

## 인사말씀

온산에는 단풍이 곱게 물들고 들녘에는 오곡이 무르익어 가는 풍요로운 가을입니다. 이 좋은 계절에 어제는 저희 노스님이신 효봉선사의 제28주기 추모제를 거행하고, 오늘은 보조사상연구원(普照思想研究院)에서 ‘보조지눌과 태고보우 선사상’이라는 주제를 가지고 제7차 학술회의를 개최하게 되었습니다. 오늘 이 뜻깊은 학술회의를 위하여 각지에서 모이신 사부대중 여러분들과 보조사상 연구위원, 그리고 동참해 주신 많은 교수님들께 송광사와 본(本)연구원을 대신하여 다시 한번 심심한 감사의 뜻을 전합니다.

여러분들도 다 아시다시피 보조사상연구원은 1987년 2월 22일 창립된 이래 다섯 차례의 국내 학술회의와 두 차례의 국제학술회를 개최한 바 있습니다. 지금까지 보조사상연구원은 불일보조국사(佛日普照國師)의 생애와 사상 등을 주로 연구 검토하는데 노력해 왔으나 앞으로는 한국불교 전반에 걸친 폭넓은 연구활동을 전개하고자 합니다.

다시 말하면 보조스님의 사상이 한국불교에 끼친 영향과, 이 시대 우리들의 삶과 정신문화에 어떤 역할을 할 것인가, 또 동서양의 세계불교사에 있어서 한국불교의 위치와 역할 등 다양한 프로그램으로 본연구원을 한 차원 더 넓고 높게 발전시킬까 합니다.

1996년이면 보조사상연구원이 설립된 지 만 10년이 되는 해입니다. 그리고 송광사의 서울분원인 법련사 영산대법전 건립불사가 완공되는 해이기도 합니다. 그리하여 법련사 영산대법전 건립불사 회향기념으로 제3차 국제학술회의를 성대하게 개최할 계획을 가지고 있습니다. 여러 사부대중과 연구위원들께서는 더욱 알차고 의미있는 국제학술회의가 될 수 있도록 많은 의견과 아이디어를 제공해주시기를 바라마지 않습니다.

금년 봄부터 조계종의 안팎에서는 개혁의 바람이 세차게 불고 있습니다. 그 개혁의 외중에서 종지·종통·종조 문제가 큰 쟁점사항으로 부각되고 있습니다. 이런 시점에서 불일보조국사와 태고보우국사의 선사상을 주제로 학술회의를 개최하는 것은 뜻깊은 일이 아닐 수 없습니다. 한국불교의 앞날을 위해 오늘 이 학술회의에서 좋은 결론이 나오기를 기대하면서 간단하게 인사말을 마칠까 합니다.

이번 학술회의 동안 여러 가지로 불편하시더라도 너그럽게 이해  
해 주시고, 뜻깊은 세미나가 되기를 거듭 바라면서 다시 한번 동참  
해 주신 모든 분들께 감사드립니다.

불기 2538년(1994년) 10월  
보조사상연구원 이사장 玄虎 합장

# 普照思想

---

제8집

## 목 차

### 인사말씀 · 3

- 高麗臨濟禪法の 受容과 展開 / 徐閔吉 · 9
- 曹溪宗에 있어서 普照의 位置-形成과 法統問題 / 法山스님 · 47
- 普照와 普愚의 思想的 比較 / 韓基斗 · 77
- 普照禪과 臨濟禪-죽은 말귀 살려내기 / 沈在龍 · 109

### <연구회원 논문>

- 결사의 근대적 전개양상 / 김호성 · 131
- 「勸修定慧結社文」에 나타난 普照禪思想의 考察 / 高嬉淑 · 167

### · 부록

1. 보조사상연구원 발기취지문 / 203
2. 보조사상연구원 회칙 / 206
3. 보조사상연구원 연혁 / 209
4. 《보조사상》 1집~7집 목차 / 215

# 高麗 臨濟禪法の 受容과 展開

---

· 발표자 : 徐閔吉 / 동국대 교수

## 차례

- I. 緒言
- II. 臨濟禪과 그 特性
- III. 臨濟禪界와의 初期的 交流
  - 1) 慧昭와 坦然
  - 2) 知訥과 그 門流
- IV. 麗末 臨濟禪의 受容
  - 1) 普愚와 그 法系
  - 2) 慧勤과 景閑
- V. 結語

## 高麗 臨濟禪法の 受容과 展開

徐閔吉 / 동국대 교수

### I. 緒言

禪法이 우리나라와 관계를 맺게된 것은 통일신라 시대의 法朗·神行 無相 등이 효시가 된다. 그러나 이들은 우리나라에 선법을 가져오는 데는 별스런 역할을 하지 못했고, 그 뒤를 이은 道義·洪陟·惠哲 등의 여러 스승이 중국으로부터 본격적으로 선법을 들여오게 되었다. 그리하여 고려 초기까지 九山禪門이 형성됨으로써 禪은 우리 문화의 중요한 한 전통으로서 자리를 잡게 되었다.

이렇게 각기 다른 아홉 개의 문파로 출발한 우리의 禪은 현대까지도 그들 각 문파의 고유한 전통과 독자성을 유지하면서 계승되어 오고 있다. 그러면서도 그들 아홉 가지 선문은 스스로의 필요성과 외적인 요인에 의하여 ‘禪’이라고 하는 큰 틀 속에서 연합을 하거나, 통합을 도모하지 않을 수 없는 역사적 과정을 겪기도 하였다.

우리의 禪史에 관한 여러 자료들은 전자를 山門으로 표현하고 후자를 宗門으로 밝히고 있거니와, 위에서와 같은 이유에서 역대 조사들은 모두

가 宗門과 山門이라는 이중 구조의 위상을 동시에 지니게 되었던 것이다. 그리고 종문과 산문의 관계에서 종문은 산문의 통합이나 총괄개념으로 이해할 수 있는데, 후대로 내려 올수록 종문에 관한 의식과 관심이 점차 두드러지게 부각되는 것이 역사현상이다. 그러면서 그것은 曹溪宗(때에 따라서는 禪寂이나 九山으로 호칭된 경우도 있지만)이라는 구체적인 명칭을 갖고 일정한 宗旨와 系統을 밟으면서 발전해 온 것이다. 그러므로 우리들은 이와 같은 선맥의 발전해 온 흐름을 宗統이라 하거나 우리의 선종사에는 또 하나의 法統이라는 문제가 끼어들어 宗統의 가닥을 잡는 데 혼동을 가져오게 되었다.

역사적으로 우리의 불교적 상황은 중국에서의 변화와 매우 밀접한 상관성을 갖고 있었는데, 그것은 禪史의 경우에도 같은 현상이었다.

중국의 선은 그 사상내용과 방법, 그리고 역사적 현상이 결들여져서 크게는 남과 북으로 나뉘어지고 적게는 5家 7宗으로 갈라지게 되었다. 그리하여 중국 선의 그러한 변화는 바로 우리의 선계에까지 깊은 영향과 변화를 가져오게 되었다. 물론 그러한 관계에서의 영향과 변화 중에는 南禪계통을 중심으로 흥기했던 臨濟禪이 가장 중요한 문제로 대두되거나, 우리의 선승들 중에는 그들과 깊은 교류를 갖기도 하고 때로는 法을 전해 받아 衣鉢을 전수받은 자도 나타나게 되었다.

이와 같은 중국 선계와의 法統關係는 앞에서 말한 우리의 宗統問題와 깊게 결부되면서 이 나라 禪脈을 정리하는 데 하나의 걸림돌이 되고 있다. 그러므로 이 글은 그러한 문제의 올바른 정리작업에 간접적인 하나의 시사를 주기 위하여 계획된 것이다. 그리고 본 論題(임제선의 수용과 전개)와 직접 관계되지 않은 부분은 논술과정에서 언급을 하지 않기로 한다. 또한 이 논문에서 사용되는 臨濟禪은 임제종 계통의 선법이라는 총체적 의미로 사용되는 것임도 밝혀 둔다.

## II. 臨濟禪과 그 特性

중국에 있어서의 선은 菩提達磨를 초조로 하여 慧能까지의 6대를 그

초기 전통으로 삼는 것이 일반적 견해이다.<sup>1)</sup> 그러나 제4조인 大醫道信의 제자에 牛頭法融이 있어 牛頭宗을 독립시킴으로써 중국 선종은 최초의 분립을 맞게 되었다.<sup>2)</sup> 그 뒤에 馬祖系에서 臨濟宗과 滄仰宗이 이루어지고 石頭系에서 曹洞宗·雲門宗·法眼宗이 나왔으며, 臨濟宗이 다시 黃龍과 楊岐의 두 파로 나누어지면서 중국 선종은 五家七宗의 시대가 되었다. 따라서 唐末에 형성된 임제종도 그러한 5가7종 중의 하나인 것이다.

임제선은 臨濟義玄禪師(787~866)에 의하여 세워진 임제종의 선사상과 그 품격을 의미하거나 원래 의현선사는 慧能·懷讓·道一·百丈·黃檗 등으로 이어지는 법통을 계승하고 있다.<sup>3)</sup> 그러므로 의현스님의 임제선법은 頓悟頓修를 표방하는 남종 祖師禪의 계통임을 알 수 있다.

종래의 임제 이전의 선은 주로 心無心性(達磨)이나 見性(慧能) 또는 大機大用(馬祖) 등이 중심 과제였다. 그런데 임제선은 종래의 그러한 철학적 추상성을 한편으로는 극복하면서 다른 한편으로는 그런 것들을 종합적으로 수용하여 보다 구체적이고 현실성을 띤 사람 중심으로 승화시키고 있다.<sup>4)</sup> ‘無依真人’이라는 것이 바로 그러한 임제선의 사상내용을 대표하는 말이 되거니와, 이 무위진인은 임제선이 추구하는 시발점임과 동시에 궁극적 목표라고 할 것이다.

임제의현 스님의 선사상은 三句·三玄·三要<sup>5)</sup>로 요약될 수 있거니와, 그것은 바로 임제선이 고양하는 무위진인의 경지를 나타내고 있다. 즉 무위진인의 경지는 三句로 상징되는 証位<sup>6)</sup>에 玄中玄(理)·句中玄(智)·

1) 「楞伽師資記」(新修藏經 85, 1283)에서는 求那跋陀羅를 초조로 삼는 설도 있으나, 이는 공유된 학계의 견해는 아니다.

2) 宇井伯壽, 「佛教汎論」 p. 996.

3) 金東華, 「禪宗思想史」(寶蓮閣 1985) pp. 243~259.

4) 鈴木大拙, 「禪思想史研究」第3 (岩波書店 1987) p. 352 및 521 참조.

5) “僧問 如何是第一句 師云 三要印開朱點側 未容擬議主賓分 問如何是第二句 師云 妙解豈容無著問 漚和爭負載流機 問如何是第三句 師云 看取棚頭弄傀儡 抽牽都來裏有人 師又云 一句語須具三玄門 一玄門須具三要 有權有用 汝等諸人 作磨生會” (西翁演義『臨濟錄』 p. 92).



體中玄(行)의 三玄과, 大機圓應(一要)·大用全彰(二要)·機用齊施(三要)의 三要가 동시에 갖추어져 있는 자리이다. 그러므로 임제의 무위진인의 경지는 ‘진정한 견해를 증득한 자리이므로 生死에 不染하여 움직이고 머무름(去住)이 자유롭고 殊勝함을 구하고자 원하지 않아도 수승함이 스스로 이르케’<sup>7)</sup> 되는 것이다. 뿐만 아니라 그 경지는 凡佛이나 眞俗 등 일체의 상대적 경계를 초월한 悉地이므로 닦을 일마저도 없는 자리이다. 만약 닦을 것이 있다면 그것은 아직 범부중생의 경계요 무위진인의 悟界는 아니기 때문이다.<sup>8)</sup>

그러므로 임제선에 있어서 무위진인의 경계는 卽今目前에 뚜렷이 밝아서 곳곳에 걸림이 없고 十方을 꿰뚫어서 삼계에 自在한 것이다. 또 그것은 일체 경계의 차별에 들어갈지라도 그 차별의 경계가 그것을 능히 바꾸지 못하고, 한 찰라 사이에 法界에 透入하여 부처님을 만나면 부처님에 說하고, 조사를 만나면 조사에 설하고, 羅漢을 만나면 나한에 설하고, 아귀를 만나면 아귀에게 설한다. 그리하여 일체처를 향하여 국토를 돌아다니면서 중생을 교화하되, 일찍이 한 생각을 여의지 않고 곳을 따라 청정하여, 그 밝은 빛이 사방을 꿰뚫어 萬法이 一如한 것이다.<sup>9)</sup>

이와같이 一句에 三玄門을 갖추고 一玄門에 三要를 갖추어 삶과 죽음 또는 가고 머무름이 자유자재하고, 일체의 경계에 처하되 추호의 구애됨이나 물뜸이 없이, 모든 법에 순응하여 그 本性을 남김 없이 발휘할 수 있는 것이 임제선의 風格이다. 그러므로 임제의 선풍에는 生佛一如·佛凡同體의 眞人境이 전개될 뿐 그 어떠한 대립이나 相爭은 물론이요 심지어 닦음[修]마저도 용납되지 않는다. 凡夫는 범부대로 佛은 佛대로 그것은

6) 臨濟三句의 “第一句는 喪身失命·如印印空·堪與佛祖爲師, 第2句는 未開口錯·如印印水·堪與人天爲師, 第3句는 糞箕掃帚·如印印泥·自救不了”(西翁演義 『臨濟錄』 p. 94)라고 하여 그것은 修証位를 상징하고 있다.

7) 『臨濟錄』示衆 眞正見解.

8) 西翁, 前揭書 pp. 32~33 참조.

9) 同揭書 p. 129.

모두가 무위진인의 나타난 모습이기 때문이다.

이와 같은 무위진인의 本境은 임제선의 논리에 의하면 사람마다 누구나 갖추고 있는 것이다. 그러나 그러한 경계는 누구에게나 발현되는 것은 아니다. 그것은 누구에게나 갖춰져 있는 것이지만 누구나 영위할 수 있는 것은 아니다. 반드시 眞正見解를 소유한 자만이 살아갈 수 있는 삶의 세계인이며 그 수행을 통해서만이 이를 수 있는 경지이다. 그렇기 때문에 임제스님은 ‘만일 진정한 견해를 통달하여 원만·明白하게 되면 그 때에 비로소 깨달아 마친 것이다(若達眞正見解 解圓明 方始了畢)’<sup>10)</sup>라고 하셨다. 그리고 진정한 견해에 대하여 다음과 같이 밝히고 있다.

사람들은 언제 어디서나 범부의 경계에도 들어가고 성인의 경지에도 들어가고, 더러운 것에도 들어가고 깨끗한 것에도 들어가며, 모든 부처님의 국토에도 들어가고, 미륵불의 누각에도 들어가며, 비로자나불의 法界에도 들어가는 데, 이르는 곳마다 그 국토에서 成住壞空을 하게 된다.

불타가 세상에 출현하셔서 大法輪을 굴리시다가 열반에 드셨으나 가고 오는 모양이 있음을 보이지 않으셨다. 생사가 있는 것인지 살펴 보려고 해도 알 수가 없다. 그것은 無生法界에 들어 여러 국토를 다니시고 華藏世界에 드시기는 했으나, 그것은 모든 법이 空相이요 모두가 다 實法이 아니라는 것을 철저히 보시기 때문이다.

오직 법을 듣는 無依道人이 있으니 그것이 모든 부처님의 어머니이다. 그러므로 부처는 의지함이 없는 것으로부터 나온다. 만약 의지할 것이 없다는 것을 깨달으면 부처도 또한 얻을 것이 없느니라.

만약 이와같이 알기만 한다면 이것이 곧 眞正한 見解이다.<sup>11)</sup>

임제선을 수행하는 수행자가, 이와 같은 眞正見解를 갖고 無心·無事を 유지해 무위진인의 경지에 이르는 방법으로써 古則公案을 참구하게

10) 『臨濟錄』(新修藏經 47, 498b).

11) 同揭書.

되었고,<sup>12)</sup> 제자들을 접화하는 방법으로써 喝과 棒을 사용하게 된 것은 임제선이 지니는 한 특성이라 할 것이다. 뿐만 아니라 坐禪만이 수행이라는 종래의 관념에서 벗어나 일상생활 전부를 수행으로 하는 새로운 불교관이 확립되었고, 임제의 ‘隨處作主 立處皆眞’이라는 말처럼 자기가 지금 여기서 행하는 그 모든 것들을 道의 수행으로 전개한 생활불교를 실행한 것은<sup>13)</sup>, 보다 근본적인 특성이라 할 것이다.

어떻든 이와 같은 임제선법은 신라시대로부터 우리 측과 관계를 갖게 되었고, 고려시대에는 본격적으로 우리의 선계에 수용되어 여러 측면에서 많은 영향을 끼치게 되었다.

### Ⅲ. 臨濟禪界와의 초기적 교섭

#### 1. 慧昭와 但然

이와 같은 임제선이 처음으로 우리나라 사람에게 알려진 것은 신라시대인 것으로 보여진다. 『景德傳燈錄』 권12,<sup>14)</sup> 『傳法正宗記』 권7<sup>15)</sup>, 『天聖廣燈錄』 권13<sup>16)</sup> 등에 의하면 임제의현 스님의 법을 이은 22명의 제자가 있는데 그 중의 한 분이 ‘新羅國 智異山和尚’으로 나타나 있다.<sup>17)</sup> 이 지리산 화상이 구체적으로 누구이며 그의 귀국 여부 등은 전혀 알 수 없다. 그러나 현존 자료상으로 보면 그가 우리나라에서는 처음으로 임제선을 접한 신라시대 스님임은 분명하다.

그뒤 고려로 접어 들면서 光宗代(949~975)에 입적한 陽山寺 靜眞國

12) 宇井伯壽, 前掲書 p. 998.

13) 鄭性本 「中國禪宗의 成立史研究」(民族社 1991) p. 800.

14) 『新修藏經』 51, 289b.

15) 上掲經 51, 754a.

16) 卍續藏經 135, 713.

17) 李能和 「朝鮮佛教通史」 下, p. 948에는 위의 자료를 근거로 ‘新羅 智異山和尚 新粟臨濟義玄’이라고 밝히고 있다.

師가 당나라에 들어가 임제의 법손인 谷山道緣의 법을 받아들였다<sup>18)</sup>고 하나 이 문제는 좀더 연구되어야 할 점이 많다.

이와는 다른 『續傳燈錄』 권9 東京淨因淨照道臻禪師條에 보면 ‘고려에 서는 세명의 승려로 하여금 와서 공부하게 하였다(高麗使三僧來就學)’<sup>19)</sup>라는 기사가 전해진다. 淨因道臻(1012~1093) 스님은 임제의현 스님의 법을 계승한 3대의 제자인데 고려스님 세 분이 그 밑에서 임제선을 공부한 것이다.

그 세 사람이 누구인지는 확실치 않으나 그 표현된 문체의 흐름으로 보면 그들은 단순한 개인적 관심에서 임제선을 공부한 것은 아닌 것 같다. 국가(왕실) 또는 교단 등의 절실한 요구에 의하여 그들은 당에 보내져 임제선을 공부하게 된 것으로, 자료의 내용이 그렇게 보여지기 때문이다.

그런데 우리측 자료에 의하면, 위의 세명의 스님이 배웠던 도진스님 밑에서 임제선법을 공부하고 그 법을 받았던 스님으로서 慧炤(照)國師 廣定이 있다. 해조국사는 10세기에서 11세기 경에 생존했던 분으로서 闍崛山門系에 속하는 스님이다. 그는 安城郡에서 태어나 廣教山 冲會大師에게 출가하였으며 大覺國師 義天(1055~1101)이 入宋할 무렵에 중국으로 가 정인도진 스님에게서 임제선법을 받게 되었다. 귀국한 뒤에는 睿宗(1106~1122)의 존경을 받아 국사의 위에 올랐으며 廣明寺 등에서 법(임제선법)을 펴다가 말년에는 전라남도 순천의 雞足山으로 자리를 옮겨 定慧社(寺)를 세워 활동하시다가 이 곳에서 입적하신 분이다.<sup>20)</sup>

18) 李能和, 『朝鮮佛教通史』下 p. 948.

19) 新修藏經 51, 519c.

20) 崔滋 『補閑集』上, 『東文選』64 清平山文殊院記 및 同 109 慧炤國師祭文, 冲止 『圓鑑錄』, 龍門寺重修碑(『朝鮮金石總覽』上) 『朝鮮寺刹史料』上 p. 68, 林錫珍 『松廣寺志』 p. 13, 『包光全集』 p. 246, 李載丙 『朝鮮佛教史之研究』(東震印書館 1946) p. 152, 金煥泰 「九山禪門形成과 曹溪宗의 展開」(『韓國史論』20 p. 13), 韓基斗 「韓國禪思想研究」(一志社 1991) pp. 289~300 등 참조.

이 혜조스님이 중국에서 임제선법을 전해 받았던 정인도진 스님은 臨濟義玄으로부터 葉縣歸省·浮山法遠·淨因道臻으로 이어져 온 법통(또는 임제종통)을 계승하고 있다. 그리고 朝鮮寺刹史料에서도 ‘중국에 들어가 임제의 정통 맥을 잇고 있다(入中國 繼臨濟之正脈)’<sup>21)</sup>고 한 것처럼, 혜조스님은 임제스님에서 도진스님으로 이어졌던 임제선의 법통을 공부해 받아 온 것이다. 따라서 혜조스님은, 앞에서 소개했던 ‘고려에서 세 명의 스님으로 하여금 (도진스님에게)와서 (임제선법을) 공부하게 했던’ 그 세 명 스님 중의 한 사람일 것으로도 생각된다. 그러나 그러한 생각을 뒷받침할만한 자료가 없으므로 단정해 말할 수는 없다.

어떻든 이 혜조스님에 의해서 정식으로 도입되었던 임제선의 법은 그 뒤 스님의 제자들에게로 계승되고 있다. 혜조스님의 법을 계승한 제자들은 大鑑國師 坦然·廣智大師 之印·禪師 英甫·貫乘 등이 있었다.<sup>22)</sup> 그리고 재속자로서는 李資玄(1061~1125)이 있다. 이들 제자 문인들은 모두가 그 스승으로부터 전해 받은 임제선법을 펴는 데 노력했을 것으로 보여지지만, 그 중에서도 大鑑國師 坦然(1069~1158)은 더욱 두드러진 인물이다.

대감국사 탄연은 속성이 孫씨이며, 이미 13세에 六經의 큰 뜻을 통달하였고, 19세에 京北山 安寂寺의 주지(법명은 알 수 없음) 스님에게 출가 하였다. 그 뒤 혜조국사가 廣明寺에서 임제선법을 펼 때에 그 밑에 들어가 참학하여 心要를 받아 제자가 되었다. 그가 36세 되던 해에는 大選에 뽑히고, 睿宗이 즉위하여서는 三重大師(예종 9년)·禪師(예종 15년)가 되었으며, 仁宗 9년(1131)에는 大禪師가 되었다. 그리고 같은 왕 23년(1145)에는 王師로 책봉되었다.

이러한 탄연스님이 지으신 四威儀頌과 그의 上堂語句는 宋나라에까지

21) 『朝鮮寺刹史料』上 p. 68.

22) 高麗國曹溪宗岫山下斷俗寺大鑑國師碑(『朝鮮金石總覽』上), 龍門寺重修碑(『朝鮮金石總覽』上), 『東文選』109 慧昭國師祭文, 『補閑集』上(亞細亞文化社 1972) p. 67 등 참조.

전해져 介謙·道膺·戒遷 등 당대의 훌륭한 선승들과 깊은 교류를 맺어道友가 되는 계기가 되었다. 그 중에서도 특히 개심선사는 그것을 접하고 탄연스님을 印可했을 뿐만 아니라 극히 歎美하는 四百餘言의 글을 써서 보내기도 하였다.<sup>23)</sup> 그리고 또 다른 자료인 『補閑集』에서는 ‘탄연이 四威儀頌을 지어 宋나라 介謙禪師에게 보냈는데 개심이 그것을 보고 곧 衣鉢을 멀리 전했다’<sup>24)</sup>고 한다.

그러므로 탄연스님의 법계를 ‘임제선의 黃龍派로서 黃龍慧南→晦堂祖心→靈源惟清→無示介謙→高麗坦然으로 계보가 된다’고 보는 학자도 있다.<sup>25)</sup> 그러나 明宗 2년(1172)에 세워진 斷俗寺大鑑國師塔碑에는 ‘종파로서 상고하면 스님(탄연)은 임제의 9대 손자가 된다(以宗派考之師乃臨濟九代孫)’<sup>26)</sup>고 하였다. 만약 탄연의 법계를 황룡혜남에서 육왕개심의 계통으로 본다면 그는 임제의 9대 손자가 될 수 없다. 육왕개심은 義玄→存獎→慧顒→延沼→省念→善昭→楚圓→慧南(黃龍)→祖心→惟清→守卓→育王介謙으로 이어졌다. 따라서 탄연스님이 이러한 육왕개심의 법을 계승했다면 그는 임제로부터 12대가 되고 황룡혜남에게는 5대의 법손이 된다. 또한 육왕개심과 탄연스님 사이에 서신왕래가 있었고 四威儀頌을 보고 법을 인가했다고 하나 그것은 모두가 개심선사 측에서의 일방적인 처사로 보여진다. 탄연스님이 入宋한 일도 없고 그에게 법을 직접 물었던 일도 없으며 인가를 받아 기쁨을 표시한 일도 전혀 없기 때문이다.

뿐만 아니라 탄연스님의 탐비를 건립한 시기(1172) 보다 뒤에 태어난 崔滋(1188~1260)의 『補閑集』에 ‘개심이 탄연스님에게 衣鉢을 보냈다’고 했으나 그것은 아마도 탐비문의 ‘법을 인가하고 서신을 보냈다’는 내

23) 斷俗寺大鑑國師塔碑(『朝鮮金石總覽』上 pp. 562~565) 참조.

24) 『補閑集』下(亞細亞文化社 1972 p. 147) 大鑑國師坦然條에 ‘作四威儀頌 寄宋朝介謙禪師 師見而奇之 即以衣鉢遙傳之’라고 하였다.

25) 韓基斗 「前掲書」 p. 250.

26) 『朝鮮金石總覽』上 p. 563.

용을 그렇게 고쳐서 표현한 것이 아닌가 한다. 정작 있어야 할 탄연스님의 탐비문에는 衣鉢관계의 기사가 없을 뿐만 아니라, 『補閑集』의 탄연관계 기사가 이 탐비문을 기사자료로 활용한 듯하며, 이 곳에는 또 ‘법을 印可했다’는 표현의 기사가 없기 때문이다. 그러므로 大鑑國師 坦然스님의 전법계통(法統)을 黃龍慧南에서 育王介謙의 법을 이은 것으로 보아서는 안 될 것이다.

탄연스님은 慧昭廣定の 임제선법을 계승한 제자였으며, 혜조광정 스님은 臨濟義玄→興化存獎→宝應慧顛→風穴延沼→首山省念→葉縣歸省→浮山法遠→淨因道臻으로 이어져온 그 법을 계승했다. 그리고 탄연스님은 혜조스님에게서 법을 계승했으므로 그는 臨濟下의 9대 법손이 되는 것이다.<sup>27)</sup>

이와 같이 혜조광정 스님은 현존 자료상으로 볼 때, 중국 임제선법을 받아들인 경로와 그 계통이 분명하게 밝혀진 최초의 스님이 된다. 그리고 그 법은 다시 탄연스님을 위시한 여러 제자들에게로 계승되었거니와, 그러한 계통은 어디까지나 傳法の 系統인 法統이지 결코 宗統의 맥을 의미하는 것은 아니다.

우리의 禪界는 高麗 仁宗 3년(1125) 이전(어느 때)부터 모든 禪流(九山禪門)를 하나로 묶어 曹溪宗이라는 명칭으로 출발하게 되었는데,<sup>28)</sup> 그러한 宗統은 法統과는 무관하게 어떠한 경우에도 반드시 지켜져야 하는 것이다. 그러므로 탄연스님은 앞에서 살펴 보았지만, 정통 임제선법을 이어 받았던(또 임제선 개심선사도 인가해 주었던) 스님이었지만 그의 碑銘을 임제종이라 붙이지 않고 “高麗國曹溪宗岷山下斷俗寺大鑑國師”<sup>29)</sup>라고 했던 것이다. 이와 같은 탄연스님의 法嗣에 淵湛을 비롯하여 孝惇 淵

27) 李能和 『朝鮮佛教通史』 下 p. 151에서는 ‘臨濟下 第一世 存獎禪師…’라는 계산법을 쓰고 있으므로, 그에 의하면 坦然스님은 臨濟下 제9대손이 된다.

28) 金煥泰 「九山禪門 形成과 曹溪宗의 展開」(『韓國史論』 20·國史編纂委員會 1990, pp. 24~27) 참조.

29) 『朝鮮金石總覽』 上 p. 562.

懿 등 10여 명의 훌륭한 제자들이 배출되어 그 법을 계승하고 있다. 그러므로 혜조·탄연으로 이어졌던 임제선법은 그 뒤에도 고려 선계에 널리 퍼졌으리라는 것은 넉넉히 짐작되는 일이다.

## 2. 知訥과 그 門流

앞에서 살펴본 혜조·탄연스님 다음으로 임제선계와 깊은 사상적 영향 관계를 갖고 있었던 분은 普照國師 知訥(1158~1210)스님이 있다. 지눌스님은 그 이전의 선사들에 비하면 매우 독특한 선사상의 체계를 세워 후학들을 지도하고 있다. 그것은 물론 지눌스님 자신의 수행과 깨침을 바탕으로 체계화된 것이지만, 그 사상체계의 골자는 다음과 같이 밝혀지고 있다.

문을 열어 세 종류가 있으니 惺寂等持門이라 하고, 圓頓信解門이라 하고, 徑截門이라 한다. 그것에 의해 수행하여 믿음에 드는 사람이 많았으니 禪學의 융성함이 近古에 비할 데 없었다.<sup>30)</sup>

라고, 그의 비문에 밝혀져 있듯이 성적등지문·원돈신해문·(간화)경절문이 지눌 선체계의 핵심을 이루고 있다.

성적등지문은 頓悟漸修說에 의한 실천수행의 방법이거니와, 定慧結社門에 의하면 지눌스님은 永嘉大師의 말씀을 빌려 寂寂으로 緣慮를 다스리고 惺惺으로 昏沈을 다스려서 성성과 적적이 아울러야만 바른 선이라고 보았다.<sup>31)</sup> 그러므로 성적등지문은 인간의 一眞本心(空寂知)을 頓悟한 다음에 定慧(惺寂)를 雙修(等持)해야 한다<sup>32)</sup>는 뜻이요, 동시에 그러한 실천 수행법이기도 한 것이다.

원돈신해문은 華嚴思想을 선에 원용하여 체계화한 수행방법이다. 지

30) 普照碑文(李能和『朝鮮佛教通史』下 p. 339.

31) 韓基斗, 前掲書 p. 406.

32) 權奇棕, 「高麗後期の禪思想研究」(東大大學院 1986) p. 95.



눌스님은 心宗에 계합하는 佛語를 찾기 위해 3년 간이나 대장경을 열람했다. 그러다가 『華嚴經』 51 如來出現品の ‘如來의 지혜가 衆生身중에 갖추어져 있으나 범부가 알지 못하고 깨닫지 못한다’<sup>33)</sup>는 말씀에서 크게 깨달은 바가 있었다. 그럼에도 불구하고 지눌스님에게는 ‘화엄에서의 범부들이 최초로 信入하는 문이 어떤 것인가’ 하는 의문이 남아 있었다. 그런데 지눌스님은 그러한 문제의 해답을 당나라 李通玄(653~729)의 新華嚴論<sup>34)</sup>에서 찾게 되었다. 즉 ‘중생의 自心(분별성)이 곧 不動智佛’이라는 신화엄론의 교의에서 지눌스님은 그 문제를 해결하여 깨침을 얻었고, 나아가 그의 선에 새로이 원돈신해문을 세우게 되었다.<sup>35)</sup>

그러나 이 원돈신해에 의해서 완전한 깨침에 이르렀다고는 할 수 없는 것이다. 아직도 義路와 聞解가 남아 있기 때문이다. 지눌스님은 바로 이 마지막 情見(의로와 문해)을 떨쳐버리기 위해 10여 년 간을 고민해 왔다고 한다. 그의 비문에서,

내가 보문사에서부터 10여 년이 되었다. 비록 뜻을 얻어 부지런히 수행하여 헛되이 세월을 보낸 일은 없었지만, 아직도 情見을 버리지 못하여 어떤 물건이 가슴에 걸리어 마치 원수와 함께 있는 것 같았다.

그러다가 지리산에서 『大慧普覺禪師語錄』을 보게 되었는데, 그 속에 다음과 같은 말이 있었다.

“선은 고요한 곳에도 있지 않고 또 시끄러운 곳에도 있지 않으며, 날마다 攀緣에 응하는 곳에도 있지 않으며, 생각하고 분별하는 곳에도 있지 않다. 그러나 먼저 고요한 곳이나 시끄러운 곳이나 날마다 반연에 응하는 곳이나 생각하고 분별하는 곳을 버리고 참구하지도 말아야 한다. 만일 홀연히 눈이 열리면 비로소 그것이 집안 일임을 알 것이다.”

나는 이에 뜻이 계합하여 저절로 물건이 가슴에 걸리지도 않고 원수도

33) 新修藏經 10, p. 272c.

34) 上揭經 36, pp. 721~1008.

35) 權奇儗 前揭書 pp. 64~70 참조.

한 자리에 있지 않아 당장에 편하고 즐거워졌다.<sup>36)</sup>

라고 한 바와 같이, 지눌스님은 수행 과정에서 떨칠 수 없었던 마지막의 정견을 『大慧語錄』에서 해결한 것이다. 그런 뒤에 지눌스님은 이러한 大慧스님의 선법을 자신의 수행체계에 접목시켜 경절문을 세우게 된다. 그러므로 지눌스님과 임제선법과의 관계는 그의 三門體系 중 마지막 경절문에서 맺어지게 되는 것이다. 이렇게 지눌스님이 간화경절문을 세우면서, 또는 그에게 큰 깨침을 제공했던 『大慧普覺禪師語錄』은 곧 임제의 11대 법손이자 楊岐派의 5세에 해당하는 大慧宗杲(1088~1163)의 설법 집이기 때문이다.

대혜종고 스님은 그 당시 禪界를 조망할 때 ‘悟門이 있음을 믿지 않고 妙悟를 구하지도 않으며 默照靜坐로 구경법을 삼는’<sup>37)</sup> 목조선에 대하여 비판적 반작용으로 看話禪을 제창한 분이다.

뿐만 아니라 대혜종고 스님은 公案禪 자체에 대해서도 그 형식화를 반성하였다. 즉 모든 公案百則을 단지 역사적으로 전해 내려오는 古人の問語로서 이를 依用하는 태도를 배제하고, 모든 공안을 자기 現前의 문제로서 現成公案의 방법론을 제시하기도 하였다. 그러면서도 모든 공안을 無字案에 집약하여 그것으로써 공안의 總則을 삼았던 것이다.<sup>38)</sup>

지눌스님은 이와 같은 대혜종고 스님의 선사상과 그 수행방법에서 큰 깨침을 얻게 되었고, 그것을 계기로 하여 경절문을 세우게 되었다. 이러한 연유로 하여 지눌스님을 임제종과 연결시키고 그가 임제선을 수용한 것으로 보기도 한다.

그러나 緒言에서도 잠시 언급했듯이, 종통과 법통은 엄연히 다른 것이

36) 金君綏撰 曹溪山修禪社佛日普照國師碑銘 (『東文選』 117. 『朝鮮金石總覽』 下 pp. 499~952, 普照碑文 『朝鮮佛教通史』 下 p. 338).

37) 『大慧普覺禪師語錄』26, (新修藏經 47, p. 923a~c)에 “更不求妙悟… 今時邪師輩多以默照靜坐爲究境法”이라 하였다.

38) 蔡楨洙, 「大慧宗杲의 禪思想研究」(東亞論叢 13, pp. 361~362).

다. 종통은 법통과 전혀 무관하다고 말할 수는 없지만 일반적으로 행정적 질서가 중요시되고 사회적 통념이 존중되는 것이므로 그 범주의 이탈이 어려운 것이다.

그렇지만 법통은 法(Dharma)과 깨침을 중요시하기 때문에 그러한 계기의 상대를 만나거나 선택하는 일은 매우 자유로울 수 있는 것이다. 뿐만 아니라 지눌스님 당시에는 임제사상을 佛祖의 정맥으로 보거나 몸소 그 계파에 소속되려는 흔적은 전혀 발견되지 않는다.<sup>39)</sup> 그러므로 엄격하게 말한다면 지눌스님은 임제종을 계승했거나 그것을 그의 선사상 전체에 수용했다고 보기는 어렵다. 다만 지눌스님은 중국 임제종 계통의 한 분이신 대혜스님의 선사상과 그 看話의 수행 방법에 의하여 깨침을 얻었고, 이를 계기로 하여 자신의 선법체계(三門修行)의 일부에 그것을 원용했을 뿐이다.

그러나 어떻든 지눌스님은 넓은 의미에서는 임제선법(임제종이 아닌)을 받아들인 것은 사실이다. 그리고 지눌스님은 그것을 받아들여 자신의 수행 내면에서 완벽한 자기의 것으로 걸러내고, 또는 고려적(한국적)인 것으로 재정립을 시도한 점은 普照禪의 한 특성이라 할 것이다.

지눌스님의 이와 같은 선사상과 그 수행법은 그의 직계 제자며 曹溪山門의 제2세인 眞覺國師 慧謙(1178~1234) 스님에게로 계승된다. 혜심스님은 지눌스님 밑에서 趙州의 狗子無佛性話와 大慧의 十種病을 들어 질문한 것에 대한 답변을 통해서 心印을 전해 받았다.<sup>40)</sup> 그 뒤 혜심스님은 줄곧 看話一門을 강조하였고 「狗子無佛性話揀病論」<sup>41)</sup>을 저술하여 無字公案을 널리 진작시키기도 하였다. 이 혜심스님에 의하여 無字公案이 우리나라에서 최초로 유행하게 되거니와, 그것은 고려 말의 太古普愚(1301~1382)·懶翁慧勤(1320~1377)·白雲景閑(1299~1375) 등 많은

39) 韓基斗, 前掲書 p. 405참조.

40) 「曹溪眞覺國師語錄」示宗敏上人(『韓國佛教全書』6, p. 6-25b).

41) 『韓國佛教全書』6, pp. 69b~70c.

선승들의 수행법으로서 활용되게 되었다.<sup>42)</sup> 이러한 혜심스님의 看話一門이나 無字公案은 그 형식논리상 지눌스님에 의하여 원용되었던 그 임제선법의 계승과 발전이라고 보아야 할 것이다.

지눌스님에 의하여 개창되었던 修禪社系의 선법은 혜심스님에 이어 高峯和尚(1350~1421)까지 16대를 걸쳐 범통의 큰 맥이 계승되었다. 그러므로 임제선과 관계된 사상과 看話法도 그렇게 이어졌으리라고 추측되나 이 문제는 다른 기회로 남겨둔다. 지눌스님이 그의 선사상 형성의 과정에서 일부 임제선법을 받아들인 것은 사실이지만, 그것이 순수 임제선법이라고 보기는 어려울 듯하다. 왜냐하면 그 수용의 과정에서 임제선법이 普照禪化했으므로 지눌스님 이후의 그것은 이미 순수 임제선의 범주를 넘어선 것이라고 보여지기 때문이다.

修禪社 계통에서 지눌스님 다음으로 중국 임제선계의 선승과 직접적인 교류를 가진 사람으로는 慧鑑國師 萬恒(1249~1319) 스님이 있다. 만항스님은 조계산문의 제10세로서 중국 임제선 계통의 蒙山德異 禪師와의 깊은 친교를 간접적으로 맺고 있다. 덕이선사는 만항스님의 文偈를 대하고 감탄하기를 마지 않았으며, 이를 화답한 계송 10首를 지어 보내면서 古潭이라는 호까지도 함께 지어 줄 정도로 친교가 깊었다.<sup>43)</sup> 뿐만 아니라 덕이선사는 大德 2년(1298) 무역상을 통해 『六祖法寶壇經』을 만항스님에게 보내왔는데, 만항스님은 그것을 서기 1300년 江華島 禪源寺에서 복각하고 있다.<sup>44)</sup> 이처럼 두 선사가 깊은 교분을 갖고 있었으므로 반드시 그 사상적(선적인)인 교감도 있었을 것으로 짐작되나, 자료가 없는 관계로 무어라 단정해 말할 수는 없다.

덕이선사는 만항스님과만 깊은 교류를 맺은 것은 아닌 듯하다. 그는

42) 權奇惲, 前掲書, pp. 126~129참조.

43) 松廣寺 慧鑑國師 廣照塔碑(『益齋亂葉』卷7), 海東曹溪山修禪社第十世別傳宗主重續祖燈明尊者贈證慧鑑國師碑銘(『東文選』118)참조.

44) 閔泳珪, 「蒙山德異와 高麗佛敎」(『六祖壇經의 世界』, 民族社, 1989. p. 13) 및 朴相國 「六祖壇經의 刊行과 流通」(同掲書, pp. 162~170) 참조.

一然(1206~1289) 스님의 法嗣인 寶鑑國師 混丘(1239~1321) 스님에게도 無極說을 지어 배편으로 보내왔으며, 혼구스님은 그 뜻을 받아들여 스스로 ‘무극노인’이란 호를 지어 사용하기도 하였다.<sup>45)</sup> 또 動安居士 李承休(1224~1300)와도 서신 왕래가 있었을<sup>46)</sup> 뿐만 아니라, 수원 彰聖寺 眞覺國師는 화엄종 승려이면서도 蒙山和尚 眞影堂에 就하여 衣法을 얻고, 다시 그것을 萬峯和尚에게 전수했다고 한다.<sup>47)</sup>

위에서 살펴본 몽산덕이 선사의 제자에 鐵山紹瓊선사가 있는데 그도 또한 修禪社系의 圓明國師 冲鑑(1274~1338) 스님과 깊은 교류를 갖고 있다. 충감스님은 고려 忠烈王代(1274~1308)에 중국에 들어가 여러 곳을 돌아보고 江南에서 오래 머물게 되었다. 이때 철산조경 선사의 道行이 높다는 말을 듣고 그를 맞이하여 충렬왕 30년(1304) 함께 귀국한 뒤 충감스님은 그를 3년 동안 모셨다.<sup>48)</sup>

철산조경 스님은 국내에 머무는 동안 왕의 부름을 받아 壽寧宮에서 談禪法會를 갖기도 하고,<sup>49)</sup> 궁중의 畫佛에 집안도 하고, 왕과 淑昌院妃에게 보살계를 주기도 하였다.<sup>50)</sup> 이렇게 철산조경 선사가 국내에서 활동하는 동안 夢菴居士 權咀은 그에게 깊은 감명을 받아 禪興寺에 출가도 하게 되었다.<sup>51)</sup>

지금까지 살펴본 바와 같이 임제선의 사상과 그 수행 방법은 직접 간접으로 고려 선계와 교류도 되고 수행도 되면서 폭 넓은 기층을 형성하게 되었다. 그러한 결과 선계 내부는 물론이요, 다른 교학이나 종파에까지도 깊은 영향을 끼치게 되었다. 앞에서 말한 화엄종의 진각국사와 더

45) 有元高麗國曹溪宗慈氏山瑩源寺寶鑑國師碑銘(『益齋亂藁』卷7 및 『東文選』卷118).

46) 閔泳珪, 前掲書 p. 13.

47) 張元圭, 「曹溪宗의 成立과 發展에 對한 考察」(『佛敎學報』1. p. 330).

48) 普光寺重創碑(『韓國金石全文』p. 1190).

49) 『高麗史』世家32. 忠烈王 30년 7月 己卯 및 8月 丁亥條 참조.

50) 上掲書 列傳 17. 韓希愈傳 참조.

51) 同掲書 列傳 20. 權咀傳.

불어 천태종의 眞靜國師도 임제선의 영향을 깊게 받고 있다. 眞靜國師 天頂(1206~1277)은 충렬왕 19년(1293) 『禪門寶藏錄』<sup>52)</sup> 3권을 찬술했는데, 그는 여기서 임제선지를 매우 높게 평가하면서 수용하고 있다.<sup>53)</sup>

이러한 일련의 사실들로 미루어 볼 때 고려에서의 임제선은 지눌스님을 전후하여 고려적인 것으로 정착된 단계라고 보아도 좋을 듯 싶다.

#### IV. 麗末 臨濟禪의 受容

##### 1. 普愚와 그 法系

太古普愚(1301~1382) 스님에 관해서는 일찍이 「高麗末 臨濟禪의 受容」<sup>54)</sup>이라는 제목으로 그의 사상 등을 발표한 바가 있으므로 여기서는 그의 임제선 수용의 과정과 그 法系만을 언급하려고 한다. 이하에서 살펴 보려는 慧勤·景閑스님의 경우도 마찬가지이다.

보우스님은 그의 제자 維昌이 찬술한 『太古普愚行狀』<sup>55)</sup>에 의하면, 그는 충렬왕 27년(1301) 홍천에서 태어났으며 열두 살 되던 해인 충선왕 5년(1313)에 檜岩寺의 廣智禪師에게 출가하였다. 그는 출가한 지 얼마 안 되어 迦智山門下의 총림으로 가서 수행을 하게 된다. 그러므로 그를 가지산문의 소속으로 보거나, 가지산문은 전남 장흥군 유치면 迦智山 寶林寺를 중심도량으로 하여 신라 선덕왕 5년(784) 당나라에 가 西堂智藏의 법을 받고 헌덕왕 13년(821) 경에 귀국한 道義禪師에 의해 시작된 산문이다. 그러한 산문의 범맥이 보우스님에게까지 끊이지 않고 연결되어 온 것이다.

보우스님은 충숙왕 6년(1319)부터 모든 법은 하나로 돌아간다는 ‘萬

52) 『韓國佛教全書』 6, pp. 6-469~479.

53) 韓基斗, 前掲書 p. 340 및 朴文基 「臨濟義玄의 禪思想研究」(東大 大學院, 1973) p. 349.

54) 徐閔吉 「高麗密教思想史 研究」(불광출판부, 1993) pp. 299~347.

55) 『韓國佛教全書』 6, pp. 695c~700b.

法歸一'의 화두를 참구하였고, 같은 왕 13년(1326)에는 華嚴選에 합격하였다. 또 충숙왕 22년(1337)에는 『원각경』을 읽다가 '모두가 다 사라져 버리면 그것을 不動이라 한다(至一切盡滅 名爲不動)'<sup>56)</sup>는 데서 깨침을 얻었고, 그 뒤 趙州의 無字話頭를 참구하다가 이듬해 큰 깨침을 얻었다. 이때 보우스님은 그 깨침의 경지를 다음과 같은 개송으로 남기고 있다.

조주 옛 부처가  
 앉아서 천성의 길을 끊고  
 취모리의 칼을 들이대매  
 온 몸에 빈틈이 없네.  
 여우와 토끼는 자취도 없고  
 몸을 뒤치어 사자가 나타났네  
 튼튼한 관문을 쳐부순 뒤에  
 맑은 바람이 太古庵에 불어 오네.  
 趙州古佛老 坐斷千聖路  
 吹毛觀面提 通身無孔窮  
 狐兔絕潛蹤 翻身師子露  
 打破牢關後 清風吹太古.<sup>57)</sup>

이와같이 수행이 원숙한 단계에 이른 보우스님은 충목왕 2년(1346) 그의 나이 46세 되던 해 元나라에 들어갔다가 2년 후에 귀국하게 된다. 이때 보우스님이 원나라에 가 임제선(또는 임제종) 계통의 石屋淸瑠(1270~1352)을 만나게 된 동기를 그의 행장에서는 다음과 같이 말하고 있다.

56) 同揭書, p. 696a.

57) 同揭書, p. 696b.

무극이라고 하는 당나라 스님이 있었다. ……南朝는 임제의 바른 계통이 끊어지지 않고 있습니다. 거기 가서 인가를 받으십시오. 아무 아무는 창도 사라 하고, 아무 아무는 본분의 작가라 하여 아무 산에 있으면서 사람을 기다린지 오래입니다. 그 작가란 임제의 직계요, 雪岩의 嫡孫으로서 石屋淸瑛 등 몇 사람입니다.<sup>58)</sup>

즉 보우스님이 원나라에 가게 된 동기는 無極이라는 唐僧이 남조에는 임제정맥이 끊어지지 않아 석옥청공 등이 있으므로 가서 印可를 받는 것이 좋겠다는 말을 듣고 가게 된 것이다. 보우스님이 원에 가게 된 동기는 이와 같거니와, 그가 入元하게 된 목적은 무엇일까.

그에 대하여 『太古和尚語錄』에서는 ‘천하에 법을 구할 뜻을 품고 燕都에 들어 갔다(有求法於天下之志 遂入燕都)’<sup>59)</sup>라고 하였을 뿐 더 구체적인 언급은 없다. 그런데 보우스님은 示宜禪人에서

다만 惺惺歷歷하여 움직이고 고요하고 말하고 침묵하는 온갖 행위에서 이 생각만 꾸준히 계속되도록 하여라. 이렇게 해서 힘을 얻으면 곧 좋은 때가 있으려니, 지혜 없는 사람 앞에서는 절대로 말하지 말고 반드시 本色宗師를 만나 보고 은밀히 결탁하여라. 이것이 대장부로서 平生의 事業이다.  
60)

라고 하였다. 원래 수행인에게 있어서 천하에 구할 가장 중요한 일은 깨침밖에 없거니와, 보우스님은 수행자가 화두(공안)를 참구하여 그 마지막 깨침에 이르러서는 다시 本色宗師를 찾아 구경의 결탁을 가르치면서 그것만이 대장부가 평생 동안 가야할 길(事業)임도 밝히고 있다.

그러므로 보우스님의 선수행에 있어서의 화두참구→깨침→본색종사

58) 同揭書, p. 696b~c.

59) 『太古和尚語錄』上. 上堂1(『韓國佛教全書』6, p. 671a).

60) 『太古和尚語錄』上. (『韓國佛教全書』6, pp. 680c~681a).



참문→구경결택은 그만의 독특한 수행방법론이라 하겠거니와, 이러한 가르침은 『太古和尚語錄』에서 일관되게 주장되고 있다.<sup>61)</sup> 그리고 화두 참구에 의하여 깨친 자가 本色宗師를 찾지 않으면 안될 이유에 대하여 보우스님은 다음과 같이 밝히고 있다. 안산군 묘당부인에게 설법을 하시면서,

참선을 하려면 모름지기 조사의 관문을 뚫어야 하고, 도를 배우려면 마음길이 끊긴 데까지 가야 한다. 마음길이 끊어질 때 전체가 나타나니, 물 마시는 사람만이 차고 더움을 스스로 안다. 그 경지에 이르거든 아무에게나 묻지 말고, 본색종사를 찾아 다 털어 보이라.<sup>62)</sup>

고 하였다. 또 보우스님은 修禪의 요체를 參禪銘에서 밝히고 있는 데, 이곳에서도,

무지한 사람에게 말하지 말고, 또한 기쁜 생각도 내지 말며, 모름지기 종사를 찾아 뵈고는 다 털어 말하고 다시 이익을 청하라.

그래야 조사의 법을 이었다고 할 수 있고, 家風이 편벽되지 않을 것이다.

피로가 오거든 발 뺀고 자고, 배 고프거든 입에 맡겨 먹으라. 무슨 종이냐고 누가 묻거든 비가 내리듯 방망이와 호통을 내리라.<sup>63)</sup>

고 하였다. 이러한 보우스님의 교설에 의하면 참선하는 자가 마지막으로 본색종사를 찾는 것은 ①조사의 관문을 뚫는 일(조사의 법을 이어 받는 일)이며 ② 화두 참구의 깨침에서 마지막 의심을 해결하는 일이며 ③ 편벽되지 않는 가풍을 얻는 일이 되기 때문이다.

61) 同揭書. 示無能居士朴相公成亮·示安山郡夫人妙幢·參禪銘(『韓國佛教全書』6. p. 680a, 682b, 685a) 등 여러 곳에서 '화두를 참구하여 깨친 뒤에는 반드시 본색종사를 찾아 결택할 것'을 강조하고 있다.

62) 『韓國佛教全書』6. p. 682b.

63) 同揭書, p. 685a.

보우스님은 그 계기야 어떠했든 간에, 이와 같은 本色宗師를 찾아 入元했다고 보아도 좋을 듯 싶다. 결과론이 될 수도 있을지 모르지만, 보우스님이 법을 인가 받았던 「石屋和尚께 올리는 글」에서 “제자 고려국 重興禪寺의 보우는 九拜하고, 本師 하무산 석옥 대화상 좌하에 삼가 올립니다.”<sup>64)</sup>라는 표현을 쓰고 있다. 여기서 本師는 바로 앞에서 살펴본 本色宗師라는 뜻으로 이해할 수 있을 것이다. 따라서 보우스님이 入元한 목적은 바로 그 깨침의 마지막 의심을 해결해 줄 수 있는 본색종사(본사)를 만나기 위한 것이었다.

어떻든 보우스님은 이상과 같은 계기와 목적을 가지고 원나라의 서울에 들어갔고, 그곳 大觀寺에 머물면서 順宗의 청으로 반야경을 강의하고, 南巢에 竺源盛禪師를 찾았으나 이미 입적한 뒤였다. 그리하여 보우스님은 霞霧山의 石屋清珙을 찾아 그에게서 임제전의 법통을 이어 받게 된다. 이때 양자 사이의 전법사실을 太古行狀에서는 다음과 같이 전하고 있다.

장로여, 그대의 삼백육십 뼈마디와 팔만사천 털 구멍이 오늘 모두 열렸소. 그리하여 노승이 70여 년 동안 공부한 것을 모두 그대가 빼앗아 가는구려.…… “불법이 동방으로 가는구나”하고 다시 가사를 주어 힘을 표하고는 “이 가사는 오늘의 것이지만 법은 영축산에서 흘러나와 지금에 이른 것이요. 지금 그것을 그대에게 전한 것이니 잘 보호하여 끊어지지 않도록 하시오”하고 또 주장자를 주면서 “이것은 노승이 평생 가지던 것으로서 오늘 그대에게 주는 것이니 이것을 가지고 길잡이로 삼으시오.” 스승은 절하고 받았다.<sup>65)</sup>

나는 위에 인용한 내용 중에서 네 가지 사실을 주목해 본다. 첫째는 보우스님이 석옥청공을 만나 깨침을 인정받은 것이요, 둘째는 가사를 받은

64) 同揭書, p. 697b~c.

65) 前揭註 63)의 내용 참조.

것이며, 셋째는 주장자를 받은 것이요, 넷째는 보우스님이 절하고 그것을 받았다는 점이다.

