한국문학논총 제 30 집(2002. 6) pp. 175~195

고려시대 佛敎詩歌의 轉變과 그 性格

정 천 구*

차 례

1. 머 리 말
2. 均如와 향가
3. 義天과 佛敎詩
4. 慧諶과 禪詩
5. 懶翁과 가사
6. 마 무 리

1. 머 리 말

중세 동아시아에서는 한시와 자국어시가 공존하였다. 한시는 '詩'라고 하였고, 자국어시는 '歌'라고 하였다.[1] 詩가 상층의 기록문학이었다면, 歌는 상층과 하층이 공유하는 구전문학이면서 기록문학이었다. 詩는 낭송되었고, 歌는 노래로 불리어졌다.

그런데, 근대에 이르러 자국어시도 '詩'라고 일컬어지면서 그 이전의 '詩'는 '漢詩'라고 명명하는 변화가 일어났다. 따라서, 한문을 사용한 詩와 자국어를 사용한 詩를 구분하기 위해서는 '漢詩'라는 용어를 사용하는 것이 유익하다. 이와 함께 '漢詩'의 짝으로 歌 대신에 '歌謠'라는 용어를 쓰기로 한다.[2]

---

* 부산대학교 국어교육과 강사.

1) 이에 대해서는, 조동일, 「한시의 같고 다른 양상」, 『하나이면서 여럿인 동아시아 문학』, 서울: 지식산업사, 1999에서 자세하게 논하였다.

2) '歌謠'에 '民謠'와 상통하는 면이 있기는 하지만, '歌謠'는 구전과 기록의 특성을

중세문학에서 한시와 가요는 공동문어와 자국어, 상층과 하층, 기록과 구전, 낭송과 노래 등 다양한 측면에서 상호보완의 관계를 형성하였다. 이는 불교시가에서도 예외가 아니었다. 그 가운데서도 고려시대의 불교시가는 한시와 가요의 공존과 변화를 특히 잘 보여주고 있어 주목된다. 고려전기 均如와 義天, 고려후기의 慧諶과 懶翁 등의 시가를 통해 그 점을 확인할 수 있다. 본고에서는 이들 승려들의 작품이 그들의 사상 및 역사인식과 무관하지 않다고 보고, 이에 대한 분석과 고찰을 통해 고려시대 불교시가의 轉變과 그 성격의 일단을 밝히고자 한다.

본고의 논의를 위해서 먼저 용어를 정리할 필요가 있다. 불교시가, 불교한시, 불교가요 등이 그것이다. 불교시가는 붓다의 가르침[佛敎]을 주제 또는 소재로 하는 시가를 총칭하는 용어로, 크게 佛敎漢詩와 佛敎歌謠로 나눌 수 있다.[3] 불교한시에는 찬시, 게송, 선시 등이 포함되는데, 특정한 종파나 사상과 관계없이 수행자로서의 번뇌와 갈등, 수행에 따르는 부수적인 생활의 단면들, 자연과의 정신적인 대화 등을 표현한 시는 '불교시'라고 지칭하기로 한다.[4] 이 점에서 불교시는 선승이 선적 체험이나 선사상을 표현한 禪詩와는 다르다. 불교시는 승려라면 누구나 지을 수 있고 또 특정한 시대에 국한되지 않지만, 선시는 선종 성립 후에 선승이나 선수행을 하는 이들에 의해 창작된 것으로 역사적 성격이 강하다. 불교가요로는 불교사상을 표현하거나 교화를 위해 지어진 불교향가와 불교가사를 지칭한다. 균여와 나옹의 작품이 대표적이다.

이와 같이 불교시가의 여러 하위 갈래가 고려 전 시기에 걸쳐 차례로 등장하였음에도 이를 총괄하여 통시적으로 논의한 경우는 드물었다. 김성배, 이종찬, 이상보, 박재금 등의 연구에서 통시적인 고찰의 일면을 엿볼 수 있을 뿐이다.[5]

함께 지닌다는 점에서 차이가 있다. 民謠는 구전되기만 하므로 온전히 전하는 작품을 찾아보기 어렵다. 고려속요나 한역시와 같은 것도 民謠의 잔상을 엿볼 수 있게 하지만, 민요 본래의 모습을 그대로 보여주는 것은 아니다. 따라서, 고려속요나 한역시도 歌謠에 속한다고 할 수 있다.

3) 김성배, 『韓國 佛敎歌謠의 硏究』, 아세아문화사, 1973에서는 불교한시와 불교가요를 구분하지 않고 이 둘을 모두 '불교가요'라고 지칭하였다.

4) 이진오, 『한국불교문학의 연구』, 서울: 민족사, 1997, 42쪽.

5) 김성배, 앞의 책(고려 불교가요에 해당하는 부분은 동국대학교한국문학연구소 편, 『한국불교문학연구』(하), 동국대출판부, 1988, 171-209쪽에 재수록되었음);

김성배는 한국 불교가요의 역사적 전개를 고찰하면서 고려시대의 불교가요를 다루었는데, 균여의 <보현시원가>와 나옹의 불교가사, 의천의 불교시와 고려후기의 선시를 귀족과 평민이라는 계층의 차이와 관련하여 논의하였다. 이종찬은 균여의 <보현시원가>를 비롯하여 고려후기 가사의 태동과 밀접한 관련이 있는 충지의 <비단가>, 혜근의 <나옹삼가> 등을 선시와 함께 다룸으로써 가장 포괄적인 논의를 폈다. 이상보는 신라 향가에서 고려말기의 가사를 거쳐 조선 초기의 『월인천강지곡』까지 불교가요의 다양한 유형과 그 역사적 변천을 논하였다. 박재금은 삼국 및 신라시대 불교시에서 혜심 당대의 불교시에 이르기까지의 과정을 간략하게 고찰하였는데, 삼국 및 신라시대의 불교시에 대한 논의는 기존 연구에서는 하지 않았던 것이어서 그 의의가 크다.

그러나, 이들 연구에서는 고려시대 불교시가의 역사적 전변을 사상사의 전환과 관련시켜 논의하지 못하였다. 佛家에서 언어 문제를 지속적으로 문제삼아 왔다는 점,[6] 특히 불교한시가 사상과 표현에 대한 인식과 밀접한 연관이 있었다는 점,[7] 더구나 고려시대 불교시가가 불교한시와 불교가요라는 이중적 층위를 형성하면서 변모하였다는 점 등을 감안한다면, 작가들의 역사의식이나 사상과 연관시켜 논의할 필요가 있다. 본고에서는 균여의 향가와 의천의 불교시, 혜심의 선시, 나옹의 불교가사 등을 역사의식 및 사상과 관련시켜 논의함으로써 고려시대 불교시가의 전변과 그 성격을 논할 것이다.

인권환, 『高麗時代 佛敎詩의 硏究』, 고대민족문화연구소출판부, 1983, 이종찬, 『高麗禪詩硏究』, 한양대박사학위논문, 1984; 이상보, 「한국불교 시가문학의 유형과 변천」, 동국대학교한국문학연구소 편, 앞의 책, 211-32쪽; 박재금, 『韓國禪詩硏究』, 국학자료원, 1998.

