

일본한국 중세불교사 연구와 종교개혁 담론

Studies of the History of Medieval Buddhism and Discourses on Religious Reform in Japan and Korea

저자
(Authors) 조명제
Cho, Myung-Je

출처
(Source) [역사와경계 105](#), 2017.12, 1-39(39 pages)
[History & the Boundaries 105](#), 2017.12, 1-39(39 pages)

발행처
(Publisher) [부산경남사학회](#)
Pusan-Kyungnam Historical Society

URL <http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE07298442>

APA Style 조명제 (2017). 일본한국 중세불교사 연구와 종교개혁 담론. 역사와경계, 105, 1-39

이용정보
(Accessed) 삼성현역사문화관
210.178.101.***
2020/03/18 10:55 (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.

일본·한국 중세불교사 연구와 종교개혁 담론

조 명 제*

- 목차
- I. 머리말
 - II. 가마쿠라 불교론의 계보와 이해 방향
 - 1. 가마쿠라 신불교론과 종교개혁 담론
 - 2. 현밀체제론과 과제
 - III. 고려 후기 신앙결사론의 재검토
 - 1. 신앙결사론의 논지와 특징
 - 2. 신앙결사론의 문제점과 한계
 - IV. 맺음말

국문초록

일본의 가마쿠라 신불교론과 한국의 신앙결사론은 다른 내용이지만, 종교개혁 담론이라는 공통점을 갖고 있으며 오랫동안 중세불교사의 통설로 굳어져왔다. 신불교론이 1970년대에 현밀체제론으로 대체되었던 것에 반해 신앙결사론은 1970년대 말에 제기되었으며 지금까지 특별한 문제제기가 없다.

신불교론은 메이지시기에 기독교 선교사와 불교계의 현실인식과 관련하여 출현하였으며, 하라 카즈로가 신불교를 종교개혁과 비교하여 일본중세사 이해의 중요한 지표로 제시하였다. 이후 신불교론은 전후 역사학에서 무사 중심사관, 영주체론과 결합되어 오랫동안 정설이 되었다.

그러나 구로다 도시오가 1975년에 현밀체제론을 제시함으로써 중세불교사

* 신라대 역사문화학과 / woongok@silla.ac.kr

의 이해에 커다란 전환을 가져왔다. 구로다는 구불교(=정통파)가 주류이며, 반면 신불교는 이단개혁운동(=이단파)이며, 이들이 사회적인 의미를 갖는 것은 전국시대라고 하였다. 현밀체제론은 중세 종합사로서의 종교사라는 웅대한 스케일의 이론으로 제시되었고, 신불교론을 대체하였다.

이후 일본중세불교사 연구는 구로다의 학설을 계승하거나 비판하면서 다양하게 전개되었다. 그러나 아직까지 현밀체제론을 대체할 만한 이론과 성과가 뚜렷하게 제시되지 못하였다. 다만, 현밀체제론은 이항대립 도식, 내발적 발전론이라는 한계가 있으며, 동아시아적인 시각이 결여되었다는 문제점이 있다.

한국 학계에서는 1970년대에 사회변혁을 중시하는 분위기에 영향을 받아 신앙결사론이 제기되었다. 신앙결사론은 보수 대 진보, 귀족불교 대 민중불교라는 이항대립적 도식이 선명하며 내용 자체에 논리적 모순과 한계를 갖고 있다. 첫째, 신앙결사를 사회변혁적인 성격으로 보거나 불교계 개혁운동이라고 주장하지만 구체적인 근거가 없으며, 개혁의 실체가 분명하지 않다. 둘째, 수선사, 백련사가 일반 결사와 무엇이 다른 것인지에 대한 설명이 모호하다. 고려시기에 광범위하게 존재하였던 향도나 일반 결사가 지속적으로 존재하였으며, 이들 결사와 수선사, 백련사는 특별한 차이가 보이지 않는다.

셋째, 결사 주도층의 사회적 기반, 결사의 사상적 기반, 신앙결사의 위상과 영향에 대한 설명이 단선적이다. 신앙결사론의 주장처럼 수선사의 위상을 지나치게 높게 평가할 수 없으며, 선종사 이해도 설득력이 떨어진다. 넷째, 결사를 통해 고려후기 불교계의 변화 양상이 충분히 설명되지 않는다. 고려후기에 화엄종이 여전히 일정한 영향을 미치고 있었으며, 특히 의례, 사경, 불화 등을 통해 화엄정토신앙이 모든 계층에서 널리 영향을 미치고 있었다.

다섯째, 정치권력과의 관계 문제나 결사의 변질에 대한 이해가 모호하다. 나아가 신앙결사론은 근대주의적 시각과 함께 현재적 관점을 과도하게 적용하여 중세사상사를 재단하였던 한계를 갖고 있다. 결사는 특정 시기와 무관하게 전근대 동아시아불교에서 다양하게 전개되었기 때문에 사회변혁운동으로 평가하거나 종교개혁이라는 시각에서 접근하는 것은 실제 역사상과 거리가 멀다.

한편, 신불교론과 신앙결사론은 모두 일국사의 틀에서 접근하였고, 종교사상을 그 자체의 내용과 사상사적 흐름에 따라 해석하는 것이 아니라 정치, 사회적 관계에 의해 평가하였던 한계가 있다. 근래 가마쿠라 불교론에 대한

새로운 연구 성과가 나오는 만큼 고려불교사에 대한 연구는 신앙결사론이라는 프레임을 탈피하여 송대 불교의 수용과 전개라는 차원에서 접근하여 재검토할 필요가 있다.

주제어 가마쿠라신불교론, 현밀체제론, 신앙결사론, 종교개혁 담론, 동아시아불교사

I. 머리말

일반적으로 종교개혁은 16세기 유럽에서 발생한 교회 개혁운동을 가리킨다. 그러나 넓은 의미에서 종교개혁은 교단 또는 신앙공동체의 교의와 조직을 개혁하고, 그 근본으로 복귀, 재형성하는 것을 가리키므로 모든 종교의 역사에서 볼 수 있다.¹⁾ 나아가 근대 동아시아에서 서구화, 근대화를 추구하면서 서구의 종교개혁을 자국의 종교, 사상적 변화 양상과 대비하여 이해하는 경향이 나타났다.

이러한 종교개혁 담론은 일본, 한국의 중세사 연구에서 잘 드러난다. 일본중세사 연구는 서구 역사와의 비교를 통해 중세 역사상을 제시하였는데, 특히 메이지시기에 가마쿠라 신불교론으로 제시되어 오랫동안 통설로 군림하였으나 1975년에 구로다 도시오가 제기한 현밀체제론에 의해 무너졌다. 이에 비해 한국 학계에서는 1970년대 말에 종교개혁 담론으로서 신앙결사 연구가 제시되어 학계의 주목을 받았으며 지금까지 통설로 자리 잡고 있다.

이와 같이 종교개혁 담론이 일본과 한국의 중세사상사 연구에 미친 영향이 깊고 오래되었음에도 불구하고 이에 대한 문제의식이나 논의가 이루어진 적이 우리 학계에서는 거의 없었다. 가마쿠라 신불교

1) 小口偉一·堀一郎 監修, 『宗教學辭典』(東京: 東京大學出版會, 1973), 264~267쪽.

론과 신앙결사론은 종교개혁 담론이라는 공통분모를 갖고 있으며, 유사한 논리 구조를 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 양국 학계에서 서로 관심을 가진 적이 거의 없고, 비교 연구도 이루어지지 않았다.

여러 가지 이유가 있겠지만, 양국의 중세불교사 연구자들이 모두 일국사적 관점에서 접근하거나 서로의 연구에 대해 특별히 관심을 갖지 않았던 것에서 연유한 것이 아닌가 생각된다. 또한 양국의 중세불교사 연구는 근대주의적 시각이 전제되어 있는데, 이에 대한 비판적 검토가 필요하다고 생각된다. 다만, 필자가 일본불교사 전공자가 아니므로 일본학계의 가마쿠라불교에 대한 연구 성과를 주로 소개하면서 나름의 문제의식을 지적하고자 한다.

II. 가마쿠라 불교론의 계보와 이해 방향

1. 가마쿠라 신불교론과 종교개혁 담론

일본의 중세불교사연구는 근대 이후 가마쿠라 신불교 중심사관이 제기되어 커다란 영향을 미쳤다. 특히 전후의 일본불교사는 신란(親鸞), 도겐(道元), 니찌렌(日蓮) 등으로 대표되는 신불교 조사들을 일본 불교의 정점으로 보고, 그들의 사상 및 신불교 종파들의 역사 연구가 중심이 되었다.²⁾ 그런데 가마쿠라 신불교론은 메이지시기의 서구화·근대화라는 시대 과제와 관련되어 제기되었으며, 이후 일본중세사의 형성과 관련되어 제시되었다.

근대일본에서 신불교는 기독교 선교사들에 의해 주목을 받았다. 1873년에 기독교가 해금되자 선교사 가운데 일본인의 종교적 심

2) 가마쿠라 신불교는 가마쿠라시대에 활동하였던 6인의 조사에 의해 열린 6종파, 곧 法然의 淨土宗, 親鸞의 眞宗, 一遍의 時宗, 日蓮의 日蓮宗, 榮西의 臨濟宗, 道元の 曹洞宗 등을 가리킨다.

성과 그 전통을 알고 전도를 추진하는 것이 필요하다고 생각하는 이들이 등장하였다. 선교사들은 신불교를 통해 일본인의 불교를 이해하고자 하였으며, 특히 신불교의 조사들을 종교적 위인으로서 발견하였고, 루터, 칼뱅과 비교하여 이해하였다. 곧 그들은 신불교 조사들을 귀족사회와 결탁하여 종교적인 생명을 잃어버린 헤이안시대의 불교를 비판하고, 구세력과 싸운 종교개혁자로서 이해하였던 것이다.³⁾

예를 들어 메이지의 대표적인 기독교인이었던 우에무라 마사히사(植村正久)는 호넨(法然)의 생애와 가르침을 알고, 일본에도 훌륭한 종교가가 있다는 것을 소개하는 글을 교회 관련 잡지에 기고하였다. 우찌무라 간조(内村鑑三)는 대표적인 일본인의 한 사람이자 뛰어난 종교가로서 니찌렌을 제시하고, 그의 생애를 소개하였다.⁴⁾ 무라다 쓰토무(村田勤)는 신란의 생애에 관련된 사실을 밝히고자 한 저서를 간행하였다.⁵⁾ 기노시타 나오에(木下尙江)는 호넨과 신란을 통해 독자적인 종교개혁론을 제시하였다.⁶⁾

이와 같이 기독교계에서 신불교를 일본에서 일어난 종교개혁이라고 보는 사고는 불교의 근대화를 모색하던 일본불교계에 자극이 되었다. 당시 일본불교계는 에도시대의 폐쇄적인 중문 교학의 틀에서 탈피하여 각 종파의 종조에 대한 통불교사적인 각도에서 비추어본다든지 불교의 역사적 연구가 이루어지면서 일본불교의 대표적인 종단의 종조를 탄생시킨 가마쿠라시대에 대한 관심이 일어났고, 신불교 조사를 재발견하게 되었다.

나카니시 규로(中西牛郎)는 1889년에 기독교의 종교개혁을 염두에

3) 大隅和雄, 「鎌倉佛教とその革新運動」 『岩波講座日本歴史5 中世1』(東京: 岩波書店, 1975); 「鎌倉佛教と民衆」 『アジアから考える7 世界像の形成』 溝口雄三·浜下武志·平石直昭·宮嶋博史 編(東京: 東京大學出版會, 1994).
 4) 内村鑑三, Japan and the Japanese(『日本及日本人』), 1894. 이 책은 1908년에 Representative Men of Japan(『代表的日本人』)으로 改題되어 간행되었다.
 5) 村田勤, 『史的批評親鸞眞伝』(敬文館, 1896).
 6) 木下尙江, 『法然と親鸞』(金尾文淵堂, 1911).

