

第7回

東洋學研究院 傘下研究所

學術 심포지엄

대승불교의 수행론 —그 전파와 영향—

- ☐ 일시 : 2022년 12월 2일 금요일 13:00~18:00
- ☐ 장소 : 단국대학교 죽전캠퍼스
- ☐ 주최 : 檀國大學校東洋學研究院
- ☐ 주관 : 단국대학교 동양학연구원 동아시아교류연구소
- ☐ 회의방식 : 본 행사는 비대면 인터넷 화상회의(Zoom)
방식으로 진행됩니다.
- ☐ 회의ID : 890 8164 7607
- ☐ 회의암호 : 091442

일 정 표

사회 : 오대양(단국대학교 동양학연구원 연구전담조교수)

☐ 개회사 김철웅(동양학연구원 동아시아교류연구소 소장) 13:00~13:10

☐ 환영사 이재령(단국대학교 동양학연구원 원장) 13:10~13:20

제1주제 : 「5세기 초 중국불교의 格義 克復과 修行論의 發展 -僧肇를 中心으로-」
13:20~14:00

발표 : 이호석(단국대 동양학연구원 연구교수)

토론 : 양순애(경북대 윤리교육과 강사)

제2주제 : 「看話禪과 능엄선의 사상과 실천 -차이와 동일성-」 14:00~14:40

발표 : 마해륜(고려대 철학과 강사)

토론 : 김영욱(진각대 교수)

☐ 휴식 14:40~14:50

제3주제 : 「道·佛 수행론의 차이 -태식법과 수식관을 중심으로」 14:50~15:30

발표 : 지혜경(성균관대 K-Academic Expansion Project Senior Researcher)

토론 : 이병욱(한국외국어대 강사)

제4주제 : 「宋代 居士佛教의 흥성과 性理學의 대응」 15:30~16:10

발표 : 김한신(경남대 사학과 교수)

토론 : 정일교(한국외국어대 HK사업단 연구교수)

☐ 휴식 16:10~16:20

☐ 종합토론 16:20~18:00

좌장 : 김철웅(단국대 동아시아교류연구소 소장)

☐ 만찬 18:00~20:00

목 차

제1 주제: 5세기 초 중국불교의 格義 克復과 修行論의 發展 —僧肇를 中心으로— 이호석 1	
[토론] 「5세기 초 중국불교의 格義 克復과 修行論의 發展 —僧肇를 中心으로—」에 대한 논평 양순애 15	
제2 주제: 간화선과 능엄선의 사상과 실천 —차이와 동일성 마해륜 19	
[토론] 「간화선과 능엄선의 사상과 실천」을 읽고 김영옥 39	
제3 주제: 道·佛 수행론의 차이 —태식법과 수식관을 중심으로 지혜경 41	
[토론] 「道·佛 수행론의 차이 —태식법과 수식관을 중심으로」에 대한 논평문 이병욱 55	
제4 주제: 宋代 居士佛教의 흥성과 性理學의 대응 김한신 57	
[토론] 宋代 居士佛教의 흥성과 性理學의 대응-토론문 정일교 67	

5세기 초 중국불교의 格義 克復과 修行論의 發展 — 僧肇를 中心으로 —

이호석¹⁾

目 次	
1. 서론: 『肇論』의 구성과 僧肇의 저술의도	4. 般若를 통한 老莊哲學 및 魏晉玄學의 ‘無’ 논파
2. 「物不遷論」의 俗諦와 眞諦 會通	5. 涅槃으로 歸納되는 緣起卽空과 般若
3. 「不眞空論」의 格義佛敎 批判과 緣起卽空	6. 結論: 『肇論』에 나타난 僧肇의 不二思想

1. 서론: 『肇論』의 구성과 僧肇의 저술의도

佛敎가 中國에 처음 전파된 것은 後漢 初期로 알려져 있다. 공식적으로는 後漢 明帝가 永平 10年(서기 67년) 西域에서 迦葉摩騰과 竺法蘭 등의 僧侶를 모셔와 『四十二章經』을 번역한 것이 최초의 漢譯 佛經으로 여겨진다.²⁾ 이후 2세기 중엽 중국으로 온 安世高와 支婁迦讖 등이 불경 번역을 하였는데, 安世高는 주로 『阿含經』 등 小乘 經典을 번역하였고, 支婁迦讖은 『般舟三昧經』, 『般若經』 등 大乘 經典 위주로 번역하였다.³⁾ 하지만, 이 번역들은 지금은 일반 불교신자들 사이에선 거의 유통되지 않을 만큼 체계적인 漢譯은 아니었다.

佛敎는 중국 고유의 것이 아니라 수입된 것이었으므로, 佛經의 漢譯은 당시 중국인들이 佛敎를 이해하기 위해 매우 중요하였다. 체계적인 佛經의 漢譯은 五胡十六國 시기 後秦의 황제 高祖 文桓皇帝 姚興(366~416CE, 재위: 394~416)에 의해 長安으로 온 쿠마라지바(鳩摩羅什 Kumārajīva: 344~413 CE)로부터 시작되었다고 할 수 있다. 쿠마라

1) 단국대학교 동양학연구원 연구교수

2) 미즈노 고겐 저, 이미령 역, 『경전의 성립과 전개』, 시공사, 1996, 88쪽.

3) 미즈노 고겐 저, 이미령 역, 『경전의 성립과 전개』, 시공사, 1996, 88~89쪽.

지바는 『金剛般若波羅蜜經』 등 般若部 경전과 『大智度論』, 『中論』 등 大乘佛教 中觀哲學의 論藏들을 漢譯하여 당시까지 중국에서 유행하던 格義佛教의 폐단, 특히 中觀哲學의 ‘空’ 개념에 대한 오해를 극복할 기반을 마련했다.

中觀哲學의 목표 가운데 하나는 阿毘達磨의 自性(svabhāva)에 대한 이론을 논파하는 것이다. 이를 위해 龍樹(Nāgārjuna) 등 中觀論者들은 모든 현상과 사물이 상호의존하여 生滅한다는 緣起論을 주된 무기로 삼는다. 중관론자들은 아비달마의 연기관을 원인과 결과를 상대적으로 單線的시각에서 바라보는 十二緣起와 같은 緣起로 규정하고, 자신들의 다차원적이고 전방위적인 緣起觀과 구분한다. 그러한 緣起觀에서 중관론자들은 각각의 현상적 존재들의 본질인 自性を 논파하는데, 이러한 自性에 대한 부정을 ‘自性空(svabhava-sūnya)’ 또는 ‘空(sūnyatā)’이라 부른다.

僧肇(384~414 또는 374~414)는 쿠마라지바의 핵심 弟子 가운데 한 사람이었으며, ‘緣起卽空’에 대한 이해에 특히 뛰어나 쿠마라지바로부터 “解空第一僧肇”라는 칭찬을 받았다.⁴⁾ 쿠마라지바의 佛經 漢譯에서 僧肇의 도움이 상당하였는데, 이는 僧肇가 쿠마라지바가 長安으로 오기 전 이미 그의 가르침을 받기 위해 쿠차까지 찾아가서 오랜 시간을 함께 한 덕분에 漢語뿐 아니라 쿠차어와 산스크리트어에 능통하였기 때문이었다. 僧肇는 401년 스승 쿠마라지바와 함께 고향인 長安으로 돌아왔다.

僧肇가 쓴 글을 모아 엮은 책이 『肇論』이다. 『肇論』에 포함된 네 편의 논문과 한 편의 편지가 모두 空에서부터 緣起를 거쳐 不二中道에 이르는 中觀哲學의 전체 체계를 다루고 있지만, 각각의 주제와 목표는 서로 다르다. 『肇論』의 첫 논문 「物不遷論」의 대상은 평범한 세속적 지식을 가진 凡夫들인데, 보통 사람들의 일반적 상식을 논파하는 데에서 시작하여 緣起實相을 밝히는 데에 이른다. 두 번째 글 「不真空論」의 대상은 格義佛教이다. 格義佛教 여러 流派가운데 本無義, 心無義, 卽色義 셋을 특징하고 각각의 문제점을 지적하여 論破하면서 中觀佛教哲學의 緣起卽空을 論證한다.

「般若無知論」, 「劉遺民書問附」 및 「答劉遺民書」, 「涅槃無名論」에서 주목할 만한 구조적 특징은 질문과 대답으로 이루어진 問答構造이다. 그것은 분명히 『肇論』의 固有的 구조는 아니지만, 그 問答들은 각각의 글의 저술을 통해 僧肇가 자신의 이야기를 전하려는 대상을 보여준다. 「般若無知論」에는 老莊哲學과 魏晉玄學에 대한 9쌍의 問答이 포함되어 있으며, 僧肇가 劉遺民과 주고받은 書信은 儒學 및 魏晉玄學의 바탕을 가진 사람이 어떻게 中觀佛教哲學을 오해할 수 있는지를 지적한다. 『肇論』의 마지막 글인 「涅槃無名論」은 ‘有名’의 9개의 質疑와 그에 대한 ‘無名’의 10개의 설명을 통해 모든 논쟁을 종합한다.

다양한 대상들에게 다양한 방법론으로 주장을 펼치지만, 『肇論』을 관통하는 僧肇의 일관된 견해는 緣起卽空을 體得하는 般若의 지혜를 통해 涅槃에 이르는 것이다. 般若의

4) 김하우, 「僧肇思想의 影響」, 『불교철학연구 -반야공관 위주의-』, 예문서원, 2001, 191쪽.

지혜를 통해 涅槃에 이르는 것이야말로 大乘佛教 修行論의 핵심이라 할 수 있다. 대승 불교 수행의 핵심은 般若 지혜를 통한 ‘認識의 轉化’이다. ‘認識의 轉化’가 대승불교 수행의 핵심이라는 것은 四聖諦 가운데 실천적 수행론인 道諦를 설명하는 正見·正思惟·正語·正業·正命·正念·正精進·正定の 八正道에서 正見이 첫 번째 출발점으로서 나머지 일곱을 달성하기 위한 조건으로 제시되고 있고, 대승불교에서 菩薩의 修行德目으로 제시되는 布施·持戒·忍辱·精進·禪定·般若의 六波羅蜜에서 般若(智慧)가 다른 다섯 바라밀을 형성하는 바탕이자 궁극의 결론으로 제시되고 있는 것에서 분명히 드러난다. 正見과 般若의 萬法이 緣起하므로 空하다는 확고한 인식과 함께 空은 萬法이 단순히 없다는 虛無가 아니라 緣起 가운데 眞空妙有하다는 것을 깨달음으로써 轉化한 바른 認識을 가지는 것이다. 그러므로 緣起即空을 깨달음으로써 般若波羅蜜을 성취하는 것은 大乘佛教 수행론의 바탕이며 출발점이고 동시에 목표이다. 그런 의미에서 僧肇의 「物不遷論」, 「不眞空論」, 「般若無知論」과 「涅槃無名論」은 認識論인 동시에 修行論이다.

아래에서는 『肇論』에 포함된 각 글들을 살펴 眞諦와 俗諦, 緣起와 空이 다르지 않다는 僧肇의 不二思想을 확인한다.

2. 「物不遷論」의 俗諦와 眞諦 會通

緣起即空의 實相인 眞諦(paramarthika-satya)와 세속적 진리인 俗諦(lokasamvṛti-satya)의 不二는 中觀哲學 뿐만 아니라 『肇論』에서 僧肇가 주장하는 중요한 결론 가운데 하나이다. 결국에는 그 둘을合一시키는 하지만, 僧肇는 그 둘을 구분하는 것으로 『肇論』을 시작한다. 사실, 僧肇는 그러한 구분에서 한 발 더 나아간다.

삶과 죽음이 교대로 바뀌고 추위와 더위가 번갈아 천류하며 사물이 흐르고 움직인다고 하는 것은 인지상정이지만, 나는 그렇게 생각하지 않는다. 어째서인가? 『放光般若經』에 이르기를 “諸法은 (시간에 따라) 가고 옴이 없고, 움직이면서 전변함도 없다.”고 하였다. 무릇 움직이면서 이루어짐이 없다고 한 것을 살펴보자. 어찌 움직임을 풀어서 고요함을 구하겠는가? 반드시 모든 움직임에서 고요함을 구해야 한다.⁵⁾

『肇論』 「物不遷論」의 서두에서 보듯이 僧肇는 ‘인지상정’ 즉 보통사람들의 믿음을 직접적으로 비판한다. 비록 僧肇가 俗諦와 眞諦를 구분하고 있지만, 그 둘 모두 緣起의 세계관을 받아들인다. 俗諦가 現象的인 緣起를 대표한다면, 眞諦는 空의 實相을 나타낸

5) 夫生死交謝。寒暑迭遷。有物流動。人之常情。余則謂之不然。何者? 放光云。法無去來。無動轉者。尋夫不動之作。豈釋動以求靜。必求靜於諸動。(『肇論』 「物不遷論」 T1858, 151上09~12)

다. 俗諦는 현상적인 사물과 현상이 조건 즉 인연에 따라 일어남을 보지만, 그 사물과 현상의 연속성, 독립성, 실체성을 모두 부정한다. 그에 비해, 인지상정 즉 보통사람들의 믿음은 緣起의 관점에서 세계를 바라보지는 않는다. 도리어 人之常情은 세계속에서 사물과 현상이 實在한다고 집착한다. 현상적 변화는 부정되지 않지만, 각 사물의 핵심적 실재성은 현상적 변화에 의해 변화하지 않는다. 이러한 관점은 전형적인 중국식 體用二元論을 반영한다. 用이 사물의 현상적 외형을 변화시키는 반면, 體는 핵심적 실재성으로서 그 자체를 항상 유지한다.

무릇 사람들이 사물이 움직인다고 하는 것은 과거의 사물이 현재에 이르러 오지 않기 때문이다. 그러므로 “움직이면서 고요하지 않다.”고 한다. 내가 사물이 고요하다고 하는 것 역시 과거의 사물이 현재에 이르러 오지 않기 때문인 것은 마찬가지다. 그러므로 “고요하여 움직이지 않는다.”고 한다. 움직이므로 고요하지 않다고 한 것은 그 오지않음 때문이며, 고요하여 움직이지 않는다고 한 것은 그 가지 않음 때문이다.⁶⁾

여기서 사람들은 변화를 통해 모든 사물의 實在을 믿는다. 사람들의 믿음은 일견 타임머신과 비슷한데, 사물이 시간 속 여러 순간들 사이를 이동한다. 그와 달리, 僧肇는 세계 전체가 조건에 따라 상호의존적으로 순간순간마다 생겼다 사라지기를 반복하는 緣起를 함축적으로 주장한다. 따라서 僧肇는

현재에는 과거가 없기 때문에 오지 않는 것을 알 수 있고, 과거에는 현재가 없기 때문에 가지 않는 것을 알 수 있다. 만약 과거가 현재에 이르지 않았다면, 현재 또한 과거에 이르지 않을 것이다. 현상의 각각의 自性은 한 순간에 머무니, 무슨 사물이 있어 가고 올 수 있겠는가?⁷⁾

라고 하였다.

인지상정 즉 보통사람들의 믿음과 僧肇의 설명 사이에서 차이가 나는 것에 대해 僧肇는 다음과 같이 썼다.

이와 같으므로 세운 바가 아직 다르지 않은데도 보는 바가 일찍이 같지 않았다. 그것을 거역함을 막혔다고 하고 그것을 따르는 것을 통했다고 하니, 그 길을 얻기만

6) 夫人之所謂動者。以昔物不至今。故曰動而非靜。我之所謂靜者。亦以昔物不至今。故曰靜而非動。動而非靜。以其不來。靜而非動。以其不去。(『肇論』「物不遷論」 T1858, 151上23~26)

7) 今而無古。以知不來。古而無今。以知不去。若古不至今。今亦不至古。事各性住於一世。有何物而可去來。(『肇論』「物不遷論」 T1858, 151下15~17)

한다면 다시 어찌 막히겠는가? 애석하구나! 사람의 마음이 미혹된 것이 오래로구나.⁸⁾

여기서 僧肇는 오직 하나의 實相만이 있는데 다른 見解로 인해 미혹에 빠지게 됨을 지적하였다. 사물의 실재에 대한 사람들의 믿음은 장애가 되지만, 緣起實相은 般若修行의 통로가 된다.

3. 「不眞空論」의 格義佛教 批判과 緣起卽空

『肇論』의 두 번째 논문인 「不眞空論」은 緣起의 논리적 결과로서 空을 제시하고 格義佛教의 空에 대한 세 가지 대표적인 오해, 즉 本無, 心無, 卽色을 비판한다. 따라서, 僧肇의 格義佛教 論破에 대해 이야기할 때 「不眞空論」에 한정하여 논의가 이루어지는 경우가 대부분이다.

徐小躍에 따르면 格義佛教는 모두 일곱 갈래로 분류되는데 그들은 다음과 같다.

- ① 道安의 本無義
- ② 竺法深의 本無異義
- ③ 支道林的 卽色義
- ④ 竺法溫의 心無義
- ⑤ 于法開의 識含義
- ⑥ 道壹의 幻化義
- ⑦ 于道邃의 緣會義⁹⁾

이 일곱 格義佛教 分派 가운데에서 僧肇는 本無, 心無, 卽色 셋을 특정하여 비판하고 있다. 각각을 비판하기 전에 僧肇는 格義佛教의 문제를 총괄하여 지적한다.

천박한 지혜로 하열한 담론이 허종(虛宗: 헛된 종파)에 이르러서 매양 같지 않음이 있다. 같지 않음으로써 같음을 찾으려 하니 어떤 물건이 있어 같아질 수 있겠는가? 그러므로 여러 논의가 다투어 만들어졌으나 성품이 같을 수 없는 것이다.¹⁰⁾

8) 然則所造未嘗異。所見未嘗同。逆之所謂塞。順之所謂通。苟得其道。復何滯哉。傷夫人情之惑也久矣。(『肇論』 「物不遷論」 T1858, 151上26~28)

9) 徐小躍 저, 金鎮戊·李玪周 역, 『禪과 老莊』, 운주사, 2000, 116쪽.

10) 頃爾談論。至於虛宗。每有不同。夫以不同而適同。有何物而可同哉。故眾論競作。而性莫同焉。(『肇論』 「物不遷論」 T1858, 152上13~15)

여기서는 心無, 卽色, 本無 셋 모두 헛된 종파 즉 허종(虛宗)의 담론이라 규정하고 實相의 성품과 같을 수 없음을 지적한다. 그리고는 心無, 卽色, 本無 각각의 문제점을 지적하는데 이들을 살펴보자.

心無義는 “(인식의 대상인) 만물에 있어 (인식의 주체인) 마음이 없을지언정 만물은 일찍이 없는 것은 아니다.”고 한다. 이는 정신이 고요하다는 데에서는 옳았지만, 사물이 쏠한 것은 옳었다.¹¹⁾

卽色義는 色이 스스로 色이 되지 않으므로 비록 色이라도 色이 아님을 밝혔다. “色이라 일컫는 것이 다만 마땅히 色이므로 色이 된다.”고 하면, 어찌 色이 색이 되기를 기다린 이후에 色이 되겠는가? 이는 色이 스스로 色이 되지 않음을 직접 말했을 뿐 色 자체가 色이 아님을 아직 알지 못했다.¹²⁾

本無義는 “마음이 無를 숭상하여 말에 접함으로써 無를 맞인다. 있음이 아니라 있음이 곧 없음이요, 없음이 아니라 없음 역시 없음이다.”고 한다. 문장을 세운 본래 뜻을 살펴보면, 곧바로 있지 않은 것은 참으로 있는 것이 아니며, 없지 않은 것은 참으로 없는 것이 아니다. 하필이면 있지 않다고 한 것이 이것(俗諦)이 있는 것이 아니겠으며, 없지 않다고 한 것이 저것(眞諦)이 없는 것이 아니겠는가? 이는 無를 좋아하는 담론일 뿐이다. 어찌 事物의 實相에 순응하고 통하여 사물을 마주한 마음이라고 하겠는가?¹³⁾

心無義에 대해 僧肇는 마음의 고요함에는 옳지만 사물의 공허함에는 그 점을 놓치고 있다고 지적한다. 心無義는 마음이 쏠함은 인식했지만, 사물이 실제로 존재한다고 이해했는데, 그것은 전통적인 중국식 사고 방식 특히 儒學의 사고방식이며, 불교의 實相觀 특히 中觀哲學의 개념과는 거리가 있다.

卽色義에 대해서 僧肇는 色 즉 현상이 스스로 만들어지지 않는다는 것은 이해했지만, 色이 色이 아니라는 것, 즉 色이 色의 自性을 가지는 것은 아니라는 것을 이해하지는 못했다고 비판한다¹⁴⁾. 卽色義는 莊子와 郭象을 통해 緣起를 이해한 것으로 보인다. 특

11) 心無者。無心於萬物。萬物未嘗無。此得在於神靜。失在於物虛。(『肇論』「不真空論」 T1858, 152上15~16)

12) 卽色者。明色不自色。故雖色而非色也。夫言色者。但當色卽色。豈待色而後爲色哉。此直語色不自色。未領色之非色也。(『肇論』「不真空論」 T1858, 152上17~19)

13) 本無者。情尚於無。多觸言以實無。故非有。有卽無。非無。無亦無。尋夫立文之本旨者。直以非有。非真有。非無。非真無耳。何必非有無此有。非無無彼無? 此直好無之談。豈謂順通事實。卽物之情哉?(『肇論』「不真空論」 T1858, 152上19~24)

히 “모든 사물은 독립 자족적으로 발생 변화한다. 사물이 존재하고 활동하는 근거는 그 자신에 있는 ‘自性’인데, ‘自性’은 ‘저절로 생기는’[自生] 것일 뿐만 아니라 ‘무엇에 의존해 있지도 않다.’[無待]”¹⁴⁾는 郭象의 獨化論은 卽色義에 많은 영향을 미쳤다고 생각된다.

本無義는 老子和 王弼을 통해 空을 老子的 本體論的 無와 같은 것으로 이해했다고 여겨진다. 僧肇는 本無義가 空을 老子的 無와 같은 것으로 파악하여, 眞空妙有의 緣起가 아니라 ‘없음’ 즉 無에서 ‘있음’ 즉 有가 나온다고 생각하므로써 緣起卽空을 오해했다고 지적하였다.

格義佛敎 세 종파에 대한 僧肇의 비판은 겉으로는 다양하게 보인다. 그러나 그들은 모두 “어떤 格義佛敎 宗派도 空과 緣起 사이의 상호 연관성과 상호 의존성을 이해하지 못했다.”는 같은 것에 기반하고 있다. 僧肇는 格義佛敎가 中觀哲學의 空을 老莊哲學의 無와 같은 것으로 이해했으며, 緣起를 無가 有를 만들고 有가 만물을 만들어내는 것처럼 이해했다고 보았다. 僧肇의 관점에서는 格義佛敎가 緣起를 俗諦로, 空을 眞諦로 오해하였으며, 당연히 緣起卽空과 ‘眞諦와 俗諦가 서로 다르지 않음’을 이해할 수 없다고 여겼다.

『不眞空論』에서 僧肇는 그의 스승 쿠마라지바(Kumārajīva: 鳩摩羅什 344-413)가 산스크리트어 단어 śūnyatā(순야타)의 漢譯으로 사용한 ‘空’을 제목에서 한 번, 『中論(Mula-madhyamaka Karika)』을 인용하면서 한 번, 본문에서 『不眞空論』이라는 제목을 인용하면서 한 번, 모두 단지 세 번 사용했다. 따라서, 僧肇 스스로는 ‘空’이라는 개념어를 사용하지 않았다고 할 수 있겠다. 그는 空 대신에 老莊哲學과 魏晉玄學에서 유래한 개념인 ‘無’와 ‘虛’ 등을 사용했다. 그러나 老莊과 玄學이 無와 虛를 自然과 自有 개념과 연관지어 ‘萬物之自虛’의 의미로 사용하는 것에 반해, 僧肇는 그 개념들을 비고는 투로 사용했다. 이는 僧肇가 겉으로는 格義佛敎처럼 老莊과 玄學의 개념을 사용하면서도 中觀佛敎哲學이 老莊哲學 및 魏晉玄學과 근본적으로 다르다는 것을 은연중에 밝히려는 시도였다.

格義佛敎는 空과 緣起의 논리적 상호의존관계를 제대로 이해하지 못했기 때문에 결과적으로 空의 의미를 잘못 해석할 수밖에 없었다. 中觀哲學에 따르자면 空은 있는 것도 없는 것도 아니며, 도리어 緣起를 통해 有와 無 모두를 본체론적 관점에서 부정한다. 僧肇는 『中論』을 인용하여 다음과 같이 썼다.

『中論』에 이르기를 사물은 因緣을 따르기에 있지도 않고, 緣起하기에 없지도 않다.

14) Robinson, Richard H. *Early Madhyamika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press, 1967, p.223.

15) 郭象, 『莊子翼』, 『齊物論第二』, 臺北: 新文豐出版公司, 1994, 25쪽; 최진석, 「독화론」, 『철학으로 그리는 세상』 (<https://jiwoonism.tistory.com/391>)

이치를 따져보면 그것이 당연하다.¹⁶⁾

비록 이 인용문이 僧肇가 『中論』을 인용한 것을 재인용한 것이지만 僧肇가 「不真空論」에서 산스크리트어 개념인 pratitya-samutpada의 漢譯 直譯인 因緣과 緣起를 명시적으로 사용한 유일한 사례이다. 여기서 주목해야 할 것은 因緣과 因果, 즉 緣起가 있지 않음과 없지 않음, 즉 사물의 非有와 非無 모두를 발생시킨다는 것이다. 僧肇가 空을 因果로부터 발생한 있지도 않고 없지도 않은 非有非無로 규정한 것처럼 주 12)의 인용문이 함축하는 바는 空이 緣起와 둘이 아니라는 것이다.

4. 般若를 통한 老莊哲學 및 魏晉玄學의 ‘無’ 논파

非有非無를 통해 空과 緣起사이의 상호의존을 직접 直觀 經驗하는 것이 ‘般若 (prajña: 프라즈나)’이다. 『肇論』 「般若無知論」에서 僧肇는 般若를 아는 것도 보는 것도 없는 것으로 묘사한다.

