

韓國 禪學에 있어서 方法論的 省察의 不在에 대한 斷想

—頓漸 論爭의 몇 가지 片鱗에 대한 回顧를 통하여—

尹元澈*

목 차

- | | |
|--------------|------------------|
| 1. 머리말 | 3. 보편적 효용성이라는 잣대 |
| 2. 性徹이 學者인가? | 4. 맺는 말 |

1. 머리말

작 바덴부르크(Jacques Waardenburg)는 *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*의 머리말에서, 종교 연구는 연구 자료의 개발과 그 자료에 대한 연구자의 이해 개발을 양대 축으로 해서 전개되어 왔다고 지적하면서, 다음과 같이 말하고 있다.

여기서 중요한 문제점 한 가지를 지적하고자 한다. 학자가 종교를 연구해서 어떤 결과를 내놓을 때, 그것이 순전히 학술적으로 엄밀한 문제 제기와 연구 과정을 통해서 얻은 필연의 결과인 것만은 아니다. 거기에는 연구자가 가지고 있는 종교에 대한 관념과, 또 그가 그런 관념을 갖게 된 배경이 변수로 작용하고 있다. 다시 말해, 연구자의 종교관이 형성되는 데에는 순전히 학술적인 탐구의 결과뿐만 아니라 연구자의 개인적인 생

* 서울대학교 교수

각과 경험, 그리고 당대의 문화적 환경이 똑같이 영향을 끼친다.

그러므로 특정 연구자가 구사한 개념들을 이해하기 위해서는, 나아가 그의 기본 시각과 의도를 이해하기 위해서는, 그가 자기의 연구에 대해 어떤 방법론적인 진술을 하는가를 들여다보는 것이 중요하다. 간단히 말해서, 어느 학자의 연구를 이해하기 위해서는 그의 방법론을 우선 이해하지 않으면 안되는 것이며, 나아가 우리가 어느 특정 학문 분야에 참여하기 위해서는 그 분야의 방법론을 이행할 수 있어야 하는 것이다.¹⁾

이 말은 물론 일차적으로 서구 현대 학문의 일환으로서 전개된 다분히 제한적인 범주의 종교학(*Religionswissenschaft* 또는 *allgemeine Religionswissenschaft*)과 관련해서 한 말이지만, 사실상 시대와 문화를 불문하고 모든 학문 활동에 적용될 수 있는 말이다. 여기에서 “방법론”이라는 말은 게오르그 슈미트(Georg Schmid)가 정의하듯이, 특정 분야의 학자가 자신이 하는 일이 도대체 무엇이며 또한 그 일을 어떻게 하고 있는지에 대해 스스로 세워 놓고 있는 관념의 체계를 말한다.²⁾ 다시 말해, 그 분야의 연구가 어떤 범위 안에서, 어떤 원칙과 전제하에, 어떤 목적을 가지고, 어떤 방법으로 이루어지는 것이며 그 의의는 무엇인가 등의 문제에 대한 자기 성찰을 말하는 것이다. 그런 성찰의 내용은 물론 시대와 문화와 지역, 학과, 학자에 따라 다를 수 있고 또 변화할 수 있다. 그러나 적어도 제도화된 학문 분야라면 일말의 공유된 방법론적 성찰이 가시적으로든 묵시적으로든 정립되어 있기를 기대할 수 있다.

방법론적 성찰과 관련해서 현대 한국 선학이 특징적으로 드러내는 양상은, 그런 성찰이 표명된 예가 사실상 기이할 정도로 없다는 점이다. 우선, 그런 문제에 대한 본격적인 논의를 찾아보기가 어렵다. 이 점은 한국 선학에만 해당되는 것이 아니라 현대 불교학 전반에 해당된다. 그런 방법론적 성찰의 부재를 말해 주는 또한 가지 증거로, 불교학뿐만 아니라 그토록 방법론 논의가 활발한 종교학 일반에서도 불교 연구와 직접적으로 관련되는 방법론적 논의는 찾아보기 어렵다는 점을 들 수 있다. 여러 특정 종교 전통의 연구와 관련된 방법론 논의를 모아 놓은 경우에도 대개 불교에 관한 것은 빠져 있음을 볼 수 있다.³⁾ 이것은 일차적으로 불교학

1) Introduction: View of a Hundred Years' Study of Religion (The Hague: Mouton, 1973). 4쪽. 필자의 번역임.

2) *Principles of Integral Science of Religion* (The Hague: Mouton, 1979). 1쪽.

3) 두 가지 고전적인 예를 들자면: Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, 엮음. *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959); U. Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani, 엮음. *Problems and Methods of the*

자들 자신의 방법론 논의가 없는 데에서 기인한다고 할 수 있을 것이다.

한 예로, 히라카와 아끼라(平川 彰)가 엮은 「佛敎研究入門」(東京: 大藏出版, 1984)은 드물게 보는 불교학 입문 안내서인데, 인도 및 티벳 불교, 중국 및 일본 불교의 각 분야별로 연구 대상이 되는 문헌 자료의 정보를 제시할 뿐 연구 방법에 대한 안내는 거의 없다. 풍부하게 제시하고 있는 일차 자료 및 이차 자료의 목록에 비하면 방법론에 관한 언급은 아예 없거나 극히 피상적인 데 그치고 있다. 히라카와는 그 책의 총론에서 다음과 같이 말하고 있다.

불교를 연구하는 때에는 여러 가지 방법이 있다. 그것은 연구의 목적이 여러 가지이고 그 목적에 따라 연구 방법도 다양해지기 때문이다. 불교 연구를 크게 나누자면, 불교 전체의 연구와 종파 불교의 연구, 이 두 가지로 나눌 수 있겠다. 전자는 이를테면 「불교학」이라 할 것이고 후자는 「종학」(宗學)이다. 불교학이나 종학이나 결국 같은 대상을 연구하는 것이지만, 그 연구 방법에 차이가 있다. 양자의 연구 방법이 어떻게 다른가는 여기에서 다룰 여유가 없지만, 본서의 각론에는 이 두 연구 방법에 대한 해설이 포함될 것이라고 생각된다. (7쪽)

그러나 이 책의 각론에서도 더 이상의 방법론적 논의는 찾아 볼 수 없다.

