김정희의 불교인식과 선학(禪學)논변

금 장 태*

目 次

1. 조선후기 유학자들의 불교에 대한 대응 양상
2. 불승(佛僧)과의 교류와 불교인식
3. 초의(草衣)와 친교를 통해 밝힌 선학인식
4. 백파(白坡)의 선학논변
5. 조선후기 김정희의 불교인식이 지닌 의의

1. 조선후기 유학자들의 불교에 대한 대응 양상

조선왕조는 유교이념을 통치원리로 정립하여 조선왕조 초기부터 불교교단에 대해 강력한 억압정책을 펴왔다. 또한 조선왕조의 유교이념을 뒷받침하였던 도학-주자학의 유학자들은 기본적으로 불교비판의 입장을 취하였다. 정도전의 불교비판론이 그 대표적 경우라 할 수 있다. 그러나 조선후기로 넘어오면서 도학이념의 정통성은 견고하게 유지되었지만, 소수의 유교지식인들 사이에서 도학의 한계와 폐단에 대한 성찰이 일어나고 새로운 사유의 탐색이 일어나기 시작하였다. 18, 19세기는 바로 이러한 사상의 다변화에 따라 도학-주자학의 위기의식이 일어나기 시작하였던 시기라 할 수 있다.

바로 이 시기에는 유교지식인들이 조선초기부터 배척해왔던 불교에 대한 태도에도 중요한 변화가 일어나기 시작하였다. 따라서 불교에 대한 태도에서도 유학자들 사이에 상당한 차이를 드러내고 있다. 그 중요한 인물로 18세기초의 한원진(韓元震), 18세기말-19세기초의 정약용, 19세기 중반의 김정희(金正喜)를 예로 들어본다면 불교에 대한 입장과 태도에 중요한 차이와 특징을 드러내고 있는 사실이 확인된다.

* 서울대학교 종교학과 교수

먼저 한원진은 도학정통을 확고히 지키기 위해 주자학에서 벗어나는 이학(異學)을 비판하는 과정에서 「선학통변」(禪學通辨)을 저술하여 불교에 대해 성리학의 입장에서 엄격한 재비판을 하고 있으며, 양명학을 비판하면서 불교와 연결시켜 비판하고 있는 사실이 이 시대 도학자의 도학정통을 수호하기 위한 고민을 잘 반영해 주는 경우라 하겠다. 다음으로 정약용은 불교승려들과 친밀하게 교류를 하며 사지(寺志)를 편찬하는 등 불교에 호의적 태도를 보이면서도 불교교리에 대해 비판적 입장을 견지하고 있지만, 그는 성리학을 비판하면서 그 비판의 논거로서 불교비판을 제기하고 있다는 점에서 한원진과 중요한 차이를 보여준다. 그 다음으로 김정희는 불교승려들과 매우 폭넓고 깊은 교유관계를 맺고 있을 뿐만 아니라, 불교에 대해 우호적 입장에서 깊은 이해를 보여주며, 당시 불교 안에서 일어나고 있던 선학논쟁에도 일부분 뛰어들어 논변을 벌이고 있었던 사실이 주목된다.

이 세 인물의 경우를 중심으로 18,19세기 조선후기 유학자들의 불교에 대한 입장을 개관해 본다면, 비판의 배타적 입장에서 인물 사이의 교류로 열려져 가고, 나아가 사상적 이해의 수준에까지 전개되어 점차적으로 개방의 과정을 밟아가는 사실을 확인할 수 있다. 이 세 사람의 경우가 조선후기 유학자의 불교에 대한 태도의 일반적 경향이나 성격으로 볼 수는 없지만, 어느 일면에서 유교와 불교의 관계에 중요한 변화가 일어나고 있었던 것은 사실이다. 그것은 주자학이 노장사상과 불교를 이단으로 배척하던 단계에서 양명학을 비롯하여 유교 내부의 비주자학적 학풍과 싸워야하는 현실에 놓이게 되고, 한 걸음 더 나아가 서양종교와 학술이 침투가 새로운 위협으로 등장하는 상황에서, 주자학 방어의 논리와 주자학 극복의 논리가 부딪치고 있는 현실을 반영하고 있는 것이라 하겠다.

조선후기의 유교지식인들은 사상적 다변화와 동요가 일어나고 있는 현실에서 크게 보면 두 가지 방향이 제기되고 있다. 하나는 도학의 정통성을 지키려는 도학자로서 주자학에 상반되는 사상 가운데 가장 뿌리깊은 기반을 지니고 있는 사상전통으로서 불교에 대해 비판의 논리를 한층 더 강화해가려는 방향이고, 다른 하나는 유교사상의 새로운 가능성을 탐색해가는 실학파의 지식인들은 불교를 비롯한 다양한 이학(異學)에 대해 포용의 논리로 이해하고 수용하려는 방향이다. 비판과 포용이라는 두 상반된 입장 사이에서 유교의 불교에 대한 포용의 입장을 가장 선명하게 드러내고 있는 인물로서 김정희의 불교에 대한 인식과 대응태도는 이 시대 사상사의 흐름에서 한 특징적 단면으로 주목할 필요가 있을 것이다.

2. 불승(佛僧)과의 교류와 불교인식

김정희(秋史 金正喜, 1786-1856)는 고증학에 밝은 유학자로 불교에도 조예가 깊어, 사실상 유교와 불교를 자유롭게 넘나들었던 인물이다. 그가 도학의 정통론에 따른 이단배척의 입장에 전혀 구애받지 않았던 것은 이 시대 유교지식인들 사이에 불교에 젖어들고 불승들과 교유하는 풍조가 있었던 일면을 보여주기도 한다. 친우 권돈인(彝齋 權敦仁, 1783-1859)이 그에게 승려를 보내 유산(遊山)의 약속을 해오자, 그는 권돈인에게 보낸 답장에서, "이 산에 들어가는 사람에게는 역시 노니는 술법이 있다. 대개 세 가지를 벗어나지 않으니, 신선의 노님과 선사의 노님과 유자의 노님이다. '어진이는 산을 좋아하고 지혜로운 이는 물을 좋아함'과 '옥피리에 금 돌쩌귀'(道觀)와 '화려하고 장엄한 누각'(寺刹)은 모두 그 성질은 가깝지만 각각 경우에 따라 다른 것이요, 산은 일찍이 다름이 없다"[1]고 하였다. 여기서 그는 산을 찾아 노니는 방법에도 유자가 산수를 바라보는 태도와 도사가 산에서 수련하는 모습과 선사가 산에서 수도하는 모습이 서로 다른 것이지만, 결국 심신을 닦는다는 점에서 그 본질은 서로 가까운 것이라 하였다. 곧 유교·불교·도교가 그 경계에 따라 다를 뿐이지 산은 하나의 산인 것처럼 그 본질에서 서로 소통할 수 있음을 강조하고 있다. 그것은 바로 중요한 점이 산을 대하는 세가지 태도의 차이에 있는 것이 아니라 그 산의 진면목을 발견하는데 있는 것임을 지적함으로써, 세 종교의 교설이 하나의 '도'로 통할 수 있다는 인식을 보여주는 것이다.

당시 김정희는 산사에 갔을 때 『유마경』(維摩經)을 판각한 승려를 만나서 『유마경』 한부는 자신이 갖고 한부는 권돈인에게 보냈으며, 『유마경』의 주석에 대해서도, 전겸익(虞山 錢謙益)이 '한 차례 내린 비가 공평하게 적셔준다'(一雨潤公)고 칭찬한 말을 소개하면서도 그 주석이 불이법문(不二法門)에 모두 부합하는지에 대해서는 의문을 제기하였으며, 왕안석(王安石)이 『유마경』과 『능엄경』(楞嚴經)에 대해 '문장에 귀신 같다'(鬼神於文章)고 칭찬한 말을 인용하면서도 『유마경』의 윤문이 『능엄경』 보다 더 잘 되었다고 평가하고 있다.[2] 이처럼 영의정에 까지 올랐던 권돈인과 사이에 승려를 소개하거나 승려를 보내어 산사로 유람할 약속을 하거나

---

1) 『阮堂全集』, 권3, 21, '與權彝齋敦仁(21)', "第入此山, 亦有遊術, 其槩不出三數, 仙遊也, 禪遊也, 儒遊也, 仁山智水, 玉籥金樞, 華嚴樓閣, 皆:其性之近, 而各隨境異, 山未嘗有異."

2) 『阮堂全集』, 권3, 22, '與權彝齋敦仁(21)', "虞山所稱一雨潤公者, 未知其一一盡合於不二法門,…王荊公所謂鬼神於文章者, 此經與楞嚴, 而譯場潤文, 有勝於楞嚴."

불경을 보내기도 하고, 불경의 주석에 대한 견해를 주고받는 사실에서 보면 유학자 사이에 주고받는 편지와는 전혀 다른 불교적 세계가 생활 속에 젖어 있는 면모를 보여주고 있다.

그는 이윤명(李允明)의 「수계첩」에 붙인 발문(「題修稧帖後」)에서도 명나라 말기의 고승 자백(紫栢 眞可)이 유학자에게 문장을 논하여 충고한 말을 인용하고 있으며, 심희순(桐庵 沈熙淳)와도 금자(金字)로 쓴 『반야심경』(般若心經)의 글씨를 논하기도 하였으며, 병사(兵使) 장인식(張寅植)과 오진사(吳進士: 未詳)나 정학연(酉山 丁學淵, 정약용의 아들)에게 보낸 편지에서도 불교의 교설이나 선사들의 일화를 끌어들여 자유롭게 의견을 제시하는 점은 도학자의 언행과 상반될 뿐만 아니라 유학자들이 교유하는 일반적 언행과도 전혀 다른 불교에 젖어든 분위기를 보여주고 있다. 그만큼 김정희의 경우를 통해 당시 일부 지식인들 사이에 이미 도학의 정통주의적 의식에서 벗어나 불교를 일상의 담론 속에 자유롭게 끌어들이는 일면을 가장 뚜렷하게 확인할 수 있을 것이다.

