

보조지들의 간화선 이해에서 나타나는 특징*

박 재 현
(경희대 강사)

I. 머리말

중국 송대(宋代)의 대혜(大慧) 종고(宗杲, 1089-1163)는 간화선을 통해 학인(수행자)의 능동적 자세와 적극적인 현실참여라는 현장성을 강조하려고 했다. 그는 임제선의 주요테제인 “수처작주 입처개진”(隨處作主 立處皆眞) 혹은 “무위진인”(無爲眞人)을 적극적인 ‘현실참여’ 혹은 ‘현실반영’으로 이해함으로써 임제선이 조사선의 정통성을 확보하고 있다고 보았다. 그리고 이러한 자세야말로 조사선의 실제적인 내용이며 정통성의 기준이 되어야 한다는 점을 분명히 했다.

한편, 간화선을 한반도에 처음으로 소개한 인물은 보조(普照) 지눌(知訥, 1158-1210)이었다. 그런데 지눌의 간화선 수용은 매우 특별하면서도 난해한 문제를 야기한다. 왜냐하면 그의 전반적인 수행태도와 간화선의 주장자인 대혜(大慧) 종고(宗杲)의 선사상 사이에는 결코 좁지 않은 간극이 확인되기 때문이다. 돈오점수(頓悟漸修)에 기초한 출세간 중심의 종교적 순결주의를 사상적 기초로 했던 지눌이 수행 이력에서는 대혜에게서 발견되는 것과 같은 강렬한 현실 참여적 성격이 별로 나타나지 않는 것이다.

* 이 글은 필자의 박사학위 논문인 「한국불교의 간화선 전통과 정통성 형성에 관한 연구」(서울대학교 철학과, 2005) 가운데 일부분을 수정 보완한 것이다. 이 논문은 沈在龍 교수님의 지도로 이루어졌다. 스승은, 2004년 10월 20일 오전 8시 36분 처음 떠나왔던 곳으로 서둘러 돌아가셨다. 꼭 10년 동안만 내게 허락된 행복이었다.

이런 점에서 볼 때, 지눌의 간화선 수용은 다분히 선택적이라는 인상을 준다. 그는 종교적 순결주의를 지키는 데서 조사선의 정통성을 찾았고, 간화선 역시 그러한 기초를 공고히 하기 위해 수용한 것으로 보인다. 본 논문은 지눌이 말년에 간화선을 역설했으면서도 그의 기본적인 수행자세는 오히려 목조선을 닮아 있다는 사실에 주목하여, 이와 같은 지눌의 수행론적 특징을 어떻게 이해해야 할 것인지를 생각해 보기 위한 것이다.

II. 지눌의 간화선 수용

1. 보조선에서 간화선의 위상에 대한 문제

보조선의 사상적 특징이 돈오점수를 기초로 한 엄격한 수행 중심주의에 있음에도 불구하고, 돈오돈수(頓悟頓修)를 표방하는 조사선의 정맥으로 간주되고 있는 간화선 역시 보조선에서 삼문(三門) 가운데 간화경절문(看話徑截門)으로 수용되고 있다. 이 두 가지 사상이 공존한다는 사실 자체가 기실 논란거리가 아닐 수 없다.¹⁾ 특히 지눌에게

- 1) 지눌이 말년에 간화경절문을 수용한 것을 두고, 사상적 전회나 전향이라는 분석이 지배적이다(성철, 『선문정로』, 장경각, 1993, 204쪽; 인경, 『『看話決疑論』의 華嚴敎學 批判』, 『보조사상』 15, 2001). 그러나 이러한 시각에 대해 다음과 같은 비판이 있다. “성철 스님은 보조의 사상적 전회가 불충분했다고 비판했다. 그러나 지눌에게 사상적 전회가 있다는 기상천외의 기발한 착상은 지눌을 자세히 읽어 본 사람들이 지난 칠백여 년 동안 한번도 제기한 적이 없다.”(심재룡, 『普照禪과 臨濟禪: 죽은 말귀 살려내기』, 『보조사상』 8, 1995, 116쪽 참조) “현재 임제선적 간화방법론의 독존과 유행을 들어 초년의 지눌과 만년의 지눌을 구분하고, 더욱이 晩年 定說 初年 邪說이라 질타하고 이를 제자들에게 까지 강요함은 종교적 독선적 태도임을 스스로 드러내는 비-불교적 행태이다.”(심재룡, 『普照禪과 臨濟禪』, 121쪽) 또 다음의 논문에서도 관련내용이 자세히 다. 심재룡, “A Critical Appraisal of the Sudden/Gradual Debate in Korea: Songchol's Subitism vs. Chinul's Gradualism”, 『백련불교논집』 5·6, 1996, 378-405쪽. 또 지눌의 선사상에서 간화선과 관련된 부분을 제외해도 되지 않겠느냐는 조심스런 의견까지 일각에서 제기되어 왔다. 일찍이 권기중은 “원돈성불론과 간화결의론이 知訥의 저술이 아닌, 慧謙의 저술이라고 단언할 수 있는 논거는 없지만 지눌사상 속의 핵심적 요소라고 추리할 수 있

지대한 영향을 끼친 것이 분명한 종밀의 선사상이 조사선의 열자(孽子)로 점점 굳어지면서, 보조선은 마치 양립하기 어려운 모순덩어리를 억지로 부동켜안고 있는 것 같은 인상을 주고 있다. 따라서 보조선 체계 속에서 간화선의 위상과 역할을 파악하는 것은, 수선사 선풍은 물론 고려중기와 후기 고려 선불교의 간화선 수용과정을 해명하는 데 반드시 선결되어야 할 문제이다.

