 개창할 때 주축이 되었던 최자를 들 수 있다. 천인은 최자보다 나이는 십수 세 적지만 본래 천인이 유학에서 출발한 인물이라는 사실로 미루어 볼 때 삭발하기 전부터 이미 양자간에는 친밀한 교류관계를 맺고 있었던 것 같다. 최씨정권 아래에서 문사로 활약한 대표적인 인물 중의 하나인 최자는 보현도량의 개창과 관련하여 최씨정권이 백련사에 관심을 갖게 하는 매개역할을 했는지도 모른다.

다음은 천책에⁴⁰⁾ 대해 살펴보기로 한다. 천책도 천인과 동일한 출신 성격을 가지고 있는 인물이다. 천책은 바로 천인과 함께 요세에게 입문한 진 진사 신극정인데,⁴¹⁾ 그는 고려의 삼한공신 申厭達의 11세손이며 모계는 慶州 金氏로 상주 관내의 山陽縣(현 문경)에서 출생했다. 이로 보아 그는 이 지역의 토호세력이자 독서충 출신으로 추측된다. 그는 국자감시에 합격하여 성균관에 들어갔으며, 그 뒤 예부시에 합격하여 진사가 되었고 이어 관료에 나아갈 수 있는 위치에 있었으나 포기하고 고종 15년 23세 때에 요세의 제자로 입문한 인물이다.⁴²⁾ 그가 삭발한 동기는 丹桂主人인 清河相國이⁴³⁾ 金字蓮經을 배껴 쓰게 한 것이 계기라고⁴⁴⁾ 스스로 밝히고 있다.

이와 같이 유학에 바탕한 인물들이 1220년대에 백련사의 요세에게 입문하여 승려가 되었다는 사실은 당시 사상구조의 단면을 시사하는 것이다. 심지어 이들이 과거에 합격한 인물들이었을 뿐만 아니라 최우정권에 의해 대거 발탁될 수 있는 정치적 상황을 미루어 볼 때, 단순히 개인적인 성향에 의해 승려가 되었다고 보기는 어렵다. 이러한 현상은 문벌체제하에서 귀족적·보

40) 천책의 저술은 《海東傳弘錄》과 시문집으로 《湖山錄》이 있다. 《湖山錄》은 《室薄錄》, 《文集》(2권) 등으로 표현된 것이 있으나 모두 《湖山錄》을 지칭하는 것 같다. 《禪門寶藏錄》을 천책의 저술로 학계에서 널리 인정하고 있으나, 이를 천책의 저술로 보지 않는 견해도 있다(蔡尙植, 앞의 책, 89~90쪽).

41) 蔡尙植, 앞의 책, 91~92쪽.

42) 《東文選》 권 14, 七言律詩 次韻答中書舍人金祿延(眞靜).

43) 清河相國을 《萬德寺志》 편찬자가 崔滋라고 주를 붙였으나, 천책의 科擧合格 사실로 미루어 볼 때 그의 座主였던 崔宗梓가 아닌가 한다(許興植, 〈眞靜國師의生涯와 時代認識〉, 《東方學志》 35, 1983 ; 《高麗佛教史研究》, 一潮閣, 1986).

44) 天頤, 《湖山錄》 권 하, 答芸臺亞監閔昊書.

수적인, 또 무신체제하에서 부용적 성격을 지닌 유학에 대한 회의와 당시 혼란한 사회에 대한 좌절감이 작용한 것은 아닌가 한다. 역설적으로 이들 유학자들이 백련사 등의 결사운동에 참여하게 된 이면에는 사상적으로 당시의 유학의 분위기에서 해결할 수 없는 사상체계를 백련사계통에서 표방하고 있었던 것은 아닌가 하는 점이다.

그 뒤 천책은 입사 후 고종 19년(1232) 보현도량을 개창할 때 〈起始疏〉를 찬했으며, 고종 23년에는 요세의 명에 의해 〈백련결사문〉을 지었는데⁴⁵⁾ 그 내용은 알 수 없으나 몇 구절이 《釋迦如來行蹟頌》에 인용되어 있다. 그 후 천책은 고종 31년 8월에 미면사, 즉 동백련의 제1세 주법이 되었는데 이는 미면사를 개창한 최자가 上洛守로 있으면서 이 지역 출신인 천책을 초청하였던 것이다. 천책이 동백련에 주법한 기간은 얼마나 되는지 확실하지는 않으나 백련사 3세 주법으로 원완이 고종 35년에 등장하고, 그 다음 주법을 천책이 맡았던 것으로 미루어 백련사 주법으로 가기 전까지는 동백련에 있었던 것 같다. 천책이 백련사의 4세였다는 기록은 ‘白蓮社第四世眞淨國師’라고 한 것에서 알 수 있으며,⁴⁶⁾ 그가 백련사에서 주법한 시기는 대략 13세기 중반 이후로 짐작된다.

백련사에서 주법할 당시인 원종 3년(1262)에 천책은 〈法華隨品讚〉을 짓기도 하고 원종 6년에는 林桂一에게 시를 보내기도 하였다.⁴⁷⁾ 그가 임계일에게 시를 보낸 것은 다음해 가을에 임계일이 蓮社詩를 보낸 것과⁴⁸⁾ 관련하여 생각해야 할 것 같다. 즉 임계일을 중심으로 한 당시의 관직자들과 천책은 많은 교류를 하였는데, 이를 통해 천책이 주법할 당시 백련사의 성격을 이해할 수 있을 것이다. 천책이 교류한 인물을 다음의 세 부류로 나누어 볼 수 있다.

첫째, 임계일을 중심한 中書省(藥省)의 諸郎들인 중앙관직자를 들 수 있다. 이들은 林桂一·李藏用·柳璥·鄭興(본명 可臣)·金祿延·郭汝弼 등인데 이장용·유경은 각각 정당문학과 평장사의 최고관직자들이며 그 밖에는 중서성의 左拾遺·中書舍人·起居郎 및 同文院錄事 등 4~5품의 중앙관직자들이었다.⁴⁹⁾

45) 《萬德寺志》 권 2, 眞靜國師寄金承制書.

46) 雲默, 《釋迦如來行蹟頌》, 跋文.

47) 《萬德寺志》, 年表.

48) 《東文選》 권 14, 七言律詩 丙寅秋仲一日 謁平章慶源公因語…因和成一篇 遙寄呈大尊宿丈下.

당시 유경 등이 崔瑗을 제거하고 이어 강화도정부가 원종 즉위년(1259) 몽고에 항복했으며 그 뒤 金俊이 敎定別監이 된 정치적 상황으로 볼 때, 이들과의 교류를 단순하게만 생각할 수 없게 한다. 백련사에서 보현도량을 설치한 것이 대몽항쟁의 일환이었을 가능성을 감안할 때 몽고에 항복한 이후에는 백련사의 성격이 변질되었을 가능성도 있는 것이다. 여기서 임계일이라는 인물이 밝혀져야겠지만 대체로 이들이 최씨집정기에서 원의 간섭 초기까지 고려사회를 이끌어간 핵심적 문신관료층이었다는 점을 생각하면, 당시 정세에 대해 이들이 고민한 내용을 부분적으로 이 연사시에 표현한 것은 아닌가 한다.

둘째, 천책이 백련사에 주법할 당시 가까이 있던 지방수령들을 들 수 있다. 시를 통해 朗州(현 영암)太守 金惲(?~1284)라든지,⁵⁰⁾ 珍島縣令 于勉⁵¹⁾ 등과의 교류를 들 수 있다.

셋째, 천책이 입사 전부터 친분이 있었던 유학자들과의 교류를 들 수 있다. 이들은 성균관 시절의 동사생, 또는 예부시에 함께 합격한 인물들로 추정되는데 李頤(?~1277), 金堦(1211~1278) 및 閔昊 등을 들 수 있다.

이상에서 천책과 교류한 인물들을 대략 세 가지 부류로 나누어 살펴보았다. 이들과의 교류를 단순하게 파악할 것이 아니라 연사시를 교류한 시기가 원종 7년 전후라는 점과, 당시 고려사회가 무신집권 막바지에서 대몽항쟁의 열기가 식어 차츰 몽고에 복속되어 가던 시기라는 점을 고려할 때, 이들 시편들은 당시 지식인들로서 관직에 나간 자들의 고민을 표현한 것이라 할 수 있다. 다만 이들과의 교류 이후의 천책에 대한 기록이 거의 보이지 않는 점으로 보아 천책은 몽고간섭기로 접어들면서 잠적한 것 같으며, 그를 계승한 손제자인 雲默의 활동상과 사상체계를 통해서 그의 행적을 짐작할 뿐이다.

그러면 천책의 불교관이 어떠한가 살펴보자. 천책이 금자연경을 썼던 사실이 있었음을 미루어 볼 때 그의 불교관은 법화사상에서 출발하였음을 알 수 있다. 천책의 법화사상을 알려주는 자료는 <萬德寺法華道場疏>와 <萬德寺

49) 蔡尙植, 앞의 책, 94~95쪽.

50) 《東文選》 권 14, 七言律詩 次韻答朗州太守金惲所寄(2首, 眞靜).

51) 《萬德寺志》 권 3, 呈龍穴大尊宿丈室.

蓮經法席疏》를 들 수 있다.⁵²⁾ 천책은 삼승(方便)을 일승(實相)으로 회통한다는 법화경의 중심되는 이론체계에 입각하여 一念이라 하여 염불을 강조하기도 하고 실천문으로 修懺를 내세우기도 하였다. 이러한 불교관은 그가 원종 9년에 완성한⁵³⁾ 《海東傳弘錄》이 법화신앙의 영험담을 통해 정토관을 표방한 저술이라는 점에서도 알 수 있다.⁵⁴⁾

이러한 천책의 불교관은 요세를 계승한 것이었으며, 특히 요세가 지자 이후 쇠퇴한 천태종을 만덕사에서 보현도량을 개창함으로써 다시 일으켰음을 밝히고⁵⁵⁾ 있는 것은 주목된다. 요세가 개창한 백련사를 다분히 우월시키는 분위기, 다시 말하면 義天이 개창한 천태종에 대해 그들이 정통이라는 의식을 가지고 있었음을 발견할 수 있다.

백련사는 요세 이후 천인·천책에 의해 계승되었으나 원의 간섭기에 접어들면서 서서히 퇴조하게 된다. 충렬왕 10년(1284)에 충렬왕과 齊國大長公主의 원찰인 妙蓮寺가 개경에 건립되고부터 백련사의 사상적 전통은 변질하게 된다.⁵⁶⁾ 백련사 출신인 景宜와 無畏가 묘련사에 참여한 이후 백련사의 본래적인 성격은 변질·해체된 것으로 파악된다. 이러한 묘련사를 뒤에 원 간섭기의 대표적 권문세가로 부각된 趙仁規가문이 무려 4대에 걸쳐 4명의 승려를 배출함으로써 장악하였으며, 나아가 조씨가는 묘련사뿐 아니라 차츰 천태종 교권까지도 좌우하였다. 이같은 현상은 고려사회가 13세기 말 이후 해체되어 가는 정치·사회상을 반영한 것이며, 자각·반성운동으로 일어난 결사운동이 계승되지 못한 채 불교의 사회적 기능이 축소되어 가는 단면이라고 할 수 있다. 다만 백련사의 사상적 전통은 14세기 중반에 활약한 운묵에 의해 계승되었을 뿐 이후의 전모는 알 수 없다.

엄밀하게 이야기하면 신앙결사가 우리 역사상 사회운동의 차원에서 존속

52) 《萬德寺志》 권 3.

53) 許興植, 앞의 책, 850쪽.

54) 이에 관한 것은 다음의 글들이 참고된다.

許興植, 위의 책, 850~854쪽.

梁銀容, 〈高麗 了圓撰 法華靈驗傳의 研究〉(《金三龍華甲紀念 韓國文化와 圓佛教思想》, 1985).

55) 《萬德寺志》 권 3, 萬德寺法華道場疏.

56) 蔡尙植, 〈妙蓮寺의 창건과 그 성격〉(앞의 책), 181~197쪽.

한 시기는 13세기 전후에 걸친 몇 십 년간이라고 할 수 있다. 이를 주도한 인물들은 수선사계통의 지눌·혜심과 백련사계통의 요세·천인·천책 등이었다. 12세기 이래로 지방의 토호층과 독서층, 일반 민들이 보수적 문벌귀족체제에서 유리되면서 한편으로는 성장기반을 서서히 구축해 가던 잠재적인 에너지가 궁극에는 사회변혁의 동력으로 작용하게 되는 13세기 전후에, 실천적 결사운동이 전개되었다는 사실은 대단히 중요한 역사적 의미를 갖는다고 할 수 있다. 이러한 결사운동이 남기고 있는 역사적 의미를 다음과 같이 정리하는 선에서 맺고자 한다.

첫째는 사회계층적 측면에서 볼 때 보수적인 소수의 문벌귀족체제에 의해 장악되고 있던 불교계의 제반 모순을 지방의 토호층과 독서층들이 자각·비판하고 이에 대한 개혁을 시도했다는 사실이다. 따라서 신앙결사를 주도한 몇몇 이름난 승려의 노력도 중시해야겠지만 이보다 사회구조적 측면의 변화를 주목해야 할 것이다. 이는 소수의 독점에서 상대적으로 다수에 의한 공유체제로의 발전이라고 할 수 있다. 이러한 변화는 13세기 고려사회가 처해 있던 대내적 모순을 극복하려는 노력으로 나타나기도 했으며, 아울러 30여 년간에 걸친 이민족과의 항전을 치러낼 수 있는 저력으로 작용했다고 할 수 있다.

둘째는 사상사적 측면에서 볼 때 결사운동을 주도한 지도자들이 표방하고 있는 이념적 지표는 정도의 차이는 있을지라도 수행과 교화의 어느 한 쪽도 소홀히 하지 않았다는 사실이다. 이는 어느 한쪽에만 기울어지기 쉬운 현실을 감안할 때 중요한 교훈을 던져주는 것이다. 수행은 선사상이든 천태사상이든 출가인들의 본분이지만, 교화는 자기가 몸담고 있는 사회의 모순과 갈등을 풀어나갈 수 있는 실마리를 제공하는 것이므로 실천적 의미를 지니고 있다고 할 수 있다. 따라서 이들 양자는 관념적 차원에서 머물 것이 아니라 수레의 양바퀴처럼 함께 하면서 실천의 장에 우뚝 서야 하는 것이다. 바로 이러한 모습을 결사운동에서 찾을 수 있다.

셋째는 신앙결사를 운동적 차원에서 인식하다 보면 철학면(교리면)의 발전은 경시하기 쉬운데, 당시 수선사와 백련사를 주도한 인물들의 불교철학은 최고의 수준이었다는 사실이다. 단적으로 13세기 전반에 수선사가 간행한 禪籍을 보면 단순히 중국의 저술을 그대로 재간행한 것이 아니라 종합하여 재

정리한 것이 의외로 많음을 알 수 있다. 또 백련사도 천태·법화계통의 불서를 節要하고 쉽게 이해하도록 정리한 기록이 보인다. 특히 당시 신앙결사에서 절요를 시도한 것은 불교철학을 다수가 쉽게 공유할 수 있도록 하기 위한 신앙적 의도가 작용한 것이지만, 이러한 시도는 철학면에서 일정한 수준에 도달하여야 가능한 것이다. 신앙결사 단계에 구축한 이러한 철학면의 발전을 한마디로 표현한다면 불교철학의 自己化단계에 이른 것이라고 말할 수 있다. 이는 또한 13세기에 몽고와의 항전을 치르면서도 대장경을 주조할 수 있는 사상적 맥락과도 통하는 것이다. 당시 대장경의 주조는 무엇보다도 철학면에서 일정한 수준에 도달해야만 가능했던 것이다.

결론적으로 말하면 당시 13세기 동아시아의 불안정한 정세 속에서 가장 선진성을 지닌 불교사상을 표방한 인물들이 바로 知訥과 了世를 비롯한 결사운동을 주도한 인물들이라는 사실이다.

〈蔡尙植〉

5) 원의 정치간섭과 불교

(1) 고려와 원과의 관계

13세기에 들어와 고려사회를 크게 변화시킨 대외적 요인은 동아시아에 유목민족인 몽고가 새로운 강자로 부상함으로써 그에 따른 고려와 몽고간의 약 30여 년에 걸친 전쟁에서 찾을 수 있다. 이는 종래 고려·송·금을 중심축으로 비교적 안정된 동아시아의 국제질서를 유지하였던 체제를 무너뜨린 몽고족이 힘의 중심으로 자리잡으면서 야기된 것이었다.

회종 2년(1206) 칭기즈칸[成吉思汗]은 몽고족의 여러 부족을 통일하여 원을 건국한 뒤 점차 세력을 강화하여 동서의 주변국가를 차례로 정복하였다. 동아시아에 대한 원의 정복전쟁은 회종 7년 금에 대한 침략으로 시작되었다. 이 과정에서 몽고에 쫓기던 거란족은 고종 3년(1216) 고려에 침입하였다가, 고종 6년에 고려와 몽고·東眞國의 연합군에 의해 江東城에서 소탕되었다. 이를 계기로 고려와 몽고는 형제맹약을 맺는 등 최초의 외교관계를 맺게

되었다.¹⁾ 이후 몽고는 고려에 지배층 자체의 入質, 호구조사의 보고, 몽고군 원정 때의 助軍, 원에 대한 식량·租賦의 수납, 다루가치[達魯花赤] 주재, 驛站설치, (혹은 군왕의 친조) 등 이른바 六事を 중심으로²⁾ 고려에 과도한 요구를 해왔고 고려로서는 이에 쉽게 응할 리가 없었다.

고종 12년 몽고사신 著古與의 피살사건을 계기로 고려와 원과의 관계는 긴장관계로 접어들었으며, 이후 고종 18년 제1차 침입을 시발로 고종 46년에 이르기까지 6차에 걸친 30여 년간의 전쟁으로 이어졌다. 이러한 과정에서 최우정권은 고종 19년 강화도로 도읍을 옮기고 전국 각지의 농민들에게 산성과 해도에 入保케 하여 항몽태세를 수립하였다. 강화가 맺어지기까지 몽고는 여러 차례 고려를 침입하였으나 농민을 주축으로 한 대몽항전은 전국 각지에서 치열하게 전개되었다.

그러나 최씨정권이 붕괴되면서 고종 46년 태자의 입조와 개경환도를 조건으로 원과 강화를 맺게 되었다. 이러한 강화는, 고려 내부의 사정으로 최씨정권이 무너지고 왕정복고가 이루어지면서 국왕을 중심으로 결집된 문신세력의 의도와 몽고의 이민족 지배방식이 유목봉건제적 체질을 청산하고 황제의 일원적 지배체제로 크게 전환된 점³⁾ 서로 합치점을 이룬 산물이었다. 더욱이 고려와 몽고의 전쟁이 마무리되던 고종 47년 쿠빌라이(세조)의 즉위를 계기로 원의 이민족 지배방식은 전환되어 해당지역의 풍속과 제도를 어느 정도 인정하는 간접적인 통치방식으로 바뀌었다. 원 세조가 고려의 문물제도에 대하여 ‘土風은 고치지 않는다’는 원칙을 천명한 것은 이에서 비롯된 것이었다.⁴⁾

이후 강화를 둘러싼 국내정치세력간의 알력과 반목 등으로 강화조건이 지연되기도 하였으나, 마침내 원종 11년(1270) 개경환도를 결정하였다. 이러한 결정에 반발한 三別抄는 강화도에서 진도로 내려가 남부 해안지역 일대를

1) 高柄翊, 〈蒙古・高麗의 兄弟盟約의 性格〉(《白山學報》 6, 1969; 《東亞交渉史의 研究》, 서울大 出版部, 1970).

2) 高柄翊, 위의 책, 178~183쪽.

3) 주체혁, 〈몽골・고려사 연구의 재검토〉(《애산학보》 8, 1989)에는 전쟁의 종식을 유목계인 本地派에서 農耕系 漢地派로 권력구조가 바뀐 몽고 내부의 사정을 언급하고 있다.

4) 박종기, 〈고려시대의 대외관계〉(《한국사》 6, 한길사, 1994), 244~245쪽.

지배하에 넣었다. 당시 남도 연안의 각 지방이 급속도로 삼별초에 호응한 것은 이전부터 이 지역이 가혹한 수탈지역으로서의 성격을 지니고 있었던 데 일차적 요인이 있었다. 또 삼별초군으로서의 이 지역을 장악함으로써 물자보급 및 일본·남송으로 연결되는 해상거점을 확보한다는 차원에서 적극적으로 진출하려고 하였던 것이다. 이러한 삼별초가 원종 12년 고려와 몽고연합군의 토벌로 진도가 함락되자, 그 일부는 金通精의 지휘하에 다시 제주도로 옮겨 항쟁을 계속하다가 원종 14년에 결국 진압되고 말았다. 당시 삼별초군은 중앙으로 가는 漕船을 붙잡아 歲米와 공물을 탈취하고 남부 연안지역을 점령하여 몽고군과 대결하였으며 한때 일본과 연합을 시도하여 외교문서를 보내 기도⁵⁾ 하였으나 몽고군과 정부군의 합동공격으로 좌절되고 말았다. 이리하여 오랫동안 계속된 대몽항쟁이 종식되면서 고려는 몽고의 간섭하에 들어가게 되었으며 이어 두 차례에 걸친 일본정벌에 동원되기도 하였다(1274·1281년).

어떻든 양국간 전쟁의 종결은 새로이 등장한 고려의 지배층이 원과의 정치적인 의존관계를 긴밀하게 하면서 이후 정치구조의 왜곡과 파행현상을 초래하는 등 민족모순을 심화시키는 계기가 되기도 하였다. 더욱이 고려와 원과의 관계는 농민항쟁이 이래 제기된 고려의 사회경제적 모순을 더욱 심화시키는 계기가 되었다.⁶⁾ 이러한 이중적 모순은 대몽항전 이래의 과제로 남겨둔 채, 일부 지배계층은 그들의 이익만을 온존시키는 방향에서 원의 간섭하에 재편되었던 것이다.

그러면 원의 정치간섭과 영향력은 어떻게 전개되었을까. 원 세조의 간접적인 이민족 지배방식은 고려에도 적용되었는데, 예컨대 고려 국왕의 親朝와 원 공주와의 혼인, 征東行省의 설치, 관제의 개편 등은 그러한 지배방식의 산물이었다. 이 가운데 고려와 원의 관계를 상징하는 대표적 사실은 정동행성의 설치다.⁷⁾ 본래 원의 행정(行中書省 혹은 行尚書省)은 중서성의 출장소격

5) 柳永哲, ‘高麗牒狀不審條條’의 재검토(《한국중세사연구》창간호, 한국중세사연구회, 1994).

6) 박종기, 앞의 글, 245~248쪽.

7) 征東行省에 대한 대표적인 연구는 다음과 같다.

高柄翊, 〈麗代 征東行省의 研究〉(앞의 책).

張東翼, 〈征東行省의 置廢와 그 運營 實態〉(《高麗後期外交史研究》, 一潮閣, 1994).

인 지방행정기구이지만, 정동행성은 충렬왕 6년(1280) 원이 고려와 연합하여 일본을 원정하기 위하여 설치하였던 전방사령부로서 임시적 군사기구였다. 충렬왕 13년 이후 정동행성은 군사적 성격에서 고려 내정을 간섭·통제하기 위한 지배기구의 성격으로 바뀌었다.⁸⁾ 행성은 관리의 치폐를 거둬들이면서 통제를 강화하기도 하고 이에 고려정부는 자구책을 강구하여 반발하기도 했지만, 이 기구는 공민왕의 반원정책이 시도되기까지 존속되었다.

이러한 정동행성을 중심으로 한 원의 고려지배는 정치적 개편을 위주로 한 것으로 주로 국왕과 그 측근세력 등의 지배층을 통한 것이었다. 14세기에 거둬지는 왕위의 重祚, 瀋陽王과 고려왕의 분리·이간책 등 지배층 내부의 복잡다단한 이합집산 현상은 바로 그러한 지배방식의 산물이었다. 특히 고려의 지배층 내부에서 정동행성에 대신하여 원의 內地 행정같은 것을 두어 고려를 통치하자는 이른바 여러 차례의 立省論議(충선왕 원년; 1308, 충숙왕 10년; 1323, 충혜왕 즉위년; 1330, 충혜왕 후4년; 1343)은 以夷制夷策을 이용한 원의 복속정책의 실상을 단적으로 보여주는 것이다.

어떻든 고려는 원에 의해 많은 피해를 입었음은 분명한 사실이나, 그들은 정치체제와 관제의 개편, 왕위계승에 대한 개입 등, 고려의 지배층에 대해서는 어느 정도 간여하여 소기의 성과를 얻을 수 있었을 뿐 고려사회 전체를 해체시킬 정도의 지배는 이루지 못하였다. 결국 고려의 지배층은 사회 내부의 이중적 모순을 담보한 채 그들의 이익을 위해 원의 간섭 아래 온존하였던 것이다.

(2) 불교계의 동향

앞에서 13세기에 접어든 이후 고려와 몽고와의 국제관계가 어떻게 전개되었는지를 살펴보았다. 이 시기에 불교계는 새로운 경향의 신앙결사를 중심으로 전개되었으나, 원에 복속되어 가면서 대대적인 개편이 이루어졌다. 이러한 개편은 원의 간섭이라는 현실에 안주하던 지배층의 이익을 반영하는 차원에서 이루어진 것이었다. 그러나 불교계는 대체로 원의 간섭이라는 현실 속에

8) 張東翼, 위의 책, 49~52쪽.

타협하고 온존하려는 경향이 주류를 이루었지만, 한편으로 신앙결사를 계승하면서 당시의 보수적 성격을 비판하는 경향도 엄연히 존재하고 있었다.⁹⁾

그렇지만 양자의 경향에서 공통적으로 지적되는 점은 신앙적 측면이 강조되는 경향을 들 수 있다. 더욱이 원의 영향에 의해 신비적이면서 말폐적 성격을 띤 점이라든가, 화려하면서도 사치한 귀족적 신앙형태, 사원을 願堂化함으로써 사회경제적 모순을 더욱 배가시켜 나가는 경향 등은 불교의 사회적 기능이 서서히 퇴조하고 있는 모습을 반영한 것이 아닌가 한다.

그러면 먼저 전자를 살펴보기로 하자. 이는 수선사의 계승을 표방하며 부각된 迦智山門, 백련사의 성격을 변질시키면서 그 계승을 표방한 妙蓮寺계통, 또 주로 원에 寫經僧을 파견함으로써 부각된 法相宗(瑜伽業) 등을 들 수 있다. 이러한 양상은 최씨집정기에 수선사·백련사계통의 인물들이 대부분 국사·왕사로 책봉 또는 추증된 것에 비해 충렬왕대 이후는 대체로 가지산문·묘련사·법상종 출신들이 국사·왕사로 책봉된 사실과 관련된다.¹⁰⁾

무신란 이후 최씨집정기까지 거의 미미한 존재였던 가지산문이 원의 간섭기로 접어들면서 수선사를 대신하여 불교계의 중심교단으로 부각된 배경은 무엇이었을까.¹¹⁾ 이는 정치적으로 왕정복고가 이루어지고 몽고와의 강화가 일단 맺어지는 고종 말부터 원종연간의 과도기에 불교계의 중추적 인물로 부각된 一然(1206~1289)과 관련된다. 이는 고종 45년 왕정복고에 참여하여 衛社功臣이 된 朴松庇(?~1278)가 일연의 대표적 단원이었다는 사실을 주목하지 않을 수 없다. 한편으로는 이 때 일연이 지눌의 범맥을 계승했다고 표방할 정도로 그 내부에 마련된 사상적 기반과도 무관하지 않았을 것이다. 박송비의 정치적 배려에 힘입어 일연계통이 속한 가지산문이 부각되고, 뒤에 충렬왕대에 이르면 일연이 國尊에 봉해질 정도로 가지산문은 이 시기의 중추적인 교단으로 급성장하였다.

이와 같이 부각된 가지산문은 원 간섭기에 보수세력의 지원으로 그 세력

9) 蔡尙植, 《高麗後期佛教史研究》(一潮閣, 1991), 232~233쪽.

10) 許興植, 〈高麗時代의 國師·王師制度와 그 機能〉(《歷史學報》 67, 1975; 《高麗佛教史研究》, 一潮閣, 1986).

11) 一然과 迦智山門에 관련되는 내용은 다음의 글이 참고된다.

蔡尙植, 〈一然의 생애와 檀越의 성격〉(앞의 책, 1991).

을 확장하였으며, 일시적으로는 천태종의 묘연사계통과 교권장악을 위해 서로 대립하기도 하였으나, 고려 말에는 太古普愚가 출현하여 중국으로부터 臨濟宗을 수입하기도 하고 한때 불교계의 통합을 시도하기도 하였다.¹²⁾ 어떻든 불교계의 중추세력이 당시의 정치·사회구조 속에서 대두한 보수세력과 결탁하고 있었다는 것은 고려사회가 해체되어 가는 과정에서 불교의 사회적 기능이 축소되고 있는 단면을 보여준 것이라 할 수 있다.

한편 일연의 사상적 경향은¹³⁾ 수선사가 표방하던 看話禪에 입각하였다고 할 수 있다. 그리고 《曹洞五位》를 중편한다든가(고종 43년; 1256), 또 당시 선종 계통에서 널리 읽히고 있던 戒環이 要解한 《楞嚴經》에 대해 普幻이 그 미비점을 보완한 것을 교감해 준다든가(충렬왕 5년; 1279), 또한 선종계통의 저술인 《人天寶鑑》을 간행토록 하는(충렬왕 15년) 등의 행적과 운문종의 善卿이 찬한 것으로써 선에 대한 일연의 사전이라 할 수 있는 《祖庭事苑》을 편수한 예를 보면, 일연은 당시 풍미했던 간화선을 기본으로 하고 다른 계통의 선사상까지도 폭넓게 수용할 수 있는 탄력성을 지닌 인물로 짐작된다. 이와 같이 선사상을 기본으로 하면서 일연은 교학과 유학에도 조예가 있었다고 보여진다. 그러나 일연은 몽고와 강화를 맺은 이후에는 현실적 구원사상을 강조하는 방향으로 사상적 전환을 한 것으로 이해되는데, 이는 실천적·현세적 신앙을 강조함으로써 이민족의 침략으로 가장 많은 피해와 고통을 받았던 민중들로 하여금 구원과 희망을 갖게 하기 위한 신앙적 노력이 아니었나 생각된다. 이러한 실천적·현실적 신앙의 표방은 결국 《三國遺事》의 찬술과도 연결되는 사상적 배경이라고 할 수 있을 것이다.

다만 曹洞禪을 수용하는 과정에서 부수적으로 이해할 수 있는 초기의 성리학적 분위기를 불교계의 내적 바탕을 토대로 하여 더욱 심도있게 받아들이지 못하고, 특히 仁興社에 주석한 이후 현실구원을 강조하는 신앙을 강조한 경향은 당시의 시대적 산물이지만 결국 불교의 사회적 기능이 서서히 퇴조해 가는 단면을 말해주는 것이다.

한편 충렬왕 9년에 왕과 齊國大長公主의 원찰인 묘연사가 건립되었다. 충

12) 崔柄憲, 〈太古普愚의 佛教史的 位置〉(《韓國文化》 7, 서울大 韓國文化研究所, 1986).

13) 蔡尙植, 〈一然의 사상적 경향〉(앞의 책, 1991).

렬왕 이후 권문귀족 등에 의해 건립된 원찰이 급증한다는 사실과 관련지어 볼 때,¹⁴⁾ 묘연사는 비록 왕실이 건립의 주체였다고 하지만 국가적 위기를 극복하기 위한 의도라기보다 개인의 기복을 위해서 건립된 귀족불교적 성격을 띠고 있었다. 이러한 성격을 지닌 묘연사에서 활약한 인물들이 백련사 출신의 승려라는 점에서 백련사 결사의 해체과정을 읽을 수 있다. 이들은 景宜와 丁午·義璇으로 연결되는데 경의와 정오는 본래 백련사 출신으로서 충렬왕의 부름에 의해 묘연사에 등장하기 이전까지 백련사계통에서 활약하였다. 충렬왕 10년경에 경의가 묘연사의 1세 주법으로 등장하고, 그 이후 18년이 지나 정오가 묘연사의 주법으로 가게 됨에 따라 백련사계통의 승려들이 묘연사와 깊은 관계를 맺게 된 것은 당연한 추이였다. 또한 이들은 왕실의 원찰인 묘연사에 초청된 이후에 당시 교권의 중심이었던 國淸寺·瑩原寺 등을 중심으로 왕실의 지원 아래 화려한 승계를 가지면서 교권을 장악하기도 하였다. 또한 이들의 사상적 경향도 法華敎說과 天台疏만을 중시하여, 주로 일반대중에게 기반을 두고 法華三昧懺과 淨土求生을 추구하던 백련사의 신앙운동과는 거리가 멀었다.

더욱이 원 간섭기의 대표적인 권문세가로 부각된 趙仁規가문에서 무려 4대에 걸쳐 의선을 비롯한 4명의 천태종 승려가 출현하여 묘연사를 장악하였다.¹⁵⁾ 특히 의선은 조인규의 아들로서 그의 부가 원 황실과 가진 유대를 배경으로 하여 원 황실과 밀접한 관계를 가지게 되었다. 따라서 원의 황제로부터 「三藏法師」의 賜號를 받기도 하고 원의 수도인 연경의 大天源延聖寺와 大報恩光敎寺의 주지직을 맡기도 하였는데, 이는 승려로서 그의 정치적 역할을 말해주는 것이다. 특히 대천원연성사가 라마교의 대찰이라는 점을 미루어 볼 때 그가 여기서 주석하면서 고려 천태종과 라마교가 접촉한 계기를 만든 것인지도 모른다. 승려인 의선은 호화로운 생활을 즐기는 귀족과 같은 존재였고, 그렇기 때문에 四恩을 언급하면서 國王·師長·父母의 은혜만 말하고 시주에 대한 언급이 없었다는¹⁶⁾ 것은 그의 성향을 단적으로 보여주는 것이다.

14) 秦星圭, 〈高麗後期 願利에 대하여〉(《歷史敎育》 36, 1984).

15) 閔賢九, 〈趙仁規와 그의 家門(中)〉(《震檀學報》 43, 1977).

16) 李 穀, 《稼亭先生文集》 권 4, 記 虛淨堂記.

그리고 조씨가에서 묘연사뿐만 아니라 차츰 경기 일원의 萬義寺·淸溪寺 등의 원찰까지도 확보하여 경제력을 축적하고 나아가 천태종 교권을 장악하였다는 사실은 원 간섭기의 정치·사회상을 반영한 것이다.

한편 유가업 즉 법상종은 무신란 이전에는 현종의 원찰인 玄化寺가 개창된 이후 화엄종과 함께 양대세력이었으며, 특히 仁州 李氏와 연결되어 그 세력을 확장하였다. 그 뒤 최씨집정기에는 그 세력이 위축되었다가 원 간섭기에는 당시 널리 성행한 사경을¹⁷⁾ 주로 담당함으로써 충렬왕이 현화사를 증수할 정도로 크게 부각된 교단이다. 당시 惠永이 출현하여 충렬왕 16년에 사경승 1백여 명을 거느리고 원에 들어가 金字法華經을 베꼈는데, 이를 계기로 차츰 부원세력과 밀착되었으며 그 뒤 彌授의 단계에 이르면 충렬왕 34년에는 五教都僧統, 충숙왕 즉위년에는 兩街都僧統으로 祐世君에 봉군되고 따로 일품의 녹봉을 받게 되었으며, 충숙왕 2년에는 懺悔府가 설치되자 승정을 장악하고 五教兩宗의 교권을 장악하기도 하였다.

이상과 같이 원 간섭기로 재편됨에 따라 보수적 경향의 세력에 의해 불교계가 장악되고 있을 때, 이들과는 달리 불교계의 자각과 반성을 촉구한 일련의 인물들이 출현하고 있었다. 이들 중 대표적인 인물로서 백련사의 사상적 경향을 계승한 雲默無寄를 들 수 있다. 운묵은 14세기 초반에 활약한 것으로만 알려졌을 뿐 그의 뚜렷한 행적은 알 길이 없으나, 단지 그가 남긴 《釋迦如來行蹟頌》을 통해서 당시의 사정을 짐작할 뿐이다.¹⁸⁾ 운묵은 이 저술에서 당시 사회를 末法時代로 인식하고서, 원 간섭기의 참담한 현실 속에 처해 있던 대다수의 민중에게 염불을 통한 공덕을 강조함으로써 실천신앙으로서의 정토신앙을 제시하였다. 아울러 원당이라는 명목하에 권문세족들과 정치적·경제적으로 결탁하고 있던 당시 불교계의 모순과 보수적 경향을 비판하고 이들의 민중에 대한 각성을 촉구하였다. 특히 그가 승려로서 시주의 은혜를 강

17) 13세기 불교신앙의 한 형태로서 寫經이 널리 유행하였는데 원에 사경기술을 전수해 줄 정도였다. 그러나 호화로운 사경의 유행은 국가재정의 궁핍과 신앙의 세속화 현상을 초래하였다. 사경에 대한 연구는 다음의 책이 참고된다.

權喜耕, 《高麗寫經의 研究》(미진사, 1986).

박상국, 《사경》(대원사, 1990).

18) 蔡尙植, 〈無寄와 釋迦如來行蹟頌〉(앞의 책, 1991).

조한 것은 이같은 분위기를 잘 말해주는 것이다.

이와 같이 보수적인 불교계를 비판한 세력들의 노력은 참담한 현실 속에 광범위하게 존재하던 민중에 대한 인식을 토대로 한 것이었지만, 한편으로는 나름의 한계성이 없지 않았다. 이들이 당시 사회와 불교계의 모순을 철학면(세계관)의 본질적 측면에서 해결하려는 노력을 보이지 못하고 불교의 사회적 기능 중 실천신앙적인 측면과 공덕신앙만을 지나치게 강조한 것은 한계성이 아닌가 한다. 이러한 측면이 강조되었기 때문에 당시 사회의 여러 모순을 극복할 수 있는 이념적 기반과 그 추진세력의 결집이 불교계 자체에서 구축되기는 불가능하였던 것이다.