또한 그는 제자 이상적(藕船 李尙迪)에게 보낸 편지에서는 천주교를 사교(邪敎)로 지적하면서 '천주'(天主)라는 용어에서 '천'(天)은 중국의 '천'과 다른 것임을 강조하고, 서광계(徐光啓)·이지조(李之藻) 등 사교의 무리들이 사교의 방언(方言)을 번역하여 감히 중국의 '천'자에 해당시킨 것이라 비판하였다. 그는 천주교에 대한 비판은 '천'이라는 한 글자로 백성들을 속이고 해독을 끼치므로 '천'자에서부터 먼저 깨뜨려야 하는 것임을 강조하면서, "불교서적의 『대반야경』(大般若經)에 '천주품(天主品)'이 있고, 성명문(聲明門)의 『인명론』(因明論)은 천주보살(天主菩薩)이 지은 것이라고 했는데, 그 이른바 '천주'란 또 서양 오랑캐의 '천주'와는 다르다. 그러나 '천주'라는 두 글자를 논한다면 불교서적에서 시작된 것이니, 또한 어찌 오로지 서양오랑캐만 책망할 수 있겠는가"[3]라고 하여, '천주'라는 용어가 유교의 '천'에 상응할 수 없는 것임을 주장하고, 원래 불교에서 나온 말로서 불교에서 '천주'라 일컫는 용어도 역경(譯經)과정에서 적절하지 못하게 번역된 것으로 제시하였다. 그것은 당시 조선에 천주교가 전래하여 교세를 확장하면서 중요한 사회문

3) 『阮堂全集』 권4, 34, '與李藕船尙迪', "佛書之大般若經, 有天主品, 聲明門之因明論, 爲天主菩薩所著, 其所云天主者, 又與西夷之天主有異焉, 然若論天主二字, 未嘗不自佛書始, 又何專責於西夷也."
'天主品'은 『大正新修大藏經』, 권552, 『大般若波羅密多經』의 '第四分天主品'(제23)이 있다. '聲明門'이나 '因明論'이라는 책명은 찾을 수 없지만, 우선 天主菩薩이 지었다는 冊名을 '因明論'으로 보았다. 因明論을 대성한 인물은 世親의 제자로 5-6세기에 南印度에서 활동한 陳那(大域龍)라고 한다.

제를 일으켰던 현실에서, '천주'라는 용어가 근원적으로 잘못된 것이며, 그 용어가 불교에서 비롯된 것임을 고증하고, 번역과정에서 문제점이 있는 것으로 인식하는 관점을 보여주고 있는 것이다.

김정희는 많은 불교승려들과 교유하였다. 운구(雲句 漢旻)·남호(南湖 永奇), 성담(聖潭 儀典) 등은 그의 집을 찾아 왕래하였으며, 해붕(海鵬 展翎)·혼허(混虛 智照)·태허(太虛)·연운(硯雲)·심설(沁雪)·풍선(豐禪)·관화(貫華)·요선(堯仙)·우담(優曇)·만허(晩虛)·호봉(虎峯)·미암(彌庵)·혜암(慧庵)·향훈(香薰)·재월(霽月)·무주(无住)·율봉(栗峯 靑杲)·성담(聖潭)·운구(雲句)·서엄(西崦)·인악(仁嶽) 초의(草衣 意恂)·백파(白坡 亘璇) 등 여러 승려들과 운해거사(雲外居士) 등에게 시와 글을 지어주었고, 초의의 스승 연담(蓮潭 有一)의 탑비명(塔碑銘)을 짓기도 하였는데, 이들 시와 글들은 선학(禪學)의 분위기에 깊이 젖어 있어서, 그의 선학 이해가 얼마나 원숙하게 무르녹아 있는지 엿볼 수 있게 한다. 또한 그는 만허(晩虛)의 차 만드는 솜씨를 극찬하면서 "찻종 한 벌을 주어 그로 하여금 육조탑(雙溪寺 六祖塔) 앞에 차를 공양하게 하고, 아울러 석난산(錫蘭山)에 있는 여래의 금신(金身) 진상(眞相)이 육조의 금신과 서로 같은 것임을 말해 주었으니, 『열반경』(涅槃經)의 얽히고 설킨 설화 같은 것에서 얽매임을 벗어날 수 있을 것이다"2) 『阮堂全集』, 권3, 22, '與權彝齋敦仁(21)', "虞山所稱一雨潤公者, 未知其一一盡合於不二法門,…王荊公所謂鬼神於文章者, 此經與楞嚴, 而譯場潤文, 有勝於楞嚴."2) 『阮堂全集』, 권3, 22, '與權彝齋敦仁(21)', "虞山所稱一雨潤公者, 未知其一一盡合於不二法門,…王荊公所謂鬼神於文章者, 此經與楞嚴, 而譯場潤文, 有勝於楞嚴."4)라고 하여, 오히려 승려에게 불경의 참뜻을 깨우쳐주고 있으며, 그 자신 '승련노인'(勝蓮老人)이라 불교적 취향의 호를 쓰기도 하였다.

또한 호봉(虎峯)에게는 『화엄경』80권을 써낸 것이 참선을 구실로 말없이 있는 것보다 공덕이 크다고 칭송하였으며(「書示虎峯」), 한민(雲句 漢旻)에게는 "그림의 이치가 선(禪)과 통하는 것은 왕마힐(王摩詰) 같고, 그림이 삼매(三昧)에 들어간 것은 노릉가(盧棱伽)·거연(巨然)·관휴(貫休)의 무리들이 있다.…또한 경계(境)와 신기(神)가 융화되어, 시(詩)의 이치와 그림의 이치와 선(禪)의 이치가 제각기 화엄(華嚴)의 누각을 원만하게 포섭하고, 한 손가락을 퉁기어 해인(海印)의 그림자가 드러나는 것은 그림의 이치가 서로 드러내는 것이 아님이 없다"5)고 하여, 시와

4) 『阮堂全集』 권10, 40, '戲贈晩虛(竝序)', "以茶鐘 一具, 使之茗供於六祖塔前, 竝說錫蘭山如來金身, 與六祖金身相同, 如涅槃經之七藤八葛, 可以解黏脫縛."

그림과 선(詩·畵·禪)이 서로 통하는 세계를 제시하고 하였다.

우담(優曇)에게는 '선'(禪)과 '교'(敎)가 갈라져 적대시하고 합쳐질 가망이 없는 현실을 개탄하고, '선'의 흐름을 달마(達摩)이전 승조(僧肇)에 까지 거슬러 올라가서 하택(荷澤 神會)에 이르러는 천대를 받았으며, 혜능(慧能)을 이은 오종(五宗: 潙仰宗·臨濟宗·曹洞宗·雲門宗·法眼宗)이 드날렸지만 직지(直指) 조차 제이의(第二義)가 되고만 '선'의 타락 현실을 지적하면서, "오직 선문(禪門)의 내려온 폐단에 구제할 약(藥)이 없을 뿐만 아니라, 도교의 연홍(鍊汞)·용호(龍虎)나 유교의 육상산(陸象山)·왕양명(王陽明)이 모두 그러하다"[6]라고 하여, 선학의 폐단을 깊이 경계하고, 선학의 폐단을 도교의 연단술(煉丹術)이나 유교의 육왕학(陸王學)의 폐단과 같은 현상으로 지적하고 있다.

그는 어느 스님에게 제시한 글에서 "묘희(妙喜: 大慧 宗杲)가 편집한 『정법안장』(正法眼藏)과 환기(幻寄 正斌)가 새긴 『지월록』(指月錄)의 두 책은 약간의 법칙이 되는 공안(公案)을 채택하여 후학들에게 보여준 것인데, 다만 어구(語句)가 예리하고 새로우며 기봉(機鋒)이 민첩함만 숭상하고 관문을 뚫어보는 안목을 갖추지 못했기 때문에 고칙(古則)을 들어 제시한 것이 스스로 먼저 이로움을 잃고 진실한 종지에 합치되지 못하였다"[7]하여, 선학의 공안을 수록한 대표적 저술에 대해 비판을 할 만큼 자신의 선학적 안목에 자신감을 보여주고 있다. 여기서 그는 후세에 선문(禪門)의 종장(宗匠)으로 추앙되고 있는 부대사(傅大士: 傅翁), 대주 혜해(大珠 慧海), 단하 천연(丹霞 天然), 영운 지근(靈雲 志勤), 덕산 선감(德山 宣鑑), 흥화 존장(興化 存獎), 장경 혜릉(長慶 慧稜), 풍혈 연소(風穴 延沼), 분양 지소(汾陽 智昭), 단사자(端師子: 淨端), 대혜 종고(大慧 宗杲), 혜홍 각범(慧弘 覺範), 고봉 원묘(高峯 原妙) 등 남북조에서 당·송시대의 이름난 선사들을 일일이 들어 그 안목의 한계를 지적하였으며, 나아가 "이 일을 총괄해보면, 햇빛이 환한 것 같고 불이 모여들어 크게 드러나는 것이니, 제시하면 다 제시하고 인가하면 다 인가하는 것이다. 이에 부처의 바른 취지를 통달하지 못하고서 모두가 빼앗는데 만족하고 정

---

5) 『阮堂全集』, 권7, 27, '示雲句', "畵理通禪, 如王摩詰, 畵入三昧, 有若盧棱伽·巨然·貫休之徒,…又境與神融, 詩理·畵理·禪理, 頭頭圓攝華嚴樓閣, 一指彈出海印影現, 無非畵理之互現耳."

6) 『阮堂全集』, 권7, 28, '示優曇', "不獨禪門流弊無以救藥而已, 道家鍊汞·龍虎, 儒門金谿·姚江, 無不皆然."

7) 『阮堂全集』·권7, 14, '戱述贈某衲', "妙喜所輯正法眼藏, 幻寄所刻指月錄二書, 採取若干則公案, 以示後學, 祗尙語句尖新, 機鋒敏捷, 未具透關眼, 所以拈提, 自先失利, 未契眞宗者."

수를 희롱하는 것이다"[8]라고 하였다. 그만큼 역사의 고명한 선사들조차 부처의 근본취지에 통달하지 못하여 부정의 논리에 빠지고 진리의 정수를 직접 드러내지 못하는 한계가 있음을 지적하고 있는 것이다.

