

韓國 禪佛教의 哲學的 研究 *

— 知訥의 中國禪理解를 中心으로 —

沈 在 龍

目 次

- | | |
|----------------------------------|----------------------------|
| I. 序 言 | 2. 宗密의 心概念을 해석함. |
| II. 종밀의 선교일치론 (禪教一致論) | 3. 華嚴教家의 性起說이 곧 禪旨임을 확인함. |
| III. 선종 (禪宗) 의 주요한 비派에 대한 종밀의 분석 | 4. 煩惱의 存在論의 地位에 대한 知訥의 견해 |
| 1. 북종 (北宗) | 5. 올바른 修行方法 |
| 2. 우두종 (牛頭宗) | V. 知訥의 禪 - 哲學 ; 普照禪의 3根本要素 |
| 3. 홍주종 (洪州宗) | 1. 知訥의 頓悟觀 |
| 4. 하택종 (荷澤宗) | 2. 悟는 菩薩萬行으로 誓證하여야 함. |
| 5. 北宗, 牛頭宗, 洪州宗에 대한 宗密의 批判 | 3. 二元論의 克服 |
| IV. 知訥이 中國禪을 同化함. | |
| 1. 4종 中國禪에 대한 知訥의 評 | |

선종 (禪宗)에 대하여 그 각파 (各派)가 모두 근원을 달리한다는 이론 (理論)이 있다. 그에 의하면 법 (法)이 다르고 문 (門)이 다르며, 근기 (根機)가 다르다는 것이다. 그러나 이는 그렇지 않다. 문 (門)과 근기 (根機)의 다름이 있다는 것은 단지 인간적 윤례를 해쳐 나가는 최초의 단계에 대하여 말하고 있는 것이다. 어찌 대보살 (大菩薩)이 친히 오증 (悟證)하는 일심법계 (一心法界)에 있어서도 다름이 있다는 것을 뜻할 수 있을 것인가? 知訥¹⁾

I. 序 言

지눌 (知訥)은 이통현 (李通玄)의 성기론 (性起論)에서 선 (禪) 수행의 철학적 기초를 발견하였다. 지눌이 정통적인 화엄 (華嚴)의 연기설 (緣起說)이 아니라 이와 대조적으로 이 성기설 (性起說)을 찾아내며 세심하게 손질을 가하는 근본적 목적은 그 당시의

* 本 論文은 1982 年度 文敎部 學術研究助成費의 지원에 의해 작성된 것임.

1) HKC-K 2, 625-626 (韓國高僧集 - 高麗時代 2, 1974, 景仁文化社)

화엄학자들에게 그들의 종교적 수행을 위한 합리적 지침을 제공하기 위한 것이었다. 그것은 그들이 법계(法界)에 대한 이론적(理論的)인 정교함에 매달리는 것을 방비하기 위한 교정수단이었다. 그렇지만 우리는 지눌이 본래 선문(禪門)에 투신했었으며 여전히 심종(心宗)의 근본적 교의(教義)를 신봉하고 있었다는 사실을 염두에 두어야 한다. 게다가 선(禪) 수행자(修行者)들의 상황은 화엄학자들 보다 조금도 나은 것이 없었다. 그들은 단지 졸음 오는 선의 수행에만 골몰해 있었을 뿐 그러한 수행의 근거에 대한 명확한 이해는 전혀 지니지 못하고 있었던 것이다. 철학적 성향(性向)의 지눌은 이들 선학도(禪學徒)들에게 그들의 종교적 수행에 대한 철학적 기초를 제공하겠다는 또 하나의 계획에 착수하였다. 의천(義天)의 소개를 통하여 지눌(知訥)은 중국의 불교철학자인 종밀(宗密)이 이미 선(禪)과 교(敎)를 융화시키는 작업을 수행했으며 그럼으로써 선종(禪宗)에 철학적 기초를 마련하였다는 사실을 알고 있었다. 그렇지만 지눌은 종밀의 해결방식을 액면 그대로 받아들일 만큼 고지식하지는 않았다. 그는 나름대로 이미 혜능(慧能)과 이통현(李通玄)의 근본적인 통찰에 심취되어 있었다. 따라서 종밀(宗密)의 업적에 대한 지눌의 평가는 비판적이며 선택적이었다. 지눌은 자신이 종밀의 선교일치주의(禪敎一致主義)에 느꼈던 철학적 이의(異義)에 덧붙여, 중국선불교사(禪佛教史)에 있어서 종밀이 선수행(禪修行)의 올바른 길이라고 주장했던 하택파(荷澤派)보다는 홍주파(洪州派)가 번성했었다는 사실을 알고 있었다.

더 나아가 종밀(宗密)에게는 알려지지 않았던 간화법(看話法)이라는 새로운 방법이 개인의 깨달음을 실현하고 인증(認證)하는데 가장 효과적인 방법으로 발전되어 있었다. 지눌의 시대에 이르기 까지의 선불교의 풍요성과 다양성으로 인하여 지눌은 선불교상의 종밀(宗密)의 업적을 선(禪) 수행의 지침으로 삼는데 극도로 신중하게 되었다.

종밀의 업적에 대한 지눌의 태도는 그가 종밀의 기도(企圖)의 한계를 들어내 보이려 했다는 의미에서 비판적 이었다. 지눌은 禪 수행이 철학적 기초에 근거를 두어야 한다는 점에서는 종밀과 의견을 같이한다. 그러나 종밀이 중국 선종(禪宗)에 있어서의 주요한 네파(派)에 각각 다른 법(法)을 귀속시킨 것에 대해서는 동의하지 않았다.

이제부터 종밀의 선교일치주의(禪敎一致主義)에 대한 지눌의 비판을 통해 그가 중국 선(禪)을 이해 흡수하는 과정을 다루어 보겠다. 우선 종밀의 철학을 요약된 형식으로 세시하고 그 다음으로 지눌의 철학적 신념의 근간(根幹)이며 또한 그가 宗密을 비판하는데 있어서의 요점으로 삼는 육조단경(六祖壇經)에 대한 그의 이해를 고찰하는 순서를 밟겠다.

II. 종밀의 선교일치론(禪敎一致論)

중국 철학사에 있어서 종밀(宗密)의 역할은 양면적(兩面的)이다; (1) 그는 會昌시대의 박해 이후 선종(禪宗)과 정토종(淨土宗)의 실천적 불교운동이 대두되기 이전에 최

후로, 중국불교를 체계화한 인물이다; (2) 절대적인 마음이라는 불교적 관념(觀念)을 배경으로 한 종밀의 유가(儒家)와 도가(道家)에 대한 비판은 중국의 학자들로 하여금 유가(儒家)의 형이상학과 도덕체계(道德體係)를 재구성하는데 주의를 돌리도록 하였으며, 마침내 송(宋)과 명(明)시대에 신유학(新儒學)을 탄생시키는 결과를 초래하였다. 한마디로 말하여 종밀은 변환기적 인물이었다.

우리의 종밀에 대한 탐구는 지눌의 선(禪)철학에 대해 세밀한 검토를 하기 위한 춘비작업이기에 여기서의 논의는 종밀의 역할 중 전자(前者)의 측면 즉 중국불교의 여러 종파(宗派), 특히 선종(禪宗)에 속하는 종파들을 최종적으로 체계화한 사람이라는 측면에 한정하겠다. 종밀은 중국불교의 교리적(教理的) 분류의 모형[教判] 이후에 선불교(禪佛教) 수행의 체계적 분류를 제시한 최초이자 최후의 학자였다. 교종(教宗)의 여러 파들이 다른파(派)에 대한 자기파(派)의 선택적 우월성을 확립하기 위해 다양한 경전(經典)들에 대한 그들 자신의 분류체계를 수립했던 것과 마찬가지로, 종밀(宗密)도 그 당시 존재하던 모든 선서(禪書) 등을 분류하고 그들에 상응하는 경전적(經典的) 권위에 의거하여 저마다의 지위를 할당한다는 점에서 같은 방식을 채택하였다. 다음에서 볼 수 있는 바와 같이 교종(教宗)의 세파(派)와 당시 선종(禪宗)의 주요한 네파는 상응관계에 있다.

선종(禪宗)의 네파 및

창시자(創始者)

(1) 북종(北宗)(大通神秀)

(2) 우두파(牛頭派)(牛頭法融)

(3) 홍주파(洪州派)(馬祖道一)

(4) 하택파(荷澤派)(荷澤神會)

중국 교종(教宗)의 네 학설(學說)

(1) 법상종(法相宗)(唯識學派)

(唯識; *Vijñapti-mātratā*)

(2) 삼본종(三論宗)(空觀學派)

(3) 구경일승교(究竟一乘教)즉, 顯示眞心

即性教(如來藏學派)

여기서 선종(禪宗) 네파 각각의 풍격상(風格上)의 상이(相異)함은 교종(教宗)의 주요한 세파 사이의 교리적 상이함을 반영하는 것으로 간주되었다. 폭넓은 지식을 소유한 학자인 종밀은 중국 불교의 가장 강력한 두 종파(宗派)를 계승한 사람이었다. 처음 그는 선종(禪宗) 도원(道圓n.d)에 의해 신회(神會)의 선통(禪統)에 입문하였다. 그리고 그 뒤엔 화엄의 제4조(第四祖) 증관(澄觀 738-839)에게서 가르침을 받았다. 따라서 그는 하택선(荷澤禪)과 화엄(華嚴) 양자(兩者)에서 모두 다섯번째 법사(法嗣)라고 자칭하였다. 그의 선교일치론(禪教一致論)은 대부분 그의 종교적 결연관계(結緣關係)에서 나온 개인적 표현이다. 그렇다 하더라도 그가 두 전통을 종합한 것은 역시 학문상의 위대한 업적이었다.

우리는 중국불교사의 어디에서도 종밀의 저작(著作)만큼 보다 더 명확하게 선(禪)과 그에 상응하는 경전적(經典的) 권위에 관해 교의적(教義的)인 설명의 틀을 제

시한 것을 발견할 수 없다. 그렇지만 종밀의 학문적 업적은 그 시대 사람들로 부터 평가를 받지 못하였으며 그의 선통(禪統) 또한 오래 지속하지 못하였다. 종밀의 절친한 벗이며 응호자였던 裴休(797-870)는 종밀이 죽자 그에게서 등을 돌리고 홍주(洪州)의 선문(禪門)에 가담하였다. 종밀이 그의 모든 철학적 재능을 홍주선(洪州禪)을 비판하는데 소비했다는 사실을 감안한다면 배후의 변절은 단순히 개인적인 모욕이 아니라 하택선(荷澤禪)의 법통(法統)에 대한 조종(弔鍾)이었다. 이러한 전환점에 있어 우리가 문제 삼고자 하는 것은 어떻게 또 어째서 종밀의 위업(偉業)이 가능하였으며, 또 어떤 이유로 그의 급작스런 불락이 뒤따라 일어났는가 하는 점이다.

이 문제는 우리들의 과제 즉 선(禪)·교(敎)를 체계화한 사람인 지눌(知訥)이 어떻게 종밀(宗密)의 업적에서 도움을 받으며 동시에 그의 실패를 극복하고 자기류의 독특한 종합을 이루 수 있었는가와 관계된다.

체계화와 절충주의는 반경전적(反經典的)이고 직관적인 선(禪)의 정신과는 조화될 수 없다고 일반적으로 생각되고 있다. 그러나 종밀이 응호하고 지지하였던 하택파(荷澤派)의 몰락은 그의 통합적 경향 탓이 아니라 지나친 이론적 분석적 접근방식 때문이었다. 종밀이 선종(禪宗)의 이론파와 실천파 모두로 부터 비판의 표적이 되었었다는 사실은 두 진영사이에 놓인 깊은 틈바구니를 그 안에 함축한 표면적인 징표였다. 이제 우리는 선종(禪宗)의 주요한 네파(派)에 대한 종밀의 분석을 상세히 검토해 보기로 하겠다. 그런 다음에 그가 네 파에 가했던 평가와 비판의 정확성에 대해 검토하는 순서를 맍아 나가겠다.

3. 선종(禪宗)의 주요한 네派에 대한 종밀의 분석

1. 북종(北宗)

북종선(北宗禪)에 대한 종밀의 분석은 다음과 같다.

북종(北宗)에서는 이렇게 생각한다. 모든 중생들은 본래적으로 깨달음의 본성을 지니고 있다. 이는 거울이 비치는 본성(本性)을 지닌 것과 같다. 범뇌가 그 본성의 개현(開現)을 방해하여 가리운다. 이는 거울이 먼지로 흐려져 어둡게 되는 것과 같다. 이러한 가르침에 따라서 잘못된 생각들을 완전히 없애어 생각이 다하는 경지에 이르르면 마음의 본성을 깨달아 모든 것을 알게 된다. 이는 거울의 먼지를 닦고 닦아 먼지가 완전히 없어지는데 이르르면 거울이 밝고 깨끗하게 되어 모든 것을 비추는 것과 같은 것이다.²⁾

2) HKC-K 1. 647-648.

위 설명의 전반은 북종선(北宗禪)의 형이상학적 기반을 가리키고 있으며 후반은 북종선(北宗禪) 전통에 있어서의 이 이론의 실천적 적용을 보여 준다. 종밀은 마침 교종(敎宗)의 여러파들 가운데서 이 북종선(北宗禪)의 지위와 알맞추 비교될 수 있는 것을 발견하였다. 그것은 곧 “의식(意識)을 가지고 대상을 부정하는 데로 나아가는 비밀한 가르침”(密意將識破境數)였다.

모든 외적(外的) 대상(對象)들이 공(空)이라는 것을 알면, (이 禪의 체험은) 외적 대상들의 실재적인 정표를 얻으려 하지 않고 다만 “모든 허망한 것들을 그치게 하여 마음을 닦는다”(息妄修心)

“허망한 것들을 그치게 한다”는 것은 실답지 않은 아(我)와 법(法)을 그치게 함을 뜻한다. “마음을 닦음”은 오직 인식뿐인 마음을 닦는 것을 뜻한다. 따라서 이는 “오직 식(識)뿐이라는 가르침”(Vijñapti -matrataḥ: 唯識之數)과 일치한다.³⁾

그러나 교종(敎宗)과 북종선(北宗禪) 사이의 상응률 종밀은 인정하지 않는다. 왜냐하면 북종선의 수행은 마음이 곧 부처라는 완전한 교의(敎義)를 포함하고 있지 않았기 때문이다.

