



## 新羅 佛敎史의 大勢와 土着信仰

---

저자 (Authors)	김재경
출처 (Source)	<a href="#">한국고대사연구 20</a> , 2000.12, 597-628 (32 pages) <a href="#">The Journal of Korean Ancient History 20</a> , 2000.12, 597-628 (32 pages)
발행처 (Publisher)	<a href="#">한국고대사학회</a> Society for Korean Ancient History
URL	<a href="http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE00584678">http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE00584678</a>
APA Style	김재경 (2000). 新羅 佛敎史의 大勢와 土着信仰. 한국고대사연구, 20, 597-628.
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/12/08 14:26 (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 佛敎史의 大勢와 土着信仰

金 在 庚\*

- I. 머리말
- II. 新羅 佛敎界의 實態
- III. 宗派 存否에 대한 既存 學說의 要旨
- IV. 바람직한 분류 방향
- V. 思想史 전반에서의 大勢 분류
- VI. 맺음말

## I. 머리말

신라 불교사의 대세를 체계적으로 분류 이해하는 문제는 아직도 관계 연구자들 사이에 뚜렷한 의견의 귀착점을 찾지 못하고 있는 분야 중의 하나이다. 일찌기 金映遂가 五敎九山說을 주장<sup>1)</sup>한 이래 이 방면 거의 통설화되어 각종 國史 概說書에 주조를 이루다시피 되었으나<sup>2)</sup> 그후 문

\* 경일대학교 교수

- 1) <五敎兩宗에 대하여>, 《震檀學報》8, 1937 및 <曹溪禪宗에 就하여>, 《震檀學報》9, 1938.
- 2) 邊太燮은 그의 《韓國史通論》(三英社, 1999, 四訂版)의 통일신라 불교를 논하는 장에서 金映遂의 五敎說을 대개 수용하고 註에서는 <이에 대하여 趙明基·安啓賢·金煥泰 등은 통일신라시대 종파의 성립을 부정하는 견해를 제시하였지만 아직도 金映遂의 五敎說이 일반적으로 받아들여지고 있다>(p.133)고 하였다. 이런 論調는 초판(1986) 이래 최근까지 불변하고 있는 바 李基白의 《韓國史新論》(一潮閣, 1990, 新修版)도 끌려온 마찬가지다.(p.116) 現下 학계의 추이를 반영하는 현상들 외에 다름 아니겠다. 그간 反論은 무성했지만 이

제점이 잇달아 일어나면서 기왕에 가졌던 학적 무거운 대거 상실되어 버렸다. 본래 그가 말한 五教九山이란 教宗의 五教 즉 戒律, 涅槃, 法相, 法性, 華嚴의 다섯 宗派가 下代에 성립된 禪宗 九山과 함께 신라 불교사에 기본 줄기가 되었다고 본 것이나 이들 중 상당수는 신라시대 실존성이 명백하지 않을 뿐더러 종파불교라는 것 자체 유사한 점도 있어 문제는 더욱 심각하였던 것이다. 다만 그렇다고 하여 이를 대체할 대안이 뚜렷한 것은 아니어서 혼미 속에 다양한 의견들이 속출되고 있는 실정이다. 필자 또한 나름의 의견을 제시한 바 있으나<sup>3)</sup> 본고에서는 이제까지 諸家들의 견해를 두루 점검하면서 기왕 제기해온 논점들을 가일층 심화시켜 보고자 한다.

더하여 추가하고 싶은 점은 佛敎史的 틀을 넘어 思想史 전반에서의 성향 분류는 어떠해야 하는가 하는 점이다. 통상 사상사는 불교나 儒敎, 土着信仰 등 특정 사상체계 별로 나누어 살피는 경우가 많았으나 정작 역사현장에서는 이들 간 상호 混融되어 작용된 부분이 오히려 허다했던 것이다. 이점을 감안할 때 당대 대표적 사상체계들인 토착신앙과 불교 간 융합상은 신라 사상사 해석에 또 하나의 중요 영역이 되며 宗教界대세 분류 또한 이를 포함한 가운데 살펴져야 온전할 것으로 보아지는 것이다. 다만 이에 대한 고찰은 방대한 영역으로 또 하나의 紙面이 필요할 듯 하므로 여기서는 본문에 개진된 논리들의 연장 선상에서 말미에 그 대강의 윤곽을 부가하는 형태로 절제하려 한다.

신라 불교사의 과학적 이해에 일조되기를 바라겠다.

를 대체할 만한 代案이 하나로 뚜렷이 歸—되지 않은 점도 이런 현상을 장기 간 지속하게 한 —因이 되지 않았을까 싶다.

3) 1993. <新羅佛敎史의 大勢>, 《大丘史學》46.

## II. 新羅 佛教界의 實態

序頭に 언급한 바와 같이 五教九山說의 부당성은 諸家들에 의해 다수 언급되었으나 필자가 특히 강조하고자 하는 점은 다음의 부분이다. 즉 신라 王京의 巨刹 四天王寺 계열 불교가 이른바 주류 5개파에서 제외된 반면 教勢가 불분명한 변방의 涅槃宗은 초기 주류 종파로 규정된 납득하기 어려운 논리구조인 것이다. 구체적으로 말하면 사천왕사는 신라 불교계를 통괄했던 國統이 中代 이래 주로 거처한 곳으로 알려지고 同寺 창건자 明朗은 前職 大國統 慈藏과도 近親되는 핵심 귀족신분이기도 하였다.<sup>4)</sup> 이러한 중요 불교 계열도 上記說에 의하면 교세 미약하여 당대 종파불교 주세력들인 五教九山에 들지 못하고 神印宗이라는 군소 종파로 처리되어 버렸다. 이에 반하여 涅槃宗은 초기 핵심 불교세력으로 분류되었지만 개창자라는 普德은 신라와는 무연고한 高句麗의 한 반정부적 인사로서 전란 와중에 全州라는 변방 一隅에 갓 南下한 실정이었다.<sup>5)</sup> 이로 보면 王京의 國統 주거지 불교가 약세 비주류고 異國人에 의한 변방 교파가 盛勢의 주류불교가 되는 셈이어서 그 모순성이 상정적으로 두드러져 보이는 것이다.

둘이켜 보면 애초 報德을 열반종으로 분류지은 주 근거는 高麗時代 義天의 언급 즉

大安8年(1092) 辛未에 僧統 祐世(義天의 號)가 孤大山 景福寺 飛來

4) 《三國遺事》 明朗神印條에 나타난 明朗의 家系는 <母曰南潤夫人 (中略) 蘇判茂林之子金氏 則慈藏之妹也 三息 長曰國教大德 次曰義安大德>이라 전한다. 여기서 義安大德은 《三國史記》 文武王 14년 9월조에 <命義安法師爲大書省>이라 기록된 그 義安法師와 同一人이라는 견해가 있고 (文明大, 1976. <新羅神印宗研究>, 《震檀學報》41, p.191) 다른 자료가 없는 한 사실로 보겠다.

5) 《三國遺事》3, 興法 寶藏奉老普德移庵.

方丈에 이르러 普德聖師의 眞影에 禮를 드리고 詩를 지어 이르되 ‘涅槃方等敎는 우리의 스승님으로부터 받았다.’ 운운 하였다.(《三國遺事》3, 興法 寶藏奉老普德移庵)

는 三國遺事의 傳文에 크게 의존한 것이었다. 그러나 신라 高僧들을 특정 계파 宗祖로 연계짓는 일은 麗代 당시 관행적인 점도 있어<sup>6)</sup> 그같은 기록에 조각에 덧붙리 신뢰의 무게를 실기는 어려운 실정이다. 오히려 실증적으로 사실에 접근한 諸家들의 연구에 의하면 열반종의 宗勢를 적어도 고려 초기까지는 인정하기 어렵다고 지적되고 있고<sup>7)</sup> 심지어 중국에서도 열반종이 종파불교로서 존립했다고 보기 어려운 일개 미세 支派였다고 알려진다.<sup>8)</sup> 이런 점들은 同 종파의 羅代 성립 사실을 부정적으

- 6) 예컨대 瑜伽 寺刹 金山寺의 慧德王師碑에는 元曉를 瑜伽 初祖로 표현하였고 義天은 海東에 佛法이 전해진지 700여년에 비록 여러 종파가 나타났으나 오직 천태의 한 분야가 밝은 시대를 만나지 못했다고 하면서 <昔者元曉菩薩稱美於前 諦觀法師傳揚於後> (<新創國清寺啓講辭> 《大覺國師文集》3)라 하여 韓國 天台의 祖로 元曉를 지목하였다. 그러나 원효는 본래 通佛敎性이 강한 인물이었지만 華嚴과 淨土信仰 쪽에 상대적으로 비중을 실었다. (金知冕은 신라 화엄의 주류를 義湘系로, 비주류를 元曉系로 해석한 바 있다.<新羅華嚴學의 系譜와 思想>, 《학술원논문집12, 1973》; 《한국화엄사상사연구》, 민족사, 1988. 한편 그의 淨土信仰과의 관련성에 대해서는 安啓賢, <元曉의 彌陀淨土往生思想>上,下, 《역사학보》16:21, 1961-1963; 《신라정토사상사연구》, 천암사, 1987 및 金在庚, <新羅 阿彌陀信仰의 성립과 그 배경>, 《한국학보》29, 1982 ; 《신라미타정토사상사연구》, 민족사, 1988 등 참조) 그 밖에 元曉가 初重創하였다는 사실이 전국적으로 허다하나 대부분 후인의 부회로 간주되고 있다.(金煥泰, <傳記와 설화를 통한 元曉研究>, 《불교학보》17, 1980, pp.73~74)
- 7) 許興植, 1986. <敎宗五宗派說의 批判>, 《高麗佛敎史研究》, 一潮閣, p.130.
- 8) 金煥泰는 <涅槃宗은(중략) 大乘涅槃經敎를 연구하는 단순한 學究系統 또는 涅槃學 研究分野였다고 할 수 있을 뿐이지 宗派的인 성격을 갖고 있지는 못하였다. 나중에 天台宗이 성립되었을 때 涅槃常住敎는 그 속에 흡수되어졌으며 隋·唐代에 이루어진 中國의 모든 종파 중에는 涅槃宗이라는 종파는 없었던 것이 사실이다.>(<五敎九山에 대하여>, 《佛敎學報》16, 1979, p.68)라고

로 보게하는 또 다른 방증들이 되는 셈이다.

그렇다면 羅代 핵심세력으로 추정되는 사천왕사 계열은 어떤 성격의 불교로 분류지어야 하는가 하는 점이 다음 차례에 현안으로 부각된다. 이 계열은 앞서 언급한 바와 같이 과거 神印宗으로 명명된 경우가 많았는데 이는 《遺事》 <明朗條>의 해당 언급(因茲爲神印宗祖) 등에 크게 의존한 것이다. 그러나 이 역시 전시대의 사실을 高麗時代의 토양 위에 걸러 전하는 것이므로 액면 그대로 받아들이기는 위험하다.<sup>9)</sup> 물론 同寺 창건이 文豆婁 秘密法에 의해 출발했는 바<sup>10)</sup> 여기서 文豆婁가 神印으로 번역되므로<sup>11)</sup> 同種 불교계열과 관련된다는 사실 자체는 의문이 없다. 그러나 이 법회를 실시한 인물들은 瑜伽僧들로 표기되어 있는 바<sup>12)</sup> 후일 낙성된 寺刹名이 四天王寺인 점과 함께 瑜伽의 성격 또한 간과할 수 없는 것이다. 四天王寺란 金光明經의 四天王品 등에 크게 의존하는 것으로 보여지는 바 이 역시 유가계열의 핵심 경전이기도 했던 것이다. 이점 神印宗을 흔히 <瑜伽密敎>라는 용어와 같은 의미로 사용하고 있기도 하거니와<sup>13)</sup> 신라 당대의 사용도가 상대적으로 빈약해 보이는 神

하였다.

