

탄허의 학술과 회통론

- 근세 동아시아의 유학으로 본 -

이원석*

• 목 차 •

- I. 머리말
- II. 불교적 심성론 · 인간관과 주자학 비판
- III. 양명학의 긍정과 고거학적 접근
- IV. 삼교합일의 논리와 명청대의 회통론
- V. 맺음말

* 동국대(서울) 다르마칼리지 조교수.

© 『大覺思想』 제31집 (2019년 6월), pp.191-230.

한글요약

본고는 동아시아 근세 유학의 관점에서 탄허의 학술과 회통론을 고찰한 것이다. 탄허는 청정한 본래 부처님의 마음이나 일심(一心), 그 본체인 진여자성(眞如自性)을 중시하는 불교적 심성론(心性論)과 평등인간관을 설파하고, 근기에 따른 수행법을 제시하였다. 그는 여기에 기반하여 유(儒)·도(道)와 회통하였으나, 주자학에 대해서는 대체로 비판적이었다. 그러나 양명학에 대한 영향은 매우 강하였다. 그는 지행합일로 실천을 강조하며 양지(良知)와 불교의 영지(靈知)나 화엄의 보광명지(普光明智)와 회통하였다. 특히, 그의 학술에는 명대 양명학 좌파 왕간(王艮)의 조명설(造命說)과 이지(李贄)의 동심설(童心說)도 보인다. 반면에 청대 고거학(考據學)의 영향은 경문과 주소의 통합적 이해, 선지와 결합된 자득(自得)의 강조, 소학적 접근법, 연구 성과의 이용에만 머물렀다.

탄허의 삼교회통론은 보천교에서 비롯되었다가 불교의 화엄 중심으로 전환되었다. 그 논리는 중지·뿌리·근원·귀일(歸一)·무애(無碍)를 중심으로 삼았지만, 순자(荀子)와 소옹(邵雍), 명말의 삼교합일 등 중국의 영향도 확인된다. 이에 따라 탄허의 학술은 ‘불도’나 ‘도’로의 지향성이 결정되었다. 탄허의 회통적 학술은 재야적·민족적·자득적 경향이 강하며 근세 중국과 비슷한 흐름이 확인된 점에서 높이 평가된다.

주제어

탄허, 근세, 학술, 회통론, 삼교, 불교, 화엄, 주자학, 양명학, 고거학.

I. 머리말

2003년에 활성화되기 시작한 탄허 택성(呑虛宅成, 1913~1983)의 연구¹⁾는 2013년 탄허대종사의 탄신 100주년과 열반 30주년을 계기로 본격적인 단계로 진입하는 듯하다. 우선, 탄허와 관련된 자료가 대대적으로 정리되었다. 2012년에는 『탄허 대종사 연보』(오대산문도회·탄허불교문화재단·도서출판교림)가 발간되었고, 탄허의 『부처님이 계신다면』과 『피안으로 이끄는 사자후』의 중요 내용을 묶은 『탄허록』(한계례출판)도 출판되었다. 2013년에는 탄허의 법어집 『방산굴법어 증보판』(오대산 월정사)이 발행되었고, 탄허 관련 회고 모음집인 『방산굴의 무영수』(상하, 오대산 월정사)가 간행되었다. 또한, 탄허의 학술과 사상을 선양하기 위한 학술대회도 이어졌다. 2012년 탄허대종사 탄신 99주년과 그 이듬해에는 ‘오대산 화엄의 특징과 탄허의 원융사상’과 ‘탄허대종사의 인재양성과 교육이념의 시대정신’을 주제로 학술대회가 열렸다. 그 결과는 모두 2013년, 『되돌아본 100년, 탄허』와 『미래를 향한 100년, 탄허』로 모아졌다. 이상에는 1984년에 창설된 탄허불교문화재단의 발전과 1990년대 초 이래 오대산 월정사의 안정이 중요 배경이었다.

그럼에도 불구하고 탄허의 연구는 여전히 적지 않은 난관과 과제가 남아있다. 우선, 탄허는 자신의 학술과 사상을 체계적으로 개진한 문집이나 저술을 남기지 않았다. 이는 그가 선사로서 난서부화(亂書付火)를 경계하여 저술보다 사색, 특히 좌망(坐忘)에 노력하였고 다언(多言)과 번문(繁

1) 2003년 탄허대종사 열반 20주년을 기념한 각종 사업은 탄허 연구의 활성화 계기였다. 탄허장학회는 『탄허 강설집』(불광출판사, 2003)을 간행하였고, 월정사를 비롯한 문도회와 탄허불교문화재단은 『방산굴법어』를 발행하며 기념 학술대회를 개최하였다. 그 결과는 15주년 논문 등과 함께 『탄허선사의 선교관』(탄허불교문화재단, 오대산 월정사, 2004)으로 출판되었다. 이듬해에는 탄허의 유고를 묶은 『현토역해 장자』도 간행되었다. 이어 탄허불교문화재단은 탄허대종사기념박물관의 상량식과 준공을 계기로 『탄허대종사경학관 1』(금강선원 선문출판사, 2008)을, 기존 탄허 연구를 발전시킨 김광식의 『기록으로 본 탄허대종사』(탄허불교문화재단, 2010)를 출간하였다. 그밖에 개별 논문은 생략한다. 김광식, 같은 책, pp.291-315.

文)을 사자(士子)와 도가의 ‘병해(病害)’로 규정한 것과 관련이 있다.²⁾ 현 전하는 탄허의 글은 대부분 대담과 법문이 아니면 자신의 견해마저 잘 드러내지 않은 불경 등의 번역문이다. 특히 대담과 법문은 체계적 사고와 논리보다 그 대상에 따라 같은 내용도 다양하게 언급되는 한계를 지닌다. 제자들의 회고 기록도 오랜 시일과 단편적 기억에 따른 문제도 있다. 이는 탄허의 학술과 사상에 대한 올바른 이해에 적지 않은 장애요소가 된다. 그리고 탄허의 다양한 면모를 어떻게 종합하여 통일적으로 이해하느냐 하는 과제가 있다. 탄허는, 대강백·대종사·선사·고승으로, 또는 대학자·철학자·사상가·삼교회통론자로, 혹은 도인·철인·예지자로, 역경가와 교육가로도 장기간 활동하였다.³⁾ 이제는 탄허의 궁극적 정체성과 지향성도 모색되어야 한다. 이는 결국 회통과 밀접하게 관련된다.⁴⁾

이상을 염두에 두고 본고는 탄허의 학술과 회통론을 고찰하려는 것이다. 그 접근법은 20세 이전의 이른 시기에 형성되어 큰 영향을 미친 유학,⁵⁾ 특히 시야를 확대하여 동아시아의 유학이라는 관점에서 비교사적으로 접근하고자 한다. 다만, 연구의 시대는 탄허에게 근대적 학술이 많지 않은 관계로 일단 ‘근세’로 한정한다. 또한 탄허가 사용한 ‘동양’이라는 용어는 현재의 관점에 적합하지 않으므로 ‘동아시아’로 대체하겠지만, 이마저도 ‘중국’을 중심으로 ‘한국’을 포함하는 정도에 그친다.

2) 김탄허, 『부처님이 계신다면』, 예조각, 1980, p.17.

3) 김광식, 『탄허의 교육이념과 그 정신』, 『미래를 향한 100년, 탄허』, 조계종출판사, 2013, pp.98-99.

4) 최근 권기완(문광)은 기존의 연구를 보완하여 「탄허 텍스트의 사교회통사상 연구」(한국학중앙연구원 한국학대학원, 2018)를 상재하였다. 이는 국내 최초로 탄허를 연구한 박사학위 논문이자 탄허의 사교회통을 본격적으로 접근한 것이다.

5) 『탄허 대종사 연보』(오대산문도회 탄허불교문화재단 교림, 2012, 아래에서는 모두 『연보』로 줄임) p.34에 의하면, 탄허가 노장으로 전환한 것은 20세인 1932년이고, 그 계기가 된 소용의 『황극경세서』를 처음 읽은 것은 17세였다. 다만, 『황극경세서』는 『주역』을 읽은 뒤인 18세 이후로 미루어야 한다. 줄고, 「탄허의 전통학술 수학과 구도입산의 궤적」, 『한국불교학』 66, 2013, pp.109-110.

II. 불교적 심성론 · 인간관과 주자학 비판

탄허는 불교와 선학의 관점에서 심론(心論)을 개진하였다. 그에 의하면, 마음 밖에 불법이 따로 있는 것이 아니다[心外無法]. 그러므로 불법도 마음 밖이고, 그 마음은 바로 부처님이다[卽心是佛]. 우주만법과 인생 전체도 자신의 마음 밖에 있는 것이 아니다.⁶⁾ 『능엄경』에서 언급된 25원통의 우주 만법도 모두 자기 마음의 밖에 있지 않다.⁷⁾ 이는 참선의 최상승으로 규정된 견실심(堅實心)으로, 일체 생각의 생멸이 끊어진 불생불멸의 본마음, 무념의 진여자심, 부처님의 마음자리이다.⁸⁾ 화엄의 논리로 그 마음은 바로 부처님이 성불한 과덕(果德)이자, 부처님과 중생과 차별 없는 진리이다[心佛及衆生 是三無差別].⁹⁾ 일체 중생에게도 모두 시공이 끊어진 마음자리가 있고, 거기에도 자취가 없는 적멸의 동체삼보(同體三寶)가 갖추어져 있다.¹⁰⁾ 이런 우리의 마음은 그대로 부처님의 마음으로 본래 청정하다.¹¹⁾ 중생도 미혹한 마음에서 벗어나 그 본래의 마음을 믿고 수행하여 깨치면 바로 부처가 된다.¹²⁾ 요컨대 마음의 본체는 중생이나 부처가 동일하지만, 마음의 작용이 다를 뿐이다.

탄허의 심관(心觀)에는 일심론도 보인다. 『원각경』에서 일심은 허망심이 없는 것이자 삼덕(三德)의 작용과 서로 상거상통(常舉相通)하는 본체

6) 『부처님이 계신다면』, pp.38-40. ; 탄허문도회 편, 『방산굴범어』, 오대산 월정사, 2003, p.86, pp.187-189. ; 월정사 · 김광식 엮음, 『방산굴의 무영수』 하, 오대산 월정사, 2013, pp.223-225, p.405.

7) 『방산굴범어』, pp.187-189.

8) 위의 책, pp.56-59, pp.90-91. 다만 후자에서는 견실심을 본성이라고 하여 혼용하고 있다.

9) 위의 책, pp.57-58, pp.80-82. ; 탄허불교재단어록편찬실, 『피안으로 이끄는 사자후』, 교림, 2000, p.123. ; 『탄허 강설집』, pp.328-329. ; 『방산굴의 무영수』 상, p.298, p.308.

10) 위의 책, pp.61-63.

11) 『부처님이 계신다면』, pp.190-194. ; 『방산굴범어』, p.105. 금강산의 울봉선사가 울곡에게 말한 ‘중생의 마음이 바로 부처님’이라는 말도 이에 다름 아니다. 『부처님이 계신다면』, p.247.

12) 『방산굴범어』, pp.81-82. ; 『방산굴의 무영수』 하, p.405.

적 개념이다. 이를 정각하는 것이 바로 원각(圓覺)이다. 만일 일심의 세계에서 시시로 진리에 부합되지 않는다면 그것은 일심의 근본자리가 아니다.¹³⁾ 『기신론』에서 육자(六字)로 나아가는 작용이 일어나는 동시에 모두 귀결되는 본체도 일심이다.¹⁴⁾ 『화엄경』의 일심론도 강조되었다. ‘대방광(大方廣)’은 삼덕일심의 도리가 사사·물물·인인마다 원만하게 갖춘 소증(所證)의 법이고, ‘불화엄’은 각행호엄(覺行互嚴) 성수불이(性修不二)가 일념마다 나타난 능증(能證)의 인(人)으로 풀었다. 여기서 삼덕일심이 증명된 전자의 불법은 평등불성의 본지(本智, 體)이고, 후자는 묘행(妙行)으로 본진덕용(本眞德用, 用)이다.¹⁵⁾ 궁극적으로 화엄론에서 언급된 우주 만법은 바로 보광명지이니, 일심은 결국 보광명지이다. 보광명지란 의지하고 머무르는 것이 없고 분별과 차별이 없으며 움직이지도 않는 지(智)이다. 이 보광명지는 일본(一本)이고 그 작용은 만수(萬殊)·만유(萬有)이다.¹⁶⁾

탄허는 성론(性論)도 적지 않게 언급하였다. 그에 의하면, 성이란 한 생각이 일어나기 이전의 면목, 즉 출생 이전이나 우주 미분 이전에 시공이 끊어지거나, 선악·시비·주객의 분별이 끊어진 본래의 마음자리이다. 따라서 성은 언어나 문자로 명확하게 표현할 수 없지만, 부처님 마음자리에 갖추어진 사덕[眞常 眞樂 眞我 眞淨]으로 주자학의 인의예지에 비견된다.¹⁷⁾ 성은 허령불매(虛靈不昧)한 ‘마음의 본체’이므로 성인과 중인이 모두 동일하다. “일체중생실유불성”을 언급하며 중생의 마음이 불성의 자리에 있다면 그 불성은 청정하지 않을 수 없다.¹⁸⁾ 따라서 중인도 마음의 본체인 ‘성자리’를 깨달으면[佛, 覺] 부처님과 성인이 되고 우주의 주인이

13) 『피안으로 이끄는 사자후』, p.237. ; 『방산굴범어』, pp.230-234.

