『종교와 문화』 제21호
서울대학교 종교문제연구소, 2011, pp.121-146

대둔사 무량회(無量會)에 비친 19세기 불교계의 고민

김성순*

1. 서론
2. 무량회(無量會)의 배경: 선교겸수의 종풍과 사찰계(寺刹契)
3. 무량회의 결성과 그 수행론: 선회(禪會)와 『무량수경』
4. 신도들의 도움이 필요했던 조직, 결사
5. 결론

1. 서론

전라남도 해남군 삼산면 구림리에 소재하는 대둔사는 16세기 이전까지는 그 존재가 거의 알려져 있지 않았지만[1] 임진왜란을 전후로 하여 역사에 등장하기 시작하게 된다. 조선 전기까지만 해도 보잘 것 없는 사세를 가지고 있던 대둔사가 조선 후기에 들어 대형 사찰로 성장할 수 있었던 배경에는 임진왜란 당시에 승장 뇌묵당(雷默堂) 처영(處英)이 대흥사에서 일으킨 의승군의 활약이 있었다.[2] 호남 의승군의 진원지였던 역사적 의미와 함께 청허휴정의 의발을 모신(선조 40년) 인연으로 인해 정조 12년(1788)에 표충

* 서울대학교

1) 17세기 전반에 중관해안(中觀海眼, 1567-1646)이 대흥사 사적지인 『죽미기(竹米記)』를 편찬했지만 시기 및 지역에 관한 사항에 오류가 많아 후일 많은 비판에 접하게 된다.

2) 처영의 승군은 권율장군과 호응하여 행주대첩에서도 크게 활약을 한 것으로 전한다. 이 처영의 스승이 바로 청허휴정(淸虛休靜, 1520~1604)으로서, 처영은 후일 스승의 유언에 따라 청허휴정의 사후에 스승의 의발을 대흥사로 모시게 된다. 김갑주, 「해남 대흥사의 補寺廳 연구」, 『호남문화연구』제8집, 전남대학교호남문화연구소, 1976, p. 98.

(表忠)의 사액을 하사받은 이후 해남 대둔사는 대형 사찰로 성장할 수 있었던 것이다.[3]

이 해남 대둔사에서 19세기 말에 결성되었던 무량회에 대해 조사하는 과정은 해당 결사의 자료의 부족으로 인해 생긴 여백을 다른 결사의 연구에서 얻은 감각으로 메워나가는 '재구성'의 작업이기도 했다. 제한된 자료를 바탕으로 해남 대둔사의 승려들이 사원 내부의 결사나 사찰계, 그리고 외부 유학자와의 교류를 통해 신도들을 이끌고 사세를 유지해가는 모습을 고찰해보고자 했지만, 무량회의 수행론에 대해 풍부하게 서술하고 있는 자료가 없는 점이 몹시 아쉽다.

논문의 배경이 되는 19세기의 한국 불교계는 선과 화엄교학, 염불과 각종 의식들이 다양하게 어울리며 다시 한 번 날기 위한 몸짓으로 꿈틀대고 있었던 시기였다. 본 논문은 정치적 환란이 온 나라를 압박했던 19세기 말, 대둔사의 승려들이 무량회라는 결사를 통해 보여주는 수행론과 그러한 수행론의 설정 배경, 나아가 무량회와 같은 결사의 결성이 왜 필요했는지를 보여주게 될 것이다. 아울러 대둔사의 사명은 현재는 대흥사로 되어있지만[4], 무량회에 대해 서술하고 있는 중요 원전들의 기록이 대부분 '대둔사(大芚寺)'로 적고 있는 까닭에 이 글에서는 전체적으로 대둔사로 통일하고자 했음을 밝혀둔다.

---

3) 玩虎倫佑가 편찬한 『대둔사지』 「表忠祠因起」에는 『道具錄』을 인용하여 "옛날 서산이 남쪽지방에 왔을 때 이 산에 주석한 적이 있다. 입적은 비록 묘향산에서 하였지만 3년 후 참선 제자였던 靈岑을 비롯한 제자 몇 명이 서산의 유지를 좇아 의발을 가지고 왔다"고 하는 내용을 적고 있다. 하지만 김용태는 이러한 사실에 대해 몇가지 의문점을 제시하면서 이러한 정황들이 연담유일(1720-1799) 등의 법맥문제와 관련하여 18세기 후반에 대흥사의 위상을 높이려는 의도로 인위적으로 설정되었을 가능성이 높은 것으로 보고 있다. 김용태, 「조선후기 대둔사의 표충사 건립과 '宗院'표명」『보조사상』 제27집, 보조사상연구원, 2007, p. 278.

4) 대흥사의 사명은 근세에는 대둔사와 대흥사로 병칭되다가 지금은 공식적으로 대흥사로 되어있다. 이능화의 『조선불교통사』(1918)에서는 '대둔사는 대흥사이다'라고 밝히고 있다. 1901년에 신현구가 쓴 「대웅전중창상량문」, 혜오스님이 1907년에 쓴 「대웅전중수기」, 명치44년(1911년)에 발간된 『조선사찰사료』나 1940년에 박한영이 쓴 「대흥사심진교건조비기(大興寺尋眞橋建造碑記)」에서 '대흥사'라는 명칭이 나타나고 있으며, 그 이전의 문헌에는 대둔사로 표기되어 있어서 20세기 초부터 대흥사라는 이름으로 불리기 시작했음을 알 수 있다.

2. 무량회(無量會)의 배경: 선교겸수의 종풍과 사찰계(寺刹契)

전술했듯이, 해남 대둔사(大芚寺)는 서산대사 청허휴정의 유언으로 그의 의발이 전해지면서부터 선과 교를 아우르는 거대 사찰이 되었다. 대둔사의 법맥을 보면 13 대종사(大宗師)와 13 대강사(大講師)[5]의 수가 동일하게 배열되어 있는데, 이는 선교의 대립을 지양하고자 했던 청허휴정의 의지가 발현된 것으로 볼 수도 있을 것이다. 대흥사의 강사들은 특히 화엄학에 뛰어났으며, 임제선의 종풍을 이어 받은 종사들 역시 화엄강회로 유명한 이들이었다.[6] 대둔사는 엄연히 청허의 법맥임을 표방하고 있는 선종 교단이었지만 그에 못지않게 화엄 교학 역시 성했던 것을 볼 수 있다. 이처럼 어느 특정한 정파의 정통성과 그에 근거한 수행법을 고집하지 않고 다양한 수행법들을 두루 수용했던 대둔사의 종풍은 조선 후기 사찰들의 보편적인 모습이기도 했다.[7]

19세기 대둔사에서 활약했던 고승들을 대표할 수 있는 초의의순(草衣意旬, 1786-1866)은 대둔사 13대 종사 중의 한 사람이며, 완호윤우(玩虎倫佑,

---

5) 해남 대둔사의 13대종사는 풍담의심(楓潭義諶, 1592-1667), 취여삼우(醉如三愚, 1622-1684), 월저도안(月渚道安, 1638-1715), 화악문신(華嶽文信, 1629-1707), 설암추붕(雪巖秋鵬, 1651-1707), 환성지안(喚惺志安, 1664-1729), 벽하대우(碧霞大愚, 1676-1763), 설봉회정(雪峯懷淨, 1678-1738), 상월새봉(霜月璽封1687-1767), 호암체정(虎巖體淨, 1687-1784), 함월해원(涵月海源, 1691-1770), 연담유일(蓮潭有一, 1720-1799), 초의의순(草衣意恂, 1786-1866)이다.
13대강사는 모두 10대 대종사인 호암체정의 문도들로서 만화원오(萬化圓悟, 1694-1758), 연해광열(燕海廣悅), 영곡영우(靈谷永愚), 나암승제(懶庵勝濟), 영파성규(影波聖奎), 운담정일(雲潭鼎馹), 퇴암태관(退庵泰瓘), 벽담행인(碧潭幸仁), 금주복혜(錦洲福慧), 완호윤우(玩虎尹佑), 낭암시연(朗巖示演), 아암혜장(兒庵惠藏, 1782-1811), 범해각안(梵海覺岸, 1820-1896) 등이다.

6) 「대둔사사적비」의 내용에 의하면 '항시 華嚴之軸이 걸려있고 圓敎가 대대로 흥하였다'고 한다. 『대둔사지』에도 '편양과 소요의 후손들이 華嚴大會를 서로 전수하여 八路의 緇林(승려)이 귀의하고 宗으로 삼았다'고 하였는데 이는 대흥사에 대대로 화엄교학의 전통이 강했음을 보여주는 것이라 하겠다. 김용태, 앞의 논문, p. 309.

7) 서산휴정 이후 조선 불교계는 간경과 참선, 염불을 복합적으로 실천하는 것이 일반적이었으나, 영조대 이후 講經이 크게 활발해지게 된다. 회암정혜(晦菴定慧)와 설파상언(雪坡尙彦), 설암추붕(雪巖秋鵬) 등이 화엄경 강백으로 나섰으며, 연담유일(蓮潭有一)과 인악의첨(仁嶽義沾)이 화엄과 사집(四集), 사교(四敎) 등에 관한 사기를 지어 강경에 지대한 영향을 주게 되면서 강맥에 따라 학풍이 형성된 것이다. 정병삼, 「19세기의 불교사상과 문화」, 『추사와 그의 시대』(돌베개, 2007), p. 163.

