

# 경허(鏡虛)의 정혜계사(定慧稷社)에 나타난 수행이념 재고\*

—「계사문」을 중심으로

김호성  
동국대학교 교수

- I. 머리말
- II. 「계사문」의 과목(科目) 나누기
- III. 바른 수행론의 제시
  - 1. 사설(邪說) 비판
  - 2. 정로(正路)의 제시
- IV. 따로이 동생도솔(同生道率)을 변명(辯明)함
  - 1. 경허가 말하는 도솔선택의 이유
  - 2. 종래 학설에 대한 비판
  - 3. 경허의 정도관에 보이는 문제점
- V. 맺음말

\* 이 글은 애당초 수덕사의 '경허열반100주년기념사업회'의 청탁으로 준비된 원고의 일부를 별도의 논문으로 재구성한 것이다. 이른바 '윤창화 논문의 필화사건'으로 인하여, 동(同)사업회 주최의 세미나에서 발표를 하지 않았다. 그럼에도 불구하고, 나는 경허를 비로소 제대로 공부할 수 있게 기회를 제공해 준 동사업회측에 진심으로 감사를 드리고 싶다.

경허는 1899년 해인사에서 '결동수정혜동생도솔동성불과계사'라는 긴 이름의 결사를 행한다. 이는 경허 스스로 '정혜계사'로 약칭하던 결사였다. 이름에서 우리는 그의 결사가 보조지눌의 정혜결사와 유사함을 알 수 있다. 바로 정혜를 닦는다는 측면에서는 공통된다. 하지만 경허의 경우에는 정혜를 닦는 것은 행(行)으로 받아들이고, 그에 더하여 도솔천에 상생(上生)하는 것을 원(願)하라 말한다. 그런 점에서 경허의 결사가 갖는 특성을 확인할 수 있게 된다.

이러한 수행이념에 대해서는 종래 나 자신도 이미 지적한 바 있다. 그렇지만 보조지눌과의 관계 속에서가 아니라, 그 자신의 삶과 사상 속에서 다시금 재조명할 필요가 있다. 그것은 「계사문」과 「규례」를 함께 살펴보아야 한다. 하지만 지면의 제한으로 인해서, 할 수 없던 「규례」에 나타난 수행이념에 대해서는 따로이 발표하기로 하였다.

「계사문」에 나타난 수행이념으로 들 수 있는 것은, 두 가지다. 하나는 바른 수행론의 제시이며, 다른 하나는 도솔상생을 원하는 까닭에 대한 해명이다. 전자는 정혜를 닦는 것은 가섭 존자같은 상근기에게 해당하는 일이며, 스스로는 감당할 수 없다는 관점을 비판한다. 그런 뒤에

조사의 활구를 참상(參商)하라고 한다. 경허는 근기를 고려하면서도, 결코 정혜를 닦는 것을 상근기의 일이라고만 하지는 않는다. 늦고 빠름은 있을지언정, 누구나 다 닦을 수 있는 것이 선임을 말하고 있다.

다음으로 선사인 그가 왜 미륵의 도솔상생신앙을 원하라 권하는가 하는 점을 살펴보았다. 그 스스로의 대답은 도솔상생이 정토왕생보다는 쉬운 이행도이기 때문이라는 것이다. 고익진은 정토왕생은 사마세계에 돌아오고자 하는 의지가 약하므로, 경허는 하생신앙의 입장에 서서 미륵신앙을 받아들였다고 보았다. 그러나 경허는 하생신앙이 아니라 상생신앙을 했다. 또한 최병헌은 경허의 미륵신앙은 조선 후기의 미륵신앙의 영향을 받았을 것이라 추정했지만, 이 역시 그러한 증거가 없다. 만약 그러한 미륵신앙의 관점을 공유하고 있었다면 경허의 삼수갑산의 삶 역시 달라졌을 수도 있으리라.

그리고 마지막으로 경허가 갖는 정토관의 문제점을 제기하였다. 하나는 성도문의 입장에서 정토문을 비판한 것으로서, 정토신앙 자체가 이행도로 제시된 것임을 간과한 것이다. 이 점에서 고영섭 역시 그 비판 대상이 되었다. 다음으로 경허는 이행도인 도솔상생을 받아들임으로써 동시에 점수(漸修)의 입장에 서게 되었고, 염불이 난행도라고 하여서 받아들이지 않게 되자 그 속에 함축된 돈문(頓門)의 성격 역시 수용할 수 없었던 것이다. 이런 점에서 그는 염불선의 입장을 취한 다른 선사들과는 달랐다. 이러한 맥락은 앞으로 그의 선사상 전체를 재고하는 데 하나의 문제제기가 될 수 있을 것으로 본다.

주제어

경허, 정혜계사, 계사문, 규례, 정혜, 도솔상생, 정토왕생

## I. 머리말

한 개인의 인생사가 우역곡절과 부침(浮沈)을 겪어가는 것처럼, 종교교단 역시 우역곡절과 흥망성쇠를 반복한다. 불교라고 해서 예외일 수는 없다. 그 탄생지 인도에서 한번 몰락과 쇠퇴(衰滅)의 운수를 겪었고, 중국에서도 정치권력에 의한 폐불(廢佛)을 네 번이나 경험했던 것이다. 그러나 한 개인의 삶에서나 종교의 역사에서나 고난이 있을 때마다 그 스스로를 성찰하고 새롭게 진로를 모색하려는 움직임 역시 일어나기 마련이다. 그것이 역사이다.

중국불교사에서는 여산혜원(廬山慧遠, 335~417)의 백련결사(白蓮結社)로부터 비롯하여 여러 결사들이 연이어 일어나서 불교의 새 역사를 열었다. 그 결사의 의의에 대하여, 찬녕(贊寧, 918~999)은 『대송승사략(大宋僧史略)』에서 다음과 같이 평가하고 있다.

역대 이래로 승가를 이루기 위해서는 법을 위하여 모임을 맺어왔다. 모

임이라는 것은 여러 가지 가벼움으로써 하나의 무거움을 이루는 것을 모범으로 삼는 것이니, 중생을 제도하는 공덕을 성취함에 있어서는 결사보다도 더 효과적인 것은 없다. 오늘날의 결사가 함께 복의 원인을 짓는 데에 그 약속하는 조항들이 매우 엄격하고 분명한 것은 세속의 법보다도 더 하다. 수행자들이 서로 격려하여 닦고 깨달음에 부지런히 하는 것은 곧 결사에는 선(善)을 낳는 공덕이 크기 때문이다.<sup>1)</sup>

이러한 결사는 중국에서만 아니라 우리나라 불교사에서도 많이 등장한다. 신라시대부터 그 흔적을 찾을 수 있지만, 특히 의미깊은 것은 고려시대 보조지눌(普照知訥, 1158~1210)의 정혜결사(定慧結社)였다. 오늘날의 우리 불교가 대한불교조계종이 주류가 되어서 형성해가고 있음을 감안할 때, 그러한 흐름의 한 연원(淵源)에 정혜결사가 있었던 것이다. 이 정혜결사는 선수행의 결사였음과 동시에 도덕공동체 운동이라는 성격<sup>2)</sup> 역시 갖고 있었던 것이다. 이처럼 선가(禪家)의 결사는 정토가(淨土家)에 의한 만일염불결사의 전통과 함께, 우리의 결사사(結社史)를 구성하는 양대 축(軸)이다. 만일염불결사에 대해서는 한보광(韓普光)의 연구<sup>3)</sup>가 있기도 하거니와, 나 자신의 관심사는 아니었다. 보조의 정혜결사 이래 선가의 결사가 어떻게 전개되어 왔는가에 나는 관심을 기울여 왔다.

1) 찬녕, 『대송승사략』(大正藏 54, 250c), “歷代以來, 成就僧寺, 爲法會社. 社之, 法以衆輕成一重, 濟事成功, 莫近於社. 今之結社, 共作福因, 條約嚴明, 愈於公法, 行人互相激勵, 勤於修證, 則社有生善之功大矣.”

2) 김 호성, 「정혜결사의 윤리적 성격과 그 실천」, 『한국불교학』 제16집(서울: 한국불교학회, 1991), pp.395-417 참조.

3) 한 보광, 『신행결사 연구』(성남: 여래장, 2000) 참조.

그런 연장선상에서 이제 근현대 결사사의 제일 앞머리에 놓여있는 경허성우(鏡虛惺牛, 1846~1912)선사<sup>4)</sup>의 결사를 살펴보고자 한다. 물론 그 사이에 경허의 결사에 대해서도 적지 않은 선행연구들이 발표되어 있으며, 나 역시 한번 다룬 적이 있다.<sup>5)</sup> 그러나 그것은 경허와 한암(漢岩, 1876~1976)의 결사가 공히 보조의 정혜결사를 계승한 것이라는 관점에서였다. 경허의 결사를 경허 그 자신의 삶과 사상 안에서 평가해 보는 대자적(對自的) 조명일 수 없었다는 아쉬움이 있다. 당시의 논지 중에서 크게 오류라고 지적할 만한 것은 없는 것으로 생각되지만, 그렇다고 해서 충분한 깊이와 넓이를 갖춘 것으로 보기도 어렵다. 그도 그럴 것이 경허의 삶과 사상을 온전히 전체적으로 이해한 바탕 위에서 그의 결사를 평가한 것이 아니었기 때문이다. 이제 경허의 결사를 심도 있게 재조명하려는 것도 그러한 아쉬움이 남아있어서이다.

다만 이 글에서는 경허의 결사를 전체적으로 다 다룰 수는 없다. 그것은 너무나 방대한 작업이다. 수행이념, 실제적 전개과정, 그리고 말

년의 삼수갑산행이 결사 -구체적으로는 내가 말하는 '홀로결사'-로 볼 수 있는가 하는 점이 고려되어야 하기 때문이다. 그 중에서도 가장 먼저 살펴보아야 할 것은 수행이념인데, 이 역시 「결동수정혜동생도솔동성불과계사문(結同修定慧同生도率同成佛果稷社文)」(이하, 「계사문」으로 약칭함)과 「정혜계사규례(定慧稷社規例)」(이하, 「규례」로 약칭함) 모두를 다 살펴보아야 한다. 「계사문」에는 수행이념이, 「규례」에는 윤리적 실천강령이 나타나 있다고 말할 수는 없다. 그 두 문헌 모두에서 수행이념과 청구는 공히 설해져 있기 때문이다. 그런 까닭에 수행이념을 설하는 이 글의 목적상 「계사문」과 「규례」를 함께 살펴보는 것이 더 마땅하겠으나, 그렇게 하지 못한다. 여기서는 「계사문」에 나타난 수행이념만을 살펴보고, 「규례」에 나타난 수행이념은 별도로 논의해야 한다. 순전히 지면의 제약 때문이다.

「계사문」은 한암편집본 『경허집』(1931),<sup>6)</sup> 선학원본 『경허집』(1942),<sup>7)</sup> 환기옹(幻寄翁) 필사본(1922),<sup>8)</sup> 그리고 선학원본 『경허집』

4) 경허의 생년에 대해서는 종래 몇 가지 견해가 제시되었다. 1857년설(한암의 『行狀』, 1849년설(만해의 『略譜』), 그리고 1846년설(김 지건, 「경허당 散考」) 등이다. 김지건(金知見, 1931-2001)의 견해[「경허당 산고」, 『화엄사상과 선』(서울: 민족사, 2002), p.259]는 경허의 「서룡화상행장」에 입각한 것인데, 최병헌은 경허의 「서룡화상행장」이 집필을 부탁받은 때보다 뒤에 찬술되었음을 근거로 해서 “실제 탈고된 것은 1903년 경으로 추정됨으로써 만해 찬술의 『약보』에서의 출생년과 일치한다”[최 병헌, 「근대 선종의 부흥과 경허의 수선결사」, 『덕숭선학』(서울: 한국불교선학연구원, 2000), p.70 각주 2)]고 하였다. 그러나 그 ‘추정’의 근거를 제시하지는 못하고 있다. 「서룡화상행장」을 부탁받은 시점과 집필 시점 사이에 간극이 있기는 하지만, 그렇다고 해서 최병헌의 계산을 뒷받침하는 근거는 없는 것으로 생각된다. 뿐만 아니라, 경허가 한암에게 써준 이른바 「전별사」(속칭, 「與法子漢巖」)에 의거해 보더라도, 1846년생이 맞다. 이에 대한 변론은 고 영섭, 「경허성우의 불사와 결사」, 『한국불교학』 제51집(서울: 한국불교학회, 2008), pp. 65-66 참조.; 일지, 『경허』(서울: 민족사, 2012), pp.22-24 참조.  
5) 김 호성, 「결사의 근대적 전개양상 - 정혜결사의 계승을 중심으로 -」, 『보조사상』 제8집(서울: 보조사상연구원, 1995), pp.131-166 참조.