14) 『방산굴범어』, pp.223-225.

15) 위의 책, pp.204-209. 화엄의 일심관은 해주도 언급하였다. 「탄허택성의 화엄사상」, 『탄허선사의 선교관』, pp.206-208.

16) 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.257-259. ; 『탄허 강설집』, pp.473-475.

17) 『부처님이 계신다면』, pp.223-226.

18) 『방산굴범어』, p.105.

된다.¹⁹⁾ 반면에 범부나 소승은 그 사덕의 반대인 사도(四倒)나 사전도(四顛倒, 無常·無樂·無我·不淨)에 머물거나 마음의 본체=성에서 일어나는 수많은 작용을 대표하는 희노애락애오욕의 칠정에 빠져 있다.²⁰⁾ 그러나 마음의 본체인 성은 모두 동일하고 그 작용으로서 심이 다를 뿐이다.

심지어 탄허는 중생뿐만 아니라 일체의 동물도 동일한 성을 지니고 있다고 주장하였다.²¹⁾ “부처님께서서는 시방의 모든 중생이 불성을 가지고 있다고 말씀하셨다. 불성을 가지고 있다 함은 해탈의 가능성을 시사한 것이라 볼 수 있다. …(중략)… 인간뿐만 아니라 짐승과 곤충까지라도 하나도 빠짐없이 불성을 지니고 있다는 뜻이다.” 그러므로 한 마리의 미물이나 짐승이라도 장차 인연을 만나면 부처님이 될 수 있다.²²⁾ 이러한 탄허의 성론은 18세기 후반 노론 내부의 권력의 분화와 함께 학술상에서 전개된 인물성동이론(人物性同異論)에서 인물의 동성(同性)을 주장한 경기낙론계(京畿洛論系)의 ‘인물성동론’과 흡사하다.²³⁾

탄허의 심성론은 유교와 도교로 회통되었다. 심성은 『중용』의 ‘중화’와 연결되고 ‘체용’과 결합되었다. 마음의 본체=성자리이자 진리의 대명사인 중(中)은 희노애락의 미발(未發) 상태로 화(和)를 겸한 것이고, 화는 그것이 이발(已發)하여 마음의 본체=도에 부합하여 체를 갖춘 것이다. 화와 체를 겸비한 진중(眞中)과 대용(大用)은 중화의 도를 자신의 마음 가운데 성취하여 천지가 나에게 갖추어져 있고 만물이 저절로 길러진다. 불교의 성은 유교의 ‘지선(至善)’ 자리, 노자의 ‘무심(無心)’, 기독교의 ‘마음의 비

19) 『피안으로 이끄는 사자후』, p.148.

20) 『부처님이 계신다면』, pp.224-227. 이는 심정에서 나오는 육단심과 동일하다고 보아도 좋다. 『방산굴범어』, pp.56-59, pp.90-91.

21) 『피안으로 이끄는 사자후』, p.126.

22) 『방산굴범어』, p.112.

23) 이는 경기 낙파의 동론(同論)과 호서 호파의 이론(異論)을 둘러싼 학술과 사상의 논쟁일 뿐만 아니라 정치권력의 분화와 재편, 화이론의 새로운 모색과도 관련된다. 조성산, 『조선 후기 낙론계 학풍의 형성과 전개』, 지식산업사, 2007, pp.261-279. ; 이경구, 「영조~순조 연간 호락논쟁의 전개」, 『한국학보』 93, 1998. ; 김문용, 「북학파의 인물성동론」, 『인성물성론』, 한길사, 1994 참조.

움'과 절충되었고, 불교 명심견성(明心見性)의 성자리의 강조는 존심양성(存心養性)·진심지성(眞心知性)과 수심연성(修心鍊性)을 중지로 삼는 유교·도교와 회통되었다.²⁴⁾ 불교의 성자리는 유교에서 말한 천명(天命)의 성이나 우주의 핵심체=근원을 찾아가는 도(道)나 그 진리를 보여 행동을 먼저하고 학문을 뒤로 하라는 교(敎)는 모두 같은 의미이다. '성도교(性道敎)'란 동양적 종교를 의미하기도 한다.²⁵⁾

이상에서 탄허의 심성론은 대개 본래의 마음과 그 작용으로 구분되거나, 혹은 마음의 본체로서의 성과 그 작용으로서의 심으로 나누어진다. 그는 송의 장재(張載)가 제창한 심통성정설(心統性情說)을 수용하여 성과 정을 대비적으로 설명하였다.²⁶⁾ 세월이 가고 가지 않는 도리를 언급하면서 가고 가는 만물의 정과 가지 않는 만물의 성을 구분한 것도 동일하다.²⁷⁾ 그러나 심과 성을 설명한 궁극적 내용이 거의 비슷하거나 마음에서도 본체와 작용이 명확하게 분리되지 않는다. 그에 의하면, 성현의 학술은 심성일 뿐이라는 주장도 있고,²⁸⁾ 팔만대장경의 종지인 '명심견성'²⁹⁾도 '견성'을 보다 강하였지만 주자학의 경우처럼 양자의 구분이 명확하지 않다. 또한, 위에서 살펴보았듯이 본래의 마음자리·일심·성은 대개 동일한 개념이다. 전반적으로 탄허의 심성론은 본체를 강조하여 작용을 합일하는 측면에서 심성을 통합한 것이다. 이는 대담이나 범문의 대상에 따라 다르게 묘사된 것이지만, 불교의 성은 '(진여)자성'='불성', 『기신론』의 일심론으로 말하면 '심진여'·'여래장'으로 차이가 거의 없다.³⁰⁾ 대혜종교(大慧宗杲)처럼 마음과 엄격한 구분보다 성이 마음이고 마음이 성이

24) 『부처님이 계신다면』, pp.133-134, pp.223-231.

25) 위의 책, pp.336-338.

26) 도가와 요시오(戶川芳郎) 외, 조성을 이동철 옮김, 『유교사』, 이론과 실천, 1990, pp.253-254. ; 『부처님이 계신다면』, p.223.

27) 『방산굴법어』, p.105.

28) 위의 책, p.253, p.268.

29) 『방산굴의 무영수』 하, p.210, p.225.

30) 송석구, 『송석구 교수의 불교와 유교 강의』, 예문서원, 2015, pp.270-284.

라는 선가의 관점도 있다.³¹⁾

탄허의 심성론에 보이는 인간관은 인간평등의 불교적 특징이 잘 반영되어 있다. 일체 중생은 물론이고 동물마저 부처님이나 성인이 될 수 있다. 후술하듯이, 인간은 상중하의 근기로 나누어지지만, 본래 마음·일심·성·보광명지를 수행하여 깨달으면 모두 부처님이 될 수 있다. 이는 범부도 금 노릇하는 성인과 동일한 금이지만 산속에 묻혀 있을 뿐이라는 비유에 잘 나타나있다.³²⁾ 특히 『화엄경』에는 여성도 예외가 아니다. 동녀(童女)까지 포함된 중인을 대표하여 선재동자가 53선지식을 참례하여 성불하였던 것이다.³³⁾ 여기에서 동물의 불성까지 인정한 점을 함께 보면 불교는 분명히 계제적(階梯的) 정리를 강조하는 주자학을 넘고 만물일체(萬物一體)의 인(仁)를 주장하는 양명학마저 초월할 수도 있다.

관건은 어떠한 수행을 통하여 본래의 마음·일심·성·보광명지를 깨달아 부처님=성인이 되어 우주의 주인이 되느냐는 것이다.³⁴⁾ 탄허는 예(禮)·법(法)·정(情)에 따라 사는 사람을 극선질·평민·극악질로 대별하며 상중하의 근기로 구분하고 다른 수행법을 제시하였다. 우주와 자신, 주관과 객관을 다 잊어버려[物我兩忘] 성인의 경지에 나아가는 데에 별다른 지도가 필요하지 않는, 예로써 사는 대인군자와 같은 상근기의 사람은 바로 공안의 참구 참선으로 수행한다. 자기(自利)보다 이타(利他)에 치중하면서 세속법규에 어긋나지 않는 중근기의 사람은 『원각경』과 천태종의 교리에 의지하여 정관(靜觀)·환관(幻觀)·적관(寂觀)이나 공(空)·가(假)·중(中)의 삼관으로 수양한다. 예법도 모르고 오직 인정에만 이끌려 사는 하근기의 사람은 ‘석가모니불’ 등의 명호를 외거나 기도와 같은 주력의 염불문에 의지한다. 물론 근기에 따라 수증론(修證論)은 다르지만,

31) 아라키 겐고(荒木見悟), 심경호 옮김, 『불교와 유교』, 예문서원, 2000, p.334.

32) 『부처님이 계신다면』, p.248. 이는 왕양명이 양지를 금의 순도와 비유한 것과 흡사한 점에서 탄허의 양명학관과도 관련된다.

33) 탄허장학회 편, 『탄허 강설집』, pp.398-400. ; 『부처님이 계신다면』, pp.246-247.

34) 『방산굴법어』, pp.81-82. ; 『퇴안으로 이끄는 사자후』, p.148. ; 『방산굴의 무영수』 하, p.405.

최종 오도는 모두 동일하여 선후가 없다.³⁵⁾ 여기에는 한암의 승가오척이 반영되었다고 보아도 좋을 것이다.

비슷한 논리는 참선의 수행법에도 보인다. 탄허에 의하면, 근기에 따라 공안에 의거하여 수행하는 조사선[간화선]과 그렇지 않는 목조선으로 나누어지지만 깨달음의 이름에는 차별이 없다.³⁶⁾ 또한 화의돈(化儀頓)과 축기돈(逐機頓)으로도 구분된다. 화의돈은 교화의 방법을 활용하여 점진적으로 부처님의 진리를 깨닫는 점법(漸法)이고, 축기돈은 근기가 특출하여 한 마디 말씀에 모든 진리를 깨닫는 돈법(頓法)이다.³⁷⁾ 특히, 탄허가 오후 보임을 강조하거나 『화엄론』은 참선하는 사람이 아니면 볼 근기가 못 된다.”는 한암의 견해에 따라 선과 화엄의 결합도 주장하였다.³⁸⁾ 이상, 탄허의 수행론은 심성론이나 화엄중시론과 함께 살펴보면 보조국사 지눌이나 18세기 후반 연담 유일(蓮潭有一)의 경우와 흡사하다.³⁹⁾

탄허는 참선이나 일심을 주자학의 경(敬)과 회통하였다. 그는 하나를 주장하여 마음이 다른 곳으로 감이 없게 하는 주일무적(主一無適)의 경을 사람의 마음이 오직 하나를 향하여 심신의 통일이나 집중된 상태로 진리를 터득하는 것으로 보아 일심과 회통하였다. 여기서 일은 하나의 진리이자 태극이자 본래의 마음이다. 특히 그는 정자(程子)의 ‘주일무적지위경(主一無適之謂敬)’과 공자의 ‘경이직내(敬以直內)’를 언급한 유학에는 ‘경’의 구체적 방법론이 결여되었다고 주장하면서 위에 언급한 근기에 따른 수행법을 제시하였다.⁴⁰⁾ 탄허의 수양론은 주자학과 비교하면 격물

35) 『부처님이 계신다면』, p.195, pp.256-257. ; 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.86-94, pp.108-109.

36) 『방산굴범어』, pp.94-95, pp.128-129.

37) 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.28-30. ; 『방산굴범어』, p.64.

38) 『방산굴범어』, p.77, p.86. ; 『방산굴의 무영수』 하, p.267. ; 김호성, 『방한암선사』, 민족사, 1995, pp.99-105.

39) 김용태, 「조선후기 불교의 심성 인식과 그 사상사적 의미」, 『한국사상사학』 32, 2009, pp.421-429. ; 김진현, 「연담유일의 심성론 연구」, 『한국불교학』 52, 2008, pp.129-136. ; 이종수, 「조선후기 불교계의 심성 논쟁」, 『보조사상』 29, 2008 참조.

(格物)보다 거경(居敬)에 가까우면서도 그 구체적 방법을 불교의 수증론과 결합한 것이었다. 그에 의하면, 마음의 본체=불성을 닦는 데에는 지식이 크게 필요하지 않다. 부처님도 문법팔난(聞法八難)에 세지변청(世智辯聽)을 거론하였다.⁴¹⁾ 후술하듯이, 이는 주자적이기보다 양명적이다.

