

사대부 학문 비판을 통해 본 대혜의 “유학적 선”

변 희욱(서울대학교 철학과 박사과정 수료)

I. 머리말

이 연구는 大慧(1089-1163)¹⁾가 유학계를 바라보는 시선에 관한 고찰이다. 이 글에서는 宋代(960-1279) 선불교 발전의 정점이라 할 수 있는 대혜가 사대부의 학문을 어떻게 평가하고 있으며, 그들에게 제시한 참된 학문은 무엇 인지를 탐색하려 한다. 이를 위해 대혜의 눈에 그려진 사대부들의 학문경향을 검토하고, 이를 비판한 대혜의 사상사적 의미를 따져 볼 것이다.

지금까지 대혜와 관련하여 송대 선불교를 연구하는 주제는 크게 두 가지 이다. 하나는 선불교 수행론의 발전이라는 관점에 입각한, <看話禪의 修行論>²⁾과 <대혜의 默照禪 비판>³⁾이다. 또 하나는 新儒學 형성이라는 관점에

-
- 1) 宗杲, 법호는 妙喜 또는 雲門, 자는 曇晦. 『大慧普覺禪師年譜』(佛光大藏經 卷 73), p.512
 - 2) 蔣義斌, 「大慧宗杲看話禪法的疑與信」(『國際佛學研究』, 1991); 정성본, 「간화선의 본질과 수행구조」(불교평론6, 2001)
 - 3) 柳田聖山, 「看話と默照」(華園大學校研究紀要 6, 1973); Morten Schlütter, “The Twelfth Century Ts’ao-tung Tradition as the Target of Ta-hui’s Attacks on Silent Illumination”(駒澤大學佛教學部研究紀要6, 1995), “Silent Illumination, K’ung-an Introspection, and the Competition for Lay Patronage in Sung-Dynasty Ch’an”(Buddhism in the Sung, ed. Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr., Honolulu: University of Hawaii Press, 1999); 김호귀, 「대혜의 목조선 비판에 대하여」(普照思想13, 2000)

입각한, <신유학 형성에 끼친 대혜의 영향>4)과 <신유학자의 대혜 비판과 극복>5)이다. 그런데 이 두 측면만으로는 대혜 사상의 전모를 온전히 이해할 수 없다.6) 지금까지 간과되어왔던 분야가 바로 대혜가 유학계를 바라보는 시선이다. 따라서 송대 선불교의 발전과 선불교가 학문발전에 끼친 영향을 이해하기 위해서는, 선불교의 관점에서 유학 지성계를 바라보는 대혜의 시선, 즉 대혜가 유학측에 가한 비판과 제언을 究明함이 필수적이다.

대혜의 비판적인 시선은 불교계 내부에 머물지 않고 송대 지성계 전반을 향하고 있었다. 대혜는 사대부를 포함한 학자군 전체의 학문경향을 비판한 것이었다. 실제로 사대부들은 선불교의 영향 하에 있었다. 사대부들은 일시적인 취미활동 차원에서 선공부를 한 것이 아니었다. 사대부가 선을 공부하는 추세는 이미 일반적이고 지속적인 학술경향과 문화현상7)이었다.8) 그리

-
- 4) 荒目見悟, 『仏教と儒教』(東京: 平樂寺書店, 1963), 「宋代の儒教と佛教」(歴史教育17, no.3, 1969); 蔣義斌, 「大慧宗杲禪師與南宋士大夫」(『宋代儒釋調和論及排佛論之演進』, 臺北: 商務印書館, 1988); 林義正, 「儒理與禪法的合流: 以大慧宗杲思想爲中心的考察」(『佛學研究中心學報』4期, 臺北: 台灣大學文學院佛學研究中心, 1999); Ari Borrell, “Ko-wo or Kung-an?”(Buddhism in the Sung)
- 5) 友枝龍太郎, 「格物致知說」(『朱子の思想形成』, 東京: 春秋社, 1979), 그 외 신유학의 선불교 비판에 관한 연구는 다음과 같다. Fu, Charles Wei-hsun, “Morality and Beyond: The Neo-Confucian Confrontation with Mahayana Buddhism”(Philosophy East and West 23, 1973); 윤영해, 『주자의 선불교 비판 연구』(서울: 민족사, 2000); 박성규, 「주자의 『대학』 격물설과 유학의 부흥」(철학70, 2002); 김미영, 「朱熹의 불교관에 나타난 儒佛修行論의 경계」(불교학연구 창간호, 2000)
- 6) 송대 선불교에 대한 연구가 그 이전의 선불교 연구에 비해 활발하지 못한 것도 송대 선불교에 대한 이해가 불충분한 원인 중 하나이다. 송대 불교에 관한 논의가 활발해 진 것은 최근의 일이다. **Buddhism in the Sung**이 대표적이다.
- 7) 송대에는 唐代와 다르게 유학자들의 선 공부에 조금도 이상할 것이 없는 문화현상이어서, 선 공부는 교양인의 필수과목일 정도였다. 유학자 상당수가 선을 공부하여 유학에 선의 지향을 가미시키기도 했고 유학의 덕목을 선의 핵심 개념으로 표현하기도 했다. 선사 중 일부는 유학자의 상징이었던 문자를 활용하여 그들의 지향을 표현함에 주저하지 않았고, 유학자의 集註 編纂을 모방하여 公案의 註釋集(『碧巖錄』, 『無門關』)을 편찬하기도 했다. 문자를 공부의 필수 경로로 채택[讀書]하는 사대부의

므로 대혜가 사대부의 학문을 비판한 내용을 고찰하는 접근은 대혜의 학문관을 이해하고 송대 지성계 전반을 해명하는 데 기초작업이다.

이런 취지로 우선 대혜가 사대부의 학문을 비판한 내용을 『大慧普覺禪師語錄』에서 추출하여 분석할 것이다. 이 책은 그의 철학의 근간을 담고 있지만 구어체의 강의[法語, 普說]이거나 편지글[書]이어서, 논문형식의 글과는 달리 치밀한 논리적 구성을 결여하고 있다. 그렇지만 그 내용을 주제별로 간추리면 의미상의 정합성을 확보할 수 있다. 따라서 여기서는 학문관과 학문방법론이라는 주제를 중심으로 고찰하면서, 송대 지성계 전반에 관한 대혜의 관점을 분석하고자 한다.

II. 사대부 학문관에 대한 비판

대혜가 사대부의 학문을 비판하는 요지는 <근본에 대한 성찰 결여>라 할 수 있다. 그가 정리한 사대부의 학문 폐단은 根本과 正道에의 외면, 그리고 末端과 邪道에의 몰입이다. 폐단의 원인이 바로 근본에 대한 성찰 결여이다. 대혜는 사대부가 내면공부를 제대로 하지 않기 때문에 학문에 병폐가 초래되었다고 진단한다. 이에 대해 대혜가 제시한 치료법이 자기 본래성 보기[見本來面目]이다.⁹⁾ 사대부의 병폐를 시정하는 데에 선불교의 공부법을 제시

선 공부 경향과 문자를 배격[不立文字]하는 선사의 문자 활용은 학술방면에 문화적 충격(cultural trauma)을 가했고, 이 충격이 점진적으로 누적되어 양질변화를 이루어냈다. 이런 양상을 “文化整合”으로 명명하는 견해도 있다. 周裕鏞, 『禪宗語言』(杭州: 浙江人民出版社, 1999), p.141

8) 『朱子語類』(이하 『語類』) 126:118, 佛氏乃爲遁逃淵藪. 今看何等人, 不問大人小兒, 官員 ... 皆得入其門.

9) 『大慧普覺禪師語錄』, 「示妙明居士(李知省伯和)」(『大正藏』47, 912c-913a), “近年以來, 學此道者, 多棄本逐末, 背正投邪. ... 於本分事上了沒交涉. 古人不得已, 見學者迷頭認影, 故設方便誘引之, 令其自識本地風光明, 見本來面目而已.” (이하 “『語錄』”.

한 것이다.

유학은 내부완성과 그 다음 외부에 대한 실천을 지향한다[修己治人]. 따라서 내부수양을 결여한 채 외부로 나아가려는 행태는 비판의 대상이다.¹⁰⁾ 뿐만 아니라 내부에만 관심을 두고 외부에 무관심한 행태도 비판의 대상일 수밖에 없다.¹¹⁾ 그런데 대혜는 당시 대부분의 사대부는 이 비판의 그물에 걸린다고 진단한다. 그에 따르면, 내부수양이 전제되지 않은 외부 참여는 사욕추구와 문장학으로 드러난다. 여기서 내부수양이 바로 자기 본래성 보기이다. 자기 본래성 보기가 결여되었기 때문에 科擧至上主義 즉, 사욕추구나 문장학이라는 병폐로 나타난다는 것이다. 한편 외부에 무관심한 행태는 무사안일주의 즉 직무유기로 나타난다. 이런 행태도 내부공부가 잘못 되었기 때문이라는 것이다. 그의 학문관에서 제대로 된 공부(學)는 내부 수양과 동시에 현실에 대한 실천(用, 化)을 요구한다.