김정희는 부왕사(扶旺寺), 수락산사(水落山寺), 화엄사(華嚴寺), 관음사(觀音寺), 신계사(神溪寺) 등 여러 사찰에서 노닐고 머물면서 시를 짓기도 하였다. 나아가 그는 집안의 원찰(願刹)인 화암사(華巖寺)와 가야산 해인사(海印寺)의 상량문을 지었는데, 이 상량문에서도 불교의 역사와 교설을 자유자재로 끌어내어 서술하고 있는 것은 그의 불교지식이 얼마나 해박한지 잘 보여준다.(「烏石山華巖寺上樑文」·「伽倻山海印寺重建上樑文」) 또한 그는 불교의 교설을 이해하는데도 고증학적 방법을 끌어들이고 있으며, 어느 승려에게 써준 글에서는 부처의 '삼처전심'(三處傳心)에 관한 기록을 고증적으로 검토하기도 하고,(「書某衲牋」) 많은 불교서적과 중국의 지리 및 역사서 등을 인용하여 인도(天竺國)과 석가의 행적을 고증하기도 하였다.(「天竺攷」)

나아가 그는 『금강경』(金剛經)과 『불설사십이장경』(佛說四十二章經)의 두가지 불경에 발문을 붙이기도 하였다. 도천(道川)이 '송'(頌)을 붙인 『금강경』의 발문에서, 먼저 그가 묘향산에 들어갈 때 성사(星師?)라는 승려가 『금강경』의 주석본으로 고려 때의 판본인 정국옹(鄭菊翁?)의 합주본(合注本)을 가져가게 하였는데, 그는 이 주석본을 보고서 정국옹의 주석이 편협하고 오류가 많음을 지적하고, 그 가운데 곤산(崑山) 사람 도천(冶父 道川)을 일컫는 '천로'(川老)를 촉(川蜀)사람으로 잘못 보았던 점을 지적하여, 정국옹이 직접 쓴 것(手筆)이 아님을 고증하였다. 또한 함허(涵虛 得通)가 『금강경』에 붙인 '설의'(說義)에 대해서도 "대략 정국옹을 따라 흉내를 내었으나 전혀 파악한 곳이 없어 이미 국옹의 의리와 취지를 잃었으니, 하물며 야보(冶父 道川)의 취지에서랴. 지금 선림(禪林)에서는(함허의 '설의'를) 금과옥조로 받들고 있지만, 증개(曾開)가 '끌끌. 눈먼 나귀로다'라고 말한 것에 가깝다"[9]라고 개탄하였다. 여기서 그는 『금강경』의 해석에서 선림이 극진하게 높이고 있는 함허의 주석을 여지없이 비판할 만큼 『금강경』의 교설에 대한 이해에 자신으로서 일가를 이루었다는 자신감이나 기존의 대표적 주석까지 여지없이 비판할 수 있는 감식력에 대한 자신감을 보여주고 있는 것이라 하겠다.

---

8) 『阮堂全集』· 권7, 16, '戱述贈某衲', "總之此事, 如杲日光, 如大火聚, 提則全提, 印則全印, 丕乃不達佛之正旨, 盡屬奪弄精."

9) 『阮堂全集』· 권6, 5, '題川頌金剛經後', "涵虛說義, 略從菊翁櫽括那, 全沒巴鼻, 已失菊義, 況於冶旨也, 今禪林奉以爲金科, 曾開所云, 咄哉瞎驢, 不幸近之."

또한 그는 「불설사십이장경」의 발문에서, "이 경전은 모두 실과(實果)를 따라 말을 세운 것이니, 『능엄경』·『화엄경』의 여러 경전도 모두 이 경전을 따라 부연한 것 같다. 비유하면 유교에서 '태극'의 뜻은 처음 북극에서 일어난 것에 불과하지만, 후세의 유학자들이 잇따라 넓혀가서 드디어 천근(天根: 地雷 '復'卦)·월굴(月窟: 天風 '姤'卦)에까지 이르니, 황홀하고 아득하여 법도로 삼을 수 없게 되었으니, 유교와 불교의 시초는 같은 것이다. 나는 이 경전을 읽고서 비로소 불교도 사람이 선을 행하도록 권하고 악을 징계하도록 권하는 것에 지나지 않음을 알게 되었다. '천당·지옥' 같은 것은 가설하여 보이고 비유한 것이지 진실이 아니다"[10] 라고 하였다. 이처럼 그는 「불설사십이장경」에서 사람에서 권선징악하도록 하는 실지의 인과를 따라 가르친 것이 불교의 원래 정신이요, 불교의 모든 경전이 이를 부연한 것일 뿐이라 인식하고, 따라서 불교와 유교가 애초에 제시한 단순한 가르침이 진실한 것이요, 후세에 번쇄하게 천착한 것은 잘 못된 것임을 지적하며, 불교에서 말하는 '천당·지옥설'도 실지가 아니라 비유일 뿐이라 지적하고 있다. 바로 이 점에서 그는 유교와 불교가 서로 통할 수 있는 기반을 확인하고 있으며, 이런 의미에서 불교를 공부하는 사람에게 「불설사십이장경」을 무엇보다 먼저 읽어야 할 것으로 강조하였던 것이다.

3. 초의(草衣)와 친교를 통해 밝힌 선학인식

초의(草衣 意恂, 1786-1866)는 정약용에게서 시와 유교경전을 배웠고, 김정희와 동갑으로 가장 깊은 친교를 맺었던 학승이다. 그는 선학의 이론에서도 이 시대의 대표적 불교학자로 백파(白坡 亘璇, 1767-1852)가 『선문수경』(禪門手鏡, 1826)을 저술하여 조사선(祖師禪)·여래선(如來禪)·의리선(義理禪)의 3종선(三種禪)을 제시하자, 이를 비판하는 『선문사변만어』(禪門四辨謾語)를 저술하여 이를 비판하면서 이 시대에 선학논쟁을 이끌어 내었던 일이 있다. 김정희가 초의를 만난 것은 30세 때(1815) 서울근교 학림암(鶴林庵)으로 찾아가서 해붕(海鵬)을 모시고 있는 초의를 만난 것이다. 이때부터 그는 초의와 40년 남짓 평생의 지우(知友)가 되었으며,

10) 『阮堂全集』 권6, 20, '題佛說四十二章經後', "此經則皆從實果立說, 楞嚴·華嚴諸經, 似皆從此敷衍, 譬如吾儒太極之旨, 初不過起於北極, 而後儒從以廣之, 遂至於天根·月窟, 怳忽杳冥, 不可模狀, 儒釋之濫觴同然也, 余讀此經, 始知釋道亦不過勸人爲善, 勸人懲惡, 如天堂·地獄, 設看而引喩之也, 非眞也."

1843년 당시 김정희가 제주도에서 유배생활을 할 때 바다를 건너 찾아가서 6개월을 함께 지내기도 하였다. 김정희의 문집에는 초의에게 보낸 시 6편과 편지 38편이 수록되어 있는데, 김정희가 편지를 주고 받은 인물들 가운데 가장 많은 편지를 초의와 주고 받았다.

김정희가 초의에게 준 시에서 "초의란 늙은 중 먹에서 참선하니/ 등불 그림자 마음마다 먹 그림자 원만하네/ 등불 심지 잘라내지 않고 한번 굴리니/ 천연스런 연꽃이 불 속에서 솟아나네"(草衣老衲墨參禪, 燈影心心墨影圓, 不剪燈花留一轉, 天然擎出火中蓮.<「芋社燃燈」>)라고 하여, 초의가 연등(燃燈)을 그림으로 그려내는 모습이 참선의 경지임을 보여준다. 그는 시와 그림과 차(茶)가 바로 선(禪)의 경지와 같은 세계임을 초의와 찾아갔던 것이라 하겠다. 또한 "그대 마음 고요할 땐/ 저자거리도 산중이나/ 그대 마음 번잡할 때/ 산중도 저자거리라네/ 다만 마음 하나에서/ 저자거리와 산중이 저절로 갈라지누나"(儞心靜時, 雖闤亦山, 儞心鬧時, 雖山亦闤, 只於心上, 闤山自分.<「靜偈贈衣師」>)라고 하여, 세속과 산중이 따로 있는 것이 아니라 단지 마음 하나에서 갈라지는 것일 뿐이라 하여, 진·속(眞俗)의 분별을 벗어나서 마음의 근원을 밝히는 길을 확인하고 있는 것이다. 이처럼 그는 현실의 속세와 청정한 도량의 분별, 세간과 출세간의 분별, 유자와 승려의 분별을 넘어서서 근원이 어디에 있는지 인식하는 것이 바로 진정한 '도'의 길임을 보여주고 있다.

이와 더불어 김정희는 초의를 대신하여 지었던 시에서도 부처의 탄신일을 2월8일이라는 견해와 4월8일이라는 견해가 갈라져 논쟁하는 것은 무의미한 것임을 밝히면서, "수백 수천 등불도 한 석가모니에 포섭되니/ 사월도 상관없고 이월도 상관없네/ 그런데 우리 부처 본래 생사 없으시니/ 문을 나서 한번 웃으니 빈 강이 툭 트이누나"(百千燈攝一牟尼, 四月不害作二月, 然而我佛元無生, 出門一笑空江闊.<「答二月八日作佛辰, 代艸衲」>)라고 하였다. 곧 온갖 분별적 사유도 하나의 실재에 근원하는 것이며, 그 하나의 실재로서 부처는 생과 사를 벗어난 존재이니, 부처의 생일을 어느 날로 정한다한들 상관이 없다고 보았다. 여기서도 그는 분별을 넘어 근원을 확인하는 시야를 열어주는 사유방법을 정립해주고 있는 것이다.

김정희는 초의와 40여년 친교를 통해 주고 받았던 많은 편지에서 그가 항상 초의를 그리워하는 간절한 마음을 표현하면서 초의가 보내온 차를 즐기고 또 글씨를 써서 보내주며, 불교의 교설과 선(禪)의 이치에 대해서도 진지한 대화를 하고 있음을 잘 보여준다. "스님들이 원함은 무한 겁(劫)의 윤회를 영원히 벗어나서 굴러가지 않는 자리에 처하는 것이리라. 그러나 '평탄함에서 살아가며 천명을 기다

린다'거나, '살아서는 일에 순응하고 죽음은 편안하게 여긴다'는 입장에서 보면, 스님들의 하고자 하는 바가 오히려 수고로우면서 여러 일을 되풀이하는 것이 아닌가?"[11]라고 하여, 『중용』(中庸)에서 '평탄함에서 살아가며 천명을 기다린다'(居易以俟命)하고, 장횡거의 『서명』(서명)에서 '살아서는 일에 순응하고 죽음은 편안하게 여긴다'는 구절을 끌어들여, 유교에서 천명을 순응하여 받아들인다는 사생관(死生觀)에 비교해보면 선사들이 윤회를 벗어나기 위해 참선이나 고행으로 수도하는 일이 너무 수고롭고 번거로운 것이 아닌가 하는 문제를 던져주었다. 그것은 유교의 수양방법으로 불교의 수도방법을 비판하는 견해를 제시하자는 것이 아니라, 불교의 수도가 본래의 뜻과 달리 형식적인데 빠져있는 측면이 있지 않은지 성찰하도록 요구하는 것이라 할 수 있다.