6) 종래에는 ‘한암필사본 『경허집』’(이상하, 앞의 책) 혹은 ‘육필본 『경허집』’[윤 창화, 『漢岩禪師 會編 肉筆本 『鏡虛集』 解題』, 『경허집』, p.1]으로 불려왔다. 하지만 나는 ‘한암편집본 『경허집』’으로 부르려고 한다. 왜냐하면 기존에 존재하던 『경허집』을 한암이 필사하였다면 ‘필사본’이든 ‘육필본’이든 가능한 명칭이겠지만, 존재하지 않는 『경허집』을 한암 스스로 편집하였기 때문이다. 이 점을 윤창화는 ‘會編’이라는 말을 넣음으로써 살려주고자 했다. 물론 한암 스스로 필사한 것이기도 하지만, ‘필사’라는 행위 보다는 ‘편집’이라는 행위가 더욱 앞서기도 하고 더높이 평가되어야 하기 때문이기도 하다.  
7) 선학원본 『경허집』은 1942년 萬海 韓龍雲이 편찬한 “中央禪院藏版”인데, “경허집”이라는 제자(題字)는 남전(南泉, 1868-1936)이 썼다.  
8) “이 결사문은 海印寺 堆雪堂 修禪寺(寺는 社의 잘못이다 - 인용자)의 留鑢本을 幻寄翁이 壬戌(1922) 立秋에 借騰한 筆寫本”(고 익진, 「경허당 성우의 도술이생론과 그 시대적 의의」, 『한국미술사상연구』(서울: 동국대 불교문화연구원, 1987), p.407 고익진의 이 해체 성격의 논문과 함께 영인되어 있다. 영인본 전체는 같은 책, pp.418-450 참조. 이하, 이를 ‘환기옹본’이라 부른다.

을 모본으로 하면서도 번역을 포함하고 있는 수덕사본 『경허법어』(1981) 등에 수록되어 있다. “지금까지 간행 또는 영인된 『경허집』을 모두 대조, 교감하여 연구자가 신뢰할 수 있는 정본 『경허집』을 만드는 작업을 서둘러야 할 것이다.”<sup>9)</sup>라고 말한 이상하의 주장은 아직 실현되지 못하였다. 아직 정본 『경허집』이 없는 이상, 가장 오래 전에 이루어진 한암편집본 『경허집』을 저본으로 삼고 후대의 것들을 참고본으로 삼아서 필요할 때마다 대조<sup>10)</sup>해 보고자 한다.

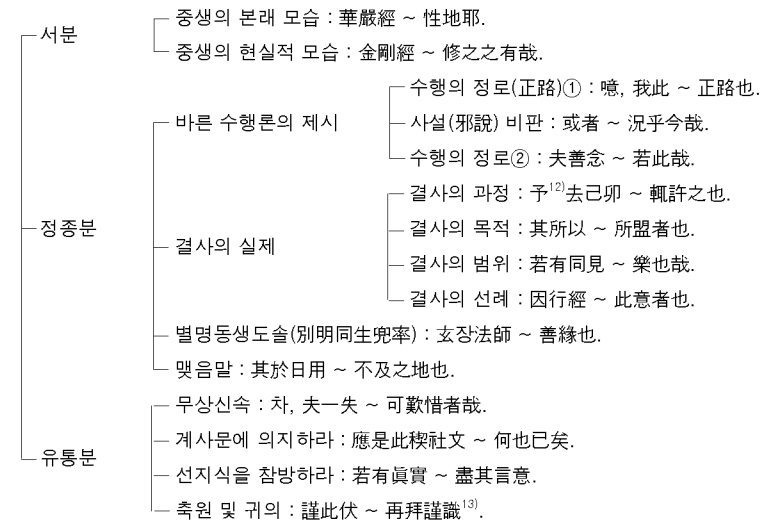
## II. 「계사문」의 과목(科目) 나누기

경전을 이해함에 있어서 그 전체와 부분을 동시에 파악하는 방법이 바로 과목 나누기<sup>11)</sup>인데, 크게 서분(序分), 정종분(正宗分), 그리고 유통분(流通分)으로 나누는 것이 통례(通例)이다. 「계사문」의 수행이념을 살펴봄에 있어서도 이러한 해석학적 도구(hermeneutical tool)의 활용이 요청된다. 이를 통해서, 「계사문」과 「규례」에 토해놓았던 그의 꿈, 그의 비전(vision)이 무엇인지 그 대강이나마 파악해 볼 수 있을 것이다.

나는 다음 표 1과 같이 과목을 나눔으로써, 「계사문」이 무슨 말을 하고자 하는지 우선 제시하고자 한다.

9) 이 상하, 「경허집 편찬, 간행의 경위와 변모양상」, 『한암사상』 제4집(평창 : 한암사상연구원, 2011), p.157  
 10) 이런 대조를 통해서 우리는 한암편집본이 가장 선본(善本)임을 알 수 있게 될 것이다.  
 11) 과목 나누기가 갖는 해석학적 의의에 대해서는 김 호성, 『불교해석학 연구』(서울 : 민족사, 2009), pp.84-97 참조.

표 1: 「계사문」의 과목



12) ‘余’로 되어 있는 판본도 있다. 경허성우선사법어집간행회편, 『경허법어』(서울 : 인문연구소, 1981), p.216 이하, ‘수덕사본 『경허법어』’로 약칭한다.  
 13) 이 부분은 선학원본 『경허집』에서는 누락되어 있다. 그 부분을 한암편집본 『경허집』에서 복원해 보던 다음과 같이 된다. “謹此伏, 此勝緣, 仰祝皇帝陛下, 聖壽萬歲, 次願歲稔時和, 烟塵永絕, 正法流通於無窮, 法界含識, 同證妙覺, 結社比丘惺牛等, 歸依一代教主釋迦牟尼佛; 歸依當來教主彌勒尊佛; 歸依十方三世常遍常住佛法僧, 仰伏憐愍加被之力, 使我等所願, 勿浪失, 速成就, 伏祝.” [한암편집본 『경허집』, pp.92-93 1922년 해인사 堆雪堂 修禪社 留鎮本을 필사하였다는 幻寄翁本 역시 이 부분을 살리고 있다. 『한국미륵사상연구』, pp.432-433 참조.] 이 부분에 “황제폐하 성수만세 운운”하는 부분이 있기에, 일제 치하였던 1942년 당시 선학원의 출판 시에 빠지 않을 수 없었는지도 모르겠다. 하지만 이 부분은 우리가 경허의 사회의식이나 우국(憂國)을 고려할 때, 훗날 그가 삼수갑산에서 읊었던 시편들과 함께 고려할 수 있는 귀중한 자료이다. 이런 부분은 범어사계명암수선사의 「청규」에서도 보인다. 한암편집본 『경허집』에서는 그 「청규」가 모두 11조로 이루어져 있는데, 그 제1조는 “此禪室, 既是英親王殿下, 爲祝願堂, 則凡居此社者, 當脫却塵累, 長養道胎, 上報國恩, 下濟群品事.”이다.(p.51) 그러나 이 부분 역시 선학원본 『경허집』에서는 누락되어 있었다.(p.11 참조.) 이런 점에서도 우리는 한암편집본의 자료적 가치를 다시 한번 더 확인할 수 있다. 1931년 당시, 빼앗긴 나라의 백성이었던 한암은 이러한 구절을 가감없이 그대로 필사하면서 무슨 생각이 들었을까? 이 부분이 있다는 것만으로도 『경허집』은 어쩌면 그 시대에는 쉬쉬하면서 보아야 했을 텍스트였는지도 모르겠다.

어떤 하나의 텍스트가 하고자 하는 말은 정중분에 오롯이 담겨있다. 우리가 서분, 정중분, 유통분으로 그 텍스트를 나누어 보는 것도, 정중분을 확정하기 위해서이다. 경허의 「계사문」에서 정중분은 다시 넷으로 나누어 볼 수 있었다. 그 중에 마지막 넷째는 이 정중분을 마침에 있어서 일용의 소소한 규범은 생략한다는 것과 수행의 요체를 한번 더 알려주면서 끝맺음하고 있다. 일종의 ‘정중분 내의 유통분’의 성격을 갖는 것이라 볼 수도 있다. 이 넷째를 제외하고 보면, 세가지 이야기를 하고 있는 것으로 파악할 수 있다. 첫째는 바른 수행론을 제시하는 것이고, 둘째는 결사의 실제에 대해서 언급한 것이고, 셋째는 특별히 도솔천에 함께 상생(上生)하자는 그의 제안을 더욱더 상세히 변명(辯明)하는 것이다.

그러니까 경허의 결사가 어떤 이념을 갖고서 행해진 것인가 하는 점을 알기 위해서 우리가 살펴야 할 것은 첫째와 셋째임을 알 수 있게 된다. 이념적인 것으로 평가될 수 있는 부분임에도 ‘바른 수행론의 제시’와 ‘별명 동생도솔’의 두 부분으로 나누어져 있고, 서로 ‘결사의 실제’를 사이에 두고 동떨어져 있다. 그 역시 하나의 특색이라 할 수 있다. 그것은 앞 부분의 ‘바른 수행론의 제시’를 통해서 경허가 언급하는 것이 당시의 많은 수행자들이 갖고 있었던 것으로 생각되는 사설(邪說), 즉 잘못된 견해를 물리치는 일과 ‘별명 동생도솔’에서 하는 이야기가 다른 내용이기 때문이다. 사설 비판을 통해서 경허가 의도하는 것은 선수행에 대한 올바른 신념의 확립인데, 이는 다시 ‘바른 수행론의 제시’중에서 수행의 정로②에서 최종적으로 언급되는 자오자수(自悟自修)에 대한 강조로 이어진다.

다시 ‘동생도솔’에 대해서 따로이 해명(解明)하고 있음은, 그것이

「계사문」의 큰 특징임과 동시에 경허의 결사가 갖는 큰 특징임을 나타내기에 충분하다. 그만큼 당시에도 동생도솔의 문제는 따로이 해명하고 논변(論辯)해야 할만큼 특별한/특수한 문제였음을 알 수 있게 한다. 바로 ‘수행론의 제시’가 선의 문제임을 생각할 때, ‘동생도솔’의 문제는 그것과는 다른 미륵신앙의 문제였던 것이다. 미륵신앙의 문제는 선의 문제보다 뒤에서, 선의 문제와는 달리 다루어지는 2차적인 문제로 인식되었던 것으로 평가<sup>14)</sup>해 볼 수 있으리라 나는 본다. 이는 경허의 결사가 갖는 성격의 평가와 관련하여 매우 중요한 점이다.

이제 정중분 중의 첫째 ‘바른 수행론의 제시’와 셋째 ‘별명 동생도솔’ 부분만을 상세히 살펴보면, 경허 결사의 수행이념을 드러내 보기로 하자.

### Ⅲ. 바른 수행론의 제시

#### 1. 사설(邪說) 비판

정중분 중에서 ‘바른 수행의 제시’는 일방적인 자기주장의 전개로만 이루어져 있는 것이 아니다. 잘못된 견해를 갖고 있는 사람들의 주장을 먼저 제시한 다음, 그에 대하여 비판하는 형식을 취하고 있다. 이를 다시 상세하게 살펴보기 위해서는, ‘사설 비판’을 좀더 세분해서 살펴볼 수 있도록 과목을 나눌 필요가 있다. 그것은 다음 표2와 같다.

14) 이는 경허의 결사가 갖는 성격의 평가와 관련하여 매우 중요한 점이다.

표 2: '사실 비판'의 과목

사실 비판	사실의 제시 : 靈山會上 ~ 成功之理哉.
	비판의 이유 : 如此邪說 ~ 他人眼目.
	비판의 논리① : 請質之 ~ 餘外得者也.
	비판 논리의 역사적 근거 : 故自西天 ~ 亦不下十數也.
	반론의 논리 ② : 若也執認 ~ 得度者也.
맺음말 : 若有是見 ~ 况乎今日哉.	

이를 통해서 우리는 '본분종사 경허'가 아니라 '논사 경허'를 만날 수 있게 된다. 그는 인도철학의 저술에서 흔히 볼 수 있는 방식을 취하고 있다. 먼저 상대편의 주장(前主張, purvapakṣa)을 분명하게 제시한 뒤에, 그에 대한 비판을 통하여 정설(正說, siddhanta)을 제시한다. 그것이 '사실 비판'을 통해서 행해지고 있는데, 표1에서 볼 수 있는 것처럼, '바른 수행의 제시'중에서 셋째 수행의 경로②까지 함께 생각하면, 먼저 파사(破邪)한 뒤에 현정(顯正)을 하고 있는 것이다.

그렇다면 경허가 무엇보다 우선적으로 파사하지 않으면 안 될 것으로, 강하게 자각하고 있었던 사실은 어떤 것이었을까? 경허는 그것을 다음과 같이 적시(摘示)하고 있다.

