

# 刊 行 辞

法 頂

우리나라 불교에 찬란한 빛을 남긴 지눌(知訥)보조 스님의 가르침을 바르게 이해하고, 황폐해가는 오늘 이 땅의 정신풍토에 그 사상을 새롭게 심으려는 뜻에서 보조사상 연구원이 지난 봄에 발족되었다. 연구원에서는 완벽한 전서(全書) 간행을 준비하고 있는 한편, 지금까지 학계에서 연구, 발표되어 온 보조사상의 현주소를 확인하고자 「회고와 전망」이란 주제 아래 세미나를 갖고 논문들을 한 데 모아 간행하기로 하였다.

돌이켜보면, 한국불교 교단 밖에서 학구적인 양식과 열정을 가지고 탐구하고 발표해 온 분들의 노고에 진심으로 감사드리지 않을 수 없다. 외국의 것이라면 그저 우러르고 찬양하며 다투어 배우고 연구하면서도 제 것은 깔보고 무시해 온 이땅의 잘못된 정신풍토 아래서, 겨래의 자주성과 학문적인 열의와 긍지로써 연구 발표해온 고독한 그 작업에 우리는 진심으로 경의를 표하는 바이다.

불타 석가모니의 빛나는 교훈이 인도에서 중국을 거쳐 우리나라에 전래된지 1600 여 년이 되는 오늘, 그 가르침이 우리에게 어떻게 인식되고 수용되었는지, 그리고 그 시대에 어떤 영향을 끼쳤으며 오늘에 어떤 의미를 갖는지 살피는 일은, 불교 그 자체를 이해하는 일

에 못지 않게 긴요한 일이다. 왜냐하면 살아있는 진리는 한정된 시간과 공간을 뛰어넘어 언제 어디서나, 그리고 누구에게나 보편적인 진리로써 받아들여져야 하기 때문이다.

교단 일각에서는 고정관념에 사로잡혀 아직도 보조의 돈오 점수(頓悟漸修) 사상을 가지고 왈가왈부하는 의견이 없지 않지만, 종교의 근본은 공허한 말끝에 있지 않고 투철한 체험과 실지 행에 있음을 우리는 분명히 알아야 한다. 불타 석가모니의 경우, 보리수 아래서의 깨달음은 돈오(頓悟)이고, 45년 간의 교화활동으로 무수한 중생을 제도한 일은 점수(漸修)에 해당된다. 이것이 또한 불교의 두 날개인 지혜와 자비의 길이다.

깨달은 다음의 수행은 오염을 막을 뿐 아니라, 온갖 행을 두루 닦아 자신과 이웃을 함께 구제하는 일이다.

보조스님은 『節要私記』에서 다음과 같이 말하고 있다.

“요즘 禪을 안다고 하는 사람들 중에는 흔히 말하기를, 佛性을 바로 깨달으면 利他的 行願이 저절로 가득 채워진다고 하지만 나는 결코 그렇게 생각하지 않는다. 佛性을 바로 깨달으면 중생과 부처가 평등하여 나와 너의 차이가 없어진다. 이때 悲願을 발하지 않으면 寂靜에 갇힐 염려가 있다. 그러므로 華嚴論에 이르기를 ‘智性은 寂靜하므로 願으로써 이를 극복해야 한다’고 말한 것이다.

깨달기 전에는 비록 뜻은 있어도 역량이 달려 그 願이 이루어지기 어렵지만, 깨달은 다음에는 差別智로써 중생의 괴로움을 보고 大悲願을 발하여 힘과 분수를 따라 보살도를 닦으면, 깨달음과 행이 가득 채워질 것이니 어찌 기쁜 일이 아닌가.

여기에서 우리는 돈오 점수를 자신의 형성과 중생의 구제로 풀이 할 수 있다. 그리고 바로 알아야 바로 행할 수 있고, 그런 행의 완성이야말로 온전한 해탈이요 열반이라고 할 수 있다. 중생계가 끝이 없는데 자기 혼자서 돈오 돈수로 그친다면 그것은 올바른 수행도 아니고, 지혜와 자비를 생명으로 삼는 대승보살이 아니다.

보조스님은 또 이와같이 말하고 있다.

“시비를 따지는 것은 아무 이익도 없는 것이니 쟁론의 승부를 삼가야 한다.”(誠初心學人文)

“言教를 따라 종일토록 논쟁을 한다 할지라도 我慢 勝負의 마음만 더할 뿐 일생을 헛되이 보내고 말 것이다.”(圓頓成佛論)

“진정한 수도인은 먼저 祖道로써 자기 마음이 본래 부처임을 알고 文字에 구애받지 말아야 한다. 그런 다음 문자를 논함으로써 마음의 체와 용을 가려야 한다.”(華嚴論節要)

오늘날 보조사상은 편협한 종교계의 울타리를 넘어 인류 정신문화의 보편사상으로 국내외에서 널리, 그리고 깊게 수용되고 있음을 우리는 새롭게 인식해야 한다.

지금까지 학계의 한 모서리에서 학구적인 양심과 의지력을 가지고 보조사상을 꾸준히 연구 발표해 온 여러분들께 진심으로 감사드린다.

올해가 보조 스님 가신지 꼭 777년이 되는 해다.

1987년 10월 23일

보조사상연구원 원장

## 目 次

刊行辭	法 頂	3
論 文：普照思想研究의回顧와展望		6
修禪結社의思想史的意義	崔柄憲	9
定慧結社의本質과그變遷	韓基斗	25
曹溪宗의成立史的側面에서본普照	鏡日	51
普照禪을보는視角의變遷史	沈在龍	75
普照思想의比較思想的考察에대한研究	姜健基	91
普照思想理解의解釋學的考察	吉熙星	109
知訥에서의禪과華嚴의相依	金知見	123
普照撰述의思想概要와書誌學的考察	李鍾益	135
附 錄		
普照關係論著目錄		165
彙 報		173

# 修禪結社의 思想史的 意義

崔 柄 憲 (서울大 教授)

1. 머리말
2. 高麗武人執權期の 佛教界 變化와 結社運動
3. 修禪社의 繼承과 그 社會的 背景
4. 修禪結社의 思想史的 意義

# 修禪結社의 思想史的 意義

## 1. 머리말

普照國師 知訥(1158~1210)은 고려시대의 불교계를 대표하는 승려였을 뿐만 아니라, 나아가 오늘날까지 한국불교의 宗祖의 한 사람으로서 크게 추앙되고 있다. 그리고 그가 창시한 修禪社는 당대 불교계 혁신운동의 중심체였을 뿐만 아니라 그 뒤에도 연면히 이어져서 오늘날까지 한국불교사의 큰 흐름의 하나를 이루고 있다. 그러나 知訥의 사상과 修禪社의 불교가 이렇게 중요한 문제임에도 불구하고 아직 만족할만하게 체계적인 이해는 이루어지지 못하고 있는 실정이며, 그 평가에 다소 혼란을 일으키고 있는 점도 없지 않다는 것을 지적하지 않을 수 없다. 물론 知訥의 사상과 修禪社의 불교에 대한 연구는 한국불교사의 다른 문제에 비해서는 비교적 활발하게 이루어져서 그 著書나 論文의 양적인 분량은 결코 적지 않다. 그럼에도 불구하고 그 이해 수준이 크게 진전되지 못하고 있는 이유는 무엇일까? 주지하다시피 우리나라의 불교는 삼국시대이래 고려시대까지 줄기차게 문화건설의 주역으로서 그때그때의 사회모순과 문화정체를 해결할 수 있는 새로운 차원의 방향과, 그러한 모순을 극복할

수 있는 강력한 추진력을 발견, 제시하여 왔던 것이며, 특히 知訥의 修禪社는 그러한 불교전통상의 한 봉우리를 이루었던 것이라고 할 수 있다. 그런데 조선시대에 들어와서는 불교가 발전할 수 있는 사회, 경제적인 토대가 완전히 박탈당하고 교단은 위축될 대로 위축된 상태가 되었으며, 그러한 상태에서 독창적인 철학 사상의 계발이 가능할 리 없었다. 결과적으로 전통을 맹목적으로 답습할 뿐이었는데, 그것도 고려불교의 온전한 계승이 아니라 그 수준에서 오히려 후퇴하여 그 일부만이 화석화되어 고수된 것이 고작이었다. 그리고 그러한 상태에서 고려 이전의 불교 전통의 능력이나 가치를 제대로 인식하고 평가할 수 있는 능력을 가질 수도 없게 되었던 것이다. 知訥의 修禪社에 대한 이해 수준을 끌어올리기 위해서는 무엇보다도 먼저 좁혀질 대로 좁혀졌던 조선시대의 이러한 불교사 인식의 수준을 뛰어넘어 불교가 주동적인 역할을 하였던 신라 고려시대의 불교사를 재인식하려는 노력을 기울여야 할 것이다.

한편 조선시대 500여 년간 억압을 받아 위축될 대로 위축되었던 불교는 근대에 들어오면서 일제불교의 침략을 받아 또 한 번의 굴절을 경험하게 되었다. 일제불교의 영향을 받으면서 불교 전통은 완전히 단절되었고, 그 대신 이른바 불교 근대화라는 미명아래 本山住持들의 독재와 세속화 현상이 일어났으며, 더우기 친일적 어용적 영향이 새로이 불교계의 주조를 이루게 되었던 것이다. 이러한 상태에서 고려이전의 불교 전통에 대한 정확한 이해나 올바른 평가가 가능할 리 없었던 것이며, 그러한 경향은 知訥의 修禪社에 대한 이해에도 그대로 영향을 미치게 되었던 것이다. 오늘날 한국의 불교사 분야가 근대화문으로서의 올바른 성격을 갖기 위해서는 우선 조선시대의 축소될 대로 축소되고, 그리고 일제시대의 왜곡되고 굴절된 불교사 인식에서 벗어나려는 노력으로서 불교사 연구가 이루어지지 않으면 안될 것이다.

본 발표는 위와 같은 문제의식에서 출발한 것으로서 知訥의 사상과 修禪社에 대한 이해의 폭을 가능한 한 넓혀보려고 하는 고민의 표현이라고 할 수 있다. 그러면 이제부터 이 문제를 이해하려고 할 때에 필요하다고 생각되는 문제점 몇 가지를 지적하여 보고자 한다.

## 2. 高麗武人執權期の 佛敎界 變化와 結社運動

知訥의 사상과 定慧結社를 연구하기 위해서는 우선 武人執權期 당시의 불교계 상황에 대한 폭넓은 이해가 전제되어야 할 것이다. 지금까지 불교학계의 경향을 보면 당시의 불교계 상황과 유리시켜 知訥 개인의 사상만을 밝히려는 데 치중하고 있으며, 그것도 知訥의 著述만을 해석하는 데 그치고 있는 바, 이것은 그 불교사상의 역사적인 의미나 역할을 구체적으로 이해할 수 없게 하는 한계성을 지닌 것이라고 아니할 수 없다.

지금까지 학계에서는 高麗武人執權期の 佛敎界 變化로서 불교의 주류가 敎宗에서 禪宗으로 교체되었고, 그리고 나아가 禪宗이 주체가 된 禪敎統合이 이루어진 점만을 강조하여 왔으나, 그것만으로는 당시 불교계의 변화내용을 충분히 설명할 수 없는 것이다. 당시 불교계의 변화내용을 살펴보면 敎宗에 속하는 華嚴宗과 法相宗, 그리고 禪宗에 속하는 天台宗<sup>1)</sup>과 曹溪宗<sup>2)</sup> 등 대표적인 종파 모두가 각기 커다란 변화를 겪으면서 불교계의 전면적인 개편으로 전개되고 있었기 때문에 敎宗에서 禪宗으로의 교체라는 문제에 앞서 우선 각 종파의 변화내용을 이해할 필요가 있다.

먼저 華嚴宗과 法相宗은 武人勢力과 抗爭하는 과정에서 점차 그 교단의 세력이 약화되고 있었는데, 그 가운데 華嚴宗에서는 義天 직계의 범손인 興王寺의 寥一·靈通寺의 覺訓 등에서 均如의 계통인 開泰寺의 守其·天其 등으로 法系가 교체되면서 華嚴學의 내용이 성격이 바뀌어 義天에게 비판받았던 均如의 華嚴學이 재평가

- 
- 1) 義天이 창립한 天台宗이 敎宗에 속하는가, 禪宗에 속하는가 하는 문제는 논란이 많으나, 당시에는 확실히 禪宗으로 분류되고 있었다.
  - 2) 曹溪宗의 창립을 知訥이후로 볼 것인가, 그 이전으로 볼 것인가 하는 문제도 논란이 많으나, 曹溪宗의 명칭은 知訥과 상관없이 그 이전부터 사용되고 있었으며, 따라서 우선 禪宗이 天台宗과 曹溪宗으로 분리된 것으로 이해하고자 한다. 그러나 知訥 당시에는 그 생전에 쓰여진 修禪社重創記에서 '大乘禪宗曹溪山修禪社'라고 칭하였던 것을 보아 '曹溪宗 嶺山下斷俗寺'라고 하였던 慧照國師-坦然 계통의 曹溪宗을 부인하고, 六祖慧能의 禪傳統을 강조하고 있었던 것이 아닌가 한다.



#### 14 普照思想

되고 있었다. 그리고 天台宗에서도 역시 義天 직계의 德素(義天—翼宗—教雄—德素) 등에서 白蓮社의 了世로 法系가 바뀌면서 禪과 구분되어 法華의 實踐信仰이 강조되고 있었다.

그다음 禪宗 교단은 義天의 天台宗 창립으로 인하여 크게 타격을 받고 한 때 위축되었으나 睿宗代 이후 중앙불교계에 다시 대두하면서 天台宗과 구분되어 曹溪宗으로 칭하여지고 있었다. 曹溪宗 가운데서는 闍崛山派와 迦智山派가 중심을 이루고 있었는데, 이 가운데 闍崛山派에서는 慧照(招)國師(曇眞)—坦然—淵湛으로 이어지면서 禪宗系의 주류를 이루고 있었다. 그러나 崔忠獻이 執權하면서 淵湛 등은 제일 먼저 지방으로 축출되고 이 계통은 큰 타격을 받게 되었다. 지금까지 학계에서는 崔忠獻이 教宗을 억압하고 禪宗만을 후원한 것으로 이해하여 왔으나, 禪宗이라 하더라도 王室이나 文人貴族과 연결되면서 자신에게 반대하는 禪僧들은 과감하게 제거하였던 것이었다. 曹溪宗에서는 淵湛 등이 밀려나면서 대신 修禪社의 知訥 계통이 등장하게 되었던 것인데, 知訥은 闍崛山派에 속하였다고 하나, “일정한 스승에게 배우지 않고 오직 道만을 따랐다.”고 하는 것을 보아 그 과벌에 머문 것은 아니었으며, 曹溪宗에서도 法系上的 변화가 일어나고 있었던 것을 알 수 있다. 그런데, 慧照國師의 직계인 淵湛의 후퇴와 방계라고 할 수 있는 知訥의 등장은 단순한 法系上的 交替에 그치는 것이 아니고 禪思想의 내용과 그 성격의 변화를 나타내는 것이어서 주목되는 것이다. 즉 淵湛 이전의 禪은 個人的 修業形態를 중시하고, 고답적이며 귀족적 경향을 가졌던 데 비하여 知訥 이후의 禪은 集團的 修行과 大衆에의 布教를 강조하면서 강렬한 對社會的 意識을 나타내주고 있었던 점에서 양자 사이에는 커다란 차이를 보여주었던 것이었다. 이로써 知訥의 修禪社의 역사적 의의를 이해함에 있어서 禪에서 教로의 변화 못지않게 불교 각 종파의 변화, 특히 禪宗 자체의 변화의 의미를 간과할 수 없다는 것을 알 것이다.

한편, 武人執權期(1171~1270) 가운데 그 전반기인 50여년 간은 武人들 사이에 정권쟁탈전이 끊임없이 전개되고 있었으며, 다른 한편으로 과거 王室·文人貴族과 연결되었던 佛敎界는 武人政權과의 抗爭을 계속하면서 文人貴族 중심의 文化觀의 붕괴에 직면하여 어찌할 수 없는 고민에 빠져들고 있었다. 그러다가 崔瑀가 집권하는

高宗 6년(1219) 이후에는 政權의 안정과 함께 불교계의 전면적인 개편이 추구하고 있었다. 高宗 17년(1230) 崔瑀가 五道按察使로 하여금 각 道의 禪敎寺院의 創始年月과 形止〔實態〕를 일제히 조사하여 成籍케 한 것은 불교계의 조직적인 개편을 위한 시책의 하나였다. 그런데 그러한 개편에 박차를 가하는 계기가 된 것은 高宗 19년(1232) 江華島로의 遷都였다. 江華島로의 遷都는 王室, 文人貴族과 연결되어 있던 開京의 寺刹들의 위치를 크게 약화시키는 대신에 지방의 寺刹들이 새로운 중심 무대로서 부각된 것이었다. 불교의 중심무대가 開京에서 지방으로 옮겨졌다고 하는 사실은 단순한 지역적인 교체에 그치는 것이 아니라, 불교의 내용이나 성격에도 변화를 초래하지 않을 수 없는 것이었다.

그런데 당시 불교계에서도 이러한 외적인 상황의 변화와는 다른 차원에서 주목될만한 변화가 일어나고 있었다. 즉 지방에 있어서의 새로운 신앙 단체로서의 結社의 유행이 일어나고 있었다. 이러한 結社는 고려 중기부터 귀족불교가 공허화하여 가는 것에 대한 반발로서 나온 것으로서 당시의 불교계를 비판하여 佛子의 각성을 촉구하려는 末法思想에 입각한 강렬한 비판의식이 작용하고 있어서 사상사적으로 중요한 의의를 지니고 있는 것이었다. 이러한 신앙결사의 대표적인 것이 曹溪宗에서의 修禪社와 天台宗에서의 白蓮社 같은 것이었다. 그런데 이러한 형태의 신앙결사는 曹溪宗과 天台宗에서만 이 아니고, 華嚴宗이나 法相宗 같은 敎宗에서도 이루어지고 있었다. 즉 華嚴宗에서는 寥一의 盤龍社(1100년대말~1200년대초)와 大孤의 水窟社(1200년대초), 法相宗에서는 津億의 水精社(1123~1129) 등의 결사가 이루어진 것이었다. 그런데 같은 지방에서의 結社라고 하더라도 敎宗과 禪宗 사이에는 적지않은 차이가 있었다. 우선 結社의 주도자나 그 후원세력의 성격에 있어서 華嚴宗이나 法相宗 경우는 文人貴族〔仁州李氏 등〕이나 武將勢力〔朴文備〕이었던 데 비하여 曹溪宗이나 天台宗의 경우에는 지방의 鄉吏知識層〔戶長層이나 下級官吏〕과 武人勢力이 주류를 이루고 있었으며, 그 불교의 성격에 있어서도 실천적이며 대사회적인 의식, 당시 불교계에 대한 비판의식 등의 면에서 강약의 차이를 나타내고 있었다. 그 가운데서도 특히 修禪社는 그 哲學體系의 독창성, 실천적이며 대사회적인 의식의 강렬함, 그리고 후세에 미친 커다란 영향 등에서 가장 주목할 만한 것

이라고 아니할 수 없다. 그러나 그 修禪社의 역사적인 위치를 보다 구체적으로 이해하기 위해서는 당시 불교계에서 광범하게 일어나고 있었던 結社의 움직임에 대한 폭넓은 이해가 수반되지 않으면 안된다는 점을 지적하고자 한다.

### 3. 修禪社의 繼承과 그 社會的 背景

오늘날의 학계에서 修禪結社의 趣旨나 創立過程은 어느 정도 밝혀졌다고 할 수 있으나, 知訥 이후의 展開過程에 대한 문제는 간과되어온 느낌이 없지 않다. 그러나 修禪結社의 역사적인 의의를 이해하기 위해서는 知訥 이후의 문제도 결코 소홀히 취급할 수는 없다고 본다. 知訥 이후의 전개과정이라고 할 때에 흔히 16國師의 繼承관계만을 생각하기 쉬우나, 그 계승과정에서 불교의 내용이나 그 성격이 어떻게 변질되고 있었는가 하는 점이 제대로 밝혀지지 않으면 의미가 없을 것이다.

주지하다시피 知訥은 定慧雙修의 이론적 기초를 다지고 그러한 토대 위에서 定慧結社를 추진하였던 것인데, 그것은 宗派 사이의 대립 명예와 이익에 집착하는 당시 불교계에 대한 혁신운동으로서 중요한 의미를 가진 것이었다. 知訥 자신은 闍崛山派의 宗暉禪師에게서 得度하였다고 하나 闍崛山派와는 직접적인 관계가 없었으며, 또 僧科에 합격하였다고 하지마는 국가로부터 僧階나 僧職을 일체 받은 적이 없었다. 知訥이 자신의 著述에서 自署한 바에 의하면 ‘海東曹溪山沙門’, 또는 ‘海東曹溪山修禪社沙門’이라고 하는 것이 그 전부였다. 그러나 그의 繼承者인 제 2세 慧謙대에 가서는 禪師, 大禪師의 승계를 받았고, 다시 제 3세 夢如를 거쳐 제 4세 混元에 이르러서는 王師에까지 책봉되면서 국가의 僧政體制에 적극적으로 가담하였다. 그리고 불교계를 영도하게 되면서 다시 闍崛山派의 파벌성을 강조함으로써 定慧結社 초기의 순수한 이념은 퇴색되어 갔던 것이었다. 그리고 다른 한편으로는 對蒙抗戰에 있어서 중요한 역할을 담당하게 되었는데, 그 역할은 그대로 제 5세 天英에게로 계승되었다. 그러나 제 6세 冲止대에 가서 對蒙講和條約이 체결되어 元의 간섭을 받게 되면서는 修禪社의 역할은 크게 감소되었고, 불교

계에 대한 영도력도 상실되었다. 다만 冲止 단계의 修禪社 불교의 특징적인 점으로 지적할 것은 知訥 이전 고려중기의 禪의 전통을 강조한 것이었다. 冲止의 慧炤國師祭文과 定慧入院祝法壽疏에 의하면 定慧寺의 창건자로서 慧炤國師의 공적을 찬양하고 그의 禪風이 夢如·混元을 거쳐 자신에게 전승되었음을 감사하고 있었다. 睿宗代의 慧炤國師의 禪이 고답적이며 귀족적인 경향을 가지고, 개인적 수 업형태를 중시하는 것이었음은 앞에서 언급한 바 있거니와, 이러한 禪의 전통을 강조하고 있는 冲止의 불교는 知訥의 것과 비교할 때 확실히 변질된 것이라고 아니할 수 없는 것이다.

다음, 冲止 이후의 修禪社의 전개과정은 자료의 부족으로 구체적으로 밝히기는 어려우나 당시의 불교계 상황과 관련시켜 정밀하게 검토할 필요가 있다. 그리고 修禪社가 다시 크게 부각되는 것은 恭愍王代인 제13세 復丘 때부터였다. 恭愍王代 이후의 修禪社 문제는 또다른 의미에서 주목할 필요가 있다고 사료되는데, 이 문제는 恭愍王과 辛旽에 의한 改革政治, 普愚와 慧勤과의 관계 등의 문제와 관련시켜 검토할 필요가 있다. 그리고 恭愍王 20년(1371)부터는 제15세 弘眞國師(禪顯?)를 마지막으로 知訥의 直系法孫은 끊어지고, 修禪社 계통과 다른 慧勤과 混修, 그리고 普愚의 門人인 尚聰·釋宏 등이 계속하여 修禪社의 후신인 松廣寺의 주지직을 맡고 있었는데, 그때의 교단 상황과 불교 내용이 좀더 구체적으로 밝혀져야 할 것이다.

한편, 修禪結社의 역사적인 의의나 그 이후의 전개과정을 좀더 구체적으로 이해하려면 그 社會的인 背景과 政治勢力과의 관계 문제도 밝혀지지 않으면 안될 것이다. 지금까지 역사학계에서의 修禪社 연구는 주로 崔氏武人勢力과의 관계만을 밝히려는데 치중한 것이었으나, 그것만으로는 충분치 못하다고 본다. 修禪結社의 사회적 배경으로서는 일차적으로 중앙의 崔氏武人勢力만이 아니고 지방의 鄉吏知識層이 주목되어야 할 것이라고 보며, 나아가 2차적으로는 崔氏武人勢力이 몰락한 이후의 정치세력과의 관계도 더욱 추구되어야 할 것이다.

우선 知訥을 비롯한 修禪社의 歷代 社主들의 出身家門을 살펴보면 知訥[瑞興 鄭氏], 慧識(和順 崔氏), 混元(遂安 李氏), 天英[南原 梁氏], 冲止[長興 魏氏], 萬恒[公州 朴氏], 復丘(固城 李氏)등

의 社主 가운데 거의 대부분이 지방의 鄉吏知識層으로서 儒業을 닦고 있었으며, 그 가운데 일부는 下級官吏로서 진출하고 있기도 하였다. 그리고 慧謨과 冲止 같은 경우는 그 자신이 佛門에 들어오기 전 科擧〔司馬試〕에 급제하여 太學에 들어가거나 官吏가 된 경험도 가지고 있었다. 같은 지방의 鄉吏知識層이라고 하더라도 武人執權期, 蒙古侵略期, 恭愍王 이후의 高麗末期 등 3기에 따라 그 성격을 구분할 필요가 없지 않으나, 크게 보아 고려 중기의 文人貴族과는 구별되며, 麗末 鮮初의 士大夫勢力의 선구적인 위치에 서있었다는 점은 이해할 수 있지 않나 한다.

한편, 修禪社의 後援勢力을 살펴보면, 시기에 따라서 여러 차례 그 성격이 변하고 있었음을 주목할 필요가 있다. 結社 초기의 知訥 당시에는 중앙의 武人勢力과는 직접적 관련이 없었던 것 같다. 熙宗 3년(1207) 10월 崔誥이 찬술한 大乘禪宗曹溪山修禪社重創記에는 修禪社의 創立·移轉過程과 그때에 참여하였던 인물들의 명단이 기록되어 있어서 보다 구체적인 모습을 알 수 있다. 그때 참여하였던 인물은 僧侶와 後援者로 나누어지는데, 후원자 가운데 가장 두드러진 인물은 錦城〔羅州〕安逸戶長 陳直升과 그의 妻 珍衣金 夫婦였다. 그들은 白金 10근을 시주하여 造營의 비용을 삼게 하였던 것이다.<sup>3)</sup> 그리고 陳直升에 이어 南方州府의 富者들은 財物을 베풀고 貧者들은 勞力을 다하여 梵宇를 이룩하였다는 표현을 보아 修禪社의 重創은 실로 松廣寺 인근의 地方人들, 특히 鄉吏層의 적극적 지원이 있어서 가능하였던 것을 알 수 있다. 重創記를 기록할 때 正義之의 글자를 집자한 사람은 崔瑀였으나, 그가 직접 修禪社와 관련을 맺은 것 같지는 않다. 崔瑀와 직접적인 관련을 맺게 되는 것은 제 2세 慧謨 때에 와서였다. 慧謨 때에 가서는 康宗을 비롯한 王室, 崔瑀를 비롯한 武人勢力, 崔洪胤을 비롯한 儒學者 官僚 등이 새로 入社함으로써 修禪社는 중앙의 政治勢力과 연결되었으며, 그에 따라 그 教團은 크게 발전하게 되었다. 특히 崔瑀는 그 자신의 두 아들 萬宗과 萬全을 출가시켜 慧謨에게서 得度케 하였고, 또한 祝聖油香寶·國大夫人宋氏忌日寶·同生妹氏忌日寶 등의 명목으로

3) 華嚴論節要 3권을 開刊할 때의 施主도 錦城〔羅州〕戶長 直升 妻 珍衣金이었다.

田畝과 塩田 등의 막대한 토지를 修禪社에 施納하고 있었다. 그러나 慧謙은 수차에 걸친 崔瑀의 都城으로의 초청에 끝까지 거절하고 있었던 것을 보아 중앙의 政治勢力과의 지나친 밀착을 사제하였던 것 같다. 그러나 修禪社와 중앙의 政治勢力과의 관계는 제3세 夢如 제4세 混元, 제5세 天英 등을 거치면서 더욱 밀착되어 갔다. 高宗 37년(1250)에 수립한 眞覺國師碑文의 陰記에 기록된 公卿大夫(6名) 宰樞(24名), 尚書 卿 監級 官僚(32名), 參上級 官僚(39名), 기타 居士 錄事, 檢校(9名), 王室과 崔忠獻家の 婦女(8名) 등의 명단을 보면, 그 密着度を 짐작할 수 있다. 더욱이 高宗 32년(1245)에는 崔瑀의 願利로서 江都에 禪源社가 창건되고 그의 法主는 混元, 天英 등 修禪社의 社主가 될 인물들이 담당하게 되면서 修禪社와 당시의 執權者인 崔氏 勢力과의 관계는 밀착되었던 것이다.

그러나 武人政權이 붕괴되고 元의 간섭을 받게 되는 제6세 冲止 때에 가서는 그 後援勢力의 성격이 크게 바뀌게 되었다. 冲止와 交流한 인물들을 보면, 元의 간섭을 받게 되면서 새로이 權門勢族으로 등장하는 國王의 側近勢力이나 宰樞들이 중심을 이루고 있었던 것을 볼 수 있는데, 이점은 修禪社 불교의 貴族의이며 親元의인 면으로의 변질과 관련시켜 또 다른 문제로서 면밀히 검토할 필요가 있다.

#### 4. 修禪社의 思想史的 意義

知訥의 사상과 修禪結社의 사상사적 의의를 이해하기 위해서는 불교 안에서의 禪敎의 統合 문제와 아울러 佛敎와 儒敎의 調和 문제가 추구되어야 할 것이다. 오늘날의 불교학계에서 禪敎統合의 문제는 어느 정도 밝혀졌다고 할 수 있으나, 儒佛의 調和 문제는 별로 주목되지 못하고 있는 실정이다. 그 결과 전 한국사상사 상에서의 修禪社의 위치는 아직도 제대로 정립되어 있지 못한 상태라고 할 수 있다.

주지하다시피 知訥의 修禪社 결사는 불교 수행의 핵심을 이루는 두 요소인 定(Samādhi)과 慧(Prajñā)를 함께 닦자는 실천 운동이

었는데, 이 定慧双修의 바탕이 되는 이론이 頓悟漸修說이었다. 頓悟는 인간의 본심은 깨달아 보면 諸佛과 조금도 다름이 없기 때문에 頓悟라고 하며, 비록 頓悟하여도 習氣는 갑자기 제거되는 것이 아니므로, 漸修라고 하는 종교적 실천이 뒤따라야 한다는 것이었다. 知訥은 이러한 頓悟漸修說에 입각한 定慧双修의 법을 惺寂等持門이라고 하고 있는데, 이 밖에 다시 화엄사상을 도입하여 圓頓信解門을 세워서 화엄과 禪이 근본에 있어서는 둘이 아니라는 것을 밝히고 있다. 그러나 지눌의 선은 이상과 같은 惺寂等持門과 圓頓信解門으로 끝나는 것이 아니어서 이 두 문은 아직도 知解·語路의 자취를 벗어난 것이 못되므로 이러한 知解의 장애를 완전히 떨쳐버리려면 끝으로 禪門의 活句를 참구하지 않으면 안된다. 知訥의 선의 看話從截門은 바로 이러한 看話의 출신 활로를 가리키고 있다. 이 從截門은 無心合道門이라고도 하는데, 이러한 경계는 일체의 知解 분별을 떠나 定·慧에도 구속되지 않는 것으로서 知訥의 선이 지향하는 최고의 경지라고 할만한 것이다. 惺寂等持·圓頓信解·從截의 三門으로 이루어진 이러한 知訥의 禪의 실천체계는 대단히 독창적인 것으로서 주목되는 것이다. 禪門에서는 知解라는 것을 가장 싫어하는데 知訥은 그것을 원용하고 있을 뿐만 아니라, 그것도 慧能의 嫡子가 아닌 荷澤神會·圭峯宗密의 것을 도입한 것도 파격적인 것이라고 할 수 있는데, 거기에 다시 화엄에서도 賢首·清涼<sup>4)</sup> 계가 아니라 방계인 李通玄의 것을 채택하고 있다. 그리고 그러한 기초 위에서 大慧宗杲의 看話禪을 받아들여 전통적인 선 사상을 펼치고 있는데,

知訥의 뒤에는 제 2세 慧謙이 나와 知訥의 禪思想을 계승하여 看話禪을 적극적으로 선양함으로써 고려불교는 완전히 새로운 단계로 접어들고 있었다. 오늘날 학계 일각에서는 知訥의 禪과 慧謙의 禪을 자기 華嚴禪과 看話禪으로 구분하려는 주장도 없지 않으나, 이것

4) 義天은 清涼證觀의 華嚴을 가장 높이 평가하여 그것을 그대로 조술하고 있었던 데 비하여 知訥은 證觀의 華嚴을 여러곳에서 신랄하게 비판하고 있었으며, 그리고 다른 한편으로 圭峯宗密의 禪教一致說과 함께 李通玄의 性起觀을 받아들이고 있었다. 義天과 知訥의 華嚴에 대한 이해는 확실히 달랐던 것이며, 나아가 그 華嚴과 禪을 통합시킴에 있어서 知訥의 사상은 義天의 것보다 한단계 진전되어 완성된 철학 체계를 성립시키고 있었던 것을 알 수 있다.

은 성립될 수 없는 것이다. 慧謙에 의한 看話禪의 선양은 실로 知訥에 의한 哲學的인 기초의 마련이 있어서 가능하였던 것이라고 하니 할 수 없다. 그리고 조선시대 이후에 가서는 看話禪의 전통을 知訥—慧謙의 것이 아니고 중국 臨濟宗의 石屋清瑛·平山處林의 것에 연결시키려는 주장이 일어나고 있었는데, 이러한 주장은 불교사 인식의 빈곤에서 말미암은 것으로서 극복되어야 할 것이라고 본다.

한편, 慧謙은 看話禪을 적극적으로 선양하는 노력과 아울러 儒·佛思想의 一致說을 내세워 儒敎와 佛敎의 타협을 기도하는 등의 특색 있는 사상적 활동을 보여주고 있었다. 慧謙은 원래 儒學者로서 科擧(司馬試)에 합격하고 太學에 입학한 적이 있었으며, 佛門에 들어온 뒤에도 많은 儒學者 官吏들과 교류하고 있었다. 그와 교류한 儒學者 가운데서 가장 대표적인 인물은 崔洪胤이었는데, 慧謙은 그에게 보낸 答信에서 儒敎와 佛敎가 다른 것이 아니라는 점을 역설하고 있었다. 그는 특히 論語에서 孔子가 말한 바, “뜻이 없고 내가 없으면, 단단함이 없고, 반드시 함(必)이 없다.” “參아, 내 道는 하나로 꿰었다.” “아침에 道를 들으면 저녁에 죽어도 좋다.” 등의 구절을 인용하여 불교적으로 해석하면서 “그 이름만을 생각한다면 불교와 유교가 아주 다르지마는 그 실지를 알면 유교와 불교가 다르지 않다.”고 주장하였다. 그리고 “부처님이 말씀하시기를 ‘나는 두 聖人을 震旦에 보내어 교화를 퍼리라’ 하셨는데, 한 사람은 老子로서 그는 迦葉菩薩이요, 또 한 사람은 孔子로서 그는 儒童菩薩이다.”라고 한 起世界經을 인용하면서, 儒敎와 道敎(老子)의 宗은 佛法에서 기원한 것이니, 방편은 다르나 진실은 같은 것이라고도 하였으며, 마지막 결론에서는 馬祖道一의 “마음이 곧 부처요, 마음도 아니요, 부처도 아니다.”라는 話頭를 때때로 참구하여, 철저히 깨치는 것을 법칙으로 삼도록 권고하는 것으로서 答信을 마치고 있었다. 이로써 慧謙은 儒佛의 調和를 추구하되, 어디까지나 佛敎가 주체가 된 불교 위주의 해석을 모색하고 있었던 것을 알 수 있다. 이 점은 조선시대의 불교계에서 주장하는 儒佛一致說과는 확실히 다른 것이라고 할 수 있다.

조선시대 불교계의 특징적인 현상의 하나로서 己和·休靜 등에 의해서 전개된 儒佛調和의 경향이 주목되어 오기도 하나, 이것은 적극적으로 儒佛의 調和를 모색하였던 慧謙의 불교와는 달리 儒敎에 대



한 소극적인 자기 변명에 지나지 않은 것으로서 사상사적으로 큰 의미를 가질 수 없는 것이었다. 조선중기 性理學의 주도적인 체제 속에서 士林의 대두와 함께 새로이 불교계의 주도적인 인물로 등장하여 비록 소극적이었지만 불교 교단의 존립을 의식하였던 인물은 西山休靜이었는데, 그의 불교에서 독창적인 점은 발견할 수 없으나, 捨教入禪的인 禪風의 선양과 儒·佛·道 3교의 조화에 노력하였으며, 性理學의 道統觀에 대비되는 佛教의 法統說을 새로 제시하여 臨濟禪의 전통을 강조하고 있었다. 休靜은 그의 선대 스승인 碧松智儼의 行蹟을 기록하는 가운데서,

“正德 戊辰(中宗3年, 1508) 가을에 金剛山의 妙吉祥庵으로 들어가서 大慧語錄을 보다가 狗子無佛性話에 疑着하여 오래지 않아 漆桶을 깨뜨렸으며, 또 高峰語錄을 보다가 颯在他方이라는 말에 이르러 前解[그때까지의 알음알이]를 頓落시켰다. 그러므로 스님(碧松)이 평생을 發揮한 바는 高峰과 大慧의 宗風이었다. 大慧和尚은 六祖의 17代 嫡孫이며, 高峰和尚은 臨濟의 18代 嫡孫이다. 스님께서서는 海外的 사람(大慧·高峰에게는 外國人)이면서도 500년 전의 宗派를 은밀히 이었다. 흡사 程子和 朱子가 孔子·孟子의 千年 뒤에 태어났으면서도 그 學統을 遠承한 것과 같으니, 儒學이나 釋教가 道를 이어 전함에는 곧 한 가지이다.”

라 하여 高峰·大慧에서 智儼으로 이어지는 法統說을 새로 제시하며 臨濟禪의 전통을 강조하면서, 孔子·孟子의 學統을 程子·朱子가 멀리 이었다는 性理學의 道統觀을 원용하여 그 정당성을 내세우고 있었다. 원래 性理學의 道統觀은 禪宗의 法統說의 영향을 받아 성립된 것이었는데, 休靜 때에는 그 반대로 오히려 性理學의 道統觀을 빌려 자신의 法統을 강조하는 상태로 바뀐 것이었다. 性理學의 주도적인 체제 속에서 안주할 수밖에 없었던 불교의 소극적인 자세에서 말미암은 것이라고 아니할 수 없다.

결론적으로 修禪社의 사상은 단순히 불교 안에서의 禪教統合의 문제로써만이 아니고, 불교에서 性理學으로 넘어가는 과도기적 역할로서도 의의를 가지는 것이었다. 다시 말하면 뒤의 白頤正이나 權溥·李齊賢 등이 性理學 관계 서적을 유포시키기 이전에 이미 장차 性理學을 이해할 수 있는 사상적인 기초가 修禪社의 불교에서 만들어져 가고 있었던 것이었다. 그러나 곧이어 蒙古의 침략과 그 지배

를 받게 되면서 양성된 불교계의 사회경제적 모순은 불교 자체의 사상적 발전을 보지 못하게 하였을 뿐만 아니라, 儒·佛의 調和 문제도 더 이상의 진전이 없게 되었다. 그리고 儒·佛의 調和 문제의 주도권은 儒教 측으로 넘어가 儒教的인 입장에서 佛敎哲學을 받아들여 새로 조직된 性理學에게 오히려 불교는 공격을 받아 밀려나고 말았던 것이었다.

# 定慧結社の 本質과 그 變遷

韓 基 斗 (圓光大 教授)

1. 結社問題의 研究 傾向
2. 定慧結社의 性格
3. 名利를 버리는 問題
4. 淨土業에 관한 問題
5. 習定均慧의 方向
6. 定慧結社의 本質
7. 結社精神의 變遷

# 定慧結社の本質과 그 變遷

## 1. 結社問題의 研究 経향

高麗時代의 禪宗史 中에 크게 注目해야 할 것은 結社의 方法으로 禪의 眞境에 들게 하는 運動을 일으키게 한 定慧結社의 歷史的 意味를 찾는 일이다.

이 點에 대한 關心을 갖게 된 것은 일찌기 1939年 7月에 金映遂의 「曹溪禪宗에 就하여」(震檀學報9卷)<sup>1)</sup>가 發表된 以後로 보아야 할 것이다. 여기에서는 禪門九山 中에 知訥이 屬해있는 開崛山門과 普愚가 있는 迦智山門을 具體的으로 論及했으며 新羅後期부터 傳承된 九山門이 모두가 曹溪宗의 歷史的 展開라고 提唱하였다.

金映遂가 이토록 主張한 뜻은 그 동안의 學說, 特히 李能和의 『佛敎通史』 下卷에 밝힌 ‘普照後始設曹溪宗’<sup>2)</sup>이라고 主張한 데에 對한 批判이었다.

---

1) 金映遂 「曹溪禪宗에 就하여」 『震檀學報 9卷』 P. P. 145~174.

2) 李能和 『朝鮮佛敎通史』 下 P. 336(1919年 3月).

李能和에 依하면 知訥이 壇經을 通해 깨닫고 나서 遠師曹溪라고 부르며 松廣山 吉祥寺에 내려가 松廣山을 曹溪山으로 吉祥寺를 修禪社로 고친 때부터 曹溪宗이 始作된 것이라고 主張했다.

그러나 金映遂에 依하면 이미 그 以前인 新羅 九山禪門 當時부터 이미 曹溪宗이라고 불려온 事實을 提示하면서 李能和說의 不當性을 指摘했다. 따라서 知訥은 修禪社의 結社를 했으나 한갓 關岫山門의 重興祖에 不過하다는 것이다.

이 學說은 오늘날의 歷史學界에 이르도록 思想的 基調를 이루어 온 것은 分明하다. 그러나 이렇게만 보면 高麗後期 佛教社會의 歷史的 變化에 對한 理解를 하지 못한 데에 不過하다.

따라서 結社運動이 주는 意味에 對한 새로운 研究가 1970年代 以後에 이루어졌다.

閔賢九, 「月南寺址 眞覺國師碑의 陰記에 對한 一考察 一高麗武臣政權과 曹溪宗」, (『震檀學報』 36, 震檀學會, 1973. 10.)

李鍾益, 『高麗普照國師의 研究』, 東國大學校 1973. 6.

韓基斗, 「高麗佛教의 結社運動」, (『崇山華甲論文』 1975. 10.)

許興植, 「13세기 高麗佛教界의 새로운 傾向」, 『韓洵博士停年紀念論叢』 1981. 1.

金塘澤, 「高麗崔氏武臣政權과 修禪社」, (『歷史學研究』 10, 全南大學校史學會 1981. 12.)

蔡尚植, 「高麗後期 佛教史의 전개양상과 그 傾向」, (『歷史教育』 歷史教育研究會 1984. 4.)

秦星圭, 「高麗後期 修禪社의 結社運動」, (『韓國學報』 36, 一志社 1984.)

俞瑩淑, 「崔氏武臣政權과 曹溪宗」, (『白山學報』 33, 白山學會 1986. 12.)

李智冠, 「知訥의 定慧結社와 그 繼承」, (『韓國禪思想研究』 1984. 10.)

蔡尚植, 『高麗後期佛教史研究』, (서울大·學位論文 1987. 8.)

以上の 諸論文 中에는 學者에 따라 서로 다른 特徵이 있으나 그 中에도 共通된 點이 發見된다.

① 13世紀 修禪社의 結社活動으로 因해 傳統的인 佛教와 다른 참신한 變化를 일으켜 禪佛教의 新進傳統을 確立했다는 點.

② 崔氏武臣政權과 密着되었던 點. 崔忠獻이 教宗僧侶들과의 惡因緣을 清算하고 修禪社와의 깊은 關係속에 高麗後期 教團을 크게 變化시켰다는 點.

③ 崔氏政權에 依해 教宗의 諸家를 버리고 禪宗을 채택하게 된 理由로서 그동안의 傳統的 佛教社會의 權力構造를 개편하려는 움직임이었다는 點 等이다.

그러나 蔡尚植은 그의 學位論文에서<sup>3)</sup> 上述한 諸論文들 中 歷史系 論文들을 提示하고 評價하기를 다음 세 가지로 問題를 指摘했다.

① 修禪社의 成立基盤과 이에따른 社會史的 性格에 對한 불투명성.

② 教宗, 禪宗間的 代替현상이라고만 봄에 따라 佛教界의 實相을 單線으로만 보는 인상.

③ 武人들과 禪의 單純性으로 밀착되었다고 파악함으로써 修禪社의 思想的 基盤을 너무 單純하게 처리하는 인상 等으로 본 것이다.

以上的 評價는 그동안의 高답적인 理解方式에서 새롭게 탈피하고자 하는 각성제를 주는 시도라고 보아야 할 것이다. 더우기 여기서 새롭게 理解해야 할 것은 좀더 佛教思想的 深度에서 考察해야 한다는 깊은 反省이 있어야 할 것이다.

따라서 筆者는 새로운 角度에서 理解해야 할 課題를 基礎부터 追求하고 싶으나 制限된 資料와 思想內容의 限界性 때문에 벽에 부딪혀 있는 인상이다.

다만 可能하면 客觀的 立場을 고수하면서 새롭게 接近해 보려는 試圖로서 努力해 볼 따름이다.

## 2. 定慧結社의 性格

知訥이 結社를 行하지 않으면 안되었던 이 結社의 性格은 무엇이었던가?

結社의 始作은 이미 1182年(大定22年, 25歲)에 開城 普濟寺 談禪法會에서 禪選에 合格하고 10餘人과 더불어 昌平 淸源寺에서 結社

3) 蔡尚植 『高麗後期 佛教史研究』 1987. 8. P. 7

를 始作했다.<sup>4)</sup> 이것은 結社文을 쓰기 前 求道結社였다고 보아야 할 것이다.