2. 우두파(牛頭派)

다음으로 종밀은 우두(牛頭) 계통의 가르침을 요약한다.

우두파(牛頭派)에서는 이렇게 생각한다. 즉 모든 법(法)은 꿈과 같다. 본래적으로 아무 것도 존재하지 않는다. 주관과 객관의 세계는 본래 모두 고요하다. 지금의 시점에서 그것들이 공(空)이라고 하는 것이 아니다.

이러한 사실을 알지 못하고 사람들은 무엇이 존재한다고 말한다. 그래서 번영과 몰락, 귀함과 천함 같은 것들을 경험한다. 그러한 것들은 마음을 끌거나 혐오감을 주는 정표들을 지니고 있어 사랑과 미움의 감정을 유발시킨다. 감정들이 일어나면 고통에 얹매이게 된다.

그러나 꿈속에서業을 짓고 꿈속에서業을 받았다면 무엇을 얻고 무엇을 잃는단 말인가?* 이를 파악할 수 있는 지혜도 또한 이 꿈꾸는 마음의 지혜이다. 그리고 어떤 法이 있다고 상정하거나 열반으로 들어간다 함도 또한 꿈속의 환상과 같은 것이다.

본래 아무것도 없다는 것늘 철저히 이해하면 자연히 개아(個我)를 버리고 감정

3) T2015:48 403 c 14-7. * 夢作夢受 何損何益

(感情)을 잊게 된다. 감정을 잊으면 사연히 고(苦)의 원인이 끊어지며 그럼으로써 모든 고(苦)와 재앙을 넘어서게 된다. 이것은 “감정을 잊음”을 수행으로 삼는 것이다.⁴⁾

위와 같은 우두선(牛頭禪)의 계통에 종밀은 “표상을 부정하고 본성(本性)을 들어내는 비밀한 가르침”(密意破相顯性教)으로 특징 지워지는 경전적(經典的) 전거(典據)를 대응시켰다. 그에 따르면 이 교리는 천여부의 반야부(般若部) 경전과 세 개의 논서(論書)·三論; 中論 Madhyamaka Kārikās, 百論 Śata-sastra; 十二門論 Dvādāśa-anikāya - Sastra)에 담겨져 있으며 “끊어 버려 아무것도 의지할 바 없음”(泯絕無寄)을 체득함과 막 맞아 떨어진다는 것이다.⁵⁾

3. 홍주종(洪州宗)

이제 언급하려는 선종(禪宗)의 세번째 계열은 종밀이 그것이 하택(荷澤) 신회(神會) 계열의 선(禪)과 교의면(敎義面)에서 매우 유사하기 때문에 상당히 위험스러우며 정법(正法)에 대한 올바른 이해를 저해한다고 여긴 것이다. 그것은 바로 “심성(心性)의 직접적인 개현(開顯)”(直顯心性)에 의한 깨달음을 주창한 홍주파(洪州派)이다.

홍주파는 이렇게 생각한다. 즉 어떤 마음의 일어남이나 생각의 움직임, 손가락을 퉁김, 눈을 깜빡거림……등 이러한 모든 행위는 본 불성(佛性) 전체의 작용이다. 화냄, 탐냄, 어리석음, 선을 행하고 악을 행함, 고통을 당하거나 쾌락을 누림…… 이런 모든 것들이 바로 불성(佛性)이다.

이렇게 추구해 나가면, 이 몸은 네가지 요소(四大)로 구성되었으며……뼈, 살, 혀, 이빨, 눈, 귀, 손과 발……은 저 혼자 힘으로 말하거나 보고 듣고 움직이지 못한다. 이 몸이 생명을 잃는 순간을 생각해 보라. 이 몸뚱이는 전혀 그대로여서 변하거나 훠손되지 않았음에도 입은 말을 하지 못하고 눈은 보지 못하며 귀는 듣지 못하고 발은 걷지 못하며 손은 일을 하지 못한다. 따라서 우리는 말하고 움직이고 일할 수 있게 하는 것이 불성(佛性)임에 틀림 없다는 것을 알 수 있다. 더우기 우리가 아무리 조심스럽게 네가지 요소나 뼈, 살 등을 조사해 보아도 그것들 중 아무것도 성냄, 탐냄, 어리석음을 모른다. 따라서 탐냄, 성냄 그리고 모든 감정들이 모두 불성이다. 이 불성의 본질(體)은 분화(分化)된 사물의 다양성(多樣性)과 동일하지는 않지만 이러한 다양한 분화된 사물들을 산출할 수 있다. 이 본질(體)이 분화되지 않는다는 것은 이 본질이 범인(凡人)에도 성인(聖人)에도 해당하지 않으며, 인(因)에도 과(果)에도 해당하지 않고, 선(善)도 악(惡)도 아니며, 모습도 징표도 없으며,

4) HKC-K 1, 651.

5) T 2015;48 404 a 6-7 ; 21-23

한계도 멈춤도 없고 나아가 부처나 중생도 없다는 것을 가리켜 말하는 것이다. 그것이 모든 분화된 것들을 산출한다 함은 이 본성의 본질(體)의 작용을 말한다. 그것은 범(凡)일 수도 성(聖)일 수도, 인(因)일 수도, 선(善)일 수도 악(惡)일 수도 있다. 그것은 모습이나 징표를 나타낼 수도 있으며 부처일 수도 중생일 수도 있고 심지어 탐냄, 성냄, 어리석음일 수도 있다. 우리가 그 본성을 탐구한다 해도 끝내 그것은 보이지도 증명되지도 않는다. 이는 마치 눈이 눈을 보지 못함과 같다. 우리가 그것의 감응적인 작용을 생각해 본다면 모든 거동과 행위가 다 이 불성(佛性)이다. 나아가(佛性 밖에) 따로 어떤 법(法)이 있어 그것을 소증(所證)으로 하는 능증(能證)이 있는 것은 아니다.* 그러한 것이 능가경(楞伽經)의 취지이다.………

깨닫고 이해한 진리가 바로 모든 것이 자연적임을 가리키기 때문에** 수행도 또한 이 이치에 부응하여야 한다. 마음을 일으켜 악을 물리치고 선을 닦거나, 도(道)를 닦는 것을 꾀하는 것이 아니다. 도(道)는 곧 이 마음이다. 이 마음을 사용하여 이 마음을 닦는다는 것은 불가능하다. 악(惡)도 또한 이 마음이다; 이 마음으로 이 마음을 물리친다는 것은 있을 수 없다. 물리치지도 닦지도 않고 단지 자연히 시키는 대로 모든 것이 되어가게 내버려두는 사람을 해탈(解脫)한 사람이라 한다. 그를 구속할 수 있는 법(法)은 없다. 그가 성취를 위해 의식적으로 노력할 만한 부처도 없다. 그는 허공과 같아 늘어남도 줄어듬도 없다. 여기에 무엇을 덧붙일 수 있을 것이라. 이러한 까닭은 무엇인가? 마음의 본성 밖에는 어떠한 法도 얻을 수 없기 때문이다. 그런 까닭에 단지 마음에 따르는 것이 수행이다.⁶⁾

모든 구체적인 상황 속의 모든 인간존재에 깃들어 있는 불성(佛性)을 매 순간마다 자각하여 곧 그것을 성취시킨다는 힘있는 가르침이 위의 짤막한 글에 생생하게 묘사되어 있다. 그런데 종밀(宗密)은 어째서 선(禪)의 이론과 수행을 제시한 세파(派) 특히 홍주파(洪州派)에 대해 만족하지 못하였는가? 하택종(荷澤宗)에 대한 종밀의 서술은 우리들에게 종밀이 하택종에 대한 열광적 지지를 보낸 반면 홍주종(洪州宗)에 대해 격렬한 비판을 가한 이유를 암시해 줄 것이다.

4. 하택종(荷澤宗)

하택종(荷澤宗)에 따르면 모든 법(法)들은 곧 꿈과 같은 것이다. 모든 성인이 바로 이 교의(教義)를 설하였다. 따라서 헛된 생각은 본래 고요한 것이며 外的인 대상세계 또한 빈 것이다. 텅비고 고요한 이 마음은 영적으로 깨어 있으며 결코 미혹

* 更無別法而爲能證所證

** 既悟解之理一切天真自然

6) HKC-K 1, 648-650

되지 않는다. 이 비고 고요한 마음이 달마(達摩) 이전부터 전해 내려오는 청정(淸淨)한 마음이다. 이 마음은 깨닫지 못한 단계에 있어서나 깨달은 단계에 있어서나 자기지각적(自己知覺的)이다. (心本自知); 그것은(緣)에 위해서 생기지 않고 대상세계로 인하여 일어나지도 않는다. 깨닫지 못하였을 때는 더러움이 있지만 앎(知)은 더럽혀지지 않는다. 깨닫게 되면 경이적인 변천이 있지만 앎(知)은 경이적인 변천이 아니다. 이 지(知) 곧 앎이라는 한마디는 모든 불가사의의 근원이다.

자아(自我)라는 판념이 일어남은 단지 이 ‘앎’에 대해 미혹되기 때문이다. ‘자아’ 때문에 자연히 사랑과 미움의 감정이 발생된다. 그리고 뒤따라 사랑과 미움의 감정으로부터 선(善)과 악(惡)이 나온다. 선과 악의 응보로서 유정적(有情的) 존재의 여섯 양태들 가운데 몸을 받게 되어 끊임없이 윤회의 바퀴 속을 돌게 된다.

그렇지만 텅 비고 고요한 앎을 알려주는 좋은 벗을 얻게 되면 곧 그것에 대해 알게 된다. 이 고요한 앎은 생각이나 모습을 벗어난 것이거늘 어디에 나와 남이라는 이원성(二元性)이 존재할 것인가? 모든 모습들이 비었다는 사실을 깨닫게 될 때 마음엔 저절로 생각이 없게 된다. 한 생각이 일어나면 곧 그것을 깨달아 그것이 아무 것도 아님을 알게 된다. 수행의 신묘(神妙)한 문은 오직 여기 있다. 비록 많은 수행의 방법이 있다 하나 오직 이 무념(無念)의 경지가 가장 핵심적이다.

그릇된 생각을 벗어나기만 하면, 사랑과 미움의 감정은 자연히 감소된다; 자비와 지혜는 저절로 증가된다; 죄와 나쁜 업(業)은 저절로 줄어들어 결국 단절된다; 가치 있는 행위는 저절로 늘어난다.

이해라는 측면에서는 모든 모습을 모습 아닌 것으로 본다; 수행의 측면에서는 수행함이 없는 수행으로 불려질 수 있다. 모든 번뇌가 단절되면 생(生)과 사(死)를 벗어난다. 생(生)과 사(死)를 벗어나면 고요함과 밝음이 늘 현전(現前)한다. 감응적 작용이 끝이 없음을 불(佛)이라 이름한다.⁷⁾

우리가 절대적인 ‘앎’ 즉 ‘지(知)’라는 하택(荷澤)의 가르침을 다른 부정적인 표현들—즉 ‘그릇된 생각을 없앰’ ‘감정을 잊음’ ‘끊어버리지 아니함’ 같은 것들과 비교하면 다음과 같은 사실이 명백히 들어난다. 그것은 하택이 인간 존재기반의 본질에 대해 명확하고 적극적인 표현을 하고 있다는 사실이다.

절대적인 ‘지(知)’라는 종밀의 철학을 특징지어주는 또 다른 측면은 선(禪) 학도의 일견 무책임한 행위들을 인도하고 붙들어 매는데 도움이 되는 합리적, 논리적인 철학적 전제들이다.

7) Ibid., 646-647.

공정적으로 표현하자면 종밀은 혜능(慧能)의 근본적 가르침인 돈오(頓悟)의 사상을 그 논리적 극점에까지 추구하였다고 할 수 있다. 즉 종밀은 절대적인 지(知)란 깨닫거나 깨닫지 못했거나의 현상적(現象的) 조건에 관계없이 늘 작용하고 있다는 데까지 나아갔던 것이다. 그렇지만 두번째 특성으로부터 우리는 돈오(頓悟)라는 근본적 가르침으로부터의 후퇴를 볼 수 있다. 왜냐하면 우리의 청정심(清淨心)의 자유로운 발휘는 얼마쯤은 절대적 지(知)라는 논리적 전제에 제한되거나 얹매이게 되기 때문이다. 이러한 종밀(宗密) 철학의 이중적 특성은 역사의 흐름 속에서 선종(禪宗)과 교종(敎宗) 양측으로부터 많은 논난(論難)을 야기시켰다. 우리는 지눌(知訥)이 ‘성기(性起)’라는 화엄의 교리와 ‘무심(無心)’의 수행이라는 근본적 방법에 대한 혜능의 통찰에 힘입어 종밀의 선(禪) 철학을 이해—흡수해 나가는 과정을 검토하게 될 다음 절(節)에서 그러한 비판들을 다룰 것이다. 여기서는 위에 든 선(禪)의 각파에 대한 종밀의 논의를 살펴는 데서 그치기로 하겠다.

5. 北宗, 牛頭派, 洪州派에 대한 宗密의 批判

첫번째로 북종선(北宗禪)에 대해 종밀은 다음과 같이 말하고 있다;

이파(派)는 단지 염(染)연기와 정(淨)연기의 문제와, (삶과 죽음의) 본래적 흐름과 사념(思念)의 순환을 거스르는 수행방법만을 다루었다. 그리하여 망념(妄念)이 본래 없는 것이며 마음의 本性이 본래 청정(清淨)하다는 것을 깨닫지 못하였다.⁸⁾

비록 종밀이 북종(北宗)을 교종(敎宗) 가운데 유식학파(唯識學派)와 대비시키고 그럼으로써 불설(佛說)의 한 단계—경전적(經典的) 권위와의 상응관계를 설정하였으나 북종선(北宗禪)의 기본 교의의 내용에 대한 그의 비판은 “본래적 흐름을 거스르며…… 마음 자체를 깨닫지 못하였다”고 구정지를 만큼 엄혹한 것이었다.