1. 과거지상주의 학문관 비판

학문관은 불교계나 유학계의 근본지향을 점검하는 데에서 출발한다. 대승 불교를 자처하는 쪽에서는 나만을 지향한다면 깨달음에 도달할 수 없다고 주장한다. 마치 유학에서 의로움과 이익을 道德과 非道德, 君子와 小人을 가름하는 기준으로 여기는 구도와 취지가 비슷하다.¹²⁾ 송대에 도통론에서 天理와 人慾을 대비시켜 의리문제를 규명했을 만큼, 사적 이익 추구는 도에

『示妙明居士(李知省伯和)』, TD47: 912c-913a”로 표기. 인용원문의 “ ”생략.)

10) 공자와 맹자는 자기정찰에 소홀하면서 사리사욕을 추구하고 사회정의의 실현에는 아무 관심이 없는 사람을 “도덕의 적(과괴자)”라고 비판했다.(『論語』17:13; 『孟子』14:37, 鄉原, 德之賊也)

11) 공자는 외부, 즉 사회적 실천을 외면하는 隱者에 대해, “은둔하는 것은 자기 한 몸은 깨끗해질지 모르지만 대륜을 어지럽히는 일이다”라고 비판한다.(『論語』18:7, 欲潔其身, 而亂大倫)

12) 『論語』里仁16, 君子喻於義, 小人喻於利.

이를 수 없는 사악한 길이었다.

대혜에 따르면 무엇보다 학문관이 올바로 정립되어 있어야 한다. 그는 사대부들이 사욕을 채우기 위해 과거공부에 몰두한다고 비판했다.¹³⁾ 당시 과거지상주의 학문관은 많은 폐단을 야기했다. 그런 학문관에서는 창의와 도덕적 의지가 철저히 무시되고, 사람들은 과거가 인생의 지상목표인 듯 단순 암기와 문장훈련에만 주력한다.¹⁴⁾

과거지상주의 학문은 문장학을 의미한다. 문장학은 한마디로 도덕적 책임감은 도외시하고 사욕추구만 지향한다. 대혜는 本末正邪 구도에서 근본은 마음가짐[心術]이고 말단은 문장학문으로 파악한다. 그는 말한다.

마음가짐이 근본이고 문장학문은 말단이다. 요즈음 학자는 대부분 근본을 버리고 말단을 쫓는다. 문장을 찾고 구절을 따오면서 화려하고 교묘한 말재주와 글 솜씨를 배워서 서로 과시할 뿐이다. 그러면서 성인의 가르침을 쓸모없는 말로 여기니, 슬퍼하지 않을 수 있겠는가? 이른바 맹자가 말한 “그 근본을 헤아리지 않고 그 말단만을 따진다면, 한 치 되는 나무를 잡루(인덕 위에 있는 높고 뾰

- 13) 대혜는 당시 공부하는 사람이 명예, 부귀, 가문확장등 立身揚名만을 위해서 공부한다고 비판한다.(『語錄』, 「示莫宣教, TD46:913a, 近世學者, 多棄本逐末, 背正投邪. 只以爲學爲道爲名, 專以取富貴張大門戶, 爲決定義) 열거된 사욕 획득의 경로가 과거이다. 대혜의 주장에 따르면, 과거공부는 진정한 공부를 방해한다.(『答曾侍郎』, TD46:916c, 中間爲科舉婚宦所役, ... 未能純一做工夫.) 그리고 공부 잘못된 원인도 사욕추구라고 주장한다.(『答呂郎中(隆禮)』, TD47:930b, 平生所讀底書, 一字也使不著. 蓋從上大人丘乙巳時, 便錯了也, 只欲取富貴耳.) 과거는 특권과 천대의 갈림길이었다. 魯迅의 소설 「孔乙己」에는 과거 합격자가 온갖 특권을 보장받는 반면 낙방자는 절도나 사취로 연명할 만큼 처참한 모습으로 묘사된다. 이런 정황에서 사람들이 과거대비용 문장학에만 전념한 이유를 추측할 수 있다.(宮崎市定, 박근철·이근명 옮김, 『중국의 시험지옥: 과거』, 청년사, 1996, pp.232-233 참조)
- 14) 당시 사회적 위기의 직접적인 원인은 이민족의 침입이었지만, 과거제도에 따른 관료 만능주의와 관료·지식인의 도덕의지 결여도 문제였다. 과거는 유가적인 이상과는 부합되지 않아, 개인의 품성을 평가하는데 德과 才 대신 기억력 및 논문과 詩賦를 작성하는 문학적 기교가 중시되었다.(John W. Chaffee, 양중국 역, 『송대 중국인의 과거생활』, 신서원, 2001, p.92 참조)

죽한 누대)보다 높다고 할 수 있다¹⁵⁾”라는 것이다.¹⁶⁾

사대부가 폭넓게 독서하면서 ... 도리어 암기하여 옛 사람의 언어를 간직한다. 가슴속에 차곡차곡 쌓아두면서 일 거리를 지어내고 이야기 거리의 소재로 삼는다. 성인이 가르침을 퍼신 의도를 정말로 알지 못하는 것이다.¹⁷⁾

대혜가 문제삼은 것은 경전구절 암기, 주석, 인용 등의 문장기교를 위한 공부이다. 이런 공부는 인정받고 과시하기 위해 我田引水와 牽強附會를 필연적으로 동반한다.¹⁸⁾ 대혜에 따르면, 문장기교를 위한 공부, 즉 문장학은 체득과 실천을 지향하는 유학의 길일 수 없다.

이런 비판은 주희가 문장학을 비판하는 취지와 동일하다. 대혜의 비판은 주석인증과 고증을 위주로 했던 訓詁學에 대한 문제제기이고, 학문의 내용을 규격화했던 王安石의 荊公新學에 대한 책임추궁이며, 의미보다 문장을 중시했던 蘇軾·蘇轍의 蜀學에 대한 검열이자, 사대부들의 관료지향성과 과거지상주의 학문에 대한 준엄한 훈계이다. 그리고 남에게 과시하려는 공부(爲人之學)에 대한 경계이고 자기를 점검하는 공부(爲己之學)에 대한 권면이다.

한편, 대혜가 유학 성인의 가르침을 인정했다고 판단할 수 있다. 그러나 대혜는 유학의 지향을 인정했지만, 유학과는 다른 공부를 제시한다. 그는

15) 『孟子』 告子下, 禮를 현실에 실천할 때 준거 틀로 작동해야 하는 본말 문제를 설명하는 구절로, 말단을 근본으로 중시해서는 안되고 근본을 기준으로 삼아야 한다는 내용이다.

16) 『語錄』, 「示羅知縣(孟弼)」, TD47:898a, 心術是本, 文章學問是末. 近代學者 多棄本逐末. 尋章摘句, 學華言巧語以相勝. 而以聖人經術, 爲無用之言, 可不悲夫. 孟子所謂, “不揣其本, 而欲齊其末, 方寸之木, 可使高於岑樓是也.”

17) 『語錄』, 「示清淨居士(李堤舉獻臣)」, TD47:890c, 士人博覽群書, ... 而返以記持古人言語, 蘊在胸中. 作事業資談柄. 殊不知 聖人設教之意.

18) 『語錄』, 「示羅知縣(孟弼)」, TD47:897c, 下筆做文章時, 如餅注水, 引古牽今. 不妨錦心繡口. 心裏也思量得到, 口頭亦說得分曉. 他人行履處, 他人逆順處, 他人邪正處, ——知得下落, ——指摘得. 無纖毫透漏.

“마음가짐이 근본”이라고 확고하게 전제한다. 그에 따르면, 외부 대상을 주체적으로 부리느냐, 반대로 외부 대상에 노예가 되느냐 하는 문제의 관건은 마음에 있다.¹⁹⁾ 이런 관점은 전형적으로 선불교적이다. 뿐만 아니라 그가 제시하는 마음가짐 바로잡기 공부는 자기 내부에 본래적으로 지닌 완전성에 대한 확인이어서, 선불교의 지침 그대로이다.²⁰⁾

만일 그가 유학의 학문관을 그대로 수용했다면, 우리는 그를 돈오선의 적자가 아닌 송대 신유학자의 한 사람이라고 평가해야 할 것이다. 그의 학문이 유학자의 학문과 갈라지는 분기점은 바로 근본을 바라보는 시각차이다. 유학자에게는 선불교의 마음공부가 異端의 길일 수 있다. 그렇지만 그가 보기에 마음공부는 공부의 근본이자 기반이다. 그에 따르면 선사든 사대부든 공부주체가 선결해야 하는 필수과제는 마음공부이다.

2. 무사안일주의 학문관 비판

사대부가 무사안일에 젖어 그 본분을 방기하는 사태를, 대혜는 이렇게 한탄한다. “오늘날 도를 배우는 선비들은 대부분 한가하게 앉아서 줄곧 머물기만 한다.²¹⁾”

송대에 선 공부는 그 시절 교양인의 필수과목이었고 수준높은 정신활동

19) 대혜는 외부 대상에 종속되는 원인을 마음가짐이 바르지 않기 때문이라고 보았다. 『語錄』, 「示莫宣教」 TD47:913a, 故心術不正, 爲物所轉.