- 9) 高翊磐은 고려 초 廣學·大緣에서부터 神印宗派가 성립된 것으로 보고(<新羅密敎의 思想內容과 展開樣相>, 《韓國密敎思想》, 동국대학교 불교문화연구원, p.159) 上記 기록도 <당시에 神印宗이 성립했음을 뜻한 것이 아니라, 후대에 神印宗의 사상전통이 그것에서 發端된 것으로 설해지고 있었음을 뜻한다>(같은 글, pp. 160~161)고 본 바 있다. 그러나 그러한 後代 附會조차 高麗 初라고 못박기는 어려우며 궁극적으로는 宗派佛敎 성립 전반과 포괄적으로 연관된 문제로 보아야 할 것이다. 종파불교 성립 시기 문제에 대해서는 詳言을 다음 장으로 미룬다.

10) 三國遺事2, 紀異 文虎王法敏.

11) 朴泰和, 1965. <新羅時代의 密敎傳來考>, 《趙明基華甲紀念論叢》, pp.7~8. 文明大, 앞 글, p.204.

12) 같은 글.

13) 文明大, 1987. <石窟庵 佛敎彫刻의 研究>, 동국대학교대학원 박사학위논문, p.12.

印이라는 용어<sup>14)</sup>보다 대승불교의 주류적 흐름의 하나로 공치되고 羅代 보편적으로 사용된 瑜伽 개념 범주에 넣어 분류하는 것이 순리가 아닐까 한다.<sup>15)</sup>

그 밖에 金映遂가 五教 중 하나로 戒律宗을 말하고 그 宗祖로는 慈藏을 지목하였는 바 실제 그가 律師라 불려질 정도로 戒律에 경사된 僧侶인 것은 분명하다. 그러나 중국에서도 律宗은 南山宗이 群小宗派로서 유일하다 할 정도여서 五教九山說의 發說者 金映遂도 慈藏을 이에 해당시켰지만 그 개창자 道宣(596~667)은 慈藏과 동시대 인물로 양자 師承關係로 보기는 어려운 年輩이었다. 道宣 스스로 撰述한 《續高僧傳》에 <慈藏傳>을 정중한 자세로 기록하고 있고 여기서 慈藏이 唐僧들에게 修學한 기록이 없는 반면 오히려 唐土에서 神人을 教化한 기록만 있는 것으로 보아 일각에서는 慈藏이 오히려 道宣보다 先學일 것으로 추정할 형편인 것이다.<sup>16)</sup> 이같은 실정이어서 중국 律宗과의 연결 자체 근거가 희박할 뿐 아니라<sup>17)</sup> 慈藏의 신분 또한 신라 僧侶를 총괄하는 大國統의 위치라 더더욱 특정 宗派의 宗旨를 편향 宣揚하기도 어려웠을 것으로

- 
- 14) 이 용어는 경주 南山에 <神印寺>라는 명문이 새겨진 기와조각을 발견한 것이 소개된 바도 있다.(《南山의佛蹟》, 朝鮮總督府, 1940, p.65 및 文明大, 1977. <新羅四方佛의 기원과 神印寺의 四方佛>, 《韓國史研究》18, p.73)
- 15) 金福順은 <明朗과 같은 神印宗系 瑜伽僧>, 《新羅華嚴宗研究》, 民族社, 1990, p.64 등의 표현을 쓴 바 있다. 이를 그의 이른바 浮石寺系 및 皇龍寺系 華嚴宗(같은 글) 개념과 연결시킬 때 瑜伽 내에 하위 개념의 하나로 神印宗을 상정한 것이 아닌가 싶다. 神印宗의 宗派佛敎로서 실존성을 잠시 유보한다면 이런 류의 범위 설정은 수긍될 여지가 있다.
- 16) 金煥泰, <五教九山에 대하여>, 앞 책, p.67.
- 17) 여기서 金煥泰는 <戒律宗이 南山宗이라면 그 戒律宗은 新羅代 慈藏에 의하여 開宗되어진 것이 아니고 오히려 慈藏보다 後進이 되는 唐의 道宣에 의해 이루어진 것이 된다. 그렇다면 그 南山宗은 高麗代에 비로소 보이고 있으므로 新羅代에 있었다고 하는 戒律宗과 같은 종파일 수가 없을 것이니, 결국은 新羅代 慈藏의 開宗에 속한다는 戒律宗은 모든 면에서 모순 투성이라고 하지 않을 수가 없을 것이다.>(앞 글, pp.67~68)고 하였다.

추정된다. 반면 그가 유학 후 귀국하여 처음으로 왕실에서 강론한 것이 攝大乘論이었는데<sup>18)</sup> 이것이 瑜伽系 경전이라는 점<sup>19)</sup>과 瑜伽密敎 개창자 明朗과의 근친 관계 등에서 볼 때 오히려 瑜伽類 범주에서 이해하는 편이 적절하지 않을까 여겨지는 것이다.<sup>20)</sup>

다음 金映遂에 의해 法相宗, 곧 瑜伽宗의 개창자로까지 규정된 眞表의 경우도 양 설이 있었다. 거기 포함할 수 있다는 쪽<sup>21)</sup>과 瑜伽와는 별 관계없이 占察信仰을 중심으로 수행한 인물<sup>22)</sup>이라는 견해이다. 사실 그의 성향은 大賢을 중심으로 하는 學理的 瑜伽唯識派와는 분명히 다른 바 그

18) 《三國遺事》4, 義解 慈藏定律

19) 鄭丞碩 編, 1989. 《佛典解說事典》, 民族社, pp.197~198.

20) 金南允은 法相宗의 중심 요소로 唯識을 중시하면서 그 唯識이 圓光, 慈藏에게서 벌써 전래하였음을 말하고 특히 慈藏의 上記 攝大乘論 강의 사실을 주목, <현장 이전의 舊唯識이 신라에서 연구>(〈新羅 中代 法相宗의 成立과 信仰〉, 《韓國史論》11, 1984, p.102)된 흔적으로 이해하였다. 이점에 대해서는 李基白도 慈藏이 淨土敎에도 관련되었다는 일부 주장에 대해 반대하면서 <淨土敎에 커다란 타격을 준 攝論宗의 所依經典인 攝大乘論을 講했다는 것을 보면 慈藏과 淨土敎와의 관계는 미루어 알 수 있을 것>(〈三國時代 佛敎受容과 그 社會의 性格〉(《新羅思想史研究》, 一潮閣, 1986. p.16 주)이라 하여 이 쪽 부분에 그의 불교 성격의 비중을 무겁게 두고 보았었다.

21) 金映遂는 예초 眞表를 法相宗 - 즉 瑜伽宗의 開祖로 쳤거니와 정통 法相宗과 약간의 거리감을 인정한 文明大와 金南允도 종파불교에 대한 긍정 시각 속에서 모두 法相宗의 일원으로 포함시켰다. 그러나 文明大는 <眞表의 法相宗은 학파적인 것이라기 보다는 이해보다 實修에 치중하는 專修佛敎에 가깝다고 생각한다.(중략) 그러나 彌勒으로부터 現身受戒를 받는 것 등은 太賢의 梵網經古迹記 卷一에 보이다시피 法相系의 受戒형태에서 벗어나지 않고 있어서 역시 太賢系統과 연결시키는 것이 좋을 것>(〈新羅法相宗(瑜伽宗)의 성립문제와 그 미술>下 《歷史學報》63, 1974, pp.154~155)이라 하여 太賢系와 미묘한 거리 측정에 신경을 썼고 金南允도 앞 글에서 <學派佛敎의 성격을 지닌 太賢系 法相宗>(p.141), <또 하나의 계통인 眞表系 法相宗>(p.142)이라 하여 역시 양자 일정 거리에 유의하고 있다.

22) 金煥泰는 <眞表는 新羅 法相宗의 開宗祖가 아닌, 新羅 占察敎法의 確立者>(〈新羅 占察法會와 眞表의 敎法研究〉, 《佛敎學報》9, p.128)라 하여 占察과 法相宗을 분리시켜 보고 있다.

가 주로 의존했던 占察經은 불교식 占法을 설한 일종의 僞經으로서<sup>23)</sup> 대승불교의 양대 기둥의 하나인 유가계의 정통 사상체계와는 분명 일정 거리를 가지는 것이다. 이점에서 같은 宗派에 넣으려니 난점이 불거지고 그렇다고 따로 분류하기에는 占察佛敎의 敎界 內 독자 세력 맥락이 뚜렷하지 않아 고충이 있었던 셈이다. 그러나 넓은 의미의 汎瑜伽的 시각 선상에 선다면 해당 그룹 내에 포함시키는 것이 구태어 불가하지는 않을 것으로 보여진다. 이는 그의 신앙이 占察과 彌勒을 양대 축으로 하고 있는 바 후자의 경우 瑜伽 일반과 연결 통로가 폭 넓게 확보되기 때문이다.

그밖에 또 하나의 五敎 中 일부로 언급된 元曉의 法性宗은 이러한 宗派名이 종파불교의 본고장인 중국에서부터 존재하지 않는 것으로 한국에서도 신라시대는 물론 한국사 전반에서 그러한 용어 사용 예는 극히 드문 것으로 알려져 있다. 그럼에도 이가 제기된 것은 金映遂가 義天의 墓誌<sup>24)</sup>에 주로 근거하여 주장한 것인데 그러나 이때의 해당용어 사용은 당시 瑜伽宗의 別稱인 法相宗에 대한 對稱으로 쓰였다고 보는 편이 자연스러울 것이다.<sup>25)</sup> 따라서 이 또한 종파로서의 존립 근거는 인정할 수

23) 이 경전은 중국에서도 僞經 여부에 대해 논란이 많아 隋 開皇13년(593) 廣州·靑州 등 지방에서 이에 관한 僞法이 盛行되어 조사한 후 僞經 판정을 받아 勅으로 禁壓되었다 하며 후일 唐 則天武后 때에 가서 眞經으로 편입되었으나 통상 僞經으로 인식하는 경향이 컸던 것으로 알려진다. 그러나 一然은 이 사신을 소개하면서도 同經의 가치를 적극 옹호하고 있다.(《遺事》 眞表傳 簡條 및 金煥泰, 앞 글, pp.112~115 참조).

24) 當時學佛者 有戒律宗·法相宗·涅槃宗·法性宗·圓融宗·禪寂宗 所於六宗并究至極(《興王寺大覺國師墓誌》, 《朝鮮金石總覽》上, pp.293~294).

25) 이 점에 대해 金煥泰도 <佛敎宗派의 본고장이라고 할 수 있는 隋 唐代를 중심한 중국이나 宗派名이 많이 보이는 高麗 中後期에서 朝鮮初期에 이르기까지의 우리나라 佛敎界에 法性宗이라는 종파 이름은 보이고 있지 않다. 다만 性宗이니 法性宗이니 하는 用語는 보이고 있으나 이는 宗派名이 아니고 法性을 宗으로 하는 性宗 즉 法性學이라고 할 때 敎學上으로 흔히 쓰이는 그 法性의 學宗이라는 말일뿐이지 결코 신라에나 고려에 있었던 敎團的 宗派名은 아니라는 것이다.>(《五敎九山에 대하여》, 《佛敎學報》16, p.69)고 하였고 實

없는 형편이다.