현대 불교학에서 방법론적 논의가 본격적으로 이루어지지 못하고 있음을 시사하는 또 한 예로, 도날드 로페즈(Donald S. Lopez)가 *Buddhist Hermeneutics* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988)를 엮으면서 서문에서 한 말을 들 수 있다. 이 책은 그 제목으로 보나 내용으로 보나 당연히 현대 불교학의 방법론을 본격적으로 다루는 논의가 포함되었으리라는 독자들의 기대가 있을 것을 예상하면서, 그러나 그렇지 못한 데 대해서 “시대적으로나 문화적으로나 연구 대상으로부터 먼 거리를 사이에 두고 있는 현대 불교학자들이 어떤 편견과 선입관을 갖고 연구에 임하는지를 따져 보는 일은 뒷날로 미룰 수밖에 없다”고 변명하고 있다 (Introduction, 9-10쪽).

본고는 현대 한국 선학에서 어떤 방법론적 태도가 드러나고 있는가를 근래에 일어난 돈점 논쟁을 통해서 관찰해 보고자 한다. 다시 말해, 한국 선학은 이 즈음 그 연구 대상인 선불교 전통과 자신과의 관계를 어떻게 규정짓는가 하는 것을 파악하는 데 관심의 초점을 둔다. 돈점 논쟁은 선불교 전통의 가장 핵심 주제라 할 수 있는 修證의 문제, 즉 깨달음과 닦음의 문제를 둘러싸고 전개된 것이고, 그 문

제에 대해 논쟁을 통해서 집중적으로 제시된 학자들의 견해를 분석해 보면 그들이 자기 학문의 대상이 되는 종교 전통에 대해서 어떤 관념을 가지고 있으며, 어떤 범위 내에서 어떤 원칙과 전제와 목적을 가지고, 어떤 의의를 부여하면서, 어떤 방법으로 무엇을 하고자 하는가를 단적으로 볼 수 있겠기 때문이다.

2. 性徹이 學者인가?

잘 알려졌듯이, 근래 한국 불교계에서 일어난 돈점 논쟁은 직접적으로 退翁 性徹(1912~1993)의 「禪門正路」(서울: 불광출판부, 1981)에서 비롯되었다.⁴⁾ 그러나 실제로 논의가 본격적으로 시작된 것은 「선문정로」가 출판된지 거의 십 년이 다 된 1990년부터였다. 普照國師 知訥(1158-1210)에 대한 성철의 극렬한 비판에 긴장한 순천 松光寺 측이 1987년에 보조사상연구원을 설립하여 매년 국제학술대회와 주로 그 대회의 발표 논문을 게재한 「普照思想」이라는 논문집의 출판을 통해 지눌의 사상을 선양하다가 1990년의 학술 대회에서는 “불교사상에 있어서 깨달음과 닦음: 돈점문제를 중심으로”이라는 주제 하에 본격적으로 돈점 문제를 다루었던 것이다. 그 이후 돈점 문제를 놓고 두 번의 학술 대회가 더 열렸고, 수십 편의 학술 논문과 기타 글들이 발표되면서 가히 일대 논쟁이라 할 만한 활발한 논의가 전개되었다.⁵⁾

이 일련의 논쟁에는 禪修證에 관한 교리 상의 돈점 문제, 한국 불교의 전통에 있어서 지눌의 위상 문제, 오늘날의 사회 및 문화 실정에 있어서 선불교의 전통적

4) 그 훨씬 이전부터도 성철은 이미 돈점 문제를 공개적이고 체계적으로 논의한 바 있었다. 1967년에 海印寺 方丈으로 취임하면서 시설한 百日法門은 1992년에야 책으로 출판되었지만 그 녹음 채록의 필경 인쇄 본이 일찍부터 불교인과 불교학자 사이에 유통된 바 있었는데, 거기에서 이미 선종의 정통 수증론은 돈오돈수론임을 주장하고 돈오점수론은 이설(異說)이라고 비판하였다. 또 이와 관련해서 1976년에는 「韓國佛敎의 法脈」을 출판하여, 돈오점수론을 주장한 보조 지눌은 정통 법맥에 들지 못하며 따라서 지눌을 조계종의 종조 내지 증흥조로 삼는 것은 잘못된 것이라고 주장하였다. 1987년에는 선종의 돈법사상을 선양한다는 목적 하에 성철의 문하에서 주관하여 白蓮禪書刊行會가 결성되어 일련의 선서를 번역하고 성철의 어록을 출판하는 등 활발한 활동을 벌이기 시작하였다.

5) 두 번의 학술 대회란 1992년 샌프란시스코에서 열린 미국종교학회(American Academy of Religion)의 연례 정기 총회에서 한국분과의 주제가 돈점 문제였던 것과, 1993년에 해인사에서 열린 백련불교국제학술대회에서 또 이 문제를 다룬 것을 가리킨다.

인 관심과 수행 방법이 얼마나 타당한가 하는 문제, 그리고 선불교 전통과 현대 불교학의 관계 등 여러 가지 문제가 표면에서, 또 이면에서 한꺼번에 엉켜 있는 까닭에, 논의의 가닥이 확연히 잡히지 않은 채 진행된 느낌이 없지 않다. 그 모두가 중요하게 논의되어야 할 문제들이며, 마침 이 논쟁이 이를 위한 좋은 계기가 될 수도 있을 것이다. 그러나 본고에서는 그 가운데 지금껏 가장 덜 표면화되었다고 생각되는 것, 즉 선불교 전통과 현대 불교학의 관계 문제에 초점을 맞추어 보고자 한다.

