



신라 · 고려대의 만일염불결사 (万日念佛結社)

The Fraternity of Chanting Buddha during the Ten Thousand Days in Shilla and Koryo Period

| | |
|--------------------|---|
| 저자 (Authors) | 한보광 Bo Kwang Han |
| 출처 (Source) | 불교학보 31 , 1994.12, 133-157 (25 pages) BUL GYO HAK BO 31 , 1994.12, 133-157 (25 pages) |
| 발행처 (Publisher) | 동국대학교 불교문화연구원 Institute for Buddhist Culture |
| URL | http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE06393207 |
| APA Style | 한보광 (1994). 신라 · 고려대의 만일염불결사 (万日念佛結社). 불교학보, 31, 133-157. |
| 이용정보 (Accessed) | 삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/10/22 10:36 (KST) |

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

新羅 · 高麗代의 万日念佛結社

韓 普 光

1. 머리말
2. 新羅時代의 万日契
3. 高麗時代의 万日彌陀道場
4. 맺음말

1. 머리말

한국 불교의 신앙 형태에 있어서 가장 독특한 것이 日數信仰이다. 이러한 형태는 같은 대승불교권내인 중국이나 일본에서는 잘 보이지 않으며 우리나라에서 發生하여 널리 실천되어 왔다. 그 실천 방법중 하나가 万日念佛結社이다. 이는 일찍 신라시대부터 고려·조선시대에 이르기까지 한국의 각 사원에서 면면히 이어져 왔으며, 현재에도 실천되고 있다.

본 고에서는 이러한 万日念佛結社의 역사적인 전개과정중 신라와 고려대를 중심으로 살펴보고자 한다. 지금까지 信仰結社에 관해서는 많은 학자들이 관심을 가져왔다. 그러나 대부분 산발적이고 부분적인 연구에 그쳤던 것도 사실이다. 따라서 필자는 그동안 信仰結社의 체계적이고 종합적인 연구의 필요성을 느껴 여기에 관한 몇편의 글을 발표한 적이 있다. 본 고도 그 연구의 연장선상에서 万日念佛結社에 관해 논하고자 한다.

신라시대에는 주로 万日契라는 명칭으로 사용되었으며, 景德王代(742-765)인 8세기 중엽경에 처음으로 조직된 것으로 보여진다. 그 위치에 대해서 많은 의문점을 던져주는 것이 〈郁面婢念佛西昇〉에 관한 것인데 이에 대해 자세히 분석코자 한다. 또 동시대에 있었던 布川山 五比丘의 念佛往生도 万日念佛結社의 입장에서 파악하고자 한다.

고려시대에는 包山 成梵의 万日彌陀道場이 결성되었으며, 見佛寺에서는 王室이 중심이 되어 天台懺法이 万日間 행해진 일도 있다. 그 외에도 万日念佛結社의 변용된 형태로 보이는 万佛會와 万佛香徒에 관해서도 살펴보고자 한다.

이러한 결사의 분위기는 水精結社를 조직케 했으며, 드디어 念佛結社에 위기의식을 느낀 禪宗에서는 普照知訥을 중심으로 定慧結社를 결성하게 되었다. 또 이것의 미비점을 보완한 了世의 白蓮社와 고려 후기에 일어난 많은 결사에 관해서도 살펴보고자 한다. 물론 이러한 결사들이 万日念佛結社와 직접적인 관련성은 없으나 고려 불교를 주도했던 신앙단체였음은 부인할 수 없다.

특히 명칭만 있고 관련 자료가 散佚되므로 인하여 그 실체를 파악하는데 있어서 어려움이 많으나 결사의 체계를 세우기 위해 시대순으로 언급하고자 한다.

2. 新羅時代의 万日契

신라에서 신앙결사의 초기 형태를 花郎徒라고 한다. 필자는 여기에 관한 견해를 이미 밝힌 바 있다.¹⁾ 花郎徒는 국가에서 주도한 信仰結社의 대표적인 유형에 속한다. 그러한 근거로써는 金庾信(595-673)을 龍華香徒라고 하였다. 《三國史記》卷41, 金庾信條에 의하면,

公은 15세에 花郎이 되었는데 모든 사람들이 기뻐하며 모여들어 잘 복종하므로 그 무리를 龍華香徒라고 이름하였다.

고 한다.²⁾ 그의 나이 15세 때이면 610년 경이 된다. 이 때 그가 花郎이 되었으며 그의 무리들의 이름을 龍華香徒라 하였다고 한다. 龍華란 彌勒佛의 세계를 말하며, 香徒란 信仰結社의 한 유형에 속한다. 그러므로 이는 彌勒結社라고 볼 수도 있다.

그러나 현존하는 자료중 본격적으로 결성된 것은 聖德王 4년(705)의 五台山 華嚴結社를 들 수 있다. 《三國遺事》卷3. 台山五万眞身條에 의하면,

李明이 나라를 다스리기 몇해지나 神龍元年 乙巳三月 初四日에 비로소 眞如院을 개창하였다. 이 때에 大王이 친히 文武百官을 거느리고 산에 이르러 殿堂을 세우고 아울러 文殊大聖의 泥像을 만들어 堂中에 奉安하고 知識·靈卜 등 5명으로 華嚴經을 기리 轉寫케하고 이어 華嚴社를 조직하여 張年間의 供費로서 每年 春秋로 이 산에서 가까운 州縣으로부터 倉租一百石과 淨油一石씩을 바치게 하는 것을 常規로 삼았다. 또 眞如院으로 부터 西쪽으로 六千步가니 牟尼帖과 古伊峴밖에 이르는 柴地十五結과 票枝六結과 坐位三結을 주어 처음으로 莊舍를 두었다.

1) 拙論〈信仰結社의 成立背景에 관한 研究〉《佛教學報》29, (東大佛敎文化研究院, 1992)p.303.

2) 《三國史記》卷41, 列傳第1. 金庾信條.

고 한다³⁾. 여기서 李明太子는 聖德王이다. 그는 그의 형인 寶川과 함께 五台山에 들어가서 수행하다가 신하들의 권유에 의해 王이 되고, 寶川은 그대로 五台山에 남아서 수행하였다. 그가 즉위한지 4년째 되던 해(705)에 五台山에 眞如院을 개창하고 장기간에 걸쳐 華嚴經을 轉寫하는 華嚴結社를 조직하였다. 또 비용을 국가에서 충당하였으며, 장기적인 대책으로 전답을 기증하여 결사를 위한 莊畝를 설치하였다고 한다. 이러한 것은 華嚴結社가 국가에서 주도된 대표적인 예라고 할 수 있다. 그러므로 그 성격에 있어서도 중국 廬山 慧遠이 처음으로 주창한 결사의 정신과는 차이가 있다. 이 五台山 華嚴結社의 성격을 잘 나타내고 있는 것은 다음 寶川의 行이다.

寶川은 항상 그 靈洞의 물을 길어다 마시었으므로 晩年에는 肉身이 空中을 날아 流沙江畔 蔚珍國 掌天窟에 이르러 停止하여 隋求陀羅尼를 誦하는 것으로써 每日의 課業으로 삼았다. …… 寶川이 掌天窟에 20일간 머물다가 五台山神聖窟에 돌아가 다시 50년 동안을 修真하였는데…… 어떤 때에는 文殊가 寶川에게 灌頂하여 成道記別을 주기도 하였다. 寶川이 임종시에 後日에 山中에서 行할 바 국가를 도울 行事를 기록하여 두었다……

고 한다⁴⁾. 寶川은 신통력을 얻었던 것 같다. 그는 주로 隋求陀羅尼를 持誦하였던 것 같으며, 신통력을 얻은 뒤 50년 동안 五台山에서 修行하였다고 한다. 그가 임종시에 山中에서 국가를 위해 할 수 있는 일로써 五台에 결사를 조직할 것을 당부하였다. 그렇다고 한다면 그가 聖德王이 결사한 華嚴結社에 동참하였을 것으로 추정할 수 있다. 그러므로 결사의 중요성을 인식하여 유언으로 五台에서 각기 새로운 결사를 하도록 남겼다고 볼 수 있지 않을까? 그가 隋求陀羅尼 持誦 이후 50년 동안 修真했다고 하는 것은 이미 이 때 華嚴結社가 결성된 이후이므로 그의 결사기간을 의미할 수도 있다. 즉 그의 五台山 결사는 50년이라는 것으로 이해한다고 하면 지나친 비약일까? 그러나 지나치지 않다고 생각된다. 그러므로 그는 일생 동안 五台山에서 살았으며 여기서 수십년의 결사를 행했을 것이다.

따라서 신앙결사중 日數念佛의 형태는 이 때부터 싹트었다고 볼 수 있다. 그가 임종때 「山中에서 행할 바 국가를 도울 일」에 대한 구체적인 것은 결사에 관한 것이다. 즉 東台에는 觀音房으로 圓通社를 결성하며, 南台에는 地藏房으로 金剛社를 결성하며, 西台에는 彌陀房으로 水精社를 결성하며, 北台에는 羅漢房으로 白蓮社를 결성하며, 中台에는 眞如院을 두어 華嚴社를 결성케 하였다. 또 그가 주석하던 寶川庵을 華藏寺로 개창하여 해마다 百日동안 華嚴會를 열게하여 法輪社라고 명명하고 여기를 五台社의 結社의 本寺로 삼

3) 《三國遺事》卷3, 台山五方眞身條(大正藏 49. 998b).

4) 上同.

게 하였으며 그 경비를 국가의 세금으로 충당케 하였다.⁵⁾

여기서 寶川은 五台山에서 국가를 위한 結社를 적극적으로 권장하였다. 또 그 本寺를 法輪社로 하되 낮에는 경전을 독송하고 밤에는 華嚴神衆을 念하는 華嚴會를 매년 100일 동안 열게 하였다. 이것이 우리나라 사원에서 행해진 100일 기도의 기원이 될 것이다. 따라서 이는 우리나라에서 발생한 日數信仰의 초기 형태로서 대단히 중요한 자료이다.⁶⁾ 앞에서도 언급한 바와 같이 寶川은 五台山에서 적어도 50년 이상은 結社를 행했을 것이다. 특히 그가 임종시에 남긴 결사의 방법과 중요성에 대한 유훈은 그대로 시행되었을 것으로 생각된다. 이러한 日數念佛의 思想的인 원천은 元曉의 《阿彌陀經疏》에서 찾을 수 있다. 그는 《阿彌陀經》의,

執持名號 若一日 若二日 若三日 若四日 若五日 若六日 若七日 一心不亂 其人臨命終時 阿彌陀佛與諸聖衆 現在其前 是人終時 心不顛倒 卽得往生阿彌陀佛極樂國土

에 관⁷⁾한 註釋에 대해 諸師들과는 그 견해를 달리하고 있다. 즉 중국의 道綽·迦才 등은 대부분 7일동안 百萬遍念佛할 것을 주장하고 있다.⁸⁾ 그러므로 이들은 念佛의 숫자를 중시하는 數量念佛의 방법을 택하고 있으나 元曉는 그 견해를 달리하고 있다. 그는 《阿彌陀經疏》에서,

執持名號一心不亂 故阿彌陀如來不可思議 功德所成之名號故 一日乃至七日者 勝人速成劣者遲熟 聲王經說 十日誦名者 劣人十日乃成故 或一二日等是下品因 五六七日者 是中品因 乃至十日成上品因

이라고 한다.⁹⁾ 즉 원효는 중국의 諸師들과는 다르게 念佛의 日數를 중시하고 있다. 그는 《鼓音聲王經》의 十日念佛을 인용하여 十日간의 念佛에 의해 성취하는 자는 劣人이라고 전제하고 있다. 그러한 下劣者를 위한 방법으로서 1일에서 4일까지 念佛者는 下品에 태어나며, 5일에서 7일까지는 中品에, 8일에서 10일까지는 上品에 태어난다고 설한다. 즉 이러한 日數를 중심으로 하는 念佛者는 그가 말했듯이 劣者이다. 그러므로 凡夫 下根機의 善根功德이 적고 智慧가 下劣한 사람은 念佛의 日數가 많을 수록 上品 極樂에 往生한

5) 上同.