어떤 사람이 말하였다 : 영산회상에서 부처님이 꽃을 들었을 때 백만 대중이 다 (그 뜻을) 알지 못했다. 오직 가섭존자 한 사람만이 알아차리고는 미소를 지었을 뿐인데, 말세의 중생이 능히 그 근기가 작음을 헤아리지 못하고서 모두들 “조사의 문정(門庭)을 찾아라”고 하니, 이 어찌 성공

할 이치가 있겠는가.<sup>15)</sup>

이런 견해는 '일인미소설(一人微笑說)'이라 할만 하다. 당시에도 오직 가섭만이 알아차렸는데, 지금은 이미 말법시대이고 스스로의 근기는 작으니 조사의 문정을 찾아가봐야 공을 이룰 수 없다는 논리<sup>16)</sup>이다.

과연 경허는 어떠한 논리로 이러한 주장을 비판하고 있는 것일까? 만약 이러한 주장을 그대로 두고 본다면 그 본인 스스로의 앞길을 막을 뿐만 아니라, 타인의 눈까지 멀게 할 수 있다. 그렇기에 본격적으로 그러한 견해가 잘못임을 비판하지 않을 수 없다고 하면서, 이른바 '일인미소설'에 대해서 반론을 제기한다.

첫째, 영산회상 당시에 가섭은 물론 아난을 비롯한 모든 제자들이 다 사실은 응화신(應化身)이었다는 것이다. 그러므로 몰라서 가만히 있었던 것은 아니라는 이야기다. 가섭 혼자서 미소를 짓는 와중에도 다른 제자들이 가만 있었던 까닭은 불멸후 교단의 지도자로서는 한 사람만을 세워야 하기 때문이라는 것이다. 이는 참으로 기발하고도, 재미있는 발상이다. 경허는 이 염화미소의 전범을 '교단의 지도자 선출'이라는 의미로 파악하고 있는 것이다. 그것은 마치 하늘에 두 태양이 없고, 나라에 두 임금의 없음과 마찬가지로 이치다. 그러므로 가섭만이

15) 한암편집본 『경허집』, p.81 或者曰 : ‘靈山會上, 佛舉曇花, 百萬大眾, 皆罔措, 唯迦葉尊者一人, 領解微笑, 而未葉衆生, 不能量其機小曰, 參尋祖庭, 是豈有成功之理哉.’

16) 경허는 분명하게 밝히지 않고 그저 '혹자의 주장'이라고 하지만, 아마도 정토가의 주장이라 이해해도 크게 틀리지 않을 것이다. 왜냐하면 정토가에서는 염불을 시기상응(時機相應)의 법이라고 말하고 있기 때문이다. 이 점은 왜 경허가 정혜등지(定慧等持)를 주장하는 한편으로, 정토신앙이 아니라 미륵신앙을 말하고 있었는가 하는 점을 생각할 때 하나의 증거가 될 수 있을 것이다. 뒤에서 다시 논할 기회가 있을 터이므로, 여기서는 바로 이러한 점을 염두에 두고서 넘어가기로 하자.

미소를 지었다고 해서 “그 나머지 사람들은 도를 얻을 수 없다고 말하는 것은 아니다”<sup>17)</sup>라고 선을 긋는다.

둘째, 역사적으로도 수많은 선지식이 깨쳤다는 사실을 들고 있다. 그의 논의는 영산회상의 시대, 즉 정법시대와 말법시대라는 사관(史觀)의 문제로 이동해 간다. 기실 우리는 이미 앞서 살펴본 사설의 내용에서 “말세의 중생이 능히 그 근기의 작음을 헤아리지 못하고”라고 말하고 있었을 때, 이어지는 경허의 비판 논리 역시 말법사관(末法史觀)에 대한 비판으로 모아질 것임을 예상할 수 있었다. 아니나 다를까, 경허는 ‘비판의 논리②’에서 본격적으로 영산회상의 시대(=정법시대)와 말법시대라 말해지는 지금 시대에 대해서 말하고 있다.

만일 그렇지 않다면(인도와 중국의 깨달은 자들에 대한 기록이 그릇되어 전한 것이 아니라면 -인용자), 말세에 도를 얻는 자는 많고 영산회상에서 전한 것은 사람과 사람(붓다와 가섭 -인용자) 사이에서 하나일 뿐인 것이 되니, 어찌 말법시대의 근기가 영산회상의 대중들보다 뛰어나겠는가. 이러한 이치는 결코 없는 것이다.<sup>18)</sup>

또한 말법시대의 사람들이 깨달은 바가 영산회상에서 전한 바에 미치지 못한다면서 그것을 비방한다면, 이는 더욱 불가한 일이다. 세상에 어찌 천생의 미륵과 자연의 석가가 따로 있겠는가.<sup>19)</sup>

17) 이상은 한암편집본 『경허집』, p.81 “然, 若如是念過 ~ 非謂其無餘外得道者也.”(上同)의 요약인.

18) 한암편집본 『경허집』, p.82 “若不然者, 末葉之得道者多, 靈山會之傳付則, 人人一之, 豈以末葉之機, 勝於靈山之衆而然耶. 萬萬無是理也.”

19) 위의 책, pp.82-83 “又若以末葉之所悟, 不及於靈山所付, 以沮毀之也. 此尤不可也. 世豈有天生彌勒, 自然釋迦者哉.”

경허에게는 말법사관이 존재하지 않는다. 깨달음이나 도(道)가 시간과 함께 점점 쇠약해 진다고 보지도 않으며, 점점 진보해 간다고 보지도 않는다. 미륵의 시대나 석가의 시대나 다를 바 없다.<sup>20)</sup> 이는 마치 보조가 그의 『정혜결사문』을 말법사관의 비판으로부터 시작하고 있음을 떠올리게 한다.

『화엄론』에서 말하기를, “이러한 일승(一乘)의 가르침에는 (——) 부처가 있는 세상이니 부처가 없는 세상이니를 말하지 않고, 상법(像法)이니 말법이니를 말하지 않는다. 이러한 시간론에서는 부처님은 언제나 계시고 언제나 정법시대라고 하는 것이 요의경(了義經)이다. 그저 이 땅은 더러운 예토(穢土)이고 다른 세계에 깨끗한 정토가 있으며, 부처가 있는 세상과 부처가 없는 세상, 또 상법과 말법이 있다고 말하는 것은 모두 불요의경(不了義經)이다.”<sup>21)</sup>

20) 경허는 불교 밖에서 미륵하생신앙을 갖고 있는 사람들의 종말론적 세계관은 공유하지 않는다. “역사 속의 미륵하생 신앙은 종래의 석가 불법 내지 석가의 시대는 끝이 나고, 이제 미륵 불법 내지 미륵의 시대가 시작된다고 한다. 더 나아가서 석가와 미륵을 대립적으로 그리면서 미륵의 우수성을 높이 주장하기도 한다. 그 한 예로써 구전 무가(巫歌)인 「창세가(創世歌)」를 들 수 있을 것이다.”(김 호성, 「불교 경전이 말하는 미륵사상」, 『동국사상』 제29집(서울 : 동국대학교 불교대학, 1998), pp.79-80) 손쉽게 경허의 미륵신앙을 하생신앙과 결부시키는 선행연구들이 잘못된 것임을 뒤에서 논의하게 될 것이다. 다만 여기서 이 점을 확인해 두는 것이 방증(傍證)을 제공하는 일이 될 것이다.

21) 보조지눌, 「정혜결사문」, 『보조전서』(서울 : 보조사상연구원, 1989), p.8 “華嚴論云, 此一乘教門, (——) 不說有佛無佛世界, 不說有像法末法. 如是時分, 常是佛興 ; 常是正法, 此乃了義經 ; 但說有此方穢土, 別方淨土, 有佛無佛處所及像法末法, 皆爲不了義經.” 또한 보조의 말법사관 비판에 대해서는 김 호성, 「보조의 정토 수용에 대한 재고찰」, 『한국철학종교사상사』(이리 : 원광대 종교문제연구소, 1990), pp.449-451 참조. ‘말법’이라는 말은 종래 존재하고 있었지만, ‘말법사관’이라는 말은 나의 이 논문에서 내가 조어(造語)해서 쓴 것이다. 그 이후 한보광 역시 쓰고 있다. 한 보광, 「보조의 정토관」, 『불교학보』 제35집(서울 : 동국대 불교문화연구원, 1998), p.38 ; 『신앙결사 연구』(성



정법과 말법이 따로 존재하지 않는다는 화엄과 선의 시간관은 결국 정혜등지(定慧等持)의 강조로 이어진다. 이 점에서 경허는 보조의 정혜결사 이념을 잘 잇고 있는 것으로 평가해도 좋을 것이다. 앞에서 인용한 것처럼, “말세에 하생하여 중생을 제도한다는 미륵불이나 사바 세계에서 인간의 아들로 태어난 석가가 어찌 다름이 있겠느냐”라는, 바로 그 말쑤에 이어서 경허는 이렇게 말하고 있기 때문이다.

다만 모든 부처님과 선지식들이 사람들에게 마음을 밝혀서 성품을 보라고 가르쳤을 뿐이지, 말법시대의 사람들이 선정과 지혜를 익히고 배우지 못하도록 금지하는 것은 본 일이 없다.<sup>22)</sup>

지금 이 비록 말법시대라고 말하는 사람들이 있지만, 설사 그렇다 하더라도 선정과 지혜를 못 닦을 것은 아니라는 입장이다.

## 2. 정로(正路)의 제시

이제 경허의 파사론(破邪論)을 살펴보았으므로, 현정론(顯正論)을 살펴볼 차례이다. 이를 위해서 ‘바른 수행의 제시’중에서 셋째 수행의 정로②에 대한 과목 나누기를 해보기로 한다. 그것은 다음 표 3과 같이 된다.

표 3: '수행의 정로②'의 과목

조사의 활구법문	대강의 제시 : 善念 ~ 海印三昧.
	근기의 고려 : 其有機勝 ~ 後生者哉.
자오자수(自悟自修)	어리석은 수행 비판 : 蓋迷者 ~ 修行也.
	당부의 맺음말 : 夫, 衆生 ~ 輕若此哉.

선사로서 경허가 그의 결사에 동참한 모든 대중들에게 그 실천을 요구한 것은 조사의 활구법문을 참상(參商)하는 일이었는데, 그 대강령은 다음과 같다.

대저 착한 생각은 인천(人天)을 이루고 악한 마음은 아귀나 지옥을 이룬다. 그리하여 이 조사들의 활구법문은 옛부처가 나기 전의 소식을 알아챌 수 있어서 대적광(大寂光)도량에서 안신입명케 하나니, 그로부터 온누리의 모든 것들이 청정한 불국토가 아님이 없으며 모두 해인삼매이다.<sup>23)</sup>

이러한 대강의 제시 뒤에, 경허는 그의 또다른 얼굴 하나를 더 보여 준다. 놀랍도록 세심한 ‘교육자 경허’의 얼굴이다. 근기가 빼어난 자(機勝者)와 근기가 낮은 자(機下者)를 구분하고 있는 것이다. 나는 특별히 이 점을 주목하고 싶은데, 그는 결코 앞서 살펴 본 ‘사설 비판’에서 근기론의 입장에 떨어지지 않았으면서도 여기에 이르러서는 ‘근기의

남: 여래장, 2000), p.306 참조.

22) 한암편집본 『경허집』, p.83 “只聞諸導師之教人, 明心見性之說, 未見禁止末葉人之習學定慧者也.”

23) 위의 책, p.84 “夫善念, 成人天; 惡心, 形鬼獄, 而此祖庭之活句法門, 則得齷齪古佛未生前, 安身立命於大寂光道場, 罔來森羅物物, 無非淨佛國土, 皆是海印三昧.”

고려<sup>24)</sup>를 행하고 있기 때문이다. 말법사관은 흔히 “지금의 말법이므로 우리같은 하근기 중생들에게는 조사들의 활구법문을 참상하는 것은 불가능하다”라고 말하기 쉬운 것이다. 경허는 그런 입장을 사실이라 생각하여 강하게 비판했던 것 아닌가.

다시 말하자면, 경허가 근기론의 입장에 떨어지지 않았다는 것은 하근기이므로 어느 특정한 수행법은 불가능하고 어느 특정한 수행법만이 가능하다고 생각하지 않았다는 것이다. 그는 “선 = 상근기, 염불 = 하근기” 또는 “선 = 상근기, 도솔상생 = 하근기”라는 등식을 취하지 않는다. 또한 시대가 흐른다고 해서 나중에 온 사람들의 근기가 반드시 떨어진다고 생각하지도 않았으며, 뒷 시대에 태어났기 때문에 정혜(定慧)를 닦을 수 없다고 말하지도 않는다. 오히려 당당하게 “말법시대의 사람이라고 해서 선정과 지혜를 익히지 말라고 말한 조사를 본 일이 없다”고 말한다. 그러니까 근기론을 좋지 않은 것으로 비판하면서도, 근기에 대한 고려는 교사가 가져야 할 마땅한 태도라고 보는 나로서는 높이 평가하지 않을 수 없는 것이다. 근기를 고려하면서도 근기론에 빠지지 않는다는 것은 지금 시대에도 어려운 일인데, 경허는 그 시대에 이미 그러한 태도를 취하고 있었던 것이다.

