

和佛教論의 思想的 根據, 2) 華嚴宗學의 統一, 3) 天台宗의 開立의 順으로 考察해 보기로 한다.

(1) 統和佛教論의 思想的 根據

元曉이후 高麗初를 거쳐 國師에 이르기까지 亂立된 宗派를 會通하고 教禪間의 反目을 融和하려는 國師의 理念은 그가 일찍부터 元曉의 十門和諍論이 法華의 會三歸一 및 天台의 一佛乘 教觀一致思想과 그 思想的 立場이 大同함을 理解하고 있었다는 데서 찾아 볼 수 있을 것이다. 國師가 平素에 元曉를 教界의 一人者로 보고 가장 崇拜의 對象으로 삼아 왔다는 사실을 아래의 같은 記錄에서 더욱 분명하게 確認할 수 있다.

즉 國師는 辛未(1091)年 봄 南遊의 길에 올랐을 때 慶州 芬皇寺에 들러 이곳에 奉安된 元曉의 塑像앞에 祭奠을 올렸다. 그리고 그 때 그는「祭芬皇寺曉聖文」이라는 題下에 지은 祭文에서「海東教主元曉菩薩」「海東菩薩」또는「聖師」등의 尊稱을 쓰고,「오직 우리 海東菩薩만이 性과 相을 融明하였으며, 古今의 邪曲을 바로잡아 百家異諍의 端을 和하여 一代至公의 論을 얻었다……令名은 中華와 西域에까지 떨쳤고 慈化는 幽明을 뒤덮었다……제가(國師)天幸을 받아 일찍이 佛乘을 사모하여 先哲들의 사이를 거쳐 보았으나 聖師보다 뛰어난 분이 없었다…… 이제 鷄林의 古寺에서 다행하게도 살아 계신듯한 당신의 모습을 뵈고 보니 옛날 釋迦가 說法하신 靈鷲山의 모임에 참여한 것처럼 느껴진다」¹²⁾고 말한 것으로 보아, 國師가 얼마나 元曉를 追仰하였던가를 쉽게 알아볼 수 있을 것이다.

또 그의 編著 圓宗文類 殘編 第22卷 和諍篇에 和諍의 頌句를 收錄한 것이 있거니와, 이처럼 國師가 自己의 編著 속에 元曉의 和諍頌句를 실어 두었다는 事實만으로도 元曉의 和諍思想에 대한 國師의 關心의 度가 높았음을 역력히 보여 주는 것이라고 하겠다. 이렇듯 國師는 일찍부터 元曉에게서 高麗佛教의 主體的인 傳統을 찾아 統和佛敎를 確立하려는 뜻을 굳게 다짐하고 있었다.

(2) 華嚴宗學의 統一

國師는 還國後 國內 第一의 華嚴宗의 大刹 興王寺의 住持로 있으면서 教界의 俊足を 選拔하여 從學케 하는 한편, 新羅의 元曉를 비롯하여 歷代 僧匠 名賢들의 遺著 四千餘卷을 蒐集 刊行하였다. 國師는 天台宗 開立의 준비단계로서 먼저 자기가 主宰하고 있던 教宗 第一宗門인 華嚴宗學을 教觀並修로 統一하여 華嚴宗徒로 하여금 이를 實踐에 옮기게 하기 위해서, 敎學一邊에 偏重하고 있는 당시의 敎學僧의 通弊를 是正하고자 하였다.

이리하여 그는 大經을 傳受하되 觀門을 배우지 않는 者는 비록 講主라 할지라도 나는 믿지 않는다고 喝破함으로써, 從來의 舊習을 벗어나서 敎系의 僧侶도 觀法을 익히게 하여 禪

12) 唯我海東菩薩, 融明研相, 隱括濶今, 和百家異諍之端, 得一代至公之論, ……令名所以振華梵, 慈化所以被幽明, ……資天幸, 早慕佛乘, 歷觀先哲之間, 無出聖師之右, ……今者, 雞林叢寺, 幸瞻如在之容, 鷲嶺舊峯, 似值當初之會。(大覺國師文集卷十六, 祭芬皇寺曉聖文)

과의 和合의 길을 열어 놓았다. 결국 이와 같은 主張은 國師가 天台, 華嚴의 兩宗 및 여러 宗學을 통해서 깨닫게 된 窮極的 教觀並修의 佛教觀으로 歸着되며, 나아가서는 天台宗 開立을 통해서 教界의 分裂을 止揚하고 各派의 統合을 이룩하려는 經綸에서 나온 것이라고 보겠다.

(3) 天台宗의 開立

肅宗二年 高麗 天台宗 本山 國清寺가 建立되자 王命에 의하여 國師는 初代 住持가 되고, 이어 同四年에 第一回天台宗의 僧選을 施行한 후로부터, 天台宗은 完全히 公認된 一宗으로서 開立하기에 이르렀다. 이로부터 國師는 禪宗包攝을 위한 積極的이며 具體的인 方法을 實踐에 옮겼다. 일찌기 中國에서 遼의 道光帝가 義學沙門 詮曉(註明) 등에게 經錄을 評定하여 續開元釋教錄三卷을 編修토록 하였을 때 智炬의 「寶林傳」을 모두 불태워 버린 일이 있었거니와, 國師는 이에 對하여 「僞妄한 것을 除去하였다」 하여, 불태워 버린 것을 속시원하게 생각하고 있는 듯한 語調로 批判을 加하였으며, 禪宗의 章句가 많이 異端과 關聯을 짓고 있다고 非難하였다.

國師는 그의 編著 「新編諸宗教藏總錄」中에 단 한 冊의 禪錄도 採入하지 않았다. 그는 本來, 經教를 無視하고 一方의 暗證만을 尊重하는 禪師流의 偏執性을 不當하다고 여겼던 것이다. 그리하여 古禪과 今禪과는 그 禪風이 크게 다름을 指摘하여 다음과 같이 批論하였다. 「本來의 禪은 教를 假藉하여 禪을 翫한데 反하여, 今日의 禪은 教를 無視하고 禪을 說하니, 이는 名에 執하여 實을 忘却한 所以로서 百弊가 여기에서 생겨나므로, 오늘의 修禪人은 矯詐의 弊를 救하고 古聖精醇의 道로 되돌아가지 않으면 아니된다」고 하였다.

禪宗을 대할 때 華嚴에 의한 圭峯의 禪教一致論만으로는, 從來의 偏執을 버리고 教와 禪이 서로 和合하여 教化를 두루 펴나간다는 것은 期待하기가 어렵다. 그러나 天台宗은 華嚴宗과 같이 教宗에 屬하면서도 本來는 三論宗에서 發展되어 나온 宗旨이므로, 華嚴論에 比하면 보다 더 實踐的 方面을 重視하였고, 天台 智者大師도 法華玄義와 아울러 摩訶止觀을 著述하였다. 止觀 即 觀法의 一門은 實로 大師의 最上實踐門이라고 할 수 있는 것이다. 따라서 修禪은 天台宗에 있어서는 처음부터 빼놓을 수 없는 修行으로서, 教觀並修는 天台宗의 根本宗旨이요, 教觀이란 말부터가 天台에서 나온 말이다. 미상불 여러 教宗中 觀行을 尊重하는 것은 天台 뿐이다.