6) 대표적인 예를 원효의 저술에서 찾을 수 있다. 원효는 不立文字와 함께 不離文字를 말하면서 역설과 다양한 비유를 통해 자신의 사상을 표현하였다. 이에 대해서는, 조동일, 「元曉」, 『한국문학사상사시론』, 지식산업사, 1978(제1판); 1998(제2판)에서 자세히 논의하였다.

7) 작가를 禪僧들에 국한하기는 하였지만, 언어관과 시창작의 관계를 심도있게 분석한 연구가 있어 주목된다. 최귀묵, 「동아시아 한문문명권의 詩僧문학 비교연구」, 『한국문화』 27집, 서울대학교한국문화연구소, 2001이 그것이다. 최귀묵은 詩禪 관계론이라는 관점에서 접근하였는데, 이 詩禪 관계론이 역사적으로 言語大道論, 詩禪一味論, 性情之正論으로 변천한 과정을 동아시아 각국에서 선택한 대표적인 사례를 통해 집중적으로 살폈다.

2. 均如와 향가

향가는 신라시대에 다양한 계층에 의해 창작되고 향유된 문학이다. 그렇다고 신라인들의 노래이기만 한 것은 아니었다. 향가는 고려시대에도 계속 창작되고 향유되었다. 均如(923-973)가 <보현시원가>를 짓고, 이를 유학자인 崔行歸가 한역하였던 사실에서도 드러난다.[8] 뿐만 아니라, 예종의 <도이장가>(1120),[9] 一然이 『三國遺事』(1289)에 14수의 향가 작품을 실었다는 사실을 통해서도 고려후기까지 향찰로 표기하는 일이 여전하였다는 것을 알 수 있다.[10] 다만, 고려시대에는 향가를 보는 시각이 신라시대와는 달라졌다는 점에서 차이가 있다.

> 대저 사뇌란 세상 사람들이 놀며 즐기는 도구요, 원왕이란 보살 수행의 토대이다. 그러므로, 얕은 곳을 건너야 깊은 곳으로 갈 수 있고, 가까운 데서 출발해야 먼 데에 이를 수 있듯이, 세속의 도리에 기대지 않고는 둔한 근기를 인도할 길이 없고, 비속한 말에 기탁하지 않고서는 큰 인연을 드러낼 수가 없다. 이제 쉽게 알 수 있는 가까운 일에 의거해서 생각하기 어려운 심원한 뜻을 깨치도록 하려고 열 가지 큰 서원을 말한 글에 의거하여 열 한 수의 거친 노래를 짓는다.[11]

균여는 <보현시원가>를 지으면서 향가를 선택한 이유를 위와 같이 밝히고 있다. 사뇌라고 한 향가는 세상 사람들이 놀며 즐기는 도구라고 하면서, 깊은 곳으로 가기 위해 거쳐야 할 얕은 곳이요, 먼 데에 이르기 위해 출발점으로 삼아야 할 가까운 데라고 비유하였다. 균여가 생각하기에도 향가는 비속한 말로

---

8) 최행귀가 한역한 사실은 『均如傳』의 「第八譯歌現德分」에 밝혀져 있다.(혁련정, 『均如傳』, 『한국불교전서』 4, 514중-515중. '한국불교전서'는 이하에서 '한불전'으로 약칭한다).

9) <도이장가>의 자료의 신빙성에 대해서는, 김동욱, 「도이장가의 문헌·민속학적 고찰」, 『高麗歌謠硏究』, 새문사, 1982에서 고찰하였다.

10) 일연이 향가가 신라인들에게 어떻게 인식되었는지에 대한 설명은 덧붙였으면서도 향가의 이해를 돕기 위한 어떠한 설명도 따로 하지 않았다는 점은 당대인들에게 향가가 쉽게 이해되고 있었음을 반증하는 것으로 볼 수 있다.

11) 『균여전』. "夫詞腦者, 世人戲樂之具; 願王者, 幷修行之樞. 故得涉淺歸深, 從近至遠, 不憑世道, 無引劣根之由; 非寄陋言, 莫現普因之路. 今托易知之近事, 證會難思之遠宗. 依二五大願之文, 課十一荒歌之句"(『한불전』 4, 513상).

세속의 도리를 드러내는 것이지만, 둔한 근기를 인도하여 심원한 뜻을 깨치게 하기 위해서는 이 노래가 필요하였던 것이다.

> 비록 생각이 잘못되고 말이 어그러져서 성현의 오묘한 뜻에 합치되지 않는다 할지라도 서문을 쓰고 시를 짓는 것은 범속한 사람들의 선한 바탕을 일깨우고자 함이니, 비웃으려고 염송하는 자라도 염송으로 바램의 인연을 맺을 것이며, 비방하려고 염송하는 자라도 염송으로 바램의 이익을 얻을 것이다.12)

균여는 시를 짓는 이유로 범속한 사람들의 선한 바탕을 일깨우고자 함이라 하였다. 이는 향가가 교화를 위해 유용하다는 효용론적 입장의 표명이다.13) 설사 念誦의 의도가 비웃거나 비방하려는 데에 있다 하더라도, 노래에는 이미 붓다의 가르침이 실려 있어 바램의 인연을 맺거나 바램의 이익을 얻는 데에 문제가 없다고 하였다. 이는 향가가 불경을 대신한다는 것을 의미하는 것이지, 향가의 주술성을 강조한 말은 아니다.

균여는 光宗대에 독자적인 화엄철학을 수립한 인물이다. 그가 활동하던 광종대는 중앙 귀족과 호족의 대립, 법상종과 화엄종의 갈등, 남악과 북악으로 갈라진 화엄종 내부의 다툼이 극심하던 때였다. 균여는 이러한 대립과 갈등을 극복하기 위해 의상으로부터 전해진 화엄과 중국의 화엄을 아우르는 철학을 정립하였다.

> 답하기를, 理로써 아우르는 까닭에 理만을 드는 것이다. 묻기를, 만약 그렇다면 왜 事를 아울러 드는가? 답하기를, 理는 본래 형상이 없어서 갖추기 어렵고 나타내기 어려우므로 事에 의탁해서 理를 나타내는 것이다. 그러므로 事를 들었다.14)

---

12) 『균여전』. "雖意失言乖, 不合聖賢之妙趣, 而傳文作句, 願生凡俗之善根, 欲笑誦者, 則結誦願之因; 欲毁念者, 則獲念願之益"(『한불전』 4, 513상).

13) 정하영, 「균여의 문학효용론」, 『국어문학』 25집, 전북대국어국문학회, 1985; 양희철, 「균여 원왕가의 방편시학」, 『어문논총』 6·7합집, 청주대 국어국문학과, 1989에서 자세하게 논의한 바 있다.

14) 『華嚴經三寶章圓通記』 하. "答以理摠該, 唯擧理耳. 問若爾何故, 幷擧事耶? 答理本無相, 非詮難現, 故方託事以現理也. 是故擧事"(『한불전』 4, 205하).

