

# 『修心訣』의 체계와 사상

강건기 / 철학과, 전북대

## 目次

- I. 지눌 사상에서 『수심결』의 위치
- II. 『수심결』의 구성
- III. 『수심결』의 사상
  - 1. 공적영지심
  - 2. 돈오점수
  - 3. 정혜쌍수
  - 4. 돈오돈수 및 이타행
- IV. 『수심결』의 성격과 현대적 의의



## I. 지눌사상에서 『수심결』의 위치

보조국사 지눌(1158~1210)은 한국이 낳은 위대한 사상가 중의 한 분이다. 그는 12~3 세기 고려 불교의 현실에 대해 '호랑이 눈'의 통찰을 하였고 정법을 바로잡기 위해 평생을 '소 걸음'의 실천으로 진력하였다. 당시 고려 불교는 안팎으로 문제를 안고 있었다. 즉, 불교 안에서는 선과 교가 극심하게 대립하고 밖으로는 승려들이 현실 정치에 휩쓸린 채 기강이 무너져, 불교가 본연의 역할을 제대로 수행할 수 없었던 것이다. 그는 이러한 문제를 심각하게 고뇌한 끝에 분연히 일어나 뜻있는 도반들과 함께 타락한 고려 불교를 정법 불교로 바로 세우기 위한 운동을 펼쳤다. 그것이 유명한 '定慧結社'이다.

지눌은 문제의 본질이 불자로서 가장 기본이 되는 마음 닦는 일, 즉 '修心'을 깨우리는 데 있다고 파악하였다. 즉, 불교가 세속적인 일에 휩쓸려 타락하는 것이나 선·교가 싸우는 것도 '마음 닦는 일'을 철저히 하지 않기 때문이라는 것이다. 이런 문제를 바로잡는 정혜결사, 즉 선정과 지혜를 함께 닦는 결사의 성격은 기본적으로 수심결사라 할 수 있다. 그렇기 때문에 그는 수심의 바른 길을 밝히고 제시하는 일을 깨우리할 수 없었던 것이다. 그가 많은 저술을 한 것도 단순한 이론이나 저술을 위한 저술이 아니라 수심의 正路를 분명히 하고 제시하기 위한 것이었다. 그의 대부분의 저술이 깨침과 닦음, 즉 悟와 修의 문제에 대해 깊이 천착하고 있는 것도 바로 이러한 배경에서 나온 것이라 이해할 수 있다. 깨침과 닦음의 문제는 마음 닦는 일에서 빼놓을 수 없는 가장 중요한 이슈(issue)이기 때문이다.

지눌의 저술 가운데서도 『수심결』은 '마음 닦는 비결'로 깨침과 닦음을 위시한 修心の 문제를 간명하게 밝히고 있는 명저로, 그의 사상

을 가장 잘 나타내는 저술이라 할 수 있다. 비록 5000(5551자)여 자에 불과한 비교적 짧은 저술이지만 『수심결』은 일찍부터 우리 나라 뿐 아니라 국외에도 소개되어 많은 사람들로부터 애독되었고 또 그들의心田 개발에 깊은 영향을 주어 왔다.<sup>1)</sup> 중국에는 『大明三藏聖教』(北藏, 敦字卷八, 1410)와 『徑山藏』(敦字卷, 1522~1566), 『大清三藏聖教』(龍藏, 藝字, 1728)에 수록되어 있으며, 일본에는 『日本續藏經』(騰字, 1880), 『大日本卍字藏』(續甲 18, 1902~1905), 『大正新修大藏經』(第48권, 諸宗部五)에 수록되어 있다.

조계종의 초대 종정이셨던 方漢岩(1876~1959) 스님께서는 오랫동안 '반고씨 이전에는 누가 있었을까?' 하는 의단을 가지고 있다가 『수심결』의 다음 구절을 읽던 중 홀연히 깨침을 얻었다고 한다.<sup>2)</sup>

만약 어떤 사람이 '마음 밖에 부처가 있고 성품 밖에 진리가 있다'고 하면서 이러한 소견에 굳게 집착한 채 佛道를 구한다면, 그러한 사람은 아무리 오랜 세월 동안 몸과 팔을 태우고 뼈를 두드려 골수를 내고 피를 내어 경전을 쓰고 눕지 않고 언제나 앉아서 좌선하고 하루에 아침 한 끼만 먹으며 나아가서는 모든 대장경을 다 읽고 온갖 고행을 모두 닦는다 할 지라도 그것은 모래를 삶아 밥을 짓는 것과 같아서 단지 스스로를 수고스럽게 할 따름이다.<sup>3)</sup>

뿐만 아니라, 현대 대만의 세계적인 석학 吳經熊 박사는 『선학의 황

1)이종익, 「보조저술의 서지학적 해제」, 『보조사상』(제 3집), 보조사상연구원, 1989, pp.154~158 참조.

2)김호성, 『방한암선사』, 민족사, 1995, p.19.

3)若言心外有佛 性外有法 堅執此情 欲求佛道者 縱經塵劫 燒身煉臂 敲骨出髓 刺血寫經 長坐不臥 一食卯齋 乃至 轉讀一大藏教 修種種苦行 如蒸沙作飯 只益自勞爾.(지눌, 『수심결』, 『보조전서』, 보조사상연구원, 1989, p.31.)

금시대(The Golden Age of Zen)』를 쓸 때 자신이 『수심결』로부터 깊은 영향과 감명을 받았음을 이렇게 밝히고 있다.

본인은 중국의 선 불교를 연구하는 동안 한편으로는 한국의 선 불교로부터 깊은 영향을 받았음을 이 자리를 빌어 밝히고자 합니다. 『선학의 황금시대』를 집필하면서 본인은 특히 지눌의 『보조법어』와 서산대사의 『선가귀감』의 도움을 많이 받았습니다. 『보조법어』 중에서도 특히 『普照禪學修心訣』은 저의 선학 이해를 심화시켰으며 깊은 영향과 감명을 주었습니다.<sup>4)</sup>

『수심결』이 이처럼 오늘날까지 많은 사람들의 심성을 밝혀 주고 있는 것은 이 저작이 수심인에게 그만큼 중요하다는 것을 단적으로 증명해 주고 있는 것이라 하겠다. 이러한 중요성에도 불구하고 그간 『수심결』을 체계적으로 다루고 있는 글은 별로 보이지 않는 것 같다.<sup>5)</sup> 『수심결』의 심도 있는 이해는 지눌의 사상, 나아가서는 근래 학문적 토론의 대상이 되고 있는 깨침과 닷움의 문제를 바르게 이해하기 위해서도 반드시 필요한 작업이다.

이 글은 이러한 위상을 갖고 있는 『수심결』의 체계와 그에 담긴 사상을 알아보려고 한다. 우선, 수심결이 어떻게 구성되어 있는가를 알아보고 난 후, 수심의 기초가 되는 공적영지심의 성격을 밝히고 수심의 체계로서 돈오점수론의 내용과 그것의 구체적인 실천방안으로서 정혜쌍수론을 살펴 보고자 한다. 그리고 『수심결』에서 돈오돈수와 이

4) 吳經熊, 서돈각·이남영 역, 『선학의 황금시대』, "한국어 판을 내면서", 삼일당, 1978, p.1.

5) 『수심결』의 사상이 지눌에 관한 다양한 논문들에서 다루어지고는 있으나, 『수심결』 자체를 주제로 한 글은 별로 보이지 않는다. 『수심결』을 번역하고 풀이한 것으로는 본인의 저서 『마음 닷는 길』(불일출판사, 1990)이 있다.

타행이 어떤 위치에 있는지도 알아보려고 한다. 끝으로 『수심결』에 나타난 지눌 사상의 성격과 현대적 의의도 아울러 드러내 보고자 한다.

## Ⅱ. 『수심결』의 구성

불교의 경전은 序分, 正宗分, 流通分의 순서로 서술되고 있다. 이는 글을 쓸 때 서론, 본론, 결론의 순서로 쓰는 체제와 비슷하다 하겠다. 『수심결』 역시 그런 체제를 갖추고 있다.

서분에 해당되는 부분은 “삼계를 윤회하는 중생의 고통은 불난 집보다도 더한 법이다. 어찌 그런 고통을 참아 그대로 머물러 받으려 하는가”로 시작해서 “마음의 성품은 깨끗하여 본래부터 스스로 원만한 것이니 다만 망령된 생각만 여의면 곧 그대로 여여한 부처이다”로 끝나고 있다.<sup>6)</sup> 총 299자로 구성된 이 부분에서 지눌은 수심의 기본 방향을 제시하고 있다.

여기서 지눌은 삼계를 윤회하는 고통을 벗어나기 위해서는 먼저 부처를 찾는 길밖에 없다는 것을 분명히 하고 있다. 즉, 부처는 다른 아닌 마음일 뿐(佛卽是心)이므로 부처를 밖에서 찾아서는 안 된다는 것이다. ‘절대로 밖에서 찾지 말라(切莫外求)’는 말은 지눌이 수심인에게 주는 가장 중요한 당부라 할 수 있다.<sup>7)</sup>

정중분에 해당되는 본론 부분은 전체의 80퍼센트가 넘는 4416자

6) 三界熱惱 猶如火宅 其忍淹留 甘受長苦……心性無染 本自圓成 但離妄緣 卽如如佛.(『보조전서』, p.31.)

7) 앞의 책.

분량으로 9개의 질문과 그에 대한 답으로 구성되어 있다. 질문에 답을 하는 서술방식은 문제의 초점을 잘 드러낼 수 있어서 경전에서도 많이 활용되고 있다. 지눌도 역시 이 방식을 즐겨 사용하고 있다. 9개의 문답은 空寂靈知心, 頓悟와 漸修 그리고 定慧雙修에 집중되고 있다. 참고로 9문 9답의 내용을 도표로 정리해 보면 다음과 같다.

	질문 내용	답변 내용
제1문	만약 불성이 이 몸에도 있다면 왜 나는 보지 못하는가?	① 있으나 스스로 못 볼 뿐이다. ② 배고프고 목마른 줄 알며, 춥고 더운 줄 알고, 혹 성내고 기뻐하기도 하는 등 24시간 견문각지하는 작용 가운데 있다.
제2문	견성을 하면 마땅히 신통 변화를 나타내야 하는데 어찌서 요즘엔 신통 변화를 나타내지 못하는가?	① 돈오와 점수는 모든 성인의 길이다 (『聖軌』). 정과 사, 본과 말을 분명히 해야 한다. ② 신통변화는 돈오 후 바로 나타나는 것이 아니라 점차로 익혀서 나타날 수 있다. (여기서 말하는 신통은 마음의 작용을 의미한다.) ③ 깨친 경지에서는 신통변화란 오히려 요괴한 일이며 지말적인 하찮은 일이어서 혹 나타나도 잘 쓰지 않는다.
제3문	돈오면 왜 점수가, 또 답음이 점수면 왜 돈오를 함께 얘기하는가? 돈오와 점수의 뜻을 설해 달라.	① 돈오란 마음이 부처인 줄 몰라 밖으로 해매다가 선지식의 도움으로 홀연히 자신의 본성을 보아, 이 성품에는 원래 번뇌가 없고 완전한 지혜의 성품이 본래 갖추어져 있어 모든 부처와 다르지 않음을 깨닫는 것을 말한다. ② 점수란 본성이 부처와 다르지 않음을 깨달았을 지라도, 오랜 기간의 습기를 갑자기 모두 없애기 어려우므로 깨달음에 기초하여 공을 이루고 소질을 길러 성인이 되는 수행을 말한다.

	질 문 내 용	답 변 내 용
제4문	무슨 방편을 써야 한 생 각 기들을 돌이켜 자성을 깨칠 수 있겠는가?	① 이미 자신의 마음인데 어찌 다시 알 려고 하는가. 만약 억지로 알려고 하면 곧 알 수 없으니, 다만 아는 대상이 아 닌 줄 알면 곧 성품을 보는 것이다.(대 상화하지 말라.)
제5문	중하의 근기를 위해 다 시 설명해 달라.	① 망념은 본래 고요하고 티끌 같은 대 상경계는 꼭두각시와 같다. 모든 법이 다 공한 그곳에 신령스럽게 아는 성품 (영지)이 밝게 드러난다. ② 바로 이 공적영지한 마음이 그대의 본래면목이며, 삼세의 모든 부처님과 역 대 조사, 천하 선지식이 은밀히 전한 진 리이다. ③ 이 마음을 깨치면 삼계를 초월하고 본집에 돌아가 모든 의심을 끊을 것이 다. 그러면 인간과 천상의 스승이 되어 지혜와 자비, 자리와 이타가 구족한 부 처의 경지에 오를 것이다.
제6문	자신의 입장에서 본다면 어떤 것이 이 공적 영지 한 마음인가?	① 그렇게 묻고 있는 바탕이 바로 그대 의 공적영지한 마음이다. 어째서 돌이켜 비추지 않고 밖에서 찾는가? ② 아침부터 저녁까지 24시간 보고 들 고, 웃고 말하며, 성내고 기뻐하며, 시비 하고 행동하는 바로 그 바탕일 뿐이다. ③ 그대는 저 까치, 까마귀 소리를 듣는 가? 듣는 성품을 돌이켜 보아라. 그 듣는 바탕은 텅 비었으면서도 신령스럽게 아 는 공적영지의 마음이다. ④ 공적한 마음은 대소, 변제, 내외, 원근,