두고 『종교혁명론』을 써서 주목을 받았다. 이 글에서 신불교, 구불교라는 이항대립적인 언설이 처음 등장하며, 그는 신불교란 진보적, 평민적, 정신적, 신앙적, 사회적, 역사적이어야 한다고 주장하였다.⁷⁾ 이러한 불교개혁론의 주장에 구카이(空海), 신란, 호넨, 니찌렌 등을 예로 들고 있어, 가마쿠라 신불교론으로 이어지는 언설이 보인다. 나카니시의 주장은 당시 청년 승려층에 불교개혁의 열기를 불러일으켰고, 정토진중에 가마쿠라 신불교론이 확산되면서 구불교는 카톨릭에, 신불교는 프로테스탄트에 비교되었다.⁸⁾

이러한 언설은 가토 도즈도(加藤咄堂), 후루카와 이사무(古河勇)를 비롯한 신불교운동 동인들을 중심으로 더욱 확산되었다.⁹⁾ 또한 무라카미 센쇼(村上專精), 사카이노 사토시(境野哲) 등이 불교사 연구를 지향하면서 창간한 『佛敎史林』에 신불교론이 제시되었다.¹⁰⁾ 나아가 신불교론이 종파사적 사관과 결합된 언설로서 당시 일본불교 사료집이나 일본불교사 연구의 언설로서 자리 잡게 되었다.¹¹⁾

이와 같이 일본불교계를 중심으로 확산되었던 신불교론에 역사학의 개념으로서 명확한 위치를 부여한 것은 하라 카즈로(原勝郎)였다. 그는 일본사에 중세라는 시대구분을 도입하고, 무사를 중세의 담당자로 높이 평가하였다.¹²⁾ 그는 서양 중세사와 일본사를 비교 연구하면서 가마쿠라시대에 신불교 제종파가 일어난 것을 16세기 서양의 종교개혁과 비교하여 공통점을 제시하였다.¹³⁾ 하라는 부패, 타락하였던

7) 中西牛郎, 『宗教革命論』(東京: 博文堂, 1889).

8) 福島栄寿, 「〈近代佛敎〉再考-日本近代佛敎史研究と『鎌倉新佛敎』論-」 『日本佛敎總合研究』 10(2012) 참조.

9) 加藤咄堂, 『日本佛敎史』, 1892, 古河勇, 「懷疑時代に入れり」 『佛敎』 83 (1894). 신불교운동에 대해서는 吉永進一 外, 『近代日本における知識人宗教運動の言説空間-〈新佛敎〉の思想史・文化史的研究』(東京: 日本學術振興會科學研究費助成事業 研究成果報告書, 2012) 참조.

10) 鷲尾順敬, 「日蓮上人の改宗及び遭難上」 『佛敎史林』 9(1894).

11) 村上專精·境野哲·鷲尾順敬 合纂, 『大日本佛敎史 第一卷』(溯源窟, 1897), 村上專精, 『日本佛敎史綱 下卷』(東京: 金港堂, 1898).

12) 原勝郎, 『日本中世史』(東京: 富山房, 1906).

귀족과 구불교를 대신하여 궁벽한 농촌에서 무사가 등장하고, 사람들의 구제를 지향하는 신불교가 탄생했다고 중세 종교상을 제시하였다.

하라가 제기한 종교개혁 담론은 이후 신불교운동에 대한 학문적 관심을 불러일으켰고, 그에 공감하는 연구가 다양하게 이어졌다. 이러한 통설은 다이쇼, 쇼와 전기에 근대학문 방법론으로 일본불교사 연구를 체계화시켰던 쓰지 젠노스케(辻善之助)에 의해 한층 심화되고 구체화되었다.¹⁴⁾ 또한 마쓰모토 히코지로(松本彦次郎)는 신불교에 내재하는 종교개혁적 특질을 추출하였다.¹⁵⁾

그러나 신불교에 대한 본격적인 연구는 이에나가 사부로(家永三郎)에 의해 이루어졌다.¹⁶⁾ 그는 하라가 제기하였던 가마쿠라시대의 종교개혁이라는 시각을 계승하면서 천태·진언종으로 대표되는 헤이안불교=구불교가 본질적으로 진호국가의 불교이기 때문에 민중 구제가 등한시되었던 것에 반해 신불교가 신분, 계층을 초월하여 모든 사람들의 평등한 구제라는 민중적 성격을 갖고 있다고 강조하였다.

이어 이노우에 미쯔사다(井上光貞)가 이에나가의 학설을 계승하면서 고대국가의 해체를 배경으로 고대적 세계에서 어떻게 일본적이며 민중적인 신불교가 대두되었는가? 라는 문제를 정토교를 통해 구체적으로 해명하였다.¹⁷⁾ 이노우에의 연구시각은 이시모다 쇼(石母田正)의 영주제 이론으로부터 강한 영향을 받았지만¹⁸⁾, 이노우에는 정토교의

13) 原勝郎, 「東西の宗教改革」 『藝文』 第二卷 第七号(1911).

14) 辻善之助, 『日本佛教史之研究』(金港堂, 1919); 「鎌倉時代の復古思想と新宗教の興隆」 『法華』 九卷九号(1922). 이러한 경향과 달리 永田広志, 「鎌倉時代における新宗教の特質」 『日本封建制イデオロギー』(白楊社, 1931)에서 자본주의 발생기에 일어났던 서구 종교개혁과 일본 봉건제의 확립기에 탄생하였던 가마쿠라 신불교는 사회발전사에 적합하지 않다고 비판하는 주장도 제시되었으나 예외적인 경우에 불과하였다.

15) 松本彦次郎, 「鎌倉時代における宗教改革の諸問題」 『史學雜誌』 35-12~38-1; 『日本文化史論』(東京: 河出書房, 1942)에 재수록.

16) 家永三郎, 『中世佛教思想史研究』(京都: 法藏館, 1947). 이 책은 1940년대에 집필하였던 논문을 저서로 묶어 제시하였던 것이다.

17) 井上光貞, 『日本淨土教成立史の研究』(東京: 山川出版社, 1956).

성립을 중세 기독교의 성립으로 견주어보는 이시모다의 시각을 수용하지 않고 이에나가의 신불교=종교개혁론을 도입하였다.¹⁹⁾ 이와 같이 신불교론은 전후 마르크스주의 역사학을 대표하는 학자들에 의해 집중적으로 연구되었고, 학계의 정설이 되었다.²⁰⁾

가마쿠라 신불교론은 호넨을 비롯한 신불교 조사들의 사상적인 공통성을 선택·專修·易行·재가주의·惡人往生 등으로 추출하여 중세 종교의 특징으로 제시하였다. 나아가 신불교가 널리 신흥 무사층과 서민 등에게 신앙의 문호를 열고 계층과 신분을 초월한 모든 사람들의 구제를 제창하였다고 강조하였다.

이에 비해 구불교는 나라 헤이안불교의 8종을 가리키며, 구불교의 특징을 겸학·잡신앙·계율 중시, 국가불교·귀족불교로 파악하였다. 다만 화엄종의 明惠, 凝然, 법상종의 貞慶, 진언종의 覺鑿, 西大寺流 叡尊과 제자인 忍性 등은 단순히 구불교로 보기 곤란하며, 특히 叡尊·忍性 교단은 신불교라고 할 수 있는 요소를 갖고 있다고 하였다.

중세사회에서 구불교의 양적 영향력은 인정하면서도 구불교와 신불교 조사의 사상적인 질적 차이를 통해 고대불교에서 중세불교로의 전환을 인정하였다.²¹⁾ 그리고 이 구상은 무사 중심사관과 이시모다의 영주제론과 결합되어 무사·재지영주·막부·신불교 = 중세적, 귀족사사·

18) 石母田正, 『中世の世界の形成』(東京: 伊藤書店, 1946, 증보판은 東京大學出版會, 1957).

19) 川崎庸之, 「いわゆる鎌倉時代の宗教改革について」 『歴史評論』 15(1948).

20) 일본사상사연구를 대표하는 마루야마 마사오(丸山眞男)도 1964년에 『日本政治思想史』의 제5장 「鎌倉佛教における宗教行動の變革」에서 신란, 도겐, 니찌렌 등을 세계 일급의 사상가라 하고, 그 시대를 경이적이라고 말하고 있다. 이는 신불교를 종교개혁으로 이해하고, 서양의 종교개혁에 앞서는 존재라고 하는 이해에 기반하고 있다. 이러한 이해는 마루야마가 프로테스탄트 종교개혁, 나아가 칸트 철학의 계보를 잇는 종교론의 틀에서 종교를 이해하는 데에서 연유한다.(鳥菌進, 「丸山眞男の宗教理解-日本佛教史と思想史の方法論-」 『戦後知の可能性』 安丸良夫喜安朗 編(山川出版社, 2010) 참조.

21) 이러한 연구 동향은 藤井学, 「中世宗教の成立」 『講座日本文化史』 第三卷 日本史研究會 編(東京: 三一書房, 1962)에 집약되어 제시되어 있다.

장원영주·조정·구불교=고대적이라고 도식화되어 오랫동안 정설이 되었다.

2. 현밀체제론과 과제

1975년에 구로다 도시오(黒田俊雄)가 顯密體制論을 제기하면서 일본 증세불교의 역사상에 커다란 전환을 가져왔다.²²⁾ 구로다는 종래 사상사와 종파사로 진행되어 온 가마쿠라불교 연구를 종합적인 종교사로 제시하면서 신불교, 구불교라는 분석 개념이 아니라 정통파, 개혁파, 이단파라는 분석 개념을 제시하였다. 그는 가마쿠라시대에 남도 6종파 천태종·진언종은 顯密主義라는 공통 기반을 갖고 있으며, 밀교화를 진행해 온 구불교(=정통파)가 주류였다고 보았다.²³⁾

반면 호넨, 신란, 니저렌, 도겐 등에 의해 추진되었던 불교혁신운동은 정통적인 현밀불교에 대한 이단개혁운동(=이단파)이라는 성격을 지니며, 그들의 사상이 증세사회에 그렇게 확산되지 않았으며, 영향력이 거의 없었다.²⁴⁾ 나아가 증세에 염불과 아미타신앙, 법화신앙은 귀족에서 민중에 이르기까지 광범위하게 확산되어 있었지만 신불교와 직접적인 관계가 없으며, 대부분 구불교의 신앙이었다고 파악하였다. 한편, 구불교의 틀에 머물면서 교단의 타락을 우려하여 사상, 실천적

22) 신불교론에서 현밀체제론으로 전환되기 이전에 오스미 카즈오(大隅和雄)가 제기한 총체적 파악론도 주목된다. 이 학설은 종래 가마쿠라불교 연구가 신불교에 편중되었던 것에 대한 반성으로서 구불교의 사상가를 보다 포괄적으로 검토하는 것을 통해 가마쿠라불교를 총체적으로 파악하자고 하는 것이다. 大隅和雄, 『中世思想史への構想』(東京: 名著刊行會, 1984) ; 『日本の中世 信心の世界, 遁世者の心』(東京: 中央公論新社, 2002) ; 『中世佛教の思想と社會』(名著刊行會, 2005) 참조.

23) 黒田俊雄, 「中世における顯密体制の展開」 『日本中世の國家と宗教』(岩波書店, 1975) ; 「中世寺社勢力論」 『岩波講座日本歴史 中世2』(岩波書店, 1975).

24) 藤井学, 「近世初期の政治思想と國家意識」 『岩波講座日本歴史 近世2』(岩波書店, 1975)에서 가마쿠라 신불교를 戰國新佛教 또는 江戸新佛教라고 부르는 것이 적당하다고 지적하였다.

으로 혁신적 활동을 전개하였던 南都의 貞慶, 明惠, 叡尊, 忍性 등을 구불교의 개혁파라고 하였다.

