

佛敎歌辭에 나타난 勸佛思想 研究

金 周 坤

〈目 次〉

- | | |
|---------------|------------------|
| I. 緒 論 | IV. 作品에 나타난 勸佛思想 |
| II. 思想·社會的 背景 | V. 結 論 |
| III. 勸佛思想의 概觀 | 參考文獻 |

I. 緒 論

우리 古典文學에는 佛敎思想이나 그 정서를 형상화한 작품이 수 없이 많다. 印度에서 발생한 佛敎가 中國을 거쳐 三國時代에 우리나라에 전래된 이래, 宗教는 흔히 儒·佛·道 三敎라 하듯이 우리 古典文學에서 빼어 놓을 수 없는 思想이 되었을 뿐 아니라, 일반 민중의 사생활에도 많은 영향을 미쳤다. 新羅의 鄉歌에서 朝鮮時代의 歌辭文學에 이르기까지 문학작품에 나타난 佛敎의인 요소들이 이를 잘 말해 주고 있다.

高麗末期 懶翁和尚의 〈西往歌(I)〉로부터 출발하여 朝鮮時代를 거쳐 최근세까지 연면히 계승되어 온 佛敎歌辭는 주로 승려들에 의해 지어져 불교신도들에게 佛德을 예찬하고 佛法修行을 권면하는 내용으로 되어 있다. 이러한 불교가사는 불교의 교리 전달이나 포교의 수단에 머무르긴 하였으나, 天主歌辭·東學歌辭 등의 다른 布敎歌辭보다도 대중교화에 기여한 공로가 지대했다고 보며, 문학사적으로는 가사문학의 원동력이 되었고 士大夫歌辭·平民歌辭·閨房歌辭와 더불어 가사문학의 한 갈래를 이루기도 하였다.

지금까지 불교가사에 나타난 사상연구에 대해서는 姜學榮의 〈韓國佛敎歌辭에

나타난 淨土思想研究)와 高光榮의 〈佛敎歌辭에 나타난 諸思想研究〉 등이 있다.¹⁾ 姜學榮은 한국불교가사 70여편에 淨土思想이 얼마나 반영되어 있는가를 체계적으로 분석하여 도표로 제시하고 있는데, 淨土思想에 국한해서 고찰한 것이다. 高光榮은 불교가사형성의 배경과 특성을 밝히고, 불교가사 발전의 사적고찰을 하고 나서, 불교가사에 나타난 제사상을 고찰하였는데, 일관성 있는 처리와 분석이 없이 단순히 가사구절을 예시한 점이 아쉽다고 본다. 그밖에 필자의 것으로 〈懶翁歌辭에 나타난 淨土思想研究〉·〈佛敎歌辭에 나타난 無常思想研究〉·〈佛敎歌辭에 나타난 淨土思想考察〉·〈佛敎歌辭에 나타난 因果思想研究〉 등이 있다.²⁾

불교가사에는 淨土思想·因果思想·勸佛思想·無常思想·感恩思想·彌勒思想·菩薩思想·輪迴思想·勸善懲惡思想·護國思想 등이 두루 나타나고 있는데, 본고에서는 李相寶 교수가 펴낸 〈韓國佛敎歌辭全集〉³⁾에 실려 있는 한국불교가사 70편을 대상으로 하여 불교가사에 나타난 불교사상 중 勸佛思想에 국한해서 살펴 보려 한다. 우선 思想的·社會的 背景을 考察한 다음 勸佛思想을 概觀하고 作品에 나타난 勸佛思想을 研究코자 한다. 이러한 勸佛思想이 한국불교가사에 어떻게 반영되어 있는지를 체계적으로 고찰해 보려는 것이 본고의 목적이다.

II. 思想·社會的 背景

1. 思想的 背景

동양제국 특히 中國을 비롯한 韓國·日本 등에 있어서 儒·佛·道의 3교는

- 1) 姜學榮, 〈韓國佛敎歌辭에 나타난 淨土思想研究〉, 明知大大學院 碩士學位論文, 1981.
高光榮, 〈佛敎歌辭에 나타난 諸思想研究〉, 國民大 敎育大學院 碩士學位論文, 1984.
- 2) 拙 稿, 〈懶翁歌辭에 나타난 淨土思想研究〉, 《慶山大學論文集》第8輯, 1990.
_____, 〈佛敎歌辭에 나타난 無常思想研究〉, 《大邱語文論叢》第9輯, 1991.
_____, 〈佛敎歌辭에 나타난 淨土思想考察〉, 《大邱語文論叢》第10輯, 1992.
_____, 〈佛敎歌辭에 나타난 因果思想研究〉, 《香山 卞廷煥博士 華甲紀念 韓國學論叢》, 1992.
- 3) 李相寶, 《韓國佛敎歌辭全集》, 集文堂, 1980.

3천여 년 동안 사상계를 지배하여 왔다. 儒敎의 仁義禮智와 忠孝節義를 근본이념으로 하는 德行主義는 원래부터 종교라 할 수 없더라도, 佛敎나 道敎는 엄연한 종교로서 그 理想은 항상 衆生을 濟度하고 濁世를 淨化하고 俗界를 仙化하려는 데 두었던 것이다. 그리고 불교를 신봉한 승려나 불제자들은 憂愁煩惱의 世俗의 생활에서 安心立命의 極樂淨土의 세계로 가려는 인생관을 지녔었다.

우리 나라는 三國초엽까지는 고유한 사만적 원시종교사상이 古代 先民들의 정신 생활을 지배하여 왔으나 印度에서 발생한 佛敎가 中國을 거쳐서 우리나라에 전래하여 고유한 원시종교를 흡수하고 한국적인 불교를 세우게 되었으며 以來 佛敎는 儒敎·道敎 등의 제교와 융합하여 새로운 민족성을 형성시키는 동시에 사상면에서나 사회적으로 커다란 영향을 끼치면서 新羅·高麗·朝鮮朝를 거쳐 현대에까지 한국의 삼대종교의 하나로서 우리 민족에게 신앙되고 있음은 주지의 사실이다.

佛敎는 三國時代부터 현대까지 우리 민족의 대표적인 종교로서 信仰되어 왔다. 삼국시대에 들어온 불교는 新羅·高麗·朝鮮朝를 거쳐 오는 동안 우리 민족의 종교로서 우리 겨레의 저변에서 민족의 정신적 지주를 이루어 오며 풍성한 민족문화를 형성하여 왔다. 더욱이 우리 민족은 印度와 中國 등 외국으로부터 佛敎를 수입해 왔는데도 한국 고유의 불교로 그 사상적 기반을 구축해 온 것이다.

불교가 전래한 시대는 三國 초엽일 것이다. 《三國遺事》에 의하면 高句麗에서는 제17대 小獸林王 2년(372)에 前奏의 符堅이 僧 順道를 보내었는데, 그때 佛像과 經文도 보내왔다고 하니, 이것이 高句麗에 불교가 전래된 시초이다. 百濟에는 高句麗보다 13년 후인 제15대 沈流王 원년(384)에 西域 僧 摩羅難陀가 西晉으로부터 와서 불법을 전하였다. 新羅에 있어서는 백제보다도 뒤늦게 제19대 訥祗王(417~458) 때에 高句麗로부터 승 墨胡子가 一善郡에 들어와 불교를 전파시켰으나, 信敎를 얻지 못하였고, 그 후 毗處王 때에 또 高句麗에서 승 我道가 들어와 전도한 후로는 간혹 신불하는 자가 나타났으나, 국가의 공인을 얻지 못하였다. 그러다가 法興王 때 와서 조정에서 불교의 採否論이 분분하다가, 마침내 동왕 15년에 공인하고 익년에는 영을 내려 殺生을 금하게 되었으니, 이것이 新羅에 있

어서 불법의 시초가 될 것이다.⁴⁾

三國의 불교전래는 나라에 따라서 선후의 차이는 있다고 할지라도 삼국의 공통적인 종교로서 신앙되었으며, 불교를 來世敎로서의 종교보다도 現世의 幸福을 기원하는 現世佛敎로서 수용하게 되었다.