	질 문 내 용	답 변 내 용
제6문	자신의 입장에서 본다면 어떤 것이 이 공적 영지한 마음인가?	피차, 왕래, 생사, 고금, 미오, 범성, 염정, 시비 등 일체가 초월된 바탕이다. 그러나 바로 그 공한 자리에 영지가 밝게 나타나니, 이 공적 영지한 마음이 삼세 모든 부처님의 밝은 마음이며 또한 중생의 본원각성이다.
제7문	왜 깨친 뒤에 점수가 필요한가?	<p>① 범부들은 아득한 옛날부터 나고 죽으면서 무명의 습성에 젖어 왔다. 따라서 비록 금생에 돈오하였을 지라도, 오랫동안 익혀 온 습성을 갑자기 없애기 어려우므로 역순경계를 만나면 성내고 기뻐하며 시비하는 마음이 일어날 수 있다. 그러므로 悟後의 牧牛行이 필요하다.</p> <p>② 오후의 닦음은 마음에 대한 깨침이 있기 때문에 닦음 없이 닦고 끊음 없이 끊는 無念修이다.</p>
제8문	후수문 중 선정과 지혜를 함께 닦는다는 것은 어떠한 것인가?	<p>① 마음의 공적인 본체가 선정이요, 영지한 작용이 지혜이다. 그러므로 선정과 지혜는 분리될 수 없다.</p> <p>② 정혜에는 자성정혜와 수상정혜의 두 가지가 있는데 앞의 것은 돈문, 뒤의 것은 점문의 정혜이다.</p> <p>③ 자성정혜는 마음의 공적하고 영지한 모습이 생활 속에 일여하게 나타나는 것이다. 그러므로 애써 닦을 것도 없는 無爲의 행이다. 돈문의 닦음은 이런 닦음이어야 한다.</p> <p>④ 수상정혜는 점문의 열등한 정혜로 혼침과 산란을 다스리는 공부이다. 그러나</p>

	질문 내용	답변 내용
제8문	후수문 중 선정과 지혜를 함께 닦는다는 것은 어떠한 것인가?	돈오한 후에도 업장이 두터워 선악경계에 마음이 흔들리는 사람은 수상정혜를 빌려 쓸 수 있다.
제9문	자성정혜와 수상정혜는 각기 돈문과 점문으로서 서로 다른데 어떻게 함께 얘기하는가?	<p>① 자성 정혜는 돈문, 수상정혜는 점문으로 확연이 다르다.</p> <p>② 그러나 깨친 뒤에 닦음의 방편으로 수상정혜를 수용하는 것은 돈문에도 근기가 열등한 사람이 있기 때문이다.</p> <p>③ 돈오 후에 번뇌가 담박하고 여덟 가지 바람(八風)과 세 가지 느낌(三受)에도 마음이 움직이지 않는 사람은 자성정혜의 길을 따를 것이며, 반대로 습기가 무거워 대상경계에 마음이 대를 이루고 혼란한 사람은 수상정혜를 빌려 쓸 수 있다.</p> <p>④ 그러나 깨친 분상에서는 수상정혜도 오염되지 않는 것이기 때문에, 공이 익으면 자성정혜를 닦은 것과 차이가 없게 된다.</p>

일반적으로 경전의 유통분은 경에서 설한 가르침과 만날 수 있는 희유함을 일깨우고, 그 가르침을 믿음으로 잘 받들어 행할 것을 권하는 내용을 담고 있다. 『수심결』의 경우도 이와 다르지 않다. 유통분에 해당되는 결론 부분에서 지눌은 『수심결』의 가르침과 만날 수 있는 희유함을 '눈먼 거북이가 널판지를 만나고(盲龜遇木)', '겨자씨가 바늘 끝에 꽃힘(織芥投針)'에 비유하고 있다.<sup>8)</sup> 즉, 우연한 것이 아니라 오랫동안 선근 공덕을 지어 온 결과라는 것이다.

8) 『보조전서』, p. 43.

뿐만 아니라, 지눌은 이 가르침은 최상승의 깊은 법문으로 그 공덕은 어떤 것과도 비교할 수 없다고 하였다. 그러므로 어떻게 해야 하겠는가? 말할 것도 없이 마음에 잘 새겨서 실천해 갈 따름이다. 그는 게으르거나 퇴굴하지 말고 힘써 닦을 것을 간절히 당부한다.

원컨대 수도하는 모든 사람들은 이 말을 깊이 음미하여 간절히 마음에 새겨야 할 것이다. 이 몸을 금생에 제도하지 못하면 다시 어느 생을 기다려 제도할 것인가. 지금 닦지 않으면 만 겁 동안이나 어긋나지만 지금에 힘써 닦으면 어려운 수행도 점차 어렵지 않게 되어 공행이 저절로 진척될 것이다.<sup>9)</sup>

유통분이 서분의 3배가 넘는 936자로 구성되어 있는 것은 지눌이 이 가르침을 접하는 모든 사람들이 실제 마음 닦는 일에 진력하도록 얼마나 간절히 권하고 있는가를 짐작하게 한다. 그것은 또 『수심결』이 단순한 이론이 아니라 수심의 나침반으로 '실천'을 강조하고 있음을 잘 보여 준다.

### Ⅲ. 『수심결』의 사상

#### 1. 공적영지심

지눌 사상의 두드러진 특성 가운데 하나는 항상 이론과 실천이 함께

9) 願諸修道之人 研味此語 切須在意. 此身不向今生度 更待何生度此身. 今若不修

강조되고 있다는 점이다. 그는 말로 표현할 수 없는 깨침의 샘물을 직접 마셔 본 체험인이었지만, 모든 사람들을 위해 깨침의 세계와 그를 향한 길을 자상하게 보여주고 있다. 그가 많은 저술을 한 것이나 선·교를 아우르는 것도 바로 이런 입장에서 서 있기 때문이다. 그는 깨침을 향한 바른 길을 걷기 위해서 먼저 '진실한 말의 가르침(如實言教)'에 의해 본과 말을 분명히 가려야 한다고 했다.

『수심결』에도 이러한 특성은 그대로 나타나고 있다. 그는 마음 닦는 禪行과 함께 그 기초가 되는 禪源 혹은 禪理 즉, 마음에 대한 천착을 결코 게을리하지 않고 있다. 서분에서도 '마음이 곧 부처'임을 강조하고 있지만 정종분에서는 9문 9답 중 3개의 문답(제1, 제5, 제6)을 마음에 대한 설명에 할애하고 있다.

지눌이 마음에 대해 그토록 천착하는 까닭은 어디에 있을까? 무엇보다도 수심의 기초가 다름 아닌 마음이기 때문이다. 수심의 전 과정은 다름 아닌 본래 마음의 실현 과정일 뿐이므로 수심의 기초인 마음에 대한 '바른 지견(如實知見)'이 우선적으로 요청되는 것이다. 지눌 사상에서 마음을 '어떻게 이해하는가' 하는 문제는 '어떻게 닦을까' 하는 문제와 직결돼 있는 것이다.

지눌은 마음의 性과 相, 體와 用을 어떻게 보는가가 수심의 성격을 규정하는 중요한 문제라고 본다.<sup>10)</sup> 선정과 지혜를 함께 닦는 정혜쌍수의 원칙을 분명히 제시한 것도 그가 마음을 성과 상, 체와 용이 분리되지 않는 바탕으로 이해하고 있기 때문이라고 할 수 있다. 『수심결』은 그 하나인 바탕으로서의 마음을 眞心, 佛性, 一物, 本來心, 勿形段者,

萬劫 差違 今若強修難修之行 漸得不難 功行自進.(앞의 책, p. 44.)

10) 줄고, 『법집멸행록절요병입사기』를 통해 본 지눌의 사상, 『녹원스님고회기념학술논총, 한국불교의 좌표』, 녹원스님고회기념학술논총간행위원회, 1997, pp. 176~179 참조.

空寂靈知心 등 다양한 명칭으로 표현하고 있다. 이처럼 마음이 다양한 명칭으로 불려지는 것은 그것이 본래 언어를 넘어선 바탕이기 때문이다.

그러면 지눌은 마음을 어떻게 이해하고 있는가? 첫째, 그가 말하는 마음은 다른 것이 아니라 우리들 각자가 일상 생활 속에서 다양한 감각, 지각 등의 활동을 통해 사는 바탕을 가리킨다. 즉, 중생심으로 見聞覺知하며 24시간 생활하는 그런 마음이다.<sup>11)</sup>

둘째, 그렇게 얘기하면 마음이 우리 몸 속에 있는 어떤 정신작용, 의식작용으로 생각하여 육신에 반대되는 어떤 것쯤으로 생각하기 쉽다. 그러나 마음은 그런 것이 아니라 '하늘과 땅을 덮는(蓋天蓋地)' 하나인 바탕이다. 그런 바탕을 지눌은 '허공 같다' 하기도 한다.<sup>12)</sup>

셋째, 이런 허공 같은 바탕이 우리들의 본래면목이며 또한 삼세의 모든 부처님, 그리고 역대 조사들이 깨치고 전한 진리이다. 그러므로 이런 본래면목, 본래 마음이 다름 아닌 부처이다.

끝으로, 이 마음을 좀더 철학적, 체계적으로 표현하면 性과 相, 體와 用이 들어 아닌 바탕이다. 이를 지눌은 '空寂靈知心'이라 단적으로 표현한다. 그것은 空寂하면서도 靈知하고 영지하면서도 공적인 묘한 바탕이다. 공적인 면이 마음의 성이요 체라면 영지한 면은 상이요 용이다. 공적과 영지가 하나이듯 마음의 성상, 체용 또한 분리할 수 없는 하나이다.

『수심결』에서 지눌은 이 공적영지한 마음에 대해 자상한 설명을 하고 있다. 수심의 기초를 공적영지한 마음에 두고 있기 때문이다. 따라서 우리는 공적영지심에 대해 좀더 자세한 설명을 들어볼 필요가 있다.

11)『보조전서』, p.32.

12)앞의 책, p.31.

이미 모양이 없으니 어디에 크고 작음이 있겠으며, 크고 작은 것이 없으니 어찌 한계가 있겠는가. 한계가 없으므로 안팎이 없고, 안팎이 없으므로 멀고 가까운 것도 없으며, 멀고 가까운 것이 없으므로 피차도 없다. 나고 죽음이 없으므로 예와 지금도 없고, 예와 지금이 없으므로 미혹하고 깨친 것도 없다. 미혹과 깨침이 없으므로 범부와 성인도 없으며, 범부와 성인이 없으므로 더럽고 깨끗한 것도 없다. 더럽고 깨끗함이 없으므로 옳고 그른 것도 없고, 옳고 그름이 없으므로 일체 모든 이름과 말을 붙일 수 없다.

모두가 다 없어서 모든 감관과 감관의 대상과 망령된 생각 내지는 갖가지 모양과 갖가지 이름과 말이 다 있을 수 없다. 그러나 이것이 어찌 본래부터 공적하고 아무 것도 없는 것이 아니겠는가. 그러나 모든 법이 비고 고요한 곳에 신령스럽게 아는 능력이 밝게 드러나 생명이 없는 것과는 다르고 성품이 스스로 신령스럽게 안다. 이것이 바로 그대의 공적하고 신령스럽게 아는 淸淨心의 본체이다.<sup>13)</sup>

공적인 면은 일체의 대와 분별, 주·객이 끊어진 자리이다. 그러므로 일체의 모양과 이름, 말이 또한 끊어졌다. 이러한 공적인 마음을 나타내는 부정의 표현들은 용수의 八不(不生不滅, 不斷不常, 不一不異, 不來不去)을 무색케 할 만큼 철저하다. 지놀이 내외, 피차, 생사, 미오, 범성, 염정, 시비 등의 양구가 없다는 것을 보면 본질상 용수의 양구부정(八不)의 논리와 다름이 없으며, 오히려 용수의 논리보다 더 다양한 방면으로 관심을 돌리고 있다는 것을 알 수 있다. 이는 모든 대립 물체 혹은 모든 대립관념에게 다 통하는 것으로 그것들의 대립이 사라

13) 既無相貌 還有大小 麼 既無大小 還有邊際麼 無邊際故無內外 無內外故無遠近 無遠近故無彼此 無彼此則無往來 無往來則無生死 無生死則無古今 無古今則無迷悟 無迷悟則無凡聖 無凡聖則無染淨 無染淨則無是非 無是非則一切名言 俱不可得 既總無如是 一切根境 一切妄念 乃至 種種相貌 種種名言 俱不可得 此豈非本來空寂本來無物也 然諸法皆空之處 靈知不昧 不同無情 性自神解 此是 汝空寂靈知 淸淨心體。(앞의 책, pp.36~37.)

진 상태를 역설적 언어로 표현한 것이다. 이러한 양구부정의 논리는 내용상 양구긍정의 논리와 동일하다. 한 가지 예만 들면, ‘안과 밖이 없다’는 말은 ‘안과 밖이 하나이다’고 말하는 경우와 유사하다.

그래서 지눌은 마음의 공적인 측면과 영지한 측면을 양구부정의 논리에 머무르지 않고 양구 동일성의 논리로 전환하여 ‘공적하면서 동시에 신령스럽게 아는’ 바탕으로 표현한다. 이는 용수의 부정 일변도의 논리보다 한층 더 발전된 것이다. 긍정과 부정에 상통하는 논리를 통해서 본래 세계를 표현할 수 있기 때문이다. 모든 것이 공한 바로 그곳에 일체를 환히 비출 수 있는 신령스런 앎이 함께 한다. 함께 한다기 보다는 오히려 공적이 그대로 영지요, 영지가 그대로 공적인 것이다. 이처럼 비었으면서도 찼고, 고요하면서도 일체의 움직임을 다 나눌 수 있고, 일체의 분별이 끊어졌지만 동시에 모든 것을 밝게 아는 바탕이 공적영지한 마음이다.

마음을 공적하면서도 영지한 바탕으로 보는 것은 禪行이나 그 완성에 이르기까지 지눌 사상에 일관된 하나의 체계를 이루고 있다. 『권수 정혜결사문』에서는 ‘寂’과 ‘知’로 일관된 입장을 이렇게 말하고 있다.