國師는 華嚴·天台의 法主로 君臨하여, 먼저 “教觀並修”의 佛教觀으로써 華嚴宗徒를 統合結束시킨 후에, 禪宗과 相通하는 天台를 내세워 國清寺를 開山地로 삼아 國師 스스로 天台宗을 講論하면서, 때로는 強硬과 懷柔의 兩面手段으로 九山の 少壯禪徒를 天台로 轉向하도록 積極勸獎하였다. 이는 國師가 禪教의 對立的인 角逐의 弊를 除去하고자 從來의 因襲에서 벗어난 新宗派를 開立함에 있어 그 根幹이 되는 學徒를 禪宗에서 擇할 必要性을 느꼈기 때문이다. 만약에 華嚴이나 法相, 法性 등 教宗側에서 擇하였다면, 國師가 元來 教宗出

身으로서 그를 따르는 僧侶들이 모두 華嚴宗인데, 이제 다시 天台宗의 開立者로서 教宗에서 學徒를 뽑게 되니, 天台宗이 마치 華嚴宗의 分宗처럼 되어 버렸을 것이요, 따라서 新宗 開立의 意義를 喪失하는 結果가 되었을 것이다. 그러므로 國師는 九山에서 優秀한 少壯禪僧을 選拔하여 自己의 根本思想인 教觀並修의 門에 들게 하였던 것이다. 과연 禪宗을 그대로 버려둔채 이를 教禪圓融, 教觀並修의 旗幟下에 包攝하여 同化하도록 한다는 것은 거의 期待할 수 없는 일이었을 것이다. 그리하여 禪宗에서 우수한 人物을 발탁하여 비록 教宗이기는 하되 教義上 禪宗의 性格이 짙은 天台를 開立함으로써, 結果적으로 禪宗側에서도 그의 趣旨에 同化하여 주기를 바랐던 것이다. 또 한편으로는 國師의 佛教解釋에 있어서 禪宗이 天台學과 서로 통하는 점이 적지 않으므로 九山の 禪徒를 天台로 誘致하는 데도 比較的 장애가 적으리라고 믿고 있었던 것이다.

이리하여 天台宗徒는 千餘名을 헤아릴 수 있을만큼 많았으며, 天台의 總本山인 國淸寺 이외에도 全國에 六大本山이 있어 宗風을 크게 振作시켰다. 그리고 그 門人 中에는 教雄, 證嚴, 壽介 등과 같은 이름난 사람을 이외에도 約 百六十餘名의 高足弟子들이 있었다. 이렇듯 國師에 의하여 開立된 天台宗은 麗末까지 高麗一代를 통하여 크게 隆盛하였다.

2) 知訥의 融和思想

(1) 新佛教運動

知訥時代의 佛教는 教宗中에서는 華嚴教가 가장 盛行하고 있었으며, 禪宗에서는 禪은 教外別傳이라 하여 一切의 經典을 無視하고 教學을 멀리하고 있었다. 이리하여 禪教兩者間의 對立이 더욱 激化하고, 禪門도 極度로 衰微하여 僧團의 紀綱이 解弛해지고 한갓 資格을 獲得하는 名利場으로 轉落하거나, 혹은 禪宗으로서의 性格을 喪失하고 實質的으로는 祈福의 佛教로 變貌하였다. 禪宗의 根本思想은 그 자취가 흐려져서 宗門의 참모습을 찾아보기가 어렵게 되었다. 이렇듯 混迷한 佛教의 風土 속에서 知訥은 과연 佛語인 教와 佛心인 禪이 두 갈래인가 아니면 하나로 歸結되는가 하는 疑問을 품고, 이 疑問의 해결에 心血을 기울여 오던 중, 華嚴經 出現品에서 禪과 教가 둘이 아님을 確證한 끝에 禪·教 兩宗의 對立的 二元觀을 打破하고 禪教一元論으로 和會하여 無諍의 思想을 展開하였다. 또한 知訥은 禪의 立場에서 華嚴의 教理를 融攝하고자 온갖 努力을 다하였다. 즉 華嚴의 經旨가 禪과 相符하나, 華嚴의 言教만으로는 禪의 究竟目的을 이루었다고 생각하지 않고, 한걸음 나아가 華嚴을 禪 속에 解消시키고자 하였다. 卽 華嚴의 言教에 依持하면서 言教를 떠난 禪의 達境에로 이끌고자 하였던 것이다. 그리하여 知訥은 李通玄長者의 華嚴合論으로 自身의 華嚴觀을 삼아 이를 禪 속에 活用하였다.

義天이 天台宗을 東土에 開創하여 教觀並修一佛乘의 統和의 佛教思想으로 教界를 革新하였던 것과는 反對로, 知訥은 名利의 道具, 偷生의 巢窟로 化한 形式佛教와 頹廢한 宮廷佛

敎, 都市佛敎를 脫皮하여 修道爲主의 山林佛敎에로 轉換하고자 하였다. 이리하여, 定慧法社를 創立하고 定慧雙修(定慧等持)를 主唱함과 동시에 始終一貫 禪主敎從의 立場에서 禪과 敎와의 調和를 圖謀하여 曹溪中興의 大業을 成就한 이가 바로 佛日普照(知訥)國師였다.

(2) 知訥의 敎禪融和論

知訥이 實踐修行하였고 또 一般 禪徒에게 널리 垂示한 이른바 普照禪法의 性格을 端的으로 指摘하면 「頓悟漸修」「定慧雙修」라 할 수 있다.

佛敎란 一般的으로 見性成佛하여 一切衆生을 濟度하려는 自利利他의 行에 그 究竟目的을 두고 있는 것으로 알려져 있다. 特히 自覺을 主張하는 禪宗에서는 「機悟」를 絶對視하고 있는데 여기에서 생각해볼 問題는 무엇을 어떻게 悟하느냐 하는 點이다. 知訥은 悟의 境界에 達할 수 있는 修行의 具體的 實踐法으로서 이 問題를 어떻게 다루었는지, 그의 思想 속에서 이에 對한 獨自的 見解를 먼저 考察할 必要가 있다.

① 心即佛 佛即心

知訥에 의하면, 사람들은 흔히 佛이니 眞性이니 하는 것에 대하여 自心이 곧 佛이요 眞性임을 알지 못하고, 心外에 따로 佛이 있고 性外에 法이 있다는 誤解와 妄想에 사로잡혀 있다. 그러므로 그는, 이러한 妄想을 지닌채로 佛道를 求한다면 설사 百千萬塵劫을 지내도록 一大藏敎를 轉讀하고 혹은 아무리 갖가지 苦行을 겪는다 하더라도 이는 결국 모래를 켜서 밥을 짓는 格으로서 헛 수고에 그칠뿐, 아무런 功效가 없다고 力說하였다.

