

조선후기의 선(禪)논쟁에 내포된 원형지향성

박 재현(경희대학교 강사)

I. 머리말

본 연구는 조선 후기 불교계가 자신의 정통성을 확보해 나가는 과정에서 발생한 선(禪) 논쟁에 대한 연구이다. 여기서는 고려말 이래로 사상계의 주도권을 상실한 불교가 어떤 방식과 과정을 거쳐 성리학 주도의 조선 사회에서 정체성을 회복하려 했고, 그 과정에서 임제선은 어떤 위상을 차지하고 있었는지 살펴보려고 한다. 구체적으로 임제선의 위상을 두고 벌어진 백파(白坡) 궁선(巨璇, 1767~1852)과 초의(艸衣) 의순(意恂, 1786~1866)간의 선 논쟁, 그리고 백파에 대한 추사(秋史) 김정희(金正喜, 1786~1856)의 비판과 그에 대한 백파의 반응을 중심으로 고찰할 것이다.

그간 학계에서는 고려불교에 비해 조선불교에 대한 연구가 상대적으로 많이 부진한 편이었다. 이 때문에 조선후기에 선 이론을 나름대로 이해해 가는 과정에서 발생한 선 논쟁 역시 별로 주목받지 못했을 뿐만 아니라, 얼마간의 연구성과 역시 편향된 시각을 적지 않게 노출하고 있다. 그 결과 백파를 임제선 지상주의자 혹은 엉뚱한

선 이론을 제창하여 괜한 논란만 일으킨 장본인으로 평가하는 한편, 초의와 추사는 상대적으로 객관적이며 합리적이었다는 평가가 일반적이었다.¹⁾ 이 분야에 대한 연구의 부진과 편향성은 조선 선불교 전반에 대한 오해로 귀결될 가능성까지 내포한다.

하지만 우리가 염두에 두어야 할 것은, 선 논쟁의 한 축이었던 백파가 서산휴정(西山休靜, 1520~1604)과 그 문하에서 주도해왔던 조선 선문의 체질강화 작업을 착실히 계승한 인물이라는 점이다. 다만 백파 이전의 체질강화 작업이 주로 법통(法統)과 같은 종파주의적 방법에 의지했던 데 비해서, 백파는 선 이론의 정비를 통해 소기의 목적을 달성하려고 한 데서 차이를 보인다. 백파의 삼종선(三種禪) 논의는 법통이라는 다분히 유교적인 방식을 통해 일방적으로 선포되었던 임제선의 정통성을 이론적으로 객관화 해내려는 의도에서 비롯된 것이다. 그리고 이 때의 임제선은 배타성보다는 포용성에 주안점을 두었을 것이라는 것이 필자의 판단이다. 하지만 의도야 어쨌건 간에 백파 및 그의 삼종선론을 옹호하는 측과 이에 맞선 일군의 세력 간에 100여 년을 지속된 조선후기의 선논쟁은 공교롭게도 조선 불교사에서 가장 소피스틱한 사건이 되었다.

1) 조선후기의 선 논쟁에 대한 기존의 평가는 그리 긍정적이지 않다. 대체적인 이유는 그것이 선 불교 내부에만 국한된 논의로서 당시 조선 불교계 전반의 모습을 반영하지 못했을 뿐만 아니라, 당시의 사회 상황에 대한 현실 의식도 결여되어 있기 때문이라고 한다[김중명, 「이종선과 삼종선 논쟁」, 『논쟁으로 보는 불교철학』(서울: 예문서원, 1998) p246] 특히 백파의 저술 어디에서도 당시의 시대상황에 대한 언급이 보이지 않는다는 점에 주목하기도 한다[최일범, 「백파선사」, 『한국불교인물사상사』(서울: 민족사, 1990), p379] 또 논쟁의 중심이 대국적 개인(開眼)이 되지 못하고 문자 의리의 지해(知解)에 머무르고 말아 새로운 방향제시에 미치지 못했다는 점을 들기도 한다[정병삼, 「추사의 불교학」, 『간송문화』 24(서울: 한국민족미술연구소, 1983), p45; 이능화, 『朝鮮佛教通史』 下(서울: 寶蓮閣, 영인본, 1972), p895; 高橋亨, 『李朝佛教』(서울: 寶蓮閣, 영인본, 1971), p845; 한기두, 「백파와 초의시대 선의 논쟁점」, 『승산박길진박사회갑기념 한국불교사상사』(이라: 원광대학교출판국, 1976) p1043] 또 선불교의 실천방법과 방향제시를 위한 선론이 아닌 논쟁의 쟁점만 유발시키고 시비의 분위기만을 조장했다는 지적도 한몫을 한다[성본, 「초의 스님이 제시한 선불교의 본질」, 『多寶』(서울: 대한불교진흥원, 불기2540 가을호) p.301]

본 논문에서는 먼저 백파의 사상사적 위치와 그의 불교관을 거시적으로 조망해 보고자 한다. 이어서 백파의 삼종선(三種禪) 이론이 어떤 배경에서 제출되었으며, 또 그것이 과연 임제선 지상주의의 결과였는지 살펴본다. 그리고 마지막으로 백파를 비판하고 나선 초의와 추사의 불교관을 통해 이들이 제기한 문제의 배경과 그 한계를 짐작해 보기로 한다.

II. 임제선을 중심으로 한 선사상의 재편

1. 『수선결사문』을 통해 본 백파의 선사상

임제선은 휴정의 사후 법통논쟁과 더불어 다시 초미의 관심사가 된다. 조선후기의 법통설은 임제선을 통한 불교계의 자기정체성 확립을 위한 노력의 일환으로 제기된 것이었다. 법통론은 전등사(傳燈史)와 마찬가지로 횡적인 동시배열에서 종적인 종법(宗法)체제로 바뀐 선종사 성립에 관한 문제가 조선시대에 그대로 투영된 것이다. 억지로 맞추다보니까 그 구성이 영성하고 아귀가 맞지 않는 구석도 많다. 일찍이 휴정 자신이 밝힌 법통설조차 사실관계의 명확성보다는 선포성(宣布性)에 치중하고 있다는 혐의가 짙어 보인다.

하지만 여기서 문제가 되는 것은 그것이 얼마나 역사적 사실에 가까운가 하는 것이 아니라, 왜 그런 선포를 했는가 하는 것이다. 다시 말해서 주장을 사실로 선포함으로써 기도하고 있는 것이 무엇이나 하는 것이다. 나옹(懶翁)이든 태고(太古)든 정심(正心)이든 그들은 임제에 도달하기 위해 필요했을 뿐이다. 휴정과 그 문하의 정체정 확립 작업은 소기의 성과를 거두어 조선 불교계는 임제선을

기반으로 그 체질을 점차 강화해 나갔다. 하지만 조선후기의 범통설에서 공통적으로 확인할 수 있는 것은, 한결같이 배제와 차별의 방식으로 임제선이라는 원형을 지향하고 있다는 점이다. 또 이러한 경향이 조선중기까지 임제선 그 자체에 대한 이론적인 접근을 도외시하는 결과를 가져왔던 것으로 생각된다.

임제선에 대한 본격적인 논의와 새로운 이해는 백파라는 뛰어난 강백(講伯)이 출현하고 난 다음부터 시작될 수 있었다. 백파의 행장(行狀) 가운데 그의 사상사적 위상과 관련해서 눈길을 끄는 사건은 단연 수선결사(修禪結社)²⁾이다. 그리고 이 결사의 성격이 드러나 있는 문건이 바로 「수선결사문」³⁾(1822년 작성)인데, 백파의 입각점을 짐작하는 데 그의 대표적인 저술인 『선문수경』(禪文手鏡) 못지 않게 중요한 문건이다. 후에 초의로부터 심각한 비판의 대상이 된 삼종선 이론을 중심으로 해서 「수선결사문」의 내용을 구체적으로 검토해 보자. 백파는 조사선과 여래선의 관계에 대해 다음과 같이 적고 있다.

[남악회양(677-744)] 선사는 지해(知解)를 존귀하게 여기면서도 또한 [그것을] 없애 버치와 조사를 완전히 깨닫고 기(機)와 용(用)의 청정한 심체를 [동시에] 갖추어 [그것을] 활구로 삼아 깨달아 들어가므로 조사선의 종주이자 육조의 적자이다. …… 그리고 [청원행사(?-741)] 선사는 향상의 한 가지 길을 확철대오 하여 번뇌가 일

-
- 2) 당시에 작성된 「수선결사문」 제19조에 의하면, 백파는 48세(1815) 되던 해부터 대중을 떠나 홀로 수행의 길에 접어들었고 이 여정은 1822년까지 계속되었으며 당시 뜻맞는 도반들과 더불어 결사를 맺었다고 전한다. 巨旒, 「修禪結社文」, 『韓國佛敎全書』 제10책, pp.546-547中斷*이하 “한불 10, 546b~547b” 형식으로 기술함
- 3) 「수선결사문」은 『한국불교전서』 제10책에 『修禪結社文科釋』이라는 명칭으로 올라 있다. 하지만 이 명칭은 틀린 것으로 과석(科釋) 두 글자를 떼버려야 한다. 이어서 부록된 「識智辨說」과 「太古庵歌入科」도 백파의 저술이다. 김운수, 「朴致維의 坊刻本 佛典과 白坡大師의 『筆削記』」, 『한국문헌정보학회지』 제25집(서울: 한국문헌정보학회, 1993), pp.427-428

어나지 않고 조금의 잡초도 생겨나지 않는데, 마찬가지로 그것을 활구로 삼아 깨달아 들어가니 여래선의 종주이다. [남악과 청원] 두 선사는 똑같이 격외선이다. 청원에 대해 알고 싶은가? 이래도 안되고 저래도 안되니, 이것 저것이 다 안된다. …… [이것을] 여래선이라고 한다. 그리고 회양에 대해서도 알고 싶은가? 이것도 되고(大用)와 저것도 되니(大機) 이것저것이 다 된다. …… [이것을] 조사선이라고 한다. …… [여래선과 조사선] 이 두 가지 선이 합해져서 니련선하 옆에서 있었던 곡시쌍부의 소식이 된다. [남악과 청원] 두 선사가 얻은 바가 이처럼 원만하고 지극하므로 다섯 종파로 나뉘져 널리 이롭게 함이 끝이 없었는데, 배우는 이들이 [이러한 이치를] 알지못해 어리둥절한[葬處] 것이다. …… 이 두 가지 선은 배우는 이들이 깨달음에 들어가는 측면에서 보면 깊고 앎이 있지만, 종사들이 다루는 측면에서 보면 깊고 앎이 없다. 또 이 두 가지 선은 함께 모두 격외선이고 조사문종의 일이지만 청원은 법마다 온전히 참됨이 여래의 만법일심이라는 말과 부합하므로 겸손하게 여래선이라고 한 것이다. 이른바 격외도 여래의 말씀하신 바와 같지만 의리에 한정되지 않기 때문에 지해를 남겨두는 하택의 의리선은 아니므로 배우는 이들은 꼼꼼히 살펴야 한다.⁴⁾