처음 발심해서 부처가 되기까지 오직 ‘寂’과 ‘知’ 뿐이라, 변하지도 않고 끊어지지도 않지만 다만 그 지위에 따라 조금 이름이 다를 뿐이다. 즉, 밝게 깨달을 때에는 ‘理智’라 하고, 발심해서 수행할 때는 ‘止觀’이라 하며, 제대로 닦아 행을 이룰 때는 ‘定慧’라 하고, 번뇌가 다 사라지고 공을 쌓는 행이 원만하여 성불할 때는 ‘보리’와 ‘열반’이라 한다. 그러므로 처음 발심할 때부터 최후에 이르기까지 오직 ‘寂’과 ‘知’일 뿐이다.<sup>14)</sup>

14) 始自發心 乃至成佛 唯寂唯知 不變不漸 但隨地位 名義稍殊 謂約了悟時 名爲

마음을 공적영지한 바탕으로 보기 때문에 수행은 발심부터 성불하기까지 理·止·定과 智·觀·慧, 즉 공적과 영지로 일관하는 것이다. 단지 각각의 상황에 따라 부르는 명칭이 다를 따름이다. 원래 공적과 영지는 동일한 바탕으로 양면이므로 이 둘을 雙修해야만 하는 것이다. 그래야만 覺과 行이 원만한 열반과 보리의 성불경지에 이르게 된다.

지눌이 공적과 영지, 체와 용, 성과 상의 불가분한 하나인 마음을 이토록 강조하는 까닭은 어디에 있을까? 실제 눈 뜬 입장에서 보면 體 혹은 공적인 면을 들어 얘기하는 것이나, 用 혹은 영지한 면만을 들어 얘기해도 문제될 것이 없다. 앞서 살펴 본 바와 같이 이 둘은 동일한 바탕으로서 체(공적) 안에 용(영지)이, 용 안에 체가 용해되어 본래 분리될 수 없는 것이기 때문이다.

그러나 爲人門에서 보면 체와 용, 공적과 영지 중 한 쪽만 거론하는 것은 자칫 치우친 견해, 치우친 실천을 초래할 수 있다. 중생은 이 양자가 개념상 다르다고 해서 그것의 바탕으로도 다르다고 판단하여 한 쪽에 치우치는 경향이 있기 때문이다. 공적인 체만을 강조할 때는 공적에 떨어질 위험이 있고 영지한 작용에 치우칠 때는 맹목적 행동주의에 빠질 위험이 있는 것이다.<sup>15)</sup>

실제 지눌이 살았던 당시는 공적에 떨어진 痴禪, 또 隨緣에만 떨어진 狂禪의 폐가 심각했던 것이다. 이런 수심인의 병을 바로잡기 위해 그는 공적에도 떨어지지 않고(不墮空寂), 수연에도 걸리지 말 것(不滯隨緣)을 강조하였다. 공적과 수연은 본래 하나이기 때문에 이를 분별하여 어느 한쪽에 치우치는 것은 병폐를 낳을 수밖에 없는 것이다. 不

理智。約發心修時 名爲止觀。約任運成行 名爲定慧。約煩惱都盡 功行圓滿 成佛之時 名爲菩提涅槃。當知 始自發心 乃至畢竟 唯寂唯知。(지눌, 『권수정혜결사문』, 『보조전서』, pp.18~19.)

15) 줄고, 『법집별행록절요병입사기』를 통해 본 지눌의 사상, p.179 참조.



墮空寂·不滯隨緣의 사상적 바탕이 다름 아닌 空寂靈知心인 것이다.

## 2. 돈오점수

우리는 누구나 부처의 마음을 갖추고 있다. 공적영지한 마음 자체로 보면 부처와 중생은 추호의 차이도 없다. 그러나 문제는 우리가 그러한 사실을 전혀 모르는 데 있다. 마음이 부처라는 사실을 모르므로 그를 등지는 삶이 전개된다.

나와 남을 나누고 좋은 것, 싫은 것을 가르며 좋은 것은 탐하고 싫은 것은 미워하며 온갖 좋지 않은 생각과 행동을 일으킨다. 그 결과는 윤회하는 삶이요 괴로움의 연속이다.

윤회하는 삶, 괴로움으로부터 벗어나려는 것이 수심의 목표이다. 어떻게 해야 할까? 부처인 본래의 마음을 회복하고 실현시킬 뿐이다. 그러한 수심의 전 과정을 지눌은 '頓悟漸修'라 하고 있다. 따라서 공적영지한 마음이 수심의 기초인 禪理요 禪源이라면 돈오점수의 과정은 禪行이라 할 것이다.

『수심결』에서의 선행은 頓門에 서면서도 漸門을 수용하는 원융한 입장에 서 있다. 따라서 이 선행의 내용을 이해하기 위해서 먼저 돈과 점의 핵심이 무엇인가를 살펴 볼 필요가 있다. 선에서 본격적인 돈·점의 논의는 『육조단경』에 나타나고 있다. 지눌도 이 점을 잘 알고 있었다. 『단경』에 담긴 돈과 점의 내용을 간략히 알아보기로 한다. 먼저 신수와 혜능의 유명한 두 계송을 보자.

신수는 “몸은 보리수, 마음은 밝은 거울, 때때로 부지런히 털고 닦아 먼지가 앉지 않도록 하라(身是菩提樹 心如明鏡臺 時時勤拂拭 勿使惹塵埃)”고 했다. 여기서 강조되는 것은 ‘닦음’이다. 밝은 거울인

마음에 먼지가 끼지 않도록 부지런히 털고 닦는 것을 설하고 있기 때문이다. 신수는 마음을 밝은 거울이라 정해 놓고 그것을 대상으로 삼아 닦을 것을 강조하고 있다. 여기서의 닦을 대상과 닦는 주체가 둘로 분리되어 있으므로 둘이 공하다는 눈뜸이 아직은 없다.

반면에 혜능은 “보리는 나무라 할 것도 없고, 거울 또한 臺가 있는 것이 아니다. 본래 한 물건도 없는데 어느 곳에 먼지가 앉으랴(菩提本無樹 明鏡亦非臺 本來無一物 何處惹塵埃)”고 읊었다.<sup>16)</sup> 여기서 강조되는 것은 본래 한 물건도 없다는 사실에 대한 눈뜸, 즉 깨침이다. 거울처럼 무엇이 있다고 생각하기 때문에 먼지를 걱정하고 부지런히 털어 내라고 한다. 그러나 일찍부터 “한 물건도 없다”는 사실을 분명히 깨치면 먼지 자체도 공할 뿐이요, 따라서 그것을 애써 털어 내려는 노력도 필요가 없다.

닦아야 할 대상을 설정해 놓고 부지런히 닦는 일은 점차적일 수밖에 없다. 그래서 ‘漸修’라 하고 그런 닦음을 강조하는 신수의 전통을 ‘漸門’이라 한다. 반면에 “한 물건도 없다”는 사실에 대한 눈뜸인 깨침은 한 순간에 가능하다. 그래서 깨침 앞에는 ‘頓’이란 말이 붙어 ‘頓悟’라 하며 그런 돈오를 강조하는 혜능의 전통을 ‘頓門’이라 부른다.<sup>17)</sup>

『단경』에서 점문의 가르침은 “마음을 머물러 고요함을 관하고 길고 앉아서 놓지 말라(住心觀靜 長坐不歇)”는 말로 표현되고 있다.<sup>18)</sup>

즉, 부지런히 닦으라는 것이다. 그러나 돈문인 혜능은 ‘마음을 머물

16)이 계송은 宗寶本에 있는 계송이다. 돈황본에는 이와 다른 두 개의 계송이 소개되어 있다. 즉, “菩提本無樹 明鏡亦無臺 佛性常清淨 何處有塵埃”, 그리고 “心是菩提樹 身為明鏡臺 明鏡本清淨 何處染塵埃”가 그것이다. 여기서는 종보본의 계송이 돈문의 입장을 더 잘 드러내고 있다 생각하여 그에 따랐다. (『대정신수대장경』 권48, 338a.)

17)혜능, 「육조대사법보단경」 돈점 제8, 『대정신수대장경』 권48, 358b.

18)앞의 책.

러 고요함을 관' 하는 것은 禪이 아니라 병이라 힐난한다(住心觀靜 是病非禪).<sup>19)</sup> 그런 닦음은 무엇보다도 自性에 기초하지 않은 열등한 가르침이라는 것이다. 돈문의 가르침은 頓悟頓修로 점차적 닦음이 아니기 때문이다. 본래 無非, 無亂, 無痴한 自性을 밝게 깨치면 생각생각에 법상을 떠나 일거일동에 자유자재하므로 점차로 애써 닦는 것과는 다르다.<sup>20)</sup> 이처럼 『단경』의 돈문과 점문은 각각 悟와 修, 無念과 有念, 頓修와 漸修의 차이가 있다.

『단경』에서 돈문과 점문은 대립적이기만 하다. 혜능은 無念을 宗으로 하고(無念爲宗), 頓悟頓修 亦無漸次 하는 돈문은 最上乘人 혹은 大根之人을 위한 길이라 하고, 有念으로 住心觀靜 하는 점문은 大乘人 혹은 小根之人을 위한 열등한 가르침이라 했다.<sup>21)</sup> 그러나 『수심결』에서 지눌은 돈문의 입장에 서면서도 점문을 멀리하지 않는 회통적 자세를 가진다.

이제 이런 배경에서 지눌의 『수심결』을 살펴 보자. 그는 일반적으로 먼저 우리들 본래의 마음에 대한 확실한 눈뜸이 있고, 그런 다음 점차적인 닦음이 있어야 한다고 한다. 그것이 頓悟漸修이다. 돈오에 대해 『수심결』에서는 이렇게 말하고 있다.

돈오란 범부가 미혹했을 때 사대를 몸이라 하고 망상을 마음이라 하여 자기의 성품이 참 법신인 줄 모르고 자기의 영지가 참 부처인 줄 몰라 마음 밖에서 부처를 찾아 물결 따라 여기저기 헤매다가, 홀연히 선지식의 지시로 바른 길에 들어가 한 생각에 빛을 돌이켜 자기의 본래 성품을 보면 이

19) 앞의 책.

20) 自性無非無痴無亂, 念念般若觀照 常離法相 自由自在 縱橫盡得 有何可立. (앞의 책, 358c.)

21) 앞의 책.

성품에는 원래 번뇌가 없고 완전한 지혜의 성품이 본래부터 스스로 갖추어져 있어서 모든 부처님과 조금도 다르지 않다. 그러므로 돈오라고 한다.<sup>22)</sup>

우리의 본래 마음은 자·타를 모르고 저 허공처럼 활짝 열려 있어 우주를 감싸고도 넉넉한 바탕이다. 그런 마음이 다름 아닌 法身이요 부처이다. 그러나 우리는 그런 본래 마음에 미혹하다. 그 결과는 '나다' 하는 착각으로 일관한다. 육신을 내 몸이라 하고 육신 속에 있는 의식작용, 망상을 내 마음이라 하여 울타리를 친다. 그렇게 되면 모든 것을 대상화하고 분별한다. 심지어는 '부처'도 밖에 있는 어떤 대상으로 알아 마음 밖에서 찾느라 분주하기만 하다.

이렇게 밖으로만 치닫던 우리의 마음은 일대 방향 전환을 일으키지 않으면 안 된다. 그 방향 전환을 촉발시키는 역할을 하는 것이 눈뜬 선지식의 지시이다. 즉, 선지식의 지시는 밖으로만 치닫던 우리의 마음을 돌이키도록 하는 전기를 제공한다. 선지식의 지시로 一念廻光 見自本性 하는 예를 『수심결』에서는 이렇게 들고 있다.

“그대는 저 까마귀 우는 소리와 까치 지저귀는 소리를 듣는가?”

“예, 듣습니다.”

“그대는 그 듣는 성품을 돌이켜 들어보아라. 거기에도 많은 소리가 있는가?”

“거기에는 일체의 소리와 일체의 분별도 없습니다.”

“기특하고 기특하다. 이것이 바로 관세음보살이 진리에 들어간 문이다. 내가 다시 그대에게 묻는다. 그대는 거기에 일체의 소리 일체의 분

22) 頓悟者 凡夫迷時 四大爲身 妄想爲心 不知自性是眞法身 不知自己靈知是眞佛 心外覓佛 波波浪走 忽被善知識 指示入路 一念廻光 見自本性 而此性地 元無煩惱 無漏智性 本自具足 卽與諸佛 分毫不殊 故 云頓悟也。(『보조전서』, p. 34.)

별이 도무지 없다고 하였으니 그렇다면 그것은 허공과 같지 않은가?”

“원래 공하지 않아서 밝고 밝아 어둡지 않습니다.”

“그러면 어떤 것이 공하지 않은 것의 본체인가?”

“형상이 없으므로 말로 표현할 수 없습니다.”

“이것이 모든 부처님과 조사의 생명이니 다시는 의심하지 말아라.”<sup>23)</sup>

이는 그러한 소리를 듣는 바탕 혹은 원천으로 한 생각에 돌이켜(一念廻光) 마침내 공적영지한 마음에 눈뜨도록 하는 예이다. 우리는 모든 소리가 밖에서 들려 오는 것으로 알고 그저 그 소리에만 정신이 팔려 있을 뿐 ‘듣는 바탕’에 대해서는 무관심하다. 그런데 선지식의 지시는 우리들 마음의 빛을 반전시켜 그 듣는 성품을 보라고 한다. 돌이켜지면 ‘一念廻光’이다.

일념회광이 되면 見自本性은 필연적이다. 그 전자본성이 다름 아닌 돈오이다.

그때 확인되는 것은 무엇인가? 두 가지이다. 하나는 ‘마음이 바로 부처’라는 사실이며, 다른 하나는 번뇌란 본래 실체가 없는 공한 것이라는 사실이다. 이처럼 돈오는 본래 마음에 대한 확실한 눈뜸이다.

그러면 돈오로 수행이 완성되는가? 완성이란 본래의 마음이 생활 속에 그대로 실현되는 것이며 그것이 다름 아닌 悲智圓滿의 삶이다. 자비와 지혜가 원만한 삶은 개인적인 깨침의 단계를 모든 중생을 향해 회향하는 것이며, 그것은 자비와 지혜가 본래 둘이 아니고 부처와 중

23)汝還聞雅鳴鶴噪之聲麼。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 此是觀音入理之門。我更問爾。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。曰 此是諸佛諸祖壽命 更莫疑也。(앞의 책, p. 36)

생이 본래 들이 아니라는 확실한 바탕에 서 있기 때문에 가능하다. 그렇게 되면 돈오돈수이다. 이에 대해서는 뒤에 다시 논의할 기회가 있을 것이다.