20) 『語錄』, TD47:887ab, 人人本有, 各各天真. 대혜가 사대부에게 근본공부를 제시함에 선불교의 마음공부를 제안하는 구절은 이외에도 많다. 『語錄』, 「示成機直(季恭)」, TD47:913a, 學無上菩提. 非夙植德本, 焉能信得及, 把得定作得主宰. 願, 堅固此心, 終始如一, 觸境遇緣, 不變不動. 주희 역시 일종의 마음공부인 敬공부가 가장 절실하다고 말한다.(『語類』69:140, 敬以直內, 最是緊切工夫.) 그러나 대혜가 마음공부를 상징하는 용어들은 선불교의 개념이라는 점에서, 그의 제안에 나타난 본성이나 마음은 선불교의 그것이라고 판단할 수 있다.

21) 『語錄』, 「答嚴教授(子卿)」, TD47:937a, 今時學道之士, 多在閑坐處打住.

의 상징이었다.²²⁾ 이를 우려하는 程頤(1033-1107)는, 불교가 “자기만의 이익 [自私自利]”을 추구한다고 비판하면서, 선을 공부하는 사대부를 경계했다.²³⁾

대혜 또한 사대부의 선 공부를 비판한다. 대혜의 비판은 정이의 우려와 유사한 측면이 있다. 그런데 대혜의 지적에 따르면, 문제의 소재는 사대부의 선 공부 자체에 있지 않고 선을 공부하는 의도에 있다. 비판받아야 할 것은, 현실문제를 해결하려 하지 않고 도피를 하면서 그런 자신의 태도를 합리화하는 차원에서 선을 공부하는 경우라는 것이다. 사대부의 선 공부는 절반의 전진과 절반의 퇴보로 요약할 수 있다. 절반의 전진이란 사대부가 선을 공부한다는 사실 자체를 의미한다. 절반의 퇴보란 선을 공부하는 그들의 의도가 세상문제 해결로부터 도피하고 자신의 안일만 추구하는 이기심에 기반하고 있음을 의미한다.²⁴⁾ 그가 보기에 사대부들의 선 공부는 자신의 직분으로부터의 도피나 탈출의 수단일 뿐이다. 그렇다면 사대부들의 선 공부는 선불교의 본래정신과는 관계없는 것이 된다.

알려진 대로 대혜는 목조선을 비판했다. 그가 목조선을 비판하는 의도는 목조선의 수행론 자체만을 겨냥한 것이 아니다. 그보다는 목조선이 타인에게 끼친 나쁜 영향을 겨누는 것이다. 또 사람들이 목조선에 현혹되어 공부의 지향을 망각하는 세대를 조준한 것이다. 그가 목조선을 비판할 때 언제나 사대부를 함께 비판했다는 사실은 이런 해석을 뒷받침한다.²⁵⁾

22) “오늘날 선을 공부하지 않은 자는 다만 심오한 경지에 도달하지 못한 사람들이며, 심오한 경지에 도달한 자는 반드시 선에 뛰어 들어갔다!”라는 주희의 비판에 찬 언명은 이런 상황을 반증한다. 『語類』18:94, 今之不爲禪學者, 只是未曾到那深處, 才到那深處, 定走入禪去也.

23) 『遺書』 권15, 釋氏之學, ... 然要之卒歸乎, 自私自利之規模. ... 卒歸乎自私.; 『外書』 권10, 要之釋氏之學, 他只是一箇自私自利, 閉眉合眼, 林間石上自適而已.

24) 『語錄』, 「示妙證居士(聶寺丞)」, TD47:894a, 今時士大夫學道, 多是半進半退. 於世事上不如意, 則火急要參禪. 忽然世事遂意, 則便罷參.

25) 도피로서의 선공부, 탈출구로서의 선에 대한 대혜의 차디찬 시선은 그가 왜 그다지

목조선 비판의 전거로 거론되는 다음의 인용문도 실은 사대부 陳桶(자는 季任)에게 보낸 편지(1139)의 일부이다. 주목해야 할 점은 선사들의 옳지 못한 가르침도 문제이지만, 사이비 가르침에 현혹되고 자신의 책무를 방기하는 사대부의 지향이 더 큰 잘못이라는 언명이다. 즉, 사대부 공부의 폐단의 근원은 사대부 자신에 있다는 것이다. 그는 말한다.

요사이 어떤 사악한 법사 무리가 목조선이라는 것을 설교하면서 사람들에게 하루종일 아무 일에도 관여하지 말고 쉬고 그치라고 가르치면서 말하기를, “소리도 내지 말라. 이 시간에 떨어질까 두렵도다”라고 한다. 종종 사대부는 총명하고 영리한 자질에 휘둘리는 자이어서, 흔히 시끄러운 상황을 싫어하다가, 옳지 못한 법사 무리가 정좌를 제시하는 것에 쉽사리 경도된다. [이를] 힘 안 드는 일로 여겨, 이것이야말로 옳다라고 여긴다. 그리고 나서 다시는 깨달음의 진수를 구하지 않고 오로지 침묵이 궁극적인 준칙이라고 여긴다. 내가 口業 짓는 것을 꺼리지 않고 힘써 이러한 폐단을 구제해 왔더니, 이제 그 잘못됨을 아는 자가 더러 있게 되었다.²⁶⁾

언뜻 보면 이 말은 대혜가 목조의 폐해를 통탄하면서 이를 시정하는 내용처럼 보인다. “아무 일에도 관여하지 말고 그냥 쉬고 그치라”는 목조의 방법

도 목조선을 과장해서 비판하는가를 탐색하면 이해할 만하다. 그가 목조계열의 선사를 보는 관점은 한마디로 목조계열은 “호랑이 귀신”(『語錄』, TD47:901c, 如世之所謂虎鬼者)이라는 것이다. 그는 이렇게 표현한다. 목조선은 돈오할 가능성도 없으면서 자신들의 잘못도 모른다.(TD47:939a, 蓋渠初發步時便錯了, 亦不知是錯, 以悟爲建立, 既自無悟門.), “사자가죽을 입고서 여우 울음소리를 낸다.(TD47:939a, 似此等輩, 披卻師子皮, 作野牛鳴.)” “잘 알지도 못하면서 멋대로 지껄여 도를 어지럽히고 귀신마져 속인다.(TD47:892a, 胡說亂道, 謾神誑鬼)” 귀신도 속이는 목조는 사대부를 현혹한다.

- 26) 『語錄』, 「答陳少卿(季任)」, TD47:923a, 近年以來, 有一種邪師, 說默照禪, 教人, 十二時中 是事莫管 休去歇云 不得做聲. 恐落今時 往往士大夫 爲聰明利根所使者, 多是厭惡鬧處, 乍被邪師輩指令靜坐, 卻見省力, 便以爲是, 更不求妙悟, 只以默然爲極則. 某不惜口業, 力救此弊, 今稍有知非者.

은, 외부와 교섭하지 않고 반응하지 않는다는 것이다. 이는 현실 세계에 대한 인식과 개입을 포기하여, 주체도 현실세계도 생명력을 상실하게 하는 방관자의 입장이다.²⁷⁾

그렇지만 깊게 분석하면, 대혜가 사대부의 무사안일주의를 비판하고 이를 구제하겠다는 의지를 표명하고 있음을 간파할 수 있다. 그는 사대부들의 속성, 즉 복잡하고 혼란스러운 현실에서 도피하려 함(厭惡鬧處), 다른 사람의 말에 쉽게 현혹됨(乍被邪師輩指令靜坐), 쉽고 편안한 길에 안주함(卻見省力, 便以爲是) 등을 비판한다. 문제의 소재는 목조계열의 옳지 못한 가르침에 있다기 보다는, 도피·현혹·안주하는 사대부의 태도에 있다. 대혜는 옳지 못한 가르침에 현혹되지 않기 위해서는 우선 자기 본래성[自家] 확인하고 마음가짐을 바로잡으라고 충고한다.²⁸⁾ 근본공부가 올바른 지향을 보증하기 때문이다. 여기서 올바른 지향이란 무사안일을 극복하고 자신들 본래의 사회적 임무를 수행하는 것이다.

대혜의 학문관에서 근본공부에 바탕한 사회적 임무 수행[職分=用]은 필수적이다. 그는 본분공부와 직분수행 사이에서 빈민하는 사대부에게 “어찌 반드시 처자를 버리고 관직을 쉬고 직분을 버리고, 풀뿌리를 씹어야만 가능하겠는가?²⁹⁾”라고 반문한다. 그가 사대부에게 제시하는 올바른 학문관은 선의 본분공부를 바탕으로 하여 사회적 임무를 실천하는 것이다.

대혜의 학문관에서 근본은 마음가짐이고, 말단은 문장학문이다. 그리고 邪道는 사욕추구와 무사안일주의라고 할 수 있다. 그렇다면 正道는 무엇인

27) 목조계열의 유혹은 생명력 말살로 요약할 수 있다. 대혜는 이를 차가운 재, 마른 나무, 차가운 눈 등의 생명력 없는 無生物로 묘사한다. 『語錄』, 「錢計議請普說」, TD47:884c, 今諸方有一般默照邪禪, 見士大夫爲塵勞所障, 方寸不寧, 怙便教他, 寒灰枯木去, 一條白練去, 古廟香爐去, 冷湫湫地去.

28) 『語錄』, 「示成機直(季恭)」, TD47:913a, 知得了自家, 心術即正. 心術正, 則種種雜毒種種邪說, 不相染污矣.