지들의 간화선 수용배경은 일단 12세기를 전후한 고려 불교계의 상황과 직간접으로 결부돼 있는 것으로 판단된다. 의천 사후에 가지산문의 학일(學一, 1052-1144)과 사굴산문의坦然(坦然, 1070-1159) 등에 의해 선종이 부흥하고, 또 이자현(李資玄, 1061-1125) 같은 인물을 비롯한 거사들의 선에 대한 관심이 고조되면서 12세기 고려 불교계에는 선사상이 크게 유행하게 되었다. 이렇게 고려사회에서 선사상이 부각된 배경은 북송대 선사상의 급격한 발전이라는 대외적 요인과, 당시 문벌귀족체제가 강화되는 가운데 정치 일선에서 밀려난 문신관료들의 정치 사회 상황에 대한 반감이나 회의적 분위기라는 대내적 요인에서 찾을 수 있을 것이다. 이와 같은 당시의 여러 상황이 고려 불교계에 수선사 선풍이라는 신선한 바람이 불도록 하는 데 최적의 조건을 갖추었던 것으로 보인다.²⁾

하지만 이러한 것들은 어디까지나 주변적인 요인들에 지나지 않는

을 것이다"고 언급한 적이 있다(권기중, 「혜심의 선사상 연구」, 동국대불교문화연구원 편, 『불교학보』 19, 1982, 209쪽). 어쨌든 그 가부를 떠나서 이와 같은 논란이 생긴다는 사실 자체가 이미 보조선과 간화선 사이에 해결해야 할 문제가 남아 있다는 사실을 증명한다. 보조선의 삼문과 그 가운데 간화경절문이 차지하는 위상에 관한 여러 학자들의 견해와 논란에 대해서는 다음의 논문에 자세히 소개되어 있다. 인경, 「마음의 해석학: 보조선 사상의 체계와 구조」, 『보조사상』 12, 1999.

- 2) 수선사의 간화선 선풍이 시작되기 직전까지 고려 불교계의 사상적 동향과 수선사 선풍의 관련에 대해서는 다음과 같은 연구결과물들을 참조했다. 조명제, 「고려후기 戒環解 능엄경의 성행과 사상사적 의의」, 부산대사학회 편, 『부대사학』 12, 1988, 136쪽; 고익진, 「法華經 戒環解의 盛行來歷考」, 동국대불교문화연구원 편, 『불교학보』 12, 1975, 187-190; 조명제, 「고려중기 居士禪의 사상적 경향과 간화선 수용의 기반」, 부산경남사학회 편, 『역사와 경제』 44, 2002, 99-120쪽; 채상식, 「고려후기 수선결사 성립의 사회적 기반」, 『한국전통문화연구』 6(효성가톨릭대인문과학연구소, 1990).

다. 우리는 지눌이 『대혜어록』을 가슴에 사무쳐 하고 간화선을 수용했던 그의 철학적 문제의식은 과연 무엇이었는지를 묻지 않을 수 없다. 지눌은 종밀이 이미 선(禪)과 교(敎)를 융합하는 작업을 수행함으로써 선종에 철학적 기초를 마련하였다는 사실을 알고 있었다. 또 하택파보다 홍주파가 번성했다는 역사적 사실도 알고 있었다. 게다가 그는 종밀 이후에 나타난 간화선을 접하고 있었다. 따라서 종밀의 업적에 대한 지눌의 평가가 비판적이고 선택적이었던 것은 당연한 일이다. 하지만 지눌은 선 수행이 철학적 기초를 두어야 한다는 점에서는 종밀과 의견을 같이한다.³⁾ 지눌이 간화선을 적극적으로 수용한 것이 분명하다면, 그는 간화선을 홍주종의 전통이 아닌 종밀의 선사상과의 연계성 속에서 파악한 최초의 인물이 아닐까 한다.

지눌의 비명에 의하면, 그가 간화선을 처음 접한 것은 41세경(1198년)으로 지리산 상무주암(上無住庵)에 있을 때였다. 그 때 대혜종교의 어록을 처음 수입하여 열람하였다고 전한다.⁴⁾ 이 책을 열람하게 된 경위는 분명치 않다. 하지만 중국에서 출판된 지 얼마 되지 않았고,⁵⁾ 고려 불교계에 널리 알려진 것 같지도 않으며, 누군가로부터 배웠거나 살펴보도록 권유받았다는 기록도 없다. 어쨌든 이를 계기로 지눌은 이른바 세 번째 심기일전(心機一轉)을 맞게 된다.⁶⁾ 「비명」에서는 당시의 정황과 관련해서 지눌의 독백체로 다음과 같이 전하고 있다.

내가 보문사에 거처한 지 십여 년이 흘렀다. 비록 [그 동안] 뜻

3) 심재룡, 「보조국사 지눌의 중국선 이해」, 『동양의 지혜와 禪』(세계사, 1992), 61쪽 참고.

4) 金君綏, 「昇平府曹溪山松廣寺佛日普照國師碑銘」, 朝鮮總督府 編, 『朝鮮金石總覽』 下(圖書刊行會, 1971), 949-953쪽.