6) 拙著 《新羅淨土思想の研究》(大阪東方 出版社, 1991) p.551.

7) 鳩摩羅什譯《阿彌陀經》(大正藏12, 347.b).

8) 前掲書 註6 참조. p.531.

迦才《淨土論》三卷(大正藏47)

卷上(p.89.b). 卷中(p.92.c). 卷下(p.102.b.c)

9) 元曉《阿彌陀經疏》(大正藏 37, 350.b)

다고 하였다. 따라서 下根機의 凡夫衆生을 위한 방법으로는 日數가 많은 長時念佛이 중요하다라는 견해인 것 같다.

신라 정토교의 日數信仰의 사상적인 연원은 원효에서 부터 비롯되었다고 하는 중요한 자료중 하나이다. 이러한 사상을 근간으로 하여 五台山에서 寶川을 중심한 日數信仰結社가 조직되었다고 볼 수 있다.

이와 같은 日數信仰중 가장 대표적인 것이 万日念佛結社이다. 이에 대해서는 万日結社, 万日契, 万日道場, 万日會, 万日蓮會등 여러가지 호칭이 있으나 이를 통칭하여 万日念佛結社라고 한다.

日數信仰의 형태중 万日이라는 명칭이 처음으로 등장하는 것은 《三國遺事》卷5 郁面婢念佛西昇條이다. 여기서 一然是 그때 당시 전해져 오고 있던 두가지 자료를 모두 싣고 있다.

① 鄉傳

景德王代에 康州(지금의 晋州다. 혹은 剛州라고도 쓰니 그러면 지금의 順安)의 善士數十人이 뜻을 西方에 구하여 州境에 彌陀寺를 창건하고 万日を 기하여 契(万日爲契)를 하였다. 때에 阿干 貴珍家에 郁面이라고 하는 한 婢가 있어 그 주인을 따라 절에 와서 뜰에 서서 스님들을 따라 念佛하였다.……

② 僧傳

棟梁八珍은 觀音의 応現으로 徒를 結成하여 千이 되어(結徒有一千) 두 패로 나누니 一은 勞力이요, 一은 精修였다. 그 勞力徒中에 知事者가 戒를 알지 못하여 畜生의 道에 떨어져 浮石寺의 소가 되어 일찍이 經을 싣고 가다가 經力의 도움으로 阿干貴珍의 집의 婢로 轉生하여 郁面이라고 이름하였다. 일이 있어 下柯山에 갔더니 꿈에 감동하여 드디어 道心을 발하였다. 阿干의 집은 惠宿法師가 일으킨 彌陀寺에서 멀지 않았다. 阿干이 매일 그 절에 가서 念佛할 때 婢도 따라 가서 뜰에서 念佛하였다. 이와 같이 하기를 9년 乙未 正月 21日에는 부처님전에 예배하다가 屋梁을 헤치고 달아나 小白山에 이르러 신 한짝을 떨어뜨렸으므로 그 땅에 菩提寺를 짓고 또 山下에 이르러 肉身을 버렸으므로 그곳에 第二菩提寺를 짓고 그 殿을 榜하여 勗面登天之殿이라 하였다. 고 한다.¹⁰⁾ 이상에서 一然是 鄉傳과 僧傳의 내용을 다함께 인용하고 있으나 다소간의 차이가 있다. 어찌보면 두 전기에 차이가 있기 때문에 인용하였다고 볼 수 있다.

그러므로 두 전기를 어떻게 이해하느냐에 따라서 여러가지 의견이 나올 수 있다. 지금까지 여러 학자들에 의해 〈郁面婢念佛西昇條〉에 대한 연구가 진척되어 왔다.¹¹⁾ 그러나 대

10) 《三國遺事》卷5 郁面婢念佛西昇條(大正藏49, 1012a).

11) 崔成烈 〈三國遺事 郁面婢念佛西昇條의 몇가지 問題點〉(韓國佛敎學), (韓國佛敎學會, 1981) pp.143-158.
崔成烈 〈郁面婢의 念佛西昇과 乾鳳寺의 彌陀万日會〉(東大研究論集)12, (東大大學院, 1982)
辛鍾遠 〈三國遺事 郁面婢念佛西昇條에 대한 一考察〉(史叢)26 (高大大學會, 1982).

부분이 鄉傳을 우선으로 할 것이냐, 僧傳을 우선으로 할 것인가? 아니면 둘을 통합하여 이해하려고 하였다.

그러나 필자의 견해로는 지금까지의 연구방법과는 다른 측면에서 조명해보고자 한다. 즉 두 전기중 어느것이 옳으냐라고 하는 것이 아니라 각 전기의 특징을 그대로 인정하면서 그 성립시기의 차이에 의해 서로 조합 보완된 것으로 이해할 필요가 있을 것 같다. 이 뿐만 아니라 鄉傳도 僧傳도 아닌 제3의 傳記인 徵本傳 즉 發徵和尚傳(發徵傳)이 있었을 것으로 추정할 경우 문제의 해결은 더욱 분명해 진다. 이러한 근거로는 《三國遺事》에서 一然是 徵本傳을 언급하고 있기 때문이다.

③ 論評컨대 鄉中古傳에 의하면 郁面은 景德王代의 事實이라 하고, 徵(徵字는 아마 珍인 듯, 아래도 또한 같다) 本傳에 의하면 元和 三年 戊子 哀莊王 때의 일이라 하였으니 景德王以後 惠恭, 宣德, 元聖, 昭聖, 哀莊 等 五代를 都合하면 六十餘年이다. 徵(珍)은 먼저요 面은 後이니 鄉傳과 先後가 틀린다. 그러나 두 記事를 그대로 두어 의문을 闕케 한다.

고 하였다.¹²⁾ 여기서 鄉傳과 徵本傳의 연대차이에 대하여 의문점을 제기하고 있다. 즉 鄉傳은 景德王代이고 徵本傳은 元和 三年 戊子 哀莊王 때 일이므로 60여년의 차이가 있음을 지적하고 있다. 그런데 여기서 말하는 徵本傳이 위에서 이야기한 僧傳에 나오는 徵本傳인지 아니면 달리 독립된 徵本傳이 있었느냐 하는 점이 이 문제를 해결하는데 있어서 중요한 관건이 된다. 《三國遺事》에 인용된 僧傳이란 일반적으로 覺訓의 《海東高僧傳》을 말하고 있다.¹³⁾ 오늘날 남아 있는 《海東高僧傳》은 일부에 지나지 않으므로 많은 부분이 散佚된 것으로 밝혀지고 있다.

僧傳과 徵本傳을 동일한 것으로 보는 견해는 뒤에 나오는 「然兩存之闕疑」가 있으므로 두 전기로 볼 수 없다는 것이다.¹⁴⁾ 그러나 이를 분리하여 보는 견해는 一然이 僧傳의 郁面に 대하여 어느 王代라고 특별히 언급하지 않은 이유는 그것이 徵本傳과 대동소이하기 때문이라고 한다.¹⁵⁾

앞에서도 언급한 바와 같이 필자의 견해로는 僧傳과 徵本傳은 다른 것으로 보는 것이 옳다고 생각한다. 그 이유로는 만약 두 전기가 동일하다고 한다면 一然是 僧傳의 인용에 있어서 郁面婢가 西昇한 年代인 乙未年에 대해 王代를 밝혔을 것이다. 또 그 뿐만 아니라 乙未年보다 9년전에 郁面婢가 念佛을 시작한 元和 三年을 밝혔을 것이다. 그러나 이

辛鍾遠(三國遺事 郁面婢念佛西昇條譯解)《新羅文化》5. (東大 경주캠퍼스 新羅文化研究所, 1988).

金英美(統一新羅時代 阿彌陀信仰의 歷史的 性格)《韓國史研究》50, 51合輯, p.50. (梨大, 1985)

拙論(新羅惠宿의 彌陀信仰について)《印度學佛教學》33卷 1號 (日本印佛學會, 1984), p.189

拙論(新羅における 萬日念佛結社の 成立と展開)《印度學佛教學》39卷 1號(日本印佛學會, 1991)

12) 註 10 참조.

13) 李基伯(三國遺事所在書名索引)《三國遺事研究論選集》(1)(白山資料院, 1986), p.104.

14) 崔成烈(三國遺事 郁面婢念佛西昇條의 몇가지 問題點), p.149. 金英美 논문, p.50.

15) 辛鍾遠(三國遺事 郁面婢念佛西昇條에 대한 一考察), p.5.

러한 기록이 僧傳에는 없었기 때문에 못 밝히고 乙未年 正月 21日만 기록하였을 것이다. 특히 一然是 僧傳에 나오는 설화를 자세히 싣고 있다. 그러나 徵本傳에는 元和 三年이라고 되어 있으므로 이를 기록하면서 의문을 제기하였다고 추정된다. 그러면 뒷 부분에서 왜 「兩存」이라고 하였을까? 이는 앞의 鄉傳의 내용을 그대로 소개하였기 때문에 두 記事라고 하였을 것이다. 위에 자세히 실은 두 기사 이외의 徵本傳의 年代를 소개하므로써 一然이 가졌던 의문을 분명히 드러냈다고 볼 수 있다. 그러나 徵本傳의 전반적인 내용을 소개하지 않았던 것은 僧傳과 대등소이하기 때문이며, 단지 年代上의 문제점만 있으므로 중복되는 번거로움을 피하기 위해 그렇게 한 것 같다.

그러면 鄉傳과 僧傳 및 徵本傳의 내용과 문제점에 대하여 하나 하나 정리해 보고자 한다.

먼저 鄉傳의 編集年代는 대략 高麗 成宗 14년(995)에서 顯宗 9年(1018) 사이로 추정된다. 그 이유로는 万日契을 결사한 彌陀寺의 위치에 대하여 康州(今晉州. 一作剛州. 則 順安)라고 하기 때문이다. 여기서 一然은 註를 달면서 康州는 지금의 晉州이지만 康州가 아니라 剛州(지금의 順安)라고 하는 설도 있다고 소개하고 있다. 여기서 晉州나 順安은 一然의 註이지만, 剛州는 鄉傳의 내용일 것이다. 그러면 오늘날의 榮州지방의 지명 변천을 보면 자세히 알 수 있다.