또한 그는 초의에게 풍진의 세속과 청정한 법계를 분별하는 입장을 경계하여, "초의스님의 글 뜻은 이 시끄러운 속진을 벗어나 저 청정한 세계를 차지하여 자못 스스로 터득함이 있어서 자유자재를 얻어 기쁜 낯빛과 확고한 눈썹을 보여주니 진실로 축하할 만하다. 다만 이 강상(江上: 속세)의 온갖 것이 청정한 세계와 통하는 것인데, 사람들이 참으로 싫어하게 할 것이다. 그러나 초의의 뱃속에도 일종의 사물을 갖추고 있어서 비록 아승겁(阿僧劫)이 지나도 초의가 있는 때에는 이 일종의 사물을 녹여 내지는 못할 것이다. 그렇다면 강상이나 뱃속이 같은 것인가 다른 것인가?"[12]라고 하여, 현실세계를 부정하고서 청정한 세계를 얻으려는 선학의 태도에 대해 '선'(禪)의 본래 정신에서 성찰하도록 요구하고 있는 것이다.

김정희는 초의에게 경전과 선서(禪書)를 함께 토론하고 싶다는 뜻을 자주 밝혔다. 곧 숨 쉬는 것을 헤아리며 좌선하는 방법을 제시한 『안반수의경』(安般守意經: 大安般守意經)을 구해 읽고 나서, "선가(禪家)에서 번번이 맹인의 '방'(棒)과 '할'(喝)로 어둠의 소굴을 만들어 가고 이 더할 수 없는 묘제(妙諦)를 알지 못하니 사람으로 하여금 서글프게 한다. 스님과 같이 천기(天機)가 맑고 오묘한 사람과 더불어 한번 확실하게 증명하지 못하는 것이 안타깝다"[13]고 하여, 선가에서 '방'과 '할'로 깨우침을 얻게 하려는 방법이 잘못되었음을 강조하면서, 『안반수의경』을 극

---

11) 『阮堂全集』 권5, 9, '與草衣'(2), "師輩之欲, 永脫輪劫, 處不轉之地, 然以居易俟命, 存順沒寧者觀之, 師輩之所欲爲者, 寧不勞勞而反復多事耶."

12) 같은 곳, '與草衣'(3), "草師書意, 祛此塵囂, 占彼淨界, 頗有得, 得自在底, 色喜眉夫, 固可賀也, 但此江上種種淨通, 令人固可厭, 然草師腹中, 亦具一種物, 雖阿僧劫, 草師在時, 銷不得此一種物, 未知江上腹中, 同歟異歟."

13) 『阮堂全集』, 권5, 11, '與草衣'(7), "近得安般守意經, 是禪藏之所希有, 禪家每以盲棒瞎喝, 做去黑山鬼窟, 不知此無上妙諦, 令人悲憫, 恨不如與師天機淸妙者, 一爲對證."

진하게 높이면서 초의와 토론하여 '선'의 바른 길을 밝혀보고 싶다는 뜻을 보여주었다.

또한 그는 당나라 도세(道世)가 경·론을 분류편찬한 『법원주림』(法苑珠林, 120권)과 북송의 연수(延壽)가 지은 『종경록』(宗鏡錄, 100권)을 읽은 후, 초의와 함께 토론할 수 없음을 아쉬워하며, 남송의 대혜(大慧 宗杲)에 대해 자신의 비판적 견해와 청나라때의 평가가 일치함을 소개하면서, "옹정(雍正) 연간에 종풍(宗風)이 크게 드러나서 역대 조사(祖師)들의 어록을 고증하여 바로잡았는데, 대혜(大慧)의 글은 진종(眞宗)에 합치하지 않고 깨달음의 안목이 없다고 여겨 수록하는데 넣지 않았다.…위로부터 조서(詔書)가 내려 천하를 일깨워주는데 이르니, 선림(禪林)이 봉행하여 유통하고 두 말이 없었는데, 동방의 한 모퉁이에서는 모두 이런 일을 알지 못하고 움직이기만 하면 거짓되게 고칙(古則)을 제기하고 미치광이 참선을 하니, 사람으로 하여금 가련하게 하고 걱정스럽게 한다. 나는 평소에 대혜를 마음에 마땅치 않게 여겼는데 지금 이 실증(實證)을 얻었으니, 이 눈도 역시 그르치지 않는 데가 있다"[14]고 하였다. 남송의 대혜(大慧 宗杲)에 대한 자신의 비판적 견해가 청나라에서 선사들의 '어록'(語錄)을 고증하여 편찬하면서 합당하지 않은 것으로 평가하여 수록하지 않은 사실을 증거로 삼아, 자신의 선학에 대한 안목이 잘못되지 않았음에 자부심을 밝히면서, 우리나라의 선림에서는 여전히 대혜를 받들어 고칙을 내걸거나 참선의 방법으로 삼는 것이 잘못된 것임을 비판하고 있다. 이러한 그의 우리나라 선학에 대한 비판은 이미 선학의 안에서 선학의 올바른 길을 찾으려는 내부적 비판이요, 유학자로서 바깥에서 비판하는 것이 아님을 보여준다.

이와 더불어 그는 초의에게 백파의 안부를 묻기도 하고, 자신이 백파와 '선'의 종지에 관한 토론한 것을 초의와 함께 토론하여 논증하고 싶다는 뜻을 밝히고 있으며, 또한 백파의 핵심적 '선'이론인 '살·활'(殺·活: 殺人刀·活人劍)과 '기·용'(機·用: 大機·大用)에 대한 비판적 견해를 제시하면서, "전사(轉師)가 백파 노스님으로부터 와서 백파의 '살·활'과 '기·용'을 극진하게 설명하였는데, 모르지만 삼세(三世)의 여러 부처와 역대의 조사(祖師)들의 깊고 고요하며 원만하고 미묘함이 모두 '살·활' 속에 들어가서 교착하여 갈등하며 굴러다니는 것인가?"[15]라고

---

14) 『阮堂全集』, 권5, 19-20, '與草衣'(33), "雍正年間, 大暢宗風, 考正歷代祖師語錄, 如大慧書, 以未契眞宗, 無透關眼, 槩不置錄,…以至自上詔諭天下, 禪林奉行流通二辭, 東方一隅, 皆不知有此, 動輒妄拈狂參, 令人可憐可愍, 僕之平日於大慧不愜於心者, 今可以得此實證, 此眼亦有不誤處耳."

15) 『阮堂全集』, 권5, 17, '與草衣'(26), "頤闍黎卽從白坡老衲來, 盛說白之殺活機用, 未知

하였다. 그것은 백파가 모든 문제를 '살·활'과 '기·용'의 개념 속에 집어넣으려는 것은 성립될 수 없는 논리임을 정면으로 비판하고 있는 것이다.

또한 그는 초의가 '이종선'(二種禪)과 '살·활'의 문제에 의견을 제시해오자, 이에대해 자신의 의견을 밝히면서, "'이종선'과 '살·활' 등의 글은 진실로 이렇게 말하는 것이 마땅하며, 천가지 백가지로 갈등하는 것은 무엇에 쓰겠는가? 근일의 안개 소굴과 띠풀 장애를 깨끗이 쓸어낸 것은 좋고도 좋은 일이다. 다만 '살'·'활'이 하나는 '체'(體)요 하나는 '용'(用)이라 함은 헤아리고 생각함이 약간 부족하였다. '살'·'활'은 모두 '용'일 뿐이다"[16]라고 하였다. 초의와 백파가 논쟁하면서 초의가 '이종선'이론을 내세워 백파의 '삼종선'이론을 비판한 것이나 백파가 주장하는 '살·활'의 개념에 대한 해석에서 김정희는 초의의 의견에 전적으로 동의함을 보여준다. 그러나 그는 초의가 '살'과 '활'을 '체'와 '용'으로 나눈 견해에 대해서는 양쪽이 모두 '용'임을 제시하여 초의에 대해서도 견해의 문제점을 지적하고 있다.

4. 백파(白坡)의 선학논변

김정희는 제주도에 유배생활을 하던 시절인 58세 때(1843) 77세의 백파와 선학논변을 전개하였다. 논쟁의 발단은 백파가 김정희에게 서한을 보내고 이에 대해 김정희는 「선문15조망증」(禪門十五條妄證)을 보내어 백파의 '선'이론을 조목별로 비판하면서 일어났던 것이며, 이에 백파와 김정희 사이에 왕복 서한으로 논변이 전개되었던 것이다.[17] 이 논변에 관련된 글로 김정희의 문집에는 백파에게 보낸 편지 3편과 「서시백파」(書示白坡)과 백파의 비문(「作白坡碑面字[書以華嚴宗主白坡大律師大機大用之碑]書贈其門徒」) 및 비문의 후설(「又」)이 수록되어 있다. 「선문15

三世諸佛·歷代祖師, 湛然圓妙, 盡入於殺活中膠葛滾轉耶."

16) 『阮堂全集』, 권5, 18, '與草衣'(28), "二禪殺活等文, 固當如是說去, 何庸千葛百藤, 廓掃近日霧窟茆障, 善哉善哉, 但殺活之一體一用, 稍欠商量, 殺活俱是用耳."

17) 「禪門十五條妄證」은 『阮堂全集』에 수록되어 있지 않으나, 이종익의 논문, 「證答白坡書를 통해 본 金秋史의 불교관」(『불교학보』12, 1975)에는 그 원문을 조목별로 소개하고 검토하였다. 이종익에 의하면, 김정희의 백파에 대한 비판론은 백파가 三種禪의 이론을 제시하여 초의를 비롯하여 많은 논변을 초래하였던 백파의 『禪門手鏡』과는 직접 관계가 없다고 한다. 李鍾益, 「證答白坡書를 통해 본 金秋史의 불교관」, 위의 책, 12쪽.

조망증」은 백파가 제시한 견해에 대해 15조목의 비판인데, 그 내용은 크게 보면 ① 유교와 불교의 비교문제(1·2조), ② 불교경전 문제(5·9·10·15조), ③ '선'과 '화두'의 문제(7·8·11-14조), ④ '선'에서 '살·활'과 '기·용'의 문제(3·4조)에 관한 네가지 주제로 나누어볼 수 있다.

