동국대학교 불교학술원
종학연구소 개소기념 학술대회

한국선 정립을 위한 현대적 담론

- 한국선, 어떻게 쓸 것인가 -

일시 : 2011년 5월 30일(월) 오후 1시~6시
장소 : 동국대학교 다향관 세미나실
주최 : 동국대학교 불교학술원 종학연구소
후원 : (재)대한불교조계종 안국선원

(100-715) 서울시 중구 필동3가 동국대학교 계산관 B동 105호 종학연구소
Tel (02)2260-8512/ Fax (02)2260-8506/ E-mail jonghak@dongguk.edu

동국대학교 불교학술원
종학연구소 개소기념 학술대회

한국선 정립을 위한 현대적 담론

- 한국선, 어떻게 쓸 것인가 -

일시 : 2011년 5월 30일(월) 오후 1시~6시
장소 : 동국대학교 다향관 세미나실
주최 : 동국대학교 불교학술원 종학연구소
후원 : (재)대한불교조계종 안국선원

(100-715) 서울시 중구 필동3가 동국대학교 계산관 B동 105호 종학연구소
Tel (02)2260-8512/ Fax (02)2260-8506/ E-mail jonghak@dongguk.edu

- 목 차 -

1부 개소식 사회 : 혜원스님(동국대 교수)

인 사 : 종호스님(종학연구소장)
축 사 : 현응스님(대한불교조계종 교육원장)
축 사 : 박정극(동국대학교 학술부총장)
환영사 : 인환스님(불교학술원 원장)

2부 주제발표 사회 : 혜원스님(동국대 교수)

(1) 신라 말의 선 : 법산스님(동국대 명예교수) ····· 1
토론문 : 조영록(동국대 명예교수) ····· 21
(2) 고려 귀족문화전성기의 선종사 : 이병욱(종학연구소 연구원) ····· 23
토론문 : 최연식(목포대 교수) ····· 38
(3) 고려 무신집권기의 선 : 이덕진(창원문성대 교수) ····· 40
토론문 : 정영식(동국대 불문원 연구교수) ····· 63
(4) 고려 말의 선사상 내용 및 쟁점 : 김방룡(충남대 교수) ····· 66
토론문 : 강호선(서울대 강사) ····· 80

3부 종합토론 좌장 : 최병헌(서울대 명예교수)

토론 : 법산스님, 이병욱, 이덕진, 김방룡, 조영록(동국대 명예교수), 최연식(목포대 교수), 정영식(동국대 불문연 연구교수), 강호선(서울대 강사)

신라 말의 선

이법산(동국대 명예교수)

- 목 차 -

1. 서론
2. 중국선의 형성
3. 선의 전래
4. 한국선의 형성
5. 결론

Ⅰ. 서론

현재 한국불교의 주류를 이루고 있는 조계종曹溪宗은 선종禪宗이며, 그 종지宗旨는 "불립문자不立文字 직지인심直指人心 견성성불見性成佛"이다. 선의 원류는 인도이지만 선종은 중국에서 형성된 것이다. 선종은 불립문자 교외별전인 석존釋尊의 "정법안장正法眼藏 열반묘심涅槃妙心"을 이심전심以心傳心하여 전래하고 전미개오轉迷開悟하여 혁범성성革凡成聖하는 종파로써 일대장교一大藏教를 소의所依로만 하는 교종敎宗과는 흐름을 달리하여 왔다.

인도로부터 도래한 보리달마菩提達磨를 초조初祖로 하는 선종禪宗은 이조혜가二祖慧可, 삼조승찬三祖僧璨, 사조도신四祖道信, 오조홍인五祖弘忍을 거쳐 오면서 인도에서 유입된 불교라기보다는 중국적인 특이한 불교의 형태로 성장되다 육조혜능六祖慧能에 이르러서 한 종파를 이루게 되고, 그 후 많은 선사들이 배출되어 선풍을 드날리게 되었다.

혜능에서 드러나게 된 선의 기풍機風은 행사行思, 회양懷讓, 신회神會 등에 의해서 중국사상계와 불교계에 새로운 선풍을 일으키게 되고, 드디어 청원계靑原系의 희천希遷과 회양계懷讓系 도일道一의 드날린 선기禪機로 선종의 완전한 기틀을 조성하게 되었다.

한국에 선이 최초로 유입된 것은 사조도신(四祖道信, 580~651)의 제자인 신라 법랑法朗이다. 한국선의 원류는 도신과 법랑으로부터 시작된다고 하겠으나, 법랑의 선맥禪脈이 신행神行으로 이어졌다는 기록은 있을 뿐 그에 관한 자료는 전무하다. 그러나 도의(道義, ?~825)를 비롯한 여러 도당 구법승들이 마조도일계馬祖道一系의 선사상을 익히고 정법심인五法心印을 인가 받아 돌아와 각처에서 새로운 불교수행법인 선을 유포하게 되었으니, 한국선의 원류는 소위 이들 구산선사九山禪師들의 중국으로부터의 조사선 유입으로부터 시작된다고 할 수 있다.

따라서 이 글에서는 먼저 중국선의 형성 과정을 간단히 살펴보고, 도당 유학 선승들의 구법인가의 기연을 고찰하여 그들의 법계와 선기를 알아보려고 한다. 그리고 유학선승들이 돌아와서 어떠한 방법으로 한국에 선의 씨앗을 심었으며, 접화接化의 방법은 어떠하고, 또 어떻게 토착화되었는가에 대하여 살펴보고자 한다.

한국선은 중국에서 전수해 온 것이나 완전히 중국선 그대로 수용하지 않고, 한국적인 특징을 가지고 대중들에 적응했으며, 또 선사들도 대부분이 교학[화엄학]을 모두 섭렵하고 입선入禪했다는 점이 특이하다고 할 수 있다. 또, 교학은 본래 중국에서 전해왔으나 선은 한국의 승려들이 중국에 가서 직접 선을 체험하고 그 곳 선사들의 인가를 받아 유입되게 되었다는 것은 교학과는 전혀 다를 뿐 아니라, 중국에 선이 전래된 경위와도 다른 특징이 있다고 본다.

즉, 중국에는 인도의 승려들이 선을 가지고 와서 전파하였지만 한국은 한국의 승려들이 중국에 가서 선을 익혀와 우리나라에 맞는 교화방법으로 수용했다는 점이다.[1)]

Ⅱ. 중국선의 형성

중국 선종사에서 보면 보리달마菩提達磨가 초조初祖이다. 그러나 일반적인 선수행의 차원에서 본다면 달마 이전에도 선을 수행하는 습선자習禪者들이 중국에는 많이 있었다. 그렇기 때문에 선종禪宗이 아닌 선禪은 달마 이전에도 이미 유입되어 있었다고 할 수 있다.

역사적으로 살펴보면 2~3세기경 많은 승려들이 인도나 서역에서 선경禪經을 가지고 중국으로 와서 번역 유포하고 있으니, 그 대표적인 면면은 안세고安世高(148~170), 지루가참支婁迦懺(147~186), 지요支曜(815), 축법호竺法護(266~313), 구마라집鳩摩羅什(402~412), 불타발타라佛陀跋陀羅(350~429), 담마밀다曇摩密多(424~441), 안양후저거경성安陽候沮渠京聲(455), 공덕직功德直(462)

1) 이 글은 『한국선종사』를 본격적으로 저술하기 전에, 학계의 의견을 경청하기 위한 목적을 가지고 저술된 초록이다. 따라서 점검과 탐색이 본래의 의도이다.

등이다. 이들이 번역한 선에 관한 경전은『안반수의경安般守意經』,『대도지경大道地經』,『선행법경禪行法經』,『사유경思惟經』,『여환삼매경如幻三昧經』,『반주삼매경般舟三昧經』,『좌선삼매경坐禪三昧經』,『선경수행방편禪經修行方便』,『오문선경요용법五門禪經要用法』등으로서 습선방법習禪方法이나 실천實踐내지는 수선修禪에 관한 단계를 설한 것들이다.[2)]

위에 언급한 경전들은 선을 익히는 지침서로 사용되었다. 그렇기 때문에 선경禪經의 유통과 이를 실수實修하는 선승들이 출현하였다는 것을 보고 우리는 이미 후대에 달마선이 파종될 수 있는 토양이 이미 준비되어 있었다는 것을 유추해볼 수 있다.

초기의 중국 선승들은 선경에 의존하여 선정수행禪定修行을 했겠지만, 포교차 인도로부터 온 승려들로부터 지도를 받는 것이 정통이었다. 인도나 서역에서 온 선승도 수천 명이었다고 하지만. 그 중에서도『양고승전梁高僧傳』과『속고승전續高僧傳』의 습선자편習禪者扁에는 불타발타라佛陀跋陀羅(359~429), 담마밀다曇摩密多(356~442), 담무비曇無毘, 륵나마제勒那摩提, 불타선사佛陀禪師 등이 보이는데, 이들은 전문적으로 선정禪定을 지도하여 많은 습선자習禪者를 배출하였다. 이후 이들의 지도에 의해서 현고玄高(402~444), 혜광慧光(471~550) 승조僧稠(481~561) 등이 배출되어 선정수행자들이 늘어나고 선원도 개설됨에 따라 선수행이 새로운 불교수행법으로 대두된 것이다.

그러나 이들의 선은 선경禪經에 의한 좌선坐禪으로써 오정심관五停心觀, 사념처관四念處觀, 사제관四諦觀, 오온관五蘊觀 등을 실수實修하는 것 등으로 무념무상無念無想의 제법실상諸法實相을 체득하거나 무루과無漏果를 증득하는 등으로 아직은 중국적인 토양에 맞는 선종으로 토착화되지는 못했다.

이들과 같은 시대지만 새로운 형태의 습선법, 소위 대승선적 선사상을 대승선경大乘禪經을 바탕으로 전개하여 중국적 특유의 선관을 구사한 대표적 인물이 있으니 보지선사寶誌禪師(418~514)와 부대사傅大士(497~569)를 대표로 들 수 있다.

보지선사는 서역의 선승인 강량야사畺良耶舍에게서 선법을 전수했으며, 신통불측神通不測의 기적을 나투었다. 그의 중국선에 중요한 영향을 미치는 저술이 현존하고 있는데,『대승찬大乘讚』과『십이시송十二時頌』과『십사과송十四科頌』이 그것이다.

여기서 선사는 "거룩한 도는 항상 눈앞에 있지만, 눈앞에 있다 해도 보기는 어렵네. 도의 참된 본체를 깨닫고자 하면 소리와 빛깔과 언어를 없애지 말라. 언어 그대로가 곧 대도大道이니 번뇌煩惱를 끊을 필요가 없네. 번뇌는 본래 비고 고요한 것이지만, 허망한 생각들이 서로 서로 얽히네."[3)]

---

2)『大正藏』(東京: 大正一切經刊行會, 1924년~1934년)의 12, 13, 15권을 보라.

3)「大乘讚」,『傳燈錄』29권,『大正藏』51권, p.449b. "大道常在目前。雖在目前難睹。若欲悟道眞體。莫除聲色言語。言語卽是大道。不假斷除煩惱。煩惱本來空寂。妄情遞相纏繞."

라던가, "마음이 곧 부처임을 알지 못한다면 정말로 나귀를 타고 나귀를 찾는 것 같다"[4]라고 하는데, 이러한 입장은 '평상심시도平常心是道'라든지, '즉심즉불卽心卽佛' 등의 사상을 제창한 것이라고 할 수도 있다. 또 지공誌公이 『십사과송』에서 말하는 「보리번뇌불이菩提煩惱不二」, 「지범부이持犯不二」, 「불여중생불이佛與衆生不二」, 「사리불이事理不二」, 「정난불이靜亂不二」, 「선악불이善惡不二」, 「색공불이色空不二」, 「생사불이生死不二」, 「단제불이斷除不二」, 「진속불이眞俗不二」, 「해박불이解縛不二」, 「경조불이境照不二」, 「미오불이迷悟不二」 등 '불이사상不二思想'은 『유마경維摩經』에 의거한 것 같다.[5] 또 지율持律, 좌선坐禪, 서방왕생西方往生을 배척한 것 등은 혜능慧能의 설과도 같다. 위에서 본바와 같이 지공의 선지는 중국 선의 새벽을 열고 있는데, 이는 후대 조사선의 효시라고 여겨질 수도 있다.

부대사는 인도승 숭두타嵩頭陀를 만나 생가수선生家修禪하게 되었으나, 스승이 없이도 스스로 깨쳤다고 하며, 스스로는 자기를 미륵彌勒의 화신으로 믿었다. 그의 사상은 반야의 공적空寂과 노장老莊의 허무虛無를 근저로 하고 있으며,[6] 양무제梁武帝의 청으로 『금강경金剛經』을 강론講論 하기도 하였다. 다른 한편 그의 "사람이 다리 위를 지나는데 다리는 흐르건만 물은 흐르지 않네."[7]와 같은 언명은 후대 선가의 공안公案으로 활용되기도 했으며, 그의 저술인 『심왕명心王銘』에 나타난 "이 마음이 부처요, 부처가 이 마음일세"나 "마음 그대로가 부처요, 부처 그대로가 마음이니"[8] 등의 법어는 후대 달마선계達磨禪系의 도신道信이나 마조선馬祖禪의 원류로 회자(膾炙)되기도 한다.

이처럼 달마 이전의 중국 선불교를 살펴보면 안세고가 번역한 『안반수의경』[9]에 의거한 소승의 수식관數息觀과 지루가참과 구마라집에 의해 소개된 대승의 선관들이 함께 광범위하게 수용되었고 특정학파나 종파의 소유물은 아니었다. 예컨대 『고승전高僧傳』을 보면 천태의 혜문慧文·혜사惠思·지의智顗 뿐만 아니라 화엄의 두순杜順·지엄智嚴과 밀교의 일행一行 등 까지도 선사라고 불리어지고 있었다.[10]

---

4) 위의 책, p.449b. "不解卽心卽佛。眞似騎驢覓驢"

5) 「誌公和尙十四科頌」, 『傳燈錄』29권, 『大正藏』51권. pp.450c∽451c. "菩提煩惱不二 持犯不二 佛與衆生不二 事理不二 靜亂不二 善惡不二 色空不二 生死不二 斷除不二 眞俗不二 解縛不二 境照不二 迷悟不二."

6) 忽滑谷快天, 『禪學思想史』 上卷(동경: 名著刊行會), p.340

7) 「善慧大士條」, 『傳燈錄』27권, 『大正藏』51권. p.430b. "人從橋上過 橋流水不流."

8) 『心王銘』, 『傳燈錄』30권, 『大正藏』51권. p.457a. "是心是佛是佛是心。念念佛心佛心念佛。欲得早成戒心自律。淨律淨心心卽是佛。除此心王更無別佛。欲求成佛莫染一物。心性雖空貪瞋體實。入此法門端坐成佛。到彼岸已得波羅蜜。慕道眞士自觀自心。知佛在內不向外尋。卽心卽佛卽佛卽心."

9) 지금의 경명은 『대반수의경』이다.

10) 김태완, 「중국 조사선의 연구」(부산: 부산대학교 박사논문, 2000), p.17

선종의 초조로 추앙 받는 달마의 선관은 "자교오종藉教悟宗"하고 "응주벽관凝住壁觀"함에 있으니, 전자는 "모든 생명은 범부나 성인이 동일한 진성眞性이지만, 객진망상客塵妄想이 덮이어 드러나지 못하고 있음을 깊이 믿게 함"이요, 후자는 "자타가 없이 범부나 성인이 등일하여 틀림없는 자리에 안착하여 옮김이 없으니 다시는 언교言教에 따를 것도 없으며, 이렇게 되면 진리와 더불어 그윽하게 부합符合하게 된다."는 것이다.[11] 이것은 곧 "범성불이관凡聖不二觀"에 의한 참구로 이를 실현하는 것이다.

달마의 이치로 깨달아 들어가는 안심지법安心之法은 "사망귀진捨妄歸眞 응주벽관凝住壁觀"으로 이 벽관壁觀이 곧 좌선坐禪이다. 그리고 일상생활의 실천수행으로 보원행報怨行, 수연행隨緣行, 무소구행無所求行, 칭법행稱法行[12] 등의 사행四行을 제시하고 있는데, 이것은 숙업宿業을 체달體達하고 본래 청정한 마음을 드러내는 행行으로 곧 바라밀행波羅蜜行을 방편方便으로 수행하는 것이니 반야의 실현이라고 할 수 있다.

이를 좇다 보면 달마의 선사상도 역시 불이사상不二思想과 반야사상般若思想을 근저로 하고 있음을 알 수 있다.

혜가(慧可, 487~593)는 달마의 법을 이어 번뇌즉보리煩惱卽菩提, 중생즉불타衆生卽佛陀, 미오일도迷悟一途 우지비별愚智非別[13] 등의 불이법문不二法門을 하고 있으며, 『화엄경華嚴經』과 『능가경楞伽經』을 소의로 한 여래장법문이 나타나고 있다.

위에서 예로 든 선사들은 거의 같은 시대에 비슷한 사상을 나타내고 있는데, 이러한 사상이 선종 제 사조 도신(道信, 580~651)에 와서 선사상의 골격이 형성되고, 좌선의 방법을 구체적으로 지도하게 되며, 대중선의 체제가 갖추어지고 있다.

기주蘄州 쌍봉산雙峯山[湖北省 黃梅縣] 도신선사道信禪師의 도량道場에는 오백문하생이 선업禪業을 정수靜修하였다고 하니 달마 이후 중국 최대의 수선도량이었다. 이 도량에서 "자교오종藉教悟宗"하는 달마의 선지를 선양하였으니, 그 사상은 곧 저서인 『보살성법菩薩成法』과 『입도안심요방편법문入道安心要方便法門』에 담겨 있었던 것으로 생각되나 현존하지 않으며, 『능가사자기楞伽師資記』에 의하면 그의 법요法要는 "『능가경』의 '제불심제일諸佛心第一'에 의거하며, 또 『문수설반야경文殊說般若經』의 '일행삼매一行三昧'에 의거하니, 곧 염불심念佛心이 불佛이며 망념妄念이 범부凡夫다"라고 하였다.[14]

도신은 이외에도 『보현관경普賢觀經』, 『화엄경』, 『열반경』, 『금강경』, 『유마경』, 『유교경遺教經』,

---

11) 達磨二入四行論.
12) 達磨二入四行論.
13) 續高僧傳 第16, 慧可傳, 『大正藏』50, p.552b.
14) 楞伽師資記 道信條.

『대품경大品經』, 『무량수경無量壽經』, 『법화경』, 『법구경』 등을 널리 인용하여 선사상의 지표를 제시하였다.

그가 주로 설시說示한 일행삼매一行三昧, 무소념無所念, 시심시불是心是佛과 수일불이守一不移 등의 법문은 지공誌公, 부대사傅大士, 달마達磨에서 흘러온 선류禪流를 취합하여 누구나 선을 할 수 있는 대중선으로 형식과 내실을 체계화한 것이라고 본다. 이는 그 당시까지 일반 대중들이 감히 선이라는데 접근할 수 없고 이해할 수 없는 이단적으로 비쳐왔으나 초심자를 위한 좌선의坐禪儀, 반야般若를 염念하는 것, 염불선법念佛禪法 등을 제시하고, 또 부처님의 경전을 가자假籍하여 종지宗旨를 깨닫는 증거를 제시함으로 얕은데서 깊은 곳으로, 즉 마음을 깨달아 범부가 성인이 된다는 사실을 확신하고 선문에 들어오도록 지도하였다. 그러므로 중국에 선이 대중화되고 선종이 형성될 가장 적절한 역할을 한 이가 바로 이 도신선사라고 할 수 있다.

도신의 사상을 그대로 계승한 홍인(弘忍, 601~674)은 중국불교 특유의 선종을 탄생케 한 혜능(慧能, 638~714)을 길러냄으로써 선종의 모태역할을 하였다. 혜능은 선종의 최고봉이다.

『육조대사법보단경六祖大師法寶壇經』, 소위 『육조단경六祖壇經』은 선종禪宗의 종전宗典이라고 할 수 있다. 혜능 이전의 조사들은 경을 의거해 종지를 깨닫도록 지도하였으나, 혜능에 와서는 교전에 상관없이 "보리菩提의 자성自性이 본래 맑고 깨끗하니, 다만 이 마음을 쓰면 바로 성불成佛함을 요달了達하리라[15]"하는 직료성불直了成佛의 법을 현양顯揚하였다. 즉, 혜능 이전의 "자교오종籍敎悟宗"적이었지만, 혜능에 와서는 "교외별전敎外別傳"의 선으로 흐름이 고쳐졌다고 할 수 있다. 그러나 사실적으로 보면 화엄, 능가, 반주삼매, 유마, 열반 등의 경전에 의한다는 표현만 없을 뿐이지, 도신의 사상적 체계가 『단경』에 그대로 살아 활용되고 있다. 이른바 염마하반야바라밀법念摩訶般若波羅蜜法, 돈오설頓悟說, 좌선관坐禪觀, 일행삼매一行三昧, 정혜관定慧觀, 선禪의 승속무별僧俗無別, 유심정토관唯心淨土觀 등에 흐르고 있는 도신의 사상은 인도에서 전래한 선을 중국화의 일맥으로 이끌어 혜능에서 하나의 종파로 정착되었다고 본다.

혜능에서 토착화되었다고 할 수 있는 선은 많은 가지를 뻗쳐 중국 천지에 새로운 선풍을 조성하게 되었으니, 그 주역을 담당했던 이가 하택신회(荷澤神會, 670~762)라고 할 수 있다. 신회는 신수의 선을 북종北宗으로 혜능의 선을 남종南宗으로 규정짓고 남종선南宗禪 현영운동顯影運動[16]을 적극적으로 전개하여, 당시 신수선神秀禪에 위축되어 있던 혜능선慧能禪을 달마정통達摩正統의 선禪으로 선포하며 크게 위력을 과시하였으며, 결국 이로 인하여 남종선이 크게 유행하게 된 계기가 되었다.

---

15) 『六祖壇經』, 善提自性 本來淸淨 但用此心 直了成佛.

16) 『菩提達摩南宗定是非論幷序』 於 開元 二十二年(734) 正月 十五日 在滑台大雲寺, 設無遮大會… 菩提達磨…慧可傳僧璨, 璨傳道信, 道信傳弘忍, 弘忍傳慧能, 六大相承, 連綿不絶….

그리고 현재까지 혜능의 선을 이어 그 법맥이 연면불절連綿不絶하고 있는 청원행사(靑原行思, ?~740)를 이은 석두희천(石頭希遷, 700~790)과 남악회양(南嶽懷讓, 677~744)을 이은 마조도일(馬祖道一, 709~788)이 호남湖南과 강서江西에서 선풍禪風을 드날리니 중국 천지에 선종의 물결이 풍미風靡하게 되었다.

이에 종래 불교의 교육이 경전강독과 염불수행이던 것이 좌선수행坐禪修行과 격외문답格外問答의 교육방법으로 바뀌게 되었다. 물론 그렇다고 다른 교종계敎宗系가 없어지는 것은 아니었으나, 선종의 세력이 정치적 사회적 바람을 타고 당대唐代 선불교禪佛敎의 전성기를 맞게 되었다.

달마대達磨代의 여래선적如來禪的 선관禪觀도 마조도일대馬祖道一代에 와서는 조사선적祖師禪的 선관禪觀으로 변천 정착되었으며, 이 조사선풍祖師禪風이 중국화된 불교의 한 종파라고 할 수 있다.

Ⅲ. 선의 전래

한국에 선이 전래한 것은 신라말 고려초로써 정치적으로 왕정이 교체되는 과정이었기에 대단히 혼란한 시기에 도당 유학승들에 의하여 새로운 선진사상이 유입됨으로 인해 사회적 안정에 상당한 기여를 했다고 본다.

중국의 선법이 이 땅에 전해진 자취를 전해주고 있는 것 가운데 가장 오래된 현존 기록은 「단속사신행선사비斷俗寺神行禪師碑」이다.[17] 이 비에 의하면 신라 36대 혜공왕 15년(779)에 지리산 단속사에서 76세로 입적한 신행神行이 법랑法朗으로부터 심등心燈의 법을 전해 받았다고 한다. 그러나 법랑의 행적이나 그 법통에 관해서는 아무런 언급이 없다.

다만 최치원이 찬술한 지증智證국사 도헌道憲(824~882)의 비문인 「지증대사적조탑비智證大師寂照塔碑」에서 법랑에 대해서 약간은 알 수 있다. 이 비문에 의하면 신라에 최초로 선법을 전래한 선사는 법랑이다. 신라의 법랑은 중국으로 가서 북종선 계통으로 회자되는 제4조 도신道信(580~651)의 법을 받았다.[18] 그는 도신의 법을 받아서 당나라에서 귀국한 다음에 지금의 경상북조 청도군 운문면에 있는 호거산에 주석하면서 선법을 신행神行[愼行]에게 전수하였다. 여러 가지 기록을 통해 보건대 아마 법랑은 아주 넓게 보더라도 630년에서 700년대에 활동한 인물일 것이다. 이때

17) 金獻貞 撰, 「丹城斷俗寺神行禪師碑文」, 『朝鮮金石總覽』 卷上, p.113. "聞法朗禪師在蛤踞山傳智慧燈 … 遂就于 志空和尙卽大照禪師之入室."

18) 崔致遠 撰, 「鳳巖寺智證大師寂照塔碑」, 『朝鮮金石總覽』 卷上, p.90. "法胤 唐四祖爲五世父 東漸于海 遡游數之 雙峯子法朗 孫愼行, 會孫遵範, 玄孫慧隱, 來孫大師也."

신라는 교학불교의 흥성기였으므로 신라에서 선법이 이해되기에는 아직 시기상조였을 것이다. 비문에 의하면 신행은 3년간 법랑을 모신 뒤에 당나라에 들어가 수도한 것으로 되어있는데 아마 시대적 한계를 뛰어넘지 못한 것이 그 주요한 원인 일 것이다. 신행은 당나라에서 북종 신수神秀(606~706)의 제자인 보적普寂의 문인, 지공志空 문하에서 3년간 공부하고 인가를 받았다. 신행은 이후 귀국하여 그의 선법을 준범遵範에게, 준범은 다시 혜은慧隱에게 전하였다. 혜은이 다시 도헌道憲에게 법을 전하였으므로 도헌은 4조 도신의 북종선 법맥을 이은 셈이 된다.[19]

그러나 법랑의 법이 신행에게 그리고 신행의 법이 제자들에게 전승되었다는 구체적인 증거를 찾기 어렵다.[20] 뿐만 아니라 우리나라 선법이 전통적으로 육조혜능六祖慧能의 남종선을 중심으로 해서 전개되어왔다는 점을 생각해본다면, 육조혜능 이전의 사조도신의 선법을 전등했다는 법랑과 신행의 선법을 한국선의 원류라고 보기에는 많은 무리가 따른다.

북종선을 전래한 신행이 779년 입적한 뒤 40여 년이 지났을 때 도의道義가 당나라에서 37년간의 공부를 마치고 귀국한다. 도의는 784년(선덕왕 5) 중국 당나라 강서江西 홍주洪州의 개원사開元寺로 유학가서 마조馬祖의 제자인 서당지장西堂智藏(735~814)으로부터 법을 받고 821년(헌덕왕 13)에 귀국하여, 신라 사회에 최초로 남종선을 전하게 된다.

최치원崔致遠(857~?)의 『봉암사지증대사비문鳳巖寺智證大師碑文』에 보면 "장경長慶 초初(821)에 도의道義가 서쪽으로 배를 타고 중국에 가서 서당지장의 깊은 법력을 보고, 지혜의 광명을 서당지장에게서 배워 돌아왔으니 처음으로 선종을 전래한 스님이다"라고 하였으니, 이후 한국 (남종)선의 초전자初傳者는 도의로 통하고 있다.[21]

당시 중국선종의 종가라고 할 수 있는 강서江西 마조馬祖의 문하에는 기라성 같은 제자들이 배출되어 선종체계가 완전히 정립되었으니, 종지宗旨와 종통宗統 그리고 청규淸規가 이미 갖추어졌다. 이러한 때를 당하여 도의를 비롯하여 많은 신라 승려들이 당나라에 유학하여 불교의 새로운 수행법인 선을 전수하여 귀국하고는 각처에 선문을 개설하여 전법도생傳法度生하였다. 당시 원효元曉, 의상義湘 이후 신라에는 화엄학華嚴學에 대한 연구가 절정에 이르렀으며, 이를 연구한 승려들이 당나라에 가서 가장 쉽게 접하고, 또 선을 가장 용이하게 이해할 수 있는 교학敎學이 화엄이었기 때문에, 화엄에 달통한 신라의 유학승들은 다른 나라의 승려들과는 달리 선법을 익혀 남다른

19) 도헌은 나중에 봉암사에서 희양산 산문을 형성하게 된다.

20) 예를 들어 도신(580~651)의 입적은 651년이다. 그런데 법랑이 스승보다 50년을 더 살았다 쳐도 입적은 700년에 한 것이 된다. 그런데 신행의 입적은 76세 때인 779년이고, 생년은 704년이다. 그런데 어떻게 704년에 태어난 신행이 700년 경에 입적한 법랑에게서 법을 받았을까? 많은 무리가 따른다. 자세한 것은 다음 책을 참고. <김영태, 『한국불교사』(서울: 경서원, 2002년), p.137>

21) 崔致遠 撰, 「鳳巖寺智證大師寂照塔碑」, 『朝鮮金石總覽』 卷上, p.302

경지를 얻어 올 수 있는 우수한 인재들이었다고 할 수 있다.

마조의 문하에는 800여 제자가 있었는데, 그 가운데 임실제자入室弟子가 84인이었으며, 또 그 가운데 서당지장西堂智藏(735~814)과 남전보원南泉普願(748~834)과 백장회해百丈懷海(749~814)가 삼대사三大士로 불리어진다. 마조의 직제자로서는 신라국新羅國 본여本如라는 선승이 있으나 행적은 알 수 없으며,[22] 마조의 제자인 서당西堂의 문하에 신라승으로써 도의道義와 홍척洪陟[洪直]과 혜철慧徹 삼인이 수학하여 법을 이었다고 『경덕전등록景德傳燈錄』과 『조당집祖堂集』에 전하고 있다. 『경덕전등록』에는 삼인의 이름만 기록되고 있으나[23], 『조당집』에는 조금은 자세하게 소개되어 있다. 그 중 도의전에는 도의가 강서의 홍주洪州 개원사開元寺에서 서당西堂을 스승으로 모시고 공부하다가 의심을 풀고 막힌 체증을 푸니 서당은 "마치 돌 가운데에서 아름다운 옥을 고른 듯 하고, 조개 가운데에서 진주를 주어 낸 것과 같다"고 기뻐하면서, "진실로 법을 전하고자 한다면 이런 사람이 아니고 누구에게 전하랴"하고 전법을 했다고 하였다. 그 후 道義가 다시 사숙인 백장회해百丈懷海를 찾아갔더니 "강서 마조도일의 선맥이 몽땅 東國으로 돌아가는구나."라는 극찬을 받았다고 자세히 소개되어 있다.[24]

남전南泉의 문하에는 도윤(道允, 797~868)이 있는데 『경덕전등록』에는 이름만 있고,[25] 『조당집』에는 전기가 수록되어 있으며, 남전의 "우리 종의 법인이 몽땅 동국으로 돌아가는 구나."는 말은 당시 신라유학승의 위치를 말해주는 것으로 도윤의 법력을 짐작할 수 있다.[26]

백장百丈의 문하에는 직제자가 없고 위산潙山의 제자 앙산仰山의 법사法嗣인 순지順支가 있다. 앙산혜적(仰山慧寂, ?~883)이 순지를 만나자 기다렸다는 듯이 반가워하며 "온 것이 어찌 그리 늦었으며, 인연이 어찌 그리 늦었는가? 뜻한 바가 있으니 그대 마음대로 머물러라"하여, 선사가 그의 곁을 떠나지 않고 현현한 종지를 물으니, 마치 안회顔回가 공자孔子의 곁에 있는 것 같고, 가섭迦葉이 석존釋尊의 앞에 있는 것 같았다고 한다.[27] 순지의 법어는 『경덕전등록』에 불자拂子를 세우거나 불자를 던지거나, 일원상一圓相을 그리는 등[28]의 선기禪機가 기록되어 있고, 『조당집』에는 일원상의 진리를 깨닫게 하는 사대팔상四對八相의 설명이 수록되어 있다.[29]

---

22) 『傳燈錄』6권, 『大正藏』51권, p.245b.
23) 위의 책 9권, p.264a.
24) 김월운 옮김, 『조당집』17권(서울: 동국역경원, 2008), pp.363~365
25) 『傳燈錄』10권, 『大正藏』51권, p.273b
26) 김월운 옮김, 『조당집』17권, pp.405~406
27) 김월운 옮김, 『조당집』20권, p.530
28) 『傳燈錄』12권, 『大正藏』51권, p.294a~b. "新羅五觀山順支本國號了悟大師。僧問。如何是西來意。師竪拂子。僧曰。莫遮箇便是。師放下拂子。問以字不成八字不是。是什麼字。師作圓相示之。有僧於師前作五花圓相。師畫破別作一圓相."
29) 김월운 옮김, 『조당집』17권, pp.531~555

마속보철麻俗寶徹은 신라승 무염無染(799~888)에게 법을 전하며, 스승 마조의 예언에 따라 동쪽 사람을 기다려 법을 전해 동토에서 으뜸가는 선문을 세우게 하였다.[30] 장경회휘章敬懷暉(756~815)의 문하에는 신라승 각체覺體와 현욱玄昱(789~869)이 있으나, 전법의 기연은 남아있지 않고 『경덕전등록』에는 법사法嗣로서의 이름만 있으며, 『조당집』에는 혜목산화상慧目山和尙으로 현욱의 전기가 수록되어 있다.[31]

염관재안鹽官齋安의 법사로는 신라 품일品日[梵日]이 있다. 범일梵日(811~889)은 당나라 구법행각 중에서 재안을 만나 "동방東方의 보살"이라 칭찬 받고 "어찌하여야 바로 부처를 이룹니까?" 스승이 "도는 닦을 필요가 없다. 그저 더럽히지나 말라. 부처라는 견해, 보살이라는 견해를 짓지 말라. 평상의 마음이 곧 도이니."라는 말에 즉시 대오한 다음에 재안을 6년을 모시고 법을 계승하였고, 또 약산유엄藥山惟嚴을 만나 문답 끝에 "참으로 기이하도다. 밖에서 들어온 바람이 사람을 얼어 죽이는구나."라고 인가를 받았다.[32]

또 대매법상大梅法常의 법사로는 신라국 가지迦智와 충언忠彦이 있었고, 귀종사歸宗寺 법상法常의 법사로는 대모大茅가 있었다.