5) 대혜가 입적한 해는 1163년이고 그의 어록이 간행된 것은 그로부터 3년 후인 1166년 8월이다.

6) 사실 지눌의 심경변화와 『대혜어록』 사이의 인과관계는 분명치 않다. 지눌의 진술에 의하면 우연히 『대혜어록』이라는 책을 읽고 심경의 변화를 일으킨 것으로 되어 있지만, 심경의 변화를 겪은 후 그 변화를 정당화 또는 합리화할 수 있는 이론적 근거를 찾았고 마침내 『대혜어록』 가운데서 찾게 되었을 가능성도 배제하기 어렵다.

을 얻고 수행하는 데 소홀함이 없었지만, 정견(情見)이 아직 채 가지지 않아 어떤 물건이 가슴에 걸려 있는 듯해서 마치 원수와 함께 있는 것 같았다. 그런데 지리산에 거처할 때에 『대례보각선사어록』을 구하게 되었는데, [다음과 같은 구절이 있었다.] “선은 고요한 곳에만 있는 것도 시끄러운 곳에만 있는 것도 아니다. 또 일상생활 가운데 있는 것도 골똘히 생각하여 분별하는 가운데 있는 것도 아니다. 무엇보다 먼저 고요한 곳과 시끄러운 곳, 일상생활하는 것과 생각하여 분별하는 것에서 [모두] 참구하라. 이렇게 하면 홀연히 눈이 열려 모든 것이 이 집안의 일임을 알게 될 것이다.” 내가 여기서 계합하여 깨치게 되니 자연스럽게 되어, [마음에 걸려 있던] 물건이 마음에 장애가 되지 않았고, 원수와 한 자리에 있지 않게 되어 바로 편안해졌다.⁷⁾

비명에 의하면, 지눌이 『육조단경』(六祖壇經)과 이통현의 『신화엄경론』(新華嚴經論)을 접하고 이른바 1차와 2차 심기일전을 거친 때는 각각 26세와 28세경이다. 2차 심기일전 당시에 지눌은 『화엄경』을 머리에 이고 자신도 모르는 사이에 눈물을 흘렸을 만치 깊은 감명을 받았고, 『신화엄경론』을 두고서 “마음이 큰 중생으로서 원돈으로 깨쳐 들어가는 법문으로서는 가장 좋은 마음의 거울이었다”고 극찬을 아끼지 않은 바 있다.⁸⁾ 그런데 사실은 그 후에도 어딘가 아직 막힌 구석이 있는 느낌을 버릴 수 없었다고 토로하고 있다. 따라서 문제는 바로 이 ‘가슴에 걸린 어떤 물건’의 정체이다.

7) 『昇平府曹溪山修禪社佛日善照國師碑銘并序』, 『善照全書』, 420쪽. 予自普門已來, 十餘年矣. 雖得意動修, 無虛廢時, 情見未忘, 有物礙膺, 如鬻同所. 至居智異, 得大慧普覺禪師語錄云: “禪不在靜處, 亦不在鬧處, 不在日用應緣處, 不在思量分別處. 然第一不得捨却靜處鬧處, 日用應緣處, 思量分別處參, 忽然眼開, 方知皆是屋裡事.” 予於此契會自然, 物不碍膺, 鬻不同所, 當下安樂耳. 여기서 인용된 대혜의 말은 『示妙證居士-菴寺丞』(『大慧普覺禪師語錄』, 大正藏 47, 893c-894a)에 실려 있다.

8) 『善照全書』, 173-174쪽. 大定乙巳秋月, 余始隱居下柯山, 常以禪門卽心卽佛冥心 … 然終疑華嚴教中, 悟入之門 … 退歸山中, 坐閱大藏, 求佛語之契心宗者, 凡三周寒暑, 至閱華嚴經出現品, “舉一塵含大千”, 經卷之喻, 後合云: “如來智慧, 亦復如是, 具足在於衆生身中, 但諸凡愚, 不知不覺.” 予頂戴經卷, 不覺殞涕. 然未詳今日凡夫, 最初信入之門. 又閱李長者所造, 華嚴論釋十信初位果, 如何耳. … 於大心衆生, 圓頓悟入之門, 取爲心鏡矣.

지눌의 선사상에서 간화선 도입의 의미와 역할에 대한 평가는, 지해(知解)를 경계하기 위한 것이라는 점에서는 크게 이견이 없다.⁹⁾ 하지만 이 사건은 단순히 불교이론상의 문제에 그치는 것이 아니라, 그의 기본적인 자세와 결부되어 있다. 이와 관련해서 조심스러운 평가들이 개진된 바 있다.

첫째, 지눌이 간화선을 도입함으로써 그의 현실사회에 대한 의식이 더욱 적극적으로 변화되었다는 의견이 있다.¹⁰⁾ 즉 간화선은 지눌에게 세상 밖으로 나갔다가 세상 속으로 돌아오는 계기가 되었다는 것이다. 둘째, 지눌의 간화선 수용은 총림의 경영상 필요한 운력의 정당성을 확보하기 위한 것일 뿐, 그는 은둔적 수행자의 기조를 버리지 않았다는 의견도 대두하고 있다.¹¹⁾ 이 의견에 따르면 지눌이 간화선을 수용한 것은 산림불교, 은둔불교적 성격을 유지하기 위한 최소한의 운력행위를 정당화하기 위한 것이 된다. 그리고 마지막으로 지눌의 선사상에서 간화선에 비중을 둘 필요가 없다는 다소 파격적인 입장도 개진되고 있다.¹²⁾

