馬祖道一 禪師의 사회의식 탐구

차차석 / 동국대 강사

차 례

Ⅰ. 서 론

Ⅱ. 主禪容敎의 선사상에 나타난 계층의식

Ⅲ. 觸境皆如와 性在自然의 歷史意識

Ⅳ. 맺는 말

KCI

Ⅰ. 서 론

중국에서 선종이 출현한 이후 8세기 후반부터 9세기 중엽에 이르는 시기에 남종선이 급격하게 발전하게 된다. 이 시기에 남종선의 흥기를 초래한 것은 마조도일을 필두로 하는 홍주선이었다. 따라서 "마조도일과 그 문하의 제자들, 그리고 신회 등은 6조 혜능 이후 남종선의 역사상 가장 중요한 인물들이며, 더구나 마조선의 활약과 전파는 중당시기 선사상사상의 진정한 대변화를 초래했다"[1]는 평가처럼 한국과 중국의 선종사 전문가들의 보편적인 시각이라 말할 수 있다.

마조도일(709-788, 이하 마조, 존칭생략)은 오조홍인 - 육조혜능 - 남악회양으로 이어지는 남종선의 선맥을 계승하며, 홍주종으로 불리는 가운데 그의 수많은 제자들이 중국의 강서지방과 호남지방에 자리잡고 接引衆生하므로써 찬란한 남종선의 꽃을 피우고, 선종이 중국불교계의 주류가 될 수 있는 기반을 형성하게 된다.

일반적으로 마조 문하의 입실제자는 88인설(『조당집』), 139인설(『전등록』권6), 84인설(『천성광등록』) 등이 있다. 그러나 숫자상의 다소를 떠나 그의 제자들은 출중한 기량을 과시했으며, 한 지역의 종장으로 수많은 대중을 이끌었다는 점에서 그의

1) 葛兆光, 『中國禪思想史』(北京大學 出版部, 1996), p.294

영향력을 생각하게 한다. 제자들 중에서 興善惟寬(755-817), 鵝湖大義(746-817), 章敬懷暉(757-816)은 일찍이 장안에 들어가 활동했으며, 지방에서 활동한 汾州無業(762-823)과 大梅法常(752-829), 거사선의 최고봉 방거사(?-815) 등이 있다. 한국에 전래된 남종선의 출발지라 말할 수 있는 西堂智藏(738-817), 선원청규를 만들어 선종교단의 성립이 가능하게 만든 百丈懷海(749-814) 등은 마조의 禪脈을 계승하는 대표적인 제자들이다. 백장회해의 문하에서 황벽희운과 남전보원이 등장하며 이들의 뒤를 계승하여 한국선종사상의 발전에 막대한 영향을 미치는 임제의현과 조주종심 등이 나타난다.

본고는 종파의 원류를 탐색하고자 하는 것은 아니다. 그러므로 이상에서 마조의 가르침을 받은 입실제자들에 대해서는 간략하게 언급하는 것으로 마치고자 한다. 그러나 중국 선종사 내지 한국선종사에 미친 마조의 선사상에 대해 그 중요성을 논의하는 것은 너무나 당연한 일이 아닐 수 없다. 이들에 대한 연구 성과도 매우 많다. 그런 점에서는 마조선에 관해 새로운 연구를 시도한다는 것 자체가 조심스럽지 않을 수 없다. 따라서 졸론에서는 문헌학적이거나 종파사적인 접근은 가급적 피하고자 한다. 자칫 아류에 빠질 우려도 있거니와 논문의 독창성을 상실할 우려가 있기 때문이다.

본고가 주목하고자 하는 것은 마조의 선사상에 나타난 사회의식은 어떠한 것인가를 탐구하고자 하는 것이다. 그의 영향력이 컸던 만큼 그가 지닌 인식세계는 우리들에게 소중한 것이며 그렇기 때문에 어떠한 세계를 보여주고 있는지 더욱 궁금하지 않을 수 없다. 사회란 무심히 흘러가는 것이 아니라 시대를 살아가는 수많은 사람들이 다양한 사고와 문화적 환경 속에서 갈

등과 대립, 조화와 포용의 관계를 형성하며 발전하는 것이기 때문이라 본다. 그렇다면 그가 당시의 시대상황을 어떻게 인식하고 있었는가를 밝힌다는 것은 종교철학적 입장에서 중요한 일이 아닐 수 없다. 즉 그 시대나 대중을 어떻게 구원할 것인가 하는 구세의 방식이나 구세의 철학을 살펴볼 수 있기 때문이다.

마조는 당시 수많은 고민과 사유 속에서 자신이 최선이라 생각하는 구세의 철학을 정비했으며, 그에 대한 반응 역시 좋았다고 볼 수 있다. 그것은 그의 제자들이 많았다는 사실, 이후의 사회에 막대한 영향을 주었다는 점에서 판단할 수 있다. 그렇지만 왜 그 시대를 살아갔던 수많은 수행자들 중에서 마조만이 우뚝설 수 있었으며, 어떠한 점이 중국 사회의 사회적 요구와 부응했기에 면면히 영향을 미칠 수 있었는지 그 사회 문화적 배경을 탐색하는 것 역시 이 시점에서는 중요한 일이 아닐 수 없다고 본다. 그것을 분명하게 분석할 수 있다면 그것을 잣대로 이후 전개되는 선사상의 흐름이 올바르게 흘러갔는가를 알 수 있을 것이며, 한국선종사의 흐름이 여하했는가를 판단하는데 도움이 될 수 있다는 생각은 지나친 것일까? 본고는 이런 점에 주목하고, 몇 가지 측면에서 마조 선사상의 사회의식을 탐색해 보고자 하는 것이다.

馬祖道一(709-788)의 전기에 관한 자료로는 權德輿(759-818)가 찬술한 『洪州開元寺石門道一禪師塔銘』(791년작)과 『송고승전』 권10, 『조당집』 권14, 『경덕전등록』 권6, 종밀의 『원각경대소초』, 『선문사자승습도』, 『고존숙어록』, 『사가어록』 등이 있다[2]. 자료에 의하면 마조는 이름이 도일이며, 속성은 馬

2) 자료에 관해 자세한 상황과 주요 연구성과는 정성본, 『중국선종의 성립과정 연구』(한국 민족사, 1991), p.717 참조. 이 책에는 일본 학자들이 연구한

씨이다. 지금의 중국 사천성 집방현(什邡縣)에 속하는 한주의 집방 사람이며, 농기구를 만드는 서민의 집안에서 출생했다. 그의 생애를 살펴보면 크게 3개 시기로 구분할 수 있다. 첫째는 劍南時期(709-733)이다. 당시의 검남은 당나라 현종의 열 개 절도사가 있는 곳 중의 하나였으며, 사천지방의 중부지역에 속했다. 마조는 유년시절에 이곳에 있던 羅漢寺의 處寂(665-736) 문하로 출가했다. 20세 전후에는 지금의 重慶에 해당하는 渝州의 圓화상에게 의지하여 구족계를 받게 된다. 이 무렵 신라출신인 金無相(683-762)의 사상적 영향을 받았을 것으로 평가한다. 이 시기에 5조 홍인 문하의 智詵-處寂-無相으로 이어지는 사천지방의 선사상을 편력한 것으로 본다. 둘째는 衡嶽時期(733-742)이다. 그는 이곳에서 慧能의 제자인 南岳懷讓을 만나게 된다. 회양은 세상에 알려지지 않은채 남악에 있는 衡山의 꼭대기에서 은거하고 있었다. 이곳을 찾아온 劍南사문인 마조가 좌선만 하고 있자 유명한 磨磚成鏡의 無說之說을 통해 마조를 깨우치게 된다. 이로 인해 마조는 9년여 회양의 곁을 떠나지 않고 수학하게 된다. 33세 전후 복건과 강서를 왕래하며 開堂說法하기 전까지 이곳에서 학생시대를 정리하게 된다. 셋째는 江西時期(742-788)이다. 천보원년 마조는 지금의 복건성 건양에 해당하는 건주 건양의 불적령에서 志賢, 慧海 등의 제자들을 받아들이며, 이것이 接化群生의 첫 걸움을 여는 것이었다. 불적령에 잠시 머무르던 마조는 743년인 천보2년에 撫州의 臨川으로 옮겨 천보9년(750)까지

성과를 위주로 정리가 되어 있다. 중국에서 최근 연구된 연구 업적성과로는 杜繼文외 공저의 『중국선종통사』(강소고적출판사, 1991), 갈조광의 『중국선사상사』(북경대학출판부, 1995), 양증문의 『당오대선종사』(북경 중국사회과학출판사, 1999), 오입민 주편의 『선종종파원류고』(북경 중국사회과학출판사, 1998) 등이 있다.

그곳에 주석하게 된다. 이 무렵 서당지장이 마조의 문하에 입문하게 된다. 이후 강서성에 속하는 南康縣의 龔公山으로 이주한다. 이곳에서는 20여년에 이르는 장시간을 체류한다. 당나라 대종 대력8년(773) 마조는 지금의 강서성 進賢縣에 해당하는 鐘陵으로 이주하여 開元寺에 머물렀다. 이곳은 지금의 南昌에 해당하는 洪州에 가까운 곳으로서 이후 이곳을 중심으로 활동하며 세상에 이름을 드날렸기 때문에 규봉종밀이 마조의 禪門을 홍주종이라 명명하게 된다. 마조의 <舍利石函題記>에 의하면 마조는 당나라 정원4년(788) 2월 1일 세수 80세 법납 60세를 일기로 石門山 法林寺에서 세연을 마치게 된다. 석문산은 홍주의 서쪽인 海昏의 남쪽 교외에 자리잡고 있으며, 『송고승전』이나 『여지기승』 권26 등에 의해 법림사가 이후 泐潭寺로 바뀌었다가 다시 寶峰寺로 개칭되었다.

마조의 선사상의 특징을 표현하는 말은 "觸類是道 任心爲修"[3]라는 구절이다. 胡適박사가 규정한 이래 크게 변하지 않고 있다. 이상 호적박사의 주장을 보다 세분하여 설명한 것이 바로 "卽心卽佛, 非心非佛, 平常心是道, 道不屬修"라는 핵심 단어로 표현된다. 이들에 관한 사항은 본론의 연구 주제인 사회의식을 분석하기 위해 필요한 것이다. 이미 연구된 성과들을 바탕으로 본론의 주제에 충실하기 위해 몇 부분으로 나누어 분석해 보기로 한다.

3) 胡適, 『禪學案』(日本 京都 中文出版社, 1981), p. 504. 이후 중국의 학자들은 호적박사의 주장을 크게 벗어나지 않고 있다.

II. 主禪容敎의 선사상에 나타난 계층의식

마조선사상 속에 나타나는 변증법적 논리체계는 평상심시도라는 차원에서 북종선과 교학의 이론까지도 포용하게 한다. 북종선에서 소의경전으로 삼고 있던 『능가경』을 인용해 평상심이 道임을 밝히는 것이나 『열반경』, 『화엄경』, 『대승기신론』, 『보살계경』 등의 사상을 수용하여 주체적으로 활용하고 있는 점이다. 평상심이 도라는 전제 아래서는 어떠한 이론을 수용한다 하더라도 그것이 문제될 이유는 없었다. 눈앞에 전개되는 모든 것이 道의 또 다른 모습이라는 점에서 마조 자신의 논리체계를 정당화하는데 활용하면 그 뿐이었기 때문이다. 더구나 현상 자체가 불성의 현현이라 한다면 본질적 차원에서 어떠한 차별의식을 지녀선 곤란한 일이 아닐 수 없었다. 현상의 모습이 각각의 특성을 지닌다고 하더라도 그것은 상대적 차원에서 전개되는 것이기에 그 자체 존재의 의의를 지닌다고 말하지 않을 수 없으며, 나아가 그 바탕에 불성이라는 공통분모가 도외시 될 순 없었기 때문이다.