먼저 성철의 주장들에 대해서 불교학자들이 어떤 반응을 보였는지를 살펴보자면, 앞에서도 언급했듯이 본격적인 논의는 「선문정로」 출판 후 거의 10년이 되어야 시작되었다. 그 동안에는 거의 침묵 일변도였다. 보조사상연구원의 학술 대회와 학술지에 발표된 논문들도 성철의 주장을 직접 다루기보다는 지눌의 사상을 선양한다는 간접적인 방식으로 문제에 입하고 있었다. 성철의 주장들이 논의의 가치가 별로 없어서 그랬는가? 상식적으로 생각해 보아도, 지눌을 종조 내지 중흥조로 규정하고 있는 조계종의 입장에서나, 또한 지눌을 원효와 함께 한국 불교 사상사에서 가장 위대한 인물 가운데 하나로 꼽아 온 학계의 입장에서나, 그렇게 치부해 버리기에는 어려울 것 같다. 조계종 내부의 입장에서야 당시 성철이 종단의 중정이었던 까닭에 사안이 아무리 중대하더라도 침묵하는 것이 최선의 처신이었으리라고 이해된다. 그러나 그 동안 지눌을 높이 평가해 온 불교학자들이 많았는데, 그들의 침묵은 잘 이해되지 않는다. 지눌을 부정하는 것은 어떤 의미에서는 많은 불교학자들이 한국 불교 전통의 뿌리로 내세워 온 것을 부정하는 것이라고까지 할 수 있겠기 때문이다. 그런 취지에서 로버트 버스웰(Robert E. Buswell)은 다음과 같이 말하였다.

지눌에 대한 성철의 비판을 그저 어느 중의 헛소리라고 치부해 버릴 수는 없다..... 그의 비판은 사실상 한국 불교의 심장부를 건드리고 있다. 한국 불교 전통의 너무도 큰 부분이 지눌과 연관되어 있기 때문이다. 그러므로 우리는 지눌의 견해가 과연 정말로 성철이 주장하듯이 그렇게 정통 선, 즉 입제선과 정반대인가를 주의 깊게 따져 보아야 할 필요가 있다.⁶⁾

그러나 많은 학자들이 실제로 성철의 주장을 그저 무식한 중의 헛소리로 간주

6) "Chinul's Alternative Vision of *Kanhwa Sŏn* and Its Implication for Sudden Awakening/Sudden Cultivation." 『보조사상』 4 (1990): 437-438쪽.

해 버리는 발언을 필자는 많이 들었다. 그런 견해가 공식적으로 표명된 드문 예 한 가지를 들자면, 李鐘益 교수는 다음과 같이 말하였다:

.....近年 某 禪師는 普照國師의 法集別行錄節要에서 荷澤神會의 法集別行錄을 節要 하면서 그 序文에 荷澤神會는 知解宗徒라고 하면서 荷澤의 法集別行錄을 節要하여 學徒를 지도하였으니 普照도 知解宗徒에 不過하며 그를 信奉하는 者는 知解宗徒라고 하였다.

여기에서 가장 우스운 것은 그는 겨우 '法集別行錄節要'의 첫 머리 몇 줄만 보고 그 節要私記全文을 다 읽어보지도 못하였고 또 普照의 著 圓頓成佛論이나 看話疑論도 읽어보지 못했다는 점이다. 그가 看話禪을 하면서 韓國 看話禪脈의 由來를 모르는 薄識者라는 것에 크게 놀라게 된다.⁷⁾

나아가 그는 이어지는 글에서 “臆說妄斷,” “妄覺,” “妄言” 등의 용어를 동원해서 성철을 비난하고 있다.

이종익 교수의 비판에서 은근히 드러나는 것은 성철의 주장이 학술적인 기본 요건을 갖추지 못했기 때문에 가치가 없다는 태도이다. 위에서도 언급했지만, 필자는 많은 학자들이 그런 태도를 표명하는 것을 들었다. 이 교수가 까탈을 잡은 대목은 지눌의 「法集別行錄節要并私記」의 첫 머리에 “荷澤 神會는 知解宗師로서 비록 曹溪의 嫡子는 아니나 그 悟解가 高明하고 決擇이 분명해서.....”⁸⁾ 운운한 것을 성철이 중간 이하를 끊어 버리고는 “普照도.....荷澤은 是知解宗師니 非曹溪 嫡子라고 斷言하였다”고 한 것을 가리킨다.⁹⁾ 이것은 후에 박성배 교수도 자세하게 지적하고 비판한 바 있다.¹⁰⁾ 사실 이와 비슷한 오류는 성철의 여러 저서, 여러 곳에서 찾아 볼 수 있다.¹¹⁾

그렇다면 우리는 다음과 같은 점들을 따져 볼 필요가 있겠다. 우선, 성철의 주장이 대부분 그런 오류에 입각하고 있고, 따라서 그의 전체 주장은 헛소리에 불과할 수밖에 없는 것인가 하는 점이다. 만약에 그렇게 주장하고자 한다면 성철의 저

7) “普照禪과 華嚴.” 佛教文化研究院, 엮음. 「韓國華嚴思想研究」(서울: 동국대학교 출판부, 1982). 237쪽.

8) “荷澤神會是知解宗師 雖未爲曹溪嫡子 然悟解高明決擇了然”(「韓國佛教全書」4. 741쪽 上段).

9) 「禪門正路」. 3쪽.

10) “성철스님의 돈오점수설 비판에 대하여.” 「보조사상」4 (1990): 507-510쪽.

11) 사실은 “저서”가 아니라 법어를 채록하고 정리한 것을 출판한 것들이지만, 편의상 “저서”라고 부르기로 한다.

서들을 일일이 분석해서 그런 오류들이 성철의 견해를 조성하는 데 결정적인 역할을 했음을 증명할 필요가 있지 않을까? 그러나 자신의 견해를 학술 논문이라는 공식적인 매체를 통해서 분명히 피력한 이종익 교수도 그런 수고는 하지 않았고, 다만 「선문정로」의 서문만을 읽어보고 그런 비판을 했다는 느낌을 준다. 성철의 저서들을 읽어보면 이종익 교수가 매도하듯이 성철이 지논의 저술을 제대로 읽지도 않았으며 “겨우 法集節要의 첫 張만을 보고 普照가 知解宗徒라고 妄言”¹²⁾한 것은 아님을 금방 알 수 있겠기 때문이다.