칠정과 관련하여 탄허는 감정=칠정에서 일어나는 인욕(人欲)·기욕(嗜欲)을 부정하였지만 낙욕(樂欲)을 긍정하였다. 탄허에 의하면, 탐심과 같은 기욕이 많은 사람이 천리와 멀어지고 기욕이 적은 사람은 도에 가깝다. 그러나 탄허는 기욕을 줄인다고 이지(理智)에 속하는 낙욕, 발원이나 입지를 의미하는 낙욕성마저 제거하는 것은 바보나 천치에 지나지 않아 모든 성인들이 꾸짖는 바라고 배격하였다.⁴²⁾ 이는 주자가 천리와 인욕을 대비하여 후자를 제거하여 전자로 돌아간다는 주자학적 수양론과 욕망 긍정적 양명학이 절충되었지만 불교적 부정의 논리도 포함된 것이었다.

『논어』 「안연편」에 나오는 극기복례장(克己復禮章)에 대한 해석은 주자와 달랐다. 탄허는 예를 세속적 예의가 아니라 바로 ‘천리’의 대명사이고, 그 인(仁)도 도(道)에 지나지 않는다고 풀었다. 이는 인과 예가 모두 천리나 도, 궁극적으로 본체의 마음자리와 같다는 뜻으로,⁴³⁾ 천리와 인욕의 구분을 바탕으로 인을 천리, 예를 천리의 절문(節文, 品節文章)으로 풀이한 주자의 견해와 다르다.⁴⁴⁾ 그렇지만, 탄허의 ‘예대천리론(禮代天理論)’은 청대 건가(乾嘉) 연간 능정감(凌廷堪), 초순(焦循), 완원(阮元) 등 양주학인(揚州學人)들이 주자학을 비판하는 입장에서 천리와 인욕을 절충한 예학을 강조하며 ‘이레대리(以禮代理)’나 적어도 ‘기리언례(棄理言禮)’를 제출한 것과 유사하다.⁴⁵⁾ 다만 명청사상사에서 매우 중요한 극기

40) 『부처님이 계신다면』, pp.255-258. ; 『방산굴의 무영수』 하, p.36.

41) 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.128-129.

42) 위의 책, pp.100-101. 공부에 대한 욕심도 이와 무관하지 않다. 『방산굴의 무영수』 하, p.116.

43) 『부처님이 계신다면』, p.304. ; 『피안으로 이끄는 사자후』, p.86.

44) 『論語集註』, 太山出版社, 1984, p.401, “禮者는 天理之節文也.”

45) 張壽安, 『以禮代理—凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變』, 臺北: 中央研究院近代史研究

복례장의 해석과 함께 새로운 천리와 예의 관계를 체계적으로 천착한 흔적은 보이지 않는다.⁴⁶⁾ 그는 『논어』의 극기복례장과 함께 자하(子夏)의 ‘성여천도불문(性與天道不聞)’, 증자의 ‘일이관지(一以貫之)’ 등을 유교의 돈법으로 풀이하고 퇴계가 돈법을 선학의 논리라고 주장한 것을 비판하였다.⁴⁷⁾

이상, 탄허의 심성론·인간관·수양론은 주자학의 ‘심통성정설’ ‘사단칠정설’의 영향도 보이지만 기본적으로 마음의 본체와 성을 강조하는 불교적 심성론이다. ‘성’은 ‘본연지성’과 ‘기질지성’으로 명확하게 구분되지 않았고, 습기나 근기가 언급되었지만 중생이 동일하게 지니고 있는 마음의 본체[일심, 보광명지, 성, 靈知]가 중시되었다. 이는 기질지성의 차이를 통한 계제적 질서를 천명한 주자학과 달리 만인평등적 인간관의 바탕이 되었다. 주자학의 지상명제인 천리=리는 회통이나 청중의 이해를 위한 방편의 측면이 아니면 강조되지 않은 것으로 보인다. 걸핏하면 주자학에서 대거되는 천리와 인욕은 상론되지 않았고, 수양론도 인욕을 억제하는 논리보다 마음 본체의 깨달음[참선]이나 발현이 중시되었다. 체용론의 경우에도 양자를 엄격하게 구분하는 주자학과 달리 체를 중심으로 용을 합일하는 논리가 상대적으로 강조되었다.⁴⁸⁾

所, 1994, pp.33-113. ; 줄거, 『근대중국의 국학과 혁명사상』, 국학자료원, 2002, pp.62-67. ; 줄고, 「완원의 고학관과 실학적 통학」, 『인문과학연구논총』 37-4(48), 명지대 인문과학연구소, 2016, pp.81-82.

46) 대표적으로 미조구치 유조(溝口雄三), 김용천 옮김, 『전근대 사유의 굴절과 전개』, 동과서, 1999, pp.353-414 참조.

47) 『부처님이 계신다면』, pp.304-305. 탄허의 유교돈법관과 달리 19세기 전반 청조 학계에서 가장 중요한 인물 완원은 종통적 접근으로 고학에서 실학을 중심으로 의리학을 회통하여 신정학을 모색하며 불교나 선가의 돈설을 비판하면서 공자가 돈오한 적이 없다고 주장하였다. 줄고, 「완원의 고학관과 실학적 통학」, pp.89-92.

48) 시마다 겐지 지음, 김근석 이근우 옮김, 『주자학과 양명학』, pp.110-123. ; 『유교사』, pp.277-286.

III. 양명학의 긍정과 고거학적 접근

주자학의 ‘성즉리’와 비견되는 양명학의 명제 ‘심즉리’는 주자학을 비판적으로 계승한 측면에서 ‘이학(理學)’이기도 하지만 ‘본래 마음의 체득’을 강조한 ‘심’의 학술이므로 불교, 특히 선종과 관련성이 보다 깊다.⁴⁹⁾ 본래의 마음이나 일심의 보광명지를 중시하는 탄허의 심성론도 주자학에 비판적인 반면에 양명학과 친연성이 강한 것도 무리가 아니다. 실로 탄허는 양명학을 긍정하면서 불교와 회통하였다.

탄허는 성인의 학술을 심학으로 단정하였다. “대저 성인의 학술은 심학이다.” 몸의 주체는 마음, 마음의 본체는 [본]성, 성의 본원은 하늘이다. 하늘의 이치가 명(命)이고 이를 인간에게 부여하면 성이 된다. 따라서 마음·성·하늘·명도 하나이므로 하늘이란 심학에 다름 아니다. 소용과 장자, 주돈이의 심론도 이에 불과하였다. 그러므로 성인의 마음이란 순수한 하늘의 이치이고, 중생도 그 마음의 성찰 공부를 통하여 허령(虛靈)에 이른다. 심학에는 중국과 이역, 안과 밖, 동(動)과 정(定), 시간과 공간, 혼미와 깨침, 추호(秋毫)와 태산, 장수와 요절의 구분이나 차이가 없다.⁵⁰⁾ “성인의 학술은 심학일 뿐”이라는 탄허의 발언은 이미 왕양명이 언급한 것⁵¹⁾으로 심성의 구분이 사라진 것은 이미 일심론에서 살펴본 대로이다.

양명학의 핵심은 양지설이다. 맹자의 발언에서 이론화된 양지란 불려불학(不慮不學)하여도 능지능행(能知能行)하여 생각과 분별을 초월한 마

49) 아라키 겐고, 심경호 옮김, 『불교와 유교』, pp.438-440. 물론 양명학의 심즉리는 심학인 동시에 이학인 점에서 불교와 차이점도 존재한다. 아라키 겐고, 배영동 옮김, 『불교와 양명학』, 해안, 1996, pp.91-94.

50) 『방산굴범어』, pp.398-403, pp.410-412.

51) 王陽明, 「重修山陰縣學記」, 『陽明全書』 상, 上海: 上海古籍出版社, 1992, pp.256-257. 왕양명은 여기서 “夫聖人之學, 心學也. 學以求盡其心而已.”라고 언급하며 心學은 선학과 차이가 ‘毫釐’라고 하였지만 심학과 선학의 차이도 명기하였다. “蓋聖人之學, 無人已無內外, 一天地萬物以爲心. 而禪之學起於自私自利, 而未免於內外之分, 斯其所以異也. 今之爲心性之學者, 而果外人倫遺事物, 則誠所謂禪矣. 使其未嘗外人倫遺事物, 而專以存心養性爲事, 則固聖門精一之學也, 而可謂之乎哉.”

음의 본체이고, 천명의 성이자 하늘이 부여한 선천적 명덕(明德)으로 스스로 소명영각(昭明靈覺)하거나 진성측달(眞誠惻怛)하다. 특히 양지는 원래 완전구족한 것으로 사민(四民)이 동등한 만물일체의 인이기도 하다. 이는 ‘만가지인(滿街之人)이 모두 성인’이라는 왕양명의 선언의 토대가 된다.⁵²⁾ 탄허는 양지를 불교의 지(知, 靈知)⁵³⁾와 동일하게 보았다. 양지란 중묘지문(衆妙之門)으로 어떤 생각도 없거나 망상이나 생각이 일어나 기도 전에 본래 아는 우리 마음의 본체이자 우주만유의 핵심으로 부처나 성인과 범부가 모두 동일한 무형의 것이다. 예컨대 자신이 아프고 가려운 것을 스스로 알고, 부모와 형을 보면 자연히 효도하고 공경할 줄 알며, 어린 아이가 물에 빠지는 것을 보고 일어나는 측은지심은 모두 양지이다. 탄허가 『대학』의 중지를 지어지선(止於至善)의 ‘止’가 아니라 치지(致知)의 ‘지’로 파악한 것도 실은 양지와 깊이 관련된다.⁵⁴⁾

나아가 탄허는 양지와 화엄의 보광명지를 회통하였다. 양지에 나아가면 그 마음도 관념도 물건도 없이 그냥 우주를 싸고도 남는 그 마음 광명이 남는다. 이는 바로 일심의 보광명지이다. 또한 양지는 진리이자 도(道)로 중(中)이 되어 체가 되면서도 그 체가 발하여 용을 겸한 화(和)로 해석되었다. 물론 체용은 부처님처럼 범격화한 것이고 중화는 불교의 대기 대응처럼 인격화라는 점에서 차이가 있다. 불교의 진공(眞空), 노장의 무극(無極), 유교의 중화는 모두 영지나 양지라는 우리 마음의 본체로 귀결된다.⁵⁵⁾

주지하듯이, 양명학은 ‘사물에 나아가 아는 것을 극진히 한다.’는 주자

52) 『불교와 유교』, pp.440-464.

53) 은사 환암도 조사의 발언과 경전에 나오는 각종 지나 진여, 원각, 보리, 열반, 반야, 바라밀 등을 모두 진지(眞知)로 보면서 일체 인생의 본원각성(本源覺性)이며 청정심체(淸淨心體)로 규정하였다. 이를 깨치면 부처가 되는 것은 말할 것도 없다. 방한암, 「參禪에 對하여」, <불교> 100, 1930.10, pp.35-37.

54) 『피안으로 이끄는 사자후』, p.127, pp.132-147. ; 탄허사상연구소 편, 『탄허대종사 법음 일집』, p.14. ; 『방산굴의 무영수』 하, pp.223-224.

55) 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.137-144.

의 격물치지론(格物致知論)을 비판하여 ‘내 마음의 양지를 다하여 사사물물의 리를 얻는 것’으로 해석하면서 성립되었다. 탄허도 양명학처럼 주자의 선지후행(先知後行)의 격물치지론을 비판하였다. 지식의 제고는 공자의 본의가 아니고 우주만물의 치지는 끝이 없기 때문이다. 『대학교본』의 서문에 나오는 『대학』 삼강령-신민(新民)을 친민(親民)으로 규정-과 팔조목에 따른 성의(誠意)의 중시 및 왕양명의 격물치지론을 거론하였다. 또한 왕양명의 사구계(四句偈)의 “지선지악시양지 위선거악시격물(知善知惡是良知, 爲善去惡是格物)”에 근거하여 양지의 발현[致良知]으로 선을 행하고 악을 제거하는 격물을 치지의 방법으로, 즉 “심외무물 심외무사”이므로 사물보다 마음으로 본다고 해석하였다. 나아가 치양지의 격물치지론을 『중용』의 학문론과 관련하여 주자의 ‘도문학(道門學)’과 왕양명의 ‘존덕성(尊德性)’을 연결하며 후자를 보다 중시하였다.⁵⁶⁾

이상에서 보이는 탄허의 양지론은 양명의 생생불식(生生不息)이나 자강불식(自強不息)을 넘어 우주론으로 확장되면서 체용이 합일되는 점에서 양명학 좌파 왕기(王畿)의 양지론과 흡사하다.⁵⁷⁾ 또한 왕양명의 양지설이 좌우파, 특히 좌파를 중심으로 명말 삼교의 합일로 나아간 점⁵⁸⁾에서도 탄허의 삼교회통과 관련하여 시사하는 바가 크다.