그렇지만 그것은 단순한 사상의 문제로 그친 것이 아니었다. 신화적이면서도 상징성이 강하지만 지식불교와 이론불교에서 탈피하여 실천적이고 이타적인 보살행의 불교로 전이하기 위해 홍주 大安寺 座主와 저승사자, 그리고 마조가 얽힌 삼각관계의 이야기를 등장시키고 있다[4]. 교학에 밝은 학승이 생사문제에 두려

4) 『조당집』 권14, <마조전>. 여기서 평생 교학을 연구하며, 마조를 비난했던 즉 사실은 선종을 비난했던 좌주가 죽음의 문턱에서 마조에게 무릎을 꿇고 도움을 청하며, 선종이 교종보다 우수하다는 것을 보여주고 있다.

움을 느끼고 선승인 마조에게 도움을 요청한다는 것 자체가 이미 귀족적, 권위적인 교학불교 보다 선불교가 실용적이고 대중적임을 시사하는 것이라 볼 수 있는 것이다. 따라서 '언어를 통해서 實相을 깨우칠 수 없다'는 표면적인 이유의 裏面에는 선종이 교종을 누르고, 그들의 이론을 포용하고 있다는 것을 상징할 뿐만 아니라 지식인과 귀족 내지 사대부 위주로 전개되고 있던 기존의 불교교단에 대한 반성과 통찰이 나타난 것으로 해석할 수 있는 것이다.

사실 교학불교의 융성은 불교가 지식인과 귀족들을 중심으로 전개되고 있었음을 의미한다. 남조시대를 대표하는 삼론종의 길장, 천태종의 지의 등 많은 고승들이 지방의 몰락한 명문세가의 자손들이었다. 이들 이외에 남조를 대표할만한 고승 중에서 僧旻, 法雲, 智藏, 慧約, 曇延, 彦琮 등은 가세나 교양, 그리고 사회적 지위가 매우 높았다. 당나라 초기에 활동한 고승 중에서도 담장, 지관, 영윤, 道庄, 도판, 승봉, 慧淨 등 역시 출신가문이 매우 높았다. 특히 삼장법사로 알려진 현장 역시 귀족 출신이었다. 이들은 위진시기와 수나라 당나라로 넘어오는 혼란기에 몰락한 가문이 되지만 종교적 권위와 세력을 이용하여 다시 권력의 중심부로 밀착하는 현상을 나타내고 있었다[5]고 분석하기도 한다.

중국의 역대 통치자들은 그들의 봉건질서를 유지하기 위해 세속적인 정치, 윤리, 도덕의 논리적 근거를 종교에서 찾고자 했으며, 그들의 요구를 충족시켜 주지 못하는 종교는 억압과 감시의 틀을 벗어날 수 없었다. 더구나 당나라의 통치자들은 이미

5) 侯外廬 主編, 『中國思想通史』 第4卷 上, pp.143-147 참조.
여기서는 고승전을 분석하여 남북조시대에서 당초까지 명문세가 출신의 승려들을 열거하고 있다.

몰락한 이전의 명문세가들의 재등장과 부흥을 제어할 필요성을 느끼고 있었으며, 그런 점에서 불교는 당조의 통치자들에게 鷄肋과 같은 존재가 되지 않을 수 없었다[6].

이러한 사회적 분위기는 교학불교를 대신하여 선종이 융성하게 되며, 특히 남종선의 성행은 서민출신 지주계급의 역량 확대와 관계가 있다는 지적은 설득력을 지니게 된다. 즉

> "非品級性의 색채를 띠고 있던 庶族地主들은 양면성을 지니고 있었다. 첫째는 구전통의 봉건특권계층에 대해 투쟁을 전개할 때 그들 일반과 농민계급은 공동의 이해관계를 지니게 되며, 그로 인해 진보적인 방향으로 나아갈 수 있었으며, 학술사상상의 인민성과 무신론적 성격이 선명했던 것은 한 계층의 左派性을 말해주는 것이다. 다른 한편 그들이 정치적 지위와 특권을 쟁취한 이후에 그들은 바로 전제주의 황권의 이익과 서로 부합하게 된다. 선종에서 남종과 북종의 흥기는 처음에는 비교적 선명하게 庶族의 색채를 지니게 되지만 발전의 과정 중에 그들이 불학의 중심이 되었을 때는 그렇게 간단하지가 않다. 그들은 점차 통치계급 각 집단이 공동이용하게 되는 교의가 되며, 동시에 뒷날의 道學의 발생과 밀접한 관계를 지니게 되며, 이것은 한 계층이 右派性을 지니게 된 것이라 말할 수 있다"[7].

는 지적은 좌파적 시각에서 분석한 것이라 하더라도 일리가 있다고 본다. 특히 서민적인 색채를 나타내며 출발했던 선종이 이후 선종의 번성과 함께 어용화 되었다는 지적은 본질적인 정신의 상실을 의미하는 것이기도 하다.

---

6) 侯外廬, 앞의책, pp.146-148 참조.
7) 侯外廬, 앞의책, p.155.

인용문에서의 지적처럼 아직 남종선이 정착되어 가고 있던 도상에 서 있던 마조의 선사상에도 庶族的인 색채가 농후하다고 말할 수 있다. 그들의 지지기반은 농촌이었으며, 그렇기에 그들의 사상 속에는 농가적 분위기가 농후하였다. 전통적인 중앙귀족불교와는 성향과 취지가 달랐으며, 전통적 관념과 권위주의에서 벗어나 있는 그대로 무엇에도 걸림이 없는 인간본래의 모습과 자유가 넘치고 있다[8].

그렇다고 마조를 비롯한 그의 제자들에게 귀의한 귀족 관료가 없었던 것은 아니다. 적어도 당시의 정치 상황 속에서 馬祖系에 대한 중앙 정치권의 시각은 양분되어 있었다는 분석이다. 즉 "마조와 백장 계통에는 보수적인 중앙관료, 재상 등이 지지를 보내며, 이들을 배경으로 정통파 선으로 성장한다. 그리고 백장에 이르러 교화의 방법이나 교의의 내용이 변했던 것은 이들 혁신파에 대한 방어용이었으며, 사상의 본질에선 어떠한 변화도 없었다"[9]는 지적이 그것이다. 이러한 논리라면 백장 청규는 혁신계 중앙관료들, 즉 한유, 유종원, 유우석, 이고 등으로 대표되는 이들의 압박을 희석시키기 위해 취한 전략이라 볼 수 있다[10]. 물론 이후 마조계의 상황은 마조 자신이 활동하던 시대와 입장을 달리하게 되지만 남악회양과 마조 자신의 사상은 매우 서민적이면서도 자연친화적이었으며, 그들을 지지해 준 그룹은 대부분 하층 사대부와 서민출신의 신흥지주계층이었다.

유교적인 성향을 대변하는 천사상을 강하게 수용했으며, 그로 인해 혁신적인 경향을 지니는 중앙관료들의 지지를 받고 있던

8) 정성본, 앞의책, p.720 참조. 이런 지적은 일본의 학자들도 공감하고 있다.
9) 阿部肇一, 『中國禪宗史의 硏究』(硏文出版, 1986), p.109참조.
10) 阿部肇一, 앞의책, pp.32-33.

석두희천과 약산유엄 계통과 달리, 마조계는 도가적인 색채를 구비하고 당나라 조정의 도교우대정책에 편승하면서 정통파의 위상을 자리 잡게 되었다고 본다[11]. 중국 전통사상을 대표하는 유교와 도교는 天사상과 地사상으로 분류하기도 하는데 천사상은 귀족적, 윤리적인 성향이라면 지사상은 서민적 탈속적인 성향을 대비적으로 나타내는 것이다.

이상과 같이 마조 계통이 혁신적인 중앙관료들의 견제와 공격을 받았다면 그 이유는 무엇이었을까? 통치윤리에 어긋난다면 불교 전체에 대한 비판을 가하는 것이 타당하다고 말할 수 있다. 중국사상사 전문가들은 이런 점에 대해 몇 가지 분석을 제시하고 있다. 즉 혁신적 성향을 가진 배불론자들, 특히 한유, 유종원, 유우석 등은 호족집단에 의지하면서 서민출신의 지주집단과는 거리를 두고 있었다. 정치적인 입장에서 배불운동을 주도한 것은 승려계급의 귀족화 내지 지주화, 면역면세의 특권 향유, 호족세력과 승례계급 사이에 토지세를 둘러싼 대립과 갈등이 있었기 때문이라 본다. 사상적인 측면에서 이들은 천인관계를 유심주의적으로 이해하거나 유신론적인 입장(한유)을 취하고 있었다. 이런 점들이 배불운동을 전개하는 원인이 되었다고 보며[12], 그런 점에서 유교적 경향과 가까운 석두희천 계통 보다 마조 계통에 더 강한 비판과 압박을 가한 것으로 생각할 수 있다.

마조선사상 지니는 탈계급적, 서민적인 색채는 平常心이 道라는 점에서 그 원인을 찾을 수 있다. 즉 그러한 논리의 이면에는 도의 현현이라는 점에서 계층과 계급을 부인하고 있는 점을 주목하지 않을 수 없다. 보다 강한 정치운동으로 승화되지는 않았

11) 阿部肇一, 앞의책, p.109참조.
12) 侯外廬, 앞의책, pp.319-342 참조.

지만 庶族도 사대부나 귀족이 될 수 있다는 논리적 근거를 여기서 제공하고 있는 것이다. 그리고 이러한 사상을 정립하게 된 이유는 다양하게 분석할 수 있겠지만 마조 자신이 庶族出身이었다는 점과 많은 곳을 찾아다니며 다양한 환경과 문화, 화엄사상 특히 일심을 강조하는 『대승기신론』을 접하게 된 이후 發芽된 것[13]이라 생각할 수 있다.

마조의 수많은 제자들은 강서성과 호남성을 중심으로 광범위한 지역에서 교화활동을 하게 된다. 그리고 이들이 활동했던 지역은 당나라 중기의 곡창지대이며, 장안과 낙양 그리고 양자강과 河中지방을 연결하는 통로였다. 당시 중국 전역에서 가장 부유한 庶民들이 살던 곳이었으며[14], 그들이 교화했던 대중의 대다수가 流民에 속하고 있다는 것[15]은 마조의 선사상 속에 스며있는 계층 의식을 읽을 수 있게 한다.

마조의 平常心是道라는 것은 현실적 차원에서 불성사상의 세속화라 말할 수 있으며, 佛性을 道라는 개념으로 代置하면서 불성사상의 玄學化, 중국화를 나타내는 것이기도 하다. 이것은 어느 정도 마조와 우두선을 대표로 삼고 있던 강동 불교와의 밀접한 관계를 나타내는 것으로 평가한다. 강동의 불교는 지역적인 배경 때문에 위진 이래 발달한 전통적인 현학의 영향을 받아 우두선이 老莊化, 玄學化되며, 8세기 전반 이래 남종선과 긴밀하게 왕래하며 영향을 주게 된다. 우두선은 道本虛空, 無心會道, 喪己忘情을 주장했으며, 우두선의 명승 남양국사 慧忠, 道欽과 마조는 빈번한 교류를 통해 상호 필요한 자양분을 흡수했을 것으로

13) 앞의 서론에서 개략적으로 밝혔다. 정성본, 앞의책, p.729-730 참조.
14) 杜繼文, 앞의책, p.234 참조
15) 상동, pp.232-233 참조.

본다[16].

이런 점에서 공리공담보다는 실천을 중시하고 관념적인 세계보다는 현실을 중시하게 되는 平常心是道의 가풍이 형성되었다고 볼 수 있다. 그러면서도 불교 본연의 정신을 상실하고 귀족화, 지주화 되어 가고 있었던 당시의 사찰 풍경, 영리위주의 공상업을 통해 얻어진 이익을 기반으로 집단 이기주의에 빠져 있었던 불교에 대한 비판이기도 했다고 본다. 사실 불교의 장원화, 지주화, 귀족화는 당시 불교가 지니고 있었던 사회적 순기능에 비해 많은 폐단을 지니고 있었다. 어떤 방식으로든 절제와 자기반성이 필요했지만 승려 자체도 계층화되는 양상을 보이고 있었다[17]. 불교의 타락과 일탈을 반성하고 계층화에 일침을 가하면서도 사회 전체에 만연된 계급 모순을 논리적으로 해결하고자 하는 의도가 마조의 사상 속에 내재되어 있었던 것으로 판단한다. 이것은 융합과 새로운 모색을 통해 중국 대중 일반과 친화적인 종교로 변신하고자 했던 노력의 일환인 것이다.