또한 구로다는 현밀체제론을 제시하기 이전에 「中世の國家と天皇」(1963)에서 權門體制論을 제기하였고, 『莊園制社會』(1967)에서 장원 영주와 百姓과의 지배관계를 일본봉건제의 기축으로 파악하였다. 따라서 현밀체제론은 권문체제론, 장원체제론과 함께 일본중세사 이해의 일환으로 제시된 것이었다.²⁵⁾

현밀체제론은 정치, 경제, 사상, 문예, 사원조직, 의례 등 중세사의 모든 문제를 그 가운데 포섭하는 형태로, 이른바 중세 종합사로서의 종교사라고 하는 커다란 스케일의 이론으로 제시되었다. 현밀체제론은 신불교론을 대체하면서 학계의 통설로 자리 잡았으며, 일본 고대, 중세불교사 연구에 커다란 영향을 미쳤다.²⁶⁾

현밀체제론이 제기된 이후 일본중세불교사 연구는 구로다의 학설을 계승하거나 비판하는 형태로 다양하게 전개되었다.²⁷⁾ 먼저, 중세 국가와 불교와의 관계에 대한 연구가 이루어졌다. 구로다의 학설을 계승한 타이라 마사유키는 호넨, 신란의 사상을 분석하여 이들을 현

25) 이러한 성과는 黒田俊雄著作集 전8권(法藏館, 1994~95)에 수록되었는데, 1권 權門體制論, 2권 顯密體制論, 5권 中世莊園制論에 집약되어 있다. 이러한 구성은 마르크스주의 역사학에서 경제적 하부구조론, 정치권력론, 이데올로기적 상부구조론에 대응하여 제시된 것이다.(安丸良夫, 「黒田俊雄の中世宗教史研究」 『戦後知の可能性』 참조).

26) 이러한 양상은 일본 역사학계의 연구 성과를 보여주는 대표적인 통사인 『岩波講座日本歴史』에 잘 드러난다. 구로다의 중세불교사 연구가 본격적으로 반영된 것은 1992년의 통사인데, 1962년의 그것과 비교하면 차이가 현저하다. 川崎庸之, 「鎌倉佛教」 『岩波講座日本歴史』(岩波書店, 1962)에서는 신불교 조사들에 대한 서술만이 있고, 구불교에 대한 서술이 없다. 그러나 平雅行, 「鎌倉佛教論」 『岩波講座日本通史8』(岩波書店, 1994)에서는 신불교 서술이 2~3할 정도에 불과하고, 구불교에 대한 서술이 압도적으로 많다.(平雅行, 『親鸞とその時代』(法藏館, 2001), 3~5쪽).

27) 上川通夫, 「顯密主義佛教への基本視覚」 『歴史の理論と教育』 79(1997), 松尾剛次, 「佛教史學の歴史と方法-中世-」 『日本佛教の研究法』 日本佛教研究會 編 (法藏館, 2000) 참조.

밀체제의 이단파라는 틀에서 이해하였고, 현밀불교에도 신불교의 특징으로 거론되었던 末法觀과 惡人正機說이 성립하였다고 파악하였다.²⁸⁾ 또한 사원사연구회를 통해 구불교의 대표적인 사원에 대한 연구 성과가 이어졌다.²⁹⁾ 한편, 「여성과 불교연구회」가 1984년에 출범하여 종래 연구자의 관심 밖에 놓였던 여성과 불교와의 관계에 대한 성과를 내놓고 있다.³⁰⁾ 또한 구로다의 시야에 거의 들어가지 않았던 중국불교의 영향이나 神祇制度의 독자적인 전개를 강조하는 연구가 이어졌다.³¹⁾

한편, 현밀체제론에 대한 의문과 비판도 다양하게 제기되었다. 사사키 카오루는 東國社會에 西國의 현밀체제와 이질적인 종교질서가 존재했다는 문제제기를 하였다.³²⁾ 마쓰오 켄지는 가마쿠라불교의 가장 중요한 요소를 국가로부터의 자립과 개인의 구제라고 파악하고, 이 두 가지가 있어서 처음으로 귀족불교에서 탈피해서 민중불교로서 가마쿠라 신불교가 성립했다고 보았다. 그는 官僧과 遁世僧이라는 분석 시각을 설정해서 새로운 가마쿠라 불교론을 제시하였다.³³⁾ 또한 쓰에키 후미히코는 종래 연구에서 소외되었던 헤이안불교를 재검토하였고, 本覺思想, 神佛習合의 의미를 새롭게 부각하거나 종래 저평가되었던 인물들의 사상을 검토한 성과를 제시하였다.³⁴⁾

-
- 28) 平雅行, 『日本中世の社會と佛教』(塙書房, 1992).
 - 29) 大石雅章, 「寺院と中世社會」 『岩波講座日本通史8』(岩波書店, 1994), 中世寺院史研究會編, 『中世寺院史の研究上・下』(法藏館, 1988), 永村眞, 『中世東大寺の組織と經營』(塙書房, 1989); 『中世寺院史料論』(吉川弘文館, 2001), 山陰加春夫, 『中世高野山史の研究』(清文堂, 1997).
 - 30) 大隅和雄·西口順子編, 『ツリーズ女性と佛教』 전4권(東京: 平凡社, 1989).
 - 31) 佐藤弘夫, 『神佛王權の中世』(法藏館, 1998), 上川通夫, 『日本中世佛教形成史論』(東京: 校倉書房, 2007), 上島亨, 『日本中世社會の形成と王權』(名古屋: 名古屋大學出版會, 2010).
 - 32) 佐佐木馨, 『中世國家の宗教構造』(吉川弘文館, 1988); 『中世佛教と鎌倉幕府』(吉川弘文館, 1997).
 - 33) 松尾剛次, 『鎌倉新佛教の成立』(吉川弘文館, 1988); 「官僧·遁世僧體制モデル-鎌倉新佛教論の新たなパラダイムをめざして-」, 日本佛教研究會編, 『日本の佛教①佛教史を見なおす』(法藏館, 1994).

이와 같이 다양한 성과가 쏟아지고 있으나 여전히 현밀체제론을 대체할 만한 이론과 성과가 뚜렷하지 않다. 다만 현밀체제론이 지닌 문제점과 과제에 대한 지적이 구체화되고 있다. 현밀체제론은 신불교론과 마찬가지로 중세불교를 단순한 이항대립의 도식으로 분별하는 문제점이 있다.³⁵⁾ 나아가 현밀불교와 중세불교와의 질적 차이가 명확하지 않다.³⁶⁾

또한 타이라가 지적하였듯이 현밀체제론은 고대불교에서 중세불교로의 전환을 자생적, 내발적 발전론으로서 파악하는 경향이 강하다. 그것이 역사 전개의 주축이었다고 하더라도 이러한 전환이 동아시아 세계의 어떠한 조건 아래 달성되었던 것인가를 묻지 않을 수 없다.³⁷⁾ 다시 말해 현밀체제론은 일본사에만 적용 가능한 한계를 갖고 있으며, 동아시아적인 시각을 갖고 있지 않으므로 동아시아불교사의 차원에서 파악하기 곤란한 한계와 과제가 남아 있다.

III. 고려 후기 신앙결사론의 재검토

1. 신앙결사론의 논지와 특징

해방 이후 불교사 연구는 주로 고대에 편중되었으며, 고려불교사는 1970년대 이후에 연구자의 관심을 받게 되었다. 불교학계의 연구가

34) 末木文美土, 『日本佛教思想史論考』(大藏出版, 1993); 『平安初期佛教思想の研究』(春秋社, 1995); 『鎌倉佛教形成論』(法藏館, 1998), 『鎌倉佛教展開論』(東京:トランスビュー, 2008).

35) 上島亨, 「〈中世佛教〉再考-二項對立論を超えて-」, 『日本佛教總合研究』 10(2012) 참조.

36) 上島亨, 「鎌倉時代の佛教」 『岩波講座日本歴史 第6卷 中世1』(岩波書店, 2013) 참조.

37) 平雅行, 「解題」, 黒田俊雄, 『王法と佛法』(法藏館, 2001), 272~273쪽.

특정한 인물의 교리에 치중된 것에 비해 역사학계의 불교사 연구는 새로운 자료의 발굴과 정리, 정치사적 시각에 편중되었다.

이러한 연구 경향에서 벗어나 역사학계와 불교학계에서 모두 주목을 받았던 연구가 신앙결사론이었다. 고려시기 결사에 대한 연구는 한기두가 처음 제시하였으나³⁸⁾, 결사의 불교사적 의의를 본격적으로 제기한 것은 채상식이다.³⁹⁾ 이어 고익진이 백련사 결사를 주도한 요세의 사상을 밝혔고,⁴⁰⁾ 진성규, 최병헌 등이 수선사 결사에 대한 연구 성과를 제시하였다.⁴¹⁾ 이후 다양한 개별적인 연구 성과가 이어졌지만⁴²⁾, 결사가 갖는 사상사적 의의를 체계적으로 제시한 것은 채상식이다.⁴³⁾ 그의 학설을 중심으로 신앙결사에 대한 주요한 논지를 소개하면 다음과 같다.⁴⁴⁾

신앙결사는 이상적으로 생각하는 신앙과 사상을 추구하기 위한 결

-
- 38) 한기두, 「고려불교의 결사운동」 『박길진박사화갑기념한국불교사상사』(의산: 원광대출판국, 1975). 고대의 결사에 대해서는 김문경, 「삼국신라시대의 불교신앙결사」 『사학지』 10(1976) 참조.
 - 39) 채상식, 「高麗後期 天台宗의 萬德山 白蓮社 結社에 대한 研究」(서울대학교 석사학위논문, 1977); 「고려후기 천태종의 백련사 결사」 『한국사론』 5(1979).
 - 40) 고익진, 「圓妙了世의 白蓮結社와 그 사상적 동기」 『불교학보』 15(1978); 「白蓮社의 사상전통과 天頭의 저술문제」 『불교학보』 16(1979).
 - 41) 진성규, 「高麗後期 修禪社의 結社運動」 『한국학보』 36(1984), 최병헌, 「수선결사의 사상사적 의의」 『보조사상』 1(1987).
 - 42) 한기문, 「대몽 향전기 천태종의 동백련사」 『고려사원의 구조와 기능』(서울: 민족사, 1998), 김영미, 「고려전기의 아미타신앙과 결사」 『정토학연구』 3(2000), 정제규, 「高麗時代 佛教信仰結社에 대한 認識과 그 性格: 『東文選』 所載 信仰結社 記錄을 중심으로」 『문화사학』 21(2004), 김성순, 『동아시아 염불결사의 연구』(서울: 비움과 소통, 2014), 최동순, 『원묘 요세의 백련결사 연구』(서울: 정우서적, 2014).
 - 43) 채상식의 연구 성과는 박사학위논문을 수정, 보완한 『고려후기불교사연구』(서울: 일조각, 1991)에 정리되어 있다.
 - 44) 신앙결사 외에 결사, 불교결사, 결사불교, 결사운동 등 다양한 용어가 사용되고 있으나, 대표적인 주창자인 채상식이 「고려후기의 신앙결사」, 『한국불교사연구입문』 상, 최병헌 편(서울: 지식산업사, 2013)에서 제시한 용어를 그대로 사용하기로 한다.

집체이며 어느 시기에나 존재했으나 역사상의 개념으로서 신앙결사는 사회변혁운동의 성격을 지니는 경우를 말한다. 결사의 조직화 과정의 특징은 중앙집권적인 교단체제에 대해 개별적·독자적인 지방불교의 형태를 지향하였다. 주도세력 및 구성원은 자발적·개인적 차원에서 참여하였으며 대체로 지방의 일반민과 이해관계를 함께 하는 중간 신분층, 독서층의 참여와 후원으로 결성·유지되었다.

따라서 신앙결사론은 소수의 문벌귀족이나 왕실이 독점하던 사상계의 주도권을 지방사회의 향리층과 독서층, 나아가 서민대중까지도 공유할 수 있는 단계로 전환을 이루는 단계이며, 달리 말해 불교가 소수의 독점에서 상대적으로 다수에 의한 공유체제로의 발전이었다고 강조한다. 이러한 신앙결사의 개념에 부합하는 대표적인 결사가 수선사, 백련사이며, 이들 양대 결사는 불교가 당시 사회적 기능을 수행할 수 없는 한계에 이른 자기모순을 인식하고, 이를 개혁하려는 의도에서 출발한 자각·반성운동이며, 불교개혁운동이라고 규정하였다.⁴⁵⁾

수선사가 광범한 지지 기반을 확보하게 된 사상적인 요인에 대해 다음 두 가지를 지적하였다. 첫째, 지눌, 혜심은 12세기 이래 고려 사상계에서 유행하던 간화선을 단순히 답습하고 계승한 것이 아니라 정교하게 종합, 발전시켰으며, 당시 불교계뿐만 아니라 독서층에게 참신한 사상체계로서 영향을 주었다. 둘째, 대다수 민중의 신앙이 공덕과 정토신앙임을 인식하고 이를 끌어안는 불교관을 표방했기 때문에 지방사회의 서민대중에게 폭넓은 지지를 얻게 되었다고 파악하였다.⁴⁶⁾

나아가 수선사는 지방사회의 전 계층의 지지를 받는 방향에서 출발하였으나, 차츰 선사상을 강조함으로써 독서층이나 문신관료층의 지지를 받는 방향으로 전개되었고, 최우 정권의 적극적인 지원에 힘입어 교단의 중추적인 위치를 점하였다.⁴⁷⁾ 또한 수선사가 중심 교단으로 떠올랐다는 것은 지눌의 사상체계가 사회사상으로서 일정한 사

45) 채상식, 『고려후기불교사연구』, 22~25쪽.