그렇다면 남는 것은 華嚴과 法相, 즉 瑜伽系列이 되는데 이들은 실제 신라 불교계에서 중요한 기능을 한 것이 분명하다. 그리고 이점은 관계 학자들에 의해서 진작부터 지적된 바 있다. 예컨대 金杜珍,<sup>26)</sup> 崔柄憲,<sup>27)</sup> 金南允<sup>28)</sup>도 이점을 언급한 바 있고 宗派佛敎를 인정한 文明大나 부정하는 金煥泰<sup>29)</sup>도 모두 이들 양대 계파의 성행 사실 자체는 인정하

證的으로 當時代 史料를 점검한 許興植은 高麗初期 <戒律宗·法性宗(海東宗)은 없거나, 있어도 群小宗派였을 가능성이 크다.>(<敎宗五宗派說의 批判>, 앞 책, p.130)고 보았다. 義天 死後 36년만에 天台宗刹 偃鳳寺에 세워진 <大覺國師碑陰記>에도 <與先國初大行 曹溪·華嚴·瑜伽 軌範齊等 世謂之四大業也>라 하여 당시 曹溪·華嚴·瑜伽와 함께 義天系에서 주도된 天台宗이 이들과 軌範을 나란히 하여 世稱 四大業으로 불리게 되었음을 말하고 있어 이러한 사정을 확인하게 한다.(許興植, <宗派의 起源에 대한 試論>, 앞 책, p.123 및 <天台宗의 形成過程과 所屬寺院>, 같은 책, p.258 등 참조).

- 26) 金杜珍은 <신라 통일 이후 (중략) 신라 사회에서는 華嚴宗과 더불어 法相宗도 크게 유행>(<性相融會思想 成立의 社會的 背景>, 《均如華嚴思想研究》, 一潮閣, 1983, p.111)하였다는 점을 강조하였다.
- 27) 崔柄憲은 <華嚴宗과 함께 통일신라시대 불교의 양대 주류를 이루고 있던 法相宗>(<三國遺事에 나타난 韓國古代佛敎史 認識>《三國遺事의 종합적 검토》, 韓國精神文化研究院, 1987, p.199) 운운하였으나 다만 이들 외에 <신라 시대의 宗派로 고려되는 것은 涅槃宗·神印宗·禪宗 등이 있>(같은 글, p.202)다고 하였다. 아울러 다른 글에서 <통일신라 전반기에는 法相宗과 華嚴宗이 가장 융성하였다.(중략) 그러나 통일신라 후반기가 되면서 불교계의 사정은 달라졌다. 그 이유는 당 중엽인 8세기경에 이르러 실천적 불교인 禪宗이 새로 흥기하여 전래된 때문이었다.>(<東洋佛敎史上的 韓國佛敎>, 《한국사 시민강좌》4, 일조각, 1989, p.29)고 하여 크게는 華嚴·法相·禪宗 중심으로 三大別하고 <신라말 고려초에 성립된 선종교단이 九山門>(같은 글, p.31) 운운하여 시기를 신라로 국한하지는 않았으나 禪宗의 중심세력으로는 九山門을 뽑았다.
- 28) 金南允은 앞 글에서 <華嚴宗과 함께 통일신라 불교의 二大 주류가 되었던 法相宗 계통>(p.96) 운운하였다.
- 29) 金煥泰는 <한국불교사에 있어서 宗派의 형성을 보이는 것은 고려시대이다. 고려시대에도 실은 초기에는 敎學的인 몇 계통과 禪修的인 山門(9산 중심)이 있었기는 하였으나 교단사적인 宗派는 성립되어 있지 않은 것으로 보이고 있

있던 것이다.<sup>30)</sup> 아울러 下代에 禪風이 강세를 띠는 점 또한 先學들에 의해 거의 通說化 되어 있어 이제 신라불교의 중심세력을 華嚴·瑜伽·禪계열로 三大別하는 것이 가장 무리 없는 결론일 것으로 판단된다. 문제는 이들에 <宗派>란 명칭을 부여해도 좋은가 여부인데 이에 대해서는 先學들의 견해부터 경청한 후에 말미에 그 適否性을 종합 검토하기로 하겠다.

### Ⅲ. 宗派 存否에 대한 既存 學說의 要旨

애초 불교사 연구 개척자였던 李能和는 《朝鮮佛教通史》(1918)에서 印度와 中國에서 연유된 諸 宗派가 신라에 들어온 것으로 俱舍·成實·三論·攝論·涅槃·天台·法相·地論·眞言·淨土·律·華嚴·禪宗 등 13개 종파를 나열하고<sup>31)</sup> 인도 및 중국의 해당 宗祖들과 함께 한국에서의 관계 祖師들도 정리하였었다. 다만 同書 後半部에 신라에서 현실적인 종파형성은 부정, 高麗時代에 들어서야 제대로 이가 형성된 것으로 간주하였다.<sup>32)</sup> 그 후 앞서 언급한 바처럼 金映遂가 五教九山說을 주장하여 학계 의견이 이쪽으로 기울어 버렸지만 趙明基는 宗派의 개념

다. 華嚴과 瑜伽 등의 몇 敎學系統이 종파적인 형태를 갖추었기는 하나, 現存史料上으로는 宗名을 정확하게 붙여서 宗派를 明示하고 있는 사례를 볼 수가 없다.>(〈韓國宗派史 理解〉, 《韓國佛教史概說》부록, 1986, 訂正版, 1988, p.284)고 하였다.

30) 이점에는 金映遂의 五敎說을 수용하였던 邊太燮도 <이 가운데 가장 대표적인 종파는 화엄종과 법상종>(《韓國史通論》, 三英社, 1999, 四訂版, p.133)이라 인정하고 있다.

31) 《朝鮮佛教通史》, 中, pp.60~91.

32) <新羅之世 盡傳支那禪宗各派 而宗旨稱號無見明文 高麗之世 有禪寂宗 九山禪派也>

<新羅之世 盡傳支那敎下諸宗 而亦不立宗派之名 高麗之初始設僧科 按其認定之宗派>(《朝鮮佛教通史》下, pp.571~572).

을 새롭게 설정한 바탕에서 신라 五敎九山을 잠정 인정하되, 그러나 이 보다는 元曉로부터 비롯되는 總和的 通佛敎에 한국불교의 本流가 흐르는 것으로 간주하였다.<sup>33)</sup>

그 후 許興植과 金煥泰는 신라의 종파 實存性을 더욱 체계적으로 부정하였다. 이중 許興植의 견해는 종파에 대체할 새로운 분류법으로써 學派佛敎라는 용어를 제기하고 있으므로 이와 관련하여 뒤에 따로 언급하기로 하고 우선 金煥泰의 견해를 살펴보면

新羅代에는 실은 一宗 一派에 국한되지 않은 通佛敎時代였기 때문에 敎學上의 區別은 다소 있었다손 치더라도 宗派의 형성은 없었다고 보아야 할 것이다. (중략) 新羅代의 五敎 開宗說이 어느 면으로 보아도 事理에 부합되지 않고 그 史實性이 缺如되어 있으며, 文獻史料上에 있어서나 宗派 成立史的인 입장으로 보나 또는 論理的인 면에서나 그 根據와 歷史性과 論證이 전연 無視되어 있다고 할 수가 있을 것이다.(〈五敎九山에 대하여〉 《佛敎學報》16, 1979, p.74)

- 33) 趙明基는 《新羅佛敎의 理念과 歷史》(新太陽社, 1962)에서 <본래 宗派라는 것은 一個의 統制 있는 宗教의 조직체로서 中國佛敎 十三宗 中에 종파적 성질을 구비한 것은 律宗·禪宗·淨土宗 등 三個派 뿐이고 기타 十宗은 一派獨立할 만한 점이 적다고 볼 수 있다. 그리고 이 十三宗 外에 三階敎 같은 것이 도리어 종파의 체제를 가졌다고 볼 수 있다. 그러나 중국의 종파라고 하는 것은 현대의 그것과는 다르고 주로 학문계통을 지칭함이나 學說 혹은 學派라고 할 만한 것이다. 그러니 古來의 十三宗 外에도 俱舍宗 四論宗 般若宗 한국의 五敎九山 등도 인정할 것이다.>(p.231)고 하고 이어 <諸宗派가 혼돈을 피하고 진실한 통일을 조직적으로 立論한 것은 宋初의 延壽禪師와 明末의 智旭大師이며 또한 新羅의 元曉大師이다. 元曉는 중국 諸學者보다 先進하여 佛敎總和를 하기 위하여 활약하였다 함은 누차 논한 바 있거니와 元曉의 主著인 十門和諍論은 전적으로 佛敎總和論이었고 기타 現存書를 통하여 보면 一貫之한 감이 明瞭하다.(중략) 순수한 한국불교는 元曉大師로부터 출발하였고 그 시대에 창작되었다고 볼 수 있다.(중략) 考案전대 元曉의 般若經宗要에 敎判論一章을 特設하여 圓測과 같은 논조로 通佛敎的 調和論을 상세히 述하여 있다.>(pp.233~237)고 하여 이 쪽에 한국불교의 진정한 흐름을 찾았다.

## 고 하고 禪宗九山에 대해서도

九山이란 禪宗의 아홉 山門(派)을 일컫는 말이므로 반드시 九山이 모두 성립된 다음에라야 九山禪門이라는 하나의 名稱이 가능하게 되는 것이다. 九山이라는 아홉 禪派가 이 땅에 성립된 것은 분명히 高麗代의 일이다. (중략) 즉 九山이라는 말은 高麗 初期에 形成된 禪門의 通稱이라 할 수 있는데 그것은 아홉 山派가 완성 되므로써 비로소 呼稱 가능한 것이기 때문에 九山禪門은 高麗代에 성립된 것이 틀림없다는 것이다.(중략) 한 마디로 말해서 九山이 新羅時代에 성립되었다고 본 그 종래의 見解도 결국은 淵源(始開)과 成立(결과)을 엄격히 구별 못하고 혼동한 데서 생겨진 錯誤라고 할 수 있을 것이다.(같은 글, pp.75~76)

라 하여 五教九山을 모두 부정하면서 通佛敎說을 거듭 강조하였다.<sup>34)</sup>

그러나 이들에 대해 文明大는 비록 五教九山 자체는 부인하더라도

34) 이에 대해서는 安啓賢도 <宗派佛敎>를 개괄적으로 다룬 한 글에서 <三國遺事>를 비롯한 각종의 문헌을 통해서 우리가 알 수 있는 것은 五教九山이라고 그 數를 갖추어 新羅時代에 佛敎宗派가 성립된 일은 결코 없었으며 또 五敎 즉 다섯 敎宗의 宗派名 및 그 開祖와 根本寺刹에 있어서도 이를 뒷받침할 만한 명확한 文證도 사실은 없다는 일이다. 羅代에 독립된 宗派로서 開宗을 宣稱하였다는 文證은 찾기 어렵다. 따라서 그 五教九山說은 전적으로 首肯하기 어려운 것이다.>(<三國遺事와 佛敎宗派>, 《三國遺事의 新研究》, 1980, pp.157~158)고 유사 취지의 발언을 하였으나 다만 여러 가지 정황을 감안, <비록 義湘이 開宗을 선언하였다는 文證은 없어도 新羅國家의 정치체제와 그 이념을 감안해서 義湘에 의한 華嚴宗의 開宗을 긍정적으로 받아들일 讓步를 가질 수도 있겠으나,(중략) 明郎의 神印宗은 五教九山 속에 묶지 아니하였으니 神印宗을 除外하고서 新羅의 宗派佛敎를 五教九山으로 總稱한 金包光 先生의 說은 再考를 요하지 않을 수 없다.>(같은 글, pp.158~159)고 하여 義湘系와 明朗系를 羅代 불교의 중추세력으로 보고, 이들에게만은 宗派라는 용어를 부여할 여지를 조심스레 열어두었다. 후술하겠지만 이러한 견해는 그대로 따를 수는 없다 해도 이제껏 종파불교에 대한 제 견해 중 크게 진전된 유형으로 보여져 주목된다.