29) 『語錄』, 「示徐提刑(敦濟)」, TD47:900a, 又何 曾須要去妻孥休官罷職咬菜根.

기? 일단 이 질문에 대한 해답을 유보하고 논의를 진행시켜 보자.

Ⅲ. 사대부 학문방법론에 대한 비판

“사대부는 총명하고 영리하며, 지극히 많은 책을 읽는 자이다³⁰⁾”라고 대혜는 정의한다. 대혜가 부여한 사대부의 두 가지 속성이야말로 공부방법 오류로 연결된다. 총명하고 영리함은 현실에서 思量計較³¹⁾로 발현되고, 많은 책을 읽음은 지식축적을 위한 다독[博覽多讀]과 문장기교[文章學問]로 발현된다.

1. 분별적 사고 성향에 대한 비판

대혜에 따르면, 자질의 과잉 예리[根性太利]와 지식의 과잉 축적[知見太多]은 근본공부에는 장애로 작동한다. 그리고 自己本分에 대한 성찰 결여라는 문제를 발생시킨다.³²⁾ 사대부들의 총명하고 영리한 자질[聰明靈利, 聰明利根]은 대혜가 공부의 근거로 전제하는 자기 본래성[本來面目]이나 유학의 道德感 혹은 道德의 本性과는 다르다. 분별적 사고는 선불교에서 금기하기

30) 『語錄』, 「錢計議請普說」, TD47:884c, 士大夫, 聰明靈利, 博極群書底人.

31) 思量計較에 대한 번역은 딱히 마땅하지 않다. 다만 “양적으로 분석하여 사고하고 비교하여 분별함” 정도로 축자 해석할 수 있고, 조금 더 나아가 “자잘하게 따지고 나와 남을 구분함”으로 의역할 수 있다. 내용적으로는, 이기심과 개별화 경향이 개재되어 잘게 분할하여 계산하고 분별하여, 실상과는 다른 일그러진 이미지(Illusion)를 구성하는 지각(constructive perception)이다. 이런 의미가 있다는 전제 하에, “분별적 사고”라고 잠정적으로 용어 통일할 것이다.

32) 『語錄』, 「答陳少卿(季任)」, TD47:922c, 今時士大夫 多於此事不能百了千當直下透脫者, 只爲根性太利, 知見太多. ... 利根者 返被利根所障. ... 假饒於聰明, 知解上學得, 於自己本分事上, 轉不得力.

때문에, 그런 사고작용을 유발하는 사대부들의 총명하고 영리한 자질은 도리어 극복의 대상이 된다. 曾開³³⁾에게 보낸 편지에서, 대혜는 똑똑한 사대부의 총명함·영리함과 분별적 사고가 당시 사대부 공부 문제의 핵심이라고 말한다.

[그대가] 영리한 자질과 총명함에 가로 막혀 한꺼번에 놓아 버리기 전에 무엇인가를 획득하려는 마음을 가졌다. 이 때문에 옛 선인이 곧바로 끊어 가로지르는 길이라고 [가르친] 요긴한 자리에서, 한 칼로 두 동강 베어내듯 설 수 없다. 이 병폐는 오직 똑똑한 사대부만[의 문제]가 아니다. 오랫동안 참구한 승려 역시 그러하다. 그들 대부분이 뒤로 물러나 힘 안 들이는 공부를 했음을 인정하지 않고, 오로지 총명한 의식으로 분별적으로 사고하여 외부를 향해 쫓아 나가 구한다. ... 요즈음 사대부는 흔히 분별적 사고를 안식처로 삼아 이렇게 말하는 것을 듣고서는, 곧 “空에 떨어지지 않을까”라고 말한다. 비유하건데, 배가 뒤집어 지기도 전에 스스로 먼저 물 속으로 뛰어드는 것과 같다. 참으로 가련하고 불쌍하도다. ... 근래에 강서에 가서 呂本中을 만나 보았다. 여분중이 이 인연을 마음에 둔지 매우 오래였으나, 역시 이러한 병폐를 깊이 지니고 있었다. 그가 어찌 총명하지 않겠는가. 내가 그에게, “그대가 공에 떨어지는 것을 두려워하고 있는데, 두려움을 아는 능력은 공인가 공이 아닌가. 한번 말해보라”라고 물은 적이

33) 자는 天遊, 『대혜어록』 「答曾侍郎」의 주인공으로, 二程의 제자 游酢에게서 배웠고 胡安國과 교류했다.(『宋史』 권382, p.11769) 『대혜어록』에 그가 대혜에게 보낸 편지 1편, 대혜가 답하는 편지 6편이 기재되어, 가장 많은 서신이 수록되어있다. 『대혜어록』에는 두 명의 사대부가 대혜에게 보낸 편지가 기재되어 있다. 그 중 증개의 편지는 스스로는 똑똑하다고 생각하지만 실제로는 어리석은 사대부의 표본으로 등장한다. 내용을 분석해 보면, 그가 圓悟에게서 배운 후 대혜와 교류하면서 배웠다는 사실과 儒釋疏通 경향을 지녔음을 추출할 수 있다. 1134년 대혜가 閩中 洋嶼山에 있을 때, 증개는 대혜에게 혼인(가정직분)과 관직(사회직분)을 유지하면서 본분공부가 가능한지를 묻는다. 이에 대혜는 증개에게 6편의 편지를 보내, 본분공부, 고요한 공부는 현실, 시끄러운 곳에서 힘을 얻기 위함이라고 답하여, 증개를 격려하면서 대안으로 화두공부를 제시한다. 그러면서 대혜는 증개가 분별적으로 사고하기 때문에 그렇게 갈등한다고 질책한다. 이 과정에서 대혜는 목조계열 선사 사대부 유희과 사대부의 목조에의 현혹됨, 그리고 사대부의 총명이근과 분별적 사고를 비판한다.

있다. 그가 우두커니 생각하더니 이리저리 비교하여 따져보며 대답하려 하였다. 그 당시에 곧바로 그에게 큰 소리로 질타하였다. [그는] 지금까지도 망연하여 그 이유를 따져 보아도 알지 못하고 있다.³⁴⁾

제시문에서 대혜가 문제 삼는 것은 공에 대한 분별적 사고이다. 그는 증개나 여본중(1084-1145)³⁵⁾과 대화하면서, 여본중으로 대표되는 사대부들이 분별적 사고 때문에 유학과 불교 사이에서 번민하고 있다고 비판했다.

사대부는 총명하고 영리한 자질 때문에 분별적으로 지각하고 사고한다. 이 과정에서 지각주체인 자신에 대한 성찰은 결여한다. 자신에 대한 성찰을 요구하는 주제가 공이다. 그런데 사대부는 “공에 떨어질까 두려워”하며 번

34) 『語錄』, 「答曾侍郎(天游)」, TD47:917b, (公 ...) 爲利根聰明所障, 以有所得心在前頓放, 故不能於古人直截徑要處, 一刀兩段直下休歇. 此病非獨賢士大夫, 久參衲子亦然. 多不肯退步就省力處做工夫, 只以聰明意識計較思量, 向外馳求. ... 今時士大夫, 多以思量計較爲窟宅, 聞怎麼說話, 便道莫落空否. 喻似舟未翻, 先自跳下水去. 此深可憐愍. ... 近至江西見呂居仁, 居仁留心此段因緣甚久, 亦深有此病. 渠豈不是聰明. 宗杲嘗問之曰 “公怕落空, 能知怕者是空耶, 是不空耶. 試道看.” 渠佇思欲計較祇對. 當時便與一喝, 至今茫然. 討巴鼻不著.

35) 자가 居仁, 호는 東萊, 大東萊라 불림, 관직은 中書舍人. 『語錄』의 答呂舍人 세 편은 바로 여본중에게 답하는 편지이다. 대혜는 1143년 衡州 유배시절에 “空에 떨어질까 두려워하지 말라”, “사랑분별하지 말라”, “화두공부를 하라”는 요지의 편지를 여본중에게 주었다.(『語錄』, TD47:931c, 莫怕落空, 亦莫思前算後幾時得悟. 若存此心, 便落邪道. 佛云, 是法非思量分別之所能解, 著即禍生. 知得思量分別不能解者是誰. 只是箇呂居仁. 更不得回頭轉腦也.) 이 세 편 of 편지에서 대혜는 여본중이 자신의 가르침에 따라 화두공부를 수행하여 일정수준의 선 공부에 도달했음을 인정하면서도, 그가 불교적 진리와 유학의 공부관 사이에서 갈등하는 것은 사랑계교 때문이라고 진단했다. 答呂舍人의 내용은 「答呂郎中」(930a-931b)과 호응한다. 이 글에서 대혜는 여본중의 사랑계교, 박람다독, 암송, 문자고중 태도를 비판했다. 즉 대혜는 여본중이 전형적으로 사대부스런 공부를 하는 것이 문제라고 지적한다. 반면 주희는 여본중을 張九成, 汪聖錫과 더불어 대표적인 대혜의 제자로 지목하면서, 선에 오염되어 공부한 것이 문제라고 비판한다.(『語類』 132:25, 呂居仁學術雖未純粹; 132:26 呂家之學, 大率在於儒禪之間; 124:25 杲老所喜, 皆是粗疏底人, 如張子韶唐立夫諸公是也. 汪聖錫呂居仁輩稍謹懇, 痛被他薄賤.) 여본중은, 대혜가 보기에 사대부의 일반적인 표본이었으며, 주희가 보기에 사대부 표본이어서는 안 되는 인물이었다.