둘째로 따져 보아야 할 것은, 성철은 학술적인 주제에 대해서 학술적인 문제 의식을 가지고 학술적인 방식으로 연구하여 그 결과를 학술적인 형식에 담아 발표한 것인가 하는 점이다. 성철의 저서들을 학술 서적으로 간주하고 현대 학문의 엄격한 논술 규칙을 요구하면서, 그에 부응하지 못하므로 무가치하다고 할 것인가? 이처럼 답이 자명한 우스운 질문을 던지는 것은, 답이 자명한 데도 불구하고 실제로는 학술적 엄밀성을 잣대로 삼는 많은 학자들의 태도를 문제 삼기 위함이다.

성철이 그가 하고자 하는 이야기를 다분히 학술적인 형식에 담아 내놓은 것은 사실이다. 그러나 그의 주장들은 근본주의적이라고 할 정도로 철저하게 선불교 전통에 충실하려는 것이 그의 근본 문제 의식임을 보여 준다. 그가 충실하려고 하는 선불교의 전통에서는 학문의 근간이라 할 수 있는 文字識見을 知解, 알음알이, 見聞覺知 등으로 매도해 버림을 우리는 잘 알고 있다. 비록 성철이 학문적 훈련을 받아 본 적이 없이 학문적 형식을 흉내내려 함으로써 서툴게 된 대목이 많기는 하지만, 아무튼 그의 관심은 무엇이 올바른 깨달음이며 님음인가라는 종교적 신행의 문제에 있지 학문적 성취에 있는 것이 아니다. 문헌을 정확히 분석해서 엄격한 논증의 규칙에 따라 결론을 도출해 내고자 하는 것이 그의 관심사가 아니라는 말이다. 이종익 교수가 “그의 文字識見을 크게 의심하게 된다”고 한 것이 사실은 그다지 큰 타격이 되지 못하는 것이다.¹³⁾ 그러므로 그가 佛敎 修證의 근본적인 문제에 대해 그 정도 부피와 무게와 체계를 지닌 주장을 내놓은 이상, 그것들을 형식상의 기술적 오류들 때문에 근본적으로 무가치하게 간주할 수는 없다. 성철은 불립문자를 표방하는 선종의 전통에 충실하고자 하는 선사로서 자기가 옳다고 생각하는 선수증론을 피력함에 있어서 자기의 취향과 현대의 풍조에 따라 학술적 형식을 빌렸을 뿐이라고 볼 수 있겠다.

12) 이종익, 위의 글, 238쪽.

13) 같은 글.

우리는 아리스토텔레스, 플라톤, 어거스틴, 또는 공자, 노자, 원효, 지눌, 신회, 종밀 등의 저서에다가 현대 학문의 학술적 형식 기준을 적용해서 평가하지는 않는다. 그들의 진리 주장을 분석하고 이해하고 적용하고 다른 것들과의 관련을 파악하려고 애를 쓰면 썼지 논술의 정확성을 따지지는 않는다. 그런데 왜 많은 학자들이 성철의 저서에 대해서는 그렇게 하는가 하는 것이 필자에게는 의아하게 생각된다.

성철이 아무튼 학술적 형식을 흉내내고자 했다는 점, 그리고 많은 학자들이 학술적 형식의 잣대를 가지고 그의 저서들을 대했다는 점은 불교 전통과 현대 불교학의 관계에 대해 시사해 주는 바가 있다. 거기에서 우리는 이른바 현대 세속 학문에서 정립해 온 논리적 명증성이라든가, '객관성'(논란의 소지가 많은 개념이지만)이라든가, 분석적 방법 등의 기준이 자기의 종교에 대한 종교 내부의 견해 표명에도 강하게 작용하게 되었음을 드러내는 한 예를 볼 수 있다. 그것은 어쩌면 형식상의 문제에 그치지 않고, 종교에 대한 세속 학문의 진리 주장이 자기 종교에 대한 내부로부터의 진리 주장보다 더욱 보편적인 권위를 부여받게 되었음을 시사한다고 볼 수 있다. 거기에는 물론 '세속화'(이 또한 논란의 소지가 많은 개념이기는 하지만)라는 말로 특징 지워지는 이 시대의 문화적 환경도 작용했음에 틀림없다. 특히 역사학적 의식의 정립과 함께, 가장 보편적이고 객관적인 진리란 곧 역사적 사실을 가리킴에 다름 아니고 종교적 진리 주장은 그저 개별적 신념에 지나지 않는 것으로 간주되는 경향이 일종의 문화적 추세가 되었음을 부인하기 어렵겠다.

종교적 신념에 입각한 종교인의 자기 종교 이해와 세속 학문적 시각에서의 이해가 충돌하는 문제는 사실상 종교 연구에서 가장 중요한 방법론적 주제의 하나로 논의되어 왔다. 한 때 서구 대학의 종교학 과정과 신학교라면 어디에나 '신앙과 이성'이라든가 이와 유사한 제목의 과목들이 설치되어 있었던 것이 그 점을 단적으로 말해 준다. 이제 적어도 서구의 대학과, 나아가 서구 밖에서도 그 체제를 본받은 대학 제도를 세우고 있는 곳에서는 일반적으로 '이성' 쪽이 승리를 구가하게 되었다고 해도 지나친 말은 아닐 것이다. 같은 종교현상을 놓고 말할 때, 세속 학자의 풀이가 종교인(그 종교의 신앙인이든 다른 종교의 신앙인이든)의 풀이보다 더 권위를 갖는 추세를 여러 가지 경우에서 흔히 볼 수 있는 것이다. 물론, 어떤 진리 주장의 학술적 권위가 곧 그 주장의 종교적 권위를 보장해 주는 데까지 이른 것은 결코 아니다. 학술적 권위와 종교적 권위는 근본적으로 별개라는 원칙은 아직도 강력하게 유효하다. 그러나 학문과 종교가 분화되고 여러 종교가 나란히 활

동하는 다원화된 사회일수록, 범사회적인 차원에서는 세속 학문의 진리 주장이 더 보편적인 권위를 부여받는 것을 볼 수 있다.