이러한 현상은 당시 불교계의 일반적 현상이었으며, 특히 화엄종에서도 두드러지게 나타나고 있었다. 더욱이 신앙형태도 차츰 신비적 영험만을 강조하는 방향으로 전개되었는데, 이는 화엄종 승려인 體元의 경우를 통해서 잘 알 수 있다.¹⁹⁾ 특히 체원이 간행을 주선하면서 스스로 발문을 지은 일종의 僞經인 《三十八分功德疏經》의 성격을 검토하면 당시의 경향이 두드러진다. 이러한 경향은 천태종계통의 了圓이 찬술한 《法華靈驗傳》이라든가, 또 당시 왕실과 권문세족들에 의해 제작된 많은 수의 사경과 불화류, 심지어 미륵하생신앙에 바탕한 埋香信仰이 해안이나 도서지역에서 유행한 것에서도 찾아볼 수 있다. 또한 이는 밀교계통으로서 신비적 성격이 강한 원의 라마불교의 말파적 영향에 의해 더욱 상승되었음을 배제할 수 없으나, 바로 불교의 사회적 기능이 축소되고 있는 단면을 보여주는 것이다.

이상에서 원 간섭기의 불교사를 보수적 경향과 이를 비판하는 세력으로 대별해 보았다. 그렇지만 원의 간섭이라는 현실 속에서 불교계의 핵심적 교단세력은 보수적 경향으로 일관하였고, 단지 이에 대응하여 당시 사회와 불교계의 모순을 극복하려는 노력이 일각에서 시도되었을 뿐이었다. 그러나 후자의 경향까지도 한계성을 가지고 있었다. 지나치게 신앙적 측면만을 강조한 결과, 사회사상으로서의 본질적인 기능을 수행하지 못하였을 뿐만 아니라 불교계 내부에서 13세기 전후의 신앙결사 단계에 이룩하였던 사상적

19) 蔡尙植, 〈體元의 저술과 사상적 경향〉(위의 책, 1991).

기반까지도 계승하지 못하였던 것이다. 더욱이 많은 토지와 노비를 소유하고 고리대금업에까지 손을 대는 등의 사회경제적 모순까지도 가지고 있던 당시의 불교계가 사회모순을 극복할 수 있는 방안을 제시한다는 것은 불가능하였다.

이와 같이 불교의 사회적 기능이 축소되어 감에 따라 신앙결사의 단계에서 구축한 사회적 기반, 즉 소수의 문벌귀족으로부터 지방사회의 향리층·독서층이 획득한 사상계의 주도권을 주자성리학이 대신하게 되었다. 바꾸어 말하면, 주자성리학이 고려 말에 쉽게 정착할 수 있었던 사회적·사상적 기반은 이미 무신란 이후의 불교계에 의해서 그 토양이 마련되었던 것이다. 따라서 고려 말의 불교가 시대적 모순을 극복할 수 있는 새로운 단계로 진전을 보지 못하고 있는 사이에 성리학을 기치로 내세운 신진사대부의 공격을 받게 되었고, 마침내 불교는 사상계의 주도적 위치에서 밀려나고 말았다.

〈蔡尙植〉

6) 임제종의 수입과 불교계의 동향

(1) 임제종 수입과 그 배경

가. 사상적 배경

臨濟宗이 도입되던 고려 말, 특히 공민왕대의 시대적 배경은 크게 둘로 나누어 생각해 볼 수 있다. 첫째는 정치적 격동기였다는 사회적 측면이고, 둘째는 禪宗을 비롯한 불교계의 타락이 노골화되는 사상적 측면이다.

이 중에서 특히 후자의 관점에서 초점을 맞추어 임제선 도입의 시대적 배경을 살펴보고자 한다. 고려사회는 지나친 숭불의 영향으로 八關會·飯僧 등 각종 佛事가 빈번하게 열렸다. 거의 모든 불사는 祈福的 행사였으며, 공민왕 때 이르러 그 사회적 폐해가 극도에 이르렀다.

공민왕 4년(1355) 禪近은 內願堂 승려의 신분으로 간통죄를 범하였으므로 그를 치죄하려 하였으나, 왕은 그를 석방하였다. 또 慈恩宗의 英旭은 그의 邪淫罪를 다스리려 할 때, 만약 나를 죄주고자 하면 모름지기 宗門을 파해야 할 것이며, 오늘날 중문의 승려들이 나와 같지 않은 이가 누가 있는가라고

향변하였다.¹⁾ 이로 미루어 볼 때 당시 승단의 기강이 얼마나 문란했는지를 알 수 있다.

따라서 당시의 불교계에 대한 비판도 주로 이와 같은 승단의 타락과 불교의 사회적 폐해에 대한 공격으로 집약되고 있다. 고려 말의 李齊賢·李穡·鄭夢周·李崇仁·鄭道傳 등에 의해서 체계를 굳힌 性理學은 노골적으로 불교를 비판하기 시작했다. 그러나 그들의 논리적 근거는 바로 불교교단의 타락상에 국한된 것이었고, 불교의 교리 자체를 문제삼지는 못하였다.

그것은 신앙으로서 불교를 택했던 유학자 이색의 다음과 같은 상소를 통해서도 알 수 있다.

五教兩宗은 모두가 이익집단이며, 사원은 없는 곳이 없고, 비루하지 않은 승려는 찾아볼 수가 없으므로 승려에게는 度牒을 주고, 도첩이 없는 자는 군사로 충원하며, 새로 지은 사원은 철거하고 만약 철거하지 않는 자는 죄를 주어 승려가 더 늘지 않도록 하자(《高麗史》 권 115, 列傳 28, 李穡).

이러한 상소가 단적으로 지적하고 있듯이 5교양종 모두가 불교의 본분을 잃고 이익추구에만 몰두하고 있었음을 알 수 있다. 이것은 또 공민왕의 신불태도वाद도 무관하지 않다. 왜냐하면 太古普愚는 강설을 통해서 공민왕의 잘못된 신앙을 통렬하게 지적하고 있기 때문이다.

입금의 도리는 덕을 닦아 사람을 교화하는데 있으며 반드시 信佛은 필요치 않습니다. 만약 나라를 잘 다스릴 수 없으면 아무리 부처를 부지런히 섬긴들 무슨 공덕이 있으리오…군왕이 邪를 버리고 正을 쓴다면 나라를 다스리기 어렵지 않을 것입니다(《高麗史》 권 38, 世家 38, 공민왕 원년 5월 기축).

이러한 태고의 강설은 공민왕이 바른 불교신앙을 하지 못하고 정도에서 벗어난 신앙을 한다고 보았기 때문일 것이다.

더구나 이 시기는 원과 명이 교체하던 시기로서 외교정책은 불확실하였고, 국내적으로도 辛旽 이후에 야기된 불신풜조가 만연하였다. 당시 유학은 이미 수용단계를 벗어나 종교는 불교, 학문과 치세는 유교라는 절충적 태도를 거쳐

1) 《高麗史》 권 38, 世家 38, 공민왕 4년 6월 을축.

고도의 형이상학적 교리체계를 갖추기에 이르렀다. 특히 송대의 유학이 배불사상을 배경으로 형성되어 왔기 때문에 그 풍조가 고려사회에도 미쳐 불교의 폐단이나 승도의 타락이 그들 유학자의 공격대상이 된 것이라고도 볼 수 있다.²⁾

이러한 시대상황 속에서 불교의 대응은 크게 두 가지 방향으로 집약된다. 첫째는 무너진 교단의 기강을 바로잡고 청정승단을 이룩하려는 내면적 노력이며, 둘째는 새로운 禪法의 도입을 통한 禪風의 혁신이라는 측면이다.

전자의 실례로서는 고려 중·후반기에 일어난 각종 신행결사를 들 수 있을 것이며, 후자의 대응으로서는 임제선의 새로운 도입을 생각하지 않을 수 없다.

나. 임제선의 도입

청정승단의 수립이나 새로운 선법의 도입은 엄밀한 의미에서는 서로 분리될 수 없는 성격의 것이기는 하다. 그렇지만 새로운 선법의 도입이라는 측면에서 太古普愚와 懶翁慧勤·白雲景閑을 주목하지 않을 수 없다. 이 세 사람은 14세기 중·후반을 살았던 뛰어난 사상가로서 각자의 입지는 서로 달랐지만 원나라에서 임제종의 선법을 공부하고 귀국하였다는 공통점을 갖고 있다. 보우는 충목왕 2년(1346)에 중국으로 건너가 임제종 18세인 石屋清瑛에게 사사한 후 귀국하였다. 혜근은 충목왕 4년에 원나라로 갔고, 청공과는 동문수학한 平山處林의 선법을 이어받고 귀국하였다. 한편 경한은 충정왕 3년(1351)에 원나라에 가 석옥청공의 문하에서 수학하고 귀국하였다.

임제선이란 임제종의 선풍을 가리키는 말로서, 중국 선종의 五家七宗(臨濟<黃龍·楊岐>·潯仰·曹洞·雲門·法眼) 중의 하나이다. 임제종은 臨濟義玄의 가풍으로 黃龍慧南에 의한 황룡파와 楊岐方會의 양기파로 나누어진다. 임제선은 수행해야 할 道도 없으며 깨달아야 할 法도 없으므로 「無爲眞人」을 강조하고 있다. 만약 修證이 있다면 이것은 모두가 생사의 업을 짓는 것이라 하고, 修行과 證悟, 六度萬行, 坐禪觀行 등을 통렬히 공박했다. 특히 방회는 “일체제법이 모두 불법이며 百草樹木은 대사자후를 하여 마하반야를 연설하며, 3세의 모든 부처님은 모든 사람들의 발 아래에서 진리의 수레바퀴를 굴

2) 李鍾益, <鄭道傳의 關佛論 批判>(《佛敎學報》8, 1971; 《東方思想論叢》, 1975, 寶蓮閣, 308~310쪽).

린다”고 설하였다. 따라서 임제선은 생사·거래와 眞俗·凡佛이 자유자재한 사상성을 가지고 있으며, 중국에서도 가장 폭넓은 영향을 미친 선법이다.

물론 이같은 임제선이 위의 세 승려에 의해서 처음으로 도입된 것은 아니다.³⁾ 지눌의 선사상체계에서 나타나는 「看話徑截門」사상은 《大慧語錄》에서 영향을 받은 것이며 《대혜어록》의 저자인 大慧宗杲는 임제종의 양기파였다. 이렇게 볼 때, 임제선과의 교류는 일찍부터 있어 왔으며, 지눌에 의해서 그 사상이 수용된 바 있다고 볼 수 있다. 그러나 지눌은 임제종계의 저술을 통해서 그 사상을 원용하고는 있지만 본격적인 임제선의 수입과 전개는 보우·혜근·경한이 원에 들어가 수학한 것을 계기로 이루어졌으며, 이들은 같은 임제선법을 전래하였지만 서로 다른 나름대로의 독특한 선법을 선양하고 있다.

(2) 임제선종의 전개

가. 보우의 선종과 현실참여

태고보우는 2년간의 유학을 마치고 충목왕 4년에 귀국하였다. 유학중에는 임제종의 18대 석옥청공에게서 心契를 얻었다. 그는 왕사와 국사로 책봉되기도 했으며, 불법홍포와 국가정책에도 깊은 관심을 가지고 있었다. 그의 사상적 특색과 활동은 두 가지 측면으로 요약할 수 있으니, 첫째는 看話禪의 새로운 체계수립이요, 둘째는 선·교의 통합과 교단쇄신운동의 전개이다.

보우의 선사상에서 나타나는 전반적 흐름은 간화선의 주창이며, 특히 「無字公案」에 의한 후학지도가 두드러지고 「空寂靈知」의 선사상을 주장했다. 이 「공적영지」는 일찍이 지눌이 원용한 荷澤神會의 「空寂知」와 일치하나 그 관점에서는 차이가 있다. 지눌이 이해한 바에 따르면, 인간의 본성(本來面目)은 공정한 것이지만 그 속에는 신령스러운 인지작용이 있으니, 이것을 頓悟하라고 제시한 것이다.

그러나 보우는 이 「공적영지」를 돈오하라는 것이 아니라, 간화선을 수행함에 있어서 공적영지의 상태가 되어야 한다고 주장했다.⁴⁾ 공적영지의 상태란

3) 許興植, 〈禪宗의 復興과 看話禪의 展開〉(《高麗佛教史研究》, 一潮閣, 1986), 476~487쪽.

4) 普愚, 〈答方山居士〉(《太古和尚語錄》 권 상; 《韓國佛教全書》 6, 東國大 出版部, 1984, 678쪽).

공적인 가운데서 반드시 화두를 들어야 한다는 간화선의 강조이다. 실제로 지눌의 선사상에는 간화가 강조되고 있지 않다. 「無字話頭」의 경우에도 지눌과 혜심은 有無의 無와 眞無의 無가 아니므로 잘 채택해야 한다고 十種病을 제시하고 있다. 그렇지만 보우는 “有無의 無와 眞無의 無가 아니면, 결국은 무엇이냐”고 반문하는 형식으로 공안참구의 방법을 변형시켰다. 이것은 간화의 본래 의미인 의문을 가중시키는 방법으로 이끈 것이다. 이러한 보우의 선사상은 같은 간화선의 주장이라 하더라도 발전된 일면을 보여주는 것이다.⁵⁾

그는 선교의 통합과 현실참여적인 교단쇄신운동을 펴나갔다. 그는 공민왕의 불교신앙이 지나치다고 간하는가 하면, 신돈의 그릇된 정사에 대하여 직접적인 비판을 가하기도 했다.⁶⁾

우선 그의 교단내의 선·교의 대립을 지양하려는 실천적 사상을 살펴보자. 그는 임제선으로 당시 九山禪門을 통일하려는 운동을 전개하였다. 9산선문의 분열과 대립은 불교내의 문제에만 그친 것이 아니라 국가적 문제로까지 대두되고 있었다. 이같은 분열을 통일코자 하는 건의가 받아들여져 공민왕 5년(1356)에 圓融府가 설치되었던 것이다. 원융부의 설치에 즈음하여 보우는 9산이 여러 종파로 나뉘어 대립과 투쟁을 일삼는다면 어떻게 석가세존의 平等無我的 도리에 맞는다 하겠는가라고 문제점을 지적했을 뿐 아니라 선왕들이 불법을 보호하고 나라를 편안히 하려는 뜻에 충실하다 하겠는가라며 개탄했다.⁷⁾ 그러므로 선·교의 일치는 물론 선에 있어서도 9산의 대립과 상쟁을 종식시켜 조화와 원융을 도모코자 한 것이 원융부 설치의 취지였다.

외적인 9산통합과 함께 교단의 문란한 기강을 바로잡기 위하여 百丈의 《禪苑清規》로써 일상의 威儀를 엄정케 할 것을 왕에게 건의하였다. 이리하여 왕명에 의하여 《백장청규》가 간행되었으며, 《緇門警行》도 간행되었다. 이 《선원청규》나 《치문경행》은 승가의 규율과 행의의 규범을 가르친 책으로 이 두 책 모두가 임제종에 속한 문헌들이다.⁸⁾

5) 權奇攄, 《高麗後期の 禪思想研究》(東國大 博士學位論文, 1986), 169~171쪽.

6) 維昌, 〈太古行狀〉(《太古和尚語錄》 권 상; 《韓國佛教全書》 6, 699쪽).

7) 維昌, 〈太古行狀〉(《太古和尚語錄》 권 상; 《韓國佛教全書》 6, 698쪽).

8) 高翊晉, 〈高麗佛教思想의 護國的 展開〉(《佛教學報》 14, 1977), 55쪽.

보우는 왕사로 16년, 국사로 12년을 봉직하면서 국정의 여러 문제들을 자문하였는데 특히 공민왕 5년에는 漢陽遷都를 주장하였다. 당시의 개경은 李資謙의 亂, 武臣의 亂 등을 여러 차례 겪는 동안 인심이 흉흉하였다. 또 원의 지배가 계속되면서 사회적으로도 혼란이 가중되고 있었으므로 이같은 시대 상황은 새로운 계기를 마련하지 않으면 안되었다. 따라서 왕도의 지체나 인심을 감안할 때 한양으로 천도가 필요하다고 주장한 것이다. 이러한 천도설의 주장은 음양비보설에 근거하고 있지만 그 목적은 민심의 순화와 정치의 혁신이라는 우국심에서 비롯되었다. 더 나아가 보우는 신돈을 邪僧이라고 비판하게 되었고 그에게 정사를 맡기지 말도록 탄핵하기에 이르렀다. 그러나 공민왕은 오히려 보우를 속리산으로 유배보냈다. 그 후 결국 신돈은 유배 도중 죽임을 당하게 되고, 공민왕은 보우를 찾아 예를 갖추고 국사로 맞았다.

이같은 보우의 임제선 도입과 선양은 고려 말의 타락한 불교와 국가의 정치를 쇄신하기 위한 노력이었다. 그렇지만 큰 결실은 거두지 못했으며 공민왕은 살해되고 유학자들의 거센 배불론에 불교도 침체를 면하지 못했다.

나. 혜근의 임제선 선양

나옹혜근은 충목왕 3년(1347)에 원나라에 들어가 法源寺에서 指空和尚을 만나고, 慈禪寺에서 임제종의 18대인 평산처림을 만나 법을 구하였다. 11년간의 유학을 마치고 공민왕 7년에 귀국했다. 보우와 마찬가지로 원에 유학했지만 10여 년간의 오랜 수학기간으로 보다 많이 배울 수 있었고, 또 보우보다 늦게 귀국함으로써 보우와는 또 다른 최신의 새로운 선법을 선양하게 되었다.

혜근의 선법은 종래의 9산선문이나 지눌의 수선사에서 볼 수 없었던 전혀 다른 가풍을 나타내고 있다. 그는 스스로 ‘우리의 臨濟(正)宗’을 외치면서, “正法眼藏을 없애 버리고 임제정종을 불들어 일으키라”고 외쳤다.⁹⁾ 여기서 정법안장을 없애고 임제정종을 일으키라는 뜻은 기존의 선사상에 대한 도전이며 새로운 임제선의 선양을 의미한다. 「정법안장」이란 전통적인 중국 선가의 이심전심의 내용이다. 그러므로 석가불이 마하가섭에 정법안장을 부촉하였고, 이것이 인도를 거쳐 보리달마에 의해 중국에 전해지고, 六祖 慧能으

9) 慧勤, 〈普說〉(《懶翁和尚語錄》; 《韓國佛教全書》6, 715쪽).

로 이어지는 선의 내용이다. 그러나 혜근은 이러한 정법안장을 버리고 「임제정중」을 일으키라고 한 것이다.

임제정중을 일으킨다는 것은 다름아닌 철저한 看話라고 보았다. 오직 자기만이 가지고 있는 그 하나의 本分(一看子)를 깨달으면 모든 것이 해결되는 것인데, 그것을 깨닫지 못하기 때문에 화두라는 것을 제시하는 것이다. 이 하나(一看子)를 깨닫는다면 世法과 佛法이 다르지 않아 三玄·三要·四料揀·四賓主·四喝·五蘊·六根·六識·山河大地·森羅萬象의 어느 한 법도 임제정중이 아닌 것이 없다고 하였다.¹⁰⁾

혜근은 간화선을 주장하고 있지만 화두라는 것도 하나의 수단에 불과하며, 부처와 祖師의 설법도 「一看子」를 깨닫지 못하면 사람을 속이는 하나의 거짓말이라고 보았다. 이것은 곧 조사도 부정하고 佛도 부정하는 임제선 본분의 모습이다. 이러한 선사상은 혜근 이전에는 볼 수 없었던 새로운 임제선의 도입이며, 전혀 그 형식과 맥락을 달리하는 것이었다.

그는 학인을 지도함에 있어서도 竹篋와 拄杖子와 棒을 중횡으로 사용하는 가 하면, 일방적인 주입식 설법이 아니라 대중을 향해서 질문하고 응답하면서, 그 속에서 문제(話頭)를 제기하고 있다. 예를 들어 “물은 어찌하여 개울을 이루며, 밥은 어찌하여 쌀로 짓는가”라는 질문을 던져 스스로 생각하여 터득케 하는 기법이다. 위로는 우리러야 할 부처도 없고, 아래로는 구제해야 할 중생도 없다고 보면서, 선과 교가 둘이라거나 하나라고 시비하며, 또 선이란 이런 것이라고 논리적으로 분석하는 태도와는 전혀 다른 임제선적 가풍을 선양한 것이다. 그의 문하에는 조선 초에 크게 활동했던 無學自招 등 100여 명의 선승이 있어 그 선법을 계승하였으며, 이러한 임제선풍은 한국선 사상의 주류를 이루었다.

다. 경한의 무심선풍

백운 경한이 언제 원에 들어갔는 지에 대해서는 확실하지 않다. 대략 충정왕 3년(1351)에서 공민왕 원년(1352) 사이의 1년간 머문 듯하다. 앞의 혜근이 그랬던 처럼 경한도 指空에게 법을 물었고 석옥에게서 법을 전해 받았다.

10) 慧勤, 〈普說〉(《懶翁和尚語錄》; 《韓國佛教全書》6, 716쪽).

경한이 임제의 범통을 계승했느냐 그렇지 않느냐는 문제와는 관계없이 그는 임제선을 가장 뛰어난 선법이라고 찬양했다.¹¹⁾ 또 그가 보우에게 보낸 글에서 ‘우리는 함께 石屋의 제자’라고 한 것으로 보아, 임제선을 숭앙하고 임제선의 계승자임을 자처하고 있었다.

그의 선사상은 같은 임제선이라 하더라도 또 다른 가풍을 표방하고 있다. 어쩌면 그는 석옥의 문하에서 간화선을 수학한 것이 아니라 無心無念의 선법을 참구한 듯하다.

山僧(경한 자신)은 지난 해 강남과 강북을 돌아다니면서 모든 善知識을 찾아 뵈었소. 그 선지식들은 趙州의 無字, 萬法歸一, 父母未生前面目 등을 쓰기도 하고 …마침내 다른 것은 없었소. 최후에 霞霧山 天湖菴 석옥화상을 찾아가 여러 날 옆에서 모시고 오직 無念의 眞宗을 배우고 如來의 無上妙道を 원만히 깨달았던 것이오(景閑, 〈興聖寺入院小說〉, 《白雲和尚語錄》 권 상; 《韓國佛教全書》 6, 649쪽).

즉 무념의 妙道を 깨닫는데 따라서 그는 불교수행의 방법에 무수한 종류가 있지만 6조 혜능이 말한 ‘바람이 움직이는 것도 아니요,幡이 움직이는 것도 아니며 오직 그대의 마음이 움직인 것이라’고 한 것이 宗旨와 격식을 초월한 無上眞宗이라고 역설했다. 이와 같이 경한은 무상무념의 경지가 무상진중이며, 最上妙道라고 하여 선의 要諦를 삼았다.

그리고 無心禪은 간화선이나 경전의 연구 등 그 어떤 수행보다도 뛰어난 것이라고 하였다. 같은 임제선을 도입하면서도 경한은 간화선이 아니라 무심무념의 선을 주장한 것이다. 그러나 무심이라 하여 나무나 돌처럼 의식이 없는 상태가 아니라고 하며, 그 오해를 경계했다. 그러므로 깨달음의 경지는 모든 분별이 끊어진 절대 평등의 경지를 가리키며, 무념은 곧 생각이 없다는 뜻이 아니라 산은 산이고 물은 물이라는 것이지, 결코 물이 산이고 산이 물이라는 평등이 아님을 밝혔다.

그는 선의 지도방법은 話頭·無語·色·聲·言語 등의 방법이 있지만 무심무념이 최상의 묘방이라고 보았던 것이다. 이러한 선풍은 임제의 ‘無事是貴人’

11) 景閑, 〈興聖寺入院小說〉(《白雲和尚語錄》 권 상; 《韓國佛教全書》 6, 641쪽).

이나 ‘一無位眞人’ 등과 상통하는 것으로, 임제선 사상의 또 다른 한 측면의 전개라고 볼 수 있다.

(3) 그 후의 불교계

임제선 수입이 불교계에 어떠한 변화를 가져왔느냐는 것은 크게 두 측면에서 찾을 수 있을 것이다. 첫째는 교단의 타락·분열과 대립을 선에 의한 통합과 정화를 추구했다는 점이다. 비록 이러한 의도가 괄목할 만한 성과를 가져온 것은 아니었지만 《선원청규》의 간행을 통한 정화운동이나 「원융부」의 설치에 의한 교단통합운동을 전개했으며 잘못된 信佛에 대해 제동을 걸었다.

둘째는 선사상의 대전환이라고 볼 수 있다. 앞에서 이미 이들 임제선을 도입한 주역들의 선사상에서 본 것처럼 전혀 새로운 선법이 전래되고 정착되었다는 점이다. 태고 보우의 문하에는 1,000여 명의 문인이 있었으며, 혜근의 문하에도 自招·智泉·法藏·覺宏 등 100여 선승이 있었다. 이들의 문인들에 의해서 임제선의 새로운 선법은 한국 선종의 주류를 형성하여 한국선은 곧 임제선이라는 자리를 굳히게 되었다.

우왕과 창왕대에 이르러도 기복적인 불사만이 성행했고, 불교에 대한 탄압은 날로 심해져 우왕 원년(1375)에는 사원의 말을 곧바로 징발하는가 하면, 사원田租를 몰수하여 군비에 충당하고, 승려를 징발하여 내성의 수축에 투입하며, 불법과 승려를 비난하는 상소가 계속되었다. 이같은 상황은 고려의 멸망과 함께 새로운 선법도 그 빛을 잃고 교단을 소생시키는 활력소가 되지 못하였다.

〈權奇驚〉

7) 대장도감과 고려대장경판

(1) 대장경이란 무엇인가

大藏經은 부처의 설법을 모두 모은 것으로 시대에 따라 三藏 또는 一切經 등으로도 불렸던 佛教聖典의 총칭이다. 부처가 入滅하고 난 뒤 제자들은 그 말씀을 집대성할 필요성을 느껴 이른바 삼장의 결집이 이루어졌다. 삼장은 經·律·論을 새긴 貝葉을 담은 세 개의 광주리라는 뜻인 Tripitaka의 漢譯이

다. 經은 부처의 가르침이고, 律은 부처가 정한 교단의 규칙이며, 그리고 論은 이러한 경과 율을 조직적으로 해석한 논술을 말한다.

불교성전은 원래 고대 인도의 표준어인 梵語로 표기되었고 남방인도에서는 이 지방의 언어인 팔리(Pali)어로 표기되었다. 그 뒤 불교의 전파와 더불어 중앙아시아 및 동북아시아로 전해진 북방불교권에서는 범어성전이 중국어와 서장어로 번역되었고, 실론(현 스리랑카)·버마(현 미얀마)·타이 등 남방불교권에서는 팔리어성전을 사용하였다. 이 팔리어성전은 分別說部라는 小乘系의 한 분파의 성전으로 한역의 약 10분의 1정도밖에 되지 않는다.

우리 나라를 비롯한 동북아시아에서 유통되고 있는 불교성전은 기원후 1세기부터 중국에서 번역한 漢譯大藏經이다. 이 한역대장경은 중국 각 왕조의 황제들의 후원으로 인도나 서역에서 온 승려들과 중국 역경승들에 의해서 번역되었다. 그러나 모든 경전의 수입이나 번역작업이 일시에 이루어진 것이 아니라 오랜 시일에 걸쳐 이루어졌고, 또한 필사의 방법으로 유통되었기 때문에 자연히 중복이 생기게 되고 체제도 동일하지 않은 경우가 많았다. 이에 번역된 순서대로 이를 정리한 목록들이 나타나게 되었는데 그 가운데서 智昇의 <開元釋教錄>이 가장 대표적인 것이다. 이 <개원석교록>에 수록된 경전을 중심으로 최초로 간행한 대장경이 송 태조가 발원하여 목판으로 새긴 北宋官版大藏經(971~983)이다. 이후에 高麗初雕版·契丹版·高麗大藏都監版(이하 高麗大藏經), 북송의 東禪寺版 등 20여 회에 걸쳐 대장경이 편찬 간행되었고 한역도 11세기까지 계속되었다.

고려대장경을 보면 서기 67년경에 迦葉摩騰이 竺法蘭과 함께 최초로 한역한 <42章經> 등 <개원석교록>에 수록된 경전 외에도 서기 1054년~1064년 사이에 日稱이 한역한 <父子合集經>과 1090년경에 希麟이 편찬한 <續一切經音義> 등이 수록되어 있다. 이렇게 시대가 내려올수록 대장경에 포함되는 양이 계속 많아지게 되는 것이다. 그러나 아무런 내용이나 대장경에 실는 것은 아니다. 대장경은 사찰이 주관하여 편찬한 사찬도 있지만 대체로 역경 및 저술의 위작을 막기 위해 황제의 欽定에 의하여 엄격하게 통제하면서 편찬하여 간행하였다. 고려대장경도 각 권의 끝부분에 “○○歲 高麗國大藏都監奉勅雕造”라는 刊記가 보이는데 이는 대장경 편찬과 간행이 국왕의 칙명을 받아

이루어졌음을 나타내는 것이다.

대장경은 편찬할 때마다 조금씩 달랐으나 일정한 기준에 의해서 선정된 경·율·논의 삼장과 高僧傳 등 歷史書·音義·目錄 등을 집대성하여 편찬한 불교총서이다. 그 동안 간행되었던 북송관판과 고려초조판·거란판대장경 등은 거의 전래되지 않고 일부만 전래되고 있다. 현재 해인사에 거의 완벽하게 보관되어 있는 高麗大藏經版은 세계에서 가장 오래되고 내용이 가장 정확한 대장경으로 유명하다.

(2) 고려대장경의 구성

고려대장경은 전체 1,496종 6,568권의 경전이 천자문의 순서로 天함(제1함)에서 洞함(제639함)까지 수록되어 있다. 그 수록내용은 고려대장경 편성목록인 〈大藏目錄〉에 실려 있는데, 大·小乘의 경·율·논 삼장과 성현전기류 등의 역사서와 역대 대장경목록, 음의 등으로 나누어 볼 수 있다. 그리고 간행 당시의 편성내용은 고려대장경 판각 당시 守其 등이 교감하였던 결과를 정리한 〈高麗國新雕大藏校正別錄〉에 자세히 나타나 있다. 이 교정별록에 의하면 고려대장경 간행 당시에 初雕本인 고려본을 저본으로 하고 송본 및 거란본으로 내용을 대교하여 最善本을 수록하였음을 알 수 있다.

高麗初雕本에 대해서는 아직 확실히 밝혀져 있지 않으나 간행 당시 최초의 대장경이었던 송나라 관판대장경이 저본이었을 것이고 내용은 〈개원석교록〉에 수록된 경전이 중심이 되었던 것이다. 지승의 〈개원석교록〉은 그 내용에서 잘못된 것과 중복된 것을 버리고 편찬된 가장 정확한 목록이었다. 이 목록은 20권으로 구성되어 있는데 내용은 總括群經錄과 別分乘藏錄으로 크게 나뉘어져 있다. 총괄군경록은 제1권에서 10권까지로, 후한 孝明皇帝 永平 10년(B.C. 67)부터 당 神武皇帝 開元 18년(730)까지 664년 동안 176인이 번역한 대·소승 삼장 및 聖賢集傳과 失譯까지 총 2,278부 7,046권을 연대순으로 기록한 것이다. 그리고 별분승장록은 그 당시까지 번역되었던 경전을 有譯有本·有譯無本·支派別行·刪略繁重·拾遺補闕·疑惑再詳·僞妄亂眞 등으로 나누고 대·소승 삼장으로 구별하여 수록하였다. 그리고 대·소승 및 성현집전의 入藏錄은 마지막의 제19권과 20권에 수록하였다. 이 입장록은 북송관판대

장경의 입장록으로 사용되었을 것이고 우리 나라의 초조본과 고려대장경판 조조 때에 핵심이 되었던 입장록으로 보아도 무리는 없을 것이다.

고려대장경의 구성은 <개원석교록>에 수록된 것과 추가로 편입된 것으로 나누어 볼 수 있는데 다음의 <표 1>과 같다. 여기에서 <개원석교록>에 수록된 것은 <개원석교록>의 분류법에 따르고, 이외 추가로 편입된 것은 편성되어 있는 목록과 그 편성내용을 경전순서에 따라서 구분하였다.

<표 1> 고려대장경의 구성

수 록 경 전		편 성 내 용
1. 고려대장경의 天函 (1)~英函(480): <開元釋教錄>에 수록된 불교성전		
1) 天함~命함(256): 대승삼장		
	대승경	
經順	1~21	般若部
	22~55	寶積部
	56~78	大集部
	79~104	華嚴部
	105~110	涅槃部
	111~387	기타(諸重譯經)
	388~522	單譯經
	523~548	대승률
	549~646	대승론
2) 臨함(257)~渭함(422): 소승삼장		
	소승경	
	647~800	阿含部
	801~888	單譯部
	889~942	소승률
	943~978	소승론
3) 據함(423)~英함(480): 성현전기록		
	979~1,046	翻譯集傳
	1,047~1,087	中國撰述

2. 고려대장경의 杜函(481)~洞函(639): 〈開元釋教錄〉 이외의 불교성전			
1) 杜函(481)~丁함(560)			
經順	1,088~1,169	〈大中祥符錄〉에 수록	宋新譯
	1,170	唐代失譯·출처미상	唐 譯
	1,171~1,254	〈大中祥符錄〉에 수록	宋新譯
	1,255~1,259	"	中國撰述
	1,260	〈續貞元釋教錄〉에 수록	唐 譯
	1,261	"	中國撰述
	1,262~1,393	"	唐 譯
	1,394~1,395	"	唐以前舊譯
	1,396~1,399	"	中國撰述
2) 俊함(561)~洞함(639)			
	1,400	〈高麗國新雕大藏校正別錄〉	韓國撰述
	1,401~1,402	기 타	唐以前舊譯
	1,403	본 대장경의 대장목록	韓國撰述
	1,404	〈法苑珠林〉, 출처미상	中國撰述
	1,405~1,462	기 타	宋新譯
	1,463	기 타	唐以前舊譯
	1,464~1,494	기 타	宋新譯
	1,495~1,496	音 義, 출처미상	中國撰述

위 〈표 1〉에 나타난 바와 같이 고려대장경의 639함 가운데 480함은 〈개원석교록〉의 입장록과 비교해 보면 누락된 것 없이 내용이 거의 일치한다. 그런데 〈개원석교록〉의 입장록은 1,076부 5,048권 480질(함)인데 고려대장경의 천함에 서 영함(제480함)까지에는 1,087부 5,062권이 수록되어 있다. 이렇게 480개 함에 수록된 경전의 종수와 권수가 일치되지 않는다. 이것은 고려대장경이 〈개원석교록〉에 수록된 것보다 經順 17 〈佛說能斷金剛般若波羅蜜多經〉, 68 〈佛說般舟三昧經〉, 182 〈月燈三昧經〉, 198 〈彌勒下生成佛經〉, 295 〈觀世音菩薩如意摩尼陀羅尼經〉, 349 〈東方最勝燈王陀羅尼經〉, 423 〈五佛頂三昧陀羅尼經〉, 431 〈蘇悉地羯囉供養法經〉, 639 〈大乘法界無差別論〉, 734 〈舍衛國王夢見十事經〉, 746-1 〈枯樹

經》, 1070 〈道宣律師感通錄〉 등 12개 경전이 추가되었기 때문이다. 그리고 56 〈大方等大集經〉 60권은 〈개원석교록〉의 〈大方等大集經〉 30권과 〈大方等大集日藏經〉 10권, 〈大集月藏經〉 10권이 함께 수록되어 있고, 〈개원석교록〉의 〈三劫三千佛名經〉 3권은 과거·현재·미래의 391·392·393의 3종으로 나뉘어져 있다.

이 추가된 경전 가운데는 경순 182 〈월등삼매경〉, 198 〈미륵하생성불경〉, 349 〈동방최승등왕다라니경〉, 431 〈소실지갈라공양법경〉, 639 〈대승법계무차별론〉, 734 〈사위국왕몽견심사경〉 등 6종과 〈개원석교록〉에 등장하고 있는 688 〈受藏經〉은 거란본에서 편입된 것임을 〈고려국신조대장교정별록〉에서 밝히고 있다. 그러나 이외에도 상당량의 거란본이 편입되었을 가능성이 많다. 왜냐하면 이 교정별록에서는 송본과 고려본의 내용이 문제가 되었을 경우에만 밝히고 있기 때문이다. 그리고 동일한 경전도 〈개원석교록〉과 권수가 일치하지 않은 경우도 있다. 예를 들면 경순 2 〈放光般若波羅蜜經〉 20권은 〈개원석교록〉에 30권으로 되어 있고 경순 9 〈大明度經〉 6권은 〈개원석교록〉에는 4권으로 되어 있는 등 권수에 차이가 있다.

이외의 杜함(481)~洞함(639)에 수록된 경전은 〈續開元釋教錄〉·〈續貞元釋教錄〉·〈大宋大中祥符法寶錄〉·〈總批新經入藏錄〉·〈景祐新修法寶錄〉·〈復準八例徘徊入藏錄〉 등에 부분적으로 수록되어 있는 불전일 뿐이지 어떤 특정의 목록에 따라 편성한 것은 아니다. 또한 이 중에서 〈속개원석교록〉이나 〈속경원석교록〉을 제외한 다른 목록은 참고하지 않았을 가능성이 높다. 왜냐하면 당시 고려대장경의 편집 및 교감의 책임을 맡은 수기 등이 송본·거란본·국내 전래본을 저본으로 하여 편집하였던 점과 〈대송대중상부법보록〉 등 다른 목록은 고려대장경에 수록되어 있지 않기 때문이다. 그러므로 앞의 〈표 1〉에서 고려대장경의 불전이 수록된 목록을 전부 열거하지 않았다. 고려대장경 간행 당시 수기 등에 의해서 〈개원석교록〉 이외 어느 특정한 목록에 의해서 편집한 것이 아니라 독자적으로 내용을 추가하여 구성했기 때문이다.

(3) 고려대장경의 판각

가. 고려대장경의 조조동기와 판각시기

고종 19년(1232)에는 몽고의 침입으로 인하여 서울을 강화도로 옮겨 대몽항전을 시작하였으며 符仁寺에 보관중인 현종 때의 대장경(初雕大藏經)이 모

두 불타버리게 되었다. 이 때에 일어난 두 가지 사건, 즉 초조대장경이 불에 타서 없어진 것과 서울을 옮겨 장기간 대몽항전에 들어가게 된 것이 대장경 雕造동기와 배경이 되는 것이다.

고려대장경의 조조동기는 《高麗史》와 李奎報가 지은 〈大藏刻板君臣祈告文〉에 나타난 바와 같이¹⁾ 초조대장경이 몽고병에 의해 불에 타서 없어졌기 때문으로 볼 수 있다. 대장경조조는 국가적 사업이었으나 당시 최고 권력자인 崔瑀에 의해서 주도되고 이룩되었다. 즉 최우가 몽고군에게 방치된 백성들의 불만을 호국이라는 종교적 신앙심으로 전환시키고, 당시 최씨정권에 대해 저항하였던 華嚴宗을 비롯한 敎宗을 무마하기 위한 것이라는 정치적인 의도를 배제할 수 없다. 당시 대장경은 고려시대 백성들의 정신적 지주였으므로 대장경 조성을 통하여 백성들에게 불교신앙에 의한 문화민족이라는 일체감을 조성하고 대몽항쟁의식을 고취시킬 수 있었다.