宗派의 존재만은 인정해야 한다고 보아 다음과 같이 주장하였는 바 논지를 제대로 전하기 위해 다소 길게나마 인용하면

불교의 주종을 이루는 경론을 ‘宗’ 즉 중심 삼아 교단을 형성했으므로 이를 宗派佛敎라 한 것이다. 그래서 종파불교의 특징은 가장 수승한 한 經, 한 論을 중심으로 다른 경론이나 다른 불교사상을 통일하고자 한 것인데, 이것을 通佛敎라 말할 수도 있지 않을까.(중략) 하여튼 일체의 교리를 상호 비판하고 분석해서 올바른 진리를 파악 해석하고, 모든 교리를 체계화하는 것이 종파불교의 목적이므로 교학연구가 최우선되는 과제이다. 그래서 종파불교를 다른 말로는 學派佛敎라 부르기도 하는 것이다. 어떤 학자들은 학파불교를 교단이 확고하게 등장하기 이전 또는 敎判이 정착되기 이전시대의 불교만을 말하기도 하지만 학파와 종파는 확연하게 선을 그을 수는 없으므로 종파불교도 학파불교의 범주 안에 넣을 수 밖에 없다. 우리나라에서는 한때 종파불교를 통불교 또는 學解佛敎로 이해하기도 했는데 이 역시 학파불교 또는 종파불교의 개념과 본질적으로 다른 말이 결코 아니므로 굳이 언급할 필요조차 없지 않나 한다.

종파불교의 초기에는 교학연구의 특징 뿐만 아니라 수행방법을 禪定이 아닌 禮佛信仰에 두는 독특한 불교였다. 각 종단에서는 종파마다 主尊佛을 金堂에 봉안하여 예불수행함으로써 득도의 지름길로 삼았던 것이다. (중략) 이런 단계를 지나면 선종과 密敎 같은 禪이나 密行 등 수행 위주의 불교가 등장하는데 교학 위주의 종파불교에 비해서 수행 위주의 종파불교로 대전환을 시도한다. 이들을 종파불교의 범주에 넣어 敎宗·禪宗 또는 이외에 밀교 등으로 분류하기도 하지만 선종과 밀교를 專修佛敎라 말하기도 하는데 어쨌든 크게 종파불교의 범주에 벗어난다고는 할 수 없을 것이다. 그런데 일부 불교학자들은 元曉를 통불교의 창시자로 보아 종파개념을 초월한 분으로 추앙하기도 하는 등 종파불교의 개념을 혼동하기도 했다. 이러한 혼란은 더욱 확산되어 華嚴宗과 禪宗을 종파의 개념이나 성격을 초월하는 것이라는 의견까지도 대담하게 주장하는 단계에까지 이르고 있다. 글쓴이는 거듭 주장하는 바이지만 종파불교는 모든 사상을 자기 사상으로 宗을 삼아 종합하고

통합하고 융섭하는 것이 근본 성격이므로 화엄종·선종 같은 종파불교가 종파개념을 초월한다는 것은 결국 종파불교의 개념을 본질적으로 오해했거나 이해하지 못한 데서 오는 혼란으로 생각한다.(〈毘盧遮那佛의 造形과 그 佛身觀의 研究〉 《李基白古稀紀念 韓國史學論叢》上, 一潮閣, 1994, pp. 478~480)

이와 같이 종파불교 자체를 통불교와 같은 개념으로 이해하면서 신라에서의 그 實存性을 적극 주장하고 나섰던 것이다. 그리고 그 종파의 구체적 내용에 대해서는 대개 華嚴宗과 神印宗 및 法相宗을 중시하는 경향을 보이는 듯하다.<sup>35)</sup>

그러나 이에 비해 종파가 高麗時代부터 分派的 형태로 竝立 존재하는 점을 중시한 許興植은 신라시대 宗派佛敎 不在論을 주장하고 그 代案으로는 앞서 언급한 바와 같이 〈學派佛敎〉라는 새로운 구분법을 제시하였다. 그는 이러한 논리를 〈高麗前期佛敎界와 天台宗의 形成過程〉(《韓國學報》11, 1978)에서 開陳하고 다시 그를 다듬은 〈韓國佛敎의 宗派形成에 대한 試論〉(《金哲垞華甲紀念 史學論叢》, 지식산업사, 1983; 〈宗派의 起源에 대한 試論〉 《高麗佛敎史研究》, 一潮閣, 1986)에서 다음과 같이 피력하였다.

종파의 성립은 신라 말 불교계의 통제가 와해되면서 學派를 중심으로 승정의 독자성이 강화된 데서 비롯되었다고 할 수 있다.(중략) 고려 전기의 대표적 고승이라 할 수 있는 국사·왕사들은 모두 曹溪·華

35) 文明大는 진작 華嚴宗과 神印宗을 統一新羅時代 專制王權을 가장 적극적으로 뒷받침한 종파로 열거하였거니와(〈新羅神印宗研究〉, 《震檀學報》41, p.202) 한편 法相宗 또한 7세기 말에서 8세기 초까지는 성립하였고 <당시의 敎界 추세로 보아 가장 큰 세력을 갖고 있는 종파의 하나였을 가능성이 있다.>(〈신라 法相宗(瑜伽宗)의 성립문제와 그 미술〉下 《歷史學報》63, 1974, p.156)고 하고 있어 대개 이들 3계열을 중심으로 下代 이전까지의 統一新羅 佛敎界를 이해하는 듯 싶다.

嚴·瑜伽의 3대종파를 벗어나서 책봉되는 예는 없었다. 이와 같은 종파의 단순성은 <僊鳳寺大覺國師碑陰記>에도 명시되고 있다. 이에 의하면 天台宗이 성립되기 전의 300여년 동안에는 3대종파만이 존재하다가 天台宗이 더해져서 4大業時代로 바뀌었다고 밝혀져 있다.(중략) 고려초에 3大宗派가 있었음은 고려 전기에 배출된 국사 왕사가 속했던 종파로도 재확인된다. 3대종파에서 4대종파로의 전환은 기왕의 五教九山說이나 五教兩宗說과는 판이하게 다른 것이다.(중략) 신라시대의 불교는 學派佛敎이고 황룡사 주지인 國統을 정점으로 단일한 승정체제가 확립됨으로써 종파불교의 성립이 불가능하였다. 신라 말 불교계의 통체가 와해되고 군소종파의 난립시기를 거쳐 고려시대에 이르러 또다시 불교계의 통체를 위한 제도가 확립되었다. 고려의 불교제도는 군소 종파를 통합시켜 초기의 3대종파, 중기의 4대종파의 균형 위에서 발전하였다고 정리될 수 있다.<宗派의 起源에 대한 試論> 《高麗佛敎史研究》, pp.122~123)

고 하였고 위 인용문에 나타난 <僊鳳寺大覺國師碑陰記>의 <與先國初大行 曹溪·華嚴·瑜伽 軌範齊等 世謂之四大業也>라 한 <業>에 대해서는 <業을 종파로 풀이할 수 있는 기록을 찾을 수 있다>(같은 글, p.140)고 하여 양자 동일개념으로 해석하였다. 그리고 신라시대 그 종파의 구체적 내용에 대해서는 다른 글에서

9세기에 지방 사원을 중심으로 祖師의 이론을 내세우고 실천적이고 神異性을 내세운 종단이 형성되었다. 이러한 경향은 토호세력의 등장과 경주 지배세력의 통제력 약화와 맞물려 진행되었다. 이 가운데서 義湘을 추종한 화엄종파 眞表의 懺悔와 실천 사상을 강조한 瑜伽宗이 백제와 고구려 고토의 남부를 연결시켜 고신라의 변두리 지역까지 침투하였다. 또한 같은 지역에서 중국의 남종선을 수확한 율학승과 이들의 계승자들이 선종 또는 조계종으로 남종선의 정통을 자처하면서 가장 번영하였다. 이외에도 군소 종파도 있었으나 약 1세기의 분열과 후삼국 통일 과정에 3대종파의 기반이 갖추어지고 있었다.<고려의 불교

종파와 그 변천 > 《韓國佛敎史의 再照明》, 불교시대사, 1994, p.183)

고 하여 華嚴과 瑜伽 및 禪중심으로 신라불교를 大別하여 이해하였으나 기실 이는 종파가 아닌 그 전단계의 學派佛敎로 간주했던 것이다.<sup>36)</sup> 그러나 이러한 구분법에 대해 다시 蔡尙植은 비판, 부정하였으니 그것은 종파를 너무 국가 제도적 차원에서만 바라본다는 불만에 기인하였다. 그리하여

승정체제의 일원적·다원적 형태와 종파의 성립을 관련시키는 것도 모호하지만, 제도적 조처에 의한 승정의 형성을 종파 성립의 주된 기준으로 보는 것은 무리라고 생각한다. 즉 제도적 조처는 종파형성의 외형적 모습이며 국가권력이 특정 불교세력에 적응함을 의미할 뿐이지 본질적인 기준은 되지 못한다.(〈한국 중세불교의 이해방향〉, 《考古歷史學志》9, 東亞大, 1993, p.320 주)

고 하고 종파를 좀더 넓은 의미로 볼 것을 주문하면서 다음과 같이 주장하였다.

종파성립의 단계를 말해주는 기준은 무엇인가. 종파성립은 특정 사

36) 金福順은 그의 <新羅中代 華嚴宗과 王權>(《韓國史研究》63, 1988) 주에서 <신라시대에 있어서의 宗은 고려의 宗派와는 달리 學派佛敎의인 성격의 개념으로 以下 서술>(p.97)하겠다고 전제하고 있어 그가 사용한 宗派라는 말은 정확히는 學派라는 뜻으로 쓴 것임을 알게 한다. 그러나 그럼에도 그가 통상 宗派라는 용어를 사용하고 있는 것으로 보아 양자의 구별에 별다른 문제의식을 느끼지는 않는 듯하다. 이점은 金相鉉도 유사하여 <신라에 敎宗의 다섯 종파가 있었다는 견해가 비판받기 시작한 것은 벌써 10여년 전의 일이지만, 신라시대에도 학파의 형성은 흔히 인정되고 있고, 법상과 화엄의 경우는 학파로써의 성격이 두드러진 편이다. 필자는 법상학파를 法相宗으로 부르고자 한다. 이러한 예는 이미 9세기 전반에 있었기 때문>(〈新羅 法相宗의 成立과 順景〉, 《伽山學報》2, 1993, pp.74~75)이라 하고 있다.

