

韓國佛教思想의 展開過程에서 나타난 融和精神

尹 明 老
(哲學科 教授)

序 言

사람은 누구나, 서로 矛盾되거나, 反對되는 두 主張 내지 思想을 대할 때는, 그 두 主張을 동시에 承認할 수 없는데서 緣由되는 일종의 內的 葛藤을 일으킨다. 이리하여 이 葛藤의 解決을 摸索하게 되고 그 結果로서 대개 折衷의 主張 내지 思想이 나오게 된다. 이것은 사람의 思惟의 體制上, 論理的으로 矛盾·反對되는 것을 兩立시킬 수 없는 知性的 本質的 屬性의 所致라고 할 수가 있다.

그러기에 對立되는 두 思想이 擡頭하였을 때, 그 折衷이 試圖되곤 한 事例는, 東西洋을 莫論하고 思想史에서 흔히 볼 수 있는 일이다. 가령 中國에서는 孟子의 性善說과 荀子の 性惡說의 對立에 대하여 「人之性有貪有仁, 仁貪之氣兩在於身」이라고 봄으로써, 人性的 非善非惡을 主張한 董仲舒의 折衷思想을 볼 수가 있고, 西洋에서는 古代希臘時代에 單元論的 立場에서 宇宙生成을 主張한 一派와, 論理的으로 生成을 否定한 一派의 對立을 多元論으로 折衷하고자 試圖한 學者들, 혹은 近世에 와서는 理性論과 經驗論의 對立을 綜合적으로 折衷한 Kant를 들 수가 있다.

그러나, 이와 같은 思想的인 折衷은 여기서 主題가 되고 있는 融和의 精神과는 區別할 必要가 있다고 생각된다. 折衷은 어디까지나 우리의 思惟體制에 따르는 論理的 當爲性에 의해서 着想되는 것임에 反하여, 融和는 論理 以前의, 그리고 論理보다 深層的인 心情的 性向의 發露라고 할 수가 있다. 물론, 그 淵源이 論理的 當爲性에 있든지 혹은 心情的인 融和精神에 있든지 간에 對立을 止揚하는 思想은 한결같이 일종의 折衷의 形態를 띠기 마련이다. 그러므로 折衷의 形態로 表出된 思想을 그 上層的인 思想形態의 觀點에서만 볼 경우에는, 미상불 그 思想이 단순히 論理的 當爲性的 所産인지, 혹은 보다 深層的인 融和精神의 所産인지 判別하기가 困難하다 하겠다. 그러나, 가령 우리는 Kant가 理性論과 經驗論을 綜合·統一하여 自身の 이른바 先驗哲學을 確立한 것이나, 董仲舒가 性善說과 性惡說을 折衷하여 人性的 非善非惡說을 主張한 것을 가리켜, 그들의 融和精神的 所産이라고 말하지 않는 것만은 事實이다.

그러므로, 우리는 여기에 折衷의 形態로 表出된 思想의 淵源이 그 어느 쪽에 있는지 區別할 수 있는 基準을 設定할 必要가 있다. 그리고, 그 基準은 다름아닌 「表出된 思想形態를 그 思想 以外的 深層文化의 表出形態와 아울러 考察한」에다 둘 수 밖에 없을성 싶다. 그 까닭은 한 民族의 生活樣式이나 藝術形態와 같은 深層文化는 우리의 삶과 直結된 心情的인 바탕 위에서 形成되기 마련이요, 따라서 만일 이러한 深層文化 一般의 形態 속에 다른 深層文化와의 折衷의 要素가 發見될 수 있고, 더구나 그 文化形態가 獨特한 統一的 調和를 이루고 있을 경우에는, 우리는 그것을 心情的인 深層에 뿌리박고 있는 融和精神的 發露라고 할 수 있으며, 더 나아가 같은 折衷의 形態를 띤 思想이라도, 이와 같은 心情的 深層文化를 바탕에 깔고 있는 思想은, 단순히 論理的 當爲性에서 나온 折衷思想과 달리 깊은 融和精神的 表出이라고 볼 수가 있겠기 때문이다.

이러한 視角에서 볼 때, 우리는 本來 外來思想이었으면서도 우리의 傳統思想으로서 消化되어 우리의 獨自의인 固有文化의 根幹을 이루고 있는 佛敎나 儒敎의 思想 속에서, 許多한 對立的인 主張內容들을 統一·折衷하고자 試圖한 先人들의 많은 努力을 찾아볼 수 있음은, 그것이 先人들의 단순한 個人的인 論理的 當爲意識에서 나온 表層的 折衷에 그치는 것이 아니라, 바로 우리 民族의 深層的인 心情 속에 흐르고 있는 融和精神的 發露임을 말해 주는 것이라고 할 수가 있음직하다. 왜냐하면, 우리의 先人들은 外來文化를 受容함에 있어 단순히 그것을 踏襲한 것이 아니라, 반드시 우리 自身の 心情的인 熔鑪에다 일단 溶解하여, 그 本來의 原形文化와는 다른 우리의 固有한 生活規範, 調和있는 生活樣式, 獨特한 藝術 등을 創出하여 왔고, 近代에 이르러 西歐文化를 受容함에 있어서도, 오늘날 우리의 規範意識이나 生活樣式에서 보는 바와 같이, 先人들과 꼭 같은 受容態度를 우리는 보이고 있거니와, 이는 다름아닌 우리 民族의 深層的인 心情 속에 融和의 精神이 맥맥히 흐르고 있다는 證左라고 할 수가 있기 때문이다.

筆者가 門外的 立場에서나, 佛敎가 受容되고 展開되어 오는 過程에서, 對立되는 思想들을 統一·融合시키고자 努力한 많은 先人들의 試圖를 살펴보고, 이것을 우리의 融和精神的 具現으로 보는 所以가 여기에 있다.

I. 佛敎思想의 受容期

1) 僧朗의 二諦合明中道義

三國이 각기 中國으로부터 佛敎를 受容한 후 高句麗의 僧朗은 逆으로 中國에 들어가서 大乘佛敎의 기초를 定立하는데 큰 역할을 하였다. 그는 中國땅에서 入寂하였으나 高句麗의 實法師, 印法師 등의 계승자를 낳게 하였고, 또 고구려의 惠慈·惠聰·慧灌·道登 등이 三論을 日本에 전하여 日本三論宗을 성립케 하였다. 따라서 僧朗은 中國三論宗의 성립과 高

句麗 三論思想의 전과 및 日本三論宗 성립의 기초를 이루어 놓았다고 할 것이다.

당시 중국은 북쪽의 毘曇宗의 有思想과 江南의 成實宗의 空思想에 각기 집착하여 「空即不空」을 깨닫지 못하였다. 有와 空의 이러한 偏執을 是正한 것이 바로 僧朗의 三論思想이다.

본래 毘曇의 有哲學은 Gandhāra 지방에서 希臘哲學의 영향을 받고 발생하여 사물의 본체는 過去·現在·未來를 통하여 實在한다고 보고, 三世實有와 無爲의 Dharma만이 恒存한다는 法體恒有를 주장하였다. 諸行無常이라 하지만, 그것도 本體는 恒存하며 그것이 작용해서 나타나는 現象이 순간마다 生滅하는 것이오, 따라서 모든 現象은 無常하다는 뜻이라고 해석하였다. 이러한 有部哲學을 비판하고 반대한 것이 般若의 空思想이다. 그러나 中國江南을 휩쓸고 있던 空思想은 中觀系의 空이 아니라 成實論의 小乘空이었다. 그러므로 이것도 僧朗의 新三論을 계승한 吉藏에 의하여 완전히 論破되고, 成實論은 空에 집착하여 空이 곧 不空인줄 모르는 것이라 하였다. 「空即不空」이 곧 中道義임을 깨닫지 못한 것이 成實論이라는 것이다.

이리하여 三論宗은 中觀系의 龍樹의 中觀論과 十二門論 및 提婆의 百論을 根本으로 하여 中道義를 확립하였다.

요컨대 모든 現實은 空이요, 物質的이건 精神的이건 모든 存在는 空을 本質로 한다. 따라서 根本佛敎의 緣起說은 空으로 解明되고, 毘曇의 恒有實在論은 거부된다. 龍樹는 이러한 空에 근거하여 「八不의 中道」를 주장하였다.

「모든 存在가 空이 되면 苦인 生도 없는 것이요(不生), 生이 없으므로 滅도 없으며(不滅), 恒存하는 어떤 連續性도 없으므로(不常) 斷絶도 없으며(不斷), 平等(一)도 없고 差別(異)도 없으며 原因도 없고(不來), 歸一할 곳도 없다(不出). 홀륭하게 因緣을 설명하고, 여러 邪論을 滅破한 佛을 나는 禮拜한다」고 한 것이 龍樹의 八迷의 否定이다. 이 「否定的 否定」이 곧 中道요 「破邪顯正」으로서, 이에 의하여 얻을 것도 없고 얻어지는 것도 없는 無所得空인 中道가 있게 되는 것이다. 僧朗은 古三論을 버리고 新三論을 취했거니와, 眞諦와 俗諦의 二諦를 古三論은 理라 한데 대하여, 新三論은 敎라 하였고, 古三論은 二諦를 有相, 有所得이라 한데 대하여, 新三論은 無相, 無所得이라 하였다. 八不中道를 二諦와 연관지어 전개시킨 것이 僧朗의 獨得處이다. 「攝山師는 말하기를 眞俗二諦란 이 中道를 드러내는 妙敎이다. 그것은 글과 말을 다한 지극한 설명이다. 中道는 有와 無를 밝히나, 有와 無는 道理를 어기지 않는 것이다. 中道가 비록 二를 단절한다 할지라도, 그 二에 의하여 理를 얻게 되는 것이다. 이로써 眞과 俗의 門을 얻게 되니, 二諦法으로 衆生을 教化한다」¹⁾고 한 것이다.

1) 攝山師云, 二諦者, 乃是表中道之妙敎, 窮文言之極說也, 道明有無, 有無不乖其道理, 雖絕要二, 因二以得理, 是以開眞俗門, 說二諦法, 以化衆生. (大乘三論略章)

모든 存在는 因緣에 의하여 生滅한다는 現象界의 眞理인 俗諦와 一切皆空이라는 先驗的 眞理인 眞諦는 無所得의 中道를 얻게 하는 方便說이다. 따라서 二諦는 「不空의 空」인 中道를 드러내는 認識方法이라 하겠다. 이와 같이 中道는 有도 아니고 無도 아니며, 一도 아니며, 二도 아니다. 그것은 客觀化되고 相對化되는 것도 아니며, 그것을 넘어선 絕對이다.

이 二諦(相對性)에 의하여 中道가 드러나기 때문에 僧朗은 二諦를 教門이라 한 것이며, 이러한 二諦를 媒介로 하여 中道를 로리내는 方法을 사용한 것이 그의 二諦合明中道の 論理이다.

僧朗의 二諦合明中道란 諸法實相을 설파한 것으로서, 그것은 非中이요 非不中이다. 衆生을 위해서는 中이라 하지만, 이는 不中을 드러내기 위한 하나의 方便이다. 그 까닭은 有無의 偏執을 떠난 것은 中이라 하겠지만, 그러한 偏執이 없다면 中도 또한 不中이라, 中의 설 곳이 없게 되기 때문이다. 이러한 非中非偏을 구태어 中이라고 한다면 그것은 絕對中으로서, 中에도 執着하지 아니하므로 無住라고 할 수 밖에 없다. 그러므로 二諦合明中道는 결국 이러한 無住中道를 드러내기 위한 方法이었다.

2) 圓光法師의 大乘菩薩道精神

—世俗五戒를 中心으로—

眞平王 三十五年(613) 皇龍寺에 百座道場을 설치하고 여러 高僧을 請하여 說經할 때 圓光은 가장 上首에 있었다. 그때, 비록 原宗(二十三代 法興王)의 興法以來로 新羅에 佛敎가 公認되기는 하였으나 一般的으로는 아직 敎理에 精通하지 못하였으므로, 「마땅히 歸戒滅讎 法으로 우매한 무리를 깨우쳐 주어야 할 것이라」 하고 衆議로써 圓光이 있던 嘉瑟岬寺에 占察寶를 두고 이로써 常規를 삼았다.

圓光은 항상 嘉瑟岬寺에 定住하여 大乘經典을 講說하였다. 그 때 貴山과 籌項이라는 두 靑年이 「우리들은 花郎들과 交遊하기를 기대한다. 그럴진대 먼저 마음과 몸가짐을 바로 하지 않으면 육됨을 면치 못하리니, 道를 賢者에게 물어 보리라」 하고, 함께 圓光 門下에 나아가 「저희들 숙된 선비로서는 어리석어 아는 바가 없사오니, 願컨대 한 말씀 가르쳐 주시면 이로써 평생을 지켜 나아갈 敎훈으로 삼을 것입니다」 하니, 圓光은 「佛敎에 菩薩戒가 있으나 너희들은 臣子된 도리로서 아마도 지키기 어려우리라. 이제 世俗의 五戒(事君以忠, 事親以孝, 交友以信, 臨戰無退 殺生有擇)가 있으니 그대들은 이를 행하여 소홀히 하지 말라」고 하였다. 이 말에 貴山 등이 「다른 것은 분부를 받들겠사오나 殺生을 가려서 하라는 뜻은 알지 못하겠습니다」 한즉, 法師는 「六齊日, 봄, 여름철엔 殺生을 하지 않으니, 이는 때를 가려서 하려는 것이요, 使畜을 죽이지 않는다 함은 馬, 牛, 鷄, 犬을 이룸이요, 細物을 죽이지 않는다 함은 物을 가려서 하려는 것이니 이 또한 오직 부리는 짐승을 많이 죽이기를 바라지 않을 따름이라, 이것이 곧 世俗의 善戒이다」라고 하였다. 貴山等은 이 가르침

에 순종할 것을 맹서하였으며, 후에 두 사람은 從軍하여 마침내 나라에 큰 功을 세웠다고 한다. 위의 몇가지 事例에 의하여 新羅 眞平王 때의 佛教樣相과 戒律의 性格이 어떠하였던가를 짐작할 수 있을 것이다.

圓光 이전에는 出家沙門이 具足戒를 受持하고 一般으로는 五戒나 八戒를 說하였으며 아울러 大乘의 菩薩戒가 行해졌었다. 오늘날 그 內容을 傳해 주는 記錄이 남아 있지 않으며, 이 圓光의 傳記에서 비로소 具足戒를 받았다는 것과 菩薩戒라는 名稱이 分明히 나타나 있다. 圓光은 中國에서는 成實이나 數論 등의 講論을 받았으며, 還國 후로는 攝論, 般若, 涅槃 등을 講說하는 등 주로 大乘敎를 宣揚하였다. 自身은 出家僧으로서의 本分을 嚴格히 지켰으며, 따라서 많은 道俗들의 尊仰을 한 몸에 지니고, 利養을 受容하면서도 턱끝만치도 私有化하는 일이 없었으며, 財施는 모두 寺院經營에 充當하고 自身은 오직 衣鉢 밖에 없는 清潔한 戒行을 堅持하는가 하면, 한편으로는 一般民衆을 敎化하고 利益되게 하기 위해서는 어떠한 善方便도 不辭하는 이른바 利他를 주로 한 大乘菩薩戒의 精神으로써 大衆敎化에 힘쓴 흔적을 엿볼 수 있다. 그의 佛教觀은 菩薩戒思想을 根本으로 삼았으며, 이것을 時代의 環境에 맞추어 自由로이 구사하였으니, 그것이 곧 위의 두 花郎에게 말한 世俗五戒이다.