고려대장경의 판각시기에 관하여 살필 수 있는 자료로는 우선 《고려사》를 들 수 있다. 이에 의하면 고종 38년 9월 임오에 임금이 백관을 거느리고 성의 서문 밖에 있는 大藏經板堂으로 가서 行香하였는데 현종 때의 판본이 임진년 몽고침입 때 불타버려 왕과 군신이 다시 발원하여 도감을 세우고 16년에 걸쳐 마쳤다는 것이다. 이 기록에서 보면 고종 38년을 기점으로 16년 전인 고종 23년에 판각을 시작한 것으로 이해된다. 그리고 고종 24년에 작성한 〈대장각판군신기 고문〉의 “이미 담당官司를 설치하여 그 일을 시작하게 하였다”는 기록과 또 《東國李相國集》의 말미에 나오는 “지금 分司大藏都監에서 대장경을 모두 새겼음을 고한 여가에 칙명을 받들어 이 문집을 판각하게 되었다. …辛亥歲(1251) 高麗國分司大藏都監奉勅雕造”라는 기록이²⁾ 있다. 그리하여 그 동안 학계에서는 고려 대장경의 판각기간을 고종 23년에서 고종 38년까지의 16년으로 보아왔다.³⁾

1) 《高麗史》 권 24, 世家 24, 고종 38년 9월 임오.

李奎報, 《東國李相國集》 전집 권 25, 記·勝文·雜著 大藏刻板君臣祈告文.

2) 李奎報, 《東國李相國集》 附錄, 跋尾.

3) 造成年代에 대해서 妻木直良, 〈高麗大藏經雕板年代に就て〉(《新佛教》 115, 1910), 483~487쪽에서 주장된 이후 고려대장경판에서 대한 연구에서는 모두 그대로 따르고 있다.

《高麗大藏經研究資料集》 I·II 참조.

그러나 위의 《고려사》 기록은 대장경의 판각을 모두 마친데 대한 경축의식을 행한 내용이므로 판각기간 산출의 기준이 될 수 없다. 실제로 대장경판각은 이미 고종 35년에 모두 마쳤는데 경축의식이 늦어졌기 때문이다. 경축의식이 늦어진 것은 당시 대장경 판각을 모두 마치고 난 뒤 대장경 판각을 담당했던 分司南海大藏都監에서 판각한⁴⁾ 대장경판을 강화의 대장경판당으로 운반해야 했고, 또한 무엇보다 대장경 판각을 지원했던 당시 최고 권력자인 최우(이)가 고종 36년에 죽게 되고 그의 아들 崔沆이 집권하는 정치적인 과도기였기 때문일 것이다.⁵⁾ 이러한 판각기간의 잘못된 추정은 전래된 역사자료의 결핍 탓으로 돌려진다. 그러나 현존판이나 판본의 권말에는 “丁酉歲高麗國大藏都監奉勅雕造” 등으로 간행기록이 나타나고 있다. 그러므로 이들 간기를 조사해 보면 대장경판의 판각기간을 정확히 추정할 수 있는 것이다.

다음의 <표 2>에 의하면 대장경판은 고종 24년에 2종 115권을 판각한 것을 시작으로 고종 35년에 경순 1,403 <대장목록> 1종을 마지막으로 하여 모두 12년이 걸려 1,496종 6,568권을 완료하였음을 알 수 있다.

그런데 대장경 판각에 앞서 우선 대장경판을 새길 목재를 구하여 운반하고 일정한 크기로 잘라 바닷물에 담가 결을 삭이고 충분히 건조시켜 판각용으로 다듬어야 한다. 그리고 전국에서 경판판각에 경험이 있는 刻手와⁶⁾ 板下本을 쓸 필사자를 모집하여 일정한 체제로 통일하기 위한 훈련이 필요하였을 것이다. 또한 守其 등이 중심이 되어 송본·거란본·국내전래본과 내용을 대교했기 때문에 1~2년의 준비기간으로는 어렵없는 국가적 사업이었던 것이다. 실제로 대장경 판각은 고종 35년에 모두 완료되었고 《고려사》 기록에 16년이란 기간이 걸려 판각했다고 하였으므로 이를 역산하면 고종 20년부터 대장경 조성사업이 시작된 것으로 보게 된다. 그렇다면 고종 20~23년의 판각을 위한 사전 준비기간을 거쳐, 고종 24~35년 12년 동안 판각을 모두 마치고 고종 38년에 경축의식을 치르게 된 것이다.

4) 朴相國, <大藏都監의 板刻性格과 禪源寺問題> (《伽山李智冠스님華甲紀念論叢 韓國佛教文化思想史》上, 1992).

5) 《高麗史》 권 23, 世家 23, 고종 36년 11월 임신 및 권 24, 世家 24, 고종 37년 12월 병오.

6) 朴相國, 앞의 글, 판각에 참여한 刻手が 4백~5백명은 되었을 것으로 추정된다.

〈표 2〉 간기를 통해 본 대장경판 판각연도별 분류표

판 각 연 도	판각종 · 권수	판 각 연 도	판각종 · 권수
정유년(1237) :	2종 115권	계묘년(1243) :	466종 1,313권
무술년(1238) :	42종 509권	갑진년(1244) :	281종 1,734권
기해년(1239) :	103종 306권	을사년(1245) :	280종 769권
경자년(1240) :	74종 292권	병오년(1246) :	169종 448권
신축년(1241) :	107종 298권	정미년(1247) :	32종 99권
임인년(1242) :	176종 381권	무신년(1248) :	1종 1권
간기 없는 것 :	78종 301권	계 : 1,811종 6,566권 ⁷⁾	
실제로 구성된 대장경 총계 : 1,496종 6,568권 ⁸⁾			

고종 19년에 초조대장경판이 소실되고, 더구나 강화로 수도를 옮기면서 민심을 수습하기 위해서도 곧바로 대장경판의 조성을 시작하지 않을 수 없었을 것이기 때문에, 고종 20년에 시작하여 고종 35년까지 16년간에 걸쳐 조성한 것으로 보아야 하겠다.⁹⁾

나. 대장도감 설치와 판각장소

고려대장경 각 권의 끝에는 “癸卯歲高麗國(分司)大藏都監奉勅雕造” 등의 간기가 표시되어 있으므로, 대장경 판각을 위해서 대장도감과 분사대장도감을 설치하여 운영하였음을 알 수 있다. 그런데 지금까지 대장도감과 분사대장도감을 언제 어디에 설치한 것인지와 판각장소가 제대로 밝혀지지 않았다. 앞에서 살펴본 것과 같이 대장경 조성사업은 고종 20년에 시작하여 고종 35년까지 완료하였으므로, 대장도감은 고종 20년에 설치된 것으로 확인된다. 이 대장도감은 대장경 판각을 완료한 고종 35년 이후 대장경판을 강화성 서문

7) 여기서 種數는 권별 간기에 의한 연도별 분류이기 때문에 1~4년에 걸쳐 판각된 판은 1~4종으로 계산된 숫자이다. 그리고 권수에 있어서는 6,566권으로 집계되나 연도별 분류에서의 착오로 아직 2권의 행방을 확인하지 못했다.

8) 학계에서는 대장경판의 종·권수에 대해서 여러 가지 異說이 있었다. 최근에 동국대학교에서 발간한 고려대장경 영인본으로 인해 정확한 숫자를 파악할 수 있었다. 그러나 여기서도 經順 번호인 1,142, 1,143과 1,225, 1,226을 2종으로 봐야 하는데 4종으로 각각 분리하였다. 여기서 종수 계산은 아무리 짧은 경전이라도 한권으로 독립시켰으면 1종으로 취급하여야 하고, 이와 반대로 분량이 많아도 권으로 독립시키지 않고 1권에 여러 종류의 경전을 수록한 것은 독립된 경전의 종수로 취급될 수 없는 것이다. 이것이 대장도감의 원래의 편집의도를 따르는 것이라고 생각한다(朴相國, 앞의 글).

9) 朴相國, 앞의 글.

밖 대장경판당에 봉안하고 대장경 인출 등 마무리 단계를 거쳐 고종 38년의 대장경조성 경축행사를 끝으로 공식적인 막을 내리게 된다. 그러나 이 대장도감은 적어도 충숙왕 또는 충혜왕 복위 원년(1332 또는 1340)까지는 존속하였다.¹⁰⁾ 대장도감은 공식적으로 해체되고 난 뒤에도 대장경판당의 관리 등 역할을 담당하면서 존속했던 것으로 생각된다.

대장도감은 대장경 판각을 위해 당시 최고 권력자인 최우에 의해서 설치되고 운영되었을 것이다. 그러나 대장도감의 설치장소와 그 기능에 대해서는 아무런 증거도 갖고 있지 않다. 실제의 대장경 판각은 분사대장도감에서 하였다. 이를 규명하기 위해 분사대장도감의 간기가 있는 경판을 살펴보면 다음의 <표 3>과 같다.

<표 3>을 보면 고종 30~34년의 5년 동안 72종 509권이 분사대장도감에서 간행된 것으로 나타난다. 분사대장도감이 대장경판을 대장도감과 분담하여 판각하기 위해 설치되었다면, 전체의 10%도 훨씬 못미치는 양을 판각하려고 설치하였는지, 그렇지 않으면 어떤 목적으로 어디에 설치되었을까 하는 것이 문제로 제기된다.

<표 3> 분사대장도감판의 연도별 분류¹¹⁾

계묘년(고종30 ; 1243)	235(1), 237(單), 238(單), 239(單), 240(單), 241(單), 242(單), 243(單), 245(單), 246(單), 248(單), 249(單), 250(單), 251(單), 252(單), 253(單), 254(單), 255(單), 256(單), 257(單), 584(10), 587(3), 588(1), 589(2), 648(19), 799(2), 800(1), 801(27), 803(7), 804(2), 805(1), 1,047(5), 1,048(2), 1,050(30), 1,052(17), 1,053(10), 1,075(28), 1,081(27) 38종 214권
갑진년(고종31 ; 1244)	801(1), 889(10), 941(8), 951(52), 960(11), 961(2), 962(單), 963(7), 968(12), 1,053(5), 1,054(6), 1,055(10), 1,056(5), 1,065(11), 1,066(4), 1,067(1), 1,081(1), 1,258(8), 1,259(4), 1,404(86), 1,421(1), 1,426(3), 1,427(2), 1,428(2), 1,431(單), 1,435(3), 1,436(單), 1,437(單), 1,438(單), 1,439(單), 1,440(單), 1,450(1), 1,463(1) 33종 246권
을사년(고종32 ; 1245)	79(1), 1,049(單), 1,055(2), 1,261(1) 4종 5권
병오년(고종33 ; 1246)	79(1), 1,050(1), 1,261(20) 3종 22권
정미년(고종34 ; 1247)	1,447(4) 1종 4권
계	72종 509권

* 숫자는 經順번호, ()안은 권수 표시

10) 《高麗史》 권 78, 志 32, 食貨 1, 충숙왕 후원년 3월.

朴相國, 앞의 글 참조.

11) 朴相國, 앞의 글.

이 문제를 규명할 수 있는 기록은 갖고 있지 않다. 그러므로 분사대장도감과 대장도감에서 판각된 경판을 면밀히 분석하여 볼 수밖에 없다. 먼저 대장도감판과 분사대장도감판의 판각장소가 동일한 곳을 알게 된다. 즉 위의 <표 3>에 나타난 72종 가운데 22종은 대장도감판과 분사대장도감판이 섞여 있다. 예를 들면 경순 79는 60권으로 구성된 경전인데 2권만 분사대장도감에서 간행한 것이고, 나머지 간기가 없는 5권을 제외하고는 모두 대장도감의 간기가 표시되어 있다. 그리고 경순 1,065는 12권 가운데 한 권만이 대장도감에서 간행한 것으로 나머지 11권은 분사대장도감의 간기가 표시되어 있다. 그 동안 학계에서 정설로 통용된 것처럼 대장도감은 강화 禪源寺에 설치되었고 분사대장도감은 남해 등에 설치되었다면, 어떻게 한 개의 경전을 강화와 남해로 왔다갔다 하면서 판각할 수 있었는지 도저히 납득할 수 없는 것이다. 그런데 대장경판에는 판각을 담당했던 刻手의 이름이 새겨져 있다. 그래서 이들 각수를 조사해 본 결과 분사판이나 대장도감판이 동일한 장소에서 동일한 각수에 의해서 새겨졌음을 알 수 있다. 같은 방법으로 대장경판 이외에 일반적으로 보유판이라 불리는 15종의 경전 가운데 “分司南海大藏都監開板”이라고 간기에 판각장소 표시가 되어 있는 <宗鏡錄>을 조사한 결과 대장경판과 동일한 각수에 의해서 판각되었음을 확인할 수 있었다. 결론적으로 대장경판은 대장도감의 간기가 표시되어 있거나 분사대장도감의 간기가 있는 판을 막론하고 남해의 분사대장도감에서 판각한 것이다. 그러므로 분사대장도감은 대장도감의 판각기능을 담당했던 곳을 알 수 있다.¹²⁾

그렇다면 분사대장도감의 간기가 왜 등장했는가. 《고려사》鄭晏傳에 보면 다음과 같은 기사가 있다.

뉘이(崔)怡가 專權을 휘둘러 남을 시기하고 해치는 것을 보고 그 해를 멀리하고자 南海에 퇴거하여 佛을 좋아하며 名山勝刹을 편력하고 私財를 국가에 회사하여 대장경의 半 정도를 간행하였다(《高麗史》 권 100, 列傳 13, 鄭晏).

여기서 정안이 대장경의 절반 정도를 간행했다는 것은 다소 과장된 표현이라 생각하지만 상당한 협력을 하였음은 틀림없을 것으로 보인다. 정안이 남해

12) 朴相國, 앞의 글.

로 내려간 시기가 고종 28년부터 고종 30년 사이인데¹³⁾ 그 후 판각이 가장 성행했던 것으로 나타나는 사실은 정안의 등장과 깊은 관련이 있을 것이다. 그리고 이 시기에 와서 분사대장도감판이 처음 나타나고 있는 점을 간과할 수 없다. 그러므로 적어도 이 분사판은 정안의 시주로 새겨진 것으로 추정되며 분사대장도감의 간기표시도 정안의 시주와 관련된 판으로 생각되는 것이다.

대장도감의 성격은 최우가 총괄하면서 지방행정조직인 진주목사로 하여금 모든 지원을 담당하게 한 임시적인 중앙의 행정지원기구라고 생각된다. 그리고 남해의 분사대장도감은 실제로 대장경의 판각을 담당한 기구로서 그 기획에서 완성까지의 실무는 守其를 중심으로 한 교종승려가 주도하였던 기구였다. 남해는 진주목 관할의 섬으로 몽고의 침입을 피할 수 있었으며 거제도 등으로부터 대장경 판각용의 목재를 조달하는데도 편리한 곳이었다. 또 진주 지방은 최우의 선대로부터 내려온 식읍지였으므로¹⁴⁾ 자금조달이 용이한 곳 이기에 남해를 대장경판 판각장소로 선정하였을 것이다. 그리고 대장도감이 설치되었다고 하는 선원사는 최우의 願刹로 고종 32년(1245)에 창건되어 고종 33년에 眞明國師가 주지로 부임했던 선종사찰이다. 이 당시는 대장경 판각이 이미 90% 이상 완료된 시점이었으므로 선원사는 대장경 판각은 물론이고 대장도감과는 전혀 관계가 없다.¹⁵⁾

(4) 대장경판의 해인사 전래와 유통

가. 해인사에의 전래

해인사에 있는 고려대장경판은 판각이 완료된 후 고종 38년부터 강화성 서문 밖에 있던 대장경판당에 봉안되었던 것이다. 그 후 언제 어떤 경로로

13) 《高麗史》 권 74, 志 28, 選舉 1, 고종 28년 4월.

《禪門拈頌集》 卷末에 “癸卯(고종 30년; 1243)中秋 逸庵居士 鄭晏跋”이라 되어 있어 이 때 이미 남해에서 일암거사로 자처하면서 지냈음을 알 수 있다.

14) 金甲周, 〈高麗大藏都監研究〉(《不聞聞》 창간호, 靈鷲佛教文化研究院, 1990), 150쪽.

15) 이외에도 《고려사》에 나오는 대장경판당은 성의 서문 밖에 위치한다는 기록(《高麗史》 권 24, 世家 24, 고종 38년 9월 갑자)이나 쌀 300석을 대장도감과 선원사에 나누어 주라는 기록(《高麗史》 권 78, 志 32, 食貨 1, 충선왕 후원년 3월) 등을 보더라도 대장경 판각이나 대장도감이 선원사에 있었다는 것은 허구임이 입증된다(朴相國, 앞의 글).

해인사로 전래되었는지에 대해서는 서로 다른 견해가 많이 있는데, 대체로 고려 말기, 조선 태조의 印經跋文과 관련한 태조 원년설, 태조 6년(정축년)설, 조선 초기설 등으로 나누어 볼 수 있다.

고려 말 移安說은 李崇仁(1349~1392)의 〈驪興郡神勒寺大藏閣記〉와 〈睡庵長老印藏經于海印寺獻呈詩〉에 근거를 두고 있다. 먼저 신록사대장각기를 보면 李穡이 망부 李穀의 뜻에 따라 懶翁(1320~1376)의 제자 도움으로 우왕 7년(1381)에 대장경을 인출하여 신록사에 봉안하였다는 내용인데, 어디서 인출한 것인지는 밝혀져 있지 않다. 그런데 같은 이송인의 시의 제목에는 수암장로가 해인사에서 장경을 인출했다는 것이므로 대장각기와 결부시켜 이 당시에 해인사에서 인출하여 신록사에 봉안했다고 보는 것이다.¹⁶⁾ 그런데 수암장로가 누구인지 밝혀져 있지 않으며, 심지어 대장경 인출에 참여한 나옹의 제자들이 나오는 대장각기에조차 그 이름이 들어 있지 않다. 당시 해인사에는 고려 초기에 관각된 續藏·三本華嚴經 등 많은 경판이 소장되어 있었는데, 시에 보이는 장경이란 말은 이들 경판을 지칭한 것으로 보인다. 그러므로 여기에 나오는 장경을 고려대장경이라 볼 수는 없다.

그리고 조선 태조의 인경발문은 태조 2년(洪武 26; 1393)에 발원하여 인경했다는 기록을 새긴 목판인데 현재도 해인사에 보관되어 있다. 여기에 함께 발원한 사람의 명단이 기록되어 있는데 왕비·왕세자·대군 이하 96인을 열거하고 있다. 이 가운데 30인이 지방관료로 대부분 해인사 부근의 지방관료이며 해인사 주지가 표기되어 있다. 따라서 이 때의 印經은 해인사에서 한 것이라는 것이다.¹⁷⁾ 그러나 이 발원문을 보면 전라·양광도의 안찰사와 경기좌도 朴子安이란 이름도 보이고 있어 특정지역을 알려주는 기록이 아니고 더구나 대장경판이 해인사에 전래되었다고 볼 수 있는 자료가 아니다.

정축년설은 〈釋華嚴教分記圓通鈔〉 권 10의 10장에 “丁丑年出陸時 此闍失與知識道元同願 開板入上 乙酉十月日 首座沖玄”의 기록에 근거한 것이다. 정

16) 高橋亨, 〈海印寺大藏經板について〉(《哲學雜誌》 327, 1914).

17) 朴泳洙, 〈高麗大藏經板의 研究〉(《白性郁博士頌壽記念佛敎學論文集》, 東國文化社, 1959), 436쪽.

축년을 조선 태조 6년으로 보고 있으나 확실한 근거는 없다.¹⁸⁾

대장경판을 강화에서 해인사로 옮긴 것은 《조선왕조실록》에 나타나 있는 다음과 같은 기록에서 근거를 찾아볼 수 있다.

- ① 태조 7년 5월 10일 임금이 龍山江에 행차하였다. 대장경판을 강화 선원사에서 운반하였다.
- ② 태조 7년 5월 11일 비가 내렸다.
- ③ 태조 7년 5월 12일 비가 내렸다. 隊長과 隊副 2,000명으로 대장경판을 支天寺로 운반하게 하였다. 檢校參贊門下府事 兪光祐에게 명하여 향로를 잡고 따라오게 하고 五敎兩宗의 승려에게 불경을 외우게 하며, 의장대가 북을 치고 피리를 불면서 앞에서 인도하게 하였다. 임금이 西江에 행차하여 전라도에서 온 漕船을 시찰하였다.
- ④ 태조 7년 5월 13일 비가 내렸다.
- ⑤ 정종 원년(1399) 정월 9일 경상감사에게 해인사에서 印經僧을 공양하게 하였다. 太上王(태조)이 私財로 대장경을 인출하여 완성하고자 하여 東北面に 비축한 甕과 좁쌀 540석을 端州와 吉州의 창고에 납입하고 대신 해인사 근처 여러 고을의 쌀과 甕으로 교환하게 하였다.

이상의 기록에서 태조 7년 5월 10일에 대장경판의 운반이 시작되었고 연일 내리는 비로 인하여 항해를 계속할 수 없어 이틀 후에는 용산강 근처에 있는 지천사로 대장경판을 옮겼음을 알 수 있다. 그러나 해인사에 운반했다는 기록은 나오지 않는다. 다만 ⑤의 기록에서는 정종 원년 정월에 대장경판을 찍고 있으므로 이미 해인사에 운반되었음을 알 수 있다. 그 운반시기는 태조 7년 5월 13일 이후 비가 끝나자 바로였을 것이다. ③의 기록 가운데 태조가 5월 12일에 대장경판을 지천사로 옮기도록 하면서 운반에 따른 장엄한 의식을 거행하게 한 것과 서강에 행차하여 전라도에서 올라온 선박을 시찰하였다는 내용을 주목하지 않을 수 없다. 이 기록은 바로 대장경판 운송을 위해 사전에 주도면밀히 준비하였음을 알려주는 것이다. 그러므로 강화의 대장경판당에 있던 대장경판은 선원사를 거쳐 용산부두로 옮겨져 임금이 친견하고 전라도에서 가져온 배에 바꿔 싣고 바로 수송하려고 했다. 그러나 비 때문에 지천사에 잠시 대피했다가 날씨가 좋아지자 바로

18) 朴泳洙, 위의 글, 437쪽.

전라도에서 올라온 선박을 이용하여 해로를 경유하여 해인사까지 운반했던 것으로 보인다.

나. 고려대장경 판본의 유통

고종 35년에 대장경의 판각이 완료되자 여러 차례에 걸쳐 인출되어 널리 유통되었을 것이나, 이에 대한 기록은 많지 않다. 고려대장경의 첫 인출은 고종 35년~38년 사이에 이루어졌을 것이고¹⁹⁾ 이외에 기록이 남아 있는 것으로는 충숙왕 5년(1318)에 晉陽 龍岩寺의 대장경 가운데 빠진 것을 채우기 위해 江華板堂에서 인출했다는 기록이 있다. 그리고 우왕 7년(1381)에 이색이 주관하여 망부 이곡의 원을 풀어주기 위해 인출하여 여주 신흥사에 봉안한 기록뿐이다. 이 신흥사에 봉안했던 대장경판본은 권말에 이색의 발문이 붙어 있는데 여러 경로를 거쳐 현재 日本 京都 大谷大學圖書館에 보관되어 있다.

이와 같은 대장경 인출에 관한 사실은 관련문헌을²⁰⁾ 통해 도표로 정리해 보면 다음의 <표 4>와 같다.

이와 같이 기록에 나타난 사실만 보더라도 여러 차례 수많은 양을 인출했음을 알 수 있다. 그러나 국내에는 현재 오대산 월정사에 있는 조선 고종 2년(1865)에 인출한 대장경 판본을 비롯하여 대부분 최근세에 인출된 판본뿐이다. 이는 역사적으로 수많은 외침으로 인하여 소실된 것도 적지 않으나 특히 고려 말부터 고려대장경을 끊임없이 요구한 일본에 많은 양이 전해져 유출되었던 때문이다. 그리고 기록에는 나타나 있지 않으나 역사적으로 교류가 밀접했던 중국에도 각 시대마다 여러 차례 고려대장경이 전해져 유통되었을 것이다.

이렇듯 고려대장경은 그 내용이 정확한 것이었으므로 역사적으로 각국과의 문화교류에서 관심의 초점이었으며, 현대에 이르기까지 세계 각국에 널리 유통되면서 한국불교문화의 전파에 커다란 역할을 담당하고 있다.

19) 朴相國, 앞의 글.

20) 太祖·定宗·太宗·世宗 등의 實錄과 《東文選》 권 76, 《伽倻山海印寺誌》(李智冠 編, 伽山文庫, 1992) 및 朴相國, 《全國寺刹所藏木板集》(文化財管理局, 1987) 등 참조.

〈표 4〉 관련문헌을 통해 본 고려대장경의 유포

	인 출 시 기	관 련 문 헌	비 고
고려 시대	충숙왕 5년(1318) 우왕 7년(1381)	靈鳳山龍岩寺重創記 驪興郡神勒寺大藏閣記	빠진 것 보충 日本 大谷大 소장
고려 시대 이후	태조 2년(1393)	太祖印經跋文	《太祖實錄》 태조 2년 10월 17일
	정종 원년(1399)	《定宗實錄》 정종 원년 정월 9일	태조가 사제로 해인사에서 인출
	태종 13년(1413)	《太宗實錄》 태종 13년 3월 11일	태조를 위해서 開慶寺 봉안
	세종 21년(1439)	《世宗實錄》 세종 21년 4월 24일	臺諫의 청으로 姑停에게 命
	세조 4년(1458)	印成大藏經跋(金守溫跋)	《世祖實錄》 세조 3년 6월 26일 및 4년 7월 27일, 50부 인출
	연산군 6년(1500)	印成大藏經跋(學祖跋)	왕비 愼氏가 연산군과 원자의 壽福을 위해 인출
대 이 후	고종 2년(1865)	印成大藏經跋(海冥壯雄述)	五臺山 寶宮과 雲岳山 五藏庵 봉안
	광무 3년(1899)	印經跋文(趙始永跋)	4부 인출하여 三寶寺刹에 3부, 1부는 각 사찰에 나눠줌
	1915년	印大藏經跋(寺內正毅跋)	당시 총독인 寺內正毅가 京都 泉涌寺에 봉안하기 위해 인출, 이 때 3부 인출하여 서울대 도서관과 영국에 보냄
	1937년	高麗大藏經印出顚末(高橋亨)	조선총독부에서 滿洲國 康德皇帝에게 선물. 1부는 妙香山 普賢寺에 있음
	1968년	伽山 李智冠 備忘記	金斗鎬씨 주선으로 5년 동안 13부 인출. 東亞大 등 국내 4부, 高野山寺 등 일본 4부, 美國 캘리포니아州立大學 1부, 그리고 영국에 2부, 호주에 1부, 대만에 1부씩 배부

그리고 고려대장경의 일본에의 전래는 일본이 불교문화국가로 발전하는데 원동력이 되었다. 특히 조선 초기의 일본과의 교류는 고려대장경 교류사라 하더라도 과언이 아닐 정도였다. 당시 조정은 왜구의 창궐로 인해 골치를 앓고 있었는데, 왜구에 잡혀 갔던 포로와 대장경을 서로 교환하자는 등으로 일본정부는 기회 있을 때마다 끊임없이 대장경을 요구하여 가져갔던 것이다. 그리하여 현재 고려시대나 조선시대에 인출한 고려대장경의 古板본은 거의 일본에 소장되어 있다.

현재 일본에 전래되고 있는 고려대장경판본은 〈표 5〉와 같다.

〈표 5〉 일본소재 고려대장경 판본현황²¹⁾

소 장 처	소재지	수 량	비 고	소 장 처	소재지	수 량	비 고
輪王寺	栃木縣	614		長谷寺	奈良縣	5	
増上寺	東京都	1,259	徳川家康 寄進	金剛峯寺	和歌山縣	6,285	
大東急文庫	"	22		吉備律神寺	岡山縣	994	
南禪寺	京都市	1,738		法然寺	香川縣	2,000	
相國寺	"	약 5,500	安藝宮島 舊藏	對馬歴史民俗資料館	長崎縣	600	
大谷大學	"	4,995		安國寺	"	591	
東大寺	奈良市	40	義天의 續藏	木板神社	"	950	觀音堂

* 宮内廳書陵部・泉涌寺・立正大學・四天王寺・國會圖書館・比叡山寺・高野山寺 등에도 최근세의 판본 소장

(5) 고려대장경의 위치

역사적으로 간행된 漢譯大藏經은 北宋官板이 효시이고 그 다음은 고려 현종 때 간행한 初雕大藏經으로 이어진다. 우선 한역대장경의 종류를 간행연도별로 살펴보면 다음의 〈표 6〉과 같다.

〈표 6〉을 통하여 23종의 한역대장경이 간행되었음을 볼 수 있다.²²⁾ 이외에 중국에서는 《影印磧砂版大藏經》(1933~1936)과 《影印宋藏遺珍》(1935), 《修訂中華大藏經》(1974~), 《中華大藏經》(1984~) 등이 영인되었거나 영인되고 있으며, 한국에서는 《高麗大藏經》(1957~1979)이 영인되었다.

그런데 역사적으로 간행된 대장경이 모두 고스란히 전래되지는 않고 있다. 최초의 대장경판인 북송관판대장경도 전체 5,048권 가운데 9권 정도가 알려져 있으며²³⁾ 고려초조대장경은 현재 1,600여 권 정도가 확인된 실정이다.²⁴⁾ 세 번째로 간행된 거란판대장경은 그 동안 전래되지 않은 것으로 알려져 왔으나 최근에 들어와서야 敦煌출토 경전 가운데 보이는 인쇄된 잔편 몇 조각을 거

21) 이 도표는 여러 편의 논문과 목록을 참고하고 日人학자의 도움을 받아 현지답사를 통해 작성한 것이다. 숫자는 책수를 말한다. 대장경은 卷子本・帖裝本・線裝本 등 세 가지 종류로 장정되어 있는데, 숫자가 많은 것은 대체로 첩장본이다.

22) 大藏會 編, 《大藏經》(京都, 百華苑, 1964).

梶浦晉, 《近代編纂漢譯大藏經關係略年表》(1990年度佛教史學會學術大會發表要旨).

23) 竺沙雅章, 〈宋元藏の系譜〉(佛教史學會學術大會發表原稿, 1990).

24) 國內傳來本과 日本 南禪寺의 소장본에서 필자가 현재 확인 조사중임.

란본으로 추정하고 있을 뿐이다.²⁵⁾ 그리고 현존하고 있는 북송의 東禪寺版이나 開元寺版도 온전하지 않는 것으로 알려지고 있다. 이러한 실정에서 해인사에 있는 고려대장경판은 그 판본이 여러 곳에 고스란히 전래되고 있을 뿐 아니라 그 목판까지 현존하고 있는 것이다. 또한 앞의 <표 6>에 나타나 있듯이 萬曆 이전(1573)까지 간행된 중국의 대장경보다 그 수록내용이 풍부했음을 볼 수 있다.

<표 6>

한역대장경의 종류

	대 장 경 명	간 행 시 기	권 수	비 고
목 판 본	蜀版(北宋官版, 開寶勅版)	북송(971~983)	5,048	<開元釋教錄>收錄經典
	高麗初雕版	고려(1011~ ?)		勅 版
	契丹版	거란(1031~1054)		勅 版
	崇寧版(福州東禪寺版)	북송(1075~1103)	5,700	私 版
	毘盧版(福州開元寺版)	남송(1112~1151)	6,117	私 版
	思溪版(圓覺寺版)	남송(1126~1132)	5,480	私 版
	高麗大藏都監版(再雕大藏經)	고려(1233~1248)	6,568	勅 版
	弘法寺版(金藏)	남송(1149~1294)		私 版
	思溪版(資福寺版)	원 (1239~ ?)	5,740	圓覺寺版의 追・補刻
	杭州版(普寧寺版)	원 (1277~1290)		思溪版의 重刻
	磧砂版(延聖寺版)	원 (1231~1305)	6,000	私版, 1287년 追刻
	明版南藏(報恩寺版)	명 (1373~1403)	6,331	金陵(南京) 開版
	明版北藏(北京版)	명 (1410~1440)	6,361	北京서 開版
	萬曆版(嘉興楞嚴寺版)	명 (1589~1676)	7,334	方冊本・北藏 增補
	宗存版	일본(1614~1624)	284	高麗大藏都監版 底本
신 활 자 본	天海版(寬永寺版)	일본(1637~1648)	6,323	木活字
	黃檗版(鐵眼版)	일본(1669~1681)	6,958	方冊本・萬曆版 底本
	龍藏(清版)	청 (1735~1738)	7,838	明北藏版 底本
	大日本校訂大藏經(縮藏)	일본(1880~1885)	8,534	高麗大藏都監版 底本
	日本校正大藏經(己正藏)	일본(1902~1912)	7,148	麗明對校錄 底本
	上海頻伽精舍版	청 (1891)	8,534	縮刷藏 底本
	大正新修大藏經	일본(1922~1934)	9,041	高麗大藏都監版 底本
	佛教大藏經	중국(1979)		頻伽精舍版 底本
	佛光大藏經	중국(1983~ ?)		高麗大藏都監版 底本

25) 大藏會 編, 앞의 책, 41쪽에 의하면 현재 東京의 書道博物館・靜嘉堂文庫・龍谷大學圖書館에 소장되어 있다 함.

고려대장경은 일본에서 가장 먼저 수용하여 대장경연구에 괄목할 만한 성과를 이루었고, 그 결과 고려대장경을 저본으로 간행한 《大正新修大藏經》은 불교연구의 기본서로 세계적 명성을 지니게 되었다. 역사상 일본에서는 대장경간행을 여러 차례 시도하였으나 이룩하지 못하였고, 본격적으로 대장경간행을 시도한 것이 京都 北野經王堂에서 착수한 宗存版대장경이다. 이 대장경은 天台宗의 宗存이 建仁寺의 고려대장경에 의해서 1613년에 대장목록을 간행하고, 다음해부터 사업에 착수하여 1624년까지 간행하였는데 현재 85부 284권이 알려지고 있다.²⁶⁾ 이 때 판식과 간기는 모두 고려대장경을 그대로 답습하고 간지표시를 “(甲寅)歲大日本國大藏都監奉勅雕造”라고 고려 대신에 일본으로 바꿔 사용하였다. 그런데 목판으로 간행하지 않고 임진왜란 때 데리고 간 인쇄기술자에 의해 목활자로 간행하였다. 이 대장경은 당시 天皇이 1617년에 죽자 “奉勅雕造”란 글자가 지워지게 된다. 그러므로 천황의 명에 의해서 간행이 시작되었던 것으로 추정되는데, 그 후 종존이 입적하자 이 사업은 중단된 것이다.

이후 일본에서 최초로 완성한 대장경이 倭藏이라고 일컬어지는 寛永寺에서 간행한 天海版대장경이다.²⁷⁾ 이 대장경은 徳川家光의 후원으로 天海僧正이 관영사에서 남송의 思溪 資福寺版을 저본으로 1637년~1648년에 간행한 것이다. 이 역시 임진왜란 이후 성행한 활자인쇄술에 의해서 간행된 것이었다. 이외에 목판본인 黃檗版은 중국 황벽 希運의 종풍을 계승한 萬福寺 開山祖 隱元의 제자인 鐵眼이 주관하여 1669년~1681년에 서민의 시주를 얻어 스승이 명나라에서 가져온 만력판을 복각한 것이다.²⁸⁾ 이 황벽판은 일본 전역에 염가로 널리 보급되었으나 내용에 오류가 많아 학술적으로 인정을 받지 못하였다. 그리하여 정토종의 승려 忍微이 1674년에 황벽판대장경에 오류가 많음을 알고 1706년부터 경도 建仁寺에 있는 고려대장경과 내용대교를 시작하여 1710년에 모두 마치고 <麗藏對校錄>을 완성하였다. 그후 眞宗大谷

26) 大藏會 編, 위의 책, 97~98쪽.

27) 大藏會 編, 위의 책, 99쪽

28) 佛教大學 佛教文化研究所, <麗藏對校黃檗版大藏經 解題>(同朋舍, 1989), 16~21쪽 참조. 여기에서 萬曆版覆刻이 아닌 것이 있음을 밝히고 있다. 그리고 大藏會 編, 위의 책, 101쪽에는 1669년~1678년으로 되어 있다.

派 淨勝寺 順惠(順藝)라는 승려가 明藏에는 없고 고려대장경에 있는 500권을 견인사본으로 전사했다는 기록이 있다.²⁹⁾ 이러한 사실은 고려대장경이 일본에서 중국판 대장경보다 월등히 뛰어난 대장경으로 여겨졌음을 확실하게 밝혀준 최초의 예가 되는 것이라 하겠다.

19세기 말부터 대장경도 신활자로 간행하게 되었다. 그 첫 번째가 역시 일본에서 1880년~1885년에 縮刷版으로 간행된 《大日本校訂大藏經》이다. 이 대장경은 明治維新 직후 불교부흥책의 일환으로 시작한 것인데 인정이 고려대장경과 대교한 〈麗藏對校錄〉을 본 것이 동기가 되어 고려대장경을 定本으로 삼고 송·원·명의 대장경을 참고하여 차이가 나는 부분에 頭註를 달아 금속활자 5호로 간행한 것이다.³⁰⁾ 이 판본은 일본 최초의 독창적 판본이라 하겠다. 이 대장경은 1911년에 상해의 빈가정사에서 4호 활자로 다시 배열하여 인쇄하였다.³¹⁾ 그러나 활자가 커서 보기에는 편리하나 두주를 생략한 것이 흠이 되고 있다. 1902년에 경도에 藏經書院이 설립되어 인정의 麗明對校本을 정본으로 1912년에 출판된 것이 《卍字藏經》과 《卍字續藏》이다.³²⁾ 이후 불교서적의 총서로 東京大學의 梵文學教室 高楠順次郎 등이 중심이 되어 1922년~1934년까지 13년이 걸려 완성한 것이 《大正新修大藏經》이다. 당시 유통되고 있던 축쇄판 대장경이 값이 비싸 학자들이 구입하기 어려웠고 또한 일본 국내에 있는 필사본 대장경을 異本과 비교조사하여 가장 정확한 대장경을 만들고자 하는 요망이 있었던 것이다. 마침내 동경 増上寺에 소장되어 있는 고려대장경을 저본으로 하고 남송 思溪版, 원 大普寧寺版, 명 萬曆版, 그리고 宮內省圖書寮의 북송 福州東禪等覺院版을 대교하여 지방사찰이나 대학도서관과 개인소장을 모두 망라하고 돈황본까지 참고하여 간행한 것이다.³³⁾ 이 대장경은 학자들이 이용하기 편리하여 현재 세계 각국에서 불교연구의 기본서로서 활용되고 있다. 이상에서 살펴본 바와 같이 역사적으로 일본에서의 대장경간행은 거의 고려대장경을 정본으로 하여 우리 나라의 인쇄문화를 받

29) 〈増上寺大藏經目錄解説〉(《増上寺史料集別卷》, 1981).