② 因敎悟心

知訥은 이러한 見地에서 마음의 行處가 滅하고 言語의 길이 끊어진 禪의 奧妙한 境界를 開悟하기 위하여, 經敎를 無視하는 暗證의 禪師들과는 달리, 그 修道方法으로서 먼저 올바른 路程을 밝히고자 藏經을 閱覽하는 한편, 般若의 空思想, 起信의 眞如, 華嚴의 性起思想 등으로 敎學의 中心思想을 삼고, 壇經 大慧語錄 등을 禪의 根本思想으로 삼아, 이를 渾然融和하여 마침내 無師自悟하였으며, 다른 禪流를 敎導하는 데에도 經敎에 의하여 開悟케 하려는 努力을 아끼지 않았다.

만약에 전혀 言語文字와 方便을 假籍하지 않고 以心傳心하는 密意相傳된을 方法으로 삼는다면, 上根大智의 경우는 無妨하겠지만 中根以下の 무리는 甘담하기 어려우므로 言敎에 의하여 自心의 眞妄을 決擇한 然後에, 句中の 言旨에 參하고 知見을 滌除하여 究竟에 이르는 方法을 取함이 옳다는 것이다. 즉 처음부터 文字에 의하지 않고 直指祖師密意相傳處로 道를 삼으면, 暗夜에 指標를 잃고 大海中에 漂泊하는 扁舟와도 같이 아득하고 茫茫하여 한갓 헛수고에 그칠뿐, 혼수(昏睡)에 墮하고 或은 觀行에 失心하여 錯亂을 일으키게 될 따름이요, 따라서 言敎에 의하여 宗旨를 悟하게 함이 온당한 工夫方法이라고 하였다. 또 權敎에 滯하여 觀行을 修하지 않는 敎學者나 겨우 한 消息을 얻은 바 있으면 解行의 深淺과 染習의 起滅을 알지 못한채 法慢心을 내는 禪學者流의 謬를 痛駁하여 依悟必修 性相雙修의

必要性을 明示하고, 단일 修道者가 自己法身眞心이 諸佛과 온전히 같음을 圓悟하고 이에 의하여 性相을 圓修하여 種智를 圓證하면 모든 聖賢의 軌轍이 또 이에서 벗어나지 않으리 라고 強調하였다. 그러므로 觀行을 修하는 者나 禪을 說하고 敎를 넓히는 者가 단지 文字 學解로써 業을 삼는 弊端을 論駁하고, 根利者는 觀照에 의해서 出世法을 얻을 것이오, 根 鈍者는 信心이 堅固하고 모든 淨業을 쌓으면 비록 이생에서는 悟에 透徹하지 못하더라도 正因을 잃지 않을 것이라 하여, 隨分 觀行의 要를 擧示하는 한편, 또한 禪旨는 內照에 있는 것이니 筆口로 述할 것이 아니며, 言說로 論할 것이 아니라고 보았다. 그리하여 글이나 말로써 도달할 수 없는 곳을 억지로 述하고 說함은 中下根機者를 玄津에 나아가게 하기 위한 方便에 지나지 않은 것이오, 따라서 궁극적으로는 어디까지나 이를 마음에 觀照하여야 하며 言語文字에 현혹되지 말아야 한다. 要컨대 知訥의 因敎悟心門은 言敎를 떠나서 悟를 求하거나 言敎를 假籍하되 이에 執著함이 없이, 사람마다 各自의 根機에 따라 不即不離의 方便을 베풀고 路程을 밝혀 究竟으로 나아가게 하는 데 그 目的을 두었다. 특히 知訥은 小 乘에서 大乘으로 十住 十行 十廻向 十地를 階歷하고 漸進的으로 開悟하게 하기 위하여 言 敎에 의지하도록 한 것이 아니라, 信因中에 自心이 諸佛과 다르지 않음을 깨닫게 하기 위 함이오, 이는 漸熏의 功을 쌓아서 究竟佛果에 오르더라도 修行中에 「理即頓悟 事非頓除」 의 一念으로 正信한 頓悟와 結果적으로 다를 바 없으며, 言敎를 假籍하는 意義도 오로지 어려함을 깨닫게 하는데 焦點을 두었던 것이다.

③ 頓悟漸修

知訥에 의하면 入道の 方便門이 많고 修證頓漸을 判論하면 敎勢가 여러 갈래이나, 說하는 要旨는 결국 頓悟漸修에서 벗어나지 않으며, 이 頓漸兩門이야말로 修禪入道の 最上方便이요, 千聖의 軌轍이다.

人間이 迷하여 있을 때는 自身이 곧 佛임을 알지 못하고 佛을 다른 外相에 求하나, 其實 人들 各自의 마음 밖에 따로 佛이 있는 것이 아니다. 知訥은 이 心과 佛이 아무런 差異 도 없다는 것을 깨닫는 것이 바로 頓悟라고 하였다.

頓이란 時間上의 疾速(瞬間)이라는 뜻과 凡夫의 位置에서 佛의 段階로 跳躍轉換하여 自己 本來의 眞面目을 再發見한다는 뜻과의 두 가지 뜻이 있다. 知訥은 悟境에 達하는 條件으로 서, 그 사람이 一大勇猛心이 있어야 하며, 그 勇猛心을 正門으로 善導하는 善知識이 있어야 한다고 말하였다. 그래야만 小乘을 거치지 않고 바로 大乘을 聞知하여 佛果를 證할 수 있는 上根機의 衆生이 「一念廻光」할 수 있다는 것이다.

이미 깨달았으면 그것은 곧 成佛한 것이다. 本來 煩惱가 없음을 頓이라 이름할진대, 頓 悟에 의한 깨달음 이외에 다시 漸修를 云云할 餘地가 없음직하나, 그것은 上根大智라야 能 히 堪當할 수 있는 祖道直截門이오, 下根機로는 이러한 方法으로 뜻을 이룬다는 것은 決코 可能한 일이 못된다. 頓悟만으로는 習氣를 除去하지 못하므로, 漸熏의 功을 쌓아서

聖胎를 長養하여, 聖을 이루는 것이 頓悟漸修의 趣旨이다.

知訥은 禪과 前生業思想을 結付시켜, 今生の 發悟는 依悟而修하여 먼저 悟한 후에 修해야 眞修라고 할 수 있고, 이래야만 올바른 修行門에 들 수 있다고 說하고 있거니와, 知訥이 說하는 이 悟는 다른 禪家에서 說하는 悟와는 그 성격이 다르다는 것을 留意할 필요가 있다. 일반적으로는 修禪하는 것은 悟를 구하기 爲함ियो, 歷劫으로 닦아서 그 結果 悟境에 達하는 것으로 여겨지지만, 여기서 말하는 悟는 이미 初發心時에 自心이 곧 眞佛임을 깨달은 연후에 修하는 것을 의미한다. 그러기에 知訥은 頓悟만으로는 究竟에 達한 것이 아니요, 一大事를 畢한 것이 아니라고 하였다. 理論과 실제, 즉 理(體)와 事(用)를 구분하여 理致로는 頓悟하여도 事는 一時에 除하지 못한다고 여겼으며, 悟만으로는 無始의 習氣를 除하지 못하므로 受用自在할 수 없고 道를 이루기 爲하여는 保任이 必要하다고 보았던 것이다. 따라서 頓悟도 實踐으로서는 當然히 先悟後修의 意味를 지니게 된다.