재안의 법사인 창주신감滄州神鑑(?~844)은 신라에서 온 진감眞鑑(774~850)을 보자 "반갑다. 이별한지 얼마 되지 않았는데 기쁘게 다시 서로 만났구나."하면서 즉시 인가하니 "마치 불을 마른 쑥에 대는 듯, 물을 낮은 데로 붓는 듯하였다."고 하며, 이를 본 제자들은 "동방의 성인을 여기서 다시 뵙게 되었구나."라고 하였다고 하니, 동방의 성인으로 칭송 받은 진감의 법기가 어떠했는지 측량키 어렵다.[33]

위에서 거론된 선승들은 모두 마조계의 문하에서 선맥이 동방으로 쏠려 간다는 정도로 인정을 받은 다음 본국으로 돌아와서 각기 선문을 개설하고 선풍을 드날렸다는 공통점을 가진다.

도의는 비록 당대에는 빛을 보지 못했으나, 염거廉居(?~844)와 보희체징普熙體澄(803~880)으로 이어져 가지산문迦智山門의 초조가 되었고, 홍척은 실상산문實相山門의 개산조가 되어 '북산의北山義 남악척南岳陟'으로 불리어 도의와 쌍벽을 이루었다. 혜철도 동리산문桐裡山門의 개산조가 되었으니, 서당의 신라제자 삼인이 모두 한국선의 원류를 이루게 되었다.

뿐만 아니라 남전南泉의 법사인 도윤은 사자산문獅子山門의 개산조가 되고 마곡麻谷의 법사인 무염은 성주산문聖住山門의 개산조가 되었으며, 장경章敬의 법사인 현욱은 봉림산문鳳林山門의

---

30) 『傳燈錄』에는 마곡법사麻谷法嗣로 이름만 있다. 성주사聖住寺 낭혜화상비문朗慧和尙碑文에도 마조馬祖의 예언이 수록되어 있다. <김월운 옮김, 『조당집』17권, pp.376~377>

31) 위의 책, 17권, pp.365~366

32) 위의 책, 17권, pp.369~373

33) 李智冠校勘譯註, 「河東雙溪寺眞鑑禪師大空靈塔碑文」, 『校勘譯註歷代高僧碑文』 新羅篇(서울: 가산문고, 1994), p.141

개창조가 되었고, 재안齋安의 법사인 범일은 사굴산문闍崛山門의 개산조가 되었다.

그리고 순지는 오관산五冠山 서운사瑞雲寺에서, 진감은 지리산智異山 쌍계사雙溪寺에서 각각 선풍을 드날렸으니, 이 두 선문은 비록 선문구산에는 포함되지 않았으나 영향력은 한국선의 발전에 있어 구산에 뒤지지 않는다.[34]

결국 신라의 선법은 중국에서 일어난 초기 종파성립 이전의 선으로부터 오종성립 이후 여러 종류의 선풍이 유학구법선승에 의해 유입되었으나, 역시 마조계의 선이 그 주류를 이루었다고 할 수 있다. 다시 말해서 도의가 821년 귀국한 뒤에, 홍척洪陟이 826년, 혜철慧哲이 839년, 무염無染이 845년, 범일梵日이 847년 귀국하는 등 선사들이 한결같이 남종선법을 공부한 뒤에 귀국하여 독자적인 산문을 개창하게 된다. 이후 신라 말에서 고려 초에 걸쳐 구산선문이 꽃을 피우게 된다. 따라서 우리는 훗날 가지산문迦智山門의 개조開祖로 일컬어지게 되는 도의道義[道儀]를, 오늘날 한국선이 정착할 수 있는 기초를 다진 실질적인 선구자로 간주하여, 그가 귀국한 821년을 구산선문의 시작이자 한국선의 효시로 보는 것이다.

그러나 도의의 경우 그의 귀국 이후의 삶이 그렇게 평탄하였다고 볼 수는 없다. 그는 당시 신라 불교계의 교학만을 숭상하고 선법을 마구니의 말이라고 배척하고 무위無爲하다고 힐난하는 풍조에서 심한 좌절을 하게 된다. 그 결과 그는 아직 때가 도래하지 않았음을 느끼고는, 그 길로 강원도 양양 설악산 진전사陣田寺에 들어가 40년 동안 산림에 은거하다가, 제자 염거廉居에게 남종선을 전수하고 입적하게 된다.

Ⅳ. 한국선의 형성

중국선의 원류가 인도라면 한국선의 원류는 중국선이라고 할 수 있다. 그러나 중국과 인도의

34) 구산선문 가운데 희양산문曦陽山門과 수미산문須彌山門은 마조계가 아니다. 희양산문은 도헌道憲(824~882)이 개산조이며, 선종 제사조 도신의 법을 이어와서 신행에게 전하고, 신행은 준범에게 전하고, 준범은 혜은에게 전하고, 혜은은 도헌에게 전하였다. <이지관 역주, 『역대고승비문』 p.284.> 도헌이 현계산 안락사에 있다가 희양산 봉암룡곡에 선궁을 지어 도제를 양성하였으니, 도헌의 법계는 한국에 가장 먼저 선법이 전해진 사조도신의 선계라고 본다. 구산선문 가운데 가장 늦게 성립된 수미산문은 청원행사의 오세인 동산의 법사인 운거도응雲居道膺(?~902)의 법인을 받아 귀국한 이엄利嚴(869~936)이 개산조이다. 결국 한국선의 초기 전래의 대부분이 마조계의 선이나, 이는 신라말에 당에 유학한 승려들에 의한 것이며, 이들보다 후대인 나말려초의 유학승들은 석두계의 조동, 법안의 선을 받아오고 있다. 조동이나 법안계의 선은 한 때 붐을 일으켰으나 한국선계의 정통을 이루지는 못하였다. 자세한 것은 『傳燈錄』 17, 19, 20, 21. 24, 25, 26권 등을 참고>

선이 다르듯이 한국의 선이 중국으로부터 전래되어 왔지만 중국선이 곧 한국선이라고는 할 수 없다. 중국의 선은 인도의 선사들이 중국에 와서 중국인에게 선을 가르치고, 중국인은 이를 익혀 중국적 선을 구상하여 발전시켰다.

그러나 한국의 선은 중국의 선사가 한국에 와서 한국인에 맞는 선을 지도한 것이 아니고, 한국의 승려가 중국에 가서 선을 습득하고 돌아와서 한국인습에 맞는 지도법으로 선법을 선양하였다. 그러므로 인도의 선이 중국과 다른 특징이 있다면 한국의 선도 인도나 중국과는 또 다른 특징이 있는 것이다. 이는 각처의 언어와 풍습과 의식 구조가 다르기 때문일 수 있으나, 근본적 의미자체는 변할 수 없고 다만 적용형태와 교육법이 다를 뿐, 결국 돈오성불頓悟成佛에 이르는 길은 같을 따름이다.

한국의 최초 선사라고 할 수 있는 법랑은 달마의 안심지선安心之禪을 정통으로 계승한 사조도신의 법을 전수하고 귀국하여 시심시불是心是佛이니 수일불이법守一不移法으로 명견불성明見佛性하는 돈교법문頓教法門을 폈으나, 당시 교학의 세에 크게 영향을 미치지는 못했다. 그러나 신행信行을 얻어 전법하는 작은 씨앗 역할을 하였다. 이로 인하여 후일 희양산曦陽山의 불이지선문不二之禪門이 탄생하게 되었으니 법랑法朗의 한국선韓國禪의 씨앗 역할은 지대하다고 할 수 있다. 그 후 도의道義도 선종禪宗인 "무위임운지종無爲任運之宗[35]"으로 가르치려 했으나, 달마가 양무제를 만났음에도 뜻이 통하지 않듯이 선을 이해하지 못하므로 염거廉居에게 부촉하고 입적하였다.

도의道義가 이른바 신사조인 외국에서 습득한 선사상을 선양하려고 노력했지만, 도의의 말을 마어魔語라고 비방하는 세상 사람들의 비웃음에 환멸을 느끼고 설산雪山 진전사陳田寺에 숨어 지냈다고 한다. 그러나 도의의 노력이 결코 헛되었다고 생각지 않는다. 그는 성공한 선승이었다고 본다. 그는 염거廉居라는 전법제자를 얻었을 뿐 아니라, 교학의 대가인 지원승통智遠僧統과의 대화에서 화엄과 선과의 문답은 당시 사상계에 큰 충격을 주었으며 이로 인하여 당시 불교학계에 큰 변혁을 일으킬 계기를 심어 주었으리라 여겨진다.

가지산문의 개산조인 도의의 선사상에 대한 서술은 전남 장흥 보림사에 있는 「보조선사창성탑비문普照禪師彰聖塔碑文」과[36] 진정대선사천책眞靜大禪師天頙이 고려 충렬왕 20년(1294)에 편찬한 『선문보장록禪門寶藏錄』 등에 있다.[37] 이 중 '보조선사창성탑비문'에는 도의가 무위임운無爲

35) 寶林寺 普照禪師碑文, 金石總監 上, pp. 72~83.

36) 李智冠校勘譯註, 「長興寶林寺普照禪師彰聖塔碑文」, 『校勘譯註歷代高僧碑文』, p.101

37) 『禪門寶藏錄』은 고려 후기의 승려 진정대선사천책眞靜大禪師天頙에 의해 1294년 편찬된 89칙으로 된 선적이다. 책의 서문에 의하면, 편자는 '천책'으로 되어 있다. 그런데, 천책이 누구인지에 대해서는, 천태종 승려인 백련사 제4세 진정국사천책眞靜國師天頙(1206~?)이라는 설과 조계종 가지산문 계열의 승려인 보감국사혼구寶鑑國師混丘(1251~1322) 라는 설이 있지만 어느 것도 확정적인 것은 아니다. 『선문보장록』은 한국의 최초의 선종종파인 구산선문의 사상을 나타

任運의 종宗, 즉 선종을 종지로 삼고 있었다고 하는 것 이외에는 별다른 내용이 없다. 따라서 『선문보장록』을 중심으로 도의의 선법을 엿볼 수 밖에 없다. 『선문보장록』의 『해동칠대록海東七大錄』에는 당시의 화엄승인 지원승통智遠僧統과 도의와의 문답을 다음과 같이 전하고 있다.

지원승통이 도의에게 물었다. "화엄의 4종법계四種法界 이외에 다시 어떤 법계가 있으며, 55선지식의 행포법문行布法門 이외에 다시 어떠한 법문이 있습니까? 즉 이 교학[화엄] 이외에 별도로 조사선祖師禪의 도道라 말할 수 있는 것이 있습니까?" 도의가 대답했다. "승통이 제시한 4종법계는 조사문하에서는 그 이치를 바로 들어서 일체의 정리正理를 녹여 없애 버리기 때문에 주먹 안의 법계의 모습은 오히려 불가득입니다. 본래 행行과 지智가 없는 조사(심)선 중에서는 문수와 보현의 모습도 볼 수 없는 것입니다. 55선지식의 행포법문도 물속의 거품과 같을 뿐이며, 사지四智와 보리 등의 도道 역시 쇠가 광석鑛石에 들어있는 것과 같을 뿐입니다. 그런 즉 여러 가지 가르침 안에 뒤섞여 있어서 얻을 수 없습니다. 그러므로 당나라의 귀종歸宗화상은 일대장교一大藏敎에서 밝힐 수 있는 것은 무엇인가라는 질문에 대해서 단지 주먹만을 들어 보였을 뿐입니다." 지원이 또 물었다. "그렇다면 교리에서 신信, 해解, 행行, 증證을 실행한다는 것은 어떤 것이 정당할 수 있으며, 어떠한 불과佛果를 성취할 수 있습니까?" 도의가 대답했다. "무념無念, 무수無修의 이성理性이 신, 해, 수, 증일 뿐입니다. 조종祖宗이 법을 보이지만 부처와 중생이 얻을 수 없으며, 도의 성품이 곧바로 드러날 뿐입니다. 그러므로 5교 이외에 따로 조사의 심인법心印法을 전하였던 것 입니다. 부처의 형상을 나투는 까닭은 조사의 바른 이치를 이해하기 어려운 사람들을 대면하기 위해 짐짓 방편의 몸을 나타낸 것입니다. 설사 다년간 불경을 독송한다 해도 이런 것으로 (조사의) 심인법을 증득하고자 한다면 영원토록 어려울 뿐입니다." 지원이 일어나 절하며 말하길 "무심히 와서 잠시 불장엄[화엄]의 교훈을 들었습니다만, 부처의 심인법은 들어보질 못했습니다."[38]

위의 인용문에서 보이는 도의의 선사상은 크게 두 가지이다. 하나는 교학불교에 대한 비판이며,

내고 있는 문헌이며 개판이후 일본에도 전해져서 간행되었는데, 현존하는 판본으로는 우리나라에는 지리산 철굴개간본鐵窟開刊本(1531년), 지리산 능인암간본能仁庵刊本(1611년), 금정산 범어사개간본梵語寺開刊本(1908년) 등이, 일본에는 보영寶永 7년(1701)간본과 대일본속장경본大日本續藏經本이 있다. 자세한 것은 다음 책을 참고. <정영식, 『한국간화선의 원류』(서울: 한국학술정보, 2007), p.210~213

38) 天頙, 『禪門寶藏錄』卷中, 『韓國佛敎全書』6冊. p.478하~479상 "智遠僧統 問道義國師云 華嚴四種法界外 更有何等法界 五十五善知識行布法門外 更有何等法門卽此敎以外 謂別有祖師禪道云者乎道義答曰 如僧統所擧四種法界 則於祖師門下直擧正當理體氷消一切之正理 拳中法界之相 尙不可得於本無 行智祖師心禪中 文殊普賢之相 尙不可見五十五知識行布法門 正如水中泡耳 四智菩提等道亦猶金之鑛耳 則諸敎內混雜不得 故唐朝歸宗和尙 對一大藏明得箇什麽之問 但擧拳頭 智遠又問 然則敎理行信解修證 於何定當 何等佛果得成就乎 義答曰 無念無修理性 信解修證耳 祖宗示法 佛衆生不可得 道性直現耳 故五敎以外 別傳祖師心印法耳 所以現佛形像者 爲對難解祖師正理之機 借現方便身耳 縱多年傳讀佛經 以此欲證心印法 終劫難得耳 智遠起禮曰 素來暫聞佛莊嚴敎訓耳 佛心印法窺覷不得來 乃投師禮謁云"

다른 하나는 조사심인법祖師心印法의 수립이다. 교학불교에 대한 비판에서 도의는 화엄종의 사종법계와 55선지식의 행포법문을 부정한다. 당시 교학불교의 대표적 종단인 화엄종의 교의체계를 전면적으로 재검토하고 나선 것이다. 두 번째 조사심인법의 수립에서는 무념무수설無念無修說을 강조하였다. 즉, 화엄불교에서는 신, 해, 행, 증의 수행체계를 강조했지만, 조사선의 수증론에서는 무념 무수를 내세운다는 것이다. 이때 도의가 교학을 비판하는 것은 조사심인법을 주장하기 위한 것으로 보아야 한다. 그렇다면 도의국사의 사상적 특징은 혜능과 마조가 표방하는 바 무념무수의 사상에 있다고 말할 수 있다.

위의 인용문이 가지고 있는 가장 큰 의미는 화엄교학이 가장 성행해 있는 당시의 사상계에 조사선지를 최초로 심은 업적이었다고 할 수 있다. 지원이 불심인법佛心印法은 엿 볼 수도 없다는 말을 하며 도의에게 예배했다는 것으로 보아, 적어도 지원승통 같은 고승도 조사선법을 이해하지 못했다면 당시의 일반인으로 이해하기는 어려웠을 것이다.

무염無染은 도의보다 24년 후에 당나라 유학에서 돌아왔다.[39] 도의가 뿌린 선종의 씨앗이 그동안 효과를 거두었음인지, 정치적 배려 때문이었는지는 모르지만 교화의 영향은 크게 확대되었다.[40] 무염의 "명성이 동국에 자자하게 퍼지자, 사류士類들이 대사大師의 선문禪門을 알지 못하는 것을 일세一世의 수치로 여겼다"고 하니, 그의 명성이 세인의 이목을 끌었을 뿐만 아니라, 또 "선사를 뵈온 자는 물러나오면 반드시 탄식하면서 "직접 뵙는 것이 귀로 듣는 것보다 백 배나 낫다. 입에서 말씀이 나오기도 전에 마음이 이미 와 닿았다"고 말하였다하는 것으로 보아, 그의 법력도 대단한 위력을 가졌으리라 여겨진다.[41]

천책의 『선문보장록』에 의하면 무염국사는 '말에 얽매이거나 이론에 의지하지 않으며 곧장 심법心法에 직입한다' 는 '무설토론無說土論' 을 주창한 것으로 유명하다.

문: 유설有舌과 무설無舌은 그 뜻이 어떠합니까?
답: 앙산이 이르기를 "유설토는 곧 붙토佛土이므로 응기문應機門 이며, 무설토는 즉 선禪이므로 정전문正傳門이다." 하였다.
문: 어떤 것이 응기문입니까?
답: 지식知識이 눈썹을 치켜올리거나 눈동자를 움직여 법을 보이는 것이 모두 응기문이다. 그러므로 유설이며 하물며 언어야 (말할 것도 없다.)
문: 어떤 것이 무설토입니까?
답: 선근인禪根人이 그것이니, 이 중에는 스승도 없고 제자도 없다.

39) 道義는 781년 入唐, 821년 歸國, 無染은 821년 入唐, 845년 歸國.
40) 文聖王이 聖住寺에 住錫케 하였고, 憲安王이 그의 檀越이었다(聖住寺 朗慧和尙碑文).
41) 聖住寺 朗慧和尙碑文, 李智冠 譯註, 歷代 高僧碑文, p.190.

문: 만약 그렇다면 무슨 이유로 고인이 이르기를 “사자상승師資相承”이라고 합니까?

문: 장경章敬이 이르기를 “비유하건대 허공과 같아서 무상無相으로 상相을 삼고 무위無爲로써 용用을 삼는 것이다. 선禪을 전함도 역시 그러하니, 무전無傳으로써 전傳하는 고로 전하지만 전하지 않는 것이다.” 라고 하였다.

문: 무설토 가운데서 능화能化[스승] 소화所化[제자]가 보이지 않음은 교문에서 여래가 마음을 증득한 가운데, 역시 능화와 소화가 보이지 않는 것과 어떻게 다릅니까?

답: 교문에서 궁극에 이름은 여래가 마음을 증득한 것으로 해인정海印定이라고 부른다. 삼종세간법三種世間法이 뚜렷하게 나타나 영원히 없어지지 않으니, 이것이 즉 삼종세간의 자취이다. 지금의 조대법祖代法은 도인道人의 마음속을 모두 고요하게 하여, 영원히 깨끗함[淨]과 더러움[穢]의 두 풀을 나지 않게 한다. 고로 삼종세간의 풀[번뇌]이 덮지 않게 하며 또한 출입의 흔적이 없으니 이런 이유로 같지 않다. 정은 곧 진여·해탈 등의 법이며 예는 즉 생사번뇌 등의 법이다. 그러므로 고인이 이르기를 “수행자의 심원心源이 깊은 물과 같아 정과 예의 두 풀이 영원토록 나지 않는다.” 라고 하였다. 또 불토佛土는 이전에 정혜定慧의 옷을 입고 연등燃燈의 불 속에 들어갔다가, 지금은 정혜의 옷을 벗어 버리고 현지玄地에 서 있으므로 종적이 있는 것이다. 조토祖土는 본래 벗고 벗지 않음이 없어서 한 오라기의 실도 걸치지 않으므로 불토와는 크게 구별된다.[42]

유설토의 응기문은 응해서 설법하자는 것이다. 여기에는 교학은 당연하고 선가에서도 능가종이나 동산법문이 속할 수 있을 것이다. 이것은 일찍이 무염이 능가경을 탐구했으나 조종祖宗이 아님을 알고 입당하여 전심법을 구했다는『해동칠대록』의 기록을 통해서도 알 수 있다. 이에 비해 무설토의 정전문은 언설이 필요 없을 뿐만 아니라, 출입의 흔적마저도 없는 조사선, 즉 남종선의 경지를 말하는 것에 틀림이 없다. 따라서 무염의 무설토론은 당시 교일색이었던 불교계에 선과 교를 대별하는 좋은 판석의 예가 되었다.

무염은 선을 제자들에게 지도하면서 “너희가 道를 생각하지 않는 것을 근심할 것이지, 어찌 도가 너희를 멀리하겠는가.”라고 경책하면서, “저 사람이 마신 것으로 내 목마름을 해소할 수 없고 저 사람이 먹은 밥으로는 나의 굶주림을 구하지 못한다. 어찌 노력하여 스스로 마시고 먹지 아니하

42) 天頙,『禪門寶藏錄』卷上,『韓國佛敎全書』6冊, pp.473中ㅡ474上. “問 有舌無舌 其義云何 答 仰山云 有舌土者 卽是佛土 是故應機門 無舌土者 卽是禪 是故正傳門 問 如何是應機門 答 知識揚眉動目而示法 此皆爲應機門 故有舌 況語言也 問 如何是無舌土 答 禪根人是 此中無師無弟 問 若然者 何故古人云 師資相承耶 答 章敬云 喩如虛空 以無相爲相 以無爲爲用 禪傳者亦然 以無傳爲傳 故傳而不傳也 問 無舌土中 不見能化所化者 與敎門如來證心中 亦不見能化所化 云何別耶 答 敎門之至極 如來證心 名曰海印定 三種世間法印現 而永無解 是則有三種世間跡也 今祖代法者 等閑道人心裏 永不生淨穢兩草 故不荒三種世間草 亦無出入跡 所以不同也 淨則眞如解脫等法 穢則生死煩惱等法也 所以古人云 行者心源如沈水 淨穢兩草永不生 又佛土者 前服定惠之服 入燃燈穴內 今放却定惠之衣 立玄地 故有蹤跡 祖土者 本來無脫 不脫不着一條線 故與佛土大別也”.

느냐"고 스스로 공부하여 깨닫게 하였다. 또, 선과 교는 같지 않는 것이니, "고요히 앉아 참선하여 마음의 근본을 쉬는 것이 성인에 가까워진다."라 하며 참선할 것을 권유하였다.[43]

사굴산문闍崛山門의 개조 통효通曉국사 범일(梵日, 810~889)은 15세(824)에 출가하여 흥덕왕 6년(831) 당나라로 갔다. 그 곳에서 마조의 제자인 염관제안鹽官齊安으로부터 "실로 동방의 보살이로다" 는 칭찬을 듣고 6년간 그의 문하에서 정진했으며, 스승인 재안의 "도는 닦을 필요가 없다. 그저 더럽히지나 말라. 부처라는 견해 보살이라는 견해를 짓지 말라. 평상심이 곧 도이니라." 라는 말에 크게 깨쳤다. 뒤에 청원행사靑原行思-석두희천石頭希遷 계열인 약산유엄藥山惟儼을 찾아가 도를 묻고, "대단히 기이하구나! 대단히 기이하구나! 밖에서 들어온 맑은 바람이 사람을 얼리는구나!" 라는 극찬을 받기도 하였다.[44] 천하를 주유하다가, 844년 법난을 만나 곤경을 피해 상산商山에 가서 혜능의 탑에 참배한 뒤 847년(문성왕 8) 귀국했다.

'평상심이 곧 도[平常心是道]'라고 강조한 범일국사의 가르침에서 특이한 것은 '진귀조사설眞歸祖師說'이다.[45] 『선문보장록』에서 진귀조사설에 관한 칙則으로서는 4·24·52칙이 있는데 우선 제4칙에는 다음과 같이 서술되어 있다.

> 중국의 제2조혜가가 달마에게 물었다. '지금 저에게 전해진 정법에 대해서는 묻지 않습니다만, 세존은 누구에게서 어떤 법을 전해 받은 것입니까? 상세히 설해 주시면 후대의 모범이 될 것입니다.' 달마가 대답하기를, '나에게는 인도의 조사가 전한 한 권의 책이 있는데 지금 너에게 설해주겠다.' 읊어서 말하기를, '진귀조사가 설산에 계시면서 총림방중에서 세존을 기다리시네. 조사의 심인을 임오년에 전하시니, 동시에 조사의 종지를 심득하셨다.' 『달마밀록達磨密錄』[46]

위에서 보이듯이 진귀조사설은, 석가모니가 보리수 아래에서 깨달음을 열었지만, 그것이 최고의 진리가 아님을 알고, 다시 진귀조사를 찾아가 선의 종지를 얻었다고 하는 내용으로서, 세존에게 조사祖師의 심인心印을 최초로 전한 사람이 '진귀조사眞歸祖師'라는 것이다. 이와 같은 진귀조사

---

43) 聖住寺 朗慧和尙碑文, 李智冠 譯註, 歷代 高僧碑文, p.202.

44) 김월운옮김, 『조당집』17권, pp.370~371

45) 『선문보장록』의 진귀조사설에 관한 서술내용은 정영식의 연구에 힘입었다. 그에 의하면 『선문보장록』 전체는 3권으로 구성되는데 초두에 서序가 있으며, 상권이 「선교대변문禪敎對辨門」 25칙, 중권이 「제강귀복문諸講歸伏門」 25칙 그리고 하권은 「군신숭신문君臣崇信門」 39칙이다. 끝에는 이혼李混의 발跋이 붙어 있다. 각 칙의 말미에는 인용한 전적을 밝히고 있는데, 그중에는 출전이 분명하지 않은 것들도 있다. 이 중 「선교대변문」은 선교의 차이와 우열을 논한 것으로 중요하게 취급된다. 자세한 것은 다음 책을 참고. <정영식, 『한국간화선의 원류』, 217~219

46) 天頙, 『禪門寶藏錄』卷上, 『韓國佛敎全書』6冊, p.470中. "中唐土第二祖惠可大師問達磨, 今付正法卽不問, 釋祖傳何人得何處. 慈悲曲說, 後來成規. 達磨曰,我卽五天竺諸祖傳說有篇, 而今爲汝說示. 頌曰, 眞歸祖師在雪山, 叢木房中待釋迦. 傳持祖印壬午歲, 心得同時祖宗旨." 達磨密錄

설은 우리나라에만 있는 설로, 문헌으로는『선문보장록』이 최초이다.[47]

『선문보장록』24칙을 보면 진성여왕이 불교의 선·교 양종에 대해서 묻고 범일이 대답한다.

> 명주 사굴산의 범일국사는 신라 진성대왕이 선과 교의 뜻을 묻는 것에 대해서 대답해서 말하기를, "우리 본사인 석가모니께서 태어나서 사방으로 각기 일곱 걸음을 걷고 천상천하 유아독존의 설법을 하였다. 그 뒤에 성을 넘어 출가하여 설산 중에서 공부를 하다 샛별을 보고 도를 깨달았는데 이미 깨달은 이 법[敎]은 지극한 깨달음이 못되었다. 그래서 수 십개월 동안 다시 유행을 하여 진귀조사를 심방하고서 현묘하고 극진한 사무친 도[禪]를 비로소 깨달았다. 그래서 이것이 바로 교외별전이다."『해동칠대록海東七代錄』[48]

위에서 보듯이 범일은 진성여왕이 선교의 뜻을 묻자, 석가가 득도한 뒤 그 법[교학]이 아직 지극한 깨달음에 이르지 못함을 알고 오랫동안 돌아다닌 끝에 진귀조사를 만나서 비로소 현묘한 종지宗旨[선종]를 전해 받았다고 대답한다.

범일의 주장에 의하면 불교의 교학은 세존으로부터 나왔으나 지극한 깨달음이 못되며, 선종은 진귀조사에게서 나왔으나 현묘하고 극진한 도이라서, 오히려 석가세존이 진귀조사에게 법을 물어서 도를 깨달았으며, 이것이 바로 교외별전이라는 것이다.

과연 이러한 기록이 사실에 근거한 것인가 하는 것은 의심이 가지만, 진성여왕이 '교종과 선종'의 차이를 범일에게 묻고 있다는 내용에서, 우리는 범일이 적어도 당대에 선과 교를 달통한 승려로서 받아들여지고 있음을 확인할 수 있다. 그런데 52칙은 약간 내용이 다르다.

> 위魏의 명제가 천축삼장인 가마라타에게 물었다. …… 삼장이 답하기를, "본사이신 석가는 왕궁에서 태어나 19세로 성장하여 그 대장경 중의 12부경을 읽고 의지했지만, 아직 조사의 종지에는 계합할 수 없었다. 그래서 멀리 설산에 가서 12년을 유행하다가 조원祖院을 찾아가 (조사) 심인법을 전수받았다. 그 뒤 설산에서 깨달음을 열었는데 보광전에서 설법하시고 칠처팔회에 이르렀지만 (조사) 심인의 법에는 미치지 못하였다." 『위명제소문제경편魏明帝所問諸經篇』[49]

---

47) 진귀조사설은 그 후 조선시대의 청허휴정淸虛休靜(1520~1604)의『선교석禪敎釋』등에서도 주장된다.

48) 天頙,『禪門寶藏錄』卷上,『韓國佛敎全書』6冊, p474上. "溟州崛山梵日國師 答羅代眞聖大王 宣問禪敎兩義云 我本師釋迦出胎說法 名行七步云 唯我獨尊 後踰城 住雪山中 因星悟道 旣知是法末臻極遊行數十月 尋訪祖師眞歸大師 始傳得玄極之旨 是乃敎外別傳也" 海東七代錄

49) 같은 책, pp471下~472上. "魏明帝問天竺三藏迦摩羅陀曰....藏曰, 本師釋迦王宮誕生, 長而十九, 觀之藏中, 寄十二部經, 未契祖師之宗. 遠至雪山, 遊行十二年紀, 求尋祖院, 傳得心印之法. 於後雪山成道, 普光殿說及於七處八會, 不及心印之法. 魏明帝所問諸經篇."

52칙에서는 진귀조사의 이름은 보이지 않지만 '그래서 멀리 설산에 가서 12년을 유행하여 조원을 구하고 심인법을 전수받았다.'라는 부분은 진귀조사를 염두에 두고 있는 것이다. 24칙과 52칙의 차이는 24칙에서는 '석가가 설산에서 깨달음을 연 후에 그것이 구극이 아님을 알고, 나중에 진귀조사에게서 조사의 심인을 전수받았다'고 되어 있는 반면, 52칙에서는 '석가가 설산에 유행遊行해서 조사의 심인心印을 전수받은 후, 설산에서 깨달음을 열고 화엄의 교리를 설했지만 심인법心印法에는 미치지 못했다'고 되어 있는 곳이다. 즉, 24칙에서는 '석존의 성도成道가 먼저이고 진귀조사의 심인을 전해 받은 것이 후이지만, 52칙에서는 먼저 진귀조사의 심인을 전해 받고, 그 후에 성도했다고 하고 있다. 그러나 양자 모두 석가의 성도[교학]보다 진귀조사의 심인[선종]이 뛰어남을 말하고 있다는 점에서는 동일하다.