46) 채상식, 「고려후기의 신앙결사」, 419쪽.

47) 채상식, 『고려후기불교사연구』, 32~51쪽.

회적 기능을 담당하였음을 뜻한다고 하였다.

이에 비해 백련사는 정토신앙과 법화예참신앙을 표방함으로써 일반 민들의 지지를 얻는 방향으로 나아갔다. 백련사의 사상적 경향은 了世의 불교관에 의해 표방되었으며, 천태교관을 이루기 위한 실천방향을 修儼과 미타정토로 인식하였고, 이론적 근거를 天台智者의 『天台止觀』, 『法華三昧懺儀』, 知禮의 『觀無量壽經妙宗鈔』에서 찾았다. 백련사는 1210년대에 강진의 토호세력의 지원에 의해 개창되었으나 1230~40년대에 최씨 정권과 밀착하였다.⁴⁸⁾

이어 원 간섭기에 불교계가 개편되면서 원에 예속된 정치적 현실에 타협하고 온존하려는 경향과 신앙결사를 계승하면서 당시의 보수적인 성격을 비판하려는 경향으로 나뉘어졌다. 그러나 전반적인 불교계의 추세는 보수적 경향과 타력신앙적인 요소가 풍미하였으며, 화엄종의 體元을 통해 불교의 사회적 기능이 축소되는 양상을 설명하였다.

이러한 신앙결사론에 따르면 고려전기의 귀족불교가 고려후기에 불교계 개혁운동을 통해 민중적인 불교로 전환되었으며, 기존 불교가 권력과 유착되어 세속화되었다면 신앙결사는 권력과 거리를 두고 불교 본연의 순수한 모습을 지향하였던 것으로 이해하고 있다. 따라서 신앙결사론은 귀족불교 대 민중불교, 보수 대 진보(개혁)라는 이항대립 구도가 선명하게 제시되어 있다. 이러한 이해 방식은 가마쿠라 신불교론과 유사하다. 신앙결사론이 신불교론의 영향을 받았는지 알 수 없지만, 최병헌이 수선사 결사를 신불교운동으로 평가하였던 것에서 드러나듯이 신앙결사론이 구체화되면서 신불교론을 의식한 연구도 나타나았다.⁴⁹⁾

한편 신앙결사론은 사상사를 단순하게 정치 이데올로기론의 차원

48) 채상식, 위의 책, 73~83쪽.

49) 최병헌, 「지눌의 수행과정과 정혜결사-《권수정혜결사문》의 분석-」 『지눌의 사상과 그 현대적 의미』 김형효 외 (성남: 한국정신문화연구원, 1996), 310쪽.

에서 단순하게 이해하던 틀을 탈피하였다는 점에서 의미가 있다.⁵⁰⁾ 또한 불교사를 특수사가 아니라 사상사, 사회사로 접근하거나, 사회구조와 유기적인 관계에서 접근하는 연구방법론을 시도하였다는 점에서 의미가 있다.⁵¹⁾

그러면 채상식이 신앙결사에 관심을 갖고 종교개혁론이라는 시각에서 연구하게 된 계기와 배경은 무엇일까? 나아가 그의 학설에 대한 특별한 반론이 제기되지 않은 채 학계에서 통설로 자리 잡게 된 이유는 무엇일까? 채상식은 1970년대 초반 정치, 사회적으로 암울한 분위기에서 전통문화를 재구성하여 현실사회의 제 모순을 극복할 수 있는 에너지를 창출된다는 생각을 갖게 되었고, 이로써 현실 문제에 적극적으로 대처하지 못한 자기변명과 위안을 삼았으며, 불교사를 연구하게 되었다고 술회하였다.⁵²⁾

이러한 고백은 당시 연구자들이 갖고 있던 고민을 보여주며, 암울한 시대현실에서 사회변혁의 역사상을 해명함으로써 현실적인 실천을 대체한다고 생각하였던 역사학 연구자들의 분위기를 반영한다. 더욱이 불교학이 학문적 시민권조차 제대로 갖지 못한 상황에서 불교에 대한 관심을 자기 연구 분야에서 확립하고자 분투하였던 연구자들에게 낡은 전통의 틀에 안주하고 권력에 무기력한 모습을 보이던 현실의 불교 교단에 절망하였지만, 과거의 신앙결사라는 종교개혁 담론은 불교개혁의 사례이자 방향으로 받아들여졌다고 생각된다. 따라서 신앙결사가 학계의 통설로 자리 잡는 데에는 당시 연구자들의 시대적인

50) 종래 정치사적인 시각에서 수선사와 최씨 무신정권과의 결탁 문제에 초점을 맞추어 수선사가 기존 선문을 통합하고 최씨 정권의 비호에 의해 조계종으로 성립, 발전하였다는 단선적인 관점으로 이해한 연구가 적지 않았다. 閔賢九, 「月南寺址 眞覺國師碑의 陰記에 대한 一考察」 『震檀學報』 36(1973), 金塘澤, 「高麗 崔氏武人政權과 修禪社」 『歷史學研究』 10(1981), 兪瑩淑, 「高麗武臣政權과 曹溪宗」 『白山學報』 33(1986), 秦星圭, 「崔氏武臣政權과 禪宗」 『佛教研究』 67(1990).

51) 채상식, 『고려후기불교사연구』, 머리말 v 쪽.

52) 채상식, 위의 책, 머리말 iii 쪽.

공감이 적지 않게 작용한 것으로 생각된다.

2. 신앙결사론의 문제점과 한계

신앙결사론은 1980, 90년대에 대부분의 연구 성과가 제시되었고, 이후 학계의 통설로 자리 잡았다. 지금까지 신앙결사론에 대한 문제 제기나 반론이 제시되지 않고 있지만, 적지 않은 논리적 모순과 한계를 갖고 있다. 이러한 문제점을 요약하면 다음과 같이 지적할 수 있다.

첫째, 신앙결사의 성격에 대한 설명이 구체적인 근거가 없거나 모호하다. 신앙결사를 사회변혁적인 성격으로 평가할 수 있는 근거가 없으며, 불교계 개혁의 실체가 무엇인지 드러나지 않는다. 나아가 결사의 주도층을 통해 불교계 개혁에 대한 문제인식이 공유되고 있는지, 그러한 개혁이 얼마만큼 지속되었는지에 대해서도 구체적으로 해명되지 않았다.

둘째, 수선사, 백련사가 과연 일반 결사와 다른 것인지, 다르다면 그 차이가 무엇인지에 대한 근거나 설명이 뚜렷하지 않으며, 나아가 수선사를 과연 신앙결사로 볼 수 있는지 의문이 든다. 셋째, 결사 주도층의 사회적 기반, 결사의 사상적 기반에 대한 이해 문제와 신앙결사의 위상과 영향에 대한 설명이 도식적이거나 단선적이라는 한계를 갖고 있다. 넷째, 고려후기 불교계의 변화 양상을 신앙결사를 통해 설명하는 것이 가능한지 의문이다. 다섯째, 불교와 정치권력과의 관계 문제를 지나치게 단선적으로 이해하거나 결사의 변질에 대한 이해가 모호하다.

그러면 이러한 신앙결사론의 문제점과 한계를 구체적으로 지적해 보기로 한다. 먼저 신앙결사를 사회변혁운동으로 평가하는 구체적인 근거는 무엇일까? 기존 연구에서 신앙결사의 배경과 성격을 거론할 때에 늘 인용되는 것이 다음과 같은 지눌의 『권수정혜결사문』이다.

그러나 우리들이 아침저녁으로 행하는 자취를 돌아보면 佛法을 빙자하여 나와 남을 꾸미고 利養의 길로 치달리고 풍진 세상에 빠져 들어가 도덕은 닦지 않고 의식만 허비하니, 비록 출가하였다고 하지만 무슨 덕이 있겠는가? 아! 삼계를 벗어나려고 하지만 속세를 벗어난 수행이 없으니 헛되이 남자 몸이 되었을 뿐, 장부의 뜻이 없다. 위로는 도를 넓히는데 어긋나고, 아래로는 중생을 이롭게 하지 못하며, 중간으로는 四願을 빚졌으니 진실로 부끄러울 따름이다. 지눌은 이런 일로 탄식한 지 오래되었다.⁵³⁾

위의 글에서 드러난 지눌의 주장은 불교계의 부패, 타락한 현상을 비판하면서 불교 본연의 모습으로 돌아가자는 언설에 불과하다. 곧 지눌이 제시한 정혜결사의 목적과 방향은 비구승 중심의 수행공동체의 회복에 초점이 맞추어져 있으며, 교단의 개혁이나 사회변혁적인 지향을 갖고 있지 않았다.

한편, 최병헌은 지눌이 『대혜어록』을 통해 세 번째 깨달음을 얻었던 전기에 주목하여 지눌이 출가자 중심에서 세속인까지 망라하는 정혜결사로 불교운동의 대상과 폭을 크게 확대하였다고 주장하였다.⁵⁴⁾ 또한 그는 정혜결사가 출가자 중심의 수행 단계에만 머무르지 않고 어떤 형태로든 세속으로 다시 돌아와 서민 대중으로 회향함으로써 당시 사회를 정화해 가려고 한 점에서 신불교운동이라고 주장하였다.⁵⁵⁾

그런데 최병헌의 주장은 구체적인 근거가 제시된 것이 아니며, 지눌 비문에 대한 해석 자체가 논리적인 비약에 불과하다. 그의 글에는 지눌이 세 번째 깨달음을 얻게 되었던 『대혜어록』의 내용에 대한 이해가 구체적으로 논증되지 않았으며, 결사의 성격을 이해할 만한 내용이 어떻게 연관되는지에 대한 설명이 없다.

53) 『韓國佛敎全書』 4(서울 : 동국대학교 출판부, 1982, 이하 『한불전』), 698쪽.

54) 최병헌, 「지눌의 수행과정과 정혜결사」, 300~303쪽.

55) 최병헌, 위의 글, 310쪽.

선은 고요한 곳에도 있지 않고, 시끄러운 곳에도 있지 않으며, 생각하고 분별하는 곳에도 있지 않으며, 일상 인연에 응하는 곳에도 있지 않다. 그러나 비록 이와 같으나, 첫째로 고요한 곳이나 시끄러운 곳이나 일상 인연에 응하는 곳이나 생각하고 분별하는 곳을 버리지 않고 참구해야 한다. 홀연히 눈이 열리면 자기 집안일임을 알 것이다.⁵⁶⁾

위의 글은 지눌이 세 번째 깨달음을 이루게 된 『대혜어록』의 해당 내용이다. 이 글에서 알 수 있듯이 대혜의 법어는 선이 일상생활에 있다는 의미를 강조한 것이지, 최병헌이 주장하는 것처럼 결사가 출가자 중심에서 세속인까지 포괄하는 방향으로 나아갔다고 볼 만한 근거가 드러나지 않는다.⁵⁷⁾ 따라서 신앙결사를 사회변혁적인 것으로 이해하기 위해 제시한 자료가 대단히 적을 뿐만 아니라 구체적인 근거도 없다.

이러한 양상은 비교적 자료가 많은 중국불교의 결사문을 살펴봐도 마찬가지이다. 동아시아에서 신앙결사는 대부분 염불결사이며, 재가신자의 현세이익적인 욕구가 반영되어 있다.⁵⁸⁾ 따라서 신앙결사를 사회변혁적인 성격으로 볼 수 있는 근거가 전혀 없다.⁵⁹⁾ 나아가 결사

56) 『示妙證居士』 『大慧語錄』 19(『大正新脩大藏經』 47, 893~894쪽).