理는 一이요 性이요 眞이다. 事는 多이며 相이며 俗이다. 理는 차별을 넘어선 眞空이고, 事는 차별인 妙有이다. 위 글에서 균여는 事를 통해 理를 드러내야 한다고 하였으니, 이는 묘유를 통해 진공으로 돌아가자는 것으로 俗과 眞의 無碍를 강조한 것이다. 말하자면, 理와 事가 相卽相入하여야 한다는 理事無碍를 드러낸 것이다. 이러한 균여의 인식이 어떻게 <보현시원가>의 창작으로 이어졌는가는 아래의 글에 잘 드러난다.

> 여섯째, 그림자와 울림의 무리들은 그림자가 형체를 따르는 것 같고 울림이 소리에 응하는 것과 같다. 여래가 몸을 나투어 普法을 펴려함에 시방의 보살이 그림자와 울림 속에 나타난다. 그림자는 형체와 다르지 않고 울림은 소리와 다르지 않다. 이러한 까닭에 이것은 지극한 位요 下位가 아니다.[15]

이 글에서 형체와 소리는 붓다의 가르침, 즉 궁극적 진리, 원만한 세계를 가리키니 理에 해당한다. 반면에, 그림자와 울림은 변화하는 세계, 세속의 도리를 가리키며, 事의 모습이다. 그런데, 그림자와 형체가 다르지 않고, 울림과 소리가 다르지 않다고 하였다. 이는 俗을 긍정한 것이며, 俗을 眞과 하나로 보았음을 의미한다. 의상이 <화엄일승법계도>를 통해 형체와 소리를 강조하였다면, 균여는 <보현시원가>로 그림자와 울림을 나타냈다고 할 수 있다.

이렇게 보면, <보현시원가>는 단순히 효용성 때문에 지어진 것이 아니라, 상층문학에 대해 하층문학을, 한시에 대해 가요의 존재 의의를 적극적으로 살린 결과이다. 균여는 향가를 통해 상층과 하층, 기록문학과 구전문학을 아우르려고 하였던 것이다.[16] 이는 의천이 敎와 禪의 대립에 주목하였던 것과는 다르다.

---

15) <釋華嚴旨歸章圓通抄> 상. "六影響衆, 如影隨形, 如響應聲. 如來興現, 欲說普法, 十方菩薩來影響也. 影不異形, 響不異聲, 是故要是極位, 非下位也"(『한불전』 4, 112하).

16) 그의 저술들이 대개 방언으로 되어 있다는 사실에서도 확인된다. 『균여전』(『한불전』 4, 512중)을 보면, "대사께서는 살아계실 때에 불법을 넓히고 널리 사람을 이롭게 하는 것을 자신의 과업으로 여겨, 만약 제가의 문서 가운데서 소상하게 알기 어려운 것이 있으면 반드시 記나 주석을 지으셨다"(師之在世, 以洪法利人爲己任, 若有諸家文書未易消詳者, 必爲之著記釋.)라는 대목이 나오고, 이어 여러 저술들이 언급되어 있다. 균여가 교화를 중시하였다는 것을, 특히 경전을 쉽게 풀이하는 일에 열중하였음을 알 수 있다.

즉, 교파간의 수평적 대립과 균열을 극복하려 한 것이 아니라, 眞과 俗, 上과 下를 融會하려 한 것이다.

그러나, 균여의 향가에 버금가는 작품은 더 이상 지어지지 않았다. 이는 균여의 향가가 화엄사상의 핵심을 적실하게 표현하였다는 것을 의미하기도 하고, 동시에 고려후기에 나타난 새로운 사상을 향가로서는 충분히 담아낼 수 없었음을 의미하기도 한다. 이는 사상의 혁신이 일어나면 그것을 표현하기 위한 방편에서도 변화가 일어난다는 것을 의미한다.

3. 義天과 佛敎詩

고려시대에 비로소 문집을 남긴 승려들이 등장하는데, 그 최초의 인물이 義天(1055-1101)이다.[17] 의천의 문집은 본집 20권과 외집 13권으로 이루어져 있는데, 본집 권17에서 권20까지에 시가 실려 있다.[18] 의천 이전의 승려들은 주로 이론을 논술하는 글을 짓는 데에 치중하였으므로[19] 의천의 시는 그 의의가 매우 크다.

의천의 문학에 대해서는 이종찬과 최한술의 연구가 대표적이다.[20] 이종찬은 의천이 불교 및 사회의 융화를 위해 천태학의 會通의 사상을 확립하고, 상·하층의 이원적 흐름을 보여주던 나말여초의 문화를 문학에서 一元的 차원으로 중화시켜갔다고 하였다. 최한술은 의천이 經世的 또는 渡世的 문학관을 지녔다고

17) 우리 나라에서 불가승려가 남긴 문집에 대한 사정에 대해서는, 이진오, 『한국불교문학의 연구』, 서울: 민족사, 1997, 509-35쪽을 참조할 수 있다.

18) 의천의 문학에 대해서는, 최한술, 「대각국사 의천의 시세계」, 『한문학연구』 3, 계명한문학연구회, 1986; 이종찬, 「의천의 문학」, 『한국불교시문학사론』, 서울: 불광출판사, 1993; 조동일, 『한국문학통사』(제3판) 1, 서울: 지식산업사, 336-42쪽을 참조할 수 있다.

19) 의천 이전에 전혀 불교시가 없었던 것은 아니나, 의천처럼 방대한 양의 시를 남긴 승려는 없었던 것으로 보인다. 고려 이전의 불교시에 대해서는 박재금, 앞의 책, 18-30쪽에서 한 차례 논의한 바 있다.

20) 이종찬, 「고려문학의 형성과정 -의천의 절충적 사상을 중심으로」, 김기동 외, 『한국문학론연구』, 대광문화사, 1980; 최한술, 「대각국사의천의 시세계」, 『한문학연구』 3집, 계명한문학연구회, 1986.

하면서 의천의 시를 求法詩·敎化詩·隱逸詩·自然詩·抒情詩·交遊詩로 구분하여 자세하게 살핀 결과, 불교사상을 문학적 서정과 결부시킴으로서 佛家漢詩의 새로운 경지를 이룩했다는 결론을 이끌어냈다. 본고에서는 작품 분석보다는 의천이 향가가 아닌 한시를, 특히 불교시를 짓게 된 사정을 그의 역사인식과 사상을 통해 밝히고자 한다.

의천은 불교계가 분열과 혼란을 거듭하던 시대에 활동하였다. 왕건이 후삼국을 통일하고 민심을 안정시키기 위해 불교정책을 편 이래로 고려 불교는 날로 융성하였으나, 문종대(1046-1082)를 전후하여 타락의 징후가 나타났다.[21] 종파간의 대립도 깊어졌는데, 특히 선종과 교종 사이의 대립이 심각하였다.

신라 하대에 호족돌과 손잡고 그 세력을 확장시키던 선종은 마침내 왕건을 도와 고려 건국을 일구어냈다. 선종은 敎外別傳을 내세워 경전에 의지하지 않았다는 점, 見性成佛이라는 개인적이고 탈중심적인 성향을 지녔다는 점 때문에 혼란기에도 번영할 수 있었다. 그러나, 중앙집권화가 진행됨에 따라 선종은 교종, 특히 화엄종에 밀리기 시작하였다. 천태학을 중요시하여 선을 절충한 경향이 강하였던 法眼宗이 광종 19년(968)에 등장한 것도 그러한 맥락에서 이해할 수 있다.[22] 그런데, 이 때 등장한 법안종은 敎禪一致보다는 性相融會的 경향을 띠었으므로, 종파간의 대립과 갈등을 해소하는 데에는 한계가 있었다. 의천이 天台宗을 개창한 이유가 여기에 있다.[23]

교종과 선종의 대립을 어떻게 해소할 것인가[24]로 고심한 의천은 이 문제를 敎觀兼修로써 해결하려고 하였다.