상이 교학면(哲學面, 體)· 의식면(儀禮面, 相)· 신앙면(實踐面, 用)에서 체계를 갖추고 이를 구현할 수 있는 매체, 즉 특정 계층의 지원에 의하든 간에 경제적 기반이 마련된 사원(집회처)을 중심으로 조직적· 체계적으로 행해지는 단계라고 할 수 있다. 물론 특정 사상이라고 할 때 세계성· 보편성을 갖는 경우를 말하며, 종파성립의 산물로 조직된 승정 체제(교단)의 확립을 무시해서도 안될 것이다. 또한 교학면· 의식면· 신앙면 등을 기반으로 한 일정한 체계를 갖추어 가는 주체가 특정 계층이어서는 곤란하다는 것이다. 다시 말하면 종파성립은 특정 계층만의 독점(전유)의 산물이 아니라 전 사회계층이 공유할 수 있는 단계의 산물이어야 한다는 것이다.(같은 글, p.320)

고 하고 이러한 개념 기준 하에서 한국의 종파불교를 다음과 같이 구획, 시도하였다.

한국사에서 종파는 어느 시기에 성립한다고 할 수 있을까. 대체로 신라 통일기 전후에 나타나는 제 양상을 살펴보면 이에 해당된다고 할 수 있다. 즉 교학· 의식체계를 단순히 수용하는 단계에서 이해하고 평가· 재해석하는 단계로의 전환, 신앙을 왕실· 귀족들만이 전유하는 단계에서 일반 민들도 함께 공유하는 단계로의 전환, 또한 왕도 중심에서 지방사회로 확산되어 가는 과정인 7세기 말 - 8세기 초가 종파성립의 단초를 연 시기가 아닌가 한다. (중략) 그러면 불교대중화를 기반으로 한 종파불교 즉 중세불교가 성립되어 가는 시기는 언제일까. 대체로 삼국쟁패기, 특히 신라의 경우 중고기의 진평왕대를 기점으로 하여 서서히 그 단초를 열어가기 시작했으며 이를 토대로 하여 신라 중대에는 華嚴宗·法相宗·神印宗 등의 종파가 성립되었다고 할 수 있다. 이러한 종파불교가 더욱 세련되고 한 단계 성숙된 형태로서 그 빛을 발한 시기는 물론 고려시대라고 할 수 있다.(같은 글, pp.321~322)

이에 의하면 종파를 기존 왕실 중심에서 대중화가 이루어지는 단계에서 비롯된 것으로 파악, 中代에 들어 華嚴·法相·神印宗의 종파가 발

생하였다고 이해한 셈이다.

#### IV. 바람직한 분류 방향

이상으로 기왕의 종파문제에 대한 諸家들의 주논거를 인용, 정리해 보았다. 이제 이들을 종합 검토하면서 本稿 나름의 견해를 제시하면 다음과 같다.

첫째, 金映遂의 五教九山說이 부당함은 앞서 요약한 이유들로서 대개 확인될 수 있다고 보아 再言을 약한다.

둘째, 李能和·趙明基에 의해 비롯되고 金煥泰에 의해 본격화된 通佛敎說은 신라시대가 그런 성향을 띠었다는 사실 자체는 수궁이 되나 내부에 그 나름 색깔의 차이나 성향을 달리하는 그룹들이 존재했던 것은 엄연히 사실이어서 찬성하기 어렵다. 구분 기준 마련이 어렵다 하여 모두 한데 뭉뚱그려서 이해하려는 것은 곤란하다고 생각된다. 역사학에서 시대구분을 하는 것보다 마찬가지로 복잡한 현상을 유사한 것끼리 묶어 압축, 分類짓는 것은 상황을 단순화시켜 이해하는데 필수적인 과정이며 실정 파악에 지름길이 됨은 재언의 여지가 없는 것이다. 이 점 通佛敎로 모두 한데 뭉뚱그려 성향분류 자체를 부정하는 태도는 신라불교사의 과학적 이해에 유익하다고 여겨지지 않는다.

셋째, 五教九山說은 부정하더라도 새로운 의미의 宗派佛敎를 주장하는 文明大의 견해는 立論 자체는 가능할 것이나 그 또한 바람직한 것으로 여겨지지는 않는다. 물론 文明大의 지적과 같이 宗派란 分派的 의도로만 성립된 것은 아니며 오히려 불교 전반을 나름의 기준으로 통합하려는 의지를 가졌던 것도 사실일 것이다. 그러나 漢代에 존재하지 않던 宗派가 隋代에 와서 發芽되고 唐代에 滿開됨은 그 자체 불교의 성장 비대화와 맞물려 진행되었음이 재언불요이며, 내부 分裂을 허용하는 여건

에서야 가능했던 현상임도 사실이 아닌가 한다. 설혹 이 점까지 부정한다 하더라도 적어도 최초의 宗派로 지칭되는 天台宗의 智顓 이후 既存 宗派를 두고 다시 새로운 宗旨를 내세우며 敎界 內 독자 人脈과 寺院을 거느린 宗團을 성립시켰다면, 그 자체 分派的 성격을 일정수준 내포하는 행위임은 부정하기 어렵지 않을까 싶다. 이런 점들에서 종파불교를 교파 간 공통성을 강조하는 通佛敎와 그대로 동질개념으로 간주하기는 아무래도 무리라고 판단되는 것이다.

한편 신라불교를 중국 중심의 宗派佛敎에 바로 대입, 설명하려할 경우 新羅佛敎史의 진면목 이해에 방해되는 점이 많지 않을까 하는 점도 감안되어야 할 것으로 여겨진다. 사실 신라 當代는 아직 宗派에 대한 인식이 전반적으로 미약했으며 정비된 조직 흔적도 뚜렷하지 않은 것이 사실이다. 물론 중국에 宗派佛敎가 존재했었고 인접국인 신라는 그곳에 많은 유학생을 파견하여 밀접한 관계를 맺고 있었으며 그 유학생들이 귀국하여서는 중국에서의 특정 宗派 섭렵 지식을 강조하거나 後學들에게 전수시키기도 하였을 터이므로 이런 기준에서 신라에서 宗派佛敎 요소가 전혀 없었다고 보기도 어려운 점은 있다. 문제는 그것이 어느 정도 체계적이며 조직적인가, 혹은 제도적 일관성을 가지는가 하는 '정도'의 문제이며 신라불교 실상을 이해하는데 오늘의 시각에서 적절한 분류법이 될 수 있느냐 하는 점도 겸하여 감안되어야 할 것으로 믿어진다. 학계에서는 오래도록 종파 存否에 대해 논란을 거듭하지만 궁극적으로 이 문제가 이와 같은 오늘의 시각 차이에 귀착될 가능성이 많지 않은가 한다.

그리고 이 경우 本稿의 입장에서는 부정적으로 보는 편이 타당하다고 믿는 것이다. 설령 宗派 용어가 史料에 突出되더라도 그런 것에 크게 의미부여할 필요는 없다고 판단된다.<sup>37)</sup> 그 한 예가 崔致遠의 글이다. 그

37) 聖德王代 조상된 金志誠의 彌勒·彌陀像 가운데 志重眞宗(彌勒菩薩造像記), 仰慕無著眞宗(阿彌陀像造像記) 등의 표현이 보이는데 이때 眞宗은 佛法을 범칭하는 의미로 볼 여지도 있지만 종파적 의미 또한 일정수준 투영된 것으로

가 佛國寺 毘盧遮那佛 및 阿彌陀佛 造像 讚文<sup>38)</sup>에서 同寺를 <大華嚴宗佛國寺>라 明記하였음은 주지되는 바이지만 同寺의 성격으로 보아 瑜伽性도 다분하고 또 瑜伽僧 降魔가 初代 주지로 부임되었다는 寺中記가 《遺事》에 전하기까지 하는 것이다.<sup>39)</sup> 때문에 崔致遠의 上記 기록에도 불구하고 아직 佛國寺가 瑜伽系 寺刹이다 華嚴系 寺刹이라는 논쟁이 지리하게 계속되고 있는 실정이다. 그리고 이는 쉬 결말을 짓기도 어려운 성질이며 이런 宗派佛敎의 시각으로서는 필시 영원히 해결 불가능일 것으로 믿어진다. 이는 우리나라 만의 현상이 아니며 일본의 경우에도 그들 古代國家時代 대표적 사찰이었던 總國分寺 東大寺가 <大華嚴寺>라고도 하고 혹은 <金光明四天王護國寺>라고도 불렀으며 金光明經을 지방 國分寺들에 비치하고 읽게도 하였으니<sup>40)</sup> 이 金光明經은 瑜伽密敎의 핵심경전인 것이다. 東大寺의 別稱 <四天王寺> 또한 신라 瑜伽密敎의 중심 寺刹名이었음은 앞에서 확인한 바 있다. 이처럼 일본도 華嚴과 瑜伽는 밀착되어 있어 국가 대표적 寺刹의 두 얼굴로

해석될 만하다. (金南允은 이를 <다른 종교에 대하여 불교를 말할 때 또는 불교 각 종파에서 자신의 종파를 진종이라 한다.>, <韓國古代社會研究所 編, 《譯註 韓國古代金石文》3, 駕洛國史蹟開發研究院, 1992, p. 296>고 설명하였으나 文明大는 <아마도 究竟의 宗, 즉 最上의 大乘論이라는 뜻일 것이며, 어쩌면 아마라식 즉 眞識을 證得하는 宗이라는 뜻일런지도 모른다. 하여튼 瑜伽論을 宗典으로 하는 法相宗을 말하는 것임에는 틀림없을 것 같다. 이 眞宗은 또한 宗派概念과도 결부시켜 볼 수 있는 자료라고 하겠다.> <앞글, p.149 주>고 하였다. 사실 뒤쪽 기록의 경우 瑜伽의 중심인물 無著를 명기하였을 뿐 아니라 <時時讀瑜伽之論>이라는 말도 덧붙이고 있어 신라 瑜伽系 인물들이 약간의 系派意識을 가진 흔적으로 보는 것은 가능할 듯하다. 그러나 眞宗이란 용어 자체는 앞서 金南允의 지적처럼 보편적인 것이어서 下代 禪師들의 碑文에서는 禪宗을 뜻하는 의미로 쓰이고 있다. <寶林寺 普照禪師塔碑 등> 한편 明朗을 <神印宗祖>라 한 《三國遺事》 기록의 사실성에 대해서는 앞장에서 언급하였으므로 재언치 않는다.

38) 《古今創記》 등.

39) 《三國遺事》5, 孝善 大城孝二世父母神文代 및 앞 글.

40) 《望月佛敎大辭典》4, p.3886 및 같은 책2, pp.1149~1150 등 참조.

존재하는 신정이다. 이것을 宗派佛敎의 시각으로 분류하려하면 한 사찰 東大寺를 두 조각으로 내는 수 밖에 없게 되는데 이런 사정은 정도의 차이는 있을망정 佛國寺나 기타 사찰들도 마찬가지라고 판단되는 것이다. 이런 점 중국에 가서 누구에게 잠시 師事 받았다는 것만으로 신라 僧侶를 무슨 宗이라 규정하는 것은 너무 圖式的이고 中國人들 특유의 구분에 얽매어 신라 상황 진면목 파악을 놓칠 가능성이 크지 않은가 한다. 국내에서의 활동, 그의 저술에서 나타나는 사상의 성격 등을 살펴 그의 성향을 규정함이 바른 대도일 듯 싶다. 대개 이런 점에서 宗派佛敎 범주에서의 新羅佛敎史 설명은 탐탁하지 않다고 보는 것이다.