III. 觸境皆如와 性在自然의 歷史意識

마조는 수행의 전통에 일침을 가하는 혁신을 기하고자 했다. 여기서 등장하는 것이 道不屬修의 논리이다.『경덕전등록』권28

16) 吳立民, 앞의책, pp.146-147참조.

17) 黃敏枝 저, 임대희 역, 『중국 역사상의 불교와 경제』(서경, 2002), pp.222-231 참조. 당대의 사찰 내부에는 사문귀족, 보통 승려, 시인, 정인, 노비 등의 저급 승려가 있었다.

에 의하면 마조는 다음과 같이 선언하고 있다.

> "도는 수행을 필요로 하지 않는다. 다만 汚染되지 않도록 하라. 무엇인 오염인가? 다만 生死의 마음을 내고, 造作하여 趣向하려고 하는 것은 모두 오염이다"[18]

여기서 마조는 조작하는 마음, 분별심, 생사심을 버리는 것이 필요하며, 道는 그러한 것으로 얻어지는 것이 아니라고 말한다. 그렇다면 그 이유는 무엇인가? 이에 대해 마조는

> "마음 및 경계를 요달한다면 망상은 생기지 않는다. 망상이 이미 생기지 않으면 이것이 無生法忍이다. 본래 있었으며, 지금도 있기 때문에 修道와 坐禪에 의지하지 않는다. 不修, 不坐가 바로 如來淸淨禪이다"[19]

이라 말한다. 인용문에서 눈길을 끄는 것은 道란 본래부터 있었던 것이며, 지금도 있다는 생각이다. 물론 마조가 말하는 道는 超言絶象의 진여, 法性, 佛性 내지는 선종에서 중시하게 되는 自性, 心性을 표현하는 용어이다. 『대승기신론』에서는 一心二門의 설법이 있는데 거기서 心眞如를 설명하는 대목과 유사하다. 즉

> "심진여란 바로 一法界大總相法門의 體이다. 이른바 心性이 不生不滅하는 것을 말한다. 일체의 諸法은 妄念에 의지

18) 대정장 권51, 440a. 道不用修但莫汚染。何爲汚染。但有生死心造作趣向皆是汚染。
19) 대정장 권51, 440b.了心及境界。妄想卽不生。妄想旣不生。卽是無生法忍。本有今有不假修道坐禪。不修不坐卽是如來淸淨禪。

하여 차별이 있다. 그러므로 만일 心念을 여의면 일체 경계의 모습이 없다....言說相을 여의며, 名字相을 여의며, 心緣相을 여의면 마침내 평등하여 變異가 없고, 破壞할 수 없다. 오직 一心뿐이기 때문에 진여라 이름한다"[20]

인용문을 통해서도 알 수 있듯이 一心, 眞如는 차별상을 여의고 본래부터 존재하는 것이며, 그것은 마조가 말하고 있는 道의 개념과 크게 다르지 않다는 것을 알 수 있다. 도란 時空을 초월하여 無所不在하기 때문에 형식이나 좌선에 얽매일 필요가 없다. 그것과 관계없이 존재하기에 그것을 체득할 수 있으면 되는 것이다. 그런데 중요한 것은 道가 특별한 장소나 특별한 사람에 의해서만 얻어질 수 있는 관념이나 절대적 그 무엇이 아니라는 점이다. 인간이 사는 곳, 아니 자연이 존재하는 곳에는 어디에나 道가 있다고 말한다. 때문에 마조는

"만일 교문 중에서 隨時로 자재할 수 있다면 法界를 건립하면 모든 것이 법계다. 만일 眞如를 세우면 모든 것이 바로 진여다. 만일 理致를 세우면 일체법이 모두 이치요, 만일 事象을 세우면 일체법이 다 사상이다. 하나를 들어 千가지에 따르니, 理事가 다르지 않다. 모두가 바로 妙用이며, 별다른 도리가 없이 모두가 마음의 回轉에 의지하는 것이다. ...가지가지가 성립하는 것은 모두 一心에 의한 것이다. 건립해도 얻으며, 소탕해도 얻으니 모두가 바로 미묘한 작용이며, 미묘한 작용은 모두 자기 자신의 것이다. 眞을 떠나 立處가 있는 것이 아니다. 立處가 바로 眞이며, 이것이 자신의

20) 대정장 권32, 576a. 心眞如者。卽是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別。若離妄念則無一切境界之相。是故一切法從本已來。離言說相離名字相離心緣相。畢竟平等無有變異不可破壞。唯是一心故名眞如

當體인 것이다. 만일 그렇지 않다면 다시 어떤 사람이 있으리오. 일체법은 모두 佛法이며, 諸法은 모두 해달이다. 해탈하면 바로 진여이니 제법은 진여를 벗어나지 않는다. 행주좌와는 모두 用을 생각하지 않고 시절을 기다리지 않는다"[21]

고 말할 수 있었다. 여기서 "非離眞而有立處. 立處卽眞盡是自家體. 若不然者更是何人", "一切法皆是佛法. 諸法卽解脫. 解脫者卽眞如. 諸法不出於眞如"라는 것은 현실을 떠나 별도의 진실한 세계가 있을 수 없다는 것을 시사하는 것이다. 현실이 모두 진여의 顯現이기에 진여를 벗어날 수 없기 때문이다.

마조의 이상과 같은 사고의 원형은 僧肇의 『肇論』 속에서 찾을 수 있다. 즉

"매우 기이합니다, 세존이시여. 不動한 眞際는 제법의 立處가 되나니, 眞을 떠나지 않고도 立處가 되며, 立處가 바로 眞입니다. 그렇다면 道가 어찌 멀리 있으리오. 事象에 접촉하여 眞이 되나니 성인이 어찌 멀리 있으리오. 그것을 체득하면 바로 神입니다"[22]

이것은 『방광반야경』의 "不動於等覺法, 爲諸法立處"[23]를 인

21) 대정장 권51, 440a. 若於敎門中得隨時自在。建立法界盡是法界。若立眞如盡是眞如。若立理一切法盡是理。若立事一切法盡是事。擧一千從理事無別。盡是妙用更無別理。皆由心之迴轉。譬如月影有若干眞月無若干。諸源水有若干水性無若干。森羅萬象有若干虛空無若干。說道理有若干無礙慧無若干。種種成立皆由一心也建立亦得。掃蕩亦得。盡是妙用。妙用盡是自家。非離眞而有立處。立處卽眞盡是自家體。若不然者更是何人。一切法皆是佛法。諸法卽解脫。解脫者卽眞如。諸法不出於眞如。行住坐臥悉是不思議用不待時節。

22) 대정장 권45, 153a. 甚奇世尊。不動眞際爲諸法立處。非離眞而立處。立處卽眞也。然則道遠乎哉。觸事而眞。聖遠乎哉。體之卽神.

용한 것으로서 『조론』 중에서 <반야무지론>과 <답유유민서>에도 인용된 것으로 밝혀져 있다[24]. 또한 천태지의의 『마하지관』 권10에서도 유사한 사상의 전개를 찾을 수 있다. 그것은 "無明卽法性煩惱卽菩提. 欲令衆生卽事而眞. 法身顯現。是故起慈與究竟樂"[25]이다. 이 구절에서 번뇌가 바로 깨달음이며, 무명이 바로 法性이라 말할 수 있는 논리적 근거로 卽事而眞論을 제시하고 있으며, 이러한 사상은 승조의 觸事而眞論과 다르지 않은 것이다. 『유마경』의 "不捨道法而現凡夫事"의 편린도 찾아볼 수 있다.

문제는 대승불교의 경론에 한정하여 觸境皆如 전체를 설명할 수 없다는 것이다. 여기에는 분명 玄學의 영향이 침투되어 있다고 보아야 하며, 그런 점에서 玄學과의 상통점을 규명해야만 한다. 그렇게 해야만 觸境皆如가 의미하고자 하는 것을 명확하게 이해할 수 있을 것이다.

중국의 현학에선 道가 자연을 의미하는 중요한 개념으로 자리 잡고 있다. 따라서 현학에서 말하고 있는 개념을 추적해 보기로 한다[26]. 玄學에서 말하는 自然은 太極과 개념상 상통하는 것이다. 『주역』<계사전>에서는 "易에 太極이 있다. 이것은 兩儀를 낳았고, 兩儀는 四象을 낳았으며, 四象은 八卦를 낳았다"[27] 고 말하는데 여기서 太極은 만물의 産生者, 우주의 궁극적 본체의 의미를 지니고 있다. 『장자』 <천하편>에선 이것을 "太一"

---

23) 대정장 권8, 140c.
24) 정성본, 앞의책, p.869 참조.
25) 대정장 권46, 131a.
26) 이하 현학과 관련된 부분은 본인의 '도생의 理의 개념에 반영된 현학사상'(한국불교학 제27집)에서 발표한 것을 재활용한 것임을 밝혀둔다.
27) 周振甫, 상게서, p.247참조. "易有太極 是生兩儀. 兩儀生四象 四象生八卦"

이라 했으며, 『노자』는 "道"라고 말하고 있다[28]. 그렇다면 自然을 太極과 동일한 개념으로 사용하는 이유는 무엇일까[29]. 玄學에서 自然은 인위적인 요소가 없는 작용 아래서의 본래면모와 상태를 말한다.

王弼은 다음의 몇 가지로 자연의 개념을 정리했다[30]. 우선 自然을 통해 세계의 질서를 묘사하고자 했다. 『노자』 제5장의 "天地는 不仁하니 萬物로 芻狗로 삼았다"를 풀이할 때 天은 만물을 덮고 있는 것이며, 地는 만물을 지고 있다고 보았다. 나아가 天地는 자연계에 인위적인 간섭을 하지 않으므로 不仁이라 했다.

둘째, 자연을 활용하여 有情類의 본능을 묘사하고자 했다. 만일 사람들이 인위적으로 간섭할 것 같으면 생물의 자연적인 본능에 위배된다고 본 것이다. "자연의 本質은 각각 그 분수가 정해져 있다. 짧은 것은 하지 않아도 부족하고, 긴 것은 하지 않아도 여유가 있다. 損益을 무엇으로 더할 것인가"[31]라 말한다.

셋째, 王弼은 자연을 통해 허다한 事物을 묘사했지만 그것은 모두 사물 자신의 자연상태나 자연본능을 指示하는 것이었다.

또한 노장사상에서 말하는 道에는 일반적으로 세 가지 개념

---

28) 陳鼓應, 『易傳與道家思想』, p.77참조.

29) 王弼은 자연에 대해 "自然者 無稱之言, 窮極之辭也"라 했으며, 太極에 대해서는 "太極者無稱之言 窮極之辭也" 혹은 "太極者 無義之言 窮極之辭也"라 풀이한다. 여기서 자연과 태극은 동일하게 "無稱之言"이며, 이 때 無稱은 진리의 當體를 가리키는 것으로 파악한다. 이런 점에서 왕필은 성인은 그것을 보고 太極이라 말하였고, 노자는 자년이라 말했다고 간주하고 있다.(徐大源,『王弼刑名學與解經論的研究』(北京大學博士學位論文, 2000), pp.91-94 참조)

30) 王曉毅, 『王弼評傳』(南京大學出版社, 1996), pp. 256-257.

31) 『周易』 <損卦>, 王弼注. "自然之質, 各定其分. 短者不爲不足, 長者不爲有餘, 損益將何加焉"

을 구비하고 있다고 본다. 첫째는 근원적 존재이다. 『도덕경』 제25장의 "有物混成 先天地生 寂兮寥兮 獨立而不改 周行而不始 可以爲天下母 吾不知其名 字之曰道..."에서 근거를 찾고 있다. 둘째는 원리적 統一者이다. 이것은 『도덕경』 첫머리에 나오는 "道可道非常道 名可名非常名 無名天地之始 有名萬物之母 故常無欲以觀其妙 常有欲以觀其徼 此兩者同出而異名 同謂之玄 玄之又玄衆妙之門"이란 문구에서 道를 無名과 有名의 형식적 통일자로 규정하는 것이다. 세 번째는 道를 생성자로 보는 것이다. 『도덕경』 제42장의 "道生一 一生二 二生三 三生萬物"이라는 구절에서 道가 만물을 낳는 것으로 보는 것이다. 네 번째는 도를 자연으로 보는 것이다. 『도덕경』 제40장의 "反者道之動 弱者道之用"이란 구절에서 反을 반복한다는 의미, 복귀한다는 의미로 해석하고 자연으로 회귀한다는 것을 말한다. 『도덕경』 제25장의 "人法地 地法天 天法道 道法自然"에서 道가 자연을 본받는다는 점에서 자연과 동일시하는 것이다. 자연은 일체의 모든 것을 포괄하고, 생성하며, 대립과 갈등이 없고 오직 순수활동만이 있다는 의미에서 노자의 자연은 無僞 내지 無爲인 것이다. 그리고 이러한 자연은 한정된 有爲가 초래하는 僞善이나 인위적인 조작의 제약을 넘어선다는 의미의 無爲自然의 의미가 있다[32].