민한다.³⁶⁾ 공에 떨어짐은 여분중을 비롯한 선을 공부하는 사대부라면 누구나 경계하는 문제였다. 공은 구체적인 내용과 기준있는 원리[實理]를 부정하는 것이라는 주장³⁷⁾이 있을 정도였다. 그래서 사대부에게 공은 無志向과 非道德(immoral) 즉, 仁義禮智 결여[無實理]의 대명사로 각인되었다. 이렇기 때문에, 공으로의 귀결은 정체성 상실, 나아가 인간적 가치의 포기(禽獸로의 전락)로 인지되었다.

대혜에게 학문 완성의 기초는 자기 완전성 확인, 주인의식 그리고 실천의 지 수립³⁸⁾이지, 도덕덕목(仁義禮智) 有無나 객관에 대한 분석이 아니다. 신유학자는 선불교에 도덕의식과 도덕실천이 결여되었다고 비판하지만, 대혜가 제시한 학문에서 도덕의식과 도덕실천이 결여된 것은 아니다. 그의 학문에서 확고부동한 의지 수립과 주인의식 고양 이후의 도덕실천은 인정된다. 그가 문제삼는 것은 도덕을 실천하기 위해 객관을 고찰하는 태도가 아니고, 주인의식과 의지를 수립하지 않고 자기에 대해 점검하지 않은 채 외부로 나아가 분별하는 태도이다. 그가 보기에 사대부들은 대상을 분별하여 지각하고 사고할 뿐, 주인의식이 없으며 자발적 실천의지가 미약하다. 사대부들은 대상에 대한 인식과 실천의 원동력을 사유[格物窮理]에서 확보하려 한다. 그렇지만 대혜에 따르면, 대상에 대한 사유[분별적 사고]가 아닌, 자기에 대

36) 공에 대한 번민에 대해서, 주희는 汪聖錫에게 “차라리 번민할지언정 간략하지 말라(寧煩毋略)”라고 훈계한다. 『朱熹集』 권30, 「答汪尙書」, 成都: 四川教育出版社, 1996) 왕성석은 장구성, 여분중과 함께 간화선의 지름길과 공에 뒤섞였다고 비판받는 대표적 인물이다.

37) 주희의 문집에는 스승 주희에게 공에 대해 묻는 사대부들의 질문과 공은 “無理”일 뿐 실천의 원리가 없어 세상을 해칠뿐이라고 비판하는 주희의 대답이 많다. 『語類』 126:33 問, “釋氏以空寂爲本。” 曰, “釋氏說空, 不是便不是.”; 126:37 問, “先生以釋氏之說爲空, 爲無理. 以空言, 似不若‘無理’二字切中其病.” 曰, “惟其無理, 是以爲空. 它之所謂心, 所謂性者, 只是箇空底物事, 無理.”; 126:38 曰, “無理煞害事.”

38) 『語錄』, 「示成機宜(季恭)」, TD47:912b, 無決定志, 則學不到徹頭處. ... 有決定志, 而學到徹頭處; 「示妙明居士(李知省伯和)」, TD47:910c, 既辦此心, 要理會這一著子, 先須立決定志. 觸境逢緣, 或逆或順, 要把得定作得主, 不受種種邪說.

한 성찰과 그에 따른 자기 본래성 확신에서만 근원적 원동력을 확보할 수 있다.

사대부에게 공에 떨어짐[落空]은 문제로 여겨졌지만, 대혜의 견지에서 공으로의 귀결[歸空]은 문제를 유발하는 원인 아니라 자기에 대한 점검장치를 가동하는 것이다. 공은 우러나 척결의 대상일 수 없다. 대혜가 생각하는 공은 사태판단의 立脚“點”으로, 延長을 점유하지 않지만 필수적으로 작동해야 하는 일종의 아르키메데스의 일점과 같은 것이다. 같은 의미로 공에 대한 사대부의 고뇌는 은폐된 이기심이 노출된 것이고, 이는 분별적 사고를 수반한다. 따라서 고뇌를 없애는 길은 분별적 사고 없애기이다.³⁹⁾

2. 독서방법 비판

대혜의 논지에서 사대부의 독서행태는 경전의존·다독[博覽多讀]과 경험적 지식수집[見聞覺知]이다. 아래의 제시문에서 대혜가 생각하는 사대부의 경전독서 문제를 일괄 정리할 수 있다. 이 글은 대혜가 독서인의 대표로 지목한 여본중을 염두에 두고 쓴 편지의 일부이다.⁴⁰⁾

글공부 많이 한 사대부는 평생동안 낡은 종이를 뚫어지게 바라보면서, 이 [세상]일을 알려고 한다. 온갖 책들을 두루 살피고 고담준론하기를, 공자는 어땡고

39) 대혜는 자기가 제안하는 간화공부는 분별적 사고로는 수행할 수 없으며[不可以理路商量處], 상식적인 의미소통[不涉義路]이나 존재와 비존재에 대한 형식논리적 추적으로서는 규명할 수 없다[不落有無]고 주장한다. 『語錄』, 「黃德用請普說」, TD47:868b, 或者, 見古人公案, 不可以理路商量處, 便著一轉沒交涉底語. 一應應過, 謂之玄妙, 亦謂之不涉義路, ... 所以趙州道, 我在青州作一領布衫重七斤. 趙州這一轉語, 直是奇特. 不落有無.

40) 역설적이지게도 주희는 여본중을 대혜의 선에 의해 오염되어 격물공부를 주제로 하는 『대학』을 잘못 이해하고 있다고 비판했다. 『朱熹集』, 「張無垢中庸解」, p.3784, 呂舍人, 大學解所論格物, 正與此同愚亦已爲之辨矣.

맹자는 어떻게 장자는 어떻게 주역은 어떠하며, 또 고급의 치란성쇠가 어떠하다고 한다. 이와 같이 언어에 부림당해 일곱 번 넘어지고 여덟 번 거꾸러진다. 어떤 사람이 제자백가의 한 글자라도 거론하면 곧 책 한 권을 통째로 외워버린다. 한 대목이라도 알지 못하면 수치로 여긴다. 그렇지만 다른 사람이 자기 집안 일을 물으면 한 명도 [자기 집안 일] 아는 사람이 없다. 하루 종일 남의 보물을 세면서 자기 스스로는 돈 반푼도 없는 것이라 하겠다. ... 사대부가 글을 많이 읽으면 무명(無明)이 많아지고, 글을 적게 읽으면 무명이 적어진다. 벼슬이 낮으면 아집이 적고, 벼슬이 높으면 아집이 커진다. ... 문자 인증을 모색하거나 억지로 비교주석을 남발하는 것은 절대로 피해야 한다. 행여나 주석해석이 분명하거나 설명이 딱 들어맞는다 하더라도, 모두 귀신 집에서 살아나려고 하는 작은 꾀에 불과하다.⁴¹⁾

제시문에서 대혜가 지목한 사대부의 독서 행태는 박람다독, 암기, 문자인증, 비교주석, 그리고 지적허영과 과시이다. 그런 독서는 자기본성에 기초한 공부라 아니고, 외부(언어, 책 = 남의 집 보물)에의 종속이며⁴²⁾ 자기현시의 수단이다.⁴³⁾ 이런 의미에서 사대부의 독서공부 소재인 경전과 역사서는 낡은 종이와 문자 그리고 “남의 집안 일⁴⁴⁾”이다.

41) 『語錄』, 「答呂郎中(隆禮)」, TD47:930b, 措大家一生鑽故紙, 是事要知. 博覽群書, 高談闊論, 孔子又如何, 孟子又如何, 莊子又如何, 周易又如何, 古今治亂又如何. 被這些言語使得來, 七顛八倒, 諸子百家纔聞人舉著一字, 便成卷念將去. 以一事不知爲恥, 及乎問著他自家屋裏事, 並無一人知者. 可謂終日數他寶, 自無半錢分. ... 士大夫讀得書多底無明多, 讀得書少底無明少. 做得官小底人我小, 做得官大底人我大. 切忌尋文字引證, 胡亂擲量註解. 縱然註解得分明, 說得有下落, 盡是鬼家活計.

42) 같은 취지로 대혜는 경전 속의 언어를 생명력 없이 말라붙은 것으로 묘사한다. 그리고 그들이 경전 어구에 집착하는 원인은 총명함과 영리함에 종속되었기 때문이라고 주장한다. 『語錄』, 「示成機宜(季恭)」, TD47:912a, 今時, 士大夫學此道者, 平昔被聰明靈利所使, 多於古人言語中, 作道理. 殊不知, 枯骨頭上, 決定無汁可覓.

43) 『語錄』, 「示羅知縣(孟弼)」, TD47:897c, 士大夫 平昔在九經十七史內, 娛嬉興亡治亂, 或逆或順, 或正或邪. 無有一事不知. 無有一事不會. 或古或今, 知盡會盡. 有一事一知. 一事不會, 便被人喚作寡聞無見識漢. 他人屋裏事, 盡知得, 盡見得, 盡識得.