그러나 일반적으로 돈오는 완성이기보다는 참 수심의 출발로 이해된다. 그러므로 돈오 후에 점수를 거론하게 된다. 점수가 왜 필요한가를 『수심결』은 이렇게 설하고 있다.

점수란 비록 본래의 성품이 부처와 다름이 없음을 깨달았으나 오랫동안 익혀 온 습기를 갑자기 모두 없애기는 어렵다. 그러므로 깨달음에 의지하여 닦아 점차로 익히어 공이 이루어지고 오래 오래 소질을 길러서 성인이 되기 때문에 점수라고 한다. 비유하면, 어린 아기가 처음 태어났을 때에 모든 기관이 갖추어 있음은 어른과 다르지 않지만, 그 힘이 충실치 못하므로 상당한 시간이 지나야 비로소 어른이 되는 것과 같다.<sup>24)</sup>

이는 곧 오랫동안 본성을 등진 채 '나다'라는 착각으로 잘못 살아온習氣가 돈오로 완전히 녹아 나기는 어렵다는 것이다. 그러므로 그 습기를 다스리는 점차적인 닦음, 즉 점수가 필요한 것이다.

迷로부터 悟로의 전환이 돈오라면 범부로부터 聖人, 즉 부처로의 전환(轉凡成聖)이 점수이다. 돈오가 아기의 탄생이라면 점수는 아기가 어른이 되기까지의 성장과정이다. 탄생 시에도 六根이 갖추어진 것은 어른과 다르지 않지만 성장과정을 거쳐야 그들을 마음대로 쓸 수가 있는 것이다. 그래서 지눌은 돈오와 점수를 '千聖軌躅' 혹은 '如車二輪'이라 하여 함께 할 것을 강조하고 있다. 그가 스스로의 호를 牧牛子라

24) 漸修者 雖悟本性 與佛無殊 無始習氣 難卒頓除 故 依悟而修 漸熏功成 長養聖胎 久久成聖 故 云漸修也. 比如孩子初生之日 諸根具足 與他無異 然 其力未充 頗經歲月方始成人.(앞의 책, p.34.)

한 것도 점수를 얼마나 중요시했는가를 잘 보여 준다. 목우행은 바로 悟後의 행, 즉 점수를 가리키기 때문이다.

그는 왜 오후의 닦음을 이렇게 중요시했는가? 그것은 당시 수행자들의 병을 고치기 위해서이다. 그것은 조금만 다른 소식을 얻은 듯 싶으면 쉽게 수행을 포기하는 심각한 병이다. 이에 대해 그는 종고 스님의 말을 빌어 이렇게 말하고 있다.

또 대해 종고 스님도 “가끔 영리한 무리들은 별 힘들이지 않고 이 이치를 깨치고는 쉽다는 생각을 내어 다시 닦지 않는다. 그대로 세월이 가면 깨치기 전처럼 유량하며 윤회를 면치 못한다. 그러니 어찌 한번 깨친 것으로 닦는 것을 버릴 수 있겠는가”라고 하셨다.<sup>25)</sup>

그러면 점수는 본질적으로 어떠한 닦음인가? 깨치기 전의 닦음과는 어떻게 다른가? 점수는 돈오라는 마음에 대한 눈뜸이 있는 닦음이다. 즉, 망념이란 본래 공한 것이며 본래 마음은 부처와 다르지 않은 청정한 바탕이라는 사실을 분명히 깨달은 다음에 닦는 것이다. 그러므로 억지로 끊고 닦는 有念修가 아니라 무념으로 닦는 無念修인 것이다. “악을 끊어도 끊을 것이 없으며 선을 닦아도 닦을 것이 없는” 무념수라야 참 끊음이고 참 닦음이다.<sup>26)</sup>

이에 비해 돈오 이전의 닦음은 有念으로 닦는 有念修로 지눌은 “크게 잘못된 닦음(是大惑矣)”이라 한다.<sup>27)</sup> 무엇이 잘못된 것일까? 그것은 망념이나 선·악, 나아가서는 ‘나’에 대한 실상이 공하다는 것을

25)又 果禪師云 “往往利根之輩 不費多力 打發此事 便生容易之心 更不修治 日久月深 依前流浪 未免輪迴 則豈可以一期所悟 便撥置後修耶.”(앞의 책, p.38.)

26)於惡斷 斷而無斷 於善修 修而無修 此乃眞修眞斷矣.(앞의 책.)

27)앞의 책.

모든 채 마치 그것들이 실재하는 것으로 억지로 닦기 때문이다. '내가 하는 생각으로 하는 오염된 닦음(汚染修)은 진정한 닦음이 될 수 없다. 이 잘못된 닦음이 다름 아닌 전형적인 漸門의 닦음임을 우리는 주목할 필요가 있다.

아무튼 닦음 이전에 깨침이 필요한 것도 오염수, 유념수로는 진정한 修心이 불가능하기 때문이다. 점수의 구체적인 내용은 무엇인가? 그것이 다름 아닌 선정과 지혜를 함께 닦는 정혜쌍수이다.

### 3. 정혜쌍수

지눌은 “진리에 들어가는 천 가지 문이 모두 선정과 지혜 아님이 없다(入理千門 莫非定慧)”<sup>28)</sup>라 하여 修心の 기본이 선정과 지혜를 닦는 데 있음을 분명히 하고 있다. 그러나 그렇다고 그가 戒學을 제외하거나 소홀히 하는 것으로 생각해서는 안 될 것이다. 실제 그는 『翼眞記』의 말을 인용하여 “선정(定)과 지혜(慧)의 두 글자는 三學의 준말로 갖추어 말하면 계율과 선정과 지혜이다”<sup>29)</sup>라 하고 있다. 따라서 선정과 지혜를 일컫지만 戒行이 전제되어 있는 것으로 보아야 할 것이다.

『단경』에서와 마찬가지로 『수심결』에서도 지눌은 선정과 지혜를 점문과 돈문의 것으로 구분하고 있다. 특히 그는 점문의 선정과 지혜를 ‘隨相門定慧’, 돈문의 선정과 지혜를 ‘自性門定慧’라 부른다.

수상문의 선정과 지혜를 그는 “육근이 경계를 대하여도 마음이 반연을 따르지 않음을 선정이라 하고, 마음과 대상이 함께 공함을 밝게 비

28) 앞의 책, p.39.

29) 翼眞記云 “定慧二字 乃三學之分稱 具云戒定慧” (『권수정혜결사문』, 『보조전서』, p.13)



추어 보아 미혹됨이 없음을 지혜라고 한다”<sup>30)</sup>고 정의하고 있다. 즉, 대상에 따라 놀아나는 산란한 마음을 가라앉히고 사물의 본래 성품이 공하다고 비추어 보는 것을 각기 선정과 지혜라 보는 것이다. 이는 전통적인 삼학관과 다르지 않은 것으로 지눌은 이를 “점문의 열등한 근기의 수행(漸門劣機所行)”이라 하고 있다.

반면에 지눌은 돈문의 自性門定慧를 『단경』의 말을 인용하여 “마음 바탕에 산란함 없음이 자성의 선정이요, 마음 바탕에 어리석음 없음이 자성의 지혜(心地無亂自性定 心地無痴自性慧)”라 하고 있다.<sup>31)</sup> 즉, 선정과 지혜는 다름 아닌 自性的의 고요하고 밝은 바탕 자체를 가리킬 뿐이다. 마음의 공적인 本體가 바로 선정이며 마음의 영지한 作用이 또한 지혜(自性上 體用二義 前所謂空寂靈知 是也)이다.<sup>32)</sup> 따라서 선정과 지혜는 본래의 마음, 자성을 떠나지 않는다.

이처럼 돈문인가 점문인가, 자성문정혜인가 수상문정혜인가의 구분은 자성을 여의지 않는(不離自性) 정혜인가 아닌가에 달려 있다. 그런데 자성을 여의지 않으려면 마음에 대한 눈뜸, 즉 깨침이 있어야 한다. 따라서 마음에 대한 돈오의 유무가 돈과 점, 자성문정혜와 수상문정혜의 기준이 된다 할 수 있다.

그러면 이 두 정혜의 차이점은 무엇일까? 첫째, 수상정혜는 선정과 지혜가 둘로 구분되는 데 비해 자성정혜는 그것이 한 마음의 체와 용일 뿐이므로 하나요 다르지 않다. 둘째, 수상정혜의 실천이 有念의 노력이라면 자성정혜의 실천은 무위, 무념이어서 애써 노력하는 데 떨어지지 않는다(不落功用 元自無爲).<sup>33)</sup> 셋째, 수상정혜는 특별한 시간, 방법에 구애를 받는 수행임에 비해 자성정혜는 언제 어디서나 가능한

30)六根攝境 心不隨緣 謂之定 心境俱空 照鑑無惑 謂之慧.(앞의 책, p.40.)

31)앞의 책, p.39.

32)앞의 책.

수행(更無特地時節)이다.<sup>34)</sup> 본래의 마음, 즉 공적영지심이 생활 속에 그대로 드러나는 것이 자성정혜이기 때문이다.

이런 자성정혜를 『수심결』은 이렇게 설하고 있다.

깨친 사람의 경지에서 선정과 지혜를 평등히 가진다는 뜻은 애써 노력하는 것도 아니며, 원래 무위이어서 어떤 특별한 곳이나 때도 없다. 즉, 무엇을 보고 소리를 들을 때에도 그러하며, 똥누고 오줌 눌 때도 그러하고 사람을 만나 이야기할 때에도 그러하며, 나아가서는 걸어가고 서 있거나, 앉거나 눕거나, 말하거나 침묵하거나, 혹은 기뻐하고 성낼 때에도 언제든지 그러하다.<sup>35)</sup>

자성정혜는 공적영지한 본래 마음이 행주좌와 어묵동정에 그대로 살아 움직이는 것이다. 그러니 특별히 따로 닦을 필요도 없다. 특정한 시간이나 방법에 구애되면 공적영지한 하나인 바탕과 어그러지는 것이다. 자성정혜는 본래의 마음이 생활 속에 항상 드러나는 무위의 닦음과 실천이다.

끝으로, 수상정혜의 닦음은 선후가 있으나 자성정혜의 닦음은 동시에 雙修이다. 만약 망상이 들끓으면 먼저 선정의 이치로 산란을 다스려 고요하게 하고, 또 昏沈이 심하면 지혜로 비추어 보아 본래의 앎(本知)에 계합하도록 하는 것이 수상정혜의 대치이다.<sup>36)</sup> 그러나 자성정혜는 본래 공적영지한 마음의 두 면이 생활 속에 드러나는 것이므로 선정과 지혜는 분리될 수가 없다. 그래서 等持요 雙修인 것이다. 이때는

33) 앞의 책.

34) 앞의 책.

35) 達人分上. 定慧等持之義 不落功用 元自無爲 更無特地時節. 見色聞聲時 但伊麼 著依喫飯時 但伊麼 屙屎送尿時 但伊麼 對人接話時 但伊麼 乃至行住坐臥 或語或默 或喜或怒 一切時中 一一如是.(앞의 책, pp.39~40.)

無修而修 즉, 무엇을 닦는다는 대상의식이 없이 닦는 것이다.

이처럼 자성문정혜와 수상문정혜는 각기 돈문과 점문의 선정과 지혜로 엄연히 구분이 된다. 즉, 돈오라는 마음에 대한 눈뜸이 뒷받침이 될 때는 자성문정혜의 닦음이요, 그렇지 못할 때는 수상문정혜의 닦음이 될 수밖에 없다. 혜능의 경우는 철저한 돈문에서 있기 때문에 자성문정혜만을 참 수행이라 한다. 그래서 그는 수상문의 정혜는 선이 아니라 병(住心觀靜 是病非禪)이라 하여 배격한 것이다.

그러나 지눌의 경우 돈오점수론에서도 보았듯이 돈문에 서면서도 점문을 포용한다. 따라서 돈오 후의 닦음으로 자성문정혜뿐만 아니라 수상문정혜를 함께 수용하는 원융성을 나타낸다. 25세 때 『단경』을 통해 처음으로 마음의 문이 열리고, 송광산을 조계산으로 개칭하였으며 법을 펼 때는 항상 『단경』을 썼다는 지눌이 『단경』의 입장과는 달리 점수, 수상문정혜를 수용하고 있는 것은 주목할 점이 아닐 수 없다.<sup>37)</sup>

바로 그런 점에서 惟道之從하는 牧牛家風과 지눌 사상의 창의성을 볼 수 있다.

그러면 왜 그는 오후에도 수상문정혜라는 점문의 수행을 수용하는가? 그것은 지눌이 12~3세기 고려 불교라는 현실의 인식에 철저한 사상가였기 때문이다. 그는 〈頓悟頓修 亦無漸次〉의 이상이 최상승의 근기에 적합한 길이긴 하지만, '과연 그런 최상승의 사람이 고려 불교에 몇이나 있을까' 하는 질문을 했었을 것이다. 그래서 가르침을 필요로 하는 사람들의 근기를 중시하고 그 근기에 맞는 길을 열고 있는 것이다. 그의 말을 직접 들어보자.

이 두 문 '자성문정혜, 수상문정혜'의 수행은 돈과 점으로 각각 다르니

36) 앞의 책, p. 40.

37) 立法演義 則義必六祖壇經, 『불일보조국사비명』, 『보조전서』, p.420.

흔동하면 안 된다. 그러나 깨친 뒤에 닦는 문에서 수상문의 대치를 아울러 논한 것은 점문의 열등한 근기가 닦는 것을 전적으로 취한 것이 아니라, 그 방편을 취하여 임시로 쓸 뿐인 것이다. 그것은 돈문에도 근기가 수승한 사람과 근기가 열등한 사람이 있으므로 한가지로 그 닦는 길을 판단할 수 없기 때문이다.<sup>38)</sup>

여기서 修心人의 능력과 소질을 중시하고 그에 맞는 길을 제시하는 지눌의 자성한 입장을 잘 볼 수 있다.

그렇다면 어떤 사람이 자성문정혜 혹은 수상문정혜를 닦아야 하는가? 자성문 혹은 수상문정혜를 택하는 기준은 무엇인가? 먼저 자성문정혜를 필요로 하는 경우를 이렇게 말하고 있다.