이 때의 結社精神은 다음과 같다.

“마땅히 名利를 버리고 山林에 隱遁하여 함께 뜻을 맺어 (當捨名利, 隱遁山林, 結爲同社) 언제나 淸定均慧에 힘쓰고 禮佛轉經으로 運力에 힘쓰며 自己 말은 바일에 經營해가며 隨緣養性하며 넓은 平生에 멀리 眞人達士의 高行을 따르면 이 어찌 멋있지 않을까”<sup>5)</sup>하는 데 있었다.

여기에 名利를 버리고 山林에 隱遁하는 뜻은 일찌기 法華經에 밝힌 바 있는 思想으로<sup>6)</sup> 結社의 根本精神으로 삼았다.

이 精神은 적어도 開城의 普濟寺에서 談禪法會를 열어 同志와 相約할 때 몇 가지 理念을 提示한 것으로 보아야 할 것이다.

- ① 名利를 버리고 山林에 隱遁하자.
- ② 淸定均慧하기를 힘쓰고 禮佛轉經으로 執勞運力하자.
- ③ 特別한 곳을 定하지 말고 因緣에 따라 어느 곳에서든 性品 단련에 힘쓰자.
- ④ 眞人達士들이 世上에 살다간 高行을 본받자.<sup>7)</sup>

以上과 같은 結社의 理念으로 1182年에서 1210年에 이르는 28年間, 知訥이 살다간 禪風으로 因해 高麗後期 佛教社會에 큰 變化가 이루어진 것이다.

여기서 좀더 具體的으로 知訥의 生涯를 통해 밝혀 본다면 知訥의 結社는 求道結社期(1188~1200, 광범위하게는 1182~1200)와 行道結社期(1200~1210)로 나누어 볼 수 있고 그의 一生이 結社精神으로 一貫했다고 보아야 할 것이다.

求道結社의 精神은 이미 結社文 짓기 이전에 結社同志들과 相約했던 規範 內容에서부터 찾아야 할 것이다. 그 規範은 곧 “名利를 버

4) 「佛日普照國師碑銘」, 『普照法語』 五台山 漢岩本. P. 139 後面.

5) 「定慧結社文」, 『普照法語』 五台山 漢岩本. P. 1 後面 7行.

6) 『大正藏』 9-4b. 「妙法蓮華經」 第一, 千萬億佛中에 모두成佛했으나 最後成佛者가 燃燈者로 燃燈의 800弟子中 一人의 號가 곧 名利란 「求名貪着利養者」라 이런 名利를 버리고 山林에서 精進持戒 하는 사람이 佛菩薩이 된다고 說明했다.

7) 韓基斗 「高麗佛教의 結社運動」, 『崇山華甲論文』 P. 554

리고 林壑에 棲遁하는 길이었다” 그 事實은 普照國師 碑銘에서 발 견된다.

1182年 知訥은 昌平 淸源寺에서 六祖壇經을 閱覽하다가 “眞如自性 起念 六根雖見聞覺知 不染萬像而眞性 常自在”라는 글을 보고 지금 이 마음속에 크게 自在하는 부처가 있음을 깨달아 無限히 기뻐했다. 그가 이토록 깊이 깨닫게 된 理由는 일찌기 相約했던 結社精神이라고 스스로 생각했다.

“自是 心厭名利 每欲棲遁林壑 艱恬以求其道 造次必於是”<sup>8)</sup>

1185年에 知訥은 下柯山 普門寺에서 李長者 華嚴論을 읽었다. 여기서 圓頓의 觀門에 潛心한 것은 末學의 迷함을 引導하고자 함이오 教의 執着을 버리자는 것이었다.<sup>9)</sup>

이 때는 結社活動이었느냐 아니었느냐의 疑心이 있으나 道伴과의 結社를 行한 것이 아니지만 結社의 精神을 떠나지는 않고 잠깐 쉬면서 結社를 爲한 더욱 폭넓은 修學을 했던 것으로 보아야 할 것이다.

1188年 早春에 得才禪伯이 八公山 居祖寺에서 다시 結社할 것을 請하니 知訥은 同行禪者 夢般과 함께 居祖寺에 돌아와 결사문을 지으며 공식적인 定慧結社를 結成했다.<sup>10)</sup>

이때의 結社 社規는 먼저 있었던 것과 같으나 여기서는 다시 다음과 같은 例外條項을 넣었다.

① 禪·教·儒·道 等の 厭世高人들이 비록 結契의 因은 갖지 않더라도 芳名으로 結社文 後尾에 登題하도록 한 것.

② 비록 한 번에 溫習치 못하는 사람이라도 항상 攝念觀照로 業務를 遂行하고 正因을 닦으면 定慧結社 活動에 障礙가 없음.<sup>11)</sup>

知訥은 널리 衆生을 包容하려고 이 條項을 添加한 것이다. 當時의 사정을 살펴보면 結社者 四·五名으로 줄었는데 그 理由는 或은 죽고, 或은 병들고, 或은 名利를 求해 나갔기 때문이라고 傳해진다.<sup>12)</sup>

이것은 結果的으로 圓熟한 方法으로 一般民衆과 함께 하는 結社와

8) 「附錄」-『普照法語』 139張 後面 9行. 「普照國師 碑銘」.

9) 먼저 책 139張 後面 11行.

10) 林錫珍 『松廣寺誌』 1965. - PP. 11~12.

11) 『普照法語』 36張 1行.

12) 『普照法語』 35張 後面. 7行-8行.



活動이 展開되게 되었으며 또한 넓은 대중으로 하여금 晝夜로 精進하여 그들 중 習定均慧하는 人物을 啓發하기 爲함이라고도 볼 수 있다.<sup>13)</sup>

1197年(承安2年?), 知訥은 道伴 몇 사람과 함께 한 바루대만 가지고 智異山上無住庵에 올라가 隱居했다. 그는 여기가 專精內觀을 위해서라면 어느 곳과도 비교될 수 없는 最上地라고 여겼다. 그는 여기서 安居頭陀의 生活, 一衣一鉢의 生活로 一貫하여 結社活動은 일단 멈춰졌다. 그러나 여기서 얻어진 思想은 意外로 禪이 現實을 떠나지 않고도 깊어질 수 있다는 생각이었다. 大慧普覺禪師의 語錄中에 “禪, 不在靜處, 亦不在鬧處, 不在日用應緣處, 不在思量分別處, 然, 第一不得捨却靜處鬧處, 日用應處, 思量分別處, 參,,<sup>14)</sup>에서 轟연히 큰 눈이 떠졌다고 밝혔다.<sup>15)</sup>

以上の 求道結社를 통해 보면 몇 가지 意味를 찾아볼 수 있다.

① 教와 禪間의 깊은 研磨 속에서는 結社運動을 일단 놓았다는 點. 이것은 勿論 큰 結社를 하기 爲한 準備라고도 볼 수 있거니와 一面으로는 教와 禪의 兩 極端에서는 結社活動이 不可能했던 教訓도 주는 것이라고 보아야 할 것이다.

② 처음에는 修行에 例外를 許容치 않는 結社였다가 八公山의 結社에서는 寬容의인 結社를 行했으며 上無住庵에서는 規約이 없는 가운데 專精內觀하는 修禪生活을 하였다. 以上에서 볼 때 ‘開遮持犯’을 自在하는 求道結社였음을 짐작케 한다.

③ 知訥이 깨닫게 된 글을 찾아보면 六祖壇經에서 찾은 內容 「眞如自性 起念…」이나 普門寺에서 읽은 華嚴論에서 찾은 內容이나 上無住庵 大慧禪師의 書狀 內容 「禪不在靜處…」等, 修身工夫가 모두 現實을 떠나지 않고 있음이 發見된다. 이에 따라 知訥의 求道結社는 좁은 곳에서 더 넓은 方向으로 現實을 떠나지 않고 結社하려는 所謂 ‘行道結社’의 方向으로 指向하는 門이 열리게 되었다.

行道結社의 精神은 吉祥寺에서 旅裝을 풀고 松廣山·吉祥寺를 고쳐 曹溪山·修禪社라 부르며, 大衆과 함께 談道도 하고 修禪하며 一依佛律로 安居頭陀도 行하게 됨에 따라 王·公·士·庶가 모두 名

13) 『普照法語』 140張 1行.

14) 『大正藏』 47. -893C. 「大慧語錄」 卷19, 示妙澄居士.

15) 『普照法語』 140張 9行.

利를 버리고 入社했다고 傳하는 때부터이다.<sup>16)</sup> 따라서 修禪社로 南遊하면서 大衆과 相約하길 “吾欲遁名結香社 以定慧爲事” 하리라 하여 決心을 더욱 굳혔다.

여기에서는 지금까지 行했던 求道結社期 때와 같이 한 方向으로 指向하는 書籍을 읽으며 結社했던 것이 아니고 두루 修學하면서 行하는 結社였다. 그러나 이것은 多樣的 修身法을 서로 혼돈한 것이 아니라 그 속에서도 修身의 主體를 세우고 主從을 分明히 하는 修身法이었다.

① 먼저 누구에게나 金剛經을 持誦케 하여 工夫의 主體를 세울 것.

② 六祖壇經을 通해 法義를 세울 것.

③ 李長者 華嚴論과 大慧語錄으로 修學의 方法論을 세울 것<sup>17)</sup> 등이었다. 以上の 修禪結社의 基礎를 세우게 하면서 知訥은 漸次 自身の 獨特한 修身의 길을 著述 提示한다. 特히 禪과 教의 테두리를 넘어서서 本來心을 찾는 것이 “定慧雙修” 工夫라고 본 知訥이 지은 著書—修身法의 굳어진 方法論을 脫皮하고 마음닦는 길을 쉽게 밝힌—『修心訣』이나, 마음의 本來를 바르게 깨닫게 하는 『眞心直說』의 內容은 모두 行道結社의 좋은 教材요 結實이었다고 보고 싶다.

以上の 結社運動 中에 크게 두가지로 버려야 할 事項을 밝히고 있는 것에 注目 되어진다.

① 名利를 버려야 하는 問題

② 淨土業等 心外求佛하는 問題

등으로 보여진다. 名利를 버려야 할 問題는 當時 佛教社會의 問題點 克服을 시도하는 길이라면 心外求佛의 問題, 佛教 傳統의 그릇된 修行標準을 克服하자는 움직임이었다.

### 3. 名利를 버리는 問題

結社의 첫 길은 名利를 버리고 山林에 隱遁하는 길이다. 이것은 知訥이 結社를 始作한 때부터 松廣山을 開發하여 修禪社로 옮기며

16) 『普照法語』 140張 後面 1行.

17) 먼저 글 140張 4行.

### 34 普照思想

入寂하는 날까지 “名利를 버리고 山林에 隱遁하는 자세”를 떠나지 아니했다.

이 精神은 知訥의 結社動機로서 그 이면에는 그 時代 社會의 問題點을 看破한 것이라고 볼 수 있다.

“돌이켜 우리 僧侶들의 생활하는 모습을 엿보매, 佛法을 憑藉하여 我와 人에만 裝飾하고 利養하는 데 급급하며 風塵世上에 汨沒하여 道德은 닦지 아니하고 衣食에만 虛費하니 出家한들 무슨 덕이 있으랴, 한심하도다. 三界를 뛰어 넘고자하나 煩惱를 끊는 行이 없고 男子의 몸이 되었으나 丈夫의 뜻이 없어서 위로는 道를 求하지 아니하고 아래로는 衆生을 건지지 아니하며 中間에서 四恩의 큰 부담만 저버리니, 부끄러워 탄식한 지 이미 오래다.”<sup>18)</sup>

여기서 當時 佛教社會의 時代相을 要約하면 다음 問題를 들 수 있다.

- ① 當時 僧侶가 風塵世上에 타락된 風土
- ② 當時 僧侶의 經濟消費性 問題
- ③ 當時 僧侶의 社會救濟의 不足現象
- ④ 懶怠에 빠진 當時 僧侶들이 求道와 濟衆하려는 本分을 喪失한 點等 自體反省에서 結社가 出發했다.

이 네 가지 問題點을 要約하면 무엇보다 名利에 사로잡혀 風塵世上에 잡혀있는 自己反省임을 엿볼 수 있다.

돌이켜 보면 鄭仲夫(?~1178) 이후 高麗 朝廷에 武人들이 登場하면서 武人들과 맞서 싸웠던 佛教寺院의 僧侶들은 風塵世上에 예민한 反應을 보였다. 特히 重光寺, 歸法寺, 弘護寺, 妙智寺, 福興寺, 龍興寺 等の 僧侶들이 그러했다.<sup>19)</sup> 여기서 李義方을 거쳐 崔忠獻(1150~1219)이 登場하면서까지 그동안의 教宗寺院의 政治 僧侶를 除去하는 것이 崔忠獻의 初期生涯 全部였다.

따라서 知訥이 “名利를 버리고 山林에 隱遁하자”는 뜻은 僧侶가 이 時代의 風塵性을 벗어나 僧侶의 本然에 돌아가자는 運動이기도 한 것이다.

여기서 한 가지 짚고 넘어가야 할 것은 知訥은 그의 一生동안 政

18) 「結社文」, 「普照法語」 1張 後面 1行~5行.

19) 高麗史 卷129, 列傳 42, 史節要 卷14, 神宗5年 10月, 神宗6年 9月.

治人이나 時代에 便乘한 그 누구와도 關係를 맺었던 痕迹이 發見되지 않는다. 비록 結社文에 王·公·士·庶가 投名人社는 했으나<sup>20)</sup> 그들과 결코 密着한 바는 없다.

이제까지의 學說 中에는 崔氏武人과의 關係가 知訥 當時부터 일어났던 것처럼 생각해왔다.<sup>21)</sup> 그러나 그 根據는 分明치 않다. 다만 1204年에 「曹溪山 修禪社」라고 쓴 御書題榜의 배후를 생각할 만한 일이나<sup>22)</sup> 여기에 따른 特別한 배경을 發見할 수는 없으며 다만 崔忠獻 當時, 「志謙」이 王師로까지 임명되어 깊은 關係를 맺었으나 意外로 知訥의 생존시에는 武人들과의 特別한 關係가 있었는지 모르겠으며 志謙과의 交遊도 있었는지 모르겠다.

이것은 知訥 自身이 名利를 버리고 山林에 隱遁하여 一生을 修道精進에만 바치리라는 結社精神의 一端이라고 보아야 할 것이다. 이것은 대단히 消極的인 一面을 가진 思想인 것 같으나 그동안까지 있었던 高麗佛敎의 弊端.

① 護國을 빙자한 寺院과 王室의 사이에 일어났던 諸法會의 폐단 현상.

② 王朝의 祈願을 爲해 始作된 風水圖識과 比婆사찰 願利等の 난무, 증대 현상.

③ 莊園과 寺奴制度에 따른 中世 貴族佛敎社會에 나타나는 타락 현상 등 여러 측면에서 高麗 佛敎 全般의 反省이 名利를 버리고 山林에 돌아가 佛敎 本然을 찾기 爲한 努力이 知訥에게서 定慧結社로 이끌어진 것이라고 보아야 할 것이다.

#### 4. 淨土業에 관한 문제

結社의 精神속엔 名利를 버려야 하듯이 또 하나 버려야 할 것이 있다. 그것은 다름아닌 心外에서 求佛하는 자세이다. 心外에서 求

20) 『普照法語』 140張 後面 1行.

21) 蔡尚植 「高麗後期 佛敎史의 전개양상과 그 경향」, 『歷史敎育』 35號 P. 104.

俞瑩淑 「崔氏武臣政權과 曹溪宗」, 『自由學報』 33. P. 163

22) 『普照法語』 140張 後面 10行.

佛하는 結社가 事實은 傳統的인 結社였다. 結社行爲를 할 때면 歷史的으로 末法時代임을 看破하고 마땅히 淨土業을 行해야만 結社에 成功할 수 있다고 본 것이 常識이었다.

그러나 知訥만은 그런 方式의 結社를 批判했다.

淨土業을 行하는 것이 穢土에서 苦難을 克服하는 길이며<sup>23)</sup> 末法時期에 타락을 막고 不安에서 安心하는 길이라고 보는 것이 일반적 인 길이었다. 여기에 對해서 知訥은 다음과 같이 批判했다.

① 了義經에 依支할지언정 不了義經엔 依存하지 말라<sup>24)</sup> 圓覺經에 說明했듯이 了義經이란 決擇, 究竟, 顯了가 되게 하는 깨침을 주는 經이오 不了義經은 覆相·密意·含隱에 가려져 있는 어두움을 주는 經이다.<sup>25)</sup>

知訥은 이 了義經과 不了義經을 다음과 같이 說明했다.

“此方の 穢土와 別方の 淨土나, 有佛, 無佛處所나, 像法, 末法을 說하기만 하는 것은 모두 不了義經에 依支하는 것이라면 了義經에 依支하는 것은 一乘教門에 이르러 根本智가 드러나서 一切諸佛과 衆生의 心과 境이 서로 함께 습하여 有佛과 無佛의 根本의 區分이 없고 像法과 末法이 本來 없어서 언제나 正法으로 現전하고 如來의 出沒이 따로 區分치 않음을 알 때를 의미한다”<sup>26)</sup>고 말하였다.

② 求道者가 退屈心으로 着相하여 定慧妙門을 닦지 않고 淨土業만 찾으며, 捨而不修하면 雖經多劫이나 修道가 어렵게 될 것이요, 이와 反對로 비록 修道가 어렵더라도 強修하면 반드시 어려워지지 않는다고 보았다. 따라서 末法이라 하고 淨土業만 찾는 것은 虛送人生이라는 것이다. 여기서 知訥은 心外覓佛이 虛送工夫라고 主張하게 된 것이 짐작된다.<sup>27)</sup>

③ 따라서 心地를 닦지 않고 死門에 가까워지면 그동안까지 名利에 사로잡혀 虛喪天日하고 남에게 供養만 받고 살았으되 慚愧함이

23) 「定慧結社文」, 『普照法語』 24張.

24) 먼저 글 3張 3行.

25) 『圓覺經略疏』 卷3.

『大正藏』 40-556C. 「維摩詰所說經」 卷下.

『大正藏』 31-795 a. 「佛性論」 卷二.

26) 「定慧結社文」 먼저 책 3張 6行.

27) 「定慧結社文」 먼저 책 4張 3行.

없이 지낸 것이 哀痛하지 않을까 보나. 그러므로 淨土業으로는 이 問題를 解決할 수 없음을 뉘우쳐 自己 本來의 靈明淸淨함을 찾아야 한다고 보았다.<sup>28)</sup>

비록 이처럼 淨土業의 問題點을 批判했으나 懺悔의 길은 열어놓았다.

“或 世間事務로 바쁠 때나 或 病苦로 苦惱를 받을 때나 邪魔惡鬼로 恐怖에 걸리거나 身心이 不安해지면 부지런히 懺悔하라. 이것은 重한 業障을 除去하고 禮念을 等行하여 나가면 全身이 等質하여 心城을 守護하게 되어 恬然無間하게까지 된다. 여기에서 愛惡가 自然히 담박해지고 悲智가 自然히 增明해지며 罪業이 自然히 斷除된다”고 보았다. 그러나 이것도 마음을 떠나 自他力을 병행할 수 없다는 것이다. 따라서 自他力을 並進하는 實行을 하되 그 自體가 오직 心城을 守護해서만이 얻어지는 것이라고 知訥은 主張한다.

따라서 自力他力으로 内外相資하여 無上之道를 求하는 뜻을 重視한다 하나 唯心에 바탕해서 이루어져야 한다고 說明한다.<sup>29)</sup> 그러므로 만약 西方淨土에 가길 願하나 性起不淨之心이면 佛이 그 마음을 어떻게 迎接하며 反對로 心地에 不淨하지 않으면 멀리 西方에 갈 必要는 또 무엇이 있겠는가? 이렇게 볼 때 唯心淨土에서 自他力을 求해야 한다는 것이다.

## 5. 習定均慧의 方向

知訥은 先說한 두 가지 除去해야 할 事項 卽 ①名利 ②淨土業을 克服하고 自心求佛의 길을 摸索한다.

定慧結社文 첫 글에, 땅에 걸려 넘어진 사람이 또한 땅을 잡고 일어난다<sup>30)</sup>는 비유를 들어, 自心이 迷하여지는 것도 一心으로 되어지고 自心이 깨달아지는 것도 一心으로 이루어진다고 밝히고 있다.

28) 權奇宗「高麗時代 禪師의 淨土觀」, 『韓國淨土思想研究』 PP. 121 ~126.

29) 「定慧結社文」 먼저 책 26張8行.

30) 『普照法語』 1張 因地而倒者 因地而起.

따라서 마음을 떠나 求佛하는 것은 不可能한 일이라고 斷言했다.<sup>31)</sup>

한 마음을 二分化해서 理解해야 한다는 意味도 된다. 따라서 一心을 二分化함에 따라 깨달음에 이르는 問題가 일어나게 마련이다. 여기에 對하여 한 마음의 本然作用을 찾아보면 一心을 體와 用으로 分析했다. 知訥은 일찌기 慧能의 思想에 依據, 定은 慧의 體라고 보고, 慧는 定의 用이라고 밝히면서 定과 慧는 一心養性の 境界이라고 說明했다.<sup>32)</sup> 따라서 그의 獨特한 用語 肯定均慧만이 修心の 根本이라고 본 것이다. 또한 定慧双修는 佛敎 傳統的 修行課目인 戒·定·慧 三學의 分稱이라고 보고, 사실상 三學과 一致된 立場에서 理論을 展開하게 된다.<sup>33)</sup>

그러나 禪家의 傳統的 眼目에서는 定慧双修나 三學兼修가 한갓 義理 知解禪이라고 批判的 眼目에서 보는 경향이 적지 않았다. 그렇지만 知訥은 荷澤禪의 立場을 이 問題에 관한 한 가장 好意的으로 理解하고 知訥이 시행한 結社의 핵심은 어디까지나 定慧双修(習定均慧)에서 찾았다. 이것은 知訥이 몸소 철저히 깨달은 眞理에 바탕하여 展開했기 때문에 修禪社의 獨特한 家風으로 理解되기도 한다.

定慧双修는 無記와 妄念을 克復하고 一心을 성취하기 爲한 方法이오 '信解眞正하여 不落斷常하는 길'로서 知訥이 獨自的으로 提唱하는 修禪結社의 一大課題였다.<sup>34)</sup> 따라서 自心を 觀照해 보면 누구나 이 定慧双修의 길이 가장 바른 方法임을 알 수 있다고 規明한다.

定慧双修는 일찌기 元曉時代에도 있었던 禪旨였다. 元曉는 金剛三昧經論에서 八種의 禪觀을 說明했다.<sup>35)</sup> 이 中에 그 標準을 크게 두 가지로 나누어 分析할 수 있다고 知訥은 보았다.<sup>36)</sup> 곧 「愚夫觀行」과 「智者觀行」이 그것이다.

愚夫觀行은 信解未正한 禪行이오 智者觀行은 信解眞正한 禪行으로서 定慧를 아울러 닦는 修行이 그것이다. 여기서 信解未正과 眞

31) 『普照法語』 1張 1行~3行.

32) 먼저 글 7張 後面 12行.

33) 먼저 글 11張 1行 “眞眞記云 定慧二字 乃三學之分稱 具云戒定慧”

34) 먼저 글 7張 後面 11行.

35) 元曉 『金剛三昧經論』 上卷 新文館本 六張 後面.

36) 『普照法語』 8張 3行.

正의 標準을 다음과 같이 말한다. 信解未正하라 함은 內로 有心이라고 妄計하고, 外로 諸理를 妄求하는 狀態이니 이것은 內外間에 本然性을 버리고 外相에 사로잡히므로 背理去遠해진다 말한다. 따라서 언젠가 退沒하여 無窮한 生死業을 받게 된다.

여기에 對해서 信解眞正한 觀行이란, 밖으로는 諸理를 잊고 안으로는 自心을 求하되 求心하는 끝에는 求하는 相마저 잊어서 無理至理한 狀態에 들게 되는 때를 말한다. 이것이 定慧等持해진 眞境으로 究竟에는 涅槃에 이르게 된다고 보았다.

그러므로 知訥은 愚夫觀行하는 修禪法은 결국 ‘小聖이 計心하여 得心하나 滅無하고 마는 狀態요’ 智者觀行하는 修禪은 ‘大士의 修禪으로 解心하여 證會法界’에 이른다고 밝혔다.<sup>37)</sup> 여기서 ‘解心’의 길은 곧 信解의 正路로서 定慧雙修의 第一次의 結果를 의미한다.

따라서 知訥은 信解의 意味를 바르게 理解하는데서부터 工夫길이 밝아진다고 보았다. 卽 自心の 信解라, ‘自心の 無漏眞性이 本自圓性임을 信하고 解하는 것’을 意味한다. 이 思想은 일찌기 南宗 一般의 立場이지만 特別히 知訥에게는 이 思想에 의거 齊定均慧를 可能케 하는 標準으로 삼는다.

따라서 無漏智性이 本自圓成함을 따라 定慧의 兩極인 痴禪과 狂慧를 批判한다. 일찌기 知訥은 宗果의 書狀으로 깨달은 바 있지만 臨濟의 大慧宗果와 曹洞의 宏智正覺 間에 일어났던 有名한 禪旨의 論爭, 宗果가 宏智流를 評했던 所謂「痴禪」과 宏智가 宗果流를 評했던 所謂「狂慧」를 함께 벗어나야만 한다고 본 것이다. 이것은 本自圓成의 소식을 信解해야만 判斷할 수 있는 定慧의 正路를 찾는 길임에 틀림없다.

以上の 定慧의 兩極端을 버리고 定慧의 正路를 걷기 爲해서는 本自圓成의 信解心으로 外攝律儀하고 內修靜慮하길 憚을 끊되 끊은바 없이 끊고, 善을 닦되 닦은바 없이 닦으면 참다운 定慧雙修의 길이 열린다.

따라서 이같이 定慧雙修하게 되면 守默의 痴禪이나 尋文의 狂慧를 벗어나 行·住·坐·臥·語·默·動·靜 間에 念念이 虛玄하고, 心心이 明妙하여 萬德의 通光이 모두 이 가운데에서 發하나니 이 어

37) 먼저 글 8張 後面 7行.



지 定慧를 等持하는 禪을 게을리할까보냐”<sup>38)</sup>라고 力說하였다.

여기서 한 걸음 더 들어가면 定慧雙修의 具體的 方法으로 知訥은 ‘한 생각을 어떻게 다스리느냐’ 하는 問題에 더욱 관심을 갖는다. 이 問題는 일찌기 一宿覺 永嘉大師가 具體的으로 밝혔다. “外相에 사로잡히지 않는 마음을 內照하되 먼저 寂寂으로 雜念을 다스리고 그 뒤엔 惺惺으로 昏沈을 다스려서 寂寂과 惺惺을 아우르는 工夫가 마음工夫의 基礎라”고 말한다. 흔히 坐禪하는 때 一心의 心境을 갖기 爲해 寂寂惺惺을 標準삼지만 知訥은 一宿覺의 例를 들어 平素의 生活形態까지 연결시켜 말한다.<sup>39)</sup>

寂寂無記나 惺惺妄想을 버리고 寂寂惺惺을 一心이 住하는 기준을 삼아야 할 理由로서 寂寂이란 外境의 善惡等事에 寂寂하자는 것이요, 또 惺惺이란 無記의 心相에 昏住하지 말고 惺惺하자는 것으로 한 생각 바른 마음이 어느 구석에 빠지지 않게 하는 이른바 넘어지거나 흔들리는 마음에 本然의 補木을 대어 安住一心케 하기 爲함이다.

따라서 寂寂惺惺의 기준으로 살게 되면 언젠가는 自然히 空寂靈知의 自性光明이 밝아지게 된다고 보았다.

그러므로 知訥은 先德의 例를 들어

凡夫는 有念有知하게 됨이요,

二乘은 無念無知하게 됨이라면,

諸佛은 無念而知하게 된다고 밝혔다.<sup>40)</sup>

無念而知란 곧 寂寂惺惺을 기호로 하여 空寂靈知에 이른 狀態를 의미한다. 이 境地에 이르면 自性 本來의 힘을 얻은 狀態이나 곧 定慧等持하여 明見佛性하는 모습이라고 본 것이다.

以上の 여러 모습을 통해 一心을 定慧 또는 寂惺의 二門을 通한 工夫로 大覺成佛할 때까지 이 兩門을 버리지 않고 行할 것을 知訥은 提唱한다. 아울러 그는 法集別行錄에 있는 말씀을 통해 工夫人이라면 다음과 같이 兩門을 一貫하고 산다고 밝히고 있다.<sup>41)</sup>

① 發心해서 成佛에 이르는 一貫된 兩門의 이름; 理智(理는 寂, 智는 惺)

38) 먼저 글 10張 9行.

39) 먼저 글 14張 4行.

40) 먼저 글 14張 9行.

41) 먼저 글 19張 1行.

- ② 發心修行할 때의 兩門의 이름 ; 止觀
- ③ 任運으로 成行할 때의 兩門의 이름 ; 定慧
- ④ 煩惱가 다하고 功行이 圓滿成佛했을 때의 兩門의 이름 ; 菩提涅槃.

以上으로 볼 때 定慧雙修는 發心에서 成佛에 이르는 동안 비록 言語는 다르나 같은 定慧雙修의 맥락으로 이루어졌음을 짐작케 한다.

그러나 여기서 한 가지 內照하고 달어나가는 것으로 된 定慧雙修思想이 利他行과는 어떤 관계를 갖는지 의문이다. 定慧雙修가 利他思想과 관계없다면 이는 한갓 趣寂의 무리에 불과할 뿐 一切衆生을 濟度하는 正法과 거리가 멀지않은가 하는 스스로의 疑問을 提起한다.<sup>42)</sup>

여기에 對해 知訥은 先德의 例를 들어 다음과 같이 說明한다. “菩薩은 本來 남을 爲해 濟度할 것을 生涯를 다 바쳐 誓願하는 사람이지만 그런 사람일수록 定慧를 닦아야 하나니, 아무리 誓願이 굳세어도 道力이 나와야 能히 一切衆生을 濟度하게 되기 때문이다”라고 하였다.

따라서 무엇보다 急先務는 定慧雙修해야만 道力을 함양하는 길밖에 없는 것이라고 強調했다. 따라서 定慧雙修는 一行三昧에 이르게 하는 가장 큰 관건이라고 보았던 것이다.

知訥은 그의 結社文 끝에 다음과 같은 글로 結論을 提示한다. “一念淨心이 곧 道場이라 이는 恒河沙같은 七寶로 造塔하는 것보다도 더 重要하다. 寶塔은 언젠가 허물어져 없어지지만 一念淨心은 반드시 正覺을 이룬다”고 말씀했다.

이렇게 볼 때 知訥의 結社文을 통한 結社精神은 一心工夫의 根本課題를 핵심으로 밝혔다 하겠다.

## 6. 定慧結社の 本質

以上으로 볼 때 知訥은 그동안 傳統的으로 傳承해왔던 結社의 方法을 批判的으로 受容하고 韓國佛敎와 禪의 方向을 크게 바꿔놓았

42) 먼저 글 23張 1行.

다.

특히 知訥의 定慧結社를 施行하는 方法 속에는 폭넓은 敎學과 속 깊은 禪門까지도 두루 研磨했으며 求道結社의 課程에서도 서로 方向이 다른 工夫 敎材를 읽다가 解悟해 나갔음은 韓國佛敎界에 돋보이는 精神이요 人物이었으며, 注目할 만한 修禪方法論이었음을 다시 한번 느껴지게 한다.

그러나 한 가지 관심을 가계 하는 것은 下柯山 普門寺에서 李長者의 『華嚴新論』을 열람했던 때와 智異山 上無住庵에서 大慧宗杲의 『大慧語錄』을 읽었던 때는 일단 結社의 形態를 풀고 깊은 省察과 內觀에 잠겼던 時期라고 보아야 할 것이다.

이것은 定慧結社가 學者의 研究나 스스로만을 찾는 入定內觀으로는 이루어질 수 없다는 좋은 증거이다. 특히 定慧結社의 경우 定과 慧의 雙運으로 그동안 너무 一方的 獨攻만으로 이루어지는 종래의 方法과는 달리 마음의 會通을 하도록 열려지게 하는 이른바 空寂靈知의 산 마음을 불러일으키는 데에 結社의 方法으로 努力했던 것이다.

특히 上無住庵에서 徑截禪의 深淵을 體驗했지만 松廣山 修禪社에 이르러 所謂 行道結社에 이르렀을 때 어디까지나 定慧結社의 方法을 채택했을 뿐 徑截禪의 看話方法을 使用하지 아니했던 點은 注目해야 할 事項이다.

그러나 그 어떠한 禪·敎의 修行도 特別히 버리지는 아니했다. 도리어 모든 法이 소통할 수 있어야 하므로 어느 立場에 서서 諸典籍을 研鑽하지 않고 모든 典籍을 自然스럽게 보되 通萬法, 明一心의 心境으로 섭렵하였다. 그 中에서도 三種으로 要約하는 길을 밝혀 그의 求道 生涯의 全體를 簡明히 하였다.

金剛經과 六祖壇經으로 立法演義하고 華嚴李論과 大慧語錄으로 相羽翼을 삼아서,

開門엔 三種이 있으니 惺寂等持門이며 圓頓信解門이며 徑截門이 있어서 이 三門에 依支하여 信入者가 많다<sup>43)</sup> 하였다.

이것은 多樣한 修行門을 以上 三門으로 要約하여 어떤 根機나 受容할 수 있도록 引導하는 데 意味가 있었다. 그러나 求道結社期에는 惺寂等持門→圓頓信解門→徑截門의 順序로 實踐 修行했다면 行道結

43) 『普照法語』 140張 後面 6行.

社期에는 도리어 圓頓信解門과 徑截門이 惺寂等持門에 이르기 爲한 參考修行門처럼 되어 있고 惺寂等持門을 主體로 하여 一貫된 定慧結社로 一生을 마치게 되었다. 그러나 圓頓信解門이나 徑截門을 버리는 것은 아니었다. 도리어 마음의 本來를 찾아보면 惺寂等持의 自性門에 受容되어지기 때문에 어디까지나 그 主體는 惺寂等持에 두고 있었다.

그렇지만 禪旨의 깊은 境地는 徑截門에 있는 看話의 길에서만 찾는 것으로 보았기 때문에<sup>44)</sup> 事實上 惺寂等持의 思想도 한갓 知解死句로까지 알보는 問題點이 없지 않다. 이런 點에서 그의 禪旨 속에 價値基準이 다른 點이 없지 않은 느낌이 든다.

이 問題에 오해하기 쉬운 點이 있음을 注視하여 찾아내야만 한다. 이것은 다만 定慧를 넘어서선 思想이라고 보아야 할 것이지만 看話思想 그 自體가 徑截의 한 方法으로 定慧가 한갓 義理에 不過한 것으로 보았던 看話의 眼目에서는 理解가 간다. 그것은 徑截悟人之門에는 識情·聞解·思想·邊量에 불과한 義理는 마땅히 버려야만 하기 때문이다.<sup>45)</sup> 그러나 이것은 定慧結社의 中心門이 될 수는 없는 것으로 知訥은 徑截門 自體가 邊門이라는 것이다. 그 理由로서 비록 頓悟見性を 했으나 漸修해야 하는 것은 千聖들이 걸어온 길이며, 또한 漸修의 길은 具體的 方法이 요망되는 것이기 때문이다.<sup>46)</sup> 具體的 方法이란 무엇일까? 勿論 定慧雙修이다. 이 定慧 中에도 自性門定慧가 있지만 漸門劣機로서는 반드시 없어서 안될 길이 必要하니 隨相門定慧가 必要하게 되는 것이 이 때문이다.<sup>47)</sup>

이같이 具體的이며 漸進的인 修行만이 반드시 成功할 수 있는 이른바 悟後 牧牛行<sup>48)</sup>이 이 때문에 必要하게 된 것이다. 이 點에 對해 正確히 理解하지 않으면 知訥의 結社理念은 흐트러지고 말 可能性이 있다.

더우기 後代人들에게도 方法的인 點에 對해 理解하지 못하게 되면 知訥의 定慧結社는 變質되고 말 可能性이 있다.

44) 『普照法語』 122張, 「看話決疑論」.

45) 면서 글 121張 後面 1行.

46) 면서 글 43張 1行.

47) 면서 글 52張 4行.

48) 면서 글 48張 12行.

## 7. 結社精神의 變遷

知訥의 結社法系는 일찌기 松廣의 字意가 풀이해주듯 18公이 繼出하여 廣布佛法<sup>49)</sup> 한다는 뜻이다. 그 中에 16公은 國師였다면 나머지 두 禪師는 懶翁과 無學으로 懶翁은 恭愍王의 王師요, 無學은 朝鮮의 初祖 李太祖의 師傅로 國師는 아니었다.

知訥을 除外한 知訥의 後繼 結社의 盟主들에게는 政治的으로 깊은 관계를 맺어왔음이 짐작된다.

특히, 二世 慧謨(1178~1234) 三世 夢如(?~1252) 四世 混元(1190~1271) 五世 天英(1215~1286) 六世 冲止(1216~1293)까지는 崔氏武人政權의 영향권 속에서 이루어진 修禪結社의 主盟이었으며 이들은 대부분 修禪社의 主盟이 되기 前에는 江華島의 禪源寺에서 崔氏武人들과 王室에게 政治的 相互關係를 지을 수 있도록 相通한 後에 修禪社의 主盟이 되었으며 修禪社의 主盟으로 있다가<sup>50)</sup> 停年이 되면 斷俗寺에 가서 晋州一圓에 사는 崔氏家族을 濟度케 하는 政治的 利用 對象의 構造로 전환되었다. 이것은 마치 公式的 형태처럼 되었다.

이렇게 됨에 따라 知訥의 結社理念인 名利를 버리고 山林에 들어가 僧侶 本然에로의 자세를 불러일으키는 길에서 볼때 많이 變質되어져 가는 印象이었다.

더우기 慧謨의 修禪 方向은 決코 知訥이 提唱한 定慧結社의 흐름과는 거리가 먼 人상을 發見할 수 있다. 慧謨의 語錄에는 定慧에 관한 語彙는 결코 한 곳에서든 發見할 수 없으며 知訥의 遺作으로 엮어지는 看話決疑論의 資料가 나올 뿐이며 思想 內容에서 慧謨 또한 獨創的인 人상이 풍긴다. 그러나 보이지 않는 知訥의 禪風과 一致된 點도 없지는 않다. 卽 一心을 中心으로 修禪을 行하도록 한 點은 서로 通한다. 그러나 慧謨은 그의 定慧結社精神을 曹溪 南宗에

49) 亞細亞文化社 편 『曹溪山 松廣寺史庫』 P. 45.

50) 이 역할은 그동안 大部分의 僧侶들이 崔氏를 抗拒했기 때문에 이루어진 처사로 보아진다.

서 臨濟宗 立場으로 바뀌놓은 인상이 든다.<sup>51)</sup> 특히 大慧宗杲의 禪旨를 多分히 受容했던 印象이다.

그러나 慧謚의 禪風 또한 어디에 比할 바 없이 強力하거니와 그 동안 禪·教會通의 方向에서 慧謚時代에서는 禪旨의 本然性을 찾아 第二의 臨濟가 出現한 印象이라고 볼 정도였다.<sup>52)</sup>

또한 崔忠獻 政權의 繼承者 晉陽公 崔怡의 큰 신임을 받아 修禪社의 發展은 곧 고려 佛教 전반의 發展을 의미하는 정도였다. 그렇다고 修禪社가 결코 破해하지는 아니했다. 다만 밖에 보이는 禪風이 점차 전환된 인상이다. 특히 萬德寺의 圓妙와 그 弟子가 慧謚에게 相議하여 白蓮社 結社活動을 할 정도였다.

그러나 第六世 圓鑑國師 冲止時代에 오고 보면 더욱 크게 달라진다. 冲止는 知訥의 禪風보다 雞足山の 定慧社 沙門이라고 자처하면서 開創祖 慧昭에 對한 계승을 한 인상이 든다.<sup>53)</sup> 더우기 雞峰 定慧寺에 數차례 入院하여 修禪精進했으나 오히려 知訥의 定慧結社에 對한 論及은 전혀 發見할 수 없다는 點에서도 도리어 修禪社의 主盟이었는지마져 疑心이 들게 할 정도이다. 다만 金暉奉의 撰述로 된 圓鑑國師 碑銘에 曹溪山 修禪社 第五代 主盟 圓悟의 弟子가 되어 禪源寺에서 主法者가 되었다고<sup>54)</sup> 碑文에 기록이 된 것이 도리어 생소한 느낌이 든다.

여기서 다시 七世 妙光, 八世 道英을 지나 九世 湛堂, 十世 萬桓, 十一世 慈圓, 十二世 道英은 碑文이 없으며, 十三世 復丘(1270~1356)는 白羊寺 僧侶로 天台宗의 僧侶였거니와 十四世 復庵 또한 淨土寺의 教宗 僧侶로서 教學에 도저했다. 특히 白巖山 淨土寺에서 轉藏法會의 會主였다.<sup>55)</sup>

以上の 諸國師들은 蒙古와의 結婚王政을 받아들인 時代에서 修禪社의 主盟을 當時 權力者의 任意로 選定했기 때문에 일어난 現狀이라고 보아야 할 것이다.

51) 普濟社版『曹溪眞覺國師語錄』1940. 參考.

52) 먼저 글 98張.

53) 韓國學文獻研究所 版, 『圓鑑錄』 P. 165.

54) 먼저 글 40張 6行.

55) 李智冠 「知訥의 定慧結社와 그 繼承」, 『韓國禪思想研究』 佛教文化研. PP. 155~156.

특히 第九世 湛堂國師는 元에서 高麗에 와서 天台宗의 遺書를 求했던 人物로 傳해지고 있다.<sup>56)</sup> 따라서 이 사람은 元나라 僧侶가 高麗에 와서 權僧이 되어 修禪社 第九世 主盟이 된 것이다. 또한 曹溪宗 속에 教宗의 著名人士가 主盟이 된 例로 볼 때 政治的 영향권 속에 빠져든 인상이 든다.

그러나 그런 가운데에도 修禪社의 内部에 흘러온 知訥의 傳統은 맑고 조출하여 斥佛活動에 한참 날뛰었던 恭愍王以後의 時代에 태어난 佛僧 懶翁이나 尚聰은 自體的 反省으로 松廣寺의 修禪社精神에 돌아갈 것을 호소했다.<sup>57)</sup>

이것은 보이지 않는 가운데 松廣寺의 숨은 傳統은 斥佛時代에도 물들지 아니한 一端이 있었다고 보아야 할 것이다. 그러나 修禪社의 定慧結社精神은 多分히 變質되었고 多樣한 形態의 結社만이 流行한 것이 高麗時代 末期 現象이었다.<sup>58)</sup>

한 가지 잊을 수 없는 것은 高麗末期時代부터 朝鮮朝에 이르면서, 여러 教材를 정리하게 되었고, 碧松智嚴 (1464~1534)代에 와서 都序와 節要를 가르치게 되었으며 月潭 雪霽 (1632~1704)時代에 와서 晝狀, 都序, 禪要, 節要 등 소위 四集과 楞嚴, 法華, 金剛, 圓覺等 四教가 中心教材로 등장하게 될 때<sup>59)</sup> 修禪社의 結社教材가 그 中心이 되어 두루 섭렵하였다는 事實이다. 이것은 修禪社의 숨은 傳統이 그때까지 傳承되었으며 曹溪宗의 行政은 迦智山系 太古가 맡았다면 曹溪宗의 教育은 閼闡山系 懶翁이 맡았던 것같은 두 主流의 흐름이 朝鮮朝 佛敎를 支配하게 된 것으로 보여진다.

이런 가운데 1769年에 振虛 八闢이 撰述한 『三門直指』<sup>60)</sup>에 보면 知訥의 三門을 變容한 것이 發見된다.

- ① 念佛門—念佛因由經에 依據함.
- ② 圓頓門—圓頓成佛論과 清涼國師 性起品 中心.
- ③ 徑截門—看話決疑論과 大慧宗杲의 禪風.

56) 『大正藏』 49~915B.

57) 李相伯 『朝鮮文化史研究』 P. 51.

58) 『東文選Ⅱ』 고전국역총서 PP. 118~120

59) 李智冠 『四集私記』 PP. 5~6.

60) 『三門直指』 1769年 4月刊, 서울圖書館藏, 金麗玉書.

以上の三門은 知訥의 傳統인 三門을 根本적으로 달리 變容된 三門을 새롭게 形成한 것이라고 보아야 할 것이다.

특히, 知訥의 三門中 惺寂等持門은 華嚴門에 通하기도 하고, 禪門에 重復되기도 하기 때문에 省略했고, 그 代身念佛門을 넣은 것은 知訥 自身도 크게 關心을 두었거니와 念佛門도 한 課程으로 밝히기도 하였다.<sup>61)</sup> 그러나 振虛는 他力으로 願生하는 淨土信仰도 섭렵하였으며 密敎의인 面까지도 受容했음을 새롭게 理解해야만 하겠다.

그러나 定慧雙修에 關한 限 깊은 關心을 갖지 않았던 것이 知訥 後代의 修禪結社였다. 다만 懶翁은 定慧雙修 代身 寂寂惺惺으로 話頭에 入參하도록 하라는 것에 관심을 두었다.<sup>62)</sup> 이것은 뒤에 韓國 一般 禪旨에도 寂寂惺惺으로 傳承하는 思想으로 보아왔으나 天磨山奉印寺 浮圖殿藏板인 楓臺居士가 述한 『修禪結社文』에 知訥의 結社文을 새롭게 整理하되 定慧의 길을 「寂寂惺惺」으로 說明한 資料가 나왔다.<sup>63)</sup>

이 글은 修禪結社의 重要한 復活이라고 보고 싶다. 여기에 뒤이어 鏡虛惺牛(1849~1912)는 51才時(1900) 海印寺에서 同修定慧 同生兜率, 同成佛果를 提唱하는 이른바 새로운 結社를 始作했다.<sup>64)</sup> 그뒤에 宋濬空(1872~1946)은 自己가 몸소 結社할 질을 定慧寺라 하여 修德寺에 건립하고 ‘나, 를 찾아 定慧雙修의 方向으로 이끌게한 點은 知訥의 定慧結社의 뜻을 새롭게 復活하는 불교계의 희망으로 歷史家에게는 注目的 對象이 되어질 것으로 보고 싶다.