그러니까 그가 활구법문을 제시한 뒤에, 다시 수행자를 근기가 빼어난 자와 근기가 낮은 자로 나누고 있는 것은 결코 근기론의 차원이 아님을 주의해야 한다. 그들 사이에 어떤 차별적인 가르침이나 수행법을 제시하려는 것이 아니다. 동일한 활구법문을 제시한다. 다만 근기에 따라서 그 득입(得入)에 이르기까지, 시간적으로 빠르고 늦음(遲速)

24) '근기론'과 '근기의 고려'에 대한 구분은 김 호성, 『불교해석학 연구』, pp.201-202 참조.

은 없을 수 없다고 본 것 뿐이다.

근기가 빼어난 자는 단번에 뛰어 들어가서 요긴한 나룻터를 붙잡는 것이니, 나라를 안정시키는 일이 어찌 다른 것이겠는가. 그러나 만약 근기가 낮다고 한다면단박에 이를 수는 없다. 그러므로 옛사람이 (——) 라고 하셨으니, 곧 근기가 낮은 자라 하더라도 오래도록 익힌다면 마침내 들어갈 수 있는 것이다.<sup>25)</sup>

교육자 경허, 또는 스승 경허가 수행자를 앞에 두고서 근기를 고려하는 것은 근기론자(根機論者)<sup>26)</sup>들의 입장과는 다른 것임을 주의해야 한다. 근기의 다름을 문제 삼아서 그들을 차별하려는 것이 아니다. 앞의 '사설 비판'에서도 볼 수 있었던 것처럼, 활구법문을 참상하는 일은 오직 가섭존자 같은 분 한 사람에게나 해당하는 일이지 우리의 분수는 아니라고 퇴굴심(退屈心)을 내는 사람들에게도 “그렇지 않다. 할 수 있다.”라고 하는 격려의 메시지를 간곡하게 토해 놓고 있는 것이다. 실로 자비 깊은 스승이 아닌가.

그러나 아직 그의 자비는 끝나지 않았다. 여전히 그 당시 그의 눈에 너무나 자주 목도(目睹)되었던, 어리석은 자들의 어리석은 수행을 다

25) 한암편집본 『경허집』, p.84 “其有機勝者, 一超之入, 把斷要津, 安邦定國, 豈有其他哉. 然, 若機下者, 未能頓成. 故, 古人云: (——), 則機下者, 久習, 畢竟得入.” 선학원본 『경허집』(p.14 後葉)에서는 ‘一超之入’을 ‘一超直入’이라 하였다.

26) 예컨대 힌두교의 철학자 상카라(Saṅkara, 700~750)가 그러하였다. 상근기는 명상과 같은 지혜의 길에 적합하다고 말하며, 그보다 못한 하근기는 제례를 지내야 한다고 하였다. 김 호성, 「이샤 우파니샤드에 대한 상카라와 오로빈도의 해석 비교」, 『인도철학』 제10집(서울: 인도철학회, 2000), pp.118-121 참조.

시 한번 지적하지 않을 수 없었기 때문이다. 앞에서 과사하였음에도 불구하고, 그에게는 아직도 충분한 과사가 이루어졌다고 느끼지 못했던 것이다. 현정론 속에 다시 과사가 등장하는 까닭이다. ‘스스로 깨닫고 스스로 닦음(自悟自修)’을 강조하는 맥락에서 경허는, 다시 한번 더 어리석은 자들의 어리석은 수행 행태를 들어서 비판하고 있다.

대개 어리석은 자들은 이러한 이치(비록 근기가 낮다 하더라도 오래 익히면 반드시 깨달을 수 있다는 이치-인용자)를 통달하지 못하고서, 조사들의 가르침을 보고 들으면 곧 그것은 성인들이나 이를 수 있는 경지라고 높이 미루고서, 그 저 함이 있는 일이나 힘쓸 뿐이다. 입으로 경전을 읽는다든지, 손으로 염주를 돌린다든지, 혹은 절을 짓고 불상을 조성하여 공덕을 바라고 깨달음을 희망하니, 잘못된 일이고 도(道)와는 먼 일이다.<sup>27)</sup>

올바른 수행법을 앞에 두고, 거기에서 절벽을 느끼는 것은 하나의 현애상(懸崖想)이다. 그렇게 현애상을 짓게 되면 뒤로 물러서는 마음(退屈心)이 생기게 된다.<sup>28)</sup> 이는 보조의 『계초심학인문(誠初心學人文)』에 나오는 그대로이다. 그들이 바른 길 대신에 즐겨 찾게 되는 길은 경을 읽고 염불하는 일과 절을 짓고 불상을 조성하는 일이라 한다. 조사활구를 참상하는 선의 관점에서 볼 때, 이들 두 가지 일은 공통적

27) 한암편집본 『경허집』, p.84 “蓋迷者,不達此理, 若見聞祖宗之說, 則高推聖境, 但務事相有爲, 或誦經手執珠; 或營作梵宇; 彩塑佛像, 望功德; 希菩提, 誤之哉; 遠於道矣.”

28) 보조지눌, 「계초심학인문」(『보조전서』, 168), “若遇宗師, 陸座說法, 切不得於法, 作懸崖想, 生退屈心.”

인 문제점을 안고 있는 것으로 경허는 판단하고 있다. 이(理)가 아니라 사(事)이고, 성(性)이 아니라 상(相)이며, 무위(無爲)가 아니라 유위(有爲)이다. 겉으로 보이는 것에서 깨달음이나 닦음은 불가능한 것이며 속으로 안 보이는 것에서 얻어야 하는 것인데, 이러한 사상유위의 일들은 그렇지 못하다는 것이다.

그런데 여기서도 경허의 바른 수행론이 정히 보조가 『정혜결사문』에서 밝힌 관점과 일치함을 확인하게 된다. 보조는 이렇게 말하고 있다.

염불하고 경을 읽으며, 만가지 실천을 베푸는 것들은 모두 사문이 갖추어야 할 향상된 법이니 어찌 방해가 되겠는가. 그러나 근본을 궁구하지 못하고, 겉으로 상에 집착하여 밖으로 구하는 것은 지혜로운 사람의 비웃음을 살까 두려운 일이다.<sup>29)</sup>

경허보다 보조가 좀더 온건하게 말하고 있다. 염불과 독경이 수행에 방해되는 것은 아니겠지만, 그에 집착하여 안으로 자기마음을 구하지 않는 것은 문제라는 입장이다. 그 대신 경허는 뒤이어서 양무제의 불사에 대한 달마의 ‘무공덕(無功德)’등을 들어서, 그러한 조사들의 말씀은 모두 정혜의 근본에 통달하지 못하고서 헛되이 수행하는 것을 책하는 말씀이라 밝히고 있다. 경허는 이렇게 수행의 정로를 전후 2회에 걸쳐서 곡진(曲盡)하게 제시하고 있는 것이다. 사실 그의 「계사문」은 장편일 뿐만 아니라, 내용적으로 반복이 심하고 지루하여서 읽어내기가

29) 보조지눌, 「정혜결사문」(『보조전서』, 8), “念佛轉經, 萬行施爲, 是沙門住持常法, 豈有妨碍. 然, 不窮根本, 執相外求, 恐被智人之所嗤矣.”

쉽지 않다. 하지만 그러한 독서의 어려움이 ‘스승 경허’의 자비심에서 연유한 것이라는 점에서, 그의 깊은 자비를 새삼 느끼게 된다.

## IV. 따로이 동생도솔(同生兜率)을 변명(辯明)함

### 1. 경허가 말하는 도솔선택의 이유

「계사문」의 정종분 중 그 셋째는 ‘별명동생도솔’이라 이름할 수 있는 부분<sup>30)</sup>이다. 경허의 뜻이 어디에 있었는지를 알기 위해서, 다소 길지만 바로 그 부분을 완역하여 읽어볼 필요가 있을 것이다.

현장법사는 “서역의 사람들은 모두 도솔천에 올라가서 태어나려는 업을

짓는다<sup>31)</sup>”라고 하셨으니, 대개 한가지로 육계의 기운(聲氣)과 서로 합하여서 그 행을 이루기 쉽기 때문이다. 그러므로 대소승의 스승들이 모두 이 법을 허락하였다. 미타정토는 범부로서는 수행하여도 이루기 어렵기 때문에, 신구역의 경론들에서는 모두 “십지 이상의 보살이 분수에 따라서 보불(報佛)의 정도를 볼 수 있다”고 하였으니, 어찌 하품(下品) 범부가 곧 왕생할 수 있음을 용납하고 있음이겠는가. 그러므로 대승에서는 허락하고, 소승에서는 허락하지 않는다. 그러므로 법사는 일생에 걸쳐서 언제나 도솔업을 지었으니, 목숨이 다하려 할 때에는 상생하여 미륵불을 뵈고자 발원하였고, 대중들에게 동시에 “미륵여래응정등각에게 귀의 하오니, 원컨대 중생(中識)들과 함께 어서 빨리 자비로운 얼굴을 뵈고자 하오며, 미륵여래에게 귀의하오니 내원궁의 대중들과 함께 머물고자 하옵니다. 이 목숨을 버리고 나서는 반드시 그 가운데 태어나기를 원하옵니다<sup>32)</sup>”라는 계송을 외워주시기를 청하였다. 대개 현장법사는 법을 아는 고명한 분(上士)이니 반드시 스스로를 속이지도 다른 사람을 속이지도

30) 한암편집본 『경허집』, pp.89-90 玄奘法師云：“西域之人，皆作上生兜率業”，蓋爲同是欲界之內，聲氣相合，其行易成故，大小乘師，皆許此法。彌陀淨土，恐凡鄙穢，修行難成故。如新舊譯經論，皆云：“十地已上菩薩，隨分得見報佛淨土”，豈容下品凡夫，即得往生。所以大乘許之，小乘不許也。故法師，一生以來，常作兜率業，臨命終時，發願上生，見彌勒佛，請大眾，同時說偈云：“南無彌勒如來應正等覺，願與含識，速奉慈顏，南無彌勒如來，所居內衆，願捨命已，必生其中。蓋玄奘法師，識法上士，必不是自誤賺人(‘誤’가 선학원본 『경허집』, p.16 前葉에서는 ‘悞’로 되어 있다.) 況古今傳記，上生兜率者，何可勝記。而如無着天親菩薩者，亦同願上生兜率，今斷取法焉。雖然如是，其淨土與兜率也，隨其修行人之暫時，志願有異，豈有上生兜率者，不願親見彌陀如來，往生淨土者，不願承事彌勒尊佛。譬夫白璧黃金，各爲眞寶，春蘭秋菊，共傳清香，幸勿以優劣難易，諍起是非人我之見也。今稷社內，先入者，有如是上生行願，追後參社者，亦同其心。口說有道，力未成者，乘斯願力，上生兜率內院，參聽彌勒尊佛，無上玄旨(‘旨’를 선학원본 『경허집』, p.16 前葉과 幻寄翁本, p.436.에서는 ‘音’이라 하였다.)，速證大覺，度衆生，豈不暢哉快哉。願諸道者，幸勿以重古輕今，發願同參而深結善緣也。

31) 현장법사의 말이 어디까지를 가리키는지 알기 어렵게 되어 있다. 종래의 해석들은 “—— 모두 이 법을 허락하였다”까지로 보았다.[수덕사본 『경허법어』, p.222 ; 고 영섭, 「경허성우의 불사와 결사」, 앞의 책, p.88] 그러나 나는 다음과 같은 두가지 이유에서 “—— 업을 짓는다”라고까지만 현장의 말이 아닐까 추정하였다. 첫째 뒤에 나오는 “所以大乘許之；小乘不許也”는 경허의 평가인데, 그렇다면 “大小乘師，皆許此法”역시 경허의 평가가 아닐까 해서이다. 둘째, 마찬가지로 맥락에서 “修行難成故”가 경허의 평가라고 한다면, 그와 대구를 이루는 “其行易成故”역시 경허의 말이어야 할 것으로 생각되어 서이다. 물론 대장경 속에서 이 말을 찾을 수 있다면 문제는 해결된다. 그래서 C-Beta를 통하여 검색을 시도해 보았으나, 실패했다.(검색은 동국대 인도철학과 박사과정 임은경 학우가 하였다. 노고에 감사한다.) 못 찾았을 수도 있고, 아니면 경허가 현장의 말씀을 요약했을 수도 있다. 하지만 현장의 임종시 계송을 정확하게 인용한 경허이니만큼, 언젠가 대장경 안에서 확인될 가능성도 없지는 않다. 제련(諸賢)의 질정(叱正)을 기다린다. 물론 어디까지 이어지든, 그 의미에서 큰 차이는 없다.

32) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권제1(大正藏 50, 277a).

않을 것이다. 하물며 고급의 전기에 나오는 도술천에 상생한 자들을 어찌 다 적을 수 있겠는가. 무착(無着)과 천친(天親)보살 같은 분도 역시 도술천에 상생하기를 같이 원하였으니 이제는 법을 취할 뿐이다.

비록 이렇게 정도와 도술천은 수행자가 잠시 갖고 있는 뜻에 따라서 다름이 있기는 하지만, 어찌 도술천에 상생하는 자가 미타여래를 친견하기를 원하지 않으며 정도에 왕생하는 자가 어찌 미륵존불을 모시기를 원하지 않겠는가. 비유하면 백옥과 황금이 각기 참된 보배이며, 봄의 난초와 가을 국화가 모두 맑은 향기를 전하는 것이니, 우열과 난이(難易)로써 ‘옳다 그르다 너다 나다’라고 하는 견해를 일으키지 말아야 한다.

이제 계사 안에 먼저 들어오는 자는 이렇게 상생해 가려는 원<sup>33)</sup>이 있을 것이니, 추후에 계사에 참여한 자도 역시 그 마음을 같이할지이다. 입으로 말할 때는 설사 도가 있는 듯해도 힘이 이루어지지 못한 자는 이러한 원력을 의지해서 도술천 내원궁에 상생하여 미륵존불에게 참배하고, 무상의 그윽한 이치를 듣고서 속히 대각을 이루고 다시 중생을 제도한다면, 어찌 상쾌하며 상쾌한 일이 아니겠는가. 원컨대 부탁하노니, 여러 수행자들은 옛것은 무겁다 하고 지금 것은 가볍다 하지 말고서 발원하고

동참하여서 좋은 인연을 깊이 맺을지이다.<sup>34)</sup>

먼저 무엇보다도 놀라운 것은 경허의 독서폭(讀書幅)이다. 오도 후에 책을 들고서 다시 폭넓은 독서를 했으리라 생각되지는 않으므로, 아무래도 그의 독서는 동학사에서 강의 시절까지 이루어졌던 것으로 보인다. 주지하다시피, 조선조 초기에 성립된 강원의 이력(履歷)과정은 돈오를 뒷받침하는 화엄과 선이 중심을 이루고 있다. 돈오가 아니라 점수를 뒷받침하는 유식법상종의 텍스트는 배제되어 있는 것이다. 그런 커리큘럼의 한계를 경허는 넘어서고 있었던 것이다. 인도의 무착과 천친으로부터 시작하여 중국의 현장에 이르러 완성된 유식법상종의 텍스트들을 읽고 있으며, 인명(因明) 역시 인용<sup>35)</sup>하고 있다. 이런 점까지 감안해서 본다면, 선의 맥락 안에서는 도통연원(道統淵源)을 찾고 계승하는 것을 중시하였으나, 교학의 맥락에서는 당시의 전통적 중학<sup>36)</sup>을 넘어서는 할달함을 보여주고 있었던 것이다. 이 놀라운 독서력(讀書力)이야말로, 어쩌면 그가 자유롭게 정도왕생 대신에 도술상생을 선택할 수 있는 밑거름이 되었던 것은 아닌가 싶다.

이제 위의 긴 인용문으로 돌아가서 세밀하게 분석해 보기로 하자. 우리가 지금까지 의지했던 과묵나누기를 여기서도 시도해 볼 필요가

33) 원문의 ‘上生行願’을 ‘상생해 가려는 원’으로 해석한 것은 ‘행’과 ‘원’으로 이루어지는 복합어 ‘행원’을 지업석(持業釋, karmdhāraya, 동격한정복합어)으로 보았기 때문이다. 즉 ‘행 = 원’으로 본 것인데, 경계계사에서는 ‘행 = 정혜등지, 원 = 상생도술’(『규례』 제3조, 한암편집본 『경허집』, p.93)로 말하고 있기 때문이다. 만약 ‘상생의 행과 원’으로 옮긴다면, 그것은 상위석(相違釋, dvandva)으로 옮긴 것인데, 그렇게 되면 경허의 의도와는 어긋나는 해석이 된다. 수덕사본 『경허법어』(p.224)에서도 “상생의 원”이라고 해서, 아예 ‘행’을 옮기지 않았다. 행이 곧 원이기에, 행은 원 속으로 소멸한 것이다. 경허의 의도를 잘 살린 번역으로 생각된다. 한편 산스크리트의 복합어 해석방법인 육합석(六合釋)에 대해서는, 김 호성, 『한문불전의 이해를 위한 기초적 범어문법』, 『불교대학원논총』 제7호(서울 : 동국대 불교대학원, 2001), pp.43-67 참조.

34) 한암편집본 『경허집』, pp.89-90.

35) 『法話』에 보인다.(한암편집본 『경허집』, p.23 참조.) 그런데 이 「법화」는 선학원본 『경허집』에서는 「與藤菴和尚」이라 한 글이다. 원래는 제목이 없었는데, 두 편집본에서 다 따로이 붙인 것이 아닐까 싶다. 글의 성격상 「법화」라 하는 것이 적절할 듯 싶다. 한편, 이상하, 앞의 책, pp.140-141에서는 이 양자가 동일한 글임을 간과하고 있다.

36) 이 ‘전통적 중학 넘어서기’가 가져오는 부정적 측면 역시 없지는 않은데, 후술하게 될 것이다.

있다. 나는 그 전체를 다음과 같이 나누어서 이해한다.

표 4: '별명동생도술'의 과목

상생도술의 선택	—	도술이생론 : 玄宗 ~ 此法.
		정토난생론 : 彌陀 ~ 不許也.
상생도술의 전범	—	현장법사 : 故法師 ~ 賺人.
		무착, 천천 : 況古今 ~ 法焉.
정토도술의 회통	—	: 雖然如是 ~ 人我之見也.
상생도술의 권유	—	: 今稷社者 ~ 善緣也.

“왜 경허는 정토왕생을 선택하지 않고 도술상생을 선택하는가?”라는 물음/의혹에 에 대한 해답의 제시로부터 시작하였다. 그것은 도술상생은 쉽고 정토왕생은 어렵기 때문이라는 것이었다. 너무나 간명한 이유이다. 마치 일본 정토종의 개조 호넨(法然, 1133~1212)이 “나무 아미타불”염불이 이행(易行)이므로 염불을 선택(選擇)한다고 했던 바로 그 논리로 경허는 정토왕생이 아니라 도술상생을 적용했던 것이다.

한편, 이렇게 도술상생과 정토왕생의 난이<sup>37)</sup>를 다투는 것은 원효(元曉, 617-686)의 저작으로 전해오는 『유심안락도(遊心安樂道)』에서이다. 거기에 나오는 ‘도술이생, 정토난생’의 논리와 궤를 같이한다. 거기에서도 “지족천궁(知足天宮)은 한가지로 이 안에 있으니, 역시 대승과 소승이 공히 허락하는 바이다”<sup>38)</sup>라고 했다. 그런 맥락에서 정토에는

37) 이를 지적한 선구적 연구는 고 익진, 「경허당 성우의 도술이생론과 그 시대적 의의」, 앞의 책, pp.411-412 참조.

38) 『유심안락도』(韓佛全 1-578b). “知足天宮, 同在此內, 亦大小共信許.” tuṣita를 음사하면 ‘도술’등 이 되고, 뜻으로 옮기면 ‘지족천’등이 된다. [다양한 번역용례는鈴木學術財團編, 『梵和大辭典』(東京:講談社, 1987), p.546 참조.] ‘이곳’은 옥계를 의미한다.

왕생하기가 어렵다고 말하는 것이다.

## 2. 종래 학설에 대한 비판

표1에 제시된 것처럼, 정종분 중에서 ‘바른 수행론의 제시’를 통해서 우리가 알 수 있는 것은 경허의 정혜계사와 보조의 정혜결사가 수행이념의 측면에서 같다<sup>39)</sup>는 점이다. 이는 경허가 보조의 정혜결사를 계승한 부분이라 할 수 있다. 그러는 한편으로 경허의 결사에서는 보조의 정혜결사와는 다른 부분 역시 갖고 있다. 이 점은 바로 미륵의 주처(住處)인 도술천에 함께 상생(上生)하자는 동생도술 부분이다. 이는 보조의 정혜결사와는 달라지는 측면, 즉 변용이 인정되는 부분이다. 이 점에 대해서는 나 역시 이미 지적한 바<sup>40)</sup>이다.

그런데 왜 경허는 동생도술을 말하고 있는 것일까? 일찍이 선과 정토를 함께 닦자는 결사<sup>41)</sup>가 있기는 했지만, 경허처럼 선과 함께 미륵신앙을 문제삼는 결사가 있다는 이야기는 듣지 못하였다. 이 점은 실로 경허의 결사를 이해하는 데 매우 중요한 하나의 관건이 된다.

### 1) 고익진의 관점

누구보다 먼저 이 문제에 관심을 기울인 것은 고익진(高翊晉, 1934~1988)이다. 그는 동국대학교 불교문화연구원이 편집한 『한국

39) 이에 대해서는 앞 절에서 상세히 살펴보았다.

40) 김 호성, 「정혜결사의 근대적 계승」, 앞의 책, pp.142-151. 참조.

41) 梵海覺岸의 無量會를 들 수 있다. 이에 대해서는 한 상길, 『조선후기불교와 寺刹契』(서울: 경인문화사, 2006), pp. 96-99. 참조.

미륵사상연구』의 말미에, 앞서 언급한 幻寄翁本 「계사문」과 「규례」<sup>42)</sup>를 영인하고 있다. 그러면서 이 자료를 소개하는 논문을 쓰고 있는데, 그는 바로 이 문제를 제기하면서 해답을 모색하고 있다.

그러나 만일 그런 정도신앙으로서 미타정도를 수용한다면 어떻게 될까? 당시의 탈세적인 신앙풍토를 결코 벗어날 수는 없을 것이다. 惺牛가 지금 뜻하고 있는 바는 당시의 절망적인 불교계의 의식을 일깨워 自力성불의 革新的인 사상운동을 전개하려는 것이다. 그런 입장이라면 미타정도 보다는 미륵도술을 택하지 않을 수 없다. 왜그러냐면, 서방정도는 일단 그곳에 왕생하면 地上에 다시 還來하여 중생을 제도한다는 의식이 강하지 못하다. 반면에 미륵도술은 중생의 欲界에 속해 있을 뿐만 아니라, 미륵보살과 함께 용화회상에 下生하여 성불도생한다는 뜻이 크게 부각된 신앙이기 때문이다.

경허당 성우가 정혜결사에 미타신앙 보다는 미륵신앙을 택한 것은 바로 이상과 같은 판단에 의한 것이라고 필자는 보고 싶다. 그러기에 그는 결사의 이름에도 ‘동수정혜’다음에 ‘동생도술’을 넣고, 그 다음에 다시 ‘동성불과’라는 말을 붙이게 되었을 것으로 보이는 것이다.<sup>43)</sup>

과연 이러한 이해가 올바른 것일까? 그렇지 않다. 특히 문제가 되는 것은 두가지 점이다. 하나는 미륵도술과 서방정도의 차이를 사바세계에 다시 환생하여 중생을 제도한다는 의식 여하에서 찾는 것이고, 다

42) 「규례」의 제목이 「定禪社 規例」(『한국미륵사상연구』, p.431.)로 되어 있으나, ‘慧’를 빠뜨린 것으로 보아야 할 것이다.

43) 교역진, 앞의 책, p.415.

른 하나는 경허가 미륵하생신앙을 갖고 있었다고 보는 점이다.

첫째, 과연 “서방정도는 일단 그곳에 왕생하면 사바세계에 다시 환래(還來)하여 중생을 제도한다는 의식이 강하지 못하다”고 보아야 할 것인가? 그렇지 않다. 경허가 말한 것처럼, 정도사상은 소승은 불허요 오직 대승만이 허락하고 있을 뿐이다. 정도신앙에는 소승적인 측면이 없다는 이야기이다. 어떤 대승이 자기 일신의 안락만을 추구하던가? 서방에 왕생하여 자기의 안락이 이루어진 그 순간 열반에 들고 말뿐, 환도(還度)중생하러 다시 사바세계에 올 생각을 하지 않는 대승이 있다는 말인가? 고타마 붓다가 깨달음을 얻은 뒤 열반에 들지 않고서, 범천(梵天)의 권청(勸請)을 받아들여서 범륜을 굴린 이후에 그런 대승은 없다. 아미타불이든 미륵이든 모든 불보살의 전범은 고타마 붓다이기 때문이다.