剛州는 본래 고구려의 奈已郡이었으나 신라 婆娑王 때 신라 영토가 되었으며, 景德王 16年(757) 奈靈郡이라 고쳐 新羅 九州의 하나인 朔州의 屬郡이 되었다.¹⁶⁾

그러다가 고려 成宗 14年(995)에 剛州都團練使라 칭하였으며,¹⁷⁾ 고려 顯宗 9年(1018)에 吉州에 귀속시켰다.¹⁸⁾ 그리고 仁宗 21年(1143)에 順安으로 고치고 縣令을 두었다.¹⁹⁾

따라서 그때 당시의 명칭을 剛州라고 사용한 것으로 보아서 고려 成宗 14年(995)에서 顯宗 9年(1018) 사이로 추정된다. 만약 이 때 鄉傳이 편찬되었다고 한다면 1215년에 편집된 覺訓의 《海東高僧傳》보다는 100여년 앞선다고 볼 수 있다.

또 康州는 신라 神文王 5년(685)에 靑州라 하였으나²⁰⁾ 景德王 16年(757)에 康州라 하였다.²¹⁾ 惠恭王이 다시 靑州라 고쳤으나 고려 太祖가 또 康州라고 했으며,²²⁾ 成宗 14年(995)에는 晉州라고 하였다.²³⁾

16) 《新增東國輿地勝覽》卷之25.

17) 《高麗史》志 卷11 地理2.

18) 《世宗莊憲大王實錄》卷150 地理志.

19) 上揭書.

20) 《高麗史》志 卷11 地理2.

21) 上揭書.

22) 《世宗莊憲大王實錄》卷150 地理志.

23) 《新增東國輿地勝覽》卷之30.

24) 崔成烈(三國遺事 郁面婢念佛西昇條의 몇가지 問題點)《韓國佛敎學》6, p.152.

이와 같이 康州의 명칭은 景德王 16年(757)에 처음으로 사용하게 되었으며 그 이전에는 靑州라고 하다가 고려 成宗 14年(995) 이후는 오늘날의 晉州라고 불리워지게 되었다.²⁴⁾ 따라서 康州는 景德王 16年(757) 이후의 地名이다.

그러므로 이 鄉傳의 郁面婢에 대한 설화는 僧傳과는 무관하게 독립된 이야기로 다루어야 할 것이다. 즉 景德王代에 康州 지방에 阿干 貴珍을 비롯한 在家者 수십명에 의해 彌陀寺가 창건되었으며, 여기서 萬日契를 결사하였다고 보여진다. 즉 이 萬日結社와 彌陀寺의 창건은 신자들이 주축이 되었을 것이다. 그러나 「郁面이 스님들을 따라서 念佛하였다」고 하므로 그곳에는 스님들도 동참하였을 것으로 여겨진다. 따라서 이 萬日契는 四部大衆이 동참한 念佛結社였을 것이다. 그런데 阿干 貴珍은 자신의 집 노비가 따라와서 함께 念佛하므로 이를 못마땅하게 여긴 貴珍이 郁面の 念佛 同參을 막기 위해 과다한 작업을 맡겼다. 이때 貴珍의 신분은 阿干이므로 이는 신라 6두품에 속하는 계급이다.²⁵⁾ 萬日契의 구성원들이 僧俗을 막론한 四部大衆의 모임이었지만, 노비 천민의 동참은 허용되지 않았던 것 같다. 그러므로 郁面은 法堂안에서도 念佛을 할 수 없었고, 또 念佛을 하는데 손을 꿰뚫고 하였으니 무엇인가 심상치 않은 일이 전개되었을런지도 모른다. 이에 대해 辛鍾遠교수는 〈三國遺事 郁面婢念佛西昇條譯解〉에서 郁面이 처형된 것이 아닌가 라고 주장하기도 한다. 그러나 그와같이 극단적으로 생각하기 보다는 열심히 念佛을 하였다고 보는 것이 어떨까? 장시간 동안 합장하고 염불하면 손이 대단히 아프다. 그러므로 합장한 자세를 흐트리지 않게 하기위해 손을 나무에 동여매었다고 볼 수도 있을 것이다. 그러나 「庭之左右 堅立長檣以繩穿貫兩掌 擊於檣上 合掌左右遊之激勵焉」에서 「貫兩掌」만을 강조하다 보면 이와 같은 무리한 해석이 나올 수 있다. 그렇지만 이 문장의 포인트는 「合掌左右遊之激勵焉」에 있다. 즉 장시간 합장만 하고 염불하니 손에 고통이 오고 합장의 자세가 흐트러지므로 이것을 방지하기 위해 손을 나무에 동여매고 염불하면서 좌우로 흔들었을 것이다. 이것은 장시간 염불해보면 몸이 흔들릴 수도 있으므로 자신이 실지로 경험해 보지 않고는 이해하기 어렵다.

이와 같은 그의 용맹정진 염불은 다른 결사자들에게 크게 감명을 주었을 것이며, 이로 인해 入堂이 허용되었을 것이다. 이때는 이미 노비의 신분을 떠나 한 사람의 결사자로 보았으므로 「郁面婢」라고 하지 않고 「郁面娘」이라고 하였다. 그는 入堂을 허락받고 난뒤 더욱 열심히 念佛하다가 往生을 하게 된다. 이 往生의 장면은 《無量壽經》의 내용과 같이 天樂과 光明이 등장하므로 아미타불의 信仰을 나타내고 있다.²⁶⁾

이상과 같이 좀 장황하게 설명되었지만 鄉傳에서는 剛州가 아닌 康州의 彌陀寺에서 萬

25) 《三國史記》卷37. 雜志7. 職官上. 六은 阿澮(혹은 阿尺干, 혹은 阿榮)으로 이는 重阿澮으로부터 四重阿澮에 이른다.

26) 《無量壽經》卷下 (大正藏 12.272.b.c).

日契가 신자들을 중심으로 결성되었다는 사실이다. 또 이 결사의 대표적인 왕생 사례중 하나가 郁面婢의 왕생설이다. 이 왕생담은 비교적 소박하고 간단하다. 또 정확한 장소와 인명 년대의 표기가 아니라 단순히 口傳으로 내려오던 것을 기록한 느낌이 든다.²⁷⁾ 기록의 중요성도 万日契나 彌陀寺의 창건 및 貴珍에 관한 것이 아니라 郁面の 往生譚이 중심이 되고 있다. 그러므로 鄉傳의 이 부분은 비교적 설화의 초기 형태를 그대로 나타내고 있다.²⁸⁾

그런데 반하여 僧傳의 내용은 鄉傳에서 없는 부분인 棟梁八珍의 이야기와 郁面の 전생 설화가 첨가되어 있으며, 郁面婢의 용맹정진의 염불행에 관한 것 보다 往生후의 기념사업에 대하여 더욱 치중하고 있다. 또한 貴珍에 대해서도 鄉傳에서는 郁面の 염불동참을 못마땅하게 생각한 모습으로 비쳐졌지만, 僧傳에서는 郁面の 염불을 방해하지 않으며 왕생 후에는 자랑스럽게 생각하여 자신의 집을 法王寺라는 절로 만들었다고 까지 기술하고 있다. 彌陀寺도 鄉傳과는 다르게 康州와 발음이 비슷한 剛州 지방으로 등장시켜 신라 정토 신앙의 개척자인 惠宿의 창건으로 보고 있으며 貴珍등이 여기서 단순히 염불한 것으로 되어 있다. 즉 彌陀寺의 창건이 惠宿이라고 한다면 그는 安康지방에서 오래 주석하였으므로 彌陀寺는 安康과 가까운 剛州(榮州)지방을 내세우고 있다. 그러므로 이 근처에 있는 浮石寺, 菩提寺, 第二菩提寺, 法王寺 등이 전개되고 있다.²⁹⁾

또 結社에 관해서도 鄉傳에서는 阿干 貴珍등이 万日契를 결성한 것으로 되어 있지만, 僧傳에서는 棟梁八珍이 결성하였으며, 그 동참자가 1,000여 명에 이르렀고, 結衆도 勞力과 精修로 분류되었다고 한다. 그러므로 結社의 구체적인 방법과 結衆의 직책분담, 숫자에 대해서도 밝히고 있다. 이러한 것은 어디까지나 출가자들의 전기를 중심으로 한 僧傳이기 때문이었을 것이다.

그러나 지금까지 항상 문제가 되어왔던 것은 鄉傳과 僧傳을 하나의 내용으로 보고 이해하려고 했기 때문에 무리한 해석이 많았다. 즉 彌陀寺의 위치를 康州나 剛州중 어느 한 곳으로만 지정하려고 하였다.³⁰⁾ 그래서 비교적 유적이 많이 남아 있는 剛州로 해석하고, 연대는 景德王代로 해석하는 등 짜맞추기 식이었다.

따라서 이러한 방법을 벗어나서 鄉傳, 僧傳, 徵本傳을 그대로 인정할 경우 새로운 안목이 생긴다. 즉 일반적으로 설화의 형태는 시간이 갈 수록 이야기가 보태지며, 또 설화에

27) 黃滄江《新羅佛教說話研究》(一志社, 1975) p.210.

28) 上掲書 p.174.

“說話는 口承口述하는 전승자에 의하여 전수되는 데 그쳤던 것이 아니라 制作者에 못지않은 창의성을 가지고 재창작될 수 있었다. 단순한 修飾 敷衍의 域에서부터 수정을 포함한 増演에 까지 나아가는 재창작을 의미한다”고 하였다.

29) 崔成烈 註1) 참조. p.151.

辛鍾遠 註11) 참조. p.187.

30) 拙論(新羅·惠宿의 彌陀信仰について)《印度學佛敎學》33卷 1號(印佛學, 1984). p.192.

“필자 본인도 위의 논문에서는 康州의 彌陀寺는 부정하고 剛州의 彌陀寺만을 주장하였으나, 이 설을 수정하여 康州와 剛州 모두 彌陀寺가 있었던 것으로 추정한다”

신빙성을 부여하기 위해 후대일수록 정확한 시간, 장소, 등장인물, 유적 등을 구체화시켜 간다. 그러므로 분량이 늘어 가서 재창작되며, 여러 차례로 制作된다.³¹⁾ 그러므로 郁面婢念佛西昇에 관한 이야기도 鄉傳의 내용은 단순하지만, 僧傳의 기록은 구체적이고 복잡해진다. 또 徵本傳은 분명한 연대를 표기하고 있다.

