



○ 廣遠庵의 洞景 概觀圖 ○



○ 慧謀스님아 禪門枯岫 을 眺望한 廣遠庵(지공 佛位)의 洞景 ○



眞覺國師 慧謨스님 眞影(松廣寺 國師殿 奉安).



眞覺國師 慧謨스님의 부도(圓照塔).

책머리에

“땅에 넘어진 자 땅을 딛고 일어나라. 마음이 어두워 중생된 자 마음을 깨달아 부처를 이루라”는 정혜결사 운동이 시작된 지 어언 800년!

그 기풍과 선사상을 계승한 제2세 ‘眞覺國師 慧謚禪師의 生涯와 思想’을 재조명하는 보조사상 학술회의가 그 분이 살다가신 僧寶의 대가람인 松廣寺에서 개최된 것을 기쁘게 생각합니다.

조계산 송광사는 1200여 년 전 慧璘禪師에 의해 창건되고 보조국사의 제1차 중창불사와 함께 정혜결사 운동의 근본도량으로 牧牛家風을 형성해 왔습니다. 그후 15국사를 위시하여 수많은 高僧碩德이 선풍을 계승하고 승보종찰로써 그 명맥을 이어왔습니다.

술한 병난과 화재로 천여 년 동안 홍망성쇠를 계속하다가 6.25동란으로 인해 도량의 중심부가 하루 아침에 잿더미로 변해버리고 만 참혹한 역사를 우리는 기억하고 있습니다.

전란 후 어려운 사회여건 속에서도 일곱번 째의 중창불사를 수행하였지만 아쉬움만이 남아있는 도량의 모습이었습니다. 1969년 봄부터 曉峰스님의 유촉과 九山스님의 원력으로 종합수도원인 조계총림이 개원되었습니다.

오랜만에 승보의 옛 도량에 새 기운이 다시 감돌기 시작했습니다.

禪院에서는 鐘聲소리가, 講院에서는 독경소리가, 念佛院에서는 목탁소리가 도량을 메아리쳤습니다. 그리고 律院에서는 청정한 僧風이 되살아

나기 시작하였습니다. 전국에서는 후원단체인 佛日會가 조직되고, 세계의 碧眼衲들이 모여와 함께 정진하는 불일국제선원이 개설되는가 하면 수련원과 불일장학회, 불일회보, 불일출판사 등을 운영하는 수행과 포교의 중심도량으로 발돋움하게 되었습니다.

그리고 시대의 요청에 부응하는 도량으로 면목을 한층 더 일신시키며 불교의 중흥을 통하여 제2의 정혜결사 운동을 위한 8차 중창불사도 원만히 회향하였습니다. 또 한편으로는 보조사상연구원을 설립하여 수차례의 국내외 학술회의를 개최하였습니다.

특히 이번에는 佛日 普照國師의 뛰어난 사상과 가풍을 오늘날에 다시 일깨우고 계승하기 위한 다짐으로 그의 제자였던 제2세 국사인 眞覺 慧謹禪師의 생애와 사상을 조명해 보는 여섯번 째의 학술회의를 개최하게 되었습니다.

이번 학술회의는 진각국사께서 禪門의 대표적인 저서인 《禪門拈頌》을 손수 결집한 송광사 廣遠庵이 새롭게 복원된 것을 기념하는 학술세미나이기 때문에 더욱 감회가 무량합니다.

廣遠庵은 6.25사변으로 인해 폐허가 되어 지금까지 빈터로 남아있던 것을 지난해부터 공사를 시작하여 다시 복원되었습니다.

曉峰老師의 忌日을 맞이하여 광원암의 중창불사 회향과 함께 개최되는 이번 학술회의가, 이 도량에서 선사상을 정립시킨 진각국사의 생애와

사상을 살펴보는 모임이기에 더욱 뜻깊은 일이라 아니할 수 없습니다.

다시 한번 이 세미나에 기꺼이 동참하여 주신 보조사상 연구위원들과 사부대중 여러분께 깊이 감사드리면서 이 인연공덕으로 모든 이웃들이 佛菩薩의 지혜와 자비의 구현자가 되시기를 三寶前에 발원하옵니다.

나무 마하반야바라밀.

불기 2537년(1993년) 10월

보조사상연구원 이사장 玄虎 합장

普照思想

제7집

목 차

- 책머리 / 3
- 慧謚의 看話禪思想 研究 / 權奇悰 · 11
 논평 / 강건기 · 38
- 《禪門拈頌》의 編纂에 따르는 慧謚禪의 意旨 / 한기두 · 45
- 無衣子の 詩文學 / 李鍾燦 · 77
 논평 / 홍기삼 · 38
- 慧謚 禪思想에 있어서 敎學이 차지하는 의미 / 김호성 · 101
 논평 / 길희성 · 132
- 《曹溪眞覺國師語錄》의 구성과 내용상 특성 / 李東坡 · 139
 논평 / 법산스님 · 169
- 眞覺慧謚, 修禪社, 崔氏武人政權 / 최병헌 · 173
 논평 / 민현구 · 202
- 학술회의 종합토론 / · 207

부록

1. 보조사상연구원 발기취지문 / 235
2. 보조사상연구원 회칙 / 238
3. 보조사상연구원 연혁 / 241
4. 《보조사상》 1집~6집 목차 / 246

* 眞覺國師 慧謙의 약력

年 度	事 蹟	備 考
1770(毅宗24)		武人亂 勃發
1170(明宗 8)	全南 和順에서 出生(俗名 : 崔寔, 字 : 永乙, 自號 : 無衣子, 諱 : 慧謙)	
1182(明宗12)	5세	知訥, 普濟寺 談禪法會 參席
1190(明宗20)	13세	東京(慶州)의 亂
1193(明宗23)	16세	雲門(淸道), 晉州 亂
1198(神宗 1)	21세	崔忠獻 執權
1200(神宗 3)	23세	知訥, 曹溪山 吉祥寺로 옮김
1201(神宗 4)	24세, 司馬試 合格	
1202(神宗 5)	25세, 母親 死亡	
1203(神宗 6)	26세, 知訥 門下로 入山 出家	
1205(熙宗 1)	28세, 光陽郡 億寶山 白雲庵에 계시던 知訥에게 「到白雲庵」 「億寶山詩」 지어 바침	吉祥寺再建 完了 10. 1일부터 120日間 慶讚法會
1208(熙宗 4)	31세, 知訥이 慧謙에게 師席을 繼承시키려고 하였으나, 이를 辭讓하고 智異山으로 隱居	
1210(熙宗 6)	33세, 入寂한 知訥을 이어 修禪社 2世로 任命됨	

1211(熙宗 7)	34세	崔忠憲 入宮時 僧徒와 俗人 10여명 襲擊
1215(高宗 2)	38세, 《狗子無佛性話揀病論》을 知訥의 《看話決疑論》《圓頓成佛論》과 合刊	
1216(高宗 3)	39세, 大禪師로 推戴하는 論 音이 내림	
1217(高宗 4)	40세	契丹 侵入時 僧徒從軍者들이 崔忠憲을 襲擊했으나 敗退, 800명 慘殺 崔怡 執權
1223(高宗10)	46세, 斷俗寺에서 曹溪山으로 돌아옴 <常住寶記> <寶鏡寺>	
1225(高宗12)	48세, 崔瑀에게서 金縷袈裟 받음	
1226(高宗13)	49세, 《禪門拈頌》30卷 刊行	
1231(高宗18)	54세, <中使孫元裔請鎮兵> 普門寺, 淸涼窟을 찾아가 知訥을 追慕함	蒙古의 來侵
1233(高宗20)	56세, 鎮兵法會 修禪社에서 머물며 病患	
1234(高宗21)	57세, 月燈寺에서 入寂 송광사 광원암에 사리탑(圓炤之塔) 건립	
1249(高宗36)		崔瑀의 執權末年
1250(高宗37)	月南寺에 碑가 세워짐 (李奎報 撰)	

慧謚의 看話禪思想 研究

— 知訥의 선사상과 比較하면서 —

· 발표자 : 權奇悰 / 동국대 교수

차례

- I. 序
- II. 慧謚과 知訥의 관계
- III. 知訥의 선사상과 慧謚
 - 1. 知訥의 선사상
 - 2. 知訥 思想의 體系性 問題
- IV. 慧謚의 著述과 선사상
 - 1. 慧謚의 저술
 - 2. 慧謚의 선사상
 - 1) 看話一門論
 - 2) 看話修行道
 - ① 信方便
 - ② 守默·義通의 警戒
 - ③ 實參實悟
- V. 結 論

慧謚의 看話禪思想 研究

—知訥의 선사상과 比較하면서—

權奇淙 / 동국대 교수

I. 序

高麗의 眞覺慧謚(1178~1234)은 普照知訥(1158~1210)의 뒤를 이은 傳法弟子요, 修禪社 第二世로서 看話禪을 大振했다는 것은 이미 주지의 사실들이다.¹⁾ 그러나 慧謚이 大振했다고 하는 看話禪思想이 과연 어떤 것인가는 밝혀진 바가 거의 없으며, 다만 慧謚은 《禪門拈頌》을 編撰했고 《狗子無佛性話揀病論》을 저술했으며, 그의 語錄의 내용이 看話禪을 宣揚했다는 측면에서만 고찰되어졌을 뿐, 慧謚의 看話禪思想에 대한 구체적인 연구는 극히 부분적인 한두 편의 논문에 불과하다.²⁾

그것은 그의 스승인 知訥의 그늘에 가려져 오직 知訥의 看話禪思想을

-
- 1) 高翊晉, 〈高麗佛敎思想의 護國的 展開〉(Ⅱ), 《佛敎學報》佛敎文化研究所刊 第14輯, p. 38, 41.
- 2) ① 高亨坤, 《禪의 世界》, p. 307(大學社, 1971) 〈海東曹溪宗에서의 存在現前—知訥과 慧謚의 禪旨를 中心으로—〉
 ② 拙稿, 〈看話禪과 ‘無字’ 公案考〉(東大大學院論文集 第20輯, 1981), p. 1.

繼承振作시키는 데 공헌했다고만 論及되어지고, 더 이상 慧謙自身에 대한 진실한 모습을 볼 수 없었던 것은 아닌가고 생각되기도 한다. 물론, 慧謙은 그의 저술경향이나 또한 論旨가 看話禪思想의 주장을 一貫하고 있음은 틀림 없는 사실이다.

그러나 그의 스승인 知訥과는 많은 점에서 사상적 입장을 달리하고 있으며, 이렇게 相異한 견해를 가지고 있으면서³⁾도 知訥의 사상적 입장을 否定·反對하려는 적극적인 의사나 표현은 거의 찾아볼 수 없으며, 다만 그 나름대로 자신의 禪思想만을 전개하고 있음을 알 수 있다.

이처럼 慧謙과 知訥의 사상적 관계는 不一致의 一流, 相異의 調和라고 이름할 수 있는 관계를 유지하면서도, 인간적 관계는 대단히 밀접하였다. 단순한 修禪社 第一世와 第二世의 關係나 傳法弟子라는 의례적이며, 형식적 관계를 넘어 知訥이 다하지 못한 일을 慧謙이 終結을 맺는 일종의 知訥思想의 結論的 역할을 담당하고 있음은 知訥과 慧謙의 禪思想을 論함에 있어서 주목하지 않을 수 없는 일이며, 本論文이 慧謙의 看話禪思想을 고찰코자함이 주된 취지이기는 하지만 知訥과의 관계 속에서 살피지 않을 수 없는 이유가 또한 여기에 있다.

이미 拙稿 〈看話禪과 無字 公案考〉에서 慧謙과 知訥의 관계에서 看話禪徑截門에 대한 의문을 제기한 바 있으나⁴⁾ 本論文에서는 역사적인 사실위에 사상적인 接近을 試圖하여 韓國看話禪思想의 淵源을 推究코자 하며, 아울러 知訥의 禪思想 一般을 慧謙의 禪思想과 비교해 보며, 慧謙의 주된 看話禪思想이 어떤 것인가를 究明코자 한다.

3) 慧謙의 禪思想에는 知訥의 頓悟漸修, 定慧雙修, 三種法門(惺寂等持·圓頓信解·看話徑截) 등 重要思想이 거론되지 않을 뿐만 아니라, 그 見解를 달리하고 있으며, 오직 看話一門만이 강조되고 있기 때문이다. 이러한 分析은 本文 參照.

4) 拙稿 〈看話禪과 ‘無字’ 公案考〉 p. 4.

II. 慧謹과 知訥의 관계

慧謹과 知訥의 관계는 時間的으로 그리 길지 않다. 慧謹의 出家가 高麗 神宗 5年 壬戌年(1202)⁵⁾이고, 知訥의 入寂은 熙宗 6年 庚午年(1210)이므로 最長의 時間으로 계산을 하더라도 8년 정도이다. 그러나 이 8년 간을 같은 處所에서 同居修行한 것은 결코 아니다. ‘乙丑年 가을, 普照國師께서 億寶山에 계실 때 慧謹은 禪者 몇 사람과 함께 찾아 뵈었다...’⁶⁾고 한 것으로 보아 乙丑年, 즉 1205年 이전에도 住處를 함께 한 것은 아니며, 1208年에도 智異山을 떠나 數年을 지냈다고 하였으니,⁷⁾ 慧謹이 知訥과의 時間적 유대 關係는 불과 수년에 불과할 뿐이다.

이러한 짧은 기간에 修禪社 第一世와 二世의 師資關係로 맺어진 것은 知訥이 慧謹의 悟處를 看得한데서 기인된 것이다. 眞覺의 碑銘에 의하면, 乙丑(1205)秋 이후 戊辰年(1208) 사이에 이미 相契가 있었던 것으로 알 수 있다.

乙丑秋 國師在億寶山 師與禪者數人 方往謁慈山上 距庵千餘步 遙聞國師在庵中 喚侍者聲作偈 其略云 呼兒響落松蘿霧 煮茗香傳石逕風 及祭禮與此話 國師領之 以手中扇授之 師呈偈曰 昔在師翁手裏 今來弟子掌中……⁸⁾

이라고 부채를 주고 받으면서 오고 간 偈頌이나, 大慧의 十種病에 대해 문답하는 가운데서,

5) 李奎報撰, 〈曹溪山第二世故斷俗寺住持修禪社主贈眞覺國師碑銘并序〉《眞覺國師語錄》第 98張後, ‘承安六年辛酉 擧司馬試……明年母卽世……師徑造參禮 請營齋薦母 因乞剃度 國師許之.’

6) 上揭書, 第 99張前 ‘乙丑秋 國師在億寶山 師與禪者數人方往謁…….’

7) 上揭書, 第 99張前~後. ‘泰和戊辰 欲命師嗣席 卽退安圭峰 師固辭遂去 智異山 絕迹滅影者數載.’

8) 上揭書, 第 99張前.

國師曰 三種病人向什麼處出氣 師以手打窓一下 國師呵呵大笑 及歸方丈 更密召與話 乃嘉曰 吾旣得汝 死無恨矣 汝當以佛法自任 不替本願也.⁹⁾

라고 한 것은 知訥의 心中에 이미 慧謹을 印可한 것이며, 修禪社 第二世의 책임자로 결심한 것이라고 보여진다. 특히 ‘吾旣得汝 死無恨矣’이라고 한 것은 모든 修禪社의 책임을 慧謹에게 넘기겠다는 강한 의지를 內包한 傳付家業的 표현이요, 단순한 悟證을 印可하는 修行點檢의 태도를 넘어선 發言으로 보여진다.

그러나 修行의 實際에 있어서 慧謹은 스승인 知訥에게서 무엇을 배웠는지, 또한 어떤 공안을 받았으며 어떻게 수행을 했는지는 기록으로 전하는 바가 없으며, 다만 泰和戊辰年(1208), 즉 知訥의 入寂 2年前에 闍席코자 했으나 慧謹이 극구 사양하여 智異山을 떠나 數年을 자취를 감추기까지 했었고,¹⁰⁾ 그후 大安 庚午年(1210), 즉 知訥의 入寂後 入院開堂했다.¹¹⁾ 이때의 入院開堂도 命을 받고 不得已하여 자리에 오른 것으로 ‘承勅繼住 師不獲已 入院開堂’이라고 그의 碑銘에 記載되었으므로, 이에 의하면 慧謹이 적극적인 자세로 修禪社 第二世를 추구했던 것은 절대로 아님을 알 수 있다.

따라서 이러한 몇가지 사례는 知訥과 慧謹의 관계에 있어서 慧謹의 接近度보다는 知訥側이 더 가까이 하고자 하였음을 알 수 있으며, 이는 제자가 스승을 구했다는 편보다 스승이 제자를 찾았으며, 또한 이 점은 慧謹에게는 남다른 長處가 있었음을 암시하기도 한다.

이상은 知訥의 생존시 慧謹과의 관계를, 주로 함께 한 기간과 法嗣의 측면에서 본 것이며, 修學과 修行의 方面에서는 二人의 관계를 特記할만

9) 上揭書, 第 99張前.

10) 上揭書, 第 99張前.

11) 上揭書, 第 99張前. ‘大安庚午 國師入寂 門徒聞于上 承勅繼住 師不獲已 入院開堂.’

한 현존자료를 발견할 수 없다.

그러나 知訥의 入寂後에 慧謹의 주선에 의해서 知訥의 碑가 건립되어 지고, 5年 후인 1215년에 그의 著述인 《圓頓成佛論》과 《看話決疑論》의 遺稿가 발견되어 慧謹의 《狗子無佛性話揀病論》과 함께 合刊本으로 出刊되었다.¹²⁾

이는 또한 慧謹과 知訥의 생존시 관계가 아닌 사후의 관계이기도 하며, 이 兩大遺稿는 知訥의 禪思想體系에 있어서 없어서는 안되는 結論的 저술이 된다. 따라서 최후의 저술이라고 할 수 있는 〈法集別行錄節要并 入私記〉에서도 論及치 못한 知訥의 禪思想體系가 이 遺稿를 통해서 성립되었으므로 知訥의 禪思想을 이해하는데 있어서 慧謹은 간과할 수 없는 존재가 된다.

그러므로 慧謹의 看話禪思想이 어떠한 것인가를 고찰하면서, 知訥의 선사상과 비추어 볼 필요를 느끼게 되는 것이며, 知訥의 저술을 二分하여 生存時의 出刊本과 遺稿本의 사상을 비교함으로써 더 명확한 知訥의 선사상과 慧謹의 선사상을 알 수 있을 것이다. 이는 知訥과 慧謹의 선사상을 이해하는 데 중요한 관건이 될 수도 있기 때문이다.

Ⅲ. 知訥의 선사상과 慧謹

知訥의 선사상에 대해서는 여러 학자들에 의해서 각각도로 연구된 바 있다. 물론 이같은 연구성과는 주로 知訥의 저술을 토대로 하여 얻어진 것이며, 또한 저술을 의지하지 않고, 그의 사상을 論한다는 것은 있을 수 없는 일이다.

12) 慧謹, 〈看話決疑論跋〉(《韓國佛教全書》東國大出版部, 1982), 第4册, p. 737.

‘所以先師哀之 乃著圓頓成佛論 看話決疑論 遺草在箱篋間 近乃得之 傳示大衆… 時貞祐三年 乙亥五月 日 無衣子 慧謹跋’(以下 韓佛全)

그러므로 知訥의 사상을 이해함에 있어서 知訥의 저술은 절대적인 자료가 될뿐 아니라, 자료의 잘못된 취급은 그의 사상을 誤認케 할 것이다. 前章에서 이미 언급한 바와 같이 知訥의 저술 중에는 그의 제자인 慧謙과 밀접한 관계를 가진 저술이 있고 순수한 知訥의 저술도 있다. 따라서 순전한 지눌의 저술을 통해서 본 知訥의 사상과 慧謙에 의해서 出刊된 遺稿에 의한 知訥의 사상을 區分하여 비교 고찰한다면, 또다른 사상적 경향을 발견할 수 있을 것이다.

1. 知訥의 선사상

知訥의 선사상을論한 대개의論文은 앞에서 살핀 바와 같은 자료의 구분을 하지 않고 그論旨가 전개되었다. 이러한 논문들의論旨에 의하면 知訥의 선사상은 다음과 같이 要約된다.¹³⁾

1) 頓悟漸修와 定慧雙修

- ① 頓悟漸修
- ② 定慧雙修

2) 三種法門

- ① 惺寂等持門
- ② 圓頓信解門
- ③ 徑截門(無心合道)

3) 禪教觀

- ① 禪教一元

이에 對한 구체적의 義趣는 이미 先學들에 의해서 연구발표된 바 있으며, 그 대개의論旨는 三種法門을 높이 평가했고, 이 중에서도 徑截門思想은 知訥의 선사상을 대표하는 法門으로 평가되었다.¹⁴⁾

13) ① 金苧石, <佛日普照國師>(佛教學報 第2輯, 1964), p. 3

② 李鍾益, <普照國師의 禪教觀>(佛教學報 第9輯, 1972), p. 67.

또한 知訥에게는 三轉機의 悟證을 구분하기도 하였으니, 第一轉機는 《六祖壇經》에서요, 第二轉機는 李通玄의 《華嚴論》에서이며, 第三轉機를 《大慧語錄》에 의해서라고 보았다.¹⁵⁾ 이러한 三轉機에 의해서 知訥은 自己修證과 利他行願의 지도체계를 정립하였는데, 이 第一轉機에 의해서 定慧結社를 이룩하였고, 定慧雙修와 惺寂等持의 일반적 修行門을 열었으며, 第二轉機에 의해서 《圓頓成佛論》을 지어 圓頓信解門을 세웠고, 第三轉機에 의해서 《看話決疑論》을 지어 徑截活句禪을 주장하였다¹⁶⁾고 하였으니, 이는 知訥의 수행과정이나 지도체계의 핵심적 기초를 《圓頓成佛論》과 《看話決疑論》에 두고 있음을 알 수 있다.

뿐만 아니라, 《定慧結社文》과 《修心訣》은 惺寂等持門(行)을 究明하였고, 《圓頓成佛論》은 圓頓信解門(信解)을 천명하였으며, 《看話決疑論》은 徑截直入門(證)을 舉論하였고, 《別行錄節要》는 이상의 三門을 通論한 것으로 보아야 한다¹⁷⁾는 견해, 역시 《圓頓成佛論》과 《看話決疑論》이 知訥 선사상의 기본이 되는 圓頓信解門과 徑截門의 所據論書라고 본 것이다.

그러나 《圓頓成佛論》에 의거한 圓頓信解門은 知訥의 선사상에 있어서 究竟의 法門이 되지 못하며 한걸음 더 나아가 徑截門에 이르러야 한다고 《看話決疑論》에서는 주장되고 있다.¹⁸⁾ 다시 말해서 頓悟漸修는 千聖의 軌轍이라고¹⁹⁾ 하면서도 이 頓悟漸修와 定慧雙修를 普照禪의 전체로 보지

14) 金苕石, 前揭書, p. 34.

15) 李鍾益, 前揭書, p. 80.

16) 上揭書, p. 81.

17) 金苕石, 前揭書, p. 10.

18) 《看話決疑論》, 韓佛全 第4冊, p. 736.

‘禪門徑截得入者 初無法義聞解當情 直以無滋味話頭 團提撕舉覺而已 故無語路義路 心識思唯之處 亦無見聞解行生等時分前後 忽然話頭 噴地一發則如前所論一心法界 洞然圓明故 與圓教觀行者 比於禪門一發者 教內教外 迥然不同故 時分遲速亦不同 居然可知矣 故云 教外別傳 迥出教乘 非淺識者 所能堪任’

19) 《修心訣》上揭書, p. 709.

않았고,²⁰⁾ 다시 華嚴思想에 입각한 圓頓信解門을 세웠으나 圓頓信解門도 語路·義路·聞解를 벗어나지 못한 것이라고 지적했으며²¹⁾ 또한 圓頓信解門은 ‘修行人, 自心の 無明·分別이 諸佛의 不動明智임을 信解한 후에 依性修禪하면 妙가 된다’²²⁾고 함으로써 修禪의 한 과정으로 파악되었다. 그러나 《華嚴論節要》에서는 ‘華嚴과 禪이 결코 다른 것이 아니라’²³⁾는 입장을 설명하고 있으나 결국은 圓頓信解까지도 하나의 방편으로 간주되었고, 《看話決疑論》에 의한 徑截門만이 禪의 본래 면목이며,²⁴⁾ 화엄의 圓頓觀의 解碍까지도 극복되어야만이 禪의 극치이다.²⁵⁾ 그러므로 《看話決疑論》에서는,

圓頓信解門에서 보면 十種知解病 역시 眞性緣起의 일환이므로 取捨가 없으나, 그러나 語路·義路·聞解思想이 있기 때문 初心學者가 信受奉持하지만, 만일 徑截門에 있어서는 語路·義路가 없으며, 聞解思想을 용납하지 않으므로 비록 法界의 無碍緣起의 도리마저 도리어 說解의 장애를 이룸이니, 만일 上根大機가 아니면, 어찌 능히 밝히며, 깨달겠는가. 그러므로 泛學輩는 도리어 의심과 비방을 하게 된다.²⁶⁾

고 하였다.

다음은 禪教一元에 대한 知訥의 사상으로 《華嚴論節要》의 서문에서,

20) 高翊晉, 前揭書. p.37

21) 《看話決疑論》註 18. 참조

22) 《圓頓成佛論》, 韓佛全 第4冊 p.724

‘今時修心人 先以自心日用無明分別之種 便爲諸佛不動智然後 依性修禪方爲妙爾.’

23) 〈華嚴論節要序〉上揭書 p. 768. ‘於是置卷長歎曰 世尊說之語口卽爲教祖師傳之於心卽爲禪 佛祖心口 必不相違 豈不可窮根源 而各安所習 妄興諍論 虛喪天日耶.’

24) 註 14, 參照.

25) 高翊晉, 前揭書, p.41.

26) 《看話決疑論》上揭書. p.p.732~733.

世尊說之於口 卽爲教 祖師傳之於心 卽爲禪 佛祖心口 必不相違 豈可不窮根源 而各安所習 妄興諍論 虛喪天日耶.²⁷⁾

라고 명백하게 밝힌 바 있다. 그러나 이러한 禪教一元的 원리는 우연히 깨닫게 된 것이 아니라 상당한 기간과 많은 노력을 통해서 깨닫게 되었음을 그의 《華嚴論節要序》를 통해서 잘 알 수 있다. 大定 乙巳秋(1185) 下柯山 普門寺에서 大藏經을 열람하면서 佛語가 心宗(禪宗)에 契合하는 것을 求하기 三年이나 되어서²⁸⁾ 《華嚴經》 出現品을 열람중에,

舉一塵 含大千經卷之喻 後合之 如來智慧 亦復如是 具足在於衆生身中 但諸凡愚 不知不覺.²⁹⁾

이라는 구절에 이르러 藏經을 머리에 이고 눈물을 흘렸다고(予頂戴經卷 不覺殞涕) 自述하고 있기 때문이다. 따라서 知訥의 사상적 체계의 근본은 禪教一元에 서서 禪教를 융합하므로, 서로가 이해하고 資助하는 데 있으나, 결국은 會教明宗이 그 근본임을 밝혔고 이러한 일반적 지도체계 위에 특수한 근기를 위하여 本分宗師의 出身活路로서 理路·語路·情識·思量을 뛰어난 教外別傳의 活句禪旨를 수립했다고 보았다.³⁰⁾

2. 知訥 思想의 體系性 문제

知訥의 禪思想에 대한 이같은 견해는 몇가지 의문점이 제기된다. 우선 논리적으로 前後가 모순되고 있으니, 그것은 禪教一元的 原理를 절실하

27) 註 23 참조

28) 〈華嚴論節要序〉 上揭書. p.767. ‘大定乙巳秋……予如隱居下柯山普門寺……退歸山中 坐閱大藏經 求佛語之契心 宗者 凡三周寒暑.’

29) 上揭書.

30) 李鍾益, 前揭書, 〈普照國師의 禪教觀〉 p. 87, 91.

게 추구하여 ‘舉一塵含大千經卷’에 이르러서 눈물을 흘릴 정도로 感激한 것과는 반대로 教外別傳의 徑截門을 究竟의 指向으로 삼고 있기 때문이다. 禪이 곧 教요, 教가 또한 禪이므로 佛祖心口 必不相違를 주장했으면서 어찌하여 教外別傳, 즉 教 밖에 별전의 禪이 있다고 할 수 있겠는가? 이것은 전후가 뜻이 통하지 않는 모순이 아닐 수 없다.

그러나 禪教一元을 주장한 《華嚴論節要序》와 教外別傳의 徑截門活句를 강조한 《看話決疑論》은 그 저술연대가 동일하지 않다. 비록 同一人의 사상이라 하더라도 사상의 推移와 발전은 가능한 것이므로, 앞의 사상이 수정되고 새로운 다른 사상으로 발전할 수도 있을 것이다.

그렇게 생각해 보아도 확연치 못한 것은 《華嚴論節要序》의 著述年代는 知訥의 50才時(丁卯正月八日, 1207)³¹⁾이며, 사상적 흐름으로 미루어 《看話決疑論》은 50才 이후의 저술이어야 옳을 것이다. 그러나 《看話決疑論》의 저술연대는 알 수 없고, 오직 제자 慧謙에 의하여 遺稿로 발견되어 1215년에 上梓된 것이며 知訥은 이에 앞서 이미 5年前인 1210년에 입적하였다. 그러므로 《看話決疑論》의 저술연대는 1207년 正月 이후 1210년 3월 20日 이전이 되어야 할 것이다. 그러나 이 期間中인 1209년(大安元年 乙巳 夏)에 《法集別行錄節要并私記》가 저술되었으니, 즉 知訥의 入寂 7·8個月 前이다. 따라서 이는 문헌을 통해서 알 수 있는 知訥의 최후 저술이 된다.

여기에서 知訥의 사상적 체계와 그의 저술을 연관해서 살핀다면, 《看話決疑論》은 또 《法集別行錄節要并私記》보다는 후기의 저술이라고 생각치 않을 수 없다. 만일 위의 가정을 받아들인다면 《看話決疑論》은 1209년 8월 이후 1210년 3월 이전의 저술이 될 것이다. 그러나 또한 《圓頓成佛論》의 저술연대가 未詳이며, 이는 사상체계상 《看話決疑論》이전의 저술이어야 할 것이므로, 앞에서 제기된 禪教一元과 教外別傳의

31) 〈華嚴論節要序〉

모순 속에 다시 遺稿의 저술자에 대한 진위의 문제가 제기된다.

知訥의 저술과 관계문헌을 저술연대별로 정리하면,

1190년(33 才時) 定慧結社文

1205년(48 才時) 誠初心學人文

眞心直說(?)

1207년(50 才時) 華嚴論節要

1209년(52 才時) 法集別行錄節要并私記

1210년(53 才時) 入寂

1211년 普照國師碑銘撰

1215년 看話決疑論 遺稿出刊
圓頓成佛論

위에서 《眞心直說》의 著述年代를 48才라 하고 의문부호를 붙인 것과 《看話決疑論》은 () 속에 末年作이라는 단서를 붙였으나³²⁾ 本論文에서는 확실한 저술연대를 알 수 없기에 《看話決疑論》의 확실한 출간년시인 1215년에 배당시켰다. 이상의 저술외에도 《上堂錄》·《法語歌頌》 등의 失傳分과 《念佛要門》 등 많은 知訥의 저술 및 관계문헌이 있지만³³⁾ 本論旨와는 깊은 관계가 없으므로 취급치 않았다.

이상의 지눌 저술과 그의 사상을 연결지어 살펴보면, 頓悟漸修와 定慧雙修, 惺寂等持, 禪教一元은 그의 생존시 저술에 의거한 것임이 틀림없으나, 三種法門中에서 《圓頓成佛論》에 의한 圓頓信解門과 《看話決疑論》에 의거한 徑截門 사상은 그의 생존시에 출간된 저술에 의해서는 설명되기 곤란한 점들이 많다. 물론 《法集別行錄節要并私記》에서 徑截門活句의 사상이 언급되고는 있지만, 知訥의 적극적인 의지가 아닌 인용으로서 표현되고 있을 뿐이다.³⁴⁾

32) 李鍾益, 前掲書, p.81.

33) ① 韓國佛教撰述文獻總錄, pp. 108~120.

② 金苒石, 前掲書, p.9.

34) 〈法集別行錄節要并私記〉, 韓佛全 第4冊, p.p. 764~765.

遺稿인 《看話決疑論》과 《圓頓成佛論》과 慧謚의 《拘子無佛性話揀病論》을 습기하면서 쓴 慧謚의 발문에 의하면 ‘원돈성불론과 간화결의론의 遺草가 상자 속에 있는 것을 近間에 찾았다’³⁵⁾ 고 하였으니, 이 跋文에서 近間이란 何時를 의미함인지는 알 수 없지만 知訥의 생존시에는 발견되지 않았음이 확실하다. 그렇다면, 三種法門中 圓頓信解門과 徑截門思想인 二種法門은 遺稿의 발견을 통해서, 그 이후에 완성된 법문이 될 것이며, 遺稿의 발견자인 慧謚과는 무관한 법문으로 생각할 수 없을 것이다. 더구나 三種法門이란 어휘가 知訥의 입적 후 慧謚의 주선에 의해³⁶⁾ 쓰여진 金君緩의 撰 〈普照國師碑銘〉에서 나타나고 있다는 사실³⁷⁾ 또한 간과할 수 없는 일이다.

더구나 慧謚의 발문에는,

噫 近古以來 佛法衰廢之甚 或宗禪而斥教 或崇教而毀禪 殊不知禪是佛心 教是佛語 教爲禪綱 禪爲教綱 遂乃禪教兩家 永作怨讐之見 法義二學 返爲 矛盾之宗 終不入於無諍門 履一實道 所以先師哀之 乃著圓頓成佛論看話決疑論 …³⁸⁾

라고 하였으니, 이는 《원돈성불론》과 《간화결의론》의 저술의도가 마치 禪教의 대립을 拂拭시키려는 데 있는 듯이 표현되고 있다. 그러나 엄밀한 의미에서 《간화결의론》은 禪教의 대립을 없애기 위한 내용이기보다는 오히려 教外別傳의 看話徑截門을 주장한 내용으로 教의 편에서 본다면 禪 우위가 강조된 것으로, 더욱 대립을 조장시키는 내용이 될 뿐,

35) 〈看話決疑論跋文〉註 12 참조.

36) 金石總覽 卷下, p.951. ‘師 沒之明年 嗣法沙門慧謚等 具師之行狀 以聞曰願賜所以示後世者上曰俞 乃命小臣 文其碑…….’

37) 上揭書, p. 950. ‘開門有三種 曰惺寂等持門 曰圓頓信解門 曰徑截門 依而修行.’

38) 〈看話決疑論跋文〉.

禪敎의 是非拂拭을 위해서 저술되었다고 생각되지 않는다.

그럼에도 불구하고 慧謹은 ‘法義二學 返爲矛盾之宗 終不入於無諍門履一實道’를 哀痛히 여겨 저술된 것이라고 하였으니, 이는 慧謹의 입장에서 知訥의 저술의도를 쓰는 데서 오는 觀點의 차이라고 생각하지 않을 수 없으며, 또한 이러한 모순은 知訥과 慧謹 사이에서 이루어진 저술이 지니고 있는 석연치 못한 점이기도 하다.

따라서 慧謹과 관계가 있는 知訥의 저술 즉, 《원돈성불론》·《간화결의론》·《보조국사비명》 등을 통해서 본 知訥의 사상과 순수한 知訥생존시의 저술에 의한 知訥思想 사이에는 많은 차이를 발견할 수 있다. 그렇다고 《원돈성불론》과 《간화결의론》이 知訥의 저술이 아닌, 慧謹의 저술이라고 단언할 수 있는 논거는 없지만 지눌사상 속의 慧謹的 요소라고는 추리할 수 있을 것이다.

그렇다면, 과연 慧謹의 선사상이 어떤 것인가를 고찰하고, 순수 지눌사상과 慧謹이 관계한 知訥의 저술을 통한 사상을 비교해 본다면 앞에서 언급된 모순점은 다소라도 해결되어질 수도 있을 것이다.

IV. 慧謹의 저술과 선사상

1. 慧謹의 저술

慧謹의 저술경향을 知訥과 비교해 본다면 완전히 다르다는 것을 알 수 있다. 우선 慧謹의 저술에는 知訥에서 볼 수 있는 節要類의 편찬이 없을 뿐 아니라 禪일변에 관한 撰述만이 있다. 1226년(貞祐 14年 丙戌)에 편찬된 《禪門拈頌》 30권과 함께 그 저술연대를 알 수 없는 《拘子無佛性話揀病論》과 《曹溪眞覺國師語錄》과 《無衣子詩集》³⁹⁾이 현존하고 있다.

이중 《禪門拈頌》은 무려 1125則의 古話を 採集하고 諸師의 拈頌을

이끌어 成錄한 것으로 30 권이나 되는 방대한 책이다.

후에 그의 제자로 알려진 覺雲은 다시 이 《拈頌》에서 要語를 뽑아 說話를 붙인 《禪門拈頌說話》 30 권을 저술하였으니, 현존하고 있다. 慧謙의 《禪門拈頌》은 《狗子無佛性話揀病論》과 함께 後代 韓國佛教 禪宗에 미친 영향이 대단히 컸다고 생각된다. 《拈頌》은 한국불교 교육의 教育過程中 隨意科에 포함되고 있음은 말할 것도 없거니와, 《拈頌》을 읽지 않는 禪師는 거의 없을 정도로 禪門必讀의 書로 유행했기 때문이다.

《狗子無佛性話揀病論》 또한 한국 선사상에 큰 변화를 가져다 주었으니, 그것은 곧 狗子無佛性話가 禪門 제1공안으로 대두되어, 공안하면 곧 狗子無佛性話인 것처럼 유행케 하는데 큰 작용을 하였다고 보여진다.⁴⁰⁾

비록 慧謙은 많은 저술을 남기지는 않았지만 그의 어록을 통해서 간화선 사상의 일관된 주장을 알 수 있으며, 이러한 慧謙의 저술과 간화선 사상은 知訥의 저술경향과는 서로 다른 점이 될 것이다.

2. 慧謙의 禪思想

1) 看話一門論

慧謙도 知訥과 같이⁴¹⁾ 수행의 要點은 일단 止와 觀, 定과 慧라고 보았으며, 諸法의 空함을 비추어 보는 것을 觀이라 하고, 모든 分別을 쉬는 것을 止라고 했다. 또 境界를 대해서 움직이지 않음[不動] 定이며, 性품을 보아 迷함이 없음을 慧라고 했다. 그러나 억지로 마음을 써서[用

39) 《無衣依子詩集》은 日本駒澤大學圖書館에서 發見된 筆寫本으로 編輯者나 編輯年代는 알 수 없다. 總 42張으로 權相老編, ‘曹溪眞覺國師語錄’의 附錄부분에도 이 詩集이 收錄되었고, 이 외에 〈常住寶記〉·〈圓覺經贊〉 등과 함께 元曉의 〈法華經宗要序〉(月坡本松廣寺板)를 끝에 실고 있다.

40) 拙稿, 前掲書, pp. 9~17.

41) 《定慧結社文》參照.

心] 止하러거나 觀하러는 것은 옳지 않으며, 또한 定慧에 있어서도 힘의 제지를 통해서 不動(定)한다거나, 不迷(慧)해서는 안된다. 그러나 자신이 수행의 得力과 不得力を 검토하여, 그 정도를 알 때에는 可하다. 그러나 이 外에 看話一門이 있으니, 이것이 가장 빠른 길이며[最爲徑截], 止觀·定慧도 모두 이 속에 포함된다고 했다.

修行之要 不出止觀定慧 照諸法空曰觀 息諸分別曰止 止者 悟妄而止 不在用心抑絕 觀者 見妄而悟 不在用心考察 對境不動是定 非力制之 見性不迷是慧 非力求之 雖然 自檢工夫得力不得力消息知時 乃可耳 此外 有看話一門 最爲徑截 止觀定慧 自然在其中。⁴²⁾

이는 看話一門에 止觀定慧가 다 포함되어 있다는 論旨일 뿐만 아니라, 定慧雙修의 구체적 방법을 제시한 것이다. 定慧雙修를 닦아야 한다고 하지만 수행의 실제에 있어서 과연 어떻게 닦는 것인지는 잘 명시된 바 없다. 그러나 앞에서 살핀 바와 같이 定慧雙修의 수행방법을 명백히 했다. 慧謹이 定慧雙修를 수행의 要로 본 것은 知訥과 동일한 견해이지만 止觀定慧가 看話一門에 포함된다고 함은 慧謹의 독특한 견해이며, 이에 의해 知訥의 定慧雙修는 慧謹의 看話一門에서 그 의미를 잃게 되고 오직 看話一門, 그 속에 定慧雙修는 용해되고 만다.

또한 慧謹은 禪教一元이나 禪教合一이 아닌 禪우위의 사상을 고취했다. 그가 비록 《看話決疑論》 발문에서,

‘殊不知禪是佛心 教是佛語 教爲禪綱 禪爲教綱….’라는 表現을 하고 있지만, 이 글은 知訥의 입장을 대변하는 말이며, 이 글은 그 내용 자체가 전후의 모순을 빚고 있으므로 표현대로 이해하기에는 다소의 문제가 있다고 前章에서 論及한 바 있다.

만일 이 발문의 내용을 그대로 받아들인다면 《圓頓成佛論》과 《看話

42) 《曹溪眞覺國師語錄》(韓佛全, 第6冊, p.40 孫侍郎求語, 以下 語錄).

決疑論》이 禪敎의 대립을 무마키 위한 논술이어야 할 것이나 사실은 그 내용이 禪敎合一과는 무관하기 때문이다.

실제로 慧謙을 전후한 시대에 있어서 불교계의 선교대립은 심했으며, 이 대립의 모순을 극복키 위한 知訥의 노력 또한 컸다는 것은 주지의 사실이다. 그러나 慧謙은 知訥과는 달리 한결같이 看話禪만을 주장했고, 禪門一邊의 저술과 法語를 說했을 뿐이다. 慧謙이 崔尙書 瑀에게 답하는 글에는,

夫敎外別傳直截根源一着子 只要當機賣脚面 言下便薦 豁然心開則 一大藏敎 盡是注脚 亦乃熱碗鳴聲 若於一言下不薦 更迴頭轉腦 舉目揚眉 擬議思量 開口動舌則 便是生死 根本也⁴³⁾

라고 함으로써, 禪敎合一과는 거리가 먼 敎外別傳이니, 一大藏敎가 다 注脚이며, 뜨거운 그릇이 쟁쟁 올리는 소리라고 혹평하면서 ‘直截根源一着子’를 내세웠다.

이러한 慧謙의 입장은 비단 禪과 敎라는 상대적 의미에서 敎를 배제시킬 뿐만 아니라 禪 안에서도 이론적인 禪論은 옳지 못한 것이라고 詰斥했다. 만약 수행자가 噴地一發하지 못하고 一大藏敎를 병에서 물 붓듯이 외운다거나 講經講論과 說禪說道를 통하여 많은 감명을 준다 해도 이것은 자기본분사에는 아무런 도움되는 일이 아니며, 또한 이는 義通禪이므로 삼가할 것을 주장하였다.⁴⁴⁾

또한 ‘堅拂拈槌 猶是醉中之作 論佛論祖 還他夢裡之談 去此二途’⁴⁵⁾라

43) 《語錄》. 上揭書, p.42.

44) 上揭書, p.30. 示中正上座, ‘……若向者裏 噴地一發 許備參學事畢 其或未然直饒誦得一大藏敎如瓶瀉水 有甚用處 假使講經講論 說禪說道 直得天花落地 群石點頭 也是咬蚤之義 於自己本分事上 了沒交涉 聽吾偈曰 莫學義通禪 義通非道眼 猶如水母兒 求食借蝦眼 ….’

45) 上揭書, p.8. 孤山庵慶讚.

고 함으로써, 言說로 論佛論祖하는 것이나 行爲로 堅拂拈槌하는 것조차 夢裡之談이요, 醉中之作이라 했으니, 오직 看話一門의 實修만이 요긴한 것으로 주장되었다. 또,

玄妙한 道는 意識을 통해서 찾으려고 하면, 이미 目前을 지나가 버린 것이니, 무엇을 可曰否할 것인가 라는 뜻으로, 두견새가 목에서 피가 나도록 운들 무슨 用處가 있으며, 차라리 입을 다물고 남은 봄을 지내는 것만 같지 못하다.⁴⁶⁾

고 비유로 설명하였으니, 慧謹의 선사상은 오직 看話一門에 입각하고 있음을 알 수 있다. 그러므로 이 看話禪思想은 知訥의 頓悟漸修·定慧雙修나 禪教一元의 사상과는 전혀 그 관점을 달리하고 있다.

慧謹이 宗敏上人에게 보내는 글에 의하면,

禪要經에 이르기를, 棄諸蓋菩薩이 부처님께 여쭙기를, ‘禪門의 秘要가 一門입니까, 多門입니까. 만약 多門이라면 法이 둘이요, 一門이라면 무량중생을 어떻게 수용할 수 있겠는가’고 물었다. 이 질문에 부처님께서 答하시기를, ‘이 禪要門은 一門도 多門도 아니다. 일체중생의 성품은 허공과 같다. 비록 허공과 같으나 그 각각의 身心이 다 禪門인데 그것을 닦지 않는구나. 그 이유는 息口不言하면 理에 冥合하니 口이 禪門이요, 眼分別을 攝하면 混合無異하여 眼이 禪門…乃至 身意도 또한 그는 의미와 같다.’⁴⁷⁾

라고 한 經文을 인용하고, 이어서 慧謹 자신의 견해를 다음과 같이 밝혔다.

46) 同揭書,

47) 上揭書, p.p.24~25. 示宗敏上人.

無衣子曰 此是釋迦老子 指出老婆禪底說話也 然若善得意則可 或若錯承此意 一向凝心斂念 攝事歸空 才有念起 旋旋破除 細想才生 即便還捺 冥冥漠漠 無覺無知則 便是魂不散底死人 落空亡底外道。⁴⁸⁾

라고 하였으니, 이 얼마나 명확한 看話一門에 대한 소신인가. 前述한 禪要經의 敎說은 釋迦 老子的 老婆心에서 온 話說이니 잘 이해하면 可 하지만, 잘못 이해한다면 魂이 나가지 않은 죽은 사람(살아 있어도 죽은 것과 다름없다는 뜻)이며, 外道에 떨어진다곤까지 하였다.

이어서 자신의 견해를 밝히기를 過去 智異山 上無住庵에서 지은 계송과 함께 歸宗禪師의 사례를 들었다.

山僧 往年 在智異山上無住庵 作坐禪偈曰 坐坐坐非坐 禪禪禪不禪 欲知坐禪旨 看取火中蓮 只此意也 若假寄名言 緩緩指陳則 不妨如此 若也當機直指則 遠之遠之 如有僧辭歸宗 宗云 往甚處去 僧云 諸方學五味禪去 宗云 諸方有五味禪 我者裏 只是一味禪 僧云 如何是一味禪 宗便打 僧云 會也會也 宗云 速道速道 僧擬開口 宗又打 黃蘗聞云 馬師門下 出八十四人 善知識 問着 介介 厠漉漉地 唯有歸宗 較些子 者箇便是本宗師 當機觀面 倒腸傾腸 徹因爲人底樣子也 宗敏道人 但依此參 若也於此不契則 更向十二時中四威儀內 看箇話頭 僧問趙州狗子還有佛性也無 …。⁴⁹⁾

위의 글에서 보는 바와 같이, 慧謚의 禪觀은 禪은 어쩔 수 없이 설명을 하지만 설명으로 밝혀지는 것이 아니며, 여러 가지 禪이란 있을 수 없는 것으로 看話一門만이 核心이며 절실히 요구되는 것임을 거듭 강조했다. 따라서 禪修行의 實際에 있어서도 이 看話禪에 의거하여 각종 수행방법이 전개되고 있다.

48) 同揭書, 示宗敏上人.

49) 上揭書, p.25.

2) 看話修行道

① 信方便

慧謙의 선수행이란 오직 看話禪修行을 의미한다. 따라서 看話禪修行道에는 看話參究만이 최선의 수행방법이다. 그러나 慧謙은 간화선 수행에 필요한 몇가지 방안과 주의해야 할 점들을 분명하게 밝혔으니, 먼저 葛學士 南城에게 한 法門에서,

一念의 淸淨한 믿음(信)을 일으키는 者는 百千無量恒河沙劫의 一切苦難을 뛰어넘어 惡趣에 태어나지도 않으며 未久에 곧 무상보리를 얻는다. 그러므로 了心은 無作하여 곧 業의 空함을 깨달을 때를 得道라고 이름하며, 道가 나타나면 지혜가 밝아지고 심지가 밝아질 때, 行住坐臥 四威儀가 자연히 自利利他的 行이 된다.

고 한 《仁王經》의 말씀을 인용하고는, 이러한 것도 看話 앞에서는 불필요한 것이니 버려야 한다고 하였다.⁵⁰⁾ 이것은 오직 淸淨信을 일으키는 것만으로 수행이 될 수 없다는 慧謙의 입장을 밝힌 적절한 예증이며, 看話가 수반되지 않는 信은 信의 의미를 잃은 것이며, 信은 반드시 看話와 연결되어야 함을 밝혔다.

‘依上古教 深信上聖下凡 同一眞心 同一正位 然後 看个話頭.’⁵¹⁾라고 함으로써, 信心은 看話의 方便이며 看話의 전제로서 요구된다. 〈按察使 中郎鮮大有請〉에는 ‘오직 信心만이 필요하며 별다른 方便은 없다.’⁵²⁾고 하였으며, 〈答鄭尙書邦甫〉에서는 ‘이 道를 배우고자 하면 信이 처음이 된다.’⁵³⁾고 하였다. 또 了然不了然을 澄思深思한 후에 見聞應緣處에서

50) 上揭書, p.37. 示葛學士 南城. ‘仁王經云 能起一念淸淨信者 是人超過百劫千劫……, 知是般事 拈放一邊 轉頭回來看个話頭…….’

51) 上揭書, p.35. 示善安道人.

52) 上揭書, p.8 ‘唯在信心 別無方便’.

53) 上揭書, p.45 ‘夫欲學此道 以信爲初’.

安排하지 말고 조작하지도 말며,思量·分別·計較하지도 말고, 태연하게 無住無依하며, 自肯自到하면 자연히 遍知가 應用되고 시방을 冥通하게 되니, 이것이 一切時에 있어서 心珠를 不昧케 하는 善巧方便이 된다. 그러나 이러한 深信의 善巧方便 외에 德山이 棒한 이유나 臨濟의 喝한 이유를 참구하면 반드시 一條活路가 있음을 알게 될 것이니 믿어달라고 하였다.⁵⁴⁾

이것은 知訥의 圓頓信解門이 慧謙에 있어서는 독립된 一法門이기보다는 반드시 看話의 대전제로서 취급되었으며, 看話가 따르지 않는 信解는 修行上 助道の 역할을 할 수 없는 것으로 간주했다. 그러므로 慧謙의 선수행은 看話一門의 實參實悟를 한결같이 강조하였고⁵⁵⁾ 信은 看話修行을 위한 방편이며 信 자체로서는 큰 의미를 갖지 못한다.

② 守默·義通의 警戒

守默之痴禪과 尋文之狂慧를 경계한 문구는 圭峯의 〈禪源諸詮集都序〉에서 언급되었고 知訥의 《定慧結社文》에도 인용되고 있다. 그러나 知訥의 논지는 守默은 教를 알지 못하는 禪者를 가리켰고, 尋文은 禪을 알지 못하는 教者를 뜻하며, 禪教의 편견을 없애고 禪教合一의 理論으로 守默痴禪과 尋文狂慧를 힐책했다.⁵⁶⁾

그러나 慧謙에 있어서는 공안을 갖지 않고 참구하는 것을 守默痴禪이라고 보았으며, 문자에만 끌려다니는 것은 尋文狂慧라 지적하고, 이 두 가지를 함께 배격했다.⁵⁷⁾ 따라서 慧謙이 본 守默·狂慧는 禪教의 관계이기보다는 默照禪과 義通禪을 가리킨 것이다. 설사 尋文之狂慧라는 문구는 禪을 모르는 教家를 지적한 것이라 하더라도 守默之痴禪은 教를 이

54) 上揭書, p.42 答襄陽公.

55) 上揭書, p.45. 答盧尙書.

56) 李鍾益, 〈普照의 禪教觀〉(佛教學報 第9輯), p.90.

57) 語錄, 韓佛全 第6冊 p.11. 太守侍郎請於法林寺. ‘悲夫 空守默之痴禪 磨顛作鏡 但尋文之狂慧 入海算沙 殊不知活脫真機 縱橫妙用’.

해하지 못하는 禪家를 가리킨 것으로 볼 수 없다.

왜냐하면 守默이 教에 대한 이해부족에서 오는 침묵이 아니라 공안을 갖지 않은 默照禪을 가리키고 있음이 분명하기 때문이다.⁵⁸⁾ 이러한 그의 일관된 논지는 教를 알고 修禪을 해야 한다는 입장이기보다는 공안을 看究해야 한다는 看話禪의 주장에 있음을 알 수 있다. 따라서 慧謹의 선사상에는 捨教入禪이나 會教歸禪의인 논지는 거의 나타나지 않는다.