> 觀을 배우지 않고 오직 經만 보는 이는 비록 다섯 가지 인과를 듣더라도

---

21) 얼마나 승가의 타락이 심하였는지는 문종 10년(1056) 9월에 내린 조서에 잘 나타나 있다.

22) 법안종의 등장과 그 역사적 성격에 대해서는, 김두진, 「高麗 光宗代 法眼宗의 登場과 그 性格」, 『韓國史學』 4, 한국정신문화연구원, 1983에서 고찰하였다.

23) 의천의 천태종 개창에 대해서는, 이봉춘, 「高麗 天台宗의 成立과 그 展開」, 『韓國史論』 20, 국사편찬위원회, 1990; 허흥식, 「天台宗의 形成過程과 所屬寺院」, 『高麗佛敎史硏究』, 일조각, 1986, 258-87쪽에서 자세히 논하였다.

24) 의천의 宗派觀에 대해서는, 허흥식, 『고려불교사연구』, 앞의 책, 131-39쪽에서 논의하였다.

三重의 性德에 도달하지 못할 것이며, 경을 보지 않고 오직 관을 배우기만 하면 다섯 가지 인과를 분별하지 못할 것이다. 그런즉, 관을 배우지 않을 수 없고, 경을 보지 않을 수 없다.[25]

교관겸수는 교종과 선종의 대립을 해소하는 데에 주요한 사상적 기반이 되어 천태종의 개창을 가능하게 하였다. 일반적으로 화엄학과 천태교학은 중국 불교사상의 정수라고 일컬어진다. 천태교학은 敎門과 觀門의 조직으로 이룩된 것인데, 위 글에서 말한 經과 觀이 바로 이것이다. 천태교학은 세 가지 진리[三諦]를 주창하는데, 공의 진리[空], 無常의 진리[假], 방편의 진리[中]가 그것이다. 이는 일체의 사물은 실체가 없으므로 空이다, 그러나 그것들은 일시적으로 실재성을 지닌다, 그것들은 동시에 방편이요 中이다고 하는 의미이다. 그리고 이 셋은 하나 속의 셋이며 셋 속의 하나이다. 이 셋은 동일한 空이요, 동일한 假요, 동일한 中이라는 말이다. 그리하여 완전히 조화된 삼중의 진리, 절대적인 삼중의 진리라고도 한다.[26] 위에서 말한 '三重의 性德'이란 바로 이를 가리킨다. 세 가지 진리는 서로를 관통하며 완전히 조화되는 것이기 때문에 이를 바탕으로 한 교관겸수는 교종과 선종을 통합하는 데에 유용한 사상이 될 수 있었다.[27]

그러나, 의천의 교관겸수가 종파간의 수평적인 대립과 분열을 극복하는 데에는 유용할 수 있었으나, 상층과 하층을 하나로 아우르는 구실은 하지 못하였다. 의천이 상하층이 함께 노래할 수 있는 향가가 아닌 상층만이 누릴 수 있는 한시를 지은 것도 이와 관련된다. 의천이 이두나 향찰을 잘 알았다는 점에서 더욱 그러하다.

강연한 것이 3백여 권인데, 3부 『화엄경』과 그 소 180권에 대해서는 비록 고인들이 서로 받들어야 한다고 하였으나, 나는 그렇게 하지 않고 다만 본

25) <示新參學徒繙秀>, 앞의 책, 원문 62쪽. "不學觀唯授經, 雖聞五周因果, 而不達三重性德; 不授經唯學觀, 雖悟三重性德, 則不辨五周因果. 夫然則觀不得不學, 經不得不授也."

26) 高楠順次郎, 정승석 역, 『불교철학의 정수』, 172-81쪽.

27) 그러나, 천태종은 무신집권기를 거치면서 쇠퇴하게 되고, 나아가 기존의 종파들에 더하여져 고려 불교의 판도를 더욱 복잡하게 만드는 결과를 초래하였는데, 이는 교종과 선종의 대등한 통합이 아니었고, 화엄과 선의 직접적인 통합이 되지 못하였기 때문이다(최병헌, 「해제」, 『대각국사문집』, 17쪽).

> 소[淸凉疏]에 의거하여 방언으로 번역하였고, 『남본열반경』 36권도 그렇게 하였다. 『法華玄義』 10권 등 여러 부는 옛부터 전수한 이가 없어 그 깊은 뜻을 모르므로 내가 문득 방언으로 번역하였으니, 이 또한 10여 부가 된다.[28]

이 글은 의천이 천태의 『법화현의』를 강의한 후 지은 시에 주석으로 달았던 것이다. 여기서 의천은 『화엄경』과 그 소, 『열반경』, 『법화현의』 등을 방언으로 번역하였다고 적고 있는데, 이 때의 방언은 바로 이두나 향찰을 가리키는 것이다.[29] 그런데, 의천의 번역은 비록 방언으로 되어 있으나, 이는 상층 지식인을 위한 것이었지 하층 민중을 위한 것은 아니었다. 의천이 "화엄을 배우지 않으면 원융한 문에 들어가기 어려우니, 진실로 얕은 것으로는 깊은 데에 이를 수 없지만, 깊은 것은 반드시 얕음을 겸할 수 있는 것은 이치가 그러한 것이다"[30]라고 말한 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 이는 균여가 <보현시원가>를 지으면서 밝힌 생각과는 상반되는 것이다. 의천이 향가를 짓지 않은 이유는 여기에 있다. 그리고, 의천이 불교시를 통해 불교의 이치나 깨달음을 표현하기보다 불교계의 현실에 대한 우려와 개탄을 주로 토로한 것도 종파간의 대립의 극복이라는 역사적 과업 때문이었다.

4. 慧諶과 禪詩

천태종 개창을 통해 불교계를 개혁하려 하였던 의천의 노력은 비록 실패로 돌아갔지만, 그러한 노력은 선종 쪽에서 다시 시도되었다. 普照 知訥(1158-1210)의 修禪社 운동이 그것이다.[31] 선종은 睿宗代(1105-1122) 이후 왕실이나

---

28) "所有講演諸部三百餘卷, 而花嚴三本共一百八十卷, 雖有古人相承之說, 吾幷不用, 但依本疏飜譯方言, 其南本涅槃三十六卷等亦尒. 妙玄十卷等諸部, 古無傳授者, 不揆庸受, 輒譯方言, 亦有十餘部"(앞의 책, 원문 84쪽).

29) 이에 대해서는, 남권희, 「高麗末에서 朝鮮中期까지의 口訣資料에 관한 書誌學的 硏究」, 『도서관학론집』 27집, 한국도서관·정보학회, 1997에서 논하였다.

30) <刊定成唯識論單科序>, 앞의 책, 원문 2쪽. "不學花嚴, 難入圓融之門, 良以淺不至深, 深必該淺, 理致之然也."