탄허가 실천과 수행을 도와 합일하는 과정(修道)으로 규정한 것은 지행합일의 다른 일면이다. 그는 일음일양의 소이를 도, 이를 이어받는 것을 선(善), 이를 성취하는 것을 본성이라고 하는 『주역』의 내용을 근거로 본성과 수행의 합일을 주장하였다. 도의 이치를 잘 거론하고 제대로 수행한 자가 아니면 음양을 계승하여 법도를 세울 수가 없다. 군자의 도가 적은 까닭은 역행(力行)하고 일용(日用)하는 가운데 이따금 본성에 혼미하거나 지체로 이해함에 있어서 종종 수행을 숭상하지 않기 때문이다.

56) 위의 책, pp.132-147. ; 『탄허대종사법음 일집』, p.14.

57) 『주자학과 양명학』, pp.181-182.

58) 위의 책, pp.177-224. ; 조영록, 「양명학과 명말의 불교-삼교회통론을 중심으로」, 『동양사학연구』 44, 1993 참조.

결국 본성과 수행은 이분되지 않고 합일한다[性修不二].⁵⁹⁾ 발심과 필경은 차이가 없다는 화엄의 논리도 이와 동일하다. 여기서 발심은 더욱 중요하다. 성불과 인격의 완성도 발심과 자경(自警)에서 비롯되기 때문이다. 그러므로 『초발심자경문』은 아동만의 교재가 아니다.⁶⁰⁾

탄허가 사람의 됨됨이뿐만 아니라 수행과 수도를 위한 기반으로 말보다 침묵, 나아가 지행합일을 강조하였다. 아홉 번 맞는 말보다 한 번의 침묵이 낫다거나 1장의 설법보다 1촌의 행함이 더욱 좋은 것이었다.⁶¹⁾ 탄허는 맹자의 진기심자지기성장(盡其心者知其性章)을 지행과 관련하여 3단계로 나누어 결합하여 궁극적으로 지행합일의 도로 해석하였다. 즉 진심지성지천(盡心知性知天)은 생지안행(生知安行), 존심양성사천(存心養性事天)은 학지이행(學知利行), 요수불이(夭壽不二)하고 수신하여 기다리는 것은 곤지역행(困知力行)의 일이다. 그러나 이는 결국 성수불이를 위한 지행합일의 도이다.⁶²⁾ 불교적으로 설명하면 진지[良知]에서 저절로 행이 나오듯이 정각을 이루면 대자대비는 저절로 나온다. 만일 지행이 분리되면 진정한 앎이나 수행·수도도 불가능하다.⁶³⁾

특히 탄허는, 지행합일론을 대승과 결합하여 실천을 더욱 강조하였다. 육조 혜능과 서산대사의 발언을 빌어 지와 행을 눈과 발로 비유하고 목족(目足)의 병행(並行)과 지행의 합일을 실천하면 삼대의 이상사회가 구현될 것으로 기대하였다. 특히, 적멸에서 자리의 해설만을 추구하는 소승과 달리 “차라리 생사 속에 머물러 중생을 교화하면서 도를 닦겠다”, “불법은 세간을 여의지 않는다.”고 주장하였다. 이는 부정을 거친 지행을 의미하는 불교의 무상관(無常觀)과 절충되었고,⁶⁴⁾ 『화엄경』의 “오회도술

59) 『방산굴범어』, pp.398-402.

60) 위의 책, pp.242-244. ; 『연보』, pp.490-491.

61) 『부처님이 계신다면』, p.49. ; 『방산굴의 무영수』 상, p.173, p.220. ; 『방산굴범어』, p.126.

62) 『방산굴범어』, pp.399-403.

63) 『방산굴의 무영수』 하, pp.224-225.

64) 『부처님이 계신다면』, pp.49-52. ; 『방산굴범어』, pp.126-128.

천(五會兜率天)엔 지행상입(智行相入)으로 성불회향,” 오위 가운데 십주의 지와 십행의 행은 십회향에서 상호 보완하여 합일한다.⁶⁵⁾ 이는 탄허가 인간 자신의 본래상과 주체성을 강조하며 자기의 정립과 회복을 강조하거나 자기제도의 자리행과 복지사회 건설의 이타행으로 나아가는 상구보리하화중생의 논리와도 밀접하게 연결된다.⁶⁶⁾ 이상의 지행관에는 실천을 강조하는 은사 한암의 영향이 보이지만,⁶⁷⁾ 양명학이 반영된 것은 재론할 필요도 없다.

탄허는 자신의 생활 규칙으로 부지런함을 강조하였다. “하루의 계획은 인시에 있고, 일 년의 계획은 봄에 있으며, 일생의 계획은 부지런한 데 있다.”, “새벽 3시에 일어나지 않으면 그날 일에 성과가 없고 봄에 씨를 뿌리지 않으면 가을에 수확할 수 없다.”⁶⁸⁾ 이는 바로 『명심보감』, 「입교편」에 나오는 ‘공자삼계도(孔子三計圖)’의 내용으로 공부를 위한 실행이나 실천과 관련이 깊다. 더욱이 그는 선행을 보다 적극적으로 실천할 것을 강권하였다. 불교적으로 ‘신구의(身口意)의 10악’을 행하지 않는 것보다 ‘그 10선’을 적극 실천하는 것이 더욱 권장되었다.⁶⁹⁾ 실천의 강조는 유·불·도에서 공통으로 강조되는 것이지만, 일단 양명학과 관련하여 기술해 둔다.

또한, 탄허는 자연·인간·사회에서의 천리나 차별적 리를 강조하는 주자학의 정명설(定命說)을 부정하고 조명설을 주장하였다. 그는 꾸준히 반성하고 노력하여 결국 70세에 등과한 ‘당개’라는 중국의 선비를 사례로 거론하고는 스스로 “운명은 개척하는 것”이라고 결론지었다.⁷⁰⁾ 또한 탄

65) 『탄허 강설집』, p.92, p.285, pp.328-331.

66) 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.85-129, pp.234-239. ; 『방산굴법어』, p.111, pp.442-483.

67) 이는 1935년 方漢巖의 「佛敎は實行にあり」(『韓國近現代佛敎資料全集』 64, 민족사, 1996, pp.233-235)와 밀접하다.

68) 『방산굴법어』, p.133.

69) 『부처님이 계신다면』, pp.124-128.

70) 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.69-70. ; 『방산굴의 무영수』 하, p.191. 당개는 존재 여부와 행적이 명확하지 않으므로 추후 검토가 필요하다.

허가 국사나 왕사를 희망한 것은 제자들의 회고에 잘 나타나 있고,⁷¹⁾ 신라의 원광과 의상과 고려의 보조, 조선의 이이와 기정진뿐만 아니라 중국의 여상, 상양, 소식, 소옹, 왕양명 등도 거론하였다. 이는 양명학 좌파로 실천을 지극히 강조한 심재(心齋) 왕간의 대장부 ‘조명설’ ‘제자사론(帝者師論)’과 연결될 수도 있다.⁷²⁾

탄허에게 양명학 좌파 탁오 이지의 동심설이 간취되는 것은 주목된다. 그에 의하면, 동자(童子)란 천진난만하고 순수한 마음을 지닌 어린 아이이다. 그런데, 앞뒤가 끊어진 어린애의 마음이란 바로 본래의 천진하고 순수하며 분별심이 없는 성인의 마음이다. 이는, 동진주(童眞住)가 진일(眞一)을 함포(含抱)하여 지행을 합일한다는 화엄론, 적자(赤子)의 마음과 같이 무념무위(無念無爲)의 활발발(活潑潑)한 경지, 81가지의 보살행 가운데 가장 뛰어난 영아행(嬰兒行) 등의 불교와 회통되었다. 또한 『대학』의 대인(大人)이 상실하지 않은 적자의 마음과 『도덕경』의 함덕지후(含德之厚)가 비슷하다는 적자와, 동자[성인]가 되지 않으면 천국에 갈 수 없다거나 좁은 문으로 들어가라는 기독교 교리와의 절충되었다. 다만 기독교에서는 동자가 되려고 노력하지 않고 믿기만 할뿐이므로 구원받을까가 없다고 비판되었다.⁷³⁾ 이상은 실로 명말 양명학 좌파의 대미를 장식한 이지의 ‘동심설’을 연상하게 한다. 이지는 진심으로 순수한 진실이자 최초 한 가지 생각의 본심이나 마음의 근본을 동심, 즉 성인의 마음으로 규정하였다.⁷⁴⁾

전반적으로 탄허는 마음과 그 본체를 중시하는 화엄이나 참선과 관련

71) 『방산굴의 무영수』 상하, p.244, p.257, p.169, p.229, p.318, p.340.

72) 『주자학과 양명학』, pp.185-188. ; 조영록, 「양명학의 성립과 전개」, 『강좌중국사 VI』, 지식산업사, 1987, pp.75-78.

73) 『부처님이 계신다면』, p.190, pp.228-229. ; 『괴안으로 이끄는 사자후』, pp.214-215. ; 『방산굴법어』, p.56. ; 『탄허 강설집』, pp.320-321. ; 『탄허대종사법음 일집』, p.5. ; 『방산굴의 무영수』 하, pp.227-228.

74) 李贊, 「童心說」, 『焚書 續焚書』 3, 臺北: 漢京文化事業有限公司, 1984, pp.98-99. 일찍이 시마다 겐지는 이지의 동심설을 양지의 성년으로 평가하였다. 島田虔次, 『中國における近代思惟の挫折』, 東京: 筑摩書房, 1986, p.183.

하여 주자학에 비판적이었던 경향과 달리 양명학을 높이 평가하였다. 그에 의하면, 치양지(致良知)와 결합하여 ‘존덕성’을 강조한 양명학은 주자학 편중에서 벗어나 공자의 본래 사상을 드러낸 것이었다.⁷⁵⁾ 심지어 심학으로 불교와 서로 보완되는 양명학이 수용되었다면 우리나라의 학술도 달라졌을 것이었다.⁷⁶⁾ 여기에 양명학 좌파의 사상 경향성도 강하였다. 이상의 성과는 근현대의 격동과 오대산문의 고립성 때문인지는 몰라도 탄허가 양명학 좌파의 문집을 읽었다는 기록도 보이지 않는 상황에서 이룩된 것이었다. 탄허의 양명학 근원을 규명하는 것은 향후의 과제로 남겨두지만, 탄허가 왕양명의 사구계 가운데 양명학 좌파가 중시한 ‘무선무악 심지체’에 대한 적극적 발명이나 양지설 등에 대한 독창적 해석이 약한 점은 한계로 지적된다.

한편, 탄허의 번역론과 간경법에는 청 중기 고거적 접근도 확인된다. 그는 각종 불경의 현토역해의 서문에서 경문·논해·주소를 통합하여 이해하는 간경법을 제시하였다. 구체적으로는 우선 경문을 읽고 의심나면 강론과 강의, 강해나 번역을 살펴본 다음에 주소를 면밀하게 검토한다. 그 결과 경문의 대의가 드러나면 강론과 강의, 강해나 번역뿐만 아니라 주소마저 모두 버리고 처음으로 돌아가 경문을 백독 천독하여 완미한다 [歎讀玩味]. 이는 「현토역해 능엄경서」에 잘 보인다.

이 경을 읽는 이는 경을 보다가 의심이 나면 번역을 보고 번역을 보아도 모르게 되면 해를 보고 해를 보아도 풀리지 않으면 소를 보아서 경의 대의가 드러나면 해와 소와 역문을 다 접어두고 원경(原經)만을 숙독하는 것이 연구인의 자세라고 본다. 이 경을 일독이독으로 내지 백독 천독하여 언외의 중지를 초과(翫破)한다면 저 유학자의 『능엄』 천독에 대문장가가 되었다는 역사는 말할 것도 없으리니와 또한 통만법(統萬法) 명일심(明一心)한 요지도 화엄학에만 전미(專美)하지 않으리라고 보는

75) 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.137-138.

76) 『방산굴의 무영수』 하, p.223.