어쨌든 지눌 역시 대혜와 마찬가지로 조사선의 본령에 대한 철학적 문제의식에 직면한 것으로 보인다. 그러나 그의 문제의식을 구성한 환경은 대혜 때와는 전혀 달랐다. 「정혜결사문」(定慧結社文)을 통해 분명하게 확인할 수 있듯이, 그의 문제의식은 어떻게 하면 올바른 수행문화를 진작할 수 있을까 하는 데 있었다. 조사선의 본령과 간화선 역시도 이러한 관점에서 이해하고 수용했다. 그래서 그는 본성의 본래적 순결성보다는 실제적인 수행의 필요성을 강조하고자 했다. 그

9) “지눌이 대혜의 간화선을 채택하면서 우선적으로 관심을 두었던 점은 알음알이병[知解病]을 어떻게 극복할 것인가 하는 점이었다.”(길희성, 「지눌 선사상의 구조」, 『지눌의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원, 1996, 113쪽)

10) 최병헌, 「지눌의 수행과정과 정혜결사」, 『지눌의 사상과 그 현대적 의미』(한국정신문화연구원, 1996), 255-313쪽; 한기두, 「정혜결사의 본질과 그 변천」, 『보조사상』 1, 1987, 32쪽.

11) “필자의 추측으로는, 지눌이 대혜로부터 배운 것 중에 하나는 총림의 경영상, 정노의 무구별의 가르침이 매우 중요했을 것으로 본다.”(허우성, 「지눌 윤리사상의 특성과 한계」, 166쪽)

12) 권기중, 「간화선과 ‘무자’ 公案考」, 『논문집』 20(동국대학교, 1981).

는 실제적 점수의 중요성을 희석하지 않는 돈오를 조사선의 본령으로 파악했고, 돈오라는 원리적 순수성에 무게를 두기보다는 수행자의 실제적 수행행위를 독려한 간화선에 주목했던 것으로 보인다.

2. 삼현문 체계를 통해 본 간화경절문의 우월성과 연속성

지눌이 간화선을 만남으로써 기존의 엄격한 수행중심적이고 은둔 불교적인 성격을 변화시켰다는 증거는 발견되지 않는다. 간화선과의 만남 이후에도 그의 수행방식은 돈오점수의 엄격한 수행중심의 기조를 유지한 것으로 보인다. 지눌의 삼현문(三玄門) 이론을 통해 그의 선사상 속에 간화선이 어떻게 수용되고 있는지 좀더 구체적으로 살펴보자. 그는 근기에 따른 세 가지 수행 단계인 삼현문에 대해 다음과 같이 적고 있다.

선문에는 또 여러 근기가 있는바 들어가는 문이 조금씩 다르다. 어떤 경우는 유심(唯心)과 유식(唯識)의 도리에 의거하여 체중현(體中玄)에 들어가는데, 이것은 처음에 있는 현문(玄門)으로 원교의 사사무애[에 해당하는]의 진리치가 있다. 그런데 이 [체중현에 의지하는] 사람은 오랫동안 불법(佛法)이라는 알음알이[知見]를 마음에 두어 깨끗이 벗어 던지지 못한다. [그래서] 또 어떤 경우는 본분사(本分事)에 의거하여 쇠락한 알음알이를 응대(祇對)하고 구중현(句中玄)에 들어가게 함으로써, 초현문의 불법이라는 알음알이를 깨부순다. 이 [구중현에 경절문이 있으니, ‘뜰 앞의 잣나무’, ‘마삼근’ 같은 화두가 그것이다. 하지만 삼현문을 세운 옛 선사들의 뜻은 본분사에 의거하여 화두를 응대함으로써 병을 치료하는 말로 삼는 까닭에, [구중현을] 두 번째 오묘한 문으로 삼은 것이다. 하지만 [구중현 역시] 쇠락한 지견의 언구(言句)에서 벗어나지 못했을 뿐만 아니라 오히려 생사의 세계에 [얽매여] 자재하지 못하므로 세 번째로 현중현의 침묵, 방망이로 때리기, 소리 지르기 등의 작용을 세워 앞선 [구중현의] 쇠락한 지견을 깨부수는 것이다. 그래서 “삼현을 시설한 것은 본래 병을 치료하기 위한 것이므로 만일 옛 조사들의 최초의 종지를 기대하면 옳지 못하다”고 한 것이다.¹³⁾

지눌의 설명에 따르면 선 수행의 세 단계 가운데 맨 처음[초현문]은 체중현(體中玄)이다. 지눌은 이것이 교학에 기초한 수행법인 원돈문을 통해 도달하게 되는 진리치에 해당하는 것으로 파악하였다. 또한 이 수행법이 여전히 유심과 유식의 교학적 기초 위에 서 있다는 점도 분명히 하였다.

두 번째 단계는 구중현(句中玄)인데, 여기서 지눌은 “초현문의 불법지견을 쳐부순다”고 말함으로써 그것이 교학적 잔영을 남기고 있는 초현문과는 그 성격을 전혀 달리하는 수행법임을 암시하였다. 그 다음이란 바로 경절문 수행법인 화두참선을 근간으로 한다는 점이다. 다시 말해서 천질백 공안에 기초한 화두참구가 바로 선문의 두 번째 단계인 구중현이다.