그렇다면, 진귀조사설을 창작한 사람은 누구일까? 제4칙에서는 『달마밀록』을 빌어서 달마가 말했다고 하고 있고, 제 24칙에서는 『해동칠대록』에서 사굴산문闍崛山門의 개조인 범일梵日이 주장하였다고 한다. 그러나 현재 『달마밀록』과 『해동칠대록』은 전해지지 않기 때문에 확인할 수 없다. 그러나 제 4칙에서 '석가모니가 임오년에 조사의 심인을 전해 받았다'는 내용이 범상하지 않다. 이문구는 아마 '석가의 성도는 임오세였다'는 설에서 온 것일 것이다. 그런대 '석가의 성도가 임오년이었다'는 주장은 중국의 송대 이후에 생긴 것이다. 그러므로 달마의 발언일 리가 없다. 마찬가지로 24칙의 '샛별을 보고 도를 깨달았다'는 주장도 송대 이후에야 나오는 설이므로 범일의 주장일수가 없는 것이다. 그렇지만 진귀조사설은, 중국의 문헌에서는 발견되지 않으므로, 중국인이 아니라 한국인이 처음 만들었다고 생각되며, 교종 특히 화엄에 대한 선의 우위를 주장하기 위해 창작된 것이 아닐까 사려된다. 다시 말해서 진귀조사설은 그 진위여부가 중요한 것이 아니라, 조사선의 정통을 강조하기 위한 방편이라는 점이 의미를 가진다는 것이다.

이상의 몇몇 예를 봤을 때 한국에 처음 유행된 선풍은 주로 마조계의 조사선풍이었다는 사실을 알 수 있다. 그러나 마조의 법손들이 전해온 선을 한국선 전래의 제1세대라고 한다면, 이는 주로 조사선계라 할 수 있으며, 9세기에서 10세기에 접어든 나말이나 려초에 도당 유학한 선승들은 거의 청원행사계靑原行思系의 석상石霜이나 운암계雲巖系의 조동선曹洞禪을 공부하고 돌아오게 된다. 그 대표적인 산문이 운거도응雲居道膺의 법을 이어온 수미산문須彌山門의 이엄(利嚴, 869~936)이라고 할 수 있으며, 『경덕전등록』에도 많은 신라, 고려의 선승들이 조동계의 법을 계승하고 있다. 뿐만 아니라, 가지산문迦智山門의 일연一然이 『중편조동오위重編曹洞五位』를 편찬하고,[50] 나옹懶翁이 "오위주송五位註頌"을 지은 것 등으로 보아,[51] 조동종지도 공부하는데 많은 참고가

50) 『韓國佛敎全書』6冊, p.216.
51) 위의 책, p.745中.

되었다고 생각하나, 한국에 조동종계의 선문이 크게 펼쳐지지는 못하였다.

따라서 한국선은 처음부터 조사선계가 주류를 이루었다고 보여 진다. 더하여 이를 계승한 사굴산闍崛山 범일계梵日系의 보조지눌(普照知訥, 1158~1210)과 가지산迦智山 도의계道義系의 태고보우(太古普愚, 1301~1382)가 구산통합적九山統合的 원융사상을 전개하고, 간화선을 참구케 하여 조사선맥을 더욱 발전시켰다고 여겨진다. 특기할 것은 물론 마조계의 조사선을 계승하고, 이후 대혜계의 간화선이 유입되어 유행하였다고 하지만, 이것을 단순히 중국선의 답습이라고는 할 수 없으며, 한국선의 독자성이 빛나고 있다고 여겨야 한다는 것이다.

Ⅴ. 결론

이상에서 한국선의 원류를 간략하게 더듬어 보았다.

결론적으로 말하자면 한국의 선이 중국에서 전래되어 왔지만 중국선 그대로가 아니며, 중국선이 인도에서 전래되어 왔지만 인도선 그대로가 아니다. 인도의 선정사상은 인도선적인 가치가 있으며, 이는 인도인에 적응하여 인도인이 깨치기에 알맞은 선이었으며, 인도의 선사들이 중국에 건너와서 선을 심었으나 인도선이 되지 못하고, 형태와 의미를 바꾸게 된 것은 인도선사들이 아니라 이를 익혀 중국적 선으로 바꾼 중국선사들의 노력이었다. 한국의 선은 인도의 선과는 관계없이 중국화된 선을 한국인이 익혀 와서 한국에 심어서 배양한 것이 한국선이다. 그러나 선지와 깨달음이 인도와 중국 그리고 한국이 전혀 다른 것은 아니다.

석가부처님께서 가섭迦葉에게 전해준 "교외별전敎外別傳 이심전심以心傳心"의 "정법안정正法眼藏"은 변함이 없는 것이다. 현재 한국의 선가에서 화엄과 『유마경』을 중요시 하고 "만법귀일萬法歸一 일귀하처一歸何處"와 "불이법문不二法門"을 중시함도 『금강경』을 조계종의 소의경전으로 하고 반야사상을 중시함도, 『육조단경』을 바탕으로 한 의식과 조사들의 어록을 선의 지침서로 하는 등의 모든 현실들이 인도와 중국의 선이 둘이 아니고, 한국의 선 또한 그들과 다르지 않음을 상징하는 것이라고 본다. 이로 쫓아 볼 때 한국선의 원류는 인도선정으로부터 중국에서 성숙된 선을 받아온 구산선문계의 선사상이라고 본다.

부처님의 목적은 이 세상의 모든 중생들이 본래 청정한 자성自性을 깨달아 괴로운 고통에서 벗어나게 함에 있다. 여래선이건 조사선이건 오가칠종五家七宗의 어느 가풍家風이건 모두 중생의 미망迷妄을 깨우치기 위한 방편方便일 따름이니, 열심히 익혀진 차원에서 자기면목自己面目을 참구하여 돈오견성頓悟自性한다면 부처님과 역대조사의 염원에 부합될 것이다.

한국불교의 대표는 조계종이다. 조계종은 선종이다.

석가여래의 선정사상을 이은 인도승 달마達磨, 숭두타嵩頭陀, 강량야사畺良耶舍 등이 중국으로 건너와 지공誌公과 부대사傅大士 등에게 뿌린 선의 종자가 사조도신四祖道信에 이르러 싹이 나고, 육조혜능六祖慧能에 이르러 가지를 뻗게 되었다. 한국에 전해 온 선은 바로 이 혜능계의 선이니 마조계의 조사선이건 청원계의 조동, 법안선이건 함께 용해되어 조계의 육조혜능의 대명사인 조계로 그 명칭을 삼게 되었다.

그러므로 한국선은 선문구산을 개창한 도의, 무염, 범일 등과 그 외 여러 도당구법선승들이 그 원류라고 할 수 있으며, 이를 계승 중흥시킨 보조나 태고, 그리고 서산을 거쳐 근세 경허鏡虛, 만공滿空 등 현재에 이르는 선승들이 모두 조계의 바다에서 무애가無碍歌를 부르며 반야般若의 춤을 추고 있다.

‘신라 말의 선’ 토론문

조영록(동국대 명예교수)

이 논고는 제목과 목차에서 보여주는 바와 같이 중국과 한국의 선종의 형성의 큰 그림을 그리기 위한 밑그림으로 제시한 것이다. 저자는 이 야심작 한국선종사를 집필하기 위하여 먼저 밑그림을 그려 학계의 의견을 수렴하려한다는 뜻을 서문에서 밝히고 있다.

이러한 저자의 요청에 따라 논평자는 장차 거작의 탄생에 약간의 도움이라도 되었으면 하는 바람에서 다음과 같은 몇 가지 문제를 제시하고자 한다.

1. 제목과 목차의 용어 문제

1) 지금까지 구산선문의 성립에 관한 연구에서는 그 시대를 ‘신라하대’라고 하고 있는데, 여기서 ‘신라 말’이라고 한 것은 특별한 의미가 있는가? 신라라고 하면 고려초에 전래된 구산선문의 수미산문은 포함되지 않는다.

2) 본고의 구성비율은 ‘중국선의 형성’이 3분의 1, ‘한국선의 형성’이 3분의 2로 되어 있음에도 ‘신라 말의 선’이라고 하면 문제가 있지 않을까?

2. 내용상의 문제

1) 본고의 서문에서는 ‘라말여초 구산선문의 형성(성립)’을 곧바로 ‘현재의 조계종(선종)’과 동일시하고 있다. 그러나 라말의 구산선파는 고려와 조선의 천년이라는 장구한 ‘전개’시기를 거치면서 오늘에 이른 것이므로 ‘라말의 구산문’과 ‘현재의 조계선종’을 바로 연결시키는 데는 무리가 따른다는 점에 유의해야 할 것이다.

2) 우선 본 논고에서도 구산선파 중 수미산파의 청원-석두계를 제외한 8개 산문을 남악-마조계라고 하고 있는데, 희양산 정진대사는 전자, 즉 청원-석두계로 보아야 하지 않을까?

중국의 선종 5가(위앙 임제 조동 운문 법안) 가운데 후 3가는 청원-석두 계열이었다. 따라서 고려의 구법승들도 거의 대부분 이 계열에 속하였음에도 지금까지 이에 대한 연구는 매우 소략한 편이다. 본 논고도 이러한 한계성을 그대로 보이고 있다.

3) 중국의 호적과 한국의 민영규 교수는 신라 구산선문 가운데, 전 삼산(가지산, 실상산, 동리산)이 남악-마조계에서 나온 것이 아니라 신라 출신 무상 위주의 사천선계와 관계가 깊다는 주장을 펴왔다. 본 연구에는 이 문제에 대한 해명할 뜻이 보이지 않는다.

4) 위의 주장의 기저에는 『육조법보단경』이 무식한 혜능의 저술이 될 수 없다는 인식이 깔려있었으니, 일부 일본의 학자들도 참여한 이러한 주장은 혜능 대신 신회를 남종선의 창시자로 추켜세웠던 것은 주지하는 일이다. 이러한 주장에 대하여 한국 불교학계는 너무나 오래 침묵하였다. 이 논문은 구산선문설에 대한 전통적 견해에 따른 본격적인 저술을 시도함에 있어서 만시지탄은 있을지라도 이에 대한 정리도 겸했으면 좋겠다.

3. 선종사 연구의 방법론 문제

초기 선종의 형성(성립)에 대한 연구는 한중일 삼국의 선학들에 의하여 많은 성과가 이루어져 왔다. 따라서 본 논문과 같이 앞으로 이들 선종사에 대한 새로운 연구는 과거의 성과를 그대로 답습하는 것은 의미가 없으므로 과거 연구성과에 대한 시시비비를 검토할 필요가 있는 것이다.

다음 사항은 필자가 신라 스님의 입당구법에 관한 연구를 진행하면서 경험한 바로서 필요하다고 생각되는 문제를 적시하고자 한다.

1) 초기 선종사서의 문헌비판적 검토

(1) 『조당집』 「도의전」 등의 경우 … 도의의 수계처 '보단사'의 실존성 여부, 서당지장의 행화도량 공공산 보화사의 실존성 여부 등.

(2) 「사산비문」 '진감혜소전' 등의 경우 … 득법한 스승에 대한 문제로서 『송고승전』 「당 주신감전」과의 관계 문제

2) 선종형성(성립)의 연구사적 검토

(1) 한국선 형성의 연구사적 검토 … 예컨대, 김포광 민영규 김영태 최병헌 정성본 등 제 씨의 선행연구나 이능화 이지관 이우성 등 제씨의 역주작업에 대한 검토 및 평가가 먼 저 있어야 할 것이다.

예컨대, 본 논고 π.9에서 혜소의 스승 신감이 염관제안이라는 오류도 저들에 대한 검토없이 무비판적으로 수용한 결과이다.

(2) 중국선 형성의 연구사적 검토 … 예컨대, 중국의 호적 전목 인순, 그리고 일본학자 세 끼구지 등 제씨의 선행연구에 대한 검토가 먼저 이루어져야 할 것이다.

고려 귀족문화전성기의 선종사

이병욱(종학연구소 연구원)

- 목 차 -

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 이자현의 생애와 사상
1. 생애
2. 사상적 경향
3. 이자현의 은거생활
4. 청평산 문수원의 조경
Ⅲ. 혜조국사 담진의 생애와 사상적 경향
1. 생애
2. 사상적 경향
3. 혜조국사 담진과 수선사 결사의 관계
4. 대감국사 탄연
5. 광지대선사 지인
Ⅳ. 원응국사 학일

Ⅰ. 서론

고려시대의 문물이 자리를 잡은 것은 문종(현종)의 시대이다. 문종의 넷째 아들인 대각국사 의천(義天, 1055~1101)이 천태종을 세웠고, 이에 따라 화엄종, 법상종, 선종, 천태종의 4대종파가 성립되었다.

법상종의 중심사찰은 현화사인데, 이 절의 5대주지가 혜덕왕사 소현(韶顯, 1038~1096)이었다. 소현은 이자연의 다섯째 아들이다. 소현의 제자 가운데 수정사 결사를 시작한 진억(津億)이 있다.

의천의 사상 가운데 화엄사상을 계승한 쪽은 원명국사 징엄(澄儼, 1090~1141)이고, 징엄의 제자 가운데 현오국사 종린(宗璘, 1123~1175)이 있다. 징엄은 숙종의 넷째 아들로 의천에게 출가하였고, 종린은 인종의 아들로서 징엄에게 출가하였다. 그리고 의천의 천태사상을 계승한 쪽은 국청사 묘응대선사 교웅(敎雄, 1076~1142)이다.

대각국사 의천이 천태종을 열자 선종은 위기를 맞이한다. 고려초 들어온 법안종 계열을 포함한 선종의 세력이 천태종에 흡수되었다. 원응국사 학일(學一)의 비문을 보면 선종의 승려 60-70퍼센트 정도가 천태종에 속하게 되었다고 한다. 이 시기 선종의 흐름은 3갈래로 나누어볼 수 있는데, 그것은 이자현(李資賢, 1061~1125)의 계열, 혜조국사 담진(曇眞)의 계열, 원응국사 학일(學一, 1052~1144)의 계열이다. 담진은 사굴산문의 소속이고, 학일은 가지산문의 소속인데, 이 두 산문이 고려 선종의 중심세력이 되었다.

이 시기의 선종사와 관련해서 다음의 4가지 사항이 쟁점으로 떠오른다. 첫째, 『고려사열전』 95권에서 이자현에 대해 부정적으로 묘사한 것을 어떻게 수용할 것인지가 문제가 된다. 둘째, 지눌과 혜심이 혜조국사 담진을 외면한 이유가 무엇이고, 수선사 결사 6세 충지에 의해 담진이 성사(聖師)로 모셔진 것을 어떻게 받아들일 것인지 문제로 떠오른다. 셋째, 혜조국사 담진의 선사상의 사회적 성격을 어떻게 자리매김할 것인지도 학계에서 서로 다른 견해가 있다. 넷째, 이 시기 선종의 3갈래 가운데 어느 쪽이 선종계의 주류인지가 문제가 된다. 이자현의 계열을 이 시기의 선종계의 주류로 보는 연구도 있고, 혜조국사 담진의 계열을 주류로 보는 연구도 있으며, 또한 이 선종의 3갈래의 관계가 어떻게 되는 것인지도 궁금하다.

(고려초기에는 지종 등이 법안종을 받아들였고, 9산선문에는 포함되지는 않았지만 오관산 순지의 선사상도 매우 개성이 있는 것이며, 9산산문 가운데 수미산문이 성립되었다.)

Ⅱ. 이자현의 생애와 사상[1)]

1. 생애

이자현(李資賢, 1061~1125)은 자(字)는 진정(眞精)이고 용모가 헌칠하며 천성이 담박하였다. 원풍(元豊) 6년(1083) 진사과(進士科)에 합격하여 원우(元祐) 4년 (1089) 대악서승(大樂署丞)으로 있다

1) 이병욱, 『고려시대의 불교사상』, 혜안, 2002 50~51쪽, 189-195쪽의 내용을 정리하고 추가하였다.

가 벼슬을 버리고 세상을 도피하여 다녔다(『파한집』에서는 27세 부인을 잃고 청평산 문수원에 들어갔다고 한다[2]). 그러다가 임진강을 건너면서 스스로 맹세하며 말하기를 "이제 가면 다시는 서울에 돌아가지 않으리라"라고 하였다.

이자현의 학문은 대개 공부하지 않은 것이 없었으나, 불교의 이치를 깊이 연구하였고 특히 참선[禪寂]을 좋아하였다. 스스로 말하기를 "일찍이 『설봉어록(雪峰語錄)』을 읽었는데 '모든 천지가 다 눈[眼]인데 너는 어디에 쪼그리고 앉아 있는가?'는 말이 있었다. 이 대목을 읽고서 번쩍 깨달은 것이 있었다. 이때부터 부처님의 가르침에 대해 다시 의심하거나 막히는 것이 없었다"고 하였다. 그리고 나서 우리나라의 명산을 두루 돌아다니며 옛날 성현(聖賢)의 유적(遺跡)을 탐방하였다. 뒷날 혜조국사가 산 근처 화악사에서 주지를 하였기 때문에 혜조국사에게 가서 선(禪)의 이치에 대해 물었다.(『파한집』에서는 혜조국사와 그의 제자 대감국사가 이자현의 문하에서 노닐었다고 한다.[3])

이자현은 산에 있으면서는 다만 채소음식과 누비옷으로 검소하고 절제하며 청정한 것을 즐거움으로 삼았다. 절 밖의 다른 동리에 거처하는 집을 지었는데, 그 암자, 불당, 정자 등이 모두 10여 개소나 되었다. 불당은 문성(聞性)이라 하고, 암자는 견성(見性)이라 하며, 그리고 선동(仙洞), 식암(息庵) 등이라고 하여 각기 이름이 있었다. 날마다 이 속에서 생활하였는데 어떤 때에는 홀로 앉아서 밤이 깊도록 자지 않기도 하고, 어떤 때에는 반석 위에 앉아서 하루가 지나도록 돌아오지 아니하기도 하며, 어떤 때에는 견성암에서 선정(禪定)에 들었다가 7일 만에 나오기도 하였다.[4](『파한집』에서는 이자현은 동굴 속의 깊은 곳에 息庵을 만들었는데 둥근 모양이 백조의 알과 비슷하였으며, 식암은 두 무릎을 겨우 둘 수 있을 정도였는데 이자현은 그 속에 조용히 좌선하고 수일 동안 나오지 않았다고 한다.[5]).

한편, 『파한집』에서는 다음과 같이 말한다. "이자현은 선종의 가르침을 좋아해서 학자가 오면 함께 그윽한 방에 들어가서 종일토록 단정히 앉아서 명상하고 말을 하지 않고 있다가 때때로 고덕(古德)의 종지를 거론하며 서로 토론하였다, 이로부터 심법(心法)이 해동에 퍼져나갔다."[6]

2. 사상적 경향 : 『능엄경』의 중시와 탈(脫)권위적인 정신

2) 이인로 저, 유재영 역주, 『파한집』(일지사, 2001 4쇄) 114쪽.
3) 이인로 저, 유재영 역주, 『파한집』, 114쪽.
4) 「청평산문수원기」, 『동문선』64권, 『국역동문선Ⅵ』, 민족문화추진회, 1968, 75~76쪽, 570~571쪽.
5) 이인로 저, 유재영 역주, 『파한집』, 114쪽.
6) 이인로 저, 유재영 역주, 『파한집』, 114쪽.

이자현이 『능엄경』 을 중시한 점은 다음의 말 속에서 잘 나타난다. 이자현이 일찍이 문인(門人)에게 말하였다. "내가 대장경을 다 읽고, 여러 서적을 두루 보았지만, 『수능엄경(首楞嚴經)』 은 심종(心宗: 禪宗)에 부합하고 수행의 요긴한 길을 가르쳐 주는 것이었다. 그런데도 선학(禪學)의 사람이 이 경전을 아직 읽지 못한 사람이 있으니, 이는 진실로 통탄할 일이다." 그리하여 문인과 제자들이 이 경전을 읽고 공부하게 되었고, 공부하는 사람도 점점 많아졌다.[7]

그래서 이자현은 능엄법회까지 열게 되었다. 선화(宣和) 3년(1121)에 이자현의 동생인 이자덕(李資德) 상서는 다시 왕의 명령을 받들고 이자현이 거처하는 산 중에 들어가서 특별히 능엄강회(楞嚴講會)를 개최케 하였고, 이에 여러 곳에서 학자들이 모여들어 강의를 들었다.[8]

한편, 이자현이 『능엄경』 을 중시한 사실에서 선(禪)과 교(敎)를 아우르려는 이자현의 의도를 알 수 있다. 왜냐하면, 경전을 중시하는 것은 교(敎)에 속하는 것이고, 그러면서도 『능엄경』 이 선(禪)의 정신과 부합한다고 지적하고 있기 때문이다. 그래서 고익진 교수는 다음과 같이 지적한다. "거사 이자현은 청평산 문수원을 중심으로 독특한 능엄선(楞嚴禪)을 떨치고 있다. 능엄선이란 『능엄경』 에 입각한 선법으로서, 경교(經敎)를 무시하는 치선(癡禪)이 문제되고 있던 당시의 상황에서 볼 때, 선과 교를 하나로 융합한 형태를 띠고 있어, 위기에 직면한 선이 새로운 활로를 개척한 착상이라 해석할 수 있을 것이다."[9]

이처럼 '선'과 '교'를 대립적으로 보지 않는 것은 합리적인 사고방식으로 연결될 수 있다. 그래서 이자현은 청평산 문수원의 주지의 자격으로 다른 사항보다 도행(道行)이 있는 사람을 거론하였다. 이는 권위주의에서 벗어난 모습이라고도 볼 수 있다. 이자현은 다음과 같이 말한다.

> 이자현은 [자신이] 묻힐 곳을 미리 보아 두었는데, 하루는 문인(門人)에게 말하였다. "나는 오래 살지 못할 것이다. 내가 죽은 뒤에는 문인인 조원(祖遠)이 계속하여 이 산문(山門)에 주석하도록 하고, 조원 이후에는 다시 도행(道行)이 있는 사람을 택하여, [그런 사람이] 계속하여 주지(住持)가 되도록 하라." [10]

---

7) 「청평산 문수원기」, 『동문선』 64권, 『국역동문선Ⅵ』, 민족문화추진회, 1968, 571쪽, "嘗謂門人曰 吾窮讀大藏, 徧覽群書, 而首楞嚴經, 乃符印心宗, 發明要路, 而禪學人未有讀之者, 良可嘆也. 遂令門弟閱習之, 而學者寢(浸)盛". 『조선금석총람』 에서는 '浸'이라고 되어 있는데, 『국역동문선Ⅵ』 에서는 '寢'으로 되어 있다. '浸'이 맞는 글자이고, '寢'은 틀린 글자이다.

8) 「청평산 문수원기」, 『동문선』 64권, 『국역동문선Ⅵ』, 민족문화추진회, 1968, 571쪽, "至宣和三年, 尙書再奉王命, 詣于山中, 特開楞嚴法會, 而諸方學者, 來集聽受".

9) 고익진, 『한국의 불교사상』, 동국대 출판부, 1987, 40쪽; 조용헌, 「이자현의 능엄선 연구」, 『종교연구』 12집, 한국종교학회, 1996, 124~154쪽에서 이자현의 능엄선을 『능엄경』 에 근거해서 풀이하고, 이자현의 능엄선은 불교의 관법과 도가의 호흡법이 결합된 것이라고 결론을 내리고 있다.

10) 「청평산 문수원기」, 『동문선』 64권, 『국역동문선Ⅵ』, 민족문화추진회, 1968, 571쪽, "公豫占安葬之地, 一日謂門人曰 吾不久住. 吾沒後門人祖遠, 繼住山門, 自遠以後, 亦擇有道行者, 相繼爲

나아가 이자현이 권위주의에서 벗어난 점은 그가 왕권에 대해서 의연한 태도를 취한 것과 연결된다. 예종이 두 번이나 내신들에게 명하여 차와 향과 금으로 수놓은 비단을 특별히 내리고, 그로 인해서 대궐에 들어오라고 명하였으나, 이자현은 강을 건널 때에 처음 먹은 마음을 저버리지 않으려 하여 마침내 교명(敎命)을 받들지 않았다.[11] 그리고 정화 7년(1117)에는 남경에 수레를 타고 갔는데, 동생 이자덕 상서를 보내어 함께 갈 것을 청하였고, 친히 시를 한 편 써서 내려주었다. 이자현은 사양했지만, 간절한 부탁을 거절하지 못하고, 그 해 8월에 남경에 가서 예종을 알현하였다. 이에 예종은 이자현이 신하의 예법으로 절을 해서는 안 된다고 하여, 전(殿) 위에서 절을 하도록 하고, 예종도 답례를 하였다. 예종이 선(禪)의 이치에 대해서 물었는데, 이자현은 「심요(心要)」를 저술하여 예종에게 올렸다.[12] 그리고 이와 관련해서 『파한집』에서는 다음과 같은 내용을 전한다. 예종이 남경에 갔을 때 이자현에게 몸을 닦고 성품을 기르는 요점을 물었다. 이자현은 대답하기를 "옛 사람이 말하기를 '성품을 기르는 데 욕심을 적게 하는 것만 한 것이 없다'고 하였으니 폐하께서는 유념 하십시오"라고 하였다. 예종은 이 말에 감탄하며 말하기를 "말은 들을 수 있지만 도(道)는 전할 수 없고, 몸은 볼 수 있으나 뜻은 굽힐 수 없구나. 참으로 은자(隱者) 허유의 아류로다"라고 하였다.[13]

또한 이자현이 유교와 도교와 불교의 일치에 추구했음을 짐작할 수 있는 대목이 있다. 이자현은 예종이 궁궐에 들어오라는 부름을 받고, 그 부름을 사양하는 글을 올렸는데 그 글 속에서 맹자와 장자를 인용해 가면서 자신은 내면의 수양도 부족한 인물인데 국가의 경영에 참여할 능력이 더더욱 없다고 말하고 있다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

> [이자현은] 늙어서는 맹자의 부동지지(不動之志)를 아직 이루지 못했고, 노닐기는 했어도 장자의 무하지향(無何之鄕)에 아직 들어가지 못했으니 오히려 자신만의 선(善)에서도 부족한데 어찌 [자신과 국가에] 두루 활용할 수 있는 능력이 있겠습니다.[14]

主".

11) 「청평산 문수원기」, 『동문선』 64권, 『국역동문선Ⅵ』, 민족문화추진회, 1968, 571쪽, "睿廟再命內臣等, 以茶香金繪, 特加賜予, 仍命赴闕, 公不欲負過江初心, 竟不奉敎".

12) 「청평산 문수원기」, 『동문선』 64권, 『국역동문선Ⅵ』, 민족문화추진회, 1968, 571쪽, "政和七年 乘輿幸于南京, 遣公之舍弟尙書資德, 請赴行在, 仍以親製手書詩一首賜之曰 願得平生見, 思量日漸加, 高賢志難奪, 其奈予心何. 公上表辭之, 而懇切不回, 乃以其年八月, 謁于南京. 上曰 道德之老, 積年傾慕, 不可以臣禮見之, 固命拜于殿上, 上亦答拜. 旣坐進茶湯, 從容說話. 仍命蹔止于三角山淸涼寺, 上乃往返, 諮問禪理, 公於是述進心要一篇".

13) 이인로 저, 유재영 역주, 『파한집』, 116쪽.

14) 「陣情表」, 『동문선』 39권, 민족문화추진회, 1968, 765쪽. "老未遂孟子不動之志 游未入莊生無何之鄕 尙乏獨善之名 豈有兼濟之用."

위의 내용에서 이자현이 불교에만 밝은 인물이 아니고 맹자와 장자의 높은 경지에 대해서도 알고 있음을 파악할 수 있다.

3. 이자현의 은거생활

이자현과 대각국사 의천의 행적을 비교하면, 이자현이 은거의 생활로 지속했다면, 의천은 40세에 해인사에 잠시 은거한 것 말고는 적극적으로 불교계를 진작시키기 위해서 노력한 데 있다. 이처럼 이자현의 행적의 특징은 은거의 생활을 했다는 데 있다. 이처럼, 이자현이 은거생활을 한 것에 대해 「청평산문수원기」에서는 다음과 같이 평가하고 있다.

> 옛적부터 고상한 사람으로 숨어 지낸 군자는 많았다. 대개 외로운 신하나 서얼이나 궁벽하여 때를 만나지 못한 사람이라야 [은거가] 가능할 수 있었다. 또 [은거의] 시작에는 산중[의 생활]을 달갑게 여기다가, 끝내는 뜻을 굽히고 몸을 욕되게 하는 자도 있었다. 그러나 왕과 친척이 되는 세력 있는 집안의 사람으로서 산림에서 일생을 마친 사람은 아직 듣지 못하였다. 이자현은 부귀의 세력을 가졌고 또한 문장이 뛰어나 과거에 좋은 성적으로 합격하고 좋은 벼슬에까지 올랐으니, 대신과 장군이 되는 것이 마치 땅에서 지푸라기를 줍는 것과 같을 뿐이었다. 그런데도 부귀를 헌신짝처럼 버리고, 몸과 세상을 뜬구름과 같다고 하여 산 속에 오래 머무르고 개경에 돌아오지 않았으니, 돌아보건대 이상한 일이 아닌가? 또한 하물며 이자현의 집안은 여러 세대에 걸친 외척으로서 삼한(三韓)의 으뜸가는 가문인데, 이자현만이 홀로 티끌세상 밖에서 소요(逍遙)하며 세속의 때가 미치지 못했다. 그래서 인격과 명망이 더욱 존귀해졌으니, 어찌 다만 지식 있는 사람들만이 감탄하며 찬탄하겠는가? 심지어 시골에 사는 백성과 농사짓는 백성들까지도 이자현의 덕에 대해서 들은 사람이라면 누구나 사랑하고 공경하지 않은 사람이 없었다. 대개 사람을 깨우칠 때는 충심으로 하고, 물건을 기다릴 때는 믿음으로 하면, 지극한 정성이 인간과 귀신도 감동시킨다. 그래서 [이자현이] 산중에 있을 때 도둑이 없어지고, 호랑이가 종적을 끊은 것이리라.[15]

15) 「청평산 문수원기」, 『동문선』 64권, 『국역동문선Ⅵ』, 민족문화추진회, 1968, 571~572쪽, "自古高人隱君子多矣. 大抵孤臣孽子, 窮僻不遇者而後能之. 又始則甘心於山林, 終則降志辱身者有之, 若夫王親勢家, 而能終身於林下者, 未之聞也. 公以富貴之勢, 又以文章取高第登美仕, 其入相而出將, 如拾地芥耳, 而棄富貴如弊屣, 觀身世如孚雲, 長往(住)山中, 不復京城, 顧不異哉! 又況公之族親, 累世外戚, 爲三韓甲族, 而公獨逍遙乎塵垢之外, 而世累不及, 德譽愈尊, 豈特爲有識者咨嗟歎息而已哉! 至於村野畎畝之氓, 苟聞德風者, 無不愛而敬之. 盖諭人以忠 待物以信 而至誠感乎人神, 此所以居山中, 盜賊寢息, 虎狼絶迹者與". (괄호 안의 한자는 인용자가 추론해서 '往'자를 '住'로 바꾸어서 해석한 것임)

이렇게 이자현에 대해서 좋은 평가를 내린 것과 반대로 『고려사열전』 95권에서는 "성품이 인색하여 재산을 많이 축적하고, 물건을 운반하고 곡식을 쌓아두어서 한 지방의 사람들이 [그를] 싫어하고 고통스러워하였다"라는 평가가 나온다. 이렇게 반대되는 평가를 어떻게 수용할 수 있

한편, 이자현이 은거한 사회적 배경을 당시의 정치계와 불교계에 대한 회의(懷疑)에서 찾는 연구도 있다. 이 연구에 따르면, 이자현은 은둔적인 도가사상에 몰두하고, 불교 사상에서도 명상적이면서도 개인적인 수양방법인 참선에 빠졌다. 이러한 점에서 당시 문벌귀족과 밀착되어 있던 화엄종이나 법상종의 파벌싸움에 대해 이자현이 매우 비판적이었을 것이라고 추론할 수 있다. 이 점은 이자현이 교류한 사람 중에 법상종의 사람은 없었고, 또 인주 이씨세력이 힘을 쓰고 있던 법상종에 이자현이 들어가지 않은 점에서도 어느 정도 알 수 있는 것이다. 그리고 이자현의 선사상은 도가사상에 바탕을 둔 것이고, 더 적극적으로 말하자면, 불교와 도가사상이 접목되는 과도기의 단계를 잘 나타내 주는 것이 이자현의 선사상이다. 이것은 그대로 거사불교의 특성으로 이어진다. 귀족사회의 도가사상의 풍미가 불교와 결합되어서, 귀족사회에서 거사불교가 유행하기 시작한 것이다.[16]

4. 청평산 문수원의 조경

청평산 문수원(文殊院) 선원(禪苑)은 한국전통조경의 특징을 잘 보여주는 유적인데, 이는 선(禪)생활에 적합한 무위자연의 기법으로 만들어진 것이다. 그러나 복원과정에서 그 가치와 의미를 제대로 찾지 못하고 일반적인 조경으로 복원해 놓은 아쉬움이 있다. 이자현의 아버지 이의(李顗)가 청평산에 보현원(普賢院)을 지었는데, 이자현은 29세 때(1089) 청평산에 들어와서 보현원의 건물을 수리하고 '문수원'이라고 고쳐 불렀다. 이자현은 임종할 때까지 37년 동안 청평산에 살면서 10여 채나 되는 건물을 짓고 선(禪)수행을 하였다.