앞에서 살펴본 바와 같이 보우스님의 선법체계는 화두참구→깨침→본색종사참문→구경결택이었거니와, 첫번째의 사실은 그가 석옥청공을 만나 구경결택의 순간이었다고 보여진다. 보우스님은 석옥화상과 반달여를 함께 지내면서 충분한 대화(마지막 의심을 털어 말하는)<sup>66)</sup>의 시간을 가졌으며, 귀국한 뒤 보우스님은 석옥화상을 本師(本色宗師)로 인정하고 있기 때문에 그렇게 보여진다.

두번째 가사를 받은 것은 인도에서부터 전해 온 부처님의 心法(佛法)을 그대로 이어 받았다는 뜻이다. 석옥화상도 “이 가사는 오늘의 것이지만 법은 영축산에서 흘러와 지금에 이른 것”이라고 밝히고 있기 때문이다. 부처님의 法은 시대와 장소에 따라 변하는 것은 아니다. 그러나 그 법을 깨치는 방법과 상황은 시대에 따라 장소(또는 사람)에 따라 다양한 것이다. 그러므로 중국에 와서 선수행의 법이 다양(義理禪·格外禪·如來禪·祖師禪)하고 5가7종이라는 宗과 派가 나누어지게 된 것이다. 그러한 다양성 중에서 석옥화상은 임제선법을 상징하는 주장자를 보우스님에게 전한 것이 세번째의 사실인 것이다. 그리고 마지막으로 보우스님은 석옥화상이 전하는 이 세 가지의 법과 의미와 상징물을 모두 수용하고 있음이 네번째의 사실일 것이다. 따라서 보우스님은 석옥청공 화상으로부터 임제선법과 佛·祖의 心法을 이어 받았음은 분명한 사실이다.

그런데 학자에 따라서는 이와 같은 보우스님과 석옥화상의 전법관계를 단순한 접촉으로 보거나 臨濟宗을 수용한 것으로 보는 견해도 있고 때에 따라서는 임제선법의 수용을 부정하는 입장도 있다.<sup>67)</sup> 그렇지만 앞에서 살펴 보았듯이, 그것이 단순한 접촉이 아닐 뿐만 아니라 임제선법의 수용 사실을 부정할 수는 더욱 없다. 또 보우스님이 임제종을 수용했

66) 前掲註 64) 참조.

67) 徐閔吉, 前掲書 pp. 310~312 참조.

다는 견해도 있을 수 없는 일이다.

앞에서도 언급했듯이 宗統과 法統은 엄연히 다른 문제일 뿐만 아니라 宗이라는 것은 수용하고 안하고 하는 문제를 넘어서는 것이다. 그것은 적어도 고려시대에 있어서는 불교 내부만의 문제가 아니라 국가적 행정적 관심과 지원이 따르는 것이므로 한 개인이 마음대로 할 수 있는 것이 아니다. 더욱이 보우스님은 “무슨 宗이냐고 누가 묻거든 비가 내리듯 방망이와 호통을 내리라”<sup>68)</sup>고 하여 宗과 派 또는 山門이라는 껍질을 탈각하고 있다. 그가 또 임제선법을 수용하고는 있지만 그것마저도 “천칠백 공안이 이 무슨 잠꼬대이며, 임제의 할과 덕산의 방망이가 이 무슨 아이들의 장난인가(千七百萬菑 是甚寐語 臨濟喝德山棒 是甚兒戲)”<sup>69)</sup>라고 하여 일소해 버리고 있다. 뿐만 아니라 만약 보우스님이 임제종을 수용했다면 그를 臨濟宗祖로 보아야 할 것인데 그의 행장에는 분명히 ‘高麗國國師大曹溪嗣祖...’<sup>70)</sup>라고 밝히고 있다. 따라서 보우스님이 임제종을 수용했다는 견해 또한 온당한 것일 수 없다.

보우스님은 이와 같이 元에 가서 임제의 18대 법손인 석옥청공 화상을 만나 구경결택(최후의 깨침)을 하고 충목왕 4년(1348)에 귀국하였다. 그뒤 국내에서 전법활동과 더불어 교단의 정화와 통합을 시도하고 국가적인 일에도 관여하다가 우왕 8년(1382) 82세로 세속의 연을 마치게 된다.<sup>71)</sup>

이와 같은 보우스님의 가르침에 의하여 그 문하에서는 많은 훌륭한 제자들이 배출되었다. 維昌이 찬술한 太古行狀에는 ‘幻菴·古樗·哲峯 등 많은 제자 문인이 있으나 번거로움을 피하여 생략한다’<sup>72)</sup>고 하여 단 세명

68) 前掲註 63) 참조.

69) 『太古和尚語錄』上, 上堂(『韓國佛教全書』6, p. 672b).

70) 『韓國佛教全書』6 p. 695c.

71) 보우스님에 관한 자세한 것들은 金煥泰·韓基斗·權基榮·徐閔吉·朴基文 등의 前掲書에서 다루고 있으므로, 여기서는 임제선과 관계된 것만을 언급하였다.

72) 『韓國佛教全書』6. p. 700a.

만이 나타나 있다. 그러나 李穡이 찬술한 太古寺 圓証國師塔碑<sup>73)</sup>에는 다음과 같이 어느 정도 구체적으로 밝혀져 있다.

國師智雄尊者混脩, 王師圓應尊者絜英, 內願堂妙嚴尊者祖異, 內願堂國一都大禪師元珪, 都大禪師廣化君玄□, 大禪師 守西, 祖宏, 茲照, 旋軫, 一寧, 定柔, 尙聰, 惠廉, 慧深, 慶敦 등 90명.

禪師 信規, 崑皎, 德濟, 義瓊, 壽允, 乃由, 乃圭, 省岑, 天巨, 惟昌 등 107명. 雲水, 法空 등 1,003명.

등 천수백 명의 제자가 있었음을 알 수 있다. 그러나 ‘보우스님이 왕사가 된 후 圓融府를 설치하여 禪敎宗門의 주지 임명을 전관하게 되자 무수한 승도들이 그의 門徒가 되기 위해 다투어 몰려들었다’<sup>74)</sup>는 사실로 미루어 보면, 그들 모두가 진실한 제자들이라고 믿기는 어렵다.

이러한 사실을 감안하더라도 보우스님의 감화를 받은 제자들은 상당수에 이르는 것이 사실이다. 그리고 그러한 제자들 중에서도 보우스님의 정법을 계승한 상수 제자는 역시 普覺國師 混修(1320~1392)이다. 普覺國師 混修의 대를 이어 보우스님의 선법은 龜谷覺雲→碧溪淨心→碧松智嚴→芙蓉靈觀→清虛休靜<sup>75)</sup>으로 연결되면서 하나의 法統이 성립하게 된다. 그런데 이러한 법통의 계승문제도 許端甫 『清虛堂集』序,<sup>76)</sup> 彦機 『鞭羊堂集』2, 峯萊山雲水庵鍾峯影堂記,<sup>77)</sup> 『說禪儀』 『東國諸山禪燈直點壇』<sup>78)</sup> 등의 자료에 의하면 상당한 견해 차이도 보여진다. 그러나 이 문제는 다른 기회로 미루어 보류해 두겠다.

73) 『朝鮮金石總覽』上. pp. 525~529.

74) 『高麗史』世家39. 恭愍王 5年 5月 乙酉條.

75) 『刪補梵音集』先設諸山壇.

「佛祖宗派之圖」(『韓國佛教全書』7. p. 9a).

76) 『韓國佛教全書』7 pp. 659c~660a.

77) 上揭書 8. p. 253c.

78) 上揭書 7. pp. 739b~741a.

## 2. 慧勤과 景閑

앞에서 살펴본 보우스님과 同時代에 임제선법을 원으로부터 받아 오신 분은 懶翁 慧勤(1320~1377) 스님이 있다. 그의 문인이었던 覺宏이 집록한 懶翁和尚行狀<sup>79)</sup>에 의하면 그는 충숙왕 7년 경상북도 영해에서 태어났다. 俗姓名은 牙肉慧요, 법호는 나옹이며 그 居處名을 따서 江月軒이라고도 한다. 그는 20세 때에 친구의 죽음이 계기가 되어 경북 사불산 대승사 妙寂庵의 了然禪師에게 출가 득도하였다. 그의 출가가 친구의 죽음이 계기가 되긴 했으나, 요연선사가 “그대는 어떠한 일을 위하여 출가하려고 하는가”하자 답하기를, “三界를 벗어나 중생을 이익케 하고자 합니다(汝爲何事削髮 答云超出三界 利益衆生)”<sup>80)</sup>라는 대화의 내용을 보면, 출가하기 전부터 불교에 대한 조예가 있었음과 출가의 목적이 三界를 해탈하여 못 중생을 이익케하려는 데 있었음도 알겠다. 혜근스님은 關岫山 계통의 스님이었던 요연선사의 걸을 떠나 檜岩寺로 가 4년 간을 수행하여 깨침을 얻고 스승을 찾아 도를 구하려고 원나라로 갈 것을 결심하게 된다.

혜근스님은 충목왕 3년(1347) 27세의 젊은 나이로 원나라에 들어가 공민왕 7년(1358) 귀국할 때까지 10년을 그 곳에서 공부하였다. 이 기간 동안 혜근스님은 法源寺의 指空, 淨慈禪寺의 蒙堂, 平山處林, 雪窓, 無相, 枯本榮, 伏龍山의 千岩元長, 松江의 了堂, 泊菴 등 많은 선승들을 만나 그 가르침도 받고 대화도 나누었다. 그 중에서도 指空(?~1363)과 平山處林(1278~1361)은 혜근스님에게 큰 깨침을 주었을 뿐만 아니라 그 法統을 전수하기도 하였다.

원래 지공스님은 인도 분으로서 8세에 Nālanda寺 律賢스님에게 출가하였으며 元 泰定年間(1324~1327)에 중국에 왔으며, 한 때에는 우리 고려에도 다녀간 분이다.<sup>81)</sup>

79) 上揭書 6. pp. 703a ~ 709a.

80) 覺宏, 「懶翁和尚行狀」(『韓國佛教全書』 6. p. 703a).

81) 忽滑谷快天, 『朝鮮禪教史』 p. 244. 指空傳.<sup>82)</sup>

이러한 지공스님에게 혜근스님은 가르침을 받고 그에게서 ‘宗旨 밝힌 法王에게 千劔을 준다(明宗法王給千劔)’<sup>82)</sup>라는 부촉과 함께 그 신표로서 法衣 한 벌과 拂子를 받았다. 따라서 혜근스님은 지공스님의 心法을 전해 받았음을 알 수 있거니와, 지공은 이 논문의 의도와 직접적인 관계가 없으므로 그 자세한 검토는 생략한다.

사실 혜근스님의 행장에 의하면 그가 入元하여 제일 먼저 만난 분은 지공스님이지만 그에게 傳法한 분은 平山處林 스님이 더 먼저가 된다. 평산처럼 스님은 及庵宗信(道場及庵)의 法嗣로서 보우스님에게 법을 전한 석옥청공과는 同門의 범형제인데, 혜근스님은 31세 때(1351) 그러한 평산처럼 스님을 만나 인가를 받게 된다. 즉 혜근스님은 평산처럼 스님을 만나 다음과 같은 속 깊은 대화를 나누고 있다.

스님은 어디서 오는가. 大都서 옵니다. 어떤 사람을 보고 왔는가. 서천의 지공을 보고 왔습니다. 지공이 날마다 하는 일이 무엇인가. 지공은 날마다 千劔을 씁니다. 지공의 천 검은 그만 두고 그대의 一劔을 가져오라.

혜근은 곧 좌복으로 평산을 쳤다. 평산은 禪床에 거꾸러지면서 크게 외쳤다. “이 도적놈이 나를 죽인다.” 혜근은 곧 붙들어 일으키면서 “내 칼은 사람을 죽이기도 하지만 살리기도 한다”고 말하였다.…… 삼한의 혜근수좌가…佛祖와 서로 걸맞고 宗旨의 눈이 분명하여…… 여기 설암이 전한 衲先師의 法衣 한 벌과 拂子 하나를 주어 믿음을 표한다.<sup>83)</sup>

평산처럼 스님과 혜근스님은 이와 같은 대화의 만남이 계기가 되어 서로간에 傳法의 신표로서 雪庵과 及庵 등 앞의 스승들로부터 전해 받은 법의와 불자를 이어 받게 되었다.

혜근스님이 평산처럼과의 대화에서 “지공의 천검은 놓아 두고 그대의 일검이나 내놓아라”고 하자 혜근스님은 좌복으로 평산처럼 스님을 쳐

82) 『韓國佛教全書』 6, p. 705b.

83) 同揭書 p. 704b~c.

선상에 넘어뜨리자 “이 도적이 나를 죽인다”고 했다. 이 때 혜근스님은 “내 칼은 사람을 죽이기도 하지만 살리기도 합니다”라고 하였다는 것이다. 그런데 이와 같은 사실은 무엇을 뜻하는가. 그것은 내용상으로 보면, 오히려 혜근스님이 평산처럼 스님에게 法을 전해 그를 깨치게 했거나, 혹은 평산처럼 스님보다 법력이 수승했음을 시사해 준다. 그러므로 이러한 사실에 근거하고 있는 것인지는 모르지만, 혜근스님이 평산처럼 스님으로부터 임제선법의 相承을 부정하려는 견해도 있다.<sup>84)</sup>

그러나 중국이나 우리나라의 선계에서 衣鉢이나 拂子를 전하는 것은 그 법이나 법통을 전수하는 하나의 상징으로 되어 있다. 그 뿐만 아니라 그 心要를 以心傳心하는 실상은 잘 모를 일이로되, 그 法統(禪法の 代를 잇는 것)을 전하는 것은 굳이 자신보다 나은 사람이어야 한다는 법은 없다. 後生이 더 나올 수도 있기 때문이다. 게다가 평산처럼 스님은 자기 당대에서 이루어진 宗統을 전한 것이 아니요, 자기 윗대에서부터 전해 받은 법통이 끊어지지 않게 하기 위하여 훌륭한 고승이라고 인정된 혜근스님에게 그것을 전한 것이다. 따라서 혜근스님이 깨침에 있어서는 평산처럼 스님보다 수승하여 그를 오히려 悟入케 했지만 法系上으로는 평산처럼 스님에게 전해진 先代로부터 그것을 전해 받았다고 보아야 할 것이다.

혜근스님이 원나라의 서울 廣濟禪寺에 있을 때 順帝의 청을 받아 開堂法會를 열었는데, 이 때 그는 하나의 향을 사루어 왕의 만수를 빌고 또 하나의 향을 사루어서는 “이 향은 지공스님과 평산처럼 스님에게 받들어 올려 法乳의 은혜를 갚는다”<sup>85)</sup>고 하였다.

여기서 혜근스님이 평산처럼 스님에게서 전법(의발과 불자)한 사실이 없다면 무엇 때문에 법유의 은혜를 갚는다고 했겠는가. 더욱이 覺璉이

84) 韓基斗, 「高麗後期の 禪思想」(崇山 朴吉眞博士華甲紀念『韓國佛教思想史』p. 617)

85) 『韓國佛教全書』6. p. 706a.



집록한 『懶翁和尚語錄』에 보면,

여기서 만일 깨치지 못한다면 우리 임제의 正宗에 무슨 도움이 있겠는가. ……정법안장을 없애버리고 임제의 正宗을 붙들어 일으키시오. 그러면 임제의 정종을 어떻게 붙들어 일으키겠는가. 三玄三要를 붙들어 일으키겠는가. 四料揀 四賓主 四喝인가.<sup>86)</sup>

라고 하여, 혜근스님은 임제선론의 기본이 되는 三玄·三要를 들어 普說하고 있을 뿐만 아니라 임제선을 일러 ‘우리 임제정종’이라는 말로 표현하고 있다. 그러한 표현의 낱어속에서도 혜근스님이 임제계 평산처림스님의 법을 전수 받았음을 간접적으로 시사받을 수 있다.

또한 李穡도 普濟尊者語錄 序에서 ‘玄陵의 스승 보제존자는 西天의 指空과 浙西의 平山에게 법을 이어 받아 그 宗風을 크게 드날렸다’<sup>87)</sup>고 밝히고 있다. 일찍이 白文寶 耕雲炯堧 등도 이색과 같은 의견을 밝혀 혜근스님이 평산처림 스님으로부터 임제선법을 전승한 것으로 보고 있다.<sup>88)</sup> 이러한 여러 가지 사실들로 미루어 볼 때 혜근스님은 평산처림으로부터 임제선법을 계승한 것은 분명한 일이다. 그럼에도 불구하고 혜근스님은 그의 비명에 ‘高麗國王師大曹溪宗師……’<sup>89)</sup>라고 했음을 보면, 앞의 탄연 등의 스님들과 마찬가지로 曹溪宗統을 벗어나지는 않았던 것으로 보여진다.

이상에서 살펴본 바와 같이 혜근스님은 元에 들어가 지공스님에게서 법을 배우고 평산처림 스님에게서 임제법통을 계승한 뒤 공민왕 7년

86) 同揭書, p. 715b.

87) 同揭書, p. 702b.

88) 白文寶의 『普濟尊者語錄』序(『韓國佛教全書』6, 702c.)와 耕雲炯堧編 『海東佛祖源流』上 41張左 및 李能和 『朝鮮佛教通史』下 pp. 322~375등에서는 혜근스님의 平山傳法을 확실히 밝히고 있다.

89) 『韓國佛教全書』6, p. 703a.

(1358)에 귀국하였다. 그뒤 혜근스님은 그의 출가나 入元의 목적처럼 중생교화에 힘을 기울이셨다. 그리하여 스님의 가르침을 받은 제자가 無學自超를 비롯하여 智泉竺源, 高峯法藏, 野雲, 覺雄, 乳雪牛, 勝智, 澈首座, 景元, 覺玕, 覺然, 覺卞 등 33인이 있어서<sup>90)</sup> 그 법통과 종통을 이어 갔다.

앞에서 살펴 본 혜근스님과 거의 같은 시기에 白雲景閑 스님이 있어서 역시 원나라에 들어가 임제선계와 깊은 교류를 맺고 있었다.

백운경한 스님은 자세한 행장이나 전기가 없다. 그러므로 그 자세한 것은 알 수 없으나, 지금까지 학자들에 의하여 연구된 바에 따르면 그는 1299년에서 1375년 사이에 활동하신 분으로 알려져 있다.<sup>91)</sup> 경한스님은 전라북도 고부에서 태어나 어려서 출가하였으며, 충정왕 3년(1351)에 원나라에 들어가서 공민왕 원년(1352)에 귀국하였다. 경한스님은 만 1년을 원에 머무르면서 지공 스님과 석옥정공스님을 만나 그 가르침을 받았다. 甲午三月日在安國寺上指空和尚에서,

제자는 향을 사르고 백번 예배합니다. 제자는 일찍 훌륭한 종자를 심어 스승님이 이 세상에 나오신 때를 만나 스승님을 뵈옵게 되었는데, 스승님은 宗을 뛰어 넘고 격식을 벗어나 활구를 온통 들어 보이시니, 감격을 이기지 못하여 이하 벗구절의 개송을 대화상의 뽀좌 아래 올립니다. 바라건대 스승님은 보시고 한번 웃으소서.<sup>92)</sup>

라고 한 바와 같이, 경한스님은 지공에게서 종파에 구애되지 않고 격식을 뛰어 넘는 그런 선 수행의 가르침을 받은 것이다.

90) 李穡 『普濟尊者語錄序』(『韓國佛教全書』 6. p. 702b) 및 權相老 『朝鮮佛教史彙』 75張左 참조.

91) 景閑스님의 生沒年에 대하여 江田俊雄 『高麗版白雲和尚語錄に 就いて』 p. 78에서는 1373년에 입적했다고 보았고, 韓基斗, 「高麗後期の 禪思想」(『崇山 朴吉眞博士華甲紀念韓國佛教思想史』) p. 47에서는 1299~1375년으로 추단하고, 高橋亨 『白雲和尚語錄解題』 4張右左에서는 1298~1374년의 생존인물로 보고 있다.

92) 『韓國佛教全書』 6. p. 659b.

그 다음 경한스님은 5월 17일 호주 하무산 청호암으로 석옥청공 스님(이미 3년 전에 보우스님에게 법을 전했던)을 찾아가 六祖의 ‘그것은 바람이 움직인 것도 아니요, 깃발이 움직인 것도 아니며, 너의 마음이 움직인 것이다’라는 뜻을 위시하여 몇가지 질문을 던져<sup>93)</sup> 깨침의 계기를 마련하게 된다.

여기서 필자가 청공과 경한의 만남을 굳이 ‘깨침의 계기’라는 말로 표현하게 된 것은 다음과 같은 이유에서이다. 즉 경한스님은 佛覺禪寺에서 기술한 癸巳正月十七日記霞霧山行示二三兄弟에서,

계사년(1353) 정월 17일 낮에 단정히 앉아 있었는데 저절로 생각하는 것이 있었으니, 永嘉大師의 證道歌 중에 “망상을 버리려 하지도 말고 진심을 찾으려 하지도 말라. 무명의 實性이 곧 불성이요 幻化의 빈 몸이 곧 법신이다”라는 것이었다. 생각이 여기에 이르러 그 말을 깊이 음미하였을 때 갑자기 바로 無心이 되었다. 한 생각도 일어나지 않고 과거와 미래가 아주 끊어져 조금도 의지할 곳이 없어 冥然한 경지에 이르게 되었다.<sup>94)</sup>

라고 스스로 밝힌 바와 같이, 그는 석옥청공 스님을 만나 임제선의 無心 無念에 대한 解悟는 있었으나 본질적으로 큰 깨침을 얻지는 못했던 것 같다. 경한스님이 無心眞宗을 완전히 깨친 것은, 위에서 밝혔듯이 계사년 1월 17일, 즉 스님이 元에서 귀국(1352)한 1년 뒤(1353)의 일이다. 경한스님은 이때 영가대사 증도가의 “망상을 버리려 하지도 말고 眞心을 찾으려 하지도 말라. 無明의 實性이 곧 佛性이요, 幻化空身이 곧 法身이다”라는 내용에서 큰 깨침을 얻고 있다.

따라서 경한과 석옥의 만남은 보우와 석옥, 나옹과 평산의 만남처럼 확철대오한 것이 아니었으므로 ‘깨침의 계기’라고 할 수밖에 없는 것이

93) 同揭書, p. 656c.

94) 同揭書, p. 657b.

다. 경한스님 스스로도 “만일 그때(석옥을 참문했을 때)에 無念의 참 뜻을(석옥이) 내게 가르쳐 주지 않았더라면 어떻게 오늘의 이런 큰 해탈이 있었겠는가”<sup>95)</sup>라고 회고하는 과정에서 석옥과의 만남이 큰 깨침을 얻게 한 계기가 되었음을 시사하고 있다.

그러므로 석옥청공에게 경한스님이 비록 가르침을 받기는 했지만, 저 보우스님처럼 嫡嗣의 입장에서 그의 법통을 계승했다고 볼 수는 없는 것이다.<sup>96)</sup> 그러나 경한스님이 석옥의 法統을 비록 계승치 못했다 하더라도 그가 임제선계의 석옥스님을 만남으로써 無心眞宗을 解悟했고, 그것을 계기로 뒷날(귀국한 뒤) 완전히 깨달았으므로 임제선과 결부하여 그의 법계를 굳이 따진다면, 석옥의 임제선 法系라고 보아야 할 것이다. 그 외의 어느 누구도 그에게 임제선법에 의한 깨침이나 그 깨침의 계기를 준 분을 발견치 못하기 때문이다.

석옥스님이 法眼禪人을 통하여 경한스님에게 辭世頌을 보내왔다고<sup>97)</sup> 하더라도 저 보우스님에게 법의와 拂子를 전한 것처럼 그것이 傳法을 상징하는 것도 아니요, 또 그러한 어떤 징표도 없었다. 따라서 경한스님이 석옥의 적사라기보다는 그에게서 배움을 받은 평범한 法系弟子라고 봄이 좋을 것이다. 그리고 경한스님은 壽太古和尚書<sup>98)</sup>에서 스스로가 태고 보우 스님의 제자임을 밝히고 있거니와, 그의 법을 계승한 경한스님의 제자(門人)로는 達湛釋璨 등이 있을 뿐, 지금으로서는 그외의 다른 제자로 누가 있었는지 알 수가 없다.

95) 鄭柄朝, 「白雲의 無心禪에 關하여」(『韓國佛敎學』3. pp. 277~278)에서는 石屋의 嫡嗣는 太古 보다는 白雲이라고 주장하나 그것은 잘못이다.

96) 『韓國佛敎全書』6. p. 657c.

97) 同揭書, p. 663a.

98) 同揭書, p. 637c.

## V. 結語

지금까지 고려시대에 있어서 임제선법의 수용과 그 전개 과정을 살펴 보았다.

원래 임제선은 임제의현(787~866)에 의하여 제창·정립된 선법을 말하거나, 그것이 그의 제자들에게로 전파·전승되면서 특색있는 한 그룹을 이루게 된다. 그 그룹의 역사적 조직체계를 임제종이라 하고, 그 내면적 조직체계를 임제선법이라 한다. 이 임제선법은 그 나름의 특성을 갖고 있다. 그 특성의 큰 줄기는 다음과 같다.

종래의 선법이 法을 중심문제로 삼았던 것에 대하여 임제선법은 사람 깨침을 중심으로 하였다. 진정한 견해를 증득하여 죽고 삶에 걸림이나 물듦이 없고 움직이고 머뭇이 자유로우며 수승함을 구하지 않아도 수승함이 스스로 이르게 되는 無爲眞人을 임제선법은 최고의 이상으로 삼았다. 무위진인의 경지에 이르는 방법으로써 공안(화두)참구와 할과 봉을 사용한다. 임제선법은 坐禪만이 수행이라는 종래의 관념에서 벗어나 일상 생활 전부를 화두참구(수행)로 연결하는 現成公案法이 활용되었다.

이러한 임제선법은 신라시대부터 우리에게 알려졌으나, 그것이 본격적으로 수용된 것은 고려시대에 와서였다.

고려 광종대(949~975)에 靜眞國師가 중국 임제의 법손인 谷山道緣의 법을 받아 왔고, 또 같은 임제선법 계통인 淨因道臻(1012~1093) 밑에 세 명의 고려 스님이 공부를 했다고 하나, 그 자세한 것은 알 수 없다. 그뒤 11세기 경 慧炤國師 廣定이 위의 도진스님에게서 임제선법을 받아 왔는데, 이것이 우리나라에 임제선법을 수용한 사람의 이름이 밝혀진 최초가 된다. 이 혜조스님의 가르침을 받은 제자가 여럿이 있었으나 그 중에서 大鑑國師 坦然(1069~1158)이 상수제자로 혜조의 임제선법을 잇게 되었다. 탄연은 그 스승인 혜조로부터 임제선법을 계승하는 한편 중국의 임제선승인 育王介諷과도 깊은 교류를 갖고 있었다.

이와 같은 두 고승들의 활동과 그 당시의 위치(국사)로 미루어 보아 고려선계에는 임제선법이 상당한 영향을 끼쳤으리라고 짐작된다. 그러

나 이 때까지 전해와 알려진 임제선법은 중국의 그것을 그대로 받아들인 답습의 형태를 벗어나지 못했다.

임제선법이 답습의 형태를 넘어 고려적인 수행법으로 정착하게 된 것은 보조국사 지눌스님(1158~1210)에 의해서였다. 지눌스님은 육조단경, 화엄론, 대혜어록 등을 통하여 큰 깨침을 완성했다. 이를 계기로 하여 지눌스님은 자신만의 독특한 三門(성적등지·원돈신해·간화경절)의 수행체계를 정립했는데, 그 중의 일부(경절문)로서 대혜종교의 임제선법을 수용하고 있다.

지눌스님은 앞의 혜조스님이나 탄연스님과 달리, 간접적으로 임제선법을 받아 들이면서도 그것을 자신의 수행 내면에서 완벽한 자기의 것으로 걸러내고 그 걸름을 바탕으로 이론적인 재정립을 하였다. 그러므로 나는 그것을 좁게는 普照的인 것이요, 넓게는 高麗的인 임제선법의 토착화라고 보는 것이다.

어떻든 보조스님의 그러한 선법은 慧謙(1178~1234) 등 그의 많은 제자들에게로 계승되어 그 당시 사상계에 폭넓은 기층을 형성하게 되었다. 그럼에도 불구하고 고려 말에는 태고 보우(1301~1382) 스님이 있어 元으로부터 또다시 임제선법을 수용하고 있다.

보우스님의 禪觀은 ‘화두참구→깨침→本色宗師參問→구경결택’으로 집약할 수 있거니와, 그는 화두참구에 의한 깨침이 아무리 높은 것이라 할지라도 그 경지를 완벽한 것으로 보지는 않았던 듯하다. 그러므로 보우스님은 화두참구에 의하여 깨친 뒤에는 반드시 본색종사를 찾아 마지막 의문을 해결해야 한다고 강조하고 있다.

그렇게 함으로써 조사의 관문을 뚫을 수 있고, 화두 참구의 깨침에서 마지막 의문을 해결할 수 있으며, 편벽되지 않는 가풍을 얻을 수 있다고 보우스님은 보았다. 그러므로 보우스님은 국내에서 두 번의 깨침을 얻은 뒤인 46세에 入元하게 되었고, 거기서 임제스님의 18대 법손인 석옥청공 화상을 만나서 구경결택과 함께 그의 임제선법을 받아오게 되었다.

보우스님과 같은 시대에 懶翁慧勤(1320~1377)과 白雲景閑 스님이 있어 元의 임제선과 깊은 교류관계를 갖고 있었다.

혜근스님은 10년 간(1347~1358) 원에 머물면서 많은 선승들과 친교를 가졌다. 그 중에서도 특히 임제선계의 平山處林(1278~1361)을 만나 서로의 깨침을 확인하고 그를 통해 임제선법을 계승해 오게 되었다. 경한스님 역시 같은 시기에 원에 가서 석옥청공 화상으로부터 임제선법에 의한 깨침의 계기를 마련해 왔으며, 그것이 계기가 되어 귀국한 뒤 큰 깨침을 얻게 되었다.

이상과 같이 고려 일대에서는 혜조스님을 비롯하여 경한스님에 이르기까지 많은 고승들이 임제선법을 수용하고 있다. 그러면서도 그들은 한결같이 국내에서의 종적인 연결보다는 중국 제계와의 횡적인 관계만 가져오고 있었다. 이러한 사실은 그들이 임제선을 ‘받아들인’다는 점에 관심을 두었다기보다는 자신들의 ‘깨침’에 더 중점을 두었던 것이라고 보여진다.

특히 후대의 보우스님이나 혜근스님의 시대에는 이미 임제선법(사상 및 수행방법 등)이 들어와 널리 알려져 있었음에도 굳이 入元하게 된 사실은 앞에서와 같은 생각을 더욱 굳혀준다. 그리고 이들이 임제선법을 수용하면서도 曹溪라고 하는 宗統을 벗어나지 않고 있었음은 그 어느 누구도 임제종이라는 宗을 수용한 것이 아니었음도 알겠다. 아울러 나는 이 論文을 진행시키는 과정 속에서 다음과 같은 몇가지의 사실을 확인할 수 있었다.

첫째 고려시대 임제선법의 수용에 있어서 보조스님대를 계기로 하여 하나의 큰 획을 긋게 되었다. 그 이전은 중국의 그것을 그대로 답습하여 옮겨 놓았던 것에 반하여 보조스님은 그것을 받아 자신이 內面的 수행세계에서 다시 걸러내어 재정립을 시도하였기 때문이다. 따라서 보조스님이 화엄이나 임제선법을 수용했다 하더라도 그것은 위에서와 같은 이유에서 普照禪化한 것이요 더 넓게는 고려적인 것이라 할 것이다. 둘째는, 그러므로 우리가 임제선법이 보조선화됨을 인정한다면 보조 이후의 그 문인이나 그 영향을 받은 사람들에 의해 계승된 임제선법의 요소는 엄밀히 말한다면 순수한 임제선법이 아니요, 보조선적 임제선(또는 한국적 임제선)이거나 임제선적 보조선이라 할 것이다. 셋째, 앞의 보조화된 임

제선법의 입장은 태고 보우스님의 경우에도 함께 적용되는 말이 된다. 보우스님 역시 단순한 임제선법의 답습이 아니며, 스님 또한 임제선법을 수용하되 당신의 수행경험에 입각하여 화두참구 → 깨침 → 본색종사 참구 → 구경결택이라는 보우스님 특유의 선관을 제시하고 있기 때문이다. 뿐만 아니라 보우스님은 임제선 계통의 스님을 만나 깨침을 구경결택하고 그의 법을 잇긴 했지만 임제라는 宗의 틀마저도 초월하고 있다. 넷째, 형식논리적으로 볼 때 보조스님에 있어서의 임제선법의 수용과 영향은 간접적(대혜 어록을 통해)이며 부분적(三門 중의 一門)인데 비해 보우스님의 그것은 직접적이며 전체적이었다는 차이를 보이고 있다. 다섯째, 고려시대 임제선법 수용의 역사에 있어서 한결같이 종적인 관계 보다는 중국과의 횡적인 관계를 가져왔다는 사실이 한 특성으로 보여진다. 즉 앞서 임제선법이 수용되어 있었음에도 불구하고 또다시 중국측 임제계 선승을 상대로(보조는 예외이지만) 전법전수를 시도하고 있다. 여섯째, 그러나 그 누구도 임제종을 가져왔다거나 그 종파의 소속 인물임을 자인하는 사람은 없었다. 탄연·보우·나옹 등 모두가 조계종 승려임을 밝히고 있는데, 이는 宗統과 法統을 엄연히 구분했기 때문이라고 보여진다. 일곱째 혜조스님으로부터 경한스님까지 여러 차례 임제선법을 수용하기는 했지만, 그 내용에 관한 한 모두를 동일시할 수는 없다. 임제선법도 엄밀히 말하면 시대와 사람에 따라서 미세한 차이를 보이고 있기 때문이다.



# 曹溪宗에 있어서 普照의 位置

---

— 形成과 法統問題 —

· 발표자 : 李法山 / 동국대 교수

## 차 례

- I. 序論
- II. 宗名の 成立과 宗團의 形成
- III. 曹溪宗의 宗旨와 普照思想
- IV. 法統上의 諸問題
  1. 普照法統說의 正當성과 문제점
  2. 太古法統說의 傳統性和 問題點
  3. 碧溪正心の 嗣法問題
- V. 結論

# 曹溪宗에 있어서 普照의 位置

— 形成과 法統問題 —

李法山 / 동국대 교수

## I. 序論

佛法에 적자·서자가 없고 부파·종파가 없는 것인데 迷妄의 올라미를 벗어나지 못한 중생의 입장에서 서로 자기네가 정통파이고 자기만이 적자임을 주장하여 한 부처님 제자끼리 반목과 대립으로 無常의 진리를 등겨오고 있다.

부처님이나 조사의 분상에 이르지 못하고, 자칫 자기 분상에 깨친 듯 도치되어 先師들의 위상을 손상하는 예가 많이 있어 왔다.

대한불교 조계종은 천육백여 년의 한국불교를 대표하는 종단으로 ‘自覺覺他 覺行圓滿’의 석가세존의 근본교리를 받들고, ‘直指人心 見性成佛 傳法度生’하는 歷代祖師의 가르침을 宗旨로 하고 있다.

그런데 이렇게 훌륭한 教理와 宗旨를 가진 조계종의 宗祖와 法統이 論亂의 대상이 되고 있으니, 佛·祖의 뜻과는 상당이 벗어나 있다고 아니 할 수 없다.

禪·教融合을 主唱하고 한국선의 궁지를 세운 普照國師 知訥(1158~

1210)과 圓融府를 設置하여 諸宗統合을 시도한 太古國師 普愚(1301~1382)가 曹溪宗의 宗祖나 中興祖되기를 원하지 않았을 것이다. 이 분들은 다만 열심히 출가자로서의 본분을 굳게 지켜 정진수도한 결과 크나큰 깨달음을 증득하고는 時流를 수습하여 부처님 본연의 의지로 돌이키는 교화에 전념했을 뿐이었다. 그러므로 이 분들이 남긴 말씀과 行李는 오늘날까지 修行衲子와 佛子들의 주옥같은 귀감이 되고 있다.

근래 이 분들의 염원을 등지고 자기 견해에 치우쳐, 이해상관을 떠난 분들을 논란의 대상으로 삼아 욕되게 하는 것은 후손으로서 심히 부끄러운 일이다. 또 이 분들을 제외하고 한국불교를 말할 수 없다는 중요한 관점에서 볼 때 스스로의 생명을 손상하는 대단히 위험한 착상이라고 생각한다.

우리는 역사의 전환점과 흐름을 올바르게 관찰하고 이 분들의 업적과 영향을 잘 판단하여 대한불교 조계종의 正脈을 올바르게 살려나가야 할 것이다.

佛法이 不變의 本體에서는 時·空을 넘어 如如하지만, 隨緣의 妙用에서는 千百億化身을 나투고 八萬四千의 說法으로 華凡成聖하는 무수한 方便이 제시된다. 그러므로 불교는 지역에 따라서 종파에 따라서 특이한 모습으로 나타나 그 시대 그 지역의 凡夫를 聖人되게 한다. 따라서 南北兩傳의 佛敎가 다르고, 한국과 중국 그리고 일본의 불교가 다르다.

한국불교는 中國化된 불교가 傳來되어 新羅의 元曉와 高麗의 普照와 朝鮮의 淸虛, 그리고 近世의 鏡虛와 龍城으로 이어지는 轉起가 있었다. 이들은 韓國佛敎의 法燈이며 曹溪宗의 宗脈이다.

본 논문에서는 曹溪宗이 세계 어느 곳에서도 찾아 볼 수 없는 유일한 전통통구를 가진 한국불교의 전통교단임을 제시하고, 佛祖의 慧命을 이으며 修行敎團으로서의 지주인 宗旨를 바탕으로 한 사상적 계승을 밝히며, 논란이 많은 法統問題의 是非를 종식시키려는 의도로 筆者의 견해를 전개코자 한다.

## II. 宗名の 成立과 宗團의 形成

### 1. 宗名の 成立

曹溪宗은 한국불교를 대표하는 이름이라고 할 수 있으며, 의미로는 禪宗이다.

曹溪라는 이름은 본래 중국 韶川(廣東省) 曲江縣에 있는 山名이다. 禪宗의 第六祖 慧能이 曹溪山 寶林寺를 중심으로 教化活動을 하였으므로 曹溪는 曹溪禪, 曹溪宗旨, 曹溪大師, 曹溪家風 등의 대명사의 역할을 하게 되어, 曹溪는 禪을 의미하며, 曹溪大師는 慧能의 別號로 불려져 왔다.

한국불교의 禪은 일찍이 中國禪宗 第四祖인 雙峰道信(580~651)의 法을 傳受한 新羅의 求法僧 法朗<sup>3)</sup>이 귀국하여 蝴蝶山에 은둔하여 神行<sup>2)</sup>(704~779)에게 傳法하였다고 한다.

그후 道義<sup>3)</sup>와 洪陟<sup>4)</sup>과 慧徹<sup>5)</sup>(785~861)은 入唐求法하다가 馬祖道一의 제자인 西堂智藏(735~814)의 心印을 傳受하고 귀국하여 迦智山門과 實相山門과 桐裏山門의 祖師가 되었으며, 無染<sup>6)</sup>(810~888)은 麻谷寶徹의 心印을 받아와서 聖住山門의 祖師되고, 玄昱<sup>7)</sup>(787~868)은 章敬懷暉의 心印을 받아와서 鳳林山門의 祖師가 되고, 梵日<sup>8)</sup>(810~887)은 岾官齊安을 만나 大悟하고 心印을 전해 받고 돌아와서 闍崛山門의 조사가 되고, 道允<sup>9)</sup>(798~868)은 南泉普願의 心法을 傳受하고 돌아와서 獅子山門의 祖師가 되었고, 또 利嚴<sup>10)</sup>(870~936)은 雲居道膺의 심인을 전수하

1) 鳳巖寺智證大師碑, 『朝鮮金石文總覽(以下 金石)』卷上. p. 90.

2) 斷俗寺神行禪師碑, 위의 책 p. 113.

3) 寶林寺普照禪師碑, 위의 책 p. 62.

4) 『祖堂集』卷 17 東國實相和尚.

5) 大安寺寂忍禪師碑, 앞의 책 p. 118.

6) 聖住寺朗慧和尚碑, 위의 책 p. 72.

7) 『祖堂集』卷 17 東國慧目和尚.

8) 『祖堂集』卷 17 溟州嶼山故通曉大師(諱 梵日). 『景德傳燈錄』卷 10에는 新羅 品日禪師 라고 하였음.

고 돌아와 須彌山門의 祖師가 되었다. 禪門九山 가운데 유일하게 智誥<sup>11)</sup> (824~882)만이 입당하지 않고 四祖道信→法朗→愼行→慧隱→智誥으로 이어지는 法脈으로 曦陽山門의 祖師가 되었다.

그 외에도 慧昭<sup>12)</sup> (774~850)가 입당하여 滄州神鑑의 法印을 얻어 돌아와서 雙谿寺에서 전법하고, 順之<sup>13)</sup>는 仰山慧寂의 心印을 받아와서 五冠山에서 法席을 펴는 등 여러 渡唐求法僧에 의해 禪法이 전래되어 왔다.

이와 같이 禪의 주요 전래과정을 보면 曦陽山系를 제외하고는 모두가 南宗禪인 曹溪慧能系의 禪이다. 또한 靜眞國師의 碑에 나타난 道憲(智誥)이 南岳雙溪 慧昭禪師의 嗣法弟子<sup>14)</sup>라면 ‘九山禪門은 南宗禪이다’라는 말처럼 한국의 선은 모두가 曹溪慧能의 禪系임이 틀림없을 것이다.

그러므로 각종 자료에 曹溪之玄孫<sup>15)</sup>, 曹溪之家子<sup>16)</sup>, 曹溪爲祖<sup>17)</sup>, 曹溪之旨<sup>18)</sup>, 曹溪雲孫<sup>19)</sup>, 曹溪嗣祖<sup>20)</sup>, 曹溪宗師<sup>21)</sup> 등으로 표기된 것을 볼 때, 曹溪라는 단어는 慧能禪의 대명사라고 할 수 있다.

다음 曹溪宗이라는 이름이 언제부터 사용되었는가 하는 문제가 된다.

9) 太子寺朗空大師碑. 金石. 上 p. 118.

10) 廣照寺眞徹大師碑. 앞의 책 p. 157.

11) 鳳巖寺智證大師碑. 앞의 책 p. 88.

12) 雙谿寺眞鑑禪師碑. 앞의 책 p. 66.

13) 『祖堂集』卷 20 五岳山瑞雲和尚.

14) 鳳巖寺靜眞大師碑 金石. 上 p. 196

宋白雲 「九山禪門은 南宗禪이다.」 『佛敎思想』 2 p. 83

金煥泰 「曦陽山禪脈의 成立과 그 法系에 대하여」(『韓國佛敎學』 第4集)에서는 慧照와 道憲 사이에는 嗣法關係가 없다고 했다.

15) 雙谿寺眞鑑禪師碑. 金石. 上 p. 66.

16) 鳳林寺鎮境大師碑. 위의 책 p. 98.

17) 廣照寺眞徹大師碑. 위의 책 p. 125.

18) 毘盧庵眞空大師碑. 위의 책 p. 137.

19) 松廣寺普照國師碑. 위의 책. 하 p. 950.

20) 太古寺圓證國師碑. 위의 책. 上 p. 525.

21) 檜巖寺禪覺王師碑. 위의 책 p. 498.

曹溪宗이라는 ‘宗’자가 처음 나타난 자료로는 高麗 明宗2年(1172)에 세운 山淸丹城 斷俗寺에 있는 「高麗國曹溪宗岫山下斷俗寺大鑑國師之碑銘」<sup>22)</sup>에 보이며, 軍威에 있는 「高麗國義興華山曹溪宗麟角寺迦智山下普覺國尊碑」<sup>23)</sup>에 보인다. 그 외에도 曹溪宗師나 曹溪宗事 등의 단어도 보이지만 曹溪宗이라는 宗團이 形成되어 寺務를 관장했는지는 알 수 없다. 다만 이 때의 명칭은 禪宗의 총칭으로 曹溪宗이라고 했지 않았나 생각한다.

중국에서도 慧能을 曹溪大師라고 別稱하여 왔으며, 曹溪禪은 곧 慧能禪을 의미한다.

우리나라에 전해온 선은 이 혜능의 南頓宗이 주종을 이루고 있으므로, 禪을 曹溪로 표기하는 것이 일반적이었고, 다른 여러 宗派와 구별하여 號稱할 때에 九山禪門을 通稱하여 曹溪宗이라는 이름을 사용했을 것이다.

普照知訥이 松廣山 吉祥寺로 定慧結社의 修道場으로 자리를 잡고 曹溪山 修禪社<sup>24)</sup>로 이름을 바꾼 것은 六祖壇經을 스승으로 삼고 慧能의 禪旨를 이었기 때문이지 宗名으로 사용한 것은 아닌 것으로 생각된다.

1941년 4월 23일 「朝鮮佛教禪教兩宗」을 「朝鮮佛教曹溪宗」<sup>25)</sup>으로 태어나면서 曹溪宗이란 이름이 한국불교를 대표하는 명칭으로 자리잡게 되었다. 따라서 고려시대에는 선종만을 표기하던 이름이 1600년 한국불교를 대표하는 宗團名으로 되었다. 현재 大韓佛教 曹溪宗<sup>26)</sup>은 1954년 6월 20일 宗憲이 改正되고 동년 7월 6일 公布施行된 名稱이다.

## 2. 宗團의 形成

한국불교에서 宗團史의 資料는 아직 그렇게 많이 개발되지 않았으며,

22) 金石. 上 p. 562.

23) 위의 책. 上 p. 469 1295년 立碑.

24) 松廣寺普照國師碑 위의 책 p. 949.

25) 朝鮮佛教曹溪宗總本寺太古寺法. 昭和16年(1941) 5월 1일.

26) 『大韓佛教曹溪宗法令集』 禮紀 4290년 10월. 佛教曹溪宗 總務院.

教團史에 있어서 그 형태나 조직은 그다지 중요시 되지 않았고, 다만 宗  
 旨나 法統에 중점적 시선이 집중되어 왔다. 그것은 불교가 無我나 無相  
 · 無住 · 無爲의 法을 깨달아 증득하는 解脫의 목적을 추구하기 때문일  
 것이다.

한국에는 일찍이 중국에서 분파된 이른바 10종<sup>27)</sup>이 거의 流入되었으  
 며, 그 중에서도 신앙이나 교리면에서 뚜렷한 활동을 한 종파의 형태로  
 는 고려 大覺國師碑文<sup>28)</sup>에 나타난 天台, 賢首, 南山, 慈恩, 曹溪, 西天梵  
 學 등으로 보여진다.

여기에 보이는 曹溪는 곧 禪宗을 말하며 九山禪門을 總稱한 것으로 본  
 다.

曹溪選이나 九山選의 名目으로 僧科가 시행되었던 점으로 미루어 보  
 아 九山禪門을 統括하는 기구가 있었던 것으로 생각된다. 이것을 종단형  
 태로 본다면 곧 曹溪宗이라고 할 수 있다.

확실한 曹溪宗의 명칭이 처음 나타난 것은 斷俗寺大鑑國師 坦然  
 (1069~1158)의 碑<sup>29)</sup>에 「高麗國曹溪宗岬山下斷俗寺大鑑國師之碑銘」이  
 라 기록되어 있다. 이에 대하여 李在烈은 ‘禪宗大鑑派의 可觀 · 孝惇 · 淵  
 湛 · 淵懿 등이 穀 · 明年間(1159~1172)에 있어서 大鑑中心의 〈曹溪鑑  
 宗〉을 別立키로 하고, 文公裕墓誌의 〈可觀爲禪宗大禪師〉를 〈可觀爲曹  
 溪宗大禪師〉로, 특히 〈高麗國斷俗寺王師贈諡大鑑國師碑銘〉을 〈高麗國  
 曹溪宗岬山下斷俗寺大鑑國師之碑銘〉으로, 雲修龍門寺記의 〈大禪師祖膺  
 … (仁宗3)乙巳年禪選中格〉을 〈大禪師祖膺 … 乙巳年曹溪禪中格〉으로  
 改筆刻石하였다’<sup>30)</sup>고 하였다.

또 ‘熙宗王은 西紀 1205年 己丑冬十月一日에 松廣山을 〈曹溪山〉으로,

27) 俱舍宗, 成實宗, 禪宗(佛心宗), 天台宗, 華嚴宗(賢首宗), 眞言宗(密宗), 法相宗  
 (慈恩宗, 唯識宗), 淨土宗(念佛宗), 律宗(南山宗), 三論宗(般若宗) 등이나 涅  
 槃宗, 地論宗, 攝論宗을 넣어 13종이라고도 한다.

28) 僊鳳寺大覺國師碑(1132) 金石. 上 p. 331.

29) 위의 책. p. 469.

30) 李在烈 「五教兩宗과 曹溪宗統에 관한 考察」 『佛敎思想』 2 p. 86, 1973.

定慧寺를 〈修禪社〉로 개칭하는 동시에 〈曹溪山修禪社〉라는 御筆의 題額을 下賜하였고, …… 특히 曹溪山修禪社員인 康宗王이 西紀1212年 壬申九月頃에 綸言을 내리어 〈曹溪(山)宗〉으로 독립시켰다<sup>31)</sup>라고 하며, 그러므로 ‘古人들이 普照後始設曹溪宗<sup>32)</sup>이라’ 하였다고 하여 普照가 조계종의 宗祖임을 강조하고 있다.

이에 반하여 權相老는 ‘醴泉郡龍門寺重修碑에 祖膺大師가 仁祖3년 乙巳(1125)에 曹溪選에 中格하였다 하였으니 曹溪選은 曹溪宗選인즉 조계종이 없고는 조계종선이 있을 수 없음<sup>33)</sup>을 들어 적어도 普照가 태어나기 34년전에 있었다고 보며, 또 보조가 15세 되던 明宗2年 壬子(1172)에 세운 斷俗寺 大鑑坦然的 碑銘에 있는 〈曹溪宗〉이란 三字는 분명히 조계종이 있었음을 주장하며, 보조가 曹溪雲孫 宗暉禪師에게 祝髮했다는 것도 曹溪宗이 이미 있었다는 사실을 말하며, 보조에 의한 조계종의 성립은 아니라고 단언하였다.

다음에 李鍾益은 曹溪宗 公稱에 관하여 佛化(李在烈)居士의 考證을 인용<sup>34)</sup>하고 있다. 즉 眞覺國師語錄에 있는 上康宗大王書에 ‘特降綸音(王命)하시니 실로 천하의 希聞요 고금의 未有한 바이로소이다. …謹奉社文하오니 許垂聖押하소서<sup>35)</sup>한 것은, 곧 宗名特許를 의미하며, 定慧結社文을 奉모하면서 聖押 곧 押印하기를 청한 것도 一宗創立의 선언문이라고 하는 佛化의 考證을 이유 있다고 하면서도, ‘다만 宗名文句가 없기 때문에 異議를 할 수도 있다’고 하면서도 ‘어쨌든 康宗 2년부터 조계종이 公稱되었다<sup>36)</sup>’라고 불완전한 글을 맺고 있다. 그러나 이 上書는 眞覺慧謙(1178~1234)이 曹溪山修禪社의 第二世社主로서 올린 것이며, 普

31) 위의 책, 2 p. 30.

32) 李能和 『朝鮮佛教通史』卷. 下 pp. 336~377.

33) 權相老 『韓國禪宗略史』 『白性都博士 頌壽紀念佛教學論文集』 p. 276 東國大 1959.

34) 李鍾益 『曹溪宗中興論』 p. 75 寶蓮閣.

35) 眞覺國師語錄. 上 康宗大王書 『韓國佛教全書』6. p. 40.

36) 李鍾益 『曹溪宗中興論』 p. 75.



照知訥의 碑文에도 「曹溪山修禪社佛日普照國師碑銘」<sup>37)</sup>이라 했고, 慧謚의 碑文에도 「曹溪山二世故斷俗寺住持修禪社主贈諡眞覺國師碑銘」<sup>38)</sup>이라 했으니, 眞覺慧謚이 曹溪山 修禪社의 二世 社主로서 社文을 올려 押印을 청한 것이다. 그렇다면 이것을 創宗의 선언문이라 보기는 너무 과장된 것 같다.

다만 羅末麗初 渡唐求法僧을 통하여 轉入된 佛教의 革新的인 修行法인 禪風이 半島佛教의 形態를 바꿔놓게 되었으나, 3~4백년을 지나면서 天台의 宗風에 시달리고, 王室의 齊式佛教의 指向과 教內의 修道精神의 해이로 퇴폐의 길에 들어선 당시의 불교를 修禪結社로 曹溪家風을 一新할 수 있었다는 사실은 비릇 創宗이라고는 할 수 없으나, 한국불교의 큰 맥이었음은否認할 수 없다.

定慧結社文에 나타난 普照의 性格으로 보아 名利를 벗어난 순수한 수행자의 입장에서 펼친 結社精神이었으므로 創宗이나 宗祖의 의도는 전혀 없었다. 다만 그의 뛰어난 수행과 교화의 체제 속으로 수행자는 물론 王公士庶 各界各層이 차별없이 모여들어 教界에 큰 물결을 이루었다.

眞覺國師碑銘<sup>39)</sup>에 ‘普照國師가 曹溪山에서 修禪社를 新開하니 道化가 方盛’하였기에 參禮하고 母親의 薦度齋를 마치고 出家하였으며, 修禪社의 結社精神에 부합하여 ‘五敎가 와서 同參하고 般若를 熏染하고, 列岳이 소속을 뛰어넘어 와서 간절히 入社하기를 求했다’고 하니 당시 조계산 수선사의 위력을 짐작할 수 있다. 이는 곧 五敎와 九山の 많은 수행자가 종파와 산문의 소속에 매이지 않고 수선결사에 동참하였다는 증거이다.

이러한 상황으로 미루어 보면 ‘普照後始設曹溪宗’이라는 말도 나올 만하다고 하겠다. 그러나 이것이 創宗의 形態라고는 볼 수 없고, 고려시대

37) 宗梵編『曹溪宗史 資料集』p. 410 (出典:『東文選』).

38) 위의 책 p. 403.

39) 曹溪山 第2世 修禪社主眞覺國師碑銘(『李相國集所在』)

宗梵編『曹溪宗史 資料集』pp. 403~405.

의 조계 혹은 曹溪宗의 名稱은 禪門九山을 通稱하였던 것이라 볼 수 있다. 太古普愚(1301~1382)가 ‘圓融府를 설치하여 諸宗包括에 힘썼다’는 것으로 보아 麗末까지 五教九山의 형태는 존재했음을 알 수 있고, ‘朝鮮朝에 와서는 國家에서 佛敎를 抑壓하는 정책으로 佛敎의 여러 종파를 閉舍하여, 전국의 여러 종파를 없애고 오직 敎宗과 禪宗 二宗만을 두었으며 淸虛大師(1520~1604)에 이르러 禪敎都總攝이 됨으로써 한국불교는 역대로 지향해 오던 <通佛敎>가 성립되었다’<sup>40)</sup>고 하였으니 한국불교는 普照와 太古를 거쳐 淸虛에 와서는 오직 一家만을 이루게 되었다.