백파는 먼저 회양과 청원을 각각 조사선과 여래선의 종주로 소개하고 둘 모두 격외선의 범주에 포함되며, 이 두 가지가 합쳐져야 비로

4) 『수선결사문』, 한불 10, 534a-c “此師尊貴知解亦亡，徹悟佛祖，具足機用之清淨心體，故爲活句悟入，卽祖師禪宗主，而爲六祖之嫡子也。……此師徹悟千聖不傳之向上一路，纖塵不立，寸草不生故，亦爲活句悟入，卽如來禪宗主也。此上二師，同時格外禪也。要識青原麼？伊麼也不得，不伊麼也不得，伊麼不伊麼總不得，名曰如來禪。……要識讓師麼？伊麼也得(大用)，不伊麼也得(大機)，伊麼不伊麼總得(機用齊施)。……名曰祖師禪。……二禪合爲泥蓮河側，櫛示雙趺消息也。二師所得，如是眞極故，五派分芳，菩提無窮也，學者不得葬處也。……又此二禪，在學人得入邊，有淺深，在宗師拈弄邊，無淺深也，又此二禪，同時格外禪，祖門中事，而青原，法法全眞之言，完同如來所說萬法一心之言，故貶之云如來禪也。謂格外亦有同如來之說也，然非滯義理故，亦非荷澤知解未亡之義理禪也，學者詳之。”

소 괘시쌍부의 소식이 된다고 말한다. 그리고 이어서 “배우는 이들이 깨달음에 들어가는 측면에서 보면 깊고 얕음이 있지만, 종사들이 다루는 측면에서 보면 깊고 얕음이 없다”고 하면서 “이 두 가지 선은 함께 모두 격외선이고 조사문중의 일”이라고 결론짓고 있다. 여기서 우리는 백파가 조사선과 여래선의 우열을 정하는데 별 관심이 없었다는 사실을 분명히 확인할 수 있다.

하지만 인용문의 마지막 부분을 보면 백파가 격외선과 의리선의 차이는 분명히 하려 했다는 사실을 알 수 있다. 그 차이는 의리(義理)에 한정되지 않는다는 것이다. 그러나 이러한 발언 역시 격외선과 의리선 사이의 우열을 밝히려는 의도는 아니었다. 오히려 의리선은 선의 한 부분으로 인정하고 있을 뿐만 아니라 오히려 적극적으로 자리매김하려는 경향까지 보인다.⁵⁾ 아래의 두 가지 인용문을 살펴보자.

「수선결사문」은 [모두] 19장[으로 되어 있는데] 그 가운데 제3장, 제4장, 제5장, 제6장 등 총 네 개의 장은 간혹 의리를 건너뛰어 아무 맛없는[沒滋味]⁶⁾ 격외선의 종지를 주로 밝히고 있으니 『선요』나 『서장』과 바로 일치하며, 1700칙[의공안]이라고 해서 다시 별다른 궤적이 있는 것이 아니다. 그 나머지 열다섯 개의 장은 중간에 격외선지를 두고 있기는 하지만 여실언교(如實言教)인 원돈신해(圓頓信解)의 의리를 주로 밝히고 있으니 『도서』나 『절요』와 바로 일치한다. [석가모니] 일대의 각종 교설(教說)은 변함 없이 온전한 의미를 갖는[決定了義]⁷⁾ 여실하고 미묘한 도리이니 모조리 포괄하지 않는 바가 없다.⁸⁾

-
- 5) 백파는 총 19조목으로 구성된 『수선결사문』 가운데 여덟 번째 조목인 [料簡念佛結勤修心]이라는 제목 아래에서, 그 이하의 내용 가운데 많은 부분을 목우자의 말에서 빌어 왔음을 밝히고 있다. “此下多抄牧牛語”, 한불 10, 538하.
- 6) 아무 맛없음[沒滋味]이라는 표현은 간화선 수행법을 가리키는 대표적인 수식이 가운데 하나이다. 아무 맛이 없다는 말이 내포하는 것은 잡을 곳 즉 단서가 없다는 뜻이다. 간화선 이전의 공안선이 화두에 대한 각종 해석에 근거하여 그것을 단서로 수행했던데 반해서, 간화선에서는 공안에 대한 기존의 해석을 지양하고 공안과 선수행자가 직접 아무런 선입견 없이 마주치도록 독려한다. 그래서 이 때의 공안은 아무런 단서도 없다고 하는 것이다.

이 [하택신회] 선사는 불성의 지해(知解)가 남아 있는 것에 근본을 두고 있으니, 사구를 통해 깨달아 들어가는 것이며 의리선의 종주이고 육조[혜능]의 열자가 된다. 그러나 깨달아 이해함이 고명(高明)하고 그 해결함도 완벽하여 공적영지라는 네 글자로 모든 선교의 종취를 포괄하였다. [그 내용은 보조지눌이] 『도서』와 『절요』에서 보여주고 있는 체중현(體中玄)의 이치가 그것이다. 말세의 중생들은 대부분 의리를 통해 깨달음에 들어가게 되니 규봉종밀과 보조지눌의 서술도 마땅하다.⁹⁾

첫 번째 인용문은 『수선결사문』을 개괄하는 도입부 가운데 일부분이고, 두 번째 인용문은 결사의 네 번째조목 가운데 포함된 내용이다. 주지하다시피 선사상의 가운데 의리선으로 공인되다시피 한 것이 하택신회와 규봉종밀 그리고 보조지눌로 이어지는 이른바 지해선(知解禪)의 계보이다. 위의 두 자료는 이에 대한 백파의 입장이 분명하게 드러나는 자료들이다. 백파는 이들이 모두 지해종도(知解宗徒)임을 분명히 하고 있지만, 결코 무의미하거나 하열(下劣)하다는 배타적인 평가는 내리지 않고 있다. 오히려 적극적으로 수용하려는 의미까지 느껴진다.

백파의 사상사적 정황과 수선결사의 성격을 통해 짐작해 볼 때, 삼

-
- 7) 결정(決定)과 요의(了義) 둘다 우리말로 표현하기 쉽지않은 개념이다. 범어로는 각각 *nīcaya*와 *nīrta*이다. 결정이란 간단히 定으로 쓰기도 하는데 일정불변하다는 뜻이며, 결정신(決定信), 결정업(決定業), 결정성(決定性)등의 용례가 있다. 또 요의는 붓다의 가르침이 직접 온전하게 드러났다는 의미로서, 반대말은 不了義이다. 예를 들면, 생사와 열반이 다르지 않다고 말하는 경전류를 료의경이라 하고, 생사를 벗어나 열반을 구한다는 내용을 말하는 경전류를 불료의경이라고 하기도 한다.
- 8) 『수선결사문』, 한불 10, 530a “文中十九章內, 第三四五六四章, 或涉義理, 而多分發明沒滋味格外禪旨, 故如禪要書狀正同也, 千七百則 更無異轍也. 其餘十五章, 則間有格外禪旨, 而多分發明如實言教圓頓信解義理禪, 故如都序節要正同也. 一代時教中 決定了義之如實妙理, 無不括盡也.”
- 9) 『수선결사문』, 한불 10, 534a “此師本源佛性之知解未亡, 故爲死句悟入, 卽義理禪宗主, 而爲六祖之孿子也. 然悟解高明, 決擇了然, 以空寂靈知四字, 括盡一藏禪教之宗趣. 如都序節要中所明, 卽上體中玄道理是也. 末世衆生, 多種義理中悟入, 圭峯牧牛之敘述, 卽其宜也.”

종선으로 대표되는 백파의 선 이론이 조사선, 그 중에서도 특히 입제선만을 취하고 여래선과 의리선은 버리자는 것이었다고 판단하기는 좀 성급한 감이 있다. 백파는 과연 당대(當代)의 선문이 어떤 노선을 취함으로써 정체성을 세워나가야 할 것인지에 관심이 있었고 그 방안으로 삼종선을 제기한 것으로 짐작된다. 그래서 그의 선 이론은 법통을 근간으로 한 입제선 제일주의와는 좀 다른 성격을 갖는 것으로 보인다.

2. 『선문수경』을 통해 본 백파의 선사상

백파¹⁰⁾는 선과 관련해서 많은 저술을 남겼지만 말년에 쓴 『선문수경』(禪文手鏡)은 고려대 이후로 무작정 수입되었던 입제선에 대한 본격적인 이론적 재확인 작업의 신호탄이 되었다. 그는 이 책에서 「입제삼구도설」(臨濟三句圖說)과 「의리선격외선변」(義理禪格外禪辨) 등 총 23가지 항목에 걸친 선 이론을 제시했다. 여기서 모든 내용을 살펴볼 수는 없고, 이후에 주된 비판의 대상이 되었던 삼종선 이론과 선종 오가와 관련된 백파의 입장을 중심으로 살펴보기로 한다.

선 분류와 관련해서 백파는, 선가에서 전통적으로 내려오던 <의리선=여래선>, <격외선=조사선>의 선 분류방식과는 다르게, 여래선

10) 백파의 전기자료는 그의 문인인 설두유형의 『소림통방정안』(少林通方正眼)에 수록된 「백파대선사행장」이 제일 자세하고 정확하다. 이전에 주로 참고한 것은 백파의 후손인 석전(石顛) 박한영(朴漢英)이 지은 「白坡大師略傳」(『조선불교통사』에 所載)인데, 이것은 「행장」과 연대가 다 달라 문제가 아닐 수 없으며, 지금까지 백파의 전기를 기술하는 사람들이 대부분 「略傳」을 근거로 하여 잘못된 점이 없지 않다. 『소림통방정안』은 실전(失傳)된 『백파집』을 대신할 수 있을 만큼 백파의 글과 관련 문건, 설두가 지어 붙인 행장까지 수록되어 있는 백파 연구의 기본 자료이다. 「백파대선사행장」에 기초하여 백파의 생애를 기술한 문건으로 최범술이 『한국불교인물사상사』(서울: 민족사, 1990, 372~381쪽)에 쓴 「백파공선」 편이 있다. 김윤수, 앞의 글, p.425 참조.

과 조사선을 함께 격외선의 범주에 넣고 의리선을 독립시켜, <의리선-여래선-조사선>의 삼선설(三禪說) 구도를 세우고, 그것을 또 각각 임제의 삼구(三句)에 배당했다. 그리고 선종 오가와 관련해서는 하택종을 의리선에, 법안종과 위양종 그리고 조동종을 모두 여래선에, 그리고 운문종과 임제종을 조사선에 각각 배당했다. 덧붙여서 운문종과 임제종 가운데 기용(機用)을 모두 구비하고 있는 최상승종은 임제종이라고 결론지었다.