眞平王 三十年에 王은 高句麗가 자주 國境을 侵入함을 염려하고, 隋나라에 請兵하여 敵國을 征伐코자 法師에게 命하여 乞師表文을 짓게 하였더니, 「自己의 生存을 爲하여 남을 滅亡하게 하려는 것은 沙門으로서 차마 못할 것이나, 貧道는 大王의 國土에 依存하여 살아가고 있으므로 敢히 命을 따르지 않을 수 없다」하여 表文을 지어 올렸다. 圓光이 取한 이러한 態度에서 볼 수 있듯이, 그는 沙門으로서 自己個人에 關係되는 일이라면 敢히 하지 않는 點과, 大乘의인 立場에서는 國民의 한 사람으로서 하지 않을 수 없는 點을 뚜렷이 區別하여, 自己 스스로를 律하고 利他行을 實踐하였다. 그러한 精神의 發露가 곧 花郎들에게 說破한 世俗五戒이거니와, 이 世俗五戒야말로 그 類例를 찾아볼 수 없는 法師의 獨特한 佛教觀이다. 또 후에 歸戒滅饑法으로써 완고한 무리를 깨우쳐 주기 위해서 베푼 占察法會의 施行도 바로 이런 뜻에서 나온 것이었다.

佛教가 世間에 流布된지 日淺한 新羅人들에게 實際로 受持하고 實行할 수 있는 戒律을 주어 根機를 調熟케 하고 敎化하기 위하여 說하여진 獨步의 世俗五戒를 자세히 考察하여 그 思想의 背景을 究明해 보기로 한다.

新羅 초기에 流行된 佛教思想의 하나는 彌勒信仰思想으로서, 有緣의 佛國淨土를 祈願하는 사람들은 그것에 副應할만한 機根이 될 수 있도록 持戒의 生活을 영위하고, 統治者들도 또한 이 彌勒思想을 통해서 新羅의 理想國土化를 도모하고 轉輪王의인 政治理念을 具顯하는데 힘썼으므로, 國家와 佛教가 相互提携를 통해서 다같이 短時日에 飛躍의인 發展을 이룩하여 三國統一의 大業을 達成하고 新羅 佛教의 黃金時代를 現出케 하였던 것이다. 이러한 新羅의 發展과 三國統一의 原動力이 된 것은 眞興王 時代以來 일어난 花郎運動이라 하

졌거니와, 이 운동의 精神의 支柱로서 花郎들의 指導育成을 擔當한 사람들이 곧 新羅佛敎의 大衆化 運動의 先驅라고 할 수 있는 一部의 僧侶들이었다. 花郎의 成立에 관해서는 여러 學說이 紛紛하나, 하여튼 그것은 眞興王時代에, 在來부터 있었던 原始 男性集會의 中心이 되는 女性花郎(源郎)을 時代性에 適應시켜서 男性花郎으로 代置하고, 人材養成을 目的으로 靑少年修練團體로서 制度化한 것이라 하겠다. 이러한 花郎徒에 屬하고 있는 前述한 두 사람의 靑年이 自身들의 平生의 誠가 될만한 가르침을 圓光에게 請하였던 것이며, 이는 모든 花郎들이 한결같이 바라는 指標이기도 하였다. 이에 對하여 圓光은 그들에게 가장 알맞은 誠命으로서 世俗五戒를 說한 것이다.

이 世俗五戒는 一見 마치 儒敎에 있어서의 五常(仁義禮智信)에 견주어 說한 것 같이 느껴지며, 또 從來에 있어서는 그렇게 解釋되어온 傾向도 없지 않았다. 그러나 圓光의 世俗五戒는, 中國에 있어서 佛敎를 中國文化圈內에 定着시키기 위하여 佛敎의 五戒를 儒敎의 根本倫理인 五常에 對應시켜 五常과 같다고 하여 儒敎와의 妥協과 調和를 試圖한 것과는 달리, 新羅의인 發想의 展開에 의한 것이었다. 이렇듯 新羅人들은 그들이 살고 있는 新羅야말로 有緣의 佛國土요, 當來佛의 現生을 願하기에 알맞은 理想國土를 建設하리라는 自負를 가지고 있었던 것이다. 그러므로 新羅人들은 有緣의 佛國土인 新羅를 守護하는 것이 곧 임금에 忠誠하는 길인 동시에, 이러한 佛國土에 몸을 받아난 報恩思想에서 持戒의 生活을 實踐하는 것이 곧 孝道라고 생각하였다.

花郎들은 항상 團體的인 修養生活을 통해서 서로 切磋琢磨하고 信義로써 交分을 맺고 있었음은 勿論이오, 깊이 佛法을 믿고 有緣의 佛國土인 新羅를 守護 發展시키는 일에 身命을 바쳤으며, 新羅를 侵犯하는 무리를 調伏하기 위해서는 臨戰無退의 勇氣로써 率先하여 싸움터에 나아갔던 것이다. 圓光이 佛道修行의 沙門으로서 衆生이 서로 殺戮을 벌이는 戰爭을 가장 꺼려하면서도, 正法과 佛國土를 守護한다는 信念을 가진 立場에서는 戰爭을 容認하였으나, 그래도 衆生의 生命損失을 最少限度로 그치도록 해야 한다고 본 苦衷의 發露가 곧 殺生有擇의 戒였다.

動機의 善惡에 의하여 戒의 持犯을 判別하고 그 行爲가 衆生에게 利益을 가져오게 되고 正法을 守護하기 위한 것이라면 殺生도 필경에는 犯戒가 되지 않는다고 하였던 것이다.

臨戰無退와 殺生有擇을 說한 圓光의 이 처사는 佛國土인 新羅를 守護한다는 護法護國思想에서 나온 것이며, 이러한 大乘菩薩戒의 精神에 立脚하여, 그는 佛敎에서 말하는 五戒가 아닌 새로운 世俗五戒를 說하게 된 것이다. 위에서 말한 바와 같이 新羅에 있어서의 圓光의 世俗五戒는 다름아닌 新羅의 佛國土思想에서 생겨난 것이다. 이 世俗五戒를 生活信條로 삼은 花郎들 속에서 수많은 人物이 輩出하여 三國을 統一하고 新羅를 發展시키는데 中樞的인 役割을 담당하였거니와, 이로써 圓光이 新羅의 三國統一의 大業에 寄與한 功績이 얼마나 컸던가를 짐작할 수 있다.

圓光 個人은 僧侶로서 比丘戒와 菩薩戒를 受持한 사람이며, 따라서 世俗弟子에게 說戒함에 있어서도 佛教傳統의 五戒, 八戒, 菩薩戒 등을 傳授했어야 마땅할 것이요, 그 形式的 定規를 逸脫한 것은 小乘佛教에서 본다면 分明히 違律 犯戒라고 하겠지만, 一切衆生을 濟度하기 위해서는 萬行이 다 菩薩行이 될 수 있다는 大乘보살적 견지에서는, 當時의 三國이 鼎立하여 서로 싸울 수 밖에 없었던 戰國時代의 青年들을 위하여, 時代的 要求에 順應한 臨機應變, 隨機說法의 教化方法을 내세우지 않을 수 없었다. 이는, 中國에 있어서 佛教의 五戒를 五常의 儒敎의 倫理道德에 配對한 것과는 달리, 三國이 統一을 志向하여 角逐을 벌인 時代相에 副應해서 새로운 佛教理念을 바탕으로 提示한 新羅人의 國民的 倫理綱領이었다고 할 수가 있다.

新羅의 戒律은 大小를 兼受하였지만, 그 戒律思想은 小乘戒律보다 大乘의 菩薩戒를 보다 더 重視하였다. 처음에 小乘의인 戒律이 流布되었으나, 이 때문에 形式主義의인 面으로 치우치는 風潮가 일어나게 되자, 바로 弘益과 持戒를 彌勒信仰에 연결시켜 新羅에 佛國淨土를 나타내게 하려는 具體的인 目標를 세워 國民의 信仰과 思想을 合理的으로 歸一시키는 동시에, 國民生活을 規制하는 佛教的인 倫理道德을 세우기에 힘썼다. 이 때문에 처음에는 世俗一般에게도 佛教의 八箇條戒律을 受持하도록 大乘의인 八關齋가 行해졌었다. 그러나 이 八關齋가 결국은 古代宗教儀式과 混合된 形式으로 施行되었으며, 또 이 八條의 戒律이 根機未熟의 民衆이 實踐하는 데는 難點이 있음을 알고, 圓光은 한층 더 積極的으로 國民이 實踐할 수 있는 世俗五戒를 制定하였던 것이다.

따라서 이 世俗五戒는 利他를 主眼目으로 한 大乘의 見地에서 나온 것으로서, 佛教大衆化의 先驅的 役割을 한 것이라고 하겠다.

II. 新羅佛教의 展開

1) 元曉의 通佛敎理念

(1) 新羅의 大衆佛敎運動

新羅初期의 貴族佛敎는 眞平·善德女王代에 이르러 神僧 惠宿·惠空이 나타남으로써 불교의 庶民化가 추진되었다.

「三國遺事」의 「二惠同塵」에 의하면, 惠宿은 花郎 好世郎의 郎徒로서 安康 赤善村에서 평생을 지냈으며, 國仙 구참공의 살육을 징계한 緣由로 眞平王의 召命을 받았으나 여자와 참상에 누워 자는 체하고 거절하였다. 이와 같이 國王의 召命까지 거절하고 土豪를 징계하며 마을에 숨어 大衆을 교화하여 불교의 서민화를 꾀하였고, 惠空은 天真公의 고용인으로 있다가 출가하여 늘 小寺에 살면서 미친 것처럼 취하여 삼태기를 지고 거리를 노래하고 춤추

며 다녔으므로 그를 負簞和尚이라 하였다. 그가 恒汀寺(迎日吾魚寺)에 있을 때는 元曉가 그에게 여러 佛經에 대하여 질의했다고도 傳한다.

한편 「宋高僧傳」의 「元曉傳大安」에 의하면 大安聖者는 그 내력을 알 수 없는 사람으로서 형상과 의복이 특이하고, 늘 장터에서 銅鉢을 치고 大安大安했다고 한다. 王이 大安에게 金剛三昧經을 說하도록 하였으나 「經을 가지고 오라, 王의 궁궐에는 들지 않으리라」 하여 佛僧의 貴族化에 抵抗하였다.

이러한 일련의 인물의 행적은 元曉의 佛敎思想 形成에 큰 영향을 주었으며, 이 때문에 「上求菩提 下化衆生」의 元曉思想은 無碍行으로 나타났던 것이다. 또한 평생을 숨어서 靈鷲山에 있으면서 法華를 강하며 伊亮公의 家奴 智通을 得度케 하고, 元曉에게 「初章觀文」과 「安身事心論」을 짓게 한 異僧 朗智도 貴族佛敎에 반대한 元曉의 숨은 스승이었다.

元曉가 地福의 어머니가 죽으매 「莫生兮其生也苦, 莫死兮, 其生也苦」라 하였는데, 地福이 번거롭다 하니, 다시 「死生苦兮」라 한 것은 바로 철저한 元曉佛敎의 庶民化 精神이라 하겠다.

(2) 和靜의 論理

元曉思想의 根本眞髓는 眞理의 참모습(大乘)을 一貫된 和靜의 論理에 의하여 드러내고자 한데 있다고 할 것이다. 수많은 佛典 闡 大小百家宗派의 經論을 일관된 論理에 의하여 闡明하여 會通融和시켰다는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 「起信論疏」에서 「진리의 참모습은 깊고 고요하며, 맑고 평화로우며, 그윽하고 미묘하되 어찌 萬像의 밖으로 벗어났으랴. 고요하고, 또 고요하나 오히려 百家의 설명안에 있다. 萬像의 밖이 아니건만 事理를 判別하는 五眼으로는 그 형체를 볼 수 없고 言說 안에 있으나 四辯으로는 그 형상을 말할 수 없다. 크다고 하자니 안이 없는 지극히 작은 것에 넣어도 남음이 없고, 작다고 하자니 한량이 없이 큰 것을 둘러싸고도 남음이 있다. 有라 하자니 평등한 眞如가 그것으로 말미암아 空하고, 無에서 찾자니, 萬物이 그것을 타고 생겨난다. 무어라 설명할지 알지 못해 억지로 大乘이라고 이름하였다」²⁾ 하였으며, 「起信論別記」에서 「그 참 모습은 광활하다. 그것은 크게 텅 빈 것처럼 내가 없고, 넓고 넓어서 큰 바다처럼 지극히 공평하다. 지극히 공평하기에 動靜이 因緣따라 이루어지며, 그 내가 없기에 染과 淨이 모두 하나가 된다. 染과 淨이 하나가 되므로 眞과 俗이 평등하고, 動과 靜이 함께 이루어지기에 모든 운동에 差別相이 있는 것이라」³⁾ 하였다.

百川萬流가 필경 一乘의 참모습으로 歸一할 것이나, 그것을 論證하는 論理는 그가 自由

2) 夫大乘之爲體也, 蕭焉空寂, 湛爾冲玄, 玄之又玄豈, 出萬像之表, 寂之又寂之, 猶在百家之談, 非像表也, 五眼不能見其軀, 在言裏也四辯不能談其狀, 欲言大矣, 入無內而莫遺, 欲言微矣, 苞無外而有餘, 引之於有, 一如用之而空, 獲之於無, 萬物乘之而生, 不知何以言之, 強號之謂大乘。(元曉全集一起信論疏 上卷)

3) 其體也曠兮, 其若大虛而無私焉, 蕩兮其若巨海, 而有至公焉, 有至公故, 動靜隨成, 無其私故, 染淨斯融, 染淨融故, 眞俗平等, 動靜成故, 昇降參差。(元曉全集一大乘起信論別記)

自在로 驅使하던 開合, 與奪, 立破, 許不許, 然不然이요, 어느 經論이나 分析과 綜合, 肯定과 否定을 거쳐 다시 大肯定, 大和靜으로 이끌어 나아간다. 위에서 인용한 起信論疏나 起信論別記는 「開合自在」 「立破無礙」로 大和靜을 論證한 것이었다. 起信論疏에서는 「開하면 한량이 없고 가이 없는 뜻은 宗이 되고, 合하면 二門一心의 법은 要가 된다. 二門 안에 만가지 뜻을 포함하여 문란하지 않고 가이없는 뜻이 한가지 一心으로 融合된다. 이로써 開와 合이 自在롭고, 立과 破가 無礙하다. 開하여도 번거롭지 않고, 合하여도 좁지 않으며, 立하여도 得이 없고, 破하여도 잃음이 없다. 이것이 馬鳴의 妙術이요, 起信의 宗體가 된다」⁴⁾고 하였으며, 「起信論別記」에서도 「道는 만가지의 대상을 停止시켜 드디어 一心의 근원으로 돌리는 것이며, 그 論은 立하지 않는 바가 없고 破하지 않는 바가 없는 것이다. 中觀論이나 十二門論 등은 모든 집착을 破하고 破한 것을 다시 또 破해서 破를 거듭함으로써 결국 能破(主體)와 所破(對象)도 許하지 않으니, 이는 論破(往)하나 肯定에 이르지 못하는 論이라 하겠다. 한편 彌勒의 瑜伽論과 無着的 攝大乘論 등 唯識은 深淺을 함께 立하여 法門에서 敎判하나, 자기의 주장하는 法을 融合해서 부정해 버리지(遣) 못하니, 이는 與하되 奪을 모르는 論理라 하겠다.

그러나 이제 이것을 論하는 자는 이미 智慧롭고 이미 仁하며, 또한 玄하고, 또한 넓으니 立하되 自遣하지 않음이 없고, 破하되 還許하지 않음이 없다. 還許란 저 論破(往)된 것을 드러내고, 論破(往)의 궁극에 가서 普遍의 진리를 나타내는 것이다. 그렇지만 自遣이란 이 肯定(與)된 것을 밝히고 肯定(與)의 궁극에 가서는 否定(奪)을 하는 것이다. 이것은 모든 論의 祖宗이요, 群靜에 대한 批判의 核心이다」⁵⁾

이것이 和靜의 一般論이다. 中觀論은 否定을 계속하여 執을 破하고, 破를 다시 破하여 가는데 그칠뿐, 그것을 肯定으로 이끌지 못하였으며, 瑜伽唯識論은 立과 與에 설 뿐이며, 그것을 부정해 버리지 못하니, 與만 알고 奪은 모르는 論理이다.