57) 『대혜어록』에서 대혜는 사대부에게 화두 수행을 지도하면서 선이 추구하는 궁극적인 진리가 일상 속에 있다고 강조하였다.(조명제, 『고려 후기 간화선 연구』(서울: 혜안, 2004), 74~75쪽). 이러한 언설은 송대의 정치 사회적 주도층인 사대부에 초점을 맞추고자 한 대혜의 입장이 반영된 것이다. 아울러 일상성을 강조하는 것은 당의 馬祖 이래 조사선의 본질적인 지향이라고 할 수 있다.

58) 鈴木中正, 『宋代佛教結社の研究』 『史學雜誌』 52-1, 2, 3(1941).

59) 중국불교사에서 결사가 민중반란의 기폭제가 되었던 경우가 적지 않지만, 대부분 미륵하생신앙과 밀접한 관계를 갖고 있으며, 일반적인 염불 결사와 차이가 있다. 鈴木中正, 『中國史における革命と宗教』(東京大學出版會, 1974), 鈴木中正編, 『千年王國的民衆運動の研究』(東京大學出版會, 1982), 野口鐵郎, 『明代白蓮教史の研究』(東京: 雄山閣, 1986), 小島晋治, 『農民戰爭における宗教』 窪德忠·西順藏編, 『中國文化叢書6 宗教』(東京: 大修館書店, 1967), 野口鐵郎, 『秘密結社研究を振り返って』 『明清時代史の基本問題』 森正夫 等編(東京: 汲古書院, 1997) 참조.

의 주도층이 불교계 개혁이라는 근본적인 문제인식을 갖고 있었다고 보기 어렵다. 왜냐하면 수선사, 백련사가 중앙과 거리가 먼 지방 사원을 중심으로 전개되었고, 중앙 불교계를 개혁하고자 한 동향도 찾아볼 수 없기 때문이다.

한편 신앙결사론은 고려전기 불교=귀족불교, 결사불교=민중불교라는 이항대립 구도로 불교사를 이해하는데, 그것이 과연 고려불교의 실상을 반영하는 것인지도 의문이다. 더욱이 불교가 소수의 독점이 아니라 다수에 의한 공유로 변화하였다는 설명은 고려 후기 불교계의 특징이라고 보기 어렵다.⁶⁰⁾ 불교에서 승려라는 성직자의 주도권은 바뀐 적이 없으며, 다수로의 공유가 결사를 전후로 이루어졌다고 볼 근거는 없다. 더욱이 불교의 민주화는 신라중대 이후 정토신앙을 비롯한 불교신앙을 통해 이미 구현되고 있었다.

그러므로 신앙결사를 사회변혁적인 성격으로 보거나 불교계 개혁 운동, 불교의 민주화 등으로 평가한 것은 실제적인 역사상의 검토에서 이루어진 것이 아니라 연구자들이 현재의 시각을 과도하게 중세 불교사에 투영시킨 것에 불과하다. 다시 말해 1970년대 후반 이후에 역사학계에서 사회변동 또는 사회변혁에 대한 관심이 고조되는 분위기에 영향을 받았던 불교사 연구자들이 신앙결사론에 사회변혁적인 성격을 과도하게 적용하였던 것으로 보인다.

둘째, 수선사, 백련사가 과연 일반 결사와 다른 것인지에 대해 살펴보기로 한다. 신앙결사론은 신라중대 이후 결성되었던 결사와의 차이를 강조하거나 고려시기에 광범위하게 존재하였던 향도에 대해 대부분 논외로 취급하고 있다. 그러나 삼국시대 이후 불교가 수용되고

60) 이러한 시각은 채상식, 「한국 중세불교의 이해방향」 『고고역사학지』 9(1993)에서 중세불교의 지표를 종파 성립이라고 보고, 종파의 성립을 불교가 특정 계층만의 독점이 아니라 전 사회계층이 공유할 수 있는 단계의 산물이라고 전제하면서 신라통일 전쟁기를 종파불교의 성립이라고 주장하는 것에서도 드러난다. 다만 그의 논리에 따르면 이미 신라 중대에 불교 대중화가 이루어졌는데, 신앙결사를 통해 소수에서 다수가 공유하는 단계로 이해하는 것은 논리적인 모순이 된다.

대중화되면서 향도가 각지에서 결성되면서 불상, 석탑, 사찰의 조성, 법회 보시 등 신앙 활동을 하였던 만큼 향도는 신앙공동체로서 결사라고 할 수 있다.⁶¹⁾ 고려 이전에 향도가 전국적으로 분포하였던 만큼 결사는 이미 불교신앙 활동의 주축을 이루면서 광범위하게 존재하였다. 또한 향도는 대부분 승려와 재가신도로 조직되었으며, 규모도 수백 명에서 수천 명에 이르렀다.

고려전기에는 지방사회의 지배층이었던 향리, 특히 호장층의 주도에 의한 불상, 종, 석탑, 석등 등의 조성이 성행하였다.⁶²⁾ 또한 성종 원년(982)에 成範이 결성한 만일미타도량이 50여 년간 지속되었을 정도로 장기간에 추진된다든지, 승려보다 재가 신도가 주도하는 결사가 확산되었다. 나아가 향도, 결사로 칭해지는 집단적 신앙 행위가 불사 중심에서 수행 중심으로 변화하면서 결사의 규모가 점차 커지고 구성원도 다양하게 되었다.⁶³⁾

한편, 12~13세기에 결사는 화엄종, 법상종에서도 결성되고 있었다. 법상종의 水精社는 1123~29년에 결사가 진행되었으며, 왕실, 귀족에서 일반민까지의 재가자와 선종과 교종을 아울러 3천여 명이 참가하였던 대규모 결사였다.⁶⁴⁾ 또한 화엄종에서는 승통 寥一이 주도하였던 盤龍社와 水巖寺 화엄결사 등이 존재하였다.⁶⁵⁾

수정사는 북송 초에 항주 昭慶寺의 省常(959~1020)이 결성한 淨行社의 계승을 표방하였다. 정행사는 재가자를 위해 일상생활 중에 입문적인 수도 방법을 설하는 『화엄경』 淨行品을 성전으로 하는 결사

61) 향도를 신앙결사의 한 형태라고 보는 것은 채상식, 「한국 중세시기 香徒의 존재양상과 성격」 『한국민족문화』 45 (2012)에 제시된 바가 있다.

62) 채웅석, 『고려시대의 국가와 지방사회』(서울대학교출판부, 2000), 43~57쪽 및 174~188쪽, 구산우, 「고려전기 향도의 불사 조성과의 구성원 규모」 『한국중세사연구』 10(2001) 참조.

63) 김영미, 「고려 전기의 아미타신앙과 결사」 『정토학연구』 3(2000) 참조.

64) 權適, 「智異山水精社記」, 『東文選』 64.

65) 崔滢, 「送盤龍如大師序」, 『東文選』 84, 李奎報, 「水巖寺華嚴結社文」 『東國李相國後集』 12.

였다.⁶⁶⁾ 그런데 수정사가 정행사를 계승하였던 데에는 고려전기 이래 송대 불교의 수용이나 의천의 영향 등이 복합적으로 관련된 것으로 보인다.⁶⁷⁾

이상에서 살펴본 바와 같이 신앙결사는 종파와 관계없이 고려불교계에서 지속적으로 이어졌다. 또한 고려중기 이래 결사가 불사 중심에서 수행 중심으로 바뀌고 다수의 구성원으로 조직되는 등 기존 결사의 성격이나 참여 주체가 수선사, 백련사와 특별한 차이가 보이지 않는다.

나아가 수선사를 과연 신앙결사라고 할 수 있을까? 라는 의문도 든다. 신앙결사는 송, 고려에서 신앙공동체의 결성이라고 할 수 있는데, 수선사는 승가 중심의 수행공동체라고 할 수 있다. 정혜결사 초기 단계에 지방토호, 향리층 등이 사회적 기반으로 지적되지만, 이들이 결사 자체에 참가한 것으로 보기 어렵다. 지눌이 정도신앙을 배제한 것에서 드러나듯이⁶⁸⁾ 수선사에서 재가자들이 단월 이상으로 결사에 참여하였다고 보기 어렵다.

셋째, 기존 연구에서는 수선사, 백련사가 13세기 불교계에서 갖는 위상이나 영향을 지나치게 높게 평가하는 문제점이 있다. 그런데 신

66) 省常은 17세에 출가하여 『起信論』에 통하고, 천태지관을 배웠다. 그는 송 淳化 연간(990~94)에 항주 서호의 昭慶寺에서 華嚴淨行社를 결성하여 혜일의 사적을 모방하여 蓮社念佛을 재흥하였다. 이어 慈雲遵式, 淨覺仁岳이 소경사에 머물기도 하였다. 佐藤成順, 「省常의淨行社について-北宋公卿의佛敎への關心-」 『大正大學大學院研究論集』 21(1999); 『宋代佛敎の研究-元照의淨土敎-』(東京: 山喜房佛書林, 2001)에 재수록.

67) 의천은 송의 소경사를 방문하였으며, 『圓宗文類』 권22에 화엄경 결사와 관련된 자료와 함께 정행사와 관련된 4편의 글이 수록되어 있다. (「西湖昭慶寺結淨行社集總序」, 「施華嚴經淨行品序」, 「西湖結社詩序」, 「大宋杭州西湖昭慶寺結社碑銘」 『한불전』 4, 640~643쪽). 『화엄경』 결사는 이미唐代에 행해지고 있었으며, 신라에서는 「華嚴社會願文」, 「華嚴經社會願文」을 통해 9세기에 화엄경 결사가 이루어지고 있었다. (『한불전』 4, 646~647쪽, 鎌田茂雄, 「華嚴經結社의形成-華嚴思想의民衆化-」 『中國華嚴思想史の研究』(東京大學出版會, 1965), 239~249쪽 참조).

68) 고익진, 「普照禪脈의 정토사상 수용」 『불교학보』 23(1986) 참조.

양결사론은 대부분 지눌, 요세 등 수선사, 백련사의 역대 주법이라는 주요 인물을 중심으로 결사의 형성, 전개에 대해 설명하고 있다. 이러한 연구방법은 자료의 부족에서 비롯된 것이지만, 그렇다고 그러한 한계를 감안하지 않고 일반화시켜 이해하는 것이 가능한가? 라는 의문을 제기하지 않을 수 없다. 다시 말해 대표적인 인물 중심의 분석틀로 과연 고려후기 불교사의 흐름을 포괄적으로 이해할 수 있는가? 라는 문제점이 남아 있다.

더욱이 수선사가 불교계를 주도하였다고 평가하거나 조계종의 형성으로 귀결되었다는 설명은 실제 역사상을 반영한 것인지 의문이며, 고려후기의 불교사를 선종사 위주로만 파악하는 문제점을 갖고 있다. 나아가 다양한 선문의 존재와 사상적 흐름을 무시하고 지나치게 단선적으로 이해하는 한계를 갖고 있다.

수선사가 당시 고려불교계를 주도하였다고 단정적으로 언급하지만 역사적 실체가 명확하게 제시된 것으로 보기 어렵다.⁶⁹⁾ 기존 연구는 지눌이라는 대표적인 인물의 사상체계를 분석하는 수준에 머물렀고, 그러한 성과를 통해 당시 사상적인 흐름이 그대로 반영되었다고 이해하고 있다. 그러나 한 사람의 사상체계가 얼마나 정교하게 구축되었는가와 그것이 사상계에서 어떻게 수용되고 이해되었는가는 전혀 별개의 문제이다.

이러한 관점에서 바라본다면 지눌의 사상적 영향은 제한적으로 이해할 필요가 있다. 더욱이 12세기 이래 선종사의 흐름은 기본적으로

69) 지눌에 의해 조계종이 개창되었다는 통설적인 이해도 재고될 필요가 있다. 조계종은 선종 일반을 가리키는 관용적인 표현이지 하나의 종파로서 확립된, 실체가 있는 존재라고 보기 어렵다. 더욱이 지눌과 수선사는 하나의 문파에 불과하지 종파를 형성하였다고 볼 만한 근거는 없다. 나아가 학계에서 현재 종파의 개념, 실체에 대해 뚜렷하게 파악하지 못한 채 종파 개념을 무분별하게 사용하는 것도 문제가 있다. 근대 이후 일본의 종파 개념이나 이해방식이 커다란 영향을 미친 것으로 보이지만, 동아시아불교에서 종파 이해 문제는 통일적으로 파악하기 어렵다는 생각이 든다.