하지만 구중현 역시 선문의 수행법으로 온전하지 못하다. 왜냐하면 구중현은 그 자체가 선의 진리치를 드러내기 위한 것이 아니라 선병(禪病)을 치료하기 위해 제출된 것일 뿐이기 때문이다. 그래서 여전히 생사와 지해(知解)의 장, 즉 쇠락한 지견을 벗어나지 못한다. 그래서 이러한 수행법의 문제점을 지적해줄 필요가 있는데, 그것이 바로 양구봉할 등이다. 이것이 바로 현중현(玄中玄)이다.

그런데 여기서 반드시 염두에 뒀야 할 것은, 처음의 두 현문과는 달리 세 번째 현문은 ‘어떤 수행법’을 의미하는 것이 아니라는 사실이다. 지눌은 현중현의 정체성을 “[구중현의] 쇠락한 지견을 부수는 것”이라는 말로 표현하고 있다. 현중현은 <~함>이 아니라 <~하지 않음>이다. 따라서 현중현은 구중현과의 상대적인 관계 속에서만 의미를 갖는다.

지눌은 체중현과 구중현에 대해서는 각각 “어떤 경우는[或有]~”으로 시작하면서 그 존재성을 분명히 하고 있다. 그런데 현중현에 대해

13) 「看話決疑論」, 『普照全書』, 95-96쪽. 禪門亦有多種根機, 入門稍異. 或有依唯心唯識道理, 入體中玄, 此初玄門, 有圓教事事無碍之詮也. 然此人長有佛法知見在心, 不得脫洒.. 或有依本分事, 祇對洒落知見, 入句中玄, 破初玄門佛法知見, 此玄有徑截門, 庭前栢樹子麻·三斤等話頭. 然立此三玄門, 古禪師之意, 以本分事, 祇對話頭, 爲破病之語故, 置於第二玄. 然未亡洒落知見言句, 猶於生死界, 不得自在故, 立第三玄中玄, 良久默然棒喝作用等, 破前洒落知見. 所以云三玄施設, 本由遺病, 若望上祖初宗即未可.

서는 분명히 하지 않고, 구중현의 폐단을 치유하기 위한 것이라는 효용성만을 언급하고 있다. 결국 현중현이란 공능(功能)으로만, 구중현의 쇠락한 지견을 깨부수는 공능의 형태로만 존재하는 것이다.

위의 인용문에서 눈여겨보아야 할 것은 마지막의 “삼현을 시설한 것은 본래 병을 치료하기 위한 것이므로 만일 옛 조사들의 최초의 그 중지를 기대하면 옳지 못하다”는 구절이다. 비록 인용문이기는 하지만 지눌은 이러한 입장이 삼현문에 대한 자신의 시각과 부합하는 것임을 분명히 하고 있다. 이 문장은 『선림승보전』의 「천복승고선사」 편¹⁴⁾에서 따온 듯싶는데, 이 구절을 통해 지눌은 삼현문이 기존의 조사선의 이상이나 본령으로 알려진 것들을 모방하거나 재생하는 과정이 아니라, 수행주체의 지속적이고 엄격한 수행자세와 멈추지 않는 자기반성을 강조한 것으로 판단된다.

여기서 지눌의 의도가 세 가지 수행 단계의 차별성을 부각시켜 간화선 수행법을 내포하는 현중현의 우월성이나 절대성을 피력하는 데 있었던 것은 아님을 알 수 있다. 지눌은 단지 원교의 체중현에서 시작하여 간화의 현중현으로 이어지는 선문의 기본적인 수행 방식에 대해 말하였을 뿐이다. 이와 같은 지눌의 입장은 다음 인용문에서 더욱 분명히 드러난다.

선문 가운데도 이와 같은 원돈신해(圓頓信解)의 여실한 언교(言敎)가 황하의 모래알처럼 많다, 그러나 그것을 일러 사구(死句)라고 하는 이유는, 사람을 지적인 이해에만 몰두하도록 하는 장애를 생겨나게 하기 때문이다. 아울러 초심자들은 아직 경절문(徑截門)의 활구(活句)를 참구할 수 없으므로 이에 성(性)에 견줄만한 원만한 말들을 보여주어 믿어 이해하도록 하여 물러서지 않도록 한다.¹⁵⁾

14) 정확히 일치하지는 않지만 「천복승고선사」편에 다음과 같은 구절이 보인다 (『薦福古禪師』, 『禪林僧寶傳』 12, 卍續藏 137). 臨濟問黃檗, “如何是佛法的大意, 三問三被打, 此等因緣”, 方便門中 “以爲玄極, 唯悟者方知, 若望上祖初宗”, 卽未可也.

15) 「看話決疑論」, 『普照全書』, 92쪽. 禪門中, 此等圓頓信解, 如實言敎, 如河沙數. 謂之死句, 以令人生解碍故. 竝是爲初心學者, 於徑截門活句, 未能參詳故, 示以

지눌은 선가에서 원돈신혜의 언교를 비록 사구라고는 하지만 그것이 결코 무용지물이라는 의미는 아니라는 점을 분명히 하였다. 선문에서는 흔히 “막참사구 수참활구”(莫參死句 須參活句)라고 해서 사구를 버리고 활구를 드는 것을 선가의 정도라고 생각해 왔다. 그리고 이러한 발언은 은연중에 문자에 대한 비판적 입장을 내포하는 것이기도 했다.