이 논변에서 김정희는 백파의 '선'해석에 대해 과격한 언사로 혹독하게 비판하는 것이었지만, 그것은 백파에 대한 적대적 비판의식의 표현이 아니라, '선'인식의 올바른 깨우침을 위해 방망이를 휘두르는 '방'(棒)이나, 고함을 지르는 '할'(喝)처럼 진지한 표현이요 행동이라 볼 수 있다. 그가 무례하다 할 만큼 거친 언사로 비판하는데 대해, 백파는 사대부의 거만한 태도라 반박하자, "스님의 문하의 작은 도리(闍黎: 僧徒의 스승)도 언제나 가벼이 여기지 않는데 하물며 스님에게 그러하겠는가. 스님은 끝내 이 뜻을 알지 못하고서 도리어 사대부의 거만함으로 여기니, 어찌 평상한 마음으로 자세히 강구하지 않는가. 사대부의 거만도 오히려 옳지 않은데 하물며 산승이 거만해서 되겠는가"[18]라고 하여, "진실한 뜻을 살펴야 할 것이지 언사에 사로잡혀 무례하다"고 꾸짖는 것은 오히려 승려가 거만함에 빠지는 태도라 질책하고 있다.

① 유교와 불교의 비교문제:

김정희는 「선문15조망증」에서 백파가 『주역』(繫辭上)에서 말한 '적연부동'(寂然不動)과 '감이수통'(感而遂通)을 불교의 '진공'(眞空)과 '묘유'(妙有)에 대응시킨 것에 대해, "이미 '적연부동, 감이수통'이 무슨 말인지 모르고 거짓된 증명을 이렇게 하니, 이미 '진공·묘유'가 무슨 말인지 모르는 것이, 역시 분명하다"[19]고 하여, 백파가 서로 유사한 개념구조를 대응시켜 유교와 불교를 소통시키려는 입장을 거부하고, 그 차이점을 중시하여 함부로 대응시킬 수 없음을 강조하였다. 그것은 유교와 불교의 대립적 입장을 표방하려는 것이 아니라, 각각의 사유체계가 지닌 독자성을 중시하는 것이라 할 수 있다. 같은 맥락에서 백파가 정자·주자·퇴계·율곡의 말을 끌어들여 불교의 교설에 비유하는 것도 무엄하고 거리낌이 없는 것이라 단호하게 비판하였다.

---

18) 『阮堂全集』, 권5, 6, '與白坡'(1), "師之門下小闍黎常不輕, 況於師乎, 師終不了此義, 反以爲士夫慢, 何不平心細究也, 士夫慢尙不可, 況山僧慢乎."

19) 「禪門十五條妄證」(제1조)[이하 「禪門十五條妄證」의 인용은 李鍾益, 「證答白坡書를 통해 본 金秋史의 불교관」에서 재인용한 것임], "旣不知寂然不動感而遂通之爲何等語, 妄證如此, 旣不知眞空妙有之爲何等語, 亦明矣."

또한 그는 백파에게 써준 글에서 불법(佛法)은 평등하여 남과 나, 고귀함과 비천함, 옳고 그름의 분별이 없음을 전제로 밝혀, "일체 중생은 모두 환망한 자아(幻我)에 집착하기 때문에 효도나 자애도 모두 환망함을 이룬다.…보살은 자아가 없기 때문에 위로 모든 부처와 자애의 힘이 같고, 아래로 중생과 더불어 슬퍼하여 우러름(悲仰)이 같다.…이것을 참 효도와 참 자애라 하나, 곧 이 효도와 자애가 참 나(眞我)이다"[20]라고 하였다. 곧 유교의 기본덕목인 효도와 자애는 불교에서 거부되는 것이 아니라 환망한 자아에 집착된 환망한 효도와 자애가 아니라 환망한 자아를 벗어나 '무아'(無我)를 실현함으로써 진실한 효도와 자애를 이룰 수 있다고 보았다. 그것은 유교와 불교가 다른 가치와 다른 세계를 추구하는 것이 아니라, 동일한 가치를 실현하는 다른 방법이요 논리임을 보여주는 것이다.

따라서 그는 옛 고승(古德)이 "불법은 세간의 형상을 무너뜨리지 않는다"(佛法不壞世間相)라고 한 말을 인용하여, 불교가 출세간(出世間)에 매몰되어 세간을 버리는 것이 아님을 강조하면서, 유교와 불교의 관계에 대한 자신의 기본입장을 밝히고 있다.

> "우물 바닥의 개구리가 우물에 앉아 하늘을 보는 범부들이 불교를 비방하여 '임금도 없고 애비도 없으니 양주(楊朱)·묵적(墨翟)과 같다'고 하는 것은 모두 본래 면목을 못 본 장님의 이론이다. 우리 유교의 성인이 세간의 법을 절실하게 말하면서 천명(命)과 인(仁)을 드물게 말한 것은, 출세간의 법을 버린 것이 아니라 범부들이 '공견'(空見)에 집착할까 염려하였기 때문이다. 불교에서 출세간의 법을 절실하게 말하면서 옳고 그름是非)를 드물게 말한 것은 세간의 법을 버린 것이 아니라 범부들이 '유견'(有見)에 집착할까 염려하였기 때문이다. 성인과 부처의 은미한 뜻은 범부의 지식으로 유추할 수 있거나 입과 붓으로 보여줄 수 있는 것이 아니며, 오직 증(證)해야만 알게 되니, 헤아리기 어려운 것이다. 선가(禪家)에서 내놓고 유교와 불교의 같고 다름(同異)으로 허망한 갈등을 일으키고 있다."[21]

그는 유학자들이 불교를 이단으로 비판하는 태도가 근본적으로 잘못된 것임을

---

20) 『阮堂全集』, 권7, 25, '書示白坡', "一切衆生, 皆因執幻我, 故孝慈亦皆成幻,…菩薩因無我, 故上與諸佛同一慈力, 下與衆生同一悲仰,…是則名爲眞孝眞慈, 卽此孝慈便是眞我."

21) 같은 곳, "如井底之蛙, 坐井窺天之凡愚, 謗釋爲無君無父如楊墨翟者, 皆未見顔色之瞽論, 吾儒聖人, 切言世間之法, 罕言命與仁者, 非棄出世間法也, 恐凡愚着空見故也, 佛氏切言出世間法, 罕言是與非者, 非棄世間法也, 恐凡愚着有見故也, 聖佛微旨, 非凡夫知識之所能推, 口筆之所能示, 惟證乃知, 難可測者, 禪家之公然以儒佛同異, 妄生葛藤."

비판하였으며, 동시에 선가에서 유교와 불교를 융화시켜 제시하려다가 또 다른 갈등을 일으키고 있는 사실도 경계하고 있다. 그는 유교와 불교가 세간법과 출세간법을 각각 강조하는 입장이 다르지만, 세간법이나 출세간법의 어느 하나에 고정된 견해가 아니라, 대중이 빠지기 쉬운 집착을 치료하는 방법에서 서로 다른 입장에 놓여 있는 것임을 지적하였다. 그만큼 하나의 '도'를 향한 두 방향의 '교'로서 각각의 역할을 존중하는 입장을 밝히고 있는 것이라 하겠다.

② 불교경전 문제

백파는 양(梁)나라 소명태자(昭明太子)가 『금강경』(金剛經)을 '32분(分)'으로 나누어 놓은 것을 깎아낼 수 없는 것이라 높였는데, 김정희는 "이것은 양각(良覺)과 우안(遇安)의 두 대덕(大德)이 일일이 살펴서 깨뜨렸고 중국의 선문에서 믿고 받아들여 받들어 행한지 오래 되어 다른 말이 없는데, 스님은 구석진 나라의 작은 소견으로 어떻게 대인의 경계를 알겠는가?"[22]고 반대의견을 제시하며, 이 '32분'은 바로 깎아버려도 되고, 천친(天親: 婆藪槃豆)의 '27의(疑)'와 무차(无差)의 '18주(住)'조차 보존하지 않아도 되는 것이라 주장하였다.(「與白坡(1)」) 여기서 그는 중국의 불경에 대한 견해를 끌어들여, 백파의 식견이 없음을 드러내려는 입장을 보여주고 있다.

또한 백파는 달마가 이조(二祖: 慧可)에게 『능가경』(楞伽經)과 『금강경』을 함께 전해주었는데, 두 경의 종지가 같으므로 후대에는 『금강경』만 전해주게 되었다는 견해를 근거가 없다고 비판하였다.(「禪門十五條妄證(제9조」) 이에 비해 김정희는 달마는 『능가경』을 이조에게 전해 주고, 서로 전하여 오조(五祖: 弘忍)에 이르렀으며, 『능가경』의 문자가 어려워 평이한 『반야경』(般若經)으로 바꾸게 된 것이라 보았다.(「與白坡(1)」) 그러나 김정희의 이 비판에는 문제점이 있다는 견해가 보인다.[23]

백파가 경전은 한 글자도 고칠 수 없다는 견해에 대해, 김정희는 경전의 번역에 따른 오류가 있을 수 밖에 없음을 지적하여 반박하면서, "경전의 문장이 번역에서 오류는 반드시 있는 일이고, 반드시 있는 이치이다.…곧바로 번역문에 한 곳

22) 「禪門十五條妄證」(제5조), "此自良覺·遇安二大德, 一一勘破, 中國禪門信受奉行已久, 無有二說, 以師偏方小知小見, 何以知大人境界也."

23) 李鍾益은 '楞伽·金剛竝付說'은 圭峯 宗密도 언급하였고, '金剛付與說'은 荷澤 神會가 처음 지어낸 말이라 하여, 김정희의 비판에 문제가 있음을 보여준다. 李鍾益, 「證答白坡書를 통해 본 金秋史의 불교관」, 위의 책, 21쪽.