31) 수선사 운동의 전개 과정에 대해서는, 한기두, 「定慧結社의 本質과 그 變遷」,

귀족들과 연결되어 부흥하면서 조계종으로 칭하여졌다. 그러나, 선종을 비롯한 불교계의 타락은 여전하였다. 武人執權이 야기한 정치적 혼란은 불교계의 상황을 더욱 악화시켰다. 이런 가운데서 많은 동참자들을 얻어 불교계에 참신한 기풍을 불어넣은 것이 지눌의 수선사 운동이었다.[32]

수선사 운동은 지눌의 사상 정립에서 출발하였다. 그러나, 그의 사상이 구체적인 표현[詩]으로 어떻게 이어졌는지는 현재 알아볼 길이 없다.[33] 그러나, 그의 사상은 제자인 慧諶(1178-1234)에게 영향을 끼쳤고 혜심에 의해 禪詩가 개척되었으므로, 혜심을 통해 고려후기 불교시가의 한 양상을 엿볼 수 있다.

혜심은 『無衣子詩集』을 남겼고, 『禪門拈頌』을 편찬하였다. 게다가 『眞覺國師語錄』도 남겨 그의 문학과 사상에 관한 자료는 풍부한 편이다. 혜심의 시세계와 그의 문학사상에 대해서는 이미 많은 연구가 있었다.[34] 여기서는 이들 연구를 바탕으로 혜심의 선시를 그의 사상과 연관지어 논하는 데에 초점을 맞춘다.

혜심의 사상은 그가 看話禪 선양을 위해 노력하였고 儒佛一致를 주장하였다는 데서 그 특징을 찾을 수 있다. 혜심의 간화선은 지눌이 <看話決疑論>에서 체계화시킨 선사상으로부터 출발한 것이다.[35] 혜심이 간화선을 통해 궁극적으로 도달하고자 한 것은 '無心'이었다. 혜심은 '無心한 것'을 가장 긴요한 일로 여

『韓國禪思想硏究』, 일지사, 1991; 최병헌, 「知訥의 修行過程과 定慧結社」, 김형효 외, 『知訥의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원, 1996에서 자세하게 살폈다. 천태종에서도 白蓮社가 결사되었지만, 고려후기 불교사에서 지속적인 영향을 끼친 것은 수선사였다.

32) 지눌이 수선사 운동을 전개하게 된 내력과 그 방향에 대해서는 <勸修定慧結社文>(『한불전』 4, 698-707)에 자세히 나와 있다.

33) 金君綏가 지은 <佛日普照國師碑銘>에서는 『歌頌』 1권이 있었다고 하는데, 현전하지 않는다.(이지관, 『역대고승비문』 고려편4, 가산불교문화연구원, 2000, 64-90쪽.)

34) 혜심의 시세계에 대해서는, 인권환, 앞의 책, 92-116쪽; 이종찬, 『한국불가시문학사론』, 불광출판사, 1993, 99-134쪽; 배규범, 「무의자 혜심 문학 연구」, 경희대 석사학위논문, 1994; 박재금, 『한국선시연구』, 국학자료원, 1998 등에서 고찰하였으며, 혜심의 문학과 사상의 관련양상에 대해서는 조동일, 「慧諶」, 『한국문학사상사시론』, 지식산업사, 1978(제1판), 1998(제2판); 최귀묵, 「慧諶 禪理詩의 세 양상」, 이상익 외, 『古典文學 어떻게 가르칠 것인가』, 집문당, 1994에서 자세히 논하였다.

35) 『한국사』 21, 국사편찬위원회, 1996, 59쪽.

겨 다음과 같이 말하였다.

> 안으로 마음이 없으면 밖으로 일이 없어집니다. 일없음의 일이야말로 큰 일이요, 마음이 없는 마음이 참마음입니다. 이른바 마음이 없다는 것은 마음도 없고 마음이 없는 것도 없으며 마음 없음을 다했다는 것도 없는 것이니, 이것이 참으로 마음이 없음입니다. 일없음이란 일도 없고 일없음도 없으며 일없음을 다했다는 것도 없는 것이니, 이것이 참으로 일이 없는 것입니다.[36]

마음이 없으면 일이 없다고 하였다. 일이 없다는 것은 무엇에도 매이지 않게 된다는 것이다. 일이 없는 사람은 임제가 말한 바 일정한 자리가 없는 사람[無位眞人]이다.[37] 여기에서는 성인과 범부의 구별이 없어진다. 이 無心에 대해서는 이미 黃檗 希運이 자세하게 말한 바 있는데,[38] 無心은 用心하지 않는 것이며 일체의 相을 벗어난 것이며 말없이 계합하는 것이며 본체가 저절로 드러나는 경지이다. 혜심은 이 無心을 강조하기 위해 다양한 표현을 사용하였는데, 논리를 넘어서는 논리를 펴거나 선시를 지은 것이 그런 것이다.

> 한 곳을 통하면 천 곳 만 곳을 한꺼번에 통하고, 한 글귀를 알면 천 글귀 만 글귀를 한꺼번에 안다. 무엇이 한 곳이고 무엇이 한 글귀인가? 또 어떻게 알며 어떻게 통하는가? 비록 분명히 말할 수 있더라도, 이 산승의 손에 한 방망이 맞아라.

여기서는 一이 多이고, 多가 一임을 드러내고 있다. 그러나, 이는 理事無碍가 아니라, 事事無碍이다. 일체의 개별적 事는 理의 도움없이 다른 모든 事와 융섭한다는 것이다. 한 곳 한 글귀는 바로 일체의 事 가운데 하나일 뿐이다. 그렇다

---

36) <上康宗大王心要>. "內若無心, 外卽無事. 無事之事, 是名大事; 無心之心, 是名眞心. 所謂無心者, 無心無無心, 亦無無心盡, 是眞無心. 無事者, 無事無無事, 亦無無事盡, 是眞無事"(『한불전』 6, 24상).

37) 임제의 '無位眞人'에 대해서는, 김태완, 『조사선의 실천과 사상』, 장경각, 217-36쪽 참조.

38) 禪門의 精要인 황벽의 『傳心法要』에 '無心'에 대한 요지가 잘 나오는데, 원문을 제시하면 다음과 같다. "無心者, 如如之體. 內外如木石, 不動不轉; 內外如虛空, 不塞不碍. 無能無所, 無方所, 無相貌, 無得失. 趣者不敢入此法, 恐落空, 無棲泊處, 故望涯而退. 文殊當理, 普賢當行, 理者眞空無礙之理, 行者離相無盡之行"(『景德傳燈錄』 권9).

면, 이 한 곳, 한 글귀로 일체의 곳과 일체의 글귀를 어떻게 알고 통하는가? 그것은 바로 無心에 있다. 無心일 때에야 事와 事가 걸림없이 융섭한다는 것이다.

無心은 일체의 형상을 벗어난 것이기 때문에 근원적으로는 언어 문자를 부정하는 입장이다. 그러나, 동시에 언어 문자의 방편성을 적극 옹호하는 입장이기도 하다. 위에서 한 글귀를 알면 천 글귀 만 글귀를 한꺼번에 안다고 한 것도 언어 문자에 대한 긍정적 태도와 관련된다. 이러한 혜심의 입장은 『선문염송』의 서문에도 잘 드러나 있다.