그러므로 慧謹의 법어에는 守默을 배격함과 동시에 狂心도 쉬라고 경계하였으니, ‘狂心を 쉬는 것은 곧 菩提’⁵⁹⁾ 라고 하면서, 문자와 의리에 의지한 義通禪까지도 경계했다.⁶⁰⁾

이러한 점에서 보면 慧謹은 知訥에 비해 禪理를 논한 저술이 거의 없으며, 오직 禪修行實際에 필요한 《狗子無佛性話揀病論》만을 저술한 것도 慧謹의 禪觀, 즉 默照와 義理를 함께 배격하고 看話에 의한 修禪을 주장한 그의 의도와 일치하는 점이라고 하겠다.

③ 實參實悟

간화수행도에 있어서 實參實悟란 최선의 방법과 최고의 悟處를 뜻한다. 그러므로 慧謹은 무엇이 實參實悟인가를 밝힘과 동시에 수행자는 반드시 實參實悟할 것을 당부했다. 물론 實參實悟를 위해서는 《狗子無佛性話揀病論》에서 설한 十種病을 여의는 일이 중요하다.

그러나 修禪者가 모든 망념을 버리고 純一한 마음으로 看話參究할 수 있다면, 최선의 修禪방법이 될 수 있을 것이다. 만일 이렇게 一切妄

58) 上揭書, p.27 示清遠道人, ‘亦莫見伊麼道 一向閉眉合眼 空空寂寂 向黑山下鬼窟裏 坐地待悟’.

59) 上揭書, ① p.4, 上堂三則.

② p.5, 四月西原府思惱寺夏安居, ‘狂心歇處 卽是菩提 一切智通 無障礙’.

60) 註 44. 示中正上座 參考.

念을 除한 상태라면 구태여 看話修禪을 해야 할 필요도 없을 것이다. 그러나 看話參究는 망념을 버리고 一念의 상태에서 참구하는 것이 아니라 망념을 버리기 위해서 看話參究를 하게 되는 것이다.

그러므로 慧謙은 ‘망상을 버리고자 하면, 看話만한 것이 없다(欲離妄想 莫如看話)’⁶¹⁾고 하였다. 이는 모든 망상을 버리고 화두를 參究하는 것이 아니라, 看話를 통해서 망상은 除해지는 것이므로 ‘欲離妄想 莫如看話’라고 밝힌 것이다.

그러므로 看話禪은 看話의 實修가 最要關門이 되지만, 굳이 看話 이전에 선결되어야 할 문제는 ‘부처와 중생이 동일한 眞心이며, 同一한 正位임을 확신한 후에 看話해야 한다(註 51參考)’는 철저한 믿음이 요구된다. 만일 上聖下凡이 同一眞心이요, 同一正位임을 확신하지 않고 看話禪을 수행한다면 이는 實參實悟의 결과를 얻을 수 없다고 본 것이다.

또한 知訥의 사상에서는 無心合道가 곧 徑截門이라고 이해되어⁶²⁾ 徑截門에 들어 密契를 親證하니 語路義路가 있을 수 없고 聞解思想도 용납하지 않는 無心合道며 以心傳心이며 旨指單傳이라 했다.⁶³⁾

그러나 慧謙의 경우는 ‘無心이 最爲省要며 無心이 眞心이다. 그러나 無心이라는 생각까지도 없어야 眞無心’⁶⁴⁾이라고 한 德山の 법어를 인용하면서, 마음에 조금이라도 名句之義에 걸림이 있으면 도리어 緣慮가 되므로 이런 것은 알아서 한쪽에서 버리고 十二時中 四威儀內에 看簡話頭할 것이며, 이것이 實參實語의 모습이니, 이같이 참구할 것을 가르쳤다.

61) 上揭書, p.36. 示正見道人.

62) 《法集別行錄節要并入私記》. 韓佛全, 第4冊. p.749. ‘更有一門 最爲當要 所謂無心…… 此無心合道 亦示徑截門得入也…….’

63) 金苧石, 前揭書, p.28.

64) 語錄, 韓佛全, 第6冊. p.24. 上康宗大王心要. ‘所所無心者 無心無無心 亦無無心盡 是眞無心.’

然若以此名句文義 掛在心頭 又却不是 所以道 微言滯於心首 纏爲緣慮之場 實際居於目前 盡是名相之境 知是般事 撥置一邊 但向十二時四威儀內 看箇話頭 …, 此是古今實參實悟底樣子也, 請 陛下 依此樣子參.⁶⁵⁾

이는 無心한 후에도 看話를 해야 하며, 또한 看話를 통하지 않고는 無心할 수 없다. 그러므로 實參實悟란 곧 看話禪一門임을 알 수 있다.

그러므로 實參實悟란 과거 좌선을 통해서 얻은 것이나, 경전을 통해서 또는 古人語錄에서나 宗師의 법어를 통해서 얻은 요긴한 것이라고 생각되는 모든 것을 다 버리고 看話에 열중하는 것이다. 따라서 多虛가 少實만 같이 못하니 본분에 의지해 參詳할 것을 가르쳤으니,

若要實參實悟 須是從前坐禪處得底 經教上得底 古人語錄上得底 宗師口頭下得底 有滋味實惜處 一時掃向他方世界 好好細看 雪竇示衆云 喝下承當 崖州萬里 棒下薦 別有條章 作麼生 是衲僧本分事 自代云 啞, 但參此話 休於言下覓 莫向意中求 想公 讀至此 必發一笑 …… , 多虛不如少實 請依本分參詳.⁶⁶⁾

라고 했다.

이러한 點에서 본다면, 망념은 看話를 통해서 除滅되고 無心도 看話參究가 따라야 한다. 뿐만 아니라 여타의 방법으로 얻어진 모든 귀중한 것들도 다 버리고, 오직 ‘看話修行에만 열중하는 것이 實參實悟이며, 慧謙의 선 수행도이다. 그러므로 慧謙은 參須實參 悟須實悟’를 적극 주장했던 것이다.

65) 同揭書, 上康宗大王心要.

66) 上揭書, p.45. 答盧尚書.

V. 結 論

慧謙의 간화선 사상을 究明함에 있어서 知訥의 선사상과 비교하게 된 것은, 知訥의 저술인 《看話決疑論》과 《圓頓成佛論》의 遺稿가 慧謙에 의해서 출간되었으며, 이 중 《看話決疑論》의 요지는 간화선 사상을 주장한 것이다.

그러나 《看話決疑論》을 제외한 知訥의 모든 저술에서는 간화선 사상이 거의 나타나지 않고 있다. 뿐만 아니라 知訥의 일반적인 선사상을 《看話決疑論》에 의한 간화선 사상과 비교해 보면 오히려 상충되는 점도 발견되고 있기 때문이다.

知訥의 사상을 頓悟漸修, 定慧雙修, 禪教合一, 三種法門, 즉 惺寂等持, 圓頓信解, 徑截門이라고 요약한다면, 《看話決疑論》의 요지는 오직 看話徑截門만이 강조되고 있다. 따라서, 《看話決疑論》의 논지에 의하면, 定慧雙修는 看話一門에 포함되고, 教外別傳의 看話徑截門은 禪教合一과는 그 뜻이 일치하지 않으며, 圓頓信解門까지도 버려야 看話徑截門에 得入함으로써 圓頓信解까지도 부정된다.

그러나 慧謙의 선사상은 그 전반적인 요지가 간화선 一門을 주장하고, 간화선 一門에 의한 看話修行道를 實修할 것을 제시했다. 教外의 禪이요, 定慧를 포함한 看話이며, 信은 오직 방편이라고 하였다. 또한 守默痴禪의 默照와 尋文狂慧의 義通을 경계하였으니, 이는 守默을 禪, 尋文을 教로 본 것이 아니며, 오직 선수행에 있어서 默照와 義理를 배격하고 看話禪修行을 강조한 것이다.

이렇게 볼 때, 《看話決疑論》의 사상은 知訥의 일반적인 선사상보다 慧謙의 간화선 사상과 相通하고 있음을 알 수 있다. 《看話決疑論》은 비록 知訥의 저술이라 하더라도 慧謙에 의해서 知訥의 入寂 5年後 그 遺稿가 세상에 알려졌다. 그러므로 看話禪의 한국적 수용은 知訥이라고 하더라도 看話禪의 전개에는 慧謙의 역할이 컸음을 알 수 있다.

또한 慧謙은 看話一門이 實參實悟이며, 看話에 의해서 망상을 치유하고, 無心도 看話參究가 수반되어야 하며, 多虛가 少實만 못한 것이므로 오직 參須實參 悟須實悟의 중요성을 강조하였다. 따라서 看話禪의 주장이 知訥에 의해서라고만 생각되었던 일부의 견해와는 달리 慧謙의 看話禪의 입장을 재인식해야 할 것이다.

《禪門拈頌》의 編纂에 따르는 慧謚禪의 意旨

· 발표자 : 한기두 / 원광대 교수

차례

- I. 《禪門拈頌》의 資料
- II. 《禪門拈頌의 說話》와 그 註釋
- III. 《禪門拈頌》을 밝힌 慧謚의 意旨
- IV. 《景德傳燈錄》과 《禪門拈頌》에 나타난 著語
- V. 慧謚語錄에 밝힌 《禪門拈頌》의 25個話

《禪門拈頌》의 編纂에 따르는 慧謚禪의 意旨

韓基斗 / 원광대 교수

I. 《禪門拈頌》의 資料

《禪門拈頌》의 선지를 이해하기 위해서 먼저 《선문염송》이 편집된 역사적인 자료에 대한 이해를 하는 것이 《선문염송》을 이해하는 일차적인 작업이라고 보아진다. 따라서 필자는 《선문염송》의 자료부터 찾아 보는 것이 순서라고 보았다.

《선문염송》은 한국선의 역사적인 의미에서 먼저 한국인이 만든 한국적인 燈史를 찬술했다는 그것만으로도 대단한 것이며 특히 대부분의 자료가 인도나 중국의 자료이지만 대담하게도 자기화한 작업이라는 점에서 오늘날에도 높이 평가할 만한 일이다. 따라서 《禪門拈頌集》은 한국 불교인에게는 타국인의 선사상을 한국적인 의식으로 소화하여 이해하고 일상적 현실에서 이해한 선문염송이라는 점에서 높이 평가할 만하다.

특히 한국인에게는 그 기초자료가 풍부하지 못한 현실 속에서 중국에 가지도 않은 핵심이 타국의 사상을 한국적인 안목으로 전환시켜가며 선지를 이해했다는 점은 오늘날에도 높이 평가하지 않을 수 없다.

그러나 한편 《선문염송》을 찬술한 분은 물론 慧謙(1178~1234)이 그의 제자 眞訓을 데리고 1125 책을 하나하나 새겨나가 지난날 선지식의 안목을 이해하게 하기 위해 의심하는 길로 입참하게 하는 대본을 만들어 禪의 方法과 方向을 새롭게 구축한 것이다(1226년). 그러나 그 자료가 당시 蒙古의 난(1232~1260)으로 인해 강화도로 遷都하게 됨에 따라 이미 그 글은 버렸다고 逸庵居士 鄭晏의 跋文에 쓰여져 있다. 그렇다면 혜심이 순수하게 제작해 낸 것은 아님을 생각해 한다.

그러나 결코 원본을 버리지는 아니했던지 바로 다시 착수하여 선문염송을 환도 전에 제작한 것으로 보아진다. 따라서 강화도에 있을 때 재조판으로 출간했으되 혜심은 천도 전에 생존해 있었던 것으로 볼 수 있다. 왜냐하면 혜심이 강화천도 2년 후에 입적하게 된다. 그러나 재조판을 내게 된 것은 혜심의 입적 후이므로 조계노사로서 당시 주맹인 淸眞이라고 한 것은 그 책임상 당연했으리라 보고아진다. 다만 이 문제에 관심을 둔 실질적인 작업을 한 사람은 萬宗의 발문으로 보나 염송설화의 제작내용으로 보아 염송집의 완성 제작은 覺雲의 영향으로 된 글로 보려는 사람이 많다. 그 문제는 이미 동국역경원의 해제에서 상세하게 밝힌 바 있다.¹⁾

더욱이 여기에서 밝힌 覺雲은 太古의 法系이며, 조선조의 선사인 龜谷 覺雲일 수도 있고 慧謙의 제자일 수도 있다. 이 문제는 아직껏 아무도 속 시원히 대답할 길이 찾아지지 않는다. 이것은 마치 고려후기의 선의 중심사상이었던 글, 《禪門寶藏錄》의 저자가 內願堂 天頤로 만덕산의 제4대 주맹으로서 천태종 출신이라고 보는 안목이 있는가 하면, 《禪門寶藏錄》의 사상적인 성격상 아무래도 조계종계 선사의 글로 보아야 한다고 생각하는 사람들도 있다.

이상의 두 가지 견해가 마치 그 근원에 이르러서는 전통적으로 五教

1) 〈拈頌集의 編者에 대한 小考〉《禪門拈頌》p.13. 東國大學校 譯經院.

兩宗 가운데 양종으로 曹溪宗과 天台宗이 한 가지 禪宗系의 하나가 되었던 것처럼, 《禪門拈頌》의 글이 후대에 迦智山系의 太古系와 闍掘山系의 普照系가 조선조에 들어와서는 사상적으로 하나의 법계로 만나게 되어 핵심이 밝힌 안목의 공간이요 화두에 들기 위한 선법으로 이용하는 것이 《선문염송》이었다.

이 《선문염송》은 한국 선가들이 하나같이 화두로 성장시키게 한 점에서 소중한 위치로 평가해야 할 의미가 있다. 따라서 《선문염송》은 敎學的이고 이론적인 분야에는 그리 크게 발전되지 못했다. 그러나 이 문제를 통한 선지식들이 화두로 견성·성불해 보려는 안목이 두드러진 나머지 신중하게 자료를 취급한 조선 선계에 금과옥조로 삼아온 선문임에 틀림없다.

여기에 《선문염송》의 유포와 간행된 역사적 자료문제부터 밝혀보기로 한다.

① 初雕本 : 진각국사 당시 서문을 쓴 것은 이 초조본에 쓰인 것으로 이해된다. 이 선문자료는 《선문염송》 初雕本에 기록된 것으로 전해지는 慧謚의 서문 내용이다. 그러나 이 초조본은 고려의 고종 13년(慧謚 46세시, 정우 14년, 1226년)에 제정된 서문이지만 이는 몽고의 난(1232~1260)으로 江華遷都시에 소실되어 현존하지 않는 것으로 되어 안타까움을 밝히고 있다.²⁾ 초조본에는 1125則의 수록간행을 예상할 수 있다.

② 再雕本 : 현존하는 본, 李勝光板이라고도 한다. 이는 고려대장경 補遺에 끼어있는 것으로 핵심이 입멸한 지 9년 뒤인 고종 30년(서기 1243)에서 고종 35년(1248) 사이에 이루어진 본으로 逸庵居士 鄭晏이 찬술한 〈增補拈頌跋〉에 있듯이 제 3세 曹溪老師인 淸眞國師 夢如가 347則을 추가하여 염송의 글을 증보했다고 밝히고 있다.³⁾ 그러나 후일에 조

2) 逸庵居士 鄭晏의 〈增補拈頌跋〉…《韓國佛教全書》5冊 923a

3) 《韓國佛教全書》5冊 923a

계노사는 스승이 누구냐하는 문제에 크게 관심을 두기도 했다. 대장경의 연구가였던 徐首生 교수는 甲辰(1244)에서 戊申(1248)에 이르는 사이에 제작한 이 염송은 혜심의 제자인 覺雲의 편찬일 수밖에 없다고 추측하고 있다.⁴⁾

서 교수의 이같은 추측의 이유는 분명치 않으나 覺雲이 혜심의 제자라는 점과 또한 曹溪老師로서 새로 엮은 古話의 則수가 염송설화의 칙수와 서로 일치한다는 점 등으로 미루어 조계노사가 각운일 것이라고 본다. ⁵⁾ 이것은 선문염송 설화의 내용과 선문염송과 서로 깊은 관계를 갖는 것이기 때문에 조계노사가 곧 각운일 것이라고 볼 수도 있지만, 여기에서 몽여로 보는 데에서 당시 제3세 수선사의 주맹이라는 점에서 밝힌 것으로 그 중심이 되었을 뿐 당시 선문염송에 관심될 수 있는 선승은 眞訓·麻谷·覺雲 등이 있었을 것으로 추정해 볼 수도 있다.

분명치는 않으나 세 사람 중에서 찾아볼 수도 있다. 즉 萬宗의 말에 따르면 ‘강화도로 천도할 때 가져가지 못하여 잃어버렸다’고 한 말을 찾아볼 때 혜심의 초간본이 혜심의 생존시에 잃어버렸다는 말이 된다.

그렇다면 혜심이 밝힌 선문염송의 서문 끝에 ‘다하지 못한 부분은 후일의 현명하신 분에게 기대를 건다’고 한 가운데, 후일의 현명하신 분이 한 사람일 수 없고 청진을 비롯하여 진훈·마곡·각운, 그리고 만종 등이 조계종 노사들임을 알 수도 있지 않을까 생각된다.

이상의 재조본은 全版이 해인사 寺刊板으로 全藏되었다. 이 글은 晉陽公 崔瑀(1249)의 무운을 비는 李勝光의 원력으로 이루어진 글이다.

이 본을 일러 海印寺 寺刊本 補遺 板刻本이라 한다.

體裁 : 10冊 30卷 4周 單邊 有界

12행, 매행 21자, 형태 고려대장경과 같은 유임.

板數 : 551板 1012葉

4) 徐首生 《韓國詩歌研究》附論 〈板刻藝術의 精華 八萬大藏經〉

5) 東國譯經院 《禪門粘頌》 1~15上에 있는 글의 해석임.

③ 龍腹寺板 : 용복사는 경기도 璉川에 있는 절로서 崇禎 7년(仁祖 12년, 1634년) 9월에 판각된 것이다. 이 판은 이승광판과 내용이 동일하나 판각형태가 다소 큰 점이 다르다.

化主 : 惠淳

刊手 : 祖瑛 (이 본은 驅澤大學圖書館 086-84에 江田俊雄교수의 入藏本)

④ 大原寺板 : 전남 보성군 文德面 竹山里 天鳳山 소재의 절 大原寺에서 崇禎 9년 丙子(1634, 仁祖 14) 봄에 開板한 판본이다.

刊記 : 隆慶 2년 戊辰(1568) 사월 평안도 順安 法弘山 法興寺 留板
(국회도서관 한국고서목록 p348, 서울대·동국대 소장)

⑤ 大原寺改板 : 1682년 肅宗 8년에 改板함. 내용은 서로 다르지 아니하다.

⑥ 楞伽寺板 : 楞伽寺는 전남 보성과 樂安과의 사이에 위치한 절임. 李勝光판과 대동소이함.

刊記 : 康熙 46년 丁亥(1707, 숙종 33) 7월간.

⑦ 楞伽寺改板 : 全羅道 興陽郡 팔영산에서 개판. 동시에 《禪門拈頌說話》의 개판도 있었다.

刊主 : 雪岩秋鷗, 月渚道安

刊記 : ⑥과 동일

⑧ 廻龍寺板 : 駒澤大學 《禪籍目錄》 p260 소수.

⑨ 懸吐版 : 한글로 현토한 현대판의 책.

1966년 6월에 張雪峯 鶴夢이 현토하고 金蓮澤이 法寶院에서 발행. 지면 p.689. 오늘날 《禪門拈頌集》의 底本으로 삼을 정도로 일반에게 보급되었다. 충남예산 香泉寺의 千佛禪院에서 학몽이 발문을 기록함.

⑩ 禪門拈頌 拈頌說話會本 : 《韓國佛教全書》 제 5책(5-1-925) 전권에 수록됨.

간행 : 1983년 2월

편자 : 동국대학교 불교전서 편찬위원회 (회장·이지관, 책임편자·고

익진)

발행자: 황수영

① 東國譯經院本: 《한글대장경》禪門拈頌 5책. 번역한 臺本은 高麗大藏經 영인본 46권(補留Ⅲ) 선문염송집 K1505.

현토 내용은 張雪峯 선사의 懸吐에 근거하고 金月雲 스님이 번역한 것으로 耘虛, 觀應 스님의 교정을 본 것으로 밝혀져 있다. 이것은 동국대학교 역경원의 일대 과제사업 중의 하나로 제작된 것이다.

이상의 기초자료를 볼 때 한국 선가에서는 대단한 사랑을 받은 글이라고 볼 수 있다. 특히 불교를 공부하는 敎學者들이 《화엄경》을 교학 최고 정상의 글로 모시고 많은 사람들에게 공부의 대상으로 삼아 왔다면, 禪家들은 《선문염송》을 선학의 최고 정상급 교재로 삼아 1700선지식들(佛祖들에서 雲門에 이르기까지를 의미한다. 그러나 사실은 1700선지식에 미치지 못함을 주목할 필요가 있다)의 공안을 찾는 길이라고 생각하는 신심으로 여러 가지 燈史 속에서 바른 교본으로 교정해낸 것이 그 특징이다. 특히 혜심은 眞訓 등을 데리고 1125칙을 수집하여 선지식들의 바른 안목을 찾아내었고, 이 안목을 함께 한 曹溪老師를 통해 1456칙으로 증보된 글이 이 《선문염송집》이다.

따라서 아직은 어느 것이 기초본이고 어느 것이 증보된 칙인가는 알 수 없다. 다만 鄭晏의 跋에 보면 1125칙에서 후에 347칙을 첨부하여 1472則으로 되어야 할 뿐이다. 그러나 의외로 저본따라 다르다. 會本에는 1463則으로 되어 있고, 또한 雪峯의 현토본에는 1454則으로 되어 있으며, 또한 해인사의 목판본에는 1456칙으로 되어 있어서 아직껏 則數에 대한 분명한 숫자관념을 갖지 않은 것이 안타깝다.

또한 의외로 중국이나 일본인들에게서는 이 《선문염송》은 별로 연구되거나 참고해온 내용이 발견되지 않는 점도 특이하다.

일본은 江田교수나 黒田교수가 중요한 글이라고는 밝힌 바는 있지만

그토록 피상적으로만 취급해왔던 것을 새삼스럽게 발견된다.

따라서 大正藏經이나 續藏經에 수장될만한 글이지만 누락되어 있다. 다만 忽滑谷快天을 중심으로 한 일본인들이 한국선적을 수집한 禪門資料에 수록된 것을 발견할 수 있다.

특히 駒澤大學의 《禪籍目錄》 p260에 《선문염송집》의 많은 자료들이 수장되어 정리된 것을 찾아볼 수 있다. 따라서 이 자료를 통해 일본인들의 선문자료에 연구인을 위한 저본으로 삼고 있음을 찾아볼 수 있다(《佛書解說大辭典》第6卷 406上行에 보면 일본에서는 《禪籍目錄》을 저본으로 삼고 있다. 禪學大辭典 706상의 수록에도 이 선적목록을 참고로 할 뿐이다).

아울러 黑田亮著 《朝鮮舊書考》에 보면 〈禪門拈頌集と禪林類聚〉⁶⁾에서 《禪門拈頌集》에 대해 높은 평가를 내리고 있다. 특히 《선문염송》의 자료가 종래의 등사에 비해 크게 집대성한 자료임을 밝히고 이 《선문염송집》에서 한국선의 특징이 있음을 찾아볼 수 있다. 그러나 한국인이 양심적으로 성실한 연구를 한 것은 아무래도 伽山 李智冠 스님의 《韓國佛教所依經典研究》에 밝힌 내용이 한국의 선문교재로서 순서를 찾아 연마한 기초자료이다.⁷⁾

이 《선문염송》의 공부는 화두를 드는 데에 필요한 것일 뿐 자료연구나 학문적인 이론을 부가하는 것이 공부하는 것일 수 없다는 생각이 들어서인지 염송공부하는 방법이 일반 경전공부하는 것과 크게 다른 점이 엿보인다.

6) 韓國學資料目錄, 黑田亮著 《朝鮮舊書考》p149. 朝鮮佛教に於ける大偉觀であると共に, 朝鮮禪林の爲に 萬文の氣焰を吐いたもの.

7) 李智冠 《韓國佛教所依經典研究》 p388. 禪門拈頌의 자료에 이어서 이 동준 선생의 《선문염송》의 기초저본에 대하여가 있다.

II. 《禪門拈頌》의 설화와 그 註釋

《선문염송》에 대한 연구는 비교적 많이 되어져 있는지 모르겠으나 그 공부하는 방법을 쓴 것 자체가 講이나 私記를 부치는 식, 敎學的인 안목 같은 글을 쓴 자료도 초기에는 발견되지 않다가 후기에 몇편 정도 있다. 그 중에 특별히 覺雲이 찬술한 《禪門拈頌說話》가 두드러지고 이후에는 선문염송에 대한 또 하나의 새로운 이해를 해보려는 학자들이 많음을 발견할 수 있다. 그 기본 주석서로서 다음 몇가지 글이 있음을 발견할 수 있다.

첫째 覺雲의 拈頌說話가 두드러진 해설서이다. 그 내용을 구체적으로 드러내 전무 후무한 基礎公案의 주석서요, 해설서로서 뒤에도 그같은 해설서가 다시 없을 정도로 바른 안목을 세워준 敎科書의인 참고자료이다. 普愚의 제자 龜谷覺雲이나 慧謙의 제자나 하는 문제는 후학들에게 많은 관심이 되어온 것이 사실이었다.

이 문체에 李能和는 그의 주저 《朝鮮佛敎通史》中編 94와 下編 529~530에서 覺雲은 無衣子 慧謙의 말씀이 많이 인용되고 있음을 볼 때 혜심의 제자로 보아야 하는 것이 분명하다고 밝혔다. 또한 嘉靖 17년에 간행한 宇宙翁이 跋한 내용 속에 ‘진각국사 무의자가 그 집성한 《禪門拈頌》 30권을 覺雲에게 전하고 覺雲은 修禪社에서 세간의 인연을 끊고 지내다가 뒤의 昆에게 이 글을 써주었다’고 밝히고 있다.

이리하여 이 발문이 세상에 드러나지 않았기 때문에 혜심의 제자 각운과 태고의 제자 龜谷覺雲과의 혼동을 일으키게 된 것이라고 밝히지 않을 수 없다. 이미 이 《선문염송설화》에 구곡 각운에 대한 도표가 있을 정도이지만 아무래도 이 구곡은 혜심의 제자여야 한다는 생각을 하게 된다.

특히 분명한 것은 《禪門拈頌集》에 대한 공부에 버금하여 《선문염송설화》에 대한 이해를 하게 되는 것이 선문염송 공부하는데 없을 수 없는 자료로 되어 있다는 점이다. 여기에서 먼저 그 《선문염송》 설화의 자

료도 《선문염송집》에 비금가도록 그 자료가 보급되었다.

《拈頌說話》의 開板 연대는 분명치 않으나 설화의 다음과 같은 간행사실을 찾아볼 수 있다.

李能和는 覺雲이 지리산 無住庵에서 설화를 지었다고 밝히고 있다. 또한 宇宙翁은 그 서문에서 송광사 修禪社에서 썼다고 되어 있다(《朝鮮佛教通史》中권 p92).

① 각운의 설화를 1234년 초판한 것으로 《禪門拈頌說話》 30권 5책으로 제작함. 고려시대 고종시에(駒澤大學 《禪籍目錄》 p250中 鮮書解題) 이루어진 것으로 되어 있다.

② 嘉靖 17년(中宗 33年 1538)刊. 여기에 〈華嚴宗裔宇宙翁〉의 발문이 담겨 있다(忽滑谷快天 《朝鮮禪教史》 p220).

③ 安州판: 丙寅(1686)년에 간행됨. 康熙 23년 甲子(1684)6월에 三敎의 了父가 序함. 이것은 妙香山 禪定庵에서 始刻하여 제 1권 말에 康熙 22년 癸亥 1683년 月渚道安이 교열한 것으로 되어 있고, 제 4권 말에는 康熙 23년 甲子년 6월에 妙香山 禪定庵에서 始刻하여 乙丑年 安州古廟佛堂에서 終刻했음을 밝혔다.

卷末에는 跋文을 雪巖이 題하였다. 奎章閣의 古書綜合目錄 p348. 권말에 雪巖의 跋로 되어 있다.

④ 楞伽寺板: 康熙 46년에 丁亥. 1708 興陽 八陽山 楞伽寺 改板. 고려대·동국대 도서관에 收藏.

刊主: 雪岩秋鵬 전반부 책임.

月渚道安 후반부 책임.

刊記: 강희 46년, 정해 1707, 숙종 7월 전라도 홍양군 팔양산 능가사 개간.

⑤ 奉印寺板: 光緒 15년 1889년 경기도 陽州 天摩山 奉印寺 浮圖菴刊. 국립중앙도서관, 동국대학교 도서관 收藏.

⑥ 影印本 寶蓮閣版 : 1970 大隱 스님의 收藏本을 낙질없이 複寫한 資料이다.

⑦ 동국대학교 韓國佛教全書 編纂委員會刊 : 《韓國佛教全書》 제 5 책, 1983 년도 판으로 《선문염송》과 염송설화를 함께 합하여 이르면서 《禪門拈頌說話 會本》이라고 밝혔다. 여기에는 주로 寶蓮閣본과 高麗大藏經 寺刊本을 합한 자료로 보아진다.

따라서 《선문염송》을 통해 논급한 자료는 많이 있지만 이것은 우리에게 《선문염송》을 통한 參禪 속의 화두로 삼기 위한 善知識의 문제의식을 주는 것으로 보아지는 것이 많다.

여기에서 한 가지 주시할 만한 것은 《선문염송설화》에 대한 연구와 이에 대한 참고는 하지 아니하고 오직 《선문염송》에 대해서 많이 매달려온 것이 발견된다. 그러다가 후대에 반성을 했던 것으로 보아진다.

1. 龜庵 《禪門三家拈頌集》 6卷 存 1246.
2. 善覺一然(1206~1289) 《禪門拈頌事苑》 30卷 失 1282 《朝鮮佛教通史》 下 p363.
3. 無極混丘(1251~1322) 《重編拈頌 事苑》 30卷 《朝鮮佛教通史》 下 p365.
4. 碧松智嚴(1464~1534) 《拈頌畫足》 1冊 存 1512간. 東國大學校 佛教學報 22號 附錄에 제시. 高翊晉 <碧松智嚴의 新資料와 法統 問題>에서 그 해설이 있다.
5. 蓮潭有一(1720~1799) 《拈頌著柄》 2卷 存.
6. 仁岳義沾(1746~1852) 《禪門拈頌記》 1卷 存.
7. 白坡亘璇(1767~1852) 《禪門拈頌私記》 2卷 存.
8. 草衣意恂(1786~1866) 《禪門拈頌選要疏》 1卷 存.

다음은 현대문으로 현토, 또는 번역한 것들은 찾아보면 다음과 같다.

9. 石顛 朴漢永(1870~1948) 懸吐 《精選 禪門拈頌及說話》 1卷
1932. 6月 大圓蘭若.
10. 雪峰 張鶴夢 懸吐 《懸吐禪門拈頌集》 法寶院 1966刊.
11. 白峯 金基秋거사 《禪門拈頌要論》 8卷 1979~1983 한글번역과 해
석 전1463則 중 319則의 연찬임.
12. 東國譯經院 金月雲스님 번역 耘虛 觀應스님 校正 《한글대장경 禪
門拈頌》 5卷 1463則 全譯임 1991간행.
13. 趙宗玄 講義 韓定燮 編 《禪門拈頌講義》 (佛教通信大學 1986).

草衣의 글과 朴漢永의 글 등에서는 拈頌說話의 자료를 보았음을 공식적으로 밝혀져 있다.

Ⅲ. 《禪門拈頌》을 밝힌 慧謚의 意旨

《선문염송》의 서문에 보면 《禪門拈頌集》의 찬술자는 無衣子 眞覺國師 慧謚(1178~1234)으로 밝혀지고 있다. 그러나 《선문염송집》의 萬宗의 발문에 보면 現存本 이전에 진각국사가 眞訓과 함께 찬술한 1125칙의 《선문염송집》은 몽고난으로 강화에 천도하지 않을 수 없게 되매 부득이 소실하게 되었다고 되었다. 따라서 그후 다시 새롭게 혜심이 수집했던 1125칙과 曹溪老師가 첨가분인 347칙을 합하여 1472칙을 세상에 전한다고 술하였다. 조계노사에 의한 첨가분이 무엇이 합해졌는지 모르겠으며, 또한 혜심의 근본자료가 무엇인지 밝혀지지 않는 가운데 연구자에게 입참화두로 공부하게 되었다. 다만 혜심이 찬술한 《선문염송》의 序를 찾아보면 여기에서 《선문염송》을 찬술한 기초적인 의미가 나타나 있다.

여기에서 필자는 먼저 해심이 염송서문 속에서 밝힌 기초적인 의미는 무엇인가를 밝혀봄으로써 일차적으로 《선문염송》에서 밝힌 기본 의지를 이해할 수 있을 것이다. 먼저 《선문염송》 서문을 밝혀보기로 한다.

세존과 가섭(佛과 祖의 源流) 이래로 대대상승하고 등등이 무진하여 密付로 正傳을 삼으니 이것이 不立文字 以心傳心일 뿐이다. 그러나 일을 좋아하는 이들(好事者)이 억지로 그 자취를 찾아 책에 기록하여 오늘에 까지 전하여졌으니 그 살다간 자취가 그다지 중하지는 아니한 것이지만 흐름을 찾아 근원을 얻고, 말에 의거하여 근본을 알게 함이니, 그 근원을 얻게 되면 비록 萬別로 나뉘어진 末이라도 그 한가닥이 중도에 벗어나지 않음이 없으며, 이 근원을 얻지 못한 사람들은 비록 말을 끊고 지킨다고는 해도 유혹의 煩惱를 떼지 못하게 될이로다.

그래서 모든 선지식들(諸方尊宿)이 글자를 여의지 아니하고 자비를 아끼지 아니하여 혹은 徵하고, 혹은 拈하며, 혹은 代하고, 혹은 別하며, 혹은 頌하고, 혹은 歌하여 깊은 뜻을 발양하여 후대인들에게 뒷사람들에게 끼쳐줌으로써 正眼을 열고, 玄機를 갖추어서 三界를 뛰쳐나오고 四生들을 건지고자 한다면 이것을 버리고 또 무엇을 찾을 수 있을까.

항차 이 나라는 조상들이 三韓을 통일한 이래로 禪道로 國祚를 연장하고, 智論으로 이웃 군대들을 鎮護하였으니 선으로 깨닫게 하고 도를 논하게 하는 길이 무엇보다 급한 일이다. 그러므로 이 공부하는 사람은 목마른 사람이 물 마시듯 할 것이며, 배고픈 사람이 밥을 생각하듯이 할 것이다.

나는 학도들의 간곡한 청을 받아, 선조들의 근본에 품은 뜻을 생각하여, 불법에 보탬이 될까 하여 문인 진훈 등을 데리고 古話 1125則을 수집하고 諸師들의 語要를 수록한 것이 삼십권이 되었음이라. 이것을 진동록에 배치하고 보니 그 바라는 바는 堯風과 禪風이 아울러 길이 불리고, 舜日과 佛日이 길이 밝으로 바다는 빛나고 강은 맑아서 세월이 영글어, 事事物物이 그 자리를 얻고 집집마다 순업무위하니 구구절절한 마음에 이에 간절함이다.

한 가지 모지른 것은 아직 다 보지 못하여 빠진 바 있어 송구스럽지

만, 다 하지 못한 자료는 후현들에게 기대하겠노라.⁸⁾

여기에서 다음 몇 가지 중요한 禪門의 요지가 드러나 있음을 찾아볼 수 있다.

① 不立文字·以心傳心을 선의 원칙으로 본 점이다. 이것은 고려후기에 있는 《禪門寶藏錄》과 《禪門綱要》 등과 염송집보다 다소 빠른 《景德寶傳燈》에도 不立文字 直指心源으로 밝혀져 있다. 이것은 다시 불립문자와 교외별전 등의 연구로 以心傳心을 선의 강요로 삼고 이것을 전개하기 위해 《선문염송》을 편찬한 것으로 밝히고 있다.

여기에서 불립문자 이심전심의 사상을 바르게 밝히는 것은 선가에서 전등무진한 모습을 밝히려는 점이 보조국사와 사자상승하는 관계라고는 하지만, 그 품격이 서로 다른점이 발견된다. 즉 불립문자 이심전심이라 하지만 혜심에게서는 不立文字 못지 않게 不外文字의 길을 발견한 것이 두드러진다. 따라서 혜심은 더욱 학문에도 진지했음을 발견된다.⁹⁾ 또한 교외별전의 정신이 教外別傳이라고 하는 유행어가 있으나 혜심은 여기에 한걸음 더 나가 禪外別傳의 경지를 밝히기도 한다.¹⁰⁾

② 傳心의 과제로서 源流를 찾아가는 길과 末에서 根本을 반조하는 길로서 법의 흐름 속에 법의 본원을 찾아가되 古語 또는 古話 속에 善知

8) 《禪門拈頌集》序 (《韓國佛教全書》5冊 5-1)

《禪門拈頌集》 雪峰鶴夢 法寶院刊에 의하면 貞祐 14年 丙戌仲冬에 無衣子 慧讖이 撰述한 序文이다.

9) 《禪門拈頌》序 6行에 다음과 같이 밝혔다. 諸方尊宿 不外文字 不恪慈悲 …….

10) 《眞覺國師語錄》69張 ‘智株上人’에게 가르침에 의하면 “教外別傳을 읽어보라. 교외별전이라고 이것이 선일 수는 없다. 교외별전이 선이면 禪外別傳은 또한 무엇인가” 라고 하는 의심을 주어 禪外別傳이 주는 의미도 알아야 한다.

識들이 徵하고,¹¹⁾ 拈하며¹²⁾ 代하고,¹³⁾ 別하며,¹⁴⁾ 頌하고,¹⁵⁾ 歌하는¹⁶⁾ 語要들을 모아 語要 30권을 만들었다. 이것은 진지한 방법으로 선지식들의 심법을 찾아 스스로의 마음을 삼으려는 전심의 의지를 의미한다.

이런 점에서 보면 전등록이 語錄이었다면 여기에서 밝힌 《선문염송》은 곧 語要의 길을 등사로 밝힌 것이다.

③ 語要는 곧 話에서 출발해서 話頭의 본지에 이르게 하는 간략한 지침을 이룸이니(이 문제는 다음장의 경덕전등록의 자료 속에 밝혀지고 있다), 話는 곧 말씀의 끝에서 맴도는 것이라면 話頭는 말씀의 근원을 찾아 마음의 本旨를 추구하는 것을 의미한다.

혜심은 그의 어록 끝에서 ‘舌은 곧 佛心이요 心은 곧 佛舌에 떠나지 않음이라 말없는 默固가 자연에서 나오는 것이라면 談 또한 즐거움에서 나옴이라’라고 밝히고 있다.¹⁷⁾ 이렇게 보면 話 없는 禪이 있을 수 없고, 또한 禪 없는 話가 무의미한 것이라고 볼 수 있다.

이런 면에서 일찍이 話는 곧 부처님에서부터 운문에 이르는 이른바 千七百善知識들의 話인 징·염·대·별·송·가 등의 여러 가지 말씀을 통해서 말씀의 본원을 찾아 나가는 길이 다름이 아닌 語要로서 이것은 한국 특유의 話頭의 길을 개척하는 禪門의 길이 되는 것이다.

④ 話頭를 들어 마음의 근원을 찾아 수도하고 정진하는 사람은 마치 목마른 사람이 물 마시는 것과 같고, 배고픈 사람이 밥을 만나는 것과

11) 徵: 물음의 형식으로 ‘이 문제를 어떻게 보는가’ 하는 물음.

12) 拈: 드러내는 것이니 ‘남의 말을 들추어내어 다른 사람에게 묻는 것.’

13) 代: 남의 말을 대신하는 것이니, 문답에 대답이 막힐 때에 ‘나 같으면 이렇게 하겠다’라고 표하는 말을 의미한다.

14) 別: 남의 말과 다르게 하는 형식을 의미하는 것으로 ‘아무는 이렇게 했지만 나는 이렇게 하리라’라고 표현할 때 이것을 별이라고 한다.

15) 頌: 읊어감을 이룸이니, 곧 시구를 만들어 써지는 것인 바 혹은 계승으로, 혹은 송구로 읊어왔던 것을 의미한다.

16) 歌: 시가 운문을 통해서 노래하는 것인 반면에 노래가 불규칙하게 읊는 긴 노래의 형식.

17) 《조계진각국사 어록》百葉~百一葉.

같이서 반드시 화두를 공부하는 사람으로서 선가의 근본 문제를 찾아 나아가 바른 안목을 가슴에 새겨 堯風과 禪風이 빛나도록 하기 위함이니 곧 《선문염송》에서 국가 사회를 구제하는 정신적인 바탕이 되도록 하려는 것이 담겨져 있다.

⑤ 선은 삼국통일을 이룩하고 나라의 장래에 복록을 누리기 위하여, 우리 조상들은 禪을 공부하였으니, 이는 곧 삼국통일에 이르는 통일외의 혼을 이루는 것이며, 또한 선을 통하여 사회를 淨化하였으니 곧 선풍과 조국을 되찾는 길을 함께 드러나게 하는 바람을 불러 일으키는 것이다. 여기에서 보면 선의 한국화 운동을 전개했다고 볼 수 있다.

당시 고려중기 사회는 불교를 통해 국가사회를 구출한다는 생각이 가장 건전한 종교인이 할 수 있는 생각이라고 보았던 것이다.

⑥ 禪으로 禪과 教의 일치를 밝히게 하고, 또한 선으로서 능히 儒와 佛이 함께 빛나게 하는 길이 되므로 이에 대한 큰 經綸이 《선문염송》 속에 있다고 본 것이다. 따라서 禪風과 堯風이 함께 빛나고 舜日과 佛日이 두루 빛나도록 하는 길이 이 《선문염송》을 연마하는 데에서 밝혀지는 것이라고 본 것이다. 여기에서 보면 선을 통해서 儒佛會通의 길을 찾아낸 것이다. 이것은 선을 통한 각의 안목이 열리게 하는 즉, 각의 現實化를 시도하는 길을 밝힌 것이다.

IV. 《景德傳燈錄》과 《禪門拈頌》에 나타난 著語

혜심의 〈선문염송서〉에서 보면 불립문자 이심전심을 주장하지만 역대의 선지식들은 不外文字 禪外別傳으로 중생에게 자비를 베푸는 전통적인 燈史를 뛰어넘어 善知識의 本旨를 찾아드는 길을 이 《선문염송》에서 개척했다고 보아야 할 것이다.

여기에서 먼저 혜심이 본 선가들의 기본정신인 불립문자 이심전심의 진경을 찾기 위한 전등의 의지를 話頭에 입참하게 하는 길을 여는데 있

다. 그런 면에서 《경덕전등록》에서 관심두어진 것과 서로 만나지는 것이 있음이 일차적으로 관심의 대상이 된다.

《禪門拈頌集》 서문에서 밝혔던 핵심은 諸師의 語要를 30 권으로 錄成 하되 《傳燈錄》과 짝이 되게 한다¹⁸⁾ 한 것으로 볼때 《傳燈錄》의 위치와 배대해 보되 《전등록》과 다른 면을 《선문염송집》에서 보충하는데 그 특징을 찾은 것으로 볼 수 있다.

먼저 《전등록》이 우리에게 주는 등사로서의 의미를 중점적으로 찾아 보기로 한다.

《景德傳燈錄》은 어떠한 위치로 이루어졌던가에 관심두어 찾아보기로 하자. 《경덕전등록》은 10世紀에 발생한 선가의 중요 자료로서 송대에 최초로 이루어진 획기적인 燈史로 보아진다. 북송의 말기까지는 주로 高僧傳이 禪史의 주종을 이루었다고 볼 수 있으나 등사로 바뀌지면서 覺範은 그의 《林間錄》에서 贊寧(919~1001)의 역사관인 《大宋高僧傳》을 十科로 나눈 것을 비판하게 된다.

十科란 譯經·義解·習禪·明律·護法·感通·遺身·讀誦·興福·雜科 磬德 등으로 遺身을 苦行이라고도 한다. 따라서 각범은 《續高僧傳》 제 16의 習禪編에 菩提達摩를 넣은 것 자체를 비판하였다. 그것은 十科가 한편에 사로잡혀 있기 때문이었다.

따라서 十科의 崩壞는 會昌法難(842~846)을 계기로 하여 전통불교는 점차 도태되고 實踐佛敎가 대두하기 시작하면서였다.¹⁹⁾ 이것이 중국선종 종단의 새 운동으로 타개되면서 발전하게 된 것이다. 이것이 다음아닌 《傳燈錄》을 중심한 燈史라고 본 것이다.

선종의 역사서가 본격적으로 발전하게 된 것은 선종의 공부가 마치 신앙처럼 되어 선종서가 하나의 신앙서처럼 실천을 강조하도록 발전하게 되는 자료인 것이었다. 이것은 석가모니의 정신을 조사들이 얼마나

18) 慧謏 〈禪門拈頌序〉并諸師 拈頌等 語要 錄成三十卷 以配傳燈所翼.

19) 石井修道 《宋代禪宗史の研究》 p. 5

바르게 전하는 것인가 하는 문제의 제기였다.

이것은 《寶林傳》의 뒤를 이어 道原에 의해 찬술된 것으로 송대의 등사료로서는 중요한 의미를 띠고 출현한 것이 곧 《景德傳燈錄》이었다. 또한 이것을 통하여 같은 위치에서 편찬하게 된 소위 四部叢刊本이 아울러 속출하게 된다. 즉 《天聖廣燈錄》·《建中靖國續燈錄》·《宗門聯燈會要》·《嘉泰普燈錄》 등이 그것이다. 이 사부를 합하여 선가에서는 五燈의 발전이 함께 하는 등사로 보게 된다. 이 오등들은 일찍이 高僧傳에서 대체로 발전되었던 十科가 붕괴되고 나서 10세기 경 새롭게 보충된 대표적인 등사가 다름아닌 이 《전등록》이었다.

이상과 같은 오등의 위치가 기본적으로 서로 일치된 점을 발견할 수 있다면 그 대표적인 《景德傳燈錄》은 唐代的*선문이 다분히 이론적이었던 송대에 들어와서는 實踐의인 선법으로 전환되는 과정에서 일어난 燈史가 곧 《전등록》이다.²⁰⁾ 이상 《경덕전등록》을 주축으로 한 소위 오등의 등사는 한결같이 30권으로 편찬하게 되었는데, 우연히 《선문염송》도 30권으로 편찬되었다.

또한 《전등록》 27권에 있는 내용이 비록 세상에 드러난 유명한 인물들은 아닐지 모르지만 당대에 드러난 인물들로서 禪家가 아닌 사람들 10명을 들어 그들을 선의 안목으로 수용하는 燈史를 찾아낼 수 있게 되었다. 그러나 서문에 밝힌 바처럼 《전등록》에 或徵, 或拈, 或代, 或別, 등의 말씀으로 열거되고 있는 점에 주목하지 않을 수 없다.²¹⁾

여기에 보면 徵·拈·代·別 등 자기의 방법에 견해로 주어 연마하며, 지도한다든지, 대화하는 것이 여기에서 제시되고 있는 방향이다. 《경덕전등록》을 통해 당시 현실 속에서 선의 본연에서 사는 선가아닌 선가를

20) 佐橋法龍《景德傳燈錄》p. 28〈公案と機關〉

21) 《大正藏經》51~429下 金陵寶誌禪師 婺州善慧大士 南嶽慧思禪師 天台智顛大師 泗州僧伽和尚 萬廻法雲公 天台豐干禪師 天台寒山子 天台拾得 明州布袋和尚

제시한 것이다. 여기에는 특별히 문답이나 대화의 방법으로 再舉하거나, 師家が 수행자의 견해를 徵한다든지(물어서 바로 세운다) 하는 것을 法眼宗의 안목에 의해서 밝혀진 것이 드러난다. 이것들을 총칭하여 着語한 말로 쓰여진다. 이것을 고찰해 보기로 한다.

《전등록》 권 27 중간에 보면 諸方雜舉徵拈代別語라고 한 말이 나온다.

여기에 보면 《雜阿含經》卷 33에 있는 外道問佛章(大正藏2-234上)에 있는 글의 의미를 착어에 의한 내용으로 제시하게 된다. 여기에 밝힌 것은 하나의 중요한 예화에 불과하겠지만 한 가지 예를 들어보기로 한다.

外道問佛云 不問有言 不問無言 世尊良久 外道禮拜云 善哉 世尊 大慈大悲 開我 迷雲 令我得入 外道去已 阿難問 佛云 外道以何所證而言得入 佛云 如世間良 馬鞭影而行 ‘玄覺徵云 什麼處是世尊 舉鞭處 雲居錫云 要會麼 如令歸堂去 復是阿誰 東禪齊拈云 什麼處是外道悟處 衆中道 世尊良久 時 便是舉鞭處 怎麼 會還 得已否.’²²⁾

이상의 外道問佛章을 비롯하여 諸方の 雜舉들의 내용을 着語를 붙여 공안화한 어록으로 발견된다. 특히 일본의 石井교수는 《전등록》에 부쳐진 착어에 대한 상세한 조사를 한 바 있다. 《景德傳燈錄》卷 1, 2, 13은 착어가 없고 卷 3, 4, 5에는 9則을, 권 6~12는 南嶽系로서 110則을, 권 14~26에는 靑原系로서 142則을 각각 着語를 첨부했음을 찾아냈다.²³⁾

특히 여기에 밝혀진 착어 내용을 분석해 보면 대체로 法眼宗 사람들로 된 내용이 유독히 많음을 찾아볼 수 있다. 즉 法眼文益 63회, 報慈行言 50회, 雲居淸錫 29회, 東禪道齊 23회, 淸涼泰欽 19회, 同安紹顯 12회, 歸宗義柔 9회, 崇壽契稠 7회, 五雲志逢 1회, 永明道潛 1회, 도합 214회의 착어가 있어 이들은 모두 운문계통 사람들이 등장하는 着語로

22) 《大正藏》51-434c 《景德傳燈錄》卷 第27. 여기에 두드러지게 徵拈代別語를 밝게 된다.

23) 石井修道 《宋代禪宗史の研究》p.98.

되어 있다.²⁴⁾

여기에는 南唐과 五越의 禪과 밀접한 관계를 가지고 있다. 여기에서 몇가지 특징을 갖게 되는 것은 어느 성자의 말씀[話]의 틀에 집어 넣어 보려는 것이 아니기 위해 일으킨 발상으로 말씀의 틀에 벗어난 일상적 현실의 문제들을 바르게 접하게 하는 공안의 안목을 찾고자 하는 것이라고 보아진다.

이런 점에서 《禪門拈頌》에 이르기 위한 과정으로서 중요한 한 단면이라고 보아야 할 것이다. 그러나 卷 제 27에 밝혀진 내용 속에서는 非禪宗의 세계, 非正統인 세계를 진정한 선종으로 이해하기 위한 하나의 범어라고 보아진다는 사실이 중요하다.

그러나 사실은 《傳燈錄》 권 제 26에서도 이 문제를 다루게 된다. 雲居道齊의 어록²⁵⁾에 보면 ‘운거산에 거하는 師 道齊는 三處로 설법하니 그것은 곧 〈語要〉·〈搜玄〉·〈頌古〉·〈代別〉 등의 集著였다. 이것은 10세기 후반 諸方에서 성행하던 것들이니 이것은 여기에 생략한다’ 라고 하였다.

이렇게 볼 때 《전등록》에 이상의 착어가 다분하게 밝혀지고 있음을 알 수 있다. 아울러 이상 着語의 경향은 《建中靖國續燈錄》에 밝힌 五門이란 착어로 分類되어 간 것을 엿볼 수 있다. 즉 다음과 같은 내용으로 門을 분화 설명한 것을 찾아볼 수 있다.

① 正宗門 : 西天에서 이땅에 이르도록 諸祖師들이 相傳 契悟케 하는 因緣들을 직접 밝힌 門.

정종문은 곧 권 제 1에 해당되고 있다. 이는 本師 釋迦牟尼에서 33禪師와 南嶽·清原·馬祖·石頭·百丈·天皇·黃蘗 臨濟·德山·雪峰·南院·雲門·風穴·首山·汾州 등 51인.

② 對機門 : 諸方の 師表들이 應機로 啐啄하여 唱宗하고 發明하는 心要의 문.

24) 같은글, 다음行 참조.

25) 《大正藏》 51-428c 《京德傳燈錄》卷 第 26

對機門은 권 2, 3으로 청원계, 권 4~6 청원계, 권 7~8 남악계, 권 9·11 청원계, 권 12~14 남악계, 권 15~18 청원계, 권 19~24 남악계, 권 25~26 청원계로 밝혀졌다.

③ 拈古門 : 大知見을 갖추어 宗教를 拈提함이나 先覺을 높이 드러내 고 스승을 開顯하여 후진들이 讚揚하는 문.

권 27 雲賢에서 출발하여 開先心印선사에 이르는 스님들.

④ 頌古門 : 禪德의 깊은 淵源을 讚頌하고 스승의 말씀뜻을 드러내어 宗旨에 어긋남이 없게 法道와 規範을 바루는 문.

권 28 설두에서 출발하여 상방일익 선사에 이르는 선의 고문.