宋代禪의 이해와 깊이 관련되므로 지눌의 독자적인 사상체계와 그 의미를 지나치게 강조하는 것은 선종사의 실제 흐름과 거리가 있다.⁷⁰⁾ 나아가 수선사의 선을 간화선 위주로 파악하는 것도 선종사의 실상과 다르다. 간화선은 지눌보다 혜심 이후에 수용되었으며, 수선사에서 간화선보다 문자선의 수용과 이해에 관심이 더 집중되었다.⁷¹⁾ 아울러 공안선의 수용과 이해는 12세기 이후 고려 선종계 전체적으로 송대선의 수용과정과 관련되어 이루어졌던 것이며, 결사와 직접적인 관계가 없다.⁷²⁾

또한 고려 선종계의 흐름은 수선사 중심의 이해에서 벗어나 전체적인 동향을 종합적으로 바라볼 필요가 있다. 선종은 의천의 천태종 개창으로 큰 타격을 입었지만, 12세기 이후 學一로 대표되는 가지산문, 坦然으로 대표되는 사굴산문을 중심으로 부활하고 있었다. 나아가 13세기에 靜覺國師 志謙, 圓眞國師 承迥을 중심으로 한 희양산문, 一然으로 대표되는 가지산문 등 다양한 선문이 존재하였다. 아울러 이들은 위양종, 운문종, 조동종의 다양한 선적에 관심을 가졌던 데에서 드러나듯이 송대선에 대한 관심과 이해가 다양하였다.⁷³⁾

또한 송대선의 영향은 불교계만이 아니라 사상계 전반적으로 다양하게 드러난다. 특히 黃庭堅, 蘇東坡 등으로 대표되는 江西詩派가 李

70) 송대의 선은 공안선으로 대표되며, 그 방법은 文字禪과 看話禪으로 나눌 수 있다. 小川隆, 『續・語錄のことは『碧巖錄』と宋代の禪』(京都: 財)禪文化研究所, 2010); 『語錄の思想史』(岩波書店, 2011) 참조.

71) 13세기 고려선종계에서 간화선보다 문자선이 성행하였는데, 수선사에서 편찬된 『禪門拈頌集』, 『禪門三家拈頌集』 등을 비롯한 선적에 대한 문헌학적 연구를 통해 알 수 있다. 조명제, 『선문염송집 연구-12~13세기 고려의 공안선과 송의 선적-』(서울: 경진출판, 2015); 「수선사의 공안선 이해와 『선문삼가염송집』」 『한국선학』 41(2015); 「고려후기 공안선의 수용과 『남명천화상송증도가사실』」 『불교학연구』 50(2017) 참조.

72) 그러한 흐름은 지눌로 대표되는 수선사의 독창적인 선사상의 전개에 의해서만 형성되었다고 보기 어렵다. 아울러 수선사에 대한 이해 문제는 다른 글에서 제시할 예정이다.

73) 조명제, 앞의 책(2015), 324~336쪽.

仁老, 李奎報를 비롯한 사대부 문인들에게 폭넓게 영향을 미쳤던 흐름이 주목된다. 강서시파의 시문학은 송대선과 깊은 관련이 있으며, 특히 임제종 황룡파의 覺範慧洪과 밀접한 관계가 있다.⁷⁴⁾ 13세기를 전후로 고려 문인들에게 강서시파의 시문이 절대적인 영향을 미치고 선에 대한 관심이 확산되는 것은 송대선의 수용과 이해가 사대부 계층까지 확산되었던 경향을 보여준다.

수선사와 마찬가지로 백련사의 사상적 기반에 대해서도 재검토할 필요가 있다. 백련사를 개창한 요세의 사상적 기반은 천태지관, 정토 신앙, 法華三昧라고 할 수 있다. 요세는 지의 이래 천태사상의 영향을 받았지만 특히 송 천태종의 사명지례의 영향을 많이 받았다. 따라서 백련사의 경우도 수선사와 마찬가지로 송대 불교의 수용과 관련하여 접근할 필요가 있다. 예를 들어 송대에는 참법이 성행하였는데, 이전부터 전해지던 법화참법, 금광명참법, 관음참법, 방등참법의 외에 아미타참, 대비참, 정토참 등이 천태종 승려들에 의해 새롭게 만들어졌다.⁷⁵⁾

한편 신앙결사론에서 제시하는 것처럼 수선사, 백련사가 결사를 통해 13세기 불교계를 주도하였다는 주장이 설득력을 갖기 위해서는 이들이 결사를 통해 교단을 어느 정도 장악하였는지, 횡적 네트워크를 통해 독자적인 세력을 어느 정도 구축하였는지 등에 대한 해명이 필요하다. 그러나 신앙결사론은 이러한 의문에 대한 설명이 없으며, 대표적인 인물의 활동상을 통해 설명하는 데에 그치고 있다.

수선사는 혜심이 최우정권의 비호를 받으면서 사세가 확대되었지만 소속 사원과 토지는 주로 전남 지역에 제한되었다. 지눌 대에 4곳의 사원을 세웠고, 혜심 대에 7개의 말사가 수선사 소속이 되었으며,

74) 조명제, 「수선사의 『선문염송집』 편찬과 임제종 황룡파의 어록」 『불교학보』 68(2014) 참조.

75) 또한 『法華懺法』, 『金光明懺法』, 『觀音懺法』, 『熾盛光念誦儀』 등이 보충되었다.(林鳴宇, 『宋代天台教學の研究』(東京: 山喜房佛書林, 2003), 71~72쪽).

토지 규모도 241결로 하나의 군현에 미치지 못하는 수준이었다.⁷⁶⁾ 또한 『진각국사어록』을 비롯한 관련 자료를 통해 살펴보면 수선사의 사회적, 사상적 영향력이 황적 네트워크를 구성할 만한 수준으로 발전하였다고 보기 어렵다.⁷⁷⁾ 나아가 수선사의 역대 주법을 통해 결사가 하나의 그룹을 형성하고 지속성을 지닌 집단으로 존재하였는지에 대해서도 의문이 든다.

백련사는 고종 3년(1216)에 만덕산에서 결사를 조직하였고, 1221년에 남원에 제2백련사, 1241년에 상주에 동백련사를 결성하였다.⁷⁸⁾ 백련결사가 어느 정도 확산되는 양상을 볼 수 있지만, 백련사의 네트워크가 어느 정도인지, 결사의 확산이 어느 정도 규모인지를 구체적으로 알 수 없다. 더욱이 백련사 관련 인물들이 1232년에 보현도량을 개설하기 전후로 지방토호 및 수령 중심에서 최씨 집정자와 중앙관료 등으로 변화하였다.⁷⁹⁾ 따라서 백련사가 순수하게 결사를 통해 사세를 확장하였던 것으로 보기 어렵고, 오히려 대몽항전기에 정치권력과 유착하면서 확산되었다.

그렇다면 백련사의 성장, 확산은 결사에 지나치게 초점을 맞추기보다 정치, 사회적인 동향이나 당시 신앙적 수요 등과 관련하여 검토할

76) 이병희, 「고려 무인집권기 수선사의 농장경영」 『전농사론』 1(1995) 참조.

77) 『진각국사어록』은 현존하는 고려 선승들의 어록 가운데 가장 오래된 것이며, 전체 구성이 上堂, 書狀, 示人, 示衆, 小參 등으로 구성되어 있다. 비교 대상이 적기 때문에 정확하게 알 수 없지만, 이러한 구성은 어록의 정형화가 이루어지는 양상을 어느 정도 보여준다. 어록의 정형화는 선의 제도화와 관련되며, 선종 내부의 조직 형태와 수행방식이 제도적으로 정비, 규격화되는 양상과 관련된다. 또한 선의 제도화는 청규에 가장 잘 드러난다.(小川隆, 「禪宗の生成と發展」 『新アジア佛教史7 興隆・發展する佛教』 沖本克己 編(東京: 佼成出版社, 2010), 309~310쪽). 수선사에서 어록의 정형화, 청규 제정 등이 이루어지는 초기에 해당하기 때문에 남송 대의 수준과 동일하다고 보기는 어렵다고 생각된다.

78) 한기문, 「대몽 항전기 천태종의 동백련사」 『고려 사원의 구조와 기능』 (민족사, 1998) 참조.

79) 채상식, 『고려후기불교사연구』, 80쪽.

필요가 있다. 백련사가 확산되었던 1230~40년대는 농민·천민의 항쟁과 몽골 침략이라는 안팎의 위기가 고조되었고, 그러한 시대 상황에서 내세 구원과 현세이익적인 구원을 추구하던 당시 사람들에게 정토 신앙이 가장 호소력이 큰 신앙이었다. 따라서 백련사의 확산은 결사를 통해서만 이루어졌던 것이 아니라 사회적, 신앙적 수요가 컸던 정토신앙을 새롭게 표방하였던 것에서 비롯되었다고 하겠다.

한편 신앙결사론에서는 묘련사를 주도한 경의, 정오가 백련사의 법맥을 계승한 인물로 추정하면서 백련사 결사운동의 변질로 보고 있다. 그러나 묘련사를 백련사의 연장으로 볼 만한 구체적인 근거가 없으며, 기존 연구에서 제시된 내용을 통해서 결사로 볼 수 있는지 의문이다.

넷째, 고려 후기 불교계의 변화 양상을 신앙결사를 통해 설명하는 것이 충분한가? 라는 의문에 대해 살펴보기로 한다. 먼저, 결사가 성행된 이후에도 고려 후기 불교에서 화엄사상을 비롯한 기존의 불교사상, 신앙은 결코 쇠퇴하거나 무시할 수준이 아니었다. 조선시대 불교계에서 화엄사상이 여전히 중시되었고, 인물, 교리 위주로만 불교사를 이해하는 방식에서 탈피하여 접근하면 화엄종이 고려 후기 불교계에서 지닌 위상을 다르게 이해할 수 있다. 특히 의례, 사경, 불화 등은 고려 후기 불교의 전체적인 양상을 보여주는 자료이며, 부족한 문헌 자료의 한계를 보완할 수 있다는 점에서 주목할 필요가 있다.

불교의례는 고려 전기에서 후기로 바뀌더라도 근본적인 변화가 없으며 국가, 왕실 차원에서 지속적으로 설행되었다.⁸⁰⁾ 무신정권기에 선종의 談禪法會가 확산되었지만, 전반적인 의례는 여전히 화엄, 밀교 계통이 압도적인 위상을 갖고 있었다. 이러한 양상은 고려 후기에 제작된 사경과 불화를 통해서도 확인할 수 있다. 사경의 대상이 된 경전은 다양하지만 『법화경』, 『화엄경』이 압도적으로 많다.⁸¹⁾ 마찬가지로

80) 홍윤식, 「『고려사』 세가편의 불교기사의 역사적 의미」 『한국사연구』 60(1988), 김형우, 「고려시대 국가적 불교행사에 대한 연구」(서울: 동국대 사학과 박사학위논문, 1993) 참조.

로 현존하는 고려 불화도 아미타신앙, 관음신앙, 지장신앙과 같은 불교신앙의 성행과 맞물려 제작되었음을 알 수 있다. 나아가 의례, 사경, 불화를 통해 보면 고려불교가 여전히 왕실, 귀족의 수요, 영향이 크다는 사실을 알 수 있다.