1768-1826)의 법맥을 이어받아 대둔사를 일으킨 중흥조이다. 초의는 선사이면서도 교학에도 힘썼으며, 또한 율사이기도 했다. 시적 감각과 유교적 소양까지 갖추고 있었던 그는 다도에도 밝아 『동다송(東茶頌)』을 저술하기도 했으며, 그가 직접 그린 불화도 전한다. 또한 초의는 추사 김정희(1786-1856), 다산 정약용(1762-1836), 홍현주(洪顯周) 등 유학자들과도 폭넓게 교류했음을 볼 수 있다.

이처럼 유학의 대가들과 지속적으로 소통했던 초의의 태도로 인해 그들 대가를 따르는 인근의 유학자들이나 거사들 역시 자연스럽게 대흥사를 드나들 수 있는 계기가 되었으리라 생각된다. 실제로 1815년에 초의가 한양으로 갔을 때 홍석주(洪奭周), 홍현주(洪顯周), 김재원(金在元), 김경연(金敬淵), 윤정현(尹定鉉), 김유근(金逌根), 이노영(李魯榮), 이상적(李尙迪), 정학연(丁學淵), 정학유(丁學遊), 윤치영(尹致英), 신위(申緯), 김정희(金正喜), 김명희(金明喜) 등 당대의 명사들과 교류하며 많은 시문을 남기기도 했다.[8] 1834년에는 일지암에 들어온 소치 허련(小癡 許鍊, 1809-1892)에게 사사하였으며, 1845년에는 전라남도 수군절도사로 내려온 신관호와 그 주변의 인물들과도 교유하게 된다.[9]

더구나 해남 지역은 연해에 우수영(현 해남군 문내면)이 설치되어 있던 관계로 수군과 관련된 무관들이 다수 복무했던 곳이므로 부임한 무관들 역시 자연스럽게 교류에 동참했으리라 생각된다. 실제로 수군절도사 신관호와 같은 이는 대흥사에 대형 불화를 조성할 때 시주를 하였으며, 이 불사에서 초의의순이 화주(化主)를 맡았던 것을 볼 수 있다.[10] 이처럼 초의의순이 1866년 81세로 입적할 때까지 일지암에 머물면서 많은 유학자나 지방관들과 교류했던 상황은 자연스럽게 이들을 대흥사 사원의 영역 안으로 불러들이고, 나아가 대흥사에서 결성되었던 결사와 각종 사찰계의 구성원이 되는

---

8) 이희재·조윤호, 「19세기 대둔사 학승들의 유교경전 이해」『범한철학』 제28집, 범한철학회, 2003, p.375.

9) 김정희, 「대흥사 法身中圍會三十七尊圖考」, 『미술사학연구』, 한국미술사학회, 2003, pp. 255-256.

10) 이 신관호(申櫶, 1810-1888)는 1875년 운요호사건이 일어났을 때 중추부판사로서 전권대신이 되어 강화도조약(1876)을 체결했던 인물로서 조선 말기의 가장 대표적인 무관이었다. 그는 또한 무관이면서도 어렸을 때 정약용과 김정희에게서 수학하여 유학과 서예에도 능한 인물이었다고 전한다. 신관호가 해남 우수영의 절도사로 부임한 것은 스승인 김정희가 제주도로 유배된 후 오랫동안 풀려나지 못하자, 스승을 돌보기 위해 제주도와 가까운 해남에 지원한 것으로 짐작된다. 김정희, 앞의 논문, pp. 255-259.

결과를 낳았으리라 생각한다.[11)]

초의는 수행론에 있어서도 단일한 수행만을 고집하지 않고 교학, 예참, 선, 염불, 법화신앙 등 다양하게 실천했음을 볼 수 있다. 그는 화엄예참법을 주야로 연구하여 그 강령을 매번 선회(禪會)에서 자세히 강의했으며, 법화경을 한 부 사경(寫經)하여 일생동안 독송하기도 했다. 또한 임종 당시에 시자에게 명하여 자신의 몸이 서쪽으로 향하도록 했다는 기록에서는 그가 서방왕생을 기원한 미타신앙의 실천자였다는 점도 짐작할 수 있다.[12)] 뿐만 아니라 그가 대둔사 인근에 있는 미황사의 만일염불회에도 주선(主禪)으로서 참가한 전력이 있음을 볼 수 있다. 당시 조선 불교계에서 일세(一世)의 종사(宗師)로 불렸던 그가 대흥사에서 차지하고 있었던 정신적 위치를 생각해 볼 때 그의 이러한 수행관이 그가 입적한 뒤에도 자연스럽게 대흥사 내의 결사 안에서 발현되었으리라 생각된다.

초의 이전의 시대에 대둔사 내에서 외부의 유학자와 교류했던 또 다른 선승으로는 아암혜장(兒菴惠藏, 1771-1811)을 들 수 있을 것이다. 아암혜장 역시 화엄교학은 물론 유학과 주역, 율려(律呂) 등의 다방면에 달통했던 강사로서 다산 정약용과 『주역』에 관한 문답을 자주 나누었다고 한다.[13)]

16세에 대흥사로 출가하여 초의에게서 구족계를 받았던 범해각안(梵海覺岸, 1820-1896)[14)]은 초의 이후의 시대에 대둔사의 인적 교류 영역을

---

11) 또한 무엇보다도 조선 후기 불교사에서 가장 중요한 사건 중의 하나로 꼽히는 백파와의 이종선(二種禪)·삼종선(三種禪) 논쟁도 불교의 영역을 넘어 추사와 같은 당대 지성들의 지대한 관심을 끄는 한 계기가 되었으리라 생각한다. 19세기는 유학자들 역시 성리학에서 점차 눈을 돌려 다른 여러 학문에 대한 관심을 키워가고 있었던 시기였으므로 더욱 초의의 비판의식에 공감할 수 있었으며, 이는 자연스럽게 초의의 인적 영역을 더욱 넓힐 수 있는 계기가 될 수 있었을 것이다.

12) … 遠近學者, 虛往實返, 無不讚嘆, 稱爲一世宗師. 嘗得唐本書一函, 備載華嚴禮懺之法, 晝夜硏究, 摧其綱領, 每當禪會, 用以敷演, 尤爲着力於法華經, 手寫一部而自隨終身念誦焉.. 「海南大興寺 草衣堂 義恂大宗師碑文」『一枝庵文集』, 智冠 편, 『한국고승비문총집』(가산불교문화연구원, 2000), p. 692.

13) 아암은 34세 되던 해에 일시적으로 인근에 있는 강진의 백련사에 머물다가 인근의 다산초당에서 유배생활을 보내던 정약용과 만났으며, 이러한 인연으로 말미암아 정약용과 아암혜장, 그리고 서로의 제자들과 함께 『만덕사지』를 편찬하기도 했다. 1811년에 40세의 나이로 아암혜장이 입적한 이후에도 그의 제자들은 정약용의 지도를 계속해서 받으며 교유를 지속했다고 한다.

14) 『梵海禪師行狀』에 의하면 범해각안은 1820년 전남 완도에서 태어났으며, 14세에 대둔사로 출가하여 호의, 하의, 초의, 문암, 운거, 응화 등 여섯 명의 선사에게

넓혔던 승려로 꼽을 수 있을 것이다. 『범해선사행장』에 의하면 그는 요옹 이병원(寥翁 李炳元)에게서 유학을 배웠으며, 그 외에도 여러 유학자들과 폭넓게 교유했음을 알 수 있다. 특히 그의 문집 안에는 박노하(朴蘆河)와 유불교류의 당위성에 관해 의견을 주고받은 서신이 있어 당시의 사회적 인식과 그의 견해를 들여다 볼 수 있다. 이 밖에도 대흥사의 승려들 중에서 유학자들과 교류하면서 유·불 동이(同異)논쟁을 전개한 이들로는 영허선영(映虛善影), 응운공여(應雲空如), 설두유형(雪竇有炯) 등을 들 수 있을 것이다.

중요한 점은 이들 사원의 승려들과 유학자들의 교류가 새로운 사상적 활로를 모색하던 19세기 지식인 사회의 지적 욕구와 맞아떨어졌으며, 불교측의 입장에서도 자신들의 정체된 종풍을 다시 반성해 볼 수 있는 기회를 제공했다는 것이다. 유학자들 역시 화엄교학과 선 수행, 그리고 유학의 소양까지 잘 갖춘 승려들과 교류하면서 신선한 자극을 받았으리라 생각된다. 아울러 대둔사의 입장에서 보자면 일반 서민층은 물론 지방의 양반출신 유지와, 관료, 유학자, 반가의 부녀들까지 사찰의 각종 불사의 후원자로 끌어들일 수 있었던 배경에는 이들 승려들의 열려 있는, 혹은 전략적인 외부와의 교류가 지대한 공헌을 하고 있었을 것으로 보인다.