하지만 지눌은 초심자들은 활구를 참구할 수 없고 사구에 의지해야 한다고 적고 있다. 사구는 원돈신혜의 여실언교 즉 선 수행과 관련된 이론이며 시스템이다. 천태와 화엄의 교학이 여기에 해당한다. 활구는 이와 같은 체계적 훈련단계를 마치고 난 다음에 자연스럽게 도출되는 주체적이고 능동적인 수행이다.

그렇다면 사구(死句)와 활구(活句)는 어떻게 구분되는가. 사구와 활구가 처음부터 나뉘어져 있는 것으로 생각하는 것은 교학에 대한 선의 차별성을 부각시키는 과정에서 비롯된 오해에 지나지 않는다. 사구와 활구는 화두의 종류에 따른 구분이 아니라, 화두를 대하는 수행자의 태도에 따른 구분이기 때문이다. 결국 엄격히 말해서 사구도 없고 활구도 없다. 사구가 단순히 배제의 대상으로 귀결될 수 없는 이유가 바로 여기에 있다. 지눌은 사구란 곧 참의(參意)하는 것이라고 밝히고, 참구(參句)와 비교하여 설명한다.

화두에는 참의(參意)와 참구(參句) 두 가지가 있는데, 요즘 의심을 깨트렸다는 이들은 대개 참의를 할 뿐 아직 참구를 하지 않아 원돈문에서 바른 지혜를 밝힌 이들과 [그 수준이] 같다. [그래서] 이런 사람들은 관행하고 마음을 쓰는 데 있어 [원돈문의 이들 처럼] 보고 들어 알아 행하는 공능이 있다. 다만 다른 것이 있다면, [이들은] 요즘의 문자법사들이 관행중에 안으로는 마음이 있음을 생각하고 밖으로는 온갖 이치를 구하며, 구하게 된 이치가 미세하면 할수록 도리어 걸모습만을 취하는 병에 걸리지 않는다는 것이다. 그런데도 어찌 [참의하는 이들을] 의심을 깨트리고 일심을 온몸으로 증득하며 반야지혜를 발휘하고 그것을 넓고 크게

유통시키는 참구문과 같다고 하겠는가. 요즘은 이런 지해를 증득한 이를 보고 듣기 어렵다.¹⁶⁾

위에 소개한 지눌의 발언에 따르면, 참의는 화두와 관련한 제반 정보를 습득하고 이해하는 것을 가리킨다. 지눌은 이러한 방식의 화두 참구가 수행 과정을 이론적으로 체계화하고 규범적으로 적용하는 원돈문의 교학적인 방식과 별 차이가 없다고 말한다. 하지만 참의가 문자법사들의 수행 즉 교학에 기초한 수행법과는 달라서 원돈문의 교학보다는 한 걸음 더 나아간 수행법이라고 평가했다. 그렇지만 어쨌든 참의만으로는 온전해질 수 없고 참구라야 비로소 온전해진다고 결론짓고 있다.

그런데 이러한 지눌의 발언을 원돈문이나 참의가 전적으로 잘못되었다는 점을 지적하려는 의도로 이해해서는 곤란하다. 그는 원돈문과 참의의 공능을 분명히 인정하기 때문이다. 활구가 사구를 기초로 시작해서 마침내 사구를 버리는 것처럼, 참구는 원돈문의 지해를 기초로 시작해서 참의를 거치고 마침내 이것들을 벗어 던진다. 다시 말해서 지눌이 지향한 선 수행체계는 <원돈문 → 참의(사구) → 참구(활구)>의 과정인 것이다.¹⁷⁾ 지눌은 또 간화와 관련해서 또 다음과 같이 발언하고 있다.

16) 「看話決疑論」, 『普照全書』, 102쪽. 意參句二義, 今時疑破者, 多分參意, 未得參句故, 與圓頓門正解發明者, 一般矣. 如是之人, 觀行用心, 亦有見聞解行之功 但不如今時文字法師 於觀行門中, 內計有心, 外求諸理, 求理彌細, 轉取外相之病耳. 豈可與參句門, 疑破親證一心, 發揮般若, 廣大流通者, 同論耶. 此證智現前者, 今時罕見罕聞故.

17) “기본적으로 지눌은 禪教一致를 큰 강령으로 하여 선종과 교종 간의 대립과 禪 또는 教만의 독존을 지양하여 그 둘을 화해하는 태도로 당시에 시행되던 모든 수행 방법을 망라하여 그 어느 것에도 우위를 두지 않는 교화의 체계를 수립하였다.”(심재룡, 「普照禪과 臨濟禪: 죽은 말귀 살려내기」, 119쪽) “보조선은 어느 하나를 들어 그 전체를 규정할 수 없다. 보조선 속에는 荷澤神會(670-762)의 知解禪이 있고, 圭峯宗密(780-841)의 禪教一致가 있고, 慧能(638-713)의 無相定慧에 입각한 불교 본연의 戒定慧 三學均修, 定慧雙修가 있고, 賢首(643-712)를 비판한 李通玄(646-740)의 특유하고도 독자적인 圓頓信解의 방법이 있으며, 그 당시 중국에서 최초로 체계화된 대혜종교의 간화경절선이 들어 있다.”(121-122쪽)