두번째로 종밀은 우두파(牛頭派)에 대해 언급한다.

이파(派)는 본래적인 무(無)로서 깨달음을 삼는다. 그리고 감정을 잊는 것으로 수행을 삼는다……또한 모든 것을 무(無)로 여진다…… 마음의 활동을 중지시켜 다니는 그것이 일어나지 않게끔 한다……(모든 法의) 공(空)함을 알았으니 ‘돈오(頓悟)’에 대하여는 반 쯤 이해를 한 셈이다. “감정을 잊음”으로 수행을 하니 ‘점수(漸修)’라는 말에 부족함이 없다.⁹⁾

8) Ibid , 648

9) Ibid , 652,653

종밀은 우두파(牛頭派)의 수행방법에는 동의하지만 그 파가 법(法)을 이해하는 방식에 대해서는 전적인 찬성을 보내지는 않는다. 왜냐하면 그것이 완전한 깨달음에는 반쯤 밖에 이르지 못하였기 때문이다. 종밀(宗密)에 의하면,

이 파는 반야경(般若經)에서 설해진 공(空)에 대해 듣고, 본래적인 깨달음의 성 품도 또한 비었으며 아무 것도 존재하지 않는다는 견해를 취한다. 나(宗密)는 다음과 같이 부연하겠다; 참된 마음 가운데 분별하고 탐내며 화내는 마음이 없는 때를 일러 마음이 비었다 하는 것이다. 이것은 마음이 존재하지 않는다는 의미가 아니다. 마음의 비존재(非存在 즉 無心)가 의미하는 것은 단순히 마음으로부터 감정을 제거한다는 것이다. 여기서 우리는 우두파(牛頭派)가 단지 그 마음이 아닌 것을 버리기 기는 하였으나 마음 그 자체를 들어내지는 못하였음을 알 수 있다.¹⁰⁾

세번째로 우리는 홍주(洪州) 계통의 선(禪)에 대한 종밀의 비판을 대하게 된다.

홍주파(洪州派)에 있어서, 깨달음은 곧 모든 사물이 전부 참 임을 깨닫는 것이며 수행이란 개인의 근본적 성품에 그대로 따르는 것이다. ……이 파는 늘 탐냄, 화냄, 자비, 선행이 모두 불성(佛性)이라고 가르친다. 아무것도 불성 밖에 따로 존재하지 않는다. 이는, 예를 들어 말하자면, 물의 습한 성질이 늘 변치 않는 사실만을 보고 배를 건네주는 그것의 유용한 기능과 배를 뒤엎는 그것의 파괴적 기능, 양자의 차이를 인식하지 못하는 사람과 같다. 그러므로 이 파가 비록 돈오(頓悟)의 가르침에는 접근하고 있다 할 수 있지만 정곡을 찌르지는 못한 것이다. 짐수(漸修)의 측면에서 본다면 이 파는 전혀 어그려져 있다.¹¹⁾

종밀(宗密)은 하택계(荷澤係)와 홍주계(洪州係)가 모두 같은 교의(敎義) – 곧 여래장(如來藏)사상 계열의 ‘진심(眞心)’이 바로 본성(本性)임을 들어내 주는 숨김없는 가르침’(顯示眞心卽性敎)에 속함을 인정한다.¹²⁾ 그러면서도 그는 이 양파(兩派) 사이의 차이점을 특별히 강조하고 있다. 홍주선(洪州禪)에 대한 종밀의 공격은 주희(朱熹)에게 계승되었으며 그 후에는 많은 유학자(儒學者)들이 전반적인 불교를 공격하는데 사용되었다.¹³⁾ 그러므로 종밀의 노작(勞作)은 선불교의 철학적 내용을 측정하는 데

10) Ibid, 664.

11) Ibid, 652-653.

12) 如來藏思想과 本來 清淨心이라는 禪의 敎義간의 상호관계에 대해서는 高崎直道, 如來藏思想の形式(東京, 1974), 767-768参照.

13) 中國哲學사에 있어서의 宗密의 역할에 대한 가장 포괄적인 연구로는 鎌田茂雄의 宗密敎學の思想史的研究(東京, 1975)가 있다. 宗密의 禪에 대한 비판적 분류에 대해서 Jan Yun-hua의 “Tsungmi ; His Analysis of Ch'an Buddhism” T'ung Pao LVII (1972)를 參照하라.

있어 철학적 중요성을 지닌다. 그것은 우리가 선(禪) 수행의 경험적인 중요성에 대한 철학적 토의를 목격할 수 있는 드문 기회 중의 하나이다.

종밀은 하택파(荷澤派)와 홍주파(洪州派)를 세 가지 관점에서 비교하여 홍주파에 대한 하택파의 우월성을 주장하였다.

첫째로 종밀은 마음 속에서 두 종류의 기능을 발견하였다. 즉 심성(心性) 자체의 능동적 기능(自性本用) 외적(外的)인 소여(所與)에 바탕하여 활성화 되어지는 이차적이고 수용적인 기능(隨緣應用)이다. 그는 우리에게 구리 거울을 생각해 보라고 제시한다. 구리 자체의 반짝이는 성질로 인하여 그 거울은 모든 종류의 영상들을 반영할 수 있다. 전자(구리의 반짝이는 성질)이 근본적이고 능동적인 기능이라면 후자는 외적(外的) 소여(所與)에 의존하는 이차적이고 수용적인 기능이다. 영상들은 단지 외적 대상들과 마주함에 의해서만 나타난다. 영상들은 그들이 비치는 수 많은 특수한 현상들에 상응하여 변화한다. 반면 구리의 빛남은 변화되지 않는다.¹⁴⁾

종밀은 구리 자체의 빛남이라는 이 하나의 성질을 마음의 항구적인 적정성(寂靜性)과 비교하였다.; 이 적정성(寂靜性)은 마음의 본질(體)이다. 그 마음이 늘 직각적(知)이라는 것은 마음 자체의 근본적 기능이다. 이러한 직각성이 말하고 생각하는 행위들을 할 수 있다는 것은 외적 소여(所與)에 의존하는 수용적 기능이다. 마음의 기능을 근본적인 것과 부차적인 것—즉 능동적인 것과 수동적인 것으로 나눈 종밀의 취지는 분명히 하택선(荷澤禪)을 홍주선(洪州禪)보다 상위(上位)에 두려는 데 그 목적이 있다. 종밀에 의하면 홍주파가 가리킨 것은 바로 이 말하고 생각하는 기능, 곧 수동적인 기능일 뿐이라는 것이다; 그 파는 마음 자체의 근본적이고 능동적인 기능을 인식하는데 실패하였다. 이는 홍주파가 단지 선(禪) 체험의 표면적 수준에 까지 밖에 도달하지 못하였다는 것을 의미한다. 이에 반해 하택파(荷澤派)만이 보다 근본적인 선(禪)의 교의(敎義)를 파악하고 있다는 것이다.

이 두 파를 비교하는 종밀의 두번째 고찰에서 그는 그들 각각의 교의(敎義)에 인식론적 기초를 제공하여야 한다. 여기서 종밀은 다시 마음 또는 불성(佛性)을 인지하는데 있어서의 두가지 방식을 제시한다; 하나는 간접적 추론(推論)에 의한 현시(顯示)이며 다른 하나는 직접적 감각(感覺) - 지각(知覺)에 의한 현시(顯示)이다.

홍주파(洪州派)는 마음이 직접적으로는 지시될 수 없다고 말한다. 그것의 존재는 단지 말하고…… 할 수 있다는 사실에 의하여 확인될 수 있는 따름이다. 이렇게 하여 그들은 모든 사물이 불성(佛性)을 지니고 있다는 것을 안다. 이것은 추론(推論) (比量顯anumāna)에 의한 간접적 현시(顯示)이다.

반면에 하택파(荷澤派)는 직접적으로 마음 자체의 본질은 직각할 수 있으며 이 직접적인 ‘지(知)’가 바로 마음이라고 말한다. 이 파는 곧바로 ‘지(知)’를 가리킴에 의하여 마음을 드러낸다. 따라서, 이는 직접적 현시(顯示)(現量顯Pratya-ksa-anumāna)이다.¹⁵⁾

세번째로, 종밀에 의해 홍주파에 가해진 가장 극렬한 비판은 그것이 점수(漸修)를 전적으로 결(缺)하고 있다는 것이다. 만약 홍주파가 가르치듯이 일상적 사람들의 모든 행위가 참된 것으로 여겨진다면 그것은, 모든 감정과 자연적 욕구의 자유롭고 무제약적인 행사를 방임하는, 임병(任病)¹⁶⁾이라는 일종의 선병(禪病)으로 귀착할 것이라고 종밀은 믿는다. 종밀은 사람들이 홍주파의 추종자들에 오도되어 모든 것이 무분별하게 용인되며, 참되고 실제적인 것으로 여길 수 있다고 믿을까 우려한다. 종밀의 입장에서 보면 홍주파의 추종자들은, 일상사를 “지(知)”라는 근본적이고 능동적인 기능의 질서 있는 작용에 연결시키지 못하고 단지 마음의 부차적이고 수동적인 기능만을 강조한다는 점에서, 오해된 “돈오(頓悟)”의 희생자들 이었다. 그리하여 그들은 하고 싶은 일은 무엇이라도 한다. 이는 마치 “물의 습한 성질이 늘 변함없는 것 만을 보고 배를 전네주는 그것의 유용한 기능과 배를 뒤엎는 그것의 파괴적 기능, 양자의 차이를 인지하지 못하는 사람”¹⁷⁾과 같다.

요약해 말하자면, 선종(禪宗)의 세 파에 대한 종밀의 비판은 매섭고 격렬하다.¹⁸⁾ 그리고 홍주파에 대한 그의 공격은 특히 세밀하고 통렬하였다. 그렇지만 선종(禪宗)의 주요한 네 파의 교의(教義)에 대한 그의 해설이 과연 정확한 것이었는가? 종밀은 그의 해석이 그들 각 파로부터 용인받지 못하리라는 사실을 자각하고 있었다.

이 세 파는 (法에 대한) 이해가 서로 다르다; (北京에 있어서는) 모든 법(法)은 허망한 것이다; (牛頭派에 있어서는) 모든 법이 비존재(非存在)이다; (洪州派에 있어서는) 모든 것이 참이다. 따라서 그들의 수행도 각기 다르다; (北京은) 허망한 것을 쉬고 망념(妄念)을 없앤다; (牛頭派는) 모든 정신적 활동을 중지하여 다시 일어나지 않도록 한다; (洪州派는) 근본적 자연성을 따른다. ……

만일 나의 이러한 주장을 학인(學人)들에게 말하고 그들의 의견을 묻는다면 아무도 나의 주장을 옳다고 받아들이지 않은 것이다. 내가 존재에 대해 물으면 그들은 공(空)이라고 대답한다. 내가 공(空)이 무엇을 뜻하는지 알고자 하면 그들은 온

15) Ibid, 671.

16) Ibid, 733.

17) Ibid, 653. and HTC 110,438 recto.b1-2.

18) 洪州宗이 그修行에 대해 任病을 초래한다고 비판 받았듯이 宗密은 北宗에 대해선 滅病을 牛頭派에 대해선 止病을 각각 귀속시켰다.

갖 존재를 가리킨다. 어떤 이들은 둘다 그르다고 말한다. 어떤 이들은 모든 것은 얻을 수 없다고 말한다. 어떤 이들은 수행을 강조한다; 다른 이들은 전적으로 모든 수행을 거부한다. 모든 스승들이 제자들을 가르치는 방법에 있어 동일하다. 그들은 제자들이 언어 문자의 함정에 빠질까 두려워하여 언어 문자와의 모든 일치관계를 거부하는 경향이 있으며 또한 제자들이 어떤 것을 얻을 수 있다고 생각할까 근심한다. 단지 믿음이 깊은 제자가 나타나면 스승들은 비로소 그들에게 세심한 가르침을 주고선 그들을 시험하고 그들의 이해도와 수행을 살펴는데 많은 시간을 할애한다.¹⁹⁾

스승들의 의도는 언어(言語)로 표현되거나 쓰여진 교의(敎義)에 대한 온갖 집착을 거부하려는 것이다. 따라서 우리는 선(禪)에 관한 교의적 진리를 전수하는 몇몇의 상이한 방식을 고찰하여야만 하겠다. 그렇지 않으면 끝없는 논쟁이 꼬리를 물고 일어날 것이다. 교의적 논쟁을 해소하는 해결책은 무엇일까? 선(禪)과 교(敎) 사이의 갈등은 중국인의 강한 실천적 지향성(志向性)에서 귀결한 교의적(敎義的) 충돌이었다. 여기서 종밀은 선(禪)의 각파가 그것에 상응하는 경전적 권위를 지닌 어떤 교리적 가르침과 짹지워 질 수 있다는 방식속에서 하나의 해결책을 제시하였다. 그렇지만 이런 일방적인 상응관계는 어떤 선문(禪門)의 어느 지도자로 부터도 환영을 받지 못하였다. 왜냐하면 종밀의 선교일치론(禪敎一致論)이라는 일견 학자적인 연구과제는 종밀 자신이 계승자임을 자처했던 하택파를 제외한 모든 선문(禪門)에 대한 은밀한 선입견을 내포하고 있었기 때문이다.

3세기 뒤에 지눌(知訥)도 역시 종밀의 비판 속에서 어떤 당파적인 편견을 발견할 수 있었다. 이제 우리에게 주어진 과제는 지눌이 선(禪)-교(敎) 분쟁이라는 문제에 대한 자신의 해결책을 제시하기 위해, 종밀의 선교일치(禪敎一致)라는 분석적 도구를 사용하여, 어떻게 중국의 선불교(禪佛教)를 이해-흡수 했는가를 살펴는 일이다.

IV. 知訥이 中國禪을 同化함

1. 4종 中國禪에 대한 知訥의 評

지눌(知訥)은 20년동안 종밀(宗密)의 저서를 자세히 익미하고서, 4종의 중국선(禪)에 대해 각각 다음과 같이 논평했다.

북종(北宗)에 대해 지눌은 말하기를;

수심인(修心人)들아! 반드시 이 견해를 자세히 살펴보고 여기에 빠지기 말기를

19) HKC-K 1, 652-653.