「此性이 元來 煩惱가 없고 스스로 具足하여 佛과 다름이 없음을 頓悟하여 이에 의해서 修하는 者는 最上乘禪 또는 如來清淨禪이라 이름한다. 이리하여 念念히 修習하면 自然히 점차로 百千三昧를 얻을 것이요, 達磨門下에 展轉 相傳하는 것은 바로 이 禪이다. 그러므로 頓悟漸修의 意味는 수레의 두 바퀴와 같아 어느 한 쪽이 없어도 아니 된다」¹³⁾고 하여, 知訥은 頓悟와 漸修의 不可分의 相互關係를 수레의 두 바퀴에 비유하였다.

知訥이 提唱하는 頓悟漸修는 결코 漸門劣機의 對治門中에서 行하는 頓悟나 漸修가 아니다. 自心이 곧 眞性이며 法身ियो, 煩惱가 本來 空하고 心性이 本來 淨함을 頓悟하면, 온전히 諸佛과 分毫도 다름이 없으며, 따라서 漸修는 새삼스럽게 悟를 求하기 爲한 漸修가 아니요, 漸門의 所謂 小乘에서 大乘으로 段階를 밟아 올라가는 등의 部類와는 判異하다. 華嚴經 出現品에 「塵含大千經卷」의 비유를 들어보인 衆生身中佛智가 곧 禪門의 離念即佛 即心是佛의 뜻과 같은 것이며, 그 悟修證의 方法으로서의 華嚴의 十信初位에서, 凡夫의 無明 分別心이 바로 諸佛의 不動普光智임을 깨달음으로써 비로소 不退信을 이루게 된다고 한 教旨는 禪門의 頓悟成佛의 뜻과 같은 것이다. 만일 이것이 다르다면 教門의 頓悟와 禪門의 頓悟가 二元的 對立相을 드러내게 되며, 따라서 佛教와 祖道는 根本의 性格을 달리 하는 別個의 것이 되고 말 것이다. 經論의 어느 한 部分만을 片斷한 文字上의 解釋만으로 넘겨버리고, 經典의 깊은 뜻을 올바로 알지 못하거나 形式的 權威意識에 사로잡혀 彼此間의 對立是非를 더욱 造成하는 者일수록, 自己만의 知識에 가리워 오히려 知慧가 昧해지고, 自己의 見解와 맞지 않는 것은 모두 排斥하여, 宗派間의 分裂, 특히 禪教間의 對立을 助長하고, 教界의 宗團的 修道生活의 雰圍氣를 살벌하게 할 뿐만 아니라, 나아가서는 權力層과

13) 頓悟此性, 元無煩惱, 無漏習性, 本自具足, 與佛無殊, 依此而修者, 是名最上乘禪, 亦名如來清淨禪也, 若能念念修習, 自然漸得百千三昧, 達磨門下, 展轉相傳者, 是此禪也, 則頓悟漸修之義, 如車二輪, 缺一不可. (普照, 修心訣)

의 結托을 피하게 된다. 이리하여 世俗의 出世에 汲汲한 名利僧들에 의하여 마침내 佛教는 利養과 偷生의 巢窟로 化한 形骸的 佛教, 頹廢한 宮中佛教, 陰陽·風水·術數 등의 異端의 雜說과 混合된 迷信의 佛教로 轉落하게 되며, 이러한 佛教의 頹廢로 말미암아 政治, 經濟, 文化 등 여러 面에서 國家와 社會의 衰亡을 招來하게 된다는 것이다. 敎界에 있어서의 禪敎二元論의 通弊는 결국 修道者들이 自己 마음 밖에서 佛을 求하고 眞性을 求하는데 基因하며, 相互間의 對立과 諍論도 필경 이에서 비롯된다.

④ 定慧雙修

知訥은 戒定慧 三學으로 入道의 門을 삼게 하였다. 戒는 非를 막고 惡을 그치게 한다는 뜻으로서, 이는 三惡道에 떨어짐을 免하게 하는 것이요, 定은 理致에 맞추어 어지러운 마음을 한 곳으로 統攝하는 뜻이요, 慧는 法을 가리고 空을 觀하며 正邪를 判別하여 取捨한다는 뜻으로서 奧妙하게 生死를 벗어나게 하는 것이다(翼進記). 그런데, 前述한 바와 같이 自心 밖에서 佛을 求하고, 自心이 곧 眞性, 法身이요, 煩惱가 本來 空하며 心性이 本來 淨함을 알지 못하면, 그리하여 形相에 執着해서 我見으로 道를 求하면, 결국 마음이 放恣하게 되어 貪瞋과 嫉妬, 我慢과 放逸 속에서 부질없이 名利만을 求하게 되고, 아무 戒德도 없이 信者의 施物이나 供養을 받으면서도 부끄러워할 줄 모르게 된다. 따라서 知訥은 이러한 出家者들이 眞修에 先行하여야 할 頓悟의 體驗도 없이 修行의 길을 그르쳐, 한갓 知識만으로 衆生救濟의 願力을 세우고 世俗事에 參與하여 結果적으로 敎界나 社會안에 是非, 對立, 葛藤, 諍論 등 갖가지 不條理를 助成하고 있는 實情을 痛歎하고, 戒定慧의 修行法에 따르는 修行本位의 山間佛教로 그 敎化의 方向을 돌림으로써 敎界와 社會를 淨化하여 融和的 佛教精神으로 無諍의 佛國土를 이룩하고자 하였던 것이다.

IV. 李朝時代의 佛教思想

1) 涵虛堂의 儒佛融和思想

涵虛得通은 禪과 淨土를 融會하여, 唯心淨土, 自性彌陀를 堅持하는 한편 阿彌陀佛의 大悲願力을 再唱하면 解脫을 얻을 수 있다고 하였다. 이것은 곧 他力念佛의 功德을 認定한 것이다.

한편 그는 佛教에 대한 儒生들의 非難에 대하여, 그의 「顯正論」에서 儒佛의 優劣을 論하고 儒佛融和의 思想을 披瀝하였다. 즉, 그에 의하면 五常과 五戒는 결국 같은 것으로서, 不殺은 仁에, 不盜는 義에, 不淫은 禮에, 不飲酒는 智에, 不妄語는 信에 各各 對應된다. 그리고 儒敎는 德·禮로 사람을 齊導한다고 하지만 이는 聖人이 아니면 能히 할 수 없는 일이요, 따라서 儒家의 接人·敎化는 一般的으로 刑政에 의거하며, 여기에 賞罰이 따를 수밖에

없다. 그러나 賞罰으로써 善을 勵獎하고 惡을 防止하는 것은 사람들로 하여금 다만 面前에서 威勢를 두려워 하고 一時的으로 服從하게 할 뿐이요, 이에 反하여 三世因果의 所重함을 깨우쳐 주면, 前世의 罪業을 뉘우쳐 來世의 福을 發하고 禍를 避하고자 스스로 善을 닦고 惡을 삼가하게 되므로, 賞罰을 떠나서 스스로 心服하게 된다. 그러나 사람마다 처음부터 심복하게 할 수는 없으므로 우선 賞罰으로써 齊導한 뒤에 心服토록 하는 것이 隱當할 것이며, 따라서 儒釋의 接人教化方法은 그 어느 한 쪽을 廢해서도 안될 것이다.