經에 이르기를 “참된 般若는 허공같이 맑고 고요해서 앎도 봄도 없고, 작위도 조건도 없다.” 이는 앎이 없음을 스스로 아는 것이다. 어찌 돌이켜 비춰본 연후에 앎이 없겠는가?¹⁷⁾

여기서 ‘앎이 없음’은 五蘊에 의한 區分과 差別을 넘어선 앎이다. 구분과 차별을 넘어서면 세계는 전체 하나로 인식되는데, 이는 區分된 관점에서는 앎의 상대 개념으로 모름이 내포되기 때문이다. 따라서, 앎이 없는 앎 즉 無知之知는 모든 것을 앎 즉 一切知가 된다.¹⁸⁾ 一切知는 僧肇의 不二思想으로 들어가는 열쇠가 된다. 一切知는 어느 것도 區別하거나 분석하지 않으므로 일반적인 분석적 지식과는 완전히 다르다. 이러한 관점에서 一切知는 無知之知가 될 수 있다.

僧肇의 無知는 玄學의 본체론적 無를 타파하는 것을 목표로 삼는다. 魏晉玄學은 老莊哲學에 기초하여 그 우주론과 존재론에서 無를 본체로 삼는데, 그에 따르면 모든 존재하는 事物은 無의 產物이므로 無다가 모든 사물의 본체가 된다.¹⁹⁾ 그에 반해 僧肇는 中觀佛教哲學에 바탕하여 緣起即空에 따라 그 어떤 本體도 인정하지 않는다. 「般若無

16) 中觀云。物從因緣故不有。緣起故不無。尋理即其然矣。(『肇論』 「不真空論」 T1858, 152中29~下01)

17) 經云。真般若者。清淨如虛空。無知無見。無作無緣。斯則知自無知矣。豈待返照。然後無知哉。(『肇論』 「般若無知論」 T1858, 153下02~下04)

18) Thompson, John M. *Understanding Prajñā: Sengzhao's "Wild Words" and the Search for Wisdom*. New York: Peter Lang Publishing, 2008, p.223.

19) 天下萬物生於有, 有生於無。(老子, 『道德經』 40; <https://ctext.org/daoism?searchu=%E6%9C%89%E7%94%9F%E6%96%BC%E7%84%A1>)

知論」은 玄學이 無를 본체로 삼는 것을 다음과 같이 비판한다.

聖人の 지혜에서 無는 것은 앎이 없음이요, 미혹된 지식에서 無는 (老莊과 玄學의) 無를 아는 것이다. 그 無는 비록 같지만, 無가 의미하는 바는 다르다. 어째서인가? 성인의 마음은 텅 비고 고요하여 (老莊과 玄學의) 無일 수 있는 것을 아는 것은 아니니 앎이 없다고는 일컬을 수 있으나, (老莊과 玄學의) 無를 안다고는 말할 수는 없다. 미혹된 지식은 앎이 있기 때문에 (老莊과 玄學의) 無일 수 있는 것을 앎이 있으므로, 無를 안다고 할 수 있고, 앎이 없다고는 일컬을 수 없다. 앎이 없다는 것은 般若의 無이고, (老莊과 玄學의) 無를 아는 것은 (格義佛敎의 眞諦와 俗諦간의 상대적 개념에서) 眞諦의 無이다.²⁰⁾

여기서 ‘無’는 단순히 ‘없다’는 의미의 無로 해석될 수도 있다. 하지만 僧肇는 여기서 두 가지 다른 ‘無’에 대한 미혹된 견해를 제시하고 있다. 하나는 老莊哲學과 魏晉玄學의 본체론적 無이고, 다른 하나는 格義佛敎가 空과 같은 의미로 사용하는 無에 대한 집착이다. 格義佛敎, 특히 本無義는 空에 집착하여 漢字로 空이나 無로 표기된 śūnyatā를 老莊哲學과 魏晉玄學의 본체론적 無와 같은 것이라고 잘못 이해하였다. 僧肇는 中觀佛敎哲學의 空 개념과 老莊哲學과 魏晉玄學의 無를 확실히 구분하였다.

『肇論』에 포함된 劉遺民의 편지 「劉遺民書問附」에 대한 답장 「答劉遺民書」에서 僧肇는 분석적 思考, 특히 言語로 인해 현혹된 생각의 위험성에 대해 경계한다. 「答劉遺民書」에서 僧肇는 다음과 같이 썼다.

지극한 이치는 텅 비고 아득합니다. 마음을 헤아리면 이미 차이가 나는데, 하물며 말에 있어서 이겠습니까? 보이는 바가 바뀌어 멀어질까 두려워하여, 마음을 君子에 통하게 하여 언어 밖에서 서로 부합함이 있기를 바랄 뿐입니다.²¹⁾

여기서 말하는 ‘지극한 이치’는 般若이며, 般若는 緣起를 통해 실체적 본체인 自性(산스크리트어 개념 svabhāva의 漢譯)을 부정하는 것의 實現이므로, 그 자체로 空하다. 또한, 般若는 區分과 분석적 지식을 넘어서 있으므로 아득하다. 中觀佛敎哲學에서 般若는 緣起를 통해 空을 體得하는 것인데, 空은 있지도 않고(非有), 없지도 않으며(非無), 있지 않은 것도 아니고(非非有), 없지 않은 것도 아니다(非非無). 산스크리트어로

20) 聖智之無者。無知。惑智之無者。知無。其無雖同。所以無者異也。何者? 夫聖心虛靜。無知可無。可曰無知。非謂知無。惑智有知。故有知可無。可謂知無。非曰無知也。無知。即般若之無也。知無。即眞諦之無也。(『肇論』「般若無知論」 T1858, 154中27~下02)

21) 至理虛玄。擬心已差。況乃有言? 恐所示轉遠。庶通心君子。有以相期於文外耳。(『肇論』「答劉遺民書」 T1858, 157上09~11) 승려인 僧肇가 고위관료인 劉遺民에게 보낸 답장이므로 존대말로 번역하였다.

catuṣkoṭi(짜투쉬코티)²²⁾라 불리는 이 四可否定の 論理는 中觀佛敎哲學의 空觀을 대표하는 논리임에도 논리적으로는 전혀 타당하지 않다. 그럼에도 中觀佛敎哲學의 四可否定の 論理는 緣起即空이 논리적이지 않다는 것을 의미하는 것이 아니라, 緣起即空의 實相이 言語로 표현되는 분석적 지식을 넘어서 그 밖에 있음을 의미한다. 般若는 世俗의인 분석적 지식 밖에 있으므로 ‘앎이 없음(無知)’이며, 無知는 곧 一切知이다.

5. 涅槃으로 歸納되는 緣起即空과 般若

『肇論』에서 一切知는 僧肇의 不二思想으로 가는 길이며, 종종 涅槃(nirvana)과 동일시된다. 특히 「涅槃無名論」에서는 緣起, 空, 般若, 涅槃가 서로 다르지 않음이 드러나고 확인된다. 「涅槃無名論」이라는 제목에서 알 수 있듯이 涅槃은 말이 닿지 않는 곳에 있다. 般若의 ‘앎이 없음(無知)’과 함께, 涅槃의 言語道斷한 성격은 분석적, 언어적 지식의 한계를 보여준다. 분석적, 언어적 지식을 넘어, 涅槃은 궁극적인 진리와 세속적인 진리를 통합한다. 「涅槃無名論」을 살펴보자.

經에 이르기를 “諸法(모든 존재)을 떠나서는 열반을 얻지 못한다.” 또 이르기를 “諸法은 한계가 없는 까닭으로 菩提(bodhi)도 한계가 없다.” 이로써 涅槃의 道가 오묘하게 맞아떨어지는 데에 있고, 오묘하게 맞아떨어지는 것의 지극함은 오묘한 하나에 뿌리를 둔다. 그러므로 사물은 나와 다르지 않고 나도 사물과 다르지 않아 사물과 내가 오묘하게 만나 無極(끝이 없음)으로 돌아간다. 그것에 나아감에 먼지가 없고 그것에 물러남에 나중이 없으니, 어찌 그 사이에 끝과 시작을 용납하겠는가?²³⁾

여기 인용문에서 아이러니처럼 보이는 것은 諸法(모든 존재)이 한계가 없다는 부분이다. 緣起에 따르면 모든 존재는 조건적으로 그리고 상호의존적으로 생겨난다. 諸法은 조건부인 만큼 제한적일 수밖에 없어 보인다. 그러나, 하나의 존재는 緣起 안에서 다른 모든 존재들과 상호 의존적이며, 그것은 전체로서의 세계에 걸쳐 무한히 확장된다. 그러므로 菩提, 즉 緣起의 實相에 대한 깨달음은 한계가 없다. 涅槃은 實相에 대한 깨달음을 통해 얻어진 境地이므로, 俗諦와 眞諦가 하나이듯이 輪迴의 俗世와 분리될 수 없다.

「涅槃無名論」은 또한 『肇論』의 큰 틀 안에서 涅槃의 實相과 緣起空의 實相이 다르지 않다는 不二哲學을 선양한다. 僧肇의 不二哲學은 그가 그의 스승인 鳩摩羅什으로부터 배운 中觀哲學에 기초한다. 알려진 바와 같이, 中觀哲學은 緣起法을 바탕으로 하여 諸

22) 영어로는 tetralemma이다.

23) 經曰。不離諸法而得涅槃。又曰。諸法無邊故。菩提無邊。以知涅槃之道。存乎妙契。妙契之致。本乎冥一。然則物不異我。我不異物。物我玄會。歸乎無極。進之弗先。退之弗後。豈容終始於其間哉? (『肇論』「涅槃無名論」 T1858, 161上16~18)

法이 自性이 없으므로 空하다는 사실을 밝힌다. 다시 말해, 中觀은 緣起와 空이 不二임을 밝힌다. 이를 바탕으로 中觀은 空을 중심으로 하는 空觀의 哲學으로 여겨지기도 한다. 그러나 中觀哲學이 말하는 緣起와 空의 不二는 어디까지나 有無와 生滅을 分別하는 五蘊으로 감지한 現象界를 설명할 뿐이다. 中觀의 궁극적 목표는 緣起하는 諸法의 현상을 묘사하는 데에 있지 않고, 緣起諸法을 통해 實相을 드러내 보이는 데에 있다. 中觀의 實相은 물론 涅槃의 실상이다. 僧肇는 「涅槃無名論」에서 이를 분명히 밝히고 있다.

無名이 이르기를, 有無의 계산은 진실로 法에서 포용하지 않음이 없고 이치에서 거느리지 않음이 없지만, 그 거느리는 바는 俗諦뿐이다. 經에는 真諦는 涅槃의 道이며 俗諦는 有無의 法이라 했다. 왜인가? 있음은 없음으로 인해 있고, 없음은 있음으로 인해 없다. 없음의 이유가 있어 있다고 하고, 있음의 이유가 없어 없다고 한다. 그러므로 있음은 없음에서 나오고 없음은 있음에서 나온다. 있음을 떠나 없음은 없고 없음을 떠나 있음이 없으니, 있음과 없음은 서로 생겨나게 한다.²⁴⁾

위의 인용문에서 보듯이 僧肇는 있음과 없음, 즉 有無의 상호의존으로 緣起法을 드러내 緣起가 모든 法을 포괄함을 분명히 밝혔다. 그러나 緣起는 오직 現象的인 俗諦만을 설명할 수 있을 뿐, 涅槃真諦는 緣起로 설명되지 않는다는 점 또한 밝히고 있다. 中觀哲學에 바탕을 둔 僧肇에게도 涅槃은 緣起空으로 설명할 수 있는 대상이 아닌 것이다.

6. 結論: 『肇論』에 나타난 僧肇의 不二思想

중관론자들은 二元論, 특히 本體論的 이원론을 論破하기 위해 최선을 다했다. 僧肇는 中國 역사에서 대표적인 中觀佛敎哲學 계승자 중 한 명이며, 그의 생애는 그의 不二思想과 깊은 관련이 있다. 僧肇는 不二思想이 가장 잘 드러난 경전인 『維摩詰經(Vimalakirti-nirdeśa Sutra)』을 읽고서 승려가 되기로 결심했다. 후에 쿠마라지바가 『維摩詰經』을 다시 漢譯했을 때, 僧肇는 이에 대한 解題까지 썼다.

僧肇가 쿠마라지바에게서 배운 것은 不二中道의 思想이었다. 앞서 4장에서 언급한 四可否定(catuṣkoṭi)의 論理에서 볼 수 있듯이, 대답하는 어떤 두 反對概念 사이에는 하나가 있으면 다른 하나는 그에 대한 否定이다. 전형적인 四可否定의 論理는 하나의 命題와 그 하나에 대한 否定, 둘 다에 대한 否定, 마지막으로 둘 다를 否定한 것에 대한

24) 無名曰, 有無之數, 誠以法無不該, 理無不統, 然其所統, 俗諦而已. 經曰, 真諦何耶, 涅槃道是. 俗諦何耶, 有無法是. 何則. 有者有於無, 無者無於有. 有無所以稱有, 無有所以稱無. 然則有生於無, 無生於有. 離有無無, 離無無有, 有無相生. (『肇論』, 「涅槃無名論」, T1858, 159上25~中01)

否定이다. 『肇論』은 佛教에서 가능한 모든 종류의 不二會通으로 가득 차 있다.

그 수많은 不二會通들 가운데 僧肇의 『肇論』에서 중요한 것은 두 가지이다. 하나는 空과 緣起 사이의 不二會通이고, 다른 하나는 生死 또는 生滅과 涅槃 사이의 不二會通이다. 「不真空論」에서 僧肇가 緣起와 空을 따로따로 이해하여 緣起即空을 올바르게 이해하지 못한 것이나 「涅槃無名論」에서 涅槃과 世俗을 그릇되이 차별하여 俗諦即眞諦를 이해하지 못한 데에서 格義佛教의 폐단이 나왔다는 것에만 僧肇가 비판하는 格義가 한정되지는 않는다. 『肇論』 전체에 걸쳐 잘못된 차별에서 야기된 당시 중국에서의 불교에 대한 오해를 비판하고 있다. 그것이 儒學的 세계관에서 야기됐든 老莊思想이나 魏晉玄學에서 비롯됐든 좁은 의미의 格義佛教로 인한 것이든, 僧肇에게는 中觀哲學에 대한 잘못된 이해 모두가 넓은 의미의 ‘格義’이며 克復해야 할 대상이다.

앞서 언급했던 것처럼, 四可否定을 통해 표현되는 非有非無인 緣起即空의 實相은 論理的으로 타당하지 않다. 이 점에 대해 中觀佛教哲學과 僧肇는 논리적으로 타당하지 않은 것은 현실 세계이지 緣起即空의 實相이 아니라고 주장할 것이다. 현실 세계가 논리적이지 않다면 論理的 言語를 통해 설명될 수 없을 것이다. 緣起即空을 體得하여 얻어진 般若의 窮極的 實相, 즉 涅槃은 「涅槃無名論」에서 말하듯이 “있지도 않고 다시 없지도 않아서 말의 길이 끊어지고 마음이 갈 곳이 사라진다.”²⁵⁾

말의 길이 끊어진 般若를 體得하는 것을 목표로 하는 전통은 中國 佛教에서 禪宗으로 이어진다. “언어로는 세울 수 없어서(不立文字), 마음으로써 마음을 전하여(以心傳心), 사람의 마음을 곧바로 가리켜(直指人心), 자성을 보아 부처를 이룬다(見性成佛).”는 禪宗의 傳統은 “實相에 대한 智慧는 앎이 없으며(般若無知), 涅槃의 경지는 말로 할 수 없다(涅槃無名),”는 僧肇의 思惟에 빛진 바가 크다. 禪宗에게 끼친 영향뿐만 아니라 『肇論』은 중국의 中觀學派라고 불리는 三論宗에도 기반이 되었다. 僧肇가 緣起即空과 俗諦即眞諦의 大乘佛教 中觀哲學의 不二思想을 이해한 최초의 중국인이었다는 점을 생각한다면 당연한 일이다.

[참고문헌]

老子 著, 吳怡 編註, 『道德經』, 三民總經銷(Great Learning Publishing), 1989.
僧肇, 『肇論』, T1858 (『大正新脩大藏經』 第45卷).

25) 論曰。涅槃非有。亦復非無。言語道斷。心行處滅。(『肇論』, 「涅槃無名論」, T1858, 157下18~19)

- 김하우, 「僧肇思想의 影響」, 『불교철학연구 -반야공관 위주의-』, 예문서원, 2001. (『철학연구』 9, 고려대학교 철학연구소, 1984)
- , 「僧肇의 般若觀」, 『불교철학연구 -반야공관 위주의-』, 예문서원, 2001. (『인문논집』 42, 고려대학교 문과대학, 1997).
- 모리 미키사부로(森三樹三郎) 저, 조병한 역, 『중국사상사』, 서커스, 2018.
- 미즈노 고겐 저, 이미령 역, 『경전의 성립과 전개』, 시공사, 1996.
- 박해당, 「중국 초기 불교의 공에 대한 이해 -격의 불교와 승조의 공사상-」, 『논쟁으로 보는 불교철학』, 예문서원, 1998.
- 徐小躍 저, 金鎮戊·李玆周 역, 『禪과 老莊』, 운주사, 2000.
- 吳怡, 『禪與老莊』, 臺北: 三民書局, 1991.
- 僧肇 저, 憨山德清 註, 송찬우 역, 『肇論』, 경서원, 2009.
- 허인섭, 「『조론肇論』 「물불천론物不遷論」에 나타나는 설일체유부(說一切有部)적 논의 성격」, 『철학논집』 32, 서강대학교 철학연구소, 2013.
- 최진석, 『철학으로 그리는 세상』 (<https://jiwoonism.tistory.com/391>)
- Leigh, Hoseok. *The Philosophy of Non-duality in Zhaolun*, Ann Arbor: UMI(San Francisco: California Institute of Integral Studies), 2010. (박사학위논문)
- Liebenthal, Walter. *Chao Lun: The Treatises of Seng-chao*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1968 [1949].
- Robinson, Richard H. *Early Madhyamika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press, 1967.
- Thompson, John M. *Understanding Prajña: Sengzhao's "Wild Words" and the Search for Wisdom*. New York: Peter Lang Publishing, 2008.

「5세기 초 중국불교의 格義 克復과 修行論의 發展 — 僧肇를 中心으로 —」에 대한 논평

양순애¹⁾

1. 승조의 사상을 수행론의 측면에서 접근한 논문들이 거의 없어 아쉬웠는데, 이 논문은 그런 시도를 하고 있어 참신하고 긍정적인 측면이 있다. 논자도 승조의 사상을 수행론의 측면에서 접근하고 싶었으나 아직 못하고 있다. 앞으로 이 부분에 대해 천착하는 연구들이 더 많이 나왔으면 하는 바램이다. 논자는 실천적 수행론인 八正道에서 正見, 보살의 수행덕목인 六波羅密에서 般若가 가장 핵심이란 측면에서 승조가 발전시킨 空에 대한 올바른 인식이 바로 그 이전 격의불교를 극복함으로써 이룩한 수행론의 발전임을 논증하였다.

다만 평자는 다만 이러한 접근법에 있어서 수행론과 인식론의 범주를 좀 더 체계화하여 승조의 입장을 수행론의 발전이란 측면에서 기술했다면 더 좋지 않을까 하는 아쉬움에서 다음과 같은 논의를 해본다.

2. 논자는 대승불교의 핵심은 반야 지혜를 통한 인식의 轉化에 의해 열반에 이르는 것이 대승불교 修行論의 핵심(2쪽)이라고 한다. 이에 대해 평자는 인식과 실천은 같은 것인지, 인식의 전화가 있으면 바로 수행론이 되는지에 대해 의문을 가져본다. “불교에서 추구하는 목적이 생사의 해탈과 成佛이라고 할 때 인식론은 이에 이르는 방편으로서의 의미,”²⁾ “불교는 철학이자 종교이다. 철학의 핵심이 인식이라면, 종교의 뿌리는 수행이다. 인식은 지혜를 추구하며, 수행은 자비를 지향한다. ... 아는 것이란 자신에 대한 앎이며 행하는 것이란 자기를 버리는 자비를 행함이다. 자신의 앎(知)과 자신을 버리는 자비의 힘(行)은 불교의 두 개의 수레바퀴”³⁾라는 언급을 보면, 인식과 수행을 동일선상에서 보면서도, 서로 다른 것으로도 여긴다. 불교사에서 교종과 선종의 대립이나 왕양명의 지행합일의 주장 등이 지와 행의 불일치에 근거하여 나온 논의들이라면, 이는 인식 발전, 인식의 전환이 바로 실천으로 연결될 수 있는지 의문을 제기하는 문제들이다. 이 점에서 인식 전환이 바로 수행이 되는지 생각하게 된다.

1) 경북대학교 윤리교육과 강사

2) 최한술, 「佛敎認識論小考」, 『동국사상』, 1982, 135쪽.

3) 권어용, 『다르마키르티와 佛敎認識論』, 2010, 5~8쪽.

평자는 승조의 사상은 격의불교 인식의 오류를 가장 큰 문제로 여기고 이를 龍樹의 空사상으로 바꾸어야 불교를 제대로 이해하는 것으로 여긴, 즉 무엇보다 인식의 변화에 초점을 맞춘, 인식론적 사유가 강한 입장으로 여긴다. 즉 般若空 사상을 중국에 처음으로 들여올 때 그 인식의 문제에 초점을 맞추다 보니 일반 수행론은 발전시키지 못한 측면이 있다는 것이다. 특히 불교 수행의 구체적 문제를 다룬 측면이 적다. 승조를 우리나라 性徹과 비교하는 논문을 쓴 적이 있는데, 성철의 경우 그 자신이 직접 수행했던 여러 다양한 기록들이 있고, 또 수행의 구체적인 내용들에 대한 무수한 논의들이 있다. 그러나 승조에게는 이러한 논의나 기록들이 별로 없어 보인다. 그러므로 승조는 용수의 중관사상을 주로 이론적으로 정립하는 데는 기여했지만, 실천성은 부족하다⁴⁾고 여겨지기도 한다. 이는 한국의 성철처럼 일상생활의 구체적인 계을 하나하나를 철저히 행함으로써 수행의 최고 단계를 통해 열반에 이르고자 했던 것에 비해 승조가 인식론적 수행만으로 수행의 발전을 이루었는지에 대한 의문을 제기한다. “한문으로 번역된 불교 경전에 기술되어 있는 사상이나 교리를 老莊思想 등 전통 중국 사상의 개념을 적용하여 이해하려고 하는 방법”이라는 格義의 사전적 의미도 중국인들이 외부에서 새롭게 들어온 불교를 어떻게 이해할지 하는 인식 및 이해의 문제임을 보여준다. 그러므로 ‘(격의불교의) 실체 긍정 → (승조의) 실체 부정 = 무자성의 공’으로의 ‘인식 전환’이 바로 수행론이 될까? 평자도 지금까지 승조와 같은 인식 전환을 하려고 노력해 왔지만 평자 자신이 그 노력만큼 모든 면에서 수행이 지금까지 잘 되어 왔다고 여기지는 못한다. 우리 많은 연구자들은 대부분 인식의 문제를 다루는데, 인식 수준이 높은 것을 바로 수행 단계가 높은 것으로 동일시할 수 있을까? 만일 ‘인식 전환 = 수행의 발전’이라면 八正道에서는 正見만을, 六波羅密에서는 반야만을 그 수행 덕목으로 두면 되지 않을까?

그래서 평자는 격의 불교 극복의 측면에서 인식론과 수행론 간의 관계에 대한 논의, 즉 인식의 어떤 측면이 수행론의 어떤 측면에서 발전으로 연결되는지에 대한 좀 더 세밀한 논의를 통해 승조의 수행론에 대한 이해가 더 깊어지지 않을까 하는 생각을 하게 된다.

3. 이 논문은 승조의 사상에 대한 평가에서 긍정적 측면만 부각하여 이를 수행론의 발전과 연결시킨다. 즉 격의불교의 극복으로서 대승불교의 공사상을 제대로 이해하여 발전시킨 측면을 강조한다. 그러나 승조에 대한 평가에서 龍樹의 空 관점을 잘 이었다는 입장도 있지만, 오히려 중국 전래의 自性 개념이 남아서 龍樹를 제대로 이해하지 못했다는 관점도 있다. 즉 승조를 계승하고자 했던 吉藏, 『肇論疏』를 썼던 唐代의 元康, 羅因 등 현대 연구자들은 승조의 사상이 中觀의 無自性和 일치하고 현학으

4) 河由眞, 「中國早期佛教體用及理論概念的演變」, 韓國佛敎學, 2008, 197쪽.

로부터 독립하여 般若空을 정확하게 이해했다고 여기지만, 그 사상에 예술작품인 시와 같은 신비주의 요소가 있다고 보는 W. Liebenthal 등 서양의 승조 사상 초기 연구자들이나 梶山雄一 등은 특히 「物不遷論」을 시간의 실체화를 주장하는 위진 현학 계열로 파악하고 中觀사상과는 전혀 다른 것으로 여긴다. 이와 같이 승조의 사상에 대한 다양한 평가들이 있는데, 그 사상이 격의 불교의 극복이라는 측면만 부각하여 이를 수행론의 발전으로 여길 수 있을까? 승조를 부정적으로 보는 관점에서는 기존 중국의 실체 개념을 그대로 유지하고 있는 것이기에 인식의 전환이나 수행의 발전이라는 평가를 할 수 없을 것이다.

그러므로 논자는 승조 사상에 대한 비판적 관점이 왜 맞지 않는지를 설명해 내어 이를 수행론의 발전으로 연결시킨다면 어떨까 하는 생각도 해본다.

4. 수행론의 발전이라는 논자의 주장을 펼칠 때 승조의 4가지 논문 중 한 가지만으로도 더 세밀하게 체계화시켰더라면 어떨까 하는 생각을 해 본다. 주제도 광범위한데 4가지 논문 모두를 활용하다 보니 그 내용도 광범위하여, 논자의 주장 전개가 모든 것을 담아내는 교과서처럼 포괄적으로 된 것은 아닌지 하는 아쉬움을 갖게 된다. 평자의 생각은 승조의 논문의 꽃인 「부진공론」 한 가지를 좀 더 세밀하게 분석하여 이를 수행의 발전이란 측면과 더 체계화하여 연결한다면 좀 더 훌륭한 논문이 되지 않을까 하는 것이다.
5. 승조의 知無에 대한 논의에서 논자는 中觀의 空과 현학의 無를 확실히 구분한 것(논문 7쪽)이라고 하였는데, 승조와 같은 三論學者로 평가받는 元康의 해석은 이와 달라 보인다. 원강은 『조론소』에서 반야의 無知에 대해 “반야는 ... 집착의 知가 없으므로 空”(聖心無執著也. 無有執著之知, 而言其空也.)이라고 하고, 미혹지의 知無에 대해서도 “미혹지는 ... 집착의 知가 있으므로 空”(謂惑智有執著也. 有此執著之知, 而言其空也.)이라고 하면서 이 두 가지를 모두 空으로 해석하며 구분하지 않는다. 즉 知無에 대해 “지가 공한 것으로서 무지라고 할 수 없다”(可名此為知空, 不得名為無知也.)고 하면서 이는 “본체가 性空한 것으로 이것이 진제의 실상”(般若無取相, 故曰無知. 惑智體性空, 故曰知無. 知無即是真諦之實相耳.)이라고 한다. 이 때 원강은 이 두 가지에 대해 다르면서도 같고, 같으면서도 다른 것으로 이해한다. 그러므로 “같은 측면으로 말하자면 서로 차별이 없고 다른 측면으로 말하자면 서로 각각 차이가 있다.”(言同邊則彼此無差別, 言異邊則彼此各有殊.)고 한다.