그후 한국불교의 종단형태는 抑壓과 賤待 속에서 寺刹의 명맥만 이어 오다가 근세 개항기를 맞아 1877년 일본불교 淨土眞宗 大谷派가 부산에 포교소를 개설하여 들어오고, 1894년 4월에는 승려의 都城出入禁止가 해제되고, 1908년 친일불교 단체인 圓宗이 설립되고, 1910년 圓宗에 대립하는 臨濟宗이 설립되었다. 1911년에는 寺刹令이 公布되고 앞의 二宗이 禪敎兩宗의 단일종으로 통합되면서 30本寺制度가 생기게 되었다.

1941년 4월 23일 朝鮮佛敎 曹溪宗이 탄생하고, 太古寺(現曹溪寺)를 朝鮮佛敎의 總本山으로 하였다.<sup>41)</sup> 그후 1945년 8월 15일의 해방과 건국의 소용돌이와 1950년 6.25의 전란을 겪고, 1954년 7월 大韓佛敎 曹溪宗이 한국불교를 대표하고 모든 업무를 관장하는 명실상부한 종단으로 태어났다.

어렵게 태어난 종단은 한국불교의 역사상 예기치 않았던 比丘·帶妻의 分爭이 휘몰아치고, 동시에 1910년대부터 일기 시작했던 普照·太古의 宗祖論의 對立까지 겹쳐 比丘측의 普照論과 帶妻측의 太古論으로 본격적으로 論爭이 시작되었다.

결국 1962년 3월 出家獨身에 限하여 승려자격을 인정하는 대한불교 조계종의 새 총헌이 비구측의 주도로 선포되고, 대처측은 1967년 2월 分宗을 선언하고 1970년 5월 大韓佛敎 太古宗이 정식으로 등록됨으로써,

40) 李英茂 『韓國의 佛敎思想』 p. 244 民族文化社.

41) 『近代韓國佛敎史論』附錄 近代佛敎史年表, 民族社.

淨化分爭은 일단 종결된 셈이다.

현재의 大韓佛敎 曹溪宗은 高麗時代의 曹溪宗도 五敎兩宗도 아니며, 조선시대의 禪·敎兩宗도 아니다. 그러나 禪·敎兩宗과 五敎兩宗은 모두 曹溪宗의 줄기로서 한국불교 천육백년의 주류이다. 그러므로 大韓佛敎 曹溪宗은 한국불교를 대표하며, 曹溪慧能의 南頓禪을 源泉으로 하여, 普照의 定慧結社精神을 계승한 淸淨比丘(尼)僧으로 形成된 宗團이다.

### Ⅲ. 曹溪宗의 宗旨와 普照思想

1941년 4월 朝鮮佛敎 曹溪宗이 設立되고, 總本山을 太古寺로 하면서 제정 공포한 朝鮮佛敎 曹溪宗 總本寺 太古寺法의 ‘第2條 本宗은 見性成佛의 本旨에 의하여 濟世度衆의 行願을 修함을 宗旨로 한다’<sup>42)</sup>로 되어 있으나 宗旨가 분명치 못하였다. 이 法은 日帝의 寺刹令과 그 制約아래서 이루어진 것이므로 폐기하고 새로이 朝鮮佛敎 教憲을 1946년 5월에 제정 공포하였으니,<sup>43)</sup> 제2장의 教旨는 다음과 같다.

第2條: 朝鮮佛敎는 佛陀의 自覺覺他 覺行圓滿의 根本旨를 體하여 元曉聖師의 同體大悲의 大乘行願을 修하며 普照國師의 定慧兼修에 의하여 直指人心 見性成佛을 爲主로 함으로써 教旨로 함.<sup>44)</sup>

그후 1954년 7월에 개정 공포된 중헌에서는 별다른 변경이 없으며, 1962년 3월 淨化宗團에 의해서 개정 공포된 중헌의 종지는 약간 축소되었으나 골격에는 변함이 없다.<sup>45)</sup> 즉 ‘本宗은 釋迦世尊의 自覺覺他 覺行圓滿한 根本敎理를 本體하며 直指人心 見性成佛 傳法度生함을 宗旨로 한다’라고 되었다. 여기에서 중요한 문제는 ‘元曉聖師의 同體大悲의 大乘行願을 修하며, 普照國師의 定慧兼修에 의하여’라는 구절이 삭제되었

42) 朝鮮佛敎 曹溪宗 總本寺 太古寺法, 昭和16년 5월 1일.

43) 金煥泰 「近代佛敎의 宗統宗脈」 『近代韓國佛敎史論』 p. 207 民族社 1988.

44) 宗團法令集 2~1. 曹溪宗 總務院 1985.

45) 위의 책 1~1.

다. 사실 한국불교를 말할 때 元曉와 普照를 능가할 수 있는 思想을 가진 인물이 있었던가?

今世紀에 들어 韓國佛敎가 曹溪單一宗團으로 등장하면서 宗祖 혹은 中興祖에 관한 논란이 계속되고 있는 것은 사실이다. 그러한 名相的 是非 속에서도 是非의 여지가 없는 것은 不變의 實體인 宗旨이다.

우선 曹溪宗旨에 관한 견해를 살펴보자.

包光 金映遂는 「朝鮮佛敎宗旨에 對하여」<sup>46)</sup>라는 논문에서 다음과 같이 말했다.

‘達磨禪宗에서는 敎判이니 敎旨니 하는 그런 말을 사용치 않고 宗旨라는 말을 사용하여 擧揚宗旨 闡揚宗旨니 한다. 그 宗旨로 하여 “不立文字 直指人心 見性成佛”이란 말을 전해왔다. …그뒤 曹溪慧能大師의 法孫으로 유명한 馬祖와 石頭란 이들이 出世하여 卽心卽佛의 單刀直入의 宗風을 大闡함으로부터 達磨禪宗의 宗旨는 비로소 확립됨을 보게 되었다. 卽心卽佛이란 것은 곧 不立文字 直指人心 見性成佛이란 말을 略稱한 것이다. …

그런데 조선에 禪法이 傳來하던 最初當時에 있어서는 在來佛敎인 五宗과 더불어 敎理思想上 種種 衝突이 있었다.

그러던 것이 高麗中葉에 이르러 禪도 佛敎요 敎도 佛敎인 이상 彼此是非優劣로써 相對하려는 것은 근본적으로 잘못된 생각이거니와 더욱이 천지자연을 一向히 주장하고 수행을 무시하는 禪學者의 사상도 偏局한 所見이요, 자기의 自身自得處도 없이 분자경전에만 一向히 분주하는 敎學者의 사상도 局執한 所見이라 하여 彼此 서로 捨其短하고 取其長하여 실효 있는 불교를 만들자는 禪敎融和 思想이 차차 대두하게 되었다. 그리하여 敎學者들은 禪宗의 禪理를 취하여다가 자기 敎宗에 융화시키는 생각, 禪學者들은 敎宗의 敎理를 취하여다가 자기 선종에 融和시키자는 생각을 서로 가지게 되었다. 이러한 영향을 받아서 敎宗의 고리를 가져다가 자기 조계종의 宗旨에 융화시키는 생각을 가지고 이것을 실현 시킨 이는 曹溪宗의 中興이라는 추대를 받던 松廣寺開祖佛日普照國師이다. 普照國師가 주로 修禪社를 設하여 선종의 旗幟를

46) 金映遂 「朝鮮佛敎宗旨에 對하여」 『佛敎新』 第9號 1937.

「曹溪問答」 『佛敎新』 62號 1944. 7.

분명히 하는 동시에 禪源集節要和 圓頓成佛論을 지어서 華嚴經의 普賢行으로써 조계종의 悟後修行의 방법으로 삼았었다. 이것이 보조국사가 조계종에서의 中興祖라는 추대를 받게 된 所以일 것이다.

圓頓成佛論에 “非謂華嚴教門 說理未盡 但學者 滯在言教義理分際 未能忘義了心 速證菩提 所以達磨西來欲令指月不在指 法是我心 故不立文字 以心傳心耳”이란 一節이 있다. ...

이것을 간단히 하여 頓悟漸修라고 이름한 것이다. 이와같이 華嚴教理가 조계종지에 융화되고 보니 자연 그 가운데에는 淨土教理도 들어서게 된다. 이 정도 사상이 화엄교리에 융화되어 있는 채로 다시 曹溪宗旨에 융화되고 조계종지에는 華嚴淨土 등 교리사상이 들어서 조계종지가 된것이다. 이와같은 頓悟漸修의 조계종지가 보조국사 시대로부터 완성된 후에는 曹溪九山法侶가 다 이 종지를 계승하여 조계구산은 이에 統一을 득하였다.

그러므로 조선불교인 曹溪禪宗의 宗旨은 不立文字 直指人心 見性成佛의 禪旨에 의하여 頓悟하고 普賢에 廣大行願에 의하여 漸修成佛하자는 것이라고 정하기를 바라는 바이다.’

여기에서 제시된 金映遂의 曹溪宗旨說이 아마도 가장 전형적이고 일반적인 것으로 되어있다.

다음에 退耕 權相老(1879~1965)는 「曹溪宗旨」<sup>47)</sup>와 「韓國禪宗略史」<sup>48)</sup>라는 논문에서 宗旨를 제시하였다.

‘本宗은 元來에 支那의 五宗이 분열되기 훨씬 이전에 전래하였으므로 宗풍이 支那의 五宗과 迥殊것이다. 다시 말하자면 支那의 五家와는 같지 않는 동시에 支那의 五宗宗風을 全部總持하였을 것이라고 생각한다. 그러나 특히 臨濟宗과 相似한 점이 많은 것은

1. 普照國師遠師壇經近友書狀
2. 麗代高僧多分問法於臨濟宗宗師.’

47) 『佛敎新』 49, 1944.

48) 『白性郁 博士 頌壽記念 佛敎學 論文集』 pp. 265~297 東國大.

‘선종의 종지는 <不立文字하고 直指人心하여 見性成佛>로 鐵則을 삼는 것이다. 歷代祖師가 如麻似粟하나 모두 이것을 活用하였으니, 곧 良久·棒·喝·舉拂子·擊禪床·揚眉瞬目·驚胸擒住 등등이 모두가 그 소식을 보인 것이다. 그러나 無功用 중에 功用이 있고 無言說 중에도 言說을 쓰는 것이니 다시 말하면 문자상·언설상을 떠나서 문자·언설이 있는 것이다. 그러므로 조계종의 종지를 표현한 언어, 문자를 간단히 들어 보건대’

하고는, 六祖慧能의 『壇經』에 있는 ‘無念爲宗, 無相爲體, 無住爲本’, 『歷代法寶記』에 있는 無相大師의 ‘無憶·無念·莫妄’의 사상, 『禪門寶藏錄』에 있는 道義國師의 ‘無念, 無修의 理性을 信·解·修·證함’, 普照의 『定慧結社文』에 있는 ‘雖具萬行이나 唯心으로 爲宗하고 無作으로 爲本也라. 以無念無作故로 無有劫時·地位·漸次之行하며 亦無法·義·差別之相이라’, 『眞覺國師語錄』의 ‘直下無心이 最爲省要니 內若無心하면 外卽無事니 無事之事는 是名大事요 無心之心이 是名直心이라’라는 등등을 心要言句를 예를 들고, ‘然則 無相無念無住無心無事 등으로 宗을 삼을지나 宗是는 여하히 立하여야 능히 如上의 宗義에 相符할가, 마땅히 보조국사의 三門으로써 準的을 삼을 것이라고 생각한다’고 하고는 惺寂等持門·圓頓信解門·徑截(得入)門을 제시하고 있다.

이로써 權相老도 ‘普照國師로 말미암아 禪道가 중흥된 것만은 사실’<sup>49)</sup> 임을 긍정하였다.

또 法雲 李鍾益은 「曹溪宗中興論」<sup>50)</sup>에서 한국불교조계종은 인도의 部派나 중국의 宗派와는 달리 禪·教를 일환으로 한 通佛敎로써 元曉의 통불교 이념과 大覺의 禪敎融攝思想이 普照를 기다려 主禪融敎·會敎歸禪의 曹溪宗으로 具現된 것이라 전제하였다.

‘그 근본이념은 실로 資敎明宗(心)·會敎歸禪·捨敎入禪의 삼차원으로 구성되었으니, 제일차원인 資敎明宗은 불교의 如實言敎에 의하여 진정 그것은

49) 權相老 「韓國禪宗略史」위의 책 P. 297.

50) 李鍾益 『曹溪宗中興論』 1976 寶蓮閣.

만인에 공통되는 보편타당한 지도 이념인데, 먼저 自性を 頓悟하고 無念爲宗으로 眞如 三昧를 성취하는 깨달은 뒤의 保任行으로써 惺寂等持·定慧雙修를 그 주지로 하여 실천하는 것이 곧 悟後漸修方便이다. 다음 會教歸禪의 원칙에서 通玄居士의 華嚴論旨에 의하여 華嚴教旨를 卽心卽佛의 初門에로 귀납시키어 圓頓成佛論을 설정한 것은 末法의 大心衆生을 위함이다.

다음 捨教入禪의 원칙에서 本分宗師의 徑截語句로써 知見의 병을 掃除하고 이론과 사유를 여의고 다만 現前一念으로 화두를 참구하라는 것이 그것이다. 이것은 곧 宋大慧禪師의 看話禪旨에 의하여 一類의 參禪峻類를 接化하였던 것이다.

보조는 위의 삼종법문으로 삼종근기를 집화하였으며, 또 三種方便 밖에 조사선의 最上宗旨로서 無心卽佛·無心卽道라는 無心合道門을 제시하였고, 또 위의 모든 선분에 들어오지 못하는 鈍根衆生을 위하여 十種念佛三昧門을 배풀었다.<sup>51)</sup>

다음 迦山 李智冠도 『曹溪宗史』<sup>52)</sup>에서 보조에 의한 조계종지의 성립을 제창하였다.

‘不立文字 直指人心의 禪旨에 의하여 人人具足의 自己自性を 頓悟한 후에 十 信位로부터 三賢十地의 階位次第에 의하여 本自具足한 無量相好의 功德佛身을 증득하게 된다는 것이다. 이를 頓悟漸修라고 한다. 이와같이 돈오점수의 조계종지를 보조가 중흥함으로부터 九山禪門이 此山彼山할것없이 모두 이것을 嗣承하여 한국의 曹溪宗旨를 이룩하게 되었다.’<sup>53)</sup>

다음 李映茂도 「普照國師 知訥의 人物과 思想」<sup>54)</sup>이란 논문에서 普照의 三大行門을 제시하고 특히 ‘圓頓觀行門을 하나의 禪門으로서 歸納시킨 것은 淸涼·永明 등도 미처 언급하지 못한 것으로서 現論面이나 方便

51) 위의 책, p. 19.

52) 李智冠 『曹溪宗史』 東國大學校.

53) 위의 책 p. 49.

54) 李英茂 『韓國의 佛教思想』 pp. 199~221 民族文化社.

論面에서나 師의 思想은 훨씬 진보적이고 具體的이었다. 師의 이러한 教와 禪의 사회운동은 한국불교사상에서 볼 때 師의 뒤 약 1천여 년을 경과하여 금일에 이르기까지 한국불교의 주류를 이루었다 하겠다<sup>55)</sup>고 하였다.

이상의 논문에서 살펴 본 결과 보조의 사상은 달마를 계승한 혜능의 선사상을 기본으로 하고 선의 論據를 교학에서 찾아 禪是佛心 教是佛語의 禪教不二로 융화한 후 더불어 완전한 열반에 이르는 가장 지름길인 看話徑截門으로 이끄는 修心正路를 제시한 것이다. 아울러 그가 한국불교의 전통을 잇게된 데는 ‘그의 저술에는 한국 고대 고승을 대표한다고 할 수 있는 元曉와 義湘의 저술을 간과하지 않았다’<sup>56)</sup>는 사실이다. 그러므로 보조사상은 한 마디로 말해 한국불교사상의 總持라고 해도 과언이 아니다.

이러한 사실은 당시 불교사상계의 대개혁이었을 것이다. 그러므로 당시의 禪教界의 이목이 자연히 기울어지고 修禪社로 모여드는 수행인은 계곡의 물이 자연히 바다로 흐르듯 同修淨業의 행렬에 동참했을 것이다. 그 큰 줄기의 흐름은 결국 국가적 큰 지도자인 16國師를 배출하게 되었다. 따라서 ‘고려후기의 선종은 수선사 계통으로 발전한 사굴산문이 가장 번영하였고 그 외의 산문은 침체’<sup>57)</sup>를 면하지 못하였을 것이다.

普照는 ‘말년에 大慧宗杲에 심취하고 看話禪을 최상의 방편으로 제시’하면서 活句와 死句를 판별케 하고, 臨濟三句三玄을 처음으로 禪界에 소개하여 참선인의 활로를 열어주었다. 그의 사상은 修禪社 第二世 眞覺慧謹(1178~1234)에게 이어져 참선인의 사친적 교과서라 할 수 있는 『禪門拈頌』을 저술하였고, 看話徑截門은 철저히 계승되어 看話一門으로 수행자의 관문이 되었다.

55) 위의 책 p. 214.

56) 崔宗眞 「普照知訥의 禪思想에 대한 再照明」 『韓國佛敎文化思想史』 卷. 上 p. 932. 迦山佛敎文化院, 1992. 義湘이 3회, 元曉가 7회 인용되었다고 한다.

57) 許興植 『高麗佛敎史』 p. 238 「禪宗의 繼承과 所屬寺院」.



이후 太古普愚도 먼저 萬法歸一話を 참구하여 疑團이 剝落하고, 다음에 無字話を 참구하여 豁然大悟하였다<sup>58)</sup>고 했으니, 太古가 元나라에 가기 전에 보조에 의해 이미 선양<sup>59)</sup>되어 있던 臨濟看話禪을 참구하여 개오하였다고 할 수 있다.

그러므로 金映遂는 「朝鮮佛教宗旨에 就하여」에서 ‘우리 조선불교의 종조인 太古和尚도 門派別로 말하면 迦智山 道儀國師의 後裔이므로 사굴산 梵日의 法孫인 보조국사와 더불어 동일한 傳燈은 아니지만 同是曹溪宗이므로 頓悟漸修의 普照思想은 그대로 嗣承한 것이다’<sup>60)</sup> 하였으니, 입장은 다르지만 어쨌든 太古도 迦智山門에 출가하여 화엄을 공부하고 간화선을 참구했다는 것은 당시의 時流가 조계산 수선사의 보조선풍이 었음을 짐작할 수 있다.

뿐만 아니라 普覺國師 一然(1206~1289)은 遠師牧牛<sup>61)</sup>하였고, 懶翁 慧勤(1320~1376)과 無學自超(1327~1405)도 松廣寺 住持를 歷任<sup>62)</sup>했던 점으로 보아 보조의 사상에 영향을 받지 않을 수 없었을 것이다. 또 ‘幻庵混修가 송광사 주지를 사임한 다음에 尙聰이 송광사의 주지직에 在任한 것’<sup>63)</sup>으로 보아 역시 보조의 사상을 嗣承했으며, 특히 尙聰은 興天寺를 興天修禪本社로 개칭하고 초대 主席이 되어 李太祖에게 송광사의 祖師 普照의 遺制를 講而行之하고 看爲常法하겠다는 上書を 올렸다는 것<sup>64)</sup>은 麗末鮮初에도 역시 普照禪風이 강했다고 볼 수 있다.

이후 碧松智嚴(1464~1524)도 ‘初學들을 지도할 적에 먼저 都序·節要를 올바른 知見을 세우게 한 다음 禪要·書狀으로 알음알이의 병을 제

58) 『太古集』 『韓國佛教全書』 이하 『韓佛全』 6 p. 700 “十九三萬法歸一話 元統癸酉 寓城西甘露寺 一日疑剝落 三十七冬 寓梅壇園 參無字話 明年正月初七日 五更 豁然大悟”.

59) 權奇悚 「高麗後期佛教와 普照思想」 『普照思想』 3 p. 45.

60) 金映遂, 「朝鮮佛教宗旨에 就하여」 『佛教』 103 p. 10.

61) 普覺國尊碑 金石. 上 469.

62) 檜巖寺妙巖尊者塔碑. 金石. 下 1280.

63) 김영태 「朝鮮佛教와 牧牛子思想」 『보조사상』 3 p. 57.

64) 위의 책 p. 51.

거하고 活路를 지시해 주었다'<sup>65)</sup>고 하였으니, 이는 교육면에서도 보조의 사상이 중점적으로 적용되었다는 증거이다.

특히 淸虛休靜(1520~1604)은 『禪家龜鑑』과 『禪教訣』이나 『禪教釋』 등에서 普照禪旨를 많이 활용하고 있으며, 이른바 淸虛의 三門이라고 할 수 있는 圓頓門과 徑截門과 念佛門 등의 수행방법은 보조사상의 계승과 억불정책으로 맥이 풀려 가는 조선불교 중흥에 활력을 일으켰다고 할 수 있다.

한국선은 구산선법에서 보조에 이르러 선학의 체계를 갖추고, 太古와 懶翁에 와서 염불선이 加味되어, 청허는 보조가 개설한 徑截活句門은 그대로 지키면서 圓頓門은 死句로 규정하여 圓頓信解門과는 의미를 달리 하였다. 시류에 맞는 염불문을 강조하여, 參禪即念佛 念佛即參禪이라는 唯心淨土 自性彌陀의 法理를 적용<sup>66)</sup>하였으니, 普照가 적용했다고 할 수 있는 下根機가 念佛한다는데 대한 열등의식을 중화시켰다고 할 수 있겠다.

조선조 중·후기를 거치면서 비록 법맥은 다르다고 말하나 법풍은 보조의 종지를 이었으니, 柏庵性聰(1630~1700)의 遠接牧牛之風으로, 물이 비록 그 근원은 다르지만 바다로 돌아가면 같지 않을 수 없다<sup>67)</sup>는 것이다.

또 청허 후손인 雲峰大智의 「心性論」<sup>68)</sup>과 捌關의 「三門直指」<sup>69)</sup>에서도 牧牛子의 종풍은 살아 활동하고 있다.

근세에 이르러 선풍을 再興시킨 大善知識이 나타났으니, 그는 鏡虛惺

65) 宗梵『講院教育의 끼친 普照思想』『普照思想』3 p. 87

66) 『淸虛集』“心法要抄 活句者徑截也 沒心路沒語路 無摸索故也 死句者 圓頓門也有理路有心路有聞解思想故也。” 韓佛全7. 9. p. 650. 651.

淸虛의 圓頓門은 教義로 간주하며 문자, 어구로 떨어짐을 경계해서이다.

67) 송광사 事蹟碑 金石 하 p. 955.

“柏庵性聰 方爾治院宇 悟性文解 藍翁近祖而遠接牧牛之風 豈非水雖異源 歸海則同也.”

68) 大智述『雲峰禪師 心性論』 韓佛全 9 pp. 1~16.

69) 捌關選『三門直指』 韓佛全 10 p. 138.

牛(1842~1912)이다. 鏡虛는 보조와 청허에 버금가는 한국선의 중흥자라고 할 수 있다. 그는 보조의 修心訣을 강의하며, 參學者의 바른 법으로 牧牛子의 말을 인용하고<sup>70)</sup> 있다.

특히 그는 보조의 勤修定慧結社의 정신을 이어 海印寺에서 結社를 결성하고 「結同修定慧同生兜率同成佛果稷社文」을 1899년 11월에 발표하고 定慧를 부지런히 닦자고 약속하였다.

이 結社에는 경허가 社主가 되고, 같이 맹서하는 약속은 ‘함께 定慧를 닦고, 함께 兜率淨土에 태어나며, 世世生에 道伴이 되어, 究竟에는 같이 正覺을 이루자. 만약 먼저 성취되는 이가 있다면 따라오지 못한 이를 이끌어 줄 것을 서약하며, 이 서약을 어기지 말자’<sup>71)</sup> 는 것이다.

그런데 이 結社에는 僧俗이나 男女老少나 賢愚貴賤을 불문하고, 親疏·離合·遠近·先後도 묻지 않고 누구나 참여할 수 있다는 것은 언제나 누구나 同參의 문이 활짝 열려 있으니 맹서하고 서약만 지킬 것을 약속하고 있다. 이 결사의 뜻은 ‘慧遠法師가 廬山에서 結社하고, 白樂天은 香山에서 結社하고, 牧牛子는 八公山에서 結社한 뜻이 모두 이와 같다’<sup>72)</sup> 고 하였다. 이는 바로 조계산 수선사의 결사정신과도 흡사한 점이 많은 것이다.

먼저 金映遂·權相老·李鍾益·李智冠·李英茂 등 諸師가 제시한 曹溪宗旨는 한결같이 普照의 사상이 중심이었고, 특히 權相老는 ‘宗名은 보조국사로 말미암아 성립되지 아니하였지마는 宗風은 보조국사로 말미암아 중흥되었다’<sup>73)</sup> 고 하였으니 宗旨上. 보조가 조계종의 중흥임은 틀림없다. 뿐만 아니라 보조이래의 16국사는 물론 太古도 淸虛도 내지 鏡虛

70) 與藤菴和尚 普照國師云 夫參學者 發足光植正因信 五戒十善 四諦十二因緣之道等法 皆非正因信自心是佛一念無生 三祇劫空 如此信得 及乃是正因者此也. 鏡虛集 韓佛全 11 p. 592.

중노릇 하는 법에서도 初心의 글을 인용

71) 『鏡虛集』 韓佛全 11 p. 603.

72) 위의 책 p. 604

73) 權相老 「韓國禪宗略史」 『白性郁頌壽記念佛教學論文集』 p. 277. 東國大學校.

에 이르기까지 보조의 종지를 계승하였으며, 조계종의 제2대 宗正을 지낸 方漢岩은 『普照法語』를 편집 인출하여 流布했으며, 오늘날의 참선인으로서 『普照法語』를 읽지 않은 이가 드물다는 점에서도 조계종에 있어서 보조의 위치를 짐작할 수 있을 것이다.

#### IV. 法統上의 諸問題

朝鮮佛敎敎憲의 傳燈에 관한 제4조에서 '조선불교의 傳燈繼承은 羅麗時代 五敎九山の 종파적 分별을 가졌으나, 近古 이래는 종파를 초탈한 종합불교의 敎旨를 가진 太古普愚國師 以下 碧溪正心禪師의 법맥을 이은 淸虛休靜禪師와 浮休善修禪師의 법맥을 授受하는 例에 從함'<sup>74)</sup> 이라 하였다.

大韓佛敎 曹溪宗의 법맥에 관한 제6조에는 '本宗은 新羅 憲德王5년에 曹溪慧能의 曾法孫 西堂智藏禪師에 啓서 心印을 받은 道義國師를 宗祖로 하고, 고려의 太古普愚禪師를 中興祖로 한다.'하고, 제7조에는 '本宗의 法脈相承은 入室面授 또는 傳法偈의 授受로서 行한다.'<sup>75)</sup>라고 되어 있다.

일단 曹溪宗의 宗憲上으로 볼 때 太古法統說이 당연하다. 宗憲의 法統說은 宗徒들이 합의하여 宗會에서 결정한 것인데 이의가 있을 수 없고 論難이 될 수 없다. 그런데도 계속 法統에 관한 論難이 일고 어떤 合意點이 도출되지 않고 있다면 어디엔가 석연치 않는 문제가 도사리고 있다는 뜻이다.

만약 宗憲에 있는 法統이 잘못되어 論難이 일고 있다면 문제점을 빨리 찾아서 해결해야 될 것이다. 宗祖나 中興祖를 놓고 함부로 擧名하여 우리의 祖師를 스스로 욕되게 해서는 안된다.

문제는 普照나 太古나 兩論에서 비롯되는 것이므로 이를 간단히 정

74) 朝鮮佛敎敎憲, 佛紀 2973년 (1946).

75) 宗團法令集. 大韓佛敎曹溪宗 1985. 11. 22.

리하면 더 이상의 論難은 끝날 것으로 본다.

### 1. 普照法統說의 정당성과 문제점

曹溪慧能으로부터 普照에 이르는 法脈은 다음과 같다.

曹溪慧能－南嶽懷讓－馬祖道一－鹽官齊安－新羅梵日－普賢開清－五台山鏡－大隱道藏－獅子智休－青鶴道潛－頭陀應眞－斷俗智賢－長壽曇眞－天竺能仁－神光宗暉－普照知訥.<sup>76)</sup>

이것은 소위 新羅梵日國師가 사굴산에 開山하고 禪門을 개설한 후 普照에 이르는 선종굴산파의 法系이다.

普照로부터 眞覺慧謚－清眞夢如－眞明混元－圓悟天英－慈覺晶悅－覺眞復丘－拙庵衍盥에 이르는 법계<sup>77)</sup>에 대해서도 하등의 문제가 없다.

다만 拙庵의 법을 잇는 龜谷覺雲이 太古法統을 주장하는 사람들이 幻庵混修(1320~1392)의 제자라는 것이 문제이다. 그러나 이것은 억지로 문제를 만든 것이지 문제될 것은 아니다.

牧隱李穡(1328~1396)이 지은 南原 「勝蓮寺記」에 분명히 기록되어 있다.

‘大禪師拙庵諱衍盥者 爲曹溪之老. 戊戌之秋 其將示寂也, 以雲師 於族爲甥 於法爲嗣 付以寺事’<sup>78)</sup>

拙庵衍盥大禪師는 조계산의 스님이며 1358년 가을에 入寂하셨는데, 覺雲은 속가로는 누님의 아들이니 조카이고, 법으로는 嗣承者가 되니 절 일을 付囑하였다고 하였으니 ‘於法爲嗣’가 法脈을 이은 것이 아니라고 누가 말하겠는가.

76) 李鍾益, 『曹溪宗中興論』 p. 96.

77) 이것은 嗣法系脈이며, 16國師의 서열은 修禪社主의 系譜이다.

78) 『牧隱集』, 宗梵 『曹溪宗史資料集』 p. 345.

그런데 太古論者들은 이 ‘於法爲嗣’라는 말은 모른척하고 ‘哭內院藍主龜谷大禪師’라고 하는 牧隱의 吊詞에 있는 「龜谷衣冠青 去爲臨濟孫 貌清心自寂 言簡道自尊」<sup>79)</sup>이라는 것의 ‘法爲臨濟孫’에만 집착하여 臨濟系의 幻庵混修에게로 스승을 바꾸어 옮겨가버린 것으로 해석하고 있다.

이것이 잘못되었다는 의미는 첫째, 한국에 임제종이 설립된 역사가 없었고, 둘째 幻庵이 龜谷에게 법을 전했다는 기록도 없고 龜谷이 幻庵의 법을 嗣承했다는 흔적이 전혀 없기 때문이다.

覺雲의 法統問題에 관해서는 宗梵의 「朝鮮時代法統說에 대한 考察」<sup>80)</sup>에 확실히 밝혀져 있어 현재 나타난 자료에서만은 再論의 여지가 없다.

龜谷이 拙庵의 法嗣임이 확실하다면 더 이상 거론할 필요가 없다. 普照의 門孫이기 때문에 太古法脈과는 관련이 없다는 것이 당연하다.

다음 儀式禮文이나 禮懺文에서도 한국의 역대 조사를 禮敬하고 있다.

1. 「禪門祖師禮懺儀文」에는 九山禪門의 祖師와 普照·指空·懶翁·無學이 禮敬의 대상이 되어 있다.

1. 迦智山祖師 海外傳燈 道義國師
2. 闍崛山祖師 螺髮頂珠 梵日國師
3. 師子山祖師 霜氣漫天 哲鑑國師
4. 聖住山祖師 無舌揄揚 無染國師
5. 鳳林山祖師 造塔供魚 玄昱國師
6. 曦陽山祖師 山神現請 道憲國師
7. 桐裏山祖師 南嶽分輝 慧徹國師
8. 須彌山祖師 太祖王師 利嚴國師

79) 위와 같음

80) 論文集 제1집 pp. 27~60 中央僧伽大學.

이 논문에서 宗梵은 龜谷覺雲이 幻庵混修의 법을 이었다는 文證은 전혀 찾아볼 수 없다. (p. 22)

9. 實相山祖師 九夏持身 洪陟國師
10. 願力受生 中興祖道 海東佛日普照國師
11. 西天百八代祖師 提納縛多尊者
12. 龍神護喪 旱天彌江 恭愍王師 普提尊者
13. 朝鮮國太祖王師 妙嚴尊者 無學大和尚<sup>81)</sup>

2. 『梵音集』卷下の 禪門祖師禮懺文에는 義湘·元曉·清真·眞鑑의 4人이 참가되었는데 指空大和尚이 提納縛陀尊者로 두번 들어가서 18인으로 되어있다.

1. 迦智山祖師 海外傳燈 道義國師
2. 海東祖師 遊歷諸山 龍女執侍 義相和尚
3. 海東祖師 遊歷諸山 華嚴講師 元曉和尚
4. 生知絕俗 夢裡傳經 清真國師
5. 西天禪師 提納縛陀尊者 指空大和尚
6. 智異山祖師 梵音傳通 眞覺國師
7. 關嶠山祖師 螺髮頂珠 梵日國師
8. 師子山祖師 霜氣漫天 哲鑑國師
9. 聖住山祖師 無舌揄揚 無染國師
10. 鳳林山祖師 造塔供魚 玄昱國師
11. 曦陽山祖師 山神現請 道憲國師
12. 桐裏山祖師 南岳分輝 慧徹國師
13. 須彌山祖師 太祖王師 利嚴尊者
14. 實相山祖師 九夏持身 洪陟國師
15. 願力受生 中興祖道 海東佛日普照國師
16. 西天百八代祖師 提納縛陀尊者
17. 龍神護喪 漲水旱天 恭愍王師 普濟尊者

81) 위의 논문에서 轉載.

18. 朝鮮國太祖王師妙嚴尊者 無學大和尚<sup>82)</sup>

3. 「華嚴禮懺文」에서는 九山禪門의 祖師 중에서 鳳林山의 玄昱·須彌山의 洪陟이 빠지고 元曉·義湘·潤筆居士·慈藏律師 등이 더하여 14인이 禮敬의 대상이 되어있다.

1. 海外傳燈 道義國師
2. 螺髮頂珠 梵日國師
3. 霜氣漫天 哲鑑國師
4. 無舌揄揚 無染國師
5. 山神現請 道憲國師
6. 南岳分輝 慧徹國師
7. 海東初祖 元曉國師
8. 義湘祖師
9. 潤筆居士
10. 慈藏律師
11. 普照國師 一切作法之處 爲作證明法師
12. 西天國百八代祖師 提納縛陀尊者指空大和尚
13. 高麗國恭愍王師普提尊者懶翁大和尚
14. 朝鮮國太祖王師妙嚴尊者 無學大和尚<sup>83)</sup>

普照는 세 개의 禮懺文 중에 모두 들어 있어 禮敬의 대상이 되어 왔다는 사실이다. 그 위치도 九山祖師를 바로 이어서 ‘願力受生 中興祖道 海東佛日 普照國師’라 했으니, 구산선문이 합류되어 祖師禪道를 중흥시킨 이가 곧 佛日普照國師라는 의미이다.

다만 문제가 되는 것은 순수한 한국 주체의 曹溪法流을 잇고 宗旨를

82) 위와 같음

83) 위와 같음



일으켜 禪·教兩宗에서도 禮懺의 대상으로 된 普照國師를 왜 조선조의 法脈相傳說에서 제외시켰는가이다. 이 문제는 어떤 의미에서든지 확실한 자료를 찾아 연구해야 될 과제라고 생각한다.

## 2. 太古法統說의 傳統性和 問題點

太古普愚國師(1301~1382)는 曹溪慧能－南嶽懷讓－馬祖道一－西堂智藏의 법을 계승한 新羅道義가 開山禪인 迦智山禪門의 門孫이다. 道義로부터 太古國師까지의 嗣法繼承도 사실상 아직 불확실하다.

太古에 있어서 가장 중요한 嗣法 관계는 曹溪慧能·臨濟義玄·楊岐方會·石屋清珙－太古普愚로 이어지는 嗣法은 틀림없다. 그러나 太古는 臨濟宗師가 아니고 高麗國의 國師이며 大曹溪嗣祖<sup>84)</sup>이다. 이는 곧 臨濟嗣祖가 아니라는 말이며, 물론 臨濟 清珙의 印可는 받아 왔지만 조계선종의 迦智山門을 벗어나 臨濟宗을 세우지 않았다. 그러므로 金映遂는 太古和尚은 ‘본래 曹溪宗 출신의 宗師로서 求法, 귀국후에도 전래한 임제선법은 구범유학에 불과하고, 曹溪宗師라는 신분을 버린 사실은 절대로 없었다’<sup>85)</sup>고 하였다.

결국 太古는 曹溪宗師로서 恭愍王의 王師가 되어 ‘佛敎界의 淨化와 總和를 위하여 정풍운동을 펴고 一大圓融을 기하려는 포부으로써 國王에 上言하여 국가적 기구로서 ‘圓融府’를 설치하고, 九山圓融 五敎弘通을 계획’<sup>86)</sup>하였으며, ‘즉시에 九山이 통합은 되지 아니하였으나 李氏朝鮮에 들어와서 肅宗된 前兆는 된 것’<sup>87)</sup>이라고 볼 수 있다. 어쨌든 臨濟禪風을 직접 전수해 와서 한국불교계에 적지 않은 역할을 했음은 사실이다.

그러나 그의 법을 繼承한 幻庵混修와는 석연치 않은 점이 없지 않다.

太古寺圓證國師塔碑의 門徒에 ‘國師智雄尊者混修’<sup>88)</sup>가 초두에 있는

84) 太古寺圓證國師塔碑, 金石 上, p. 525.

85) 陽村包光 「宗祖宗名의 質疑에 대하여」

86) 李英茂, 「太古普愚國師의 人物과 思想」 『韓國의 佛敎思想』 p. 226.

87) 權相老 「韓國禪宗略史」 『佛敎學論文集』 p. 281.

것을 보면 太古의 法嗣가 확실하지만, 神勒寺普提禪師舍利石鍾碑의 門生에 ‘前住松廣廣通無碍圓妙大智普濟大禪師修幻庵’이라 하여 역시 초두에 기록되어 있으니 懶翁의 法嗣임도 틀림없다고 할 수 있다.

그런데 문제는 또 하나 있다. 宗梵은 太古와 幻庵, 懶翁과 幻庵과의 관계를 이렇게 정리하고 있다.

‘幻庵은 懶翁이 主盟이 되어 실시하는 工夫選(恭愍王19年, 1370)에 유일하게 入格하였으며, 幻庵이 일찍이 五臺山 神聖庵에 주석하였는데 자주 서로 만나서 도법을 논하였다. 후에 懶翁은 幻庵에게 가사·불자·주장자 등을 주어 신표로 삼은 일이 있다. 이런 기록만 본다면 幻庵은 太古보다 懶翁에게 法緣이 더 심중한 것으로 느껴진다. 그렇다고 해서 幻庵은 懶翁의 법의 嗣承하였다고 단정적으로 말할 수 없다.’<sup>89)</sup>

그렇다면 우선 太古와 幻庵과의 法脈이 애매하게 되어 있고 幻庵과 龜谷사이에는 嗣承에 대한 자료가 전혀 없으므로 太古法統은 傳統性이 희박할 따름이다.

또 禪門祖師禮懺에 있어서도 九山禪門의 祖師와 普照·指空·懶翁·無學 등은 禮敬되고 있으나 太古가 전혀 보이지 않는다는 점도 曹溪宗 中興祖로서의 실제적 위치가 의심스럽지 않을 수 없다.

### 3. 碧溪正心の 嗣法問題

碧溪正心に 관한 기록은 白谷處能의 ‘任性大師行狀後序’<sup>90)</sup>와 采永이 集錄한 ‘海東佛教祖源流’<sup>91)</sup>에 있다.

이에 의하면 遠禪 龜谷하고, 또 明나라에 들어가 臨濟宗의 總統和尚의 法印을 전해 왔다고 한다. 沙太佛教로 인하여 黃岳山 紫洞 物罕리에 은

88) 金石 상 p. 528.

89) 宗梵, 「朝鮮시대에 禪門法統說에 관한 考察」論文集 p. 47 中央僧伽大學.

90) 「大覺登階集」卷2, 『韓佛全』 p. 323.

91) 「海東佛祖源流」『韓佛全』 10 p. 104.

거하여 머리를 기르고 처자를 거느리고 자취를 감췄다가 碧溪에게 禪을 전하고 淨雲에게 教를 전하였다고 한다.

여기서 문제가 되는 것은 첫째 明나라의 臨濟總統에게서 法印을 전해 왔는데 龜谷에게 遠師할 필요가 어디 있었냐는 것이며, 둘째 머리를 기르고 처자를 거느렸으면 속인인데 속인이 어찌 출가 사문에게 전법할 수 있겠는가 하는 것이다.

遠師보다는 面面心授가 중요한 嗣法이며, 태고의 臨濟清拱의 嗣法은 중요하게 여기면서 正心の 臨濟總統의 嗣法을 遠師 龜谷보다 중히 여기지 않는 의도는 어디에 있었는지 알 수 없다.

어쨌든 太古－幻庵－龜谷－正心－智嚴－芙蓉－登階清虛로 이어지는 法統은 鞭羊彦機의 「蓬來山雲水庵鍾峯影堂記」<sup>92)</sup>에 처음 나타나는 기록으로써 太古가 入寂(1382) 후 240여 년 후(1625)에 太古法統說이 제기된 것이다.

이 太古法脈에 관해서는 清虛도 언급한 바가 없으며 「碧松堂大師行蹟」<sup>93)</sup>에서도 碧松智嚴이 ‘먼저 衍熙教師를 찾아가 圓頓教義를 묻고, 다음에 正心禪師를 찾아가 西來密旨를 擊하여 玄妙를 俱拒하니 悟益한 바가 많았다’고 하였을 뿐 碧溪正心の 遠師龜谷이나 總統法印의 傳受나 長髮蓄妻에 관한 기록은 전혀 없다. 碧溪正心に 관한 기록은 아마 白谷處能(1617~1680)의 「任性大師行狀後序」에 처음 나타난 것 같고, 그 후 采永이 자료를 모아 1764년 여름 전주 송광사에서 편집할 때, 이를 채용했을 것이다.

이처럼 太古法統說이 애매한 점이 많다고 해서 몇백년을 遵行한 선사들의 법을 날조라고 하여 무시할 수는 없지만<sup>94)</sup> 전통과 정통은 더 연구할 과제이다.

마지막으로 한가지 짚고 넘어가야 할 문제는 遠師說이다. 물론 面面心授 血脈相承이 祖師門中の 印可의 嗣法이겠으나, 멀리는 덮어두더라도

92) 彦機, 『鞭羊堂集』卷2 『韓佛全』 p. 253.

93) 清虛 「三老行蹟」 『韓佛全』7 p. 752.

우리의 가장 가까운 선사인 龍城(1863~1940)은 喚惺志安을 遠嗣했고, 鏡虛(1849~1912)는 龍岩慧彥(1783~?)에 법을 이었으니, 이 또한 어찌 부정할 수 있겠는가.

## V. 結論

이상에서 대체적으로 宗名과 宗旨와 法統을 간략히 살펴보았다.

먼저 曹溪宗이란 宗名은 세계에서 하나밖에 없는 이름이며, 중국 선종의 五派가 분류되기 이전 純禪인 曹溪慧能의 禪이 전래되어 와서 九山禪門을 根本道場으로 뿌리를 내리게 되었으니, 曹溪는 慧能禪을 표방하여 생긴 이름이다. 다음 曹溪宗의 형성은 禪宗九山派를 호칭하는 과정에서 曹溪禪宗이 언젠가 자연적으로 총칭되었던 것으로 생각한다. 즉 禪門九山の 형성이 곧 曹溪宗의 형성이라고 할 때 曹溪宗의 역사는 禪의 導入으로부터 시작되었다고 할 수 있다. 그러면 禪이 들어오기 이전에 있던 불교는 어떻게 하느냐고 묻는다면, 禪이 들어오자 점차로 禪에 融和되어 普照의 圓頓信解門으로 主禪從教的으로 禪教가 融和하여 ‘禪是佛心 教是佛語’의 一念觀으로 吸入되었다. 融和된 禪教는 다시 看話徑截門에 의해서 出身法路를 證悟하는 看話一門으로 일가를 이루게 되었다. 그렇다고 해서 教가 없어진 것은 아니다. 말 있는 곳에서 말 없는 禪으로 길잡이가 되는 것은 教의 역할이었다.

普照가 定慧等持·圓頓行解·徑截得入의 三門을 定慧結社의 수행지침으로 개설하니 兩宗五教가 無爲心으로 더불어 수행하게 되었다. 그러므로 曹溪山 修禪社는 권력을 빌지 않아도 앞을 다투어 社員이 되었다. 안으로 문호가 활짝 열려 있으니 모든 산문의 수행자가 운집하고 누구나 소임도 맞고 주지도 되었으니 종단이란 이름을 빌릴 것도 없이 宗家를

94) 權相老「韓國佛教略史」『佛教學論文集』p. 289.

김영태「朝鮮禪家の 法統攷」『佛教學報』22 p. 35.

宗梵,「朝鮮時代 禪門法統說에 관한 考察」『僧伽大學論文集』1 p. 27.

이루었다. 밖으로 入社의 자격이 따로 없으니 王公士庶가 구름처럼 몰려왔다.

普照가 主唱한 宗旨는 頓悟漸修이다. 물론 上上根機는 頓悟頓修하여 一大事를 몰록 끝내지만 다수의 일반 대중은 선의 本旨인 不立文字直指人心 見性成佛의 宗旨에 의하여 自性を 頓悟하고 華嚴教理인 地位漸次의 普賢行을 漸修하여 見性成佛하면 無量相好와 佛身功德을 自證自得한다는 것이 頓悟漸修行이다. 이러한 普照의 사상이 오늘날까지 면면히 이어지는 曹溪宗旨임은 누구도 부인할 수 없을 것이다.

뿐만 아니라 普照는 禪門九山の 祖師와 함께 曹溪宗師들의 예참하는 바가 되었으니, 물이 형태는 변해 흐름은 달라도 성품은 변함이 없듯이 普照의 曹溪宗旨는 불변할 것이다.

비록 崇儒抑佛의 상황에서 살아남기 위하여 방편상 法統을 개발하고, 문중을 상징하는 법맥의 족보를 펼쳐내었지만, 내면으로 흐르는 실질적인 수행상의 宗旨는 결코 바뀔 수 없다.

그런 까닭에 太古普愚를 조계종의 宗祖와 中興祖로 추대하여 법통의 원류로 삼고 있으나, 억지로 끼어 맞춘 인위적인 명상일 뿐 실질적 法脈相承의 자리매김은 못하여 왔다. 태고를 이어붙인 碧溪正心の 이음새가 모두 매끄럽지 못하게 되었다.

그러나 淸虛에서 오늘날까지 이어온 법맥은 누구나 공감하고 있으며, 청허는 보조정신인 曹溪宗旨를 널리 선양하였으며, 그 신앙적 사상적 이음새는 잘 계승되어 근세의 걸승 鏡虛가 나타나 滿空·漢岩을 배출하여 이 땅에 禪香을 두루 날려서 그들을 잇는 청풍납자들이 방방곡곡의 틈틈이 수행정진하며 생사결단을 재촉하고 있다.

그런 의미에서 만인이 공명하는 보조의 위치가 제대로 자리매김이 안 되고 있다는 것은 천육백여 년의 역사전통을 걸머진 대한불교 조계종의 불완전한 모습일 것이다.

근세의 高僧 鏡虛와 滿空·漢岩·鏡峯·吞虛와 大學者 包光·退耕·佛化·法雲·智冠 등도 이구동성으로 인정하는 普照의 曹溪宗旨 성립에 의한 中興祖 普照의 위치는 꼭 지켜져야 할 과제이다.

# 普照와 普愚의 思想的 比較

---

· 발표자 : 韓基斗 / 원광대 교수

## 차례

- I. 문제의 제기
- II. 普照와 普愚의 生涯
- III. 頓悟하는 過程과 方法의 問題
- IV. 普照와 普愚의 法統. 1
- V. 普照와 普愚의 法統. 2
- VI. 松廣清規와 百丈清規
- VII. 基本 思想의 比較

## 普照와 普愚의 思想的 比較

韓基斗 / 圓光大學校 教授

### I. 문제의 제기

高麗佛敎의 中期를 살아온 佛日普照 知訥(1158~1210)과 高麗 下代佛敎의 中心人物로 지켜온 太古 普愚(1301~1382)가 韓國佛敎의 傳統的 宗團인 曹溪宗을 形成하는 頂上들이라고 보아야 할 것이다. 그러나 아직도 조계의 머리에 普照를 놓을 것인가 普愚를 놓을 것인가에 대한 의견이 정리되지 못하고 있는 형편이다.

따라서 이들의 時代상황을 통해 살다간 생애와 그 사상을 비교 고찰하는 것은 의미있는 일임에 틀림없다.

첫째, 두 정상들의 생애를 찾아보면, 다 같은 高麗人이지만 서로 다른 歷史속에 살아가면서 동일한 종단을 이끌어온 시대적 인물이었기 때문에 반드시 일차 비교해 볼 만한 과제라고 보아진다.

둘째 두 스님은 다 같이 禪으로 한 생애를 살아온 사람들이라 하겠으나, 그 수행하는 방법에 있어 하나는 結社로 禪伴과 함께 하면서, 또 하나는 스스로 看話공부로 일관하면서 서로 다른 선의 방법을 추구한 점이

대조를 이루었다.

셋째 曹溪宗의 宗統과 宗脈에 대한 이해가 서로 엇갈릴 만큼, 曹溪宗을 이끌어온 시대적인 차이점이 있다는 점에서 두 스님들의 시대적인 차이에 비교 고찰해 볼만한 의미가 있다.

넷째 曹溪宗을 밝히고 있지만 普照의 성장바탕인 闍崛山門과 普愚의 성장바탕인 迦智山門간의 차이점을 밝혀볼 필요가 있다.

이상 세 가지 점에서 두 큰 스님들을 일차적으로 비교해 보는 것은 보람있는 일이라고 보아진다.

시대적으로 보면 普照(1158~1210)時代의 佛敎는 制度圈의 佛敎를 制度圈밖으로 뛰어넘어 佛敎의 根源性을 開拓하려는 생각에서 보아야 할 인물이었다. 즉 中央執權의인 佛敎構造를 벗어나 地方寺刹에 자유롭게 파고 들어 同志들과의 結爲同社하는 조직인 結社로 한 生涯를 點綴한 새 佛敎를 開拓하고 追究하는 創意的인 人物이었다면, 高麗下代 普愚는 救國의 次元에서 元나라와의 새로운 관계를 불교를 통해 맺어 그동안의 불교, 특히 禪사상을 새롭게 변화시키기 위해 九山統合에 관심을 두게 한 인물이다.

특히 普愚는 몸소 자신이 먼저 中國(元나라)에 가서 臨濟思想과의 接木을 하고 韓國禪의 다양한 山門禪을 曹溪宗 一門으로 통합하는데에 努力한 인물이었다. 즉 韓國의 傳統禪을 繼承하면서, 臨濟系에 접목함으로써 傳統佛敎의 單一化 운동을 불러 일으키려는 점이 그 때에는 특이한 것으로 인정받았다. 특히 政府의 行政官廳속에 圓融府를 廣明寺에 두어 불교가 行政官署와 손발을 맞춘 것은 지난날 어느 때에서도 찾아보기 어려운 일이라고 보아진다. 이것은 물론 긍정적으로 이해해야 할 점도 있을지 모르지만 종교의 본령을 벗어난 점에서 부정적으로 평가할 수밖에 없는 점이 더욱 많다고 보아진다.

이상 고려시대에 약 一世紀余의 間隔으로 태어난 두 불교의 頂上들을 비교하는 것은 한번 있어야 할 과제임에 틀림없다. 그러나 이 두 정상은 그동안 迦智山과 闍崛山의 두 산문에 淵源한 宗團 속에 있던 것으로 크



게 의식할 만한 일임에 틀림없다.

따라서 여기에서 우리는 어느 편이 더 위대하다는 평가에 앞서, 후에 한국인이라면 반드시 영향받지 않을 수 없었던 불교 형태였음을 알아 비교해 보는 것임을 미리 알아야 한다고 본다.

이것을 이해하는 것은 일단 이 시대적인 관심 속에서 양대 거점을 비교 고찰하는 것은 중요한 의미가 있다.

특히 佛日普照가 遠師曹溪를 제창하면서 六祖 慧能의 精神을 이어받으려는 普照의 입장에서 마침내 이미 송광산을 조계산으로 개명하고 새 교단의 변화를 하되 전통 선사상을 전승하려는 움직임이 강력했다. 이런 점에서 우리는 쉽게 曹溪宗의 출현이 여기에 비롯한 것이라는 생각을 한 사람들도 있었다. 그러나 사실 曹溪宗이란 용어는 이미 그 이전 新羅의 九山禪門당시에 이미 쓰이게 된 것을 金包光 先生이 지적한 바 있다. 다만 교단의 일대 변혁을 감지하는 것은 이미 普愚時代에서 비롯하여 九山禪門을 통합하면서 그 宗名을 曹溪宗이라는 이름을 부르게 된 것이라는 主張이 전통적으로 나오게 되었던 것 또한 잊을 수 없는 중요한 의미라고 보아진다.

이런 점에서, 曹溪宗의 出現에 대한 傳統的인 學說은 다음 세 가지 위치에서 찾게 되었다.

첫째, 普照以前 坦然<sup>1)</sup>시대를 뛰어넘어 曹溪宗名을 불러왔음. 특히 그 이전 新羅의 九山 山門時代부터 曹溪宗의 宗名이 있었던 것으로 包光선생은 보았다.

둘째, 普照國師시대부터 曹溪宗이라고 보아지는 점. 普照는 壇經에서 깨닫고 ‘遠師曹溪’라 하였으며, 이미 松廣山을 曹溪山으로 개명한 점에

1) 『坦然』(1070~1159)---대감국사 탄연은 知訥(1158~1210)보다 61년 먼저 열반했을 때 돌아간 그는 1172년(明宗2年 知訥의 14歲時) 碑文을 건립했을 때 그 비명을 보면 이미 ‘曹溪宗堀山下 斷俗寺 大鑑國師之碑銘’이라고 명명하였다. 그렇다 면 이미 지눌이전에도 曹溪宗이라고 써왔다고 보아진다.

서 松廣寺의 16國師를 曹溪 16國師라고 부른 점이 드러난다.