이러한 현학사상은 道生과 僧肇 이래 불교사상과 융합하여 도와 불성, 무위자연과 佛性, 自性, 心性을 동일한 개념으로 인식하게 만들었다. 아니 현학의 개념을 대승불교의 경전이나 논서를 활용해 불교화했다는 표현이 적합할 것이다. 그리고 이처럼 사상적 융합이 가능했던 이면에는 현학과 불교에 사유구조상의 상통점이 있었다는 점을 간과해선 안 되는 것이다.

---

32) 김항배, 『노자철학의 연구』(사사연, 1985), pp.50-88 참조.

이상에서 살펴보았듯이 道는 닦는 것을 필요로 하지 않는다는 표현이나 道는 修에 속하는 것이 아니라는 표현은 모두 도가 근원적 존재라는 사실을 전재하고 있는 것이라 말할 수 있다. 근원적 존재인 도, 즉 불성 혹은 심성은 無僞와 無造作의 자연과 자연스럽게 相通하고 있음을 발견하게 된다. 결국 마조의 道不用修 이론은 觸類皆如 즉 모든 것이 진여라는 논리로 전개되고 있지만 이면에는 道在自然 혹은 佛性在自然, 心性在自然이라는 사고를 무의식적으로 표출하고 있는 것이다.

필자는 여기서 마조의 진정한 사회의식을 고찰하기 위해 현학 안에 내재되어 있는 역사관 내지 사회의식을 살펴볼 필요가 있다고 생각한다. 일반적으로 역사철학자들은 중국의 역사의식을 尙古主義로 말한다. 이것은 끊임없이 순환하는 계절의 질서에서 발견한 것으로 보며, 이러한 순환사상은 우주 속에서 정신적인 평온과 편안함을 느끼게 해 주었다고 말한다. "天地間에는 떠났다가 돌아오지 않는 것이 하나도 없다"는 사고 아래 중국문화의 황금시대는 과거에 있고, 현재는 과거를 모방하기 위해 부단히 노력하는 것이라 보는 것이다.[33] 이것의 극단적인 실례를 『장자』 18장에서 찾고 있다. 장자는 아내가 죽자 슬퍼하지 않았으며, 그것은 無形의 자연에서 태어났다 다시 무형의 자연으로 돌아갔기 때문에 슬퍼한다는 것은 자신의 운명에 대해 무지할 뿐이라 말하게 된다. 현상적인 측면에선 우주자연의 생성변화를 相反相成의 원리로 설명한다. 대립과 갈등이 현실이며, 그러한 갈등구조는 필요와 충분조건을 형성하여 사회의 발전을 推動한다는 것이다. 즉 음양의 조화와 균형에 의한 交感을 통해 우주의 변화가 지속된다고 한다.[34]

---

33) 이성기 역, 사회철학(대원사, 1990), p.196 참조.

물론 마조의 선사상에 나타난 사회의식을 순환론적 역사관으로 단정하기에는 조심스러운 부분이 없지는 않다. 그것은 『유마경』의 영향을 그대로 드러내고 있는 磨磚成鏡의 설법을 통해 깨닫게 된다는 점, 번뇌가 바로 보리임을 실천궁행하려는 점과 『화엄경』 내지 기타 대승경전의 영향 등은 대승불교에 나타난 誓願사상과 결부되어 있으며, 이러한 경전들은 한결같이 말법의식과 함께 불국토건설에 대한 염원을 실현하도록 강조하고 있기 때문이다. 나아가 기존의 권위와 전통 관념에 얽매이지 않고, 사고의 향상일로를 위해 부단히 성찰해야 한다는 점을 강조한 것은 尙古的 순환의식과는 커다란 차이를 보이는 것이다. 이것은 무집착 공사상의 변증론적 사고가 전제된 것이기에 가능한 것이다. 물론 이러한 대승불교의 역사관은 중국전통의 자연회귀적인 역사철학과 대립하는 관념이라 말할 수 있다.

그렇다하더라도 마조의 선사상에는 보살행의 궁극적인 목표인 本願사상과 그것을 이룩하기 위해 身命을 아끼지 않고 실천해야 한다는 염원이 강하게 표출되어 있지 않다. 현실의 개선을 통해 불국정토를 건설해야 한다는 사고가 표출되고 있지 않은 것이다. 오히려 지나치게 性在自然의 심성론에 치우쳐 있다는 것은 매우 소극적인 의식을 유발할 수 있다는 점에서 이중성을 느끼게 하기도 한다.

그러나 상고주의의 단점은 현재가 고대와 명백하게 구별되면서도 이념적으로는 고대를 지향하고 현재를 부정해야 한다는 점이다. 현실과 타협하기는 쉬워도 현실을 적극적으로 극복하기 위한 노력이 부족할 수 있다는 것이다. 그리고 이러한 사상들은 자연스럽게 선불교에 영향을 미쳤으며, 선사상 내부에 자연회귀

34) 이상익, 『사회철학과 역학사상』(성균관대학 출판부, 1996), p. 204 참조.

적인 역사의식을 심어주게 되었다는 지적도 있다[35]. 이러한 지적은 이상에서 고찰한 마조의 선사상 안에서도 확인할 수 있다.

물론 대승불교에서 唯心論的 입장에 서 있는 『능가경』이나 『대승기신론』의 입장이 현학의 사유체계와 쉽게 융합할 여지가 있었다는 것은 전술한 바가 있다. 이런 것들은 마조선사상 역시 이전부터 수용된 회귀적인 사회의식의 영향을 극복하지 못하고 있었다는 반증이며, 그런 점에서 이후의 남종선에서 대승본원사상의 탈각과 함께 불교의 부파화 내지 관념화를 예고하고 있는 요인이라 생각된다.

마조선이 지니고 있는 한계성을 인식하고 비판을 가한 사람은 당나라 시대의 규봉종밀이었다. 그는 마조의 觸類皆如 사상이 지니고 있는 문제점을 다음과 같이 지적하고 있다.

> "홍주종의 의미는 마음을 일으키고 생각을 움직여 손가락을 퉁기거나 눈을 움직이는 것이나 作爲적인 것이나 모두 불성의 작용으로 삼으며, 또 다른 작용이 없다고 한다. 전체의 貪嗔癡나 선한 일을 하거나 악한 일을 하거나 내지 즐거움을 받거나 괴로움을 받더라도 모두 불성의 현현이라 한다. ...따라서 마음을 일으켜 악도 끊지 않고 또한 마음을 일으켜 修道하지도 않는다. 道가 바로 마음이라면 마음을 가지고 다시 마음을 닦을 수는 없는 것이다. 악도 이 마음이라면 마음을 가지고 마음을 끊을 수는 없는 것이다. 단절하지도 않고 作爲하지도 않으면서 任運自在하는 것을 解脫人이라 한다. 법에 걸림이 없고 부처가 되려고 하지도 않는다. 마치 허공이 不增不滅하는 것과 같다. 무슨 添補를 假借하랴! 왜냐하면 심성 이외에 또 다시 얻을 수 있는 것이 없기 때문이다. 때문에 다만 마음에 내 맡기어 두는 것을 수행으

35) 이성기, 앞의책, p.196

로 삼고 있다"[36]

이상과 비슷한 내용이 종밀의 『원각경대소초』 권3의 하[37]에도 나오고 있다. 일체 모든 것이 불성의 전체 작용이므로 마음에 맡겨 자재한 것이 해탈인이라는 것이다.

종밀의 비평은 매우 타당성이 있다고 보아야 한다. 만일 마조의 가르침에 그대로 따른다면 구태어 수도를 해야 할 아무런 이유가 존재하지 않는다. 선악에 구애받지 않으므로 도덕이 불필요한 일이다. 현실적으로 잘살기 위해 노력한다는 것 자체도 매우 어리석은 일이다. 이러한 것들은 마치 초기불교시대의 도덕부정론자들이나 염세주의자들을 연상하게 된다. 윤회의 주체를 부정하는 無我說이 사회적 호응을 얻자 도덕부정론자들이 석가모니불을 도덕부정론자와 무엇이 다른가를 반문하며 공격한 것과 같은 유형이다. 인과의 주체와 자유의지의 존재여부에 대한 문제점도 역시 동일한 입장에서 생각해 볼 수 있을 것이다.

사실 마조의 선사상은 道와 本源心에 충실하고자 한 것이었다고 생각된다. 그렇기에 한편으론 대긍정의 세계를 연출하여 계급모순과 사회적 이질감을 해소하려고 했다. 뿐만 아니라 지속적인 자기부정을 통해 안주와 나태를 방지하고, 如一하게 惺惺寂寂한 삶을 도모하고자 했다. 그렇지만 마조는 중국인의 한계를 원초적으로 극복하지 못했다고 생각된다. 이전의 선사상을 계승하고 극복하여 중국불교계의 주류로 등장할 수는 있었지만 현실을 있는 그대로 절대 긍정하므로써 인간의지의 말살을 도모했다는 비판과 자연회귀적 역사의식 속에서 대승불교의 진취적

36) 속장경 110책, 435d.

37) 속장경 14책 279a. 起心動作 彈指, 謦, 咳, 佯眉, 因所作爲 皆是佛性全體之用, 更無第二主宰.....言任心者, 彼息業養神之行門也...無法可拘 無佛可作...

인 역사관을 탈각해 버린 단점을 노정하고 있는 것이다.

Ⅳ. 맺는 말

이상에서 마조의 선사상에 나타난 사회의식을 세 가지 측면에서 살펴보았다. 다소 지리한 분석과 논증들이었지만 결론을 도출하기에는 미흡하지 않았다고 생각한다. 그들을 정리하자면 다음과 같다.

첫째 마조의 선사상에 나타난 계층의식은 매우 융합적이라는 결론이다. 따라서 선종을 중심으로 교종을 융합하고, 나아가 남종선을 중심으로 북종선의 여러 계열을 통합 흡수하고 있다는 점이다. 이것들은 사회문화적으로 귀족 내지 지식인 불교를 서민대중 불교로 전환시키고 있다는 점을 시사하는 것이다.

둘째는 그의 사회의식이 과연 자연회귀적인 소극적 자세를 견지하고 있는가 하는 문제이다. 이 점은 상호모순적인 관계를 지니고 있다는 결론이다. 즉 대승불교의 무집착 공사상에 입각해 향상일로의 의식세계를 추구하지만 다른 한편으로는 性在自然의 입장에서 현실을 대긍정하고 있으며, 이로 인해 자유의지의 부정이라는 비판을 초래하고 있기 때문이다.

이상을 통해 알 수 있듯이 마조는 융합적 사고를 바탕으로 일체를 모두 포용하고자 했지만 대승불교의 적극적 보살사상의 구현과 중국전통의 순환론적 역사의식의 중간점에 서 있다는 인식을 지을 수 없게 한다. 그것이 그의 한계였다고 단정한다면

이후 전개되는 남종선의 사상 속에는 이미 현실적 한계에 대한 부단한 초극과 현실개혁이라는 불교의 이념에서 벗어날 수 있는 요인을 원초적으로 내재하고 있었다고 말할 수 있다.

Keywords

마조도일, 평상심시도, 서민적, 자연친화적, 성재자연, 불수부좌, 일심, 조론, 촉류개여, 본원심, 융합적

KCI

A Study on Social Consciousness of the Zen Preist, Majo-Doil(馬祖道一)

Cha, Cha-seok
/ Dongguk University Gyeongju Campus

This paper searched social consciousness showed the Zen idea of Majo(馬祖) in the three aspects. Despite somewhat boring analysis and demonstrations, I felt they left nothing to draw a conclusion. Briefly, the pith of his thought is as follows.