바란다. 망(妄)을 떠나서는 진(眞)을 구할 수 없다.

만약 망념(妄念) 자체가 성(性)으로부터 일어난다는 것을 알게 되면, 일어남은 곧 일어나지 않음이다. 고요함에 머물면 어떻게 거기에 진망(眞妄)의 두 견해가 있으리오? ²⁰⁾

종밀이 북종(北宗)은 심(心)을 부정하고 연기(緣起)만을 인정했다고 비판했음에 비해서, 지눌은 성기(性起)의 관점에서 북종선(北宗禪)을 따르는 자들의 잘못된 생각을 완화시켜 보려고 했다.

우두종(牛頭宗)에 대해서는 지눌은 종밀의 비판과는 정반대의 입장을 취했다.

만약 수심인(修心人)으로 하여금 공(空)의 함정에 빠지지 않게만 한다면, 비록 말에 의지하여 집착하더라도, 바깥사물에 집착하는 병만 없애준다면, 본각성(本覺性) 역시 잡을 길이 없다라고 말해도 무슨 잘못이 있겠는가? ²¹⁾

홍주종(洪州宗)에 대한 지눌의 논평은 아래와 같다:

만약 수심인(修心人)이 선악(善惡)의 본성은 공(空)이며 결코 얻는 바가 없다는 것을 알게 되면, 종일토록 마음을 써도 늘 스스로 무심(無心)하여 어리석은 견해에 빠지지 않는다. ²²⁾

하택종(荷澤宗)에 대해 지눌은 간략하게 논평한다;

“오(悟)”에 대한 하택(荷澤)의 이해는 밝고 정확하며 분명하다. ²³⁾

네 가지 종파(宗派)의 중국선 모두에 대한 지눌의 동조적 논평들은 종밀의 비판들과 어떻게 대조되는가? 지눌의 논평들을 아래에 있는 종밀의 짧고 결론적인 요약과 비교해 보자.

홍주종(洪州宗)은 돈오문(頓悟門)에 가깝기는 하지만 꼭 들어맞지 않으며, 점수문(漸修門)과는 완전히 어긋나 있다. 우두종(牛頭宗)은 돈오문(頓悟門)에 대해서는 반쯤 이해하고 있으나 점수문(漸修門)에 있어서는 모자라는 점이 없다. 북종(北宗)은 점수(漸修)만을 강조하고 돈오(頓悟)는 조금도 인정하지 않는다. 그러니 그 수(修)도 역시 참되지 않다. 하택은 반드시 먼저 돈오하고 그 오(悟)에 의해 수심(修心)해야 한다고 가르친다. ²⁴⁾

20) Ibid., 661-662.

21) 664.

22) 663.

23) 667.

24) 653.

종밀은 특히 하택종(荷澤宗)을 채택했지만 지눌은 네 종파를 모두 통화시키려고 했다. 지눌은 사람들이 종밀의 비판에 의해 잘못 이끌려가서 선종(禪宗)의 교의(敎義) 들 사이에 차이점들이 존재했다고 믿게 될까 봐 진심으로 걱정했다.

하택종(荷澤宗)의 (먼저 頓悟하고 그 悟에 의해 닦는) 원리를 표준으로 삼는다면 홍주종(洪州宗)은 돈오문(頓悟門)에 대해 가깝기는 하지만 적중하지 못했고, 우두종(牛頭宗)은 반쯤 이해하고 있었다. 이와 같았기 때문에 대개의 수심인(修心人)들은 오로지 하택종(荷澤宗)만을 믿었고 다른 것들은 믿지 않았다.

그러나 그 서술하고 있는 바를 자세히 살펴보면, 홍주와 우두 이종(二宗)의 뜻은 충분히 깊고 넓으며 궁극적이고 심오하여, 수심인(修心人)으로 하여금 일상적인 언어와 활동 중에 그와 같은 궁극적인 진리가 담겨 있음을 뚜렷하게 자각할 수 있게 해 준다.

홍주(洪州)와 우두(牛頭)의 이종(二宗)에 대한 종밀의 비판의 의도가 무엇인지, 비방이었는지 칭찬이었는지에 대해 자세히 알아보기는 어렵다고 말할지 모른다. 내가(知訥) 확신하는 바는, 종밀의 의도는 단지 후학(後學)들에 대해 말 그대로 집착하지 않도록 하여 여래(如來)의 지견(知見)을 완전히 깨닫도록 하는 것이었으며, 이종(二宗)에 대해 훼찬심(毀讚心)을 갖지는 않았다는 점이다.²⁵⁾

다양한 종도(宗徒)들 사이의 특색인 교의(敎義)에 대한 논쟁과 종파들간의 비방의 소용돌이에서, 지눌은 그러한 고질적 논쟁들을 무마시키려고 애썼는데, 그 방법은 자기 자신의 선이론(禪理論)을 만들어 내놓는 것이 아니라, 그 이전의 견해들에다 여러가지 종파적 이름표들을 달아서, 예를 들면 선종(禪宗)들은 하나의 유일한 교의(敎義), 즉 화엄(華嚴)의 성기설(性起說)에로 수렴된다는 식으로 주장하는 것이었다. 그런데, 지눌은 똑 같은 교의의 뚜렷이 다른 표현들을 어떻게 처리할 수 있었는가? 지눌은 종밀의 사종선(四宗禪)논의에 대한 홍각범(洪覺範, 1071~1128)²⁶⁾의 비판과 종밀자신의 비판적 평가를 비교함으로써 이와 같은 결론에 도달할 수 있었다; 물론 여러 선종(禪宗)의 기본적인 종지(宗旨)들은 화엄의 성기설(性起說)과 일치하는 것이지만, 그 교의를 표현함에 있어서는 조사(祖師)들은 듣는 사람들의 근기(根機)에 맞추어 훌륭하게 설법해 줄 수 있었는데, 미혹된 후학(後學)들은 이러한 문자들에 맹목적으로 얹매였기 때문에 그것들을 조화시킬 수 없어 결국 교의(敎義)문제에 대한 쓸모없는 논쟁들에 휘말려들었다고.

각법(覺範)은 여러 선종(禪宗)에 대한 종밀의 비판을 반박했고, 홍주종(洪州

25) Ibid., 653-654.

26) cf. 繢藏經 148, 296 在 b-297 左 a.

宗)과 우두종(牛頭宗)의 교의들을 덧붙여서 밝히주었다. 종밀에 의해 논의된 과실들은 여러 선종(禪宗)의 종주(宗主)들에게 까지 소급되는 것처럼 보였고, 그래서 각법은 그런 심이 후학(後學)들을 미혹시키게 될 것을 우려했다.

이와 같이 고인(古人)은 학도(學徒)들과 시대의 요구에 응하는 대기문(對機門)에 있어서 뛰어난 방편들을 갖고 있었다. 우리는 그 문자방편(方便)에 얹매여서 강령되어 너의 견해니 나의 견해니 하고 분별해하시는 안 된다.

마땅히 곧 바로 거울을 맑게 하여 심(心)을 비추어 보고, 옳고 그름을 명확하기려고 내야 하며, 정(定)과 혜(慧)를 함께 낚아 속히 보리(菩提)를 즐득해야 한다.²⁷⁾

2. 宗密의 心概念을 해석함

여러 종파적인 갈등을 해소시키려는 지눌의 계획에 있어 가장 중요한 토대는 심개념(心概念)이었다. 지금 우리의 과제는 지눌 선철학(禪哲學)의 핵심을 찾아내는 일이며, 그리고 그가 여러 선종(禪宗)의 조사(祖師)들이 서로 상충하고 있다고 보지 않고 오히려 보충적인 관계에 있다고 보게 된 것은 어떤 철학적 확신에 의한 것인지 탐구하는 일이다. 지눌은 심종(心宗 즉, 禪宗)의 교의(敎義)에 대응하는 봉다의 가르침을 찾기 위해 삼장(三藏)을 읽고 연구하다가 마침내는 화엄경과 이통현(李通玄)의 신화엄경론(新華嚴經論)에 이르게 되었다. 그는 종밀을 비판한 자들의 비평들까지 경계하면서 종밀의 진술들을 숙고하고 그의 저서를 주의 깊게 연구한 결과, 법(法, Dharma)에 대한 종밀의 지적(知的) 이해는 아주 명확하나고 결론을 내렸다. 다음은 종밀이 선(禪)의 심개념(心概念)을 분석한 것 중 결론적인 것이라 생각되는 것을 지눌이 요약한 것이다.

목우자(牧牛子)는 이 「록(錄)」에서 법(法, Dharma)의 설명을 자세히 살펴보았다. 일진법계(--眞法界)는 법(法)과 인(人)의 이문(二門)으로 설명되어 있다. 법에서는 수연(隨緣)과 불변(不變)의 두 측면으로 전개되고, 다음 인(人)에서는 돈오(頓悟)와 점수(漸修)의 두 방법이 구별되고 있다.

이 「록(錄)」에서 논의되는 바는 다음과 같다. 일체의 중생, 즉 어리석은 자나 지혜로운 자나 선한 자거나 악한 자거나 그리고 금수(禽獸)에 이르기까지 심성(心性)을 가진 것은 모두 스스로 저절로 이해하고 있고 항상 알아차리고(常知) 있으며 따라서 목식(木石)과는 다를 것이다.

이 지(知)는 외경(外境)을 대상으로 하는 분별식(分別識)이 아니며, 깨달음을 증득(證得)하는 지(智)도 아니다. 그것은 곧 바로 진여(眞如)의 자성(自性)이며, 단순한 공(空)과는 다르다. 그 성(性)이 스스로 항상 알아차리고 있다.²⁸⁾

27) HKC-KI, 671-672.

28) Ibid., 735-736.

지눌은 선(禪)에서의 이 “지(知)”의 교의(敎義)가 경전에 확실히 기초되어 있는 것임을 교학자(敎學者)들에게 보여주기 위해 화엄경과 대승기신론(大乘起信論)을 이용했다. 나아가서 지눌은 비판자들, 혹은 위와 같은 교의를 받아들이지 않는 자들로 부터의 물음을 예상하여 다음과 같은 문답(問答)을 만들었다.

물음 : …… 지금 우리들은 그릇된 식(識)의 분별속에 살면서 부처의 知見을 구하고 있으니, 마치 벽돌을 다듬어서 구슬을 만들려는 것과 같다. 헛되어 애쓸 뿐이지 어느 때 도달할 것인가?

답 : …… 그대가 만약 현재의 심식분별(心識分別)을 실제의 체성(體性)을 지나고 있는 것이라고 말한다면, 그것은 마치 어린아이가 투명한 구슬이 검은 색을 반사하는 것을 보고서, 그 영상(影像)이 전적으로 체성(體性)이 없는 것인 줄을 모르고 그대로 검은 구슬이라고 말하는 것과 같다. 또 그 아이는 사람들에게서 그것은 투명한 구슬이라고 말하는 것을 듣게 되면, 눈에 보이는 그 검은 색깔에 의해 밝은 구슬이 덮여싸여 있다고 믿고 그 검은 색깔을 닦아 없애면 밝은 구슬이 나타나리라고 생각한다. 만약 이와 같은 생각을 고집하여 비리지 않으면 결국 대소승(大小乘)의 법상(法相)만을 배우는 자가 되고 만다.²⁹⁾

그런 다음 지눌은 성기설(性起說)을 되풀이 했다.

위에서 밝혀진 대로 공적영지(空寂靈知)는 비록 분별식(分別識)도 아니고 증오(證悟)의 지(智)도 아니지만, 그러나 그것은 그러한 식(識)과 지(智)를 능히 생기게 한다. 그것은 범인(凡人)으로도 성인(聖人)으로도 될 수 있고, 선(善)을 짓고 악(惡)을 지으며, 이치에 맞게 또는 어긋나게 작용하기도 하는 등, 그 움직이는 모습이 만 가지로 변화할 수 있다. 그 까닭이 무엇인가? 그 체(體)가 바로 지(知) 자체이기 때문이다. 모든 대상을 대할 때 그것은 능히 일체의 사비(是非)와 호오(好惡) 등을 분별할 수 있다. 이렇게 외적 대상들을 대할 때는 좋아함과 싫어함, 노여움과 기쁨의 생기고 없어짐이 있는 듯이 보이지만, 그러나 능지(能知)의 마음은 끊임이 없으며 깊고 밝은 물처럼 항상 고요하다. 이 지(知)에 대해 미혹됨이 있을 때는 심(心)이 움직인다고 하지만, 깨달으면 지심(知心)은 일어남이 없다.³⁰⁾

달리 말하자면, 지눌이 육조단경(六祖壇經)의 아래와 같은 귀절을 처음 읽었을 때 발견해낸 선(禪)의 종지(宗旨)가 위에서 언급한 종밀의 설명에 의해 확증되었던 것이다

29) Ibid., 736-737.

30) 738.

진여(眞如)의 본성은 생각들을 일으킨다. 그래서 보고 듣고 사물을 인식하는 등의 여섯 가지 인식능력이 작용한다; 그렇지만 근본자성은 그것들에 의해 더럽혀지지 않고 항상 자재(自在) 한다.³¹⁾

그리고 지눌은 그의 발견이 종밀에 의해 확증되고 있음을 다시 확인하고 있다:

(宗密은) 「錄」에서 다음과 같이 말한다. “미혹되어 있을 때도 마음은 알아차리고(知) 있다. 지(知)는 원래 미혹이 없기 때문이다. 생각이 일어나도 역시 알아차리고(知) 있다. 지(知)는 원래 생각을 떠나 있기 때문이다. 마찬가지로 슬픔이나 즐거움, 기쁨이나 노여움, 좋아함이나 싫어함 등의 상태에 있을 때도 심(心)은 알아차리고(知) 있다. 지(知)는 원래 공적(空寂)하기 때문이다. 공적(空寂)하면서 알아차리고 있음, 이것은 곧 심(心)의 본성(本性)이니 분명하여 미혹됨이 없다.”