44) 『語錄』, 「傳經幹請普說」, TD:47, 879a, 士大夫 向九經十七史上學得底, 問著亦無有

반면에 유학에서는, “폭넓게 글을 읽고 예로써 요약해야 한다⁴⁵⁾”는 공자와 주희의 제언처럼, 博學多讀을 학문의 기초로 중시한다. 특히, “朱子가 사람들에게 공부를 가르칠 때, 반드시 독서를 가르쳤다. 주자가 사람들에게 格物窮理를 가르칠 때, 독서는 격물궁리의 가장 중요한 항목이었다⁴⁶⁾”라는 해석이 있을 정도로, 경전 독서는 二程-주희 계열의 사대부에게 절대적인 공부방법이었다.⁴⁷⁾

그렇지만 대혜가 보기에, 당시 사대부의 경전 독서에는 공부주체는 없고 공부자료만 있다. 그의 논지에서, 오로지 공부의 자료이어야만 될 외부의 언어가 주인공세를 하며, 독서주관은 스스로 노예가 된다. 그가 보기에 주체성 없는 독서와 지식수집은 자발성을 중시하는 선 공부에 필적할 수도 없고, 현실실천을 중시하는 유학공부일 수도 없다.⁴⁸⁾ 결론적으로 주체성 결여와 반성적 사유 결핍이 사대부 독서에 대해 대혜가 비판하는 요지이다.

不知者，卻離文字絕卻思惟。問他自家屋裏事，十箇有五雙不知，他人家事卻得知；『語錄』，TD47:887ab，便離卻本位，走出門前。譬如問人爾在那裏，云在家裏，卻問他屋裏家兒事子，便忘卻家。

45) 『論語』 6:25, 12:15, 子曰，君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫；『論語集註』 6:9, 學者，但當從事於博文約禮之誨。

46) 錢穆，『朱子新學案』 3冊(臺北：三民書局，1971)，P.613

47) 주희에게 독서와 격물에 대한 소홀은 구체적 상황에서 보편적 도덕률을 적용할 수 없는 원인으로 여겨졌다. 주희는 “도학을 공부하는 사람이 지름길, 쉬운 것을 찾아서 독서와 강의를 끊거나 넘어버리며, ... 자세한 내용을 소홀히 여긴다”고 비판하는데, 그의 이런 비판은 당시 사대부들이 선을 공부하여 독서와 격물을 경시하는 풍조에 대한 반론이었다. 『朱熹集』 권30, 「答汪尙書」, 大抵，近世言道學者，失於太高，讀書講義，率常以徑易，超絕不曆階梯爲快，而於其間曲折精微，正好玩索處例，皆忽略厭棄，以爲卑近，屑不足留情。以故雖或多聞博識之士，其於天下之義理，亦不能無所未盡。

48) 대혜가 사대부의 공부방법인 다독을 무조건 부정하지는 않은 것으로 판단할 수 있다. 그는 “사대부가 지금껏 많은 책을 읽음은 자기만을 다스림, 부귀와 쾌락 취득이어서는 안 된다”라고 말하여 다독이 수신이나 사육추구의 수단에 그치지 않고, 수신 이후의 사회적 실천으로 준비과정이라면 인정할 수 있다는 숨은 뜻을 노출시킨다. 『語錄』，「示莫宣教」 TD47:913a, 士大夫博極群書，非獨治身求富貴取快樂

주체성을 결여한 독서에 대한 비판은 見聞覺知, 즉 감각과 지각을 통한 지식 수집에 대한 부정적 시각으로 이어진다. 유학은 德性知와 더불어 見聞知를 정당한 지식을 획득하기 위한 수단으로 인정한다. 그리고 경전 독서를 진리 획득의 필수적인 경로로 인정한다.⁴⁹⁾ 이와 다르게 대혜는 견문각지를 외부에 대한 감각적인 반응으로 간주한다. 이런 시각 역시 사물의 존재성과 감각에 대한 선불교의 관점에서 연유한다. 그가 보기에 사대부의 독서는 그저 문자 집합(중이와 문자의 “구성”으로서의 경전, 외부의 것)에 대한 수동적 접촉일 뿐이어서, 진리를 온전히 획득하는 수단이 아니다. 그래서 그는 이렇게 말한다.

진리는 견문각지일 수 없다. 만일 견문각지[를 통해 진리를 구]하려한다면 견문각지한 것일 뿐, 진리를 구한 것이 아니다.⁵⁰⁾ 이미 견문각지를 버렸다면, 무엇으로 진리를 추구하는가? 여기에 이르면 마치 사람이 물을 마시고 나서 물이 찬지 따뜻한지를 아는 바와 같이, 몸소 깨달아야만 진리를 알 수 있다.⁵¹⁾

즉, 견문각지의 한계에 대혜의 대안은 매개없이 자발적으로 정면 돌파하여 체험[親證親悟]하는 것이다. 그것은 외부에서 모색하는 것이 아니고 안으로 자기 완전성을 돌아보는 것이다. 한마디로 견문각지의 한계에 대한 그

49) 程頤에 따르면, 앎의 확장(致知)과 개별 사대 파악(物格)이 마음공부(正心誠意)에 우선한다. 격물의 한 방법이 독서이다. 그리고 독서하여 이치를 축적하면 공부가 완성된다. 『遺書』18:27, 曰, 莫先於正心誠意. 誠意在致知. 致知在格物格至也. 如祖考來, 格之格凡一物上有一理. 須是窮致其理, 窮理亦多端, 或讀書講明義理. ... 須是今日格一件, 明日又格一件, 積習既多, 然後脫然自有貫通處; 『中庸』27, 故君子尊德性而道問學.

50) 감각이나 지각을 통한 진리체현을 부정하는 그의 관점은 확고하다. 그래서 정확히 일치하는 구절이 누차 반복된다. 『語錄』, 863c, 880b, 914b.

51) 『語錄』, 「錢計議請普說」, TD47:884c, 法不可見聞覺知. 若行見聞覺知, 是則見聞覺知, 非求法也. 既離見聞覺知外, 卻喚甚麼作法, 到這裏如人飲水冷煖自知. 除非親證親悟, 方可見得.

의 대안은 “知覺을 통하지 않고 자기의 본심을 통찰한다”이다.⁵²⁾ 즉 외부에 종속되고 감각지각을 맹종하는 사대부들의 독서태도를 비판하고 대신에 주체적 공부를 제시한 것이다.

대혜가 제시하는 새로운 학문방법에서 문제는 독서가 아니고 독서하는 사람이다.⁵³⁾ 따라서 경전이나 독서가 절대로 부정되는 것은 아니다. 부정되는 것은 외부에 종속된 독서와 경험적 지식 수집이며, 대안으로 제시된 것은 무매개의 정면돌파 체험에 기초한 독서이다.⁵⁴⁾ 그의 공부방법은 반성적 성찰이며 주체적 독서이다.⁵⁵⁾

- 52) 대혜는 마조의 일화를 인용하여 건문각지에 대한 자기의 공부관을 피력한다. 이 일화를 통해 대혜는 선불교의 자기 본래 완전성 확인이 공부의 관건임을 단언한다. 『語錄』, 「示妙明居士(李知省伯和)」, TD47:910b, 昔大珠和尚, 初參馬祖. 祖問, 從何處來. 曰, 越州大雲寺來. 祖曰, 來此擬須何事. 曰, 來求佛法. 祖曰, 自家寶藏不顧, 拋家散走作甚麼. 我這裏, 一物也無, 求甚麼佛法. 珠, 遂作禮問, 那箇是慧海自家寶藏. 祖曰, 卽今問我者, 是汝寶藏. 一切具足, 更無欠少, 使用自在, 何假外求. 珠, 於言下, 識自本心, 不由知覺. 後住大珠, 凡有扣問, 隨問而答, 打開自己寶藏, 運出自己家財, 如盤走珠, 無障無礙.
- 53) 대혜는 동일한 책에 대한 이해가 사람에 따라 다르다는 주장을 간사한 사람과 충의로운 사람이 독서하는 비유를 통해 말한다. 마치 소와 독사가 물을 마시는 비유와 같다. 『語錄』, 「示成機宜(季恭)」, 912c, 如姦邪忠義二人, 同讀聖人之書. 聖人之書是法, 元無差別. 而姦邪忠義讀之, 隨類而領解, 則有差別矣.
- 54) 이런 맥락에서 독서의 필요성은 법칙이나 사례에 대한 축적이 아니라 “성인 마음의 온전한 활동방식[聖人所用心處]를 숙지하기 위함”이다. 『語錄』, 「示成機宜(季恭)」, TD47:913a, 古來自有爲善底樣式, 博極群書, 只要知聖人所用心處. 대혜의 경전에 대한 관점은 후에 1175년 육구연과 주희가 진행한 鵝湖之會 논변의 주제이기도 했다. 육구연의 경전관은 대혜의 연장선에 있다. 『陸象山全集』 권34, 「語錄」5, 學苟知本, 六經皆我註脚) 따라서 대혜의 경전과 독서에 대한 주장은 송대의 학문담론의 일부였다고 판단할 수 있다.
- 55) 『語錄』, 「答陳少卿(季任)」, TD47:923b, 須是當人 自見得自悟得. 自然不被古人言句轉, 而能轉得古人言句.; 「答汪狀元(聖錫)」, TD47:932c, 諸人被十二時使, 老僧使得十二時.