대혜선사는 학인으로 하여금 아무 맛도 나지 않는 화두를 참구 하도록 하여 열 가지 병에 걸리지 않고 곧바로 깨치게 함으로써 삼구(三句)를 부릴 수 있도록 했지 부림을 당하지는 않도록 했다. 그런데 [간화경절문이] 어찌 돈교의 꼭 막힌 도리(遮詮)와 같다고 하여 현수국사는 [그것을] 돈교에 다 묶어 넣고 말았던고! 청량국사와 규봉선사 역시 [대혜선사처럼 간화와 돈교를] 구별하여 말하기를, “선종의 이념(離念)과 무념(無念) 역시 이 가운데서 자취를 털고 허물을 막는 것이다. 다만 마음에서 마음으로 전하여 은밀하게 가리키는 대상은 지금 이 글에서 논할 바가 아니다”라 했으니 분명한 증거인 것이다.¹⁸⁾

인용문에서 지눌은 선종에서 증득해 들어가는 문, 즉 간화경절문이 돈교는 물론 원교와도 동일시 될 수 없는 것임을 분명히 하고 그 이유를 밝히고 있다. 그는 간화와 돈교를 동일시한 대표적인 사례로 법장(法藏, 643-712)을 들어 비판한 반면에, 청량징관과 규봉종필은 대혜와 마찬가지로 돈교나 원교와는 구별되는 간화의 위상을 인정하였다고 소개한다. 결국 위의 내용은 선을 교학 속으로 수용하려 한 법장을 비판하는 한편, 교학에 대한 선의 차별성을 강조한 징관과 종필 그리고 대혜를 옹호하는 발인임이 분명하다.

이상에서 살펴본 것처럼, 지눌은 엄격하고 지속적인 수행자세를 강조하는 돈오점수의 기조 위에서 간화선을 수용하였다. 『간화결의문』은 표면적으로 돈오점수보다는 경절문에 치중하는 듯한 모습을 보이지만,¹⁹⁾ 이것은 어디까지나 간화선 수행법의 의의를 집중적으로 설명

18) 「看話決疑論」, 『普照全書』, 102쪽. 大慧禪師, 以沒滋味話頭, 令學者參詳, 不滯十種病, 直下承當, 便能使得三句, 不爲三句所使. 豈可與頓教遮詮同論, 而賢首國師, 輒取此門此機, 收束於頓教耶! 清涼國師, 圭峯禪師, 亦皆簡辨云: “禪宗離念無念, 亦是此中, 拂迹遮過, 但以心傳心, 密意指授之處, 非今簡牘所論.” 此其明證也.

19) “지눌은 돈오점수와 徑截門(빠르게 최고의 깨달음을 얻는 수행의 길) 수행인 ‘무자’ 화두 참구법의 관계에 대해 두 단계 견해의 변화를 겪는다. 『절요사기』에서는 돈오점수의 틀 속에서 경절문 수행을 포용하고, 『간화결의문』에서는 경절문 수행인 參句門의 입장에서 돈오점수 수행인 參意門을 수용한다.”(이병욱, 「돈오점수의 수행법과 ‘무자’ 화두 참구법의 관계에 대한 대혜종고와 보조 지눌의 견해 비교」, 『보조사상』 13, 2000)

하는 과정에서 파생된 불가피한 것으로 보인다. 특히 현재까지 작성 연대가 분명한 지눌의 최후 작품인 『절요사기』는 돈오점수의 중심틀에서 경절문 수행을 수용하고 있었음이 분명히 드러난다. 지눌은 기본적으로 중국의 화엄선승인 종밀을 따르면서 성불을 위한 포괄적인 삼문을 완비했던 것이다. 대혜와 임제종파에 의해 수정된 임제풍의 수행은 지눌에게는 삼문 중의 하나에 불과하다.²⁰⁾

Ⅲ. 맺음말

조사선에 대한 지눌의 이해 역시 대혜와 마찬가지로 홍주와 하택의 선 전통, 그리고 화엄선이 혼합된 성격을 보인다. 대혜가 설화(說話)와 간화(看話), 앎[解]과 수행[行]을 각각 양 날개처럼 여겨야 한다고 했듯이, 지눌은 이통현의 화엄론과 『대혜어록』으로 양 날개를 삼았다고 전해진다. 지눌의 선사상에서 그 영향이 뚜렷이 발견되는 종밀과 이통현 그리고 대혜의 선사상이 서로 무리없이 공존하는 것도 바로 이 때문이다.

지눌은 대혜선의 취지가 홍주종과 하택종 전통의 종합에 있음을 알고 있었던 것으로 짐작되며, 이러한 관점에서 간화선을 수용했다. 하지만 지눌이 대혜의 불교관을 그대로 이식했거나, 그의 선 수행 태도가 대혜와 정확히 일치한 것은 아니다. 지눌에게는 (선)불교의 사회적 참여나 사회적 가치체계에 대한 태도와 관련된 문제의식이 별로 발견되지 않는다. 그는 출세간 수행자가 어떤 수행자세를 유지해야 할 것인가 하는 문제에 주목했고, 이러한 맥락에서 간화선이 홍주종 전통의 조사선에 내재한 근본주의적이고 원리주의적인 태도를 지양하고, 수행주체의 실제적이고 현실적인 문제를 중요시한 점을 높이 샀던 것이다.

지눌은 엄격한 수행 중심주의, 출가주의, 종교적 순결주의 등으로 말할 수 있는 선 수행의 기초를 유지했고, 그러한 기초를 강화하는

20) 심재룡, 『지눌연구: 보조선과 한국불교』(서울대출판부, 2004), 252쪽.