성철의 주장들을 논의할 가치가 없는 것으로 간주하고 침묵한 불교학자들도 불교에 관한 자신들의 진리 주장이 적어도 동시대의 승려가 내놓는 것보다는 궁극적인 것이라는 의식(대개 스스로도 의식하지 못하겠지만) 갖고 있기 때문이 아닐까 생각된다. 만약 그렇다면 그런 의식이 연구 주제의 선택과 연구 방법, 그리고 결과에 다분히 영향을 끼칠 것이 분명하다. 학자들은 그런 의식이 자신의 학문에 어떻게 작용하고 있는가를 성찰할 필요가 있다.

한편, 불교에 관한 진리 주장에 부여되는 권위와 관련해서 적어도 한국의 불교학자들은 묘한 위치에 처해 있다고 생각된다. 한국 사회에서 이른바 '불교계'라고 하는 것이 승려와 신자와 불교학자들로 구성되어 있다고 할 수 있겠는데, 거기에서 승려와 신자의 위치는 뚜렷한데 불교학자의 위치는 그다지 뚜렷하지 못한 것 같다. 불교학자들의 발언이 존중되는 것 같으면서도 실제로는 그렇지 않은 것 같고, 그러나 아무튼 불교학자들은 의식적으로든 무의식적으로든 불교의 진상에 관한 한 자신들이 가장 잘 알고 있다고 생각하는 것 같다. 한편으로는 또 많은 젊은 불교학자들이 實參實悟에의 갈증을 간직하고 때로는 실행에 옮겨 출가하는 경우도 심심찮게 볼 수 있다. 승려들은 또 학자들을 정중하게 대하면서도, 불교의 진상에 관한 한 多聞總持를 비웃는 선불교 전래의 숙어들을 들먹이며 불교학자들의 견해를 매도하곤 한다. 이는 개별적인 경우에 달린 것이라고 볼 수도 있겠지만, 필자가 보기에는 불교학과 불교 전통 사이의 관계, 보다 엄밀히 말하자면 불교학과 선 전통 사이의 관계가 정립되지 못했다는 근본적인 문제가 그 밑바닥에 도사리고 있는 것 같다.

불교 전통 측의 입장에서는 그것이 다급한 문제가 아닐 수도 있지만, 불교학의 입장에서는 실로 중대한 문제가 아닐 수 없다. 그 관계의 정립에 관심을 두지 않음은 불교학이라는 것이 도대체 무엇을 하는 것인가 하는 문제에 대한 답조차 마련하지 않은 상태에서 아무튼 불교학을 하기는 한다는 식이겠기 때문이다. 히라카와의 입문서를 예로 들면서 지적한 바와 같이 불교학의 훈련에서 어떤 자료들을 공부해야 한다거나 논증은 어떻게 해야 한다거나 하는 기술적이고 형식적인 사항들만 강조되고 있는 것은, 그런 문제에 대한 심각한 성찰은 어떤 이유에서인지 기피되고 학문에 부여된 제도적 권위를 관성적으로 누리고만 있는 게 아닌가 하는 의심을 갖게 한다.

3. 보편적 효용성이라는 잣대

전공 분야로 보아 돈점 논쟁에 기여들 만한 데도 본격적으로 기여들지 않은 학자들의 입장에 대한 논의는 위에서 서술한 바와 같이 대체로 ‘짐작’의 선에 그칠 수밖에 없다. 한편, 논쟁에 직접 참여한 학자들의 견해를 살펴보면 거의 예외 없이 보편적 타당성 내지는 현실적 효용성이라는 가치를 잣대로 내세워서 돈점 두 가지 수증론을 평가하고 있음을 볼 수 있다. 이 점은 특히 점수론을 옹호한 학자들에게서 두드러지게 나타나는데, 그 예들을 몇 가지 들어보자.

김호성은 박성배와 함께 이 논쟁에 가장 활발하게 참여한 학자 가운데 한 사람이다. 그는 지눌이 돈오점수설을 내세운 이유 가운데 하나로, 지눌이 관심을 둔 것은 보통 사람들에게 널리 적용될 수 있는 수증론을 개발하는 데 있었다는 점을 주장한다.

그는 最上乘根機보다도 中·下根機를 더욱 의식하고 지향해 간 선지식이.....다. 사실 최상근기는 얼마나 될 것인가. 一聞千悟하고 一超直入如來地하는 最上乘根機는 인류 중생의 몇 퍼센트나 될 것인지? 또한 최상승근기의 중생이라고 한다면 남을 의지할 필요가 있겠는가? 남을 의지할 필요가 있다면 최상승근기라고 할 수는 없을 것이기 때문이다.

근기론적 입장에서 보조는 그의 종교적 삶을 중·하근에 대한 교육과 계몽에 두고 있었던 것이 분명하며, 그런 측면에서 대원칙으로서 돈오점수를 설하고 있는 것이다.¹⁴⁾

심재룡 교수도 1990년 보조사상연구원의 국제학술대회에서 목정배 교수의 발표 논문 “선문정로의 근본사상”에 대한 논평에서 비슷한 취지의 이야기를 하고 있다.

번뇌가 불생하는 부처의 경지이다. 누가 부처의 경지를 몰라서 점수를 주장하는가? 중생의 근기에 따라 용병투약하는 것을 이야기하면서 부처는 병이 없으니 약이 없다는 식의 동어반복을 영원히 녹음기 틀듯 틀어놓으면 병이 있는 중생들은 어찌하란 말인가? 어떤 이는 보조스님께서 시설한 삼종의 수행법을 양가적 태도라고 하기도 하고

14) “頓悟漸修의 새로운 해석—頓悟를 중심으로—” 강건기, 김호성, 편저. 「깨달음, 돈오점수인가 돈오돈수인가: 돈점논쟁의 역사와 현재」 (민족사 학술총서 23. 서울: 민족사, 1992). 221-222쪽. 원래 「韓國佛敎學」 15 (1990): 426-446쪽에 게재되었던 논문임.