⑤ 偈頌門 : 古今의 知識으로 內外에 兼明함을 이룸이니 곧 귀감되는 송으로 偏, 章, 錄으로 만드는 문. 권 29~30에 해당하는 스님들이 이에 해당한다.

이 기준을 통해서 오문중에 밝힌 내용을 대조해 보면 正宗門과 對機門을 중심으로 편집한 등사가 《祖堂集》이라면 《傳燈錄》은 拈古門을 중심으로 10세기에 재편집한 燈史내용 속에 편입된 것이라 할 것이고, 또한 《禪門拈頌集》은 偈고문과 송고문을 중심해서 《전등록》의 위치에서 또다시 한번 변화시켜 13세기에 편찬한 선문자료임을 알 수 있다.

이상 《선문염송》을 통해본 착어 내용을 기초적으로 찾아 禪의 문이 어떻게 흘렀는가 고찰하는 자료를 제공하는 것으로 하자.

IV. 慧謚語錄에 밝힌 《禪門拈頌》의 24個話

《선문염송》에서 밝힌 禪의 의미는 그동안 定慧雙修로만 밝혀 있지만 慧謚에 와서는 정혜쌍수를 뛰어넘는 一味禪으로 본 것이 특징이다.²⁷⁾ 一味禪의 의미는 일찍이 歸宗禪師와 小師와의 대화에서 나온 말씀이다.²⁸⁾

27) 《禪門拈頌說話》上-11 《禪門拈頌集序》當此看則 教外別傳 一味禪也.
28) 《禪門拈頌集》8권 《韓國佛教全書》5-241b 256則.

어느 작은 스님(다음부터 ‘승’이라고 함)이 歸宗和尚의 회상을 떠나 諸方에 둘러서 五味禪을 맛보겠다고 하는 소리에²⁹⁾ “제방에 오미선이 있다지만 나는 여기에 오직 하나 一味禪이 있을 뿐이다”라고 귀종선사가 밝혔다.

승이 묻되 “무엇이 일미선입니까”
귀종은 승을 문득 때렸다.
승은 그말에 “알았습니다” 하였다.
귀종은 말씀하였다.
“말해보라 말해보라.”
승은 그 소리에 입이 얼어붙어 말을 못했다.
귀종은 또 때렸다.

라고 하는 공간에서 나온 一味禪이다.

여기에는 일미선이 格外의 소식으로 된 선의 의미이며, 동시에 발전된 선의 眞境으로서 능히 정과 혜를 일미 속에 함께한다는 의미가 담겨져 있다. 즉 일미선은 格外이면서 完成格에 속하는 格內의 선에 속하는 것임을 알 수 있다.

따라서 이 일미선의 진경에 알맞는 《선문염송》 1462칙(한국불교전서 제 5권의 칙수)의 공간 중에 가려뽑은 것이 24칙의 화두이다. 이것은 혜심이 가장 관심둔 화두로서,

- ① 看話+種病에 걸리지 않게 하는 화두.
- ② 교법상 어느 특정의 관념에 사로잡히지 않게 하는 화두.
- ③ 세속의 병을 버리는 만큼, 출가자의 속된 병도 함께 버리는 화두.
- ④ 《전등록》의 27권에 있는 착어를 갖게 하여 일상적인 데에서 진경

29) 五味禪이란 醍醐의 맛이 다섯 맛을 돌게 한다 하여 오미선이란 말을 한 것임. 《方等經》에 있는 말로 般若五醍醐味라는 말에서 유래한 것임.

을 찾게 하는 화두.

등을 밝히는 것 중 1462칙 중에 가장 관심깊은 것 24칙을 가려뽑은 것이 혜심의 어록에 있다.³⁰⁾ 그 요지만을 간단히 밝혀보기로 한다.

1. 猪子話...세존께서 猪子를 메고 가는 두 사람을 보시고, “이것이 무엇이나”고 물었다. “모두를 두루 원만하게 깨달아 아시는 세존께서 이런 것을 다 묻습니까.” 세존은 “그런 것일수록 묻고 지나가는 것”이로다.

이것은 세존이 우리에게 주는 일상적인 데에서부터 의심을 던지는 문제의식의 길을 열어주는 것으로 화두가 중생의 생활 속에 있음을 말해주는 글이다.³¹⁾

2. 摩尼話...세존이 하루는 색에 따라 비치는 마니주가 비추는 것을 오방천왕들에게 보이시고 물으시니 “이 빛깔이 무슨 빛인가.” 오방천왕들이 다 함께 대답하기를 “부처님의 손에는 구슬이 없거늘 어디에 빛이 있겠습니까.”

이에 세존께서 말씀하기를 “여러분들은 어찌 그렇게도 미혹한가. 내가 세간 구슬을 보일 때엔 제각기 청·황·적·백·흑 등의 빛이 있다고 하더니 내가 참 구슬을 보이니 그토록 없다고 하는도다.” 이 말씀에 천왕들은 크게 깨달았다.

여기에는 세존이 진경은 유무를 초월해 독존하는 것임을 가르침이다.³²⁾

3. 良久話...세존에게 어떤 외도가 묻기를, “말이 없음도 묻지 아니하고 말이 있음도 묻지 아니했음이로다.” 하니 세존께서 묵언하셨다. 외도는 찬탄해 말하기를, “세존이 대자대비하시어 나에게 迷雲을 벗어나게 하시어 깨닫게 했음이로다.” 외도가 간 후에 아난이 세존에게 묻기를,

30) 권상로 선생이 《眞覺國師語錄》에 누락되어있는 것을 어록의 부록으로 첨부 편집한 것이니 이것은 다름이 아닌 선문염송설화에서 추출한 것이라고 밝혀져 있다.

31) 猪子話...《禪門拈頌》11則

32) 摩尼話...《禪門拈頌集》12則

“외도가 무엇을 얻었기에 그렇게 찬탄하나이까.”

세존께서 말씀하기를, “마치 양파는 채찍질하는 그림자만 보아도 잘 가는 것과도 같음이로다.” 이 화두 속에서 매이지 않은 것을 보면 외도도 살맛이 나게 되는 법이다.³³⁾

4. 布髮話… 세존께서 因行하는 때에 머리카락을 땅에 펴고 연등불께 꽃을 바치시니 연등불이 보시고 머리카락을 깎은 곳에서 대중을 멈추게 하시고 땅을 가르키면서 말씀하시되, “이 한조각 땅에 절을 하나 지어라.” 이에 대중 가운데 賢于장자가 있어 부처님 가리킨 곳에 꽃말을 하나 세우고 말하되, “절을 다 지었습니다.” 이때 제천들이 꽃을 흠으면서 찬탄해 말하기를, “저 사람이 큰 슬기가 있도다” 한다.³⁴⁾

5. 建刹話… 세존이 대중과 함께 길을 가다가 한편의 땅을 가르키면서 말씀하기를, “여기애다 절을 지어라” 하시니 제석이 풀 한 줄기를 갖다가 땅위에 꽂고 이르되, “절을 세웠습니다” 한다. 이에 세존께서 빙그레 웃으셨다.³⁵⁾

6. 尼拘話… 세존이 尼拘律陀나무 밑에서 쉬시는데 어떤 상인 두 사람이 지나다가 묻되, “수레가 지나는 것을 보았습니까” 하니, “보지 못했다” 하셨다. “그러면 들기는 하셨습니까” 하니, “들지도 못했노라” 하셨다. “선정에 드셨습니까” 하니, “그렇지도 않았노라” 하셨다. “주무셨습니까” 하니, “그렇지도 않았노라” 하셨다. 이에 상인이 탄복하여 말하기를, “장하시어라 세존이시어. 깨어계시면서도 보지 못하셨군요.” 곧 부처님에게 흰 주단 두 장을 올리고 갔다.³⁶⁾

7. 自恣話… 세존이 자자하는 날에 문수가 세 곳을 지냈기 때문에 가섭이 대중에게 밝혀서 내쫓고자 종의 망치를 들었는데, 백천만역의 文殊

33) 良久…《禪門拈頌集》16則

34) 布髮…《禪門拈頌集》26則

35) 建刹…《禪門拈頌集》27則

36) 尼拘…《禪門拈頌集》30則

가 보았다. 가섭이 그의神通력을 다하여도 끝내 듣지 못하니 세존께서 그에게 물으시되, “네가 어느 문수를 내쫓으려 하느냐” 하시니 가섭이 대답하지 못했다.³⁷⁾

8. 一切話…《화엄경》에 계승으로 말씀하기를, “모든 법이 나지도 않고 모든 법이 멸하지도 않는 법이니, 만약 능히 이와 같음을 아는 이 있으면 모든 부처들이 항상 現前하게 되리라”.³⁸⁾

9. 四聞話…《열반경》에 이르기를, “듣는 것은 듣는 것이요 듣는 것이 듣지 않는 것이며, 듣지 않는 것은 듣는 것이요, 듣지 않는 것이 듣지 않는 것이니라”하였다.³⁹⁾

10. 見見話…《능엄경》에 이르시되, “견을 볼 때의 견은 견이 아니로다. 견은 견까지도 떠나있으므로, 견으로도 미치지 못하는 것이로다.”⁴⁰⁾

11. 執手話…毘目仙人이 善財의 손을 잡으니 선재는 즉시에 자기의 몸이 十方의 부처님 세계의 티끌같이 많은 수의 부처님 처소에 가는 것을 보았으며, 말할 수 없고 말할 수 없는 티끌같이 많은 수의 겁을 지내는 것을 보았는데, 선인이 손을 놓으니 즉시에 자기의 몸이 다시 제자리에 있는 것을 보게 되었다.⁴¹⁾

12. 好道話…月祇國王이 罽賓國에 가야다라는 존자가 있어 덕망이 높다는 소문을 듣고 여러 신하들을 거느리고 그 나라에 가서 뵈고 법을 물으리라 하였다.

왕이 존자에게 나아가 예를 마치고 존자에게 청하되, “저에게 법을 일러 주십시오”하였다. 이에 존자가 대답하되 “대왕이시여, 오실 때에

37) 自恣…《禪門拈頌集》33則

38) 一切…《禪門拈頌集》39則 《선문염송집》에는 一切法이라고 되어 있고 一切의 話는 圓覺經法門으로 47則에 해당된다.

39) 四聞…《禪門拈頌集》41則 聞不聞, 不聞聞, 聞聞, 不聞不聞.

40) 見見…《禪門拈頌集》50則 《楞嚴經》云 見見之時 見非是見 見猶離見 見不能及.

41) 執手…《禪門拈頌集》74則 손을 잡는 것

길이 좋았으니 가실 때에도 오실 때 같으리이다” 하였다.⁴²⁾

13. 作舞話… 아난이 어느날 부처님에게 여쭙되, “오늘 성 밖에 나가서 기이한 일 하나를 보았습니다” 하니, 부처님께서 물으시기를, “무슨 기이한 일이 있었느냐”하셨다. 이에 아난이 여쭙되 “성에 들어올 때엔 한 패의 풍악쟁이들이 춤을 추는 것을 보았는데 성에서 나갈 때엔 모두가 죽었습니다”하였다. 이에 부처님께서 말씀하시기를, “나도 어제 기이한 일 하나를 보았었다”하시니 아난이 묻되 “어떤 기이한 일이 있었습니까”하니, 이에 부처님께서 말씀하시기를, “내가 성에 들어올 때엔 한 패의 풍악쟁이가 춤을 추는 것을 보았는데 성을 나갈 때에도 그들이 춤추는 것을 보았었느니라”한다.⁴³⁾

14. 心同話… 바수밀 존자가 계송으로 말하되, 마음이 허공계와 같아서 평등한 허공법을 알려주나니, 허공을 증득할 때에 옳은법 그른법 모두 없으리라.⁴⁴⁾

15. 解脫話… 사조 도신대사가 삼조 승찬대사에게 묻되, “화상께서 자비를 베푸시어 해탈법문을 들려주소서”하니 삼조가 도리어 “누가 그대를 속박한 일이 있는가”하니 사조가 대답하되 “아무도 속박한 이가 없습니다”하였다. 삼조가 다시묻되, “그런데 어찌 해탈을 구하는가”하니 즉석에서 크게 깨달았다.⁴⁵⁾

16. 黃梅話… 육조에게 어떤 중이 묻되, “황매의 참뜻을 누가 받았습니까, 그리고 화상께서는 얻으셨습니까” “나는 불법을 알지 못하느니라”하였다. “汾州는 대신 말하되, 비밀한 뜻을 전수하기가 대단히 어려운 것임을 비로소 알겠도다”하였다.⁴⁶⁾

17. 三喚話… 忠國師가 어느날 시자를 부르자 시자는 대답했다. 시자

42) 好道…《禪門拈頌集》77則

43) 作舞…《禪門拈頌集》82則

44) 心同…《禪門拈頌集》87則

45) 解脫…《禪門拈頌集》108則

46) 黃梅…《禪門拈頌集》113則

는 이와같이 세차례 불러 세 차례 대답하니 국사가 말씀하되, “내가 너를 배반한다고 여겼더니 도리어 네가 나를 배반하는구나”하였다.⁴⁷⁾

18. 無縫話… 忠國師에게 肅宗皇帝가 묻되, “스님께 백년 뒤에 어떤 물건을 해드리오리까”했다. 이에 국사가 대답하되, “나를 위해 무봉탑을 세워 주시오” 했다. 황제가 “그러시면 그 탑의 모양을 하나 보여주시오”했다. 국사는 양구했다가 말하되, “아시겠습니까”하니 황제는 “모르겠습니다”했다.

국사가 말하되 “이에 법을 부촉한 제자에 탐원이 있는데 그 일을 알 것이니 그에게 물으소서”했다.

국사가 열반에 든 뒤에 황제가 탐원을 불러 묻되, “이 뜻이 무엇이오”하니 탐원이 대답하되, “소상의 남쪽과 潭水의 북쪽의 한복판에 황금이 가득차 있도다” 했다.

설두가 말하되, “한 손바닥으로 소리를 내지 못하는 법이지.”

탐원의 말씀 속에 “황금이 가득차다”함에

설두가 말하되, “산모양으로 된 주장자로구나”.

탐원의 말씀 속에 “그림자 없는 나무 밑에서 한배에 탔다 함은 무엇일까” 하며

설두가 말하되, “바다가 조용하고 강이 맑구나”.

탐원의 말씀 속에 “유리대궐 위에 이는 이 없어라” 함에 설두가 말하되, “바다가 조용하고 강이 맑고나”하면서 탐원의 말씀 “이는 이 없음”이라고 한데에 대해서 설두는 “알았다 알았다”했다.⁴⁸⁾

19. 破竈話… 파조타 화상이 승악에 있을 때 산중턱에 묘당이 하나 있는데 심히 영험하였다. 묘당 안에 또 조왕단 하나가 있어 원근 사람들이 와서 끊임없이 제사를 지내는데 산 목숨을 많이 죽였다. 선사가 어느 날 시자를 데리고 묘당에 들어가서 주장자로 가리키면서 말하되, “그대

47) 三喚…《禪門拈頌集》130則

48) 無縫話…《禪門拈頌集》146則

는 본래 진흙과 기와를 합쳐서 만든 것인데 영험이 어디에 있으며, 성스러움은 또 어디에 있는가”하고서 몇차례 주장자로 두드리고 다시 말하되, “깨졌다 떨어졌다. 조왕단은 무너졌도다”하니, 마침내 조왕단은 무너지고 말았다. 조금 있다가 푸른 옷에 높은 관을 쓴 이가 나타나서 절을 하면서 말하되, “저는 본시 이 묘당에 있는 조왕신입니다. 오랫동안 이 업보에 끄달려 있다가 이제 화상의 무생법을 듣고서 해탈을 얻었사옵기 우정 와서 사례를 드립니다”하였다.

이에 선사가 말하되, “이는 그대가 지니고 있는 본성이다. 내가 억지로 한말은 아니다”하니 신이 재배를 하고 사라졌다.

나중에 대중이 말하되, “저희들은 오랫동안 좌우에서 모셨는 데도 가르침을 받지 못했는데 조왕신은 어떤 법을 들었기에 해탈을 얻었습니까.”

선사가 대답하되, “나는 단 도리가 없다. 단지 그에게 말하기를, 조왕단이 진흙과 기와장을 합쳐서 이뤄졌는데 영험이 어디서 생기고 거룩함이 어디서 일어났는가라고 했을 뿐이다.”

선사가 주장자로 머리를 때리면서 말하기를, “깨졌다[破也] 떨어졌다[墮也]”하니 대중은 일시에 크게 깨달았다.⁴⁹⁾

20. 栽菜話... 약산이 채소밭에 들어가서 원두가 채소를 가꾸는 것을 보고 말하되, “채소를 그대가 가꾸는 것을 막지 않겠거니와 뿌리만은 나지 않게 하라”

원두가 말하기를, “뿌리가 나지 않게 하라시면 대중은 무엇을 먹고 삽니까” 하니 선사가 말하되 “그대도 입이 있었던가”라고 했다.⁵⁰⁾

21. 佛性話...한 중이 조주선사에게 “뜰 앞의 잣나무도 불성이 있습니까” 선사 말하기를, “있느니라.”

승이 다시 묻되, “언제 성불합니까.”

49) 破籠墮...《禪門拈頌集》153 則

50) 栽菜...《禪門拈頌集》330 則

선사 답하길, “허공이 땅에 떨어질 것을 기다리느니라(待虛空落地).”
승이 물기를, “언제 허공이 떨어집니까.”

선사 “잣나무가 부처될 때에야 되느니라”하였다.⁵¹⁾

22. 鬪劣話…趙州가 그의 시자 文遠과 토론할 때, “鬪劣을 할지언정 鬪勝을 하지 않는다. 투승하는 이는 떡을 내야 한다”하니 시자가 말하기를, “화상께서 정의를 세우십시오.”

화상이 말하되, “나는 한 마리의 당나귀와 같다” 하니,

시자는 말하되, “나는 말고삐와 같습니다” 하였다.

선사는 다시 “나는 당나귀 똥과 같다”고 말하니,

시자는 말하되, “나는 똥 속에 있는 벌레와 같습니다”하였다.

선사가 말하되, “너는 그속에서 무엇을 하는가.”

시자 말하되, “그 속에서 한여름을 지냈습니다.”

선사 말씀에, “떡이나 가져오라”하다.⁵²⁾

23. 何必話…雲居가 시중하되, “노승이 20년 간 三峰庵에 있을 때였다. 魏府에 사는 興化라는 장로가 와서 물기를 ‘방편으로 한마디를 물어서 풀그림자로 삼을 때가 어떤가’하고 묻거늘, 노승이 그때 재치도 생각도 더디어서 대꾸하기는 했으나 그 물음이 특이해서 잊어지지 못하다 그가 말하기를, “생각컨대 암주가 대답을 못하면 절에서 물러가는 것만도 못하다”하였다.

나중에 화주가 위부에 갔더니 흥화가 묻되, “신중의 화상께서 지난날 삼봉암에 계실때, 노승이 이야기를 물었더니, 대답을 못했었는데 지금은 대답할 수 있겠는가” 하기에 화주가 앞의 이야기를 전했다니 흥화가 말하되, “운거가 20년에 何必 이런 말을 하였구나. 흥화는 그러지 않으리니, 어찌 何必 이런 말을 하리오” 했다.⁵³⁾

51) 佛性…《禪門拈頌集》474則 《韓國佛教全書》제 5책 5-383에는 474칙으로 되었으나 설봉본에는 471則으로 되어져있다.

52) 鬪劣…《禪門拈頌集》439則

53) 何必…《禪門拈頌集》863則

24. 主人公話… 현사가 어떤 중에게 묻되, “요즘 어디서 떠났는가” 중이 대답하되, “서암에서 떠났습니다.”

선사 다시 물으니, “늘 주인공아” 하고는 스스로 대답하기를 “예” 한 뒤에 다시 말하기를 “정신차려라. 다음에 남의 속임을 받지 마라” 합니다.

선사 말하길 “매우 괴이한 일이로다” 하고는 다시 말하되, “왜 거기에 있지 않는가.”

중이 대답하되, “서암이 세상을 떠났습니다.”

선사 말하되, “지금도 부르면 대꾸를 하던가” 하매 중은 대꾸를 하지 않았다.⁵⁴⁾

竹庵珪의 頌 : 主人公은 죽었고 한 주인공은 살아있도다. 만일 정혼을 조롱할 줄 알면 兩頭를 다 벗어나느니라.

이상 24개의 화두를 찾아 보면 모두가 착어를 붙여 수도인이 관심을 갖되 이것은 스스로만의 의심으로 해결되는 것이 아니라 대화를 통해야 하는 하나의 착어가 요하는 활성화된 선의 방향을 개현하는 것이 여기에 관심둔 것이 아닌가 하는 판단으로 보아진다.

따라서 이 화두를 오래오래 연마하게 되면 의식을 하나로 모아지는 통일구국의 방향을 이루어지게 하는 그 뿌리가 되는 것이라고 보면 어떤 까하는 생각을 해 본다. 그것이 禪敎統合과 儒佛간의 만남을 이루게 하는 통일의 대화를 日常的인 현실 속에서 새 방향을 제시해 주는 슬기를 이루는 선문은 아닐까하는 생각이 되기 때문이다.

54) 主人公…《禪門拈頌集》988 卍

無衣子の 詩文學

· 발표자 : 李鐘燦 / 동국대 교수

차례

- I. 修禪의 實踐的 提示
- II. 語錄에 보인 文學性
- III. 《無衣子詩集》의 禪詩
 - 1) 禪定的 詩情
 - 2) 智慧的 詩想
 - 3) 詩體의 多樣性
- IV. 結語

無衣子の 詩文學

李鐘燦 / 동국대 교수

I. 修禪의 實踐的 提示

眞覺國師 慧諶(1178~1234, 自號 無衣子)은 普照國師의 衣鉢을 받아 曹溪山 第二世가 되었으니 普照禪을 계승하였음은 더 말할 것이 없다. 이 행력에 대한 것은 李奎報(1168~1241)가 찬한 <曹溪山 第二世 故斷俗寺住持修禪社主 贈眞覺國師碑銘>(《東國李相國集》 第三五)에 상세히 기록되어 있다.

그의 저서로 《眞覺國師語錄》과 《無衣子詩集》이 있다. 또한 《禪門拈頌集》은, 비록 옛 선사들의 拈頌을 수집 편찬한 것으로, 그의 창작이 아니기는 하나 그 위업은 대단한 것이다. 선가의 古話 1125則과 이에 대한 여러 선사의 徵·拈·代·別·頌·歌 등의 要話를 채집하여 30권으로 이루어 놓은 것이니, 당시의 사정으로 보아 이러한 옛 祖師들의 高화를 어떻게 모을 수 있었으며, 또 그것을 다 간행했다는 것은 그 내용을 살피기 이전에 그 문화의 애호를 짐작하고도 남음이 있다.

진각국사는 보조와 같이 禪門에 대한 계통적인 논술은 없다. 그것은

이미 보조의 사상을 이어 그것을 실천하려는 의도였기 때문이었을 것이다.

그의 어록은 이와 같은 실례의 선교서라 할 수가 있다. 그것은 같은 종문의 문도들에게 내린 글은 모두가 선의 실제적 깨우침을 말한 것이다. 그 중에서도 覺雲上人에게 내린 글은 漸修의인 방법을 단계적으로 말하고 있다. 작운은 진각이 편찬한 拈頌集에 대해서, 해설서인 《拈頌說話》를 편찬하였으니 진각의 가르침을 누구보다도 많이 받은 사람이라 생각된다. 그래서인지 〈示覺雲上人〉에서 修禪의 계제를 상세히 말하고 있다. 곧 옛 先師들의 禪語의인 말씀을 들어 점차 수행의 깊이로 이행해 가는 과정을 말하고 있다. 그것은 그가 《선문염송집》을 편찬한 의도와 같았다고 볼 수 있다. 《선문염송집》序에서,

“禪門의 뜻이 不立文字인데, 이러한 문자로 된 염송집을 내서 무엇하겠느냐 하겠지만, 그러나 흐름을 따르다 근원을 얻을 수도 있고, 끝을 가지고 근본을 알 수도 있는 것이다. 本源만 얻을 수 있다면 만갈래로 이야기해도 적중되지 않는 것이 없지만, 이러한 갈래를 찾아 근원을 얻는 것도 못하는 이는 말을 따라 固守하여도 처음부터 의혹된 것이다.

世尊迦葉已來 代代相承 燈燈無盡 遞相密付 以爲正傳 其正傳密付之處 非不該言義 言義不足以及 故雖有指陳 不立文字 以心傳心而已 好事者 強記其跡 載在方冊 傳之至今 則其龜跡 固不足貴也 然不妨尋流而得源 據本而知末 得乎本源者 雖萬別而言之 未始不中也 不得乎此者 雖絕言而守之 未始不惑也.”

하였으니, 역시 頓悟에 이르기 위해서는 이러한 漸修의 방법을 필요로 했던 것이다. 이러한 것은 보조가 말한 ‘지혜의 본체는 원융한 것이기 때문에 이것을 수련하면 자비로운 지혜가 점차 원융해진다(以智體圓 故時亦不移 智亦不異 於中鍊冶習氣 悲智漸圓)’ (〈圓頓成佛論〉, p. 589)는 것을 실천적으로 발전시킨 것이라 이해된다.

그러므로 이러한 작업이 禪定에서 보면 선의 실천적 설화의 수집이지만 이 설화의 전수과정에서 이루어지는 以心傳心은 外方人에게 언어의 상징적 전달과정으로 이해되어 그릇될 것이 없다. 이와같이 선의 점수적 방법을 보여준 것이 〈시각운상인〉이라고 생각된다.

이 〈시각운상인〉은 옛 선사들의 禪語를 인용하여 禪修行의 경지를 점진적으로 예시하고 있다. 하나의 단계를 이해하고 나면 다음 단계를 이해할 수 있다는 것이다. 여기서는 그의 시만을 살피는 것으로 제한하기 때문에 더 이상의 설명은 생략하기로 한다.

II. 語錄에 보인 文學性

어록이란 글자 그대로 언어의 기록이다. 이 말의 어원 자체는 문학적 언어, 다시 말하면 문자로 이루어진 文語 아닌 순수한 口語의 기록이란 뜻이다. 따라서 문어가 문학의 주류인 옛 문화생활에서 어록이 문학이라 하기에는 매우 어려울 것이다. 어록의 출현도 대중과 쉽게 융화하려는 선사들의 어법의 토속화 현상에서 나타난 것이다.

그러므로 처음부터 문학화한다는 생각이 있을 리 없다. 그러나 선사의 어록에 더 많은 문학성이 있다면 처음부터 무엇인가 이율배반적 논리가 성립한다. 그럴 때 문학이 무엇이나는 점을 다시 한번 생각해 보아야 하겠다. 문학이 언어의 문학적 표현인 동시에 일상 언어보다 좀더 상징 비유의 차원이 더 있다면, 선사들의 법어가 비록 언어의 차원에서 이루어졌다 하더라도 심오한 法理의 표현은 보다 더 상징적이며 비유적일 것이므로, 문학으로서의 일면을 다분히 함유하고 있는 것이다. 혜심의 《진각 국사어록》에 실려 있는 上堂法語나 示衆法語 등은 이런 면에서 높은 문학성을 띠고 있다.

다음은 상당법어의 하나다.

“崔相國이 재를 열고 상당을 청했다. 國師께서 주장자를 들어 이르기
를, ‘신령스런 칼날과 보배로운 칼이 항상 앞에 드러나 있어 죽일
수도 있는 신령스런 작용이 한이 없다. 죽일 때는 푸른 하늘의 밝은 해가
땅에 떨어지고, 살릴 때는 마른 거북과 죽은 뱀이 하늘로 날아 오른다.
다만 죽이지도 살리지도 않을 때 무엇이 될까’ 하고는 주장자를 내리면서
‘전쟁이 없어야 나라가 태평하다’ 하였다.

崔相國設齋請上堂 師拈拄杖云 靈鋒寶劍 常現露前 能殺能活 神用無邊
有時殺 皎日青空殞落地 有時活 枯龜死蛇飛上天 只如不殺不活時 作麼生
靠却拄杖云 干戈不作 朝野太平.”

역시 죽살이라고 하는 두 끝에 매임이 없는 선사들의 생각이 우리 평
상인으로서의 생각할 수 없는 말이 되는 것이다. 신령스러운 寶劍이 항
시 나타나 있다. 마음의 칼일 것이다. 殺活自在한 것이다. 이 칼의 神通
妙用은 皎日落地하고 死蛇飛天한다는 것이다.

그러나 아무리 이러한 신묘함이 있더라도 작용함이 없이 干戈不作해
서 나라 안이 평안함이 낫다 하였으니, 개인으로 보면 마음이 無思無慮
의 본바탕이요, 국가로 보면 전쟁이 없는 태평이 소원의 첫째인 것이다.

이 어법 중 ‘皎日青空殞落地’나 ‘枯龜死蛇飛上天’은 反常의 절정이다.
해가 땅에 떨어질 수 없음도 상식이거니와 마른 거북이나 죽은 뱀이 하
늘에 오른다는 것은 더더욱 이해되지 못할 일이다. 거북이나 뱀 자체가
하늘로 오를 수 없는데, 거기다가 마른 거북이요 죽은 뱀이다. 여기서
우리는 문학이 요구하는 것이 무엇인가 다시 한번 생각해 볼 필요가 있
다. 문학은 역시 상상의 절정이 절실히 필요한 것이다. 죽은 뱀이 것이
돌아날 수 있듯이 상상하는 것이 일상적 사고의 초탈이요, 평범한 언어
의 비평범상이 아니겠는가. 그런 면에서 선사의 이러한 범어는 잠재의식
의 언어를 계발하는 효과를 가졌다 하겠다.

다음은 元旦 上堂法語이다.

“오늘 아침에 그대 위해 지금의 이 時節因緣을 들어서 말하리라. 어린이는 한 살을 더하고 늙은이는 한 살을 감하기 바라리라. 그러나 늙은이 어린이 할 것 없이 더하는 것도 덜하는 것도 없었으면 하는 생각, 더함도 덜함도 있든 없든, 그 생각 또 한쪽으로 집어 던져라.

正旦上堂云 今朝爲君 學時節因緣 少者添一歲 老者減一年 非千老少者 無減亦無添 添減無添減 都拈放一邊.”

여기에 인용된 말로는 시와는 거리가 있는 것 같지만 표현된 착상은 매우 시적이라 하겠다. 어린이는 나이 먹기를 좋아하는 것이고, 늙은이는 나이가 줄었으면 하는 것이다. 그러나 한 해가 오면 다시 한 살을 더하는 법이다. 이 새해라는 것은 누가 정한 것인가. 설날 그믐의 어제와 정월 초하루인 오늘의 간격은 찰나에 불과하건만, 부질없이 한 살이라고 1년의 시간을 더해 놓고는 더 컸다든가 더 늙었다든가 하는 것이 아닌가. 그럴 바에야 아예 보태거나 더는 일이 없이, 있는 그대로 두어 두는 편이 낫지 않은가. 역시 不增不減의 논리에 근거한다 하겠다.

이러한 내용을 서술적으로 풀었기에 시적 요소가 감소되었지만, 원문에서 보는 것처럼 일정한 운율이 있는 한문의 문장으로 표현하면 간결한 시가 된다. 본문의 말미에 결론적으로 제시한 두 구는 그대로 시이다. 곧,

誰言世上無仙客 누가 인간세상에 仙客이 없다 말하라
 須信壺中別有天 호로병 속에도 별천지가 있음을 믿어 보렴

이라 하였으니, 마음 먹기에 따라 신선이 될 수 있다는 것이다.

Ⅲ. 《無衣子詩集》의 禪詩

위에서도 보았듯이 無衣子 慧謏은 선적 실천의 한 방편으로 시를 원용한 것이 틀림없다. 그 이유는 여러 가지 있을 수가 있겠지만, 본 논고와의

필연적 연관성으로 귀결된다. 곧, 당시 사회가 고려시대의 시문학의 절정기를 이루었다는 점에서 聖凡의 초월적 禪家的 자세에서 대화의 방편으로 시의 선택은 너무 당연했겠기 때문이다. 그의 어록에서 보이는 지식인과의 서신에서 교유의 폭을 알 수 있으나, 그러한 교유에서 서신의 往還도 있을 수 있지만, 그 외에도 시로서의 酬答 또한 하나의 방편이었다.

‘曾聞一夜話 勝讀十年書’라 함은 하룻밤의 오롯한 대화를 표현한 것이지만, 이 때의 이야기는 시어의 오고 감이 틀림없는 것이다.

‘永日終話笑 幸多朋蓋¹⁾簪’(宿八嶺寺東齋 次李敬尚韻)이라 함은 하루의 즐거운 담소에도 높은 벼슬아치들이 많다 함이다.

이러한 때도 범의 酬唱으로 흥을 돋우는 것이 상례이니, 많은 시를 남겼을 것이다. ‘錦心李杜詩難好 神筆王吳畫不成’(宿居天冠山義相庵見夢居士留題次韻敘懷)라 하였으니, 이 眞如自然의 비단 같은 중심은李白이나 杜甫인들 그 相好를 그려낼 수 있겠느냐는 것이다. 이렇듯 선의 진여야 시 아니고서는 표현할 수 없었던 것이 당연한 일이다. 《진각국사어록》에 담겨 있는 글 중에는 시로 示衆하거나, 上堂法語를 삼거나 한 것이 많이 있을 뿐만 아니라, 《無衣子詩集》²⁾으로 남아 있는 상·하권은 단순한 선사의 시로 볼 수 없을 만큼 僧俗 凡聖의 구별이 없다. 여기서 그 중의 片鱗을 들어 혜심의 시세계를 대략 살펴 보려 하는 것이다.

1) 禪定的 詩情

지눌이 定慧雙修의 修禪을 제창하고 그 뒤를 이은 혜심에게서 그 실

-
- 1) 《無衣子詩集》(韓國佛教全書 第六冊, 東國大學校出版部, 21984, p. 54.)에는 ‘蓋’으로 되어 있는 바, 이는 일본 駒澤大學 所藏의 底本으로 한 것이다. ‘蓋’의 誤書인 듯하다.
 - 2) 《無衣子詩集》上下卷은 1984년 5월, 東國大學校 韓國佛教全書編著委員會에서 刊行한 《韓國佛教全書 第六冊》안에 수록되었다. 그 底本은 筆寫本인 日本 駒澤大學 所藏本으로 하였는데 그 중에는 普濟社刊 《曹溪眞覺國師語錄》所藏 附錄에 실린 것도 많이 있다.

천의 실례를 여러 각도에서 볼 수 있다. 본 논고에서는 그 중에서도 不立文字적 立文字일 수밖에 없는 문학의 일단을 살피려는 것이다.

위에서 말했듯이 僧俗의 구별을 느낄 수 없다는 말은 定慧雙修나 先悟後修를 문학적으로 표현한 시세계에서 보여지는 染淨不二의 탈속이기 때문이다. 문학에서 이 ‘先悟後修’說을 ‘先想後述’이라는 等值語로 조심스럽게 대체해 보면 어떨까 생각한다. 곧 ‘悟’라는 것이 문학에서의 상상에 해당할 것이요, ‘修’는 ‘述作’에 해당할 수 있기 때문이다. 상상이 되었다 해서 述作의 노고없이 문학이 될 수 없고, 述作的 노력이 상상의 차원이 없이는 徒勞이듯이, 禪悟가 있다면 教修도 항시 겸해야 하는 것과 같기 때문이다. 혜심의 시문학도 이런 바탕 위에서 되어진 것이다. 聖凡不二가 아닌 禪師의 俗化라고 하면 非禮일까. 조심스럽기는 하나, 일단 그렇게 제안해 본다. 따라서 본 논고에서도 禪定的 詩情과 智慧의 詩想으로 구분해서 살펴보기로 한다.

無風湛不波 바람 멎어 담담히 파도 없으면
 有像森於目 비치는 것보다 더 많은 삼라의 실상
 何必待多言 많은 사설이 어디에 필요하랴
 相看意已足 바라보면 이미 의지가 통하는데.

《無衣子詩集》卷上, 〈小池〉

조그만 연못을 두고 지은 小詩다. 바람 없이 고요한 수면이다. 거기 비친 온갖 물상은 자연의 視界에서 보는 삼라만상보다 더 많다. 어쩌면 더 아름답다. 이것은 물낮이 정지되었기 때문이다.

여기서는 실상이 그대로 반영된다. 그것으로 眞如 大畧은 설명된 것이다. 있는 그대로인 것이다. 무슨 말이 필요하랴. 보는 눈과 눈으로 만족할 따름이다. 보는 내 눈의 동자에도 이 실상은 그대로 비쳐 있는 것이다. 小池가 大地의 瞳子라면, 역시 내 눈에 비친 小池는 大地의 反射이다. 이 눈동자는 번뇌로 흐리고 저 小池는 파도로 흐릴 때, 眞如의 實相

은 사라지는 것이다. 禪定의 詩化임이 분명하다. ‘衆鳥高飛盡 孤雲獨去閑 相看兩不厭 只有敬亭山’(李白, 〈獨坐敬亭山〉)의 시가 연상된다. 역시 이백은 시인의 한적으로 한계를 정할 수밖에 없다. 연상의 詩情은 상통하나, 萬象의 본래 眞如의 설명은 못된다. 여기에 禪師의 시의 특성이 있음을 이해해야 되겠고, 그러기에 僧俗不二이면서 僧侶라야 했고, 聖凡不二면서 禪聖이라야 하는 것이다.

嶺雲閑不徹 고개 구름 한가로이 걷히지 않고
 澗水走何忙 시냇물은 왜 그리 바빠 달리나
 松下摘松子 소나무 아래에서 솔방울 따서
 烹茶茶愈香 달이는 차맛은 더욱 향기로워

《無衣子詩集》卷上, 〈妙高臺上作〉

굳이 선사의 시라 할 것이 없지 않을까. 그저 山居의 物外閑情이다. 閑忙이 교차되지만 조금도 바쁘다는 조급한 상상이 일 수가 없다.

‘走何忙’이라 하였으니 시냇물의 빠른 걸음을 나무라는 것 같지만, 내면의 뜻은 오히려 ‘내닫는다고 무엇이 바빠, 왜들 그렇게 생각해’ 하는 뜻이다. 하필 ‘松下摘松子’다. 그 나무 밑에서 그 열매, 곧 솔방울을 따서 차를 달인다. 이것도 인과다. 그 차가 더 맛있는 까닭도 있겠다. 물론 松香 때문이기는 하지만.

이 시는 수직 공간을 평면화한 투시도와 같다. 하늘에 떠 있는 구름, 시내에 흐르는 물, 언덕에 서 있는 소나무, 그 밑에 앉아 있는 작자 자신, 그야말로 天地人 三才의 화합이요 무한대의 공간이 茶爐 앞에 모여 앉은 것이다. 여기에서는 이질적인 ‘雲閑’, ‘水忙’, ‘茶香’이 동질화하여 차가 향기로운 것이 아니라, 융화된 이 공간이 향기로운 느낌이다. 禪定에 든 상태가 아니고는 상상할 수 없는 경지다.

金沙地面開清沼 금 모래 地面에 맑은 못이 열렸으니
 碧玉竿頭掛落泉 벽옥의 낚싯대 끝에 솟는 샘물 매달렸다
 玫瑰明珠瀉荷葉 연잎에 쏟아진 아름다운 구슬은
 相看雨下不雲天 구름 없는 하늘에서 내리는 비로 보였다.

《無衣子詩集》卷上, 〈蓮池注泉〉

제목이 제시하듯이 대통으로 돌을 끌어 샘을 이룬 연못이다. 전편의 시어는 動的이다. 落·瀉·雲·雨 등이 靜일 수는 없다. 그러면서도 전편의 느낌은 閑情 그대로이니, 이것이 바로 動中靜이요 또는 動靜不二的 禪境의 노출이라 하겠다.

시어의 결합도 反·합의 원리다. 金沙地와 沼池는 있을 수 없는 反의 원리다. 금모래 땅에 못물이 있음은 평상 이치로는 없다. 反이다. 그런데 여기에 ‘開’의 한 글자로 쉽게 결합시킨다. 다시 合의 원리로 온 것이다. ‘竿頭’와 ‘落泉’도 역시 그렇다.

대나무 끝에 솟는 샘이 있다. 참으로 맑은 하늘의 날벼락이다. 그러면서도 ‘掛’의 한 자로 결합시켰다. ‘대나무에 샘을 걸어 놓았다’는 것도 평상의 언어를 초탈한 것이다. 百尺竿頭進一步의 화두가 연상된다. 구슬이 부어져 연잎에 쏟아진다. 處染常淨이 바로 연잎이다. 진흙에도 물들지 않고 맑은 물에도 씻기어 오염하지 않는다. 여기에 구슬이라서 더 즐길 연잎이 아니다. 그저 흘러 버린다. 그저 범속으로 담담하게 돌아온다. 구름 없는 하늘에 비가 온다고 한 것, 역시 反合의 원리인 것이다.

點開山色看無厭 점점으로 열린 산빛 보아도 싫증 없고
 洗出鶯聲聽更新 씻어낸 피꼬리 울음 들을수록 새로워
 多謝晚霖一時霽 이렇게 일시에 개인 장마 고맙게 느끼면서
 著些滋味慰閑人 분명한 이 재미가 한가한 이 위로하네.

物我一體란 對境의 사물을 나에게 끌어들이기도 하고 나를 대경의 사

물에 던지기도 하는 것이다. 凡人的 시계로는 나와 아무 관계없이 널려져 있는 사물이라 하더라도 시인은 내 것으로 취해 오기도 하고 나를 그 속에 맡겨 보기도 한다. 이렇게 되면 대경이 바로 나고 내가 바로 대경이다. 따라서 대경과 나의 구별이 없다. 곧 무아이다. 이것을 禪修行의 四義로 말하면 混心混境功夫(人境兩俱奪)인 것이다.

여기에서 다시 禪修的 表現인 이 선가의 시들이 격조 높은 시가 되었으며, 그들은 시인이라 한 일이 없지만 시인으로 평가해서 모순됨이 없음을 재확인할 수가 있다. 더구나 混心混境이 궁극적으로 妄念을 없애는 것이라 한다면 이것이 바로 진실이요, 시가 진실된 언어의 표징이라면 이 修禪과 作詩의 승고한 결합을 이런 시에서 찾을 수가 있다. 이런 차원에서 이 시를 살펴보자.

산빛과 피꼬리 소리가 한가로운 작자를 위로하고 있다. 구름 새에 빠져나가는 산빛, 빗물에 깨끗이 씻긴 피꼬리 소리, 이런 풍부한 산중의 맛이 이 閑人을 위로한다.

다시 말하면, 이런 對境을 나에게引入시킨 것이다. 따라서 대경과 내가 하나가 되었다. 物我一體다. 환언하면 混心混境이 된 것이다. 따라서 이것이 진실이요, 구사된 시어도 신선감을 갖는다. 點開와 洗出의 시어, 그야말로 비 갠 뒤의 신선함이 맛있게 드러난다. 이런 思惟와 實踐, 또는 언어로서의 표출, 이것이 百尺竿頭에 서 있는 禪師의 自高도 있게 하는 것이다. 그 自高가 향시 詩情과 버무려져서 드러나지 않는 것이다. 다음의 시는 어찌면 그러한 自高의 시적 陶鎔일 수도 있다.

五峰山色昏彌翠	어두울수록 짙푸른 오봉의 산빛
一帶溪聲曉更高	한 줄기 시냇물 새벽되자 거센 소리
暮去朝來聲色裡	아침 저녁으로 오가는 빛, 소리
清歌誰得似吾曹	이 맑은 노래 어느 누가 우리만 하라

《無衣子詩集》卷上, 〈寓居轉物庵〉其四

산빛은 저녁녘에 더 푸르고, 시냇물은 새벽에 더욱 거세게 들린다. 가고 오는 시간 속에 聲色도 다르다. 그저 물소리, 그저 산빛으로만 보는 俗人의 안목에 이런 맑은 노래가 있을 리가 없다. 山人의 오만이요, 禪師의 自高임이 틀림없다. 그러나 이 오만 자고가 오만 자고로 느껴지지 않는 데에 속인의 그것과 다름이 있고, 여기에 俗而不俗의 禪定이 있는 것이다.

2) 智慧的 詩想

앞에서 先悟後修를 先想後述로 대체하면서, 먼저 禪定的 詩情을 先悟의 처지로 살펴 보았다. 여기서 지혜적 사상이라 함은, 後修의 漸修의 바탕에서 지혜로 述作하는 修辭의 妙處를 말하려는 용어로 선택해 본 것이다. 사물을 보는 慧眼과 그것을 시로 표현하는 叡智的 언어의 결합이 훌륭한 시를 이룬다면, 선사들의 예지나 혜안이 바로 여기에 적합한 것으로 생각된다. 지눌이 말한 일체 만행에 지혜가 가장 先導가 된다 한 것이³⁾ 바로 이러한 作詩의 원동력이 되었다 해도 무방할 것이다. 혜심의 시도 이런 면에서 성공된 것이다.

여기에서 어떤 것이 지혜적 사상인가 하는 것은 그 정확한 규명이 매우 어려우나, 일단은 修辭의 叡智性에서 살피는 쪽으로 각도를 좁혀 보기로 한다.

心抽⁴⁾綠蠟燭無煙 불꽃없는 푸른 촛대 중심으로 뻗고
 業展藍衫袖欲舞 앞은 쪽빛 적삼에 달린 춤추는 소매
 此是詩人醉眼看 시인의 취한 눈에 이렇게 비쳤으나

3) 以根本智 爲初發菩提心 以根本智圓故 時亦無徹 爲一切智之大體 成一切行之始終 生一切法之元始 一切萬行 智爲先導(知訥, 〈圓頓成佛論〉, 《韓國佛教全書》, p.587)

4) 上揭 《韓國佛教全書》의 底本인 日本駒澤大學所藏 筆寫本에는 ‘袖’字로 되어 있으나 誤書인 것 같아 여기서는 필자 임의로 ‘抽’로 고쳤다.

不如還我芭蕉樹 나 파초 그대로 돌려둬만 못해.

《無衣子詩集》卷上, 〈芭蕉〉

제목이 보여주듯이 파초를 두고 짓는 시이다. 기승구에서 한 그루의 파초를 그리듯이 썼다. 중심으로 솟아 오르는 잎이 되기 이전의 대를 촛불로 묘사했다. 白蠟이 아닌 綠蠟이다. 푸른 불꽃은 있지만 타지 않는 불이다. 마음의 불꽃이나 달과 같은 것을 無煙燭으로 비유하는 경우가 없는 것은 아니지만 파초를 놓고 無煙燭으로 연상하기는 쉽지 않은 것이며 흔한 예도 아니다.

그러다가 일단 앞으로 피어나면, 남빛 치마를 두른 여인의 하늘거리는 소매의 춤이 연상된다. 연상이 아니라 원래 춤의 실상일 수도 있다. 인간의 춤이 오히려 실상을 변조한 춤 아닌 춤이요, 파초의 하늘거림이 참된 춤일 수가 있다. 참으로 시원한 여름 뜨락의 정경이다. 그러나 이것이 어디까지나 파초 본연의 자세는 아니다. 시인들의 醉眼에 비친 모습이다. 파초는 항시 파초 그대로이기를 바라는 것이다. 역시 있는 실상의 여여함을 그대로 보려는 선사의 자세임에 틀림이 없다. 이 밖에도 파초를 두고 쓴 시가 두세 수 있다.

綠羅兩腋千絲骨 푸른 비단결의 두 볼에 천가닥 실을의 뼈
 碧玉中心一羽梁碧玉으로 된 中心 한 깃털의 기둥
 獵獵輕柔弄風日 가벼이 한들거려 바람을 놀릴 때는
 求鳳翠鳳尾初張 암봉새 찾는 숫봉이 꼬리를 펼친다.

《無衣子詩集》卷上, 〈芭蕉〉

모든 事象을 六相으로 분석·종합·파괴·綜錯하는 禪師의 혜안이 아니고서는 상상할 수 없다. 하나의 파초를 여지없이 파괴하였다. 그야말로 壞相이다. 눈 앞의 파초의 虛相을 여의어 파초 내면에 있는 實相을 찾은

것이다. 굳이 윤희의 이론을 빌어 수억 겁 전생의 파초가 한쌍의 봉황이었던 실상을 보았다 할 것인가.

凡俗한 淺見으로는 일단 禪師의 作이라 보기 어렵다. 어쩌면 이렇게도 철저하게 미화할 수 있는가. 시어의 妙도 대단하다. ‘千絲骨’, ‘一羽梁’은 인간 세상에는 존재할 수 없는 것이다. 仙界에서나 쓰여질 수 있을 것이다. ‘尾初張’에서는 한 쌍 봉황의 求愛를 보는 듯한 표현이다. 승속의 간격을 무너지 않고서는 표현할 수 없는 수사다. 무정물의 철저한 유행화였다.

漫漫客路傍長川	지루한 나그네 길, 긴 강 옆을 따라가기에
乘興高吟思割然	흥이 나면 크게 읊어 속이 탁 트인다
落葉泛流飄彩舫	물에 뜬 낙엽은 채색 풍선 띄운 듯
浮萍點水撒青錢	점점이 떠 있는 마음은 흩날린 동전잎
山沈寒碧倒巖嶂	새파란 강에 잠겨 거꾸로 서 있는 칙칙 산봉
鴨戲淺清窺小鮮	열은 물에 노니는 오리 작은 고기 엿본다.
忽有蕭蕭微雨過	갑자기 쓸쓸한 가랑비 지나더니
洗新秋色入林泉	말끔히 씻긴 가을빛 산림을 찾아드네.

《無衣子詩集》卷上, 〈福城道中〉

제목이 보여 주듯이 길 가면서 지은 시다. 강가를 따라 뺨은 길을 지나며 그 주위의 풍경을 사실적으로 보여 주고 있다. 낙엽을 채색으로 단청한 배에다 비유한다거나, 물에 뜬 마름풀을 동전잎을 흩은 것으로 비유하는 意趣도 놀랍고, 싸늘하고 푸른 산빛이 강물에 거꾸로 비친 모습이나, 그 강가에서 물고기 엿보는 새끼 오리의 모습을 하나도 놓치지 않고 시흥으로 삼는 묘수가 놀랍다.

이런 처지이기 때문에 ‘乘興高吟思割然’이라는 기연을 놓았다. 그러므로 그 뒤에 오는 세 聯은 이 기연의 상황을 풀어가고 있는 것이다. 시의 구성 자체에 흠이 없다. ‘漫漫客路傍長川’의 나그네 길, 漫漫이라 함은

길이 漫漫한 것이지 客興은 陶陶만 하다. 이 傍川의 풍경을 여실하게 펴내고 있다. ‘淺淸’의 얇은 물과 ‘小鮮’의 조그만 고기의 맛물림이나, 洗新한 산뜻한 가을 비의 뒷모습 같은 것이 모두가 예지 어린 시어답다. ‘山沈寒碧倒巖嶂’은 ‘塔影倒江翻衣底’(朴寅亮, 使宋過泗州龜山寺)의 시구와 同軌인 듯 하면서도 후자가 동적인 데 비하여 전자는 역시 정적인 고요함을 간직하고 있다.

이 시는 동일 공간의 소재들을 밀도있게 결속함으로써, 더욱 고요하게 느껴지는 것이다. 기구에서 ‘傍長川’이라 하여, 냇물이라는 한 공간을 설정해 놓고, 주변의 사물을 이 공간으로 집합시키면서 각 소품들을 적절히 배치해 놓았다. 그러면서도 현상을 다른 사물로 상상하면서 화려하지 않을 만큼 미화한 점에서 洗新의 語意가 주듯이 산뜻한 느낌이 든다. 微塵에서도 刹海를 보는 섬세한 禪師의 안목이라 하겠다.

明珠白璧在人間 회고 밝은 저 구슬 인간에 있었더라면
勢奪權爭不放閑 권세있는 이의 쟁탈에 잠시도 평안하지 못했으리
若使冰輪爲世寶 저 얼음 수레바퀴 세상 보물 되었더라면
豈容垂照到窮山 이 궁벽한 산중까지 비쳐 주게 버려두었을까.

《無衣子詩集》卷上, 〈中秋翫月〉

詠物을 하되 垂戒의인 내용으로 變身諷刺하였다. 백옥같이 둥근 달이나 인간 세상에 저 보석이 있었더라면 무수한 쟁탈의 혼란이 일어서 이러한 산중을 비칠 수가 있었으라는 것이다. 이권을 다투어 내달는 사태를 신랄하게 풍자하였다. ‘夫天地間 物各有主 苟非吾之所有 雖一毫而莫取 惟江上之清風 與山間之明月 耳得之爲聲 目寓之而成色 取之無禁 用之不竭’(蘇軾, 〈前赤壁賦〉)이라 한 말과는 의도를 같이 하면서도 그 표현을 달리하여 敎誡의 힘을 더하고 있다.

교계의 내용을 담더라도 선사이기에 暗喻로 透引하고 직선적인 자극

은 삼가고 있는 듯하다. 그러면서도 달이 밝고 아름다움을 한층 돋보이게 나타낸 것이다. 인간 세상에 저것이 있었더라면, 자기 소유로 하고 싶어 하지 않을 사람이 없었을 것이라는 표현으로 至寶의 귀중품임을 강조하면서, 인간의 탐심을 방지하는 효과를 내고 있는 것이다.