30) 大藏會 編, 앞의 책, 102쪽.

31) 大藏會 編, 위의 책, 103쪽.

32) 大藏會 編, 위의 책, 104쪽.

33) 大藏會 編, 위의 책, 105쪽.

아들여 간행하였고, 특히 신활자본 대장경은 일본과 중국을 막론하고 모두 고려대장경을 저본으로 하여 간행되었으며 현재까지도 간행되고 있는 것이다.

고려대장경은 판각할 당시 수기법사 등에 의해서 대교가 철저히 이루어져 그 내용이 정교하기 때문에 유명하다. 당시 대장경을 간행하면서 국내본과 송본·거란본을 대교하여 선본을 실었으며, 그 내용을 기록하여 〈高麗國新雕大藏校正別錄〉을 남겨 놓고 있어 현재 거의 전래되지 않는 북송관판과 거란본의 내용을 살필 수 있는 유일한 대장경이다. 그리고 〈法苑珠林〉·〈一切經音義〉·〈續一切經音義〉·〈內典隨函音疏〉 등은 고려대장경에 수록되지 않았더라면 명목도 모르고 영원히 멸실되었을 것이다.

이상과 같이 고려대장경은 역사상 간행된 대장경 가운데 완벽하게 전래되고 있는 현존하는 가장 오래된 대장경으로 해인사에는 그 목판까지 고스란히 남아 있다. 이미 17세기부터 가장 정확한 대장경으로 알려져 현재에 이르기까지 각국의 대장경간행에 있어 정본으로 사용되고 있는 세계적인 명성을 지니고 있다. 그러나 우리가 지니고 있는 보배를 우리의 손으로 그 위대성을 밝히지 못했음은 깊이 반성해야 할 점이다. 그리고 역사적 수난 탓이긴 하지만 국내에는 古版本이 없어 대장경판각 당시의 면모를 살피는데 어려움을 겪고 있는 것이다.

〈朴相國〉

2. 성리학의 전래와 수용

1) 신유학의 전래와 고려 사상계의 동향

(1) 송대 신유학의 성립과 고려 유학계의 대응

중국사상사에서 宋學은 漢學에 대응하는 의미로서 사용되고 있다. 漢唐의 訓詁·注疏學에 대한 송대 朱子學이라는 것이 일반적 인식이라고 할 수 있다. 그러나 주자학은 엄밀히 말하여 송학 중의 한 학파로 출발하여 이후 송학을 대표하는 사상계의 지배적 위치를 점하기에 이르렀다. 이러한 주자학이 형성·

확립되는 데에는 다양한 학술과 사상, 심지어는 배척의 대상이 되었던 도교와 불교의 일부 내용까지 수용되었다는 사실을 주목하지 않을 수 없다.

주자학의 선구는 흔히 당대의 韓愈와 李翱에서 찾는다. 그러나 주자학의 형성에 그들이 끼친 공헌은 주로 도교와 불교의 배척 및 인성론에 국한되어 있다. 실제로 그들은 훈교학에 치중함으로써 유교에 새로운 사상적 생명을 불어넣는 작업은 하지 못했고, 따라서 유교는 그 사상성에서 도교와 불교의 적수가 되지 못했다. 근본적으로 유교의 내용을 일신하여 도교와 불교에 정면 도전을 선언한 것은 북송의 諸儒에서부터 시작되었다고 해도 과언이 아닐 것이다.

한유와 이고가 불교에 대한 유교의 우위 확립을 위해 문제를 제기한 이래 당말·오대를 거치며 오랫동안 순치되어 온 유교의 사상적 변화는 송의 仁宗 慶曆年間(1041~1048)에 이르러 비로소 새로운 징후를 나타내었다. 이러한 조류를 유도한 것은 范仲淹을 중심으로 한 일군의 유학자들이었다. 범중엄·胡瑗·孫復·歐陽修 등으로 대표되는 ‘正學’운동은 한·당의 훈교·주소학에 대한 비판과 전대의 사상계를 지배해 온 도교와 불교에 대한 배척을 주된 기치로 내걸고 있었다.¹⁾

이렇듯 북송에서 이른바 ‘乾淳之盛’이라고 불리는 眞宗(998~1022)·仁宗(1023~1063)시대에 범중엄·구양수·司馬光·王安石 등과 같은 명재상들에 의해 시작된 유교부흥책, 곧 ‘정학’운동에 힘입어, 흔히 송학으로 불리고 있는 道學—구체적으로 말하면 ‘濂洛關의 학’—이 호남성 염계사람 周敦頤(濂溪, 1017~1073), 하남성의 낙양사람 程顥(明道, 1032~1085)와 그의 아우 程頤(伊川, 1033~1107), 섬서성의 관중사람인 張載(橫渠, 1020~1077) 등을 대표로 새로운 학풍으로 발흥하게 되었다. 그런데 이 시기 중국에서는 이른바 ‘澶淵의盟’(1004)으로 宋遼和約이 성립되어 이후 100여 년 동안 두 나라는 평화적인 관계가 지속되었고 고려 역시 3차에 걸친 거란과의 전쟁을 치르고 국교를 정상화시킨 이후였다. 이와 같은 동아시아의 평화적 분위기와 함께 여·송간에도 긴밀한 우호관계가 재개되어 잦은 사신 왕래가 행해지고 있던 때였다. 따라서 고려와 북송간에 사상적인 면에서의 접촉과 영향을 고려할 때, 당시 고려 사상계 일각에서 일어났을 신유학에 대한 이해가 충분히 가능하리라고 본다.

1) 李範鶴, 〈宋代 朱子學의 成立과 發展〉(《講座 中國史》Ⅲ, 지식산업사, 1989), 195~197쪽.

이러한 사실과 관련하여 고려 중기 유학의 새로운 흐름은 문종대 崔冲(984~1068)으로부터 비롯된다. 그는 재상의 지위에까지 올랐다가 만년에 은퇴하여 사학을 세웠으니 이른바 ‘九齋學堂’이었다. 여기서 9재라는 것은 樂聖·大中·誠明·敬業·造道·率性·進德·大和·待聘 등을 일컫는 것으로서,²⁾ 유교철학의 중요한 여러 개념들을 진학의 차례로 삼아 9단계로 나눴다. 여기서 사용했던 교과가 주로 九經이었다는 것은³⁾ 북송에서 신유학 발흥의 단초 또한 1001년에 진종이 각 주현학교에 9경을 반포하면서부터 열리게 되었다는 사실과 관련하여 흥미롭거니와,⁴⁾ 더욱이 성명·술성 등의 9재의 호칭은 “천명을 성이라 하고, 술성을 도라 하며, 수도를 교라 한다”⁵⁾는 《中庸》에 바탕을 둔 것으로서 당시 신유학의 이해와 관련하여 주목된다.

이렇게 맹아적 단계에서 자체적으로 성장하고 있던 신유학의 흐름은 먼저 송에서 염락관으로 완숙한 경지에 이르게 되었고, 고려에서도 송과의 잦은 사신 왕래를 통해 그와 같은 신유학의 사조에 좀더 민감히 대응하게 된다. 특히 예종 10년(1115)에 金端과 適 등 5인이 송나라 태학에 입학했을 당시는 송에서 신유학이 대세를 이루면서 二程의 문인들이 활동하고 있던 시기였으며, 고려에서도 궁중에 淸讌閣을 설치하고 《중용》을 강설하는 등 심성화의 경향이 두드러지고 있었다. 당시 새로운 경전 해석을 시도하였던 《論語新義》의 저자인 金仁存은 〈淸讌閣記〉에서 당시 상황에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

한편으로는 周公·孔子·孟軻·揚雄 이래의 고금문서들을 모아놓고 날마다 老師·宿儒와 더불어 선왕의 도를 토론하고 부연하며 천명하면서, 조용하게 수양도 하며 휴식도 하고 거닐기도 하므로 한날 전각 안에서 벗어나지 않고서도 三綱五常之敎와 性命道德之理가 사방에 충일하였다(《高麗史》권 96, 列傳 9, 金仁存).⁶⁾

2) 《高麗史》권 95, 列傳 8, 崔冲.

3) 위와 같음.

4) 黃公偉, 《宋明清理學體系論史》(幼獅文化事業公司, 1969), 30쪽.

5) “天命之謂 率性之謂道 修道之謂敎”(《中庸》제1장).

6) 일찍이 尹南漢, 〈儒學의 性格〉(《한국사》 6—고려:귀족사회의 문화—, 국사편찬위원회, 1975)에서도 이 문장에 주목하면서 고려 중기 유학의 수준을 송 유학과의 평행선상에서 파악하고 있다.

여기에서 표현되고 있는 ‘理’라는 용어는 일반적으로 先秦의 문헌에는 잘 나타나지 않으며, 장재나 二程에게서 쓰여지다가 朱熹에 이르러 생성론 혹은 존재론 속에 정착된 것으로 이해되고 있는 점을 염두에 둔다면,⁷⁾ 김인존의 ‘성명도덕지리’에서의 존재론적 개념으로서의 ‘理’의 표현은 실로 고려 중기 유학계의 신유학 이해의 도를 짐작하게 한다. 그뿐 아니라 김인존과 거의 같은 시대에 살았던 殷純臣이 “성상께서 誠으로부터 明하신 까닭에 오직 슬기로워 성인이 되신 것입니다”⁸⁾라고 하여, 《중용》의 「自誠明」을 성인의 덕으로 본 것은 후대 주희의 주석과 같은 논리이다.⁹⁾ 이처럼 예종대에 이르면 신유학의 철학적 측면, 즉 성리학에 대한 이해가 점차 그 깊이를 더해 가고 있었던 것이다.

고려 유학계에서 이처럼 새로운 유학의 흐름에 깊이 있게 대응하면서 자체 유학의 차원을 높이려 할 때 당시 송에서 진행되고 있던 새로운 유학의 경향성을 예의 주시하지 않을 수 없었다. 다음과 같은 《宋史》의 기록은 이를 잘 나타내 주고 있다.

마침 고려에 사신 간 사람이 있었는데 고려국왕이 그 사신에게 ‘龜山先生은 어디에 계신가’라고 묻자 사신이 돌아와서 그것을 宋 황제에게 보고했다. 그래서 황제는 구산을 불러 秘書郎으로 삼고 다시 著作郎으로 승진시켰다(《宋史》 권 428, 列傳 187, 楊時).

이 《송사》의 기록은 《宋元學案》 중의 〈龜山學案〉條의 기록과 일치하는데, 여기에서 말하는 고려 국왕은 다른 아닌 인종이다. 다시 말하여 인종 원년(1123)에 송의 國信使 路允迪과 傅墨卿이 사신으로 왔을 당시의 일화이다.¹⁰⁾ 이 기록에서 말하고 있는 龜山 楊時(1053~1135)는 중국 사상사에 있어서 2程 특히 정이천의 학을 羅豫章 나아가 李侗을 통해 주희에게 전함으로써 그의 학풍이 일약 성리학의 주류가 되게 한 인물이다.¹¹⁾ 이렇게 후대 주자성리학에서 중요한 위치를 차지하는 양시였지만 그의 나이 71세에 이르도록 조정에 알려지지 않았고, 따라서 사신들도 몰랐던 것을 고려 국왕 인종이 크게

7) 山井湧外 編, 《氣の思想》(東京大出版會, 1978), 360~361쪽.

8) 《東文選》 권 36, 表箋 冊立國學後學官謝上表.

9) 《中庸》(成均館大 大東文化研究院 影印), 814쪽 朱子註 참조.

10) 《高麗史節要》 권 9, 인종 원년 6월.

11) 近藤一成, 〈道學派の形成と福建〉(《中國前近代史研究》, 雄山閣, 1980), 157~158쪽.

관심을 나타내면서부터 비로소 송에서도 인정받게 됐다는 사실은, 중국에서의 새로운 유학의 경향성을 주시하면서 그 이해의 폭을 넓혀 가고 있던 고려 중기 유학계의 동향을 말해주고 있는 것이다.

하지만 송말까지 고려는 주자성리학보다 王安石의 유학이 유행했던 것을 볼 수 있다. 왕안석은 북송의 개혁정치가로서 잘 알려져 있지만, 고려 중기 새로운 유학부흥운동에도 크게 영향을 주었다. 그의 학파와 정파는 舊法黨의 제지로 여러 차례 몰리기도 하였으나 그들의 큰 영향은 남송 초에까지 미쳤다. 더욱이 그의 이른바 《三經新義》는 과거시험에서 새로운 권위를 가지고 등장하여 한대의 전통적 주소학으로부터 벗어날 수 있게 하였다. 이제 과거시험에서는 오로지 왕안석의 경전에 대한 새로운 해석만을 사용하여야 등용될 수 있을 정도로 그 영향력은 절대적이었다.¹²⁾ 이즈음 고려에도 왕안석의 《삼경신의》가 송으로부터 유입되었고,¹³⁾ 뒤에 나오지만 예종·인종연간 학제와 과거제의 개혁은 왕안석 학풍의 영향이었다. 특히 예종 때에 김단과 함께 송나라 태학에 입학했던 권적은, “한이부가 처음 古學을 부르짖음에 당나라의 문물이 찬연하고 왕승상이 퇴폐한 풍조를 크게 변화시킴에 송나라의 儒術이 일어났으니, 천년을 망라했고 일시를 밝혔습니다”¹⁴⁾고 하여, 왕안석의 새로운 개혁운동에 따라 쇠락해 가던 유학이 다시 혁신되었음을 높이 평가하고 있다. 왕안석의 이러한 업적은 곧 당대 후반기에 고문부흥을 제창하여 유교 혁신운동의 기치를 내걸었던 한유와 같은 맥락으로 인식되고 있다.

고려 인종대에 국왕을 비롯한 사대부들 사이에서 중국의 새로운 유학의 흐름에 대해 당시 중국의 관인층에 못지 않은 이해를 하고 있었다는 사실은, 북송대 신유학의 흐름을 남송의 주자성리학으로 이어지게 하는데 결정적 역할을 담당했던 양시에 대한 앞서의 일화에서 능히 헤아려 볼 수 있다. 또한 인종 14년의 지추밀원사 金富儀의 죽음 뒤에 나오는 다음의 기록은 이런 사실을 좀더 뒷받침해 주고 있다.

12) 陶希聖, 《中國政治思想史》4책, 66쪽.

13) 金庠基, 《東方史論叢》(서울대 出版部, 1974), 163쪽.

14) 《東文選》권 45, 表箋 入宋船次上朴學士啓.

처음에 왕(인종)께서 동궁에 계셨을 때 의(富儀)는 뽑혀서 부속이 되었는데 문학으로써 특별히 두터운 사랑을 받았고 왕께서 즉위하심에 미쳐 그를 발탁해서 한림학사를 제수했다. 왕께서 일찍이 변방의 일을 그에게 물은 적이 있었는데 그는 대답해서 말하기를, “송의 신종이 文彦博·王安石과 더불어 변방의 일을 의논하고 있었는데 언박이 ‘반드시 먼저 스스로를 다스려야 되지 가까운 곳을 소홀히 다루면서 먼 곳을 신중히 다루어서는 안됩니다’라고 하자 안석이 ‘언박의 말이 진실로 옳습니다. 만약 능히 스스로를 다스리게 되면 70리으로써도 王天下할 수가 있는 것이니 지금 만리의 천하를 소유하고서도 남을 두려워 하는 것은 스스로를 다스리지 못하기 때문입니다’라고 했습니다. 지금 三韓의 땅이 어찌 다만 70리일 뿐이겠습니까. 그런데도 남을 두려워하는 데서 벗어나지 못하는 것은 그 잘못이 스스로를 먼저 다스리지 못한 데 있을 뿐입니다…”라고 했다(《高麗史節要》 권 10, 인종 14년 10월).

여기에 인용된 문언박과 왕안석은 모두 범중엄의 사상을 계승하여 정계에 진출하여 새로운 유학운동을 크게 펼친 학자들로서,¹⁵⁾ 김부의가 그들과 신종과의 일화를 대화 속에서 자연스럽게 구사할 수 있었다는 것은 당시 고려 유학계가 중국에서의 신유학의 형성과 전개에 얼마만큼 밀착되었나를 보여주는 것이다.

이러한 밀착 속에서 김부의의 “하늘이 만물을 덮고 땅이 만물을 싣는데 사사로움이 없기 때문에 동물·식물이 각각 그 성명을 완수하게 된다”¹⁶⁾는 생성론 혹은 존재론적 인식이 행해지게 되는 것이고, 예종·인종대 새로운 유학을 지향하는 학제 및 과거제의 개혁과 함께 유교사상을 존재론적으로 발전시킨 《중용》이 자주 강론되었던 것이다. 특히 인종 6년 남송에 사신으로 가서 송의 파천을 위문한 적이 있는 尹彥頤¹⁷⁾가 《周易》에 밝았을 뿐만 아니라 《易解》를 지어 세상에 전했던 것은 주목할 만하다.¹⁸⁾ 왜냐하면 《주역》은 《중용》과 더불어 당시 신유학자들이 공통으로 중시했을 뿐만 아니라 송대 신유학의 형성 자체에 큰 동인으로 작용하였기 때문이다.¹⁹⁾ 실제 송대에 새로운 유학

15) 楠本正繼, 《宋明時代儒學思想の研究》(廣池學園事業部, 1962), 15~16쪽 참조.

16) 《東文選》 권 35, 表箋 謝不收復保州表.

17) 《高麗史節要》 권 9, 인종 6년 8월.

18) 《高麗史》 권 96, 列傳 9, 尹瓘 附 彥頤.

19) 黃公偉, 앞의 책, 54쪽.

楠本正繼, 앞의 책, 17쪽.

의 흐름을 주도했던 학자들은 한당유학 이래의 철학의 빈곤을 벗어나기 위해서, 천도에 의지하여 말할 경우에는 《역경》에서 그것을 취하고, 심성을 논할 경우에는 주로 《중용》에서 그것을 취하여, 天道性命의 근원으로부터 말미암아 심성의 고유한 가치를 발현시키려고 노력했던 것이다.²⁰⁾

이상의 사실로 미루어 볼 때, 고려 중기 유학계는 북송에서의 신유학의 형성과 전개에 병행하여 그와의 교호작용 속에서 독자적인 자기 발전을 모색하고 있었음을 알 수 있다.

(2) 고려 불교계의 변화와 새로운 유학사상

당과 5대의 시기 동안 일어난 禪宗과 士大夫들 사이의 상호작용을 거치고 나서, 송대에 이르자 선승들은 이미 완전히 사대부화되었다. 이들은 명산대천을 유력하였을 뿐만 아니라 사대부들과 친구가 되어 고아담백한 생활 속에 소탈한 풍류를 누렸다. 이와 함께 사대부들 사이에 禪悅의 기풍이 성행하였다. 예를 들면 북송의 楊億·張方平·周敦頤·張商英과 남송의 張九成·眞德秀 등은 모두 선종의 거사신도이거나 선종사상의 영향을 크게 받은 학자들이다. 구양수 같은 사람도 《本論》을 써서 불교와 노장을 반대하였지만, 여산 동림사의 조인선사와 한번 얘기를 나눈 후로는 숙연히 마음에 감복되어 날마다 斯文들과 교유하면서 호를 육일거사라 이름하기도 하였다. 전통적 유교문화를 굳게 지킨 북송의 정치가이자 역사가였던 司馬光 역시 《해선계》 여섯 수를 써서 유교와 선의 같은 점을 지적하였으며, 당시 사대부사회의 영수로서 문단을 이끌었던 蘇軾은 일찍이 《단경을 읽고》라는 글을 써서 慧能의 《六祖壇經》의 삼신설에 대하여 해석과 보충을 하였다. 심지어 남송의 주희 또한 송대의 선승 大慧의 《語錄》을 가장 즐겨 읽었으며, 또 “현재 선학을 하지 않는 사람은 단지 그가 그 깊은 곳에 가보지 못한 것 뿐이며, 그 깊은 곳에 도달하고 나면 반드시 선으로 나아간다”는 것을 인정하였다.²¹⁾ 이처럼 송대의 사대부들의 생활과 사상에 선불교의 기풍을 포용하지 않은 사람이 없을 정도로, 송대 선종의 흥기는 당시 사대부들에게 새로운 문화의 토양을 마련해 주었다. 이렇게 새로

20) 黃公偉, 위의 책, 7쪽.

21) 葛兆光, 《禪宗과 中國文化》(東文選, 1991), 68~69쪽.

운 문화의 토양으로서의 선종사상을 흡수·소화함으로써 경력연간 이후에 일어났던 새로운 유학부흥운동인 신유학의 발흥이 가능할 수 있었던 것이다.

중국에서의 신유학의 형성과 전개에 병행하여, 그와의 교호작용 속에서 독자적인 자기발전을 보았던 고려 중기 새로운 유학부흥운동 또한 유학계 자체적으로만 이루어진 것이 아니라 불교를 포함한 전대 사상의 기반 위에서 가능할 수 있었던 것이라 여겨진다. 당시 최충이 매년 여름마다 歸法寺의 승방을 빌어서 夏課에 사용했다던지,²²⁾ 혹은 앞에서 지적했듯이 《논어신의》의 저자인 김인존이 朴昇中 등과 더불어 음양지리 관계서적들을 산정하여 《海東祕錄》을 편찬하고, 한편 《貞觀政要》에다 주를 달았던 것,²³⁾ 그리고 《역해》의 저자인 윤언이가 만년에 불법을 좋아하여 스스로 金剛居士라고 불렀다는 사실²⁴⁾ 등은, 고려 중기의 이러한 사상적 분위기를 반증해 주는 것이라 하겠다. 북송대 및 고려 중기에 발흥하기 시작하였던 새로운 유학에의 모색이란 결국 전대 유·불·도 3교의 균형 발전의 소산일 터이기 때문이다.

이러한 점에 비추어 볼 때 고려 중기 새로운 유학사상의 전개와 관련하여 당시 불교계에서 전개되었던 선종의 부흥과 看話禪의 전개 및 李資玄을 중심으로 하는 이른바 居士佛教의 유행이 주목된다. 고려 전기의 선종은 광종대 전반까지 전성기를 이루었다. 그러나 그 후반기에 화엄종이 부상하면서 법안종으로 유학한 계통의 선종만이 어느 정도 그 세력을 유지하였을 뿐이고, 선종계는 대체로 침체한 상태를 면하지 못하였다. 특히 광종 이후 현종까지 두각을 나타냈던 법안종풍의 선승들이 새로이 형성되는 천태종에 흡수되었으므로 선종계로서는 커다란 타격을 받았다. 당시 義天이 천태종을 세울 때 선종 승려의 절반 이상이 천태종으로 개종하여, 선종은 커다란 위기를 맞게 되었던 것이다.

고려 중기 화엄종의 대표적 승려로서 당시 화엄종의 본거였던 興王寺에 주지하면서 그 교단을 영도하였던 의천이 均如의 주술적이고 신비적인 화엄학을 배격하고 화엄학과 선종의 일치를 사상사적 과제로서 제기할 무렵, 위기

22) 《高麗史》 권 95, 列傳 8, 崔冲.

23) 《高麗史》 권 96, 列傳 9, 金仁存.

24) 《高麗史》 권 96, 列傳 9, 尹瓘 附 彦頤.

에 처하여 있던 선종계에서도 미약하게나마 새로운 자각이 일어나고 있었다. 당시 의천의 천태종 개창에 참여를 끝까지 거부한 선종승 圓應國師 學一은 유학하지 않고 불심에 대한 독자적 견해를 발전시켰고, 후에 《禪林僧寶傳》에서 그의 견해가 증명됨으로써 그 동안 그의 주장에 의심을 가졌던 선승들의 추앙을 받게 되었다.²⁵⁾ 그리고 숙종·예종 때에 주로 활동했던 慧照(昭)國師 曇眞은 이처럼 미약하게나마 세력을 유지하고 있던 고려 중기 선종계에서 커다란 활력소가 되었다. 그는 大鑑國師 坦然·廣智大禪師 之印·大禪師 祖膺 등의 선승과 이자현·윤언이 등의 거사들에게 직·간접적인 영향을 끼침으로써 고려 초기 이래 미진하였던 선풍을 서서히 진작시키고 있었다. 특히 그의 제자인 탄연은 그로부터 《心要》를 전수받은 데다 宋僧 育王介諶의 간접적인 영향을 받으면서 臨濟禪風을 계승하고 있었다. 그리고 대선사 지인은 예종의 아들이었다는 점만으로도 당시 커다란 영향력을 행사할 수 있었을 것이고, 이 시기에 거사로서 활동했던 윤언이와 교유하던 貫乘 또한 혜조국사의 제자였다.²⁶⁾ 이자현은 선승은 아니었으나 거사로서 당시 불교계에 커다란 영향을 주었다. 고려 중기 거사불교의 중핵이자 선의 부흥에 중심적 역할을 한 이자현에 대하여 李仁老는 다음과 같이 보았다.

그는 더욱 선을 좋아하여 학자가 찾아오면 문득 그들과 함께 그윽한 방에 들어가 날이 다 가도록 단정히 앉아서 사색에 잠기었다가 때때로 옛 고승들의 종지를 들어 토론하였다. 이로 말미암아 禪法이 우리 나라에 널리 퍼지니 혜조국사와 대감국사가 모두 그 문하에서 영향을 주고 받을 정도였다(李仁老, 《破閑集》 권 중).

이처럼 이자현으로 말미암아 해동에 선법이 유포되었다는 표현이 있을 정도로 당시 선종불교계에서 차지하고 있던 그의 비중은 상당히 높았던 것으로 추정된다. 당시 불교계의 대표적 존재인 혜조국사와 대감국사 탄연이 그와 교유하면서 감화를 받을 정도였던 것이다. 그리고 선종의 새로운 자각을 바탕으로 하여 전개되었던 그의 거사불교는 특히 출가자가 아닌 당대의

25) 許興植, 〈禪宗의 復興과 看話禪의 展開〉(《高麗佛教史研究》, 一潮閣, 1986), 468~469쪽.

26) 許興植, 위의 글, 470쪽.

문인관료들에게도 새로운 지평을 열어 주는 계기가 될 수 있었다. 그는 당시 위기를 맞이한 선종계에 《楞嚴經》으로써 새로운 활기를 불어넣는 한편, 예종에게 《심요》를 지어 바치기도 하고, 또 전국의 학자들을 모아 능엄강회도 갖는 등, 왕을 포함하여 당대의 문인관료들에게도 커다란 영향을 미치고 있었다. 그가 실제로 禪理를 담론하거나 불경을 강론하고, 또한 시문을 교환한 사람들 가운데 이름을 확인할 수 있는 사람들은 대개가 문인관료이거나 혹은 선승임은 이미 밝혀진 바 있다.²⁷⁾ 그리고 그가 선종의 부흥과 관련하여 중요시하고 있는 《능엄경》 10권 가운데 제3권은 周易의 太極說, 衆生起始와 業界起始는 성리학의 人性論과 연결될 수 있다는 점에서²⁸⁾ 고려 중기 새로운 유학의 발흥과도 결코 무관할 수 없을 것이다. 심지어 고려 말 ‘동방이학의 祖’라고 일컬어지고 있는 鄭夢周조차도 이 《능엄경》을 본다고 하여 구설수에 올랐던 점을 상기한다면,²⁹⁾ 이자현으로부터 비롯하였던 《능엄경》을 중요시한 새로운 선풍은 고려 중기 문인관료들의 새로운 유학의 모색에도 커다란 영향을 주었으리라 생각된다.

이러한 새로운 선풍과 관련하여 전개되었던 고려 중기 문인관료들이 새로운 유학을 모색하는 전형적인 모습을 당시 이자현과 교유하였던 權適에게서 찾아볼 수 있다.³⁰⁾ 지방 鄕吏家에서 태어난 권적은 어렸을 때는 주로 마을 선생이나 덕있는 이들로부터 자연스럽게 글을 익혔다. 그렇게 형성된 기초적 학문 소양은 당시 유명한 절을 찾아다니면서 깊이를 더하였다. 여기에는 이자현을 중심으로 일어나고 있던 선종의 부흥이 큰 영향을 주었으며, 《大乘起信論》에 느끼고 깨달은 바가 눈물을 흘릴 정도로 불교는 그의 정신세계 형성에 커다란 밑거름이 되었다. 새롭게 일어났던 선종의 부흥을 비롯한 불교계의 변화 속에서 禪이나 空을 통하여 새로운 유학에의 모색이 어느 정도 가능할 수 있었다면, 이러한 분위기는 북송의 신유학적 토양 자체가 이미 생면부지가 아니었다. 그것은 오히려 고려 중기 불교계의 변화 속에서 형성되

27) 崔柄憲, 〈高麗中期 李資玄의 禪과 居士佛教의 性格〉(《金哲堉博士華甲紀念史學論叢》, 知識産業社, 1983) 참조.

28) 許興植, 앞의 글, 473쪽.

29) 鄭道傳, 《三峯集》 권 3, 上鄭達可書.

30) 〈權適墓誌〉(許興植 編, 《韓國金石全文》, 亞細亞文化社, 1984), 668~671쪽.

고 있던 새로운 유학에의 모색에 확신을 주는 것이기도 하였다. 예종 10년(1115) 그가 송에 유학생으로 갔을 때, 그 곳에서도 이미 선종불교의 세례를 통한 새로운 유학의 정립을 향하여 묵하 고민 중이었기 때문이다. 이렇게 송과 평행하여 진행되고 있던 새로운 유학에의 모색은 관직을 거둬 역임하면서 그 범위를 넓히고 아울러 그러한 방향을 계승할 수 있는 다음 세대를 선발하여 그 과업을 물려주는 것이었다.

권적과 같은 예는 더 찾아질 수 있다. 권적과 함께 송에 가서 공부하였던 김단이나, 〈哭權學士適〉이라는 시를 지어 친구를 잃은 슬픔을 표현하였던 金富軾, 또는 김부식과 대립하였던 윤언이 등이, 모두 크게 보면 고려 중기 이러한 풍토 속에서 새로운 유학을 모색하였던 터이다. 다만 김부식은 의천의 비문을 짓는 등 교종계의 새로운 변화와 관련이 있었다면 윤언이의 경우에는 혜조국사의 문인인 貫乘禪士와 교유하면서 스스로 금강거사로 부르는 등 선종계의 새로운 변화와 좀더 밀접한 관련이 있을 따름이다.³¹⁾ 특히 예종대 왕권강화 노력과 함께 새롭게 등장하는 관료집단인 韓安仁 일파가 주로 지방출신 인물들을 중심으로 형성되었으며 또 그들의 다수가 당대 선종계의 새로운 움직임과 관계를 맺고 있는 사실은,³²⁾ 예종대 학제와 과거제개혁 그리고 정치개혁까지를 수반한 새로운 전개 배경이 되고 있는 것이다.

(3) 신진관료의 대두와 새로운 사풍의 전개

慶源 李氏 출신의 李資義가 현종 원년(1095)년 왕권에 도전한 이래, 왕실에 서는 경원 이씨를 비롯한 여러 문벌세력을 억제하여 국왕의 영향력을 확대하고 그 권위를 높이기 위하여 여러 가지 수단을 강구하였다. 숙종은 이같은 정책을 처음으로 실천에 옮겼다. 그는 貞州 庾氏 출신의 왕비를 맞아들여 경원 이씨의 압력으로부터 벗어나고자 하였다. 그의 아들인 예종도 이 정책을 지속하였는데, 비록 그가 어리고 경원 이씨의 모든 요구에 대항할 힘이 없어서 李資謙의 딸과 결혼하였지만 그도 계속 왕권의 독립을 확보하고자 하였

31) 許興植, 앞의 글 참조.

32) 金相永, 〈高麗 睿宗代 禪宗의 復興과 佛教界의 變化〉(《清溪史學》 5, 1988), 60~61쪽.

다. 예종대에 보이는 여러 중요한 정치적인 문제들 가운데 이자점세력에서 벗어나 독자적 노선을 추구하려는 국왕의 의도로 말미암아 빚어진 것들이 많았다. 그리하여 예종은 경원 이씨 일파가 아니면서 그를 위해 충성을 다할 인물들을 적극 후원하고 끌어올렸다. 한안인과 같은 인물들이 처음으로 등장하게 된 배경은 바로 이런 연유였다.³³⁾ 예종대 신진세력 중에서도 핵심인물 한안인은 예종 즉위 전에 侍學한 연고로 측근으로 기용되자 자신을 중심축으로 하여 왕권을 보위할 수 있는 신진관료를 결집해 나갔다.

예종대 관학의 부흥을 통한 새로운 사풍의 창출 또한 이러한 배경과 맥을 같이하였다. 왕권강화를 위하여 문벌귀족이나 외척세력 등 대신들의 전횡을 유교적 정치이념으로써 견제할 수 있는 신진관료의 양성이 무엇보다도 필요하였다. 요컨대 유교적 합리주의로 재무장함으로써 조정의 귀족적 정실주의를 극복해 나갈 수 있는 새로운 형태의 관료체제가 필요하였던 것이다. 예종이 즉위하고 나서 “학교를 설치하여 현명한 인재의 양성화야말로 삼대 이래로 다스림을 이룰 수 있는 근본이다”고 하여 관학부흥의 의지를 강력하게 나타냈을 때, 士類들은 누구나 할 것 없이 기뻐하였지만 반면에 대신들은 이러한 왕명을 어느 한 사람도 받들려 하지 않아서 당시 이를 애석하게 여기는 논의가 일었던 상황은,³⁴⁾ 예종대 왕권강화의 지향과 함께 하였던 관학부흥의 성격과 이를 둘러싼 신진사류와 대신과의 대립되는 입장을 잘 말해주고 있다.

왕권강화와 함께 새로운 정치개혁을 행한 첫 단계로서의 이러한 ‘置學養賢’의 입장 천명에 따라, 대학 崔敏庸 등 70명, 武學 韓自純 등 8명을 시험으로 뽑아서 七齋에 나누어 배치하였다. 7재란 곧 《주역》을 麗澤, 《상서》를 待聘, 《모시》를 經德, 《주례》를 求仁, 《대례》를 服膺, 《춘추》를 養正, 《무학》을 講藝라 한 것이니,³⁵⁾ 기존의 학풍을 경학적 학풍으로 전환시키는 데서 출발하고 있다. 이것은 곧 중앙집권적 관료정치의 안정에 대응하는 고려유학의 자기 심화과정인 동시에 보수화과정의 산물인 문종대 최충의 사학에서 비롯된 경학

33) E. J. Shultz, 〈韓安仁派의 登場과 그 役割〉(《歷史學報》 99 · 100, 1983), 149쪽.

34) 《高麗史》 권 74, 志 28, 選舉 2, 學校 例종 2년 춘정월.

35) 《高麗史》 권 7, 世家 7, 例종 4년 7월.

적 학풍을 관학으로 흡수하고자 하는 것이었다. 그리하여 예종은 학제개혁을 통하여 전대의 이러한 특정 문벌에의 경학화 경향을 국가가 장악하여 관리함으로써 왕권 중심의 유교적 관료정치를 전국적 차원에서 실현할 수 있도록 한 것이다.

(예종 11년 4월) 制하기를, 문무양학이야말로 국가교화의 근본이다. 어서 빨리 지휘를 내려서 양학을 세우고 여러 학생들을 양육하여 장래의 장군이나 재상들을 선발하는 데 대비하고자 한다(《高麗史》 권 74, 志 28, 選舉 2, 學校).

위와 같은 교시에서 보듯이 새로운 학풍을 통하여 장차 국가를 다스리는 데 있어 능력있는 인재(將來將相)를 양성하기 위한 體制敎學의 성격을 띠게 되는 것이었다. 이것은 종실·외척 등에 의한 조정의 귀족적 정실주의를, 합리적이고 객관적인 유교적 정치이념으로써 견제할 수 있는, 유교주의적으로 자각된 士人을 양성하기 위함이었다. 그리하여 신진관료의 대두는 인종대에 오면 외척의 귀족적 정실주의에 대항하는 유교적 합리주의로 자신을 수양하면서 도교와 불교에 대항하는 의식을 체질화해 나가는 새로운 관인형의 결집을 낳게 된다. 이러한 예종·인종대 새로운 학제개혁을 통한 유교주의적 신진관료의 대두는 곧 정치개혁으로 직결되는 것이었다.

인종 5년(1127) 서경에서 포고한 ‘維新之敎 15개조’는 새롭게 제시한 정치방향이었다. 유신지교 15개조는 언뜻 음양연기사상에 입각하여 졸속하게 반포된 것 같이 보이지만, 실은 고려사회에 드러난 정치·사회적 문제를 깊이 통찰한 끝에 국정 전반에 걸쳐서 일대 정치쇄신을 이루고자 천명한 국가적 의지였다고 볼 수 있다.³⁶⁾ 요컨대 유교주의에 입각한 정치개혁의 성격을 띠고 있다. 유신지교에 보여지는 인종의 이와 같은 정치기강의 쇄신, 민생안정, 그리고 풍속개혁의 적극추진 등은 말할 것도 없이 유교적 仁政 내지 합리주의가 그 바탕을 이루고 있는 것이다.³⁷⁾

이러한 정치개혁의 지향이 지속적으로 유지되고 발전되기 위해서는 유교

36) 朴性鳳, 〈高麗 仁宗期の 兩亂과 貴族社會의 推移〉(《高麗史의 諸問題》, 三英社, 1986), 173쪽.

37) 《高麗史節要》 권 9, 인종 5년 3월.

주의로 제무장한 새로운 관인들이 계속적으로 창출·공급되는 것이다. 학제 개혁을 통한 정치개혁의 지향과 병행하여, 관리충원제도인 과거제 개혁 또한 그러한 신교육에 입각하여 필연적으로 이루어져야만 하였다. 신교육에 맞추어 병행된 과거제는 종래의 詩·賦 중심에서 벗어난 경세제민의 실용적인 策·論을 중시하는 방향으로 바뀌었다.