(Buswell), 통불교적·회통적 태도라 하기도 했는데(이종익), 보조스님 스스로 아니 선 종선사들이 전가의 보도로 쓰는 대승의 대기방편설을 어디에다 묵혀두고 그런 新說을 자꾸 新說하는지 모르겠다. 이제 순수 적통을 내세우는 퇴옹은 대승의 대기방편을 어디다 두고 맨날 영원의 노래로 우치한 중생을 호되게 꾸짖기만 하는지?¹⁵⁾

버스웰도 지눌이 돈수설에 대해서 긍정적인 태도를 취하면서도 점수설을 내세운 이유는 효용성(utility)에 있어서 점수설이 돈수설보다 뛰어나기 때문이라고 하였다.¹⁶⁾ 돈오돈수를 하려면 상근기여야 하고, 상근기가 되기까지는 어차피 슬한 세월의 점수가 있어야 하지 않겠는가 라는 의문이 늘 돈오돈수설에 붙어 다닐 수밖에 없다는 지적도 한다.¹⁷⁾ 그렇게 볼 때 지눌이 돈오돈수를 지향하는 간화선까지도 돈오점수의 틀 안에 넣어서 이야기한 것은 돈오돈수설의 그런 비현실성, 의심적은 유용성을 극복한 셈이 아니겠느냐고 하면서, 그렇다면 임제선 호교론자들이 주장하는 것과는 정반대로, 돈오점수설이 “허구”(fiction)가 아니라 오히려 돈오돈수설이 허구라 할 수 있을 것이라고 하였다.¹⁸⁾

이처럼 여러 학자들이 돈점설에 관한 논의에서 현실적 효용성이라든가 보편적 적용 가능성을 중요한 주제의 하나로 삼고 있는데, 이 점에 대해서 생각해 볼 필요가 있겠다. 불교의 지도 이념에서도 그것은 중요하게 고려되어 왔음을 待機方便說, 즉 상대의 근기에 맞추어서 설법한다고 하는 개념에서 분명히 볼 수 있다. 그러나, 학자들이 생각하는 효용성이라는 것이 그에 대한 불교의 전통적인 고려와 같은 것이냐를 따져 볼 필요가 있다. 같다면 문제가 없지만 만약 다르다면 그것을 기준으로 해서 지눌과 성철의 교의를 해설해 놓고 제대로 풀이가 되었다고 주장할 수는 없겠기 때문이다.

불교에서 교설의 ‘효용성’에 대한 고려는 앞에서도 언급했듯이 방편이라는 개념이 가지는 비중에서 단적으로 볼 수 있다. 그것은 비중 정도가 아니라 불가피성, 필수성을 가진다. 그러나 방편은 그 말의 일상적인 용도에서 풍기는 어감에서도 그렇지만 불교의 교설에서도 늘 불완전성이라든가 次善的이라든가 하는 식으로 표현할 수 있는 의미를 달고 다닌다. 了義니 不了義니 하고 따지는 것도 이와 연

15) “禪門正路의 根本思想’에 대한 論評—性徹스님의 頓漸論議를 再論함—.” 『보조사상』 4 (1990): 498쪽.

16) Buswell. 위의 글. 446쪽.

17) 위의 글. 447쪽. “Chinul’s Ambivalent Critique of Radical Subitism.” 『보조사상』 2 (1988): 70쪽.

18) Buswell (1990). 447쪽.

관됨을 상기해 볼 수도 있겠다. 특히 선불교 전통에서는 修證에 있어서 방편에 의지함을 어떻게든 극소화시키려는 노력이 특징적으로 나타난다. 看話禪은 그런 無所依의 한 방안으로서 크게 인기를 얻어 하나의 전통으로 정립되게 된 것이라고도 볼 수 있다. 아무튼 선불교 전통에서도 늘 증생에 대한 자비를 말하면서도, 修證의 實參에 관한 한 각종 증생의 취향에 따라 효용을 고려하여 알맞겠다 싶은 방편의 처방을 체계적으로 개발해 내는 데는 그다지 관심을 기울이지 않았음을 우리는 알고 있다. 그런 분위기를 가장 대표적으로 지녀 온 것이 이른바 임제선 전통이라 할 수 있고, 거기에서 傳家の 寶刀로 삼는 것은 棒, 喝, 話頭이지 친절한 설명이 아니다. 성철은 그 전통을 표방하고 있는 것이고, 학자들이 생각하는 효용성이라는 개념이 거기에는 그다지 타당하게 적용될 수 있을 것 같지 않다. 성철의 글에서도 그렇고 선사들의 어록에서도 그런 식의 보편적 효용성에 대한 관심보다는 상상근기라든가 최상근기를 표방하는 엘리트 의식이 진하게 흐름을 볼 수 있다. 그 엘리트 의식 자체를 두고 현대적인 효용성의 가치 기준에 입각해서 평가하는 맥락이라면 몰라도, 그들의 수증론의 내용을 해설하는 맥락에서 그 기준을 적용하려 하는 것은 문제가 있는 것이다. 그런 태도의 밑바닥에는 실용주의적이고 기능주의적인 가치관, 현대 민주주의와 개인주의의 평등 개념 따위가 영겨 있지 않은가 생각된다.

불교뿐만 아니라 종교 일반에 있어서 이른바 종교적 엘리트 의식이라 부를 수 있는 것이 그 종교의 활력에서 얼마나 큰 비중을 차지하는가를 상기해 볼 필요가 있다. 특히 우리가 흔히 고전 종교, 또는 세계 종교라고 부르는 종교 전통에서는, 적어도 원칙상으로는, 다른 어떤 자질보다 그 종교에서 규정하는 종교적 자질을 성취하는 것이 가장 가치 있는 일로 여겨진다. 흔히 고전 종교의 특징을 보편주의(universalism)에서 찾는데, 그 보편주의는 메시지의 적용 대상을 어느 민족이나 계급에 국한시키지 않고 인류 보편으로 삼는 것이지 종교적 자질의 성취에 현실적인 차이가 있음을 부인하는 것이 아니다. 고전 종교의 전통은 종교적 자질의 문제에 관한 한 분명히 엘리트주의적이지, 현대의 민주주의, 개인주의 이념의 평등 개념을 그대로 적용해서 이해하려고 할 일이 아니다.