이는 반야지와 미혹지에 대해 다르지도 같지도 않다는 의미로서, 이 두 가지 전체를 통해 空의 의미를 적용한 것이다. 이것이 세속제와 진제를 구분하지 않는 대승 불교의 관점이 아닐까 한다.

6. 논문의 결론 부분에서 승조의 사상이 선종으로 이어졌다는(9쪽) 주장은 여러 학자들에게 인정되기도 하지만, 평자는 이에 동의하기 어렵다. 언어를 뛰어넘는 이해 및 수행의 방식에 있어 승조나 선종이 모두 유사하다는 논자의 평가에 대해서는 평자도 충분히 동의하지만, 승조가 無自性的 空을 잘 계승했다고 한다면, 이는 선종의 이해 방식과는 다르게 이해될 수 있기 때문이다. 즉 승조 이후 중국의 불교계는 상대적으로 道生 중심의 實體 위주의 열반학이 흥성하여 이러한 실체 중심의 一心 사상이 천태종, 화엄종 등을 통해 중국의 불교사가 이어진다는 것이다. 이는 인도불교가 중국 문화에 적응한 필연적 결과로서 중국불교의 큰 흐름이 반야학에서 열반학으로 바뀌었다⁵⁾는 의미이다. 그러므로 三論學者였던 元康 이후의 다른 주석들, 예를 들면 宋代의 遵式, 淨源, 文才나 明代의 德清 등의 주석은 모두 화엄종 및 禪宗 등 一心의 佛性論적 관점⁶⁾으로 『肇論』을 해석하여 그 본 뜻을 제대로 살리지 못했다는 평가도 나오게 된다.

5) 李勇, 『三論宗佛學思想研究』, 北京: 宗教文化出版社, 2000, 5~6쪽. 이러한 중국불교의 상황은 鳩摩羅什과 慧遠의 논쟁에서 혜원이 승리하여 라잡의 제자 중 승조 이외에 道生, 僧睿 등은 열반학으로 전향함으로써 혜원의 法性學이 열반학으로 전개되었기 때문이다.

6) 張春波, 『肇論校釋』, 中華書局, 2010, 10~20쪽.

看話禪과 능엄선의 사상과 실천 －차이와 동일성－

마해륜¹⁾

目 次	
1. 서론	4. 차이와 동일성
2. 능엄선의 사상과 실천	5. 맺음말
3. 간화선의 사상과 실천	

1. 서론

동아시아에서 전개된 선불교는 다양한 수행법을 발전시켰고 간화선은 그 중 대표적인 선법이다. 남송대 대혜종고(大慧宗杲)는 전통적인 선어와 공안 해석의 관점들을 화두공부의 방법으로 해체적으로 재해석했다. 간화선 이전에도 화두 참구가 실천되었다고 할 수 있지만 구체적인 방법을 확인할만한 문헌은 보이지 않는다. 간화선에서 활구(活句)로 활용되는 대표적인 선어들은 선종의 특정 종파에 국한하지 않고, 다양한 선사상의 흐름 안에서 발견되고 있어서 화두를 활용하는 방법의 단초가 그 이전부터 존재했으리라 추측할 수 있다. 화두의 원초적 형태를 간직한 활구(活句) 역시 운문종의 덕산연밀(德山緣密)과 동산수초(洞山守初)의 어록에서부터 등장하고 있고, 초기선종 시기 북종선에서 지사문의(指事問義)의 선법 역시 사물과 의미의 고착된 관계를 전환시키는 방법으로 실천되었음을 확인할 수 있다.²⁾

간화선은 북송대에 성행했던 문자선을 극복하는 과정에서 체계화되었다. 문자선은 선어(禪語)와 공안(公案)을 논리적으로 이해하는 데 머무르는 폐해에 봉착했다. 문자선 이전에는 본분의 경지에 눌러앉아 일상의 활발한 기용을 드러내지 못하는 무사선(無事禪)의 병통을 극복하는 것이 과제였다. 이렇게 되면 무사선-문자선-간화선으로 발전하는

1) 고려대학교 철학과 강사

2) 『楞伽師資記』, 大正藏85, p.1285b20, “大師又指事問義 但指一物 喚作何物 眾物皆問之 迴換物名 變易問之”

도식이 만들어진다. 무사선과 문자선은 모두 조사선과 공안선의 전통적 흐름 안에 있는 선법이지만, 각각의 한계를 갖게 되었고, 이것이 간화선을 통해 극복되었다는 것이다. 이러한 서술은 선사상의 변화를 이해하는 하나의 관점이지만 도식적인 한계가 있고, 불연속을 강조하는 반면 연속성을 확인하기 어렵다는 난점이 있다.

간화선 이전의 선을 이해하기 위해 능엄선에 주목할 필요가 있다. 능엄선은 초기선종 시대부터 간화선의 성립에 이르기까지 지속적으로 실천되었던 선법이지만 특정한 종파의 선법으로 체계화되거나 고정된 법맥 안에서 배타적인 전통으로 확립되지 않았다. 그러나 다양한 선사들의 수행과 사상에서 『능엄경』의 원통(圓通) 수행에 대한 이해가 발견되고 있으며, 신라 김화상(金和尚)으로 불리는 정중무상(淨衆無相)에 의해 실천된 이후 임제의현, 황벽희운을 비롯한 임제종 조사들의 어록에서도 그 흔적을 확인할 수 있다. 간화선의 개창자라고 할만한 대혜종고의 어록에서도 『능엄경』의 경증은 자주 활용되고 있다. 고려 후기 거사 이자현(李資玄)과 승형(承遍)에게도 그 선법을 닦았던 자취가 남아있어서 고려 선종에서도 실천되었으리라 추정된다.³⁾

일반적으로 간화선은 임제종의 선법이고 능엄선은 주로 설봉의존과 현사사비 계통의 선법으로 구분되었고 연속적인 관점에서 비교의 대상이 되지 못했다. 그러나 설봉계 뿐 아니라 임제종과 초기 선종의 다양한 선사들이 『능엄경』의 선법을 광범위하게 실천하고 있었고, 수행의 방법론의 측면에서도 간화선이 체계화된 형태로 정립되기 전에 이에 선행하던 선수행 방법이므로 비교하여 이해할 수 있는 접점이 발견된다. 따라서 능엄선과 간화선의 사상과 방법을 비교하고 그 연속과 불연속을 이해함으로써 동아시아 선사상의 선법이 지닌 보편성과 개성을 더 깊이 이해할 수 있을 것이다.

2. 능엄선의 사상과 실천

(1) 사상과 연원

능엄선은 『능엄경』⁴⁾의 원통수행 방법에 근거한 수행을 가리킨다. 선종 오가(五家)를 기준으로 본다면, 설봉의존(雪峰義存) 문하 현사사비(玄沙師備)가 『능엄경』을 활용하여 선법을 펼친 대표적인 인물이다.⁵⁾ 설봉과 그 문하에서 『능엄경』을 중시하였고, 그와 관련된 실천이 존재했을 것으로 추정된다. 그러나 설봉이 독립적인 선종 종파의 개조가 되지 않았고, 그 문하에서 운문종과 법안종이라는 다른 개성을 가진 종파가 분기하였던

3) 忽滑谷快天, 『朝鮮禪敎史』, 名著刊行會, 1969, p.164· p.206

4) 본래 경전 제목은 『大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』(大正藏19, T.945). 이하 『楞嚴經』으로 약칭함.

5) 鈴木哲雄, 『唐五代禪宗史』, 山喜房佛書林, 1985, pp.489-502.

탓에 그의 선을 능엄선으로 규정하기에는 무리가 있다. 또한 설봉의존과 계통을 달리하는 임제의현이나 황벽희운과 같은 임제종 계통의 선사들의 어록에서도 『능엄경』의 사상이 발견되고 있어서⁶⁾, 종파에 상관없이 다양한 선사들에게 중시되었다고 추정할 수 있다.

능엄선의 역사적 기원은 초기 선종의 시대로 거슬러 올라간다. 무주(無住)의 『역대법보기』에서 신라 출신 정중무상(淨衆無相)의 선법을 『능엄경』과 관련하여 소개하고 있다. 무상의 선은 무억(無憶)·무념(無念)·막망(莫妄)의 삼구(三句)로 요약되고, 삼구는 돈교(頓敎)의 법문으로서 무념 하나에 계정혜를 모두 포함한다.⁷⁾ 『역대법보기』에서는 하나의 감각기관에서 근원으로 돌아감으로써 여섯 가지 감각기관이 모두 해탈한다는 설명을 싣고 있는데⁸⁾ 이것을 근거로 무상의 인성염불(引聲念佛)을 이근원통에 연결시키는 견해도 있다.⁹⁾

『역대법보기』는 정중무상에서 보당무주(保唐無住)로 연결되는 남종선의 한 갈래를 대표하는 초기 선종 문헌이다. 정중무상의 인성염불이 능엄선과 관련된다면 무상의 영향을 받은 남종선의 원류가 모두 능엄선과 무관하지 않을 것이다. 마조가 본래 정중무상의 제자였다면 홍주종의 기원과 능엄선을 연결시킬 수 있다. 또한 하택신회(荷澤神會)가 본래 정중신회(淨衆神會)였고 사천(四川) 지역과 밀접한 관련이 있는 인물이었다는 가설 역시 이러한 연결을 가능하게 하는 근거가 된다.¹⁰⁾ 결국 남종선의 두 가지 근원에 해당하는 신회와 마조의 사상 모두에 정중무상의 능엄선이 영향을 미쳤을 가능성이 있는 것이다.

그렇다면 능엄선의 원리는 무엇인가? 능엄선은 여섯 가지 감각기관을 본연의 기능으로 회복시키는 방법이다. 여기에는 『능엄경』의 심성설이 전제되어 있다. 감각기관에 따라 분화되어 분별의식을 만드는 식심(識心)을 중생이 본래 갖추고 있는 청정한 마음의 빛으로 되돌리는 방법이다. 『능엄경』에서는 중생이 본래 갖춘 마음의 빛을 상실하고 대상에 따라 달라지는 반연심(攀緣心)을 자신의 마음으로 착각하므로 해탈하지 못한다고 진단한다.

“두 가지 근본이란 무엇인가? 아난아, 첫째는 무시이래 생사의 근본이다. 그대가 지금 중생

6) 마해륜, 「임제선의 주체화와 탈주체화」, 『禪學』 54, 2019, pp.130-137.

7) 『曆代法寶記』 대장장51, p.189a12, “今來遠投金和上 和上說何教法 無住答 曾臺山抱腹寺并汾州等及賀蘭山 坐聞金和上說頓教法 所以遠投 相公問 金和上說無憶無念莫妄是否 和上答是 相公又問 此三句語為是一為是三 和上答 是一不三 無憶是戒 無念是定 莫妄是惠 又云 念不起戒門 念不起是定門 念不起惠門 無念即戒定惠具足”

8) 『曆代法寶記』 大正藏51, p. 193a10, “一根既返源 六根成解脫 制之一處 無事不辦 參羅及萬像 一法之所印 一本不起 三用無施 其心不計 是有力大觀”

9) 조용헌, 「淨衆無相의楞嚴禪 研究」 『白蓮佛教論集』 제5·6합집 pp.42-51,

10) 石井修道, 「南宗禪の頓悟思想の展開」, 『白蓮佛教論集』 3, 1993, pp.398-402.

들과 함께 반연심을 자성으로 여기는 것이다. 둘째는 무시이래 보리와 열반의 청정한 바탕이다. 지금 그대의 식정원명(識精元明)은 온갖 대상을 일으킬 수 있지만 그렇게 생겨난 대상에 의해 상실되었다. 모든 중생이 이러한 본래의 광명을 잃었기 때문에 비록 종일 행하더라도 스스로 깨닫지 못하고 욕도에 윤회한다.”¹¹⁾

중생이 본래 갖춘 청정한 마음의 빛[識精元明]을 상실하고 대상에 따라 일어나는 식심(識心), 즉 반연심을 자신의 본래 성품으로 여긴 탓에 아무리 수행해도 해탈하지 못한다고 진단한다. 따라서 대상화되지 않는 본래 갖춘 마음의 빛을 회복하는 것이 수행의 목표가 된다. 본래 갖춘 마음의 빛은 하나의 식(識)이지만 감각기관 안에서 여섯 갈래로 분화되면서 분별대상을 자신으로 착각하게 된다. 따라서 분별 작용이 일어나는 감각기관 중 하나를 멈춤으로써 분화 이전에 존재하는 하나의 식으로 환원된다.

“감각기관을 멈추고 고요함으로 돌아가면 모두 허깨비라 자성이 없네. 육근 역시 그러하니 본래 一精明에 의지하여 여섯으로 나뉘어 화합하였네. 한 곳에서 쉬면 여섯 작용이 모두 일어나지 않네. 번뇌가 마음 따라 소멸하면 원명정묘가 되니 번뇌가 남으면 아직 유학보살이고 밝음이 지극하면 곧 여래이네.”¹²⁾

여섯 가지 감각기관은 본래 일정명(一精明)에 의지하여 분화된 것이므로 하나의 감각기관이 기능을 멈추고 적멸로 돌아가면 여섯 가지 감각기관이 모두 멈추게 된다. 여기에서 일정명은 식정원명의 다른 이름으로 이해되고 있다.¹³⁾ 따라서 일정명을 회복하는 것은 보리열반의 청정한 바탕을 회복하는 것이며, 반연심에 가려져서 잃어버렸던 마음의 청정한 빛을 회복한다는 의미가 된다.

“마치 속세의 환술사가 환술로 남자와 여자를 만들어서 감각기관이 움직이는 것처럼 보이더라도 하나의 장치(機)를 뽑아내면 작용을 그치고 적멸로 돌아가 환술에 본질이 없어지는 것처럼, 여섯 가지 감각기관 역시 이처럼 원래 一精明에 의지하여 여섯으로 나뉘어

11) 『楞嚴經』 卷1, 大正藏19, p.108c, “云何二種? 阿難! 一者, 無始生死根本, 則汝今者, 與諸眾生, 用攀緣心, 為自性者. 二者, 無始菩提涅槃元清淨體, 則汝今者, 識精元明, 能生諸緣. 緣所遺者, 由諸眾生遺此本明, 雖終日行, 而不自覺, 枉入諸趣.”

12) 『楞嚴經』 권6, 大正藏19, p.131a28, “息機歸寂然 諸幻成無性 六根亦如是 元依一精明 分成六和合 一處成休復 六用皆不成 塵垢應念銷 成圓明淨妙 餘塵尚諸學 明極即如來”

13) 『楞嚴經集註』 卍續藏17, p.63a13, “왕안석 : 식정원명이란 여섯 가지이지만 나뉘어 화합하지 않으면 오직 일정명이 있으니 이것이 식정원명이다. 식정이란 性識이다. 원명이란 本明이다. 그러므로 앞에서 원명이라 하고 뒤에서 이 본명을 일었다고 하였다. 본각이 일으킨 것이므로 本明이라 한다. 根元이 받았기에 元明이라 한다. 荊公云 所謂識精元明者 未分六和合唯有一精明 即是識精元明 識精者性識也 元明者即本明也 故上言元明而下言遺此本明 以本覺所起故謂之本明 以根元所受故謂之元明”

화합하다가 한 곳에서 멈추면 여섯 가지 작용이 모두 일어나지 않는다.”¹⁴⁾

여섯 가지 감각기관은 꼭두각시에 달려서 인형을 조종하는 여섯 개의 줄로 비유된다. 꼭두각시가 줄로 조종되지만 스스로 움직이는 것으로 착각하는 것과 같다. 그러나 여섯 가닥의 줄을 종합한 하나의 줄이 끊어지면 더이상 인형을 조종할 수 없게 되는 것처럼, 여섯 감각기관 중 단 하나의 기관이 작동을 멈추면 나머지 모든 감각기관들 역시 기능이 멈추게 된다. 여기에서 작용이 멈춘다는 것은 분별의 작용이 멈춘다는 뜻이지 감각기관 자체의 기능이 일어나지 않는다는 의미는 아니다. 안식(眼識)에서 의식(意識)에 이르기까지 여섯으로 분화된 식(識)은 하나의 진망화합식으로 돌아가는데 이것을 일정명(一精明)이라고 하였다.

그러나 일정명은 주재자나 참나를 주장하기 위한 개념은 아니다. 오히려 숨은 주재자의 허구를 드러내기 위해서 분별을 하나의 식으로 환원한 것으로 볼 수 있다. 『능엄경』에서 일정명은 환술사가 만든 꼭두각시가 하나의 장치(一機)를 뽑아내면 작동하지 않는 것으로 비유되는데, 여섯 가지 감각기관의 작용 역시 하나의 감각이 그치면 모든 감각기관이 그대로 해탈한다는 설명이다. 이것을 불성이나 진여로 귀착시키고 그것을 중생의 근본이라고 제시하는 설명은 아니다.

(2) 방법과 실천

능엄선의 기본 구조는 육근 중 하나의 감각기관에서 분별작용을 중지시킴으로써 적멸을 현전하는 것이다. 이를 통해 여섯의 분별작용이 격리에서 벗어나 원통(圓通)에 들어간다. 『능엄경』은 육근 중 이근(耳根)의 공덕이 가장 뛰어나다고 설명하는데, 시각을 비롯한 다른 감각기관들은 특정한 방향에 국한되지만 귀는 사방의 소리에 열려있기 때문이다. 따라서 『능엄경』은 이근원통(耳根圓通)이 육근의 원통을 대표하는 방법으로 제시한다.

“먼저 듣는 가운데 흐름에 들어가 들어간 자리를 잊으니, 흐름으로 들어간 자리가 이미 적멸하게 되어 움직임과 고요함의 두 가지 모습이 뚜렷하게 일어나지 않았습니다. 이와 같이 점차 들음과 듣는 대상이 다하되 들음이 다했다는 경계에도 머물지 않으니, 지각과 지각의 대상이 공일 뿐입니다. 텅 빈 지각이 지극히 원만하니 공과 공의 대상이 소멸하고 생멸이 이미 소멸하니 적멸이 현전하여 홀연히 세간과 출세간을 뛰어넘었습니다.”¹⁵⁾

14) 『楞嚴經』 권6, 大正藏19, p.131a26, “如世巧幻師 幻作諸男女 雖見諸根動 要以一機抽 息機歸寂然 諸幻成無性 六根亦如是 元依一精明 分成六和合 一處成休復 六用皆不成”

15) 『楞嚴經』 권6, 大正藏19, p.128b16, “初於聞中入流亡所 所入既寂 動靜二相了然不生 如是漸增 聞所聞盡 盡聞不住 覺所覺空 空覺極圓 空所空滅 生滅既滅寂滅現前 忽然超越世出世間 十

이근원통의 기본적인 방법은 귀를 통해 듣는 과정에서 외부로 향하고 있던 지각기능의 지향성을 내부로 되돌려서 감각기관과 감각대상의 상호작용을 중지하도록 유도하는 데서 시작한다. 그리고 들음과 들음의 대상이 소진되는 경계에 머물지 않고, 모든 지각기능으로 확대된다. 모든 지각과 지각대상이 공적인 상태에서 아직 의근(意根)으로 ‘모든 지각기능이 공적하다’고 지각하는 의식작용이 미세하게 일어나다가 그 의식작용마저 생멸하지 않으면 바로 적멸이 현전한다. 적멸이 현전하면 세간과 출세간이라는 분별을 초월한다.

흐름에 들어가 들어간 자리를 잊는다는 ‘입류망소’의 구절에 대해서는 여러 해석이 있다. 운서주공은 이에 대한 주석에서 ‘흐름에 들어간다’라는 ‘入流’에 대한 해석들을 회통하여 이해한다. 입류(入流)란 ‘흐름을 거슬러 들어간다’는 뜻이며 이것은 ‘들음의 자성을 돌이킨다’(反聞自性)는 의미와 유사하다고 전제하고, 결국 소리라는 청각의 대상을 돌이켜서 ‘법성의 흐름에 들어간다’(入法性流)라고 해석한다.¹⁶⁾

진감(眞鑑)은 더욱 입류에 대해 더욱 구체적으로 설명한다.

“‘들어간다’(入)는 것은 되돌린다는 뜻이다. ‘흐름(流)’에는 두 가지 뜻이 있다. 하나는 법류(法流)이니 곧 듣는 성품(聞性)과 같다. 그렇게 되면 입류란 소리를 듣는 들음을 되돌리는 것이니 들음의 자성을 되돌린다는 뜻이다. 다른 해석은 흐름을 ‘집중한다’[注]라고 해석하는 것이다. 들음을 따라 소리에 치달으면 밖으로 집중하는 것이니 이를 출류라 하고, 들음을 되돌려 성품을 비추면 안으로 집중하는 것이니 이를 입류라 한 것이다. 두 가지 해석 모두 가능하다. 이 역시 한 찰나 마음을 일으키지 않고 회광반조하여 들음의 자성에 전일하게 집중하여 수승한 경계의 맑음과 밝음을 한 순간도 끊어짐이 없게 하는 것이다.”¹⁷⁾

여기에서는 두 가지 해석이 제시된다. 하나는 흐름을 법류(法流)=문성(聞性)의 등치관계로 연결한다. 곧 듣는 외부 대상이 아니라 방향을 전환하여 들음의 성품을 듣는다는 해석이다. 다른 하나는 흐름을 ‘주(注)’로 해석하여 집중과 지향성의 문제로 보는 해석이다. 외부 대상인 소리에 순응하여 마음을 집중하는 것을 출류(出流)라고 한다면, 입류는 내부의 마음을 지향하여 회광반조하는 것이다. 이것은 듣는 주체의 지각기능 자체에 집중하는 것으로 해석한 것이다. 해석 과정에는 다소 차이가 있지만 두 가지 해석 모두

方圓明獲二殊勝”

16) 『楞嚴經摸象記』 己續藏19, p.23b3, “入流二字諸說不同 一說 流者法性流 一說 流者生死欲流 一說 流者 三心中等流 一說 眾人隨流而出 今此反流而入 反流而入 似合反聞自性 但前偈中入流成正覺 彼意應是入法性流 以法性對聲塵 不入聲塵而入法性 即反流意 故從第一說”

17) 『楞嚴經正脈疏』 권6, 己續藏18, p.633a2, “入者旋反也 流有二意 一流謂法流 即聞性也 入流者 旋轉聞聲之聞 反聞自性也 二流者注也 順聞奔聲外注謂之出流 反聞照性內注謂之入流 二釋俱通 此亦須是一念不生迴光反照 專注以聞自性 令前妙境湛然常明 不得一息間斷”

‘입류’를 외부적인 감각대상이 아니라 듣고 있는 지각기능 자체로 지향을 전환하여 집중하는 방법을 말한다는 점에서는 차이가 없다.

이것은 지관을 함께 닦는 관법으로 이해할 수 있다.

“수행하는 사람이 닦지 않았을 때 먼저 완전한 이해를 이루어 수습하기에 이르지만 수행이 시작되면 이해가 끊어진다. 단지 한번 들음을 되돌리니 지극하게 간편하고 힘들여 지관을 확립하지 않는다. 종문에서 단도직입이라 한 것이 이것이다. 또한 ‘흐름에 들어감’(入流)은 깨달음과 하나가 되어 이치를 비추는 것이니 간단하고 뛰어난 관법(觀法)이다. ‘들어간 자리를 잊는다’(忘所)는 것은 경계를 등지고 망념을 멈추는 것이니 간단하고 뛰어난 지법(止法)이다.”¹⁸⁾

이근원통은 선종의 단도직입의 선법과 같다고 설명된다. 단지 한 번이라도 들음의 자성으로 들음의 지향을 되돌린다면 지관(止觀)이 성립한다. 입류와 망소는 각각 관법(觀法)과 지법(止法)에 해당한다. ‘흐름에 들어감’(入流)은 알아차림 안에서 이치를 반조하므로 관(觀)이고, 흐름에 들어간 후 ‘들어간 자리를 잊음(亡所)’는 외부 대상과 망상의 경계를 멈추는 지(止)로 해석된다. 따라서 입류와 망소는 지관(止觀)의 겹친 것과 같다.

들음의 자성을 돌이켜 들음으로써 듣는 작용과 듣는 대상이 함께 소멸한다는 것은 흐름에 들어가는 것이 오히려 흐름을 거스르는 것과 같아서 들음의 자성을 듣는 것이 들음의 대상을 떠나는 일이 된다. 이렇게 흐름이 전환하면 적멸이 현전한다.¹⁹⁾

“흐름에 들어가 들어간 자리를 잊는다는 것은, 하나의 감각기관에서 근원으로 돌아가 여섯 가지 감각기관이 해탈하여 다시는 가로막히는 장애가 없어지게 되는 것이다. 그러므로 지혜의 성품이 시방세계를 원만하고 밝게 비춘다.”²⁰⁾

이근원통은 하나의 감각기관을 안으로 반조하여 여섯 가지 감각기관으로 분화된 마음의 분별을 넘어서는 방법이다. 따라서 안근을 비롯한 다른 원통 역시 안으로 반조하여 적멸을 현전하는 방법이다. 안근원통의 경우 ‘견의 자성을 돌이켜서 보는(反見見自性)’

18) 『楞嚴經正脈疏』 권6, 卍續藏18, p.635b4, “而行人未修之時 先成圓解 及至修時 行起解絕 但一反聞 極為簡便 不勞廣立止觀 宗門所謂單刀直入 是也 且入流乃合覺照理 即簡妙之觀 忘所乃背塵息妄 即簡妙之止 久久定成 則圓融密妙體用 皆從本地流出 所謂故發真如妙覺明性也”

19) 『首楞嚴義疏注經』 권6, 大正藏39, p.903a “들음과 들음의 대상이 다하면 흐름에 들어가는 것이 오히려 흐름을 돌이키는 것과 같다. 처음에는 들음의 자성을 관하여 마음을 돌이켜 비추어 감각 대상을 떠나고 경계를 따르지 않으면 흐름이 바뀌어 적멸이 일어난다. 그러므로 흐름에 들어가 대상을 잊는다고 하였다. 聞所聞盡 入流猶返流也 初觀聞性 返照離緣 不隨前塵流轉起滅 故云入流亡所”

20) 『楞嚴經通議』 권8, 卍續藏19, p.257b5, “以入流亡所 一根返源 六根解脫 無復隔礙 故慧性圓明瑩十方界”

방법을 통해서, 심안(心眼)을 현전시키고 금강삼매를 증득하는 공부라고 설명된다.²¹⁾

그러나 이렇게 적멸이 현전하고 육근의 분별이 일정명(一精明)으로 환원된다는 것은 일정명을 주인공이나 참나로 삼는다는 것은 아니다. 결국은 이 일정명도 꼭두각시를 조종하는 여섯 가닥의 실을 종합하는 한 가닥의 실에 불과하다.