(인종 17년 10월) 예부 貢院에서 아뢰기를, “범중엄이 이르기를, ‘먼저 策·論으로 써 사람의 大要를 보고 다음에 詩賦로써 그 재질의 전부를 보아, 대요(책론)로써 그 합격여부를 정하고 전제(시부)로써 그 등급을 올리고 내린다면 이는 인재선발의 근본이고 다스림을 이루는 기반이 된다’고 하였습니다.” 우리 나라의 製述業은 결장인 제3장에서 운을 짝맞추어 偶對할 수 없는 策과 論을 번갈아 시험 보고 있으니, 이로 인하여 詩賦의 學이 점차 쇠퇴하여지고 있습니다. 이제부터는 초장에서는 經義로, 2장에서는 論과 策을 서로 번갈아 보고, 3장에서는 詩賦로 시험하는 것을 영원한 격식으로 삼도록 합시다(《高麗史》 권 73, 志 27, 選舉 1).

위의 상소에서 보듯, 인종대 과거제의 개혁은 북송대 범중엄의 과거제 개혁방향과 맥을 같이하는 것이었다. 원래 당의 진사과 시험과목은 帖經·잡문(뒤의 시부)·시무책으로 이것은 송의 초기까지 계승되었다. 그러다가 범중엄·구양수 등에 의하여 새로운 관학의 부흥을 통한 유교개혁운동과 그에 따른 정치개혁운동인 신유학운동을 통하여 경력 4년(고려 靖宗 10년; 1044)에 과거제가 策·論 중심으로 개혁되어 왕안석으로 이어지게 되었다.³⁸⁾ 이 때의 試法은 3장으로 나누어 먼저 策詩로써 일차 선발하고, 다음에 論을 시험하여 2차 선발하면 절반은 낙제된다. 그리고 나서 제3장에 가서 시부로 시험을 보이면 응시한 자들은 모두 책론에 통과한 우수한 인물들인 까닭에 종래와 같은 시부의 병폐는 없게 된다는 이른바 ‘逐場去留之法’이고 帖經黑義는 없앤다는 것이었다. 북송대 유교개혁운동의 차원에서 실시되었던 이러한 ‘축장거류지법’의 취지가 이미 인종대에는 반영되어 시행하였고, 나아가 이러한 방향이 영원한 격식으로 자리잡아 가게 된 것이다.

고려 초기나 후기에는 주로 초장에서 시험보여지던 시부가 예종·인종연간을 중심으로 한 고려 중기에는 주로 제3장인 종장에서 부과되었다. 이러한

38) 申採湜, 〈宋 范仲淹의 文教改革策〉(《歷史教育》 13, 1970) 참조.

경향성에 대한 기존의 연구는 고려 중기에 문벌이 형성되면서 자제를 주관적인 시부로 평가하여 상위에 급진시키려는 의도를 내포한 것이라 보았다. 그렇기 때문에 고려 중기 유학이 사장 중심이었다는 선입견에 의해 책론 부과의 의미를 경시한 것으로 그로 인하여 종장에서의 시부 부과의 의미도 오해되었다. 곧 사장 중심의 학풍은 인종 이후 문벌을 이룬 중앙의 품관자제가 급제를 독점하다시피 하게 하였고, 문벌의 형성에 발맞추어 과거는 능력위주의 사회적 기능을 폐쇄시켰다는 것이다.³⁹⁾ 그러나 이러한 해석은 북송대 범중엄이 당시 시부의 병폐를 없애기 위하여 책론을 먼저 시험 보이고 종장에서 시부를 시험보였던 이른바 ‘逐場去留之法’의 의미는 참고하지 않았던 데서 해석의 오류를 범하고 있다. 이것은 오히려 시부를 경시하고 경세제민의 실용적인 책론을 중시하는 방향으로 과거제 개혁이 이루어지고 있음을 보여주는 것이기 때문이다.

이처럼 시부를 경시하고 경세제민의 실용적인 책론을 중시하는 방향으로의 과거제 개혁의 지향은 당대 士人들에게는 새로운 모색으로 이어질 수밖에 없었고 결국 詞章의 학풍에서 존경의 학풍으로의 이행을 가속화시킬 수밖에 없었다. 그리하여 사장의 학풍은 아이들의 잔재주와 같은 글장난으로 오히려 하늘이 내려준 순정한 성정을 파괴하는 일로 공격당한다. 요컨대 제왕이라든 마땅히 경술에 의지하여 정사를 베풀어 化民成俗하여야 한다는 것이다. 이처럼 사장의 학풍이 그야말로 경박한 것으로 치부되는 반면, 尊敬의 학풍을 통하여 3강5상의 가르침과 성명도덕의 이치를 탐구하고 토론하는 분위기가 형상화되었다. 당대 선비들의 입장에서는 그런 일들을 살아서 볼 수 있다는 것만으로도 행복을 느낄 만큼 경술이 숭상되고 있었던 것이다. 이것은 새로운 학제개혁의 방향에서 제시되었던 유학의 경학화·심성화 경향이 과거제 개혁 방향에서도 일관적으로 추진되고 있었음을 보여준다.

이와 같이 신교육에 따라 개혁된 과거제는 종래의 시부 중심에서 벗어나 실용적인 책론 중심으로 바뀌고 있었으며, 이와 함께 詞賦에서도 四六駢儷文에서 古文으로의 문체개혁 또한 필수적으로 이루어지고 있었다. 그리고 이러

39) 許興植, 《高麗科學制度史研究》(一潮閣, 1981), 98쪽.

한 「作新一代」의 개혁은 요컨대 사장의 학풍에서 존경의 학풍으로 전개되던 고려 중기 유학의 새로운 동향과 맥을 같이하는 것이었다.

예종·인종대의 이러한 존경의 학풍은 당시 진행되었던 경학 강론의 내용에서도 살필 수 있다. 당시 진행되었던 강경의 내용을 보면, 《서경》 14회, 《주역》 8회, 《중용》 14회, 《시경》 3회, 《月令》 3회, 《예기》 2회, 《노자》 1회, 《주례》 1회, 《唐鑑》 1회, 《宋朝忠義集》 1회 등의 순이다. 이러한 당시 강경의 내용을 통하여 우리는 왕을 비롯한 새로운 문신관료들이 지향하는 뜻을 알 수 있다. 다시 말하여 《주역》과 《중용》 등의 강의에서 지향하고 있는 경학의 심성화 경향, 그리고 《서경》·《예기》·《송조충의집》·《당감》 등의 강의에서 지향하고 있는 군주의 정치적·도덕적 자각, 도의·명절의 명분주의적 경향 및 이에 따른 군신 상하의 유교적 질서확립의 지향을 파악할 수 있게 된다. 그뿐 아니라 합리적인 관료제에 의한 국가운영의 지향(周官 강의)이 《주례신의》의 저자인 왕안석에 대한 관심과 함께 이루어졌던 점도 주목된다. 여기에서도 우리는 학제·과거제·문체의 개혁 및 정치개혁까지를 수반한 고려 중기의 새로운 사풍은, 송대 신유학의 형성과 전개에 평행하여 그와의 교호작용 속에서 독자적인 자기 발전을 보았음을 알 수 있다.

2) 주자성리학의 수용과 특징

(1) 주자성리학의 수용

인종 8년(1130) 이래 여·송간의 정치적 교류 단절은 고려로 하여금 집대성기의 주자성리학과의 접촉을 어렵게 하였다. 뿐만 아니라 의종 24년(1170)의 무신란은 사상계 일각에서 일어나고 있던 귀족적이고 향락적인 분위기를 극복하려는 기회마저 앗아감으로써 유학사상의 발전에 왜곡을 초래하였다. 文人·儒者들 대부분이 무신들에 의한 숙청에 화를 입었으며 다행히 죽음을 모면하였다 할지라도 窮山에 도피하여 釋者로 전신하여 그 여생을 마치는 등, 문풍이 일반적으로 침체된 가운데 章句나 익히고 문장이나 다듬어 무인들 밑에서라도 어떻게든 정치적 생명을 지키려는 풍조가 곧 그것이다.

물론 그렇다고 해서 고려 중기 이래의 신유학풍이 완전히 사라진 것은 아니었다. 가령 구양수에 이르러 그 성세를 떨치기 시작한 고문운동의 「文以載道」·「文以致道」라는 사상⁴⁰⁾이 무신집권기의 일부 문사들에게 이어지면서 영향을 끼쳤던 것이니, 다음 崔滋의 말에서 그 사실을 엿볼 수 있다.

文이란 道를 밝고 나가는 문이니 不經한 말은 건너지 않는다. ... 그 氣는 壯하고 그 意는 깊으며 그 辭는 밝게 되어 人心을 感悟케하고 微旨를 발양시켜 마침내 올바른 데로 돌아가게 할 수 있다. 剽竊刻畫하고 誇耀靑紅하는 일 같은 것은 儒者가 본래 하지 않는 것이다 (崔滋, 《補閑集》, 補閑集序).

그러나 《역》과 《중용》에 의한 심성화의 방향은 이제 유가의 손에서 벗어나 당시 불교계에 새로운 기풍을 불리일으켰던 선종계통으로 넘어가게 되었다.

보조국사 知訥(1158~1210)에 의해 심성에 대한 관심이 선의 존재론적 근원이 되는 진심과 결부되어 나타났거니와,⁴¹⁾ 그 후 유학자 출신 선종계통의 승려 수선사의 慧諶에 의해 儒·佛一致說이 제기되는 등⁴²⁾ 심성화에 따른 유·불의 융합과 조화가 무신란 이후 고려 사상계의 새로운 조류로 나타나게 되었다. 해심뿐만 아니라 天因·天顔 등 본래 유학자로서 과거에 급제한 인물들이 대거 불문에 뛰어들은 것과 이들이 계속 기존의 유학자들과 밀접한 관계를 맺고 있었던 것은,⁴³⁾ 이러한 사상계의 조류와 관련하여 주목된다.

이러한 과정을 통해서 고려의 유학계는 당시 완성단계에 있던 주자성리학의 직접적인 영향을 받지 않고서도, 고려 사상계의 자체 성숙과정을 거침으로써 이미 주자성리학과 평행할 수 있는 기반을 다질 수 있었다. 이러한 기반 위에서 朱子를 볼 때 주자가 絶對善일 수는 없었다. 초기 주자성리학의 전래기에 閔漬가 주자의 昭穆說을 비판할 수 있었던 것도⁴⁴⁾ 실상 이러한 고려 후기 사상계의 조류와 무관한 것은 아니었다. 그러나 이러한 불교계 쪽에

40) 黃公偉, 앞의 책, 35쪽.

41) 吉熙星, 〈知訥의 心性論〉(《歷史學報》93, 1982) 참조.

42) 蔡尙植, 〈高麗後期 天台宗의 白蓮社結社〉(《韓國史論》5, 서울대, 1979), 141~142쪽.

43) 蔡尙植, 위의 글.

44) 《高麗史節要》권 24. 충숙왕 4년.

서의 심성화에 의한 유·불간의 조화는 그 한계가 있었다. 그 한계는 원 간섭기를 거치는 동안의 불교계의 타락으로 인해 점차 유자들에게 절실히 인식되었지만, 당시의 이러한 유불관계는 무신정권을 위한 행정적 실무나 혹은 외향적 문장수식에만 정열을 쏟던 변태적 유학계로 하여금 완성된 주자성리학을 수용하게 하는 데 있어서 일정한 역할을 담당했던 것만은 인정해도 좋을 것이라고 생각한다.

고려 사상계에 주자성리학이 소개되는 단서가 安珦(1243~1306)의 원으로부터의 주자서 도입이며, 그것이 白頤正·權溥·禹倬 등의 연구와 보급에 의해 李齊賢(1278~1367)→李穀(1298~1351)→李穡(1328~1396) 등으로 이어지면서 점차 수용하게 된다는 것은 이미 일반화된 견해이다.⁴⁵⁾ 하지만 이제현의 다음과 같은 말을 주목할 필요가 있겠다.

일찍이 神孝寺 堂頭인 正文을 만나본 적이 있는데 그는 나이 80으로 《論語》·《孟子》·《詩經》·《書經》을 잘 강설하였다. 그는 스스로 그것을 유자인 安杜俊에게서 배웠다고 했는데, 전에 한 선비가 송에 들어가 王安石이 은퇴하여 金陵에 거처하고 있음을 듣고 찾아가 《毛詩》를 배워 7대를 전하여 두준에 이르렀기 때문에, 두준의 說이 《詩經》은 오로지 王氏의 뜻을 사용하고 《논어》·《맹자》 및 《서경》의 說은 모두 朱子章句나 蔡沈의 傳과 부합된다는 것이었다. 그 당시에는 二書가 아직 우리 나라에 들어오지 않았는데 두준이 어디서 그 뜻을 터득했는지 모르겠다(李齊賢, 《櫟翁稗說》 전집 1, 嘗見神孝寺堂頭 正文).

여기에서 우리는 이제현의 말을 통하여 성리학 수용에 관한 또 하나의 정보를 얻을 수 있다. 원으로부터의 성리학 전래 이전에 남송으로부터 직접 전래된 성리학이 재야의 학자나 승려들에 의해서 연구되었을 수도 있겠다는 개연성이 바로 그런 점이다. 무신란 이후 여·송간의 교류 단절에도 불구하고 송상의 왕래는 끊이지 않았고, 더욱이 고려 중기 이래 신유학에 의해 자극을 받던 문사들이 무신란을 피해 초야에서 학문을 닦으면서 여전히 남송의 주자성리학에도 민감하게 반응하였을 가능성이 많다. 또한 당시 불교계

45) 이러한 견해는 朱子學 완성기의 麗宋관계의 단절이라는 사실로 인해 설득력을 지니면서 尹啓均, 〈朱子學의傳來とその影響に就いて〉(《尹文學士遺稿》, 朝鮮印刷株式會社, 1933) 이래 거의 통설이 되고 있다.

쪽에서의 심성화 경향에 따른 유·불융합의 기운은 주자의 성리서에 대한 관심을 환기시켰을 것이기 때문이다. 그리고 왕안석이 금릉에 퇴거(1076~?)한 이후에 찾아간 고려학자로부터 7傳이 안두준인 것도 이제현의 생몰연대에 비춰보아 어긋나지 않으며, 80세의 正文이 안두준에게 그 學을 배운 것도 주자의 《四書集註》와 채침의 《書集傳》의 완성연대로 보아 모순이 없기 때문이다. 그러나 이러한 재야사상계 일각에서의 움직임은 당시의 이제현조차도 알 수 없었던 것처럼 중앙의 사상계에는 큰 영향을 미치지 못한 채, 안향에 의해 전래된 원의 주자성리학이 사상계의 주류를 형성하였다.

원래 남송의 주자학을 원에 전파한 장본인은 趙復이다. 그는 元 太宗이 남송을 정벌할 때 포로로 잡혔다가 원에 귀의하여 그 주자학을 姚樞(1213~1280)에게 전했고,⁴⁶⁾ 그것을 원의 관학으로 굳힌 사람이 魯齋 許衡(1209~1281)이다.⁴⁷⁾ 그는 蘇門山에 퇴거하여 있던 요추를 만나 주자서를 얻어 본 후 “今始得進學之序”라 하였고 그 중에서도 《小學》을 존숭하였다. 조복이 國子祭酒兼集賢大學士로 있을 때 그의 제자인 王梓·呂端善·姚燧·劉安中 등을 불러 各齋의 齋長을 맡김으로써 우주론적인 이기론보다 持敬을 위주로 한 실천윤리를 강조하는 학풍이 원의 사상계를 지배하게 되었던 것이다.

이러한 원의 학풍은 당시 불교의 폐단에 대해 심각히 반성해야 했던 고려 유자들의 배불론 속에 자연스럽게 스며들면서 성리학의 실천윤리 측면이 우선적으로 수용되게 되었으니,⁴⁸⁾ 최초의 주자학자로 알려진 안향은 국자감의 젊은 학생들에게 다음과 같이 설유하였다.

46) 《元史》 권 189, 列傳 76, 趙復.

萬卷堂을 중심으로 하여 李齊賢과 교유했던 원의 性理學者들의 動向에 대하여는 鄭玉子, 〈麗末 朱子性理學의 導入에 대한 試考〉(《震檀學報》 51, 1981) 참조.

47) 이하 魯齋에 관한 기술은 黃宗羲, 《宋元學案》 魯齋學案 및 《元史》 권 158, 列傳 45, 許衡 참조.

48) 고려 후기 주자성리학의 수용과정중에 나타나는 이러한 특징 때문에 조선조 사변적인 도학자들 사이에서 고려 후기라는 시기는 철학사적 관심을 끌지 못했고 이러한 입장은 오늘날의 철학사연구에도 지속되고 있다. 고려 후기에 주자학이 제대로 이해되지 못했다는 학설 역시 수용과정상의 이러한 특징을 간과한 데서 나온 것이다. 실상 주자학은 居敬이라는 실천적 측면과 窮理라는 사변적 측면을 학문의 요체로 삼는 양면성을 띠고 있기 때문이다.

聖人の 道는 日用倫理에 지나지 않으니, 아들이 되어 효도해야 되고 신하가 되어 충성해야 하며 禮로써 집안을 다스리고 信으로써 벗과 사귀며 자기를 닦는 데는 敬으로써 하고 일을 실천하는 데는 반드시 誠으로써 할 뿐이다. 저 佛者들은 부모를 버리고 出家하여 倫理를 업신여기고 義理를 어그러뜨리니 곧 夷狄의 무리이다(安珦, 《晦軒集》, 諭國子諸生文).

여기서 孝·忠·禮·信·誠 등의 실천적 덕목은 모두 일상생활에 있어서 필수적인 것으로 주자가 《소학》에서 특히 강조한 것이며, 이러한 실천덕목에 비춰 불자들의 비윤리성을 비판하고 있는 것이다. ‘동방이학의 조’라 불린 鄭夢周도 다음과 같이 상통하는 견해를 보여준다.

儒者の 道는 모두 日用平常의 일이니, 음식이나 남녀관계는 사람이면 누구나 같은 바로서 지극한 理가 그 속에 있다. 堯舜의 道 또한 이를 벗어나지 않으니 動靜語默이 그 바를 얻으면 곧 堯舜의 道인 것이지 처음부터 대단히 높아서 행하기 어려운 것이 아니다. 저 佛氏의 敎는 그렇지 않아서 친척관계를 떠나고 남녀관계를 끊어 홀로 바위굴에 앉아 草衣木食하면서 觀空寂滅을 宗으로 삼고 있으니 이 어찌 平常의 道이겠는가(《高麗史》 권 117, 列傳 30, 鄭夢周).

이렇게 당시 현실사회와 유리된 채 갇은 폐단을 낳고 있던 불교에 대한 반성 및 사회질서 회복에 대한 문제의식 속에서 자연히 형이상학적이거나 사변적인 쪽보다 실천윤리 쪽에 관심이 더 투영되었던 것이니, 이 때 魯齋로 대표되는 원의 실천적인 주자학은 고려사상계에서 그 도통을 인정받을 수 있었던 것이다. 안향 이후 崔滋와 李穀 등이 원의 과거에 급제했을 뿐만 아니라 그 후 성균관 대사성을 지내면서 고려 성리학의 방향설정에 결정적 역할을 담당했던 이색이 원의 국자감에서 3년간 수학했던 데서 당시 원의 관학이었던 노재학풍의 영향을 짐작할 수 있다.

孔孟의 學을 講明하고 老莊과 佛敎를 배척하여 萬世를 깨우치는 데 이른 것은 周濂溪·程明道·程伊川의 공이요, 송이 이미 망함에 그 설이 북쪽으로 흘러 들어가 魯齋 許先生이 그 學을 사용하여 元世祖를 도와 中統·至元의 정치가 모두 여기서 나왔다(李穡, 《牧隱文藁》 권 9, 序 選粹集序).

위에서 이색의 道統觀에 미친 노재의 비중을 충분히 엿볼 수 있겠다. 따

라서 그는 주자성리학에서의 인간의 본연적이고 선천적인 성을 인식하면서도 그것을 회복하는 수양법으로서의 戒愼에 주목하면서⁴⁹⁾ 「持敬」을 더욱 강조하고 있다.

道を 배우는 자는 敬에서부터 말미암아 誠正에 이르며 세상에 나아가 정치하는 이는 敬으로부터 말미암아 治國平天下에 이르는 것이다. 부부간에 서로 敬함을 사서에 기록하고 있으니 田野 사이에서도 또한 敬이 없어서는 안 되거늘 하물며 朝廷과 鄉黨과 屋漏에서랴(李穡, 《牧隱文藁》 권 10, 說 韓氏四子名字說).

그가 지닌 견해는 일상생활 속에서의 修身을 통해 立命할 것을 주장했던 許魯齋의 노력과⁵⁰⁾ 서로 통하는 것으로서, 당시 사상계의 동향을 고려할 때 오히려 당연했던 것이다.

물론 원에 의해 한 차례 걸러진 주자성리학, 즉 노재학풍이 일방적으로 고려 사상계에 이식되었던 것은 아니고, 당시 “아들은 그 아버지를 아버지로 여기지 않고 신하는 그 임금을 임금으로 여기지 않아 의를 생각하는 것이 쇠퇴하고 경박스러워져서, 至親을 길가의 행인처럼 보고 至敬을 弁髦처럼 여기는”⁵¹⁾ 절박한 상황 속에서 사회질서와 도덕적 윤리를 회복하려는 신진 사인들의 문제의식과 결부됨으로써 쉽게 접목될 수 있었고 결국 사상계의 주류적 위치를 차지하게 되었다.

정몽주가 당시 풍속이 상제에 오로지 乘門法만을 숭상하는 것을 보고 士庶로 하여금 《朱子家禮》에 따라 가묘를 세우고 先祀를 받들도록 한 것이라 든가,⁵²⁾ 趙浚이 시무를 개진하는 上書에서 습속을 개탄하면서 《주자가례》를 사용하여 습속을 바로잡도록 그 규정을 상세히 정하고 있는 것,⁵³⁾ 그리고 정도전이 “人家에서 능히 이러한 몇 가지 일을 잘 수행한다면 비록 幼者라도 그로 하여금 점차 禮義를 알게 할 수 있다”⁵⁴⁾라는 취지에서 家廟條를, 더 나아가 “엄숙하지 않고서도 교화가 이루어지는 것은 오직 鄉飲酒가 그러한 것

49) 李 穡, 《牧隱文藁》 권 10, 說 伯中說贈李狀元別.

50) 黃公偉, 앞의 책, 283쪽 참조.

51) 鄭道傳, 《佛氏雜辨》, 佛氏慈悲之辨.

52) 《高麗史》 권 117, 列傳 30, 鄭夢周.

53) 《高麗史》 권 118, 列傳 31, 趙浚.

54) 鄭道傳, 《朝鮮經國典》上, 禮典 家廟.

이다”⁵⁵⁾라는 사회교화에 대한 생각에서 「향음주」조를 후일 그의 《朝鮮經國典》중에 설정해 놓은 것 등은, 모두 당시 고려사회의 절박한 상황에 대한 문제의식의 반영인 것이다. 그러한 문제의식을 통하여, 성리학 중에서도 노재학풍의 실천윤리적 측면이 우선적으로 수용되고 있음을 보여주고 있다. 이렇듯 당시 새롭게 등장하고 있던 사대부들은 개인의 고락보다는 사회의 안녕을, 부처의 힘보다는 인간의 힘을 더욱 중시하면서, 그 인간의 힘에 의해 사회질서를 회복하려고 하는 성리학의 사회기능적 측면을 보다 구체적으로 수용하고 있었다.

(2) 성리학 수용과정에서의 특징

지금까지 살펴본 고려 후기 성리학 수용과정의 특징을 다음과 같이 구분하여 정리할 수 있다.

첫째, 발흥기의 복송 신유학과 평행선상에서 접촉을 하고 있던 고려 중기 사상계에서의 《역》과 《중용》에 의한 「性」 혹은 「理」에의 접근 경향은 원의 실천적 주자학을 받아들이는 과정에서도 지속되고 있었다는 점이다. 이색의 “도덕이나 문장을 하늘이 어찌 사람에게 주기를 아끼겠는가. 그러므로 천명을 성이라 하고 술성을 도라 하는 것이다”⁵⁶⁾라는 《중용》에서의 「性」·「道」에 대한 인식과 “대개 사람이 이 氣를 받고서 태어남에 乾은 健하고 坤은 順할 뿐이며, 나누어서 말한다면 水火木金土일 뿐이다. 그 陽이 奇가 되고 陰이 耦가 되며 陽이 변하고 陰이 化하는 근원을 구한다면 無極의 眞으로 돌아갈 뿐이다”⁵⁷⁾라는 《역》을 통한 우주론적 인식은 이를 잘 말해주고 있다.

이러한 인식은 거경에 치우친 원의 실천적 주자학을 보완하면서 고려 말까지 지속되지만, 신흥사대부 각자의 성리학 이해의 심도나 혹은 원의 실천적 주자학의 영향에 따라 그 심도를 달리하게 된다. 정몽주가 단지 주역에 대한 유가의 주석적인 설명을 하고 있다면, 정도전은 「理一而分殊」라는 성리학 특유의 주리론적 세계관을 반영하고자 하였다.⁵⁸⁾ 그런데 정몽주의 저술

55) 鄭道傳, 《朝鮮經國典》上, 禮典, 鄉飲酒.

56) 李 穡, 《牧隱文藁》 권 5, 記 楊亭記.

57) 李 穡, 《牧隱文藁》 권 3, 記 養眞齋記.

58) 金宗鎮, 〈麗末 士大夫의 性理學受容과 文學의 樣相〉(高麗大 碩士學位論文, 1981), 44~52쪽 참조.

중에는 이론적인 배불론이나 이학에 관한 기록이 없는 반면, 정도전이 그의 《佛氏雜辨》에서 본격적 이기철학을 전개하고 있는 것은 이러한 심도의 차이와 관계있다고 생각한다.

둘째, 남송에서의 주자성리학의 사상체계가 완성되어 제자들에게 전수되고 있을 때 고려유학계는 무신란으로 정상적인 흐름이 차단되고 대신 불교계 쪽에서의 심성화에 따른 유·불융합의 기운이 일어나게 됐는데, 이러한 경향이 원으로부터의 주자성리학 수용에도 원용되고 있다는 점이다.

이제현은 유가의 중요이념인 인과 의에 대비시킨 불교의 자비·희사를 보여주거니와⁵⁹⁾ 이곡의 경우, “儒者는 正으로써 修身하여 齊家理國平天下에 이르는 것이고, 佛者는 觀으로서 수행하여 見性成佛에 이르는 것이다”⁶⁰⁾라고 하여 성리학 중에서도 《대학》의 네 가지 조목인 수신·제가·치국·평천하가 불교의 수행·견성·성불과 같은 차원에서 이해되고 있음을 보게 된다. 더 나아가 이색의 다음과 같은 말은 그러한 경향을 한층 뚜렷이 보여주고 있다.

내가 말하건대, 우리 儒者가 庖犧氏 이래 지켜서 서로 전한 바는 또한 寂일 뿐이라 하겠다. 나처럼 불초한 사람들조차 감히 이것을 떨쳐버리지 못한다. 太極은 寂의 本이니 一動一靜하여 만물을 化育하고, 인심은 寂의 次이니 一感一應하여 萬善이 유행하게 된다. 이런 까닭에 大學의 강령은 靜定에 있는 것이니 이것을 寂이 아니라 하겠으며, 中庸의 樞紐는 戒懼에 있으니 이것을 寂이 아니라 하겠는가. 戒懼는 敬이요 靜定 또한 敬이다. 敬은 主一無適일 뿐이다(李穡, 《牧隱文藁》 권 6, 記 寂菴記).

이색은 여기에서 불교의 寂의 개념을 통하여 성리학의 태극으로부터의 생성론 및 《대학》·《중용》에서의 경까지를 포괄하고자 하였다. 불교철학체계의 이러한 원용은 당시 신흥사대부들의 성리학 이해에 큰 도움이 되었겠지만,⁶¹⁾ 이색의 앞의 글에 보이듯이 성리학체계 자체가 불교철학체계 속에 흡수되어 버릴 위험성을 내포하게 된다. 따라서 이러한 위험성에 대한 인식의 강도에

59) 李齊賢, 《益齋亂藁》 권 5, 金書密教大藏序.

60) 李 穀, 《稼亭集》 권 3, 記 新作心遠樓記.

61) 가령 鄭夢周가 《楞嚴經》을 즐겨 본 것이라든가(鄭道傳 《三峯集》 권 3, 書 上鄭達可書) 혹은 鄭道傳의 《佛氏雜辨》에서 구사되고 있는 불교철학의 이해 정도 등에서도 이런 사실을 역으로 추정해 볼 수 있다.

따라 신흥사대부 속에서도 각각 배불의 태도가 달라지게 되었고 그에 의해 분파가 나뉘어지게 되는 것이다. 물론 이것이 앞에서의 성리학을 이해하려는 심도의 차이와 결부되어 일어나는 것임은 두말할 나위도 없다.

셋째, 고려 말이라는 사회상황은 형이상학적·사변적 탐구에만 정열을 쏟을 만큼 한가하지가 못했고, 여기에 주자성리학의 실천윤리면을 우선 수용·전파한 원의 대유 노재 및 그 제자들의 영향이 첨가됨으로써 고려 후기에 도입·수용되는 성리학도 자연히 이론적·철학적인 면보다는 실천적·윤리적인 면에 치중하게 되었다는 점을 들 수 있다. 그것은 궁리 이전에 거경을 통한 수기를 앞세운 것이었다.

내가 생각건대, 옛날에는 《小學》이 있고 《大學》이 있었다. 사람이 태어나 8세로부터 15세까지, 그 灑掃應對에서 格物致知·誠意正心·修身齊家·治國平天下하는 데 이르기까지 截然하여 문란할 수 없었기 때문에 사람이 학문을 함에 근본이 있었고 학문을 성취함이 쉬었다. 그러나 후세의 學制가 분명치 못하여 절차를 무시하고 등급을 건너뛰면서 마침내 얻는 바가 없게 되었을 뿐이다(李崇仁, 《陶隱文集》 권 4, 贈朴生詩序).

위에서 이승인은 “小學의 灑掃應對가 학문으로 나아가는 기틀”이라 하여 “小學을 神明과 같이 믿고 父母처럼 공경”했던 노재의 태도와 맥을 같이하는 것이다.

넷째로 주목되는 것은, 고려 후기 신유학을 수용한 계층간에 위의 여러 특징에 따라 신흥사대부라는 일정한 공통범주를 견지하면서도 막상 구체적인 取選에 있어서는 다양한 전개를 보인다는 점이다. 애당초 이제현이 萬卷堂에서 교류를 가졌던 원의 문사 중에 허형의 제자는 물론 원대에 朱子學과 陸學의 절충적 태도를 취했던 吳澄(1249~1333)⁶²⁾의 문인인 元明善·虞集 등이 망라되었다는 사실에서 고려 말 사상계의 주류를 이루고 있던 노재학풍 이외의 저류로서의 여러 흐름을 무시할 수 없을 것이다.⁶³⁾ 한편 공민왕대에

62) 黃公偉, 앞의 책, 286~288쪽.

楠本正繼, 앞의 책, 389~394쪽.

63) 이 점과 관련하여, 후일 退溪 李滉이 당시 陽朱陰王의 학자들을 비판하면서 그들을 吳澄의 亞流로 치부하고 있는 것은 주목된다(阿部吉雄, 《日本朱子學と朝鮮》, 東京大出版會, 1965, 245~248쪽).

새로운 서적을 수입할 당시 전래되어 조선조 문물제도의 정비를 위해 활용되고 있는⁶⁴⁾ 《玉海》의 저자인 王應麟 자신이 주자학과 육학 및 중국 전통문물을 복합했던 남송의 절충파인 呂學의 高弟⁶⁵⁾라는 사실 또한 여말 사상계의 다양한 전개와 무관하지 않으리라 생각한다. 왜냐하면 이러한 흐름들은 고려 말 원으로부터의 성리학 수용과정에서 하나의 변수로 작용하여 신홍사대부내에서의 계열형성에 한 요인이 될 수 있기 때문이다.

가령 고려 전기 이래의 田柴科제도가 붕괴되는 상황 속에서,⁶⁶⁾ 주자성리학에서 규정한 지주전호간의 상호관계에 입각한 도덕적 질서의 회복에는 다 같이 공감을 하면서도, 현실적 방법론에 있어서는 신홍사대부 내부에서도 자신의 위치에 따라 주자성리학을 이해하는 태도가 달라지게 된다. 여기에서 일반 백성의 생활향상에 똑같이 관심을 보이면서도 전제개혁을 둘러싸고 온건한 개량파와 급진적인 개혁파로 나뉘어질 수밖에 없었다. 이 때 이색으로 대표되는 온건개량파가 당시 문란했던 전제를 통탄하고 토지점병에 반대하면서도 주자학의 지주와 전호와의 상하관계(=分)의 설정에서 고려적 질서의 유지를 꾀하려는 데 집착했던 반면, 정도전으로 대표되는 급진개혁파는 당시 지주와 전호와의 모순의 확대를 막기 위해 지주와 전호와의 윤리·도덕적 分의 설정에서 한걸음 더 나아가 전호(소작농)의 자작농화에 의해 지주·전호간의 기본적 대항관계에 따른 모순의 해결을 시도하게 되었던 것이다.⁶⁷⁾

이와 같이 신유학자 내부에서의 지주·전호의 상호관계에 대한 기본입장 및 해결방법의 차이는 조선조로 이어지게 된다. 그것이 후일 주자학에서의 지주·전호관계를 토대로 고안된 일종의 향촌자치제로서의 社倉制와 鄉約 등에 대한 관점의 차이를 낳게 되었던 것은 오히려 당연하다 하겠다.

〈文喆永〉

64) 李泰鎮, 〈15, 6세기 新儒學 정착의 사회경제적 배경〉(《奎章閣》 5, 서울대, 1981).

——, 〈海東繹史의 學術史的 檢討〉(《震檀學報》 53·54, 1982) 참조.

65) 黃公偉, 앞의 책, 254~256쪽 및 266~267쪽.

66) 《高麗史》 권 78, 志 32, 食貨 1, 田制 祿科田 신우 14년 7월 大司憲 趙浚等 上書.

67) 韓永愚, 《鄭道傳思想의 研究》(서울대 出版部, 1973), 167~175쪽 참조.

3) 불교와의 관계

(1) 성리학 전래 이전의 불교와 유학

불교와 유학(유교)은 성리학이 전해지기 이전까지는 서로 조화와 융합의 양상을 띠고 전개되어 왔다. 그러나 이같은 상호 병행의 儒·佛관계는 성리학의 전래와 함께 점차 변하기 시작하여 여말에 이르면 상당히 심각한 대립과 갈등을 나타내 보인다. 이는 곧 성리학으로 인한 유·불간의 관계변화를 말해주는 것으로, 양자의 대립·갈등이 근본적으로는 그 사상적·윤리적 차이에서 기인한 것이다. 그러나 여기에는 성리학 전래 이전의 불교와 유학의 서로 다른 위치 및 상호대응 등의 역사과정이 또한 함께 반영되어 있다고도 말할 수 있다.

고려시대 불교는 건국 초부터 國敎로 받아들여져 왕실·귀족 일반백성의 정신세계를 지배하는 사상과 종교로서 확고한 위치를 차지해 왔다. 그만큼 불교는 일찍부터 고려사회의 중심축으로서 사회전반에 걸쳐 폭넓게 작용하고 영향을 끼쳐온 것이다. 불교가 이와 같이 고려사회에 하나의 중심축을 이루게 되는 데에는 그 신앙적 전통이나 포용적인 대중성 등 여러 가지 원인이 있겠지만, 그 가운데서도 가장 직접적인 것으로는 국가의 불교보호와 진흥책을 들어야 할 것이다. 다양한 불교진흥책이 결국 불교의 융성과 함께 對社會的 기능과 역할을 더욱 확대·촉진시켰다고 보여지기 때문이다.

다시 각도를 조금 달리하여, 그 또 다른 원인을 유학이나 도교와 관련지워 생각해 볼 수 있다. 그럴 경우 먼저 고려하지 않을 수 없는 것은 유학과 도교가 지닌 제한적 성격이다. 신앙 및 대중성은 물론 그 기능과 역할의 측면에서 양자는 불교에 비해 상대적으로 매우 제한적 성격을 띠고 있는 것이다. 그럼에도 불구하고 전자는 초기부터 정치지도이념으로 확고하게 자리잡아 갔고, 한편 후자도 당시 사상계를 이끌어 가는데 이바지한 바는 크다 하겠다. 이런 사정은 성리학 전래 이전의 고려유학과 도교, 더 나아가 풍수도참을 포괄하는 전개상황에 따라, 그 기능과 역할을 일별해 보면 더욱 분명히 드러날 것이다.

건국 초부터 불교와 함께 양립해 온 고려유학은 태조 왕건이 건국지도이념으로 수용한 이후, 광종의 홍학 노력과 과거제도의 실시로 대략 이 무렵부터 국가사회적인 비중이 매우 높아진다. 이후 그것은 특히 성종·문종대를 거쳐오는 동안 관학 또는 사학으로서 크게 진흥되어 무신란이 발생하는 의종대 이전까지는 계속 발전해 왔다. 그러나 이 漢唐風의 유학은 그 기능이나 역할면에서 볼 때 중앙집권적인 귀족정치의 구현에 부응하는 실용적 현실성 외에, 사회와 민중의 전반적 정신세계에는 그다지 큰 영향을 미치지 못하였다. 다시 말하면 성리학 전래 이전의 고려유학은 王道主義와 文治政策의 이념적 근간이 되었고 귀족사회의 교양으로서 일부 문화적 기능을 보여주기는 했지만, 그것이 고려사회를 이끌어 가는 원동력으로까지는 작용하지 못했던 것이다.¹⁾

이같은 제한적 성격은 유학보다 도교의 경우에서 더욱 두드러진다. 역시 국초부터 八關齋 등 불교의 의례 속에 습합되어 전해져 온 고려의 도교는 예종대에 고려인이 송에 가서 도교를 배워오고 또 송 徽宗이 道士를 파견함에 개경 북쪽에 福源宮을 세워서 道教書를 전습케 하는 등의 활동이 보인다.²⁾ 이후 고려 말까지 도교적 활동의 흔적이 이어지고는 있지만, 그것은 주로 齋醮 등을 통해 국가와 왕을 위한 祈祝 정도로 그 역할이 한정되고 있다. 물론 이러한 도교적 의례가 거행되어 오는 가운데 사회저변에 노장적 분위기가 짙게 깔려 있음을 문인학자들의 저술을 통하여 엿볼 수 있다. 그러나 도교 또한 민중의 정신세계와 사회현실에 큰 영향을 미치는 종교로까지는 성장하지 못했던 것이다.