다만, 시의 구성이 평관성을 벗어나지 못한 아쉬움이 있다. 전후 두 단락으로 되면서 수사나 내용에 변화가 없다. 기승전결의 구성이 없음은 물론, 전후 단락의 반전도 없다. ‘豈容垂照到窮山’으로 산사에서 달구경하며 느낀 감상을 담박하게 표현함으로써 순간의 느낌을 무리없이 시화한 것이다.

鏡裡見誰形 거울 속에서 뉘 모습 보았나
 谷中聞自聲 그대 소리 골짜기에서 들리네
 見聞而不惑 보고 들음 미혹되지 않으면
 何處匪通程 어느 곳인들 트인 길 아니겠나.

《無衣子詩集》卷上, 〈崔搏求法寫此送之〉

거울 속에서 보는 제 모습이 제 모습이 아니요, 계곡에서 나는 소리가 오히려 자신의 소리일 수가 있다. 모든 것이 다 法身の 發現으로 볼 때, 그것은 다 같은 相이다. 거울 속의 모습이 누구의 모습이냐, 그것이 바로 法身の 現身이다. 나의 我相이 아니다. 我相이 아닌 것이 아니라, 我相이 바로 法身인 것이다. 그렇게 되면 빈 골에 울리는 소리는 내 소리요, 大空 法身の 運用의 한 모습이다. 이렇게 해서 理智가 圓融하면 모든 견문에 미혹됨이 없으니 특 특인 길 아님이 없다. 매우 수준 높은 교계의 시다.

見葉初疑柿 잎은 감인가 의심스럽더니
 看花又是蓮 꽃을 보자 연꽃으로 오해했네
 可憐無定相 서글프다 일정한 相은 없는 것
 不落兩邊頭 이 끝 저 끝에 매이지 말게.

《無衣子詩集》卷上, 〈木蓮〉

목련을 두고 읊은 시다. 앞으로 볼 때는 감나무인 것 같지만, 꽃이 피면 연꽃이다. 감나무인가 연꽃인가 둘 다 맞는 말이기도 하고, 둘이 다 맞는다면 한 나무에 두 이름이니, 하나가 틀렸거나 아니면 둘 다 틀렸어야 옳다. 그러나 둘 다 맞는다. 그러니 定相에 머물지 말아야 하고 시비의 양면에 떨어지지 말아야 할 일이다.

이것이 바로 ‘山是水 水是山’, 이는 다시 ‘山是山 水是水’의 이론이다. 한 생각이 비면 海印이 일체에 나타나듯이, 十方諸佛이 總相이며 同一法身の 同相인 것이니, 兩邊이 있을 수 없는 것은 당연하다.

혜심에게는 이렇듯 理智가 圓融한 智慧의 시가 다각적으로 이루어지고 있으니 이것이 바로 圓融無礙한 修禪에서 온 것이다.

3) 詩體의 多樣性

불교 자체가 모든 집착을 버리는 것이요, 선에서는 不落兩邊이나, 불락양면이기에 무엇이나 鐵軌 같은 규칙이 있기를 요구하지 않는다.

이러한 규범 아닌 규범이 문학에 있어서도, 기존의 형식에 매이려 하지 않는 것이다. 법어 같은 데서도 산문이나 운문이 자유로이 쓰여지고, 시에 있어서도 절구나 율시가 大宗을 이루는 것은 漢詩界의 일반적 현상이지만, 그렇다 하더라도 近體詩가 갖는 엄격한 형식성과 같은 것에 구애받지 않고 있으며, 詩體도 다양하게 원용되고 있다. 따라서 《無衣子詩集》에 있는 시체 몇 가지를 살펴 보면, 우선 그 당시에 보기 드문 層詩⁵⁾ 한 수가 남아 있다.

층시란 句의 증가에 따라 글자가 비례적으로 늘어나 층계식 구성이

5) ‘層詩’의 用語는 金岸菴가 朝鮮朝 名妓 雲楚의 〈別思〉를 소개하면서 쓴 이름이다. 이 문제는 李圭虎가 〈層詩의 文學史的 展開 樣相〉(국어국문학 91호, 1984, p. 51)에서 學史的 맥락까지 다루었으나 李奎報의 三字至七字로부터 다루고 있다. 따라서 慧謚의 從一至十韻이나 沖止의 從一至의 層詩는 살피지 못한 것으로 보인다.

되는 漢詩의 일종이다. 그다지 작품이 많지는 않으나, 문인들의 파격적 戲作이 구미에 맞았던 것 같다.

人 人
 隨業 受身
 苦樂果 善惡因
 不循邪妄 常行正眞
 枇糠兮富貴 甲冑兮義仁
 況須參玄得眞 自然換骨清神
 體不得火風地水 心亦非緣慮垢塵
 沒縫塔中燈燃不夜 無根樹上花發恒春
 風磨白月兮誰病誰藥 雲合青山也何舊何新
 一道通方爲聖賢之所履 千車共轍故古今而同進⁶⁾

사람 사람
 업에 따라 몸을 받다
 고락의 果報는 선악의 인연이며
 간사함 망녕됨 따르지 말고 항상 바르고 참됨 행하라
 부귀는 쌀겨의 겉질로 여기고 仁과 義로 갑옷과 투구를 삼아라
 하물며 玄理를 參究하고 진리를 증득하면 저절로 골격이 바뀌고 정신
 이 맑아진다
 육신은 불·바람·흙·물의 四大도 아니며, 마음 역시 생각따라 변하는
 군살 먼지 아니다
 쌓은 자국 없는 탑에 밤낮 없이 밝히는 등불이요, 뿌리 없는 나무에
 피는 꽃 四時에 항상 봄이로다
 흰 달에서 바람이 가는 약은 뉘 병에 뉘 약이며, 구름에 싸인 靑山이
 언제 옛 것이며 언제는 새 것이었나

6) 上引書 《韓國佛教全書》에는 ‘道’字로 되어 있다. 그것은 底本인 駒澤大 所藏 筆寫本이 그러하기 때문이다. 그렇게 되면 韻이 맞지 않는다. 그래서 ‘進’字로 고쳐본 것이다.

한 길이 사방으로 통한 것이 성현의 발자취이고, 온갖 수레 같은 바퀴
이기에 예나 지금이나 똑같이 전진한다.

《無衣子詩集》卷上, 〈次錦城慶司祿從一至十韻〉

내용은 禪理를 담고 있다. 사람은 업을 따라 태어나는 것이니, 올바르게
행하며 玄理를 알고 禪旨를 얻어 換骨淸神하게 되면 地水火風으로 사라
질 육신이 아니라, 無縫塔에 燈불이 밝고 無根樹에 꽃 피는 격과 같다
하면서 道에는 時空이 없이 항시 함께 하는 軌跡이 있다고 결론하였다.

이런 시형이 많지 않은 것은 사실이나 이 당시에 더러 시도되었던 것
같다. 제목에서 보면 慶司祿에게 次韻한 것으로 되어 있다. 그렇다면 경
사록의 시도 縱一至十韻이었음이 틀림없다. 이러한 시형은 宋의 文同
(字 與可)에게서 본받아서 魚叔權이 흉내낸 것이 있는 것으로 판단하였
으나,⁷⁾ 이것은 無衣子の 시를 미처 보지 못한 판단이었다.

여기서 다시 더 밝혀 두어야 할 일은, 이런 충시의 자수 증가를 一字
至七字, 또는 三字至七字, 一字至十字라 하여 자수의 기준을 둔 느낌이
나, 이것도 無衣子 시에서 보인 從一至十韻이라 하여 운의 증가에 기준
을 둔 것이 옳겠다. 운은 兩句一韻이 원칙이므로 양구가 한 자씩 느는
것이고, 字로 기준이 되면 한 句마다 자수가 늘어야 원칙이기 때문이다.

沖止는 〈賦月〉이라는 충시에서 ‘從一至七’이라 하여 字나 韻을 명시
하지는 않았으나 역시 韻을 의식하지 않았을까 한다. 李奎報의 ‘自三言
至七言’⁸⁾이라 한 것에는 구마다 운을 달고 兩句換韻을 했으니까, 한 구
의 자구에 기준을 두었으니 ‘韻’이 아닌 ‘言’일 수밖에 없다.

우리의 문학에서 詞의 述作이 그리 많지는 않으나, 고려 중엽에는 이
미 일반화되어 있었던 것 같다. 그 한 예가 이규보의 작품 12편이 전하
고 있음이다. 하지만 이규보의 작품 全量에 비하여, 12편은 극히 적은

7) 李圭虎, 前引用文.

8) 《東國李相國集》卷 4. ‘家有衆鷄 匠宅啄虫 予惡而斥之 因有詩’ 참조.

숫자이다. 이렇듯 詞가 알려지기는 했으나 그다지 많이 지어지지 않았다는 것을 알 수 있다.

이런 여건에서 《無衣子詩集》에 한 편의 詞가 보이는 것은 다행스러운 일일 수밖에 없다. 이규보와 동시대였다는 점에서 더 많은 작품이 있었을 가능성도 전혀 배제되지 않는다.

秋風急秋霜苦 가을 바람 급하고 가을 서리 괴롭더니
 歲月看看向暮 세월을 볼수록 저물어간다
 群木落四山黃 못 나뭇잎 지고 사면의 모든 산 누르려도
 松筠獨蒼蒼 솔과 대는 홀로 파릇파릇

人間世能幾歲 인간세상 몇살 살 수 있나
 忽忽光陰電逝 총총한 시간 번개처럼 지나네
 須猛省細思量 깊이 반성하고 세밀히 생각하소
 無奈一夢場 한바탕 꿈이거늘 어찌하려나.

《無衣子詩集》卷上, 〈更漏子〉

詞調名만 있고 제목은 없다. 更漏子の 字數律이 정확히 지켜지고 있다. 계절을 가을로 하고 인생의 황혼을 반성해 보고 있다. 그렇게 깊은 뜻을 안고 있는 것은 아니지만, 詞 자체가 일반적으로 哀想的 情調를 띠는 면에서 調의 일반성에 잘 부응된 작품이라 하겠다.

更漏子の 詞調는 원래 前後段으로 구성되는데, 이 詞에서도 兩段 구성을 하면서 전단에는 저물어가는 가을 초목의 쇠잔에다 松竹의 常靑을 대비해 놓고, 후단에서는 짧은 세월 속에 늙어가는 인생을 비유하면서 反省과 思量으로 한낱 꿈이 되지 않도록 하기를 바란다. 역시 종교인다운 인생의 敎訓을 잃지 않고 있다.

IV. 結 語

이상에서 무의자 혜심의 시를 대략 살펴 보았다. 선사라는 특수한 신분으로서 승속이 融攝된 포교의 한 방편이었을 수도 있는 시문의 경지가 탁월했음을 알겠다. 그것은 단순히 無衣子 자신의 문학세계로 한정될 것이 아니라, 그가 처해 있던 처지로 보아 당시의 문학계에도 많은 영향이 있었을 것으로 짐작된다.

이상으로 혜심의 선과 문학성을 대략 살펴 보았다. 혜심의 선은 이론적으로나 坐禪으로 入定만 한 것이 아니라, 당시 사회에 널리 응용되었음이 주목되어야 하겠다. 이것은 불교의 弘布라는 데만 관련되는 것이 아니라, 이렇듯 고려 사회의 문학의 깊이를 열었다고도 할 수 있다.

여기에 당시 지식층과의 교류를 약간 살펴 보면, 崔瑀에게 쓰는 편지에서, “외모나 복식은 다르지만 妙悟를 바라는 것은 같고, 在朝 在野도 떨어져 있기는 하나 佛理로 맺어진 이웃이다. 항상 눈앞에 대하는 듯이 하여 천리의 먼 생각을 가지지 말라(像服雖殊 妙期不二 朝野雖絕 理契即隣 常對目前 莫作千里之相)” 한다. 심지어는 “結社를 함께 한 정성에서 말에 숨김이 없으니 허물하지 말라(但以同社之誠 言不避諱 請勿以爲咎)”(《眞覺國師語錄》, 張 39-40) 하였다. 친분 관계를 짐작할 수 있다.

崔洪胤에게는 儒佛이 둘일 수 없다는 이론으로 儒者와의 관계를 인식시킨다.

“내가 전에는 공의 문하에 있었으나 공이 이제는 나의 禪社에 들었으니, 공이 佛家の 儒者요 나는 儒家의 佛者라, 서로 賓主가 되었다가 스승이라 부르니, 진부터 그렇게 된 것이고 지금의 일이 아니다. 名義로만 인식하면 불유가 심히 다르지만 실상을 알면 유불이 다를 것이 없다(我昔居公門下 公今入我社中 公是佛之儒 我是儒之佛 互爲賓主 喚作師資 自古而然 非今始爾 認其名 則佛儒迥異 知其實 則儒佛無殊)”(《眞覺國師語錄》張 45, 〈答崔參政洪胤〉) 하였으니, 당시 사회가 儒佛共存的이었음

을 아울러 알겠다.

이러한 현상은 당시 사회에서 禪家의 사상이 널리 보급되었고, 아울러 그러한 사유작용이 문학적 수법에 이용될 수 있었던 반증으로 볼 수 있는 것이다.

그 좋은 예를 혜심이 편찬한 《禪門拈頌集》으로 볼 수 있으니, 이 《염송집》의 편찬은 당시 사회에서 禪의 보급에도 큰 몫을 했거니와, 지식층과의 유대는 그것이 문학의 표현으로 원용되었을 소지도 다분히 있는 것이다.

이렇듯 혜심의 시문학의 위치는 고려 문학의 큰 발자취로 남는다. 불교문학이라는 처지 내에서만이 아니라 문학사 일반론에서도 확실한 자리매김이 필요하다.

慧諶 禪思想에 있어서 敎學이 차지하는 의미

— 普照知訥과의 관계를 중심으로 —

· 발표자 : 김호성 / 동국대 강사

차례

- I. 문제의 제기
- II. 惺寂等持門과 圓頓信解門의 수용 문제
- III. 敎學이 차지하는 위상과 의미
- IV. 禪敎融攝의 家風
- V. 결론

慧謚 禪思想에 있어서 敎學이 차지하는 의미

- 普照知訥과의 관계를 중심으로 -

김호성 / 동국대 강사

I. 문제의 제기

진각국사 慧謚(1178~1234)은 수선사의 제2세로 불교사적 의의가 매우 큰 고승이다. 그는 선사이면서 시인이고 불교계의 최고지도자¹⁾로서 동시대의 최씨무인 정권과 밀접한 관련을 맺어온 역사적 인물이다. 따라서 혜심에 대한 연구도 불교학계와 국문학계, 그리고 역사학계에서 각기 개별적으로 이루어져 왔다.

전반적으로 살펴볼 때 충분한 연구가 이루어진 것은 아니나, 그 중 가장 활발하게 이루어진 분야는 역사학계의 연구²⁾이다. 주로 수선사와 최씨무인 정권과의 관계에 대해서 집중되어 있는데, 근래들어 사회적 기반에까지 연구범위가 확대되고 있다. 국문학계의 입장에서는 禪詩文學과

1) 靜覺國師 至謙이 입적하기 전 高宗과 崔怡 그리고 혜심에게 서한을 보냈다고 한다. 이는 혜심이 불교계의 지도자였음을 말해준다고 생각된다. [金塘澤, <고려 최씨무인 정권과 수선사> 《고려 후기 불교전개사의 연구》(서울:민족사, 1986), p. 69.]

관련한 연구³⁾가 이루어진 것으로 알고 있다.

한편 불교학계가 담당해야 할 혜심의 사상에 대한 연구는 상대적으로 매우 미약하다.⁴⁾ 본고 역시 혜심의 사상을 중심으로 고찰하고자 하는데, 선행연구들을 일별할 때 간화선과 관련해서 조명되었을 뿐이며, 그의 불교사상 전체에 대한 올바른 이해는 아직 이루어지지 않고 있는 형편이다.

혜심은 보조지눌(普照知訥, 1158~1210)에 의해서 수용된 간화선을 크게 역설한 분이다. 《선문염송》 30권을 편저하고, 《구자무불성화간병론》을 지어서 수행자를 지도하였다.⁵⁾ 《어록》에 나타난 법어를 통해서 볼 때도 그가 간화선의 수행을 역설하고 있음은 부정될 수 없다. 따라서 간화선의 발달에 미친 그의 기여와 그의 불교사상에서 간화선이 차지하는 위상에 대해서는 이의를 제기할 수 없으리라 생각된다.

그러나 종래의 연구들은 간화선에만 국집되어 그의 사상을 지나치게 좁

- 2) 閔賢九, 〈월남사지 진각국사비의 음기에 대한 일고찰〉, 위의 책, 金塘澤, 〈고려 최씨무인 정권과 수선사〉, 위의 책.
崔柄憲, 〈수선결사 성립의 사상사적 고찰〉, 《보조사상》 제1집(서울: 보조사상연구원, 1987)
蔡尙植, 〈고려 후기 수선결사 성립의 사회적 기반〉, 《한국전통문화연구》(경산: 효성여대, 1990).
- 3) 趙東一, 《한국문학사상사론》(서울: 지식산업사, 1982)
李鍾燦, 〈고려시대 선시의 문학적 위치〉 《이병주선생회갑기념논총》(1981)
印權煥, 《고려시대 불교시의 연구》(서울: 고대민족문화연구소, 1983)
———, 〈혜심론〉 김달진 역주 《진각국사어록》(서울: 세계사, 1993)
- 4) 이 분야의 연구 중에서 필자가 살펴본 바는 다음과 같다.
권기종, 〈고려 후기의 선사상 연구〉(동국대 박사학위 논문, 1986)
이동준, 〈혜심 간화선에서의 待悟之心의 문제〉 《한국불교학》 제17집(서울: 한국불교학회, 1992).
- 5) 본고에서 혜심의 저술을 말할 때, 다음과 같은 약호를 쓰기로 한다. 《진각국사어록》은 《어록》, 《무의자시집》은 《시집》, 《선문염송》은 《염송》, 《구자무불성화간병론》은 《간병론》, 《금강반야바라밀경찬》은 《금강경찬》, 《금강반야바라밀경발》은 《금강경발문》, 그리고 《진각국사비음기》는 《음기》로 부른다. 그리고 전부 《한국불교전서》 6권으로부터 인용한다.

게 이해해 온 느낌이 없지 않다. 주지하는 바와 같이, 보조선은 三種門의 체계로 이해되어 왔다. 看話徑截門은 그 중의 一門인데, 보조를 뒤이어 수선사의 2세 主法이 된 혜심은 간화경절문만 수용하고 성적등지문이나 원돈신해문은 무시하거나 배제해버렸던 것일까? 아니면 나름대로의 의미부여를 통해서 그의 선사상 안에 수용하면서 어떤 위상을 부여하고 있는 것일까? 본고를 통해서 해명되어야 할 첫번째 문제가 바로 이것이다.

두번째 문제는 첫번째 문제와도 관련되지만 간화선을 주장한 혜심에게 있어서 교학은 어떤 의미가 있는가 하는 점이다. 그는 전적으로 敎를 무시하거나 배제한 채 格외의 선문답이나 화두의 염송만을弄한 단힌 선사이지만 했던 것일까? 아니면 선사이면서도 敎를 禪 안으로 포섭한 열린 선사였던 것일까? 이 점에 대해서 본고는 특히 《금강경》을 매개로 해서 살펴보기로 한다.

세번째 문제는 만약 그가 선과 교를 원용하게 포섭하고자 했다면, 禪敎融攝의 논리와 그 실체는 어떠했는지 하는 점이다. 이러한 문제들을 해명해 감으로써 보조지눌과 관련한 혜심의 위상을 평가해 보고자 하는 것이다.

II. 성적등지문과 원돈신해문의 수용 문제

1) 성적등지문

보조의 시대적 과제는 禪과 敎를 통합하는 것이었다. 선과 교는 대립 모순하는 것이 아니라 하나이며, 따라서 함께 닦아야 한다는 것이었다. 그러한 노력의 결과 보조선은 삼종문의 체계에 의해서 이루어졌다는 평가를 받는다. 金君綏가 찬술한 보조의 〈비명〉에서부터 보조선은 삼종문의 체계로 이루어져 있다⁶⁾고 하였다.

6) 《普照全書》(서울:보조사상연구원, 1989), p. 420. 이하 《보조전서》는 《전서》로 약칭함.

보조선을 이렇게 삼종문의 체계로 정리한 데에는 혜심의 의견이 반영되어 있었다고 필자는 생각한다. 보조 스스로 자신의 법문을 삼종문으로 정리한 자료가 없을 뿐만 아니라, 〈비명〉의 찬술 자체가 ‘嗣法沙門 혜심 등이 스님의 〈행장〉을 갖추어서 듣게 하였고, 후세에 보이교자 하는 까닭에 조칙[賜]을 바랐다.’⁷⁾고 하였기 때문이다. 찬자 김군수는 〈비명〉 찬술에 있어서 혜심이 제공하는 〈행장〉 등의 자료와 조언에 따라서 찬술한 것임에 틀림없다. 더욱이 김군수는 혜심의 제자로서, 〈진각국사비陰記〉에도 기록되어 있는 인물⁸⁾이므로 〈비명〉의 내용에 혜심의 영향력이 반영되었을 것임은 명백하다.

이렇게 볼 때, 삼종문의 체계화 자체가 혜심의 보조선에 대한 이해와 평가라고 생각된다. 그럴진대 先師의 법문을 삼종문으로 이해한 그가 그 스스로의 사상 속에 삼종문을 어떻게 받아들이고 있는가 하는 점이 우리의 관심사가 아닐 수 없다. 과연 혜심에게 보조선의 삼종문이 어떻게 계승되었을까? 그대로 계승하고 있는가? 아니면 어떤 변용을 보여주고 있는가? 먼저 성적등지문의 수용 여부를 살펴보자. 성적등지는 정혜쌍수에 다름 아니다.⁹⁾ 《진각국사어록》을 읽노라면, 놀랍게도 이에 대한 언급들을 볼 수 있게 된다. 〈答鄭尙書 邦甫〉에 보면 다음과 같은 말씀을 읽을 수 있다.

“그러나 방편의 차원[方便門]에서 초심인으로 하여금 분명하여 의혹이 없도록 하려할진대 드러냄이 없을 수 없다. 옛 스님이 ‘고요함[寂]과 비춤[照]이 둘이 아닌 것이 보리의 성질이다. 마치 맑은 거울과 같아서 無心으로 體를 삼고 비추는 것으로써 작용을 삼으며, 둘이 합해서 그 모

7) 위의 책, p. 422.

8) 閔賢九, 앞의 책, p. 23., p. 35. 참조.

9) 보조의 삼종문, 그 중에서도 성적등지문에 대해서는 拙稿, 〈普照의 二門定慧에 대한 思想史的 考察〉《한국불교학》14집(서울: 한국불교학, 1989), pp. 405~432. 참조.

양이 된다'고 말씀하신 바와 같으며, 또 '본체에 즉한 작용이기에 스스로 알고, 작용에 즉한 본체이므로 언제나 적정하여 앎[知]과 고요함이 들어 아닌 것으로써 마음의 성질이라 한다. 구슬이 맑을 때 구슬은 본체며 맑음은 작용인 것과 같다'라고 하셨다.”[韓佛 6-45c --46a.]

여기서 照와 知는 惺과 동의어이다. 寂과 照가 동시에 현전하는 것이 惺寂等持이며 定慧雙修이다. 이러한 정혜쌍수는 초기불교 당시부터 전해 오는 수행의 大經大法이다. 내경대법이 된다 함은 가장 기본이 된다는 것을 의미한다. 어떠한 선이라도 성적등지를 통해서 昏沈과 掉擧를 물리치지 않으면 안된다. 간화선의 경우도 마찬가지다. 혼침과 도거 속에서는 實參이 불가능하다. 혼침과 도거를 물리치고 성성적적하며 적적성성할 때 實參이 가능한 것이다. 혜심은 이러한 성적등지를 간화선을 위한 기본으로 삼는 것이다. 〈答鄭尙書 邦甫〉에서 분명히 '방편문'이라고 말하고 있기 때문이다.

혜심의 간화선과 관련하여 인구에 회자되는 유명한 글이 〈孫侍郎 求語〉인데, 자세히 살펴보면 혜심의 선사상에서 성적등지의 위상이 어떠한지 분명히 해주고 있는 글이다. 다음에 畵文을 인용해 둔다.

“수행의 요점은 지관과 정혜를 벗어나지 않는다. 모든 법이 초임을 비추어 보는 것을 觀이라 하고, 모든 분별을 쉬는 것을 止라 한다. 止란 허망함을 깨닫고 그치되 마음을 써서 억지로 끊는데 있지 않고, 觀이란 허망함을 보고 깨우치되 마음을 써서 생각하고 살피는 데 있지 않다. 경계를 대하여 흔들리지 않는 것이 定이니 힘써 제어하는 것이 아니요, 성품을 보아서 헛갈리지 않는 것이 慧이니 힘써 구하는 것이 아니다. 공부감을 얻었다거나 얻지 못했다거나 하는 생각을 쉬고 알 때라야 되는 것이다.

이 밖에 화두를 드는 한 門이 있으니, 그것은 가장 빠른 길이어서 지관과 정혜가 저절로 그 가운데 있게 된다. 그 법은 대혜스님의 《서장》 가운데서 보라.”[韓佛 6-40a.]

이 〈孫侍郎 求語〉에 나타나 있는 ‘지관과 정혜가 자연히 그 가운데 있다’는 말에서 혜심은 지관과 정혜를 배제했던 것으로 이해할 수도 있을 것 같다. 그러나 필자는 그렇게 보지 않는다. 만약 배제하고자 했다면, 정말로 그가 ‘오직 간화선 하나만을 지향한’ 것이라고 한다면 ‘수행의 요점은 지관과 정혜를 벗어나지 않는다……’라고 이야기할 까닭 역시 없을 것이기 때문이다. 오히려 배제하는 것이 아니라 포섭하고 있는 것으로 필자는 이해한다. 혜심은 성적등지문을 수행의 要門 중 하나로 보고 있는 것이다.¹⁰⁾ 그와 마찬가지로 간화선도 수행의 한 문[一門]으로 받아들이고 있는 것이다.

다만 혜심은 간화선이 지름길이라는 측면에서 간화선을 더욱 강조한 것으로 볼 수는 있겠다. 간화선을 잘 수행하노라면 그 속에 성적등지문이 저절로 들어오게 된다는 것은 성적등지와 看話가 틀이 아니라는 이야기이다. 간화 속에 성적등지가 있다면 看話를 통해서도 성적등지에 이를 수 있다는 것이다. 그러므로 따로이 성적등지를 닦고 그런 뒤, 다시 화두를 참구하지 않아도 된다는 것이다. 혼침과 도거를 쫓아내고 난 뒤 화두를 看하는 것이 아니다. 화두만 제대로 看하면 혼침과 도거는 저절로 사라진다는 참선의 실재를 혜심은 말하고 있는 것으로 이해해야 옳을 것이다.

보조는 수행의 要門으로서 성적등지문을 세운다. 적적한 가운데 성성하고 성성한 가운데 적적하기만 하면 된다. 그런데 이 성적등지가 그렇게 쉽게 이루어지지 않는다. 시대가 내려오면서 더욱 어렵게 된 것으로 생각된다. 화두가 된 선문답도 當處에서 알아챌 수 있었다면 적어도 그 當者에게는 화두가 되지 않는다. 알 수 없으므로 의심이 되고 화두가 된 것이다. 그러므로 우리는 無心히 道에 승해가는 것이 좋기는 좋은데 잘 안된다는 점을 공감하게 된다. 이제 그것을 相補해 줄 법문이 필요함을

10) 실제 그는 제자들에게 성적등지의 바른 길을 일러주고 있음이 《無衣子詩集》에도 나타나 있다.[韓佛 6-53c.]

느끼게 된다. 몰라서 의심이 된 그것이 곧 최상의 방편이 된다. 애초에 화두 역시 이렇게 해서 성립한 것으로 이해된다. 보조 <비명>에서 원돈 신해문과 경절문을 서로 羽翼케 했다는 것은 바로 그러한 의미에서 하는 말이다.¹¹⁾ 보조의 저술 중 최초의 저술인 《정혜결사문》에서는 간화선이 나타나지 않는다. 성적등지문만 시설된다. 간화선에 대한 가장 본격적인 施設은 말년의 저술인 《절요》와 《간화결의론》 등에서 다루어지고 있지만, 간화선 사상이 처음으로 보이는 것은 《수심결》에서¹²⁾이다.

그러나 혜심의 시대에 이르면 <손시랑 구어>에서 보듯이 간화선의 수행방편이 확립된 이상 따로 성적등지문을 수행할 필요는 없다고 생각했던 것이다. 간화선을 잘 수행하면 성적등지는 저절로 이루게 된다고 생각했기 때문이다. 결국 그는 성적등지문을 간화경절문 속으로 會通시켜 버린 것이다.¹³⁾ 이렇게 하여 혜심의 관점 — 아니, 혜심의 시대 — 에는 보조선의 삼종문이 모두 평면적 의미를 갖는 것일 수 없게 된다.

2) 원돈신해문

원돈신해문은 그의 선사상 속에 들어와 있는 것일까? 보조에게 있어서 원돈신해문은 화엄에서도 선의 이치와 동일한 바가 있으며, 그에 입각한 성불론을 말하는 것이다. 따라서 이 점이야말로 보조선의 보조선다

11) 보조의 삼종문에 대한 이해에 있어서 필자는 그 중심이 성적등지문이며 이러한 성적등지문을 구현하는 과정에서 원돈신해문과 간화경절문은 그것을 보완[羽翼]하는 측면에서 행해진 것으로 이해한다. [拙稿, <普照의 二門定慧에 대한 思想史的 考察>, 앞의 책, pp. 429-430. 참조.]

12) 《수심결》에서는 공안이라는 말이 보일 뿐만 아니라 공안문답의 실체가 소개되고 있다. [全書, p. 33. 참조.] 이러한 《수심결》을 혜심 역시 인용하고 있음도 주목된다. [韓佛 6-8ab.]

13) 이는 간화경절문을 성적등지문 속으로 회통시킨 것이라고 해도 좋겠다. 그러나 그가 실제로 간화선을 더욱 역설했다는 측면에서 성적등지문을 간화경절문 속으로 회통시켰다고 말하는 것이 보다 순조롭다

운 가장 큰 특징인데, 그러한 논리는 《원돈성불론》과 《화엄론절요》에 잘 나타나 있다. 이들 두 저서는 모두 李通玄(646~740)의 화엄사상에 입각한 것임은 주지하는 바이다. 그래서 보조선은 화엄선으로 규정하여 비판하기도 한다.¹⁴⁾ 만약 이러한 평가가 타당하고, 혜심의 선이 간화선 일변도라는 이해도 타당하다고 한다면, 보조의 선과 혜심의 선이 상반하는 것이 된다. 실제로 그렇게 보는 경향이 있음도 지적되고 있다.¹⁵⁾ 혜심의 선이 간화선 일변도라고 한다면 그의 어록이나 저술 어디서고 화엄 사상이 표명되어져서는 아닐 것이다. 특히 보조의 원돈신해문 형성에 결정적으로 영향을 미친 이통현의 화엄사상은 배제되어야 할 것이다. 그렇다면 과연 그런지 살펴보기로 하자.

《진각국사어록》에 보면 다음과 같은 詩가 한편 나온다.

《화엄론》을 消釋하는 중에 대중에게 보이다
 普光明殿은 나의 집
 三法の 근원은 한가지이니 첫 잠을 깨다.
 백십 由旬이 일념에 거두어지니
 세상의 시간이야 헛될 뿐.[韓佛 6-18b.]

비록 짤막한 한 수의 詩에 불과하지만, 혜심의 선사상에 대한 종래의 이해를 전반적으로 재검토하도록 강요하기에 충분하다. 시에 시인의 내

14) 性徹, 《선문정료》(서울: 불광출판부, 1981), p. 209. 이에 대한 필자의 견해는 拙稿, 〈해동화엄의 근대적 계승과 한암〉 《아세아에서의 화엄의 위상》(서울: 대한전통불교연구원, 1991), pp. 205~209. 참조.

15) “오늘날 학계 일각에서는 지눌의 선과 혜심의 선을 각기 화엄선과 간화선으로 구분하려는 주장도 없지 않으나……” [崔柄憲, 앞의 책, p. 20.] 그같은 주장이 그릇된 것임을 논증하는 방법에는 두 가지가 있다. 첫째는 보조선이 그러한 화엄선이 아님을 논증하는 길이 있고, 둘째는 혜심의 선이 간화선만이 아님을 논증하는 길이 있다. 본고는 둘째의 길을 취한다.

면세계가 드러나는 것이라고 한다면 더욱 그렇다. 먼저 생각해 보아야 할 것은 消釋의 의미이다. 소식은 講釋이나 해설¹⁶⁾의 의미로 생각된다. 따라서 우리는 혜심이 《화엄론》을 강의하고 있었음을 알 수 있으며, 혜심 당시의 수선사에서 보조 당시와 마찬가지로 선과 교를 함께 닦는 전통이 계승되고 있었음을 확인할 수 있다.¹⁷⁾

다음으로 이 시의 의미내용을 분석해 보자. 선시문학의 측면에서는 이 詩가 ‘오도의 경지를 보여주고 있는’¹⁸⁾ 것으로 평가되고 있는데, 필자로서도 공감하는 바이다. 다만 그 悟道의 미학이 화엄사상에 입각하고 있다는 사실이 더욱 주목되어야 할 것이다. 이 시에 나타나 있는 화엄사상은 화엄사상 중에서도 흔히 정통 화엄종에서는 방계로 취급되어 온 이통현의 화엄사상이다.

첫째, 起句와 承句에서이다. 기구에는 보광명전이 바로 혜심 자기의 집이라고 함으로써, 그 스스로 普光明智를 활용하고 있음을 나타낸다. 이런 측면에서 이 시가 오도송이라고 할 수 있는 것이다. 보광명전은 바로 《화엄경》이 설해지는 說處 중의 하나로서, 법계를 포함하고 있는 것이다.¹⁹⁾

여기서 보광명전을 자기 집이라고 한 표현은 우리의 존재가 보광명지의 존재이기에 하는 말이다. 보광명지는 우리의 眞心을 가리킨다. 혜심은 ‘여러분의 자기 신령의 근원이 곧 널리 광명을 놓아 시방을 두루 비치는 지혜이니 만일 그 가운데 들어가면 어떤 법이 밝지도 않고 어떤 일을 알지 못하겠는가’[韓佛 6-7b.]라고 말하고, 현실의 차원에서 우리가 중생으로 보이고 있지만 우리의 오온과 신심이 모두 이 보광명지의 나타남이라고 말한다.

16) 金達鎭은 해설로 옮기고 있다. [김달진 역주, 《진각국사어록》(서울: 세계사, 1993), p. 261.] 이 김달진 역주본의 주는 김달진 선생이 직접한 것으로 믿어지지 않는다. 주의 그릇됨이 매우 심하다. 예컨대, p. 130 주11), p. 169. 주4), p. 189 주1) 등이다. 고쳐야 한다.

17) 혜심대 수선사의 선교융섭의 가풍에 대해서는 제4장에서 다시 상론하기로 한다.

18) 인권환, 〈혜심론〉 《진각국사어록》, p. 417.

19) 《화엄론절요》, 전서, p. 205.

“이것이 어찌 보광명지의 그림자가 아니며 여러분의 오온과 신심이 어찌 보광명지의 그림자가 아니며 이 산하대지와 삼라만상이 어찌 보광명지의 그림자가 아니겠는가. 알겠는가? (한참 있다가)

거울 속의 얼굴은 보기가 어렵지 않지만

물 속의 달이야 어찌 잡을 수 있겠는가.”[韓佛 6-7b.]

둘째, 무시간론이다. ‘백십유순이 일념에 거두어지니’라는 구절은 하나의 작은 티끌 속에 사방세계가 다 들어있다[一微塵中含十方]는 화엄의 空間論을 의미하며, ‘세상의 시간이야 헛될 뿐’이라는 구절은 무량한 시간은 일념에 지나지 않는다[無量遠劫卽一念]는 화엄의 時間論을 나타내고 있는 것이다. 백십유순은 선재동자가 53선지식을 참방한 1백 10 城을 나타내는 것인데, 一念에 거두어졌다는 것은 선재가 일념을 떠나지 아니하여 一生을 경과하였으며 一處를 떠나지 아니하여 사방에 두루 이르러서 53선지식의 범문을 얻었으며, 일생을 떠나지 아니하고 성불하였다는 것을 의미한다.²⁰⁾ 이는 흔히 무시간론으로 말해지고 있거니와²¹⁾ 핵심은 이러한 통현화엄의 특징을 정확히 파악하고 있는 것으로 보인다.

무시간론은 시간의식을 초월하는 논리이다. 이를 통현은 <세주묘엄품>에 나오는 “부처님이 마갈타국 아란야 법보리장 중에서 始成正覺하였다”는 문장을 해석하는 데서, 始를 ‘비로소’의 의미로 해석해서는 아니된다고 본다. 始는 일정한 시점의 시간을 의미하는 것이 아니기 때문이다. 오히려 시간의식이 다 끊어진 것을 始 또 一剎那際라 하고, 마음에 의지하는 어떤 대상의식도 없는 것을 正이라 하며, 理와 智가 상응하는 것을 覺이라 하고, 이러한 법을 얻음을 成이라 한다는 것이다.²²⁾ 이와

20) 《화엄론절요》, 전서, p. 206.

21) 통현 화엄의 무시간론에 대한 연구는 高亨坤, <화엄신론 연구 — 특히 무시간론을 중심으로 —> 《학술원논문집》 16집(서울: 학술원, 1977)과 김규영, <청송 선생의 무시간론>, 정종 외, 《동서사상의 만남》(대구: 형실출판사, 1982), pp. 69~81. 참조.

22) 高亨坤, 앞의 책, p. 53.

같은 무시간론의 입장에서 보면 처음 발심할 때가 곧 정각인 것이다[初發心時便正覺]. ‘처음=끝’이라는 논리이다[初住即十地 初位即佛位].²³⁾

시간을 세우는 것은 중생의 情塵일 뿐이며, 선재동자가 一生成佛했다고 말해지는 것도 이같은 이치를 깨달았기 때문에, 一生이라 한다. 삼세의 시간의식이 이미 끊어졌는데 다시 무슨 생이 있겠는가.²⁴⁾ 그러므로 일생이라 이름한다는 것이다. 이렇게 보면 一生成佛은 곧 一念成佛이며 無時成佛의 頓悟에 다름아닌 것이다. 보조의 돈오점수의 논리 역시 바로 이같은 통현화엄의 논리에 힘입고 있는 것이다. 현존하는 자료 속에서 혜심의 수증론에 대한 언급을 찾아볼 수는 없지만, 보조의 돈오점수에 논리적 근거를 제공한 통현의 화엄이 갖는 논리에 혜심 역시 긍정하고 있음은 이로써 알 수 있는 것이다.

셋째, 圓頓의 信이다. 믿음은 보조에게 있어서도 매우 중요한 위상을 차지하고 있다. 그는 《진심직설》에서 ‘眞心正信’장을 따로 마련하고 있고, 《원돈성불론》을 쓰고 있는 것이다. 보조는 믿음이 이루어지면 부처라고 하는 信滿成佛을 주장한다. 그러한 차원의 믿음을 그는 말하고 있는 것이다. 이는 바로 통현의 화엄사상에 입각한 성불이다. 혜심 역시 이러한 보조의 信을 이어받고 있는데, 그는 《진심직설》과 《수심결》을 직접 인용(韓佛 6-33b, 6-45c)하고 있을 뿐 아니라 다음과 같이 분명히 말하고 있다.

“그 문을 묘하게 얻으면 부처를 이루는데 일념을 떠나지 않고, 만약 그 이치를 잃으면 원인을 닦느라 여러 생에 고생할 뿐이니, 오직 信心에 있고 따로 방편이 없다.”[韓佛 6-8c.]

성불함에 일념을 떠나지 않는 것이야말로 初發心時便正覺의 원돈성불

23) 《화엄론절요》, 전서, p. 200.

24) 위의 책, p. 195.

을 말하는 것이다. 이 이치를 깨닫지 못하면 3아승지계의 漸悟를 닦아야 한다는 것이다. 이렇게 볼 때, 우리는 통현이 말하는 바의 信은 단순한 예비적 방편은 아니라고 보아야 한다. 그리고 혜심에게 있어서도 마찬가지로 생각된다. 다만 혜심은 성적등지문을 그렇게 포섭했듯이, 원돈신해문 역시 간화경절문으로 포섭코자 했음은 인정된다. [韓佛 6-35b.]

이외에도 혜심은 李長者의 頌을 1회 더 인용하고 있다. [韓佛 6-28b.] 이상으로 우리는 혜심이 통현화엄을 수용함으로써 보조의 삼종문 중 원돈신해문을 받아들이고 있음을 살펴보았다. 원돈신해문 역시 교학인 화엄의 성불론이기에 교학과 관련되는 것이지만, 이제 우리는 전체적으로 교학을 어떻게 받아들이고 있는지 하는 점을 살펴보아야 한다.

Ⅲ. 교학이 차지하는 위상과 의미

1) 《어록》과 《시집》에 나타난 인용 경론

혜심은 선사이다. 이는 우리가 혜심을 이해하는 데에 대전제가 된다. 선은 教外別傳이라고 말해진다. 그런 까닭에 우리는 선사라면 당연히 교학을 멀리했을 것 같은 편견에 어느덧 젖어있는 것 같다.

《진각국사어록》을 통해서 볼 때, 그가 가장 즐겨 인용하는 말씀들은 古祖師의 遺訓이다. 이러한 화두에 대해서 ‘누구는 이렇게 말했는데, 나는 그렇지 않다. 나는 이렇게 말한다’는 형식이다. 대부분 선서로부터의 인용은 출전을 밝히지 않고 있다. 다만 傳燈類로부터의 인용이라고 짐작할 수 있는 것 이외에, 뚜렷이 서명을 확인할 수 있는 선서는 《한산시》 《증도가》 등이다. 그가 인용한 선서에서 그의 선사상의 특징을 추출해내려는 시도는 본고의 범위를 벗어난다. 여기서 문제로 삼는 것은 그가 인용한 경전이다. 그가 인용한 경전을 다음의 표로써 제시해 본다.

〈표 1〉 《진각국사어록》에 보이는 경전의 인용

경 전	횟수	출 전	신수대장경	보조전서
화엄경	11	6-5a 6-11a 6-15bc 6-29c 6-29c 6-29c 6-41c 6-45c 6-45C 6-45c 6-46a	T.279.10.272c. T.279.10.272c. T.279.10.236a T.293.10.847b. T.279.10.72b. 上同	p.48.
부사의불경 계경	1	6-35a		
화엄론	2	6-26b 6-18b		
원각경	6	6-5c. 6-25c. 6-31c. 6-32b. 6-32c-33a 6-36b.	T.842.17.915c. T.842.17.916b. T.842.17.817b. T.842.17.913bc. T.842.17.914c. T.842.17.913c.	p.152. p.61. p.54.
금강경	7	6-4a 6-5a 6-5c 6-6a 6-9a 6-18ab 6-33a	T.235.8.751c. T.235.8.750b. T.235.8.751c. T.235.8.749a. T.235.8.751c. T.235.8.749b. T.235.8.752a.	
반야심경	1	6-24b		
유마경	1	6-28b		

인왕경	1	6-37b		
대지도론	2	6-22bc 6-37c		
능엄경	5	6-4c 6-28c 6-32b 6-42c 6-44c	T.945.19.112b T.945.19.108c-109a.	p.30.
법화경	3	6-6c 6-7a 6-33a	T.262.9.7a. T.262.9.58a. T.262.9.8a	p.195.
열반경	2	6-44c 6-46a		
사익경	2	6-17c 6-37b		
기신론	2	6-20c 6-46a		p.77.
무상경	1	6-36a		
선요경	1	6-24c		
기세계경	1	6-47a		
견고녀경	1	6-26b		
여래시교 승군왕경	1	6-15c		

〈표 2〉 《무의자시집》에 나타난 경전의 인용

경 전	횟수	출 전	비고
화엄경	1	6-52b	
원각경	1	6-57c-58a	원각경찬 24수
관음경	1	6-58b	
금강경	1	6-58b	小字金剛經典
기타	1	6-63b	

이러한 조사를 통해서 우리는 혜심의 교학에 대한 입장을 알 수 있게 된다. 첫째, 화엄사상에 깊이 공감하고 있다. 《어록》과 《시집》을 통해서 《화엄경》은 12회, 《부사의불경계경》 1회, 《원각경》 7회, 《화엄론》을 2회에 걸쳐서 인용하고 있는 것이다.

특히, 《원각경》은 실제 《화엄경》과 함께 一乘圓敎의 가르침으로서 宗密 이래 화엄종에서도 주목되어온 경전으로서, 화엄사상을 담고있다 해도 무리는 없을 줄로 생각된다. 우리는 앞서 그가 통현화엄에 근거하는 보조의 원돈신해문을 수용하고 있음을 논증하였는데, 이와같은 인용 경론으로부터 보더라도 우리의 논증은 타당성을 확보하리라 생각된다.

둘째, 반야사상에 깊이 침잠하고 있다는 점이다. 《금강경》·《반야심경》·《유마경》들과 《지도론》으로부터 그는 사상적 빛을 지고 있는 것이다. 이에 대해서는 뒤에서 상론키로 한다.

셋째, 《능엄경》을 매우 좋아하였다는 것을 알 수 있다. 고려 중기의 재가거사 李資賢(1061~1125)은 예종 16년(1121)에 왕명으로 문수원에서 특별히 능엄講會를 개최한 적이 있다고 한다.²⁵⁾ 그의 애독과 勸人誦持 이래 《능엄경》은 禪經으로서 선 수행자들 사이에 매우 널리 읽혀져 왔다. 보조²⁶⁾와 혜심 모두 매우 좋아하고 있다. 그리고 마침내 한국불교 강원의 이력과정 중 四敎의 하나가 된 것이다.

넷째, 《열반경》·《법화경》의 사상을 포섭하고 있다. 이는 그의 스승 보조지눌과 다소 다른 점이라고 할 수 있다.

25) 崔柄憲, 〈고려 중기 이자현의 선과 거사불교의 성격〉 《고려중후기불교사론》(서울: 민족사, 1986), p. 213.

26) 보조의 경우 《능엄경》은 《정혜결사문》에서 2회, 《수심결》에서 1회 《진심지설》에서 1회, 《절요》에서 1회 총 5회에 걸쳐서 인용하고 있다.

2) 《금강경》의 理解와 勸人誦持

이제 핵심의 다양한 교학 중에서 반야사상, 특히 《금강경》을 중심으로 한 반야사상에 대해서 상론코자 한다. 중국 선종에서 《금강경》이 依用되고 마침내 선종의 소의경전으로 된 것은 혜능의 남종에 와서 었다. 《금강경》의 선양은 하택신화에 의해서 그의 후기에 주장된 것이며, 마침내 돈황본 《육조단경》에는 《신회어록》의 기사를 이어서 혜능이 新州의 한 官店에서 《금강경》의 독송 소리를 듣고 마음을 깨닫게 되었다고 한다. 혜능은 이후 홍인을 만났을 때도 《금강경》을 듣고 다시 한번 깨닫게 된다.²⁷⁾

보조가 《육조단경》에 나타난 육조혜능의 삶과 사상을 修學의 龜鑑으로 삼아왔음을 스스로 고백하고 있는 것[奎書, p. 171.]과 위에 든 〈비명〉의 내용은 서로 부합하는 것이다. 보조의 가장 중요한 사상인 정혜쌍수, 즉 성적등지문 중 自性門定慧의 사상은 바로 이같은 혜능의 心地法門에 근거하고 있는데²⁸⁾ 혜능의 십지법문이나 보조의 자성문정혜는 모두 그 논리적 기반을 無相에 두고 있는 것으로 공통되며, 無相은 바로 《금강경》의 근본사상에 다름 아닌 것이다. 보조의 〈비명〉에 의하면, 보조는 다음과 같은 경론들에 입각하며 보조선의 체계를 세웠으며, 정혜결사의 대중들을 지도교화하였음을 말해주고 있다.

“그가 사람들에게 지송토록 권유한 것은 언제나 《금강경》으로 하며, 법을 세우고 의미를 풀이할 때에는 곧 반드시 《육조단경》에 의지했으며, 부연하는 데에는 《화엄이론》과 《대혜어록》으로 서로 보완케 하였다.”
[奎書, p. 420.]

27) 鄭性本, 《중국 선종의 성립사 연구》(서울:민족사, 1991), pp. 568~569.

28) 혜능에서 보조로 이어지는 자성문의 전통에 대해서는 拙稿, 〈보조의 이문정혜에 대한 사상사적 고찰〉, 앞의 책, p. 416. 참조.

이를 통해서 볼 때, 성적동지문은 《금강경》과 《육조단경》에 입각하고, 원돈신해문은 《화엄이론》에, 경절문은 《대혜어록》에 입각한 것임을 알 수 있다. 더하여 보조는 정혜결사의 동참 대중들에게 《금강경》을 지송토록 권유하고 있었다는 점에서 《금강경》이 정혜결사의 입문교재로서도 일정한 역할을 하였으리라 생각된다.

《보조전서》를 통해서 보조의 저술 속에 나타난 《금강경》의 인용례를 조사해 볼 때, 《수심결》에서 3회, 《진심직설》에서 2회, 《절요》에서 2회 총 7회에 걸쳐서 설해지고 있다. 이 중 《수심결》의 3회²⁹⁾와 《진심직설》에서의 1회³⁰⁾ 《절요》의 1회³¹⁾는 모두 《금강경》의 지송공덕을 찬탄함으로써 示果勸修하고 있는 것이다. 나머지 2회 중 《진심직설》에서의 1회는 眞心の 異名을 《금강경》에서는 如來라고 한다는 점을 말하고 있을 뿐이며, 《절요》의 1회는 돈오점수와 관련하여 부처님도 先悟心性하여 法空智를 얻었기에 難忍能忍할 수 있었음을 말하고 있다.³²⁾ 혜심 역시 보조를 뒤이어 《금강경》을 중시하고 있음은 주목되어야 한다. 그는 《금강경》을 어떻게 보고 또 어떻게 활용하고 있는 것일까?

첫째, 혜심 역시 보조와 마찬가지로 《금강경》의 수지독송을 널리 권유하고 있다. 이는 앞서 살펴본 보조의 입장과 동일하다. 그러나 어떤 면에서는 보조보다도 더욱 적극적인데, 전적으로 《금강경》의 공덕을 영험담을 중심으로 이야기함으로써 그 독송을 권유하고자 하는 《금강경찬》까지 짓고 있기 때문이다. [韓佛 6-67b-69a.] 《금강경찬》의 내용을 분석해보면, 그러한 저술은 이른바 본분종사에게는 어울리지 않는 것이라고 생각되기 때문이다. 또한 그러는 한편 혜심 스스로 《금강경》의 간행불사에 동참하기도 하는데, 그는 《금강경발문》을 짓는다.³³⁾

29) 全書, p. 44. 1行 15行 16行

30) 위의 책, p. 63.

31) 위의 책, p. 144.

32) 전서, p. 50. , p. 133.

그러나 여기서 우리가 함께 생각해 보아야 할 것은 보조나 혜심이 모두 《금강경》의 공덕을 강조하고 있는 점인데, 이러한 점은 본래 《금강경》 그 자체에서부터 강조되는 내용이라는 점이다. 《금강경》 전체에 걸쳐서 그 복덕과 공덕의 수승함을 설함으로써 수지독송을 권유하는 文證이 총 12회에 걸쳐서 나온다. 특히 〈無爲福勝分〉 〈尊重正教分〉 〈持經功德分〉 〈福智無比分〉 등은 그 전체가 수지독송을 강조하는 내용이다. 《금강경》에서 이들 공덕의 강조가 설해지는 맥락을 살펴볼 때, 반드시 그 앞부분에는 《금강경》에서 설하고자 하는 대승의 正宗 내지 正義가 설해지고 있다. 그런 만큼 복덕이나 공덕이 아무리 강조되더라도 그것은 무위의 복이며, 무위의³⁴⁾ 복이다. 이런 점에서 볼 때, 보조의 勸人誦持 자체는 《금강경》의 말씀을 인용하고 있는 것이므로 별문제가 없다고 생각된다. 그러나 혜심의 경우, 《금강경찬》에서 현실적인 영험담을 기술함으로써 《금강경》의 입장과는 다소 차이를 보인다.³⁵⁾

33) 이것은 봉림사 목조여래좌상의 복장 속에서 발굴된 것이다. [千惠鳳, 〈鳳林寺 木造如來坐像의 腹藏典籍〉 《서지학》 7호(1982), p. 14.] 아직 널리 알려지지 않았기 때문에 여기서 전문을 소개한다. “如來爲一大事因緣故 出現於世 開示悟入 佛之知見 佛知見者 豈有他哉 卽衆生心是 徹悟此心 便是本來成佛 何假劬勞積功累行爲哉 若不爾者 此於經教中 求其宗要 受已能讀 讀已能誦 誦已能持 因言得義 得義忘言 因義了心 了心忘義 斯亦成佛之階漸也已 沙門普觀 雖未能直悟本心 而亦善知階漸於教乘中 擇取智悲行願顯密要門 乃請道人 悅可隸書金剛般若 法華普門品 華嚴行願品 又請三重惠歸梵書大藏神呪 遂與侍郎李紘 三重大師 文光 同心結類 雕板印施 庶欲奉福於國家 施恩於罔極 遠來求跋嘉其誠願之志 方對客次信筆卽書

戊子 四月 上旬 祖月庵 無衣子跋
同願大師 釋光彫刻”

- 34) “수보리야 만약 복덕이 실제로 있는 것이라고 한다면 여래는 복덕이 많다고 하지 않았을 것이니, 복덕이 실로 없는 까닭에 여래는 복덕을 얻음이 많다고 말한다.”[〈法界通化分〉 19]
- 35) 이는 또 그만큼 혜심이 현실의 신앙대중의 입장을 적극적으로 수용했기 때문으로 평가해서 좋을 것이다. 혜심의 신앙에 대해서는 ‘선교융섭의 가풍’에서 후술할 것이다.