셋째, 太古 普愚시대부터라고 보는 점. 역시 太古 普愚에게서도 당시의 범통을 이미 曹溪宗이라고 밝힌 바 있다. 그런데 新羅의 九山禪門시대 부터 曹溪라 불러오기는 했으나 이미 禪門 宗團의 單一化 이전에 불려온 것이기 때문에 이름만이 있었을 뿐 실제로 宗團이 형성되지는 않았으므로, 이때의 曹溪宗은 명칭뿐이요 단일 종단의 이름은 될 수 없다. 따라서 둘째·셋째 항의 普照와 普愚에게서 曹溪宗의 源泉을 찾아보려는 것이 오늘날의 傳統宗團이다. 즉 普照와 普愚는 모두 曹溪宗의 開祖이니면 최소한 中興祖로 이해온 점은 分明하다. 그러나 이 문제에 대한 각각의 論爭도 만만치 않게 展開되어온 것은 어제 오늘의 문제가 아니었다. 그 중에 특히 九山을 이미 曹溪一門으로 이룩한 것은 아무래도 太古 普愚에게서 보아야 할 것임을 默過해서는 안될 문제이다. 그러나 또 한가지는 普照 知訥에게서 그 시원을 찾을 수 있는 근거도 무시할 수 없음을 찾아내고 있다. 따라서 누구에서 그 종단의 비릇을 삼는다고 하는 입장에 이르기 전에 먼저 普照와 普愚間에 살다간 立場을 對照해 보는 것으로 그치고자 한다.

일찍이 曹溪宗團의 시작을 普照 知訥에서 비롯했다고 보려는 眼目이나 太古 普愚를 頂上으로 보려는 眼目에는 이미 지난날에 있었던 基本資料가 그토록 엇갈리게 밝혀진 점이 있음을 默過할 수 없다.

첫째 『禪門祖師禮懺文』(1660, 八公山版)<sup>2)</sup>에서 보면 印度의 祖師에서 부터, 中國을 거쳐 韓國의 九山과 그 뒤를 이어 佛日普照에 그치는 조사들에 향한 禮懺을 하는 자료가 있다. 이것은 曹溪思想이 이미 九山禪門의 뒤를 이어 오직 한 人物로서 普照國師에게 그 洛點을 찍어 그 앞에 禮

2) 『禪門祖師禮懺文』이 말의 형태는 禮佛作法에 사용된 儀式文集으로 누구의 작이라는 것은 찾아볼 수 없다. 이 자료는 크게 세 가지 刊本이 있는 바 다음과 같다. ① 順治17年(順宗1年 1660) 大邱 八公山 正月開版 ② 順治17年 參月版 ③ 刊記未詳 表題를 『祖師禮懺』으로 됨.

懺해온 사실이다. 이것은 『仔夔刪補文』九卷에<sup>3)</sup> 있는 「鄉唐祖師 請座儀文」에 근거한 것이라고 보아지기도 한다. 여기에는 年代에 별스럽게 구애받지 않고 六祖慧能이후에 九山禪門과 元曉·義相, 그리고 普照와 후에는 西山과 無學 그리고 太古 등 無順으로 奉請한 사실을 발견할 수 있다. 이것이 아마도 禮懺文 이전에 있었던 자료로 보아진다. 여기에서 조사들에 대한 특별한 연대나 종파의 구분을 않고 九山 다음에 普照를 세우게 된 것으로 특징을 지어 볼 수 있다.

둘째 『西域中華海東佛祖源流』<sup>4)</sup>(1764년간)에 의하면 후대 朝鮮의 禪家들, 특히 西山의 後裔들이 전래해온 禪師들의 역사를 분명히 하기 위한 흐름을 太古 普愚를 曹溪初祖로 起算하면서 曹溪宗을 臨濟의 法系로 계산해온 사정이 있다. 이것이 臨濟18代 嫡孫인 石屋淸珙의 法嗣로서 海東第一祖師 太古 普愚和尚을 臨濟正脈으로 전승된 인물이라고 밝힌 사실이다. 이에 따라 그 이전의 諸聖들은 散聖으로 정리되고 있다. 특히 三國時代에 佛敎전래될 當時의 스님들에서 비롯하여 統一新羅, 그리고 九山禪門과 敎學의 諸聖들을 일일이 나열하였고, 아울러 ‘曹溪山 16祖師’를 『佛祖源流』의 最後章에 처리시키고 있다.

이것은 太古系에서 普照의 法系를 意識한 결과로 보아진다. 이런 점에서 太古와 普照는 서로 緊張하는 관계속에 담겨져 있었음을 찾아볼 수 있다. 다만 太古系에서도 普照를 의식하였고 普照 자신이 또한 臨濟에 대한 禪風을 높이 認識했었으되 普照는 臨濟의 사상을 뛰어넘는 獨自性を 강조한 점이 엿보인다.

- 
- 3) 『仔夔刪補文』. 1568年 宣祖元년에 鶴駕山 廣興寺에서 開版한 책으로서 그 九卷에 보면 한국의 九山禪門과 元曉·義相, 그리고 普照와 太古 등 역사적인 순서를 가리지 않고 밝힌 점을 발견할 수 있다. 『韓國佛敎撰述文獻總錄』385.
  - 4) 『佛祖源流』의 전체 서명은 『西域中華海東佛祖源流』로서 采永의 撰述서이다. 采英은 英祖時代의 인물로 月濟道安(1638~1715)의 第6代 法孫이다. 현존 刊本은 乾隆29年 甲申(英祖40년 1764)에 全州의 終南山 松廣寺 관음전에서 간행한 것으로 되어 있다.

## II. 普照와 普愚의 生涯

普照와 普愚간에 특별히 비교해야 할 점을 찾아보기 위해서는 먼저 기초적으로 그들의 생애를 간략하게나마 밝혀 보기로 한다.

먼저 普照의 生涯를 요약해 보기로 하자. 普照가 살던 시대는 중국에서 南宋의 후기에 이르며 高麗에는 武臣들이 登場하면서 한때 王權이 武臣에게 힘을 잃게 된 때였다. 이 와중에 佛敎人들은 자체내의 실력을 갖추어야 한다고 암시하면서 결사가 이루어졌다. 그러나 知訥이 지나고서는 政治人들이 普照이후 十六國師에 들게 된다. 이런 생애 속에 먼저 살다가 普照의 生涯를 다음 圖票로 要約해 본다.

### 普照 知訥의 生涯

年代	高麗王年	나이	사 항
1158	毅宗 12年	1	黃海道 瑞興郡에서 父는 光遇, 國學學正. 母는 趙氏 開興郡人.
1174	明宗 4年	16	16歲時에 曹溪雲孫인 宗暉(종휘)禪師에게 投身得度함. (普照國師碑文에는 年甫8歲라 하였으니 쉽게 8歲라고 생각하기 쉽다. 그러나 法臘36歲로 된 것을 환산해 보면 그 연대는 年再8歲로서 곧 16歲를 의미하는 것 같다. 특히 東師列傳에는 16歲로 되어 있다. 李鍾益 「韓國佛敎研究」 49쪽 參考). 普照國師는 學無常師 惟道之從의 의지로 宗暉에게 得度함.
1182	明宗 12年	25	正月에 開城 普濟寺에서 談禪法會를 보다. 談禪法會는 禪을 중심한 僧科로서 보조국사는 이에 합격하여 僧選이 되었다.

年代	高麗王年	나이	사 항
1182	明宗 12년	25	같은 해 봄 普照國師는 全南 昌平 淸源寺에서 六祖壇經을 읽다가 크게 반겨졌으니 그 내용은 다음과 같다. '眞如自性이 起念함에 六根이 見聞覺知하지만 萬境에 물들지 않고 眞性은 언제나 自在함' 이рода.
1185	明宗 15년	28	普照國師는 慶北 醴泉郡 鶴駕山(下柯山) 普門寺에 移錫하심. 卽心是佛의 意旨를 華嚴經 특히 속대장경에 있는 李通玄 長者의 華嚴思想을 통하여 깨닫게 됨. 그 요지는 '菩薩은 十信初位에 이르는 것은 自性 중에 根本不動智를 깨달아 이른다' 한데서 비롯함.
1188	明宗 18년	31	당시 八公山에 있던 禪老 得才의 청으로, 八公山 居祖寺에 들어가 전일의 서약을 다시 이르게 결사 활동하다.
1190	明宗 20년	33	결사에 만족을 얻지 못한 보조국사는 동지인 夢船和尚과 더불어 『定慧結社文』을 제작하다. 그 결사의 내용은 ① 名利를 버리고 山林에 은둔 수행할 것. ② 朝夕으로 禮佛轉經하되, 生活은 習定均慧로 일관할 것. ③ 특별한 자리를 정하지 말고 어느 곳에서나 性品鍛鍊할 것. ④ 眞人達士들의 고행을 본받자. 그러나 보조국사의 구도이념에 맞는 결사에 만족하지 못함.
1198	神宗 1년	41	普照國師 碑文에 承安 2年이라고 한 점으로 보면 명종 27년에 해당되나 무오년이라고 한 점에서 보면 1198년 신종1년에 해당된다. 禪侶 3,4인과 함께 지리산 上無住庵에서 가장 안전할 수 있는 곳을 확인하고 은거하면서 큰 공부를 하는 도중, 大慈宗吳 禪師의 書狀을 읽을 기회가 있었다. 여기에서 '禪은 靜處

年代	高麗王年	나이	사 항
			에도 있지 않고 關處에도 있지 않으며 日用應用處에도 있지 않으나, 이곳을 떠나 따로 있지 않은 이치를 찾고 보면, 능히 이곳을 떠나지 않고 모두 參究할 것이로다'라는 글을 보고 國師는 홀연히 開眼하였다.
1200	神宗 3년	43	松廣山 吉詳寺에 晋山하고 重創하기 시작하였다. 여기에서 대중과 함께 觀心修道에 정성을 다하다. 따라서 그 동안은 스스로를 위한 求道結社였으나 여기에서부터는 行道結社를 행하게 되다. 11년 간 이곳 송광사에 주석하면서 談道·修禪·安居·頭陀行 등을 시행함에 王·公·士·庶가 모두 모여 名利를 버리는 結社에 入社하였다고 밝히고 있다. 비문에 보면 金剛經을 讀誦하고 六祖壇經을 演義하며, 華嚴과 大慧語錄을 羽翼으로 삼았다. 또한 그의 일생을 찾아보면 삼종행문을 열었으니 곧 惺寂等持門, 圓頓信解門, 徑截門이 그것이다.
203	神宗 6年	45	『眞心直說』 『誠初心學人文』 撰述.
1207	熙宗 3年	50	李長者 『華嚴論節要』 40卷을 出版함.
1209	熙宗 5年	52	『法集別行錄節要并私記』를 제작함.
1210	熙宗 6年	53	3月 27日에 入寂

이상 보조국사에 대해 알려진 생애이다. 여기에 다음 몇가지 특징을 지어볼 수 있다.

(1) 禪을 연마하되 古德의 뜻과 一致하려 했음이니 그 일치된 것은 어느 특수 禪僧보다 스스로 개척한 선지에 근거하여 고덕과 일치시켜 보았다는 점.

(2) 선과 교를 아울러 행하는 禪敎會通의 입장에 이르되 구경에는 선의

진경에 이르게 하는 길을 開拓한 점.

(3) 普照는 一生을 結社활동으로 點綴했다고 해도 過言이 아니다. 그 중에 깨닫기 전에는 求道結社를 행하되 禪侶들과 함께 했으며, 求道修行을 마친 다음에는 弟子들을 가르치기 위해서 行道結社로 一貫하면서 많지 않은 生涯에 오직 衆生濟度에 一念한 점.

(4) 밖에 있는 極樂인 이른바 西方淨土를 구하지 않고 오직 스스로 깨달아 이루어지는 길을 발견하고 自身에서 淨土의 眞境을 찾는 점.

여기에 대해서 太古 普愚에 대해 찾아보기로 하자. 우선 그 時代狀況부터 요약해 보기로 한다. 당시 高麗社會는 蒙古의 侵犯으로 인해 큰 피해를 입게 되어 마침내 駙馬國이라는 오명 속에 그 명맥을 유지하게 되는 歷史속에 사는 때가 있었다. 특히 元宗(통치연대 1260~1274) 이후 王名을 格下하여 忠誠字를 넣게 되는 1275년에서 1352년에 이르는 77년 간이 그 대표적인 時代였다. 高麗의 王統을 元國과의 血緣關係를 맺게까지 하는 歷史였다.

忠烈王(1275~1308) · 忠宣王(1309~1313) · 忠肅王(1314~1330, 복위1332~1339) · 忠惠王(1331~1332, 복위1340~1344) · 忠穆王(1345~1348) · 忠定王(1349~1351)의 王代를 대체로 맞본 인물이 있으니, 이것이 바로 太古 普愚(忠烈王20. 1301~禿王8. 1382)였다. 太古는 많은 王朝속에 살았지만 그 중에서 주로 恭愍王 政權당시에 활동하던 人物이었다. 우선 이 사실을 圖表로 요약해 보기로 하자.

### 太古 普愚의 生涯

年代	高麗王年	나이	사 항
1301	忠烈王 20	1	父洪陽公 母 鄭氏 사이에 南楊州(楊根)에서 誕生
1313	忠宣王 5	13	檜巖寺의 廣智禪師에게 投하여 迦智山の 法孫이 됨.

年代	高麗王年	나이	사 항
1319	忠肅王 6	19	萬法歸一의 話頭로 入參하다. 迦智山派 叢林禪에서 第2座로 오르다.
1326	忠肅王 13	26	華嚴宗選에 合格
1330	忠肅王 17	30	龍門山 上院庵에 들어가 觀音菩薩앞에서 12 大願을 세우다.
1333	忠肅王 2 復位	33	甘露師에서 蓋然히 氣質改善하지 않으면 안 됨을 스스로 느끼고 7日間 죽음을 覺悟한 苦 行을 함
1337	忠肅王 6	37	佛脚寺에서 無字話頭를 들다. 蔡中菴宅 栴檀 園에서 寤寐不忘하다.
1338	忠肅王 7	38	蔡中菴宅에서 豁然大悟하다.
1341	忠惠王 2 復位	41	三角山 重興寺에서 徒弟養成을 始作. 入元할 것을 計劃함
1346	忠穆王 2 봄	46	燕京의 大觀寺에 가다. 그곳에서도 自身の 道譽가 드러나다.
1346	忠穆王 2	46	太子의 生日날 (11月24日) 般若에 관한 說法 을 請하다.
1347	忠穆王 3	47	竺源盛 禪師를 찾아 南巢에 갔으나 이미 죽었 고 그 문인들 弘我 宗月 東白 등이 三轉語를 말하다.
1347	忠穆王 3	47	霞霧山 天湖庵에 있는 石屋淸拱화상을 찾다. 太古庵歌를 傳하니 大悟開眼을 인정하다.
1347	忠穆王 4	47	太子의 生日에 元나라 永寧寺의 住持로 任命 石屋의 嗣法으로 闡示.
1348	忠穆王 5 봄	48	歸國하여 重興寺에서 夏結制를 마치고, 龍門 山 北部에서 『山中自樂歌』를 製作하다.
1352	恭愍王 1	52	大軍卒이 奇襲하여 師를 찾았으나 이들에 不 應하다.



年代	高麗王年	나이	사 항
1356	恭愍王 5	56	奉恩寺를 건축함. 이곳은 禪敎들이 함께 모였던 곳으로 이들에 게 獅子吼를 열다.
1356	恭愍王 5	56	玄陵은 普愚를 王師로 封하다. 오랫동안 가불 다가 王師를 封하는 날부터 비가 와서 이것이 王師雨라고 기뻐했다.
1356	恭愍王 5	56	廣明寺에 圓融府를 設置하고 普愚가 이 責任 을 맡다. 圓融府의 級은 正三品으로 그 責任 者는 장관급의 위치였다. 이중에 구산선문을 단일화하는 작업을 진행하였다. 그러나 그 성 공을 보지는 못하였다.
1357	恭愍王 6 2月	57	小雪山에 들르다.
1361	恭愍王 10		紅賊에 失陷당함. 玄陵은 安東으로 避難, 普愚는 彌智山에서 結 構하다.
1362	恭愍王 1	62	敵은 敗退하다.
1363	恭愍王 1	63	恭愍王이 還京함. 迦智寺에서 成均祭를 올리 다. 辛旽이 假僧임을 上書함.
1366	恭愍王 1	66	辛旽 關係로 印章을 돌려 보내고 兜率山에 들 었다. 全州 普光寺에 가다.
1368	恭愍王 1	68	辛旽은 普愚가 돌아다니며 辛旽을 음모한다 고 소문을 퍼뜨림.
1369	恭愍王 1	69	玄陵은 이에 따라 普愚를 俗離山에 들어가 살 도록 하는 禁錮刑을 내리다.
1371	恭愍王 2	71	玄陵은 후회하여 신문의 잘못임을 알고 돌아 오도록 함
1378	禔王 4	78	母鄉인 瑩原寺에서 師는 쉬다. 疾로 인해 國師를 사퇴하다.



太古 普愚에게서 특기할 것은 다음 몇가지 내용을 통해 생애를 요약할 수 있다.

(1) 太古 普愚는 臨濟 18대에 傳承한 石屋 清珙의 자랑스런 法統을 嗣法한 것으로 되어진 점을 들 수 있다. 보우는 보우이전의 법계가 찬란하게 밝혀졌다면 보조는 보조이후에 한국적인 법계가 두드러지게 형성된 점을 중시해 볼 수 있다.

(2) 普愚는 이에 따라 恭愍王의 主師가 되어 쉽게 高麗朝의 權僧이 되어 당시 세상에 하고자 하는 정치적인 활동을 쉽게 행할 수 있는 여건이 마련된 점을 들 수 있다.

(3) 禪家로서 외교관이 되어 元나라와 高麗의 政治의 문제점을 해결해 나가는 길을 개척했다고 보아진다. 이것은 마치 天主教의 中央에서 樞機卿을 받은 사람이 되면 그 나라에 들어가서도 상당한 영향을 주게 된 점에 비유할 수 있으리라고 보아진다.

(4) 特別히 國家의 행정부에 속하는 圓融府를 세우고 몸소 그 책임자가 되어온 점을 묵과할 수 없는 점. 특히 正三品에 해당되는 國祿을 만들어 宗教行政 활동을 하게 된 사실은 중시해야 할 점이라고 보아진다.

(5) 시종 종교인의 활동을 하면서 정치적인 면에도 크게 영향을 주었던 점에 대해 어떻게 인정해야 할 것인가를 새롭게 평가하고 싶다. 따라서 보우에 대해서는 당시 유생들에게서 비판의 대상에서 제외된 사실을 중시하지 않을 수 없다.

이상에서 대조적인 면을 찾아 다음 몇가지의 문제점을 찾아 보기로 한다.

### Ⅲ. 頓悟하는 過程과 方法의 問題

普照(1158~1210)는 頓悟하는 方法으로서 먼저 慧能의 壇經을 통한 禪의 基礎적인 길을 깨닫고, 여기에 따라 스스로 큰 發心이 나서 그 방향을 개척하는 용기를 가졌다. 좀더 구체적으로 제시하면 慧能의 『壇經』, 李通玄 長者의 『華嚴論』 그리고 大慧의 『書狀』 등에서 중생의 마음 속에

능히 부처의 성품이 담겨져 있음을 크게 깨닫고나서 究竟의 禪旨에 이르게 되고 이에 따라서 꾸준히 공부심을 놓지 않았던 것처럼, 일생 동안 結社정신을 놓지 않고 살다간 인물이라고 보아진다.

따라서 普照의 禪風은 頓悟이후에 漸修로서 「自性門定慧」와 「隨相門定慧」를 변별해 가며 수행하다가 구경에 이르러서는 修而無修 斷而無斷으로 眞修眞斷하는 길에 이르러 마침내 大覺世尊에 이르게 되는 길을 밝히고 있다. 물론 이 사상은 普照의 『看話決疑論』에 의하면 여기에서 모든 段階를 놓고 徑截의 소식을 밝혀나가 깨달은 방법마저 끊는 또 하나의 無方法的인 方法을 개척했다고 밝힌 바 있다. 이렇게 본다면 普照가 깨닫기 위한 禪風은 다양한 根機의 受容이라는 점이 이해된다. 이것은 그 내용이 선이 도교사상과 아울러 있는 점과 초기 선사상에 영향을 받은 인상이 드는 점을 찾아볼 수 있다.

여기에 대해서 普愚(1301~1382)는 어떠했던가. 그때 당시 中國에는 臨濟宗風이 만연했던 시대였다. 따라서 高麗後期の 社會는 역시 普照시대처럼 禪속에 많은 사상을 選擇的으로 수용할 수 있는 禪風과는 달리, 格外 祖師禪에 강한 單一화된 禪風이 크게 流行되었던 時代였다. 따라서 普愚는 普照처럼 經典이나 禪書를 스스로 마탁하고 그것을 일일이 私記하면서 鍊磨했던 진지한 수법을 쓰는 것을 금했던 방법을 제시했다. 다만 話頭를 통해서 깊은 境地를 경험하고 破해치려는 心功만이 있었을 뿐이다.

이런 점에서 禪一邊倒로 篤功하는 수행자세는 아무래도 普愚에게서 더욱 강했으리라고 보아진다. 특히 太古는 그런 과정을 겪고 나서 天下의 善知識을 찾아 스스로의 길을 鑑定받는 기간이 있었다. 이것은 普愚에게만 그랬던 것이 아니었다. 普愚당대인 高麗後期 대부분의 禪家들에게서 共通的으로 유행했던 과정이었다. 그러나 그 方法도 具體的으로 보면 근거 따라 多樣的 差異가 있었다. 普愚와 거의 같은 시대였던 懶翁 慧勤(1320~1376)에게서도 그같은 방식을 취했던 것으로 보아지나 太古 普愚와 같은 方法을 쓰지는 아니했다. 懶翁에게서는 外國의 禪家와의 사이에 太古처럼 師弟間的 關係를 맺지는 않았다. 慧勤에서는 祖國에 向

한 自尊心이 강한 禪家였다. 平山 處林이 懶翁 慧勤에게 한때 대료되었으나 그렇다고 平山과의 關係를 師弟間으로 맺지는 아니했다. 물론 後代에 平山과 懶翁의 禪系를 連結시키기도 했지만, 사실은 中國의 禪家들과 何等的 鑑定을 받거나 調律할 필요를 느끼지 아니했다. 오히려 逆으로 平山 處林 자신이 懶翁에게 크게 말려들 정도였다. 또한 속 깊은 마음의 情을 털어놓은 것은 中國에 갈 때와 올 때 두차례 만났던 指空에게 깊었다.

指空은 비록 印度의 外國인이었지만 한때 金剛山에 살아 고려에 더욱 깊은 關係를 가졌기 때문인지 조국에 대한 깊은 토론을 했던 기록이 나온다. 또한 懶翁에게서는 단기적이지만 松廣寺에 살아가며 結社에 더욱 대료했던 점에서 普愚와 달랐던 것을 찾아볼 수 있다. 따라서 禪의 본지가 以心傳心이지만 그것을 뛰어넘어 大機大用의 能力을 밝힌 데에 懶翁은 普愚와 다른 根機였다.

다만 太古에게서는 石屋 淸瑛과 만나 마침내 政治的으로 깊은 곳까지 關係맺게 되는 點을 찾아볼 수 있다.

臨濟禪의 方法 중에 高峰原妙(1238~1295)의 『禪要』가 유행했었다. 그 禪要에서 高峰의 經驗에 따라 看話하는 方法을 밝히고 있다. 먼저 ‘萬法歸一’에 대한 話頭로 初見性하고나서 ‘狗子無佛性’에 대한 無字 話頭를 들게 되며, 여기에서 다시 한 번 究竟에 이르러 沒滋味한 狀態로 識情까지 놓아 버리면 마침내 打成一片이 되어 가는 徑截의 眞경에 이르게 되며, 이것이 드디어 크게 깨닫는 境地에 이른다고 보는 禪旨를 밝힌 바 있다. 이것은 물론 原妙以前 普照의 『看話決疑論』에서 구체적으로 밝혔던 대로 그 方法을 제시했던 바 있었다.

그러나 普愚시대에는 이 경지에 이르면 반드시 歌頌을 읊어서 그 경지를 노래로 表現했던 시대적인 風格이 있었다. 특히 普愚의 경우는 그 境地를 長篇의 歌頌으로 밝힌 바 있다. 그 중에도 究竟의 眞理를 깨달았을 때 쓴 글이라고 石屋에게 칭찬받은 太古庵에서 쓴 『太古庵歌』와, 또한 小雪山에서 밝힌 글로 『山中自樂歌』가 크게 두드러졌다. 이같이 禪家가 가사를 朗誦하는 禪風은 南宋後 元대에 이르러 많이 流行해왔던 禪風이

었다. 그 중에 太古庵歌는 당시 禪家로서의 局限을 뛰어넘은 傑作으로 평가되었다. 따라서 그가 지향하는 禪風은 주로 臨濟家風에 의지하고 있지만 禪淨一致와 禪教會通에 이르게 한 점이 특징적이다.

#### IV. 普照와 普愚의 法統. 1

禪에서는 문자에 앞서 선의 傳承에 관심을 두었던 것이 일반적인 방법이였다. 그러나 이것이 祖師禪을 강조한 시대에 두드러진다. 따라서 普照는 스스로의 깨달음에 특별히 話頭를 들어가며 수행한 것이 아니라, 高德들의 법문에 스스로 깨달아가며 정신적인 對話를 하는 가운데 깊은 境地에 이르게 된다. 특히 스스로의 능력을 찾아가면서 깊은 명상에 들었던 것으로 보아진다. 따라서 많은 글 속에서 스스로 터득해 가는 길을 찾아보려는 것은 어찌면 禪과 教의 진지한 合一에까지 이르면서 眞心에 이르는 길을 밝힌 바 있다. 이것이 그의 중요한 공부 길이었다. 그러나 普照는 스스로 느끼고 알아진 것을 반드시 高德들의 意旨와 마음을 조율하는 것에 게을리하지 아니했다. 이것이 곧 普照에 있어 ‘學無常師’의 精神이라고 보아진다.

따라서 이 마음을 보다 진지하게 쌓아나가기 위해서 한 생을 통해서 結社로 살게 된 것이다.

이 결사의 정신 속에 眞人と 高德들의 高行을 널리 배운다고 하는 말씀이 담겨져 있다.<sup>5)</sup> 遠追達士 眞人之高行 則豈不快哉... 이것은 스승에게 심신을 두루 익히며 그 心法을 배운다는 의미이다. 일찍이 元曉가 唐나라를 가지 않았듯이 普照 또한 宋나라에 가지 않았지만 當代에 불법을 꽃피운 것으로 높이 評價해야 하는 것처럼 스승을 모시는 법이 두루하는 마음이 강했음을 찾아볼 수 있다.

그러나 普愚에 있어서는 그 깨달은 정도를 자신보다 높은 위치에 있는 사람에게 그 깨달은 境地를 합치시켜 以心傳心이 되게 하기 위해서 먼

5) 『普照全書』7, 「성혜결사문」참조.

스승보다도 현재 이 世上에 나타난 스승을 찾았던 것이 根本적으로 다른 점이다. 특히 中國의 여러 스님들을 찾았던 것이다. 이 당시에는 그같은 방식의 스님들이 많았다. 懶翁·景閑·璨英 그리고 混脩 등이 두드러졌다. 그 중에도 懶翁이 元나라에 가서 平山 處林과 만났던 關係를 보아도 당시 승려사회의 형태를 짐작케 한다. 그러나 懶翁은 平山 處林과 만나서 禪機를 보여주는 對話者였다면 普愚는 禪機보다는 禪旨의 대화였다고 보아진다. 그러나 普愚에게서는 여기에서 한 걸음 더 나아가 歌頌을 보여준데에서 따뜻함이 있었던 것으로 보여진다. 그것이 마침내 石屋 清珙과 直通하는 禪家들의 사랑의 통로였으리라고 보아진다. 이것이 多情 多感한 마음으로 이루어져 마침내 元나라 땅에 있는 石屋 自身の 절이었던 永寧寺를 내주면서 그 절의 住持로 任命하게까지 된 것은 특이한 現狀이었다.

그러나 이것은 普愚에게서 반드시 肯定的인 評價를 받는 데에 그치기 어려운 政治적으로 變質된 것으로 보여지는 점에 안타까움을禁할 길 없다.

普愚는 石屋 清珙을 스승으로 삼게 되면서 元나라에서 住持까지 임명 받으며 돌아오게 된다. 普愚는 高麗땅에 와서도 石屋의 禪旨에 의한 傳統을 傳承하게 된다. 따라서 石屋의 舍利를 太古 普愚에게 傳하기 위해서 高麗땅 檜巖寺에 안치된다. 이 정도로 石屋과의 關係라면 石屋의 正脈을 수용했다고 보아지는 것만은 부인할 수 없다.

그러나 石屋의 禪旨가 과연 臨濟의 正脈이라고 볼 수 있었던 것인가 하는 문제가 남아 있다. 과연 石屋은 臨濟의 正統正脈이라고 보아도 좋을 것인가. 石屋은 高峰의 法眷屬으로 高峰에게 법의 그릇으로 알고 萬法歸一의 話頭를 주어 鍊磨하게 하였다. 3年동안 그 밑에 있으나 깨닫지 못했다. 그리하여 湖州에 있는 及庵宗信이 있는 곳에 가게 되었다. 及庵은 湖州的 道場寺에 있는 또하나의 高峰의 法系이기도 하였다. 石屋은 及庵에게 人事하면서 자신은 “高峰에게서 왔다”고 말하였다. 及庵이 “高峰은 무엇을 가르치더냐.” 石屋은 “萬法歸一을 말씀했습니다.” 及庵은 石屋에게 “萬法歸一이란 무엇이라고 보느냐.” 石屋은 말이 없었다.

及庵은, “이것은 곧 死句라, 熱病에 害로운 것을 어떻게 자네에게 가르쳤을까”라고 평했다. 石屋은 及庵에게 禮拜하면서 “그러면 저에게 새롭게 가르쳐 주소서.” 及庵은 다시 물었다. “부처가 계신 곳에선 머물러 있지도 않고, 부처가 없는 곳엔 급히 달아나야 한다는 말씀이 있는데 그 뜻을 알겠는가.”

石屋은 “그 말씀은 대답해도 맞지 않습니다.” 及庵은 “그것도 死句로다.” 石屋은 그 말을 못 알아 듣고 땀만 뻘뻘 흘렸다. 뒤에 石屋이 及庵에게 入室하여 “上馬見路(말 위에서 길을 보았습니다)입니다.”라고 대답하였다. 이에 及庵은 呵呵大笑하였다. 여기에서 다시 6年을 더 공부해야 活句의 소식을 얻게 될 것이라는 말씀을 한다. 石屋은 크게 奮發하여 새로운 對話를 하게 된다. 이에 마침내 括目할 만한 般若의 因緣을 갖게 된다. 이것은 특이하게도 돈오견성을 오랜 시간을 두고 익히게 한 셈이다.

그후 石屋은 특히 霞霧山에 올라가 自然과 同化된 즐거움을 찾고나서 여기에 집을 짓고 이름을 天湖庵이라 하였다. 그는 天湖庵에서 즐거움을 노래로 읊고 나서 『天湖庵 山居歌』라는 歌頌을 지었다. 이것은 마치 太古의 『太古庵歌』나 『山中自樂歌』를 불렀던 것과도 같은 분위기인 것을 짐작케 한다.

여기에서 臨濟宗에 있어 특별히 禪機를 밝히면서 禪의 死句와 活句에 대해서 밝혀온 것이 臨濟家風의 하나였다. 이것이 石屋에게서는 死句를 뛰어넘어 活句에 들어가는 길에 比較的 힘을 들이게 한 점이 약간의 흠이 있음을 찾아볼 수 있다. 그러나 石屋에 한하지 않고 傳心禪旨를 歌頌으로 傳受해 왔던 特徵이 이때 당시 크게 유행했던 것으로 당시 臨濟宗에만 국한해 있던 것은 아니었음을 조심스럽게 느껴지며, 태고가 독특하게 드러낼 禪機를 갖춘 臨濟의 禪風으로 드러난 것으로 보아지는 점에 안타까움을 엿볼 수 있다.

이런 점에서 太古 普愚가 臨濟家風을 받게 된 것은 臨濟 活句에 대해서도 전수되었으리라고 보아지지만 意外로 太古語錄에는 그 문제에 발견되는 바 없고, 禪의 死句와 活句에 대해서는 별로 관심두지 아니했으나



다만 禪의 歌頌을 중심으로 깊은 경지를 이해할 수 있음을 짐작케 된다. 이런 점에서 太古의 臨濟家風을 端的으로 밝히기에는 어려우나 臨濟의 정통보다는 末流의 家風을 傳受한 듯한 印象을 풍기는 것이 사실이다. 또한 元旭이 撰한 福源石屋禪師塔銘끝에 보면 太古 普愚가 고려인의 제자임을 밝히고, 또한 보우는 平山 處林과 함께 天湖庵에 있는 舍利館에 들어가서 사리를 가지고 귀국했으니 평산을 불러 석옥에 들르게된 것은 太古 普愚의 본의라고 밝히고 있다.<sup>6)</sup> 이것은 禪을 所受한 證據임에 틀림 없으며, 특별히 平山을 서두르게 한 것은 의미가 크다. 이것은 太古가 石屋에게서 傳受한 것에 대한 國內의 誇示였음을 찾아볼 수 있다.

한편 高麗佛敎가 朝鮮儒生에게 비판당했던 佛敎의 문제점으로 지적되었던 것으로 보아진다. 그러나 물론 太古 普愚의 個人的인 인격을 비판적으로 본 것은 아니하였다. 다만 당시 高麗의 禪을 포함한 불교의 문제점이 컸다. 이것은 당시 고려선이 유행했던 것으로 중요한 의미를 갖는다고 보아진다.

당시 高峰 原妙의 法嗣였던 中峰 明本の 禪風이 직접 또는 간접으로 普愚시대에 영향을 주었던 것으로 보아진다. 그 이유로 明本은 고려의 忠宣王 王璋(재위 1308 ~ 1313) 자신이 당시 參軍이었던 홍약(洪鑰)에게 서찰을 보낸 가운데 明本の 禪을 배우는 제자가 될 것을 과격적으로 밝힌 자료가 나오기 때문이다.<sup>7)</sup> 그러면 明本の 禪旨는 어떠했던가. 단적으로 ‘三途六趣 皆佛境界’라고 공언했다. 그러나 실지 수행에서는 三途苦輪을 解脫할 것을 주장해야 한다면 서로 矛盾된 것으로 보는 비판을 하지 않을 수 없다.<sup>8)</sup> 이것은 선으로 인해 現實判斷을 흐리게 하는 점을 갖게 된 것이라고 보아진다. 따라서 다음과 같은 문제점을 찾아볼 수 있다.

6) 『卍續藏經』122, 「石屋清瑛禪師語錄」卷下 652b, 석옥정공의 탑명 참조.

7) 『卍續藏經』卷137, 「禪林僧寶傳」卷9 P702 a 11行.

8) 明本의 思想的 批判은 다음의 자료에 구체적으로 밝혀지고 있다.  
忽滑谷快天, 『禪學思想史』下 497~509.

① 師資付法の 紊亂: 明本당시에 이미 師資付法하는 법이 紊亂해진 것을 지적했다. 지난날 師資相承은 깨달은 사람과의 傳法으로 入室하여 師資付法했었으나 明本당시에는 돈을 주고 임의로 바꾸는 폐풍이 생겼음을 禪林僧寶傳 卷第九에 지적되고 있다<sup>9)</sup>.

② 悟後修行의 問題: 명본의 수행론에 보면 ‘一念平等萬法皆如하니 何事에 可言 踐履哉리요.’라 하였다. 그러나 천리의 유무에 대해서 확정하지 않고 있음을 찾아볼 수 있다. 이것은 분명히 수행의 길에 대한 선가의 한 가지 맹점이었으리라고 보아진다. 또한 계문에 있어서도 임제이후에 이르면 달마의 계행이 없었던 것으로 불법의 수행에 문란으로 인한 맹점이 발견된다.<sup>10)</sup>

④ 明本の 看話禪: 간화선에 대한 실천을 크게 강조하였으니 특히 萬法歸一 趙州無字 平常心是道 등을 주로 看話의 公案으로 제시하였다. 따라서 看話의 弊短을 극복하는 것은 信心이 不退轉하기만 하면 깨닫지 못할 사람이 없다고 辯護한 점이 發見된다. 이것은 선이 말류로 화해가는 일단이 엿보인다.

⑤ 明本の 念佛: 명본에 의하면 觀念阿彌陀佛偈를 지어 당시 병자를 위한 기도를 중심으로 하는 염불이 그 핵점이었다. 따라서 淨土門에 이르게하기 위해 덕휘(德輝)는 百丈清規의 古規를 고쳐 『勅修百丈清規』를 元의 至元 2년에 이루어진다. 그것은 淨土思想으로 바뀌게 된 것을 찾아볼수 있다.

이상의 변화된 선풍이 태고 보우에게도 수용된 것으로 보아진다.

9) 『出續藏經』137, 「南宋元明 禪林僧寶傳」卷九 351

明本도 다음대로 사제의 부법을 바꾸는 잘못된 풍토를 고칠 것에 불만을 품었지만 여기에 대한 해결이 되지 못하여 한탄한 내용이 있다.

10) 忽滑谷快天, 『禪學思想史』卷下 503~504참조.

## V. 普照와 普愚의 法統. 2

普照는 禪을 통한 法統을 크게 重視하지는 아니했다. 분명히 禪에 있어 반드시 法統을 가져야 하는지의 문제에 關心이 자료 속에 찾아볼 수 없다. 이것은 어쩌면 慧能이후 五家七宗들이 가졌던 初期禪의 禪旨요 家風이었음을 생각해볼 수도 있다. 분명히 초기에는 法統에 크게 관심을 두지 아니했다. 다만 선가들이 그런대로 傳心하는 法統을 버리지는 아니한 것이다. 그러나 普照에게서는 보조의 법계로서 16國師가 전승된 것은 法統으로 이어간 것이 분명하다. 그러나 이 법통은 어느 他力에 의한 것이 아니라 자발적인 노력으로 된 普照를 중심한 자연적인 흐름으로 된 발전으로 보아야 할 것이다. 물론 16國師가 普照國師와 반드시 일치한 禪旨로 일관된 전통이라고 볼 수는 없다. 다만 변함없이 傳承한 전통 그 자체가 한국선 사상사에서뿐 아니라 종교 역사상 찾아보기 힘든 흐름이었다. 이것은 엄밀히 말하면 後代 宗教思想에 찾아보기 힘든 法의 傳統임에는 틀림 없다. 더욱이 이 사상은 한국인 독자적인 전통의 전승내용이었음을 찾아볼 때 이것은 韓國禪의 자랑으로 드러날 불교역사상의 전통임에 틀림 없다.

특히 여기에서 중시해야 할 것은 普照禪이 그러했듯이 다분히 수용적이고 넓은 의미를 지녔기 때문에 包括的인 방법의 선지로 연결되었다고 하는 점은 肯定的인 점도 없지 않으며, 또한 否定的인 면도 없었다고 볼 수는 없다. 이것은 어쩌면 한국의 선지 전반에 속하는 것이기 때문이다.

여기에 대해 普愚의 경우는 어떠했는가. 다분히 임제의 禪旨를 표방하는 선법임에는 틀림 없다. 그러나 사실은 임제의 大機大用은 오히려 懶翁에게는 있었으나 普愚에게서는 두드러지지 않았다. 다만 普愚에게서 禪機보다는 禪旨를 표방하는 靜的인 시냇물같은 임제의 흐름으로 發展한 것이 엿보인다. 따라서 그들의 法系를 놓고 보면 普照에게서는 闍崛山門으로 特記할만한 특징적인 면이 없었으나 오히려 闍崛山門보다 迦智山門에 優位性을 지닌 山門의 변화라고 보아진다. 따라서 普照에게서는 그 法統이 闍崛山門이라는 표시가 별로 없고 선지로서 특별히 臨濟라고

표방할 것도 많지 않다. 이것이 學無常師의 意旨라고 보아지며, 또한 이것이 한국선을 두드러지게 한 의지라고 보아진다면 普愚는 法統으로서는 九山門中 迦智山の 道義가 그 首로서<sup>11)</sup>, 普愚자신이 迦智山の 법계임을 밝혔음이 분명하다. 그러나 普愚가 臨濟의 禪旨를 받고나서는 스스로 臨濟의 正統인 石屋의 弟子임을 표방하는 때부터 迦智山系에서 벗어나 九山禪門의 통합운동을 제창하게 된다.

따라서 普愚는 가지산계의 인물인 동시에 임제선맥인 二重的 法統을 그대로 수용한 것에 분명하다.

특히 普愚는 石屋의 法系를 전승하면서 臨濟正脈임에도 臨濟宗統으로 표하지 않고 曹溪宗統이라 부르게 되었고, 아울러 迦智山을 떠나지 않고, 九山을 統合하려는 움직임이 두드러졌음은 특이할 만하다. 이 문제는 普照와 같은 曹溪宗統이면서 迦智山 법맥임을 밝히는 면을 가졌기 때문에 엄밀히 九山の 統合을 밝혔지만 그 완전한 통합을 보지는 못하게 된 것이 보우에게서 문제를 가졌다고 보아진다.

普照는 傳心과 傳法에 대한 문제를 크게 중시하지는 아니했다. 어느 곳에서 보아도 以心傳心과 傳法사상을 강조해서 밝힌 곳을 찾아보기 힘든 점이 엿보아진다.

그러나 普愚에게서는 비록 禪만을 중심하는 純禪을 강조하는 臨濟禪家였지만 그의 碑銘에서는 扶宗樹教로 禪과 教가 서로 만나 통합을 꾀하는 점이 원대의 범풍이 그러했듯이 보우에게서도 엿보인다. 이것은 그 자신이 行政人이었기 때문에 말 그대로 圓融府의 이념에 따라 밝혀진 이름이라고 보아진다. 그의 碑銘에 기록된 生涯를 보면 普愚는 禪을 중심한 생활로 생애를 點綴하였고 오직 선의 傳心사상을 떠나지 아니했다.<sup>12)</sup>

11) 普照禪師 體證, 884 憲康王10年 長興郡 有治面 鳳德里 寶林寺, 『韓國金石全文』 古代編P198. 『新羅國武州迦智山 寶林寺謚普照禪師靈塔碑銘并序』 達摩爲唐第一祖 我國 則以儀大師爲第一祖 居禪師爲第二祖 我師第三祖矣.

12) 太古普愚의 碑文내용을 보면 다음과 같은 長文의 액제로 되어 있다. 『高麗國國師 大曹溪嗣祖 傳佛心印 行解妙嚴 悲智圓融 贊理王化 扶宗樹教 大願普濟 一國大宗師 摩訶悉多羅 利雄尊者 謚圓證塔銘』.

普愚의 비문제목을 보면 ‘曹溪宗이면서 佛祖의 心印을 傳受받았으며, 禪教를 아울러 행하는 큰 스님’으로 밝혀진 것이 엿보인다.

그러나 사실은 臨濟의 嫡統으로 되어지는 單一성과 함께 禪教가合一되는 융통성이 아울러 있다는 점에서 矛盾的인 合一성이 普愚에게서 담겨져 있다는 점이 그 특징이다.

따라서 普愚에게는 禪의 無條件的인 神秘的 信仰性으로 전승되었던 以心傳心の 傳法사상으로 발전하게된 普愚의 禪旨가 曹溪宗의 宗통이 되어진 것임에 다시 한번 깊이 연구해야 할 課題라고 보아진다.

## VI. 松廣清規와 百丈清規

松廣寺에서는 한국적인 清規가 발전되었다. 이것은 普照가 후진들을 훈도하기 위한 自警의 清規 내용임에 틀림 없다. 흔히 『戒初心學人文』으로 初學者에게 두루하면서도 心身을 단련하는 工夫心을 발하는 길에 그 특징 찾아볼 수 있다. 여기에 특징을 지을 수 있는 것은 規律이 먼저 自警이 되는 規範이 되어야 한다는 점이고, 둘째 능히 開遮持犯하는 규범이 되어야 한다. 이것으로 이것은 그 근본은 『自警文』에 있지만 이것이 두드러진 것은 제2대 眞覺國師 당시부터 두드러졌다. 특히 송광 청규로 두드러진 것은 太祖 6年 (1398)에 일반화된 것으로 松廣清規의 기초를 이루는 것이다. 이것은 神德王后 康氏가 逝去하면서 商聰禪師가 몸소 社主가 되어 그의 冥福을 빌기 위해 이 활동을 다하였다. 松廣寺는 曹溪의 本寺로서 清規와 規法이 있었으나 당시부터는 興天寺가 조계종의 본사가 되어 본사에 統括되어 松廣寺의 유제에 의거하여 常法이 되어 널리 포양할 것을 밝혔다. 이것을 王이 承認한 것이다.

松廣清規는 普照國師 48歲시(1205)에 제작한 『戒初心學人文』한편 속에 「行者와 沙彌가 警戒해야할 점」과 「僧堂生活의 規範」을 다음과 같이 밝히고 있다.

### 1. 沙彌僧의 行儀를 教誡하는 것.

6條：近善遠惡 持犯開遮 奉順聖教 柔和善順 同僚和合 財色之戒. 이

상은 沙彌僧의 行儀를 教戒하는 것이다.

2. 日常生活 儀範을 規制하는 것.

19條: 不入他房 不探屏處 洗浣內衣 臨盥漱次 行益次 徑行次 言談次 非要事戒 病者看護 接賓客 逢尊長 弁道具 齋食時 赴焚修 知衆行次 讚唄祝願 瞻敬聖顏 懺除罪障 禮敬觀. 이상은 沙彌僧의 일상생활에 대한 儀範이다.

3. 僧堂大衆에 대한 教誡.

5조: 共同生活 儀範 對客言談 見聞雜事 出行戒 入俗家誡 이상은 僧堂衆에 대한 教誡.

4. 社堂僧에 대한 教誡.

3조: 日常의 心得. 陞座說法. 無始習氣.

이상으로 보면 松廣清規는 普照의 『戒初心學人文』을 基礎로 한 清規임을 찾아볼 수 있다.

이상 松光清規 속에서 한국 승려들이 普照의 『戒初心學人文』과 元曉의 『發心修行章』, 野雲의 『自警文』을 두루정리하여 한국불교인들이 염원한 불교승단의 입문자들에게 훈도하는 한국불교의 종합적인 불교 家風이었다. 이것을 벗어나려고 中國化하려는 움직임이 태고에게 엿보인다. 이것은 太古에게도 임제가풍의 부득이한 수용이 있었으리라고 보아진다. 이것은 일찍이 元나라의 전통사상을 수용하지 않으면 石屋의 法統을 이은 선가일 수 없었을 것이다. 이런 점에서 『緇門警訓』을 序하고 다시 恭愍王의 教勅으로 普愚가 『勅百丈清規』의 跋文을 쓰게 된 것을 생각하면 근원적으로 보조와 비교하고 싶지 않을 정도로 생각되는 부분이 없지 않다.

이렇게 본다면 韓國佛敎의 傳統性을 찾는 데에 太古 普愚를 引據해서 안되는 점을 찾아볼 수 있다고 보아도 좋을 것이다. ‘태고 보우가 남방을 돌며 법을 구할 때 다행히도 『警訓』을 찾아 보았고, 이것을 本國에 갖고 돌아와 廣宣流布했다<sup>13)</sup>고 밝히고 있다. 이것은 보우가 한국의 전통불교

13) 『太古集』 52. 玄陵 『勅刊 百丈清規』 跋, 『重刊緇門警訓』 序.

를 버리고 중국의 臨濟宗統을 무조건 수용한 것으로 볼 수밖에 없기 때문이다. 특히 임제종을 그대로 전승해도 좋지만 그동안 살아온 迦智山門을 주축으로하여 구산선문을 통합한 것이 어찌하면 한국의 전통불교를 중국불교로 팔아넘겼다는 후인들의 비난을 받을 수밖에 없으리라고 보아진다. 그러나 그렇게까지 되지 않았던 것은 불교가 전환기에 있었던 탓은 아닐까 하는 생각이 든다. 분명히 普愚를 통한 불교는 불교의 現住所가 한국의 전통문화를 떠나 元나라 佛教傳統을 일방적으로 수입한 느낌을 들게된 점에 대해서는 안타까운 일이 아닐 수 없다. 따라서 普愚가 비록 曹溪宗이란 이름으로 자신의 불교를 포함한 당시 고려불교를 밝혔으나 그에게는 불교의 전통이 한국에서 자생한 불교에 바탕했다기보다는 元나라의 불교에 바탕했다고 보아도 틀리지 않는 것은 아닐까 하는 평을 들을 수 있다. 왜냐하면 淸規가 불교인의 생활방식일진대 한국 전통의 淸規를 놓고 百丈淸規와 緇門警訓을 보급하면서 한국의 『초발심자경문』에 대한 내용을 취급하지 않았던 것은 분명히 한국 불교인이 외국의 선규를 무조건 받아들인 것은 아닐까 하는 의심을 풀기 어렵다.

그러면 淸規에 바탕한 戒란 어떤 것일까. 이것은 물론 기본적으로 나를 벗어나고 나의 그런 것을 버리는 것을 의미한다. 청규의 본래를 찾는다면 물론 東西와 南北이 없고, 國家間의 差別이 없는 경지에 이르러야 한다. 이런 점에서 보면 어찌하면 국적을 찾는 마음 자체가 청규에 어긋나는 것일지도 모른다. 그러나 그 마음을 찾는 것이 普照의 眼目일진대 그 같은 청규를 왜 버리고 元나라에 유행하는 淸規로 무장하도록 했었을까 하는 疑心이 든다.

다시 말하면 普照에 있어 戒를 찾아보면 능히 그 같은 差別을 없애는 마음이 곧 戒라고 보았다. ‘理本無我 爲戒’<sup>14)</sup>. 이것이 곧 우리에게 능히

14) 『普照全書』 13쪽 12행 理本無我 戒也.

그러나 理致의 本來에 無我임을 일러 戒라 한다면 하였으나 事實은 無非를 無我라고 잘못된 草書의 오독이 아닐까 하는 의심을 하게 된다. 그 이유는 無我的 이치를 일러 戒라고 하는 데에는 분명하게 와닿지 않기 때문이다.

수용할 수 있는 淸規가 있었지만 이것을 바탕으로 하고 元나라에서 緇門과 警訓 百丈淸規 등을 수용했다면 얼마나 좋았을까 하는 생각이 든다. 그렇지 않고 오직 원에서 淸規를 하기만 했다면 국적을 잊은 처사라고 비판하지 않을 수 없지는 않을까 하는 생각이 든다.

그러나 圓明國師 沖鑑(1275~1339)은 元에 들어가 臨濟宗의 鐵山紹慶禪師의 법을 얻어 고려에 들어와 百丈淸規를 갖고 와서 선원의 의규를 지켰다. 그러나 그는 이미 松廣淸規를 바탕으로 했으면서 두루 受容하였다. 따라서 江華의 禪源寺, 林川의 普光寺에 住持하면서 그 淸規로서 생활하였다. 이것은 松廣淸規가 능히 百丈淸規를 수용하는 包括性 있는 점이 없지 않았다.

## Ⅶ. 基本思想의 比較

이상의 여러 가지 특징 속에 普照와 普愚사이에 다음 몇가지 기초적인 문제점을 찾아 간단히 비교해 보기로 하자.

### ① 普照의 結社와 普愚의 結構

보조에게서 結社가 禪侶들과의 結爲同社하는 것은 초기에는 구도하기 위하여, 깨닫고 나서는 도체에게 행도하기 위하여 일생을 오직 결사정신으로 살았다. 그러나 보우에게는 현실의 어려움을 당했을 때 結構로 어려움을 극복했다. 보우는 草堂에서 흥건적의 난리를 피하기 위해서 밖에 나와 담쌓고 一念績功하는 생활을 한 것을 일러 結構생활을 한 것이다. 普愚는 1359년 紅巾賊이 개성을 함락하였을 때 恭愍王은 安東으로 避難하고 普愚는 彌智山<sup>15)</sup>에 들어가 結構했다고<sup>16)</sup> 밝혔다. 여기에 그는 결사와 대조할만한 활동을 한 것이다. 이것은 消極的으로 結社활동을 하면서

15) 彌智山은 普愚의 故鄉인 부모가 있는 楊根지역에 있는 龍門山의 이명을 미지산이라한다. 여기에 土窟을 지은것을 結構라 한 것이다.

16) 結構. 維昌이 撰한 太古普愚의 行狀. 『太古和尚語錄』62



능히 적과의 대결로서 현실극복을 한 것이다. 특히 격외선으로 살아가는 당시 사람들에게는 結社보다는 結構가 오히려 합당했을 것이다.

### ② 學無常師와 臨濟正脈

學無常師는 특수한 스승을 정해놓고 모시지 않고, 高德이라면 누구에서나 그 高行을 본받는 마음을 갖도록 하여 두루 배우는 태도라고 보아진다. 이것은 물론 보조자신의 말이라기보다 金君綏가 보조의 비명을 말할 때 쓴 말이긴 하지만 普照의 精神을 단적으로 밝힌 것에는 중요한 의미를 주는 용어임에 틀림없다. 또한 太古가 臨濟의 法脈인 石屋의 法系를 全受한 普愚에게서는 과거 어느 곳에서 찾기 힘든 精神의인 父子의 緣과 情을 나눔으로써 臨濟의 正脈이 東國에 傳承되었다는 점이다. 臨濟宗의 18代 石屋淸瑛에게서 전수된 法統을 크게 자랑해온 것에 대해서 한 가지 비판적인 안목으로도 밝혀보지 않을 수 없다. 그것은 한국의 토향에서 사라난 전통선을 버리고 임제정맥을 전승하게된 단면이 엿보이기 때문이다.

### ③ 名利를 버리는 길과 圓融府의 길

名利를 버리고 山林에 隱遁한다는 표제 밑에 普照는 결사를 시작하였다. 그것은 바로 어떠한 조건 속에도 宗教人이 政治的인 일에 말려들지 아니하고 본연의 性品을 守護하려는 종교인의 志操요 공부인의 물들지 아니한 정신적인 서약이다. 그러나 대조적으로 普愚에게서는 그렇지 않았다. 그 단적인 예가 바로 圓融府를 設置하고 스스로 그 府의 責任者가 된 점이다. 이것은 원융부에서 종단의 큰 일을 했지만 그 결과는 전혀 발견되지 않는 면이 엿보이기 때문이다.

普愚는 恭愍王 밑에서 살다간 正三品の 官吏로서 일하고 간 느낌이 든다. 물론 그 기간은 約三年간 짧은 시간으로 推定되지만 이것이 크게 얻은 것보다는 크게 잃고만 결과가 되었기 때문이다. 특히 高麗의 마지막이 되고마는 종교사회를 바르게 이끌기에는 역부족이었고 마침내 고려 불교가 당시 유생들의 따가운 비판의 소리를 막아내지 못하고 마침내 허

물어져 가는 고려사회의 병리현상에 따라 허물어지고마는 결과가 되었다는 비판의 소리를 면치 못했다고 보아야 할 것이다. 이것은 보조의 결사 정신인 명리를 버리는 것이 普愚에게도 또한 관심두어야 할 과제였으리라고 막연하게나마 比較해 보는 것이다.