만약 번뇌가 없고 몸과 마음이 가볍고 평안하여 선·악에 무심하고 여덟 가지 바람(八風)에도 동요하지 않으며 세 가지 느낌(三受)까지도 빈 사람은 자성정혜에 의해 자유롭게 견해 닦으면 천진하여 조작이 없다. 움직이거나 고요하거나 항상 선정이어서 자연한 이치를 이룰 것이니 어찌 수상문의 대치하는 방법을 빌리겠는가. 병이 없으면 약을 구하지 않는다.<sup>39)</sup>

다음으로 지눌은 수상문정혜의 대치 공부에 필요한 경우를 이렇게 말하고 있다.

비록 돈오하였으나 번뇌가 두텁고 습기가 무거워서 경계를 대함에 망정이 쉬지 않고 일어나고 반연을 만남에 대를 짓는 마음이 계속 일어나서 혼

38)此二門所行 頓漸各異 不可叅亂也。然 悟後修門中 兼論隨相門對治者 非全取漸機所行也 取其方便 假託托宿而已。何故 於此頓門 亦有機勝者 亦有機劣者 不可一例 判其行李也。(앞의 책, p.41.)

39)若煩惱淡薄 心身輕安 於善離善 於惡離惡 不動八風 寂然三受者 依自性定慧

침과 산란에 떨어져 항상 고요하고 밝게 아는 마음이 흐려지는 사람은 곧 수상문의 정혜를 빌려 대치함을 잊지 말고 혼침과 산란을 고루 다스려 무위에 들어감이 마땅하다.<sup>40)</sup>

이상을 보면, 실제 생활 속에서 만나는 逆順境界에 마음이 움직이는 가 움직이지 않는가에 따라 어떤 정혜를 택할 지가 달려 있다는 것을 알 수 있다. 선·악에도 무심하고 역순경계를 만나도 마음이 흔들리지 않아 본래 공적하고 영지한 마음이 생활 속에 그대로 나타나는 경우는 자성정혜에 해당된다. 이 경우 그대로 살면 된다. 병이 없는데 약을 먹을 필요가 있겠는가. 그러나 비록 돈오하였을 지라도 대상경계에 마음이 움직이는 사람은 수상정혜의 수심 공부를 필요로 한다. 그런 사람은 번뇌와 습기가 두터운 사람이다. 그런 경우에는 상정혜를 통해 마음이 산란에 빠지면 선정으로 고요하게 하고 혼침에 떨어지면 지혜로 밝게 하는 노력이 필요하다는 것이다.

지눌은 돈문에서 수상문정혜의 닦음을 필요로 하긴 하지만 그것은 '돈오'라는 체험이 기초가 되므로 悟前의 오염수와는 다르며, 오랜 세월을 거쳐 공부가 무르익을 때는 자성정혜를 닦는 경우와 다르지 않다고 한다. 이를 『수심결』에서 다음과 같이 밝히고 있다.

깨친 사람의 입장에서는 비록 대치하는 방편이 있으나 생각생각에 의심이 없어 번뇌에 물들지 않는다. 그리하여 오랜 세월이 가면 자연히 천진하고 묘한 성품에 계합하여 자유로이 고요하고 분명해서 생각생각에 일체의

---

任運雙修 天真無作 動靜常禪 成就自然之理 何假隨相門對治之義也。 無病不求藥。(앞의 책, pp.41~42.)

40) 雖先頓悟 煩惱濃厚 習氣堅重 對境而念念生情 遇緣而心心作對 被他昏亂 使殺味 却 寂知常然者 卽借隨相門定慧 不忘對治 均調昏亂 以入無爲 卽其宜矣。(앞의 책, p.42.)

모든 경계에 반연하면서 마음마음에 모든 번뇌를 영원히 끊어서 자성을 떠나지 않고 선정과 지혜를 평등히 가져 위없는 보리를 이루어 앞에 말한 근기가 수승한 사람과 아무 차별이 없게 된다.<sup>41)</sup>

여기서 우리는 지눌이 깨친 후의 닻음을 얼마나 철저하게 생각하고 있는지를 잘 볼 수 있다. 즉, 모든 번뇌와 습기가 완전히 녹아나서 본래의 공적영지한 마음이 생활 속에 온전히 드러날 때까지 닻아야 한다는 것이다. 그렇게 되면 자성정혜의 길이나 수상정혜의 길이 다를 것이 없다.

이상의 경우를 살펴보면 우리는 두 가지 사실에 주목하게 된다. 한 가지는 닻음 자체가 아주 철저해야 한다는 것이고, 다른 한 가지는 닻음의 완성이 생활 속에서 검증되어야 한다는 사실이다. 이를 통해 우리는 왜 그가 점수를 그토록 강조했는지도 알 수 있다. 지눌에 있어서 돈오는 생생한 삶으로 온전히 나타나야만 그 의미를 가진다. 더 닻을 필요가 있는가의 여부도 여기에 달려 있다.

지금까지 우리는 돈오점수의 체계 속에서 점수의 내용인 정혜쌍수에 대해 살펴보았다. 이를 정리해 보면 다음과 같다.

돈오 + 점수  $\left\{ \begin{array}{l} \text{수승한 근기: 자성문정혜} \\ \text{열등한 근기: 수상문정혜} \end{array} \right. = \Rightarrow \text{완성(佛)}$

이 체계에 의하면 자성문정혜를 통하든 수상문정혜를 통하든 修心の 완성인 부처의 경지는 돈오점수의 과정을 거쳐서 가능하다. 따라서

41) 悟人分上 雖有對治方便 念念無疑 不落污染 日久月深 自然契合天真妙性 任運寂知 念念攀緣一切境 心心永斷諸煩惱 不離自性 定慧等持 成就無上菩提 與前機勝者 更無差別。(앞의 책.)

『수심결』에서의 修證論은 頓悟漸修로 일관하고 있는 것처럼 보인다. 그렇다면 돈오돈수의 입장은 설 자리가 없는 것일까?

#### 4. 돈오돈수 및 이타행

일반적으로 지눌의 사상체계가 <돈오점수>로 알려져 있기 때문에 돈오돈수가 설 자리가 없는 것처럼 보인다. 그러나 표면적으로는 돈오점수로 일관하고 있을 지라도 내용적으로 보면 돈오돈수 또한 소홀히 취급된다고 할 수 없다. 그는 『수심결』에서 돈오점수를 강조하면서도 돈오돈수의 여지를 충분히 남겨 놓고 있다. 왜냐하면 돈오 후의 자성 정혜의 길은 실제 『단경』이 말하고 있는 頓修와 다르지 않기 때문이다.

『단경』이 <頓悟頓修 亦無漸次>를 주장하는 근거는 다름 아닌 自性三學으로 이는 『수심결』의 自性定慧와 다르지 않다. 『단경』에서 이를 확인해 보자.

자성은 그릇됨이 없고(無非), 어리석음도 없으며(無痴), 산란함(無亂)도 없다. 생각생각마다 지혜로 비추어 보아 항상 법이라는 相을 떠나 자유 자재하며 종횡으로 모든 것을 얻으니 무엇을 가히 세우겠는가. 자성이 스스로 깨쳐서(自性自悟) 단박에 깨닫고 단박에 닦아서(頓悟頓修) 점차가 없으니(亦無漸次), 이런 까닭에 일체의 법을 세우지 않는다.<sup>42)</sup>

본래 잘못됨, 산란함, 어리석음이 없는 자성을 깨쳐서 생활 속에 자

42) 自性無非無癡無亂 念念般若觀照 常離法相 自由自在縱橫盡得 有何可立 自性自悟頓悟頓修 亦無漸次 所以不立一切法. (『육조대사법보단경』, 『대정신수대장경』 권48. 358c.)

유롭게 살려지므로 ‘頓修’요 ‘亦無漸次’인 것이다.<sup>43)</sup> 그렇게 본래의 마음이 생활 속에 일여하게 드러나는 것을 『단경』은 ‘一行三昧’라 하고 있다. 이는 『수심결』의 돈오 후 수승한 근기가 닦는 자성정혜와 다르지 않다.

그렇다면 한 가지 중요한 문제가 제기된다. 그것은 지눌 사상 가운데 ‘돈오’의 성격이 무엇인가 하는 것이다. 그의 수증론은 일반적으로 돈오와 점수의 과정을 거쳐 완성에 이르는 것으로 알려져 있기 때문에 ‘돈오’의 성격을 ‘解悟’로 이해하는 경향이 많은 것 같다. 그런데 점수가 더 닦을 것이 없이 공적영지한 마음이 생활 속에 그대로 드러나는 자성정혜의 경우, 돈오는 돈오돈수의 돈오와 다름이 없게 된다. 그렇게 되면 그 ‘悟’는 ‘證悟’일 수밖에 없다.<sup>44)</sup> 따라서 『수심결』에 나타나는 지눌의 돈오를 완전히 ‘혜오’로만 이해하는 것은 무리가 따르다고 할 수 있다.

이처럼, 지눌은 돈오점수를 강조하면서도 돈오돈수의 여지를 남겨

43) 지눌은 『수심결』에서 삼세 제불과 역대 조사가 전한 법인인 본래면목이 바로 공적 영지심이라 하여, 이러한 마음을 깨치면 어떤 단계나 질차도 거침이 없이 곧바로 부처의 경지에 들어 자비와 지혜가 상차하고 자리와 이타의 행이 구족하게 된다고 한다. (此空寂靈知心 是汝本來面目 亦是三世諸佛 歷代祖師 天下善知識 密密相傳底法印也 若悟此心 眞所謂不踐階梯 徑登佛地 步步超三界 歸家頓絕疑 便與人天爲師 悲智相資 具足三利 堪受人天供養 口消萬兩黃金 汝若如是 眞大丈夫 一生能事已畢矣: 『보조전서』, p.35.) 본래면목인 공적영지심을 제대로 깨쳐 곧바로 성불한다는 말은 돈오돈수의 입장을 강하게 반영하고 있는 것이라 생각된다. 실제, 지눌은 원칙적으로 돈문의 입장에서 서 있다. 그러므로 돈오돈수, 자성정혜가 전혀 어색하지가 않다. 오히려 점수와 수상정혜를 수용하는 것이 얕은 근기의 사람들까지도 수심의 길로 인도하기 위한 방편문으로 볼 수 있을 것 같다. 지눌 사상의 돈오돈수 문제는 앞으로 천착이 필요하다 생각된다.

44) ‘혜오’와 ‘증오’에 대해 『절요』는 정관의 말을 인용하여 이렇게 말하고 있다. “疏云 若明悟相 不出二種 一者解悟 謂明了性相 二者證悟 謂心造玄極”(『보조전서』, p.123) 즉, ‘혜오’는 마음의 성상을 깨쳐 안 것이며, ‘증오’는 마음이 더할 수



놓고 있고, 자성정혜를 말하면서도 수상정혜를 포용하고 있다. 따라서 '悟' 또한 '解悟'와 '證悟'의 여지를 함께 남겨 놓고 있다. 그러면 어떻게 보면 일관성이 없어보이기도 하는 이러한 문제들을 우리는 어떻게 이해할 수 있을까?

우리가 우선적으로 알아야 할 것은 지눌이 『수심결』 및 그 밖의 저술 혹은 체계를 세우고 있는 것은 진리(法) 그 자체보다도 爲人門의 입장에서라는 사실을 잊어서는 안 된다는 점이다. 『단경』에서도 밝히고 있듯이 진리 그 자체, 마음 바탕 그 자체에는 돈과 점도 있을 수 없다(法無頓漸).<sup>45)</sup> 다만 돈과 점을 세우는 것은 가르침을 필요로 하는 사람들의 근기에 따라 그렇게 할 뿐인 것이다.

지눌이 돈과 점을 구분하고 또 점수에서도 隨相과 自性の 길을 나누고 있는 것도 가능하면 모든 사람들을 진리의 길에 이끌어 들이려는 그의 친절과 자비의 결과로 보여진다. 그러므로 그는 “결코 문자에 집착하지 말고 뜻을 바로 알아야 함(切莫執文 直須了義)”을 당부하고 있다.<sup>46)</sup> 一念廻光 見自本性해서 그대로 본래의 마음이 생활 속에 밝게 드러나 이타행까지 자연스럽게 나타난다면 얼마나 좋겠는가. 그렇게 되는 사람은 그렇게 살면 된다. 그러나 그렇게 못되는 사람은 그렇게 될 수 있도록 돈오를 바탕으로 부처가 될 때까지 끊임없는 공부를 하라는 것이다. 지눌의 기준과 관심사는 悟와 修의 定型이 아니라, 생생한 삶의 현장이요 修心人의 실천 그 자체였다. 그는 비좁은 돈점주의 자가 아니라 근기에 따라 길을 제시하고 있는 應機說法の 위대한 교육자요 사상가이다.

없는 경지에 나아간 것, 즉 깨친 대로 자유롭게 살아지는 것을 가리킨다. 여기서 '해오'와 '증오'는 이러한 뜻으로 쓰였다.

45) 『육조대사법보단경』, 『대정신수대장경』, 권48, 358b.

46) 『보조전서』, p.42.

한편, 『수심결』에서 이타행은 어떻게 이해되고 있는가? 지눌의 저작 가운데 『절요』나 『진심직설』에서는 이타행이 점수의 내용으로 강조되고 있다. 『절요』에서는 “이 悟後·漸修의 문은 다만 더러움에 물들지 않는 것만이 아니라, 또한 萬行을 익히고 닦아 나와 남을 함께 제도하는 것”<sup>47)</sup>이라 하고 있다. 또 『진심직설』에서는 “무심으로 망념을 쉬는 것을 正으로 삼고 여러 가지 선행을 익히는 것을 助로 삼는다”<sup>48)</sup>고 하여 이타행을 함께 실천할 것을 강조하고 있다.