문수원 선원의 유적에서 특히 주목할 대상은 두 가지인데, 그것은 영지(影池: 연못)와 영지 주변에 쌓아놓은 자연석이다. 영지는 문수원 선원에서만이 아니고, 전국의 선원사찰의 입구에서 만들어졌다. 그 대표적인 예는 청평사를 포함해서 해인사, 부석사, 불국사, 쌍계사 칠불암, 불영사, 대흥사, 유점사 등의 일주문 근처에 남아 있다. 대체로 영지의 크기는 200평방미터 내외로 크지 않으며, 영지의 형태는 타원형이고, 수심은 30~50센티로 깊지 않고, 수중에는 수초나 물고기를 키우지 않으며, 맑은 물은 잠복수(드러나지 않은 형태의 물)로 입수되어 파랑이 생기지 않도록 하였다. 그리고 이 '영지'는 투영하는 대상에 따라 구분되는데, 그것은 탑이 투영되는 탑(塔)영지, 부처(佛)가 투영되는 불(佛)영지, 산이 투영되는 산(山)영지로 구분할 수 있다.

청평사의 '영지'는 산이 투영되도록 만든 산영지이다. 이는 '영지'라는 자연스러움을 통해서 산

을지 신중한 검토가 요구된다.

16) 최병헌, 「고려 중기 이자현의 선과 거사불교의 성격」, 『김철준박사 화갑기념논총사학논총』,1983/『고려중후기불교사론』, 민족사 재수록 189~216쪽.

의 아름다움을 극대화 한 것이다. 일본의 경우에는 한국의 '영지'에 대응되는 경지(鏡池)가 있는데, 그 기능은 '영지'와 비슷하지만, 형태가 곡선형이고 규모가 크며 연못 안에 수초나 물고기를 기르고 있는 점에서 차이가 있다.

문수원 선원에서 주목할 또 다른 유적은 '영지'의 북쪽주변에 있는 크고 작은 자연석 수십 개이다. 이 자연석은 그냥 보면 자연 그대로 암석이 존재하는 것처럼 생각되지만, 자세히 보면, 사람의 손길이 가해졌음을 알 수 있다. 이는 이자현이 꾸몄다고 전해지는 조경 가운데서도 가장 정교하다고 평가받는 첩석수법(疊石手法: 돌을 겹쳐서 쌓는 것)으로 꾸며진 것이다. 그것은 사람의 손길이 가해지지 않았고 산속에 자연스럽게 존재하는 것처럼 보이는 것이고, 무위자연(無爲自然)의 입장에서 만들어진 것이다. 이러한 기술은 명나라 계성(計成)이 쓴 세계적인 조경서 『원야(園冶)』에서 "사람에 의해 만들어진 것이라고 할지라도 완연히 하늘이 만들어낸 것과 똑같다"라고 말한 것이기도 하다. 이처럼 '무위자연'을 위해서 돌을 겹쳐서 쌓아놓은 것은 삼국시대부터 한국에서 독자적으로 개발한 기법이다. 그 예는 고구려 안학궁(安鶴宮)의 궁원과 신라의 안압지반(雁鴨池畔: 안압지 근처의 땅)에서 발견되는 자연석이고, 이것이 문수원 선원에서 나타나는 것이다.[17]

Ⅲ. 혜조국사 담진의 생애와 사상적 경향

1. 생애

혜조국사(慧照國師) 담진(曇眞)의 생애에 대해서 구체적으로 알 수 없다. 그의 행장이 남아있지 않고, 그의 비문이 세워졌는지조차 현재 확인할 수 없는 상태이기 때문이다. 현재로서는 몇몇 단편적인 자료에 근거해서 그의 생애를 더듬어갈 수밖에 없는 형편이다.

담진이 1076년(문종 30)에 중국에 유학하여 1080년 고려로 귀국했다는 사실이 『속자치통감장편(續資治通鑑長篇)』에 의해서 확인된다. 이 자료에 따르면 1076년에 담진을 포함한 고려 승려 3인이 항주(杭州) 천축사(天竺寺)에 머물고 있었고, 당시 송의 황제 신종(神宗)이 고려 승려 3인을 변경(卞京)으로 불러들였다고 한다. 1080년에 신종이 고려승려 3인에게 자방포(紫方袍)를 내려주고 고려의 사신과 함께 귀국하라고 하였다. 고려 승려 3인은 담진, 각진(覺眞), 려현(麗賢)인데, 각각 법원(法遠)대사, 법조(法照)대사, 명오(明悟)대사 라는 호를 신종에게서 받았다. 담진은 송나

17) 심우경, 「고려시대 조경문화와 청평산 문수원 선원의 특성」, 『한국동양철학회 2004년도 하계 학술대회 자료집』, 39~45쪽.

라의 정인도진(淨因道臻, 1014~1093)의 문하에서 공부하여 임제종의 법맥을 계승하였다. 그리고 담진은 송나라에 3년 동안 머물면서 송의 개혁정책을 직접 목격할 수 있었다. 이는 고려중기불교사에서만이 아니고 한국불교사 전체에서 보아도 중요한 일이다. 또한 담진의 송의 개혁정책을 목격한 일은 의천이 추진하고자 하였던 불교개혁과 고려 중기에 진행되었던 여러 가지 사회적·정치적 변화와 밀접한 관련이 있는 것이다.

또 담진은 의천이 송나라로 유학 가는 데 결정적인 역할을 하였다. 1085년(신종2)에 의천은 쌍계사 대사 담진 등 승속의 11인과 함께 상인의 배를 타고 유학을 시도하였다. 또 담진은 의천과 정원(淨源)이 교류하고, 의천과 희준(希俊) 등이 교류하는 데에도 어느 정도의 역할을 하였다.

그리고 이자현이 1089년 무렵에 춘천 인근에 있던 화악사(華岳寺)에 있던 담진을 찾아와서 선(禪)의 이치에 대해 물었다. 「문수원기」에 소개된 내용에 근거하면, 이자현은 1089년에 문수원에 정착하였는데, 담진에게 선의 이치를 물은 것도 1089년 무렵이라고 추정된다.

담진은 소성(紹聖)연간(1094–1097)에 쌍봉사(雙峰寺)를 다시 짓기도 하였다. 이 쌍봉사는 사자산문을 열은 철감도윤(澈鑑道允)이 세운 절이다. 그런데 담진이 쌍봉사를 다시 세운 뒤에 담진의 제자 지인(之印)이 쌍봉사에 대장경을 기증하였다. 이로 볼 때 쌍봉사는 담진 이후에는 사굴산문에서 중시하는 도량이었음을 알 수 있다.

담진은 예종의 두터운 신임을 받았다. 담진은 설선(說禪)법회를 두 차례 주관하기도 하였고, 1107년(예종2)에 왕사가 되었고, 1114년(예종9)에 국사가 되었다. 살아있을 때 왕사와 국사로 계속 임명된 승려는 극소수였다는 점에서 볼 때도 예종과 담진의 관계는 긴밀했다고 평가할 수 있다. 또한 예종이 1110년에 자신의 아들 지인(之印)을 담진에게 출가하도록 하였다. 그리고 예종의 명으로 요나라 대장경 3부를 구입하기도 하였다. 이 대장경은 이후 고종 때 재조대장경을 만드는 데 중요한 자료가 되었다. 그리고 담진은 정혜사(定慧寺)를 하산소(下山所)로 삼아서 개경을 떠났다.[18]

2. 사상적 경향

담진 선사상의 핵심은 정인도진의 선풍을 받아온 것에 있다는 연구가 있다. 이 연구에 따르면, 정인도진은 운문종과 임제종을 아우르고, 또한 유교와 불교를 융합하고, 게다가 조동종적인 성격도 띠고 있다. 나아가 북송의 관료와 관계를 맺고 있는 점에서 보면 거사불교와도 관련이 있다고

18) 김상영, 「고려시대 선문연구」, (동국대 대학원 사학과 박사학위논문, 2007), 114~120쪽. 담진이 중국에서 활동한 내용의 대부분은 정수아, 「혜조국사 담진과 정인수(淨因髓)」, 『이기백선생고희논총 한국사학논총 상』(일조각, 1994)에 의존하였다.

할 수 있다. 특히 정인도진은 신종 대에 선종계를 대표하는 승려이고, 정치적으로는 신법을 추진하는 세력 의 개혁을 지지하는 입장에 서 있었다. 이러한 점이 그대로 담진에게로 이어진 것으로 보인다.

또한 예종 13년(1118)에 안화사(安和寺)가 다시 수리되었고, 송나라에서 들여온 '좌선'의 수행규칙을 통해서 선종계가 활발하게 되었는데, 여기에는 담진의 노력이 있었다. 그리고 당시의 고려 사람은 임제의현의 법맥이 정인도진으로 이어지고, 그것이 담진에게로 넘어갔다고 보고 있었다.

또한 담진은 당시에 거사불교가 유행한 것과 관련이 있다. 고려의 거사불교는 북송의 거사불교에 상당한 영향을 받았다. 북송의 거사불교에서는 『능엄경』을 중시하고, 유교, 불교, 도교의 융합사상을 특징으로 하는데, 이러한 점이 고려의 거사불교에 영향을 미친 것으로 보인다(이러한 경향은 이자현의 사상에도 나타난다). 그러나 고려 인종대 이후 개혁세력이 후퇴하고 보수 세력이 대두하였고, 한편으로 북송이 몰락하는 대외정세 속에서 담진의 많은 기록은 역사의 뒤편으로 사라져 갔다.[19]

한편, 혜조국사 담진의 사상에 대해 여러 평가가 있다. 우선 담진이 말년에 정혜사를 세운 것은 조동종의 경향을 띤 것이라고 보는 견해가 있고,[20] 담진의 선사상은 개인적인 공부를 중시하고 고답적인 성격이 강한 것이어서 당시의 귀족문화에 부합하는 것이라고 입장도 있고,[21] 선(禪)과 교(敎)를 아우르는 것이라고 보는 주장도 있다.[22]

3. 혜조국사 담진과 수선사 결사의 관계

수선사 결사 3세 몽여는 담진과 연결하고자 하였는데 그에 비해 보조국사 지눌과 진각국사 혜심은 담진을 외면하였다. 그 이유를 세 가지 정도로 추정할 수 있다. 첫째, 지눌은 사제관계와 선문의 소속에 대해서 관심이 없었기 때문이다. 지눌은 그의 비문에 "배움에 일정한 스승이 없었다"[學無常師]고 하는 것처럼, 특정 스승에 의지해서 깨달음을 얻지 않았고, 지눌이 출가한 뒤에 만난 종휘(宗暉)선사라는 인물도 지눌에 큰 영향을 준 것처럼 보이지는 않는다.

둘째, 정치적 배경을 생각해 볼 수 있는데, 담진의 법맥인 탄연의 제자 연담(淵湛)이 최충헌에 의해 유배를 당했다는 점이다. 두경승(杜景升)은 최충헌이 정권을 잡는 데 상당히 기여한 인물인

19) 정수아, 「혜조국사 담진과 정인수(淨因髓)」, 『이기백선생고희논총 한국사학논총 상』, 일조각, 1994, 616~621쪽, 622~639쪽.
20) 한기두, 「선을 개척한 혜소국사」, 『한국선사상연구』, 일지사, 1991, 297쪽.
21) 최병헌, 「고려 중기 이자현의 선과 거사불교의 성격」, 『김철준박사 화갑기념논총사학논총』, 1983,/『고려중후기불교사론』, 민족사 재수록. 215쪽.
22) 김상영, 「고려 예종대 선종의 부흥과 불교계의 변화」, 『청계사학』 5집, 1988, 71-73쪽.

데, 최충헌은 두경승을 자연도(紫燕島)로 유배시켰고, 그러면서 관련된 인물 수십 명이 유배를 갔고, 그 가운데 연담이 포함되었다. 이로 인해 담진 계열의 승려들이 타격을 받았고, 이것이 수선사 결사 계열과 담진 계열이 서로 교류하지 않은 이유가 된다.

셋째, 사상사적인 과제가 달랐다는 점도 고려할 수 있다. 담진의 경우 침체되어 있는 선종계를 일으키려고 하였고 그러면서도 의천과는 다른 방식의 선교일치를 모색하려고 하였다. 그에 비해 지눌은 이전의 불교계에서 드러났던 문제점을 개선하고자 하였다.

이러한 이유에서 지눌과 혜심은 담진을 무시했는데, 지눌은 사상적인 이유가 강했다면 혜심은 정치적인 이유가 강했을 것으로 추정된다.

그리고 담진이 다시 부각된 것은 최씨정권의 몰락과 관계가 있는 것이다. 담진은 최씨정권이 완전히 몰락한 수선사 6세 충지(冲止)에 와서 성사(聖師)로 추앙받았다. 이는 지눌의 순수한 결사 정신이 퇴색한다고도 볼 수 있는 것이지만, 다른 각도에서 보면, 이는 담진에 대한 정치적 복권의 의미도 담겨져 있다.[23] 이에 대해, 충지가 담진을 높이 평가하는 것은 수선사 전통의 변질이라는 지적도 있다.[24]

4. 대감국사 탄연: 혜조국사 담진의 제자

대감국사(大鑑國師) 탄연(坦然, 1070~1159)은 8,9세 즈음에 시(詩)를 지어서 주위의 사람을 놀라게 하였고, 글씨에도 조예가 있었다. 13세 때 6경(六經)을 배워서 대략 뜻을 파악했고, 15세에 명생과(明生科)에 합격하였다. 이처럼 탄연이 재주가 있다는 것이 세상에 알려지자, 궁중에서 탄연을 불러서 세자이던 예종과 함께 지내면서 예종을 가르치도록 하였다.

탄연은 19세에 출가하였다. 탄연에게 평소에 친하게 지내던 두 친구가 있었는데 그 중 한 친구가 먼저 출가하였다는 소식을 접하고 궁중을 몰래 빠져나와서 안적사(安寂寺)로 가서 승려가 되었다. 그리고 나서 혜조국사 담진에게 공부하여 심요(心要)를 전수받았다. 그 후 여러 곳을 돌아다니면서 더욱 공부에 힘썼다. 탄연은 늙으신 어머니를 가까이서 봉양하지 못하는 것을 안타깝게 여겨서 산과 조금 떨어져 있는 조그마한 사찰에 어머니를 모시고 봉양하고 다른 곳에 돌아다니지 않았다.

예종이 임금에 오르자 탄연은 빠른 속도로 승계(僧階)가 오른다. 탄연은 인종에게도 두터운 대우를 받았다. 탄연은 일찍이 썼던 4위의송(四威儀頌)과 법당에 올라 설법한 내용을 모은 상당어구(上堂語句)를 배편으로 송나라의 개심(介諶)선사, 곧 사명아육왕산 광리사(廣利寺)의 개심(介諶)에

23) 김상영, 「고려중기 선승 혜조국사와 수선사」, 『이기영박사 고희기념논총 불교와 역사』, 한국불교연구원, 1991, 371~379쪽.
24) 최병헌, 「수선결사의 사상사적 의의」, 『보조사상』 1집, 보조사상연구원, 1987, 17쪽.

게 보냈는데, 개심은 이것들을 보고 그 경지를 인정하였고, 탄연의 경지를 찬탄하는 내용의 글을 보내왔다. 그리고 당시 송나라의 여러 선사들 곧 도응(道膺, 또는 道卿), 응수(膺壽), 행밀(行密), 계환(戒環), 자앙(慈仰)이 편지를 보내어 서로 교류하기도 하였다.

인종 24년(1146)에 계속 사양하는 탄연을 왕사로 임명했고, 의종도 두터운 대우를 하여 금란가사(金襴袈裟)를 내려주어 탄연의 덕(德)을 표창하였다. 탄연은 의종 2년(1148)에 늙고 쇠약함을 이유로 왕사의 자리에서 물러나서 단속사(斷俗寺)에서 머물렀다. 의종13년(1159)에 탄연은 입적하였는데, 탄연은 입적을 앞두고 제자들에게 "내가 돌아갈 곳은 내 자신이 알고 있다. 그대들은 각자가 도(道)의 힘을 온전히 하는 데 힘쓰고 세속의 예에 따라서 장례를 번거롭게 하지 말라"고 하였다. 탄연은 임종게(臨終偈)를 말하고 단정히 앉아서 손을 모으고 열반에 들었는데, 탄연의 안색은 평소와 같았다.

탄연은 학인을 부지런히 가르쳐서 현학(玄學)의 무리가 구름처럼 모여들어 공부하는 대중이 수백 명이 계속 유지되었다. 그 가운데 탄연의 심요(心要)를 전수받아서 당시의 종장(宗匠)이 된 사람이 많았다. 그리하여 탄연은 종풍(宗風)을 크게 떨치고 동국(東國)의 선문(禪門)을 중흥시켰다는 평가를 받았다. 특히 탄연은 고려시대의 3대 명필로 알려져 있고 탄연의 글씨를 얻은 사람은 진귀한 보배로 여겼다고 한다. 그리고 그의 비문에서 탄연은 임제의 9대법손이라고 주장한다.[25]

5. 광지대선사 지인: 혜조국사 담진의 제자

광지대선사(廣智大禪師) 지인(之印, 1102~1158)은 자(字)는 각로(覺老), 스스로 부르는 호는 영원수(靈源叟)이다. 지인의 어머니는 거란 사람으로 시종이었고, 따라서 지인은 예종의 아들이지만 정식왕자는 아니었다. 지인이 9세일 때 예종은 지인을 혜조국사 담진의 문하에 출가하도록 하였고, 인종 10년(1132)에는 선사(禪師)가 되었다. 이 때 지인은 세속의 번잡함에서 벗어나겠다는 글을 인종에게 올렸는데, 인종은 받아들이지 않았다. 의종이 임금이 되자 지인을 대선사(大禪師)에 임명하였고, 의종 3년(1149) 의종은 광지(廣智)라는 법호를 내려주었다. 그 후 지인은 산천에 은거하고자 하였으나 의종이 승낙하지 않았다.

지인은 선종에도 밝았지만, 교관(敎觀)에도 상당한 식견이 있었다. 또 지인은 문장에 능하였는데, 특히 고체시(古體詩)에서 묘(妙)함을 발휘하였다. 그는 평생 사람을 대하는 데 귀하고 천함을 구분하지 않고 동일한 예(禮)로 대접하였고, 이로 인해서 많은 사람이 그의 제자가 되고자 하였다.

25) 「산청 단속사 대감국사 탑비문」, 이지관『역대고승비문(고려편3)』(사단법인 가산불교문화연구원,1996) 398~420쪽; 김상영,「고려 예종대 선종의 부흥과 불교계의 변화」,『청계사학』5집, 1988, 63~65쪽.

지인은 진귀한 보물이라고 해도 사람이 원하면 미련 없이 주었고, 그래서 그의 방에는 경서(經書)와 도서(圖書)만이 있을 뿐이었다. 남은 재산으로는 쌍봉사와 지륵사에서 대장경을 간행하는 데 다 사용되었다.

지인은 의종 12년(1158)에 입적하였는데, 8월 4일에 임종게를 말하고 열반에 들고자 하여는데 "오늘이 며칠인가"라고 물으니 제자들이 "진일(辰日)입니다"라고 대답하였다. 지인은 "진일(辰日)과 사일(巳日)은 세속에서 싫어하는 날이니 나도 피하겠다"고 하였다. 지인은 8월 12일에 입적하였다. 지인은 혜조국사 담진이나 대감국사 탄연처럼 폭 넓은 활동을 하지는 않았지만, 그가 예종의 아들이라는 점만 가지고도 선종에서 그의 비중은 적지 않았으리라고 추측할 수 있다.[26]

Ⅳ. 원응국사 학일

원응국사(圓應國師) 학일(學一, 1052~1144)은 자(字)는 봉거(逢渠)이고, 속성은 이씨이고, 서원(西原) 보안(保安)사람이다. 학일은 11세에 진장(眞臟)스님을 은사로 해서 출가하고, 13세에 구족계를 받았다. 그 뒤에 향수사의 혜함(惠含)을 찾아가 공부하였다. 어느 날 혜함이 장경혜능(長慶慧稜, 854~932) 선사의 이야기를 들어서 학일에게 물었다. 어떤 승려가 장경혜능에게 물기를 "어떤 것이 공부하는 사람의 깨달음을 얻는 길[出身路]입니까?"라고 하니, 장경이 답하기를 "이것이 그대가 깨달음을 얻을 길이다"라고 하였다. 그러자 학일은 이 선문답을 총해서 깨달음을 얻었다. 그리고 나서 더욱 선(禪)의 공부에 매진하였다.

학일은 선사이지만 선(禪)에만 치우친 인물은 아니다. 그는 경, 율, 논(論)의 삼장(三藏)도 깊이 연구하였는데, 그 가운데서도 『대반야경(大般若經)』에 특별히 깊은 이해가 있었고 『대반야경』을 통해서 삼매의 힘을 얻었다. 그리고 이 삼매의 힘에 의거해서 질병에 걸린 사람은 신분의 높고 낮음에 상관없이 치료해 주었는데 학일이 손만 대면 병에 효험이 있었다고 하며, 그로 인해 종도(宗徒)들이 학일을 매우 우러러 보았다고 한다. 병을 고쳐준 대표적 일화는 원명국사(圓明國師) 징엄(澄儼, 1090~1141)을 고쳐준 것이다. 징엄이 9세 때(8세에 의천에게 출가하였음)에 갑자기 죽은 것처럼 되어서, 몸이 싸늘해지고 기운이 끊겼다. 그러자 주위의 사람이 어쩔 줄 몰라 하면서 당황하였고, 대각국사 의천은 징엄의 병을 고쳐달라고 학일에게 청하였다. 학일이 『대반야경』을 은밀하게 염하고서 잠시 침묵하자 징엄이 다시 깨어났다. 이 일로 인해서 대각국사 의천이 학일을 더욱

26) 「광지대선사 지인 묘지명」, 이지관『역대고승비문(고려편3)』(사단법인 가산불교문화연구원,1996) 348~358쪽; 김상영, 「고려 예종대 선종의 부흥과 불교계의 변화」, 『청계사학』5집, 1988, 65~66쪽.

존경하게 되었다. 또한 학일은 의학에도 어느 정도 조예가 있었던 것으로 보인다. 이러한 점은 다음의 일화를 통해서 짐작할 수 있다, 인종4년(1144) 10월 21일에 학일은 병이 생겼는데, 학일은 친히 자신의 맥을 짚어보고 시의(侍醫)에게 말하기를 "삼부(三部)의 맥이 끊겼으니 죽을 날이 이르렀다"고 하였고, 시의도 그렇다고 하였다. 또한 학일은 보시하는 데도 힘써서 모든 물건에 대해 집착하지 않았다.

학일은 당시의 선종 승려 10명 가운데 6, 7명이 의천이 세운 천태종에 들어가는 것을 보고, 안타깝게 생각하고 자신은 선종을 지키겠다고 다짐하였다. 그래서 의천이 학일에게도 천태종에 들어오라고 빈번하게 청하였지만 학일은 끝내 거절하고 횡봉사(橫峯寺)에 들어가서 숨어 지내고자 하였다. 마침 왕의 동생 부여공(夫餘公)이 선(禪)을 공부하고 학일과 평소에 잘 지내고 있었는데, 이 부여공이 예(禮)를 다해서 학일을 맞이하자 학일은 개경으로 나아갔다. 그리고 숙종 3년(1098) 의천이 홍원사(弘圓寺)에서 『원각경(圓覺經)』을 강의할 때, 학일을 부강(副講)으로 삼으려고 했지만, 학일은 "선(禪)과 강(講)이 서로 섞이는 것[交濫]을 감당할 수 없다"고 하면서 사양하였다. 그 대신에 의천이 『원각경』을 강의하는 법회에는 참석하여 강의를 들었다.

예종은 학일에게 왕사가 되어달라고 청하였는데, 그 도중에 예종이 돌아가자, 인종이 왕이 될 때, 왕사로 임명되었다. 학일은 선에 대한 이해가 매우 깊었는데 이러한 점도 다음의 일화에서 확인할 수 있다, 인종 5년(1127)에 학일은 승과에 주맹(主盟)으로 참석하였는데, 승과에 참여한 학승들이 두 가지 자기(自己)에 대해 치열하게 담론하였다. 학일은 "자기는 하나가 있을 뿐이지 어떻게 두 개가 있겠는가? 두 개의 자기에 대한 담론은 금지되어야 한다"고 하였다. 그렇지만 승과에 참여한 학승 가운데서도 학일의 주장에 의심을 품은 사람이 많았다. 그러다가 혜홍(惠洪)의 『선림승보전(禪林僧寶傳)』이 전래되어 그 책 속에서 옛 스님의 3가지 실수를 비판한 대목이 있었는데 그 가운데 한 가지 실수가 자기를 두 가지로 구분하는 것이었다. 학승들이 『선림승보전』의 내용을 확인한 다음에야 학일의 주장에 대한 의심을 거두었다.

학일은 인종 4년(1126)에 운문사(雲門寺)로 돌아갈 뜻을 비쳤고 인종은 만류했지만, 결국 인종 7년(1129)에 운문사로 돌아갔다. 학일은 입적할 때까지 운문사에서 지냈다. 인종 4년(1144) 10월 21일 학일은 임종을 앞두고 제자들에게 말하기를 "그대들은 도력에 오로지 의지하고 명예와 이익을 욕심내어 구하지 말라"고 하고, 임종게를 제시하고 거의 열반에 들어가려고 하였는데, 제자들이 오늘은 중일(重日)이어서 세속에서 꺼리는 날이라고 하는 말을 듣고서 『섬자경(賧子經)』의 「미륵상품(彌勒相品)」을 염송하고 그 공력으로 다시 목숨이 연장되었다. 12월 9일에 임종게를 남기고 가부좌로 손을 모우고 단정히 앉아서 열반에 들었다. 열반에 든 학일의 몸은 살아있는 것 같았고 얼굴빛은 백옥과 같았으며, 인근에서 열반한 학일의 모습을 보고자 하는 사람이 담장을 이룰 정도

로 많았다. 학일이 열반에 들고 다비하던 날까지 40여 일 동안에 학일의 몸은 앉아서 열반한 그대로였고, 몸에서 더러운 오물이 나오지 않았다.

학일은 운문사를 크게 일으켰다. 그의 비문에서 "그 당시 산문(山門)의 성대함이 최근에는 없던 일이었다"고 말하는 대목에서 학일의 활동을 엿볼 수 있다. 이러한 활동은 뒷날 일연이 가지산문을 일으키는 데 큰 역할을 하였을 것이다.[27]

27) 「청도 운문사 원응국사 비문」, 이지관『역대고승비문(고려편3)』(사단법인 가산불교문화연구원,1996) 260~297쪽; 김상영, 「고려 예종대 선종의 부흥과 불교계의 변화」,『청계사학』5집, 1988, 67~68쪽.

‘고려 귀족문화전성기의 선종사’ 토론문

최연식(목포대 교수)

1.

이병욱 선생님의 <고려 귀족문화 전성기의 선종사>는 주로 11세기말에서 12세기 중엽까지의 선종 동향에 대해 다루고 있습니다. 이 시기는 논문 제목에서 이야기한 대로 고려 귀족문화의 전성기라고 할 수 있을 것입니다. 기존의 고려시대 선종사 서술에서는 고려초기와 무인집권기 이후가 중시되고 11-12세기는 간단히 언급되는데 그쳤습니다. 이 시기는 주로 교학불교의 동향이 주목되고 선종의 활동은 그다지 주목되지 않았기 때문입니다. 하지만 근래에 진락공 이자현, 혜조국사 담진 등의 선사상과 후대에의 영향이 주목되면서 이 시기 선종의 중요성이 새롭게 부각되고 있습니다. 이 발표문은 그러한 최근의 연구동향을 반영한 구체적이고 자세한 검토로서, 지금까지 나온 선종사 서술 중에서는 이 시기의 내용을 가장 구체적으로 그려낸 글이라고 생각됩니다. 특히 이 시기의 대표적 선 사상가 세 사람의 활동과 사상 내용을 구체적으로 서술하고 있는 바, 기존의 연구에서 밝혀진 내용들이 충실히 반영한 서술이라고 평가됩니다.

2.

다만 이번 발표문은 세 사상가를 나누어 서술하는데 중점을 두어서 세 사람이 활동하였던 11세기후반-12세기후반의 선종의 전체적 특성을 밝히는 것은 부족하였다고 생각됩니다. 이 시기를 특별히 서술의 대상으로 삼았다는 것은 이 시기가 그 이전 및 이후의 시기와는 다른 특성을 가지고 있기 때문일 텐데, 발표문에는 그러한 이 시기만의 특성에 대한 언급이 잘 보이지 않습니다. 역사서술이라는 것은 단순히 100년, 200년 단위로 나누어 서술하는 것이 아니라 큰 변화를 중심으로 서술하는 것이 되어야 할 텐데, 현재의 서술에서는 그러한 변화가 잘 보이지 않습니다. 그렇다면 왜 이 시기를 특별히 선정하여 서술 대상으로 삼았는지가 의문시 될 수 있을 것입니다.

11세기후반-12세기후반이 선종사에서 특별히 서술되어야 한다면 그것은 이 시기가 단순히 고려 귀족문화의 전성기여서가 아니라 이 시기의 선사상 및 선종교단의 동향이 이전 및 이후 시기와는 다른 모습을 보였기 때문일 것입니다. 기존의 이자현이나 담진에 대한 연구들도 그러한 내용을 말하기 위한 것이었다고 생각됩니다. 예를 들어 이자현과 담진에게서 보이는 居士禪, 看話禪(혹은

話頭禪)적 면모, 山門에 얽매이지 않는 태도 등이 그러한 모습일 것입니다.

3.

발표문에서는 이 시기 선종을 이자현, 담진, 학일 등의 세 계열로 나누어 보고 있는데, 그 세 계열 각각의 특징이나 차이점은 구체적으로 언급되고 있지 못합니다. 단순히 계보적인 구분이라면 큰 의미가 없다고 생각됩니다. 이들은 단지 후대에 기록이 남겨진 인물들이고, 고려시대에는 이들과는 다른 계보들도 얼마든지 존재했을 것입니다. 선종을 몇 가지 계열로 나누고자 한다면 단순한 계보적 구분이 아니라 각 계열의 특성이 보다 명확하게 제시되어야 할 것입니다.

4.

현재의 발표문은 당시의 대표적 사상가들에 대한 개별적 서술은 비교적 충실히 이루어졌지만 그들을 아우를 수 있는 이 시기 선종의 공통적 특성, 그리고 그러한 선종의 모습이 후대에 미친 영향, 또 선종 내부의 사상적 차이 등에 대해서는 충분히 서술되지 않았다고 생각됩니다. 선종사가 단순한 선사들의 列傳이 아니라 선종의 흐름을 체계화하는 서술이 되려면 그러한 부분에 대한 배려가 필요할 것입니다.

이러한 입장에서 보자면 서론에서 이 시기 선종사의 쟁점으로 제시한 것들 중 다수는 지엽적인 문제라고 생각됩니다. 이자현에 대한 평가, 수선사에서의 담진에 대한 평가, 세 계보 중 주류적 흐름은 무엇이었는가 등의 문제는 기존의 연구에서는 명확하게 해결되지 않았고 논쟁이 있는 문제들이지만 그것들이 이 시기 선사상을 이해하는데 우선적으로 이해되어야 할 문제들이라고는 생각되지 않습니다. 가장 우선적으로 주목되고 해명되어야 할 문제는 이자현과 담진 (및 학일)의 선사상의 공통점과 차이점, 이 시기 선사상과 전후 시기 선사상의 차이점, 이 시기 선종과 다른 종파와의 관계, 특히 교학불교에 대한 태도 등이 아닐까 생각됩니다. 아울러 그러한 사상적 변화를 가져온 후원자층의 변화도 거사불교와 관련해서 검토될 필요가 있다고 생각됩니다.

5.

발표문에서는 이 시기 선종 및 선사들의 동향에 대해 이야기하면서 山門에 대한 언급이 중요하게 나타나고 있습니다. 기존의 연구들에서 고려의 선종을 산문의 틀에서 이해하려 한 시각의 반영이라고 생각됩니다. 그런데 자료에 의하면 이 시기 선종에서는 산문의 범주에 국한되지 않고 그것을 넘어서 활동하는 모습들도 다수 보이고 있습니다. 산문의 틀을 넘으려는 모습이 이 시기 선종에서 보였다면 연구자들도 그 틀을 벗어나서 보려는 시도를 해야 하지 않을까 생각됩니다.