First, the consciousness on the stratum through Majo's Zen idea is very harmonious. Therefore, he fused the non-zen(敎宗) with Zen Buddhism(禪宗) as the central figure. Again, he unified and integrated the many affiliation of the northern Zen(北宗禪) into the southern Zen(南宗禪). These can be said to be suggestive that he switched from aristocratic or highbrow Buddhism to popular and mass Buddhism.

Second, the matter is whether his social consciousness held fast to negativity indeed. This point is inconsistent and discrepant each other. That is to say, while he pursued the world of consciousness that is remarkably improved in the view of unattached idea(ie emptiness, 空) of Mahayanist

Buddhism, he greatly affirmed an actuality in the stand that mind-nature(性) is in the nature(自然), and then it brought about a criticism called 'denial of free will'.

Third, as you're able to know by the facts mentioned above, although Majo was willing to embrace all standing on his amalgamative thoughts, he seemed that he took an neutral attitude between an embodiment of positive idea of Bodhi-sattva(菩薩) and a circular historical view of chinese tradition. If you draw a conclusion that it's his limitations, we can say that, the ulterior thought of southern Zen had immanently and inherently a perpetual overcome about a realistic limit and had the factors which could escape from an ideology of Buddhism called actual reform.

KCI

鏡虛의 禪思想과 현대적 의미

김경집 / 동국대 강사

차 례

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 경허의 선사상
1. 捨敎入禪과 깨달음
2. 경허의 修禪觀
Ⅲ. 경허사상의 현대적 의의
1. 衆生爲本의 佛敎觀 제시
2. 淸淨과 和合의 실천이념
3. 僧俗不二의 時代認識
Ⅳ. 맺는말

KCI

Ⅰ. 머리말

한국불교는 현대사회에 접어들면서 정책과 조직의 다변화에 직면하고 있다. 포교의 방편에서 어느 정도 시대적 변화는 필요한 부분이지만 불교가 부처님 이래 일관되게 지켜온 것은 깨달음의 체득과 중생구제라고 하는 가치관이다. 이것은 앞으로도 어떤 변화 속에서도 이어져야 할 불교의 근간이다. 한국의 역사 속에서 불교에 대한 신뢰가 현격하게 저하된 조선시대에도 잃지 않았던 내용이다. 그리고 이것은 한국불교가 존속하는 한 이어져야 할 전법의 핵심이다.

鏡虛(1846~1912)는 조선조 排佛政策의 영향으로 종단과 종지가 사라지고 수행납자의 청정한 풍토가 쇠진한 시대에 태어나 온몸으로 종단의 부흥을 염원하면서 한 시대를 풍미한 고승이다. 이런 그를 평가할 때 한국 근대불교의 중흥조라 평한다. 그의 행적을 조금이라도 살펴본 사람이라면 선풍조차 쇠미한 풍토에서 스스로 최상승선을 깨달아 수행의 진면목을 보이며 배불의 시대에 쓰러져 가는 佛脈을 유지하고, 선원과 선실을 복원하여 잃어버렸던 선풍을 진작시킨 업적으로 볼 때 그렇게 불리는 것은 과찬이 아니다. 또한 경허 이후 한국 불교계에서 일어난 선풍 운동이 그의 사상을 계승하고 있음을 볼 때 근대불교의 태산적 존재라 할 수 있다. 그리고 현재 모든 한국불교 선사들의 출발점이 그로부터 이어지고 있음을 볼 때 그의 사상적 가치가 얼

마나 컸던가를 미루어 짐작할 수 있다.

우리가 근대라는 격동기를 거치면서 현대의 다변화에 직면한 이 시기에 경허의 수행과 사상에 대해 살펴보는 것도 그런 가치와 무관하지 않다. 특히 그의 선사상과 현대적 의미를 살펴보는 것은 한 개인의 사상을 조명하는 일이 아니다. 이것은 한국 근대불교에서 시작한 의미를 현대에 이르기까지 일관된 수행과 교화의 중심을 살펴보는 작업이다. 그리고 앞으로 그런 사상적 의미가 요구되는 시대에 대안될 수 있는 작업이 될 수 있다.

II. 경허의 선사상

1. 捨敎入禪과 깨달음

현존하는 경허의 행장을 토대로 생애를 살펴보면 諱는 惺牛이며, 法號는 경허이다. 성은 礪山 宋氏로 全州 子東里에서 아버지 斗玉과 어머니는 密陽朴氏 사이에서 태어났다. 어려서의 이름은 東旭이며 일찍 아버지를 여의었다는 것과 형이 公州 麻谷寺에서 출가한 점을 제외하면 가계에 대해서는 그리 자세하게 전해지는 바가 없다. 다만 그가 湖西地方에서 수행하고 있을 때 출가한 형이 어머니를 모시고 있는 점으로 보아 다른 형제는 없었던 것으로 보인다.

경허는 9세가 되던 해 어머니를 따라 廣州 淸溪寺에 가서 주지인 桂虛를 은사로 축발하였다. 이 시기의 청계사는 그리 寺格

이 크지 않았다. 그리고 주지인 계허 또한 선승이나 학승이 아닌 관계로 그곳에서 배움을 익히지 못하고 잡일만을 하였다.

그러던 가운데 14세가 되던 해 우연히 사중에 선비가 머물면서 천자문과 통사 등을 배울 수 있었다. 이 때 하루에 대 여섯 장씩 무난히 외우는 비상한 재주를 보였다. 이후 계허가 환속하면서 그의 재주와 학문이 남다름을 생각하여 鷄龍山 東鶴寺의 萬化和尙에게 소개하였다. 이후 경허는 본격적으로 內典을 배울 수 있었다. 이에 대한 고마움 때문인지 후에 깨우침을 얻고 道統의 淵源을 정리할 때 만화화상을 修業師로 부름으로써 가르침을 중히 여겼다.

동학사에서 공부하면서 경허의 재주가 드러났다. 만화화상이 그 재주를 실험하고자『圓覺經』을 疏抄와 합쳐 대여섯 장에서 십여 장을 일과로 정해주었지만 매일 잠만 자는 것 같이 행동하면서도 외울 때가 되면 막힘이 없이 해석하고 외웠다. 학문만이 아니었다. 형상과 거동도 남달랐다. 천성이 소탈하고 활달하여 밖으로 꾸밈이 없었다. 무더운 여름날 대중들이 모두 옷을 입고 앉아서 땀을 이기지 못하는데 그는 훌훌 벗어버리고는 마음을 쓰지 않았다.

이와 같은 동학사의 생활에서 그의 재주와 이름은 널리 드러났고 학문은 진취되어 儒敎는 물론 老莊까지도 정통하게 되었다. 그 결과 스승과 대중들에게 大乘의 法器임을 인정받은 그는 23세에 개강하여 교의를 논하기에 이르렀다. 이때 그의 가르침은 마치 큰 바다의 파도와 같아서 사방에서 학인들이 몰려왔다고 한다.

강사로서 명성을 떨칠 무렵 옛 은사인 계허를 만나고자 서울로 향했다. 길을 가던 중 홀연히 폭풍우를 만나 이를 피하기 위

하여 급히 어느 집 처마 밑으로 들어갔다. 집주인이 냉정하게 내쫓는 까닭에 여러 곳을 전전하였지만 모두가 이 곳은 전염병이 크게 돌아 서 있던 사람도 죽는 판이라 사람이 들어올 곳이 못된다는 말을 들었다. 이때 자신하고 관계가 없던 것처럼 느껴졌던 죽음의 문제가 호흡하는 사이에 있어 일체 세상의 일이 도무지 꿈 밖의 청산같이 느껴졌다. 그 순간 현생에 바보가 될지언정 문자에 구속되지 않고 祖道를 찾아 삼계를 벗어나고자 결심하였다.

길을 돌려 동학사로 돌아온 경허는 학인들을 보내고 문을 걸어 잠그고 단정히 앉아 영운선사께서 들어 보이신 '나귀의 일이 끝나지 않았는데 말의 일이 닥쳐왔다(驢事未去馬事到來)'를 가지고 3개월간 참구하였다. 어느 날 옆에서 시중드는 사미승의 사부가 사미승의 부친인 이처사와 이야기를 나누다가 '어찌 소가 되어도 코구멍을 뚫을 곳이 없다.'는 이야기를 듣고도 이 뜻을 몰라 경허에게 물었다. 소가 코구멍이 없다는 말을 듣는 순간 옛 부처 나기 전 소식이 홀연히 앞에 나타나 대지가 꺼지고 물질과 나를 함께 잊어서 백천 가지 법문과 헤아릴 수 없는 묘한 이치가 당장에 얼음 녹듯 하고 기와 깨어지듯 하였다. 이때가 己卯年(1879) 동짓달 보름이었다.[1] 이 때 깨달음의 세계를 다음과 같이 노래하였다.

> 마음 밖에 법이 없고
> 눈에 흰 달빛이 가득하네
> 높은 산 흐르는 물 소나무 아래 여울지고
> 긴긴 밤 맑은 하늘 아래서 무엇을 할꼬.[2]

---

1) 漢巖門徒會, 『한암일발록』 민족사 1995, pp. 288~294.

깨달음을 얻은 다음해(1880)에 연암산 천장암으로 옮겨 자신의 깨달음에 대한 保任의 시간을 가졌다. 여기서 다시 자신이 깨달은 것이 높고 높아서 천 길 낭떠러지요 넓고 넓어서 이름과 말이 함께 끊어지니 옛 조사의 가풍과 비교하여도 뒤떨어짐이 없다고 하였다. 이때 남긴 悟道頌은 다음과 같다.

> 문득 코구멍 없다는 소리에
> 삼천대천 세계가 내 집임을 깨달았네
> 유월 연암산 아랫길에
> 일없는 들사람 태평가를 부르네[3)]

그는 자신의 깨달음을 다음과 같이 자술하였다. 봄산에 꽃은 웃고 새는 노래하며 가을밤에 달은 밝고 바람은 맑으니 바로 이러한 때에 무생의 한 곡조 노래를 얼마나 불렀던고. 한 곡조의 노래를 아는 이가 없으니 시절이 그래서인가 범부가 자시 성품을 알지 못하고 말하기를, “성인의 경계는 나의 분수가 아니다.” 하니 가련하구나. 이런 사람은 지옥의 찌꺼기 밖에는 되지 못하리라.

어떤 사람이 “소가 되어도 코구멍이 없다.”라는 말을 듣고 그 말 아래 나의 본래 마음을 깨달으니 이름도 공하고 형상도 공하여 텅 비고 고요한 가운데 항상 빛나더라. 이로부터 하나를 들으면 천 번 깨달으니 눈앞을 외로이 밝은 寂光土요 정수리 뒷모습은 金剛의 세계이다.[4)]

---

2) 上揭書 p. 306. 心外無法 萬目雪月 高岑流水長松下 永夜淸소何所爲.
3) 『鏡虛集』(韓國佛敎全書 권 11, p. 629 中) 忽聞人語無鼻孔 頓覺三千是我家 六月연巖山下路 野人無事太平歌.
4) 『鏡虛集』 p. 629 上.

경허는 깨달음을 얻었지만 그것을 인가할 스승이 없었다. 그래서 사방을 둘러봐도 의발을 전할 사람이 없음을 한탄하였다.[5] 이것은 師友와 淵源이 이미 없어서 서로 印證할 수도 없고 전해 줄 곳이 없는 당시 한국불교계의 처참한 상황에 대한 탄식이었다.[6] 그래서 인가조차 어려운 선가의 여건을 알고 이에 대한 생각을 정리하였다. 그의 견해에 의하면 선이란 곧바른 지름길이며 높고 요원하여 三乘을 멀리 뛰어난 것이며, 선을 배우는 자는 本地風光을 깨달아 사무치면 옛 부처와 나란히 할 수 있으므로 그 법이 긴요하고 묘하다고 하였다.