삼국의 역대 재왕들이 불교의 崇信과 장려에 노력하게 되었으니, 도처에 名僧이 배출되고 대찰이 창건되었으며, 승려들이 中國 내지 印度에 구법하러 가기도 하였고, 日本에 건너가서 전도하기도 하였던 것이다. 특히 新羅에서는 佛敎公認後 약 일세기 반 동안은 왕법적 색채가 가장 강하였다. 法興王 때부터 眞德王 때까지의 모든 王命은 佛敎式을 취하여 불교식 왕명시대를 출현시켰으니, 즉 法興王은 처음으로 불법을 일으킨 왕이라 해서 ‘法興王’이라 칭하였으며, 그의 법호는 ‘法空’이라 하였다. 이와 같이 불교는 왕실로부터 庶民에 이르기까지 급속도로 발달하여 조정을 비롯한 민간의 모든 법속이 불교식으로 전환되어 갔으며, 신라의 불교는 국가가 되었고, 불교문화는 신라의 신문화를 형성해 갔던 것이다. 여기에 유명한 고승 圓光·慈藏·義湘·元曉 등이 나와 불교를 철학적으로 체계화하였는데, 특히 元曉大師는 왕실불교를 평민불교화하기 위하여 노력하였으며, 불교의 복잡한 제법을 통일하고 체계화·간요화해서 신라불교의 사상적 체계를 확립해 놓았던 것이다. 이리하여 신라의 불교는 思想界·信仰界를 지배하였을 뿐만 아니라 文學을 비롯하여 美術·建築·工藝 등 예술계에 지대한 영향을 주어 新羅를 불교적인 국가로 불교적인 문화를 건설하게끔 하였던 것이다.

高句麗와 百濟의 불교가 王家中心의 고위층에 의하여 건너온 것과는 달리, 新羅는 하위층인 民衆 속으로 스며들어 왔다고 본다. 하위층으로 들어온 신라불교는 당초 상위층과는 절연되어 있었을 뿐만 아니라, 간섭과 핍박마저 받았던 것이다. 다른 두 나라의 불교가 건너온 순간부터 왕가의 비호 속에 뿌리를 내린 것과는 반대로, 신라의 불교는 거친 풍토 속에 스스로의 뿌리를 내려야 했다. 新羅의 불교

4) 《三國遺事》卷三 興法 第三.

는 민중의 손에 의해 성장하여, 마침내는 護國信仰으로까지 자리를 굳혔고, 나아가 新羅社會의 이념의 추축이 되었다. 高麗朝가 건국의 초기부터 시조 王建의 개인적 불교신앙으로 말미암아 불교사상이 국가이념에 결정적 권력을 보게 되었다는 점에서 출발부터 다르다. 王建은 불교에 대하여 裨補寺塔說을 수용하여, 이로써 고려조의 안정과 융흥을 위한 사상적 기반으로 삼으려 하였던 것이다.⁵⁾ 신라는 불교가 들어오자 이것을 재빨리 수용하여 자신의 것으로 변화시키면서도 오히려 진일보한 신라불교를 만들어 마침내 신라의 국가관·사회관으로 형성하여, 이를 기반으로 삼국통일의 위업을 이룩하게 되었다.⁶⁾

이러한 新羅를 인제받은 高麗 역시 불교를 국교로 삼는 동시에 新羅에 못지않은 佛敎的 國家를 건설하였던 것이다. 특히 高麗의 불교는 개인적 신앙보다도 국가적 신앙을 강조하게 되고, 寺院도 불교 자체를 위함보다도 국가를 위한다는 의의가 더 컸고, 또 地方보다도 國都 중심이었다고 할 수 있다. 따라서 麗代의 불교는 국가적 신앙이라는 이유에서 위대한 신앙력을 발휘하게 되는 동시에 거대한 노력과 재력을 傾注하여 大寺刹을 창건하고, 大藏經 彫板의 거업을 수행하였던 것이다. 이와 같이 麗代의 불교는 국가적 신앙이었던 만큼 승려의 사회적 지위는 朝鮮朝에 비할 바가 아니었다. 제4대 光宗代에 대덕 명승을 가리어 國師·王師를 삼는 제도가 생겼으며 또 과거제도에 僧科를 두어 僧侶계급을 우대하였던 것이니, 麗代의 僧侶는 봉건귀족·봉건영주와 같은 지위를 누리게 되었던 것이다.

이상과 같이 麗代의 불교는 여말에 性理學이 대두하기까지 麗代의 思想界·信仰界를 지배하여 귀족들의 幸·不幸을 좌우하고 그 現世와 來世를 결정하는 것으로 신앙되었던 것이다. 그러나 불교는 高麗末에 와서 더 발달하지 못하고 사회의 모순과 결부되면서 虛僞와 迷信으로 떨어지게 되었다. 더욱이 高麗社會의 전반적인 모순이 첨예화됨에 따라 현실을 회피하는 그 태도와 경제적 기반으로서 장원을

5) 金聖培, 〈韓國佛敎歌謠의 研究〉, 東國大學校 韓國學 第4輯, 1976, p. 42.

6) 朴泰華, 〈新羅密敎의 傳來考〉, 《佛敎學論叢》, 趙明基 博士華甲紀念論文集, 1965, p. 93.

소유한다는 현실적 위치와의 모순은 高麗末의 정신계를 지도할 수 없게 하였을 뿐만 아니라 사회적 指彈의 대상이 되게 되었다. 이러한 시기에 宋나라에 들어온 性理學을 신봉하는 유학자들은 불교의 부패성을 공격하기 시작하였다.

高麗가 망하고 李太祖가 儒學者들의 推戴를 받아 왕위에 오르자 신왕조는 儒敎를 근본으로 삼아, 儒敎의 숭상책으로 抑佛政策을 쓰게 되었다. 그러나 世宗은 그 말년에 가서 심경의 변화를 일으켜 寺刹의 중건 수리를 허락하고, 궁내에 內佛堂을 세우게 하였으며, 昭憲王后의 명복을 비는 사업으로서 第二子 首陽大君에게 명하여 〈釋譜詳節〉을 편찬케 하였고, 〈月印千江之曲〉이라는 불교시가를 친제까지 하였다. 그리고 世祖는 刊經都監을 두고 佛典을 번역 간행하였고, 圓覺寺를 중건하였다. 이에 불교가 부흥하는 듯하였으나, 崇儒好學의 성종은 다시 佛敎를 억압하여 庶民의 出家를 금하고 度牒의 제를 全廢하니, 불교는 다시 쇠퇴하여져서 끝내 불교는 왕실 귀족으로부터 떨어져 나가 심산유곡으로 들어가게 됨으로써 新羅·高麗를 통한 귀족적 불교는 朝鮮朝에 와서는 민간종교로 떨어지게 되었던 것이다. 朝鮮朝의 불교는 다각적인 측면을 가지고 있다. 정면에 내세운 것은 抑佛 崇儒로 일관하고 있으나, 이 원칙은 왕가의 경우는 예외가 되어 있다. 그리고 왕가의 경우, 大妃·王妃를 중심으로 한 朝鮮朝 역대의 內殿은 전통적으로 불교신앙이 두터운 것이 특징이다.

억불정책을 가장 강경하게 밀고 나간 朝鮮朝의 왕 中宗의 경우 그 비인 文定은 그와는 대조적인 호불의 여주였다. 대부분의 군왕은 好佛의인 大妃와 斥佛의인 朝臣(儒者) 사이에서 원충의 구실을 하는 때가 많다. 포교적인 면에서 볼 때, 朝鮮朝의 불교는 그 가혹한 탄압 속에서도 상하부녀층의 眷顧 속에서 그의 명맥을 유지해 왔다.” 이후 불교는 국가적 종교로부터 떨어져 나와 개인종교·대중종교로서 현대까지 우리 민족에게 신앙되어 오고 있다. 金起東은 《韓國의 佛敎文學論》에서,

7) 金聖培, 《韓國佛敎歌謠의 研究》, 亞細亞文化社, 1976, p. 77.

“崇儒好學의 成宗은 다시 불교를 억압하여 庶民의 出家를 금하고, 서민의 制로 전폐하니, 불교는 다시 쇠퇴하여져서 끝내 불교는 王室·貴族으로부터 멀어져 나가 심산유곡으로 들어가게 됨으로부터, 新羅·高麗를 통한 귀족적 불교는 李朝에 와서는 個人宗教·大衆宗教로서 현대까지 우리 민족에게 신앙되어 오고 있다.”⁸⁾

라고 하여 大衆佛敎로 그 기능을 발휘하여 왔음을 말하고 있다. 한국불교의 성격을 禹貞相·金煥泰는 공저인 《韓國佛敎史》에서,

“한국불교는 印度나 中國불교의 연장도 아니며, 그보다도 퇴화한 것도 아니다. 新羅時代에는 佛緣國土思想 등으로 新羅 위주의 本位精神에 의하여 인도불교를 능가하려 하였고, 또 그들은 중국불교의 교리연구에 지도적 역할을 하였다. 高麗時代에는 중국으로 하여금 문헌의 빈곤을 구제하여 불교를 재흥케 하였으며, 朝鮮時代에는 유생들과 위정자들의 학대를 받으면서도 의혈을 뿌려 구국하였다.”⁹⁾

라고 하였다. 梁濂奎는〈韓民族의 佛敎의 人生觀과 國文學〉이라는 논문에서,

“韓國小說의 萌芽도 이 佛道라는 田園에서 성장한 것이다. 신라의 兜率歌·鄉歌와 같은 祝詞는 물론 神話·傳說·傳記·小說 등이 대개 이 전원 근처에서 성장한 것이다. 이와 같은 보조로 진보한 것이 한국문학의 原始相이었다.”¹⁰⁾

라 하였고, 또 金東旭은 《國文學史》에서,

“사녀가에 표현되어 있는 불교적 발상은 ……(중략)…… 격조높은 서정을 지녀

8) 金起東, 《韓國의 佛敎文學論》, 서울: 東國大學校 1964, p. 177.