또한 용수(龍樹, Nāgarjuna, BC 2-3세기 경)와 함께 정도교학을 개척한 천친(天親, Vasubandhu, AD 4-5세기 경)의 『무량수경우파제사(無量壽經優波提舍)』에서는, 이 문제에 대한 대답을 다음과 같이 간명하게 제시하고 있다.

큰 자비로써 모든 고뇌하는 중생을 관찰하여서 응신과 화신으로 생사의 정원과 번뇌의 마을 속으로 다시 들어가서 윤회하면서 신통을 행하여 교화함에 이르기까지 본원으로써 회향하기에, 이를 다섯 번째 문으로 이름한다.<sup>44)</sup>

44) 천친, 『무량수경우파제사』(대정장 26, 233a). “以大慈悲, 觀察一切苦惱衆生, 亦應化身, 廻入生死園, 煩惱村中, 遊喜神通, 至教化地, 以本願廻向故, 是名出第五門.” Vasubandhu는 일반적으로 유식가로서는 세친(世親)이라 불리고, 정도가로서는 천친이라 불린다.

천진은 정토3부경의 하나인 『무량수경』에 대한 주석서(upadeśa)에서 회향문(廻向門)을 이렇게 설명하고 있다. 정토에 가는 것을 왕상(往相)회향이라 하고, 정토에서 다시 돌아오는 것을 환상(還相)회향이라 하는 것도 다 정토가의 말이다. 그러니까 이러한 논리에 의지하여, 경허가 미타정토에의 왕생 대신에 도솔상생을 선택한 이유를 설명해 보려는 시도는 애당초 잘못된 것이다. 왜냐하면 이미 앞서 살펴본 것처럼, 도솔상생을 발원하는 이유는 사마세계에 환생할 수 있어서가 아니라 이행도이기 때문임을 경허 스스로 밝히고 있기 때문이다.

둘째, 경허의 미륵신앙을 하생신앙으로 이해해도 좋은 것일까? 그렇지 않다. 경허는 미륵상생신앙을 하고 있다. 그것도 미륵경전에 의한 미륵상생신앙이 아니라, 유식법상가들이 행하고 있었던 도솔상생신앙을 받아들였던 것이다. 인도에서는 무착(無着, Asaṅga, 불멸후 천년경)이 미륵을 만나고 와서 유식계 경론을 설했다고 하는 이야기로부터 발원하였고, 중국에서는 서역을 갔던 현장의 이야기<sup>45)</sup>로부터 비롯된 것이다. 경허는 바로 이 현장의 이야기를 『대자은사삼장법사전』을 통해서 알게 된 것으로 생각된다. 이러한 유식법상계의 미륵신앙은 도솔상생신앙이다. 물론 유식법상계의 미륵신앙이라고 해서, 미륵경전과 완전히 동떨어진 것이라 말할 수는 없다. 연관이 있을 것이다. 하지만, 그렇다고 하더라도 경허의 그것이 미륵신앙 중에서 상생신앙인가, 하생신앙인가 하는 점은 잘 따져보아야 할 문제이다.

이에 대하여 고익진은 미륵신앙이 “미륵보살과 함께 용화회상에 下生하여 성불도생한다는 뜻이 크게 부각된 신앙이기”때문에, 경허가 미

45) 오 형근, 「신라 유가사상의 전개와 미륵신앙」, 『한국미륵사상연구』, pp.61-72. 참조.

타정토신앙이 아니라 미륵신앙을 선택했다고 보았다. 그러나 나는 그렇게 보지 않는다. 이를 판정하기 위하여, 우리는 경허가 미륵신앙을 말하는 경우를 살펴볼 필요가 있다.

입으로 말할 때는 설사 도가 있는 듯해도 힘이 이루어지지 못한 자는 이러한 원력을 의지해서 도솔천 내원궁에 상생하여 미륵존불에게 참배하고, 무상의 그윽한 이치를 듣고서 속히 대각을 이루고 다시 중생을 제도한다면, 어찌 상쾌하며 상쾌한 일이 아니겠는가.<sup>46)</sup>

그 동맹을 하자고 약속하는 까닭은 무엇인가? 함께 정혜를 닦음으로써 함께 도솔천에 태어나며, 세세생생에 함께 도반이 되어서 마침내는 함께 정각을 이루자.<sup>47)</sup>

위의 두 인용문 중에서 우선 후자는 결사의 목적을 말하는 부분<sup>48)</sup>인데, 도솔상생이 바로 동생도솔의 의미임을 분명히 하고 있다. 그리고 다함께 성불하자고 했을 뿐, “미륵보살과 함께 용화회상에 하생하여 성불도생”하자 말하고 있는 것은 아니다. 물론 앞서 말한 것처럼, 미륵상생신앙에 있어서도 하생하여 다시 중생을 제도한다는 관념은 그것이 대승불교인 한 없을 수 없다. 실제로 현장 역시 그렇게 서원을 세우고 있다.<sup>49)</sup> 그러나, 그렇다고 해서 그것을 하생신앙이라 할 수 있을까? 그것은 다만 상생신앙이고, 상생신앙에 부수되어서 나오는 것일 뿐인

46) 한암편집본 『경허집』, p.90.

47) 위의 책, p.87. “其所以同盟之約, 何也? 以同修定慧, 同生도率, 世世同爲道伴, 究竟同成正覺.”

48) 이는 정종분 중 둘째 ‘결사의 실제적 모습’중에서 결사의 목적에 해당하는 부분이다.

49) 혜립, 『대자은사삼장법사전』 권제3(대정장 50, .234a). “還來下生, 教化此人.”



것으로 나는 생각한다. 왜냐하면 하생신앙의 본질은 그런 것이 아니기 때문이다. 그럼 하생신앙의 본질은 무엇일까?

여기서 우선 주의해야 할 것은 하생신앙을 말할 때면, 불교 안의 미륵하생과 민중들이 말하는 미륵하생신앙<sup>50)</sup>이 다르다는 점이다. 경허의 경우는 전자와 관련해서 말해야 하는데, 불교 안에서 말하는 미륵하생신앙의 본질은 ‘기다림’이다. 미륵이 출현할 세계를 만들어 가면서, 미륵이 출현할 때를 기다리는 것이다.<sup>51)</sup> 그것이 하생신앙이다. 따라서 미륵의 도솔천으로 상생하여, 거기서 부처를 이루고서, 다시 미륵과 함께 내려와서 교화중생하겠다는 원을 세우는 것은 상생신앙이지 하생신앙은 아닌 것이다. 그런 까닭에 “미륵보살과 함께 용화회상에 下生하여 성불도생한다는 뜻이 크게 부각된 신앙이기 때문에”, 경허는 미타정토신앙보다는 미륵하생신앙을 선택했다고 보는 것은 과다해석(過多解釋, over-interpretation)인 것으로 보인다. 경허는 미륵하생신앙이 아니라 미륵상생신앙, 더 정확히 말하면 상생도솔원(上生兜率願)을 갖고 있었음에 지나지 않기 때문이다.<sup>52)</sup>

## 2) 최병헌의 관점

경허가 정혜만이 아니라 미륵신앙 역시 수용한 것에 대하여, 최병헌

50) 한마디로 미륵신앙이라 말하지만, 첫째 유식법상종의 미륵신앙, 둘째 불교내 미륵경전이 말하는 미륵상생신앙, 셋째 불교내 미륵경전이 말하는 미륵하생신앙, 그리고 마지막으로 불교 밖의 민중들이 신봉하는 미륵하생신앙으로 나눌 수 있다.

51) 불교 안의 미륵하생신앙에 대해서는 김 호성, 「불교 경전이 말하는 미륵사상」, 『동국사상』 제29집(서울: 동국대학교 불교대학, 1998), pp.64-83. 참조.

52) 이에 대해서는 김 호성, 「경허의 '정혜계사규례'에 나타난 수행이념 재고」, 『종교연구』 제69집(서울: 한국종교학회, 2012), 참조.

은 기본적으로 고익진의 관점을 수용한다. 다만 다음과 같은 한 가지 사항을 더 말하고 있을 뿐이다.

경허는 미타정토에의 왕생보다 도솔천에의 상생이 더 쉬운 것으로 주장하였는데, 당시 조선말기의 불교계에서 미륵신앙이 유행하였던 사실을 반영한 것으로 보인다.<sup>53)</sup>

과연 그러할까? 조선 말기의 불교계 상황에 대해서, 나는 특별한 지식이 없다. 그러나 과연 미륵신앙이 어느만큼 성행했기에, 미타신앙을 제쳐두고 도솔상생을 선택하는 데 영향을 미친 것일까? 조선 후기 내지 말기의 불교계에서 어떤 신앙이 유행하고성행했는가를 살펴볼 수 있는 하나의 자료로서 나는 사찰계(寺刹契)를 주목해 보는 것도 좋은 방법이라 생각한다. 마침 한상길은 조선 후기에서 말기, 즉 1564년에서 1910년까지 조직되었던 사찰계 232개의 사례를 전수 조사<sup>54)</sup>하였다. 어떤 신앙의 계가 가장 많이 조직되었던 것일까? 단연 미타신앙이다. 염불계, 만일회, 미타계 등의 이름은 모두 미타신앙과 관련된다. 그 다음으로 보이는 것이 지장계와 칠성계이다. 관음계도 1건의 사례를 보고하고 있다.

그러나 미륵신앙을 위해서 조직된 사찰계의 보고사례는 발견할 수 없었다. 계의 조직 유무로서, 그 신앙의 존재나 성행 여부를 판단하는 것은 성급한 것일 수 있다. 그러나 최병헌이 말하는 것처럼, 정말로 “조

53) 최 병헌, 앞의 책, p.91.

54) 한 상길, 앞의 책, pp.55-66. 참조.

선말기의 불교계에서 미륵신앙이 유행하였다”고 한다면, 적어도 몇 개의 사찰계라도 조직되었어야 하지 않았을까. 사찰계는 억불의 사회 속에서 사찰이나 승려가 경제적 존립과 신앙을 함께 해나가고자 했을 때 등장한 가장 적절한 방법(方便)이었기 때문이다. 조선후기 내지 말기의 불교는 그 양자를 다함께 해낼 수 있는 사찰계의 조직이 보편적인 대안이 되고 있었던 것 아닌가. 그런 시대에 그 신앙은 성행했으나 하나의 미륵계(彌勒契)도 조직되지 못했다고 한다면, 우리는 이를 어떻게 이해할 수 있을까.

혹시라도 최병헌이 말하는 바, ‘미륵신앙의 유행’이 조선후기의 불교계가 아니라 불교계 밖의 일을 말하는 것인지도 알 수 없다. 그러나 그렇다고 하더라도, 앞에서 언급한 것처럼, 그 역시 경허의 경우와는 인연이 닿지 않는다. 그 당시 민간의 미륵신앙에 대한 자료를 나는 갖고 있지 못하지만, 적어도 경허는 불교 밖의 미륵신앙을 했던 민중들과 공유할 의식을 갖고 있지 않았던 것으로 판단된다. 이는 그가 삼수갑산으로 피은(避隱)해서 남긴 시나 교유관계에 있었던 인사들의 신분 등을 함께 고려해 보면, 짐작할 수 있는 것으로 생각된다. 만약 경허가 조선후기 말기 상황에서 미륵신앙과 연계가 있었거나 영향을 받았다고 한다면, 그의 피은 이후의 행적 역시 달라졌을 수도 있을 것이다. 경허 동진(同塵)이 되었을지도 모른다. 최병헌의 이같은 오해 역시, 고익진의 경우와 마찬가지로, 경허의 미륵신앙이 도솔상생신앙이라는 점에 충분한 주의를 기울이지 못해서 생긴 잘못된 추정으로 본다.

### 3. 경허의 정토관에 보이는 문제점

정토왕생과 도솔상생 사이에 어느 쪽을 선택하는가 하는 문제는 그 선택자의 자유이다. 방대한 불교경전 중에는 정토왕생을 설하는 경전도 있을 것이며, 도솔상생을 권하는 경전도 있을 것이기 때문이다. 따라서 어떤 경전의 소설(所說)에 더욱 믿음을 내는가 하는 것은 법(法)에 달린 것이 아니라 인(人)에 달린 일이다. 그렇기에 경허의 선택에 대해서도 그 적부(適否)를 논할 수는 없다. 다만 여기서 내가 문제삼고자 하는 것은, 경허가 정토왕생을 비판하고 도솔상생을 선택할 때 하나의 판단근거가 되었던 정토관의 문제이다. 과연 정토에 대한 그의 이해가 정토가들에게도 인정받을 수 있는 것일까 하는 점이다. 과문한 탓인지는 몰라도, 종래 이 점에 대해서 언급한 선행 연구를 본 일은 없기에 나는 여기서 그 점을 검토해 보려고 하는 것이다.