이 도리(道理)로써 종밀은 항상 학인들을 가르쳤다. “그대들은 지금 현재의 마음이 불심(佛心)임을 능히 분명하게 알아차릴 수 있다. 그런데 근기(根機)가 우둔한자는 이것을 즉시 믿지도 받아들이지도 않고, 곧바로 스스로 살펴보려고 하지도 않는다. 단지 자신은 우둔해서 진실로 들어갈 수 없다고 말할 뿐이다.”³²⁾

지눌은 수능엄경(首楞嚴經)을 이용해서 깨달음의 기초인 자성(自性) 혹은 일심(一心)이 우리에게 내재(内在)하고 있음을 보였다.

수능엄경에는 야즈나닷타의 우화(그는 거울 속의 자기 모습에 머리가 없는 것을 보고는 그 잃어버린 머리를 붙잡으려 쫓아다녔다.)가 있다. 그 야즈나닷타가 미쳐서 날뛴 것은 어찌 그럴만한 인연(因緣)이 있었겠는가? 문득 광기(狂氣)가 사라진다면, 머리는 본래 밖에서 얹는 것이 아님을 알게 될 것이며, 또 그 광기가 그치지 않는다면 할지라도 무슨 잃어버린 것이 있겠는가? 곧 너의 마음 속에서 야즈나닷타와 같은 광성(狂性)이 그치면, 그것이 바로 보리(菩提)이다. 뛰어나게 깨끗하고 밝은 이 마음은 본래 법계(法界)에 두루 미치고 있으며, 남에게서 얹는 것이 아니다.

이와 같이 그 머리는 본래부터 제자리에 있는 것이며, 지금에 와서 그 유무(有無)가 논의될 수 있는 것이 아니다. 그런데 야즈나닷타가 갑자기 미쳐서 득실(得失)의 생각을 스스로 일으켰던 것이며 다른 원인은 없다. … 따라서, 진망(眞妄)이나 득실(得失)의 견(見)은 단지 스스로의 망상일 따름이며, 이 심성(心性)에는 보태지거나 줄어든 것이 없다는 것을 알아야 한다. 또 이러한 망상이 일어남은 야즈나닷타의 미쳐 날뛰파 같아서 특정한 원인이 없다. 만약 원인이 있는 것이라면 망상이라

31) T. 2008:48, 35364-5.

32) HKC-KI., 738-739.

고 부르지는 않는다. … 한 줄기 영광(靈光)은 일찌기 어두워진 적이 없다. … 그 것은 본래부터 본성적으로 참되다. 조작으로 말미암지 않고 본래 청정하다. 볼 때나 들을 때나 말할 때나 침묵할 때나 그것이 처하는 곳마다 명료하게 어두움 없이 작용한다. 아무 것도 모자라지 않으니, 어찌 일부러 그것에 더보탤 필요가 있겠는가?

이 교의(敎義)를 확신하고 실현시키면 환(幻) 같은 비지(悲智)로써 환(幻) 같은 중생(衆生)을 제도 할 수 있는데, 흔쾌히 깨달음이 행하여지면 의식적으로 애쓰지 않고도 이런 일이 성취될 수 있다(任運覺行 不作而成).³³⁾

여기서는 우리는 지눌이 화엄경, 대승기신론, 종밀의 법집별행록(法集別行錄), 육조단경(六祖壇經), 그리고 수능업경(首楞嚴經)을 일관하는 하나의 기본적인 논지(論旨)가 존재한다는 점을 주위의 수심인(修心人)들에게 확신시키기 위해서 얼마나 주의깊게 그런 경전들을 살폈는가를 짐작해 볼 수 있다: 중생은 본래부터 청정한 자성(自性)을 갖추고 있으며, 그 자성은 모든 곳에서 스스로 비추고 항상 불변(不變)이다. 그래서 불성(佛性)의 성취, 즉 망념(妄念)은 체성(體性)이 없다는 것을 이해하는 깨달음의 상태를 성취하기 위한 의식적 노력은 조금도 필요하지 않다.

3. 華嚴教家의 性起說이 곧 禪旨임을 확인함

위에 나온 설명의 요점은 마지막 구절, ‘임운각행(任運覺行) 부작이성(不作而成)’ 속에 요약되어 있다. 다시 말하면, 지눌은 화엄의 성기설(性起說)이 ‘본래자성청정심(本來自性清淨心)’이라는 선지(禪旨)에 표현되어 있음을 확증하려 하고 있다. 성기설(性起說)을 위한 논증은 아래와 같은 단계들로 정리될 수 있다.

우선 모든 대승(大乘) 불교도들은 어리석거나 지혜있는 모든 중생들이 깨달음, 즉 부처가 될 수 있는 가능성은 지니고 있다고 주장한다.

지눌은 계속해서 위의 경전적 증거들에 합치시켜서, 중생의 자성(自性)은 본래 청정하고 공(空)하며 항상 외연(外緣)에 더럽혀짐이 없이 작용하기 때문에 결국 중생의 미혹은 그릇된 생각에서 생겨난다고 설명한다.

이러하므로 지눌은 모든 중생이 그대로 부처라는 결론을 내린다. 그런데 그 불성(佛性)이 표면상 중생의 미혹에 의해 감추어져 있다는 것이다. 이것은 궁극적으로 ‘마음이 곧 부처(卽心是佛)’라는 선지(禪旨)임이 드러난다. 즉, 중생 각자에 본래부터 원만한 불성은 밖에서 얻어지는 것이 아니며 자기 마음 안에서부터 찾아진다는 것이다.

지눌 선철학(禪哲學)의 기본적인 전제들과 결론들을 분석함에 있어서 모든 점이 가려내질 수 있고 분석적으로 읊미될 수 있다는 느낌을 받는다. 그러나 총체적인 지눌의 저작들은 상징적 비유들의 연쇄인 것이 사실이다. 아마 지눌이 형성하려고 애썼던 명료한 설

33) Ibid., 739-741.

명으로서 유일한 것은 각각의 선종(禪宗)을 (1) 이론적 기초와 (2) 그에 따른 종교적 수행과의 두 가지 연관된 관점에서 보려고 했다는 점일 것이다. 이런 관점에 있어서 지눌은 중국선(禪)에서의 하태신회(荷澤神會)와 종밀(宗密) 계통의 지성적 전통을 계승하고 있다.

지눌은 각 종파가 불성설(佛性說)의 주장과 종교적 수행에의 그 적용에 있어서 참으로 일관성을 지니고 있는가를 평가하는 일에 모든 노력을 집중시켰다. 간단히 말하면, 종교적 이론과 실천 영역에서의 진리에 대한 지눌의 이론은 이론적 정합성보다 실천적 합치성에 더 큰 중요성을 부여했다. 물론 이 논문에서 우리 이 의도는 지눌의 선철학(禪哲學) 전반의 토대를 탐구하는 것이었고, 따라서 우리는 지눌의 이론적 기초를 보여주려고 했고, 또 간단히 논의전개상 그의 이론적 전제들에서 어떤 부정합성이 발견되지는 않는지 알아보았다. 만약 이론적 전제들 자체 내부에 어떤 부정합성이 있다면, 우리는 부정합한 전제들과의 실천적 일관성을 찾아내려 하고 있음을 깨닫게 될 것이다.

지눌 사상의 이론적 일관성을 이해하기 위해서는, 그가 성기설(性起說)에의 믿음이 우선되어야 함을 강조하는 이통현(李通玄)의 생각에 전적으로 동의하고 있다는 점을 염두에 두어야 한다. 선지(禪旨)를 논의할 때는 지눌은 항상 제자들에게 그들의 마음과 부처 사이에 아무런 차이가 없다는 사실을 깨달으라고 재촉했다. 이와 같은 믿음이나 자작의 요구는 유기적으로 상호연관되어 있는 선지(禪旨) 전체의 진리성을 인지하기 위해서는 필수적이다. 또한 이런 이유 때문에 지눌은 제자들(그들이 教宗, 특히 華嚴宗에서 왔을 때는)에게 그려한 교의를 전체로서 믿음의 한 항목으로 받아들이라고 충고했고 혹은 최상승(最上乘) 즉 선종(禪宗)의 가르침을 친히 깨달아야 한다고 가르쳤다. 그렇지만 이러한 교의(教義) 조목들의 종교적 수용에 대한 논의는 우리의 범위를 넘어서는 것 이므로 여기서 논의하지 않겠다. 게다가 믿음이나 자작으로 학인(學人)들 각자를 인도해 주는 실천적 방법에 대해서도 언급할 수 없다. 우리의 관심사는 지눌이 선수행(禪修行)의 근본적 교의들을 전개시키면서 취했던 단계들을 추적하는 것이며, 그리고 지눌이 화엄종(華嚴宗)과 선종(禪宗)을 따르는 자들이 서로 일치할 수 있는 공통적 지반으로서의 철학적 기초를 제시하는 일에 성공했는가를 알아 보는 것이다.

4. 煩惱의 存在論的 地位에 대한 知訥의 견해

우리는 이미 지눌이 이론형성의 두 가지 전제들 중의 하나를 화엄경에서 발견해내었음을 논의했다: 그 첫째는 중생과 부처의 동일성, 즉 외판상의 모습과 작용의 차이가 있을 뿐이라는 교의(教義)이다. 두번째, 번뇌의 존재론적 지위에 대한 전제에 대해서 지눌은 다시 화엄경과 그리고 수능엄경(首楞嚴經)의 야즈나낫타의 발광(發狂)이라는 우화에 의거하고 있다. 화엄경은 유식(唯識) 불교의 관념론을 위한 전거(典據)가 되고 있다: “삼계(三界)에는 다른 법(法)이 없으며, 오로지 일심(一心)이 지어낸 것 뿐이다.” 지눌은 아래와 같이 해석하고 있다.

지금 말하는 바는 오로지 상(相)에 매여있는 일심(一心)의 망념(妄念)이 지어낸 것이라는 의미다. 이것이 곧 삼계(三界)와 생사(生死)라는 병의 근본이다. 만약 우리가 무명(無明)은 일어남이 없음을 알아차리고 상(相)에 집착하지 않으면, 과거의 업(業)은 다 없어지고 새로운 업(業)은 만들어지지 않는다. 이것이 곧 병을 끊는 근본이다.

그러므로 한 생각의 마음이 병의 근본이며 또한 동시에 도(道)의 근원임을 알아야 한다. 실(實)에 집착하면 그르치게 되고, 공(空)임을 깨달으면 과실(過失)이 없게 된다. 따라서 깨달음(悟)은 한 마음의 한 순간에 있으며, 거기에는 앞뒤가 없다. 이러하므로 마땅히 알아야 한다. 깊이 해아려서 분명하게 결정을 내리면 이치에도 달함이 매우 가깝게 되기 때문에 비록 말세(末世)의 중생일지라도 그 마음이 넓고 큰 자는 역시 마음을 비워 스스로 비추어 볼 수 있고 일념(一念)의 연기(緣起)가 본래 생겨남이 없다는 것을 믿을 수 있다. 그리고 이것은 비록 아직 친증(親證)은 아닐지라도 도(道)에 들어가는 기본이 되는 것이다.³⁴⁾

중요한 것은 해메임(迷)과 깨달음(悟)의 동일한 근본에 대한 지눌의 계속적인 강조이다. 어떤 이름을 붙이건, 중생심(衆生心) 안에 불성(佛性)이 내재(内在)한다는 것에 대한 최초의 실천적 전제는 그들이 깨달음을 성취하도록 고무하는 일이다. 그런데 지눌은 “이것은 비록 친증(親證)은 될 수 없을지라도 도(道)에 들어가는 근본은 될 수 있다”고 말했다. 왜 그랬을까? 우리는 지눌이 선수행(禪修行)의 형이상학적 토대라고 생각한 성기설(性起說)의 기본적 구조에 관해 의문을 제기할 수 밖에 없다. 여기서 우리는 논리적 정합성을 지녔다 할지라도 그 이론적 전제에 한계가 있음을 예기할 수 있다.

중생과 부처의 동일성이라는 생각과 번뇌의 존재론적 지위에 대한 이론 및 유심론(唯心論)을 결합했을 때, 우리는 수행의 방법에 빛을 줄 수 있는 하나의 실천적 결론에 도달하게 된다. 우리 중생은 번뇌를 끊을 필요도 없이 부처이다. 왜냐하면, 번뇌는 무명(無明)으로 인해 마음이 지어낸 것이기 때문이다. 간단히 말하면 깨달음을 방해하는 실재적(實在的)인 번뇌같은 것은 존재하지 않는다. 오로지 필요한 것은 우리의 관점을 외연(外緣)에 대한 미혹된 집착으로부터 모든 번뇌의 우발성에 대한 통찰에로 전환하는 일이다.

5. 올바른 修行方法

지눌은 성기설(性起說)에 맞추어 수심(修心)하는 올바른 방법을 설명했다:

문 : 중생의 업과(業果)인 종자(種子)와 그 종자의 현행(現行)이 여러 겁(劫) 동안 훈습(薰習)해 온 것이 마치 아교풀이나 옻칠과도 같이 되었는데, 어떻게 단지

34) Ibid., 760-761.

일심(一心)을 깨달은 것만으로써 금방 그것을 끊어 버리고 부처가 될 수 있겠는가?

답: 만약 그대가 심(心)과 경(境)이 실재한다고 집착하고 인(人)과 법(法)이 공(空)하지 않다고 생각한다면, 만겁(萬劫)동안 수행하더라도 결국 깨달음과 과보(果報)를 성취하지 못할 것이다.

만약 그대가 부아(無我)를 금방 이해하고 사물의 무체성(無體性)을 깊이 통찰하게 되면, 주관과 객관이 함께 사라져 버릴 것이니, 확증해내지 못할 것이 어디 있겠는가? 선 바람에 날리는 먼지처럼 금류에 떠내려가는 가벼운 배처럼 쉽게 금방 성취할 수 있다. 내가 염려하는 것은 그대들이 일심(一心)을 믿지 않고 스스로 어려움과 장애를 만드는 점이다. …

또 ‘어째서 번뇌를 끊을 필요가 없는가?’라고 의심하는 자들이 있다.