9) 禹貞相·金煥泰 《韓國佛敎史》, 서울: 신흥출판사, 1976, p. 16.

10) 梁濂奎, 〈韓民族의 佛敎의 人生觀과 國文學〉, 東國大 佛敎學 論文集, 1972, p. 566.

국문학 고전으로서의 기품있는 경지를 이루고 있다.¹¹⁾

라고 하여, 불교가 한국문학 형성에 지대한 영향을 끼쳤음을 말하고 있다. 이렇게 불교의 영향을 받아 한국불교문학이 형성되었으니, 李相寶는 《韓國佛教歌辭全集》에서,

“이러한 불교문학의 전개는 高麗는 물론이요, 朝鮮朝에 들어와서도 가사문학 외에 〈金山寺夢遊錄〉·〈王郎返魂傳〉·〈浮雲居士傳〉·〈九雲夢〉·〈諸馬武傳〉·〈淑香傳〉·〈沈清傳〉 등 소설류에도 광범하게 발견되고 있어, 가위 불교문학이 문학영역에 아니 미친 곳이 없음을 보여준다. 그것은 문학이란 인간생활의 반영이요, 또 그 시대속에서 살아가는 인생의 재현이라는 속성으로 보아서도 당연한 귀결이니, 오늘날까지도 우리민족의 정신생활면에서 차지하는 바 불교의 영향이 심대함을 보아서도 알 수 있는 것이다.”¹²⁾

라고 불교에 의한 불교문학 전개상을 말하고 있다.

2. 社會的 背景

新羅歌謠의 사회적인 배경이 되는 新羅文化라 해도 그 가운데는 여러 계통의 요소가 섞여 융합되어서 이루어진 것이다. 곧 新羅의 고유한 문화에 高句麗·百濟의 요소를 가미하였을 것이며 다음에는 외래문화의 요소인 中國의 유교문화와 印度의 불교문화 등을 또한 받아들여 보다 나은 새로운 신라의 문화를 건설하였을 것이다. 그런데 新羅文化의 온상이요, 그 성장발전의 기반은 말할 것도 없이 천년 국도이던 慶州를 중심으로 한 동남해안지대인 것이다. 그 위치가 너무나 동남방에 편재하여 있는 까닭에 고대의 대륙문화를 받아들임에 있어 북부의 高句麗나 서부의

11) 金東旭, 《國文學史》, 서울: 日新社, 1981, p. 46.

12) 李相寶, 앞의 책, pp. 41~42.

百濟에 뒤진 바 있으나 그만큼 고유한 문화를 마음껏 발전시키는 원인이 된 것도 사실이다. 그리하여 씨족중심의 부족 국가에서 차츰 중앙집권적인 국가정치를 해가면서 발전을 거듭하여 마침내 統三의 대업을 이룰 힘을 기르고 외래의 문화를 취사하여 고유문화와의 융화를 도모하였던 것이다.

신라사회문화의 결정으로 花郎徒라는 특수한 단체가 나타나 신라인들의 사상적인 여러 경향과 생활의 특징을 보여주고 있다. 花郎徒는 삼국 중 정치적으로 고립되어 불안한 속에 끊임없이 전쟁을 하여야 할 당시의 新羅에서 愛國·護國의 국민 사상을 기르기 위한 귀족청년들의 단체로 등장한 현실적인 목적과 동기도 물론 있겠으나, 그보다는 新羅人들의 現實主義·自然主義·樂天主義의인 생활경향에서 발생한 수양단체인 것이다. 骨品制는 新羅社會를 잘 반영하여 준다. 新羅의 국가 체제는 상당히 오랜기간에 걸쳐 이루어졌다. 이와 같은 국가체제는 골품제도에 입각하여 성립된 것이고 골품제 원리에 의해서 구성된 官階組織이었다. 聖骨과 眞骨은 왕족 및 왕비족으로 新羅의 지배세력을 형성하여 지배계층의 지배권을 영구히 확립 독점하려는 제도였고 또한 그렇게 독점하였던 것이다. 그리하여 그들은 피지배계층의 지배권 침입을 영구히 막고자 “兄弟女姑姨從姉妹 皆聘爲妻” 하는 族內婚¹³⁾을 실행하여 철저를 기했던 것이다. 그리하여 流移民인 脫解가 신라에 들어와 왕위에 오르기까지에는 南解王의 長公主를 처로 맞이할 수 있었다는 사실이 결정적 조건이 되었다.¹⁴⁾

新羅 말기가 되면 사정은 달라져서 골품제 자체를 타파하려는 움직임이 六頭品 속에서 싹틔기 시작했다. 이러한 정치체제, 사회적 배경 속에서 《謠童謠》를 생각할 때, 九重宮闕에서 자란 공주인 善花와 미친한 謠童과의 결연이란 설화 속에서나 가능한 것이지 현실적으로는 상상할 수조차 없는 사실이다. 나중에 百濟의 武王이 되는 謠童이라면 당시의 역사적·정치적 배경으로 보아 있을 수 없는 사실이다.

13) 《增補文獻備考》, 《海東釋史》, 《唐書》新羅傳.

14) 《三國遺事》卷1, 紀異1, 第4 脫解王.

여기 善花公主의 등장은 단순히 불교적인 설화 속에서 후일에 가서 역사적 人物로서의 貴公女를 대표하여 인연을 맺게 한 것이라 볼 수 있다.¹⁵⁾

천년의 국가를 보전하던 新羅의 뒤를 이어 일어난 高麗는 34왕 근 500년의 국가를 세우게 되었다. 太祖는 이렇게 정치적으로는 일대개혁을 하며 신국가를 세웠지만 문화적으로 新羅와 다름없는 정책을 써서 인민을 신정부에 悅服시키기 위해 유일한 민간신앙인 佛教를 국교로 삼는 동시에 돈독한 보호를 가하였다. 불교는 삼국시대부터 사상 및 신앙계에 근저를 깊이 한데다가, 高麗朝에 들어와서 이웃나라 遼·宋 두 나라도 崇佛政策을 썼기 때문에 이러한 외적 영향에서 불교는 더욱 융성해 가게 되었다. 그리하여 불교의 감화는 문화적으로 사상적으로 사회적 내지는 실생활에까지 국민의 물심양면을 지배하게 되었다. 그리하여 승려는 사회적으로 우대를 받게 되어, 당시의 선비들은 사찰로 가서 수학하게 되었으니 《樸翁裨說》을 보더라도 “今其學者 皆從釋者 以習號句”라고 하였고 《高麗史》閔漬傳에도 “國俗幼必從僧習句讀”라 한 것이 당시의 사회적 형편을 잘 전해 주는 말이다. 太祖는 그뿐 아니라 등국후 干戈가 稍息하는 틈을 타서, 곧 西京에 행하여 학교를 창설하고 문치에 힘썼고, 그후 역대의 제왕도 따라 학문을 장려하여, 한문화는 점점 일반화하여 가게 되었다. 光宗 때에는 後周人 雙翼가 책봉사를 따라 왔다가 병으로 고국에 돌아가지 못하고 한림학사가 되어, 왕에게 진언을 해서 과거 제도를 처음으로 頒布 실시하게 하였고 따라서 인재등용의 방법을 확립하게 하였으니 이로써 문풍이 크게 일게 되었는데 그 제도는 唐制를 응용하였다.

그후 成宗은 일층 중국문화 수입에 노력하여 관제를 개정하고 지방행정을 개선하였을 뿐 아니라 국가감에서 준재를 簡拔하여 宋나라 수도 汴京에 가서 유학하게 하였다. 한문학의 융성에 따라오는 것은 儒學의 성행이다. 이리하여 유교와 한학은 서로 손을 잡고 더 한층 발달하여 가게 되었다. 이와 같이 高麗일대의 사회의 이면은 불교가 지배하고, 표면은 유학이 성하였다. 新羅시대부터 수입한 유학은 麗朝

15) 崔聖鎬, 《新羅歌謠研究》, 文賢閣, 1984.