이와 같은 백파의 입장을 근거로 해서 그가 교학 보다 선을 우월한 것으로 봤고, 오가를 분류한 결과로 볼 때 임제선 제일주의자에 가깝다는 평가가 대부분이다.¹¹⁾ 백파가 임제선을 중심으로(혹은 기준으로) 선불교의 각 종파를 평가하고 자리매김한 것은 사실이다. 그런데 여기서 생각해 보고 싶은 문제는, 이러한 평가와 자리매김의 의도를 자파의 순수성만을 옹호하기 위한 종파주의자의 모습으로만 파악해도 좋은가 하는 점이다. 여기서 일단 백파의 말을 직접 확인해 보기로 한다.

예로부터 흔히 “법(法)에 의거하여 의리선과 격외선이라고 부르고, 사람의 의거하여 여래선과 조사선이라고 부른다”고 하였다. [이렇게 본다면] 의리선은 곧 여래선이고 격외선은 곧 조사선이 된다. [그런데 삼처 가운데 하나인] 분반좌에 해당되는 여래선을 의리선으로 부른다면, 어떻게 삼처를 모두 격외라고 할 수 있겠는가? 또 의리선이 [감히] 외립되게도 ‘격외’라는 이름을 얻게되고, 여래선이 오히려 의리에 불과하다는 누명을 쓰게 되니 이치가 자연스럽지 못하다. ... 의리선이라고 하면 [임제삼구 가운데] 세 번째 구(句)로 새롭게 훈습하여 깨달아 수행하는 것[新薰悟修]이니 의리의 모습이 온전히 있다. 이런 까닭에 범부들은 깨닫고 수행해야 부처가 될 수 있음을 당연한 의리로 여기기 때문에 의리선이라고 한다. 격외선은 ‘마음이 곧 부처’라는 여래선의 말과 ‘산은 산이요

11) 백파의 선이론을 일종의 선관(禪觀)으로 보기도 한다. 한기두, 「조선후기 선논쟁과 그 사상사적 의의」, 『가산이지관화갑기념논총 한국불교문화사상사』(상), 1992, pp.1314~1315

물은 물'이라는 조사선의 말이 딛고 일어설 발판을 완전히 없애버려 의리의 격을 벗어났으므로 격(格) 밖의 선이라고 하는 것이다. …… 이 격외에 또 두 가지 종류가 있는데, 먼저 여래선은 증근기의 증생이 삼현이라는 방편의 문에서 본분(本分)과 향상(向上)을 깨치는 것이니, 이것 역시 조사문 가운데의 일이다. …… 두 번째는 조사선인데 상근기의 증생이 삼요문에서 진공(眞空)과 묘유(妙有)를 [동시에] 깨닫는 것이다. …… 이것은 정확히 조사문의 현상이므로 바로 조사선이라고 한다. 그리고 곧 염화(妙有)의 소식이며 운문종과 임제종의 종지가 된다.¹²⁾

백파는 먼저 전통적인 선 분류에 따르면 〈여래선=의리선〉이라는 오해를 불러 일으킬 소지가 있음을 밝히고 있다. 그래서 그는 우선 선을 의리선과 격외선으로 크게 구분하고 격외선 내에 다시 조사선과 여래선으로 세분하는 방식, 이른바 삼선설(三禪說)을 제시하게 된 것이다. 그리고 이 세 가지 선의 차이를 신훈(新熏)과 본분(本分), 묘유(妙有)와 진공(眞空), 향하(向下)와 향상(向上) 등의 관계로 말하고 있다. 선의 구분과 관련된 백파의 설명을 좀더 들어본다.

의리선은 단지 깨달아 수행하여 성불하는 것만 밝히고 있으니, 신훈만 있고 본분이 없는 관계로 진여자성을 드러내지 못했으므로 부처와 조사의 열자(孽子)가 된다. [그리고] 여래선 가운데 위양종과 법안종은 삼현(三玄)이라는 권(權)으로 신훈을 삼고 일구라는 실(實)로 본분을 삼는다. 또 조동종은 공경을 완전히

12) 「義理禪格外禪辨」, 『禪文手鏡』, 한불 10, 519b-c “古來通談曰, 約法名義理禪格外禪, 約人名如來禪祖師禪. 此則義理禪則如來禪, 格外禪則祖師禪也. 既已分座如來禪, 亦名義理禪, 何云三處, 皆是格外也. 且義理禪, 得格外之濫名, 如來禪, 還得義理之累名, 理自不然. …… 蓋義理禪, 以第三句, 但新熏悟修之說, 完有義路理路之標格. 則以是凡夫, 必須悟修成佛, 義理當然, 故名義理禪. …… 格外禪, 以如來禪卽心是佛, 祖師禪山是山水是水之說, 了沒巴鼻, 迥出義理之格故, 名格(義理)外禪. …… 此格外中, 又有二種, 一如來禪, 以中根衆生, 則於三玄權門, 透得本分及向上也. 此亦祖門中事. …… 二祖師禪, 以上根衆生, 則於三要門, 透得向上眞空妙有也. 正視祖門中行色故, 直名祖師禪, 則拈華妙有消息而爲雲門·臨濟二宗旨也.”

초탈하여 금시에 떨어지지 않고 위로 진공만을 바로 보여주므로 신熏도 아니고 본분도 아니다. 이상의 세 종파는 모두 본분인 자성을 깨달았으므로 [부처와 조사의] 적자가 된다. [그리고] 조사선에 속하는 두 종파 [임제종과 운문종]는 아래로는 삼요를 신熏으로 삼고 위로는 진여를 본분으로 삼는다. 이상과 같이 여래선의 본분과 향상은 불변진여일 뿐이므로 진공의 아득함[暗]에만 집착하고 있는 반면에 조사선의 향상과 본분진여는 불변과 수연의 두 가지 뜻을 모두 갖추어 진공과 묘유를 원만히 갖추고 있으므로 이는 아득함과 분명함[明]을 함께 하는 것이다. [여래선과 조사선] 이 두 가지 선에 깊고 얕은 차이는 있지만 본분진여를 깨달은 것이므로 모두 부처와 조사의 적자이다. [하지만] 의리선은 아직 본분을 알지 못했으므로 열자가 되는 것인데, 의리선을 여래선으로 삼는 말은 스스로를 부수는 것에 다름 아니다.¹³⁾

신熏(新熏)은 본래성불(本來成佛)에 대한 깨침이 없이, 즉 현상적 불완전성을 전제로 수행을 통해 깨달음에 이르기를 기도(企圖)하는 점수(漸修)적 수행론이다. 이에 비해 본분(本分) 혹은 진여(眞如)는 본래성불이라는 원리적 완결성 전제를 깨달음을 지향한다는 점에서 돈오(頓悟)적 수행론이라고 할 수 있다. 백파는 본래성불에 대한 통찰여부를 기준으로 열자(의리선)와 적자(여래선과 조사선)를 구분한다. 그리고 이어서 원리적 완결성(眞空/暗)과 현상적 불완전성(妙有/明)에 대해 균형 잡힌 태도를 취하고 있는가를 기준으로 여래선과 조사선을 구분한다. 여래선이 조사선에 미치지 못하는 이유는, 여래선이 의리선과 반대되는 방향으로 지나치게 많이 나갔기 때문이라는 것이 백파의 통찰이다.

13) 「新熏本分辨」, 『禪文手鏡』, 한불 10, 520a-b “義理禪, 但明悟修成佛, 則但新無本, 未明眞如自性, 故爲佛祖學子也. 如來禪中, 滄法二宗, 以三玄權爲新, 以一句實爲本也. 曹洞宗, 全起空劫, 不落今時, 直示向上眞空故, 非新非本也. 以三宗皆悟本分自性, 故爲嫡子也. 祖師禪二宗, 以向下三要爲新, 以向上眞如爲本也. 然則如來禪本分及向上, 但是不變眞如故, 唯是眞空暗一着也, 祖師禪向上本分眞如, 具足不變隨緣二義故, 圓具眞空妙有, 是爲雙暗雙明也. 以此二禪, 深淺雖殊, 皆悟本分眞如故, 俱爲佛祖嫡子. 義理禪, 未見本分, 故爲學子也. 以義理禪, 爲如來禪之言, 不攻自破也.”

여래선에는 진공(眞空)만 있을 뿐 묘유(妙有)가 없고 불변(不變)의 진여만 있을 뿐 수연(隨緣)의 진여가 없다. 반면에 조사선은 진공과 묘유, 불변과 수연을 모두 갖추고 있다. 진공과 불변이 여래에 한정된 영역이라면, 유(有)와 수연은 분명 의리에 한정된 영역이다. 그런데 조사선은 묘유이며 수연의 진여이다. 이 말은 여래의 영역과 의리의 영역 사이의 경계에 조사선이 자리하고 있다는 뜻으로 짐작된다. 의리와 진공 양쪽 모두에 사로잡혀 있지 않으면서 모두 넘나드는 것, 그것이 바로 백파가 이해하는 조사선으로 짐작된다.

백파가 삼종선을 제기하게 된 문제의식은 생각보다 간단하다. 그가 고래통담(古來通談)이라는 말로 이종선을 소개¹⁴⁾하고 있는 것으로 봐서 그 역시 이종선이 당시 선가의 상식임을 알고 있었다. 하지만 그는 전통적인 선 분류방식인 이종선 이론에 내포된 조사선의 일방통행을 간파하고 있었다. 선문의 전통적인 방식을 따르자면, 제시되는 진리의 내용을 기준으로 해서[約法] 의리선과 격외선이라 부르고, 진리를 설파하는 주체를 기준으로 해서[約人] 여래선과 조사선으로 명명해야 한다. 하지만 이것은 결국 <의리선=여래선>, <격외선=조사선>의 구도로 선을 보겠다는 뜻이고, 사실 조사선 하나만을 선으로 인정하고 여래선은 결단코 인정하지 않겠다는 뜻에 지나지 않는다. 왜냐하면 의리선은 말이 의리선일 뿐이지, 사실인즉 격내(格內)의 일이며 결코 선이 될 수 없기 때문이다. 의리선이란 조사선문에서 취할 수도 버릴 수도 없었던 그 이전의 엄청난 교학적 전통을 처리하기 위한 교육지책이었던 것이다.

<의리선-여래선-조사선>으로 이어지는 백파의 삼종선 이론은, 조사선이 가장 수승한 것임을 인정하는 것이기는 하지만, 그것이 의리선이나 여래선과는 구별되는 제 3의 선이 아니라, 그 둘 사이의 경계를 없애고 포섭한 데 불과한 것임을 밝힌 것이다. 여태까지 조사선의 절대주의자, 임제선 절대주의자로 알려져 왔던 바로 그 백파

14) 「義理禪格外禪辨」, 『禪文手鏡』, 한불 10, 519b “古來通談曰, 約法名義理禪格外禪, 約人名如來禪祖師禪. 此則義理禪則如來禪, 格外禪則祖師禪也.”