> 그러나 흐름을 찾아 올라가 그 근원을 얻고, 끝머리에 의거하여 근본을 아는 것도 무방하니, 본원을 얻은 사람은 만 가지로 분별해서 말하더라도 맞지 않는 것이 없고, 본원을 얻지 못한 사람은 말을 끊고 침묵을 지키더라도 미혹 아닌 것이 없다. 그러므로, 여러 조사들은 문자를 버리지 않고 자비를 아끼지 않으면서, 묻기도 하고, 들어 보이기도 하고, 대신하기도 하고, 판별하기도 하고, 읊거나 노래를 부르기도 하여, 심오한 이치를 드러내 후인에게 준 것이다.[39]

비록 선종에서 正法眼藏은 말이나 뜻으로 표현할 수 없고 以心傳心으로 이해할 수밖에 없다는 것을 주장하지만, 이 또한 방편적인 표명일 뿐이다. 흐름을 찾는다든가 끝머리에 의거하는 것도 무방하다고 한 것은 방편의 효용성을 긍정한 말이다. 조사들도 문자를 버리지 않았다[不外文字]고 한 데에 그런 뜻이 담겨 있다. 다만, 본원을 얻었느냐 얻지 못했느냐가 문제될 뿐인 것이다. 여기서 본원을 얻음은 바로 無心의 얻음이다. 無心을 얻으면 만 가지로 분별해서 말하더라도 맞지 않는 바가 없다고 한 것은 다양한 표현의 가능성을 긍정한 것이다. 묻고, 들어 보이고, 대신하고, 판별하고, 읊거나 노래한다고 한 것은 모두 다양한 표현을 지칭한 말이다. 혜심이 편찬한 『선문염송』은 傳燈錄과 頌古書를 결합한 것이다. 여기에 그가 말한 다양한 표현이 두루 포함되어 있다. 그러나, 무엇보다도 혜심에게서 주목할 것은 그가 한국 禪詩를 개척하였다는 점이다.

선시란 不立文字·敎外別傳의 종지를 내세운 선사들이 그에 합당한 표현을

---

39) <禪門拈頌序>. "然不妨尋流而得源, 據末而知本乎. 本源者雖萬別而言之, 未始不中也, 不得乎此者, 雖絶言而守之, 未始不惑也. 是以諸方尊宿, 不外文字, 不恪慈悲, 或徵, 或拈, 或代, 或別, 或頌, 或歌, 發揚奧旨, 以貽後人"(『한불전』 5, 1상).

하기 위해 취한 것이다. 선시는 관습적 사유나 표현을 거부하고 사물과 자아 사이에 가로놓인 일체의 경계를 허물어뜨리려는 정신의 산물이다. 선사들이 방편으로써의 언어를 적극 활용한 것이 바로 선시이다. 선시는 언어부정[不立文字]과 언어긍정[不外文字]의 이율배반적 인식의 산물이다. 혜심이 선시로 선시를 말한 것도 이 때문이다.

言路理路不得行　말 길로도 이치 길로도 가지 말고
無事匣裏莫坐在　일없이 상자 속에 앉아 있지도 말아라.
擧起之處勿承當　들어보이는 곳에서 알려고 하지 말고
亦莫將迷要悟待　미혹된 마음으로 깨치기를 기다리지도 말아라.
恰到無所用心處　마음 쓰지 않는 경지에 흡족하게 이르러
終不於此却打退　마침내 거기서 물러나지 말아라.
忽然打破漆桶來　홀연히 새까만 칠통을 때려 부수면
快快快快快快快　유쾌하고 유쾌하며 또 유쾌하리라.

<示宗敏上人>이라는 작품이다. 말이나 이치는 방편적으로 드러내고 드러난 것일 뿐이니 이를 믿고 따르는 것은 잘못이며, 그렇다고 일없이 앉아 참선한다고 해서 되는 것도 아니다. 조사가 무언가를 들어 보인다고 그것을 시인하는 것이나, 깨치려고 애쓰며 기다리는 것이나 모두 집착에 지나지 않는다. 어느 것이나 마음을 쓰는 것[用心處]일 뿐이고, 마음을 쓰지 않는 경지[無心]는 아니라는 말이다. 일체의 생각도 끊고, 일체의 마음씀에서도 벗어나야 비로소 無心無思한 경지에 이를 것인즉, 그 때에야 비로소 우주적인 웃음을 통쾌하게 웃을 수 있다. 이는 선의 언어가 단순한 부정의 논리를 피력하는 데에 있지 않고 관습적인 사유를 깨뜨리는 데에 있는 것임을 의미한다.

5. 懶翁과 가사

고려후기 선사들에 의한 사상의 혁신은 먼저 선시를 통해 표현되었다. 그러나, 선시는 지식인들의 문학이었으므로 민중들이 이해하고 흥취를 느낄 수 있는 문학은 아니었다. 이 때문에, 고려전기에 향가가 있었던 것처럼 하층도 향유

할 수 있는 문학갈래가 마련되어야 했다. 그러한 과정에서 등장한 것이 바로 가사이다.

가사는 선사인 懶翁 慧勤(1320-1376)의 <西往歌>와 <僧元歌>에서 비롯되었다. 혜근은 『懶翁和尙歌頌』과 『懶翁和尙語錄』을 남겼는데, 『나옹화상가송』은 그의 시인으로서의 면모를 매우 잘 보여준다.[40] 특히, <懶翁三歌>라는 시를 통해서 자신의 선사상을 훌륭하게 표현하였다.[41] 흥미로운 것은 혜근의 가송과 가사는 상호보완적인 관계에 있다는 점인데, 이는 그의 사상과 밀접한 연관이 있다.

혜근은 선사이면서 淨土思想을 적극적으로 수용하였다. 선에 정토사상을 수용한 이로는 혜근 이전에 太古 普愚를 들 수 있다. 보우는 <示樂庵居士念佛略要>라는 글에서 아미타불의 개념을 禪的인 측면에서 정의하고 나서, "오직 마음이 정토요 자성이 아미타불이니, 마음이 깨끗하면 佛土가 깨끗하고 本性이 나타나면 佛身이 나타난다"[42]라고 하였다. 이는 정토가 사후에 서방에 있다고 하는 것이 아니라, 자성이 청정하면 곧 내 마음이 정토라고 하는 입장의 표현이다. 혜근에게서도 이러한 인식을 엿볼 수 있다.

> 하루 종일 옷을 입거나 밥을 먹거나 말하고 서로 묻거나 무슨 일을 하든지 어디서나 항상 아미타불을 간절히 생각하되, 끊이지 않고 생각하며 쉬지 않고 기억하여 생각하지 않아도 저절로 생각나는 경지에 이르면, 나를 기다리는 마음에서 벗어나고 또 억울하게 六道에서 헤매는 고통을 면할 수 있을 것이오. 간절히 부탁하고 부탁하오. 내 게송을 들으시오.
>
> 아미타불이 어디에 있는가, 마음에서 얻어 결코 잊지 말아라.
>
> 생각이 다하여 무념의 경지에 이르면, 내 몸에서 부처의 빛 절로 일어나리라.[43]

---

40) 혜근의 歌頌에 대해서는, 인권환, 앞의 책, 186-206쪽; 이종찬, 앞의 책, 207-20쪽에서 자세히 논한 바 있다.