에 들어와서는 宋의 朱子學이 수입되어, 불교 專制의 高麗정신계에 이론적인 철학을 이루게 하였고, 동방이학의 터를 비로소 닦게 되었다. 顯宗 12년으로부터 전후 60년간에 걸친 제1차의 大藏經의 간각과 高宗 23년에서부터 시작한 高麗版 大藏經의 출판과 僧 一然의 《三國遺事》, 金富軾의 《三國史記》가 간행된 것은 다 불교와 유교의 성행에 따라온 부산물이다.

光宗朝에 대송 문화교섭이 시작된 후 중엽초기 顯宗朝에 契丹의 침입을 겪고나서부터 그후 德宗朝에서부터 肅宗代까지는 국제적으로 契丹·宋·女眞과의 교섭으로 한가한 틈이 없었고 다음 睿宗代에 이르러서는 宋·遼·金 삼국간에 처하여 국교는 더욱 어수선하여져서, 동왕 2년에는 3년에 걸쳐 女眞을 두번이나 대파하였다. 그러나 睿宗 자신은 風流 文雅로 드날려 조정에서는 크게 宋風을 본받아 문학을 숭상하고 교화에 힘써, 제도 문물이 정비되었다. 권신 李資謙의 전횡과 妙淸의 西京內亂을 겪은 仁宗祖를 지나, 毅宗 이후는 벌써 高麗는 쇠퇴기에 들게 되었다. 毅宗은 국사를 제쳐놓고 宦臣 文人輩와 宴樂에 심취하다가 무신 鄭仲夫들의 반감을 사서 마침내는 普賢院의 참변을 이루고, 그 뒤 明·神·熙·康宗의 4대는 안으로 武臣 令公의 교체 발호(李義旼·慶大升·崔忠獻 및 그의 아들 崔瑀)가 있었고, 밖으로 金의 압박 끝에 高宗대에 이르러서는 金·契丹의 교대 入寇를 입어 蒙古兵의 힘을 빌려 겨우 물리쳤으나, 도리어 그로 인해 蒙古兵의 侵寇를 입어 마침내 高宗 19년(1232)엔 江華로 천도하게 되었으니 高宗一代 46년간이야말로 나라는 극도로 어려워지고, 백성은 도탄에 빠지고 국세는 나날이 쇠약해 갔었다. 그러는 중에서도 최씨 4대(崔忠獻·崔瑀·崔沆·崔曄) (1196~1258) 63년간의 집권을 중심으로 한 귀족계급의 퇴폐적인 향락생활은 그 극에 달하였다. 최씨일족의 무신집권 이후로는 문신의 수난기가 되어 문신은 산야에 파묻혀 花朝月夕에 마음을 팔거나 淸溪水邊의 어옹이 되어 竹林七賢을 사모하며 유유히 세월을 허송하였다.

이와 같이 高麗의 전반기는 內憂外患으로 볼 만한 문화적 발달은 없고 中國의 제도를 모방하는데 따라 宋·元의 儒學에 심취하게 되어 문학은 詩賦에 한하게

되었고 처음에는 六朝의 浮華를 배우다가 점점 唐代의 詩味를 專主하게 되었다. 權臣執權이 끝난 후 元宗朝의 降元의 굴욕과 천도 뒤를 이은 三別抄의 병란, 다음 忠烈王의 荒淫에 뒤따라 外力의 專橫이 날로 심해지더니 마침내 국속은 蒙化一色으로 되어 국가는 위란에 처하게 되었다. 忠宣王을 지나 忠肅王대엔 元에 좌우되어 기강은 해이하고 墨冊政事란 평을 받게 되었다. 忠烈·忠惠의 荒淫과 忠穆·忠定을 지나 恭愍王대에 와선 국세는 결정적인 말기가 되고 말았다.

高麗代 儒·佛이 병행되어 가는 중에 다음과 같은 적폐를 끼치고 말았다. 즉 불교는 高麗人의 생활면에 깊게 침투되어 蒙化와 奢侈의 풍을 조장하고 逸樂과 頹廢에 쏠리게 하여 결국에 가서는 이러한 적폐로 나라를 망하게 하였다. 불가에서 외치는 因果應報·輪廻無常說에 감염된 麗朝의 문인들의 작품은 佛德을 讚頌한 것이 아니면 厭世主義의 문학이 되고 말았다. 安珣·權溥 등의 《四書集註》의 간행은 朱子學 전래의 단서를 지었다. 이리하여 儒·佛 양교는 민심을 지배하여 상층계급엔 頹廢的 享樂思想이 깊이 뿌리박게 되었고, 양교의 철학적 이념이 인생관을 宿命論的·逃避的·隱遁的 사상으로 향하게 하였다. 이와 같이 高麗는 장구한 역사상에 비하면 新羅예술의 계승을 제한 모든 의미에서 문화적으로 암흑시대라 할 수 있다.

朝鮮朝 太祖 李成桂가 漢陽에 도읍을 삼고 27왕 500년간의 국가의 기초를 튼튼히 한 후 국초 약 30년간 즉 太祖·定宗의 3대는 전혀 혁명에 의하여 민심을 수습하게 하는 시기였으니, 私兵의 철폐, 私田의 官收, 新規田制의 확립, 寺有田의 國有化, 寺刹數의 대폭적 감축, 僧侶의 淘汰 등 전조의 모든 幣政을 개혁하였다. 그 중에도 십여년간이나 국민의 신앙을 지배하여 왔고 더욱이 麗代에 들어 와서는 국교의 지위를 굳게 잡고 있던 불교가 朝鮮朝에 이르러서는 鄭道傳 일파의 抑佛論이 시행됨에 미쳐 승려를 八賤에 넣어 대우하고 승려와 사찰을 제한하여 버렸으므로, 불교의 세력은 줄지에 쇠미해졌고, 그후에도 世祖 같은 군주는 스스로 입도까지 하고자 하며 열심으로 僧寺를 보호하였으나 민간생활에 있어서도 신앙과 의식에 절대한 잠재세력을 가지지 않은 것은 아니다. 조선조는 儒敎로 국시를 삼아 정치조

직·사회제도·국민생활은 오로지 이로 통일하여 버렸다.

이렇게 斥佛政策으로 나아가게 된 것은, 첫째로는 새로운 정책을 써서 민심을 收攬할 의도도 있었겠지만, 불교 자체로 볼지라도 麗末에 이르러서는 심히 墮落하여, 승려계급들이 그 본분을 잊어버리고, 돌연히 상류사회에서 지위를 차지해 가지고 정치상·사회상 그 끼친 바 폐해가 막대하였던 까닭이다. 이것은 李太祖가 이것으로써는 도저히 국가와 인민을 수호하여 나아가지 못할 것을 미리 깨달았기 때문이다. 그리하여 개국초부터 곧 억불정책을 써서 그후 몇대를 가지 못해서 불교는 몰락하고 말았다. 이렇게 불교의 세력을 좌절시키는 반면으로 崇儒의 策을 써서 중앙에는 成均館, 지방에는 鄉校 등 교육기관을 세워 그 기능을 발휘케 함에 따라 朱子學은 바야흐로 사상계 및 교육계를 통일하게 되는 문운이 또한 육성의 일로를 걷게 되고, 이제는 불교는 쇠멸하고 儒敎, 특히 주자학의 독점무대가 되었다. 이는 불교문예와 미술공예의 쇠퇴를 초래하고 그저 부패한 도덕률을 지켜 長者에게는 절대복종하라고 가르친 결과 용감스러운 自律精神은 흩어지고 다만 남은 것은 儒敎의 해독뿐이었다. 즉 극단으로 주자학을 숭봉하며 유교의 형식에 돌진한 결과 長衫大笠과 峨冠博帶로 변하여 버린 朝鮮사람은 繁文縟禮의 褥을 입어 점점 文弱하게 되었다.

유교의 선물로서 성장한 봉건적 신분제급의 엄격한 대립은, 가정에서 남녀의 불평등과 家長의 특권이 용인되고 사회에서는 八賤의 계급적 차이가 생겨 常漢이니 中人이니 兩班이니 하여 한 사회 안에서도 여러 갈래의 구별이 생겼고, 다시 南貴北賤의 지방색이 농후해졌다.

朝鮮朝에 들어와서는 宗親·國舅·駙馬·兩班·中人·庶孽·胥吏·賤民과 같은 차별적 사회계급이 엄연히 존재하게 되어 양반의 세력이 강성해지고 공연히 걸만 점잖고자 하는 가면을 쓴 假君子들이 논쟁하는 바는 예의뿐이요 음험한 배타심이 있는 곳마다 四色의 당론이 구구하였을 뿐이었다. 따라서 유교가 한국문학에 미친 점을 보더라도 儒道 이외의 모든 것에 대하여서는 일체 배타주의로 나아가

유교문화 곧 한문학 이외의 문학에 대하여서는 모멸과 박해와 천대를 가하여 한글 반포 이후의 국문으로 된 수수한 한국문학에 대해서도 같은 정신하에서 배타주의로 나아가게 되어 한글문학은 그 발달에 적지 않은 피해를 입게 되었다. 또 유교는 독립적 사상을 주지 못해서 새로운 독창적인 문화활동, 특히 문예운동을 거부하여 新說을 말살하였고, 상상력을 마비시켜 다른 문예, 곧 한문학만을 崇奉케 하였고, 小說 방면도 唐·宋·元·明의 소설을 모방케 하였다.