IV. 사대부 학문 비판의 지성사적 의미: 수행방법론에서 학문담론으로

대혜가 사대부의 학문을 비판한 것은 선불교 내부의 수행방법론에 초점을 맞춘 것이 아니라, 지성계 전반의 학문담론을 겨냥한 것이었다. 선수행법에서 외부의 얼마나 중시해야 하는지가 핵심 논쟁점의 하나였다. 이 문제에 관해 대혜는 이전의 선과는 다른 관점을 제시한다.⁵⁶⁾ 그는 외부의 철저히 차단하고 내면의 자기청정성만을 강조하는 마조류의 돈오적 선수행담론으로 부족하고 주장한다. 그는 자신이 생각하는 당위로서의 학은 외부의 포섭할 뿐만 아니라 외부에 대한 지향과 개입이 있어야 한다고 기술한다.

보리심이 곧 충의심이다. 이 둘은 이름만 다르지 본질은 같다. 이 마음이 의로움과 만난다면 출세간과 세간을 조금의 모자람이나 남음 없이 한꺼번에 이루어 낼 수 있다. 비록 내가 불교를 공부했지만 군주를 사모하고 나라를 걱정하는 마음은 충의로운 사대부와 똑 같다. 힘이 부족하여 세월만 흘렸을 뿐이다. [그러나] 울바름을 좋아하고 옳지 않음을 증오하는 의지는 선천적으로 지녔다. ... 계공(成機宜)이 유학 공부에 뜻을 세웠으면 모름지기 넓히고 채워야 한다. 그런 연후에 채운 결과를 미루어 대상에까지 이를 수 있다. 왜냐하면 공부가 지극하지 못했으면 공부했다고 할 수 없고, 공부가 지극해도 활용이 없으면 공부했다고 할 수 없으며, 공부가 사물을 교화하지 못했다면 공부했다고 할 수 없기 때문이다. 공부가 철저함에 이르면 文도 그 안에 있고 武도 그 안에 있으며, 事(개별사태)도 그 안에 있고 理(보편원리)도 그 안에 있다. 충의와 효도 나아가 자기를 다스림, 남을 다스림, 제 영역을 안정시킴, 온 나라를 안정시킴의 방법이 모두 그 안에 다 있다. ... 군주에 충성하면서 부모에 효도하지 않는 자는 아직 없다. 또 부모에 효도하면서 군주에 충성하는 자는 아직 없다. 다만 성인의 칭찬에 의거해서 행

56) 대표적으로 馬祖는 수행불필요와 作爲 금지·志向 폐기를 주장한다. 마조선의 테제 “平常心是道”는 지향이나 작위가 없는 수행[無修之修]과 관련한다. 『景德傳燈錄』, 「江西大寂道一禪師語」, TD51:440a, 道不用修, 但莫污染. 何爲污染. 但有生死心, 造作趣向, 皆是污染. 若欲直會其道. 平常心是道. 謂平常心, 無造作, 無是非, 無取捨, 無斷常, 無凡無聖.

동해야 하고, 성인의 꾸지람을 감히 어긋나지 않도록 해야 한다. 그러면 충, 효, 사, 리에서, 자기를 다스림, 남을 다스림이 두루 다 이루어지며 명료해진다.⁵⁷⁾

제시문에서 대혜는 유학의 학문방법인 확충(擴而充之, 『孟子』公孫丑上)과 자기를 미루어 타인에게 나아감(推己及人)을 학문의 요체로 앞세운다. 그가 유학 경전에서 제시한 학문방법을 수용한다는 사실은 선불교식 수행만을 유일한 공부로 인정하지 않았다는 것을 증명한다. 그가 수용하는 확충의 방법이란 공부의 영역을 자기 마음에서 타인, 사회, 나아가 세계로 확장할 뿐만 아니라, 그 내용에 활용과 교화라는 의미를 부여하는 것을 말한다. 즉 자기를 미루어 타인에게 나아가는 것이다. 그가 제시하는 학문은 修己治人, 즉 자기 수양과 타인 다스림, 사회·세상 교화라는 유학의 지향을 요구한다. 그러므로 충의, 효도라는 유학의 윤리 덕목도 당연히 요구한다. 따라서 그의 문헌에 등장하는 “學”이라는 개념에는 선불교의 자기 청정성 확인도 포함되고, 유학의 사회적 실천도 포함된다.⁵⁸⁾ 이것이 그의 학문관에서 제시되는 正道이다.

문제는 공부에 사회적 실천을 요구하는 학문관이 사대부에게만 국한되는지, 선사에게도 적용되는지의 여부이다. 대혜의 학문관에서 이 학문의 주체

57) 『語錄』, 「示成機宜(季恭)」, TD47:912c-913a, 菩提心則忠義心也, 名異而體同。但此心與義相遇, 則世出世間, 一網打就, 無少無剩矣。予雖學佛者, 然愛君憂國之心, 與忠義士大夫等。但力所不能, 而年運往矣。喜正惡邪之志, 與生俱生。... 季恭立志學儒, 須是擴而充之, 然後推其餘以及物。何以故, 學不至不是學, 學至而用不得, 不是學, 學不能化物, 不是學。學到徹頭處。文亦在其中, 武亦在其中, 事亦在其中, 理亦在其中。忠義孝道乃至治身治人安國安邦之術, 無有不在其中者。... 未有忠於君而不孝於親者, 亦未有孝於親而不忠於君者。但聖人所讚者依 而行之聖人所訶者不敢違犯。則於忠於孝於事於理, 治身治人無不周旋, 無不明了。

58) 대혜의 학문관은 주희가 불교를 보는 견해와는 상충된다. 『語類』96:72 遊定夫編明道語, 言“釋氏有‘敬以直內’, 無‘義以方外’”. 呂與叔編則曰, “有‘敬以直內’, 無‘義以方外’, 則與直內底也不是.” 又曰, “‘敬以直內’, 所以‘義以方外’也.” 又曰, “遊定夫晚年亦學禪.”

는 사대부에게만 한정되지 않고 선사에게로 확장된다. 선사인 대해 자신이 憂國의 마음을 지니고 있다고 진술하고 있고, 충의심은 보리심의 다른 표현이라고 언명했고, 또 결정적으로는 “승려가 속인이고 속인이 승려이다⁵⁹⁾”라는 선언적 명제를 제시하고 있는 것이 문헌논거이다. 그리고 그가 송대 최대의 정치적 사건과 연관된 논의로 유배되었다⁶⁰⁾는 사실은 이 판단의 역사적 방증자료이다. 또 사대부 成機宜에게 시행한 강의의 일부인 제시문의 기록자가 선사(蘊聞)라는 사실도 유력한 판단자료이다. 또한 대혜가 강의할 때 사대부와 선사를 분리하지 않고 함께 모아 강의했다는 사실 역시 강의 청자가 사대부와 선사 모두라고 판단하게 하는 또 하나의 근거이다. 따라서 위 글의 대상자도 당연히 사대부와 선사의 모두인 것이다.

대혜의 학문관에 따르면 “학문함은 보편적 도를 실천함이다.”⁶¹⁾ 그의 학문에서 도를 공부하는 사람의 외연은 선사와 사대부로 확장되었다. 그리고 그의 도는 선의 頓悟와 유학의 內聖外王 모두를 내포한다. 그의 새로운 학문관은 선불교가 전통적으로 추구해온 가치를 온전히 계승했을 뿐 아니라, 유학이 전통적으로 추구해온 사회적 지향을 동시에 흡수하였다.⁶²⁾ 유학식의 사회적 지향과 선불교식의 자기 청정성 확인이 결합될 수 있는지의 여부는 보다 치밀한 논의를 요구하겠지만, 적어도 대혜가 이 두 가지 공부를 하나

59) 『語錄』, 「答汪狀元(聖錫)」, TD47:932b, 僧卽俗俗卽僧.

60) 대혜가 활동하던 시기는 北宋의 두 황제가 金에 피랍되는 靖康之禍(1127)의 전후였다. 대혜는 主戰派 인사와 교류하면서 화친을 주장하는 高宗·秦檜와 대립했다. 대혜는 고종과 진회가 주전파 장군 세 사람을 축출한 일을 비난했다는 이유로 유배당했다.(1141, 53세, “神臂弓” 사건) 이런 사실은 『宋史』 「張九成列傳」, 『大慧普覺禪師年譜』, 「大慧普覺禪師塔銘」, 『雲臥紀談』에 기록되어 있다.

61) 『語錄』, 「示莫宣教(潤甫)」, TD47:913a, 爲學爲道一也.

62) 이런 관점에서 대혜의 간화선은 禪儒一致를 지향했다는 주장이 있다.(林義正, 「禪理與禪法的合流: 以大慧宗泉思想爲中心的考察」 p.147) 대혜의 선이 유학의 지향을 포함한다고 해서 그의 선이 유학일 수는 없다. 따라서 선유일치라는 주장은 오해이다. 다만 그의 선에 유학과 소통하는 통로가 있다는 것은 사실이다.

의 길(道)로 견인하려고 시도했었다는 사실은 부정할 수 없다. 이런 의미에서 대혜가 제시한 길은 “사회적 평상심”이라는 길(社會的 平常心是道)이라 할 수 있고, 그 학문은 “儒學的 禪⁶³⁾”이라 명명할만하다.