고려 무신집권기의 선

이덕진(창원문성대 교수)

- 목 차 -

Ⅰ. 무신집권기의 정치·사회적 동향
Ⅱ. 보조국사 지눌
1. 당시 불교계의 상황
2. 지눌의 생애
3. 지눌의 선사상
4. 지눌과 수선사 결사운동
5. 지눌 사상의 불교사적 함의
Ⅲ. 지눌 이후의 불교계
1. 혜심과 간화선의 선양
2. 수선사 16국사의 배출
Ⅳ. 쟁점 그리고 토론과 합의

Ⅰ. 무신집권기의 정치·사회적 동향

1170년(의종 24년, 1146~1170) 정중부(鄭仲夫, 1106~1179), 이의방(李義方, ?~1174), 이고(李高, ?~1171) 등이 이후 100년(1171~1270)간 무인들이 집권하게 되는 단초가 되는 정변을 일으킨다.[1)]

1) 이 글은 총 3권으로 계획하고 있는『한국선종사』중 그 첫 번째 편에 대한 것이다. 동시에 본격적인 저술에 들어가기 전에 학계의 전문가들을 모시고 '한국선을 어떻게 서술해야하나' 하는 그 저술의 대강을 모색하기 위한 것이기도 하다. 그렇기 때문에 완성된 글이 아니라 초고이며, 쟁점이 되는 문제들에 대한 토론과 합의를 도출하기 위한 장이기도 하다. 뿐만 아니라 앞으로 해야 할 많은 토론과 고민에 대한 기본적인 방향을 설정하는 자리이기도 하다. 이 점 제현의 질책과 제언이 많이 필요하다는 점에서 재론의 여지가 없다. 뿐만 아니라, 지면의 제약이나 초록이라는 등의, 글의 특성상 많은 부분에서 각주 등이 생략되었다. 인용한 논문이나 저술의 연구자 등에

의종은 왕위에서 쫓겨나고 그의 아우인 익양공翼陽公 호皓(뒤의 明宗)가 추대되었다. 명종(1170~1197)은 즉위 후 자격과 서열을 무시하고, 정중부 일파가 바라는 대로 관직을 임명하였다. 그리하여 실권은 무인에게 돌아갔다. 1171년 이고가 법운사의 수혜, 개국사의 현소 등과 결탁하여 이의방을 제거하려는 모의를 하였다. 이를 간파한 이의방이 이고를 먼저 죽였다.

정변이 발생한지 3년 후인 1173년(명종 3년) 동북면 병마사 김보당金甫當의 반무신란反武臣亂이 일어났고, 1174년(명종 4년)에는 귀법사의 승려 100여 명이 봉기하였다. 이의방은 직접 군사를 이끌고 이들을 진압하였다. 이 사건으로 수십명의 승려가 죽자 중광사•흥호사•귀법사•흥화사 등의 승려 2천여 명이 이의방 형제를 죽이고자 침입하였다. 이의방은 병력을 모집하여 백여 명의 승려들을 죽이고 쫓아낸 뒤 성문을 수비하여 승려의 출입을 일체 금지시켰다. 이와 같은 승려들의 대규모 저항은 이의방이 국정을 마음대로 휘두르고 불교를 능멸하는 데 따른 항거였다.

1174년(명종 4년) 서경유수西京留守 조위총趙位寵이 정중부·이의방 등의 토벌을 목표로 거병한다. 1176년(명종 6년)에는 공주 명학소鳴鶴所에서 망이亡伊·망소이亡所伊 등의 천민들에 의한 신분해방운동의 성격을 지닌 민란이 일어난다. 1190년(명종 20년)에는 동경[慶州]의 난이 일어나고, 1193년(명종 23년)에는 운문[慶北 淸道]에서 김사미金沙彌가 중심이 되고, 초전[慶北 蔚山]에서는 효심孝心이 중심이 되어 대규모의 민란이 일어난다. 그러나 모두 실패한다. 이윽고 명종 말기(명종 26년, 1196)에 이르러면 최충헌, 최충수 형제가 권력을 잡게 된다. 그들은 불교의 폐단이 심하다는 이유를 내세워 승려들을 물리칠 것을 왕에게 진언하였고, 이에 반대하는 신하 50명을 숙청하였다. 뿐만 아니라 승려가 된 일곱 명의 왕자가 궁궐 내에 있으면서 정사에 관여하는 것은 옳지 못하다고 진언하여 그들을 모두 본사로 보냈으며, 왕의 신임을 받던 승려 운미도 강제로 환속시켰다.

1196년부터 4대 62년 간에 걸친 최씨 장기집권이 시작된다. 최충헌(崔忠獻, 1196~1219. 明宗 26年~高宗 6年) 최이(崔怡, 1219~1249. 高宗 6年~36年) 崔沆(최항, 1249~1257. 高宗 36年~44年) 최의(崔竩, 1257~1258. 高宗 44年~45年)가 그 면면 들이다. 1197년(明宗 27年)에는 교종 계통의 사원인 흥왕사興王寺 승통僧統 요일寥一의 최충헌 살해기도가 발각된다. 또 같은 해에 최충헌은 교종 사원 세력과 유대 관계를 맺어온 명종을 폐위한다. 1198년(神宗 元年)은 최충헌의 권력이 자리를 잡으면서 무인정권이 안정되고, 개경의 구 세력이 해체되며, 이때 개경을 포함하여 전국 각지에서 복고적 반란이 일어나며, 신분상승을 기도하는 최충헌의 사노私奴 만적萬積의 난도 일어난다. 신종은 1203년 12월 등창으로 앓아눕게 되자, 이듬해 정월 태자에게 왕위를 물려주고 곧 승하하였다. 이때 최충헌은 정치적 필요성에 의해 기존의 불교세력에 대한 탄압을 전제로 하여 선종을 지원하

대한 자세한 각주와 바탕이 되는 문헌적, 역사적 증거 등은 저술작업이 본격적으로 진행될 때 그 적절한 자리를 다시 찾게 될 것이다. 이 점 제현의 양해를 바란다.

게 된다.[2)]

그는 아들은 조계종의 승려로 만들고 고승에게 승계僧階를 후하게 내리는 선심을 보였다. 최충헌이 선종을 선택한 것은 정권을 확고히 하는 과정에서 교종세력과 치열한 전투를 한 데서 기인한 것인데, 선종을 회생시키는데 최충헌의 공헌은 절대적이었다.[3)]

Ⅱ. 보조국사 지눌

1. 당시 불교계의 상황

보조국사普照國師 지눌(知訥, 1158~1210)은 의종 12년에서부터 희종 6년까지 4대에 걸쳐 53년의 길지 않은 삶을 살았다. 그러나 그가 생존했던 기간은 전 고려사를 통하여도 가장 혼란한 시기였다. 예종까지의 안정기를 지나 고려를 변란의 소용돌이로 몰아넣기 시작한 인종 때의 이자겸의 난은 지눌이 태어나기 32년 전의 일이었으며, 묘청의 난은 그가 태어나기 23년 전의 일이었다. 1170년 지눌이 13세 되던 해에, 문벌귀족체제에 대한 무신들의 불만이 원인이 되어, 정중부의 무인난이 발발하였고, 그 후 계속되는 무신들 간의 권력다툼이라는 정변의 와중에서 지눌은 성장기의 대부분을 보내게 된다. 명종 26년(1196)부터 최씨 장기집권이 시작되는데, 이때 지눌의 나이는 38세였다.

밖으로는 계속되는 정치적 혼란의 틈바구니 속에서 타락한 불교를 바로잡아 정법을 구현하고, 안으로는 선교간의 불필요한 대립과 갈등을 해소하는 일이 자기에게 주어진 시대적 과제라고 생각한 지눌은 1182년(명종 12년) 25세 되던 해에 수도인 개경 보제사普濟寺에서 열린 담선법회談禪法會에 참석하여서 동학 10여 인과 법회를 마친 후에 명리를 버리고 산림에 은둔하여 정혜定慧를 쌍수雙修하자고 결사結社를 약속한다. 하지만 실제로 정혜결사定慧結社는 우여곡절 끝에 이루어지지는 못하고 후일을 기약하게 된다. 지눌의, "그 뒤에 우연히 선불장의 이익과 손해되는 일로 인해 모두 사방으로 흩어지고, 아름다운 기약을 이루지 못한 지 거의 10년이 지나갔었다." 라는 자술에서도 보여지듯이, 동지들과 헤어져 개인적인 수도에 전념한다.[4)] 20대의 독립적이고 비판정

2) 박용운, 『고려시대사』(서울: 일지사, 2010), pp.471~578
3) 국사편찬위원회, 『한국사』21(서울: 탐구당, 1996), pp.15~16
4) 오늘날 연구자들 사이에는 지눌이 보제사의 담선법회에 참석하였던 것이 승과에 합격하여 참석한 것이냐, 아니면 담선법회와 승과는 서로 별개의 행사이며, 지눌이 승과를 합격한 것은 담선법회에 참석한 이후의 하는 데에 대해서 서로 의견이 엇갈리고 있다. 최병헌은 지눌은 승과를 별명으로 선불장이라고 칭하였다고 생각한다. 그 이유로 『정혜결사문』에서 승과를 선불장이라고 칭한 사실과, 희종 3년(1207年) 지눌의 나이 50세에 찬술된 曹溪山修禪社重創記에, "至壬寅歲,

신이 왕성한 지눌의 눈에 비친 당시의 사회와 불교계의 상황은 크게 잘못된 모습이었을 것이고, 이러한 모순에 찬 세상을 바로잡기 위해서는 본래의 출가정신으로 돌아가 본연의 자세로써 수행에 정진하는 혁신운동이 필요하다고 느꼈을 것이다.

그렇다면 지눌이 보고 있는 고려불교의 문제점은 무엇인가.

첫째, 불교계 외부적인 문제로서 승풍僧風의 문란이다. 왕실불교였던 당시의 고려불교는 계속되는 정변의 소용돌이 속에 휩쓸린 채, 불교 본연의 실천을 저버린 타락의 길을 걷고 있었다. 절집은 수행 도량으로서의 기능을 상실하였을 뿐 아니라, 그 안에 있는 승려들은 이익의 길에 골몰하여 자기들이 불법의 본분을 상실하였다는 자각마저 하지 못하는 문란함을 보이고 있었다.[5)]

둘째, 불교계 내부적인 문제로서 선禪과 敎교가 대립하는 문제이다. 지눌에 의하면 교학자들의 병은 두 가지가 있다. 그 하나는 '마음을 등지고 밖의 상相을 향해 치닫는 것[背心取相]'이고, 다른 하나는 '문자에 집착하여 선법을 믿지 못하는 것'이다. 즉 교학사문들은 신명身命을 버리고 도를 구하면서 모두 밖의 상相에 집착하여 서방을 향해 소리를 높여 부처님을 부르는 것으로 도의 실천으로 삼는다. 이러한 수행은 두 가지 면에서 문제를 가지고 있다. 하나는 정토를 대상화하는 것이고, 다른 하나는 마음을 등진 수행이다. 불조佛祖의 법은 마음자리를 보는 것이다. 그런데 마음공부를 이름과 이익을 위한 학이라 하거나, 또한 분수에 맞지 않은 경계라고 하면서 수심의 비결을 버리고, 마음을 등지고 상을 취하면서 성인의 가르침인 양하니 지혜있는 사람으로서 슬퍼하지 않을 수 없다는 것이다. 또 다른 한편으로는 교학자들이 권교權敎의 말에 걸리어 제 마음이 깨달아 들어가는 비밀한 법이 있음을 믿지 않는다. 지눌은 이들을 광혜狂慧와 건혜乾慧에 떨어진 세간문자법사들 이라고 힐난한다. 이점 선사도 예외가 아니다. 지눌에 의하면 선사들은 치선癡禪과 광선狂禪만을 추구하는 병에 걸려있다. 우선 치선하는 무리들은 문자의 뜻에 의거하지 않고 바로 밀의를 서로 전한 것만을 도라 하여 헛되게 수고하며 앉아 조는 선사들이다. 즉 문자나 교설을 무조건 불필요하다고 여기는 무리들이다. 다음으로 광선하는 무리들은, 단지 조금 뛰어난 근기만 알아서,

---

選佛場優中科品"이라고, 같은 1182년(壬寅年)에 벌어진 사건이기는 하지만 담선법회와 승과과전과 후의 행사임을 밝히고 있다. 담선법회와 승과는 서로 다르다는 것이다.<崔柄憲,「知訥의 修行過程과 定慧結社」,『知訥의 사상과 그 현대적 의미』(城南: 한국정신문화연구원, 1996), p.266>

5) 1170년(의종 24년)에 일어난 무인난의 와중에 法雲寺의 修惠와 開國寺의 玄素는 李高와 모의하여, 일이 이루어지면 높은 班列에 등용한다는 사전 밀약을 하고, 李義方을 살해하고자 하였으나 오히려 살해되는 사건이 있었다. 또 이밖에도 승려가 愚民을 속이고 유인하여 재물을 거두어 모으고는 役馬로서 수송하는 막대한 피해를 내어 官司가 이를 금한 적도 있고, 사문을 가탁한 자들이 耕田과 축산과 상행위 등으로 재물을 모으고 상인과 交結하여 술 취하고 오락하며 民들과 싸워 유혈의 상처를 내는 일도 있었으며, 승려가 술을 빚고 팔며, 병기를 가지고 暴惡한 일을 하는 적도 있었다. <權奇悰,「高麗後期佛敎와 普照思想」,『普照思想』3집(서울: 보조사상연구원, 1989), pp20~24>

층계를 밟지 않고 바로 부처의 지위에 오르려는 무리를 말한다. 이들은 조금 공부가 되기만 하면 교만한 마음이 가득해서 하는 말마다 분수에 넘치고 도에 지나친다.

신라 말에 들어온 선불교가 고려 초까지 구산선문九山禪門을 중심으로 발달하면서 전통적인 교불교와 대립·갈등을 일으키게 되었는데, 이러한 선교간의 대립과 갈등이 지눌 당시까지도 해소되지 못하고 심각한 양상을 띠고 있는 것이 당시 불교계의 고질병이었다.

결국, 지눌의 눈에 비친 당대의 고려불교의 모습은 크게 두 가지로 압축된다. 그 하나는 불교 외적인 면으로 본분을 상실한 문란한 승풍이다. 다른 나머지 하나는 불교 내적인 면으로 선과 교 사이의 불필요한 대립과 갈등이다. 그렇기 때문에 지눌의 사유체계는 반드시 실천의 문제와 연관해서 보아야 한다. 이론만을 천착하는 교가나, 중생에 대한 배려는 상대적으로 소홀하게 하면서 자증自證만을 중시하는 선사의 입장을 넘어서야 했던, 그 시대가 지눌에게 요청要請하는 것을 자각함에 의해서 우러나오는, 실천을 반드시 담보해야만 했던, 지눌의 선적 사유체계가 그것이다.

2. 지눌의 생애

지눌은 1158년(의종 12년) 황해도 서흥군에서 출생했다. 아버지는 국학國學의 학정學正인 정광우鄭光遇이며, 어머니는 조씨였다. 이름은 지눌知訥이고 자호自號는 목우자牧牛子이며, 입적 후 희종으로부터 불일보조국사佛日普照國師라는 시호를 받았다.

지눌은 8세[6] 되던 해 구산선문 중 사굴산파闍崛山派의 종휘선사宗暉禪師(梵一의 雲孫 즉 8代)에게 출가하여 구족계를 받았다. 지눌이 8세 이후 25세 때까지의 18년 동안 어디에서 어떻게 수행했는지 밝혀져 있지 않다.

지눌은 25세 이후의 수행과정에서 세 번의 전기를 맞는다. 그 첫 번째는 창평昌平 청원사淸源寺에서 일어난다. 이곳에서 어느 날 『육조단경』을 보다가, "진여자성이 생각을 일으켜 육근이 비록 보고 듣고 지각하고 인식하지만 객관경계에 물들지 않나니 진성은 항상 자재하다." 라는 구절에 이르러 놀라고 기뻐하며 일찍이 얻지 못했던 경계를 체험하였다.

---

6) 지눌의 출가년대에 대해서는 8세 설과 16세 설이 있다. 『碑銘』과 『曹溪高僧傳』 等에는 8세로, 『東師列傳』 중의 「普照國師傳」과 林錫珍編 『松廣寺誌』에는 16세로 다르게 기록되어있다. 이종익은 『碑銘』의 '年甫八歲'의 '甫'가 '再'의 誤字일것으로 보아 16세 설을 주장하였다.(『韓國佛教の研究』, pp.49~50) 이종익의 설은 논리적으로 어느 정도 타당성을 가지고 있다. 왜냐하면 『碑銘』에 지눌이 입적할 때 世壽로는 53세이고, 法臘으로는 36세라고 기술하고 있기 때문이다. 하지만 그때에도 여전히 甫가 과연 再의 誤字인가 하는 의문이 남는다. 하지만 지눌의 출가년대는 지눌의 사상 전체에서 그렇게 중요한 부분이 아니다. 그렇기 때문에 여기서는 『碑銘』을 좇아 8세 설을 수용한다.

두 번째는 28세 때인 명종15년(1185)에 하가산下柯山 보문사普門寺에서 3년 동안 대장경을 열람하다가 일어난다. 지눌은 여기서 『화엄경』「여래출현품」에서 "한 티끌 가운데 대천세계를 머금었다."는 비유와 그 뒤에 "여래의 지혜도 그와 같아서 중생의 마음속에 갖추어 있지마는 어리석은 범부들은 그것을 깨닫지 못한다."는 구절을 읽게 된다. 그리하여 그는 경을 머리에 이고 모르는 결에 눈물을 떨어뜨렸다. 선문의 즉심즉불과 『화엄경』의 깨달음의 길이 서로 다르지 않다는 것을 깨닫게 되었을 것이다. 하지만 그때까지는 화엄교학에 대하여 아직 미진함을 가지고 있었다. 그러다가 이통현장자가 지은 『화엄론』의 십신의 초위의 해석을 보게 된다. "각수보살에 세 가지가 있다. 첫째는 제 몸과 마음이 본래 법계임을 깨닫는 것이니 깨끗하여 더러움이 없기 때문이요, 둘째는 제 몸과 마음의 분별하는 성품은 본래 능소가 없어 바로 부동지의 부처임을 깨닫는 것이며, 셋째는 제 몸과 마음의 정사를 잘 가리는 묘한 지혜를 깨닫는 것이니 그것은 문수사리의 신심의 첫 깨달음이다. 이 삼법을 각수라 한다." 또 말하기를 "범부의 지위에서 십신에 들어가기 어려운 것은 그들이 모두 자기가 범부임을 인정하고 자기 마음이 바로 부동지의 부처임을 인정하지 않기 때문이다."는 구절에서 지눌은 선교의 일치에 대해서 크게 깨닫게 된다. 지눌이 보기에는 화엄사상은 그의 선사상 체계를 도입하기에 가장 적절한 형태였을 것이다.

세 번째 전기는 41세(1198) 되는 해 지리산의 상무주암上無住庵에서 일어났다. 지눌에 의하면, "마치 어떤 물건과 같은 것이 가슴에 걸리어, 마치 원수와 함께 있는 것 같았더니, 지리산에 있을 때에 『대혜보각선사어록』을 얻었는데, 거기에 '선정은 고요한 곳에도 있지 않고 또 시끄러운 곳에도 있지 않으며, 날마다 일상인연에 응하는 곳에도 있지 않고 생각하고 분별하는 곳에도 있지 않다. 그러나 먼저 고요한 곳이나 시끄러운 곳이나 날마다 일상인연에 응하는 곳이나 생각하고 분별하는 곳을 버리고 참구해야 한다. 만일 갑자기 눈이 열리면 비로소 그것이 집안일임을 알 것이다' 하였다. 나는 거기서 가만히 그 뜻을 깨치게 되어, 저절로 물건과 같은 것이 가슴에 걸리지 않고 원수도 한 자리에 있지 않아 당장에 편하고 즐거워 졌다." 지눌은 이때 깨침의 경지에 들어간다. 이때까지의 지눌을 크게 발심하여 공부하던 사람이라고 본다면 이때 이후의 지눌은 견성한 이라 할 수 있을 것이다. 그리고 이때 지눌을 견성하게 한 직접적인 동기는 『대혜어록』이었고, 그 방법론적 자각을 가능하게 해준 것은 간화선이었다.

지눌의 공부에는 우리가 간과해서는 안 될 특징이 있다. 그것은 다름 아니라 그가 세 번의 전기를 통하여 획득하는 것은 모두 그가 항상 마음속에 품고 느끼고 있던 것을 『육조단경』, 『화엄론』, 『대혜어록』을 통해서 확인한 것이라는 것이다. 즉 상기한 경책들은 지눌에게, '임계臨界의 상황'에서, 하나의 '계기'로 작용했을 뿐이다. 그렇기 때문에 지눌은 그의 생애 후반부에 비록 간화선을 수용하고 있지만 이전의 다른 수행방법을 완전히 포기하거나 번복하지는 않고 있다.

지눌은 1210년(희종 6년) 3월 20일에 병을 보이고, 8일만인 1210년 3월 27일 입적한다. 입적할 때에 "천 가지 만 가지가 다 이 속에 있다."라는 게송을 남겼다. 세속의 나이로는 53세이고 법랍으로는 36세였다. 진각혜심(1178~1234)이 33세의 나이로 지눌의 법을 이어받아 수선사 제 이세가 되었다.

3. 지눌의 선사상

1) 공적영지

지눌 선사상의 기저에는 '자성自性의 공적영지空寂靈知'라는 독특한 견해가 자리잡고 있다. 공적영지는 하택종荷澤宗의 근본 사상으로 마음의 본질을 공적한 영지의 뜻으로 파악한 것이다. 공空이란 제상을 제거하는 것이니 차견遮遣[부정적 방법으로 뜻을 드러냄]의 말이다. 적寂이란 실상의 본성이 변동하지 않는다는 뜻으로 '전혀 없다'는 뜻과 다르다. 영지靈知란 마음의 당체를 표현表顯[긍정적 방법으로 뜻을 드러냄]하는 뜻으로 분별과 같지 않다. 그러므로 처음 공부할 때부터 성불에 이르기까지 '적寂'과 '지知'만이 있을 뿐이니 변하지 않고, 끊어지지도 않는다. 다시 말해서 '공적영지'는 '그 무엇'에 대하여 안다는 지적 파악능력이 아니라 깨달았건 미혹되어 있건 모든 마음에 본래 있는 성품이다. 대상의 유무에 관계없이 공적지는 항상 내재하는 인식의 근원적 빛인 셈이다.

지눌에 의하면 우리 인간의 자심自心에는 본각적本覺的인 입장에서의 불성佛性인 자성自性이 있다. 이때 자심은 자성의 심성心城이다. 하지만 현실적으로는 이 자심은 망심妄心때문에 자성의 존재를 깨닫지 못한다. 즉 무명에 의하여 자성이 가려져 있는 것이다. 이때 인간의 자심은 자기 자신 내부에 있는 불성으로서의 자성의 존재를 알아차려야만 한다. 이것은 인간 한 사람 한 사람이 본래적으로 가지고 있는 공적영지에 의한 직관에 의하여 직접적으로 회광반조廻光返照할 수 있다. 이때 불성으로서의 자성은 인간이라면 누구나 가지고 있는 중생의 보편적이며 본래적인 특징이다. 그렇지만 동시에 인간 개개인이 가지고 있는 개별적이고 주체적인 특징이기도 하다. 하지만 자성의 근원에 대해서 물을 수는 없다. 그것은 그냥 있는 것이고, 우리는 단지 그것을 있는 그대로 받아들일 뿐이다. 지눌은 여러 사상가들에게서 '知'의 사상을 주체적으로 선택하여 수용한다. 이통현(李通玄, 646~740, 635~730)이 그러하고, 하택신회(荷澤神會, 684~758)와 규봉종밀(圭峯宗密, 780~841)이 그러하다. 하지만 지눌에게서는 어떤 원칙이 보인다. 그것은 공적영지를 원래부터 있는 것으로 인정하지만, 그러나 그 현상계의 원인으로서의 본체계에 대한 배려가 전혀 보이지 않는

다는 것이다. 다시 말해서 지눌에게 있어서 자심은 '그냥 있는 것'이다. 그 '그냥 있는 자심'은 우리 모두에게 그 근원은 모르지만 '우리를 넘어서서' 누구에게나 보편적으로 존재한다. 결과적으로 지눌의 자심에 대한 견해에는 두 가지 특성이 공존한다. 그 하나는 자심의 본래적 특징으로서 공적영지를 주장한다는 것이고, 다른 하나는 자심의 공적영지를 나를 포함한 우리 모든 존재자에게 현존하는 공통의 것으로만 이해하고 있다는 것이다. 즉 자심의 시원을 묻지 않는다.

지눌의 자성은 그냥 자기로부터 유래하는 성性이다. 하지만 동시에 자기를 넘어서 있는 성性이기도 하다. 지눌의 주장을 이해하기 위해서는 우리는 우선 지눌의 자성을 이해해야 한다. 왜냐하면 지눌의 성은 존재 자체에 대한 명칭이 아니기 때문이다. 지눌에 의하면 자성은 인간 모두에게 있다. 하지만 그렇다고 해서 인간의 자성이 어떤 절대적인 존재자에 의해서 주어졌다고 생각하는 것은 옳지 않다. 그것은 '그냥 있다'. 그렇기 때문에 지눌은 성기설性起說을 통하여 실체론적인 개념들을 해체解體하고, 동시에 존재에 대한 연루를 허용하지 않으면서, 더 나아가서 경험적으로 의미 있는 세계와 개념들을 구축構築하려고 한다.

지눌이 보기에는 선이란 법에 대한 애착을 일으키지 않는 것이다. 따라서 만일 교학이 언어나 문자에 연연하여 법에 대한 애착을 일으키는 폐단을 우리에게 가져다주지만 않는다면 문제가 될 것이 없다. 이러한 지눌의 기본적인 입장은, 그가 한편으로는 사사무애를 관할 것을 우리에게 요구하며 다겁에 걸친 공부를 통해서 성불이 가능하다고 하여 지해나 이론에 천착할 수 밖에 없는 기존의 화엄교학과 일정한 선을 그을 수 밖에 없으며, 또 다른 한편으로는 다겁의 성불을 이야기하기보다는 찰나의 성불을 설파하며 모든 것을 자심의 공적영지로 설명하는 것이 가능한, 보다 선법에 가까우면서도 교문에 배반하지 않는 이통현 화엄의 근본보광명지에 문을 열어놓을 수 밖에 없는 관계구조를 설정하게 되며, 더 나아가서 이통현 화엄을 요청할 수 밖에 없는 데까지 이른다. 그리고 이러한 그의 입장이 그의 생래적 학자적 성향과 연계되어 그의 사상이 전체적으로 지적인 성격을 띠게 되는 주요한 요인이 되게 된다. 또한 더불어 지눌의 선법이 기왕의 선법과 일정한 거리를 가질 수 밖에 없는 요인이 되기도 한다.

2) 돈오점수

지눌의 '돈오점수' 사상은, 혜능의 '돈오'사상을, 지눌 자신의 주체적인 입장에서 선택하여서, 한편으로는 수용하고 한편으로는 비판하면서 구축되어진다. 물론 종밀의 '돈오점수'사상도 이 점에서는 결코 예외가 될 수 없다.

지눌에 의하면 범부란 미혹했을 때에 사대四大로 몸을 삼고 망상으로 마음을 삼아 자성自性이

참 법신法身인 줄 모르며 자기의 공적영지가 참 부처인줄 모른다. 왜냐하면 자심의 불성으로서의 자성은 가장 신비하고 묘하여 알기가 어려우며 말로 나타내기가 어렵기 때문이다. 즉 자성은 본질적으로 공적하고 어떤 존재자[物]도 거기에 끼어 들 수 없다. 또한 공적한 자성은 중생인 우리의 본질로서, 마음으로써 본 세상인 법계法界 내에서 온갖 사물에 대하여 관여하고 또 온갖 사물을 지배하고 있지만, 은폐된 지가 너무나 오래되고 아득하여 자성을 느낄 수가 없다. 그래서 우리는 마음 밖의 부처를 찾아 이리 저리 무의미하게 달린다. 그러다가 어느 순간에 홀연히 선지식의 가르침을 만나 일념회광一念廻光에 이 자성을 보면, 이 성품의 바탕에는 본래부터 번뇌가 없고 무루지성無漏智性이 저절로 갖추어져 있어서 모든 부처님과 조금도 다르지 않는 것을 깨닫는 것이다. 다시 말해서 자심自心이 자오自悟되는 경지에 이르기 위해서는 자심은 무시이래 자기에게 본래적으로 깃들여 있는 불성으로서의 자성에 대하여, 한 생각에[一念] 빛을 돌이켜서[廻光] 자심自心을 비추는[返照] 회심이 필요하다.

지눌은 우리에게 비록 본성이 부처와 다름이 없음을 깨달았다하더라도, 거기에 그치지 말고 깨달음을 의지해 닦아서 점차로 익히어 성인을 이루라고 말한다. 그 것은 어린아이가 처음 났을 때 모든 기관이 갖추어 있음은 남과 다름이 없지만, 그러나 그 힘이 아직 충실치 못하기 때문에 상당한 세월을 지내고서야 비로소 어른이 되는 것과 같다는 것이다. 지눌 사유체계의 중심 되는 힘은 바로 이러한 불격佛格에 대한 그의 강한 지향에서 나온다. 그리고 이 점이 어떤 면에서는 지눌이 돈오頓悟보다는 차라리 오후悟後의 수修, 즉 우리의 자각적 노력인 점수에 더 큰 무게중심을 두고 그의 사유체계를 전개해 나가는 원인이기도 하다.

지눌이 보기에는 돈오점수는 모든 근기를 다 포용할 수 있는 천성千聖의 궤철軌轍이다. 다시 말해서 도에 들어가는데 문이 많지만 단적으로 말하면 돈오점수만이 깨달음에 들어가는 길이다. 그리고 비록 돈오돈수라 할지라도 사실은 돈오점수의 변형된 모습이다. 왜냐하면 다생 전에 먼저 깨닫고 그 깨달음을 의지해 다생을 닦아서 점차 훈습해오다가, 금생에 이르러 듣자마자 즉시 깨달아 한번에 몰록 마친 것이기 때문이다. 그렇기 때문에 실제로는 돈오돈수도 또한 돈오 이후에 점수하는 것에 속한다. 또한 이 오후悟後의 점수漸修는 다만 오염되지 않는 것인 뿐만이 아니라, 다시 만행을 겸해 닦아서 자타를 아울러 구제하자는 문이다. 그러나 지금 참선하는 이들은 모두 말하기를 다만 불성만 밝게 보기만 하면, 그 이후의 이타利他의 행원行願은 자연히 원만히 이루어진다고 한다. 그러나 지눌은 그렇지 않다고 생각한다는 것이다. 불성을 밝게 본다는 것은 다만 중생과 부처가 평등하고 나와 남의 차별이 없음을 보는 것이라는 것이다. 그렇기 때문에 거기서 다시 자비의 서원을 내지 않으면 한갓 적정함에만 머물러 있게 된다. 즉 돈오돈수는 '내가 곧 부처이다'라는 증득證得을 통해서 중생의 자기를 비하卑下하는 병은 고칠 수 있을지는 모르지만, 지눌

이 그토록 피하고자 하는 아만我慢의 증장增長 그리고 도덕적 해이의 위험에 드러나게 된다. 이런 입장에서 볼 때에 네가 부처라고 해도 그 부처는 지금 묻혀있고 갇혀 있는 것이다. 무명의 거칠고 두꺼운 때를 벗지 않고서는 우리는 부처일 수가 없다. 또 때를 벗었다 해도 새롭게 계속 부딪혀오는 세상에서 우리는 불성으로서의 자성을 가지고 그 세상을 끌어안고 살기 위해 신명을 다해야 한다. 따라서 방편이 등장하지 않을 수가 없게 된다. 자력에의 과신이 심어준 병을 고쳐주는 약으로서의 점수가 바로 그것이 될 것이다. 다시 말해서 아상我相이 숨을 죽인 그때 단번에 한 순간에 일어난다는 돈오頓悟의 돈頓이란, 깨달음에 이르는 기간의 장단長短이라기 보다는, 원래 시간이 없는 즉 영원의 초시간적 사건[性起]으로서의 실제이다. 지눌에 있어서 깨달음이란 자성을 가지고 보는 대상이 있는 것이 아니다. 단지 아我가 숨을 죽인 바로 그 자리에 불성으로서의 자성이 현현한다. 따라서 돈오도 방편이어야 한다. 그렇기 때문에 점수는 깨달음 이후의 보림만을 의미하는 것은 아니다. 그것은 돈오와 더불어 동시적同時的 상즉구조 相卽構造를 갖고 있는 방편의 두 날개이다. 즉 이론적으로나 수행상으로는 돈오 이후에 점수가 있을 지 모르지만, 실제의 삶에서는 돈오 이후에 점수가 있는 것이 아니라 돈오는 점수와 더불어 相卽되는 것이다.

주지하다시피 종밀의 사상체계는 지눌에게 의미 심장하다. 그러나 지눌은 종밀의 사상체계에서 문제가 되는 부분은 과감하게 그 의미를 축소한다. 그렇기 때문에 일반적으로 알려진 것처럼 지눌은 종밀의 돈오점수를 답습하지 않는다. 다시 말해서 종밀은 절대적絶對的 본체本體의 성격을 가진 일체의 본원으로서의 진성眞性인 인간의 자심에 대해서 말한다. 그렇기 때문에 종밀에게 있어서 부처가 된다는 것은 진성眞性[自心, 本來成佛]을 돈오하는 것이다. 그렇기 때문에 종밀의 돈오점수는 시간적인 개념이 아니다. 점수는 진성을 둘러싸고 있는 번뇌망상을 해체하는 작업이다. 따라서 종밀의 돈오점수는 돈오하고 나서 점수하는 것이 아니라 진성의 돈오가 대전제가 되며 그 위에 점수라는 수행을 통해서 본체에 대한 자각을 깊게 해나가는 것이다. 종밀이 본체인 진성에 대한 자각인 돈오에 보다 충실하다면, 그에 반해 지눌의 특징은 돈오보다는 점수의 강조에 있다. 그리고 점수란 닦아서 익히는 구축構築의 작업이지 버리고 또 버려 버릴 것이 없는 데에까지 이르는 해체解體의 작업이 아니다. 즉 종밀이 해체를 이야기한다면 지눌은 구축을 이야기하는 것이다. 당연한 결과로 지눌의 경우에 돈오는 해오解悟이다. 하지만 지눌의 해오[돈오]는 지해知解가 아니다. 그의 경우 해오는 단순한 지각이나 이성의 차원에서 얻어지는 것이 아니다. 그것은 본성에 대한 깨달음이기 때문에 심신불이의 차원에서 얻어진 전인적全人的 전회轉回이며, 술어적述語的 인격人格이 아니라 주어적主語的 인격人格으로서의 각성이다. 동시에 지눌의 돈오점수는 돈오에서 점수라는 시간의 흐름과 연결되는 개념이다. 따라서 당연히 발심이 중요해지고, 그 발심은 시간을 두고 하는 노력이 가해져야 빛을 발한다.