가, 조사선의 사관에서 상당히 벗어나 있었음을 추사가 전하고 있는 것이다. 이러한 백파의 태도에서 이통현(李通玄)이나 보조선(普照禪)의 흔적이 느껴지는 것은 무엇 때문일까.

Ⅲ. 임제선의 독주에 대한 견제

1. 『선문사변만어』를 통해 본 초의(艸衣)의 선사상

선사라고 해서 반드시 선문(禪門)의 정체성과 대사회적 위상을 확고히 하기 위한 사명감에 불타 있으란 법은 없다. 또 딱히 그래야 할 필요도 없다. 하지만 체제로서의 선문을 염려할 수밖에 없는 사문이 보기에 이들은 방관세력처럼 보인다. 그래서 선문에 별 관심이 없는 쪽과 선문에 목을 매고 있는 쪽은 서로 답답하고 서로 섭섭하다. 삼종선이 선문에 목을 멘 사문의 주장이라면, 이종선은 선문에 대해 냉정하리만치 무관심한 사문의 합리적인 판단일 듯싶다. 이 두 주장이 어떤 경우에도 타협점에 이를 수 없으리라는 것은 이미 처음부터 예정되어 있었는지도 모른다. 백파와 초의의순(艸衣意恂, 1786~1866)은 바로 이러한 두 입장을 정확히 대변한다.

백파의 선이론에 대한 초의의 비판과 이후 100년간 진행된 논쟁의 전개과정과 관련된 그간의 연구결과는 대개 초의의 손을 들어주거나 그들 둘 모두 괜한 짓을 했다는 다소 냉소적인 평가를 내린 경우가 대부분이었다. 이러한 결과가 나오게 된 이유는 우선 현대 학문의 잣대로 볼 때 백파 보다는 초의의 선이론이 더 합리적이고 객관적인 것처럼 보이는 게 사실이기 때문이며, 또 다른 한편으로는 논쟁의 내용이 학문적 엄밀성보다는 자기사람 싸고돌기와 말꼬리잡기

식으로 전개되었다는 혐의가 짙은 데서 비롯된 비판의식 때문이다.

어쨌든 백파의 삼종선에 대한 본격적인 비판서인 『선문사변만어』(禪門四辨漫語)의 첫머리에서 초의는, 영남에서 찾아온 객승이 스스로 백파의 법제자라 하면서 열흘쯤 머무는 동안 백파의 선에 관한 논지를 장황하게 말하였는데, 선가에서 전통적으로 내려오던 선에 대한 이해와는 다른 바가 있어 바로잡는다¹⁵⁾고 적고 있다. 그리고 백파의 삼종선론에 대해 다음과 같이 반박하고 있다.

옛날에는 다만 ‘격외’라는 말만 있었을 뿐 ‘격외선’이라는 명칭은 없었고, ‘의리’라는 말만 있었을 뿐 ‘의리선’이라는 명칭도 없었다. 그런데 옛날과 근래의 스승들이 학자들을 깨우치고자 비로소 그렇게 말하기 시작한 것이다. 대개 언교(言敎)에 말미암지 않고 마음에서 마음으로 전한 것을 일러 조사선이라고 하는데, 이 주고 받음은 언교라는 격(格)의 바깥으로 멀리 벗어나 있기 때문에 다시 격외의 선이라고 한다. 무릇 입을 열어 의(義)를 설하고 말로써 리(理)를 증득하는 것을 여래선이라 하는데, 이는 언교와 의리로 말미암아 깨우치기 때문에 또 한 의리선이라고도 한다. 이것이 바로 격외선과 의리선이라는 명칭이 생기게 된 까닭이다. 그러므로 진리를 설파하는 주체를 기준으로 해서[約人] 여래선과 조사선이라 부르고, 제시되는 진리의 내용을 기준으로 해서[約法] 의리선과 격외선이라고 부른 것이다. 이는 곧 옛부터 총립에 전해져 온 공통된 얘기이므로 그 뜻과 이치가 부족함이 없다고 하겠다.¹⁶⁾

초의의 설명에 의하면 격외선과 의리선이라는 개념은 애당초 선문

15) 한불 10, 820c.

16) 『禪門四辨漫語』, 한불 10, 827c-828a. “古者但有格外之言 未有格外禪之名, 但有義理之言 未有義理禪之名. 中古師家欲曉學者 而始言之曰. 凡不由言敎 以心傳心 謂之祖師禪, 此之傳受 迴出敎格之外 亦可名格外禪. 凡開言而說義 因言而證理 謂之如來禪, 是由言敎義理而悟入 亦可名義理禪. 此格外禪義理禪之所以立名之始也. 故約人名如來禪祖師禪, 約法名義理禪格外禪. 此內古叢林 傳來之通談 其於義理 穩涉無欠.”

이나 선의 종류를 지칭하는 개념이 아니었다. 이러한 구분은 불법을 전하는 형식의 차이를 의미할 뿐이며, 따라서 이러한 개념을 선에 대한 명칭으로 오해하여 설명하는 백파는 잘못되었다는 것이 기본적인 논지이다. 초의가 제시하는 이종선은 당시 선가의 상식이었다. 그러나 초의는 이러한 구도 속에 이미 조사선의 배타성이 내포되어 있고 백파가 바로 이를 문제삼아 삼종선을 제출했으리라는 것까지는 생각지 못한 것 같다.

초의는 조사선만을 격외선으로 봐야 한다는 논지를 일관되게 주장한다. 이것은 비단 그의 신념이었다기보다는 선가, 조사선 전통에서 변함 없이 취해 온 입장이었다. 초의는 이 사실을 문헌적인 근거를 통해 재확인함으로써 삼종선에 문제를 제기하고 있을 뿐이다. 하지만 조사선 전통의 입장을 반영하고 있는 이종선 이론은 기본적으로 여래선을 평가절하 하는 방식으로 조사선의 우월성을 증명하고 옹호한다.

부처가 깨닫고 난 다음에 스스로 증득한 것처럼 남을 가르쳤는데, 만일 의리(義理)가 없다면 어떻게 깨닫고 가르칠 수 있었겠는가? 이는 여래선에 의리가 있으며 또 그것을 명칭과 글자로 나타냈기 때문이다. 조사선의 경우는 그렇지 않아서 자리를 나누어 앉게 하자 아무 말 없이 깨달았으며, 꽃을 들어 보이자 말 없이 깨달았고, 두 발을 드러내자 또 말없이 깨달았다.¹⁷⁾ ... 이는 모두 말로써 가르치는 것에 말미암지 않고 말없이 비밀스럽게 전한 것이다. 그러나 이렇게 말없이 전한 것 또한 어찌 의리가 없을 수 있겠는가. 말을 용납하지 않고서 마음을 전했다면 어찌 의리로서 [조사선이라는] 이름을 세웠겠는가. 그러므로 이 조사선은 다만 비밀스럽게 전한 약속일 뿐임을 알 수 있는 것이다. 세존은 일찍이 이름과 글자에 집착하지 않았고 조사와 고덕(古德) 그리고 종사들도 또한 명칭과 글자에 집착하지 않았다. 명칭에도 집착하지 않았거늘 하물며 의리를 말할 수 있겠는가. 이것이 바로 교외별전이 된 까닭이며 조사선 하나만 격외(格外)라

17) 백파는 의리선에는 삼처전심설이 적용되지 않으며 여래선에는 반분좌만 해당되고 조사선에는 염화미소와 꼭시쌍부가 모두 해당된다고 했다.

고 칭하는 이유이다.¹⁸⁾

인용문에서 초의는 먼저 여래선이 왜 의리선일 수밖에 없는지를 밝히고 있다. 그리고 이어서 조사선이 조사선이라는 명칭을 쓰고 있으므로 의리와 절대적으로 무관하다고는 할 수 없지만, 의리와는 본질적으로 다른 것임을 역설하고 있다. 이러한 입장 역시 비단 의순 개인에 한정된 태도였다기보다는 이종선을 근간으로 하는 당시 선가의 보편적인 태도였다고 이해하는 것이 옳을 듯 싶다. 어쨌든 이종선 이론에는 조사선 제일주의가 내포되어 있고, 의순 자신이 이 사실을 의식했건 못했건 간에 그는 이러한 입장을 계승하고 있었던 것이 된다.

그리고 『선문사변만어』에서 드러나는 의순의 또 다른 입각점은 임제선을 선문의 대표로 인정할 수 없다는 것이다. 주지하다시피 『선문수경』에서 백파는 임제삼구(臨濟三句)를 기준으로 선문의 여러 전통을 판석(判釋)하고자 하였다. 그는 임제삼구를 ‘모든 법(法)을 빠짐없이 포괄하는 세 구절[蘊總三句]’로 정의하고 이를 떠난 모든 논의는 망령된 주장일 뿐¹⁹⁾이라고 단정했다. 이러한 태도의 연장선상에서 선종 5가의 분류와 관련해서도 임제삼구에 의거하여 그 우열과 천심(淺深)을 분별하였다. 이러한 백파의 이론은 임제선 절대주의의 혐의가 짙어 보였고, 초의의 비판 역시 이 문제를 핵

18) 『禪門四辨漫語』, 한불 10, 836c-837b “佛既自證 如證教人, 若其無義無理 其亦何證何教歟? 此如來禪之所以有義理 而現說名字者也. 若祖師禪則不然, 分半座而令坐 默無言而承當, 舉拈花而顧視 默無言而承當, 露雙趺而示之 默無言而承當. … 此皆不因言教 而默授密契者也. 然此默傳密契 亦豈無義理哉? 既不容于語言而傳心 又安得以義理 而立名乎? 故知此禪 但有密契而已. 世尊也, 未曾安着名字, 祖師也, 未曾安着名字, 古德宗師也, 未曾安着名字. 名且不可得而安著 況其有說於義理哉? 此其所以 別傳於教外 而獨得格外之稱焉者也.”

19) 『臨濟三句圖說』, 『禪文手鏡』, 한불 10, 514c-515a “臨濟三句者, 一代禪教詮旨, 無不該攝故, 名曰蘊總三句. 是故法海惟精禪師曰: ‘佛祖受用, 不出此三句.’ 喚醒禪師翁曰: ‘臨濟三句, 非特臨濟宗風, 上自諸佛, 下至衆生, 皆分上事, 若離此說法, 皆是妄說.’”

심적으로 거론한다.