도 오류가 없다고 여겨, 감히 한글자도 고쳐서 안된다고 한다면 어찌 스님의 거짓된 논증이 아니겠는가"[24]라고 하였다. 바로 이 점에서 경전을 보는 입장에서 그가 매우 실증적인 입장을 내세우고 있음을 엿볼 수 있게 한다. 이와 더불어 『반야경』은 '공종'(空宗)으로 보는 것이 선림의 통설인데, 백파가 '성종'(性宗)으로 여기고, '의리선'(義理禪)과 '격외선'(格外禪)으로 여기는 것도 불가할 것이 없다는 견해를 제시한데 대해, 무분별에 빠진 것이라 비판하였다.(「禪門十五條妄證(제15조」)

그는 백파에게 『안반수의경』(安般守意經)을 읽도록 권하기도 하고, 『사분율』(四分律: 曇無德部의 律藏)과 『오분율』(五分律: 彌沙塞部和醯五分律)와 '갈마비니'(羯磨毗尼: 羯磨는 '業', 毗尼는 '律') 등의 법으로 증험해 나가가기를 권고하기도 하였다.(「與白坡(1)」) 그만큼 '선'에 빠지기보다 경전의 기반을 확고하게 할 것을 강조하였던 것으로 보인다. 또한 그는 '논'(論)에도 경전의 종지를 밝힌 '논'을 지은 '종론'(宗論)과 글의 뜻을 해석하여 '논'을 지은 '석론'(釋論)이 있음을 지적하고, 『기신론』(起信論: 大乘起信論)은 본래 『능엄경』의 종지를 밝힌 '종론'이라 지적하여. 백파가 '석론'이 경전의 해석이 되는 것만 알고, 종론(宗論)이 경전의 종지가 되는 줄은 몰라서 『기신론』을 의거함이 없이 지은 '론'이라 보는 견해를 비판하였다.[25] 이처럼 그는 『기신론』과 『능엄경』의 긴밀한 관계에 대해서도 자신의 통찰을 제시할 만큼 불교경전에 대해서도 일가의 안목을 지니고 있음을 보여주고 있다.

③ '선'과 '화두'의 문제

부처의 '염화'(拈花)에 대해 백파는 가섭(迦葉)만이 '선'으로 깨달았고, 아난(阿難)을 비롯한 대중들은 '교'(敎)로 이해하였다고 하여, '선'과 '교'의 두가지 접근이 모두 가능하다고 제시하였는데, 이에 대해 김정희는 '염화'란 격외(格外)로 제시한 것이니 말소리로 설법한 것과 같을 수 없다고 하여, 비판적 입장을 밝혔다.(「禪門十五條妄證(제7조」) 또한 그는 백파가 한 편에서는 '선'이란 부처의 마음이고, '교'란 부처의 말씀이니, 부처의 마음과 입에 차이가 있을 수 없다고 하여 '선교합일'(禪敎合一)을 주장하고, 다른 한편으로 조사(祖師)의 말씀과 부처의 말씀이 다름을 강조하여, 조사의 말씀이 부처의 말씀과 같다면, '교외별전'(敎外別傳)이니 '격외선'(格外禪)이란 말이 성립되지 않는다고 하여 '선교분이'(禪敎分二)를 내세웠

24) 「禪門十五條妄證」(제10조), "經文譯翻之訛謬, 是必有之事, 必有之理也,…直以爲譯文無一謬訛, 不憾改易一字, 則豈非師之妄證耶."

25) 『阮堂全集』, 권5, 7, '與白坡'(2), "論有宗釋, 有宗經而造論者, 有釋經而造論者, 起信是宗楞嚴而造論者也,…師但知釋論之爲釋經, 而不知宗論之爲宗經, 如是爲言耶."

던 사실을 지적하고, 이에 대해 김정희는 앞뒤가 맞지 않은 모순에 빠진 것이라 비판하였다.(「禪門十五條妄證(제8조」)

육조의 제자 현책(玄策)이 현각(永嘉 玄覺)에게 부처 이후에 스승없이 스스로 깨우친 것은 '천연외도'(天然外道)라 하였다(『六祖壇經』[宗寶本], '機緣')는 말을 백파가 끌어들인데 대해, 김정희는 현각이 육조의 제자가 아니며, 우리나라의 원효를 비롯하여 대지(大智)국사·원종(圓宗)국사·대경(大鏡)국사·법경(法鏡)대사·광자(廣慈)대사·혜덕(慧德)왕사·화정(和靜)국사·진경(眞鏡)대사·원응(圓應)대사·진철(眞徹)대사·승묘(勝妙)국사 등이 모두 스승이 없었던 점을 들어 백파가 받아들인 '천연외도설'을 부정하였다.(「禪門十五條妄證(제11조」) 여기서 그가 옛 고승들의 행적에도 얼마다 해박한 지식을 가지고 있는지 잘 보여주고 있다.

김정희는 당시 선문(禪門)의 절박한 당면문제로 '화두'의 폐단을 심각하게 인식하고 폐지해야할 것을 주장하고 있다. 그는 불교가 중국에 전래한 이후 '교'와 '선'의 전개과정을 역사적으로 개관하면서 시대에 맞는 '수시방편'(隨時方便)으로 '화두'가 제기된 것이라 하여, 이제는 새로운 '수시방편'이 요구됨을 제안하고 있다.

> "'선'과 '교'의 두 문호는 다 같이 하나의 '심'(心)자를 벗어나지 않는데, '교'의 문호는 너그럽고 느리며 '선'의 문호는 급하고 잘라 끊는다. 불법(佛法)이 동쪽으로 중국에 들어온 이후 천년이 못되어 '교'의 문호에는 이미 갈등이 많아졌으니, 달마가 서쪽에서 와서 부득이 한번 쓸어내어 없애지 않을 수 없어서 문자를 세우지 않고 곧바로 본심을 가리켰으니, 이것 역시 팔만 사천의 방편 가운데 '수시방편'의 하나이다.…송나라 이후로 사람의 근기(根基)가 점점 전과 같지 못하였고 근래에는 기운이 이미 쇠잔하고 고갈되어 진원(眞元)이 크게 내려갔다. 달마와의 거리는 또 천여 년이 되었으니 부득이 큰 의왕(醫王)이 때를 따라 사람을 구제하는 다시 하나의 방편이 있어야 또 목숨을 이어 나갈 수 있을 것이다.…오늘날 산가(山家)에서 이러한 도리를 알지 못하고 단지 장님의 '할'과 '방'(盲喝瞎捧)으로써 닥치는 대로 사람을 죽이니, 어찌 크게 슬프고 딱하지 않겠는가. 반드시 한 사람의 눈 밝은 이가 나와서 이 '화두'를 일소하여 없애 버려야만 법당(法幢)을 다시 일으켜 세울 수 있고 혜등(慧燈)을 다시 불붙일 수 있을 것이다."[26]

---

26) 『阮堂全集』, 권5, 8-9, '與白坡'(3), "槩禪敎二門, 俱不出於一心字, 敎門寬緩, 禪門急截, 佛法之東入中國, 未及千年, 敎門已多葛藤, 達磨西來, 不得不一掃以空之, 不立文字, 直指本心, 此亦八萬四千方便中, 隨時方便之一方便,…自宋以後, 人之根基, 漸不如前, 近則

'교'의 폐단을 치료하기 위해 '선'이 '수시방편'으로서 제시된 것이지만, '선'이 일어난 초기에는 남악(南嶽)·마조(馬祖) 등의 선사들은 기상이 커서 고열의 병을 치유하기 위한 독한 약인 '대승기탕'(大承氣湯) 같은 처방을 이겨낼 수 있었지만, 당시는 이미 '선문'에서도 원기가 고갈된 상황인데도 '대승기탕' 같은 '방'과 '할'이나 '화두'를 사용한다면 사람을 살리는 것이 아니라 죽이고 마는 결과를 초래할 것이라 경계하였다. 따라서 그는 '선'의 병통을 치료하기 위해 '화두'의 선풍을 쓸어내고 새로운 '수시방편'이 제시되어야 하는 시대임을 지적하였다. 이처럼 그는 '화두'가 더 이상 깨우침의 방법으로 기능할 수 없는 '선'의 병통으로 진단하고 있음을 역설하였던 것이다.

그는 백파가 중시하는 '간화선'(看話禪)을 무식하고 말이 되지 않는 것을 주워 모은 것이라 하여 정면으로 거부하고,(「禪門十五條妄證(제12조」) 이치에 따라 말한 '화'(話)와 의리로 이해할 수 없는 '화두'를 구별하면서, "가르침이 있었던 이후로 '화두'로 사람을 가르치는 것처럼 잔혹하고 강퍅한 것이 없었으니, 상앙(商鞅)이 정전(井田)을 모두 폐지하고 밭둑을 파헤친 것이나 이사(李斯)가 『시경』·『서경』을 모두 불태워 없애고 진(秦)나라의 법을 쓴 것과 같다"[27]고 격렬하게 '화두'의 폐해를 지적하였다. 그만큼 그는 경전이 불교의 가르침에서 기준이 되는 것으로 경전을 버리고서 '화두'만을 내세우는 것이 불교를 파괴하는 폐단이 있음을 심각하게 경계하는 입장을 보여주고 있다. 또한 그는 백파가 '화두'에 전부 1700칙(則)이 있다고 하는데 대해, 『전등록』(傳燈錄)에서 들추어 낸 것임을 지적하고, 『전등록』 이외에도 『광등록』(廣燈錄)·『속등록』(續燈錄)·『연등록』(聯燈錄)·『보등록』(普燈錄)이 있고, 또 이를 간추린 『오등회원』(五燈會元)이 있음을 들어서, 백파의 안목이 좁음을 질책하기도 하였다.(「禪門十五條妄證(제14조」)

백파는 "부처의 말씀은 '화두'의 활구(活句)가 아닌 것이 없고 『법화경』과 『화엄경』은 바로 '교'의 자취로 사구(死句)이다"라고 한데 대하여, 그는 "이 두 경전(『법화경』·『화엄경』이 부처의 말씀이 아니란 말인가" 라고 반박하였으며, 또한 백파가 "『소초(疏抄: 華嚴大疏抄)』나 사기(私記: 蓮潭 有一과 仁岳 義沾의 2종이 있음)는 역시 묘유(妙有)이지만, 『법화경』과 『화엄경』은 모두 선문(禪門)의 상승(上

氣已衰竭, 眞元大下, 去達磨已又千有餘年, 不得不有大醫王, 隨時救人之更有一方便, 然後又可以續令,…今日山家不知此個道理, 只以盲喝瞎捧, 到頭殺人, 寧非大可悲憫, 必有一明眼人, 一掃此話頭而空之, 幢可以復起, 慧燈可以再燃."

27) 「禪門十五條妄證」(제13조), "自有敎以來, 未有如話頭敎人之慘毒狼愎者, 如商鞅之盡廢井田, 而開阡陌, 李斯之燒毁詩書, 而用秦法."

乘)이 될 수 없다"고 말한데 대해, 그는 "경전은 상승이 아니요, 『소초』가 도리어 묘유라는 말은 아직 듣지 못했다"라고 비판하였다.[28] 그만큼 김정희는 어떠한 선서(禪書)도 경전 보다 우월할 수 없다는 입장에서, 선서를 경전보다 우월시하는 선학적 입장을 거부하고 있는 것이다.