둘째, 핵심은 《금강경》을 禪의 차원으로 끌어들인다. 《어록》에 의하면, 그는 7회에 걸쳐서 《금강경》을 인용하고 있다. 그런데 그의 《금강경》 인용은 논리를 세우기 위해서 印證하는 것이 아니라 상당범어 등에서 궁극적 禪의 경계를 논하면서 활용하고 있을 뿐이다. 예를 들어본다.

“법당에 올라가 설법하기를, 이 법은 평등하여 높고 낮음이 없으니 그것을 아늑다라삼막삼보리라 이름한다. 이른바 평등이란 산을 깎아 못을 매워야 편편하다거나 학의 다리를 끊어 오리 다리에 붙여주어야 평등하다는 따위를 말하는 것이 아니다. 긴 것은 긴 것대로 짧은 것은 짧은 대로, 높은 것은 높은 대로 낮은 것은 낮은 대로 두어, 다만 모든 법이 다 그런 줄 알면 이것저것이 저절로 평등해 질 것이다. 그러므로 ‘티끌의 성품을 알고 나니 원래 유리거울 뒤로 다니는 것이다’ 한 것이다 하고, 이내 손을 들어 말하기를 ‘묻노니 대중스님네여, 내 손이 부처님 손과 같으냐 틀리느냐?’ 하고, —”[韓佛 6-4ab.]

셋째, 禪門에서 頓悟自性하지 못하는 사람은 이 《금강경》에서 宗要를 구하는 것이 좋은 방편이 된다고 해서 主禪從敎의 입장에서 《금강경》을 포섭하고 있다. 그같은 점은 《금강경 발문》중에 나타나 있는데, 다음과 같다.

“만약 그렇지 못한 사람(이 마음이 본래 성불해 있음을 깨닫지 못하는 사람—인용자)이 여기서 經敎 중에서 그 종요를 구하되 받아들여서는 능히 읽고, 읽고 나서는 능히 외우며, 외우고 나서는 능히 지녀서 말로 말미암아 뜻을 얻고 뜻을 얻고 나서는 말을 잊으며, 뜻을 얻음으로써 마음을 요달하고 마음을 요달한 뒤에는 뜻을 잊으니, 이는 또한 부처를 이루어가는 단계[階漸]일 뿐이다.”³⁶⁾

넷째, 핵심의 《금강경》觀은 육조혜능의 입장, 즉 自性門의 입장을 잇

36) 천혜봉, 앞의 논문, p. 14.

고 있다. 이 점은 보조와도 부합되는 측면이다. 그것은 《시집》에 수록된 〈小字 금강경찬〉에서 다음과 같이 말하고 있음에서도 잘 알 수 있다.

“참모습은 相이 없으며, 體는 본래 두렷하고 비었으며, 비었으면서도 비춤을 잃지 아니하고, 비춤에 있어서는 그 자취를 남기지 않는다. 인연을 따라 만 가지로 다르지만 一如함을 단지 않고 있으니, 대자대비가 어느덧 나를 일으키고 있도다. 발을 씻으시고 자리를 펴시니 수보리가 알아차리고서 법을 청한다. 그 이하는 모두 注脚이라. 비록 四生을 제도하였다 하나 또한 我相이 없는 것이다.”[韓佛 6-58b.]

육조는 《금강경》은 無相으로 宗으로 하며 無住로 體를 삼으며 妙有로 用을 삼는다고 보았다.³⁷⁾ 이제 혜심이 말한 바, 宗으로 삼는 것은 無相으로 하고, 體가 스스로 圓虛하다는 것은 無住를 말하는 것이 아닌가. 그리고 먼저 無住에 머물러서 대비를 행함이 用이 된다고 했다. 이는 육조의 《금강경》 이해에 다름 아니다. 특히 무상에 철저함은 참회를 설하는 부분에서도 드러나는데 그는 모두 자성문의 참회, 즉 이참만을 설하고 있는 것이다.

“시주가 죄를 참회한다고 해서 상당법어를 청하기에 미소짓고 가로되, ‘경전에서 말하기를 고백할 죄가 있으면 참회라 하지 아니하며 고백할 죄가 없음을 참된 참회라 이름한다’ 하였으며, ‘조사가 가로되 안과 밖 중간에서 죄를 찾아보았으나 찾을 수 없으니 이미 너의 참회는 끝났다고 하였다.’ 부처님과 조사의 진실한 말씀이 어찌 사람을 속이리오.”[韓佛 6-13b.]

그런데 혜심은 여기서 한 걸음 더 나아간다. 바로 無相·無住·妙用을 禪詩로서 살리고 있다. 이는 冶父道川の 頌으로부터 깊은 영향을 받고

37) 金雲學 譯註, 《금강경오가해》(서울: 현암사, 1985), 부록 영인본, p. 2.

있기 때문에 가능한 것이다. 이것이 바로 다섯째 특징이다.

다섯째, 혜심은 治父道川の 《금강경송》을 點破(강의)하였다고 한다. 그때 그는 다음과 같은 示衆을 남기고 있다.

“시주가 《금강경》을 읽어달라고 청함에 대중에게 보이다. 스님이 ‘일체의 모든 부처님들과 이복다라삼막삼보리가 모두 이 경으로부터 나왔다’는 말씀을 인용하고 나서, ‘감히 대중에게 묻노니, 일체 불법이 이 경으로부터 나왔다고 한다면 이 경은 어느 곳으로부터 나왔는가?’ 스스로 대신 대답하여 가로되, ‘옴 오름니 사바하’라 하였다.”[韓佛 6-18ab.]

그런데 이 법어는 바로 《금강경》 治父頌에 나오는 구절 그대로이다.³⁸⁾ 《川老夾注》는 고려 명종 9년(1179) 간본이 있었다³⁹⁾고 하므로, 혜심이 이 별행본 《천로협주》를 보았을 가능성이 매우 높다고 생각된다. 그 영향으로 그는 《무의자시집》과 같은 선시집을 남긴 것이 아닐까 생각되기도 한다. 물론 《한산시》의 영향도 빼놓을 수는 없겠지만 말이다. 그리고 더욱 나아가서 후대에 함허(1376~1433)가 治父頌을 중심으로 說誼를 붙인 뒤, 우리 불교사에 《금강경오가해》가 강원교재로 채택되고 유행하였으니, 그러한 전통의 출발은 혜심에게서 시작된다고 보아서 틀리지 않을 것이다.

IV. 禪敎融攝의 家風

1) 선교융섭의 논리

위에서 우리는 혜심이 원돈신해문을 통해서 화엄사상을 수용하고 있

38) 金雲學 譯註, 앞의 책, p. 53. 부록으로 한문 영인을 수록하고 있는데, 그 페이지이다.

39) 고익진, 〈함허의 금강경오가해설의〉 《한국찬술불서의연구》(서울: 민족사, 1987), p. 176.

을 뿐만 아니라, 《금강경》을 중심으로 한 반야사상에도 깊이 침잠하고 있었음을 實證으로 고찰해 보았다. 그는 보조와 마찬가지로 화엄과 반야를 깊이 의지하고, 그것을 선으로 귀일 승화시킨 선사였음을 알 수 있었다. 이제, 여기서는 그러한 선교융섭의 기풍을 좀더 살펴보기로 한다. 이를 위해 먼저 혜심의 선교관이 드러나 있는 자료들을 세밀히 살펴보기로 한다.

“슬프다. 근래에 들어 불법이 쇠퇴해져 감이 심하여, 선을 으뜸으로 여기면서 교를 배척하거나 아니면 교를 숭상하면서 선을 훼손하고 있으면서, 선이 부처님 마음이며 교가 부처님 말씀이며, 교가 선의 그물이 되며 선이 교의 버리가 됨을 알지 못하는도다. 마침내 선과 교의 두 집안이 원수와 같이 되어서, 法과 義의 二學이 서로 모순되어서 마침내 無諍門에 들지 못하고 一實道를 밟지 못하고 있다. 그런 까닭에 先師가 이를 애답히 여겨서 《원돈성불론》과 《간화결의론》을 지었다.”[全書, pp. 426~427.]

“슬프다. 한갓 침묵만 지키는 어리석은 선정은 기왓장을 갈아 거울을 만들려는 것이며, 다만 문자만 찾는 미친 지혜는 바다에 들어가 모래를 세는 격이니, 그것은 결립없는 참 기들과 자재하고 묘한 작용을 모르는 것이다.”[韓佛 6-11c.]

전자의 인용은 《원돈성불론》과 《간화결의론》을 합간할 때 쓴 〈跋〉이며, 후자의 인용은 하가산 禪庵⁴⁰⁾에서 행한 상당법어이다. ‘선이 부처님 마음이며 교가 부처님 말씀이며, 선과 교의 관계는 버리와 그물의 관계’임을 논증하는 이같은 언급은 분명, 선과 교는 대립하고 있다고 보는 것이 아니라 선교의 회통을 주장하는 것으로 보아서 좋을 것이다. 여기서 말하는 “슬프다…… 일실도를 밟지 못하고 있다”는 인식은 당시의 고려

40) 하가산 禪庵이 어디인지 알 수 없으나, 혹시 보조가 《화엄경》을 읽다가 선교일치의 논리를 터득한 하가산 보문사가 아닌지 모르겠다.

불교계 상황에 대한 비판과 반성이다. 이러한 비판은 보조 당대에도 타당한 것이었지만, 당시 자신이 처한 시대상황에 대한 혜심 스스로의 의식이기도 한 것으로 생각된다. 이러한 선교대립의 상황을 타개하는 노력으로 《원돈성불론》과 《간화결의론》을 보조가 지었다는 것이다. 그렇게 혜심은 이해하고 있는 것이다.

이 중 《간화결의론》은 교외별전의 간화선을 논술하는 책이므로, 선교회통의 논서가 아니라는 입장도 있을 수 있겠다. 그러나 敎家의 입장에서 쓰여진 성불론이 《원돈성불론》이며 선가의 입장에서 쓰여진 성불론이 《간화결의론》이라고 생각하면, 敎든 禪이든 모두 성불의 길이라는 점에서 회통된다고 생각되는 것이다. 이렇게 생각하면 혜심의 〈跋〉에 나타난 선교관이 〈화엄론절요서〉에서 선교일치(禪敎一致)를 토로한 보조의 입장⁴¹⁾과 다르지 않음을 나타내 주고 있는 것이다. 더 나아가서 그는 선과 교에 정해진 相이 있지 않음을 논한다.

“만약 말을 잃고 뜻을 얻으면 즉 一代藏敎 역시 일찍이 한 글자도 설한 일이 없고, 만약에 뜻을 잃고 말에 따르면 곧 양구와 묵언 역시 무한한 갈등이 된다.”[韓佛 6-42a.]

이는 〈答襄陽公〉에 나오는 말씀이다. 선과 교의 갈림길은 말을 잃고 뜻을 얻느냐, 아니면 뜻을 잃고 말을 따르느냐 하는데 있다는 것이다. 말이라고 해서 그 자체가 무조건 교가 아니라 말에 집착하여 뜻을 잃는 것이 교라는 것이다. 이렇게 선과 교를 이해하는 입장은 선교겸수의 논리에 다름 아니다. 宗梵스님은 조선시대 선사들의 선교관을 조사한 뒤 그 결론을 다음과 같이 말하고 있다.

“그래서 말에서 잃으면 염화미소가 敎迹이 되고, 마음에서 얻으면 세

41) 全書, pp. 173-174.

간잡담도 禪旨가 된다. 교를 떠나서 선이 없고 선을 떠나서 교가 없다. 선교가 다를 것이 없다고 역설한다. 이는 선과 교가 따로 있는 것이 아니라, 마음으로 깨달으면 다 선이고 말에 꼬달리면 다 교이다라는 의미가 된다.”⁴²⁾

2) 선교융섭의 실제

이상은 선교융섭의 논리이며, 실제 그의 삶 속에서 그러한 논리가 어떻게 실천되었는지를 살펴보기로 하자. 여기서는 앞에서 논술한 자료들 이외의 자료들을 살펴본다.

첫째, 혜심은 선사이면서도 교종의 승려들과 폭넓게 교류하였다. 이규보가 찬술한 혜심의 <비명>에 의하면, ‘무릇 선객이나 강사로서 그 기운의 강함을 믿고 나만한 이가 없다고 뽑내는 사람들도 스님을 한 번 보기만 하면 모두 깜짝 놀라 얼굴빛을 고쳐 스승으로 삼기에 바빴다’⁴³⁾고 한다.

둘째, 수선사에 동참한 문인의 이름에 교종 승려들이 포함되어 있음을 통해서도 알 수 있다. 《음기》에 의하면, 승통이나 수좌라는 교종의 법계를 갖고 있는 승려가 다수 포함되어 있다. 승통은 處深 1인, 수좌는 4인인데 壯機, 法鈞, □玄, 克□ 등이다.⁴⁴⁾ 《시집》에는 ‘答球僧統’ ‘奉和地藏一僧統’ 등 교종승려와 교류하는 시가 보인다. 혜심이 교류한 교종승려로서 □球, 地藏□一이라는 2인의 승려를 더 찾을 수 있다. 이러한 점은 보조가 《정해결사문》에서 선종만이 아니라 교종의 고승들까지 동참할 수 있도록 문호를 개방했다는 점⁴⁵⁾과 결부하여 이해해야 할 것이

42) 宗梵, <강원교육에 끼친 보조사상> 《보조사상》 제3집(서울: 보조사상연구원, 1989), p. 93.

43) 金達鎭 譯註, 앞의 책, pp. 397-398.

44) 閔賢九, 앞의 책, p. 29. 참조.

45) 全書, p. 30.

다. 여기에 의하더라도 실제 강사로서 그의 문하에 들어온 사람이 많았음이 〈비명〉과 《음기》, 그리고 《시집》에서 이구동성으로 전하는 바이다.

셋째, 혜심에 의한 선교융섭의 문제를 다룸에 있어서 또 하나 검토해 보아야 할 것은 신앙적인 문제이다. 보조의 경우에도 정토신앙을 수용⁴⁶⁾하고 있기는 하지만, 관음신앙은 나타나지 않는다. 《보조전서》에 觀音이라는 말이 보이지만,⁴⁷⁾ 禪的으로 회통되는 念佛禪의 도리를 말하는 것으로서 관음신앙을 받아들인 증거로 삼을 수는 없다. 그런데 혜심은 관음신앙을 하고 있음을 알 수 있다. 《어록》에서도 《관음경》으로부터 1회 인용하고 있으며, 《시집》에 의하면 꿈에 관세음보살을 뵈고 쓴 시가 있다. 또 《관음경》의 간행 불사에도 참여하고 있는 것이 아닌가.⁴⁸⁾ 혜심은 관음신앙만이 아니라 밀교에 대해서도 관심을 보이고 있다. 이구보가 찬술한 〈비명〉을 읽노라면 다음과 같은 구절이 주목을 끈다.

“항상 불경을 생각하고 주문을 외워 드디어 힘을 얻었다. 음탕한 무당 집과 요사한 사당 허물기를 좋아하고, 혹은 가끔 사람들의 병을 다스리면 효험이 있었다.”⁴⁹⁾

이 기사는 출가 이전의 일을 말하고 있는데, 주문을 외우거나 병을 다스리는 것은 모두 밀교의 행법이다. 나중에 《梵書大藏神呪》를 간행하는 것도 우연이 아닌 것이다. 신앙적으로 생각하면 혜심은 보조보다도 더욱 개방적이었던 것으로 보인다. 혜심대 수선사는 민중들에 대해서 훨씬 개방적이 됨을 알 수 있게 된다. 사상적으로 평가하는 경우에는 또다른 이

46) 拙稿, 〈보조의 정토수용에 대한 재고찰〉 《한국철학종교사상사》(이리 : 원광대 종교문제연구소, 1990), 참조.

47) 《수심결》, 全書, p. 36.

48) 〈금강경 발문〉 참조.

49) 金達鎭 譯註, 앞의 책, p. 395.

야기도 가능하겠으나, 그만큼 간화선 하나만을 주장한 것이 아님은 분명하다 하겠다. 이러한 점에서 혜심의 선과 그 가풍은 12세기 이래 유행하게 되는 간화선 계통과는 다른 점이라고 지적된다.⁵⁰⁾

V. 결론

이상으로 우리는 ‘문제의 제기’에서 제기한 문제들에 대하여 검토해보았다.

첫째, 성적등지문과 원돈신해문의 수용문제이다. 혜심은 성적등지문과 원돈신해문 모두 수용하고 있음을 살펴보았다. 따라서 보조선의 삼종문체계를 혜심 역시 기본적으로는 잇고 있음을 본다. 실제 《시집》에 보이는 보조를 그리워 하는 詩들⁵¹⁾은, 그것이 단순한 詩의 修辭로만 이해될 수는 없으리라 생각되는 것이다. 다만 혜심은 간화선을 더욱 역설한 것이라고 생각될 뿐이다. 보조는 간화선 수용의 사명을 담당한 만큼, 먼저 새로운 사조의 소개와 그 의미 천명에 보다 강조점을 두었던 것으로 생각된다. 혜심은 보조가 이루어놓은 이러한 토대를 그대로 물려받게 된다.

그렇지만 혜심의 시대적 과제는 보조와는 다소 달랐으리라 생각된다. 이제 그가 세삼 선과 교의 통합을 위해서 논증하거나 설득할 필요는 없었던 것이다. 그에게 새롭게 부과된 시대적 사명은 간화선의 대중화에 있었던 것으로 생각된다. 《구자무불성화간병론》은 간화선의 수행지침서로서 대중을 위해서 지어진 것이며, 《선문염송집》의 편찬 역시 그런 차원에서 요청되었던 것으로 생각된다. 결국 혜심은 간화선의 대중화를 담당한 교사였다.

50) 蔡尙植, 앞의 책, p. 37.

51) 〈白雲臺上憶先師〉(6-60a) 〈普照國師贊〉(韓佛 6-61c)

둘째, 교학의 수용 여부이다. 《어록》과 《시집》에 나타난 인용경론의 조사를 통해서, 혜심이 교학을 수용하는 태도를 살펴볼 수 있었다.

① 화엄사상에 깊이 의존하고 있었는데, 이는 원돈신해문의 수용을 내적으로 뒷받침해 주는 것이다. 《원각경》을 좋아하였다는 점 역시 특기할 만하다.

② 반야사상, 특히 《금강경》에 침잠하였다. 그의 《금강경》觀은 無相爲宗의 육조 - 보조의 자성문의 입장에서 있었지만, 이를 선시문학으로 전개 표현시킨 데서 보조보다 진일보하였던 것으로 생각된다. 거기에는 治父의 영향이 깊게 刻印되어 있었다. 다만 《금강경》의 수지독송을 勸人誦持함에 있어서 영험담의 실례를 들고 있는 것은 《금강경》 자체의 근본주의적 공덕관⁵²⁾에서는 다소 벗어나고 있는 것으로 생각된다. 그만큼 그는 현실 대중들의 신앙적 욕구에 긍정적이었던 것이다.

③ 이밖에 그는 《능엄경》·《기신론》을 좋아했는데 이를 통해서 볼 때 강원교육의 이력과정 중 四敎가 성립될 수 있는 분위기를 보조와 혜심이 마련했던 것으로 생각되는 것이다. 이 점은 다시 평가해야 할 것이다.

셋째, 선교융섭의 가풍에 대해서이다. 그는 진정한 선은 守默之癡禪에 있지도 않고 尋文之狂慧에 있지도 않다고 하면서, 진정한 선과 진정한 교를 추구하였다. 그리고 그들을 함께 一實道를 밟는 것으로써 회통하고 있는 것이다. 선교융섭의 논리는 이미 보조에게서 확립된 것이지만, 그 실제에 있어서는 혜심이 훨씬 폭넓게 실천하고 있었던 것이다. 그 구체적인 예로써 관음신앙과 밀교신앙까지 포용하고 있었던 것이다.

이렇게 볼 때, 혜심사상에서 교학이 차지하는 의미는 매우 큼을 알 수 있다. 그가 간화선만을 주창한 선사라고 말하는 것은 옳지 않다. 그는

52) “공덕에는 두 가지 차원이 있음을 알아야 한다. 즉 근본주의적 공덕과 공리주의적 공덕이라 이름할 수 있을 것 같다. 전자는 깨달음과 중생의 구제라고 하는 불교 본연의 대승적 입장에 도움이 되는 공덕을 말한다. 이에 반하여 후자는 세속적 개인적 소승적 이익을 의미한다.” [拙著, 《천수경이야기》(서울 : 민족사, 1992), p. 43.]

선교융섭의 원용한 종사였던 것이다.

흔히 보조지눌과 비교하여 혜심을 평가하는 경우가 많다. 사상적으로 후퇴했다는 견해도 있고, 더 뛰어났다는 견해도 있으며, 상반된다고 하는 견해⁵³⁾도 있다.

필자가 보기에 이같은 여러 평가들은 모두 어느 한쪽만을 대상으로 하고 있다. 비교의 대상을 단선적으로 파악해서는 아니된다고 본다. 그 기준을 보다 세분해야 하리라 본다. 그렇지 않을 때는 단선적인 비교에만 머물게 된다. 비교되지 않은 나머지 부분들은 捨象되고 만다. 필자의 견해는 다음과 같다.

첫째, 사상적으로 보아서 간화선의 特唱 등에서 계승적 변용이 보인다. 이 부분에서 우리는 혜심이 그의 시대적 사명을 다했다고 평가해도 좋을 것이다. 본고가 다룬 부분은 주로 이 부분이다.

둘째, 정혜결사운동의 계승 여부에 대해서인데, 역사학계의 연구결과는 혜심대 수선사에 이르러 그 역사적 성격이 변모하고 있다는 것을 보여주고 있다.

필자는 이같은 변화가 특히 윤리적 측면에서 이야기될 수 있는데, 정치권력과의 거리가 더욱 가까워짐으로써 보조의 정혜결사정신은 후퇴하고 있는 것으로 평가한다. 이는 철저히 비판되어야 할 것이다.

셋째, 대중교화의 측면인데, 이 점은 보조보다도 더 적극적이었던 것으로 평가된다. 이는 《시집》과 《염송》 등의 編著에서 보듯이 선시문학이라는 데서 그 대중과의 通路⁵⁴⁾를 그가 확보하고 있었기 때문에 가능했던 것으로 보인다. 또 하나 신앙적 넓이 역시 더욱 넓어졌다는 점도 중시되어야 한다.

53) 印權煥, 앞의 글, p. 410.

54) 문학적 가치 평가는 여기서 문제삼는 것이 아니라, 그 불교적 의미만을 그렇게 평가해 본 것이다.

보조와 혜심의 관계는 이렇게 종합적으로 평가되는 것이 보다 타당하리라 생각되지만, 적어도 지금까지의 고찰을 종합한다면 ‘보조와 혜심은 서로 상반된다’는 주장이나 ‘보조는 혜심에게 개인적인 영향력을 그다지 많이 남긴 것 같지 않다’는 등의 주장들에 대해서는 옳지 않다고 말할 수 있을 것이다.

《曹溪眞覺國師語錄》의 구성과 내용상 특성

· 발표자 : 李東垓 / 동국대 강사

차례

- I. 語錄의 개념과 의의
- II. 《曹溪眞覺國師語錄》의 구성
- III. 《眞覺國師語錄》의 내용상 특성
 - 1) 《眞覺國師語錄》에서의 信心의 강조
 - 2) 《太古和尚語錄》에서의 疑心의 강조
 - 3) 信心과 疑心의 兩者擇一的 觀點
- IV. 맺음말

《曹溪眞覺國師語錄》의 구성과 내용상 특성

李東坡 / 동국대 강사

I. 語錄의 개념과 의의

‘禪宗語錄’이란 ‘禪宗의 祖師가 한 말의 기록’이다. 조금 더 구체적으로 말하자면, 선종의 祖師 혹은 禪師의 말을 제3자가 듣고 기록해 놓은 전적이라고 말할 수 있을 것이다. 그렇다면, 여기에서 조사의 언설을 기록해 남겨두고 읽고자 하였다는 사실은 무엇을 뜻하는가.

祖師란 한 가문을 이룬 스승을 뜻한다. 선종의 법은 경론이나 불상을 중심으로 전하여지는 것이 아니다. 철저히 以心傳心으로써 師資相承해 가는 것이다. 이러한 사자상승의 명맥을 잇고 있는 조사란 다름아닌 저 먼 인도땅에서의 붓다의 살아있는 마음과 가르침을 고스란히 전하고 있는 대리인이라고 말할 수 있다. 적어도 붓다 가르침의 골수를 당사자가 살아있는 당시의 생생한 언어로 펼쳐내는 제2, 제3의 붓다라고 볼 수 있는 것이다. 그렇기 때문에 禪家에서 붓다를 모시는 佛堂보다도 조사가 법을 설하는 法堂을 더욱 중요시하고 우선적으로 배려하게 된 것도 이와 동일한 취지로 볼 수 있을 것이다.

그러므로 조사의 언설은 곧 그대로 붓다의 언설과 동격의 의미를 갖는 것이었다. 붓다의 언어는 최초에는 입에서 입으로 구전되어 전해졌다. 하지만 후대에는 경론으로써 문자화되고 다시 이에 대한 주석과 연구가 행하여지면서 붓다 생전의 생생하고도 사실에 즉한 가르침들은 점차 그 생기를 잃어갈 수밖에 없었을 것이다.

그것은 요즈음도 어떤 사람의 언설을 직접 듣는 것과 테이프를 듣는 것은 차이가 있으며, 하물며 책으로써 읽어간다는 것은 더욱 생동감에 현격한 차이가 있는 것과 마찬가지이다. 그것이 더군다나 오랜 세월이 흐르고 지역의 현격한 차이가 나게 된다면 두말 할 나위가 없을 것이다.

중국에서 불교는 처음 格義의 시대를 지나 본격적인 譯經의 시대를 맞았고, 이후 갖가지 偽經이 출현하게 된다. 위경의 내용에 관한 진위여부는 차치하고라도, 어쨌든 그 당시에 그러한 경전들을 만들어내지 않을 수 없었던 상황과 요구가 있었을 것이다. 그런데, 바야흐로 조사어록이 나오기 시작하면서 그러한 위경의 생산이 사라져 버렸다는 것은,¹⁾ 그러한 위경 제작의 요구를 충족시키게 되었다는 것을 의미하는 것이 아닐까.

이는 당시의 시대적 요청에 걸맞는 붓다의 가르침이 출현하게 된 것을 뜻한다. 결국 어록이란 경전의 철저한 意譯이라고 말할 수 있을 것이다. 달을 가리키는 손가락인 경전의 속뜻을 읽어내 그 당시의 시대상황에 즉한 언어로 재표현해낸 것이 바로 어록인 것이다.

日本 江戸時代를 필두로 하여 널리 四部の 書を 종합하여 선문헌의 고중에 한 획을 긋고 다수의 학문적 성과를 지닌 無著道忠(1653~1744)

1) 鄭性本, 《中國禪宗의 成立史研究》(民族社, 1991) p. 817에서는, 馬祖以後의 祖師禪의 불교에서 〈禪僧의 語錄〉이 등장하면서부터는 偽經 혹은 偽經類의 생산이 갑자기 멈추어졌다고 한다. 그것은 개성 풍부한 인간적인 불교를 전개하는 시대의 도래를 의미하고 있으며, 이렇게 하여 중국선종에서는 옛날 붓다의 經典과 보살들의 論에 이어서 조사들의 어록을 만들어내게 되었다고 밝히고 있다.

의 《禪林象器箋》에서는 어록을 다음과 같이 정의하고 있다.²⁾

“禪祖의 語要는, 문체를 꾸미지 않으며, 常談으로써 直說한다. 侍者스
님이 이를 좇아 筆錄하니, 이를 語錄이라 한다.”³⁾

조사어록의 특징은 그 성격상 스스로의 저술이 아니고, 특정한 상대를
향한 설법 혹은 문답 등을 다른 제자가 듣고 필록한 것이라는 점이다.
그래서 어록은 말을 그대로 기록했기 때문에 문어체가 아닌 구어체이다.
말하자면, 누구나가 자신이 필을 들어 기록한 저술서와는 다르며, 반드
시 종조의 설법을 듣고 쓴 일종의 성전이었던 것이다. 또한, 허락되어진
특정한 제자의 필록, 게다가 그 내용을 듣고서 기록한 것이기 때문에,
반드시 말하는 그대로 문체를 꾸미는 일없이 기록되어, 충실히 당시의
이야기를 전하는 것이 특징이었다. 그렇기 때문에 어록은 한편으로 성전
으로서의 권위를 보지하면서도, 다른 한편으로는 속된 말이나 험한 말도
포함하고 있는 것이다.

한편 어록은 항상 일상적이고 구체적이면서도 독자적인 가치를 지니
고 있다. 즉 철저히 상대와 상황에 즉한 언어로써 표현된다는 점이다.
그러므로 어록은 일찍이 성전의 권위를 가지면서도 당대의 권위화를 스
스로 무너뜨리고 시시각각 신선함을 내포해가는 것이다.

2) 禪宗의 語錄에 관해서는 일찍이 柳田聖山 博士가 <語錄의 歷史>라는
논문을 통하여 정리해놓고 있다. 이 연구에서는 어록의 정의를 비롯해
서 발생경위 및 배경과 특징 등에 관하여 비교적 상세히 언급하고 있
다. 이하에서는 특히 柳田聖山의, <語錄의 歷史>(《東方學報》제 57 책,
1985년 3월), <馬祖禪의 諸問題>(《印度學佛敎學研究》제 17 권 제 1 호,
1968년 12월), <禪宗語錄의 形成>(《印度學佛敎學研究》제 18 권 제 1 호,
1969년 12월) 및 鄭性本, 《中國禪宗의 成立史研究》(民族社, 1991)
<禪宗語錄의 成立>(pp. 801~817)을 참고하여 진행하고자 한다.

3) 《禪林象器箋》(東京:誠信書房, 1963년 11월) p. 599. “禪祖語要 不
事華藻 以常談直說 隨而筆錄 此名語錄.”

이를 柳田聖山은 “철저하게 개별선택의 정확함을 구함과 함께, 성과는 반드시 지지대중의 충동에 기초지워지는 사회운동의 소산인 것이다. 운동은 모순에 의해서 스스로 확대된다. 어록이 함유한 자기모순은, 어록이 무한히 양산되어지는 근거였다”⁴⁾라고 하여, 어록의 특징은 무단한 유동에 있다고 표현하고 있다. 결국 어록은 항상 당시대를 표상하기 때문에, 끊임없이 양산되어질 수밖에 없는 특징을 지니고 있다는 것이다.

어록이라는 명칭이 문헌상에 정착된 것은, 宋初 무렵이라 한다. 《宋高僧傳》 제 11 趙州從諗 章이나, 같은 책 제 20의 黃檗希運 章에, ‘語錄이 있어서 세상에 행해진다’고 하는 것이, 最古의 사례라고 하는 것이다.⁵⁾ 이것은 아마도 현존하는 《傳心法要》나 《趙州錄》을 말하고 있는 것으로 보인다. 《송고승전》은 나아가 제 13의 法眼文益 章에서도 이를 기록하고 있다.

한편 어록이라는 명칭이 일반화하기까지, 육조혜능의 손제자들 이후, 禪의 제 1차 자료는, 혹은 ‘語本’이라 불리우고, 혹은 ‘廣語’, 혹은 ‘語要’, 혹은 단순히 ‘語’라고 불리웠던 것으로 보인다. 그것을 정리하여 한 편으로는 통사로 편찬하고, 한편으로는 어록전집이 편찬되어, 어록이라는 통칭이 생겨났다.⁶⁾

어록이라고 하는 호칭은 《송고승전》 이후의 것이지만, 그러한 특수한 형식과 내용을 지닌 문헌이 출현한 것은, 馬祖道一(708~788) 이후이다. 마조 이후의 선은 경론의 문헌학적 연구를 떠나서, 일상의 언행에 즉한 것이 되기 때문에, 그들의 기록이 다시 종래의 경전을 대신하는 것이 되었다. 훈고주석에 시종한 종래의 불교학에 대하여 좌선의 실습을 첫째로 하는 초기선종은, 조사의 이야기를 존중하여 이것을 경전이라 생각하게 되었던 것이다.

요컨대 不立文字란, 단순히 문자를 사용하지 않는다는 것이 아니고,

4) 柳田聖山, 〈語錄の歴史〉 P. 23.

5) 위의 논문, p. 25.

6) 柳田聖山, 〈語錄の研究〉 pp. 26-42.

경전의 훈고 대신에 조사의 말을 존중하고, 이것을 실천하는 것을 의미했다는 것이다.⁷⁾ 이러한 입장에서 오히려 역으로 종래의 경전을 붓다의 어록이라 보게끔 되었다.

예컨대, 《보림전》의 서두에 《사십이장경》이 수록되어져 있는 것은, 그러한 경전관의 변천을 가리키고 있다.⁸⁾ 따라서, 어록은 후대의 사람들에게는 경전과 버금가는 위력을 지니고 있음을 알 수 있다. 그것은 어록의 대장경 편입⁹⁾이 이를 잘 대변해주고 있다.

송초에 있어서의 어록의 성립은, 법안종 延壽나 道原의 업적과 병행하여, 임제종 황룡과 사람들의 활동에 의한 점이 컸다고 알려진다. 그것은 《보림전》으로부터 《조당집》·《전등록》·《광등록》 등의 소위 燈史의 계보와는 다른 새로운 선종문헌의 성립을 의미하며, 선이 傳燈史의 기연만으로 함축될 수 없는 유동적인 발전의 시기에 이르렀다는 것, 결국 공안시대의 개막을 고하는 것이라고 말할 수 있을 것이다. 실제로 《汾陽語錄》의 중권에 수록되고 있는 先賢 300칙의 공안은, 송대 이후의 공안선의 선구가 되고 있다.¹⁰⁾

고려시대의 眞覺國師 慧謚(1178~1234)이 《曹溪眞覺國師語錄》을 남기고 있으며, 《景德傳燈錄》과 짝이 되게끔 《禪門拈頌》을 편찬함으로써 한국 간화선의 선구가 되고 있는 것도 이상과 같은 맥락의 연장선상에서 바라보아야 할 것이다.

II. 《曹溪眞覺國師語錄》의 구성

이상과 같이 중국에서는 송초 이후에 다수의 어록이 성립되고 있지만,

7) 柳田聖山, 〈馬祖禪의 諸問題〉 p. 37.

8) 柳田聖山, 〈禪宗語錄의 形成〉(《印度學佛敎學研究》제 18권 제 1호, 1969년) p. 41.

9) 柳田聖山, 〈大藏經と禪錄의 入藏〉(《印度學佛敎學研究》20권 1호)

10) 柳田聖山, 〈禪宗語錄의 形成〉 p. 47.

우리나라에서 현재까지 남아있는 最古의 어록은 다음아닌 《曹溪眞覺國師語錄》이라고 말할 수 있다.

즉 기록상으로는 혜심 이전에 知訥에게도 《上堂錄》과 《法語歌頌》이 있었다고는 하지만 현재까지 전하지 않고 있으며, 다만 《普照國師法語》가 남겨져 있으나, 이는 지눌이 직접 서술한 저술들을 모은 것으로서 엄밀한 의미에서 어록이라고 말할 수 없는 것이다. 따라서 순수한 어록으로서 현재 우리나라의 禪家에 남아있는 가장 오래된 어록이 바로 《眞覺國師語錄》이라고 말할 수 있을 것이다.

이 《眞覺國師語錄》도 다른 어록들과 마찬가지로 그 문인들이 엮어서 간행하였겠지만, 현존본에는 그 집록자가 명시되어 있지 않다. 따라서, 그 초간본이 언제 간행되었는지도 알 수가 없다. 현재 嘉靖 5년, 즉 조선조 중종 21년(1526)의 간본이 전해지고 있으며, 또 가정 7년(1528)의 대광산 龍門寺刊本이 있으나 이것은 앞쪽이 반쯤 없어진 결락본이다. 활자본으로는 1940년 普濟寺 간행본이 있다. 이 두 가지 간본에는 編次나 소재목 등에 있어서 다소의 차이가 있다.

가정 5년 간본은 上堂·示衆·小參·室中對機·垂代·下火·法語 및 眞覺國師書答의 순서로 되어 있고, 끝에 補遺가 붙어있다. 보제사 간본에는 上堂·書狀·示人·示衆·小參·夜參·室中對機·垂代·下火의 순서로 짜여져 있으며, 활자판으로 간행하면서 앞 간본의 補遺까지를 포함한 방대한 분량의 부록을 붙여 놓았다.

현재 한국불교전서 제 6책에서는 가정 5년 간본을 저본으로 하고 있다. 이를 기준으로 그 구성을 보자면 다음과 같다.

분 류	내 용(종)
上堂	斷俗寺龍華第二會起始上堂－廻向日上堂(64宗)
示衆	到圭峯請示衆－因事示衆(20宗)
小參	朱光世 爲亡妻 請小參－夜參(12宗)
室中對機	問僧馬大師道－師一日 點破川老和尚着語金剛經次(11宗)
垂代	師到淸州靈驗寺－師問前後(7宗)
下火	烈焰亘空－爲大珠云(12칙)
法語	上康宗大王心要－孫侍郎求語(33宗)
書答	上康宗大王－答定慧長老(10宗)
	이외에 眞覺國師語錄補遺에 계송 3편과 公案 24칙이 덧붙여 있다.

이상에서, 上堂이란 범당에 올라가 설법하는 것으로서, 대부분의 내용이 함축적이고 禪機가 빈뜩이는 문답과 주장자를 이용한 설법 등으로 이루어져 있어서 결코 쉽거나 자세하지 않다. 따라서, 이를 현대 학술적으로 분석하여 핵심의 사상을 이해하기에는 난해한 문제점을 갖고 있다.

示衆은, 스승이 문하의 대중 승려들에게 대하여 설법하는 것으로서, ‘到圭峯請示衆’만이 상세한 설명과 예화로써 이루어져 있으며, 나머지 19종은 대개 짤막한 계송 한 두가지 만으로 끝나고 있다.

小參은, 범당에서 행해지는 상당법문을 大參이라 하는 것과 달리, 방장에서 대중에게 가훈을 가르치는 법문을 말한다. 위의 어록에서는 주로 생사와 선악을 떠난 초월적 경지 등을 차원높게 다루고 있다.

室中對機는 師資간에 개인적으로 은근히 행해지는 법문을 말한다. 이것 역시 상대방의 근기에 따른 격외의 법이 짤막하게 거량되어지고 있다.

垂代란, 垂示와 代語를 말한다. 수시는 대중이 묻지 않아도 자발적으로 가리키는 것을 말하며, 대어는 수시 가운데 대중이 대답케하고, 대답이 없거나 계합치 않았을 경우 스스로 대중을 대신해 下語하는 것이다.

이 또한 선기가 번뜩이는 짙막한 문답으로 이루어져 있어, 그 취지를 파악하기가 쉽지 않다.

下火란, 시신을 화장하면서 송장 태우는 소산에 불을 붙이며 영가에게 내리는 법문이다. 대개 한두마디의 경책이 될만한 구절로 이루어져 있다.

法語는, 여기에서는 〈上康宗大王心要〉와 32종의 〈示人〉으로 구성되어 있다. 이 부분은 앞서의 다른 부분들에 비해서 비교적 상세한 설명이 되어져 있으며, 그 문체도 문어체로 되어 있어서 접근을 용이하게 한다. 이로써 추론컨대, 앞서의 법문들 가운데 상당수도 역시 이와같이 자상한 점이 있었으리라고 여겨지나, 앞서의 법문들은 그 요지나 계송만을 나중엔 기억해 적어 남겨두었던 것으로 보이며, 〈心要〉나 〈示人〉의 경우에는 핵심이 일정한 상대방에게 두루마리에 직접 적어줌으로써 현재와 같은 형태로 남겨 전할 수 있었던 것으로 보인다.¹¹⁾ 따라서 이 부분은 핵심의 사상을 파악하는데 있어서 〈書答〉과 더불어 가장 핵심적 자료가 된다고 볼 수 있다.

書答은, 말 그대로 편지글로서 여기서는 일상적인 안부를 묻고 답하는 것이 아니라, 大慧의 〈書狀〉과 마찬가지로 참선을 닦아나가는데 있어서 요긴한 점과 구체적 수행방법 등을 예를 들어가면서 설명해주고 있으므로, 앞서의 법어와 함께 핵심의 선사상을 엿볼 수 있는 가장 좋은 기초 자료라고 말할 수 있다.

이상으로 핵심의 어록 구성에 관하여 개략적인 검토를 하였다. 결국 어록 가운데에서도 핵심의 선사상을 구명하는 논문자료로서 인용하기에 적절한 논리성을 지니고 있는 부분은 〈示衆〉의 일부와 〈法語〉 및 〈書

11) 예컨대, 《曹溪眞覺國師語錄》(韓國佛教全書 제6권, 이하 《語錄》) 〈示默雷禪人〉에 “雷禪撞着無衣子 將者軸子求些子 我今醜拙略施呈 前後不放參白紙”라든가, 〈示宗敏上人〉에 “宗敏上人 與清遠希遠了然等 三兄弟 到社設會 仍以此軸 求指示打此葛藤以遣之”라는 등의 표현이 있다.

答) 인 것을 알 수 있다. 그렇다고 해서 다른 부분들이 그러한 가치를 지니지 않고 있다는 단정은 할 수 없다. 다만 현재에 핵심 선사상의 이론적 체계를 세우고자함에 있어서 비교적 손쉽게 이해 및 접근할 수 있는 부분이 위의 세 가지 정도라는 것이다. 그러므로 이제 특히 이 부분들에 관하여 내용을 도표로 요약하자면 다음과 같다.

가. 示衆

제 목	주요내용
到圭峯請示衆	盧生の 꿈 비유, 看是阿誰 話頭

나. 法語

제 목	주요내용
上康宗大王心要	德山和尚의 無心, 百尺竿頭 如何進步 啞 話頭
示默雷禪人	只者些子, 是個什麼
示守眉道者化飯子	常在於其中 坐臥及經行
求語	
示宗敏上人	老婆禪, 五味禪과 一味禪, 狗子無佛性話
示了然道人	或棒或喝底因緣, 了然尼
示清遠道人	看話一門, 狗子無佛性話, 竹篋子
示希遠道人	德山, 臨濟, 黃蘗, 百丈의 법문 예시
示光嚴禪人	李長者頌, 注脚
示覺雲上人	首楞嚴經, 知解, 有向上事
示中正上座	莫學義通禪
示居悅上人	活句와 死句
示空藏道者	狗子無佛性話看病
示大休上人	不得作道理會 등, 看是個什麼
示不動居士 盧瑄	凡百任緣分 是非都不管, 不味舊公案, 四攝法
示藏上人	活句와 死句, 實參實悟
示善安道人	深信上聖下凡同一真心, 是甚麼
示魏居士 廷圭	竹篋子話

示正信道人	根塵一如
示正見道人	欲離妄想 莫如看話, 竹篋子
示契渠上人	直下無心
示至剛上座	大放下
示葛學士 南成	百尺竿頭如何進步
示白巖備長老	心爲一切法印
示智珠上人	露裸裸赤灑灑 沒可把 是甚麼
示奇侍郎	只看狗子無佛性語
示覺真上人	布袋和尚 頌
示寶城魏通判	一句子, 看是箇什麼
示真上人	天地地天天地轉
曇俊上人求語	神通運水及搬柴
示悅可上人	思無邪, 妙性天真
示至源上座	上德若水, 行之至源
混成上座求語	聖默惺惺 神心了了
孫侍郎求語	此外有看話一門 最爲徑截 止觀定慧 自然在其中

다. 書答

제 목	주요내용
上康宗大王	既參我社 願契我心 我心無知 無所不知
答襄陽公	澄思深信 了然不疑, 看 德山棒 臨濟喝, ○參究
答崔尙書 瑀	百尺竿頭如何進步, 筆子話, 觀世音前立誓
答奇侍郎 若冲	我者眼見耳聞身覺意知底 畢竟是何物
答盧尙書	作生是本分事 云啞 或但學啞字 不離日用
答晋康候妃王道人	不昧趙州放下着一則公案
答鄭尙書 邦甫	夫欲學此道 以信爲初
答崔參政 洪胤	公是佛之儒 我是儒之佛, 則心是佛非心非佛 參詳
答麻谷靈長老	薦導之事
答定慧長老	幸不爲最後斷佛種人也

이상 해심의 어록 가운데 특히 <시중>·<법어> 및 <서답> 등의 제목과 내용을 간략히 정리하여 보았다.

이와 함께 語錄補遺에는 〈四牧〉·〈漁父詞〉·〈落花〉의 계송 3편¹²⁾과 함께 24칙의 공안이 제시되어 있다. 이 공안들은 위의 내용에서도 자주 거론되어지는 것들로서, 아마도 혜심이 특히 자주 인용하였던 것으로 생각된다.

이상 慧謙의 어록을 통하여 보자면, 慧謙은 대부분 가르침을 내림에 있어서 결론적으로는 공안을 들어 이를 참구토록 하고 있음을 알 수 있다. 그러므로 慧謙은 이미 《禪門拈頌》의 편찬 이전부터 공안을 적극 활용하고 있었으며, 따라서 그 체계화가 요청되었을 것으로 보인다. 예컨대, 〈眞覺國師語錄補遺〉에는 慧謙이 즐겨 인용하였던 것으로 보이는 공안들이 집성되어 있는데,¹³⁾ 이를 《禪門拈頌》에서의 소재처와 함께 제시하면 다음 표와 같다.

〈眞覺國師語錄補遺〉集成公案과 《禪門拈頌》所在處

語錄補遺 集成公案	《禪門拈頌》 卷, 則番號, 內容
1. 猪子話	1卷, 12則, 大覺世尊 釋迦文佛
2. 摩尼話	1, 16, 大覺世尊 釋迦文佛
3. 良久話	1, 16, 大覺世尊 釋迦文佛
4. 布髮話	1, 26, 大覺世尊 釋迦文佛
5. 建刹話	1, 27, 大覺世尊 釋迦文佛
6. 尼拘話	1, 30, 大覺世尊 釋迦文佛
7. 自恣話	2, 33, 大覺世尊 釋迦文佛
8. 一切話	2, 39, 大覺世尊 釋迦文佛
9. 四聞話	2, 41, 涅槃經
10. 見兒話	2, 50, 楞嚴經

12) 韓佛全 補遺(權相老 所輯)는 普濟社鉛印本卷末에 있던 것으로서, 그 내용 가운데에서 無衣子詩集에 소재된 詩文과 중복되는 것은 기록하지 않고 있다.

13) 〈眞覺國師語錄補遺〉, 韓佛全 6-48中-49下.

11. 執手話	3, 74, 毘目仙人
12. 好道話	3, 77, 祇夜多
13. 作舞話	3, 82, 阿難
14. 心同話	3, 87, 婆須密
15. 解脫話	3, 108, 四祖道信
16. 黃梅話	4, 112, 六祖慧能
17. 三喚話	4, 130, 西京慧忠
18. 無縫話	4, 146, 西京慧忠
19. 破竈話	5, 153, 嵩山破竈墮
20. 栽菜話	9, 330, 藥山惟嚴
21. 佛性話	11, 470, 趙州宗諗
22. 鬪劣話	12, 439, 趙州宗諗
23. 何必話	21, 863, 雲居道膺
24. 主人公話	23, 988, 玄沙師備

이상 《眞覺國師語錄》을 전반적으로 검토해 보건대, 우선 그 내용상에 있어서는 대개 경전이나 조사어록 등의 문구를 끌어들이 합리적 이해의 문을 제시한 연후에, 자신의 견해를 피력하여 이를 보충설명하고, 나아가 결론적으로 공안을 제시하여 이를 참구토록 하는 것이 혜심 범문의 대개의 전형적 틀임을 알 수 있다.

이런 점에서 혜심의 사상은 看話一門이라고 요약표현되어질 수 있는데, 이는 그의 스승인 지눌의 三種門의 가르침에 기반을 두면서, 한걸음 더 나아가 간화참구를 보편화하고 있는 창조적 노력이라 여겨진다.¹⁴⁾ 그런데, 이처럼 지눌의 영향 하에서 태동한 혜심 간화일문의 선풍은 그 이후 고려말 태고보우의 간화선풍과는 그 어록을 통해 보건대 차이가 있는

14) 拙稿인 〈高麗 慧謙의 看話禪 研究〉(東國大 博士學位論文, 1992)의 제4장 ‘慧謙 看話一門의 構造와 그 意義’에서는 특히 知訥의 三種門과 慧謙의 看話一門에 대하여 집중적으로 비교분석하고 있다. 결국 혜심은 지눌의 삼종문적 가르침을 포괄하여 간화일문으로 단순화함으로써 지눌에 있어서 최상근기를 위한 수행방편이었던 看話徑截門을 日常性의 간화, 대중을 위한 간화로 체계화한 점에 커다란 의의가 있다고 볼 수 있다.

것으로 여겨진다. 이러한 논의는 사실 다각적인 접근과 분석을 요하는 것이지만, 본고에서는 다만 《眞覺國師語錄》의 내용상 특성을 좀더 부각시키고자 하는 범주내에서 국한된 논의를 진행하고자 한다.

Ⅲ. 《眞覺國師語錄》의 내용상 특성

《太古和尚語錄》은 《太古集》이라고도 한다. 이 어록은 太古普愚의 法語와 歌誦을 그의 문인 雪栖가 엮은 것인데, 상하 2권으로 되어있다. 卷上에는 上堂·示衆·法語·歌吟銘이 수록되어 있고, 卷下에는 偈頌·讚跋 및 附錄이 수록되어 있다. 이 어록은 洪武 18년 乙丑 즉 고려 禔王 11년(1385)에 간행된 것으로 李穡이 쓴 서문에 나타나 있다.

몽고의 침입 이후 원의 지배 하에서의 국내외적 정치상황과 고려말엽 혼란기 불교교단의 내부적 문제점들 속에서 활약한 보우는, 원나라에 가서 石屋淸珙의 인가를 받고 臨濟의 18대 孫이 되어 귀국하게 되며, 따라서 당시 원나라의 간화선풍을 도입하고 있다. 그러므로 같은 간화선이라고 해도 혜심과 보우의 어록을 살펴 보자면 상당한 뉘앙스의 차이를 느낄 수 있는 것이다.

혜심(1178~1250)과 보우(1301~1382)의 생애는 시기상으로는 약 120년 가량의 차이가 있을 뿐이다. 하지만 양자가 살았던 시대상황은 상당히 차이가 있었던 것으로 보인다. 우선 혜심은 고려 중후기 무신정권 치하에서 새롭게 지눌에 의해서 성립된 修禪社를 계승하여 비교적 신선한 선풍을 독자적으로 새롭게 펼쳐나가고 있었다고 볼 수 있을 것이다. 《禪門拈頌》같은 대작도 이러한 독자적 정신 기반 위에서 국가의 안위를 기원하는 일환으로 제작되었으며, 따라서 곧바로 몽고의 침입을 佛信力으로 극복하고자 하는 대장경 조조에 포함되었던 것이다.

하지만 보우의 시기에 이르러서는 아마도 그 당시의 신선한 바람에도

상당한 변화가 왔으리라 예상이 된다. 어쨌든 보우는 혜심과는 달리 원나라에 종속된 상황에서 문화적인 지배를 받을 수 밖에 없었을 것이다. 그 자신 국내에서의 수행에 만족하지 못하고 굳이 머나먼 중국 땅에 들어가 석옥청공으로부터 인가를 받아왔으며, 귀국한 이후에도 이러한 점을 누누히 강조하고 있는 점 등이 이를 뒷받침한다.

그럼에도 불구하고, 역시 知解를 타파하는 점이라든가 惺寂等持의 가르침 등에서는 양자간에 상당한 접근을 보이고 있으며, 普愚도 慧謙과 마찬가지로 오직 看話禪을 중시하고 있음을 알 수 있다. 그런데 그 禪風에 다소의 차이점이 발견된다. 양자가 모두 즐겨 사용하고 권하는 〈狗子無佛性話〉에 관련된 한가지 예를 들어보기로 한다.