초의는 임제선이 기용(機用)을 모두 갖추고 있음을 강조한 백파의 논의를 두고, “세존께서는 일찍이 한번도 기용을 드러내어 말하지 않았으니, 세존에게는 기용이 없는 것이며 서른 세분의 조사도 일찍이 기용을 드러내어 말하지 않았으니 조사에게도 기용이 없는 것이 된다. 그리고 부처와 조사 모두에게 이미 기용이 없다면 선가에서 전수한 종지는 무엇을 법인으로 삼은 것인가?”²⁰⁾라고 묻는다. 그리고 “만일 운문종에서는 기용을 드러내어 말하지 않았기 때문에 기용이 없는 것이며 따라서 임제종에 미치지 못한다고 한다면, 부처와 조사들도 역시 임제종에 미치지 못하게 되므로 조종이 되기에는 부족하다는 결론에 이를 수밖에 없다”²¹⁾고 비판한다.

이러한 초의의 비판이 철저한 역사적인 사실의 고증과 정확한 선불교 용어, 정신, 선사상의 이해로 전개된 것이고 임제삼구에 대한 그의 이해나 『인천안목』(人天眼目)의 문제점을 지적한 안목과, 조사선, 여래선, 격외선, 의리선에 대한 역사적인 유래와 내용의 이해는 올바른 선불교의 수학에서 얻어진 것²²⁾이라는 점은 분명하다. 하지만 초의는 임제선을 중심으로 선종 5가를 분류한 백파의 의중까지 읽어낼 수는 없었던 것이 아닌가 한다.

백파는 단순히 임제선을 옹호하기 위한 목적으로 임제선을 중심으로 선종 5가를 분류한 것이 아니었다. 그는 이미 대세로 자리잡은 임제선을 중심으로 조선 선문의 정체성을 확립하고 부흥을 도모하려는 의도를 지니고 있었던 것으로 보인다. 이러한 짐작은 백파의 선종 5가 분류가 단순히 그의 개인적인 취향의 발로가 아니라, 서산 휴정에서 환성(喚醒) 지안(志安, 1664~1729)으로 그리고 벽송(碧

20) 『禪門四辨漫語』, 한불 10, 624a “世尊未曾現說機用, 是世尊無機用也, 卅三諸祖, 未曾現說機用, 是祖師無機用也. 既皆無之, 所傳宗旨, 以何爲法印乎?”

21) 『禪門四辨漫語』, 한불 10, 624a “若言雲門, 未曾無乎機用, 以其不現說故 不及於臨濟云, 則是佛與祖師, 皆不及於臨濟, 而不足爲祖宗也.”

22) 성본, 앞의 글, p.30

松) 지엄(智嚴, 1464~1534)으로 이어져온 임제선을 중심으로 조선 선문의 부흥을 도모한 이들의 입장이기도 했다는 점에서 비롯된 것이다.²³⁾ 초의는 바로 이와 같은 사상사적 위치에 백파가 있었다는 사실을 미처 생각지 못한 것 같다.

2. 초의의 불교관과 복고적 원형지향성

선논쟁의 내용도 내용이지만 본 연구자는 초의라는 한 사문의 인품과 세계관에 주목할 필요가 있다고 본다. 초의는 선사라기보다는 차라리 예술가에 가깝다. 선에만 집중하기에는 그의 시야가 지나치게 넓었고 관심사는 끝간 줄을 몰랐다. 그의 저술 가운데 선과 관련된 것은 『선문사변만어』와 『초의선과』(艸衣禪課)뿐이고 나머지는 모두 다(茶)와 관련된 것들이다.²⁴⁾ 말하자면 “불교에 묶인 생활을 하지 말자는 것이 그의 논지였다.”²⁵⁾ 굳이 다선일여(茶禪一如)나 다선삼매(茶禪三昧)를 끌어들인다면 그 경지야 예서 논할 바가 아니지만, 어쨌든 그의 관심사는 다(茶)만이 아니라 다(多) 방면에 걸쳐 있었고²⁶⁾ 그 관심의 정도만큼 체제로서의 선문과는 거리를 둘

23) 환성지안과 벽송지엄 같은 경우도 모두 선수행을 통한 개인적인 해탈보다는 조선 선문이라는 체제를 늘 염두에 두고 행동했으며 이로 인한 정치박해 역시 감수했다는 사실을 발견할 수 있다. 1600년(숙종16)에 직지사에서 화엄법회를 주관하던 모운진언(慕雲震言)이 그 문하의 제자들 수백명을 지안에게 맡겼고, 지안이 1725년(영조1)에 김제의 금산사에서 화엄법회를 열자 140여명이 운집했는데 이에 조정에서는 환성을 옥에 가두었다가 석방했다. 그러나 다시 제주로 귀양가서 7일 만에 입적했다. 벽송지엄 역시 조선선문의 부흥과 관련된 핵심적인 인물 가운데 하나이다. 자세한 것은 다음의 논문을 참조 고익진, 「祖源通錄撮要의 출현과 그 사료의 가치」, 『불교학보』 21, 서울: 한국불교학회, 1984 한기두, 「조선후기 선논쟁과 그 사상사적 의의」, 『가산이지관화갑기념논총 한국불교문화사상사』(상), 1992

24) 이 가운데 『초의선과』는 『선문염송선요소』(禪門拏頌選要疏)라고도 하는데, 그 내용이 『선문염송』(禪門拏頌) 중에서 그 골자만을 가려내 주석을 달아 만든 책에 불과하다.

25) 한기두, 「艸衣의 四辨漫語」, 『논문집』 5(이리: 원광대학교, 1970), p.45

26) 초의는 다(茶)는 물론이고 시서화(詩書畫)와 장 담그는 법, 심지어는 화초재배에

수밖에 없었다고 해야 정직한 판단일 것이다.²⁷⁾

백파가 조선선문에서 분명한 체제상의 위상이 있었던 반면에 초의는 은둔에 가까운 생활로 일관했다. 백파는 26세에 백양산 운문암(雲門庵)에서의 선강(禪講)을 시작으로 54세경에 결사하고 수행에 전념하다가 말년에 이르러 『선문수경』을 지었으며, 추사의 서신에 답한 시기는 그의 나이 77세 경이다. 이처럼 백파는 1852년(철종3)에 입적할 때까지 조선선문을 이끌어 가는 강백생활을 지속했고 조선선문을 대표했다. 이에 비해서 초의는 40세 전후에 일찌감치 대홍사 뒤편에 일지암(一枝庵)을 짓고 그 후 사십년 넘게 두문불출하다가 입적했다.²⁸⁾

이러한 초의의 개인적인 성향은 그로 하여금 조사선 전통의 선어록 독해 방식에서 벗어나게 했을 뿐만 아니라, 선어록 자체에서도 벗어나게 했던 것 같다. 초의는 자신의 선사상을 피력하면서 중국보다는 인도와 한반도의 선사들 말을 근거로 하고 또 그동안 조사선 전통에서 애지중지해온 선어록보다는 경전에 치중했다. 백파와 초의는 그 입각처가 서로 다르다. 백파는 임제삼구에 근거하고 있는 반면에, 초의는 임제 이전, 소위 ‘고덕(古德)’의 입장으로 돌아가 선의 진의를 찾으려 했다.²⁹⁾ 초의의 태도는 당시 불교계가 당면하고 있던 현실적 과제들을 소홀히 한 채, 그 정체조차 불분명한 고덕이라는 원형에 목을 매는 일종의 복고주의였다고 볼 수 있다. “선가에서 전통적으로 내려오던 선에 대한 이해와는 다른 바가 있어 바로 잡는다”³⁰⁾는 태도는 초의가 백파를 비판하는 일관된 모토이다. 초의

이르기까지 다방면에 걸쳐 많은 업적을 일구어 놓았다.

27) 선에 대한 추사의 태도도 초의와 마찬가지로였다. 추사의 생활은 그대로 다선일여와 선예(禪藝)의 모습이었다. 정병삼, 앞의 글, p.44

28) 『艸衣禪伯傳』, 『東師列傳』, 한불 10, 1039b; 李喜豊 撰, 『艸衣大師塔銘并序』, 『一枝庵文集』, 한불 12, 272a

29) 한기두, 『한국 선사상에 있어 삼종선과 이종선간의 논쟁점 고찰』, 『한국종교』 창간호(이리: 원광대학교종교문제연구소, 1971, pp.52-53

30) 『禪門四辨漫語』, 한불 10, 820c “有反古義處, 引本證正.”

가 지향한 원형은 고덕이 만들고 그 이후로 선가에서 전통적으로 내려온 그것이다. 그는 임제 이전의 조사를 지향한다.

초의의 선이론이 백파의 그것에 비해 합리적이고 객관적이며 고증적이고 실학적이라는 점은 분명하다. 또 초의의 변증방식은 당시 사대부를 중심으로 한 지식계층에 새롭게 대두되었던 실사구시의 실학적 기풍과 청조(淸朝)에서 풍미한 학문적 사조인 고증학의 방법이었으며, 이는 보수적 입장에 서서 자의적 해석을 시도한 백파와는 다른 비판적이고 진보적인 사상을 견지하고 있었다고 평가³¹⁾할 수도 있다. 하지만 이는 체제로서의 선문에 별 관심이 없었다는 뜻도 된다. 좀더 자극적으로 말한다면 무관심하기 때문에 합리적일 수 있었던 것이다. 의순은 “차를 마시는 법도는 [손님이 적은 것을 귀하게 여기니] 손님이 많으면 어수선해서 청아한 흥취가 사라진다.”³²⁾고 했다. 그가 구하는 깨침은 고요한 혼자만의 깨침, 찻잔 속의 자유였다.

IV. 간화선 지상주의에 대한 견제

1. 추사의 백파망증과 간화선 비판

백파망증(白坡妄證)을 내용으로 하는 편지는 추사가 제주도에 유배되어 있던 1843년 4월에 당시 영구산(靈龜山)에 주석하고 있던

31) 이영호, 「초의(艸衣)의 선(禪) 사상과 특징」, 『한국종교연구』 2, 서울: 서강대학교종교연구소, 2000

32) 『東茶頌』, 한불 10, 876b “飲茶之法 [以客少爲貴] 衆客則喧. 喧則雅趣索然” 이 가운데 “以客少爲貴”는 『茶神傳』에 있는 구절인데 본 『동다송』에는 없으므로 채워 넣었다.

76세의 백파에게 보낸 것으로, 백파의 선이론을 15조목에 걸쳐 성토하는 방식을 취하고 있다.³³⁾ 여러 가지 정황으로 봐서 추사가 먼저 서신을 보냈을 것으로 짐작된다.³⁴⁾ 『완당집』에는 백파에게 보낸 추사의 편지가 세 편이 실려 있는데, “[백파 당신은] 나이 여든의 선문노장으로 자처하는 터에 일찍이 선지식을 만나보지 못하였고, 또 눈 밝은 사람의 기봉(機鋒)을 얻어맞아 보지 못한지라, 그 누구 하나 그대의 들대거리 고집을 꺾어 준 이가 없는 채 캄캄한 귀신 굴속에 갇혀서 허송세월 하다가, 이제 갑자기 나의 대사자후(大獅子吼)의 호통에 부딪히고 보니 눈을 휘둥그레 뜨고 당황하는 것도 무리는 아닐 것이다”³⁵⁾라고 하면서 19세 연상이며 당시 조선 선문의 거목이던 백파를 호되게 질타하고 있다.