그는 선가에서 조주(趙州)의 이야기를 '화두'를 삼지만 조주가 일찍이 사람에게 '화두'를 가르친 일이 없다 하고, 달마에서 육조까지 의발을 전해주면서도 '화두'를 언급한 일이 없었다 하며, 남악(南岳 懷讓)·마조(馬祖 道一)·백장(百丈 懷海)·황벽(黃蘗 希運)의 선사들도 '화두'를 들어 사람을 가르쳤다는 말을 듣지 못했다고 강조하고, '화두'는 송(宋)나라 이후로 차츰 행해진 것이라 지적하였다. 따라서 그는 백파가 "부처의 말씀은 '화두' 아닌 것이 없으니, 의리로 설파하면 '교의'(敎義)가 되고, 몰의리(沒義理)로 타파하면 '화두'가 된다"고 말한데 대해, "송나라 이후에 부처를 섬기는데 어찌하여 옮겨가고 맞이해서 취할 것을 예비하여 혹은 의리로 설파하고 혹은 몰의리로 타파한다는 것인가? 부처의 말씀은 장경(藏經)을 벗어나지 않는데, 장경 속의 팔만 경전이 의리가 아닌 것이 없어 사람마다 이해할 수 있는데, 어느 경전이 몰의리의 경전인지 모르겠다. 지금 '화두'를 부처의 말이요 부처의 뜻으로 삼는다면, 세 곳에서 전심(傳心: 靈山에서 拈華微笑, 多子塔에서 分半座, 雙林樹下에서 由棺中出足)할 때에 어찌 한 구절도 '화두'가 없었던가?"[29]라고 반박하였다. 여기서 그는 부처의 말씀이 모두 '화두'라 하고, '몰의리'(沒義理)로 타파한 것이 '화두'라는 백파의 견해에 대해 부처가 송나라때 시작된 '화두'를 미리 준비하였다는 것이 성립되지 않는 말이라 하여, '화두'를 부처의 말씀에서 끌어낼려는 입장을 정면으로 비판함으로써, '화두'는 송나라때 시작된 하나의 풍조에 지나지 않는 것으로 격하시키고 있다.

따라서 그는 "'화두'의 가르침이란 말세(末世) 이래로 말법(末法)의 가장 강퍅하고 제멋대로 쓰는 것이다. '화두'로 사람을 가르친 이후로는 다시 남악(南岳)·마조(馬祖) 같은 이가 나왔다는 말을 듣지 못했다"[30]라고 할 만큼, '화두'에 대한 강

---

28) 『阮堂全集』, 권5, 3-4, '與白坡'(1), "如云'佛說無非話頭活句, 法華·華嚴是敎迹死句', 二經揭非佛說耶, '疏抄·私記, 亦是妙有, 而法華·華嚴皆不得爲禪門上乘',…經非上乘, 疏抄還是妙有, 未之聞也."

29) 『阮堂全集』, 권5, 5, '與白坡'(1), "今乃云'佛語無非話頭,以義理說破則爲敎義, 以沒義理打破則爲話頭', 趙宋以後事佛, 何以預爲挪移逆取, 或以義理說破, 或以沒義理打破也, 佛說不出於藏經矣, 藏經中八萬, 無非有義理, 人人可解, 未知何經爲沒義理之經乎, 今以話頭爲佛語佛意, 則三處傳心之時, 何無一句話頭耶."

30) 같은 곳, "話頭敎, 則像季以來末法之最是剛狠自用者也, 話頭敎人以後, 更未聞如南岳·

경한 비판과 거부입장을 밝히고 있는 것이다. 또한 석가모니가 별을 보고 도를 깨우쳤다고 하더라도 오늘날 별을 보는 사람들이 도를 깨우치지 못하는 것처럼, 어떤 사람이 '화두'로 도를 깨우쳤다고 누구나 '화두'로 도를 깨우칠 수 없는 지적하면서, 근성(根性)에 따라서 가르침도 각각 등분이 다른 것이요, '화두'로 한결같이 덮어씌우려 드는 것이 잘못된 것임을 역설하였다.(「與白坡(2)」) 그러나 김정희는 "'화두' 아닌 것이 없다"라는 한 백파의 말 한 마디에 대해서는 '선'과 '교'를 융합하는 뜻이라고 칭찬하기도 하였다.[31] 그것은 그의 불교관이 기본적으로 '선'에 몰입하여 '교'를 버리는 것이 아니라, '교'와 '선'을 함께 공부하고 수행할 것을 요구하는 입장임을 보여준다.

④ '선'에서 '살·활'과 '기·용'의 문제

김정희는 백파의 비문을 지었는데, 비면(碑面)에다 '화엄종주 백파대율사 대기대용지비'(華嚴宗主白坡大律師大機大用之碑)라 썼으며, 비문에서도 '기·용'과 '살·활'의 문제가 백파의 평생 공부에 중심 주제임을 강조하고 있다.

> "'대기·대용'(大機·大用)은 백파가 팔십 년을 매만지고 힘을 쏟은 곳이다. 어떤 이는 '기·용'(機·用)과 '살·활'(殺·活)을 지리하고 천착한 것이라 하지만, 전혀 그렇지 않다. 무릇 범부(凡夫)를 상대하여 다스리는 자는 어디고 '살·활'과 '기·용'이 아닌 곳이 없다. 비록 대장경이 팔만이나 되지만 한 가지 법도 '살·활'과 '기·용'을 벗어나는 것이 없다. 특히 사람들이 그 의리를 알지 못하고 거짓되게 '살·활'과 '기·용'이 백파가 얽매이고 집착한 것이라 하지만, 모두 하루살이가 큰 나무를 흔드는 격이다. 이 어찌 백파를 안다 할 수 있겠는가.…지금 백파의 비면(碑面) 글자를 지으면서 만약 '대기·대용'의 한 구절을 대서특필하지 않는다면 백파의 비가 될 수 없을 것이다."[32]

여기서 그는 '기·용'과 '살·활'의 문제가 대중에게 부처의 법을 행하는 기본 방법이요, 모든 경전의 기본 과제임을 역설하였다. 따라서 그와 백파 사이에 벌였

馬祖者出."

31) 『阮堂全集』, 권5, 8, '與白坡'(3), "如'無非話頭'一語,…此爲禪敎合融之旨也."

32) 『阮堂全集』, 권7, 25-26, '作白坡碑面字(書以華嚴宗主白坡大律師大機大用之碑)書贈其門徒', "大機·大用, 是白坡八十年藉手着力處, 或有以機用·殺活, 支離穿鑿, 是大不然, 凡對治凡夫者, 無處非殺活·機用, 雖大藏八萬, 無一法出於殺活·機用之外者, 特人不知此義, 妄以殺活·機用爲白坡拘執着相者, 是皆蜉蝣撼樹也, 是烏足以知白坡也,…今作白坡碑面字, 若不大書特書於大機大用一句, 不足爲白坡碑也."

던 왕복 논변에서도 이 문제에 대해 다른 사람은 모르고 오직 백파와 자신만이 아는 깊은 통찰이 있었음을 밝히고 있다. 그러나 논변과정에서 그는 백파의 '기·용'과 '살·활'의 견해에 대해 신랄하게 공격하였던 것도 사실이다.

'살·활'은 문수(文殊)보살이 약초가 사람을 죽이는 독약이 될 수도 있고 사람을 살리는 묘방이 될 수도 있다는 말에서 온 것이다. 그런데 백파가 '살인도'(殺人刀)와 '활인검'(活人劍)으로 해석한데 대해, 김정희는 "나는 주먹으로 한 방에 백파 노스님을 때려죽여 바다같은 안목의 젊은 스님을 살려낼 수 있다. 하필 잘게 부수어 '도'(刀)로 사람을 죽이고 '검'(劍)으로 사람을 살린다고 한다. 한 손을 들어 올리는데 '살'과 '활'이 갖추어 있다는 것과 스님이 말하는 '살'과 '활'이 같은 것인가 다른 것인가?"[33]라고 반박하였다. 여기서 그는 '살·활'이 하나의 법이 사람을 살릴 수도 있고 죽일 수도 있는 두가지 역할을 할 수 있는 것인데, 백파가 두가지 방법으로 나누어 놓고 있는 것은 작은 착오이지만 엄청난 오류를 초래할 수 있다는 비판이다.

또한 백파가 "'살'과 '활'은 한 마음에 본래 갖추고 있는 면목이다"(殺活爲一心上本具之面目)라고 언급한데 대해, 그는 '한 마음에 본래 갖추고 있는 면목'이라면 '자살·자활'(自殺·自活)을 말하는 것이 되어 사람을 상대하여 말하는 '살인·활인'의 뜻과 달라지는 것임을 강조하면서, 조사(祖師)의 뜻으로 게송(偈頌)을 지어서 "'살'이란 본래 '살'이 아니고, '활'이란 본래 '활'이 아니라, 본래 한 물건도 없는데, 어디에다 '살'·'활'을 붙이겠는가?"라고 하여, '살·활'이 본래 마음에 갖추어져 있다는 백파의 견해를 비판하였다.[34] 여기서 그는 자신의 마음을 말하는 것과 남을 상대하여 말하는 것이 다름을 지적하면서, 본래의 마음에는 아무런 면목이 없어 '살·활'이 있을 수 없음을 강조하고 있는 것이다.

'대기'(大機)와 '대용'(大用)은 선가의 종장이 언어로 미치지 못하는 기미(機微)의 깨우침[大機]을 학인(學人)에게 베푸는 것[大用]을 말하는데, 그는 백파가 이 용어를 사용하는 의도를 돌아보게 하면서, "그 입을 열면 '대기·대용'이요, 마음이 발동하면 '살인·활인'이라 하는데, 본지풍광(本地風光: 本來面目. 자기 心性의 본분)에서 '대기·대용'을 어디에다 쓸 것이며, 맑고 화평한 세계에 '살인·활인'으로 무엇을 하려하는가?"[35]라고 하였다. 곧 용어를 남발하면서, 그 활용이 어떻게

---

33) 「禪門十五條妄證」(제3조), "吾則拳一打殺白坡老, 可活海眼小闍梨, 何必粉粉作殺人以刀, 活人以劍, 一擧手, 殺活俱存, 如是與師之殺活, 同耶, 異耶."