이렇게 보았을 때, 유학과 도교는 지배계층으로부터 서민대중에 이르기까지 그들의 정신세계와 사회현실에 폭넓게 관여할 수 있었던 불교에 비해 상

1) 고려 전기 유학의 기능적 측면에 대한 평가는 이와 다를 수도 있다. 성리학 전래 이전의 고려유학은 '조선에 비해 보다 포괄적이고 실천적이며 특히 국가사회의 현실과 인민들의 실제생활에 입각하여 불교와 도교의 낭비와 거짓, 그리고 백성들의 미신적 의식을 비판하고 깨우치는데 크게 기여한 합리적인 것이었음을 인정해야 할 것'(金忠烈, 《高麗儒學史》, 高麗大 出版部, 1984, 57쪽)이란 견해도 아울러 참고할 수 있다.

2) 李能和, 《韓國道教史》(東國大 出版部, 1959), 106쪽.

대적으로 그 사상체계나 종교적 성격이 미흡했다고 보여진다. 따라서 사상 및 종교성은 물론 풍부한 인적·물적 기반 등 여러 측면에서 앞서 있던 불교가 사상계를 주도적으로 이끌어갈 수 있던 것이 아닌가 한다.

그러나 이같은 불교의 위상과 그 활동이 반드시 긍정적 방향으로만 전개되어 간 것은 아니다. 국가의 지도이념으로서의 불교 역시 절대선일 수만은 없었으며, 더구나 이미 고려 전기부터 드러난 불교의 여러 가지 폐해는 후기에 이르면 심각한 사회·경제적인 문제로 대두되기까지 했던 것이다. 이와 같이 사상계나 사회현실에 있어서 거의 제약없이 독주해 온 불교가 스스로의 한계에 부딪히고 있을 무렵 새로운 유학사상으로 전해진 것이 성리학이었다.

성리학은 이후 고려유학의 주류를 형성하면서 그 동안 사상 및 정신세계와 사회현실을 지배해 온 불교에 대해 강력한 비판과 견제세력으로 등장하게 된다. 그리하여 불교와 유학은 비로소 서로 대립하기 시작하거니와, 이런 유불대립의 현상은 비단 고려에만 국한되었던 것은 아니다. 그것은 이미 중국에서부터 치열하게 진행되어 왔으며 특히 송대 성리학은 그 발생 자체가 어느 면에서 본다면 유·불대립과 교섭의 역사적 산물이기도 하였다.

중국에 있어서 유·불대립을 알리는 排佛論이 본격적으로 대두되기는 대략 당 중엽부터이다. 그 중에 唐宋八大家의 1인으로 일컬어지는 韓愈(768~824)의 불교비판과 배격은³⁾ 중국의 배불론 전개에 하나의 이정표가 된다. 이후 송대에 들어서면 그것은 더욱 격화되어 북송 초 歐陽修의 배불론을 필두로, 張載·程顥·程頤·楊時·朱熹 등 송대 신유학의 형성에 주축이 되었던 유학자 거의 대부분이 불교사상 전반에 걸쳐 강력한 비판을 제기하고 있다. 물론 이에 대한 불교측의 반박 또한 결코 만만치 않은 것이어서⁴⁾ 송대의 유

3) 韓愈는 〈原道〉·〈論佛骨表〉·〈與孟簡書〉의 3편을 지어 불교를 비판·배격하고 있다. 그는 〈原道〉에서 佛·道 2教는 국민에게 무위도식을 가르치고 倫常을 무너뜨리며 천하국가를 고려하지 않으므로 이러한 夷狄의 가르침은 유교의 정신에 위배된다고 비판하고, 2교를 배척할 방책으로서는 僧尼를 환속시키고 2교의 전적을 불사하며 寺觀을 民舍로 바꿔야 한다고 주장한다(鎌田茂雄, 《中國佛教史》, 岩波書店, 1980, 218쪽).

4) 唐代의 韓愈와 宋儒들의 배불론에 대한 불교측의 반박으로는 契嵩의 〈非韓〉〈輔教篇〉, 張商英의 〈護法論〉, 劉謐의 〈三教平心論〉, 李屏山の 〈鳴道集說〉, 屠隆의 〈佛法金湯錄〉 등이 있다.

· 불대립은 주로 사상적 논쟁이 그 특징을 이룬다. 그리하여 이 시대 유학자들은 불교와의 사상논쟁을 통해, 한편에서는 불교를 비판 배격하고 또 다른 한편에서는 불교의 사상체계를 수용하여 그들의 유학체계를 새롭게 편성해 가고 있었던 것이다.⁵⁾

이같은 유·불간의 사상적 대립과정이 보여주듯이, 성리학은 본래 도교와 불교 그 중에서도 특히 당시의 시대사상으로 군림하던 불교에 대한 반발과 비판의식에서 발흥한 것이다. 따라서 주로 불교를 극복의 대상으로 하였기 때문에 성리학에는 형이상학적 이론의 탐구와 심성수양의 강조 등 불교의 영향을 받은 것이 없지 않다.⁶⁾ 그런 뜻에서 오히려 성리학과 불교는 어느 면으로 상호교섭의 관계를 갖고 있다고도 말할 수 있다.

원으로부터 성리학이 고려에 전해졌을 때 그것은 유학계 뿐만 아니라 불교측에도 지대한 관심의 대상이 되었을 것으로 생각된다. 그 동안 별다른 갈등없이 병행되어 온 고려의 불교와 유학은 상호교섭과 이해의 기반이 어느 정도 두텁게 형성되어 있었고 특히 일부 승려와 信佛 유학자들간의 교류가 빈번했음을 상기할 때 더욱 그러하다.

성리학 전래 이전의 고려 불교계에는 유학지식을 갖춘 승려들이 의외로 많았다. 이 때문에 학자가 이들 승려에게서 유학을 배우는 경향마저 상당히 보편화되어 있던 형편이었지만, 그러나 이는 불교측의 자발적인 혹은 필요에 의한 유학수용의 결과로서 나타난 현상은 아니었다. 그것은 정변에 의한 시대상황의 한 소산이었는데, 《櫟翁稗說》에서 이런 사정을 짐작케 한다.

의종 말년 무인의 변란이 일어나 수년간에 薰蕕가 그 냄새를 같이하고 玉石이 함께 타는 것처럼 선악의 구별이 없었습니다. 그 중에 겨우 범의 아가리에 서 벗어난 것처럼 화를 피한 자는 깊은 산속으로 도망가서 의관을 벗어버리고 가사를 입고 남은 생애를 마쳤으니 神駿·悟生이 그들입니다. 그 후 국가에서

5) 久保田量遠, 《中國儒道佛三敎史論》(東方書院, 1931), 508쪽 참조.

송대 유학자들은 불교의 심오한 철학적 이론에 이끌려 그것을 연구하다가 혹은 불교에 귀의하거나 아니면 그들이 습득한 불교사상을 바탕으로 오히려 불교를 비판하였고, 또는 불교교리를 응용하여 유교철학에 자연철학의 한 새로운 기틀을 개발하기도 하였다.

6) 尹絲淳, 〈朝鮮朝禮思想의 研究－性理學과의 관련을 중심으로－〉(《東洋學》13, 檀國大 東洋學研究所, 1983), 221쪽.

차츰 文을 쓰는 정책을 회복하자 선비들이 비록 학문을 원하는 뜻이 있으나
 좇아 배울 만한 곳이 없었으니 부득이 가사를 입고 깊은 산중에 도망가 있는
 이를 찾아가 배우지 않을 수 없었습니다.…그러므로 臣의 생각에는 학자들이
 중을 좇아 章句만을 익히게 된 그 원인이 대개 이로부터 비롯되었다고 봅니다
 (李齊賢, 《櫟翁稗說》 전집 1).

사정이야 어떠했던 간에 불교계에 유학지식을 쌓은 승려들이 많았던 것은
 고려불교의 유학에 대한 이해증진과 함께 유·불 상호병행의 공감대를 더욱
 넓히는 계기가 되기에 충분했을 것으로 생각된다. 그러나 유·불교섭의 관계
 는 그 후 최씨무신집권기에 유학자 출신 승려들과 유학자들 사이의 사상적
 교류에서 더욱 긴밀해짐을 느낄 수 있다. 더욱이 여기서는 유불일치와 융합
 의 새로운 경향까지 일어나고 있어서, 장차 성리학의 전래 및 그 수용기반
 문제와도 관련하여 각별히 주목할 만한 것이다.

무신란 발생으로 문인들이 난을 피해 산중에 들어가 승려가 되는 예를 위
 에서 본 바 있지만, 유학자들이 불문에 귀의하는 일은 무신집권 후기에도 적
 지 않았다. 그리고 전자의 출가와는 그 동기가 또 달랐던 이들이 당시 불교
 계 안에서 차지하는 비중과 역할은 매우 큰 것이었다. 무신집권 이후 불교계
 에는 새로운 사상과 신앙운동으로서 禪宗의 知訥에 의한 定慧結社(修禪社)와
 天台宗의 了世에 의한 白蓮結社(白蓮社)가 조직되어 고려불교를 주도하였거니
 와⁷⁾ 이 새로운 불교운동이 바로 이들 유학자 출신의 승려들에 의해서 계승
 되고 있었던 것이다.

신앙결사운동은 본래 왕실 및 문벌세력들과 결탁하여 정치에 개입하는 등
 그 동안 종교적 순수성을 잃어버린 불교에 대한 반성과 자각에서 출발한 것
 이었다. 따라서 이들은 불교 본래의 순수한 자세로 돌아가 禪사상을 진작시
 키고 수행의 대중화를 이룩함으로써 고려불교를 혁신시키고자 하였다. 좀 더
 구체적으로 말하면 지눌의 수선사에서서는 심성문제를 주요과제로 삼아 직관

7) 禪宗의 定慧結社는 知訥에 의해 명종 20년(1190) 公山 居祖寺에서 시작되어 신
 종 3년(1200)에 松廣山 吉祥寺로 옮겨 더욱 본격화되었다. 그 영향을 받아 일어
 난 天台宗의 白蓮結社는 了世가 康津郡 萬德寺 古基에 가람을 개창하고 고종 8
 년(1221)에 이 곳에 普賢道場을 개설하면서부터 시작된다. 이들 결사는 여러 가
 지 면에서 대조되는 불교사상운동의 쌍벽으로서 13세기 후반의 고려불교는 이
 두 결사에 의해 주도되고 있다.

적인 깨달음과 점차적인 수행의 결합을 지향하는 이른바 頓悟漸修·定慧雙修的 禪法の 선양에 주력하였고, 요세의 백련사에서는 法華·天台의 참회수행법과 淨土信仰의 결합을 통해 보다 폭넓은 대중적 수행을 도모해 갔던 것이다.⁸⁾ 이와 같이 수선사와 백련사 결사는 불교혁신을 위한 사상과 신앙 실천운동으로서 전개되었던 것이지만, 한편 그것이 무신통치 아래 정제되어 온 고려의 사상 및 정신세계에 끼친 자극 또한 적지 않았던 것 같다. 당시 유능한 문인 유학자들이 官界로 나아가 입신출세하는 길을 버리고 결사에 찾아들고 있으며, 또한 이들을 중심으로 유불일치와 융합의 새로운 사상조류가 형성되고 있음이 그런 사정을 짐작해 볼 수 있게 한다.

유학자 출신으로 불문에 귀의한 대표적인 인물로는 수선사의 慧謙(1178~1234)을 들 수 있다. 일찍이 사마시에 합격하여 대학에 들어가기도 했던 그는 출가한 뒤 지눌을 계승하여 看話禪法을 크게 진작시켰으며, 최씨정권의 두터운 후원 아래 불교계 안에서 수선사의 지위를 확고하게 다져놓은 것도 바로 그였다.⁹⁾ 관계의 인사들과도 교류의 폭이 넓었던 혜심은 座主와 門生의 사이인 參政 崔洪胤에게 보내는 글에서 “그 이름만 생각한다면 불교와 유교가 아주 다르지만 실지를 알면 유교와 불교는 서로 다름이 없다”고 말한다. 또 불교의 《起世界經》의 설을 인용하여 “유교와 도교의 宗은 心法에서 나온 것이므로 방편(權)은 다르지만 실체는 같다”¹⁰⁾고 말함으로써 유불일치와 융합을 강조하기도 하였다. 혜심의 이같은 논리전개에는 다소 무리가 느껴지는 것도 사실이지만,¹¹⁾ 그러나 이로써 유불일치를 지향하고 있는 당시 불교계

8) 高翊晉, 〈圓妙了世의 白蓮結社와 그 思想的 動機〉(《佛教學報》 15, 東國大, 1978), 112·119쪽 참조.

知訥의 禪思想체계는 惺寂等持門·圓頓信解門·看話徑截門 3문의 조직으로, 了世의 대중적인 수행은 天台止觀·法華三昧懺·淨土求生の 3문으로 각각 설명할 수 있다.

9) 慧謙 및 修禪社와 崔氏무신킨권과의 긴밀한 유대관계에 대해서는 閔賢九, 〈月南寺址 眞覺國師碑의 陰記에 대한 一考察〉(《震檀學報》 36, 1973)에 상세하게 밝혀져 있다.

10) 慧謙, 〈曹溪眞覺國師語錄 答崔參政洪胤〉(《韓國佛教全書》 6, 1984), 46~47쪽.

11) 불교 위주의 儒佛一致說이 얼마나 납득되었을지도 의문이지만, 특히 慧謙이 그 논리적 근거로서 僞經으로 인정되고 있는 《起世界經》의 迦葉菩薩·儒童菩薩說을 인용하고 있음은 그만큼 설득력을 갖기 어렵다고 생각된다.

안의 한 흐름은 유추해 볼 수가 있다.

수선사의 해심 외에, 요세에 이어서 백련사를 계승해 간 天因(1205~1248)과 그 다음의 天頤(1206~?) 역시 손꼽히는 유학자 출신 승려들이다. 천인은 일찍이 국자감시에 합격하고 성균관에 입학한 바 있으며, 천책 또한 예부시에까지 합격하기도 했던 인물들로, 이들 또한 백련사를 더욱 확장하여 발전시키는 데 결정적으로 공헌했던 천태종 결사운동의 주축들이었다. 천인과 천책은 해심만큼 직접적으로 유불일치를 말하지는 않았다. 그러나 기존의 유학자들과 사상적으로 깊은 교류를 가지면서 유불융합의 입장을 보이고 있는 점에서는¹²⁾ 이들 역시 해심과 다르지 않다.

이와 같은 유불일치 및 융합의 경향은 물론 무신집권기에 들어와 유학자 출신 승려들에 의해 비로소 제기된 것은 아니다. 그 동안 불교와 유학은 큰 갈등 없이 병존해 왔고, 유학자측에서도 이미 그것은 충분히 인정되어 왔던 것이다. 가령 유교주의를 지향했던 성종 때 崔承老가 불교와 유교를 각각 末世와 금일을 위한 가치체제로 받아들였던 것이나, 현종 때 蔡忠順이 孝를 중심으로 불교와 유교를 동일선상에서 인정하고 있는 것¹³⁾ 등은 유학측에서도 일찍부터 유불병존과 타협을 모색해 왔음을 말해준다. 그러나 심성문제에 관한 관심이 각별하게 고조되고 있던 선종의 수선사를 중심으로 주로 유학자 출신 승려들에 의해 제기되었던 유불일치와 융합의 경향은 분명 그 이전의 유불병존과는 다른 새로운 사상조류였다. 그리고 이같은 사상적 조류가 자체 성숙과정을 거침으로써 후일 유학계로 하여금 성리학을 수용하게 하는데 일정한 역할을 담당했으리라는 점에서¹⁴⁾ 무신집권 기간중의 유불관계는 좀 더 각별한 의미를 부여해도 좋을 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 성리학 전래 이전의 고려불교와 유학은 불교가 사상계 및 사회현실을 주도하는 가운데서도 일찍부터 상호병존을 모색해

12) 林桂一 撰, 〈萬德山白蓮社靜明國師詩集序〉(《東文選》 권 83) 및 天頤 撰, 〈萬德山白蓮社第十四代眞淨國師湖山錄 卷 하, 答藝臺亞監閔吳書〉(《韓國佛教全書》 6, 210쪽) 등에 이들의 儒佛을 겸비한 면모와 유불융합적 사상이 산견된다.

13) 安啓賢, 《韓國佛教史研究》(同和出版公社, 1982), 285쪽.

14) 文喆永, 〈麗末 新興士大夫들의 新儒學 수용과 그 특징〉(《韓國文化》 3, 서울대, 1982), 110~111쪽 참조.

왔고, 그것이 무신집권기에 이르러서는 유불일치와 융합을 지향하는 새로운 관계의 진전을 보여주고 있다. 그러나 이러한 유불일치와 융합은 핵심의 논리에서도 드러나는 바와 같이 어디까지나 불교를 위주로 한 일치와 융합을 뜻하는 것이었다. 이는 그만큼 성리학의 전래로 유학계가 스스로 그 체질을 개선하기 전까지는 불교가 유학에 대해 상대적으로 우위를 점하고 있었음을 보여주는 것이라 하겠다.

(2) 불교배척운동과 새로운 유불관계의 형성

불교가 여전히 현실을 지배하고 있던 고려 후기사회에 있어서 성리학의 영향은 의외로 크고 광범한 것이었다. 유학이 그 古代性을 해소하는 전기를 맞게 된 것이나 기존 유불관계의 현저한 변화는 성리학이 가져온 직접적인 영향의 일부이다. 그러나 여기에 내포되어 있는 의미는 결코 단순하지가 않다. 가령 유불관계의 변화를 극명하게 보여주는 성리학자들의 불교배척운동만 하더라도, 그 과정을 통해 고려사회에는 괄목할 만한 사회적 변동이 함께 진행되고 있는 것이다.

일반적으로 충렬왕대에 安珦에 의해서 처음 전해진 것으로 알려져 있는 원대의 성리학은 종래의 유학과는 그 성격이 크게 달랐던 만큼 유불관계의 변화는 필연적인 것이었다. 성리학의 새로운 이론으로 무장한 유학자들이, 그 동안 유학에 대한 우위와 현실주도적 위치를 독점해 온 불교와 더불어 계속 예전과 동일한 내용과 방법으로 유불일치와 융합을 지향해 가리라고는 처음부터 기대할 수 없는 일이었다. 실제로 성리학 전래 초기부터 불교에 대한 비판이 제기되고 그것이 점차 성장하면서 보다 강경한 불교배척운동으로 옮겨가고 있음은 이를 사실로 뒷받침해 준다. 유불관계의 큰 변화를 예고하는 유학자들의 이같은 불교비판과 그 이후의 배불운동에 대해서는 먼저 성리학이 전래, 수용되는 고려사회의 사상적·사회적 배경에서부터 살펴보는 것이 순서일 것이다.

예종·인종대를 거쳐 오면서 經學風에서 점차 詞章風으로 변이된 고려유학은 이어 약 100년 동안 무신정치가 계속되는 사이에 더욱 쇠퇴할 수밖에 없었다. 그리하여 이 무렵의 유학은 불교의 신앙결사를 주도한 禪僧들의 사

상과 융합·조화되어 유불일치적 조류를 형성하기도 하였다. 유불관계의 새로운 경향이기도 했던 이러한 사상조류가 후일 성리학의 전래와 수용에 일정한 역할을 담당했으리라는 점은 이미 앞에서 언급한 바와 같다. 성리학 수용의 사상적 배경이 이와 같다면 다시 그 사회적 배경으로는 불교계의 현실적 폐해상을 들 수 있다. 불교의 폐해는 원나라 간섭기에 들어와 급격히 두드러진다. 그 동안 순수불교운동으로서 전개되어 온 신앙결사의 정신은 원의 帝室과 연결된 왕실의 절대적 지원 및 附元勢力化한 권문세가와와의 결합으로 점차 왜곡되면서 변질되었으며,¹⁵⁾ 이에 따라 불교는 종파간의 대립과 갈등이 더욱 심해지고 사회경제적으로도 많은 폐해를 일으키고 있었다.¹⁶⁾ 여기서 특히 무신집권기의 질곡을 거친 유학자들로서는 새로운 사상 및 사회지도이념의 필요성을 절감했을 것이다. 원에서 유행하던 성리학이 고려에 도입되는 데에는 儒者들의 이와 같은 절박한 현실인식이 크게 작용했을 것임이 틀림없다.

성리학 전래의 사상적·사회적 배경에 비추어 이후 불교에 대한 성리학의 대응방향은 어느 정도 예측이 가능하다. 특히 새로 전해진 성리학은 주자학 중에서도 우주론적 이기론보다 居敬을 위주로 하는 실천적 학풍이었음을¹⁷⁾ 감안할 때, 그것은 불교의 실천윤리 및 현실폐해에 대한 비판으로부터 표면화할 것임은 당연한 일이었다. 그리하여 최초로 성리학을 받아들인 안향은 국자감의 학생들에게 다음과 같이 성리학을 설명하고 가르쳤다.

성인의 도는 현실생활 속에서 윤리를 실천하는 이외의 것이 아니다. 자식된 자 효도하고, 신하된 자 충성하고, 예로써 집안을 다스리고, 신의로써 벼를 사귀고, 자기 자신을 敬으로써 닦고, 일을 함에 반드시 정성으로 할 따름이다. 그런데 저 불교는 어떠한가. 부모를 버리고 집을 나가서 윤리를 파괴하니 이는 夷狄의 무리인 것이다(安珣, 《晦軒集》, 諭國子諸生文).

그는 특히 주자가 《小學》에서 강조한 忠·孝·禮·信·誠 등의 실천덕목

15) 高翊晉, 〈白蓮社의 思想傳統과 天頤의 著述問題〉(《佛敎學報》 16, 1979), 143~149쪽.

16) 韓祐勳, 〈麗末鮮初의 佛敎政策〉(《서울대학교 논문집》 6, 1957), 4~8쪽.

許興植, 〈僧政의 紊亂과 宗派問의 葛藤〉(《高麗佛敎史研究》, 一潮閣, 1986) 참조.

17) 文喆永, 앞의 글, 8·114쪽.

에 비추어 불교를 비판하고 있는 것이다. 위에서와 같이 유교적 사회윤리관에 입각한 이런 종류의 불교비판은 대부분의 성리학자들에게서 볼 수 있는 공통된 경향이다. 비교적 성리학 전래 초기에 원에서 그것을 배우고 돌아온崔瀼가 親愛를 끊고 출가하는 불교의 인간관계의 윤리를 비판한 것이라든지,¹⁸⁾ 후일 ‘東方理學의 祖’라고 불리우는 鄭夢周가 일상적인 생활윤리를 대상으로 불교를 비판한 것¹⁹⁾ 등도 모두 같은 맥락에서인 것이다.

한편 불교의 비윤리적이라는 문제에 이어 그 사회·경제적인 폐해가 비판의 대상이 되리라는 것도 당연히 예측되는 바였다. 유교주의적 관료에 의해 불교의 현실폐해가 비판적으로 거론된 경우는 이미 고려 전기에도 없지 않다. 성종 원년(982)에 최승로가 왕에게 올린 時務28條 가운데 상당부분을 불교의 폐해에 관해 논하고 있음이 그 좋은 예이다.²⁰⁾ 그러나 성리학 전래 이후의 불교비판은 빈도수나 강경함에 있어서 그 이전과는 비교할 수 없을 정도이다. 그리하여 강도 높은 불교비판은 이내 排佛論으로 이어지고 그것은 점차 과격한 불교배척운동으로 전개되어 갔지만, 이러한 현상이 성리학의 성장발전과 비례하여 진행되고 있던 것도 주목되는 일이다.

성리학의 전래 초기에도 불교의 현실적 폐해에 대한 유학자들의 지적이 있기는 했지만²¹⁾ 그것이 좀더 구체적으로 대두되는 것은 고려 말의 공민왕 대부터이다. 신흥사대부계층²²⁾ 즉 성리학을 갖춘 신진관료들이 불교의 폐해와 그에 대한 대책을 공식적으로 거론하기 시작하였는데, 李穡(1328~1396)은 그 선구적 역할을 담당한 인사였다.

공민왕 원년(1351) 원나라로부터 돌아온 이색은 왕에게 올린 상소를 통해,

18) 崔瀼, 〈送盤龍如大師序〉(《東文選》 84).

19) 《高麗史》 권 117, 列傳 30, 鄭夢周.

20) 《高麗史節要》 권 2, 성종 원년 6월. 崔承老의 현존하는 時務22개조 가운데 불교와 관련된 조목이 9개조나 차지하고 있다. 그러나 이들은 대체로 관료의 입장에서 是正을 필요로 하는 時弊에 대한 건의일 뿐, 儒者로서 불교에 대한 다소 주관적인 견해 외에 排佛意識은 거의 담고 있지 않다.

21) 崔瀼는 〈送僧禪智遊金剛山序〉(《東文選》 권 84)에서 불교계의 사치와 비리 등 주로 현실적 폐단에 대해 신랄하게 지적하고 있다.

22) 신흥사대부의 개념 및 성격에 대해서는, 李源明, 〈性理學 收容의 背景에 關한 一考察—高麗後期の 社會變化를 中心으로—〉(《서울여대 논문집》 16, 1987), 69·80·84쪽의 註 참조.

五教兩宗의 무수한 사찰과 승도가 이익을 추구하는 비루한 집단이 되어 있음을 지적하고 그러한 폐해의 교정을 위해 度牒制의 확립과 양민의 감소방지 및 濫寺의 억제 등을 건의하였다.²³⁾ 그러나 비록 이색이 불교의 폐해와 교정책을 말하고는 있지만 그 논조는 매우 온건한 편이었다. 더욱이 부처를 큰 성인으로 인정하고 불교에 대해서도 깊은 조예를 보여주고 있어, 그는 성리학을 현실윤리의 기본으로 삼고 있기는 하지만 종교적 측면에서는 여전히 불교를 수용하고 있음을 알게 한다. 실제로 그는 대장경을 찍어내고 南神寺에 白蓮會를 베푸는 등 신불자로서의 면모²⁴⁾ 또한 뚜렷한 것이다. 그런 의미에서 이색은 불교윤리나 사상문제로서가 아니라 理國的 측면에서 불교의 폐해를 교정케 하려는 것이었음이 분명한데, 흥미로운 것은 이같은 뜻을 담은 상소문이 그의 표현대로 ‘萬死를 무릅쓰고’ 올려졌다는 점이다. 이는 당시로서는 불교에 대한 과격한 비판이나 배격이 허용될 분위기가 아니었으며 아직은 배불적 신흥사대부계층이 하나의 세력을 형성하지 못했음을 반증해 주는 것이라고도 하겠다.

그러나 여말로 갈수록 성리학이 점차 발전하고 이를 수용한 신진관료층이 정치세력화함에 따라 불교에 대한 비판과 배격의 양상은 크게 바뀌고 있었다. 불교비판은 곧 배불론으로 이어지고 그것은 마침내 과격한 불교배척운동으로 전개되어 간 것이다. 이색의 제자인 정몽주가 특히 윤리·사상적 입장에서 확고한 배불론을 제기하고²⁵⁾ 다시 鄭道傳을 필두로 趙仁沃·尹紹宗·

23) 《高麗史》 권 115, 列傳 28, 李穡.

24) 위와 같음.

安啓賢, 〈李穡의 佛教觀〉(《趙明基博士華甲紀念佛教史學論叢》, 1965).

25) 鄭夢周에 대해 다음의 글은 온건한 排佛論者로 보는 입장이다.

李相偈, 〈儒佛兩教交代之 機緣에 대한 一研究〉(《朝鮮文化史研究論攷》, 乙酉文化社, 1947), 36~42쪽.

文嘏鉉, 〈麗末 性理學派의 形成〉(《韓國의 哲學》 9, 慶北大, 1980), 141쪽.

한편 다음의 글은 鄭夢周를 철저한 배불론자로 보는 입장이다.

尹瑢均, 〈朱子學의 傳來とその影響に就いて〉(《尹文學士遺稿》, 朝鮮印刷株式會社, 1933), 45~55쪽.

金忠烈, 앞의 책, 199~200쪽.

이상과 같이 양분되나 그는 배불이념이 확고한데 반해 그 행동화에는 온건한 태도를 취했다고 보여지는데, 이는 그의 보수적 정치노선과도 무관하지 않을 것으로 생각된다.

趙浚·金子粹·金紹 등 당시 조정의 신진세력 거의 대부분이 불교에 대한 강경한 비판과 배격에 나서고 있음이 그것이다. 신진관료들에 의한 이같은 배불의 움직임은 곧 유불관계가 새로운 국면으로 접어들었음을 뜻하는 것이기도 하다. 이색의 경우가 보여주듯이 비교적 전래 초기의 성리학자들이 유불 이원론적인 정신세계의 구조에 어떤 갈등도 없었으며 단지 불교의 폐해만을 문제로 삼았던 것과는 달리, 이들은 불교윤리 및 사상의 비판을 통해 배불의 입장을 확고히 하고 있다. 여기서 한걸음 더 나아가 이들이 불교의 현실폐해문제와 관련하여 과격한 불교배척운동을 전개해 가고 있음은 성리학 전래 초기와는 분명히 다른 유불관계의 새로운 변화를 말해주고 있는 것이다.

그런데 한 가지 간과할 수 없는 사실은 여말의 배불운동이 단순히 사회·윤리적 차원이나 불교의 현실폐해 그 자체문제로서만이 아니라 정치적 상황과 결부되어 그것이 더욱 과격해졌다는 점이다.²⁶⁾ 다시 말하면 새로운 정치세력을 형성한 성리학자집단의 신진관료들이 수구적인 권문세족들과 대립하는 가운데 불교의 현실폐해문제가 하나의 중요한 정치적 쟁점으로 되어 배불운동이 더욱 과열될 수밖에 없었다는 것이다. 이는 곧 여말의 배불운동이 성리학자들에 의해 주도되고는 있지만 그것이 반드시 사상적·학문적 문제가 주된 원인이 아닌, 정치사회적인 성격이 더 짙은 것임을 말해준다. 그런 관점에서 불교의 사회경제적 현실폐해에 대한 시정책이 요청되고 있을 즈음에 성리학이 전해져 그 사상이 불교를 배격하는 이론상의 뒷받침이 되기는 했지만, 성리학 자체가 주도적 역할을 했다고는 이해하기 어려운 것이다.²⁷⁾

그러나 어쨌든 배불운동을 주도하고 있는 것은 성리학을 수용한 여말의 신진관료들이었다. 이들은 舊臣들을 포함한 기존세력이 가치이상과 신앙으로서 또는 사회경제적인 막강한 세력으로서 존재해온 불교를 배격함으로써, 사회변혁과 질서의 재편성을 추구하는 한편 당시의 현실적인 경제수요의 문제들을 해결코자 하고 있다. 따라서 이들의 불교비판은 자칫 그 정당성과 논리

26) 李相佰, 위의 책, 39~40쪽.

27) 韓祐勲, 앞의 글, 78쪽.

성을 일탈하기 쉬웠다. 이러한 경향은 배불주의적 성리학의 제1인자로 인정되고 있는 정도전의 불교비판을 통해서도 그 실태를 엿볼 수 있다.

정도전은 순수한 학자적 입장에서 불교를 비판하기보다는 급격하게 부상된 신진관료층에 앞장서서 사회정치혁명의 한 수단으로써 불교를 비판하고 있다. 때문에 그는 한편으로 불교가 지닌 철학·윤리상의 긍정적 면을 인정하면서도, 불교의 단점을 과장하고 불교의 교리를 지나치게 자기 주권대로 비판하여 그것을 전적으로 거부·배격하는 방향으로 나갔던 것이다.²⁸⁾ 성리학자로서 또는 사회정치적 혁명주도자로서의 정도전의 비중을 고려할 때, 그의 이같은 배불태도가 당시 여타의 신진관료는 물론 그를 추종하는 젊은 유생들에게까지 큰 영향을 미쳤으리라는 것 또한 상상하기 어렵지 않다.

공양왕 3년(1391)에 朴礎를 비롯한 성균관 생원 15인이 공동으로 올린 장문의 상소는 그것을 말해준다. 배불운동의 절정을 이룰 만큼 극렬한 내용을 서슴없이 개진하고 있는 이들 소장층 배불세력들은 이론적으로 불교의 존재 그 자체를 완전히 배격하는 한편 현실적으로도 철저한 破佛을 주장한 것이다.²⁹⁾ 여말의 배불운동에 있어서 이들 소장세력의 등장은 시사하는 바가 적지 않다. 이들의 극단적인 배불이론과 그 성격은 이후 불교배척운동의 향방 뿐만 아니라 성리학과 불교와의 沒交涉의 관계를 그대로 예측해 볼 수 있게 하는 것이다.

한편 이같은 배불운동과는 별도로 불교적 전통사회에 끼친 성리학적 영향의 일단으로서 고려사회 禮制의 변화문제도 주목할 만하다. 다양한 불교의례의 성행이 고려불교의 한 특징을 이루고 있는 데서도 짐작되듯이 성리학 전래 이후까지도 고려사회의 예제 특히 喪葬祭禮는 거의 불교법식에 의해 진행되고 있었다. 그렇던 것이 성리학의 확산과 함께 점차 예제개혁이 시도되고 있는 것이다. 朱子家禮를 수용하여 왕족·대부로부터 서인에 이르기까지 모든 사람들에게 불교의 茶毘(화장법) 대신에 家廟를 세우도록 힘써 장려했던 것도 그 일환이었다. 그러나 성리학자들의 노력에도 불구하고 유교적 예제의

28) 韓永愚, 《鄭道傳思想의 研究》(서울大 出版部, 1981), 54쪽.

29) 《高麗史節要》 권 35, 공양왕 3년 6월.

《高麗史》 권 120, 列傳 33, 金子粹.

시행은 의도한 바대로 실효를 거두지는 못하였다.³⁰⁾ 전통적인 의례는 민중의 뿌리깊은 정서를 반영하는 만큼 불교의 의례에서 성리학적 예제로의 변화는 좀더 긴 시일의 경과를 요하는 문제일 수밖에 없었던 것이다.

지금까지 성리학자들에 의해 배불운동이 전개되어 온 사실과 함께 간략하게나마 예제개혁의 문제까지도 언급해 보았거니와, 여기서 새삼 관심이 쏠리는 문제는 이에 대한 불교측의 대응이 어떠했는가 하는 것이다. 그러나 그것은 이상하리 만큼 거의 전무한 편이다. 예외없이 불교를 독실히 믿었던 여말의 왕들과 일부 舊臣들에게서 배불세력들에 대한 반발과 약간의 호불적 발언이 보일 뿐, 특히 불교교단의 승려들에게서는 사상적으로나 실제면에서 어떤 대응의 흔적도 찾아보기 어려운 것이다. 미약하게나마 유교를 비판하고 불교를 옹호하는 움직임이 일어나고 있는 것은 마침내 성리학이 불교를 제치고 국가의 지도이념이자 사상계의 주도적인 학문으로서 자리를 잡아가던 조선왕조 초기에 들어서서의 일이다.

승려들의 몇몇 저술 및 사상을³¹⁾ 통해서 나타나는 불교측의 이같은 대응은 유교를 비판하고는 있지만, 그 논리는 다분히 유화적이며 역시 유불상통과 일치로 귀결되고 있다. 그러나 이 때의 유불일치사상은 일찍이 수선사의 혜심이 말하고 있는 그것과는 성격면에서 상당히 대조가 된다. 즉 혜심이 불교 위주의 유불일치와 융합을 제시했던 것과는 달리, 이제 그것은 불교를 공격하는 위치에 선 성리학에 대한 방어적이며 타협적인 유불융합의 사상인 것이다.³²⁾

비록 배불이 정치적으로 강행되었던 새 왕조 조선에서의 불교에 대한 입

30) 여말의 禮制변화에 대해서는 다음 글을 참고할 수 있다.

稻葉岩吉, 〈麗末鮮初における家禮傳來及び其意義〉(《靑丘學叢》 23, 1936).

池斗煥, 〈朝鮮初期 朱子家禮의 理解過程－國喪儀禮를 中心으로－〉(《韓國史論》 8, 서울大 國史學科, 1982).

朱雄英, 〈家廟의 設立背景과 그 機能－麗末鮮初의 社會變化를 중심으로－〉(《歷史學論文集》 7, 1985).

31) 無學의 제자인 己和의 〈顯正論〉, 작자미상(혹은 己和)의 〈儒釋質疑論〉, 그리고 명종대 普雨의 一正說 주장(《虛應堂集》所收) 등은 그 대표적인 것이다.

32) 韓鍾萬, 〈麗末鮮初의 排佛・護佛思想〉(《崇山朴古眞博士華甲紀念 韓國佛教思想史》, 圓光大 出版局, 1975), 749쪽.

장을 반영하는 것이기는 하지만, 이같은 불교측의 대응은 성리학 전래 이후의 새로운 경향인 것만은 사실이다. 이는 곧 성리학에 의해 견제되고 있는 불교의 위치와 함께 유불관계의 새로운 변화를 상징적으로 보여주고 있는 것이다.

〈李逢春〉

3. 풍수·도참사상 및 민속종교

1) 풍수·도참사상

(1) 풍수·도참사상의 변모

고려는 풍수지리설을 지배이념으로 하여 개국하였을 뿐만 아니라 개국 뒤에 통합이념으로서도 그것을 도입하여 신봉하였다. 고려 초기까지의 풍수지리사상은 대체로 긍정적인 조류가 풍미했던 것이 사실이다. 그러나 정권차원에서 볼 때 태조 왕건의 통일은 대립되는 정권의 소멸을 뜻할 뿐이었다. 여전히 지방의 성주들은 후삼국의 혼란시대나 별로 다른 없는 반독립적 상태를 유지하고 있었다. 태조는 이들과의 타협과 연합 속에서 그의 정권을 유지해 나가고 있었다. 그는 많은 호족들과 혼인을 통하여 연합하였고, 또 때로는 그들에게王氏姓을 주어 가족과도 같은 관계를 맺음으로써 이 연합을 굳게 다졌다. 이러한 정책에도 불구하고 여러 호족들의 존재는 태조의 적지 않은 우려의 대상이 되었다. 이 과정 중에 〈訓要十條〉가 풍수사상을 암암리에 저변에 깔고 반포되어지기도 하였다.

그러나 王規의 亂과 같은 소요가 계속됨으로써 왕권은 불안을 벗어나지 못하는 상태였다. 왕규의 난을 진압하고 즉위한 定宗은 연약한 왕권을 강화하기 위하여 西京에 천도하려 하였다. 여기에는 태조가 〈훈요10조〉에서 강조한 바 있는 풍수사상에 대한 신앙심도 작용하고 있었다. 그러나 그 이면에는 개경을 중심으로 세력을 뻗고 있는 개국공신들의 포위망 속에서 탈출하려는

의도가 강했던 것으로 생각된다. 여하튼 고려왕권의 안정은 광종의 개혁을 기다려서 비로소 새로운 전망이 서게 되는 것이지만,¹⁾ 풍수사상은 이 때부터 변하기 시작했다. 즉 고려 개국 당시의 신분타파나 국토재편성과 같은 바람직한 경향성을 잃은 채 왕실과 귀족의 가문 번성을 위한 터잡기 잡술로 변질되었다. 그러한 역사적 사실 중에 가장 중요한 것은 아마도 반복적으로 나타난 서경으로의 천도운동이었을 것이다. 이 문제는 이미 고려 초기의 풍수·도참사상편에서 언급한 바가 있으나, 우리 나라 수도의 이전에 풍수지리가 어떤 식으로 간여해 왔는지를 살피기 위하여 다시 한번 정리해 보기로 하겠다.