41) <나옹삼가>에 대해서는 이종군, 「懶翁和尙의 三歌 硏究」, 부산대 박사학위논문, 1995에서 자세히 논하였다.

42) <示樂庵居士念佛略要>, 『太古和尙語錄』. "唯心淨土, 自性彌陀, 心淨則佛土淨, 性現卽佛身現"(『한불전』 6, 679하).

43) <答妹氏書>. "常常二六時中, 着衣喫飯, 語言相問, 所作所爲, 於一切處, 至念阿彌陀佛, 念來念去, 持來持去, 到於不念自念之地, 則能免待我之心, 亦免枉被六道輪廻之苦. 至囑至囑. 頌曰, 阿彌陀佛在何方, 着得心頭切莫忘. 念到念窮無念處, 六門常

혜근이 누이에게 보낸 글인 <答妹氏書>의 일부인데, 혜근은 남매의 인연을 아주 끊어버리자는 단호한 말을 한 후에 위와 같이 적고 있다. 여기에서 혜근은 옷 입고 밥 먹고 말하는 일상 속에서 아마타불을 간절히 생각하는 것, 생각하되 생각한다는 생각도 나지 않으면서 저절로 생각나는 경지에 이르러야 함을 강조하였다. 그렇게 하면, 오라비인 자신을 잊을 뿐 아니라 육도를 헤매는 고통도 면할 수 있다고 하였다. 그런데, 혜근은 이러한 소극적인 의미에서 한걸음 더 나아가고 있다. 그것은 염불을 통해 무념의 경지에 이른다고 하는 것이다. 혜근은 위의 게송에서 아미타불이 어디 다른 데 있는 것이 아니라 바로 마음에 있음을 주장하고 있다. 無念의 경지에 이르면 바로 내 몸이 부처가 된다고 하는 것은 선사상의 핵심이기도 하다. 無念은 바로 無心이다. 무심은 선사상의 근간이다. 결국, 혜근은 염불 또한 무념·무심에 이르기 위한 수행 방식 가운데 하나임을 강조한 것이다.

> 한 생각 잊을 때 분명하고 분명하니, 아미타불은 다른 곳에 있지 않도다. 앉거나 눕는 온 몸이 바로 연화세계이니, 가는 곳마다 극락 아닌 곳 없도다.44)

가송집에 수록되어 있는 <시영창대군>이다. 여기에서도, 한 생각을 잊으면, 즉 무념에 이르면 아미타불이 다른 곳에 있지 않음을 자각하게 된다고 하였다. 그 자각은 앉거나 눕는 평상시의 이 몸이 바로 연화장세계이며, 이 몸이 가는 곳이면 그 곳이 바로 극락이라는 이치를 깨닫는 것이다. 결국, 염불이란 마음을 청정하게 하여 이 마음이 바로 부처이며 이 몸이 극락정토라는 것을 깨치는 행위에 지나지 않는다는 것을 말한 것이다.

혜근의 이러한 淨土觀에서 가사가 마련되었다. <서왕가>에서 혜근은 극락세계의 장엄함을 묘사하고 나서 염불할 것을 간곡히 권하였고, <승원가>에서는 아래와 같이 노래하였다.

放紫金光"(『한불전』 6, 728상).

44) <示永昌大君>. "一念忘時明了了, 彌陀不在別家鄉. 通身坐臥蓮華國, 處處無非極樂堂"(『한불전』 6, 742중).

可枝可枝鳥金生耳　　가지가지 새짐생이
七寶池香樹間厓　　칠보지향 나무새애
一以飛那切以可古　　이리날라 저리가고
切以飛那一以來耳　　저리날라 이리오니
去面來面鴨隱聲厓　　가며오며 우는소래
聲以馬當說法以堯　　소리마당 說法이요
淸風以蕭蕭何面　　청풍이 소소하며
七寶行樹撓動何古　　칠보행수 요동하고
彦經當經出隱聲厓　　은경당경 나는소래
百千風流泣而是古　　백천풍류 울리시고
聞而隱聲哀麻當　　들리는 소래마당
念佛說法盆以奴多　　염불설법 뿐이로다[45]

향찰로 표기되어 있지만, 해독에는 어려움이 없다. '칠보'와 '지향'은 극락세계를 상징하는 말인데, 여기서는 나무 사이에 있다고 되어 있다. 이는 성과 속이 둘이 아님을 드러낸 것이다. 聖俗의 不二는 곧 理事無碍라 할 수 있는데, 나무 사이를 오가는 새들의 울음을 설법이라 한 것도 그러한 생각의 표현이다. '은경당경'은 풍경 소리를 묘사한 말로써 극락이 절간 밖에 따로 있지 않음을 나타낸 것이다. 여기에는 복잡한 이치가 따로 없다. 들리는 소리가 모두 염불설법이라고 한 데서는 복잡한 이치를 탐구할 수 없는 일반 신도들의 소박한 마음이 바로 부처라고 하는 생각이 담겨 있다.

阿彌陀佛念佛法隱　　아미타불 염불법은
溫可事厓碍臨業西　　온갖 일에 걸림없어
僧俗男女勿論何古　　승속남녀 물론하고
有識無識貴賤間厓　　유식무식 귀천간에
所業乙弊治末古　　소업을 폐치말고
農夫去加隱農事何面　　농부거든 농사하며
遊難口厓阿彌陀佛　　노난 입에 아미타불
織女去加隱績三何面　　직녀거든 길삼하며
遊難口厓阿彌陀佛　　노난 입에 아미타불

남녀, 승속, 유식, 무식, 귀천이 없이 누구든 자신의 일을 하면서 아미타불을

45) 김종우, 『향가문학연구』, 서울: 이우출판사, 1980, 339-52쪽에 의거한다.

부르면 된다고 한다. 이는 일상이 곧 수행임을 말한 것이다. 염불을 통해 온갖 일에 걸림이 없게 되면, 그 마음이 곧 극락이다. 앞서 이미 극락이 따로 있는 것이 아니라 나무 사이에 있으며 절간이 곧 극락이라는 말이 나왔는데, 여기서는 온갖 일에 걸림이 없다고 하는 것으로 표현되었다. 걸림이 없다는 것은 아무런 집착이 없는 마음이니, 無念이요 無心이다. 결국, 마음을 비우는 일은 일상에서 이루어지는 것이지 무슨 거창한 수행이나 고행을 따로 요하는 것이 아님을, 농사짓고 길쌈하는 사이에라도 아미타불을 부르면 무심에 이른다고 하는 생각을 드러낸 노래가 <승원가>이다.

한문투의 어구가 들어 있고 불교용어가 나오기는 하지만, 이는 일반 신도라면 누구나 알아들을 수 있는 말일 뿐이다. 즉, 일상에서 사용하는 말에 지나지 않는다. 따라서, 하층 민중에게 가르침을 베품에 있어 하등 문제될 것이 없었다. 혜근은 선사상을 직접 이해시킬 수 없었던 민중을 위해 가사를 지었고, 그 가사를 통해 禪과 念佛이 둘이 아님을 표현하고 실천하였던 것이다.