백파에 대한 추사의 비판은 처음 백파망증을 제기할 때부터 혹독했다. “정법(正法)도 샅된 사람[邪人]의 손아귀에 들어가면 사설(邪說)이 되고만다는 말이 있는데 과연 헛소리가 아니었구나”³⁶⁾(백파

- 33) 추사가 백파에게 보낸 이른바 「백파망증」으로 알려져 있는 서신과 관련하여 문헌적인 선이해가 필요하다. 이 문헌을 현재 가장 손쉽게 찾아볼 수 있는 곳은 한국불교전서 제12책의 鎔演編, 『栢悅錄』에 「金秋史先生證白坡書」라는 제목으로 수록되어 있는 글이다. 그동안 학계에서는 동일한 문헌이 「贈答白坡書」라는 제목의 이종익 필사본(『불교학보』 12집, 1975 발표)과 김약슬이 「추사의 禪學辨」(『백성옥송수 불교학논문집』, 1968)에서 지일(之一)이라는 인물의 번역문이라고 하면서 「辨妄證十五條」라는 제목으로 소개한 문건이 있었다. 그리고 이외에도 『문학사상』(1976년 11월호)과 『법륜』(1970년 9월~12월호)에 우리말 번역이 실린 적이 있다. 그러나 이 네 가지 문건은 서로 어긋나는 부분이 적지 않은 것은 물론이고 오역 또한 없지 않다. 그리고 이 문제의 편지에 대한 답장으로 보이는 백파의 편지가 한국불교전서 제10책의 奉瑛錄, 『少林通方正眼』 가운데 「答金叅判正喜」라는 제목으로 실려 있는 2편이다. 『완당집』에 실린 세 편 of 서신 가운데서는 첫 번째 것이 글의 내용상 전혀 내려오는 「백파망증」의 내용과 가장 가깝다.
- 34) 백파는 추사에게 보낸 서신의 첫머리에서 “명성을 들은 지 10년이 지났지만 직접 만날 기회가 없었는데 문득 귀한 서신을 받았다”[巨旋, 「答金叅判正喜」(奉瑛錄, 『少林通方正眼』, 한불 10, 635c]고 적고 있다. 또 박한영(朴漢英) 역시 아마도 유배중인 추사가 무료함을 달래기 위해 일부러 선을 이야기하고 잡담을 늘어놓는 질의 서신을 만들어 백파의 대답이 어떻게 나오는지 보려고 했던 것 같다고 적고 있다. 박한영, 『영호대종사어록』, 동국출판사, 1988, 45쪽.
- 35) 「與白坡」(1), 『(국역)완당전집』 제5권(민족문화추진회 편, 술, 1988), p.149
- 36) 『栢悅錄』, 한불 12, 511c.

망증 제1조) 혹은 “하룻강아지 범 무서운 줄 모르는 격이다”³⁷⁾(백파망증 제2조)라는 인신모독에 가까운 발언이 바로 추사가 백파를 두고 한 말이다. 추사는 선에 대한 자신의 이해 정도에 대해 남다른 자신감을 가지고 있었던 것 같다. 이와 같은 자신감은 일차적으로 그 자신의 학문적인 성과를 통해 얻어진 것일 테고, 아울러 초의와의 친분과 지속적인 왕래를 통해 자신의 이해를 더욱 확신하게 된 데서 비롯된 것으로 짐작된다.

이와 같은 추사의 비판에 대해 백파 역시 조목조목 응수한다. 응수는 대개 추사의 몰이해와 오해를 지적하는 내용이다. 백파는, “일찍이 이르기를 아는 것을 안다고 하고 모르는 것을 모른다고 하는 것이 바로 아는 것이라고 했습니다. 그런데 지금 (합하게서는) 교안(敎眼)이 밝지 못해 스스로 대사자후를 청하시면서도 방약무인하십니다. 눈 밝은 사람에게도 삼척(三尺)의 어둠은 있다고 하더니 과연 빈 말이 아니었구나 싶습니다”³⁸⁾ 라고 하면서 추사가 선문의 이론과 지향점에 대해 잘 모르고 있음을 지적하고 있다. 또 “어찌 반딧불로 수미산을 태우려 드십니까”³⁹⁾라고 하면서 백파 자신에 대한 추사의 몰이해를 완곡히 비판한다. 그러나 물리칠 추사가 아니었다. 애초부터 추사의 칼끝은 백파보다는 당대의 불교문화를 대표하는 선, 즉 간화선 전반을 가리키고 있었다.⁴⁰⁾

37) 『백열록』에는 이 구절이 보이지 않지만 각종 유통본과 비교해 볼 때 편자인 금명(錦溟)이 편집과정에서 일부 거친 구절을 손질한 때문으로 짐작된다.

38) 巨疏, 「答金叅判-正喜」(奉璽錄, 「少林通方正眼」, 한불 10, 638b)

39) 위의 글, 한불 10, 638c.

40) 백파 역시 추사의 비판이 백파 자신의 선이론보다는 간화선을 중심으로 하는 당시의 선문화 전반에 대한 비판정신에서 비롯된 것이라는 사실을 직감하고 있었던 것으로 짐작된다. 그리고 그러한 경향은 추사 개인의 문제에서 비롯된 것이라기보다는 성리학을 근간으로 하는 당시 지성계의 일반적 동향이었던 것도 간파하고 있었던 것 같다. 백파는 이렇게 적고 있다. [합하게서는] ‘옛날의 여러 조사들이 하나같이 화두로 사람들을 가르친 적이 없었으니, 화두는 말세에 대해와 같은 제멋대로인 자들의 샷된 법이다’고 하셨습니다. 이것은 합허를 죽음에 이르도록 하는 중양(中養)입니다. 이것은 비단 합허에게만 허물이 있는 것이 아니니, 오늘날 머리 깎은 외도의 무리들에게도 흔한 병입니다. 위의 책, 한불 10, 639c.

추사는 특히 대혜에 대해 유감이 많았다. 비록 선문을 엿본 이력이 있고 초의와 친분도 깊었다고 하나, 철저한 유학자였고 게다가 다름 아닌 고증학의 대가였던 그에게, ‘개에게는 불성이 없다’는 문장조차도 아닌, ‘없다’는 단말마 같은 한 마디를 궁구하여 깨닫게 된다는 사실 자체가 미심쩍을 수밖에 없었다. 그 무지막지한 말을 믿고 깨달음을 얻겠다고 죽치고 앉아 있는 사람들은 순진해서 그렇다 치고, 처음에 그러한 수행법을 만든 이는 참을 수 없는 원흉이었다. 추사에게는 그 원흉이 바로 대혜였고 백파는 그 원형의 하수인에 불과했다. 추사는 백파에게 보내는 편지에서 “근래 영남칠불선실과 같은 것은 그 어찌 속임수가 아니고 무엇인가? 도대체 대혜라는 자가 이 일대번사의 수괴격이다”⁴¹⁾고 적고 있다. 백파를 향한 추사의 갈 끝은 결국 대혜와 간화선을 향하고 있었던 것이다.

대혜에 대한 추사의 비판은 그가 백파의 열 두 번째와 열 세 번째의 망증으로 지목한 부분에서 두드러진다.

간화(看話)와 설화(說話)를 이치럼 구구절절이 서술한 것을 보면 더욱 아는 것 없이 엮어놓아 말이 안된다는 사실이 드러난다. 어록 가운데서 눈에 띄는 문자를 아무렇게나 가져다가 구별함도 없이 밀도 끝도 없이 보이는 대로 말한 데 불과하다. ... 그 중에 ‘고양이가 쥐를 노리듯[심안상속(心眼相續)을 의미]하고, 암탉이 계란을 품듯[난기상속(煖氣相續)을 의미]한다’는 두 구절에서는 더더욱 아무 논증도 없는 입으로만 선을 한다는 것을 알겠다. 도대체 이 두 구절에 무슨 뜻이 있어 간화 문중에서 시끄럽게 구는가? ... 이것이 스님의 열 두 번째 망증이다.⁴²⁾

대사의 선문에도 자고로 지혜로운 식견이 있는 사람이 간혹 없지는 않았지만,

41) 정약용, 『與白坡』(1), 『(국역)완당전집』, 5권, 155쪽. 이밖에도 추사가 연담유일에게 보낸 서신(김약술, 「추사의 선학변」, 『백성옥박사송수기념 불교학논문집』, 1989, p.95)과 호봉(虎峰)이라는 승려에게 보낸 서신(「示優曇」, 『(국역)완당전집』, 7권)에서도 대혜를 집중적으로 성토했고 있다.

42) 『栢悅錄』, 한불 12, 514a

대체로 유식한 사람이 없어 끝끝내 이[잘못]를 바로잡는 자를 보지 못했다. 더군다나 상앙(商鞅)과 이사(李斯)의 술책도 부족하다 하여 여불위(呂不韋)의 수단까지 동원한다. 음흉망측(陰凶罔測)하기가 대혜(大慧)와 같은 자가 없거늘, 대사와 같이 식견이 얇고 아는 것이 적은 사람은 대혜에게 농락 당하여 째째한 칠통(漆桶) 속에 떨어져 있을 따름이니, 이것이 스님의 열 세 번째 망증이다.⁴³⁾

고양이가 쥐를 노리듯이 하고, 암탉이 계란을 품듯이 한다는 비유는 대혜종교가 즐겨 사용했고 휴정도 『선가귀감』에서 인용했던 문구이다. 하지만 추사는 백파가 간화선을 운운하는 것을 근본적으로 용납하지 않았다. 간화선을 배척한 탓이다. 추사가 백파의 모든 논지를 정면으로 공격하는 근본 이유가 여기에 있는 것이다. 추사는 당시 선가에서 화두선과 전등, 염송을 내세우는 데 대하여 늘 불쾌하게 여기고 있었다.⁴⁴⁾ 추사는 백파를 비판하는 것이 대혜를 비판하는 것이었고, 대혜를 비판하는 것이 곧 간화선을 비판하는 것이었다.

추사는 초의에게 보내는 편지에서도, “[요즘 들어] 법원주립, 종경록, 신편어록을 [보고 있는데] 그대가 와서 함께 완독해 보시지 않겠는가? 문제의 대혜를 여지없이 타파해버렸으니 이 어찌 쾌재가 아니겠는가?”⁴⁵⁾ 또 “내 매양 대혜에 대한 생각에 꺼림칙한 것이 가시지 않더니 이제 다행히도 여기서 실증을 얻고 보니 과연 내 안목이 그릇되지 않았던 것을 알겠네.”⁴⁶⁾라고 하면서 득의 만면해 있는 대목도 보인다.