이 兩流派는 佛教의 二大思想이면서 서로 論靜해 마지 아니 하였다. 이에 對하여 大乘起信論은 이러한 두 가지 立場을 止揚하는 思想을 지녔으므로 元曉는 이를 중요시하여 疏와 別記를 지었고, 開合, 立破, 與奪의 論理에 의하여 和靜思想을 전개하였던 것이다.

(3) 菩薩道實踐과 淨土思想

元曉는 無碍自在한 自身の 和靜思想을 淨土思想에도 적용하여, 大衆救濟의 速效를 바랄

- 4) 開則無量無邊之義爲宗, 合則二門一心之法爲要, 二門之內, 容萬義而不亂, 無邊之義, 同一心而混融, 是以開合自在, 立破無礙, 開而不繁, 合而不狹, 立而無得, 破而無失, 是爲馬鳴之妙術, 起信之宗體也. (元曉全集一起信論疏)
- 5) 爲道者, 永息萬境遂還一心之源, 其爲論也, 無所不立, 無所不破, 如中觀論十二門論等, 遍破諸執, 亦破於破, 而不還許能破所破, 是謂往而不遍論也, 其瑜伽論攝大乘等, 通立深淺, 判於法門, 而不融遣自所立法, 是謂與而不奪論也, 今此論者, 既智既仁, 亦玄亦溥, 無不立而自遣, 無不破而還許, 而還許者, 顯彼往者往極而遍立, 而自遣者, 明此與者, 窮與而奪, 是謂諸論之祖宗, 群靜而評主也. (大乘起信論別記)

수 있는 方便으로서 自身の 淨土思想을 披瀝하였다.

그는 千村萬落을 巡歷하며 온 나라 사람으로 하여금 南無阿彌陀佛을 외우게 함으로써, 形式化되고 硬塞化된 貴族佛教敎團의 부패를 革新코자 하였으며, 形式化된 戒律만을 戒律으로 아는 淺識으로 볼 때는 破戒라고 생각되는 행위를 시슴지 않고 감행하여 一大革新의 警鍾이 되게 하였다.

요석공주에게 薛聽을 잉태케 하고 표주박을 두드려 舞弄하던 그가 깨치게 하고자 한 것은 다름아닌 참 菩薩戒가 무엇인지를 알게 하는 일이었다. 진정한 菩薩戒란 死灰枯木과 같이 形骸化된 戒律이 아니다.

「菩薩戒란 여러 흐름을 본원으로 되돌리는 큰 나루터요, 邪를 여의고 正道로 나아가는 중요한 門이다.」⁶⁾

「혹은 속마음은 실로 邪惡한데 겉으로 자취만 올바른 것과 같고, 혹은 드러난 행위는 染된 것과 같으면서도, 속마음은 순박하고 깨끗하며, 혹은 지은 행위가 조그만한 禍에 합당하되 큰 근심거리를 이루며, 혹은 마음과 행동이 深遠하지만 오히려 淺近하게 되어 진리를 여의고 있다.」⁷⁾

이것이 곧 元曉의 戒律觀으로서, 참 戒律을 中心으로 淳淨해야 한다는 것이다. 去邪就正하고 返流歸源한다면 少合福 아니 해도 좋은 것이다. 大衆이나 庶民의 속마음은 순박하고 깨끗한 것이다. 그것을 숨김없이 드러내는 것이 곧 戒律이요, 따라서 戒律의 大衆化가 추구된 것이다.

그가 「穢土와 淨國이 본래 한 마음이요, 生死와 涅槃도 마침내 둘이 아니라」고 한 것은 참된 부처가 무엇인가를 直示한 것이요, 穢土·淨國이 마음의 所産이라는 것을 說한 것이라 하겠다.

「衆生의 心性은 融通無碍하여 크기가 마치 텅 빈 하늘과 같고 깊기는 바다와 같다. 虛空과 같기 때문에 그 본모습은 平等하여 차별적 分別心으로는 이해할 수 없다. 어디에 淨國과 穢土라는 空間이 있겠는가. 마치 바다와 같은 까닭에 그 본질은 潤滑하여 능히 因緣을 따라서 거역하지 않으니, 어찌 동정하는 時間性이 있겠는가. 너 이제 혹은 塵風으로 말미암아 五濁(劫·見·煩惱·衆生·命)에 빠져서 오래 轉轉하며, 괴로운 물결에 가라앉아 오래 흐르기도 하고, 혹은 善力을 받아 四流(欲·有·見·無明)를 다 끊고 淨으로 들어가 다시는 苦海로 돌아올이 없이 彼岸에 이르러 길이 고요한 열반에 들기도 한다. 이와 같은 動과 寂은 모두 하나의 큰 꿈이다. 깨달음에서 말한다면 이도 없고 저도 없으며 穢土와 淨國이 본래 한 마음이요 生死와 涅槃이 결국 둘이 아니다.」⁸⁾

6) 菩薩戒者, 返流歸源之大津, 去邪就正之要門也. (同一菩薩戒本持犯要記)

7) 或內意實邪, 而外迹似正, 或表業同染, 而中心淳淨, 或有作業舍少禍, 而致大患, 或有心行順深遠, 而違淺近. (同上)

8) 夫衆生心性, 融通無碍, 泰若虛空, 湛猶巨海, 若虛空故, 其體平等, 無別相而可得, 何有淨穢之處,

누구든 참으로 西方淨土를 원한다면 그 實現은 가능한 것이다.

「經에서 만일 오로지 西方極樂世界에 있는 아미타불을 念하고 善根을 닦아서 廻向하고 저 세계에 나도록 구하고 원한다면 곧 往生할 수 있으며, 늘 佛을 모실 수 있는 까닭에 마침내 지옥으로 떨어지지 않는다고 하였던 것이다.」⁹⁾

元曉의 이러한 通佛敎理念과 그 具現을 위한 독특한 和靜의 論理 및 그의 菩薩道實踐에 있어서 우리는 한국 歷史上 가장 순수하고 典型的인 融和精神의 發揮를 볼 수 있다. 그리고 또한 이것은 다름아닌 風流精神이 大乘佛敎의 形態로 發現된 것이라 하겠다.

2) 義湘의 融和思想

(1) 海東華嚴初祖

中國華嚴宗의 開祖는 法藏賢首(643~712)요, 그와 同門이 義湘(625~702)이다.

法藏은 論理的으로 華嚴哲學을 수립한데 대하여, 義湘은 華嚴思想을 몸소 實踐하고, 더 나아가 觀音信仰을 통하여 高遠한 華嚴思想을 신라 사람들에게 理解시키는데 힘을 썼다. 賢首는 義湘에게 글을 보내어,

「듣건대 上人(義湘)은 귀향하신 후 華嚴經을 천명하고 法界의 無礙緣起를 宣揚하시며, 天宮의 寶網은 重重하고, 佛國은 新新하여 이익을 널리 주시고, 기쁨이 더욱 커 가신다 하오니, 이로써 如來滅後에 佛國이 光輝하고 法輪이 再載하여 法을 오래 머물게 한 것은 오직 法師임을 알았나이다」 하였고, 또 「宋高僧傳」에서는 義湘을 「海東華嚴初祖」라 稱하였다.

그러나 우리는 그가 華嚴 뿐 아니라 觀音信仰을 宣布한 큰 뜻을 알아야 할 것이다. 「宋高僧傳」에 의하면 그는 善妙女說을 浮石寺緣起로 삼고, 또 洛山寺緣起로서 觀音眞身の 親見을 말하고 있다.

이처럼 그가 華嚴經에서 觀音信仰을 특기한 것은 新羅佛敎의 大衆化를 위한 것이다.

(2) 華嚴一乘法界圖

이것은 華嚴經의 思想을 海印三昧圖印으로 요약한 것으로서, 智儼 밑에 있으면서 總章元年(670)에 중국 終南山에서 만든 七言三十句二百十字이다.

- ① 法性圓融無二相——法性は 圓融하여, 두 모습이 없고,
- ② 諸法不動本來寂——모든 존재는 움직이지 않아 본래 고요한지라,
- ③ 無名無相絕一切——이름도 없고 모습도 없어 일체를 끊어 버렸으니,
- ④ 證智所知非餘境——증현한 智도 알 수 있는 것이오, 다른 경계가 아니다.

猶巨海故, 其性潤滑, 能隨緣而不逆, 豈無動靜之時, 爾乃或因塵風, 淪五濁而久轉, 沈苦浪而長流, 或承善力, 截四流而不還, 至彼岸而永寂, 若斯動寂, 皆是大夢, 以覺言之, 無此無彼, 穢土淨國, 本來一心, 生歿涅槃, 終無二際, (元曉全集一遊心安樂道)

9) 如修多羅說, 若人專念專西方極樂世界 阿彌陀佛, 所修善根 廻向, 願求生彼世界, 即得往生, 常見佛故, 終無有退. (同上)

- ⑤ 眞性甚深極微妙——참된 본성은 깊고 깊어 미묘하되,
 ⑥ 不守自性隨緣成——自성이 따로 없이 인연따라 된 것이다.
 ⑦ 一中一切多中——一中에 일체가 있고 多中에 一이 있으니,
 ⑧ 一即一切多即——一이 곧 一切요 多가 곧 一이라,
 ⑨ 一微塵中含十方——한 티끌에 宇宙가 다 들어 있고,
 ⑩ 一切塵中亦如是——모든 티끌이 역시 그러하다.
 ⑪ 無量遠劫即一念——한량없는 먼 時間이 곧 一念이요,
 ⑫ 一念即是無量劫——一念이 곧 그대로 한량없는 時間이다.
 ⑬ 九世十世互相即——過去, 現在, 未來 모든 세계가 서로 相即하여,
 ⑭ 仍不雜亂隔別成——따라서 뒤섞임도 없이 구별을 이루고 있다.
 ⑮ 初發心時便正覺——初心 발할 때가 바로 正覺할 때이니,
 ⑯ 生死涅槃常共和——生死와 열반이 항상 어울렸고,
 ⑰ 理事冥然無分別——理事가 그윽하게 구별 없으니
 ⑱ 十佛普賢大人境——十佛·普賢·大人의 경지이다.
 ⑲ 能仁海印三昧中——能仁(佛)은 海印三昧 속에서
 ⑳ 繁出如意思議——如意思議함을 빈번히 나타내고,
 ㉑ 雨寶益生滿虛空——보배를 뿌려 중생위해 허공을 채우니,
 ㉒ 衆生隨器得利益——중생은 그릇따라 이익을 얻는다.
 ㉓ 是故行者還本際——그러기에 行者는 본디 마음을 되찾아
 ㉔ 巨息妄想必不得——妄想을 끊지 않고는 반드시 얻지 못할 것이다.
 ㉕ 無緣善巧捉如意——無緣의 善方便으로 如意를 잡아
 ㉖ 歸家隨分得資糧——집에 돌아가 分에 따라 資糧을 얻게 하며,
 ㉗ 以陀羅尼無盡寶——다라니의 무궁무진한 보배로써
 ㉘ 莊嚴法界寶寶殿——마지막 참보배의 궁전을 장엄케 하고,
 ㉙ 窮坐實際中道床——마침내 실제 中道의 자리에 앉아서
 ㉚ 舊來不動名爲佛——옛날 그대로 움직이지 않아 佛이라 이름한다.

法性圓融無二相은 賢首의 自性清淨圓明體와 같은 것이다. 衆生이 본래 지닌 眞性은 圓明清淨하여 染에 있어도 때묻지 않고, 닦아 다스린다 해서 더 깨끗하게 되는 것도 아니며, 번뇌가 덮으면 숨고, 智慧가 了達하면 드러나기 마련이다. 法性은 圓融하여 이름도 없고 모습도 없는 것으로서 모든 相對界의 관계를 단절해 버리고 오직 證驗한 智로 알 수 있을 뿐 다른 경지가 아니라고 한 것도, 親히 自性의 본래 湛寂함을 보고 이름을 여의고 모습을 끊은 곳을 증험하여 事事無礙法界로 根源을 삼은 것이다.

一中에 一切가 있고, 一切中에 一이 있어 重重無盡하고 相即相入하여 自在無碍하니, 理

事가 無碍일 뿐 아니라 事事가 相即相入하여 圓融無礙의 世界가 이루어진다. 이것이 華嚴圓敎의 世界로서, 華嚴의 論理는 결국 智慧의 論理이다. 이것은 불교의 자각 내용을 철저히 이론적으로 조직화 하려는 것이며, 感性和 淑智의 分別을 撥無하고 眞俗二諦로 하여금 圓融交徹케 하려는 것이다. 義湘의 一乘法界圖는 지속적으로 연구되어, 그 결과로서 明晶의 海印三昧論 3卷과 珍嵩의 一乘法界圖記 1卷, 均如의 法界圖圓通記 2卷과 李朝 金時習의 大華嚴一乘法界圖 註 1卷 및 法界圖記隨錄 등이 있었다.

(3) 華嚴과 觀音信仰과의 融和

義湘의 근본처는 본래 華嚴學이었으나, 그가 淨土信仰도 중시하였음은 觀音眞身を 親見했다는 것과 白花道場文으로 미루어 알 수 있다. 卽 華嚴家は 「비로자나불」을 本尊으로 하는 것인데도, 그는 觀音을 本師로 삼겠다고 하였다. 「비로자나불」은 본래 「이란」지방의 太陽神이 인도 서북지방의 神으로 화한 것이거나, 여하튼 華嚴과 觀音의 融和에서 우리는 그의 불교 서민화의苦心을 엿볼 수 있다.

그는 「오직 원하옵건대 弟子는 生生世世 觀世音을 本師로 삼겠습니다. 보살께서 미타불을 모시듯 나 또한 觀音大聖을 頂戴하겠습니다」¹⁰⁾라 하였다. 이와 같은 悲願은 東海龍神信仰을 觀音信仰으로 대치하여 漁民들의 不安과 恐怖를 除去하고 安全을 기원하는 漁民敎化의 方便이었다.

榮州의 浮石寺本殿은 無量壽殿으로서, 이것이 華嚴道場이라면 당연히 「비로자나불」을 本尊으로 모실 것이로되 아미타불로 대신한 것이다. 그 寺刹에는 아미타불 외는 다른 塔들이 없다. 浮石寺 圓融國師碑에는 그 이유를 義湘이 이렇게 말하였다.

「스승 智嚴께서 말씀하시기를, 一乘阿彌陀佛은 열반에 들지 않고 十方淨土를 體로 삼아 生滅相이 없는 까닭에, 華嚴入法界品에서 혹은 『아미타』 『관세음』을 본다고 말하고 있다. 灌頂이 授記한 자가 모든 法界를 가득히 채워 채울 곳은 모두 채웠다. 그것은 佛이 열반에 들지 않으니 모자랄 때가 없는 까닭에 채울 곳이 없는 것이요, 影塔을 세우지 않는 것이 一乘의 깊은 뜻에 의한 것이다」¹¹⁾

觀音은 「미타불」의 補處菩薩이기에 觀音信仰과 淨土信仰에 대한 念願은 같은 것이다. 華嚴入法界品에 「내 목숨이 다할 때 일체의 障礙를 버리고 눈앞의 아미타불을 보아 모시면 곧 安樂淨土에 往生할 것이라」고 한 것과 관련지우면, 華嚴宗도 아미타불과 관계가 있다. 義湘의 觀音信仰도 이러한 因緣으로 있게 되었으며, 따라서, 그에게 있어서는 華嚴學과 淨土信仰이 전혀 다른 것이 아니었다. 觀音은 본래 人間이 가진 모든 不安과 恐怖를 除去토록 노력하는 보살로서 義湘은 이로써 衆生의 不安과 恐怖를 덜어 주는 方便으로 삼았던 것

10) 唯願弟子, 生生世世, 稱觀世音以爲本師, 如菩薩頂戴彌陀.(白花道場發願文)

11) 相師曰, 師智嚴云, 一乘阿彌陀佛, 無入涅槃, 以十方淨土爲體, 無生滅相, 故華嚴經入法界品云, 或見阿彌陀, 觀世音菩薩, 灌頂授記者, 充諸法界, 補處補缺也, 佛不入涅槃, 無有缺時, 故無有補處, 不立影塔, 此一乘之深旨也.(浮石寺, 圓融國師碑)

이다.