#### ④ 徑截活句과 太古庵歌

보조에게서 경절활구를 체험했을까 하는 의심을 하는 사람들이 간혹 있다. 그러나 지리산 상무주암의 생활 속에서 체험하는 것이나 節要의 후반에 보면 漸進의으로 徑截에 이르게 되는 것을 자연스럽게 터득하게 되는 것을 발견하게 된다. 물론 그후에 송광사에서 저작생활할 때에 간화경절의 길을 찾기보다는 오히려 圓頓死句에 대한 관심을 두게된 것으로 보아지기 때문이다. 여기에서 한가지 성숙한 심경으로 後學을 가르치는 단계에 이르게 되면 물론 徑截을 버리고 혹은 圓頓信解에, 혹은 定慧等持에 서서 鈍濁한 근기에게 힘을 주는 경우가 있기 때문이다.

또한 普愚의 太古庵歌를 찾아보면 선의 본령을 밝히면서도 만고에 살아 있는 성품의 참모습이 詩로서 엿보인다.

내 이 암자에 있으나 나 또한 잊었노라  
 심심밀밀하나 조금도 응색함이 없도다.  
 건곤을 싸고 있으나 앞과 뒤가 끊겨 있으며,  
 동서남북에도 머물러 있지 않도다.<sup>17)</sup>

이 암자엔 본래 태고라 이름할 것도 아닌데  
 오늘이 있으므로 태고라 함이로다.  
 하나 속에 모두이며 많음 속에 또 하나이니  
 하나라 해도 또한 맞지 않음이라  
 이것이 또한 요요함이로다.

17) 『태고집』30 「태고암가」 첫글.

암중에 취한 이들 이와도 같아서  
 청산은 옛처럼 임천을 마주하네.<sup>18)</sup>

이것을 보면 보우의 안목은 격외선의 길을 밝힌 것이라기보다는 화엄 교학을 통한 선지를 익힌 점이 역력함을 찾아볼 수 있다.

그렇다면 어느 면에서 격외의 선지요 대기대용의 선지를 밝히는 임제의 안목과는 다소 거리가 있는 점에서 비교할만한 점이 엿보인다.

⑤ 普照의 西方淨土를 놓는 길과 普愚의 念佛淨土의 길.

普照는 마음밖에 부처가 있다고 보는 것은 마치 모래를 찌서 밥을 하려는 것과 같은 어리석음이라고 크게 警戒했다. 이것은 禪을 중심으로 하는 공부, 즉 마음공부의 길을 중시한 것이라고 보아진다. 특히 普照는 그 당시 圓妙國師를 만나 이 문제를 警戒했으나 오히려 圓妙國師는 念佛結社의 길을 開拓하고 他力成佛의 길을 밝히게 되었다. 즉 상대적으로 松廣寺의 修禪社와 같은 동격의 결사의 움직임은 萬德山 白蓮社에서 진행하게 된 것이다. 이것은 普照에 있어 마음밖의 공부길인 이른바 ‘心外無佛 性外無法’을 강력히 제창했던데 대한 한가지 큰 도전이었고 禪法이 아닌 懺悔信仰의 길로서도 불교의 문이있음을 밝힌 것을 새롭게 이해해야 할 것이었다.

따라서 西方淨土極樂에 이르는 공부는 마음밖에 부처없고 性品밖에는 법이 없다고 보는 禪旨만으로서는 당시 모든 중생들을 包容하는 데에는 이의를 던지는 불교가 있었다는 것을 다시 한번 확인한 것이다.

마음밖에 부처가 없음을 당연하지만 자력수행 못지 않게 타력의 길을 무시할 수 없음을 밝히는 것은 당시 유행선이었던 太古 普愚의 念佛禪에서도 찾아볼 수 있다. 普愚는 念佛의 길을 무시하고는 成佛하는데 지장이 된다고 보는 점을 밝히고 있다. 이런점에서는 보조와 서로 다른 점이 있음을 찾아볼 수 있다.

18) 먼저글의 끝부분.

보우는 원묘와 같은 입장은 아니지만 마음밖에 부처 없다고 하는 주장 보다는 타력의 위력으로써 성불의 길을 개척하는 길이 있어야 하는 것임을 밝힌 것에 대해서는 인정하지 않을 수 없다. 여기에서 염불위력으로 이루어져야 하는 염불선의 방향에 보우는 중시한다. 또한 이것을 더욱 강조한 것은 16세기 인물인 振虛 捌關의 『三門直指』에 보면 普照의 생애를 요약한 金君綏가 밝힌 三門 가운데 定慧等持門을 念佛門으로 修正하여 이것을 三門으로 밝힌 점은 보조국사의 선문을 그같이 수정한 것임을 다시 한번 이해하게 하는 중요한 과제라고 보아진다.

이것은 한 문을 열기 위해서 한 문을 닫고만 것으로 보아지지만 오히려 한 가지 방편은 될지언정 근원적으로 닫는 것은 바람직한 수행이라고 볼수는 없다. 따라서 자력과 타력의 수행을 아울러 나가는 길을 갖추도록 하는 선의 방향을 모색하는 것이 바람직하지 않을 것인가 싶다.

# 普照禪과 臨濟禪

“죽은 말귀 살려내기”

· 발표자 : 沈在龍 / 서울대학교 철학과 교수

## 차례

### I. 머리말

韓國 禪佛敎의 正脈을 확인한다.

### II. 몸 말

1. 普照禪과 臨濟禪의 관계
2. 보조 국사: 임제선을 최초로 소개한다.
3. 보조 국사: 임제선을 최초로 옹호하다.

### III. 맺음말

보조선에 미친 임제선의 영향을 평가한다.

## 普照禪과 臨濟禪 “죽은 말귀 살려내기”

沈在龍 / 서울대학교 철학과 교수

### I. 머리말

한국 선불교의 정맥을 확인한다.

公案이나 話頭는 선 불가에서 스승이 제자들의 깨침을 유도하는 방편으로 사용하는 옛 사람들의 機緣問答들이다. 흔히 一千七百 공안이라는 말이 지시하듯이 가짓수도 많고, 게다가 보통 사람들은 도저히 이해하기 어렵다. 그런데 깨침을 大丈夫의 一大事因緣으로 여기어 死生決斷코 온 몸과 마음을 쏟아 부어 평생 수도하는 선승들은 이야기를 뜻하는 화두를 공안이라 하여 마치 관청의 공문서처럼 金科玉條로 여기지 않을 수 없다. 예전에 선승들이 과거시험을 보던 시절에는 시험관들은 어느 선승이 일천칠백 공안을 打破하는지 여부를 따져 當落을 매겼다. 오죽하면 한국 선승 가운데 普照國師 知訥(1158~1210)의 정신적 法統을 이어 받았다는 眞覺國師 慧謐(1178~1234)은 公稱 일천칠백 가지 공안을 『禪門拈頌』이라는 거대한 책으로 편집해 놓았겠는가? 이 책과 더불어 한국 선승들이 승과를 치르려면 필수로 읽어야 할 『景德傳燈錄』이라는 중국 선승

들의 역사를 기록한 책도 있다. 깨침의 인연을 기틀로 하여 스승과 제자가 묻고 대답한 이야기, 곧 기연문답들이 중국 송나라 경덕년간(1004~1009)에 편집되었기 때문에 경덕록이라 하고, 깨침이 스승의 마음에서 제자의 마음으로 師資傳承되는 현상을 한 등불이 또 다른 등불로 이어진다는 것에 비유하여 전등록이라 이름하는 것이다.

선승들이 책을 들고 공부하다니? 아무래도 이상하다. 더욱이 저 화두니 공안은 모두 과거에 죽은 사람들이 주고 받은 대화를 기록한 것들이 아닌가? 선은 문자에 의지하지 않는다고 이른바 불립문자를 표방하지 않던가? 아무튼 이제 한국에서건 중국에서건 승과는 없어졌다. 그러나 여전히 ‘화두를 잡아’(‘看話’라는 선정의 방법을 한국에서는 이렇게 표현한다)成佛하겠다는 선승들은 남아 있다. 특히 작년에 열반에 드신 한국 불교 曹溪宗의 宗正이던 性徹스님께서는 화두잡이만이 유일한 성불의 길이라고 看話唯一主義를 주창한 바 있다. 最上根機의 출가선승만을 두고 이같은 요청을 한다 하지만<sup>1)</sup>, 한국불교에 몸을 담고 있는 일부 승려들 사이에 위빠사나(vipasana)라는 명상수행법으로 성불을 도모하기가 훨씬 수월하다는 생각이 생겨나고 있는 것을 보면, 종정의 권위로도 임제선의 정통이라는 간화유일주의를 지키기는 어려운 모양이다. 더욱이 한국 선승들의 경우는 더구나 자기네 조상도 아닌 남의 나라 남의 말을 화두로 잡는다는 이중의 고역이 있을 법하다. 남의 나라 죽은 사람들의 죽은 말을 현재 살아있는 사람들이 깨침의 방편으로 삼게된 데는 그럴만한 연유가 있다.

이제부터 그 연유를 밝히어 간화유일주의를 표방하는 임제선의 원류를 캐어본다. 그리고 한국 불교 조계종의 증흥조로 숭앙받던 보조국사

1) 退翁性徹 『禪門正路』(서울: 佛光出版部, 1981) 4쪽 “이렇듯 異說들의 피해가 막심하여 正法을 성취하지 못하게 되나니, 參禪高流는 이 책에 수록된 正傳의 法言을 指針 삼아 異說에 현혹되지 말아야 한다.” 필자 생각에 위의 ‘참선고류’는 최상승근기를 지칭하는 듯하다. 이밖에 어디서건 간화선 즉 公案參究가 꼭 上根機를 위한 것이라는 대기설법적 배려는 쉽게 찾아 볼 수 없다.

지눌 스님이 어떻게 임제선을 그의 삼원적 교화 체계 속에 수용하였는지를 밝혀본다. 임제선과 보조선의 영향관계를 풀어보는 작업은 중국과 한국에서 불교의 선종들 가운데 몇몇 종파들이 어떤 역할을 담당하였는지를 밝히는 종파사에 속한다.

다음으로 죽은 말을 살려내어 산 사람의 깨침을 돕자는 저 간화선이란 방법의 정당화는 어떻게 가능한지 생각해 보자. 죽은 사람을 살려내기는 불가능하고, 죽은 말을 살려내어 성불의 기틀로 삼는 것도 그 버겁가게 어려운 일임에 틀림없다. 간화선의 주창자들은 목조선을 비방하여 명상의 칠혹굴에 떨어진다는 비판을 하는 것과 똑 마찬가지로 죽은 말을 살리어 성불을 기약하는 간화 역시 문제는 산적해 있다. 그러나 간화선적 방법에 따르면, 죽은 말을 살려내어 부처의 성품을 개발할 수 있다고 한다. 저들은 부처가 되는데 말이 걸림돌이라기보다 오히려 받침돌로 삼을 수 있다는 것이다. 아마 이 비슷한 정당화의 논변을 예측할 수 있다.

중국과 한국 선종의 선사들은 말을 죽이고 살리는 특이한 기법을 개발하였다. 不立文字 教外別傳을 표방하는 선승들이 문자와 말을 통하여 성불의 지름길, 이른바 徑截門을 개발한 것이다. 문자에 의존하지 않는다면서 문자를 통한 성불의 방법, 곧 경절문을 개발한 것은 논리의 비약이다. 선종의 수행방법론에 이런 이상한 모순이 들어있다. 지눌 스님은 이런 모순을 어떻게 해결하여 수미일관한 체계를 세웠는지 따져 볼 필요를 느낀다. 입을 쓰지 말고 말을 해보라는 화두도 있거니와, 바로 이와 같은 기상천외한 말을 이용하여 어떻게 성불하나? 이 문제에 대한 대답을 추구하는 것이 간화선을 정당화하는 문제이다.

‘철학적’이란 표현을 ‘논리적’이라는 표현으로 대치할 수 있다고만 생각하는 분들이거나, 또는 철학을 형이상학적 사변의 체계로 여기는 분들은 간화선의 정당화는 불가능하다고 지레 진단할 법하다. 그러나 간화선도 인간이 만들어 놓은 하나의 정신 수행법이다.

굳이 불교에서뿐만 아니라 말에는 두 가지 기능이 함께 공존한다. 말 자체의 지시기능과 말 너머 다른 무엇을 가리키는 기능이 있다. 또 ‘말 한마디를 천금처럼 여기는’ ‘치유-해방’적 기능과 ‘말 속에 씨가 있듯이



말 자체를 실체화하여 그에 휘둘리는 등의 ‘구속’적 기능을 함께 생각해 보면, 선승들이 말을 써서 말의 역기능을 순치하는 독특한 기법을 개발한 것을 중국문화 특히 한자문화권에나 독특한 것으로만 여길 필요는 없다. 특히 한자말을 알아야만 화두를 이용한다는 억지를 부릴 필요도 없다. 간화라는 명상수행법이 중국문화가 길러낸 독특한 기법임에 틀림없으나, 아직까지 한국에서만 아니라 일반 불승 대부분이 그 방법의 효율성을 확신하고 따르고 있다. 단지 역사적 연유를 캐내어 그럴만하다고 용인하기보다는, 역사와 문화를 뛰어넘는 초시대적 문화 - 교호적으로 간화의 방법적 특이성을 밝힐 필요를 느낀다. 이런 문제를 너른 의미의 철학적 논의라 하여 이 글에서 다루어 보겠다.

## II. 몸말

### 1. 보조선과 임제선의 관계

지눌이 이해한 간화선의 요체란 무엇인가? 지눌 스님의 간화선은 임제선과 어떤 관계에 있는가? 이 글은 특히 이 두 가지 물음에 대한 답변을 시도한다.

먼저 물음은 지눌 스님의 대중교화 체계 속에서 차지하는 간화란 방법의 자리배김에 대한 질문이다. 보조스님의 체계 속에서 불음을 제기하고 해답을 구할 수 있다.

다음 물음은 보조선과 임제선의 관계를 묻는 질문이다. 따라서 보조 이전의 한국 선불교계에 끼친 임제선의 영향을 살펴보아야 한다. 또 지눌 스스로 고백한대로 임제선의 방법을 확립한 대해 스님의 편지 글모음을 읽고 제3의 깨침을 경험한 사실이 어떻게 지눌 이후의 한국 불교의 흐름을 바꾸어 놓았는지를 따져 보아야 한다.

그 뒤로 한국 불교에 끼친 임제(787~866)의 영향은 지눌(1158~1210)을 통하지 않고서도 가능했다. 직접 원나라 중국에 들어가 임제선 계통의 중국선사들에게서 衣鉢을 전수받은 한국계 선승들에 의해서 임제선의 간화가 거의 모든 한국 선승들의 성불법으로 통용되었기 때문이

다.

한국불교에 끼친 임제선의 영향은 普照知訥(1158~1210)이 大慧宗杲(1089~1163)를 통해 임제의 말귀를 살리는 독특한 간화의 기법을 간접적으로 체득한 것이 그 효시요, 그 뒤로 太古普愚(1301~1382), 懶翁惠勤(1320~1376), 白雲景閑(1299~1375) 등 고려 후기 한국선승들의 入元에 따른 중국 임제선종 계열의 스승에게서 직접 전수가 그 다음이다. 시간적 선후를 따지자면 임제선이 한국 선불교에 끼친 영향으로는 간접적이거나 지눌이 효시요, 그 철학적 정당화의 치밀성으로 보아도 지눌 스님의 지성적 성격이 꼼꼼히 정리한 『看話決疑論』을 따를 만한 저작이 없다. 그러나 師資傳承 以心傳心을 宗旨로 하고, 선의 직접성을 강조하는 쪽에서 보면, 지눌이 대혜의 책을 보고 간접적으로 깨친 것과 그 깨침을 이론으로 정리한 논문보다는, 직접 먼길을 찾아가 面前授受 깨침의 본래면목을 인정받아 온 태고의 임제선 수입이 더욱 돋보일 것이다.

그러나 태고 보우의 전법에도 문제가 없는 것은 아니다. 그가 원 나라에 들어가 石屋淸拱(1272~1352)의 법을 이어받고 인가를 받은 나이는 우선 마흔도 넘는다(1347, 태고 46세). 게다가 그 인가란 것이 태고가 이미 한국에서 지어 갖고 간 『太古歌』라는 선적인 시구의 인정이었다는 데에 더욱 큰 문제가 있다.

첫째, 고려 한국 땅에서 그만한 나이에 이르기까지 전혀 선적인 체험 곧 깨침이 없다가 원 나라에 들어가 원 나라 임제종계의 석옥을 만나 돌연히 그 스승의 가르침에 촉발되어 태고가 깨친 것이 아니다.

둘째, 석옥은 태고가 이미 한국에서 깨친 내용을 문자화한 노랫말에 탄복하여 그저 도장을 찍는 정도의 追認을 한 것이다. 깨침의 기록인 『태고가』를 들고 갔다는 것은 역시 문자를 통한 간접 체험을 추인한 것이 직접 체험을 전수받은 이심전심이 아니란 점이다.

이제 한국에서는 선불교를 표방하는 조계종단이 개혁으로 몸살을 앓고 있다. 이런 와중에 조계종 종헌의 종지 부분과 종조 조항에 한국 선종의 법통을 둘러싸고, 보조의 정신을 이어가자는 주장과 태고의 법통을

세우자는 상반된 주장이 설왕설래하는 모양이다. 따라서 보조선의 임제 선적 경향을 가늠하는 하나의 시도로 쓰여지는 이 글은 바로 90년대 개혁기 한국불교의 성격을 결정짓는 중대한 문제와 연관되어 있다. 붓끝이 조심스럽기만 하다.

결론을 앞질러 요약하고 이를 논증하는 순서를 밟아보겠다. 보조 지눌의 불교 교화 체계는 단지 전기 후기 사상의 전회가 있다는 식으로 재단할 정도로 단순하지가 않다. 성철 스님은 보조의 사상적 전회가 불충분했다고 비판했다<sup>2)</sup>. 그러나 지눌에게 사상적 전회가 있다는 기상천외의 기발한 착상은 지눌을 자세히 읽어 본 사람들이 지난 칠백여년 동안 한 번도 제기한 적이 없다. 오히려 지눌은 한국인들이 좋아하는 삼원 체계를 써서 상중하 세 가지 근기를 연두에 두고 교화체계를 시설하였다. 다양한 인간들의 다양한 능력에 알맞게끔 시설한 융통성 있는 체계이다.

또한 간화유일주의의 편협한 태도와 돈오돈수 일변도의 과격한 방법 과도 거리가 먼 지눌이었다. 지눌을 다시 한번 자세히 읽어 보자. 간화경 절문은 최상근기를 위한 시설이었지, 수행자 일반을 위한 유일한 수행방법이 아니었다. 오히려 돈오점수를 천성의 깨칠이라 한 점에서 보통 사람들의 삼학 수행을 적극 권장한 분이었다. 지눌 이후 한국불교의 전통이 선을 표방하면서도 교선일치의 이론적 배경에 걸맞는 교선점행의 방법적 특성을 유지할 수 있었던 것은 전혀 보조 국사의 여덕이다. 따라서 한국 선종 교단은 태고종이건 조계종이건 무릇 선을 표방할진댄 이제 다음과 같은 선택의 기로에 놓여 있다.

첫째, 전통적으로 회통적이라는 한국 불교, 특히 지눌의 교화 체계를 그 정신적 측면에서 이어받을 것인가? 아니면 외국의 돈오돈수 견성성불

2) 필자의 논문 "A critical appraisal of sudden/gradual controversy in contemporary Korean Son Buddhism"에 성철스님의 견해를 상세히 소개하고 있음. 1992년 San Francisco에서 열린 American Academy of Religion에서 발표함.

의 방법적 간화유일주의를 주장하는 중국의 ‘이룬바’<sup>3)</sup> 임제선을 표방할 것인가?

둘째, 중국의 선사로부터 도장받아 온 것을 내세우는 사대주의적 선사를 내세워 한국 선불교 교단의 종조 내지 중흥조로 내세울 것인가? 아니면 한국에서 독립으로 깨닫고 체계화한 자수성가형을 높이 살 것인가?

셋째, 더 나아가 중국선사의 권위를 이어 받아 역사적으로 회미했던 범통의 체계를 억지로 만들 것인가? 과거에는 중국에 기대어 한국의 문화적 권위를 높이는 의식, 한국 즉 소중화라는 문화 의식이 한국 교단 내부의 문제 해결에 한 가닥 실득력을 갖고 있었을지하다. 그러나 소중화 의식 밑에 깔린 사대주의를 오늘의 한국인들은 받아들일 것 같지 않다. 더욱이 역사적 사실의 확인을 중히 여기는 실증적 사고방식에 익숙한 현대인들이 역사적으로 불가능했던 사자진승의 계보 즉 범맥에 기대어 한국불교 선종의 범통을 세우려는 작업에 얼마만큼 승복할 것인지 의문이다. 석가모니 부처님께서 진귀조사의 인가를 받았다는 허무맹랑한 전설을 남조하여 부처(佛)와 祖師를 구분하고 부처보다 조사를 높이던 지난날의 한국 선불교도들이 오늘에도 있을 것인가? 석가모니 부처님이 어느 범맥을 이어서 견성성불했던가? 아니다. 그렇다면 한국불교가 아무리 선종일색이라지만 불교에서 까지 족보를 찾아 조상의 권위를 세우려는 선종의 특이성을 언제까지 유지할 것인가? 한국 불교 조계종단의 사활이 과연 족보의 확립에 있던가? 마침 개혁기의 한국불교도는 누구나 한번쯤 이런 문제들을 깊이 생각할 필요가 있다.

선택은 한국 불교신도 대중의 집단적 의지에 달려있을 것이다. 그러나 분명히 짚고 나갈 점을 미리 점검해 보자.

- 3) ‘이룬바’라고 굳어지기 수식어를 붙이는 이유는 임제 자신이 간화선을 주장하지도 않았고, 그리 흔하게 사용하기도 않았기 때문이다. 임제와 간화를 연결하기는 임제 이후 중국 송나라 시절, 특히 대혜종교가 조동종계통의 수행방법을 북조선이라 비방하고 스스로 임제의 정신을 이어받아 간화식 공안공부를 찬양한데 기원한다.

첫째, 대승불교의 특징은 교리의 다양성과 수행의 다기성에 있다는 점을 엄두에 둘 것이다.

둘째, 세상은 점점 다양한 기호를 지닌 다양한 사람들의 사회, 곧 열려진 민주시민의 시대로 접어든다는 것이다.

셋째, 오가칠종이 난만하던 중국 선종의 난숙기에도, 구산선문이 병립하던 한국 통일 신라시대에도 어느 한 종파만이 유일한 정통이라는 주장을 편 사람이 없었다. 어찌자고 그 뒤로 이제까지 한국 역사에서는 하나의 사상이 들어오면 그 하나만이 유일무이한 정통이고 다른 사상은 이단으로 몰려 곤욕을 치러야 하는가?

민주시민사회를 지탱하는 문화의 흐름은 다양화 국제화를 향해 진행하고 있다고 볼 것이다. 다양화는 인간다운 문화생활을 향유하는데 기본 전제 조건이다. 국제화는 인류 보편의 기본적 가치를 공유하자는 문화인의 기본 전제 조건이다. 불교 역시 다양화와 국제화의 흐름을 거스를 수 없다. 이제 신생 한국의 불교가 거듭나기 위한 개혁의 와중에서 한 가지 교리나 한 가지 방법의 唯一無二性을 주장하는 미숙한 전체주의적 사고 방식은 불식해야 하리라고 생각한다. 이제까지 조선조를 억누른 주자주의 일색, 해방이후 반독재 일색 또는 반공 이데올로기의 매카시즘적 발상은 앞으로 닥칠 21세기 문명의 새벽이 트기 전에 황혼의 어스름 속으로 슬며시 사라져 주었으면 좋겠다. 한국 불교도들은 우선 불교계 자체 내부에 버젓이 횡행하는 간화유일주의나 돈오돈수같이 성불의 방법을 둘러싸고 중국의 역사적 권위와 한국 조계종계의 선종파주의자들에 의해서 조작된 족보<sup>4)</sup>를 등에 업은 한 종파의 독선적 주장을 꼼꼼히 살펴서 종파를 초월한 불교 공동체의 총체적 의지를 결정해야 하리라고 생각한다. 어느 문화가 망할 적에는 반드시 누적된 形骸에 짓눌려 확일성과 고

4) '태고법통설은 조선 후기에 조성되지 않았는가 한다. 태고설은 1625년 이전으로 올라가는 근거자료가 없으므로 그 무렵 확립되기 시작하였다고 생각된다' 허홍식, 「중세 조계종의 기원과 법통」 韓國中世佛敎史研究(서울: 一潮閣, 1994) 369쪽.

착성의 껍질을 벗지 못하고 남의 흉내에 시종하다가 자기동일성을 잊고 드디어 스러져가거니와, 우리 신생 한국 불교인들은 이제부터 온 나라에 가득찬 울흥하는 창조적 기백을 불교에도 적용하여 다양한 근기에 다양한 수행기법을 인정 개발하여 생동감 있는 문화창조에 기여하는 선불교요 진정한 불교로 탈바꿈하는 지혜를 배울 일이다.

## 2. 보조 국사: 임제선을 최초로 소개하다.

한국불교의 대중은 아직까지도 선 불교 일색이다. 그 중에도 보조선의 영향은 절대적이다. 한국의 불교학자는 물론 심지어 한국인의 마음을 거시적으로 논하는 경우에 한국불교 내지 한국인의 심성을 회통적이라고 불학자와 불교 신도들 모두가 자랑해왔다. 한국 선불교마저 한국인의 심성을 대변하는 회통적 보조선은 그 전통으로 굳혀왔다. 회통성이란 무엇인가? 바로 다양한 사람들에게 다양한 수행방법을 동원하여 종파적 독선을 배제한 무애자재한 교화 방법을 이룸한다. 투쟁이나 논쟁을 지양하고 화해와 관용의 태도로 오직 불국토를 건설하고 자기의 진면목을 발현하여 불성을 현실에 구현하는 불교 본래의 취지가 곧 회통의 본질이었다. 부처를 이루는 길이면 모두 정당한 방법임을 간파하는 대기방편설이 대승불교의 회통성을 뒷받침하고 있다. 굳이 한국불교만의 특성이랄 것도 없는 불교의 평화사상 내지 관용성을 일러 한국에서는 회통성이라고 통틀어 지칭한다.

지눌의 저작에서 우리는 그가 불교 본래의 면목에 충실하면서도 그가 살았던 당시의 사회적 분위기가 교종과 선종의 쓸데없는 말싸움 우위권 싸움에 휘말리고 있음을 경계하는 발언에 자주 접하게 된다. 기본적으로 지눌은 禪教一致를 큰 강령으로 하여 선종과 교종간의 대립과 선 또는 교만의 독존을 지양하여 그 둘을 화해하는 태도로 당시에 시행되던 모든 수행방법을 망라하여 그 어느 것에도 우위를 두지 않는 교화의 체계를 수립하였다. 그런데 선종사를 공부한다는 학자거나 또는 선사임을 자임하는 일부 종(파의 선)사들이 한국불교의 회통성을 무시하거나 비난하는 일련의 발언과 행동으로 학인들의 머리를 어지럽히고 있다. 지눌의

보조선을 규정하는데 혼동을 초래하는 몇 가지 사례를 들어보면 다음과 같다. 특히 보조선과 임제선의 관계를 밝힘에 반드시 짚고 넘어갈 문제점이다. 이 문제점을 밝힘으로써 본고는 그 사명을 다한다고 해도 지나친 말이 아닐 것이다.

첫째, 1930년대 한국불교에 대해 역사상 처음으로 통시적 고찰을 시도한 누카리아 콰이텐의 안목으로 본 보조선은 곧 화엄선이라 할 정도로 그 이지적 면모가 약여하다고 한다.<sup>5)</sup> 보조선을 이지적 지성적이라 성격 지은 콰이텐의 경우, 우리는 다음과 같은 평가를 내릴 수 있다. 보조선의 일면을 간파한 언명으로서는 적절한 평가이나, 단지 보조선을 화엄선만으로 평가한 것은 보조선의 포괄성을 놓친 감이 짙다. 게다가 보조선뿐만 아니라 선종의 모든 종사들이 원용한 교리는 예외없이 천태 또는 화엄이라는 중국식으로 소화저작된 종합적 교상관석에서 유래하는 일종의 섞여져개식 교리체계였다는 사실을 염두에 두면 보조선이 화엄선이라는 것은 동어반복에 불과한 피상적 발언임을 분명히 해두어야겠다. 즉 콰이텐의 안목은 불교사의 상식을 간단한 방정식으로 요약한 폭이다.

둘째, 1993년 열반에 드신 한국 불교 조계종의 종정 예하 성철 스님 역시 콰이텐의 평가를 이어받아 더욱 강화하는 쪽으로 보조선을 규정한다. 그는 지눌 선사외의 보조선을 지해선이라 질타하고, 심지어 그의 저작 일부를 전통적 한국불교의 강원교육 교재 가운데에서 빼어버렸다. 한국선 불교가 임제선이라는 신념으로 그 임제선의 정통을 지킨다는 점에서는 믿음의 철저함을 높이 살 수 있다. 종파적 견지의 신념과 그에 따르는 행동의 통일성 역시 그 종파의 견지에서는 가당한 일이다. 그러나 그가 주장하는 것이 역사적 사실에 부합하는 것인지는 따져 볼 문제이다. 결론적으로 역사적 실상을 왜곡하고 허구를 진실로 호도하는 일은 학문적 태도는 아닌 것 같다. 신앙인과 학문인의 태도의 차이가 드러난다고 할까? 그 역시 보조가 임제선을 최초로 도입하고 체계화한 사실을 무시하는 것

5) 忽智谷快天『朝鮮禪教史』(東京:春秋社, 1930) 189쪽. ‘知訥の禪は華嚴に立脚す’云云.

은 아니었다. 성철에 따르면, 보조는 만년에 가서야 초년의 이단사설에 기울었던 과거를 뒤우치고 『간화결의론』을 지어 화두선의 우위를 인정하였다는 것이다.

흔히 어느 사상가의 일생을 나누어 초년미숙기의 학설과 만년의 정설을 구분하는 수가 있기는 하다. 朱子와 비트겐슈타인 등 동서를 막론하고 그런 분들이 많다. 그러나 지눌의 경우 만년에 초기의 견해를 뒤집고 수정 반복하였다는 흔적은 없다. 오히려 근기에 따라서 간화경절문을 제 접하면서도 친절히 그 장단점을 살펴서 비판적으로 수용할 것을 권하는 자상한 스승의 면목을 보여준다. 물론 역사적인 우연은 지리산 상부주암에서 대혜선사의 서장을 보면서 그 동안 원수처럼 따라붙던 情識을 깨끗히 청소하고 灑落한 견해를 지니게 되었음을 고백하고 있기는 하나, 그 사건이 곧바로 그가 과거의 잘못을 뒤우치고 화두경절문의 절대적 우위를 고백하는 것으로 해석하는 것은 무리이다. 현재 임제선적 간화방법론의 독존과 유행을 들어 초년의 지눌과 만년의 지눌을 구분하고, 더욱이 晩年 定說 初年 邪說이라 질타하고 이를 제자들에게까지 강요함은 종파적 독선적 태도임을 스스로 드러내는 비불교적 행태이다. 불교는 선종만이 아니다. 독선적 태도는 ‘비불교적’일 뿐만 아니라 불교적 사회인 승가의 화합을 저해하는 ‘반사회적’ 행태이다. 필자는 요즘의 이러한 분위기가 조선조 이래 강화된 門中意識과 결합한 출가승단내의 정치적 우위권 쟁탈전과 무관하지 않다고 본다.

이래저래 보조선의 성격논쟁이 이처럼 오늘날까지 치열한 까닭은 무엇일까? 한국불교가 보조지눌 이후 그의 막대한 영향력과 포용력 속에서 그 주요한 특징을 보존하며 보조선 즉 한국불교라는 등식을 성립시켰기 때문이다. 역설적으로 한국불교에 끼친 보조의 영향을 증명하는 것이 보조선의 성격논쟁이다. 보조선은 화엄선만도, 지해선만도 아니다. 더구나 임제선을 묵수한 것도 아니다. 간화만이 유일하다고 주장한바는 더더욱 없다.

보조선은 어느 하나를 들어 그 전체를 규정할 수 없다. 보조선 속에는 荷澤神會(670~762)의 知解禪이 있고, 圭峯宗密(780~841)의 禪教—



致가 있고, 慧能(638~713)의 無相定慧에 입각한 불교 본연의 戒定慧 三學均修, 定慧雙修가 있고, 法藏賢首(643~712)를 비판한 李通玄(646~740)의 특유하고도 독자적인 圓頓信解의 방법이 있으며, 그 당시 중국에서 최초로 체계화된 대혜종고의 간화경절선이 들어 있다. 보조는 문벌, 파벌을 따지지 않고 여러 종류의 기질과 근기를 지닌 사람들이 두루두루 불교의 지혜에 접하기를 바라는 대승의 방편설을 택하여 이 모든 교설과 수행방법을 三元的 教化方便으로 체계화하였다. 이른바 惺寂等持門, 圓頓信解門, 徑截門이 그것들이다. 그 어느 하나를 들어 만년의 정설이니, 정통이니 주장하는 것은 마치 소소크라테스학파들이 스승 소크라테스의 큰 그릇을 몰라보거나 곡해하여 그 한 구석을 들어 전체라고 고집하는 것과 마찬가지로. 지눌 이후 칠백년 지나서까지 지눌의 그릇을 모두 바라보지 못하는 잘못을 저지르거나 않는지 반성을 할 것이로되, 언감생심 지눌의 하나를 들어 다른 것을 제거하려는 망발은 적반하장의 우치이다. 지눌의 회통성을 확대부연하여 삼종문 밖에 무심합도문과 염불문을 시설하는 것은 그나마 지눌의 회통성을 저해하지 않는 한 애교쯤으로 치부할 수 있으나,<sup>6)</sup> 반회통적 반화해적 태도를 마치 불교의 정통인 양 지눌을 임제의 간화 일색으로 몰아가는 것은 경직된 선종의 한 종파주의에 연연한 정신적 고착증세의 하나이다.

과연 지눌은 임제선의 정통을 만년에 깨닫고 그 초년의 잘못을 뉘우쳤는가? 아니다. 그는 다만 임제선을 최초로 소개하고 변호한 인물이다. 그나마 종파로서의 임제종이 아니라, 그 중에도 대혜종고에 의해 체계화된 간화의 방법을 특종 근기의 사람들에게 묘하게도 知解의 병을 제거하고 깨달음을 기다리는 엉터리 선승들의 나쁜 악습을 빼어버리는 對治術로 추천한 사람이다. 대혜종고는 간화유일주의를 주장했으나, 지눌은 삼원체계의 하나로서 최상승기에게나 적합한 명상수행방법으로 여전히 그의 큰 그릇 속에서 간화경절문을 수용했을 뿐이다. 임제선 즉 간화선을

6) 故이종의 기사와 현 미국의 UCLA대학 교수 Buswell 등이 이런 체계를 들어 지눌의 사상을 설명하고 있다.

수용하는 보조는 무조건적 수입이나 모방이 아니라 여타 다른 중국의 불교수행법을 수용할 때와 마찬가지로 지극히 명철한 비판적 태도를 견지하였다. 모방과 묵수를 자랑으로 아는 비창조적 인물, 남의 국량을 헤아리지 않고 무조건 자기의 방법만이 유일한 것이라고 우기는 독선적 사람들은 감히 지눌의 포용적 회통적 태도를 존탁이나 하겠는가?

이제부터 구체적으로 대혜종고를 통한 임제선의 수행방법, 즉 간화선을 지눌이 어떻게 비판적으로 수용하였는지를 따져 볼 차례다. 역사적 최초를 들어 보조선에 임제선적 요소가 있음을 그 영향을 받았다 안 받았다 하기에는 지눌의 비판적 수용태도를 논의하기가 너무나 불충분하다. 단지 항상 귀를 크게 열어놓고 가능한 한 모든 방법적 다양성을 근기에 맞게 수용하려한 지눌의 열려진 태도가 그로 하여금 역사적으로 대혜의 간화 방법을 한국최초로 수입 소개한 인물로 만들었다는 점을 적어 둔다. 겨우 한 세대를 격하여 출판된 지 몇년만의 대체서장을 얻어 볼 수 있었던 당시 고려 사회의 개방성 덕택이지만, 지눌 자신의 감수성과 순발성 없이는 역사적 최초의 기연을 이룩하기도 힘들 것이다. 그리고 항상 제자들의 근기에 맞는 방법을 찾는 스승의 열정과 자기 자신의 깨달음을 점검하는 구도자의 자성적 태도에서 우리는 각고면려, 언제나 묵묵하게 牧牛行을 최우명으로 삼은 지눌의 통넓은 대가 기풍을 본다.

좀스런 종파주의에 휩쓸리지 않고 언제나 귀를 크게 열고 가슴을 부드럽게 하여 쇠락한 정신에 온갖 지적 탐구에 열심이었던 보조의 정신을 이 시대에도 이어 발양하기 위해서도 지눌이 본 간화선의 장단점을 비판적으로 수용하는 자세가, 지눌을 묵수하지 않고 우리 시대의 불교를 살리고 우리를 살리는 창의적 길임을 명심해야겠다. 과연 지눌이 본 간화선의 요체는 무엇일까?

보조국사 지눌의 임제선적 경향은 그의 만년에 이를수록 강렬해진다. 본시 한국 구산 선문의 하나인 사굴산 계통의 종휘 선사에게서 득도 구족계를 받았던 보조선사께서 임제선에 눈을 뜬 것은 언제였는가? 그가 송광사에 자리를 잡고도 한참인 1143년 경이었다. 지리산 상무주암을 찾은 보조선사에게 대혜 선사의 편지글 모음은 마치 마른 하늘에 물을 만

난 듯 답답하던 지눌의 가슴을 쾌락하게 적셔준 단비 역할을 톡톡히 하였다 한다. 대혜가 임제의 적손이라면 소위 임제선이 보조의 마지막 개안을 도와준 폭이다. 우리는 이로 인하여 보조가 마침내 임제선에 입도하였다고 해야 할까?

역사적으로 최초로 임제계통의 대혜를 통해 간화선을 소개하고 일부의 사람들에게 그 일면적 우수성을 옹호한 것을 들어 그 정통성의 확립으로까지 비화시키려 하지도 않으려니와, 그 사건이 있었음을 들어 우리는 보조가 임제선의 정통을 확립했다는데까지 부연하려하지 않는다.<sup>7)</sup> 지눌은 임제라는 종가의 가풍을 이어 받은 것이 아니다. 혜능 사상을 조술하였다고 믿어지는 『육조단경』을 읽고 마음에 계합하는 바가 있었고, 이통현의 『신화엄경론』을 읽고 선과 화엄교가 다르지 않음을 받을 수 있었던 비판적 지눌에게 대혜의 간화선 역시 知解病에 시달리는 일부 화엄교가의 학인들에게 또 待悟病에 물든 선종의 선사들에게 열 가지 병폐, 즉 십종병을 써서 친절히 교시하는 점을 높이 사서 소개 옹호한 지눌이었다. 이 점 화두를 들어 깨침의 기연을 삼는 방법, 즉 간화선의 우위성을 주장하며, 단순한 명상을 묵조선이라 질타한 대혜와는 다르다. 묵조선에 대한 명시적 비판이 지눌에게서 보이지 않음을 들어 우리는 지눌의 초교파적 태도와 회통적 관용성의 극치를 본다. 수선사를 찾는 무리가 단지 불교도에 국한되지 않았듯이, 만약에 지눌이 오늘에 살아 한국인들에게 어느 정신적 양식을 제공하는 일을 맡았다면 요즘처럼 종교간의 배타성이 문제되는 상황에서 초교파적 초종교적 화해의 물꼬를 트는 새로운 대화의 운동을 벌이지 않았을까 상상해 볼 수도 있겠다. 종파적 견지가 아닌 화해 및 관용 대기설법의 대승적 견지에서 보조는 임제식 간화선을 어떻게 옹호하여 어떻게 수용하였을까?

7) 李佛化, 李鍾益 같은 분들이 이런 식으로 임제-보조선統설을 주장했다며 이를 성철 스님은 통렬히 비난했다. 성철 『한국불교의 범맥』 (서울: 장경각, 1976). 제 II부 거짓 지어낸 주장들 곳곳을 참조할 것.

### 3. 보조국사: 입제선을 최초로 옹호하다.

보조 지눌에 따르면 선의 말귀는 敎家의 변쇄한 설명이 아니라 짙막한 촌철살인의 경구와 비슷해서, 여러 가지 개념의 매개를 필요로 하지 않고 직접 佛地에 도달하는 경절문 곧 성불의 지름길로 활용할 수 있다는 것이다.

지름길이라는 말에 현혹되어 경절문을 시간상 급속한 성불을 가리키는 양 오해하면 안된다. 바빠도 돌아가는 법을 느긋하게 즐기는 사람이 있는가 하면, 우물가에서 송늬를 찾는 성급한 사람도 있다. 그러나 성불의 완급을 논하여 돈오와 경절을 논하는 시간상의 돈점이 경절문의 요체는 아닌가 한다. 이처럼 돈점을 시간적 短長 遲速으로 오해한 지눌은 아니었다. 돈오경절문이 오히려 시간적으로는 더 많은 노력과 고통이 따를 수도 있음을 알 수 있다. 왜냐하면 부처됨의 방법이 점진적이 아니라 전체적 일회적으로 한꺼번에 이루어짐을(아니, 이 말에도 어째가 있기에 정확히 표현하자면) 단박에 몰록 깨침과 동시에 스스로 부처임을 확인하는 쾌거임을 일러 돈오돈수라 하기 때문이다. 이 점을 모르는 바가 아니다. 형식적으로省略을 생명으로 하는 화두의 본질은 내용적으로 無滋味하다. 도부지 개념으로 씹어 소화할 건더기가 없다. 여기에 묘미가 있다.

깨달음에 개념은 왜 도움이 되지 않고 방해가 되나? 여기에 대한 논변은 결국 불교철학의 진수에 해당하는 佛性의 言表不可能性에 달려 있다. 과연 부처임을 확증하는 깨침의 경계는 언어와 사상으로 표현할 수 없는가? 진작부터 불교 구극의 경지인 니르바나는 無爲法이라 해서 有爲의 제현상 가운데에서 제외되고, 언표가 통용되는 생사계를 초월하는 것으로 인식하고 있다. 선불교만의 독자적 특징은 이 부처의 경지, 곧 깨침의 경지를 화두라고 하는 독특한 문답형식의 언어를 통하여 오히려 언어와 문자를 넘어서는 경지를 표현할 수 있다고 주장하는데 있다. 간화란 그 경지에 이르는 여러 길 가운데 하나이기도 하지만(이 점에 지눌의 旨趣가 있다) 한편으로는 더 나아가 유일한 길이라고까지 주장하는 종파가 있다(대해 이후의 간화선종파 내지 작금의 성철 스님류가 여기에 속할 것이다). 침묵을 성인의 경지로 생각하는 전통은 많이 있으나, 언어를

통하여 침묵의 경지 곧 언표불가능한 경지에 단박 이르는 길을 개발한 점은 선종의 독특하고도 독자적인 공헌이다. 그 경지가 신비한 무엇이 아니라 명명백백한 깨침의 경지라는데 선불교는 불교일반과 통하고 있다. 그러나 말을 통하여 말이 필요 없는 경지로 나아가는 데는 독특한 기법의 개발이 선행한다. 이른바 죽은 말을 살리어 살아있는 말로 활용하는 데 화두-간화선의 진정한 특성이 엿보인다. 따라서 우리는 지눌이 화두 공부의 두 길을 자상히 설명하여 어떤 방법이 죽은 말귀에 늘어붙는 것이며, 어떤 식으로 공부하여 화두를 통한 성불을 기할 수 있는지를 들어 보아야 한다. 지눌은 먼저 방법을 參慧라 해서 제 스스로도 구제할 수 없다 하고, 나중 방법을 參究라 해서 그것이야말로 참다운 간화의 길이라고 추천한다.

왜 그러한가? 흔히 믿음으로 이르는 길을 어느 종교도 최초의 입문으로 들어두는 것이겠거니와, 지눌에 따르면 간화선에서는 기실 말에 대한 공포를 말에 대한 자유로운 반응 내지 활용으로 선용하면서도, 말이 믿음을 유발하기보다 의심을 유발하게 하여 대상과 그에 대한 개념의 유희로 피곤해진 의식에 철저한 혁명적 전회를 가능케 하는 방법으로 사용하고 있다. 부자미의 의표를 찌르는 활용법은 임제 특유의 자신만만한 인생살이와 깨친 이의 활발한 창조적 자기개진의 경계 이전에 철저하게 자기 부정 자기부화를 통한 심리적 반전의 계기를 유도하는 것이다. 죽은 말이란 의심을 유발하지 못하고 오히려 개념의 유희에 말려들어 언어와 개념을 실체화하여 삶을 위한 도구가 삶과 깨침을 방해하는 걸림돌로 된다는 뜻이다.

살아있는 말이란 하도 재미가 없어 즉 논리와 생각으로 어찌지 못하여 일체의 망상을 쉬게 하는 쾌락지전조차도 발붙일 수 없는, 아! 입을 벌리고 그만 생생한 체현에 압도되어 전신이 얼어붙었다가 이것이 삶이로구나 그만 덩덕궁 춤이라도 추고 싶은 경지에 이르도록 하는 말이다. 어차피 말은 사람에 의해 쓰임을 당하는 것이다. 말에 휘둘리고 짓눌려 책더미나 말 다발 속에서 언어의 잔치로 일생을 보낼 수 없는 것이다. 궁극적으로 부처가 불경을 읽어서 또는 불설을 잘 논파하여 부처님이 아닐

것이다. 그럴진댄, 우리 스스로 부처놀음 잘 해보자는 것이 活句용법의 간화선이다.

천철백공안이 전통의 짐이 되어 그것만이 유일한 활구하고 하는 순간에 벌써 臨濟건 知訥이건 性徹이건 죽은 말, 곧 死句의 구렁텅이에 빠지는 것이다. 이제 누구에게나 단순 명료한 사실 곧 法身常住 모두가 부처님이라는 이 기쁜 소식이, 의심을 유발하는 공안-화두를 계기로 하여 개발되면, 어느 말도 살아있는 것이다. 그러나 한 개념이나 한 어귀에 휘말려 이를 존중하고 이를 경배하고 한 자 한 구도 고쳐서는 안되며, 그 방법을 비방해도 안되며, 그 발설자를 비판해도 안된다고 함은 바로 자기가 처놓은 그물에 걸려 죽는 영터리 어부의 어리석음을 저지르는 폭이다. 인생은 언어유희가 아니다. 죽은 말의 바다에서 살 길을 찾는 길은 자기가 쓰는 말을 부처의 말로 인지하는 것이다. 부처라는 말도 귀찮다. 오죽하면 임제는 부처를 만나면 부처를 죽이고 조사를 만나면 조사를 죽이라는 극약 처방을 내렸을까?

이제까지 우리는 세 가지 논변을 일추 정리해 보았다. 省略, 無滋味, 疑心の 誘發, 이른바 간화선의 요체라 할 이 논변은 과연 지눌에게 어떻게 수용되었나? 이미 先學들이 논의한 바와 같이 지눌은 이 방법을 아주 수승한 최상승 근기의 선사들에게나 적용할 수 있는 길이라고 분명히 밝힌 바 있다. 아무에게나 간화가 최적의 방법이라고 한 적이 없다. 즉 간화에 길맞는 근기를 설정하고 있다. 심지어 간화의 방법으로 부처되는 공부가 順熟치 못하는 근기들에게는 다시금 如實之見(敎家에서 敎理를 들어 설명하는 말귀)을 잘 살펴보고 자기의 공부를 점검할 것을 권하고 있다. 자, 이러한 스승의 자상한 시설방편이 과연 만년에 천하의 진리를 발견하고도 비겁하거나 전일의 혼숨에 압도되어 퇴굴심을 내고, 다시 경절문 아닌 지둔문 즉 돈오점수의 방법으로 되돌아갔다고 할 수 있을까? 필자는 그렇게 생각할 아무런 근기를 지눌의 저작 속에서 찾아 볼 수가 없다.

바로 지눌을 이어 수선사 이대 종주가 된 혜심 진각국사도 간화결의론을 스님의 사후에 간행홍포하면서 그 발문에서 지눌 스님이 오로지 교가

니 선가니 파벌 문벌을 지어 싸우는 것을 경계하였다고 하였지 선가의 간화경절론이 유일 최고의 방법이라고 주장했다는, 그래서 만년에 후회하고 돌아가셨다는 기상천외의 상상력을 동원하지 않는다.

문제는 어디에 있는가? 태고보우가 중국에 가서 소위 임제계의 석옥 청공으로부터 인가를 받았고, 그 뒤로 역사적 전개가 선불교 그 중에도 간화의 방법으로 학인들을 제접 교화하는 한국 선불교의 전통이, 그 회통성에도 불구하고 이왕이면 최상승 근기임을 자처하는 허다한 학인들의 흉내 일변도 중국일변도 가풍에 쫓아 지눌 스님의 보편적 교화방편의 삼원체계를 화두 유일의 독선으로 몰아간 데 있다. 그러나 역사가 그러하다고 훗날의 학인들이 지눌을 일러 이단사설이니 비정통이니 하는 것은 임제종통을 하느님 떠받들듯 하는 종파적 태도에서나 환영할 일이지, 본시 깨친 사람들의 비판적 견지에서 보면 논의할 가치조차 없는 좁은 소견의 소산임을 알 것이다.

칠백년의 역사를 거슬러 올라가 보조지눌의 사상적 전회라는 역사적 허구를 만들 것이 아니라, 앞으로 과연 바람직한 불교의 진작을 위하여 더 나아가 인류의 정신적 계발과 희망찬 미래를 창조하기 위한 전통으로서 우리는 지눌을 어떻게 배울까를 생각할 때이다. 이미 서두에서 필자의 관견을 약속하였거니와 지눌이 옹호한 간화선의 요체가 과연 현재에도 우리에게 얼마만큼 힘을 가지고 작동할 수 있는지를 점검할 때이다.

### Ⅲ. 맺음말

보조선에 미친 임제선의 영향을 평가한다.

보조선을 선종이라는 종파의 범주를 벗기고 불교의 큰 테두리, 아니 인류에게 남겨진 한국문화가 배출·배양한 하나의 정신적 유산이라는 측면에서 그 영향사적 관계를 다시금 재론하고자 한다.

첫째, 보조는 우선 임제와의 영향과는 무관하게 임제보다 더 큰 그릇이다. 영향을 받지 않고서도 충분히 보조는 보조로서 그 진가를 발휘한다. 그러나 둘째, 굳이 영향을 따지자면 보조만큼 임제의 가풍을 철저히

수행의 기법으로써 비판적으로 수용한 사람이 없다. 보조 이후의 한국선 사들은 오히려 선불교라는 종파의 범위를 맴돌았을 뿐 보조를 능가하는 대기를 보여주었다고 말하기 힘들다. 셋째, 원효가 어느 종파에 매달려 그 위대성이 운위되지 않듯이, 보조는 그냥 보조로서 그 위대성이 뚜렷하다.

따라서 보조선이 임제선인가, 아닌가? 또 과연 한국 선불교 종단인 조계종의 종조 내지 중흥조로 모시기에 합당한가? 하지 않은가? 따지는 우리들을 보고 보조 스님은 아직도 유마거사와 지눌 당신의 同別을 따지느냐던 임종시의 추상같은 호령을 내리실 것이다. 『원돈성불론』 말미나 『간화결의론』 말미에 어서 성불하기를 비는 보조 스님의 간곡한 바람을 저버리고 이렇게 말싸움에 여념이 없는 우리들을 넌즈시 꾸짖는 보조 스님을 말싸움에 끌어들이 우리 자신들 그의 후예들은 그저 부끄러울 뿐이다.

보조선에 미친 임제선의 영향은 결국 보조가 임제를 능가해서 임제를 찾아 죽이는 살불살조의 정신에 있다. 이 정신을 찾지 않는 한 우리의 시도는 흩어진 구슬을 꿰려는 도로에 불과하다. 임제를 넘어서는 창조적 기백을 되살리는데서 한국불교와 한국문화의 자주적 특성을 보여줄 수 있을 것이다. 임제의 정신은 임제를 죽이는 데 있고, 보조의 정신은 보조를 뛰어 넘는 데 있다.

바야흐로 전 세계는 지구촌 한 마을이라는 환경에서 인류공생과 공존의 화해시대로 나아가고 있다. 한편에서는 세기말적 단발마의 광적인 집단이 종파적 집착력을 공고히 하는가 하면, 한편으로는 민족끼리만의 제자식 제세끼함식의 집단이기주의로 불화를 야기하고 종족살상의 집단적 광기를 보이고 있다. 오직 소수의 선각자와 깨친 자들만이 인류와 중생이나 무생명에 이르기까지 연대적 연기적 유대감을 살리는 진리의 말씀을 널리 알리는데 힘을 쏟고 있다.

이제 한국불교는 어느 방향으로 나아갈 것인가? 임제종 간화선의 유일무오를 주장하는 종파주의로 치달을 것인가? 佛道를 걸을 것인가? 대광명의 신천지로 보편의 깨달음을 추구하는 大道를 걸을 것인가?



**연구회원 논문**

## 결사의 근대적 전개 양상

---

-정혜결사의 계승을 중심으로-

· 발표자 : 김호성 / 보조사상연구원 연구회원

### 차례

- I. 문제의 제기
- II. 결사의 일반적 정의
- III. 결사의 근대적 전개
  - 1) 경허의 결사
  - 2) 한암의 결사
- IV. 맺음말
  - 附, 새로 발견된 한암의 결사 관계 자료

# 결사의 근대적 전개 양상

## -정혜결사의 계승을 중심으로-

김호성 / 보조사상연구원 연구회원

### I. 문제의 제기

지금 많은 불교인들이 새로운 결사를 꿈꾸고 있다. 대망하고 있다. 그 결과 새로운 결사운동을 표방하는 단체들이 늘고 있다.<sup>1)</sup> 바람직스러운 일이다. 그렇지만, 결사란 무엇인지에 대한 성찰을 깊이 해오지 못한 것도 사실이다. 도대체 결사란 무엇인가? 또 어떤 의미가 있단 말인가? 이러한 문제를 해결하는 것이 이 글의 첫번째 목표가 될 것이다.

그런데 이러한 근본적인 문제에 답하려는 사람들은 역사적인 결사운동에 관심을 기울일 수 밖에 없다. 특히, 普照知訥(1158~1210)의 정혜

---

1) 현재 결사를 표방하는 단체는 출가측의 '선우도량'(조계종)·'보현도량'(태고종)과 재가측의 '대중불교결사'(대원회)·'우리는 선우' 등이 있다. 이 중 선우도량과 대중불교결사에 대한 조명은 姜健基, 「현대결사운동에 미친 지눌의 정혜결사」 『보조사상』 5.6합집(서울:보조사상연구원, 1992), pp. 205~225. 참조. 필자의 이 논문은 姜健基교수가 다룬 바의 앞 시대 결사운동에 대한 연구의 공백을 메워주게 될 것이다.

결사운동을 살피게 된다. 중국과 한국의 불교사 속에는 많은 결사운동이 있었지만, 그 자료가 가장 잘 전해져 오는 운동이 정혜결사이기 때문이다.