3) 정혜쌍수

지눌에 의하면 우리의 자심은 본래 변하지 않는 체體와 인연을 따르는 용用의 두 가지 측면을 가지고 있다. 이때 본체의 입장에서 보면 자심은 자성정혜自性定慧이고, 작용의 입장에서 보면 자심은 수상정혜隨相定慧가 된다. 즉 지눌은 자심 곧 자성을 자성정혜의 성질을 가진 체와, 수상정혜의 성질을 가진 용이라는 측면으로 나누어서 이해하고자 한다. 결국 자심은 체體로서의 불변不變과 용用으로서의 수연隨緣이라는 두 가지 측면을 가지게 되는 것이다. 이때 마음의 불변不變하는 체體는 다시 자성自性의 체體로서 공적空寂을, 자성自性의 용用으로서 영지靈知를 가진다. 이때 자성체自性體[空寂]와 자성용自性用[靈知]은 합쳐서 자성정혜를 이루게 되며, 이것은 자심의 불변하는 체이다. 그리고 이 체는 돈오함에 의해서만 체득이 가능하다. 다른 한편으로 마음은 수연隨緣하는 용用으로서 수연용隨緣用[隨相定慧]과 수연상隨緣相[離垢定慧]을 가진다. 수상정혜는 깨침 이후에 계속되는 공부를 할 수 밖에 없는 오후수悟後修[돈오점수]의 수행을 말한다. 이에 비해서 이구정혜離垢定慧는 깨달음의 문안에 들어가지 못한 점종인 북종의 수행이다.

정혜에 대한 지눌의 시각은 다음과 같다. 우선 지눌은 자성정혜를 가장 바람직한 수행법으로 보고 있다. 그리고 이 점에서는 남종선南宗禪의 영향이 감지된다 라고 할 수 있다. 다음으로 그렇다 하더라도 돈오 이후의 수상정혜의 수행법도 자성정혜의 수행법과 다를 바가 없다고 주장한다. 마지막으로 그렇지만 닦음을 먼저 하는 자성에 대한 깨달음이 없는 점종의 방법은 옳지 않다고 한다. 즉 같은 선종이라 하더라도 점종인 북종선에 대해서는 받아들이기를 회피하고 있다. 지눌은 논리적으로는 수상정혜문이 자성정혜문보다도 낮은 근기가 닦는 것이라고 하면서, 또 다른 한쪽에서는 오후수로서의 점수의 내용으로서의 수상정혜로서의 정혜쌍수에 애정을 보이고, 돈오점수를 모든 성인이 마땅히 밟아야 하는 길이라고 천착하는 이중적인 모습을 보인다. 그 이유는 지눌이 근본적으로 중생을 지향하는 인간관을 가지고 있기 때문이다. 그러한 지눌의 경향은 선사와 교사의 양면을 가지게 만든다. 지눌은 자기의 선적체계를 논리나 관념의 체계가 아니라 실제로 실현 가능한 사상의 체계로 만들고 싶어했다. 그렇기 때문에 선사로서의 지눌은 자성정혜문을 수상정혜문보다 수승한 근기가 닦는 무공의 공이라고 당위적이고 선언적으로 주장한다. 그렇지만 이것은 선언적 언사이다. 실제 상황에서 교사로서의 지눌은 끊임없이 오후수로서의 수상정혜인 정혜쌍수의 필요성을 주장하고 돈오점수를 모든 성인이 마땅히 밟아야 하는 길이라고 한다.

4) 간화경절

지눌에 의하면 선문에는 정과 혜를 닦는 것 이외에 다시 하나의 문이 더 있다. 그것은 무심합도문無心合道門이다. 그리고 그 무심합도문은 간화경절문看話徑截門에 의해서 들어갈 수 있는 것이다. 주지하다시피 지눌이 별도의 방법으로 제시한 간화경절문은 중국 임제종臨濟宗 양기파楊岐派인 대혜종고(大慧宗杲. 1089~1163)의 간화선看話禪 사상의 영향아래 형성되어진 것이다. 일반적으로 중국에서 발생한 사상이 우리나라에서 그 사상에 걸 맞는 의미를 가지게 되기 위해서는 통상 짧게는 약 2, 300 여 년, 길게는 4, 500 여 년 정도의 시간이 걸린다. 그렇다면 지눌의 시대는 일반적으로 신회와 종밀은 받아들여질 수 있는, 그러나 대혜를 받아들이기에는 다소 이른 사상적인 토양을 갖추고 있다고 볼 수 있다. 왜냐하면 지눌은 신회와 종밀로부터는 약 4~500 여 년, 그리고 대혜로부터는 약 6~70 여 년 이후의 인물이기 때문이다. 이것은 또한 중국에서도 간화선이 일반화된 것은 원나라 이후의 일인 것만을 보아도 알 수 있다. 또한 지눌의 간화선 수용은 대혜나 그 제자들의 직접적인 가르침을 받지 않은 상태에서 지눌 스스로 깨달음을 추구하는 과정에서 체득된 것이다. 그렇기 때문에 대혜의 간화선을 수용하는 지눌의 입장은, 이러한 점들이 꼭 원인인 것은 아니겠지만, 경우에 따라서 다른 모습을 보인다.

지눌은『절요節要』에서는 돈오점수의 수행법을 주로 채택하고 간화선의 수행법을 별도로 채택한다. 그러나『간화결의론看話決疑論』에서는 한편으로는 간화선의 수행법을 주로하고, 화엄교학과 간화선이 아닌 선법을 종으로 하여 간화선 사상을 수용하고, 또 다른 한편에서는 간화선의 수행법을 기준으로 하여 화엄교학과 간화선이 아닌 일반 선법을 비판하고 있다. 또한 특기할만한 사실은『간화결의론』에서는 화엄의 원돈수행문과 단계적 수행법으로서의 선법을 거의 구분하고 있지 않고 거의 같은 맥락에서 논의하며, 오히려 논의의 주 초점은 일반적인 선법과 간화선 선법사이의 우열에 대해서가 아니라, 간화선(看話徑截門)과 화엄교학이 성기설이라는 입장에서는 같은 심성론적 토대를 가지고 있지만, 단지 방법론적인 면에서 간화경절문이 우위를 차지하고 있다는 점이 강조되고 있다.

지눌은 교학 중에서 화엄을 제일로 친다. 동시에 지눌이 보기에는 자성의 연기(성기)를 주장하는 점에서 화엄교학과 성종인 선법은 다를 바 없다. 단지 화엄은 이론에 천착할 가능성이 많고, 또 실제로도 이론에 번잡하게 몰두해서, 실천의 면이 부족하다. 다시 말해서 화엄이나 선법이나 그 자체가 문제가 되지는 않는다. 단지 우리에게 근기의 차이가 있기 때문에 화엄교학에서 우리는 좀더 글이나 말에 걸릴 가능성이 많은 것뿐이다. 즉 지눌은 화엄의 성불론을 주장하면서도, 그 화엄교학의 성불론이 구체적인 수행법의 제시라는 점에서 많은 결격사유를 가지고 있기 때문에, 구체적인 수행법이라는 장점을 가지고 있는 선법을 제시할 수 밖에 없다는 것이다. 동시에 같은

선법이라 하더라도 간화선을 특별히 강조한 것은 당시 선 수행자들의 수행풍토에 대한 비판이라는 성격이 가미되었다고 볼 수 밖에 없다.

따라서 지눌이 돈오점수를 천성의 궤철이라고 한 점과 간화선 강조는 서로 배반되지 않는다. 왜냐하면 범주가 다르기 때문이다. 돈오점수는 지눌 이론의 큰 담론이고, 간화경절문은 그 큰 담론의 구체적인 수행방편으로서의 작은 담론으로, 어떤 때는 돈오를 제대로 하기 위한 방법론적인 자각으로, 어떤 때는 돈오 이후에 오후수를 제대로 하기 위한 방법론적인 자각으로 제시되기 때문이다. 이런 점에서 본다면 지눌은 대혜가 간화선을 주장하면서 얻고자 했던 것을 모두 수용한 것은 아니지만, 적어도 방법론적인 자각이라는 점에서만은 대혜의 의도를 정확하게 수용했다고 볼 수 있다.

4. 지눌과 수선사 결사운동

지눌과 동시대의 승려들은 자기들이 살고 있던 시대를 말법시대로 인식하고 미타彌陀를 부지런하게 생각하여 정토의 업을 닦는 것이 더 나을 것이라고 지눌에게 권한다. 그렇지만 지눌은 당대를 말법시대로 보는 것을 거부하면서, 밖으로는 계속되는 정치적 혼란의 틈바구니 속에서 타락한 불교를 바로잡아 정법을 구현하고, 안으로는 선교간의 불필요한 대립과 갈등을 해소하는 일이 자기에게 주어진 시대적 과제라고 생각했다.

지눌은 당대에 대한 각성을 바탕으로 하여 그 대책을 강구한다. 그 첫 번째의 방안은 공부하는 이들의 청정한 자기 공간을 확보하는 것이다. 지눌이 보기에는 불교가 제자리를 찾아야 했다. 그러기 위해서는 정치적 혼란이 끝이 없으며 승려들로 하여금 현실적 이양의 길에 허덕이게 하고 풍진의 길에서 살게 하는 개경에서 멀리 떨어진 곳에 장소를 구하여야만 한다. 즉 실천적으로 결사운동과 결사를 할 장소가 필요하다. 지눌은 결사하기 위해서는 속세의 번뇌를 끊는 행동이 필요하다고 본다. 즉 지눌은 세속을 대상으로 해서 개혁운동을 시도하고 싶은 생각이 없다. 지눌에 의하면 만일 대 사회적 행동에 천착한다면, 이것은 위로는 큰 도를 어기고, 아래로는 중생을 이롭게 하는 사명을 못하는 것이며, 가운데로는 부모·국왕·중생·삼보의 네 가지 은혜를 저버리는 것이 된다. 왜냐하면 당시의 승가의 대 사회적 참여가 모두 불교적 모습을 띠고 있다고 보기 힘들기 때문이었다. 수행 도량으로서의 기능을 상실한 절 집을, 불법의 본분을 다하는 수행도량으로 거듭 나게 하기 위해서는, 개경으로부터 멀리 떨어진 곳에 은둔의 장소를 구하여, 그곳에 하나의 청정하고 모범적인 불교적 도덕세계를 구축하고, 거기에서 법의 향기가 펴져 나오게 하는 것이, 오히려 세속사회와 불조의 은혜를 되갚을 수 있는 방법이라고, 지눌은 생각하고 있다. 결국 지눌의 정혜결사定

慧結社 운동은, 불교 이론의 측면으로 보면 선정과 지혜를 균습하는 '깨침 이후의 닦음[悟後修]'이라는 내용적 측면을 가지고 있지만, 불교 실천의 측면으로 보면 문란한 승풍의 회복과 본분을 이탈한 출가자를 다시 본래의 자리로 돌리고자하는 결사이며, 이 일을 통해서 시대가 자기에게 부여한 역할을 다 할 수 있다고 본, 지눌의 대 사회적 실천철학이 구현된 것이다. 그렇기 때문에 지눌의 정혜결사는 표면적으로는 세속으로부터의 초월이라는 모양을 가지고 있지만 그 내면적 함의는 오히려 다르다. 왜냐하면 지눌은 불교계를 도덕적으로 개혁함에 있어서 현상적인 개혁이 아니라 근본적으로 개혁하고자 했기 때문이다. 지눌은 당대의 반도덕적 상황을 도덕적으로 개혁하기 위해서 먼저 지눌 그 자신만이라도 작은 규모의 불교적 도덕공동체[定慧結社]의 건설을 하는 것이 필요하다고 보았기 때문이다.

당대 고려 불교계를 개혁하기 위한 지눌의 두 번째 방안은, 그가 주축이 되어서 실행하는 결사운동의 철학적인 토대를 세우는 것이다. 즉 고려불교의 문제점에 대한 이론적인 해결방안이다. 지눌은 '자심自心'을 우리에게 제시함으로서 그 해결을 도모한다. 지눌에 의하면 삼계三界의 불타는 고뇌는 마치 불타는 집과 같다. 그 고통을 면하려 하면 부처되기를 구해야 한다. 그리고 만일 우리가 부처되기를 구하려고 한다면, 그 공부는 다름이 아니라 자심을 구함에 있다. 왜냐하면 부처는 바로 이 마음이기 때문이다. 만일 우리가 자심 밖에 부처가 있다하고 자성自性 밖에 법이 있다고 하여 굳게 고집하면서 불도를 구하려 한다면, 모든 만행은 모래를 삶아 밥을 지으려는 것과 같다. 그렇지만 만일 우리가 자심만 알면 항하의 모래처럼 많은 법문과 한량없는 묘한 이치가 구하지 않더라도 저절로 얻어지게 된다.

당대 불교계를 개혁하기 위한 지눌의 세 번째 방안은 선교간의 갈등과 대립을 해결하는 것이다. 지눌은 이러한 선교의 문제에 대하여 깊은 고뇌를 한다. 선과 교가 서로 계합되는 증거를 찾기 위해 3년 동안이나 대장경을 열람한 사실은 지눌의 고뇌를 잘 보여준다. 그는 「화엄경」과 이통현李通玄의 『화엄론』을 통하여 선과 교가 둘이 아님을 확신하고 '부처가 입으로 말한 것은 교요, 조사가 마음으로 전한 것은 선'으로 결코 '서로 어긋나지 않음'을 토로하였다. 이렇게 선과 교를 아우르는 지눌의 회통적會通的 전통은 정혜결사의 바탕이 되었고 오늘날까지도 한국불교에 깊은 영향을 미치고 있다.

1188년(명종 18년) 지눌은 31세 되던 해에 팔공산 거조사에서 본격적인 수선결사를 시작하고, 그 2년 뒤에 결사의 취지를 밝히는 『정혜결사문定慧結社文』을 지어 반포하고 도반들의 동참을 촉구하였다.[7] 세속에서는 무인들의 전횡이 계속되어 마침내 1196년부터 최씨 장기집권이 시작된

7) 이종익은 명종 20년(1190년)을 정혜결사가 시작된 해로 본다. 그러나 최병헌은 명종 18년(1188년)에서부터 정혜결사가 시작되었다고 본다. 여기서는 최병헌의 견해를 차용한다. <李鍾益, 『韓國佛教の 研究』, pp.53~54과 崔柄憲, 「知訥의 修行過程과 定慧結社」, 『知訥의 사상과 그 현대

다. 1198년(신종 원년) 지눌은 선객 몇 사람과 함께, 바리때 하나로 지리산을 찾아 상무주암에 숨어 살면서 공부를 한다. 1200년(신종 3년) 지눌은 43세 되던 해에 정혜결사를 송광산松廣山 길상사吉祥寺로 옮기면서, 산명을 조계산, 사명寺名을 정혜사定慧寺로 고친다. 1203년(신종 6년) 지눌이 46세 되던 해에 혜심慧諶이 지눌 문하로 입산출가 하게 된다. 1205년(희종 1년) 지눌은 48세 되던 해에 송광산 길상사[定慧寺]를 왕명에 의해 조계산 수선사修禪社로 개칭하고 중창사업을 계속한다.

지눌이 정법을 펴자 사방의 승려와 속인들이 풍성을 듣고 모두 모여드는데, 심지어 명예도 벼슬도 처자까지도 버리고는 옷을 물들이고 머리를 깎고 친구를 권하여 함께 오는 사람도 있었고, 왕공과 사서들로서 수선사에 들어와 이름을 적는 이도 수백인이 되었다. 조정의 관심도 다대하여 심지어 희종은 왕위에 오르자 칙명으로 송광산松廣山의 이름을 고쳐 조계산曹溪山이라 하고, 길상사吉祥社를 수선사修禪社로 고치신 뒤에 친필로 그 현판을 쓰고, 만수가사 한 벌을 내리기도 한다.

지눌은 그가 누구이던 오는 사람을 막은 적은 없지만, 그 스스로 세속세계에 나아가서 중생들을 교화한 적은 없다. 여기에 지눌의 독특한 점이 보인다. 지눌은 그가 추구한 불교적 도덕세계의 폭을 도량 밖으로 확대한 적이 없다. 그는 개경을 포함하여 당시의 타락되고 굴절된 세계로부터 일정한 거리를 두고자 했다. 그 이유는 『계초심학인문誡初心學人文』과 『정혜결사문定慧結社文』에서 여실히 보인다. 마음 닦는 이들이 세상을 피해서 결사를 할 장소를 구하려 한 것이 1190년(명종 20년) 33세 때의 정혜결사 운동이었다면, 1205년(희종 1년) 48세 되던 해에 수선사에서 승단생활의 청규로서의 『계초심학인문』이라는 생활규범을 교시한 것은 수선사라는 은둔의 장소를 경영하고, 그 곳의 화목과 질서를 유지하는 방법을 제시한 것이다. 즉 지눌은 불교적 도덕세계를 만들기 위해서는 청정한 공동체로서 은둔의 장소가 필요하다고 본 것이다.

5. 지눌 사상의 불교사적 함의

한국 불교사상사에서 지눌의 위치는 독창적이면서도 독보적이다. 그 이유는 지눌의 선사상이 가지고 있는 여러 가지 특징 때문이다. 그는 구산선문 이래 이어 온 한국선의 전통을 계승하면서 선교의 회통을 꾀했다. 특히 정혜결사를 통해 결사운동을 전개하였고, 청규의 제정과 반포를 통하여 조계종의 가풍을 진작시켰다. 뿐만 아니라 대혜종고의 간화선을 도입하고 수용하는 등 조계종의 선풍을 정착시켰다.

적 의미』, pp.273~274를 각각 참조>

더하여 후학들에게 다양한 숙제를 남겨주기도 하였다. 우리는 그를 조계종 개창조로 보아야 하는가? 아니면 중흥조로 보아야 하는가?, 김군수의 『비명』에서 표방된 '삼종문'을 통하여 지눌의 사상에 접근하는 방법에 문제는 없는가? 다시 말해서 지눌의 전체 사상 체계를 어떻게 이해할 것인가 하는 문제는 중요하다. 현재 한국의 지눌 연구자들은 크게 두 학자군으로 나뉘어져 있는데, 그 한 유형은 지눌을 돈오점수의 체계로서 해석하려 하고, 다른 한 유형은 지눌을 성적등지문, 원돈신해문, 경절문의 삼문으로 해석하려 한다. 이 경우 지눌을 '돈오점수' 혹은 '삼종문' 중에 하나의 시각으로만 보는 것은 정당한가? 그 두 체계는 서로 배치되는가, 아니면 호환이 가능한가? 호환이 된다면 이것은 절충이라는 비판에서 비껴날 수 있는가? 하는 문제가 생겨나게 된다.

더하여 『眞心直說』과 『念佛要門』은 지눌의 저작인가? 지눌의 정토관은 어떠한가? 지눌이 간화선을 접한 이후에 사상의 근본적인 변화가 있었는가? 지눌을 연구함에 있어 남종선 과의 관계에만 천착하는 연구가 과연 옳은 방향인가? 지눌의 선법에 북종선의 경향은 없는가? 지눌의 선이 겉으로는 '돈오돈수적 공안선'을 잇고 있으면서 속으로는 '돈오점수적 화엄선'을 신봉한다는 비판은 정당한가? 아니면 부당한가? 하는 점도 논란의 중심에 있다.

필자는 위에 언급한 여러 가지의 항목에 대해서 차후에 상세하게 서술할 예정이다. 이유는 이 글이 초고이면서 동시에 지면의 제약을 가지기 때문이다. 여기서는 그중 큰 쟁점이 되는 '간화선' 부분만을 하나의 예로 논의의 자리에 올려놓는다.

지눌은 우리나라 최초로 간화선을 소개하고 수용한다. 주지하다시피 지눌은 대혜종고의 어록을 통하여 마지막 마음공부의 전기를 이룬 후, 간화선으로부터 많은 사상적 영향을 받은 후, 생애 후반부의 저술인 『법집별행록절요병입사기法集別行錄節要幷入私記』와 『간화결의론看話決疑論』에 이르러 본격적으로 이 문제를 논구하고 있다. 그리고 이때 논쟁의 대상이 되는 것은 간화선과 지눌 선법 사이의 함수관계이다.

여기에는 두 가지의 견해가 있다. 하나는, 간화선을 접한 이후에 지눌이 자신의 돈오점수와 선교일치로 대표되는 초기 선법에 대하여 문제가 있다고 여겨서, 말년의 저작들을 통하여, 이 오류들을 반성하고 수정했다고 보는 것이다. 이 경우 지눌은 한국에 간화선을 도입하고 소개한 최초의 인물이 될 뿐만 아니라, 본격적으로 간화선을 개진하기 시작한 사상가로도 자리 매김하게 될 수도 있다. 물론 한국불교사에서 그의 사상가로서의 독창성은, 어떤 의미에서는, 상당부분 유실된다. 다른 하나는, 지눌이 자신의 초기 선법에 대하여 오류가 있다고 여긴 적이 없으며, 단지 간화선을 그의 선법을 보강하는 좋은 재료로 여겼다고 보는 것이다. 이렇게 본다면 돈오점수와 선교일치는 여전히 그의 대표적인 선적 사유체계가 된다. 단지 간화선은 보완책이라고 여겨질 뿐이다. 동시에 한국불교사에서 그의 사상가로서의 독보적인 위치는 흔들림이 없게 된다.[8]

이 문제에 관한 필자의 입장은 다음과 같다. 지눌은 한국에 간화선을 도입하고 소개한 최초의 인물이기는 하지만, 간화선을 돈오점수와 선교일치로 대표되는 그의 선법을 보강하는 좋은 재료로 여겼을 뿐, 말년의 저작들을 통하여, 초년의 오류들을 반성하고 수정한 적이 없다. 그렇기 때문에 간화선 도입한 이후에도 지눌은 자기 선법의 독창적이고도 본질적인 내용을 고수했다. 지눌은 간화선 일변으로 정리될 수 있는 사상가가 아니며, 보다 더 종합적이며 독창적이어서, 한국 불교 사상사에서 중국의 영향을 벗어난 독자적인 선사상을 일으킨 거의 유일한 존재이다.

지눌이 가지고 있는 사상사적 함의는 중국 불교에 대한 '고려 불교의 자기화'이다. 다시 말해서 지눌은 선종의 기치를 우뚝하게 내걸고 선과 교의 갈등을 조화시키면서 그 이념적 지표를 독립적으로 드러낸 한국 선불교 역사상 최초의 인물이다. 뿐만 아니라 그의 선법은 이후 1000년 동안 줄곧 한국 선불교의 지남指南이 되어왔다. 그렇기 때문에 지눌의 독자적인 선 사상 체계는 '보조선'이라는 독립적인 용어로 부르는 것이 합당할 것이며, 우리는 지눌에 이르러서야 비로소 중국 선의 아류가 아닌 독자적인 한국 선법의 정립을 보게 되었으며 지눌 이후 비로소 한국 선은 수준뿐 아니라 독창성의 면에서 중국 선과 대등한 위치에서 서게 되었다고 할 수 있다.

Ⅲ. 지눌 이후의 불교계

1. 혜심과 간화선의 선양

1) 혜심의 생애

보조국사 지눌은 수선사에서의 결사운동을 통하여 고려 불교계에 새로운 가풍을 진작하였다. 이후 고려 후기에 이르기 까지 15국사가 그의 선풍을 계승하였다. 이 중에서도 가장 독보적이고도 뚜렷한 위치를 점하고 있는 인물은 수선사 제2세 진각국사眞覺國師 혜심(慧諶, 1178~1234)이다.

지눌의 전법제자傳法弟子 혜심의 속성俗姓은 최씨崔氏이고, 이름은 식寔이며, 자字는 영을永乙이며, 자호自號는 무의자無衣子이고, 휘諱는 혜심慧諶이다. 그는 고려 명종 8년에 전라남도 나주 화순현에서 출생하였다. 부친은 향공진사鄕貢進士였으나 일찍 죽었으며, 모친에게 출가하기를 빌었지만 모친이 허락하지 않고 유학공부를 하게 하였다 한다. 모친의 명을 받들어 혜심은 24세(신

8) 그렇지만 이 경우에는 다른 문제가 또 생긴다. 무엇보다도 간화선 사상과 지눌의 선사상 간의 상관관계가 문제가 되어서, 지눌을 간화선사로 볼 수 있는가? 한국의 대표적인 선이 간화선인가? 간화선의 정체는 무엇인가? 하는 등의 질문이 부차적으로 제기 될 수도 있다.

종4년, 1201)에 사마시司馬試에 합격하고, 태학에 들어가서 장래의 꿈을 불태운다. 그러나 이 해에 어머니의 병환 때문에 고향으로 되돌아와 외가에서 간병을 한다. 어머니가 돌아가시자(1202, 25세) 그 이듬해인 1203년에 혜심은 출가하게 된다. 이후 혜심은 오산蜈山과 지리산 등 깊은 산속에서 실참實參을 통해 독자적인 선오禪悟의 경지를 요달了達한 다음 자증自證을 마친 후 출가한지 2년 후인 1205년(희종 1년) 지눌이 억보산億寶山 백운암白雲庵에 머무를 때 지눌을 친견하고 게송을 지어 바친다. 게송을 통해 혜심의 그릇을 안 지눌은, 혜심이 31세 되던 해인 1208년(희종 4년)이 되자, 수선사를 혜심에게 맡기려고 한다. 그러나 혜심은 굳이 사양하고 지리산으로 깊이 은거해 들어가 자취를 감추고, 오히려 종문宗門의 명예를 초연히 버리고 심요心要를 닦는 수도자의 길을 걷는다. 그러나 은둔한지 2년 후인 1210년 지눌이 입적하자 지눌의 문인들과 최충헌의 추천 그리고 왕의 칙명으로 부득이 수선사 제2세가 되어 지눌의 법석을 이어 개당開堂하고 교화를 편다. 출가한지 8년 만이었다. 이때에 몰려드는 승려와 신도들을 수용하기에는 절이 비좁아서, 강종康宗은 관리를 파견하여 수선사 증축을 돕게 한다. 그러나 당시의 권력자 최우崔瑀가 여러 번 서울로 초빙을 하지만 끝내 응하지 않았다는 점에서 혜심의 안목이 돋보인다. 1216년(고종 3년) 39세에 혜심은 대선사가 되며, 1233년(고종 20년) 3월 혜심이 병이나 자 최우는 이 소식을 듣고 크게 놀라 고종에게 알려 어의를 보내는 등 극진한 예우를 한다. 하지만 1234년(고종 21년) 월등사月燈寺로 옮겼다가 6월 26일 입적한다. 승려의 나이로서는 32년, 세속의 나이는 57세였다.

특기할 것은 혜심은 지눌의 법을 이은 수선사 제2세이지만 혜심과 지눌과의 관계는, 시간적인 면을 포함해서, 전체적으로 그렇게 돈독하지는 않다는 것이다. 위에서 보듯이 지눌과 혜심의 유대는 수년간에 불과하다. 뿐만 아니라 혜심이 가지고 있는 선사로써의 능력은 대부분 지눌로부터 사사되어진 것이라기보다는 지눌을 만나기 전에 이미 형성되어 있었다. 단지 지눌은 그 법력을 높이 샀을 뿐이다. 따라서 혜심의 지눌에 대한 관계를, 통상적인 의미에서의 사제지간처럼, 스승의 법을 배우고 그 법을 이어가는 경우라고 말하기는 쉽지가 않는 것이다.

2) 혜심의 선사상

혜심의 시대는, 무신난 등의 원인으로, 인해 불교계가 새로운 방향을 탐색하며 자기혁신과 발전을 도모하던 시기였다. 이런 때를 당하여 혜심은 한편으로는 조계종의 최고 지도자로서 스승 지눌의 결사정신을 계승하여 이후 수선사가 고려 후기에 이르기까지 16국사를 배출하게 되는 기반을 다지고,[9] 다른 한편으로는 스승과는 그 안목이 사뭇 다른, 선에 대한 독자적인 면모를 제시함으로

9) 이상미, 『무의자의 선시 연구』(서울: 박이정, 2005), pp.35~39

써 이후 한국불교사에 지대한 영향을 끼치게 된다.

전술했듯이 지눌은 간화선을 매우 높이 평가하고 자기의 선적 사유체계에 깊숙하게 개입시켰다. 이 점 최초로 간화선의 우월함을 강조한 선사이다. 그러나 지눌은 간화선을 (화엄)교학 및 일반선법과 비교하며 그 차이를 객관적으로 관찰하고 분석하고 그 수행방법론으로서의 장점을 이론적으로 제시하는 등 시종일관 지적인 입장을 견지하며 그 결과물인 저작들을 남긴다. 반면 혜심은 삶의 현장에서 조사로서의 활발발活潑潑한 선풍을 보이고 행주좌와行住坐臥의 일상생활 가운데에서 걸림이 없는 선지禪旨를 펼치는 등 간화선법을 임운자재任運自在하게 구현하면서 그 생생한 자료인 어록을 남긴다. 상당법어上堂法語 등을 담은 『진각국사어록眞覺國師語錄』이나 짧은 논문의 형태인 「구자무불성화간병론狗子無佛性話揀病論」 등에서 보여주는 혜심의 선법은 새로운 사상적 방향을 설정한 인물로서의 모습을 확실하게 나타내어 보여주고 있다. 그렇기 때문에 혜심의, 지눌과는 뚜렷하게 구별되는, 독자적인 간화선풍은 이후 한국불교사에서 지남이 된다.[10]

지눌의 선사상에서 교(화엄)는 아주 중요하여, 선과 거의 동등한 위치를 점한다. 그러나 혜심은 다르다. 혜심은 그의 선법을 펼쳐 보임에 '교학' 등을 단지 '계기'로만 사용한다. 여기서 우리는 교학에 대한 혜심 간화선[조사선]의 기본적인 태도를 알 수 있다. 더 나아가서, 혜심의 경우, 굳이 교학(화엄)이 아니라, 선종의 종지 등과 같은, 다른 무엇이라도 사용할 수 있기 때문에, 두 선사 모두 교(화엄)를 같이 인용했다 하더라도, 지눌과 혜심은 그 목적과 용도가 다르다. 지눌의 경우 교는 선과 동등한 지분을 가지지만, 혜심의 경우 교는 재료에 불과하다. 다시 말해서 혜심은 간화선적 방법과 시각을 가지고 교를 시종일관 선적 기틀로 재편하여 활용한다. 참된 조사는 누구나 감각할 수 있도록 생생하게 살아 움직이는 평상의 현장에서 자신의 종지를 전개하는 인물이라야만 하며, 주지하듯이 이것은 조사선의 기본적인 입장이다.[11] 따라서 교학에 대한 지눌과 혜심의 선법을 동일한 울타리 안에 두는 것은 올바른 안목이 아니다.

뿐만 아니라 혜심의 경우 모든 근기의 사람들에게 간화일문만을 강조하는 것에서 더 나아가, 선수행의 경우도 오직 간화일문만 용납된다. 지눌은 선교합일의 기본적인 입장에서, 선만을 강조하는 수묵지치선守默之癡禪과 교만을 강조하는 심문지광혜尋文之狂慧를 힐난했다. 그러나 혜심은 문자에만 끌려 다니는 교학인 심문지광혜를 비판하고, 더 나아가서 무공안無公案의 수묵지치선인 묵조선마저 비판한다.

지눌은 간화선 수행법에 대하여 언급하는 경우, 그 탁월함에 대하여 원론적이자 선언적인 이야기를 주로 한다. 그 결과 구체적으로 화두를 제시하는 경우를 보기가 쉽지 않다. 이것은 '구자무불

10) 김영욱, 『진각국사어록 역해1』(서울: 가산불교문화연구원, 2004), p.8
11) 같은 책, p.8

성'의 경우에도 마찬가지이다. 그러나 혜심은 주어진 구체적인 현장을 소재로 삼아 구체적으로 화두를 제시하는 것을 우리는 『어록』에서 줄곧 목격할 수 있다. 뿐만 아니라 그는 화두 공부의 요령에 대해서도 「구자무불성화간병론」에서 그 10가지 병통과 치유법을 제시하였다.