“일정명은 진여와 무명이 화합하여 만들어진 식정원명이며 육근의 식정의 바탕이 된다. 이치상으로 제8아뢰야식이고 또한 이 경에서 타나세식이라고 한 것이다. 육근은 곧 의지의 주체이고 일정명은 의지의 대상이다. 그러므로 일정명에 의지한다고 말한 것이다.”²²⁾

따라서 여섯이든 하나든 모두 진실한 경계가 아니고 여섯이 부정되는 것처럼 하나 역시 부정된다. 마음의 소재를 확정할 수 없는 칠처징심(七處徵心)의 논증 역시 일정명, 즉 일심(一心)을 부정하는 함의를 갖는다. 임제의현이 법어에서 구체화 된다.

“도반들이여! 마음의 작용은 형상이 없지만 시방을 관통한다. 눈에서는 보고, 귀에서는 들으며, 코에서는 냄새 맡고, 입에서는 이야기 하고, 손에서는 쥐며, 발에서는 나른다. 본래 一精明인데 여섯으로 나뉘어서 화합한다. 一心이 사라지면 모든 곳에서 해탈한다.”²³⁾

일정명은 육근을 지배하는 분별의식을 하나로 종합한 것에 불과하다. 이것은 대상에 따라 변화하는 대상 지향적 인식을 주인공으로 인정하지 않고 해체하기 위해 하나로 환원한 것이다. 임제는 일정명을 일심(一心)으로 다르게 부르면서 이것을 없애야 육근이 해탈한다고 밝힌다. 일정명은 숨어서 주인공 행세를 하면서 중생의 감각기관을 조종하고 분별하는 의식을 중생 자신의 본질로 착각하게 만든다.

결국 일정명은 자기와 세계를 분별하며 구성해낸 분별의식에 불과하므로 이것의 지배력을 감각기능에서 작동하지 않는 것을 해탈이라고 본 것이다. 따라서 능엄선은 육근 중 하나의 기관에서 외향적 지향성을 중지시키고 내부로 반조하는 방법으로 감각기관 전체의 작용 배후에 있는 일정명의 정체를 폭로하고 분별의식의 중심을 제거하는 선법이다.

21) 『楞嚴經正脈疏』 권5, 卍續藏18, p.603b9, “準耳根圓通 乃是反見見自性之功夫也 謂之金剛三昧者 表心眼現前 如金剛堅固 不可破壞 非如肉眼易破壞也”

22) 『楞嚴經正脈疏』 권6, 卍續藏18, p.677b14, “一精明 即真如與無明和合所成 識精明元 為六精之總體 理實即是第八賴耶識 亦即本經稱陀那細識也 六根即是能依 一精明即是所依 故曰元依一精明也”

23) 『臨濟錄』 大正藏47, p.497c4, “道流! 心法無形, 通貫十方. 在眼曰見, 在耳曰聞, 在鼻嗅香, 在口談論, 在手執捉, 在足運奔, 本是一精明, 分為六和合. 一心既無, 隨處解脫.”

3. 간화선의 사상과 실천

(1) 간화선의 연원과 사상

남송대 대혜종고(大慧宗杲 1089-1163)에 의해 집대성된 간화선은 이후 선문을 대표하는 수행법이 되었다. 육조혜능(六祖慧能) 이후 펼쳐진 조사선(祖師禪)을 통해 ‘직지인심(直指人心) 견성성불(見性成佛)’의 선법이 등장하고 이후 마조도일(馬祖道一)과 황벽희운(黃蘗希運), 그리고 임제의현(臨濟義玄)과 같은 선사들이 드러낸 활발한 선기를 통해 다양한 선의 자취가 꽃을 피운다. 이후 다양한 선문답과 공안(公案)이 축적되면서 선어를 이해하고 해석하는 경향이 생겨났는데, 이러한 흐름을 문자선(文字禪)이라 한다. 선어와 공안에 대한 다양한 해석은 5가7종의 선풍으로 만개하였지만, 조사가 특정한 상황에 따라 학인에게 드러낸 선을 이해의 격자 안에 가두고 형해화된 죽은 언어로 만드는 폐단이 일어난다.

이러한 문자선의 병통을 극복하기 위해 활구(活句)가 등장하였고, 언어와 문자에서 모색할만한 인식을 길을 끊어내는 선법이 등장한다. 활구는 말은 본래 운문종에서 시작했지만, 황벽의 수좌였던 목주도종(睦州道蹤)에게도 활구와 같은 선어의 활용이 보이고 있으며, 조주종심(趙州從諗)의 선어 활용에서도 그 단초를 찾을 수 있어서 선의 흐름 안에서 체계화되지 않은 형태로 존속하던 선법이라고 할 수 있다.

간화선은 임제종 양기파 오조법연(五祖法演 1024-1104) 문하에서 무자(無字) 화두를 참구하는 선풍과 함께 본격적으로 시작되었고 대혜종고에 의해 완성되었다.²⁴⁾ 그러나 대혜종고는 본래 임제종 황룡파 담당문준의 제자였다. 담당의 이른 입적으로 대혜는 결국 양기파 원오극근의 문하에서 깨닫고 임제종풍을 계승한다. 그러나 양기파와 황룡파를 막론하고 조사의 연구를 의심하며 참구하는 전통은 이미 실천되고 있었다. 대혜는 경전이나 조사의 연구, 또는 일상의 모든 의심을 화두에 집중하여 의심덩어리를 만들고 이를 타파하여 모든 의심을 타파할 수 있다는 화두 참구의 방법을 체계화 했다. 모든 인식의 본질적 기능으로 작동하면서 자기와 세계를 나누고 집착하고 분별하는 마음을 타파하는 선법으로 간화선을 확립했다.²⁵⁾

간화선은, 모든 순간 작동하지만 익숙하게 지배당하는 분별을 낮설게 하고, 생각과 인식이 작동하지 않는 막다른 골목으로 몰아붙여 백척간두에 서게 만든다. 지적인 분별로 모색할 수 없을 때까지 분별로 접근할 수 있는 모든 통로를 차단하여 분별이 무력화 되도록 유도하는 것이 간화선 참구의 방법이다.²⁶⁾

24) 김영옥, 「간화선 참구의 실제」, 『普照思想』 19, 普照思想研究院, 2003, p.55.

25) 인경, 「대혜 간화선의 특질」, 『普照思想』 13, 보조사상연구원, 2000, pp.264-267.

26) 『無門關』 1책 대정장48, p.293a, “무문이 말한다. ‘선을 공부하려면 조사의 관문을 뚫어야 한

간화선 수행에서 화두는 이론이나 사고체계를 전달하기 위한 수단이 아니고, 개념을 통해 이해할 수 있는 인식의 대상도 아니다. 오히려 화두는 학인들이 함정에 빠지도록 유도하는 장치에 가깝다. 우리가 타성적으로 얽매어서 지배당하는 이론과 개념을 활용하여 학인들을 함정에 빠트리고 인식이 근거하고 있는 소굴을 없애버린다. 이러한 화두에 개념적 분별이 개입할 여지가 없다. “잡을 수 있는 수단이 전혀 없으며 아무 맛도 없다거나 손잡이가 없는 쇠망치 같다거나 하는 등의 비유는 이렇게 어떤 길로도 통하지 않는 화두의 본질”이다.²⁷⁾

어떤 언어가 화두가 되기 위해서는 그 말 자체에 내재하는 진리나 지시내용이 있다고 전제하고 접근하는 길이 차단되어야 한다. 오히려 말 안에 진리가 있으리라고 가정하는 사고구조가 작동하지 않을 때 그것이 화두로서 기능할 수 있다. 따라서 화두의 본질은 그 말 자체에 있는 것이 아니라 그것을 활용하는 태도와 방법에 달렸다. 따라서 화두는 언어에 내포된 의미와 사유 내용에 따라 기능하지 않고 언어를 처리하는 방식에 따라 결정된다. 지적인 분별을 통해서 자아와 세계에 관한 지식을 구성하고 축적해오던 이해의 회로가 더 이상 작동할 수 없는 관문을 설정하여 분별을 진퇴양난의 미궁에 빠트리고 힘을 잃는 백척간두로 몰아넣어 본분의 생명을 되살릴 수 있어야 진실하게 실현된 화두가 된다.

(2) 방법과 실천

간화선 화두 참구의 핵심은 먼저 의단(疑團)을 일으키고 의단 위에서 화두를 면밀하게 들어야 한다는 것이다. 의단은 천가지 만가지 의심을 집중시켜서 강력한 의심덩어리로 만든 것이다. 의정(疑情)일 일어나야 의단이 되는데, 의정이 일어나지 않은 상태에서 아무리 오랫동안 화두를 들더라도 수십 년의 공부가 허사가 된다. 고봉원묘(高峰原妙)는 무자 화두를 들고 삼 년 동안 참구했지만 혼침과 도거의 병폐를 벗어나지 못한 까닭을 의정 위에서 공부하지 않았기 때문이라고 스스로 진단한다.

“전에 무자를 참구할 때 삼년 동안 하루 두 번 죽 먹는 시간을 제외하고 자리에 앉지 않았고 피곤할 때에도 기대지 않고 밤낮으로 동쪽 서쪽으로 움직였지만 항상 혼침과 산란의 두 마군과 한 덩어리가 되어 힘을 다해도 물리치지 못했다. 무자 화두 위에서 끝내 밥 먹는 순간에도 힘을 덜고 화두와 하나가 되지 못했다. 스스로 해결한 후에 병통의 원인을

다. 묘한 깨달음은 마음의 길이 끊어진 자리를 궁구해야 한다. 조사의 관문을 뚫지 않고 마음의 길이 끊어지지 않으면 모조리 초목에 붙어 사는 귀신일 뿐이다. 無門曰 參禪須透祖師關 妙悟要窮心路絕 祖關不透 心路不絕 盡是依草附木精靈 且道 如何是祖師關 只者一箇無字 乃宗門一關也 遂目之曰禪宗無門關 透得過者 非但親見趙州 便可與歷代祖師 把手共行 眉毛廝結 同一眼見 同一耳聞 豈不慶快”

27) 김영옥, 「간화선 참구의 실제」, 『普照思想』 19집, 2003, p.56.

찾아보니 다른 이유가 아니고 다만 의정 위에서 공부하지 않았기 때문이다. 한결같이 화두를 들었지만 화두를 들면 의정이 생겼다가 들지 않으면 없어졌다. 의정을 일으키려고 해도 전혀 손을 쓸 수 없었다.”²⁸⁾

고봉은 의정이 생기지 않은 탓에 아무리 전일하게 화두를 들고 정진하려고 해도 결국 혼침과 도거의 장애를 이기지 못하고 잠시도 화두와 하나가 되지 못했다고 고백한다. 의정 위에서 화두를 들지 않았기에 힘을 덜 수 없었고 결국 화두를 들 때와 들지 않을 때 한결같이 의심을 지속할 수 없었기에 면밀한 공부가 될 수 없었다는 것이다. 화두 참구의 선결조건으로 의단(疑團) 형성이 필수적이라는 말이다. 의단은 공부에 드는 힘을 줄여주고 시공간에 관계없이 화두와 한 덩어리가 되어 공부를 지속할 수 있도록 돕는 매우 중요한 방편이다. 고봉은 의심덩어리를 약에 비유하여 다음과 같이 설명한다.

“지금 이 약을 대중에게 널리 보시하니 그대들은 이것을 먹고 먼저 육정과 육식, 사대 오온과 산하대지의 삼라만상을 모조리 녹여서 하나의 의심덩어리를 만들고 문득 눈앞에 두라. 그렇게 하면 창과 깃발을 빌리지 않아도 고요하여 마치 맑고 평온한 세계처럼 된다. 이와 같이 가도 단지 의심덩어리이고, 앉아도 단지 의심덩어리이고, 옷 입고 밥 먹어도 단지 의심덩어리고, 대변보고 소변보아도 단지 의심덩어리며 보고 듣고 지각하고 앞에 이르기까지 모두 이 의심덩어리일 뿐이다. 의심하고 의심하다가 의심이 힘을 더는 자리에 이르면 곧 힘을 얻어서 의심하지 않아도 저절로 의심하고 화두를 들지 않아도 저절로 들게 되어 아침부터 저녁까지 한덩어리가 되면 끊어짐이 없게 되고 흔들어도 움직이지 않고 쫓아도 도망가지 않으며 밝고 신령하게 항상 눈앞에 있어서 마치 물의 흐름을 따르는 배와 같이 전혀 손을 쓸 수 없게 된다.”²⁹⁾

의심덩어리가 현전해야 비로소 화두 공부의 시작이라 할 수 있다. 사대와 오온으로 구성된 자신의 몸과 분별의식으로 점철된 마음을 온 우주와 함께 하나의 의심덩어리로 녹여내어 일상의 모든 행위와 견문각지의 작용이 하나의 의심덩어리가 되게 하면 결국 힘써 의심하지 않아도 저절로 의심이 지속되는 순간이 온다. 의심하려고 의도하지 않아

28) 『禪要』「開堂普說」, 卍續藏122, p.704b2, “前所看無字 將及三載 除二時粥飯 不曾上蒲團 困時亦不倚靠 雖則晝夜東行西行 常與昏散二魔 輒作一團 做盡伎倆 打屏不去 於者無字上 竟不曾有一餉間省力成片 自決之後 鞠其病源 別無他故 只為不在疑情上做工夫 一味只是舉 舉時即有不舉便無 設要起疑 亦無下手處”

29) 『禪要』「示衆」, 卍續藏122, p.706a15, “今將此丹 普施大眾 汝等服之 先將六情六識 四大五蘊 山河大地 萬象森羅 總鎔作一箇疑團 頓在目前 不假一鎗一旗 靜悄悄地 便似箇清平世界 如是行也只是箇疑團 坐也只是箇疑團 著衣喫飯也只是箇疑團 屙屎放尿也只是箇疑團 以至見聞覺知 總只是箇疑團 疑來疑去 疑至省力處 便是得力處 不疑自疑 不舉自舉 從朝至暮 粘頭綴尾 打成一片 無絲毫縫罅 撼亦不動 趁亦不去 昭昭靈靈 常現在前 如順水流舟 全不犯手”

도 저절로 의심덩어리가 공부를 이끌어가는 힘이 되면 화두를 들려고 하지 않아도 저절로 화두가 들리게 된다. 이렇게 되면 화두와 의심은 혼침과 산란의 장애와 구속을 받지 않고 끊어짐이 없이 저절로 힘을 얻게 되고, 역경과 곤란을 마주해도 전혀 흔들리지 않는 전일한 공부가 된다. 깨달음은 의정을 작용으로 삼고 의정이 충족되면 깨달음이 충족된다. 또한 한 가지 의심이 해결되면 천가지 만가지 의심이 해결되어 더 이상 의심이 사라지고 의심이 없어지면 생사에 자유롭게 된다.³⁰⁾

이렇게 의심덩어리 위에서 간단없이 전일하게 공부해야 비로소 화두를 타파할 수 있는 기약이 생긴다. 이때 은산철벽(銀山鐵壁)에 막혀서 진퇴양난의 난관에 봉착하는데 이것이 가장 높고 오묘한 관문이다.

“거칠음 속에 세밀함이 있고 세밀함 속에 면밀함이 있으니 면밀하고 면밀하여 빈틈이 없어서 티끌도 성립하지 않으면 바로 이때가 은산철벽이다. 앞으로 가도 문이 없고 뒤로 가도 잘못이다. 마치 만 길 깊은 구덩이에 빠져 사면이 절벽에 가시로 둘러싸여 있을 때 반드시 용맹한 영웅이라면 몸을 뒤집어 뛰어나와야 한다. 만약 한 찰나라도 주저한다면 부처도 그대를 구하지 못한다. 이것이 최상의 현묘한 관문이다.”³¹⁾

화두가 간단없이 들려서 망념과 분별이 개입되지 않은 상태에서 밀도있게 참구한다면, 분별의 길이 차단된 은산철벽(銀山鐵壁)과 마주하게 된다. 언어의 길이 완전히 끊어지고 마음으로 헤아릴 수 없는 관문을 고봉은 은산철벽이라고 표현한다. 은산철벽의 경계는 모든 분별 수단이 사라져서 더 이상 화두를 어떻게 할 수 없는 상태를 은유한 말이며, 화두 공부가 지극히 성숙된 경지를 가리킨다.³²⁾ 이 관문은 전진하려 해도 나갈 수 있는 문이 없고, 뒤로 물러서는 것도 불가능하다. 즉시 한 찰나의 망설임도 없이 스스로 뚫고 나와야 한다. 이것이 가장 최고의 관문이다.

평소에 의심 없이 다니던 이해의 길을 차단당하면 의식은 더이상 분별에 의지할 수 없게 되고, 반드시 은산철벽의 관문을 마주하게 된다. 이 과정에서 의심은 모든 분별을 녹여없애는 용광로와 같다. 따라서 화두는 모든 의심을 집중시켜서 형성한 의단(疑團) 위에서 실현된다고 한 것이다.

“만약 이 일을 논하자면 큰 불덩어리가 빈틈없이 하늘까지 치열하게 타오르는 것과 같

30) 『禪要』「示信翁居士」, 叢續藏122, p.711b14 “須知疑以信為體 悟以疑為用 信有十分 疑有十分 疑得十分 悟得十分 譬如水漲船高 泥多佛大 西天此土 古今知識 發揚此段光明 莫不只是一箇決疑而已 千疑萬疑 只是一疑 決此疑者 更無餘疑 既無餘疑 即與釋迦彌勒淨名龐老”

31) 『禪要』叢續藏122, p.708a4, “麤中有細 細中有密 密密無間 纖塵不立 正恁麼時 銀山鐵壁 進則無門 退之則失 如墮萬丈深坑 四面懸崖荊棘 切須猛烈英雄 直要翻身跳出 若還一念遲疑 佛亦救你不得 此是最上玄門”

32) 김영옥, 「간화선 참구의 실제」, 『普照思想』 19집, 2003, p.85.

다. 세간의 모든 물건을 던져도 마치 눈 조각이 떨어져서 바로 녹는 것처럼 털끝만큼도 용납하지 않는다.”³³⁾

거대한 불덩어리가 눈을 녹여버리듯 세간의 일체 분별을 태워버리고 철저히 용납하지 않는 과정이 무르익어야 은산철벽의 관문을 통과할 수 있다. 화두와 의심은 분별을 쓸어버리기 위한 방법적 도구이며, 분별과 지해로 접근하는 모든 흔적과 구조를 씻어내기 위한 수단이다.

“마치 뜨거운 쇠구슬을 삼키고 토하려 해도 토할 수 없는 것처럼 이미 갖고 있던 샅된 알음알이와 샅된 깨달음을 깨끗하게 쓸어버리고 오랫동안 순수하게 무르익으면 저절로 안팎이 한 덩어리가 되어 병어리가 꿈을 꾸는 것처럼 오직 스스로 알게 되고 갑자기 깨달아 세상을 놀라게 한다. 마치 관우의 큰 칼을 빼앗아 손에 든 것처럼 부처를 만나면 부처를 죽이고 조사를 만나면 조사를 죽이며 생사의 언덕에서 대자유를 얻어 육도사생에서 삼매의 경지에서 노닐게 된다.”³⁴⁾

온몸으로 의심을 일으키고 그 위에서 전일하고 간단없이 화두를 참구하면 분별의 수단으로 의지하던 알음알이와 분별에 물든 지각을 쓸어버리게 된다. 뜨거운 쇠구슬이 목구멍을 막아서 삼키지도 토하지도 못하는 체험은 은산철벽의 관문과 닮았다. 앞으로 나갈 수도 없고 뒤로 물러설 수도 없다. 토할 수도 없고 삼킬 수도 없는 붉게 달구어진 쇠구슬이 목구멍에 붙은 것처럼 아무런 분별과 망념도 일어나지 끼어들지 않는 상태를 말한다. 이렇게 오랫동안 모든 분별을 태워버려서 화두참구가 순일하게 무르익으면 스스로 깨달음의 경지에 도달한 것을 알게 된다.

4. 차이와 동일성

(1) 분별의 문제

언어적 분별은 지각에 개입하여 경험을 범주화하고 그것을 현상 그대로의 진실로 믿

33) 『禪要』 已續藏122, p.708a15, “若論此事 如大火聚 烈燄亘天 曾無少間 世間所有之物 悉皆投至 猶如片雪點著便消 爭容毫末”

34) 『無門關』 1칙 大正藏48, p.293a “莫有要透關底麼 將三百六十骨節八萬四千毫竅 通身起箇疑團 參箇無字 晝夜提撕 莫作虛無會 莫作有無會 如吞了箇熱鐵丸 相似吐又吐不出 蕩盡從前惡知惡覺 久久純熟 自然內外打成一片 如啞子得夢 只許自知 驀然打發 驚天動地 如奪得關將軍大刀入手 逢佛殺佛 逢祖殺祖 於生死岸頭得大自在 向六道四生中 遊戲三昧 且作麼生提撕 盡平生氣力 舉箇無字 若不間斷好 似法燭一點便著”

게 만든다. 여기에서 자기와 세계에 대한 고착된 견해를 만들고 다시 그것을 근거로 지각기능을 지배하고 왜곡하는 순환이 거듭된다. 견문각지의 지각 경험을 인식하는 것은 의식(識)이고 의식의 중심 기능은 분별이다. 따라서 마음과 문자의 관계를 선종에서 주목하는 이유는 지각을 왜곡하는 언어적 분별을 모든 병통의 근원으로 보기 때문이다. 이와 같은 지각과 분별의 전통적 맥락을 고려한다면 능엄선과 간화선은 모두 같은 문제 의식을 공유하고 있는 것처럼 보인다. 두 선법의 실천 양상은 전혀 다르지만 궁극적으로 지각과정에서 분별을 문제 삼고 그것으로부터의 해탈을 지향한다는 공통점이 있기 때문이다.

능엄선은 외부로 향해서 대상을 분별하는 감각기관의 지향성을 밖에서 안으로 전환시켜 분별을 넘어서는 방법이다. 외부로 향하고 있던 지각기능의 지향성을 내부로 되돌려서 감각기능의 중지를 유도하고 하나의 감각대상과 감각기관의 상호작용이 멈추는 경계가 모든 지각기능으로 확대되면서 마음의 미세한 상속이 중지된다. 즉 하나의 감각기관의 외적 지향성을 안으로 돌리기면 그 기능은 저절로 중지되고 결과적으로 육근에서 일어나던 식심(識心)의 분별이 멈추고 감각기관 전체가 해탈한다.

특정한 감각기관을 중지하는 것으로부터 시작하여 모든 감각기관을 일정명(一精明)으로 환원하고, 최종적으로 그것의 지배력으로부터 벗어나는 구조다. 여기에서 일정명은 제8아뢰야식으로도 설명되는데 분별의 심층적 토대이자 자아와 세계에 대한 허망한 분별을 산출하는 중심점이다.

결국 능엄선의 원통수행은 견문각지에 개입하여 감각기능을 조작하고 왜곡하는 분별을 해체할 것을 목적으로 한다. 원통의 과정에서 감각기능의 중지를 유도하는 것은 감각기능을 최종적으로 부정하는 것이 아니라 본래의 기능으로 회복하기 위함이다.

보조국사 지눌이 학인이 스스로 분별이 끊어진 경계에 들어가도록 돕는 방편으로 이 근원통을 활용하고 있다.

“‘깨달음에 들어가는 데는 다양한 길이 있지만 그대에게 하나의 문을 가리켜서 그대를 근원으로 돌아가도록 하겠다. 그대는 까마귀와 까치 우는 소리가 들리는가?’ ‘들립니다’ ‘그대는 그대의 듣는 성품을 되돌려서 들어보라. 무슨 소리가 나는가?’ ‘이곳에는 어떤 소리도, 어떤 분별도 얻을 수 없습니다’ ‘기특하다! 기특해! 이것이 관음이 깨달음으로 들어가는 문이다. 내가 다시 그대에게 묻겠다. 그대가 ‘이곳에는 댜 소리도, 어떤 분별도 얻을 수 없습니다’라고 하였다. 이미 얻을 수 없다면 바로 이때 그것은 텅 빈 허공과 같은가?’ ‘원래 공이 아니고 밝고 밝아 어둡지 않습니다’ ‘무엇이 불공의 바탕인가?’ ‘모습도 없고 말할 수도 없습니다’”³⁵⁾

35) 『修心訣』大正藏48, p.1007a20, “且入理多端 指汝一門 令汝還源 汝還聞鴉鳴鵲噪之聲麼 曰聞 曰 汝返聞汝聞性 還有許多聲麼 曰 到這裏 一切聲 一切分別 俱不可得 曰 奇哉 奇哉 此

지눌은 학인에게 새소리를 듣게 한 후에 다시 “그대의 듣는 성품을 되돌려서 들어보라”고 주문한다. 여기에서 학인은 소리라는 외부대상과 그것을 인식하는 분별이 함께 떨어져 나가는 체험을 한다. 외부 대상을 좇아 일어나는 분별작용이 대상과 함께 일어나지 않게 된 것이다. 그러나 분별없는 상태에 이른 학인은 단지 공적인 상태에 머물지 않고 밝게 아는 작용과 언표 불가능한 바탕을 반조하는 데 이른다. 결국 원통수행은 방법적으로 분별을 차단하지만 그것은 지각이 온전한 기능으로 회복되도록 유도하기 위한 것이라고 이해할 수 있다.

간화선의 화두 공부 역시 의식을 지배하는 분별과 지해(知解)의 길을 무력하게 만드는 방법이다. 의단 위에서 간단없이 화두를 들고 인식과 분별로 모색할 수 없는 궁지에서 은산철벽의 관문을 만나게 되는 화두의 방법론은 분별의 문제에 대한 간화선의 관점을 단적으로 드러낸다. 화두와 의심이 한 덩어리가 되어 거대한 화염처럼 모든 분별을 태워버리는 관문을 반드시 통과해야 한다. 간화선에서 화두를 드는 이유와 목적, 그리고 그 과정에서 분별은 항상 문제의 중심에 있다. 대혜종고는 역시 분별을 근본적인 병통이라고 말한다.