## 8. 結 語

禪家 傳統의 特徵을 要約하여 ‘不立文字 直指人心 見性成佛’이라

61) 李鍾益 『韓國佛敎の研究』 P. 259.

62) 慧覺尊者譯 『蒙山和尚法語略錄』 通文館刊 69張 後面.

63) 楓臺述, 白坡科解 『修禪結社文』 1860 刊.

64) 韓基斗 「近代韓國의 禪思想」, (『朴吉眞古希文集 近代宗教思想史』) P. 202.

高翊普 「鏡虛堂의 兜率易生論 그時代의 意義」, (『韓國의 彌勒思想』 P. 407.)



고 말한다. 그러나 그 낡은 傳統을 克服하기 爲한 몸부림이 있다면 다름이 아닌 修禪社의 定慧結社의 理念이라고 보고 싶다.

知訥 스스로가 한 마음을 떠나지 않는 修禪을 하되 求道結社에서 行道結社에 이르도록 진지한 자세로 冊을 通해서 글 가운데에서 깊은 경지에 깨달는다. 이것은 不立文字에도 매이지 않은 思想이다.

또한 그 깨달은 內容을 보면 마음의 本來를 찾되 먼 곳에 있거나 깊은 곳에 있지 아니하고 平凡한 見聞覺知 속에 自由自在하는 것이라고 한 데에서 깨달는다.

또한 禪家는 直指人心의 立場에 依해 師資相承의 眼目에서 師弟間의 傳受關係가 어디보다 깊은 관계를 맺는 것이 보통이다. 그러나 知訥에 있어서는 自身이 몸소 闕崛山系 宗暉禪師에게서 祝髮受戒를 받을 때 ‘學無常師 惟道之從’의 理念에 依據했다.<sup>65)</sup> 이것은 한 면에 치우치지 않고 널리 보살핀다는 뜻이다. 따라서 누구에게나 두루 섭렵할 수 있기 때문에 或은 慧能에게, 或은 李通玄에게, 或은 大慧宗杲에게, 或은 延壽에게, 或은 一宿覺에게, 或은 元曉에게, 두루 배우고 섭렵하는 人物이 되었으며, 定慧結社의 精神도 이에 따라 널리 會通 섭렵하도록 하기 爲해서 定慧結社로 이루어지게 한 것이다.

그러나 定慧結社의 精神은 자칫하면 文字에 혼돈하게 되기 쉬운 思想이다. 그러나 그렇지만은 아니하다. 도리어 몸소 整理할 수 있는 能力이 바로 定慧雙修이다. 그러므로 어떤 思想이나 知訥에게서 는 ‘通萬法 明一心’이 되도록 하는 努力이 엿보인다.

이런 點에서 韓國佛教 全般을 能히 受容하는 能力이 여기에 엿보인다. 이것이 아마도 宗派佛教를 이루지 못하게 한 問題點도 만들 어놓지 않았나 생각된다.

흔히 見性하면 곧 成佛이라고 생각하는 것이 禪家 一般의 생각이 었다. 그러나 知訥은 보다 진지하게 見性하지만 그後에는 반드시 修行해야 할 方法을 진지하게 다룬다. 이것을 ‘悟後 牧牛行’이라고 불렀다. 이 思想은 見性이 곧 佛陀와 둘이 아님을 깨달으나 無始習氣가 卒難頓除이므로 漸修와 隨相門의 길을 열었다고 보았다.

以上으로 禪修行에 있어 가장 진지하고 健全한 方法으로 修禪結

65) 『普照法語』 139張 後面 4行.

社를 形成했다.

그러나 13世紀에 形成된 이상과 같은 思想은 武人들이 利用의 對象으로 삼기도 했거니와 元代 佛敎人들도 이 門下에 들기도 하였다. 그러나 修禪社 内部가 부패하거나 變하지는 아니했다. 오직 表面만 달라졌을 뿐이다.

그러나 後代 佛敎人이 몇 가지 잘못 理解한 것이 있었다.

① 定慧等持門을 앞세워 圓頓信解門 徑截門을 통해 三門 完成을 이루었던 知訥과는 달리 定慧等持門은 禪學의 入門이거나 義理知解禪이라고 보고 定慧等持의 立場을 略하거나 버리려고 한 결과 後來 禪家들로 하여금 定慧結社의 門을 變化시키려는 點.

② 知訥이 求道해 들어갔던 三門이 定慧等持門→圓頓信解門→徑截門 등의 順으로 一生을 살려는 僧侶들이 많이 생겼다. 이것은 圓熟期에 이르면 이를수록 한 生涯를 無言으로 살다가 마치는 것이 正常的인 것처럼 느끼게 되었다.

③ 知訥의 定慧結社는 入門者만을 爲한 敎育上에만 必要를 느끼는 思想이나 究竟에 들어가면 無意味한 思想이라고 보았다.

따라서 圓熟境에 對한 誤解로 因해서 現實에 돌아오는 禪旨를 理解하지 못했다. 우리는 以上の 여러 面을 考察하여 다음 몇 가지 佛敎人의 새 傳統을 形成해야만 한다.

① 結社修行은 혼자 하는 修行이 아니요 함께 하는 修行의 그룹이니 함께하는 工夫를 더욱 더 배워 더는 工夫(省之又省)를 하자.

② 結社를 爲한 敎材는 어느 特殊한 敎材를 채택치 아니하고 누구나 認定받는 法門을 公敎材로 삼되 工夫의 課程을 定해서 行할 것.

③ 結社求道者는 어느 特殊人만으로 行하지 않고 누구나 能히 結社規約을 지키되 開遮持犯이 可能한 사람이라면 모두 許容할 것.

④ 期間은 可能하면 短期와 長期를 아울러 하되 모두가 結社분위기를 죽이지 않도록 하여 修禪四威儀를 지키도록 할 것 등 몇 가지 點을 記錄해 보았다.

이것은 知訥의 結社精神에 依한 修禪 內容이 길이 變質되지 않는 結社가 되도록 하는 工夫人의 길을 찾아보는 데 의미가 있다.

# 曹溪宗의 成立史的 側面에서 본 普照

鏡 日 (東國大 教授)

1. 序論
2. 曹溪宗 成立까지의 思想史的 變遷
  - (1) 太祖代의 主禪融教
  - (2) 光宗代의 教禪一致
  - (3) 天台宗의 成立과 佛教界의 搖動
  - (4) 禪宗의 復興과 楞嚴·臨濟禪
3. 普照國師와 曹溪宗
  - (1) 時代的 環境
  - (2) 曹溪宗旨의 成立
  - (3) 曹溪宗名의 成立과 宗祖
4. 結 論

# 曹溪宗의 成立史의 側面에서 본 普照

## 1. 序 論

佛敎 하면 먼저 석가모니 부처님을 생각하게 되고, 중국불교 하면 여러 종파불교가 있지만, 가장 중국화된 禪佛敎를 생각하게 된다. 禪은 달마대사가 초조이지만 선종의 대표는 六祖 慧能大師를 일컫게 된다. 이렇듯 한국불교 하면 누구나 원효를 먼저 생각할 것이오 다음이 義湘일지 모르나, 韓國禪 하면 普照를 생각하게 되고 다음이 西山大師일 것이다. 그러나 韓國佛敎의 現住所를 말하라면 大韓佛敎曹溪宗을 말하지 않을 수 없을 것이다.

敎祖 석가모니 부처님께서 마음으로 전하신 心印(正法眼藏)과 말씀으로 남기신 經典을 達磨大師가 中國으로 그 眞髓를 전해 와 六祖 慧能에 이르러 禪宗의 宗典인 六祖壇經이 形成되면서 宗旨가 確立되고 宗統이 발전하게 되었다.

우리 한국에는 中國에서 成立된 禪宗의 宗旨·宗統을 道義國師를 비롯한 羅末·麗初의 많은 高僧들이 渡唐傳來하여 九山禪門이 開山 形成되어 점차 발전되어 왔다. 역사를 거둬하면서 기존 敎宗勢와 對

立·琢磨되고 그동안 중국에서 성장된 새로운 사상이 가미되는 등 여러가지 우여곡절을 겪어 高麗 中葉 普照國師 知訥(1158~1210)에 이르러, 印度에서의 釋迦牟尼 부처님의 教旨와 六祖 慧能大師의 宗旨를 받들고, 元曉大師와 大覺國師의 會通佛敎理念을 계승하고 韓國佛敎의 意趣를 綜合하여 韓國佛敎 特有的 主禪融敎的 會通佛敎인 曹溪宗旨를 成立하게 되었다.

이를 계기로 先祖가 써오던 曹溪라는 이름으로 通稱되어 오던 禪門이 확실한 宗名으로 자리를 잡게 되었으며, 이 宗旨를 바탕으로 宗統이 계승 발전되어 오늘에 이르렀으니 이것이 바로 大韓佛敎曹溪宗이요, 그 宗祖는 普照國師 知訥이다.

그동안 敎·學界의 여러 선배들이 普照·太古의 宗統說<sup>1)</sup>을 놓고 많은 論難이 있어 왔었다. 그러나 그 論難者들이 각기 相反된 주장으로 공격하면서도 서로 共通되는 肯定點이 있으니, 그것은 바로 曹溪宗旨인 것이다.

法脈相續에 관해서는 遠嗣와 面命心受를 놓고 曰可曰否하는데 서로 정확한 資料의 부족으로 확실한 판단이 나오기는 현재로서는 불투명<sup>2)</sup>하다.

따라서 本 論文에서는 먼저 普照國師 이전의 佛敎思想史的인 발전이 보조에 이르러 曹溪宗旨로 結集되게 된 事實과 當時 現實의 배경이 보조로 하여금 曹溪宗을 成立 시킴과 동시에 보조는 거기에 적합한 人物이었음을 밝히고, 그 宗旨·宗風의 계승이 오늘날에 이르기까지 역사적 현상이 되어 現今 韓國佛敎의 修行家風이 普照家風임을 提示하고자 한다.

## 2. 曹溪宗 成立까지의 思想史的 變遷

### (1) 太祖代의 主禪融敎

- 1) 普照說：李能和，李在烈，李鍾益，韓基斗。  
太古說：權權老，金映遂，李性徹，李智冠，張元圭，李英茂。
- 2) 普照說派에서는 遠嗣說과 面受說을 모두 인정하지만, 太古說派에서는 面受說을 主張하면서도 遠嗣說을 묵인하는 곳도 있다. (例; 碧溪正心の 覺雲遠嗣說).

한국에 불교가 공식적으로 流入(372)된 이후 中國에서 형성된 宗派佛敎가 陸路·水路를 통하여 傳來되어 百家爭鳴의 弘敎活動이 展開되었다. 그러나 土着化 過程에서 韓民族의 特色이 佛敎의 韓國化를 유도하게 되었으니, 그 先導的 역할을 하게 된 이가 바로 十門和靜論을 펴서 諸家의 靜論을 通佛敎理念으로 묶어 華嚴一海의 一思想으로 表出하여 한국불교의 특수한 方向을 提示한 元曉大師이다.

이러한 한국불교의 조화있는 발전은 역사상 가장 화려한 불교문화를 꽃피우게 했으며, 정치·경제·사회 각 부문에 미친 영향도 막대하다.

그러나 中國(唐)에서 새로운 선풍을 일으킨 禪佛敎가 渡唐留學僧에 의하여 속속 流入되면서 高麗의 建國을 前後한 羅末麗初 정치적·종교적 전환기에 접어든 한반도의 시련을 함께 하며 사상적·사회적으로 커다란 변화를 나타냈다.

太祖의 고려 건국과 정치적 안정에 상당한 영향력을 미치게 된 禪僧<sup>3)</sup>들의 活動이 점차 자리를 잡으면서 거대한 교종과의 알력도 있었지만 태조의 불교의 적극적 정책 반영으로 종파간의 갈등을 피하면서 균형있는 발전을 하게 되었다.

太祖는 即位한 이듬해부터 開京十刹<sup>4)</sup>을 세우고 많은 高僧들을 提接하였으니

“四門을 받들어 열고, 재주있고 어진 사람을 불렀다. 이에 道를 닦는 사람이 갑자기 모여들고 禪僧들이 구름처럼 모여들어 임금의 덕이 崇高함을 다투어 論하고 太平을 이룬 업적을 찬양하였다.”<sup>5)</sup>라고 하였으니 禪僧들의 세력이 太祖의 건국과 함께 크게 확장되었다고 본다.

太祖는 정식으로 國·王師制度를 만들어 禪僧인 慶猷(871~921)와 忠湛(869~940) 등을 王師로 冊封하고 迥徹·利嚴·鏡讓·慈寂 禪師등을 가까이 모시고 禪宗寺院도 많이 건립하였지만 당시 敎宗界

3) 韓基汶: 「高麗 太祖의 佛敎政策」(大邱史學 第22集, 1983)

4) 金煥泰: 『韓國佛敎史概說』 P. 122(經書院, 1986)

5) 李夢游: 鳳岩寺 靜眞大師 圓悟塔碑(朝鮮金石總覽 上, P. 201)

“崇闢四門而英賢是召 於是道人輻湊 禪侶雲臻 爭論上德之崇高 贊太平之業”

의 강력한 영향력을 가진 華嚴宗의 希朗·坦文과 法相·神印宗의 高僧들과도 접촉을 가지며 禪·教와 京·鄉 간의 균형있는 불교발전 정책을 시행하여, 禪을 爲主로 하면서도 教와, 도시를 위주로 하면서도 지방과, 부호를 위주로 하면서도 庶民과의 融會政策으로 佛教思想을 고취시켰다.

## (2) 光宗代의 教禪一致

禪教融會的 太祖의 佛教政策이 光宗初에는 先代에 자리가 잡힌 禪宗系의 璨幽·兢讓·惠居<sup>6)</sup> 등이 國·王師로 冊封되었으나 後半에 와서 역시 土着基盤이 단단한 華嚴系의 謙信·坦文·證通이 冊封되면서 教禪一致의 教를 爲主로 禪을 融攝하는 改革政策이 실행되었다.

이 점은 ‘儒教的 專制政治’의 확립을 목적으로 改革意志를 實現하는 過程에서 均如(923~973)의 ‘性相融會’와 坦文(900~975)의 ‘教禪一致’의 사상이 유리한 도움을 주었기 때문<sup>7)</sup>이다.

均如是 光宗의 即位 당시부터 가까운 관계였지만 “法界圖記”와 “華嚴教分記”를 講說하여 光宗에게 심어준 “性相融會”는 光宗이 地方豪族을 흡수하여 그의 專制政治를 성립시키는 데 사상적 체계가 되어 주었다.

坦文은 太祖로부터 “別和尚”이란 칭호를 받았고, 기도한 法力으로 光宗을 낳았다<sup>8)</sup>는 관련 때문인지는 모르나 王師·國師에 추존되어 光宗으로부터 “佛之睟容”을 대하듯 尊崇받았고, 또 坦文은 光宗을 위해 “化邦之妙法”을 講해 주기도 하고, 光宗의 萬壽를 爲해 三尊佛을 주조<sup>9)</sup>하는 등을 볼 때 각별한 관계를 가졌음을 알 수 있다.

6) 金杜珍: 『高麗光宗代 法眼宗의 登場과 그 性格』(『高麗初期 佛教史論』 P. 283, 民族社) 兢讓이나 璨幽는 禪僧이면서 華嚴宗에 관해 깊이 알고 있었으므로 教禪一致의 경향이 있었다고 한다.

金龍善: 『光宗의 改革과 歸法寺』(李基百編, 『高麗光宗研究』 P. 110)

7) 金杜珍 上揭書 P. 7

8) 海美普願寺法印國師碑(朝鮮金石總覽上 P. 225~226) “太祖以劉壬后有娠…遂請大師祈法力…誕生果驗 日角奇資 天顏異相…是大成王也.”

9) 金龍善: 上揭書 P. 108

坦文의 사상적 경향은

“釋氏之藏有六□□□□□禪之根也，外爲經論律教之門也，誰其全之 實大師矣”

“行至迦耶山寺 其僧徒等…教禪一千餘人 迎奉入寺”<sup>10)</sup>

라는 기록을 보아 華嚴宗 僧侶였지만 教禪融合의 實踐者였다고 할 수 있다.

그러나 사실상 “教禪一致”政策이라 하지만 從來의 九山禪門系는 점점 그 빛을 잃어가게 되고 法眼宗이 禪系를 代表하여 光宗의 精神的 배경이 되었다. 法眼宗의 禪僧 惠居(889~975, 慧炬와 同人)는 入宋求法하여 당시 中國에서 새로운 宗風을 드날리던 法眼文益(885~958)의 法印을 傳受하여 歸國하였다.

禪과 華嚴·法華·淨土등의 綜合佛敎的 禪教一致의 이념으로 짜여진 法眼宗의 思想이 王權의 專制化를 서두르며 性相融會의 華嚴宗에 매력을 느끼고 기존 禪宗系를 도외시하던 光宗에게는 상당한 관심을 갖도록 하였을 것이다.

惠居가 國師에 책봉됨에 따라 法眼宗이 禪門을 대표하는 새로운 세력으로 등장하게 되었고, 그의 弟子 英俊과 金澡罐 등 36인이 宋의 永明延壽(905~975)의 門下로 유학하여 法眼禪을 傳受<sup>11)</sup> 해 옴으로 인하여 法眼宗의 세력은 高麗社會에 큰 영향력을 행사하게 되었다.

### 3. 天台宗의 成立과 佛敎界의 搖動

中國 法眼宗系에서 유학을 마치고 돌아온 道峯惠居를 비롯한 그의 門下 英俊·釋超·靈炤·智宗등의 활약은 당시 불교계의 흐름을 바꾸워 놓았다. 이러한 사상적 변천이 후에 教禪一致의 사상체계를 가진 天台宗을 이헤시키는 역할을 하였으며 따라서 光宗代의 教禪一致의 사상체계가 文宗代에 이르러 大覺國師 義天(1055~1101)의

10) 海美普願寺 法印國師碑(金石總覽上)

11) 李能和 :『朝鮮佛敎通史』下 P.335. 景德傳燈錄26 延壽條.

“行道餘力 念法華經 一念三千部 著宗鏡錄一百卷 詩揭賦詠 凡千萬言 播于海外 高麗國王 覽師言教 遣使齎書 叙弟子之禮 奉金錦織成 袈裟 紫水精數珠 金澡罐等 二十六人 親承印記 前後歸本國 各化一方”



天台宗을 成立시키는 基盤<sup>12)</sup>으로 형성되었다.

大覺國師 義天은 高麗 第11代 文宗의 王子로서 出家하여 元曉와 瑜伽宗에도 상당한 관심을 가지고 華嚴과 唯識등의 敎學을 익혔다. 그는 先進사상을 익혀 새로운 불교정신을 부흥하고 敎禪融合의 合一點을 찾기 위하여 入宋求法하게 되었다. 그동안 익혀온 지식을 바탕으로 華嚴·律·淨土·禪·梵學의 많은 學者를 섭렵하고, 특히 從諫에게서 天台敎學을 傳授받았다. 귀국하고는 興王寺의 住持로 있으면서 제자를 養成하는 한편 高麗續藏을 간행하였으며, 肅宗 2年(1097)에는 國淸寺가 낙성되자 第一世 住持가 되어 天台敎學을 講論하니 모여드는 學者가 千餘名을 넘었다<sup>13)</sup>고 한다.

이러한 天台宗의 繁盛은 僊鳳寺大覺國師碑陰記에,

“居頓·神□·靈巖·高達·智谷의 五大寺院에서 이름있는 學僧들이 王命에 따라 會合하게 되었다. 그 외에도 義天의 門下에 곧 바로 들어 왔던 學僧은 三百餘名이었고, 앞의 五門僧은 무려 千名이나 되었다.”<sup>14)</sup>

라고 하였으니, 이로 보면 왕권의 절대적 보호를 받으며 成立된 天台宗에 五大山門의 귀속과 수 많은 學僧의 轉向도 왕의 명령이나 혹은 권유 또는 권력에 뇌동하여 모여들었음을 알 수 있다.

그러나 그에 못지않게 大覺國師의 法力도 훌륭하였으니 그의 天台宗 創宗精神에 대하여 趙明基박사는,

“國師의 根本精神은 佛敎 最高次의 思想인 華嚴과 天台를 一佛乘으로 止揚하고 定慧雙修의 方法으로써 實踐하여 이것으로써 全思想界를 統一하여 國家에 歸一하고자 한 것이니 이것은 곧 新羅의 元曉思想을 復興하여 時弊를 矯正하고 佛敎의 本面目에 還元코저 한

12) 金杜珍: 上揭書 참조.

許興植: 『高麗佛敎史』 P. 261 참조.

13) 崔柄憲: 『天台宗의 成立』(한국사 6, P. 79)

金煥泰: 上揭書 P. 137.

高麗史 列傳 篇三, 宗室一, 大覺國師熙에, “始創天台宗 置于國淸寺”라고 하였다.

14) 僊鳳寺大覺國師碑(韓國金石全文 P.P. 600~601).

居頓·神□·靈巖·高達·智谷五法眷 名公學徒 因命會合 其外直投 大覺門下 諸山名公學徒 三百餘人 前五門學徒 無慮一千人”

것 15)”

이라고 하였으니 당시의 禪敎의 사상적 대립과 불교계의 여러가지 폐단을 일소하고 사상적 전통의식을 고취시키기 위하여 宗旨를 세우고 天台宗을 개창 발전시켰다고 할 수 있다.

#### (4) 禪宗의 復興과 楞嚴·臨濟禪

禪宗系를 代表하던 法眼宗도 光宗 이후 顯宗까지 약간 두각을 나타냈으나 圓空國師 智宗(930~1018)이 國師에 오르고 난후 天台宗에 흡수되어 버렸으며, 뿐만 아니라 禪宗系의 6·7割의 승려가 天台宗으로 전향하게 되었으니 가히 선종의 암흑기라고 할 수 있다.

마침 仁宗代에 迦智山門의 學一(1052~1144)이 國師에 책봉되어 백여년 간 내리막이던 禪宗界에 새로운 빛이 찾아들게 된 셈이다. 學一은 당시 天台宗 轉入의 권유도 거부하고 禪家를 굳게 지켰으니 圓應國師 學一の 碑文에 자세히 밝혀져 있다.

“大覺國師 義天이 宋에 留學하여 華嚴을 전하고 아울러 天台敎觀을 배우고 宣宗三年(1086)에 돌아왔다. 그는 天台智顓를 높이 받들고 새로이 宗을 세우니 이때에 叢林衲子들이 天台宗으로 전향하는 자가 10人 가운데 6·7人 정도였다. 大師[學一]는 祖師의 道가 쇠퇴해짐을 서글프게 생각하고 홀로 버티기를 자신의 임무로 여겼다. 대각국사가 사람을 여러차례 보내어 大師[學一]를 회유코자 하였으나 끝까지 거절하였다.”<sup>16)</sup>

여기서 볼 때 天台宗의 세력은 어떠한가 날로 기울어 가는 禪宗의 모습은 참으로 서글뻤음을 알 수 있다.

그러나 學一の 禪門의 固守는 그 뒤를 이어 王師에 冊封된 闍闍山門의 大鑑國師 坦然(1069~1159)에로 이어져, 꺼져가는 禪宗系의 맥락을 유지하게 되었다.

坦然은 스승인 慧照國師<sup>17)</sup>와 居士로서 禪에 심취하여 禪勢의 부흥에 대단한 영향력을 끼쳤던 眞樂公 李資玄(1061~1125) 으로부터

15) 趙明基：『高麗 大覺國師와 天台思想』P. 137.

16) 雲門寺圓應國師碑(韓國金石全文 P. 661)

17) 慧照는 慧昭와 같으며 傳記는 不明.

許興植：上揭書 P. 470~471 참조.

깊은 영향을 받고 楞嚴禪과 臨濟禪으로 禪宗을 일으켰다.

李資玄은 淸平山 文殊院에서 禪悅을 즐거하고 雪峯義存의 “雪峯語錄”을 읽다가 “盡乾坤 是箇眼 汝向甚處躡坐”라는 데서 豁然人悟하여 그후 佛祖의 言教에 걸림이 없었다<sup>18)</sup>고 한다.

그는 또 楞嚴經의 心要를 깨달아 “首楞嚴經이 禪宗에 꼭 맞고 긴요한 이치를 밝혀낸 것<sup>19)</sup>”이라하여 所謂 楞嚴禪을 전개하였으니 同門인 慧照·坦然으로 傳해지고 英甫·祖膺과 후대 圓眞國師 承迥(1187~1221)<sup>20)</sup>으로 이어져 능엄경이 禪門의 教科過程의 하나로 자리잡게 되었다.

坦然是 李資玄의 영향으로 禪門의 教本인 傳燈錄·楞嚴經·仁岳集·雪竇拈頌등을 敎習하였으며, 宋의 臨濟宗 義玄의 第八代 無示 介諶선사에게서 書札로써 印可를 받았다고 한다. 大鑑國師의 碑에 “일찌기 그가 지은 四威儀頌과 上堂語句를 써서 商船便으로 宋 四明의 阿育王山 廣利寺에 있는 介諶禪師에게 보내어 印可받았다. 이에 介諶은 極히 歎美하는 答書를 보냈다.<sup>21)</sup>”

라고 하였으니 그는 臨濟의 第九代 法孫<sup>22)</sup>이 되는 셈이다.

그러나 坦然의 楞嚴·臨濟宗風도 그의 제자들이 정치적 매연에 휩싸여 嶺南으로 流配<sup>23)</sup>되는 등 퇴색되어 버렸다.

다만 坦然에 의하여 드날렸던 楞嚴禪은 承迥에 이어졌으나 뚜렷

18) 李仁老：破閑集 卷中(高麗名賢集 2, P. 91).

眞樂公重修淸平山文殊院記(韓國金石全文 P. 588).

19) 上揭書

20) 寶鏡寺圓眞國師碑(韓國金石全文 P. 995)

“因見文殊寺記 公謂門人曰 首楞嚴經 乃印心宗 發明要路之語 惘然感之 遂駐聞性庵 閱盡楞嚴經 洞諸之幻妄 識自心之廣大 始信妙旨 如有宿習 嘗發願 徃徃弘揚法教 必以是經爲首 此法盛行於世 自師始也”

21) 斷俗寺大鑑國師塔碑(韓國金石文 P. 822).

“嘗寫所作四威儀頌 併上堂語句 附商船 寄大宋四明阿育王山廣利寺 禪師介諶印可 諶乃復書 極加歎美”

續傳燈錄卷33 高麗坦然國師(育王諶禪師法嗣).

22) 上揭書 P. 821.

“以宗派考之 師乃臨濟九代孫也”

23) 坦然의 弟子 淵湛은 崔忠獻이 明宗을 폐위시키고 神宗을 즉위시킬 때 大禪師로서 유배됨.

高麗史 卷129. 列傳 崔忠獻 “又流大禪師淵湛等十餘僧 于嶺南”

한 계승이 없어졌으며, 臨濟禪은 후일 普照國師를 기다려 大慧語錄의 절대적 영향으로 普照의 曹溪宗旨 三門中 徑截門으로 수용되게 되었다고 본다.

### 3. 普照國師와 曹溪宗

#### (1) 時代的 環境

仁宗代와 毅宗初까지 약간의 回復勢가 보이던 禪宗系가 坦然이 没하는 1159년부터 다시 약세를 면치 못하게 되고, 華嚴·天台系가 大權에 등용되게 되었다.

高麗佛敎는 國敎로서 王室에서는 宗派의 圓融의 立場에서 均衡이 發見시키려고 禪敎·敎禪融會의 政策을 견지해 왔다고 할 수 있으나, 專制王權의 추이에 따라서 약간의 치우침도 없지 않았다. 또 王室에서 佛敎의 모든 行政까지 주도하다 보니 僧侶들은 修行者 혹은 指導者의 범위를 지나쳐 자못 權威主義的이거나, 또는 너무 우호적이다 보니 아첨의 망도에 이르게 되어 政治的 動搖에 연유되기도 하였다.

國權에 직접 가담된 큰 사건으로는 李資謙의 亂과 妙淸의 亂이 있으며, 明宗의 在位期間에는 武臣을 除去하려는 佛敎界의 반란이 자주 일어났다고 한다. 이러한 것들은 고려 중기의 門閥文臣들이 敎宗僧과 밀착된 경향이 있었기 때문<sup>24)</sup>이며 禪宗側에서는 별로 저항 운동이 심하지 않았던 것 같다.

普照國師 知訥이 成長하던 毅宗·明宗代에는 國家的으로 상당히 혼란이 심하고 敎宗系가 佛敎의 大權을 잡고 있으면서 僧侶界에도 修行度化의 出家精神을 忘却하고 時宜에 편승한 祈福僧과 權力政治僧이 어지럽게 번져가고 있었다.

普照의 13歲時(1170)에는 大將軍 鄭仲夫가 叛亂을 일으켜 文臣들을 죽이고 毅宗王과 太子를 추방하고 王弟를 王位에 오르게 하였으니, 바로 仁宗王代가 시작됨과 동시에 武臣들이 政權을 장악하게

24) 許興植：僧政의 紊亂과 宗派間의 葛藤 上揭書 P.P. 499, 500)

되었다.

毅宗은 佛敎를 修行과 學門을 통한 國民精神敎育의 基盤으로 實用發展시키지 못하고 燃燈·八關·仁王·飯僧·消災·陰陽秘祝設齋 등 무려 50여종의 각종 祈福·巫神의 儀式에만 정신을 쏟는 형식불교에만 치중하였다. 이렇듯 政事에는 정신이 없고 주관이 흐려있는 틈을 타서 그동안 文臣에 밀려 度外視되어 오던 武臣들이 內亂을 일으켰던 것이다.

이무렵 僧侶들의 世俗化 墮落相은 더욱 난감해졌다. 明宗 四年(1174)에는 歸法寺 僧 百餘人의 武臣執權에 대한 亂動과 毅宗을 殺害한 李義方의 千餘兵과 僧徒 二千餘人과의 衝突이 있었으며, 연이어 3年 뒤에는 僧統 冲曠을 모함에 의해 감금하였으나, 誣告로 풀려나게 되니 謀議에 가담한 승려들이 孤島로 流配되는 등 계속되는 사태들로 佛敎界와 政治界가 모두 어지럽게만 되어 갔다. 뿐만 아니라 明宗 역시 마찬가지로 계속되는 샤머니즘적 각종 기원법회는 僧侶들로 하여금 王宮을 배회하게 하고, 온갖 非理와 不倫한 일들이 횡행하게 되었다.

이와같은 頹敗·墮落되어 가는 현실적 세태를 보며 성장해 온 普照國師는 석가모니 부처님과 역대 조사의 眞意를 참되게 알지 못하고, 비록 出家修道하며 廣濟衆生한다는 修行僧侶들이 많은 듯하나 허울만 좋았지 本分을 妄却하고 허둥대는 僧侶들을 보고, 같은 僧侶로서 한 시대를 사는 동료로서 自歎의 소리가 나오지 않을 수 없었을 것이다. 그는 定慧結社文에서 말하기를,

“우리들의 아침 저녁으로 行하고 있는 자취를 돌이켜 보건대 佛法을 빙자하여 我相·人相만 장식하고 명예와 이해의 길로만 달리어 風塵의 세태에 빠져서 道德을 닦지 않고 衣食만 허비하니 비록 出家했다고 하나 무슨 功德이 있겠는가. 슬프다 三界를 여의고자 하되 塵을 끊는 行이 있지 못하니 한갓 남자의 몸만 되고 丈夫의 뜻이 없음이라. 이는 위로 道 넓힘을 어기고, 아래로 중생을 이롭게 하지 못하며, 가운데로 네가지 은혜를 저버렸으니 진실로 부끄러운 일이다.<sup>25)</sup>”

라고 하였다. 이는 당시의 僧侶들이 上求菩提 下化衆生의 出家本分

25) 定慧結社文(韓國佛敎全書 P. 4~698上)

을 망각하고 각기 세속적 名利만 추구하니 허울만 出家丈夫요, 속은 風塵俗漢이 많음을 부끄럽게 여기며 하신 말씀이다.

또 禪·教의 學者들이 잠깐 듣거나 깨달아 아는 바가 생기면 그것이 참 진리고 깨달음인 줄 알고 날뛰는 무리들이 있었으니 節要에서 말씀하시기를,

“教學者를 보니 權教의 說한 바에 걸리어서 眞과 妄을 따로 집착하여 스스로 退屈을 내며, 혹 입으로는 事事無礙를 말하나 觀行을 닦지 않으며 自心の 깨달아 드는 秘訣이 있음을 믿지 않고, 어찌대겨우 禪者의 見性成佛을 들으면 頓教의 말 여윈 이치에 지나지 않는다고 한다.

禪學者를 보니 다만 過量機의 階梯를 밟지 않고 바로 佛地에 오른다는 뜻만 알고 悟解가 있는 뒤에 처음 十信位에 든다는 것을 믿지 않으므로 겨우 自心の 開發處가 있으면 解行의 深淺과 染着의 起滅을 알지 못하여 多分히 法慢이 있어서 發하는 바의 言句가 분수에 넘치고 머리에 지나도다.<sup>26)</sup>”

라고 하여 修學人이 그저 조그만한 知見이 나면 아만동이 우뚝서서 분수를 모르고 어지럽게 사는 승려들을 보고 한 말씀이다. 또 이르시기를,

“요즘 修心人을 보니 文字指歸를 의지하지 않고 바로 密意相傳의 處로서 道를 삼은 즉, 아득하여 한갓 수고로히 알아서 잠깐 줄며 혹 觀行에 마음을 잃고 錯亂함이 있다.<sup>27)</sup>”

라고 하였으며, 文字解釋에만 매달리는 修道人을 보고,

“弘教弘禪의 무리들이 다만 文字學解로써 業을 삼고 觀行出世에는 마침내 생각을 걸지 않음이 있다.<sup>28)</sup>”

라고 하여 참선하는 체 줄고만 있는 사람과 문자해석에만 힘쓰는 禪·教者들의 답답함을 꾸짖어 말씀하셨다.

그러니 당시의 教內外的 時代的 상황이 상당히 不安한 상태였음을 짐작할 수 있다. 이에 普照國師는 기울어 가는 高麗佛敎를 바로 세우고 부처님과 조사의 참 뜻을 근본으로 돌이켜 修行과 利生에 전

26) 法集別行錄節要並人私記(韓國佛敎全書 P. 4-746中·下)

27) 上揭書 P. 4-741上.

28) 上揭書 P. 4-741上.

넘할 革新的 理念體系를 創案해내게 되었으며, 새로운 旗幟를 세움으로써 韓國佛敎를 曹溪宗이라는 큰 江으로 合流시켜 歷史의 새 章을 열게 되었다.

## (2) 曹溪宗旨의 成立

지금까지 前章에서는 太祖의 高麗 建國(918)以來 三百餘年이 지나는 동안 禪과 敎가 交叉되면서 王權者의 主導에 따라 그 思想의 主流가 이루어지고 새로운 先進思想이 加味됨에 따라 主伴이 뒤바뀌는 사상의 흐름을 더듬어 왔고, 또 연이어 본 章의 앞 머리에서 時代的 혼란과 퇴패의 현상을 직시하듯 되돌아볼 때 무언가 轉換期 直前的 새로운 획기적 사상의 胎動을 기대하게 되었다.

다행히도 혼란의 와중에서도 위대한 사상이 胎動하고 있었으니 普照國師 知訥이 25歲時(1182) 開京 普濟寺의 談禪法會 즉 禪科의 과거장에 참여하여 合格하였으나, 時宜에 편승하여 住持나 王師·國師를 꿈꾸고 名利를 취탁하기 위함이 아니라, 名利를 위한 時宜에 同乘하지 않고 眞正한 修道의 길을 가려는 同僚 즉 道伴을 얻기 위해서이며, 마침내 거기에서 同志 十餘人을 만나 後日의 結社를 誓約하게 되었다. 普照國師는 勸修定慧結社文에서,

“法會가 끝난 후에는 名利를 버리고 山林에 隱遁하여 함께 結社를 하여 習定均慧에 힘쓰고, 禮佛하고 經 읽으며 일하고 運力하는데 이르기까지 각각 맡은 바를 따라 經營하여 緣을 따라 本性을 기르며 평생을 활달히 지내어 達士와 眞人의 崇高한 行을 따르면 어찌 通패하지 않겠는가.<sup>29)</sup>”

라고 하였으니, “이것이 國師의 새로운 佛敎運動의 첫 出發이다.<sup>30)</sup>”라고 함이 분명하며 여기서 앞으로 탄생할 조계종의 씨앗이 심어질 결의가 다져졌다고 할 수 있다.

그후 開京을 떠나 山林에 隱遁하여 習定均慧하고 禮佛轉經하며 執勞運力으로 隨任經營하면서 隨緣養性하여 佛祖의 心宗說示와 歷史的 會通佛敎와 現實的 肯定理論을 導出하여 韓國佛敎의 歷史性과

29) 定慧結社文(上揭書 P. 4—698中)

30) 李鍾益 :『曹溪宗中興論』 P. 79

現實性에 적합한 理念體系를 定立하게 되었다.

普照國師는 南方의 昌平 淸源寺에서 修行하던 어느 날 六祖壇經을 읽다가,

“眞如自性이 생각을 일으키어 六根이 비록 見聞覺知하지만 萬像에 물들지 않고 眞性이 항상 自在하다.<sup>31)</sup>”

라는 句節에 이르자 이에 놀라고 기뻐하여 未曾有의 진리를 깨닫고 佛殿을 돌면서 頌을 지어 眞理를 自證하였다. 계속하여 國師는 六祖의 禪旨는 알았으나 역사와 현실에서 계속 對立되어 온 敎의의 관계를 해결하기 위하여 敎宗中 가장 교리가 깊고, 고려 불교를 사실상 지배해 온 華嚴敎門을 두드렸다. 몇몇 華嚴講師에게 問法하였으나 마음에 契合함이 없었다. 마침 下柯山(醴泉 鶴駕山) 普門寺에서 大藏經을 열람하다가 華嚴經의 如來出現品에 이르러,

“一塵 가운데 大千經卷이 쌓여 있듯이 如來의 智慧가 衆生身中에 具有하건만 어리석은 凡夫는 알지 못한다.<sup>32)</sup>”

라는 文句에서 佛語와 心宗의 契合하는 이치를 깨닫고 감격하여 經을 머리에 이고 감격의 눈물을 흘렸다고 한다. 또 연이어 李通玄居士의 華嚴論을 읽다가,

“菩薩이 十信初位에서 自性中 根本不動智(普光明智)를 깨달아 十信初位에 들어간다.…”

身은 智의 影(身爲智影)이며 國土도 그러하다. 智가 淸淨하면 影像도 밝아서(智淨影明) 大小가 相入함이 因陀羅境界와 같다.<sup>34)</sup>”

라는 句節에서 책을 놓고 감탄하기를,

“諸佛이 입으로 說한 것이 敎가 되고, 祖師가 마음으로 傳한 것이 禪이 되었으니, 佛·祖의 心·口가 반드시 相違되지 않으니 어찌 根源을 推窮하지 못하고 各其所習에 집착하여 망령되어 淨論을 일으키어 헛되이 天日을 보내겠는가.<sup>35)</sup>?”

라고 하였으니, 먼저 心宗의 宗旨를 깨닫고, 의심했던 敎說의 眞髓를 契合하니 禪敎의 源泉이 바로 一佛이었음을 깨달아 증득하게 되

31) 曹溪山松廣寺佛日普照國師碑銘(朝鮮佛敎通史下 P. 338)

32) 華嚴論節要序(韓國佛敎全書 4-767下)

33) 上揭書 4-768上

34) 上揭書

35) 上揭書



었다.

그리하여 普照國師는 從來 禪·教의 對立이 각기 익힌 바의 偏僻된 惰性에 있다는 것을 알고 佛敎界의 大改革을 다시 다짐하였으나 아직 스스로의 힘이 미약함을 느끼고 계속 精進하였다.

國師는 33歲時 公山 居祖寺에서 지난날 談禪法會에서 서약한 道伴 數人과 “定慧社”를 結社 하였으니, 그 때 國師께서는 定慧双修를 그 主旨로 한 「勸修定慧結社文」을 지어서 발표하였다.

그러나 계속 精進하여 미진한 定力을 鍊磨하고 智慧를 培養하기 위하여 智異山 上無住庵에서 外緣을 不接하고 內觀에 專精하더니 그때에 宋의 大慧宗杲禪師의 語錄을 人受해 보았는데 語錄中에,

“禪은 고요한 곳에 있는 것도 아니요, 시끄러운 곳에 있는 것도 아니며 日用應緣處에 있는 것도 아니고 思量分別處에 있는 것도 아닙니다. 그러나 고요하거나 시끄럽거나 日用應緣處와 思量分別處를 여의지 않고 參究하라.<sup>36)</sup>”

라는 文句에 이르러 自己本分事를 廓然히 證悟하니, 그동안 가슴에 걸려있던 무언가 미진하던 것이 툭 터이고 知見이 활짝 열리게 되었다. 그당시의 事實을 普照國師는 말씀하시기를,

“내가 普門以來로 十餘年 동안 會心的 修行을 하여 時刻를 虛送한 일이 없건만 오히려 情見을 버리지 못하여 무슨 물건이 가슴에 걸려 있는 듯 원수와 同居하는 듯 하였는데 智異山에서 大慧語錄을 보다가…忽然히 눈이 열리어 當下에 安樂했다.<sup>37)</sup>”

고 하였으니, 그때에 大宇宙의 참 생명과 自己의 本來面目의 正體를 확연히 了하게 된 것이다.

이것이 普照國師의 最高證悟였으니 “먼저 壇經을 보다가 깨달은 것은 自性의 本體가 萬像境에 걸림없이 늘 淸淨自在한 바탕을 發見하였고, 다음 華嚴經과 李通玄論에서는 自性의 淸淨無染한 根本普光明不動智가 三世諸佛과 分毫도 다르지 않은 一眞法界의 實相을 體驗하였고, 이번에는 그 一心의 虛靈한 妙體가 一切時·處에 구애됨 없이 항상 活潑自在한 大機人用을 實證함이다.<sup>38)</sup>”라고 말한 李鍾

36) 松廣寺普照國師碑銘(朝鮮佛敎通史 下 P.338)

37) 上揭書

38) 李鍾益：上揭書 P.84

益博士는 이를 修證過程의 “三轉機的 證入”이라고 하였다.

이 三轉機的 證悟가 곧 “三種關門”이 되어 曹溪宗旨의 根本理念이 된 것이다.

第一轉機인 六祖壇經의 大曹溪法門에 의해서 定慧雙修·惺寂等持門이 開設되고 第二轉機인 通玄居士의 華嚴論旨에 의하여 圓頓信解門이 設定되고, 第三轉機인 大慧語錄의 臨濟看話禪에 의해서 看話徑截門을 세우게 되었다.

이제 이 惺寂等持·圓頓信解·看話徑截의 三門이 普照國師의 指導原理로 形成되게 되었다.

먼저 禪教相資·知行一致·定慧雙修를 原則으로 印度佛教의 原泉과 中國禪宗의 근본사상이 한국의 전통불교 이념에 계승되어 普照의 通佛敎理念이 成立되게 된 것이다.

한국적 전통불교의 계승으로써 元曉의 華嚴을 爲主한 諸敎의 會通思想과 특히 보조는 元曉의 말을 몇 차례 引用<sup>39)</sup>하고 있으며, 義湘의 法界圓融·均如의 性相融會·珉文의 禪敎一致, 慧居의 法眼宗風, 大覺의 天台敎觀, 坦然的 楞嚴, 臨濟禪등의 전통사상은 보조국사에 와서 完全히 禪敎一元的 原理에서 定慧雙修·禪敎相資의 새로운 불교로 정비되었다. 이것이 바로 曹溪宗旨로 曹溪宗이 成立하게 된 것이다.

다만, 위에서 열거한 한국의 전통불교사상 중 원효의 영향이 가장 크고, 다음이 大覺國師의 敎觀兼修의 敎禪一致理論인데 大覺國師는 華嚴·法華를 근본교지로한 天台敎學으로 한국불교를 통일하려고 하였는데 普照는 曹溪禪을 主로 하고 華嚴敎를 傍으로 禪敎一致理論을 전개한 데서 엄청난 차이가 난다.

다음, 會敎歸禪의 原則에서 成立된 圓頓信解門은 圓頓成佛論에 理論的 體系가 整立되어 있으며, 理論華嚴을 實踐華嚴으로 昇華시키는 人心凡夫를 위하여 설립된 것이다.

다음은 捨敎入禪의 體系이니, 看話決疑論에 修心人은 모든 言敎를 섭렵하고 悟修의 本末을 決擇한 뒤에 捨敎入禪하여 禪旨를 參究

39) 定慧結社文(韓國佛敎全書 4--700)  
節要(上揭書 4--753上)

하여야 出身活路를 얻을 수 있다고 하였다.<sup>40)</sup>

여기서 간화선의 한국 전래는 坦然의 時代로 보며, 탄연이 臨濟介諶으로부터 臨濟看話禪인<sup>41)</sup> 것으로 보아 普照는 大慧語錄을 보기 전에도 看話禪에 대하여 상당히 알고 있었다고 본다. 그렇기 때문에 大慧語錄을 商船에 주문하여 보았을 것이다.

그러나 普照가 大慧語錄을 구해보고 徑截門을 세우고 看話決疑論을 지음으로써 韓國 看話禪의 뿌리가 된 것이다.