그러나 『수심결』에서 점수의 내용으로 이타행을 분명하게 강조하고 있는 대목은 보이지 않는다. 그렇다고 해서 『수심결』에서 이타행이 결코 소홀시되고 있는 것은 아니다. 지눌의 사상에서 공적영지한 마음바탕은 돈오점수의 체계와 정혜쌍수의 입장으로 자연스럽게 연결되어 있다. 그는 이러한 체계 속에서 선정과 지혜를 쌍수하면 이타행이 저절로 증장된다는 것을 주장한다. 즉, “선정과 지혜를 함께 닦으면 바로 애증의 감정이 자연스레 가벼워지고 자비와 지혜가 자연히 밝게 드러나게 될 것”<sup>49)</sup>이라고 한다. 이는 공적영지심에 대한 돈오를 바탕으로 선정과 지혜를 쌍수하게 되면 지혜를 통한 자비행이 자연스럽게 나오게 된다는 것을 말하는 것이다. 이는 자연스런 논리적 귀결이라고 볼 수 있다.

이처럼 원만한 지혜를 가지면 이타의 행이 어떻게 나타나는 것일

47)此悟後漸修門 非唯不污染 亦有萬行兼修 自他兼濟矣.(『보조진서』, p.139.) 뿐만 아니라, 지눌은 이에 이어서 점수의 내용으로 이타행을 이렇게 강조하고 있다. [今時禪者 皆云 但明見佛性然後 利他行願 自然成滿 牧牛子 以謂不然也. 明見佛性 則但生佛平等 彼我無差 若不發悲願 恐滯寂靜 華嚴論云 “智性寂靜 以願防智” 是也. 故知 悟前惑地 雖有志願 心力昧略 故 願不成立 悟解後 以差別智 觀衆生苦 發悲願心 隨力隨分 行菩薩道 覺行漸圓 豈不慶快哉.(앞의 책, 같은 쪽.)]

48)以無心息妄爲正 以習衆善爲助.(앞의 책, p.62.)

49)定慧等持 則愛惡自然淡薄 悲智自然增明.(앞의 책, p.38.)

까? 지눌의 말을 들어보자.

만약 미세한 번뇌의 흐름도 영원히 끊어져서 '원만히 깨달은 큰 지혜'가 홀로 밝게 드러나면 곧 천백억 화신을 나타내어十方세계 중생들의 근기에 맞추어 감응하게 되니 그것은 마치 하늘에 높이 뜬 달이 모든 물에 두루 나타나는 것과 같다. 이와 같이 응용이 무궁하고 인연있는 중생을 제도하여 오직 즐겁고 근심이 없으니 크게 깨친 세존이라 한다.<sup>50)</sup>

'원만히 깨달은 큰 지혜'는 공적과 영지, 돈오와 점수, 선정과 지혜 등이 모두 한 바탕에서 이루어진 것을 가리킨다. 그런데 그 원각대지(圓覺大智)는 무명번뇌의 세계와 무관한 것이 아니라 하나인 바탕으로 만나게 되어 있다. 그래서 하늘의 달이 모든 물에 두루 비추듯이 원각의 대 지혜를 얻은 존재는 천백억 화신으로 나타나 중생의 근기에 맞는 동체자비의 이타행을 할 수 있는 것이다. 이러한 이타행은 그 응용이 무궁하므로 무명 번뇌에 사로잡혀 있는 중생을 다양한 방식으로 각자의 입장에 맞추어 제도하는 것이다.

이상을 살펴 보면, 『수심결』에서 지눌은 '수심의 바른 길이란 결국 이타행으로 이어져야 한다'고 생각하고 있다는 것을 알 수 있다. 수심의 과정은 무한하게 연기하는 이 세계의 모든 존재와 분리된 채 이루어져서는 안 되기 때문이다. 따라서 다른 저작들에서처럼 『수심결』이 돈오 후 점수의 내용으로 이타행을 특별히 강조하고 있지 않다 해서, 수심의 바른 길에 이타행이 빠져도 되는 것처럼 생각해서는 안 될 것이다.

50) 若微細流注永斷 圓覺大智 朗然獨存 卽千百億化身於十方國中 赴感應機 似月現九霄 影分萬水 應用無窮 度有緣衆生 快樂無憂 名之爲大覺世尊.(앞의 책, p.39.)

#### Ⅳ. 『수심결』의 성격과 현대적 의의

지금까지 우리는 선의 기초가 되는 공적영지심, 그리고 선행의 내용으로 돈오점수, 정혜쌍수에 대해 살펴 보았다. 그리고 돈오돈수와 이타행이 어떤 위치에 있는지에 대해서도 살펴 보았다. 본래 부처인 우리의 마음 자리를 분명히 깨쳐서 생활 속에 밝게 드러내고 일체의 모든 생명을 향한 동체자비를 실현시키는 것이 『수심결』이 보여주는 修心の 바른 길이요 또 가장 인간답게 사는 길이다.

이제 『수심결』에 나타난 지눌 사상의 특성과 그 의의를 정리하는 것으로 결론에 대신하고자 한다. 먼저 사상의 특성을 보면 다음과 같다.

첫째, 원융적 성격이다. 지눌은 공적하면서도 영지하고 영지하면서도 공적인 마음의 性과 相, 體와 用이 분리할 수 없는 하나라고 보는 원융한 입장에 있다.

그래서 돈문에 서면서도 점문을 포용하고 悟를 강조하면서도 결코 修를 게을리하지 않는다. 이에 따라 修 또한 선정과 지혜가 분리되지 않는 雙修를 주장하게 된다. 그리고 修心の 완성 또한 지혜와 자비, 자리와 이타의 圓滿이 된다.

둘째, 현실과 근기를 중시하는 점이다. 지눌은 어떻게 하면 타락한 고려 불교를 바로 잡을까 하는 문제로부터 출발하였고 修心佛敎로의 방향을 세웠다. 따라서 수심인의 나침반으로 悟修의 本末을 밝히는 데 진력하였다. 그렇게 하면서 그가 항상 잊지 않았던 것은 고려 불교의 현실, 당시 수심인에 필요한 길이었다. 그가 돈과 점을 아우르는 것이나 자성문정혜와 수상문정혜를 함께 시설한 것도 수심인의 능력과 소질, 즉 근기를 중요시하였기 때문이다.

셋째, 실천을 중시하는 성격이다. 그는 마음의 성과 상, 오와 수의 본과 말을 잘 드러내 보이고 있지만 그것은 어디까지나 모든 사람들이 바른 수심의 길을 직접 걷게 하기 위해서이다. 또 오후의 닭음이 익었는가도 실제 逆順境界를 맞아 마음이 대상에 움직이는가 그렇지 않는가를 직접 점검해 보라고 했다. 철저한 실천을 통해 공적영지한 본래 마음대로 걸림 없는 삶이 가능할 때까지 그는 '소치는 행(牧牛行)'을 깨울리하지 말 것을 강조했다.

넷째, 외래사상의 주체적이고도 창의적인 수용을 볼 수 있다. 『수심결』에는 혜능을 위시해 규봉 종필 그리고 하택 신희 등의 영향을 볼 수 있다. 그러나 지눌은 고려 불교라는 현실에 적합한 이론이며 실천인가를 묻는 진지함을 잃지 않았으며 항상 惟道之從하는 자세를 분명히 했다. 그에게 깊은 영향을 주었고 법을 설할 때 항상 기본으로 삼았던 『단경』의 가르침이 있었지만 그것도 버릴 것은 버리고 취할 것은 취하는 과감성을 보였다. 여기서 그의 외래 사상에 대한 주체적이고도 창의적인 수용의 자세를 확인할 수 있다.

다섯째, 『수심결』은 참 나를 찾고 실현하는 자기 실현의 가장 직접적인 길을 우리에게 보여 주고 있다. 우리는 본래부터 부처인 마음을 앞앞이 다 갖추고 있다. 그렇기 때문에 참 나를 실현할 가능성이 있는 것이다. 지눌은 그런 사실도 모른 채 밖으로만 치닫고 사는 중생의 괴로운 윤회의 삶을 전환하여 참 나를 실현하는 방향으로 친절하게 인도하고 있다.

끝으로, 이러한 자기실현의 과정은 대승의 이념과 하나되어 중생제도의 이타행으로 연결되어 있다. 윤회하는 괴로움으로부터 모든 중생을 근기에 맞게 제도해야 한다는 논리를 지눌은 결코 포기할 수 없었던 것이다. 그래서 공적영지·돈오점수·정혜쌍수의 상과 용의 측면은 그것의 성과 체를 바탕으로 무궁한 작용을 발하는 이타의 행으로

자연스레 연결되어 있는 것이다. 이러한 지눌의 입장은 자신의 고통을 발본하는 것뿐만 아니라 중생의 고통 함께 동체 대비의 입장에서 제도하려는 '菩薩道'의 이념을 발현하고 있다고 할 수 있다.

이러한 특성을 가진 『수심결』의 사상이 오늘날 우리에게서 어떤 의의가 있을까? 오늘 우리는 외래의 문물과 사상의 무분별한 수용으로 가치관의 혼란을 경험하고 있다. 남·북이 분단, 대립하고 있는 현실도 이러한 한 단면이라 할 수 있다. 뿐만 아니라, 급속한 과학기술의 발달과 산업의 성장만을 중시한 채 내면적 가치를 소홀히 한 결과, 우리는 본래적인 나, 참 나를 잃은 자기상실의 병을 심각하게 앓고 있다. 참 나를 잃은 사람들이 엮어 낸 삶의 모습은 인간과 인간의 불협화음을 낳고, 인간과 자연 및 모든 생명과의 조화로운 관계를 파괴하고 있다.

참 나를 상실한 우리는 탐욕으로 얼룩진 세계와 탐욕을 지속적으로 재생산하는 체제 속에서 살고 있다. 그 탐욕은 그칠 줄 모르게 예토를 만들어가고 있다.

끊임없는 경쟁과 심지어는 전쟁을 조장하는 상극의 논리가 우리의 주변에 만연하고 있다. 우리는 참 나를 회복함으로써 이러한 구조를 개혁해야 할 뿐만 아니라 그 구조를 가능하게 했던 탐욕의 세계관을 전면적으로 바꾸지 않으면 안 될 것이다. 그러한 사회구조와 세계관에 의해 인류는 미증유의 참상을 경험하고 있고 자멸의 환경에 압박해 있기 때문이다.

자성이 청정해야 세계가 청정해진다. 이제는 공적영지심에 대한 투철한 깨침과 그것을 통한 이타행을 오늘의 현실에 재해석하여 적용함으로써 일관된 삶을 살아가는 모습이 새로운 경종으로 울려 퍼져야 할 것이다. 이것이 고려의 현실과 경험에 맞는 철학과 사상을 세우려 노력했던 지눌의 노력을 현재화하는 길이기도 하며, 동시에 현대의 한국

철학의 위상을 바로 세우는 길의 일환도 될 것이다.

# 『誠初心學人文』의 研究

권기종 / 불교학과, 동국대

## 目次

- I. 緒言
- II. 既存學說의 再考
- III. 知訥의 戒律觀
- IV. 初心人의 行儀
- V. 知訥의 僧伽像
- VI. 結語





## I. 緒言

『誠初心學人文』은 知訥의 48세(泰和 5年 乙丑, 1205) 때에 저술된 책으로<sup>1)</sup> 그의 저술 중에서는 그 분량이 가장 적은 책이다. 그리고 그 내용에 있어서도 지눌의 다른 저술과는 달리 初心學人의 日常規範과 行儀를 경계한 것이다. 그러므로 이 저술의 내용이 비록 간결하다 하더라도 지눌 사상을 이해하는 데는 중요한 단서가 될 수 있다.

지눌의 48세는 그의 생애에 있어서 만년에 해당되며 사상적으로는 가장 완성된 시기라고 보아도 될 것이다. 그것은 지눌의 世壽가 53세이므로 入寂 5년 전 저술이기 때문이다. 뿐만 아니라 明宗 20년(1190년)에 居祖寺에서 結社를 맺고 神宗 3년(1200년)에 松廣山 吉祥寺로 옮겨와 寺號를 定慧라 고치고 寺宇를 중창하여 熙宗 元年(1205년)에 준공하였다. 熙宗은 勅令으로 松廣山 吉祥寺를 曹溪山 修禪社라 고치고 어필로 題榜을 써 지눌의 업적을 포상하였다.<sup>2)</sup> 따라서 1205년은 定慧寺가 修禪社로 고쳐지고 새로운 寺宇가 중창되고 結社運動이 가일층 활발해지는 시기이라고 할 수 있다. 그러므로 이 시기에 『誠初心學人文』을 저술한 것은 修禪社의 結社運動에 더욱 박차를 가하기 위한 것이라고 볼 수 있다.

지눌은 일찍부터 中心思想이라 할 수 있는 禪敎思想 外에, 僧伽의 律儀에 대해서도 큰 관심을 갖고 있었다. 일찍이 그의 나이 25세(明宗 12년, 1182) 때 僧科에 합격하던, 그 해 開京의 普濟寺 談禪法會에 참석하고, 여기서 同學 10여인과 함께 “名利를 버리고 오직 山林에 은둔하여 結社를 맺고 習定均慧에 힘쓸 것”을 약속하였다.<sup>3)</sup>

1) 『韓國佛敎撰述文獻總錄』, (東國大出版部, 1976), p.113.

2) 拙稿, 「高麗後期の 禪思想 研究」, (동국대 대학원 박사학위논문, 1986), p.46.

3) 上掲書, pp.26~27.

여기서 名利를 버리고 결사를 맺자고 한 결의는 당시 名利를 좇는 많은 出家者가 있었다는 반증이며, 名利를 버리자는 결의는 出家人의 本分을 찾자는 지눌의 계율정신으로 볼 수 있다. 이같이 일찍부터 당시 승단의 律儀生活에 문제가 있음을 감지하였고 三學을 중심으로 한 戒律觀을 펴기도 했다.<sup>4)</sup>

이러한 지눌의 關心과 修禪社의 結社運動을 위해서는 실질적이고 구체적인 規範이 필요했을 것이며 이러한 요구가 『誠初心學人文』의 찬술로 이어졌을 것이다. 崔昌植 교수는 「고려시대 禪宗淸規에 대한 研究」와 「普照 定慧結社와 修禪社 淸規」에서 『誠初心學人文』은 “韓國 禪宗淸規” 또 “修禪社淸規” 또는 “高麗淸規”라고 이해하였다.