《眞覺國師語錄》〈示空藏道者〉 ¹⁵⁾	《太古和尚語錄》〈示思齊居士〉 ¹⁶⁾
僧問趙州狗子還有佛性也無州云無 不得作有無會 不得作眞無會 不得向意根下卜度 不得向語路上 作活計 不得揚在無事甲裏 不得向舉起處承當 不得將迷待悟 莫嫌沒滋味沒撈摸 但提撕舉覺看 忽得身心寂滅 前後際斷 不得住在 寂滅處 看話不輟 只伊魔造工夫 以噴地一發爲則	僧問趙州 狗子還有佛性也無 州云無 這箇無字 不是有無之無 亦不是眞無之無 且道 畢竟作麼生道理 若舉起便知則已 若擬疑不破則 只向疑不破處 但舉無字參 看 四威儀內十二時中 常常不昧 但伊麼 參詳看 若透徹則 卽與趙州相見了也 於時 宜見 本色宗師 咄

이상의 두 가지 예는 물론 단적이라 할 수 있지만, 상당히 대표적인 예에 속한다. 《眞覺國師語錄》의 예는 《狗子無佛性話揀病論》에도 이와 유사한 예가 보이며, 기타 어록 중에서도 엿볼 수 있다. 《太古和尚語錄》의 예는 그의 어록에서 흔하게 발견되는 예의 하나이다.

15) 韓國佛教全書 6-31하.

16) 《太古和尚語錄》, 韓佛全 6-679 상~중

우선 慧謙의 설명을 풀이하자면 다음과 같다.

“어떤 스님이 조주스님에게 물었습니다.

“개에게도 불성이 있습니까?”

조주스님은 대답했습니다.

“없다”

여기에 대해서 유·무로 알려고 하지도 말고, 眞無로 알려고 하지도 말며, 뜻으로 헤아리지도 말고, 그 말을 따라 계교를 짓지도 말며, 일 없는 께짝 속에 들어앉아 있지도 말고, 들고 일어나는 자리에서 짐작하려 하지도 말며, 미혹으로써 깨치기를 기다리지도 말고, 재미가 없고 더듬을 수 없다 하여 꺼리지도 말라. 다만 끌어당겨 들고 보되 갑자기 몸과 마음이 고요해져서 앞뒤가 끊어지더라도 그 적멸한 곳에 머무르지 말고 계속 화두를 들어 단지 이렇게 공부하여 당장에 탁 트이기를 극적으로 해야 한다.

이에 반하여 普愚는 〈狗子無佛性話〉를 다음과 같이 설명하고 있다.

어떤 스님이 조주스님에게 물었습니다.

“개도 불성이 있습니까?”

조주스님이 대답했습니다.

“없다.”

이 없다는 말은 유·무의 무도 아니요, 참으로 없다는 없음도 아니다. 그러면 말해보라, 필경 어떠한 도리인가? 만일 들어서 곧 알면 그만이지니와 疑心을 깨뜨리지 못하면 그저 疑心이 깨어지지 않는 그 곳을 향해 다만 無字를 參究하되, 四威儀와 十二時 동안에 언제나 어지럽지 않고 그저 그렇게 參究하라. 그리하여 만일 깨치면 조주스님과 서로 만나게 될 것이다. 그때에는 本色의 宗師를 찾아되어야 할 것이니라. 돌!

앞서 혜심은 구자무불성화에 대한 설명은, 그의 《구자무불성화간병론》이나 지눌의 《간화결의론》, 그리고 대혜의 《서장》에서 찾아볼 수 있는 예와 크게 다름이 없음을 알 수 있다. 그렇지만, 보우의 구자무불성

화에 대한 설명은 다소 차이가 없지 않다. 그 차이점 가운데 하나는 疑心에 대한 직접적 강조이며, 또 하나는 깨친 이후에는 반드시 本色의 宗師를 찾아보아야 한다는 표현이다.

혜심의 어록을 탐구하다 보면, 이와같이 의심에 대하여 직접적으로 강조하는 경우는 거의 드문 편이다. 오히려 화두참구의 전제조건이랄까, 하나의 방편으로서의 신심을 상당히 강조하고 있는 것이다. 나아가 깨친 이후에 본색의 종사를 찾아보아야 한다는 표현도 보우의 어록에서는 종종 눈에 띄지만, 혜심의 어록에서는 발견되지 않는다.

또한 보우는 혜심 이상으로 〈狗子無佛性話〉를 강조 및 보급하고 있다. 혜심도 앞서 살펴본 바와 같이 〈狗子無佛性話〉를 비교적 자주 사용하고는 있지만, 〈百尺竿頭進一步話〉라든가, 〈竹篋子話〉는 물론 심지어는 스스로 〈筆子話〉까지 만들어냄으로써, 상대방에 따라 다양한 화두를 구사하고 있다. 그렇지만, 보우는 〈狗子無佛性話〉에 보다 치중하는 듯한 경향을 보이고 있다. 이러한 점들에 관하여 좀더 자세히 논구함으로써 《眞覺國師語錄》의 내용상 특성에 있어서의 한 단면을 엿보기로 한다.

1) 《眞覺國師語錄》에서의 信心의 강조

혜심은 오로지 간화일문에만 전념할 것을 주장하면서 한가지 방편을 제시하고 있는데, 그것은 信이다. 그는 〈示善安道人〉에서 다음과 같이 화두를 들기 전에 우선적으로 믿음을 가질 것을 설하고 있다.

“의 옛 가르침에 따라 위로 성인과 아래로 범부가 同一眞心이며 同一正位임을 깊이 믿은 이후에 화두를 보라.”¹⁷⁾

17) 《語錄》，韓佛全，6-35 中。“依上古教 深信上聖下凡 同一眞心 同一正位然後 看介話頭。”

이는 菩提達摩의 〈二入四行論〉과 같은 내용이다. 핵심은 이러한 원초적 입장으로 돌아가 화두를 들기 전에 하나의 전제조건으로서 성인과 범부가 동일 진심임을 깊이 믿어야함을 강조하고 있음에 유의하여야 한다. 그리고 그것은 화두를 들기 전의 한 가지 방편이며, 출발점인 것이다. 핵심은 〈答鄭尙書〉에서 다음과 같이 믿음의 중요성에 관하여 피력하고 있다.

“대개 이 도를 배우려하는 이는 믿음으로써 출발을 삼는 것입니다. 그러므로 경전에 ‘믿음은 도의 근원이요, 공덕의 어머니가 되어 일체의 선법을 길러낸다’ 하였고, 또 ‘믿음은 지혜와 공덕을 늘리고, 믿음은 반드시 여래의 자리에 이르게 한다’ 하였습니다.”¹⁸⁾

믿음은 출발선이 되는 것이다. 이것은 이미 돈오한 후에, 아니면 돈오와 함께 갖추어지는 믿음이 아니다. 도를 배우려하는 마음을 내는 그 순간부터 출발점이 되는 믿음인 것이다.

그런데, 여기에서 핵심이 중시하는 것은 결정적인 믿음이다. 반신반의하는 것이 아니다. 그래서 핵심은 “만일 결정적인 믿음을 갖추거나 결정적인 뜻을 내지 않고, 반은 믿고 반은 의심하거나 반은 나아가고 반은 물러난다면 보리를 빨리 증득한다는 것은 될 수 없는 것입니다”¹⁹⁾라고 강조하고 있는 것이다. 그렇다면 위로 성인과 아래로 범부가 동일 진심임을 결정적으로 믿는다는 것은 구체적으로 무엇을 말하는가.

“무엇을 믿어야 하는가. 마음이 바로 부처임을 믿어야 한다. . 이 마음을 버리고 따로 마음이 없는 것이다. 만일 따로 있다고 말한다면 그것은 바로 연야달다가 머리를 가지고 머리를 찾는 것과 같은 것이다.”²⁰⁾

마음공부 한다고하여 또다시 마음을 찾아다니는 것은, 《수능엄경》에

18) 《語錄》，韓佛全，6-45 下. “夫欲學此道 以信爲初 故經云 信爲道元功德母 長養一切諸善法 又云 信能增長知功德 信能必到如來地.”

19) 위와 같음.

나오는 연야달다가 거울 속의 자기 모습을 보고 머리가 없는 사실에 놀라 그 잃어버린 머리를 찾아 헤메었다는 비유와 마찬가지로 이것이다. 다시 말해서 마음을 가지고 마음을 찾아보아야 결코 찾아낼 수 없다는 것이다.

그렇다면, 더 이상 그 무엇이든 찾아 헤멜 것이 아니라, 자기 마음이 그대로 부처임을 믿기만 하면 그만이라고 하는 것이다. 그것을 반신반의하게 되면 계속해서 찾게 될 것이며, 결정적으로 믿는다면 더 이상 찾을 까닭이 없다.

따라서, 계속해서 다시 묘하고 그윽함을 구하려 한다면, 그것은 마치 “자씨의 궁전에서 도술천에 나기를 원하고, 함원전 안에서 장안을 찾으며, 맑디 맑은 물 속에서 노니는 고기가 스스로 길을 잃고, 밝고 밝은 햇빛 가운데서 장님이 보지 못하는 것”²¹⁾과 같다고 한다.

따라서, 조사의 문을 얻는 것은 오직 신심에 있고, 따로이 방편이 없다고 하는 것이다.²²⁾ 그것은 부처의 마음이나 중생의 마음이나 결코 다름이 없으며, 그렇기 때문에 부처를 청정한 광명과 해탈한 모양으로 보고, 중생을 더럽고 어두운 생사의 모양으로 보아 그러한 견해를 가진다면, 향사겁을 지나더라도 마침내 보리를 얻지 못할 것이니 그것은 모양에 집착하기 때문이라고 혜심은 주장하고 있다.²³⁾

사실 해탈의 모습은 부처와 중생을 나누기 이전의 모습이다. 범부라는 소견 때문에 부처도 생겨나는 것이며, 광명과 암흑, 해탈과 생사 같은 이분법적인 발상은 모두 본연의 모습이 아닌 것이다. 본연의 모습은 무엇인가. “눈은 가로 찢어졌고, 코는 오뚝 섰다”²⁴⁾는 것이다. 이것이 부

20) 《語錄》，韓佛全 6-33 中. “信何物 信心是佛. 除此心外 更無別心 若言更別有者 汝即是演若達多 將頭覓頭 亦復如是.”

21) 《語錄》，韓佛全 6-8 中-下. “慈氏宮中 願生兜率 咸元殿裏 更寬長安 清清水裏 遊魚自迷 赫赫日中 盲者不見” ‘孤山庵慶讚.’

22) 《語錄》，韓佛全 6-8 上. “唯在信心 別無方便” ‘按察使中郎鮮大有請上堂.’

23) 《語錄》，韓佛全 6-26 下. 〈示清遠道人〉

24) 《語錄》，韓佛全 6-1 下. “眼橫而鼻直.”

처와 중생을 나누기 이전의 모습이다. 마음이 부처임을 믿는다는 것도 바로 이러한 점을 믿어야 한다는 것이다. 이것은 여전히 부처와 범부를 나누어 선입관을 세워놓은 채로 그러한 정의에 입각해서 마음이 곧 부처라고 믿는 것이 아니다. 마음 뿐만이 아니라 온갖 존재가 그대로 하나의 동일진성임을 굳게 믿은 연후에 화두를 들어야만 한다는 것이다.²⁵⁾

2) 《太古和尚語錄》에서의 疑心の 강조

고려말에 있어서 看話禪風은 상당한 변화를 겪고 있으며, 특히 구산통합의 의지를 갖고 활동한 太古普愚(1301~1382)의 간화선과의 비교를 통하여 그러한 경향은 뚜렷이 드러난다.

앞서 慧謙의 語錄에서는 信心을 강조하는 표현을 다수 발견할 수 있었으며, 이와는 달리 疑心 혹은 疑團을 강조하는 표현은 그다지 드러나지 않았다. 하지만, 普愚의 語錄에서는 그와는 정반대의 현상이 나타나고 있다. 普愚는 話頭를 제시하고 설명함에 있어서 무엇보다도 疑心을 강조하고 있으며, 특히 大疑, 疑團, 疑情, 疑 등의 표현으로서 이를 거의 빠짐없이 거론하고 있다.

“무엇 때문에 ‘없다’하였는가, 疑心을 일으키시오. 그 疑心이 깨뜨려지지 않을 때에는 마음 속이 매우 답답할 것이요. 그럴 때에는 그저 그 話頭만 드시오. 話頭를 계속하면 바른 생각이 이루어질 것이니, 參究하고 또 參究하면서 話頭를 드시오.

疑心과 話頭가 한덩이가 되면 動靜과 語默에 항상 話頭를 들어 자나 깨나 일여한 경지에 이를 것이요. 그때에는 話頭가 마음에서 떠나지 않

25) 一切의 衆生으로서의 온갖 存在가 곧 그대로 佛性이라는 견해는 《覺, 頓悟漸修인가 頓悟頓修인가》(民族社, 1992)에 수록된 필자의 논문 〈頓悟頓修와 頓悟漸修의 洞視의 考察〉에서 제시한 바 있다. 특히 pp. 306~310 참조.

아 생각이 없고 마음이 끊어진 곳까지 疑心이 이르게 되면 금까마귀가 한밤중에 하늘에 날 것이요. 그때에도 슬퍼하거나 기뻐하지 말고 本色의 宗師를 찾아 疑心을 아주 해결하시오.”²⁶⁾

이상과 같은 가르침은 일찍이 慧謙에게서는 찾아보기 힘든 경향이다. 趙州無字의 ‘無’를 參究하되, 이에 대하여 疑心을 일으켜서 마침내 疑心과 話頭가 한덩이가 되어 오매일여의 경지에 이르고 마음이 끊어진 곳까지 疑心이 이르게 하여야 한다는 식의 설명은 분명 慧謙에게서는 찾아볼 수 없었던 표현이다. 물론 慧謙도 話頭를 간절히 참구하여 타과할 것을 주장하고는 있지만, 話頭 參究에 앞서서 信心을 강조하고 있으며, 無字 話頭를 드는데 있어서 주의해야 할 사항을 열거하는 大慧나 이러한 주장을 중시하는 知訥의 입장을 따르고 있는 것이다. 따라서 大信心을 갖추고 話頭를 들되, 결코 待悟之心을 가져서는 안된다는 점을 빠뜨리지 않고 있는 것이다.

그러나 이러한 待悟之心의 문제도 普愚에게 있어서는 거의 거론되는 일이 없다. 다만 한군데에서만 “큰 疑心을 깨뜨리지 못하더라도 부디 ‘어찌할까’ 하는 생각이나 깨치려는 마음을 내지 마십시오, 그저 疑心하는 곳을 향해 다만 話頭를 들어 간절히 參究하십시오”²⁷⁾라고 하는 표현이 눈에 띄일 뿐이다.

결국 普愚는 慧謙과는 달리, 疑團을 빠짐없이 거론하여 큰 疑心하에서 話頭를 參究하고 결국은 疑心과 話頭가 하나가 되어 寤寐一如의 경지에

26) 韓佛全 6~681 하.

“起疑參因甚道無 疑不破時心頭悶 正好單提這話頭 話頭聯綿正念成 參復參詳看話頭 疑與話頭成一片 動靜語默常提無 漸到寤寐一如時 只要話頭心不離 疑到情忘心絕處 金烏夜半徹天飛 於時莫生悲喜心 須參本色永決疑.”

27) 韓佛全 6~679 중.

“若大疑未破則 切忌如何若何之念 亦莫生求悟之心 但向疑情上 但提話頭 切切參詳.”

이르러야 함을 구체적으로 강조하는 점이 독특한 것이다. 물론 大慧도 일찍이 당시의 禪者들이 공안을 疑心치 않는 것이 커다란 병이라는 지적을 내린 적도 있었긴 하지만, 이처럼 매번의 경우마다 疑心을 강조하고 있는 정도는 아닌 것이다.

이와 더불어 普愚 看話禪에서의 독특한 요소는, 깨친 이후에는 반드시 本色의 宗師를 찾아보아야 한다고 강조하고 있는 점이다. 普愚는 看話參究에 관하여 설명하는 때마다 항상 이러한 충고를 잊지 않고 있다. 그의 〈參禪銘〉에서도 이와같은 점은 부각되어 설명되고 있다.

妄念都滅盡	허망한 생각이 다 없어지고
盡處還抹卻	없어진 그곳마저 지워 버리면
身心如托空	몸과 마음은 허공을 기댄 듯
寂然光達赫	고요한 광명은 사무쳐 빛나리
本來面目誰	본래의 그 면목이 그 무엇인가고
才舉箭沒石	화살이 모두 돌 속에 들듯
疑團百雜碎	疑心덩어리를 산산이 부숴 버리면
一物蓋天碧	한 물건이 하늘을 덮어 푸르리
莫與無智說	무지한 사람에게 말하지 말고
亦莫生悅懌	또한 기쁜 생각도 내지 말며
須訪見宗師	모름지기 宗師를 찾아뵙고는
呈機復請益	다 털어 말하고 다시 가르침 청하라
然後名繼祖	그런 이후에 이름이 祖師를 이어
家風不偏僻	가풍이 편벽되지 않을 것이다. ²⁸⁾

즉 疑心덩어리를 산산이 부수어 버린 이후에는 반드시 宗師를 찾아가 다시 청익을 하여야 한다는 것이다. 이러한 점은 普愚에게 있어서는 극구 강조되는 표현이다. 심지어는 깨친 뒤에 本色의 宗師를 만나지 못하

28) 위의 책, pp. 106-107.

면 열개에 다섯쌍이 모두 마구니가 될 것이라고까지 극단적인 표현도 서슴치 않고 있는 경우도 있다.

이러한 강조는 ‘學無常師’로 표현되는 知訥이나 이를 계승한 慧謙의 語錄에서는 찾아볼 수 없는 사항이다. 이와같은 상황은 특히 師資相承을 중시하는 선가의 기본적 입장을 나타내고 있는 것으로 보이지만 당시의 시대적 상황과도 무관하지 않을 것이다.

즉 교단의 혼란을 틈타 너나 할 것 없이 견성을 주장하고 많은 중생들을 잘못된 길로 이끌게 된다면 이 또한 커다란 문제가 아닐 수 없다. 따라서 어지러운 세태일수록 정통성 확립이 중요하게 부각되고, 그러한 점에서 普愚의 원나라 방문과 本色宗師에의 인가절차에 대한 강조는 의미가 더욱 선명하게 드러나 보인다.

그런데 本色의 宗師를 필수로 하는 普愚의 가르침이나, 이러한 점을 그다지 내세우고 있지 않은 慧謙의 경향은 각기 자신들의 생애나 시대적 상황에 입각한 해석을 필요로 할 것이지, 결코 동일선상에 올려놓고 비교하여 논할 만한 성격은 아닌 것으로 보인다. 이렇게 보자면 결국 慧謙과 普愚에 있어서 看話禪風의 차이는 궁극적으로 信心과 疑心の 차이로 모아진다고 볼 수 있다.

3) 信心과 疑心の 兩者擇一的 觀點

疑心과 信心은 원래 정반대의 성격을 지니고 있다. 疑心이란 믿지 못하기 때문에 생기는 것이며, 그와 반대로 어떠한 것을 믿고 있다는 것은 그만큼 疑心치 않고 있음을 의미하기 때문이다. 그렇다면, 상식적으로 보자면 疑心이 있는 곳에 信心은 있을 수 없으며, 信心이 있는 곳에 疑心이 있을 수 없는 것이다.

그런데 간화선의 주장자인 大慧의 《書狀》에서는 疑心を 강조하는 표현이나 信心을 강조하는 표현을 함께 찾아볼 수 있다. 우선 大慧는 信을

강조하여 다음과 같이 말을 하고 있다.

“이즈음 사대부가 道를 배움에 있어 대부분 반은 나아가고 반은 후퇴한다. 세상의 일 위에서 여의치 못한 즉 화급히 參禪을 요한다. 그렇지만 홀연히 세상에 마음쫓아 곧 參究를 그만두게 되는 것은 決定信이 없기 때문이다. 禪은 곧 般若의 다른 이름이고, 梵語로 般若를 여기서는 智慧라 한다. 사람들이 만약 決定信이 없으면, 또한 智慧가 없어서 生死에서 벗어나고자 하나 벗어날 수 없는 것이다.”²⁹⁾

이처럼 大慧는 결정적인 信을 요구한다. 半信半疑하는 것이 아니라 결정적인 믿음을 가져야만 생사에서 벗어날 길을 찾을 수 있다고 하는 것이다. 나아가 대혜는 疑心에 관하여도 다음과 같이 설하고 있다.

“천가지 疑心 만가지 疑心이 단지 한 疑心이니 話頭 위에서 疑心을 파하면 천가지 만가지 疑心이 일시에 파해질 것입니다. 話頭가 파해지지 아니하면 또한 화두 위에 나아가 더불어 겨루어 가십시오. 만일 화두를 버리고 도리어 따로 문자 위로 가서 의심을 일으키거나, 經教 위에서 의심을 일으키거나, 古人の公案 위에서 의심을 일으키거나, 날마다 塵勞하는 가운데서 의심을 일으키면 모두 이것은 샅된 마귀의 眷屬입니다.”³⁰⁾

대혜는 무엇보다도 화두를 疑心할 것을 크게 권하고 있음을 알 수 있다. 이와 마찬가지로 高峯元妙(1326~1396)의 《禪要》에서도 看話의 三

29) 《大慧普覺禪師語錄》，大正藏 47, 894a. “今時士大夫學道 多是半進半退 於世上事 不如意則火急要參禪 忽然世事遂意 則便罷參 爲決定信故也 禪乃般若之異名 梵語般若 此云智慧 當人若無決定信 又無智慧 欲出 生死 無有是處.”

30) 《大慧普覺禪師語錄》28, 大正藏 47, 930a. “千疑萬疑只是一疑 話頭上疑破 則千疑萬疑一時破 話頭不破 則且就上面 與之厮崖 若棄了話頭 却去別文字上起疑 經教上起疑 古人公案上起疑 日用塵勞中起疑 皆是 邪魔眷屬.”

要로서 ‘大信根’·‘大信志’·‘大疑情’³¹⁾을 들고 있는 바와 같이, 信心과 疑心은 모두 話頭 參究에 있어서 필수불가결의 요소로서 취급되어지고 있음을 알 수 있다.

그렇다면, 看話禪에서의 信心과 疑心은 어떻게 공존할 수 있는가. 일본의 柳田聖山 박사는 〈看話禪에서의 信과 疑의 問題〉³²⁾라는 논문에서 《大乘起信論》의 本覺과 始覺을 인용하여 看話禪에서의 信心과 疑心の 이율배반적인 대립을 분석하고 있다. 즉 이때의 信心은 本覺의 信心이며, 疑心은 始覺의 疑心이라는 것이다. 그래서 本覺인 信의 주체적 실현은 始覺인 疑를 통하여 이루어진다고 설명하고 있다. 나아가 중국의 禪은 시종일관 간화적인 것의 발전이었다고 보면서 다음과 같은 설명을 하고 있다.

“중국의 선이 대승불교의 일파로서 本覺門에서 있는 것은 자명하지만, 禪이 禪인 所以는, 오히려 本覺門을 돌파하여 始覺의인 看話로까지 발전한 바에 있다고 생각된다. 지극히 도식적인 견해이지만, 前期 中國禪은 本覺의인 信의 禪이며, 後期는 始覺의인 疑의 禪이라고 말할 수 있다.”³³⁾

위에서 말하는 前期는 달마에서 비롯하여 六祖慧能(638~713)에서 대성하고, 다시 五家로 전개하는 唐末五代(959)경까지를 말하며, 宋初에서 비롯하는 看話禪이 차체에 조직화되어져, 元明에까지 이르는 기간이 後期이다.

이렇게 보자면, 보리달마의 《二入四行論》에서 주장되는 ‘深信含生同一眞性’의 深信은 곧 本覺位의 信이 된다. 또한 《육조단경》에서 《유마

31) 《高峯禪要》, 續藏經 2, 27, 357c-d.

32) 柳田聖山, 〈看話禪における信と疑の問題〉(《日本佛教學會年報》 28號, 1962) pp. 141~163.

33) 위의 논문, p. 144.

경》을 인용하여 ‘即時豁然還得本心’이라고 한 것이나, 《보살계경》을 인용하여 ‘本修自性淸淨’이라고 하는 것도 모두 동일한 입장이다. 나아가 규봉종필(780~841)의 《선원제전집도서》에서도 本覺的인 信의 입장을 발견할 수 있으며, 오대 영명연수(904~975)의 《만선동귀집》에서는 信을 장애하는 것을 疑라 하고, 疑를 不信의 根으로 삼고 있다고 하는 것이다.

이러한 점은 결국 疑를 문제로 하는 훗날의 간화와는 차이가 있다고 한다. 실은 위에서의 疑는 本覺의 信解를 장애하는 것임에 대하여, 간화의 疑는 始覺的인 것이기 때문이다. 즉 대혜에 있어서도 본증적인 信의 주장은 강조되고 있으나, 그것은 극히 일반적인 성격이며, 그의 간화의 표적은 철두철미 始覺的인 頓悟에 있는 것으로, 이로부터 그의 간화에 특징적인 大疑의 주장이 생겨나게 되었다고 하는 것이다. 따라서 그의 간화는 조직적 단계적이지 아닌 오직 無字話頭의 參究에 초점이 맞추어진다고 보고 있는 것이다.

“주체적 無字의 參究는 不可思量底의 思量이다. 不可思量인 바가 유일의 疑이며, 不可思量의 思量은 信이다. 그리고 信은 頓悟이다. 흔히 看話禪을 일률적으로 待悟禪이라고 하는 경향이 있지만, 待悟의 念을 부정하고 개오를 기대하는 마음을 끊은 것이야말로 疑團이다. 오히려 待悟의 念은 혼신적인 疑團을 가로막는 것이다. 물론 기술적인 공부로서는 疑團의 응결에 어느 정도 시간을 요하지만, 待悟의 念은 일단 완전히 부정되어 없어지지 않으면 안된다. 그렇지 않으면 頓悟라고 할 수 없는 것이다.”³⁴⁾

이렇게 보자면, 本覺的 信이건 始覺的 疑이건 간에 半信半疑가 아닌 투철한 全信全疑의 입장에서 話頭를 參究하게 될 경우, 모두가 待悟之心

34) 위의 논문, p. 154.

을 떠난 곳에서 이루어지고 있는 것이다. 그리고 그것은 頓悟를 뜻한다.

慧謙과 普愚 모두 無字話頭의 參究를 중시하고 있으며, 話頭參究에 있어서 의심과 신심을 기본적으로는 함께 거론하고 있는 것으로 보인다. 그렇지만 普愚는 앞서 제시한 疑團의 강조나 本色宗師에의 절차 외에도, 《勅修百丈清規》의 간행 및 유포, 《緇門警訓》의 간행 등을 통하여 중국 임제종 정통성으로의 회귀를 도모하고 있는 점이 역력하다. 또한 惟心淨土 自性彌陀를 강조하는 念佛禪에의 경향도 나타나고 있다.³⁵⁾

이상과 같은 입장에서 《眞覺國師語錄》의 내용상 특성에 있어서 한 단면을 발견할 수 있다. 즉 慧謙의 看話禪에서의 信의 강조는 다분히 本覺門에 중점을 둔 전기의 선사상에 바탕하고 그 위에 待悟之心을 배격하는 대해 당시의 看話禪을 결합하는 형태를 띠고 있다고 말할 수 있다. 이와는 달리 대해에게서 조금 떨어진 중국 임제종의 전통을 잇고 있는 普愚의 看話禪은 本覺의 信에 대한 별다른 언급없이 곧바로 始覺의 疑團을 강조하고 있는 것으로 보인다.

이러한 두 가지 입장은 경우에 따라 각각 장단점을 지니고 있는 것으로 보인다. 慧謙과 같이 本覺의 信心을 강조할 경우에는 입문과 동시에 安心을 획득할 수 있는 바탕과 함께 항상 현재적 간화에 전념할 수 있는 장점이 있다. 그러나 자칫하면 무기력과 나태에 떨어질 위험성이 있는 것이다.

普愚에게서 보듯이 始覺의 疑團을 강조하는 경우에는 구도자적 용맹심을 촉진케 하는 장점이 있을 것이다. 하지만 이 또한 待悟之心을 유발케 할 위험성을 항상 내포하고 있는 것이다. 그리하여 자칫하면 수행과

35) 《太古集》에는 〈玄陵의 명령으로《百丈清規》를 간행하는 跋文〉과 〈《緇門警訓》을 重刊하는 序文〉이 수록되어 있다. (韓佛全 6~694 상)

한편, 〈樂庵居士에게 念佛의 요령을 보이는 글〉(韓佛全 6~679 하)과 〈白忠居士에게 보이는 글〉(韓佛全 6~680 상)에서는 惟心淨土와 自性彌陀에 대하여 설명하고 있다.

깨달음을 이분화하여 오로지 미래적 깨침을 향하여만 전념케 할 여지가 있다.

요컨대 看話禪에서의 信과 疑의 문제는 대혜에 있어서 동시에 거론되고 있는 것이 사실이며, 다만 지역과 시간에 따라서 이를 받아들이는 입장의 강조점이 달라지고 있음을 알 수 있다. 즉 本覺의 信에 강조를 두는가, 始覺의 疑에 강조를 두는가에 따라서, 그 성격이 새롭게 규정될 수 있는 것이다. 따라서 중요한 것은 그 당시의 시대상황과 각 개인의 성향에 따라 보다 적합한 쪽이 정해지는 것이 아닌가 생각된다.

IV. 맺음말

語錄은 인도에서의 붓다의 메시지를 바로 그 당시의 시대상황과 상대방의 근기에 걸맞게 현실화한 살아있는 법문에 다름 아니다. 그것은 점차 이론화, 화석화되어 힘을 잃어가는 교학불교에 대한 타성을 일깨워 붓다의 근본 마음자리로 돌아가고자 하는 붓다의 대변인으로서의 조사들의 살아있는 육성이었던 것이다.

이처럼 어록이란 일정한 시대와 상대를 염두에 두고 그 당시의 살아있는 생생한 가르침으로서 효력을 지니는 것이었다.

따라서, 그러한 어록을 참고하는 입장에서 무엇보다 중요한 것은, 그러한 어록이 작성되어지고 읽혀질 당시의 시대적 상황을 간과해서는 안 된다는 것이다. 그렇지 않으면, 다소간에 오해의 소지가 생길 여지도 있으며, 그러므로 선사들이 자신의 말을 기록하여 남기지 말라고 당부하였던 것도, 자신의 가르침을 죽은 어구로 만들어 후세에 불필요한 오해를 받게 될까 염려해서였던 것으로 보인다.

그것은 비록 똑같은 표현이라 하더라도, 그 장소나 분위기에 따라 얼마든지 다른 각도에서 받아들여질 수 있기 때문이다.

요컨대 한국불교사상 最古의 전형적 어록은 《眞覺國師語錄》이라 말할

수 있다. 그 이후, 이와 유사한 많은 어록들이 생겨나게 되는 것이다.

한편 이러한 《眞覺國師語錄》의 내용상 특성을 그로부터 120여 년 이후에 성립한 《太古和尚語錄》과 비교하자면, 다소의 차이점을 발견할 수 있다. 그것은 같은 간화선을 설명함에 있어서도 《진각국사어록》에서는 信心을 강조하는 내용을 다수 발견할 수 있다는 점이며, 《태고화상어록》에서는 疑心을 유독히 강조하고 있다는 점이다. 이러한 점은 추후 보다 폭넓은 자료섭렵을 통하여 자세히 비교 연구되어야 할 것이지만, 본고에서는 일단 《진각국사어록》에 관한 고찰을 하는 가운데, 그 내용상의 한 단면을 드러내고자 하는 범위에서 언급하였을 뿐이다.

요컨대 두 어록 모두 붓다의 근본 가르침을 각각 당시의 생생한 언어로 표현해낸 것이다. 그러나 어록 역시 일단 당시의 언어로써 문자화된 이상, 지금에 와서는 또한 경전과 마찬가지로 고전화되어가는 것이 사실이며, 그런 의미에서 현대에 걸맞는 제3의 어록이 필요하다고 할 수 있을 것이다.

따라서, 이러한 어록의 지엽적 표현에 매달려 공허한 논란을 거듭하기 보다는, 오히려 그 근본취지를 꿰뚫어내어 다시 우리 시대의 생생한 언어로 되살려 생기를 넣어야 할 책임이 우리에게 있다고 보아야 할 것이다.

眞覺慧謚, 修禪社, 崔氏武人政權

• 발표자 : 崔柄憲 / 서울대학교수

차례

- I. 머리말
- II. 慧謚과 修禪社
- III. 慧謚과 崔氏武人政權
- IV. 修禪社의 재정규모와 그 운용
- V. 맺는말

眞覺慧謹, 修禪社, 崔氏武人政權

崔柄憲 / 서울대 교수

I. 머리말

오늘날 우리 학계에서의 修禪社에 대한 관심은 대단히 높은 편이며, 따라서 그에 대한 연구성과도 상당히 축적되어 가고 있다. 그런데 불교학 분야와 역사학 분야의 사이에는 연구시각에 있어서 커다란 차이가 있음을 발견할 수 있다. 대체로 불교학 분야에서의 연구는 知訥과 慧謹 개인의 사상을 밝히려는데 주력하고 있으며, 특히 知訥의 頓悟漸修說과 慧謹의 看話禪의 해명에 치중하고 있다. 반면 역사학 분야에서의 연구는 武人執權期 教宗에서 禪宗으로의 교체라고 하는 불교계의 변화, 그리고 修禪社와 崔氏武人政權의 관계 등의 문제 해명에 주력하여 왔다.¹⁾ 그 결

1) 歷史學 분야에서의 修禪社에 대한 가장 뛰어난 연구성과로서는 閔賢九 교수의 논문 <月南寺址 眞覺國師碑의 陰記에 대한 一考察 - 高麗武臣政權과 曹溪宗 ->(《震檀學報》36, 1973)을 들 수 있다. 이 논문은 眞覺國師碑의 陰記를 새로 판독하고 거기에 나열되어 있는 人物의 분석을 통하여 修禪社와 崔氏武人政權과의 관계, 그리고 教宗에서 禪宗으로의 불교계 변화를 지적한 것인데, 이러한 주장은 오늘날까지 학계의 정설로 받아들여지고 있다.

과 知訥의 불교사상과 修禪結社의 사상사적 의의에 대한 개략적인 이해를 갖기에 이르렀다.

그러나 武人執權期の 불교계 변화로서 불교의 주류가 教宗에서 禪宗으로 교체되었고, 그리고 나아가 禪宗이 주체가 된 선교통합이 이루어진 점을 지적하고 다른 한편 修禪社와 崔氏武人政權과의 관계만을 강조하는 것으로는 당시 불교계의 변화내용이나 그 역사적 성격을 충분히 설명할 수 없다고 본다. 필자가 일찍이 지적한 바 있거니와,²⁾ 당시 불교계의 변화내용을 살펴보면 教宗에 속하는 華嚴宗과 法相宗, 그리고 禪宗에 속하는 天台宗과 曹溪宗 등 대표적인 종파 모두가 각기 커다란 변화를 겪으면서 불교계의 전면적인 개편으로 전개되고 있었기 때문에 教宗에서 禪宗으로의 교체라는 문제에서 한발짝 더 나아가 각 종파의 변화내용을 깊이 추적할 필요가 있다. 그리고 다른 한편으로 修禪社의 역대 社主들의 출신가문과 知訥 당시의 修禪結社의 후원세력을 살펴보면 지방의 鄉吏層이었음을 발견할 수 있는데, 이 문제는 고려후기 鄉吏層이 儒學을 공부하고 과거를 통하여 새로운 관료로서 진출하고 있던 상황과 관련하여 修禪結社의 사회적 성격에 대한 재검토를 요구하는 것이라고 할 수 있다.

필자는 위와 같은 두 가지 시각에서 修禪社의 문제를 재검토하려고 하는 바, 그 연구작업의 제1차 시도으로써 知訥의 修禪社 창립과정과 그 결사취지를 검토한 데³⁾ 이어 이번에는 제2세 慧謚대의 修禪社 문제에 접근하여 보려고 한다.

II. 慧謚과 修禪社

慧謚(1178-1234)의 생애는 李奎報가 찬술한 〈曹溪山第二世故斷俗寺

2) 拙稿, 〈修禪結社의 思想史的 意義〉(《普照思想》1, 1987).

3) 拙稿, 〈定慧結社의 趣旨와 創立過程〉(《普照思想》5·6合, 1992).

住持修禪社主贈諡眞覺國師碑銘并序>에 잘 나타나 있다. 그 碑文에 의하면 慧謙은 전라도 和順縣에서 향공진사인 父 崔琬과 母 裴氏 사이에서 태어났다. 《世宗實錄地理志》와 《東國輿地勝覽》에 의하면 배씨와 최씨는 모두 화순지방의 土姓 다섯 가운데 제 1, 제 2의 순서로 기록되어 있으므로 이 지방의 鄉吏層 출신으로 추측된다.

慧謙의 아버지는 鄉貢進士였던 것으로 보아 儒學을 공부하여 관료로의 진출을 모색하였던 것 같으나, 일찍이 죽었다. 그뒤 慧謙의 성장과정에서는 外家의 영향을 크게 받았던 것으로 보인다. 慧謙은 부친이 죽은 뒤 모친에게 출가하기를 빌었으나 모친이 허락하지 않고 儒業을 힘쓰게 하였고, 모친이 병들자 외가의 族兄인 裴光漢의 집에서 간호하였으며, 모친이 사망한 뒤 外叔의 꿈에 나타났다는 사실 등이 그의 碑文에 기록되었던 것을 볼 수 있다.

慧謙은 모친의 요구로 儒學을 공부하였고, 다른 한편으로 음란한 무당과 요사스러운 神祠를 배척하고 헐어버리기를 좋아하였다고 하는 바, 이러한 그의 행적에서 儒學을 공부하여 새로운 관료로의 진출을 모색하고, 다른 한편으로 고대적인 미신적 요소를 배격하는 鄉吏출신 지식인들의 기백을 느낄 수 있다.

慧謙은 24세 때인 神宗 4년(1201) 3월 예부시랑 崔弘胤하에서 司馬試에 합격하고 太學에 들어감으로써 관료로의 진출을 기도하였다. 그러나 모친의 발병으로 낙향하게 되었고, 그 다음해 모친의 죽음 등이 동기가 되어 출가하게 되었다.

慧謙이 출가하게 된 구체적인 이유는 알 수 없으나, 우선 고려할 수 있는 점으로 慧謙 개인의 취향과 그 가문의 고단함 등을 들 수 있다. 그러나 그 보다도 우리의 관심을 끄는 문제는 崔忠獻을 중심으로 하는 무인정권 아래에서 그 무인들의 문객의 지위로 격하된 문인학자들의 처지였다.

당시 지방의 鄉吏출신의 젊은 지식인들은 그 진출의 길이 두 방향으

로 나뉘어지게 되었다. 그 하나는 무인정권과 타협하여 崔忠獻의 문객으로서의 지위를 감수하면서 관료로의 출세의 길을 모색하는 것이었다. 이들은 고려중기의 전통적인 문인귀족과는 다른 형의 새로운 관료로 등장하면서 제한적이거나 새로운 문화방향을 모색하고 있었다. 반면 또다른 부류는 관료로의 출세를 포기하고 佛門에 들어가게 되었던 것인데, 지방의 鄉吏출신으로서 儒學을 공부하여 과거를 거친 뒤 관료로의 진출을 포기하고 불문에 귀의한 사람 가운데 지방에서 새로운 불교혁신운동을 전개하고 있던 修禪社나 白蓮社 등의 교단에 입사하는 사람이 많았던 사실은 주목할만한 것이라고 할 수 있다.

慧謙의 출가에 대한 李奎報의 다음과 같은 평은 음미해볼만 하다.

國師는 어릴 때부터 이미 문장에 종사하여 얼마 안가서 賢關(필자주; 太學)에 뽑혔음에라! 그로보면 학문이 정하지 못한 것도 아니고 운명이 불우한 것도 아니었다. 만일 잠깐만 참았더라면, 문득 桂籍(필자주; 과거에 급제한 자의 명부)에 올라, 앞으로 길이 달려서 유명한 사대부가 되는 기회를 잃지 않았을 터인데도 도리어 성취된 명예를 떼어버리고 오히려 일찍이 속세에서 떠나지 못한 것을 한하였으니, 그의 속세에서 벗어난 초연한 마음을 또한 여기에서 징험할 수가 있다.

慧謙이 修禪社의 知訥을 처음으로 만난 것은 25세 때인 神宗 5년(1202)이었다. 그때 어머니가 세상을 떠나자 知訥에게 찾아가 어머니의 齋를 올려 명복을 빌어주기를 부탁하였고, 이것이 계기가 되어 知訥의 문하에서 출가하게 되었다. 그 때의 출가상황을 그 碑文에서는 다음과 같이 전해주고 있다.

이때 보조國師는 曹溪山에 있으면서 修禪社를 새로 개창하여 道化가 한창 왕성하였다. 사는 곧 나아가 예배하고 齋를 베풀어 어머니를 천도한 뒤에 이내 출가하기를 청하였으므로 國師는 이를 허락하였다. 그날

밤에 그 외삼촌은 師의 죽은 모친이 하늘로 올라가는 꿈을 꾸었다.

처음 師가 國師를 뵈 때에 國師는 그를 僧이라 생각하였는데, 다시 보니 아니었다. 이에 앞서 國師는 雪竇顯 선사가 절에 들어오는 꿈을 꾸고 이상히 여겼었는데, 그 이튿날 사가 찾아왔으므로 國師는 이를 신기하게 생각하였다.

이상의 碑文 내용 가운데서 주목되는 점으로는 두 가지를 지적할 수 있다. 그 하나는 慧謚이 知訥을 찾아가서 출가하였다는 사실인데, 죽은 어머니의 齋를 베풀기 위하여 인근의 修禪社를 찾은 것은 우연일 수도 있겠으나, 知訥의 문하에서 출가하기에 이른 것은 다시 생각해 볼 필요가 있다. 知訥은 황해도 洞州(瑞興) 출신으로 父 鄭光愚는 國子監의 정 9품직인 學正이었다. 《世宗實錄地理志》에 의하면 정씨는 洞州 지방의 여섯 土姓 중의 하나로 기록되어 있음을 보아 이 지방의 鄉吏 출신이었음을 짐작할 수 있다. 知訥은 관료로의 출세를 포기하고 출가한 뒤 승과에 급제까지 하였으나, 세속화된 불교계를 비판하고 본래의 출가본연의 자세로 돌아가 산림에 은둔하여 수선에 전념하자는 혁신운동을 전개하였다. 明宗 18년(1188) 팔공산 居祖寺에서 시작된 定慧結社運動은 松廣山 吉祥寺로 옮기면서 확대 발전하게 되었다.

定慧結社가 松廣山으로 옮겨 크게 확대될 수 있었던 배경에는 松廣山 인근지역의 鄉吏層 출신들의 적극적인 참여와 후원이 있었다. 松廣山이 소재하는 富有縣의 戶長 출신이었던 爵修는 출가하여 知訥의 제자가 되었으며, 錦城(羅州)의 安逸戶長 陳直升과 그의 아내 珍衣金 부부는 造營費用으로 白金 10근을 시주하였고, 뒤에 《華嚴論節要》3권을 개간할 때에도 그 비용을 부담하는 등 경제적 지원을 아끼지 않고 있었다. 뿐만 아니라 崔誥이 찬술한 〈修禪社重創記〉에서는 ‘南方州府에 이르기까지 부자는 재물을 보시하고 가난한 사람들은 노동력을 다해 절을 완성하였다’고 하였던 것을 보아 그 인근지역의 鄉吏層과 아울러 일반 주민들의

호응을 폭넓게 받고 있었던 것을 알 수 있다.

慧謙이 修禪社로 知訥을 찾아간 神宗 5년(1202)은 그 중창공사가 한창 진행중이었고, 知訥이 지리산 上無住庵에 은거하여 세번째의 깨달음을 체험하고 松廣山에 돌아온 지 2년 뒤였다. 慧謙이 知訥을 찾아 어머니의 齋를 지낸 뒤 곧이어 그 문하로 들어가게 된 데에는 그 무엇보다도 知訥의 신불교운동에 대한 공감이 직접적인 원인이 되었을 것으로 보지 않을 수 없다.

다음 앞에서 인용하였던 眞覺國師碑文 가운데서 또 하나 더 지적할 것은 知訥이 慧謙을 처음으로 만나게 되는 전날 꿈에 雪竇重顯을 보았다는 사실이다. 重顯(980-1052)은 雲門下 3세인 智門光祚의 法嗣로서 雪竇山 資聖寺에서 雲門의 종풍을 떨쳐 雲門宗의 중흥조로 일컬어졌던 인물이었다. 그는 雪竇頌古를 지었던 바, 뒷날 원오극근이 이에 평창을 덧붙여 《碧巖錄》을 만들어냄으로써 看話禪의 참고자료가 되었다. 慧謙이 뒷날 《禪門拈頌》을 편찬하여 看話禪을 선양하게 되었던 점과 상통하는 바 있다.

慧謙은 출가한 뒤 蜈山, 智異山의 金臺庵 등지를 전전하면서 수행한 결과 마침내 3차에 걸쳐 知訥의 인가를 받게 되었다. 그 첫번째 인가는 출가한 지 3년만인 神宗 1년(1205) 가을 億寶山에서 이루어졌고, 두번째의 인가는 함께 길을 가는 도중의 대화에서 이루어졌다. 그리고 세번째의 師資간의 계합은 대중이 모인 자리에서 이루어졌다. 그런데 이 3차의 계합 가운데 특히 주목되는 것은 세번째의 대화 내용이다. 이때의 대화내용은 趙州의 狗子無佛性話와 大慧宗杲의 十種病에 관한 것인데, 狗子無佛性話는 당시 看話禪의 대표적인 화두였던 것이고, 十種病은 그 無字話頭를 참구함에 있어서 삼가하여야 할 열 가지 병통을 밝힌 것이다. 이에 관한 대화가 이미 知訥 당시에 제자들을 교화하기 위한 방편으로써 이루어지고 있었으며, 慧謙이 이로 인하여 결정적으로 인가를 받게 되었음을 주목할 필요가 있다. 뒷날 《禪門拈頌》, 《眞覺國師語錄》, 《狗

子無佛性話療病論》등을 저술하면서 오로지 간화일문의 선양에 힘쓰는 혜謹의 불교는 知訥의 영향에서 말미암은 것이라고 할 수 있다.

慧謹은 이 狗子無佛性話와 十種病에 관한 질의 응답에서 마침내 인가를 받고 修禪社主의 계승자로 지정되었다. 혜謹은 熙宗 4년(1208) 知訥로부터 社主 자리를 물려받기를 요청받고 사양하였으나, 그 2년 뒤인 熙宗 6년(1210) 知訥의 입적으로 인해 修禪社의 제 2세 社主가 되기에 이르렀다.

이상으로써 혜謹은 출신가문이나 생애상의 관계에 있어서 종합해 볼 때 知訥의 불교를 기본적으로는 계승하고 있었다고 할 수 있다.

Ⅲ. 혜謹과 崔氏武人政權

慧謹은 熙宗 6년(1210) 修禪社의 社主로 취임하여 그가 입적하게 되는데 高宗 21년(1234)까지 24년 간 재임하게 되는데, 그 기간 동안 修禪社는 崔氏武人政權과 관계를 맺으면서 교단으로서 커다란 발전을 이루게 되었다. 李奎報가 찬술한 眞覺國師碑文에서는 修禪社 교단의 발전을 다음과 같이 묘사하고 있다.

大安 景오년(熙宗6, 1210)에 보조國師가 입적하자 그 문인들이 임금에게 알려져 칙명으로 그를 계승하게 하매, 사능 부득이 사원에 들어가 법당을 열었다. 이에 사방의 학자 및 道人, 俗人 중의 높은 사람과 은일의 노숙한 사람들이 마치 구름이 달리듯, 그림자가 따르듯 마구 모여 들었다. 그래서 법당이 매우 좁게 되었는데, 康宗이 이 소식을 듣고 有司에게 명하여 증축하게 하고, 자주 中使를 보내어 공사를 독려하여 넓히었고, 다음에 또 사자를 보내어 滿繡袈裟와 磨納 각 한 벌과 茶, 香, 寶瓶 등을 내리고, 따라서 法要를 구하매, 사는 〈心要〉를 찬하여 바쳤으니 그

책이 지금 세상에 행한다.

이 때부터 公卿, 貴戚과 사방의 方伯들이 소문을 듣고 그 도를 사모하여 혹은 멀리서 예를 갖추어 스승으로 섬기고, 혹은 친히 그 문하에 나아간 자도 있었으니, 그를 다 기록할 수가 없다. 무릇 禪, 講에서 강한 힘을 자부하여 자기만한 이가 없다고 뽐내던 자도 사를 한번 보게 되면 깜짝 놀라서 태도를 고치지 않는 이가 없을 뿐더러, 오히려 스승으로 섬기기에 바빴다.

지금의 門下侍中 晉陽 崔公(필자주: 崔瑀)이 사의 風韻을 듣고 성의를 기울여 마지않아 여러번 서울로 맞이하려고 하였으나, 시는 끝내 이르지 않았다.

그러나 천리의 거리에서 서로 마음의 향함이 마치 대면한 것이나 마찬가지였다. 崔公은 다시 두 아들을 보내어 사를 모시게 하였고, 무릇 사의 생활도구를 힘을 다하여 마련해 주었으며, 심지어 茶, 香, 藥餌, 珍着, 名菓와 道具나 法服까지를 항상 제때에 공급하는 일을 계속하였다.

지금의 임금(高宗)이 즉위하여 禪師를 제수하고, 또 大禪師를 더 내렸으니, 그 선발하는 자리(僧科)를 거치지 않고 僧官에 오른 일은 사에서 부터 비롯되었다.

參政 崔公洪胤이 아직 정승이 되기 전에 일찍이 司馬試를 관장하였는데, 사가 그 문하에서 나왔다. 얼마 뒤에 최공은 정승이 되고 사는 曹溪에 머무르자 최정승은 제자라고 자칭하고 그 社에 이름 올리기를 원하여 편지로 그 뜻을 전하였다. (서신교환내용 생략)

위에 제시한 인용문은 좀 장황한 느낌을 주었으리라 생각되는데, 그럼에도 구태어 그 전문을 제시한 것은 慧謙과 중앙의 정치세력과의 관계를 총정리하여 주었기 때문이다.

眞覺國師碑의 陰記에는 公卿大夫 6명, 宰樞 24명, 尙書 卿 監級 官僚 32명, 參上級 官僚 39명 기타 居士 錄事, 檢校 9명, 왕실과 崔忠獻가의 부녀 8명 등 118명의 入社者 명단이 기록되어 있는데⁴⁾ 그것은 앞에 인

4) 閔賢九, 前揭論文 참조.

용한 碑文의 내용을 보충하는 의미를 갖는 것이다.

위에 인용한 碑文 내용을 검토하여 보면 우선 주목되는 것은 慧謚이 社主로 취임하자 인근 지역의 지식인, 승려, 주민들이 대거 새로 참여하고 있었던 사실이다. 이것은 慧謚이 인근 화순 지방의 鄉吏 출신이었던 사실과 무관하지 않다고 본다. 慧謚대에 와서의 修禪社 교단의 번창과 지방주민에 대한 영향력 확대는 중앙정치세력의 주목을 받게 되었는데, 그 관계가 이루어지게 된 것은 康宗이 崔忠獻에 의해서 즉위한 이후부터였다. 그리하여 康宗이하 公卿, 貴戚, 守令 등이 대거 入社하게 되었는데, 역시 가장 중요한 인물은 崔瑀였다고 아니할 수 없다.

그런데 康宗즉위 이전부터 高宗 6년(1219)까지는 崔忠獻이 집권하고 있었기 때문에 일차적으로 崔忠獻과의 관계를 생각하지 않을 수 없으나, 眞覺國師碑文이나 그 陰記 어느 곳에도 崔忠獻에 관한 언급이 없는 것으로 보아 직접적인 관계는 이루어지지 않았던 것을 알 수 있다.

崔忠獻은 明宗 26년(1196) 집권한 이래 자신의 정권유지를 위해서 반대세력을 제거하는 가운데 많은 승려들도 죽이거나 축출하였다. 그는 집권하자마자 封事十條를 올리었는데, 2조항에 걸쳐 왕실과 관계를 맺고 정치에 간여하는 승려들을 축출할 것, 왕실이나 귀족들의 사원에의 투자수단이었던 願堂을 철폐할 것 등을 주장하였다. 그리고 곧 이어 王子로서 僧小君이 된 洪機 등과 왕과 가까운 승려 雲美, 存道 등을 정치에 간섭한다 하여 축출하였다. 그리고 明宗 27년(1197)에는 明宗을 폐위시키기에 앞서 반대세력들을 제거하는 가운데 大禪師 淵湛 등 10여 명의 승려들을 영남지방으로 축출하였다. 淵湛은 慧照國師 曇眞-大鑑國師 坦然-淵湛으로 이어지는 당시의 闍崛山派를 대표하는 선승이었다.

이로보아 崔忠獻은 教宗·禪宗 구분없이 정치적으로 반대하는 세력의 제거에 주력하였던 것 같다. 그러나 崔忠獻 집권이래 더욱 타격을 심하게 받았던 사찰은 왕실이나 문인귀족들과 직결되어 있었던 華嚴宗과 法相宗에 속한 것들이었다. 이들 사찰들은 자신이 정치에 간여하여 탄압을

받는 것만이 아니라, 왕실이나 문인귀족들의 몰락으로 인하여 그 후원세력을 잃게 되었고, 그 위에 왕실이나 문인귀족들과의 연결 수단이 되었던 願堂의 철폐는 그러한 사찰들의 경제력을 크게 약화시키는 결과를 낳았다.