이상에서 말한 三種門 外에도 祖師禪의 極致인 “無心合道門”과 淨土門을 禪 方便으로 止揚한 “念佛三昧門”을 개설하고 五門을 整備하여 曹溪宗旨를 確立하였다.

普照國師는 曹溪山 修禪社(松廣寺)를 根本道場으로 하여 당시의 퇴폐된 불교를 부흥하는 운동을 전개하였으니 곧 俗化된 祈福·迷信 佛敎를 正法佛敎로, 名利的 道具化된 形式佛敎를 修道佛敎로, 宮廷·都市·貴族化된 佛敎를 山林·民衆佛敎<sup>42)</sup>로 改革하는 선언문인 「定慧結社文」을 發表한 精神의 實踐道場을 松廣寺로 하였다.

結社精神의 教育教材로써,

“사람에 勸하여 持誦함에 金剛經으로 法을 세우고, 演義함에는 반드시 六祖壇經을, 따라서 華嚴李論과 大慧語錄으로 서로 羽翼을 하였다.”<sup>43)</sup>

하였으니, 金剛經은 曹溪宗의 所依經典이요, 六祖壇經은 宗典이며, 華嚴經과 大慧書狀은 현재까지도 講院教材로 사용되고 있으니 普照國師의 쓰시던 교재가 곧 現在 曹溪宗의 教材임을 볼 때 普照가 定立한 惺寂等持門·圓頓信解門·徑截門·無心合道門·念佛三昧門이 곧 曹溪宗의 宗旨임에 틀림없다.

한국불교 전래후 800여년 만에 한국불교의 전통적 회통불교의 曹溪宗旨가 普照國師 知訥에 의해 완성하게 된 것이다.

40) 李鍾益 : 「韓國佛敎具現者인 普照國師의 傳記와 思想研究」 참조 (曉頂 蔡洙翰博士華甲記念論文集).

41) 許興植 : 上揭書 P. 492~493 참조.

42) 李鍾益 : 上揭書 P. 146 참조.

43) 松廣寺普照國師碑銘(朝鮮佛敎通史 下 P. 338)

### (3) 曹溪宗名の 成立과 宗祖

事實 曹溪宗旨은 누구나 普照 宗旨을 인정하면서 曹溪宗名은 異議가 많다. 曹溪宗名の 成立에 대한 주장을 간단히 간추려보면 다음과 같다.

李能和는 普照後에 始設曹溪宗이라 하고, 曹溪宗은 普照가 昇平 松廣山에 修禪社를 創設하면서 成立된 것<sup>44)</sup>이라 하였다.

李在烈은 熙宗은 1205년에 松廣山 定慧寺를 曹溪山 修禪社로 改稱하는 御筆을 내렸고, 修禪社員인 康宗이 普照 寂後 4年(1214)에 曹溪(山)宗으로 독립시키는 綸旨를 내렸다는 등 官誥를 證明으로 普照를 創宗主로 주장<sup>45)</sup>한다.

李鍾益 博士는 李在烈 先生과 같은 주장을 하나 주로 宗旨방면을 들어 주장<sup>46)</sup>한다.

方漢岩 曹溪宗의 初代 宗正 스님은 初祖는 道義國師로 보나 普照가 曹溪宗 創立의 淵源을 계승하였다<sup>47)</sup>고 했다.

金映遂는 大覺國師墓碑에 六宗이 나오는데 그중 後一宗이 禪寂宗이며 天台宗이 생기면서 禪寂宗이 曹溪宗으로 改稱되었을 것이라는 추측과, 또 高麗國曹溪宗 崛山下 斷俗寺 大鑑國師之碑라는 題下에 보이는 曹溪宗이 있으므로 이 碑를 세우기 이전에 曹溪宗이 있었다<sup>48)</sup>고 한다.

그러나 이에 대하여 李在烈은 호되게 반박하면서 大鑑國師의 碑銘은 公稱이 아니고 그의 제자들이 任意로 사용한 것이라는 증거를 가지고 반박<sup>49)</sup>하였다.

權相老는 宗祖는 道義國師이고, 본래 九山禪門을 通稱하여 禪寂宗인데 天台宗이 成立되면서 六祖의 山名을 따서 曹溪宗이라 했다고 한다.<sup>50)</sup>

44) 李能和 : 『朝鮮佛教通史下』 P. 336

45) 李在烈 : 『朝鮮佛教史之研究』

46) 李鍾益 : 上揭書

47) 方漢岩 : 『海東初祖에 대하여』(佛敎第70.)

48) 金映遂 : 『五敎九山の 來歷』

49) 李在烈 : 上揭書

50) 權相老 : 曹溪宗旨(佛敎新篇 49, P. 11)

張元圭博士<sup>51)</sup>도 權相老先生的 論旨와 같다.

現 曹溪宗 宗正 性徹스님께서는 “羅末 麗初에 벌써 禪門에서는 全部 曹溪 六祖의 法孫임을 明示하여 曹溪는 一門一派에 局限되지 않고 禪門 全體에 公用되었다.”<sup>52)</sup>라고 하였다.

李智冠스님은 “曹溪宗은 高麗 初期에 成立된 宗派임이 틀림없는 事實이다.”<sup>53)</sup>하고 高麗以後 오늘에 이르기까지 曹溪宗의 宗祖는 太古國師로 되어 있다고 하였다.

以上 몇분의 주장을 요약하여 알 수 있듯이 李能和·李在烈·李鍾益 등의 普照의 修禪社 開創으로 인하여 曹溪宗이 成立되었다는 주장은 그 人物의 時代의 要請과 宗旨를 제시하면서 시설된 장소와 宗徒까지를 증거로 내세우며 주장하고 있다. 사실 본 논문에서는 宗統的 側面은 다를 겨를이 없어 다음 기회로 미루고 宗祖와 宗統의 문제 역시 마찬가지로 형편이다.

그러나 權相老·金映遂·張元圭·性徹 宗正·李智冠스님·李英茂 교수 등은 宗祖가 道義國師도 되고, 太古國師도 되며, 曹溪宗 成立年 代는 확실하지 않은 것이 共通이며, 宗旨는 普照 宗旨를 曹溪宗 宗旨로 하는 것이 또한 共通이다. 그러나 이런 문제도 다음으로 미루고 다만 맞지 않은 주장들도 있다는 것만 밝혀 두는 바이다.

이제 普照國師가 曹溪宗 成立者임을 증명하는 몇가지 증거를 들자면 먼저 普照國師碑에,

“五年 庚申에 松廣山 吉祥寺에 移居하여 領徒作法한 지 11년에 혹 談道 혹 修禪하여 安居精進함을 한결같이 佛律에 의지하니 四方 緇白이 바람을 향하여 몰려와서 盛大한 集會를 이룩하였다. 혹은 名譽와 官爵을 내던지고 妻子를 버리고 승려가 되며, 王·公·士·庶가 入社한 이가 또한 수백인이었다.”<sup>54)</sup>

라고 하였으니 참으로 그 道力이 위대함을 짐작하고, 身分貴踐이 없는 平等한 大法席이었음을 알 수 있다. 그러나 이것이 하나의 宗團 形態를 갖추었다고 할 수 있다. 또,

“三種門을 여니 曰惺寂等持門·曰圓頓信解門·曰徑截門이다. 依

51) 張元圭: 「曹溪宗의 成立과 發展에 관한 考察」(佛敎學報 第1)

52) 『韓國佛敎의 法脈』(海印叢林刊)

53) 李智冠: 曹溪宗史 P. 17

54) 松廣寺普照國師碑銘 (朝鮮佛敎通史 下 P. 338)

하여 修行하고 信入하는 자가 많았다. 禪學의 盛이 近世에 비할 데가 없었다.<sup>55)</sup>

라고 하였으니, 그 宗旨는 三種門의 成立이 확실하다. 그리고 50년 전 坦然이 開京에서 國師의 지위로서 楞嚴禪과 臨濟禪을 계승하였다고 하지만, 勢力만 남았지 導化의 宗徒도 宗旨도 세운 바가 없었으니, 비록 碑銘에 曹溪宗이란 이름이 있을들 무슨 소용이 있겠는가?

國師의 뒤를 이은 眞覺國師가 修禪社를 계승함에 社勢가 번창하니, 비록 민간차원에서 세운 자연발생적 종단이지만 세력이 넓혀지니 康宗과 權臣 崔忠獻도 스스로 入社하여 社員이 되었으니, 마침내 普照 寂後 4년에 康宗이 綸音을 내리어 宗團을 인정하게 되었다. 그러므로 「眞覺語錄」에 眞覺의 “上康宗大王書”에,

“仰惟 陛下께서 恭承大寶하사 慎守丕圖하시고 克念前修하사 紹興祖業하시며 不忘佛記하시고 光護宗門하시며 今又曲廻 皇燭之明하시어 炤及出林之隱하사 不遭楞散하시고 特降綸音하시니, 實天下之所希有요 古今之所未聞이로소이다. 況可虛辱 至尊하사 枉參小社하시니 然이나 聖心所欲을 不唯命之從이리까? 謹奉社文하오니 許垂聖押하소서.<sup>56)</sup>”

라고 하였으니, 特降綸音은 곧 宗名 特許의 의미이고 聖押은 곧 押印으로 創宗社文을 올리니 押印을 請한다는 말이라고 佛化居士는 朝鮮佛教史之研究에서 考證과 理由를 밝히고 있다. 따라서 眞覺國師 당시 曹溪宗을 公許받았다는 것이다. 그러므로 宗旨와 名稱에 의하더라도 普照國師는 반드시 創宗祖가 되는 것이다.

#### 4. 結 論

이제 대강 첫머리에 고려불교의 시대적 변천사를 더듬어 보았다. 신라시대는 敎宗만이 있었고, 또 佛敎流入의 초기에 해당되므로 敎學的 研究와 弘布에 몰두하여 韓國佛敎思想 最高의 敎學發展을 가

55) 上同

56) 眞覺國師語錄(韓國佛敎全書 P.6—60中)

저은 때이다. 義湘의 華嚴 法性偈는 많은 佛子들이 암송하고 있고, 元曉의 發心修行章과 大乘起信論疏는 한국불교의 영원한 교과목이다. 그의 한국불교의 가장 큰 棟樑은 普照國師 知訥이었다. 그가 體系化한 惺寂等持(定慧雙修)·圓頓信解·活句徑截은 韓國佛敎의 宗旨이다.

新羅의 모든 敎學은 韓國化 過程에서 元曉의 一心에 集約되어 華嚴的 會通佛敎로 結集되었다.

羅末 麗初에 唐土의 先進思想으로 流入된 禪佛敎는 太祖의 禪敎一致政策으로 자리를 굳히게 되고, 王權專制의 改革思想의 이데올로기가 된 華嚴도 性相融會·敎禪一致로 禪을 度外視해버리지는 않았다. 法眼宗禪이 휩쓸어 올 때 九山禪은 차차 퇴색되더니 大覺의 天台敎觀이 禪敎의 6·7할을 흡수해 버렸으니 半島는 天台天下가 될 지경이었다. 그래도 명은 붙어 學一·坦然 兩大師가 禪을 새롭게 장식하였으니 楞嚴禪과 臨濟看話禪이었다. 時代的 激變期라 할 수 있는 普照스님의 성장기간에는 궁중의 내란과 出家僧의 頽敗로 佛敎界가 퇴색이 되어 가는 순간 普照知訥의 홀연한 등장은 왕권의 斗護 아래서만 자리던 官制佛敎가 순수한 山中 修道僧의 法力으로 새로운 싹을 틔우게 되었다. 호족부호들이 권력을 찾아들던 都市法堂이 아닌, 王·公·士·庶가 격없는 社員이 되어 평등한 자리, 산골 시골법당에서 전무후무한 혁신의 종지를 드날린 보조스님은 한국불교의 중흥조요 曹溪宗의 宗祖임에 조금도 어김이 없는 분이다.

元曉의 敎學的 通佛敎理念과 大覺의 敎觀兼修의 通佛敎理念을 수렴하여 資敎明宗·禪敎一致·定慧雙修·頓悟漸修·圓頓觀行·捨敎入禪의 通佛敎理念을 提唱하였으니 이것이 “印度의 源泉의 佛敎·支那의 分派의 佛敎에 대하여 韓國에서는 會通佛敎를 建立했다”<sup>57)</sup>는 말이며, 그 會通佛敎의 主人公이 다른 사람 아닌 바로 普照國師이다. 新羅의 敎學佛敎와 高麗의 禪敎合一·敎禪融會의 韓國佛敎 敎理의 흐름이 普照에 와서 큰 호수를 이루었으며, 그후 普照의 큰 호수에서 舍流되어 흐르는 큰 줄기를 누구도 거역함이 없이 역사의 현장을 흘러 오늘날 대한불교 조계종이 성립된 것이다.

金剛을 所依經典으로 壇經을 宗典으로 佛祖의 맥을 삼고, 華嚴·

57) 李鍾益：韓國通佛敎具現者인 普照의 傳記와 思想概要(蔡洙翰博士華甲記念論文集 P. 140)

楞嚴·法華·圓覺으로 圓頓思想을 개발하고, 起信의 大乘一心을 都序·節要에서 定慧雙修·頓悟漸修하며 書狀·禪要에서 捨教入禪하고 徑頓門得人하여 出身活路에 任運自在하며 迴光返照하여 廣度衆生하는 曹溪活路는 바로 普照의 獅子吼였다. 普照後 그를 능가할 宗旨는 나올 수가 없었으며 그후 고려불교인은 普照가 開說해 놓은 人身活路를 걸어 得人妙旨했다. 太古도 華嚴을 거쳐 捨教入禪하여 看話徑截에서 得人活路 하였고, 西山도 頓悟漸修·眞頓觀行·徑截得人하였으며, 近世 禪의 큰 산맥 鏡虛惺牛 大師도 그렇게 하여 修禪結社하였다. 사상사적 흐름으로 본 大韓佛教曹溪宗의 宗祖는 普照임이 明確함을 감히 밝혀두는 바이다.



# 普照禪을 보는 視角의 變遷史

沈 在 龍 (서울大 教授)

1. 들어가는 말
2. 普照禪을 보는 視角—어떻게 바뀌어 왔나?
  - (1) 普照 晩年 定說 三玄門과 金君綏 撰 碑銘의 三門
  - (2) 強調點의 變化; 徑截門 看話禪의 得勢
  - (3) 念佛門의 闖入
  - (4) 圓頓門이 막연한 看經工夫로 轉落
  - (5) 普照禪의 오늘; 三門에서 五門으로 擴大
3. 맺는 말

# 普照禪을 보는 視角의 變遷史

## 1. 들어가는 말

때와 곳을 따라 한 인물의 사상이 달리 평가되는 것은 제행무상의 철리에 따라 어쩔 수 없는 인간의 작위에 속한다 하겠다. 보조 스님께서야 당신의 생각과 그가 남기신 저술의 편린이 애당초 철학이니 사상이니 하는 구분의 대상이 된다고 생각했을 리 없다. 또 그 분의 사상 변천을 논하는 학술대회에서 논란의 대상이 된다고 생각하셨을 리가 없다. 그 분의 비명(碑銘) 가운데 인용된 임종기에 보이는 동별(同別)의 문답을 보면, 보조 스님께서서는 불조의 절대진리를 확신하고 계셨음에 틀림없다.<sup>1)</sup> 또 정법, 상법, 내지 말법을 논하며 염불이나 따라 외위 왕생극락하자는 당시의 도반들에게 법은 불변이며

---

1) “최후에 어느 스님이 있어 묻되, ‘지난 날 바이살리(Vaisali)에서 유마힐(Vimalakirti)이 병색을 보이시고, 오늘 조계에서 목우가 병을 지으시니, 이 두 사건이 같은지 다른지 잘 모르겠습니다’ 보조 스님이 이르시되, ‘네가 같고 다름을 배워왔느냐?’ 논자는 이 귀절을 보조 스님의 절대 진리관으로 파악한다.

오직 사람이 달라졌음을 개탄하던 보조 스님이었다.<sup>2)</sup> 그러니까, 이 대회 주제인 보조사상 연구사의 회고와 전망은 보조 사상 자체의 변천을 운위하는 것이 아니다. 사상의 변천, 엄밀히 말해서 한 사상을 평가하는 안목의 변천과, 학문의 변천은 그 궤를 같이 하고 있다. 논자는 이 글을 철학 내지 사상사의 범주 속에서 쓰고 있다. 불교가 사상 내지 철학 또는 종교라는 이름으로 행세하는 세상에 태어났기 때문이다. 논자는 혹여 보조스님의 글속에 담긴 생각의 다발을 어느 학문의 범주 속에 억지로 구겨넣는 망발을 범하지 않을까 저어하며 조심스럽게 이 글을 시작한다.

본고를 초하는 목적은 이 학술대회의 취지에 따라, 지나간 보조 연구의 결과를 종합하여, 그 가운데 보조 스님의 선 체계를 특징짓는 언명들을 추출해내고, 그러함으로써 앞으로 장래할 연구의 지침을 마련하는 데 한 가닥 도움을 주려는 데 있다. 그러나 보조선의 특수성이란 너무 거창하고 일반적인 주제를 한 개인의 작업으로 감당키 어렵다는 보조사상연구원 이사회의 결의를 십분 납득하고, 이에 전적으로 동감하는 논자는 기꺼이 보조선의 특수성을 그분의 사상적 체계를 보는 시각이 시대와 사람들에 따라서 어떻게 바뀌어 왔는가를 생각하며, 그 변천사에만 초점을 맞추는 데 노력을 기울일 터이다. 보조선을 꿰뚫는 한 가지의 특성을 보려는 것이 아니라, 시대에 따라 달리 보이는 특징적 모습의 변천사를 점묘해보려는 것이라고 해야 할 것이다. 만약에 보조선의 공통적 특성이 시대마다 반복되어 나타난다면, 그것이야말로 보조선의 통시대적 특성이라고 해야 할 것이다. 그러나, 만약에 시대마다 보조선을 보는 시각에 변화가 있다면, 우리의 작업은 보조선의 공통된 특성의 주출이 아니라, 시대마다 달리 보아지는 특성의 단순한 기술에 그치게 될 것이다. 이렇듯 정작 보조선의 특수성이란 이 학술대회의 결론으로서, 여러 논의를 종합 내지 일반화하여야만 창출할 수 있을 것으로 믿는다.

그런데 그 시각의 변천사는 논자가 어디에다 초점을 맞추어야만 변화와 불변을 가늠하기가 쉽게 될 터이므로, 보조 스님이 화엄학

2) 『권수정해결사문』 초두부터 말미까지 보조 스님은 말법시대에 나무아미타불이나 부르면서 쉽게 쉽게 살아가자는 정토신앙을 지닌 사람들을 비판하며, 여래께서 이 세상에 나고 입멸하심(역사적 사실)을 초월한 절대적 객관적 진리로서의 불법을 믿고 삼학을 정수하자고 권면하신다.

을 어떻게 그 분의 체계 속에 유기적으로 짜맞추어 넣었느냐에 관심의 초점을 좁혀보기로 한다. 흔히 우리는 보조선이 화엄선이라는 특징 점묘적 발언에 자주 접하게 된다. 사상 처음 사무라이의 종교를 영어권에 소개한 누카리야 콰이텐의 『조센겐교시』에 따르면, 보조스님의 식량을 평하여 한 마디로 “지눌의 선은 화엄에 입각해 있다”고 한다.<sup>3)</sup> 논자는 그러나 보조의 화엄에 대한 관심이 한갓 그가 구상 실천한 선체계의 입각점이란 일부분으로서만 기능한다고 생각하지 않는다. 화엄과 보조선과는 부분과 전체의 관계로서는 다 기술할 수 없는 역사적, 교리적, 개인적, 사회적 연결고리를 모두 갖추고 있다.

종파적 견지에서 보면, 화엄종과 선종이 엄연히 구별된다고 할지라도, 불교의 역사에 나타난 화엄경의 이해와 수지는 화엄종사나 선사들 불문하고 또 한국, 중국, 일본을 가리지 않고 어디서나 누구에게나 굉장히 열성적이었음을 알 수 있다. 그 교호작용사가 다카미네 료오슈의 『화엄과 선과의 통로』<sup>4)</sup>가운데 상술되어 있다. 또 교리적으로 보아서도, 화엄 교가의 범계연기와 선종의 불립문자가 얼핏보면 빙탄불상용의 관계에 있는 듯이 보이지만, 일단 문자를 넘어 의리의 경지에 들어가 보면 그 체험의 구극에선 화엄도 선도 없고, 오직 하나의 종교적 진리를 체득하고 경험하며 그 진리를 실천하는 불교적 의미의 참 사람이 있을 뿐이다. 문자로 나타난 화엄경, 금강경을 일러, 앞의 것을 화엄종의 소의경전이요, 뒷 것을 선종의 소의경전입네하는 것처럼 부처 스스로 타기할 편집광적 작태는 있을 수 없다. 특히 보조스님 개인의 수련과 오도의 역사를 통해서, 『화엄경』 및 이를 독특하게 해설한 이통현 장자의 『신화엄경론』이 그의 선적 교학체계 (이런 표현에 모순을 보는 사람은 선교대립을 의식하는 것이요, 보조스님에 있어서 선교는 대립되는 두 사상이 아니라, 불조의 말씀과 마음이라는 일원적 체계였다) 수립에 유기적으로 작용하고 있다. 이통현의 독특한 화엄경관이 없이는 보조스님께서 선교일원체계를 수립할 수 없었다고 해도 지나친 말이 아닐 것이다. 이 점이 흔히 막연하게 불교철학의 구극인 화엄의 교리, 특히 범장의 범계

3) 누카리야 콰이텐 『조센겐교시』, 도쿄, 1930. 189쪽.

4) 다카미네 료오슈, 『케곤토 겐토노 추우로』, 나라, 난토붓교련쿠카이, 1956.

연기관 위에 선적 수행체계만을 없어 놓은 것으로 이해하는 잘못된 통념을 깨뜨릴 수 있는 좋은 자료를 제공한다 하겠다.

이제부터 논자는 지난 팔백 년에 걸친 한국 불교의 역사에 깃들인 보조 스님의 영향과 그 영향을 영향으로 느끼던 분들이 어떻게 보조 스님의 가르침을 정리해 왔던지를 점검하여 보조선을 보는 시각의 변천사를 간단히 정리해 보련다. 대부분의 논의가 이 학술대회 의 큰 주제인 보조사상 연구의 회고에 해당할 것이다. 그리고 전망이라... 보조선 속에 화엄적 요소가 앞으로 한국불교 내지 전 세계로 뻗어나가는 불교의 앞날에 어떠한 힘을 발휘할 수 있을는지 문명비평가의 견지에서 주목구구식 예언을 할 수 있을까? 도무지 논자의 감냥에 가당치 않다는 생각만 든다.

## 2. 보조선을 보는 시각 - 어떻게 바뀌어 왔나?

### (1) 삼현문의 체계 : 보조 만년 정설과 김 군수 찬 비명이 제기하는 문제

보조 스님 입멸 후 제자들에 의해서 수집된 유품과 저작이 엉뚱하게도 유학자 김부식의 손자인 문장가 김 군수에게 전해져 스님의 비명이 쓰여졌다. 여기서부터 자연 스님의 사상체계는 모르는 곁에 첫번째 왜곡을 당한다. 정작 스님의 저작 가운데 어디서고 그런 분류를 발견할 수 없음에도 불구하고, 김 군수 찬 비명에 따르면 스님께서는 삼문을 벌여 제자들을 제접한 것으로 기술되고 있다.

“그 사람에게 송지를 권하심은 항상 『금강경』으로써 하고, 법을 세워 의를 연설한즉 뜻이 반드시 『육조단경』이며, 거듭 『화엄이론』과 『대혜어록』으로써 서로 우익하더라. 문을 엮이 세 가지가 있으니, 이르되 ‘성적등지문’이며, 이르되 ‘원돈신해문’이며, 이르되 ‘경절문’이라, 의지해 수행하며 믿어 든 자가 많으니, 선학의 성함이 근고에 비할 데 없더라.”<sup>5)</sup>

위의 행장에 기술된 삼문이 지난 8 백년 동안 보조 스님 자신의 저작에 접하지 않고 그 분의 사상을 요약 이해하려는 분들에게 끼친 영향은 엄청나다. 누구나 보조 스님께서 그렇게 가르치신 걸로

5) 위의 김 군수 찬 비명 가운데서 탄허 스님의 현토대로 율김, 김 탄허, 『보조법어』, 1982, 교림 사진식자판, 288쪽.

알고 있다. 그러나 정작 보조 스님의 마지막 저작으로 그분의 직계 慧講에 의해 보조 스님 사후 5년만에(1215) 간행된 『원돈성불론』과 『간화결의론』 및 스님 생전 마지막으로 입멸 1년전까지(1209간행) 손질한 『법집별행록절요병입사기』에 나타나는 삼문은 임제 내지 임제 계통의 어느 고선사를 인용하여 보조 스님 나름대로 설명을 덧붙인 삼현문이 있을 뿐이다. 최근 한국불교사상 최초로 『임제록』에 평창을 달아 간행하신 서용스님에 따르면, 위의 삼구 삼요 삼현 따위에 알음 알이를 보태면 임제종지와 멀어지는 것이라 일갈한다.<sup>6)</sup> 그러나 보조 스님 자신은 위의 세 논문에서 친절하게, 선문에서 깨진 경지가 이른바 화엄교가들이 『유마힐소설경』에나 배대하는 돈교의 경지와 다르다는 이유를 들면서 삼현문을 이렇게 설명한다.

“선에는 삼현문(三玄門)이 있는데, 일은 체중현(體中玄)이요, 이는 구중현(句中玄)이요, 삼은 현중현(玄中玄)이라. 먼저 체중현문에서는 ‘끝없는 세계에 자타가 터럭끝만큼도 떨어져 있지 않고, 열 가지 시간 구분이나 예와 지금 또는 처음과 마지막도 현재의 이 생각을 떠나 있지 않다’는 등 사사무에 법문을 써서 처음 깨쳐 들어가는 문을 삼는다. 이 역시 말로 가르치는 가운데 알음알이를 잊을 수 없는 까닭에, 구중현의 자취없이 평범하나 온갖 잡생각을 떨쳐버릴 수 있는 쇠락한 말귀를 던져 그 집착심을 깨뜨려 한꺼번에 불법에 대한 알음알이를 잊게 한다. 그러나 이 역시 쇠락한 지견이 있고 쇠락한 말귀라는 찌꺼기가 남아 있기 때문에 마지막으로 현중현의 침묵, 몽둥이질, 큰소리치기 등의 작용을 써서 단련한다. 바로 이 때에야 한꺼번에 이제까지 제 2 현문의 쇠락한 지견과 쇠락한 말귀를 잊을 수 있다. 이 때문에 옛 사람도 ‘뜻을 얻고 말을 잊어야 도를 쉽게 가까이 할 수 있다’라고 한 것이다. 이것을 곧 한꺼번에 진리를 증득함이라 이른다. (이 가운데 삼현이란 비록 임제의 본의는 아니지만 옛 어느 스님의 뜻에 따라 밝혀 본 것이다.)”<sup>7)</sup>

6) 『임제록』서용 연의 : 서울, 동서문화원 간, 1974. 94쪽 참조.

7) 이와 비슷한 설명은 보조 스님에 의해서 직접 세 번씩 반복 설명되고 있다. 즉 『원돈성불론』, 『간화결의론』, 그리고 『법집별행록절요병입사기』 말미에서. 삼현은 임제선사의 발명이나 이를 체중현, 구중현, 현중현으로 표현한 분은 운문종 계통의 법창기우에게서 나타난다. 다카미네 료오슈, 위의 책, 255쪽 참조. 원문은 만자속장경 1. 2. 31. 3 - 243쪽 “법창기우선사어록”을 보시압.

이로 미루어 보건대 김 군수의 삼문은 보조 스님 스스로 당신의 교화문을 분류한 것으로 볼 수 없다. 왜냐? 보조 스님의 삼현문을 다시 살펴보자. 보조 스님은 사사무에 법문을 이통현의 『신화엄경론』에 나오는 구절을 인용함으로써, “체중현”이 화엄교가 특히 이통현의 이론적 이해에 필적한다고 지적한다. 이어 맛있는 그러니까 이론적으로 씹을 수 없는 화두-공안 공부 “구중현”임을 밝힌다. 나아가, 말과 의리를 떠나 일체의 알음알이를 벗어난 체험 자체의 세계를 “현중현”이라 표현하고 그것이 선문 구극의 경지일 뿐만 아니라 깨친 사람 모두의 동일한 경지임을 선언한다. 이것이야말로 보조 스님의 晩年定說 이라 할 삼현문의 체계 곧 보조선을 압축해 놓은 요체다. 초기의 『결사문』만 보고 김 군수가 나열한 삼문과는 비교가 되지 않을 정도로 짜임새가 있고, 분명히 경절문의 우위를 시사하고 있다. 이제 김 군수의 삼문과 삼현문을 비교해보자.

김 군수의 평면적 삼문	보조 스님의 단계적 삼현문
1. 성적등지문 『육조단경』	1. 체중현 『원돈성불론』
2. 원돈신해문 『화엄신론』	2. 구중현 『간화결의론』
3. 경 절 문 『대혜어록』	3. 현중현 ‘양구, 봉, 할’

위 도표로 일목요연하게 김 군수의 삼문이 보조 스님 자신의 삼현문과는 직접적 상관이 없음이 드러난다. 삼문은 보조 스님이 의지한 경론에 배대하여 나눈 것이요, 삼현문은 보조 스님 자신의 저작을 논자 나름대로 배대하여 본 것이다. 보조 스님의 교화문을 분류하려면 그 분이 의지한 경론보다 그 분 자신의 저작에 따르는 분류가 더욱 그 분의 가르침을 직접 드러낸다고 생각한다. 따라서 논자는 김 군수가 쓴 보조 비명에 나타난 삼문 분류부터 보조 스님의 사상체계가 최초로 왜곡되었다고 주장하는 것이다.

아마도 보조 스님 제자들이 갖다바친 자료를 보고 비명을 작성한 김 군수에게는 보조 스님의 논리정연한 글귀가 제대로 보일 리도 없었으려니와, 보였나 해도 그 자료자체가 (결사문, 법어, 가송 등) 보

또 순교를 “옛 어느 스님을 따라”로 새기지 않고, 인명으로 읽어 억지로 “순교 스님의 뜻에 따라”로 새긴 해설서도 있으나, 이는 잘못이 아닌가 한다.

밑줄은 논자의 것이자, 보조 스님의 눈섭 뽑는 친절임.

조 스님 초년의 저작들이요, 만년의 정설을 담은 『원돈성불론』이나 『간화결의론』은 아직 세상에 나오지도 않을 적이었다. 물론 위와 같은 문(제자를 스승이 가르쳐 진리로 나아가게 하는 교화방편)이 근기에 따라 따로따로 제공되었다는 점은 틀림없다. 그러나 보조 스님의 삼현문에는 순서차계가 분명한 반면, 김 군수의 삼문은 수평적 나열에 불과하다. “성적등지”란 “정혜쌍수”의 이명인데 『결사문』에 보이듯이, 이는 정과 혜만을 겸수하자는 것이 아니라 불법 수학의 대강인 제정혜 삼학을 올바로 성취하자는 호소였다. 선과 교를 막론하고 불법의 정수는 예나 이제나 이 삼학을 떠나서는 운위할 수 없다. 보조 스님 말씀마따나 이는 “천성의 궤철이다.” 굳이 보조 스님의 제접방편만으로 그치는 것이 아니다. 보조 당시 사문들의 행각이 바로 불자들이 지켜야 할 너무나도 당연한 삼학을 꺾혀 놓고, 화엄교가는 사사무애를 관한답시고 망상을 짓는가 하면, 선가에서는 좌선이라 하여 철혹굴에 빠져드는 잘못을 저지르기 때문에, 그 교정책으로서 불법 상용의 삼학을 말씀하신 것이다. 물론 육조 혜능의 자성 정혜를 기증하여 선문 특유의 자성삼학을 이야기하지만, 이는 보조선의 특수성으로 지적할 수 없는 것이다. 보조 스님만의 특성은 화엄 교가 그 중에도 그 당시 별로 알려지지 않은 이통현 장자의 『신화엄경론』에 나타난 선적인 이해를 바탕으로 『원돈성불론』을 써서 “원돈신혜문”을 제창한 데 있다. 『간화결의론』은 선문 특유의 화두공부를 심중병에 빠지지 않고 원만성취케하는 보조의 처방이다. 그 구성은 보조 스님의 창 의이나 그 재료는 중국 선가에서 비롯되고 또 널리 알려진 것이다.

이에 비해 보조 만년의 저작들에 나타난 삼현문의 체계에서는, 교선(敎禪)을 불문하고 불법의 정도인 제정혜 삼학의 수련은 당연한 것으로 전제하기 때문에 “성적등지문”은 빠져 있다. 우선 교리를 통하여 불문에 들어오는 사람들에게 그 중에도 이통현의 화엄경 이해를 선과 가장 유사하다고 보아 친절히 “체중현”이 있음을 교시한다. 또한 선문의 화두 공부로 깨치기를 바라는 사람들에게 불법의 정수라는 사사무애연기의 교리를 아무리 씹어 보아야 (의미를 참의해보아야) 개념적 알음알이에나 빠져들테니까, 그런 지견을 타파하는 쇠락한 활구를 참구하도록 “구중현”의 길을 제시한다. 불법은, 특히 마지막 깨침의 세계는, 말과 이론의 세계가 아니다. 참 사람이 드러



나는 활발발지(活潑潑地)의 일용의 세계다. 거기에 양구, 봉, 할 따위로 드러나는 “현중현”이 있다. 이 삼현문에 보조 스님께서 평생 진력한 선교의 일원적 체계가 일목요연하게 보인다. 捨敎人禪의 은근한 권유도 보인다. 또 듣고 이해하여 믿음에 나아가나 결국 무사로서 구극에 합친다[聞解信人 無事契同]는 이 통현의 문자를 인용하면서도, 교내(敎內)와 교외(敎外)가 다르다는 투의 선종 우위를 은근히 과시하는 모습이 엿보인다. 그러니 가위 보조 스님의 만년 정설이라 이름 붙여 무방할 것이다.

## (2) 강조점의 변화 : “경절문” 간화선의 득세

김 군수류의 왜곡은 그러나 후대에 내려와 염불문을 첨가하는 대신 천성의 궤철이라 보조 스님이 지목한 가장 기초적인 수행방법 즉 성적등지문을 아예 빼버린 것에 비하면 왜곡의 극히 초보에 불과하다. 심지어 70년대 불교계의 어느 책임있는 인사가 한국불교는 보조의 가르침에 따라 간경과 염불과 좌선의 세 가지 방편을 두루 겸한다고 외국 학자에게까지 소위 한국불교의 회통성을 자랑하는 일도 있었다. 이에 비하면, 김 군수의 왜곡은 별로 문제가 되지 않을 정도다. 이제 우리의 작업으로 보조 스님에게서는 화엄이 선학체계 속에 유기적인 위치를 차지했던 것이 이를 엄병담병 평면적으로 처리한 김 군수의 분류로 인하여 보조 스님의 짜임새있는 체계가 처음으로 뒤틀렸음을 알게 되었다. 또 이 왜곡된 이해를 이제까지 무비판적으로 수용한 그 뒤의 연구가들에게서 종종 오해를 불러 일으켰다는 점을 지적하는 것이다. 오해나 왜곡까지는 이르지 않으나, 보조 사후 강조점의 변화가 있었다.

보조 직계 핵심이 스승과 달리 새로운 체계를 마련한 것으로는 보이지 않는다. 다만 임제계통의 간화선을 더욱 강조했음이 눈에 띈다. 보조 스님의 삼현문 체계가 은근히 경절문의 우위를 암시한 탓도 있으려니와, 핵심이 편찬한 화두-공안 모음집『선문염송』이 저들의 역사적 연원을 밝힌 선종사서『경덕전등록』과 더불어 그 뒤 선문 시험의 교과서 역할을 하고 있는 것으로 보아서, 그리고 직접 중국에 가서 인가를 받고 돌아온 태고보우 이후 고려말의 나옹, 경한에 이르기까지 간화 공부에 강조된 것으로 보아서, 깨침에 이르는 경절문의 비교우위는 여전히 지속되었을 것으로 짐작된다. 이처럼

강조점의 변화는 김 군수 식의 왜곡까지는 이르지 않을지라도 보조의 체계가 시대와 사람에 따라 다른 안목으로 보아졌음을 나타내는 첫 번째 증좌가 된다. 왜냐하면 보조 스님에 있어서 삼현문은 여실지건을 따라 신행의 초입에 들어갈 수 있는 원돈신해문 즉 “초현문”의 사람부터, 무작정 정해를 쌓수하는 불자공통의 단계조차도 뛰어넘는 무심합도문 내지 화두공부(“구중현”)를 통한 경절문의 사람들까지도 폭넓게 순차적으로 포섭하는 체계적 아량성(포괄성)을 보였음에 반해, 후대로 갈수록 사교입선의 경향이 짙어지면서 보조의 포괄성은 선종우위의 편협성으로 바뀌는 모습을 보인다.

### (3) 염불선의 특입(闖入)

보조의 체계가 두 번째로 크게 뒤틀림을 당하는 염불문의 특입이 언제 어떻게 이루어졌는지 분명치 않다. 서산대사의 고기가 붙어 있는 〈성불도〉 놀이판에 버젓이 “원돈문” “경절문” “염불문” 셋이 나란히 벌여져 있다. (강희 25년 병인, 1686간) 문제는 『염불인유경』 또는 『염불요문』의 저자가 누구냐에 달려 있다. 보조 스님일 리는 없다. 『결사문』에 보이는 보조 스님의 견해는 단호하다. 말법시대에 염불이나 외우자는 태도를 극히 타기하고 계시다.

선종에서 물론 염불을 포섭하지 않은 것은 아니다. 선과 정토를 혼효한 법안종의 유입이 고려초 광종의 일대 사업 가운데 하나였고, 백련사와의 관계 또한 보조 이후에 착착 진행되었다고 보면, 선종에서 정토종을 포섭하기 위한 노력이 계속되어 왔음직하다. 그렇다면 보조 사후 서산 이전 근 4, 5백년 사이에 누군가 보조 스님에 가탁하여 “염불문”도 수행에 있어서 정당한 자리를 차지한다 함을 보여주기 위하여 위찬되었을 가능성이 높다. 그러나 십육국사를 배출할 정도로 송광사의 정혜결사가 위세를 떨치는 동안에는, 또 간화경절공부의 우위성이 지속되던 고려말까지는 감히 그런 위작을 세상에 내놓았을 리가 없으니, 아마도 『염불인유경』의 저작 연대는 이조 초쯤으로 압축될 수 있을 것 같다.<sup>8)</sup> 아무튼 보조 스님의 삼문이 “염불문”

8) 이 모두가 부질없는 추측이다. 논자는 『염불요문』의 저자가 어서 빨리 밝혀지기를 기대한다. 탈포 전 고익진 교수와 자리를 같이 했을 적에 무언가 고려대 도서관에서 『삼분직지』의 편자 아니면 『염불요문』의 저작에 관한 확증을 잡았다는 이야기를 들었다.

“원돈문”“경절문”으로(이 순서대로) 고착, 확정되기는 『三門直指』에서이다. 진허 팔관 또는 팔개라는 분의 『三門直指』가 간행된 1769년경이라 한다. 지금부터 약 2백 년 전의 일이다.<sup>9)</sup> 이미 서산(1520-1604) 문하 오족의 한 분 편양당 언기(1581-1644)에 의해서 선문의 “경절문”과 “원돈문” 공부 밖에 “염불문”이 운위되고 있는 것을 보면,<sup>10)</sup> 조선 중·후기의 한국불교계는 중국의 명나라 이후 유행하게 된 선정불이(禪淨不二)의 이념에 따라 염불을 정당한 공부방법으로 인정했음에 틀림없다.

결과적으로 보조의 삼현문은 묘하게 조선조의 역사적 우연에 의해서 보조 스스로 그렇게도 타기하던 타력신앙을 포섭하는 양 되어 버렸다.

#### (4) 원돈문이 막연한 간경공부로 전락

염불선을 당연한 것으로 받아들인 중후기 이후 조선조의 문화는 삼정의 문란이나 당쟁의 여파 아니면 밀려오는 외세에 밀려 불교는 말할 것도 없고 조선조 문화 전반이 지리멸렬상을 면치 못하였다. 실학자들이 조선문화의 자주성을 고양하려던 안간힘은 학문적 도상 혼란으로 끝나고 말았다. 그 통에 불교라고 뽀족한 수가 없었다. 양반의 가렴주구를 견디다 못한 스님네들은 이판사판 싸움아니면, 이종선 삼종선 따위의 문자선을 농함에 그쳤다. 결국 일제의 침략에 치욕적 병탄을 당한 한국인들은 문화적으로나마 자존심을 지키느라

9) 운허 스님의 『불교사전』에 따르면, “1책. 진허팔개 지음(위음으로 해야 한다). 불문의 진결. 곧 염불문, 원돈문, 경절문의 3문으로 나누어, 염불문에는 염불법 및 진언 계승 등을, 원돈문에는 목우자의 『성불론문답』과 의상의 『4법계도송』을, 경절문에는 목우자의 『결의문답』과 휴휴암의 『좌선문』과 『정진도설』 『간당규』 등을 실었고, 사이 사이에 한글로 번역된 것이 몇 군데 있다. 1769년(조선 영조 45년, 청 건륭 34년) 안주 은적사에서 개판”이라고 되어 있음. 이 설명만으로는 정확히 염불문이 무엇을 기재하였는지 불분명하나, 삼문이 모두 보조 스님의 『염불요문』, 『원돈성불론』, 『간화결의론』을 그대로 전재한 것임. 불서해설대사전(오노 편, 1933)은 『三門眞指』로 잘못 기재하고 있음.

10) 편양당집 권2 『선교원류심검설』을 참조. 한국고승집: 이조시대2, 불교학연구회편, 1974. 85쪽 이하 참조. 여기서 염불문은 『염불요문』의 자력신앙 형태에서 완전히 벗어나 정토왕생을 바라는 타력신앙으로 바뀌어 있다.

고, 주자학의 전수와 더불어 불교의 전수 등 과거에 중국으로부터 고급문화를 먼저 배워 일본에 전수한 경력을 늘어놓거나 특히 불교의 경우 중국이나 일본에는 여러 종파불교가 자리다툼을 하는데 한국만은 역사적 우연이(조선전기의 역불종파통합으로) 한 종파 즉 조계종 일색이라는 이유를 들어 한국불교의 회통성을 자랑하게 되었다. 이로 부터 소위 일본 내지 중국의 종파불교와 달리 한국은 회통적 총화불교라는 기치를 치켜들고 일제하 조선의 문화적 우월성을 강조하던 최남선의 조선불교 회통론이 대두하게 되고,<sup>11)</sup> 그 뒤로 영성한 한국 불교학계는 전래의 선교일원적 전통을 강조하며 원효, 의천, 보조, 서산 등으로 이어져 내려오는 화해 또는 회통의 정신을 한국 불교의 전통으로 자랑할 뿐만 아니라,<sup>12)</sup> 심지어 간경, 염불, 참선의 세 가지 공부가 두루두루 용인된다는 무성격의 한국불교를 과시하기에 이르렀다.<sup>13)</sup>

#### (5) 보조선의 오늘 : 삼문에서 오문으로 확대

이제 오늘날의 한국 불교계는 현재 종단이 조계종 하나로 거의 통일되어 있다시피 되어 있어 교리상에 이견이 없이 마치 모든 교리가 포괄적으로 수용되고, 따라서 수행에 있어서도 모든 방법이 가능한 것으로 생각하기 쉽다. 그러나 회통론이 풍미하는 한국불교계에 분열과 알력의 징조가 나타나고 있다. 그 단적인 증거가 보조의 교리와 수행방법을 놓고 최근 해인사 문중과 송광사 문중들 사이에

- 
- 11) 최남선, “조선불교-동방문화사상에 있는 그 지위-”, 1930년 8월 『불교』 74호.
  - 12) 이기영, “한국적 사유의 일 전통” 동방학지 10집 1969.
  - 13) 1967년 한국불교의 현장을 답사한 Heinrich Dumoulin 상지대학 교수(카톨릭 신부로 A History of Zen Buddhism, 1959, 의 저자)에게 당시 동대 총장 조명기 박사는 한국불교의 두 가지 특징으로 칠성각 산신각 등으로 대표되는 무불습합과, 개인의 기호에 따라 아미타불을 염하거나, 참선을 하거나, 경을 읽거나 마음대로 할 수 있는 관용성 내지 포용성을 지적한다. “Contemporary Buddhism in Korea,” in The Cultural, Political and Religious Significance of Buddhism in the Modern World, 1976. pp. 202-214. 이 비슷한 지적이 상현저사 이능화의 〈성불도〉 중간서에서 이렇게 발견된다. “무릇 불자들은 참선하고 간경하는 여가에 성불도를 가지고 놀 때 삼매에 들기도 하며, 경절문(참선문), 원돈문(간경문)과 운운...”