“평소에 헤아리고 짜맞추는 것도 분별[情識]이고, 삶과 죽음을 따라 흘러가는 것 역시 분별이며, 두려워하고 당황하는 것 역시 분별입니다. 그러나 오늘날 공부하는 사람들은 이 병을 알지 못하고 다만 분별 속에서 오락가락합니다. 경전에서 ‘분별을 따라다니고 지해를 따르지 않는다’고 한 것이 이것입니다. 그러므로 본지풍광의 본래면목에 어두운 것입니다.”³⁶⁾

중생은 그 본래면목이 이미 완전하게 드러나 있지만, 분별을 자기로 알고 살아가면서 그것을 도리어 잃어버린다. 공적인 마음의 바탕과 밝게 비추는 작용이 분명하고 흔들림이 없지만 헤아리고 계산하는 분별이 그것을 가리게 된다. 능엄선의 근거가 되는 『능엄경』에서 역시 깨달음과 열반의 바탕으로서 식정원명이 반연심에 가려져 중생이 반연심을 자성으로 알고 생사윤회를 거듭한다고 진단한다. 그러나 분별을 문제의 중심에 두고 극복한다는 것은 분별과 경험의 세계와 영원히 단절하고 적정의 경계에 갇힌 상태를 지속하는 것은 아니다. 범부의 분별을 없앨 뿐이며 달리 얻을 만한 성스러운 앎이라고 할 만한 것도 없다.³⁷⁾

是觀音入理之門 我更問爾 爾道 到這裏一切聲 一切分別 總不可得 既不可得 當伊麼時 莫是虛空麼 曰 元來不空 明明不昧 曰 作麼生是不空之體 曰 亦無相貌 言之不可及”

36) 『大慧語錄』 권25 「答曾侍郎」 大正藏48, p.918a, “尋常計較安排底是識情 隨生死遷流底亦是識情 怕怖惶惶底亦是識情 而今參學之人 不知是病 只管在裏許 頭出頭沒 教中所謂隨識而行不隨智 以故昧却本地風光本來面目”

37) 『大慧語錄』 권25 「答李參政」 大正藏48, p. “범부의 정식을 없애면 그만이고 달리 성스러운 지해(知解)는 없다. 但盡凡情 別無聖解”

“만약 한꺼번에 내려놓고 전혀 사랑계교 하지 않다가 문득 헛디더 코(본분)에 발딛는다면 바로 이 분별이 진공의 오묘한 지혜이며 달리 구할 수 있는 지혜가 없습니다.”³⁸⁾

분별하는 마음을 내려놓고 본분의 경지에 발 딛게 된다면 분별 그대로 진공묘유(眞空妙有)의 지혜이고 그것 외에 달리 구할 수 있는 지혜라는 것이 없다. 본질적으로 분별과 지혜가 다른 것이 아니다. 본분의 경지를 체득하면 분별의 세계가 다시 허용되고 그 안에서 자유롭게 살아갈 수 있는 소식이 열린다. “지적 분별의 소식이 단절된 곳에서 모든 분별이 다시 허용되는 것이다. 단절 속에서 분별이 열리고, 무소식에서 소식이 온다.”³⁹⁾

(2) 대기대용(大機大用)의 문제

간화선과 능엄선 모두 분별의 문제를 중심으로 수행의 방법과 목표가 설정되어 있다는 점에서 공통적이다. 그리고 분별을 극복한 이후에 다시 분별의 세계에서 왜곡되지 않은 지각기능을 회복하여 살아가는 것을 지향한다는 사실 역시 다르지 않다.

그러나 두 선법은 일상 안에서 실현되는 활발한 대기대용의 문제에서 살펴본다면 차이가 있다. 능엄선은 적멸이 현전한 이후 활발한 작용이 강조되는지 분명하지 않다. 이 선법을 중심으로 학파가 형성되거나 그 선법을 실천한 다양한 기록을 발견하기 어렵기 때문에 실제적인 실천 과정에서 이 문제가 어떻게 처리되었는지 살펴보는 데 한계가 있다. 『능엄경』의 이근원통 관련 내용에서도 “적멸이 현전하여 출세간과 세간의 분별을 초월한다”는 서술 이외에 한 단계 더 나아가는 향상의 길이 보이지 않는다.

또한 『능엄경』의 원통수행 관련 경전 내용으로 조사선의 다양한 기연들을 이해하는 후대의 해석이 대혜와 지눌을 비롯한 간화선사들에게 발견되고 있어서 능엄선과 간화선의 명확한 차이를 이해하기 어렵게 만드는 지점이 있는 것도 사실이다. 능엄선의 선적 체험이 간화선사들의 깨달음을 설명하기 위한 설명체계로 활용되고 있어서 양자의 명확한 구분은 송대 이후의 선적에서 발견하기 어렵다.

반면 간화선에서는 깨달음 이후에 그 경계에 갇히지 않고 한 걸음 더 나아가는 것이 매우 중요하다. 대혜종고는 원오극근을 만나서 활구를 듣자마자 마음의 앞뒤가 끊어지는 돈오 체험을 했지만 원오는 대혜의 경지를 깨달음으로 인정하지 않았다. 원오는 고요한 경계에 갇히지 않도록 경책하였고 이후 반년의 세월이 흐른 후에 비로소 대혜는 깨달음을 인가받는다.

38) 『大慧語錄』 권25 「答曾侍郎」 大正藏48, p.918a, “若或一時放得下 百不思量計較 忽然失腳踏著鼻孔 即此識情 便是真空妙智 更無別智可得”

39) 김영옥, 「간화선 화두 공부와 그 특징」, 『伽山學報』 10, 2002, p.234.

“후에 수도의 천녕사에서 원오스님의 설법을 들었다. ‘학인이 「모든 부처가 몸을 드러내는 자리는 무엇입니까?」라고 묻자 운문이 「동산이 물위로 간다」라고 하였다. 나(원오)라면 그렇지 않다. 무엇이 모든 부처가 몸을 드러내는 자리인가? 따뜻한 바람이 남쪽에서 불어오니 전각이 조금 시원하다.’ 여기에서 홀연히 앞뒤의 차원이 끊어지니 마치 한 타래의 영킨 실뭉치를 한 칼에 끊어내는 것과 같았다. 그때 온 몸에서 땀이 흘렀다. 비록 움직임의 양상은 일어나지 않았지만 시원하게 벗어난 자리에 앉게 되었다. 하루는 입실하니 원오스님께서 ‘그대가 이 경지에 온 것도 쉽지 않지만 그대가 죽어버리고 살아날 줄 모르니 안타깝다. 연구를 의심하지 않는 것은 큰 병이다. 듣지 못했는가? 절벽에서 손을 놓고 스스로 받아들이고 끊어진 후에 다시 살아난다면 그대를 속이지 못하리라. 반드시 이 도리가 있음을 믿어야 한다.’”⁴⁰⁾

대혜는 원오의 일구를 듣고 분별이 끊어지는 체험을 한다. 대혜의 체험은 실뭉치가 단칼에 잘리는 듯한 돈오로 묘사된다. 그러나 원오는 대혜의 경지를 인정하지 않는다. 한번 죽었다가 다시 활발하게 살아나는 전환이 확인되지 않았기 때문이다. 깨끗하게 벗어난 경지를 얻었더라도 그것에 머무르면 역시 잘못이다. 고요한 경계에 도달하고 그것에 머무르면 완전한 경지라고 할 수 없다. 이 일화에 의하면 백척간두에서 다시 한 걸음을 내딛어 완전하게 죽었다가 다시 살아나야 진정한 깨달음이다.

대혜는 결국 이 경계에 안주하지 않고 고요한 경계에서 벗어난 뒤에야 진실한 경지에 들어간다. 깨달음은 다시 향상의 한 고비를 넘어야 완성된다는 간화선의 특징을 드러내는 일화라고 할 수 있다.

대혜는 학인들이 깨달음이라고 착각하는 여러 상태를 오히려 병통으로 지적하며 부정한다.

“지금 어떤 부류의 머리 깎은 외도들은 안목이 밝지 않으면서 사람들을 죽은 개처럼 쉬라고 가르칩니다. 이와 같이 쉰다면 천 명의 부처가 세상에 출현해도 쉬지 못하고 오히려 마음을 어지럽게 할 뿐입니다. 또한 사람들에게 분별을 잊고 묵묵하게 비추라고 가르치지만 비추고 지니면 더욱 어리석게 되어 마칠 날이 없습니다. 조사의 방편을 잃고 학인들에게 잘못 지시하는 것입니다. 또한 사람들에게 이 일에 신경 쓰지 말고 단지 이렇게 쉬라. 쉬어서 분별이 일어나지 않으면 바로 이 때 아득한 무지의 상태가 아니라 바로

40) 『大慧語錄』 권17, 대정장47, p.883a15. “後來在京師天寧 見老和尚陞堂 舉僧問雲門 如何是諸佛出身處 門曰 東山水上行 若是天寧即不然 如何是諸佛出身處 薰風自南來殿閣生微涼 向這裏忽然前後際斷 譬如一縷亂絲將刀一截截斷相似 當時通身汗出 雖然動相不生 却坐在淨裸裸處得 一日去入室 老和尚曰 也不易爾到這箇田地 可惜爾死了不能活 不疑言句 是為大病 不見道懸崖撒手自肯承當 絕後再甦欺君不得 須信有這箇道理”

또렷하고 분명한 상태라고 합니다. 이러한 것들도 해롭고 안목을 눈멀게 하니 작은 일이 아닙니다.”⁴¹⁾

여기에 제시된 잘못된 가르침들은 세 가지이지만 『대혜어록』 전체에 걸쳐 수많은 깨달음의 양상이 제시되고 모두 부정된다. 깨달음을 규격화하고 특정한 방법이나 특정한 이해를 통해 만들어진 정답을 답습하는 방식으로 이 과정을 가르치고 이해하는 일 모두가 깨달음과 전혀 관련이 없다는 것이다. 간화선의 화두는 모든 의심과 분별을 화두에 붙여서 타파하는 독특한 방법론에 근거한다. 여기에서 의심덩어리에 붙어서 불태워지는 분별의 내용에는 깨달음을 이해하고 규정하는 다양한 해석적 관점들이 땀감으로 던져진다. 깨달음에 관한 수많은 타성화된 이해와 관점은 화두의 불길 속에서 모조리 죽은 후에 다시 새로운 생명력을 얻는다.

깨달음의 자리는 일상의 경계를 떠나지 않고, 일상의 수많은 분별 안에서 실현된다. 간화선은 분별을 극복하고자 하지만, 다시 시끄러운 분별의 세계 속에서 분별에 물들지 않고 분별을 부리면서 살아갈 힘을 얻는 선법이다. 일상의 쾌활자재한 소식이 깨달음의 중요한 기준이 된다.

5. 맺음말

능엄선과 간화선은 심성론에서 동일한 지평을 공유하고 있지만, 실천 방법은 다르다. 두 선법은 모두 분별의 제거를 중요한 문제로 인식했다. 중생이 분별을 자신의 주체성으로 착각하는 사태를 생사윤회의 근본적인 원인으로 진단했다는 점에서 동일한 토대 위에 있다. 모두 언어와 논리의 활용을 중시하지 않으면서 지각과 분별의 관계를 해체적으로 재구성하려는 방법론을 따른다는 점에 있어서 공통적이다.

능엄선은 하나의 감각기관에서 외부로 향하는 지향성을 안으로 환원하여 분별작용을 중단시킴으로써 모든 감각기관을 해탈시킨다. 간화선의 화두는 의미와 논리가 진행할 수 없는 관문으로 설정된 장치이며, 의심 속에서 모든 분별과 사고를 태워버린 후 은산 철벽의 관문을 통과해야 비로소 타파될 수 있다. 간화선의 깨달음은 고요한 경계에 머무르지 않고 일상에서 자유로운 작용을 실현해야 한다는 점에서 적멸의 현전이라는 능엄선 실천과 결정적인 차이가 있는 것처럼 보인다.

두 선법은 각각의 선법이 형성되고 실천된 시대와 종파의 범주가 전혀 달라서 일률적

41) 『大慧語錄』 권25 「答曾侍郎」, 大正藏47, p.918a21, “今時有一種剃頭外道 自眼不明 只管教人死獍狚地休去歇去 若如此休歇 到千佛出世 也休歇不得 轉使心頭迷悶耳 又教人隨緣管帶忘情默照 照來照去帶來帶去 轉加迷悶無有了期 殊失祖師方便 錯指示人 教人一向虛生浪死 更教人是事莫管 但只恁麼歇去 歇得來情念不生 到恁麼時 不是冥然無知 直是惺惺歷歷 這般底更是毒害 瞎却人眼 不是小事”

으로 비교하기 어려운 것이 사실이다. 간화선은 남송대 임제종의 특별한 개성 안에서 확립되었고, 선종의 근본 수행법으로 체계화되었다. 이 과정에서 기존의 선사상과 경전 해석을 주체적으로 흡수하였고 다양한 선법을 간화선의 관점에서 주체적으로 이해했다. 반면 능엄선은 『능엄경』의 전파와 함께 초기 선종의 시대부터 후대에 이르기까지 종파와 시대를 막론하고 선종과 교종에 흡수되어 해석되었다. 화엄과 천태와 같은 교학 전통의 주석가들에 의해 해석되기도 하였지만 대혜종고와 각범혜홍과 같은 임제종 선사들에게 널리 읽히고 영감을 주면서 간화선의 사상체계 안으로 자연스럽게 녹아들었다. 따라서 능엄선과 간화선은 어느정도 서로의 체계 안에 혼입되어 있다는 점을 고려할 필요가 있다. 두 선법을 단순히 비교하기보다 서로의 선법을 이해하기 위한 참조로 활용하는 편이 타당할 듯 하다.

간화선과 별도로 설봉의존과 현사사비의 선에서 능엄선이나 이근원통의 실천 여부는 아직 미지의 영역이다. 향후 관련 문헌을 통해서 관련 주제를 고찰한다면 해당 주제에 대한 진전된 관점이 가능할 것이다.

참고문헌

- 『大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』 大正藏19
- 『首楞嚴義疏注經』 大正藏39
- 『臨濟錄』 大正藏47
- 『無門關』 大正藏48
- 『修心訣』 大正藏48
- 『大慧語錄』 大正藏47
- 『曆代法寶記』 大正藏51
- 『楞伽師資記』, 大正藏85
- 『楞嚴經集註』 卍續藏17
- 『楞嚴經正脈疏』 권6, 卍續藏18
- 『楞嚴經摸象記』 卍續藏19
- 『楞嚴經箋』 卍續藏89
- 『禪要』 卍續藏122

忽滑谷快天, 『朝鮮禪教史』, 名著刊行會, 1969.

鈴木哲雄, 『唐五代禪宗史』, 山喜房佛書林, 1985.

김영옥, 「간화선 화두 공부와 그 특징」, 『伽山學報』 10, 2002.

김영옥, 「간화선 참구의 실제」, 『普照思想』 19, 2003.

인경, 「대혜 간화선의 특징」, 『普照思想』 13, 보조사상연구원, 2000.

조용헌, 「淨衆無相의楞嚴禪 研究」 『白蓮佛教論集』 제5·6합집, 1996.

石井修道, 「南宗禪の頓悟思想の展開」, 『白蓮佛教論集』 3, 1993.

「간화선과 능엄선의 사상과 실천」을 읽고

김영옥¹⁾

1. 이 논문의 필자는 간화선을 효과적으로 이해할 목적에서 종파와 무관하게 여러 선사들에게 수용된 능엄선을 비교대상으로 삼았다고 밝힌다. 이로써 두 선법 사이의 동이점 同異點을 궁구하려는 뜻이기도 하다. 필자는 능엄선이 설봉계를 중심으로 임제종과 초기선종 선사들의 실천 배경에 충분히 발견된다고 보았다. 그 뿐만 아니라 남종선의 두 가지 근원에 해당하는 신회와 마조의 사상에도 그 영향을 미쳤을 가능성이 있다고 한다.

【問】 간화선 이전에 성립된 선법으로 두드러지게 드러난 대표적인 선사나 그 선맥禪脈을 취할 경우 그 각각의 특징에 접근하기가 더 수월할 법도 한데 굳이 능엄선을 대상으로 취한 동기는 무엇인지 궁금하다. 6조 혜능慧能을 포함한 그 이후의 조사선祖師禪에서 발견할 수 있는 선사들의 언어 활용에는 화두 참구법과 직결되는 방법이 곳곳에 보이기 때문이다.

2. 필자는 능엄선의 원리를 분석한 결론을 토대로 간화선과 비교하는 관점을 확립했다. 특히 일정명一精明은 주재자나 참나를 주장하기 위한 개념이 아니라 오히려 그 허구를 드러내기 위해서 분별을 하나의 식으로 환원한 것으로 볼 수 있다고 주장한다.

【問】 이러한 필자의 해설이 타당하기는 하지만, 능엄선 고유의 특징이라기보다는 조사선의 선법에 기반을 둔 관점이 더 많이 반영되지는 않았는지?

3. 간화선의 실천과 방법의 중심에는 안팎의 일체를 재구성하여 수용하는 ‘의심’이라는 작용이 있다고 밝혔다. 참선參禪에서 생기는 대표적인 병폐는 화두참구를 바르게 하여 의단疑團이 온전히 실현되면 제거된다. 이에 따라 필자는 “화두와 의심은 분별을 쓸어버리기 위한 방법적 도구이며, 분별과 지해로 접근하는 모든 흔적과 구조를 씻어내기 위한 수단이다”라고 주장한다.

【問】 간화선에서 의심·의정疑情과 의심덩어리(의단疑團)는 개념상 어떤 차이가 있는지? 사구死句와 활구活句가 갈라지는 중심에 항상 자리잡고 있는 화두상의 의심은 우리가 일용하는 언어를 향해 어떤 역할을 할 수 있는지?

1) 진각대학 교수

4. 능엄선과 간화선의 사상과 실천을 밝히고 그 동이점을 주제로 궁구한 이 논문은 이 분야의 안목을 넓히는 계기가 될 것으로 생각한다. 필자도 두 선법이 상호참조가 된다는 점을 결론에서 밝히고 있듯이 인물과 시대 등에서 분명하게 한정된 범주로 묶을 수 있는 간화선 안에서 능엄선을 새로운 비교 대상으로 설정함에 따라 성찰의 지평을 넓히게 되리라 본다.

道·佛 수행론의 차이¹⁾ —태식법과 수식관을 중심으로

지혜경²⁾

目 次

I. 서론	IV. 『육묘법문』에 나타난 지의의 수식관
II. 도가의 태식법(胎息法)과 그 함의	V. 결론
III. 지의 이전의 수식관과 그 함의	

I. 서론

불교 전래 초기부터 불교와 도가는 탈속적 세계관, 호흡 수행방식 등의 모습에서 유사한 사상으로 간주되었었다. 중국인들은 불상을 도교사원에 놓고 같이 숭배하기도 하고, 양생술의 일종으로 인식하고 있었다. 그 결과 그들은 커다란 거부감 없이 불교의 경전들의 수입을 허용하였으며, 승려들에게 관대하였으며 후대의 신도가인들 또한 노장 사상과 불교가 같은 이치라고 생각했다. 승려와 신도가인들 사이의 활발한 교류는 불경을 번역함에 있어서 도가의 많은 개념들을 빌어서 사용하는데 도움을 주었다. 이렇게 불교가 도가의 도움을 받아 중국에 정착한 시기를 격의불교(格義佛敎)시대라고 한다. 격의불교시기에는 불교개념의 설명을 위해 적극적으로 도가의 개념들을 도입하여 공(空)은 무(無)로, 열반은 무위(無爲)로, 아라한은 진인(眞人)이라고 번역하여 사용하였다.

정착 이후 불교는 도가와 다른 불교만의 차별성을 강조하기 시작했고, 중국적 불교의 틀을 세운 천태 지의(智顗: 538~597)는 불교가 도교보다 우월함을 증명하는데 실천적 수행론에서 그 기준을 찾고자 하였다.³⁾ 그 결과 십승관법을 세워 도가와 구별을 시도하고자 하였다. 지의의 노력은 십승관법에서 완성되었으나, 십승관법 형성의 배경에는 도가의 태식법과 유사한 불교의 호흡수행인 수식관에 대한 지의의 새로운 이해방식이

1) 본 논문은 2005년 도교문화연구 23집에 기발표된 논문의 수정요약본임.

2) 성균관대학교 K-Academic Expansion Project Senior Researcher

3) 『마하지관』 68쪽 참조.

존재한다. 본 논문에서는 지의의 수식관에 대한 새로운 이해방식이 도불의 차이를 넓히는데 어떻게 기여했는지 살펴보고자 한다. 그러기 위해서는 우선은 도가의 대표적인 호흡수행인 태식법과 지의이전의 수식관을 살펴본 뒤 지의가 『육묘법문』에서 보여준 수식관 이해의 의의를 찾아보고자 한다.

II. 도가의 태식법(胎息法)과 그 함의

태식법이란 수련을 통해 기(氣)를 지키는 내단법⁴⁾의 하나이다. 기란 중국적 사유방식에 의하면 이 세계 전체에 유동하고 있는 고체도 액체도 아닌, 일종의 질료이면서, 호흡과 관련 있는 일종의 에너지이다. 기는 호흡을 통해서 인간과 타자들을 소통시키는 것으로, 인간은 자신에게 주어진 이 기를 외부와 잘 소통시키면서 유지할 수 있어야 오래도록 건강하게 살 수 있다. 동아시아에서는 주어진 기의 소멸이 곧 죽음이며, 호흡을 길고 천천히 하여 이 기의 유출을 막아야 양생한다는 생각을 가지고 있다. 태식법은 호흡을 통해서 바로 이 기를 지키는 것이다.

태식법에서 호흡은 외부의 기가 코에서 비장을 지나 간장과 신장까지 내려가는 들숨과 신장에서부터 비장을 지나 심장과 폐로 올라가는 날숨으로 구성된다. 일반인들은 대부분 외기를 호흡하는 것으로 만족한다. 이들의 경우, 외기는 간장과 신장에서 멈추지만, 도사들을 외기를 들이쉬어 식도를 통과시킴으로써 외기로 몸을 기를 줄 안다. 이것이 태식이다.⁵⁾ 진정한 태식이란 들숨날숨의 호흡보다는 호흡을 멈추고 기를 단전에 머물러 두는 것(閉氣)과 기를 삼키는 것이 매우 중요하다. 호흡은 신체를 통과해서 기를 순환시키는 갖가지 운용법의 전주곡일 뿐이다. 태식법의 포인트는 숨을 들이마시고 폐기한 상태에서, 기를 삼키면 기관대신 식도를 통하여 비장의 신이 지킨다는 관원(關元)을 지나서 하단전에 내려가 하단전에 갇혀 있는 정기와 결합하여 신(神)을 생성하는 것이다. 생성된 신에 의해 인격이 부여되며, 죽을 때 기와 정기가 분리되면 신도 소멸한다. 따라서 수행으로 기와 정기를 증대해 나가면서 신을 증강하는 것이 양생이다. 이를 도가에서는 하나를 지키는 것이라고 한다.

태식법을 사용한 양생에 대해 최초로 언급한 『장자』에서는 신체적 양생을 했던 팽조 이야기 외에도 정신적 양생을 이야기하고 있다. 정신적 양생이란, 어지럽혀진 기를 안정시키고, 마음을 고요히 다스리는 심재(心齋), 전일(專一), 좌망(坐忘)의 세 가지 방법을 제시하고 있다. 이 세 가지에 주목해야 하는 이유는 이 세 가지를 통해 도가의 수행론은 단순한 육체적 양생을 넘어서 도와의 합일이라는 더 높은 경지로 나아가게 되기 때

4) 내단법에는 태식법(호흡법)과 음양 교합법(방중술), 도인법(안마법-일종의 기체조)이 있다.

5) 도교수행론의 저술자들은 호흡을 통해 기가 단전까지 내려가는 것에 대한 구체적 언급이 없다. 다만, 앙리마스페로가 도교 문헌들을 중심으로 정리한 것을 인용하였다. 『도교』

문이다. 그러면 각각을 하나하나 살펴보자. 심재는 마음을 재계하는 것으로써 당시 제사 의식의 제계를 장자가 정신의 재계에까지 넓혀 쓴 것이다.⁶⁾ 심재는 눈이나 귀의 감각 기관에 의지하여, 자신의 취향에 따라 사물을 받아들이고자 하는 마음의 작용들을 제거 하여, 모든 것을 취사선택하지 않고 그대로 받아들일 수 있는 깨끗한 마음의 상태를 만드는 것이다. 이 텅 빈 마음의 상태의 경지에 이르게 되면 타자와 나 사이의 간격이 없어져 장자가 말하는 물아일체(物我一體)의 상태가 실현될 수 있다. 심재는 외부의 유혹·명예나 재물 등에 흔들리지 않게 가다듬어서 어떠한 경우에도 흔들림 없는 구도자의 마음을 가지게 하는 것이다. 전일은 마음을 온전히 하고 뜻[생각]을 하나의 대상에만 집중하는 것이다. 마음을 온전히 한다는 것은 잡념이 끼어들지 않게 하는 것이니, 마음이 잡념 없이 어떤 하나의 대상에 몰두하는 것, 다시 말해 마음이나 생각을 오로지 하나의 대상에 두는 것이다. 이는 일종의 정신집중으로, 「달생」편의 매미 잡는 사람의 이야기, 「지복유」편의 혁대 고리를 만드는 대장장이 이야기에 언급되어 있다. 이는 수일(守一)이라고도 표현되어 있는데, 훗날 도가수행자들의 주된 수행방법의 하나가 된다. 좌망은 단정히 앉아 일체 주관과 대상, 시비, 차별을 잊어버리는 정신상황이다.⁷⁾

정신적 양생과 육체적 양생은 완전히 분리될 수 없으며, 둘이 함께 이루어질 때 진정한 양생이 된다. 이러한 생각을 바탕으로 포박자는 장자의 수행법을 수일의 수행법으로 정립한다.