그러나 본 논문에서는 『誠初心學人文』이 청규나 청규가 아니냐를 밝히려는 것이 아니고 그 內容을 통해서 知訥의 사상을 究明해 보고자 한다.

이런 경우 크게 네 가지 측면으로 나누어 생각해 볼 수 있을 것이다.

첫째는 既存論文에 대한 검토가 필요할 것이며, 둘째는 知訥의 戒律觀이며, 셋째는 初心人의 行儀가 어떠해야 하는가라는 점이며, 넷째는 知訥의 僧伽像이다.

## Ⅱ. 既存學說의 再考

『誠初心學人文』을 주제로 한 논문에서 몇 가지 점을 검토해 보고자 한다.

먼저 李鍾益 교수의 「韓國佛教의 研究」<sup>5)</sup>에서는 全文을 네 부분으로

4) 李鍾益, 『韓國佛教의 研究』, (國書刊行會, 昭和55년), pp.276~279.

5) 李鍾益, 『韓國佛教의 研究』, p.290.

## 나누어

- ① 沙彌僧의 行儀를 教誡함 (夫初心之人~財色之戒) 6條
- ② 日常生活儀軌를 規制함 (不入他房院~影響相從) 19條
- ③ 僧堂大衆을 警戒함 (居衆寮~豈爲有智慧人也) 5條
- ④ 社堂僧(禪房生活)을 警戒함 (住社堂 以下~終) 3條

라고 했고, 이것을 崔昌植 교수의 「普照 定慧結社와 修禪社 清規」<sup>6)</sup>에 서는 세 부분으로 나누어

- ① 沙彌僧을 警戒함 (夫初心之人~影響相從)
- ② 一般大衆인 衆寮僧을 警策함 (居衆寮~豈爲有智慧人也)
- ③ 社堂僧(禪房)을 警覺함 (住社堂~끝까지)

라고 보았다.

그러나 論者는 이 글을 크게 다섯 부분으로 나누어 보고자 한다.

- ① 序論(初心人の 基本적 태도) (夫初心之人~莫順庸流妄說)
- ② 日當의 行儀(既已出家~影響相從)
- ③ 衆寮에서의 行儀(居衆寮~豈爲有智慧人也)
- ④ 社堂에서의 行儀(住社堂~不濫絲髮)
- ⑤ 結論(實踐의 方便과 窮極의 理想)(如是乃可能生正信~끝)

이렇게 다섯 부분으로 나누어 보는 이유는 夫初心之人에서부터 莫順庸流妄說까지를 初心人の 基本 입장을 밝힘과 동시에 五戒와 十戒

6)『普照思想』5·6합집, p.148.

를 受持하고 오로지 부처님의 가르침에 의지할 것을 밝힌 것으로 서론 내지는 도입 부분으로 보인다. 이후 既已出家에서부터 갖가지 規範이 施說되고 있기 때문이다.

그러나 여기서도 이 글 전체가 初心學人을 경계하는 내용이며, 특별히 어느 부분은 沙彌僧을 경계한 것이고, 또 다른 부분은 衆寮僧, 또는 社堂僧, 이렇게 나누어 경계한 것으로 보기는 어렵다. 다시 말해서 僧堂에 있을 때는 이렇게 행동하고 社堂에 있을 때는 저렇게 해야 한다는 것으로 보아야 할 것이다.

그리고 沙彌僧에게 경계한 부분에 대해서도 유독 사미에게만 해당될 수 없다. 물론 여기서 “受五戒十戒等”이라고 했기 때문에 이 부분을 사미승에게 경계한 것으로 본 것 같으나 그 앞에 이미 “夫初心之人”이라고 하므로 모든 初心人을 통칭한 것으로 사미, 비구를 구별한 것으로 볼 수는 없을 것이다.

또 五戒十戒等은 반드시 五戒와 十戒만을 가리킨 것이라고 보아서 는 안 될 것이다. 왜냐하면 만일 사미에게만 국한한다면 十戒라고만 해야 한다. 엄밀히 말해서 五戒는 在家人을 위한 戒이기 때문이다. “受五戒十戒等”의 等은 比丘戒까지를 포함해 모든 佛戒를 가리키는 말로 이해할 필요가 있을 것이다.

또 “居衆寮”나 “住社堂”을 가리켜 僧堂僧이니 社堂僧이라고 확정하는 것도 옳지 않다고 보인다. 初心者가 僧堂에 머무를 수도 있고 社堂에 머물 수도 있을 것이다. 그럴 경우에 취해야 할 行儀를 경계한 것이다. 또 이때 衆寮가 僧堂이라는 것은 알 수 있지만 社堂을 禪房이라고 한 것은 구체적 설명이 필요할 것이다. 왜냐하면 어디서든 禪房을 社堂이라고 하지 않기 때문이다. 그렇다면 여기서 社堂이란 어떤 房舍를 가리키는 말일까. 그것은 結社가 이루어지는 곳으로 定慧結社堂 또 修禪社堂의 社堂으로 보아야 할 것이다. 물론 이곳에서는 禪修行을

하므로 禪房이라고도 할 수 있겠지만 일반적 선방이 社堂이 될 수는 없다.

또 社堂에서는 沙彌와 함께 행동하는 것을 금했으니, 이것은 적어도 結社에 동참한 社堂에는 沙彌의 신분으로서는 참여할 수가 없었던 것으로 보인다. 그렇다해서 社堂에 머무는 모든 僧侶가 初心者가 아니라고 보아서는 안 될 것이다. 이곳에도 얼마든지 初心者가 있을 수 있기 때문이다. 따라서 初心人이라는 말이 반드시 沙彌를 가리킨다고만 볼 수 없으며, 沙彌나 比丘를 막론하고, 佛敎的 修行에 미숙한 초보자를 가리키는 말로 이해해야 할 것이다.

그리고 住社堂 이하 끝까지(切須勉之)를 社堂僧에게 주는 경계라고 보았으나 이 또한 不濫絲髮<sup>7)</sup>에서 일단의 敎誡는 끝나고, 如是乃可能生正信 이하는 結論 부분으로 종합적 정리를 하는 것으로 볼 수 있다.

### Ⅲ. 知訥의 戒律觀

『誠初心學人文』全體가 지눌의 계율정신에 의해서 저술된 것이므로 특별히 이것만이 지눌의 계율관이라고 지적하기는 어려운 일이다. 그러나 그의 계율정신이 가장 뚜렷하게 나타나고 있는 부분은 夫初心之人에서부터 常須遠離까지라고 할 수 있다.

이 부분을 간추려서 정리하면,

1. 惡友를 멀리하고 善友를 가까이 할 것.
2. 五戒와 十戒等을 受持할 것.

7)知訥, 『誠初心學人文』, 『普照全書』, (普照思想研究院, 1989), p.169, 1行.

3. 그러나 持犯開遮를 잘 알 것.
4. 부처님의 말씀에 의지하고 용렬한 망설을 쫓지 말 것.
5. 항상 柔和하고 善順하고 我慢心을 갖지 말 것.
6. 윗사람을 忤으로 아랫사람을 아우로 여길 것.
7. 서로 다투는 사람이 있으면 두 사람을 화합시켜 서로가 사랑  
하는 마음을 갖도록 하고 惡語로 他人에게 상처를 주지 말 것.
8. 도반끼리 서로 속이지 말 것.
9. 시비하지 말 것.
10. 재물과 여성(女色)을 멀리 할 것.<sup>8)</sup>

등이다. 이상은 出家한 初心者가 기본적으로 갖추어야 할 마음가짐과 자세이다. 물론 근본적으로는 五戒와 十戒를 受持할 것을 밝히고 있지만, 그러나 그 五戒와 十戒의 무분별한 맹종이 아니라 持犯開遮를 잘 알아야 한다고 함으로써 戒律의 융통성과 합리성을 적절하게 조화해야 함을 밝히고 있다.

이 같은 持犯開遮의 문제는 이미 知訥 이전, 宋 宗蹟의 『禪苑清規』에서 언급되고 있으므로<sup>9)</sup> 비록 知訥의 독창적 아이디어라고는 볼 수 없다. 그러나 知訥이 이를 受容함으로써 知訥의 戒律觀 또한 持犯開遮라는 持戒의 융통성을 발휘한 것이다.

持戒의 開遮문제는 상반되는 양면적 이해가 가능할 것이다. 엄격해야 할 佛戒를 임의로 위배할 소지가 있다는 부정적 측면이 있는가 하면 다른 한편으로는 현실적으로 不合理的 持戒의 태도를 戒律精神에 부합하도록 調和를 발휘한다는 긍정적 측면도 있을 것이다. 그러나 知訥

8) 上揭書, p.167, '夫初心之……常須遠離'

9) 宋 宗蹟, 『禪苑清規』卷1, 護戒.

은 持戒의 持犯開遮를 주장함으로써 시대와 사회 또 상황에 따라서 적절한 융통성을 갖는다는 입장을 취한 것이다. 그러나 이 같은 開遮法이 破戒를 合理化해서는 안 된다는 것을 경계하였다.<sup>10)</sup>

또 知訥의 계율관에서 중요한 비중을 갖는 것은 승단 구성원간의 和合의 문제이다. 이미 앞에서 정리된 열 가지 근본 입장에서 5·6·7·8·9번의 다섯 항목이 모두 화합의 승단을 위한 덕목들이다. 이것은 修禪社의 結社運動에는 무엇보다도 和合이 중요했기 때문일 것이다. 만약에 結社의 공동생활에서 화합이 무너지면, 결사의 목적은 달성될 수 없을 것이며, 일사불란한 修行이 不可能했기 때문일 것이다.

다음으로 財物과 女色을 경계했으니, 이것은 이미 佛戒에서 경계한 것이다. 그러나 이 德目을 거듭 강조한 것은 수행자가 가장 범하기 쉬운 것으로 일찍이 「定慧結社文」에서도 “名利를 버리자”고 하였으니 出家者에게는 財物을 큰 장애 요인으로 본 것이며, 女色에 대해서도 같은 맥락에서 이해된다.

그러므로 財色의 禍를 독사보다 심하다고 하였고, 出家者가 是非에 말려든 것은 전혀 利益되지 않음을 강조했던 것이다.

또 지눌은 懺悔를 중요시하였으며, 참회를 두 가지로 나누어 理懺과 事懺으로 구분했다. 여기서 이참이란 마음으로 깊이 뉘우치는 것을 가리키며, 사참은 그것을 행동으로 나타내 보이는 것을 가리키는 것으로 볼 수 있다.

이렇게 보면 知訥의 戒律觀은 形式이나 外形보다는 內容을 대단히 중요시하였음을 알 수 있다. 그것은 持戒에서도 開遮를 잘 알아야 한다고 보았고, 참회 또한 사참만이 아니라 이참을 거론하였고, 法을 들

10) 知訥, 前掲書, p.168, ‘妄作無碍之行 心乖佛戒’.



을 때에는 文字만을 쫓지 말고 玄音を 듣고 말만 앞세워 입으로만 판단하지 말 것을 당부한 것도 모두 이러한 맥락에서 이해할 수 있을 것이다.

따라서 知訥의 戒律觀은 나타난 戒相보다는 근원적인 계율정신을 중하게 여겼음을 알 수 있다.

#### Ⅳ. 初心人の 行儀

지눌은 本『誠心初學人文』의 基調라고 할 수 있는 前文<sup>11)</sup>에 이어 初心人の 行儀를 경계하는 내용은 세 부분으로 나누어 제시하였다.

- ① 出家生活의 全般에 걸친 日常의 行儀이고 (既已出家~影響相從)
- ② 衆寮에 있을 때 취해야 할 行儀이며 (居衆寮~豈爲有智慧人也)
- ③ 社堂에 머물 때 취해야 할 行儀이다. (住社堂~不濫絲髮)

첫째, 日常의 行儀

1. 대중과 함께 있을 때는 항상 부드러운 마음을 가질 것이며, 我慢을 갖지 말라.
2. 다투는 사람이 있으면 화합하도록 하며 자비로운 마음으로 대하고 악한 말로 남에게 상처를 주지 말라.
3. 財色을 항상 멀리하라.
4. 일없이 남의 방에 들어가지 말라.
5. 숨어서 남의 일을 알려고 하지 말라.

---

11) 上揭書, p.167. '夫初心之人……莫順庸流妄說'.

6. 정해진 날(6일)이 아니면 內衣를 빨지 말라.
7. 세수할 때 큰소리를 내면서 칫 닦고 코 풀지 말라.
8. 이익을 행할 때, 차례를 넘지 말라.
9. 經行할 때는 옷깃을 풀어 헤치고 팔을 흔들지 말라.
10. 말할 때는 큰 소리로 웃지 말라.
11. 필요한 일이 아니면 山門 밖을 나가지 말라.
12. 病者를 자비심으로 간호하라.
13. 손님을 기쁜 마음으로 맞이하라.
14. 어른을 공손하게 받들라.
15. 물건을 절약하고 만족해하라.
16. 음식을 먹을 때는,
  - 소리내지 않게 씹고
  - 그릇과 수저를 조심스럽게 다루며
  - 얼굴을 쳐들어 두리번거리지 말고
  - 맛이 좋다 나쁘다 말며
  - 말하지 말고
  - 잡념을 일으키지 말며
  - 밥을 먹는 것은 육신을 유지하여 道를 이루기 위한 것임을 알고
  - 三輪淸淨을 관하여 道用에 어긋나게 하지 말라.
17. 朝夕禮佛을 빠지지 말라.
18. 대중이 움직일 때는 난잡하지 말라.
19. 讚唄祝願할 때는 뜻을 관하고 음성을 고르게 하라.
20. 불상을 우러러보면서
  - 잡다한 다른 생각을 하지 말며
  - 자신의 罪가 많음을 알고
  - 그 죄를 참회할 줄 알며

- 절하는 사람이나 절을 받는 부처님이 다 眞性緣起임을 관하며
- 感應이 절대로 헛되지 아니 함을 믿어라.