새로이 등장한 20세기 한국판 돈점쟁론이다. 먼저 각주에 표시한 삼현에 대한 해석상의 차이에 뜻을 박은 서용 종정 스님이 있었다. 요즈음 현 종정 성철 스님의 『선문정로』(1981, 해인총림 간·비매품)에 따르면 보조 지눌은 하택의 지해종도요, 돈오점수란 사설(邪說)을 논하고 불조를 거역한 자라 조계의 적자(嫡子) 혜능을 바로 이해하지 못했다는 질타가 추상같다. 그토록 자랑하는 한국불교의 회통성은 교리의 절충도 아니요, 심성의 포용성도 아닌 모양이다. 논자가 보조 스님에 따라 오입차제로 해석한 삼현문도, 성철 스님에 따르면 임제의 삼구 삼오 삼현이나 조동의 오위나 모두 정안종사가 깨침의 세계를 여는 전기대용이지, 법문의 심천이나, 오입의 차제에 배정함은 망발이라 한다.<sup>14)</sup>

아름든 보조 스님에 대한 논의가 가부간에 이렇게 성한 것은 이제야 비로소 한국불교의 전통에 대한 본격적 논의를 시작할 수 있는 점에서 환영할 일이다. 불문에 몸담은 스님이 아닌 불교학자들은 아직 성철 스님의 폭탄선언에 대해 그리 많은 대구(對句)가 눈에 띄지 않는다. 목정배 교수는 “성철 스님이선의 순수성, 전통성을 구현하기 위하여 보조국사에게 겨냥하여 살피 본 것은 진리를 구현하려는 일념에서 비롯된 것이지 어느 누구를 포폄하기 위한 것은 아닐 것이다. 보조 국사가 고려시대에 조계선을 중흥하는 데 그 공로가 지대하다 하더라도, 원종돈오와 거리가 있다면 수정되어야 하는 것이다”라 하여 얼핏 성철 스님의 『선문정로』가 한국의 납승들에 의해 실천궁행될 때 한국불교는 현대불교를 계도하는 정로가 될 것이라고 긍정하는 듯하다.<sup>15)</sup> 그러나, 이종익 교수는 “그가 간화선을 하면서 한국 간화선맥의 유래를 모르는 薄識者라는 것에 크게 놀라게 된다”고 부정적이다.<sup>16)</sup>

돈오점수론에 대한 비의(比擬) 말고도, 보조 스님의 선학 체계 전체에도 현금 학자들에 의해 커다란 수정이 가해졌다. 바로 위의 이종익 교수는 조선조 중후기에 첨가된 염불문을 인정함은 물론, 더 나아가 보조 스님이 가르치신 방편에는 무심함도문이라는 별종의

14) 퇴옹 성철 찬술, 「선문정로」, “현요정편” 239쪽 참조.

15) “현대 한국선의 위치와 전망,” 한국선사상연구, 동국대학교, 불교문화연구원 편, 1984, pp. 551-579.

16) “보조선과 화엄,” 한국화엄사상연구, 동국대학교, 불교문화연구원 편, 1982, pp. 211-238.

법문이 설해졌다고 주장한다. 따라서 보조 스님의 방편체계는 삼문이 아니라 오문으로 늘어난다.<sup>17)</sup>

### 3. 맺는말

이제 논자 나름대로 보조 스님의 체계가 왜곡, 변화, 확대 되어온 과정을 정리해 본다.

우선 김 군수에 의한 첫번째 왜곡은 보조 자신의 저작에 의하지 않고 그 분이 의존한 경론들을 중시했거나 그 분의 초기 저작들만 살핀데서 온 과오였다. 두번째, 염불문을 넣고, 성적등지문을 빼앗은 역사적 시세를 반영한 처사로, 염불을 아무리 자성미타니 자성염불이나 자력적 이해로 바꾸어 놓았다 하는 『염불요문』이 있다. 하나, 도저히 보조 스님의 체계적 이해 속에는 들어갈 수 없는 방편이라 여겨진다. 세 번째, 이름은 원돈, 경절, 염불이라 하면서 그 내용은 보조에게서 벗어나 간경, 참선, 염불의 일반적 불교공부로 바뀐 것은 불교 일반의 수준저하에 따르는 역시 역사적 변화에 기인하다 하겠다. 이 경향은 최근의 회통불교란 무정형의 한국불교 성격론으로 더욱 그 기승을 부리지 않는가 생각된다. 네 번째, 이제는 보조의 저술로 인정되는 모든 저작을 문헌비판 없이 수용하는 학자에 의해 보조는 삼문이 아닌 오문으로써 제자를 제접한 것으로 되어 있다.

논자는 무심함도문이란 화두공부와 마찬가지로 또 하나의 경절문적 교화방편이라 생각한다. 또 염불문을 보조의 체계 속에 넣을 수 없다고 본다. 사상 처음 보조 스님 영역본을 낸 전 헤명 스님 Buswell 교수도 교화방편 오문을 친절히 설명하나 앞으로 보조전서의 간행과 그 한글역 결정판을 낼 적에는 이 문제, 보조 스님의 교화방편 체계에 대한 문제를 좀 더 자세히 의논해서 결정해야 하리라 생각한다.

17) 이 종익, “고라이 후소 고쿠시 노 겐큐-소노 시소 다이케이 토 후소 겐 노도구시즈-” 타이쇼 다이가쿠 학위논문, 1974.

Robert E. Buswell Jr., The Collected Works of Chinul, University of Hawaii Press, Honolulu, 1983. pp. 6-71.

간단한 도표를 그려 그 동안의 보조선에 대한 시각의 변화를 정리해 본다.

삼현문	1번	2번	3번	4번
보조지늘	김군수	진허팔관	이능화/조명기 <sup>18)</sup>	이종익/ Buswell
초현문/체중현	성적등지문	염불문	염불문	성적등지문
이현문/구중현	원돈신해문	원돈문	참선문	원돈신해문
삼현문/현중현	경절문	경절문	간경문	경절문 무심합도문 염불문
1158-1210	13세기	18세기	19세기	20세기

초점을 원돈문 즉 보조의 화엄선적 이해에 맞추어 보자. 보조 자신에 있어서 원돈문은 원돈신해의 체중현으로서 선교일원의 기반을 제공했던 것이었다. 이것이 김 군수에 의해 무참히 평면적 항목의 하나로 왜곡되었다. 그 뒤로 경절 간화선의 득세로 전혀 발도 들이 밀 수 없던 염불문이 버젓이 보조의 이름 밑에 적자 노릇을 하는 통에, 불자의 일반적 수준 저하와 더불어 또 그 동안의 한국불교 회통론에 힘입어 원돈문은 드디어 경전공부 일반이라는 무특정적 간경 즉 원돈문이 되어버렸다. 이제는 보조선의 짜임새 있는 삼현문이 삼문에서 물경 오문으로 늘어났다. 역사의 우연치고는 지나친 戲論이 아닌가? 다시 원래의 보조에게로 돌아가자. 다시 한번 보조 스님의 만년 정설로 되돌아 가자. 이 글을 끝내면서 부르짖고 싶은 호소이다.

18) 편의상 한국 불자 일반을 대표한다는 뜻에서 두 분을 거명하나, 딱히 이 분들만의 오해는 아니었다.

# 普照思想의 比較思想的 考察에 대한 研究

姜 健 基 (全北大 教授)

1. 머리말
2. 보조사상 비교연구의 내용
  - (1) 보조사상과 기독교사상
  - (2) 보조사상과 정신치료
  - (3) 보조사상과 문학사상
3. 맺는 말



# 普照思想의 比較思想的 考察에 대한 研究

## 1. 머리말

비교사상이란 사상의 비교를 가리킨다. 즉, 비교사상은 하나의 사상을 다른 사상과 견주어 유사점과 차이점을 검토하고, 차이점에 관하여는 그 이유를 밝히며 나아가서는 그 차이점이 본질적인 것인지 아닌지, 또 극복될 수 있는지의 여부를 고찰하는 작업을 포함한다.<sup>1)</sup> 따라서 비교사상은 사상간의 상호이해는 물론 비교와 종합을 통하여 새로운 사상의 창출을 지향하기도 한다.

철학과 종교사상에 있어서 비교적 접근은 낯설지 않다. 철학과 사상이 사유와 사색을 전제로 한다면 “생각하는” 행위 자체는 여러 가지로 비교하는 일을 떠나서 생각될 수 없기 때문이다. 따라서 “철학한다는 일”은 비교의 과정을 거치지 않을 수 없는 것이다. 그러

---

1) 김 하태, 「동서철학의 만남」 종로서적, 1985, 5.

나 본격적인 비교의 방법이 철학과 종교의 연구에 적용된 것은 19세기 후반으로부터 20세기 초반에 이르러서였다. 비교언어학적 방법으로 고대 인도와 그리스·로마의 신화에 나오는 신들의 이름을 비교 연구한 막스 뮐러(Max Müller)는 1870년에 종교학이라는 말을 처음으로 사용하였으며 종교학의 창시자가 되었다. 그는 “하나의 종교밖에 모르는 것은 종교를 모르는 것”이라 하여 비교연구의 필요성을 강조 하였다. 그 이후 종교학은 바로 비교종교학을 가리킬만큼 비교의 방법은 종교학의 본령이 되다시피 하였다.

비교철학이란 말은 1922년 뵈를 마쉴-우르셀(Paul Masson-Oursel)이 솔본느 대학에 제출한 학위논문 “비교철학” La Philosophie Comparee 에서 처음으로 명명 되었다. 그는 서방유럽 문화권, 인도 문화권, 중국 문화권의 3대 문화권에 있어서의 철학을 비교연구하여 비교철학의 방법론을 제시하였으며 참된 철학은 비교철학이라고 하였다.<sup>2)</sup> 루돌프 오토(Rudolf Otto)가 유명한 「신비주의의 동·서」(Mysticism East and West)를 발표한 것도 비슷한 시기였다. 그는 일찍부터 “동양과 서양의 사상적 세계는 정말로 서로 만날 수 없고 이해할 수 없을 만큼 서로 다를까?” 하는 질문을 가졌으며 그에 대한 해답이 1923~1924년에 발표된 위의 저술이었다. 마이스터 에크하르트(Meister Eckhart)와 샹카라(Shankara)의 사상을 비교한 이 저술에서 그는 신비주의를 통한 동서의 만남을 시도하였다.<sup>3)</sup> 동양사람으로 비교사상에 큰 공헌을 한 사람으로 우리는 인도의 라다크리슈난(S. Radhakrishnan)을 들 수 있다. 그는 1936년 옥스포드대학 동양종교·윤리교수직 취임 강의로 「동양종교와 서양사상」(Eastern Religion and Western Thought)을 발표한 이래 인도철학과 서양철학간의 만남의 가능성을 제시하였다.<sup>4)</sup> 그밖에 헉슬리(A. Huxley)의 「The Perennial Philosophy」(1945). D. T.

2) 변 규룡, “비교사상의 가능성과 방법론” 「동서철학연구」 제 4 호, 1987. 7. 3 )

3) Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, New York: Macmillan Company, 1972.

4) S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, London: Oxford University Press, 1969.

Suzuki의「Mysticism : Christian and Buddhist」(1957) 등은 동서 비교사상의 선구적 업적이라 할 수 있다.

2 차대전 후 서구문명에 대한 회의와 반성의 경향과 함께 비교사상은 더욱 활발하게 되었다. 미국에서도 1939년 여름 하와이 대학에서 제 1 회 동서철학자회의(East-West Philosophers Conference)가 열릴 때부터 비교사상 연구는 본격화되어 1951년에는 「동서철학」(Philosophy East and West)이라는 계간지가 발간되어 현재에 이르고 있다. 또 하와이 대학에서는 불교와 기독교의 상호이해를 증진하기 위하여 1980년에 처음으로 두 종교간의 대화를 위한 국제학술회의를 시작하여 제 2차 회의를 역시 동대학에서(1984), 그리고 제 3차 회의를 금년(1987. 8. 10 ~15)에 버클리 대학에서 개최한 바 있다. 일찌기 토인비(Toynbee) 교수가 “지금으로부터 천 년 쯤 뒤의 사가가 우리시대에 관하여 쓴다면 그는 자본주의와 공산주의 사이의 투쟁이 아니라 사상 처음으로 불교와 기독교가 서로 깊이 만나게 된 일에 훨씬 흥미로와 할 것이다”라고 한 말은 동과 서, 불교와 기독교가 서로 만나는 오늘의 종교 사상계의 상황을 잘 지적한 것이라 하겠다.<sup>5)</sup>

이제 동서의 비교사상은 하나의 가장 절실한 시대적 요청으로 우리앞에 다가와 있다. 그것은 다음과 같은 몇가지 이유에서이다. 첫째, 지금 우리는 만남과 대화의 세계에 살고 있으며 이러한 세계에서 사상의 비교는 불가피한 일이다. 교통과 통신의 고도의 발달은 지구 전체를 하나의 마을로 축소시키고 있으며 그러한 결과로 동과 서, 불교와 기독교는 서로 만나고 “커다란 대화”를 나누지 않으면 안되게 되었다. 이러한 만남과 대화의 장에서 사상의 비교는 자연스러운 일일 수 밖에 없다. 둘째, 학문의 진보로 다양한 영역간의 비교연구의 필요성이 높아지고 있다. 『종교와 정신분석』(Jung), 『현대물리학과 동양사상』(Kapra), 『선과 정신분석』(E. Fromm), 『과학과 불교』(김용정) 등은 이러한 관심을 집착케 한다. 세째, 비교사상은 현대의 사상적 위기에 공동으로 대처하는 슬기의 원천으로서도 요청되는 작업이다. 과학과 물질의 고도의 발달은 현대인에게 생활

5) William Johnston, “Zen and Christianity”, in Psychology of Zen, Tomio Hirai, Igaka Shon LTD: Tokyo, 1974, 121.

의 편의와 물질적인 풍요를 주었지만 그와 함께 많은 근원적인 문제를 야기시키고 있음이 또한 사실이다. 인류는 지금 자기상실의 깊은 늪에서 허덕이고 있고 핵전쟁의 공포로 떨고 있으며 자연과의 불협화음은 인류의 종말을 예언 할 정도에 이르고 있다. 이러한 현대의 난제들을 풀고 인간이 인간다운 삶을 영위할 수 있는 길의 모색을 위하여 서로 다른 사상간의 만남과 비교는 절실히 요청되는 일이다. 그러한 작업을 통하여 하나인 세계를 위한 새로운 사상의 종합과 모색도 가능하겠기 때문이다.

이상과 같은 시대적 경향을 무시하지 않는 한 한국사상, 나아가서는 보조사상의 세계적 대화 또한 절실히 요청되는 작업이 아닐 수 없다. 깨침과 닦움에 관한 명철한 길을 제시하고 있는 보조사상은 한국사상, 불교사상이기에 앞서 인간이 가장 인간답게 살 수 있는 인간의 길이다. 따라서 이러한 사상은 단순한 전통사상으로 뿐만 아니라 오늘의 세계사상으로 살려져야 할 것이다. 보조사상의 비교사상적 접근의 필요성도 바로 이러한 맥락에서 이해될 수 있다. 지금까지 보조사상을 다른사상과 비교한 연구업적은 양적으로 그리 많지는 않다. 먼저 그 업적들을 발표 년도 순으로 들어보면 다음과 같다.<sup>6)</sup>

최진석, “지눌의 수행법과 정신치료와의 비교” 고려대 교육대학원 석사학위 논문, 1976

강건기, “토마스 머튼과 불교 : 토마스 머튼과 보조국사 지눌사상의 비교연구” (Thomas Merton and Buddhism : A Comparative Study of the Spiritual Thought of Thomas Merton and That of National Teacher Bojo,) 뉴욕대 박사학위 논문, 1979

강건기, “신비 파라독스를 통하여 본 지눌의 공적영지심” 『한국불

6) 여기 제시된 연구실적은 필자에게 알려진 논문들이다. 그밖의 업적들이 있을 수 있으리라 생각되며 그러한 자료에 관하여는 지도를 바란다. 그밖에도 “A Christian Understanding of Zen: A Comparative study of Chinul and Karl Barth on Salvation”, (길희성, 제3차 불교기독교 대화학술회의 발표) “기도와 修心” (강건기, 서강대학교 종교신학연구소, 1986), “하나님과 眞心” (크리스찬아카데미 불교·기독교대화 세미나 발표 요지, 1986) 등이 있으나 아래에 소개되는 논문을 기본으로 하므로 중복을 피하기 위하여 생략하였다.

교학」 제7집, 1982.

김용태, 「보조국사 선교관의 문학적 모색」 대한전통불교연구원 주최 제6회 국제불교 학술회의 『보조국사 지눌의 사상』 발표요지, 1985.

이광준, 「보조사상에 대한 심리적 이해」 위와같음.

길희성, 「돈오점수론의 기독교적 이해」 서강대 종교신학 연구소, 1986.

비교사상적 측면에서 지금까지의 보조사상 연구를 회고해 보고 그 미래를 전망해 보려는 이 글은 먼저 앞에서 든 연구업적을 영역별로 묶어서 하나씩 그 내용을 살펴보고 그것을 토대로 간략한 제언과 함께 미래를 전망해 보려고 한다.

## 2. 보조사상 비교연구의 내용

### (1) 보조사상과 기독교사상

1) “토마스 머튼과 보조국사 지눌사상의 비교연구”(강건기): 연구자의 뉴욕 대학 학위 논문인 이 연구는 지눌과 토마스 머튼(Thomas Merton 1915~1968)의 사상을 신비주의(mysticism)의 입장에서 비교하고 있다.<sup>7)</sup>

토마스 머튼은 현대에 살았던 미국 카톨릭 수도승으로 그는 마이스터 에크하르트(Meister Eckhart), 십자가의 성 요한(St. John of the Cross) 등 기독교 신비주의의 전통을 전승한 사상가이다. 그는 특히 불교를 중심으로 한 동양사상에의 깊은 이해와 관심으로 성 어거스틴, 토마스 아퀴나스가 각기 신 플라톤 사상과 아리스토텔레스적 사상을 받아들여 기독교 사상과의 종합을 이루었듯이 동양사상과 기독교의 제3의 종합을 시도하였다는 평을 받고 있다. 그의 동양에 관한 관심과 이해는 The Way of Chuang-Tzu(1965), Mystics and Zen Masters(1967), Zen and The Birds of Appetite(1968), The Asian Journal of Thomas Merton(1973)과 같은

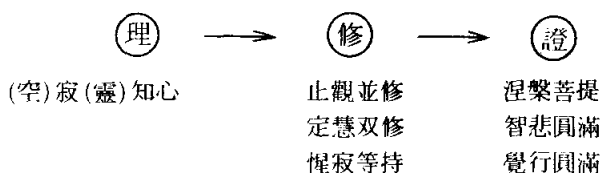
7) 강건기, 『불교와 기독교』 민족문화사, 1986(학위논문의 복사본임).

“신비파라독스를 통하여 본 지눌의 공적영지심”도 따로 다루지 않고 포함하였음.

저술을 낳았다.<sup>8)</sup>

이 논문은 지눌과 머튼의 진리(理), 수행(修), 완성(證)에 관한 이해를 중점적으로 비교 고찰하고 있다. 비교의 형식은 각 주제별로 머튼과 지눌의 입장을 차례로 서술하고 그런 다음 유사점과 상이점을 중심한 비교가 뒤따르고 있다. 따라서 이 논문의 내용은 이 둘 세 주제에 대한 연구결과를 검토함으로써 파악될 수 있다. 그러나 시간과 지면의 제약을 받고 있는 우리는 주제 전체를 통괄하여 나타난 공통점과 차이점을 간략히 소개하는 것으로 만족하려고 한다.

먼저 공통점에 관하여 보면 첫째, 연구자는 특히 두 가지 사실에 주목하고 있고 그것은 바로 이 논문의 근간을 이루고 있음을 본다. 그것은 지눌과 머튼의 사상은 진리, 수행, 완성(理·修·證)을 꿰뚫는 체계가 있으며 그 체계에 유사점이 있다는 것이다. 지눌에 있어서 그것은 寂과 知의 일관성이다. 「결사문」 「절요」에서 강조하고 있는 바와 같이 寂과 知는 그의 사상을 처음부터 끝까지 일관하고 있는 체계이다.<sup>9)</sup> 그것을 理, 修, 證에 배대하여 보면 다음과 같이 표현될 수 있다.



즉, 공적영지의 마음에 기본적인 닻음과 완성의 체계인 것을 알 수 있다. 공적하면서 동시에 영지한 體와 用의 바탕이 마음이므로 닻음에서 그것은 惺寂等持요 定慧雙修며 부처의 경지에서 그것은 智慧와 慈悲의 圓滿인 것이다. 이것은 지눌사상의 근간을 이루고 있다. 그가 知解宗徒임을 알면서도 神會를 따르는 까닭도 바로 신회

8) 그는 동서의 가교를 놓은 사람으로 카톨릭인이면서 훌륭한 불교인이 될 수 있음을 자처하였다. (I intend to become as good a Buddhist as I can.)

9) 法集別行錄云 始自發心 乃至成佛 唯寂唯知 不變不斷 但隨地位 名義稍殊 謂約了悟時 名爲理智 約發心修行時 名爲止觀 約任運成行 名爲定慧 約煩惱都盡 功行成滿 成佛之時 名爲菩提涅槃 當知始自發心 乃至畢竟 唯寂唯知. 지눌, 「정혜결사문」, 「普照法語」, 華嚴學會編, 1973, 19B.

의 寂知의 논리에 동의하기 때문이었으며 洪州와 牛頭宗에서 부족을 느낀 점도 바로 이것이었다.

머튼에 있어서도 그와 비슷한 체계와 일관성을 볼 수 있음을 연구자는 지적하고 있다. 즉, 머튼에 있어서 하느님(God)은 초월(transcendent) 적이면서 동시에 내재(immanent) 한 존재이다. 초월적인 면에서 그는 도저히 있다고 할 수도 없으며 일체의 이름과 모양을 떠나있고 일체의 움직임도 끊어진 寂寂한 사막이요 無요 空이다. 그러나 그것은 동시에 존재며 일체의 움직임을 나타내는 근원이요 생의 충만함이다. 멀고도 가깝고 비었으면서 찼고 적적하면서도 움직임인 두 면이 분리할 수 없는 역설적인 바탕이 하느님이다.<sup>10)</sup> 이러한 하느님의 두 면은 기도의 과정에서 샘과 샘물처럼 기도(Prayer)와 일(Work), 기도와 삶이 분리할 수 없는 하나로 나타나야 한다고 한다. 또 그것은 완성의 경지인 신비합일(mystical union)에서 하느님 사랑과 이웃 사랑의 통일을 말한다.

지눌의 사상이 寂과 知, 定과 慧, 慈悲와 智慧의 妙수이라는 체계 위에 기초하고 있다면 머튼의 사상은 초월과 내재, 기도와 일, 하느님 사랑과 이웃사랑의 合一을 기본으로 하고 있음을 본다. 바로 이러한 체계의 일관성이 기도와 修心の 중요한 문제에 있어서 두분이 유사한 견해를 가질 수 있는 기본이 되기도 한다고 연구자는 지적하고 있다.

둘째, 지눌과 머튼에 있어서 인간은 가능성의 존재이다. 본래부터 부처인 바탕을 가진 존재이며 우리 존재의 원천인 하느님의 형상(image of God)에서 이미 하느님과의 合一을 이루고 있는 존재이다. 그러므로 종교적 실천(기도와 修心)은 이러한 사실에의 눈뜸이며 확인이요 그것의 실현과정인 것이다. 그러므로 종교의 모든 것은 존재의 원천인 참나(true self, true I)의 실현 이외의 다른 것이 아니다. 머튼은 “나를 발견하는 일이 하느님을 발견하는 일이요 하느님을 발견하는 일이 바로 나를 발견하는 일”이라 강조하고 있다.<sup>11)</sup>

10) 머튼의 神觀은 어둠(Darkness)과 빛(light), Vacuum-plenum의 이른바 신비 Paradox가 그대로 분리할 수 없는 하나로 표출되고 있다. 앞의 논문 103~110.

11) Thomas Merton, *The New Man*, New York: Farrar, Straus & Cudahy, 1961, 63~64.

마찬가지로 지눌에 있어서 부처를 찾는 일은 참다운 자기에의 눈뜸이요 구현이외의 다른 것이 아니다. 그러므로 그것은 자기 존재의 원천을 향한 것이지 밖을 향한 것일 수 없다. 그들의 기도와 수심의 길은 신비주의에서 말하는 이른바 “내향적 길”(introvertive way)의 전형적인 예에 속한다 할 것이다.

세째, 기도와 修心の 단계에서 나타나는 유사점이다. 즉 지눌의 돈오점수와 비슷한 과정이 머튼의 기도에서 보인다는 것이다. 지눌에서 내가 본래 부처라는 존재의 실상에 눈뜨고(頓悟) 그것을 바탕으로 점차적인 닦음을 통하여 완성에 이를 수 있다고 하듯이 머튼 또한 “하느님의 간여”(God's intervention)라는 직접적인 체험으로 기도는 수동적인 기도(passive prayer)로 질적인 전환이 가능하며 그를 통하여 神秘合一은 가능하다고 한다. 수동적인 기도는 “기도 없는 기도”(pray without praying), “淨化없는 정화”(purify without purifying)로 그것은 지눌의 無念修와 대비된다. 반면 질적인 전환이전의 기도는 능동적 기도(active prayer)로 “애씀”(deliberate effort)이 있는 초기 단계로 有念修에 비교된다.

연구자는 지눌과 머튼 사상의 근본적인 차이점으로 크게 두 가지를 지적하고 있다. 첫째, 머튼의 하느님은 인격적인데 반하여 지눌의 眞心은 그렇지 않다. 둘째, 지눌에 있어서 인간의 본질이 그대로 부처의 본질이며 眞心인데 비하여 머튼의 경우 하느님과 인간 사이에는 본질적인 차이를 인정하지 않을 수 없다. 즉, 실재와 인간이 하나인가 다른가, 같은가 비슷한가의 차이이다. 이러한 차이점들은 두 분 사상간의 차이일 뿐만 아니라 불교와 기독교의 본질적인 차이이기도 하다. 따라서 지눌과 머튼이 각기 다른 전통에 있는 한 벗어나기가 어렵다.

그러나 과연 이러한 차이점을 이해할 수 있는 길은 없을까? 첫 번째 차이점은 절대한 바탕의 不空(plenum, full)한 면을 강조하는 전통에서 나타났음을 볼 수 있다. 즉 “하나”인 바탕의 동적이고 적극적인 면이 강조될 때 그러한 경향이 나타난다. 유대-기독교적 전통에서도 초월적 하느님이 강조되고 있는 유태교에서는 인격화의 현상이 나타나지 않고 있음을 본다. 불교에서도 비슷한 현상을 볼 수 있다. Nirvana가 부정적으로 표현되었던 초기불교에서는 전혀 인격적 해석이 설 자리는 없었다. 그러나 긍정적인 면이 함께 강조



된 대승에 와서는 三大→三身→三身佛로 전개되기도 하였음을 본다. 하느님과 인간이 본질적으로 하나인가 다른가하는 문제에 대하여 머튼은 “비슷”할 뿐(likeness) 같다고는 하지 않는다. 교리상의 문제를 잘 알고 있기 때문이다. 그러면 비슷한 것과 같은 것의 차이는 실제적으로 어떤 것일까? 머튼에 의하면 인간이 본래의 자기인 하느님의 형상에서 이미 하느님과 하나(自然合一)를 이루고 있고 신비합일에서 그合一은 완전히 구현된다고 한다. 그러나 신비합일에서 인간은 하느님이 되는 것이 아니라 하느님과 똑같은 실천을 할 수 있게 된다고 한다. “하느님은 사랑이다. 영혼 또한 사랑을 가진다. 일단 영혼이合一에 이를 때 그의 행위는 하느님 같아질 뿐만 아니라 하느님 자신의 행위가 된다.”<sup>12)</sup> 이러한合一을 머튼은 실질적 합일(practical union)이라고 한다. 비록 하느님과 본질이 같아지는 것은 아니나 실질적으로 하느님과 똑같은 사랑의 실천이 가능하다는 것이다. 이러한 사랑을 그는 사랑하는 이와 대상이 하나인 순수한 사랑이라고 한다. 同體慈悲와 다르지 않다. 이렇게 볼때 진리자체와 인간이 같은가 비슷한가의 차이에도 불구하고 신비합일의 경지에서 眞心이 실현되었을 경우처럼 自他가 하나인 사랑, 자비를 실천할 수 있다는 것이다.

이상과 같은 비교를 통하여 연구자는 지눌과 머튼의 사상이야말로 하나인 세계를 향한 묘합과 통일(unity)의 사상이며 그들은 실제로 그러한 세계에 살았던 사람들로 그 하나인 세계에서 12세기와 현대, 고려와 미국, 불교와 기독교라는 시간, 공간, 신앙상의 차이를 넘어 서로 만날 수 있지 않을까라고 말하고 있다.

2) “돈오점수론의 기독교적 이해”(길희성) : 기독교적 불교 이해의 한 방식을 제시하려는 이 논문은 지눌의 돈오점수론을 신정통주의 신학자 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968) 신학의 구원론과 비교하고 있다. 많은 사상적인 차이에도 불구하고 불교와 기독교는 구원의 종교라는 점에서 형식적 일치를 보이고 있다는 사실에 주목하여 연구자는 돈오점수론을 인간의 자기 변화를 추구하는 선불교의

12) “God is love. The Soul has love. But once the soul reaches transforming union its acts are not only Godlike, but they become God's own acts.” Merton, What Are these Wounds, Milwaukee: Bruce, 1950, 14.

구원론으로 보고 이를 바르트 신학의 구원론과 대비하고 있다. 연구자는 이 비교가 두 종교사이의 사상을 비교하는 내용적 비교가 아니라 하나의 형식적 비교임을 강조하고 있다. 즉, 돈오점수론이나 선사상 그 자체, 혹은 바르트의 구원론이나 신학 그 자체를 고찰하려는 것이 아니라 인간의 구원문제에 접하는 양자의 문제의식과 접근방법을 비교적으로 고찰하고 있다는 것이다.

이러한 고찰을 위하여 이 논문은 ① 구원의 객관성 ② 義化, 믿음, 돈오 ③ 聖化, 사랑, 점수 ④ 소명(vocation), 희망, 證悟의 4가지 주제로 나누어 다루고 있다. 이제 그 내용을 항목별로 간략히 알아보기로 한다.

① 구원의 객관성에 관한 고찰로, 선불교와 기독교에서 구원은 우리가 이제부터 성취해야 하는 것이 아니라 이미 성취되어 있다는 사실을 깨닫거나 받아들이는 데서 성취된다고 지적한다. 선불교에서 이러한 객관적 사실은 心即佛의 소식이며 기독교에서 그것은 그리스도 안에서 인간과 하느님과 화해되었다는 이른바 그리스도 안에서 주어진 인류의 구속이라고 한다. 이것은 바르트에 의하면 기독교가 선포하는 福音의 내용으로 義化(justification), 聖化(sanctification), 소명(vocation)의 세가지 형태라고 한다. 그러나 이러한 구원의 객관성은 나의 진리로 알고 받아들여 지지 않으면 아니된다.

② 이 객관적 구원의 소식을 주관적으로 수납하는 행위와 체험을 선불교는 頓悟, 기독교는 믿음이라고 한다는 것이다. 돈오가 자신의 성품이 곧 부처임을 깨닫는 것이라면 바르트에 있어서 믿음은 이미 그리스도에 의해 이루어진 구속의 사실을 인정하고 인식하며 고백하는 행위라고 한다. 즉, 돈오가 자기 자신의 참모습의 발견이요 이해이듯이 믿음도 그리스도의 존재와 활동을 통하여 변화된 새로운 자기의 발견이며 이해라는 것이다.

③ 聖化, 사랑, 漸修: 돈오를 통하여 자신이 곧 부처임을 깨달았지만 그렇다고 자신이 바로 부처와 같이 되는 것이 아니며 따라서 앎과 실천의 간격을 좁히는 점수가 필요하다고 지논은 말한다. 마찬가지로 믿음으로써 그리스도 안에서 자신을 인식하면 자신의 변화된 상황과 모습을 깨달으나 자기 스스로의 모습만을 볼 때는 여전히 옛모습대로인 자신을 볼 수 밖에 없다고 바르트는 말한다. 그

러므로 의화와 그에 대한 응답인 믿음에만 머물 수 없고 성화의 은총과 사랑의 응답이 요구된다는 것이다. 성화와 사랑의 응답을 통하여 앎과 실천의 괴리는 비로소 좁혀질 수 있다고 한다.

④ 소명, 희망, 증오: 돈오와 점수의 과정을 통하여 앎과 실천이 하나되는 깨달음을 지논은 증오라고 한다. 연구자는 이에 상응하는 요소로 바르트의 종말론적 소명과 희망을 들고 있다. 즉, 예수 그리스도는 구원을 성취하였으며 신자들은 이에 응답하여 하느님 나라에서 그 바르트의 종말론적 소명과 희망을 들고 있다. 즉, 예수 그리스도는 구원을 성취하였으며 신자들은 이에 응답하여 하느님 나라에서 그와의 친교 속에 영원한 삶을 누리는 희망을 불러 일으킨다는 것이다. 이러한 비교를 통하여 연구자는 선과 기독교는 여러가지 사상적 차이점에도 불구하고 “인간존재의 해방과 자유를 추구하는 근본 목표는 동일하며 이러한 목표를 추구하는 양식에 있어서도 구조적인 유사성이 발견된다”고 결론을 내리고 있다.<sup>13)</sup>

## (2) 보조사상과 정신치료

1) “지논의 수행법과 정신치료와의 비교고찰”(최진석) : 이 연구는 연구자의 고려대학교 석사학위 논문(교육대학원 상담심리 전공)으로 정신치료요법과 돈오점수를 중심한 지논의 수행법과를 비교하고 있다. 좀더 구체적으로 연구자는 Freud의 정신분석과 Rogers의 非指示的(non-directive) 상담을 정신치료라고 보고 그 중요한 내용을 「修心訣」과 「眞心直說」에 나타난 지논의 수행법과 비교하여 그 일치점과 차이점을 검토하고 있다.

연구자는 먼저 정신치료의 기본원리를 검토하고 지논의 수행법을 고찰한 다음 상호비교를 통하여 일치점과 차이점을 제시하고 있다. 여기서는 비교부분을 중심으로 그 연구결과를 알아보기로 한다.

먼저 일치점으로 4가지를 들고 있다. 첫째, 정신치료란 주로 언어적인 의사소통을 통해 일어나는 환자와 치료자 사이의 상호작용을 가리키는데 그것은 곧 억압되고 누적되어 있는 무의식의 감정을

13) 김희성; “돈오점수론의 기독교적 이해”, 서강대학교 종교신학연구소, 1986, 20.

의식에 떠올림으로써 표출하여 해소시키는 원리라고 한다. 여기서 무의식을 의식화하여 갈등과 불안 고통을 해소시키는 정신치료의 방법은 지눌에 있어서 우리 마음자리를 자세히 살피서(諦觀) 망념을 覺破하는 이른바 覺察의 방법과 일치한다고 한다. 즉, 부정적 감정을 洞察, 知覺하여 치료하는 정신치료법과 妄念을 覺察하여 다스리는 수행법이 일치한다는 것이다. 둘째, 정신치료에서 감정의 억압이 여러가지 장애를 일으킨다고 보아 감정, 특히 사랑과 미움에 대한 감정을 중시하는데 지눌에 있어서도 愛憎의 감정은 잘 다루어지고 조절되어야 할 것으로 중시되고 있다. 셋째, 정신치료에서는 억압된 감정이 갈등을 일으킨다고 보고 그것의 자유로운 표현을 통하여 갈등을 해소하고자 한다. 따라서 억압은 금물이다. 마찬가지로 지눌의 수행에 있어서도 선악의 성품을 모른 채 마치 돌로 풀을 누르듯 마음을 눌러 조복하려는 이른바 捺伏은 잘못된 수행으로 지적되고 있다. 억압과 날복은 치료와 수행에서 다 禁物이 된다. 네째, 돈오가 선행하나 습기를 제거하는 점수가 필요하듯 정신치료에서 洞察 다음의 克服(working through)의 과정이 필요하다. 즉, 점수와 극복의 과정은 일치한다는 것이다.

연구자는 또 3가지의 차이점을 들고 있다. 첫째, 정신치료의 통찰과 돈오는 차원이 다르다. 즉, 무의식적인 동기의 통찰은 부정적인 감정의 근원에 대한 통찰이라면 돈오는 인간과 우주의 본질에 대한 깨달음으로 내용과 차원이 다르다는 것이다. 둘째, 목표의 차이로 정신치료는 병적인 부적응적 욕망, 갈등, 불안의 제거를 목표로 하는데 반하여 지눌의 수행은 병적불안은 물론 보통 건전한 마음의 실존적 불안까지도 해결하려는 것을 목표로 삼는다는 것이다. 그러므로 “불교수행의 차원이 훨씬 높고 긴 수행의 과정이 된다.”고 한다.<sup>14)</sup> 셋째, 정신치료는 환자와 치료자간의 대화적 방법이 주가 되지만 불교의 수행은 스승의 지도를 필요로 하나 스스로 수행해 나가는 것을 주로 한다는 것이다.

2) “보조사상에 대한 심리적 이해”(이광준) : 보조사상의 심리학적 접근 가능성을 시사하고 있는 이 글은 자아실현을 가장 중요한 문

14) 최진석; “知訥의 修行法과 精神治療와의 比較” 고려대학교 교육대학원 석사학위 논문, 1976, 51.

제로 삼고 있는 상담심리학 (Counselling Psychology)이 정혜쌍수 돈오점수를 근간으로 하는 보조사상과 많은 유사점을 가지고 있다고 지적하고 있다.

### (3) 보조사상과 문학사상

1) “보조국사 禪教觀의 문학적 탐색”(김용태) : 이 논문은 지눌의 禪教一元의 사상을 문학적 측면에서 탐색, 문학이론에 접근시키려 하고 있다. 논자는 먼저 문예사조사상 19세기 문학을 대표하는 사실주의 (realism) 문학과 그에 대한 반동으로 20세기에 들어와서 초현실적인 문학 운동이 일어나서 현재까지도 대립 갈등의 상태에 있음을 지적하고 있다. 그런데 외부적 표현을 주로하는 사실주의 문학이 논리적 합리주의적 방법을 중시 한다면 프로이트의 무의식 이론에 근거를 두고 인간 내면세계를 표현하는데 중점을 두고 있는 초현실주의 (surrealism) 문학은 초논리적이며 직관주의적 방법론을 중시 한다는 것이다. 이 두 문학사조간의 구조적 차이를 논자는 의식과 무의식, 사유와 직관, 논리와 초논리로 구분해 보고 그것의 조화를 지눌의 선교일원사상의 논리에서 찾고 있다.

지눌의 禪教一元觀은 선과 교를 각기 대립적인 차원이 아니라 깨친 마음의 세계를 직설적으로 표시한 것이 禪이며 합리적 언어로의 표현이 教라고 보아 선과 교는 體와 用의 관계로 하나인 세계를 달리 표현한 것이라고 보고 있다. 이제 이와같은 지눌의 선교일원론은 본질적으로 의식과 무의식을 분별하여 서로 다른 것처럼 파악하던 의식 심리학과 무의식 심리학이 갖는 각오의 편견으로부터 일어나는 문학상의 모순을 극복하는 방법론을 제시하여 준다고 논자는 결론을 내리고 있다.

### 3. 맺음말

지금까지 우리는 보조사상을 비교사상적 시각에서 고찰한 연구 내용들을 검토해 보았다. 비교사상적 측면에서 보조사상연구의 현

황을 알아보기 위해서였다. 이제 그를 토대로 보조사상의 비교사상적 연구의 앞날을 전망해 보고 몇가지 제언을 하는 것으로 결론에 대신하고자 한다.

지금까지의 연구실적을 분류해 보면 박사학위 논문 1편, 석사학위 논문 1편, 일반논문 2편, 학술회의 발표요지 2편이고, 영역별로는 기독교 사상과의 비교 2편, 신비주의 1편, 정신치료 및 심리학 2편, 문학사상과의 비교 1편 등이다. 신비주의를 위시한 기독교사상, 그리고 정신치료와의 비교에 관심이 집중된 것은 그간의 동서비교 사상계의 흐름과도 궤를 같이하는 것이라 할 수 있다. 불교와 기독교 사상간의 비교는 그 어느 때보다도 활발하여 상호 깊은 영향을 미치고 있음이 알려진 사실이다. 또 신비주의의 시각에서 동양사상을 비교한 연구도 비교사상 부분에서 일찍부터 주목되어온 영역이다. 루돌프 오토, 스즈끼, 라다크리슈난, 헉슬리 등이 그 선구적 역할을 하였음을 우리는 이미 지적한 바 있다. 불교 혹은 선과 정신치료와의 대비는 1957년 8월 멕시코 국립대학이 주최한 선불교와 정신분석학 연구발표회를 기점으로 활발한 연구와 대화가 계속되고 있다.<sup>15)</sup> “보조국사 선교관의 문학적 탐색”, “보조사상에 대한 심리학적 이해”는 완전한 논문으로 개발되었으면 하는 아쉬움이 있다.

보조사상의 비교사상적 연구의 전망은 어떠할까? 아직은 그 초보적 단계에 있는 것이 사실이지만 그 전망은 밝다고 하겠다. 어떠한 이유로 그러한 전망이 가능할까? 첫째, 보조사상이 가지고 있는 잠재력이다. 특히 사람되는 길, 인간다운 삶의 길로서의 보조사상의 인간학적 보편성과 말이 끊어진 체험의 세계와 함께 언어문자를 무시하지 않는 포용성과 종합성은 비교사상적 관심을 불러일으키기에 충분하리라 생각된다. 둘째, 동서가 하나되는 오늘의 상황에서 비교사상은 하나의 새로운 학문경향이 되고 있다. 세계, 그동안 보조사상의 해외 소개는 꾸준히 계속되어 왔으며 그러한 결

15) 그 회의 결과가 Zen Buddhism and Psychoanalysis이며 이 분야에는 Jung, D. T. Suzuki, Fromm, Rogers, Horney, Perls, Watts 등 상담심리 및 정신치료에 새로운 바람을 일으킨 사람들이 많은 관심을 가져왔다. 우리나라에서도 이동식, 강석현, 김기석, 정창용, 문홍세, 윤호균 등이 동양사상과 정신치료 및 상담심리에 관한 논문을 발표해 왔다.

과로 국외 연구자의 관심을 불러 일으킬 수 있으리라 짐작된다. 특히 지눌의 저술이 부스웰(Robert Buswell) 교수에 의해 영역되고 하와이대학에서 출간된 일은 획기적인 일로 보조사상의 세계화에 한 계기가 되리라 기대된다.<sup>16)</sup>

이러한 기대와 전망을 가지면서 이분야 연구의 심화를 위한 몇가지 제언으로 이 글을 맺으려고 한다. 첫째, 사상의 비교란 어려운 작업이다. 한 개인이 둘 또는 많은 사상 혹은 사상가에 정통하기란 그리 쉬운 일이 아니다. 더구나 문화, 사회적인 배경이 서로 다른 때는 언어의 장애, 번역의 문제가 따르므로 더욱 그렇다. 따라서 용어나 개념의 혼동을 일으킬 위험은 항상 따른다. 예를 들어서 “사랑과 미움”(愛憎)이란 말이 불교에서는 단순한 감정 이상의 뜻을 얼마든지 가질 수 있으며 “妄念” 또한 단순한 부정적 감정만을 가리킨다고 볼 수는 없다. 따라서 비교연구 자체는 신중하게 다루어져야 할 것이다. 그래서 적어도 각 사상의 전문가의 비판을 감당할 수 있어야 할 것이다. 둘째, 대상 설정의 타당성과 방법의 명료화는 훌륭한 비교연구를 위해 필요하다. 비교의 대상을 설정할 때 연구자의 문제의식은 중요하다. 즉, 왜 A와 B의 비교가 필요한가 하는 문제이다. 이 문제의식이 불분명할 때 결론도 막연하게 될 수밖에 없다. 표면적으로 나타나는 유사점과 차이점을 검토할 뿐만 아니라 그 근저의 구조를 통한 종합의 작업도 필요하리라 생각된다. 그렇게 함으로써 비교를 통한 하나의 일반적인 성격과 새로운 사상적 지평을 도출할 수 있겠기 때문이다. 셋째, 보조사상과 서양사상의 비교뿐만 아니라 동양사상 자체내에서의 비교도 바람직한 작업이라고 생각된다. 만약 보조사상이 한국불교 한국선의 전통을 대표할 수 있다면 다른 나라의 전통과도 대비해 볼만한 일이다. 또 보조사상에 영향을 준 사상가들과의 심도있는 비교연구도 보조사상 연구의 심화를 위하여 필요한 작업일 것이다.

16) Robert Buswell, *The Korean Approach to Zen*, University of Hawaii Press, 1983.

# 普照思想 理解의 解釋學的 考察

吉 熙 星 (西江大 教授)

1. 普照思想의 理解
2. 객관주의적 이해를 넘어서서



# 普照思想 理解의 解釋學的 考察

## 1. 普照思想의 理解

본 논문은 ‘보조사상 이해’의 의미를 해석학적 관점에서 고찰해 봄으로써 보조사상 연구의 성격과 방향의 설정에 도움이 되고자 하는 의도에서 씌어졌다. 도대체 보조사상을 이해한다는 말은 무엇을 뜻하는가? ‘이해’란 말의 의미는 무엇이며 어떻게 하여 그것은 성립되는가? 보조사상을 연구한다는 것과 이해한다는 것의 관계는 무엇일까? 등이 본고에서 고찰하게 될 문제들이다. 이와같은 문제들을 다룸에 있어서 우리는 현대 서양철학에서 논의되고 있는 몇 가지 해석학적 이론들과 이와 관련된 종교학의 이론들을 도입해서 문제에 접근해보고자 한다.<sup>1)</sup> 현대 해석학(Hermeneutics)적 이

1) 현대의 해석학적 이론들을 동양사상의 연구에 적용하거나 비추어 보려는 최근의 논문들로서 필자의 “동양철학 연구 방법론의 일 성찰—철학적 해석학의 관점에서”, 『철학』, 제21호(1984)와 김용옥, “동서 해석학 이론의 역사적 개괄”, 『절차탐마 대기만성』(통나무, 1987)를 참조할 것.

론들이란 주로 “이해”라는 인간의 정신적 활동에 대한 반성적 사고들로서, 인간의 삶에 있어서 끊임없이 진행되고 있는 해석과 이해라는 평범하면서도 신비스러운 현상을 좀더 정확하게 밝혀보려는 노력들이다. 말하자면 철학적 해석학은 이해의 이해를 추구하는 학문이라고 표현할 수도 있겠다. 본고는 현대의 해석학적 관점들을 보조사상의 이해라는 우리의 과제에 적용하여 보조사상의 이해라는 하나의 정신적 활동을 올바르게 파악하고 규정할 뿐만 아니라 나아가서 현대인들로 하여금 보조사상을 이해하는 데도 일조(一助)가 되기를 바라는 것이다.