것이다.⁷⁷⁾

비슷한 견해는 탄허가 현토역해한 『원각경』, 『기신론』, 『도덕경선주』의 서문에도 나타난다. 특히 『원각경』의 서문에는 경⇒해⇒근석(近釋)을 참조하여 살펴본 다음 해석이 필요 없는 경지로 나아가고, 심지어 그 경전마저 놓아버리라고 주장하였다.⁷⁸⁾

그의 불경 번역과 간경론은 논해와 주소의 올바른 이해를 바탕으로 경문을 융회하여 독창적 해석을 도출하는 것으로 근세 유학의 고거학적 전통과 관련이 있다. 특히, 숙독완미하여 ‘언외의 종지’를 강조한 것은 유가에서 경전의 종지나 성현의 ‘미언대의(微言大義, 大義微言)’을 밝히는 ‘심득(心得)’, ‘자득’처럼 불경을 독창적 이해하는 ‘선지’가 유의된다. 탄허가 『화엄경』의 공부는 참선과 결합하라고 권유하거나⁷⁹⁾ 학문에서 ‘자득’을 매우 중시한 것⁸⁰⁾도 바로 선지와 관련된다. “원래 학문은 자득을 귀하게 여기는 동시에 언외의 종지를 초과하는 데 있다.”⁸¹⁾는 탄허의 발언은 양자의 결합을 잘 보여준다. 여기에는 탄허가 노장을 자습한 경험과 참선을 통한 ‘선지’의 터득이 반영된 것이다. 탄허의 제자들이 이구동성으로 스승 탄허가 선지로 불경을 해석하였다고 언급한 것은 『방산굴의 무영수』에 산견되므로 재론하지 않는다. 다만, 자득과 심득은 주자학의 공부론과 무관한 것은 아니지만 회통론과 관련된다는 점에서 양명학이나 청대 학술에 친화적 요소로 회통론의 기초가 된다.

이와 관련하여 탄허가 당시 주석과 사기(私記)에 의해 경전을 해석하던 불교계의 풍조에 일침을 가하고 선교일치적 관점에서 선지로 경전을

77) 『방산굴법어』, pp.220-222. ; 『연보』, pp.505-506.

78) 『방산굴법어』, pp.231-234. ; 『연보』, pp.499-501.

79) 위의 책, p.86.

80) 탄허가 ‘자득’을 중시한 것은 불교나 참선의 진리를 일일이 표현하기 어려운 측면과도 관련된다. 위의 책, p.182 ; 『탄허 강설집』, pp.50-51. ; 『방산굴의 무영수』 하, p.277.

81) 『연보』, p.56.

본다는 견해가 있다.⁸²⁾ 이는 선지에 기초한 탄허의 독창적 경전 이해를 언급한 것으로 보아도 좋다. 그런데, 여기서 사기의 배제는 당연하지만, 위에서 살펴보았듯이 주석에서 벗어난 공부론은 탄허의 주장과 차이가 있다. 탄허도 주소를 파악하지 못하는 것은 수박 겉핥기에 지나지 않는다고 언급하며 주소를 강조하였다. “탄허스님은 항상 책을 내실 때에 강조하신 것이 주소(註疏)입니다. …(중략)… 스님은 주소를 제대로 다신 분입니다. 만약 의역을 하더라도 주소의 함입(陷入)이 저절로 되어야 합니다.”⁸³⁾

탄허는 소학적으로 한자의 호용에도 밝았다. 그 사례는 『탄허 강설록』에 산견되지만, 대표적인 것으로 然燃, 內納, 屬屬, 披被, 受授, 隱穩, 決扶, 度渡, 攀蓬, 申伸, 升昇, 涌踊, 熏薰, 卷捲, 撤撤, 磬磬, 儔疇, 漉漉, 著着, 纓珞瓔珞 등은 모두 통용되었다. 다만 전자는 후자로 통용되지만, 거꾸로 후자는 전자로 통용될 수 없다.⁸⁴⁾ 덧붙여 다만 ‘但’과 다못 ‘只’를 논란하는 엄격성과 ‘明’자를 해석할 경우 5, 6장을 넘겨서 새기는 안목도 무관하지 않기에 서술해둔다.⁸⁵⁾ 탄허가 교육할 적에는 충분한 준비와 함께 철저하게 근거를 제시한 점도 고거학과 친연성이 있다.⁸⁶⁾ 정념은 “[탄허]스님의 학문은 훈고학을 하셔서 온고이지신을 하는 것이 바탕이 되어 있었다.”⁸⁷⁾고 회고하였다. 여기서 훈고학이란 바로 소학으로 청대 고거학의 핵심 분야이다.

최근의 연구에 의하면, 탄허의 『남화경역주』에는 청대 고거학의 성과도 인용되었다. 대표적 학자와 논저로는 왕념손(王念孫)(2*)의 「장자잡지(莊子雜志)」, 왕인지(王引之)(2*)의 문헌고증, 유월(俞樾)(13*)의 「장자평의(莊子評議)」, 육수지(陸樹芝)(3?)의 『장자설』, 진수창(陳壽昌)(2?)의 『남

82) 김광식, 『기록으로 본 탄허 대중사』, pp.227-229.

83) 『방산굴의 무영수』 하, p.160.

84) 『탄허 강설집』, pp.44-48.

85) 『방산굴의 무영수』 상, p.408, p.451.

86) 『방산굴의 무영수』 하, pp.267-268.

87) 위의 책 상, p.243.

화경정의(南華經正義), 곽경번(郭慶蕃)(3#)의 『장자집석』, 왕선겸(王先謙)(3#)의 『장자집해』, 소여(蘇輿)(1#)의 장자 주석, 마서륜(馬敘倫)(1**)의 『장자의증(莊子義證)』, 『장자찰기(莊子札記)』 등이 있다.⁸⁸⁾ 그 빈도수와 함께 각각 정본의 내용을 재확인하는 연구가 필요하지만, 일단 인용빈도로 살펴보면 유월의 「장자평의」가 가장 많고, 기타는 1~3회로 많지 않다. 이들은 주로 고증학 정통파(*)와 그 후예(**), 그리고 청말 주자학을 중심으로 양무운동 등을 뒷받침한 호남성의 학자(#)들이다. 이들은 대개 유자로, 왕선겸과 소여는 청말민초, 마서륜은 민국현대의 인물이지만 여기에 붙여 부기해둔다.

IV. 삼교합일의 논리와 명청대의 회통론

탄허의 학술과 관련하여 가장 특색적인 것은 말할 것도 없이 삼교회통이다. 그의 삼교회통론은 종지와 근본, 근원과 귀일을 중심으로 한다. 우선, 경전의 올바른 이해나 공부와 관련하여 강조된 것은 종지(宗旨)이다. 중요(宗要)라고도 하는 종지는 경론 등에서 그 교설의 중심요소가 되는 교의이다.⁸⁹⁾ 최근 백년 이내 종지의 파악에 있어서 최고로 평가되었던⁹⁰⁾ 그는 종지의 파악을 간경의 핵심으로 삼고 항상 제자들에게 종지를 설교하였다.⁹¹⁾ 『화엄경』의 이해와 번역에서 이통현의 『화엄경론』이 중시된 것도 그 책이 『화엄경』의 종지를 잘 설명하였기 때문이다. 특히, 그 사구계에서 중생들 마음의 번뇌·망상을 본래 부처로 해석한 것은 바로 『화

88) 참고로 () 안의 숫자는 인용회수이다. 권기완(문광), 「탄허택성과 동양사상 -『주역』의 종지와 『노』, 『장』의 주해를 중심으로-, 『한국불교학』 78, 2016, pp.236-239.

89) 예컨대, 『유마경』의 불가사의해탈(不可意思解脫), 『대품경(大品經)』의 공혜(空慧), 『승만경(勝鬘經)』의 일승이 그것이다. 김탄허 역주, 『초발심자경문』, 불서보급서, 1991(7쇄), p.108.

90) 『방산굴의 무영수』 상, p.55.

91) 위의 책 상하, pp.287-288, p.410, p.195, pp.222-223, p.237.

엄경론』의 대의였다.⁹²⁾ 반면에 자구에 집착하여 글자만 새기거나 단순히 경전의 이해에 머무는 것은 문자한(文字漢)이나 죽은 학문에 불과하였다.⁹³⁾

경전의 차원을 넘어 학술과 사상, 종교의 핵심을 의미하는 종지는 더욱 중요하다. 탄허는 종지와 관련하여 동양의 학문을 대표하는 불학이 기술이나 삶의 방안을 제공하는 세속의 학문보다 우월하다고 언급하면서 종지가 없는 학문을 삼가라고 권유하였다. 세속의 일반 학문이 그 정해진 대상만 알고 다른 분야에 어둡지만, 불교는 자신과 그 대상의 합일로 얹이 무소불주(無所不周)하여 구경(究竟)의 진리를 제시하기 때문이다. 여기서 종지란 인생의 근본인 우주관과 인간관이다.⁹⁴⁾ 이에 따르면 수행자가 공부할 바는 불교나 선학에 다름 아니고, 그 종지는 우주와 인간의 본래 마음자리, 성자리에서 나온 도(道)이기도 하다.

큰스님이 종지를 강조하였던 것은 경의 차원에서 나온 것이 아닙니다. 큰 스님은 도, 우주, 근본, 마음 등에 대한 것을 늘상 고민하시고, …(중략)… 생각이 끊어진 그 자리가 본래 우리 마음자리라고 말씀하셨어요. …(중략)… 한 생각이 끊어진 것은 곧 분별심이 끊어진 자리입니다. …(중략)… 한 생각이 일어나기 전의 본래 마음자리 …(중략)… 스님은 도 불법을 확연히 아시고 핵심적인 것을 이야기하셨는데, 그것이 바로 종지입니다. 큰 스님은 종지를 파악하면 자재기중(自在其中)이라고 하시면서 그 속에 모든 것이 다 있어, 다 알게 된다고 하셨습니다.⁹⁵⁾

탄허가 뿌리와 근원이나 기원을 강조한 것도 동일하다. 탄허에 의하면, 성주괴공과 생주이멸의 근원은 바로 시공과 생사가 끊어진 자리이다.⁹⁶⁾

92) 위의 책 상, p.445. ; 『방산굴범어』, pp.83-84.

93) 위의 책 상, p.417, pp.461-462, p.332. ; 『탄허대종사의 경학관 1』, p.6.

94) 『방산굴범어』, pp.124-125. ; 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.261-262.

95) 『방산굴의 무영수』 하, pp.209-210.

96) 『부처님이 계신다면』, pp.253-254, pp.279-283. ; 『방산굴범어』, pp.102-103.

천지만물은 근원이 있어야 성대해지므로 인간도 그 근원, 뿌리를 찾아야 한다는 논리도 있다.⁹⁷⁾ 본래 존재하지 않는 죄성(罪性)의 도리를 내적으로 관조하여 제거하는 이참(理讖)도 죄상과 망상의 근원인 마음으로 깨달아 죄의 뿌리를 뽑는 것이다.⁹⁸⁾ 『주역』도 화엄론의 종지를 파악하기 위한 것에 불과하고, 일승의 화엄론에 따르면 괴로움과 즐거움의 뿌리에 는 바로 도가 있다.⁹⁹⁾ 후술하듯이, 탄허가 즐겨 언급하는 삼교의 뿌리론도 여기에서 벗어나지 않는다.

불교의 일심론과 『주역』의 이해에 보이는 ‘귀일론’도 있다. 『기신론』은 일심→이문(二門)→삼대(三大)→사신(四信)→오행(五行)→육자(六字)로 나아가지만 그 근본과 요지나 주체는 거꾸로 일심으로 수렴된다.¹⁰⁰⁾ 『보조 법어』의 이해와 관련하여 도→일(태극)→이(음양)→삼(삼재)→만물과 그 반대로의 귀도(歸道)도 동일하다. 전자는 도의 정운(精濶)이 창달한 우주 생서(生序)의 법칙이고, 후자는 도로의 귀일이다.¹⁰¹⁾ 불교를 제외한 동양 철학의 근본은 『주역』이다. 역리(易理)로는 일태극→양의→사상→팔괘→육십사괘→우주만유[만물]로 연역되니, 이른바 진여가 자성을 지키지 않아서 연(緣)을 따라 일체의 사법(事法)을 성취한다. 그 반면에 역학(易學)으로는 우주만유[만물]가 태극의 일로 환귀하지 않음이 없다. 이는 장자가 말한 “같은 것으로 본다면 만물이 모두 일(一)”이라는 것이다.¹⁰²⁾ 여기에는 다·말·지·류(多·末·枝·流)가 모두 일·본·근·원(一·本·根·源)으로 수렴된다.

그런데, 이상의 종지·뿌리·근본·근원·귀일도 궁극적으로 동일한

97) 『방산굴의 무영수』 상, p.380, pp.383-384. ; 『방산굴법어』, pp.340-343. 탄허가 출가한 승려들에게 조상 제사를 권장한 것도 뿌리 중시와 연관된다. 『방산굴법어』의 「십이세조묘비후기」 참조.

98) 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.110-112.

99) 이와 달리 소송은 괴로움에서 벗어나는 데에 초점이 맞추어져 있다. 『방산굴의 무영수』 상, p.173.

100) 『방산굴법어』, pp.223-225. ; 『연보』, pp.502-503.

101) 위의 책, pp.215-217.

102) 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.62-65, pp.171-173. ; 『방산굴법어』, pp.252-256.