世宗 28년에 반포된 한글이 점점 지식층에까지 침입하여 문예가 평민화하는 경향이 전개되어, 우리말로 기록된 소설이 특히 宣祖 이후로부터 시작하여 肅宗 때 가장 융성하여 많은 작품을 내었다.

Ⅲ. 勸佛思想의 概觀

念佛이란 원래 Buddha-manasikara 또는 Buddha-anusmrti라고 하는 어원을 갖는데, 그 뜻은 佛의 功德이나 相好 등을 마음 속으로 생각하는 것이다. 그러므로 이念佛의 뜻 속에는 불교의 교조 釋迦牟尼佛을 비롯한 모든 부처님이 그 대상 속에 포함된다. 그러나念佛의 일반적인 개념은 阿彌陀佛을 그 대상으로 하고 있다. 阿彌陀佛은 누구인가? 阿彌陀佛의 梵語는 Amita이고, 그 뜻은 無量壽 또는 無量光인데, 그 어원이 Amṛta에서 나와 Amita가 되었다는 설과, 그 어원을 Amitayus(無量壽)와 Amitabha(無量光)에서 구하여 이 두 단어의 후반부가 떨어져 나가 Amita가 되었다는 설로서, 물론 中國에서 音譯하여 阿彌陀라 하였고 意譯하여 無量壽 또는 無量光이 된 것이다.

과거 久遠劫前에 世自在王如來가 이 세상에 出現하였을 때 한 國王이 부처님의 설법을 듣고 出家하여 沙門이 되었는데 그 이름은 法藏比丘였다. 法藏比丘는 여러 劫 동안의 修行을 거쳐 48大願을 성취하여 成佛하였는데 그 이름이 바로 阿彌陀佛인 것이다. 이 阿彌陀佛이 계시는 곳이 바로 極樂이라는 곳인데, 阿彌陀佛이 48대원을 모두 성취하여 성불하였기 때문에 이곳은 고통이 없고 樂만이 있고,

누구든지 阿彌陀佛의 名號를 至誠으로 부르면 極樂往生케 된다는 것이다. 念佛의 개념은 극락에 계시는 阿彌陀佛에 대해 그 功德이나 相好를 마음 속으로 생각하는 것이다. 念佛에는 흔히 稱名念佛·觀像念佛·觀想念佛·實相念佛 등의 4가지를 든다.

韓國에서 염불이 행해진 것은 新羅時代 이후의 일이다. 그리하여 新羅에서는 念佛에 대한 사상적 논의가 활발히 이루어졌으며¹⁶⁾ 한편 그와 같은 念佛思想과 더불어 실제 修行 實踐面에서 念佛義禮도 행하고 있었다.

元曉는 隱密의 十念과 顯了的의 十念을 주장하여, 念佛이란 稱念(稱名念佛)이나 觀念(觀相念佛) 그 어느 것에도 치중하지 않은 것이라 하고 있다.¹⁷⁾

淨土란 중생들이 최후로 회귀하는 곳으로, 念佛로서 最善眞美의 세계인 極樂淨土에 중생들이 왕생하도록 길을 밝혀주고 권면하는 사상을 勸佛思想이라고 말할 수 있다. 衆生들에게 있어서는 어려운 불교교학의 연구나 출가수행의 선불교보다는 念佛을 통한 불교신앙이 그들에게는 가장 적합한 불교 신앙이다. 衆生들은一念으로 阿彌陀佛을 念頌할 때 그들이 바라는 極樂世界에 왕생할 수 있는 것이다.

西方淨土 敎主인 阿彌陀如來의 입장에서는 어떻게 하여야 중생들을 자기의 佛國土로 받아들일 것인가, 또 중생들은 어떻게 하여야 濁惡의 穢土를 離脫하여 淨土에 왕생할 것인가 하는 것이 그 관심사이다. 현실에서 이상으로, 苦에서 樂으로 이르는 因과 果의 필연적 관계가 성립되어야 하는 것인데, 이에 阿彌陀佛은 그의 大願에 의거 衆生濟度를 목적으로 하는 구원방법을 마련하고 있는 것이다. 곧 他受用應化土로서의 극락의 국토는 이미 十劫前에 아미타여래의 願力에 의하

16) 新羅에 있어 法位·義寂·元曉·憬興 등이 念佛修行의 기본이 되어진다고 생각되는 十念에 대하여 많은 論議를 하고 있음이 그것이다.

《遊心安樂道》, 《無量壽經宗要》, 《韓國佛敎典書》 新羅時代篇

17) 安啓賢, 《新羅淨土思想史研究》, 亞細亞文化社, 1976.

여 만들어지 곳이다.¹⁸⁾ 그 곳은 누구든지 언제나 갈 수 있도록 되어 있기 때문에, 衆生側에서 往生의 因을 발할 때, 極樂往生의 果가 이루어지는 것이다.

극락에 가려면 먼저 지성으로 그각이 실재함을 믿고 또 자기 자신이 往生極樂 할 수 있는 능력을 본래 가지고 있음을 믿어야 하며, 그 다음에는 定·散 二行에 의하여 수행하되 그 마음이 가는 바 모든 방향을 오직 극락 한 곳으로만 돌리는 굳은 의지력이 있어야 한다. 이것이 이른바 ‘具三心正依二行’이며 왕생극락의 기본조건이다.

‘定’은 ‘息慮而哇心’이요 ‘散’은 ‘發惡而修善’이다. 定·散 二行을 반드시 兼修 할 필요는 없다. 각자의 개성에 따라 定行만을 修하든 散行만을 修하든 또는 兩行 兼修하든 往生極樂에는 지장이 없다. ‘定’과 ‘散’ 본래 一體의 兩面인 고로 그 어디에서 시작해도 이르러서는 兩自兼行이 저절로 이루어지기 때문이다.¹⁹⁾

往生極樂을 원하는 자는 누구든지 자기 자신이 살아 있는 동안에 자기가 직접 完修해야 하며 살아서 이 조건을 완수하면 그 즉시 혹은 임종시에 왕생극락한다. 그런데 살아서 극락수행을 못한 사람이 죽어 매장된 다음에라도 타인의 ‘緣起難思之力’과 ‘大灌頂光眞言加持土沙之力’에 의하여 그 埋人이 왕생극락할 수 있다. 그러나 이때에도 타인으로 하여금 자기를 위하여 ‘加持土沙之力’을 발휘하게 하는 그 ‘緣起難思之力’은 역시 埋人 그 자신에게 있다고 보아야 한다.

阿彌陀여래께서는 극락을 마련해 놓고 그곳으로 가는 길을 가르쳐 주었을 뿐이고, 그곳에 가고 아니 가고는 전혀 인간의 ‘發心’ 여부에 달려 있다. 아무리 阿彌陀佛의 願力이 크고 悲智가 원만하시지만 인간자신이 다만 一念이라도 지성으로

18) 元義範, 〈極樂과 天國의 來世觀의 比較〉, 《佛敎學報》第6輯, 東國大學校 佛敎文化研究所, 1969.

19) ‘定’에는 稱名念佛·心念佛·觀佛念佛의 3종이 있고, ‘散’에는 ‘世善修行’·‘戒善修持’·‘出世善證得’의 3종이 있다. ‘但能決定往生必往無疑’라고 있으니 이는 定行만으로도 往生極樂이 가능함을 말함이고, 또 ‘淨土因成自然到’·‘自作自受莫怨他’라고도 있음은 散行만으로도 往生極樂이 가능함을 말한다.