대혜에 대한 이와 같은 비판은 선문화 전반에 대한 추사의 가치관 단에서 비롯된 것으로 보인다. 추사는 종교적 인간(homo

43) 『栢悅錄』, 한불 12, 514c

44) 이종익, 『證答白坡書를 통해 본 金秋史의 불교관』, 『불교학보』 12(서울: 한국불교학회, 1975), pp.25-27

45) 『與艸衣』(35), 『(국역)완당전집』 5권,

46) 『與艸衣』(33), 『(국역)완당전집』 5권, 190쪽.

religious)이라는 인간의 일면을 생각해 본 적도 없고 생각하고 싶지도 않았던 것 같다. 그에게는 오직 합리적이고 실증적인 사고방식만이 유효했다. 선을 비롯한 불교는 광기를 일정 정도 인정하는 예술적인 방면과 착하게 살기를 역설하는 초보적인 수준의 도덕적인 방면에서만 유효할 뿐,⁴⁷⁾ 그것이 조직적이고 사회적인 면모를 취하게 되면 흑세무민 할 수밖에 없다는 것이 추사의 판단이었던 것 같다. 그래서 추사의 선문 비판은 백파나 대혜라는 인물에서 그치는 것이 아니라 간화선, 나아가 선문화에 대한 전면전의 성격을 띠고 있었던 것이다.

2. 고증학적 세계관과 복고적 원형지향성

추사와의 논쟁 같지 않은 논쟁이 있는 지 채 십년도 못되어, 그리고 추사가 제주도 귀양에서 풀려난 지 4년되던 해에 백파는 86세를 일기로 입적했다.(1852년) 지난날 그들간에 있었던 논쟁에 대해 죽은 자는 말할 수 없었지만, 남은 자는 비명(碑銘)을 통해 얘기했다. “오래 전에 내가 백파와 더불어 편지를 주고받으며 논변한 것은 [그 것에 대해] 세상 사람들이 함부로 이러쿵저러쿵 얘기하는 것과는 크게 다르다. 이에 대해서는 오직 백파와 나만이 알고 있는 내용이니 [내가] 비록 갖가지 방법으로 입이 닳도록 말해준다고 해도 사람들은 알아듣지 못할 것이다.”⁴⁸⁾

47) 물론 추사는 초의와 같은 사문과는 밀접한 관계를 유지한다. 하지만 추사가 초의에게 보낸 서신 서른 통이 『완당집』에 실려 있는데, 그 대부분의 내용이 문언이거나 다(茶)와 관련된 것들이며 선이론에 관련된 내용은 전무하다시피 하다. 따라서 필자는 추사와 초의의 교류범위가 다(茶), 즉 예술적인 흥취를 공감하는 정도에 국한되어 있었을 것으로 판단한다. 또한 추사는 백파에게 전하는 편지에서, 쓸데없는 공안놀음은 그만두고 『안반수의경』(安般守意經)이나 『사분율』(四分律) 등을 읽는 것이 사문의 도리일 것이라고 거듭해서 충고한다. 『안반수의경』은 후한의 향제(146~167년)때 안세고가 번역한 것으로 일종의 호흡관찰법을 통한 수행방법을 적은 책이다.

추사는 백파와 자신 사이에 있었던 논쟁을 마치 무렵 고수(高手)들의 진검승부라도 되는 양 평가하고 있다. 하지만 백파와 추사의 평생을 두고 볼 때 평소에 주고받은 서신에서 한 말뜻과 비문의 말뜻은 처음과 끝이 서로 모순된⁴⁹⁾ 것처럼 보이는데 사실이다. 추사는 왜 이처럼 백파의 비명에서 상당히 우호적인 자세로 변화된 태도를 보이고 있는 것일까.⁵⁰⁾ 일단은 죽은 자에 대한 최소한의 아량이었다고 단순하게 이해할 수도 있겠다. 하지만 추사의 강직했던 성품으로 미루어 볼 때, 백파의 죽음이 그의 잘못까지 무마하기는 어려웠을 것이다. 아울러 그의 말마따나 그와 백파만이 아는 어떤 곡절이 있지 않았을까 싶다.

필자가 생각하는 그들간에 있었던 곡절은 다름이 아니라, 서로간에 인간적인 불신이나 반감 같은 것은 없이, 일종의 유문(儒門)과 선문(禪門)의 대리전을 치른다는 심정으로 논쟁을 전개했다는 의미가 아닐까 한다. 적어도 추사 자신은 그런 심정을 가졌던 것이 거의 분명하다. “세상사람들이 함부로 이러쿵저러쿵 얘기한다”는 말은, 세상에서는 두 사람의 논쟁을 단순히 개인적인 감정싸움으로 혹은 젊은 유학자와 늙은 사문 간의 힘 겨루기 정도로 이해하곤 한다는 뜻이다. 추사는 백파를 인간적으로 존경했던 것 같다.⁵¹⁾

48) 「大律師大機大用之碑銘并序」, 奉琪 錄, 『少林通方正眼』, 한불 10, 628b “昔與白坡, 頗有往復辨亂者, 卽與世人所妄議者大異. 此個處, 唯坡與吾知之, 雖萬般苦口說, 人皆不解悟者.”

49) 박한영, 『영호대종사어록』, 45쪽.

50) 추사가 비명에서 백파를 두고 禪師가 아닌 華嚴宗主와 律師로 호칭한 것을 두고 우호적인 태도로 보기 어렵다는 입장도 있다.

51) 추사가 백파의 문도들에게 보내 준 달마상이 백파를 꼭 닮았었다는 것은 널리 알려진 얘기다. 추사는 그 그림에 다음과 같은 글을 덧붙였다. “내가 예전에 달마상(達摩像)을 가졌었는데 사람들이 그를 보고서는 백파의 상으로 삼지 않는 자 없었으니 그 기연(機緣)이 매우 이상하다. …… 오늘날 달마와 백파가 하나도 아니요 둘도 아니어서 등(燈)과 등이 서로 어울리고 주망(珠網)과 주반(主伴)이 거듭거듭 서로 서로 원융(圓融)하여 구애됨이 없었다. 마침내 들어 영구산(靈龜山) 속에 맡겨 백파의 상을 만들어 놓고 그 문도(門徒)가 조석으로 훈공(薰供)하므로 그 상의 곁에 써서 고기(孤起)의 송(頌)에 대신한다. 멀리 바라보면 달마와 같은데(遠望似達磨) / 가까이 보면 바로 백파로구려(近看卽白坡) / 차별이 있음을 가지고서(以有差別)

그렇다면 추사는 백파의 생전에 왜 인신공격에 가까운 발언을 서슴지 않았는가. 앞서 지적한 것처럼 추사는 백파 개인이 아니라 흑세 무민으로밖에 여겨지지 않는 간화선을 문제삼았고, 비록 수선결사를 행하는 모범적인 사문이기도 했지만 백파는 분명 그 선문에서 이론을 갖춘 대표격이었으므로 추사의 도마 위에 오를 수밖에 없었던 것으로 여겨진다. 추사는 백파에게 지속적으로 공안놀이 참선놀음을 관두고 『안반수의경』(安般守意經)과 같은 경전을 공부하여 심성이나 닦을 것을 충고했다.⁵²⁾ 아울러 “불전(佛典)을 배우려는 이는 먼저 이 『사십이장경』(四十二章經)을 읽어야 황탄한 데 빠지지 않으리라”⁵³⁾고 말한다. 이처럼 “추사의 기본적인 불교관은 당시 대혜류의 화두에만 매달리는 선문의 기풍을 맹렬하게 질타하고 교학의 중요성을 재삼 강조하여 개안(開眼)할 것을 주장하는 것으로서, 사경공덕의 가치를 크게 인정한 것도 이런 관점에서 연관되는 것이었다.”⁵⁴⁾

백파에 대한 추사의 비판이 당시 주류를 이루던 성리학의 불교비판과는 그 맥락이 좀 다르다는 사실에 도 주목해야 한다. 선을 공격하는 추사의 이론적 교두보는 성리학적 의리관이 아니라, 고증학적 세계관이었다. 추사는 북학(北學)의 객관성과 보편성이라는 신화에 사로잡혀 있었다. 그래서 이러한 세계관을 바탕으로 선불교(혹은 백파)를 향해 왜 좀더 객관적이고 보편적이지 못한가를 문제삼은 것이다.

『완당집』에는 추사가 백파에게 보낸 3통의 편지가 수록되어 있는데 그 가운데 첫 번째 편지에서 재미있는 사실을 발견할 수 있다. 여기서 추사는 나름의 기준으로 모범으로 삼을 만한 선사와 그렇지

/ 둘이 아닌 문에 들어갔네(入不二門) / 흐르는 물은 오늘이라면(流水今日) / 밝은 달은 전신이로세(明月前身).” 「白坡像贊跋序」, 『(국역)완당전집』 제6권.

52) 「與白坡」(1); 「與白坡」(2), 『(국역)완당전집』 제5권, p.157, 162

53) 「題佛說四十二章經後」, 『(국역)완당전집』 제6권, p.268

54) 정병삼, 앞의 글, p.54

않은 선사를 구분하고 있다. 그 면면을 보면 다음과 같다. 1) 긍정적으로 평가한 인물: 법일, 홍정, 주평, 달천, 덕청. 2) 부정적으로 평가한 인물: 휴정, 진묵, 환성, 설파. 그런데 추사는 사실 휴정 등을 비판하기 위해 법일 등을 끌어들이는 것일 뿐이다. 그가 긍정적으로 평가한 인물들 사이에는 별다른 공통점을 찾기 어려울 뿐만 아니라 거의 알려지지 않은 인물도 포함되어 있기 때문이다.

추사가 대혜의 법형으로 거론한 법일(法一, 1084~1158)은 생몰연대 정도만 알려져 있을 뿐 별로 알려진 인물이 아니다. 그를 다루고 있는 불교사적은 3~4종에 국한될 뿐이며,⁵⁵⁾ 그 내용 역시 별로 비중을 두지 않고 있다. 이런 법일에게 추사만 남다른 이해와 관심 그리고 애착을 가지고 있었다고 보기는 어렵다. 또 법일과 대혜의 관계에 대해서도 현재로서는 그 근거를 찾을 수 없다. 뿐만 아니라 추사가 청허의 법형이라고 주장한 홍정 역시 『완당집』 가운데서 그가 자주(自註) 형식으로 짤막하게 소개한 내용을 제외하고는 그 존재를 전혀 확인할 수 없는 인물이다. 그렇다면 도대체 왜 추사는 법일과 홍정이라는 인물을 들어 대혜와 청허를 겹고 넘어지는가.