따라서 필자의 鄙見으로는 그 과정에 있어서 鄉傳에는 郁面婢에 관한 기록이 있었으며 이와는 또 다른 八珍 혹은 發徵和尚에 대한 설화가 있었을 것이다. 그런데 이와 같은 두 가지의 설화가 조합되어 《海東高僧傳》에 실렸을 것이다. 또 이와 비슷한 시기에 독립된 發徵和尚傳이 편찬되었을 것으로 추정된다. 즉 신라 景德王代(742-765)는 정토신앙이 절정에 달하던 시기이다. 이때를 전후하여 신라의 남부지방인 康州(晉州)지역에는 阿干 貴珍 등 재가자 중심의 정토신앙이 널리 확산되어 萬日契가 형성되었으며 그 대표적인 왕생담중 하나가 郁面婢念佛西昇이었을 것이다. 또 북부지방인 剛州(榮州)지역에는 棟梁八珍(發徵) 등 출가자와 재가자의 합동의 정토신앙이 널리 확산되어 萬日念佛結社가 형성되었을 것이다. 그 중심 사찰이 惠宿의 彌陀寺, 浮石寺, 菩提寺, 第二菩提寺 法王寺 등이었을 것이다. 특히 浮石寺는 華嚴寺刹이었지만, 本尊은 아미타불인 정토신앙을 하였다.

이러한 두 설화중 995년에서 1018년 사이에 편찬된 것으로 추정되는 鄉傳에는 康州의 郁面婢念佛西昇만 기록되었으며 그 뒤 發徵和尚傳이 편찬되었을 것이다. 여기서는 發徵(八珍)뿐만 아니라 郁面婢念佛西昇 설화까지도 조합하였을 것이다. 그러다 보니 두 설화를 연결시키기 위해 棟梁八珍(發徵)의 이야기는 전생의 설화로 하였으며, 郁面의 내용은 還生인 今生の 것으로 등장시켜 종교적으로 처리하였을 것이다. 그러나 發徵和尚傳에서는 어디까지나 發徵和尚의 念佛結社가 중심이었지 郁面이 핵심일 수는 없었을 것이다.

다음으로 세번째 편찬된 것이 1215년 覺訓에 의한 《海東高僧傳》이다. 이 책이 高僧傳이라는 특색으로 보더라도 覺訓은 郁面의 왕생설화보다는 棟梁八珍(發徵)의 念佛結社에 대해 더 상세히 기록하였을 것이다. 그러나 그 뒤 1280년경 一然에 의해 편찬된 《三國遺事》에서 그는 棟梁八珍보다는 郁面婢의 往生譚에 중점을 두다보니 八珍의 전기는 소홀하게 취급하였던 것 같다. 그러나 《海東高僧傳》의 내용과는 다른 發徵和尚傳(徵本傳)의 郁面婢의 念佛年代인 元和 三年을 기록하면서 연대상의 차이에 대해 의문을 표시하고 있다.

그 뒤에도 發徵和尚과 郁面婢의 관계는 계속 인구에 회자되었으며 萬日念佛結社의 始祖처럼 되었다. 특히 이러한 것은 조선시대에 많이 나타난다. 그 대표적인 사례가 乾鳳寺의 萬日會³²⁾와 華嚴寺의 白蓮結社³³⁾이다.

아마도 신라시대 景德王代를 전후하여 서라벌과는 멀리 떨어진 남부지방과 북부지방에

31) 註 28) 참조.

32) 《乾鳳寺誌》.

33) 《華嚴寺事蹟》《佛教學報》6, (東大佛文研, 1969) p.208.

“是年(光武五年)二月僧侶道俗六十人結白蓮社于九層臺 南湖堂覺仙 抱月堂永信 浩雲堂興珠等諸師次第爲化土振作發徵和尚之遺風”

서 万日念佛結社가 형성되었던 것 같다. 남부지방에서는 在家者를 중심한 사부대중이 結社하였으며 북부지방에는 出家者를 중심으로 사부대중이 結成되었다고 볼 수 있으며 그 대표자들은 각각 阿干 貴珍과 棟梁八珍 혹은 發微和尚이었을 것이다.

發微和尚이 万日會의 주창자라고 하는 믿음은 널리 확산되어 있다. 이러한 것은 역사적인 사실여부를 떠나 乾鳳寺를 중심으로 믿어져 오던 일이었다. 《楡岾寺本末寺誌》에 의하면,

且限三十年 實期無量劫

羅代發微和尚이 三十一人과 共히 金剛山乾鳳寺에 万日會를 設하고 二十九年만에 齊一히 肉身 登空하며 衣糧香徒一千餘人도 同時坐化하였음에 期後는 此를 模倣하야 아직 万日即三十年을 限定하거니와 그 願은 實로 無量劫을 期함이라.

고 한다.³⁴⁾ 이는 大雲性起가 金剛山 楡岾寺에서 1862년에 万日會를 結社하면서 偈頌을 지은 것이다. 그는 여기서 發微和尚의 万日會 創社와 往生에 관한 근거를 1800년경에 편찬된 乾鳳寺의 《新創万日會事蹟日記》를 참고로 하였던 것 같다.³⁵⁾ 그러나 乾鳳寺의 万日會와 發微和尚 관계에 대해서는 더욱 면밀한 검토가 요망된다. 여기에 관해서는 다음 기회에 다루고자 한다.

이외에도 景德王代의 念佛行者로는 布川山의 五比丘를 들 수 있다. 즉 《三國遺事》卷5 布川山 五比丘 景德王代條에 의하면,

歙良州 東北 二十里 가량되는 곳에 布川山이 있는데 그곳에 石窟이 기이하여 마치 사람이 일부러 깎은 듯하였다. 氏名이 未詳인 다섯 비구가 있어 이곳에 來居하여 彌陀를 念佛하고 西方을 구한지 數十年에 훌연히 聖衆이 서쪽에서 와서 맞이하였다. 이에 다섯 비구가 각기 蓮台에 앉아 空中을 타고 通度寺門 밖에 이르러 留連하면서 天樂을 간간히 연주하였다. 寺僧이 나와보니 다섯 비구가 無常苦空의 이치를 설하고 遺骸를 벗어 버리고 大光明을 發하며 서쪽을 향하여 가버렸다. 그들이 돌아간 곳에 寺僧이 亭樹를 세워 이름을 置樓라고 하였는데 지금도 남아 있다.

고 한다.³⁶⁾ 이 布川山 五比丘의 念佛往生도 景德王代의 일이다. 布川山은 通度寺에서 멀지 않는 곳이라고 하였으므로 서라벌과 가까운 위치이다. 특히 通度寺는 慈藏의 창건이

34) 《楡岾寺本末寺誌》(金剛山蓮花社設會頌)(亞細亞文化社, 1977). p.113.

35) 《乾鳳寺本末事蹟》(新創萬日會事蹟日記)(亞細亞文化社, 1977). p.29.

“古發微和尚 設萬日會 至有三十一人肉身騰空云 事異靈甚 播傳人口”

36) 《三國遺事》卷5 布川山 五比丘 景德王代條(大正藏49. 1017.b).

며 佛舍利를 봉안한 곳으로 國刹과 다름없는 사원이다. 이러한 通度寺의 인근인 布川山에서 五比丘가 數十年 동안 念佛을 하였다는 것은 念佛結社일 가능성이 많다. 여기서는 万日이라고 하는 명확한 표현은 없으나 數十年이라고 하였으므로 적어도 20년 내지 30년은 될 것으로 보여진다. 따라서 20~30년의 念佛을 五比丘가 집단적으로 하였다면 結社의 한 형태를 띠었을 것이다. 그들의 往生은 肉身이 騰空하여 通度寺門앞에서 버렸다고 하므로 이는 앞에서 살펴본 郁面婢의 往生譚과도 일맥상통하고 있다. 이와 같은 生身の 往生說話는 密敎의 現身成佛說이나 禪宗의 卽心卽佛說과도 무관한 것 같지는 않은 것 같다.

따라서 布川山 五比丘의 念佛도 그 표현에 있어서는 万日念佛結社라고 하는 흔적은 없지만, 내용상으로 볼 때는 結社로 볼 수 있다. 그 이유로는 첫째 한 곳에서 數十年 念佛을 하였다는 점이며, 둘째는 五比丘가 집단적으로 念佛하였다는 점이고, 셋째는 그들의 往生의 장면이며, 넷째는 그 시기가 万日念佛結社가 성행하던 景德王代의 일이기 때문이다. 이러한 점에서 볼 때 布川山 五比丘의 念佛도 万日念佛結社로 추정할 수 있을 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 신라 景德王代(742-765)에는 서라벌에서 멀리 떨어진 南部 지방의 晋州와 수도 가까운 梁山지방 및 北部의 榮州등지에서 万日念佛結社가 폭넓게 성행하였다고 보여진다. 특히 晋州지방에는 在家者 중심의 결사가 형성되었고 梁山지방에는 出家者 중심의 결사가 있었으며 榮州지방에는 出家者와 在家者의 합동 結社가 형성된 것으로 추정된다.

3. 高麗時代의 万日彌陀道場

신라 景德王代경에 시작된 万日念佛結社는 고려에서도 그 맥이 계승되었다. 高麗 成宗元年(982) 成梵에 의해 包山에서 万日彌陀道場이 개창되었다고 한다. 《三國遺事》卷5 包山二聖條에 의하면,

(a) 新羅때에 觀機와 道成 二聖師가 있었는데 어떤 사람인지를 모른다. 함께 包山에 은거하여 機는 南嶺에 암자를 짓고 成은 北穴에 處하였다. 서로 十里가량 떨어져 있어 구름을 헤치고 달을 노래하며 매양 서로 往來하였다.…… 成은 그가 居住하고 있는 뒷산 高岩 위에서 항상 고요히 앉고 하더니 하루는 바위 사이로 빠져 나가서 全身이 空中에 날라가 그 간 비를 몰랐다(全身騰空而逝 莫知所至) 혹은 壽昌郡(壽城郡)에 가서 그 유해를 버렸다고도 한다. 機도 또한 뒤를 따랐다(機亦繼踵師眞). 지금 二師의 이름으로써 그 터를 命名하였는데 모두 遺趾가 있다.

(b) 道成巖은 高가 數丈이나 되는데 後人이 穴下에 절을 세웠다. 太平興國 七年 壬午에 僧 成梵이 처음으로 이 절에 來往하여 万日彌陀道場을 열고 精勤 五十餘年에 屢次 특이한 상서가

있었다. 그때 玄風의 信者 二十余人이 해마다 結社하여 香木을 주어 절에 바칠새 매양 山에 들어가 香을 채취하여 쪼개고 씻어 箔上에 놓아 두었던 바 그 나무가 밤에 촛불과 같이 빛을 發하였다. 이로부터 郡人이 그 香徒들에게 施主하여 빛을 얻는 해라고 하여 賀禮하였다. 이는 二聖의 靈感이요, 혹은 岳神의 所助이었다. 神名은 靜聖千王이니 일찍이 가섭불 때에 부처님의 부촉을 받았는데 그 本誓에 山中에 一千人의 出世를 기다려 餘報를 받는다고 하였다.

(c) 지금 山中에 九聖의 遺事를 기록한 것이 있는데 상세하지는 않으나 觀機, 道成, 檝師, 檝師, 道義, 子陽, 成梵, 今勿女, 白牛師 등이었다.

고 한다.³⁷⁾ 包山二聖條에 대한 기록을 3단으로 나누어 설명하고자 한다.