念佛하지 않으면 그런 인간은 阿彌陀佛도 왕생극락을 못 시킨다. 피상적으로 생각하면 사람이 할 일이 이렇게 쉽게 마련된 것은 지성으로 염불만 하여도 되는 것은 왕생극락이 전혀 他方의 구원임을 의미하는 것 같지만, 사실은 이렇게 인간이 할 일이 쉽고 간단하게 마련된 사실이 도리어 인간의 자기구원의 힘을 과시함이며 왕생극락이 거의 완전히 자력적임을 웅변적으로 말하여 주고 있다.²⁰⁾

《淨土三部經》을 토대로 왕생방법을 말하면 《無量壽經》에서는 왕생의 因을 ‘念佛’과 ‘諸行’등 두 가지로 說하고, 娑婆世界의 중생은 이 두 가지 방법 중 어느 하나를 수행해도 왕생목적을 달성할 수 있다고 說하고 있다.²¹⁾

念佛의 특성, 한계, 목적, 방법을 살펴보자. 먼저念佛의 特性을 禪과 비교하여 볼 때 첫째로 根機에 관계없이 모든 사람에게 열려 있다는 점이다. 이느 禪이 上根機人에 대한 실천형태임에 비해,念佛은 根機에 구애를 받지 않는다는 뜻이다. 특히《觀無量修經》에서는 중생을 上品上生에서 下品下生에 이르는 三輩九品の 등급으로 나누어 根機에 맞는 왕생법을 설하여 모든 중생들로 하여금 極樂往生토록 하고 있다.²²⁾

이에 대해 藤吉慈海는 “淨土敎가 萬機普益이라고 할 수 있는 것처럼 賢愚·男女·老幼를 불문하고 일반에게 수용하기 쉬운 가르침이며 또한 실천임에 대하여, 禪은 확실히 선택된 사람의 종교이고 강한 의지력과 용맹한 남성적 정진 노력을 필요로 한다”고 말하고 있다.²³⁾

둘째로 장소의 구애를 받지 않는 점인데, 禪이 이상적인 장소로서 禪房과 같은 곳을 요구하지만,念佛의 경우는 定心の念佛보다는 散心の念佛이라고 하여 마음의 혼란한 상태 그대로에서 稱名念佛을 행하기 때문에 별도의 장소가 필요없는

20) 元義範, 앞의 논문, pp. 120-3

21) 《無量壽經》 卷下.

22) 《無量修經》, 〈大正藏〉12, pp. 344-346.

23) 藤吉慈海, 〈定土と禪〉, 玉城康四郎 編, 《佛敎の比較思想論的研究》, 東京: 東京大出版會, 1981, pp. 617-620.

것이다. 물론 정신을 통일시키고 주위의 잡음을 없애기 위해 목탁을 두드리면서 하는 念佛도 있지만 대체로 何時・何處를 막론하고 행할 수 있는 것이 念佛이다.

셋째로 修行이 쉬운 점인데, 禪의 경우와 같은 그러한 방법 및 여러가지 규범이 필요 없으므로 자연히 쉬울 수밖에 없다.

넷째로 종교적 감흥을 쉽게 느낄 수 있는 점이다. 이는 念佛이 사람들을 신앙의 세계로 인도함과 동시에 道力을 기르고 일종의 종교적 체성을 확립하는 것이다.

다음으로 念佛의 한계성을 禪과 비교하여 볼 때, 첫째로 神祕化・呪術化할 우려가 있는데 이것은 인간의 마음 속에 내재해 있는 信心이 염불로 되어 나타날 때 그 종교적 작용은 이성적 판단을 초월한 행동을 할 수 있으므로 신비화할 우려가 있는 것이고, 念佛에는 원래 呪術的 요소가 있다. 그 이유는 梵語의 Amita를 원어 그대로 音譯해서 부르고 있다는 점 때문이다. 둘째로 他力依存的이 되기 쉽다는 점인데 普照는 그의 저술인 《念佛要門》에서,

“근래 白衣의 邪徒가 十惡八邪를 끊지 않고 五戒十善을 닦지 않을 뿐 아니라 私情에 얽매어 妄想으로 念佛하며 邪願을發하여 西方에 往生하고자 하는데 이는 잘못된 일이다.”²⁴⁾

라 하고 있다. 이와 같은 普照의 주장은 念佛 자체에 대한 부정적 태도가 아니라 念佛修行을 함에 있어서는 十惡八邪를 끊고 五戒十善을 행하고 참회하며 念佛을 하여야 된다는 자력에 의한 念佛觀을 밝히고 있는 것이라 할 수 있다.²⁵⁾ 여기에서 他者は 阿彌陀佛이 되는데, 이의 보다 명확한 표현은 ‘南無阿彌陀佛’이다. 이는 “阿彌陀 부처님께 歸依한다.”는 뜻이 되어 결국 往生淨土의 전체를 阿彌陀佛에게 맡긴다고 하는 의미가 되는 것이다. 이런 의미로 본다면 염불은 他力・依存的이

24) 李鐘益, 《高麗普照國師の研究》, 프린트본, 1973, p. 506.

25) 洪潤植, 《韓國佛教史의 研究》, 敎文社, 1988, p. 367.

되고 만다는 한계성을 지니게 된다. 셋째로 狂信의이 될 우려가 있다는 점인데, 念佛이 쉽게 정신통일을 가져오므로 이에 대해 무비판적으로 修行을 해 나갈 우려가 있다는 것이다.

지금까지 他力을 佛에 대한 盲目的 依他性으로만 보았는데, 이것을 他力の 自力化라고 해석할 수 있다는 것이다. 어떤 修行者가 佛力에 의한 성취를 하려고 열심히 念佛을 행하면 그는 반드시 그에 상응하는 힘을 얻게 되는데, 그가 念佛修行을 행하지 않았을 때보다 信心이 강해진다는 것이다.²⁶⁾

念佛의 목적은 淨土에 往生하는 것이며, 勸佛思想은 중생들에게 일심으로 염불하여 五濁의 세상에 빠지지 말고 권선하여 정토왕생하라는 사상이다.

念佛方法은 一心不亂, 至一念으로 彌陀本願을 믿고 극락이 실존함을 믿어야 하는 信心이 있어야 한다. 念佛往生の 方便으로는 念佛往生과 積善往生이 있다. 念佛往生에 대해 《淨土經》에서는,

若有善男子善女人 聞說阿彌陀佛 執持名號 若一日 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 必不顛倒 卽得往生 阿彌陀佛極樂國土”²⁷⁾

라고 하여, 중생이 阿彌陀佛의 말을 듣고 명호를 계속 念하여 마음이 어지럽지 않으면, 그 사람이 임종시에 마음이 뒤바뀌지 않으면 往生淨土한다는 것을 깨우쳐 줌으로써 勸佛하고 있다. 또,

“諸有衆生 聞其名號 信心勸喜 乃至一念

至心廻向 願生波國 既得往生 往佛退轉”²⁸⁾

26) 鄭仁鎬, 〈韓國禪家の 淨土觀에 대한 考察〉, 東國大 大學院 碩士學位論文, 1982.

27) 《淨土經》

28) 《無量壽經》卷下.

라는 표현은, 중생이 阿彌陀佛의 명호를 듣고 일념으로 往生을 원할 때 往生할 수 있음을 말해 줌으로써, 念佛이 淨土往生の 根底임을 說하고 있다.

淨土에 있어 수용되어지는 일체의 공덕은, 이미 본원을 信樂함에 있어 부여되어진 것이다. 경문에서 “彼國에 태어나면 모두 正定の 聚에 往하다.”라고 하여 淨土를 왕생인과의 관계에 의해서 나타내고 있는 것이다. 다시 말하면 求道者의 願生의 염을 生記시키는 것이다. 이에 의하여 그 淨土를 莊嚴하는 彌陀의 명호를 듣고 信心歡喜하고 “彼國에 願生하고자 하면 곧 왕생을 얻어 不退轉에 往한다.”고 說해진 所以도 領解되어지는 것이다.²⁹⁾ 따라서 염불은 어떻게 하느냐가 문제이다. 念佛에 대해서 知訥은,

“念佛이란 動·靜·語·默 어느 때이든지 부처님 마음을 그렇게 맑고, 밝고 환하게 하는 데에 주안점을 두고, 마음이 三昧의 경지에 거처 眞如한 圓覺의 마음이 되도록 하는 그것”³⁰⁾

이라고 정의했다. 이와 같은 念佛을 권하는 이유는 念佛을 함으로써 往生淨土할 수 있다고 믿기 때문이다. 결국 ‘勸佛思想’은 衆生들로 하여금 일심으로 念佛하여 淨土往生하라고 권하는 것이 중심이라고 할 수 있다. 그래서 《普勸念佛文》이 만들어져 널리 읽혔고, 그 속에 있는 〈王郎返魂傳〉이 說話되기도 했다.

IV. 作品에 나타난 勸佛思想

일번으로	염불하고	일번으로	충효하쇼
염불하면	불법이요	충효하면	요순이니
충효가져	입신하고	염불가져	안양가세

29) 洪潤植, 《淨土思想》, 經書院, 1980, p. 97.

30) 李箕永, 《宗教史語》, 韓國佛教研究院, 1978, p. 183.