이로 인하여 타격을 받은 사찰들은 崔忠獻에게 항쟁을 전개하기에 이르렀는데, 崔忠獻 집권 이후에는 왕실은 약화되었고 문인귀족들은 대개 몰락한 상태였기 때문에 그나마 조직적으로 항쟁할 수 있는 세력은 教宗 계통의 사찰뿐이었다. 이에 崔忠獻은 자신에게 반대하는 사원세력을 약화시키기 위하여 불교계 안에서의 비주류이고, 정치세력과 관계가 적었던 禪宗의 인물들을 지원하게 되었다. 이리하여 崔忠獻과 관계를 맺고 지원하게 된 인물 가운데 대표적인 인물이 靜覺國師 志謙(1145-1229)과 圓眞國師 承沔(1171-1221)이었다.

志謙은 大禪師가 되어 각종의 禪會를 주관토록 함으로써 당시의 불교계를 주도하였다. 특히 崔忠獻은 熙宗 7년(1211) 開京의 동남편에 자신의 願堂인 昌福寺를 새로이 창건하여 禪宗의 사원으로 삼았으며, 康宗 2년(1213) 6월에는 志謙을 왕사로 책봉하여 兩宗五教를 주관토록 하고, 이어 다음해에는 자신의 아들(沖之)을 志謙의 문하에 출가시키기도 하였다.

그런데 志謙은 國淸寺, 居頓寺 등의 사찰에 머물고 있었던 것으로 보아 고려초기 光宗代의 法眼宗 계통의 인물이었다는 것 같다. 원래 法眼宗 계통의 인물은 義天이 天台宗을 개창할 때 그에 참여하였었다. 그러나 仁宗代에 이르러 僊鳳寺의 大覺國師碑의 건립을 계기로 하여 法眼宗계 인물들은 天台宗의 주류에서 밀려나게 되었고, 그뒤 무인란을 겪는 파동 속에서 조계종으로 통칭되던 선종교단으로 환원되었던 것 같다.

崔忠獻과 특별한 관계를 맺었던 志謙은 高宗 4년(1217) 崔忠獻의 전송을 받으면서 華藏寺로 은퇴하게 되는데, 崔忠獻이 세상을 떠나기 바로 2년 전이었다. 志謙은 은거한 지 13년인 高宗 16년(1229) 입적하게 되

는데, 국왕인 高宗, 집권자인 崔瑀, 修禪社主人 慧謙에게 각각 1통씩의 편지를 남기었다. 이러한 志謙의 최후의 행적은 불교계의 대표적인 자리가 崔忠獻의 후원을 받았던 志謙에게서 崔瑀와 연결된 慧謙에게로 넘어가던 사실을 상징적으로 나타내 주는 조처였다고 할 수 있다.

崔瑀는 高宗 6년(1219) 崔忠獻의 뒤를 이어 집권하게 되었는데, 그의 집권을 계기로 하여 불교계는 새로운 국면을 맞게 되었다. 崔瑀는 새로운 문인들을 대폭 기용하면서 정권의 기반을 확대하려고 노력하였으며, 그러한 정권의 안정과 함께 불교계의 지지기반도 넓히려려고 하였다.

그는 정치적으로 반대되는 불교교단을 과감하게 탄압하던 崔忠獻대의 정책을 바꾸어 폭넓게 포섭하려는 노력을 기울이게 되었다. 그는 집권자가 되기 전부터 관계를 맺었던 修禪社를 계속 지원함과 아울러 崔忠獻대에 적대관계에 있던 華嚴宗과 法相宗 계통의 사찰에도 지원하였다.

高宗 8년(1221)에 法相宗의 사찰인 海安寺에 銀絲香垵 100座를 시납하였고,⁵⁾ 高宗 10년(1223) 華嚴宗의 본거인 興王寺에 황금 200근으로 만든 13층 탑과 花瓶을 기진한 것 등은 그 구체적인 예라고 할 것이다. 그런데 崔瑀는 여러 계통의 교단세력을 폭넓게 포섭하려는 단계에 머물지만은 않았다. 정권의 안정과 함께 불교교단의 전면적인 개편을 추구하였다. 高宗 17년(1230) 崔瑀가 五道按察使로 하여금 각 도의 禪敎寺院의 창시연월과 形止(실태)를 일제히 조사하여 成籍케 하였던 것은 불교계의 조직적인 개편을 위한 시책의 하나였다.

그런데 곧 뒤이어 高宗 19년(1232)의 江華島로의 遷都와 계속되는 蒙古의 침입은 정치개혁의 중단과 함께 불교계의 개편도 조직적으로 이루어질 수 없게 하였다. 그러나 江華島로의 천도는 왕실 문인귀족과 연결되어 있던 開京의 사찰들의 위치를 결정적으로 약화시켰던 대신에 지방의 사찰들이 불교의 새로운 중심무대로서 부각하게 한 것이다. 불교의

5) 高宗 12년(1225) 8월 康宗의 忌日에는 法相宗의 본거인 玄化寺에 그의 眞殿을 설치하고, 왕이 매년 그곳에 가서 行香하게 하였다.

중심무대가 開京에서 지방으로 옮겨졌다고 하는 사실은 단순한 지역적인 교체에 그치는 것이 아니라 불교의 내용이나 성격에도 변화를 초래하지 않을 수 없게 한 것이었다. 그리고 다른 한편으로 조직적인 개편에는 이르지 못하였다고 하더라도 각 종파의 내부에도 상당한 변화를 초래하였다.

그 가운데 華嚴宗에서는 義天 직계의 법손인 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 화엄학의 내용이나 성격도 바뀌어 義天에 비판받았던 均如의 화엄학 저술들이 재평가받고 있었다. 그리고 天台宗에서도 역시 義天 직계의 德素(翼宗-教雄-德素) 등에서 지방의 白蓮社의 了世로 주도적인 위치가 바뀌면서 선과 구분되어 법화의 실천신앙이 강조되고 있었다. 그런데, 당시는 華嚴宗 등과 같은 주류적인 종파 내부에서의 변화와 함께 다른 한편으로는 그 이전에는 유명무실하였던 海東宗, 小乘宗, 持念業 등의 군소 종파에서도 禪師, 大禪師 등의 僧階를 받으면서 역사의 전면에 부각되고 있었던 것을 보아 崔瑀 당시의 불교계 변화는 상당히 폭넓게 전개되었던 것을 추측할 수 있다.

그러나 이러한 불교계의 변화 가운데서도 崔瑀와 가장 밀착되어 화려한 각광을 받게 된 것은 修禪社의 慧謙이었다. 崔瑀와 慧謙의 관계는 崔忠獻과 志謙의 관계에 비교될 수도 있으나, 불교계에 미친 영향은 그보다 더욱 컸다.

崔瑀와 慧謙의 관계가 이루어진 것은 崔瑀가 집권하기 훨씬 오래전부터였다. 知訥에 의한 修禪社 중창공사가 마무리된 것은 熙宗 1년(1205)이었고, 이때 熙宗으로부터 修禪社라는 題額을 하사받았다. 그리고 그 2년 뒤인 熙宗 3년(1207)에 修禪社를 중창하는 과정을 기록한 修禪社重創記를 만들게 되었는데, 그 글을 찬술한 사람은 崔誥이었고, 그 글씨를 쓴(監集) 사람은 崔瑀였다.

그러나 이때 崔瑀와 修禪社의 관계는 특별한 것은 아니었던 것으로

보이며, 더욱이 慧謙과의 관계는 불명이다. 그러나 이것을 계기로 하여 修禪社의 혁신적인 불교에 대하여 崔瑀가 관심을 갖게 되었던 것은 주목할 만하다. 崔瑀가 修禪社 교단에 대하여 직접적인 관계를 맺게 되는 것은 熙宗 6년(1210) 慧謙이 제 2세 社主가 되고 그 다음해 康宗이 즉위한 이후부터였다.

《眞覺國師語錄》에는 〈答崔尙書瑀〉라는 제목의 書狀이 실려있는데, 그 書狀의 명칭으로 보아 崔瑀가 尙書職을 띠고 있었던 시기인 康宗 때나 高宗즉위 초에 만들어졌던 것 같다. 그런데 이 書狀 내용 가운데는 慧謙이 이미 그전에 書狀을 보낸 적이 있었고, 또 이 書狀도 崔瑀로부터 법어를 구하는 서신을 받고 그에 대한 회신으로 보낸 사실 등이 언급되어 있어 두 사람 사이에는 이에 앞서 여러 차례 서신의 교환이 있었던 것을 짐작케 한다. 그리고 慧謙이 보낸 書狀 가운데는 꿈을 가탁하여 崔瑀를 上根機人이라는 불교용어를 써 가면서까지 비상한 인물로 추양하고, 그때의 정치를 적극적으로 칭송하고 있었다.

요즘 들으니 左右가 보통 때와 다르게 모든 것을 아주 고쳐 일을 위해 매우 애쓰며, 정치의 교화는 나날이 더욱 공평해지고 온갖 시설은 모두 화려함을 버리고 실질을 취하여가니 시골의 무지한 여자나 어린 아이들 까지도 모두 칭송한다 합니다. 아아 아름다워라. 이것이 곧 불교를 배운 징험입니다.

慧謙은 이와같이 최씨정권의 시정을 찬양하고 있었으며, 또한 崔瑀를 위해 祝壽道場까지 베풀기도 하였다.

한편 崔瑀도 慧謙을 흠모하여 修禪社에 입사하면서 수차례에 걸쳐 서우로 초청하려고 했고, 일상생활에 필요한 도구, 茶, 香, 藥, 法服 등을 보내주기도 하는 등 두 사람의 교분은 극히 긴밀하였다. 그리고 高宗이 즉위하자 慧謙은 禪師를 제수받았고, 이어서 高宗 3년(1216)에는 禪宗

의 최고승계인 大禪師에 임명되었다. 慧謚이 승과를 거치지 않고 大禪師에 임명된 것은 파격적인 조치로써 崔瑀의 특별한 배려가 크게 작용하였던 것으로 보지 않을 수 없다.⁶⁾ 그런데 僧科를 거치지 않은 慧謚에게 大禪師라는 최고의 승계를 수여한 것은 崔瑀의 慧謚에 대한 파격적인 대우였을 뿐만 아니라, 동시에 그것은 僧政體系속에 직접적으로 편입된 것을 의미하는 것이었기 때문에 중앙의 정치 세력과 일정한 거리를 유지하려고 하였던 慧謚으로서 크게 반겨하지는 않았던 것 같다.

崔瑀의 慧謚에 대한 지원은 崔瑀가 집권하는 高宗 6년(1219) 이후에도 계속되어 그의 두 아들 萬宗·萬全(뒤에 沆)을 慧謚에게 보내어 삭발케 하여 斷俗寺, 雙峰寺에 각기 거주케 하였다. 그리고 또 최씨가족 뿐만 아니라 그 최씨정권의 핵심세력들로 하여금 修禪社에 입사케 하여 주요 檀越로 참여케 하였다. 그러나 慧謚 자신은 高宗 21년(1234) 세상을 떠날 때까지 수차에 걸친 崔瑀의 都城으로의 초청에 한사코 거절하고 있었던 것을 보아 중앙의 정치세력과의 지나친 밀착을 자제하였던 것 같다. 그리고 慧謚은 高宗 2년(1215)에 知訥의 遺稿인 圓頓成佛論 1권과 看話決疑論 1권을 간행하면서 그 跋文에 自署하기를 '無衣子慧謚'이라고 하여 自號인 無衣子만을 칭하고 禪師라는 僧階 표기를 하지 아니하였고, 高宗 13년(1226) 禪門拈頌集의 序文에서도 '海東曹溪山修禪師無衣子'라고 하여 역시 大禪師라는 僧階 표기를 하지 않았던 것을 보면 崔瑀의 주선에 의해 국가에서 받은 僧階에 대하여 별로 명예롭게 여기지 않았던 것을 알 수 있다. 慧謚의 이러한 점은 知訥이 자호인 牧牛子만을 즐겨 사용하였고, 曹溪山 沙門이라고만 표기하였던 태도와 통하는 것이다. 知訥과 慧謚의 이러한 태도는 名利를 벗어나 山林에 은둔하여 修禪에 전념하지는 結社의 취지를 지키려는 의지의 표현이었다고 본다.

그리고 崔瑀가 집권하게 된 高宗 6년(1219)에는 萬宗이 주석하고 있

6) 張東翼, <慧謚의 大禪師告身에 대한 檢討> (《韓國史研究》 34, 1981)

던 斷俗寺에 머물게 하였으나 慧謚은 누차 사양하였다. 마침내 윤희를 받지 못하고 그 이듬해 옮겨 갔으나, 곧 돌아와 本社를 상주하는 처소로 삼았다.

慧謚은 本社에 머물던 중, 高宗 20년(1233) 병이 나자 月登寺로 옮겨 다음해 入寂하였다. 그런데 修禪寺와 崔瑀와의 관계는 慧謚 입적 이후 제 3세 夢如, 제 4세 混元, 제 5세 天英 등으로 이어지면서 더욱 밀착되어 갔다. 특히 江華島로 천도한 이후인 高宗 32년(1245)에는 崔瑀 자신의 願堂으로서 江都에 禪源社를 건립하고 修禪社의 別院으로 삼아 뒤에 修禪社의 社主가 될 인물들로 하여금 主法케 함으로써 修禪社와 당시의 執權者인 崔氏勢力과의 관계는 뗄 수 없는 사이로 밀착되었던 것이다.

IV. 修禪社의 재정규모와 그 운용

오늘날 松廣寺에는 국보 43호로 지정된 〈大禪師慧謚告身〉(지정명: 高麗高宗制書)과 장축의 두루말이로 된 고문서로 〈國師當時大衆及維持費〉, 〈國師當時建物名稱及尺度〉, 〈梁宅椿奴婢相續文書〉 등이 전하고 있어서 慧謚 당시 修禪社의 경제사정과 사원규모를 알 수 있다. 이 가운데 특히 〈國師當時大衆及維持費〉라는 문서는 그 작성시기가 高宗 8년(1221) - 10년(1223) 간으로 추정되는데, 修禪社의 당시 상주하는 승려수와 재정규모를 그 내용으로 하고 있다. 이 문서의 내용은 福田數, 本傳, 田畝柴, 鹽田, 奴婢 등의 항목으로 분류되어 있다. 항목별로 그 내용을 알기 쉽게 정리하여 보면 다음과 같다.

1. 福田數 :
 - 1) 法席時在道衆 47명
 - 2) 三寶堂衆 96명
2. 本傳 :

- 1) 諸忌日寶及雜寶로서 받아들이는 租 4,000石.
- 2) 社主에게 물려받은 私財條와 여러 檀越들이 시납한 祝聖鎮兵長年寶의 租 6,000石.

시납자	시납동기	시납대상 및 결수	비고
崔瑀 (參知政事)	① 祝聖油香寶	昇平郡의 葦長伊村, 鐵谷村, 新谷村, 并 10結 50卜	宜給公文付
	② 國大夫人宋氏忌日寶	昇平郡任內 加音部曲 40結 30卜 進禮部曲 1結 赤良部曲 2結 富有縣地田畝 并 2結 49卜	
	③ 同生妹氏忌日寶	昇平郡地 田畝 并 80結 30卜	
盧仁綏 (上將軍)	祝聖條	光州田畝 并 15結 綾城郡田畝 并 28結 50卜 和順縣田畝 并 7結 10卜 鐵冶縣田 1結 30卜	宜給公文付
金仲龜 (上將軍)	父母忌晨寶	富有縣地田畝 并 17結	
徐敦敬(檢校軍器監)	父母忌晨寶	利川郡田畝 并 25結 ※ 長興府任內 拂音部曲田畝 并 5結 荳原縣田畝 并 30結 63卜 (徐敦敬을 이천군의 거리가 멀어 그의 소유지인 이천군 전답을 宋緒의 長興府소재 田畝와 교환하여 시납함.)	
崔瑀(參知政事)	祝聖油香寶	寶城郡 任內 南陽縣地 鹽田 7 窠 并 3結 70卜 山田 3 窠 昇平郡地 吐叱村 鹽田 6 窠 節席 4座	
		柴地 結卜數未詳	

3) 병자년분으로 內侍 文正이 鎭兵條로 왕의 교지를 받들어 시납한 油香寶 100石.

3. 田畚柴와 鹽田

4. 奴婢

1) 檢校軍器監 徐敦敬이 시납한 奴婢 10口

2) 利川郡의 在京前 (李)唐柱의 下典인 申公俊이 사들인 奴婢 3口

3) 申公俊이 승려가 되어 玄海라는 범명으로 시납한 奴婢 4口

이상의 자료에서 우선 주목되는 사실은 시주한 인물들이 崔瑀와 그의 측근인 盧仁綏, 金仲龜 등으로 모두 眞覺國師碑의 陰記에도 入社者로 나오고 있다. 그밖에 徐敦敬과 申公俊은 확인할 수 없으나, 申公俊의 上典인 唐柱는 眞覺國師碑의 陰記에 나오는 장군 李唐柱와 동일 인물일 것으로 본다.

다음으로 修禪社의 상주승이 모두 143명으로 아주 많은 숫자는 아니다. 고려중기에 왕실의 願刹들로서 法相宗의 중심사찰인 玄化寺, 華嚴宗의 興王寺, 天台宗의 國淸寺 등에는 모두 1천명 이상의 상주승이 있었던 것에 비하면 비교될 수 없는 적은 규모이다.

그 다음 전답의 면적은 총계 241結 12卜으로 적은 면적이라고는 할 수 없으며, 이 밖의 토지가 더 있었을 것이라는 점을 충분히 상정할 수 있다고 하더라도 그 소유토지의 규모는 중앙의 대사찰에 비하면 대단한 양은 되지 못한다. 玄化寺의 경우, 顯宗 11년 8월 安西道 屯田 1240結을 일시에 시납하였던 사실에 비교하면 미미한 양이라고 할 수 있다. 그리고 이들 전답의 소재지가 修禪社 인근지역의 곳곳에 소규모로 분산되어 있어 하나의 군현을 포괄하는 大農莊의 형태와는 전연 다른 것이다.

이 문서에는 전답외에 柴地(結卜數 미상), 鹽田 13곳, 節席 4座, 奴婢 17口 등이 제시되고 있는데, 그 규모도 결코 많다고 할 수 없는 것이다.

한편 本傳(寶)에 관한 내용은 《無衣子詩集》⁷⁾에 실려있는 〈常住寶記〉와 함께 검토해야 할 문제이다. 慧謚에 의한 〈常住寶記〉의 작성시기는 계미년(高宗 10, 1223) 8월 慧謚이 崔瑀에게 寶의 설치에 관한 보고를 서신으로 올리어 왕의 윤허를 얻는 내용과 앞서 분석한 〈國師當時大衆及維持費〉의 本傳의 내용과 관련된 것으로 보아 계미년 다음해인 高宗 11년(1224)으로 추정된다.⁸⁾ 그리고 그 내용은 먼저 修禪社의 경제적 어려움을 말하고 이어 修禪社의 운영을 위하여 常住寶를 설치한 내력을 기록하였다.

『(전략) 지금 이 修禪社는 창건한 이래로(대중들이) 항상 사방으로 탁발하느라 편안하게 거처할 겨를이 없었다. 그리하여 참선하는 자는 부지런히 도 닦는 일을 폐하였고, 단월들은 피곤하고 싫어하는 마음을 일으키게 되었다. (중략)

이에 法答私財를 출연하고 여러 신도들도 기꺼이 여기에 동참하여 白金 86근을 모았다. 이것을 門入 天忍 등에게 맡겨서 곡식으로 바꾸어 長利를 늘리게 하였더니 天忍이 말하기를 “곡식으로 거두는 것은 쉽지만은 앞으로 어느 곳에 보관하여 출납하겠습니까?”하였다. 내가 말하기를 “무릇 사원이라는 곳은 국가와 州縣의 裨補를 위하여 설치하지 아니한 것이 없지만은 요즘은 小寺에 거주하는 사람들은 많이 처자식을 거느리고 있으며, 머리만 깎은 노복 같은 존재가 되었다. 이들은 한갓 토지 생산에 종사하지 않고 (불당을) 조금도 수리하지 아니하여 經堂과 佛殿을 배 짚는 집으로 삼고 祖室과 僧房은 우마의 마굿간으로 만들어져 거름 냄새만이 항상 넘치고 있다고 들리었을 뿐이고 조석의 분향은 꿈에도 찾아볼

7) 《無衣子詩集》은 현재 日本 駒澤大學에 필사본으로 소장되어 있는데, 《韓國佛教全書》卷 6에 수록된 것은 그것을 底本으로 한 것이다. 《無衣子詩集》의 내용은 이 필사본 외에 《朝鮮佛教通史》《禪門拈頌》등에도 실려 있으나, 〈常住寶記〉는 駒澤大學의 소장 필사본에만 수록되어 있다.

8) 韓基汶, 〈高麗時代 寺院寶의 設置와 運營〉(《歷史教育論集》 3·14호, 1990).

수 없다. 이로써 조정에는 번고가 많아지고 州縣에는 재앙이 일어나게 된 것이다. 내가 이 퇴폐하고 쇠잔한 것을 다시 일으키려고 하여 道가 있는 이로 하여금 香火를 주관하게 하고 아울러 곡식을 관장하게 한다면 누가 잘못이라고 말할 수 있겠는가? 또한 하물며 부자들은 많이 어질지 못한 일을 하여 어떤 이는 長利를 급절로 받으며, 어떤 이는 5할을 받기도 하여 그 이자를 지나치도록 챙기기 때문에 부자는 더욱 부유해지고 가난한 자는 더욱 가난하여지고 있으니 이것은 또한 정치하는 사람의 함께 파멸 일인 것이다. 나는 國式에 의거하여 그 폐단을 시정하여 이식을 낮게 하고 字母停息의 법을 따르며, 이어 납부자로 하여금 스스로 量槩作業을 하도록 한다면 피차가 서로 도움이 되고 公私가 복을 짓게 될 것이니 그 이익됨이 어찌 크지 않겠는가”라고 말하였다.

이에 癸未年(필자주; 高宗 10, 1223) 8월에 편지를 大宰(필자주; 崔瑀)에게 올렸더니, 대제가 들으시고 기꺼이 좇아 왕에게 보고를 올렸다. 왕도 또한 이를 허락하고 드디어 全羅道按察使 田甫龜에게 명하여 小寺로서 심히 낡고 퇴락한 절을 찾게 하였다. 이에 昇平郡의 安住寺, 富有縣의 福山寺, 谷城郡의 升法寺, 福城縣의 安寂寺, 옛 高瀾縣의 蓮谷寺, 安壤鄉의 水多寺, 高敞縣의 妙井寺 등을 얻어 각각 그 지방의 주민들에게 경영케 하고, 아울러 전부터(수선사에) 속하였던 樂安郡의 吾代寺, 高山寺, 同福縣의 靈鳳寺, 加音部曲의 北□寺 등과 함께 모두 11개 소에 곡식을 나누어 이자를 기르게 하니, 이전의 國立油香寶와 諸晨晨等雜寶 총 4천石과 지금 判付한 常住寶 6천石을 합쳐 正租 1만石을 원금으로 삼게 하였다. 이에 원금을 축내지 않고 해마다 이자를 길러 이것으로 부처님을 공양하고 승려들을 부양하는 비용을 삼고, 외적을 물리치고 성상의 만수무강을 비는 자량으로 삼게 되기를 바란다. (4句의 銘 생략)』

위에 인용한 〈常住寶記〉에 의하면 수선사는 창립 이래 사원재정이 확보되지 못해서 탁발에 의지하여야 했기 때문에 승려들은 수행에 정진할 수 없었고, 단월들도 부담을 느끼지 않을 수 없는 상태였으며, 이에 慧謚은 안정된 재정의 확보책으로 寶를 설치하게 되었음을 밝히고 있다.

그런데 수선사는 주지하는 바와 같이 明宗 18년(1188) 八公山 居祖

寺에서 知訥이 3·4명의 동지와 함께 창립한 것이었다. 이 수선사는 神宗 3년(1200) 曹溪山 松廣寺로 옮기게 되었는데, 그 앞서 明宗 27년(1197) 修禪社의 공사를 시작하고 그 다음해 知訥은 결사를 중단하고 智異山의 上無住庵에 은거하여 수행에 전념하다가 神宗 3년에 松廣寺에 돌아와 다시 結社를 시작한 것이었다. 知訥이 居祖寺에서 결사를 시작한 지 12년만에 松廣寺로 옮기게 된 것은 〈修禪社重修記〉에 의하면 대중이 많아져서 居祖寺의 자리가 협소하여졌기 때문이라고 하였다. 그러나 그 주된 이유는 대중이 증가하는 것에 상응하여 그것을 뒷받침할 수 있는 사원재정이 확보되지 못했기 때문이며, 그 지방의 향리층과 일반민의 적극적인 후원을 받지 못했기 때문이었던 것 같다.

그러나 松廣寺로 옮긴 수선사는 熙宗 원년(1205) 마침내 중창공사를 마치게 되는데, 〈修禪社重修記〉에 의하면 그것은 錦城(羅州)의 安逸戶長 陳直升을 비롯한 향리층과 일반민의 후원에 의해서 이루어질 수 있었던 것이다. 그리고 知訥에 이어 慧謙이 熙宗 6년(1210) 제2세 社主로 취임하자 인근 주민의 지원은 더욱 폭넓게 이루어졌던 것으로 보이며, 나아가 당시의 집권자인 崔瑀를 비롯한 중앙의 정치세력과 연결되어 그 후원을 받게 되면서 수선사의 사원재정 규모는 크게 확대되기에 이른 것이었다. 그리하여 高宗 10년(1223)경에는 〈國師當時大衆及維持費〉에 기재되어 있는 정도의 사원재정을 확보하게 되었다. 당시의 수선사의 사원재정 규모는 앞서 제시한 바와 같이 常住僧 143명, 田畝 241結 12卜, 柴地(結數 미상), 鹽田 13곳, 山田 3곳, 節席 4座, 奴婢 17口 등을 소유하고 있었으며, 그밖에 寶의 기금으로 본래 전래하는 여러 忌日(晨) 寶와 기타 雜寶의 租 4,000石, 慧謙의 私財와 檀越들의 시납으로 이루어진 祝聖·鎭兵·長年寶의 租 6,000石, 高宗 3년(1216) 內侍 文正이 鎭兵條로 국왕의 교지를 받들어 시납한 油香寶의 租 100石 등 모두 10,100石의 正租를 소유하고 있었다. 그런데 이상의 正租 가운데 祝聖·鎭兵·長年寶의 租 6,000石은 〈常住寶記〉에 의하면 慧謙이 특별히 사원재

정의 확보를 위해 자신이 私財를 내놓고 여러 檀越들이 기꺼이 따라 동참하여 白金 86근을 얻어 門人 天忍 등에 맡겨 租로 바꿔 常住寶로 조성한 것이었다. 그리고 慧謚은 전래하는 國立油香寶와 여러 忌晨寶 등의 雜寶의 租 4,000石(〈國師當時大衆及維持費〉에 의하면 油香寶와 여러 忌晨寶 등의 雜寶의 租 합계는 4,100石으로 계산되어 100石의 차이가 난다)에 이번 새로 조성한 常住寶의 租 6,000石을 합하여 총계 正租 10,000石을 本數로 삼고 長利를 놓아 그 이식을 가지고 供佛·養僧 등의 사원 유지비와 鎭兵·祝聖을 위한 법회의 비용으로 충당토록 하였다. 이 결과 수선사의 사원 재정의 규모는 상당한 정도로 확대되었고, 그 재정의 운용도 안정적으로 이루어질 수 있게 되었다.

이러한 정도의 사원 재정의 확보는 〈常住寶記〉에 의하면 慧謚의 열성적인 노력과 후원세력의 적극적인 지원이 있었기 때문에 가능하였음을 알 수 있다. 그러나 당시 지방사회에 광범하게 존재하던 여타 사원들의 재정상태는 안정되지 못하였고, 수선사의 초기 모습과 같이 탁발에 의지하여야 했기 때문에 승려들은 수행에 정진할 수 없는 형편이었다. 특히 지방사회의 사원 가운데 대부분을 차지하던 小寺들의 재정상태는 수선사의 그것과는 비교될 수 없을 정도로 대단히 열악하였던 것으로 보인다. 慧謚은 〈常住寶記〉에서 이러한 小寺들의 퇴락한 모습을 실감나게 묘사하고 있었다. 앞서 인용한 〈常住寶記〉의 내용 가운데서 小寺들의 퇴락한 모습을 전하는 부분만을 다시 적기하면 다음과 같다.

『요즈음 小寺에 거주하는 사람들은 많이 처자식을 거느리고 있으며, 머리만 깎은 노복 같은 존재가 되었다. 이들은 (한갓) 토지 생산에 종사하지 않고, (불당을) 조금도 수리하지 아니하여 經堂과 佛殿은 베 짚은 집으로 삼고 祖室과 僧房은 우마의 마굿간으로 만들어져 거름 냄새만이 항상 넘치고 있다고 들리었을 뿐이고 조석의 분향은 꿈에도 찾아볼 수 없다.』

이로써 당시 지방의 小寺들은 피폐할대로 피폐하여 종교적인 기능을 제대로 수행할 수 없는 지경에 이르렀음을 짐작할 수 있다. 물론 慧謚의 이러한 지적은 사원재정의 확보와 불교의 부흥을 의도하여 과장되게 표현된 점이 없지 않았을 것이나, 그런 점을 감안한다고 하더라도 진실에 가까웠을 것으로 본다.

그런데 지방사회의 소규모 사원들이 이렇게 피폐하게 된 이유는 여러 면에서 생각할 필요가 있겠으나 우선 고려될 수 있는 점은 국가기강의 해이와 기층에까지 미친 사회동요로 인한 지방사회의 피폐상의 문제이다.

고려사회는 12세기 이후 문벌귀족체제가 더욱 강화되어 가는 추세였고, 이에 따라 왕실이나 문벌귀족들의 지원을 받는 願刹이라는 명목의 일부 사찰들은 더욱 부유하여지고 있었던데 반하여 그밖의 사찰들의 재정사정은 대부분 어려웠을 것으로 보인다. 특히 지방사회는 전반적인 경제적 피폐에 상응하여 小寺들의 재정적인 열악함은 더욱 심했을 것으로 보인다. 그런 가운데 武臣의 집권과 문벌귀족의 몰락은 중앙의 부유한 대사찰들에게는 커다란 타격을 가하게 되었으나, 그렇다고 하여 지방사회의 사원 재정의 어려움이 해결된 것은 아니었다. 오히려 武人執權勢力의 횡포와 農民·賤民抗爭으로 인하여 지방의 기층사회에까지 미친 사회 파동은 지방의 공동체 사회를 해체시켜갔던 것이며, 그 결과 지방 사회에서 촌락 단위 소규모의 신앙공동체 구심점 역할을 수행하던 小寺들도 경제적으로 피폐함을 면치 못하게 되었던 것으로 보인다.

그런데 慧謚은 당시 지방사회의 小寺들의 피폐상을 말하는 가운데 사원은 국가와 지방 州縣의 裨補를 위하여 설치된 것임을 지적하고, 이어 국가에 번고가 많고 州縣에 재앙이 일어나는 것은 사원 자체의 황폐화로 인해 종교적 기능이 마비됨에 따른 것임을 언급하고 있다. 그리고 이어 慧謚은 “사찰의 퇴폐하고 쇠잔한 것을 다시 일으키려고 하는 바 道가 있는 사람으로 하여금 香火를 주관하게 하고 겸하여 곡식을 관장하게 한

다면 누가 잘못이라고 말할 수 있겠는가?” 하며 지방사회의 小寺들의 종교적 기능을 회복하고 그를 위한 안정된 사원재정을 확보하려는 의욕을 나타내기에 이르렀다. 그리하여 慧謙은 사원재정의 안정적인 운용을 강구함에 있어서 당시 일반적으로 행해지던 곡식을 기금으로 한 長利를 생각하게 되었다. 그런데 곡식의 長利에는 당시의 지방사회의 일반민을 경제적으로 피폐시키고 있던 高利貸의 문제를 의식하지 않을 수 없었다.

慧謙은 〈常住寶記〉에서 “또한 하물며 부자들은 어질지 못한 일을 많이 하여 어떤 이는 長利를 곱절로 받으며, 어떤 이는 5할을 받기도 하여 그 이자를 지나치도록 챙기기 때문에 부자는 더욱 부유해지고 가난한 자는 더욱 가난하여지고 있다.”고 하여 당시 탈법적으로 자행되던 고리대의 모순과 그 폐단을 지적하였다. 그리고 慧謙은 수선사에서 곡식의 長利, 곧 寶를 운용함에 있어서 國式에 의거해 이식을 낮게 하고, 子母停息의 法을 지킬 것임과 납부자가 量槩作業을 직접하도록 하는 원칙을 따를 것임을 분명히 밝히고 있다.

公利의 借貸에 있어 고려시대의 國式에는 米 15斗로써 5斗의 이식을 취하도록 규정되었으며, 文宗 때에 제정된 子母停息의 法은 1石을 빌려 준 자는 가을에 1石5斗를 받고, 2년이 되면 1石10斗를 받고, 3년이 되면 2석, 4년이 되면 이식을 정지하고, 5년이 되면 3석을 받고 6년 뒤에는 이식을 정지토록 규정되었다. 그러나 고려시대 전 시기에 걸쳐서 이러한 규정은 제대로 지켜지지 못하였다. 慧謙도 지적한 바와같이 5할이나 10할의 高利貸가 공공연히 행해졌고, 또한 量槩作業에 있어서 부자들의 횡포 또한 적지 않았던 것 같다.

慧謙 당시 탈법적인 고리대로 사회적 물의를 일으킨 대표적인 사례는 집권자 崔瑀의 두 아들인 萬宗과 萬全 형제의 경우였다. 萬宗과 萬全(뒤의 崔沆)은 慧謙에게서 머리를 깎고 그 제자가 된 뒤에 각각 斷俗寺와 雙峯寺의 주지로 있으면서 全羅道와 慶尙道 지역에서 대규모의 불법적인 殖貨行爲를 자행하여 원성이 높았다. 그 가운데 특히 萬宗은 崔瑀의

農莊이 소재한 斷俗寺의 주지로 있으면서 50만석에 달하는 쌀을 가지고 고리대업을 자행하여 일반민에게 막대한 피해를 입히고 있었으나, 그 권세 때문에 담당 관리도 취재하지 못하였다. 高宗 6년(1219) 慧謙은 이 斷俗寺에 머물라는 왕명을 받게 되었는데, 崔瑀의 주선에 의했음이 틀림없다고 본다.

慧謙은 이 명을 받고 누차 사양하였으나 마침내 윤택을 받지 못하고 그 다음해 단속사에 옮겨갔다. 그가 여러 차례 사양하면서 단속사로 가기를 꺼려했던 것은 아마도 萬宗의 탈법적인 행위에 대한 거부의 의도가 있었던 것 같다. 그러나 그는 결국 단속사로 옮겨가서 3년 가까이 머물면서 龍華會와 같은 불사를 주관하여 주었다. 慧謙은 단속사에 머무는 동안 萬宗의 불법적인 殖貨行爲를 직접 목격하게 되었을 것이나 그것을 금지시키지는 못하였던 것 같다. 그리하여 그 불법적인 행위를 묵인하여 준 결과를 놓고 말았다. 그럼에도 불구하고 慧謙에게는 그 고리대 행위의 심각한 문제점을 인식하는 계기가 되었음은 분명하다. 慧謙이 高宗 10년(1223) 단속사에서 수선사로 돌아온 직후 常住寶를 설치하면서 고리대의 폐해를 지적하고 합법적인 寶의 운용 의사를 밝히고 있었던 것은 그 고리대 폐단의 심각성을 직접 목격한 결과였다고 본다.

그런데 慧謙의 고리대 문제에 대한 심각한 인식은 慧謙 개인 차원의 문제에서만이 아니고 수선결사의 취지와 그 후원세력의 성격에서 말미암은 것이기도 하였다. 知訥에 의한 修禪結社는 名利에 집착하여 타락하게 된 불교계에 대한 비판에서 출발한 것이었고, 俗人까지 포함하는 집단적인 선 수행을 중시하는 강렬한 사회의식을 표방한 것이었다. 그리고 이러한 개혁적인 성격과 새로운 분위기의 신앙결사는 지방사회의 향리층과 일반민의 적극적인 참여와 지원을 아끼지 않았다. 慧謙 대에 와서 새로 崔瑀를 비롯한 중앙의 정치세력과 관련을 맺게 되었지만 출발 당시의 기본적 성격이 바뀐 것은 아니었다. 그러므로 합법적이고 건전한 寶의 운용은 안정적인 사원재정의 확보의 의미를 가질 뿐만 아니라 경제적

으로 꺾박받던 일반민에 대한 구휼이라는 사회사업으로서의 의미도 가진 것이었다.

慧謙은 단속사에서 수선사로 돌아온 때인 高宗 10년(1223) 8월 常住寶의 설치와 그 운용방법을 崔瑀에게 건의하였고, 崔瑀는 왕에게 보고하여 허가를 받기에 이르렀다. 그리하여 왕명에 의해 全羅道 按察使 田甫龜로 하여금 전라도 관내의 황폐해진 小寺를 조사토록 하였던 바, 마침내 小寺 7곳을 찾아 각각 그 지방의 주민들로 하여금 경영케 하고, 아울러 그 이전부터 수선사에 속해 있던 4개의 사찰을 더하여 총 11개의 사찰에 常住寶의 곡식을 나누어 출납의 장소로 삼아 이자를 그리게 하였다. 이렇게 11개 사찰에 곡식을 분산시켜 관리하게 한 것은 일차적으로는 正租 10,000石에 이르는 寶의 규모가 커 출납의 편의를 위해 취해진 조치였다. 그런데 여기에서 지정된 11개의 사찰은 결과적으로 수선사에 예속됨으로써 수선사의 영향력은 그만큼 확대된 것이었다.

국가의 허가를 받아 새로 인수하여 운영하게 된 사찰은 昇平郡의 安住寺, 富有縣의 福山寺, 谷城郡의 升法寺, 福城縣의 安寂寺, 옛 高靈縣의 蓮谷寺, 安壤鄉의 水多寺, 高敞縣의 妙井寺 등 7개 사찰이고, 이전부터 수선사에 속하였던 사찰은 樂安郡의 吾代寺, 高山寺, 同福縣의 靈鳳寺, 加善部曲의 北□寺 등 4개 사찰이었다.

그런데 앞서 검토한 바 있는 〈國師當時大衆及維持費〉에 언급된 田畝 등의 土地 분포지역과 〈常住寶記〉에 언급된 寶의 운용을 맡은 11개 사찰의 소재 지역을 종합하여 볼 때 수선사가 직접적으로 영향을 미치는 지역은 오늘날의 지명으로 昇州郡을 중심으로 하여 谷城郡, 和順郡, 高敞郡, 羅州郡, 長興郡, 寶城郡 등의 영역이었다. 수선사는 이 지역에서 農民·賤民의 향쟁과 뒤이은 蒙古의 침입으로 피폐해진 지방사회의 일반민에게 이들과 이해관계를 함께하는 방향에서 信仰共同體의 구심점 역할을 수행하였고, 또한 토지의 경영과 寶의 운용을 통한 일반민들과의 경제적 유대관계는 經濟共同體의 중심역할도 담당하였을 것으로 본다.

끝으로 松廣寺의 소장 문서 가운데 〈國師當時建物名稱及尺度〉를 살펴 보면, 우선 이 문서의 작성연대는 확실하지 않으나, 〈國師當時大衆及維持費〉나 〈常住寶記〉의 작성시기와 비슷한 연대인 高宗 8년(1221)~高宗 13년(1226) 간으로 추정되고 있다. 慧謚 당시의 수선사의 建物現況에 관한 기록인데, 판독이 불가능한 부분이 많기 때문에 정확히 알 수는 없으나, 전체 규모는 대략 100칸 내외였던 것으로 추정된다.

그런데 앞서 熙宗 3년(1207) 작성된 〈修禪社重修記〉에 의하면 知訥이 熙宗 1년(1205) 9년 간의 공사를 마치고 그 준공을 기념한 慶讚法會를 개최할 때 舍屋이 모두 80여 칸이었다고 하며, 그뒤 慧謚 대에 와서 康宗의 명으로 더 증축함으로써 100여 칸에 달하게 되었던 것으로 추측된다.

그런데 慧謚 당시의 수선사 常住僧이 143명 정도이었던 것을 감안하면 건물의 규모는 충분한 것이었다고 볼 수 있다. 그러나 이 규모는 중앙 불교계의 대사찰에 비교하면 그렇게 큰 것이라고는 할 수 없다. 文宗 21년(1067) 文宗 자신의 원찰인 興王寺가 12년 간의 공사 끝에 준공되었는데, 그 규모가 무려 2,800칸이었다고 하는 사실과 비교하면 수선사의 규모는 보잘것 없는 것이었다고 할 수 있다.

V. 맺는말

이상으로써 修禪社는 제2세 慧謚대에 와서 崔瑀를 중심으로 하는 崔氏武人政權의 적극적인 지원에 힘입어 상당한 정도의 사찰규모와 경제력을 가진 사원으로 발전하였음을 살펴보았다.

그런데 그 규모는 고려중기 왕실의 원찰인 興王寺, 玄化寺, 國淸寺 등 華嚴宗, 法相宗, 天台宗의 사찰들에 비하면 보잘 것 없는 것이었다. 그러나 그 규모면만을 가지고 수선사의 위치를 낮게 평가할 수는 없는 것

이라고 본다. 수선사 불교의 혁신적 성격과 社主를 비롯한 교단구성원의 출신, 후원세력의 성격과 일반민과의 관계, 소유토지의 경영방법과 賣의 운용방법 등의 면에서 종합적으로 평가할 때 그의 역사적 위치를 크게 평가하지 않을 수 없다고 본다.

고려중기 중앙 불교계의 대사찰에 비하여 그 규모는 축소된 것이었으나, 귀족적인 요소가 크게 감소되고, 지방사회의 일반민과의 관계가 새로이 강조되고 있는 점에서 발전되는 방향으로의 변화였다고 보고자 한다. 지방사회의 향리층과 일반민의 적극적인 참여와 후원을 받으면서 출발하였던 수선사가 제2세 慧謚대에 와서 崔瑀를 비롯한 中央의 武人政權의 지원을 받게 됨으로써 그 혁신적이고 서민적이었던 기풍이 퇴색하는 듯했지 그 기본 성격이 변질된 것으로는 볼 수 없는 것이다. 그러나 제3세 夢如·제4세 混元, 제5세 天英으로 이어지면서 수선사는 중앙의 정치세력과 더욱 밀착되어 갔고, 蒙古의 간섭을 받게 되는 시기에 가서는 그와 타협하게 됨으로써 초기의 성격은 변질되고 말았던 것이다.

그런데 蒙古의 간섭을 받게 되는 시기에 가서는 수선사 교단만이 아니고, 당시의 전 불교계에 귀족적인 성격이 다시 강화되고 사찰들의 大農莊이 형성됨으로써 불교계의 사회경제적 모순이 격화되어 갔던 사실을 아울러 유의할 필요가 있다.

학술회의 종합토론

—眞覺國師 慧謙의 生涯와 思想

일시 : 1993년 10월 17일

장소 : 승보종찰 송광사 사자루

사회자(강건기 교수)

시간에 늘 쫓기는 것이 학술회의에서 우리가 겪는 경험입니다. 이번 학술회의의 종합토론은 10시 40분부터 시작하여 11시 50분에 마치도록 되어 있습니다.

저는 이번 학술회의가 그 어느 때보다도 아주 조용하고 진지하며, 또 차근차근히 문제들을 짚어가는 그런 분위기 속에 전개되고 있는 것을 실감하고 있습니다. 그러면서 또한 바로 이러한 분위기가 普照國師와 眞覺慧謙을 통하여 승보종찰 松廣寺에 이어져 오고 있는 普照家風이 아닌가 그런 느낌을 가져보게 됩니다. 바라건대 마지막 종합토론까지 원만한 회향이 되어지기를 기원해 마지 않습니다.

종합토론은 사전에 발표 내용이나 논의되는 내용에 대해서 대중석에 계시는 분들께서 질문하실 내용이 있으면 질문지를 통해 먼저 질문을 하도록 알려드렸기에 현재 질문이 몇가지 와 있습니다.

우선 그 질문내용을 해당되는 발표자 교수님께 전달하여 해답을 듣기로 하겠습니다. 또한 이 자리에는 眞覺國師 慧謙스님이 《禪門拈頌》을 편찬하실 때 주석하셨던 광원암의 암주이신 현봉스님께서 동참해 계십

니다. 마지막으로 현봉스님께서 학술회의를 지켜보시면서 발표내용이나 토론내용 중 질문사항이나 논평의 말씀이 계시면 경청을 하도록 하겠습니다. 그런 다음에도 혹 시간의 여유가 있으면 질문지를 제출하지 못하셨더라도 학술회의에 동참하신 분들의 질문을 받도록 하겠습니다.

그럼 먼저 질문하신 내용을 발표자 교수님께 전달하도록 하겠습니다. 시간에 쫓겨서 그런지, 아니면 발표하시는 분들이 너무 훌륭한 발표를 해 주셔서 그런지 질문이 그렇게 많지 않은 것 같습니다. 질문지는 지금 들어온 것까지 두 장이며, 질문내용은 세 가지 정도입니다.

첫번째 질문은 광주대학교에 계시는 이희재 교수님이 두 선생님께 드리는 질문입니다. 첫째, 이동준 선생님께 드리는 질문입니다. 질문에 자세하게 《眞覺國師語錄》 페이지 수까지 적어서 해 주셨는데, 전문적인 제목은 생략하고 내용만 간략히 전달해 드리도록 하겠습니다.

《眞覺國師語錄》에 보면 도가나 유가와와 관계가 여러 군데 나타나고 있는 것을 질문자가 주목하여 드리는 질문 같습니다. 예를 들면 도가의 용어로 語錄에 사무사란 말이라든지 또 상득자라 하는 표현, 또한 최참정 홍윤과의 편지를 교환한 내용에 보면 公是佛之儒요, 我是儒之佛이라 하여 유와 불이 그렇게 다른 것이 아니다 하는 그런 언급이 있는데, 이렇게 보면 유교·도교에 대한 眞覺國師 慧謙스님의 思想이 반영된 듯한데, 어느 정도의 비중이라 보는가 하는 것이 이동준 선생님께 드리는 질문입니다.

이동준 교수

질문을 해 주셔서 대단히 고맙습니다. 도교·유교와 慧謙스님의 思想이 어떤 관련이 있는가 하는 점이 지금 질문의 핵심인 것 같은데요. 일단 도가쪽과 직접적으로 어떤 관련이 있는가에 대해서는 제가 크게 주목을 하지 못하고 있고, 또 도가쪽과는 기본적으로 중국에서 선이 성립될 당시부터 이미 도가의 思想이라든가 용어들, 예를 들어 무위진인이라든

가 하는 용어를 상당히 차용하고 있고, 그렇기 때문에 慧謙스님이 도가 쪽과 밀접한 관련이 있다, 없다 이런 말씀은 드리기 어렵습니다.

우선 禪思想 자체가 성립 당시부터 도가쪽 思想과 관련이 있기 때문에 당연히 慧謙스님 語錄에서는 그런 도가쪽 용어들의 일부, 지금 몇가지 말을 인용하셨는데, 그래서 이렇게 추측되지 않았나 하는 정도로 생각하고 있습니다. 그리고 더 자세한 내용은 제가 주목하지 못하고 있습니다.

도가쪽과 관련해서는 그 정도만 말씀드리고, 유교쪽과 관련해서는 상당히 밀접한 관련이 있었던 것으로 나타나고 있습니다. 우선 스님 자신이 1201년 24세 때 司馬試에 합격하였으며, 개경에 올라와 태학에 입학하여 공부를 하셨습니다. 그리고 그 다음해까지 계속 공부를 하시다가 모친께서 돌아가시는 바람에 귀향을 하셨습니다. 그리하여 귀향을 해서 모친의 제를 지내는 과정에서, 모친의 제를 이 松廣寺 修禪社에서 지내게 되었고, 그 과정에서 知訥스님을 만나서 바로 출가를 하신 것입니다. 다시 태학으로 돌아가시지 않고 바로 출가를 하셨습니다.

慧謙스님은 그 생애를 살펴보면 어렸을 때부터 불경을 외웠으며, 여러 가지 기답이 있습니다. 스님은 어렸을 때부터 불도를 공부하고자 하였지만 어머니께서 그 길을 원하지 않고 유학에 힘쓸 것을 권유하여, 마음은 불도에 있었지만 그럼에도 불구하고 어머니에 대한 효성이 지극하셨던 것 같습니다. 그런 자세한 내용이 비명에 나옵니다.

본인은 어렸을 때부터 불도에 관심이 있었고, 또 어머니가 병환에 드셨을 때도 불경을 외우고 관불삼매에 들었다 합니다. 출가하기도 전에 말입니다. 출가하기 전에 벌써 관불삼매에 들어서 어머니의 병을 낫게 하는, 그런神通력을 보여주셨을 정도로 불교를 혼자서 공부하셨지요. 그럼에도 불구하고 어머니의 기대에 부응해서 사마시에 합격해 태학에서 공부를 하시다가 모친이 사망하니까 그때서야 본격적으로 본인의 뜻에 부합해서 知訥스님의 밑에서 삭발을 하고 공부를 본격적으로 하시게

됩니다.

그리하여 스님의 생애를 보면, 慧謙스님은 출가해서 단 2년만에 知訥스님으로부터 인가라고까지 말할 수 있는 到白雲庵과 같은 계승을 이어 받치며, 그 계승에 대해서 知訥스님은 선적으로 표현하면 인가를 해주는 정도로 신속하게 慧謙스님은 인가를 받고 있습니다. 그리고 知訥스님이 修禪社 사주로서 慧謙스님이 자신의 자리를 잇도록 하려고 하신 것도 스님이 출가하신 지 단지 5, 6년만의 일입니다.

때문에 제가 생각하기에는 慧謙스님은 출가하시기 전에 불교에 관한 공부를 많이 하셨지만, 또 그와 함께 태학의 사마시에 합격할 정도로 유교에 관한 공부에도 힘써서 스님의 語錄이나 《무의자시집》이라는 시집이 이루어지고, 또 《禪門拈頌》이라는 이런 방대한 서적을 편찬하신 것은 그만큼 문학적 내지는 문헌적, 유학적인 소질이 풍부하셨기 때문이라 여겨집니다. 다음의 語錄에서도 그런 표현을 찾아 볼 수 있습니다. 최참정 홍윤에게 답하는 서장글에서 공은 佛之儒요, 나는 儒之佛이라는 말이 있습니다.

이 말은 최참정 홍윤은 원래 慧謙스님이 태학에서 공부할 때는 스승이었습니다. 그러므로 태학에서는 스승이었는데, 나중에 慧謙스님이 修禪社의 2세 사주로서 修禪社 선풍을 떨치고 있을 때, 과거의 스승이었던 이 최참정 홍윤이 修禪社 사주인 慧謙에게 修禪社에 입사를 합니다. 그래서 제자로 들어옵니다.

그래서 당시 사람들이 이것을 칭송했다고 합니다. 한때는 慧謙스님이 그분 밑에서 유학을 공부하더니 지금은 慧謙스님 밑에서 불교, 선을 공부한다. 이런 유불상섭이 서로 융합하는 그런 점에서 불교의 입장에서 유교를 포섭하고자 하려는 노력이 엿보이고 있습니다. 그리고 노자 화호경의 내용을 인용하여, 과거의 노자라든가 이런 분들이 다 석존의 화현이라는 중국 선가의 설이 있습니다. 그런 설까지도 語錄에서 인용하여 불도와 유교가 근본에 있어서 둘이 아니라는 논지를 펼치고 있는 곳도

있습니다.

따라서 유교쪽과 관련해서는 상당히 영향을 주거나 받거나 하는 것들이 많지만 도가쪽과 관련해서는 기본적으로 禪思想의 성립에 있어서 도가의 영향을 받았기 때문에 그런 용어들이 보이는 게 아닌가, 이 정도로 간단하게 답변을 마치겠습니다. 감사합니다.

사회자

간명한 답변이었습니다. 역시 광주대학교 이희재 교수님의 두번째 질문은 권기종 교수님께 드리는 질문입니다. 질문을 제가 직접 읽겠습니다. ‘설령 일부 普照스님의 저술이 慧謙의 저술일지라도 慧謙이 자신의 저술이 아니라고 한 이유는 무엇입니까?’ 이런 질문입니다.

권기종 교수

매단히 답변하기가 어려운, 간단하게 대답할 수 없는 것을 하나 골라 주셨습니다. 그것은 내가 慧謙스님이 되어야 왜 그러셨을까 생각할 수 있는 문제일 것입니다. 저는 이렇게 한번 생각을 해 보고 있습니다.

知訥스님이 당시 시대적 상황이나 우리 선가의 여러 가지 문제로 보아서 가장 중요하다고 생각했던 게 무엇인가? 그것을 해결하기 위해 定慧結社를 하셨던 것입니다. 知訥스님은 간화결사를 하신 것이 아니고 定慧結社를 하십니다. 만약 看話禪이 제일 중요하다고 하면 知訥스님은 看話禪 결사나 간화결사를 하자고 정진하러 집단을 모아 결사를 했을 텐데, 定慧結社가 제일 중요하다고 생각하고 定慧結社를 하셨거든요.