III. 高麗佛敎의 展開

1) 義天大의 敎觀並修論

新羅時代부터 傳承해 온 佛敎界에 劃期的인 革新의 烽火를 올린 巨匠이 바로 高麗文宗의 네째 王子인 大覺國師 義天이다.

그는 出家 후 六宗의 宗旨를 두루 歷涉하여 大乘의 敎學에 通曉하고 또 諸子百家의 說에도 자못 精通하였다. 31歲에 渡宋時 尙書 國師에게 隨從한 主客員外郎 楊傑은 그를 五宗(賢首의 性宗, 慈恩의 相宗, 達摩의 禪宗, 南岳의 律宗, 天台의 觀宗)을 兼攝한 法器라고 極口 稱讚하였다. 新羅中葉以後 王室의 保護를 받아 禪敎가 得勢하게 되고 羅宋을 前後하여 全佛敎界는 圓融·法相·法性·涅槃·戒律·禪寂等の 禪敎兩徒가 一方的으로 지마다 敎說에 偏執하여 他宗을 서로 排斥하는 弊習이 風靡하였거니와, 麗初에 있어서는 이러한 羅宋 佛敎宗派의 形勢와 法系가 그대로 傳承되었으며, 더우기 太祖自身이 禪宗에 親近하고 이를 外護하였으므로 禪派의 敎勢는 나날이 확장되었다. 그러나 顯宗以後로는 華嚴·法性 등의 敎宗이 漸次 敎勢를 떨쳐 禪宗에 크게 대항하였다. 當時 이러한 佛敎界의 시대적 경향 속에서 義天은 特히 天台와 華嚴의 敎理에 潛心하여 兩敎의 敎判同異의 比較研究에 注力하고, 이 兩宗을 통하여 障蔽 敎界의 革新運動을 일으키려는 뜻을 품고 있었다. 그러나 이를 實踐에 옮기기 위한 具體的 方法으로서는 言敎를 排擊하는 禪宗을 包攝해야 하였으며 따라서 義天은 華嚴보다는 天台를 敎宗中 第一宗이라 지목하고 있었다. 그는 國內에서 工夫하던 시절부터 이미 여기에 着眼하여 일찌기 肅宗과 그의 生母인 太后에게도 天台三觀이 가장 참다운 것임에도 不拘하고 宗門이 아직 開立하지 못하고 있음은 매우 애석한 일이라 하여, 國師 스스로 天台모씨 禪과 敎를 融合한 統和的 佛敎를 이룩하려는 抱負를 披瀝한 적이 있었다.

이리하여 當時의 君臣上下의 反對를 무릅쓰고 31歲 때 入宋한 후, 그는 淨源法師에게서 華嚴·圓覺·起信·天台 등의 敎學을 受하고, 慈恩大師 從諫에게서 天台의 敎觀을, 慧林에게서 唯識을 靈芝寺 元紹律師로부터 律法을 各各 問修하여, 諸宗을 融會하여 禪敎相依의 統和佛敎를 이룩할 수 있는 充分한 研究를 쌓았으며, 또 中國에 滯留하고 있을 때에 天台山 智者大師의 塔에 參拜하고 發願文을 奉呈하여 天台敎學을 宣揚할 것을 誓願하였다.

國師가 韓國佛敎史上 卓然한 봉우리의 큰 脈과도 같은 樞要한 자리를 차지한 所以는 天台宗 開立을 발판으로 高麗敎界의 禪·敎諸宗의 對立을 一掃하고 이를 統和하려는 經綸을 實踐에 옮겼다는 데에 있다. 이 目標을 達成하기 위한 國師의 具體的 方法을 便宜上 1) 統

和佛教論의 思想的 根據, 2) 華嚴宗學의 統一, 3) 天台宗의 開立의 順으로 考察해 보기로 한다.

(1) 統和佛教論의 思想的 根據

元曉이후 高麗初를 거쳐 國師에 이르기까지 亂立된 宗派를 會通하고 教禪間의 反目을 融和하려는 國師의 理念은 그가 일찍부터 元曉의 十門和諍論이 法華의 會三歸一 및 天台의 一佛乘 教觀一致思想과 그 思想的 立場이 大同함을 理解하고 있었다는 데서 찾아 볼 수 있을 것이다. 國師가 平素에 元曉를 教界의 一人者로 보고 가장 崇拜의 對象으로 삼아 왔다는 사실을 아래의 같은 記錄에서 더욱 분명하게 確認할 수 있다.

즉 國師는 辛未(1091)年 봄 南遊의 길에 올랐을 때 慶州 芬皇寺에 들러 이곳에 奉安된 元曉의 塑像앞에 祭奠을 올렸다. 그리고 그 때 그는「祭芬皇寺曉聖文」이라는 題下에 지은 祭文에서「海東教主元曉菩薩」「海東菩薩」또는「聖師」등의 尊稱을 쓰고,「오직 우리 海東菩薩만이 性과 相을 融明하였으며, 古今의 邪曲을 바로잡아 百家異諍의 端을 和하여 一代至公의 論을 얻었다……令名은 中華와 西域에까지 떨쳤고 慈化는 幽明을 뒤덮었다……제가(國師)天幸을 받아 일찍이 佛乘을 사모하여 先哲들의 사이를 거쳐 보았으나 聖師보다 뛰어난 분이 없었다…… 이제 鷄林의 古寺에서 다행하게도 살아 계신듯한 당신의 모습을 뵈고 보니 옛날 釋迦가 說法하신 靈鷲山의 모임에 참여한 것처럼 느껴진다」¹²⁾고 말한 것으로 보아, 國師가 얼마나 元曉를 追仰하였던가를 쉽게 알아볼 수 있을 것이다.

또 그의 編著 圓宗文類 殘編 第22卷 和諍篇에 和諍의 頌句를 收錄한 것이 있거니와, 이처럼 國師가 自己의 編著 속에 元曉의 和諍頌句를 실어 두었다는 事實만으로도 元曉의 和諍思想에 대한 國師의 關心의 度가 높았음을 역력히 보여 주는 것이라고 하겠다. 이렇듯 國師는 일찍부터 元曉에게서 高麗佛教의 主體的인 傳統을 찾아 統和佛敎를 確立하려는 뜻을 굳게 다짐하고 있었다.

(2) 華嚴宗學의 統一

國師는 還國後 國內 第一의 華嚴宗의 大刹 興王寺의 住持로 있으면서 教界의 俊足を 選拔하여 從學케 하는 한편, 新羅의 元曉를 비롯하여 歷代 僧匠 名賢들의 遺著 四千餘卷을 蒐集 刊行하였다. 國師는 天台宗 開立의 준비단계로서 먼저 자기가 主宰하고 있던 教宗 第一宗門인 華嚴宗學을 教觀並修로 統一하여 華嚴宗徒로 하여금 이를 實踐에 옮기게 하기 위해서, 敎學一邊에 偏重하고 있는 당시의 敎學僧의 通弊를 是正하고자 하였다.

이리하여 그는 大經을 傳受하되 觀門을 배우지 않는 者는 비록 講主라 할지라도 나는 믿지 않는다고 喝破함으로써, 從來의 舊習을 벗어나서 敎系의 僧侶도 觀法을 익히게 하여 禪

12) 唯我海東菩薩, 融明研相, 隱括濶今, 和百家異諍之端, 得一代至公之論, ……令名所以振華梵, 慈化所以被幽明, ……資天幸, 早慕佛乘, 歷觀先哲之間, 無出聖師之右, ……今者, 雞林叢寺, 幸瞻如在之容, 鷲嶺舊峯, 似值當初之會。(大覺國師文集卷十六, 祭芬皇寺曉聖文)

과의 和合의 길을 열어 놓았다. 결국 이와 같은 主張은 國師가 天台, 華嚴의 兩宗 및 여러 宗學을 통해서 깨닫게 된 窮極的 教觀並修의 佛教觀으로 歸着되며, 나아가서는 天台宗 開立을 통해서 教界의 分裂을 止揚하고 各派의 統合을 이룩하려는 經綸에서 나온 것이라고 보겠다.

(3) 天台宗의 開立

肅宗二年 高麗 天台宗 本山 國清寺가 建立되자 王命에 의하여 國師는 初代 住持가 되고, 이어 同四年에 第一回天台宗의 僧選을 施行한 후로부터, 天台宗은 完全히 公認된 一宗으로서 開立하기에 이르렀다. 이로부터 國師는 禪宗包攝을 위한 積極的이며 具體的인 方法을 實踐에 옮겼다. 일찌기 中國에서 遼의 道光帝가 義學沙門 詮曉(註明) 등에게 經錄을 評定하여 續開元釋教錄三卷을 編修토록 하였을 때 智炬의 「寶林傳」을 모두 불태워 버린 일이 있었거니와, 國師는 이에 對하여 「僞妄한 것을 除去하였다」 하여, 불태워 버린 것을 속시원하게 생각하고 있는 듯한 語調로 批判을 加하였으며, 禪宗의 章句가 많이 異端과 關聯을 짓고 있다고 非難하였다.

國師는 그의 編著 「新編諸宗教藏總錄」中에 단 한 冊의 禪錄도 採入하지 않았다. 그는 本來, 經教를 無視하고 一方的으로 暗證만을 尊重하는 禪師流의 偏執性을 不當하다고 여겼던 것이다. 그리하여 古禪과 今禪과는 그 禪風이 크게 다름을 指摘하여 다음과 같이 批論하였다. 「本來의 禪은 教를 假藉하여 禪을 翫한데 反하여, 今日의 禪은 教를 無視하고 禪을 說하니, 이는 名에 執하여 實을 忘却한 所以로서 百弊가 여기에서 생겨나므로, 오늘의 修禪人은 矯詐의 弊를 救하고 古聖精醇의 道로 되돌아가지 않으면 아니된다」고 하였다.

禪宗을 대할 때 華嚴에 의한 圭峯의 禪教一致論만으로는, 從來의 偏執을 버리고 教와 禪이 서로 和合하여 教化를 두루 펴나간다는 것은 期待하기가 어렵다. 그러나 天台宗은 華嚴宗과 같이 教宗에 屬하면서도 本來는 三論宗에서 發展되어 나온 宗旨이므로, 華嚴論에 比하면 보다 더 實踐的 方面을 重視하였고, 天台 智者大師도 法華玄義와 아울러 摩訶止觀을 著述하였다. 止觀 即 觀法의 一門은 實로 大師의 最上實踐門이라고 할 수 있는 것이다. 따라서 修禪은 天台宗에 있어서는 처음부터 빼놓을 수 없는 修行으로서, 教觀並修는 天台宗의 根本宗旨이요, 教觀이란 말부터가 天台에서 나온 말이다. 미상불 여러 教宗中 觀行을 尊重하는 것은 天台 뿐이다.

國師는 華嚴·天台의 法主로 君臨하여, 먼저 “教觀並修”의 佛教觀으로써 華嚴宗徒를 統合結束시킨 후에, 禪宗과 相通하는 天台를 내세워 國清寺를 開山地로 삼아 國師 스스로 天台宗을 講論하면서, 때로는 強硬과 懷柔의 兩面手段으로 九山の 少壯禪徒를 天台로 轉向하도록 積極勸獎하였다. 이는 國師가 禪教의 對立的인 角逐의 弊를 除去하고자 從來의 因襲에서 벗어난 新宗派를 開立함에 있어 그 根幹이 되는 學徒를 禪宗에서 擇할 必要性을 느꼈기 때문이다. 만약에 華嚴이나 法相, 法性 등 教宗側에서 擇하였다면, 國師가 元來 教宗出

身으로서 그를 따르는 僧侶들이 모두 華嚴宗인데, 이제 다시 天台宗의 開立者로서 教宗에서 學徒를 뽑게 되니, 天台宗이 마치 華嚴宗의 分宗처럼 되어 버렸을 것이요, 따라서 新宗 開立의 意義를 喪失하는 結果가 되었을 것이다. 그러므로 國師는 九山에서 優秀한 少壯禪僧을 選拔하여 自己의 根本思想인 教觀並修의 門에 들게 하였던 것이다. 과연 禪宗을 그대로 버려둔채 이를 教禪圓融, 教觀並修의 旗幟下에 包攝하여 同化하도록 한다는 것은 거의 期待할 수 없는 일이었을 것이다. 그리하여 禪宗에서 우수한 人物을 발탁하여 비록 教宗이기는 하되 教義上 禪宗의 性格이 짙은 天台를 開立함으로써, 結果적으로 禪宗側에서도 그의 趣旨에 同化하여 주기를 바랐던 것이다. 또 한편으로는 國師의 佛教解釋에 있어서 禪宗이 天台學과 서로 통하는 점이 적지 않으므로 九山の 禪徒를 天台로 誘致하는 데도 比較的 장애가 적으리라고 믿고 있었던 것이다.

이리하여 天台宗徒는 千餘名을 헤아릴 수 있을만큼 많았으며, 天台의 總本山인 國淸寺 이외에도 全國에 六大本山이 있어 宗風을 크게 振作시켰다. 그리고 그 門人 中에는 教雄, 證嚴, 壽介 등과 같은 이름난 사람을 이외에도 約 百六十餘名의 高足弟子들이 있었다. 이렇듯 國師에 의하여 開立된 天台宗은 麗末까지 高麗一代를 통하여 크게 隆盛하였다.

2) 知訥의 融和思想

(1) 新佛教運動

知訥時代의 佛教는 教宗中에서는 華嚴教가 가장 盛行하고 있었으며, 禪宗에서는 禪은 教外別傳이라 하여 一切의 經典을 無視하고 教學을 멀리하고 있었다. 이리하여 禪教兩者間의 對立이 더욱 激化하고, 禪門도 極度로 衰微하여 僧團의 紀綱이 解弛해지고 한갓 資格을 獲得하는 名利場으로 轉落하거나, 혹은 禪宗으로서의 性格을 喪失하고 實質的으로는 祈福의 佛教로 變貌하였다. 禪宗의 根本思想은 그 자취가 흐려져서 宗門의 참모습을 찾아보기가 어렵게 되었다. 이렇듯 混迷한 佛教의 風土 속에서 知訥은 과연 佛語인 教와 佛心인 禪이 두 갈래인가 아니면 하나로 歸結되는가 하는 疑問을 품고, 이 疑問의 해결에 心血을 기울여 오던 중, 華嚴經 出現品에서 禪과 教가 둘이 아님을 確證한 끝에 禪·教 兩宗의 對立的 二元觀을 打破하고 禪教一元論으로 和會하여 無諍의 思想을 展開하였다. 또한 知訥은 禪의 立場에서 華嚴의 教理를 融攝하고자 온갖 努力을 다하였다. 즉 華嚴의 經旨가 禪과 相符하나, 華嚴의 言教만으로는 禪의 究竟目的을 이루었다고 생각하지 않고, 한걸음 나아가 華嚴을 禪 속에 解消시키고자 하였다. 卽 華嚴의 言教에 依持하면서 言教를 떠난 禪의 達境에로 이끌고자 하였던 것이다. 그리하여 知訥은 李通玄長者의 華嚴合論으로 自身의 華嚴觀을 삼아 이를 禪 속에 活用하였다.

義天이 天台宗을 東土에 開創하여 教觀並修一佛乘의 統和의 佛教思想으로 教界를 革新하였던 것과는 反對로, 知訥은 名利의 道具, 偷生의 巢窟로 化한 形式佛教와 頹廢한 宮廷佛

敎, 都市佛敎을 脫皮하여 修道爲主의 山林佛敎에로 轉換하고자 하였다. 이리하여, 定慧法社를 創立하고 定慧雙修(定慧等持)를 主唱함과 동시에 始終一貫 禪主敎從의 立場에서 禪과 敎와의 調和를 圖謀하여 曹溪中興의 大業을 成就한 이가 바로 佛日普照(知訥)國師였다.

(2) 知訥의 敎禪融和論

知訥이 實踐修行하였고 또 一般 禪徒에게 널리 垂示한 이른바 普照禪法의 性格을 端的으로 指摘하면 「頓悟漸修」「定慧雙修」라 할 수 있다.