이러한 고려 사경과 불화 제작에서 주목되는 것은 화엄사상이 중시되었다는 사실이다. 약 100점의 고려 사경 가운데 36점이 『화엄경』이며, 특히 그 가운데 「普賢行願品」이 10점이다. 또한 현존하는 130점 이상의 고려 불화 가운데 52점이 화엄사상과 관련된다. 특히 고려 후기에 조성된 阿彌陀八大菩薩圖는 약 14점 정도이며, 아미타불도에서 차지하는 비중이 크다.⁸²⁾ 이 불화는 특히 화엄정도신앙을 반영한다는 점에서 주목된다.⁸³⁾

이와 같이 불화와 사경을 통해 14세기 고려불교에서 여전히 『화엄경』이 중시되고 있는데, 특히 「보현행원품」이 중시되는 경향은 주목된다. 「보현행원품」은 40권본 『화엄경』을 가리키거나, 40화엄의 완결부분인 제40권에 해당하는 것을 이르기도 한다. 「보현행원품」은 극락으로의 왕생이 자기완성과 중생 구제라는 두 과제가 일치된 보살행의

81) 권희경, 『고려사경의 연구』(서울: 미진사, 1986); 『고려의 사경』(대구: 도서출판 글하운, 2006), 남권희, 『고려시대 기록문화 연구』(청주: 청주 고인쇄박물관, 2002) 참조.

82) 팔대보살은 본래 아미타불과 관계없이 그 자체로 신앙되었으며, 도상적인 전거는 『八大菩薩曼荼羅經』에 두었다.(정우택, 「高麗時代の阿彌陀八大菩薩圖」 『高麗時代阿彌陀畫像の研究』(東京: 永田文昌堂, 1990), 17~28쪽). 아미타불과 팔대보살이 결합되었던 근거는 不空이 번역한 『普賢菩薩行願讚』에 전거를 두고 있다.(井手誠之輔, 「華嚴思想和 高麗佛畫의 범주」 『고려시대의 불화 해설편』 菊竹淳一·鄭于澤 편 (서울: 시공사, 1997). 근래의 연구 성과로는 문선희, 「고려 14세기 『40화엄경』 사경변상도 연구」 『불교미술사학』 5(2007), 양희정, 「고려시대 아미타팔대보살도 도상 연구」 『미술사학연구』 257(2008) 참조.

83) 화엄정도신앙이 고려말에 성행하였던 양상은 13세기말 14세기 초에 왕실, 귀족과 승려들의 발원으로 조성된 관경변상도와 아미타정도도의 발원문에 「보현행원품」과 『법화경』 「化城喻品」에서 발취한 경구로 극락왕생을 발원하였던 것을 통해서도 확인할 수 있다.

일환으로 강조하고 있다. 그런데 14세기에 사경 발원자인 고위계층 사람들의 아미타정토신앙은 정토삼부경보다 「보현행원품」이 더 중시되었다. 또한 고려불화에 화엄사상과 법화신앙은 서로 대립하지 않고 오히려 일체화된 신앙으로서 실천되고 있었다. 이러한 경향은 보살행의 실천을 곧 부처세계에 이르는 수단으로 보는 일승사상이 크게 작용하고 있었다.⁸⁴⁾

나아가 이러한 경향은 화엄종만이 아니라 불교계 전반에 수용되었던 것으로 보인다. 예를 들어 선승인 幻庵混修가 1256년에 최우의 명복을 빌기 위해 간행되었던 징관의 『華嚴經普賢行願品別行疏』를 갖고 있었으며, 이를 원본으로 삼아 우왕 13년(1387)에 왕비가 왕과 원자의 복을 빌기 위해 다시 간행하였다.

이상에서 살펴본 바와 같이 14세기에 화엄사상은 사상적, 신앙적으로 여전히 커다란 영향력을 갖고 있었다. 이러한 화엄사상의 영향력은 체원의 경우를 통해서도 확인할 수 있다. 체원의 『華嚴經觀音知識品』은 40권본 『화엄경』 가운데 선재동자가 관음을 찾아 보살도를 구하는 관음법문 부분만을 발췌하여 지송용으로 간행한 것이다. 체원은 여기에 澄觀의 『華嚴經疏』와 宗密의 『화엄경소초』 등을 인용하여 해석한 『華嚴經觀自在菩薩所說法門別行疏』(이하 『별행소』)를 지었다. 체원은 『별행소』에서 화엄계 관음을 『법화경』 보문품과 대비시켜 해석함으로써 두 경전의 관음신앙을 융합하고자 하였다.⁸⁵⁾

한편, 체원의 『白花道場發願文略解』(이하 『약해』)은 의상이 낙산을 관음성지로 확인하고 그에 대한 예념을 담은 것으로 전승되던 「백화도량발원문」을 풀이한 것이다. 「백화도량발원문」은 관음보살을 관상하고 관음을 본사로 모시고 정토에 나기를 발원하는 것이 주된 내용

84) 井手誠之輔, 「高麗의阿彌陀畫像と普賢行願品」 『美術研究』 362(1996); 「華嚴思想과 高麗佛畫의 범주」, 이승희, 「高麗後期 淨土佛教繪畫의 研究: 天台·華嚴신앙의 要素를 중심으로」(서울: 홍익대 대학원 미술사학과 박사학위논문, 2011) 참조.

85) 정병삼, 「고려 후기 체원의 관음신앙의 특성」 『불교연구』 30(2009).

이다. 관음의 역할이 현세 구원적인 것이 아니라 『관무량수경』과 같이 아미타불을 도와 수행자를 극락으로 영접하여 진실한 이치를 깨달아 아는 無生法忍을 얻게 하는 관음의 역할과 유사하다.⁸⁶⁾

체원은 의상과 법장 등 화엄 조사들의 전적을 중점적으로 인용하여 해석하면서 화엄적 관음의 실례를 상세하게 풀이하였다. 다시 말해 『약해』는 화엄의 구도적 관음과 법화의 구체적 관음을 융합하고 공덕신앙을 수용하여 제시된 것이다.⁸⁷⁾ 한편, 『약해』는 1328년에 편찬되었고, 1334년에 계림부에서 간행되었다. 『약해』의 발문에는 당시 승려들과 지방 수령, 향리들이 관음신앙에 관심을 가졌던 것을 보여 준다.⁸⁸⁾

이상에서 살펴본 바와 같이 14세기에 화엄의 실천적인 구도행이 불교계뿐만 아니라 관료, 나아가 중앙과 지방을 아우르며 폭넓게 성행하였으며, 체원의 저술은 그러한 양상을 반영하는 것이라 할 수 있다. 이러한 이해는 종래 체원의 화엄사상이나 신앙을 이해하던 것과 차이가 난다. 채상식은 체원의 『별행소』가 관음신앙과 관련된 영험담 위주의 내용으로 신비적인 면을 강조한 것이며, 이전의 화엄종과 비교할 때에 사회적 기능이 한 단계 퇴보된 것이라고 평가하였다. 또한 그는 영험과 공덕을 강조하는 경향이 체원의 『三十八功德疏經』 발문에도 드러난다고 지적하였다. 채상식은 체원을 통해 14세기 전반기 고려불교가 신앙결사 단계와 달리 보수화되면서 종교의 사회적 기능을 상실하였으며, 신비적인 영험과 공덕을 강조하는 방향으로 나아가면서 한 단계 진전된 화엄사상을 표방하지 못하였다고 부정적인 평가를 내렸다.⁸⁹⁾

이러한 평가 기준은 채상식이 신앙결사론에서 영험과 공덕 중심의

86) 정병삼, 『『白花道場發願文略解』의 저술과 유통』 『한국사연구』 151(2010).

87) 『약해』에 『능엄경』에서 나오는 圓通三昧가 수용되어 있어 고려말 화엄 사상이 실천적 경향이 강조되던 분위기를 이해할 수 있다.

88) 『한불전』 6, 577쪽.

89) 채상식, 「체원의 저술과 화엄사상」 『규장각』 6(1982).

정토신앙을 통해 다수가 공유되는 불교로 나아갔다고 긍정적으로 서술한 것과 모순된다. 또한 영험과 공덕에 대한 부정적인 평가는 근대주의적 시각에서 비롯된 편견이다. 신비적인 영험과 공덕은 미신, 주술로 낮게 볼 것이 아니라 종교의 본질적인 측면에서 이해할 필요가 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 종래 고려 말에 화엄종이 쇠퇴하였다고 단정적으로 이해하거나 화엄사상을 부정적으로 평가하는 것은 재고할 필요가 있다. 특히 고려 말의 화엄종에서 「보현행원품」이 중시되고 화엄의 실천적인 구도행이 성행되었으며, 불교계뿐만 아니라 재가, 나아가 중앙과 지방을 아우르며 성행되었던 양상을 통해 화엄종의 사상적 영향력이 여전히 적지 않았다고 하겠다.⁹⁰⁾

한편, 결사의 주도층의 이해 문제와 결사의 사상적, 사회적 기반이 고려말 주자학 수용의 기반으로 이해한 것에 대해서도 재검토할 필요가 있다. 독서층의 개념 자체가 모호할 뿐만 아니라 독서층, 향리층을 고려 말의 사대부와 연결시켜 이해하는 것도 별로 설득력이 없다. 게다가 결사 단계의 사상적, 사회적 기반이 과연 주자학 수용의 기반으로 직결된다고 설명할 수 있는 근거가 없다. 주자학 수용에 대한 문제는 불교계 자체의 변화, 흐름과 무관하게 사대부의 형성, 유학계의 사상적 변화를 기본적으로 검토할 필요가 있다. 나아가 고려 말의 주자학 수용은 원대 사상계의 동향과 밀접한 관계가 있으므로 동아시아 사상사의 전체 흐름을 고려하여 접근할 필요가 있다.

다섯째, 신앙결사와 정치권력과의 관계가 단선적인 이해에 그친 문제에 대해 살펴보기로 한다. 신앙결사론은 종래 사상사를 단순한 정치적 이데올로기론의 수준으로 이해하는 분위기를 탈피하고자 하였지만, 논리 구조는 여전히 정치권력과의 관계 문제를 단선적으로 이해하는 데에 그치고 있다. 곧 권력과 유착된 귀족불교에서 탈피하여 권

90) 다만, 14세기에 화엄사상의 이론적 발전이 거의 보이지 않는다는 「보현행원품」을 토대로 추구하였던 주체적 아미타신앙이 수동적 아미타정토신앙이 확산되던 영향을 받아 점차 퇴조하였다.

력과 거리를 둔 종교적 순수성으로 회귀한 결사불교를 높이 평가하였다. 그리하여 신앙결사론은 현실 참여를 긍정적으로 보고, 은둔하거나 권력과 유착된 것을 부정적으로 파악하는 이분법적 사고가 전제되어 있다.

나아가 신앙결사론은 기본적으로 무신정권기의 정치사회적 변화를 배경으로 결사가 추진되었으며, 수선사, 백련사가 모두 결사 초기와 달리 최씨 정권의 정치적 후원을 받으면서 결사의 성격 자체가 변질되었다는 단선적인 이해로 일관하고 있다. 곧 지눌의 정혜결사는 1204년에 수선사로 사액을 받았으며, 최우정권이 등장하면서 정치적인 유착 관계를 맺게 되었다. 백련사의 경우도 1220년대에 강진 인근의 토호세력, 지방관들의 지원에 따라 결사를 추진하였지만, 1230~40년대에 최우정권의 후원을 받으면서 정권과 밀착하였다. 이러한 추이를 통해 결사가 이상적인 종교공동체의 정체성을 가진 것은 일시적이고, 오히려 기성 교단과 마찬가지로 정치권력과 유착되었다는 결론에 이르게 된다.

다시 말해 신앙결사론은 불교계 내부의 자체 개혁운동이라는 양상을 높이 평가함으로써 단순한 정치적 이데올로기론을 탈피하고자 한 의도와 달리 불교사의 흐름을 여전히 정치, 사회적 관계에 따라 해석하는 한계를 보이고 있다. 더욱이 수선사, 백련사가 정치권력과 쉽게 유착하게 된 이유가 무엇인지, 주도층의 현실인식과 어떻게 관련되는지에 대한 구체적인 검토가 없다. 이에 대한 해명이 불가능하다면 불교가 지닌 사회적 관계에 대한 구조적 한계의 문제인지, 아니면 신앙결사의 성격 규정이 잘못된 것인지에 대한 검토가 요구된다고 하겠다.