니가먼저	염불하야	나의명호	외오시면
비감심을	이루워서	기리기리	염불하소
육년고형	염불하야	극락으로	들어가니
설산고형	육년기나	염불일성	최귀하다
자조자조	염불하야	불국으로	어서가세
미워함이	탐심이오	권한것이	염불이라
사사오옥	다바리고	오직염불	어서하고
신심으로	염불하면	극락도사	이미타불

〈勸佛歌〉

붓다는 6년간 苦行으로 修道하여 見性하였으니 衆生들은 貪心을 미워하고 四邪³¹⁾를 행하지 않으며 五慾(財慾, 食慾, 色慾, 名譽慾, 睡眠慾)을 버리고 부처님의 교법을 믿어 의심이 없는 十信³²⁾으로 나의 名號를 외우며 念佛하면 成佛할 수 있다고 했다. 그리고 나라에 忠誠하고 父母에 孝道하면서 一心으로 念佛하여 마 음의 고향인 佛國으로 歸依하라는 내용이다.

국왕님께	하직하고	부모님께	하직하고
명산을	츠즈들어	염불수행	들어가니
雲霞는	자자잇고	시니물은	말갯는디
두견이논	슬피울고	춘풍명월	췌이로다
영산회상	불보살의	선열식이	저아닌가

31) 四邪 : ① 下口食 : 논 · 밭길을 갈며, 탕약을 지어서 생활하는 것

② 仰口食 : 천문학을 연구하여 이로써 생활하는 것.

③ 方口食 : 富豪에게 아첨하여 그 수입으로 생활하는 것.

④ 維口食 : 呪術 · 卜術 · 觀相業으로 생활하는 것.

32) 十信 : ① 信心 ② 念心 ③ 精進心 ④ 慧心 ⑤ 定心 ⑥ 不退心 ⑦ 護法心 ⑧ 迴向心 ⑨ 戒心 ⑩ 願心

진미에	유정호야	날바리고	가는 등도
千辛萬苦	수홀 자에	니원망을	바이마소

〈念佛歌(Ⅰ)〉

〈念佛歌(Ⅰ)〉은 儒家에 태어난 三淵의 작인데 영의정을 지낸 부친 金壽恒을 여의자 人生無常을 느껴 佛典에 잠기어 슬픔을 잊고 이 작품을 창작한 듯하다.

國王 및 父母兄弟 등과 俗世의 인연을 끊고 名山大刹을 찾아가서 念佛修行하니 有相無相悉有佛性임을 통감하게 된다. 三期末에 一心으로 念佛하여 成佛하지 못하고 輪廻하면 누구에게도 원망할 수 없다는 것이다.

念佛은 부처님의 상호를 관찰하면서 그 공덕을 생각하여야 하며 입으로 阿彌陀佛의 명호를 一心으로 불러서 악업의 장애를 제거하는 것이다.

念佛往生願은 阿彌陀佛 48願의 제 18원으로 阿陀佛佛의 제도를 믿고, 念佛하는 衆生은 반드시 西方極樂淨土에 往生케 하겠다고 서원한 阿彌陀佛의 원력이다.

자재천상	마하궁은	고성염불	부서진다
염라대왕	명부에는	十念이면	삭제된다
백학공작	앵무새는	오곤오력	염불한다
가릉빈가	공명조는	助道正道	염불이다
수기심정	이불토는	唯心정토	염불이요
시심장불	마음불이	자성미타	염불이라
고성염불	무성염불	모두다	극락가네
유타염불	재일이다	지성으로	염불하세
어화우리	동무들아	노는입에	염불하세

〈念佛歌(Ⅱ)〉

極樂의 마하궁에는 항상 念佛소리가 언제나 들린다. 그러므로 사바세계의 衆生

들은 十念³³⁾을 하든지 입으로 ‘나무아미타불’ 하고 열번을 외우든지 또는 ‘청정법신 비로자나불’ 등 十佛名³⁴⁾을 외우면 地獄을 統治하고 있는 閻羅大王(閻摩王)의 명부에서 삭제되어 死後에 地獄의 種類가 많지만 여가를 면할 수 있다는 것이다. 창공을 날으는 백학공작 극락조와 雪山에 사는 共明鳥 등 卵生들도 觀法을 돕는 道法인 助道와 無漏의 眞正한 道인 正道를 五根³⁵⁾ 五力³⁶⁾으로 念佛한다는 것이다. 淸淨한 마음으로 至誠껏 念佛하면 누구나 明心見性할 수 있다고 했다. 즉 自性彌陀 唯心淨土를 자기 마음 가운데 본래 갖추어 있는 성품이 부처와 다르지 않아서, 迷하면 凡夫되고 覺하면 부처되는 것으로, 아미타불이나 극락정토도 먼 곳에 있는 아니고, 오직 자기 마음 가운데 있음을 강조하였다.

一鵬스님도 “마음이 본래 불이요, 불이 본래가 마음인데(心自本來佛 本來佛自心) 마음은 佛에서 비롯되는데, 佛 밖에 어찌 마음이 있을 소냐(自心爲自佛佛外有何心)”³⁷⁾라고 했다.

불단의 同義語로서 다음과 같은 十號가 자주 사용된다.

- ① 如來：진리의 體現者
- ② 應供：세상의 供養과 존경을 받을 만한 자
- ③ 正等覺者：올바른 깨달음을 얻은 자
- ④ 明行足：知와 行이 완전한 자
- ⑤ 善逝：훌륭하게 완전한 자
- ⑥ 世間解：세문을 완전히 안 자

33) 念佛·念法·念衆·念戒·念施·念天·念休息·念安般·念身·念死

34) 청정법신비로자나불, 원만보신로사나불, 천백억화신석가모니불, 당래하생미륵존불, 서방무량수불, 시방삼세일체제불, 대성문수사리보살, 대행보현보살, 대비관세음보살, 대지세지보살, (재존보살마하살마하반야바라밀)

35) ① 信根：-에 믿음을 주다, 믿음, ② 精進根：용기, 힘, 효력 ③ 念根：기억, 회상 ④ 定根：결합, 성취, 정착 ⑤ 慧根：정보, 식별, 판단, 지혜, 이해

36) 信力·精進力·念力·定力·慧力

37) 徐京保, 《달과 구름 그리고 바람과 禪》, 虎岩文化社, 1982, p. 101.

⑦ 無上土 : 최상의 인간

⑧ 調御丈夫 : 사람을 調御하는데 있어서 훌륭한 능력을 가진 자

⑨ 天人師 : 神들과 인간의 教師

⑩ 世尊 : 福德을 갖춘 자

이밖에 붓다는 大師 · 道師 · 牟尼 · 大仙 · 一切智 · 福 등으로 불리워지고, 또 太陽 · 牧牛 · 獅子 등에 비유될 때도 있다.³⁸⁾

貪瞋煩惱	소멸하고	염불심이	절노나며
염불식힌	공덕으로	이극락에	나왔노라
저우十念	염불하고	이극락에	나왔노라
내지십악	五逆人이	임종시에	이르러서
지옥악상	나타나되	내명호를	지성으로
열편만	일커러도	염불소리	한마디에
팔십억겁	생사죄가	춘설갓치	녹아지고
下品往生	한다하니	大矣哉라	아미타여
직금염불	하는사람	발서극락	백성이라
사후지옥	가을것을	즉금념불	공덕으로
唐나라에	正眞이와	宋나라에	道完이는
비구니의	몸으로서	염불하고	왕생하며
다만발심	염불하면	아니가리	늑잇는가

〈勸往歌〉

念佛하기 위한 念佛心에 가장 경계해야 할 것이 煩惱이다. 나라고 생각하는 사정에서 일어나는 나쁜 경향의 마음 작용 곧 눈 앞의 苦와 藥에 迷하여 貪心 · 瞋心 · 痴心 등에 의하여 마음에 동요를 일으켜 몸과 마음을 너란하는 煩惱가 일어나

38) 李箕永, 《佛敎概論》, 韓國佛敎研究院, 1985, pp. 17-18.

면 勸佛해도 소용이 없다. 煩惱에는 六惱 <慍惡 · 怒 · 怨 · 燥 · 忿>과 108煩惱 그리고 8萬 4千 煩惱 등이 있다. 衆生은 煩惱로부터 解脫함으로써 自由의 佛性이 드러나는 法이전만 오히려 번뇌에 사로잡혀 ‘動搖와 散亂과 利己主義와 갈등대립과 그런 樣相’ 속에서 방황하고 있다는 것이다. 煩惱란 결국 自己의 무엇에 붙잡혀 있어서 자유스럽지 못한 데서 생기는 괴로움이며 그 마음의 괴로워하는 상태인데 이 상태는 어떤 現象의인 物을 통한 것이 아니다. 곧 마음과 몸을 괴롭게 하는 妄念이다. 이같이 十惡을 행한 衆生이나 五逆罪人³⁹⁾도 부처님의 名號를 一心으로 稱名念佛을 열번만 하면 80億劫의 生死의 重罪를 감한다고 《無量壽經》에 說하고 있다. 비구나는 말할 것도 없이 衆生은 누구든지 지성으로 念佛하면 極樂往生할 수 있다고 했다.