佛敎란 一般的으로 見性成佛하여 一切衆生을 濟度하려는 自利利他의 行에 그 究竟目的을 두고 있는 것으로 알려져 있다. 特히 自覺을 主張하는 禪宗에서는 「機悟」를 絶對視하고 있는데 여기에서 생각해볼 問題는 무엇을 어떻게 悟하느냐 하는 點이다. 知訥은 悟의 境界에 達할 수 있는 修行의 具體的 實踐法으로서 이 問題를 어떻게 다루었는지, 그의 思想 속에서 이에 對한 獨自의 見解를 먼저 考察할 必要가 있다.

① 心即佛 佛即心

知訥에 의하면, 사람들은 흔히 佛이니 眞性이니 하는 것에 대하여 自心이 곧 佛이요 眞性임을 알지 못하고, 心外에 따로 佛이 있고 性外에 法이 있다는 誤解와 妄想에 사로잡혀 있다. 그러므로 그는, 이러한 妄想을 지닌채로 佛道를 求한다면 설사 百千萬塵劫을 지내도록 一大藏敎를 轉讀하고 혹은 아무리 갖가지 苦行을 겪는다 하더라도 이는 결국 모래를 켜서 밥을 짓는 格으로서 헛 수고에 그칠뿐, 아무런 功效가 없다고 力說하였다.

② 因敎悟心

知訥은 이러한 見地에서 마음의 行處가 滅하고 言語의 길이 끊어진 禪의 奧妙한 境界를 開悟하기 위하여, 經敎를 無視하는 暗證의 禪師들과는 달리, 그 修道方法으로서 먼저 올바른 路程을 밝히고자 藏經을 閱覽하는 한편, 般若의 空思想, 起信의 眞如, 華嚴의 性起思想 등으로 敎學의 中心思想을 삼고, 壇經 大慧語錄 등을 禪의 根本思想으로 삼아, 이를 渾然融和하여 마침내 無師自悟하였으며, 다른 禪流를 敎導하는 데에도 經敎에 의하여 開悟케 하려는 努力을 아끼지 않았다.

만약에 전혀 言語文字와 方便을 假籍하지 않고 以心傳心하는 密意相傳된을 方法으로 삼는다면, 上根大智의 경우는 無妨하겠지만 中根以下の 무리는 甘담하기 어려우므로 言敎에 의하여 自心의 眞妄을 決擇한 然後에, 句中の 言旨에 參하고 知見을 滌除하여 究竟에 이르는 方法을 取함이 옳다는 것이다. 즉 처음부터 文字에 의하지 않고 直指祖師密意相傳處로 道를 삼으면, 暗夜에 指標를 잃고 大海中에 漂泊하는 扁舟와도 같이 아득하고 茫茫하여 한갓 헛수고에 그칠뿐, 혼수(昏睡)에 墮하고 或은 觀行에 失心하여 錯亂을 일으키게 될 따름이요, 따라서 言敎에 의하여 宗旨를 悟하게 함이 온당한 工夫方法이라고 하였다. 또 權敎에 滯하여 觀行을 修하지 않는 敎學者나 겨우 한 消息을 얻은 바 있으면 解行의 深淺과 染習의 起滅을 알지 못한채 法慢心을 내는 禪學者流의 謬說을 痛駁하여 依悟必修 性相雙修의

必要性을 明示하고, 단일 修道者가 自己法身眞心이 諸佛과 온전히 같음을 圓悟하고 이에 의하여 性相을 圓修하여 種智를 圓證하면 모든 聖賢의 軌轍이 또 이에서 벗어나지 않으리 라고 強調하였다. 그러므로 觀行을 修하는 者나 禪을 說하고 敎를 넓히는 者가 단지 文字 學解로써 業을 삼는 弊端을 論駁하고, 根利者는 觀照에 의해서 出世法을 얻을 것이오, 根 鈍者는 信心이 堅固하고 모든 淨業을 쌓으면 비록 이생에서는 悟에 透徹하지 못하더라도 正因을 잃지 않을 것이라 하여, 隨分 觀行의 要를 擧示하는 한편, 또한 禪旨는 內照에 있는 것이니 筆口로 述할 것이 아니며, 言說로 論할 것이 아니라고 보았다. 그리하여 글이나 말로써 도달할 수 없는 곳을 억지로 述하고 說함은 中下根機者를 玄津에 나아가게 하기 위한 方便에 지나지 않은 것이오, 따라서 궁극적으로는 어디까지나 이를 마음에 觀照하여야 하며 言語文字에 현혹되지 말아야 한다. 要컨대 知訥의 因敎悟心門은 言敎를 떠나서 悟를 求하거나 言敎를 假籍하되 이에 執著함이 없이, 사람마다 各自의 根機에 따라 不即不離의 方便을 베풀고 路程을 밝혀 究竟으로 나아가게 하는 데 그 目的을 두었다. 특히 知訥은 小 乘에서 大乘으로 十住 十行 十廻向 十地를 階歷하고 漸進的으로 開悟하게 하기 위하여 言 敎에 의지하도록 한 것이 아니라, 信因中에 自心이 諸佛과 다르지 않음을 깨닫게 하기 위 함이오, 이는 漸熏의 功을 쌓아서 究竟佛果에 오르더라도 修行中에 「理即頓悟 事非頓除」 의 一念으로 正信한 頓悟와 結果적으로 다를 바 없으며, 言敎를 假籍하는 意義도 오로지 어려함을 깨닫게 하는데 焦點을 두었던 것이다.

③ 頓悟漸修

知訥에 의하면 入道の 方便門이 많고 修證頓漸을 判論하면 敎勢가 여러 갈래이나, 說하는 要旨는 결국 頓悟漸修에서 벗어나지 않으며, 이 頓漸兩門이야말로 修禪入道の 最上方便이요, 千聖의 軌轍이다.

人間이 迷하여 있을 때는 自身이 곧 佛임을 알지 못하고 佛을 다른 外相에 求하나, 其實 사람들 各自의 마음 밖에 따로 佛이 있는 것이 아니다. 知訥은 이 心과 佛이 아무런 差異 도 없다는 것을 깨닫는 것이 바로 頓悟라고 하였다.

頓이란 時間上의 疾速(瞬間)이라는 뜻과 凡夫의 位置에서 佛의 段階로 跳躍轉換하여 自己 本來의 眞面目을 再發見한다는 뜻과의 두 가지 뜻이 있다. 知訥은 悟境에 達하는 條件으로서, 그 사람이 一大勇猛心이 있어야 하며, 그 勇猛心을 正門으로 善導하는 善知識이 있어야 한다고 말하였다. 그래야만 小乘을 거치지 않고 바로 大乘을 聞知하여 佛果를 證할 수 있는 上根機의 衆生이 「一念廻光」할 수 있다는 것이다.

이미 깨달았으면 그것은 곧 成佛한 것이다. 本來 煩惱가 없음을 頓이라 이름할진대, 頓 悟에 의한 깨달음 이외에 다시 漸修를 云云할 餘地가 없음직하나, 그것은 上根大智라야 能 히 堪當할 수 있는 祖道直截門이오, 下根機로는 이러한 方法으로 뜻을 이룬다는 것은 決 코 可能한 일이 못된다. 頓悟만으로는 習氣를 除去하지 못하므로, 漸熏의 功을 쌓아서

聖胎를 長養하여, 聖을 이루는 것이 頓悟漸修의 趣旨이다.

知訥은 禪과 前生業思想을 結付시켜, 今生の 發悟는 依悟而修하여 먼저 悟한 후에 修해야 眞修라고 할 수 있고, 이래야만 올바른 修行門에 들 수 있다고 說하고 있거니와, 知訥이 說하는 이 悟는 다른 禪家에서 說하는 悟와는 그 성격이 다르다는 것을 留意할 필요가 있다. 일반적으로는 修禪하는 것은 悟를 구하기 爲함ियो, 歷劫으로 닦아서 그 結果 悟境에 達하는 것으로 여겨지지만, 여기서 말하는 悟는 이미 初發心時에 自心이 곧 眞佛임을 깨달은 연후에 修하는 것을 의미한다. 그러기에 知訥은 頓悟만으로는 究竟에 達한 것이 아니요, 一大事를 畢한 것이 아니라고 하였다. 理論과 실제, 즉 理(體)와 事(用)를 구분하여 理致로는 頓悟하여도 事는 一時에 除하지 못한다고 여겼으며, 悟만으로는 無始의 習氣를 除하지 못하므로 受用自在할 수 없고 道를 이루기 爲하여는 保任이 必要하다고 보았던 것이다. 따라서 頓悟도 實踐으로서는 當然히 先悟後修의 意味를 지니게 된다.

「此性이 元來 煩惱가 없고 스스로 具足하여 佛과 다름이 없음을 頓悟하여 이에 의해서 修하는 者는 最上乘禪 또는 如來清淨禪이라 이름한다. 이리하여 念念히 修習하면 自然히 점차로 百千三昧를 얻을 것이요, 達磨門下에 展轉 相傳하는 것은 바로 이 禪이다. 그러므로 頓悟漸修의 意味는 수레의 두 바퀴와 같아 어느 한 쪽이 없어도 아니 된다」¹³⁾고 하여, 知訥은 頓悟와 漸修의 不可分의 相互關係를 수레의 두 바퀴에 비유하였다.

知訥이 提唱하는 頓悟漸修는 결코 漸門劣機의 對治門中에서 行하는 頓悟나 漸修가 아니다. 自心이 곧 眞性이며 法身ियो, 煩惱가 本來 空하고 心性이 本來 淨함을 頓悟하면, 온전히 諸佛과 分毫도 다름이 없으며, 따라서 漸修는 새삼스럽게 悟를 求하기 爲한 漸修가 아니요, 漸門의 所謂 小乘에서 大乘으로 段階를 밟아 올라가는 등의 部類와는 判異하다. 華嚴經 出現品에 「塵含大千經卷」의 비유를 들어보인 衆生身中佛智가 곧 禪門의 離念即佛 即心是佛의 뜻과 같은 것이며, 그 悟修證의 方法으로서의 華嚴의 十信初位에서, 凡夫의 無明 分別心이 바로 諸佛의 不動普光智임을 깨달음으로써 비로소 不退信을 이루게 된다고 한 教旨는 禪門의 頓悟成佛의 뜻과 같은 것이다. 만일 이것이 다르다면 教門의 頓悟와 禪門의 頓悟가 二元的 對立相을 드러내게 되며, 따라서 佛教와 祖道는 根本의 性格을 달리 하는 別個의 것이 되고 말 것이다. 經論의 어느 한 部分만을 片面的한 文字上의 解釋만으로 넘겨버리고, 經典의 깊은 뜻을 올바로 알지 못하거나 形式的 權威意識에 사로잡혀 彼此間의 對立是非를 더욱 造成하는 者일수록, 自己만의 知識에 가리워 오히려 知慧가 昧해지고, 自己의 見解와 맞지 않는 것은 모두 排斥하여, 宗派間의 分裂, 특히 禪教間의 對立을 助長하고, 教界의 宗團的 修道生活의 雰圍氣를 살벌하게 할 뿐만 아니라, 나아가서는 權力層과

13) 頓悟此性, 元無煩惱, 無漏習性, 本自具足, 與佛無殊, 依此而修者, 是名最上乘禪, 亦名如來清淨禪也, 若能念念修習, 自然漸得百千三昧, 達磨門下, 展轉相傳者, 是此禪也, 則頓悟漸修之義, 如車二輪, 缺一不可. (普照, 修心訣)

의 結托을 피하게 된다. 이리하여 世俗의 出世에 汲汲한 名利僧들에 의하여 마침내 佛教는 利養과 偷生의 巢窟로 化한 形骸的 佛教, 頹廢한 宮中佛教, 陰陽·風水·術數 등의 異端의 雜說과 混合된 迷信의 佛教로 轉落하게 되며, 이러한 佛教의 頹廢로 말미암아 政治, 經濟, 文化 등 여러 面에서 國家와 社會의 衰亡을 招來하게 된다는 것이다. 敎界에 있어서의 禪敎二元論의 通弊는 결국 修道者들이 自己 마음 밖에서 佛을 求하고 眞性을 求하는데 基因하며, 相互間의 對立과 諍論도 필경 이에서 비롯된다.

④ 定慧雙修

知訥은 戒定慧 三學으로 入道의 門을 삼게 하였다. 戒는 非를 막고 惡을 그치게 한다는 뜻으로서, 이는 三惡道에 떨어짐을 免하게 하는 것이요, 定은 理致에 맞추어 어지러운 마음을 한 곳으로 統攝하는 뜻이요, 慧는 法을 가리고 空을 觀하며 正邪를 判別하여 取捨한다는 뜻으로서 奧妙하게 生死를 벗어나게 하는 것이다(翼進記). 그런데, 前述한 바와 같이 自心 밖에서 佛을 求하고, 自心이 곧 眞性, 法身이요, 煩惱가 本來 空하며 心性이 本來 淨함을 알지 못하면, 그리하여 形相에 執着해서 我見으로 道를 求하면, 결국 마음이 放恣하게 되어 貪瞋과 嫉妬, 我慢과 放逸 속에서 부질없이 名利만을 求하게 되고, 아무 戒德도 없이 信者의 施物이나 供養을 받으면서도 부끄러워할 줄 모르게 된다. 따라서 知訥은 이러한 出家者들이 眞修에 先行하여야 할 頓悟의 體驗도 없이 修行의 길을 그르쳐, 한갓 知識만으로 衆生救濟의 願力을 세우고 世俗事에 參與하여 結果적으로 敎界나 社會안에 是非, 對立, 葛藤, 諍論 등 갖가지 不條理를 助成하고 있는 實情을 痛歎하고, 戒定慧의 修行法에 따르는 修行本位의 山間佛教로 그 敎化의 方向을 돌림으로써 敎界와 社會를 淨化하여 融和的 佛教精神으로 無諍의 佛國土를 이룩하고자 하였던 것이다.

IV. 李朝時代의 佛教思想

1) 涵虛堂의 儒佛融和思想

涵虛得通은 禪과 淨土를 融會하여, 唯心淨土, 自性彌陀를 堅持하는 한편 阿彌陀佛의 大悲願力을 再唱하면 解脫을 얻을 수 있다고 하였다. 이것은 곧 他力念佛의 功德을 認定한 것이다.

한편 그는 佛教에 대한 儒生들의 非難에 대하여, 그의 「顯正論」에서 儒佛의 優劣을 論하고 儒佛融和의 思想을 披瀝하였다. 즉, 그에 의하면 五常과 五戒는 결국 같은 것으로서, 不殺은 仁에, 不盜는 義에, 不淫은 禮에, 不飲酒는 智에, 不妄語는 信에 各各 對應된다. 그리고 儒敎는 德·禮로 사람을 齊導한다고 하지만 이는 聖人이 아니면 能히 할 수 없는 일이고, 따라서 儒家의 接人·敎化는 一般的으로 刑政에 의거하며, 여기에 賞罰이 따를 수밖에

없다. 그러나 賞罰으로써 善을 勵獎하고 惡을 防止하는 것은 사람들로 하여금 다만 面前에서 威勢를 두려워 하고 一時的으로 服從하게 할 뿐이요, 이에 反하여 三世因果의 所重함을 깨우쳐 주면, 前世의 罪業을 누우쳐 來世의 福을 發하고 禍를 避하고자 스스로 善을 닦고 惡을 삼가하게 되므로, 賞罰을 떠나서 스스로 心服하게 된다. 그러나 사람마다 처음부터 심복하게 할 수는 없으므로 우선 賞罰으로써 齊導한 뒤에 心服토록 하는 것이 隱當할 것이며, 따라서 儒釋의 接人教化方法은 그 어느 한 쪽을 廢해서도 안될 것이다.