“이해”라는 것이 무엇인지 정확히 규정하기는 어렵다 해도 분명히 앎 혹은 인식의 한 형태임에 틀림없다. 무엇을 이해한다는 것은 그것을 안다는 인식작용의 하나이다. 문제는 어떤 종류의 인식일까 하는 것이다. 안다는 것은 그 앎의 대상과 양식에 따라 다양한 현상으로 나타난다. 이해, 통찰, 직관, 해명, 분석, 설명, 느낌 등이 모두 앎의 양식들이며, 이러한 다양한 앎의 양식들은 인식대상의 성격과 밀접한 관계를 갖고 있다. 가령 친구와의 우정을 논할 때 우리는 그를 이해한다고는 말하지만 설명한다고 말하지는 않는다. 인간 내지 인간적 현상에 접할 때는 우리의 앎은 주로 느낌, 이해, 직관등을 통하여 주어지지만 자연현상을 연구하거나 인식할 때는 냉철한 관찰과 합리적 분석이나 설명이 필요하다. 하나의 예술작품 또한 설명이나 해명의 대상보다는 이해나 직관의 대상이다. 물론 친구나 하나의 예술작품을 이해하는 데도 설명을 요하는 요소들이 없는 것은 아니다. 친구의 습성이나 옷차림, 예술작품의 시대적 배경이나 양식 등은 어느 정도 설명할 수도 있고 또 설명되어야만 진정으로 이해할 수 있게 된다. 그럼에도 불구하고 다정한 친구의 말이나 사랑하는 연인의 편지, 한 권의 소설이나 바위에 새겨진 비문과 같은 것들은 기본적으로 설명보다는 이해, 분석보다는 느낌으로서 우리에게 다가온다.

이러한 사실에 근거하여 인식의 두 양태를 분명히 구별한 사람은 독일의 생철학자 빌헬름 딜타이(W. Dilthey)였다. 그는 자연현상에 관한 인간의 인식은 인과적 설명(erklären)을 통하여 주어지지만, 인간이 산출해 놓은 문화적 현상들—언어, 문학, 종교, 철학, 예술, 법률, 역사적 기록, 사회제도 등—은 설명보다는 이해(verste-

hen)를 통하여 인식된다고 한다. 자연과학적 지식은 반복적으로 일어나는 자연현상의 관찰을 통하여 자연에 대한 법칙적 설명을 추구하지만 인간적 현상들에 대한 의미성을 지닌 인식은 개별적이고 독특한 정신적 현상들을 같은 인간의 입장에서 추체험(nacherleben)함으로써 이해하는 것이라고 한다. 이와같은 근본적 구별에 입각하여 딜타이는 자연과학의 방법론과는 다른 정신과학(Geistes Wissenschaft)의 독자적인 인식론 내지 방법론의 수립을 모색했던 것이다. 이것이 곧 그의 해석학적 방법론이다. 그에 의하면 역사와 문화에 나타난 제반 가시적(可視的)인 현상들은 인간의 삶의 체험(Erlebinis)이 외적으로 표출된 표현들(Ausdruck)로서, 우리는 이러한 외적 표현들에 근거하여 자신의 체험을 매개로 하여 타인들이 체험했던 내적 세계를 이해할 수 있다는 것이다. 문화나 역사의 현상들은 우리에게 아무런 의미도 없는 죽은 물리적 현상들이 아니라 우리의 이해를 촉구하면서 우리에게 말을 하고 있는 살아있는 언어와 같은 것이다.

딜타이의 해석학적 방법론은 그것이 지닌 여러 가지 난점들에도 불구하고—예컨대 주관주의적 방법론이나 인식의 상대성의 문제 등—분명히 인간의 정신적 현상마저도 기계적이고 계량적인 현상으로 환원시켜 버리려는 근대 실증주의적 과학의 그릇된 태도를 비판하고 인간의 존엄성과 인문학의 독자성을 지키려는 노력의 발로였다. 그의 해석학적 방법론은 현대 종교학에도 큰 영향을 끼치게 되었다. 시카고 대학의 종교학 교수였던 요아킴 바흐(Wach)는 종교를 기본적으로 종교적 체험(experience)과 그 다양한 표현들(expressions)—사상적, 행위적, 그리고 사회적—로 구성되어 있다고 보고 종교학의 임무는 이러한 표현들을 통하여 종교적 체험의 세계를 이해(understanding) 하는 것이라고 한다.<sup>2)</sup> 같은 시카고 대학의 종교학자 엘리아데(Eliade) 또한 종교학의 근본 사명을 종교적 인간(homo religiosus)의 실존적 자기 이해를 이해하는 하나의 해석학으로 보았다.<sup>3)</sup> 하바드의 종교학자 윌프렐 켄트웰 스미스(Wil-

2) Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*(New York; Columbia University Press, 1958) 참조.

3) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*(New York; Harcourt, Brace and Co., Inc., 1959) 참조.

fred Cantwell Smith) 역시 종교를 전수될 수 있는 가시적인 축적적 전통(cumulative tradition)과 보이지 않는 내적 신앙(faith)의 상호 관계로서 파악하면서 전통의 연구를 통한 신앙의 이해를 종교학의 근본 사명으로 삼고 있다.<sup>4)</sup> 물론 우리는 종교적 체험이 지닌 특성을 간과할 수는 없을 것이다. 종교적 체험은 여타의 삶의 체험과는 달리 인간의 일상적 경험을 초월하는 초월적 성격을 지녔기 때문에 종교적 체험의 이해에는 특별한 어려움이 따를 수 밖에 없다. 그럼에도 불구하고 우리는 결코 종교적 현상들을 종교 아닌 다른 현상으로 환원시켜 연구하려는 회의적인 연구 방법을 거부해야 하며 종교적 현상들을 그들이 지향하고 있는 초월적 실재 및 그 체험과의 관계 속에서 이해해야 한다. 이것이 상기 종교학자들의 근본 주장인 것이다.

이와같은 해석학적 관점들을 보조사상의 이해에도 적용하여 생각해 볼 필요가 있다. 보조국사는 무엇보다도 한 禪師였다. 不立文字 教外別傳을 표방하고 있는 선의 진수는 두말할 필요없이 그 선적인 체험, 곧 깨달음의 체험에 있다. 이 체험이 우리들의 일상적 언어로 표현될 수 없다는 것은 모든 선사들의 공통된 증언이다. 그러나 말로 표현할 수 없는 이 초월적 체험이 선사들에 의하여 문자로서 표현되어 온 것 또한 부인할 수 없는 사실이다. 우리는 바로 그들이 남긴 이러한 문자적 유산에 의거하여 문자 밖의 소식을 조금이나마 엿볼 수 있게 된 것이다. 證道歌나 悟道頌, 시화나 서장(書狀)들, 깨달음의 機緣을 전하는 문답들, 나아가서 학인들을 가르치기 위하여 써놓은 보다 체계적인 논서들이 우리의 해석과 이해를 기다리고 있는 것이다. 더욱기 보조의 경우, 修道의 자세와 방법을 논한 定慧結社文과 修心訣, 깨달음의 경지를 곧바로 설한 眞心直說, 또는 깨달음에 드는 여러 문을 다루고 있는 圓頓成佛論과 看話決疑論 등의 풍부한 저서들이 전해져서 우리로 하여금 그의 선체험의 깊은 세계를 엿볼 수 있게 해주고 있는 것이다.

사실, 지눌의 생애를 고찰해 볼 때, 그것은 끊임없는 求道와 이에 따른 새로운 진리 체험들이 연속되는 삶이었다. 일정한 스승도

4) Wilfred C. Smith, The meaning and End of Religion (New York; Horper & Row, 1978) 참조.

없이 당시의 부패한 승가에 불만을 품고 홀로 구도의 길에 나섰던 그로서는 古人들의 典籍에 많이 의존할 수 밖에 없었으며, 그들이 남긴 문자적 증언을 이해하는 과정속에서 그 자신이 진리를 증득하는 체험을 얻었던 것이다. 예컨대 六祖壇經을 읽던 중 그의 마음에 驚喜를 안겨준 구절, “眞如自性 起念 六根 雖聞覺知 不染萬像 而眞性常自在”, 通玄長者의 華嚴論을 읽다가 터져나온 自嘆의 소리, “世尊說之於口即爲教 祖師傳之於心即爲禪 佛祖心口必不相違”, 그리고 智異山 上無住庵에서 들었던 大慧禪師의 음성, “禪不在靜處 亦不在鬧處 不在日用應緣處 不在思量分別處 然第一不得 捨却靜處鬧處 日用應緣處 思量分別處參”은 모두 지눌에 있어서 강한 선 체험의 계기가 되었다. 그는 바로 이러한 스스로의 체험에 근거해서 자신있게 후학들을 위한 지침서들을 쓸 수 있었던 것이다. 그의 저서들은 따라서 결코 乾慧의 教學者들이 써놓은 衒學的이고 추상적인 교리의 번잡한 논의가 아니라 그 자신의 체험에서 우러나온 절실한 증언이었다. 그가 남긴 두 개의 節要是 비교적 교학적 성격을 많이 지니고 있기는 하나 그들도 역시 지눌 자신이 언명한 대로 觀行의 귀감이 되도록 한다는 실천적 동기에서 씌어진 禪修行의 지침서였다. 因言悟道와 藉教明宗의 가능성을 믿었던 그로서 문자를 많이 다루었으나 이것은 다만 후학들을 위한 그의 자비심의 발로였지 결코 不立文字의 경지를 몰라서가 아니었다. 누구보다도 그는 “無語路義路心識思惟之處”와 教外別傳의 소식을 강조했던 것이다. 그러기에 우리는 보조사상의 연구에 있어서 근본적으로 指와 月, 表現과 體驗을 혼동해서는 안될 것이다. 보조사상의 이해란 곧 그의 文字的 思想을 통하여 그 배후에 있는 禪體驗을 追體驗해 나가는 하나의 종교적 체험의 과정인 것이다. 莊子의 얘기대로 得意而忘言의 정신으로 그의 文字화된 사상을 대하여야 하는 것이다. 이것이 보조사상의 이해에 있어 우리가 지녀야 할 기본적 태도인 것이다. 다만 한 가지 기억해야 할 사실은 禪體驗의 세계는 단지 문자화된 사상만으로는 이해하기 불충분하며 그것과 더불어 禪의 修行이 필요하다는 점이다. 지눌이 했던 각고의 수행노력 없이 그의 말에만 의존하여 진리를 깨달으려 하는 것은 지눌 자신이 누누이 경고하고 있는 그릇된 자세임을 우리는 기억해야만 할 것이다. 보조사상의 근본적 의의는 그 사상이 지닌 철학적 깊이나 논리적 명료성—

이 모든 장점들에도 불구하고— 이전에 그것이 지닌 禪體驗의 뿌리에 있는 것이며, 문자화된 사상의 이해는 어디까지나 문자 이전의 체험세계에 들어가는 방편과 도구에 지나지 않는 것이다.

종교현상의 연구에 있어서 이해와 설명이 확연히 구별된다거나 하나가 다른 하나에 대하여 배타적일 필요는 없다. 우리말의 이해라는 말은 사실 흔히 설명적 이해라는 뜻으로 사용되기도 한다. 예를들어 어떤 자연현상을 이해한다고 말하기도 하는 것이다. 이 경우 이해란 말은 친구를 이해한다는 말과는 달리 자연현상을 어느 정도 과학적으로 설명할 수 있다는 말이다. 보조사상의 연구에 있어서도 이해와 설명은 공존해야 한다. 그렇지 않으면 우리의 이해는 다분히 주관적 자의성을 띠는 가능성이 많다. 보조의 사상에는 이해될 측면이 있는가 하면, 설명될 부분도 적지않게 존재하는 것이다.

우선 가장 기본적으로 우리는 보조사상에 대한 역사적 고찰을 필요로 한다. 보조사상의 이해에는 그의 종교적 체험못지 않게 그가 살았던 시대적 상황과 배경에 대한 이해가 필수적이다. 모든 생의 체험은 역사성을 지니고 있기 때문이다. 인간의 종교적 체험 역시 세아무리 초월적이고 순수하다 해도 언제나 어떤 구체적인 역사적 상황의 제약하에서 일어난다. 뿐만아니라 설명 문자와 언어를 초월한 순수한 종교적 체험이 가능하다 하더라도 그 체험의 언어적 표현으로서의 사상은 사회적, 문화적 제약을 받으며 형성되기 마련이다. 무시간적 종교체험이나 초시간적 사상이란 어디에도 존재하지 않는다. 따라서 보조사상의 이해를 위해서는 한 시대를 살았던 역사적 인물로서의 지눌이 겪어야만 했던 고려 중기의 격심한 사회적 변동과 그가 몸 담았던 고려 승가의 제반 문제들, 그리고 이러한 역사적 상황 속에서 그에게 제기됐던 종교적 문제의식과 도전 등이 고찰되어야만 한다. 물론 이러한 문제들을 극복하고 그에게 해방의 기쁨을 안겨 주었던 그의 선체험들은 결코 단순히 그가 겪었던 역사적 체험의 반영으로만 간주되어서는 안된다. 그렇다고 해서 그의 선체험이 어떤 무역사적 공간에서 이루어진 것이 아닌 한 역사적 체험과 전혀 무관한 것으로 이해해서는 안될 것이다.

보조사상의 이해에는 그의 사상과 선체험이 지닌 역사성 외에도 불교사상사적 전통성이 고찰되어야 한다. 엄밀히 말해서 한 사

상의 전통성은 역사성의 범주안에 들지만 전자가 종교적 전통만을 국한해서 지칭하는 반면에 역사성이란 사회 문화적 상황 전체를 총괄해서 지칭하는 말이다. 종교학자 스미스에 의하면 종교적 체험(신앙)과 축적적 전통은 불가분의 관계에 놓여있는 것으로서 어떠한 신앙도 그 신앙이 속해있는 종교적 전통을 떠나서는 가능하지 않다. 동시에 신앙이란 전통에 의하여 기계적으로 형성되는 일률적인 현상은 아니다. 각자의 신앙과 종교적 체험은 동일한 종교적 전통 안에서 일어난다 하더라도 개인에 따라 다양한 양상을 띠게 되는 것이다. 신앙이 교리나 상징체계와 같은 어떤 특정한 전통없이 형성되는 것이 아니며 종교적 체험이 항상 전통을 통하여 형성되는 것이 사실이라면 개인의 종교적 체험이나 신앙은 주어진 전통을 새롭게 이해하고 재해석하며 새로운 전통을 만들어가기도 한다. 한 마디로 말해 전통과 신앙은 상호 변증법적 관계에 놓여있는 것이다.<sup>5)</sup>

이러한 의미에서 보조사상의 전통성과 창조성은 불교 사상사적으로 고찰되어야 할 것이다. 다시 말해서, 지눌은 언제 어떻게 누구의 불교 사상의 영향을 받아 자신의 禪體驗을 해석했으며 자신의 禪思想을 형성하게 되었는가, 그리고 그가 전수받은 그 이전의 불교 사상내지 선사상을 어떻게 소화하고 수용했으며 이와같은 과정 속에서 어떻게 자신의 체험을 통하여 새로운 선사상을 창출하게 되었는가 하는 것들이 우리가 밝혀야 할 문제들인 것이다. 예컨대, 元曉, 起信論, 六祖 慧能, 李通玄長者, 清涼 證觀, 宗密禪師, 永明 延壽, 大慧禪師 등이 보조사상의 형성에 미친 영향, 그리고 이들의 사상이 보조 자신의 역사적 문제 의식과 선체험을 통하여 어떻게 새로이 재해석되었는가 등이 밝혀져야 할 것이다.

보조사상의 역사성, 전통성, 창의성과 더불어 또 한가지 고찰되어야 할 사상은 보조사상 자체내의 통일성 내지 문제이다. 저서와 저서 사이, 관념과 관념 사이의 정합성은 물론이요, 동일저서내의 논의의 구성 및 체계들이 밝혀져야 할 것이다. 주지하는 바와 같이 지눌은 결코 불교나 선에 대해서 어떤 철학적 체계를 구축하려고 노력하지는 않았다. 다만 선수행의 구체적 도움을 주기 위하여 자신이 경험하고 깨달은 바를 기회가 허락하는대로 다루었을 뿐

5) W. C. Smith, The Meaning and End of Religion.

이다. 그러나 그의 사상에는 그가 의도했던 안했던 간에 어떤 일정한 체계와 질서가 내재해 있으며 이러한 잠재적 체계를 발굴하고 밝혀내는 것 역시 보조사상 연구의 중요한 과제중의 하나인 것이다. 다양한 측면들을 지닌 보조사상 전체의 통일성을 규명하기 위해서는 하나의 포괄적 연구를 필요로 한다. 그러나 전체의 이해는 부분들의 이해 없이는 불가능 하며 부분들의 올바른 이해 또한 전체의 이해 없이는 주어질 수 없다. 이른바 “해석학적 순환”의 문제를 우리는 여기서도 발견하게 되는 것이다.

이상과 같은 연구 과제들은 이미 국내외 학자들에 의하여 어느 정도 수행되고 있는 것이 사실이나 좀더 구체적이고 세부적인 작업은 아직도 많은 학자들의 연구를 기다리고 있는 실정이다.

## 2. 객관주의적 이해를 넘어서서

이상에서 우리는 “보조사상의 이해”가 무엇을 의미하며 보조사상에서 이해를 요하는 면과 보다 객관적인 설명을 요하는 제반 문제들을 고찰해 보았다. 보조사상의 이해란 근본적으로 그의 사상이 지향하고 있는 초월적 선체험의 이해를 의미한다. 그러나 언어로 표현된 그의 선체험, 곧 그의 선사상은 동시에 역사성과 전통성을 지녔기에 이러한 측면들은 자료의 객관적 검토를 통하여 설명되어야 할 측면들인 것이다. 나아가서 그의 사상이 지닌 창의성과 통일성도 함께 구명되어야 함을 지적했다. 그러나 이상에서 논의한 바와 같은 보조사상의 이해와 설명은 하나의 근본적인 문제를 안고 있다. 곧 객관주의적 접근방식이 지닌 맹점들이다. 이해를 추구하던 설명을 모색하던 간에 위와같은 접근방식은 주관과 객관의 엄격한 분리를 전제로 하고 있는 객관주의적 인식론에 근거하고 있다. 즉 연구자 자신의 주관적 사상이나 감정을 떠나서 보조 자신이 생각하고 느끼고 체험했던 대로 그 자신의 정신적 세계를 재현해 보고자하는 연구 자세이다.

분명히 보조 자신의 사상을 연구하는 사람이 자기의 사상을 논한 다든지 객관적 증거를 무시하고 자의적인 해석을 가하므로써 보조 사상을 왜곡시켜서는 안될 것이다. 연구자와 연구 대상 사이에 엄



연히 존재하고 있는 시간과 공간의 거리는 분명히 의식되어야 한다. 그러나 문제는 과연 이러한 객관주의적 이해라는 것이 현대의 우리에게 있어서 얼마 만큼이나 가능한가 하는 점이다. 비록 우리가 보조의 글을 대할 때 그의 사고의 세계와 전체의 세계속에 그대로 순수하게 들어가 보려고 하지만 과연 이것은 도달될 수 있는 이상일까? 아무리 우리가 자신의 체험을 매개로 하여 타인의 체험을 이해한다 하더라도 자신의 체험은 어디까지나 자신의 체험이지 타인의 체험 그대로는 아니다. 설령 그런 것이 가능하다 하더라도 그것이 진정한 이해이며 우리가 추구해야만 하는 이상일까? 지눌과 오늘의 우리들 사이에 존재하는 실로 팔백 년의 역사적, 사회적, 문화적 단절이 간과돼서는 안 될 사실임에 틀림없으나, 그렇다고 해서 이해자 자신이 처한 역사적 상황과 문화적 환경이 그렇게 쉽게 건너 뛰어질 수 있는 것인가? 보조사상의 역사성 못지 않게 보조사상을 연구하고 이해하려는 연구자들 자신의 역사성 또한 초월할 수 없는 조건임에 틀림없다. 우리는 결코 20세기 후반의 이 땅과 이 사회, 이 문화와 이 언어, 이 관심과 문제의식을 떠나서 천상에서 사물을 초연히 관찰할 수 있는 신이나 초지성들이 아니다. 우리의 지성과 의식은 언제나 우리의 존재와 실존적 상황에 의존하고 있는 것이며 순수의식이란 실제로는 아무데도 존재하지 않는 추상적 관념에 불과한 것이다. 그러기 때문에 아무런 선입견 없는 객관적 이해라는 것은 사실상 불가능한 것이며, 우리는 이러한 제약을—우리들 자신의 역사성에서 오는— 더 이상 한탄하거나 탓해서는 안된다. 바로 우리가 서있는 이자리에서 진정한 이해는 일어나기 때문이다. 우리의 이해에는 언제나 우리가 처한 상황과 우리가 지닌 관심으로부터 주어지는 전이해(Vorverständnis)와 전제(Voraussetzung)가 따르기 마련이다. 전제와 편견이 없는 이해란 존재할 수도 없으며 존재한다 하더라도 무의미한 이해일 것이다. 도대체 나의 관심과 나의 입장, 그리고 내가 지닌 물음을 떠나서 보조사상의 객관적 의미란 무엇을 말함이며 무슨 의미가 있단 말인가? 한낱 지나간 역사의 박물관의 한 소장품밖에 안 될 것이다. 그것은 결코 살아있는 나를 위한 살아있는 목소리는 못 될 것이다. 객관이란 그것이 자연의 현상이든 또는 보조사상과 같은 역사적 현상이든 어디까지나 객관이지 주관과는 근본적으로 무관한 것이다. 보조사상이 오늘의 살아있는 음성으로 들려지기 위해

서는 객관주의적인 인식론과 연구태도는 궁극적으로 지양되어야 한다.

더군다나 철학자 가다머(Gadamer)의 지적대로 우리의 의식은 역사적 전통의 영향아래 서있는 작용사적 의식(Wirkungs geschicht-les Bcwußtsein)으로서 우리와 역사적 대상과의 사이에는 단절만 있는 것이 아니라 연속성도 존재하는 것이다.<sup>6)</sup> 이것은 특히 보조의 사상을 金科玉條처럼 대대로 공부해온 한국의 불교인들의 경우 더욱 더 그러하다. 지금 내가 서 있는 역사적 지평이란 완전히 폐쇄돼 있거나 고립된 것이 아니라 개방적이고 유동적이며, 우리가 연구하고자 하는 전통 또한 이미 우리 안에 그 영향을 남기고 있는 살아있는 실재인 것이다.

우리는 불교사상의 현대화나 보조사상의 현대화란 말을 가끔 사용하곤 한다. 이러한 표현들은 보조사상이나 불교사상을 본래부터 우리와는 동떨어진 하나의 객체로 전제하고 난 후 그것으로 하여금 오늘날의 우리 현실속에서 의미를 지니도록 하자는 사고방식을 나타내고 있다. 그러나 사실을 말할 것 같으면 연구자 자신을 떠난 보조사상의 객관적 의미란 존재하지도 않으며 존재한다 하더라도 우리에게 주어질 수 없는 어떤 것이다. 의미란 언제나 어떤 구체적인 인간이 구체적인 상황속에서 이해하고 있는 것이지 객관적 의미란 어디에도 존재하지 않는 것이다. 그러기 때문에 보조사상의 이해 그 자체를 떠나서 따로 보조사상의 현대화란 있을 수 없다. 우리 현대인들이 진정으로 보조사상을 이해한다면 그것 자체가 이미 보조사상의 현대화이다. 따라서 우리는 지금 나 자신의 언어로써 내가 지닌 실존적 물음과 관심속에서, 그리고 내가 처한 역사적, 문화적 상황속에서 보조의 사상을 진정으로 이해하고 있는가 하는 물음을 물어야 할 것이다. 우리는 보조 자신의 어휘와 술어들을 우리 자신의 언어로서 이해함이 없이 그것들을 다만 반복만 하고 있는 것이 아닐까? 우리들의 관심과 문제의식, 우리들의 인식 양태와 사고방식은 이미 변했는데도 구태의연한 관심과 문제의식에 사로잡혀 보조사상의 현대적 의미를 스스로 외면하고 있는 것은 아

6) H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode (Tübingen; J. C. B. Mohr, 1975, 4 Auflage) 참조.

닐까? 보조사상의 현대화는 곧 보조사상과 현대인들과의 진정한 만남과 대화 속에서 이루어진다. 이러한 만남은 언어적으로 볼 때는 800년 전에 한문으로 쓰여진 보조의 글과 현대 한국어와의 만남이기도 하다. 보조의 저술과 사상은 현대 우리말로 해석되고 이해되어야만 한다. 이것이 진정한 이해요 현대화다. 바로 여기에 번역의 중요성이 있는 것이다. 보조의 저서들은 반드시 현대 한국어로 번역되어야 한다. 우리가 정녕 보조의 저술을 이해했다고 할진댄 분명히 현대 한국어로 이해될 수 있는 번역을 산출하지 않으면 안되고 또한 그럴 수밖에 없을 것이다. 현재 우리가 사용하고 있으며 그것을 통하여 사고하고 있는 현대 한국어를 떠나서는 보조사상의 진정한 이해란 있을 수 없기 때문이다. 적어도 우리들 자신의 이해는 있을 수 없다는 말이다. 너무나도 당연한 말이기에는 흔히 간과하기 쉬운 진리이다. 보조 전서의 현대 한국어 역은 보조사상의 진정한 현대적 이해와 전수는 물론이요, 현대 한국인의 언어생활을 넓혀주며 심화시킴과 동시에 현대 한국인으로 하여금 보조의 사상에 자연스럽게 접하도록 할 것이다. 이러한 의미에서 보조사상 연구원이 보조전서의 편집과 더불어 그 번역을 계획하고 있는 것은 매우 중대하고 적절한 연구 과제라 생각된다.

이상에서 우리는 보조사상의 이해란 것이 무엇을 뜻하며 어떻게 하여 이루어지는가 하는 방법론적인 성찰을 해보았다. 보조사상의 객관적 이해와 다른 한편으로는 이러한 객관주의적 이해를 넘어서는 이해는 보조와 우리들 사이에 놓여 있는 역사적 간격이 우리에게 제기하고 있는 인식적 요구의 양면이다. 이 양자 사이에 존재하는 긴장은 보조와 우리 사이에 존재하는 동질성과 이질성, 연속성과 단절성이 만들어내는 어쩔 수 없는 긴장이며, 우리는 이러한 긴장 속에서 언제나 보조의 사상에 친근함과 놀라움을 갖고 대하는 것이다.

# 知訥에서의 禪과 華嚴의 相依

金 知 見 (江原大 教授)

1. 華嚴論節要 出現의 緣起
2. 禪과 華嚴의 相依

# 知訥에서의 禪과 華嚴의 相依

## 1. 華嚴論節要 出現의 緣起

海東曹溪山 沙門 知訥(1158~1210) 스님의 思想 가운데서 華嚴의 位置를 論究해보라는 것이다. 아마도, 知訥스님의 著述 中 亡失된 『華嚴論節要』 三卷과의 관계와 『圓頓成佛論』에 대한 拙稿가 因緣이 되었던 것으로 생각된다.

이미 발표했던 内容보다도, 平素의 관심에 따라서, 「禪과 華嚴의 相依」 關係를 知訥을 通해서 살펴보려고 한다. 그것은 海東華嚴과 의 脈絡에서의 一部의 試圖에 지나지 않을 것이다.

우선 『華嚴論節要』 三卷에 대해서 몇 가지만 살펴보고 『圓頓成佛論』을 紹介하는 程度로 엮어보려고 한다.

知訥스님께서 高麗 熙宗 三年(1207)에 修禪의 餘暇에 雲水衲者들을 위해서 李通玄(635~730)의 著인 『新華嚴經論』 四十卷을 分析하고 撮要하여 三卷으로 集錄해서 『華嚴論節要』라고 했다. 그런데 언제 어떤 理由로 散佚되었는지, 煙滅되어 버렸었다. 哀惜한 일이 아닐 수 없었다.

그러던 것이 우연하게도 日本의 京都 所在 龍谷大學의 龜川教信·高峰了洲·膺野香象博士 등이 日本의 神奈川縣 横浜市 金澤文庫에 남아있는 未整理 古文獻 중에서 特히 華嚴關係文獻을 整理하다 發掘해서 「金澤文庫華嚴逸書에 대하여」라는 報告를 作成함으로 인해서 世上에 알려졌고, 이어서 湯次了榮의 「李通玄의 華嚴經觀」(六條學報八十七, 九十 明治42)이 발표되는 등, 學界의 話題가 되었다고 한다. 그러기 때문에 『華嚴論節要』 발굴의 功은 龍谷大學의 調査팀에 있다고 보아야 할 것이다. 그러니까 최초의 발굴은 백년이 지난 일이라, 그후 日本에 留學中이던 李鍾益博士가 필사해서 韓國에 傳해졌다. 그러나 널리 普及할 事정들이 못 되었다. 첫째는 우리의 寺院經濟의 貧困에 있었고, 마이크로 필름도 使用할 수 없었던 時代이기도 했으나 다른 한가지는 貴重한 文獻 資料일수록 설합 속 깊이 숨겨두고 쉬쉬하는 폐습도 있었을 것이다. 法雲선생의 勞苦로 松廣寺에 保存했던 筆寫本도 六·二五동란 때 燒失되어버렸다고 들었다. 우리는 우리 것을 亡失하고도 찾으려는 생각조차도 않고 아까와할 줄도 모르는 습성도 있거니와 우리들의 共同所有의 文化遺産을 私有物로 誤認하는 버릇도 없지 않았던 것을, 『華嚴論節要』를 회상하면 떠오르는 감회이다.

解放後에 筆者가 1964년에 日本에 留學가는 因緣이 있어서 『華嚴論節要』를 마이크로필름으로 담아, 金正柱·金東成氏의 協力으로 數部를 현상해서 松廣寺를 비롯해서 몇 군데 保存하도록 주선했다. 그리고, 1967年 日本 印度學佛敎學會에서, 「華嚴論節要에 대해서」 발표를 했더니, 日本의 有志들이 影印本으로 出版을 하자고 해서 千部限定版으로 非賣品으로 出版하여 韓·日 兩國 大學의 文學部가 있는 곳에 기증할 수가 있었다.

앞으로 普照思想研究院에서 『普照國師全書』가 刊行되면 李通玄의 四十卷本과 合論, 其他 李通玄의 著述, 法藏·澄觀 등의 疏鈔와 嚴密 對照를 해서 研究해야 할 것이요, 知訥의 다른 著述에서도 華嚴관계 引用文을 발췌 研究해야 할 것으로 展望된다.

그리고 『圓頓成佛論』도 小冊子이기는 하지만 그 內容이 知訥 思想研究에 없지 못할 貴重書이다. 거기에 引用文獻이 唐代의 高僧들과 우리나라의 高僧의 論文들이 많이 引用되고 있기 때문에, 文獻들의 같고 다른 점등을 우선 書誌學的인 基本研究부터 시작해야 할

것으로 믿는다.

그리고 우리가 注目하고 싶은 『華嚴論節要』·『圓頓成佛論』·『看話決疑論』등 中國系의 論文 등을 批判的으로 整理한 점도 유의해야 하겠으나, 鎌倉以後의 日本의 僧侶들이 많이 引用하고 있는 점도 소홀히 할 수가 없다고 생각되어, 앞으로 研究課題로 展望이 된다.

이번 학술회의에서는 知訥을 통해서 본 禪과 華嚴의 相依관계의 一部分을 論究하는 데 그치려고 한다.

## 2. 禪과 華嚴의 相依

원래 佛敎의 思想들은 그 어느 것이든 大禪定을 母胎로 하여 成立되고 批判되면서 形成되어 온 것이다.

華嚴의 경우 初祖 杜順(557~640)이나 二祖 智儼(602~668)이 모두 뛰어난 禪者이었음은 史傳에 나타난 그들의 生涯 자체가 이를 如實히 보여주고 있다.<sup>1)</sup> 禪宗이 獨立한 후 華嚴의 宗匠으로서 最初로 禪宗과 관련을 맺은 사람은 四祖 淸涼澄觀(738~839)이다. 그는 牛頭의 禪을 받아들여 뒤에 荷澤宗의 無名禪師(722~793)로부터 印可를 받았다고 하며<sup>2)</sup> 그의 뒤를 이은 圭峰宗密(780~841)은 아예 禪敎一致를 主張하기에 이르렀다.<sup>3)</sup>

華嚴쪽에서만뿐만 아니라 禪家의 쪽에서도 일찍부터 華嚴思想을 禪에 受容하였음은 初期의 禪史에 있어 이미 分明한 것이다.

禪의 第三祖인 僧璨(?~606)은 그의 『信心銘』에서 “一即一切 一切即一 但能如是 何慮不畢”이라고 하여 法界의 消息을 말한 것은 그 一例라 할 것이다.

宗密의 死後에 華嚴宗이라는 宗派는 차츰 그 勢力을 잃게 되었지

- 1) 法藏撰 『華嚴經傳記』. 그리고 杜順의 事蹟에 관하여는 『唐高僧傳』 卷三十四 釋法順傳이 있다.
- 2) 澄觀의 禪에 대한 關心은 南·北에 다 미쳤다. “又謁牛頭山忠師·徑山欽師·洛陽無名師. 咨決南宗禪法. 復見慧雲禪師·了北宗玄理. 『景德傳燈錄』 卷二十三 宗密條.
- 3) 『宋高僧傳』 卷七 圭峰草堂寺宗密傳. 『景德傳燈錄』 卷十三 宗密傳. 그의 『禪源諸詮集都序』 『中華傳心地禪門師資承襲圖』는 禪敎一致의 思想에서 나온 것이다.

만 그와같은 表面上의 衰退에도 불구하고 華嚴思想은 주로 禪師들에 의하여 禪의 骨髓를 이루면서 어떤 意味에서는 實踐의으로 더욱 深化되었던 것이다. 위와 같이 華嚴과 禪의 癒着은 실은 단순한 歷史的 사실에 그치는 것이 아니라 거기에는 華嚴法界의 消息과 見性의 禪體驗이 根源的으로 서로를 要求하는 相依의 關係가 드러나 있다고 보지 않으면 안된다. 石門洪覺範의 『林間錄』에 있는 杜順條를 보면,

“懷州의 소가 풀을 먹음에 益州의 말이 배부르다.”<sup>4)</sup>라는 杜順의 法身頌이 있다.

存在世界가 本來性에 있어서 無規定的이라 함은 주검과 같은 停止를 意味하지 않는다. 本來性은 바로 顯現이오 顯現이 다름아닌 本來性으로서 스스로 顯現하는 것이다. 이것을 華嚴에서는 性起自然 — ‘저절로 그러한 것’이라고 한다.

원래 華嚴의 五周 六相 十玄門 四法界는 佛境界를 衆生의 地平에서 向外的으로 본 것에 지나지 않고 그와 같은 地平들을 流出하는 包括者로서의 法界〔法性〕그것의 顯現 자체가 아니다. 法界 自體, 바꾸어 말하면 向內的인 佛境界에서만 性起의 世界는 참다운 모습을 드러내게 된다.

知訥이 말하듯이 義相의 法性圖 自體가 이미 海印定 속에 顯現한 自內證의 世界를 表象한 것으로 義相이 『法性偈』에서, “法性이란 圓融하여 概念과 形象을 떠나 主客의 對立이 끊어진 世界”라고 한 것 또한 自性이 本來 湛寂하여 概念과 形象을 떠나 眞리를 親證함으로써 事事無礙의 ‘根源, 을 나타낸 것이지 그로부터 流出되는 事事無礙를 表象한 것이 아니었다.<sup>5)</sup>

性起의 次元에 있어서는 이미 부처도 아니고 보살도 아니며 二乘도 아니고 凡夫도 아니며 存在도 아니고 非存在도 아니며, 法性도

4) 或有問 無邊利境 自他不隔於毫端 既有自他 因甚不隔 答云 懷州牛喫禾 益州馬腹脹

5) 若人 返照自心 清淨覺性 妄盡心澄 萬像齊現 猶如海水澄清 無像不現 則名海印森羅常住用也 其餘法界圓明自在用 乃至三遍中 事事無礙 不離清淨覺性可知矣 湘師所立 法性圓融 無名無相絕對對 唯證智所知非餘境界者 亦是親證自性本來湛寂離名絕相處 而爲事事無礙法界之源 豈以離言同於頓教也(圓頓成佛論).



아니고 非法性도 아니며 緣起도 아니고 修行을 통한 證分도 아니다.

法性이라고 하든 法界라고 하든 어차피 그것은 存在的이 아닌 存在論的인 名稱이거나 조급이라도 그것에 內包를 부여하여 實體化하는 순간 그것은 이미 性起의 世界가 아닌 緣起의 次元으로 轉落해버리고 만다.

따라서 法界는 이른바 唯佛與佛의 境界일 뿐으로 緣起의 地平, 다시 말하여 論理的 構造와 時間的 繼起의 側面에서 그 顯現이 捕捉될 수 없는 것이다. 理라는 것이 概念과 言語로 拒否하는 것이었던 것과 마찬가지로 本智 또한 修證과 無關한 것이었던 理由가 여기에 있다.<sup>6)</sup>

差別的 現象이면서 統一的 原理이며, 本質이면서 形相이며 俗이면서 眞이며 因이면서 果이며, 主이면서 伴이며, 凡이면서 聖이며, 正이면서 依이며, 多이면서 一이다. 마치 帝網의 구슬들이 重重으로 顯現함과 같고, 香水海가 處處에 含容됨과 같거나와 神通이 그렇게 시킨 것이 아니라 본래 그러할 뿐이다.<sup>7)</sup>

일찌기, 知訥이 말하기를 自心을 返照하여 그 淵源을 얻으면 現今의 一念인 性淨妙心을 隨染의 本覺이라 하여도 옳고, 性淨本覺이라 하여도 옳고, 無障礙法界라 하여도 옳고, 不動智佛이라 하여도 옳으며, 盧舍那佛이라 하여도 옳다고 한 것도 이것을 가리킨 것이다.<sup>8)</sup>

一念이 가진 今茲의 構造에 바로 法界가 顯現하는 場으로서 秘密이 있는 것이고, 그러기에 땅으로 因하여 넘어진 자, 땅으로 인하여 일어선다고 한 것이다.<sup>9)</sup> 知訥이 佛語 가운데 心宗에 契合하는 것을 찾기 위하여 三年의 寒暑를 보내며 藏經을 閱覽한 끝에 『華嚴經』 出現品에 一塵이 大千經卷을 包含한다는 譬喩를 듣고 결론 지어 이르

6) 雪岑의 『大華嚴一乘法界圖註併序』에, 理絕名言 謂證智修證 故云 極微妙

7) 『華嚴 釋題』 즉 卽事卽理 卽性卽相 卽俗卽眞, 卽因卽果, 卽主卽伴, 卽凡卽聖, 卽正卽依, 卽多卽一, 如帝網珠, 重重顯現, 如香水海, 處處含容, 非神通使然, 乃法爾如是」.

8) 『圓頓成佛論』.

9) 因地而倒者 因地而起 (結社文).

기를 “如來의 智慧 또한 이와 같아서 衆生身中에 具足하여 있건만 다만 凡愚가 깨닫지 못하는 것임을 알지 못한다.”고 한 대목에 이르러 흐르는 눈물을 미처 깨닫지 못하였던 모습에서 禪과 華嚴의 相依相資의 消息을 듣게 된다.<sup>10)</sup>

知訥에 있어 衆生과 부처가 互融한다는 意義는 요컨대 觀心人道하는 자로 하여금 恒時 自己의 身·語·意의 境界相이 모두가 如來의 身·語·意 境界 중에서 생기는 것이며 어느 편이든 體性이랄 것이 없어, 본래 無二한 것임을 확신하게 함에 있었던 것으로서 당초부터 各體임을 前提로 한 것이 아니었다.

그래서 知訥은 부처와 衆生이 본래 根本普光明智의 性海로부터 나온 幻影일 뿐이오, 衆生과 부처가 相과 用에 있어 差異가 있는 것 같이 보인다 하더라도 이 또한 다같은 根本普光明智의 相과 用일 뿐이므로 本來 一體이면서 起用에 重重함이 있을 뿐이라고 하고 이와 같은 李通玄의 立場이야말로 性起의 門에 해당한다고 한다.<sup>12)</sup>

그리고 李通玄을 제외한 다른 敎家의 경우는 衆生과 부처의 體가 다른 것을 前提로 하고, 다만 義理를 展轉시켜 論하고 또 論함으로써 衆生과 부처가 一致한다는 結論을 導出한 것에 불과한 것으로서 緣起門에 속한다.<sup>13)</sup> 고 단정한 다음, 緣起門의 成佛의 意義를 다음과 같이 단호하게 批判한다.

다른 敎家들이 說明하는 成佛의 뜻은 먼저 毘盧의 法界를 깨달은 뒤에 普賢의 行海를 닦는다고 함에 있다. 毘盧法界를 밝힌다는 것

10) “退歸山中·坐閱大藏·求佛語之契心宗者·凡三周寒暑 至閱華嚴經出現品·舉一塵舍大千卷之喻·後合云·如來智慧·亦復如是·具是在於衆生身中·但諸凡愚不知不覺·予頂戴經卷 不覺崩涕”(華嚴論節要序)

11) “此論主所示生佛互融互義·要令觀心入道之者·常須自信自己身語意及境界相·皆從如來身語意境界中生·皆無體性本無二故·體無差別故·但以境界無作自性緣生故·緣緣之相 全性而起·性自法界無內外中間·應如是知·如是觀察也”(圓頓成佛論)

12) “此則佛及衆生·本從根本普光明智性海幻現故·生佛相用·似有差殊·全根本普光明智之相用也·故本是一體·而起用重重·此當性起之門也”(圓頓成佛論).

13) “此則生佛體殊·而隨理普遍·如因陀羅網中·珠珠體別·而影影交羅也·此當緣起門事事融攝也·義理展轉·論之·又論則雖 歸一致·觀行得道門中·意有親疎 請捨諸議論·默而思之”(圓頓成佛論).

인즉 緣起門 중에 事事無礙를 벌여놓고 이르되, “먼저 모름지기 事事無礙의 想을 일으켜 觀하라. 만약 想을 일으키지 못하면 佛果의 걸림없는 圓德을 잃게 된다.” 고 한다. 그러나 이는 아주 잘못된 말이다. 어찌 佛果圓德이 妄想으로 인하여 나타날 수 있겠는가. 만약 妄想으로 인하여 나타나는 것이라면 이는 無常法인 것이라, 經에서 이르지 않았던가. “만약 佛境界를 알고자 할진대 마땅히 그 意를 虛空과 같이 맑게 할지니 妄想과 諸趣를 멀리 떠나 마음으로 하여금 어디에나 걸림이 없게 하라.”<sup>14)</sup> 고.

知訥은 『華嚴論節要序』에서 頓悟란 다만 마음이 밝아 智가 깨끗한 즉 territories와 國土가 容融함이 결코 外境이 아닌 性起의 頓悟인 것이라고 強調한다.<sup>15)</sup>

性起門에 있어서 見佛이나 見性은 결코 佛境界를 對象化하거나 對象化된 부처의 觀念을 말한 것이 아니다. 따라서 見佛은 向外的인 緣起分을 따라가는 것이 아니라, 그러한 緣起가 沈默하는 곳에 열려진 빛의 場이며, 그곳에서 形相없는 自心의 如意珠를 끄집어 내는 것이므로 善知識 또한 自家의 밖에 있는 것이 아니다. 義相이 本際로 돌아가기를 試圖하는 行者를 위하여 “無緣善巧로 如意를 잡으라” 하지 않았던가.

일찌기 禪宗의 第六祖 慧能(638~713)이 이 問題를 說破한 일이 있다. 즉,

“善知識이여, ‘衆生無邊誓願度’라고 했다. 慧能이 능히 善知識을 濟度한다는 것을 의미함이 아니라, 衆生이 各者 自身에 있어 自性이 自度하는 것이다… 깨닫지 못한즉 부처가 바로 衆生이오, 一念에 깨달은즉, 衆生이 바로 부처이다. 그러므로 一切의 萬法이 다

14) “又此處所述成佛之義曰. 先悟毘盧法界 後修普賢行海. 明毘盧法界 則廣陳緣起門中事事無礙之相. 乃曰先須起想觀之. 若不起相. 則失佛果無礙圓德. 此大不然何得佛果圓德. 因妄想而現. 若因妄想而現者. 是無常法也. 經不云乎. 若人欲識佛境界. 當淨其意如虛空. 遠離妄想及諸趣. 令心所向皆無礙”(圓頓成佛論). ‘經不云乎’이라는 華嚴經出現品에서 引用됨.

15) 然終疑華嚴教中悟入之門. 果如何耳. 遂往門講者. 對曰. 當觀事事無礙. 隨而誡之曰 汝若但觀自心. 不觀事事無礙. 即失佛果圓德. 余不對. 默自念言. 將心觀事 事即有礙. 徒擾自心. 何有了時. 但心明智淨. 則毛利容融. 必非外境 (華嚴論節要序).