귀천남녀	노소업시	나의명호	외오니면
惡趣중에	아니가고	극락으로	바로갈줄
사십팔원	세워시니	世網에	걸닌사름
불국으로	인도하니	즐거부터	염불하소
인간빅발	압히업서	서산낙일	민망하니
십이시중	쥬아업시	미타성호	외우쇼서

〈回心曲〉

남녀노소 누구나 부처의 명호를 부르면 악한 것이 원인이 되어 태어나는 三惡趣 즉 三惡道 (지옥, 아귀, 축생)의 輪廻를 면하여 極樂으로 갈 수 있다는 것이다.

39) 小乘五逆: ① 殺父, ② 殺母, ③ 殺阿羅漢, ④ 破和合僧, ⑤ 出佛身血.

大乘五逆: ① 塔寺를 파괴하고 經像을 불사르고, 三寶의 재물을 훔침.

② 三乘法을 비방하고 聖敎를 경천하게 어김.

③ 스님네를 욕하고 부림.

④ 小乘의 五逆罪를 범함.

⑤ 因果의 道理를 믿지 않고, 惡口 · 邪淫 등의 十佛善業을 짓는 것.

衆生の 凡事에 집착하지 말고 자기의 소원을 세워 주야로 아미타불의 명호를 외우면 成佛할 수 있다고 했다. 一心으로 念佛하면 無常五把 즉 염라대왕이 두려워하는 다섯, 즉 ① 크게 착한 사람(大善人) ② 일평생 채식을 지키는 사람(持長齋) ③ 참선하는 사람(參禪客) ④ 염불하는 사람(念佛人) ⑤ 수도하는 사람(修道人)은 五魔⁴⁰⁾도 마음대로 할 수 없으니 心念念佛하면 解脫할 수 있다는 것이다.

죽죽염불	아미타불	아미타불	친견하고	〈往生曲〉
염불공덕	하연난야	착한사람	불너되려	〈悔懺曲〉
발원참회	깊이하어	육자염불	지성으로	〈六甲十王願佛歌〉
염불공덕	많이하소	내내생생	극락왔네	〈月印千江曲〉
지성으로	염불하야	극락세계	드러가서	〈四諦歌〉
임중에	염불하야	극락왕생	바로그리	〈僧元歌〉
노는입에	염불하어	왕생극락	천도하세	〈懣死別曲〉

이와같이 勸佛歌辭의 中心內容은 一切의 念佛만이 極樂淨土에 왕생할 수 있게 하니 누구나 게으르지 말며, 一心으로 ‘心念念佛’, ‘觀照念佛’, ‘稱名念佛’에 힘쓰라는 내용으로 일관되어 있다.

V. 結 論

高麗末期 懶翁和尚의 〈西往歌(1)〉로부터 출발하여 朝鮮朝時代를 거쳐 최근에 까지 연면히 계승되어 온 佛敎歌辭는 주로 승려들에 의해 지어져 불교신도들에게 佛德을 예찬하고 佛法修行을 권면하는 내용으로 되어 있다. 이러한 불교가사에는

40) ① 天魔: 修道人을 방해하는 마귀 ② 罪魔: 죄 짓도록 하는 마귀 ③ 行魔: 선행을 방해하는 마귀 ④ 憊魔: 탐욕과 성내도록 하는 마귀 ⑤ 死魔: 죽음으로 이끌어 가는 마귀.

淨土思想・因果思想・勸佛思想・無常思想 등이 현저하게 나타나고 있는데, 본고에서는 불교가사 70편을 대상으로 하여 불교가사에 나타난 불교사상중 勸佛思想에 국한해서 살펴 보았다.

勸佛思想이란 중생들이 極樂淨土에 往生하기 위해서는 阿彌陀佛의 공덕이나 상호를 입으로 외우거나 마음속으로 생각하는 念佛을 하라고 하는 것이다. 〈勸佛歌〉에서는 나라에 충성하고 父母에 효도하면서 일심으로 念佛하여 부처님께 歸依하라 하였고, 〈念佛歌(1)〉에서는 일심으로 念佛하여 成佛하지 못하고 輪廻하면 누구에게도 원망할 수 없다 하였으며, 〈念佛歌(2)〉에서는 淸淨한 마음으로 지성껏 念佛하면 누구나 明心見性할 수 있고 地獄의 명부에도 삭제된다고 했으며, 〈勸往歌〉에서는 念佛心에 가장 경계해야 할 것이 煩惱라 하고, 衆生은 누구든지 지성으로 念佛하면 極樂往生한다고 하였으며, 〈回心曲〉에서는 남녀노소 누구나 念佛하면 輪廻를 면하여 極樂으로 갈 수 있다고 하였다.

佛敎歌辭는 高麗末로부터 시작해서 오랜 세월에 걸쳐 수많은 작품이 지어졌을 것이나, 지금까지 발굴되어 정리된 것은 70여 편 뿐이다. 그밖에 학계에 발표되지 않고 묻혀 있는 작품도 상당수 있을 것으로 사료된다. 추후 작품이 발견되는 대로 본논문을 보완해서 계속 연구해 볼 계획이다.

參 考 文 獻

- 姜學榮, 〈韓國佛敎歌辭에 나타난 淨土思想研究〉, 明知大 大學院 碩士論文, 1981.
- 高光榮, 〈佛敎歌辭에 나타난 諸思想研究〉, 國民大 教育大學院 碩士論文, 1984.
- 權寧徹, 〈閨房歌辭 各論〉, 蜚雪出版社, 1986.
- 金起東, 〈國文學上の 佛敎思想 研究〉, 東國大 佛敎文化研究院, 佛敎學報 第2輯, 1964.
- 金東華, 〈大乘佛敎思想〉, 《佛敎思想大典》, 1970.

- _____, 佛教通信教育院, 1983.
- 金雲學, 《韓國佛教文學 研究》, 玄岩新書, 1970.
- 金周坤, 〈回心曲 研究〉, 大邱韓醫科大學 論文集 第4輯, 1986.
- _____, 〈懶翁歌辭에 나타난 淨土思想 研究〉, 慶山大學 論文集 第8輯, 1990.
- _____, 〈佛教歌辭에 나타난 無常思想 研究〉, 《大邱語文論叢》 第9輯, 大邱語文學會, 1991.
- _____, 〈佛教歌辭에 나타난 淨土思想考察〉, 《大邱語文論叢》 第10輯, 1992.
- _____, 〈佛教歌辭에 나타난 因果思想研究〉, 《香山 卞廷煥 博士 華甲紀念 韓國學論叢》, 1992.
- 金泰坤 外 7人, 《韓國宗教》, 圓光大 宗教問題研究所, 1973.
- 柳玵善, 〈歌辭에 나타난 思想的 影響에 대하여〉, 全南大 論文集 第14輯, 1968.
- 朴晟義, 《韓國文學背景研究》(上)·(下), 二友出版社, 1980.
- 徐京保, 《달과 구름 그리고 바람과 禪》, 虎岩文化社, 1982.
- 徐元燮, 《歌辭文學研究》, 螢雪出版社, 1978.
- 安啓賢, 《韓國佛教史 研究》, 同和出版社, 1982.
- 玉城康四郎 外, 鄭舜日 譯, 《中國佛教의 思想》, 民族社, 1989.
- 禹貞相·金煥泰, 《韓國佛教史》, 신흥출판사, 1976.
- 元義範, 〈極樂과 天國의 來世觀의 比較〉, 《佛教學報》第6輯, 1969.
- 李箕永, 《佛典解說》, 韓國佛教研究院, 1978.
- 李能和, 《朝鮮佛教通史》, (上)·(中)·(下), 景仁出版社, 1968.
- 李相寶, 《韓國佛教歌辭全集》, 集文堂, 1980.
- _____, 〈淨土에의 沒入과 歸依〉, 《佛教文學研究 入門》, 韓國佛教文學史研究會, 同和出版社, 1991.
- 李英茂, 《韓國의 佛教思想》, 民族文化社, 1987.

鄭泰燦,〈思想的 背景에 對한 考察〉,《佛教學報》第12輯,東國大,1975.

趙明基 外 33人,《韓國思想의 深層 研究》,宇石,1986.

韓國文學研究所 編,《韓國佛教文學研究》(上)·(下),東國大學校 出版部,
1988.

韓基斗,《韓國佛教思想研究》,一志社,1980.

洪潤植,《淨土思想》,經書院,1986.