또한 儒家側에서는, 世緣을 끊고 出家하는 일이 悖倫의 行爲가 아닐 수 없다고 보고, 그 理由로서 ① 結婚할 수 없음, ② 後嗣가 끊어짐, ③ 家門의 代를 이을 수 없음, ④ 宗祀가 단절됨, ⑤ 父母의 安否와 衣食住의 生活을 돌볼 수 없음, ⑥ 送死厚葬할 수 없음, ⑦ 盡忠報國할 수 없음, ⑧ 世上의 成敗를 보고만 있음 등의 內容을 들어 공박한데 對하여, 涵虛堂은, 常道(經)와 方便(權)은 道의 大要로서, 經이 아니면 常道를 지킬 수 없고, 權이 아니면 變化에 應할 수 없으며, 常道를 지킬 줄 모르면 人心을 바로잡을 수 없고 變化에 應할 줄 모르면 大事를 이룰 수 없는 것이요, 따라서 사람으로 태어나서 임금과 나라에 의탁하여 살고 있으니 忠孝를 행하는 것은 臣子의 道理라고 하였다. 또 婚姻祭祀 등의 人倫의 大經과 忠孝를 행한다는 것은 살아서는 善名을 잃지 않고 죽어서는 人道 즉, 다시 사람의 몸으로 태어나는 길을 얻을 뿐이지만, 世間의 愛欲을 끊지 않고서는 六道를 輪回하여 生死苦를 벗어날 길이 없다. 그러므로 釋尊은 太子의 몸을 버리고 出家하여 愛緣의 繫縛을 벗어나 眞法을 깨쳐 父母를 濟度하였던 것이다.

佛은 三明六通이 다 갖추어져 있고 四智八解가 圓滿具足하여, 온 세상 사람으로 하여금 그 父母를 大聖人의 父母라 일컫게 하고, 모든 出家人으로 하여금 그 姓을 自身의 姓으로 삼아 한결같이 釋子라 일컫게 하니, 이것은 곧 大孝라고 할 수가 있다. 미상불 孔子도 立身行道하여 後世에 父母의 이름을 드리내는 것은 孝의 끝이라고 하였다. 그뿐 아니라 그 道로써 天下後世를 引導하여 그 教化에 感動케 하며, 그 根機의 大小를 따라 그 法을 稟受하여 濟度를 일케 하니, 이러한 大孝 大慈야말로 儒家에서 말하는 孝와 仁의 極致라고 할 수가 있다.

한편 사람은 陰陽의 造化로 生命을 받고 나왔다가 陰陽이 흠어지면 死滅하기 마련이지만 陰陽을 超越한 本體로서의 靈源은 形體를 따라 생겨나거나 사라지거나 하는 것이 아니므로 千變萬化하더라도 湛然히 獨存한다. 이 靈源 즉 마음은 一身의 君主이며 形體는 마음의 臣下로서, 모든 일을 마음인 君主가 命하고 形體인 臣下가 行하여, 善惡의 報應을 살아서는 君(心)과 臣(形)이 다 같이 받고, 죽어서는 形體인 臣은 이미 소멸하여 없는 만큼 마음인 君主가 홀로 받게 된다. 이리하여 涵虛堂은 形神俱滅論의 不當性を 強調하고 儒敎와의 관계에 대한 自身의 見解를 다음과 같이 披瀝하였다. 대체로 죽은이를 送葬하는 것은 人間 世界의 大事이므로 風水術에 따라 吉地를 卜擇하여 厚葬하는 것이 사람의 道理일터인

데도, 佛敎에서는 火葬法을 說하여 奉祀의 길을 없애 버리니, 이는 人子로서 큰 허물이요, 더구나 火葬할 때 子息된 마음으로 차마 볼 수가 없을지도 모른다. 「그러나 사람의 形體는, 비유하면, 집과 같고 神은 主人과 같은 것으로서, 形體가 地上을 버릴 때 그 神이 떠나가는 것은, 마치 집이 무너지면 主人이 그 안에 살 수 없는 것과도 같다.」¹⁴⁾ 무릇 몸은 水土로 그 形體를 이루고 火風으로 그 質을 保持하여 온데 不過하긴만 사람은 이제까지 이를 金玉보다 소중히 여겨 왔으니, 어찌 당장 떠나버릴 수가 있으랴. 죽으면 火風이 먼저 떠나 버려도 地水는 아직 남아 있으니, 忽然히 이제까지의 肉身에 대한 愛着을 버리고 떠나가 버릴 수가 없을지도 모른다. 그러나 지혜로운 사람이 그 地水를 불사르고 往生의 길을 가르치면, 神靈은 未練을 남기지 않고 곧 길을 떠나 맑은 기운이 위로 올라가게 된다. 그러기에 世尊은 父喪을 당하여서 몸소 火爐를 잡고 四天王은 棺을 들어 荼毗하여, 父親의 靈魂을 천도하였던 것이다. 그러므로 火葬法은 往生을 천도하는 길로서 衆生들에게 보인 큰 法規이다. 만약 火葬하는 것을 참지 못한다면, 어떻게 땅에 물을 매는 잠을 수 있겠는가. 더구나 애초에는 奉祀의 연민한 계속을 다짐하고 子孫의 번영을 祈願하면서 石物을 세우고 墓域을 다듬었을 터인데, 이제 山과 들의 수많은 古墳이 農夫의 손으로 파헤쳐져 頭骨이 흩어져서 해가 쪼이고 비바람에 씻기어도 돌보는 사람이 없으니, 어찌 이러한 지경에 이르렀는가.

사람의 生死는 곧 사람의 처음과 끝이므로 孔子는 다만 生과 死만을 말하였거니와, 과연 태어나기 以前과 죽은 以後는 耳目으로 接할 수가 없는 것이니, 生前·死後를 論하여 사람을 迷惑함은 거짓이라 생각됨직도 하다. 그러나 사람의 生死는 晝夜가 교체하는 것과 같은 것으로서 낮은 지나간 밤으로 앞을 삼고 다가올 밤으로 뒤를 삼으며, 밤은 前날로 앞을 삼고 來日로 뒤를 삼으니, 晝夜는 아울러 三際를 이룬다. 歲月이나 生死도 이와 마찬가지로, 已往의 始初가 없는 아득한 옛과 未來의 無窮함을 이로써 알 수가 있다. 周易에도 已往之事를 드러내어 未來之事를 밝힌다고 하였으니 어찌 三世의 說이 허망하다고 하겠는가.

또한 佛法은 요사하여 世人을 眩惑하고 太平한 歲月을 이루지 못하게 한다고 非難하지만 그렇다면 唐太宗의 太平聖代(貞觀의 治世)는 佛法이 盛行하던 時代인데 어떻게 太平함이 그토록 極致에 이르렀을까.

僧侶들은 農事를 짓지 않고 남의 수고로 生活을 하고 있으므로 百姓이 곤궁해지고 그 弊端이 크다고 한다. 그러나 僧侶의 責任은 佛法을 펴서 衆生을 濟度하고 慧命을 끊지 않게 하는데 있다. 만일 이러한 責任의 다하지 못하는 僧侶가 있다면, 이것은 그 사람의 허물이요, 어찌 佛의 허물이라고 하겠는가.

孟子도 집안에서는 孝道하고, 밖에어는 남을 공경하고 先王의 道를 지키며, 後學을 기다려 교육하는 사람들이 있을 경우, 만약 순수 생산하지 않는 사람은 먹지 말라는 당신의 주

14) 形比則如屋 神比則如主 形謝而其神往 焉猶屋到而主 不得住焉(顯正論).

장을 고집한다면 그런 사람들은 먹을 것을 얻지 못할 것이요, 그렇게 되면 당신은 왜 목수나 장인만을 높이 먹을 것을 주고 반대로 仁義를 실천하는 사람은 멸시하는가 하는 비난을 받을 것이라고 말하였듯이, 어찌 道를 지키고 사람을利物게 하는 사람들이 남의 수고로 입고 먹어서는 안된다고 할 것이며, 남을 위해 布施 한 푼 못한 者가 衣食에 궁하여 가난하게 사는 것을 어찌 僧侶의 탓이라고 하겠는가.

淸淨寡欲하며 法을 위하여 몸을 잊고 多聞強記하여 後人들을 이끌어가는 것이 行인데, 지금의 僧侶들은 그 行을 닦지 않고, 도리어 師法을 더럽히는 일이 허다하니, 차라리 환속시켜 四民에 끼게 하여 君國을 돕게 함이 옳다고들 한다. 孔子의 三千弟子中에 哲人이라 일컬을만한 사람은 十人 뿐이며, 如來의 會上에서 손꼽을 만한 者도 十人을 지나지 않는다. 聖人이 세상을 떠난지 더욱 오래되어 衆生의 根機는 微劣하기만 하니, 어찌 사람으로 하여금 迦葉의 淨行이나 阿難의 多問과 같게 할 수 있으랴. 孔子나 顏回가 죽은 後에 顏淵·閔子騫같은 者가 있음을 들어 본적이 없다. 본시 僧侶란 五德과 六和를 갖춘 후에야 實로 중이라고 부를 수 있다. 그러나 名實相符하는 者는 드물며, 비록 法대로 奉行하지 못하는 者가 있더라도 몹시 미워만 할 것이 아니다. 僧侶生活을 통해서 점차로 修行하여 本來의 性品을 되찾고 그 道를 잃지 않도록 할 따름이니, 어찌 그 허물로 인하여 法을 廢할 수 있겠는가.

佛書를 살펴보면 非現實의 理想만을 일삼고 寂滅을 숭상하여 그 次元이 大學을 훨씬 능가하지만, 現實性이 없는만큼, 自己를 닦고 남을 다스리는 方法이 될 수 없다고 한다. 그러나 天下에는 두 가지 道가 없고, 聖人은 두 마음이 없으니, 무릇 聖人은 千里萬世를 멀리 떨어져 있더라도 그 마음은 다르지 않다. 이른바 虛遠寂滅하다는 말은 三藏十二部中에 어느 經典에 의거하여 말한 것인가? 佛典의 어디에도 現實을 떠나 따로 眞理를 求하라고 한 말은 없다. 「儒教의 이른바 明德은 佛教의 妙精明心이요, 寂然不動 感而遂通이란 말은 佛教의 寂照와 같은 말이다.¹⁵⁾

要컨대 教化의 方法의 차이만을 가지고 따질 것이 아니다. 衆生을 善導하고 教化하려는 目的과 根本理致는 하등 다를 바 없는 만큼, 이것을 達觀한 사람은 부질없이 差別의 相을 내어 서로 是非하지 않는다. 눈 앞의 利害得失을 先行條件으로 내세우지 않고 인간본연의 성품을 되찾음으로써, 人間社會의 淨化를 위한 教風을 떨치고자 하는 데에 佛教의 眞面目이 있음을 알아야 한다(涵虛:「顯正論」參照).

2) 梅月堂 金時習의 儒佛融和思想

梅月堂은 元昊, 李孟專, 趙旅, 成聃壽, 南孝溫과 함께 生六臣의 한 사람으로 알려져 있다.

15) 儒之所謂明德 即佛之所謂妙精明心也 所謂寂然不動感而遂通 即佛之所謂寂照者也(顯正論)

그에 대한 여러 評傳 가운데서 栗谷 李珥의 「金時習傳」이 가장 상세하며 참고할만하다.¹⁶⁾

(1) 述佛心儒(佛行心儒)

一般 儒學者들은 金時習이 出家한 후로부터 그의 生涯를 흔히 「述佛心儒」의 사람이라고 評하였다. 즉 외모는 僧侶로서 行세하였지만 그의 마음이나 思想은 어디까지나 儒家의 테두리를 벗어나지 않았다는 것이다. 出家의 動機가 순전히 世祖의 王位篡奪事件으로 因하여 不義의 世上에서 出世할 뜻을 버리고, 世俗을 떠나 名分을 지키려는 데 있었으므로, 애당초 佛敎徒의 立場에서 佛門에 歸依한 경우와는 이를 同一視할 수 없는 데서 그러한 評을 하였다고 생각된다. 과연 그는

- ① 어려운 惡條件을 무릅쓰고 死六臣의 屍身을 收藏하였으며,
- ② 端宗 諱日에는 반드시 東鶴寺에서 設壇하여 祭를 올리고, 아울러 癸酉亂에 殉死한 金宗端 등 三宰相과 丙子亂에 죽은 成三問 등 六臣을 享祀하였으며, 〈招魂閣重修記〉
- ③ 遜愷 宋慶元의 遜世自誓詩, 韓明澮의 西江別業板上詩, 申叔舟와 만났을 때 그가 보인 態度,
- ④ 그의 著述 「釋性理經義與異端」과 「異端辨」에서 佛敎를 「異端」의 부분에 배열하고,
- ⑤ 좋은 時節이 오면 朝廷에 參與할 생각을 內心에 품고 있었다.

이러한 몇 가지 점으로 미루어 볼 때, 그는 마지 못해서 승려를 가장하고 遜世의 處世를 택하였기 때문에, 그의 마음마저 佛敎에 물들어 있었다고는 볼 수 없고, 大義名分에 지중한 佛行心儒의 人物로 보아야 한다는 것이다.

생각하건대 그는 그 당시 自己에게 주어진 不遇한 環境과 기구한 運命을 피할 길 없어 儒佛間을 出入하면서 遜世의 처세를 하였지만, 그러나 思想의으로는 儒佛의 宗旨를 올바르게 理解하고, 儒佛融和의 立場에서 그 優劣長短을 公正하게 評價하면서, 儒佛調和論에 立脚한 經世觀을 堅持하고 있었음을 그의 遺著 속에서 찾아볼 수가 있다. 미상불 그의 內的(思想)인 面과 外的(環境)인 面을 두루 살펴볼 때, 一般 儒家들이 評한 말을 그대로 疑心없이 받아들일 수만은 없는 점이 허다하다. 이제 그에 관한 資料를 통해서 그의 思想的 眞髓가 어디에 있는가를 살펴보기로 한다.

(2) 金時習의 禪觀

그가 三角山에서 讀書하고 있을 때 政變을 전해듣고 不義의 世上에 處할 수 없음을 切感하여 出家한 것은 그의 二十一歲 때의 일이라고 하거니와, 그의 詩集(卷三)에 실려있는 「贈峻上人」二十首의 詩는 곧 그의 十八歲 때에 지은 것으로서, 그 內容을 추려보면 「峻上人是 禪門의 耆宿이다……. 雲水行脚 途上 홀연히 서울에 들어왔더니 신비의 부녀자 등이

16) 栗谷은 「金時習傳」에서 金時習에 대하여 다음과 같이 評하고 있다. 「於道理雖少玩索存養之功, 以才智之卓有所領解, 橫談堅論多不失儒家宗旨, 至如禪道二家, 亦見大意, 深究病源而喜作禪語發闡玄微, 穎脫無滯礙, 雖老釋名覺深於其學者, 莫敢抗其鋒, 其天資拔萃, 以此可驗, 自以聲名早盛而一朝逃世, 心儒述佛, 取怪於時, 乃故作狂易之態, 以掩其實……」

바퀴살 모이듯 하여 風靡를 바라단 보고서도 휩쓸려 教化한 것이 그 같은 이가 없었다…… 내가(時習) 壬申(時習十八歲時)年 여름 曹溪寺에 머물러 있을 때, 마침내 峻上人과 함께 암자에 있었는데, 과연 평소의 소문과 같았고 그 道를 사모하면서도 超脫한 마음이 말하는 表現에 나타나 있어, 매일 禪에 들어가는 門을 깨어 물어도 낭랑하게 말하는 것이었다. 그 전날 찾아 구경한 경치에 따라 두어 수 써서 푸른 봉우리 맑은 시냇물에서 자고 먹는 一味가 되게 하려고 붓을 잡아 날렸다.]