이런 경허의 선사상은 한국불교의 전통적 선풍과 일치한다. 그것도 마른 똥막대기를 잡아 木頭를 부수는 活眼과 神劍을 강조함으로써 자신의 선이 看話禪임을 보여주고 있다.[7] 이는 臨濟의 뒤를 이은 大慧가 화두에 의해서만 진리를 깨달을 수 있는 힘이 살아난다고 주장한 것에서 비롯된 話頭禪이다. 화두를 통해 중생의 잘못된 모든 모습을 놓아버리고 오직 일념으로 집중함으로써 自他가 俱忘되었을 때 홀연히 일어난 한 생각에 의해 打成一片이 됨을 말한다.

불법이란 실로 마음을 일으켜 힘을 써서 행하여 얻기를 마치 무거운 나무와 돌을 운반하는 것 같이 하거나 문무의 기술을 학습하는 것이 아니다. 또한 하늘을 놀라게 하고 땅을 움직이는 특별한 작용도 아니다. 다만 그것은 망상이 본래 없음을 비추어 통달하면 마음 바탕이 깨끗하여 안락하고 조작이 없고 가볍고

---

5) 『鏡虛集』 pp. 628 下~629 上. "사방을 둘러봐도 사람이 없으니 의발을 누구에게 전하랴 의발을 누구에게 전하랴 사방을 둘러봐도 사람이 없네.(四顧無人 衣鉢誰傳 衣鉢誰傳 四顧無人.)"

6) 漢巖門徒會, 前揭書 p. 293.

7) 『鏡虛集』 p. 609 下.

무거움과 모자람과 남음, 그리고 오고가는 것과 생사가 없다는 것이다.[8]

이런 경허의 선적 특징은 화두를 통해 깨달음을 얻었을 뿐 아니라 끊임없이 화두의 중요성을 강조함으로써 자신의 사상이 우리나라의 전통적 선맥인 간화선을 계승한 것임을 알 수 있다. 이는 조선 중기 이후 그러한 흐름이 끊어진 후 선풍이 재현된 것으로 한국 불교에 있어 그 의미가 크다.[9]

2. 경허의 修禪觀

경허는 無師獨悟한 수행자였다. 누구의 지도와 인가 없이 깨달음을 얻은 관계로 그의 글에는 증득된 세계보다도 증득될 수 있는 방법에 대해 강조한 점이 곳곳에 보이고 있다.

먼저 그는 수선에 있어서 修禪者의 日用事를 강조하였다. 그의 주장에 의하면 참구하는 사람은 항상 반조하기를 힘써야 한다. 그리고 참구하는 用心을 성성하게 깨어 있고 세밀하여 끊어지는 사이가 없도록 해야 한다. 그렇게 된다면 참구하는 것이 지극히 간절하여 참구하는 마음조차 없는 경지에 이르게 되고, 홀연히 마음길이 끊어져 근본적인 생명자리에 이르게 된다. 이때 本地風光이 스스로 갖추어진 원만한 경지로 모자람도 남음도 없게 된다.

그래서 경을 읽고 손님을 맞이하고 보내거나 또는 머물고 앉

8) 『鏡虛集』 p. 595 中.
9) 李性陀, 「鏡虛時代의 禪과 結社」 『韓國宗敎思想의 再照明』 (震山韓基斗博士華甲紀念論文集 圓光大出版局 1993, p. 428.

고 누울 때 등 일상적인 생활에서 빛을 돌이켜 비추어 보고, 이 화두를 들어오고 들고 가며 의심해 가며 살피고, 다시 관하고 다시 닦아서 세간의 온갖 번뇌와 사량분별의 마음을 다만 無자 위에 돌이켜 놓아야 한다고 하였다. 이와 같이 공부한다면 자연히 굳건한 마음이 생겨 다른 변통이 없으면 도를 이루게 된다고 하였다.

이런 과정에서 다음과 같은 몇 가지를 강조하였다. 먼저 참선하는 이는 첫째로 무상함이 덧없이 빠르고 나고 죽는 일이 큰 것임을 두려워해야 한다. 그리고 정신을 똑바로 하여 게으름이 없는 다음에 온갖 세상일에 조금도 간섭하는 뜻이 없어 고요하고 하염없이 지내야 한다. 만약 마음과 경계가 서로 흔들려서 마른 나무에 불붙듯이 번잡스레 정신없이 세월을 보낸다면 이것은 비단 화두 드는 공부에만 방해가 되는 것이 아니라 나쁜 업보만 더한다고 보았다. 그러므로 가장 요긴한 것은 모든 일에 무심하고 마음에 일이 없게 하면 마음 지혜가 자연히 깨끗하고 맑아진다는 것이다.[10] 그렇지만 참선을 닦는 修禪者가 평사시에 멍청히 지내거나 情累가 다하지 못하거나 정결하려는 수고를 행하지 않는다면 일시적으로 마음에 광명이 빛나고 신령스런 근본을 통달하였다고 하더라도 이것은 半提일 수밖에 없다는 것이다.[11]

경허는 이러한 수선에 다음과 같은 단계를 가장 올바른 길로 제시하고 있다. 대개 길을 가는 이는 처음 길을 떠날 때 길을 바로 들지 못하면 천 리를 갔어도 헛걸음이라 길을 떠나지 않은 것만 못하고, 집을 짓는 것처럼 작은 일을 하면서 잘못되어 이

10) 『鏡虛集』 pp. 590 下~594 中.
11) 『鏡虛集』 p. 599 下.

루지 못할까 두렵다면 지혜 있는 자에게 물어서 차질 없이 성공하는 것이 가장 좋은 방법이라는 것이다.

다음으로 경허는 화두를 통한 선수행이 원칙이었지만 그렇다고 수선만을 내세우지 않았다. 염불이나 주력 등 어떠한 실천적인 면도 깨달음에 이를 수 있다는 생각을 가지고 있었다. 한국 선불교의 전통을 계승한 경허이지만 교학적 가르침을 멀리하지 않았다. 오히려 깨달음의 본지를 大乘經典의 내용으로 설명하면서 말세 중생이 진정한 도를 참구하는 것을 허락하지 않은 것은 하나도 없다고 하였다. 그리고 그러한 교학적인 내용은 중생들을 속이는 것이 아니므로 중생 스스로도 가볍게 들을 일이 아니라는 입장이었다. 다만 그런 교학적 내용을 가지고 깨달음을 얻지 못한 것은 조금이라도 관심 있게 보지 못하고 범연히 지나쳐 그 내용을 음미하지 않았기 때문에 밝게 깨달을 수 없다는 점을 밝힘으로써[12] 그것을 수용하는 수용자의 자세를 촉구하는 한편 궁극적으로 선과 교를 분별하지 않는 자세를 보여주고 있다.[13]

이와 같은 견해는 화두를 참구하는 가운데 깨어 살피고 고요함을 균등히 지니면 반드시 견성한다는 것과, 염불문 가운데 한 마음으로 어지럽지 않음과 마음을 한 곳에 매어서 그 관하는 것을 역력히 하여 오랜 시간을 또렷하게 하는 一心不亂이 不二라는 견해이다.

경허가 이런 수선관을 지니게 된 것은 중생들의 왕생이 모두 菩提心을 발하였고, 보리심은 중생들이 날마다 쓰는 신령스러운 성품이며, 이를 개발하는 것은 깨어 살피고 고요함과 같다는 견해라고 할 수 있다. 그것은 염불에서 나오는 일심불란이 남의

12) 『鏡虛集』 pp. 600 下~602 中.
13) 『鏡虛集』 p. 629 上.

힘이라고 한다면 깨어 살피고 고요함을 균등하게 지니는 것도 남의 힘이 되며, 만약 깨어 살피고 고요함을 균등하게 지니는 것이 자기의 힘이라면 일심불란 자체도 자신의 힘이기 때문이다. 그러므로 그 힘은 범부로 하여금 능히 생사를 해탈하게 할 수 있는 데에서 깨달음과 다르지 않다는 不二이다.[14] 그것은 모든 수행에 전념하게 되면 분별망상이 끊어지고 궁극적으로 마음의 부처를 깨달을 수 있기 때문이다.[15]

다음으로 경허는 선을 닦는 과정에서 모든 대중들이 가능하다는 견해이다. 그는 자신이 주도한 선의 실천운동인 結社의 참여자에 대해서 견해가 같고 행동을 같이 한다면 승속과 남녀노소와 현우귀천을 등을 묻지 않고 모두 동참이 가능함을 제시하였다.[16] 修禪의 실천에 출가와 재가를 불문하고 참여시켰던 것은 자신을 개혁하고자 하는 의지가 있는 사람이라면 누구나 참여할 수 있는 선의 대중화였고, 그것은 누구에게나 수선의 최종 목표인 佛果에 도달할 수 있는 가능성을 지닌 존재로 파악하고 있는 것을 미루어 짐작할 수 있다.

그리고 당시의 시대적 분위기도 방영한 견해로 보여진다. 경허가 처한 불교계의 현황은 비참한 실정이었다. 오랫동안 排佛政策이 진행된 탓으로 진정한 불법을 펴기가 어려웠다. 그래서 불교계가 구도의 정신을 가지기보다는 정법보기를 흙같이 하고 慧命의 계승을 아이들 장난처럼 여기며 서로 반목하고 질투하여 正法眼藏의 말씀을 들을 수가 없는 현실이었다.[17]

이와 같은 실정이라 설혹 發心한 사람이 있어도 처음부터 參

14) 『鏡虛集』 pp. 591 中~593 上.
15) 李性陀, 前揭論 p. 428.
16) 『鏡虛集』 p. 603 中~下.
17) 『鏡虛集』 pp. 608 下~609 上.

究하는 법을 決擇하는데 힘쓰는 분위기가 아니었다. 망상 가운데 떨어져서는 일생을 마치게 되는 경우가 빈번하였다. 또한 도를 체득하지 못하므로 行業者나 外護者의 잘함과 잘못을 가리지 못하고 오직 비난만 하는 것이 당시 교단의 분위기였다. 이런 현실 속에서 말세의 중생들은 자신의 그릇됨이 작은 것은 인식하지 못하고 미혹에 빠져서는 '조사의 뜰을 찾았노라' 하고 자위하는 풍토가 만연하였다.

이것은 대개 지혜의 눈이 없고 눈 밝은 宗匠을 참견하지 못함으로 인하여 비롯된 것이다. 간혹 祖宗의 말과 행동을 보거나 들어도 그것을 본받으려는 노력은 보이지 않고 오히려 그 경계는 자신이 도달할 수 없는 성인들의 높은 경지라고 밀쳐버리고 현실적인 것에 주력하여 손에 염주를 잡고 입으로는 경을 외우고 혹은 절을 짓고 불상을 조성하여 공덕만을 바라는 현실이었다. 그렇기 때문에 자신들의 行業이 菩提와는 상관없고 道에서도 멀어진 일이라는 사실을 깨닫지 못할 뿐 아니라 종단적으로 불교의 근본에서 벗어나는 일을 반성하지 않으면 모두의 안목이 멀게 되는 어리석음을 저지르게 된다고 보았다.[18]

이런 현실 때문에 경허는 당시 불교계에 대해 개혁이 필요한 시기로 생각하였다. 그 방법은 역시 정혜를 닦는 것으로 시작할 수밖에 없고, 그래서 이러한 때 자신이 결사를 시작하는 것은 실로 불 가운데 연꽃이 솟는 일이라고 자평하였다.[19]

이와 같은 노력으로 그의 문하에서 수많은 禪匠이 배출되었으며, 현재 전국의 선원에서 修禪하는 이들이 모두 경허의 선풍을 계승하였을 뿐만 아니라 僧尼와 함께 일반으로 하여금 禪法

18) 『鏡虛集』 pp. 601 上~602 下.
19) 『鏡虛集』 p. 609 上.

이 있음을 가르쳐준 공로가 그에게 있다는 평가는 그가 근대 선사상에서 어떠한 위치를 차지하고 있는지를 단적으로 보여주는 점이다.[20]

III. 경허사상의 현대적 의의

1. 衆生爲本의 佛敎觀 제시

경허는 깨달음을 증득하고자 정혜를 닦는 수행의 실천에 타력적 요소인 구원사상을 포함시키고 있다. 결사에 있어서 彌勒思想을 표방하여 도솔상생을 채택한 점이다. 그가 도솔천에 상생하기를 발원한 까닭은 정혜의 힘을 얻지 못한 사람을 위하여 시설이다. 그것은 정혜의 힘을 얻은 사람은 뜻대로 도를 성취할 수 있으나 그 경지에 도달하지 못한 사람은 도솔상생의 서원을 세움으로써 그 서원의 힘으로 불멸의 나라에 갈 수 있어야 하기 때문이다.