대혜의 새로운 학문관은 당시의 유학과 선불교가 지닌 폐단에 대한 인식에서 출발하였다. 대혜가 보기에 유학자들은 사회적 실천에 선행되어야 할 내면공부를 결여했고, 선사들은 돈오만 주장할 뿐 실천문제는 고려하지도 않고 있었다. 이 두 문제는 그가 만들어낸 것이 아니고, 발견해낸 것이다. 그는 이 문제에 나름의 대안을 제시했다. 그는 유학에 결핍된 내면공부에 대해 선불교의 마음공부로 해결하려 했다. 그리고 선불교에서 명확히 해명하지 않은 돈오 이후의 문제에 대해 유학의 사회적 실천을 대입하려고 했다. 그렇지만 그의 대안이 문제를 해결한 것은 아니다. 그의 “유학적 선”에도 여전히 문제가 남아있다. 따라서 그의 학문관의 의미는 문제를 해결했다는 데에 있지 않고, 잠복해 있던 문제를 발견하여 논의를 촉발시켰다는 데에 있다.

대혜의 유학적 선은 “사람의 문제”에 주목한다는 점에서 송대 道學運動과 취지를 같이한다⁶⁴⁾. 그는 학문하는 사람의 문제에 주목했고, 유학과 불교 두 학문에 결핍된 문제를 발견했다. 그리고 그 문제에 어떤 해결책을 제시했다. 그의 관심은 사대부와 선사를 포괄하는, 도를 공부하는 사람 일반이

63) 대혜는 이를 “儒卽釋, 釋卽儒”라는 명제로 표현한다. 『語錄』, 「答汪狀元(聖錫)」, TD47:932b

64) 대혜는 문제의 원인을 사람의 공부에서 찾아 사람의 공부문제 시정이 사회문제 해결(教化)의 관건으로 보았다. 이런 뜻에서 그의 학문관은 왕안석(1021-1086)의 제도 혁신론이나 소식의 문장학문과는 입장을 달리 하고, 도학의 공부론과 입점을 공유한다. 아라키 겐고에 따르면, “사대부 계급을 지탱하는 문화의 본질적 위기를 지적하여 사대부를 흔들리지 않는 기반 위에 정립하려 했으며, 목조를 비판하여 현실의 문화현상을 재생하고 변혁하려는 위기 구제의 悲願에서 발로한 것이다.”(『荒日見悟』, 『仏教と儒教』, p.203) Ari Borrell에 따르면, “대혜는 道學運動의 정신적, 정치적 의제의 핵심에 있는 格物, 物格, 정치적 맥락과 관련된 이슈를 연결지으려 노력했다.”(Ari Borrell, “Ko-wo or Kung-an?”, p.65)

어떻게 보편적인 도를 공부해야 하는가에 있다. 바로 이점 때문에 사대부들은 대혜의 선에 매료되었던 것이다. 그리고 주희가 간화공부는 비판하면서 도⁶⁵), 대혜의 선은 사대부의 이목을 장악할만하다고 한탄했으며 스스로 과거 시험을 대비할 때 『대혜어록』만을 지참한 것도 이 때문일 것이다. 대혜 선의 이런 성격은 선종의 개화기를 열었으며 유학과의 치열한 경쟁을 유도했다. 그리고 도학자와 상호 비판하면서 수용하는 二重奏, 불협화음의 심포니를 연주하게 했다. 그 이중주와 불협화음은 송대 학문담론 발전을 견인했다.⁶⁶

대혜의 관심은 선불교 수행법 개발에 있지 않다. 그의 언명들은 수행법 자체에 관한 시방서가 아니다. 그의 언명들은 학문담론을 촉발한 비판성 기조 발제였다.

65) 『朱熹集』, 「張無垢中庸解」, p.3784, 張氏之云, 乃釋氏看話之法, 非聖賢之遺旨也.; 『語類』 126:81, 禪只是一箇呆守法, 如“麻三斤”·“乾屎橛”. 他道理初不在這上, 只是教他麻了心, 只思量這一路, 專一積久, 忽有見處, 便是悟. 大要只是把定一心, 不令散亂, 久後光明自發.

66) 대혜가 활약하던 시기는 內憂外患에 대한 반성으로 도학운동이 모색되었던 시기였고, 대혜(1089-1163)의 생몰연대는 도학운동의 두 거두인 정이(1033-1107)와 주희(1130-1200)의 사이이다. 『語錄』에 등장하는 인물은 대부분 『朱子語類』에도 등장한다. 이들 대부분은 직간접적으로 二程에게서 공부했으며 불교 특히 대혜의 선에 관심이 많았다. “이정문인은 한편으로는 이정을 조술했고, 다른 한편으로는 불교와 대화하여, 불교의 영향을 깊게 받았다”[蔣義斌, 『宋儒與佛教』(臺北: 東土圖書公司, 1997), p.217]. 대표적으로 여본중과 장구성은 대혜의 영향에서 선불교의 취지와 개념으로 각기 『大學』과 『中庸』을 해석했으며, 주희는 이에 대해 오염된 학문은 판별해야 한다는 취지의 글[『雜學辯』]을 써 반론을 제기했다. 한편, 사대부의 선공부가 일반적인 현상이었음을 “士大夫禪”으로 표현하기도 한다.(周裕鐸, 『禪宗語言』, p.140)

V. 맺음말

대혜가 유학을 바라보는 시선은 이중적이다. 그는 유학의 학문 목표인 내성외왕은 인정하지만, 유학자의 학문관과 그 방법은 비판한다. 그는 유학의 사회적 실천은 수용하지만, 그 전제인 내면공부에 대해서는 유학의 방법으로는 부족하다고 주장한다.

대혜는 송대 학문을 논하면서 학문하는 “사람의 문제”에 주목한다. 그는 학문하는 사람인 사대부의 학문관에 관련하여 과거지상주의와 무사안일주의를 비판했고, 학문방법론과 관련하여 내면공부가 전제되지 않은 분별적 사고와 주체성을 결여한 독서태도에 문제를 제기했다. 그는 사대부 학문 병폐의 원인을 자기성찰 부족과 주체성 결핍이라고 진단했다.

대혜는 병폐에 대한 대증요법을 실시하지 않고 근본적인 치료를 제시한다. 그가 제시하는 근본치료법이 바로 선불교의 본래적 자기 완전성에 대한 확신을 통한 주인의식 회복이며 무매개의 정면돌파 체험이다. 그의 학문에서 확고부동한 의지가 이 체험에 필수적이어서, 확고부동한 의지 여부가 학문 완성의 관건이다. 정면돌파의 결단, 주체적 성찰 의지를 촉발하는 촉매가 화두공부임은 두말할 나위도 없다.

대혜의 학문 즉, 유학적 선은 유학의 길과 선의 길이 만나는 교차로에 위치한다. 그 교차점은 지속적인 분리의 순간적인 단면일 수 있고, 새로운 통합의 성장점(The Growing Point of Renewal Unification)일 수도 있다. 갈라짐과 만남은 이렇게 팽팽하게 긴장하고 있다. 적어도 송대 학문의 흐름에서 보건 데, 만남은 우연성의 누적이거나 개별자의 취향인 것만은 아니고, 필연성의 현실화이고 보편적 학문정황이다. 그리고 그 긴장은 송대 학문 발전의 보편적 성질이다.

주제어

대혜(Ta-hui), 사대부(scholar officials), 학문비판(criticism on learning), 주체성(self reflection), 성찰(subjectivity), 사회적 실천(social engagement), “유학적 선(Confucian Ch’an)

Ta-hui's "Confucian Ch'an" from the Criticism on Scholar Officials' Learning

Byun, Hee-Wook

This thesis attempts to explain Ta-hui Tsung-Kao(大慧宗杲: 1089-1163)'s view on scholar officials' learning(學問). The targets of Ta-hui criticism are not limited to Ch'an Buddhism of the time. It targets the entire intellectual currents of the time. I believe, therefore, that the research on Ta-hui's criticism on the intellectual currents of the time is indispensable, as we investigate Ch'an's contribution on the development of the learning in Sung.

Ta-hui criticised scholars' learning for the state examination and their indifference in relating their study to the social issues of the time. With regard to the learning method, he was against their fragmented thinking, deficiency of self reflection, and noncritical readings. He diagnosed that all their problems originated from their negligence of self-reflection and insufficiency of self confidence. Thereupon, he suggested "seeing Ch'an's self-original perfect nature(見本來面目)" as the treatment for their problems. As it were, he exhorted scholar officials to practice mind cultivation of Ch'an.

This new way of learning suggested by Ta-hui includes social engagement of Confucianism as well as mind cultivation of Ch'an. In this regard, I would like to call Ta-hui's learning as "Confucian-Ch'an learning", and his Tao as "Social Everyday Mind

(社會的 平常心是道)".

In conclusion, I would like to say that his criticism on scholar officials' learning is the fundamental criticism on the studying method of the time and that it also initiated intellectual discourses on this topic. Ta-hui's actual concern was on "the problem of man", when he talked about the problem of learning. At this point, he stands on the same ground of the Taoxué-movement(道學運動) in Sung dynasty. He made efforts not for the renovation of mind cultivation-method, but for the renewal of learning in Sung.