서문에 이어

「空·色을 보아오니 色이 곧 空이라(空色觀來色即空), 다시 한 물건도 서로 용납될 것이 없다(更無一物可相容). 소나무 뜻이 있어 추녀갈에 푸른 것 아니요(松非有意當軒翠), 꽃도 절로 무심히 해를 향해 붉어 있다(花自無心向日紅). 같으면서 다르고 다르면서 같고, 같으면서 다르니 다른 것이오(同異異同同異異). 다르면서 같고 같으면서 다르고, 다르면서 같으니 역시 같은 것이다(異同同異異同同). 같고 다른 참소식을 찾아 보려거든(欲尋同異眞消息), 높고 높은 최상봉을 보아라(觀取高高最上峯).」

이로 미루어 그는 政變을 겪기 이전부터 佛教에 접근하여 이에 沈潛하였음을 알 수 있고 또한 그 詩의 內容이 禪家의 差別중의 無差別觀을 나타내고 있는 점으로 보아 일찍부터 禪思想에 造詣가 깊었음을 짐작할 수 있다.

그가 처음으로 入山修道하던 三角山 重興寺는, 일찌기 海東臨濟의 原祖로 指目되는 麗末의 太古普愚禪師가 太古禪風을 宣揚하던 禪道場이며, 따라서 이 重興寺는 臨濟系의 禪刹이었다.

위에서 말한 峻上人은 當時에 이름난 禪界의 重鎮으로서, 梅月堂은 放浪生活中 이러한 禪僧들과 交遊하였으며, 주로 禪刹을 遍歷하였다.

그는 詩文 도처에 禪僧, 禪經, 禪境, 坐禪, 禪房, 禪室, 禪關 등의 語句를 많이 使用하였고 禪學해석(雜著編)에 있어서도 그의 獨自의 見解를 披瀝하였다. 또 그가 지은 「蓮花經別讚」에는 法華經을 禪觀의 見地에서 풀이하였고, 天台宗을 禪宗의 一派로 보았다(高橋亨〈李朝佛教〉參照). 平素에 그를 追從하는 僧侶들이 佛法을 묻으면, 禪問答式으로 敎示하는가 하면(梅月堂集附錄) 홀로 山속에 幽居하고 있을 때는 몸소 禪修行에 精進하기도 하였다. (<尹春年梅月堂先生傳>). 또 그가 마음속 깊이 懶翁禪師를 追仰하였고, 「定慧均等門」을 標榜하였다는 등의 여러 점으로 미루어 보아, 臨濟의 禪法과 普照의 禪法이 混合된 曹溪의 禪風을 받아들인 禪僧의 人物이었음을 잘 알 수 있을 것이다. 그는 禪에 관한 스스로의 見解를 다음과 같이 피력하였다. 즉 無思 無慮는 道의 本體이며 精慮하여 懈怠하지 않음은 工夫의 要諦이다. 그러므로 非思量無思量으로써 禪工夫의 第一로 삼고 禪을 다만 安閑한 뜻으로만 생각하기 쉬우나, 禪字는 思修精慮의 뜻으로서 思即禪 禪即思이오, 따라서 禪은 「思」를 벗어나서 따로 道理가 있는 것이 아니다. 그러므로 반드시 研精思慮해서 鍊磨를 거

득하여 自得開悟의 境地에 도달한 뒤에야 비로소 道의 無思·無慮함을 體得하게 된다. 언젠가 세간의 일을 보건대 한 가지라도 思慮를 거치지 않고는 萬事가 깨어지거늘, 하물며 至眞無妄의 道를 게을리하면서 어찌 體達할 수 있으랴. 그러므로 魯나라의 大夫 季文子는 반드시 세번 생각한 후에야 비로소 행하고(三思), 宣聖(孔子)은 아홉 가지 생각하는 條目(九思之目)을 세웠으며, 曾子는 생각하고서 얻는다(慮得)고 하였던 것이다.

(3) 現世利益의 信仰에 대한 批判

그의 佛敎에 관한 著述로는 「雜著編」에 無思·山林·三清·松桂·扶世·梁武·人主·魏主·隋文·仁愛 등의 十章이 있다. 金鰲新話는 陰陽의 理致를 내세워 天堂地獄說을 否定하고, 鬼神을 陰陽二元의 造化라고 定義를 내려, 祭祀의 鬼神과 造化의 鬼神이 다를 바 없다고 보았으며, 鬼神이 어떤 形質이 있어 함부로 人間에게 禍福을 加하는 것도 아닌데, 다만 사람들이 鬼神의 加護를 바라고 招福 除禍의 効驗이나 있는 듯이 부질없는 所願을 거는 迷信의 祈禱行爲를 일삼는다고 極口 비난하였다.

그는 迷信의 祈禱를 打破하는 同時에 참된 福의 價値를 다음과 같이 말하고 나서 한 걸음 나아가 참 智慧를 닦는 것이 佛法의 眞髓임을 강조하였다.

佛陀가 煩惱妄想에 싸인 衆生을 濟度하기 위한 方便으로서 福은 實相을 볼 수 있는 因이 된다고 說한 것이며, 이로써 改惡遷善할 줄 모르는 者로 하여금 의지하여 돌아갈 바를 알게 하였으니, 비록 온갖 行實이 길을 달리할지라도 그 趣旨는 懲惡勸善하여 神明의 보호와 도움을 얻게 하지 않는 것이 없다고 하였다. 또 福이라는 것은 順天의 道理를 말한 것으로 임금의 그 임금의 道를 얻으면 君道가 順하고, 신하가 그 신하의 道를 얻으면 臣道가 順해진다. 이 理致로 미루어, 더 나아가 男女와 長幼가 저마다 그 道를 얻는다면 萬物이 각각 그 설 자리를 찾아 질서를 얻어 生成 번성할 것이오, 그것이 바로 福의 극치라고 說하였다.

그러므로 설사 어떤 사람이 七寶로 恒河의 모래처럼 가득 채워 三千大千世界를 이것으로 布施하였다 하더라도 이로써 얻은 福量이 필경 般若의 智慧보다 나올 것이 없으며, 이 참 智慧로써 어리석고 어두운 것을 깨친다면 私慾을 없애고 天理를 펼 수 있을 것이오, 마침내 修身齊家治國平天下의 理念을 具現하게 될 것이다. 이것을 일컬어 福을 심는다 하고 이러한 것을 가리켜 無爲의 實相이라고 한다. 또 마음과 몸과 財物 등의 三種布施 中에서 마음을 바치면, 마음 속의 煩惱를 여의고 生死苦를 벗어나 塵世의 累가 없어진다고 하였다. 그러므로 참으로 부처를 섬기려면 마땅히 仁愛를 다하여 백성을 便安히 하고 衆生을 濟度하는 것으로 根本를 삼아야 하며, 法을 求하려면 무엇보다도 智慧를 닦아서 事物의 기틀을 洞察하는 眼目을 가져야 한다는 것이다.

그러므로 그가 願하는 佛敎는 超世俗의 出家佛敎나 遯世의 山中佛敎 같은 閉塞의 佛敎가 아니라, 現實에 即한 生活佛敎, 在家의 大乘佛敎였던 것이다. 家庭을 지키고 職務에 힘쓰면서 各其 分數를 지키고 사람으로서의 할 일을 다하는 올바른 生活, 이것이 곧 산 佛敎라

보고, 生業을 버리고 世緣을 끊고 捨家, 出家하거나 財物을 바쳐 祈禱을 일삼는 現世實益의 信仰에 떨어지지 않도록 경계하였던 것이다.

(4) 儒佛融和論

上述한 바와 같이 그는 現世利益的 信仰의 虛妄性을 打破하는 反面, 참된 佛敎에 대한 當時의 俗儒들의 偏見과 誤謬를 지적하고 그의 佛敎宗旨에 대한 該博深奧한 理解를 開陳하였다. 즉, 衆生을 救濟하고자 生老病死의 人生問題를 解決해 주려는 根本理念과, 이 理念을 몸소 行하려는 高僧의 三界導師다운 높은 風格은, 一時的인 目前의 小節에 집착한 儒士의 類와는 次元이 다른 것이오, 佛法은 淸淨寡欲을 標榜하며 오로지 法으로써 人世間의 萬境에 對處하는 것이므로, 順逆(順境逆境)에 自在하고 悠悠自適하여 世緣에 매이고 걸린 데가 없는 것이 곧 高僧의 去就라고 말하였다.

釋迦가 世緣을 끊고 出家함으로써 父王과 아내를 슬프게 한 것도, 一時的으로는 비록 綱常에 어그러졌지만, 여러 人生을 깨닫게 한 것은 곧 千古에 장한 일이니, 이는 곧 이른바 일이 能히 그 공을 이룩하고 공이 능히 그 허물을 덮는 所以라 하겠다. ……六年을 苦行한 끝에 「무릇 生命있는 것은 각각 참된 본성을 갖추었으나 다만 망상에 빠져서 깨닫지 못하는 것이다. 내가 佛法의 法鼓를 두드리고 내가 佛法의 비(法雨)를 뿌릴 것이니 이로써 너희의 昧함을 깨우칠 것이다」 하니, 여기서 많은 衆生이 향응하지 않는 이가 없이 말하기를 「悉達多는 聖王의 아들인데도 또한 욕심을 버리고 애정을 떨치고 기꺼이 지극한 道를 구하였는데, 우리는 어떤 사람이기에 이 苦海의 輪回를 달갑게 여기는가」 하였다. 이리하여 억세고 용맹한 者는 싸움을 그치고, 悖逆한 者는 빼앗기를 그치고, 智慧로운 者는 분수를 깨닫고 현철한 者는 그 常道를 지키게 되니, 西쪽의 오랑캐를 염치를 아는 나라로 변하게 하고, 미숙한 오랑캐를 가르쳐 聖스럽고 현철한 지경으로 돌아오게 하였다. 慈悲로써 인도하고 淸淨으로써 거느렸으니, 저 은혜를 끊고 의리를 저버렸다는 것은 湯王과 武王이 權道를 쓴 일과 같은 것이라고 하였다.

서쪽 오랑캐 種族은 性質이 심히 悖逆해서 自利를 貪하여 그 아비를 죽인 자도 있고 보물을 다투다가 그 형을 살해한 者도 있고…… 하지 못할 짓이 없는 것은, 그 땅이 中華에서 멀어 禮樂과 文物이 미치지 못하고 規律과 法度가 이르지 못한 까닭이다…… 하물며 풍속이 다르고 말소리가 다르며 三皇의 法典이나 三王의 敎化에 젖어보지 못한 者들이었으니, 風俗과 人心이 惡하다는 것은 능히 짐작될 수가 있는 일이다. 만약 悉達다가 그 寶位를 가볍게 여기고 지극한 道를 사모함으로써 어리석은 백성을 깨우치지 않았더라면 누가 능히 蒙昧한 衆生의 마음의 문을 열어 그릇된 마음을 바로 잡도록 할 수 있었겠는가 라고 하였다. 또 그는 釋尊一代의 說法內容을 간추려서 말하기를 釋尊은 四十九年동안 항상 근원으로 돌아가는 묘리를 설하되 다만 有에 집착하는 者에게는 空의 法을 말하고 無에만 집착하는 者에게는 有의 法을 말하였으니 根機에 맞추어 順應하고 法을 보아 方便을

베풀었을 뿐이라고 하였다. 그는, 또 佛教의 慈悲는 儒敎의 仁과 아무런 差異가 없는 것으로서 見性成佛하여 一切衆生을 濟度하려는 이른바 自利 利他行을 究竟目的으로 삼고 있으므로, 佛道는 世間을 떠나서 따로 구할 수 없으며, 世緣에 얽매이지 않고 世間을 超脫하면서 世間을 求濟하려는 것이 佛教의 眞精神이라고 理解하고 있었다. 이리하여 그는 公平한 中立的 立場에서, 一方으로 佛教를 異端視하는 儒家의 偏見과, 現世利益의 墮落佛教의 양쪽을 모두 批判하고, 眞正한 儒佛의 融和를 思想的으로나 處世上으로나 具現하려고 노력하였다.

그는 또 佛教의 五時敎(一華嚴, 二阿舍, 三方等, 四般若, 五法華涅槃)를 六經에 견주어 비유하기도 하고, 佛家에서 말하는 慈愛는 곧 儒家의 仁義와 다를 바 없으므로, 佛教의 社會에서도 儒敎的 社會의 경우와 마찬가지로 仁義의 實踐이 可能하며, 「不殺不盜」 등의 戒律은 그 名義가 다를 뿐 儒家의 仁義와 같은 것이라고 하였다.

한편 그는 世祖 十一年 三月 孝寧大君의 추천으로 圓覺寺 落成會에 참석하여 世祖를 치하하는 讚詩를 짓고, 또 世祖의 蓮華經 諺解事業을 도와 內佛堂에서 校正을 맡아본 적도 있었다. 이처럼 世祖의 일을 도왔다고 해서 그의 節義를 의심한 사람도 있다. 한편 그는 승려가 된 후에도 늘 술을 즐겨 마셨다. 이리하여 社會的으로는 後世人에게 절개를 의심받고, 敎界에서는 破戒僧으로 指目되어, 儒佛間을 出人하면서 俗儒와 僧侶로부터는 비난과 오해받기 쉬운 存在가 되었다. 그의 所爲는 小乘佛教의 比丘的 見地에서는 확실히 違律犯戒라고 말할 수 있다. 그러나 大乘菩薩思想에 立脚해서 볼 때, 동기의 선악에 의하여 戒의 持犯을 判別하고 그 行爲가 衆生에게 利益을 가져오고 正法을 守護하기 爲한 것이라면, 犯戒가 바로 形式的 善을 넘어서진 眞實한 戒行이라고 할 수 있을 것이요, 一切衆生을 濟度하기 위해서는 萬行이 다 菩薩行이라, 善巧方便으로써 時代의 要求에 順應하여 臨機應變 隨機說法의 敎化方法을 베풀어도 마땅할 것이다. 그러기에 禪의 奧旨를 徹悟하고 大乘의 在家佛教精神에 立脚한 生活佛教를 標榜하는 그에게 있어서는 形式的인 矛盾性은 解消될 수 있었다. 個人의 立場에서는 世祖朝에 나아가기를 거부하고 節義를 굽히지 않았지만 天下萬民과 國家 社會的 見地에서는 個人의 立場을 超越하여 報國盡忠하는데 주저하지 않았고, 이렇게 하는 것이 大乘菩薩道의 精神이라고 믿었던 것이다.

3) 普雨의 儒佛調和思想

(1) 佛教復興運動

普雨는 文貞王後를 배경으로 鄭萬鐘, 尹春年, 朴民獻, 尙震, 鄭土龍, 朴濟宗 그리고 當代의 勢道家 尹元衡 등의 庇護에 힘입어, 佛教再建 敎勢復興의 經綸을 펴고자 하였다. 그리하여 兩宗復舊, 僧科復活, 度牒法 再施行의 實現을 위해 먼저 文貞王后의 歡心을 사고자 中宗의 陵地가 風水地理上 不吉함을 強調하여, 靖陵遷移의 難事를 強行하게 하고, 또 明宗

十七年 中宗의 修福寺이며 陵寢寺인 奉恩寺도 再建되어 漢陽에서 으뜸가는 大刹로서의 規模를 갖추게 되었으므로, 그는 本格的인 佛教改革運動에 나섰다. 그리하여 文貞在世 約十五年間 朝野의 儒生들의 兩宗 廢止, 僧科制 廢止, 普雨逐出의 議論과 上疏 등이 沸騰하였음에도 불구하고, 그는 目的한 바대로 거의 뜻을 이루었다. 普雨의 意見에 따른 文貞의 禪敎兩宗復活, 僧科制 再施行의 底意는, 僧界의 여러 制度를 復活시킴으로써, 敎界를 統制하고 規程을 바로잡아, 佛教的 敎養과 人品을 갖춘 資格者를 사찰의 住持 또는 宗務의 責任者로 선임하여, 僧侶 전체의 資質向上을 도모하는데 있었다. 式年마다 行하는 僧科에서는, 제 1회 科試에서 西山大師 休靜과 그의 제자 松雲大師 惟政이 應科하여 及第하였고, 해를 좇아 巨僧級 人物이 배출되어 僧界의 分위기를 쇄신하고 士林의 僧侶를 바라보는 眼目이 크게 一變하기에 이르렀다. 지난날 中宗의 排佛政策으로 因하여 寺刹의 燒毀, 度僧法, 僧科廢止 등의 法難을 당하면서부터 敎界의 이러한 空白期를 틈타서 자연히 僧侶의 紀綱이 解弛하여 無法者의 소굴로 化하고, 승려의 操行이 타락해서 부랑 도적의 무리로 변하여, 이대로 방치하면 佛教는 自滅을 自招하는 수 밖에 없는 처참한 형편에 다다랐을 때, 崇儒抑佛을 원칙으로 하는 李朝의 國是를 어기고, 또 한편으로는 이러한 佛教復興策에 正面으로 도전하는 儒生들의 거센 反抗을 무릅쓰고 強行한 普雨의 이러한 佛教改革과 부흥운동이 야말로 李朝佛敎界로서는 劃期的인 일로서, 그의 큰 功績이라고 할 수가 있다.