이것은 스스로 도를 얻을 수 있는 자들을 위한 것이 아니라 미혹한 중생을 위한 설정이다. 그래서 도의 힘을 이루지 못한 이는 원력에 의지하여 도솔천 내원궁에 상생하여 미륵존불의 현묘한 법문을 듣고 속히 대각을 증득함은 물론 중생을 제도하라고 당부하였다.[21]

이러한 경허의 사상은 가난하고 고통 받는 하층계급의 중생

20) 權相老,『韓國禪宗略史』(『退耕堂全書』권8 pp. 1101~1102).
21)『鏡虛集』pp. 603 中~606 上.

을 불쌍히 여겨 항상 그를 구제하고 오로지 법을 위해 세상에 머무신다는『佛說彌勒大成佛經』의 내용과 일치하고 있다.[22] 그런 상생에 대한 바램은 亡者의 도솔상생으로 이어져 병들어 운명하는 이가 있으면 무상법을 설해주며 위로하고, 정혜의 이치를 설해주고, 도솔천에 상생하는 원을 설해주어 죽은 이로 하여금 정신과 도력이 어둡지 않아 도솔천에 상생하는 원력을 어둡지 않기를 희구하였다.[23]

그렇지만 상생신앙이 단순한 기복적 신앙으로 흐르는 것만은 경계하였다. 그래서 도솔천 내원궁에 상생하기를 발원하는 이는 부지런하고 간절하게 선지식을 찾아 가르침을 받을 것을 당부하였다.[24] 왜냐하면 깊고 오묘한 도에 나아가고자 하는 이들은 모두가 경솔하거나 소홀히 하기만 하여 자세히 결탁하여 공부하는 이가 드물기 때문이다. 대개 무상함을 경계해서 큰일을 깨달아 밝히고자 하는 사람은 스승을 찾아서 가르침을 받아야만 바른 길로 갈 수 있다. 그래서 작은 일이던 큰일이던 그 이치를 모르면 누구에게 묻고, 그 사람도 분명하지 못하면 다시 지혜 있는 사람에게 물어서 기어이 차질 없이 성공하라는 것이 그의 바램이었다.[25] 그것은 마치 씨앗이 성장함에 물과 흙을 필요로 하며, 보배가 어두운 밤에 있을 때에는 반드시 등불을 밝혀야 빛이 나는 원리와 같은 것이다.[26]

경허는 이와 같은 신앙을 통해 중생들로 하여금 앞으로 다가올 미래는 보다 나은 현실이 될 수 있다는 생각을 가지게 하였

22)『佛說彌勒大成佛經』(大正藏 卷 14, p. 432 上).
23)『鏡虛集』pp. 605 下~606 上.
24)『鏡虛集』p. 604 下.
25)『鏡虛集』p. 591 中.
26)『鏡虛集』p. 603 上.

다. 그는 자신이 처한 시대가 혼돈의 시대로 정법이 사라지고 말법의 시대가 顯現하고 있다는 인식을 지니고 있었다. 그렇지만 중생들에게 전해주고자 했던 것은 미래에 대한 희망이었다. 그런 의미에 있어서는 미륵사상이야말로 가장 부합되는 사상적 성격을 띠고 있다고 해도 과언이 아니다. 왜냐하면 절망적 말세관과 더불어 혼란한 見濁의 시대일수록 미래가 더욱 밝게 펼쳐져 있음을 확인시켜줌으로써 신앙적 힘을 중생들에게 제시할 수 있기 때문이다.[27] 자신이 깨달음을 얻었던 시기에 자신의 悟道를 인가해 줄 스승도 없고, 자신의 깨달음을 전해줄 사람마저 없음을 개탄하고 있음을 볼 때 쉽게 수긍이 가는 점이다.[28]

2. 淸淨과 和合의 실천이념

경허는 깨달음을 실천하면서 가장 중점을 둔 것은 청정한 계율의 실천과 화합의 교단을 만들어 가는 것이었다. 본인 스스로 당시 불교계의 비계율적 행위를 질타하고 있는 것도 그런 맥락에서 이해될 수 있는 점이다. 이런 의식을 바탕으로 자신이 이끌었던 결사에서 대중들이 지켜야 할 淸規를 제정하였다. 그것이 1899년 11월 제정한 '정혜계사규례'와 1902년 10월 제정한 '범어사계명암수선사방함청규' 두 가지이다. 두 가지 청규에 있는 조문은 모두 40개이다. 이와 같은 청규는 대략 다음과 같은 몇 가지 특징으로 구분될 수 있다.

---

27) 金煐泰,「韓國彌勒信仰의 史的展開와 그 展望」『彌勒思想의 現代的 照明』俗離山法住寺 1990, p. 156.

28)『鏡虛集』pp. 628 下~629 上.

먼저 개인 및 대중들이 삼가야 할 사항이다. 결사의 유지를 위해 근본적으로는 계율에 나타난 사항을 따르지만 한편으로는 승단 전체에서도 뜻이 맞고 서원이 같은 사람의 모임이므로 그 유지를 위해서는 결사의 특성에 맞는 제한을 설정하였다.[29]

개인적인 제한사항으로는 결사의 이념에 반대하거나 다른 행동을 하는 자를 참여시키지 말며, 성질이 사납거나 난잡한 자 그리고 중병에 걸린 자들의 제한이다. 이것은 이들이 결사에 참여할 경우 대중의 화합이 훼손되고 敎化가 손상되어 도를 닦는 대중들에게 방해가 되기 때문이다.[30]

대중들의 생활을 규제하는 사항을 살펴보면 역시 결사의 분위기에 역점을 두고 있음을 알 수 있다. 결사의 생명은 오로지 도를 참구하는 데 있으므로 도의 참구에 방해되는 일은 하지 말 것을 정해두고 있다. 그 가운데 음주와 음행을 가장 크게 강조하여 결사의 청정함을 나타내고 있고 이를 어길 때에는 결사에서 쫓아내도록 이르고 있다. 심지어 의복을 세탁하는 일조차 정해진 때가 아니면 세탁하지 말 것을 정하여 대중들이 사소한 일조차 경계하여 결사의 분위기가 일관될 수 있도록 세심한 주의를 하였다. 그래서 도를 향한 구도의 자세를 유지하기 위해서 禪床에서 내려온 뒤 웃는 일조차 參究하는 일에 방해되므로 금지시켰다. 이를 어겨서 대중을 어지럽게 하거나 불화를 일으켰다면 세 번을 알아듣도록 타이르고 그래도 고쳐지지 않을 때에는 대중공사에 붙여서 쫓아내도록 하였다.[31]

다음으로 대중들의 화합을 강조한 점이다. 청규를 제정하면서

29)『鏡虛集』p. 607 上~中.
30)『鏡虛集』p. 605 中. : p. 599 下.
31)『鏡虛集』p. 600 上.

대중의 화합에 중점을 둔 이유는 중생들의 각기 다른 근기 때문이었다. 경허는 중생 모두에게 불성이 있음을 인정하면서도 한 번에 도를 이룰 수 있는 上根機와 오래도록 익혀야 깨달음을 얻는 下根機로 나누고 있다.[32] 그래서 결사한 사람 가운데 만약 三惡道에 떨어졌다거나 혹은 마구니와 외도에 빠지는 이가 있다면 먼저 도력을 이룬 사람이 기어코 붙들고 제도하는 것이 동맹한 의의로 보았다. 그래서 세상에 있을 때 조그만 선업을 지었다면 결사에 동참한 도반들에게 회향하여 함께 불과를 이루는 것이 자리리타의 실현으로 보았다.

그런 방법이 실현되기 위해 結社文을 남에게 권하여 많은 사람이 동참할 수 있도록 하며, 먼저 결사에 들어온 사람과 글 잘하고 宗旨를 아는 사람이 뒤에 들어오는 자에게 자세히 가르쳐 진정한 신심으로 바른 도업을 닦을 수 있게 배려하여야 한다는 것이다. 그러나 남만 믿고 放逸하는 사람이 있다면 이런 사람은 결사에 들어오지 않는 것만 못하다고 하여 최후까지 방일함을 경계하였다.

이런 자신의 이념이 성취되기 위해 경허는 도를 이룰 수만 있다면 결사를 하는 장소는 그리 중요하지 않다는 파격적인 견해를 보이고 있다. 결사장소에 있어서 한 곳만을 고집하지 않고 修行衲子들이 수행할 수 있는 곳이면 어디든지 무방하다는 것이다.

결사란 말 그대로 '모여서 뜻을 같이 한다'라는 의미를 지니고 있으므로 한 곳에 모여 각자의 소임을 다하면서 定慧를 닦는 것이 제일 큰 목적이다. 경허 자신도 이러한 결사의 뜻에 따라 참여하고자 하는 사람들이 별다른 사유가 없으면 한 곳에 모여 공

32) 『鏡虛集』 p. 602 下.

부하기를 권유하였다. 그러나 한 곳에 모이기가 어렵다면 정혜를 진실하게 수행할 수 있는 사람이라면 한 곳에 모이지 않더라도 무방하고, 더 나아가 도가 미숙하고 원숙함을 말할 것 없이 형편이 어쩔 수 없으면 반드시 한 곳에 모이지 않더라도 괜찮다는 것이다. 다만 참여자의 주소와 성명은 결사하는 곳에 보내어 결사에 참여한 사실만은 여려 대중들에게 고시할 것을 당부하였다.

그렇지만 결사가 시작한 뒤에는 더 이상의 참여와 중간 탈퇴를 허용하지 않았다. 그것은 결사가 시작되어 참선에 힘쓸 때 다른 선객을 받아들이거나 중간에 탈퇴하는 자가 생기면 결사의 분위기는 자연히 흐려지기 때문이다. 그렇게 되면 결사의 목적인 정혜를 닦을 수도 없을 뿐만 아니라 공연히 시간만 허비하는 결과를 가져오기 때문이다.

이런 견해는 장소에 국한하지 않고 도를 찾고자 하는 사람 모두에게 결사를 개방하는 것으로 이어졌다. 결사의 모임은 출가자만의 모임이 아니라는 것이다. 견해가 같고 행동을 같이 하려는 사람이 있으면 僧俗과 男女老少 그리고 賢愚貴賤을 가리지 않고 개방하였다. 형식을 배제하고 실행하는 마음에 더 가치를 둔 것이다. 그래서 결사를 통해 정진하는 도중 도반이 사망하는 경우라도 산 속에서 지내는 수행납자의 본분에 맞춰 명복을 비는 것으로 족하기 때문에 분에 넘치는 행동은 하지 말 것을 당부하였다.[33]

경허는 대중들이 함께 살면서 궁극적으로 도를 깨닫는 목적을 성취하기 위해 화합적 분위기를 유지하기 위해서는 모임에 참여한 대중들이 소임을 분담할 것을 주장하였다. 많은 대중이

33) 『鏡虛集』 pp. 603 中~607 中.

함께 살아가는 데는 각가지 일들이 필요하다. 그러나 한 개인이 사소한 일에 많은 시간을 빼앗기지 않고 자신의 수행에 전념할 수 있으려면 사무가 분담되어야 하고 모두가 자기소임에 충실해서 대중들이 편해야 된다는 것이다.

그렇지만 소임을 맡는 인물에 대해서는 어느 정도 규제를 두었다. 왜냐하면 선실은 四海 납자들이 몸을 깃들이고 도를 연마하는 곳이므로 선실을 주관하는 사람을 정할 때 어리석은 사람에게 소임이 맡겨지면 전체의 질서가 무너질 염려가 있기 때문이다. 그래서 어리석거나 용렬한 사람은 되도록 회피하는 것이 좋다고 하였다. 그 가운데 특히 법을 설하는 宗師와 悅衆은 결사의 운영에 있어서 중요한 위치를 차지하므로 마땅히 식견이 높고 널리 모범이 될만한 인물을 가려서 소임을 맡기고, 어리석고 용렬한 사람은 처음부터 소임을 맡으려고 하지 말 것을 당부하였다.[34]

이와 같이 청정과 화합의 질서를 위해 제정한 청규는 大乘的 戒律觀이 적용되었음을 알 수 있다. 개인 및 결사대중의 禁忌事項들은 계율이 제정될 때와 같이 승단의 화합을 깨뜨리거나 정진에 방해되는 요소들을 제거하고자 노력했던 일면과 일치한다. 청규 제정의 근본 목적은 장소와 참여인 그리고 생활을 규제하는 형식적인 면보다, 깨달음을 위해서는 마음이나 장소 그리고 형식에 구애받지 않고 자신의 본분을 지켜나가는 실천적 방향을 강조하였기 때문이다. 이는 전체의 화합과 계율의 근본적 의의를 더 강조함으로써 대승적 가치를 표현한 것으로 볼 수 있다.