知訥스님이 定慧結社를 하신 것과 慧謙스님이 나중에 유고를 출간한 것과는 시간이 약 25년이 지납니다. 오늘날 慧謙스님께서 제일 중요하다고 생각하신 것이 무엇인가 하면, 看話禪이 제일 중요하다고 생각하는 데에는 지금 이의가 없습니다.

그런데 각각 논문에서 보면 慧謙스님은 화엄경도 봤다, 원각경도 봤다

는 등의 말이 있는데, 그렇다면 그것은 안 봐야 한다는 것이 아닙니다. 보셔야지죠. 知訥스님은 화엄경은 보고 원각경은 안 보셨나요? 다 부처님에게 나오는 말씀인데 그건 이야기 안 되고, 知訥스님이 돈오점수 말씀하지만 돈오점수는 이미 저 하택신회라든가 규봉종밀에서 이야기되어 내려오는 것 아닙니까? 돈점이야기도 이미 규봉의 도서에 다 나오는 이야기임은 주지의 사실 아닙니까?

그런데 慧謚스님이 제일 중요하다고 여긴 것이 무엇인가 하면 여론은 看話禪이라는 것입니다. 때문에 만약 제가 慧謚스님이라고 가정한다면 저는 定慧結社를 하고 싶은 게 아니라 간화결사를 했으면 좋겠다, 이런 뜻이 아니었을까 싶습니다.

당시는 시대적으로, 大慧의 서장을 비롯하여 대륙에서부터 새로운 선풍이 자꾸 밀고 들어오는 시대가 아닙니까. 따라서 선풍의 대립이라고 하는, 그러한 定慧結社라는 초점에서 看話禪이 압도적으로, 다시 말해 그 선풍이 바뀌어질 교체가 아니었나 싶습니다.

왜 그렇게 말할 수 있는가 하면 그 이후에 太古 보우나 나옹이나 백운이나 전부 다 看話禪을 중시하는 것을 보아, 이런 새로운 정보에 慧謚스님이 앞섰다고 하는, 그런 가정입니다.

설령 이런 《看話快疑論》을 知訥스님이 쓰신 게 아니고 慧謚스님이 썼다고 하면, 慧謚스님은 왜 내가 썼다고 하지 않았는가 생각을 해 봤습니다. 이것은 아무래도 定慧結社를 통해서 普照스님이 1세가 되고 자신이 2세로 천거받고 있고, 이것이 3세로 연결되어 소위 松廣寺의 16국사가 약 2백년 정도 지속되는데, 그것이 어떤 새로 들어오는 선풍에 대해서 계속적으로 거부하면서 定慧結社만 강조하며 2백년을 지속할 수 있었겠느냐 하는 문제가 하나 생각되고, 그렇다면 定慧結社를 주장하지만 看話決疑도 定慧結社 안에 포함하면서 발전적으로 나아가려면 그래도 창립하신 선사의 의지에 이것을 포함시키는 것이 훨씬 더 발전적이고 유리한 일이라고 생각됩니다. 예전에 普照스님은 이것을 주장하셨는데 오늘 나

는 이것으로 주장해서 개편한다 하면 이는 지속성이나 연결성에 하자가 있는 문제가 아니겠느냐 하는 생각을 저는 해 보는 것입니다.

답변은 아니지만 우리가 그렇게도 한번 생각해 볼 필요가 있지 않는가 이런 생각이 듭니다.

사회자

다음은 충남대의 이평래 교수님께서 한기두 교수님께 드리는 질문입니다. ‘知訥도 看話禪을 수용하며 慧謙이 간화일문을 중시하지만 慧謙은 전등록 제 27 권에 운문의 선풍을 받아서 활용하고 있다고 말씀하셨는데, 이런 맥락에서 본다면 역시 看話禪의 정통은 太古로부터 출발하는 것이 타당하지 않을까요? 太古와 知訥의 선풍에 있어서 근본적인 차이는 무엇인가요?’라고 질문해 주셨습니다.

한기두 교수

질문해 주셔서 감사합니다. 여기에는 상당히 소중한 문제가 담겨 있습니다. 그것은 다름이 아니라 普照스님이 말씀한 가운데 圓頓死句라는 말이 자주 나옵니다. 圓頓死句, 쉽게 말하면 圓頓信解門을 말씀하시고는 徑截門에 들어가는 스님의 看話決疑 속에서는 자주 圓頓死句 속에 빠지지 말라는, 이제까지 있었던 모든 思想을 완전히 거부하는 그런 형태가 보입니다. 그런데 의외로 慧謙에 와서 圓頓死句라는 말이 자주 나옵니다. 어떻습니까? 이동준 교수님. 圓頓死句라는 말씀이 慧謙語錄 속에 얼마나 자주 나오는가 하는 문제를 듣고 싶습니다. 저는 단문해서 그런지 그 말씀이 자주 나오지 않습니다.

그런데 한 가지 문제점으로, 여기 아주 재미있는 것이 염송서문은 보면 유불을 회통하고, 또 선으로 선교를 회통해야 한다는 요지의 말씀이 나옵니다. 그런데 실제로 그 어떤 방법적인 면이 거의 발견이 안 됩니다. 그래서 그것은 간화하는 방법, 당시 쓰인 여러 가지 염송에서 찾아

내야 겠다고 생각했습니다.

질문에 대한 대답으로 저는 이런 생각을 해 보고 싶습니다. 신라시대 원효대사의 금강삼매경론을 보면 달마대사의 글이 나옵니다. 그런데 의외로 원효대사로부터 법계를 이어 선을 찾았다고는 하지 않거든요. 그와 비슷하게 普照國師의 선맥은 아주 분명한데 그것을 이상스럽게 太古 보우에게로 선맥을 붙이려고 하는 사람도 있는데, 그러나 교육적인 면이나 선맥을 이어서 활동하고 있던 내용으로 보아, 저는 普照禪風의 연속이 선문에서는 慧謙스님에게서 전승되어 온 것이 아닌가 여겨집니다. 그 여러 가지 교재가 사실은 普照國師, 普照禪風에서 나오는 영향이 컸다는 생각입니다.

또 한 가지 재미있는 문제는 일연스님에 대한 것입니다. 일연스님은 누가 얘기해도 普照계통이 아닙니다. 그 분은 太古가 아니라 가지산 선맥인데 太古 보우 계통에서 의외로 이 《禪門拈頌》을 하고 있습니다. 이런 것을 고찰하건대, 이렇게 딱 잘라 太古의 법계를 이었다 하는 것 자체가 선에 의한 것이 아니라 정치적 선을 했던 사람들의 수작이며, 이 흐름은 이미 太古와 지금 여기서 얘기하는 普照國師의 선맥이 그대로 이어진 것이 한국의 선맥이 아닌가 이렇게 보고 싶은 것이 저의 심정입니다.

사회자

이상이 질문지로 제출된 질문내용입니다. 다음은 이미 말씀드린 대로 광원암의 암주이신 현봉스님께 마이크를 드리겠습니다. 질문을 하시거나 평을 해 주셔도 좋습니다. 먼저 어느 선생님께 드리는 질문이라는 걸 말씀해 주십시오.

현봉스님

먼저 여러 선생님들께서 좋은 말씀을 많이 해주셔서 대단히 감사합니

다. 먼저 권기중 선생님께 묻고 싶습니다. 현재 종정스님께서도 그 普照스님의 유고라는 것에 대해 상당히 강조를 하십니다. 원돈성불론과 《看話決疑論》은 普照스님의 유고라는 것에 대해서 상당히 강조를 하고 계십니다. 그 점에 대해 제가 질문드리고 싶은 것은, 普照스님께서 처음에 청평사에서 육조단경을 보시고 하가산 보문사에서 화엄론을 보고 큰 전기를 이루고 나서 다음 1197년에 修禪社에서 토목공사를 시작해서 먼저 자신의 제자를 보내 미리 절을 짓게 합니다. 즉 定慧結社 운동을 할 도량을 짓게 합니다.

그 오시는 도중에 상부주에 머물면서 수선하다가 大慧의 語錄을 보시고 그 때 완전히 자기가 어깨에 뺏던 천근 짐을 벗어놓은 듯한 그런 경계를 이루었다고 합니다. 그리고 나서 1200년에 修禪社가 개원이 됩니다.

그것은 定慧結社文의 제일 마지막 부분에 결사문이 이미 유포된 고로 그 舊名으로 판에 새겨 인쇄했다고 나와 있습니다. 그 다음 1203년 慧謙스님이 출가를 하게 됩니다. 그리고 1204년에 修禪社가 낙성식을 갖습니다. 집을 짓기 시작한 지 7년만에 낙성식을 하시면서 제일 먼저 개당법회라고 할 수 있는 경찬법회를 무엇을 하는가 하면 120일 간이나 大慧語錄을 합니다. 大慧語錄이라면 바로 徑截門이나 看話禪을 진작시키는 그런 법문이라 할 수 있겠습니다. 그리고 다음 해인 1205년, 회종 임금이 즉위를 하면서 修禪社란 명칭이 바뀝니다. 그 다음부터 제가 알기로는 普照스님의 저술이 발표되어집니다.

선생님의 논문 23페이지에 보면 33세에 定慧結社文을 지으셨다고 되어 있지만, 그때 지은 것은 지금 전해지지 않고 修禪社에 오셔서 1205년 이후, 그러니까 普照스님이 44세 이후에 발표된 것입니다. 그때 발표된 것이 지금 전해오고 있습니다. 때문에 원돈성불이니 절요니 하는 것은 모두 大慧語錄을 먼저, 즉 경찬법회 하실 때 설법하신 처음 자기 종풍을 발표하시고 난 다음에 저술하신 것이라고 봐야 할 것 같습니다.

따라서 제일 마지막이 원본성불론이고 그 다음 마지막이 《看話決疑論》이라고 하기보다는, 제가 보기로는 普照스님께서 大慧語錄을 설법하실 그때에 오히려 《看話決疑論》은 스님이 설법하신 초록이라고 볼 수 있지 않을까 그런 생각을 하게 됩니다. 그래야 합당하지 않을까요. 그 점에 대해서 말씀을 해 주십시오.

권기종 교수

제가 현재 다른 자료를 갖고 있지 않은 상태에서 말씀을 드려야 하기 때문에 정확도가 대단히 떨어지겠습니다. 지금 논문집의 22, 23페이지를 보면 화엄론절요소의 저술연대가 나옵니다. 화엄론절요소는 1207년 정묘 정월 8일, 知訥스님이 50세에 저술하신 것으로 되어 있습니다.

그런데 이 서문 안에는 선교가 일치하는 원리를 찾기 위해서 고심하다가 화엄론 출현품에서 ‘대칭경론이 함일진중’이라, 즉 대칭경론이 한 티끌 속에 있다고 하는 대목에서 선교가 둘이 아니라는 것을 깨달아 경을 머리에다 이고 눈물을 흘렸다고 본인이 저술합니다. 남이 써 주는 글이 아닌 知訥스님 스스로 화엄론절요서에 그렇게 쓰셨습니다.

그리하여 여기에서 선교일원의 원리를 발견했다고 하는데, 그러면 이것은 思想史의 전개로 보아 1207년에 해당됩니다.

그리고 범집별행록은 52세시에 저술하신 것으로 되어 있습니다. 하지만 普照스님이 大慧語錄을 몇년 쯤에 입수하셨는가는 정확하게 자료를 가지고 있지 않습니다. 스님께서 그 자료를 몇년에 입수하여 여기에 몰두하셨는가? 만약 그 이전에 입수하여 계속 看話禪 思想을 전개하셨다고 하면 아마 《看話決疑論》에 언급되어지는 범문을 생존하실 때 많이 하셨을 거라고 생각합니다. 그것을 전폭적으로 지지하셨다면, 그런데 만약 大慧語錄을 입수하신 시간이 상당히 뒤로 늦추어진다면 思想전개에 상당히 문제가 있지 않은가 하는 생각이 듭니다.

좀전의 스님 말씀은 1204년 修禪社가 낙성되고 난 다음 설법하셨을

때 大慧語錄에 의한 법문이 이루어지셨을 거라는 말씀이고, 강건기 교수님이나 임석진 선생님도 어느 사지에서 무엇인가 보셨다고 하시는데, 그때 과연 무엇에 관한 법문을 하셨는가 생각할 수는 없습니까?

예를들어 定慧結社文을 반포하고 定慧結社를 하기 위해 修禪社를 건립하시고 사람을 모았으면 定慧結社文에 나타나 있는 취지가 법문의 주안점이 되었을 것이라는 생각이 안 되는가 이 말입니다. 修禪社를 건립하고 갑자기 大慧語錄의 말씀을 법문의 내용으로 하실 수 있겠는가, 그런 것을 생각해 봐야 하지 않겠습니까.

그 이상은 저도 현재 자료가 없어서 더 이상의 답변을 드릴 수가 없겠습니다.

현봉스님

제가 한 가지 덧붙이고 싶은 것은, 제일 마지막에 보면 定慧結社文을 松廣寺에서 발표한 것은 修禪社라는 이름을 고치고 난 이후라고 되어 있습니다. 즉 大慧語錄을 반포하시고 난 그 다음 해에 定慧結社文을 상재하시게 됩니다. 요즘 같으면, 수사본을 펼쳤다고 정식 인사를 하게 되는 셈입니다.

이렇게 볼 때 지금까지는 普照스님의 思想을 몇살 때 무엇을 짓고, 또 몇살 때 무엇을 짓고, 제일 마지막에 看話決疑를 했으니까 그것이 제일 핵심이다라는 식이었지만 그렇게 보기보다는 《看話決疑論》이 핵심이 되고, 그 다음부터 거꾸로 생각을 할 수 있을 거예요.

자신이 과거에 참 경험했던 육조스님의 思想이나 이통현 장자의 화엄론, 규봉 종필스님의 思想같은 것을 일직선이나 평면적으로 해석하기보다는 좀 입체적으로, 이것을 어떻게 사람들에게 법문을 하고, 어떻게 해야 될 것인가에 대한 고민으로서 먼저 徑截門이 나오고 다음에 修心訣이나 定慧結社文이 반포되어지는 것은 아닌가 하는 생각이 듭니다. 부처님께서도 처음에 화엄을 설하시다가 대중이 못 알아들으니까 아함·반야.

그 다음에 범화·열반을 거쳐 마지막에 또다시 화엄을 설하시듯, 그렇게 입체적으로 살펴볼 수가 있지 않을까 그런 생각을 해 봅니다.

권기종 교수

지금 스님의 말씀에 제가 답하는 것이 대단히 위험한 생각인 듯합니다. 왜냐하면 아무 근거나 자료도 없이 심정적으로 그렇게 되었으면 하지 않겠느냐 하는 얘기는 학문에서는 문제가 있습니다. 그 얘기에 곁하여 보충하건대, 화엄을 먼저 설하였다가 아함·반야·천태 등등 교관하였다는 것은 현실적으로 아무런 의미가 없는 얘기입니다. 전혀 그런 근거도 없고 그래 된 일도 없어요. 이것은 천태지의가 그렇게 봤을 뿐이지, 부처님이 화엄을 먼저 설하시고 나중에 무엇을 설하였다는 것은, 그것은 불교교리 발달에 있어서 아무 근거도 없는 이야기입니다.

普照스님의 定慧結社文을 보면 정확하게 몇가지인지는 기억나지 않지만 질문하고 대답하고 질문하고 대답하는 자문자답식으로 쓰여 있습니다. 그 중에서 세 가지가 정도에 대한 언급입니다. 거기에서 普照스님은 정도를 박살을 내버립니다. 정도는 근거 약한 보잘 것 없는 것들이 하려고 하는 것인데 왜 스스로가 삼승하근기로 전략하려고 하는가 하고 당장 때려치우라고 합니다. 그래서 普照禪 안에서는 정도같은, 정말로 서민대중을 위한 신앙이 배제되어 버립니다.

그리고 定慧結社 자체도 상당히 뜻이 있는 고급인력 중에서 전문가의 집단을 위한 것입니다. 그리하여 의사를 같이 하는 사람들이 여기에 모이는 것이지, 대중을 상대로 하여 거리에 나가서 하는 포교가 아닙니다. 결사 자체의 성격이 이러한데, 松廣寺에서 修禪社가 완공되어 대중을 위해서 법문했다고 했을 때 그 대중이 누구일 것인가, 정말 그 안에서 한 법문이 되었을 것이냐, 그런 것에 대해서 앞으로 研究가 많이 되어야 하지 않겠습니까?

저로서는 이러한 의문을 제시하여 질문을 받고 있습니다만 저도 이렇

다고 얘기할 수 있는 것은 아무것도 없습니다. 어떻게 해서 5년 간이나 이 책들이 상자 속에 들어가 있었는가? 그리고 좀전의 스님 말씀대로 이미 초년에 定慧結社文보다도 먼저 얘기되었다라고 하면 몇십년 동안 知訥스님의 핵심적 가르침을 필사본 한 권으로라도 누구에게 유포되어져 알려져야지, 전혀 완전히 사장된 상태로 5년 간이나 있다가 비로소 慧謙이 그것도 상자를 뒤져 찾아냈다고 하는 것은 너무 극적이지 않은가 하는 것입니다. 너무 극적이기 때문에 이것이 가탁이라든지 하는 시각을 갖지 않을 수가 없는 것입니다.

이 책이 있어도 그만, 없어도 그만인 普照思想에서 아무 중요한 의미가 없는 책이라면 어디가서 몇십년을 있었어도 그것을 누가 돌아보지도 않을 텐데 《초발심자경문》, 《定慧結社文》, 《修心訣》, 《真心直說》은 세상이 다 알고 있는데 이렇게 중요한 책이 이미 초년에 이루어졌으면 나와 있어야지요. 사장되어져서 숨겨져 있었던 이유가 무엇인가 하는 게 더욱 중요한 문제가 됩니다. 이것으로 저의 답변을 마치겠습니다.

사회자

현봉스님, 다른 질문은 없습니까.

현봉스님

한기두 선생님께 질문드리겠습니다. 《禪門拈頌》에 대하여 선생님께서 잘 말씀해 주셔서 감사합니다.

《禪門拈頌》은 慧謙스님께서 저작하셨지만 그 뒤에 내려와서 우리나라 선맥은 구자무불성화간병론 등 그런 것에 의해 정진을 하여 크게 대오를 하셨습니다. 이미 普照스님에 의해 수립되고 慧謙스님에 의해 더욱 더 깊이있게 제창되었던 看話禪에 의한 선법, 무자화두에 의해 이미 한국에서 크게 깨친 후 중국에 들어가서 인가를 받아 왔을 뿐입니다. 그리고 그 방법은 이미 도입해 온 것이나 당시 쓰고 있던 것일 뿐이었거든요.

그것을 太古스님에 의해서 수입되어졌다고 보는 것은 좀 무리라고 생각합니다. 그 점에 대해서 선생님께서는 어떻게 보시는가 말씀해 주십시오. 그뒤 제가 갖고 있는 자료에 의하면 태종때 백계정심 선사는 황학산 대덕에 있는 봉곡사에서 1411년에 법회를 하고 계십니다. 그런데 거의 백년이상 차이가 있는 성종대의 벽송지엄 스님은 《禪門拈頌》에 의해서 금강산에서 어떤 견처를 얻게 됩니다. 우리나라 강원교육의 지침서, 즉 지공의 교과서 텍스트를 정한 것이 그 분이죠.

그렇게 볼 때 벽송지엄과 太古스님과는 아무 관계가 없습니다. 지금 어찌 보면 법맥을 자꾸 논하는 것 같은데, 벽송지엄 스님이 염송에 의해 대오를 하셨다는 것이 상당히 중요한 의미를 갖는 것 같습니다. 그래서 그 점을 어떻게 보시는지 말씀해 주시면 감사하겠습니다.

한기두 교수

먼저 말씀은 저도 의심을 할 뿐만 아니라, 저는 여러 스님들이 전통적으로 조선조 후기에 이르러 太古스님을 중심으로 하는 전통이 이어진 것이 문제가 있지 않느냐 봅니다. 太古스님은 잘 아시다시피 원융불교를 만들어 불교전체를, 구산을 하나로 모으려고 했던 것 아닙니까. 이 점이 상당히 중요할 뿐만 아니라, 또 한 가지 저로서는 참 마땅찮은 게 있는데, 치문을 그때 가져오지 않습니까? 또한 松廣寺에 전통적으로 내려오는 사문들의 결사를, 松廣寺의 전통을 허물어뜨리죠. 그것이 마음에 상당히 걸렸어요.

그런데 알다시피 석옥천공은 그 당시 중국 원나라 시대에 그렇게 큰 인물이 아니었습니다. 오히려 나옹스님이 여기서 배워서 깨닫고 난 이후에 중국에서 만나는 그런 상황이었지요. 그런데 오히려 그이는 국사가 되지 않고 왕사가 되며, 太古가 국사가 되는 이런 것은 어떤 정치적 배경을 갖지 않았겠는가 생각하게 하며, 한분의 스님으로서의 본 면목을 다 한 것으로 볼 때에는 오히려 나옹이 앞선 분이 아닌가 여겨집니다.

이 말뜻은 스님들 사이에서는 일반적으로 그렇게 보고 있다는 것입니다. 나옹스님은 후에 이 松廣寺 문중과 연결됩니다. 그렇지만 그후 무학으로 해서 딱 잘라지는 그런 인상을 받습니다. 그러나 실제로 看話禪法을 전승해 오고 있는 사실은 이 《看話決疑論》을 중심으로 하여 많은 사람들을 교육해 왔던 것은 아닌가, 다만 법계를 太古에게서 이어왔다고 해 왔던 것은 아닌가, 이것은 어떤 면에서는 우리가 수치스러운 면으로 볼 수 있는 것은 아닌가, 이렇게 반성해 볼 수 있는 문제가 아닌가 하는 생각을 해 봅니다.

그리고 《禪門拈頌》이 벽송지엄에 와서 더욱 더 강해지는 것을 어떻게 볼 것인가, 금강산에서 그것을 봤다고 하는 문제에 대하여 말씀드리겠습니다. 저는 구곡자운이라고 하는 분의 설화가 매우 중요하다고 생각합니다. 이것은 매우 중요한 문제로, 사실 당신 마음대로 쓴 데도 있고 그러면서도 상당히 깊은 곡절도 있는, 그래서 제가 보기에는 어떤 면에서는 그 분에 의해 慧謙의 思想을 새롭게 바꿔놓은 인상도 줍니다.

慧謙의 語錄과 그것은 어떻게 보면 지금 저 설화에서 설명하고 있는 것과 일치되지 않는 것도 많다고 저는 봅니다. 그래서 후에는 이 설화를 별로 보지않고 그냥 몇가지 염송을 중심으로 하고 마는 그런 흐름도 있습니다. 그렇게 되어 설화를 일곱 번 간행하죠.

그런가 하면 순수한 염송중심으로만 하던 것이 최근에 와서는 특히 사기를 중심으로 할 때는 《禪門拈頌》만 하고 설화는 안 봅니다. 그런 흐름이 무엇을 의미하는가. 제 나름대로 시간이 있으면 그것을 공부하려고 합니다.

그 중에서 제일 재미있는 것은, 초의전집 제2집에 아주 새로운 사실이 나옵니다. 이것은 《禪門拈頌》을 중심으로 하고 설화를 중심으로 한 것이 별로 없는데, 《禪門拈頌》에 대해 새로운 평가를 해야 할 그런 것들이 지금까지 생각하고 있는 것과 다른 것이 많이 나왔다고 생각됩니다. 스님의 질문에 바른 대답이 되지 못했습니다만 같이 研究를 했으면

좋겠습니다. 고맙습니다.

사회자

지금 시간이 11시 30분을 조금 지나고 있습니다. 토론시간이 50분까 지나까 20여 분 시간이 있습니다. 지금 질문이 권기종 교수님과 한기두 교수님쪽으로 집중된 감이 없지 않은데요, 혹시 그밖의 발표자 선생님들께 드려야 될 질문이 계신 분이 있으면 우선적으로 질문을 받겠습니다. 우선 어떤 선생님께 드리는 질문이라는 것을 먼저 밝혀주십시오.

질문자(이재성 씨)

김호성 선생님께 질문 드리겠습니다. 저는 전북대학교 석사과정의 이재성입니다. 선생님께서 ‘慧謚 禪思想에 있어서 교학이 차지하는 위치’에 대해서 발표해 주신 것 잘 들었습니다. 제가 드리고 싶은 질문은 知訥스님의 三種門 思想을 이어 받으신 眞覺國師 慧謚스님에게서 三種門의 위치, 특히 看話禪의 입장에 대해 많이 들었습니다만, 한 가지 의문나는 것은 慧謚스님께서 知訥스님의 思想을 이으셨다면 왜 《眞心直說》에 대한 언급이 없으셨을까 하는 궁금증이 있었습니다.

수행의 방법론이나 강조의 차이점은 물론 없지 않겠지만 무엇을 깨쳤는가, 또는 깨친 뒤의 삶이 어떤 것이겠는가 하는 문제는 아마 스승과 제자 사이에 무엇인가 통하는 것이 있을 것이라고 생각합니다. 그런 측면에서 圓頓信解門이나 看話決疑門 못지 않게 매우 중요하게 거론될 수 있는 것 중의 하나가 《眞心直說》이 아닐까 하는 생각을 저는 평소에 하고 있었습니다. 慧謚스님께서 《眞心直說》에 관해 강조하신 말씀이라든가, 또는 거기에 대해서 평소 생각하신 것이 있으시다면 그 부분에 대해서 말씀을 부탁드립니다.

김호성 교수

제가 잘 모르는 것을 질문해 주셨는데요. 지금 저로서는 뚜렷하게 기억나는 게 없습니다. 다시 한번 살펴봐야 되겠습니다. 다만 《眞心直說》에서 제일 처음에 진심정신조가 나오지 않습니까? 그때 믿음의 문제 그것이 圓頓信解門의 신과 연결이 됩니다.

그랬을 때 普照스님에게도 마찬가지로지만, 圓頓信解門 안에서 《眞心直說》, 즉 慧謙스님의 圓頓信解門 안에서 《眞心直說》의 信思想이라 할까 이런 것들을 볼 수 있을지는 몰라도 제 기억으로는 《眞心直說》로부터 어떤 직접적인 영향이랄까, 《眞心直說》을 아주 좋아하여 많이 인용을 했다가 하는 것들은 뚜렷하게 기억이 안 나는 것 같습니다. 이렇게밖에 말씀을 못 드리겠습니다. 죄송합니다.

사회자

그밖에 대중석에서 질문해 주시겠습니까? 이번 학술회에는 좀 자중하시고 젊으신 어른들만 참석하신 것 같습니다. 예, 다음은 '우리는 선우'의 대표이신 남지심 선생님입니다.

남지심 씨

진지한 자리에서 많은 공부를 했습니다. 지금까지 수행에 관한 질문들이 많이 오고 갔는데, 저는 좀 세속적인 질문을 하겠습니다. 고려대 민현구 교수님께 慧謙과 최우의 관계에 대해 여쭙고 싶습니다.

최우는 慧謙을 굉장히 존경하여 자신의 아들 들을 慧謙의 문하에 바치고 많은 물질적 지원도 하는 깊은 교우관계를 가졌던 것으로 알고 있는데요. 그렇다면 慧謙은 최우에게 어떤 영향을 미쳤는가 궁금합니다. 물질적인 지원을 받은 관계외에 고려 중기의 막강한 정치권력을 잡고 있던 최우는 慧謙으로부터 어떤 정치적인, 혹은 정신적인 지도를 받아서 자신의 정치를 펴는데 무슨 영향을 끼친 그런 사례는 없었는가 그 점에

대해서 설명을 부탁드립니다.

사회자

민 교수님, 논평자가 질문 받으신 걸 큰 영광으로 여기시고 먼저 대답 해주십시오.

민현구 교수

지금 남아 있는 자료에 의한다면 그 당시 전화가 날로 악화되어가는 가운데 慧謙스님이 보낸 몇 개의 서간문에서, ‘정화가 날로 공평해가고 모든 시책이 실질을 취하는 방향으로 나아갑니다’라고 합니다. 慧謙이 최우에게 어떻게 보면 그 당시 불교계 지도자의 입장에서 무신정권을 위해서 상당한 힘을 준 게 아닌가 그렇게 해석될 수도 있고, 또는 어떻게 보면 최우가 그런 것들을 기대했을지도 모르겠다고 그렇게 말씀드릴 수 있습니다.

그러나 실제로 무신정권이 들어설 당시의 고려사회는 워낙 혼란했고, 또 지금은 우리가 부정일변도로 많이 봅니다만 사실은 그렇지만은 아니고 봅니다. 최씨정권이 들어설 당시의 상황은 약 30년 동안 계속 정변이 발생하여 누군가 좀 강한 사람이 나와 이것을 안정시켜줘야겠다는 바람이 있었고, 그때 최충헌이 나타납니다. 최충헌이 나타나 그때 많은 정변을 겪고, 그리고 최우 때 오면 상당히 진정이 되어 상대적인 안정을 얻고 있습니다.

그럴 때 최우와 慧謙과의 관계가 돈독해지고, 이 최우가 慧謙을 극진하게 모실 때 慧謙은 거기에 대한 답으로써 그 당시 상황을 상당한 인사말을 포함해서 좋게 얘기를 해주셨을 터이고, 그것이 또 상대적으로 최우의 입지를 더욱 강화시키는 역할을 하지 않았겠는가 그런 생각이 듭니다.

사회자

최병헌 교수님께서 약간의 보충설명을 해 주셨으면 합니다.

최병헌 교수

사족을 좀 붙이겠습니다. 원래 최씨 무인정권과 慧謙과의 관계에 관한 논문은 제가 알기로는 민현구 교수님께서 최초로 내 주셨습니다. 72년도로 기억하는데, 그뒤로 우리 역사학계에서는 민현구 교수님의 설이 정설로 지금까지 받아들여져 오고 있습니다. 바로 그런 점에서 답변의 책임자로 생각되어 지금 질문을 해 주신 것으로 압니다. 거기에 사족을 붙인다면, 慧謙과 최우의 관계가 언제부터 이루어졌는가의 계기를 한두 가지만 찾는다면, 좀전에 나온 얘기 중에서 慧謙이 출가하여 知訥의 문하에 들어간 것은 1203년입니다.

그런데 그뒤 修禪社의 중창공사가 완성되고 그것을 기록하는 중창과정을 기록하는 중수기를 쓰게 되는데, 慧謙스님이 중수기를 쓴 것이 1207년으로 知訥의 문하로 들어간 지 5년 후가 됩니다. 그때 중앙에서 최대학자 중의 한 사람이었던 최선희가 글을 짓고 최우가 글씨를 쓰게 됩니다.

기록에 보면 최우가 직접 쓴 것은 아니고 왕희지의 글씨를 집자했다고 나오는데 집자했다는 것은 다른말로 하면 모사했다는 얘기입니다. 즉 왕희지 체를 모방해서 최우가 글씨를 쓴 것입니다. 아마 그 과정에서 최우는 知訥에 대해서, 더 나아가서는 知訥의 문하에 慧謙이 있다는 것을 간접적으로나마 알게 되지 않았는가 하는 생각이 듭니다.

그리고 그 다음의 관계는 무엇을 통해서 이나가 하면 좀전의 민현구 교수님 말씀에 나왔습니다만, 최우와 慧謙이 서신을 교환한 것이 나오는데, 두 사람은 직접 만난 적은 한 번도 없습니다만, 수차례 서신을 왕복합니다. 현재 《眞覺國師語錄》에 남아 있는 것이 바로 최우에게 답변한 서신으로 지금은 한 통밖에 안 남았습니다.

그것을 검토해 보면, 최우가 법어를 구한 것에 대해서 慧謙이 답변한 내용으로 그 서신을 보낸 것입니다. 그리고 더 나아가 뒷부분을 검토해 보면, 여러 차례 서신을 왕래한 것이 확인되고 있습니다. 그리하여 慧謙과 최우는 상당히 여러 차례의 서신왕복을 통해서 중요한 관계를 이루고 있었다는 것을 알 수 있습니다.

그런데 문제는 그 서신, 바로 《眞覺國師語錄》에 남아 있는 慧謙의 서신이 언제 보냈는가에 대한 것입니다. 지금 확실히 알 수 없습디만, 그 당시 최우의 관직이 상서직이었다고 표기된 것을 볼 때 그 당시는 최우가 집권하기 전, 최충헌이 집권하던 시기입니다. 즉 최충헌이 집권을 했고 최우는 다음 집권자가 되기 이전에 慧謙과 교류를 하고 있는데, 《眞覺國師語錄》 편저에 보면 서신내용은 자세하게 여러 가지 화두를 들면서 지도를 하고 있습니다. 최우가 글씨를 잘 쓴다하여 붓을 화두로 내세우기도 할 정도로 친절하게 지도하는 것이 보입니다. 그러면서 아울러 慧謙은 최우를 대단히 극찬하는, 상준위라 한다거나 더 나아가 당시 최씨정권에 최상의 찬사를 붙여 찬양하고 있는 것을 보면 아마 최씨정권에 계는 커다란 정신적 뒷받침이 되었을 것이라고 생각합니다.

당시 지방에서 지방 세력들의 절대적 지지를 받던 修禪社, 그리고 지방 향리를 중심으로 한 지식인들과 그밖에 그 영향하에 있던 일반 주민들의 관계를 생각할 때 慧謙의 최우정권에 대한 지지, 이것은 최씨정권으로서는 커다란 의미를 갖는다고 생각됩니다. 그렇다고 하여 이것이 바로 慧謙이 최우에게 아첨한 것으로, 정치적으로 권력자에게 아부했던 것으로 해석할 가능성도 있으며, 그런 점에서 慧謙의 불교를 역사학계 일부에서는 대단히 부정적으로 평가하는 견해들이 나오고 있습니다만, 그것은 그렇게 간단하게 평가할 것이 아니라고 생각합니다.

慧謙이 단순히 아첨하는 측면에서 그런 편지를 보냈다고 생각되지 않으며 나아가 또다른 각도에서 볼 때, 최씨정권의 정치를 무인들이 독단적으로 지배했던 시대라 해서 일방적으로 매도하는 그러한 평가도 과연

객관적인가 하는 점도 다시 생각해 볼 문제가 되기 때문에 이 문제는 성급하게 판단하기 이전에 당시 정치상황이라든가, 나아가서 慧謙의 생애와 활동문제에 대해서 면밀한 검토를 할 필요가 있다고 생각합니다.

사회자

종합토론을 마감해야 될 시간이 다가오고 있습니다만, 훌륭한 질문과 훌륭한 답변이었다 하는 생각이 깊습니다. 어제부터 우리는 眞覺國師 慧謙의 생애와 思想이라는 주제를 놓고 스님의 생애와 思想을 여러 가지 측면에서 조명해 보았습니다.

그러면서 저희들이 한가지 수확이라고 한다면 修禪社와 慧謙의 思想이 단순히 불교사적인 의미뿐만 아니라 한국사 전체적인 측면에서 재평가되고 음미되어야 한다는 훌륭한 결론이 있었습니다.

뿐만 아니라 오늘은 慧謙스님의 思想을 문학적인 측면에서 조명하면서 문학 그 자체로 보더라도 훌륭한 시문학을 발견할 수 있고, 그렇게 볼 때 불교를 뺀다면 문학사에 남을 것이 어떤 것이 있을까 하는 시각도 제출되었습니다. 또 문헌에 대한 研究와 검토를 통해 《禪門拈頌》과 《眞覺國師語錄》에 대한 구체적 검토도 있었습니다. 그런 검토를 통해 《禪門拈頌》이야말로 한국선에 지대한 영향을 미쳤을 뿐만 아니라 한국 看話禪의 원류에 대한 새로운 음미, 평가가 이루어져야겠다는 그러한 합의도 있었습니다.

또한 思想적인 측면에서는 여러 가지 의견이 제출되었고 논란점도 없지 않아 있었습니다. 이런 부분에 대해서는 앞으로 더 심도있는 조명과 천착이 있어야 될 줄로 생각합니다.

끝으로 저희들이 좀 생각해 봐야 할 것은 이러한 修禪社, 나아가서 慧謙의 思想이, 또 그 삶이 오늘 우리들에게 주는 교훈은 어떤 것일까? 또한 한국불교가 나아가야 될 방향에 대해서 修禪社와 慧謙이 던지는 방향은 어떤 것일까 하는 점도 우리가 심각하게 살펴봐야 될 줄로 생각되어

잡니다.

普照思想研究院이 햇수로 이제 7년이 되었습니다. 그런저런 문제들을 하나씩 짚어가면서 더 깊이 있는 研究를 해 나갈 것을 본부 측에서는 생각하고 있습니다.

이번 학술회의를 하면서 제 자신 느낀 점은 普照思想研究院이 새로이 研究회원제를 도입하면서 젊은 소장학자들이 계속해서 우리의 思想을 研究해 갈 수 있는 그런 격려와 장려를 해 줄 수 있는 기회를 마련한 것이 뜻 깊은 일이라고 생각되어지고, 또 그런 차원에서 볼 때 오늘 젊은 소장인 패기만만한 김호성 선생이나 이동준 선생이 그런 좋은 학술발표를 해 준 것이 이번 회의의 큰 소득 중의 하나가 아닌가 생각이 듭니다.

또한 우리들이 이틀간 회의를 하면서 普照思想 제7집으로 발표된 논문과 논평까지 책으로 만들어 이렇게 책을 놓고 학술회의를 해 왔습니다만, 이것도 그냥 스쳐갈 일이 아니라 눈여겨 봐야 할 일입니다. 普照思想研究院에서는 그런 전통을 오래 전부터 확립하고, 이번에도 그런 전통을 지켜오고 있습니다.

사실 학술회의를 하면서 원고 쓰는 일도 또 원고를 받는 일도 그렇게 쉽지 않습니다. 그런 일을 처음부터 끝까지 알뜰하게 해 주시기 위해서는 普照思想研究院의 우리 현호 이사장님의 큰 염려와 배려가 있었기 때문이라고 저는 생각합니다. 우리 이사장님께 큰 박수 한번 부탁드립니다. 또 이사장님의 뜻을 받들어 새간사님이신 인경스님의 노력이 컸다는 말씀드리고 감사의 박수를 보냅니다.

慧謙스님과 普照國師 知訥스님의 전승 문제에 대해서도 여러 가지 의논들이 오고 갔습니다만 慧謙스님께서 普照國師 원적일에 읊은 시 한 수를 소개드리는 것으로 두 분의 상섭관계를 우리 마음 속에 새겨보고 싶습니다.

봄 깊은 절간은 청정하여 먼지 없건만

편편히 흩날리는 꽃 푸른 이끼 위에 떨어진다
그 누가 소림소식 끊어졌다 하는가
저녁바람이 그윽한 향기 보내오는데.

비록 스승은 갔지만 소림의 소식은 면면히 전해오고 있다는 慧謙의
알뜰한 정을 담은 시라고 생각되어집니다. 바로 그런 소림의 전통이 이
松廣寺 목우도랑에 면면히 전승되어 우리 한국불교에 새로운 꽃으로 살
아나기를 기원드리면서 이 종합토론을 마치도록 하겠습니다.

감사합니다.

보조사상연구원 제 6회 학술회의 일정표

일시: 1993년 10월 16일~17일

장소: 승보종찰 송광사 사자루

♣ 일정표

• 10월 16일(토)

09:00	법련사에서 출발(서울의 경우)
15:00	송광사 도착
15:00~16:00	방사배정
16:00~17:00	광원암 방문
17:00~18:00	공양
18:00~19:00	예불

19:00~19:30

개회식

19:30~20:40: 발표(1): <역사 및 문헌적 고찰>

- 1) 진각혜심과 수선사의 관계 최병현(서울대학교수)
- 2) 선문염송의 판찬에 따르는 혜심선의 의지 한기두(원광대학교수)
- 3) 조계진각국사어록의 구성과 내용상 특성 이동준(동국대강사)

20:00~22:00: 논평과 토론

논문 1)에 대한 논평 민현구(고려대학교수)
논문 2)에 대한 논평 김지견(정신문화연구원교수)
논문 3)에 대한 논평 법산스님(동국대학교수)
22:00	취침

• 10월 17일(일)

04:00	예불
06:00~08:00	공양및 휴식
08:00~09:00	발표(2): 선사상 및 문학적 고찰
1) 혜심의 간화선사상 연구	권기종(동국대교수)
2) 무의자의 시문학	이종찬(동국대교수)
3) 혜심선사상에 있어서 교학이 차지하는 의미 ...	김호성(동국대강사)
09:20~10:30	논평과 토론
논문 1)에 대한 논평	강건기(전북대교수)
논문 2)에 대한 논평	홍기삼(동국대교수)
논문 3)에 대한 논평	길희성(서강대교수)
10:30~10:40	휴식
10:40~11:50	종합토론
사회: 강건기교수	
(1) 역사적 문헌적 고찰	
(2) 선사상 및 문학적 고찰	
11:50~12:00	회향식
12:00~13:00	공양
13:00	출발
22:00	서울도착

부록



普照思想研究院 발기취지문

한국불교 1600년의 역사에 수많은 인물이 배출되어 이 땅의 정신문화를 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 일반 학계와 세계적인 사상계의 관심을 불러 일으켜 현재까지도 끊임없이 꾸준히 연구 발표되고 있는 실정이다.

일찍이 우리들은 제것은 대수롭게 여기지 않고 남의 것만을 우러르는 자주성을 망각한 事大의인 경향 때문에, 자기네 조상에 대한 학구적인 관심마저 결여되었었다. 이런 사실을 후손인 우리는 부끄럽고 송구스럽게 생각한다. 오늘날 우리는 과학과 물질만능의 그릇된 풍조 속에 인간의 眞心を 잃은 채 뒤바뀐 價値意識으로 큰 혼란을 일으키고 있다. 그러나 感覺의인 世俗의 가치만으로 眞正한 삶의 길을 이룰 수 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, 때늦은 감은 있지만 보조 사상연구원을 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.

1987년 2월 22일

발기인

廻光僧讚	조계총림 방장
法 頂	조계총림 수련원장
法 興	조계총림 유나(維那)
菩 成	조계총림 울주(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 培 미국 뉴욕주립대학교 교수

ROBERT BUSWELL 미국 L.A. 남가주대학교 교수

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외에 分院을 들 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인 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의 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 熟意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 구성하여 本院의 運營과 後援을 管掌하고 理事會에서 選任한다.
2. 顧問 : 曹溪叢林 方丈을 포함한 德望이 높은 分으로 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 擔當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 任命한다.
6. 監事 : 本院의 財産과 業務執行을 監査하며 2人을 理事會에서 選任한다.

第7條(任期) 本院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 發議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 區分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 決意로 서 別定할 수 있다.
 3. 本會則에 規定되어 있지 않은 事項은 通常慣例에 따 른다.

沿 革

1987년 2월 22일 송광사에서 普照思想研究院 創立

1987년 3월 14일 《普照全書》 편집위원회 발족

1987년 10월 23일~24일 제1회 학술발표회 개최(송광사)

주제 : 普照思想研究의 回顧와 展望

발표논문

- 修禪結社의 思想史的 意義(崔柄憲)
- 定慧結社의 本質과 그 變遷(韓基斗)
- 曹溪宗의 成立史的 側面에서 본 普照(鏡日)
- 普照禪을 보는 視角의 變遷史(沈在龍)
- 普照思想의 比較思想的 考察에 대한 研究(姜健基)
- 普照思想 理解의 解釋學的 考察(吉熙星)
- 知訥에서의 禪과 華嚴의 相依(金知見)
- 普照撰述의 思想概要와 書誌學的 考察(李鍾益)

1987년 11월 1일 《普照思想》 제1집 발행

1988년 7월 8일~10일 국제불교학술회의 개최(松廣寺)

주제 : 普照思想의 歷史的 位置

발표논문

- 普照思想의 現代的 意味(姜健基)
- 頓漸論上에서 본 普照禪(沈在龍)
- Chinul's Ambivalent Critique of Radical Subiism

(Robert Buswell)

- 中國과 티벳에서의 頓漸諍論과 普照의 頓悟漸修(金榮鎬)
- 普照禪의 本質構造(韓基斗)
- 韓國佛教 修行傳統에 대한 考察(吉熙星)
- FA-CHI and CHINUL's Understanding of Tsung-MI (Jan, yünhwa)
- 李通玄と普照國師知訥(木村清孝)
- 法寶壇經과 普照(李鍾益)
- 大慧의 書狀과 普照禪(蔡植洙)
- 普照의 頓悟漸修說과 退溪의 四端七情說에 보이는 構造的 類似性에 대하여(朴性培)
- The Contents of CHINUL's Sōn Seen in relation to the 'Nine Mountain Schools'(Henrik Sorensen)
- The Integration of CH'AN/Sōn and The Teachings (CHIAO/KYO) in Tsung-MI and CHINUL(Peter Gregory)
- Philosophical Implications of CHINUL's Thought ; An Essay on Buddhism and Neo-Confucianism(Oak Sook Chun Kim)

1988년 7월 10일~11일 普照國師 遺蹟(居祖庵, 普門寺) 巡禮踏查

1988년 11월 1일 《普照思想》 제1집 再版刊行

1988년 11월 15일 《普照思想》 제2집 발행

1989년 8월 26일~27일 《普照全書》 최종편집위원회 개최

1989년 11월 1일 《普照全書》 발행.

1989년 11월 4일 《普照全書》出版記念 제3회 학술발표회(세종문화회
간 대회의장)

주제 : 普照思想의 傳承

발표논문

- 普照의 生涯와 思想(朴相國)
- 高麗後期佛敎와 普照思想(權奇儉)
- 朝鮮朝佛敎와 牧牛子思想(金煥泰)
- 講院敎育에 끼친 普照思想의 영향(宗梵)

1989년 12월 30일 《普照思想》 제3집 발행

1990년 10월 10일 《普照思想》 제4집 발행

1990년 10월 23일~24일 제4회 국제불교학술회의(松廣寺)

주제 : 佛敎思想에서 깨달음과 닦음

발표논문

- 原始佛敎에서의 悟의 構造(催鳳守)
- 古代チベットにおける頓悟・漸悟論爭(山口瑞鳳)
- 初期 中國禪宗史에 있어서 頓漸의 問題(鄭性本)
- Sudden Enlightenment and Gradual Practice : A Problematic
- Theme in the Son Buddhism of Pojo Chinul and in the Ch'an Buddhism of Sung China(Robert M. Gimello)
- 禪修證에 있어서 頓悟漸修의 課題(李鍾益)
- 華嚴禪と普照禪(吉律宜英)
- 보조사상에 있어서 닦음[修]의 의미(강건기)

- Gradual and Sudden Enlightenment as Neo-Confuciam Issues in the Writings of Yi Toegye(Michael C. Klton)
- 近世 韓國禪家에 나타난 頓漸의 問題(韓基斗)
- Chinul's Alternative Vision of Kanhwa Sõn and its Implications for Sudden Awakening/Sudden Cultivation(Robert Buswell, Jr.)
- 禪門正路의 根本思想(목정배)
- 성철스님의 돈오점수설 비판에 대하여(박성배)

1991년 10월 4일~12월 31일 (매주 금요일 오후 6:00~7:30)

제 1기 불일교양강좌

- 교재 : 수심결
- 강사 : 강건기 박사
- 청중 : 40명 수료

1992년 1월 10일~4월 17일 (매주 금요일 오후 6:00~7:30)

제 2기 불일교양강좌

- 교재 : 진심직설
- 강사 : 권기종 박사
- 청중 : 50명

1992년 4월 26일 제 5회 학술회의 (松廣寺)

주제 : 정혜결사의 재조명

발표논문

- 定慧結社의 時代的 背景에 對하여/秦星圭·21

- 定慧結社의 趣旨와 創立過程/崔柄盡·45
- 《定慧結社文》의 思想 體系/李鍾益·99
- 普照 定慧結社와 修禪社 清規/崔昌植·123
- 東林結社의 思想的 源泉과 修禪結社/韓基斗·155
- 定慧結社의 現代的 意義/權奇悰·185
- 현대정혜결사에 미친 지눌의 정혜결사/강건기·205

1992년 5월~8일(매주 금요일 오후 6:00~7:30)

제3기 불일교양강좌

- 교재 : 계초심학인문
- 강사 : 김호성 간사
- 청중 : 50명

《보조사상》 1~6집 목차

제 1집

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과 그 變遷	韓基斗	25
• 曹溪宗의 成立史的 側面에서 본 普照	鏡 日	51
• 普照禪을 보는 視角의 變遷史	沈在龍	75
• 普照思想의 比較思想的 考察에 대한 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

제 2집

머리말	法 頂	1
特輯 : 普照思想의 歷史的 位置		

- 普照思想의 現代的 意味 姜健基 5
- 頓漸論上에서 본 普照禪 沈在龍 25
- CHINUL's Ambivalent Critique of Radical Subitism
..... Robert Buswell 45
- 中國과 티벳에서의 頓漸諍論과 普照의 頓悟漸修 金榮鎬 89
- 普照禪의 本質構造 韓基斗 111
- 韓國佛教 修行傳統에 대한 一考察 吉熙星 143
- FA-CHI and CHINUL's Understanding of Tsung-MI
..... Jan Yun-hwa 157
- 李通玄と普照國師知訥 木村清孝 203
- 法寶壇經과 普照 李鍾益 271
- 大慧의 書狀과 普照禪 蔡植洙 289
- 普照의 頓悟漸修說과 退溪의 四端七情說에 보이는 構造的 類似
性에 대하여 朴性培 305
- The Contents of CHINUL's Sŏn Seen in relation to the
“Nine Mountain Schools” Henrik Sorensen 317
- The Integration of CH'AN/Sŏn and The Teachings(CHIAO/
KYO) in Tsung-MI and CHINUL ... Peter Gregory 349
- Philosophical Implications of CHINUL's Thought ; An
Essay on Buddhism and Neo-Confucianism
..... Oaksook Chun Kim 381

附錄

- 漢岩의 ‘道義－普照法統說’ 김호성 401
- 彙報 417

제3집

인사말씀 法 頂...

特輯 : 普照思想의 傳承

- 普照國師 知訥의 生涯와 思想 朴相國...
- 高麗後期佛敎와 普照思想 權奇悰...
- 朝鮮朝佛敎와 牧牛子思想 金煥泰...
- 講院教育에 끼친 普照思想의 영향 宗 梵...

討論 宗 梵...

資料 宗 梵...

普照著述의 書誌學的 解題 李鍾益...

附錄

普照關係 論著目錄 II 李鍾益...

彙報 李鍾益...

제4집

책머리에 法 頂...

特輯 : 佛敎思想의 깨달음과 닦음

- 原始佛敎에서의 悟의 構造 崔鳳守...
- 古代チベットにおける頓悟·漸悟論爭 山口瑞鳳...
- 번역 / 김호성 김호성...
- 논평 / 전재성 전재성...
- 初期 中國禪宗史에 있어서 頓漸의 問題 鄭性本...

논평 / 宗梵	158
• Sudden Enlightenment and Gradual Practice : A Problematic Theme in the Son Buddhism of Pojo Chinul and in the Ch'an Buddhism of Sung China	
..... Robert M. Gimello	163
번역 / 김호성	204
논평 / 김영호	232
• 禪修證에 있어서 頓悟漸修의 課題	李鍾益
논평 / 權奇悰	269
• 華嚴禪と普照禪	吉律宜英
번역 / 全海住	297
논평 / 全海住	317
• 보조사상에 있어서 닦음[修]의 의미	강건기
논평 / 최성렬	346
• Gradual and Sudden Enlightenment as Neo-Confucian Issues in the Writings of Yi T'oegye	
..... Michael C. Klton	351
번역 / 申星賢	375
논평 / 朴暎基	339
• 近世 韓國禪家에 나타난 頓漸의 問題	韓基斗
• Chinul's Alternative Vision of Kanhwa Sŏn and its Implications for Sudden Awakening/Sudden Cultivation	
..... Robert Buswell, Jr.	423
번역 / 김호성	448

논평 / 김희성 464

- 禪門正路의 根本思想 목정배 469
- 논평 / 심재룡 494
- 성철스님의 돈오점수설 비판에 대하여 박성배 501
- 논평 / 전치수 529
- 彙報 553

제 5·6합집

法雲 李鍾益 博士 尊靈께 드리는 哀悼辭 3

法雲 李鍾益 博士 略歷 6

法雲 李鍾益 博士 論著目錄 9

책머리에.....法 頂 15

제 1부 / 定慧結社의 再照明

- 定慧結社의 時代的 背景에 對하여 秦星圭 21
- 定慧結社의 趣旨와 創立過程 崔柄盡 45
- 《定慧結社文》의 思想 體系 李鍾益 99
- 普照 定慧結社와 修禪社 清規 崔昌植 123
- 東林結社의 思想的 源泉과 修禪結社 韓基斗 155
- 定慧結社의 現代의 意義 權奇悰 185
- 현대정혜결사에 미친 지눌의 정혜결사 강건기 205

제 2부 / 佛敎學의 諸問題

- 元曉의 理解와 頓悟漸修思想 심재열 229

- 世親의 《五蘊論》 이지수 253
- 《金剛經》 羅什譯本에 있어서의 2·3의 문제 崔鳳守 291
- 범어 연성법칙의 연구 전채성 315
- 眞理의 自明性과 禪門의 正路 정경규 333
- 敦博本 壇經의 學術的 價値 / 楊曾文 / 金浩星 옮김 363
- 彙報 383
- 편집후기 396