서경으로의 천도운동은 고려 초기부터 끊임없이 제기된 문제이기는 하지만, 그 가장 대표적인 경우가 인종 때의 妙淸에 의한 반란 당시에 서경천도가 기도되었다는 사실일 것이다. 서경인 平壤은 한반도의 서북부 요충으로 枕山帶水 혹은 負江臨水の 自然形勝을 이루고 있어 關西 유일의 重鎮이라든가 조선 제일의 강산이라는 칭호를 듣는 곳이다. 동쪽과 남쪽은 大同江에 임하고 북쪽은 錦繡山의 수려한 모습이 두드러지게 드러나 있다. 이것을 주산으로 하여 좌우에 지맥이 분파하고 있다. 그 白虎는 乙密臺로부터 서남에 뻗어 七星門을 지나 萬壽臺에 이르고, 거기서 더 작은 지맥으로 나뉘는 가운데 長樂宮址와 같은 명당 터를 안고 다시 남으로 달려 瑞氣山·蒼光山을 동서로 가로 일으키고 있으며, 그 靑龍은 을밀대 아래에서 좀 곧게 남쪽으로 달려 그것과 백호와의 사이에 龍堰宮址·觀風殿址와 같은 명당 터를 품으면서 겨우 長慶門址에 이르러 그치었다. 평양은 청룡이 짧고 백호가 우회하여 右旋局으로 대동강에 역향하고, 따라서 명당에서부터 시작하는 모든 물 흐름도 다 오른쪽으로 돌아 대동강에 흘러 들어간다.²⁾

풍수상 開城은 주위가 산으로 조밀하게 둘러싸인 藏風의 국면인데 대하여, 평양은 대동강이라는 큰 강에 면한 得水의 국면이라 할 수 있다. 그러다 보니 평양을 풍수 형국상 行舟形이라고 일컫는 경우가 있게 되는데, 이것은 큰 강을 면한 得水局地의 일반적 경향이라 할 것이다. 즉 홍수의 피해가 우려된

1) 李基白, 《韓國史新論》(一潮閣, 1985), 126~127쪽.

2) 李丙燾, 《高麗時代의 研究—특히 地理圖識思想의 發展을 中心으로—》(乙酉文化社, 1954), 104~106쪽.

다는 결점을 지니게 된다는 뜻이다. 따라서 고려시대라는 시점을 기준으로 할 때, 평양은 아직 수도로서 적합치 못한 곳이라는 평가가 가능하다.

사실 삼국의 수도들은 지역국가라는 특성상 한반도의 중앙적 위치를 점할 수는 없었다. 그런데 문제가 그렇게 간단치 않은 것이 백제의 초기 수도가 오늘날의 서울 주변으로 국토의 중앙이기는 했지만, 그 곳을 고수하며 버틸 수는 없었으리라는 점이다. 백제의 국력이나 당시의 전략·전술, 그리고 병기의 수준으로는 방어가 어려웠으리라는 예상이 들기 때문이다. 그 후의 신라는 알려져 있는 바와 마찬가지로 수도인 慶州가 너무 동남쪽에 치우쳐 있어 국토 전체를 통치하는데 실패하고, 계속되는 반란과 지방호족의 발호에 시달려야만 했다.

당연히 그 다음의 왕조인 고려는 중부지방인 개성에 자리를 잡게 되었는데 이 수도 개성의 입지선정부터는 철저히 풍수사상에 기반을 두게 된다. 그 이론적 논의는 풍수였지만, 결정은 극히 현실적이었다는데 고려시대 풍수지리설의 묘미가 있는 것이지만, 개성은 전형적인 藏風局의 땅이다. 장풍국이란 주산과 좌우의 청룡·백호, 그리고 남쪽의 朱雀砂인 案山·朝山 등에 의하여 빈틈없이 둘러싸인 일종의 산간 분지지형에 해당된다. 그렇기 때문에 방어에는 어느 정도 유리하지만 명당의 규모가 적고 물과 연료가 부족하며 더 이상의 발전이 제한을 받을 수밖에 없다는 한계가 있다. 그러나 그 시대의 정치·경제·사회적 배경을 살펴보면 오히려 그러한 위치가 넓은 들판이나 해안에 비해서 우월하다는 것을 인정하지 않을 수 없다.

그러나 그렇다고 하여 문제가 없어지는 것은 아니니, 그 뒤로 여러 차례에 걸쳐 천도 논의가 이어진다. 평양·한양·연백·장단 등 여러 후보지가 거론되고, 어떤 곳은 구체적인 계획에 들어간 적도 있으나 실천에 이르지 못하였다. 그것은 수도의 이전이란 한 왕조의 마지막을 뜻하는 것이 되기 때문이다. 천도의 성공은 결국 그 왕조의 멸망을 전제로 하지 않고서는 이루어질 수 없다는 풍수사상의 논의가 깔려 있음을 본다.

이것이 고려 풍수의 큰 특징 중의 하나인 地德衰旺說로 정착이 되어진다. 지덕쇠왕설이란 땅의 地氣는 일정기간이 지나면 그 기운이 쇠하고, 또 일정기간이 지나면 쇠했던 기운이 되살아난다는 것이다. 개성의 지기가 쇠하였으니

수도를 옮겨야 한다는 것인데, 여기에는 피할 수 없는 논리의 허점이 있다. 즉 개성의 지기가 쇠하였다는 것은 결국 王氏들의 고려왕조가 쇠하였다는 전제가 깔려 있으므로 그것을 수도만 옮겨가지고 해소하려 한 것은 뿌리를 놓아 두고 줄기만 잘라 나무를 옮겨 심도록 하는 사고와 같아지기 때문이다.

고려시대에 천도 후보지로 가장 각광을 받은 서경 평양과 남경 한양은 得水局이라는 특징을 갖는 장소이다. 득수국이란 명당의 3면 혹은 2면은 산으로 보호를 받는 지세이나 반드시 한쪽 면에는 큰 강을 끼고 있는 형세의 땅을 가리키는 말이다. 개성의 藏風局이 가지고 있는 결점을 보완하기 위해서는 득수국으로 전환이 매우 바람직한 일로 여겨졌을 것이다.

묘청의 난이 일어나던 당시의 대내외의 정세는 금나라가 요와 송을 토멸하고 고려를 위협하고 있었으며, 李資謙·拓俊京 등 권신들의 발호와 천재지변의 빈발로 이른바 말세적 민심이 유포되고 있었다. 이에 점술가들이 활동할 수 있는 절호의 기회가 주어진 셈이다. 그들은 왕조 자체의 한계를 인식하고 기층민들의 절실한 욕구를 수렴하는 혁명을 이끄는 위협을 무릅쓰는 대신, 오히려 풍수의 지기쇠왕설을 교묘히 운색하여 천도를 진언하였다.

그러므로 고려왕실은 명맥을 유지할 수 있었으나, 그것은 명분상의 일이었을 뿐 실제 왕실의 발언권은 거의 없게 되었다. 그 와중에서 모든 피해는 백성들에게 돌아가고 진정한 반지배이념으로서의 풍수사상도 싹트게 된 것이다. 즉 임금이나 명문거족의 뼈대가 따로 있는 것이 아니라 누구나 음덕을 쌓고 땅의 기운을 얻으면 그렇게 될 수 있다는 철저한 풍수적 평등사상의 발로가 바로 그것이었다.

고려 후기에 이르게 되면 풍수는 또 다른 의미에서 변질을 하게 된다. 이를테면 풍수사상이 타락하는 현상을 맞게 되는데 그것은 陰宅風水의 일반화에서 찾아볼 수 있으며 《高麗史》 刑法 禁令條에서 가장 대표적으로 드러나고 있다. 이에 의하면 다른 사람의 경작지에 盜葬을 하면 笞 50이고, 墓田에 도장하면 杖 60이며, 里正에게 고하지 않고 이장을 하면 태 30이며, 타인의 묘전을 盜耕하면 장 100이라 하였으며, 또한 분묘를 훼손하면 徒 1년에 처한다는 내용이 그것이다. 다른 사람 분묘의 나무를 함부로 자른 경우, 친속의 선영 안에서 같은 행위를 한 자에 대한 벌칙규정 등 음택풍수가 일반화되지

않고서는 나올 수 없는 내용들이 거론되고 있는 것으로 보아 이미 상당히 광범위하게 유포되기 시작한 것으로 짐작된다. 그 외에도 이자겸이 術師를 보내어 자리를 잡게 해준 일, 고종 4년(1216)에 거란군의 침입을 왕릉 옆에 묘를 써서 그렇게 되었다고 여기고, 그것을 다시 장사지내야 좋겠다고 말한 기록이 남아 있는 일 등이³⁾ 그런 예에 속한다고 할 수 있을 것이다. 그 외에도 많은 음택풍수에 관한 기록들이 오늘날 남아 있다.

(2) 풍수타락의 원인과 지기론

초기의 풍수는 땅의 기운, 즉 地氣를 느끼는 氣感論으로부터 시작된다. 그리고 그것이 사실은 가장 중요하다. 만약 지기를 느낄 수만 있다면 모든 풍수이론은 사실상 필요가 없어지는 것이라고 모든 풍수서는 가르친다. 그토록 중요한 것이 지기이기는 하지만 사람들의 인지가 복잡해지고 문명화되어 가면서 지기를 느끼는 기감론은 점차 사라지게 된다. 사람들이 지기를 느낄 수 없게 되었기 때문이다. 이 때부터 사람들은 산수의 형세를 미루어 지기를 짐작하는 형세론을 개발하게 되며 뒤에는 이기론에 입각한 坐向論이라는 고도의 술법까지 내놓게 된다.

이 문제는 중국 풍수사상의 전개과정을 살펴보면 아주 잘 드러난다. 중국에서 풍수사상이 확립된 것은 기원전 3세기경의 後漢 때라고 알려져 있다. 이 때만 해도 유학은 겨우 힘을 얻기 시작해서 다른 학문이나 사상을 지배하지 못했을 때이다. 현존하는 풍수의 가장 오래된 경전인 《靑鳥經》에 의하면 “산이 멈추고 물이 돌아가는 곳(山頓水曲), 그리고 음양이 부합되는 곳이 氣가 모이는 吉地”라고 했다. 4세기 사람인 東晉의 郭璞은 후일 《錦囊經》이라고까지 추앙받은 그의 葬書에서 “得水藏風한 곳이 길지”라고 표현하며 길지의 입지조건을 설명하고 있다. 이 때만 해도 기가 모인 곳을 찾는 방법을 가르치고 있다기보다는 어떠한 곳이 길지이고 어떠한 곳이 흉지인지를 가르치고 있다. 즉 기를 찾는 방법이 아니고 기의 길흉에 대한 분류를 가르치고 있었던 것이다.

3) 《高麗史節要》 권 15, 고종 4년 3월.

당대 이후가 되면 양상이 달라진다. 즉 산의 모양을 보고 기를 찾으려고 한다. 산도 당시 유행하던 도교의 북두칠성신앙과 결부시켜 산 모양에 별 이름을 붙였고 또 五行도 부과하였다. 이렇게 차츰 陰陽五行說을 도입하기 시작한 풍수사상계도 12세기 송대부터는 주자의 이기설을 그대로 도입하여 “理가 氣를 주재하여 萬象과 萬物의 생명과 운행을 주도한다”고 주장했다. 이 때의 理란 음양오행의 이치를 말하며, 풍수에서는 이 理를 나침반에 나타나게 했다. 즉 좌향론의 발전이다. 여기서 풍수술은 사람과 자연과의 기를 통한 연결을 없애는 결과를 빚어내고 말았다.

이러한 전통은 오늘날까지도 그대로 이어져 풍수사상의 과학적이고 합리적 수용에 장애가 되는 요인으로 꼽혀지고 있는데, 이 점은 고려시대라고 하여 다를 바가 없다. 즉 풍수의 논리체계 중 가장 중요한 개념인 지기를 합리적으로, 그리고 일상의 언어로 표현할 수 없다는 상황이 풍수의 타락과 잡술화를 불러들였다는 것이다. 그렇다면 지기란 도대체 무엇인가.

지기의 파악은 인간의 생존이라는 문제를 해결하기 위한 실천과정에서 그 바탕을 이루고 있는 자연현상의 상호작용을 이해하는 방법을 포착하는 것에서 출발한다. 기라는 개념은 동양인들의 우주론이나 세계론과 밀접한 관련을 맺어 왔고 역사적으로 다양한 분야에 적용되고 해석되어졌다. 역사적으로 볼 때 기가 나타나는 영역은 우주생성론·우주구조론·철학·천문·역법·지리·의학·기술·예술·병법·무술 등 매우 넓은 방면에 걸쳐 있다. 기는 일체의 존재 또는 기능의 근원이며, 물질·마음·생명을 성립시키고 있는 본바탕이다. 기가 모임과 흩어짐을 거듭하여 끊임없는 운동과 흐름을 계속하는 사이에 모든 현상이 일어난다.

동양인들은 전통적으로 지기의 존재와 그 흐름이 산과 물, 식생과 기후의 지리적 특징과 가시적으로 연결되어 있다고 믿었다. 동양인들에게 있어 지리학은 地利와 地脈 둘 다를 의미하는 것이었다.

地理라는 학문에는 두 가지가 있는데, 하나는 地利이고 다른 하나는 地脈이다. 지리란 산천의 험함과 평탄함을 살펴 성곽과 고을과 마을을 설치하여 나라를 세우고, 한편으로는 도로와 촌락의 균형과 멀고 가까움을 살펴 출입에 쉽도록 하며, 땅의 높낮이를 알아 도랑을 파고 개천을 뚫어 관개에 이익되게 함을 말한다.

지맥이란 땅의 음양과 그 흐름을 觀相하여 크게는 建都立邦하고 작게는 卜宅 營葬하여 복됨과 길함을 맞아들이는 일이다. 따라서 지리는 백성의 후생을 돕는 일이고 지맥은 사람의 명운을 관장하는 일이다(《地理大成山法全書》序文).

위의 내용은 땅을 보는 안목에 두 가지가 있음을 분명히 밝혀 놓고 있다.

유기체적 우주발생론을 바탕으로 한 음양오행설을 포함하는 중국의 고대 사상은 선진에서 한대에 이르는 시기 동안 집대성되었는데, 이 때에 즈음하여 인간과 자연의 氣的 연관을 중시한 《列子》·《管子》·《淮南子》 등 도가계 열의 문헌들이 편찬되었다. 이미 이러한 문헌 속에는 오늘날의 풍수의 원형이라 할 수 있는 내용들이 많이 포함되어 있는데, 《尚書》의 禹公, 《管子》의 地員, 《呂氏春秋》의 任地, 《周禮》의 地官篇 등이 농업과 관련된 식물·토양·기후·물·지형 등의 문제를 다루고 있고, 여기서 지기와 기맥 등의 기적인 자연현상에 대한 이해의 틀이 나타나고 있다.⁴⁾

이것으로 보아 농업을 매개로 한 인간과 자연의 상호작용 속에서 기적 세계관이 더욱 세련되어 갔고, 풍수라는 독자적 논리체계로 성장하기 위한 충분한 토양이 형성되었을 것으로 추정된다.

그럼에도 불구하고 기의 실체는 불분명하며 간단한 작용원리나 구조 조차도 설명이 불가능한 형편이다. 여기에서 풍수사상이 타락하여 잡술화할 가능성이 농후해진다고 생각되는 바이지만, 이것이 특히 첨예하게 드러나는 부분은 죽은 자의 시신을 처리하는 풍수지리인 음택에 관한 氣論일 것이다. 묘자리를 선정하는 풍수술은 도시와 건물을 선정하는 풍수술보다 더 나중에 생겨났다. 18세기의 《四庫全書總目》에는 다음과 같은 기술이 있다.

陰宅風水(葬地之說)는 그 기원이 알려져 있지 않다. 周官에서는 묘지 관리들의 임무에 관한 언급에, 이장은 친족관계에 따라 그 위치가 정해져야 한다는 말이 있다. 이것은 周王朝까지는 묘자리가 풍수설에 따라 선정된 것이 아니라는 명백한 증거이다. 《漢書》권 30의 刑法家 항목에 이르러서야 相人和 相物에 관한 책들과 함께 열거된 宮宅地形과 堪輿金櫃라는 분야를 보게 된다. 따라서 풍수술은 한대에 최초로 시작되었다. 그러나 매장방법에 대해 특별히 언급된 것은 아직 없었

4) 中國科學院 自然科學史研究所 地學史組(主編), 《中國古代地理學史》(科學出版社, 北京, 1984), 5~6·14·79·224쪽.

다. 《後漢書》 권 75에는 어떤 사람이 부친이 돌아가자 묘자리를 찾고 있었다고 기록되어 있다. 이 사람은 길에서 세 명의 학자를 만났는데 그들은 높은 벼슬을 할 자리를 지적해 주었다. 그는 그들의 조언을 따랐고, 그리하여 그의 자손들이 수 세대에 걸쳐 영예와 부귀를 누렸다. 이것은 풍수술이 東漢 이래로 번성하고 퍼졌다는 사실을 의미한다(《欽定四庫全書總目》 권 109, 子部 19, 術數類 2).

여기서 지기론 자체의 신비적 속성은 이 정도로 그치기로 하고, 그것이 실제 학자들에게는 어떤 식으로 언급되었을까. 지기라는 말의 문헌적 용례를 볼 때, 이 말의 의미는 기후의 변화 및 농작물의 생장과정과 관련된 땅 위에서 일어나는 자연현상을 의미하는 것이었다고 할 수 있다. 즉 농경의 실천을 통해 농작물의 생장이라는 생명현상을 지기로써 해석하고, 계절에 따라 변화하는 기후현상을 기의 순환으로 표현했다. 여기에는 두말할 나위 없이 만물을 자라게 하는 생명력의 의미가 들어 있다. 그리고 토양의 서로 다른 분포 양상을 지기에 의한 것으로 보고, 지형·식생의 작용, 강우나 바람 등의 기후요소 등이 복합적으로 기능하는 측면을 지기로 파악하였다는 것을 알 수 있다. 또 지기는 에너지와 물의 순환, 또는 지상의 수증기, 지구의 대기를 의미하는 것으로 사용되기도 하였다.

지기는 어떤 하나의 실체를 가리키는 것이 아니라 땅과 관련된 체계의 연속적·기능적 작용의 총체를 의미하는 개념이었다. 다시 말해서 태양에너지와 순환하는 물, 그리고 그 순환을 담아내는 땅, 이 3자의 기능적 관계를 포괄적으로 파악하려는 의미에서 지기의 개념이 사용되었음을 알 수 있다. 기물의 제작과 관련하여 산물의 분포에 영향을 미치는 자연환경적 외적 조건을 포괄적으로 의미하는 것으로도 사용되었다.

특히 동식물의 분포와 생육의 자연조건이 지기라는 틀로써 해석되고 있다. 지리적 다양성과 만물존재의 지리적 조건에, 특히 인간의 질병과 성질·체질·지능에 미치는 각 지역의 땅의 특성, 또는 영향력을 지기라고 볼 수 있다. 그리고 각 지역의 지리적 특성을, 관찰을 통해 기적 유형으로 종합하여 소박한 「地氣的 環境論」을 펼치고 있음을 볼 수 있다. 또 이러한 생각은 풍수적 사고에 대단히 근접한 것으로 풍수의 이론성립에 커다란 영향을 미쳤을 것으로 생각된다.

동양인들은 땅에서의 모든 사물의 변화와 인간의 생명의 변화를 지기라는 개념의 틀을 빌어 설명하고, 그 상호관계와 조직원리를 경험과학적으로 논의하고 추구해 왔다. 그리고 그것을 풍수의 체계로 성립시켰다. 지기란 개념은 동양인들이 그들이 발 딛고 있는 땅 위에서 일어나는 모든 자연현상을 느끼고 인식한 것을 풀이해 내는 틀이었다. 다시 말해서 인간의 몸이 살아 있는 땅과 교감해서 촉발되는 느낌을 체계적으로 구성과 풀이를 해낸 틀이었다. 그 용법은 산물에 영향을 미치는 자연적 조건, 동식물의 생육과 분포에 영향을 미치는 땅의 성격, 인간의 체질과 지능에 미치는 풍토, 지리적 특성 등을 나타내는 다양한 개념으로 사용되었다.

기론이란 우주적 제관계 속의 각 요소들의 체계적인 작동방식을 개념화하고 생동하는 각 양상들을 전체적으로 인식하려는 시도였다. 풍수는 이러한 기론에 바탕하여 논리체계를 성립시키고 있으며 이러한 논리체계 또는 인식체계는 오랜 시간 동안 우리의 공간상에 투영되어 왔다. 이 때문에 우리들은 자연과 인간의 조화와 하늘과 땅의 상호작용을 통한 생명력의 확보라는 대단히 훌륭한 사상적 가치들을 온축시켜 올 수 있었던 것이다. 그러면서도 제대로 해석체계를 갖추어 설명하기가 어렵기 때문에 엉터리 잡술가에 의한 타락의 가능성 또한 배제할 수 없었던 것이기도 하다. 이것이 더욱 나쁘게 진전된다면 圖識의 秘術로 빠져들게 되는 것이다.

(3) 남경천도설

신라 경덕왕 14년(755)에 한양으로, 고려 초기에는 楊州로 개칭되었던 현재의 서울은 고려 문종 21년(1067)에 비로소 남경으로 설치되었다. 문종 때에 남경이 세워진 동기는 순전히 地理圖識說에 의한 것이었는데, 후에 좋은 효험이 없다는 이유로 남경은 다시 양주로 지명이 내려졌다. 그러나 숙종 원년(1095)에 당시의 음양관인 衛尉丞同正 金謂禪는 《道說記》·《道說踏山歌》·《三角山明堂記》·《神誌秘詞》 등의 풍수도참서를 근거로 하여 남경건도를 주장하였는데, 특히 《삼각산명당기》와 《신지비사》에 남경의 풍수지리를 설명하는 내용이 들어 있다.

《삼각산명당기》의 내용은, 삼각산이라는 곳은 북을 등지고 남을 향한 仙境

으로서 거기서 시작한 花脈(산맥)은 세 겹 내지 네 겹으로 갈려 나와(三角山 · 文殊峰 · 普賢峰 · 白岳 등) 산이 산을 등지고 명당(서울)을 지키고 있으며, 案前的 朝山은 다섯 겹 또는 여섯 겹을 이루고(冠岳 · 牛眠 · 狐峴 · 淸溪 · 鶴峴 · 葛山 등), 방계 · 직계의 姑山 · 叔山 · 父山 · 母山은 모두 솟아나서 이를 옹호하고, 內水口 · 外水口에는 각각 충실히 주인을 지키는 세 개의 犬山이 있고(내수구 즉 내문은 往十里 · 馬場里, 沙斤里 부근을 말한 듯하고, 외문 즉 외수구는 한강 하류 방면을 지칭한 듯함), 좌우의 청룡 · 백호는 세력이 비슷하니 전체의 균형이 잡혀 있으며, 내부의 商客과 寶貨가 이 곳으로 모여들어 국왕을 돕고, 임자년중에 이 땅을 개척하면 정사년에는 聖子를 낳을 것이고 또 삼각산에 의지하여 帝京을 세운다면 9년 만에 4海로부터 조공을 받을 것이라는 예언이다.⁵⁾

한편 《신지비사》의 내용은, 3京을 저울에 비유하여 개경을 저울대로 하고, 五德丘(지금의 서울)를 저울의 추로 삼고, 서경을 저울의 증판으로 삼아서 머리와 꼬리가 균형을 유지하면 국가가 번영을 누릴 수 있으며 만일에 이들 3개소가 폐지된다면 왕업이 쇠퇴하여 기울어지리라는 것이다.

여기에서 김위제의 오덕구에 관한 해석을 살펴보면, 오덕구는 삼각산 남측의 현재의 서울을 중심으로 한 5방의 5行山을 의미한다. 중앙에 面岳(白岳), 즉 현재의 北岳山이 있으니 그 모양이 원형이어서 土德에 속하고, 남에 冠岳(과천)이 있으니 그 모양이 첨예하여 火德에 속하고, 동에 南行山(양주)이 있으니 그 모양이 곧은 모양이어서 木德에 속하고, 서에 北嶽(富平)이 있으니 그 모양이 네모형이어서 金德에 속한 것이라 한다. 이것은 오행사상에 의하여 金木水火土의 5덕을 동서남북 및 중앙의 5산에 배정하여, 土生金, 金生水, 水生木, 木生火, 火生土의 相生無窮의 좋은 터라는 것이다. 이것을 풍수지리학의 五氣朝元格이라 한다. 즉 5행이 환원한다는 것이다. 김위제의 주장은 이 오덕구의 중앙인 토덕 즉 면악의 터에 남경을 건치하고 때에 따라 국왕이 순주하면 국가사직이 크게 융성할 것이라는 내용이다.

김위제의 이 주장에 의하여 숙종 6년에는 南京開創都監이 설치되고 상지관이 양주에 파견되어 남경의 후보지를 물색한 결과를 그들은 다음과 같이

5) 《高麗史》 권 122, 列傳 35, 金謂磾.

보고하였다.

‘蘆原・海村・龍山 등의 산수는 도읍으로 삼을 만한 땅이 못되고 오직 삼각산 면악의 남방이 산세와 수세 면에 고금의 문서에 부합하오니, 청컨대 主幹이 되는 中心大脈에 壬坐丙向으로 형세를 따라 도읍을 세우소서’하니, 이 말에 따라 뒤에 임좌병향으로 된 언덕에 龍鳳帳을 묻었다고 한다(《高麗史》 권 11, 世家 11, 숙종 6년 10월 을미).

여기에서 고려된 남경건도의 범위는 동으로는 大峰(駱山), 서로는 岐山(鞍山), 북은 北岳, 남은 新龍山의 남쪽 끝에 이르는 비교적 규모가 큰 것이었다.

이 밖에도 한양에 대한 풍수지리설로서는 고려 중엽에 “尹瓘으로 하여금 백악산 남쪽에 터를 정하여 오얏나무를 심고 무성하게 되면 곧 베어버려서 道詵의 《留記》에 나오는 白岳山下의 李氏(오얏)王朝 도읍의 地氣를 눌렀다”⁶⁾는 속설이 있으며, 공민왕 6년(1356)에는 《道詵記》의 계통을 밟았던 普愚가 “漢陽에 도읍하면 36국이 來朝할 것이다”⁷⁾라는 지리도참설을 내세웠고, 또한 우왕 8년(1381)에는 白州守 洪順이 “南京의 鎮山인 三角山은 그 형세가 五行 중 火體의 산인 까닭에 木姓(동방)의 國으로 여기에 도읍하는 것은 마땅치 않다”⁸⁾고 하는 풍수지리적 견지에서 한양으로의 천도를 반대한 적이 있었다.

〈崔昌祚〉

2) 민속종교

(1) 무격의 성격과 역할

가. 강신무와 세습무

巫覡은 민속종교의 성직자로서, 신령과 교류할 수 있는 특별한 능력을 지닌 사람이다. 그런데 이러한 능력은 임의로 얻어질 수 있는 것이 아니라, 신

6) 李重煥, 《擇里志》 八道總論, 京畿道.

7) 《高麗史》 권 106, 列傳 19, 尹瓘.

8) 《高麗史》 권 134, 列傳 47, 신우.

령의 召命이나 巫業의 세습을 통해 획득된다. 신령의 소명으로 무업에 종사하는 무격을 降神巫라 하는데, 이들은 入巫과정에서 신령의 소명을 뜻하는 神病을 체험하고, 소명을 내린 신령, 즉 「몸주」를 받아들이는 내림굿을 거행하여 무격이 된다. 또 이들은 굿을 비롯한 종교적 과업을 수행할 때 몸주신이 들린 상태가 되며, 이 때 무격은 신령 그 자체가 되어 神語를 전달하는데, 이를 「공수」라고 한다. 그리고 세습을 통해 무업에 종사하는 무격을 世襲巫라고 한다.

고려시대에도 민속종교에서 중심적 역할을 한 것은 무격들로서, 개경을 비롯한 전국에 분포하여 다양한 종교적 과업을 수행하고 있었다.¹⁾ 그것은 무격들이 신령에 의해 선택된 자로 여겨졌기 때문이다. 충렬왕 때 나주 錦城山 신당의 무녀의 경우, 무당이 되지 않으면 부모를 죽이겠다는 금성산 산신의 위협 때문에 어쩔 수 없이 무당이 되었다고 한다.²⁾ 여기서 금성산 산신의 위협이란 신병기간에 몸주신이 소명을 내리는 것이라 할 수 있다. 따라서 이 경우는 강신무의 입무과정을 전하는 것이라 하겠으며, 나아가 무격은 신령의 부름을 받은 존재였음을 알 수 있다.

또 무격들은 굿을 비롯한 종교적 과업을 수행할 때 강신상태가 되며, 이 동안은 신령 그 자체로 여겨졌다. 이러한 사실을 잘 보여주는 것이 李奎報(1168~1241)의 〈老巫篇〉이란 古律詩이다.³⁾ 이것은 이웃에 사는 늙은 무녀가 국가의 무격추방령으로 말미암아 개경에서 쫓겨가게 된 것을 기뻐하여 지은 것인데, 비록 무격을 부정적 시각에서 바라본 것이긴 하지만, 이규보가 목격한 바를 기술한 것이어서 개경 무녀의 이모저모를 생동감 있게 전하는 중요한 자료이다. 〈노무편〉에 의하면, 이 무녀는 굿을 하면서 “함부로 天帝釋이라 자칭”했으며, “목구멍 안의 가는 소리는 새소리 같은데 중얼중얼 두서없

1) 고려시대 巫敎의 전반에 대해서는 다음의 글이 있다.

박호원 〈高麗 巫俗信仰의 展開와 그 內容〉(《민속학연구》 창간호, 국립민속박물관, 1994).

2) 《高麗史》 권 106, 列傳 19, 沈諤.

3) 李奎報, 《東國李相國集》 권 2에 수록되어 있으며, 〈老巫篇〉에 대한 연구는 다음의 글이 있다.

崔吉城 〈李奎報의 「老巫篇」〉(《韓國巫俗論》, 螢雪出版社, 1981), 78~82쪽.

고 늦어졌다 다시 빨라졌다”고 한다. 이를 통해 먼저 불교 天神의 하나인 천제석, 즉 帝釋이 12세기에는 이미 민속종교의 신격으로 자리잡았음을 짐작할 수 있다. 뿐만 아니라 스스로를 천제석이라 했다는 것은 이 무녀가 제석신을 몸주로 모시고 있는 강신무이며, 굿을 할 때는 제석신이 강신하여 일인칭으로 공수를 내렸음을 알 수 있다.

스스로를 천제석이라 한 무격들은 공민왕 때에도 있었다. 즉 천제석이라 자칭하면서 사람들의 화복을 예언했던 提州출신의 무녀와,⁴⁾ 천제석이라 자칭하면서 사람들을 혹하게 하다가 柳濯에게 처벌당한 무격이⁵⁾ 그들이다. 이들의 경우, 기록이 소략하여 구체적인 것은 알 수 없지만, <노무편>의 예로 미루어 이들 역시 제석신을 몸주신으로 모시는 강신무이며, 의례 때에는 천제석에 憑依되어 제석신으로서 공수를 내렸음을 짐작할 수 있다.

무격의 강신에 대해서는 이 밖에도 몇 가지 자료가 더 확인된다. 즉 의종 때 登州 城隍神이 자주 무격에게 내려 국가의 화복을 예언했다든지,⁶⁾ 충렬왕 3년(1277) 금성산신이 무격을 통해 삼별초의 난 진압에 공이 큰 자신을 定寧公에 봉하라고 했다는지,⁷⁾ 공민왕 22년(1373) 義成庫洞의 무녀에게 신이 내려 고려의 멸망을 예언한 것⁸⁾ 등이 그것이다.

한편 空唱巫라는 것이 있었는데, 이들이 지나갈 때에는 길을 비키라는 辟除소리 같은 것이 공중에서 희미하게 들렸다고 한다.⁹⁾ 그러므로 공창무란 공중에서 신어가 발하는 특징에서 나온 명칭이라 하겠는데, 이것은 어린아이의 혼령을 모시면서 주로 賣卜과 腹話術을 하는 오늘날의 기록에 보이는 太子巫와 비슷하여,¹⁰⁾ 넓은 의미에서 강신무라 할 수 있다. 따라서 고려시대의 무격은 모두가 강신무라 할 수 있다.

오늘날 강신무는 우리 나라 중부의 이북지역에서, 세습무는 남부지역에서

4) 《高麗史》 권 114, 列傳 27, 李承老 附 云牧.

5) 《高麗史》 권 111, 列傳 24, 柳濯.

6) 《高麗史》 권 99, 列傳 12, 咸有一.

7) 《高麗史》 권 105, 列傳 18, 鄭可臣.

8) 《高麗史》 권 54, 志 8, 五行 2, 공민왕 22년 4월.

9) 《高麗史》 권 105, 列傳 18, 安珣.

10) 孫晉泰, <朝鮮及中國의 腹話巫> (《朝鮮民族文化의 研究》, 乙酉文化社, 1948), 320쪽.

주로 활동하고 있는데 비해,¹¹⁾ 고려시대에는 강신무의 존재가 중부 이북은 물론, 앞에서 언급한 나주 금성산 신당무나 堤州(충북 堤川) 출신 무격의 경우처럼 남부지역에서도 확인되고 있다. 따라서 고려시대에는 강신무가 전국적으로 분포되어 있었다고 할 수 있다. 이에 반해 고려시대 사료에서 세습무의 존재는 남부지역에서조차 확인되지 않고 있다.

그렇다면 이러한 사실을 어떻게 설명해야 할까. 공양왕 때 典儀寺에서 맹인과 무격의 자식들을 樂工에 충원한 사실이 있었는데,¹²⁾ 그것은 무격의 자식들이 부모를 따라 무업에 종사하면서 가무를 익혔기 때문으로 풀이된다. 따라서 고려시대에도 세습무가 존재했을 가능성은 충분히 있다. 그렇지만 이 자료가 고려 말의 것이란 점에서, 세습무는 고려 후기에 비로소 출현했다고 볼 수도 있다.¹³⁾

그러나 강신무보다 세습무가 먼저 출현했다는 견해도 있으며,¹⁴⁾ 강신무가 먼저라는 입장에서 세습무는 삼한시대에 이미 출현해 있었던 것으로 보고 있으므로,¹⁵⁾ 고려시대에는 강신무만 있었다고 보는 데는 문제가 없지 않다. 따라서 고려시대에도 강신무와 세습무의 양자가 모두 존재했겠지만, 세습무는 사료에서 누락되었기 때문으로 보는 것이 타당할 것 같다. 다시 말해서 무격이 사료에 등장하는 것은 주로 사회적 물의를 일으켰을 때인데, 세습무는 강신무에 비해 상대적으로 신비적 면이 적어 사회적 논란의 대상이 되지 못했고, 그래서 사료에서 언급되지 않았다는 것이다.

나. 무격의 종교적 역할

고려시대의 무격들은 고대사회에서처럼 국가조직의 일원으로서 국정을 보좌하는 정치적 기능은 상실했지만, 신령의 세계와 교통할 수 있는 특별한 능력을 바탕으로 다음과 같은 다양한 종교적 역할을 수행하였다.

첫째, 굿을 비롯한 각종 의례를 주재하였다. 고려의 무격이 의례를 주재하

11) 金泰坤, 《韓國巫俗研究》(集文堂, 1981), 143쪽.

12) 《高麗史》권 119, 列傳 32, 鄭道傳.

13) 박호원, 앞의 글, 99쪽.

14) 崔吉城, 〈韓國 原始宗教의 一考〉(《語文論集》 11, 高麗大, 1968).

15) 金泰坤, 앞의 책, 435~437쪽.

는 모습은 이규보의 <노무편>에 비교적 구체적으로 언급되어 있는데, ‘시름
털털한 술로 스스로 배를 채우고, 일어나 뛰며 몸을 솟구치면 머리가 대들보
에 닿는다’라고 한 것이나, ‘목구멍 안의 가는 소리는 새소리 같은데 중얼중
얼 두서없고 늦어졌다 다시 빨라졌다 한다’라고 한 구절이 그것이다. 이것은
무격이 巫樂에 맞추어 跳舞하며, 신들린 상태에서 신어를 전하였음을 짐작하
게 하는데, 이러한 모습은 오늘날 중부지역의 굿과 크게 다를 바 없다. 따라
서 오늘날 굿의 형태나 내용은 <노무편>이 쓰여진 12세기경에는 이미 정형
화되어 있었다고 할 수 있다.¹⁶⁾

이러한 의례들의 목적은 주로 복을 빌고 재앙을 피한다는 현세이익적인
것들이다. 그래서 서민들뿐만 아니라 왕실까지도 巫敎의례를 통해 길흉화복
을 조절하고자 했다. 무격을 동원하여 명산대천에 사사로이 복을 기원하는
別祈恩祭는 대표적 왕실의 무교의례라 할 수 있다.¹⁷⁾ 또 고려시대에는 모든
국가제사에서 무격이 배제되었지만, 가뭄이 심할 때는 무격들을 징발하여 국
가차원의 기우제를 치르는 데 참여시키기도 했다.

둘째, 점복과 예언을 하였다. 이러한 사실은 <노무편>에서 무격이 ‘死生禍
福을 함부로 추단’했다든지, ‘천만 마디 말 중에 요행히 하나만 맞았다 하면
어리석은 남녀들은 더욱 공경하여 더욱 받든다’라고 한 데서 짐작할 수 있
다. 그런데 고려의 무격은 개인의 길흉화복뿐만 아니라 국가의 운명에 대해
서도 점복과 예언을 했다. 가령 의종 때 등주의 무격은 성황신에 빙의되어
국가의 화복을 예언했으며,¹⁸⁾ 공민왕 22년(1373) 개경 의성고동의 무녀는 고
려의 멸망을 예언했다.¹⁹⁾ 때문에 지배층에서는 중대사를 도모함에 있어 무격
의 점복에 의지하기도 했으니, 원종 때의 권신 金俊이 鶴房이란 무녀에게 국
가사의 길흉을 일일이 점치게 한 것은²⁰⁾ 그 한 예라 하겠다.