그에 대한 대답은 다음과 같다. 그대가 만약 살생이나 도둑질이나 음행이나 거짓말이 다 일심(一心)을 따라 일어나는 것임을 분명하게 알아차리면 처하는 곳마다 문득 고요하게 될 것이니, 다시 끊어야 할 무엇이 있겠는가? 그러므로 일심(一心)을 이해하기만 하면 만경(萬境)은 저절로 환(幻)과 같아진다. 어째서 그러한가? 일체법(一切法)은 심(心)을 따라 일어나서 환(幻)처럼 생겨나기 때문이다. 심(心)이 이미 형(形)이 없으니, 법(法)이 어찌 상(相)을 갖겠는가?

종밀의 「緣에 설명된 단혹(斷惑)의 뜻에 따르면, 성(性)과 상(相)이 함께 비추인다. 이것은 무단(無斷)의 단(斷)이다. 끊어도 끊음이 없는 것이 진정한 끊음이다.³⁵⁾

지눌은 입문서, 훈계서, 주석적인 철요서 등을 저술해 나감에 있어 그 최초부터 선수행(禪修行)의 실천적 입장에 관해서 하나의 확고한 신념을 가지고 있었다. 지눌의 첫번째 저작인 「결사문(結社文)」을 보면, 확고한 신념을 가지고 이러한 실천적 측면을 선명하게 부각시키면서 시작하고 있다.

공손히 놀으니 땅으로 인해서 넘어진 사람은 땅으로 인해서 일어난다고 한다. 땅을 떠나서 일어나려고 한다면 일어날 곳이 없다.

일심(一心)에 미혹하여 끝없는 번뇌를 일으키는 자는 중생이요, 일심(一心)을 깨달아서 끝없는 모용(妙用)을 일으키는 자는 여러 부처들이다.

혜메임(迷)과 깨달음(悟)은 비록 다르지만 반드시 일심(一心)에 말미암으므로, 심(心)을 떠나서 부처를 구한다면 역시 구할 곳이 없다.³⁶⁾

35) Ibid., 761-763.

36) Ibid., 577.

V. 知訥의 禪哲學 : 普照禪의 3根本要義

우리는 이미 성불(成佛)을 위해서는 연기설(緣起說)보다 성기설(性起說)이 더 참된 것임을 논증하려는 시도가 무익하다는 점을 언급했다. 전제로부터 결론에로의 추론에 대한 논리적 평가는 단지 논증의 타당성만을 밝혀줄 수 있을 뿐이다. 진정한 쟁점은 오히려 그 전제들 자체의 진리성을 검토할 수 있는 방법의 문제이다. 지눌은 그러한 전제들의 사실적 진리치를 확증하기 위한 두 가지 시금석을 제공해주고 있다. 하나는 보통 “悟”라고 부르는 개인적·체험적인 요소이고, 다른 하나는 그 “悟”와 “修心” 사이의 사실적인 상응(相應)이다. 오(悟)만으로서는 한 교의의 궁극성에 대한 완전한 기준이 될 수 없다고 하는 점은 지눌의 선(禪) 철학의 뚜렷한 특성을 보여주는 열쇠이다.

지눌의 선(禪) 철학 속에는 상호연관된 세 가지 요소들이 있다.

첫째, 각(覺)이나 번뇌의 지위에 대한 그의 설명 중에 반영되어 있는 형이상학적 측면은 교종(敎宗), 특히 화엄종(華嚴宗)에서 빌어 온 것이다. 이 측면은 따로 논구할 것임.

둘째, ‘悟’에 대한 그의 이해에 반영되어 있는 실천적 측면은 요즘의 대다수의 학자들에 의해 추론적 논증을 넘어선 것으로서 혹은 아주 비논리적이어서 그 성격이 아직도 신비의 베일에 감추어져 있는 것으로서 논의되어 왔다. 이와 정반대로, 돈오(頓悟)에 대한 지눌의 명료한 설명은 ‘悟’에 대한 우리의 이해에 새로운 차원을 더해준다.

셋째로, 가장 중요한 요소인데, 두 번째의 실천적 측면을 수심(修心)의 과정 중에서 자작할 수 있을 때 그것은, 선(禪) 철학에 대한 각자의 이해가 진정한 것인지 그리고 그의 선(禪) 체험이 믿을 만한 것인지를 결정할 수 있는 궁극적 기준으로 간주될 수 있다는 것이다.

선(禪) 철학에 대한 지눌의 분석의 이러한 세 요소는 유기적으로 상호연관되어 있으므로, 그 구조를 한 눈에 파악할 수 있도록 예비적인 도식을 제시해 보겠다.

〈知訥 禪 哲學의 도식〉

(1) 教義의 차원 : 華嚴의 (法門) 緣起法門	華嚴의 性起法門
(2) 修行의 차원 I : 未悟	徹悟
(悟)	
(3) 修行의 차원 II : 但修	修而無修
(修)	

또 여기에다 종밀의 중국선(禪) 분류를 재정리할 때 지눌이 발휘했던 천재성을 드

더내주는 아래와 같은 요소들을 첨가할 수 있다.

(4) 知訥이 재정리한 : 北宗파 荷澤宗 洪州宗

中國禪宗 教宗 牛頭宗

(5) 方便 I : 權教 實教

(6) 方便 II : 下根機 上根機

우리는 지눌이 선(禪)의 실천적 차원을 이통현(李通玄)의 「신화엄경론」에서 빌려온 것과 같은 차원을 이해하기 위해 얼마나 애썼는가를 곧바로 알아볼 수 있다. 선교(禪敎)종합의 첫걸음은 이렇게 知訥에 의해서 화엄교의(華嚴敎義)와 선수행(禪修行)이 결합됨으로써 성취되었다.

1. 知訥의 頓悟觀

먼저 돈오(頓悟), 즉 스스로의 반조(返照)에 뿌리를 둔 진리의 체험적 기준에 대한 설명을 살펴보자. 종밀은 다음과 같이 단언했다;

돈오(頓悟)의 뜻은 다음과 같다. 무시(無始)로부터 잘못된 생각에 미혹되어, 사내(四大)를 신(身)으로 여기고 망상을 심(心)으로 생각하며, 또 이 둘을 아(我)라고 생각해 오년 사흘이 만약 훌륭한 친구를 만나 위와 같은 불변(不變), 수연(隨緣), 성상(性相), 체용(體用) 등의 원리를 설법하는 것을 들으면, 곧 바로 영명지견(靈明知見)이 스스로의 참 마음이며, 또 이 마음(心)이 본래 항상 고요하고 무변(無邊)하며, 형상이 없어서, 이것이 곧 법신(法身)이라는 사실과 따라서 심(心)과 신(身)이 둘이 아닌 이것이 진아(眞我)이며, 부처와 조금도 다를 바 없다는 이치를 훌륭히 깨닫게 된다. 이러하므로 “頓”이라고 한다.³⁷⁾

이러한 종밀의 설명을 기반으로 삼고서 지눌은 나아가 돈오(頓悟)의 내용들을 상술했다 :

여기서 말하려는 것은 구박지(具縛地) 중의 법부(凡夫)는 반드시 먼저 돈오를 성취해야 한다는 것이다. 법(法)이 뛰어나고 근기(根機)가 뛰어나기 때문이다.

법이 뛰어나다고 함은 법자체가 본래 우열의 차이를 지니고 있음을 의미하는 것이 아니라, 사람들로 하여금 망(妄)이 곧 진(眞)임을 깨달도록 해주기 때문이다. 그렇게 말하는 것이다. ……예를 들면 맑은 구슬은 갖가지 색깔을 떨 수 있는 또한 맑은 구슬과 정반대되는 검은 색깔도 떨 수 있다. 영명지견(靈明知見)

37) Ibid., 672-673.

과 암흑무명(暗黑無明)의 관계도 이와 꼭 마찬가지 경우이니, 이 둘이 비록 상반되지만 본질적으로는 일체(一體)일 따름이다. 그러므로 탐내거나 노할 때도 그 지(知)가 있으며, 자비(慈悲)를 행할 때도 또한 그 지(知)가 있다고 말할 수 있다. 이 지(知) 자체는 탐내도 노함도 자비도 아닌 것이다. ……,

근기가 뛰어난 자는 이 묘한 법을 들으면 훌연히 심성(心性)이 본래 깨끗하며, 번뇌가 본래 공(空)함을 깨달을 수 있다. 또 어떤 자는 이 법을 들으면 비록 곧바로 깨닫지는 못할지라도, 그 지견(知見)이 깊고 상세하기 때문에 말하거나 침묵하거나 움직이거나 고요히 있을 때나 오로지 주의깊게 비추어 살펴나가면 언젠가는 훌연히 깨닫게 되는 때가 온다.

이렇게 그 오(悟)에 들어가는 것이 느린 자도 있고 빠른 자도 있는데도, “頓”이라고 말하는 이유는 다음과 같다.

즉, 망(妄)을 끊고 진(眞)을 취하는 법도 아니고 닦아서 다스리는 법도 아니기 때문이다. 오로지 자심(自心)을 체달하면 되는 것이니, 그 선악(善惡)의 작용은 진성(眞性)에서 일어나는 것이라서 일어나도 일어남이 없는 것이다. 애초부터 점차적인 단계 같은 것은 있을 수 없다. 이 때문에 “頓”이라고 한다.³⁸⁾

돈오에 대한 지눌의 상세한 설명은 ‘頓’ 오(悟)의 실현을 위한 가장 기초적인 조건과 아울러 “頓”에 대한 보다 세련된 이해를 제시해 준다. 돈오를 상식적으로 분석해볼 때 그 말에는 보통 성기설(性起說)을 깨닫는 결정적인 종교적 체험에서의 시간적인 급전이라는 의미가 내포되어 있다. 지눌은 ‘頓’이 ‘頓’이라고 불리는 것은 시간적 즉각성 때문이 아니라 (1)뛰어난 법(法)과 (2)뛰어난 근기(根機) 때문임을 명백히 했다. 지눌은 다양한 근기들과 그에 상응하는 임시방편적인 교의들을 인정하기 때문에, 성기설(性起說)을 궁극적 진리로 삼기 위해서는 그에 상응하는 승근기(勝根機)를 포함시킬 필요가 있었다. 아무리 교의(敎義)가 궁극적이고 법을 받아들이는 자들의 근기가 뛰어나다고 해도, 지눌에 있어서 가장 중요한 것은 반조(返照)에 의해서 몸소 그 교의의 진실성이 확증되어져야 한다는 점이었다. 성기설은 마음 밖에 대상적으로 있는 어떤 것이 아니라, 자신의 심성(心性)이 그대로 본래부터 부처라는 것, 자기 마음은 본래 청정하며, 번뇌는 본래 공(空)하다는 것을 실현하기 위한 실천적 요청이었다. 간단히 말하면, 오(悟)는 스스로의 개인적 체험을 통해서만 성취될 수 있는 자각을 의미한다. 주관적 관찰자에 대비되는 대상적 사물에 관한 진리성과는 달리, 법(法·dharma)의 객관적 타당성은 오로지 주체적인 실현의 과정을 통해서만 인정될 수 있다. 종밀과 하택신회(荷澤神會)에 의해 옹호된 “知”的 교의나 혹은 성기설(性起說)을 위한 논증은 빈약하고 또 거의 소용이 없다. 이는 반드시 스스로의 반조(返照)를 통해서 극복되어져야 한다. 종밀의

38) Ibid., 726-727.

저작을 주의깊게 소개하고 상술한 뒤에 지눌은 가상적인 상대자와의 문답을 설정해보고 있다:

문：그대가 말한대로 여러 대(代)의 조사(祖師)들의 올바른 전달(正傳門)은 다음과 같이 행해져 왔다：조사들은 다른 사람들에게 먼저 ‘知’라는 말부터 가르치는 것이 아니라, 곧바로 그가 스스로 깨달아서 진실(眞實)을 체험하고 마음의 체(體)를 친증(親證)하기를 기다리며, 그런 다음에 인정해 준다.

그런데 오늘날의 수심인(修心人)을 보자. 그는 먼저 영지(靈知)라는 말로써 이해하고 여러가지로 분별한 다음 그것에 따라 자기 마음을 관찰한다. 따라서 이것은 언설(言說)에 의존하여 종지(宗旨)를 표현하고 의심을 제거해가는 방법이며, 심체(心體)의 친증(親證)은 아니다. 어떻게 마음을 깨달은 자라고 부를 수 있겠는가？

답：내가 이미 말하지 않았더냐？ 만약 스스로의 진지한 반조(返照)의 노력도 없이 단지 ‘현재의 능지(能知)가 바로 불심(佛心)이라’는 말에 헛되이 고개만 끄덕거리고 있는 자라면 결코 그 올바른 뜻을 받아들였다고 볼 수 없다. 그런 자가 어찌 자기 앞의 거울과 같은 의식이 바로 공(空)하고 고요한 영지(靈知)임을 인정할 수 있겠는가？ 진실함과 허망함도 분별하지 못하는 이런 자가 어찌 마음을 깨달은 자이겠는가？

마땅히 알아라！ 내가 말하는 바 마음을 깨달은 자란 언설(言說)에 의해 의심을 없애고 직접 이 공적영지(空寂靈知)라는 말에 의거해서 반조(返照)하는 노력을 행하고 이 반조의 노력으로 인해서 생각을 떠나있는 마음의 본체를 깨달은 자이다.³⁹⁾

지눌이 스스로의 반조(返照)를 강조한 것은 진정한 깨달음의 체험을 언설(言說)이나 문자로 대신하려는 유혹에 대한 경고이다. 지눌은 선수행(禪修行)에는 ‘知’라는 말이 전부일 것이라고 추정하려는 질문자의 태도를 날카롭게 지적하고 있다. 만약 신회(神會)와 종밀이 언급했던 ‘知’라는 말과 그것에 상응하는 화엄(華嚴)의 성기설(性起說)이 지적하는 心性(心性)의 본체를, 회광반조(迴光返照)를 통해 스스로 체험하지 못하면, 문자(文字)에 불잡혀서 명리(名利)나 구하는 (華嚴教家 전통에서의) 한심한 교학자(教學者)들과 같은 위치로 떨어져 버릴 것이다.⁴⁰⁾ 우리가 일단 진정한 체험을, 논리적 추론으로 짜 맞춘 文字들의 이론적 구성과 혼동해버리면, 삼승권교(三乘權教)의 추종자들에 비해 더 나을 것이 없게 된다. 그러한 과실은 실교적(實敎的)인 성기설(性起說)(이것은 心의 본체와 어우러지는 것이다.) 자체에 있는

39) Ibid., 766-777.