의미이다. 팔만대장경과 『화엄경』의 종지는 명심견성으로 귀일되니, “우주 만법은 보광명지의 하나로 귀결되는 사사무애의 세계”이다.¹⁰³⁾ 탄허가, 소용을 근자로 높이 평가한 것도 심오한 도의 근원=끊어진 자리=본래 마음을 각과(覺破)하였기 때문이었다.¹⁰⁴⁾ 그 뿌리나 근원과 관련하여 『능엄경』과 『원각경』의 내용을 재해석하였다. 부처님이 오고 가는 것이 아니라 중생이 닦고 깨달아 청정한 본래의 마음으로 돌아가면 부처나 성인이 된다는 것이다.¹⁰⁵⁾ 참선으로 생사를 초월한 견실심이 바로 부처님의 마음자리이자 우주만유의 근원적 실상자리이다.¹⁰⁶⁾ ‘귀일’과 관련하여 ‘일심’, ‘도’, ‘태극’도 궁극적으로 동일하다. 육합(六合)의 일체시(一切時) 일체처(一切處)는 그 작용이다. 일심이 없으면 육신은 시체가 되고 우주는 공각으로 변한다.¹⁰⁷⁾ 도와 태극도 원래 나오거나 들어갈 것이 없고, 생사나 이사(理事)와 공색(空色)이 합일되며 지옥과 천당이 구분되지 않는다.¹⁰⁸⁾ 탄허가 한국불교의 병통을 30년 전의 제1차 정화운동으로 소급하여 비판한 것도 근원적 치유를 강조하는 회통적 접근이다.¹⁰⁹⁾ 그렇지 못할 경우, 삼교의 회통이 절대로 불가능하다는 점은 유의되어야 한다.

탄허는 일본과 만수의 동양사상을 체용본말내외론(體用本末內外論)과 연결하여 서양의 연역·귀납과 대비하였다. 탄허에 의하면, 서양의 사고 방식은 하나에서 만 가지로 연역하는 것이고, 동양의 경우는 만 가지를 하나로 귀납하는 것이다. 예컨대, 영국인들은 차례로 기술자, 예술가, 종교가가 되라고 권하지만, 동양은 거꾸로 『춘추좌전』에 나오는 입덕·입언·입공의 삼불휴(三不虧)로 보고, 종교인·도덕가, 문화인·예술가, 과학자·기술자가 되라고 권유한다. 외본내말의 서양 사상은 현실과 조화

103) 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.254-259.

104) 『부처님이 계신다면』, pp.85-88. ; 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.65-66.

105) 『부처님이 계신다면』, pp.193-194.

106) 『방산굴범어』, pp.90-92.

107) 위의 책, pp.223-225. ; 『연보』, pp.502-503.

108) 『방산굴범어』, pp.215-217. ; 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.62-65, pp.171-173.

109) 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.225-226.

를 이룰 수 없고, 일본만수 만수일본의 동양 사상만이 조화를 이룬다.¹¹⁰⁾ ‘일본’의 강조도 『화엄경』이나 『주역』과 함께 뿌리·근원·종지와 관련된 것이다.

탄허의 「천부경」 이해도 귀일적이다. 그에 의하면, “민족적으로 갖는 철학적 의미로는 최제우의 동학이나 강증산의 증산교라고 할까, 우리 민족의 주체의식 가운데서 보면 불교를 빼고는 최고의 학설이 『주역』”이다. 그런데, 「천부경」은 바로 국조 단군의 학설로 문왕의 「단사(彖辭)」 이전의 최초 『주역』이자 유·도·불 삼교와 기독교보다 앞선, 우리 국토의 고유한 사상, 즉 선도(仙道)를 담은 것이었다. 최치원이 남겼다고 전해지는 한문본 「천부경」은 『주역』과 불교 전체를 압축하여 천지인 삼재의 원리를 81자에 담되, 시무시(始無始)의 일(一)로 시작하여 종무종(終無終)의 일(一)로 귀결하였다. 그 일이란 바로 시공을 만들거나 우주가 생기기 이전 면목의 ‘현존 일념’으로 모든 종교와 철학이 포함되는 것이다. 이는 유교의 통체일태극(統體一太極), 도교의 천하모(天下母), 불교의 최초일구자(最初一句子)=최청정법계(最淸淨法界)와도 회통된다.¹¹¹⁾

유불선을 포괄하는 탄허의 「천부경」 이해는 그의 회통론이 중국에서 기원한 것이 아니라 민간의 선도교, 즉 보천교와 직접 관련된다는 점에서 보다 주목된다. 그는 근래 100년 이래 가장 뛰어난 이인(異人)으로 일부(一夫) 김항(金恒, 1826~1898)과 증산(甌山) 강일순(姜一淳, 1871~1909)을 거론하며 전자가 장래에 유불선의 통합을 언급하였고, 보천교 증산교가 교조로 인정하는 후자가 선도의 포태(泡太), 불도의 양생(養生), 유교의 예의로 삼교합일한 점을 거론하였다.¹¹²⁾ 김항도 최제우와 함께 한 때 이서구(李晝九)의 제자로 삼교합일적인 이연담(李蓮潭)에게 동문수학하였다는 지적도 있다.¹¹³⁾ 『정역』이 탄허의 각종 예지사상과 밀접한 것은 별

110) 위의 책, pp.93-94.

111) 『부처님이 계신다면』, pp.175-178. ; 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.62-65, pp.273-275.

112) 『피안으로 이끄는 사자후』, p.167, p.182.

도로 하더라도¹¹⁴⁾ 그 핵심 내용에는 유·불·선을 일도(一道)로 보는 삼교합일론도 있다.¹¹⁵⁾ 김항의 『정역』은 바로 소옹의 「복희선천팔괘도」와 「문왕후천팔괘도」를 수용하면서 「복희팔괘도」와 「문왕팔괘도」로 발전시킨 것이기도 하다.¹¹⁶⁾

소옹의 『황극경세서』와 원회운세설(元會運世說)은 다양한 측면에서 탄허와 연결된다. 조선에서 소옹의 학술은 16세기 서경덕(徐敬德)을 거쳐 17세기에 신흠·김육·최명길의 일가와 조성기(趙聖期), 이단상(李端相), 정제두 등 경기의 서인 지식인들에게 확산되었다. 이들은 대개 근원적·보편적·존재적 ‘일리(一理)’를 중시하고 심성의 동일성과 심기(心氣)의 담연성(湛然性)을 강조하는 심학적 경향을 지녔다.¹¹⁷⁾ 이러한 소옹의 학술 이해는 탄허와 관련하여 주목된다. 예컨대, 김창협이 애친경장(愛親敬長)을 인심의 영각(靈覺)이라고 주장한 것¹¹⁸⁾은 위에서 언급된 탄허의 영지=양지설과 거의 동일하다. 다른 한편 소옹의 삼교합일설과 원회운세설에서 발전해온 미래 예언은 서경덕의 제자 이지함을 거치며 『정감록』과 같은 비기류(秘記類)와 결합하여 최제우의 동학처럼 삼교합일적 민간 종교로 발전하였다.¹¹⁹⁾ 이연담·김항·최제우·강증산·차경석도 비슷한 흐름에 섰을 것으로 추정된다. 또한 탄허에게도 소옹의 학술적 영향이

113) 이정호, 『정역과 일부』, 아세아문화사, 1985, pp.318-319.

114) 『부처님이 계신다면』, pp.155-175, pp.197-198 ; 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.150-157, pp.162-174, pp.216-223. ; 김탄허, 「정역팔괘해설」, 『현토역주 주역선해』 3, 1982, 교림, pp.425-436. ; 김성철, 「탄허스님의 예지, 그 배경과 의의」, 『되돌아본 탄허 100년』, 조계종출판사, 2013 참조.

115) 이정호, 앞의 책, pp.327-330.

116) 임병학, 「보천교 교리와 『정역』 사상」, 『신종교연구』 34, 2016, pp.67-73.

117) 소옹학은 17세기 말-18세기 낙론의 학술적 원류가 되었다. 조성산, 『조선 후기 낙론계 학풍의 형성과 전개』, 지식산업사, 2007, pp.43-98. 그 가운데 신익성, 홍계희, 서명응 등은 소옹의 상수학을 조선의 역사나 역서·천문학과 결합하여 우주론적 연대기로도 발전시켰다. 박권수, 「역서와 역사: 조선후기의 상수학적 연대기서와 시현력」, 『동국사학』 64, 2018 참조.

118) 조성산, 위의 책, p.96.

119) 황선명, 「후천개벽과 정감록」, 『한국종교』 23, 1988 참조.

매우 크다는 점도 지적해 둔다.¹²⁰⁾

보천교의 주역관도 이런 흐름과 무관하지 않다. 보천교 교주 차경석은 일제의 강력한 탄압과 내부 분열, 보천교의 해체를 배경으로 1928년 정월의 무진설훈(戊辰說訓)을 단행하였다. 이때 보천교는 『정감록』과 『정역』을 수용하면서도 하도 낙서를 포함한 『주역』 이론을 발전시켜 개혁이론의 토대로 삼았으니, 「현시팔괘도(現時八卦圖)」가 그 결과였다. 사실 이는 교조 강증산의 신격화에서 교주 차경석의 신격화로의 전환을 뒷받침한 것으로 유교적 교리와 도덕을 강화하는 보수적 회귀였다.¹²¹⁾ 물론 탄허는 「현시팔괘도」보다 「정역팔괘도」를 중시하였지만, 보천교적 영향도 무시할 수 없다.

일찍이 탄허는 12세부터 2~3년 사이 정읍에서 보천교 소속의 동네 서당에 다니면서 「조선 선교」를 익혔다는 전언이 있다.¹²²⁾ 탄허가 입산하기 이전의 친구인 배인가나 입산 동기인 권중백과 차계남도 보천교로 맺어진 우인으로 보이고, 오대산 상원사로의 입산 목적도 한암에게 노장을 공부하려는 측면과 함께 보천교와의 관련성도 있다.¹²³⁾ 탄허가 원광법사가 화랑에게 제시한 세속오계 등을 언급하거나 태백산을 ‘국내도산신(國內都山神)’으로 높인 것도 「천부경」과 함께 선도와 관련이 깊다.¹²⁴⁾ 한국

120) 탄허는 삼교합일론자였던 소옹을 지도(知道)의 군자나 선생으로 칭송하였다. 『부처님이 계신다면』, pp.85-88. ; 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.65-66. 또한, 탄허가 유가에서 도가로 전환하거나 불후의 교육 사업에 입지(立志)한 것도 『황극경세서』와 관련된다. 덧붙여 처가가 토정 이지함의 16대손이라는 점도 있다. 줄고, 「탄허의 전통학술 수학과 구도입산의 궤적」, p.101, pp.109-111.

121) 줄고, 「한암 중원과 탄허 택성의 불연 -탄허의 출가 배경-」, 『한국불교학』 79, pp.301-304. ; 임병학, 「보천교 교리와 『정역』 사상」 참조.

122) 여기서 조선 선교란 선도교, 즉 보천교를 의미한 것으로 보인다. 김광식, 『기록으로 보는 탄허 대중사』, pp.20-21, p.31. ; 장화수, 『21세기 대사상』, 혜화출판사, 1996, p.254.

123) 이와 관련하여 탄허에게 학술적으로 큰 영향을 미친 이극종과 보천교의 관련도 추가적인 검토가 필요하다. 줄고, 「한암 중원과 탄허 택성의 불연 -탄허의 출가 배경-」, pp.108-112.

124) 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.226-227. ; 『방산굴범어』, pp.336-338. 이는 정·교·학 일치와 함께 삼교합일과도 관계된다. 최재목, 「탄허의 철학에 보이는

신종교의 개혁사상의 공통점은 보천교, 『정감록』, 『정역』 등의 신종교나 도참사상에서 비롯되었다는 지적도 있다.¹²⁵⁾ 이상을 종합하면, 탄허의 삼교회통론은 민간의 보천교리에서 비롯된 것으로 보인다.