정혜결사운동은 고려 무신정권이라는 시대적 배경 속에서 당시의 타락한 불교교단을 윤리적으로 개혁하기 위한 운동으로 출발하였다. 보조가 정혜결사를 통하여 불교를 새롭게 한 역사적 공적에 대해서는 어느 누구도 이의를 제기하지 않는다. 이의를 제기할 수 없다. 윤리적 교단개혁운동<sup>2)</sup>이기 때문이다. 보조의 다양한 얼굴 중에서 가장 크게 부각되어야 할 얼굴이 바로 이 얼굴, ‘조용한 혁신가’<sup>3)</sup>로서의 얼굴이다.

여기서 우리는 새로운 의문에 부딪치게 된다. 보조 이후 정혜결사운동이 어떻게 계승되었는가 하는 점이다. 필자는 정혜결사운동이 보조 당대에는 성공적이었으나 그 계승에는 실패하였으며, 그 결과 한국불교사의 절곡이 현재까지 이어지고 있음을 지적하였다.<sup>4)</sup> 이미 제2세인 진각국사 慧鑑(1178~1234)대에 이르면 정치권력과의 관계가 보다 밀접해지는 등, 결사정신은 변질되고 있음이 확인된다. 물론 이러한 평가는 사상적 측면에서 혜심이 보조선을 그대로 잇고 있다<sup>5)</sup>는 점과 혼동되어서는 안 되지만 말이다.

혜심 이후 정혜결사는 어떤 길을 걷게 되었을까? 그 역사적 자취에 대해서 아직 우리 학계는 아무런 관심도 보여주지 않고 있다. 필자 역시 앞으로의 과제로 미루어둘 수 밖에 없다. 그런데, 근래 다행스럽게도 정혜결사운동의 근대적 계승자로서, 경허와 한암의 결사운동이 있었음을 확인할 수 있었다. 이러한 정혜결사의 계승문제는 이 글이 해결하고자 하

2) 拙稿, 「정혜결사의 윤리적 성격과 그 실천」 『불교를 처음 배우려는 사람들에게 —계초심학인문—』(서울: 민족사, 1993), pp.178~183.

3) 보조의 삶을 ‘조용한 혁신가’로 정의한 것은 姜健基, 「보조사상의 현대적 의미」 『보조사상』 제2집(서울: 보조사상연구원, 1988), p.8.

4) 拙稿, 「계초심학인문을 보는 새로운 관점」, 앞의 책, pp.21~23. 참조.

5) 拙稿, 「혜심 선사상에 있어서 교학이 차지하는 의미」 『보조사상』 7집(서울: 보조사상연구원, 1993), pp.103~131. 참조.

는 두번째 문제다. 이를 통해서 보조와 鏡虛(1849~1912), 경허와 漢岩(1876~1951)<sup>6)</sup>의 관계를 다시 생각할 수 있게 되었다.

그러기 위해서는 먼저, 첫번째 문제의 해결 즉 결사의 일반적 정의를 도모해 보아야 한다.

## II. 결사의 일반적 정의

결사라는 말은 우리가 일상생활에서 흔히 쓰고 있는 말이다. 헌법에서는 ‘언론·출판·집회·결사의 자유’를 기본권의 하나로 규정하고 있다. 이때 결사의 의미는 모임이다. 『국어사전』에서도 “다수인이 공동목적을 이루기 위하여 상설단체를 결성함, 또 그 단체”<sup>7)</sup>라고 규정하고 있다. 틀린 말은 아니다. 그러나, 이러한 정의에는 결사가 불교사 속에 나타난 하나의 역사적 용어라는 사실은 외면되어 있는 것이다. 한편, 불교사전에서는 어떻게 설명하고 있을까?

우리나라에서 나온 불교사전 중 가장 널리 이용되고 있는 운허스님 편 『불교사전』에도, 일본에서 나온 織田能得의 『불교대사전』이나 『선학대사전』에도 ‘결사’라는 항목은 아예 없다. 『불교상식백과』의 「불교에서 나온 말」 속에도 ‘결사’에 대한 설명은 없다. 이들 불교사전류에 ‘결사’라는 항목이 아예 없다는 것은 역사 속에 나타났던 여러 결사운동에 대한 개별적인 연구는 많이 이루어졌지만, 그러한 개별적인 연구성과가 일반 이론<sup>8)</sup>으로까지 귀납되지 않았던 데에 그 원인이 있다.

결사는 ‘함께 社를 맺는다’[結爲同社]<sup>9)</sup>의 줄임말이다. 원래, 社는 땅

6) 한암 스스로 漢岩·寒岩을 혼용하고 있다.

7) 이희승 감수, 『엡센스 국어사전』(서울: 민중서림, 1993) 참조.

8) 결사라는 개념에 대한 일반적 정의가 이루어져야 하는 점은 시대적 요구에 대한 대답이기도 하다. 현재 왕성하게 일어나고 있는 결사운동들에 대한 평가의 기준으로 삼기 위해서도 ‘결사’에 대한 새로운 정의가 내려져야 할 것이기 때문이다. ‘일반이론’의 정립에 대한 강조는 趙東一, 『우리 학문의 길』(서울: 지식산업사, 1993)을 읽고 시사받은 것임을 밝혀둔다.

의 신을 의미하는 것이었다. 그러다가 점차 자연적 집단의 의미로 발전하게 되었다. 그러나 중국에서도 결사가 본격적으로 등장하는 것은 불교가 들어온 뒤이다.<sup>10)</sup> 廬山 慧遠(334~416)의 백련결사가 결사운동의 시작이었던 것이다. 그뒤 우리나라에서는 신라 하대 오대산의 화엄결사를 비롯하여 많은 결사운동이 오늘에 이르도록 끊임없이 이어지고 있다.

결사 자체가 역사적 운동인 한, 그 정의 역시 연역적이어서는 아니된다. 귀납적으로 정의가 도출되어야 한다. 이를 위해서 필자는 특히 정혜결사운동을 주목하고자 한다. 그 이유는 많은 결사운동 중에서 정혜결사가 가장 많은 자료를 남기고 있기 때문이다. 『정혜결사문』은 결사운동의 철학과 논리를 담고 있으며, 『계초심학인문』은 그 실천강령을 담고 있는 것이다.<sup>11)</sup> 왜 결사운동을 전개하게 되었으며, 어떻게 전개되었는지를 알 수 있게 하는 자료들이다.

정혜결사운동에 대해서는 역사학계 불교학계 양측으로부터 이루어진 성과가 상당하다. 기존의 연구는 역사적 측면에서의 연구 —— 예컨대, 수선사와 최씨 무인정권과의 관계<sup>12)</sup> 등 ——가 중심이 되고 있다. 필자 역시 그러한 기존의 연구성과를 디딤돌로 하면서도, 정혜결사의 윤리적 성격을 해명해 본 일이 있다.<sup>13)</sup> 이제 여기서는 보다 진일보하여 정혜결사를 중심으로 하면서도 다른 결사 —— 예컨대, 백련결사 ——를 참조

- 9) 「정혜결사문」 『보조전서』(서울: 보조사상연구원, 1987), p.7., p.29. 이하 『보조전서』는 ‘전서’로 약칭함.
- 10) 金容沃, 「철학의 사회성」 『도올논문집』(서울: 통나무, 1991), pp.77~78. 참조.
- 11) 백련결사의 경우에도 분명한 논리와 윤리를 갖고 있었던 것으로 생각된다. 원묘의 명을 받은 천책은 1236년 「白蓮結社文」을 지었으나 전하지 않고 있다. 원묘 당시 청규가 제정되었는지는 알 수 없는데, 제6세 無窮雲默이 『無窮警策』을 남기고 있다. 따라서 우리는 백련결사 역시 나름의 윤리적 입장을 갖고 있었음을 짐작할 수 있다.
- 12) 그 선구적 업적은 閔賢九, 「월남사지 진각국사비의 陰記에 대한 일 고찰」 『고려 후기불교 전개사 연구』(서울: 민족사, 1986), pp.11~57.가 있으며, 역사적 연구와 사상적 연구를 잘 종합하고 있는 업적은 崔柄憲, 「정혜결사의 취지와 창립 과정」 『보조사상』 제5.6합집호, pp.45~97이 주목된다.

하여, ‘결사란 무엇인가?’라는 물음에 대한 대답을 추론해 보고자 한다. 그 결과 다음과 같은 몇가지 성격의 추출이 가능해졌다.

첫째, 결사는 수행운동이다. 그것도 당장의 현실을 떠나서 산중으로 돌아가서 먼저 수행에 힘쓰자는 운동이다. 보조는 『정혜결사문』에서 다음과 같이 말하고 있다.

담선법회가 끝나면 마땅히 평리를 버리고 산림에 은둔하여 함께 결사하여 언제나 정을 익히고 해를 가지런히 함에 힘쓰고, 예불하고 경을 읽으며 노동하고 운력하는 데에 이르기까지 각기 소임을 나누어서 경영하며 인연에 따라 성품을 기르며 평생을 놓아 지내면서 멀리 達士와 眞人の 숭고한 행을 따른다면 어찌 상패하지 않을 수 있겠는가.<sup>14)</sup>

물가나 나무 아래서 성인의 씨앗을 길어 기르며, 달빛을 보며 소요하고 냇물 소리를 들으며 자재하며 종횡으로 놓아지내고, 이르는 곳곳마다 번뇌를 놓기를 마치 빈배가 파도를 타는 듯하며 새가 허공을 나는 듯해야 할 것이다. —— 여러 사람이 이 말을 듣고 그렇다고 하면서 말하기를, ‘다른 날에 이러한 약속을 능히 지켜서 수풀 아래 은거하여 함께 결사를 해서는 마땅히 정혜로서 이름을 삼자’고 했으며, 그리하여 약속하는 글을 지어서 뜻을 모았던 것이다.<sup>15)</sup>

산림·숲속·물가에 은둔하자고 하였다. 물가라고 하지만, 그것은 흔히 산수화에서 보는 것처럼 산에 있는 시냇가를 의미하므로, 결국 산으로 돌아가자는 말이다. 산중으로, 자연으로 돌아가자는 것은 시인 陶淵明(365~427) 이래 동양의 지식인들이 품은 꿈이었다.<sup>16)</sup> ‘인연에 따라서 놓아지내며 멀리 달사와 진인의 숭고한 행을 따르자’는 것은 자연 속에서 소요하자는 것이다. ‘달사와 진인의 숭고한 행을 따르자’는 구절은 道

13) 풀고, 「정혜결사의 윤리적 성격과 그 실천」, 앞의 책, pp.188~193. 참조.

14) 전서, p.7.

15) 위의 책, p.29.

家的 뉘앙스를 풍기기도 한다. 眞人이라는 말은 『장자』에서 이상적으로 내세우는 인간상이다.<sup>17)</sup> 산중에서 옛 진인들이 살았던 것처럼 살면서 자기수행이나 하자는 주장은 현실로부터 일정한 거리를 두자는 이야기임은 사실이다.

그렇지만 이때의 은둔 혹은 은거가 현실을 외면하기 위한 도피로 이해되어서는 아니된다. 오늘날의 개념으로 산중불교라고 비판해서는 안된다. 당시 개경을 중심으로 한 시정의 불교가 명리의 길을 걷고 있었으며, 정혜결사는 그러한 현실을 비판하면서 일어난 운동이라는 점을 상기할 필요가 있을 것이다. 동양인에게 산은 그릇된 정치나 교단의 사슬에서 벗어날 수 있는 장소이고, 자기 나름대로 주체적인 사고를 할 수 있는 영역이었다. 세속에 머무르면 권력의 향방을 따르지 않을 수 없는 형편인 것이다.<sup>18)</sup> 그러므로 적극적으로 현실에 동참하기 위해 먼저 힘을 길러야 한다는 입장이었다. 이는 중국 선종의 총림 형성 당시부터 확인할 수 있는 입장인 것이다.<sup>19)</sup> 이렇게 볼 때, 정혜결사가 지향한 산중불교는 사실 수행의 불교였던 것이다. 수행을 통해서 불교의 근본정신을 회복하자는 운동이 결사운동이었다. 이러한 점은 다른 결사운동들 역시 예외가 아니다.

- 16) “시인이 세속의 얽힘에서 벗어나 산중에 들어가 조용히 살며, 산을 바라보는 간회를 한시를 짓는 시인이라면 어느 나라에서든 천여년 동안 거듭 읊조렸다.” 「趙東一, 『한국시가의 역사』(서울: 문예출판사, 1993), p.353.」
- 17) “且有眞人, 而後有眞知.” 『장자』 대종사. 이외에 隨緣養性 역시 『장자』 양생주의 입장과 유사한 내용이다. 양생은 바로 養性全生이기 때문이다. 「감산지유, 오진탁 옮김, 『감산의 장자풀이』(서울: 서광사, 1990), p.111.」 정혜결사에 비친 노장적 영향은 다시 한번 면밀히 검토되어야 할 주제이다.
- 18) 趙東一, 『한국시가의 역사』, p.361. 참조. 고려말의 지식인 원천석(元天錫, 1330~?)의 경우를 논할 때 쓴 이러한 말은 우리의 결사에도 해당되리라 생각된다.
- 19) “원래 東山法門의 수행승들은 어니까지나 중양帝都의 귀족이나 정치세력에 의존하지 않고 조용하고 북북히 독자의 주장과 수행을 중심으로 하는 실천불교운동을 전개하면서 쌍봉산을 기점으로 수도집단의 기반을 형성했던 것이다.” 「鄭性本, 『중국 선종의 성립사 연구』(서울: 민족사, 1991), p.200.」

둘째, 결사는 개혁운동이다. 정혜결사의 경우, 그 개혁적 성격은 기성 교단에 대한 비판 속에서 확인된다. 보조는 다음과 같이 당시 교단을 비판하면서 그 해결책으로 정혜결사를 제시하고 있는 것이다.

우리들이 아침 저녁으로 행하는 자취를 살펴보면, 불법을 빙자하여 아상과 인상만을 키우며 이양의 길에서 區區하며 풍진세상에 골몰하여 도덕을 닦지도 아니하면서 의식을 허비하니, 비록 출가했다 하나 무슨 덕이 있겠는가. 아! 삼계를 벗어나고자 한다면서 티끌을 멀리할 행은 없고 헛되이 남자의 몸이 되어서 대장부의 뜻은 없으니, 위로 도를 넓히지 못하고 아래로 중생을 이롭게 하지 못하며 가운데로 네가지 은혜를 저버리니 참으로 부끄럽도다. 지놈은 이렇게 길이 탄식한 지가 오래이다.<sup>20)</sup>

백련결사의 경우에는 天頌(1206~?)이 지은 「백련결사문」이 전해지지 않아서 자세히 알 수 없다. 그런 까닭에 정혜결사에서 보는 것과 같은 교단개혁운동으로서의 성격을 분명히 언급할 수는 없는 형편이다. 그러나, 妙蓮寺의 출현으로 귀족불교로 변질된 상황 속에서 ‘白蓮社系 純粹派<sup>21)</sup>로 등장한 無寄雲默의 『석가여래행적송』이나 「無寄警策」 등에 나타난 윤리적 개혁의지, 그리고 그러한 운동 자체가 원로 당시 결사의 계승 내지 복원이라고 볼 수 있다면, 결사 일반이 개혁운동의 성격을 갖는 것으로 정의할 수 있을 것이다.

셋째, 결사는 이념운동이다. 기성 불교교단에 대한 개혁운동으로서 출발한 결사는 뚜렷한 나뉠의 이념을 갖고 출발한다. 예컨대, 정혜결사의 경우 보조선과 해동화엄의 전통 —— 양자는 禪嚴一致의 관계이다 —— 을, 백련결사의 경우 天台禪과 참회·정토신앙의 전통 —— 양자는 理事兼修<sup>22)</sup>의 관계이다 —— 과 같은 새롭게 조직된 불교이념을 제시하고 있다는 것이다. 이렇게 이념의 제시가 가능하기 위해서는 과거불교에 대한

20) 전서, p.7.

21) 高翊箏교수의 표현이다. 고익진, 「백련사의 사상전통과 천책의 저술문제」 『고려 후기불교 전개사 연구』, p.189. 참조.



교판, 현재불교에 대한 진단, 그리고 미래불교에 대한 비전의 제시가 있어야 가능한 것이다.

역사상의 여러 결사들이 다같이 수행운동이면서도 각기 다른 결사를 조직하게 된 까닭은 그 이념을 달리하였기 때문이다. 실제 여산의 백련결사와 발징(發徵, ?~796) 화상의 염불만일결사 등은 아미타신앙에 입각한 정토결사, 성상(省常, 959~1020)의 정행결사와 대고(大孤)의 수암사(水巖社)는 화엄결사, 원묘의 백련결사는 법화결사라고 볼 수 있다.

한편, 결사는 이념을 중심으로 모였다는 점에서는 종파와 유사하면서도 그 성격이 완전히 다르다. 결사를 추진하는 개혁가는 새로운 종파의 건설이 당면한 불교현실을 타개해가는 대안이 되리라고 보지 않는다.<sup>23)</sup> 그것보다는 이미 주어진 현실 속에서 기왕의 불교교단——자기 종파——안에서 개혁하고자 하는 입장을 취한다. 기성 종파 안에서의 개혁, 그것은 결사의 형태를 띄지 않을 수 없는 것이다.

넷째, 결사는 공동체운동이다. 여기서 공동체운동이라는 의미는 앞서 말한 바와같이, 결사가 현실타파를 위한 개혁운동이라고 하더라도, 기실은 산중에서의 수행을 먼저 행해야 한다고 주장한다는 점에 기인한다. 어떤 결사도 직접 현실을 개혁하고자 하지 않는다. 그렇게 하자고 했다면, 응당 정치적인 해결의 길을 찾아야 했을 것이다. 또 산중으로 돌아가자고 해서도 안된다. 그러나 결사의 지도자들은 한 걸음 뒤로 물러서서 “우리부터 수행해서, 우리부터 변화하자”는 차원에서 그들의 결사집단 만이라도 이상적인 소집단을 이루고자 하는 것이다. 이런 뜻에서 결사가 당장의 현실에 참여하지 않는다고 비판될 수도 있을 것이다. 그러나, 여전히 우리는 결사가 보다 근본적인 해결의 노력이라고 보고자 한다.

결사가 공동체운동이라는 점에서 다시 주목되어야 할 것은 출가·재가

22) 정혜결사와 백련결사는 모두 理事兼修의 가풍이었다는 점에서 결정적인 차이는 없었던 것으로 필자는 보고 싶다. 다만, 정혜결사는 主理從事「理」事, 백련결사는 會事歸理(理)事의 입장 차이만이 있을 뿐이다.

23) 이런 점에서 볼 때, 필자는 보조법통설을 주장하는 일파 보조사상 또는 정혜결사정신을 선양하는 일은 별개의 것일 수 있다고 본다.

가 함께 동참하고 있었다는 점이다. 이 점은 寺가 아닌 社를 따로이 맺고자 하는 데서도 구별된다. 社는 寺와 다른 것이다.<sup>24)</sup> 그러므로 결사는 기존의 寺 중심의 불교와는 다른 새롭고도 참신한, 개혁된 불교운동을 社를 통해서 전개해 보고자 한 것이다. 그러기 위해서는 새로운 힘이 필요하고, 새로운 구조가 필요한 것이다. 기성의 출가 승단만이 아닌 재가자들의 개혁에너지를 받아들일 필요가 있었던 것이다. 社를 구성하는 이유이다. 비록 결사의 지도자가 스님이었다고 하더라도, 그분들 스스로 출가자로서의 권위주의에 안주하길 거부하고 출가·재가가 둘이 아니라고 하는 평등관을 제시하고 그렇게 실천한다. 이제 社는 승려 중심의 寺와는 다른 모임으로 출범하게 된다.

출가한 승려와 재가한 불자들이 함께 모여서 이루어지는 결사의 이러한 성격을 필자는 ‘개방적 공동체’<sup>25)</sup>라고 지적한 일이 있지만, 이 전통은 여산혜원의 백련결사에서부터 시작되었다. 정혜결사의 경우, 왕·귀족·선비·서민(王公士庶)들이 함께 동참하였으며, 了世(1153~1245)의 백련결사에서는 尊卑四衆이 함께 동참하였다 한다. 결국, 결사는 신앙과 수행의 구조를 새롭게 함으로써 교단을 개혁하고자 한 것이다. 구조의 개혁을 도덕적인 차원에서 행해가고자 하는 일이기 때문이다.<sup>26)</sup> 꿈은 애시당초 불가능한 것일지도 모른다. 현실은 작은 소집단의 공동체운동에 의해서 변화될 만큼 단순한 구조는 아니기 때문이다. 그러나, “정신적으로 이념을 같이하는 사람들에게 공동체를 이루고, 동조하는 이상적 삶을 공동으로 추구해가는”<sup>27)</sup> 일 그 자체로서 큰 의미를 갖는다. 따라서 결사의 성공은 언제나 외부적으로 평가될 수 없는 것인지도 모른다. 한 시대에 한 결사가 이루어졌다는 사실 그 자체로서 큰 의미가 있는 것이라고 생각된다.

24) 趙東-, 『한국문학사상사론』(서울: 지식산업사, 1991), p.90. 참조.

25) 줄고, 「정혜결사의 윤리적 성격과 그 실천」, 앞의 책, p. 191.

26) 정혜결사의 경우, 도덕공동체라는 사실은 줄고, 위의 책, pp.191~192. 참조.

27) 黃瓏植, 「덕의 윤리에 대한 찬반논변」 『현대사회와 윤리』(서울: 서광사, 1989), p.209.

이제 이상의 논의를 정리하면서, 결사의 사전적 정의를 시도해 본다. “결사 : 이념을 같이하는 사람들이 먼저 스스로 수행을 하면서 불교교단을 새롭게 개혁하고자 실천한 공동체운동”이라 할 수 있을 것이다.

### Ⅲ. 결사의 근대적 전개

#### 1) 경허의 결사

사방을 둘러봐도 아무도 없으니  
의발을 누구에게 전해 받으랴  
의발을 누구에게 전해 받으랴  
사방을 둘러봐도 아무도 없는데.<sup>28)</sup>

경허는 그의 「오도가」에서 이렇게 노래하고 있다. 그의 진한 외로움을 느낄 수 있다. 경학은 萬化강백에게서 배우지만, 선을 통해서 그가 깨달음을 얻었을 때에 그의 오도를 인가해 줄 스승은 어디에도 없었다. 그만큼 당시 조선불교의 선가는 적막했던 것이다. 이른바 선가의 법통이 단절되고 있었음을 알 수 있는 것이다. 경허는 고민끝에 그의 道統淵源을 정리하고 있다.<sup>29)</sup> 경허는 산수간에 노닐기를 좋아하였다. 그래서 그의 발길이 닿지 않는 곳이 별로 없었을 정도이다. 전라도의 화엄사·송광사, 경상도의 통도사·범어사·해인사 등을 역방하였다. 당시 선풍의 쇠퇴를

28) “四顧無人, 衣鉢誰傳, 衣鉢誰傳, 四顧無人.” 이때 衣鉢誰傳을 흔히 ‘의발을 누구에게 전하랴’로 옮기고 있다. 「明正 편역, 『경허집』(양산 : 통도사 크락선원, 1990), p.296.」 그런데, 한암의 「선사경허화상행장」에서는 “此, 深嘆其師友淵源已絕, 無印證相受處也.” 라고 해석하고 있다. 「위의 책, p.351.」 이러한 한암의 해석에 입각하여 필자는 ‘의발을 누구에게 전해받으랴’로 옮겼다.

29) 漢岩, 「선사경허화상행장」 『경허집』, p.351. 이렇게 법통이 단절되다가 정리(복원)되곤 한다는 사실을 기억해야 한다. 우리의 법통설에의 집착을 벗겨 줄 수 있는 주요한 단서이다. 법통설에 대한 필자의 관점은 좋고, 「법통으로부터의 해방」 「불일회보」, 1994년 11월호 참조.

반영하듯 곳곳마다 선원의 문이 닫혀있었다. 이에 경허는 가는 곳곳마다 머무는 곳곳마다 다시 선방을 열었다. 그리고는 선방이 계속 이어져 가야 함을 힘주어 강조하고 있다.<sup>30)</sup> 이리하여 선원이 사방에서 다투어 설치되고 발심납자들 역시 이 장면을 보고 느낌이 일어나지 않을 수 없었다고 한다.<sup>31)</sup> 가히 ‘한국 선불교의 중흥조’라고 할 만하다.

그런데 여기서 우리의 관심을 끄는 대목은 경허가 범어사와 해인사에서 선원 조실을 지냈을 때, 그 선원의 이름이 ‘修禪社’였다고 하는 점이다. 수선사는 定慧社의 바꾼 이름이 아닌가. 또 그가 쓴 방함록서문 형식의 글들은 마치 「결사문」과 같은 느낌을 받게 되는 점이다. 이들은 다음과 같다.

「梵魚寺鷄鳴庵修禪社芳啣清規」(1902)

「梵魚寺設禪社稷宜序」

「海印寺修禪社芳啣引」(1899)

「華嚴寺上院庵復設禪室定完規文」(1900)

「結同修定慧同生兜率同成佛果稷社文」(1899)

「定慧稷社規例」(1899)

보통의 선방을 개원할 때도, 경허는 社라는 글자를 쓰고 있다. 경허는 결사운동을 매우 그리워했던 인물이었다. 특히 1899년 해인사, 1902년 범어사에서는 구체적인 결사운동을 전개했음을 알 수 있다. 앞에서 필자

30) “이 뒤에 암자의 주지가 부처님 교화의 무거움과 고인의 절을 창건한 본래 뜻과, 이제 장로의 禪會를 다시 시설한 은근한 뜻을 생각하지 않고 혹은 사육에 따르며 혹은 그의 편리를 따라 선실을 폐지하거나 선객을 받아들이지 않는다면, 이는 부처종자를 끊는 사람이며 반야를 비방하는 사람이다. 인과가 분명하니 가히 두렵지 않으랴.” [「화엄사상원암부설선실정원규문」 「경허집」, p.68.] 한암 역시 「불영사사적기」에서 같은 취지의 말을 하고 있다. [明正 편역, 『한암집』 (양산 : 곡락선원, 1990), pp.202~203. 참조.]

31) 『경허집』, p.352.

는 결사운동은 그 논리를 표명하고 있는 「결사문」과 실천강령인 「청규」를 갖추어야 한다고 했다. 「범어사계명암수선사방함청규」는 결사문이라 할 수 있는 「방함록서」와 「청규」가 갖추어져 있으며, 1899년 해인사에 서의 결사는 결사문인 「결동수정혜동생도솔동성불과계사문」(이하 ‘계사문’이라 약칭함)과 청규인 「정혜계사규례」(이하 ‘규례’라고 약칭함)를 갖추고 있기 때문이다. 손색없는 결사였던 것이다. 1900년 범어사 시절의 결사 역시 해인사 시절 지은 「계사문」의 결사정신에 의거한 것이라고 보아서 틀림없을 것이다.

경허는 그의 시대를 살아가면서 사람이 없음을, 의발을 전해받을 사람이 없음을 뼈저리게 느낀 만큼 결사를 염원했던 것 같다. 「계사문」에 의하면, 경전 속에 나오는 千佛의 동시성불에서 결사의 연원을 찾으면서 한편으로 여산혜원·백락천·보조지눌의 결사를 선행하고 있는 결사로 들고 있다.<sup>32)</sup> 그만큼 경허는 역사적 전통에 대해 깊은 의식을 하고 있었던 것이다. 이 중에서도 「계사문」과 「규례」를 통해서 볼 때, 경허는 보조의 정혜결사운동을 계승하고 있음이 확인된다. 이 점에 대해서는 이미 선학들이 확인한 바이다.<sup>33)</sup> 다만, 필자는 경허가 보조의 정혜결사를 계승하고 있으면서도 창조적으로 변용하고 있다는 점에 주목하고자 한다. 먼저 계승의 측면을 살펴보자.

경허의 결사가 정혜결사를 계승하고 있다는 점은 정혜쌍수를 그의 결사이념으로 하고 있기 때문이다. 보조의 정혜결사가 삼학점수의 결사임

32) 위의 책, p. 72.

33) 경허의 결사에 대해서 이루어진 선학들의 연구는 상당하다. 시대적으로 보면 다음과 같다. ①高翊晉, 「경허당 성우의 도솔이생론과 그 시대적 의의」 『한국미륵사상연구』(서울: 동국대출판부, 1987), pp.407~415. ②金煥泰, 「조선조불교와 목우자사상」 『보조사상』 3집(서울: 보조사상연구원, 1989), pp.68~72. ③金煥泰, 「한국미륵신앙의 사적 전개와 그 전망」 『미륵신앙의 현대적 조명』(보은: 속리산 범주사, 1990), pp.150~153. ④韓基斗, 『한국선사상연구』(서울: 일지사, 1991), pp.631~636. ⑤性陀, 「경허시대의 선과 결사」 『한국종교사상의 재조명』(이리: 원광대 출판국, 1993), pp.434~435. 참조.

은 이미 주지하는 바이다.<sup>34)</sup> 경허는 「瑞龍和尚行狀」에서 다음과 같이 말한다.

고덕이 이르기를 ‘불법이 쇠퇴할까 두려워하지 말라’ 하였다. —— 비록 본래 쇠퇴하지 않는 이치는 있으나 계·정·혜 삼학을 혼숙하여 닦지 않더라도 이른바 쇠퇴하지 않는다고 하였지만, 반드시 쇠퇴하지 않는다는 보증을 기약할 수가 없는 것이다. —— 삼학의 도를 닦지 않은 이의 행장을 하지 않는 것이다. —— 대개 출가한 사람이 삼학을 닦지 않으면 도업을 성취하지 못할 것이요, 도업을 이루지 못하면 행장을 할 것이 없기 때문이다. —— 그 삼학의 강령은 불법이 쇠퇴하지 않게 함이라. 진실로 이러하거늘 지금 사문이 이것을 숭상하지 않으니 가히 슬플 따름이로다.<sup>35)</sup>

경허는 무애행을 하였다. 그런 까닭에 戒相이라고 하는 형식에는 그다지 구애받지 않은 분이다. 그러나 우리가 주의해야 할 점은 그가 비록 스스로는 무애행을 하고 살았으며, 후학에게는 엄격한 삼학의 검수를 간곡히 타이르고 있다는 점이다. “지금 사문이 이것을 숭상하지 않으니 가히 슬플 따름이다”라고 하는 그의 음성 속에서 우리는 “때 아닌 때 먹고 마시는 무애행을 지어서 부처님의 계율을 크게 깨뜨릴 것인가.”<sup>36)</sup>라는 보조의 경계를 들을 수 있는 것이다. 그는 「계사문」에서, 그의 결사가 정혜 쌍수의 결사임을 분명히 한다.

그 함께 약속을 맺는 까닭은 무엇인가. 정혜를 함께 닦고, 도솔천에 함께 나고, 세세생생 함께 길벗이 됨으로써, 마침내 함께 올바른 깨달음을 이루고자 한다.<sup>37)</sup>

34) 출고, 「정혜결사의 윤리적 성격과 그 실천」, 앞의 책, pp.181~183. 참조.

35) 明正 편역, 앞의 책, pp.130~131. 번역은 명정스님 것이다.

36) 전서, p.168.

37) 明正 편역, 앞의 책, p.

경허의 결사는 이 귀절 속에 핵심적인 이념이 담겨있다. 이 구절은 김영태 교수도 지적<sup>38)</sup>하고 있는 바와같이, 보조의 「정혜결사문」에 나오는 다음 귀절과 유사한 것이다.

결사에 들어와서 마음을 닦고자 하는 사람으로 하여금 그 근본과 지말을 알아서 말다툼을 쉬게 하며, 그 방편과 진실을 분별하여 쓸데없는 헛수고를 하지 않도록 하며, 대승법문의 올바른 수행길에 正因을 함께 맺어서 정혜를 함께 닦으며, 행원을 함께 닦으며, 佛地에 함께 나며, 보리를 함께 증득하도록 한다.<sup>39)</sup>

비록 경허의 결사가 부처님의 땅[佛地] 대신 도솔천에의 上生을 이야기하기는 하지만, 어디까지나 정혜가 우선이다. 정혜쌍수의 입장에서 도솔상생을 포섭할 뿐인 것이다. 이는 「규례」 제4조에서 “정혜로써 급선무를 삼으니, 다만 도솔천에 상생하는 것만 위해서는 아니된다. 원만 있고 행이 없으면 그 원은 허사가 될 것이다”라고 하고 있음에서도 분명해진다. 이때 원은 도솔상생의 원이고, 행은 정혜쌍수의 행이다. 정혜쌍수의 행에 충실한 자는 굳이 도솔상생의 원을 갖지 않을 수도 있을 것이다. 그럴때도 역시 이 결사에 동참할 수 있다는 점을 「규례」 5조에서 분명히 하고 있는 바이다. 이를 통해서 우리는 경허의 결사가 정혜쌍수를 근본으로 하고 있으며, 그런 점에서 보조의 정혜결사를 그대로 계승하고 있음을 확인하게 된다.

다음, 경허의 결사는 보조의 정혜결사를 創造적으로 변용하고 있다는 점 역시 주목되어야 한다. 보조의 정혜쌍수를 창조적으로 변용하고 있는 점은 정혜쌍수를 근본으로 하면서도 도솔상생의 미륵신앙을 포섭하고 있는 점이 그 첫째이다. 이 점이야말로 그의 사상적 독창성을 잘 드러내고 있는 것으로 생각된다. 우리는 한국불교사의 전통인 회통불교의 모습

38) 김영태, 앞의 책, p.70. 참조.

39) 전서, p.28.

이 여기 경허에 이르러 그 폭을 더욱 새롭게 넓히고 있음을 확인하게 된다. 종래 선과 미륵신앙 사이에는 아무런 상관관계가 없는 것으로 서로 견주될 수 없는 것으로 인식되어져 왔는데, 경허가 양자를 회통하고 있기 때문이다. 「계사문」과 「규례」에 나타난 경허의 도술상생관은 몇가지 측면에서 정리될 수 있다.

첫째, 정혜쌍수와 도술상생의 관계에 대해서이다. 이에 대해서는 위에서 잠시 언급한 바가 있으나, 여기서 좀더 상세히 살펴본다. ①「규례」3조에서는 “정혜를 행하여 도술천 내원궁에 상생하여 함께 증과를 이루기를 원하라”고 하였다. 이렇게 경허는 정혜쌍수와 도술상생을 돌이 아닌 것으로 보고 있는 것이다. 정혜쌍수를 충실히 행하면 따로이 미륵신앙을 행하지 않더라도 도술천에 상생할 수 있다는 입장이다. 이러한 논리는 비록 대상은 다르지만 보조의 정혜결사 속에서도 나타난다.<sup>40)</sup> ② “정혜의 힘을 얻지 못한 사람을 위한” 방편설이지만, 「규례」20조에서는 힘을 얻은 사람이라도 도술왕생을 원하라고 권하고 있다.

둘째, 도술상생과 정토왕생 사이의 관계에 대해서이다. 중국에서 정토왕생과 도술상생 중 어느 쪽이 더 우수하며 가기도 쉬운가에 대해서 논란이 있었다. 신라시대에도 이 두가지 정토설은 서로 각축을 벌이고 있었다. 元曉(617~686)의 찬술이라고 전해오는 『유심안락도』에서는, 정토가 도술천보다 더욱 우수하다는 점을 열가지로 말하고 있고, 정토왕생이 도술상생보다 쉽다는 것을 일곱가지로 말하고 있다.<sup>41)</sup> 이에 대해서 懷興은 미륵 역시 미타와 마찬가지로 來迎해준다고 함으로써, 도술상생이 보다 쉽다고 한다.<sup>42)</sup> 그러나 전체적으로 보아서 미륵과 미타가 함께 숭배되고 있었음을 알려주는 사실도 많이 전한다. 한 예가 『삼국유사』에 전하는 노힐부득과 달달박박의 성도설화이다. 그만큼 정토신앙과 미륵

40) 보조는 정혜쌍수와 미타정토에의 왕생 관계를 이같이 말하고 있다. 「졸고, 「보조의 정토수용에 대한 재고찰」 『한국철학종교사상사』(이리: 원광대 종교문제연구소, 1990), p.459. 『전서』, p.24. 참조.」

41) 『한불』 1~578. 참조. 『유심안락도』의 기본입장은 양자를 회통시키는 것이다. 「高翊晉, 앞의 글, 『한국미륵사상연구』, pp.411~412. 참조.」



신앙이 회통적으로 받아들여졌음을 알게 한다. 그렇지만 경허는 개인적으로 도술천에 상생하는 것을 더욱 선호한다. 미륵신앙에 치우치는 듯 보이는 점 역시 그의 選好일 뿐인데, 그는 역시 도술상생이 쉽다고 말한다.

미타정토는 범부가 사바세계에서 수행하기 어려운 때문에 신·구역 경론에서 모두 이르기를, ‘십지 이상의 보살이 분수대로 報身부처님 정토를 볼 수 있다’하였으니, 어찌 下品の 범부로서 왕생을 하겠느냐.<sup>43)</sup>

정토에 나가는 어렵고 도술에 상생하는 것이 쉽다고 본다. 같은 욕계에 있음이요 소리와 기운이 서로 합함이니라.<sup>44)</sup>

이처럼 경허가 정토왕생보다 도술상생을 선호함은 분명하지만, 그의 결사 안에 정토왕생을 발원하는 자들의 참여도 인정하고 있다. “참으로 정혜를 닦는 이라면 어찌 도술과 정토가 돌아가는 곳이 같지 않다고 다른 견해를 일으키겠는가”<sup>45)</sup>라고 하면서 이러한 회통적 입장을 취하는 것을 잊지 않는다. 이 점 역시 회통불교의 폭을 넓혀간 그의 업적인 셈이다. 그는 이렇게 말한다.

두루 경론과 고인의 어록을 열람하여 보면 특히 정토와 도술이 쉽고 어렵다는 것이 아니라 치우쳐 찬탄한 것이니 —— 이것은 한가지 범만이 옳고 나머지는 불가하다고 이룬 것이 아니다. 다만 당시에 교화하는 사람이 잘 방안을 써서 중생들을 이익하게 하기 위함이다.<sup>46)</sup>

42) 懷輿, 「부량수경연의술문찬」 『한불』 2~66b~c.

43) 『경허집』, p.86.

44) 위의 책, p.94.

45) 「규례」 20조. [『경허집』, p.94.]

46) 『경허집』, p. 94.

그 삶의 궤적에서 보면 원효와 가깝게 느껴지는 경허는 신앙적 입장에 서는 오히려 원효와는 다르다. 원효와는 다른 한편으로 무착·세친·현장 등 유식가들의 미륵신앙을 이어받고 있는 것이다. 특히, 玄獎에 의지하고 있음을 보여준다.<sup>47)</sup> 선사로서는 놀라운 일이다. 선과 미륵신앙을 회통하고 있는 그의 창조적 변용은 뜻깊다고 생각된다. 그런만큼 피상적으로 보면 보조의 정혜결사와 경허의 결사가 다른 것으로 보일 수도 있다. 보조의 정혜결사는 선과 정토의 회통·겸수를 지향함에 비하여, 경허의 결사는 선과 미륵의 회통·겸수를 지향하는 차이가 있기 때문이다. 이 차이가 바로 경허의 창조적 변용이다.

여기서 우리는 다시 한번 생각해 보아야 할 점이 있다. 왜 하필 경허만이 선에 미륵신앙을 결합시키고 있는 것일까 하는 점이다. 하근기의 중생을 위한 배려라고 한다면, 정토신앙이 보다 손쉬운 것으로 전해져왔기 때문이다. 실제 보조의 정혜결사는 정토신앙을 시설하고 있는 것이 아닌가. 아쉽게도 이 문제에 대해서 경허는 분명한 해답을 내려놓지 않았다. 선학들의 견해는 다음과 같다.

서방정토는 일단 그곳에 왕생하면 지상에 다시 還來하여 중생을 제도한다는 의식이 강하지 못하다. 반면에 미륵도술은 중생의 욕계에 속해 있을 뿐만 아니라, 미륵보살과 함께 용화회상에 하생하여 성불도생한다는 뜻이 크게 부각된 신앙이기 때문이다.<sup>48)</sup>

이는 아마도 오랜 범난으로 한참동안 잊혀지고 외면당했던 불교를 민간에 알리는 데는 미륵을 통하는 것이 가장 효과적인 지름길이라고 보았기 때문이 아니었을까 여겨진다.<sup>49)</sup>

47) 위의 책, pp.86~87. 참조. 이들 유식사상가들의 미륵신앙에 대해서는 吳亨根, 「유가유식을 통한 미륵신앙 전래」 참조.

48) 高翊晉, 앞의 글, 『한국미륵사상연구』, p.415.

49) 金煥泰, 앞의 글, 『미륵신앙의 현대적 조명』, p.153.

이러한 이유들은 모두 나름대로의 추측으로서 타당할지도 모른다. 그런데, 필자는 「계사문」에 최대한 의존해 보고자 한다. 우선, 경허는 모든 사람들에게 선의 길만을 제시하는 것은 아니었다. 「규례」 20조에 의하면, “정혜의 힘을 얻지 못한 사람을 위하여” 미륵신앙을 시설한다는 것이다. 그러니까 경허의 입장은 정혜상수를 통하여 得力을 얻지 못한 사람은 상생도술의 願行을 함께 닦으라는 입장이었던 것이다. 선은 正行이며 도술상생은 助行이다. 이 점에서, 경허의 결사는 보조의 ‘정조의 논리’<sup>50)</sup>를 잇고 있는 것이다.

다만, 문체는 조행이 정토신앙이 아니라 미륵신앙으로 대체되어 있다는 것인데, 이 점은 당시의 정토신앙이 보조 당시와 같이 말법신앙에 입각하고 있어서 바람직하지 못한 것으로 인식되었기 때문이었다. 「계사문」에서 경허는 다음과 같이 말한다.

대개 어리석은 자들이 이러한 이치를 통달하지 못하고 祖宗의 이야기를 들으면 곧 성인이나 하는 경지라고 미루어 버리고 다만 事相有爲의 일에 힘쓰되, 혹은 입으로 경을 읽으며 손에 염주를 잡고, 혹은 절을 짓고 불상에 개금을 하여 공덕을 바라고 보리를 기대하니 잘못된 길이다. 도에서는 먼 일인 것이다.<sup>51)</sup>

着相念佛을 비판한 보조의 입장이 그대로 보이는 것이다. 정토에 대한 비판에서 보조는 크게 보아서 유심정토설을 제시했는데, 경허는 아예 미륵신앙으로 대체하고자 한 것이다.<sup>52)</sup>

성타스님은 경허의 선사상을 간화선, 결사운동 그리고 牝牛사상의 세

50) ‘정조의 논리’에 대해서는 줄고, 「보조의 정토수용에 대한 고찰」, 앞의 책, pp. 453~456. 참조.

51) 『경허집』, pp.70~71.

52) ‘나무아미타불’의 염불에 의한 정토왕생보다는 십선도의 실천이 도술상생에는 필수조건이라고 하는 미륵신앙에서 보다 자력적인 성격이 강한 것으로 경허는 보았던 것이 아닐까. 자력적인 측면이 강한 만큼 선과의 조화를 보다 잘 이룰 수 있다고 본 것은 아닐까. 굳이 붙여보는 필자의 추측이다.

가지로 정리하고 있다.<sup>53)</sup> 경허의 목우사상과 보조선의 관련성에 대해서는 좀더 세밀한 관찰이 필요한데 이에 대해서는 뒤로 미루어두고, 전체적으로 보아서 보조선의 전통을 잘 잇고 있는 것으로 평가된다. 필자는 경허의 제자 한암을 ‘보조선의 근대적 계승자’<sup>54)</sup>라고 평가한 일이 있거니와, 이제 다시 한암의 스승 경허 역시 ‘보조선의 근대적 계승자’라고 하는 평가를 내리고자 한다. 한암은 그러한 스승 경허의 사상과 실천을 잘 계승하고 있는 것이다. 필자의 이같은 평가에 대한 몇가지 보강증거가 있다.

첫째, 「참선곡」을 중심으로 불교가사에 나타난 한국선의 흐름을 살펴 보아도 경허와 한암은 모두 보조의 『수심결』에 나타난 선사상을 그대로 노래하고 있었다는 점이다.<sup>55)</sup>

둘째, 경허는 범어사에서 『禪門撮要』를 편집하는데, 이에 보조의 저술인 『정혜결사문』 『수심결』 『진심직설』 『간화결의론』 등을 편집하고 있는 것이다. 편집에는 편집자의 시각이 들어가게 마련이고, 동의하거나 높이 평가하지 않고서는 撮要하여 편집하지 않았을 것이기 때문이다. 한암은 이후 1937년 『선문촬요』에 편집된 이들 저술을 중심으로 『보조법어』를 편집·현토·출판하였던 것이다. 이들 師弟에 의해서 보조선은 근대의 선사상으로 다시 르네상스를 맞이했음을 기억해야 할 것이다.<sup>56)</sup>

## 2) 한암의 결사

한암이 보조선의 근대적 계승자이며 해동화엄의 근대적 계승자라고

53) 性陀, 「경허선사」 『한국불교인물사상사』(서울 : 민족사, 1990), pp.404~408. 참조.

54) 줄고, 「한암선사」, 위의 책, pp.462~470. 참조.

55) 줄고, 「가사를 통해본 한국선의 흐름」 『방한암선사』(서울 : 민족사, 1995) 참조.

56) 여기서 우리는 한암의 제자 탄허에 의해서 그 『보조법어』가 최초로 우리말로 옮겨졌다고 하는 사실도 기억해야 한다. 鏡虛 — 漢岩 — 呑虛로 이어지는 3대에 걸친 ‘보조선의 르네상스’는 참으로 뜻깊은 불사였던 것이다.

필자는 그 역사적 위상을 말한 적이 있다.<sup>57)</sup> 그렇다고 한다면, 그 실천운동인 정혜결사까지 계승하고 있었을 것임에 틀림없으리라 생각해왔으나, 자세한 내막을 알려주는 자료가 없었으므로 뭐라 단정하기가 어려운 것도 사실이었다. 실제, 「佛影寺修禪社芳啣錄序」는 아쉬운대로 그가 불영사 선원의 조실로서 그 선원의 이름을 ‘수선사’라고 함으로써 보조와 경허<sup>58)</sup>의 전통을 잇고자 하였음을 알 수 있게 해줄 뿐이었다.

그런데 이제 한암의 결사운동을 증거해주는 자료가 발굴되었다. 결사운동의 논리를 담고 있는 것으로 생각되는 「金剛山乾鳳寺萬日院新設禪會後禪衆芳啣錄序」(이하, 「방함록서」라고 약칭함)와 그 청구인 「禪院規例 并引」(이하, 「규례」라고 약칭함)이 발굴·보고된 것이다.<sup>59)</sup> 이에, 우리는 이들 자료에 의거 한암의 결사를 살펴보기로 한다.

한암은 1921년 신유년 겨울에서 1922년 임술년 봄에 이르는 동안거를 금강산 건봉사에서 지낸다. 이러한 사실은 韓龍雲 찬술의 『건봉사금건봉사말사사적』(1928)의 신유년(1921)조에서도 “寒岩禪伯을 請하여 無

57) 해동화엄의 근대적 계승에 대해서는 즐고, 「해동화엄의 근대적 계승과 한암」 『아세아에 있어서 화엄의 위상』(서울: 대한전통불교연구원, 1991), pp.197~222. 참조.

58) 한암이 경허를 만난 것은 23세때(1899년), 청암사 수도암에서였다. 이때는 경허가 해인사 수선사에서 결사를 행했던 때이고, 해인사와 청암사를 두 사제는 왕래하였을 것으로 생각된다. 따라서 한암 역시 직접적으로 경허의 결사를 체험하였을 것임은 의심의 여지없다. 보다 직접적인 증거는 첫째, 한암이 편집한 『경허집』에 「계사문」이 실려있다는 점이다. 둘째, 「규례」에 있어서도 똑같은 규정 이 보인다는 점이다. 예컨대, 경허의 「규례」 29조와 한암의 「규례」 9조는 내용적으로 같은 의미이다.

59) 이 자료는 담양 용화사 鞠默潭스님 소장의 필사본이었다. 차례는 다음과 같다. 「錦庵 序」·「방함록서」·「선원규례 병인」·「二十一問答」·「참선곡」·「第一回冬安居禪衆芳」·「小參」·「頌」(3수)·「서신문답」(2편)·「編者의 一言」·「永久히 기념할 今冬의 安居」의 순서로 이루어져 있다. 동국대 도서관 李哲敎선생이 자료를 제공하고, 金斗再 선생이 번역하여 『대중불교』(1993년 12월 — 1994년 3월호)에 발표한 바 있다. 필자는 李哲敎선생으로부터 그 복사본을 전해 받았다. 그리고 이 글을 쓸 수 있게 되었다. 여기 밝히는 것은, 감사의 뜻을 표하기 위해서다.

遮禪會를設하다”<sup>60)</sup>라고 적혀있음을 통해서도 확인된다. 다만 그뿐이다. 종래, 우리는 한암의 연표에서 내원사 선원의 대중들을 해산하고 우두암으로 들어간 1910년부터 봉은사 조실이 된 1925년 사이 한암의 자세한 행적을 알 수 없었다. 이제 이들 자료로 말미암아서, 우두암에서 보림을 마친 뒤 다시 출가 본산이었던 금강산의 여러 사찰들에서 교화하고 있었음을 추측할 수 있다.

1921년 동안거 전, 당시 건봉사 주지李大蓮·감무李錦庵·전 주지李雲坡스님들이 대중과 협의하여 염불만일결사의 현장인 만일원<sup>61)</sup>에 선원을 새로 설립하기로 하고 내금강 장안사에 주석하고 있던 한암을 거듭 세번 청하여 결사를 이룬다. 마치 공산 거조사에 있던 得才가 하가산 보문사에서 대장경을 열람하고 있던 보조에게 편지를 보내서 거조사로 와서 결사를 하자면서 거듭 간청하는 것처럼. 아름다운 모습이다.

먼저 건봉사의 모임이 과연 결사인지에 대해서 살펴보기로 한다. 결사의 일반적 정의에 비추어볼 때, 한암의 결사는 두번째 개혁운동으로서의 성격이 약하기는 하지만 결사라고 불러서 잘못은 아니라고 판정된다. 그 같은 평가보다는 결사에 동참한 사람들이 과연 結社意識을 갖고 있었던가 하는 점이 중요하리라고 생각된다.

건봉사는 우리나라에서 본격적으로 이루어진 念佛結社의 첫 장에 기록된 유서깊은 도량이다. 경덕왕 17년(758) 발징(또는 八珍)화상이 승려 31인, 香徒 1,000여 인과 함께 彌陀萬日會를 결성하고 徒衆을二分하여 노력과 精修를 번갈아 맡게 하면서 만일을 기해 念佛西昇했다는 것이다.<sup>62)</sup> 이러한 결사의 전통을 이으면서도 그 내용만은 선의 결사로 전환하고자 하는 생각이 당시 건봉사측의 의도였던 것으로 생각된다. 아마도

60) 한용운, 『건봉사금건봉사말사사적』(고성: 건봉사, 소화3년), p.15.

61) “만일원은 염불수행을 하는 곳이다. 일반적인 다른 사원에서는 염불수행을 하는 곳을 염불당이라 하고 있는데 건봉사에서는 만일원이라 하게 되었음은 염불수행을 만일의 기한을 통하여 하루도 중지하지 않고 계속하는 도량으로 삼은 데서 연원한다.” [홍윤식, 「건봉사 가람의 성격」 『건봉사지지표조사보고서』(고성: 고성군, 1990), p.42.]

이렇게 생각한 데에는 가까이 내금강의 장안사에 대선사가 주석하고 있었던 것이며, 그분을 모시고 한번 정진해보자는 생각때문이었다는 것으로 생각된다. 당시의 監務 錦庵宜勳이 쓴 「金剛山乾鳳寺第一禪院安居」라는 글을 보면 다음과 같이 말하고 있다.

신라 경덕왕 17년<sup>63)</sup> 무술 발징화상이 미타선원을 창건하고 31인과 함께 결사·안거한 뒤 천여년에 이르기까지 여러 대종사가 계승승하여 부처님의 교화를 드날렸으나 우리들 중생의 업식(業識)이 망망(茫茫)하여 본래 의지할 만하지 않았던 것이니 가히 탄식하지 않으랴. —— 오호라! 한암대선사는 내금강에 주석하시며 교화를 떨치고 계셨는데 거듭 세번 청하여 마침내 내림(來臨)하시어 결사하고 안선(安禪)하시니 제방의 선덕(禪德)들이 도랑에 모여들어 목마른 자가 물을 마심과 같았다.<sup>64)</sup>

발징화상의 결사를 아름답게 생각하며 기려야 할 전통이라면, 다시 한암대선사를 모시고 결사하여 수선하자고 하는 취지에서 역사적 계승 의식을 드러내고 있다. 그러면 이 점에서 한암 스스로는 어떠했을까? 그 스스로도 결사라는 의식을 갖고 있었을까? 「규례」 7조에서, “이미 큰 마음을 발하여 이 결사에 참여하는 자는 ——” [既發大心 參入此社] 이라는 표현을 쓰고 있는 만큼 그 스스로도 결사를 의식하고 있었음은 틀림 없다.

발징화상의 염불만일결사 전통이 이어지고 있는 건봉사에서 결사가 이루어진 것이므로 당연히 선과 염불(정토)의 관계가 문제되지 않을 수 없었을 것이다. 염불만일결사가 있었음에도 불구하고, 그 염불결사를 대

62) 高翊晉, 「원보국사 요세의 백련결사」, 『고려 후기불교 전개사의 연구』, p.106.

63) 원문에는 16년이라 했으나, 무술은 경덕왕 17이다. [韓龍雲, 앞의 책, p.1. 참조.]

64) “新羅景德王十六年, 發微和尚創彌陀禪院, 與三十人, 結社安居後, 至今千有餘年, 諸大宗師, 繼繼承承, 闡揚佛化, 而我等衆生業識茫茫, 無本可據. 可勝嘆哉. ——於是乎! 寒岩大禪師, 住錫振化于內金剛, 而連次三請, 末後來臨, 結社安禪. 諸方禪德, 來聚道場.”

신하여 선의 결사를 새롭게 시작하는 이유는 무엇이었을까? 염불만일결사의 어떤 점이 문제였던 것일까? 이에 대한 직접적인 자료는 없지만, 다음의 간접적 자료를 통해 짐작이 가능하다. 1920년대 보다 20여년 지난 일제말기 건봉사의 염불수행에 대한 鄭斗石(태고종 종정)스님의 증언이다.