이밖에 대둔사에서 무량회가 결성되고 활동할 수 있었던 또 다른 배경으로는 승속연합의 상호부조 결사라 할 수 있는 사찰계를 들 수 있을 것이다. 이 사찰계는 계원, 즉 결사 구성원들의 수행은 물론 사찰의 불사를 위한 기금을 축적하기 위한 일종의 계 조직이라고 볼 수 있다. 대둔사에는 이러한 사찰계 이전에도 숙종26년(1700)에 이미 보사청(補寺廳)이 설치됨으로써 사원경제를 적극적으로 돕고 있었던 것이 발견된다. 이 보사청은 20세기 초까지도 존속하면서 시납된 양곡과 물품, 전답을 관리하면서 사원의 운영을 돕는 일종의 기금역할을 해나갔던 것으로 보인다.[15]

사찰의 운영에 미치는 영향이나 연관성, 조직의 형태 등으로 보건대, 이 보사청을 19세기 이후 한국 불교의 사찰에서 크게 유행했던 각종 사찰계와 유사한 조직으로 보아도 좋을 것이다. 실제로 19세기 중반에 이르면 해남

서 수학했다. 저술로는 『범해선사문집』 4권으로 정리된 것이 있으며, 189명의 고승에 대한 전기인 『동사열전』 등이 있다. 이희재·조윤호, 앞의 논문, p. 376.

15) 보사청은 사찰의 운영에 소요되는 경비조달과 승속의 식량을 공급하고 사원의 전답을 조성하는 역할을 주로 담당했던 것으로 보인다. 아울러 당시 기아자의 증가로 인한 각종 구휼미를 부담했을 가능성도 있다. 김갑주, 위의 논문, pp.107-111.

대흥사와 관련된 문헌에서는 보사청에 대한 기록은 보이지 않지만 대신에 그와 유사한 성격을 가진 각종 사찰계가 등장하고 있음을 볼 수 있다. 1700년에 만들어져 212년간이나 유지되었던 보사청이 1911년 사찰령이 공표된 이후로는 혁파되었지만[16] 그 대신에 다양한 사찰계가 생겨나서 보사청의 의미와 활동을 계승했던 것이다.

19세기 중반 이후 활발하게 나타나 대둔사의 각종 불사를 돕던 사찰계의 행적을 살펴보면 다음과 같다. 1866(고종3년)년 당시 대둔사에는 명적암(明寂庵)에서 결성된 등촉계[17]와 만일암(挽日庵)에서 결성된 선등계(禪燈契)의 두 가지 사찰계가 나타났다. 명적암 등촉계는 계의 서문인 「명적암 등촉계서(明寂庵燈燭契序)」에 나타난 내용으로 보아 사하촌에 거주하는 신도들을 중심으로 구성된 시주활동 위주의 계이며,[18] 대흥사의 말사인 명적암의 암주인 경월(鏡月)대사가 시작한 것임을 알 수 있다. 또한 대흥사의 여러 암자 중에서 지세가 가장 높은 곳에 위치해 있는 만일암은 참선 수행을 하는 승려들만이 거주했던 곳으로서, 만일암 선등계는 이곳에서 소요되는 비용을 충당하기 위해 만든 계였다. 범인월여(梵寅月如, 1822-?)가 주창하여 결성한 만일암 선등계는 등촉계의 일종으로서 속인 신도들이 참여하지 않은 승려들만의 계였다.

이 밖에 1896년 이전에 적광전(寂光殿)에서 쓸 등촉을 마련하기 위해 승속이 함께 결성한 다른 등촉계도 있었으며, 범해각안(梵海覺岸)이 이 계의 서문[19]을 작성했음을 볼 수 있다. 대법당의 문에 바를 창호(窓糊)의 비용을 마련하기 위해 신도들이 자진해서 뜻을 합쳐 결성한 '대법당 창호계(大法堂窓糊契)'도 있었는데, 매년 지속적으로 창호 불사를 실천하기 위해 결성한 계였다.

또한 범해각안과 그의 제자들이 함께 결성한 '학계(學契)'도 있었다. 초의의순이 쓴 '범해회중학계서문(梵海會中學契序文)'에는 사제 간의 예(禮)에 있어서 유가와 불가가 다르지 않음을 강조하고 있음을 볼 수 있다. 이 '범해회중학계'의 주인공인 범해각안은 또 다른 승려인 보제(普濟)의 학계 서

16) 대흥사 지주였던 박영희(朴暎熙) 장로의 증언에 의하면 한일합방 후 사찰령이 발표될 때까지는 이 보사청이 존속되었다고 한다. (김갑주, 앞의 논문, p.109.)

17) 명적암과 만일암의 등촉계 서문인 「明寂庵燈燭契序」와 「挽日庵禪燈契案序」는 둘 다 초의의순이 작성했다.

18) 한상길, 『조선후기 불교와 사찰계』(경인문화사, 2006), p. 226.

19) 「寂光殿燈燭契序文」, 『梵海禪師文集』 권2 『한불전』 제10책, pp. 1092-1093.

문을 썼다. '보제회중학계(普濟會中學契)'의 서문을 보면 학계의 구성원들이 각자 열 냥씩을 내어 이를 원금으로 삼아서 이자를 불려 경학의 강의에 드는 비용을 충당했다는 점에서 학계가 일종의 '보(寶)'와 같은 형태였음을 짐작할 수 있다.[20]

이 외에도 대흥사 안에서는 불량계(佛糧契)·채비계(菜毘契)·명부전 헌수계(冥府殿 獻沓契) 등의 다양한 사찰계가 조직되어 대흥사의 여러 불사를 도왔던 흔적을 발견할 수 있다. 해남 대흥사에서 이처럼 다양한 사찰계가 결성될 수 있었던 것은 19세기 사회경제의 변화와도 연결시켜 볼 수 있을 것으로 생각된다. 전라도의 해남, 강진, 나주 등은 남해에 면한 지역이었기 때문에 자연 포구상업의 발달에 따라 포구도읍으로 성장할 수 있었고, 이에 따른 인구증가가 수반되어 지역경제가 활기를 띠게 되었던 것이다.[21] 이러한 포구상업의 활성화로 인한 지역경제의 여유로 인해 사찰에 대한 민간신도들의 지원과 사찰계의 활성화가 가능했을 것으로 생각된다.

반불교정책이 여전히 유지되던 19세기에 대둔사가 불사를 일으키며 사찰을 운영할 수 있었던 배경에는 각종 사찰계와 보사청, 무량회 등을 통해 불교를 지원하고 신앙생활을 영위했던 신도들과, 그들을 수용하기 위해 적극적으로 노력했던 승려들의 노력이 있었던 것이다. 나아가 19세기 후반에 대둔사에 등장하는 무량회는 고승과 유학자 간의 적극적인 소통, 결사의 구성원으로서 가입했던 신도들의 후원과 더불어 염불과 참선, 경학, 의식(儀式) 등 다양한 수행론이 공존했던 19세기 한국 불교계의 상황을 반영하는 산물로서 등장하게 된다.

3. 무량회의 결성과 그 수행론: 선회(禪會)와 『무량수경』

범해각안의 저서나, 『동사열전』 등의 문헌 자료에 따르면, 대둔사 무량회는 심훈회암(心訓懷庵, 1808-1887)[22] 등에 의해 결성되어 활동하

20) 人各出二五, 文爲表誠毋, 年各收五六, 利爲講信子, 凡例自定. 「普濟會中學禊案序」, 『梵海禪師遺稿』하권, 한불전 10권, 70-72쪽.

21) 이세영, 「19세기 전기 사회경제의 변동」, 『추사와 그의 시대』(돌베개, 2002), p. 70.

22) 심훈회암(心訓悔庵)의 속성은 금성(錦城) 박(朴)씨로서 옥주(沃州) 의신(義新)지역 출

다가 없어진 이후 후일 청봉세영(淸峯世英, 1855-?)[23]에 의해 재건된 것으로 기록되어 있다.

초기 대둔사의 무량회는 심훈회암이 설허지연(雪虛智演, 1728-1812)[24]과 함께 1887년(고종24)이전에 결성한 것으로 되어 있다.[25] 심훈회암은 간성(杆城)의 만일회(萬日會)에 동참하고, 순천 송광사 수선결사(修禪結社)에 의지하여, 대둔사 무량회(無量會)를 결성하였다고 하는 대목이 『동사열전』의 「회암선백전」에 등장한다.

> 간성의 만일회에서 염불했으며, 순천의 수선사(송광사)에 의지하여 대둔사의 남쪽에서 무량회를 결성하였다. 장춘골에서 무량수경을 염불하면 나무도 기뻐하여 마주 꽃을 피우고, 시냇물도 바야흐로 졸졸거리며 흘렀다. 왕생을 발원하지 않았으며, 정토를 기약하지도 않았다.[26]

인용문에서 말하는 간성은 강원도 고성군 간성읍 소재 건봉사를 가리키는 것으로 보인다. 그렇다면 심훈회암이 건봉사의 만일회에 직접 참여했던

신이다. 15세 되던 해에 의신면 첨찰산(尖察山) 쌍계사로 들어가 조선 순조 23년(1823) 평철동지(平哲同知) 스님 문하에서 머리를 깎았다. 후일 하의(荷衣)대사에게서 구족계를 받은 뒤 이어 화담(華潭)선사의 법통을 이어 받았으며, 당시 선교종장(禪敎宗匠)으로 이름을 떨치던 초의(草衣)율사에게서 대승보살계를 받았다. 그는 화담, 인곡(仁谷) 등 당대의 명강백들로부터 경학을 공부하였으며 불갑사(佛甲寺), 정방사(井旁寺), 은적사(隱跡寺) 대둔사, 대흥사, 미황사의 미타암, 보림사의 내원암, 송광사의 삼일암, 선암사의 칠전암(七殿庵) 등의 명찰에 두루 주석하였다.