이와 달리 탄허가 즐겨 언급한 “천하무이도 성인무양심(天下無二道 聖人無兩心)”은 원래 중국에서 비롯된 유가적 회통론이다. 이는 『순자』 「해폐편(解弊篇)」에 나오는 내용으로 군주와 학자가 허일정(虛·壹·靜)한 마음으로 일정한 성왕의 도와 법제를 주축으로 인식하여 모든 변화를 두루 포섭하는 개념이다. 이에 능한 군왕이나 재상 등은 치세(治世)에 성공하지만 그 반대의 경우는 난세를 불러온다. 여기에는 마음이란 몸(形)과 신명(神明)의 군주라는 언급도 있다.¹²⁶⁾ 재미있는 사실은 명태조 주원장이 군주독재체제를 강화하면서 주자학을 관학화하여 통치이데올로기로 삼는 한편 바로 순자의 이 문구를 빌어 삼교를 합일하여 왕법(王法)을 보조하며 승려와 도사를 우대하면서도 이들에 대한 국가의 통제를 보다 강화한 것이다. 이는 명중기 이후까지도 ‘조종의 법’으로 간주되었다.¹²⁷⁾

명중기 이갑제(里甲制)의 해체로 인한 사회적 격동을 배경으로 치양지설과 사구계의 해석에 따라 삼교교섭과 합일은 양명학 좌우파로 나누어졌을 뿐만 아니라 불교계로도 확산되었다. 명말(明末)의 만력삼대사(萬曆三大師)인 운서 주굉(雲棲株宏, 1535~1615), 자백 달관(紫柏達觀, 1543~1603), 감산 덕청(憨山德清, 1546~1623)은 바로 순자와 태조의 발언에 근거하여 불교나 선학을 중심으로 주자학과 양명학을 비판·합일하면서도 초월하는 새로운 불학을 모색하였다. 자백 달관은 채용겸비적인 참선을

‘회통’적 사유의 근거, 『문학 사학 철학』 33, 2013, pp.181-188.

125) 김성철, 「탄허스님의 예지, 그 배경과 의의」, pp.187-198.

126) 순자, 이운구 옮김, 「해폐」, 『순자』 2, 한길사, 2006, pp.165-179.

127) 이 두 구절은 「誦經論」, 「三教論」, 「宦釋論」(『明太祖文集』 권10, 『文淵閣四庫全書』 1223, 臺北: 商務印書館, 1983-2013, pp.106-108, pp.115-116)에 모두 보인다. 특히 「三教論」(p.108)에는 “嘗聞天下無二道, 聖人無兩心, 三教之立, 持身榮儉之不同, 其所濟給之理一. 然於斯世之愚人, 於斯三教, 有不可缺者.”라는 내용이 있다. 조영록, 「양명학과 명말의 불교」, 『동양사학연구』 44, 1993, pp.130-132. ; 아라키 겐고, 배영동 옮김, 『주자학과 양명학』, pp.18-26.

추구하고 양명의 만물일체의 인을 발전시켜 출세간의 불법으로 대중을 구하기 위해 대승보살도를 몸소 추구하다가 옥중에서 자살하였다. 운서 주공은 선의 일심과 정도의 염불을 결합하는 한편 유불분업론(儒佛分業論)을 반대하고 지계를 강조하며 주자학으로 경도하였다. 감산 덕청은 자성의 실제 확립이나 선과 정도의 결합, 불교적 격물치지와 오계(五戒)를 토대로 만물일체의 대동세계를 추구하는 동시에 참선·『춘추』·『노장』을 학술의 요체로 삼고 삼교동원론(三教同源論)에 의거하여 불교를 중심으로 유·도를 회통하였다. 이를 위해 30년이 넘도록 『능엄경』, 『능가경』, 『법화경』, 『화엄경』, 『기신론』 등을 주해하고 불교적 관점에서 유·도를 해석하여 『중용직지(中庸直指)』, 『춘추좌전심법(春秋左傳心法)』, 『대학각목결의(大學綱目決疑)』와 『관노장영향론(觀老子影響論)』, 『노자도덕경해』, 『장자내편주』를 저술하였다.¹²⁸⁾

마찬가지로 탄허의 삼교회통도 불교, 특히 『화엄경』을 중심으로 한 점이 특색이다. 그에 의하면, 유교 도교의 사상도 불교의 영향을 받았지만 불교도 유교와 도교의 영향을 받았으므로 삼교회통은 불가피하였다.¹²⁹⁾ 8할이 세간적인 치세(治世)의 유학, 8할이 출세간적인 치신(治身)의 도학, 너무 출세간적인 치심(治心)의 불학을 회통한 것이다.¹³⁰⁾ 유불선의 최고봉은 『주역』, 『노장』, 『화엄경』이고, 그 최극치는 도교의 물아양망(物我兩忘), 불교의 아공법공(我空法空)¹³¹⁾ 등으로 크게 같다. 그러나 체계화라는 측면에서 나와 우주 만유, 나의 마음과 전체가 총진리화된 『화엄경』이 최고였다.¹³²⁾ 화엄에서 가장 중요한 회통론은 바로 ‘귀일’과 함께 ‘무애’

128) 여기에는 불교의 선교일치나 삼교의 교섭이라는 복잡화의 사상경향과 함께 돈오점수의 수행실천관이 공통적으로 보인다. 조영록, 「양명학과 명말의 불교」, pp.147-157. ; 아라키 겐고, 배영동 옮김, 위의 책, pp.112-176. ; 荒木見悟, 『陽明學の展開と佛教』, 東京: 研文出版, 1984, pp.135-170.

129) 『부처님이 계신다면』, p.216.

130) 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.182-186.

131) 불교의 모든 분파나 종파도 공(空)으로 귀일되므로 진정한 의미에서 불교는 분과될 수도 없다는 논리도 있다. 『부처님이 계신다면』, p.191.

132) 『피안으로 이끄는 사자후』, pp.180-190.

이다. 무애론은 일본만수·만수일본에 따라 이사·공색·생사를 구분하지 않고 합일하며 사사(事事)마저 회통함으로써 결국 우주만유를 ‘일진법계화(一塵法界化)’한다.¹³³⁾ 따라서 그의 삼교회통은 치심(治心)을 근본으로 삼고 불교를 중심으로 삼았으므로, 불교를 떠난 유불선은 존재할 수가 없다.¹³⁴⁾ 이제 보천교에서 비롯된 삼교회통의 논리는 불교의 화엄을 중심으로 전환된다. 탄허가 종종 언급한 “유교는 뿌리를 심고, 도교는 북돋아주고, 불교는 뿌리를 뽑는다[儒植根 道培根 釋拔根]”는 ‘뿌리론’은 모두 일법(一法)이지만, 뿌리마저 제거하는 불교가 최상이었다.¹³⁵⁾

동아시아적인 시각에서 보면, 유교적 회통론은 청대 건가 연간 왕중(汪中), 능정감, 초순, 완원, 왕희손(汪喜孫) 등 양주학인을 중심으로 크게 유행하였다. 고거학의 발전으로 인한 한송학의 충돌과 각종 전문 학술의 제고는 학술상의 대립을 불러왔다. 회통론은 이러한 대립과 충돌을 지양하고 문호를 배제하면서 다양한 우량학술을 실사구시(實事求是)로 융회 관통하는 것이다. 회통은 ‘다(多)’의 현상[器]을 관통하는 관념적인 ‘일(一)’의 이치[理]를 추상하기보다는 ‘다’를 정밀한 학문대상으로 관용하고 경학의 도와 현실의 시의에 따라 각각의 부분적 진실이나 학설들의 장점을 자신의 유교적 이론체계로 통합하는 것이다. 구체적으로 전문학술을 바탕으로 근원을 소급하여 도로 귀일하는 종적인 ‘종통(縱通)’과 전문가 학들을 횡적으로 확충하여 비판하며 수용하는 ‘방통(旁通)’이 있지만, 전자가 보다 중요하다. 그 절목으로는 일·원·본·근·약·합·동(一·源·本·根·約·合·同)이 다·류·말·기·박·분·수(多·流·末·枝·博·分·殊[異])보다 강조된다. 다만, 그 체제의 완결성이 다소 결여된 형

133) 『방산굴범어』, pp.72-73, p.215.

134) 『방산굴의 무영수』 상, p.399.

135) 『부처님이 계신다면』, p.232 ; 『방산굴범어』, p.259, p.304, p.380, p.410. 불가의 뿌리론과 『화엄경』 다음이 『장자 남화경』이라는 언급에 의하면 그 다음은 노장이다. 이는 탄허의 학문 종사의 역방향이다. 다만 『탄허대종사법음 일집』에서 ‘불유선 삼교특강’이라는 부제를 붙여 유교를 둘째로 삼고, 각종 대담에서도 유교를 많이 언급한 것은 대중을 위한 편의적 접근으로 보인다.

태는 ‘절충’으로 규정된다. 반면에, 외견상 비슷한 학술과 사상을 무작위로 통합하여 통일성과 정제성이 결여된 것은 ‘횡통(橫通)이나 ‘천착부회설(穿鑿附會說)’로 배척되었다.

양주학인들은 다양한 회통론을 기반으로 ‘통학(通學)과 ‘통유(通儒)’를 학술과 유자의 이상으로 삼았다. 양주학인은 소학에 근거한 고경(古經) 연구와 금고의 중통을 통하여 고학을 연구하여 실학에 의리가 담긴 학술을 이상적인 학술로 상정하였다. 여기에는 일상생활과 현실사회에서 유용적·실학적·경제적 성격을 중심으로 실용적인 선왕의 의리가 담긴 신의리학(新義理學)이 통섭되었다. 이는 또한 한학의 병폐를 치유하면서도 송학을 비판하고 방통하여 한송학을 초월하는 신정학(新正學)을 모색한 것이었다. 구체적으로 ‘자득’, ‘심득’과 ‘가학’으로 구축된 전문 학술을 중심으로 각종 경학, 제자학, 금고문경학, 양명학, 사학, 문학, 천산, 금석, 소학, 고증, 의리 등을 통합하였다. 필자는 이를 ‘실학적 통학’이라고 명명하였다. 이는 신해혁명기의 국학(國學)으로 발전한다. 근세의 각종 학술 뿐만 아니라 불교와 서학마저 비판 회통한 국학은 전통학술을 집대성하고 혁명론을 뒷받침하였다. 또한 회통은 체용·도기·천리인욕·통경치용(通經致用)·물아(物我)의 사이에서 최적의 상태를 짐작하는 보수적 개량이론으로도 작동된다. 통학은 정학일치(政學一致)와 함께 통경치용·경명행수(經明行修)의 유학이념에 따른 학행의 겸비에서 나아가 경제나 사공(事功)과 합일한다.¹³⁶⁾

이러한 회통론과 고거학의 유입은 19세기 전반에 주자학 일변도의 조선 학계에도 파장을 일으켰다. 물론 선왕의 의리를 강조하는 주자학을 중시하는 토대에서 청대의 한학도 일정하게 수용되었다. 대표적 인물로

136) 이상은 줄지, 『근대중국의 국학과 혁명사상』, 국학자료원, 2002, pp.36-38, pp.53-77, pp.109-230 참조. 그밖에 양주학인의 통학은 모두 줄고, 「완원의 고학관과 실학적 통학」, 『인문과학연구논총』 37-4(48), 명지대 인문과학연구소, 2016. ; 「19세기 전반 양주학과 학술관-왕희손의 실학적 통학-」, 『명청사연구』 29, 2008. ; 「19세기 중반 양주학과 유육송의 실학적 통학」, 『동국사학』 51, 2011 참조.

양득중, 성해응, 남공철, 정약용, 김정희, 홍석주 등이 있다. 이들은 송학과 한학의 원래 목적과 접근법을 둘러싸고 수용한 내용이 달랐고, 회통과 절충의 정도에 따라 서로 논쟁하였다.¹³⁷⁾ 그 바탕에도 회통론이 작동하고 있다. 이연담이 중유하였다고 한 이서구는 학문적으로 고증학과 실학을 포함하였지만 주자학적 사상의 강조로 인하여 회통적 요소는 다소 애매하다.¹³⁸⁾ 말년에 이서구가 『주역』에 침잠한 측면을 제외하면, 그의 회통론을 규명하거나 그것이 이연담·김항을 통해 탄허에게 연결되는지의 여부는 과제로 남겨둔다.

이상의 회통론과 통학은 근세 중국 유학의 측면으로, 이미 제자학의 회통과 복원은 왕중 등을 통하여 이룩되었다. 탄허가 이상과 같은 중국 근세 유자의 회통론을 인지하고 수용하였는지의 여부는 오대산 상원사의 지리적 고립 때문인지 명확하지 않다. 탄허의 회통론은 유가적 회통론과 달리 만력삼대사의 삼교합일론과 보다 밀접하지만, 회통적 접근으로 일·원·본·근·약·합(一·源·本·根·約·合[海])이 중시되는 점은 탄허의 회통론을 이해하는 데에 매우 유용하다. 또한, 탄허의 「천부경」 이해는 귀일적 중통으로 한국의 학술을 ‘국학’으로 통합할 가능성을 열어두었다는 점에서는 나름대로 의미가 확인된다. 비교사적 관점에서 탄허의 회통론은 18세기 중반 이래 중국의 유가적 회통론보다 불교 중심의 삼교합일을 주장하면서도 재야적·민족적·자득적 관점이 반영된 점에서 유의되어야 한다.

V. 맺음말

137) 정신남, 「조선후기 지식인의 청대 건가고증학에 대한 인식 연구」, 『학림』 36, 2015 ; 줄고, 「조·청의 학술교류와 통학적 학술관 -19세기 전반 양주학과와 추사 김정희-」, 『명청사연구』 38, 2012, 참조.