40) HKC-K2, 457.

것이 아니라, 그 방편(方便)에 대한 우리의 집착에 있다. 선(禪) 수행자들이 우선 그 마음을 깨달아야 된다는 지눌의 훈계는 올바른 수심(修心)을 위한 기초로서의 철학적 이해에 대한 언급이라고 생각된다. 지눌은 법(Dharma)에 관한 논의가 특히 지적(知的)인 이해와 교의적(教義的)인 가르침을 통해서 깨달음에 들 수 있는 근기를 지닌 자들을 위한 것임을 명백히 했다. 이러한 자를 위해서 종밀이나 지눌은 법(Dharma)의 두 가지 의미 - 수연(隨緣)과 불변(不變) - 와 수행인(修行人)의 두 문(門) - 돈오(頓悟)와 점수(漸修) - 을 명백히 해 놓았다.

이와 같은 법(法)의 두 가지 의미에 의해서, 우리는 모든 경론(經論)들이 궁극적으로 가리키는 뜻은 바로 자심(自心)의 성(性)과 상(相)이라는 것을 알 수 있다.

그리고 두 가지 문(門)에 의해서, 우리는 모든 지혜로운 성인들이 밟았던 길은 바로 자행(自行)의 시작과 마침이었음을 볼 수 있다.

이와 같이 본말(本末)을 구별하여 명료하게 해 줌으로써 사람들로 하여금 미혹되지 않게 하고 권교(權教)를 버리고 실교(實教)를 취하여 지체없이 보리(菩提)를 성취하게 한다. 41)

본말(本末), 즉 오(悟)와 올바른 수행의 우위성에 대한 지적(知的)인 이해의 결여는 사람들을 연기설(緣起說)에 기초된 열등한 수행방법으로 이끌어 갈 것이다.

삼승(三乘)의 권교(權教)와 북종선(北宗禪)의 교의에 따르면, 중생은 거울이 맑은 성질을 지니고 있는 것처럼 본래부터 각성(覺性)을 지니고 있는데, 거울에 먼지가 끼는 것처럼 번뇌가 그 각성(覺性)을 덮어서 드러나지 못하게 하므로, 그 먼지와 번뇌를 씻어내고 닦아 내어서 다시 비추고 드러나게 해야 한다고 말한다.

종밀은 이것을 논평하여 말한다. 이것은 단지 번뇌의 일어남과 정화(淨化)를 통한 그 제거라는 염정연기(染淨緣起)의 표면적 모습이고 윤회의 흐름을 거슬러 가고 반복적 훈습을 멀리하려는 방식일 뿐이며, 아직 번뇌가 본래 공(空) 하며, 심성(心性)이 본래 깨끗하다는 진리는 깨닫지 못하고 있는 것이다. 42)

위의 요약을 통해서 우리는 왜 지눌이 그토록 진지하게 선수행(禪修行)의 지적(知的)인 분석을 시도했으며, 그리고 왜 그와 같은 논쟁에 참여하여 화엄교종(華

41) HKC-K1., 777.

42) Ibid., 727.

嚴教宗)의 교의를 적용시키려 했는지 이해할 수 있다. 우리는 지눌이 ‘悟’에 관해서 세 가지 점을 구별했음을 주목해야 한다.

(1) 悟가 “頓”하다는 것은 시간적 선행(先行)이라는 의미에서가 아니라 뒤따르는 수행을 위한 지적(知的)인 기초가 된다는 의미에서이다. 달리 말하면, 頓悟(頓悟) (그리고 解悟)는 오로지 선수행(禪修行)의 시작으로 뒤따르는 수행의 기초일 뿐이다.

(2) ‘悟’의 내용은 뒤따르는 수행을 위한 두 가지 기본요건들로 이루어져 있다. 첫째, 중생과 부처 사이에는 아무런 차이도 없다는 사실을 깨달아야 한다. 그리고 둘째로는 번뇌와 보리(菩提)는 동일한 원천, 즉 본래 청정한 심성(心性)으로부터 일어나는 작용들이라는 것(性起說)을 이해해야 한다.

(3) 최초의 깨달음은 반드시 지적(知的)인 것(theoria)이므로 우리는 자비와 무애(無碍)의 삶인 보살도(菩薩道)를 시작하기 위해서는 깨달음의 내용을 몸소 체험해야 한다(praxis). 이 스스로의 체험이 없이는 보살도(菩薩道)는 성취될 수 없다.

2. 悟는 菩薩萬行으로 契証하여야 함

위에서 말한 세 가지 기준은, 지눌에 따르면, 스스로 심성(心性)을 깨닫고 불성(佛性)을 보았다고 주장하는 사람들의 행동을 확실하게 판찰할 수 있는 뒤에야 의미를 가지게 된다. 사실상 ‘悟’에 대한 지눌의 명료한 설명은 ‘悟’가 선수행(禪修行)의 시작이요 끝이라고 주장하는 자들에 대한 구체적 제동의 역할을 한다. ‘悟’는 사실 시작일 뿐이기 때문에, ‘悟’의 체험은 보살(菩薩)의 이상(理想)을 실제로 실천적으로 성취해 나감으로써 정점에 이르게 되는 것이다. ‘悟’는 수행을 위한 전제의 이론적 파악일 뿐이므로, 이 이해가 지속적인 보살만행(菩薩萬行)의 실천을 통해서 적용되지 않으면 그 ‘悟’는 진정한 것으로 인정될 수 없다. 어떤 교의(敎義)의 궁극성에 대한 지눌의 논증은, 간단히 말해서, 결국에는 그 행위의 판찰을 통해서 확증된다는 것이다. 어떤 이의 自心의 본성에 대한 ‘悟’ 혹은 확신과 그의 행위 사이의 상응(相應)은 그의 ‘悟’가 참된 것으로 확증될 수 있기 위한 궁극적 기준이다. 바로 이러한 이유 때문에 지눌은 그의 저작의 3분의 2 가량을, 頓悟(頓悟)와 점수(漸修)에 초점을 맞춘, 수심(修心)의 실천적 측면의 자세한 분석을 통해서 선법(禪法)의 근본점들을 기술하는 작업에 할당했던 것이다. 이제 지눌이 깨닫지 못한 자들을 어떻게 기술하고 있는지 보자.

만약 頓悟가 무엇인지 분명하게 이해하지 못한다면, 그 ‘修’가 참된 것이라 고 어떻게 말할 수 있겠는가? 내가 교학자(敎學者)들을 보건대, 그들은 권교(權敎)의 설명에 얹매여서 진(眞)과 妄(妄)을 분별하고 집착하며, 그래서 스

스로 물려나려는 마음을 갖는다. 그들 중 어떤 자들은 입으로는 ‘事事無碍’라고 말하지만, 광행(觀行)을 닦지도 않으며, 자심(自心)을 깨달아 들어가는 비결이 있다는 것도 믿지 않는다. 어쩌다가 선자(禪者)의 견성성불(見性成佛)한다는 말을 들으면, 그들은 그것은 단지 돈교(頓教) (華嚴宗에서 분류한 五教中의 하나, 즉 維摩經의 설법)에서 말하는 언설(言說)을 초월한 실재라는 것에 지나지 않는다고 말할 뿐이다. 그들은 완전하게 깨달은 본래의 마음은 불변(不變)의 측면에 있어서나 수연(隨緣)의 측면에 있어서나, 그 성(性)과 상(相), 체(體)와 용(用), 안락(安樂)과 부귀(富貴)에 있어서 모든 부처와 동일하다는 뜻이 이 가운데 있음을 알지 못한다. 어떻게 그들이 지혜있는 사람일 수 있겠는가?

또, 선학자(禪學者)들을 보건대, 그들은 ‘근기(根機)가 아주 뛰어난 자는 단계를 밟지 않고 곧 바로 불지(佛地)에 오른다’는 뜻 밖에 모르고 있으며, 이(宗密의)「錄」中의 ‘깨달아 이해한 뒤에 비로소 십신(十信)의 위(位)에 들어간다’는 말을 믿지도 않는다. 그렇기 때문에 그들은 겨우 자기마음을 조금 염어보이는 것에 그치며, 자기들이 성취한 이해와 수행의 깊고 얕음도 모르고 염습(染習)의 일어남과 사라짐의 정도도 해아리지 못한다. 대개 그들은 자기들의 법(法)에 대한 자만심을 갖고 있는데, 그 내뱉는 말들은 그들의 분수나 성취의 정도를 넘는 것들이다. (李通玄의) 華嚴論(華嚴論)도 이렇게 말하고 있다. “큰 마음을 가진 범부(凡夫)는, 그 믿음이 모든 부처가 이룬 덕(德)과 동등하게 되어 조금도 어긋나지 않아야만 비로소 믿음을 성취한 것이다.”

이 뜻을 알면 스스로 비준해지지도 물려나지도 않게 되며, 비로소 뜻을 얻은 수심인(修心人)이 된다. 이런 뒤에 점수(漸修)해야만 올바른 점수가 될 수 있다. 이 점을 주의해서 살펴보라. 43)

여기서 우리는 지눌이 선(禪)의 ‘悟’의 내용과 이통현(李通玄)의 ‘信’의 해석과를 동일시하고 있는 전거(典據)를 찾아보게 된다. ‘信’이 궁극적 목표인 성불(成佛)에 이르기까지의 진보살도(全菩薩道)의 추진력이 될 뿐 아니라 출발점이 되는 것과 마찬가지로, 선(禪)이서의 ‘悟’는 수행을 돋기 위한 지적(知的)인 기초일 뿐 아니라 계속되는 점수(漸修)의 출발점이 된다. 신(信)은 그것이 불과(佛果)에 이르려야만 비로소 완성되듯이, ‘悟’도 그것이 몸소 체험되고 그리고 밖으로 드러나는 수심(修心)의 행위에 의해 증명되지 않고는 진정한 것으로 불려질 수 수 없다. ‘悟’ 체험의 내용의 지적(知的)인 이해와 아울러 선교의(禪敎義) (그리고 그것을 위한 華嚴의 性起說)에 대한 기초적 확신과 결정적 믿음은, 지눌에 있어서, 수심(修心)의 실천을 위한 기본전제들로 간주되었다.

43) Ibid., 675-676

낙심하지 말고 겁내지 말라, 자기 마음을 똑바로 믿고, 빛을 안으로 되돌려 비추어서, 스스로 법미(法味)를 맛보는 것, 이것을 일러 수심(修心)하는 자가 올바른 이해와 깨달음을 이룬 곳이라 한다.⁴⁴⁾

‘悟’의 체험은 그 내면적인 가치를 실제적 행위 속에 투사해야 한다. 그렇지만 이러한 내면적 가치의 투사는 외재(外在)하는 어떤 객관적 실재의 인정으로 잘못 해석되어서는 안된다. 지눌은 ‘心’의 문석에 있어서, 그 ‘心’은 모든 중생에 현재(現在)하는 인격적 동일성과는 전적으로 다른 어떤 것으로서 이해되는 잘못을 매우 신중하게 밝히고 있다. 화엄(華嚴)에서의 ‘信’개념은 그것이 사람들을 “어떤 다른 자를 믿는다”는 통념으로부터 “자기 자신을 믿는다”는 것으로 방향을 전환시켜 줄 수 있기 때문에 도입되었었다. ‘信’이나 ‘悟’에로의 이러한 급진적인 방향전환은, 지눌에 따르면, 불각(佛覺)의 궁극적 증득에 가장 장애되는 요소를 극복하는 데 있어서 가장 중요한 출발점이었다.

3. 二元論의 克服

이 장애요소들은 주관과 객관이라는 인식론적인 이원론, 정법(淨法)과 염법(染法)을 인정하는 존재론적인 이원론 그리고 마지막으로 수단과 목적이라는 실천적인 이원론이다.

먼저, 지눌은 화엄교학자(華嚴教學者)들과 아직 깨닫지 못한 선수행자(禪修行者)들 사이의 인식론적인 이원론에 대해서 아래와 같이 판찰해 보고 있다:

오늘날 사람들은 자성(自性)이니 자심(自心)이니 하는 말을 들으면 아주 가깝고 얇은 데 있다고 생각하면서, 무애법계(無碍法界)라는 말을 들으면 아주 멀고 깊은 곳에 있는 것으로 생각한다. 이 자심(自心)이 바로 법계(法界)의 본고장이며, 중생과 부처의 원천임을 모르고 있나. 만약 그들이 스스로의 마음을 반조(返照)하고 분별적개념들을 다 없애버리기만 하면, 법계(法界)가 완전하게 드러난 것이다.⁴⁵⁾

지눌은 이런 사람들이 자심(自心)의 반조(返照)를 무시하는 점을 책망할 뿐 아니라, 나아가서 그들의 혼동된 언어사용을 비판하고 있다.

어리석은 자들은 설명의 방편과 실제적인 관(觀)을 구별하지 못한다. 언교(言教)의 뜻과 이치를 쫓아 끝없이 생각들만을 거듭하면서, 이것을 관심(觀心)이라고 부르고 있다. 어리석은지고!⁴⁶⁾

44) Ibid., 660-661

45) Ibid., 702.

46) Ibid., 704.

지눌의 이러한 비명은 말과 법에 대한 모든 종류의 언어적 표현에 관한 선불교(禪佛教)의 일반적 태도를 어떻게 해석해야 할 것인가 하는 문제를 제기한다. 그러한 혼동은 언어자체에 내재하는가, 아니면 그것은 언어사용자들에게서 생겨나는 것인가? 지눌은, 적어도 선(禪)의 형이상학적 이론에 관한 지적(知的)인 토론의 영역안에서는, 혼동은 언어자체로부터가 아니라 궁극적으로 사용자들로부터 파생된다는 점을 암시하고 있는 점에서, 후자(後者)에 찬동하는 것 같다. ‘悟’의 지적(知的)인 측면에서의 언어의 역할에 대해서 지눌은, 우리가 그 한계, 즉 모든 언어는 궁극적 실재를 가리키는 하나의 방편이라는 점을 알고 있는 한, 어떠한 언어적 표현이든지 우리가 원하는 대로 사용할 수 있다고 주장한다고 볼 수도 있다. 교학자(數學者)들에게서 지늘이 발견해낸 유일한 잘못은 그들이 지나친 논증에 휘말려 들어갈 정도로, 언어적 표현을 진정한 체험과 대치하려는 경향으로 기울어져 버렸다는 점이었다. 이러한 논쟁적인 교학자들에 대한 지눌의 처방은 반조(返照)였다: 오로지 자기 내면의 본성을 봄으로써만 주관과 객관 사이의 인식론적인 이원론을 극복할 수 있다.