또한 儒家側에서는, 世緣을 끊고 出家하는 일이 悖倫의 行爲가 아닐 수 없다고 보고, 그 理由로서 ① 結婚할 수 없음, ② 後嗣가 끊어짐, ③ 家門의 代를 이을 수 없음, ④ 宗祀가 단절됨, ⑤ 父母의 安否와 衣食住의 生活을 돌볼 수 없음, ⑥ 送死厚葬할 수 없음, ⑦ 盡忠報國할 수 없음, ⑧ 世上의 成敗를 보고만 있음 등의 內容을 들어 공박한데 對하여, 涵虛堂은, 常道(經)와 方便(權)은 道의 大要로서, 經이 아니면 常道를 지킬 수 없고, 權이 아니면 變化에 應할 수 없으며, 常道를 지킬 줄 모르면 人心을 바로잡을 수 없고 變化에 應할 줄 모르면 大事를 이룰 수 없는 것이요, 따라서 사람으로 태어나서 임금과 나라에 의탁하여 살고 있으니 忠孝를 행하는 것은 臣子의 道理라고 하였다. 또 婚姻祭祀 등의 人倫의 大經과 忠孝를 행한다는 것은 살아서는 善名을 잃지 않고 죽어서는 人道 즉, 다시 사람의 몸으로 태어나는 길을 얻을 뿐이지만, 世間의 愛欲을 끊지 않고서는 六道를 輪回하여 生死苦를 벗어날 길이 없다. 그러므로 釋尊은 太子의 몸을 버리고 出家하여 愛緣의 繫縛을 벗어나 眞法을 깨쳐 父母를 濟度하였던 것이다.

佛은 三明六通이 다 갖추어져 있고 四智八解가 圓滿具足하여, 온 세상 사람으로 하여금 그 父母를 大聖人의 父母라 일컫게 하고, 모든 出家人으로 하여금 그 姓을 自身의 姓으로 삼아 한결같이 釋子라 일컫게 하니, 이것은 곧 大孝라고 할 수가 있다. 미상불 孔子도 立身行道하여 後世에 父母의 이름을 드러내는 것은 孝의 끝이라고 하였다. 그뿐 아니라 그 道로써 天下後世를 引導하여 그 教化에 感動케 하며, 그 根機의 大小를 따라 그 法을 稟受하여 濟度를 일케 하니, 이러한 大孝 大慈야말로 儒家에서 말하는 孝와 仁의 極致라고 할 수가 있다.

한편 사람은 陰陽의 造化로 生命을 받고 나왔다가 陰陽이 흠어지면 死滅하기 마련이지만 陰陽을 超越한 本體로서의 靈源은 形體를 따라 생겨나거나 사라지거나 하는 것이 아니므로 千變萬化하더라도 湛然히 獨存한다. 이 靈源 즉 마음은 一身의 君主이며 形體는 마음의 臣下로서, 모든 일을 마음인 君主가 命하고 形體인 臣下가 行하여, 善惡의 報應을 살아서는 君(心)과 臣(形)이 다 같이 받고, 죽어서는 形體인 臣은 이미 소멸하여 없는 만큼 마음인 君主가 홀로 받게 된다. 이리하여 涵虛堂은 形神俱滅論의 不當性を 強調하고 儒敎와의 關係에 대한 自身의 見解를 다음과 같이 披瀝하였다. 대체로 죽은이를 送葬하는 것은 人間 世界의 大事이므로 風水術에 따라 吉地를 卜擇하여 厚葬하는 것이 사람의 道理일터인

데도, 佛敎에서는 火葬法을 說하여 奉祀의 길을 없애 버리니, 이는 人子로서 큰 허물이요, 더구나 火葬할 때 子息된 마음으로 차마 볼 수가 없을지도 모른다. 「그러나 사람의 形體는, 비유하면, 집과 같고 神은 主人과 같은 것으로서, 形體가 地上을 버릴 때 그 神이 떠나가는 것은, 마치 집이 무너지면 主人이 그 안에 살 수 없는 것과도 같다.」¹⁴⁾ 무릇 몸은 水土로 그 形體를 이루고 火風으로 그 質을 保持하여 온데 不過하긴만 사람은 이제까지 이를 金玉보다 소중히 여겨 왔으니, 어찌 당장 떠나버릴 수가 있으랴. 죽으면 火風이 먼저 떠나 버려도 地水는 아직 남아 있으니, 忽然히 이제까지의 肉身에 대한 愛着을 버리고 떠나가 버릴 수가 없을지도 모른다. 그러나 지혜로운 사람이 그 地水를 불사르고 往生의 길을 가르치면, 神靈은 未練을 남기지 않고 곧 길을 떠나 맑은 기운이 위로 올라가게 된다. 그러기에 世尊은 父喪을 당하여서 몸소 火爐를 잡고 四天王은 棺을 들어 荼毗하여, 父親의 靈魂을 천도하였던 것이다. 그러므로 火葬法은 往生을 천도하는 길로서 衆生들에게 보인 큰 法規이다. 만약 火葬하는 것을 참지 못한다면, 어떻게 땅에 물을 매는 잠을 수 있겠는가. 더구나 애초에는 奉祀의 연민한 계속을 다짐하고 子孫의 번영을 祈願하면서 石物을 세우고 墓域을 다듬었을 터인데, 이제 山과 들의 수많은 古墳이 農夫의 손으로 파헤쳐져 頭骨이 흩어져서 해가 쪼이고 비바람에 씻기어도 돌보는 사람이 없으니, 어찌 이러한 지경에 이르렀는가.

사람의 生死는 곧 사람의 처음과 끝이므로 孔子는 다만 生과 死만을 말하였거니와, 과연 태어나기 以前과 죽은 以後는 耳目으로 接할 수가 없는 것이니, 生前·死後를 論하여 사람을 迷惑함은 거짓이라 생각됨직도 하다. 그러나 사람의 生死는 晝夜가 교체하는 것과 같은 것으로서 낮은 지나간 밤으로 앞을 삼고 다가올 밤으로 뒤를 삼으며, 밤은 前날로 앞을 삼고 來日로 뒤를 삼으니, 晝夜는 아울러 三際를 이룬다. 歲月이나 生死도 이와 마찬가지로, 已往의 始初가 없는 아득한 옛과 未來의 無窮함을 이로써 알 수가 있다. 周易에도 已往之事를 드러내어 未來之事를 밝힌다고 하였으니 어찌 三世의 說이 허망하다고 하겠는가.