138) 김윤조, 「강산 이서구의 학문경향과 경학관」, 『한국한문학연구』 17, 1994 참조.

이상, 탄허의 학술은 불교적 심성론에 근거하여 주자학을 비판하는 반면에 양지설과 지행합일을 중시하는 양명학적 성향이 강하였다. 특히, 왕기·왕간·이지와 같은 양명학 좌파의 핵심 사상이 녹아 있는 것은 주목된다. 또한 청대의 학술은 예대천리설과 소학적 접근법, 자득의 강조와 주소의 중시, 유가적 『장자』 연구의 수용 정도에만 머물렀다. 탄허의 삼교회통론은 보천교에서 비롯되었다가 점차 불교, 특히 화엄을 중심으로 전환되었다. 그 논리는 종지·뿌리·근원·귀일·무애 등이 있지만, 순자의 “천하무이도 성인무양심”이나 소옹의 마음 중시와 명말의 삼교합일이라는 중국의 영향도 보인다. 그 결과 탄허 학술은 ‘불도’나 ‘도’로의 지향성이 결정되었다. 탄허의 학술성과는 실로 부단한 노력과 자득으로 이룩된 점에서, 나아가 중국 지식인과의 학술교류가 확인되지 않음에도 불구하고 비슷한 흐름의 회통적 학술이 전개된 점에서 보다 높이 평가되지 않으면 안 된다.

전반적으로 탄허의 학술은 불교의 화엄을 중심으로 주자학을 비판하고 양명학을 절충하면서도 고거적 접근으로 학술적 엄격성을 담보하려 것이다. 이는 불교와 선학을 중심으로 전통학술을 비판하고 현대적으로 변용하면서도 불교의 우위를 보장하는 것이었다. 물론 탄허의 회통적 학술은 스승 한암의 선교합일, 삼학겸수, 승가오칙, 이사(理事)의 합일과 깊이 관련되지만, 나아가 왜색적 불교의 청산과 불교정화운동의 한계를 극복하려는 노력의 일환이기도 하다. 더 크게는 스스로 국사 왕사의 역할을 기대하는 한편 남북통일과 분단의 극복, 이상적 현실 정치를 뒷받침하려는 것이기도 하다. 이는 탄허의 미래 예언과 밀접하고, 한국 불교가 세계의 중심이 된다는 견해와도 관련이 있다. 탄허의 제자들이 탄허의 사회주의적 경향성을 언급한 것을 제외하고도 “스승은 세상을 바꾸길 염원하였다.”¹³⁹⁾는 혜거의 발언도 있다. 물론 여기에는 화엄론이 변혁성과 함께 보수성을 지닌 점도 유의되어야 한다.

139) <불광> 406, 2008.8, 불광출판사, pp.76-80.

탄허의 학술에서 회통체제의 완결성이 다소 부족한 것은 한계이다. 성현의 학술은 ‘심성’일 뿐이라고 하면서도 ‘심학’일 뿐이라고 규정하거나 하나의 실체를 다양하게 서술한 경우도 있다. 또한, 기존 학설에 대한 비판과 회통은 독창적인 학술의 수립과 밀접하게 관련되지만, 탄허의 학술에는 독창적인 견해가 많지 않은 듯하다. 탄허의 학술에 보이는 양명학과 그 좌파의 사상은 대부분 재론에 머물렀다. 이는 서론에서 언급하였듯이, 탄허가 체계적인 논지를 전개한 문집이 존재하지 않는 점도 하나의 원인이지만, 일제 치하에서 1970년대까지 격동적인 한국 근현대사와 불교정화운동의 파고는 탄허가 학문 연구에 매진할 수 없었던 배경이었던 점과도 관련된다.

탄허의 연구에는 적지 않은 과제가 남아 있다. 탄허의 정치·학술·종교의 합일론이나 윤리도덕의 강조와 도의적 인재양성론도 유학과 밀접하다. 그리고 탄허의 양명학적 근원도 해명되어야 할 과제이다. 청대의 통학도 기본적으로 학정일치·통경치용·경명행수의 이념에 따라 실천과 경세론을 뒷받침하고, 불교의 대승적 보살행도 지행합일과 함께 현실참여로 나아간다. 이에 탄허의 회통적 학술을 기반으로 구축된 경세론은 더욱 주목되어야 한다. 다만, 체를 중심으로 용을 통섭한 점에서 중국 근세의 통학과 차별성도 유의되어야 한다. 덧붙여 탄허의 삼교회통과 명말의 만력삼대사인 자백 달관·운서 주굉·감산 덕청의 삼교합일을 구체적으로 비교하는 연구도 필요한데, 탄허와 감산 덕청의 비교 연구는 우선적으로 진행되어야 한다.¹⁴⁰⁾ 이상은 후일을 기약한다.

140) 『방산굴의 무영수』 하, p.196. ; 『연보』, p.656, p.660.

참고문헌

- 김탄허, 『부처님이 계신다면』, 예조각, 1980.
 『論語集註』, 太山出版社, 1984.
 明太祖, 『明太祖文集』, 『文淵閣四庫全書』1223, 臺北: 商務印書館, 1983-2013.
 순자, 이운구 옮김, 『순자』 2, 한길사, 2006.
 王陽明, 『陽明全書』 상, 上海: 上海古籍出版社, 1992.
 월정사·김광식 엮음, 『방산굴의 무영수』 상·하, 오대산 월정사, 2013.
 李贄, 『焚書 續焚書』 3, 臺北: 漢京文化事業有限公司, 1984.
 『탄허 대종사 연보』, 오대산문도회 탄허불교문화재단 교림, 2012.
 탄허문도회 편, 『방산굴법어』, 오대산 월정사, 2003.
 탄허불교재단어록편찬실, 『피안으로 이끄는 사자후』, 교림, 2000.
 탄허장학회, 『탄허 강설집』, 불광출판사, 2003.
 『韓國近現代佛敎資料全集』 64, 민족사, 1996.
 김탄허, 「정역팔괘해설」, 『현토역주 주역선해』 3, 교림, 1982.
 조용명, 「노사의 운수시절」, <불광> 406, 2008.8.
 김광식, 『기록으로 본 탄허대종사』, 탄허불교문화재단, 2010.
 김탄허 역주, 『초발심자경문』, 불서보급사, 1991.
 도가와 요시오(戸川芳郎) 외, 조성을 이동철 옮김, 『유교사』, 이론과 실천, 1990.
 미조구치 유조(溝口雄三), 김용천 옮김, 『전근대 사유의 굴절과 전개』, 동과
 서, 1999.
 송석구, 『송석구 교수의 불교와 유교 강의』, 예문서원, 2015.
 아라키 겐고(荒木見悟), 배영동 옮김, 『불교와 양명학』, 해안, 1996.
 _____, 심경호 옮김, 『불교와 유교』, 예문서원, 2000.
 오대산 월정사, 『미래를 향한 100년, 탄허』, 조계종출판사, 2013.
 이원석, 『근대중국의 국학과 혁명사상』, 국학자료원, 2002.
 이정호, 『정역과 일부』, 아세아문화사, 1985.
 장화수, 『21세기 대사상』, 혜화출판사, 1996.
 조성산, 『조선후기 낙론계 학풍의 형성과 전개』, 지식산업사, 2007.
 탄허불교문화재단, 『탄허대종사의 경학관 1』, 금강선원 선문출판사, 2008.
 _____, 『탄허선사의 선교관』, 오대산 월정사, 2004.

- 張壽安, 『以禮代理—凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變』, 臺北: 中央研究院近代史研究所 1994.
- 島田虔次, 『中國における近代思惟の挫折』, 東京: 筑摩書房, 1986.
- 荒木見悟, 『陽明學の展開と佛教』, 東京: 研文出版, 1984.
- 권기완(문광), 「탄허택성과 동양사상 - 『주역』의 중지와 『老』『莊』의 注解를 중심으로」, 『한국불교학』 78, 2016.
- _____, 「탄허 택성의 사교회통사상 연구」, 학국학중앙연구원 한국학대학원, 박사학위논문, 1918.
- 김문용, 「북학과의 인물성동론」, 『인성물성론』, 한길사, 1994.
- 김성철, 「탄허스님의 예지, 그 배경과 의의」, 『되돌아본 탄허 100년』, 조계종 출판사, 2013.
- 김용태, 「조선후기 불교의 심성 인식과 그 사상사적 의미」, 『한국사상사학』 32, 2009.
- 김윤조, 「강산 이서구의 학문경향과 경학관」, 『한국한문학연구』 17, 1994.
- 김진현, 「연담유일의 심성론 연구」, 『한국불교학』 52, 2008.
- 박권수, 「역서와 역사: 조선후기의 상수학적 연대기서와 시헌력」, 『동국사학』 64, 2018.
- 이경구, 「영조~순조 연간 호락논쟁의 전개」, 『한국학보』 93, 1998.
- 이원석, 「19세기 전반 양주학파의 학술관 -왕희손의 실학적 통학-」, 『명청사연구』 29, 2008.
- _____, 「19세기 중반 양주학과 유육송의 실학적 통학」, 『동국사학』 51, 2011.
- _____, 「조·청의 학술교류와 통학적 학술관 -19세기 전반 양주학파와 추사 김정희-」, 『명청사연구』 38, 2012.
- _____, 「탄허의 전통학술 수학파 구도입산의 궤적」, 『한국불교학』 66, 2013.
- _____, 「한암 중원과 탄허 택성의 불연 -탄허의 출가 배경-」, 『한국불교학』 79, 2016.
- _____, 「완원의 고학관과 실학적 통학」, 『인문과학연구논총』 37-4, 명지대 인문과학연구소, 2016.
- 이종수, 「조선후기 불교계의 심성 논쟁」, 『보조사상』 29, 2008
- 임병학, 「보천교 교리와 『정역』 사상」, 『신종교연구』 34, 2016.
- 정신남, 「조선후기 지식인의 청대 건가고증학에 대한 인식 연구」, 『학림』 36,

2015.

조영록, 「양명학과 명말의 불교 - 삼교합일론을 중심으로-», 『동양사학연구』 44, 1993.

_____, 「양명학의 성립과 전개」, 서울대 동양사학연구실 편, 『강좌중국사 VI』, 지식산업사, 1987.

최재목, 「탄허의 철학에 보이는 ‘회통’적 사유의 근거」, 『문학 사학 철학』 33, 2013.

황선명, 「후천개벽과 정감록」, 『한국종교』 23, 1988.

<불광>, <불교>

Abstract

Tan-heo's Learning and Theory of Hoitong(會通論)
 - Focusing on Confucianism of Early Modern East Asia -

Lee, Won-suk
 (Assistant Professor, Dharma College, Dongguk Univ., Seoul)

The purpose of this paper is to study Tan-heo's Learning and Theory of Hoitong(會通) in the view of Confucianism of Early Modern East Asia. Tan-heo suggested the Buddhist Philosophy of Mind which put emphasis on the Buddhist mind, One Mind(一心), or Real-Self-Nature(眞如自性) as its first principle, the view of equality on human beings, and the discipline method following these. Based on this, Tan-heo united Confucianism and Taoism but has critical attitude on the Neo-confucianism.(朱子學) However, he received a tremendous influence from the Doctrines of Wang Yangming(陽明學). Emphasizing the practice of the theory of Knowledge and Action Unity(知行合一說), Tan-heo integrated Theory of Yangji(良知) with Gnosticism(靈知) of Buddhism and the Clear Knowledge and Universal Illumination(普光明智) of Hwaeom(華嚴). Especially, the Theory of Own Fate(造命說) by Wang-keun(王艮) and the Theory of Innocent Mind(童心說) by Yi-ji(李贄) could be found in Tan-heo's learning. On the other hand, The influence of Philology during the Qing Dynasty remained only in the integrative understanding of Buddhist scriptures and its interpretation, in the emphasis of self-awareness(自得) coupled with Revelation(禪旨), in the Sohak(小學)-based approach, and in the application of its research results. Theory of Hoitong of Three Teachings(Buddhism, Confucianism, and Taoism) originated in Bocheongyo(普天教) and finally transformed into Hwaeom in

Buddhism. It took emphasis on tenets, roots, origin and Gwi-yil(歸一), and Moo-ae(無碍) but he also seemed to be affected by China, such as Hsun-tzu(荀子) and So-ong(邵雍), and the Theory of Consilience of Three Teachings(三教合一論) in the late of the Ming Dynasty. Therefore, Tan-heo's learning aimed at the Buddhist Doctrines(佛道) and Tao(道). The learning and theory of hoitong by Tan-heo is highly valued not only in the point of strong tendency toward nongovernmental, national, and self-aware thought but also in the process of scholarship of Early Modern China.

Key words

Tan-heo, Early Modern, Learning, Theory of Hoitong, Three Teachings, Buddhism, Hwaeom, Neo-confucianism, the Doctrines of Wang Yangming, Philology.