1. 만일을 기하여 염불을 하되 한 사람이 만일간을 계속하는 것이 아니라 만일 원에서의 염불은 만일간 계속하되 염불승은 바뀌어진다.
2. 하루의 염불시간은 오전에 10시부터 12시까지 오후에 3시부터 5시까지 4시간정도 한다.
3. 염불의 방식은磬쇠와 북을 치면서 그 장단에 맞추어 나무아미타불을 큰 소리로 염불한다.
4. 일제말기 만일원에서 염불수행을 하는 승려는 불과 3,4명에 지나지 않았으나 하루도 염불을 중지하지는 않았다.<sup>65)</sup>

이 중 ‘3. 염불의 방식’이 우리의 주목을 끈다.磬쇠와 북을 치면서 큰 소리로 염불함으로써, 염불수행자들은 극락에 왕생코자 한 것이다. 그런데 선의 입장에서 볼 때, 이런 염불은二元論的 세계관에 근거한 수행이다. 이에 대해 한암은「방합록서」에서 이렇게 비판한다.

염불이라는 것은 저 부처님을 염하면서 정토에 태어나고자 염하는 것인데, 정토가 있으면 예토가 있게 된다. 저 부처님을 염하면서도 볼 수 없기에 자기는 원래 범부라고 생각하니, 범부와 부처가 이미 둘이고 정토와 예토가 이미 둘이다. 그러므로 좋아하고 싫어하는 마음이 생기지 아니할 수 없어서 천차만별하여 일상사물 위에 나타나는 것이다.<sup>66)</sup>

65) 洪潤植, 앞의 책, p.43.에서 재인용.

66) 「방합록서」와 「선원규례」는 원문을 부록하므로, 여기서는 필자의 한글 옮김만 제시한다.



마음 밖에 아무 것도 없다[心外無法]. 그러므로 자기 마음을 바로 보자[直指人心 見性成佛]는 선의 입장에서는 着相의 실재론적 정토관에 입각한 염불행은 옳바르지 않다고 생각하는 것이다. 『정혜결사문』에서 보조가 비판<sup>67)</sup>하고 있는 것도 이같은 정토관이었는데, 보조에 이어서 한암 역시 이 점을 비판하고 있다. 「방합록서」에서 말한다.

대개 이 건봉사는 발징화상이 원력으로 태어나서 삼십일인이 함께 捨身 往生한 뒤 오늘날까지 천여년이 이르렀지만, 법도는 쇠퇴하여 정도를 발원한 사람들은 거개가 큰 소리로 염불하는 것을 極則으로 삼으면서 자성이 미타인 줄 관찰하라는 眞宗의 가르침에는 완전히 어둡기만 하다. 보조국사가 이른바, ‘見愛의 情으로써 저 부처님 모습을 관찰하거나 저 부처님 이름을 염하여 날이 더하고 달이 더하여 점점 마구니의 요동하는 바에 매이게 된 채, 뒤바뀌어서 헛되이 밖으로 달리기만 하니 헛된 공부만 한다’고 하신 말씀이 바로 이것이니 어찌 애통하지 않으랴.

여기서 한암이 인용한 보조의 말씀은 『정혜결사문』<sup>68)</sup>에 나오는 구절인데, 보조가 최하근의 사람들을 위하여 稱名念佛을 인정하는 맥락에서 나온다. 보조는 거기에서 최하근기의 사람들에게는 이름을 부르는 염불을 인정한다. 그러나 그러한 칭명염불 역시 마침내 唯心三昧로 이어져야 할 것임을 잊지 않는다.<sup>69)</sup> 바로 이 점을 한암 역시 인용함으로써, 그의 결사가 보조의 정혜결사를 충실히 계승하고 있으며, 스승 경허의 결사와 공통적이라는 점을 보여주고 있는 것이다.

그렇다면 한암은 이처럼 염불을 비판하기만 하는가? 아니다. 선에 염불과 다르지 않은 차원이 있음을 말한다. 그렇게 되기 위해서는 염불이 달라져야 한다. 염불 그 자체가 선이어야 한다. 다음에 인용하는 『비석 화상염불삼매보왕론』의 말씀처럼, 염불이 정혜쌍수가 되어야 한다. 염

67) 줄고, 「보조의 정토수용에 대한 재고찰」, 앞의 책, pp.451~452. 참조.

68) 전서, p.27.

69) 위의 책, pp.26~27.

불을 통해서 정혜쌍수가 되려고 한다면, 그 염불이 단순한 고성염불이어서는 아니된다.

큰 바다에 목욕하는 일이 백천의 강물을 다 쓰는 일이 되는 것처럼, 부처님 이름을 염하는 것은 반드시 삼매를 이루게 된다. 또한 흐린 물에 물을 맑히는 구슬을 떨어뜨리면 흐린 물이 맑아지지 않을 수 없는 것과 같이, 산란한 마음으로 염불을 하게 되면 산란한 마음이 부처님이 되지 않을 수 없게 된다. 이미 계합된 다음에는 마음과 부처가 모두 잊어지니 모두 잊어지는 것이 禪定이고, 모두 비추는 것이 慧이다. —— 다시 마음이 일어나고 생각이 動할 것을 두려워해서 큰소리로 부처님 이름을 칭할 것이겠는가.<sup>70)</sup>

그렇다면 또 선이 무엇이길래, 염불이 선이 될 수 있단 말인가? “참선은 첫마음을 낸 때 곧 자기 마음이 부처라는 것을 한생각에 回機하는 것”이므로, 염불하면서 “염불하는 자가 누구냐?”라고 관찰한다면, 그 자체가 화두를 간하는 것과 다름이 없다. 한암은 “일념에 기틀을 돌리는 것이 아니라”고 말한다.<sup>71)</sup> 그러면서 그같은 정토관이 자신의 독창이 아니라 太古普愚(1301~1382)나 懶翁慧懃(1320~1376)에게서 이미 볼 수 있는 것임을 분명히 한다. 그들에게서 염불과 참선이 둘이 아닌 이치를 보고 있는 것이다. 태고와 나옹을 비롯한 한국 禪家의 정토관은 바로 唯心淨土說이라 할 수 있다.

유심정토설은 한국 선가에서는 보편적인 입장이었다. 그런데 사실 구체적으로 ‘염불하는 자가 누구냐?’라고 하는 의문을 화두로 삼아서 관찰하라는 입장이 염불선의 핵심으로 생각된다. 이러한 염불선의 방법은 바로 보조의 『수심결』에서 보인다.

“그대는 저 까마귀 우는 소리와 까치 지저귀는 소리를 듣는가?”

“예, 듣습니다.”

70) 전서, p.27.

71) 모두 『방함록서』에 나오는 구절이다.

“그대는 듣는 성품을 돌이켜 보아라. 거기에는 무슨 소리가 들리는가?”  
 “거기에 이르러서는 일체의 소리와 일체의 분별이 없습니다.”  
 “기특하고 기특하다. 이것이 바로 관세음보살이 진리에 들어간 문이다.”<sup>72)</sup>

듣는 성품을 돌이켜 보는 것과 염하는 자가 누구인가 살피는 일이 같은 일이다. 소리를 관찰하고 소리를 듣는 놈을 관찰하여 진리에 들어가 고자 하는 문이 바로 念佛禪의 문이다. 여기에 이르러 선과 염불은 둘이 아니게 된다.

앞서, 우리는 보조의 정혜결사는 선과 정토의 결사, 경허의 결사는 선과 미륵의 결사라는 점을 살펴보았다. 이제 한암의 결사는 다시 선과 정토의 결사라고 규정해서 좋을 것이다. 비록 적극적으로 그가 정토신앙을 고취하지는 않고 있으며 정토를 선으로 회통하고 있지만, 정토의 의의를 부정만 하지 않는다는 점에서 그렇게 말할 수 있으리라 생각한다.

건봉사에서 결사를 했던 한암은 봉은사의 조실을 지내다가 1925년 不出洞口的 원을 세운 뒤, 오대산으로 들어간다. 이때 그는 “차라리 천고에 자취를 감추는 학이 될지언정 / 삼춘에 말 잘하는 앵무새는 되지 않겠다”고 선언했다. 천고에 자취를 감추는 학. 바로 앞서 우리가 살폈던 산중으로 돌아가서 隨緣養性하는 결사의 삶을 지향했음을 알 수 있게 한다. 실제 건봉사 결사 이후 그의 전생애는 바로 결사의 삶 그 자체였다고 생각된다. 그렇게 볼 수 있는 이유는 오대산 상원사에서의 교화가 너무나 정혜결사의 전통에 충실하고 있기 때문이다. 이는 결사의 家風이란 측면에서이다. 앞서 인용한 바지만, 정혜결사의 가풍을 다시 한번 확인해 보자.

명리를 버리고 산림에 은둔하여 함께 결사하여 언제나 정과 혜를 가지런히 함에 힘쓰고, 예불하고 경을 읽으며 노동하고 운력하는데 이르기까지 각기 소임을 나누어 경영하며 ——<sup>73)</sup>

72) 전서, p.36.

한암의 삶과 가르침이 삼학겸수, 특히 계율중시의 윤리적 삶을 살았던 것은 「선사경허화상행장」에 이미 표명되어 있는 것이다. 그런데 위의 「정혜결사문」에 나타난 가풍 중에서 오늘 우리에게 가장 소중한 전통은 선의 결사에서 ‘경전을 읽었다’는 사실이다. 보조의 정혜결사는 현재 우리의 선원과는 달리 경전을 읽고 있었다. 물론 이때의 경전읽기는 선적 경전읽기, 마음을 비추어보는 경전읽기임은 두말할 나위없다.

권기종교수도 지적<sup>74)</sup>하는 바이지만, 오늘 우리가 수용해야 할 것은 선과 경전읽기를 함께 하는 가풍이다. 이같이 중차대한 의미를 띄면서도, 현재 행해지지 않고 있는 선원에서의 경전읽기를 한암은 실천하고 있었던 것이다. 그러니까 우리는 이렇게 이해할 수 있다. 보조의 정혜결사가 한암의 결사 속에서 다시 한번 그 아름다운 가풍을 되살렸던 것이었으나, 그 한번은 한번으로 끝나버리고 현재까지 이어지지 못하고 말았던 것으로 말이다. 한국불교의 미래는 다시 보조와 한암의 결사전통 —— 삼학겸수·선교겸수 —— 의 르네상스를 통해서 다시 되살아날 수 있을 것이다. 필자는 그렇게 생각하고 있다.

#### IV. 맺음말

보조의 정혜결사를 중심으로 하고 원묘의 백련결사를 참조하여 결사에 대한 일반적 정의를 시도해 보았다. 결사의 일반적 성격은 수행운동·개혁운동·이념운동·공동체운동으로 정의할 수 있을 것이다. 이를 토대로 결사의 정의를 “이념을 같이하는 사람들이 먼저 스스로 수행을 통해서 불교교단을 새롭게 개혁하고자 실천한 공동체운동”으로 정의할 수 있었다. 이를 기준으로 근대에 이르러 전개된 결사운동의 구체적 양상을 경허와 한암의 결사를 조명해 보기 위해서, 먼저 경허와 한암의 결사운동에 대한 구체적 검증이 필요했다.

73) 위의 책, p.7.

74) 權奇棕, 「정혜결사의 현대적 의의」 『보조사상』 5.6합집, p.203. 참조.

경허는 두가지 점에서 보조의 정혜결사를 잇고 있음을 확인할 수 있었다. 첫째, 「계사문」과 「규례」를 중심으로 살펴본 경허의 결사는 보조의 정혜쌍수를 근본이념으로 하고 있다는 점에서, 정혜결사의 계승을 찾아볼 수 있다. 둘째, 정혜결사의 정도신앙 대신 미륵신앙을 추구하고 있었다는 점에서 독창적 변용이 인정되지만, 전체적으로 보아서 오직 선 하나만의 결사가 아니라 말법의식에 입각한 염불을 비판하면서도 나름으로 그 대안(도술상생신앙)을 제시하고 있다는 측면에서, 여전히 보조의 정혜결사를 계승하고 있는 것으로 보아서 좋을 것이다.

한암의 결사 역시 두가지 점에서 보조의 정혜결사를 잇고 있었다. 첫째, 「방함록서」를 통해본 한암의 결사는 이원적 분별의 실재론적 세계관에 떨어져있는 고성염불에 대해서 비판하고 있는데, 이 비판의 논리는 바로 『정혜결사문』에 나타난 보조의 논리였다. 고성염불은 비판하면서도 다시 유심정도설에 입각한 염불선의 방법을 제시함으로써 염불·참선이 둘이 아님을 제시한다. 이러한 비판을 통한 정도수용의 논리 역시 이미 보조의 『정혜결사문』에 나타난 바이다. 둘째, 한암은 삼학겸수·선교겸수의 가풍을 계승하고 있다. 결국, 경허와 한암 두 師弟는 근대에 이르러 다시 정혜결사운동을 계승·중흥시킨 것이었다.

이제, 경허와 한암의 결사를 결사의 일반적 정의에 비추어 보기로 하자. 두 결사가 모두 수행운동이며 이념운동이라는 점에서는 손색이 없다고 생각된다. 그러나, 개혁운동이라는 성격은 정혜결사보다 현저히 약화된 것 같다. 그들의 결사문에 나타난 윤리적 개혁에 대한 적극적인 의지는 보조의 그것에 비하면 현저히 약한 것이 사실이다. 공동체운동이라는 점 역시 마찬가지다. 경허의 경우, 재가까지 동참할 수 있도록 문호를 개방하고 있으며, “후인들은 명심하여 이 정혜결사의 의의를 잊지말고 오래도록 전하여 널리 미혹한 중생들을 제도하도록 하라”고 했으나, 스스로 지속적으로 결사를 추진하지는 못하였다. 이 점이 경허와 한암을 갈라놓은 갈림길이었다.

경허와 한암이 모두 정혜결사를 계승하고 있으며, 한암에게서 경허의 강한 영향을 확인할 수 있다고 하더라도, 경허와 한암 사이에는 차이점

도 있다고 하는 사실이다. 경허는 무애행과 무소유의 삶, 이름과 자취를 감추고 시정 속에 숨어들고자 했던 그의 개인적 성향<sup>75)</sup>이, 그의 삶 전체를 결사의 삶으로 인식할 수 없도록 한다는 점이다. 그래서 그의 결사는 일회적이었다. 이 점에서 경허는 원효이다.

그러나 한암은 그렇지 않다. 경허는 다른 제자와 달리 한암에게 각별한 정을 품었던 것 같다. 정이 듬뿍 담긴 글과 시를 준다. “이별이란 예사라서 어려울 게 없지만 / 뜬 세상 흩어지면 또 언제 보라”고 아쉬워한다. 오히려 스승보다 제자가 당당하다. “만고에 빛나는 마음달이 있는데 / 뜬 세상의 뒷날 기약 부질없지 않을까요”라고 답한다. 그리고 그뿐이다. 경허의 마음을 아는지 모르는지 그를 따라가지 않았다. 그런 뒤, 한암은 건봉사의 결사를 경험하고 오대산 상원사에서 평생 납자를 지도한다. 결사의 삶은 평생 이어졌다고 보겠다. 그런 점에서 한암은 의상이다.

75) “이는 선가의 異類中行이다.” 「김지건, 『滿目靑山』 『불일회보』 제156호(1993년 11월호). 참조.」 이류중행은 중생제도를 위해서 짐승이 된다는 것으로서, 입전 수수나 服勞爲人과 같은 뜻이다. 閑泳桂 박사 역시 경허에게서 異類中行을 보고 있다. “西餘선생의 그러한 悲願으로 밝혀진 초기 선종사의 바른 정신은 異類中行. 온몸을 털로 덮고 머리에 뿔을 인 『被毛戴角』 마소의 길을 걷는다는 뜻이다. 마소가 되어 풀을 뜯고 물을 보면 물을 마시며 사람에게 봉사하는 그 길. 이 소리없는 외침이 중국선종사에서 행방불명되고 만다. —— 그리고 그것이 끊어지지 않은 채 또 한번 뛰어 鏡虛스님에게서 살아이어짐을 파악하고는 ——” 『趙興胤, 『발문』 『西餘文存 其二』(서울: 우반, 1994), p.366.』

附： 새로 발견된 한암의 결사관계 자료

金剛山乾鳳寺萬日院新設禪會禪衆芳啣錄序

達摩祖師，隻履存後，一千三百八十五年辛酉秋九月上澣，乾鳳寺住持李大蓮·監務李錦庵·前住持李雲坡，與一山僉衆，圍心協議，革舊萬日院念佛會，爲新設禪會，招諸方心學者，安居修道，以資福國祐世。實一代盛事也。余自內山長安寺，亦赴是請，而濫主會席矣。

日，有一客問余曰：“古人云，念佛參禪，本無有二，今廢念佛會，而爲坐禪院，何也？”

余曰：“子，但聞其無二之言，而不知其無二之意旨，果如何道得也？”

客曰：“何謂也？”

余曰：“念佛者，念彼佛而求生淨界也，有淨界故有穢土。念他佛而求見故，自己元是凡夫，凡夫與佛既二；淨界與穢土既二，則欣厭取捨之心，不得不生，而千差萬別，常現於日用事物上矣。參禪者，初發心時，即信自心是佛，一念回機，曠劫無明，當下冰消，則凡聖·淨穢·欣厭·取捨之心，更何處安着乎？推此觀之，參禪念佛，兩箇路頭相去，雲泥之遠，如何知會得成一耶？”

客瞿然而起曰：“聽師之言，念參無二之云云，是妄也。”

余曰：“此言，非妄也。子實不知其道理也。太古和尚云，‘直下念自性彌陀，十二時中，四威儀內，心心相續，念念不昧，密密返觀念者是誰？久久成功則，忽爾之間，心念斷絕，阿彌陀佛真體，卓爾現前。’又懶翁祖師寄妹氏書云：‘阿彌陀佛在何方，着得心頭切莫忘，念到念窮無念處，六門常放紫金光’返觀念者誰，非一念回機乎。念到念窮無念處，非曠劫無明當下冰消乎。此乃念佛參禪無二之意也。蓋此乾鳳寺，發徵和尚，願力受生，三十一人，捨身往生後，至今千有餘年，法度衰廢，發淨土願者，舉皆以高聲念佛爲極則，而全昧其返觀自性彌陀之真宗教法。普照國師所謂，‘將愛見之情，觀彼佛相，念彼佛名，日久歲深，多爲魔魅所擾，顛狂浪走，虛勞工夫者，此也。豈不痛傷！故古德云：‘欲行千里，初步要正。’學道人，最初頭，

不可不決擇分明，悟理應修也。當此之時，若不改革舊習，開示正路，則將何，以維持大法，流通無窮哉。\*\*\*廢舊念佛會，爲坐禪院之老婆心切也。”

客曰：“然則，但從今日去，念自性彌陀，返觀念者是誰，念念不昧，則其可副於新設禪會之本意耶。”

余曰：“住住。對子怎麼問，不得怎麼答，本非余之實意也。”

客曰：“凝然絕念，提撕話頭，心心無間，以期究竟，可乎？”

余曰：“住住。亦非余之實意也。”

客曰：“怎麼，則如何得諦實相應去？”

余以拄杖，打卓一下云：“金剛山一萬二千峰，高底高聳，低底低聳，會麼？若未會，且聽下文注脚。良久云：“橫按鎮鄧全正令，太平寰宇斬癡頑。”

客，唯唯，而退，少選請書著上來葛藤一絡索并於卷首，而以爲禪衆芳錄。錄之。

世尊應化二千九百四十九年壬戌元月解制後三日。

寒岩重遠 謹識。



## 禪院規例 并引

學道，非處衆，難以琢磨成器；處衆，非規模，無以勸獎進業。其勸獎進業也，禪家之急先務。故，茲陳幾條規則，以爲將來龜鏡。唯願，同志高士，銘咸心腑而互相勸勉。莫輕忽，莫輕忽。

- 一、依古叢林清規，置首座二人而，擇其德高行潔爲衆模範者，當之矣。若不具二人，則只置一座，可也。若無，則只存悅衆而已，不必苟充事。
- 一、悅衆，擇其事理明白，賞罰公正，能悅衆心者，當之而。若無如是人，則擇其臘高工熟，善順衆意者，充任事。
- 一、院主，擇其知因果，識事理，信願堅固，處欲無染者，當之而。若無如是人，則當揀其信心有忍力，恒順衆議，毋營私己者，充任事。
- 一、知殿與書記，看病及供司·別座等，各所任，擇其可爲者，爲之而。各其當任亦自柔和誠勤，善治執務，毋至慢忽清衆事。
- 一、衆中，有乖角·諍鬪·惱亂清衆者，悅衆，當以慈心教導再三，期於梭習而，若終不改過，如前頑悖者，當檢舉告衆，擯出院外事。
- 一、上堂說法，當以初一日十五日爲定，而隨時請益，\*學者勤怠，不拘常準事。
- 一、既發大心，參入此社，當念無常如火。精進也，如救頭燃，期欲究竟此大事矣。若無如是決烈之心，而我慢懈怠，等閒過日，末稍頭，未免惡業所牽矣。如是人，非徒埋沒自己，亦惱他人行道矣。此乃自欺欺人，苟安衣食而已者也。切不得參入事。
- 一、普請衆役時，當一齊聚會，同心均力，而勿爲遲緩缺闕，動搖衆心事。
- 一、如上規例外，更有詳定事目，而似不便宜於禪院初創當日，故姑俟法化隆盛之時，隨機定規，不必宗主擅自裁定，與衆協議，公明正大。而爲妄自尊執，違於衆和事。

已上九條竟。

第一回 冬安居 禪衆芳 并任員

籌室	寒巖重遠
第一座	祥雲順悟
第二座	海峰法仁
悅衆	尾友李磔
乘法	映海文哲
獻食	萬應尙律
知殿	河淡啓惺
	聖岩道典
	中庵法融
	月海宜水
	箕城海融
	錦仙坦法
	慧海普仁
	道明完悟
	船湖璧天
	海月世壩
	圓照修一
掃地	石丈能法
知客	龍湖道三
書記	東山慧日
院主	戒奉
	幸緣
茶監	利變
別座	順容
侍者	守日
供司	相念

米監	永河
磨糊	指舉
淨桶	在爽
鐘頭	永湖
看病	鐘屹
火臺	池德玄

世尊應化二千九百四十八年辛酉冬安居

연구회원 논문

## 「勸修定慧結社文」에 나타난 普照禪思想의 考察

---

—특히 引用文獻의 書誌學的 分析을 中心으로—

· 발표자 : 高姬淑 / 普照思想研究院 研究會員

### 차례

- I. 緒言
- II. 「勸修定慧結社文」의 概要 및 刊行
  - 1) 「勸修定慧結社文」의 概要
  - 2) 「勸修定慧結社文」의 刊行
- III. 「勸修定慧結社文」의 引用文獻
  - 1) 「勸修定慧結社文」의 內容構成
  - 2) 「勸修定慧結社文」의 文段構成別 引用文獻
  - 3) 引用文獻別 引用回數
  - 4) 주요 引用文獻의 性格
- IV. 「勸修定慧結社文」의 引用文 分析
  - 1) 引用文獻의 研究比較
  - 2) 引用文獻의 分析
- V. 結論
  - 부록

# 「勸修定慧結社文」에 나타난 普照禪思想의 考察

— 특히 引用文獻의 書誌學的 分析을 中心으로 —

高姬淑 / 普照思想研究院 研究會員\*

## I. 緒言

普照國師는 종래의 中國의 禪과 教가 二元的으로 대립된 것을 會通하여 “禪教一元·定慧雙修”를 그 根本으로 하여 定慧結社를 하고 새로운 수도불교를 建立하였다.<sup>1)</sup> “禪教一元·定慧雙修”를 主唱한 普照國師가 著述 또는 編纂한 遺書들을 모아 엮은 普照全書<sup>2)</sup>에는 스님의 思想的背景을 엿볼 수 있는 많은 引用文이 있음을 알 수 있다. 그러한 많은 引用文은 普照國師가 修行에 일정한 스승이 없이 禪門의 선지식들을 두루 찾아

\* 韓國國際協力團 資料室 司書.

- 1) 金達鎮譯註, 「보조국사전서」(서울: 고려원, 1987), p. 10. (李鍾益, 普照國師全書 解題).
- 2) 普照國師의 遺書들을 모아 엮은 普照全書는 ① 普照思想研究院 編, 「普照全書」(昇州: 佛日出版社, 1989) ② 金達鎮 譯註, 「보조국사전서」(서울: 고려원, 1987) ③ 沈載烈, 「解說 普照法語」(서울: 普成文化社, 1986) ④ 金吞虛 譯, 「普照法語」(서울: 吞虛佛敎文化財團, 敎林, 1985) 등이 있다.

배우고, 「六祖壇經」을 스승으로 삼고 大慧宗杲禪師의 「書狀」을 벗삼아 공부<sup>3)</sup>할 정도 많은 文獻에서 요긴한 內容으로 引用되어 普照國師의 사상적 체계를 확립하는 바탕이 되었음을 파악할 수 있다.

따라서 本稿에서는 「普照全書」의 宗旨라 할 수 있는 “禪教一元·定慧雙修”의 思想的背景을 「勸修定慧結社文」에 引用된 文獻의 書誌學的인 측면에서 考察해 보고자 한다.

研究의 方法으로는, 첫째 「勸修定慧結社文」의 概要와 刊行에 관하여 簡略히 살펴보고자 하며, 둘째 「勸修定慧結社文」의 全體內容을 構成하고 있는 主要 引用文의 出處를 大正新修大藏經目錄과 高麗大藏經의 目錄에서 확인하여 인용된 文獻의 種類와 그 性格을 考察한 후, 셋째 이들 문헌의 引用回數를 既存의 研究와 比較·分析하여 「勸修定慧結社文」의 宗旨인 “禪教一元·定慧雙修”의 禪思想을 考證해 보고자 한다.

## II. 「勸修定慧結社文」의 概要 및 刊行

本章에서는 「勸修定慧結社文」의 概要와 그 刊行에 관하여 簡略히 살펴 보고자 한다.

### 1) 「勸修定慧結社文」의 概要

먼저, 「勸修定慧結社文」의 著者인 佛日普照國師 智訥(1158~1210)에 관하여 살펴보면 다음과 같다.

普照國師 智訥(1158~1210)의 諱는 智訥이며 自號는 牧牛子이다. 諡號는 佛日普照國師이며 塔號는 甘露라 한다. 그는 1158(毅宗 12)年에 京西의 洞州(黃海道 瑞興郡)에서 出生하였으며, 1173(明宗 3)年에 宗暉禪師<sup>4)</sup>에게 出家하여 具足戒를 받았다. 1182(明宗 12)年에 禪科에 合格하였으며, 그 뒤 清凉寺와 醴泉의 普門寺에서 修行<sup>5)</sup>하면서 ‘마음이 곧

3) 沈載烈, 「解說 普照法語」(서울: 普成文化社, 1986), p. 21. 참조.

4) 宗暉禪師: 品日의 雲保(雲은 8代)이며, 九山禪門 중 闍岫山派에 속함.

부처(卽心卽佛)<sup>6)</sup>라는 禪宗의 宗旨에 의지하여 修行을 계속하면서 教宗의 解脫方法을 알고자 노력하였다.<sup>7)</sup> 그 결과 智訥은 禪教不二의 原理<sup>8)</sup>를 發見하여 從來의 禪教兩宗에 대하여 ‘禪教合一 會教歸禪’이라는 韓國 佛敎의 特殊한 宗旨를 唱導하기에 이르렀다.<sup>9)</sup>

1198(高麗 神宗 元)年에 智異山 上無住庵에서 主席하면서 內觀에 힘썼으며,<sup>10)</sup> 1205(高麗 熙宗 元)年에는 松廣山 吉祥寺(現 松廣寺)로 옮겨 法을 說하였다.<sup>11)</sup> 그는 松廣寺를 中心으로 10餘年 동안 새로운 禪風을 일으켰으며, 1210(熙宗 6)年 3月 27日 大衆들과 善法堂에서 問答을 끝낸 뒤 入寂하였다.<sup>12)</sup>

智訥의 著書는 「修心訣」 「圓頓成佛論」 「看話決疑論」 「勸修定慧決社

- 5) 「六祖壇經」을 閱覽하다가 ‘眞如自性이 생각을 일으키매 六根이 보고 듣고 깨달아 알지만, 그 眞如自性은 바깥 境界들 때문에 물들어 더럽혀지는 것이 아니며 항상 자유롭고 自在하다’는 句節에서 깨달은 바가 있었다.
- 6) 이는 마음으로 깨달으면 곧 부처임을 말함.
- 7) 그 당시의 佛敎界는 禪宗과 教宗의 對立이 심각하여 서로 優劣을 論하면서 是非만을 일삼았던 것이다. 이에 智訥은 ‘禪과 敎가 모두 부처로부터 비롯된 것인데, 어찌 서로 담을 쌓고만 있는가’고 의심하면서 스스로 大藏經을 閱覽하며 敎學과 禪法이 一致하는 말을 찾도록 노력하였다. 그러던 중 「華嚴經」의 「如來出現品」에서 ‘如來의 智慧가 衆生의 몸 가운데 있건만 어리석은 凡夫는 스스로 알지 못하도다’라는 句節과 李通玄의 「華嚴新論」에서 ‘菩薩은 十信位에서 자기 性品 중에 있는 根本不動智, 普光明智를 깨달아 十位初位에 들어간다’라는 句節에 이르러 크게 깨달은 바가 있었다. 여기서 禪敎一元의 原理를 發見하였다. 이에 立脚하여 印度의인 敎와 中國의인 禪을 함께 會通(和會疎通)의 뜻으로, 矛盾되는 듯한 여러 主張을 모아 通釋하는 것)함으로써 새로운 指導體系를 세웠고, 末法學徒를 위한 圓頓(圓滿頓足)의 뜻으로, 모든 事物을 圓滿히 缺陷없이 갖추어 대번에 깨달음에 이르는 것을 말함)觀門의 指針을 確立한 것이다.
- 8) ‘禪敎不二’의 原理는 부처와 祖師의 마음과 말이 들어 아닌 原則을 말함.
- 9) 唐나라 圭峰宗密의 著述인 「禪源謔詮集都序」에서 禪敎合一의 理論을 定立하였음.
- 10) 그 때 宋의 大慧宗杲의 「大慧語錄」을 읽다가 ‘禪은 高요한 곳에도 있지 않고 시끄러운 곳에도 있지 않으며, 날마다 客觀과 相應하는 곳에도 있지 않고 생각이 分別되는 곳에도 있지 않다(禪不在靜處 亦不在鬧處 不在日月應緣處 不在思量分別處)’라는 文句의 玄妙한 뜻에 豁然히 體得하였다. (① 玄相允, 「朝鮮思想史」(서울: 民族文化社, 1986), p.65. 參照. ② 鎌田茂雄, 「朝鮮佛敎의 寺と歷史」(東京: 大法輪閣, 1980), p.39. 參照.).

文」「誠初心學人文」「眞心直說」「法集別行錄節要并私記」「華嚴論節要」「法語歌頌」「上堂錄」等<sup>13)</sup>이 있다.

다음으로, 「勸修定慧結社文」의 內容을 간략히 살펴보면 아래와 같다.

「勸修定慧結社文」은 題號 그대로 定慧 닦기를 勸告하는 結社文이다. 곧 同志에게 勸告하여 定慧雙修를 主旨로 한 새로운 修道團을 結社하는 宣言文이다.

이 文獻은 約 萬字의 長篇으로서 普照國師가 當時에 護國祈福을 敎是로 한 儀式佛教·偶像佛教에 半旗를 들고 眞正한 佛陀의 根本敎旨에 依하여 定慧雙修의 最上方便을 實踐하므로 見性成佛을 實證하려는 正法佛教 再建의 宣言書이며 또한 극히 腐敗하고 墮落된 遊閑階級의 寄生僧團과 지나친 王權의 庇護 밑에서 出世間의 佛法을 名利의 道具로 惡用하는 敎界의 頹敗風潮에 逆戰하여 眞實한 超塵出世의 正道를 밟아 스스로 安心立命하고 救世濟衆의 使命을 다할 수 있는 修道佛教를 建立하려는 우렁찬 喊聲이기도 하다.

「勸修定慧結社文」의 要旨은 國師의 나이 33歲 되든 해에 당시 僧侶들

- 11) 그 곳에서 120日 동안 法을 說하여 緇白이 雲集하여 大叢林을 이루었으며, 敎授 方法은 먼저 學徒로 하여금 「金剛經」을 學習하게 하고, 演義에 이르러서는 「六祖壇經」과 李通玄의 「華嚴論」을 中心으로 하고 「大慧語錄」을 그 羽翼으로 할 (① 沈載烈, 「解說 初發心自警文」(서울: 普成文化社, 1991), pp.38~42. 參考, ② 朴石泉, 「譯解 初發心自警文」(서울: 宣文出版社, 1987), pp.11~13. 參考.) 정도로 「金剛經」「六祖壇經」「華嚴經論」「大慧錄」 등으로 指針을 삼았다. 그리하여 智訥은, 佛法을 공부하는 者가 먼저 부처와 祖師의 眞實한 가르침에 의해 올바른 智見을 選擇한 다음 그 理論과 知識을 놓아 버리고 자기 마음을 返照하여 安心立命의 길을 찾으면 헛되이 時間을 허비하지 않을 수 있음을 가르치고 있다. 그 가르침의 修行指針書로 唐나라 圭峰宗密이 撰述한 「法集別行錄」을 節要하고 私記를 數行하여 「法集別行錄節要并私記」 1卷을 著述하였다.
- 12) '千가지 萬가지가 다 이 속에 있다(千種萬般擲在這裡)'라는 말을 남긴 다음 法床에 앉아 그대로 入寂함. (沈載烈, 「解說 普照法語」, p.519. '佛日普照國師碑銘并序' 參照.)
- 13) 普照思想研究院, 「普照全書」(昇州: 佛日出版社, 1989). 鎌田茂雄, 「朝鮮佛教의 寺と歷史」(東京: 大法輪閣, 1980), p.40.



이 名譽나 利慾에 끄달리는 墮落相을 慨嘆하고 眞實한 發心修行人들로 더불어 새로운 修道結社를 提唱하신 宣言書·誓願書였다. 부처님의 一代敎와 經律論·三藏의 要諦는 결국 戒定慧 三學으로 集略되는데, 戒 곧 戒律은 言行之 허물을 막아서 마음을 닦아 깨치는 일을 돕는 助道分에 不過하고 定慧 二學은 마음을 직접 닦아서 깨치는 心法이므로 “定慧雙修”를 國師는 指導理念의 근본원칙으로 내세웠던 것이다. 그렇다고 하여 戒律을 소홀히 여기자는 것은 아니며 그것은 마음 밖의 間接的인 課題로서 승려면 누구나 지켜야 할 기초적인 修行要諦이므로 “定慧”만을 중요하게 내세운 그 가운데 戒學은 自然히 내포되어 있다 하겠다. 그런데 “定慧” 二門은 곧 禪敎의 二法으로서 다 한 마음 위에 나타난 一心法인만큼 그 根本原理가 相違한 二元的인 과제로 다루지 않고 一元的인 禪敎不二觀에 立脚하여 어느 하나에만 치우치지 않는 定慧雙修를 主唱한 것이 본 「勸修定慧結社文」의 내용이다. 이 글의 권수에는 서문에 해당하는 글이 있고, 다음에 일곱 차례의 문답과 맺는글로서 선정과 지혜를 닦아야 하는 이유 및 수행하는 이들이 갖기 쉬운 의문을 풀어주고 있다.

즉 叙頭에

“恭聞 人因地而倒者 因地而起，離地求起無有是處也。迷一心而起無邊煩惱者 衆生也，悟一心而起無邊妙用者諸佛也。迷悟雖殊 而要由一心 則離心求佛者 無有是處也”

에서 비롯하여,

“바라건대 禪·敎·儒·道의 歷世高人으로서 뜻을 같이한 분은 비록 지난 날 結契의 因이 없더라도 名字를 社文뒤에 기록하고 攝念觀照에 힘써서 菩提의 正因을 닦기를 권하노라. 文殊偈에 ‘一念淨心이 道場이라 河沙金塔을 조성한 것보다 優勝하다. 寶塔은 필경 부서져 티끌이 되지만 一念淨心은 正覺을 이룬다’하였다. 云云”

으로써 結論을 짓고 있다.<sup>14)</sup>

## 2) 「勸修定慧結社文」의 刊行

「勸修定慧結社文」의 刊行에 관하여 살펴보면 다음과 같다.

이 結社文은 普照國師가 1182年 정월에 개성 普濟寺의 談禪法會에 참여하여 僧侶 10여명과 함께 名譽와 利益을 버리고 산속에 들어가서 禪定과 智慧를 닦자고 결의한 뒤, 1190年 팔공산 居祖寺에서 結社를 시작할 때 이 글을 지었다.<sup>15)</sup>

우선 그 署記에

時明昌元 庚戌 季春 公山 隱居牧牛子知訥誌

라 하고 또 附記하기를

承安 五年 庚申에 公山으로부터 江南曹溪山에 社를 옮겼는데 이웃에 定慧寺가 있어 名稱이 混同되기에 修禪社로 고쳤으나 結社文은 이미 頒布되었으므로 그대로 刊行한다

라 한 바 이 「勸修定慧結社文」의 發表는 金昌元 元年 곧 高麗明宗20年(西紀1190) 國師의 33歲적에 同志의 道伴 得材禪伯이 公山居祖寺에 머물면서 옛적에 장차 結社하자는 盟約을 잊지 않고 그곳에 와서 結社하고자 재삼 招請하므로 이해 봄에 公山에 移住하면서 定慧雙修를 主旨로 이 宣言書를 發表한 것이다.

14) 李鍾益, ① “普照著述의 書誌學的 解題,” 「普照思想」第3輯(昇州: 普照思想研究院, 1986), p.152., ② 「韓國佛教의 研究」(東京: 國書刊行會, 昭和55), pp. 65~66. ③ 普照思想研究院 編, 「普照全書」(昇州: 佛日出版社, 1989), p.432. ④ 金達鎮 譯, 「보조국사전서」(서울: 고려원, 1987), p.11. ⑤ 金苐石, “佛日普照國師,” 「佛教學報」第2輯(서울: 東國大學校 佛教文化研究所, 1964) pp.3~39. ⑥ 中吉 功 編, 「海東의 佛教」(東京: 國書刊行會, 昭和48), pp.52~53. ⑦ 沈載烈 譯, 「解說 普照法語」(서울: 普成文化社, 1986), p.17, 28.

15) 金苐石, “佛日普照國師,” 「佛教學報」第2輯(서울: 東國大學校 佛教文化研究所, 1964) pp.3~39.

다음 10年 뒤인 金章宗 承安 5年 高麗 神宗 3年 庚申(西紀1200)에 江南 曹溪山 곧 지금 全南 昇州府 松廣寺에 移住하면서 隣近에 定慧寺가 있으므로 名稱이 混同되기에 修禪社로 改稱하였으나 「定慧結社文」은 이미 流布되었으므로 그대로 두었다는 것이다.

이 「結社文」에 대하여 國師의 本碑에

師 平生 所著 如結社文·上堂錄·法語歌頌 各一卷

이라고 한 기록과 一致된다.

「勸修定慧結社文」의 初刊本은 현재 전하지 않으며, 현존하는 刊行本 다음과 같다.

① 承安 5年 印板(第2次의 重刊). ② 高麗 高宗 39年 壬子(1252) 板刻(이것은 崇禎8年 乙亥 龍藏寺板의 大全跋文에 依함) ③ 松廣寺板 萬曆 36年 戊申(1608) 6月 日 順天府松廣寺刊(9行17字 四周單邊 32張, 國立中央圖書館소장) ④ 龍藏寺板, 崇禎 8年 乙亥(1635) 4月 日 全羅道 泰仁地 雲住山 龍藏寺刊(松廣寺板의 覆刻, 三角山僧伽寺藏, 「誠初心學人文」이 合刊) ⑤ 雲興寺板, 康熙 20年(1681) 慶南 蔚山 雲興寺刊(9行18字 四周單邊, 東國大圖書館藏) ⑥ 奉印寺板, 咸豐 10年(1860) 天摩山奉印寺 浮圖殿藏板 「修禪結社文」이라 改稱함(9行18字 四周單邊, 延世大圖書館藏) ⑦ 禪門撮要合本 隆熙 2年 慶尙南道 東萊府 金井山 梵魚寺開刊(活字本) ⑧ 大正藏續編 3052部에 收錄 ⑨ 普照法語集 合綴 1942年 漢岩禪師 懸吐 李鍾郁師刊 活字本 ⑩ 同國譯本 1968年 吞虛和尚이 國漢 ⑪ 韓國佛教全書 第4輯 合本(1989) 東大 韓國佛教全書刊行會刊 ⑫ 普照國師全書 合本 金達鎮譯 1987 高麗苑刊本 등 많은 刊行本이 있음을 알 수 있다.<sup>16)</sup>

16) ① 李鍾益, “普照著述의 書誌學的 解題,” 「普照思想」 第3輯(昇州: 보조사상연구원, 1989), pp.153~154.

② 沈載烈, 「解說 普照法語」(서울: 普成文化社, 1979), p.28.

### Ⅲ. 「勸修定慧結社文」의 引用文獻

本章에서는 普照國師의 「勸修定慧結社文」을 構成하고 있는 全體內容을 서문과 7차례의 問答으로 區分<sup>17)</sup>하여 引用된 文獻의 種類와 拔萃文의 主要內容을 要約·整理하여 살펴보고자 한다.

#### 1) 「勸修定慧結社文」의 內容構成

우선 「勸修定慧結社文」의 本文을 문단별로 구분하여 그 引用順序에 의해 引用文獻을 整理하고 文獻의 引用回數와 種類 및 主要 內容을 表로 作成<sup>18)</sup>하면 <表 1>과 같다.

<表 1> 「勸修定慧結社文」의 引用文獻

문단구성	인용 문헌	인용회/종수	주요 내용
서 문	1. 新華嚴經論 2. 華嚴經	2회 2종	“한 마음 미혹하여 가없는 번뇌를 일으키는 이는 중생이요, 한 마음 깨달아 가없는 묘한 작용을 일으키는 이가 부처”라고 정의하고, 마음을 떠나서는 부처가 될 수 없음을 밝혔다. 그리고 불교의 가르침이 모든 攀緣을 쉬고 마음을 비워서 가만히 합하고 밖에서 도를 구하지 않아야 하며 마

17) 문단의 구분은 筆者가 전체내용에 의해 임의적으로 구분하였으며, 주요내용은 「解說 普照法語」(서울: 普成文化社, 1979)의 해설을 참고하여 간추린 것임.

18) 「勸修定慧結社文」의 전체내용의 구분은 「普照全書」(보조사상연구원 발행), 「解說普照法語」(沈載烈 解說), 「보조국사전서」(고려원 간), 「普照法語」(吞虛譯), 印鏡 “普照知訥의 定慧觀 研究,”(碩士學位論文: 東國大學校 大學院, 禪學科, 1994), pp.19~24.를 참고하여 필자가 표로 정리한 것임.

문단구성	인용 문헌	인용회/종수	주요 내용
			<p>음을 허공처럼 맑게 하는데 있다고 정의하고, 수행인들이 마음을 밝히는 일보다는 자기의 이익만을 탐하고 헛되이 의식을 허비하는 현실을 개탄하였다.</p>
문답 1	<p>3. 新華嚴經論 4. 新華嚴經論 5. 圓覺經 6. 新華嚴經論 7. 唯心訣</p>	5회 3종	<p>“바른 도가 가려진 末法의 시대에는 선정과 지혜를 닦기보다는 염불로써 극락정토에 왕생하는 것이 좋지 않겠는가?”하는 물음에 대한 대답이다. 지눌은 시대가 변화하였더라도 심성은 변하지 않는 것임을 명시하고, 염불이나 경읽기 등이 모두 필요한 수행이지만 선정과 지혜가 모든 수행의 근본이 되며, 행하기 어렵다 하여 금생에 닦지 않으면 세월이 흐를수록 더욱 닦기 어려워짐을 밝히고 있다. 그리고 末世라는 시대가 따로 있는 것이 아니라 망령된 마음가짐에 있는 것이라고 보고, 정법과 말법시대를 논하기보다는 제마음의 어둡고 밝음을 걱정할 것과 분수에 따라 수행하여 바른 법과 인연을 맺어야 함을 강조하였다.</p>
문답 2	<p>8. 仰山慧寂 禪師語錄 9. 景德傳燈 錄 10. 元曉法師</p>	3회 3종	<p>“선을 닦는 사람이 神通을 나타내지 못하는 까닭이 무엇인가?”를 물었다. 지눌은 神通이란 불심을 바로 믿는 법의 힘을 따라서 더욱 수행하여 공을 쌓음으로써 얻어지는 것이라고 정의하고, 얼어붙은 못이 모두 불인줄</p>

문단구성	인 용 문 헌	인용회/종수	주 요 내 용
			<p>알지만 햇빛을 받아야 녹고, 녹아야 눈발에 물을 대거나 물건을 씻을 수 있는 것과 같다고 하였다. 지혜와 선정에 의지하여 마음의 온갖 망상을 제거하면 신통은 시간이 지남에 따라서 저절로 생겨나는 것이므로, 지엽적인 문제에 애착을 가지지 말 것을 당부했다.</p>
문답 3	11. 翼眞記 12. 景德傳燈錄 13. 法寶檀經 14. 禪源諸詮 集都序 15. 大智度論 16. 大智度論 17. 大集經 18. 大集經 19. 正法念處經 20. 起信論 21. 祖堂集 22. 永嘉集 23. 十疑論 24. 註華嚴法 界觀門	14회 12종	<p>“참된 성품이 본래부터 원만히 이루어진 것이라면 마음에 맡겨서 자유롭게 하는 것이 옛 성현의 가르침에 따르는 것이 분명한데, 무엇 때문에 다시 선정과 지혜를 닦아야 하는가?”를 물었다. 지눌은 ‘심성이 본래 깨끗하고 번뇌는 본래 빈 것’임을 믿어 알고 밖으로는 계율을 지니면서 구속이나 집착을 잊고, 안으로는 선정을 닦으면서 애써 누르지 않게 될 수만 있다면 마음에 맡겨 자유로이 할 수 있다고 하였다. 그러나 현재 도를 닦는 사람들이 깊은 신심이 없어서 수행하지 않고 방치하면 더욱 타락하게 되므로, 선정과 지혜를 닦아야 할 뿐 아니라, 마음을 거두어 잡아 안으로 비추어 보되 먼저 고요함(寂寂)으로써攀緣하는 생각을 다스리고, 다음에는 또랑또랑함(惺惺)으로써 혼침한 정신을 다스려 혼침과 산란을 고루 제어할 것을 당부했다.</p>

분단구성	인용 문헌	인용회/종수	주요 내용
문답 4	25. 起信論 26. 圓覺經 27. 圓覺經疏 28. 雲蓋智禪師	4회 4종	“제 마음을 비추어 보아 불도를 이루게 한다는 것은 상등의 根機가 아니면 힘든 것이 아닌가?”하는 물음에 대한 답이다. 부처는 중생들이 제 마음의 신령함과 자재함을 알지 못하고 밤을 향해서 도를 구하는 것을 염려하여 여러가지 가르침을 보인 것이라고 하고, 스스로 제 마음을 속여 믿지도 않고 닦지도 않는다면 결코 이룰 수 없다고 하였다.
문답 5	29. 圓覺修證義 30. 起信論 31. 起信論 32. 景德傳燈錄 33. 五位修證圖 34. 法集別行錄 35. 新華嚴經論 36. 新華嚴經論 37. 華嚴經 38. 華嚴經 39. 唯心訣 40. 景德傳燈錄	12회 8종	“교종에서 52位的 수행법을 세워 오랜 세월 동안 닦아가는 것에 비추어 볼때, 선종에서 또랑또랑하고 고요함의 두가지 법에 의해 혼침과 攀緣하는 생각을 다스림으로써 부처의 지위를 얻게 된다는 것이 모순이 있는 것이 아닌가?”를 묻고 있다. 지눌은 교종에서 온갖 혜를 다 닦지만 그것 또한 無念을 宗으로 삼고 無作을 근본으로 삼는 것이므로, 선종에서 고요함과 또랑또랑함으로써 수행하여 본성에 곧바로 계합하도록 하는 것과 조금도 다를 바가 없는 것이라고 하였다. 「起信論」 「五位修證圖」 「法集別行錄」 등을 인용하여, 수행이란 결국 고요함과 또랑또랑함으로 집약된다는 것을 입증하고 있다.

문단구성	인용분헌	인용회/종수	주요내용
문답 6	41. 新華嚴經論 42. 景德傳燈錄 43. 楞嚴經 44. 萬善同歸集	4회 4종	<p>정토왕생을 위한 수행과 선정과 지혜를 함께 닦는 수행의 차이점에 대해서 밝혔다. 왕생을 위한 수행은 결국 마음을 맑게 하는 것이므로 왕생을 구하지 않더라도 ‘다만 마음뿐’임을 밝게 알아서 지혜와 선정을 닦으면 저절로 정토에 날 수 밖에 없음을 주장하고, 염불 또한 一行三昧를 성취하기 위한 방편이라고 보았다.</p>
문답 7	45. 新華嚴經論 46. 天台智者大師別傳 47. 維摩詰所說經 48. 法寶檀經 49. 萬善同歸集 50. 大方廣如來不思議境界經 51. 佛說阿彌陀經疏 52. 萬善同歸集 53. 千手千眼大慈心呪行法 54. 念佛三昧寶王論 55. 文殊師利所說摩訶	14회 11종	<p>“오늘날 수행자가 비록 정혜를 오로지 닦는다 해도 도력이 충실치 못하니 만일 정토를 구하지 않고 이 사바 세계에만 머무르면 모든 고난을 만나서 뒤로 물러나게 될까 두렵다”라는 질문에 스님은 염불왕생의 구경목표는 극락정토의 否認에 있고 현세의 정혜쌍수는 곧 불국정토의 실현이라고 하면서 다양한 근기의 사람들과 수행자들의 유형을 구별하여 定慧아닌 것이 없음을 밝히고 있다.</p>



문단구성	인용 문헌	인용회/종수	주요 내용
	般若波羅密經 56. 起信論 57. 起信論 58. 萬善同歸集		
맺는말	59. 瑛和尚 60. 기타 61. 楞嚴經 62. 宋高僧傳	4회 4종	三學이 成佛의 요체이며 定慧結社를 하게 된 경위 등을 밝히고 있다.

## 2) 「勤修定慧結社文」의 文段構成別 引用文獻

상기 <表 1>에 의하여 「勤修定慧結社文」의 전체내용을 문단별로 구분하여 引用文獻<sup>19)</sup>과 그 主要內容<sup>20)</sup>을 整理하면 다음과 같다.

### 가. 서문

서문에 인용된 문헌은 「新華嚴經論」과 「華嚴經」으로 普照스님은 마음이 모든 問題의 根源임을 일깨우고 있다.

### 나. 문답 1

서문에서 定慧를 닦아야 한다는 主張에 대한 反論으로 淨土宗의 思想的基盤의 問題를 제기한 것에 대하여 스님은 「新華嚴經論」 「圓覺經」 「唯心訣」을 引用하여 淨土는 三乘勸學의 見解이고 不了義經에 의지하는 것은 잘못된 소견임을 지적하고 있다.

19) 引用文과 그 인용분이 수록된 문헌을 <附錄>에 인용순서에 의해 별도 정리하였음.

20) 문단의 구분은 ① 「普照全書」(보조사상연구원편) ② 「普照法語」(吞虛譯) ③ 「보조각사전서」(金達鎭譯) ④ 「解說 普照法語」(沈載烈 解說) ⑤ 「普照知訥의 定慧觀 研究」(印鏡의 東國大 大學院 碩士學位論文, 1994), pp. 16~17 등을 참조하여 필자가 재구성하여 작성한 것임.

### 다. 문답 2

수행의 결과인 神通의 문제에 대해 普照國師는 「仰山慧寂禪師語錄」 「景德傳燈錄」과 元曉禪師 등 禪師들의 語錄을 인용하여 神通은 禪修行의 本分事가 아닌 枝葉의인 것이기 때문에 神通을 추구하는 修行을 淨土의인 입장의 修行과 마찬가지로 邪見으로 보고 있다.

### 라. 문답 3

질문 3은 性品이 본래 圓成한데 왜 다시 定慧를 닦아야 하는지에 대한 대담으로 스님은 「翼眞記」 「景德傳燈錄」 「法寶檀經」 「禪源諸詮集都序」 「大智度論」 「大集經」 「正法念處經」 「起信論」 「祖堂集」 「永嘉集」 「十疑論」 「註華嚴法界觀門」 등 12종의 文獻을 인용하여 참다운 定慧닦음과 定慧의 올바른 理解를 설하면서 당부하고 있다.

### 마. 문답 4

妙道는 매우 광대하고 깊은데 末世衆生이 어떻게 그것을 알 수 있겠는가 라는 물음에 普照國師는 「起信論」 「圓覺經」 및 雲蓋智禪師를 인용하여 마음이 곧 靈知임을 강조하면서 自慢心和 自屈心이 修行에 있어서 치우치기 쉬운 양극단으로 이 점을 경계하고 있다.

### 바. 문답 5

經典에는 百千三昧와 證得해 가는 地位와 法門이 있는데 定慧 二門으로 최후의 경지를 기약하는 것은 잘못된 견해가 아닌가 라는 물음에 스님은 「圓覺經」 「起信論」 「景德傳燈錄」 「五位修證圖」 「法集別行錄」 「新華嚴經論」 「華嚴經」 「唯心訣」 등을 인용하여 定慧는 佛教修行의 根本의인 特性으로 初發心이나 成佛에 이르기까지 定慧아닌 것이 없음을 강조하고 있다.

### 사. 문답 6

다른 사람을 위하는 일은 內照를 소홀히 하고 반대로 다른 사람을 이 익되게 하는 행이 없다면 이것은 고요함만을 찾는 것이 아닌가 하는 의문에 대해 普照스님은 「新華嚴經論」 「景德傳燈錄」 「楞嚴經」 「萬善同歸集」 등을 인용하면서 菩薩은 利他的 願을 세워서 먼저 定慧를 닦기 때문에 결코 자신만의 고요함을 즐기는 小乘이 아님을 역설하고 있다.

### 아. 문답 7

실사 定慧담음에 專念한다고 하더라도 苦難을 받을 수 있다는 주저함에 대하여 스님은 「新華嚴經論」 「天台智者大師別傳」 「維摩詰所說經」 「法寶檀經」 「萬善同歸集」 「大方廣如來不思議境界經」 「佛說阿彌陀經疏」 「千手千眼大慈心呪行法」 「念佛三昧寶王經」 「文殊師利所說摩訶般若波羅密經」 「起信論」 등 11종의 문헌을 인용하여 다양한 根機의 사람들과 修行者들의 類型을 구별하여 定慧아닌 것이 없음을 밝히고 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 普照國師는 「勸修定慧結社文」에서 「華嚴經」 「圓覺經」 「起信論」 등 大乘經典과 「萬善同歸集」 「天台智者禪師別傳」 등 주요 禪僧들의 語錄을 인용해 邪見을 破하고 定慧를 드러내어 모든 根機의 사람들에게 大乘法을 修行하도록 당부하고 있음을 알 수 있다.

### 3) 引用文獻別 引用回數

「勸修定慧結社文」의 引用文獻을 引用回數가 가장 많은 자료별로 정리하면 다음과 같다.