돈점 논쟁의 한 주제인 정통, 이단의 문제도 위에 지적한 것의 연장선상에서 논의해 볼 수 있겠다. 성철의 큰 논제 두 가지, 즉 돈오돈수설의 주장과 돈오점수설의 부정 가운데서도 논쟁 촉발의 원동력이 된 것은 역시 후자였다. 그 원동력도 돈오점수설 자체의 부정보다는 지눌의 정통성을 부정하고 그를 이단으로 규정하

는 성철의 언어로부터 비롯되었다고 할 수 있다. 위에 거론한 세 학자들을 비롯하여 많은 학자들이 직접, 간접으로 지눌을 옹호하고자 애썼다. 아마도 더 많은 학자들은 정통·이단 시비의 언어를 탐탁지 않게 여기며 옆으로 물러 앉았을 것이다. 여기서는 성철의 그런 주장이 맞느냐 틀리느냐를 따지려는 것이 아니라, 학자들이 성철의 그런 주장을 대하는 태도를 가지고 생각해 보고자 한다.

이와 관련해서 심재룡 교수의 비판을 예로 들어보자.

역사적 사실을 유사-근거로 내세워 진리성을 주장하는 중국 내지 동아시아 전통의 전형이 선종의 소위 28대 조사설이다. 역사적 부처가 원론적 각종의 주체라는 선종의 종파적 주장을 진리의 근거로 삼을 때, 퇴옹의 진리주장이 의심스럽다. 이것은.....여래의 영원성과 관련하여 현대불자들이 반추해야 할 문제이다. 불교의 물역사성을 드러내면서 동시에 법맥의 적통을 내세우는 유사-역사적 의식을 어떻게 설명해야 하나? 선종을 공부하는 학도로서 늘 의문이 간다.¹⁹⁾

도그마적인 태도는 오래 순수성을 주장하고 나온다.....²⁰⁾ 퇴옹은.....이제까지 한국 불교의 전통이라는 회통성을 뒤엎고 중국선사(마조계열의 선) 순수성을 내세우려 한다. 과연 한국인들의 근기에 알맞는 것일까? 논자는 회통성 못지않게 순수성을 주장하는 퇴옹의 주장 역시 한국불교의 역사적 변화 즉 역사성을 무시한 종교적 독단이라고 보여진다.

돈점의 교리적 내용을 따져서 그 순수성을 가리는 작업은 이미 1981년에 12명의 학자들의 논의에서 잠정적으로 불가능하다는 결론을 보았다고 한다. (이미 책으로 되어 나온 지 오래다) 또 이미 저 중국선종사에 유명한 혜능 대 신수 즉 남돈북점의 대결이 신화에 의해서 주도된 주도권 싸움이라는 것이 (주장의 진위를 가릴 성질이 아니라) 밝혀졌다. 그렇다면 이번의 파문도 그 밑에 순수를 표방한 무순 주도권 싸움이 아니냐는 의문을 낳게 할 수도 있다는 점을 지적하고 싶다.²¹⁾

인용이 좀 길어졌는데, 아무튼 이 견해에 의하면 법맥의 정통성을 가지고 따지는 성철의 주장은 역사학적 지식을 갖추지 못한 무지의 소산이다. 교리의 순수성

19) 심재룡. 위의 글. 497쪽.

20) 위의 글. 497쪽. 이하의 인용은 498-499쪽.

21) 학자들이 그 문제를 논의했다 함은 로버트 짐멜로(Robert M. Gimello)와 피터 그레고리(Peter N. Gregory)가 주관하고 하와이 대학교의 구로다 연구소(Kuroda Institute)에서 주최한 돈점 학회를 가리킨다. 그 내용은 1987년에 책으로 나왔다: Peter N. Gregory, 역음. *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1987).

(이것도 아마 정통성을 뜻하는 말이라고 짐작된다)을 운위하면서 정통과 이단을 따지는 것도 학문적 정보에 어두운 탓에 빚어진 종교적 독단이라고 한다. 일면 맞는 말이지만, 그렇다면 전문적인 학술 지식을 갖추지 못한 종교인은 자기 종교의 교리에 대해서 무엇이 옳고 그름을 따질 자격이 없다는 이야기인지 의아스럽다.

학자들은 승려나 신자들이 대개 잘 모르는 불교의 역사적 진상들을 이것저것 많이 알고 있으며 또 관심의 초점이 다르니까 종교인들이 교리의 순수성을 따지는 데에서 기껏해야 주도권 다툼의 가장된 모습이 중요하게 드러나 보일 수 있을 것이다. 그러나 우리는 어느 종교에서나, 그리고 불교에서조차, 破邪顯正에 대한 관심, 즉 교리의 옳고 그름을 따지는 것이 그 종교 전통의 생명력에 있어서 얼마나 중요한 비중을 차지해 왔는가를 그다지 큰 노력을 기울이지 않아도 상식적으로 알고 있다. 이른바 회통론이라고 하는 것도 그런 관심의 한 결실인 것이지, 옳고 그름을 전혀 따지지 않는 태도에서 비롯된 것이 아니다.

불교의 역사적 진상에 대한 지식에 있어서 현대의 불교학자들은 분명히 이전의 전통적인 승려 학자들이나 동시대의 승려들보다 분명히 비교할 수 없이 우월한 위치에 있다. 그 이유가 무엇보다도 학자와 승려의 관심의 초점이 다른 데 있음은 말할 필요도 없을 것이다. 학자들에게는 역사적 사실이 최고의 권위와 가치일지 몰라도, 종교적 관심 속에서는 그렇지 않다. 거기에서는 救援의 문제, 修證의 實參 문제가 가장 중요한 것이다. 종교인이 교리의 순수성을 따지는 것에 대해서 역사적 사실에 대한 관심만을 가지고 접근한다면 주도권 다툼의 진상은 보일지 몰라도 종교적 의미는 충분히 눈에 들어오지 않을 것이다. 역사적 지식을 학자들만큼 가지지 못하고 교리의 순수성을 따지지는 말라고 한다면, 그것은 학자 측의 독단이 아니겠는가 하는 생각이 든다.