먼저 (a)는 신라시대의 이야기로써 觀機와 道成에 관한 기록이다. 그들은 包山(지금의 慶北 達城郡 玄豊의 琵琶山을 말하고 있다)에서 각기 南北에 암자를 지어서 수행하였다고 한다. 수행력이 깊어서 서로 만나고 싶으면 樹木을 통하여 뜻을 전달하면서 탁마하였다. 그들이 무슨 수행을 하였는지에 관해서는 자세한 기록이 없으나 道成이 바위 위에서 항상 고요히 앉아 있었다고 하므로(常宴坐) 觀法을 닦았을 것으로 여겨진다. 또 道成의 全身이 공중으로 날라 갔으며(全身騰空而逝) 觀機도 그 뒤를 따랐다고 한다. 이와 같은 臨終時의 장면은 대부분 신라정토가들 사이에서 보이는 것이다. 예를 든다면 郁面婢이 往生 장면이 공중을 날아 갔다고 하였으며,³⁸⁾ 布川山 五比丘도 역시 乘空而逝라고 한다.³⁹⁾ 그러므로 道成과 觀機도 念佛修行과 十六觀法을 주로 닦았을 것으로 추정할 수 있다. 따라서 包山에서 万日彌陀道場이 結社된 것은 고려대이지만, 일찍부터 이곳은 念佛道場으로 알려져 왔을 것으로 생각된다.

다음으로 (b)에서는 道成庵에서 成梵이 고려 成宗 元年(982)에 万日彌陀道場을 結社하였다고 하는 기록이다. 그는 이곳에서 万日을 기약하고 하였지만 그 보다는 훨씬 더 많은 50여 년을 念佛하였다고 한다. 즉 50년이란 万日結社를 1회 완료하고 다시 2회째 시작하여 거의 2/3이상 하였다는 말이다. 万日이란 약 29년에 해당하므로 그가 이곳에서 念佛結社한지 50여 년만에 일생을 마쳤다는 것으로도 이해된다. 그러므로 그의 万日念佛은 바로 生涯念佛이며, 平生念佛, 長時念佛이라고도 할 수 있다.

그가 万日彌陀道場을 結社하여 念佛하는 동안 기이한 일이 여러번 일어났다고 하는데 그 중 하나가 香徒들의 香木 布施에 관한 이야기이다. 玄風의 信者 20여명이 부처님전에 올릴 香을 布施하기 위해 해마다 結社를 조직하였다고 한다 그러므로 成梵스님은 万日彌陀念佛結社를 하였고 信者들은 여기에 필요한 물질적인 후원을 하였다고 보여진다.

37) 《三國遺事》卷5, 包山二聖(大正藏49, 1016.b).

38) 《三國遺事》卷5 郁面婢念佛西昇條(大正藏49, 1012.b.c).
“婢湧透屋樑而出 西行至郊外 捐骸變現眞身”.

39) 《三國遺事》卷5 包川山 五比丘條(大正藏49, 1017.b).
“忽有聖來自西來迎 於是五比丘各坐蓮臺 乘空而逝”.

이와 같은 結社의 행태는 郁面婢念佛西昇條중 僧傳의 설에서 보이고 있다. 僧傳에 의하면,

棟梁八珍은 觀音의 庇身으로 徒를 結成하여 千이 되매 두패로 나누니 一은 勞力이요, 一은 精修였다.

고 한다.⁴⁰⁾ 여기서 結社者の 유형 가운데 두가지 형태를 살펴볼 수 있다. 즉 한 집단은 勞力이며, 다른 한집단은 精修이다. 勞力에 해당하는 집단은 念佛修行者들에게 경제적이고 물질적인 후원 및 육체적인 근로봉사의 역할을 담당하였을 것이다. 그러므로 出家者보다는 在家者일 가능성이 많다. 혹은 在家者라고 할지라도 사원에 常住하지 않는 신자일 가능성이 많다. 그와는 반대로 精修는 출가자 중심의 念佛修行者들을 말한다. 그러나 在家信者라고 하더라도 사원에서 常住하는 사람들일 가능성이 높다. 그러나 반드시 그와 같이 구분하기는 어렵다. 그러므로 출가 재가를 막론하고 念佛修行에 전념하는 念佛修行者를 精修라고 하였으며, 이들을 후원하는 집단을 勞力으로 보아야 할 것이다.

그런데 成梵의 結社에선 이것이 분명하게 구분되고 있다. 즉 成梵은 念佛修行에만 전념하였으며, 마을의 신자들은 이러한 念佛結社의 경제적인 후원을 위하여 20여 명이 별도로 結社를 조직한 것이다. 그러므로 신자들은 成梵이 万日彌陀道場을 후원하기 위한 結社이다. 오늘날 말하자면 万日彌陀道場後援會와 같은 형태라고 보여진다. 따라서 이는 結社라고 하기 보다는 香徒의인 성격이 강하다고 할 수 있다.⁴¹⁾

마지막으로 (c)에서는 包山の 9명의 聖人에 대하여 언급하고 있다. 이는 一然이 《三國遺事》를 편찬할 당시에 남아있던 기록을 보고 싶은 것이다.

包山の 九聖이란, 觀機, 道成, 檄師, 樵師, 道義, 子陽, 成梵, 今勿女, 白牛師 등이라고 한다. 여기서 이미 언급된 사람들은 觀機, 道成, 成梵 등 3인이며, 나머지 6인에 대해서는 자세히 알 수 없다. 그러나 一然是 檄師와 樵師에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

檄은音が 般이니 俗語에 雨木이라 하고 樵는音が 牒이니 俗語에 加乙木이라 한다 이 二師는 오랫동안 巖叢에 숨어 人間世上과 交通치 않고 모두 나뭇잎을 엮어 옷을 삼아 寒暑를 견고 濕氣를 막고 부끄러움을 가릴뿐이었다. 因하여 號를 삼았다.

고 술한다.⁴²⁾ 즉 檄師와 樵師는 僧名이 아니라 그들의 隱居생활상에서 붙여진 別號라고

40) 註38) 참조.

41) 拙論《信仰結社の類型과 그 役割》(佛教學報)30, (東國大佛文研, 1993), p.169.

42) 《三國遺事》卷5 包山二聖(大正藏49, 1016.b).

한다. 이외에도 今勿女나 白牛師도 別號일 가능성이 높다. 이들이 대부분 隱居하면서 修行에만 전념했기 때문에 세상에 이름이 거의 알려지지 않았으며 그들의 행적에 붙여진 別號만 남아 있을 뿐이다. 모르긴 해도 앞의 觀機나 道成의 행적 및 成梵의 万日結社 등으로 미루어 볼 때 이들도 念佛修行者일 가능성이 높다. 그러므로 包山은 일찍부터 念佛道場이었으며 成梵 이후부터 이것이 조직화된 万日彌陀道場으로 계승되었을 것이다.

특히 一然是 元宗 5年(1264)에서 15年(1274)경까지 包山에서 주석하면서 湧泉寺를 중건하여 佛日寺로 하였다. 이때 그는 佛日結社文을 지었는데 忠烈王은 이것을 보고 題押入社했다고 한다.⁴³⁾ 여기서 그의 佛日結社의 내용에 관해서 자세한 것은 알 수 없지만, 혹자는 社名으로 보아서 普照禪 계통으로 연관짓기도 한다.⁴⁴⁾ 그러나 이러한 견해는 속단인 것 같다. 어쨌든 간에 包山에서는 信仰結社가 계승되었던 것으로 여겨지며, 만약 그렇다고 할 경우 念佛結社일 가능성이 높을 것이다.

万日念佛結社의 名稱에 대해서도 신라시대에는 万日契등으로 호칭되었지만 고려시대에는 万日彌陀道場이라 하여 하나의 道場을 개설한 것으로 보여지고 있다. 특히 고려에는 結社가 道場이라는 명칭으로 대신하기도 하였다. 즉 圓妙了世는 万德山에서 白蓮寺를 개창하면서 이를 普賢道場이라고 한 예가 있다.⁴⁵⁾

이외에도 고려시대에는 국가적인 행사의 일환으로 行한 万日結社도 있었다. 《高麗史》卷10 宣宗9년 6월에는,

壬申에 王太后가 白州 見佛寺에서 天台宗禮懺法을 若一万日間 設했다.

고 한다.⁴⁶⁾ 이것이 국가에서 주도한 것인지 아니면 王太后가 개인적으로 設한 것인지는 알 수 없으나 王室의 행사였음은 틀림없다. 그러므로 万日會는 王室의 행사로까지 자리를 잡게 되어 宣宗9년(1092)에는 王太后가 몸소 실천하였다고 보여진다. 그러나 이는 念佛結社가 아니라 天台宗의 禮懺法을 万日間 행한 結社이다. 즉 万日懺悔結社인 것이다.

이러한 万日結社는 淨土뿐만 아니라 天台, 華嚴, 禪 등에도 영향을 미쳤을 것으로 생각된다. 또 万日結社의 한 변용으로 생긴 것이 万佛會, 万佛香徒로 여겨지는데 그 영향력은 대단하였던 것 같다. 肅宗 6년(1101)에는 그 폐단을 國法으로 금지시키고 있다. 즉,

男女僧尼가 떼를 지어 萬佛會에 모이는 것과 집을 회사하여 절로 삼는 것을 禁하였다.

43) 《麟角寺 普覺國師靜照塔碑》《金石總覽》卷上. p.470.

44) 高翊普(高麗佛敎思想의 護國의 展開(II))《佛敎學報》14, (東國大佛文研, 1977). p.47.

45) 《萬德寺誌》卷首年表.

46) 《高麗史》卷10 宣宗九年 6月條

“壬申 王太后 設天台宗禮懺法于白州見佛寺 約一万日”

고 한다.⁴⁷⁾ 여기서 万佛會의 조직은 男女僧尼라고 하였으므로 在家者인 男女와 出家者 比丘比丘尼인 四部大衆을 말한다. 이들은 万佛會의 일원으로 가입하여 자신의 집 등 모든 재산을 이 결사조직에 헌납하였던 것 같다. 이러한 結社體가 많이 생겨나므로 인하여 사회적인 문제가 되었기 때문에 그 폐단을 막기 위해 國法으로 万佛會의 금지령을 내린 것 같다. 여기서는 단순히 結社者들이 자신의 재산을 사원으로 만든다고 하는 것만 지적하고 있으며, 그외의 다른 구체적인 폐단에 관해서는 언급하고 있지 않다.

그러나 仁宗 9년(1131) 6월에는 陰陽會議所에서 다음과 같은 상소를 올렸다.

近來에 僧俗 雜類가 모여 때를 이루고 이름을 万佛香徒라 하여 혹은 念佛과 讀經을 하고 맹랑하고 이상한 짓을 하며 혹은 內外寺社의 僧徒가 술을 팔고 파를 팔며 혹은 兵器를 가지고 포악한 짓을 하고 날뛰면서 遊戲를 하며 倫常을 어지럽히고 風俗을 敗하게 하니 請컨데 御史臺와 金吾衛로 하여금 巡檢케 하여 禁止시키소서 라고 하니 詔하여 可하다고 하였다.