넷째, 許興植과 같이 學派佛敎로 부르는 경우이다. 이는 종파불교에 대한 代案이 될 수 있으며 중국불교사에서도 宗派란 말과 함께 이 용어 사용 적부를 두고 논란이 있는 듯하나 신라불교가 과연 학문적 견해 차이가 主因이 되어 分派되었는가 하는 점이 관건이 될 듯 싶다. 만약 이 보다 사회적인 입지 차이, 신분 차이, 지역 차이, 인맥 차이 등 학문 외적 요인에 의해 분파 되어진 비중이 크다면 그에 적합한 다른 용어를 찾는 것이 바람직할 것으로 보이며 필자로서는 이 점 후자 쪽에 서는 것이 타당하리라 믿는 것이다. 그 예로 瑜伽系의 경우 위의 논리를 따른다면 瑜伽學派란 명칭 하에 분류할 수 밖에 없을 것이다. 그러나 왕왕 神印宗이라는 이름으로도 분류되는 密敎性 짙은 明朗系 佛敎와 僞經으로 알려지는 占察經 중심의 異色의인 眞表 佛敎를 高度의 認識論을 내포한 學理的 瑜伽唯識系와 함께 瑜伽 內 小學派의 하나로 나란히 자리매김 하기는 도저히 불가할 것이다. 기실 이들은 外賊 격퇴와 王權 保衛 같은 국가적 업무를 주요 기능으로 하여 對唐戰爭 中 高位眞骨貴族層을 배경으로 성립되었거나 中代 末 흔들리는 王權과 地方民들을 연결 지으려 占察信仰을 매개로 兩者 交應하여 발생된, 말하자면 정치·사회적 동기가 主因이 되어 성립된 敎派들로서 결코 學理的 동기를 중심으

로 立派된 세력들은 아니었던 것이다. 이런 점들은 華嚴의 경우에도 義湘의 浮石寺系 외에 國家的 巨刹 皇龍寺나 佛國寺도 일정 기간 일정 수준의 화엄적 성향은 있는 것으로 이해되지만 동시에 다양한 非華嚴的 요소 또한 내포하고 있어 과연 이들을 진정한 의미의 華嚴系 범주에 넣을 수 있는지 자체 논란이 따를 정도인 것이다. 이런 점들은 學派를 기준으로 이 시대 불교를 분류하기 어렵게 하는 뚜렷한 사례들이라 하겠다.

다섯째, 許興植의 宗派概念을 비판하면서 좀더 폭넓은 기준에서 宗派의 개념을 인정한 蔡尙植의 견해인데 이는 文明大와는 또 다른 의미의 종파개념을 제시하는 것으로 이해된다. 그런데 이처럼 다양한 요소를 감안하여 敎界를 분류하는 시각 자체는 바람직한 것으로 보이지만 종내 그것을 前近代의 분류 용어인 <宗派>를 墨守하는 데는 찬성하기 어렵다. 종파란 용어의 신라적 적용 부적절성은 앞서 이미 언급하였거니와 여기서 一言 추가한다면 해당 용어 자체 중국에서 발생한 古·中世의 인불교 분류법으로써 僧團의 師承系譜를 중시하여 初祖에서부터 여러 대에 걸친 祖師의 계보를 흡사 王朝의 王統系譜처럼 나열 강조하는 관례를 견지하고 있다. 이에 따르면 東亞 불교종파는 대부분 중국의 祖師로부터 비롯되는 것이 되며 이는 중국 중심의 中華主義的 세계관을 불교계에 반영한 또 다른 표현에 지나지 않는 것으로 보아지는 것이다. 따라서 이는 오늘날의 사회과학적 분류법으로 큰 의미를 부여할 수 없는 것이며 구태어 연연할 필요도 없는 용어라 판단되는 것이다.

그렇다면 어떤 기준을 세워야 할 것인가 하는 점이 최후로 남게 되는데 이 점 필자는 그 명칭이 반드시 단일한 것으로 고정되어야 할 필요는 없지만 <宗派>라는 용어가 가진 上記한 문제점을 고려할 때 엄밀히는 이를 제거해서 부르는 것이 바람직하지 않을까 한다. 이를테면 앞서 華嚴과 瑜伽 및 禪 중심으로 三大別하는 것이 타당하다고 정리되었으므로

단지 그렇게만 부르거나 이들의 分派性을 강조하려할 경우 派, 系, 系派, 系列 등 적절한 용어를 부가할 수 있을 것이다. 그러나 가장 바람직하기는 同一系 일반을 지칭하는 의미의 <系派> 정도가 무난하지 않을까 싶다.<sup>41)</sup> 學派, 宗派란 용어 또한 그 쪽 부분을 강조 표현하려할 경우 반드시 기피할 이유는 없을 것이나, 당대 불교계를 분류하는 오늘날의 기준적 용어로 固着되는 것만은 어떤 경우에도 바람직하지 않다고 믿는 것이다.<sup>42)</sup>

- 41) 이 용어는 여기서 造語한 것으로 한글학회의 <우리말 큰사전>(어문각, 1992)에는 <계>에 대해 <어떤 ‘계통의 것’임을 나타냄>이라 풀이하고 있고 <파>는 <주의, 사상, 행동 따위를 같이하여 갈라진 갈래>라 하며 이는 또한 <파계(派系)>의 준말이라 하였다. 그리고 그 <파계>는 <동중에서 갈려 나온 계통>이라 하는 本稿의 <系派>는 이 <派系>의 語順을 뒤바꿔 宗派나 學派에 대응시킨 것으로 語義는 派系와 동일하게 보아 좋을 것이다.
- 42) 崔柄憲은 앞 글(<三國遺事에 나타난 韓國古代佛敎史 認識>, 《三國遺事의 종합적 검토》)에 인용한 바처럼 신라 宗派佛敎로 華嚴, 法相, 涅槃·神印·禪宗 등을 인정하였으나 한편 東亞佛敎 전반에 대해서는 <元曉는 신라불교계 뿐만 아니라 당시 동아시아 불교권 전체의 기본적 과제였던 대승불교의 2대조류인 中觀學派와 唯識學派 사이의 교리적 대립, 즉 空·有의 대립을 극복할 수 있는 종합불교로서의 독자적인 교학을 성립시켰다. 그리하여 원효의 불교는 중국에 전해져서 唐의 華嚴學의 성립에 커다란 영향을 주었으며, 나아가 중국을 중심으로 하는 동아시아 불교를 인도불교의 亞流에서 벗어나 차원이 다른 단계로 발전할 수 있게 하였다. 다음 고려시대의 知訥은 역시 당시 불교계의 기본적 과제였던 教宗과 禪宗의 대립을 극복할 수 있는 教禪一致의 철학을 수립함으로써 이론과 실천의 통합문제를 완전히 해결하였다. 지눌의 교신 일치의 철학은 실로 동아시아 불교권이 도달한 마지막 단계의 것이었다. 그것은 중국을 비롯한 어느 나라의 불교계에서도 계발되지 못한 독자적인 것이었다.>(<東洋佛敎史상의 韓國佛敎>, 《한국사시민강좌》4, pp.16~17)고 하여 大乘佛敎를 中觀과 瑜伽 중심으로 이해, 이를 元曉가 종합하였고 그 후 불거진 教宗과 禪宗의 대립은 知訥이 또한 종합 완성한 것으로 해석하였다. 이러한 구분들은 비록 체계적으로 정연히 언급되지는 않았으나 宗派佛敎를 인정되 배후에 中觀과 瑜伽 중심의 二元的 분류, 그리고 후일 부각된 教·禪 중심의 또 다른 二元 분류를 병행하는 혼합적 시각을 보이는 듯하고 이들을 종합한 인물이 元曉와 知訥로 해석함으로써 趙明基流의 通佛敎說에도 접근하는

## V. 思想史 전반에서의 大勢 분류

이상에서 신라불교는 華嚴·瑜伽·禪系派로 三大別하는 것이 적절한 분류법임을 밝혔다. 그러나 여기서 하나 유념할 점은 이들 계열들은 모두 당대 權貴勢力 중심의 敎派였다는 점이다. 그렇기 때문에 敎界에서도 實勢가 될 수 있었겠지만 視野를 좀더 넓혀 사회 底邊 基層勢力까지 포괄해서 볼 때 除病密敎와 阿彌陀信仰 쪽을 간과할 수 없다. 이들은 密敎가 瑜伽系에, 彌陀信仰 쪽은 華嚴에 좀더 밀착되는 등 계파별 親緣에 濃淡이 따르긴 했지만 通佛敎性이 상대적으로 더욱 짙어 두루 폭넓게 各界에 혼용되어졌던 것으로 이해되는 것이다. 예컨대 신라 아미타신앙은 애초 非權貴層에서 널리 환영된 사상체계였으나<sup>43)</sup> 지배층에 밀착된 화엄계에서도 主尊을 화엄경 본래의 毘盧遮那佛 보다 阿彌陀佛로 택할 정도로 상당 기간 폭 넓게 신앙하였다. 화엄 本刹로 불려지는 浮石寺가 그러하였고 이를 창건한 신라 화엄의 開祖格인 義湘 자체 同種 신앙체계를 고수하였던 것이다. 이같은 경향은 義湘의 스승되는 중국의 화엄 二祖 智儼에서도 엿볼 수 있으나 唐土에서는 그와 함께 (毘)盧遮那佛 또한 존숭되었던 데 비해<sup>44)</sup> 신라는 미타 쪽에 傾斜를 상당기간

---

감이 있다. 필자로서는 元曉와 知訥이 가진 종합지향성은 수긍되나 과연 그들이 東亞佛敎의 上記 分派들을 최종 종합하였던 것인지 판단하기 어렵거나와 다만 최병헌이 中觀·瑜伽·禪 중심으로 分類한 것이, 中觀의 가장 유력한 흐름으로 華嚴을 꼽을 수 있다면 華嚴·瑜伽·禪으로 대치하는 것도 일정 수준 가능할 것이므로 이러한 三大別이 신라불교를 넘어 東亞佛敎 전반으로 확대해 볼 개연성을 떠올리게 하는 점에서 오히려 주목한다.

43) 李基白, 1980. <新羅 淨土信仰의 起源>, 《학술원논문집》 인문사회과학편 19 ; 1986. 《新羅思想史研究》, 一潮閣.

金在庚, 1982. <신라 아미타신앙의 성립과 그 배경>, 《한국학보》29, 일지사; 佛敎史學會 編, 1988. 《新羅彌陀淨土思想研究》, 民族社. 등 참조.

44) 智儼과 法藏의 글귀에 화엄승으로서 盧遮那에 대한 궁극적 信心, 흔적도 있고 부석사 창건 수년 전에 당 황실의 칙명(672) 하에 龍門 石窟에 거대 毘盧遮那

변향 지속하였음은 유념될 만하다. 더욱기 義湘과 더불어 신라 화엄에 또 하나의 중요 위치를 점하는 元曉의 경우 신라 미타신앙계에 중심적 인물로 간주될 정도로 이에 밀착된 인물이기도 하였다. 이러한 기류는 유가계열에도 미친 듯하니 그들 불상조성에 주존인 미륵과 함께 미타도 병행 조성하는 경향이 보편화 됨이<sup>45)</sup> 이를 시사한다. 다만 이 경우 내부에 양자 차별화가 일정 수준 깔리고 그들 고유의 미륵 쪽에 비중이 기울기는 했으나 아무튼 아미타신앙의 통불교적 성행 기류는 여기까지 예외 없이 반영된 것으로 해석되는 것이다.