自己의 自心 중에 있는 것이니, 어찌 自心을 좇아 眞如本性이 頓現하지 않겠는가. 自悟의 경우에도 바깥으로 善知識을 빌릴 것이 없는 것이다. 만약 바깥으로 善知識을 구하여 解脫하기를 바란다면 있을 수 없는 일이니 自心 속에 善知識을 알면 바로 解脫할 수 있다.<sup>16)</sup> 라고 하여 性起로서의 自性自度を 力說한 바 있음을 우리는 알고 있다. 그리고 岩頭가 鰲山店에서 雪峯에게 이르기를 “門으로 좇아 들어온 것은 이것이 家珍이 아니다. 하나 하나가 自己의 胸襟에서 流出한 것이라야 내게 있어 蓋天蓋地할 것이라”고 한 것 또한 慧能의 自性自도와 다른 것일 수가 없는 것이다.<sup>17)</sup>

따라서 知訥은 “먼저 自心日用無明分別智種으로써 바로 諸佛의 不動智를 삼은 연후에 性에 의하여 禪을 닦는다.”<sup>18)</sup>고 하고, 凡夫로서 十信에 들기 힘든 것은 모두가 스스로 凡夫임을 認定하되 自己의 마음이 不動智佛임을 인정하려고 하지 않기 때문이라고 自嘆하였거니와<sup>19)</sup> 朝鮮의 雪岑이 이점에서,

“지금 온 世間이 모두 自己一着이 있음을 알지 못하고, 알지 못하는 까닭에 믿지 못하고, 믿지 못하기 때문에 行하지 못한다. 비록 一種의 人들이 自己를 믿어 禪에 參하고 道를 배운다고는 하나 用心이 간절하지 못하여 능히 勇猛精進하지 못하는 것이다.”<sup>20)</sup>(華嚴釋題) 라고 嘆息을 금하지 못하는 것이다. 知訥에 있어 華嚴의 性起法界와 頓悟의 禪體驗은 根源의으로 相依의 관계였음을 알게 된다. 즉 “法界는 禪을 통해서만 照明하는 것이요, 禪은 法界를 통하

16) 善知識 衆生無邊誓願度 不是慧能度善知識 衆生各於自身自性自度… 不悟即佛是衆生, 一念若悟即衆生是佛. 故知一切萬法·盡在自身心中, 何不從於自心頓現眞如本性. 若自悟者·不假外善知識 若取外求善知識 望得解脫 無有是處 識自心內善知識 即得解脫(敦煌本·壇經).

17) 『碧岩錄』第二十二則 評唱.

18) 先以自心日用無明分別智種 便爲諸佛不動智 然後依性修禪 方爲妙爾(圓頓成佛論).

19) 又云 從凡入十信難者 總自認是凡夫 不肯認自心是不動智佛故(華嚴論節要, 拙篇 二頁).

20) 如今滿世間人 皆不知有自己一着 以其不知故 不肯信 以其不信故 不能行·又有一等 雖信自己 雖曰參禪學道 而用心不切 不能勇猛精進也

여서만 內容을 가진다.”라고 思惟된다. 결국 華嚴의 法界가 性起인 것이나 禪을 통한 體驗의 場을 찾는 것은 철두철미 自己 一着에 歸着되는 問題임에 틀림이 없다.

以上 知訥을 通해서 禪과 華嚴의 相依 相資의인 一面을 살펴 보았다. 義相에서 비롯된 海東華嚴의 傳統과 特色을 論한다는 것은 時期尚早가 아닐 수 없다. 中國의 華嚴이 杜順과 智儼을 거쳐 義相에게 이어졌을 때, 그것은 海印三昧의 實踐에 의하여 法界의 毘盧가 그대로 顯現하는 眞面目의 性起였고, 그래서 實踐的 宗教이었던 것이다.

義相의 敎學은, 따라서 그후 賢首法藏과 清涼澄觀에 의하여 理論化되고 천착된 바와 같이 義理를 展轉시켜 法界와 佛境界를 導出した 抽象的 世界가 아니었다. 賢首와 澄觀의 경우 같은 性起라는 用語를 쓰더라도 이미 그것은 하나의 體系화된 哲學이었을 뿐이다. 그러나 義相의 경우, 性起는 宗教的 體驗이었으므로 그것은 어떤 意味에서 가장 具體的인 世界이었으며, 法界의 佛이 顯現하기 위하여서는 그만큼 宗教的 實踐이 要請되는 世界이었다. 그리고 義相이 그의 『白花道場發願文』에서 보인 信仰이야말로 위와같은 宗教的 經驗으로서의 佛의 顯現에 대한 祈願이며 實踐이었던 것이다. 물론 淨土門과 祖道는 表面上 길을 달리하는 것이지만, 性起로서의 佛의 顯現을 목적으로 하는 점에서는 다를 바가 없는 것이다.

義相은 海東華嚴의 初祖로서 그후 敎學的 研究가 盛하기도 하였지만은 그것도 海印三昧를 전제로 한 實踐의 性格이 濃厚한 特色을 갖고 있었음을 否定할 수 없을 것이다. 뿐만이 아니라 義相의 法界觀이 가진 性起思想은 必然的으로 禪에 受用되지 않을 수 없었다.

崔致遠의 四山碑 등 韓國 初期의 禪史에 나타난 浮石寺와 所謂 九山禪門과의 直接 또는 間接的인 關聯은 결코 우연한 사실로 볼 수 없는 것이요, 高麗時代의 知訥이 義相을 信受하면서 義相에 있어未洽하였던 禪과의 合一點을 李通玄의 實踐華嚴에서 求한 것 또한 海東華嚴의 源流가 어떠한 것인가를 말해주는 것이다.

우리는 禪과 華嚴의 關係를 어떤 때는 敵對關係로 혹은 優劣關係로 어떤 公式처럼 다루는 습성이 있음을 본다. 그러나 그렇지 않다. 禪과 華嚴은 相依相資關係이다. 이 점을 밝혀준 善知識이 다음아닌 普照國師 知訥스님이다.

# 普照撰述의 思想概要와 書誌學的 考察

李 鍾 益 (前 東國大 教授)

1. 한국 通佛敎 건설의 主役者
2. 普照의 撰述에서 본 사상개요
3. 書誌學的 考察
4. 맺는 말

## 普照撰述의 思想概要와

### 그 書誌學的 考察

#### 일러두기

- (i) 보조국사의 찬술을 통해 본 사상개요와 그 서지학적 고찰을 주제로 한 바 국사는 신라의 원효, 이조의 칭허와 함께 한국적 통불교 건설의 主役者라는 역사적 존재성을 먼저 천명하였다.
- (ii) 찬술은 사상을 연구하는 기본자료가 되므로 그 문헌을 서지학적으로 검토하는 것은 가장 기초적인 과제이기 때문에 그 문헌의 성립 유래, 판본 등을 면밀히 검토하는 것이 임무이므로 힘닿는 데까지 손을 뻗쳐 보았으나 그래도 未盡한 데가 많은 것으로 믿으며 후배에게 그 보완을 기대한다.
- (iii) 서지학이란 그 문헌의 진위, 내용 검토, 유통과정, 판본 등을 면밀히 고찰해야 하는데 그 진위와 내용검토에 관한 주요한 것은 필자의 『高麗普照國師研究』(日本, 國書刊行會刊)에서 좀 구체적으로 기술하였고 문자의 同異對校는 여기에서 기술할 수 없고 동국대 간행의 『韓國佛教全書』제 4冊에 수록된 보조찬술에서 몇 개 판본을 대교한 것이 하나의 참고가 될 것이다.
- (iv) 그 찬술의 원문이나 판본의 발문 등을 인증하는데 그것을 번역할 수가 없어서 원문대로 옮겨 놓다보니 너무 어려워서 대중적이지 아니며 斯學의 전문가들을 위함일 뿐이다.

## 1. 한국 通佛敎 건설의 主役者

한국불교 천육백년 사상, 그 시대별로 대표적 인물을 가려 뽑는다면 신라에서 元曉大師를 고려에서 普照國師를, 조선시대에서는 淸虛大師를 내세우는 데에 異議가 없을 것이다.

이 세 분은 대체로 한국적 통불교를 건설한 主役者로서 元曉는 인도 및 중국에서 전개되어 온 대·소승 모든 敎義에 대한 派別的 시비와 분쟁을 和會하여 하나의 法海로 歸一시키려는 것을 그 사명으로 한 和諍統敎의 通佛敎唱導者로서 그 특수성·위대성을 발휘한 분이요, 普照는 중국에서 禪宗이 分立한 뒤 敎家와 대립하여 敎內와 敎外가 모순되고 佛敎와 祖道가 서로 적대하여 장벽을 쌓고 원수를 대하듯 하던 교계의 변태를 보고 크게 놀라고 의혹하여 불교와 祖道가 과연 二元적인 것인가를 깊이 추구하다가 佛이 입으로 說한 것이 敎가 되고 마음으로 전한 것이 禪이 되었으니 口說과 心伝이 근본 二元이 아니라는 원리를 발견하고 드디어 五百年來 굳게 쌓아 올렸던 禪·敎의 장벽을 무너뜨리고 오랜동안 등을 졌던 佛·祖가 다시 손을 잡게 한 위력과 경륜은 印·支·藏 등의 불교국에서 그 짝



을 찾기 어려운 東方佛敎史上 第一指를 꼽게 되는 大宗匠이라 하겠다.

元曉는 대·소승 모든 敎義에 대한 갈등과 분쟁을 하나로 會通하려던 敎학적 通佛敎의 건설자인데 普照는 한 걸음 나아가서 印度의 불교와 支那의 祖道, 다시 말하면 이론과 실천, 곧 知와 行이 일치한 가장 합리적이고 보편타당한 획기적인 지도체계를 정립하였던 것이다. 그 후, 형식적이 아니라 內實的으로 通佛敎의 사상체계와 지도이념이 불교의 주체성이 되어 실제로 敎계를 지배해 왔지만 형태상으로는 五敎九山이라는 禪·敎 各宗派가 分立되었다.

그런데 조선 초기 太宗 6년에 종전의 11宗을 7宗으로 통합하고 世宗 6년에 그 7宗은 다시 禪·敎 兩宗으로 폐합되었으며 成宗·燕山·中宗대에 兩宗마저 중단되었다가 明宗 6년에 부활되어 兩宗判事를 두어 宗政을 管轄하였는데 敎宗에 특출한 인물이 없으므로 淸虛大師가 兩宗判事를 겸임한 이후, 敎宗은 선종에 통합되어 國法上 兩宗 名義만 있을 뿐 실은 曹溪單一宗〔從前, 禪은 曹溪, 敎는 華嚴으로 別稱해 왔음〕으로서 羅·麗以來 모든 禪·敎宗派가 마침내 하나로 통일되었다.

다시 말하면 元曉는 모든 敎義·淨論에 대한 이론적 통불교의 창도자였고 普照는 禪敎一元, 知行一致의 이념적, 실제적인 通佛敎의 建設자였는데 淸虛는 실질적으로 禪·敎 兩宗을 統合하여 禪敎相資, 捨敎入禪의인 通佛敎의 具現者였다.

그러므로 결론적으로 “印度의 源泉의 佛敎, 支那의 分派의 佛敎에 대하여 한국은 會通佛敎를 具現하였다”라고 정의한다.

다시 요약하면 그 通佛敎 具現의 과정에 있어서 元曉는 緒論的, 普照는 本論的, 淸虛는 結論的인 역할을 담당했다고 하겠다.

그리고 현 한국불교는 보조 이후 조선 5백년을 거쳐 오늘에 이르기까지 일관된 지도이념으로 “學者는 먼저 如實言敎로써 不變·隨緣 二義가 自心の 性相이요, 頓悟·漸修 兩門이 이 自自行의 始終임을 분명히 가려낸 뒤에 敎意〔이론과 知解〕를 놓아 버리고 다만 自心の 現前一念을 가지고 禪旨를 參詳하면 반드시 所得이 있으리니 이른바 出身活路〔安心立命處〕이다.”라 한 것은 普照가 『法集別行錄節要併入私記』에서 정립한 지도이념인데 조선불교 재건의 중흥조인 淸虛는 그의 著 『禪家龜鑑』에서 그 이념을 재천명하여 敎단

의 귀감을 삼아 왔으며, 겸하여 普照以來 曹溪宗의 지침서로 제정된 『禪源集都序』, 『別行錄節要』, 『大慧書狀』을 필수교과서로 하여 오늘에 까지 傳承해 왔다. (麗末에 元에서 傳來한 高峰禪要를 습하여 四集이라 함. 碧松禪師도 普照法系로서 都序, 節要, 書狀을 그 지침서로 하였음.)

그러므로 普照는 흘러간 歷史의 인물이 아니라 오늘까지의 한국 전통불교에 그 血脈과 얼이 그대로 살아 숨쉬고 있다는 것을 먼저 한 마디하고 그의 저술을 통해 본 사상개요와 書誌學的 高찰을 논술하기로 한다.

## 2. 普照의 찬술에서 본 사상개요

보조국사는 하나의 학자도 아니요, 저술가도 아니며 불교적 대사가요, 지행이 일치한 行履를 통하여 종교적 인격을 완성한 大宗匠이요, 導師이다.

그가 당시의 역사적 風土안에서 새로운 시대적 사명의 自覺者로서 들고 일어난 旗幟는

첫째, 극도로 俗化된 護國, 祈福의 미신 불교, 우상불교에서 현실적 安心立命과 구세제중의 임무를 다할 수 있는 正法佛敎의 建立.

둘째, 名利의 道具化, 偷生의 巢窟化되어 극히 타락한 형식불교에서 진실한 출세(出世)의 도(道)를 밟아 성불도생(成佛度生)의 사명을 수행할 修道佛敎의 건립.

셋째, 퇴폐하고 변질된 궁정불교, 도시불교에서 참신한 생명있는 平民佛敎, 山林佛敎의 建立.

이러한 시대적 사명에서 불교의 역사적 方向을 轉換함과 同時에 진정한 불교의 '敎是'와 신행수증의 지도체계 정립의 과제에 心血을 경주하였던 것이다.

그것을 위하여 그에 필요한 찬술 몇 가지를 남겼던 것이다.

名 稱	卷數	著錄	年 代	存亡
勸修定慧結社文	1	著	33歲	存

修心訣	1	著	41歲以后로 추정	存
眞心直說	1	著	45歲(?)	存
法集別行錄節要併入私記	1	錄述	52歲	存
誠初心學人文	1	著	45歲(?)	存
華嚴論節要	3	節錄	50歲	存
圓頓成佛論	1	著	入寂后發見	存
看話決疑論	1	著	同前	存
念佛要門〔念佛因由經〕	1	著	未詳	存
法寶記壇經跋	1	撰		存
上堂錄	1	門人集	未詳	亡
法語歌頌	1	著	未詳	亡
臨終記	1	門人錄	入寂后	亡

이상과 같은 것인데 우선 그 著錄에 담겨 있는 사상개요를 일별하면

(1) 勸修定慧結社文

이 一文은 國師가 새로이 正法佛教, 修道佛教를 재건하기 위한 基本課業으로 同志를 모아 定慧結社를 한 宣言書이다. 正, 像, 末을 구분하는 시대는 변천이 있어도 心性과 道法은 변함이 없다. 다만 佛祖의 正法인 定慧를 雙修하면 다 成佛作祖한다고 唱言하였다.

(2) 修心訣

佛을 구하는 길은 그 마음을 닦는 데 있다. 마음이 불이니 다만 自心을 알면 恒河沙門 無量妙義를 구하지 않아도 얻게 된다. 心性이 無染하여 본래 圓成하였으니 다만 妄緣만 여의면 곧 如如佛이다. 그 本性을 깨닫고 그대로 보립하여 萬德을 圓成하는 頓悟, 漸修가 千聖의 通軌라는 大原則을 진제하고 [頓悟頓修가 된다면 좋겠지마는 역대로 頓悟하면서 煩惱習氣가 頓盡하고 萬德妙用이 圓成하여 究竟成佛했다는 祖師가 없기 때문이다.] 定慧雙修의 구체적 方法을 詳述했다.

(3) 眞心直說

佛敎는 心本主義이니 八萬法門이 心의 一字에 귀착된다는 宣言과 같이 이 一書는 八萬法藏의 진수를 집약하여 十五章으로 나누어 그 精華를 結晶했다. 특히 支那에서 전개한 祖師禪의 最上, 最

妙의 方便으로서 禪法에 있어서 佛祖의 心髓인 것이다.

#### (4) 法集別行錄節要併入私記

本書는 국사의 만년의 作으로 圭峰宗密이 北宗, 牛頭宗, 洪洲宗, 荷澤宗 四家の 禪旨를 요약하여 別行시킨 것인데 그것을 節取하면서(神會는 荷澤神會가 아닌 淨衆神會임이 近年에 밝혀짐.)

“佛을 배우는 자 먼저 佛祖의 如實言教에 依하여 진정한 知見을 결탁하여 法에 있어서 不變, 隨緣 二義가 一藏經論의 旨歸요, 人에 있어서 頓悟·漸修 兩門이 一切賢聖의 軌轍임을 了知한 뒤에 그 教義를 놓아 버리고 다만 一心의 現前一念을 가지고 禪旨를 參究하면 반드시 出身活路가 있으리라”한 것이 그 요지인데, 이것은 資教明宗, 捨教入禪의 要訣이다. 또한 定慧圓修, 頓悟漸修를 그 원칙으로 하였다.

다음에 理路(思惟, 教義) 語路(理論)의 知解에 걸린 者를 위하여 宋, 大慧宗杲 禪師의 公案參究法을 응용하여 그 公案 위에 一念을 集中하여 그 疑團을 타파하므로써 자기의 본래면목을 體達하는 看話禪法을 제시했다. 국사가 최초로 이 禪法을 도입한 뒤 오늘에 이르기까지 선원에서 이 법을 준행하고 있다.

『看話決疑論』이 바로 그 지침서인 것이다.

#### (5) 誠初心學人文

이것은 국사가 松廣寺에 移住하여 修禪社를 개설하면서 初心學人을 비롯한 寺社大衆의 日常生活과 수행에 관한 規範으로서 간단한 교훈과 儀軌를 제시한 것이다. 일종의 淸規이다.

#### (6) 華嚴論節要

국사는 일찌기 唐 李通玄 거사의 『華嚴新論』을 열람하다가 信心을 再發 圓頓觀門에 潛心하여 末學의 지침서로 삼으려 했는데 만년에 華嚴論 40권을 節要하여 圓頓教旨를 禪으로 會通하여 圓頓觀行의 지침서를 만든 것이다. 그 序文에서 “佛이 입으로 說한 것이 教가 되고 마음으로 傳한 것이 禪이 되었으니 佛祖의 心과 口가 둘이 아니다.”고 하여 당시 禪은 教外別傳이라 하고 禪教가 二元化되었던 것을 一元으로 會通하여 第一次 ‘禪教相資’ 第二次 ‘會教歸禪’ 第三次 ‘捨教入禪’의 지도체계를 세웠는데 이것은 바로 제2次 會教歸禪의 要諦를 천명한 것이다.

#### (7) 圓頓成佛論

이 一書는 通玄居士의 華嚴論旨에 의하여 凡夫日用分別心이 바로 諸佛의 根本不動智임을 直觀하여 頓悟하고 그 根本智에 依하여 普賢의 行海를 圓修하며 善財와 같이 一生成佛하는 圓頓信解의 觀行法을 禪으로 會通하려는 會教歸禪의 특수한 지도이념인 것이다.

(8) 看話決疑論

宋, 大慧宗杲禪師가 제창한 公案參究法으로 庭前栢樹子 狗子 與佛性話 같은 것을 專心參究하여 一念疑注하므로 思量分別과 理論的 義理知解를 초월하여 그 話頭의 疑團이 打破되므로 自己의 本來面目을 實證하는 要諦를 지시한 것이니 곧 看話禪의 지침서이다.

(9) 念佛要門(一名:念佛因由經)

末世의 薄福鈍根者나 禪方便의 修行에 적응이 되지 못한 자를 위하여 가장 通俗的이고 편의한 念佛法으로써 禪의 三昧를 성취하는 十種念佛三昧門을 設定한 것이다.

(10) 法寶記壇經跋

“이것은 내가 평생 宗承하여 修學하던 龜鑑이다. 身心이 一如하여 전혀 生滅이 없다. 身은 無常하고 神性은 常이라는 見解는 祖師의 뜻이 아니다”라는 高次元의 禪旨를 천명했다.

(11) 上堂錄

이것이 국사의 正法眼藏이요, 心地法門이다. 그것이 亡失된 것은 國師의 法身慧命을 매몰시킨 것이다. 크나큰 손실인 것이다.

(12) 法語歌頌

이것은 自證自悟한 道樂의 경지에서 연출된 法의 소리, 無生의 音律이었을 것인데 遺失된 것이 큰 유감이다.

附 臨終記

임종기는 國師의 生涯에 대한 총결산일 것인데 유감스럽게도 망실되었다.

### 3. 書誌學的 考察

(1) 勸修定慧結社文

그 題號에 표시된 것과 같이 定慧雙修하기를 권하는 結社의 宣言文으로서 약 1만 字의 장편이다.

그 署記에는 “時 明昌元年 庚戌 季春 公山 隱居 牧牛子 知訥誌”라 하였고 다시 附記하기를,

“至 承安 五年 庚申 自公山 移社于江南 曹溪山 以隣有定慧寺 名稱混同故 受朝旨 改定慧社 爲修禪社 勸修文 既流布故 攸其舊名 影板印施耳”

이것이 이 결사문의 발표 및 간행의 내력이다. 또 국사의 비문에 “師 平生 所著 如 結社文, 上堂錄, 法語歌頌 一卷”<sup>1)</sup> 이라고 하였다.

明昌 元年 庚戌은 金國 章宗의 연대며 고려 明宗 20년(A.D 1190) 이니 국사의 33세 때였다.

결사문을 지어 결사한 동기는 국사가 25세 때에 上都 普濟禪寺 談禪法會(禪宗僧試會)에서 禪試에 합격한 뒤 同學 10여 인과 약속하기를 罷會後에 名利를 버리고 山林에 은둔하여 結社하고 定慧를 雙修하자고 盟約한 바 그 뒤 국사는 自己 수련과 正法佛敎, 修道佛敎 재건을 위한 준비작업으로 醴泉 下柯山 普門寺에서 대장경을 열람하면서 修行中 전날 盟員 得才禪伯이 公山 居祖寺에 住하면서 結社하기를 再三 간청하므로 이 해에 缸禪子와 같이 居祖寺에 移居하면서 同願者를 招集하니 혹 죽고 혹 병들고 혹 명리의 길에 떨어지고 나머지 三·四輩와 같이 結社하면서 이 宣言文을 지어 발표한 것이다.<sup>3)</sup>

이 結社文은 「定慧雙修를 標幟로 새로운 正法, 修道佛敎 재건의 기초작업이다.

이 居祖寺에서 10년을 지낸 뒤에 社를 조계산 松廣寺로 옮기면

- 1) 佛日普照國師碑銘並序, 「朝鮮佛敎通史」下, 340面.
- 2) 定慧結社文 叙說에 歲在 壬寅正月 赴上都 普濟寺 談禪法會 一日 與同學十餘人 約曰罷會後 當捨名利 隱遁山林 結爲同社 常以習定均慧爲務 云云(回想社版, 吞虛譯本, 1面左).
- 3) 去 戊申年 早春 契內 才公 禪伯 得住居祖寺 不忘前願 將結定慧社 馳書于下柯山 普門蘭若 再三懇至…… 取是年春陽元節 與同行 缸禪者 移棲是寺 招集昔時 同願者 或亡或病 或求名利而未會 且 殘僧三·四輩 始啓法席 用酬曩願耳 云. 同上本, 35面 左.

서 이웃에 定慧寺가 있으므로 修禪社라 고치고 다시 印布하면서 定慧結社文 제목은 그대로 고치지 않았다는 것이다.

承安 5년은 고려 神宗 3년(1200)이다. 그 때에 재판한 것이다.

3次 改刊은 崇楨 八年 乙亥(1625) 龍藏寺에서 開刊한 것인데, 誠初心學人文과 合本한 것이며 跋文에 다음과 같이 기록되었다.

“門人 璉禪客 一日告予曰 曹溪結社文 是我祖 牧牛和尚 誠心苦口 勸初機之樞要 而後學輩 多輕脫略 未嘗一經於目 良可嘆也……然 舊本 字行疎緩不便 於閱習 欲改書鏤板, 以廣流通 其可乎.

予曰 善 是吾志也, 因囑之, 幹其事 功其畢矣, 置于茲寺 以壽傳寫焉, 所冀 聖壽天長 隣兵自滅 清河相公 壽祿延洪 普及法界 迷倫同臻 覺地爾 歲次 壬子正月 月南社主 香比丘 大全誌”라 한 바 清河相公은 고려 高宗朝의 權臣 崔沆인데 壬子年은 高宗 39년(1252)으로서 國師入寂(1210)後 42년이니 그 때에 舊本의 字行이 疎緩(곧, 글자가 굵고 드문 것) 하므로 改書刻板했다는 것이다.

① 松廣寺板, 9行 17字. 四周單辺 32丁(國立圖書館 藏) 刊記 “萬曆 36年 戊申(1608) 6月 日. 順天 松廣寺 刊. 山人 學明 書”라 하다.

② 龍藏寺板, 9行 17字 四周單辺(三角山 僧伽寺 藏) 刊記 “崇楨 8年 乙亥(仁祖 13년 1635)” 誠初心學人文 合本.

③ 雲興寺板, 9行 18字 四周單辺(東大도서관 藏) 刊記 “康熙 20年(1681) 慶南 蔚山 雲興寺 刊.”

④ 奉印寺板. 9行 18字 四周單辺(연대 도서관 藏) 刊記 “咸豐 10年(1860) 天摩山 奉印寺 浮圖庵 藏板”에는 修禪結社文이라고 改題했다.

⑤ 『禪門撮要』 刊記. “上卷은 隆熙 元年(1907) 7月 日. 慶尚北道 清道郡 虎踞山 雲門寺 開刊 移鎮于南道 東萊府 金井山 梵魚寺 移板. 戒明啓文”이라 하고 下卷은 隆熙 2年 7月 日 慶尚南道 東萊府 金井山 梵魚寺 開刊이라 하였다. 結社文은 下卷에 收錄되었다. 그 뒤에 『禪門撮要』는 여러가지 板本이 刊行되었다.

⑥ 大正藏 續編 3052部에 收錄되었다.

⑦ 普照法語 合綴(1942) 漢岩禪師編 懸吐 李鍾郁 刊 活字本.

⑧ 同 國譯本, 1945년 李鍾郁 師 國譯 活字本.

- ⑨ 同國漢譯本, 1968년 吞虛和尚 國譯 回想社 刊.
- ⑩ 譯註講義「普照法語」(1979) 沈載烈 編 普成文仕社 發行.
- ⑪ 韓國佛教全書 第四冊 4·6배판 洋裝 東國大 佛教全書刊行會本. 여러 版本을 對照하여 校勘함.

## (2) 修心訣

修心訣은 5551字의 短篇으로서 國師의 本碑와 其他 문헌에 國師 作이라고 기록되지는 않았으며 高麗時代의 版本도 없다.

그러나 修心訣은 일찌기 中國에 流傳되어 大明三藏 聖教(北藏)의 敦字 卷8에 수록되었는데 그 藏板은 明 成祖 永樂 8년(1410)에 彫板한 것이다.

다음 徑山藏(1522~1572) 敦字와 大清三藏 聖教 藝字에 수록되었다.

이것은『修訂 中華大藏會編 31種 藏經目錄對照表』에 의한 것이고 그 藏은 우리나라에는 保存되지 않았으므로 刊記 등은 고찰할 수 없다. 그 제호와 찬자는『高麗普照禪師修心訣』高麗 知訥 撰이라고 하였다. 定慧雙修·頓悟漸修를 主旨로 한 것은 定慧結社文과 같은 內容이므로 普照著가 확실하다.

국내의 板本으로서 現在 最古의 것은 「牧牛子修心訣」1권, “成化 3년 丁亥 刊經都監 奉教彫刻”의 漢文國刊은 朝鮮 世祖 12년(1466)의 刊板이다. 現 국립도서관에 보존된 귀중본이다. 세조는 이조시대에 특히 好佛의 王으로 刊經都監을 두어 佛經을 번역, 또는 印出할 때에 간행한 것으로 北藏보다 57년 뒤이다.

다음은 「牧牛子修心訣」1卷(고려대학교 도서관 藏) 刊記에 “成化 十九年 癸卯 四月 日 固城地 碧雲寺 開版”이라 한 바 成化 19년은 成宗 14년(1484)으로서 간경도감版 보다 17년 뒤이다. 『禪宗唯心訣』을 合綴했다.

다음 『牧牛子 修心訣』 丕顯閣 訣 慧覺尊者 譯이라 하고 刊記에 “弘治 十三年 庚申 仲冬 慶尚道 陝川上 伽倻山 鳳棲寺 開版”이라 하고 宣德·灯谷·今 法聰 守眉等 20餘名의 列名이 있다.

原文을 한글로 懸吐하고 다음에 雙行으로 國譯했다. 그것을 경북 대학교에서 國語國文學 研究資料로 複寫頒布 했다. 또 “皖山正凝



禪師示衆蒙山法語, 『古潭和尚法語』, 『東山藏主送子行脚法語』가 부록되었다.

中國 石板本 『高麗國普照禪師修心訣』은 『眞心直說』과 『誠初心學人文』과 合編되었다. 10行 20字, 28.9×18.7 14丁. 國立 도서관藏 卷尾夾註에 “禹航居 嚴調御 嚴武順 嚴勅施, 刻此卷 釋淨禪對徐並書 鄒友刻 萬曆 壬寅 六月 徑山 寂照庵 刊”이라 한 바, 萬曆 壬寅 明 神宗 30년(1602)은 北藏本 보다 200년 뒤이다. 合編한 『眞心直說』의 重刊序에 成化 己丑(1469)은 萬曆 壬寅보다 133년 전이다. 또 『誠初心學人文』의 跋文에는 “正統 十二年 歲在 丁卯 臘月 八日 大天界 蒙堂比丘”라고 한 바 正統 十二年(明, 英宗 12년 11. 1447)은 成化 己丑 보다 13년 전이다.

그러면 『修心訣』 『眞心直說』 『誠初心學人文』은 본디 別行本이었는데 萬曆 壬寅에 合本한 것이라고 보겠다.

『高麗國普照禪師修心訣』 1卷 敦은 大明釋教彙目 41권에 수록되었다. 그것은 萬曆 年間(1572-1641)에 蘊空禪師가 南北藏에 依하여 門類를 나누어 要義를 제시한 것이다.

또 明 智旭法師가 편술한 『閱藏知津』 42권에 “高麗國普照禪師修心訣 一卷 敦,에 대하여 “直指心性 本來同佛 既悟心己 或習輕則用自性定慧門 或習重則用隨相對治門 皆與先修 後悟者 不同”이라고 그 요지를 표시했다. 本書는 明 永明王 永曆 8년(1654)에 편찬한 것이다.

또 國內에서는 嘉慶 己未(淸, 仁宗 4년 1799)刊本이 있는데 그것은 水觀居士 李忠翊(1744-1816)이 淸에 사신갔다가 普照著 『修心訣』 『眞心直說』 『誠初心學人文』을 合本한 것을 가져다가 松廣寺에서 開刊한 것이다.

기타, 大日本續藏 騰字(1880), 頻伽藏 騰字(1910-1912) 卍字續藏 甲乙編 18套 5冊 18(1902-1905) 등에 수록되어 있다.

그 刊行年代順으로는

- ① 北藏 敦字 卷8. 『高麗國普照禪師修心訣』 1卷(1410-1440)
- ② 刊經都監 奉教版 『牧牛子修心訣』 成化 2년(世祖 12년, 1466)
- ③ 碧雲寺 板 『牧牛子修心訣』 成化 19년(成宗 14년, 1489)
- ④ 鳳棲寺 板 『牧牛子修心訣』 弘治 13년(燕山君 6년, 1500)
- ⑤ 徑山藏 敦字 『修心訣』 高麗 知訥 撰(1522-1572년 間)

⑥ 明 寂照庵 刊『高麗普照禪師修心訣』1卷. 萬曆 壬寅(宣祖 35년 1602)

⑦ 『閱藏知津』42卷中 題號同前 1卷. 明 永明王 8년(孝宗 5년, 1654)

⑧ 明 千佛寺 刊『牧牛子修心訣』『眞心直說』『寶藏錄』合綴 康熙 己未(肅宗 5년, 1679)

⑨ 龍藏 芸字. 『高麗國普照禪師修心訣』(1728)

⑩ 松廣寺 板『眞心直說』, 『誠初心學人文』合本. 嘉慶 己未(正祖 23년, 1799)

⑪ 縮藏經 騰字(1880)

⑫ 甘露社編 『法海寶筏』合編. 『修心訣』『高麗普照說』光緒 癸未(1883)

⑬ 卍字 續藏(1902)

⑭ 頻伽藏 騰字(1910-1912)

⑮ 梵魚寺 刊『禪門撮要』合綴 『修心訣』

⑯ 月精寺 刊『普照法語』中『修心訣』合本(1937)

⑰ 吞虛 國漢譯本 『普照法語』中『修心訣』(1968)

⑱ 譯註講義 『普照法語』 普成文化社 刊(1979)

⑲ 韓國佛教全書 제4冊 東大 佛教全書刊行會 編

또 일본에서 『牧牛子修心訣』 普照禪師 慧覺尊者 述이라 하고 原文뒤에 和譯한 4·6배판 原文 20面과 譯文 30面으로 된 一書가 있다.

“昭和 九年 九月 一日 發行

編輯兼發行人：松島通雄

發行所：東京 世田谷口 上馬町 洗心書房,” 이라고 하고 序文에

“諸佛言宣 列祖葛藤 且道 爲甚麼 欲會証是道心也, 茲有慧覺者 所述 修心訣者 先哲尋牛捷徑而後覺修心要路也 吁 五千有余 卷篆文 一千七百則 公案 緣頓挫 十有余者乎(此句文義 未詳) 且 今世學道 循行數墨 逐句隨文 徒涉數千卷書 終勞而無功 所以 古之學者 爲己 今之學者 爲人也 若又除爲人之名開 取治己之實利 其除云 有他乎 淺香山下沙門 少螟序于 洛陽僑居”

제호와 서문에 혜각존자의 찬술이라고 한 바 世祖朝 『牧牛子修心訣』 丕顯閣 訣 慧覺尊者 譯의 혜각을 그 저자로 錯認한 것이다.

普照와 慧覺을 同一人으로 看做한 것이다.

여러 板本이 혹은 煉, 鍊, 惠, 慧, 知, 如, 充, 克 등의 異書가 있으나 그 文章에는 큰 變化가 없다. 그리고 그 찬술 年代에 있어서 國師가 41세 때에 智異山 上無住에서 비로소 宋 大慧宗杲의 語錄은 열람한 것인데 文中 “呆禪師云”이라 한 것으로 보아 41세 후의 撰이라고 推定된다.

### (3) 眞心直說

眞心直說은 7,128字의 一篇으로서 이 글도 高麗板本은 없고 修心訣과 함께 中國에 流傳하여 北藏 敦字卷과 徑山藏 敦字 龍藏 芸字에 수록되어 있다.

이것을 國內에서 처음 간행한 것은 『修心訣』항에서 소개한 바와 같이 嘉慶 己未(1799) 松廣寺에서 水觀居士가 淸國에 사신갔다가 저온 『修心訣』 『眞心直說』 『誠初心學人文』을 合本하여 發刊한 것이다. (동국대 도서관 藏)

水觀居士 李忠翊의 跋文에

“普照國師 爲曹溪山 修禪社 開山初祖 弘闡法寶 雨于震朝 其所詮著 悉而流通 而修心訣 眞心直說 二書 自燕都藏中 爲余所獲 而叢林無傳 爲鶴岩奇師 乃於法華彫板之次 請以刊之本社 茲豈非時有晦顯而然歟 卷末有淸學士明珠 印造大藏事 記在康熙己未…… 今日二書之 復行於東國也 明珠學士 亦當爲功德 無疑焉. 時 嘉慶己未 七月 日 水觀居士 李忠翊 識”

이 跋文에 의하면 진심직설과 수심결 二書를 이 충익이 元에 使臣갔다가 올 적에 가져왔는데 修心訣은 成化 2년 곧 세조 12년(1466)에 慧覺尊者의 譯本이 刊行되었으나 眞心直說은 이번에 처음으로 刊行되었다.

그 原本은 淸學士 明珠가 발원하고 藏經을 彫板할 때에 이것도 彫板한 것이다.

내가 국립도서관에서 古書를 검열할 때에 『高麗普照禪師修心訣』의 支那板(石板本)이 있었는데 萬曆 壬寅 寂照庵 刊이다. 이 本의 篇末에

“奉佛弟子 太學士 明珠室覺羅氏 謹發誠心 印造大藏經於千佛寺

…… 康熙 十八年 己未 臘月”

이것은 萬曆 壬寅 寂照庵 刊을 學士 明珠가 千佛寺에서 重刊 한 것이다. 그런데 그 책에 ‘水觀室庄’이라는 朱印이 있으니 바로 水觀居士가 北京에게 가져온 것이다. 또 圖書印에

“昭和十九年 九月十五日 朝鮮總督府 圖書館 登錄番號 22326 號”의 圖印이 찍혀 있었다. 그러면 水觀居士의 所藏本이 倭政 때에 總督府 도서관에 移藏되었다가 현재 국립도서관에 소장된 진귀한 古書이다. 그 跋文 끝에 空紙面에 毛筆로 기록하고 그 끝에 毛筆로 双行夾書하기를

“此跋 不入遺稿 道光 己酉冬 外孫 朴初壽 爲關東差官 偶於三陟道中 逢舊知識之遊僧寺者 借來印本〔真心直說〕 始知松廣刊板事”라고 하였다. 이것이 확실히 水觀居士가 가져온 原本임을 인정하게 된다. 이 板本은 唐紙로서 一面 10行 20字 『修心訣』 14張 『真心直說』 32張 『誠初心學人文』 2張 半이며 그 밖에 『皖山正凝禪師 示蒙山法語』『東山崇藏道子行脚法語』『蒙山和尚示衆語』 등이 附錄되었다.

修心訣은 敦八, 真心直說是 敦十이라고 기록되었다. 이 本의 重刻 『真心直說序』에 “成化 己丑 五月 端陽日 後學 文定 序”라 하였고 誠初心學人文의 跋文에 正統 十二年 歲在丁卯 臘月 八日 大天界 蒙堂比丘”라고 하였다.

成化 己丑(1469)은 北藏(1410-1440) 刻經後 30년이며 北藏 敦字의 覆刻이다. 正統 12년(1447) 蒙堂跋의 『誠初心學人文』은 成化 己丑보다 23년 전이다. 다 北藏에 藏된 뒤이다.

成化 己丑刊의 『真心直說』과 正統 丁卯의 初心文을 萬曆 壬寅~丙午(1602~1606)에 合本하여 刊行한 것을 康熙 己未(1679)에 學士 明珠의 妻 覺羅氏가 發願 重刊한 것이다.

『大明釋教彙目義門』 41권과 『閱藏知津』 42권에도 수록되어 있다. 知津에는 『真心直說』 1卷. 元. 曹溪山 老衲 知訥述 凡十五章 明 正信, 異名, 妙體, 妙用, 乃至 所往 以釋疑問 後 附 誠初心學人文…… 蒙山示衆 蒙堂跋”라고 한 바 北藏에 初心文, 正凝, 崇藏主 蒙山法語 등이 附錄되었던 것이다. 또 修心訣과 같이 縮藏 騰字 頻伽藏 騰字 卍藏 續甲 18등에 수록되었다. 또 國內 刊 『法海寶筏』 『禪門撮要』에 合編되었고 『普照法語』에 收錄되었다.

本書가 本國에서 간행되기 전에 중국에서 간행된 것은 高麗에서 普照入寂後 5, 6년에 거란, 몽고의 침략이 계속되었다. 더우기 武臣執權時代로서 그런 문화사업이 될 수 없었는데 다행히 그 저서가 元에 流入되어 流傳하여 온 것이 北藏에 편입되었던 것이다. 그 刊行年代 順으로 살펴본다.

- ① 北藏 敦字卷, 『高麗國普照禪師眞心直說』(1410-1440)
- ② 蒙堂跋, 單行本. 正統 12년(1447)
- ③ 重刊 『眞心直說』 成化 己丑(1469)
- ④ 徑山藏 高麗 知訥 撰(1522-1572)
- ⑤ 明 寂照庵 刊. 高麗國 普照禪師 撰 萬曆 壬寅(1602)
- ⑥ 明 千佛寺 板 『修心訣』 僧肇의 『寶藏錄』 合本 康熙 18년 己未(1677)
- ⑦ 松廣寺 刊 嘉慶 己未(1679)
- ⑧ 縮藏經 騰字(1880)
- ⑨ 甘露社編 『法海寶筏』 合編 光編 癸未(1883)
- ⑩ 卍字 續藏(1902)
- ⑪ 頻伽藏 騰字(1910-1912)
- ⑫ 梵魚寺刊 『禪門撮要』 合編 隆熙 2년(1908)
- ⑬ 大正藏 48卷(1928)
- ⑭ 月精寺刊 『普照法語』 合編(1933년) 漢岩禪師懸吐 李鍾郁 刊行.
- ⑮ 吞虛 國漢譯本(1973) 回想社 刊行
- ⑯ 沈載烈 居士 譯註議義 『普照法語』(1979) 보성문화사 간.  
그 주석서로서 대만 林秋梧 거사의 白話주해가 있고(1933년 刊) 日本 公田連太郎씨의 校註本이 刊行되어 있다(1936). 이와같이 외국에서도 이 글을 원용하고 있다.

#### (4) 法集別行錄節要併入私記

國師의 晩年作으로서 그 序說 벽두에 ‘牧牛子曰’ 이라 하였고 終尾에도 ‘牧牛子曰’ 이라 하였으며 終尾에는 “大安 元年 己巳 夏月 海東 曹溪山 牧牛子 知訥 私記”라고 署名하였다.

總 23, 140字(200字 원고 116매분)의 장편이니 국사의 찬술 중 가장 많은 분량이다.

이 一書는 국사가 唐 圭峰宗密(780~841)의 『法集別行錄』을 節要하고 그에 필요한 의견의 私記를 한 것이다. 그런데 法集別行錄이 현재 傳하지 않는다. 먼저 法集別行錄의 제호에 대하여 晦庵定慧(1685~1741)의 著 「法集別行錄私記解」에는

“法集者 例如 禪源集 後則 直纂諸家所述句偈 故 通學 能所詮曰 『禪源諸詮集』 今 但集四家所示之法, 故 只舉所詮曰 ‘法集’ 也. 故 錄文曰 北宗意 洪州意者 云云 法集別行者 通集諸宗之法 而別行荷澤之法 故云, 卜明深淺得失也”

라고 하여 『禪源諸詮集』이 禪門 諸家の 句偈를 찬술한 데 대하여 이것은 北宗, 洪州, 牛頭, 荷澤, 四家の 宗旨를 撮要하고 특히 荷澤의 法을 別行했기 때문에 『法集別行錄』이라 했다는 것이다.

蓮潭有一(1720-1799)은 『法集別行錄節要科目並入私記』에서

“法集別行者 四宗之法 集之而 荷澤宗 別行于世也 又 法者 不變 隨緣之法也 別行同前 盖洪州 神秀 但隨緣 牛頭 但不變 唯荷澤 具不變隨緣之法 故法行於世也 牧牛子 節其繁而取其要 又爲私記而釋之也.”

라고 하여 不變·隨緣의 法을 法集의 法이라고 해석한 것은 法集의 法의 本義가 아니라고 본다.

近年 한국불교계의 大學匠이었던 石顛漢永(1870-1958)과 震應和尚(1868-1942)은 宗密이 일찌기 『禪源諸詮集』 100권을 편집하고 그에 대하여 都序를 찬하여 禪教諸宗을 總判하고 이에 따른 北宗, 牛頭, 洪州, 荷澤 四宗의 法을 모아서 따로 세상에 行하므로 『法集別行錄』이라 하였다. 일본의 宇井伯壽는 宗密의 『中華傳心地禪門師資承襲圖』의 원문을 절요하고 私曰하고 註를 더 하고 뒤에 『牧牛子曰』하고 장문의 論을 더하여 그 拔出部分의 3배에 미쳤다. 그것은 普照國師가 宗密의 『사자승습도』의 어떤 부분을 拔出하여 『法集別行錄』이라 하고 또 私記했다고 하였으나 실은 그런 것이 아니다. 要是 石顛, 震應講伯의 說과 같이 『禪源諸詮集』 100권은 諸禪師의 句偈를 總集하여 一大禪藏을 만들고 여기에서는 따로 四家の 禪旨를 集約하여 別行한 것이라고 보는 것이 妥當하다.

宗密은 여기에서 北宗, 牛頭, 洪州〔馬祖〕 荷澤 四家の 禪旨를 비판하고 荷澤의 宗旨인 凡人の 心性에 煩惱가 本空하고 塵境이 本寂한데 그 空寂한 마음에 靈知가 不昧한 心性自体를 頓悟하고

그에 無念修, 無念修를 實修하여 功行을 圓成하는 頓悟漸修義를 申明하였다. 國師는 그 이론을 取하고 또

“學者는 佛祖의 如實言教에 依하여 眞正한 知見을 決擇하여 觀行의 龜鑑을 삼고 뒤에 그 教義를 放下하고 다만 自心의 現前一念을 가지고 禪旨를 參詳하면 出身活路〔安心立命處〕가 있으리라.” 하였고 또,

“만일 義理, 知解의 병에 걸리게 되면 本分宗師의 徑截門 語句로써 知見의 病을 소제하고 出身活路를 指示한다.”

하고 末後에 宋 大慧의 看話禪法으로 理路〔思惟〕 語路〔理論〕가 끊긴 參話方便을 提示하였다. 이것이 이 1書의 大義이다.

板本은 다음과 같다.

① 松廣寺板, 普照의 弟子 慧謹등이 開刊한 것. 成化 丙午 再刊誌에 의함.

② 松廣寺板, 四周單邊 9行 20字(국립도서관 藏) 成化 22年 丙午(成宗17. 1486).

“竊聞, 達磨來梁 顯彰禪法, 曹溪以後 宗習相乘 講者 偏彰漸義 禪者 偏彰頓義 禪講相嫌 故 我國 普照國師 欲解他縛 以如來三種教義 印禪宗三種法門 集目別行 以貽後學, 其弟子 慧謹 正宜等 募工彫板 自是以來 歲久字泯 學者 病焉. 大傑 幸得人身 獲聞法要 願以此法 欲廣將來… 故迺重鑲於諸梓上… 成化22年 丙午 孟夏 月 日大傑 謹誌.”