어떠한 수행 방식을 통해서든 마음을 청정하게 하고 무심에 이르러 자신의 마음자리를 확연하게 깨치기만 하면 된다고 하는 것이 선사상의 요체이다. 혜근이 염불을 긍정하고 정토란 다른 것이 아니라 바로 청정심 또는 무심 그 자체라고 강조한 것도 그러한 인식의 표출이다. 염불은 하층 민중이 쉽게 일상에서 행할 수 있는 일이다. 行住坐臥가 곧 禪이라면 민중이 그의 생업 속에서 염불을 하는 것도 곧 禪이 되는 것이다.

6. 마 무 리

고려시대의 불교시가를 통해 공동문어문학과 자국어문학의 전변의 양상을 잘 엿볼 수 있었다. 향가에서 가사로, 불교시에서 선시로 변모되는 역사적 과정에서는 선사상의 등장이 특히 긴요한 구실을 하였다. 그러나, 작가 개인의 역사인식이나 사상의 경향에 따라 각기 다른 갈래가 선택되었다는 사실도 간과해서는 안 된다. 개인과 사회는 역동적인 상관성 속에 놓여 있기 때문이다. 균여와 의천은 화엄학에서 출발한 점은 상통하였으나, 역사적 상황과 그에 대한 인식

의 차이에서 각기 다른 문학 갈래를 소중하게 여겼다. 선시를 지은 혜심과 가사를 창작한 혜근에게서도 사상의 차이가 문학 갈래의 선택을 어떻게 다르게 하였는지를 엿볼 수 있었다. 이를 간략하게 제시하면 다음과 같다.

균여는 화엄사상을 널리 펴기 위해 향가인 <보현시원가>를 지었고, 이는 화엄의 理事無碍를 현실적으로 실현한 결과였다. 理事無碍는 眞俗·上下를 하나로 아우르는 구실을 하는 데에 유용하였으므로, 상층과 하층이 공유하고 기록문학과 구전문학의 특성을 아울러 지녔던 향가를 선택하게 된 것이다. 반면에, 의천은 불교시를 통해 개인적 심경과 의지를 주로 표현하였는데, 이는 당대 불교계의 타락 및 교종과 선종의 대립이라는 현실에 대한 깊은 인식과 관련이 있다. 의천은 종파간의 갈등과 분열을 극복하기 위한 방편으로 敎觀兼修를 내세웠고, 교관겸수는 空·假·中, 三諦를 주창하는 천태교학을 기반으로 한 것이었다.

고려전기의 향가와 불교시가 화엄사상과 천태학을 기저로 하였다면, 고려후기에 나타난 선시와 가사는 선사상을 토대로 한 것이라는 점에서 큰 차이가 있다. 현전하는 선시 작품은 혜심에서 출발한다고 할 수 있고, 가사는 혜근의 <승원가>에서 시작된 것이다.

혜심은 지눌에게서 수용되기 시작한 간화선을 선양하면서 간화선을 통해 '無心'에 도달하는 것을 궁극의 목표로 여겼다. 無心은 관습적 사유나 표현을 거부하고 사물과 자아 사이에 가로놓인 일체의 경계를 허물어뜨리는 데서 획득 가능한 것이므로 기존의 언어 표현을 부정할 수 밖에 없었다. 그러나, 혜심은 언어를 부정하기만 하지 않고 부정의 부정을 통해 다양한 표현을 개척하는 데까지 나아갔는데, 그의 선시를 통해 잘 드러난다.

그런데, 혜근은 선사이면서도 일견 선시와는 상당히 동떨어진 것으로 보이는, 긴 노래인 가사를 지어 선사상의 개방성과 활달성을 선시와는 다르게 드러내었다. 사실, 선사상은 불립문자·교외별전을 표방하였지만, 일체의 공부를 부정한 것은 아니다. 오히려 선사상은 교학불교를 딛고 넘어선 첨단의 사상이었다. 탁월한 선사들이 한결같이 敎學에도 정통하였던 인물임은 널리 알려진 사실이다. 이는 그만큼 하층 민중들이 선사상을 이해하기는 어렵다는 것을 의미한다. 혜근이 정토사상을 적극 수용한 까닭을 여기서 찾을 수 있다.

선사상과 정토사상은 일견 상반되는 것처럼 보이지만, '無心'의 관점에서 보면 둘은 하나이다. 염불을 하든 참선을 하든 無念·無心의 경지에 이르는 방편일 뿐이었다. 혜근은 바로 이러한 입장을 견지하였고, 가사를 통해 표현하였던 것이다. 혜근의 가사는 선과 염불이 둘이 아닌 하나라는 그의 사상의 표현이었으며, 자칫 선사상으로부터 멀어질 수 있는 민중을 끌어안기 위한 방편이었다.

작가나 문학갈래는 역사와 사상으로부터 결코 분리되어 있지 않다. 그 점을 특히 잘 보여주는 것이 고려시대 불교시가이다. 불교는 유교와 달리 상하층이 공유한 종교였기 때문에 불교문학은 상층과 하층, 공동문어문학과 자국어문학의 공존과 변화의 양상을 잘 보여주는데, 본고에서도 확인할 수 있었다. 본고에서의 논의는, 불교를 공유한 동아시아 다른 나라에서는 그 사상과 문학이 어떠한 관련을 맺으며 전개되었는지를 비교할 수 있는 서론으로서의 의의를 갖는다. 따라서, 동아시아의 범위에서 비교하는 작업이 과제로 남아 있다.

<Abstract>

A Study on the Transition and its Characteristics of Buddhist Poetry and Songs in Koryo Dynasty

Jung, Chun-Koo

Buddhist poetry and songs in Koryo dynasty shows us clearly many aspects of medieval ages literature, which is said interrelations between the literature of the common language of a civilization and vernacular literatures, between the upper classes and the lower classes, between the written literatures and the oral literatures, between the reciting and singing, etc.

In the former period in Koryo dynasty, Kyunyo均如 composed Pohyunsiwonga보현시원가 as Hyangga향가, and Eucheon義天 wrote Buddhist Poems佛敎詩 with the common language. Kyunyos songs were based on the Non-obstruction of the Unity of Phenomena and Universal Truth理事無碍 in Hwa Yen華嚴 while Eucheon stood on the Threefold Truth 三諦[kong空, ka假, chung中] of the the Tien Tai天台 which was a foundation for his simultaneous disciplining of the Teachings and the Zen敎觀兼修. In the latter period, Zen Poetryt禪詩 of Hyesim慧諶 and Kasa가사 of Hyegeun 慧勤 appeared and took the place of Hyangga and Buddhist Poetry in the former period. Hyesim emphasized on the reaching No-minda無心, which is the core of Zen Buddhism, but Hyegeun took the Pure Land Thought淨土思想 in his Zen Buddhism and composed Seungwonga승원가 for the lower people.

In the Buddhist poems and songs in Koryo dynasty, we can see distinctly the co-existence and transition of the literature of the common language and vernacular literatures, that of literatures of the upper classes and the lower classes. From now on, I have to study the literature of the East Asia on comparative perspective.