한편 密敎 또한 통불교성이 짙어 신라 유가계의 중심세력으로 간주되는 四天王寺가 후일 神印宗이란 密敎 종파로 간주될 정도였으니 同寺 자체 文豆婁 秘密法이란 密敎 행법을 중심으로 개창되었음은 전술한 바 있다. 그런가 하면 金映遂에 의해 신라 法相宗의 開祖로 지목된 眞表의 경우도 그가 중심 삼았던 前記 占察 중심의 불교는 다분히 신비적인 것으로 애초 이런 쪽에 특장을 가진 밀교 색채 또한 적지않이 내포하였다고 볼만하다. 그 밖에 화엄의 五臺山 佛事도 밀교성을 짙게 공유한 것으로 이해되며<sup>46)</sup> 이러한 밀교와 아미타신앙의 통불교적 성행은 양자 결합 양식으로도 인기를 끌어 下代 佛塔에 폭넓게 봉안된 無垢淨光大陀羅尼經은 미타류 極樂世界를 신앙하면서 밀교적 眞言나라니 형식을 취하는 것으로 이들 간 결합태 유행의 好例로 지적되는 것이다.<sup>47)</sup> 따라

佛像이 조성되기도 하였다.

45) 文明大, 1974. <新羅法相宗(瑜伽宗)의 성립과 그 美術> 上下, 《歷史學報》 62-63.

46) 洪潤植은 <五臺山の 신앙조적은 화엄경에 근거하고 있음이 분명하고 그 조직 체계가 만다라적인 성격을 지니고 있어 화엄 만다라라 지칭>(《新羅華嚴思想의 社會的 展開과 曼荼羅》, 《三國遺事와 韓國古代文化》, 圓光大學校出版局, 1985, p.290)할 수 있다고 이해하고 이 <화엄만다라>란 용어에 대해서는 <화엄사상을 화엄밀교의 입장에서 이해할 때 요구되는 신앙체계>(같은 글, p.295)라 하였는 바 가능한 해석으로 본다

47) 金英美, 1991. <新羅 阿彌陀信仰研究>, 梨花女子大學校大學院 博士學位論

서 신라 불교의 대세는 縱적으로 瑜伽와 華嚴, 禪系列로 三大別하는 것이 우선 무난하다 하더라도 橫적으로 彌陀信仰와 密敎라는 二大 조류가 함께 얽혀 짜여졌다고 보아야 정확할 듯하다.

그러나 여기서 일보 더 視野를 넓혀 사상사 전반에서 바라볼 때는 土着神들의 比重을 경시해서는 안될 듯하다. 이는 당대 권력의 頂點에 서 있는 王이 즉위하고 거의 恒例적으로 참배하던 곳이 三國史記에 의하면 애초 始祖廟였다가 炤知王代 神宮이 설치되고는 이쪽으로 귀일되었는 바 그 자체 祖上神과 天神을 중심한 土着神 일반을 봉안한 곳으로 추정되는 것처럼 그 위상이 시종 강력했기 때문이다.<sup>48)</sup> 이점은 高麗의 국가적 행사 八關會가 天神을 중심한 土着神 일반의 종합 祭儀였는 바

文, pp.129~130, 141, 143~144 등 참조.

- 48) 종래 이곳의 主神으로는 朴赫居世라는 설과(今西龍, <新羅骨品考>, 《新羅史研究》, 1933; 李丙燾, 《國譯 三國史記》, 1977. p.49; 崔在錫, <신라왕실의 왕위계승>, 《歷史學報》98, 1983) 味鄒王이라는 설(邊太燮, <廟制의 변천을 통해 본 신라사회의 발전과정>, 《歷史敎育》8, 1964.) 奈勿王이라는 설(末松保和, <新羅上古世系考>, 《新羅史의 諸問題》, 東洋文庫, 1954), 天地神이라는 설(崔光植, <韓國古代의 祭儀研究>, 高麗大學校大學院 博士學位論文, 1989; 鄭再敎, <신라의 국가적 성장과 神宮>, 《釜大史學》11, 1987), 그 중에서도 특히 天神에 비중을 두는 설(崔根泳, <한국고대 天神신앙에 대한 고찰>, 《崔永禧華甲紀念論叢》, 探究堂, 1987), 天神과 奈勿王을 포함하였다고 보는 설(辛鍾遠, <신라 祀典의 성립과 의의>, 《新羅初期佛敎史研究》, 民族社, 1992), 朴赫居世를 帝釋天神으로 인식하고 모셨다는 설(김정희, <신라초기 祭儀成立과 변천과정>, 《淑明女子大學校 韓國學研究所論文集》4, 1994), 朴赫居世의 闕英을 合祀하였고 이들은 天神과 地神的 性格을 공유하고 있었으므로 넓은 의미의 天地神이라는 설(李鍾泰, <三國時代 始祖認識의 변화>, 國民大學校大學院 博士學位論文, 1996), 이를 기본적으로 긍정하되 地神 쪽에 좀더 비중을 두어 생각하는 설(金柱珍, <신라 金閔智神話의 형성과 神宮>, 《李基白古稀紀念 韓國史學論叢》, 一潮閣, 1994), 星漢이라고 보는 설(姜鍾薰, <神宮의 설치를 통해서 본 麻立干時期的 신라>, 《韓國古代史論叢》6, 1994; <新羅 三姓族團과 上古期의 政治體制>, 서울大學校大學院 博士學位論文, 1997) 등 다양하였으나 그 어떤 경우이건 이들이 土着神格 핵심부에 당하는 세력들이 분명해 보인다.

명칭이 신라에서 비롯된 만큼 이때의 遺習을 일정 수준 반영하였다고 이해되는 사례라든가, 《三國史記》 祭祀志에 기록된 신라 일반 儀典들도 주로 토착의 山水神에 대한 祭儀였던 점 등에서 토착신앙의 비중이 불교 도입 이전은 물론 이후에도 敎界 主流 一隅을 지키며 꾸준히 지속되었음을 확인하게 한다. 이로 볼 때 신라 사상계의 양대 세력이 되는 토착신앙과 불교계는 상호 경쟁과 함께 혼용 또한 불가피하였을 것으로 추정되는 것이다.

여기서 이들 혼용 정도를 쉽사리 측정기는 어려우나 대개 다음의 현상은 주목되어야 할 듯하다. 첫째, 앞서 신라불교의 중심세력으로 이해된 사천왕사계가 불교 내적으로 유가밀교 성향을 띤다고 이해되었거니와 이때 언급된 밀교성이란 기실 印度에서 기원한 불교 본래적 밀교라기보다는 신라 토착 主神格인 天神信仰이 주도된 유사밀교적 성격이 강해 보이는 점이다. 신앙의 중핵 되는 사천왕 자체 불교계 天神類로서 신라 토착 天神信仰을 대변하는 성격이 不少해 보이기 때문이다. 이점은 사천왕사가 王京에 세워졌다고 하나 더 중심되는 王宮 내에는 帝釋을 모신 內帝釋宮이 세워졌는 바<sup>49)</sup> 불교식 우주관에 따르면 인간계와 가까운 최

49) 《三國遺事》1, 紀異 天賜玉帶에 의하면 眞平王代 왕이 內帝釋宮에 거동한 기록이 있어 同王代 이의 존재성을 확인할 수 있다. 이후에도 다른 사료에서나 이웃 백제 및 고려시대 기록에도 이의 존재성은 엿볼 수 있다. 가령 즉 《遺事》 月明師兜率歌條에 景德王代 天災地變이 있어 月明이 兜率歌를 불러 해소시켰는데 이때 한 童子가 나타나 茶와 珠를 받쳤다 하며 이가 사라지는 것을 추적했더니 <內院塔 內에 숨어들었다(內院塔中而隱)>고 하고 가지고 있던 茶와 珠는 南壁畫 彌勒像 앞에 놓여있었다 하는 바 궁안에 탑이 있고 불상 벽화가 그려져 있었던 것은 왕궁 내에 사원이 있었음을 말함이며 이는 眞平王代 宮內에 설치된 內帝釋寺가 이때까지 존치되었음을 의미하는 것으로 해석된다. 한편 百濟의 경우도 중국 六朝代 陸果 등이 撰한 것으로 전하는 <觀世音應驗記>에 <百濟武廣王遷都積慕蜜地 新營精舍 以貞觀十三年歲次己亥冬十一月 天大雷雨 遂災帝釋精舍 佛堂七級浮圖>라는 구절이 나오는 바 여기서 武王이 현 악산지방 지모밀 일대에 새로 도읍지를 계획하고 帝釋을 모신 불당을 지었음을 알게 하는데 이 帝釋寺의 위치 또한 왕궁 내이거나 적어도 그 인

저층 하늘이 四王天이고 그 바로 위가 帝釋天인 점에서 양자 유기적 연계 하에 조성되었을 것으로 보여지는 사실과도 무관히 생각하기 어렵다.<sup>50)</sup> 왜냐하면 불교계 神佛 중에서도 유독 天神類들을 신앙 中樞部에 자리매김한 것은 자체 神佛觀에만 따를 때는 납득하기 어려운 것으로 제석과 사천왕은 佛菩薩의 低位에 서는 일개 神衆 위계이기 때문이다.<sup>51)</sup> 따라서 이들의 상기한 중추적 위상은 기존 토착신앙의 主神格이 天神이었던 데서 연유를 찾을 수 밖에 없을 것으로 여겨지는 것이다. 이는 다른 한편으로 고대 토착신앙의 전승형태로 간주되는 오늘날의 민간 巫俗信仰이나 家神信仰에서 帝釋이 중추 신격 위치를 고수하는 사실<sup>52)</sup>에서 토착 신격 쪽의 불교화 또한 병행 수반했을 것임도 간취하게 한다.

다음으로 화엄의 경우는 주지하는 바와 같이 신라의 외곽 방어선인 五岳을 중심으로 두루 佛寺가 건립되었다. 五岳은 中祀級 제사를 지내는 곳으로 《三國史記》 祭祀志에 의하면 吐含山(東)·雞籠山(西)·地理山(南)·太伯山(北)·父岳(中)으로 기록되어 있다. 이 중 吐含山을 제

---

근에 있었던 것으로 추정되고 있는 것이다.(黃壽永, <百濟帝釋寺址의 研究>, 《百濟研究》4, 충남대학교백제연구소, 1973, p.15) 그밖에 高麗時代에도 仁宗代 亂이 났을 때 <是日宮禁焚蕩 唯山呼賞春賞花三亭 及內帝釋院廊廡數十間 僅存>(《高麗史節要》9, 仁宗 4년 2월)이라 하여 宮禁이 불탔으나 일부 건물들과 함께 내제석원 廊廡數十間이 무사하였다는 것으로 보면 궁 내에 제석사를 두는 유습이 이때까지 계속되었음을 확인하게 하는 것이다.

- 50) 이를테면 선덕여왕이 死後 스스로 仞利天, 즉 帝釋天에 葬事 지내기를 위하여 王京 內 狼山에 장사되었고 그 산자락 아래 후일 四天王寺가 조성되었는 바 遺事에서 이들의 유기적 연계성을 간파한 女王의 선견지명을 稱揚 언급한(善德女王知幾三事條) 데서도 同種 인식의 보편성을 확인할 수 있게 한다.
- 51) 이는 現今 사찰 내의 자리 배정에서도 上壇에 佛菩薩이 배정되는데 비해 中壇에 이들 神衆 탱화가 배치되는 사실에서도 양자 위격 차이는 개연 불요이다. (洪潤植, 1980. 《佛敎와 民俗》, 東國大學校 佛典刊行委員會, p.134 및 1931. 《釋門儀範》; 法輪社, 1993, 5판, p.61 등 참조).
- 52) 赤松智城·秋葉隆, 1938. 《朝鮮巫俗의 研究》下, 大阪屋書店, p.130. 柳東植, 1986. 《韓國巫敎의 歷史와 構造》, 延世大學校出版部, p.317 등 참조.