#### 1) 성도문(聖道門)의 입장

경허는 십지 이상의 지위에서라야 비로소 보불(報佛)의 정토를 볼 수 있다고 한다. 원문에 “新舊譯經論, 皆云 ---”이라고 한 것이다. 이때 ‘개운’이하의 내용은 어느 특정한 경론으로부터 인용일 수도 있지만, 어쩌면 직접화법으로 인용한 것이 아닐 수도 있다. 경론의 의미를 경허가 요약했을 가능성도 배제할 수는 없다고 본다. 그런 전제 아래에서, 『섭대승론(攝大乘論)』의 증상혜학분(增上慧學分)의 한 계승에서 가장 가까운 것으로 생각되는 것을 찾아볼 수 있었다.

모든 보살이 출리(出離)하여 상응함을 얻을 수 있기에는

무분별지의 작용이 있어야 하나니, 십지에서 이루어지는 줄 알아라.

모든 보살은 마침내 청정한 세 가지 몸을 얻으려면

무분별지의 작용이 있어야 하나니, 가장 위없이 높은 자재를 얻느니라.<sup>55)</sup>

경허가 말하는 바 ‘십지’는 제10지가 아니라, 초지에서 제10지까지를 포괄하는 십지의 단계를 말하는 것으로 보인다.<sup>56)</sup> 그러니까 경허가 말한 ‘십지 이상의 보살이라야 분수에 따라서 보불의 정토를 볼 수 있다’고 한 것은, 이러한 유식법상종의 텍스트에 의거한 것으로 보인다. 이는 그 자체로는 틀린 내용이라 할 수 없다. 청정한 불신(佛身)은 십지의 단계를 지나야 할 것이기 때문이다.

이렇게 경허의 정토에 대한 평가에 근거를 제공한 것은 유식계 경론인 것이다. 이는 정토가의 입장에서 내려진 교판(敎判)에 따르면, 정토문이 아니라 성도문(聖道門)의 입장에 의지하고 있었음을 알 수 있다. 즉 경허는 성도문의 입장에서 정토문을 평가한 것이다. 그리고서 그에 입각하여 보신불인 아미타불의 국토인 정토에 왕생하는 것은 십지 이상의 지위에서라야 가능하다고 말한다. 저 높이 성인의 경지라고 밀쳐 두었던 것(高推聖境)이다. ‘고추성경’은 깨달음의 경지를 정토가는 자신이 닿을 수 없는 높은 곳으로 밀쳐두고 있다고 하는 선가의 비판논리를 말하는 것인데, 여기서는 선가에서 정토문의 경지를 그렇게 높은 곳으로 미루어 두고 있다는 점에서 아이러니를 느끼지 않을 수 없다.

55) 『십대승론본』(대정장 31, 147c), “諸菩薩出離, 得成辦相應, 是無分別智, 應知於十地. 諸菩薩究竟, 得清淨三身, 是無分別智, 得最上自在.”

56) 『십대승론』 증상해학분의 계승과 십지의 의미에 대해서는 금강대 김성철 교수의 자문이 있었다. 밝혀서 감사드린다.

모순되는 이야기다.

정토가들이 정토문이 이행도(易行道)임을 역설함에 비하여, 경허에게 정토문은 난행도(難行道)가 되어버리고 만 것이다. 그 대신 도솔상생이 이행도가 되었다. 나는 여기서 도솔상생 역시 이행도일 수 있음을 부정하는 것이 아니다. 다만 정토왕생 역시 이행도임을 말하고자 할 뿐이다. 십지 이상의 지위에 있는 자만이 비로소 서방정토에 왕생할 수 있는 것이 아니다. 『관무량수경』의 제16권에서는, 다음과 같이 말하고 있는 것 아닌가.

부처님께서 아난 및 위제회에 다음과 같이 말씀하셨다. 하품하생이라는 것은, 어떤 중생이 선하지 못한 업이나 오역죄 십악업을 지어서 모든 불선(不善)을 갖추었다고 하자. 이러한 어리석은 사람은 악업으로 인하여 마땅히 악도(惡道)에 떨어져서 오랜 고탄록 괴로움을 받는 것이 다함이 없을 것이지만, 이러한 어리석은 사람은 목숨이 다하려 할 때 선지식으로부터 갖가지로 위로하면서 묘한 법을 설해 주심을 만나게 되었는데, 부처님을 염하도록 가르쳐 주셨으나 이 사람이 고통에 핍박을 받아서는 정황 중에 염불을 하지 못하였다. 그러자 선우(善友)께서 고향에 말씀하시기를, “그대가 만약 저 부처님을 염할 수 없다면 마땅히 ‘귀명(歸命)무량수불’이라고만 칭하여라. 이와같이 지극한 마음으로 소리가 끊어지지 않게 하여 십념(十念)을 갖추어서 ‘나무아미타불’이라 칭하면, 부처님 이들을 일컬었기 때문에 생각생각마다 팔십억겁 동안 생사를 거듭해야 할 중죄도 다 제거될 것이며, 목숨을 마치고서는 금련화(金蓮花)를 보고서는 마치 태양이 그 사람 앞에 나타나는 듯 할 것이다. 또한 일념에 곧 극

락세계에 왕생할 수 있을 것이다.<sup>57)</sup>

죄악범부라 할지라도, 어떤 하근기라고 할지라도 극락왕생이 가능하다는 것이다. 이것이 이행도가 아니고 또 무엇이겠는가. 경허는 정토문(淨土門)에서 설하는 정토왕생의 길에 대해서 진지하게 귀를 기울이기 보다는, 성도문의 입장에서 난행도라 평가해 버리고 말았던 것이다. 이에 대해 고영섭 역시, 경허의 ‘정토=난행도’라는 논리/교판(敎判)을 받아들인 뒤에 그가 도술상생을 권유한 것은 “누구나가 다 성불할 수 있다는 대승불교의 기치 위에서 성불의 폭을 넓히려는 시도라고 할 수 있다”<sup>58)</sup>고 평가하였다. 경허와 마찬가지로 문제를 드러내고 있는 것으로 판단된다. 정토의 법문(法門)이 마련한 것 자체가 바로 “성불의 폭을 넓히려는 시도”였기 때문이다.

## 2) 점문(漸門)의 입장

다시 경허가 말한 신구역경론으로 돌아가 보자. 십지 이상의 지위에서 보불의 정토를 볼 수 있다고 한 신구역의 유식계 경론은 점수(漸修)의 입장을 표현한 것이라 볼 수 있다. 그러니까 적어도 경허가 정토관을 말할 때에는, 점문(漸門)의 입장에 서있었음을 알 수 있다. 그

57) 『관무량수경』(대정장 12, 346a), “佛告阿難及韋提希：下品下生者，或有衆生，作不善業五逆十惡，具諸不善。如此愚人，以如惡故，應墮惡道，經歷多劫，受苦無窮。如此愚人，臨命終時，遇善知識，種種安慰，爲說妙法，教令念佛，此人苦逼，不遑念佛。善友告言：汝若不能念彼佛者，應稱歸命無量壽佛。如是至心，令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛，稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪，命終之時，見金蓮花，猶如日輪，住其人前。如一念頃，即得往生極樂世界。”

58) 고영섭, 앞의 책, p.89

러나 『관무량수경』에서처럼, 죄악범부가 염불을 해서 서방정토에 가게 되면 점문의 일이 아니라 돈문(頓門)의 일이 된다. 왜냐하면 『아미타경』에서는, “극락국토의 중생들은 모두 아비발치(avivartika)이며, 그 중에는 일생보처보살이 많이 있다.”<sup>59)</sup>라고 말하고 있는 것이다. 이때 아비발치는 제8 부동지(불퇴전지)를 가리키는 것이다. 극락에 왕생하는 것은 바로 제8지로 초월하는 일<sup>60)</sup>이 된다. 그러한 소식은 『유심안락도』에서도 말하고 있다.

저 두 경전은 모두 왕생하는 자는 모두 불퇴전을 얻는다고 하였지, 다만 불퇴전의 사람이라야 왕생할 수 있다고 말한 것이 아니다.<sup>61)</sup>

극락에 가면 바로 8지에 오른다. 이는 염불 자체에 돈문의 성격이 있음을 나타내기에 충분하다. 바로 이 점에서 선과 정토가 하나되는 염불선(念佛禪)의 경지가 열릴 수 있었던 것이다. 우리나라 선사들에게서는 물론, 일본불교의 신란(親鸞, 1173~1262)이나 잇펜(一遍, 1239~1289)에게서도 다 염불선의 입장<sup>62)</sup>을 볼 수 있다. 하지만 경허

59) 『불설아미타경』(대정장 12, p.347b), “又舍利佛，極樂國土衆生者，皆是阿鞞跋致，其中多有一生補處。”

60) 『천수경』에서도, 천수천안관세음보살이 천광왕정주여래로부터 다라니를 듣고서 바로 단박에 제8지로 초월했다고 한다.(대정장 20, p.106c. 참조.) 『천수경』이 『무량수경』의 영향 아래 성립되었기 때문인지도 모른다. 김 호성, 『천수경의 새로운 연구』(서울: 민족사, 2006), pp.38-48 참조.

61) 『유심안락도』(한불전 1-567a), “又彼二經，皆說：‘其往生者，皆得不退’，不言：‘但不退人，乃得往生也’。”

62) 신란에게 “나무아미타불”일념(一念)만으로 왕생이 가능하다는 코우사이(幸西, 1163-1247)의 ‘일념의(一念義)’가 들어가 있다. 그런데 이 일념의가 바로 돈문이 아닌가. 잇펜은 원래로 “아미타불이 아미타불을 염한다”라고 보는 점에서, 염불선의 정토

는 성도문의 입장에서 정토문을 평가하고 말았기에, “나무아미타불”속에 숨어있는 돈문<sup>63)</sup>의 성격을 볼 수 없었다.

그렇다고 해서 경허가 전면적으로 염불의 선적 차원을 외면했다고 말해서는 아니된다. 「법화」에서 염불의 핵심을 일심불란으로 보고서, 그것이 성적등지와 다르지 않음을 말하고 있기 때문이다.

간화문(看話門)에서 설하는 성적등지(惺寂等持)는 반드시 능히 견성할 수 있을 것이며, 염불문에서 설하는 일심불란(一心不亂)은 반드시 능히 왕생할 수 있을 것이다. 일심불란이 어찌 성적등지가 아닐 것이며, 만약 일심불란으로 타력이라 한다면 성적등지가 어찌 타력이 아니겠는가. 만약 성적등지가 자력이라면 일심불란이 어찌 자력이 아니겠는가.<sup>64)</sup>

그럼에도 불구하고 경허는 선과 염불을 함께 닦으라 말하지는 않는다. 왜 그럴까? 경허의 입장은 무엇인가? 우리는 이렇게 회통해 볼 수는 있겠다. 경허가 비판한 것은 산란심(散亂心)으로 염불하는 것이었다. 당시 염불하는 사람들이 산란심으로 염불했던 것을 경허가 비판한 것이라고 말이다. 원리적 차원에서 경허는 염불과 정혜의 불이(不二)

가이다. 신란과 잇젠의 정토사상에 대해서는 柳宗悅, 『南無阿彌陀佛』(東京: 岩波書店, 2006) 참조. 또 코우사이의 사상에 대해서는 김호성, 『일본불교의 빛과 그림자』(서울: 경우서적, 2011), pp.265-266. 참조.

63) 정토문과 같은 타력의 신앙세계에서 볼 수 있는 돈문의 차원, 즉 돈신(頓信)에 대해서는 김호성, 「바가바드기타 제12장의 난문(難文)에 대한 이해」, 『인도철학』 제35집(서울: 인도철학회, 2012), pp.99-101. 참조.

64) 한암편집본 『경허집』, pp.25-26. “看話門中, 說惺寂等持, 必能見性; 念佛門中, 說一心不亂, 決定往生. 一心不亂, 豈非惺寂等持耶. 若以一心不亂, 以爲他力, 惺寂等持, 豈非他力; 若以惺寂等持, 以爲自力, 一心不亂, 豈非自力.”

를 인정했음을 우리는 인정할 수 있다. 하지만 실천(事)적 차원에서는 염불을 하라고 허용하지 않는다. 이는 도술상생에 대해서도 마찬가지다. 다만 그는 그것을 ‘행의 차원’이 아니라 ‘원의 차원’에 대해서만 받아들일 뿐이다. 원하는 것은 좋지만, 행의 차원에서는 오직 정혜가 급선무로 보일 뿐이었다. 그런 점에서 그는 염불선을 말하는 다른 선사들과는 달랐으며, 겸수론자(兼修論者)로 볼 수 없게 한다. 전수참선(專修參禪)의 입장을 취했다 말해서 좋을 것이다.