방향으로 간화선을 수용한 것으로 보인다. 하택 계열의 선 전통에 대한 그의 관심 역시 어디까지나 돈오의 체험으로 채워지지 않는 수행의 미진함을 보충하기 위한 수행론적 관점에 한정되어 있다.²¹⁾

지눌은 외형적으로는 임제종으로 홍주종의 선 전통 속에 있으면서도, 하택종의 선 전통을 선 수행의 지침으로 삼았다는 점에서 대혜의 선사상과 유사하다. 하지만 그들의 목적의식은 확연히 달랐다. 지눌에게서는 대혜에게서 보이는 능동적이고 적극적인 현실참여 정신이 발견되지 않는다. 하지만 이를 근거로 간화선에 대한 지눌의 이해가 부족했다거나 오독(誤讀)이었다고 판단해서는 곤란하다. 다만 지눌의 문제의식이 대혜의 그것과 달랐을 뿐이다.²²⁾

21) 길희성은 다음과 같이 적고 있다. “삶의 구체적 현실 속에서 부딪치는 정신적 유희과 갈등을 그는 누구보다도 잘 알고 있었으며 그것이 순간의 깨달음으로 해결될 성질의 문제가 아니라는 것 또한 그는 뼈저리게 느꼈을 것이다. 이것이 아마도 그가 洪州宗보다는 漸修의 중요성을 강조하는 荷澤宗과 종밀의 사상을 선 수행의 지침으로 삼은 이유일 것이다.”(길희성, 「지눌 선사상의 구조」, 97쪽)

22) 허우성은 다음과 같이 말하고 있다. “보조선의 생명력을 보면 세속과의 교통을 전제로 하는 참여불교가 반드시 불교의 생명을 이어가는 데 도움이 된다고 할 수 없다. 순수를 부르짖고 경제적 자립을 유지하는 집단이 오히려 그 생명력을 오래 유지할 수 있다. … 지눌의 출세간주의는 논리적으로 참여주의와 모순되는 것은 아니다. 청정한 승가에 머물러야 한다는 것은 논리적인 요구가 아니라 실제적인 요구이다.”(허우성, 「지눌 윤리사상의 특성과 한계」, 186-187쪽)

참고문헌

- 『大慧普覺禪師語錄』, 蘊聞 編, 大正新脩大藏經 47, 大正一切經刊行會 編, 東京: 大正一切經刊行會, 1924-1929.
- 『禪林僧寶傳』, 慧洪 撰, 卍續藏經 137, 新文豐編審部 編, 台北: 新文豐出版公司, 1977.
- 「昇平府曹溪山松廣寺佛日普照國師碑銘」, 朝鮮總督府 編, 『朝鮮金石總覽』(下), 東京: 圖書刊行會, 1971.
- 고익진, 「法華經 戒環解의 盛行來歷考」, 동국대불교문화연구원 편, 『불교학보』 12, 1975.
- 권기중, 「간화선과 ‘무자’ 公案考」, 『논문집』 20, 서울: 동국대학교, 1981.
- _____, 「혜심의 선사상 연구」, 동국대불교문화연구원 편, 『불교학보』 19, 1982.
- 길희성, 「지눌 선사상의 구조」, 『지눌의 사상과 그 현대적 의미』, 성남: 한국정신문화연구원, 1996.
- 성 철, 『선문정료』, 합천: 장경각, 1993.
- 심재룡, 『지눌연구: 보조선과 한국불교』, 서울: 서울대학교출판부, 2004.
- _____, 「보조국사 지눌의 중국선 이해」, 『동양의 지혜와 禪』, 서울: 세계사, 1992.
- _____, 「보조선과 임제선: 죽은 말귀 살려내기」, 보조사상연구원 편, 『보조사상』 8, 1995.
- _____, “A Critical Appraisal of the Sudden/Gradual Debate in Korea: Songchol’s Subitism vs. Chinul’s Gradualism”, 백련불교문화재단 편, 『백련불교논집』 5·6, 1996.
- 이병욱, 「돈오점수의 수행법과 ‘무자’화두 참구법의 관계에 대한 대혜종고와 보조지눌의 견해 비교」, 보조사상연구원 편, 『보조사상』 13, 2000.
- 인 경, 『看話決疑論의 華嚴敎學 批判』, 보조사상연구원 편, 『보조사상』 15, 2001.

- _____, 「마음의 해석학: 보조선 사상의 체계와 구조」, 보조사상연구원 편, 『보조사상』 12, 1999.
- 조명제, 「고려중기 居士禪의 사상적 경향과 간화선 수용의 기반」, 부산경남사학회 편, 『역사와 경제』 44, 2002.
- _____, 「고려후기 戒環解 능엄경의 성행과 사상사적 의의」, 부산대 사학회 편, 『부대사학』 12, 1988.
- 채상식, 「고려후기 수선결사 성립의 사회적 기반」, 『한국전통문화연구』 6, 대구: 효성가톨릭대인문과학연구소, 1990.
- 최병현, 「지눌의 수행과정과 정혜결사」, 『지눌의 사상과 그 현대적 의미』, 성남: 한국정신문화연구원, 1996.
- 한기두, 「정혜결사의 본질과 그 변천」, 보조사상연구원 편, 『보조사상』 1, 1987.
- 허우성, 「지눌 윤리사상의 특성과 한계」, 『지눌의 사상과 그 현대적 의미』, 성남: 한국정신문화연구원, 1996.