23) 청봉세영(淸峯世英)은 두륜산으로 출가하여 설허지연(雪虛智演)으로부터 구족계를 받았으며, 화월숙홍(化月淑홍)의 법인을 전해 받았다. 그는 대둔사의 설허(雪虛), 보제(普濟), 연주(蓮舟), 범해(梵海)스님, 미황사의 응화(應化), 정토사의 경담(鏡潭), 한양(漢陽), 보림사의 이봉(离峯), 귀암사의 설두(雪竇), 선암사의 함명(涵溟)선사에게서 경학을 공부했다.

24) 심훈회암과 함께 무량회를 결성했던 설허지연은 영파성규(影波聖奎, 1728-1812), 화운은철(化運銀哲, ?-1864)의 제자로서 청허휴정의 법맥에 속하는 선사이며, 후일 무량회를 복원한 청봉세영에게 구족계를 준 계사(戒師)이기도 하다. 설허지연의 속성은 박씨이며, 총섭(總攝)의 승직을 역임했다고 한다.

25) 「대둔사무량회모연소」에서 회암과 설허를 가리켜 '석문의 영수'라고 칭하고 있으며, "죽을 꿈이 멀지 않고 … 해가 질 시기가 얼마 남지 않았다"고 하였으므로 회암의 입적시기인 1887년 이전에서 멀지 않은 시기로 본 것이다.(한상길, 앞의 책, p. 97.)

26) 念杆城之萬日會, 依順天之修禪寺, 結無量會於大芚之陽. 念無量壽於長春之洞, 木欣欣而向榮, 川涓涓始流. 壽命不願, 佛國不期. 「悔庵禪伯傳」, 『東師列傳』권3, 한불전, 45-46쪽.

체험을 바탕으로 대흥사에서 무량회를 결성했다는 추론이 가능할 것이다. 또한 인용문에 따르면 심훈회암은 염불을 위주로 실천하는 건봉사의 만일회와, 지눌의 정혜결사의 전통이 남아있는 수선사를 두루 편력했으며, 이러한 체험들은 자연스럽게 그의 수행관의 바탕을 이루게 되었을 것으로 보인다. 따라서 선과 염불을 함께 실천했던 무량회의 성격은 다양한 지역 사찰의 다양한 교의와 실천을 체득하고 돌아온 심훈회암의 수행이력과도 무관치 않으리라 생각된다.[27]

또한 인용문에서는 심훈회암이 정토왕생을 궁극적인 수행의 목표로 하지는 않았다는 점도 드러난다. 인용문 안의 "수명불원(壽命不願) 불국불기(佛國不期)" 즉, "왕생을 발원하지 않고, 정토를 기약하지 않았다"는 대목이 바로 그것인데, 이는 선사로서의 정체성을 가지고 있었던 그의 성격이나[28], 염불과 선을 함께 실천했던 무량회의 성격을 반영해주는 대목이라 하겠다. 다시 말해, 무량회에서는 염불과 선을 함께 실천했지만 심훈회암의 경우처럼 참여하는 수행승의 수행관에 따라 선을 주로 실천하는 경우도 있었다는 것을 보여주는 예라 하겠다.

하지만, 여기서 놓치지 말아야 할 점은 선 수행을 후학에게 가르치는 선사이기도 했던 심훈회암이 대둔사 남쪽 계곡인 장춘동(長春洞)에서의 무량회에서는 『무량수경』을 염불했다는 사실이다.[29] 『무량수경』은 정토삼부경 중의 하나로서, 심훈회암이 일과로 실천하고 가르쳤던 선과는 관련이 없는 경전이지만 신도들과 함께 모이는 무량회의 집회에서는 이들에게 가장 설득력을 가지고 있던 『무량수경』을 송경했음을 짐작해 볼 수 있다. 다시 말해, 정작 심훈회암 자신은 정토왕생신앙을 실천하지 않았던 전문 선 수행자였지만 결사의 집회에서는 신도들의 수준과 요구에 맞추어 정토경전을 염불했던 것이다.

---

27) 參學於華潭師仁谷師, 住於佛甲井芳, 隱跡大芚, 美黃之彌陀, 寶林之內院, 松廣之三日, 仙岩之七殿, 徧行四都八域證得三觀五宗. 「悔庵禪伯傳」, 『東師列傳』권3, 한불전, 45-46쪽.

28) 초의의순에게서 대승보살계를 받았던 그는 후일 계사로서 21인에게 계를 전하고, 30여 명의 승속에게 선을 지도했다. 傳戒者, 敬雲等二十一人, 傳禪者, 緇素竝三十有餘. 「悔庵禪伯傳」, 『東師列傳』권3, 한불전, 45-46쪽.

29) 여기서 말하는 장춘동은 대둔사로 들어가는 계곡 길(현 전남 해남군 삼산면 구림리 장춘동)을 말한다. 후설하게 될 범해각안의 「대둔사무량회모연소」에도 나오는 "계곡의 남쪽에서 무량회를 열고, 비구가 단상에서 『무량수경』을 읽었다"는 대목과 일치하는 서술이라고 볼 수 있다.

무량회를 주관했던 또 다른 대둔사의 승려는 월여범인(月如梵寅, 1824-?)이었다. 해남 출신인 그는 어린 시절에 출가하여 두륜산 양악(羊岳)선사[30]의 문하에서 머리를 깎았으며, 초의법사의 문하에서 보살계와 구족계를 받았다. 그는 화담(華潭), 용연(龍淵), 운거(雲居), 응화(應化) 등 명강백들을 찾아다니며 차례로 경학을 공부하였으며, 두륜산 대둔사 산내 암자인 일지산방(一枝山房)에서 초의 선사로부터 법인(法印)을 전수받은 강사였지만, 후반기에는 교학을 그만두고 수선(修禪)으로만 일관하였다. 조선 후기에 이르러 불교계에서는 이처럼 교학을 두루 배워 마친 뒤에 선(禪)의 수행에만 전념하는 사교입선(捨敎入禪)의 수행풍토가 정착되어 있었다. 월여 역시 이 무렵의 당시 불가의 풍토를 따라 교학을 마친 후에는 유명 선방을 선회하며 곳곳에서 하안거, 동안거 결제(結制), 해제(解制)를 거듭하며 선 수행을 했던 것으로 보인다.

그는 또한 대둔사 조사전에서 무량회(無量會)를 연 이후에도 미황사(美黃寺), 첨찰산(尖察山), 일성산(日城山), 서동사(瑞桐寺), 은적사(隱跡寺), 비봉산(飛鳳山) 등지를 두루 찾아다니며 수행에 힘썼던 것으로 전한다.[31] 초기에는 선과 교를 겸수했으나, 초의의 법인을 전수한 이후 남은 일생동안 수선(修禪)에만 힘썼던 월여범인이 무량회에 참가했다는 것은 곧 무량회의 수행법 안에 참선이 중요하게 자리 잡게 되었다는 것을 의미한다고 보아도 좋을 것이다. 결사의 지도자 역할을 하는 승려의 수행관이 구성원들에게 주입되어 결사의 주요 수행법을 구성하게 될 개연성은 충분할 것이기 때문이다.

이처럼 초기 무량회가 염불과 선의 병행을 내세우되, 수선(修禪)결사로서의 성격이 강했던 것은 『동사열전』「수성선사전(壽星禪師傳)」의 "대둔사 만일암에서 한 번의 하안거를 결제하고, 무량회에서 한 번의 하안거를 결제했다"(大芚挽日, 結一夏, 無量會, 結一夏)라는 구절에서도 엿볼 수 있다.[32] 이는 무량회가 선을 주로 지도하고 실천하는 선회(禪會)의 성격

---

30) 양악 스님은 법명이 계선(啓璇)이며 평창 사람으로 백양산에서 출가하였다. 당대에 크게 도예(道譽)를 떨치던 설파(雪坡), 운담(雲潭) 스님으로부터 내전(內典) 외전(外典)을 배워 교법에 대한 지견(知見)이 열렸으니 연담유일(蓮潭有一)의 법통을 계승하였다.

31) 受經學於華潭聞庵龍淵雲居應化講師之會, 參訪了, 遊歷破, 拈香於一枝山房. 捨放入禪結制解夏, 在在處處, 結往七佛, 參來興國, 結夏仙岩, 過冬松廣, 開無量會於大芚之祖師殿. 居美美黃, 住尖察山, 住日城山, 住瑞桐寺, 住隱跡寺飛鳳山. 「月如禪伯傳」, 『東師列傳』 권3, 한불전, 81-82쪽.

을 가지고 있었으며, 아울러 선원(禪院)으로서의 공간과 기능을 확보하고 있었음을 보여주는 대목으로 생각된다.