선경에 이르기를 “장생하고자 하면 하나를 지켜라. 일을 지키다 배고프면 일이 식량을 줄 것이오, 일을 지키다 목마르면 일이 마실 것을 줄 것이다.”라고 하였다. 하나에는 이름[姓字]과 지위[服色]이 있다. 남성의 하나는 신장의 9분, 여성의 하나는 신장의 6분, 이들은 모두 삼단전에 있다. 혹은 배꼽아래 2촌 4분의 하단전에 있으며 혹은 심장 아래 강궁금결의 중단전에 있다. 혹은 양미간에 있는데 뒤로 물러나 양미간의 1촌을 명당이라 하고, 2촌 거리를 통방이라 하며 3촌 되는 것을 상단전이라 한다. 이 삼단전은 도가에서 매우 중시하는 것으로 대대로 피로 맹세한 후에야 비로소 그 이름들을 가르쳐 주게 된다. 참된 하나는 음양을 생성하고 천체의 운행을 관찰하여[推步] 더위와 추위를 다스린다. 봄은 하나를 얻어 생물을 발생시키고 여름은 하나를 얻어 성장시키며 가을은 하나를 얻어 거두어들일 수 있고 겨울은 하나를 얻어 저장하게 된다. 크다고 하면 우주도 초월하며 작다고 하면 바늘 끝보다도 작다.⁸⁾

6) 『장자』 「인간세」,

7) 『莊子』 「大宗師」

8) 『포박자』 「地眞」 《仙經》曰: “子欲長生, 守一當明. 思一至飢, 一與之糧; 思一至渴, 一與之漿.” 一有姓字服色, 男長九分, 女長六分, 或在臍下二寸四分下丹田中. 或在心下絳宮金逆中丹田也. 或在人兩眉間, 卻行一寸爲明堂, 二寸爲洞房, 三寸爲上丹田也. 此乃是道家所重, 世世歃血, 口傳其姓名耳. 一能成陰生陽, 推步寒暑. 春得一以發, 夏得一以長, 秋得一以收, 冬得一以藏. 其大不

포박자에 의하면 하나를 지키는 것이 바로 장생할 수 있는 길이다. 이 하나는 음양의 생성과 한서의 교체를 관장하는 것으로 인간 몸에 있는 세 단전, 나아가서 도를 의미한다. 도는 만물을 생성하고, 만물간의 조화를 이루어 주는 개념이다. 그것은 감각기관을 통해 파악할 수 있는 것은 아니나, 세상을 존재케 하는 원리이며, 만물의 근원이다. 모든 사물은 도로부터 나왔으며, 각각 도를 품수 받으니 이를 덕이라고 부른다. 그러므로 존재하는 모든 것들은 도로부터 받은 덕을 지킬 때 삶을 유지하며 세상에 존재할 수 있고, 이 도를 따를 때 비로소 자신의 모든 능력을 온전히 발휘할 수 있는 것이다. 양생이란 바로 도로부터 받은 덕을 지키고 도를 따를 때 가능해지는 것이다. 그렇다면 어떻게 하나를 지키는가? 그 방법은 무엇이 있는가?

기는 맑게 하기 어려우며 탁해지기 쉽다. 그러므로 … 욕망과 바램을 제거함으로써 혈기를 건고하게 하니, 그런 후에 하나는 존재하고, 21일을 지키면 온갖 해악을 물리칠 수 있으며, 수명 또한 연장할 수 있다.⁹⁾

위 인용문에서 보듯이 기를 맑게 유지해야 하나가 존재하는 것이다. 기를 맑게 하기 위해서는 지나친 욕심을 부리지 않고 절제, 나아가 무욕의 자세가 필요하다. 그래서 앞서 언급한 심재를 통해 지나치게 욕심을 부리지 않는 마음상태를 유지하고 하나에 집중하여 하나를 얻어 장생할 수 있게 되는 것이다. 이렇게 세상에 대한 욕심을 버리고 도가 준 덕을 지키며 정신적 장생(養神)과 단전에 기를 모아, 기를 흐트러뜨리지 않으면서 수명을 연장하는 육체적 장생(養形)이 함께 갈 때 양생이 가능해지는 것이다.

도가의 태식법은 양생을 목적으로 하며, 호흡을 통해 생명에너지인 기가 들고 나가기에 호흡조절을 통해 이를 보존하고 잘 지키고자 한다. 이를 위해서 지나친 욕심을 삼가고 나아가 도와의 합일을 위해 수일의 수행을 행한다. 하나인 도를 알고 지키는 수일의 수행을 할 때 진정한 양생이 가능하다. 도를 본받아 도를 깨쳐 도와 하나 되면, 노장의 이상처럼 무욕(無欲)·무대(無待)하며 도와 합일되어 자유자재한, 그러면서 신통력도 겸비한 그런 존재인 지인(至人)이 된다.

기를 지키고 보존하는 도가적 수행론에서는 지키는 것이 중요하다. 자신에게 주어진 것을 수용하고 충실히 지켜낼 때 영원한 삶이 가능하다. 그들의 사유는 변화에 초점이 맞추어져 있는 것이 아니라 변화하지 않음, 보전에 맞추어져 있다. 그들은 본체와의 합일을 꿈꾸며 영원한 육체적·정신적 양생을 기원한다.

可以六合階，其小不可以毫芒比也。

9) 『포박자』「地眞」 “氣難清而易濁也。…割嗜欲所以固血氣，然後眞一存焉，三七守焉，百害卻焉，年命延矣。”

Ⅲ. 지의 이전의 수식관과 그 함의

도가와 비슷한, 호흡을 활용한 불교의 수행법에는 수식관(數息觀)이 있다. 수식관은 호흡의 수를 헤아려 흐트러진 마음을 가라앉히는 관법이다. 수식관은 지식념(持息念)이라고도 표현하며, 팔리어로는 ānāpāna-sati라고 하며, 음역으로 아나바나관(阿那般那觀), 아나아파나념(阿那阿波那念), 안반수익(安般守意)로 표시한다. 『구사론』에서는 “아나라고 하는 것은 이를 테면 숨을 지녀 들이쉴다는 말로써 이는 바깥 바람을 끌어당겨 몸 안으로 들어오게 한다는 뜻이다. 그리고 아파나란 이를테면 숨을 지녀 내쉴다는 말로써 이는 바로 안의 바람을 끌어당겨 몸 밖으로 나가게 한다는 뜻이니, 지혜가 알아차림의 힘에 의해 이것(들이쉬고 내쉬는 숨)을 대상으로 삼아 관찰하기 때문에 아나아파나념이라고 이름한 것이다.”¹⁰⁾ 라고 정의 내리고 있다.

수식관의 수행방법은 들숨과 날숨을 세며 집중하는 것이다. 이를 행하는 이유는 삶과 죽음이 들숨과 날숨 사이에 있기 때문이다. 인간의 삶이 호흡의 찰나 안에 있다는 것을 관찰하면서 매 순간 깨어있는 상태를 유지하는 것이 불교 수식관의 목적이다.

『안반수익경』에 의하면 수식관은 다음의 두 가지 원칙을 지켜야 한다. 첫 번째, 들숨과 날숨은 다섯씩 열까지 센다. 열에 모자라도 안되고 넘쳐도 안된다. 둘째, 들숨을 짧게 날숨은 길게 해야 한다.

열이라는 숫자를 맞추라는 것은 그것이 중도의 수이며 완전한 수이기 때문이라고 한다. “왜 열이 바른가? 한 뜻을 일으키면 하나가 되고, 두 뜻을 일으키면 둘이 된다. 수는 열에서 끝난다. 열에 이르러서 다하게 된다. 그러므로 말하기를 열의 수가 복이 된다고 한다.”¹¹⁾ 10이라는 숫자는 완전히 채워진 숫자이므로 이를 넘으면 집착이 생기며, 이에 미치지 못하면 집중이 떨어진다. 수행 시 숫자를 헤아리는데 10이 넘어갈 경우를 생각해보자. 1을 세는 것보다는 11을 세는 것이 더 복잡하여 분심이 들어오기 쉽다. 마찬가지로 숫자를 너무 짧게 세면 마찬가지로 집중이 쉽게 되지 않는다. 그러므로 들숨을 5번 정도에 들이마시고, 날숨을 5번 정도에 내쉬며 합이 10이 넘지 않게 하는 것이 호흡을 안정시키는데 편리하다.

두 번째 들숨보다는 날숨을 길게 하라는 것은 우리가 호흡하는 것을 조금만 관찰해보아도 그 이유를 알 수 있다. 일반적으로 사람들의 호흡은 날숨보다는 들숨이 긴 편이다. 감정적 동요가 클 때 숨은 가빠지며 들숨이 커지게 된다. 또한 숨을 헤아리는 것을 벗어나 다른 생각을 하면 습관적으로 호흡은 들숨이 길어진다. 그러므로 들숨보다 날숨

10) 『구사론』(대정29, 118a) 言阿那者。謂持息入。是引外風令入身義。阿波那者。謂持息出。是引內風令出身義。慧由念力觀此爲境故名阿那阿波那念。

11) 『안반수익경』(대정15, 165c) 何以故正爲十。一意起爲一。二意起爲二。數終於十。至十爲竟。故言十數爲福。

『안반수익경』의 번역은 정태혁의 『붓다의 호흡과 명상』(서울:정신세계사)의 번역을 따랐다.

을 길게 하라는 것은 숨을 세는 것에 집중하라는 말의 다른 표현이다.

두 가지 방식에 따라 숨을 세며 숨에 집중하면, 다음과 같은 과정으로 수식관이 깊게 진행된다.

안으로 들어오는 숨에 집중하여 집중을 깨뜨리지 말고 잘 공부한다. 밖으로 나가는 숨에 집중하여 집중을 깨뜨리지 말고 잘 공부한다. 또 긴 숨과 짧은 숨 등 몸 전체에 들어오는 숨을 깨닫고 몸 전체에 들어오는 숨에 대해 잘 공부한다. 몸 전체에서 나가는 숨을 깨달아 몸 전체에서 나가는 숨에 대해 잘 공부한다. 또 몸에서 움직이는 숨과 들이침을 깨달아 몸에서 움직이는 숨과 들이침에 대해서도 잘 공부한다. 몸에서 움직이는 숨과 내침을 깨달아 몸의 움직이는 숨과 내침에 대해서도 잘 공부한다. 기쁨과 즐거움을 모두 알며 몸의 움직임에 대해서도 모두 안다. 마음에서 작용하는 숨과 들이침을 깨달아 마음에서 작용하는 숨과 들이침에 대해서도 잘 공부한다. 마음에서 작용하는 숨과 내침을 깨달아 마음에서 작용하는 숨과 내침에 대해서도 잘 공부한다. 마음을 모두 알고, 마음의 기쁨과 마음의 고요함을 모두 안다. 마음의 해탈에서 들이침을 깨달아 마음의 해탈의 들이침을 잘 공부한다. 마음의 해탈의 내침을 깨달아 마음의 해탈의 내침을 잘 공부한다. 무상을 관찰하고 끊음을 관찰하고 무욕을 관찰한다. 들이침의 끊어짐을 관찰하고 들이침의 끊어짐에 대하여 잘 공부한다. 내침의 끊어짐에 대하여 관찰하고 내침의 끊어짐에 대하여 잘 관찰하여 공부한다. 이것을 안나반나념이라고 한다.¹²⁾

처음엔 안팎의 숨에 대해 집중하고, 몸에 숨이 들어오고 나가는 것에 집중한다. 몸에서의 숨의 흐름에 대해 집중하며 그 때 발생하는 즐거움과 기쁨, 몸의 변화 등에 집중하며 잘 관찰한다. 또한 마음에 따라 움직이는 숨의 흐름에 대해 집중하며, 마음의 기쁨과 설렘에 따라 숨이 변화하는 변화상을 잘 관찰한다. 그러면 마음이 여러 번뇌들로부터 자유로워진 상태에 이르게 되며 이때의 들이침과 내침에 대해서도 집중해본다. 번뇌가 걷혔기 때문에 이 때가 되면 무상·무욕에 대한 관찰이 가능해지고 나아가 들숨과 날숨의 끊어진 상태, 다시 말해 정지한 상태를 관찰하게 된다. 여기서 정지한 상태란 들숨에서 날숨으로, 또는 날숨에서 들숨으로 바뀌기 직전 숨이 멈추는 상태를 말한다. 이러한 수식관의 과정을 『안반수익경』에 이르러서는 수(數)·수(隨)·지(止)·관(觀)·환

12) 『잡아함 803경』(대정2, 206a-b) 念於內息。繫念善學。念於外息。繫念善學。息長息短。覺知一切身入息。於一切身入息善學。覺知一切身出息。於一切身出息善學。覺知一切身行息入息。於一切身行息入息善學。覺知一切身行息出息。於一切身行息出息善學。覺知喜。覺知樂。覺知身行。覺知心行息入息。於覺知心行息入息善學。覺知心行息出息。於覺知心行息出息善學。覺知心。覺知心悅。覺知心定。覺知心解脫入息。於覺知心解脫入息善學。覺知心解脫出息。於覺知心解脫出息善學。觀察無常。觀察斷。觀察無欲。觀察滅入息。於觀察滅入息善學。觀察滅出息。於觀察滅出息善學。是名修安那般那念

(還)·정(淨)의 6상과 16승으로 정리한다. 6상을 하나하나 살펴보면, 숨이 들어오고 나가는 것을 숫자를 세며 헤아리는 것이 수식(數息)이며, 숨이 몸 속에 들어와 코 끝에서 인후를 거쳐 가슴·배꼽에 이르는 숨의 흐름을 따르는 것이 상수(相隨)이다. 그 흐름을 따라 마음을 코끝, 인후, 가슴, 배꼽에 모으는 것이 지(止), 그 흐름을 따라 손끝 발끝까지 관찰 하는 것이 관(觀), 숨의 흐름을 따라가다가 다시 몸(身)·느낌(受)·마음(心)·가르침(法)의 네가지 대상에 집중하는 것이 환(還), 그리하여 번뇌를 다 끊어버린 지혜에 이르는 것이 청정해진 상태(정:淨)이다. 6상은 수행의 단계와 원리를 설명하고 있는 반면, 16승은 수행시의 바른 호흡법을 행하기 위해 점검해야 할 원칙들을 세분하여 설명하고 있다.

이 때[호흡할 때]에 스스로 긴 숨을 아는 것과, 스스로 짧은 숨을 아는 것과, 스스로 숨쉴 때의 움직이는 몸을 아는 것과, 스스로 숨의 미약함을 아는 것과, 스스로 숨쉴 때의 쾌적함을 아는 것과, 스스로 숨쉴 때의 불쾌함을 아는 것과, 스스로 숨의 그침을 아는 것과, 스스로 숨의 그치지 않음을 아는 것과, 스스로 숨쉴 때의 기쁜 마음을 아는 것과, 스스로 숨쉴 때의 기쁘지 않은 마음을 아는 것과, 스스로 마음속에 만물을 생각했다가 사라진 뒤에 다시 일어나지 않는 숨쉬기를 아는 것과, 스스로 마음속으로 다시 생각하는 바가 없는 숨쉬기를 아는 것과, 생각하는 바를 버린 숨쉬기를 스스로 아는 것과, 생각하는 바를 버리지 않는 숨쉬기를 스스로 아는 것과, 몸과 목숨을 버리지 않는 숨쉬기를 스스로 아는 것이니, 이들 열여섯 가지가 곧 호흡할 때에 스스로 아는 것이 된다.¹³⁾

숨의 길고 짧음을 알고, 몸의 움직임에 따라 숨이 거칠어짐과 미세해짐을 알고, 들숨과 날숨의 자연스럽게 이루어지는 것과 걸림이 있는 것을 안다. 들숨의 끝에서 숨이 더 이상 들이마셔지지 않고 멈춰지는 것과 날숨의 끝에서 숨이 더 내쉬어지지 않음을 안다. 그리고 마음의 변화와 호흡의 관련성에 대해 알게 된다.

또한 나가는 숨이 사라지면 들어오는 숨이 생겨난다. 들어오는 숨이 사라지면 나가는 숨이 생겨난다. 없기 때문이다. 곧 사람의 마음과 만물의 마음도 일어나면 이미 없어지고, 사물은 생겨나면 다시 사라진다. (본래) 없기 때문이다. 나가는 숨이 아니면 들어오는 숨이요, 들어오는 숨이 아니면 나가는 숨이다. 아니라는 것은

13) 『안반수익경』 (대정15,165c) 卽時自知喘息長。卽自知喘息短。卽自知喘息動身。卽自知喘息微。卽自知喘息快。卽自知喘息不快。卽自知喘息止。卽自知喘息不止。卽自知喘息歡心。卽自知喘息不歡心。卽自知內心念萬物已去不可復得喘息自知。內無所復思喘息自知。棄捐所思喘息自知。不棄捐所思喘息自知放棄軀命。喘息自知。不放棄軀命喘息自知。是爲十六卽時自知也。問何等爲莫過

숨이 나갈 때 마음이 들어오는 숨을 생각하지 않고, 숨이 들어올때 마음이 나가는 숨을 생각하지 않는 것이다. 생각하는 바가 다르기 때문에 아니라고 말한다. 중을 믿는다는 것은 곧 두에 들어감이니 중은 도인 인연을 보고 도를 믿는다. 이것이 중을 믿는 것이다.¹⁴⁾

날숨이 소멸하면 들숨이 생겨난다. 숨은 불변의 실체가 아니기 때문이다. 이를 없다고 표현한 것이다. 숨과 마찬가지로 마음이든 사물이든 생성소멸하는 모든 것은 그 실체가 없다. 이를 공이라 한다. 날숨이 아닐 때 들숨이 있다. 그러나 이는 숨일 뿐 이를 들숨이니, 날숨이니 분별하는 것은 마음이다. 날숨일 땐 날숨만이 현존한다. 들숨일 땐 들숨만이 현존한다. 그러므로 날숨의 순간엔 들숨을 분별할 수 없다. 날숨과 들숨은 이러한 방식으로 공존하고 있는 것이다. 이처럼 들숨과 날숨의 상대적 분별을 벗어나는 것이 중도이다. 들숨과 날숨을 관찰하는 가운데에 우리는 공과 중도를 체험할 수 있으며 해탈에 이를 수 있다. 이를 『안반수의경』에서는 “안반수의란 마음을 제어하여 무위의 경지를 얻는 것이다.”¹⁵⁾라고 하였다. 무위와 열반에는 차이가 있지만, 이 시대에는 열반과 무위는 공통으로 사용되었던 개념이었다.

불교의 수식관은 이처럼 호흡을 통해 사물의 본래 모습이 공함을 깨닫는 것을 목적으로 한다. 그래서 호흡법도 호흡을 조절하며 기운을 축적한다기보다는 호흡의 양상과 변화를 관찰하고 알아차리는 것에 초점을 맞추었다. 다만, 사용하는 용어가 무위 같은 도가적 용어였기에 당시에는 도가와 불교의 수행법이 같은 목표를 향한 유사한 수행법의 하나로 인지되기도 하였다.

IV. 『육묘법문』에 나타난 지의의 수식관

천태 지의의 수행론은 지관이라고 한다. 지관이란, 지(止)는 사마타(samatha)로 한 가지 대상에 마음을 집중하여 산란하게 하지 않은 것이며, 관(觀)은 비파사나(vipaśanā)로 집중된 마음으로부터 일어나는 바른 지혜 또는 그러한 지혜로 대상을 비추어 보는 것을 의미한다. 지관수행 자체가 호흡수행을 기반으로 이루어지는 것이지만, 지의는 『육묘법문』과 선정의 준비단계인 25방편¹⁶⁾의 조식법, 십승관법의 10경 중 선정경에서 이를

14) 『안반수의경』 (대정15,167a) “亦謂出息滅入息生。入息滅出息生也。無有故者。謂人意及萬物意起已滅。物生復死。是爲無有故也。非出息是入息。非入息是出息。非謂出息時意不念入息。入息時意不念出息。所念異故言非也。中信者。謂入道中見道因緣信道。是爲中信也。

15) 『안반수의경』 (대정15,163c) 安般守意名爲御意至得無爲也

16) 25방편은 具五緣(다섯조건을 갖추), 呵五欲(다섯욕망을 꾸짖음), 棄五蓋(다섯가지 번뇌를 버림), 調五事(다섯가지 일을 고르게 함), 行五法(다섯가지 법을 행함)이다. 다섯조건이란 계율, 옷과 먹을 것, 수행장소, 온갖 인연과 일을 쉬는 것, 수행을 도와줄 선지식을 말하며, 다섯욕망이란 5경(색성향미촉)에 대한 욕망이며, 다섯 번뇌란, 貪·瞋·수면(흐리멍덩함)·掉擧·의심을

좀 더 구체적으로 설명하고 있다.¹⁷⁾ 25방편 가운데서의 조식법¹⁸⁾은 바른 호흡이 어떤 것이며 어떻게 바르게 호흡할 수 있는가에 대해 간략히 설명하고 있고, 선정경에서는 십육특승에 대해 간략히 언급하고 있다. 그러므로 수식관 전반에 대해 언급하고 있는 『육묘법문』의 내용을 중심으로 지의의 수식관을 살펴보기로 하겠다.

육묘법문이란 “열반에 이르는 수(數)·수(隨)·지(止)·관(觀)·환(還)·정(淨)의 여섯가지 법문”이라는 의미이다. 기본 의미는 『대안반수의경』에서 언급한 바와 큰 차이가 없으나 지의는 이를 각각 수식(數息)·수식(隨息)·지심(止心)·수관(修觀)·환문(還門)·정문(淨門)라 칭하며, 각각을 닦는 경우와 증득하는 경우로 세분하여 불교의 기존 수행법들을 종합하고 설명하고 있다.

수식(數息)을 닦는다는 것은 기식(氣息)을 조화롭게 하며 일에서 열까지 수를 세는데 마음을 두는 것이며, 증득한다는 것은 마음이 수를 세는데 있어서 자유자재하며 힘쓰지 않아도 자연스레 호흡에 마음이 머물게 되는 것이다. 숫자를 세는 것보다 마음이 더 세밀해지면 다음의 수식(隨息)으로 넘어간다. 수식(隨息)을 닦는 것이란 호흡이 들어오고 나감에 집중하여 흐트러짐 없게 하는 것이다. 증득한다는 것은 호흡의 길고 짧음을 알아 마음과 호흡이 고요해지는 것이다. 지나치게 고요해지면 정진하려는 의지가 사라지니 이때 수행방식을 바꾸어 지심(止心)을 닦는다. 지심(止心)을 닦는 것은 마음을 적정에 머물게 하는 것이며 증득한다는 것은 몸과 마음이 사라져 선정에 들음을 깨닫고 선정의 법으로 마음을 지켜 마음대로 움직이지 않게 하는 것이다. 관(觀)이란 수관(修觀)이다. 수관을 닦는 것이란 선정상태에서 호흡을 비롯하여 몸의 36가지 인간의 몸을 구성하고 있는 요소들의 무상함을 관하는 것이다. 증득한다는 것은 사념처를 얻어 네 가지 뒤바뀐 생각을 없애는 것이다. 환문(還門)을 닦는다는 것은 마음을 돌아보아 관하는

말하며, 다섯가지 일이란 음식, 수면, 몸, 호흡, 마음을 말하며, 다섯가지 법이란 欲(선정과 지혜를 얻고자 하는 바램)·精進(선정만을 생각함)·巧慧(一心을 말한다), 이에 대해서는 『마하지관』 외에 『석선바라밀차제법문』에도 서술되어 있으며 『修習止觀坐禪法要』, 일명 『소지관』에 잘 요약되어 있다.

17) 10승관법은 원돈지관의 실수행으로 분류되어 있다. 이는 관법의 대상이 되는 10경과 10가지의 관법으로 구성되어 있다. 10경은 陰入界境, 煩惱境, 病患境, 業相境, 魔事境, 禪定境, 諸見境, 增上慢境, 二乘境, 菩薩境으로 수행의 시작이 될 수 있는 오온으로부터 시작하여 수행시 발생할 수 있는 대상들을 순차적으로 나열해 놓은 것이다. 이러한 대상이 되는 10개의 경계에 대해 관하는 열가지 관법은 觀不思議境, 起慈悲心, 巧安止觀, 破法遍, 識通塞, 道品調迹, 對治助開, 知次位, 能安忍, 無法愛이다. --『마하지관』(대정46, 49a-c)

18) 『동몽지관』에서는 25방편에서의 조식법은 호흡의 종류를 풍·천·기·식의 네가지로 분류한다. 풍은 호흡시 소리가 나는 것이며, 천은 소리는 나지 않으나 호흡이 원활하지 않는 것이며, 기는 호흡이 소리도 안나고, 원활하지만 미세하지 못한 것이며, 식이란 호흡이 미세하며 고요하고 막힘 없는 것이다. 그 중에 호흡이 조화된 모습은 물론 식이다. 앞의 풍·천·기를 조절하여 식이 되게 하기 위해서는 첫째 호흡을 아래에 놓고 마음을 안정시키는 것, 둘째 몸은 느긋하게 하여 긴장을 푸는 것, 셋째 기가 모공을 두루 통과함에 장애가 없음을 명상해야 한다고 한다. 이 세가지 방법으로 보건데 조식법은 단독으로만 행해질 수 있는 것이 아니며 조신법과 조심법이 병행될 때 제대로 실행될 수 있음을 알 수 있다.

대상과 지혜를 나누어 추구하는 분별이 허망한 것임을 아는 것이다. 다시 말해 관찰 대상과 관찰 주체를 분별하기 이전의 근본으로 돌아가는 것이 환문(還門)을 닫는다는 것이다. 환문을 증득한다는 것은 의도적인 행위를 하지 않더라도 자연스레 반본환원(反本還原)하는, 근본으로 돌아가는 것을 말한다. 정문(淨門)을 닫는다는 것은 오온의 깨끗함을 알기에 망상분별을 일으키지 않는 것이다. 정문(淨門)을 증득하는 것은 이때에 활연히 마음과 반야가 상응하여 삼계의 번뇌가 모두 사라지는 것을 말한다. 이처럼 욕상을 닫는 것과 증득하는 것으로 구분하여 서술하는 것은 『안반수의경』에 비해 수식관을 한 단계 심화시킨 것이며, 이러한 지의의 설명은 수식관이 표면적으로 보이는 호흡법만이 아닌 법의 실상을 알기위한 수행법임을 보여주고 있는 것이다.