추사는 사실 그의 인물품평에서 긍정적인 인물로 간주한 사람들에게 대해서는 별 관심이 없었던 것으로 보인다. 문제의 초점은 휴정 등 부정적으로 거론된 인물들이다. 앞서 살펴본 것처럼 이들은 한결같이 성리학 주도의 조선 사회체제에 고분고분하지 않았고 임제선을 중심으로 선가의 자기정체성 확립을 위해 매진했던 이력을 가진 사문들이다. 이러한 사실을 통해서도 추사의 칼날이 어디를 겨누고 있는지 짐작할 수 있다.

소승의 경전과 계율을 극구 강조하면서 백파의 선 이론과 간화선을 비판하는 추사의 모습에서 초의에게서 발견했던 것과 같은 복고주의적 원형지향성을 발견하게 된다. 이것은 추사 개인의 문제가 아니라 그의 학문적 원형이었던 고증학 자체에 내재된 한계였고 문제점

55) 『大明高僧傳』, 『大正藏』 50, 926c~927a; 『續傳燈錄』, 『大正藏』 51, 625c

이었다. 고증학에는 실학(實學)과 박학(樸學)이라는 요소와 더불어 고학(古學)이라는 복고주의적 요소가 있다. 고증학은 고전 속의 ‘실학’에 머무른 한계가 있다.⁵⁶⁾ 조사가 아닌 여래의 원형성을 회복하려 했던 초의의 복고주의적 태도는 추사에서도 똑같이 나타난다. 두 사람은 바로 여기서 의기투합하고 있는 것이다.

백파와 추사 가운데 누가 옳은가 하는 것은 사실 문제도 되지 않는다. 중요한 것은 백파 당시 선문의 정통성 확립과 이론 정비작업은 조선 선문의 명운이 달린 더 이상 미룰 수 없는 과제였다는 점이다. 그리고 백파는 이 문제를 온몸으로 떠 안아야 하는 위치에 있었다. 그의 불교이론은 이와 같은 그의 사상사적 위치를 전제로 했을 때만 논의될 수 있고 또 그래야만 한다. 하지만 백파에 대한 추사의 비판은 당시 조선 선문의 다급한 상황을 철저히 간과한 채 제출된 것이었다.⁵⁷⁾

“사귀이 얇은데 말이 깊어지는 것은 허물을 불러들이는 길이다.”⁵⁸⁾ 말의 의미는 사귀를 통해서만 비로소 간파될 수 있고, 이렇게 터득되지 않은 말은 오해를 낳기 마련이다. 사귀는 의사소통의 도구에 지나지 않은 말을 ‘경험’으로 전환한다. 이 때의 말은 너의 경험을 담은 말이고 나는 그 말을 듣고서 나의 경험으로 누적한다. 사귀를 통해 비로소 나는 너의 말을 경험하고 결국 너의 경험을 경험하는 것이 된다. 사귀가 없는 말은 너의 경험을 내가 듣는 것일 뿐 경험하는 것은 아니다. 경험되지 못하고 들리기만 하는 말은 다른 음성(音聲)과 끝내 구별되지 못하고 뒤섞이고 만다. 왜 이 말을, 하필이

56) 정재훈, 「청조 학술과 조선성리학」, 정병삼 외, 『추사와 그의 시대』, 돌베개, 2002, p.145

57) 이러한 문제점은 현실과 유리될 가능성이 높다는 고증학 자체의 문제점에서도 기인한다. 경제학의 방법에 지나지 않았던 고증학이 박학(樸學)의 실증적 도구로 전환되면서 경제제민의 치세이념과는 점차 유리되어 고전에서 실사구시를 추구하는 문헌학적 실증과 귀납에 몰두하는 특징을 띠게 되고 이에 따라 실제의 사상이나 생활과는 관련 없는 고증을 위한 고증이 성행하게 되었다. 정재훈, 위의 글, p.143

58) 「答金叅判正喜」, 奉瑛錄, 『少林通方正眼』, 한불10, 641a “教淺言深, 是招尤之道.”

면 바로 이 순간에, 다름 아닌 너를 향해 내뿜을 수밖에 없었는지에 대한 이해는 말을 듣는 것만으로는 도모할 수 없다. 추사는 백파와 사귄 기회가 없었다. 그 역시도 의순처럼 백파의 의도를 간파하지 못한 것으로 짐작된다.

추사의 백파 선이론 비판에 대한 일반적인 평가는, 화두 염송 일변도인 당시 선문이 구곡을 벗고 새로운 기운을 불려 일으켜야 한다는 점에서 매우 적절한 지적이며, 이는 추사 자신이 선가의 풍토와 의지처를 제대로 파악하고 당시 사상계와 흐름을 같이할 수 있는 길을 열기 위해 고질적인 병폐를 벗어나야겠다는 데서 성숙한 것이라고 본다.⁵⁹⁾ 그러나 필자가 보기에 백파에 대한 추사의 비판은 정치적 패배자의 사회불만과 당대의 최첨단의 학문인 중국 고증학의 맥을 이어받았다는 자부심,⁶⁰⁾ 그리고 불교이론에까지 밝은 지적 명석함에 대한 자신감에 젖어 있던 한 유학자가 일으킨 사건, 그 이상도 이하도 아니었다.

V. 꼬리말

고려말 이후 위기에 몰린 조선 불교계는 중기에 들어서면서부터 유학과의 이론적 타협을 모색하는 한편 입제선을 근간으로 스스로의 정체성 확립을 시도했다. 이것은 일종의 체질강화 작업이었다. 이

59) 정병삼, 앞의 글, 51쪽

60) 이념에 치중한 성리학을 비판하면서 청조(淸朝)를 풍미한 고증학은 특히 금석학의 획기적인 발전을 가져왔는데 그 대표적인 학자가 옹방강(翁方綱)과 완원(阮元)이었다. 추사는 자신의 별호를 완당이라 하여 완원과의 사제관계를 세상에 밝히기까지 했다. 고증학과 추사의 사상적 관계에 대해서는 다음의 논문을 참조. 정재훈, 앞의 글; 김응현, 「추사서체의 형성과 발전」, 『추사 김정희』, 중앙일보사, 1985; 최완수, 「추사실기: 그 파란의 생애와 예술」, 『추사 김정희』, 중앙일보사, 1985

작업이 소기의 성과를 거두게 된 것은 서산휴정을 거치면서부터였다. 또 휴정의 사후 그 문도들은 입제종을 중심으로 하는 법통론을 제출함으로써 체제상의 정체성 확립을 시도한다. 하지만 이러한 노력들은 차별과 배제를 기저로 하는 종파주의적인 면모를 벗어나지 못했을 뿐만 아니라, 입제선 자체에 대한 이론적 발전도 도모할 수 없었다는 한계성을 갖는다.

입제선에 대한 주체적 해석을 통해 본격적인 이론작업을 진행한 사람이 백파였다. 그는 선가의 전통이었던 이종선 이론에 강한 배타성이 있음을 파악하고, 포섭과 소통을 중심으로 새롭게 입제선을 해석하여 삼종선을 제출했다. 백파가 이와 같은 선 이론을 제출한 배경에는, 조선 선문의 대표자로서 다양한 깨달음의 가능성을 용인하는 방식으로 취하여 입제선을 중심으로 하면서도 여타 전통들까지 함께 묶어 조선 선문 내부의 갈등과 분열을 해결하려는 현실적인 의도가 개입되어 있었다.

그러나 그의 선 이론은 전통적인 선 이론과 상치되는 점이 있을 뿐만 아니라 합리성과 객관성을 소홀히 한 경향도 있어 즉각적인 반박에 부딪힌다. 초의와 추사는 백파의 선이론이 입제선 절대주의의 혐의가 짙다고 판단하고 각종 문헌적 근거와 합리적 논변을 통해 그의 선이론을 조목조목 논파한다. 그러나 합리성과 객관성을 중심으로 하는 이들의 논변은, 백파의 선이론이 당시 조선 선문의 절박한 당면과제를 염두에 두고 제출된 것이라는 사실을 간과하고 있었다는 문제점을 갖는다.

백파의 삼종선 이론은 입제선을 중심으로 하는 조선 선문의 정체성을 이론적으로 증명하는 한편, 조사선에 내재한 배타성을 상쇄하고 염불을 비롯한 다양한 수행방법을 포섭하는 쪽으로 방향을 잡고자 하는 취지에서 제출된 것이었다. 그리고 그 배경에는 조선 선문의 정체성 확립이라는 대명제가 자리잡고 있었다.

주제어

백파(白坡, Baekpa), 조사선(祖師禪, The Patriarch Ch'an), 여래선(如來禪, Tathagata Ch'an), 의리선(義理禪, The intellectually ratiocinating Ch'an), 임제선(臨濟禪, Lin-Chi Ch'an).

The inclination to prototype in the controversy on Ch'an classification

Park, Jae-hyeon

This essay is an inquiry into the controversy on Ch'an(禪) classification at the impending downfall of the Joseon dynasty. So to speak, the Patriarch Ch'an(祖師禪), Tathagata Ch'an(如來禪) and the intellectually ratiocinating Ch'an(義理禪). The present study is divided into two parts: the first dispute between Baekpa(白坡) GeungSeon(亘璇, 1767-1852) and Choi((艸衣) UiSun(意恂, (1786-1866) is about to Ch'an classification, and the second dispute between Baekpa and Chusa(秋史) Gim JeongHui(金正喜, 1786~1856) is about to significance of the Hua-t'ou Ch'an.

All this while, for the most part have regarded that Baekpa asserted the supreme orthodoxy and authority of the Patriarch Ch'an(or Lin-chi Ch'an). But in fact Baekpa became aware of the excludism in existing Ch'an classification, that the Patriarch Ch'an is metempirical Ch'an(格外禪), and Tathagata Ch'an is same to the intellectually ratiocinating Ch'an. Because the Patriarch Ch'an is become the one and only orthodoxy in this Classification. So he asserted a new Ch'an Classification, in this the Patriarch Ch'an and Tathagata Ch'an are included in metempirical Ch'an(格外禪).

But he emphasized that three kind of Ch'an is no place in separatively and Ch'an classification is but theoretical division for disciplinants. The very important point in Baekpa's assertion is that the Patriarch Ch'an is not something but merely not cling to Tathagata Ch'an or the intellectually ratiocinating Ch'an. Choi and Chusa were incline to search a prototype in restoration, so to speak they took on a reactionary tendency. But Baekpa was incline to search a prototype in communication and balance between Tathagata Ch'an and the intellectually ratiocinating Ch'an, that is very the Patriarch Ch'an(or Lin-chi Ch'an) from the his point.

The new Ch'an classification is asserted for offsetting the excludism in existing Ch'an classification. this theory is planed to comprehend various buddhist disciplines with the Lin-chi Ch'an as central figure. Baekpa is a one of the representative in Joseon Ch'an School, so he has to figure its identity and to make place for various disciplinants in that tradition. But Choi and Chusa may be unaware of his historical position and role, and called his theoretical incorrectness and arbitrary decision into question.

조선후기의 선(禪)논쟁에 내포된 원형지향성