## V. 맺음말

경허는 근현대 한국선의 중흥조로 평가받는 대선사이다. 깨달음 이후, 충정도, 전라도, 경상도 등지를 유행(遊行)하면서 가는 곳곳마다 선방을 다시 복원하거나 개설하였다. 그러한 과정에서 1899년 해인사에서 결사를 행하게 된다.

이러한 경허의 결사는 우리나라 불교, 특히 선불교의 결사에서 매우 중요한 위상을 차지하고 있다. 이미 그의 결사에 대해서는 많은 선학들이 연구성과를 축적해 왔다. 나 역시 그의 결사를, 보조의 정혜결사의 계승이라는 측면에서 조명한 일이 있었다. 하지만 경허의 결사를 경허 자신의 삶과 사상 안에서 살펴본 것은 아니었다. 그런 맥락에서, 이 글은 경허의 결사를 그의 삶과 사상의 맥락 안에서 다시금 조명해 보고자 하였다. 우선 수행이념을 살펴보고자 하였는데, 이는 결사문이라 할 수 있는 『결동수정혜동생도술동성불과계사문(結同修定慧同生道率同成佛果稷社文)』과 청규(淸規)라 할 수 있는 『정혜계사 규례(定

慧稷社 規例)』의 두 문헌 모두에서 다루어지고 있었다. 따라서 이들 두 문헌을 함께 살펴보아야 하는데, 지면의 제한이 있으므로 여기서는 부득이 『계사문』에 나타난 수행이념만을 고찰할 수밖에 없었다. 「규례」에 나타난 수행이념에 대해서는 또 다른 논문으로 발표코자 한다.

경허가 수행이념으로서 다루고 있는 것은 두가지 문제다. 하나는 선의 수행에 대한 사설(邪說)을 비판하고 올바른 길(正路)을 제시하는 것이며, 다른 하나는 왜 선을 수행하면서 미륵의 도솔천으로 상생하자는 원(願)을 세우자고 말하는가 하는 문제이다.

우선, 사설의 비판과 정로의 제시를 요약해 보자. 먼저 사설의 정체는 선의 깨달음은 중생들로서는 얻기 어렵다는 관점이다. 영산회상에서 석가가 꽃을 들었을 때 오직 가섭 한 사람만이 웃었다는 것은 그에 게만 깨달을 수 있는 가능성이 있었기 때문은 아닌가? 이에 대해서 경허는 두 가지 점에서 반론한다. 하나는 영산회상에 모인 모든 제자들이 다 응화신이었다고 본다. 충분히 미소를 지을 수 있었는데도 불구하고 가섭을 교단의 지도자로 간택하는 의식이었으므로, 가섭 혼자서 미소지었다는 것이다. 또 다른 하나는 역사적으로 수많은 선지식들이 깨침을 얻었다는 관점이다. 그러므로 만약 영산회상에 참여한, 다른 제자들은 다 못 깨쳤는데 후대의 선지식들이 깨쳤다고 한다면 모순이 된다. 그러니까, 가섭 혼자만 깨쳤다는 관점은 잘못이라는 논리이다. 이는 말법시대의 하근기 중생들 역시 조사의 활구를 참상(參商)하는 것이 가능하다는 논리로 이어진다. 그것이 정로이다. 깨달음에 이를 때까지 시간적인 빠름과 늦음이 있지만, 하근기의 사람들도 마침내는 깨달음에 이를 수 있다는 것이다.

다음으로, “왜 선의 결사에서 도솔천에 태어나기를 원하는가”라는

문제이다. 경허는 정토신앙보다 미륵신앙을 선호한다. 정토는 왕생하기가 어렵고, 도솔천은 상생하기 쉽다고 보아서이다. 그러나 학자들은 경허가 드는 이유에 만족하지 않고서, 좀더 다른 이유를 찾고자 하였다. 먼저 고익진은 정토사상과 미륵신앙의 차이에서 이유를 찾고자 한다. 정토사상은 서방정토에 일단 왕생하게 되면 다시 사바세계로 돌아와서 중생을 제도하려는 의식이 강하지 못한 반면에, 미륵신앙에서는 하생한다는 신앙이 강하다고 말하였다. 이는 경허의 미륵신앙이 하생신앙이 아니라 상생신앙이었음을 간과한 것이다. 경허에게 도솔상생은 원(願)이었던 것뿐이다. 결코 행(行)이 아니다. 경허에게 행의 위치에 있는 것은 선의 수행이었다. 다음으로 최병현은 조선말기의 불교계에서 미륵신앙이 유행하였다는 사실이 경허에게 반영된 것으로 추정하였다. 그러나 조선말기 민간에 유행하던 미륵신앙은 미륵의 하생을 기다리는 하생신앙이었던 것이고, 경허에게는 그러한 하생신앙을 공유했다는 어떤 증거도 없다. 만약 그랬더라면 삼수갑산 이후의 행적 역시 달라졌을지도 모른다.

마지막으로 나는 경허의 정토관에 나타나는 문제점을 지적하였다. 그는 유식법상종 관련 문헌에 기반하여 정토를 이해하고 있다는 점에서, 두 가지 문제점을 노출하였던 것이다. 하나는 성도문(聖道門)의 입장에서 정토문을 비판한 것으로서, 정토문의 입장을 올바르게 이해한 것으로 보이지 않는다는 점이다. 또 하나는 유식법상종의 교학이 점수(漸修)의 입장에 놓여있었다는 점에서, 선사이지만 경허는 이미 염불안에 존재하는 돈문(頓門)의 성격을 받아들이지 않는다. 그 이전의 다른 선사들과는 달리, 그는 결코 “선과 함께 염불을 하라”고 말하지 않았다. 그런 점에서 경허의 결사에서 수행이념은 결코 점수는 아니었다.

도술상생 역시 원일 뿐, 행이 아니었기 때문이다. 그저 깨달음에 대한 확고한 믿음을 갖고서 조사의 활구를 참상하라는 것이었다. 전적으로 활구를 참상하라는 것이었다. 전수참선(專修參禪)의 입장이다. 다만 마음 속으로는 도술상생을 원하면서 말이다. 이것이 『계사문』을 통해서 본 결사의 수행이념이었던 것으로, 나는 판단한다.

## 참고문헌

### —원전류

- 「계초심학인문」(普照知訥 撰). 『보조전서』. 보조사상연구원, 1989.
- 『경허당법어록』(선학원본의 복각본). 보련각, 1970.
- 『경허법어』(경허성우선사법어집간행회편). 인물연구소, 1981.
- 『경허집』(漢岩 編). 오대산 월정사, 2009.
- 『대승승사략』(贊寧 撰). 대정신수대장경 54.
- 『대당대자은사삼장법사전』(慧立 本)권제1. 대정신수대장경 50.
- 『무량수경우파제사』(天親 撰) 대정신수대장경 26.
- 『불설관무량수경』. 대정신수대장경 12.
- 『불설아미타경』. 대정신수대장경 12.
- 「보조국사비명」(金君綏), 『보조전서』. 보조사상연구원, 1889.
- 『삼국유사』(一然 撰). 대정신수대장경 49.
- 『섭대승론본』. 대정신수대장경 31.
- 『유심안락도』(元曉 撰). 한국불교전서 1.
- 「정혜결사문」(普照知訥 撰), 『보조전서』. 보조사상연구원, 1989.
- 『천수천안관세음보살광대원만무에대비십다라니경경』. 대정신수대장경 20.

### —2차 자료

- 고 영섭, 「경허성우의 불사와 결사」, 『한국불교학』 제51집. 한국불교학회, 2008.
- 고 익진, 「경허당 성우의 도술이생론과 그 시대적 의의」, 『한국미륵사상연구』. 동국대 불교문화연구원, 1987.

- 김 광식, 「근대 선원 청규의 개요와 성격」, 『한국 현대선의 지성사 탐구』. 도피안사, 2010.
- 김 지전, 「경허당 산고」, 『화엄사상과 선』. 민족사, 2002.
- 김 호성, 「보조의 정도 수용에 대한 재고찰」, 『한국철학종교사상사』. 원광대 종교문제연구소, 1990.
- ———, 「정혜결사의 윤리적 성격과 그 실천」, 『한국불교학』. 제16집. 한국불교학회, 1991.
- ———, 「결사의 근대적 전개양상 - 정혜결사의 계승을 중심으로 -」, 『보조사상』 제8집. 보조사상연구원, 1995.
- ———, 「불교 경전이 말하는 미륵사상」, 『동국사상』 제29집. 동국대학교 불교대학, 1998.
- ———, 「이샤 우파니샤드에 대한 상카라와 오로빈도의 해석 비교」, 『인도철학』 제10집. 인도철학회, 2000.
- ———, 「한문불전의 이해를 위한 기초적 범어문법」, 『불교대학원논총』 제7호. 동국대 불교대학원, 2001.
- ———, 『천수경의 새로운 연구』. 민족사, 2006.
- ———, 「결사의 정의에 대한 재검토」, 『보조사상』 제31집. 보조사상연구원, 2009.
- ———, 『불교해석학 연구』. 민족사, 2009.
- ———, 『일본불교의 빛과 그림자』. 정우서적, 2011.
- ———, 「바가바드기타 제12장의 난문(難文)에 대한 이해」, 『인도철학』 제35집. 인도철학회, 2012.
- ———, 「경허의 ‘정혜계사규례’에 나타난 수행이념 재고」, 『종교연구』 제69집. 한국종교학회, 2012.

- 鈴木學術財團 編, 『梵和大辭典』. 講談社, 1987.
- 柳 宗悅, 『南無阿彌陀佛』. 岩波書店, 2006.
- 마츠오 겐지(松尾剛次), 김호성 옮김, 『인물로 보는 일본불교사』. 동국대학교 출판부, 2005.
- 오 형근, 「신라 유가사상의 전개와 미륵신앙」, 『한국미륵사상연구』. 동국대 불교문화연구원, 1987.
- 윤 창화, 「漢岩禪師 會編 肉筆本 『鏡虛集』 解題」, 『경허집』. 오대산 월정사, 2009.
- 이 상하, 「경허집 편찬, 간행의 경위와 변모양상」, 『한암사상』 제4집. 한암사상연구원, 2011.
- 이지, 『경허』. 서울 : 민족사, 2012.
- 최 병헌, 「근대 선종의 부흥과 경허의 수선결사」, 『덕승선학』. 한국불교선학연구원, 2000.
- 한 보광, 「보조의 정도관」, 『불교학보』 제35집. 동국대 불교문화연구원, 1998.
- ———, 『신행결사 연구』. 여래장, 2000.
- 한 상길, 『조선후기불교와 寺刹契』. 경인문화사, 2006.



# Reexamination of the idea of ‘practice’ in the *Jeonghyegyesa* of Gyeongheo

Kim, Ho-sung  
Dongguk University\_Seoul

Gyeongheo was the great Sŏn master estimated as the restorer of modern Korean Sŏn. After he attained enlightenment, he restored and founded Sŏn centers traveling the Gyeongsang, Jeolla, and Chungcheong Provinces. In 1899, he launched a Retreat Society (結社).

Gyeongheo’s Retreat Society conducted a significant role in the history of Korean Buddhism, especially Sŏn Buddhism. In this article, I reexamine Gyeongheo’s Retreat Society relating his life and thinking.

Gyeongheo was concerned with two matters of the idea of practice; one is to show the right way of practicing Sŏn criticizing heterodoxies, the other is to reason about the hope of the Rebirth in the Tusita Heaven (兜率上生) as the vow (願).

Why does a Sŏn practitioner hope to reborn in the Tusita Heaven? Gyeongheo preferred Maitreya faith to Pure Land

faith, because Tusita Heaven is easier to go to than Pure Land. Gyeongheo’s Maitreya faith was the faith of going to Tusita Heaven, not the faith of coming from Tusita Heaven. Gyeongheo’s Tusita Heaven was not the practice, but the mere vow. Gyeongheo considered practice as the practice of Sŏn.

Lastly, I indicate the problems in Gyeongheo’s view on Pure Land. He revealed two problems, because he understood that Pure Land referred to Yogacara Buddhism. One problem is that he criticized Pure Land faith from the perspective of non-Pure Land Buddhism, so he did not properly understand the idea of Pure Land Buddhism. Unlike the previous Sŏn masters, he did not say “recite Amitabha’s name with Sŏn.” In other words, Gyeongheo’s idea of the practice was not a co-practice. In conclusion, this was Gyeongheo’s idea of the practice of Retreat Society in *Gyesamun*.

## Key Word

Gyeongheo, Jeonghye gyesa, Retreat Society,  
Tusita Heaven, Pure Land Buddhism, Gyesamun, *Gyurye*

✎ 투고일자 2012.10.27 | 심사일자 2012.12.1 | 게재확정일자 2012.12.13