그러나 反面으로는 한갓 度牒만을 所持하고 身分上의 保證만을 얻었을 뿐 經典에도 通達하지 못한 似而非 僧侶들이 續出하는 弊端도 많았고, 심지어 佛教界의 刷新을 提唱한 普雨 자신도 敎界를 掌握하고 權座에 앉은 뒤부터는, 女主의 權力을 믿고 豪奢한 生活을 하면서 事功을 서두른 나머지 過激한 手段을 能事로 여겼으며, 謙讓의 德이 薄하여 士人의 勢道에 阿附하는 傾向마저 없지 않았다. 이 때문에 普雨는 士流의 反感과 嫉視를 받는 結果를 招來하여, 드디어는 妖僧이라는 非難을 받기에 이르렀으며, 이로 말미암아 佛運을 回復하여 敎界의 降盛을 期해 보려던 그의 모처럼의 努力도 文貞王后의 죽음과 더불어 수포로 돌아가고, 自身도 마침내 慘禍를 당하고 말았다.

그러나 그가 이러한 缺陷과 過誤를 지니고 있었다 해서, 그의 一代의 功罪를 論함에 있어서, 衰微의 極에 達한 當時의 敎界에다 한때나마 生氣를 불어넣은 功績 및 後世人이 칭송할만큼 남달리 뛰어난 佛教思想의 깊이와, 佛運을 단회해 보려는 높은 뜻을 품고 그 나름의 儒佛調和論을 展開하여, 無條件 佛教의 排斥만을 일삼던 時代的 風潮를 多少나마 돌이켜 보고자 힘쓴 그의 功勞마저 無視하여 버릴 수는 없을 것이다.

(2) 普雨의 儒佛調和思想

普雨는 儒佛調和論의 先驅의 役割을 한 僧侶의 한 사람이다. 그 당시 僧界의 여러 制度가 復舊되는 속에서도 前朝 때부터 계속되어 오던 禪·敎의 宗論이 再燃되어, 禪敎 兩宗의 對立이 다시 表面化하였다. 이 禪敎의 宗論은 우리나라의 佛敎史上 禪宗이 形成된 후부터

約 千餘年間に 걸쳐 줄곧 되풀이 되어 온 것으로서, 僧侶들 간의 不和를 造成하는 根本要因이 되어왔다. 普雨는 이처럼 兩宗이 저마다(自己宗派에 집착하여) 我田引水의 偏見에 사로잡혀 是非를 일으켜 마치 吳越이 同舟한 듯 서로 敵對視하는 통계를 개탄한 나머지, 온갖 精力을 기울여 禪敎의 一如, 調和, 融會의 佛教觀에 立脚해서, 널리 衲子를 說得하여 融和에 힘썼으며 때로는 禪敎兩宗判事를 面前에 앉혀놓고 兩者間의 對立을 解消시키기 위하여 「禪敎無碍論」을 力說하기도 하였다. 普雨는 決코 經典을 멀리하는 禪師가 아니며, 敎에 치우쳐 禪을 疎忽히 여기고 敎學一邊만을 固執하지도 않았다. 어디까지나 禪師를 자처하면서 佛經에 精通하고, 특히 華嚴經을 衆經의 本, 萬法의 宗으로 삼아 華嚴最大乘의 法門으로써 佛의 要諦를 說明하였다. 일찍이 麗末의 普照知訥이 禪의 立場에서 華嚴을 그의 禪法 속에 活用하면서 禪主敎從의 融和論을 展開하여 禪敎의 評論을 止揚하고 敎界의 統一을 期하였듯이, 普雨도 華嚴의 理事無碍觀으로써 禪理를 뒷받침하려고 하였으며, 나아가서는 禪僧과 華嚴僧과의 宗論을 중식시키고자 하였다. 그는 內典外에 外典도 널리 通覽하였으며, 中庸·大學 등을 研究하고 朱子學의 理氣說을 導入하여 儒佛融和를 試圖하였다. 즉 例컨대 薦母印經跋, 敬菴銘, 一正의 三文에는 朱子의 理氣說을 취하여 人性은 本來圓滿具足한데 다만 氣의 清濁에 의하여 性의 實現에 程度의 차이가 있음을 說하고 佛敎의 本旨가 理氣說 밖을 벗어나지 않는다고 말함으로써, 은연중에 儒佛融和論을 내세웠다.

또 그는 儒佛은 國家社會의 表面에 나타나는 事象面으로는 매우 다른듯하나, 이는 단지 儒는 常道를 說하고 佛은 出世間의 權道를 說한 것으로서, 다만 道에 드는 遁호가 다를 뿐, 양자가 모두 人間의 本心, 本性을 따르는 外에 다른 道理가 있는 것이 아니며, 氣質의 障礙를 照破하여 本來의 面目인 性을 實現하려는 데 궁극적 目的이 있다고 본 점에서 儒佛의 志向하는 바가 결국 둘이 아니라 同一하다고 主張하였다. 普雨는 抑佛崇儒의 政策의 氣運이 時代가 흐를수록 激化해 가고 宋儒의 性理學이 더욱 盛行할 것을 미리 看破하고, 일찍부터 儒學을 研究하여 儒로써 佛을 說明하고 佛로써 儒를 說明함으로써, 兩敎가 서로 排斥만을 일삼는 것은 末流의 淺見에 사로잡힌 고루한 舉措에 지나지 않는다고 力說하였다.

4) 休靜 西山의 儒佛融和思想

休靜은 明宗 7年 僧科에 급제한 후 禪宗判事가 되었으며 倭亂 때 僧軍을 일으켜 國難을 극복한 愛國僧으로 이름이 높다. 三家龍鑑, 禪敎釋, 禪敎訣, 詩文 등 많은 저서가 있고, 그의 저술 내용은 社會的 側面과 思想的 側面으로 나누어 볼 수 있다.

(1) 社會的인 側面

조선왕조가 抑佛崇儒를 국시로 삼게 됨과 더불어 朱子學이 高麗末까지 國敎의 地位를 유지하여 온 불교를 대신하여 시대사조의 主流를 형성하기에 이르렀으며, 이러한 政治情勢와 社會情勢를 看破한 休靜은, 밖으로는 儒臣들의 當政 및 무조건 불교를 배척하고 異端視하

는 支配層의 풍조와 편견을 是正하고, 안으로는 解弛한 敎界의 紀綱과 타락한 僧侶의 道行을 바로잡고, 外典을 숭상하고 內典을 소홀히 하는 僧徒의 그릇된 학문적, 수도적 태도에 대하여 反省을 促求하였다.

(2) 思想的 側面

休靜 이전까지는 敎禪兩宗이 크게 對立하고 있었으나, 이를 細分하면 坐禪(禪宗), 眞言陀羅尼(密敎), 念佛(淨土), 看經(華嚴, 法華) 등의 네 파가 있어 各其修行法이 別立되어 있었으며, 특히 오랜 전통적 인습에 사로잡혀 禪敎간의 종파적 갈등이 여전히 심했다. 이에 休靜은 禪敎不二의 불교관을 標榜하여, 敎는 곧 佛語이며 禪은 곧 佛心이요, 敎는 禪에 들어가는 入門이므로 敎·선을 兼修하여, 필경에는 불심을 證得하여 見性成佛하는 것을 目的으로 삼을 것을 宣揚하고, 선·교간의 淨論을 종식시켰다. 그는 불법을 수행하는 데는 念佛, 敎, 禪의 三門이 있으나, 見性의 一大事를 떠나서는 敎도 염불도 따로 없다고 하였다. 즉 敎는 佛心을 傳하기 위하여 임시로 佛語를 假籍하는 것이므로 어디까지나 禪에 들어가는 예비단계요, 먼저 敎를 익혀 佛法의 올바른 知見을 세운 後에, 實體를 自心 속에 求해야 한다. 佛法에 있어서 敎禪의 區別을 세운 것은 佛敎修行의 한 方便上 始와 終을 설정한 것이다. 그러므로 敎로부터 들어가서 敎에 그친다면 佛法의 眞諦를 깨달을 수 없고, 또 처음부터 敎에 들지 않고 바로 禪으로 나아가면 上根大智는 直下에 一大事を 成就하겠지만, 그 이하의 根機로서는 거의 不可能하므로 처음부터 敎를 排斥한다는 것은 禪者의 잘못이요, 먼저 入敎하여 修行의 路程을 밝힌 후 禪으로 나아가면 理致上으로 이미 知見이 열려 있으므로 헛된 수고를 하지 않고 功效를 이룰 수 있으며, 결국에 가서는 佛法은 禪門에 의해서 참된 修行이 될 수 있다고 하였다. 그의 이러한 禪을 主로한 敎禪兼修觀은 그에게서 비롯된 것이 아니라, 고려 普照知訥에게서 그 淵源을 찾아볼 수 있고 그에 의해서 이미 韓國佛敎의 正統思想으로서 確立되어 있었던 것이다.

뒤이어 普雨, 碧松, 芙蓉 등이 出現하여 이를 거듭 強調하면서 敎界의 衆論을 和合시켰으며, 후일 이러한 先德들의 宗義와 法統을 이은 西山大師 休靜의 卓越한 指導的 力量과 禪敎觀에 의하여 보다 더 具體化됨으로써, 西山의 法流가 韓國佛敎의 主思潮를 이루게 되고 마침내 敎界의 統一의 敎判思想이 되었다. 이리하여 高麗 때부터 줄곧 계속해 오던 敎禪兩派의 淨論은 西山에 이르러 거의 그 결말을 보게 되었다. 이렇듯 休靜은 敎界에 있어서의 敎禪兩派의 宗論을 禪의 立場에서 會通融和시키고, 나아가서는 널리 儒, 佛, 道 三敎一致論을 開陳하여 李朝思想界의 和合·統一을 期하려 하였다. 그의 著述의 目的이 이러한 데 있었으므로 融和的 論調가 著書의 全篇에 넘쳐 흐르고 있다. 즉 儒, 佛, 道 三敎의 敎學思想이 비록 그 敎祖는 저마다 다르고 表現의 차이는 있지만, 그러나 聖人이 천명한 根本原理와 敎法은 한결같이 共通性을 가지고 있으므로 究竟에 있어서 다를 바 없으며, 儒家의 이른바 天·德·仁·敬. (中庸의) 誠·無過不及, (書經의) 允執厥中·精一執中, (性理

學의)天即心 道即心 등 그名稱은 各各 다르나, 이 모두가 體, 相, 用을 兼하고 있고, 萬物의 生成 變化하는 法則도 一切唯心造로서 필경에는 한 뜻, 한 理致로 歸着되지 않음이었다. 그러므로 堯舜禹와 商湯, 周文武로 이어와서 孔門에 相傳해온 心法에 則하여, 사람마다 本質의으로 갖추고 있는 天賦의 本性을 回復하고 一心을 밝혀, 마음의 妙德을 닦아 自己完成을 成就하려는 것이 儒敎의 本領이다. 이처럼 西山은 儒家相傳의 心法의 妙를 밝힌 한편, 이러한 儒家相傳의 心法의 例는 佛家에서도 찾아볼 수 있다고 하여, 儒佛의 思想의 歸趨가 결코 다르지 않음을 強調하고, 이로써 儒佛相携, 調和一致를 主張하였던 것이다.

結 語

以上에서 筆者는 各 時代別로 몇몇 先人들의 佛敎思想을 抽出하여, 그 속에 나타난 融和思想을 살펴 보았으며, 더 나아가 이러한 融和思想을 우리 民族의 深層的 心情 속에 흐르고 있는 融和精神의 發露라고 規定지었다. 勿論 이처럼 몇몇 事例를 抽出하여 이를 一般化해서 「民族精神」을 云謂함은 獨斷的인 虛構로 그칠 危險을 內包하고 있다. 그러나 이 規定은 序言에서 말한 바와 같이, 우리 民族은 어떠한 外來文化를 受容하든지, 우리의 生活 속에다 그것을 溶解하여 融和的인 形態의 獨特한 深層文化를 形成해 왔기 때문에, 우리 民族의 心情 속에는 融和精神이 있다고 할 수가 있고, 따라서 우리의 思想이나 學問과 같은 上層文化 속에서도 어떤 融和的 形態가 發見될 경우에는 이는 深層的인 融和精神의 發露로 볼 수 있다는 것으로서, 嚴密히 말한다면 어디까지나 蓋然的인 規定 以上の 것이 될 수는 없다.

또 한 가지 여기에 提起될 수 있는 問題는 만일 이 規定이 妥當하다면 왜 모든 사람들의 思想 속에 그 精神이 表出되어 있지 않는가 하는 問題다. 그러나 이 問題에 대하여는, 思想이나 學問과 같은 高度의 上層的 文化形態의 融和에는 特別한 洞察과 綜合의 力量을 要하기 때문에 모든 사람에게 이를 期待할 수는 없다는 事實을 들 수가 있다.

如何間 우리는 많은 先人들의 思想 속에서 같은 佛敎界 內에서의 對立되는 立場물이나, 혹은 甚至於 佛敎와 儒敎의 對立을 融合하고자 한 融和精神을 볼 수 있는 것만은 事實이다. 그리고 이러한 先人들의 精神은 그 어느 때보다도 많은 多樣한 外來思想을 受容하고 있는 오늘날의 우리에게 意味깊은 示唆와 敎訓을 던져 주고 있다.

오늘날 學問의 世界는 더욱더 細分化, 專門化되어 가는 趨勢에 있으며, 더구나 專門領域에 대한 他人의 容喙를 許容하지 않고, 各其 專門領域에 대한 閉塞的인 偏執性을 深化시켜 가고 있는 것이 우리의 現實이다. 그러므로 이러한 思想的 風土 속에서 先人들에 있어서와 같이, 「多樣」을 融和한 深奧한 우리의 固有思想이 創出될 수 있을지 자못 疑問이 아닐 수 없다. 그러므로 專門領域이 細分化되어 갈수록 우리는 마음의 門을 더 넓게 開放하는 寬容과 雅量을 지녀야 할 것 같다.

《Abstract》

A variety of sectarian Buddhist doctrines were introduced from China during the period of Three Kingdoms. Hence, numerous monks and scholars tried a formidable task of compromising those conflicting Buddhist doctrines and at the same time compromising Buddhism and Confucianism. In order to explain the ideosyncratic phenomenon of Korean Buddhist tendency to compromise or harmonize doctrinal disputes, I here propose a thesis that such a compromising attitude of many Korean scholars and monks is but an outward expression of their inner disposition of reconciling or harmonizing various conflicting doctrines.

It seems a truism to say that, from the commonsensical point of view, our intellect is unable to accept logical contradiction and thus the resulting mental discord forces us to devise some means of compromising contradictory assertions at any cost so that the mental discord should be resolved.

However, my thesis does not refer to the above intellectual necessity by which we cannot accept logical contradiction or inconsistency. What my thesis bespeaks is that underneath the unique Korean Buddhist tendency of syncretic harmonization of compromising various doctrinal disputes including Confucian doctrines, there lies a more fundamental or pre-logical disposition, not a mere logical necessity. By pre-logical disposition I mean a deeper or wider concept such as life-culture which frames our mode of living. For example, we can point out that Korean people are apt to adopt foreign modes of fashions in such a way that nobody looks strange when one dons a traditional Korean overcoat *turumagi* while wearing a Western leather shoes and a Western soft hat.