- 1) 新華嚴經論(8회 : 36, 1, 6, 45, 3, 4, 41, 35)<sup>21)</sup>
- 2) 華嚴經(3회 : 37, 38, 2)
- 3) 起信論(6회 : 25, 20, 57, 31, 56, 30)
- 4) 景德傳燈錄(5회 : 42, 9, 40, 12, 32,)
- 5) 萬善同歸集(4회 : 58, 49, 44, 52)
- 6) 圓覺經(2회 : 26, 5)
- 7) 圓覺修證義<sup>22)</sup>(1회 : 29)
- 8) 圓覺經疏(1회 : 27)
- 9) 楞嚴經(2회 : 43, 60)
- 10) 大智度論(2회 : 15, 16)
- 11) 法寶檀經(2회 : 13, 48)

21) ( )안의 숫자는 「勸修定慧結社文」에 인용된 인용문을 발췌하여 인용순서에 의해 일렬번호를 부여한 것임.

- 12) 唯心訣(2회 : 39, 7)
- 13) 大方廣如來不思議境界經(1회 : 50)
- 14) 大集經<sup>23)</sup>(1회 : 17)
- 15) 文殊師利所說摩訶般若波羅密經<sup>24)</sup>(1회 : 55)
- 16) 法集別行錄(1회 : 34)
- 17) 佛說阿彌陀經疏<sup>25)</sup>(1회 : 51)
- 18) 禪源諸詮集都序<sup>26)</sup>(1회 : 14)
- 19) 宋高僧傳(1회 : 62)
- 20) 十疑論<sup>27)</sup>(1회 : 23)

- 
- 22) 「圓覺修證義」는 「圓覺經」으로 볼 수 있다. 丁福保 編, 「佛學大辭典」上(上海 : 上海書店, 1991), p.2339와 「實用佛學辭典」(上海 : 浙江古籍出版社, 1986), p. 1530. 의 「圓覺經」에 보면, “...十二大七次第請問因地修證之法門...” 이에 부처가 하나하나 답한 것이 「圓覺經」이라 한 것으로 보아 「圓覺修證義」는 「圓覺經」으로 볼 수 있음.
  - 23) 「大集經」은 隋나라의 僧就가 엮은 梵語 60권으로 된 「大方等大集經」의 略稱이다. 大方等은 十方의 佛·菩薩과 天龍·鬼神을 모으고 깊고 비묘한 大乘의 法門을 말씀하신 것이다.
  - 24) 이 경은 梁의 曼陀羅仙이 번역한 2권으로 된 경전으로 僧伽波羅가 번역한 「文殊師利所說般若波羅密經」과 同本으로 먼저 나왔다. 文殊般若라 약칭한다.
  - 25) 「阿彌陀經疏」는 1권으로 된 신라 元曉의 저술이다. 羅什이 번역한 「阿彌陀經」을 註釋한 것이다.
  - 26) 당나라의 圭峰宗密이 저술한 4권으로 된 책으로 教와 禪이 둘이 아니라는 취지를 해설하였다. 우리나라에서는 四集科 교재의 하나로 「都序」로 약칭함.
  - 27) 「十疑論」은 1권으로 된 隋나라 智顓가 지은 淨土十疑論의 약칭이며 또는 阿彌陀經決十義라고도 함. 열가지 의심을 꺼내어 問答하는 형식으로 淨土往生의 요긴한 뜻을 설명한 책이다. 天台의 智顓가 淨土往生에 따라 열가지 의심을 말한 것으로 ① 淨土에 나기를 구하면서 큰 자비심이 없을까 의심하는 것 ② 淨土에 태어나기를 구하는데 잘못 태어나는 이치가 없을까 의심하는 것 ③ 편벽되게 태어나 남을 구하여 한번 태어날까 의심하는 것 ④ 한분 부처님만 치우쳐 생각을 얻을 수 있을까 하는 의심 ⑤ 縛이 그대로 태어날까 하는 의심 ⑥ 바로 몰려나지 않음을 얻을 수 있을까 하는 의심 ⑦ 內院을 구하지 않을까 하는 의심 ⑧ 十念으로 淨土에 태어날 수 있을까 하는 의심 ⑨ 여인은 根機가 약하여 태어나지 못할까 하는 의심 ⑩ 어떤 行業을 지어야만 정도에 태어날 수 있을까 하는 의심의 열가지 의심을 말한다.

- 21) 仰山慧寂禪師<sup>28)</sup>語錄(1회 : 8)
- 22) 念佛三昧寶王論<sup>29)</sup>(1회 : 54)
- 23) 永嘉集<sup>30)</sup>(1회 : 22)
- 24) 雲蓋智禪師(1회 : 28)
- 25) 元曉法師(1회 : 10)
- 26) 維摩詰所說經<sup>31)</sup>(1회 : 47)
- 27) 翼眞記(1회 : 11)
- 28) 正法念處經<sup>32)</sup>(1회 : 19)
- 29) 祖堂集<sup>33)</sup>(1회 : 21)

- 28) 仰山慧寂禪師(814~890)는 중국 당나라 僧侶로서, 滄仰宗의 開祖이다. 仰山이라고도 하며 17세때 왼손의 약손가락과 새끼손가락을 끊어 맹서를 하고, 출가하였다. 耽源에서 禪의 현묘한 뜻을 깨닫고 다시 滄山의 靈祐를 뵈고 깊은 경지에도달하였다. 15년 동안 위산에 있다가, 뒤에 仰山으로 옮겨서 선풍을 선양하였으며, 滄仰宗을 크게 이룩하였다. 제자 중에는 신라의 順支선사가 있음.
- 29) 이 경은 당나라 終南山 飛錫이 저술한 3권의 책으로 내용은 20문을 열어서 念佛을 勸贊한 것이다.
- 30) 「永嘉集」은 당나라 玄覺이 지은 禪宗永嘉集이다. 永嘉禪宗集이라고도 한다. 定에 들적에 주의할 것과 修行하는 과정을 적은 서적이다.
- 31) 이 경은 「維摩經」의 원명으로 「維摩經」은 405年(흥치8)에 구마라십이 번역한 3권으로 된 경전이다. 정식 명칭은 「維摩詰所說經」이다. 또는 「不可思議解脫經」·「淨名經」이라고도 한다. 般若經에서 말하는 空의 사상에 기초한 輪廻와 涅槃, 煩惱와 菩提, 穢土와 淨土 등의 구별을 떠나, 일상 생활속에서 해탈의 경지를 체득하여야 함을 維摩詰이라는 주인공을 내세워 설화식으로 설한 책이다. 維摩詰이 병중에 있을 때 文殊菩薩이 여러 聲聞과 菩薩들을 데리고 문병하러 왔다. 그때 維摩詰은 여러가지 神通을 보여 不可思議한 해탈상을 나타내고, 서로 문답하여 無住의 근본으로부터 일체법이 성립되는 것과 森羅萬象을 들어 모두 不二의 一法중에 들려 보내는 법문을 보였다. 마지막으로 維摩詰은 입을 다물고 잠자코 있어 말없는 것으로써 不可言不可說의 뜻을 표현하여 文殊菩薩을 감탄케 하였다. 산스크리트 원전은 전해지지 않고 구마라십 번역외에 뭇나라 지경 번역 2권과 당나라 현장 번역 6권이 전한다.
- 32) 「正法念處經」은 元魏의 瞿曇般若流支가 번역한 70권으로 되어 있으며, 略稱하여 「正法念經」이라 함. 전체를 7단으로 나누어 善惡의 業에 의하여 받는 과보에 차별있음을 말하고, 各處의 行편을 자세히 말하고 있음.

- 30) 註華嚴法界觀門<sup>34)</sup>(1회 : 24)
- 31) 千手千眼大慈悲心呪行法(1회 : 53)
- 32) 天台智者大師別傳(1회 : 46)
- 33) 五位修證圖(1회 : 33)
- 34) 기타(偈云 : 18)
- 35) 기타(琪和尚 : 59)
- 36) 기타(則如經所謂 : 61)

이상에서 살펴본 바와 같이 「勸修定慧結社文」에 引用된 文獻의 種類는 총 36鍾이며 각각의 文獻에서 요긴한 內容을 총 62회 인용하였음을 알 수 있다.

이중에서 가장 많이 인용된 문헌은 「華嚴經」과 관련된 것으로 11회 인용되었으며, 「起信論」이 6회, 「景德傳燈錄」이 5회, 「萬善同歸集」이 4회, 「圓覺經」 계통이 4회 인용되었으며, 「楞嚴經」「大智度論」「法寶檀經」「維心訣」이 각각 2회씩 인용되었음을 파악할 수 있다.

#### 4) 주요 引用文獻의 性格

이상의 「勸修定慧結社文」에 가장 많이 引用된 文獻을 중심으로 引用 文獻의 內容을 간략히 설명하면 다음과 같다.

##### 가. 「新華嚴經論」

「新華嚴經論」은 당나라의 李通玄 禪師가 撰한 40권으로 된 經疏部에 해당되는 經典이다. 實叉難陀<sup>35)</sup>가 번역한 「新華嚴經」에 대하여 그 要旨

- 33) 「祖堂集」은 20권으로 된 中國初期 禪宗史傳의 하나로서 五代南唐의 保大十(192)年 泉州 招慶寺에 住하고 있던 淨修禪師 文僧 밑에서 靜均二禪德이 편집하고 文僧이 附序한 것이다.
- 34) 「註華嚴法界觀門」은 당나라의 宗密이 지은 1권으로 된 책이며, 華嚴法界觀門의 주석서이다. (大45, No. 1884) 「華嚴法界觀門」은 당나라의 杜順이 지은 것으로 華嚴法界의 觀法을 밝힌 것이다. 眞空觀·理事無礙觀·周徧含容觀의 三重이 있다.

를 밝히고 아울러 경문을 해석한 것이다. 文前에 十門을 세웠는데 ① 依教分宗 ② 依宗教別 ③ 教義差別 ④ 成佛同別 ⑤ 見佛差別 ⑥ 說教時分 ⑦ 淨土權實 ⑧ 攝化境界 ⑨ 因果延促 ⑩ 會教始終을 밝히고 있다.

#### 나. 「起信論」

「起信論」은 「大乘起信論」의 약칭으로 馬鳴菩薩이 저술한 것이다. 梁나라 眞諦의 번역본 1권과 唐나라 實叉難陀의 번역본 2권이 있다. 인도의 馬鳴이 지었다고 전해지고 있으며, 오늘날까지 이 책의 原典인 산스크리트 原本은 발견되지 않고 있다. 현재 전해오는 것은 眞諦(500~569)와 實叉難陀(652~710)가 번역한 두 가지 韓譯本뿐이다. 이 論은 通論의으로 여러 대승경에 공동된 교리를 말하였으므로 大乘通申論의 하나라 한다. 내용은 5分으로 나누어 ① 因緣分, 論을 짓는 까닭을 말하는 부분으로 序分 즉 서론을 말한다. ② 立義分, 論의 主題를 提示하는 부분 ③ 解釋分, 그 주제를 상세하게 풀이하는 부분. ④ 修行信心分, 어떻게 믿는 마음을 培養하고 修行할 것인가를 말하는 부분이며, 앞의 立義分·解釋分과 함께 正宗分으로 本論을 말한다. ⑤ 勸修利益分, 수행을 勸하며 그 利益을 말하는 부분으로 流通分 즉 결론을 말한다. 그중에서 立義分·解釋分은 教理論으로 一心·二門·三大을 말하고, 修行信心의 一分은 실천론으로 四信·五行과 아미타불에 의한 정토 왕생의 길을 말한다. 주석서는 혜원이 지은 義疏 4권, 元曉가 지은 疏 2권, 현수가 지은 義記 등이며 이것들을 가르켜 3大疏라 한다.

#### 다. 「景德傳燈錄」

「景德傳燈錄」은 宋의 道源이 지은 것(1006)으로 과거 七佛로부터 역대의 禪宗 祖師들, 五家 五十二世에 이르기까지 傳燈한 法系의 차례를 기록한 30권의 책이다. 처음 26권에서는 七佛을 비롯 마하가섭에서 靑原

35) 實叉難陀는 증성1(695)年 낙양에 梵本을 가지고 와서 義淨普提流志와 「華嚴經」을 번역하기 시작하여, 성덕2(699)年 復禮法藏과 같이 80권의 번역을 마쳤다. 또 서울의 淸禪寺와 동도의 불수가사에서 「入楞伽經」「문수수기경」 등 19부를 번역하고 장안4(708)년 중국 장안으로 돌아와 다시 번역사업에 종사하다가, 경운1(710)년 병으로 59세를 일기로 입적하였다.

아래로 제11세의 長壽法齊에 이르는 1712인을 기록하고 있다.

라. 「萬善同歸集」

「萬善同歸集」은 송나라 延壽禪師의 저서로 6권이다. 모든 خوبی 다 실상으로 돌아감을 밝혀 놓은 것이다.

마. 「圓覺經」

「大方廣圓覺修多羅了義經」의 약칭으로 唐나라 佛陀多羅가 번역한 것으로 大乘의 圓頓의 敎理를 말하였다. 부처님이 神通大光明藏三昧에 들어서 모든 淨土에 나타나니 文殊·普賢菩薩 등 十二大士가 차례로 因地修證法門을 請問하여 부처님이 하나하나 답하여 주시었다. 그로 因하여 一經十二章의 經이 있다 하여 이것이 곧 「圓覺經」이다.

바. 「楞嚴經」

「楞嚴經」은 灌頂部(密敎)에 수록되어 인도의 나란타사에 秘藏하고 佛滅후로부터 인도에만 유통하고 타국에는 전하지 못하도록 왕으로부터 엄명이 있어 당나라 이전까지는 중국에 전래되지 못하였다고 한다. 이 경 전체에 걸친 주안점은 攝心에 의하여 보리심을 了得하고 진정한 妙心を 체득하는 것에 있다. 그런데 진정한 妙心이란 禪家에서 體證·悟入하려고 하는 것이기 때문에 이러한 禪家の 要門에 밀교사상이 가미된 것이 이 경이라고 하겠다. 이 경은 이와같이 禪과의 관계가 깊기 때문에 우리나라 불교계에서 존중되는 경전의 하나로 자리를 굳혀 불교전문강원의 교과목 중 금강경·원각경·대승기신론과 함께 사교과의 교과목으로 옛부터 학습되어 왔던 경이다.

사. 「大智度論」

「大智度論」은 龍樹菩薩이 저술하고 구마라집이 번역한 것으로 「摩訶般若波羅密經」을 자세히 풀이한 것이다. 智度論이라 약칭하며 또 智論·大論·大智釋論·摩訶般若釋論이라고도 한다.

아. 「法寶檀經」

六祖壇經·法寶檀經·六祖大師法寶檀經이라고도 한다. 慧能의 高第인 法海가 집록한 것이다. 이 經은 六祖 慧能祖師가 16년 동안의 南頓의 기간을 지내고 보림사에 출세하셨을 때로부터 시작된다. 소주자사 韋璩 등



의 請에 의해 대법사 강단으로 나아가 마하반야바라밀법을 연설하는데서 비롯하여 열반에 드시는 최후 찰나의 설법까지를 담고 있다. 제1항. 법을 깨닫고 법의를 받다. 제2항. 功德과 淨土를 밝히다. 제3항. 定과 慧의 一體. 제4항. 좌선법을 가르치다. 제5항. 오분향과 참회법을 傳하다. 제6항. 參請한 機緣. 제7항. 南頓과 北漸. 제8항. 唐朝에서 초청하다. 제9항. 法門을 對로 보이다. 제10항. 유통을 부촉하다. 이상의 10항으로 되었으며, 經이라 함은 후세 사람들이 法을 존경하여 부른 말이다.

자. 「唯心訣」

「唯心訣」은 중국 북송시대의 禪僧인 延壽(904~975)의 著述이다. 延壽禪師는 天台德韻國師에게서 禪旨를 깨닫고, 法眼宗의 제3조가 되었다. 禪師는 평생 念佛을 불러 淨土往生을 원하였다. 밤에는 鬼神에게 먹을 것을 주고 낮에는 放生하며 念佛하다가 개보 8년에 입적하였다. 著書로는 「萬善同歸集」 6권, 「唯心訣」 1권, 「宗鏡錄」 100권 등 많은 저서가 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 普照國師가 「勸修定慧結社文」에 인용한 주요 文獻인 「新華嚴經論」 「起信論」 「景德傳燈錄」 「萬善同歸集」 「圓覺經」 「楞嚴經」 「大智度論」 「法寶檀經」 「唯心訣」 등은 대부분이 大乘經典이며 주요 禪僧들의 語錄임을 파악할 수 있다.

#### IV. 「勸修定慧結社文」의 引用文 分析

本章에서는 「勸修定慧結社文」에 引用된 33종의 62회 引用文獻과 이에 대한 기존의 연구인 故李鍾益博士의 관련자료<sup>36)</sup>와 비교하여 이를 재정리해 보고자 한다.

36) 李鍾益, “普照著述의 書誌學的 解題,” 「普照思想」 第3輯(昇州: 普照思想研究院, 1989), p.153.

## 1) 引用文獻의 研究比較

第Ⅲ章에서 살펴본 바에 의하여 「勸修定慧結社文」의 引用文을 文獻類와 引用回數를 재정리하고 既存의 故李鍾益博士가 연구한 資料와 比較하여 表로 재작성하면 다음 <表 2>와 같다.

(表 2) 인용문헌의 연구 비교

引用文獻類	인용회수	故李鍾益博士의 研究	비 고
1. 華嚴經論 系統	11회	· 華嚴論(9)	
2. 起信論	6회	· 起信論(6)	
3. 景德傳燈錄	5회	· 史山人間圭峰(1), 四祖謂融禪師(1), 誌公大乘贊(1), 先德(1)	
4. 萬善同歸集	4회	· 萬善同歸集(3), 壽禪師(1)	
5. 圓覺經 系統	4회	· 圓覺經(3), 裴相國云(1)	
6. 楞嚴經	2회	· 阿難楞嚴經(1), 楞嚴經(1)	
7. 大智度論	2회	· 智度論(1)	
8. 法寶檀經	2회	· 曹溪云(1), 壇經(1)	
9. 唯心訣	2회		
10. 大方廣如來不思議境界經	1회	· 如來不思議境界經(1)	
11. 大集經	1회	· 大集經(1)	
12. 文殊師利所說摩訶般若波羅密經	1회	· 文殊師利所說(1)	
13. 法集別行錄	1회		
14. 佛說阿彌陀經疏	1회	· 孤山阿彌陀經(1)	
15. 禪源諸詮集都序	1회	· 禪源諸詮集都序(1)	
16. 宋高僧傳	1회	· 文殊偈(1)	
17. 十疑論	1회	· 十疑論註(1)	
18. 仰山慧寂禪師語錄	1회		
19. 念佛三昧寶王論	1회	· 正法念經(1)	
20. 永嘉集	1회	· 一宿覺(1)	

引用文獻類	인용회수	故李鍾益博士의 研究	비 고
21. 雲蓋智禪師	1회	· 雲蓋智禪師(1)	
22. 元曉法師	1회	· 元曉(1)	
23. 維摩詰所說經	1회	· 淨名經(1)	
24. 翼眞記	1회	· 翼眞記(1)	
25. 正法念處經	1회		
26. 祖堂集	1회	· 百丈和尚(1)	
27. 註華嚴法界觀門	1회		
28. 千手千眼大慈心呪行 法	1회		
29. 天台智者大師別傳	1회	· 智者大師(1)	
30. 五位修證圖	1회	· 五位修證圖(1)	
31. 기타(偈云)	1회		
32. 기타(琪和尚)	1회	· 琪和尚(1)	
33. 기타(則如經所謂)	1회	· 念佛轉經(1)	
총 33 종	62회	33 종 50회	

〈表 2〉에서 보는 바와 같이 「勸修定慧結社文」에는 총 33종의 引用文이 62차례 引用되었음을 알 수 있었다. 이에 반하여 故李鍾益博士의 既存研究에 의하면 인용문은 33종 50회인 것으로 조사되었으나 原典에 의한 인용문의 출처가 상세하게 밝혀지지 않았던 것으로 볼 수 있다. 특히 ‘史山人問圭峰(1), 四祖謂融禪師(1), 誌公大乘贊(1), 先德(1)’의 引用文은 그 출처가 「景德傳燈錄」임을 확인할 수 있었다.

## 2) 引用文獻의 分析

이상의 〈表 2〉에서 보는 바와 같이 普照國師는 「華嚴經」系統의 「新華嚴經論」과 「華嚴經」을 11회, 「起信論」 6회, 「景德傳燈錄」의 祖師語錄을 5회, 「萬善同歸集」 4회, 「圓覺經」系統을 4회, 「楞嚴經」「大智度論」「法寶檀經」「唯心訣」등을 각각 2회씩 引用할 정도로 새로운 正法

佛敎·修道佛敎를 再建하기 위한 理念體系를 세우는데 33종이나 되는 많은 經·論·語錄을 62회나 引證하여 論旨의 普遍妥當性を 立證하였다고 볼 수 있다.

## V. 結 論

以上の 本論에서 論述한 바를 要約하여 結論으로 삼으면 다음과 같다.

普照國師는 “禪敎一元·定慧雙修”를 主唱하면서 定慧結社를 하고 새로운 修道佛敎를 建立하였으며, 이를 論旨로 한 著述 또는 編纂한 遺書들에는 스님의 思想的背景을 엿볼 수 있는 많은 引用文이 있음을 파악할 수 있었다.

우선 「勸修定慧結社文」의 引用文을 중심으로 書誌學的인 側面에서 原典의 出處를 밝히고 가장 많이 引用된 文獻別로 內容을 간략히 살펴본 후에 기존의 研究와 比較하여 引用文獻의 特徵을 分析하였다. 그 結果,

「勸修定慧結社文」에 引用된 文獻의 種類는 총 36種이며 각각의 文獻에서 요긴한 內容을 총 62회 인용하였음을 알 수 있었다.

이중에서 가장 많이 인용된 문헌은 「華嚴經」과 관련된 것으로 11회 인용되었으며, 「起信論」이 6회, 「景德傳燈錄」이 5회, 「萬善同歸集」이 4회, 「圓覺經」계통이 4회 인용되었으며, 「楞嚴經」「大智度論」「法寶檀經」「唯心訣」이 각각 2회씩 인용되었음을 파악할 수 있었다. 이들 문헌들은 대부분 大乘經典이며 또한 주요 禪僧들의 語錄임을 파악할 수 있었다.

요컨대 普照國師는 “禪敎一元·定慧雙修”를 指導理念의 根本原則으로 主唱하면서 「勸修定慧結社文」에 33종이나 되는 많은 經·論·語錄을 62회나 引用하면서 그 論旨를 立證하였음을 糾明하였다.

## 〈부록〉「勤修定慧結社文」에 引用된 文獻의 拔萃文

「勤修定慧結社文」에 引用된 文獻의 拔萃文을 이 글의 序文과 7개의 問答 및 맺는말로 內容을 구분하여 그 引用順序에 의해 區分하여 引用部分과 引用經典<sup>37)</sup>을 整理하면 다음과 같다.

### 序文

1. 「人因地而倒者 因地而起」(新華嚴經論：大1739經，高1263經)
2. 「若人欲識佛境界 當淨其意如虛空」(大方廣佛華嚴經：大279經，高80經)

### 문답 1

3. 「此一乘教門 以根本智爲所成 名一切智乘. 十方世界 量同虛空 爲佛境界. 故一切諸佛 及以衆生所有心境 互常參入 如影重重 不說有佛無佛世界 不說有像法末法. 如是時分 常是佛興 常是正法 此乃了義經. 但說有此方穢土 別方淨土 有佛無佛處所 及像法末法 皆爲不了義經」(新華嚴經論)
4. 「如來爲一切邪見顛倒衆生 示現出興 略說少分福德境界 而實如來 無出無沒. 唯道相應者 智境自會 不於如來出興滅沒之見 但自以定觀二門 以

---

37) 引用經典은 「普照全書」의 「勤修定慧結社文」原文에 주기되어 있는 大正新修大藏經과 高麗大藏經, 卍續藏經의 目錄에서 引用文獻을 確認하고 그 出處를 大正新修大藏經은 '大', 高麗大藏經은 '高', 卍續藏經은 '卍'으로 표시하여 정리하였다.

治心垢。情在相存 我見求道 終不相應。須依智人 自摧驕慢 敬心徹到 方以定慧二門決擇」(新華嚴經論：大1739經, 高1263經)

5. 「末世諸衆生 心不生虛妄 佛說如是人 現世卽菩薩。」(圓覺經：大842經, 高400經)
6. 「若言此法 非是凡夫境界 是菩薩所行 當知 是人 滅佛知見 破滅正法。」(新華嚴經論：大1739經, 高1263經)
7. 「聞而不信 尙結佛種之因 學而未成 猶蓋人天之福。」(唯心訣：大2018經)

## 문답 2

8. 「汝等 但向自己性海 如實而修 不要三明六通。何以故 此是聖末邊事。」(仰山慧寂禪師語錄：大1990經)
9. 「史山人 問圭峰宗密禪師 凡修心地之法 爲當悟心卽了 爲當別有行門。若別有行門 何名禪門頓旨 若悟心卽了 何不發神通光明。答曰 識冰池而全水 藉陽氣而鎔銷 悟凡夫而卽眞 資法力而修習。冰銷則水流潤 方呈漑滌之功 妄盡則心靈通 始發通光之應 修心之外無別行門」(景德傳燈錄：大2076經)
10. 「如諸世間愚夫觀行 內計有心 外求諸理 求理彌細 轉取外相 故 還背理去遠 若天與地 所以 終退沒受無窮生死。智者觀行 與此相反 外忘諸理 內求自心 求心至極 忘理都盡 盡忘所取 取心都滅。所以 能得至無理之至理 畢竟無退 還住無住涅槃。又復小聖計心 先有生性 故過微心 小聖細 漸微 微微 三以漸方便 得人。得心滅無 無智無照 不異空界。大士解心 本無生性 故離細想 不得滅無 眞照智在 證會法界。」(元曉法師)

## 문답 3

11. 「定慧二字 乃三學之分稱 具云戒定慧。戒以防非止惡爲義 免墮三途。定以稱理攝散爲義 能超六欲。慧以擇法觀空爲義 妙出生死。無漏聖人

因中修行 皆須學此 故名三學」(翼眞記)

12. 「吾之法門 先佛傳授 不論禪精進 唯達佛之知見。」(景德傳燈錄：大2076經)
13. 「心地無非自性戒 心地無亂自性定 心地無癡自性慧」(曹溪六祖大師：大2008經)
14. 「所言禪者 有淺有深 謂外道禪 凡夫禪 二乘禪 大乘禪 最上乘禪」(禪源諸詮集都序：大2015經)
15. 「若求世間近事 不能專精 事業不成 況學無上菩提 不用禪定」(大智度論：大1509經, 高549經)
16. 「禪定金剛鎧 能遮煩惱箭 禪爲守智藏 功德之福田. 鷲塵蔽天日 大雨能淹之 覺觀風散心 禪定能滅之。」(大智度論：大1509經)
17. 「與禪相應者 是我眞子。」(大集經)
18. 「閑靜無爲佛境界 於彼能得淨菩提 若有毀謗住禪者 是名毀謗諸如來。」(大集經)
19. 「救四天下人命 不如一食頃端心正意。」(正法念處經, 萬善同歸集：大2017經)
20. 「若人聞是法已 不生怯弱 當知 是人定紹佛種 必爲諸佛之所授記. 假使有人 能化三千大千世界滿中衆生 令行十善 不如有人 於一食頃 正思此法 過前功德 不可爲喻。」(起信論：大1666經, 高616經)
21. 「縱有福智多聞 都不相救. 爲心眼未開 唯緣念諸境 不知返照 復不見佛道 一生所有惡業 悉現於前 或怖或欣 六道五蘊現前 盡見殿好舍宅 舟船車輿 光明現赫 爲縱自心貪愛所見 悉變爲好境. 隨所見 重處受生 都無自由分 龍畜良賤 亦摠未定。」(祖堂集：高1503經)
22. 「寂寂 謂不念外境善惡等事. 惺惺 謂不生昏住無記等相. 若寂寂不惺惺 此乃昏住 惺惺不寂寂 此乃緣慮 不寂寂不惺惺 此乃非但緣慮 亦乃入昏而住 亦寂寂亦惺惺 非唯歷歷 兼復寂寂 此乃還源之妙性也。」(永嘉集/一宿覺：大2013經)
23. 「無念者 卽是眞如三昧 直須惺惺寂寂 不起攀緣 實相相應」(十疑論註：卍107經)

24. 「凡夫 有念有知 二乘 無念無知諸佛 無念而知.」(註華嚴法界觀門：大1884經)

#### 문답 4

25. 「所言法者 謂衆生心 是心 卽攝一切世間出世間法 依於此心 顯示摩訶衍義」(起信論：大1666經, 高616經)
26. 「一切衆生種種幻化 皆生如來圓覺妙心 猶如空花從空而有.」(圓覺經：大842經, 高 400經)
27. 「血氣之屬 必有知 凡有知者 必同體 所謂 眞淨明妙 虛徹靈通 卓然而獨尊者也. 背之則凡 順之則聖.」(大方圓覺經疏：卍14經)
28. 「但莫瞞心 心自靈聖.」(雲蓋智禪師)

#### 문답 5

29. 「鈍門無定位 心淨卽名眞.」(圓覺修證儀)
30. 「所言覺義者 謂心體離念 離念相者 等虛空界 無所不遍 法界一相 卽是如來平等法身.」(起信論：大1666經, 高616經)
31. 「若有衆生 能觀無念者 卽爲向佛智故.」(起信論：大1666經, 高616經)
32. 「夫百千三昧 無量妙門 盡在汝心.」(景德傳燈錄：大2076經)
33. 「夫無上菩提 在三無數劫外 五位修行 六度圓滿 方能證得 今列鈍漸兩途. 若圓鈍門 從衆生界 善男子等 具佛種性 一念背鹿合覺 不歷僧祇 直至悟界 謂之鈍超見性成佛. 若三乘漸次 五位聖賢 須歷三祇 方成正覺.」(明義大師曇慧)
34. 「始自發心 乃至成佛 唯寂唯知 不變不斷 但隨地位 名義稍殊. 謂約了悟時 名爲理智. 理卽是寂 智卽是知. 約發心修時 名爲止觀. 止息鹿緣 契於寂也 觀照性相 冥於之也. 約任運成行 名爲定慧. 因之緣功 因融心定 定者 寂緣不變. 因觀照功 而發慧 慧者 知無分別. 約煩惱都盡 功



行圓滿 成不之時 名爲菩提涅槃. 菩提 梵語 此云 覺 卽云 寂滅 卽是知也. 涅槃 梵語 此是寂也. 當知 始自發心 乃至畢竟 唯寂唯知(今言唯寂唯知 正是 惺惺寂寂也).」(法集別行錄)

35. 「以自心根本 無明分別之種 便成不動智佛 而法界體用 以爲信進悟入之門. 從信及入位進修 乃至 經十住十行十迴向十地十一地 摠不離本 不動智佛 不離一時一念一法一行上 而有無量無邊不可說不可說法界虛空界微塵數法門. 何以故 爲從法界及根本不動智上 爲信進悟入故.」(華嚴論：大1739經, 高1263經)
36. 「不同三乘權教 約劣解衆生 存世間三世之性 說佛果在三僧祇之外.」(華嚴論：大 1739經, 高1263經)
37. 「知一切法 卽心自性 成就慧身 不由他悟.」(大方廣佛華嚴經：大279經, 高80經)
38. 「言辭所說法 小智妄分別 是故生障礙 不了於自心. 不能了自心 云何知正道 彼由顛倒慧 增長一切惡.」(大方廣佛華嚴經：大279經, 高80經)
39. 「或讓位 高推於極聖 或積德 望滿於三祇 不知全體現前 猶希妙悟 豈覺從來具足. 仍待功成 不入圓常 終成輪轉 祇爲昧於性德 罔辯眞宗 捨覺循塵 棄本就末.」(唯心訣：大2018經)
40. 「恰恰用心時 恰恰無心用 曲談名相勞 直說無煩重. 無心恰恰用 常用恰恰無 今說 無心處 不與有心殊.」(景德傳燈錄：大2076經)

## 문답 6

41. 「若自有縛 能解他縛 無有是處.」(新華嚴經論：大1739經, 高1263經)
42. 「世間幾許癡人 將道復慾求道 廣尋諸義紛紜 自救己身不了. 專尋他文亂說 自稱至理妙好 徒勞一生虛過 永劫沉淪生老. 濁愛纏心不捨 清淨智心者惱 眞如法界叢林 返作荊棘荒草. 但執黃葉爲金 不悟棄金求寶 口內誦經誦論 心裏尋常枯燥. 一朝覺本心空 具足眞如不少.」(景德傳燈錄：大2076經)

43. 「一向多聞 未全道力」(首楞嚴經：大945經, 高426經)  
 44. 「菩薩本爲度他 是以先修定慧 空閑靜處 禪觀易成 少欲頭陀 能入聖道」(萬善同歸集：大2017經)

## 문답 7

45. 「大心凡夫 能生信證入故 生如來家 不言已生佛家諸大菩薩者也。」(新華嚴經論：大1739經, 高1263經)  
 46. 「火車相現 一念改悔者 猶能往生 況戒定慧熏 修行道力 功不唐捐。」(天台智者大師別傳：大2050經)  
 47. 「欲淨佛土 當淨其心 隨其心淨 卽佛土淨。」(維摩詰所說經：大475經, 高119經)  
 48. 「心地但無不淨 西方去此不遠 性起不淨之心 何佛卽來迎請。」(法寶記壇經：大2008 經)  
 49. 「識心 方生唯心淨土 着境只墮所 緣境中。」(萬善同歸集：大2017經)  
 50. 「三世一切諸佛皆無所有 唯依自心。菩薩 若能了知 諸佛及一切法 皆唯心量 得隨順忍 或入初地 捨身 速生妙喜世界 或生極樂淨佛土中 此其證也。」(大方廣如來不思議境界經：大301經, 高87經)  
 51. 「夫心性之爲體也 明乎靜乎 一而已矣。無凡聖焉 無依正焉 無延促焉 無淨穢焉 及其感物而動 隨緣而變 則爲六凡焉爲三聖焉有依彥焉 有正焉。依正既作 則身壽有延促矣 國土有淨穢矣。吾佛大聖人 得明靜之一者也。乃假道於慈 託宿於悲 將欲驅群迷 使復其本。於是乎 無身而示身 無土而示土 延其壽 淨其土俾其欣 促其壽 穢其土俾其厭。既欣且厭 則漸諭之策 行矣。雖寶樓金池 爲悅目之翫 而非惑蕩之色 而能達唯心無境矣。雖風樹鳥聲 有入耳之娛 而非涼之音 而能念三寶有歸矣。夫如是 則復乎明靜之體者 如轉掌耳。」(佛說阿彌陀經疏：大1760經)  
 52. 「佛實不來 心亦不去 感應道交 唯心自見。」(萬善同歸集：大2017經)  
 53. 「能禮所禮性空寂 感應道交難思議。」(千手千眼大慈心呪行法：大1950 經)

54. 「浴大海者 已用於百川 念佛名者 必成於三昧. 亦猶清珠下於濁水 濁水不得不清念佛投於亂心 亂心不得不佛. 既契之後心佛雙亡 雙亡定也 雙照慧也. 淨慧既均亦何心而不佛 何佛而不心 心佛既然 則萬境萬緣 無非三昧 誰復患之於起心動念高聲稱佛哉.」(念佛三昧寶王論：大1967經)
55. 「念佛 得一行三昧」(文殊舍利所說摩訶般若波羅密經：大232經, 高10經)
56. 「當念唯心 境界即滅 終不爲惱.」(起信論：大1666經, 高616經)
57. 「行者 常以智慧觀察 物令此心 墮於邪網 當勤正念 不取不着.」(起信論：大1666經, 高616經)
58. 「九品往生 上下俱達 或遊化國 見佛應身 或生報土 覩佛真體 或一夕而便登上地 或經劫而方證小乘 或利根鈍根 或定意散意.」(萬善同歸集：大2017經)

### 맺는말

59. 「能悟祖道發揮船若者 末季未之有也.」(琪和尚)
60. 「過去諸如來 斯門已成就 現在諸菩薩今各入圓明 未來修學人 當依如是法.」(楞嚴經：大945經, 高426經)
61. 「狂心歇處 即時菩提 性淨妙明 匪從人得.」(기타)
62. 「一念淨心是道場 勝造河沙七寶塔 寶塔畢竟碎爲塵 一念淨心成正覺.」(宋高僧傳：大2061經)

## 〈부록〉「勤修定慧結社文」에 引用된 文獻의 拔萃文

「勤修定慧結社文」에 引用된 文獻의 拔萃文을 이 글의 序文과 7개의 問答 및 맺는말로 內容을 구분하여 그 引用順序에 의해 區分하여 引用部分과 引用經典<sup>37)</sup>을 整理하면 다음과 같다.

### 序文

1. 「人因地而倒者 因地而起」(新華嚴經論：大1739經，高1263經)
2. 「若人欲識佛境界 當淨其意如虛空」(大方廣佛華嚴經：大279經，高80經)

### 문답 1

3. 「此一乘教門 以根本智爲所成 名一切智乘. 十方世界 量同虛空 爲佛境界. 故一切諸佛 及以衆生所有心境 互常參入 如影重重 不說有佛無佛世界 不說有像法末法. 如是時分 常是佛興 常是正法 此乃了義經. 但說有此方穢土 別方淨土 有佛無佛處所 及像法末法 皆爲不了義經」(新華嚴經論)
4. 「如來爲一切邪見顛倒衆生 示現出興 略說少分福德境界 而實如來 無出無沒. 唯道相應者 智境自會 不於如來出興滅沒之見 但自以定觀二門 以

---

37) 引用經典은 「普照全書」의 「勤修定慧結社文」原文에 주기되어 있는 大正新修大藏經과 高麗大藏經, 卍續藏經의 目錄에서 引用文獻을 確認하고 그 出處를 大正新修大藏經은 '大', 高麗大藏經은 '高', 卍續藏經은 '卍'으로 표시하여 정리하였다.

治心垢。情在相存 我見求道 終不相應。須依智人 自摧驕慢 敬心徹到 方以定慧二門決擇」(新華嚴經論：大1739經, 高1263經)

5. 「末世諸衆生 心不生虛妄 佛說如是人 現世卽菩薩。」(圓覺經：大842經, 高400經)
6. 「若言此法 非是凡夫境界 是菩薩所行 當知 是人 滅佛知見 破滅正法。」(新華嚴經論：大1739經, 高1263經)
7. 「聞而不信 尙結佛種之因 學而未成 猶蓋人天之福。」(唯心訣：大2018經)

## 문답 2

8. 「汝等 但向自己性海 如實而修 不要三明六通。何以故 此是聖末邊事。」(仰山慧寂禪師語錄：大1990經)
9. 「史山人 問圭峰宗密禪師 凡修心地之法 爲當悟心卽了 爲當別有行門。若別有行門 何名禪門頓旨 若悟心卽了 何不發神通光明。答曰 識冰池而全水 藉陽氣而鎔銷 悟凡夫而卽眞 資法力而修習。冰銷則水流潤 方呈漑滌之功 妄盡則心靈通 始發通光之應 修心之外無別行門」(景德傳燈錄：大2076經)
10. 「如諸世間愚夫觀行 內計有心 外求諸理 求理彌細 轉取外相 故 還背理去遠 若天與地 所以 終退沒受無窮生死。智者觀行 與此相反 外忘諸理 內求自心 求心至極 忘理都盡 盡忘所取 取心都滅。所以 能得至無理之至理 畢竟無退 還住無住涅槃。又復小聖計心 先有生性 故過微心 小聖細 漸微 微微 三以漸方便 得人。得心滅無 無智無照 不異空界。大士解心 本無生性 故離細想 不得滅無 眞照智在 證會法界。」(元曉法師)

## 문답 3

11. 「定慧二字 乃三學之分稱 具云戒定慧。戒以防非止惡爲義 免墮三途。定以稱理攝散爲義 能超六欲。慧以擇法觀空爲義 妙出生死。無漏聖人

因中修行 皆須學此 故名三學」(翼眞記)

12. 「吾之法門 先佛傳授 不論禪精進 唯達佛之知見。」(景德傳燈錄：大2076經)
13. 「心地無非自性戒 心地無亂自性定 心地無癡自性慧」(曹溪六祖大師：大2008經)
14. 「所言禪者 有淺有深 謂外道禪 凡夫禪 二乘禪 大乘禪 最上乘禪」(禪源諸詮集都序：大2015經)
15. 「若求世間近事 不能專精 事業不成 況學無上菩提 不用禪定」(大智度論：大1509經, 高549經)
16. 「禪定金剛鎧 能遮煩惱箭 禪爲守智藏 功德之福田. 鷲塵蔽天日 大雨能淹之 覺觀風散心 禪定能滅之。」(大智度論：大1509經)
17. 「與禪相應者 是我眞子。」(大集經)
18. 「閑靜無爲佛境界 於彼能得淨菩提 若有毀謗住禪者 是名毀謗諸如來。」(大集經)
19. 「救四天下人命 不如一食頃端心正意。」(正法念處經, 萬善同歸集：大2017經)
20. 「若人聞是法已 不生怯弱 當知 是人定紹佛種 必爲諸佛之所授記. 假使有人 能化三千大千世界滿中衆生 令行十善 不如有人 於一食頃 正思此法 過前功德 不可爲喻。」(起信論：大1666經, 高616經)
21. 「縱有福智多聞 都不相救. 爲心眼未開 唯緣念諸境 不知返照 復不見佛道 一生所有惡業 悉現於前 或怖或欣 六道五蘊現前 盡見殿好舍宅 舟船車輿 光明現赫 爲縱自心貪愛所見 悉變爲好境. 隨所見 重處受生 都無自由分 龍畜良賤 亦摠未定。」(祖堂集：高1503經)
22. 「寂寂 謂不念外境善惡等事. 惺惺 謂不生昏住無記等相. 若寂寂不惺惺 此乃昏住 惺惺不寂寂 此乃緣慮 不寂寂不惺惺 此乃非但緣慮 亦乃入昏而住 亦寂寂亦惺惺 非唯歷歷 兼復寂寂 此乃還源之妙性也。」(永嘉集/一宿覺：大2013經)
23. 「無念者 卽是眞如三昧 直須惺惺寂寂 不起攀緣 實相相應」(十疑論註：卍107經)

24. 「凡夫 有念有知 二乘 無念無知諸佛 無念而知.」(註華嚴法界觀門：大1884經)

#### 문답 4

25. 「所言法者 謂衆生心 是心 卽攝一切世間出世間法 依於此心 顯示摩訶衍義」(起信論：大1666經, 高616經)
26. 「一切衆生種種幻化 皆生如來圓覺妙心 猶如空花從空而有.」(圓覺經：大842經, 高 400經)
27. 「血氣之屬 必有知 凡有知者 必同體 所謂 眞淨明妙 虛徹靈通 卓然而獨尊者也. 背之則凡 順之則聖.」(大方圓覺經疏：卍14經)
28. 「但莫瞞心 心自靈聖.」(雲蓋智禪師)

#### 문답 5

29. 「鈍門無定位 心淨卽名眞.」(圓覺修證儀)
30. 「所言覺義者 謂心體離念 離念相者 等虛空界 無所不遍 法界一相 卽是如來平等法身.」(起信論：大1666經, 高616經)
31. 「若有衆生 能觀無念者 卽爲向佛智故.」(起信論：大1666經, 高616經)
32. 「夫百千三昧 無量妙門 盡在汝心.」(景德傳燈錄：大2076經)
33. 「夫無上菩提 在三無數劫外 五位修行 六度圓滿 方能證得 今列鈍漸兩途. 若圓鈍門 從衆生界 善男子等 具佛種性 一念背鹿合覺 不歷僧祇 直至悟界 謂之鈍超見性成佛. 若三乘漸次 五位聖賢 須歷三祇 方成正覺.」(明義大師曇慧)
34. 「始自發心 乃至成佛 唯寂唯知 不變不斷 但隨地位 名義稍殊. 謂約了悟時 名爲理智. 理卽是寂 智卽是知. 約發心修時 名爲止觀. 止息鹿緣 契於寂也 觀照性相 冥於之也. 約任運成行 名爲定慧. 因之緣功 因融心定 定者 寂緣不變. 因觀照功 而發慧 慧者 知無分別. 約煩惱都盡 功

行圓滿 成不之時 名爲菩提涅槃. 菩提 梵語 此云 覺 卽云 寂滅 卽是知也. 涅槃 梵語 此是寂也. 當知 始自發心 乃至畢竟 唯寂唯知(今言唯寂唯知 正是 惺惺寂寂也).」(法集別行錄)

35. 「以自心根本 無明分別之種 便成不動智佛 而法界體用 以爲信進悟入之門. 從信及入位進修 乃至 經十住十行十迴向十地十一地 摠不離本 不動智佛 不離一時一念一法一行上 而有無量無邊不可說不可說法界虛空界微塵數法門. 何以故 爲從法界及根本不動智上 爲信進悟入故.」(華嚴論：大1739經, 高1263經)
36. 「不同三乘權教 約劣解衆生 存世間三世之性 說佛果在三僧祇之外.」(華嚴論：大 1739經, 高1263經)
37. 「知一切法 卽心自性 成就慧身 不由他悟.」(大方廣佛華嚴經：大279經, 高80經)
38. 「言辭所說法 小智妄分別 是故生障礙 不了於自心. 不能了自心 云何知正道 彼由顛倒慧 增長一切惡.」(大方廣佛華嚴經：大279經, 高80經)
39. 「或讓位 高推於極聖 或積德 望滿於三祇 不知全體現前 猶希妙悟 豈覺從來具足. 仍待功成 不入圓常 終成輪轉 祇爲昧於性德 罔辯眞宗 捨覺循塵 棄本就末.」(唯心訣：大2018經)
40. 「恰恰用心時 恰恰無心用 曲談名相勞 直說無煩重. 無心恰恰用 常用恰恰無 今說 無心處 不與有心殊.」(景德傳燈錄：大2076經)

## 문답 6

41. 「若自有縛 能解他縛 無有是處.」(新華嚴經論：大1739經, 高1263經)
42. 「世間幾許癡人 將道復慾求道 廣尋諸義紛紜 自救己身不了. 專尋他文亂說 自稱至理妙好 徒勞一生虛過 永劫沉淪生老. 濁愛纏心不捨 清淨智心者惱 眞如法界叢林 返作荊棘荒草. 但執黃葉爲金 不悟棄金求寶 口內誦經誦論 心裏尋常枯燥. 一朝覺本心空 具足眞如不少.」(景德傳燈錄：大2076經)



43. 「一向多聞 未全道力」(首楞嚴經：大945經，高426經)  
 44. 「菩薩本爲度他 是以先修定慧 空閑靜處 禪觀易成 少欲頭陀 能入聖道」(萬善同歸集：大2017經)

## 문답 7

45. 「大心凡夫 能生信證入故 生如來家 不言已生佛家諸大菩薩者也。」(新華嚴經論：大1739經，高1263經)  
 46. 「火車相現 一念改悔者 猶能往生 況戒定慧熏 修行道力 功不唐捐。」(天台智者大師別傳：大2050經)  
 47. 「欲淨佛土 當淨其心 隨其心淨 卽佛土淨。」(維摩詰所說經：大475經，高119經)  
 48. 「心地但無不淨 西方去此不遠 性起不淨之心 何佛卽來迎請。」(法寶記壇經：大2008經)  
 49. 「識心 方生唯心淨土 着境只墮所緣境中。」(萬善同歸集：大2017經)  
 50. 「三世一切諸佛皆無所有 唯依自心。菩薩 若能了知 諸佛及一切法 皆唯心量 得隨順忍 或入初地 捨身 速生妙喜世界 或生極樂淨佛土中 此其證也。」(大方廣如來不思議境界經：大301經，高87經)  
 51. 「夫心性之爲體也 明乎靜乎 一而已矣。無凡聖焉 無依正焉 無延促焉 無淨穢焉 及其感物而動 隨緣而變 則爲六凡焉爲三聖焉有依彥焉 有正焉。依正既作 則身壽有延促矣 國土有淨穢矣。吾佛大聖人 得明靜之一者也。乃假道於慈 託宿於悲 將欲驅群迷 使復其本。於是乎 無身而示身 無土而示土 延其壽 淨其土俾其欣 促其壽 穢其土俾其厭。既欣且厭 則漸諭之策 行矣。雖寶樓金池 爲悅目之翫 而非惑蕩之色 而能達唯心無境矣。雖風樹鳥聲 有入耳之娛 而非涼之音 而能念三寶有歸矣。夫如是 則復乎明靜之體者 如轉掌耳。」(佛說阿彌陀經疏：大1760經)  
 52. 「佛實不來 心亦不去 感應道交 唯心自見。」(萬善同歸集：大2017經)  
 53. 「能禮所禮性空寂 感應道交難思議。」(千手千眼大慈心呪行法：大1950經)

54. 「浴大海者 已用於百川 念佛名者 必成於三昧. 亦猶清珠下於濁水 濁水不得不清念佛投於亂心 亂心不得不佛. 既契之後心佛雙亡 雙亡定也 雙照慧也. 淨慧既均亦何心而不佛 何佛而不心 心佛既然 則萬境萬緣 無非三昧 誰復患之於起心動念高聲稱佛哉.」(念佛三昧寶王論：大1967經)
55. 「念佛 得一行三昧」(文殊舍利所說摩訶般若波羅密經：大232經, 高10經)
56. 「當念唯心 境界即滅 終不爲惱.」(起信論：大1666經, 高616經)
57. 「行者 常以智慧觀察 物令此心 墮於邪網 當勤正念 不取不着.」(起信論：大1666經, 高616經)
58. 「九品往生 上下俱達 或遊化國 見佛應身 或生報土 覩佛真體 或一夕而便登上地 或經劫而方證小乘 或利根鈍根 或定意散意.」(萬善同歸集：大2017經)

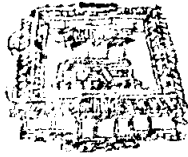
### 맺는말

59. 「能悟祖道發揮船若者 末季未之有也.」(琪和尚)
60. 「過去諸如來 斯門已成就 現在諸菩薩今各入圓明 未來修學人 當依如是法.」(楞嚴經：大945經, 高426經)
61. 「狂心歇處 即時菩提 性淨妙明 匪從人得.」(기타)
62. 「一念淨心是道場 勝造河沙七寶塔 寶塔畢竟碎爲塵 一念淨心成正覺.」(宋高僧傳：大2061經)



111

---



## 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 事大的인 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을 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 煥 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 임명한다.
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 絕對使用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의 것으로써 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로서 別定할 수 있다.
- 3.本會則에 規定되어 있지 않은 事項은 通常慣例에 따른다.

## 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의 側面에서 본 照明(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과 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 yūnhwa)
- 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(蔡楨洙)
- 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(朴性焙)
- The Contents of CHINUL's Sŏn Seen in relation to the 'Nine Mountain Schools'(Henrik Sorensen)
- The Integration of CH'AN/Sŏn 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(Oaksook 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(세종문화회관 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(權奇棕)
- 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(崔鳳守)
- 古代チベットにおける頓悟・漸悟論争(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 문제(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 T'oegye(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 Sŏn 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)

제1기 불일교양강좌

- 교재 : 수심결
- 강사 : 강건기 박사
- 청중 : 40명 수료

1992년 1월 10일~4월 17일(매주 금요일 오후 6:00~7:30)

제2기 불일교양강좌

- 교재 : 직심직설
- 강사 : 권기종 박사
- 청중 : 50명

1992년 4월 25일 《普照思想》 제5·6 합집 발행

1992년 4월 26일 제5회 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 / 崔柄憲·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

1993년 10월 11일 《普照思想》 제7집 발행

1993년 10월 16일~17일 제6회 학술회의(松廣寺)

주제 : 진각국사 혜심의 생애와 사상

발표논문

- 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의 禪思想에 있어서 敎學이 차지하는 의미 / 김호성·101  
논평 / 김희성·132
- 《曹溪眞覺國師語錄》의 구성과 내용상 특성 / 李東竣·139  
논평 / 법산스님·169

- 眞覺慧謙, 修禪社, 崔氏武人政權 / 최병헌·137  
논평 / 민현구·202



## 《보조사상》 1~7집 목차

### 제1집

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의 側面에서 본 普照 .....	鏡 日 .....	51
• 普照禪을 보는 視覺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

### 제2집

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과 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 .....	朴性煥 .....	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 ..... 1

特輯 : 普照思想의 傳承

- 普照國師 知訥의 生涯와 思想 ..... 朴相國 ..... 7
- 高麗後期佛敎와 普照思想 ..... 權奇悰 ..... 19
- 朝鮮朝佛敎와 牧牛子思想 ..... 金煥泰 ..... 47
- 講院敎育에 끼친 普照思想의 영향 ..... 宗 梵 ..... 73

討論 ..... 109

資料 ..... 137

普照著述의 書誌學的 解題 ..... 李鍾益 ..... 149

附錄

- 普照關係 論著目錄 II ..... 191
- 彙報 ..... 197

제4집

책머리에..... 法 頂 ..... 4

特輯 : 佛敎思想의 깨달음과 닦음

- 原始佛敎에서의 悟의 構造 ..... 崔鳳守 ..... 7
- 古代チベットにおける頓悟·漸悟論爭 ..... 山口瑞鳳 ..... 39
- 번역 / 김호성 ..... 81
- 논평 / 전재성 ..... 104
- 初期 中國禪宗史에 있어서 頓漸의 問題 ..... 鄭性本 ..... 111

논평 / 宗梵 .....	158
• Sudden Enlightenment and Gradual Practice : A Prob- lematic 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 문제 .....	李鍾益 ..... 239
논평 / 權奇悰 .....	269
• 華嚴禪と普照禪 .....	吉律宣英 ..... 275
번역 / 全海住 .....	297
논평 / 全海住 .....	317
• 보조사상에 있어서  닷음[修]의 의미 .....	장건기 ..... 323
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 / 朴映基 .....	339
• 近世 韓國禪家에 나타난 頓漸의 問題 .....	韓基斗 ..... 393
• Chinul's Alternative Vision of Kanhwa Sŏn and its Implications for Sudden Awakening / Sudden Cultivation ..... Robert Buswell, Jr. ....	423
번역 / 김호성 .....	448

논평 /길희성 .....	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

## 제5·6합집

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
-----------	--------------

### 제1부/ 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 .....	崔柄憲 ..... 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

### 제2부/ 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 ..... 전재성 ..... 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 ..... 391
- 편집후기 ..... 396

## 제7집

- 책머리 ..... 3
- 特輯 : 진각국사 혜심의 생애와 사상
- 慧謚의 看話禪思想 研究 ..... 權奇棕 ..... 11
  - 논평 / 강건기 ..... 38
  - 《禪門拈頌》의 編纂에 따르는 慧謚禪의 意旨 ..... 한기두 ..... 45
  - 無衣子의 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 ..... 李東竣 ..... 139
  - 논평 / 범산스님 ..... 169
  - 眞覺慧謚, 修禪社, 崔氏武人政權 ..... 최병헌 ..... 173
  - 논평 / 민현구 ..... 202

- 학술회의 종합토론 .....207
- 彙報 .....233