셋째, 치병을 담당하였다. 고려시대에는 신라의 것을 계승하고 중국의
것을 받아들여서 나름대로 발전시켜 온 의약학도 있었지만,²¹⁾ 병이 나면

16) 崔吉城, 앞의 글, 82쪽.

17) 李惠求, <別祈恩考>(《韓國音樂序說》, 서울大 出版部, 1972) 참조.

18) 《高麗史》 권 99, 列傳 12, 咸有一.

19) 《高麗史》 권 54, 志 8, 五行 2, 공민왕 22년 4월.

20) 《高麗史》 권 130, 列傳 43, 金俊.

그것을 귀신의 탓으로 돌려, 약은 먹지 않고 주술적인 방법으로 귀신의 영향력에서 벗어나고자 하는 경우가 많았다.²²⁾ 이 때 무격은 병의 원인을 찾아내고 치료방법을 제시하였으니, 이러한 사실은 공양왕 원년(1389) 固城의 한 무격이 병자에게 병의 원인은 귀신 때문이니 거처를 옮기라고 하여 환자가 집 뒤에서 노숙하다가 호랑이에게 물려간 사례를²³⁾ 통해서도 짐작할 수 있다.

무격에 의존하여 질병의 문제를 해결하고자 한 것은 왕실의 경우도 예외가 아니었다. 인종 24년(1146) 왕의 병이 심해지자 무격은 拓俊京의 원혼이 빌미가 되었다고 했고, 이에 척준경의 관직을 追復하고 그의 자손에게 벼슬을 내렸으며, 또 무격의 말에 따라 신축한 金堤 碧骨堤의 독을 허물기도 했다.²⁴⁾

여기서 병을 다스리기 위해 신축한 벽골제 독을 허물었다는 것은 질병의 원인을 벽골제의 신축 탓으로 여겼음을 의미한다. 한국민속에서는 흙을 잘못 다루어 地神이 노하여 병이 난 것을 「동티」[動土]라고 하는데, 인종의 경우로 미루어 「동티」라는 관념도 꽤 오래된 것임을 짐작할 수 있겠다. 심지어 충렬왕 8년(1282)에는 왕비 齊國大長公主의 병을 치료하기 위해 원나라에서 무격을 데려오려고 한 일까지 있었다.²⁵⁾

넷째, 신령의 뜻을 전달하였다. 가령 충렬왕 때 금성산신은 孔允丘라는 사람과 더불어 원나라에 가고자 하니 나주에서 말을 제공하라든지,²⁶⁾ 삼별초의 난을 진압하는 데 세운 공이 크니 정령공에 봉하라는²⁷⁾ 등의 요구를 했는데, 이러한 요구사항들을 무격이 전달했다.

다섯째, 신당을 관리하였다. 고려시대 민속종교의 신당에는 무격의 집안에 있는 것, 개인의 집에 있는 것, 특별한 장소에 건립된 것이 있다. 무격이 집안에 신당을 두었음은 <노무편>을 통해 짐작할 수 있는데, 이에 의하면 이것

21) 全相運, <科學과 技術>(《한국사》 8, 국사편찬위원회, 1974), 265~272쪽.

22) 徐 兢, 《高麗圖經》 권 17, 祠宇.

23) 權 近, 《陽村集》 권 22, 傳 優人孝子君萬.

24) 《高麗史》 권 17, 世家 17, 인종 24년 2월 병진·경신.

25) 《高麗史》 권 29, 世家 29, 충렬왕 8년 7월 경신·8월 병술.

26) 《高麗史》 권 106, 列傳 19, 沈諤.

27) 《高麗史》 권 105, 列傳 18, 鄭可臣.

은 “나무를 엮어 만든 다섯 자 남짓한 龕室”로서, 벽에는 帝釋神·七元·九曜를 그린 무신도를 봉안하고 있었다고 한다. 수호신을 모신 신당이 있는 것은 강신무의 요건의 하나라고 하는데,²⁸⁾ 〈노무편〉의 기사로 미루어 강신무가 신당을 가지는 전통의 시작은 12세기 이전으로 소급될 수 있겠다.

개인 집에 신당을 두는 경우가 있었음은 명종 때 무신정권을 이끌었던 李義旼이 자기 집에 豆豆乙이란 귀신을 모신 신당을 두고 날마다 복을 빌었던 사실에서 알 수 있다.²⁹⁾ 그리고 이의민의 패망 후 신당의 벽에 있는 그림들을 지워버렸다고 하는데, 이것은 신당에 무신도가 봉안되었음을 의미한다. 이 경우 신당을 누가 관리했는지에 대한 언급이 없다. 그러나 두두을 신이 이의민의 패망을 올면서 예언했다고 하는 바, 이 예언은 무격이 강신상태에서 전달되었을 것이라 짐작된다. 그렇다고 할 때 사шат집의 신당에도 무격이 있었을 가능성이 크다고 하겠다.

특별한 장소에 있는 신당으로는 松嶽山·錦城山 등과 같은 명산에 있는 것과 각 지역의 城隍祠 등이 있는데, 이들 신당들도 무격에 의해 관리되는 경우가 많았다. 금성산 신당의 경우에 대해서는 앞서 언급한 바 있었지만, 송악 신당에도 전속무녀가 있었음은 충선왕 때 內府令으로 있던 姜融의 누이가 松岳祠의 무녀였는데 이를 대호군 金直邦이 자기와 잘 아는 무녀로 대신 하려고 했다는 사실을³⁰⁾ 통해 짐작할 수 있다. 또 우왕 때 固城사람 伊金이 미륵불을 자처하며 나오자 무격들이 그를 우러러 믿으면서 城隍祠廟를 없애 버렸던 사실로³¹⁾ 미루어, 각지의 성황사도 무격들이 관장했음을 알 수 있다.

또 고려시대에는 나라에서 설립한 巫堂이 있었다고 하는데,³²⁾ 이러한 國巫堂이 어디에 있었는지 알 수 없지만, 이것 역시 무격에 의해 관장되었을 것임은 충분히 짐작할 수 있다.³³⁾ 이 밖에 초자연적인 방법으로 다른 사람을

28) 崔吉城, 《韓國巫俗의 研究》(亞細亞文化社, 1978), 16쪽.

29) 《高麗史》권 128, 列傳 41, 李義旼.

30) 《高麗史》권 124, 列傳 37, 鄭方吉 附 姜融.

31) 《高麗史》권 107, 列傳 20, 權坦 附 和.

32) 《高麗史》권 120, 列傳 33, 金子粹.

33) 당시 중국(宋代)에서도 무격의 중요한 특징으로 祠廟·社·叢祠에서 봉사하는 것이 꼽히고 있다.

中村治兵衛, 〈宋代の巫の特徵〉(《中國のシャーマニズム》, 刀水書房, 1992), 122~125쪽.

해치거나 저주하는 일에도 관계했는데, 이 점에 대해서는 항목을 달리하여 서술해 보기로 하자.

(2) 무 고

巫蠱란 주술적인 방법으로 상대방의 감정과 정서를 조절한다든지, 남을 해치거나 저주하는 것을 의미한다.³⁴⁾ 고려 후기에는 궁중의 부녀자를 중심으로 하여 무고사건이 빈번히 발생했는데,³⁵⁾ 이를 연대순으로 정리해 보면 다음과 같다.

① 洪福源의 永寧公 저주사건 : 기록에 보이는 최초의 무고사건은 몽고침입 초기에 본국을 배반하고 반역행위를 자행하던 홍복원이 永寧公 緯(현종의 8대손)을 저주한 사건이다. 영녕공은 고종 28년(1241) 몽고에 인질로 가서, 한동안 홍복원의 집에 머물렀다. 그러나 두 사람의 사이가 나빠지자, 홍복원은 고종 45년(1258) 몰래 무격을 시켜 나무인형(木偶人)을 만들어 손을 묶고 머리에 못을 박아 땅에 묻거나 우물에 넣으면서 영녕공을 저주하다가, 마침내 몽고황제에게까지 알려진다. 홍복원은 자식의 병을 치료하기 위한 것이었다고 변명하였으나 죽임을 당하고 말았다.³⁶⁾

② 貞和宮主의 齊國大長公主 저주사건³⁷⁾ : 貞和宮主(貞信府主)는 종실 司徒綱의 딸로, 원종 원년(1260)에 세자(후일 충렬왕)와 혼인하였으며, 정비가 될 수 있는 유력한 후보자였다.³⁸⁾ 그러나 세자가 원종 15년(1274) 원나라 공주인 제국대장공주와 혼인함에 따라 후궁의 자리로 물러앉게 되었다. 충렬왕 2년(1276) 몽고에서 파견된 達魯花赤[다루가치]의 공관에 익명서가 날아들었는데, 그 내용은 齊安公 淑(현종 9대손이며, 정화궁주의 사위)·金方慶 등 43인이 모반

34) 孫家洲, 〈巫術의盛行と漢代社會〉(《古代文化》1995-8), 466쪽.

35) 고려 후기 왕실 妃嬪들간의 巫蠱에 대해서는 다음의 글이 참고가 된다.

金成俊, 〈高麗後期 元公主出身王妃의 政治的 位置〉(《韓國中世政治法制史研究》, 一潮閣, 1985)

金惠苑, 〈麗元王室通婚의 成立과 特徵〉(《梨大史苑》24·25, 1989).

36) 《高麗史》권 130, 列傳 43, 洪福源.

37) 《高麗史》권 26, 世家 26, 충렬왕 2년 12월 병자·권 89, 列傳 2, 貞信府主 및 권 105, 列傳 18, 柳璥.

38) 정용숙, 《고려시대의 后妃》(민음사, 1992), 223쪽.

을 꾀한다는 것과, 정화공주가 왕의 총애를 잃자 무녀로 하여금 제국대장공주를 저주한다는 것이었다. 이에 정화공주를 비롯하여 제안공·김방경 등을 조사하였으나, 원로대신 柳璥이 제국공주를 설득하여 이 사건은 무마되었다. 그런데 익명서에서 고발된 40여 명 중에는 죽은 지 5년이 넘는 사람도 있었다고 한다. 따라서 익명서의 내용은 날조된 것이라 하겠으며, 작성자는 고려 정계의 상황에 어두운 사람이었다고 할 수 있겠다. 그렇다고 할 때 익명서의 작성자는 원 공주의 정화공주에 대한 투기심을 적절히 이용하면서 관료층을 대표하는 중신들을 제거하려는 속셈을 가진 원 공주의 私屬인 怯愴口일 가능성이 크다.³⁹⁾

③ 慶昌宮主의 忠烈王 저주사건⁴⁰⁾: 경창공주는 원종의 계비이다. 원종은 먼저 金若善(崔怡의 사위)의 딸과 혼인하였지만, 충렬왕을 낳고 죽었기 때문에, 종실녀인 경창공주를 새로 맞아들였다. 그런데 경창공주는 자신의 소생인 順安公 琮이 병약하므로, 盲僧 終同에게 度厄의 방법을 물었다. 맹승이란 讀經·祝壽·卜筮 등을 업으로 하는 盲覲이다.⁴¹⁾ 그래서 맹격이 가르쳐준 대로 齋醮를 거행하여 기도하고 음식을 땅에 묻었다. 이것을 환관인 梁善大·守莊 등이 충렬왕 3년(1277) 경창공주가 그 아들 순안공과 모의하여 맹승 종동으로 하여금 왕을 저주하고, 또 순안공을 충렬왕비인 제국대장공주와 혼인시켜 왕이 되도록 기도한다고 모함했다. 이에 충렬왕은 대신들에게 명하여 경창공주와 순안공, 맹승 종동을 국문하게 했다. 그러나 모두 불복하므로 왕이 순안공을 친국하기까지 했다. 그러나 유경 등의 만류로, 경창공주를 폐하여 서인으로 삼고, 순안공과 종동은 섬으로 유배보내는 선에서 사건을 마무리했다. 몇 년 후 경창공주와 순안공은 사면을 받았지만, 제국대장공주는 죽을 때까지 충렬왕을 만나지도 못했다고 한다.

이 사건은 발단이 계모와 이복동생에 대한 충렬왕의 질투심이라 할 수 있다. 충렬왕은 일찍이 어머니를 여윌었다. 이에 비해 이복동생 순안공은 부왕

39) 金惠苑, 앞의 글, 172쪽.

40) 《高麗史》권 28, 世家 28, 충렬왕 3년 7월 임진·8월 정묘·임인·권 88, 列傳 1, 慶昌宮主 및 권 91, 列傳 4, 順安公 琮.

41) 孫晉泰, 〈盲覲考〉(앞의 책), 342~343쪽.

으로부터의 총애가 각별하여, 원종이 몽고에 갈 때도 순안공에게 국정을 맡겼으며, 순안공 자신이 몽고에 갔을 때는 세자(충렬왕)보다 더 많은 선물을 받았다.⁴²⁾ 이러한 사실은 충렬왕으로 하여금 계모와 이복동생을 질투하지 않을 수 없게 했을 것이다. 게다가 순안공은 원종의 총애를 받아 재물과 보화가 부지기수였다고 하는 바, 이로 말미암아 원 공주출신 왕비로부터도 표적이 되었다. 따라서 이 사건은 충렬왕 측근세력들이 국왕 부처의 심정을 헤아려, 계모 모자를 제거할 명분을 제시함으로써 자신들의 정치적 입지까지 공고히 하려는 데서 비롯된 것이었다고 할 수 있겠다.

④ 宮人 無比의 齊國大長公主 저주사건⁴³⁾: 無比는 泰山郡 출신으로 궁인으로 뽑혀 들어왔으며, 충렬왕의 총애를 받았다. 총애의 정도는 왕이 都羅山으로 사냥을 갈 때면 반드시 따라갔기 때문에 「도라산」이란 별명이 생길 정도로 각별하였다. 이에 무비의 일당은 왕의 총애를 믿고 횡포한 짓을 마음대로 하였다.

그런데 충렬왕 23년 왕비 제국대장공주가 세자(충선왕)의 혼례에 참석하기 위해 원나라로 갔다가 돌아온 지 보름 만에 사망했다. 때문에 원에서 귀국한 세자는 충렬왕의 만류에도 불구하고, 왕비의 죽음에 대한 진상조사에 나선다. 그래서 무비와 그 일당인 환관 출신의 崔世延·陶成器 등을 가두고 무비가 왕비를 무고한 사실에 대해 국문했던 바, 巫女와 術僧이 모두 자백하였다. 이에 세자는 무비·도성기·최세연 등을 죽이고, 일당 40명을 귀양보냈다.

충렬왕은 왕권의 안정을 위해 측근세력을 중심으로 정치를 운영했으며, 환관들도 측근세력의 한 구성분자였다.⁴⁴⁾ 이에 대해 세자는 일찍부터 비판적 태도를 보이면서, 최세연과 도성기 등을 미워했고, 그래서 충렬왕 14년에도 이들을 섬으로 유배보낸 적도 있었다.⁴⁵⁾ 따라서 이 사건은 평소 충렬왕의 측근정치에 비판적이던 세자가 무비의 무고를 빌미삼아 부왕의 측근세력을 숙청하는 데 적극적으로 이용한 것이었다고 하겠다. 결국 이 사건으로 말미암

42) 《高麗史》 권 91, 列傳 4, 順安公 琮.

43) 《高麗史》 권 30, 世家 30, 충렬왕 23년 7월 무자 및 권 122, 列傳 35, 崔世延.

44) 李益柱, 〈高麗 忠烈王代의 政治狀況과 政治勢力의 性格〉(《韓國史論》 18, 서울 大 國史學科, 1988), 188~189쪽.

45) 《高麗史節要》 권 21, 충렬왕 14년 7월.

아 충렬왕은 입지가 크게 약화되었고, 이듬해 정월에는 세자에게 왕위를 넘겨주어야 했다.

⑤ 趙妃의 薊國大長公主 저주사건⁴⁶⁾: 조비와 계국대장공주는 모두 충선왕의 비이다. 이들은 모두 충선왕이 세자일 때 혼인했는데, 조비는 趙仁規의 둘째 딸로서 충렬왕 18년에, 계국대장공주는 원나라 晉王 甘麻刺의 딸로서 충렬왕 22년에 각각 충선왕과 혼인했다. 계국공주는 원나라 종실이기 때문에 나중에 혼인했음에도 불구하고, 제1비의 위치에 있었다. 그렇지만 충선왕과의 사이가 원만하지 못했고, 결혼 후 2년이 넘도록 자녀의 출산이 없어 심리적 부담감을 가지고 있었다.

이에 반해 조비는 충선왕과 돈독한 관계를 유지하고 있었으므로, 계국공주는 조비를 투기한 나머지 유모 및 무뢰배들과 상의하여 조모인 원나라 황태후에게 조비가 자기를 저주하여 충선왕의 사랑을 받지 못하도록 한다는 편지를 보냈다. 이 때가 충선왕 즉위년 5월로, 충선왕이 즉위한 지 4개월이 채 못된 시기였다. 얼마 후 司宰注簿 尹彦周란 사람이 궁문에 익명서를 붙였는데, 그 내용은 조인규의 처가 神巫를 시켜 계국공주를 저주하여 왕으로 하여금 계국공주를 사랑하지 않고 자기 딸만 사랑하게 한다는 것이었다. 계국공주는 이를 기화로 조인규와 그의 일족을 잡아들이는 한편, 충선왕과 대신들의 만류에도 불구하고 원나라에 익명서사건을 보고하였다. 이에 원나라에서는 사신을 파견하여 조인규를 원나라로 압송해 갔으며, 또 조인규의 처를 참혹하게 고문하여 허위자백을 받아 내고, 조비까지 잡아갔다. 그리고 원나라 태후는 蕃僧 5인과 道士 2인을 파견하여 공주에게 내린 저주를 풀게 하는 祓祭를 거행하게 했다.

이러한 과정에서 원나라로부터 충선왕의 왕권은 많은 제약을 받았다. 충선왕은 충렬왕으로부터 양위를 받아 즉위한 직후부터 충렬왕대 측근정치에 의해 발생한 정치·경제·사회 각 부분의 폐단을 시정하기 위한 일련의 개혁을 단행하였고, 그 가운데 관계개혁도 포함되어 있었다.⁴⁷⁾ 그런데 원나라

46) 《高麗史》 권 32 世家 32, 충선왕 즉위년 5월·6월·권 89, 列傳 2, 薊國大長公主 및 권 105, 列傳 18, 趙仁規.

47) 이익주, <충선왕 즉위년(1298) 관계개혁의 성격> (《14세기 고려의 정치와 사회》,

에서는 이 사건 때문에 파견된 사신을 통해 새로운 관제를 거두어들이게 했고, 王府의 珍寶를 소장하는 生成庫를 맡게 하였다.

그렇다고 할 때 이 사건은 충선왕의 개혁으로 말미암아 기득권을 침해당한 세력들이 일으켰을 가능성이 크다. 특히 이 사건이 관제개편과 이에 따른 관리 임명을 단행한 5월에 발생했음으로 미루어, 관제개혁 때문에 정치적 지위를 위협 당한 세력에 의한 것일 가능성이 크다. 또 충선왕은 관제개혁 과정에서 조인규의 일족을 중용하였던 점으로 미루어, 그들은 조인규 일족의 성장을 질시하는 입장에 있었을 것이다. 그래서 이들은 계국공주의 투기심리를 이용하여 계국공주를 자극하고, 원나라 세력을 끌어들임으로써, 기득권을 되찾으려 한 것이 바로 이 사건이었다고 할 수 있겠다. 이 사건으로 말미암아 결국 충선왕은 즉위한 지 8개월 만에 물러나고, 충렬왕이 복위한다.

이상에서 언급한 바와 같이 고려 후기에는 무격들이 무고 내지 저주에도 동원되었으며, 무고의 구체적 방법은 홍복원사건의 경우로 미루어 상대방을 상징하는 인형을 만들어 위해를 가하는 것이었다. 따라서 무고는 유사한 행위를 하면 유사한 결과를 얻을 수 있다는 類感呪術的(homeopathic magic) 사 고에 기초한 것이라 할 수 있겠다.

무고는 정상적 방법으로 상대를 쓰러뜨릴 수 없을 때 은밀히 행해진 술법으로, 특히 원의 공주 출신을 왕비로 맞이하는 원 간섭기의 기형적 왕실구조 속에서 성행하였다. 그리고 비빈들 사이의 문제를 자신들의 입지를 공고히 하는데 이용하고자 했던 일부 세력에 의해 정치적 사건으로까지 비화되어 커다란 파문을 일으키기도 했다.

그런데 주목되는 것은 巫蠱에 관한 기록이 원 간섭기에 처음 보인다는 점이다. 따라서 무고는 민속종교 현상으로 일찍부터 존재했지만, 원 간섭기에 정치적 사건에 연루되었기 때문에 비로소 기록에 남을 수 있었다고 볼 수도 있겠다. 반대로 민속종교의 전통에는 무고가 없었는데, 원 간섭기에 원으로부터 수입되었던 것으로 볼 수도 있다. 그러나 연구의 부족으로 어느 쪽을 택할지 속단할 수 없지만, 중국에서는 유감주술에 기초한 무고가 漢代에 이

미 성행하고 있었음을 생각할 때⁴⁸⁾ 후자의 가능성도 배제할 수 없다.

(3) 무격에 대한 열광적 신앙

고대에는 왕이 곧 무격이기도 했던 데 반해, 고려시대에는 무격의 사회적 지위는 대체로 낮은 편에 속했다. 충렬왕 때 환관이었던 李淑(李福壽)의 어머니는 太白山 무녀였고,⁴⁹⁾ 충선왕의 측근세력인 姜融은 僉議左政丞 判三司事까지 올라갔지만 그 할아버지가 진주관노였고, 그래서 다른 사람들로부터 무시당하기도 했는데, 그의 누이가 바로 송악산 신당무였다고 한다.⁵⁰⁾ 또 우왕 때 문하찬성사로서 권력을 휘두르다가 처형된 池彌은 병졸에서 입신했는데, 그의 어머니가 무녀였다고 한다.⁵¹⁾ 이러한 사실로 미루어 고려시대에는 무격이 천업의 일종으로 여겨졌다고 할 수 있겠다. 뿐만 아니라 고려시대의 무격들은 고대에서와는 달리 국가조직의 일원에서 배제되었으며, 국정을 보좌하는 기능도 상실했다.

그렇지만 무격은 신령의 세계와 교류하면서 인간의 길흉화복을 예지하거나 조절할 수 있는 신비한 능력의 소유자로 여겨져, 폭넓은 계층에 걸쳐 신도를 가지고 있었다. 그것이 위로는 왕실에까지 미쳤는데, 별기은이나 인종과 충렬왕비 제국대장공주의 치병에 무격을 동원한 것은 앞에서 언급한 바 있지만, 충숙왕비 明德太后 洪氏도 한때 무녀를 자신의 후궁에 출입시키면서 믿고 따랐으며,⁵²⁾ 공양왕도 즉위 이래 무교의례를 자주 베풀었다.⁵³⁾

뿐만 아니라 지배층에서도 무격에 대한 믿음을 가진 자들이 많았다. 무신 집권세력이었던 李義旼이나 金俊도 무격을 혹신했는데, 이의민은 집안에 신당을 둘 정도였으며,⁵⁴⁾ 김준은 鶴房이란 무녀의 점괘에 따라 국가의 중대사

48) 孫家洲, 앞의 글, 467~468쪽.

49) 《高麗史》권 128, 列傳 35, 李淑.

50) 《高麗史》권 124, 列傳 37, 鄭方吉 附 姜融.

李能和, 〈朝鮮巫俗考〉(《啓明》 19, 1927), 8쪽의 姜融 누이의 경우를 들어 고려 때는 상류층도 巫覡이 되었다 했으나, 강용이 官奴집안임을 간과한 것이다.

51) 《高麗史》권 125, 列傳 38, 池彌.

52) 《高麗史》권 89, 列傳 2, 明德太后 洪氏.

53) 《高麗史》권 119, 列傳 32, 鄭道傳에 수록된 정도전의 상소.

54) 《高麗史》권 128, 列傳 41, 李義旼.

를 결정했다고 한다.⁵⁵⁾ 이의민과 김준은 무신정권의 한 시기를 대표하던 집정무인이었지만, 권력기반이 확고하지 못했던 편이다. 따라서 이들의 무격신앙은 자기의 기반이 확고하지 못한 데서 오는 심리적 불안을 해소하기 위한 방편이었다고 할 수 있다. 그러나 무격에 대한 믿음은 무신들뿐만 아니라 문신들 사이에서도 퍼져 있었으니, 충렬왕 때 鄭可臣은 과거출신 관료임에도 불구하고, 무격의 말을 믿고 왕을 권하여 나주 금성산신을 정령공에 봉하게 하고, 매년 나주의 祿米 5석을 금성산 신당에 바치게 했다.⁵⁶⁾

왕실을 비롯한 지배층이 이러하였으니, 피지배층에서는 巫敎가 더욱 큰 영향력을 발휘하고 있었다. 이규보가 <노무편>에서 이웃 노무의 집에는 “남녀가 구름같이 몰려들어 문 앞에는 신발이 가득하고, 어깨를 비비며 문을 나가고 머리를 맞대고 들어가는구나”라고 한 것은 당시 巫風이 얼마나 성행했는가를 짐작할 수 있게 한다. 그래서 심지어는 조상의 혼령을 무격의 집에 모셔 놓고 재물과 紙錢으로 제사를 지내는 풍습까지 있었으니, 이것이 조선 초기에 논란의 대상이 되었던 衛護라는 풍습이다.⁵⁷⁾

여기에다 영험있는 강신무가 출현했다 하면 무교에 대한 신앙은 더욱 증폭되었다. 예컨대 충렬왕 때에는 空唱巫女 세 사람이 복화술 등 신이한 행적을 보이면서 陝州를 비롯한 여러 군현을 다니자, 사람들이 다투어 나아가 제를 올렸고 지방수령들까지 동참했다고 한다.⁵⁸⁾ 역시 충렬왕 때 금성산 신당 무녀가 신령의 말이라 하면서 공윤구라는 사람과 원나라로 간다고 하니, 나주에서는 역마를 내주었고, 조정에서는 무녀 일행을 영접할 일을 논의했으며, 그들이 지나가는 주현의 수령들은 공복을 입고 교외까지 나와 맞이하는 일도 있었다.⁵⁹⁾ 또 공민왕 때에는 提州에서 온 무당이 스스로를 天帝釋이라 하면서 사람들의 화복을 예언하니, 원근의 사람들이 서로 뒤질 새라 받드는

55) 《高麗史》권 130, 列傳 43, 金俊.

56) 《高麗史》권 105, 列傳 18, 鄭可臣.

57) 衛護에 대해서는 다음과 같은 글이 있다.

金 鐸, <朝鮮前期의 傳統信仰－衛護와 忌晨祭를 중심으로－> (《宗教研究》 6, 韓國宗敎學會, 1990), 46~55쪽.

58) 《高麗史》권 105, 列傳 18, 安珣.

59) 《高麗史》권 106, 列傳 19, 沈諤.

바람에 재물이 산더미처럼 쌓였고, 天壽寺에 이르러서는 “내가 서울로 들어가면 풍년이 들고 전쟁이 멈추어 나라가 태평할 것이다. 만약 임금이 나와서 나를 맞이하지 않으면 하늘로 올라가 버리겠다”고 하니 개경사람들이 모두 혹하여 귀의함이 시장과 같았던 일도 있었다⁶⁰⁾

이렇듯 고려 후기에는 한 지역에 머물면서 무업에 종사하는 것이 아니라 자신의 영험을 앞세워 여러 지역을 무대로 활동하는 무격들이 출현했고, 이들은 광범위한 계층으로부터 대중적 지지와 열광적 신앙을 수렴하고 있었다.

이러한 현상이 당시의 시대적 상황과 결코 무관한 것은 아니었다. 당시 고려는 안으로는 권문세가의 발호로 말미암아 사회적 위기가 고조되고 있었고, 밖으로는 원의 압제에다가 거듭되는 외적의 침입으로 말미암아 민족의 존립마저 위태로운 지경이었다. 그 결과 민생은 도탄에 빠져 있었지만, 정상적 방법으로는 헤어날 길이 없었다. 따라서 현실의 고통에서 벗어나기 위해 초월적인 힘에 기대는 방법이 호소력을 가질 수밖에 없었고, 이로부터 현세구복적 무교에 대한 열광적인 신앙이 나타난 것이라 할 수 있다.

(4) 무격배척과 금압

그러나 고려시대는 무교에 대한 열광적 신앙으로 일관한 것은 아니었으니, 무교에 대한 배척과 금압이 시작된 것도 바로 고려 후기부터였다.

무교를 배척한 사실이 기록에 처음 등장하는 것은 인종 9년(1131)인데, 이때 日官들은 무풍과 음사의 성행이 우려되는 지경이므로 무격을 멀리 쫓아내야 한다고 왕에게 건의하였다. 그러나 일관의 건의는 제대로 실천에 옮겨지지 못했는데, 그것은 무격이 재물을 모아 권력자에게 뇌물을 바치고 사태를 무마했기 때문이었다.⁶¹⁾ 일관은 司天臺와 太史局에 소속되어 천문 지리 등을 담당하는 관원인데, 이들이 천문현상을 이해하는 틀은 유교적 天人感應說이었다. 따라서 일관의 무격배척은 유교적 입장에서 비롯된 것이었다고 할 수 있겠으며,⁶²⁾ 때문에 충선왕 즉위년에도 무격축출을 주장했던 것이다.⁶³⁾

60) 《高麗史》 권 114, 列傳 27, 李承老 附 云牧.

61) 《高麗史》 권 16, 世家 16, 인종 9년 8월 병자.

62) 崔錫榮, 〈巫와 日官의 갈등에 대한 역사적 고찰〉(《比較民俗學》 13, 1996), 620~

이렇듯 국가적 차원에서 무격을 배척하자는 논의는 인종 때 바로 실현되지 못했지만, 일부 지방관들이 자신의 관할구역에서 개인적으로 무격을 배척한 것은 의종 때부터 확인된다. 의종 때 咸有一이 바로 그런 인물인데, 그는 무격을 몹시 싫어하여 橋路都監을 관장하면서 개경의 무격을 모두 교외로 쫓아내었고 민속종교의 神祠들을 많이 없애버렸다.⁶⁴⁾ 이와 함께 무격을 배척하는 것이 점차 지식인의 미덕으로 여겨지게 되고, 죽은 사람을 기리는 墓碑나 墓誌, 또는 전기에서 이 점이 특필되기도 하였다.⁶⁵⁾

그래서 마침내 무격에 대한 배척이 지방관 차원이 아니라 국가차원에서 이루어지게 되는데, 그것은 무격을 개경 밖으로 축출하는 형태로 나타났다. 국가의 명에 의한 무격축출이 언제부터 실시되었는지는 알 수 없지만, 기록상으로는 명종~고종 때 활약한 이규보의 <노무편>에 처음 보이는 사실이며, 이 때는 대신들이 합의하고 왕이 재가함으로써 실행에 옮겨진 것이라 한다. 그리고 이러한 조치는 이후에도 여러 번 되풀이되었는데, 고종 때는 崔沆에 의해서 실시된 바 있으며,⁶⁶⁾ 충숙왕 후8년(1339)에는 監察司에서 各部는 개경에 거주하고 있는 무격을 모두 추쇄하여 성밖으로 축출하라는 방을 내건 적도 있었다.⁶⁷⁾

고려시대에 있어 무격을 배척하고 무교를 금압하는 방법은 직접적인 것과 간접적인 것으로 나누어 볼 수 있다. 직접적 방법으로는 무격을 도성 밖으로 몰아내어 활동영역을 한정하는 것과 무격에게 부정적 요소가 드러나면 처벌하는 것이 있다. 이 중에서 전자의 방법은 위에서 언급한 바와 같이 지방관들에 의해 개인적으로 실시되다가, 무신집권기로 오면서 국가적 차원에서 무

628쪽.

고려시대 日官에 대한 종합적인 연구로는 다음의 글이 있다.

金昌賢, <高麗時代 日官에 관한 一考察>(<史學研究> 45, 1992).

63) 《高麗史》 권 32, 世家 32, 충선왕 즉위년 4월 갑자.

64) 《高麗史》 권 99, 列傳 12, 咸有一.

65) 金龍善 編, <咸有一墓誌>(<高麗墓誌銘集成>, 翰林大 出版部, 1993), 250쪽.

李奎報, 《東國李相國集》 전집 권 35, 碑銘·墓誌, 曹溪山第二世故斷俗寺住持修禪社主贈諡眞覺國師碑銘并序.

李齊賢, 《益齋亂藁》 권 7, 碑銘, 卞韓國夫人柳氏墓誌銘并序.

66) 《高麗史》 권 129, 列傳 42, 崔忠獻 附 沆.

67) 《高麗史》 권 85, 志 39, 刑法 2, 禁令.

격을 금압하는 방법을 채택하게 된 것이다. 그리고 후자의 방법, 즉 무격 처벌에 대해서도 여러 가지 사례가 전해지는데, 명종 때 玄德秀는 安南都護副使로 있으면서 관할구역에 무격의 출입을 금지하는 한편, 여장을 하고 다니면서 풍속을 어지럽힌 男巫를 처벌했다.⁶⁸⁾ 충렬왕 때 安珣은 상주 판관으로 있으면서 공창무 3인을 처벌했고,⁶⁹⁾ 역시 충렬왕 때 沈諤은 공주부사로 있으면서 금성산 신당무를 처벌했다.⁷⁰⁾ 또 공민왕 때에도 柳濯과 李云牧이 제석천이라 자칭하면서 사람들을 현혹하던 무녀를 처벌한 사실이 있었다.⁷¹⁾

간접적 방법이란 무격배척과 무교금압에 목적이 있는 것은 아니지만, 결과적으로 무격의 활동을 위축시키는 것인데, 여기에는 무격에게 경제적 부담을 지우거나 그 밖의 의무를 부과하는 것 등이 있다. 국가에서 무격에게 경제적 부담을 지우는 예로는 충혜왕 후 4년(1343) 閔渙이 惡少輩를 각 도에 파견하여 무격과 匠人들에게 業中貢布稅를 거두게 했다는지,⁷²⁾ 우왕 13년(1387) 명나라에 보낼 말을 무격들로부터도 징발했던 적이⁷³⁾ 있다. 또 그 밖의 부담을 지게 한 예로는 충렬왕 25년(1299) 개경무녀 가운데 가무에 능한 자를 뽑아 왕실가무단이라 할 수 있는 男粧에 소속시킨 사실,⁷⁴⁾ 공양왕 때 典儀寺에서 맹인과 무격의 자식들을 악공에 충원한 사실,⁷⁵⁾ 충혜왕 후4년 규중의 미녀를 잘 아는 것은 무격만 하지 못하다는 嬖倖들의 말을 듣고 왕이 악소배들을 보내어 盲巫들을 침학한 사실⁷⁶⁾ 등이 있다. 또 충목왕 때 좌정승을 지낸 韓宗愈는 젊은 시절 무격이 가무하는 곳이 있으면 친구들과 짜고 음식을 빼앗아 취하도록 먹고서 楊花歌를 부르며 놀았다고 하는데,⁷⁷⁾ 이러한 행위도 무

68) 《高麗史》 권 99, 列傳 12, 玄德秀.

69) 《高麗史》 권 105, 列傳 18, 安珣.

70) 《高麗史》 권 106, 列傳 19, 沈諤.

71) 《高麗史》 권 111, 列傳 24, 柳濯 및 권 114, 列傳 27, 李承老 附 云牧.

72) 《高麗史》 권 124, 列傳 37, 閔渙.

73) 《高麗史》 권 79, 志 33, 食貨 2, 科斂.

74) 《高麗史》 권 125, 列傳 38, 吳潛 및 권 71, 志 25, 樂 2.

75) 《高麗史》 권 119, 列傳 32, 鄭道傳.

76) 《高麗史》 권 36, 世家 36, 충혜왕 후4년 8월 무신.

77) 成 倪, 《慵齋叢話》 권 3(《大東野乘》所收).

격들에게는 상당한 부담이 되었을 것이다.

그러나 고려시대에는 아직 巫稅 등 무격이 국가에 대해 저야 할 부담이 제도화되지 못했고, 이것의 정비는 조선시대에 와서야 이루어진다.

한편 위화도회군 이후, 급진개혁파 신진사류들이 집권세력으로 등장해서는 강도 높은 무교 배척론을 전개하였다. 예컨대 공양왕 3년(1391)에는 鄭道傳과 金紹가 왕에게 올린 상소를 통하여 무교금압의 필요성을 역설하였고,⁷⁸⁾ 비슷한 시기에 金子粹도 상소를 올려 같은 주장을 되풀이하였다.⁷⁹⁾ 이에 의하면 급진개혁파들은 무교금압을 이유로 ① 과도한 무교의례 비용으로 말미암은 국가와 민의 경제력의 피폐, ② 유교윤리와 배치되어 미풍양속을 해친다는 점을 들고 있다. 그래서 이들은 무교배척을 정책에 반영하여, 금령으로 명문화해야 한다고 주장하였다. 실제로 이들은 공양왕 3년 사전을 혁파하고 과전법을 시행할 때 僧尼·娼妓·盲人 등과 더불어 무격을 給田대상에서 제외하였다.⁸⁰⁾ 결국 급진파 신진사류들의 주장은 성리학을 지도이념으로 채택한 새로운 왕조건설을 위한 정지작업의 일환이었다고 할 수 있겠다.

그러나 고려왕조의 무교금압이나 무격배척에는 문제가 있었다. 그것은 첫째, 도성내에서의 무격의 활동을 금할 뿐, 밖에서의 활동에 대해서는 별다른 제약이 없었다는 점이다. 이것은 고려왕조가 무격의 존재 자체를 부인하지 않았음을 시사하지만, 한편으로는 무교정책이 그만큼 불완전했음을 의미한다. 그래서 무격들은 국가의 단속이 느슨해지면 신도들을 찾아 개경으로 돌아왔고, 때문에 국가의 무격축출령이 거둬들 수밖에 없었다.

둘째, 국가적 차원에서 무격에 대한 처벌기준이 마련되지 못했다는 점이다. 그래서 같은 무격이라도 어떤 지방관은 믿고 따랐는가 하면, 안향이나 심양의 경우처럼 처벌하는 경우도 있었다. 따라서 고려왕조의 무교정책은 일관성이 부족한 것이었다고 할 수 있겠다.

〈徐永大〉

78) 《高麗史》 권 119, 列傳 32, 鄭道傳 및 권 117, 列傳 30, 李詹.

79) 《高麗史》 권 120, 列傳 33, 金子粹.

80) 《高麗史》 권 78, 志 32, 食貨 1, 田制 祿科田.