혜심의 「간병론」에는, 지눌이 각각의 병에 대한 구체적인 언급이 없이 전체를 뭉뚱그려 간揀하는 것과는 달리, 각각의 병에 대한 간揀이 구체적으로 딸려있다. 혜심이 「간병론」에서 표방하는 내용은 크게 두 가지이다. 그 하나는 간화선에 대한 이론적인 토대이며, 나머지 다른 하나는 구체적인 수행 방법론이다. 혜심의 선적태도는 「간병론」 전반부에서 선사들의 게송을 인용함을 통해서 극명하게 드러난다. 그런 다음 「간병론」 후반부에서 구체적인 수행방법을 설파한다. 그렇지만 여기에서도 그의 선적 태도는 곳곳에서 감지된다.

혜심에 의하면 10종의 병통은 간략하게 말하면 유심有心·무심無心·언어言語·적묵寂默을 벗어나지 않는다. 즉 유심으로도 구할 수 없고 무심으로도 얻을 수 없으며, 언어를 통해 다가갈 수도 없고, 침묵만 지킨다고 해서 통할 수도 있는 것이 아니라는 것을 알아야 한다는 것이다. 더 나아가서 혜심에 의하면 이 4종병은 다시 사의思義·부사의不思義의 2종병으로 줄여서도 설명된다. 즉 평상시에 자신의 의식을 지배했던 것들을 제거하여 결코 허용하지 않아서, 사고와 논리로 따져 들어갈 여지가 전혀 없는 경계, 마음으로 헤아릴 길이 아주 끊어진 경계, 전혀 맛을 느낄 수 없는 경계에까지 나아가야 하는 것이 그 요체이다.

혜심에 의하면 불성의 유와 무에 천착하는 자들은, 조주의 구자무불성 더 나아가서 간화선의 함의를 제대로 파악하지 못한 자들이다. 왜냐하면 조주가 유와 무라는 언어를 사용함은 본분의 작용을 어떤 상황에서나 열어보이고자 하기 때문이다. 그렇기 때문에 혜심이 표방하는 바의 10종병은 사실상 하나로 귀일된다. 그것은 의심하라는 것이다. 물론 혜심의 경우 유와 무와 언어와 경론은 그 자체가 부정되는 것은 아니다. 하지만 그것들은 본래면목이 하나의 정해진 해답으로 굳혀지는 것을 방지하는 장치에 불과하며, 본래면목을 현전시키는 도구이다. 다시 말해서 유와 무와 언어와 경론은 깨달음의 세계로 나아가기 위한 도구에 불과하기 때문에 도구적 기능을 다함으로서 그것들의 시효는 끝이 난다. 결국 혜심 선의 요체는 10종병에 대한 구체적인 수행법에 있는 것이 아니라, 십종병 하나 하나에 대하여, 또 다시 화두를 의심하는 방식으로 제시하고 있다는 점에 있다. 그렇기 때문에 혜심의 간화선사로서의 특징은, 그가 『간병론』 후반부에서 10종병에 대해서 지눌보다 상세하게 간한 부분에서, 십종병에 대해서 합리적인 해답을 제시해 주는 분별적인 친절함을 가지고 있기 때문인 것은 아니다.

혜심의 의단疑團을 주요한 방법으로 하는 간화선적인 견해에 의하면, 비록 선지식의 언구라 할지라도, 그것을 무분별하게 수용하는 태도는 사마외도가 된다. 사실 한국 선불교에서 의단을

혜심만큼 선의 중요한 방법으로 간주했던 이가 이전까지는 없었기 때문에, 의심을 무자화두와 연계해서 화두의 중요한 핵심으로 파악하고, 이후 공부법으로 정착되게 만든 것은 혜심의 공이 아주 크다. 즉 그가 「간병론」에서 간화십종병에 대해서 친절하게 주각註脚을 달아 주었기 때문에 간화선사인 것이 아니라, 의단을 끊임없이 환기시켜준 데에 간화선사로서의 특징이 있는 것이다.

3) 혜심의 불교사적 위상

혜심의 선법은 지눌과는 판이하게 다르다. 혜심은 지눌의 간화선을 수용한 것이 아니라 독자적이고도 본격적인, 중국의 조사선이나 간화선이 가지고 있는 본래적인 의미의, 간화선풍을 우리나라에서 최초로 고양했다. 그렇기 때문에 혜심의 선풍은, 지눌의 선법이 조사선과는 상대적으로 거리가 먼 것에 비하여, 조사선의 정신에 아주 부합한다. 그렇기 때문에 중국 간화선의 맥락은 지눌보다는 오히려 혜심에게로 이어진다고 생각된다. 따라서 그 진원지가 표방하는 바의 정체성을 중심으로 놓고 볼 때 우리나라 간화선의 실질적인 창시자는 혜심이 된다.

신라 말 이래 구산의 모든 산문은 남종선, 즉 조사선을 그 원류로 한다. 그렇지만 구산선문은 중국과는 달리 조사선을 화엄불교에 바탕을 두고 수용하고 전개하는 가풍을 가지고 있었다. 조사선을 중심으로 선과 교를 아우르는, 심지어는 선의 여러 가지 다른 가풍들마저도 수용하는, 융화의 특징은 이후, 간화선이 도입된 후, 고려나 조선 그리고 현대 한국불교에도 계속 이어져 가는 한국불교만의 독특한 선풍이다.

따라서 전통적인 한국 불교의 가풍을 전제로 한 '간화선의 한국적 현장성'을 주장한다면, 지눌은 한국 불교사상사에서 독창적인 해석을 통하여 '한국적 간화선'을 일으킨 독보적인 존재가 된다. 반면 혜심의 보다 중국적인 간화선정신에 접근하고 있는 선적 사유체계는 독보적이고 종합적인 지눌 선법의 물길을 간화선 일변으로만 협애하게 돌린 선사로 비판받을 여지가 있다.

그러나 다른 입장에서 '간화선의 본래적 정체성'을 강력하게 주장한다면, 보다 정통의 자리에 매김할 수 있는 선사는 지눌이 아니라 혜심이다. 혜심은 정확한 안목으로 본래의 정신에 걸맞는 간화선풍을 우리나라에서 본격적으로 고양한 선사이다. 따라서 이런 입장에서 본다면 지눌의 선은 겉으로는 마조, 황벽, 임제, 대혜의 '돈오돈수적 공안선'을 잇고 있으면서 속으로는 '돈오점수적 화엄선'을 신봉한다는 비판에서 자유로울 수 없게 된다.[12] 물론 이 문제에 대하여서 지눌에게 그 책임을 물을 수는 없다. 왜냐하면, 그 저간의 의도는 복잡하지만, 뒤에 공부하는 이들이, 한편으로

12) 박성배, 「성철 스님의 돈오점수설 비판에 대하여」, 『한국사상과 불교』(서울: 혜안, 2009), p.334

는 지눌을 오해하여서 그의 선법을 간화선 안으로 밀어 넣었기 때문이고, 다른 한편으로는 간화선을 오해하여서 지눌의 선법을 간화선으로 이해하고 수용했기 때문이다.

2. 수선사 16국사의 배출

지눌에 의해 시작된 수선사의 선풍은 그의 사법제자 혜심을 거쳐 이후 고려 후기의 이른바 16국사를 배출하였다. 지눌과 혜심 이후 15명의 국사가 수선사 사주를 지냈다. 또한 몽고의 침입으로 국도를 강화도로 옮겼을 때에도 그곳에 선원사禪源社를 세워 수선사의 고승들로 하여금 그곳에 주법하게 할 정도로 수선사는 국가의 귀의를 받았다.[13]

혜심에 이어 수선사 3세가 된 청진국사 몽여(夢如, ?~1252)에 관해서는 『조계산송광사사고』에 남아있는 단편적인 기록 외에는 현재까지 알려진 사료가 별로 없다. 단지 후대 수선사 6세인 원감국사 충지(冲止, 1216~1293)가 몽여의 시절에 선풍이 크게 진작되었다고 하는 것으로 보아 몽여가 수선사에 머무는 동안 그의 법명이 널리 퍼졌음을 알 수 있다. 그리고 그는 혜심이 편찬한 『선문염송』의 발문도 지었으며 『선문삼가염송집』의 간행을 주도하였다.

이후 수선사의 선풍은 몽여를 거쳐 4세 진명국사 혼원(混元, 1190~1271)과 5세 원오국사 천영(天英, 1215~1286)이 수선사 사주를 지낸 35년간 절정에 달하였다. 혼원은 1252년 몽여의 입적시 뒷일을 부탁받았고, 수선사 4세 사주가 되어 지눌을 이어 그 선풍을 진작시켰다. 그는 혜심과 몽여로부터 간화선풍을 계승하였고 선교융합의 가풍을 지녔다. 혼원의 문도들은 수선사 5세, 7세 그리고 8세가 되는 천영, 자정국사 일인(一印, 생몰미상), 자각국사 도영(道英, 생몰미상) 등이 있다.

수선사는 무인정권이 몰락한 1268년(고종 45) 이후 사세가 기울기 시작하였다. 이때 가지산문의 일연(一然, 1206~1289)이 두각을 나타내었다.

이때 수선사 제6세인 원감국사 충지(冲止, 1226~1293)가 등장하여 기울어가는 수선사를 중축하는 등 수선사의 선풍을 회복하려고 애썼다. 수선사의 쇠퇴는 제7세 자정국사 인일, 제8세 자각국사 도영, 제9세 담당국사에 이르면서 계속되었다.

수선사 선풍이 다시 회복되기 시작한 것은 수선사의 선풍에 몽산덕이夢山德異의 수행 가풍을 가미한 제10세 혜감국사 만항(萬恒, 1249~1319)대이며, 제13세 각진국사 복구(復丘, 1270~1356) 대에 이르러 사풍이 괄목할 정도로 회복된다. 이후 수선사의 사세는 14세 정혜국사, 15세 홍진국사 그리고 16세 고봉법장으로 이어졌다.[14]

---

13) 대한불교조계종교육원편, 『조계종사』(서울: 조계종출판사, 2006), p.213
14) 위의 책, pp.213~219

Ⅳ. 쟁점 그리고 토론과 합의

모두冒頭에서 이 글은 총 3권으로 계획하고 있는『한국선종사』중 그 첫 번째 편에 대한 것이고, 본격적인 저술에 들어가기 전에 학계의 전문가들을 모시고 '한국선을 어떻게 서술해야하나' 하는 그 저술의 대강을 모색하기 위한 것이라는 말을 하였다. 그렇기 때문에 여기에서는 쟁점이 되는 문제들을 드러냄으로써 토론과 합의를 도출하고자 한다.

필자가 아래에 제시한 문제에 대한 다양한 의견은 앞으로『한국선종사』저술작업에 초석이 될 것이다. 덧붙일 것은, 필자의 협애한 안목 때문에, 미리 생각하지 못한 쟁점도 있을 것이라 생각된다. 이 점 제현의 도움이 절실하게 필요하다.

1. 지눌은 조계종 개창조인가 중흥조인가?
2. 지눌이 보제사의 담선법회에 참석하였던 것이 승과에 합격하여 참석한 것이냐, 아니면 담선법회와 승과는 서로 별개의 행사인가?
3. 지눌의 출가연도는 8세인가 16세인가?
4. 정혜결사의 시작 시기는 1188년인가 1190년인가?
5. 김군수의『비명』에서 표방된 '삼종문'을 통하여 지눌의 사상에 접근하는 방법에 문제는 없는가?
6. 지눌을 돈오점수의 체계로서만 해석하는 것은 올바른 방향인가?
7. 5와 6의 관계는 서로 배치되는가, 아니면 호환이 가능한가?
8.『眞心直說』은 지눌의 친저인가?
9.『念佛要門』은 지눌의 친저인가? 지눌의 정토관은 어떠한가?
10. 지눌이 간화선을 접한 이후에 사상의 근본적인 변화가 있었는가?
11. 지눌과 남종선의 관계에만 천착하는 연구가 과연 옳은 방향인가? 지눌의 선법에 북종선의 경향은 없는가?
12. 지눌의 선이 겉으로는 '돈오돈수적 공안선'을 잇고 있으면서 속으로는 '돈오점수적 화엄선'을 신봉한다는 비판은 정당한가?
13. 한국간화선의 효시는 지눌인가, 혜심인가? 이때 우리는 '한국'에 방점을 찍어야 하나? '간화선'에 방점을 찍어야 하나? 더 나아가서 간화선 전통 안에 우리나라 선을 두어야 하나? 아니면 간화선을 우리나라 선의 전통 안에 두어야 하나?

‘고려 무신집권기의 선’ 토론문

정영식(동국대 불문원 연구교수)

먼저 지눌과 혜심연구의 권위자이신 이덕진 교수님과 같은 자리에 서게 된 것을 영광으로 생각한다. 본 논문에서도 교수님은 지눌과 혜심을 중심으로 무신집권기의 선에 대해서 심도깊은 논의를 해 주셨다. 몇가지 쟁점에 대한 私見을 서술한 후에 무신집권기의 선에 대한 이야기를 하려고 한다.

<Ⅳ 쟁점 그리고 토론과 합의>에서

3.지눌의 출가연도는 8세인가 16세인가?

→주6에는 지눌의 출가년에 대해서 碑銘과 曹溪高僧傳에는 8세로, 동사열전과 송광사지에는 16세로 되어 있다고 한다. 그런데, 비명의 ‘年甫八歲’의 甫가 再의 誤字라고 한 이종익교수의 주장에는 문제가 있다. 甫는 ‘마침, 딱’의 의미로, 再의 誤字가 아니다. 수선사4세인 混元의 비문에도 ‘年甫十三’이라고 있고, 5세인 天英의 비문에도 ‘年甫十五’라고 나오기 때문이다.

8.진심직설은 지눌의 친저인가?

→현재의 단계에서는 政言선사의 저술인 것이 설득력이 있다고 본다. 그러나, 정언선사의 진심직설저술의 사정이 더 상세히 구명되어야 할 것이다. 필자는 중국의 한 고승전에서 정언선사의 傳을 발견하였다. 그곳에는 ‘眞心’이라고만 되어 있다.

10. 지눌이 간화선을 접한 이후에 사상의 근본적인 변화가 있었는가?

→필자는 『법집별행록절요병입사기』와 『간화결의론』 사이에 괴리가 있다고 본다. 그리고 『입사기』 속에서도 돈오점수를 이야기하는 대부분과 마지막의 간화선을 주장하는 부분사이의 연결이 부자연스러운 점이 있다. 이런 나의 느낌은 문헌의 편집과정에 있어서의 탈락 등에 기인한 것일까? 아니면, 간화선이 지눌에게 있어서 완전히 자기화되고 있지 않아서일까? 그리고, 간화선과 지눌의 관계가 그리 친밀하게 보이지 않는 것은 필자만의 느낌인가?

이상으로 이덕진교수님이 제시한 논점 중에서 몇 가지 말씀드렸다. 그런데, 왜 이교수님은 지눌과 혜심만을 이야기하는 것인가? 이미 한국에는 지눌에 관해 단행본이 30권이상, 석•박사 학위논문이 28편, 단편논문이 350편 이상 존재한다. 이 중의 많은 부분이 교리학에 관한 것이다(한국에서의 선연구는 교리학에 많이 치우쳐져 있다). 이제는 보다 관점을 다양화하고 확대하여, 새로운 방법론으로 무신집권기의 선을 바라보아야 하지 않을까? 필자는 이하의 부분에 대해서 관심을 가지고 있다.

1.당시의 한국불교에는 크게 3개의 세력이 있었다고 생각된다. 하나는, 화엄을 중심으로 하는 교종이다. 교종은 무신정권이 들어섬으로서 큰 타격을 받았지만, 고려대장경을 간행할 정도의 힘은 가지고 있었다(고려대장경에 禪籍이 하나도 포함되어 있지 않은 것은, 선종과의 대결의식이 아닐까? 補遺版에 조당집 등이 들어있다고 하나, 이는 정식의 보유판이 아니라 雜版이라는 견해가 있다. 즉, 대장경과는 版形 등이 다르다고 한다.). 둘째는, 九山禪門이다. 주지하다시피, 구산선문은 중국의 홍주종을 주로 받아들이고 있고, 그 사상은 철저한 敎外別傳으로서 교에 대한 선의 우월을 주장하는 것이다. 구산선문의 사상이 드러난 것이 禪門寶藏錄과 祖堂集이다.

지눌의 생존시에 이 교종과 구산선문이 서로 대결하고 있었고, 禪敎一致를 주장하여 교종과 선종을 화해시킴으로서 거란과 몽고의 침략 속에서 국내통합, 불교계통합을 이루고자 한 것이 세 번째 세력인 修禪社이다. 그리고, 수선사계통에서 간행된 것이 禪門拈頌集이다. 그런데, 조당집이 남해분사대장도감에서 개판되는 것이 1245년이고 선문염송집이 개판되는 것이 1244년경인데, 이 두 책은 서로에 대해서 전혀 언급하고 있지 않다. 이러한 사실은 조당집을 개판한 구산선문계열과 선문염송집을 개판한 수선사계열 사이의 대결의식을 말하는 것은 아닐까?

이덕진교수님은 '그(지눌)는 구산선문이래 이어온 한국선의 전통을 계승하면서 선교의 회통을 꾀했다'고 하여, 수선사가 구산선문을 계승하고 있는 것처럼 주장하고 있는데 과연 그럴까? 교종•구산선문•수선사의 관계가 명확히 되어야 무신집권기의 선이 제대로 규명되리라 생각한다.

2.靜覺國師 志謙(1145-1229)의 선종사에서의 위치가 제대로 밝혀져야 한다. 무신정권의 2代실권자였던 崔怡가 어린 시절 지겸에게 출가하고 있고, 또 왕사를 지내는 등 실력자였던 반면, 지눌(1158-1210)은 이름은 알려져 있었지만 개성에는 한 번도 간 적이 없이 결사에만 전념하였고, 國師號도 시적하고 난 후에 받은 것이다. 지눌이 살았을 당시의 불교계의 실력자는 지겸이었다. 그런데, 지겸이 간행한 책으로 宗門圓相集이 있다. 이것은 위앙종의 문헌으로 알려지고 있는데, 이 속에

順之의 사상이 많이 들어있다. 또 하나 수수께끼인 것은 조당집 권20의 대부분이 순지의 사상이라는 점이다. 조당집에 실린 다른 한국승에 관한 기록은 짧은 반면에 순지에 관한 부분만은 권20의 전부를 차지할 정도로 많은 것이다. 그 이유는 무엇일까?(柳田聖山은 조당집을 위앙종계통의 문헌이라 말하고 있는데 이와 같은 이유에서일 것이다). 이와 같이, 정각국사 지겸의 정체와 성격을 밝히는 것이 무신집권기의 열쇠를 푸는 또 하나의 열쇠이다. 그러나, 종문원상집은 번역도 되어있지 않다.

고려 말의 선사상 내용 및 쟁점

김방룡(충남대 교수)

- 목 차 -

Ⅰ. 고려 말의 정치 사회적 배경
1. 중국의 정치적 상황
2. 고려의 정치적 상황
Ⅱ. 고려 말의 불교계
1. 고려 말 주요 불교교단의 동향
2. 신돈의 정치개혁의 명암
3. 태고 보우의 불교개혁과 그 성격
4. 간화선과 성리학의 교류와 갈등
Ⅲ. 고려 말의 선종계
1. 가지산문과 수선사의 활약
2. 몽산 덕이 선풍의 유입
3. 고봉 원묘 선풍의 유입
4. 여말 삼사의 임제법통 전수
Ⅳ. 고려 말의 선사상
1. 일연의『중편조동오위』
2. 천책의『선문보장록』
3. 태고 보우의 선사상
4. 나옹 혜근의 선사상
5. 백운 경한의 선사상

Ⅰ. 고려 말의 정치 사회적 배경

우선 원고 청탁시 고려 말의 시기에 대하여 '원간섭기부터 조선개국 전'까지로 제시하였다. 이에

따라 본고에서는 고려 말을 '원종元宗 11년(1270) 개경환도를 기점으로 하여 조선이 건국된 1392년까지의 기간'으로 설정하였다. 이 시기는 다시 원元의 정치적 간섭이 지속된 공민왕恭愍王 5년(1356)년까지의 기간과 공민왕의 반원정책反元政策이 성공하고 조선이 건국되기까지의 기간으로 나누어 볼 수 있다.

이 시기 고려왕조는 원나라 황실의 간섭에 의하여 좌우되었고 국내 정치는 친원 권문세족에 의하여 농락당하였다. 잦은 왕조의 교체와 원나라의 간섭과 약탈 및 왜구와 홍건적의 침입, 그리고 흉년과 역병의 창궐 등으로 인하여 민중들의 삶은 황폐하였다. 공민왕대의 반원정책으로 개혁의 기운이 한때 일어나기도 하였으나 결국 고려는 종말을 고하게 되었다.

이 시기 불교계 또한 정치권과 결탁하여 승가본연의 모습과는 멀어졌으며, 삼국시대 이후 점유해오던 우월적 지위를 결국 성리학에 넘겨주게 된다.

그럼에도 불구하고 이 시기 선사상은 수선사를 중심으로 한 보조선의 영향과 중국으로부터 몽산 덕이와 원묘 요세의 간화선 선풍이 새롭게 유입되면서 더욱 심화되었다고 평가할 수 있다. 또한 태고 보우 · 나옹 혜근 · 백운 경한 등이 원나라에 들어가 임제종의 법맥을 이어 온 것도 이 시기의 큰 특징이라 할 수 있다.

1. 중국의 정치적 상황

인도에서 발생된 불교가 중국을 거쳐 한반도에 들어와 한국불교가 탄생하였다. 고대 한국의 정치 사회적 변동은 중국의 정치 사회적인 상황과 항상 맞물려 있었다. 특히 원元나라의 간섭을 직접적으로 받았던 고려 말의 상황은 더욱 그러하였다.

원나라는 1260년 칭기즈 칸의 손자이며 몽골 제국의 제5대 대칸으로 즉위한 세조世祖 쿠빌라이가 1271년 몽골 제국의 국호를 '대원大元'으로 고침으로써 성립되었다. 1270년 개경 환도 당시 중국에는 무너져가는 남송南宋과 무섭게 커나가는 원나라가 공존하고 있었다.

세조 당시 원나라는 동으로는 고려에서 서로는 흑해까지 그리고 북으로는 바이칼호에서 남으로는 베트남까지 거의 아시아 전 영역을 수중에 넣었을 뿐만 아니라 이후 유럽에까지 그 세력을 뻗혀서 군대가 폴란드와 헝가리까지 진주하였으며 유럽전체를 원의 세력권 안에 넣었다. 중국 역사에 있어 가장 광활한 영토를 다스린 나라가 바로 원나라였다.

세조 쿠빌라이는 중국식 정치기관인 '중서성中書省'을 설치하고, 수도를 몽골 고원의 카라코람에서 중국 북부의 '대도大都(현재의 베이징)'로 옮겼다. 당시 지방에는 몽골 제국이 금나라를 공략하는 과정에서 자립해 몽골에 귀의하여 화북 각지에서 호족 노릇을 하던 현지 한족군벌세력과

몽골인 귀족들이 득세하고 있었다. 세조는 이들 세력을 중앙정부의 지배하에 두는 한편, 각 교통로에 총관부(고려의 쌍성총관부 등)를 설치하는 등 중국지배에 적합한 갖가지 제도를 도입하였다. 1279년에는 드디어 남송을 무너뜨리고 명실공이 중국의 주인으로 등장하게 된다. 이후 원 왕조는 '세조(1260~1294)→ 성종成宗(1295~1307)→ 무종武宗(1308~1311)→ 인종仁宗(1312~1320)→ 영종英宗(1321~1323)→ 진종晋宗(1324~1327)→ 문종文宗(1330~1332)→ 순제順帝(1333~1367)' 까지 이어지게 된다.

1307년 성종 테무르가 후계자를 남기지 않고 죽게 된다. 이를 계기로 황제의 후계자 쟁탈전이 재연되어 모후 · 외척 · 권신 등 몽골 귀족끼리의 격렬한 권력 다툼이 일어나게 된다. 이러한 권력다툼은 정치혼란을 야기하였으며 더군다나 유럽에 유행하던 페스트와 비슷한 전염병이 중국에 유행하였다. 차례로 천재지변이 농촌을 황폐화 시켰다. 그러나 권력자들은 중앙정부의 권력다툼에 마음을 빼앗겨 이에 대한 유효한 대책을 충분히 내놓지 못하였다. 여기에 민족차별 정책으로 인한 한족漢族들의 불만과 경제 착취로 인한 농민들의 궁핍 등이 가중되면서 지방을 중심으로 중앙정부에 대한 불만과 반감이 증폭되고 있었다.

이러한 상황 속에서 1351년 백련교도가 중심이 된 홍건당紅巾黨이 봉기하였으며, 여기에서 두각을 나타낸 주원장朱元璋(태조 홍무제)이 1368년 남경南京을 수도로 하여 명明나라를 건국하게 된다. 주원장은 즉위하는 동시에 대규모의 북벌을 개시하여 원나라의 수도 대도(북경)에 육박했다. 이에 원 순제 토곤 테무르는 대도를 버리고 북쪽 몽골고원으로 물러남으로써 만리장성 이남은 명나라에 의하여 통일되었다. 태조 홍무제는 1368년에서 1398년까지 31년간을 통치하게 되는데, 이 시기에 이성계李成桂에 의하여 조선이 건국되게 된다.

2. 고려의 정치적 상황

최충헌崔忠獻, 최우崔瑀, 최항崔沆, 최의崔竩로 이어지던 최씨무신집권은 1258년 최의가 주살됨으로써 종말을 고하게 된다. 이를 계기로 등장한 원종元宗 역시 한동안 김준 金俊, 임연林衍 등의 무인세력의 영향 하에 있다가 1270년 개경開京으로 환도還都한 이후 실질적인 왕정복고王政復古가 이루어진다.

이 시기 고려사회는 원나라의 영향권 아래 들게 되어 양국 간에는 긴밀한 관계가 이루어지게 된다. 특히 원나라 황실의 치열한 권력다툼과 명나라의 건국은 고려의 정치권력 내부에 있어서도 심한 갈등을 일으키는 외적 요인으로 작용하였다. 그 단적인 예는 충렬왕忠烈王 · 충선왕忠宣王 · 충숙왕忠肅王 · 충혜왕忠惠王 등 네 명의 왕이 왕위에서 물러났다가 다시 복위하였으며, 그

중 충혜왕은 원에 의하여 유배되는 과정에서 사망하게 된다. 이러한 사건은 매우 이례적인 일이지만 고려왕의 생사여탈권을 원나라 황실에서 가지고 있었음을 여실히 보여주고 있다. 그러나 1351년 공민왕恭愍王의 즉위를 계기로 하여 반원정책反元政策과 개혁정치가 이루어졌다. 이는 중국에서 명나라가 새로운 강자로 부상하여 원나라의 세력을 위축하게 한 것이 외적 요인으로 작용한 것이다.

본 장에서는 1) 권문세족의 형성과 친원세력의 부상 2) 공민왕의 개혁정치와 신진사대부의 등장으로 나누어 기술하고자 한다.

Ⅱ. 고려 말의 불교계

1. 고려 말 주요 불교교단의 동향

고려 불교계를 대표하는 4대 종파로는 화엄종 · 유가종 · 천태종 · 선종을 들 수 있다. 고려 말에 이르면 화엄종과 유가종은 그 활동이 상대적으로 미약해지고 천태종과 선종이 두각을 나타나게 된다.

화엄종과 유가종은 이미 무신집권기 무인세력과 항쟁하는 과정에서 그 세력이 많이 위축되었다. 화엄종의 경우 무신집권기를 거치면서 의천계의 세력이 약회되고 반면 균여계인 개태사의 수기守其와 천기天其 등으로 법계가 교체되면서 균여계가 득세하게 된다. 화엄종의 세력이 약화되어진 데에는 보조 지눌普照知訥에 의하여 이통현의 『신화엄론』이 중시되고 선교일치의 이론을 통하여 화엄의 사상이 선사상에 포섭되어진 것이 중요하게 작용하였다.

원간섭기 화엄종과 관련하여 주목되는 인물은 체원體元이며, 이후 공민왕대의 신돈辛旽이 주목된다. 체원과 그의 문도인 인원忍源과 성지性之 등이 해인사를 중심으로 현세구원적 신앙을 전개하였다. 그들은 관음신앙에 깊은 관심을 가지고 영험과 공덕신앙을 표방하였고 민간신앙까지도 적극 수용하여 신비적인 성격을 띤 염불신앙을 강조하였다. 신돈에 대한 평가는 학자에 따라 극심하게 견해가 달리 나타나는데 환속하기 전 화엄종 고승으로서 현세를 구원하기 위한 남다른 원을 세우고 실천하였다. 그가 민중들로부터 성인聖人이나 문수文殊의 후신으로 칭송받았다는 사실에 주목할 필요가 있다.

유가업 또한 고려 초기 화엄종에 버금가는 세력이었으나 고려 중기 왕권에 도전하다 실패한 인주이씨仁州李氏의 외척세력과 함께 약화되었으며, 무신집권기 문벌세력과 함께 심한 타격을

받게 되면서 세력이 침체되었다. 원간섭기에 이르러 혜영惠永과 미수彌授 등이 국존國尊으로 책봉되어 종세를 확장시키긴 하였지만 선종과 천태종에 비하여 침체하였으며, 이론적인 발전도 없었다. 다만 원나라에 사경승寫經僧을 파견함으로서 종파의 세를 유지하고 있었다.

천태종은 무신집권기 원묘 요세圓妙了世의 백련결사白蓮結社를 통하여 크게 부각되었다. 원지배기에 들어서면서 천태종은 두 가지의 경향성을 띠게 된다. 하나는 개경의 묘련사 계통으로 친원세력과 결탁하는 모습을 보이고 있으며, 다른 하나는 백련사 계통으로 신앙결사 운동을 통하여 불교계를 개혁해보려는 의지를 지속적으로 견지하고 있었다. 묘련사의 창건은 충렬왕과 원 세조의 딸인 제국대장공주의 원찰願刹인 동시에 원 황실의 축리(祝釐)를 비는 성격을 띠고 있었다. 이 묘련사 계통에서 활약한 대표적인 인물은 원혜圓慧와 정오丁午 그리고 혼기混其 및 의선義旋을 들 수 있다. 그리고 백련사 계통의 대표적인 인물은 『석가여래행적송釋迦如來行蹟頌』을 찬술한 운묵 무기雲默無寄를 들 수 있다.

2. 신돈의 정치개혁의 명암

『고려사절요』에 나타난 신돈辛旽에 대한 평가는 악의적이다. 그러나 이를 액면 그대로 믿을 수는 없다. 그것은 조선건국의 정당성을 밝히려는 의도가 담겨 있기 때문이다.

원 간섭기를 지나 고려후기의 정치개혁은 공민왕에 의하여 이루어진다. 그런데 공민왕 재위 23년 동안 많은 개혁이 시도되었으나 일정한 성과를 거둔 시기는 신돈의 집권기와 일치한다. 즉 신돈의 정치개혁에 대한 구상과 의지가 거기에 반영되어 있음을 유추할 수 있다.

신돈의 법명은 편조遍照이며 화엄종 출신의 승려였다가 환속하여 정치에 참여하였다. 신돈은 화엄종 승려이면서 문수신앙을 숭배하였으며, 강한 실천성을 지니고 있었던 인물로 추정된다.

공민왕 14년(1365) 이후부터 본격적으로 정치에 개입하여 현량을 등용하여 유교진흥정책을 추진하고 전민변정도감田民辨正都監을 설치하고 그 판사判事로 재직하면서 민생을 안정을 꾀했던 것으로 평가되기도 한다.

3. 태고 보우의 불교개혁과 그 성격

태고 보우太古普愚는 공민왕이 재위하기 이전부터 공민왕과의 친분이 있던 인물이다. 그는 공민왕의 즉위년인 1352년(52세) 봄에 공민왕의 지우(知遇)를 받아 경룡사(敬龍寺)에 주석하였고, 공민왕 5년(1356)에는 봉은사에서 개당하였으며 곧 이어 왕사로 책봉되었다.

왕사에 책봉된 다음 공민왕이 '위국(爲國)의 방도'를 물었을 때, 보우는 '다만 그 거룩하고 인자한 마음이 모든 교화의 근본이요 다스림의 근원이니, 마음을 근본으로 삼아 나라를 다스릴 것'을 당부하였다. 이러한 보우의 제안은 선사禪師다운 대답이긴 하나 적극적인 반원정책과 정치개혁의 포부를 지니고 있던 공민왕의 기대에 흡족한 것은 아니었다.

그리고 여기에 이어 몇 가지 정책들을 논하는 가운데 보우는 ① 불교의 구산선문을 통일시킬 것과 ② 국도를 한양으로 옮길 것을 건의하고 있다. 아무튼 두 가지 건의는 공민왕에게 그대로 받아들여진다. 한양천도의 경우, 이제현을 한양으로 보내 궁궐터를 살피게 하고 왕궁 축조 등의 계획을 구체화하는 단계로까지 진척되기도 하였다. 그러나 측근들의 반대에 부딪침으로써 한양천도 계획은 이내 중지되고 만다. 구산선문의 통합은 국가적 기구로 '원융부(圓融府)'를 설치하기에 이른다.