이 초기 무량회는 회암의 입적 이후 단절되었다가 1891년(고종 28) 가을 설허의 제자 청봉세영에 의해 다시 복구되었다.[33] 청봉세영의 스승 중에 설허지연, 범해각안 등의 대흥사 무량회와 관계가 있는 승려들이 있으므로 그가 무량회를 복구했던 것은 자연스러운 일이라 하겠다. 청봉세영이 복구한 무량회에서는 염불과 선을 선실(禪室)이라는 동일한 공간에서 실천하고 있었던 것으로 보인다.

> 세 전각을 중수하여 축원하는 법당으로 삼았으며, 사분염불을 행하는 선실(禪室)을 세우기도 했다. 백양산 물외암에서 결계를 하고 축원을 했으며, 승달산 목우암의 낙성식 초청에 응하기도 했다.[34] 동학이 난을 일으키고, 서학이 사회를 혼란케 하므로 스님은 더욱 각별하게 축성각에서 축원의식의 예를 올렸다.

인용문의 내용을 보면 청봉세영의 경우는 염불과 의식에 좀 더 치중하는 경향을 보였던 듯싶다. 청봉세영에 관한 『동사열전』의 그 짧은 전기 안에는 그가 여러 선사에게서 배웠다는 것이나, 여러 지역을 편력하면서 하안거를 결제했다는 것, 경학과 심지어는 유학까지 두루 달통했다는 내용이 나오지만 무량회를 복구한 이후에는 오로지 염불과 의식에 관한 내용만 등장하고 있는 것이다. 또한 전기의 끝부분을 보면 무량회에서 그에게 계를 받은 사람의 숫자가 10명이었다는 구절이 등장하는데[35], 이는 무량회가 염불과 선을 실천하고 지도하는 수행의 장인 동시에 수계식 등을 실천하는 의식(儀式)의 장이기도 했던 면을 보여준다고 볼 수 있다.

대둔사의 무량회와 관련된 또 다른 중요한 인물은 바로 범해각안(梵海覺岸, 1820-1896)이다. 범해각안은 무량회의 재결성을 알리고 널리 회원을 모집하는 안내문인 「무량회중수모연소」에서 대둔사의 무량회가 '무량

---

32) 仙若七殿, 結四夏, 松廣三日, 結二夏, 大芚挽日, 結一夏, 無量會, 結一夏, 度端字於辛酉冬, 東山羅云瑞賢等十五人. 「壽星禪師傳」, 『東師列傳』 권3, 한불전, 109쪽.

33) 辛卯秋, 復無量會之舊轍. 癸巳春, 傳龍虛師之新柄, 修三殿, 爲祝之法堂, 設四分念佛之禪室. 結界爲祝於白羊之物外, 應請落成於僧達之牧牛. 東學惹端, 西笑渾動, 更加別祝於祝聖閣普率之禮. 梵海覺岸, 「淸峯禪伯傳」 『東師列傳』 권3, 한불전, 163-164쪽.

34) 범해각안, 「淸峯禪伯傳」, 『東師列傳』 권3, 한불전, 163쪽.

35) 年四十居大芚之赤蓮庵, 無量會受戒者, 相善相福善慧等十人. 「淸峯禪伯傳」 『東師列傳』 권3, 한불전, 164쪽.

수불을 염하는 참선결사(念無量壽佛之禪會)'임을 밝히고 있다.

> 관음과 세지 두 보살은 아미타불을 보필하는 법신(法臣)이다. 세지보살은 염불로써 사람을 이끌고, 관음은 참선으로써 중생을 가르치니 염불과 참선은 내칠 것이 없다. 지금 사람들은 참선을 높이 보고, 염불은 낮춰 보는데 이 둘을 제대로 보지 못하는 것이다.[36]

인용문에 따르면 대둔사의 무량회는 염불과 참선을 동등한 수행으로 보고 있기 때문에 전적으로 염불의 실천을 중시하고, 정토왕생을 기원하는 염불결사인 만일회의 성격과는 다른 것으로 보인다. 이는 무량회를 이끌었던 회암과 설허 등이 이미 만년의 나이에 결사를 시작했기 때문에 일만 일이라는 기간을 설정하기 힘들었기 때문일 수도 있지만[37] 청허휴정의 의발을 전수받으면서 동시에 그의 선교겸수적 사상이 대흥사의 종풍이 되었던 것도 커다란 원인이 되었을 것이라 생각된다.

범해각안의 문집(『범해선사문집』)에 실린 「선문만어서(禪門慢語序)」에서는 이러한 선교겸수적 사상을 명확하게 드러내고 있다.

> 인(引)이란 선(禪)의 근본이요 지(知)란 교(敎)의 천착이다. 인을 가지고 지를 깨우치는 것은 그 知를 깨우치는 것이요, 사람을 깨우치는 것이 아니다. 공자가 중유(仲由)를 깨우쳐 준 것도 그러하고 맹자가 공손추(公孫丑)를 깨우쳐 준 것도 그러하다. 때문에 지와 인이란 우리 법문의 선이며 교이다. 선과 교는 천축의 28조사와 당나라의 6대조사로부터 백초(白草)에 이르기까지 사람마다 지켜야 할 계법인데, 오직 선종의 여러 높은 스님만이 혀를 묶고 입을 다물고, 활을 당겨 발사하지 않으니 지금이야말로 당겨 발사하여 깨우치고 법을 받는 것 두 가지가 다 옳은 일이다. 이것을 누구의 잘못이라 할 수 있을까?[38]

실제로 범해각안은 1846년(헌종12) 27세가 되던 해에 대흥사 안에 불개당(不開堂)을 세우고, 진불암과 상원암에서 교학을 설하는 법석(法席)을 열

---

36) 切以觀音勢至二菩薩, 卽阿彌陀佛, 左右補弼之法臣也. 勢至以念佛接人, 觀音以參禪誨衆, 念佛參禪無二致. 今之人, 參禪爲高, 念佛爲卑者, 二俱不知也. 「大芚寺無量會重修募緣疏」『梵海禪師文集』, 『草衣詩稿外』, 동국대역경원, pp. 699-700.

37) 한상길, 앞의 책, p. 99.

38) 引者, 本然之禪, 知者, 穿鑿之敎. 以引破知者, 破其知, 非破其人. 孔氏之破, 仲由亦然, 孟氏之破, 公孫丑亦然. 知也引也. 吾家之禪也, 敎也, 禪敎自四七二三, 至白草, 人人本自具足, 而惟禪諸尊宿老古錐, 結舌含枚, 引而不發, 今乃引而發之破之受之, 兩是雙可. 是誰之過歟. 「禪門謾語序」, 『梵海禪師遺稿』 하권, 한불전, pp. 64-67.

었으며, 아울러 북암과 만일암을 선을 전수(專修)하는 별원으로 삼았다.[39] 이러한 선교겸수의 수행전통은 당시 한국 불교 내의 일반적인 현상이었으며, 범해각안처럼 참선과 교학 어느 쪽에도 무게중심이 치우치지 않으려 했던 고승들의 사고방식은 사찰 안에서 결성되는 결사의 수행관에도 여과 없이 투영되었으리라 생각된다. 이러한 염불과 참선을 겸수하는 종풍은 19세기 대흥사의 사상적 지주역할을 했던 초의의순의 수행관에서도 충분히 감지해 낼 수 있을 것으로 보인다.

한편 범해각안은 연담유일(蓮潭有一, 1720-1799), 백련도연(白蓮禱演, 1737-1807), 완호윤우(玩虎倫佑, 1758-1826), 호의시호(縞衣始悟, 1778-1868), 초의의순(草衣意恂, 1786-1866)으로 이어지는 법맥에 속해 있으며, 이 연담유일이 바로 견륭 연간(乾隆 癸巳, 1773)에 연지만일회(蓮池萬日會)를 열었던 인물이다.

> 일찍이 선가에 의탁하였으며, 속세의 인연을 사절하고, 끝까지 정토수행을 지향하였다. 말법시대로 떨어지는 것을 개탄하고, 이 세상 사람들이 빠져 헤어나지 못하는 것을 슬퍼하였다. 마침내 자비심, 서원심, 광대한 마음을 발하여 불타를 염하고, 예경하고, 공양코자 하였다. 같은 정토신앙을 가진 이들에게 함께 수행할 것을 권하여 오래도록 수행을 익히기를 일만 일을 한정하여 기약하였다.[40]

인용문에 따르면 연담유일은 말법의식에 근거하여 정토왕생을 기약하는 염불결사를 지향하면서 염불과 예불, 공양 등을 실천했다. 선종 사찰에 출가했던 그가 화엄종사로서 교학을 강의하면서 염불결사의 결성을 주도할 수 있었던 것은 18세기 한국 불교계의 분위기와도 무관치 않으리라 생각된다.[41] 화엄강백으로서 대둔사 12대종사이기도 했던 연담유일은 무량회가 결성되기 대략 백 년 전에 정토신앙을 실천하는 연지만일회를 열었던 것이다. 나아가 교학과 선, 그리고 염불을 함께 실천하는 것은 대둔사 만의 종풍이기 이전에 18-19세기 조선 불교계의 일반적인 상황이었으며, 이러한

---

39) 김성구(월운) 편, 『草衣集外』(동국대 부설 역경원, 2002), p. 57.