또한 지의는 이 6가지를 10가지 측면으로 나누어 설명하고 있다. 이는 역별대제선육묘문(歷別對諸禪六妙門), 차례상생육묘문(次第相生六妙門), 수편의육묘문(隨便宜六妙門), 수대치육묘문(隨對治六妙門), 상섭육묘문(相攝六妙門), 통별육묘문(通別六妙門), 선전육묘문(旋轉六妙門), 관심육묘문(觀心六妙門), 원관육묘문(圓觀六妙門), 증상육묘문(證相六妙門)이다. 역별대제선육묘문이란 모든 선정에 대하여 분류하는 육묘문으로 모든 선수행을 6묘문에 재분류하여 6묘문에 모든 선수행이 포섭되어 있음을 보여주고 있다. 차례상생육묘문에서는 여섯가지가 순서대로 서로가 서로를 생겨나게 하는 육묘문이다. 수식(數息)이 깊어져 수행의 진전이 없을 때는 수식(隨息)을, 수식(隨息)에서 막힐때 지심(止心)을, 이런 방식으로 정문(淨門)을 행하여 단계적으로 도에 이르는 것이다. 이는 사다리와 같은 역할을 하는 육묘문의 일면을 말해주고 있다. 수편의육묘문은 편의에 따라 행해지는 육묘문이다. 수행자의 상황에 따라 육묘문의 수행순서 등이 자유롭게 변화 가능함을 말한다. 수대치육묘문이란 대치를 따라 행하는 육묘문이다. 대치란 병의 증상에 따라 적절한 치료법을 행하는 것이다. 이는 육묘문 각각이 여러 장애 즉, 보장·번뇌장·업장을 제거하고 치유하는 방법으로 사용됨을 설명하고 있다. 상섭육묘문이란 육묘문이 서로 서로 교섭함을 말한다. 이는 불교에서 자주 쓰이는 설명법으로 수식(數息) 하나에 나머지 다른 법들도 포함되어 있으며, 마찬가지로 다른 법들에도 나머지 법들이 포함되어 있음을 말한다. 통별육묘문이란 육묘문 수행에 있어 수행인 모두와 공통되는 점과 수준에 따라 차이나는 점에 대해 설명한다. 즉, 수행인들이 육묘문을 수행함에 있어 수행의 양상은 같으나 수행자의 근기에 따라 과보의 차이가 있음을 보여준다. 선전육묘문부터는 육묘문을 잘 돌리고 굴린다는 것인데, 이는 육묘문에서 얻은 과보와 공덕을 중생들에게 적재적소에 맞게 잘 적용시킨다는 것으로 보살에게만 해당된다. 다시 말해 육묘문의 한 문을 수행하여 얻은 온갖 선정과 공덕을 자재로 ‘선전하여[돌려굴려]’ 걸림없는 행위를 하는 것을 말한다. 관심육묘문은 마음을 관하는 육묘문이다. 모든 법의 원천인 중생심을 관하는 것에 의거한 것으로, 관심의 육묘문에 의해 6상은 다른 양상을 지니게 된다. 마음을 관하는 것이 일체법을 수식(數息)하는 것이며, 일체법이 마음을 따르는 것이 수식(隨息), 마음이 고요하며 모든 법(현상)이 고요한 상태가 지(止), 마음의 본

성이 무상함을 깨닫고 무명을 걷어 진실한 성품을 보는 것이 관(觀), 관의 대상이 되는 마음과 주체가 되는 지혜의 분별을 넘어서서 마음이란 허공과 같은 것임을 알아서 비록 제법을 보지 못하나 오히려 제법에 통달하는 것이 환(還)이다. 마음을 관할 때 마음 및 제법을 얻지 못해도 일체법을 분별하고 그에 집착하지 않아 본래의 청정함에 도달하는 것을 정(淨)이라고 한다. 이어서 원관육묘문이란 원관의 육묘문으로 원관이란 모든 것을 갖추고 어느 쪽에 치우치지 않는 원만한 관으로, 이는 “하나의 마음(一心)을 관하면 모든 마음(一切心)과 모든 현상을 본다”는 그의 말과 일맥상통한다. 증상육묘문은 증득한 양상의 육묘문으로 이상의 논의들을 원인으로 하여 증득한 모습을 설명하고 있다.

위의 10문 중에서 앞의 여섯 개의 육묘문은 기존의 논의들을 보충·정리한 것이며, 선전(旋轉)·상섭(相攝)·원관(圓觀)·증상(證相)의 육묘문은 지의의 생각이 덧붙여진 것으로 볼 수 있다. 선전의 육묘문은 보살이 행하는 육묘문을 보여줌으로써 소승의 수행이라 폄하되던 수식관을 대승의 수행으로 끌어올렸다. 타자와 함께 해탈하려는 보살의 수식관은 개인의 양생을 목적으로 태식법과 불교의 수식관의 차이를 보여주는 하나의 요소가 된다. 그리고 상섭·원관의 육묘문은 “일즉일체(一卽一切)”라는 부사의한 세계의 실상에 대한 지의의 사유가 고스란히 반영되어 있다.¹⁹⁾ 이는 모든 법은 인연에 의해 생성·소멸하며, 사물의 현존을 방해하지 않는 것도 사물의 현존의 하나의 원인으로 보는 불교적 사유가 심화된 것이다. 하나에 모든 것이 들어가 있다는 것은 하나의 현존에는 수많은 인연이 담겨 있다는 것이다. 예를 들어 밥상에 오르는 밥의 경우, 쌀의 재배에서부터 식탁에 오르는 조리과정에 이르기까지 햇빛·물·바람 등의 도움을 통해 우리의 밥상에 오르는 것이다. 쌀이 밥상의 밥에 이르기까지 과정에는 수 많은 인연이 함축되어 있는 것이다. 이와 같이 밥한톨에 수많은 인연이 담긴 것, 그것이 “일즉일체(一卽一切)”이다. 이는 모든 것은 고정불변하지 않는 법(法; 현상)들의 인연에 의해 생성·소멸한다는 불교의 인연론적 세계관에 의거되어 있다. 마찬가지로 앞의 육묘문들을 통해 얻는 증상의 육묘문도 이러한 인연론의 틀에 속해 있는 것이다. 이처럼 지의는 육묘문에 대한 나름의 접근 방식을 통해 기존의 육묘문에 보살의 수행이라는 의미와 공과 인연에 입각한 법의 실상론을 부각시킴으로써 도·불 수행론의 차이를 벌려놓은 것이다.

V. 결론

외형적으로 볼 때 도·불의 수행론은 모두 호흡에 집중하여 마음을 안정시켜 명상상태로 이른다는 공통점이 있다. 그러나 태식법은 숨을 멈추고 기를 보존하는데 초점이 맞추어져 있는 반면 수식관은 들숨과 날숨의 흐름 속에서 생멸변화를 관찰하는데 초점이

19) 부사의한 대상세계에 대해서는 이후 『마하지관』에서 십승관법의 첫 번째 관부사의경을 설명하면서 함께 자세히 설명하고 있다.

맞추어져 있다. 이처럼 수행에 있어서 중시하는 점이 다른 이유는 이들에게 깔려있는 사상의 차이 때문이다. 도가는 도라는 본체·근원에 의해 만물이 생성되고 그러한 본체인 도와의 합일을 최고의 경지로 보는 반면, 불교는 생멸 변화의 관찰을 통해 이 세상의 영원성에 대한 부정을 통해 이 세상의 굴레를 벗어나는 해탈을 최고의 경지라 생각한다. 비록 격의불교시대에 도·불의 경지를 공통적으로 ‘무위’라고 표현하였다 하더라도 그 내면에 깔린 의미에는 이러한 차이가 있다.

지의의 수식관에 이르면 이 둘 간의 차이는 더욱 분명히 드러난다. 지의의 수식관의 수행방식은 기존의 수식관과 차이가 없다. 그러나 지의는 10문이라는 자신만의 범주를 사용하여 수식관의 여섯가지 모습을 재조명한다. 이 과정에서 수식관은 실상을 있는 그대로 보는 지혜의 의미와 대승의 보살개념의 내용까지 포섭하게 된다. 다시 말해 지의를 통해 수식관은 실상을 관하는 수식관이 되었으며, 수식관 수행으로 이를 수 있는 경지는 단지 개인의 깨달음만을 추구하는 아라한의 경지가 아닌 보살의 경지로까지 확대되었다. 지의의 이러한 노력은 도가의 본체론과 위아주의와 확연히 대비되는 불교의 특징을 더욱 부각하게 되었다. 뿐만 아니라 그의 이 결과물은 이후 지의가 도가와 불교의 구분기준으로 세운 십승관법에서 더욱 심화되어 나타난다.

참고문헌

* 원전

『維摩經玄疏』 『法華玄義』 『四念處』 『三觀義』
 『摩訶止觀』 『釋禪波羅蜜次第法門』 『六妙法門』 『修習止觀坐禪法要』
 『莊子』 『老子』 『太平經』 『抱朴子』

* 2차문헌

<단행본>

장자(안동림 역주), 『장자』(서울:현암사,1996)
 노자(임채우 역), 『노자 왕필주』(서울:예문서원,1997)
 갈홍(석원태 역주), 『신역포박자』(서울:서림문화사,1995)
 지의(김무득 역), 『마하지관-대지관좌선법』(서울:운주사,1995)
 지의(학담 역), 『숨살핌의 선』(서울:큰수레,2002)
 지의 외(남민주 역), 『좌선수행법』(서울:불교시대사,1999)

안세고 외(정태혁 역주), 『붓다의 호흡과 명상1,2』(서울:정신세계사, 2004)

앙리마스페로(표정훈 옮김), 『불사의 추구』(서울:동방미디어, 2000)

앙리마스페로(신하령·김태완 역), 『도교』, (서울:까치, 1999)

아서라이트(양필승 역), 『중국사와 불교』(서울:신서원, 1994)

케네스 첸(박해당 역), 『중국불교』(서울:민족사, 1991)

갈도광(심규호 역), 『도교와 중국문화』(서울:동문선, 1993)

풍우란(박성규 역), 『중국철학사』(서울:까치, 2001)

왕치심(전명옥 역), 『중국종교사상사』(서울:이론과실천, 1988)

이강수, 『도가사상연구』 (서울:고대민족문화연구소, 1983)

장세근, 『노장철학』, (서울:철학과 현실사, 2002)

오지연, 『천태지관이란 무엇인가』, (서울:연기사, 1999)

이영자, 『천태불교학』 (서울:불지사, 2001)

吉岡義豊, 『道教と佛教 2』 (東京:國書刊行會, 1977)

安藤俊雄, 『天台學』(평락사서점, 1979)

<논문>

소순자, 「안반수의경과 도가의 태식법」, 『한국불교학』 13집(서울, 1988.12)

이병욱, 「천태지의 철학사상연구」 고대 박사논문, 1995

박동기, 「선수행법의 역사와 실천에 관한 연구」 원광대 박사논문, 1992

최기표, 「천태점차지관의 수행체계 연구」, 동국대 박사논문, 1999

김정희, 「천태지의의 불교수행론 연구」, 서울대 박사논문, 2002

福井文雅, 「道教と佛教」, 『道教 2-道教の展開』, (東京:平河出版社, 1987)

[ABSTRACT]

The Difference of Ascetic Exercises Thoery of Taoism & Buddhism

—From Taixi-fa[胎息法] & Ānāpāna-sati[數息觀]

Jee, Hyekyung

Taixi-fa and ānāpāna-sati have a superficial resemblance but they are distinctive in their purposes and contents. Externally, both of them concentrate on breathing and sunk in meditation. However, the point of Taixi-fa is to hold the breath-called biqi[閉氣]- and that of ānāpāna-sati is to concentrate on the flow of inhalation and exhalation. This variance in the focal of each ascetic exercise arrives from their different fundamentals. Tao is the substance of Taoism, because everything is created by Tao, becoming the one united with Tao is the highest state. On the other hand, through the observation of the process from appearance to disappearance, Buddhism denies the immutable substance leading to the nirvana, is the highest state. Even though they both use the concept of wuwei[無爲], the fundamental difference between each religion also exists. In the aspect of ānāpāna-sati of Chiyi[智顗], the difference becomes more clear. Chiyi reviews six forms of ānāpāna-sati dividing into ten categories. Hereby ānāpāna-sati becomes the real vipaśyanā of sunyata and attains the perfect state of bodhi-sattva, not arhat. Due to this endeavor in Chiyi, Taoism and Buddhism show very salient difference in the aspect of their fundamental ideas.

Key words : taixi-fa[胎息法], ānāpāna-sati[數息觀],

「道·佛 수행론의 차이 - 태식법과 수식관을 중심으로」에 대한 논평문

이병욱¹⁾

1. 지혜경 선생님의 발표문은 도가(또는 도교)와 불교의 차이점을 분명히 제시하는 글이라고 할 수 있다. 이 발표문에서는 도가(도교)의 태식법(胎息法)과 불교의 수식관(數息觀)을 비교해서 도가(도교)와 불교의 차이점을 검토하고 있다.

2장에서는 도가(도교)의 태식법에 대해 소개하고 있다. 태식법은 들숨과 날숨의 호흡보다는 호흡을 멈추고 기를 단전에 머물러 두고 그리하여 마침내 신(神)을 생성하는 것이다. 그리고 『장자』에는 앞에 소개한 ‘신체적 양생’ 이외에도 ‘정신적 양생’을 말하고 있다. 이것이 『포박자』에 이르러 ‘육체적 양생’과 ‘정신적 양생’이 합치된다. 그래서 『포박자』에서는 ‘정신적 양생’, 곧 세상사에 대한 욕심을 버리고 덕을 지키는 것과 ‘육체적 양생’, 곧 기를 흐트러뜨리지 않고 수명을 연장하는 것을 함께 제시한다.

3장에서는 불교의 수행법으로서 수식관(數息觀)을 설명한다. ‘수식관’은 들숨과 날숨을 세면서 집중하는 것이다. 『안반수의경』에서는 열까지 세라고 하며, 들숨보다는 날숨을 길게 하라고 한다. 불교의 ‘수식관’은 호흡을 통해 사물의 본래 모습이 공(空)함을 깨달으려고 하는 것이다.

4장에서는 천태지의의 『육묘법문』에 대해 살펴보고 있다. 육묘문(六妙門)은 수(數), 수(隨), 지(止), 관(觀), 환(還), 정(淨)을 말하는 것이다. 그리고 『육묘법문』에서는 이 ‘육묘문’을 10가지 측면에서 설명하는데, 핵심적 내용은 일즉일체(一卽一切)의 관점에서 ‘육묘문’을 바라본다는 것이다.

결론에서는 도가(도교)에서는 본체인 도(道)와 합일을 추구하는 것이고, 불교에서는 생멸의 변화를 관찰해서 해탈을 추구하는 것이라고 주장한다.

2. 천태지의의 사상(지관수행법)에 도교의 영향이 있다는 연구내용을 간단히 소개한다. 천태 지관수행법에서 좌선을 하기 전에 안마(按摩)하는 내용이 소개되는데, 이는 『포박자』제19권에 소개되어 있는 『안마경(按摩經)』과 관련이 있을 것이라고 추정한다.

또 천태의 『마하지관』, 곧 마사경(魔事境)에 대한 십승관법에서 시미귀(時媚鬼: 여러 모습으로 나타나서 사람을 가르치거나 즐겁게 하는 존재)가 등장하는데, 이는 『포박자』

1) 한국외국어대학교 강사

에 나오는 설명이다. 이 점에서 천태의 사상은 도교에 영향받은 점이 있다고 한다.
[이기운, 「천태와 도교 -천태대사의 지관법문에 나타난 도교사상」, 『법화학천태학연구』
창간호, 법화학림, 2009]

3. 논평자의 소임을 다하기 위해 몇 가지 질문을 제기합니다.

① 발표문의 2장에서 장자에 관한 내용이 소개되어 있는데, 발표문의 내용만으로는 장자의 사상에 대해 알기 어려운 점이 있습니다. 관련된 내용의 인용문을 조금 더 소개해주었으면 합니다.

② 발표문의 4장에서 『육묘법문』의 내용을 간단히 축약하고 있는데, 이 부분도 내용을 파악하기 어려운 점이 있습니다. 현재의 서술방식보다는 내용을 더 간단히 줄이고 주요 사항을 인용문을 통해 검토하는 것도 하나의 방안이 될 수 있다고 생각합니다.

③ 이 발표문에서 주장하는 것은 도가(도교)와 불교는 비슷한 대목이 있어 보이지만, 실제 내용에서는 다르다는 것이 될 것입니다. 그렇다면 일반적으로 유·불·도(道)의 삼교회통이라고 언급되는 관점에 대해 발표자 선생님의 견해를 듣고 싶습니다.

宋代 居士佛教의 흥성과 性理學의 대응

김한신¹⁾

目 次

1. 머리말(역사적 배경)	3. 선종의 폐단과 성리학의 대응
2. 송대 거사불교의 흥성	4. 맺음말

1. 머리말(역사적 배경)

兩宋代(960~1279)는 과거제도의 중시로 인한 두터운 사대부 계층의 출현, 그리고 二程과 朱熹, 張栻과 陳亮과 같은 뛰어난 유학자들의 등장으로 인하여 중국 사상사에서 유학의 부흥기로 널리 알려져 있다. 반면에 당시 불교는 유교적 사대부들의 치열한 비판과 국가적 후원의 부재로 인하여 사상계에서 領導的 지위를 유학에 넘겨주고 쇠퇴하기 시작하였다고 일반적으로 이해하고 있다. 그러나 이러한 인식은 주로 명청대의 상황을 송대에 투영시킨 결과로서, 남송대에 이르러서도 儒·佛·道 삼교는 상호 간에 영향을 주면서 발전을 거듭하고 있었다. 특히 불교는 唐末 이후 교종의 쇠퇴와 선종의 우위가 확고하게 자리 잡게 되었고, 선종은 다시 五家七宗의 분화를 거듭하면서 당시 사상계에 지대한 영향을 끼치게 되었다. 비록 양송대 황제들은 崇儒정책의 기초를 계속 유지하였지만, 이전 시대의 三武一宗의 法難과 같은 전면적인 불교 탄압정책은 시행하지 않았다. 게다가 송나라 건국 초기에 새롭게 통합된 중국 남부의 吳越과 閩 지역에 대한 정서적 고려 차원에서 불교에 대한 지원을 아끼지 않았다.²⁾ 북송 인종(재위, 1022-1063)대 이후 대내외적인 문제로 인하여 재정적 압박 속에서 승려 수의 제한과 같은 불교에 대한 통제정책을 시행하기도 하였으나 이것은 불교에 국한된 것이 아니라 북송대의 전반적인 종교 정책의 일환으로서 이해될 수 있을 것이다.

한편 유학의 경우에는 당대 후반기 한유나 유종원에 의한 고문운동을 계승한 북송 인종대의 구양수와 범중엄 그리고 신종대의 왕안석, 사마광, 소식 등이 유학에 새로운 혁

1) 경남대학교 사학과 교수

2) 김진무, 『중국불교의 거사들-거사로 보는 중국불교사』, 운주사, 2013. pp.207-213.

신의 기풍을 가져왔고, 당시 과거제도의 확대에 의해 형성된 사대부 계층은 새로운 유학을 사상계에 확산시키는 증폭제와 같은 역할을 담당하였다. 그런데 북송 초기 유학의 상황은 당말의 혼란에서 오대십국의 무인 중심의 시대 속에서 문인의 전통이 상당히 쇠락한 상태였다. 六經과 四書에 대한 이해나 형이상학적인 思惟 전통의 맥이 미약하게만 유지되고 있었던 상황 속에서 과거제도의 확대에 따라 새롭게 등장한 사대부 계층은 유학적 전통의 재건 작업에 착수하였다. 그리고 이러한 유학의 부흥에 적극적으로 이바지한 이들은 다름 아닌 불교의 학승들이었다.

당말 무종 시기의 회창폐불(會昌廢佛, 840- 846)이나 오대 후주 세종 시기의 폐불(954-959)과 같은 사건을 겪으면서 불교 역시 궤멸적인 타격을 받았다. 그러나 그 공격은 주로 당시 주류를 이루고 있었던 교종 위주로 그리고 중원지역에 집중되었다. 반면에 선종의 경우에는 교단 운영의 특성으로 인하여 상대적으로 탄압의 강도가 약했고, 게다가 주로 중국 남부지역에서 교세를 확장하고 있었던 남종선은 당시 오월과 閩 그리고 南唐의 무인정권의 전폭적인 지지를 받으며 극성기를 맞이하고 있었다. 이러한 환경 속에서 중국 남부지역에서는 선종 이외에도 교종 계열의 천태종과 별도의 종파를 형성하고 있지는 않았음에도 대중들에게 깊이 각인된 정토종 역시 크게 성장할 수 있었다. 오월의 군왕 錢弘俶(947-978)이 土土를 들어 송에게 바치게 되면서 항저우를 중심으로 하는 강남지역은 심각한 전란을 겪지 않고 통일왕조의 일원이 되었다. 당말에서 오대십국의 혼란기를 거치면서도 강남지역에서 발전을 거듭한 선종은 단순히 중국 불교의 전통을 보존하였을 뿐만 아니라, 중원에서 상실된 전반적인 중국 文人の 전통을 보존하는 수장고의 역할을 하였고 이제 그것을 새롭게 등장하는 사대부들에게 전파할 기회를 얻게 되었다.

비록 전란과 탄압의 공포에서는 벗어날 수 있었지만, 불교계는 송대 이후의 유가적 사대부의 등장은 사상계에서 領導的인 위치를 유교에 내어줄 수밖에 없었던 상황에 직면하게 되었다. 게다가 당 헌종시기(재위 805-820) 소위 『論佛骨表』라고 일컬어지는 『간영불골표(諫迎佛骨表)』를 올려 목숨을 걸고 불교를 반대하는 極諫을 올렸던 한유의 사상을 계승한 송대 사대부들은 불교를 사람들을 잘못된 가르침으로 迷惑시키고 유교적 전통의 파괴자로 인식하고 있었다. 따라서 북송대 승려들은 그 종파를 초월하여 유가적 사대부를 포섭하여 불교에 적대적인 분위기를 누그러뜨려야 하는 임무를 부여받았다. 그들은 육경과 사서를 연구하고 이를 불교적 관점에서 해석하여 사상적으로 유교와 불교를 會通하고자 하였고, 북송 초기 쇠약해진 유가적 문인의 전통에 목말라 하던 사대부들에게 수준 높은 지적 자극을 제공하였다. 그 결과 과거시험 합격을 위해 유가적 교육을 받은 북송대 사대부 중에 처음에는 불교에 회의적인 인식을 지니고 있던 자들도 후에 높은 지적 수준을 지닌 승려들과 교유를 통해 그 경계를 허물고 불교에 귀의하여 在家佛者가 되는 경우들이 빈번하게 등장하였다. 결국 전란과 정치적 혼란 속에서도 중국의 고전적인 학문의 전통을 보존하고 儒佛會通이라는 사상적 方便을 통해 다시 유가

적 사대부들에게 전달하였던 학승들의 노력으로 북송대에는 사대부들에 의한 居士佛教의 전성시대가 열렸다고 일컬어진다.

불교로부터 풍부한 지적 자극을 받았던 유학자들은 禮學과 경세치용적인 측면에 치중하였던 기존의 유학을 개조하여 남송대 주희의 성리학, 陸象山(1139-1193)의 心學 그리고 張栻(1106-1161)의 湖湘學과 같은 수준 높은 새로운 유학을 唱導하기에 이르렀다. 이들 역시 불교의 영향하에 성장하였으나, 점차 학문에 대한 자신감으로 인해 유교의 우위를 주장하기에 이르렀다. 특히 주희는 불교와는 대비되는 유교의 선명성을 강조하기 시작하였다. 과거 북송대의 유학자들의 불교에 대한 비판이 주로 윤리적인 측면에 집중되었다고 한다면, 주희는 윤리적인 측면과 아울러 진리에 도달하는 깨우침의 방식에 대해서도 본격적으로 비판하기 시작하였다.

중국 사상계의 가장 중요한 전환이라고 일컬어지는 송대 유학의 부활에 있어서 불교의 역할에 대해서는 널리 알려진 바이다. 그런데 당 말 이래로 문인의 전통을 계승한 북송대 학승의 활약이나 그들과의 교류를 통한 거사불교의 흥성 그리고 남송대 불교에 대한 신유가들의 비판이 활발하게 전개되었던 공간은 주로 항저우를 중심으로 하는 강남지역 그리고 더 확장한다면 중국 남부지역에 집중되었다. 특히 같은 시기 화북지역이 요나라와 금나라 그리고 원나라의 통치 아래에 있게 되면서 사상계의 공간적 이동은 더욱 선명하게 부각되었다. 따라서 그 현상은 단순히 사상적 전환일뿐만 아니라 사상계의 무게중심이 항저우를 중심으로 하는 중국 남부지역으로 이동하면서 발생한 유교와 불교의 밀접한 접촉의 결과물이었다고 볼 수 있다.³⁾

2. 송대 거사불교의 흥성

안록산의 반란 이후 전개된 무인 절도사들의 발호는 당대 후반기와 오대십국의 시기를 무인들의 시대로 특징짓도록 만들었다. 극심한 정치적 혼란을 초래하였던 무인들의 시대를 종식시키고 ‘文治’를 국시로 하여 탄생한 송조는 황제 독재체제를 구축하기 위해 유학을 체제교학으로 강조하였다. 특히 유학적 소양을 지닌 관료군의 확충을 위해 과거제도를 적극적으로 확대하여 문인들을 대량으로 양산하였다. 당시 유학의 부흥에 경도된 유학적 사대부들은 이전 시기에 유학의 침체가 불교의 득세에서 비롯되었다고 생각하였고, 불교를 폐하자는 주장을 펼치는 이들이 늘어났다. 孫復(992-1057)의 『儒辱』과 石介(1005-1045)의 『怪說』을 비롯하여 胡寅(1098-1156)의 『崇政論』과 같이 저명한 유학자들에 의해 찬술된 불교 비판의 글들은 당시 유학적 사대부들의 보편적인 排佛의식을 대표적으로 보여주고 있다.(김진무 215)

3) Huang, Chi-chiang. “Elite and Clergy in Northern Sung Hang-Chou: A Convergence of Interest.” in Gregory, Peter N. and Getz, Daniel A. Jr. ed., *Buddhism in the Sung*, University of Hawai'i Press, 1999. p.297.

당시 불교계에서는 거스를 수 없는 유교의 공식적인 우위를 인정하면서도 불교를 보존하고 확산하기 위해서 유교의 사상과 불교의 사상이 다르지 않음을 강조하였다. 대표적으로 북송 초기에 활약하였던 雲門宗 승려 明教大師 契嵩(1007-1072)는 뛰어난 문장 실력으로 유교적 사대부들을 감화하여 불교에 귀의하도록 하였다. 설송의 『鐔津文集』에는 전편에 걸쳐 유교와 불교가 일치함을 강조하였는데, 우선 그 중 「孝論」에서 불교의 출가가 부모를 버리고 부모로부터 받은 신체를 훼손하는 등 유학의 근간이 되는 인륜을 위배하고 있다는 유교의 비판을 적극적으로 반박한다. 「孝論」 서문에서 설송은 우선 불교에서도 효를 중시함을 드러낸다.

