

베풀었을 뿐이라고 하였다. 그는, 또 佛敎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 佛敎의 眞精神이라고 理解하고 있었다. 이리하여 그는 公平한 中立的 立場에서, 一方으로 佛敎를 異端視하는 儒家의 偏見과, 現世利益의 墮落佛敎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 佛敎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, 佛敎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 小乘佛敎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 在家佛敎精神에 立脚한 生活佛敎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) 佛敎復興運動

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, 佛敎再建 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 부흥운동이야말로 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 兩者間的 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 出世間的 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 本來的 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 當正 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 교도 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 않음이 없다. 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의 으로 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.