실제로 수심(修心)에 들어가 있으면서도 스스로 마음(心)의 본체를 깨달을 수 없는 자들에 대해서는 어떠했는가? 수심결(修心訣)에서 지눌은 선수행자들을 위한 ‘悟’와 ‘修’의 방법을 다루고 있다. 지눌은 처음부터 외적인 번뇌와는 아무 상관없는 심지(心地)의 교의(教義)(즉, 性起說)을 말하고 있다.

세존께서 말씀하기를, “일체의 중생을 두루 관찰해보니, 모두 다 여래(如來)의 지혜와 덕(德)을 갖추고 있다.”라고 하고, 또 말씀하기를, “일체의 중생의 갖가지 허깨비같은 변화는 모두 여래의 원만히 깨달은 묘한 마음에서 나왔다”고 했다. 그러므로 이 마음을 떠나서는 부처가 될 수 없음을 알아야 한다. 과거의 모든 여래(如來)도 이 마음을 철저히 밝힌 사람들이요, 지금의 모든 현자(賢者)와 성자(聖者)도 역시 이 마음을 철저히 밝은 사람들이이다. 미래의 배우고 닦을 사람들은 마땅히 이와 같은 법(法)에 의지해야 한다.

수도(修道)하는 사람들은 밖에서 찾지 말기를 바란다. 심성(心性)은 더러워지지 않으며 본래 원만하게 성취되어 있는 것이니, 단지 망령된(煩惱의) 인연만 떠나면 곧 있는 그대로 부처이다.⁴⁷⁾

그러나 질문자는 즉각 지눌의 설명에 걸려 들어서 다음과 같이 물었다: ‘불성(佛性)이 현재 범부(凡夫)인 나의 몸 안에 있다면 왜 내 스스로 그것을 볼 수 없는가? 나의 본성을 깨달을 수 있는 특별한 방법이라도 있는가?’ 더우기 돈오(頓悟)에 대한 기본적인 지적(知的) 내용을 몰라서 깨닫지 못하고 있는 자들은, 성인(聖人)들과 꼭 같이 깨달은 자들은 어째서 기적적인 능력을 나타낼 수 없는가 라고 물어 보기 마련이다.

47) HKC-K2., 470.

이러한 질문들에 대응해서 지눌은 불성을 설정하는 존재론적 이원론을 끊어버릴 수 있는 하나의 설명적 틀을 마련했다. 질문자들은 암암리에 두 가지 전혀 다른 존재상태, 즉 불성(佛性)을 구현하는 부처와 자기 내부의 불성을 자각하지 못하는 중생을 가정하고 있기 때문에, 지눌은 ‘淨法’과 ‘染法’이라는 존재론적 이원론을 효과적으로 무너뜨릴 수 있는 체용(體用)이라는 틀을 마련했다:

그대의 몸 안에 있지만 그네가 스스로 보지 못할 뿐이다. 그대가 하루종일 배고픈 출을 알고 목마른 출을 알며, 추운 출도 알고 더운 출도 알며, 성내기도 하고 기뻐하기도 하는데, 결국 이것은 어떤 것인가? 또 우리의 색신(色身)은 흙(地)·물(水)·불(火)·바람(風)의 네 가지 인연이 모여서 된 것이므로 그 바탕은 거칠고 정(情)이 없다. 어떻게 그것이 능히 보고 듣고 알고 느낄 수 있겠는가? 그러므로 능히 보고 듣고 알고 느끼는 그것은 틀림없이 그대의 불성이다. 따라서 임제(臨濟)스님은 말하기를, “4 대는 법(法)을 설명하지도 법을 듣지도 못한다. 허공(虛空)도 법을 설하려나 법을 듣지 못한다. 오로지 그대의 눈 앞에 뚜렷하며 홀로 밝고 형상이 없는 그것만이 법을 설하고 법을 들을 수 있다”고 했다. 이론바 형성없는 이것이 바로 모든 부처의 법인(法印)이며 또한 그대의 본래심(本來心)이다.⁴⁸⁾

체용(體用)이라는 문식적 틀이 위의 시론적 설명 속에 힘죽되어 있다: ‘눈 앞에 뚜렷 하며 홀로 밝고 형성이 없는 그 것’은 불성(佛性)의 체(體)의 측면이며, 반면 ‘보고 듣고 알고 느낄 수 있는 그것은 불성의 용(用)의 측면이다. 지눌은 아래와 같은 옛 현자의 이야기를 후세의 사람들이 본받아야 할 모범으로서 제시하고 있다:

옛날 아견왕(異見王)이 바라제존자(婆羅提尊者)에게 물었다.

“무엇이 부처입니까?”

“견성(見性)이 부처입니다.”

“당신은 견성(見性)하고 있습니까?”

“예, 나는 불성(佛性)을 보고 있습니다.”

“성(性)은 어디에 있습니까?”

“성(性)은 작용하는 데에 있습니다.”

“어떤 작용이길래 지금 볼 수 없습니까?”

“지금 그 작용이 보여지고 있는데, 왕(王)이 스스로 보지 않고 있습니다.”

“나에게도 있습니까?”

“왕이 만약 작용하고 있다면 어디에고 그 작용아닌 것이 없으며, 만약 왕이 작용하고 있지 않으면, 그 체(體)도 또한 보기 어렵습니다.”

48) Ibid., 470-471.

“그것이 작용하고 있는 순간에는 몇 곳에서 나타납니까?

“그것이 나타나는 것은 여덟 군데가 있습니다.”

“그 여덟 군데에서 나타나는 것들을 말씀해 주십시오.”

“태(胎)에 있을 때는 몸이라 하고, 세상에 있을 때는 사람이라 하며, 눈에 있으면 본다고 하고 귀에 있으면 듣는다고 하고 코에 있으면 냄새를 맡는다고 하며, 혀에 있으면 이야기를 하고 손에 있으면 물건을 집고 발에 있으면 걸고 달립니다. 두루 나타나면 모든 세계를 다 포함하고, 거두어들이면 하나의 작은 티끌 속에 있습니다. 아는 자는 이것을 佛性이라 하고, 모르는 자는 이것을 영혼이라 부릅니다.”⁴⁹⁾

선(禪)에 관한 지눌의 가장 체계적인 논문인 진심직설(真心直說)은 진심(眞心)의 체용(體用)이 불이(不二)임을 분명히 하고 있다:

진심(眞心)의 묘한 본체는 본래 움직이지 않고, 편안하고 고요하며, 참되고 항상하다. 이 참된 본체 위에 묘한 작용이 나타나서 흐름을 따라 그 묘함을 얻는데 아무런 방해도 받지 않는다. 그러므로 조사(祖師)의 계송에 말하기를 :

마음(心)은 온갖 경계를 따라 구르니 구르는 곳마다 진실로 신비롭다. 흐름을 따르면서 그 본성을 알아차리면, 기쁨도 없고 근심도 없다.

그러므로 움직이고 걸을 때나, 밥을 먹고 옷을 입을 때나 숟가락을 들고 젓가락을 놀릴 때, 왼쪽을 돌아보고 오른쪽을 엿볼 때나, 그 어느 때나 다 진심(眞心)의 묘한 작용의 나타남이다. 범부(凡夫)들은 미혹되고 혼동되어져서 옷을 입는다는 생각만 하고, 밥을 먹을 때는 단지 밥을 먹는다는 생각만 하여, 무슨 일을 할 때나 항상 단지 상(相)만을 따라 구른다. 그러므로 일상적으로 작용하는 속에 있는데도 깨닫지 못하고, 바로 눈 앞에 나타나 있어도 알지 못한다. 만약 그 본성(本性)을 아는 사람이라면 그 작용하는 중에 있어서 결코 어둡거나 잊어버리지 않는다.⁵⁰⁾

여기서 지눌이 “진심(眞心)의 묘한 작용의 현현(顯現)”이라고 언급하고 있는 것은 바로 화엄의 성기관(性起觀)이다. 우리는 지업(智嚴)이 “심지(心地)에서의 체(體)의 현현(顯現)”이라고 성기설(性起說)을 정의했음을 상기할 수 있다.⁵¹⁾ 그러나 지눌의 설명의 윗점은 진심체용(眞心體用)과 화엄(華嚴)의 성기설(性起說)과의 동일시에 있지 않고, 우리의 일상 생활 속에서 인연(因緣)을 따르면서 우리의 본성(本性)을 알아 차려야 한다는 그 실천적 주장에 있다. 만약 우리가 일상 생활 중에서 성(性) 또

49) Ibid., 471-472.

50) Ibid., 512-513.

51) T. 1870:45, 580 c5-8.

는 진심(眞心)의 본체에 항상 관련하면서 작용하고 있지 않다면, 우리는 혼란스러운 연기(緣起)의 분류에 암도당하고 말 것이다. 이와 같은 입장은 이 상(相)들의 세계에서의 소란스러운 삶으로부터 소심하게 움츠려듦을 합축하지 않으며, 또한 풍부하고 다양한 개별성들을 공허하고 추상적인 본성(本性)의 원리에로 환원하는 것도 의미하지 않는다. 지눌은 우리들이 흐름을 따르면서 본성을 알아야 할 것을 요구하고 있다. 그렇게 함으로써 우리는 그때그때의 순간을 그 환원시킬 수 없는 개별성 속에서, 또 동시에 그것이 진심(眞心)의 작용의 현현(顯現)임을 알아차리면서 살아갈 수 있다.

그런데, “흐름을 따르면서 본성을 아는 것”은 존재론적으로 성(性) 혹은 체(體)가 심(心)의 용(用) 혹은 현현(顯現)과 다르지 않기 때문에 가능하다 :

묘한 본체는 움직이지 않는 것으로서, 모든 상대적인 것들을 초월하고, 모든 상(相)들을 떠나 있다. 그 본성(本性)에 도달하여 계증(契證)하지 않는 자는 그러한 이치를 깨닫지 못한다. 또 묘한 작용은 인연을 따르는 것으로서, 만가지 사물들에 응하여 망령되어 상(相)을 세우고 형상(形狀)이 있는 것처럼 한다. 따라서 (本體의) 상(相)이 없는 점과 (作用의) 상(相)이 있는 점에서 볼 때는 체용(體用)은 하나가 아니다.

또 작용은 본체를 쫓아서 현현하므로 작용은 본체를 떠나지 않고, 본체는 능히 작용을 나타냄으로 본체도 작용을 떠나지 않는다. 이렇게 서로 떨어지지 않는 이치에서 볼 때는 체용(體用)은 서로 다르지 않다.

예를 들면 물은 습성(濕性)으로써 본체(本體)로 삼는데, 본체는 움직이지 않기 때문이다. 물결은 움직임으로써 상(相)으로 삼는데, 바람으로 인해 일어나기 때문이다. 물의 본성과 물결의 상(相)은, 전자는 움직이지 않고 후자는 움직이기 때문에, 서로 동일하지 않다. 그러나 물결 밖에 물이 없고, 물 밖에 물결이 없으며, 그 습성(濕性)은 하나이기 때문에 물은 서로 다르지 않다.⁵²⁾

위의 존재론적인 틀에 비추어서, 우리는 이제 지눌이 왜 육조단경(六祖壇經)의 한 구절에 의해 특별한 감명을 받게 되었는지 이해할 수 있다 :

진여(眞如)의 본성은 생각들을 일으킨다. 그리고 여섯가지 인식능력이 작용하여 보고 듣고 사물들을 인식하지만, 근본자성은 그것들에 의해 더럽혀지지 않고 항상 존재한다.⁵³⁾

52) HKC-K2, 514.

53) 주 31과 동일.

지눌은 여기서 어떻게 “인연”의 흐름을 따르면서 본성(本性)을 알아차릴 것인가”에 대한 실천적 지침을 발견했다. 왜냐하면, 보는 것, 듣는 것 등의 능동적 작용들은 결국은 사실상 ‘體’나 ‘性’에서 일어난 외연(外緣)이나 상(相)을 따르기 때문이다. 화엄의 교설에서 지눌은 상(相)들과 현상적 사물들의 연기(緣起)에 내재(内在)하는 성기(性起)를 볼 수 있었다. 연기의 흐름들로부터 지눌은 진심(眞心)의 불가분의 본체로부터 일어나는 작용을 들어 볼 수 있었다. 性은 작용이다(작용안에 있다).

이제 여기서 지눌의 지적(知的) 여행은 끝난다. 그의 신중한 선교(禪敎) 통합은 그 각각의 실천과 이론의 강조 내에서 이루어지며, 그 정점은 이통현(李通玄)에 의해 해석된 화엄교(華嚴敎)의 성기설(性起說)과 종밀(宗密)에 의해 본성과 작용이라는 불가분의 두 측면으로 분석된 즉심시불(卽心是佛)이라는 선지(禪旨)와의 종합에 놓여 있다. 지눌이 이론 업적은, ‘悟’의 체험의 정확한 성격에 관해 적지 않은 오해가 만연되고 있는 지배적인 학풍(學風)을 고려할 때, 그 당시 뿐 아니라 현재에도 대단히 중요시된다.

이론과 실천 사이의 관계의 문제에 대한 *philosophia perennis*의 법정에 지눌이 기여했던 바가 불교철학의 전통적인 틀 안에서 성상(性相), 체용(體用), 오수(悟修) 등과 같은 여러 개념적 도구들을 이용함으로써 분석되고 재구성되었다. 지눌이 단순히 공안(公案)이나 육체적 힘 등의 전통적 방법들에 의존하여, 이론적 설명으로부터 물러나버리는 태도를 취하지 않았다는 사실은, 그의 철학적 원리들을 실천성이 강한 선불교(禪佛教)의 실천적 전제들로서 음미해 볼 수 있는 기회를 주고 있다.