고 한다.⁴⁸⁾ 위에서는 結社者들이 재산을 회사하던 것을 禁하였으나, 그 보다 30년 뒤인 仁宗 9년(1131)에는 万佛香徒들의 행위에 관해서 구체적으로 지적하고 있다. 여기서 앞의 万佛會와 万佛香徒는 같은 결사체인지 아니면 다른 조직인지에 관해서는 명확히 알 수 없으나 아마도 동일한 것이나 아니면 최소한 연관성이라도 있을 것으로 추정된다. 우리나라에서는 結社의 명칭에 대해 契, 香徒, 道場, 會 등 여러가지 이름을 혼용하여 사용했기 때문이다.⁴⁹⁾

이 상소문을 분석해 보면 첫째 万日香徒의 구성은 四部大衆으로 되어 있으며, 둘째 念佛과 讀經을 한 것으로 되어 있다. 세째는 승려들이 寺院이나 結社道場에서 계속로 금하고 있는 술과 오신채 중 하나인 파를 굽어서 팔았으며, 네째는 兵器를 들고 춤을 추면서 유희를 하였다는 점이 지적되고 있다. 그런데 이러한 것은 사실상 문제시될 것이 전혀 없다. 앞의 두 사항은 승속이 모여 念佛과 讀經을 하는 것은 당연한 일중 하나이다. 특히 念佛을 하였다고 하는 점에서 万日念佛結社와 관련성이 있을 것으로 여겨진다. 또 세번째의 지적 사항인 술과 파를 굽어서 팔았다고 하는 것은 일찍부터 중국이나 일본 등에서는 寺院에서 대법회가 있을 때이면 으레히 서민들을 위한 물물교환 시장이 열리었다. 그러므로 結社者들이 모여 念佛會를 개최하는 날에는 많은 사람들이 모이므로 사원을 개방하여 서민들을 위한 시장기능을 하였다고 하는 것은 긍정적으로 평가할 일이다. 네번째의 兵器를 가지고 춤을 추면서 유희를 즐겼다고 하는 것은 하나의 포교의 수단으로 볼

47) 《高麗史》卷85 志卷39 刑法2 禁令條
“肅宗六年六月…… 禁 男女僧尼 群聚萬佛會 及捨家爲寺”

48) 上同, 仁宗10年 6月.

49) 拙論(信仰結社의 類型과 그 役割)《佛教學報》30, (東國大佛文研, 1993). pp.159-192.

수 있다. 신라 元曉 이후 無碍舞, 無碍歌가 성행하였다고 하는 이미 잘 알려진 사실이다.⁵⁰⁾

이러한 万佛香徒의 행위는 시장 기능과 포교의 수단을 최대한 발휘하였다고 보여진다. 万佛會나 万佛香徒는 万日念佛結社의 변용된 한 형태로 추정되지만 그 역할면에서 차이가 있다. 즉 万日念佛結社가 修行과 念佛을 위한 結社集團인 반면 万佛會와 万佛香徒는 念佛을 매체로 하여 大衆布教를 위한 結社로 생각된다.

그런데 万佛香徒를 탄압하고 금지시킨 것은 이들의 폐단도 다소 있었을 것으로 보이지만 그 보다도 더 큰 문제점은 고려 후기의 정치세력들이 儒生들이었다는 것이다. 즉 《高麗史》를 기록한 사람들이 불교를 비판적인 시각으로 보는 儒生들이었다는 점을 간과해서는 안될 것이다.⁵¹⁾ 이러한 폐단은 高麗末에 올 수록 더해진다. 즉 忠肅王後8년(1339)에는 香徒를 조직하여 設齋點燈하는 것까지도 금지시킨 일이 있다.⁵²⁾ 이와 같이 단순히 집단적으로 設齋點燈하는 것조차도 금지시키는 것은 불교 탄압이라고 볼 수 밖에 없다.

그러나 이러한 사회적인 분위기 속에서도 信仰結社는 전국적으로 계속 확산되었다.

고려 仁宗 7년(1129)에 津億에 의해 결성된 水精社는 국가의 지원까지 받았다. 이 水精結社에 관해서는 權適이 지은 智異山水精社記에 자세히 기록되어 있다.⁵³⁾ 이를 살펴보면 다음과 같다.

이 결사를 주장한 사람은 津億이다. 그는 法相宗 계통의 玄化寺 慧德王師의 문하에서 출가하여 26세 때에는 僧科의 大選에까지 합격하였으나 開京 중심의 불교에 염증을 느꼈으므로 名利를 버리고 출가본연의 자세인 수행정진할 것을 서원하였다. 이를 위해 名山에서 社를 결성하고자 하였다. 그러던중 일찍이 大覺國師가 大法住處地라고 예언한 바 있는 智異山五台寺가 폐허됨을 알고 이를 중수하여 水精結社의 근본도량으로 삼았다.⁵⁴⁾ 이 도량의 중건은 고려 仁宗 元年(1123) 7월에 시작하여 仁宗 7年(1129) 10월에 86간의 건물을 완공하여 3일간의 낙성법회를 열면서 社規를 정하므로써 結社를 내외에 선포하게 되었다.⁵⁵⁾

경제적인 원조로는 海印寺 주지인 僧統 翼乘과 功倍寺 주지인 僧緣 瑩碩 등이 크게 회사하였고, 曇雄과 至雄 등이 化住僧이 되어 募緣을 하였으며 順賢 등은 직접 노력봉사를 하였다. 또 首座인 法延은 직접 無量壽佛을 조성하였으며, 僧統 翼乘은 石塔을 세웠고 禪

50) 《高麗史》卷71 志卷25. 樂2.

李仁老《破閑集》卷下

51) 註49) 참조 p.177.

52) 《高麗史》卷85, 志卷39, 刑法2, 禁令條忠肅王後8年5月.

“監察司榜示禁令…… 城中婦女 無尊卑老少 結爲香徒 設齋點燈 群往山寺 私於僧人者 聞或有之齊民 罪坐其子兩班之家 罪坐其夫”

53) 權適〈智異山水精社記〉《東文選》卷64.

54) 上揭書.

“大覺國師昔南遊至其所 徘徊周覽曰 此大法住處地 師聞勇往 往而得所 欲因留而除地焉”

55) 上揭書

“經始於大宋宣和五年癸卯七月 至建炎三年己酉十月告畢 設落成法會三日……”

師 永誠은 대장경을 봉안하였다고 한다. 따라서 五台寺를 중건하는데 있어서 대부분의 노력봉사는 스님들이 스스로 하였으며 신자들의 경제적인 보시도 있었던 것 같다. 그리하여 모든 수행에 필요한 房舍 및 생활필수품이 준비된 뒤에 結社가 시작되었다. 結社의 동참자들로서는 위에서 언급한 高僧을 비롯한 禪院, 講院의 大德 및 신자들이 모두 3000여 명이나 되었다고 한다.⁵⁶⁾ 이 結社者들 중에는 승려와 신도들이 있는데 먼저 출가자들은 초종파적으로 동참하였다고 보여진다. 즉 法相宗의 津億이 주창한 結社였지만 華嚴宗의 海印寺 주지인 翼乘과 禪宗의 永誠을 비롯한 禪院과 教宗인 講院에서도 동참하였다. 이와 같이 초종파적으로 구성되었기 때문에 大德들에게는 念佛 看經 參禪 등 자유로운 수행을 보장해 주었던 것 같다.

다음으로 재가자들 중에는 일반서민도 있었겠지만, 지위가 높은 士大夫들도 동참하였던 것 같다. 그 이유로는 王命에 의해 水精結社文을 지은 權適도 結社者의 一員이라고 하고 있다.⁵⁷⁾ 대부분의 信仰結社가 수십명에서 수백명 많아야 千余名에 이르는 것이 보통이지만, 이와 같이 3000여 명의 대중이 동참하였다는 것은 대규모의 修行集團이라고 할 수 있다.

結社의 名稱에 대해서는 본래 五台寺이므로 五台社라고 해야 하지만, 이 경우는 다르다. 津億이 水精 한 개를 無量壽佛前에 바치고 이 水精과 같이 밝고 투명한 믿음을 가지고자 서원하므로써 이를 社名으로 삼아서 水精社라고 하였다 한다.⁵⁸⁾

結社의 修行方法은 無量壽佛을 主佛로 모신 彌陀淨土信仰을 표방하고 있지만, 大德들에게는 諷經, 念佛, 參禪 등에 구애받지않고 자유롭게 修行토록 하고 있다. 그러면서도 매달 15일 마다 存亡을 불문하고 참가자 모든 사람의 이름을 나무쪽에다 새겨두고 占察懺法을 행하였다고 한다.⁵⁹⁾ 따라서 彌陀念佛을 중심으로 하고 있으나 다른 여러가지 수행방법과 占察法會까지 행하였다고 하는 것은 초종파적인 의미가 깃들여져 있다고 볼 수 있다.

結社의 思想的인 연원은 廬山慧遠(334-416)의 白蓮結社와 華嚴經 淨行品の 가르침을 실천한 淨行社의 社主人 省常(959-1020)의 法을 계승하고자 하였다. 그러므로 어디까지 念佛結社가 중심이었다고 볼 수 있다.

56) 上揭書

“海印寺住持僧統翼乘 功倍寺住持僧錄瑩碩 大捨私財 以助其費 自宗室相府而下 縉紳雅望 禪講高流 以至清信士女 願入社者無慮三千人”

57) 上揭書

“仍命臣適爲之記 臣不敏 亦嘗備數爲社客 聞命戰慄 無可籍口以辭 姑識其歲月云”

58) 上揭書

“師乃索水精一枚 懸無量壽像前 以表明信 因以名其社”

59) 上揭書

“晝夜苦倒 共期西方 其有逸人者德 栖身社院者 不拘常法 諷經念佛 坐禪修慧 惟意所適 使之優遊而自得也 凡與於入社者 無問存亡 刻名爲簡 每值半月 依占察業報經說 一擲輪以占之……”

社規는 앞에서 살펴보았듯이 아미타불을 칭명하는 것이 주된 수행방법이며 그밖에 각자의 자유로운 수행을 보장하고 있으며 15일마다 占察法會를 행하였다. 그리고 중요한 것은 社主는 3년마다 한번씩 서로 교대하기로 되어있다.⁶⁰⁾

이러한 결사를 조직한 津億은 이를 王에게 보고하였으며, 王은 즉명으로 이 결사를 허락하고 보시를 하였다고 한다. 이상으로 水精結社에 대해 살펴보았다. 이 결사가 얼마나 계속되었는지는 알 수 없다. 비록 知異山의 변방에서 일어났지만 3000여 명의 초종파적인 대중이 동참하였고 王의 즉명으로 결사문을 짓게 하였다고 하는 것은 그 당시의 불교계에 있어서 주목받지 않을 수 없었을 것이다. 이와 같은 결사에 의해 稱名念佛은 사회에 널리 확산되었을 것이다. 특히 이 水精結社가 阿彌陀淨土信仰을 표방하는 念佛結社라고 하는 점에서 볼 때 약 60여년 뒤에 결성된 知訥의 定慧結社에도 큰 영향을 미쳤을 것으로 보여진다.