4. 맺는 말

불교학에서, 특히 그 교리나 사상을 연구하는 분야에서 소재로 삼고 있는 것은 대부분 과거의 인물, 사상, 저술 들이다. 불교가 비록 지금도 엄연하게 살아 있는 종교라고는 하지만, 학자들의 연구를 보면 지금 이 시대의 살아 있는 불교와 관련해서는 교리나 사상의 연구는 대단히 희소하다. 찾아보기 힘든 이 시대의 불교에

대한 연구에서도 그나마 교리나 사상보다는 정치, 경제, 사회와의 관련 가장 두드러진 소재가 되고 있다. 그 일차적인 이유를 불교 사상의 화석화에서 찾을 수도 있겠고, 학문의 경향에서 찾을 수도 있겠다. 아무튼 동시대의 불교 사상을 논의할 소재가 참으로 희박함에 틀림없다. 필자의 생각으로는, 그런 상황에서 선불교 수종의 근본적인 문제를 두고 이번에 모처럼 벌어진 논의는, 화석화된 것이 아닌, 다시 말해 박물관의 유물로 안치되어 있는 것이 아니라 지금도 생명을 가지고 움직이고 있는, 불교의 근본적 관심을 접할 좋은 기회로 삼을 만한 것이라고 생각된다.

그러나 위에서 그 동안 돈점 논의에서 제시된 견해의 몇 가지 편린을 살펴보면 지적하였듯이, 성철의 주장에다가 학자의 선입견과 편견과 전제와 가치관을 덮어 씌우며 접근 또는 기피하는 것은 출발부터 잘못되는 셈이다. 성철의 주장을 놓고 학자가 할 일이 과연 그 주장의 학문적 정확성을 따지는 데 있는지, 돈점 수증론의 시비를 가리는 데 있는지, 깨달음과 닦움의 올바른 내용을 정립해서 제시하는 데 있는지, 이런 것이 먼저 질문되어야 한다. 그런 물음은 곧 불교학의 학문적 정체성 자체에 대한 재성찰을 요구하는 것이다. 이미 수십 년 동안 독립된 학문 분야로서 제도적으로 어엿이 정립되어 있고 술한 연구 업적들이 나오고 있는데 무슨 새삼스러운 이야기냐고 할지도 모르겠지만, 적어도 돈점 논의를 통해서 보면 불교학이 과연 무엇을 어떻게 무슨 목적과 전제하에서 어떤 의의를 바라보며 연구를 수행하는 학문인지 그 정체성이 그다지 분명하게 서 있는 것 같지 않다.

한 예를 든다면, 이효걸 교수는 “돈점 논쟁의 새로운 전개를 위하여”라는 논문에서 돈점 논쟁이 알찬 결실을 맺기 위해서는 다음의 몇 가지 과제를 받아들이고 풀어 나가야 할 것이라고 말한다.²²⁾ 우선 일체의 교단적 권위나 종파적 선입견을 버려야 한다는 것은 대전제이다. 그리고 어느 수증론이 옳으나 하는 것을 논의로써 판가름하고자 하는 것이 목적이 아님을 기억하고, “이 논쟁 역시 불교의 기본 목적인 깨달음과 그 실천에 종속되어야 한다”고 한다. 그러므로 “가능한 한 수행적 체험이 밑받침이 되는 논의가 되거나 아니면 그것을 충분히 예상하는 논의가 바람직할 것”이라고 본다. 따라서, 수도의 길을 걷는 스님들도 논의에 참여해야 한다고 한다. 그리고, “지금 우리의 현실에 맞는 수행 이론을 만들어야” 하며, 이를 통해 돈점 논쟁을 “불교 중흥의 발판으로 승화시켜야 한다”고 하였다.

그러나 필자는 그런 과제들을 수증하거나 부정하기 이전에, 아니, 그것들을 수증할 것인가 부정할 것인가 결정하기 위해서, 불교학자가 그런 과제를 받아들이고

22) 한국철학사상연구회, 지음. 「논쟁으로 보는 한국철학」 (서울: 에문서원, 1995). 66-68쪽.

논쟁에 참여하는 것이 과연 어떤 근거와 방법과 범위에서 타당한가 하는 질문을 던지고 싶다. 질문을 좀더 구체화하자면, 불교학자가 돈점 문제에 대해서 논의하는 것이 과연 “우리의 현실에 맞는 수행 이론”을 만들기 위함이어야 하는가? 어느 수행론이 옳은지를 판가름하지 않고도 “우리의 현실에 맞는 수행이론”을 만드는 것은 어떻게 해야 가능한가? 선수행 이론을 만드는 데 있어서 학술적인 견해는 과연 어떤 권위를 어떤 근거에 의해 어느 만큼의 범위에서 가질 수 있는가? 우리는 어떻게 닦고 어떻게 깨칠 것인가 하는 종교적 관심에 입각해서 돈점 문제를 논의할 수도 있고 학술적 목적과 방법으로 접근할 수도 있다. 양자는 어디선가 만나야 된다고 할 수도 있다. 그러나 선전통에 있어서도 또한 현실적으로도 양자의 구별이 분명히 의식되고 시행되어 온 점을 무시해서도 안된다. 그런 문제에 대한 입장을 분명히하여 논의의 터전을 확실히 구체화하지 않은 채 돈점 논쟁을 진전시킨다면, 지금까지의 난맥상이 더욱 심화될 뿐이고 종교적으로든 학술적으로든 모처럼의 좋은 소재를 흘려 버리고 말지도 모른다는 우려를 갖게 된다.