孝는 三教에서 모두 尊重하지만, 사실 이 가운데 불교에서 더욱 존중한다. 그런데 비록 그 가르침이 그렇다고 하더라도 세상에 분명하게 드러내지 못한 것은 모두 우리 佛弟子들이 이를 널리 알리지 않았기 때문이다. 나는 이를 슬퍼하고 慨歎하며 몹시 부끄러워했다.⁴⁾

게다가 설송은 불교의 五戒(pañca-sīla 즉 不殺生·不偷盜·不邪淫·不妄語·不飲酒)와 유교에서 지켜야 할 다섯 가지 덕목인 五常(仁·義·禮·智·信)이 일맥상통함을 보여주는데, 오계의 실천을 통해 존경할만한 품성을 지닌 인물로 성장하는 것이야말로 유교의 효를 실천하는 길이라고 설명한다.

五戒는 첫째 살생하지 않는 데서 시작하여, 둘째 도둑질하지 않는 것이며, 셋째는 邪淫하지 않으며, 넷째 거짓말하지 말며, 다섯째는 술을 먹지 않는 것이다. 살생하지 않는 것은 仁이며, 도둑질하지 않는 것은 義이다. 또 사음하지 않는 것은 禮이고, 술을 먹지 않는 것은 智며 거짓말을 않는 것은 信이다. 따라서 이 다섯 가지를 제대로 닦으면 사람다운 사람으로 장성할 것이고, 이는 잘 길러주신 그 부모님을 빛내는 것이니 이 또한 孝가 아니겠는가!⁵⁾

설송은 유가의 『孝經』에서 말하는 이른바 “신체의 모든 것은 부모로부터 받은 것이기에 감히 훼손하지 않음이 효의 시작이요 입신출세하여 도를 행하여 후세에 이름을 드날려 부모를 드러내는 것이 효도의 마침이다.[身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也.]”라는 가르침은 작은 효를 행하는 것이라

4) “敘曰 夫孝諸教皆尊之，而佛教殊尊也。雖然其說不甚著明於天下，蓋亦吾徒不能張之，而吾嘗慨然甚愧。”『鐔津文集』 권1 下 「孝論」 序文

5) “五戒始一曰不殺。次二曰不盜。次三曰不邪淫。次四曰不妄言。次五曰不飲酒。夫不殺仁也。不盜義也。不邪淫禮也。不飲酒智也。不妄言信也。是五者修則成其人顯其親。不亦孝乎。”『鐔津文集』 권1 下 「孝論」 戒孝章 第七

면, 불가에서 말하는 것은 이보다 더 포괄적이고 심오한 ‘大孝’를 이루는 것이라고 설명한다.⁶⁾

당시 새롭게 등장한 사대부들은 당대 후반기 韓愈에서 자신들의 학문적 계보를 연결 시키고 있었고, 그의 고문의 부활을 통한 사상적 개조를 주장하는 詩文革新論뿐만 아니라 그의 排佛論에 대해서도 적극적으로 추종하였다. 한유는 당 헌종시기 자신의 목숨을 걸고 『諫迎佛骨表』를 올려 불교의 폐해를 극간하였고 이러한 태도는 북송대 사대부들의 表象이 되었다. 특히 북송 인종대 이후 고조된 ‘尊韓斥佛’의 풍토에 기반한 불교에 대한 사대부들의 공격을 억제하기 위해 계송은 ‘非韓’이라는 큰 깃발을 들고 호교를 꾀했다. 韓愈의 사상, 인품, 문학 등에 대한 설송의 수용은 비판 위주였다. 설송은 「非韓」편에서 한유의 「原道」, 「原性」을 격렬하게 비난했는데, 이러한 비난에는 과장이 있었던 점도 있지만, 한유의 사상체계의 허점도 드러났다. 설송은 「非韓」에서 “韓子是 人倫之近事를 지키는데, 인생의 먼 이치를 보지 못하니[嗟夫韓子徒守人倫之近事。而不見乎人生之遠理] 어찌 은연중에 밖을 따르겠는가?”라고 하였다. 한유의 ‘도(道)’는 윤리에 국한되어 삶의 생명에 대한 학문을 전혀 고려하지 않는다는 점을 지적한 것은 이후 二程과 朱熹에게 영감을 주었다. 또한 한유의 ‘性情說’을 비판하면서 설송은 性の 본체의 존재를 강조하며, 性과 氣의 관계를 논하면서 “기가 없이 성이 없고, 성 없이는 기가 생기지 않는다. 그것은 자연에 관한 것이고, 성에 대해서도 거짓이다...” 性を 논의하기 위해 기의 범주를 도입하는 것은 인간 본성의 존재론적 근거를 찾을 뿐만 아니라 현실에서의 도덕적 성격의 차이를 설명한다. 따라서 이정과 주희 등 유가의 심성론 역시 설송에게서 어느 정도 계몽되고 영감을 얻었다고 일컬어진다.⁷⁾

요컨대 설송과 같은 불교 승려들의 護法활동은 단순히 유교에 대한 불교의 우월성을 주장한 것만이 아니라 상호간의 근본적 동질성을 발견하고 더 나아가 당시 윤리적이고 경제치용적인 측면에 치중되어 있었던 유교를 혁신하고자 하였던 신유가들에게 새로운 영감을 제공하여 그 사상적 발전을 견인하였다. 이러한 송대 불교 승려들에 수많은 사대부들은 불교에 귀의하게 되었으니, 설송이 활동할 시기에 재상이었던 韓琦(1008-1075)는 그의 글을 읽고 감탄하여 당시 문장의 대가로 일컬어지던 구양수(1007-1072)에게 전해주었고 이를 읽은 구양수 역시 큰 깨달음을 얻어 설송을 만나 불법에 귀의하여 스스로 ‘六一居士’라는 호를 지었다. 이 밖에도 설송과 같은 운문종의 佛印了元(1032-1098)은 왕안석이나 소식과 같은 당대 최고의 지성들과 교유하면서 그들의 사상에 지대한 영향을 주었다. 게다가 불교 승려이면서도 유경과 사서에 대한 해박한 지식과 불교 중에서도 禪宗 특유의 직관을 통한 실천 수행은 사대부들에게 깊은 감

6) “其發明吾聖人大孝之奧理密意，會夫儒者之說，殆亦盡矣。吾徒之後學，亦可以視之也。”『鐔津文集』 권1 下 「孝論」 序文

7) 查金萍, 「契嵩의 “非韓”及其在宋代韓愈接受史中的意义」, 『聊城大学学报(社会科学版)』 2014年第6期.

명을 남겨 주었다. 특히 祖師禪의 심성론은 자연스럽게 유가의 理學에 흡수되어 그 사상을 풍부하게 하였다.(김진무, 225)

한편 관료제의 확대와 중앙집권적 국가체제를 지향하였던 송조는 이전 왕조와는 비교할 수 없을 정도로 대규모의 지방관을 선발하여 파견하였는데, 이러한 상황은 사대부들과 지역의 불교 승려들이 교유할 수 있는 최선의 환경을 제공해주었다. 특히 강남지역을 비롯한 중국 남부지역은 과거 오대시기 십국의 지역 할거정권들이 난립하였던 곳으로서 그들은 공통적으로 불교를 전폭적으로 후원하여 소위 불교왕국이라 자처하였다. 북송대에 이르러서도 수 많은 승려들의 활동이 남부지역에 집중되어 있었고, 이곳으로 부임한 사대부 지방관들은 자연스럽게 이들과 교유하게 되었다. 예를 들어 仁宗시기 樞密副使와 永宗시기(1063-1067)에는 拜樞密使 등의 고관을 역임하였던 富弼(1004-1083)은 鎮豪州로서 호주(현재 안휘성 호주시)에 부임하고 있을 때 潁州(현재 안휘성 阜陽) 華嚴院의 운문종 선사인 修顥의 설법을 듣고 깨달음을 얻어 제자의 예를 올렸다. 이보다 앞선 진종시기에 翰林學士와 拜工部侍郎를 역임하였던 楊億(974-1020) 역시 汝州(현재 하남성 汝州市)에 知汝州를 역임하던 시기에 당시 임제종 선사로서 선풍을 일으키고 있었던 廣慧元璉(951-1036)의 가르침으로 불교에 귀의하게 되었다. 그 후 양역의 불교 관련 문장들은 叢林과 사대부 모두에게서 널리 유통되었을 정도였다. 이밖에도 거사로 가장 유명한 蘇軾 역시 항주와 황주에 머물던 당시 불교 선사들과 활발한 교류를 통해 자신의 사상을 발전시켰다. 결국 다수의 사대부들이 중국 불교 특히 선종의 전통이 강하게 남아있었던 중국 남부지역에 부임하였을 당시에 그 지역에서 활동중인 저명한 고승들을 만나 깨달음을 얻고 불교에 귀의하여 이후 거사로서 활동하게 되니, 이른바 ‘表儒內釋’ 즉 겉대기는 유학이지만 안의 내용은 불교라는 표현이 이러한 상황을 적절하게 설명한다고 하겠다.

3. 선종의 폐단과 성리학의 대응

송조는 유교를 치국의 이념으로 삼아 개창하였지만, 송대 고승들의 유불회통과 사대부들에 대한 성공적인 포교의 결과 거사불교가 절정에 이르게 되면서 오히려 과거에 비해 불교는 더욱 번성하였다. 그런데 자연스럽게 이에 따른 폐단도 드러나기 시작하였다. 우선 재가신자의 증가와 송대 상업경제의 급속한 발전은 사찰에 보시 형태로 많은 재화가 유입되었고, 이에 사찰에서는 長生庫의 경영과 寺田의 확대 그리고 度牒의 매매 등으로 재원을 더욱 축적하기에 이르렀다. 점차 사대부들이나 승려들 중에서도 비대해진 사원경제의 타락상에 대한 우려의 목소리들이 나오기 시작하였다. 翰林學士와 尙書右僕射를 지내고 북송대 蘇軾에 버금가는 거사로서 유명하였던 張商英(1043-1121)은 처음에 불교에 대한 비판적인 시각을 지니고 있었으나 불교 서적을 접하게 되면서 불교에 귀의하였던 인물이었는데, 그는 『護法論』을 지어 당시 불교의 폐해는 유교에서 말하는

것과 달리 불교 자체의 폐해가 아니라 당시가 正法이 타락하고 魔法이 기승을 부리는 [正法將墜。而魔法增熾哉] 시대이기 때문이라고 불교를 변호한다. 나아가 그는 이러한 불교의 타락은 단지 불교만의 문제가 아니라고 주장한다.

어찌 불교를 배우는 무리들만이 그러한가? 공자의 시대에도 이미 군자인 儒者와 소인인 儒者가 구분되어 있었으니, 후세에 儒服을 입은 자가 모두 공자·맹자·顏回·閔子騫와 같은 이들 뿐이겠는가! 비록 군자가 됨을 배운다고 해도 어찌 모두 군자일 수 있겠는가!⁸⁾

장상영의 옹호에도 불구하고 송대 불교의 타락은 사대부는 물론 불교 내부에서도 자정의 노력이 강조되었다. 사원경제의 비대화로 인한 폐단 이외에도 불교 특히 祖師禪 내에서도 불필요한 허례허식과 不立文字라고 하는 조사선의 본질을 훼손하는 文字禪의 번성 등은 내부적으로도 비판의 대상이 되었다. 불립문자의 원칙을 강조하면서 하나의 話頭를 잡고 頓悟를 추구하는 大慧宗杲(1089-1163)의 看話禪은 이러한 불교 내부의 자정작용의 하나로서 출현한 것으로 같은 시기의 宏智正覺(1091-1157)의 默照禪과 더불어 선종의 본래 모습을 되찾기 위해 노력의 일환이었다. 대혜와 굉지는 상호간에 교류가 빈번하였으나, 대혜는 묵조선이 미묘한 깨달음을 구하지 않고 다만 묵묵함을 궁극의 법칙으로 삼는다고 비난하여 간화선의 우위를 주장하였다.⁹⁾

대혜는 사대부 거사들이야말로 修己治人の 공부법을 올바르게 수행한다면 속마음으로부터 공부하여 나오기 때문에, 출가 승려들보다 깨달음을 얻기가 더욱 가능하다고 주장하였다. 이러한 대혜의 태도는 수많은 사대부 거사들을 불교로 귀의하도록 만들었고, 그들을 위한 다양한 글을 작성하고 열성적으로 그들을 지도하였다. 그는 “사대부는 총명하고 영리하며, 지극히 많은 책을 읽는 자이다.”라고¹⁰⁾ 정의하는데 이는 사대부들이 조사선의 깨달음을 얻을 수 있을 정도로 根器가 있지만 이는 사육과 문장학에의 추구로 이어질 수 있다고 생각했다. 이러한 점에서 대혜가 사대부 거사들에게 큰 호응을 얻었던 것은 단순히 유학을 옹호하였기 때문만은 아니었다. 오히려 당시 유학이 지니고 있었던 많은 병폐를 정확히 진단하고 그에 대한 해결방안을 제시하였기 때문이다. 우선 대혜는 사대부들의 科擧至上主義의 학문관에 대해 통렬히 비판한다.¹¹⁾ 대혜가 진단한 사대부의 학문 폐단은 根本과 正道에의 외면, 그리고 末端과 邪道에의 몰입이고, 그 폐단의 원인이 바로 근본에 대한 성찰 결여였다. 대혜가 문제삼은 것은 구체적으로 경전

8) “非特學佛之徒爲然。孔子之時，已分君子儒小人儒矣。況茲後世服儒服者，豈皆孔孟顏閔者哉！雖曰學者求爲君子，安能保其皆爲君子耶。”『大正新修大藏經』 권52, 『護法論』.

9) 김진무, 『중국불교의 거사들-거사로 보는 중국불교사』, 운주사, 2013. p.241.

10) “士大夫，聰明靈利，博極群書底人。”『語錄』, 「錢計議請普說」, TD47:884c.

11) 변희옥, 「사대부 학문 비판을 통해 본 대혜의 “유학적 선”」, 『불교학연구』 8, 2004.

구절 암기, 주석, 인용 등의 문장기교를 위한 공부이다. 이런 문장학은 체득과 실천을 지향하는 유학의 正道일 수 없었다. 대혜는 사대부의 올바른 공부방법으로서 마음에 대한 공부를 강조하는데, 다만 그 방법으로서의 조사선의 근본적인 깨달음을 찾는 방법인 頓悟를 제시한다는 점에서 유학과는 차별이 생긴다. 게다가 그는 당시 사대부들이 禪 공부가 현실 도피적인 성향이 강하다는 점에 대해서도 비판을 제기한다. 이는 程頤가 사대부 거사들의 선 공부를 비판한 것과 유사하다. 대혜는 특히 같은 시기에 사대부들이 열광적으로 지지하였던 默照禪은 깨달음에 대한 추구가 결여된 현실 도피적인 수행에 불과하다고 비판하였다. 결국 대혜는 사대부들의 내면공부가 전제되지 않은 분별적 사고와 주체성을 결여한 독서태도에 문제를 제기하고 이에 대한 근본적인 해결책은 화두공부임을 강조하였다.

대혜의 진단과 치료법은 당시 사대부들의 열광적인 호응을 얻었고, 남송 초기 對金主戰派의 거두로서 유학자이자 무인이었던 張浚(1086-1154)은 1163년 대혜가 입적하자 직접 그 탑명을 작성하면서 그의 업적과 사상을 찬양하였다. 대혜에 대한 사대부들의 인식은 장준과 거의 일치하였다. 그러나 주희는 이러한 다수의 의견에 반대하였고, 대혜의 공부법이 유학에 끼친 폐해에 대해서 집중적으로 비판하였다. 그는 “요즈음 종고(宗果) 같은 이는 현실사태에 대처함이 구체적으로 따져 보지 않을 뿐 아니라, 기빠함과 성냄이 모두 절도(節度)에 맞지 않는다.”라고 언급하면서 유학에서는 세상의 일에 대한 평가 기준으로서 義理를 설정하고 있는 반면에 간화선을 비롯한 禪家에서는 의리를 설정하지 않기에 구체적인 상황에서 절도에 맞을 수 없다고 설명한다.¹²⁾ 주희는 대혜를 집중적으로 학습하였고, 그를 극복함으로써 불교를 능가하는 유학을 완성할 수 있다고 생각했다.

본래 유교 경서 『大學』에서 제시하는 8조목의 하나이다. 8조목이란 格物·致知·誠意·正心·修身·齊家·治國·平天下를 가리키는데, 격물은 평천하에 이르는 전과정의 근본이 되는 조목이다. 격물이 올바르게 이루어져야 그것[物]에 대한 올바른 이해에 도달할 수 있는 것이다. 이것이 致知이다. 즉 어떤 것에 대한 근본을 아는 것이 곧 그것을 아는 것이 된다. 이러한 격물에 대한 이해는 漢代 정현이 해석한 이후로 별다른 주목을 받지 못하다가, 당후반기 한유의 고문운동에서부터 송대 정주리학에서 불교에 맞서 유학적 형이상학을 건립하게 되면서 가장 중요한 철학적 주제로서 강조되었다. 주희는 유학의 격물을 통해 대혜의 간화와 돈오를 극복하고자 하였다. 주희는 35세에 대혜의 제자이자 당대 최고의 유자로 손꼽히던 왕응진에게 편지를 보내 간화와 돈오의 폐해를 지적한다.

요즈음 도학에 대해 말하는 것이 지나치게 고원함에 빠져 독서와 강의하는 것이 대체로 쉽사리 지름길로 뛰어넘으려 하고 단계를 따르지 않고 빨리 가려고 하여

12) 변희옥, 「대혜(大慧)의 간화(看話)와 주희의 격물(格物)의 철학적 차이 - 확고한 의지(“先須立決定志”)와 세밀한 학습(“寧煩毋略”)」, 『한국선학』 42 2015. pp.178-179.

서, 그 사이의 자세하고 정미하며 정확하게 깊이 새겨야 하는 부분에 대해서 모두 소홀히 하면서 비근하고 자질구레하다고 여기고 유의하지 않습니다.¹³⁾

주희는 간화와 돈오의 방식에 대해서 “우두커니 하루 종일 의미 없는 말을 음미하면서 확연하게 한 번 깨우치기를 기다린다.[兀然終日，味無義之語，以俟其廓然而一悟.]”라고 평가절하 하였다. 간화와 돈오는 단계를 거치지 않는 빠른 지름길(徑截)인 반면에 유학의 방식은 세밀하고 정확하게 학습하여 의미를 궁구하는 것이었다. 주희에 따르면, 점진적으로 축적하는 공부가 진짜 공부이므로, 선의 돈오는 불가능하다.¹⁴⁾ 특히 주희는 대혜가 공부의 시작인 格物과 모든 진리에 활연관통하는 깨달음의 궁극의 경지인 物格을 단 한번의 깨달음으로 하나로 여기는 격물과 물격이 둘이 아닌 ‘不二門’이라고 한 것에 대해서 터무니없다고 일갈한다.

격물은 다만 이치를 궁구함이고 물격은 이치가 드러남입니다. 이것이 바로 『대학』공부 의 시작이며 깊게 의미를 새기는 것은 조금씩 쌓이는 것이며 각각의 얕음과 깊음이 있으니, 급격하게 단박 깨침(頓悟)은 있을 수 없습니다. 요사이 유학자들이 이렇게 말하는데 너무 高遠한 것 같습니다.¹⁵⁾

요컨대 주희에게 사물에 다가가 이치를 깨닫는 ‘격물’을 지속적으로 시행하다보면 이것이 축적되어 결과적으로는 활연관통한 경지인 ‘물격’에 이를 수 있다고 주장한다. 따라서 그는 ‘현실에 근거하지 않는 頓悟를 비판’하면서 그 대안으로서 격물을 제시했다고 하겠다.

송대 사대부 거사들의 禪學에 대한 지나친 의존을 극복하기 위해 새로운 학문의 방법을 제공하고 더 나아가 더욱 수준 높은 유학적 형이상학을 건설하고자 하였던 성리학 지식인들은 당시 대혜의 간화선과 같은 최고 수준의 선학을 치밀하게 분석하였다. 그 결과 돈오에 대항하는 격물을 강조하여 유학만의 고유한 학문의 방법을 강조하고자 하였다. 결국 성리학의 형이상학은 선학의 영향 하에서 태동하여 그것을 극복하는 과정에서 자신들만의 특징을 갖추게 되었던 것이다.

13) “大抵近世言道學者失於太高，讀書講義，率常以經易超絕，不歷階梯爲快，而於其間曲折精微正好玩索處，例皆忽略厭棄，以爲卑近瑣屑，不足留情。”『朱熹集』，「答汪尚書」，p.1268，

14) 변희욱, 「대혜(大慧)의 간화(看話)와 주희의 격물(格物)의 철학적 차이 -확고한 의지(“先須立決定志”)와 세밀한 학습(“寧煩毋略”)」, 『한국선학』 42 2015. pp.194-195

15) “格物只是窮理，物格即是理明，此乃大學功夫之始，潛玩積累，各有淺深，非有頓悟險絕處也。近世儒者語此，似亦太高矣。”『朱熹集』，「答汪尚書」，p.1268，

4. 맺음말

오대십국의 혼란을 극복하고 건국된 송조는 무인의 시대를 종식하고 문인에 의한 황제 전제체제를 구축하고자 하였고 이를 위해 과거시험이 지속적으로 확대되었다. 이 과정에서 탄생하게 된 사대부들은 자신들의 유교적 가치관과 배치되는 불교를 배척하고자 하였다. 그런데 오대십국 이래로 중국 강남지역을 중심으로 번성하고 있었던 선종 중심의 불교계는 자신들의 압도적인 수준의 학문을 바탕으로 사대부들의 지적 욕구를 만족시켜 줄 수 있는 가르침을 전파하였다. 그들은 기존의 불교 우위의 유불회통의 방식을 포기하고 유학적 사대부들이 거부감 없이 받아들일 수 있도록 유교와 불교가 본질적으로 동일하다는 주장을 개진해 나갔다. 이를 통해 대규모의 사대부 거사들을 불교에 귀의시킬 수 있었다.

지방관으로서 중국 남부지역에 부임한 송대 사대부들은 높은 수준의 지적 전통을 계승한 학생들과 자연스럽게 교유하게 되었고, 이들을 통해 당시 송유역불을 주창하였던 송대에 선종 사원은 경제적으로 극도로 번성하게 되었다. 이와 같은 사원 경제 성장의 폐단과 사대부와 교류로 인해 심화된 文字禪의 강세는 불교에 대한 自淨노력의 필요성이 대두되었고, 대혜선사의 간화선은 그러한 노력의 일환이었다. 대혜는 화두를 갖고 단박의 깨달음 즉 돈오를 추구하는 공부 방법을 제시함으로써 사대부들에게 궁극적인 깨달음을 전해주었고, 이는 당시 사원경제의 지나친 비대화에 대한 사회적 비판을 완화시켰던 역할 이외에도 새로운 유학적 형이상학을 구축하고자 하였던 성리학자들에게 강렬한 자극을 주었다. 주희는 대혜나 그를 계승한 사대부 선사들의 공부 방식을 집중적으로 분석하여 이를 극복하기 위한 대안으로서 ‘격물’을 강조하면서 대혜의 간화와 돈오를 비판하였다.

요컨대 오대십국 시기 불국토로서 불교가 극히 번성했던 강남지역을 중심으로 중국 남부지역에서 활발하게 전개된 선승과 사대부의 접촉은 결과적으로 새로운 형이상학적 유학을 태생시켰을 뿐만 아니라 불교 역시 유교 우위의 상황을 인정하고 사대부들을 포섭하기 위해 유학과의 근본적 동질성을 강조하는 새로운 불교를 태동시켰다.

宋代 居士佛教의 흥성과 性理學의 대응-토론문

정일교¹⁾

송초의 排佛운동은 韓愈의 辟佛운동의 영향을 받았다. 한유 排佛은 佛敎가 아니라 佛學을 그 대상으로 삼았다. 위진 남북조 수당시기에 불교가 성행하고 유학은 쇠퇴하였다. 불학에서 중요하게 생각하는 “證心”은 禪宗의 “識心見性, 自成佛道”을 의미하는 것이기도 하다. 이와 같은 선종의 사상은 유학에서는 찾아 볼 수 없는 것이었고, 이는 민심을 불교로 이끄는 결과를 초래하였을 것이다. 송이 건국하고 과거제도의 확대에 의해 유학적인 지식을 갖춘 사대부 계층이 사회의 주도층으로 등장하게 되었다. 유학적 소양을 갖춘 사대부 계층에게 불교는 유학의 기본 이론과 배치되는 종교였다. 송초 배불운동에 영향을 준 한유는 불교의 해악이 유교적 정통적인 정치이념과 배치된다고 언급하였다. 이처럼 북송시기에는 배불 현상이 사대부 사이에서 보편적인 현상으로 자리잡았던 것으로 보인다. 그렇지만 송대 “三敎合一”에 대한 주장이 등장하면서 유교와 불교가 대립과 모순이 아닌 융합과 통합에 대한 인식이 자리잡게 되었다. 이 과정에서 유교와 불교가 서로 인적 학문적 교류가 시작되었고, 사대부들에게도 불교에 대한 긍정적인 영향을 주게 되었다. 송대 유교와 불교가 융합하는데 있어서 발표문에서 언급한 것처럼 많은 유학자들이 “삼교합일”의 필요성을 언급하였다. 결국 유교와 불교가 대립과 반목이 아닌 융합의 길을 모색하게 되었던 것으로 보인다.

발표문에서는 송대 이전의 유학과 불교의 발전 과정을 이해하기 쉽게 서술하였으며 북송 초기에 배불운동이 성행하였던 이유를 논리적으로 설명하고 있다. 또한 유학과 불교의 화합을 위해 승려들이 불학을 유학과 비교하여 접목하는 노력을 하였다는 점을 강조하고 있는 것으로 보인다. 이 과정을 통해 유교와 불교가 “合一”의 방향을 모색하였고, 유학자들도 불교 사상을 적극적으로 수용하였다. 발표문은 이와 같은 과정을 논리적으로 서술하고 있다.

토론 사항

1. 송대 선종이 남쪽 지역에서 융성했던 것이 송이 남도한 이후 유학자들에게 영향을 주었을 연관성이 있을 것으로 보이는데 이 부분에 대한 설명 부탁드립니다.

1) 한국외국어대학교 HK사업단 연구교수

2. 송대 유학자들 사이에서 “三敎合一”에 대한 인식이 넓게 자리 잡고 있었는데, 이에 대해서 송 조정에서는 어떠한 태도와 정책을 시행했는지 설명 부탁드립니다.
3. 선종의 폐단에서 사상적 문제점을 중점적으로 서술하였다, 그럼 寺田, 度牒 등과 같이 경제적인 폐단에 대해서도 추가적인 설명 부탁드립니다.