34) 『鏡虛集』 pp. 599 下~600 上.

3. 僧俗不二의 時代認識

경허는 석왕사 개금불사의 증명 법사를 끝으로 교단 내에서는 더 이상의 활동을 하지 않았다. 그 후 갑산, 강계 등지에서 머리를 기르고 호를 蘭州라 하고 아이들에게 글을 가르치면서 지냈다.[35] 그래서 그의 글에는 당시 민중들이 겪고 있는 생활고와 국가적 위기에 대한 염려 등이 보이고 있다.

> 황린리 길이 왜 이리 침울한가
> 도탄의 민초들 지금도 한 모양
> 머리는 풀어진 채 베 짜는데 처마밑에 서리 같고
> 밥 짓는 손 갈라지고 나무와 낫은 이리저리
> 어느 부모가 병역 걱정 하지 않으며
> 밭과 논이 있다 해도 벼슬아치들 토색질에 못견디네
> 천일주를 구하기 힘든 것 잊으려 해도
> 가만히 일어나는 생각을 금하길 없네[36]

'황린리 길 위에서 읊음'이라는 詩이다. 朝鮮後期에 이르면 三政이 문란하여 고향을 등지고 난민이 되거나 깊은 산에 들어가 화전민이 되는 경우가 빈번하였다. 자신의 몸조차 정돈하지 못하고 심한 일에 패인 손마디의 주름이 당시의 생활을 생생하게 전해주고 있다.

지방 관리들의 토색질은 민란이 일어나는 원인이었다. 세속을 떠난 수행자의 입장에서도 그냥 지나칠 수 없었던 백성들의 삶은 그렇게 처참하게 보였다. 그들을 생각하면서 연민의 정을 느

35) 『鏡虛集』 p. 588 中.
36) 『鏡虛集』 p. 622 上 黃麟路上復沈吟 塗炭生靈一樣今 .... 欲忘難求千日酒 암然心緖孰能禁.

끼는 경허의 마음을 읽을 수 있다.

열 번 만난 인가 아홉은 비었고
난립된 산에 우는 새 묵은 시내 물고기
소반만한 먼지 삿갓 드러낸 정갱이 걸음
그물 같은 노끈바지로 운전하는 쟁기 호미
부엌으로 이어진 외양간 땔나무와 소똥
목재 엮어 이룬 벽 울타리가 집일세
어려운 이 살림 말로 다 할 수 없으니
국가의 밝은 빛 어찌하면 여기 비칠까[37]

'장진 길에서(長津路上)'라는 시이다. 여기에서는 舊韓末 朝鮮王朝의 부패로 인한 虐政에 시달린 어려운 시골살림이 잘 묘사되고 있다. 열 집에 아홉 집은 비어 있는 마을, 살길이 없어 집을 버린 안타까움이 배어 있다. 마을에 남아 있는 사람들도 제대로 입을 옷도 없고 형태를 갖춘 집도 없는 형편이다. 이러한 백성들의 고통을 국가가 해결해야 하는데 국가의 혜택은 바랄 수 없는 현실이었다. 정부의 무능력을 질책하면서도 하루를 살아가야 하는 衆生의 형편을 걱정하는 경허의 마음이 드러나 있다.[38]

천 가닥 암울한 회포 어찌 말하랴
산 깊고 눈도 차가운 외로운 서실
지난해 청명절에 강계의 마음
금년의 섣달 그믐은 갑산의 마을

37) 『鏡虛集』 p. 620 上 十逢人屋九逢虛 亂잡啼禽古澗魚 .... 窘難生計言難盡 玉燭那能照此居.
38) 李鐘燦, 『韓國佛家詩文學史論』 불광출판부 1993, pp. 722~723.

갑자기 꿈에 든 고향의 산천
뜻밖에 나그네의 우울한 흔적 잊었다
등불도 가물가물 시끄러움 끊겨
이웃집 닭울음 들으며 문간에 기대다[39]

하늘 땅 소리 없이 무슨 말로 하소연
오색 구름 어느 곳에서 용의 수레 일으키나
가련타, 설날 타향의 나그네
그래도 다행히 이산의 禮 좋아하는 마을이라
새해 머리 펴는 양기 素性 함양 적당하고
도소주로 다스리는 병 끝내 흔적 없겠지
목동은 나라의 한 알지 못하고
퉁소 북 방아타령으로 마을을 울린다.[40]

앞의 시는 섣달 그믐이고 뒤의 시는 설날이다. 섣달 그믐과 정월 초하루에 느낀 감회를 표현한 것이다. 선사가 석왕사에서 잠적한 것이 갑진년(1904) 봄이다.[41] 그렇다면 강계에서 청명절을 맞았으니 그 해가 을사년이요 다음해 그믐을 갑산에서 맞았으니 이 해는 병오년이다. 그러므로 지금의 설날은 정미년(1907)이 된다.

이때 우리나라 사정은 을사조약을 거쳐 정미 7조약으로 거의 국운이 일본의 손에 넘어간 때이다. 불교계도 그와 못지 않은 상태에 빠져있었다. 승려라는 신분마저 벗어 던진 자유인이지만

39) 『鏡虛集』 p. 620 下. 千緖暗懷거以言 山深雪冷一書軒 .... 窓燈耿耿喧譁絶 佇聽隣鷄幾倚門.
40) 同揭書 天載無聲敢訴言 五雲何處打龍軒 .... 牧童不識邦家恨 簫鼓杵謠響里門.
41) 漢巖門徒會, 前揭書 p. 297.

역사의 흐름 속에서 인간적 감회가 없을 수 없었다. 그것을 천가닥 암울한 회포라고 표현하였다.

지난해에는 강계에서 봄을 맞이하고 올해는 갑산에서 한 해를 마무리하였다. 다음날 아침은 설날이다. 인간적 세정이 일어날 수 있는 시점이다. 기쁜 마음에서 시작하는 한 해의 출발점이지만 경허는 자신을 타향의 나그네라고 표현하였다. 국운이 남에게 넘어가고 있을 때 그만이 나그네 신세일 수 없었다. 우리 모두가 나그네 신세였다. 이 때 그것을 모르는 목동이 한가롭게 방아타령을 울리고 있다.

장안의 풍일은 어두운 먼지 모래
낙락한 이 변성엔 백발이 빗겼소
나는 뜬구름 흐르는 물의 나그네
그대와 맑은 날 벽산의 집에서 함께 했네
뛰어난 모습은 뭇 새 속의 학이요
찬란한 시의 격조 비단 위의 꽃이지
손가락으로 헤아리는 삶 원래 꿈이니
동이 술로 노래 시 부른들 무엇이 해로워[42]

신해년(1911) 봄 宋南河를 만나 지은 시이다. 이 시는 연대적으로 살펴본다면 경허가 입적하기 일년 전에 지은 시로 그의 만년의 감정을 느낄 수 있는 시이다. 우연히 벗을 만나 기뻐해야 할 시간에도 경허는 나라 걱정을 잊지 않고 있었다. 망국의 한이 깊게 배여 있다. 그 한을 동이 술로 해결한다고 해서 계율에 어긋난 일이 될 수 없었다. 여기에서 나라 잃은 설움을 달래고

42)『鏡虛集』 pp. 627 下~628 上. 長安風日暗塵沙 落落邊城白髮斜 .... 屈指此生元是夢 何妨樽酒放詩歌.

僧俗을 초월했던 참다운 인간의 애절한 마음이 드러나 있다.[43]

시는 마음의 표현이다. 국가의 험난함을 벗어나고자 자유인의 길을 찾았던 경허이지만 자신의 마음은 항상 세정 속에서 국가와 중생을 위하는 것으로 일관하고 있다. 왜냐하면 그에게 있어서 깨달음과 세간은 不二였기 때문이다.

Ⅳ. 맺는 말

경허의 선사상은 조선 중기 이후 끊어진 전통적 선맥을 부흥한 것에서 그 의의를 찾을 수 있다. 그의 선사상은 깨달음의 과정에서 보여지듯 화두를 통해 佛祖의 길을 보고 慧命을 잇고, 중생의 잘못된 모습을 놓아버리고 일념으로 打成一片이 되는 看話禪이다. 그런 修禪에 있어서 교학적 가르침을 멀리하지 않았다. 오히려 깨달음의 본지를 교학적으로 설명하여 모든 가르침은 중생이 진정한 도를 참구하는 것을 허락하지 않은 것이 없다고 하였다. 단순히 선과 교를 이분적으로 구분하는 것이 아니고 禪敎不二라는 견해를 피력하고 있으며, 이것이 경허가 행한 捨敎入禪의 본지이다.

無師獨悟한 경허는 깨달음과 함께 깨달음에 이르는 과정인 修禪의 길에 대해 많은 관심을 표방하였다. 깨달음에 이르는 과정에 있어 무엇보다도 화두를 통한 수행을 강조하였지만 화두만

43) 李鐘燦, 前揭書, p. 775.

을 내세우는 입장은 아니었다. 오히려 念佛이나 呪力 등 기타 불교 교리에 입각한 어떠한 실천적인 면도 궁극적으로 깨달음에 이를 수 있다는 會通의 입장을 보이고 있다. 그리고 그런 실천이 수행자만의 전유물이 아니라 일반 대중들도 깨달을 수 있는 존재이므로 수선의 기회가 평등하게 제공되어야 한다는 것이 그의 생각이었다. 결사에 현우귀천과 남녀노소를 참여시키는 정신과 같은 맥락이다.

이러한 경허의 선사상은 제자들에 의해 계승되어 그의 문하에서 수많은 禪匠이 배출되었다. 그의 선사상이 지금까지 계승되면서 가치를 지닐 수 있었던 것은 전통적 선수행 이외에도 새로운 대안을 제시함으로써 당시 불교계의 한계점을 극복하고 발전을 가져온 점이 독특하기 때문이다.

그런 가치는 여러 가지로 정리될 수 있지만 불교사상의 근간인 중생을 위한 정신과 청정과 화합을 강조한 실천 그리고 불교가 그 시대에 어떠한 시각으로 바라보아야 하는지에 대한 심각한 고민인 시대인식의 제시가 가장 크다고 할 수 있다. 그것은 그런 사상적 가치가 자신만이 아니라 우리가 살아가는 현실 그리고 미래에까지 변하지 않는 불교의 가치를 대변하기 때문이다.

Keywards
경허, 간화선, 선불교, 결사, 구원사상, 미륵사상, 청규, 정혜, 승속

The study of Zen Thought of Ven. Kyung-Hur and Significance of present-day

Kim, Kyung-jib / Dongguk University

The permission for the monks to enter in the Seoul in Enlightenment of Korea, which is given by the Japanese Government-General of Korea, has endowed to them with the restoration of their authority. However, it must be recorded here that they made much endeavors by themselves to retrieve their former position. A matter of prime importance is that they followed the genuine faith for the Lord Buddha as their guiding principle in life under the worst circumstance and they coped very actively with new changes of the situation, nevertheless they have no golden opportunity to abolish all bad law by themselves. In short, they could not help depending upon Japanese Buddhists who have cherished design upon Korean Buddhism. That's why the current trend of Korean Buddhist at the times changed passively.

At this very moment, the zen practice of Korean Buddhism led by the Ven. Kyung-Hur(1946~1912) in order to not only educate monks and to do away with evil practices, but also to observe traditional ascetic practices and to remove social

inequality. It may be added here that the Master Kyoung-Hur has devoted to the Samādhi-Prajñā Community which has become a doctrinal foundation of National Buddhist Movement.

KCI