또한 佛法은 요사하여 世人을 眩惑하고 太平한 歲月을 이루지 못하게 한다고 非難하지만 그렇다면 唐太宗의 太平聖代(貞觀의 治世)는 佛法이 盛行하던 時代인데 어떻게 太平함이 그토록 極致에 이르렀을까.

僧侶들은 農事를 짓지 않고 남의 수고로 生活을 하고 있으므로 百姓이 곤궁해지고 그 弊端이 크다고 한다. 그러나 僧侶의 責任은 佛法을 펴서 衆生을 濟度하고 慧命을 끊지 않게 하는데 있다. 만일 이러한 責任의 다하지 못하는 僧侶가 있다면, 이것은 그 사람의 허물이요, 어찌 佛의 허물이라고 하겠는가.

孟子도 집안에서는 孝道하고, 밖에어는 남을 공경하고 先王의 道를 지키며, 後學을 기다려 교육하는 사람들이 있을 경우, 만약 순수 생산하지 않는 사람은 먹지 말라는 당신의 주

14) 形比則如屋 神比則如主 形謝而其神往 焉猶屋到而主 不得住焉(顯正論).

장을 고집한다면 그런 사람들은 먹을 것을 얻지 못할 것이요, 그렇게 되면 당신은 왜 목수나 장인만을 높이 먹을 것을 주고 반대로 仁義를 실천하는 사람은 멸시하는가 하는 비난을 받을 것이라고 말하였듯이, 어찌 道를 지키고 사람을利物게 하는 사람들이 남의 수고로 입고 먹어서는 안된다고 할 것이며, 남을 위해 布施 한 푼 못한 者가 衣食에 궁하여 가난하게 사는 것을 어찌 僧侶의 탓이라고 하겠는가.

淸淨寡欲하며 法을 위하여 몸을 잊고 多聞強記하여 後人들을 이끌어가는 것이 行인데, 지금의 僧侶들은 그 行을 닦지 않고, 도리어 師法을 더럽히는 일이 허다하니, 차라리 환속시켜 四民에 끼게 하여 君國을 돕게 함이 옳다고들 한다. 孔子의 三千弟子中에 哲人이라 일컬을만한 사람은 十人 뿐이며, 如來의 會上에서 손꼽을 만한 者도 十人을 지나지 않는다. 聖人이 세상을 떠난지 더욱 오래되어 衆生의 根機는 微劣하기만 하니, 어찌 사람으로 하여금 迦葉의 淨行이나 阿難의 多問과 같게 할 수 있으랴. 孔子나 顏回가 죽은 後에 顏淵·閔子騫같은 者가 있음을 들어 본적이 없다. 본시 僧侶란 五德과 六和를 갖춘 후에야 實로 중이라고 부를 수 있다. 그러나 名實相符하는 者는 드물며, 비록 法대로 奉行하지 못하는 者가 있더라도 몹시 미워만 할 것이 아니다. 僧侶生活을 통해서 점차로 修行하여 本來의 性품을 되찾고 그 道를 잃지 않도록 할 따름이니, 어찌 그 허물로 인하여 法을 廢할 수 있겠는가.

佛書를 살펴보면 非現實의 理想만을 일삼고 寂滅을 숭상하여 그 次元이 大學을 훨씬 능가하지만, 現實性이 없는만큼, 自己를 닦고 남을 다스리는 方法이 될 수 없다고 한다. 그러나 天下에는 두 가지 道가 없고, 聖人은 두 마음이 없으니, 무릇 聖人은 千里萬世를 멀리 떨어져 있더라도 그 마음은 다르지 않다. 이른바 虛遠寂滅하다는 말은 三藏十二部中에 어느 經典에 의거하여 말한 것인가? 佛典의 어디에도 現實을 떠나 따로 眞理를 求하라고 한 말은 없다. 「儒教의 이른바 明德은 佛教의 妙精明心이요, 寂然不動 感而遂通이란 말은 佛教의 寂照와 같은 말이다.¹⁵⁾

要컨대 教化의 方法의 차이만을 가지고 따질 것이 아니다. 衆生을 善導하고 教化하려는 目的과 根本理致는 하등 다를 바 없는 만큼, 이것을 達觀한 사람은 부질없이 差別의 相을 내어 서로 是非하지 않는다. 눈 앞의 利害得失을 先行條件으로 내세우지 않고 인간본연의 성품을 되찾음으로써, 人間社會의 淨化를 위한 教風을 떨치고자 하는 데에 佛教의 眞面目이 있음을 알아야 한다(涵虛:「顯正論」參照).

2) 梅月堂 金時習의 儒佛融和思想

梅月堂은 元昊, 李孟專, 趙旅, 成聘壽, 南孝溫과 함께 生六臣의 한 사람으로 알려져 있다.

15) 儒之所謂明德 即佛之所謂妙精明心也 所謂寂然不動感而遂通 即佛之所謂寂照者也(顯正論)

그에 대한 여러 評傳 가운데서 栗谷 李珥의 「金時習傳」이 가장 상세하며 참고할만하다.¹⁶⁾

(1) 述佛心儒(佛行心儒)

一般 儒學者들은 金時習이 出家한 후로부터 그의 生涯를 흔히 「述佛心儒」의 사람이라고 評하였다. 즉 의모는 僧侶로서 行세하였지만 그의 마음이나 思想은 어디까지나 儒家의 테두리를 벗어나지 않았다는 것이다. 出家의 動機가 순전히 世祖의 王位篡奪事件으로 因하여 不義의 世上에서 出世할 뜻을 버리고, 世俗을 떠나 名分을 지키려는 데 있었으므로, 애당초 佛敎徒의 立場에서 佛門에 歸依한 경우와는 이를 同一視할 수 없는 데서 그러한 評을 하였다고 생각된다. 과연 그는

- ① 어려운 惡條件을 무릅쓰고 死六臣의 屍身을 收藏하였으며,
- ② 端宗 諱日에는 반드시 東鶴寺에서 設壇하여 祭를 올리고, 아울러 癸酉亂에 殉死한 金宗端 등 三宰相과 丙子亂에 죽은 成三問 등 六臣을 享祀하였으며, 〈招魂閣重修記〉
- ③ 遜愷 宋慶元의 遜世自誓詩, 韓明澮의 西江別業板上詩, 申叔舟와 만났을 때 그가 보인 態度,
- ④ 그의 著述 「釋性理經義與異端」과 「異端辨」에서 佛敎를 「異端」의 부분에 배열하고,
- ⑤ 좋은 時節이 오면 朝廷에 參與할 생각을 內心에 품고 있었다.

이러한 몇 가지 점으로 미루어 볼 때, 그는 마지 못해서 승리를 가장하고 遜世의 處世를 택하였기 때문에, 그의 마음마저 佛敎에 물들어 있었다고는 볼 수 없고, 大義名分에 지중한 佛行心儒의 人物로 보아야 한다는 것이다.