40) 早托迹於禪門, 謝絶塵緣, 終染指於淨業. 慨末法之顚墜, 悼斯人之沈淪. 遂發悲心願心廣大心以, 要念佛禮佛供養佛, 勸起同心同業, 數至百人, 熏修長期久期, 限定萬日. 「蓮池萬日會序」『蓮潭大師林下錄』 2권, 한불전, 42-46쪽.

41) 진경시대(1675-1800)에 사원이 광범위하게 주창됨에 따라 교단의 면모가 활성화된 조선 후기 불교계는 선 수행을 중심으로 화엄 강의와 염불 수행의 병행이 보편적으로 이루어지게 되었다. 정병삼, 「19세기의 불교사상과 문화」, 『추사와 그의 시대』(돌베개, 2007), p. 162.

점이 바로 염불과 선이 공존했던 무량회 수행론의 배경이 되었으리라 생각된다.

한편 청봉세영이 무량회에서 실천했던 사분염불법[42]은 사분정근법(四分精勤法)이라고도 부르는 수행법으로서 오늘날에도 염불법의 한 정형을 이루고 있는 것이다. 대흥사와 지리적으로 아주 가까운 지역에 있으며, 무량회와 비슷한 시기에 조직된 것[43]으로 보이는 해남 달마산 미황사(美黃寺)의 만일염불결사에서도 이 사분정근법을 채택하고 있는 것을 볼 수 있다. 미황사의 염불결사는 영허의현(靈虛義玄, 1816-1874)에 의해 1858년에 시작된다. 『범해선사문집』의 「미황영허화행설(美黃靈虛化行說)」에 의하면 미황사의 염불결사인 만일회는 무오년에 미타전에서 시작되었으며, 매일 사분(四分), 즉 하루 네 차례의 정해진 시각에 큰 소리로 염불을 외는 고성염불(高聲念佛)을 실천했다고 한다.[44]

또한 초의의순이 남긴 미황사 만일회에 대한 기록에서도 염불과 선을 함께 실천했던 당시 대둔사 인근 사찰의 모습이 잘 드러난다.

> 공덕은 어떻게 베풀어지는 것이며, 지혜는 어떻게 발해지는 것인가. 영허의현스님은 일찍이 이것을 잘 알아서 달마산(미황사)의 극락원에 만일회를 여셨다. 멀리는 여산 혜원을 본받고, 가까이는 영명연수를 취하여 염불과 송경을 정토 수행법으로 삼고 아미타칭명염불을 실천했다. 정토왕생의 신앙을 품고, 실상의 도를 념하며, 이승에서의 업장을 소멸하고, 또한 안으로는 지관의 밝은 지혜를 관조했다. 이는 곧 정토와 선의 두 가지를 함께 닦아 한 도를 이루는 것으로서, 두 갈래 길이 한 줄기가 된 것이니, 이른바 공덕이 베풀어지는 것과 지혜가 다 이루어지는 것을 아는 것이 아니겠는가.[45]

---

42) 修三殿, 爲祝之法堂, 設四分念佛之禪室. 「靑峯禪伯傳」 『東師列傳』권3, 한불전 10권, 164쪽.

43) 염불결사를 시작한지 11년째 되는 해인 1869년 가을에 영허는 옥살이를 하게 되며, 그 이듬해인 1870년 여름에 풀려나서, 1874년에 입적했다. 대흥사의 무량회가 심훈회암과 설허지연에 의해 적어도 1887년 이전에 시작되었음을 생각해 볼 때 아마도 영허의현이 결사를 떠나 있었던 1869년 이후, 혹은 그가 입적한 이후에 무량회가 결성된 것으로 볼 수 있을 것이다.

44) 靈虛名義玄, 戊午年設萬日會於寺之彌陀殿. 日定四分, 以高聲念佛爲率, 「美黃靈虛化行說」, 『梵海禪師遺稿』 하권, 한불전 10권, 34쪽.

45) 功何所施 智何所發, 靈虛長老玄公, 早能知是者, 設萬日會於達摩山之極樂院. 遠而依範於匡廬, 近爲取則於永明, 以念佛誦經爲淨課, 稱彌陀之聖號. 蓮胎蓓蕾於安養, 念實相之妙詮, 業障消爍於閻浮竝, 亦內照止觀之明慧也. 是乃雙修而一道, 兩行而同條. 倘所謂知施發而功, 智之咸圓者非耶 「美黃寺萬日會記」, 『艸衣詩藁』2권, 한불전,

미황사 염불결사는 대둔사와 지리적으로 가까운 탓인지, 당시 대둔사 일지암에서 주석하고 있던 초의의순의 주선(主禪)으로서 참가한 기록이 남아 있다.[46] 대흥사의 후기 무량회와 시기적으로나, 공간적으로도 아주 가까웠던 미황사의 만일회는 염불을 실천하는 형식에서도 사분정근법이라는 공통적 요소를 채택하고 있음을 볼 수 있다. 미황사가 있는 해남 달마산과 13세기 원묘요세의 백련결사가 행해졌던 강진 만덕산, 그리고 대흥사가 있는 두륜산과는 지리적으로 아주 가까운 곳에 위치해 있기 때문에 인적 교류에 의해 교의와 실천을 공유했다고 보는 것이 자연스러울 것이다.[47]

이처럼 염불과 참선이 공존했던 무량회의 수행론은 19세기 한국 불교계의 보편적인 시류에 편승하고 있는 것이기도 했으며, 12종사의 화엄교학, 한 세기 이전 연담유일의 염불결사인 만일회, 청허휴정 계열의 선맥 등 대둔사 만의 자체적인 요인에서도 그 뿌리를 찾아볼 수 있다. 나아가 대둔사의 고승인 연담유일이나 초의의순 등이 삼종선 논쟁 등을 통해 열린 수행관을 보여주고, 단일한 수행법에 얽매이지 않았던 것 등도 대둔사의 선교겸수적 수행기풍을 이루는 데 일조했으리라 생각된다.

4. 신도들의 도움이 필요했던 조직, 결사

대둔사 무량회와 거의 동시대에 영허의현(靈虛義玄, 1816-1874)이 미황사에서 결성한 염불결사가 바로 미황사 만일회(1858)이며, 그에 대해 범해각안이 쓴 기록이 「미황영허화행설(美黃靈虛化行說)」이다. 이 「미황영허화행설」안에는 영허의현이 결사의 자금을 충당하기 위해 만일염불결사

63-65쪽.

46) 罷歸聞達摩山無量會, 往赴參禪, 乙丑師年八十, 在大芚寺示疾, 忽一夕命侍者扶起, 西向跏趺, 冉然入寂....「海南大興寺 草衣堂 義恂大宗師碑文」『一枝庵文集』, 智冠 편, 『한국고승비문총집』(가산불교문화연구원, 2000), p. 692.

47) 지리적으로 가까운 미황사와 백련사는 2009년 현재 대흥사의 말사로 편입되어 있다. 두륜산 대흥사 공식 홈페이지(http://www.daeheungsa.co.kr/) 대둔사 인근 지역은 천태결사인 만덕산 백련사를 주관했던 원묘요세의 직전 제자이자, 백련사의 4대 조사인 진정국사 천책(天頊)이 백련사에서 대둔사의 북암(北菴)으로 옮겨 주석했던 사실도 있었기 때문에 천태 수행전통의 영향을 받았을 개연성도 충분히 있을 것으로 생각된다. 예참법과 법화경 독송을 일상수행으로 삼았던 초의의 경우에서도 이러한 가능성의 일부를 확인할 수 있을 것이다.

권선문을 가지고 경상도 진주 지역의 유지인 정신득(鄭辛得)의 집을 방문하여 시주금을 얻었다는 기록[48]이 있어서 만일회가 지역과 승속을 가리지 않는 조직임을 보여준다. 아울러 정신득이 시주금을 내면서 자신의 왕생을 발원했다는 내용에서는 결사의 집회에 직접 참여하지 않고 경비를 보조하는 식으로 염불결사의 구성원이 될 수도 있었던 당시의 결사의 형태를 짐작할 수 있다. 다시 말해 대흥사 내의 무량회나, 사찰계의 경우에도 신도 대중들이 모여 법회에 참석하거나 수행을 하는 것이 아닌 결사 회원명부나 시주질(施主秩)에 이름을 올리고 보시를 하는 형태의 이른바, 제명(題名)회원들이 많았음을 짐작해 볼 수 있는 것이다.

대흥사 무량회의 결성 과정에 대해서는 동시대에 활동했던 승려 범해 각안의 『범해선사문집』「무량회모연소」에 다음과 같이 전한다.