보우는 구산선문의 통합을 불교계의 대립과 반목을 일소시키는 불교개혁의 차원에서 역설하였으며, 이러한 보우의 주장을 공민왕은 적극적으로 뒷받침해주게 된다. 보우는 구체적인 방법으로 ① 9산을 통합하여 일문一門으로 삼고 '도존道存'으로 할 것과 ② 백장百丈의 선원청규禪苑淸規로써 평상의 모든 생활을 엄정케 할 것 ③ 오교五敎의 법을 넓히게 할 것 등을 왕에게 건의하였다.

그런데 원융부를 통한 보우의 불교개혁에 대한 평가는 상반되어 나타난다. 보수적이며 가지산문 중심의 기득권을 확보하기 위한 것이었다는 평가와 선종과 교종을 회통하여 하나로 통합시킨 기구로서 회통불교의 제도적 정착을 일구어냈다는 평가가 그것이다.

4. 간화선과 성리학의 교류와 갈등

고려 말의 사상계를 주도한 것은 대혜大慧의 간화선과 주자朱子의 성리학이다. 그리고 조선조에 들어서면서 사상의 주도권은 성리학으로 이행되어졌다. 그렇다면 고려 말의 불교계를 주도하였던 간화선과 당시 성리학은 사상적으로 대립적인 것인가? 아니면 유사 내지 보완적인 것인가?

간화선은 남송대 대혜에 의하여 주창되었으며, 당시 문자선文字禪과 공안선公案禪을 비판하고 화두에 대한 의심을 통하여 인간의 본래면목을 회복하는데 강조점을 두었다. 이러한 대혜의 간화선은 정치적으로 금나라에 대한 주전主戰을 주장하는 현실참여의 입장을 견지함으로 인하여 유학자들의 절대적인 지지를 받았다. 주자 또한 초기에 대혜에 심취하여 『대혜어록』을 항상 몸에 지니고 다녔다. 그러나 주자는 당시 대혜가 속해있던 임제종 양기파의 '작용시성(作用是性)'의 주장에 회의를 품고 유학으로 돌아서서 새로운 성리학의 이론을 제시하였다. 따라서 주자의 성리학 속에는 간화선의 영향과 대결의식이 공존하고 있다. 그런데 대혜와 주자 모두 정치적으로는 주전파의

입장에 서 있었다.

따라서 고려 말의 상황에 있어서 간화선과 성리학과의 상호관계는 보다 심층적인 이해를 필요로 한다. 우선 고려 말 간화선사들의 주자학에 대한 이해와 관점이 어떠했는가를 검토할 필요가 있고, 이어 고려 말 신흥사대부들의 간화선에 대한 이해와 관점 더 확대해보면 이들의 불교관을 검토할 필요가 있다.

Ⅲ. 고려 말의 선종계

1. 가지산문과 수선사의 활약

원간섭기에 들어 선종계는 일연一然의 등장으로 가지산문迦智山門으로 주도권이 넘어가게 된다. 이전의 무신집권기 후반기인 최충헌 집권기 말부터 최우의 집권기에는 지눌과 혜심의 수선사가 선종계를 주도하고 있었다. 특히 수선사 2세인 혼원混元과 5세인 천영天英에 이르러 그 사세가 절정에 달했다. 그러나 최씨무신집권의 몰락과 더불어 충지沖止 이후의 수선사의 사세는 급속히 쇠락해진다. 일연의 등장은 정치적인 요인과 일연의 단월의 정치적인 영향력 등이 복합되어진 사건이었으나, 가지산문이 새롭게 선종계를 이끌어가게 되는 중요한 계기가 되었다.

원나라의 간섭이 안정기에 이르러 열세에 몰린 수선사 또한 10세 사주인 만항萬恒과 13세 사주인 복구復丘 등에 의하여 원나라로부터 몽산 덕이蒙山德異 선풍을 적극적으로 들여와 수선사의 사세를 회복하여 가지산문과 더불어 이 시기 선종계를 이끌어가게 된다.

여기에서는 원간섭기 일연이 새롭게 선종계를 주도할 수 있었던 배경에 대하여 살펴보고자 한다. 일연 이전의 가지산문의 활동과 그것의 계승문제, 그리고 정치 사회적 배경에 대하여 언급하고자 한다. 특히 그의 단월이었던 정안鄭晏과 박송비朴松庇와의 관련성에 대하여 살펴볼 필요가 있다.

다음으로 일연이 비문에서 '멀리 지눌을 계승했다(遙嗣牧牛和尙)'고 밝히고 있듯이, 일연과 수선사와의 관계에 대하여 언급하고자 한다. 일연은 과연 지눌의 목우가풍을 계승한 것인가? 그렇다면 일연의 활동 속에 수선사와의 대결의식은 없었는가? 계승한 것은 무엇이고, 단절 혹은 대결한 것은 무엇인가? 등의 문제들을 살펴보고자 한다.

아울러 무신집권기와 원간섭기 등의 상황 속에서 선승들은 정치적 변화에 민감하게 대응하면서 자신의 종파를 유지하기 위해 노력한 것인가? 혹은 선사상을 펼치기 위하여 정치권과의 관계를

방편적으로 유지한 것인가? 이 당시 수선사와 가지산문의 대응에 대하여 우리는 어떻게 평가해야 하는가? 하는 문제도 살펴보고자 한다.

2. 몽산 덕이와 고봉 원묘 선풍의 유입

몽산 덕이蒙山德異와 고봉 원묘高峰原妙의 간화선 사상을 적극적으로 수용한 것은 수선사 계통이며, 원감 충지圓鑑冲止와 혜감 만항慧鑑萬恒 및 각진 복구覺眞復丘 등이 주도하였다. 특히 원명 충감圓明衝鑑은 1304년 몽산의 제자인 철산 소경鐵山紹瓊을 원나라에 가서 고려로 초빙하여 3년간을 모셨다. 그리고 이러한 노력으로 당시 고려 불교계에는 몽산의 『덕이본 육조단경』, 『몽산법어』 등이 수차례 간행되었으며, 고봉의 『선요』도 많은 영향을 미치게 되었다.

몽산 선풍禪風의 특징은 '무자화두참구無字話頭參究', 수증론修證論으로서 '동정일여動靜一如 → 몽중일여夢中一如 → 오매일여寤寐一如'의 삼관어三關語 강조 및 오후悟後의 대면인가對面印可이다. 그리고 고봉 선풍의 특징은 간화선 수행의 삼요三要인 '대신심大信心 · 대의심大疑心 · 대분심大憤心'의 강조이다.

몽산과 고봉의 선은 지눌과 혜심으로 이어지는 수선사의 간화선 전통에 새로운 사상을 불어넣었으며, 이어지는 여말 삼사의 간화선 수행에도 영향을 끼치게 된다.

그렇다면 지눌 혜심의 간화선과 몽산 고봉의 간화선 사이에는 어떠한 차이가 존재하며, 또 대혜의 간화선과 몽산 고봉의 간화선 사이에는 어떠한 차이가 존재하는 것인가? 그리고 몽산과 고봉의 간화선 수용이 이후 한국 간화선에 끼친 영향은 어떠한 것인가? 이러한 점 등을 다루고자 한다.

3. 여말 삼사의 임제법통 전수

태고 보우太古普愚, 나옹 혜근懶翁惠勤, 백운 경한白雲景閑을 일러 여말삼사麗末三師라 부른다. 이들은 모두 원나라로 건너가 당시 임제종 양기파에 속하던 석옥 청공石屋淸珙과 평산 처림平山處林으로부터 인가를 받고 임제종의 법맥을 전수 받아 왔다. 즉 보우와 경한은 석옥 청공의 법을 그리고 나옹은 평산 처림과 지공(指空)의 법을 받아 왔다.

참고로 석옥과 급암의 법맥은 다음과 같다.

임제의현(臨濟義玄) → 흥화종장(興化存獎) → 남원혜옹(南院慧顒) → 풍혈연소(風穴演紹) → 수산성념(首山省念) → 분양선소(汾陽善昭) → 자명초원(慈明楚圓) → 양기방회(楊岐方會) → 백운수단(白雲守端) → 오조법연(五祖法演) → 원오극근(圓悟克勤)

→ 호구소융(虎丘紹隆) → 응암담화(應庵曇華) → 밀암함걸(密庵咸傑) → 파암조선(破庵祖先) → 무준사범(無準師範) → 설암조흠(雪庵祖欽) → 급암종신(及庵宗信) → 석옥청공(石屋淸珙) · 평산처림(平山處林)

태고 보우와 나옹 혜근은 이미 국내에서 깨달음을 얻었고 이후 원나라에 들어가 대면인가를 받은 것이다. 이러한 대면인가는 몽산 선풍의 영향으로 보인다. 실제 여말 삼사 모두 깨침 이후의 인가를 강조하고 있다.

예를 들어 태고 보우는 "참선하려면 모름지기 조사의 관문을 뚫어야 하고, 도를 배우려면 마음길이 끊긴 데까지 가야 한다. 마음 길이 끊어질 때 바탕이 그대로 나타나니, 물을 마시는 사람만이 차고 따뜻함을 스스로 안다. 그 경지에 이르거든 아무에게나 묻지 말고, 바로 본색종사를 찾아 기연을 다 털어내 보여라."라고 하여, 깨달음 이후 반드시 본색종사(本色宗師)를 만나보고 은밀히 결택(決擇)할 것을 강조하고 있다. 아울러 "만약 이러한 인가의 과정을 거치지 않게 되면 열이면 열이 다 마구니에 떨어지게 된다."고 언급하고 있다.

이러한 인가와 그를 통한 법통전수의 전통은 조선 중기에 이르러 서산의 제자인 편양 문도와 부휴문도에 의하여 '임제-태고법통설'로 나타나게 된다. 이러한 법통설의 등장은 이미 학계의 연구를 통하여 밝혀졌듯이 왜란과 호란이후 조선사상계의 변화와 그 궤를 같이 하고 있다. 따라서 법통설의 문제는 조선불교계의 문제라 할 수 있다.

그러면 인가를 통한 여말삼사의 임제법통의 계승을 어떻게 해석하고 평가할 것인가? 여기에는 많은 문제가 중첩되어 있어서 서로 상반된 견해가 존재하는 것 같다.

선 혹은 간화선에 있어서 '인가'는 어떤 함의를 지니는 것인가? '인가'의 방식은 꼭 대면인가이어야 하는가? 나아가 보우와 혜근 그리고 경한은 정말 '인가'를 받은 것인가? 만약 인가를 받은 것이라면 이들은 중국 임제종 양기파의 법통을 계승하고 그 영향권 아래 있는 것인가? 등의 문제가 제기된다. 참조로 『돈황본 육조단경』에는 "만약 종지를 말할 것 같으면 『단경』을 전수하여 이것이 의지하라(若論宗旨 傳授壇經)라고 하였다.

고려의 선종(조계종, 가지산문)에 소속되어 깨달음을 얻고 이후 임제종 양기파의 소속 승려로부터 인가를 받아 돌아왔으며, 다시 고려의 선종 소속 승려로서 활약하고 있는 모습은 어떻게 설명할 수 있는 것일까? 원간섭기의 상황 속에서 원나라와 고려가 다른 나라임을 인식 못한 것일까, 아니면 원간섭기에서 공민왕의 반원정책의 시기로 이행하는 정치적 상황변화에 따라 그들의 태도가 변한 것일까?

또 하나는 지공화상에 관한 문제이다. 지공화상은 정말 인도의 선승이었을까? 이미 당시 인도의 불교는 그 세력이 희미해졌는데, 더군다나 인도에 선의 전통이 있었던 것일까? 지공의 정체는

무엇일까? 여기에는 '사실'의 문제가 의문이 간다.

Ⅳ. 고려 말의 선사상

1. 일연의 『중편조동오위』

고려 말의 선사상은 그동안 여말 삼사를 중심으로 다루어져 왔다. 그런데 원간섭기에 들어서 가장 먼저 두각을 나타낸 인물은 가지산문의 일연이다. 그리고 이후 가지산문 소속의 태고 보우가 등장하여 공민왕대 크게 활약하게 된다. 따라서 일연의 선사상에 대하여 주목할 필요가 있다.

일연의 비문에 의하면 "저서로 『어록語錄』 2권 · 『게송잡저偈頌雜著』 3권이 있고 그가 편수한 바로는 『중편조동오위重編曹洞五位』 2권 · 『조파도祖派圖』 2권 · 『대장수지록大藏須知錄』 3권 · 『제승법수諸乘法數』 7권 · 『조정사원祖庭事苑』 30권 · 『선문염송사원 禪門拈頌事苑』 30권 등 100여권이 세상에 유행하고 있다"고 말한다. 이 중 대부분이 유실되고 현재 전해지고 있는 것은 『삼국유사三國遺事』와 『중편조동오위』 2권 뿐이다.

이러한 저술의 목록을 통하여 유추할 수 있는 것은 일연의 사상이 도의와 체징으로 이어지는 가지산문의 사상적 전통인 남악 회양과 마조 도일의 홍주종의 선풍을 넘어 청원 행사와 석두 희천의 석두종의 선풍을 포용하고 있음을 볼 수 있다. 『조정사원』 『선문염송사원』 등에서 확인 되듯이 마조와 석두에서 파생된 5가 7종의 모두를 아울러 남종선 사상을 헌창하려는 의지가 있음을 엿볼 수 있다. 특히 『중편조동오위』는 조동종의 창시자인 동산 양개의 조동오위를 다시 중편한 것으로 당시 대혜의 간화선의 유행에 맞서 묵조선을 포용하고 있다는 점에서 주목된다 하겠다. 『중편조동오위』는 동산 양개가 제창한 편정오위(正中偏 · 偏中正 · 正中來 · 偏中至 · 兼中到)에 조산 본적이 주를 단 것을 일연이 다시 중편한 것이다.

그렇다면 이러한 일연의 포용적 선사상은 누구의 선사상을 계승한 것이며, 어떠한 상황 속에서 표출된 것일까? 그리고 이후 어떻게 계승된 것일까? 그런데 이에 대한 설명이 쉽지가 않다. 우선 수선사의 진각 혜심과 청진 몽여 그리고 일연의 제자인 혼구 등을 통하여 실마리를 찾을 수는 있다.

2. 천책의 『선문보장록』

『선문보장록禪門寶藏錄』은 충렬왕 19년(1293) 11월 내원당內願堂에 거주하던 진정대선사眞靜大禪師 천책 몽차天頙蒙且가 찬술하였다.

우선 학계에서는 저자 천책에 대한 논란이 제기되어 있다. 즉 백련사 4세 진정 천책眞淨天頙인가 아니면 진정 천책眞靜天頙은 다른 인물인가? 하는 논란이다. 다산 정약용은 천책이 백련사 4세 眞淨天頙이라고 주장하였고, 채상식의 경우 가지산문 계통의 진정대선사眞靜大禪師 청분淸玢 즉 혼구混丘의 저술로 추정하고 있다.

『선문보장록』은 상권 선교대변문禪敎對辨門 25칙, 중권 제강귀복문諸講歸伏門 25칙, 하권 군신숭신문君臣崇信門 39칙 등 총 3권 89칙으로 구성되어 있다. 이 『선문보장록』은 선의 입장에서 교를 배격하여 선의 우위를 철저하게 주장하는 저술로서 선의 정체성과 특징을 분명히 한 작품으로 평가되고 있다.

특히 『선문보장록』에는 진귀조사眞歸祖師가 총목방叢木房 가운데에서 석가에게 조인祖印을 전했다는 '진귀조사설'이 등장하고 있는데, 이는 사굴산문 개산조인 법일梵日에게서 보이고 있지만 중국과 일본 등에서는 보이지 않는 설이다. 이는 조사가 석가모니보다 우위에 있다는 것을 말하는 것으로 교보다 선이 더 우위에 있음을 천명하고 있는 것이다. 이러한 『선문보장록』은 서산을 비롯하여 조선시대의 선가에서도 특히 중시했다는 점에서 주목할 필요가 있다.

3. 태고 보우의 선사상

보우는 한국불교의 중흥조로서 추앙되는 인물이다. 고려 말 왕사와 국사를 역임하였고, 이후 조선시대 임제-태고 법통설이 정비되면서 중국의 임제종의 법맥을 전수한 최초의 인물로 존숭되었다. 또한 중국으로부터 『칙수백장청규』를 등여와 유포시켰다.

안타깝게 보우의 저술은 존재하지 않고 그의 『어록』과 비문만이 전해져 온다. 보우 선사상의 특징은 간화선의 주창에 있다. 특히 '무자화두'를 참구하여 의단을 형성하고 동정일여 · 몽중일여 · 오매일여의 단계를 지나 깨침을 얻고 이후 본색종사를 참알하여 오후인가를 얻어야 함을 강조하고 있다. 이러한 구체적인 간화선 수행법의 제시는 몽산 덕이 선풍의 영향으로 보인다.

보우는 원융부를 설치하여 구산선문과 교종을 통합하여 선교통합을 이루어내었지만 그의 선교관은 사교입선의 입장에 서 있다.

보우는 화엄선에 합격하고 잡화삼매가를 지어 화엄에 대한 깊은 이해를 지니고 있다. 그런데 그의 화엄사상에 대한 입장은 화엄의 세계에 대한 언설言說 모두가 선禪의 경지에서 볼 때는 화엄의 성성惺惺한 경지도 관觀을 통하여 선禪의 세계에 들게 하는 통로라는 관점을 견지하고 있다.

즉 보우는 화엄을 방편으로 하여 선禪의 세계에 들어가는 입장을 취하고 있다.

'염불공안念佛公案에 나타난 정토관'을 통하여 보우의 정토관 수용을 엿볼 수 있었다. 그런데 보우가 말하고 있는 염불은 자심미타自心彌陀, 자성미타自性彌陀라는 이론적 토대 위에서 설명되어지고 있으며, 염불의 수행에 있어서는 '염불念佛하고 있는 이 놈이 누구인가?'하는 공안을 통하여 이루어져야 함을 발하고 있다. 이는 보우가 몽산의 정토관을 계승하고 있는 면을 볼 수 있으며, 염불선 사상으로 그의 사교입선적인 입장을 염불에 적용한 것임을 알 수 있다.

4. 나옹 혜근의 선사상

혜근은 출가 전 국내에서 깨달음은 얻은 후 원의 연경과 강남지역의 고승을 찾아 10년 간을 지냈고, 다시 귀국하여 국내에 들어와 왕사로서 수많은 불사를 이끌었으며 회암사의 중창과정 의문의 죽음을 당했던 인물이다. 민중 속에서 진묵 일옥과 더불어 이 땅에 다녀간 석가모니 후신불로 추앙되기까지 한다.

중국으로부터 지공과 평산 처림의 선을 전수해왔으며, 공부선을 실시하였다. 나옹의 선사상은 보우와 같이 몽산 덕이의 영향을 받아 간화선의 실천 수행을 강조하면서도 보다 포용적인 모습을 띠고 있다. 그의 선사상 속에는 국내의 지눌과 혜심적 요소가 담겨 있고, 또한 지공선과 임제선의 영향이 배여 있으며, 법안종 · 조동종 ·위앙종의 선풍도 녹아 있다. 또한 정토사상과 밀교사상 및 계율사상 등을 선으로 융섭 회통하고 있다.

나옹은 성리학과의 경쟁 속에서 정법에 입각한 불교를 통하여 당시 타락한 불교계를 일신하려는 분명한 의지가 있었다. 조선 초 지공과 나옹과 무학의 삼사를 크게 추앙하였던 것에서 나옹의 존재를 확인할 수 있다.

나옹 선을 살펴봄에 있어서 국내의 선사상의 영향은 무엇인가? 그리고 지공선과 평산 처림의 선사상이 끼친 영향은 무엇인가? 하는 점을 주목하고자 한다. 아울러 선사상과 염불관 정토관 밀교관 계율사상 등을 살펴보고 그 전체를 관통하는 나옹선의 특징이 무엇인가 하는 점을 기술하고자 한다. 공부십절목에 대한 내용을 자세히 다루고, 이것을 통하여 나옹의 간화선 사상에 나타난 특징을 제시하고자 한다.

아울러 나옹의 의문의 죽음, 무학과의 관계 등에 주목하여 당시 정치 사회적 상황에 대한 나옹의 인식과 대응 및 성리학과의 경쟁 속에서 희생된 한 선승의 사상사적 의미를 기술하고자 한다.

5. 백운 경한의 선사상

백운 경한의 선사상은『벽운화상어록』과『직지』를 통하여 살펴볼 수 있다. 경한은 보우와 같이 석옥 청공의 법을 계승하였지만 그의 생애를 살펴보면 보우 보다 더 석옥과의 관계가 돈독하였음을 볼 수 있다.

경한 선사상의 특징을 '무심선'이라 규정하고 있다. 또 '선교일치'를 주장하였다. 그런데 경한의 선사상은 조사선, 간화선을 아우르고 있으며, 선교관에 있어서도 포용적이다.

경한의 선사상을 기술하면서 다음의 몇 가지에 주목하고자 한다. 우선 석옥 청공의 선사상을 소개하고, 청공과 경한의 선사상의 동이점에 주목하고자 한다. 그리고『어록』을 통하여 그의 선사상을 정리하고자 한다. '무심선'이란 선행 연구의 결과를 받아들이고 나머지 경한의 선을 정의할 수 있는 핵심 개념을 정립하고자 한다. 또『직지』의 내용을 분석하여 경한이 남종선의 흐름 중 어떠한 선사상에 주목하고 있는지를 소개하고자 한다. 아울러 보우와 혜근의 선사상과 비교하여 경한선의 특징이 무엇인지를 드러내고자 한다.

Ⅴ. 나가는 말

일본과 티베트 그리고 중국의 선은 구미에 알려져 있다. 그러나 한국의 선은 잘 알려져 있지 않다. 더군다나 한국의 선사상은 더 더욱 알려져 있지 않다. 따라서 한국의 선사상을 해외에 소개하는 일은 중대하고 시급한 일이라 할 수 있다.

한국 선사상을 세계에 알리기 위한 대 불사를 맞이하여 선학을 전공하는 학자로서 자그마한 일조라도 할 기회를 얻었다는 것은 큰 영광이 아닐 수 없다. 그러나 그 영광만큼이나 원력과 능력의 부족으로 인해 가지게 된 심적 부담 또한 큰 것 같다. 원고를 수락할 땐 그리 어렵지 않을 것으로 생각했는데, 막상 원고를 작성하려 하니 걸리는 문제가 한두 가지가 아니다.

우선『고려사절요』를 다시 꼼꼼히 읽으면서 고려 말의 정치, 사회, 불교계 등에 대하여 회의와 불신의 감정이 솟구쳐 올랐다. 더군다나 중국(남송, 금, 거란, 원)과의 관계 속에서 고려 왕실과 정치세력 그와 결탁된 불교계의 모습 등은 긍정적인 모습보다는 부정적인 모습이 더 많이 나타나 있다. 선종과 선사 또한 그리 큰 차이를 나타내지 못하고 있다.

"도대체 고려 말의 선사상에 있어서 세계에 알릴 한국 선의 가치란 무엇이란 말인가?" 하는 생각이 머리를 스치는 순간 그동안 알고 있다고 여겨졌던 것들이 어둠 속으로 사라지고 모든 것이 아득하게 다가왔다.

그리고 일연의 『중편조동오위』, 천책의 『선문보장록』, 태고의 『태고어록』, 나옹의 『나옹어록』, 경한의 『백운화상어록』, 『직지』 등을 다시 읽고 선사들의 비문을 다시 읽다보니 훌쩍 시간이 이렇게 흘러 버렸다.

이렇게 '점검'의 절차를 거치는 것은 참으로 다행이다. 이미 완성된 원고를 가지고 '점검'의 절차를 거치는 것이 원래의 의도이긴 하나, 아직 정리되지 않은 생각들을 그대로 내놓고 '점검'에 임하는 것도 효과 면에서는 나쁠 것은 없는 것 같다. 물론 이러한 태도가 무례이고 반칙인 것은 당연하다.

그동안의 고민을 통하여 거시적인 차원에서 토론을 통하여 합의를 이끌어내야 할 문제를 제기해보고자 한다.

첫째, 나말여초에서 고려 말에 이르는 선사상을 기술함에 있어서 '시기 구분'에 대한 문제이다. 선종사의 입장에서 '시기구분'의 기준은 무엇이며, 그에 따라 분명하게 시기를 나누어야 할 것 같다. 그리고 이에 대한 내용을 책의 서두에 밝힐 필요가 있다.

둘째, 나말여초에서 고려 말에 이르는 선을 특징별로 구별할 수 있는 기준을 제시할 필요가 있다. 이러한 기준이 제시된다면 매 시기 선사상에 대해 기술할 때 이러한 기준에 따라 배열할 수 있을 것 같다. (선사상의 지형도 작성)

셋째, 본 저술(총 시리즈)의 목적은 한국의 역사에 나타난 '선사상'을 알리기 위함인가, 아니면 '한국선'의 정체성과 특징을 알리기 위함인가?' 하는 문제에 대하여 토론할 필요가 있다.

넷째, 현재 한국선을 세계화하기 위하여 '선의 목적 혹은 가치'를 어디에 두어야 하는가? 이 점이 명확해지면 과거의 선사상을 어떻게 이해하고 해석해야 하는가 하는 문제의 실마리를 풀 수 있을 것 같다.

‘고려 말의 선사상 내용 및 쟁점’ 토론문

강호선(서울대 강사)

김방룡 선생님께서 고려 말 불교에 관한 중요한 문제들을 많이 제기해 주셨습니다. 그 주제 하나하나가 간단하게 설명하기 어려운 큰 문제에 대한 것이고, 저 역시 고민해 왔으나 아직 해답을 구하지 못한 문제들이었습니다. 이러한 것들에 대해 이번에 다시 한번 생각해 볼 시간이 되었던 것 같습니다. 완성된 원고를 읽은 것이 아니라서 제가 선생님의 생각을 정확히 이해하지 못한 것 같아 토론문을 쓰기가 조심스럽습니다만, 보내주신 글을 읽고 들었던 몇 가지 생각을 말씀드리는 것으로 토론문을 대신하고자 합니다.

1. 고려 말 선종사의 이해는 여러 가지 각도에서 접근이 가능할 것이라고 생각됩니다. 중요한 과제 중 하나는 역시 知訥불교의 계승과 관련된 문제일 것입니다. 여러 선생님들의 기존 연구에서 논의되었던 것처럼 소위 麗末 三師로 대표되는 고려 말 선사들의 사상 안에는 지눌 이래 고려불교의 전통을 계승한 요소들이 존재하고 그 바탕 위에 원에서 임제선풍을 새롭게 수용하였을 것입니다. 그러나 고려 말 선사들의 경우 지눌 혹은 修禪結社의 계승을 대외적으로 표방하거나 지눌의 사상을 높이 평가하는 모습은 거의 보이지 않습니다. 오히려 入元求法과 중국에서의 인가, 중국 선승들과의 교류를 강조하는 경향을 보이고 있습니다. 조선초 尙聰의 비판은 이러한 여말 승려들에 대한 비판이자 지눌이라는 자체의 전통을 다시금 강조하는 내용으로 생각되는데, 여말 지눌불교의 계승문제를 어떻게 보고 계신지 의견을 여쭙고 싶습니다.

2. 고려 말 많은 승려들이 入元求法을 떠나던 분위기 속에서 禪師들의 入元도 이루어진 것으로 보입니다. 다만, 선사들의 경우에는 印可가 강조되고, 入元印可가 귀국 이후 교단 에서 혹은 사회적으로 권위를 높이는 실질적인 기능을 했다는 점이 주목되는 요소가 아닌가 합니다. 13세기 말 蒙山德異와의 교류에서 시작된 이러한 분위기는 本分宗師로부터의 인가를 강조하기 때문에 결국 법통을 의식할 수 밖에 없게 되지 않았을까 싶은데요, 현재 자료로 확인되는 한에서는 14세기 중반이 되면 고려선승들이 인가를 받기 위해 찾아가는 원 임제선승들은 大慧派가 아니라 虎口派

그 중에서도 及庵宗信의 문도들에 집중되는 경향을 보입니다. 이는 같은 시기 역시 원 강남지역으로 유학갔던 일본선승들이 대혜파를 비롯하여 다양한 계통의 임제선승들의 문하에서 활동했던 것과 비교되는 차이점이기도 합니다. 고려선승들에게서 나타나는 이러한 특징은 어떻게 보아야 할지 궁금합니다. 또한 고려 말 입원구법•입원인가와 같은 현상이 나타나게 되는 이유가 무엇인지 사상적인 측면에서의 설명이나 시대적 상황을 반영한 설명이 있었으면 좋겠습니다.

3. 입원구법활동 그리고 인가가 갖는 의미는 선승 개인의 유학 기간, 시기, 동기, 유학 이전 국내에서의 경험과 국내 교단에서의 위상, 원에서의 활동과 경험에 따라 다르게 표출되었지 않았을까 싶습니다. 이러한 차이를 설명해 주신다면 보우, 경한, 혜근의 여말삼사의 사상과 활동을 이해하는데 좀 더 도움이 되지 않을까 합니다.

4. 고려 말 임제선이라고 하는 새로운 선풍의 수용 혹은 여말삼사의 활동은 당시 불교계의 개혁 혹은 一新이라는 측면에서도 설명을 하고 계신 것 같습니다. 그렇다면 보우, 혜근, 경한이 당시 불교계를 어떻게 인식하고 있었는지, 그리고 그 개혁 혹은 일신의 방향은 무엇이었는지, 어떻게 평가할 수 있는지에 대한 설명이 더 있으면 좋겠습니다.

5. 공민왕대 공부선은 고려 말 불교교단 개편, 그리고 이후 불교교단 전개에서 중요한 변화의 계기가 되는 사건이었다고 생각됩니다. 선생님의 원고로 봤을 때는 혜근의 간화선 사상의 특징을 제시하기 위해 功夫十節目을 분석하실 예정이신 듯합니다. 공부선은 혜근의 선사상을 이해하는데 중요한 부분이면서도 이와 함께 1370년(공민왕 19) 공부선 개최가 자체가 갖는 의미도 선종사에서 중요하다는 생각입니다. 공부선을 개최한 의도, 공부선에 참여했던 승려들 간의 관계, 그리고 공부선의 결과 등에 대한 내용을 고려 말 불교교단이나 선종을 설명하는 부분에서 간단하게라도 언급을 해 주시면 이 시기를 이해하는데 좀 더 도움이 될 것 같습니다.

6. 제 4장 4절 나옹혜근의 선사상 부분에서 혜근의 입적에 대해 “성리학과의 경쟁 속에서 희생되었다”고 하였습니다. 사헌부(어사대)에서 혜근의 탄핵을 주도했기 때문에 유교와 불교의 대립관계에서 야기된 사건으로 이해하여 왔습니다. 그러나 1376년(우왕 2) 당시의 사헌부와 도당을 구성하고 있던 정치세력이나 혜근 입적 전후의 정황과 당시에 상황에 대한 표현 등을 보건대 유불의 대립이라는 측면보다는 우왕 초의 정치계의 동향 혹은 교단 내에서의 혜근의 위상 문제와 관련지어 살펴볼 필요가 있지 않을까 하는 생각도 듭니다. 이와 함께 소위 “유불교체”로 설명되는 여말선

초의 사상적, 정치사회적 변화와 불교교단의 문제는 시기별로 구분하여 변화상을 설명해 주신다면 많은 도움이 될 것 같습니다.

7. 당시 불교교단의 상황을 언급하면서 辛旽에 대한 항목이 별도로 설정되어 있습니다. 공민왕대 불교교단의 문제뿐만 아니라 정치개혁에 있어서도 辛旽은 중요한 인물입니다. 그러나 제가 과문한 탓인지는 모르겠습니다만, 신돈이 불교교단 개혁을 위해 무엇을 했는지, 불교교단 개혁을 시도했는지의 여부를 알 수 있는 자료는 아직 확인하지 못하였습니다. 공민왕에게 발탁된 이후 신돈의 활동은 승려가 아니라 세속인으로서의 활동이라고 생각되는데요, 2장 <고려 말의 불교계에서 <신돈의 정치개혁과 명암>이라는 항목을 설정하신 것으로 보아 신돈 집권기 불교교단에 대한 선생님의 견해를 여쭙고 싶습니다. 또한 시간 순으로 보아 <태고보우의 불교개혁>이 신돈보다 앞에 오는 것이 어떨까 합니다.

8. 실제 서술이 어떻게 전개될지는 모르겠습니다만, 현재 주신 원고에서는 정치사회적 배경과 불교계의 동향을 별도의 장을 나누어 항목을 설정하셨습니다. 그런데 제 1장과 2장에서 다룬 내용은 이 자체만으로도 매우 큰 별도의 문제가 되는 부분으로 자칫하면 이 글에서 핵심이 되어야 하는 3장과 4장에서 다루는 내용들이 상대적으로 주목받지 못하게 되지 않을까 하는 기우가 들었습니다. 고려 말 정치사회적 변동 속에서 불교계의 움직임을 포괄적으로 조망하되 불교계의 사회경제적 문제를 비롯하여 불교교단의 동향에 집중하여 정리해 주시면 3, 4장의 고려 말 선종사를 이해하기 위한 시대적 배경을 파악하는데 도움이 될 것 같습니다.