생각하건대 그는 그 당시 自己에게 주어진 不遇한 環境과 기구한 運命을 피할 길 없어 儒佛間을 出入하면서 遜世의 처세를 하였지만, 그러나 思想의으로는 儒佛의 宗旨를 올바르게 理解하고, 儒佛融和의 立場에서 그 優劣長短을 公正하게 評價하면서, 儒佛調和論에 立脚한 經世觀을 堅持하고 있었음을 그의 遺著 속에서 찾아볼 수가 있다. 미상불 그의 內的(思想)인 面과 外的(環境)인 面을 두루 살펴볼 때, 一般 儒家들이 評한 말을 그대로 疑心없이 받아들일 수만은 없는 점이 허다하다. 이제 그에 관한 資料를 통해서 그의 思想的 眞髓가 어디에 있는가를 살펴보기로 한다.

(2) 金時習의 禪觀

그가 三角山에서 讀書하고 있을 때 政變을 전해듣고 不義의 世上에 處할 수 없음을 切感하여 出家한 것은 그의 二十一歲 때의 일이라고 하거니와, 그의 詩集(卷三)에 실려있는 「贈峻上人」二十首의 詩는 곧 그의 十八歲 때에 지은 것으로서, 그 內容을 추려보면 「峻上人是 禪門의 耆宿이다……. 雲水行脚 途上 홀연히 서울에 들어왔더니 신비와 부녀자 등이

16) 栗谷은 「金時習傳」에서 金時習에 대하여 다음과 같이 評하고 있다. 「於道理雖少玩索存養之功, 以才智之卓有所領解, 橫談堅論多不失儒家宗旨, 至如禪道二家, 亦見大意, 深究病源而喜作禪語發闡玄微, 穎脫無滯礙, 雖老釋名覺深於其學者, 莫敢抗其鋒, 其天資拔萃, 以此可驗, 自以聲名早盛而一朝逃世, 心儒述佛, 取怪於時, 乃故作狂易之態, 以掩其實……」

바퀴살 모이듯 하여 風靡를 바라단 보고서도 휩쓸려 教化한 것이 그 같은 이가 없었다…… 내가(時習) 壬申(時習十八歲時)年 여름 曹溪寺에 머물러 있을 때, 마침내 峻上人과 함께 암자에 있었는데, 과연 평소의 소문과 같았고 그 道를 사모하면서도 超脫한 마음이 말하는 表現에 나타나 있어, 매일 禪에 들어가는 門을 깨어 물어도 낭랑하게 말하는 것이었다. 그 전날 찾아 구경한 경치에 따라 두어 수 써서 푸른 봉우리 맑은 시냇물에서 자고 먹는 一味가 되게 하려고 붓을 잡아 날렸다.」

서문에 이어

「空·色을 보아오니 色이 곧 空이라(空色觀來色即空), 다시 한 물건도 서로 용납될 것이 없다(更無一物可相容). 소나무 뜻이 있어 추녀끝에 푸른 것 아니오(松非有意當軒翠), 꽃도 절로 무심히 해를 향해 붉어 있다(花自無心向日紅). 같으면서 다르고 다르면서 같고, 같으면서 다르니 다른 것이오(同異異同同異異). 다르면서 같고 같으면서 다르고, 다르면서 같으니 역시 같은 것이다(異同同異異同同). 같고 다른 참소식을 찾아 보려거든(欲尋同異眞消息), 높고 높은 최상봉을 보아라(觀取高高最上峯).」

이로 미루어 그는 政變을 겪기 이전부터 佛教에 접근하여 이에 沈潛하였음을 알 수 있고 또한 그 詩의 內容이 禪家의 差別중의 無差別觀을 나타내고 있는 점으로 보아 일찍부터 禪思想에 造詣가 깊었음을 짐작할 수 있다.

그가 처음으로 入山修道하던 三角山 重興寺는, 일찌기 海東臨濟의 原祖로 指目되는 麗末의 太古普愚禪師가 太古禪風을 宣揚하던 禪道場이며, 따라서 이 重興寺는 臨濟系의 禪刹이었다.

위에서 말한 峻上人은 當時에 이름난 禪界의 重鎮으로서, 梅月堂은 放浪生活中 이러한 禪僧들과 交遊하였으며, 주로 禪刹을 遍歷하였다.

그는 詩文 도처에 禪僧, 禪經, 禪境, 坐禪, 禪房, 禪室, 禪關 등의 語句를 많이 使用하였고 禪學해석(雜著編)에 있어서도 그의 獨自의 見解를 披瀝하였다. 또 그가 지은 「蓮花經別讚」에는 法華經을 禪觀의 見地에서 풀이하였고, 天台宗을 禪宗의 一派로 보았다(高橋亨〈李朝佛教〉參照). 平素에 그를 追從하는 僧侶들이 佛法을 묻으면, 禪問答式으로 敎示하는가 하면(梅月堂集附錄) 홀로 山속에 幽居하고 있을 때는 몸소 禪修行에 精進하기도 하였다. (<尹春年梅月堂先生傳>). 또 그가 마음속 깊이 懶翁禪師를 追仰하였고, 「定慧均等門」을 標榜하였다는 등의 여러 점으로 미루어 보아, 臨濟의 禪法과 普照의 禪法이 混合된 曹溪의 禪風을 받아들인 禪僧의 人物이었음을 잘 알 수 있을 것이다. 그는 禪에 관한 스스로의 見解를 다음과 같이 피력하였다. 즉 無思 無慮는 道의 本體이며 精慮하여 懈怠하지 않음은 工夫의 要諦이다. 그러므로 非思量無思量으로써 禪工夫의 第一로 삼고 禪을 다만 安閑한 뜻으로만 생각하기 쉬우나, 禪字는 思修精慮의 뜻으로서 思即禪 禪即思이오, 따라서 禪은 「思」를 벗어나서 따로 道理가 있는 것이 아니다. 그러므로 반드시 研精思慮해서 鍊磨를 거

득하여 自得開悟의 境地에 도달한 뒤에야 비로소 道의 無思·無慮함을 體得하게 된다. 언젠가 세간의 일을 보건대 한 가지라도 思慮를 거치지 않고는 萬事가 깨어지거늘, 하물며 至眞無妄의 道를 게을리하면서 어찌 體達할 수 있으랴. 그러므로 魯나라의 大夫 季文子는 반드시 세번 생각한 후에야 비로소 행하고(三思), 宣聖(孔子)은 아홉 가지 생각하는 條目(九思之目)을 세웠으며, 曾子는 생각하고서 얻는다(慮得)고 하였던 것이다.

(3) 現世利益의 信仰에 대한 批判

그의 佛敎에 관한 著述로는 「雜著編」에 無思·山林·三清·松桂·扶世·梁武·人主·魏主·隋文·仁愛 등의 十章이 있다. 金鰲新話는 陰陽의 理致를 내세워 天堂地獄說을 否定하고, 鬼神을 陰陽二元의 造化라고 定義를 내려, 祭祀의 鬼神과 造化의 鬼神이 다를 바 없다고 보았으며, 鬼神이 어떤 形質이 있어 함부로 人間에게 禍福을 加하는 것도 아닌데, 다만 사람들이 鬼神의 加護를 바라고 招福 除禍의 効驗이나 있는 듯이 부질없는 所願을 거는 迷信의 祈禱行爲를 일삼는다고 極口 비난하였다.