외하면 이른바 華嚴의 十刹 가운데 岫寺·華嚴寺·浮石寺·美理寺가 이들 제 산에 각기 골고루 배치 건립되었고 예외적으로 빠진 吐含山 또한 華嚴性 짙은 佛國寺가 건립되었다. 이러한 사실들에 비추어 신라 五岳과 화엄사상은 상호 긴밀히 연계되었던 것으로 해석되는 것이 일반적이다.<sup>53)</sup> 그 밖에 또 다른 중요 화엄신앙처였던 五臺山의 경우도 五臺 각각에 佛菩薩을 대입하고 있어 상기 五岳의 축소형적 성격 또한 감안될만하다.<sup>54)</sup>

한편 下代 또 하나의 불교계 중요세력이었던 禪系는 주로 非五岳 山들에 사찰이 건립되었는 바 이는 상대적으로 하위급 山神들과 불교의 결합상을 나타낸다고 보아야할 듯하다. 사실 五岳이 華嚴과 관계 깊은 반면 禪系 寺院들은 비록 山地에 주로 조성되었다 하나 五岳 등 권위 있는 山이 아니었던 사실은 이와 관련 주목될 만하다.<sup>55)</sup> 下代 禪系 일각에서 풍수지리설을 통해 地神界 위계질서의 혁명적 변화를 시도한 것도 이들 사찰 소재지의 위상 열악성이 한 배경이 되었을 것으로 추정될

53) 李基白은 그의 <新羅 五岳의 成立과 그 意義>, 《震檀學報》33, 1972 ; 《新羅政治社會史研究》(1974, 一潮閣)에서 五岳에 대한 祭祀는 五岳에 존재하는 山神들에 대한 제사라 보았거니와(p.207) 이들과 화엄의 관계에 대해서는 吐含山 佛國寺를 화엄 사찰로 볼 경우 <五岳 모두가 華嚴宗과 관계를 맺고 있었던 셈>(p.211)이며 <만일 吐含山이 빠진다면 하더라도 五岳 중에 四岳에 華嚴宗의 寺刹이 창건되었다는 것은 역시 소중한 일이 아닐 수 없다.>(같은 글)고 하여 주목하고 있다.

54) 洪潤植은 <五岳의 성립은 전국의 山神을 화엄밀교의 체계에 수용하였고 五臺山信仰은 五臺山 五峯의 在來 山神信仰을 역시 화엄밀교의 체계에 수용하였>(앞 글, pp.303~304)라고 보았다. 설득력 있는 해석이라 믿는다.

55) 李基白은 禪系 사원에 대해 <新羅 末期에 가서 禪宗이 크게 일어나고 이 때가 山間佛敎 발전의 또 하나의 중요한 단계가 되는 것이지만, 그들 禪宗 九山의 어느 하나도 五岳과 관계가 있는 것이 없는 것과는 좋은 대조를 이루고 있다. 이것은 禪宗이 地方豪族과 연결되기 때문에 일어난 결과일 것이며, 華嚴宗의 경우와는 극히 대조적인 것이다. 그러므로 五岳의 성립은 專制王權 중심의 集權의인 政治體制와 밀접한 관계를 가지고 있었다고 생각한다.>(앞 글, pp.211~212)고 하였는 바 정당한 해석이라 믿는다.

수 있을 듯싶다.<sup>56)</sup>

일방 祖上神의 경우에는 死後 祖靈 복락을 염원하는 기능이 諸佛寺에 폭넓게 부여되었던 데서 계파를 불문하고 존중되었음을 나타낸다. 예컨대 신라에서는 국가가 관리하는 중요사찰에 成典을 설치하였다고 하는데 이는 四天王寺, 奉聖寺, 感恩寺, 奉德寺, 奉恩寺, 靈廟寺, 永興寺, 皇龍寺 등이었다.<sup>57)</sup> 이 가운데 善德女王代 조성된 靈廟寺는 寺名으로 보아 祖靈에 대한 祠廟의 성격이 짙어 보이거니와 感恩寺는 神文王이 先王인 文武王을 위해 조성하였다고 하고<sup>58)</sup> 奉德寺는 聖德王代(702~737) 시작되어 孝成王代(737~742) 완공된 것으로 中代 왕들의 조상인 太宗 武烈王을 조상하는 사원이었다 한다.<sup>59)</sup> 奉恩寺는 聖德王을 追福하는 절이었다 하고<sup>60)</sup> 奉聖寺는 史料 上 神文王代 설치되어 있었으나 景德王代 信忠과 관련, 이를 봉안하는 信忠奉聖寺란 寺名으로도 불리어진 듯하다.<sup>61)</sup> 대개 이렇게 더듬고 보면 성전사원의 다수가 왕실을 중

56) 崔柄憲은 <風水地理說의 역할로서 우선 주목되는 것은 (중략) 地方豪族들이 자신의 본거지를 明堂으로써 내세움으로써 각기 분열이나 그들의 세력형성을 합리화하려는 것이었다. 다시 말하면 下代로 내려오면서 (중략) 지방의 豪族勢力이 대두하고 있었는데 이때 그들은 慶州중심의 地域觀念을 깨고 자기들의 본거지를 明堂으로 내세움으로써 각기 분열을 합리화하고 나아가 그들의 독립적인 세력형성을 정당화하려고 하였던 것>(<道說의 生涯와 羅末麗初의 風水地理說>, 《韓國史研究》11, 1974, pp.142~143)으로 보았다. 이러한 독립지향성은 山神들의 위계질서 측면에서도 경주 중심체제를 다파하는데 예외 없이 작용하였다고 볼 것이다.

57) 四天王寺부터 永興寺까지 7寺는 三國史記 職官志에 成典 설치 사실이 기록되어 있고 皇龍寺는 皇龍寺刹柱本記(黃壽永, 1976. 《韓國金石遺文》, 一志社, pp.162~164)에 따로 보이고 있다. 아마 下代에 추가된 것이 아닌가 추정된다. (蔡尙植, 앞 글, pp.86~87, 106~115 및 李泳鎬, 앞 글, 87~100 등 참조).

58) 《三國遺事》2, 紀異 萬波息笛.

59) 《三國遺事》3, 塔像, 皇龍寺鐘 芬皇寺藥師 奉德寺鐘.

60) <新羅國初月山大崇福寺碑銘>, 《譯註 韓國古代金石文》3, 駕洛國史蹟開發研究院, 1992, p.261.

61) 金在庚, 1980. <신라 景德王代 불교계의 동향>, 《경북공립전문대학논문집》

심한 高位層 祖靈 尊奉에 활용되었음을 나타내는 것이다. 이러한 경향은 중앙귀족이나 지방 실력자에게도 공히 엿보이니 佛國·石窟寺가 中央貴族 金大城의 父母를 위해 세워졌다고 함은 널리 알려진 사실이거나 華嚴十刹에 포함되는 海印寺 또한 哀莊王의 祖上을 위한 사찰로 추정되며 下代 禪系 사찰들 상당수도 지방 豪族들의 祖上을 위한 願刹의 성격이 짙은 것으로 알려지는 것이다.<sup>62)</sup> 이런 점들은 이들 寺院의 主尊은 佛身이지만 祖上도 불교권 內에 들어가 神靈格으로 봉안된 점에서 넓은 의미에서 또 하나의 神佛融合 범주에 포함될 수 있을 듯하다. 그리고 그 역할을 담당한 上記 成典 및 願堂寺院들이 瑜伽와 華嚴, 禪系를 두루 넘나들고 있는 점에서 이런 경향은 系派를 불문하고 폭넓게 이루어진 것으로 이해되어야 할 듯 싶다.

따라서 이 모두를 종합할 때 天·地·人神을 포괄하는 土着信仰과 佛敎의 融合이 신라 思想界 전반에 포괄적 영향을 미쳤거나와 불교계 내부로 보더라도 기실 중추적 흐름을 형성했음을 확인하게 하는 것이다. 이점에서 신라 불교계 전반에 密敎와 彌陀淨土 傾向이 광범 투영된 것 역시 토착신앙에 가장 접근된 불교 內 流派가 그들이었던 데서 연유된 바 크지 않았을까 싶다. 토착신앙계의 중추인 天·地神의 代行 기능과 祖靈 尊奉 기능들이 불교 내 密敎와 彌陀淨土信仰 쪽에 유달리 짙게 內在되어 있었기 때문이다.<sup>63)</sup>

17, pp.4~6 참조

62) 자세한 願堂寺院에 대한 사례정리는 韓基汝의 <高麗時代 官人の 願堂>上 《大丘史學》39, 1990, pp.65~74 참조.

63) 彌陀信仰과 祖靈 往生 發願과의 관계에 대해서는 李基白, <新羅 淨土信仰의 두 類型>(歷史學報99·100 합집 ; 新羅思想史研究), <新羅 淨土信仰의 다른 類型들>(같은 책), <淨土信仰과 新羅社會>(같은 책) 등 참조.

## VI. 맺 음 말

이상을 요약하여 결론에 대신하면 다음과 같다.

첫째, 新羅佛敎史에 대한 분류법으로 그간 국사 개설서류에 묵수되어 온 <五敎九山>說이 부당하다는 일부 연구자들의 견해가 적절함이 재확인된다.

둘째, 구태어 五敎九山이 아니고도 宗派에 의한 구분법 자체 新羅佛敎 일반에 적용은 무리이며 이는 오늘날 사회과학적 시각에서 불교사 전체적으로도 내부 성향 분류의 기준 용어로 고정될 성질은 아니다.

셋째, 新羅佛敎史는 宗派 개념으로 보다는 系派 개념으로 구분하는 것이 오히려 사실에 부합되며 이 경우 華嚴系와 瑜伽系 및 禪系派들이 가장 강력한 세력들이었다고 규정할 수 있다.

넷째, 그러나 이들 저변에는 密敎와 阿彌陀信仰이 通佛敎적으로 깔렸으며 상대적으로 전자는 華嚴에, 후자는 瑜伽系에 더 영향력을 끼쳤다.

다섯째, 신라 기존 土着信仰과의 習合面에서 瑜伽系는 天神信仰 쪽과, 華嚴은 地神信仰 쪽과 비교적 결합도가 높았으며 祖靈은 거의 통불교적으로 존봉됨으로서 天地人神을 포괄하는 토착신앙과의 혼용이 불교 내적으로도 기실은 신앙적 중추부를 이루었다.

여섯째, 신라 불교 저변에 密敎와 阿彌陀信仰이 폭넓게 깔린 것도 토착신앙에 가장 근접된 불교 내 유파가 이들이었기 때문으로 추정된다.

대개 이상과 같다.

관계 연구자들에 있어 폐기되는 추세의 五敎九山說이 국내 주요 국사 개설서에 답습되고 있는 것이 기존 설을 대체할 대안이 마땅치 않은 데도 一因이 있었다면 本稿가 그러한 난점 해소에 미력하나마 一助되기를 기대한다. 다만 포괄적 범위의 주제를 다루는 과정에서 개개 사안별 논증이 부실해진 점은 후일을 기약하고자 하며 일단 여기서 此正을 기다리기로 하겠다.