> 원래 세존께서 근기에 따라 도를 주시고 사물에 감응시켜 형체를 나타내니 특별히 왕생일문교(往生一門敎)를 열어서 염불삼매에 들어가게 하였다. 지금 잠시의 선행을 닦아 뒷날 만겁의 밑천과 양식으로 삼는다. 이 때문에 동진(東晋)의 혜원(慧遠)법사가 옛날에 백련결사를 처음 세웠더니 신기한 징험을 만세 동안이나 우러러 사모하였고, 고려의 발징(發徵)화상이 만일회(萬日會)를 건봉사에 이어서 설법함에 이날 천 명의 중생이 극락에 왕생하였다. 이것이 고해를 건너는 빠른 배요, 윤회를 벗어나는 지름길이다. 우리 본사의 회암과 설허 두 대사께서는 석문(釋門)의 영수이고 불법의 모범이 되었다. 무량회를 시내의 남쪽에 개설하여 『무량수경』을 비구의 단상(壇上)에서 염불하였다. 四山(생로병사)이 핍박해오니 죽을 꿈이 멀지 않고 육문(六門)이 비고 한가하여 해가 질 시기가 얼마 남지 않았다.[49]

인용문에서 제시되고 있는 '왕생일문교', '만일회', '무량수경', '육문' 등은 모두 정토왕생신앙과 관계되는 용어라고 볼 수 있다. '모연소(募緣疏)'라고 하는 제목을 단 것은 이 글이 불교신도들에게 무량회를 세우고 그에 관련된 건물이나 물자들을 준비하기 위한 기금을 마련하기 위한 권시주문(勸施主文)이기 때문일 것이다. 영허의현의 경우에도 '모연축(募緣軸)'을 지고 신도들을 찾아 나섰다는 구절이 등장하는 것으로 보아 일본 천태결사에 등장하는 '게치엔(結緣)'과 유사한 형태의 신도 구성원을 모집하는 개념이 있었음을 알 수 있다.[50] 다시 말해 결사의 집회에 직접 참여하여 수행에 동

---

48) 壬申春, 荷募緣軸, 行乞至晉州昌善洞, 有鄭同知者, 名幸得, 年七十, 有二子. 「美黃靈虛化行說」, 『梵海禪師遺稿』, 한불전 10권, p. 34.

49) 「大芚寺無量會募緣疏」, 『梵海禪師遺稿』하권, 한불전, 96-97쪽.

참하는 형태의 구성원이 아닌, 물질적 기여자로서의 구성원으로서 결사의 후원자 역할을 하는 것이 바로 이 결연이라 할 수 있는 것이다.

한편 범해각안의 「미황영허화행설」을 보면 영허의현이 미황사 만일회를 열기 위해 모연축을 지고 각 지역의 유지들을 찾아 나서는데, 멀리 진주에 사는 정신득의 집을 찾았을 때 비슷한 이유로 그 집을 방문한 이가 두 명이나 더 있었다는 구절이 등장한다.[51] 결국 영허의현은 시주금을 받는데 성공하게 되지만, 이 구절로 미루어 당시 한국 불교계가 살아남기 위해 고승들이 신도 후원자를 직접 찾아다니며 결사 회원을 모집해야 했던 19세기의 상황을 들여다 볼 수 있을 것이다.

무량회의 경우에도 결사의 결성을 알리는 글에 '모연소(募緣疏)', 즉 '결연을 모집하는 글'이라는 제목을 달고 있어서 결사의 후원자 역할을 하게 될 신도들을 구성원으로서 초빙했음을 짐작할 수 있다. 이 '모연'은 결사의 결성을 주도하는 승려들이 직접 나서서 후원자 구성원들을 모집하는 방식으로 진행되었던 것으로 보인다. 「모연소」 안에서 "이에 문서(券)를 지고 길에 오르니"라는 표현이 등장하는데, 이 '문서'는 권시주문, 권선문 등을 모은 모연축(募緣軸)이었을 것이다.

또한 눈여겨 볼 대목이 있다면 "무량회를 열어 계곡의 남쪽에서 비구의 단상에서 『무량수경』을 염했다"고 하는 구절이다. 이 구절은 전술한 「회암선백전」의 "계곡의 남쪽에서 무량회를 열어" "장춘골에서 무량수경을 염불" 등의 서술과도 일치하는 대목이다. 여기서 말하는 계곡의 남쪽은 현재 대둔사의 주변을 흐르는 계곡의 길인 장춘동일 것으로 짐작되며, 바로 이 곳에서 신도구성원들까지 모이는 법회를 열었던 것으로 보인다.

다시 말해 대둔사 내 선실에서 하는 승려들의 수행 집회와는 별도로 사찰 밖의 계곡 근처에서 그야말로 야단법석(野壇法席)을 설치하여 승려가 단상에 올라 『무량수경』을 염불하는 형태로 결사의 집회를 진행했던 것으로 생각된다. 또한 결사의 집회에서 염불한 『무량수경』은 정토왕생사

---

50) 10세기 일본 히에이산의 천태결사였던 '25三昧會'와 같은 경우는 결성 초기의 구성원을 주축으로 하는 전무 수행자 그룹인 '根本結衆'과 그들의 후원자 그룹인 '結緣衆'의 두 종류의 구성원으로 이루어져 있었다. 김성순, 「동아시아 염불결사의 연구: 천태교단을 중심으로」, 서울대 박사학위논문, 2011, pp. 63-64.

51) 壬申春, 荷募緣軸, 行乞至晉州昌善洞, 有鄭同知者, 名幸得, 年七十, 有二子, 一中鄕解, 一中武科, 入其家, 有二勸善客, 先坐其家, 合爲三, 同宿, 忽念乞不竝行之言, 以自己勸善事, 大略說破. 「美黃靈虛化行說」 『梵海禪師遺稿』 하권, 한불전, 34-35쪽.

상을 설하고 있는 경전으로서, 인용문의 "네 산의 핍박", '육문' 등이 나타내는 생로병사나 육도윤회 등의 개념과도 관계가 있다. 따라서 「무량회모연소」는 무량회 개설을 준비하는 대둔사의 승려가 인근의 신도들에게 죽음과 그 이후의 세계에 대한 두려움을 일깨움으로써, 신도들을 결연 구성원으로서 결사 안으로 끌어들이기 위한 의도가 담겨 있는 것으로 해석된다.

결국 이 무량회의 수행론을 정리해보면, 전문수행자 구성원인 대둔사의 승려들은 경내의 선실에서 염불과 참선을 실천하되, 결연자 구성원들인 신도들까지 포함하는 집회는 사찰 밖에서 승려들이 『무량수경』을 염불하는 형식으로 진행되었던 것으로 보인다. 다시 말해 무량회 안에서는 주로 대둔사의 승려들이 선과 염불을 두루 실천했으되, 결사의 주요 후원자였던 신도들을 위한 공개 집회에서는 정토왕생을 기원하는 염불과 경전 독송 등을 실천했음을 짐작할 수 있다.

범해각안의 「대둔사무량회중수모연소(大芚寺無量會重修募緣疏)」에서는 이처럼 염불과 참선을 동시에 실천하면서, 또한 동시에 보시의 공덕을 강조하는 무량회의 수행관이 더욱 확연히 드러난다.

> 재물을 모으고 공덕을 나타내는 것은 나만을 위하는 것이 아니요, 염불하고 참선하는 것은 모두 남에게도 이로움이 된다.[52]

인용문에 의하면 재물을 보시하여 공덕을 나타내는 것, 염불과 참선을 하는 것이 모두 자리이타(自利利他)의 실천이라는 것이다. 다시 말해, 무량회에서 구성원들이 결사를 위해 물질적으로 보시를 하는 공덕 역시 염불과 참선을 함으로써 얻어지는 공덕과 마찬가지로 자리이타행임을 주장하고 있는 것이다. 이 구절에서 짐작해 볼 수 있는 것은 무량회의 시주질(施主秩)에 이름을 올린 제명(題名)회원으로서의 외부 구성원에게도 전문 수행자에 버금가는 공덕의 지분을 부여함으로써 물질적 기여의 명분을 제공하고 있었다는 점이다.

한편 청봉세영이 무량회를 복구하는 과정에서 전각과 선실을 세우고, 의식을 설하는 데 드는 막대한 비용은 대부분 결사에 참여했던 승속의 시주로 충당했으리라 생각된다. 「대둔사무량회중수모연소」는 이러한 화주(貨

52) 鳩財僝功非爲己, 念佛參禪是利他. 「無量會重修募緣疏」『梵海禪師遺稿』하, 한불전, 101-102쪽.

主)를 모집하기 위해 쓴 권시주문(勸施主文)의 성격이 잘 드러나고 있다.

> 엎드려 원하옵건대 명덕군자(明德君子)와 적선하는 대인은 얼마간의 재물을 털어 빈틈없는 공덕을 세우면 부처님의 교화가 사람마다 미치게 되고 하늘의 밝은 빛이 집집마다 비칠 것이다. 재물을 모으고 공덕을 나타내는 것은 나만을 위하는 것이 아니요 염불하고 참선하는 것은 모두 남에게도 이로움이 된다. 이렇기 때문에 사도(四都)에서는 화봉인(華封人)이 빌고 팔도에는 황화수(黃河水)가 맑아지리라. 안팎으로 삼통(三通)을 하니 팔한과 팔열의 지옥이 부서질 것이요, 아침에 천 번 염불하고 저녁에 천 번 염불하니 다섯 가지 괴로움과 다섯 갈래 길의 원통함이 사라질 것이다.[53]

이 인용문에서 포착할 수 있는 가장 중요한 점이 있다면 이전에 결성된 무량회에서도 염불과 선의 병행을 내세우긴 했지만, 나중에 재결성된 무량회는 좀 더 구체적으로 염불의 실천을 강조하고 있다는 점이다.