知訥은 1190년 居祖寺에서 定慧結社文을 짓게 되는데 이때 그 당시에 성행하던 稱名念佛에 대해 비판을 가하고 있다. 그는 《定慧結社文》에서 自問自答의 형식으로 자신의 견해를 밝히고 있다.

諸公聞語曰 示堂末法 正道沈隱 何能以 定慧爲務 不如勤念彌陀 修淨土之業也

라고 물으면서 당시 불교계에 널리 퍼져있던 末法思想과 稱名念佛에 대해 언급하고 있다. 그는 이에 대한 답으로,

念佛轉經 萬行施爲 是沙門住持常法 豈有妨碍 然 不窮根本 執相外求 恐被智 人之所嗤矣

라고 하였다.⁶¹⁾ 즉 念佛과 轉經이 출가 사문의 일상적인 수행이므로 이것을 방해하려고 하지는 않는다. 그러나 指方立相의 淨土와 단순한 稱名念佛으로써는 깨달음의 근본에 이르지 못한다고 한다. 이것은 당시의 시대적 상황을 말하고 있다. 또 묻기를,

問 今時行者 雖專定慧 多分道力未允

若也不求淨土 留此穢方 逢諸苦難 恐成退失

라고 하여 淨土念佛하여 往生하는 것이 쉬운 일이지 어찌하여 下根機 衆生들에게 미치지

60) 上揭書

“自今以成德居社院者 輪爲社主 限三數年相代 無敢違越 蓋持久之道也”

61) 知訥《定慧結社文》(韓佛全4-698.b).

도 못할 定慧를 닦으라고 하느냐고 한다. 이에 대해서 그는 定慧에 대해 여러가지로 설명하면서 결국 唯心淨土 自性彌陀를 주장하고 있다.⁶²⁾

그러므로 당시의 念佛結社에 대한 禪宗의 위기감을 느낀 知訥은 禪中心의 定慧結社를 단행하였다고 볼 수 있다. 물론 知訥(1158-1210)의 定慧結社를 이와 같이 일방적으로 규정지을 수는 없으나 그가 稱名念佛의 문제점을 계속 언급하고 있는 것은 바로 위기 의식을 느꼈음을 나타내고 있다.

知訥의 이러한 노력은 어느 정도 성과를 거두긴 하였으나 여기에 만족하지 못한 계층이 생기게 되었다. 그러한 예가 바로 그의 定慧結社에 동참하였다가 새로이 독립된 결사를 조직한 圓妙了世(1163-1245)이다. 그는 知訥의 定慧結社 초기에 동참하였으며 1200년 修禪社로 옮길 때도 따라 간다. 그러나 여기에 맞지 않음을 알고 1208년 藥師蘭若로 돌아와 天台宗으로 복귀하고 妙宗을 講하였다. 그러다가 1232년 69세의 나이로 普賢道場을 열고 白蓮結社文을 짓게 하였다. 여기서 그가 표방한 結社의 수행방법은 法華三昧 天台止觀, 求生淨土가 중심이었다.⁶³⁾

이는 知訥의 定慧結社에서 무시된 凡夫意識을 了世가 되찾았으며, 이로 인해 知訥과는 결별하지 않을 수 없었다.⁶⁴⁾ 이는 그 당시 사회에 널리 퍼졌던 懺悔와 淨土往生의 사상을 반영한 것이라고 보여진다.

이와 거의 비슷한 시기인 13세기 초엽에는 여러 類型의 결사가 생긴다. 神宗에서 熙宗年間(1198-1211)에 寥一에 의해 생긴 것으로 추정되는 경상도 高靈의 盤龍社도 그중 하나이다.⁶⁵⁾ 이 창건 연유에 대해 崔灌은,

社憫學佛者安於自暴 欲加策勵而作也 又知用力於其學爲不少也

라고 한다.⁶⁶⁾ 寥一은 당시의 學僧들이 자포자기에 빠져 현실에 安住하는 것을 막기 위해 結社를 하였다고 한다. 그 당시는 崔氏 武臣政權의 권력의 남용과 여기에 대항하는 세력들 간에 혼란이 거듭되었으며, 승려들도 政爭에 가담하여 천여 명이 참형을 당하게 된다. 그러므로 이러한 시대적인 상황에서 불교계는 자포자기에 빠지게 되었다. 여기에 새로운 활력소를 되찾기 위한 結社가 盤龍社였다고 보여진다.

또 거의 같은 시기에 水窟寺에서 華嚴結社도 결성되었다. 이 결사는 大孤의 서원으로

62) 上揭書(4-704b).

63) 《萬德寺誌》卷頭年表

同書卷2 奇金承制書

“歲在丙申 春月 先師命我撰 白蓮結社文”

崔滋選 白蓮社圓妙國師中眞塔碑《金石總覽》卷上, p.591.

64) 高翊晉《圓妙國師 子世의 白蓮結社》《韓國天台思想研究》(東大佛文研, 1983) p.221.

65) 秦星圭《高麗後期 修禪社의 結社運動》《高麗後期佛教展開史의 研究》(民族社, 1986) p.82.

66) 崔灌《送盤龍如對師序》《東文選》卷84 “盤龍開社 僧統一公也”

朴文備가 창건한 固城의 水窟寺에서 시작되었다. 위치는 아마도 南海지방의 固城縣일 것으로 추정된다.⁶⁷⁾ 이 절을 창건한 樞密相國 朴文備는 上將軍兼戶部尙書에 임명된 官誥가 있기는 하지만 그의 행적을 알기에는 미비하다.⁶⁸⁾ 또 고종 11년(1224) 7월에 崔怡를 살해하려는 모의에 大將軍으로서 가담되었다고 하여 섬으로 귀양간 일이 있다.⁶⁹⁾ 따라서 그가 고종 때에는 주로 중앙에서 활약하였으므로 固城지방의 책임자로 있었을 시기는 神宗에서 康宗年間(1198-1213)으로 추정된다. 그러므로 水窟寺의 창건도 이 시기로 보는 견해도 있다.⁷⁰⁾

結社文의 내용에는 그 시기에 대한 언급이 없으나 朴文備의 水窟寺 창건 이후임에는 틀림없다. 만약 水窟寺의 창건이 神宗에서 康宗年間으로 본다면 華嚴結社는 高宗 元年에서 11年 사이(1214-1224)가 될 것이다. 그 이유로는 結社의 장소와 경제적인 뒷받침을 한 朴文備가 崔怡의 살해 모의사건에 연루되어 귀양가기 이전일 것이다. 만약 그가 귀양가고 난 뒤였다고 한다면 이 결사를 임금이 制可할 수도 없었을 것이며, 감히 朴文備가 창건한 水窟寺에서 결사할 엄두도 못내었을 것이다. 그러므로 이 結社의 정확한 연대는 알 수 없으나 당시의 상황으로 미루어 보아서 朴文備의 전성기였던 高宗 11年 이전인 (1214~1224)것으로 추정된다.

結社의 주창자인 大孤는 華嚴宗에서 연 僧科에도 합격하였으나 名利를 떠나 華嚴을 講하고 普賢行을 닦을 장소와 동지를 구하여 결사에 착수하였다. 그는 惠資를 社主로 하고 朴文備의 경제적인 후원으로 子母法인 寶도 설치하였다.⁷¹⁾ 社規로는 해마다 두 철의 安居와 평소에는 初夜에 經을 강의하고 中夜에 坐禪을 하였으며 낮에 章疏를 강의하였다고 한다.⁷²⁾

이상으로 보아서 水窟寺의 華嚴結社는 敎學을 중심으로 한 결사라고 보여지며 士大夫의 경제적인 후원과 국가의 制可를 받아 이루어졌으므로 그 사회적인 기반이 튼튼하였던 것으로 여겨진다.

이 외에도 華嚴律章疏講習結社文이 있는 것으로 보아서 戒律관계의 강의를 위한 결사도 있었던 것 같다. 이 결사문에서는 자세한 위치나 社主 등에 대한 기록이 없으며 남의 부탁을 받고 李奎報가 지은 것으로 되어 있다.⁷³⁾ 入社者들에게 상당한 出入의 자유를 허

67) 《東國輿地勝覽》卷32, 固城條.

68) 《東國李相國集》卷34 〈朴文備上將軍兼戶部尙書 管誥〉

69) 《高麗史節要》卷15, 高宗11年 七月條

“秋七月 大將軍李克仁 謀殺崔瑒 事覺瑒殺克仁…… 大將軍朴文備 亦配遠島”

70) 秦星圭〈高麗後期 修禪社의 結社運動〉《韓國學報》36, (一志社, 1984.9) p.14.

71) 《水窟寺華嚴結社文》《東國李相國集》後集 卷12.

72) 上揭書.

73) 《東國李相國集》卷25 〈華嚴律章疏講習結社文〉

“무릇 入社하고 싶은 자들은 모두 와서 모이라. 만일 오래 머무는 것에 담당함을 느끼고 돌아다니고 싶어하는 자가 있을 때에는 그가 가는 것을 허락하고, 반드시 한 군데에 얽매어 있게 하지 않을 것이며, 施主의 布施는 자신이 감당할 만큼 내게 하지, 반드시 감당하지 못할 것을 강요하지 않을 것이다…… 우선 기한을 3년으로 약정하되, 그 동안에 가감을 하여 반드시 기한에 구속되지 않게 할 것이다.”

락하며 信者들에게도 부담을 주지 않으려고 하는 모습이 보이므로 당시의 다른 결사에서 는 강제성이 있었던 것으로 추정된다. 또 기한을 우선 3년간으로 정한 것도 특이한 점 이다. 아마도 이는 華嚴律, 章疏를 강습하는데 약 3년간의 시간이 걸릴 것으로 생각했기 때 문일 것이다. 이러한 점은 다른 修行結社와 차이가 있다.

그 성격상 萬日念佛結社와는 차이가 있지만, 고려후기에 들어오면서 많은 結社가 조직 된다. 특히 이러한 결사는 몽고의 침입이후 사회적인 혼란과 불교계의 타락 등으로 인하 여 생긴 새로운 불교운동의 한 형태로 보아야 할 것이다.