이상에서 신앙결사론이 갖고 있는 논리적 모순이나 문제점을 몇 가지로 나누어 지적하였다. 신앙결사론은 1970, 80년대에 사회변혁에 대한 요구가 분출하던 시대적 상황에서 지식인의 현실 참여와 민중적인 지향이라는 현재적 관점이 그대로 반영된 연구라고 할 수 있다. 신앙결사가 고려후기 불교계의 변화를 보여주는 하나의 단서이고,

변화를 추동한 하나의 계기라는 사실을 부정할 수 없다. 그러나 과도하게 운동사적 시각에서 결사라는 스펙트럼으로 불교사의 흐름과 사상적 맥락까지 모두 설명하거나 파악하고자 하는 시도는 오히려 사상을 단선적으로 파악하거나 전체상을 정확하게 읽지 못하는 결과를 가져왔다.

IV. 맺음말

근대역사학에서는 유럽의 근대가 종교적, 봉건적인 것 등 특정한 요소들을 근거로 근대 이전 시대를 억압하기 위해 만들었던 중세라는 개념이 세계사에 균질적으로 적용되었다. 근대는 이전 시기와 구별되는 특권적 시기의 지위를 부여받고, 과거를 심판하는 기준이 되어 근대 중심주의가 오랫동안 당연한 전제로 받아들여졌다. 더욱이 근대 중심주의는 서구적 근대를 특권화하여 비서구세계의 역사를 편견과 선입견으로 바라보았다.

일본과 한국의 중세불교사 연구는 시대적 상황, 학문 토대의 차이로 인해 구체적인 내용과 연구 축적의 차이가 존재하지만, 공통적으로 근대 중심주의적 편견이 오랫동안 작용하였다. 메이지시기에 종교개혁 담론을 제기하였던 이들은 신란이 제기하였던 신앙 중심, 출가주의 부정 등을 루터의 프로테스탄티즘과 유사하게 보았다. 그러나 중세 형성기에 등장하였던 가마쿠라 신불교와 중세의 종말을 알리는 종교개혁은 분명히 시기적 차이가 있고, 사상사적 의미도 다르다. 그럼에도 불구하고 종교개혁 담론으로 성급하게 진행된 연구는 일본중세의 현실로부터 유리된 역사상을 만들게 되었다.

마찬가지로 종교개혁 담론으로서 신앙결사라는 프레임으로 고려 후기 불교사를 이해하는 것은 근대주의적 시각이 전제되어 있고, 1970, 80년대의 현재적 관점을 과도하게 적용하여 중세사상사를 재단하였

던 한계를 갖고 있다. 결사는 특정 시기와 무관하게 전근대 동아시아 불교에서 다양하게 전개되었으며, 사회변혁운동으로 평가하거나 종교 개혁 담론으로 설정할 수 없다.

한편, 가마쿠라 신불교론과 신앙결사론은 모두 일국사의 틀에 갇혀 동아시아불교사의 차원에서 접근하지 못한 한계가 있다. 아울러 이들 연구는 역사학계에서 주도되었는데, 종교사상을 그 자체의 내용과 사상사적 흐름에 따라 해석하는 것이 아니라 정치, 사회적 관계에 의해 평가하였던 한계가 있다.

그렇다면 이러한 연구시각과 방법론의 한계를 탈피하여 고려불교사의 사상사적 흐름을 어떻게 이해하는 것이 좋을까. 다각적인 접근이 필요하지만, 무엇보다도 신앙결사론이라는 프레임 자체에 집착하는 것보다 송대 불교의 수용과 영향이라는 측면에서 고려 후기 불교사의 전개를 새롭게 구축할 필요가 있다고 생각된다. 이에 대해서는 필자가 송대선의 수용과정을 통해 고려 선종사의 흐름을 재구성한 연구 성과를 제시한 바가 있다. 따라서 앞으로 송대 불교의 수용과 이해와 관련하여 고려불교사의 흐름을 재구축하면서 동아시아불교사의 차원에서 접근하는 자세가 요구된다고 하겠다.

이와 관련하여 일본 학계에서 가마쿠라불교론이 시대적 상황에 따라 구축되었지만, 치열한 문제의식에 따라 재구축되고 변화되는 과정이 지속적으로 이루어졌다는 점을 주목할 필요가 있다. 그와 달리 신앙결사론이 제기된 지 40년이 되었음에도 불구하고 제대로 된 비판과 논쟁이 이루어지지 못하였다는 현실을 되돌아볼 필요가 있다고 생각된다. 학문에서는 자기가 연구한 것이 시간이 지나면 낡은 것이 되며, 이것이 학문 연구의 운명이며 목표라고 한 막스 베버의 말은 한 세기를 지나서도 여전히 울림이 깊은 게 아닐까.

■ 참고문헌

1. 자료

『한국불교전서』(4~6)

2. 논저

- 한기두, 「고려불교의 결사운동」, 『박길진박사화갑기념한국불교사상사』(익산: 원광대출판국, 1975)
- 고익진, 「圓妙了世의 白蓮結社와 그 사상적 동기」, 『불교학보』 15(1978)
- 고익진, 「白蓮社의 사상전통과 天頤의 저술문제」, 『불교학보』 16(1979)
- 진성규, 「高麗後期 修禪社의 結社運動」, 『한국학보』 36(1984)
- 최병헌, 「수선결사의 사상사적 의의」, 『보조사상』 1(1987)
- 채상식, 『고려후기불교사연구』(서울: 일조각, 1991)
- 최병헌, 「지눌의 수행과정과 정혜결사-《권수정혜결사문》의 분석-」, 김형효 외, 『지눌의 사상과 그 현대적 의미』(성남: 한국정신문화연구원, 1996)
- 井手誠之輔, 「華嚴思想과 高麗佛畫의 범주」, 菊竹淳一鄧于澤 편, 『고려시대의 불화 해설편』(서울: 시공사, 1997)
- 김영미, 「고려전기의 아미타신앙과 결사」, 『정토학연구』 3(2000)
- 채용석, 『고려시대의 국가와 지방사회』(서울대학교출판부, 2000)
- 구산우, 「고려전기 향도의 불사 조성과 구성원 규모」, 『한국중세사연구』 10(2001)
- 조명제, 『고려후기 간화선 연구』(서울: 해안, 2004)
- 김성순, 『동아시아 염불결사의 연구』(서울: 비움과 소통, 2014)
- 최동순, 『원묘 요세의 백련결사 연구』(서울: 정우서적, 2014)
- 조명제, 『선문염송집 연구-12~13세기 고려의 공안선과 송의 선적-』(서울: 경진출판, 2015)
- 조명제, 「수선사의 공안선 이해와 『선문삼가염송집』」, 『한국선학』 41(2015)
- 조명제, 「고려후기 공안선의 수용과 『남명천화상송증도가사실』」, 『불교학연구』 50(2017)
- 原勝郎, 「東西の宗教改革」, 『藝文』 第二卷 第七号(1911)
- 家永三郎, 『中世佛敎思想史研究』(京都: 法藏館, 1947)

- 井上光貞, 『日本淨土教成立史の研究』(東京: 山川出版社, 1956)
- 川崎庸之, 「鎌倉佛教」, 『岩波講座日本歴史』(東京: 岩波書店, 1962)
- 鈴木中正, 『中國史における革命と宗教』(東京: 東京大學出版會, 1974)
- 大隅和雄, 「鎌倉佛教とその革新運動」, 『岩波講座日本歴史5 中世1』(岩波書店, 1975)
- 黒田俊雄, 『日本中世の國家と宗教』(岩波書店, 1975)
- 黒田俊雄, 「中世寺社勢力論」, 『岩波講座日本歴史 中世2』(岩波書店, 1975)
- 大隅和雄, 『中世思想史への構想』(東京: 名著刊行會, 1984)
- 鄭于澤, 『高麗時代阿彌陀畫像の研究』(東京: 永田文昌堂, 1990)
- 平雅行, 『日本中世の社會と佛教』(東京: 塙書房, 1992).
- 平雅行, 「鎌倉佛教論」, 『岩波講座日本通史8』(岩波書店, 1994)
- 日本佛教研究會編, 『日本の佛教①佛教史を見なおす』(法藏館, 1994).
- 上川通夫, 「顯密主義佛教への基本視覚」, 『歴史の理論と教育』 79(1997)
- 松尾剛次, 「佛教史學の歴史と方法-中世-」, 日本佛教研究會 編, 『日本佛教の研究法』(法藏館, 2000)
- 平雅行, 『親鸞とその時代』(法藏館, 2001)
- 大隅和雄, 『日本の中世 信心の世界, 遁世者の心』(東京: 中央公論新社, 2002)
- 大隅和雄, 『中世佛教の思想と社會』(名著刊行會, 2005)
- 安丸良夫・喜安朗 編, 『戦後知の可能性』(山川出版社, 2010)
- 福島栄寿, 「〈近代佛教〉再考-日本近代佛教史研究と「鎌倉新佛教」論-」, 『日本佛教總合研究』 10(2012)
- 上島亨, 「〈中世佛教〉再考-二項對立論を超えて-」, 『日本佛教總合研究』 10(2012)
- 上島亨, 「鎌倉時代の佛教」, 『岩波講座日本歴史 第6卷 中世1』(岩波書店, 2013)

■ Abstract

Studies of the History of Medieval Buddhism and Discourses on Religious Reform in Japan and Korea

Cho, Myung-Je*

The common denominator of the theory of New Buddhism in the Kamakura era of Japan and the theory of religious association of Korea is that both are discourses of religious reform and have long been the dominant theories of the history of medieval Buddhism. In the Meiji Era, Christian missionaries and Buddhists compared the New Buddhism with the Reformation of the Western religion. Then in his study of comparative history, Hara Katsuro understood Kamakura Buddhism as a religious reform and proposed it as an important barometer in understanding the medieval history of Japan. Since then the theory of Kamakura New Buddhism has been widely accepted and continued in the study of the history of Japanese Buddhism in the early period of the Showa Era. Further, in the postwar historical studies, the theory of Kamakura New Buddhism has become the dominant view as scholars like Ienaga and Inoue combined it with the view of history centered on samurai(武士中心史觀) and the theory of lord system(領主制論)

However, there was a great turning point in understanding the history of medieval Buddhism when Kuroda Tosio proposed in the 1960s and 1970s raised the theory of the system of prestige and the theory of the manorial system, and proposed the theory of kenmitsu system(顯密體制論) in 1975. With his concepts of orthodoxy, reformism, and heterodoxy, Kuroda argued that Old Buddhism (= orthodoxy) is the mainstream and New Buddhism is a heretical or

* Dept. of History and Culture, Silla University / woongok@silla.ac.kr

reformist movement (= heterodoxy).

Since then, the historical study of Japanese medieval Buddhism has developed in various ways, succeeding or criticizing Kuroda's theory. However, there are some limitations in the theory of kenmithu system because it is a theory based on binary opposition and development from the inside, as well as it lacks the East Asian views.

The historical study of Buddhism in the Koryo Dynasty in Korea began in earnest in the 1970s, when the theory of religious association was raised, which was influenced by the atmosphere at that time that emphasized social reform. This theory is clear in its dichotomous view of the scheme of conservative versus progressive, aristocratic Buddhism versus popular Buddhism. However, the theory itself has logical contradictions and limitations.

First, the theory views the religious association in terms of social reform or maintains that the religious association is a Buddhist reform movement. But such a claim is not founded on concrete evidence, and the specific details of reform are not clear. Second, it does not clearly explain the difference of Suseonsa(修禪社) and Baekryeonsa(白蓮社) from other religious associations. Third, its explanation of the social basis of the group that led the associations, the ideological basis of the associations, the status, and the influence of the religious associations is rather simplistic; in some cases it stretches the meaning of incidents that have limited significance. Fourth, religious associations did not bring on a fundamental change in the Buddhism of the late Koryo period, and there was a considerable influence of Hwaum thoughts(華嚴思想). Fifth, the theory is vague about the relationship with political power and the deterioration of the religious associations. The theory of Kamakura New Buddhism and the theory of religious association are both inordinate projections of the modern perspective, as well as they have limitations in that they unduly apply the current viewpoint of researchers. In addition, these discourses are confined within the framework of the history of a nation and have not

attempted an approach from the perspective of the history of Buddhism in East Asia.

Key Words Kamakura New Buddhism, the theory of kenmithu system (顯密體制論), Buddhist reform movement, discourses of religious reform, the history of Buddhism in East Asia

논문투고일 : 2017. 11. 17. 논문심사일 : 2017. 12. 07. 게재확정일 : 2017. 12. 18.