그는 迷信의 祈禱를 打破하는 同時에 참된 福의 價値를 다음과 같이 말하고 나서 한 걸음 나아가 참 智慧를 닦는 것이 佛法의 眞髓임을 강조하였다.

佛陀가 煩惱妄想에 싸인 衆生을 濟度하기 위한 方便으로서 福은 實相을 볼 수 있는 因이 된다고 說한 것이며, 이로써 改惡遷善할 줄 모르는 者로 하여금 의지하여 돌아갈 바를 알게 하였으니, 비록 온갖 行實이 길을 달리할지라도 그 趣旨는 懲惡勸善하여 神明의 보호와 도움을 얻게 하지 않는 것이 없다고 하였다. 또 福이라는 것은 順天의 道理를 말한 것으로 임금의 그 임금의 道를 얻으면 君道가 順하고, 신하가 그 신하의 道를 얻으면 臣道가 順해진다. 이 理致로 미루어, 더 나아가 男女와 長幼가 저마다 그 道를 얻는다면 萬物이 각각 그 설 자리를 찾아 질서를 얻어 生成 번성할 것이요, 그것이 바로 福의 극치라고 說하였다.

그러므로 설사 어떤 사람이 七寶로 恒河의 모래처럼 가득 채워 三千大千世界를 이것으로 布施하였다 하더라도 이로써 얻은 福量이 필경 般若의 智慧보다 나올 것이 없으며, 이 참 智慧로써 어리석고 어두운 것을 깨친다면 私慾을 없애고 天理를 펼 수 있을 것이요, 마침내 修身齊家治國平天下의 理念을 具現하게 될 것이다. 이것을 일컬어 福을 심는다 하고 이러한 것을 가리켜 無爲의 實相이라고 한다. 또 마음과 몸과 財物 등의 三種布施 中에서 마음을 바치면, 마음 속의 煩惱를 여의고 生死苦를 벗어나 塵世의 累가 없어진다고 하였다. 그러므로 참으로 부처를 섬기려면 마땅히 仁愛를 다하여 백성을 便安히 하고 衆生을 濟度하는 것으로 根本를 삼아야 하며, 法을 求하려면 무엇보다도 智慧를 닦아서 事物의 기틀을 洞察하는 眼目을 가져야 한다는 것이다.

그러므로 그가 願하는 佛敎는 超世俗의 出家佛敎나 遯世의 山中佛敎 같은 閉塞의 佛敎가 아니라, 現實에 即한 生活佛敎, 在家의 大乘佛敎였던 것이다. 家庭을 지키고 職務에 힘쓰면서 各其 分數를 지키고 사람으로서의 할 일을 다하는 올바른 生活, 이것이 곧 산 佛敎라

보고, 生業을 버리고 世緣을 끊고 捨家, 出家하거나 財物을 바쳐 祈禱을 일삼는 現世實益의 信仰에 떨어지지 않도록 경계하였던 것이다.

(4) 儒佛融和論

上述한 바와 같이 그는 現世利益的 信仰의 虛妄性을 打破하는 反面, 참된 佛敎에 대한 當時의 俗儒들의 偏見과 誤謬를 지적하고 그의 佛敎宗旨에 대한 該博深奧한 理解를 開陳하였다. 즉, 衆生을 救濟하고자 生老病死의 人生問題를 解決해 주려는 根本理念과, 이 理念을 몸소 行하려는 高僧의 三界導師다운 높은 風格은, 一時的인 目前의 小節에 집착한 儒士의 類와는 次元이 다른 것이오, 佛法은 淸淨寡欲을 標榜하며 오로지 法으로써 人世間의 萬境에 對處하는 것이므로, 順逆(順境逆境)에 自在하고 悠悠自適하여 世緣에 매이고 걸린 데가 없는 것이 곧 高僧의 去就라고 말하였다.

釋迦가 世緣을 끊고 出家함으로써 父王과 아내를 슬프게 한 것도, 一時的으로는 비록 綱常에 어그러졌지만, 여러 人生을 깨닫게 한 것은 곧 千古에 장한 일이니, 이는 곧 이른바 일이 能히 그 공을 이룩하고 공이 능히 그 허물을 덮는 所以라 하겠다. ……六年을 苦行한 끝에 「무릇 生命있는 것은 각각 참된 본성을 갖추었으나 다만 망상에 빠져서 깨닫지 못하는 것이다. 내가 佛法의 法鼓를 두드리고 내가 佛法의 비(法雨)를 뿌릴 것이니 이로써 너희의 昧함을 깨우칠 것이다」 하니, 여기서 많은 衆生이 향응하지 않는 이가 없이 말하기를 「悉達多는 聖王의 아들인데도 또한 욕심을 버리고 애정을 떨치고 기꺼이 지극한 道를 구하였는데, 우리는 어떤 사람이기에 이 苦海의 輪回를 달갑게 여기는가」 하였다. 이리하여 억세고 용맹한 者는 싸움을 그치고, 悖逆한 者는 빼앗기를 그치고, 智慧로운 者는 분수를 깨닫고 현철한 者는 그 常道를 지키게 되니, 西쪽의 오랑캐를 염치를 아는 나라로 변하게 하고, 미숙한 오랑캐를 가르쳐 聖스럽고 현철한 지경으로 돌아오게 하였다. 慈悲로써 인도하고 淸淨으로써 거느렸으니, 저 은혜를 끊고 의리를 저버렸다는 것은 湯王과 武王이 權道를 쓴 일과 같은 것이라고 하였다.

서쪽 오랑캐 種族은 性質이 심히 悖逆해서 自利를 貪하여 그 아비를 죽인 자도 있고 보물을 다투다가 그 형을 살해한 者도 있고…… 하지 못할 짓이 없는 것은, 그 땅이 中華에서 멀어 禮樂과 文物이 미치지 못하고 規律과 法度가 이르지 못한 까닭이다…… 하물며 풍속이 다르고 말소리가 다르며 三皇의 法典이나 三王의 敎化에 젖어보지 못한 者들이었으니, 風俗과 人心이 惡하다는 것은 능히 짐작될 수가 있는 일이다. 만약 悉達다가 그 寶位를 가볍게 여기고 지극한 道를 사모함으로써 어리석은 백성을 깨우치지 않았더라면 누가 능히 蒙昧한 衆生의 마음의 문을 열어 그릇된 마음을 바로 잡도록 할 수 있었겠는가 라고 하였다. 또 그는 釋尊一代의 說法內容을 간추려서 말하기를 釋尊은 四十九年동안 항상 근원으로 돌아가는 묘리를 설하되 다만 有에 집착하는 者에게는 空의 法을 말하고 無에만 집착하는 者에게는 有의 法을 말하였으니 根機에 맞추어 順應하고 法을 보아 方便을