이에 대해 시대순으로 간략히 살펴보면 다음과 같다. 1232년에 圓妙了世가 결사한 萬 德山 白蓮社 계통의 米麵社가 崔滋에 의해 1241년에 개창된다. 그는 경상도 尙州牧使로 있으면서 功德山에 米麵社를 세웠다.⁷⁴⁾ 그러나 1244년 8월에는 그 성격을 萬德山 白蓮社 와 같은 계통임을 분명히 밝히기 위해 東白蓮社라고 하였다. 그러면서 萬德山 白蓮社를 南白蓮社라 불렀고, 그는 東白蓮社의 제1세를 天頤으로 삼았다.⁷⁵⁾

몽고난으로 인하여 고종은 1232년 6월에 江華島로 천도하였다. 여기서 佛力을 빌어 몽 고군을 물리치기 위해 1236년에서 1251년에 완성한 再雕大藏經의 판각은 국가적 위기를 타개하려는 큰 원력의 소산이었다. 이 때 大藏經의 판각과 더불어 생긴 결사가 江華島 의 禪源社와 南海의 定林社라고 할 수 있다. 이 두 결사는 모두 崔氏武人 政權과 관련이 깊다. 1245년에 건립한 禪源社는 修禪社의 단월이었던 崔怡의 원찰로 세워지긴 하였으 나⁷⁶⁾ 이는 당시 국가적인 관심사였던 大藏經의 조판과 관련이 있는 것 같다.⁷⁷⁾ 그러므로 高宗은 이듬해인 33년(1246)에 禪源社에 행차하게 된다.⁷⁸⁾ 이곳의 주지는 주로 修禪社계 통인 混元, 天英 등이 하였으며, 一然도 1261년에는 元宗의 명에 의해 주석하게 된다.⁷⁹⁾ 이때 禪源社와 禪月社를 同刹로 보는 견해도 있다.⁸⁰⁾

이에 대해 了世의 白蓮社계통은 海南지방의 섬을 중심으로 결사를 전개하였다. 天因은 1247년에 象王山(지금의 莞島) 法華社에 내려가 胡寇를 피한 적이 있었다.⁸¹⁾ 이 法華社는

74) 崔滋《補閑集》卷下

“子守上洛時 新修米麵社 請萬德山道侶設會…… 聞君創蓮社故 來獻之時 道侶適至鈴齊 萬德社主天因在其中……”

75) 天頤《湖山錄》卷下〈遊四佛山記〉(韓佛全6-206).

“有古寺曰米麵 一名白蓮社…… 高宗二十八年 越歲在辛丑 少卿崔滋 出守尙州 聞其奇異…… 以萬德山在湖南 功 德山在江東 故以東南白蓮呼以別之 癸卯秋月公以狀聞于上使小野主 盟梵席 至甲辰八月”

《東文選》卷83〈萬德山白蓮社 靜明國師詩集序〉“避之上洛功德山 會今相國崔公滋 守洛 創米麵社 以激之 師將老 焉”

76) 《東文選》권117〈眞明國師碑銘〉

“乙巳歲 晉陽公創禪源社 大張落成會 請師主盟 明年丙午 師領精練衲子二百 赴京師入禪源”

77) 蔡尙植《高麗後期佛教史研究》(一潮閣, 1991) p.119.

78) 《高麗史》卷23 高宗33年 5월

“五月己巳 幸禪源社”

79) 《麟角寺普賢國師靜照塔碑》《金石總覽》卷上 p.470.

“辛酉承詔 赴京住禪月社 開堂逢嗣牧牛”

80) 蔡尙植, 註77) 참조. p.122.

81) 林桂一〈萬德山白蓮社靜明國師詩集序〉《東文選》卷83.

“丁未冬 避胡寇入象王山法華社 新徵疾 上遣中使 以青遺藥餌”

李穎이 그 곳에 流謫됨에 따라 그의 숙부인 慧日(白蓮社系天台僧)이 함께 따라가서 세운 절이다.⁸²⁾

또 江華의 禪源社와는 다르게 南海지방에서 大藏經이 주조된 分司는 鄭晏(?-1251)에 의해서 활발히 진행되었다. 그의 父인 權瞻은 崔怡의 外孫을 길러 아들로 삼았다. 따라서 그는 최씨정권과 밀접한 관계를 가졌다. 《高麗史》에서는 그가 大藏經의 반을 南海에서 간행하였다고 한다.⁸³⁾

이러한 그가 1249년 一然을 南海의 定林社에 주석케 했다는 것은 大藏經 주조의 마무리 작업을 위한 大藏經刊行結社의 일환으로 이해하여야 될 것 같다⁸⁴⁾.

이렇게 볼 때 江華의 禪源社 또는 禪月社와 南海의 定林社는 大藏經주조를 위한 大藏經刊行結社로 보아야 될 것이다. 또 一然과 관련된 것으로는 1274년에 仁弘社를 仁興社로 改稱하였으며, 1261-1276사이에는 包山의 湧泉寺를 佛日社로 바꾸기도 하였다. 그의 에도 吾魚社 등 社와 관련된 곳에서 많은 주석을 하였다.⁸⁵⁾

특히 了世의 白蓮社계통에서는 法華懺悔와 淨土往生을 닦는 결사를 널리 확산하였던 것 같다. 万德山 白蓮社 第2代인 《靜明國師後集》에는 그의 彌陀讚偈와 妙法蓮華經隨品別讚이 있는데 그가 입적한 뒤까지도 이를 奉讀하는 의식이 있었던 것 같다.

國師가 입적하신지 62년째 되는 庚戌年 겨울에 이르러 나는 佛歸社의 長天公이 보낸 彌陀讚·法華讚 몇 편을 얻어 이를 奉讀하고 정토에 왕생할 수 있는 要術을 구하였다. 28品の 宏綱은 摠히……

라고⁸⁶⁾ 한 것으로 보아서 그가 입적한 60여 년경에 그를 추모하는 사업으로 그의 彌陀讚과 法華讚을 간행하였던 것 같다.⁸⁷⁾ 이는 문손으로써 60주기라는 특별한 의미가 있으므로 충분히 가능한 일이다. 이러한 天因入寂六十周忌追慕佛事의 일환으로 간행된 彌陀讚과 法華讚이 佛窟社에서 행해졌는지 아니면 다른 結社道場에서 베풀어졌는지에 관해서는 알 수 없다. 그러나 이것이 도착한 것은 그의 入寂 62년째 되는 해인 1310년 겨울이었으며, 이를 奉讀하여 淨土往生의 방법을 터득하였다고 한다.

82) 《萬德寺誌》卷2.

83) 《高麗史》卷100, 鄭世裕 附晏傳

“出倅晉陽 以母老 辭掃養河東 怡愛其才 秦授國子發直 晏見怡專權忌克 欲遠害 退居南海 好佛遊新名山勝利 捨私賞 與國家約中分藏經刊之”

84) 註79참조. 一然碑

“己酉鄭相國晏 捨南海私第爲社曰定林 請師主”

85) 《註79》참조.

86) 《靜明國師後集》(韓佛全6-199)

“國師文章之富瞻 解脫之從容 林君序之詳矣 然此皆外述也 其內本則豈乎不可知也 國師滅後及六十二年庚戌冬 予得佛窟社長天公所送彌陀讚法華讚若干篇奉讀之求生淨土之要術 二十八品之宏綱 摠……

87) 蔡尙植 前掲書 p.84.

이 佛婦社의 위치나 결사의 시기 등에 대해서는 자세히 알 수 없으나⁸⁸⁾ 이곳에서 結社가 조직되었다는 점과 1300년경에 天因의 彌陀讚과 法華讚을 결사의 한 의식으로 널리 奉讀되었다는 점이다. 따라서 佛婦社의 결사는 万德山 白蓮社계통이었다고 할 수 있다.

이 밖에도 開京의 寶岩社에서도 스님들과 士大夫들이 함께 法華結社를 하였으며 淨土往生行을 닦았다고 한다.⁸⁹⁾ 또 開京의 蓮華院에서 이와 비슷한 法華結社를 조직하여 六齊日등에는 四部大衆이 모여 法華經을 독송하면서 淨土往生業을 닦았다는 기록이 있다.⁹⁰⁾

이러한 점으로 볼 때 고려후기에 있어서 信仰結社는 지방에서 뿐만 아니라 開京을 중심으로 한 수도권에서도 결사가 활발하게 일어났다고 볼 수 있다. 특히 了世계통의 결사에서는 法華信仰과 淨土信仰을 함께하는 신앙형태를 유지하였다. 이는 초기 了世의 白蓮結社의 정신을 계승한 것으로 생각된다.

4. 맺 음 말

이상으로 신라·고려대의 万日念佛結社에 관해서 살펴보았다. 이러한 万日念佛結社는 우리나라에만 있는 독특한 결사조직으로서 대단히 중요한 수행집단이었다. 특히 신라시대의 万日念佛이 언제 누구에 의해서 시작되었느냐고 하는 점은 늘 논란의 대상이 되어 왔다. 그 사상적인 뿌리인 日數念佛은 원효의 《阿彌陀經疏》에서 부터 시작되었으며, 景德王代인 8세기 중기에 万日念佛結社가 조직되었다고 보여진다.

또 《三國遺事》의 〈郁面婢念佛西昇〉條에 나오는 鄉傳과 僧傳 및 徵本傳의 내용을 각각 독립적인 것으로 봄에 따라 念佛結社가 어느 한 지역에서 만 생긴 것이 아니라 남부의 晋州지방과 북부의 榮州지방 등 여러지역에서 결사된 것으로 파악된다. 또 布川山の 五比丘도 万日念佛結社의 일환으로 보여진다.

고려시대에는 包山에서 成梵에 의해 생긴 万日彌陀道場이 유일한 자료로 보이지만, 그 이후 고려 불교결사에 전반적으로 영향을 미쳤다. 王室을 중심한 万日天台懺悔結社와 水精結社도 서로 유관한 것이다. 또 국가에서 國法으로 금지시킨 万佛會와 万佛香徒도 万日念佛結社의 한 변용된 형태로 파악하였다. 특히 이들은 수행결사라고 보기 보다는 四部大衆으로 구성된 念佛布教結社와 같은 단체로 보여진다.

이러한 念佛結社에 위기의식을 느낀 禪宗에서는 普照知訥을 중심한 修禪社의 定慧結社가 조직되어 念佛修行과 당시 불교계의 문제점을 강력하게 비판하고 定慧雙修의 修禪을 주장하게 된다. 그러나 念佛, 懺悔 등을 거부하는 定慧結社에 만족하지 못한 圓妙了世는

88) 《東國輿地勝覽》卷45

“蔚珍縣에 白蓮山 佛婦寺가 있으나 이와는 다른 것 같다.”

89) 了圓錄《法華靈驗傳》卷下〈寶岩徒之或講或疑〉(韓佛全6-569.a).

90) 上揭書〈蓮華院之若讀若說〉.

독자적인 普賢道場을 개설하여 天台 法華信仰과 淨土信仰을 융합한 白蓮社를 조직하게 되었다. 고려 후기에는 이 두 결사가 중심이 되어 고려 불교를 이끌어 가며 수행풍토를 조성하였다.

그러나 몽고의 침입으로 인하여 온 나라는 전란의 위기에 쌓이며, 임금은 강화도로 피난하였다. 그곳에서 大藏經을 조성하여 佛力으로 국난을 퇴치코자하여 藏經刊行佛事를 착수하였다. 이를 위해 江華島에 禪源社를 南海 分司에 定林社를 창건하였는데 이는 大藏經刊行結社로 보아야 할 것이다.

이 밖에도 많은 社들이 있었으나 자료의 부족으로 그 실체를 완전히 파악하기에는 많은 어려움이 있다. 그러나 대부분의 結社들이 淨土信仰을 그 기본 바탕으로 하고 있다는 점은 부인할 수 없으며, 이는 万日念佛結社의 간접적인 영향이라고 여겨진다.