인용문 마지막 구절에서는 "아침에 천 번 염불하고, 저녁에 천 번 염불하니 고통과 원통함이 사라질 것이다"라고 함으로써 염불수행의 공덕을 명시하고 있는 점이 눈에 띈다. 바로 이 아침저녁의 천 번의 염불(千念)은 무량회에 재물을 시주하고 그 구성원이 된 신도들을 위한 수행론으로써 제시된 것으로 생각된다. 미황사 만일회나 무량회 등에서 실천했던 승려들의 일반적인 염불 방식이 사분정근법, 즉 아침예불, 아침공양, 점심공양, 저녁예불 후에 각각 두 시간씩 고성염불을 했던 데에 비해 무척 간단한 실천이었다고 볼 수 있다. 다시 말해 무량회의 구성원 중에 전문수행자인 승려들은 사분 고성염불을 실천했으나[54], 물질적 후원자로서 결연(結緣) 형태의 구성원이었던 일반 신도들은 일과수행으로서 아침저녁으로 천 번의 염불만이 제시되었음을 짐작할 수 있는 것이다.

청봉세영은 여러 전각들을 다시 세우고 새로운 선실을 건립하기 위한 자금을 모아야 했으므로 자연스럽게 단월들의 도움이 필요했고, 그 과정에서

---

53) 伏願明德君子, 積善大人, 損有限之財賄, 樹無漏之功德, 則佛化彼於人人, 天照光於家家. 鳩財僝功非爲已, 念佛參禪是利也. 因玆奉祝四都, 華祝八垓河淸, 內三統外三統, 八寒八熱之獄粉碎, 朝千念, 暮千念, 五苦五道之寃雪逍「無量會重修募緣疏」『梵海禪師遺稿』하, 한불전, 101-102쪽.

54) 「청봉선백전」의 다음 구절을 볼 때, 당시 대둔사 내의 승려들은 사분염불을 실천하고 있었음이 나타난다. 辛卯秋, 復無量會之舊轍, 癸巳春, 傳龍虛師之新柄, 修三殿, 爲祝之法堂, 設四分念佛之禪室. 「청봉선백전」 『동사열전』 권3, 한불전, 163-164쪽.

여러 사찰계가 조직되고 무량회가 재결성된 것으로 보인다. 따라서 염불과 선을 병행하는 선회 형식의 과거 무량회보다 훨씬 적극적으로 신도들을 대거 결사 안으로 수용하는 과정에서 신도 구성원들이 비교적 쉽게 실천할 수 있는 조석 천념의 염불을 일과 수행론으로 제시했음을 짐작할 수 있다.

다시 말해 동일한 승속 연합의 성격을 가지고 있었으되, 초기의 무량회는 선승들이 하안거를 날 수 있는 선 수행의 장(場)으로서의 성격도 가지고 있었지만, 후기의 무량회는 결사구성원으로서의 구체적인 수행법이 제시될 만큼 신도들의 영역이 커졌던 것이다. 결국 이러한 모습은 사원을 유지하고, 불사를 완성하기 위해서 무량회 등의 결사를 결성하고, 이를 위해 적극적으로 신도들을 수용하는 과정에서 그들의 수준에 맞는 수행론을 별도로 제시했던 19세기 한국 불교계의 상황을 그대로 투영하고 있는 것으로 생각된다.

5. 결론

해남 대둔사의 무량회는 19세기 중후반에 결성되었던 결사로서, 당시 전국의 사찰에서 활발하게 결성되었던 사찰계와 시대와 활동의 영역이 중첩되었음을 알 수 있다. 사찰계나 무량회와 같은 결사는 승려 입장에서는 사찰의 운영에 필요불가결한 조직이기도 했으며, 신도 입장에서는 물질과 노동력을 제공함으로써 정토왕생을 위한 공덕을 축적할 수 있는 조직이기도 했다. 대둔사의 고승들은 외부적으로 사대부 명사들과 소통하면서 이들을 사원의 결사 안으로까지 끌어들이고, 내부적으로는 결사 안에서 신도들의 수준에 맞는 수행을 지도하면서 사찰을 운영해가고 있었던 것으로 보인다. 이러한 대둔사의 경우에서 보듯 19세기의 불교는 겉으로는 침체해 있는 듯했지만 내부적으로는 역동적으로 살아 움직이고 있었던 데에는 승속이 함께 했던 다양한 결사들의 힘이 컸음을 알 수 있다.

『동사열전』의 고승 전기 몇 대목과 『범해선집』, 『초의시고』의 몇 줄로 되살려낸 대둔사의 무량회는 19세기의 한국 불교계는 절대 무력하지만은 않았다고 고백하는 것 같았다. 무량회는 정치적 환란과 경제적 어려움 속에서도 각종 불사를 이루어 내고 승속을 연대시켜 주는 장을 제공해 주기도 했던 결사였다. 이러한 무량회의 이면에는 신도들을 수용하기 위해 다양한 방법론을 제시해야 했던 고승들의 고민과 노력이 있었고,

그것이 바로 19세기 한국불교가 생존할 수 있었던 동력의 한 축이기도 했던 것이다.

주제어: 무량회, 사찰계, 19세기 불교결사, 대둔사, 승속연합, 염불, 참선

원고접수일: 2011년 11월 19일
심사완료일: 2011년 11월 30일
게재확정일: 2011년 12월 5일

참고문헌목록

<원전>

「海南大興寺 草衣堂 義恂大宗師碑文」『一枝庵文集』

「寂光殿燈燭契序文」, 『梵海禪師文集』 권2.

「普濟會中學禊案序」, 『梵海禪師遺稿』 하권.

「大芚寺無量會重修募緣疏」『梵海禪師遺稿』 하권.

「大芚寺無量會募緣疏」『梵海禪師遺稿』 하권.

「美黃靈虛化行說」『梵海禪師遺稿』 하권.

「禪門謾語序」『梵海禪師遺稿』 하권.

「美黃寺萬日會記」, 『艸衣詩藁』 2권.

「壽星禪師傳」, 『東師列傳』 권3.

「月如禪伯傳」, 『東師列傳』 권3.

「靑峯禪伯傳」『東師列傳』 권3.

「悔庵禪伯傳」, 『東師列傳』 권3.

「蓮池萬日會序」『蓮潭大師林下錄』 2권.

<논문·단행본>

김갑주, 「해남 대흥사의 補寺廳 연구」, 『호남문화연구』제8집, 전남대학교호남문화연구소, 1976.

김성순, 「동아시아 염불결사의 연구: 천태교단을 중심으로」, 서울대 박사학위논문, 2011.

김용태, 「조선후기 대둔사의 표충사 건립과 '宗院'표명」, 『보조사상』 제27집, 보조사상연구원, 2007.

김정희, 「대흥사 法身中圍會三十七尊圖考」, 『미술사학연구』 238집, 한국미술사학회, 2003.

이희재·조윤호, 「19세기 대둔사 학승들의 유교경전 이해」, 『범한철학』 제28집, 범한철학회, 2003.

이세영, 「19세기 전기 사회경제의 변동」, 『추사와 그의 시대』, 돌베개, 2007.

정병삼, 「19세기의 불교사상과 문화」, 『추사와 그의 시대』, 돌베개,

2007.
智冠 편, 『한국고승비문총집』, 가산불교문화연구원, 2000.
김성구(월운) 편, 『草衣集外』, 동국대 부설 역경원, 2002.
한상길, 『조선후기 불교와 사찰계』, 경인문화사, 2006.

<기타 자료>

한국불교문화종합시스템: http://buddha.dongguk.edu/bj.aspx (한불전)
두륜산 대흥사 공식 홈페이지(http://www.daeheungsa.co.kr/)

<Abstract>

The Troubles of Nineteenth-century Korean Buddhism as Reflected in the Muryanghoe of Daedun-sa

SeongSoon Kim(Seoul National University)

The Muryanghoe(無量會), a type of Buddhist society formed in the mid- to late nineteenth century at Daedun-sa(大芚寺) in Haenam(海南), shows that Buddhism at the time was not mired in lethargy and stagnation.

This Muryanghoe can be defined as an example of a Korean Buddhist society in the nineteenth century that overcame political disorder and economic difficulties, and brought together monks and laity.

We have to take notice of the fact that the driving force behind the Muryanghoe were monks, who took efforts to involve devotees into the society.

The eminent monks of Daedun-sa managed the temple by communicating in various ways with local elites and by developing a praxiology tailored to the needs of the laity.

As can be seen through the case of Daedun-sa, while nineteenth century Korean Buddhism may appear stagnant on the surface, internally it remained dynamic due to the activities of various societies like the Muryanghoe, which brought together monks and laity.

Key Words : 無量會(Muryanghoe), 寺刹契(Buddhist compact), 19C 佛敎結社(Buddhist Society in 19C.), 大芚寺(Daedun-sa), solidarity between monk with laity, 念佛(Buddha invocation), 參禪(Sŏn).