34) 「禪門十五條妄證」(제4조), "試以祖意偈作問之, '殺者本非殺, 活者本非活, 本來無一物, 何處着殺活', 凡殺活者, 是對人語者, 故云'殺人·活人', 故非從自己言者也."

이루어져야 하는가의 문제에 대한 정확한 인식이 결여되었음을 비판하였던 것으로 보인다.

이에 따라 그는 백파가 '살인·활인'과 '대기·대용'을 말하는 것이 백파 자신의 본래 면목에 무슨 상관이 있는지, 그리고 어디에 베풀고자 하는지를 밝히라고 요구하면서, "보내온 글을 살피면 '삼처전심'은 '도'와 '검'(刀劍)의 일이 아님이 없으니, 석가의 49년 동안 설법이 최종 귀결이 '도'와 '검'에 불과할 뿐일 것이다. 구족상(具足相)으로도 오히려 여래를 볼 수가 없을 터인데 이제 도검상(刀劍相)으로 여래라 말하니, 여래가 수긍할지 모르겠다. '살인도'(殺人刀)와 '활인검'(活人劍)은 각각 얻은 바가 있다면 스님이 전해 얻은 것은 '살인'인가 '활인'인가. '살·활'을 아울러 쓰는 것은 이미 전해진 바가 없는데, 또 어떻게 '살'과 '활'이 아울러 쓰임을 알았는가.…이것은 모두 말세 이래로 선지(禪旨)를 이해하지 못하고 단지 옛 사람의 성어(成語)에 나아가 입에 나오는 대로 말하다가 자기도 모르게 미혹에 굴러떨어진 것이다"[36]라고 하였다. 무엇보다 '살인·활인'이나 '대기·대용'의 술어도 심성의 근원에서 어떤 의미가 있는지 어떻게 적용되어야 하는지 정확하게 쓰지 않으면 관용적 어귀에 매몰되어 미혹에 떨어지는 것을 경계하고 있는 것이다. 또한 그는 백파가 '살·활'을 '도·검'에 비유하면서 부처의 말씀 전체에 뒤집어 씌우는 것이 부처의 본래 면모에 어긋나는 것임을 강조하여 비판하기도 하였다. 여기서 그는 백파가 '살'과 '활'의 두 역할을 분별하면서 동시에 '살활병용'(殺活竝用)을 제시하는데 대해 비판적 견해를 제시하고 있다.

이와 더불어 그는 백파의 비문을 짓고 나서 덧붙인 후설에서도, 백파가 백장(百丈 懷海)는 '대기'만 얻었고, 황벽(黃蘗 希運)은 '대용'만 얻었다고 규정한데 대해, 과연 백파는 '대기'·'대용'을 구족하게 갖추고 있는지 따져 묻고 있다. 그는, "'용'(用)이 없는 '기'(機)가 없고, '기'가 없는 '용'이 없는 것 같은데, 스님의 '기'와 '용'이 구족한 것은 백장을 뛰어넘고 황벽을 넘어선 것인가? 스님은 반드시 받아들이지도 않고 사양하지도 않을 것이다. 이 말을 하는 자는 곧 선문(禪門)에서 이른바 '조사의 병통'(祖病)이니, 스님의 '기'·'용'이 구족함은 조사의 병통을 구

35) 『阮堂全集』, 권5, 4, '與白坡'(1), "其開口則大機·大用, 發心則殺人·活人, 本地風光, 大機·大用, 用之那處, 淸平世界, 殺人·活人, 亦將何爲."

36) 『阮堂全集』, 권5, 6-7, '與白坡'(2), "以來示觀之, 三處傳心無非刀劍上事, 黃面老子四十九年說法, 畢竟歸趣不過刀劍而已, 以具足相尙不可以見如來, 今以刀劍相謂之如來, 未知如來其首肯耶, 殺人刀·活人劍各有所得, 則師所傳得者, 是殺人者耶, 是活人者耶, 殺活竝用, 旣無所傳, 又何以知其爲殺活竝用耶,…此皆像季來不解禪旨, 只就古人成語, 順口說去, 自不覺其轉轉迷悟."

제하는 약이 될 수 있는가? 조사의 병통을 말하는 자는 아울러 '부처의 병통'(佛病)을 말할 수 있을 것이다. 조사의 병통은 전해지고 변하면서 백 가지로 나타나지만, 부처는 본래 한 가지 병통도 없다. 이 관문을 꿰뚫은 다음에라야 조사도 말하고 부처도 말할 수 있다"[37]37)고 하였다. 곧 그는 백파가 '기'와 '용'의 한쪽에 빠지지 않고 양쪽을 구족하게 갖추고 있다는 것이 선가에서 분파가 나뉘면서 일어나는 병통인 '조사의 병통'을 치료하여 부처의 가르침을 바르게 실현할 수 있는지를 추궁하고 있는 것이다. 그렇지 못하다면 백파가 백장이나 황벽을 '기'와 '용'의 한 쪽만 얻은 것이라 규정하는 것은 공허한 말이 되고 스스로 '조사의 병통'에서 헤어 나오지 못할 것임을 확인하고 있다.

5. 조선후기 김정희의 불교인식이 지닌 의의

18,9세기 조선후기 사회는 도학이념이 주도적 지위를 지키고 있지만 일부에서는 양명학의 이해가 확산되고 서학이 수용되는 등 사상적 다변화가 일어나고 있는 변화의 국면을 맞이한 시대이다. 이러한 시기에 유학자의 불교인식은 매우 폭넓은 다양성을 보여주고 있는 점이 이 시대 사상계의 특징적 일면을 이루는 사실을 주목할 필요가 있다. 당시 유학자들의 불교에 대한 인식태도는 한원진·정약용·김정희의 경우에서 매우 독특한 세가지 유형을 찾아볼 수 있다.

먼저 한원진의 경우는 도학전통의 이단비판론적 입장에서 불교에 대한 철저한 비판의 입장을 제시하였는데, 조선초기의 대표적 불교비판론인 정도전의 경우와 비교한다면 확고한 성리설의 기반 위에서 불교의 사생관과 근본과제인 '각'(覺)의 성격, 및 수행방법을 엄격하게 비판하는 것이다. 여기서 그는 주자학에서 벗어난 육왕학을 불교와 연관시켜 비판하고 있는 사실이 중요한 특성이라 하겠다. 다음으로 정약용은 성리학 비판의 이론적 근거로서 불교비판의 입장을 정립하고 있다. 바로 이 점에서 한원진이 성리학의 이론으로 불교를 비판하면서 불교와 육왕학을 동일시하는 입장과 대조적으로 성리학과 불교를 동일시하여 성리학 비판의 정당성을 확보하고 있는 것이다. 그는 불교의 사유방법이 얼마나 성리학에 깊이 침투되

37) 『阮堂全集』, 권7, 26, '又', "似無無用之機, 亦無無機之用, 師之所以機用具足, 是超百越藥歟, 師必不受而不讓, 爲此說者, 卽禪門所云祖病, 師之機用具足, 可以救藥祖病歟, 此如說祖病者, 有竝說佛病, 祖病傳變百出, 而佛本無一病, 透得此關, 然後可以說祖說佛."

어 있는지를 드러내며, 이를 통해 주자학을 벗어난 자신의 실학적 사유체계를 정립하는 기반을 확립하고 있다.

나아가 김정희는 학맥으로는 북학파 실학자이고 학풍으로는 고증학에 기반하는 실학자이지만, 그는 유학자(儒士)와 불교학자(居士)의 두가지 면모를 동시에 지닌 인물이다. 유교와 불교라는 두가지 다른 '도'를 동일시하는 것이 아니라, 하나의 '도'를 향한 두가지 다른 길로 병행시킬 수 있는 태도를 보여주는 것으로, 『중용』(30장)에서 말하는 "'도'가 병행하면서 서로 어그러지지 않는다"(道竝行而不相悖)는 입장을 실현해 보여준 것이라 하겠다. 김정희는 많은 승려들과 친교를 맺었을 뿐만 아니라, 초의와는 도반(道伴)으로서 평생을 함께 하였으며, 백파(白坡)와는 본격적인 '선학'논변을 벌이면서 '교'와 '선'을 일관하는 자신의 불교적 입장 위에서 당대의 대선사를 비판할 만큼 '선학'에서도 일가견을 확립하고 있음을 보여준다. 바로 이 점에서 김정희는 정약용이 불교와 인간적 친교의 단계에 머물었던 것을 넘어서 유교와 불교라는 '도'의 경계를 자유롭게 넘나드는 사상적 세계를 확보하였던 것이라 하겠다.

한원진과 정약용을 거쳐 김정희로 넘어가면서, 유교와 불교는 '대결'에서 '친교'로 더 나아가 '병행'으로 경계의 벽을 허물어 갔던 것이며, 이러한 사상적 교류의 변천과정은 종교간의 대화양상에서도 성숙의 과정을 보여주는 중요한 의미를 지닌 것이며, 사상의 교류에서 전통의 독단적 사유형식에서 근대적 개방적 사유형식으로 전개하는 역사적 진보과정의 중요한 일면을 보여주는 것으로 매우 중요한 의미를 지니는 것이 사실이다.

주제어: 불교, 선학논변, 초의(草衣)・백파(白坡)

<Abstract>

Kim Joeng-hee's Understanding of Buddhism and debates on Zen

Keum, Jang-tae

Until the latter Chosun Dynasty, Confucian scholars had criticized the Buddhism exclusively. However, little by little, some Confucian scholars began to have interchange with Buddhist monks and moreover understood Buddhist thought in earnest. For example, in the early 18th Century, Han, Woen-jin criticized the Buddhism with the Neo-Confucian angle seriously and even the doctrine of Wang Yang-ming by relating it with Buddhism. However, in the early 19th Century, Joeng, Yak-yong who keep good company with Buddhist monks criticized the Neo-Confucianism using the criticism about Buddhism. In the middle 19th Century, Kim, Joeng-hee who had a wide acquaintance with Buddhist monks understood Buddhist thought deeply and participated in debates of Zen which occurred within the Buddhism at that times.

As Kim, Joeng-hee was a practical scholar based on the bibliographical study, he has ambivalence of the Confucian and the Buddhist scholar. Although he did not place the Confucianism and the Buddhism in the same class, he tried to show them as compatible methods toward One Way.

He had good company with many Buddhist monks such as Cho-ui. Discussing with Paek-pa, he participated in debates on Zen and criticized the Zen in the Buddhist logic.

Key Words: Buddhism, debates on Zen, Cho-ui, Paek-pa