이것이 第二板인가 三板인가는 未詳하다. 국사의 직제자 慧謹이 간행한 것이 歲六字泯이라고 하였다.

③ 神光寺板, 四周單邊 9行 20字(국립도서관 藏) 刊記“隆慶 四年 庚午(조선 선조 3년, 1570) 황해도 해주 神光寺 刊.”

④ 月精寺板, 刊記“萬曆 六年(宣祖 11년, 1578) 江原道 五台山 月精寺 開刊.”

⑤ 神興寺板, 四周單邊 9行 20字(국립도서관 藏)“萬曆 己卯(宣祖 12年, 1579) 惟政校.”

⑥ 雲門寺板, 四周單邊 9行 20字(국립도서관 藏) 刊記“萬曆 十六年 戊子(宣祖 21年, 1588) 七月 慶尚道 清道地 雲門寺 開板.”

⑦ 能仁庵 刊 四周單邊 9行 19字(국립도서관 藏) 覺性(碧巖)校, 大禪師 善修(浮休) 道潛等 10餘名 記名. 刊記“萬曆 二十二年 甲

辰(宣祖 37年,1604) 春 智異山 能仁庵 開刊 鎮雙溪寺.”

⑧ 松廣寺板 四周單邊 9行 20字 75丁(東大도서관 藏) 刊記 “大明 萬曆 三十六年 戊申(宣祖 41년, 1608) 九月 日. 順川府 曹溪山 松廣 寺 重刊 刊主 湛玄.”

⑨ 龍腹寺板, 四周單邊 9行 19字(東大도서관) 刊記 “崇禎 元年 戊 辰(仁祖 6년, 1628) 朔寧 龍腹寺 開刊.”

⑩ 釋王寺板(東大도서관) 刊記 “崇禎 6年 癸酉(仁祖 11년, 1633) 五月 日. 咸鏡道 安邊地 雪峰山 釋王寺 開板.”

⑪ 龍藏寺板, 刊記 “崇禎 八年 乙亥(仁祖 13年, 1635) 四月 日. 全 羅道 泰仁地 雲住山 龍藏寺 開板. 刊主 逍遙太能. 化主 戒學 松廣 寺 覆刻刊.”

⑫ 普賢寺板, 刊記 “順治 四年(仁祖 25年, 1647) 七月 慶尚道 青 松地 普賢寺 開刊 刊主 性文, 松廣寺 覆刻刊.”

⑬ 普賢寺板, 刊記 “康熙 十九年 庚申(肅宗 6年, 1680) 五月 日. 妙 香山 普賢寺 開刊.”

⑭ 雲興寺板, 刊記 “康熙 二十年 辛酉(肅宗 47年, 1681) 五月 日. 慶尚道 蔚山 圓寂山 雲興寺 開刊”(板本, 現在 通度寺).

⑮ 澄光寺板, 刊記 “康熙 二十五年 丙寅(肅宗 12年, 1686) 四月 日. 全羅道 安樂 金華山 澄光寺 開刊.”

⑯ 鳳岩寺板, 刊記 “康熙 四十年 癸巳(肅宗 27年, 1701) 慶尚道 聞 慶地 曦陽山 鳳岩寺 開刊, 霜峰淨源分科 禮曹判書 西江跋 霜峰淨源 跋.”

⑰ 卍商會板, 10行 20字 141頁. 刊記 “檀紀 4290年(1957) 一月 安震湖編.”

⑱ 寶蓮閣板, 刊記 1968年 12月 鍾路 寶蓮閣 安震湖 編, 影印.

⑲ 大正藏 續編 3, 026部에 수록됨.

⑳ 譯註講義『普照法語』沈載烈, 보성문화사 발행 (1979) 合編.

㉑ 한국불교전서 제 4 책 수록, 東大 한국불교전서간행회 刊.

또, 그 주석서로서는 霜峰淨源(1672~1709)의 『節要併入私記分 科』 晦庵定慧(1685~1741)의 『法集別行錄節要私記解』(一名, 別行 錄私記畫足), 蓮潭有一(1720~1799)의 『法集別行錄私記科目並入私 記』 등이 있다.



### (5) 華嚴論節要

唐 李通玄 居士의 『華嚴新論』 40권을 節要하여 3卷을 만든 것이다. 그 序文에 ‘海東 曹溪山 沙門 知訥序’라 하였고, 第一卷 처음에 ‘論主 都序 海東 曹溪山 沙門 知訥錄’이라 하였고, 第二卷에서는 첫 장이 缺落되었고, 第三卷 첫 장에는 ‘長者 通玄述 海東 曹溪山 沙門 知訥錄’이라 하였고, 중간 및 권말에 ‘牧牛子曰’이라 하고 註說하였으며 刊記에는 “海東 曹溪山 修禪社 道人 冲湛 募工彫刻 印施無窮者.

同社道人 慧湛(諱의 誤가 아닌지?) 書 施主 社内 道靈”이라고 한 것 등은 普照國사가 熙宗 3年 正月에 刊行하기 위하여 序文을 쓴 것이라고 하겠다.

國사가 『華嚴論』을 節要한 인연은 25歲 時에 下柯山 普門寺에서 大藏經을 열람하다가 通玄居士의 『華嚴論』을 읽고 信心을 重發하여 圓頓觀門에 潛心해서 末學을 지도하려 하였다. 그런 인연에서 『華嚴論』을 節要하고 또 『圓頓成佛論』을 지어서 圓頓觀行門을 세웠던 것이다.

그러나 國사가 『華嚴論』을 절요했다는 것은 듣지도 못했고 文獻에 기록된 것도 없었다.

내가 벌써 46年前(1941)日本 大正大學 在學時 日本 最古의 도서관인 金澤文庫가 있다는 말을 듣고 그 곳에 한국 저술의 불교 문헌도 있지 않을까 하여 一日 同文庫를 찾아 도서목록을 열람하다가 『高麗知訥錄 華嚴論節要』 三卷을 발견하게 되었다.

그 原本을 찾아보니 그것은 編綴本이 아니고 두터운 楮紙 一枚를 半截하여 表裡 4面에다 글을 써서 1枚 4面씩인데 그것을 엮어서 3卷을 만든 것이 아니라 各紙가 別別하므로 3卷이 서로 混同되었다. (그 張數는 기록되어 있음) 그래서 『華嚴新論』 原文을 對照, 3日間 그 順序를 정리한 바 第一卷에 12, 36의 2枚, 第二卷에 1, 2, 7, 13의 4枚, 第三卷中, 37의 1枚가 落張되었다.

그것을 정리하여 보니 卷末에,

“永仁 三年 十二月 五日 再見了 佛家貧人 圓種.”이라 하였고 3卷末에,

“永仁三年十月十八日終當卷點畢佛子圓種反點了。”

라고 朱書했다. 永仁은 日本 伏見皇 年號로서 그 3년은 서기 1297년이니 國師가 이 節要의 刊行序를 쓴 熙宗 3年(1207)에 이르기 約 1세기 뒤이다. 그 節要는 그보다 몇해 전에 日本에 전한 것으로 보겠다.

1卷은 合 156面, 2卷은 144面, 3卷은 158面으로서 通玄의 『華嚴論』 40卷의 要旨를 발췌한 것이다.

이 화엄론절요는 보조국사의 사상과 조계종학에 매우 중요한 문헌이다.

그 때에는 지금과 같은 전자복사기가 없었으므로 이것을 筆寫하였고 그 낙장된 부분은 大正藏에 수록된 『華嚴論』을 대조하여 補入하였는데 그 분량이 낙장과 일치하지 않는 것도 있었다.

그리고 다시 一本을 淨書하여 松廣寺에 보냈다. 그것을 당시 京城帝大 佐藤泰舜 교수와 東大 趙明基 박사가 轉寫하였다. 그리고「高麗普照國師錄 華嚴論節要의 發見」이라는 글을 『佛教』誌 新39號(1942, 4月號)에 발표했다.

東京留學生 金知見 學友가 金澤文庫를 찾아 同書를 入手하여 그 뒤 1968년 4月 복사판으로 널리 배포하므로 학계에 공헌한 바가 크다.

3년전 동대 한국불교전서간행회에서는 「韓國佛教全書」 제 4冊에 수록하였다.

## (6) 圓頓成佛論

『圓頓成佛論』과 『看話決疑論』은 국사가 入寂한 뒤 弟子 慧謨이 國師의 篋箱中에서 발견했다고 한 바, 그 第一回 刊行의 跋文에,  
“噫, 近古以來 佛法衰廢之甚 或宗禪而斥教 或宗教而毀禪 不知禪是佛心 教是佛語 教爲禪網, 禪爲教網 遂乃禪教兩家 永作怨讐之見… 所以 先師哀之 乃著圓頓成佛論, 看話決疑論 遺著 在篋箱中 延乃得之… 洪州居士 李克材 施財刊板 印施無窮, 時 貞祐 三年(1215) 五月日 無衣子 慧謨 跋”

이 원고는 국사의 入寂後 그 유고를 발견 간행하였다고 하였다.

국사는 李通玄의 華嚴新論을 節要하여 講本을 만들고 또 이 論을

지어서 圓頓觀行門의 指針을 삼은 것이다. 이 논문이 국사의 入寂 후에 발견된 것이라 하여 국사의 저술이 아니라고 의심하는 사람이 있으나 그것은 부질없는 억측이다. 국사는 일찌기 화엄경과 通玄의 원돈교지에 잠심하여 末學을 지도하려 했다는 것은 그 本碑에 明記되었다. 그리고 『화엄론』을 절요하고 그 要旨를 集約하여 觀行의 指針을 삼은 것이다. 벽두에 ‘或問牧牛子曰’이라는 문답식으로 서술하여 나가며 初發心住에서 凡夫日常 無明分別心이 곧 諸佛不動智임을 頓悟하고 十信初位에 들어가서 任運히 萬行을 놓지 않고 바로 成佛位에 이르는 主旨를 定立한 것이다.

이 論이 국사의 自撰임은 추호의 의심할 바가 없다.

그 板本에 있어서,

① 松廣寺板 貞祐三年(1215) 慧謙이 논고를 발견하여 刊行한 것이나, 지금은 전하지 않음.

② 能仁庵板 萬曆三十二年甲辰(1604) 秋 能仁庵 刊 移鎮于雙溪寺(看話決疑論과 無衣子 揀病論 合本 36張).

이 版本에 貞祐3年 慧謙의 跋文과 太師 崔沆의 後誌가 附錄되었다. 곧 貞祐 刊의 覆刻이다. (국립도서관 藏).

③ 松廣寺板 萬曆三十六年(1608) 順天 松廣寺 刊(黑田書目).

④ 松和修曾板 萬曆四十四年丙辰(1616) 季冬 黃海道 松和修曾(留板) 看病論, 無衣子 揀病論과 合本했다. 黃海道 松和修曾 留板.

⑤ 板刻處 未詳. 刊記 없음. (국립도서관)

⑥ 天冠寺版 天啓二年(1627) 全羅道 長興 天冠寺 刊(서울대 도서관 藏).

⑦ 圓寂庵板, 刊記 없음.(연대도서관)

⑧ 국립도서관 藏 四周單邊 半郭 無界

⑨ 大正藏 續編 3, 023部 수록.

⑩ 月精寺 刊, 『普照法語』合綴(1942년) 江原道 五台山 月精寺 漢岩 禪師 懸吐 李鍾郁 刊行.

⑪ 法寶院 刊, 前記 『普照法語』를 吞虛 法師 國한역(1963년).

⑫ 보성문화사 간, 沈載烈 거사 國역(1979년)

⑬ 한국불교전서 제 4 책(1984년) 한국불교전서간행회 간.

## (7) 看話決疑論

前에 서술한 圓頓成佛論과 같이 국사 입적후 書篋에서 발견하여 제자 慧謙이 간행한 것으로서 ‘或問 牧牛子曰’의 형식으로 宋, 임제종 大慧宗杲禪師(1088~1163)가 제창한 看話禪의 취지를 천명한 것이다. 국사가 40세 때에 智異山 上無住庵에서 大慧의 어록을 열람하다가 證悟한 바 있어서 그 뒤에 曹溪山 修禪社를 열고 『大慧語錄』을 강설하였고, 그 뒤로 주로 看話方便으로 學徒를 지도하였는데 이 論은 바로 그 指針書로서 執筆한 것이나, 入寂 後에 발견되었던 것이다.

그 初刊은 貞祐 3年 刊行할 때에 慧謙이 쓴 跋文과 같다. 그 뒤 萬曆 三十二年 能仁庵 刊, 同 三十六年 松廣寺 刊. 其他 板本은 대개 『圓頓成佛論』과 合本된 것이다. 大正藏 續 3,204部에 수록되었다.

月精寺 刊, 『普照法語』 및 『禪門撮要』 合綴, 吞虛 國漢文譯, 沈載烈 國譯本도 위와 같다.

## (8) 誠初心學人文

誠初心學人文은 908字의 短篇으로서 署記에 “泰和 乙丑 冬日月海東 曹溪山 老衲 知訥誌”라 한 泰和 乙丑은 金 章宗 五年 高麗 熙宗 元年(1205)으로서 國師의 48세 때이며 曹溪山 修禪社의 시대이니 表題와 같이 初心行者의 心得書이며 그것은 僧堂生活의 清規이기도 하다.

그 版本은 일찌기 中國에 流轉되어 『眞心直說』과 같이 合綴되어 北藏의 敦字, 徑山藏 敦字, 龍藏 藝字, 頻伽藏 騰字에 수록되었다.

고려시대의 板本은 萬曆 壬寅(萬曆 30年, 1602) 明의 徑山 寂照庵 刊의 『修心訣』 『眞心直說』과 合本된 것은 跋文에 正統 十二年 歲在 丁卯 臘月 八日 大天界 蒙堂比丘.”라 한 바 그 내용은 『眞心直說』에 대한 것으로서 그 前부터 『眞心直說』과 合本된 것이다.

正統 十二年(明, 英宗 12年, 1447)의 간본은 萬曆 壬寅에 重刊한 것이다. 국내 판본은 隆慶 四年 庚午(宣祖 3年, 1570) 全羅道 康津 無爲寺 刊에는 元曉 撰의 『發心修行章』과 野雲比丘 撰 『自警文』과 아

올려 「皖山正凝禪師示蒙山法語」, 「蒙山和尚示衆」 등이 수록되었는데 다음 萬曆 7年(宣祖 12年, 1579) 神興寺 刊에는 發心文 自警文만 合本되었다.

다음 만력 22년(宣祖 27年, 1594) 甲午 九月 月精寺 刊은 無爲寺 刊을 重刊한 것인데, 蒙山法語 다음에 「無字十節目」을 加入하였다.

다음 光海 四年(1612) 松廣寺 刊과 同諺解本 6版本이 있으나 刊記는 없다. 또 崇禎 8年 乙亥(1635) 四月 全羅道 泰仁地 雲住山 龍藏寺 開刊에는 「定慧結社文」, 「禪家龜鑑」, 「高峰禪要」를 合本하였다.

또 李鍾郁 스님의 國譯本(1945) 耘虛和尚의 國역本(1968), 심재열 거사의 國역강의본이 있다. (1976) 其他 縮藏 騰字, 叢藏 續匣 15. 大正藏 48卷, 2019부에 수록되어 있다.

### (9) 念佛要門

일명 「念佛因由經」이라고 하는 바 1352字의 短篇이다. 이것은 松廣寺 林綺山 師의 所藏本이 있으며 국사의 전기에는 기록되어 있지 않다. 日本 小野玄妙氏의 所藏本이 있는데 「念佛要門」이라 題號하고 1. 念佛因由經 2. 修三密證念佛三昧門 3. 求生行門要出의 3부로 되었는데 「念佛因由經」의 題下에 ‘普照禪師說’이라 하였고, 그는 撰號가 없는 바 要는 「念佛要門」의 제호를 後人이 念佛因由經이라고 改題하고 ‘普照禪師說’이라 하고 他二部는 普照說 以外的 것을 附錄하였다. 그 第一部가 松廣寺 所藏과 같다.

그 내용은 末世鈍根障重의 衆芸를 벗고자 하거든 먼저 五停心觀을 닦아 五障을 여의고 五濁을 超越하여 九蓮臺에 오르고자 하면 모름지기 十種念佛三昧門을 修行하라. 十種은 戒身, 戒口, 戒意, 靜憶, 動憶, 語持, 默持, 觀想, 無心, 眞如의 念佛이 그것이다.

그 旨歸는 마침내 觀想, 無心, 眞如의 三昧를 성취하므로 無念의 念, 無思의 智로서 三心頓空, 一性不動, 圓覺大智 朗然獨存한 眞如三昧에 들어가서 阿彌陀의 當體에 冥合한다는 念佛禪旨를 서술한 것이다.

다음 『修三密證念佛三昧門』과 『求生行門要出』은 보조의 言敎가 아닌 것을 알 수 있다. 그것은 十種念佛三昧門과 그 취지가 크게 다르기 때문이다. 그러므로 本書 所持者인 小野玄妙는 그의 著 「불교

의 美術과 歷史』에서 남은 二門은 普照의 撰이 아닌 듯하다고 證言했다.

이 문헌의 전승은 不明한데 朝鮮 純祖 鏡岩應允(1743~1804)의 著인 『鏡岩集』 中에 「碧松社答淨土說」에,

“問曰 念佛門中 淨五念 通五障 清五濁 戒身·口·意·動·靜·語·默·寤寐然後 入於無心, 眞如三昧, 程節煩鎖 未得捷徑頓入 幸甚垂示.”

라고 한 것은 『念佛要門』의 내용을 말한 것이다. 이것은 『三門直指』의 念佛門을 가리킨 것으로 보겠다.

乾隆 34年 己丑(영조 45년, 1769)에 간행한 震虛捌開가 편찬한 『三門直指』는 念佛門·圓頓門·徑截門의 三門을 세우고 念佛門에는 『念佛因由經』云이라 하고, 이 『念佛要門』 전문을 移載하였다. 그 三門에서 普照의 遺文을 그 指針으로 한 것은 그 前부터 『念佛要門』이 보조의 찬으로 전해온 때문이라 보겠다.

日本 불교학자 忽滑谷快天의 著 『朝鮮禪教史』에도 「知訥의 禪學의 獨創, 條에 이 『念佛要門』의 전문을 轉載했다. 그 문장으로 보거나 末世衆生의 鈍根 多障者를 위하여 十種念佛方便으로 마침내 無心, 眞如三昧를 證得한 것은 當時의 末法念佛思想을 또한 禪門으로 歸依시키려는 普照는 이미 『定慧結社文』에서 그것을 시사하였던 것으로 보아서 그의 眞撰임을 의심하지 않는다.

이에 대하여 本人의 『高麗普照國師의 연구』에서 매우 자세히 論證하였으니 參考하기 바란다. 近年, 松廣寺 寶鼎和尚의 『念佛因由經』 註解가 있었다.

#### (10) 六祖壇經 跋文

국사가 25세 시에 僧試에 합격한 뒤 그것이 명리의 길이라 버리고 南下하여 昌平 淸源寺에서 曹溪大師의 壇經을 읽다가 眞如自性の 본 바탕이 萬像에 물들지 않고 항상 自在하다는 語句에 이르러서 自性の 實相을 體得한 바 있어서 壇經을 스승으로 한다고 하였다. 그러므로 국사와 壇經과의 인연은 매우 깊은 것이다. 泰和 7년 국사가 撰한 壇經 重刻 跋文에 국사의 증득한 경지를 如實히 제시함과 아울러 국사의 단경에 대한 觀點을 잘 엿볼 수 있다. 그 跋에,

“泰和 7年 社内 道人 湛默 持一卷文 到室中曰 近得法寶記壇經 將重刻之 以廣其傳 師其跋之 予 欣然對曰 此予平生宗承修學之龜鑑也 予其彫印流行 甚慨老病僧意 然此有一般疑焉 南陽 忠國師 謂禪客曰 我此間身心一如 心外無餘 所以 全不生滅 汝南方 身是無常 神性是常 所以平生半滅 半不生滅 又曰 吾比遊方 多見此類 近尤盛 把他壇經云 ‘是南方宗旨 添糊鄙談 削除聖意 惑亂後徒’ 至今 所得 非其添記 可免國師所訶, 然 細詳本文 亦有身生滅 心不生滅之義云云”

海東 曹溪山 修禪社 沙門 知訥跋이라 하였다. 이 跋文에 壇經의 매우 중요한 문제가 제시되었다. 그러므로 普照思想을 탐구하는 데 매우 중요한 자료가 되기 때문에 여기에서 논급한다.

泰和 7年은 金, 章宗代 (1207)로서 국사의 50세 때이다. 그러나 이 板本은 그 뒤에 高宗 四十四年(1257) 曹溪 五世 晦堂 곧 慈眞圓悟國師의 壇經重刊跋에,

“法寶記壇經 是曹溪六祖說 見性成佛 決定無疑法……普照祖翁 依此經 而自除眼看 云云.”

이것은 또한 普照跋의 『法寶記壇經』의 重刊이다. 다음 延祐丙辰 (元, 仁宗代 1316) 刊의 板本에 普照의 跋文이 附錄되었다. 그런데, 국사 당시의 板本과 高宗時 板本은 後世에 전하지 않고 延祐本이 후세에 傳하여 成化 15年 (1479)의 白雲山 屏鳳庵 刊은 延祐本의 重刊으로서 普照跋이 附錄되었다.

萬曆 二年 (1574) 知幻堂 無任行思 刊記에도 普照跋이 附錄되었다. 그 臺本은 拏雲長老가 唐本 『法寶壇經』을 傳受한 牧牛子의 跋文이 있었다고 하였다.

다음 康熙 42年 (1703)에 成化 15年 屏鳳庵 刊을 중간한 것이다. 그 뒤 光緒 9年 癸未 (1883) 龍溟沙彌 鳳樓跋의 重刊에도 普照跋文이 附錄되었다.

이상을 다시 요약하면,

- ① 泰和 7年 (1207) 松廣寺 刊
- ② 高宗 四十四年 (1257) 松廣寺 刊
- ③ 延祐 丙辰 (1316) 松廣寺 刊 (?)
- ④ 成化 15年 (1479) 屏鳳庵 刊
- ⑤ 萬曆 2年 (1574) 刊行地 未詳

⑥ 康熙四十二年(1703) 刊行

⑦ 光緒九年 癸未(1883) 刊行的 7本은 普照跋文이 附錄되었다. 以上の 第6本까지는 『法寶記壇經』이라 하여 宋 契崇編의 『法寶記壇經』이다. 그 뒤의 여러 刊本은 있으나 대개 宗寶改編本이다.

### (11) 上堂錄, 法語歌頌, 附 臨終記

普照의 本碑에 “平生所著에 結社文·上堂錄·法語·歌頌·各一卷이 있어서 宗旨를 발휘하니 다 불만한 것이 있다.”고 한 바 國師의 慧命과 正法眼藏은 실로 이 上堂錄·法語·歌頌에 있던 것이다.

『舊王宮圖書目錄』에 『高麗普照國師語錄』一卷이 기록되었으며 『東國文獻錄』에는 『牧牛子上堂錄』1권이 올라 있다. 그리고 『古鮮冊譜』에는 『普照國師語錄歌頌』1권이 『東國藝文誌』에는 『上堂錄』1권이 기록되었으니 그 文獻이 朝鮮시대에 전해 온 것을 알 수 있으며 지금도 어디에 감추어져 있는 것으로 생각되나 발견되지 않는 것이 매우 안타깝다.

退溪 李滉의 『遊小白山記』에 『牧牛子詩集』1권이 있다 하였고 『東國文獻錄』에도 기록되었다.

어디에서인가 이 『上堂錄』과 『法語歌頌』이 별을 보기를 기대한다. 그것이 바로 국사의 心臟이오, 전 살림살이이기 때문이다.

『임종기』는 本碑에 “國師가 임종시에 法床에 걸터 앉아서 隨問隨答하는데 言義가 자상하며 言辯이 無碍하였다. 갖추어『臨終記』와 같다.”고 하였다. 그때의 隨問隨答한 法語가 다 수록되었을 것인데 유실되었으니 매우 유감스럽다.

그것은 국사의 手記가 아니지만 國師의 生涯를 총결산한 주요한 기록이었던 것이다.

## 4. 맺는 말

이상과 같이 보조저술의 사상 개요와 그 서지학적 고찰을 살펴 보았다. 그에 대해서는 일찌기 『高麗普照國師의 研究』에서 사상연



구의 자료로서 그 저술을 서지학적으로 고찰한 바 그것은 너무나 상세하기 때문에 여기에서는 그것을 요약하고, 또 그 板本 및 註釋書 등을 補入한 것도 있다. 그 구체적인 것은 앞의 책, 곧 日本 國書刊行會에서 印出한 『한국불교의 연구—고려 보조국사를 中心으로 하여—』의 제 2장 사상의 연구, 1 자료에 대하여(同書 P.P.603-707)를 참조하기 바란다.

# 普照 關係 資料 目錄

## 凡 例

- i) 本 目錄은 普照 關係의 모든 문헌과 연구결과를 망라하고자 했다.
- ii) 現存하지 않는 자료는 언급하지 않는다.
- iii) 原典의 다양한 목판본에 대해서는 이 종의 박사의 「普照撰述의 思想概要와 書誌學的 考察」(本書 所收)에서 상세히 다루고 있으므로 참고하기 바란다.
- iv) 이 목록에서 누락된 문헌들은 앞으로 계속 보완·수정해 갈 것이다.

## 1. 原典

知訥：勸修定慧結社文

修心訣

眞心直說

誠初心學人文

法集別行錄節要併入私記

法寶記壇經跋

圓頓戒佛論

華嚴論節要

看話決疑論

念佛要門(?)

(念佛要門을 제외하고 모든 저술들이 동국대 刊 「한국불교전서」 제 4 책에 들어가 있으며 근래의 활자본은 제외하였다.)

金君綏：昇平府曹溪山修禪社佛日普照國師碑銘 并序

### 碑銘. 注. 疏. 記

晦庵定慧：法集別行錄私記解  
蓮潭有一：法集別行錄節要科目併入私記  
霜峰淨源：節要併入私記分科  
震虛捌關：三門直指

## 2. 翻譯

「誠初心學人文」(諺解本, 刊記缺)  
慧覺：「修心訣」(世祖大王 刊經都監, 諺解本)  
李鍾郁：「普照法語」(서울, 1948)  
吞虛：「普照法語」(서울, 법보원, 1964)  
동국역경원：「한국고승 3」(한글대장경 153)  
심재열：「普照法語」(보성문화사, 1979)  
法頂：「마음 닦는 법」(修心訣, 동국역경원, 「불교성전」所收)  
李箕永：眞心直說(현대불교신문)  
Robert Buswell：The Korean Approach to Zen(Hawaii 大, 1983)

## 3. 博士學位 論文

李鍾益：高麗普照國師의 研究(大正大, 1974)  
姜健基：Thomas Merton and Buddhism; A Comparative Study of the Spiritual Thought of Thomas Merton and that of National Teacher Bojo, (New York 大, 1979)  
沈在龍：The Philosophical Foundation of Korean Zen Buddhism; the integration of Son and Kyo by Chinul (Hawaii 大, 1979)  
吉熙星：Chinul, the founder of Korean Zen tradition. (Harvard 大, 1984)  
鏡日：普照禪旨研究(대만 文化大, 1985)  
權奇悰：高麗後期の 禪思想研究(동국대, 1987)

#### 4. 碩士學位 論文

- 李斗煥：普照國師 知訥의 佛教思想 研究 (동국대, 1974)  
朴相國：法集別行錄節要併入私記를 통해 본 普照의 禪思想 研究  
(동국대, 1976)  
최진석：知訥의 修行法과 精神治療와의 比較考察 (고려대, 1976)  
趙庸克：普照의 禪思想 研究 (원광대, 1982)  
金學奉：看話訣疑論 研究 (동국대, 1984)  
李曦載：普照知訥의 禪思想 研究 (고려대 교육대학원, 1984)  
李日宰(慈明)：普照知訥의 看話禪 研究 (동국대, 1985)

#### 5. 一般論文

- 姜健基：神秘 Paradox를 통하여 본 知訥의 空寂靈知心 (韓國佛敎學·제 7 집·한국불교학회, 1982)  
知訥禪의 性格과 意義 (사대논문집, 9 집, 전북대, 1983)  
知訥의 頓悟漸修說에 관한 考察 (普照國師 知訥의 思想, 대한 전통불교연구원, 1984)  
知訥의 頓悟漸修 思想 (인문논총 제 14 집·전북대, 1985)  
眞心과 하나님 (크리스찬아카데미, 1986)  
普照思想研究의 現況과 課題 (佛日會報, 1987. 4月)  
Prayer and the Cultivation of Mind; An Examination through the writings of Thomas Merton and Chinul. (Berkley 大, 1987. 8月)  
高翊晉：高麗佛敎思想의 護國的 展開 (불교학보 14 집, 동국대, 불교문화연구소)  
圓妙了世의 白蓮結社와 그 思想的 動機 (불교학보 15 집)  
普照禪의 定慧結社 (한국의 사상, 열음사)  
韓國佛敎哲學의 源流와 展開 (철학사상의 제문제, 4 집, 정신문화연구원, 1986)  
碧松智儼의 新資料와 法統問題 (불교학보 22 집)  
普照禪脈의 淨土思想受容 (불교학보 23 집)

- 高亨坤：海東 曹溪宗의 淵源 및 그 潮流 (학술원 논문집, 9~1집, 1970)
- 吉熙星：知訥의 心性論 (역사학보, 93집, 1982)  
頓悟漸修論의 基督敎의 理解 (서강대 종교신학연구소, 1986)  
A Christian Understanding of Zen; A Comparative Study of Chinul and Karl Barth on Salvation (Berkley 대, 1987)
- 金大鉉：普照知訥의 思想 研究 (원광대 논문집 제10집, 1976)
- 金映遂：五敎兩宗에 대하여 (진단학보 제8호, 진단학회, 1937)  
曹溪禪宗에 관하여 (진단학보 제9호)
- 金煥泰：高麗曹溪宗名考 (동국사상)  
朝鮮禪家의 法統考 (불교학보 22집)
- 金容太：普照國師 禪敎觀의 文學的 探索 (普照國師 知訥의 思想, 대한전통불교연구원, 1984)
- 金苧石：佛日普照國師 (불교학보 2집, 1964)  
普照國師의 華嚴觀 (현대불교 1, 3, 5호, 1959~1960)
- 金知見：高麗知訥의 壇經跋文について (印度學佛敎學研究 15권 1호, 동경·인도학불교학회, 昭和41)  
華嚴論節要について (上同, 16권 2호)  
圓頓成佛論について (上同, 17권 2호)  
知訥撰 圓頓成佛論 (普照國師 知訥의 思想)
- 金澤塘：高麗崔氏武人政權과 修禪社 (역사학연구 10집, 전남대학교 역사학회)
- 金恒培：普照國師의 定慧雙修에 관한 一考察 (釋林 제12집, 釋林會, 1978)
- 閔賢九：月南寺址 眞覺國師碑 陰記에 따른 一考察 (진단학보 제36집, 1973)
- 閔泳圭：知訥과 九山禪門 (普照國師 知訥의 思想)
- 朴相國：普照의 禪思想 研究 (논문집 6집, 동국대 대학원, 1976)  
法集別行錄節要併入私記에 대하여 (普照國師 知訥의 思想)
- 朴性培：悟의 문제 (동국사상 제2집, 동국대 불교대학, 1963)  
普照 (한국의 人間像, 제3권, 신구문화사, 1965)  
牧牛子의 悟와 修에 대하여 (한국사상 제6집, 1976)

- 知訥의 看話決疑論考(普照國師 知訥의 思想)
- 朴鍾鴻: 知訥의 思想(한국의 불교사상, 서문당)
- 法 頂: 한국불교 중흥조 普照(佛日會報, 1983. 5월)
- 宋錫球: 普照의 人間觀(국민대 논문집 제 9 집, 1975)  
 普照의 和思想(불교학보 제15집, 1978)  
 普照의 看話決疑論 小考(동국사상 제12집, 1979)
- 宋天恩: 知訥의 禪思想(승산기념논문집, 원광대, 1974)
- 沈在龍: 한국의 傳統的 禪(佛日會報, 18호)  
 The Structure of Faith and Practice in Hua-yen Buddhism(철학 제13집, 1979)  
 전통적 한국선의 맥락과 특질(월간 朝鮮 2권 2호, 1981)  
 曹溪宗風의 宣揚(월간 金剛, 1985. 11월호)  
 普照國師의 華嚴禪에 관하여(佛日會報, 1987. 8·9월)
- 安啓賢: 曹溪宗과 五教兩宗(한국사, 제7권, 국사편찬위원회, 1973)
- 吳光燦: 修禪社 成立의 背景について(印度學佛教學研究 27권 2호)
- 俞瑩淑: 崔氏武臣政權과 曹溪宗(白山學報 33집, 백산학회, 1986)
- 李箕永: 韓國의 思惟의 一傳統(한국 불교연구, 한국불교연구원, 1982)  
 知訥의 眞心(불교와 社會)
- 李光濬: 普照思想에 對한 心理學的 理解(普照國師 知訥의 思想)
- 李 萬: 談禪法會에 對한 考察(한국불교학 제10집, 1985)
- 李性徹: 韓國佛教의 法脈(海印叢林, 1976)  
 禪門正路(上同, 1981)
- 李英茂: 普照國師 知訥의 人物과 思想(인문과학논총 제9집, 건국대 인문과학연구소, 1976)
- 李在烈: 五教兩宗과 曹溪宗統에 관한 考察(불교사상 1, 3, 5, 6호, 불교사상사)
- 李鍾益: 普照國師의 禪教觀(불교학보, 1972)  
 公安·看話禪의 源流考(한국불교학 제 2 집, 1976)  
 曹溪宗重興論(보련각, 1976)  
 知訥의 華嚴思想(승산기념논문집, 원광대)  
 佛教의 心性說과 悟修頓漸論(道와 心間科學, 三一堂, 1981)  
 普照禪의 特殊性(普照國師 知訥의 思想)  
 韓國佛教諸宗派成立의 歷史的 考察(불교학보 16집)

- 韓國通佛教具現者 普照國師의 傳記와 思想概要(曉頂  
蔡洙翰 博士 華甲記念論文集)  
眞心直說에 대하여(佛日會報, 1987. 6~7月)  
普照禪과 華嚴(한국화엄사상연구, 동국대)
- 李智冠: 四集私記  
韓國佛教所依經典研究  
知訥의 定慧結社와 그 繼承(한국선사상 연구, 동국대 불교  
문화연구소, 1984)
- 李平來: 修禪社의 結成에 대하여(普照國師 知訥의 思想)
- 林錫珍: 松廣寺誌(佛日出版社)  
普照國師研究(불교, 101-103호)
- 林泳暢: 定慧結社文의 理論的 展開(普照國師 知訥의 思想)
- 張元圭: 曹溪宗의 成立과 發展에 대한 考察(불교학보 1집, 1963)
- 秦星圭: 高麗後期 修禪社의 結社運動(한국학보 36집, 일지사, 1984)
- 蔡尚植: 高麗後期 佛教史의 展開樣相과 그 傾向(역사교육, 역사  
교육연구회, 1984)  
: 高麗後期佛教史研究(서울대, 1987)
- 蔡楨洙: 韓國禪佛教의 形成過程에 있어서의 普照禪의 性格(동아  
논총 제 3집, 동아대, 1980)
- 崔東熙: 知訥의 哲學思想(普照國師 知訥의 思想)
- 崔柄憲: 金君綏撰 知訥碑文의 問題點(普照國師 知訥의 思想)  
太古普愚의 佛教史的 位置(韓國文化 7집, 서울대  
한국문화연구소, 1987)
- 卓萬植(度安): 高麗國普照國師知訥의 修心訣について(印度學  
佛教學研究 26권 1호, 昭和52)  
定慧結社と曹溪宗源流(上同, 27권 1호, 昭和53)  
高麗知訥禪師의 行蹟(上同, 29-2, 昭和56)  
牧牛子法語頌(釋林 제12집, 1978)
- 韓基斗: 曹溪禪의 信仰觀(한국종교 제4·5집, 원광대, 1975)  
高麗佛教의 結社運動(승산기념 논문집, 원광대)  
普照의 三種門에 대한 再考(원광대 논문집 제12집, 1978)  
知訥思想이 韓國佛敎에 미친 영향(普照國師 知訥의 思想)
- 許興植: 高麗初 佛教界의 動向(문학과 지성 제29호, 문학과 지성사,

- 1977)  
高麗中期 禪宗의 復興과 看話禪의 展開 (규장각  
서울대 도서관, 1982)  
高麗佛敎史研究 (일조각, 1986)

## 6. 外國人에 의한 研究

- 忽滑谷快矢：朝鮮禪敎史 (1930)  
鎌田武雄：華嚴思想에서 본 知訥의 禪 (佛日會報 15호)  
眞心直說의 思想史的 意義 (普照國師 知訥의 思想)  
佐藤達玄：知訥撰의 誠初心學人文 について (上同)  
木村清孝：華嚴論節要の研究 (上同)  
楊白衣：修心訣的先悟後修論 (上同)  
小島岱出：韓國佛敎における 華嚴思想의 展開 (「理想」,  
Robert Buswell : Chilnul's Systematization of Chinese  
meditative teachings in Korean Sōn Buddhism.  
(traditions of Meditation in Chinese Buddhism.  
Hawaii 大)



# 彙 報

## ・沿 革

- 1987年 2月 22日 普照思想研究院 創立
- 1987年 3月 14日 「普照全書」編輯委員會 發足
- 1987年 10月 23~24日 第1回 學術發表會 開催
- 1987年 11月 15日 「普照思想」創刊號 發行

## ・活動 内容

- 1987年 4月 企劃室에서 普照 著述 校閲
- 1987年 4月 25日 普照全書 編輯委員會 1次 校閲
- 1987年 5月 16日 普照全書 編輯委員會 2次 校閲
- 1987年 5月 23日 普照全書 編輯委員會 3次 校閲
- 1987年 6月 6日 普照全書 編輯委員會 4次 校閲
- 1987年 7月 17~18日 普照全書 編輯委員會 5次 校閲

## 普照思想研究院 발기취지문

한국불교 1600년의 역사에 수많은 인물이 배출되어 이 땅의 정신 문화를 주도해 왔지만, 그 중에도 고려의 보조국사 知訥이 차지한 비중은 신라의 元曉와 함께 거의 절대적이다. 보조스님의 가르침은 현재도 한국불교 곳곳에 깊이 스며있다. 기울어 가던 고려불교를 새롭게 일으키기 위해 定慧結社운동을 제창, 修禪社를 창설하여 불타 석가모니의 정법을 그 시대에 구현한 것도, 보조스님의 구도자적인 의지에서 비롯된 것이다.

보조스님의 頓悟漸修와 定慧雙修 및 眞心直說에 담긴 뛰어난 사상은 이제 불교계만의 관심사가 아니다. 그의 사상은 오히려 일반학계와 세계적인 사상계의 관심을 불러 일으켜 현재까지도 끊임없이 꾸준히 연구 발표되고 있는 실정이다.

일찌기 우리들은 제 것은 대수롭게 여기지 않고 남의 것만을 우려르는 자주성을 망각한 事大的인 경향 때문에 자기네 조상에 대한 학구적인 관심마저 결여되어있었다. 이런 사실을 후손인 우리는 부끄럽고 송구스럽게 생각한다. 오늘날 우리는 과학과 물질 만능의 그릇된 풍조 속에 인간의 眞心을 잃은 채 뒤바뀐 價値意識으로 큰 혼란을 일으키고 있다. 그러나 感覺的인 世俗의 가치만으로 眞正한 삶의 길을 이룰수 없다는 것은, 세계의 양심들이 인식을 같이하고 있다. 오늘의 종교가 당면한 과제가 바로 여기에 있다. 이런 역사적인 요구앞에 언제까지고 못난 후손으로 자처할 수가 없다.

普照思想을 잉태하고 공표하고 몸소 실천했던 根本道場인 僧寶의 가람 松廣寺에서 몇몇 후학들이 뜻을 같이하여, 때 늦은 감은 있지만 보조사상 연구원을 발족하게 된 것이다. 우리는 이 연구원을 통해서 보조사상을 오늘 이 땅에 새롭게 심으려고 한다. 普照스님의 가르침이 편협한 종교계에 머물지 않고 보편적인 인류의 사상으로 수용되고 있음을 상기하면서, 뜻있는 분들의 관심과 동참이 있기를 바란다.

## 발 기 인

廻光僧讚	조계총림 방장
法 頂	조계총림 수련원장
法 興	조계총림 유나(維那)
菩 成	조계총림 율주(律主)
玄 虎	송광사 주지
鏡 日	동국대학교 교수
李 鍾 益	전 동국대학교 교수
姜 健 基	전북대학교 교수
沈 在 龍	서울대학교 교수
吉 熙 星	서강대학교 교수
金 知 見	강원대학교 교수
崔 柄 憲	서울대학교 교수
韓 基 斗	원광대학교 교수
朴 性 焙	미국 뉴욕주립대학교 교수
ROBERT BUSWELL 미국 L.A가주대학교 교수	
(慧明法師)	

# 僧寶宗刹 松廣寺 曹溪叢林 附設 普照思想研究院 會則

第1條 (名稱) 本院은 普照思想研究院이라 稱한다.

第2條 (位置) 本院은 大韓佛敎 曹溪宗 僧寶宗刹 松廣寺 曹溪叢林 內에 두고 國內外에 分院을 둘 수 있다.

第3條 (目的) 本院은 佛祖의 慧命을 繼承宣揚하고 韓國佛敎의 中興祖人 佛日普照國師의 思想과 家風을 研究 啓發하여 精神文化暢達에 寄與하고 韓國佛敎의 中興으로 佛國土建設을 그 目的으로 한다.

第4條 (事業) 本院은 本院의 趣旨와 目的을 이루기 위하여 다음과 같은 事業을 한다.

1. 普照國師는 思想과 家風의 研究啓發 및 宣揚을 위한 일
2. 普照國師全書의 刊行과 研究論文集의 刊行 및 번역 學術發表 등을 위한 일
3. 佛祖의 正法을 宣揚하는 일
4. 其他 目的事業에 必要한 일

第5條 (會員) 本院의 會員은 本院의 趣旨와 目的事業에 贊同하여 入會한 者로서 研究委員과 研究會員으로 構成한다.

1. 研究委員은 學德이 높고 目的事業에 積極寄與하고자 하는 分으로 本院의 理事會에서 選任한다.
2. 研究會員은 本院의 目的事業에 贊同하여 精神文化暢達에 熱意가 있는 이로서 院長이 選任한다.

第6條 (任員) 本院은 다음의 任員을 둔다.

1. 理事會 : 松廣寺 住持와 本院의 院長을 포함한 理事 若干人(七人以上 十五人 以下)을 두어 理事會를 構成하여 本院의 運營과 後援을 管掌하고 理事長은 理事會에서 選任한다.

2. 顧問: 曹溪叢林 方丈을 포함한 德望이 높은 분으로 理事會에서 推戴한다.
3. 院長: 本院을 代表하고 業務를 總管하며 理事會에서 選任한다.
4. 室長: 本院의 圓滑한 目的事業을 爲한 研究室과 企劃室의 實務를 担当하며 院長이 選任하여 理事會의 認准을 받는다.
5. 幹事: 室長을 補佐하고 業務를 主管하며 院長이 임명한다.
6. 監事: 本院의 財産과 業務執行을 監査하며 監事 2人을 理事會에서 選任한다.

第7條 (任期) 本院의 任員의 任期는 四年으로 하되 重任할 수 있다.

第8條 (會議) 本院의 定期總會는 年 1회로 하고 臨時會議는 理事過半數의 兇議로 召集開催할 수 있다.

第9條 (財政運營) 本院의 運營基金은 基本財産과 普通財産으로 区分한다.

1. 基本財産의 基金은 銀行에 預置하며 그 元金은 絶對使用하지 않고 그 利息만을 利用한다.
2. 普通財産은 目的事業에 必要한 贊助와 誠金等 基本財産 以外の 것으로서 事業計劃과 業務執行에 따라 活用한다.

第10條 (附則) 1. 本院의 會則은 創立總會日인 佛紀2531年(1987年) 2月 22日부터 시행한다.

2. 本院의 運營에 關한 必要한 細則은 理事會의 決議로서 別定할 수 있다.
3. 本會則에 規定되어 있지 않은 事項은 通常慣例에 따른다.

## 普照思想研究院 任員 構成

顧問：退翁 性徹(曹溪宗 宗正)，廻光 僧讚(曹溪叢林 方丈)，  
凡下 智冠(東國大 總長)

理事長：玄 虎 (松廣寺 住持)

院長：法 頂 (松廣寺 修鍊院長)

理事：法 興 (松廣寺 維那)

苦 成 (松廣寺 律主)

趙 洪 植 (佛日會 會長)

金無上覺 (佛日獎學會 理事長)

常務理事：李 範 世 (佛日獎學會 常務理事)

監 事：玄 杲 (松廣寺 總務)

劉 如 眞 (佛日會 事務總長)

研究委員：鏡 日 (東大 教授)

李 鍾 益 (理事兼任，前 東大 教授)

金 知 見 (理事兼任，江原大 教授)

姜 健 基 (理事兼任，全北大 教授)

朴 性 培 (理事兼任，뉴욕주립대 教授)

金 煥 泰 (東大 教授)

高 翊 晋 (東大 教授)

韓 基 斗 (圓光大 教授)

權 奇 悰 (東大 教授)

崔 柄 憲 (서울大 教授)

沈 在 龍 (서울大 教授)

Robert Buswell (U. C. L. A. 教授)

朴 相 國 (文化財 委員)

企劃室長：頓 然 (松廣寺 스님)

企劃幹事：金 浩 星 (東大 大學院生)



馬克·菲舍爾 (Mark Fischer) 的《無名》(Untitled)