둘째, 衆寮에서의 行儀

1. 서로 양보하고 다투지 말라.
2. 서로 서로가 도와주고 보호하라.
3. 논쟁으로 승부 하려고 말라.
4. 모여서 한가한 잡담을 말라.
5. 신을 바꿔서 신지 말라.
6. 앉고 누울 때 차례를 어기지 말라.
7. 바깥 사람에게 寺内の 좋지 못한 일을 말하지 말고 오직 佛事를 찬탄하라.
8. 寺内の 잡다한 일을 보고는 의혹을 갖지 말라.
9. 필요한 일이 아니면 市中에 가지 말라.
10. 필요한 일이 있을 때는 주지나 책임자에게 고하고 행선지를 알리라.
11. 俗家에 가더라도  
    균계 바른 생각을 지키며  
    많은 것을 보고 듣지 말고,  
    웃기를 풀어 헤치고 히히덕거리지 말며, 잡된 말을 하지 말며,  
    술을 마시는 등 계율을 어기지 말라.

셋째, 社堂에서의 行儀

1. 사미와 同行하지 말라.
2. 인사를 주고받지 말라.
3. 타인의 좋고 나쁨을 가리지 말라.

4. 文字만을 탐구하지 말라.
5. 과다한 수면을 취하지 말라.
6. 잡다한 일들을 반연하지 말라.
7. 宗師의 說法을 듣고,
  - 너무 어렵다거나 너무 쉽다는 생각을 하지 말고 내 생각을 비우고 들어라.
  - 말만 하는 사람을 좇아 말로만 판단하지 말라.
8. 법문을 들을 때는,
  - 귀를 기울여 그 뜻(玄音)을 파악하라.
  - 의문이 있으면 先覺에게 물어 보아라.

이상으로 日常生活에서나 또는 衆寮(僧堂)와 社堂(結社道場)에서 지켜야 할 行儀를 밝혔다. 이 같은 行儀規制는 戒律이 갖지 못한 한국적이고 현실적인 것으로 修禪社清規로 정착되었을 뿐만 아니라 이후 한국의 모든 寺院에서 大衆生活의 規範으로 계승되었다.

## V. 知訥의 僧伽像

本 『誠初心學人文』에서는 出家者가 취해야 할 태도와 도달해야 할 궁극적 이상이 무엇인가를 제시하고 있다. 그 중에서도 특별히 관심을 가지고 보아야 할 것은, 僧伽의 本分이 무엇인가 하는 점이다. 여기서 知訥 자신이 이러한 것이 승가의 본분이라고는 하지 않았지만, 적어도 출가인은 이렇게 되어야 한다고 그의 僧伽像을 제시했다.

첫째, 화합해야 할 것

둘째, 부지런할 것  
 셋째, 검약하며 만족할 것  
 넷째, 말로만 하지 말 것  
 다섯째, 시간을 헛되이 보내지 말 것  
 여섯째, 人天의 福田이 될 것

이상의 여섯 가지는 全文에 산재한 내용을 간추려 본 것으로 출가자의 기본적 자세와 태도를 밝힌 것이다. 이미 지눌의 계율관에서도 和合의 중요성이 논의되었지만, 이 和合의 문제는 本文의 初頭에서 많은 비중을 두고 설명되었고, 이후의 내용에서도 거듭 강조되고 있다. 衆寮에 있을 때에 “서로 양보하고 싸우지 말라(須相讓不爭)”라고 했으며, 社堂에 있을 때도 “다른 사람의 나쁜 점 보기를 좋아하지 말라(慎見他好惡)”고 함으로써 和合이야말로 僧伽의 本分으로 본 것이다.

이어서 부지런할 것과 검소할 것, 또 말로만 하지 말 것을 들고 있다. 이 “말로만 하지 말라”는 것은 두 곳에서 지적하였다. 첫째는 讚嘆 祝願할 때 誦文觀義를 해야지 소리만 따라 가서는 안 된다고 했고, 둘째는 聞法時에 말만 하는 사람(學語者)을 따라서 말로만 판단하지 말라고 하였으며, 耳目을 기울여 흐음을 들으라고 하였다.

이것은 법을 듣거나 축원을 할 때에 말로만 하는 사람이 되어서는 안 된다는 뜻이다. 따라서 지눌은 뜻이 중요하고 실천이 요긴한 것이 지 입으로만 하는 것을 거부한 것이다. 끝으로 出家者의 궁극적 목적은 중생을 제도하여 人天의 大福田이 되는 것이다. 定慧를 닦고 心性을 보는 것도 결국은 중생을 제도하기 위해서이다.<sup>12)</sup>

이렇게 보면, 知訥이 생각하고 있는 出家人像은 和合과 勤勉, 儉約

12) 上揭書, p.169. ‘還度衆生 作人天大福田’.

과 實踐을 통해서 중생을 제도하고 人天의 大福田이 되는 것이라고 볼 수 있다.

## VI. 結語

『誠初心學人文』은 그 題名이 말해 주듯이 철저하게 初心者의 修行生活을 위해서 설해졌다. 그러나 그 內容은 반드시 初心者만이 지켜야 할 規範이 아니라 모든 出家修行者가 기본적으로 受持해야 할 行儀와 規則이다.

그러므로 本書에서 어느 부분은 沙彌僧에게 가르친 것이고, 어느 부분은 또 다른 身分을 위해서 설해진 것이라는 기존의 구분은 옳지 않다고 보인다. 이 글이 1205년 지눌의 48세 때 曹溪山 修禪社에서 쓰여졌으며, 本文의 내용 중에도 특별히 社堂人을 위한 教誡가 있음으로 보아 修禪社 結社大衆을 위한 것임을 알 수 있다.

글은 다섯 부분으로 나누어 졌으니,

첫째는 序論으로 初心人의 基本적 태도를 밝혔고,

둘째, 出家者의 日常的 行儀

셋째, 衆寮에서의 行儀

넷째는 社堂에서의 行儀 등을 밝히고,

다섯째는 結論으로 實踐의 方便과 出家者의 궁극적 이상을 제시했다.

특히 이 글에서는 知訥의 戒律觀과 理想的 僧伽像이 잘 제시되고 있다. 그의 戒律觀으로는 佛戒를 受持해야 한다는 원칙에는 변함이 없지만 지킬 것과 범할 것을 잘 알아야 한다는 융통성과 조화성을 강조

하였다. 뿐만 아니라 懺悔의 중요성과 和合의 필요성을 역설하고 있음을 알 수 있다.

知訥이 본 僧伽의 궁극적 이상은 衆生을 濟度하여 人天의 大福田이 되는 것이었다. 이 같은 福田이 되기 위해서는 구체적인 실천이 필요했으며 여기에 많은 行儀의 규범이 제시되고 있다.

여기서 제시된 많은 규범들은 당시 修禪社의 結社修行에는 물론 오늘날 한국 寺院과 禪院의 行儀規範이 되고 있다.

## 선전연구

•

『法集別行錄節要并私記』 연구

•

제 1차 선전연구발표회  
(1998년 2월 28일 개최)



# 宗密과 普照의 禪敎觀 비교

이병욱 / 철학, 고려대 · 위덕대 강사

## 目次

### I. 서론

### II. 규봉종밀의 선교관

1. 규봉종밀의 선종에 대한 분류

2. 규봉종밀의 교종에 대한 분류

### III. 보조지눌의 선교관

1. 보조지눌의 선종에 대한 견해

2. 보조지눌의 선교 통합

### IV. 결론



## I. 서론

세계화를 외칠수록 자기 나라의 고유문화의 가치를 느끼기 마련이다. 그렇다고 해서 한국사상이라고 무조건 다 훌륭하고 가치있는 것이라고 해서 곤란하다. 거기에는 기준이 있어야 할 것이다. 이것을 위해서 한국사상과 중국사상의 비교는 필요하다. 그 이유는 한국사상은 중국사상에 영향을 받아서 형성된 것이기 때문이다. 따라서 한국사상의 특색을 살피기 위해서는 중국사상이 한국사상에 얼마큼 영향을 주었으며, 한국사상은 중국사상에 영향을 받았지만 어떤 점에서 자기의 면목을 발휘하고 있는지 연구해야 한다.

이 점은 보조사상연구에서도 마찬가지이다. 보조국사(普照國師) 지눌(知訥:1158~1210)은 규봉종밀(圭峯宗密:780~841)에게서 많은 영향을 받았다. 그 점은 그의 저술인 『법집별행록절요병입사기(法集別行錄節要并私記)』(이하 줄여서 절요사기라 부른다)에서 가장 잘 드러난다. 이 저술은 종밀의 저술인 『법집별행록』<sup>1)</sup>을 간추려서 정리하고, 그것을 기초로 해서 자신의 견해를 밝힌 것이다. 따라서 이 저술

1) 『법집별행록』은 현재 전하지 않는 책이다. 『법집별행록』이 어떤 책인가에 대한 학계의 견해는 크게 두 가지로 구분할 수 있다. 첫째, 『선원제전집』 백 권에 실려 있는 내용을 요약한 것이라는 것이다. 즉 선종의 네 종파, 북종·우두종·홍주종·하택종의 내용을 요약해서 따로 발행한 것이다. 근세의 한국불교의 석학인 석전한영(石顯漢永:1870~1958)과 진응(震應:1868~1944)화상은 『법집별행록』은 종밀이 『선원제전집』 백 권을 편집하고, 그에 대해 『선원제전집도서』(줄여서 『도서』라고도 한다)를 저술하고 다시 선종의 네 가지만을 요약해서 세상에 따로 유통시켰다고 보고 있다. 그래서 이종의 교수는 석전한영과 진응의 견해를 그대로 계승한다.(이종익 「보조저술의 서지학적 해제」, 『보조사상』 제3집, 1989년)

둘째, 종밀의 다른 저서인 『선문사자승습도(禪門師資承習圖)』의 다른 판본이라는 주장이다. 이 주장은 일본의 宇井伯壽의 주장이고(『선종사연구』3권), 이 주장을 이어

속에는 지눌이 종밀에게 어떤 영향을 받고, 어떤 점에서 자신의 새로운 주장을 했는지 잘 나타난다.

그런데 종밀과 보조의 선교관을 비교하려면, 가장 좋은 비교대상은 종밀의 『선원제전집도서(禪源諸詮集都序)』(이하 줄여서 도서라고 한다)와 지눌의 『절요사기』이다. 이 『도서』와 『절요사기』를 비교할 때, 서로 공통되는 점을 큰 틀에서 정리한다면 다음의 두 가지이다. 첫째, 선과 교를 어떻게 통합하느냐 하는 선교관이고, 다른 하나는 깨달음에 들어가는 단계에 대한 논의이다.

우선 깨달음에 들어가는 단계에 대한 논의에서는 지눌은 종밀의 견해를 징관의 견해와 비교한다. 그렇지만 주로 종밀의 견해를 따르는

받아서 鎌田茂雄이 『법집별행록』과 『선문사자승습도』를 비교하여 두 책이 본래 같은 것임을 밝히려 하였다.(『종밀교학의 사상사적 연구(宗密敎學의思想史的研究)』) 그리고 Jan Yün-hua은 ‘법집’이라는 것은 『선문사자승습도(禪門師資承襲圖)』가 포함되어 있는 『도속수답문집(道俗酬答文集)』10권을 지칭하는 것이고, ‘별행록(別行錄)’이란 것은 ‘별도로 유포된 판본’ 또는 ‘초판의 완전한 판본에서 떨어져 나온 특별한 판본’을 의미한다고 한다.(『법집』과 지눌의 宗密觀(FA-CHI and CHINUL's understanding of Tsung-MI))

그런데 이 두 주장이 서로 대립되는 것으로 보아서는 안된다. 지눌의 『법집별행록 절도병입사기』(이하 줄여서 절요사기라고 한다)에 근거해서 종밀의 『법집별행록』이 어떤 작품이 추론하는 것은 현재 『법집별행록』이라는 저술이 남아 있지 않으므로 온당한 추론이라 할 수 있고, 또 다른 측면에서 『절요사기』에 나와 있는 종밀의 사상을 현재 남아 있는 종밀의 작품과 비교해 보는 것도 필요한 일이기 때문이다. 따라서 현재의 연구성과에 의지하건대, 다음과 같은 결론에 도달할 수 있다. 철학적 내용으로 검토하자면, 『법집별행록』은 『도서』의 내용 중, 선종에 관한 부분만을 따로 발행한 저술이라고 할 수 있다. 그런데 『법집별행록』이라는 이름의 저술이 남아 있지 않지만, 종밀의 다른 저술에 『절요사기』에 소개된 것과 비슷한 내용을 가지고 있는 것을 살펴보면, 그것은 『선문사자승습도』와 가깝다고 할 수 있다. 그런데 『법집별행록』의 정체를 밝히려는 것이 이 글의 목적이 아니다. 다만 여기서 지적할 것은 이 두 주장에 공통점이 있는데, 그것은 『법집별행록』과 『도서』는 다른 내용을 포함하고 있는 책이라는 점이다. 즉 선종에 관한 주장은 『법집별행록』과 『도서』가 서로 일치하는 점이 있지만 교종에 관한 부분은 다르다는 것이다. 이 점에서 이 글은 출발한다.

편이다. 완전히 다른 점이 있다면 종밀과 달리 경절문(徑截門:가장 빨리 깨달음을 이루는 문, 여기서는 화두참구법을 의미한다)을 제시하고 있다는 점이다. 이 점에서 지눌이 종밀의 영향을 받았지만, 그의 독자적 안목을 발휘하였음을 우리는 알 수 있다. 그렇지만 이 글에서는 연구범위를 선교관에만 국한하고자 한다. 그것을 통해서 보조사상의 독자성과 한계성을 살펴보려는 것이 이 글에서 의도하는 것이다.

우선 종밀의 선교관은 다음과 같다. 종밀은 선종과 교종을 각기 세 가지로 구분한다. 즉 선종의 세 가지는 첫째 식망수심종(息妄修心宗: 북종), 즉 집착을 버리고 자기의 마음을 관조하는 가르침이고, 둘째 민절무기종(泯絕無寄宗: 우두종), 즉 모든 것이 꿈 속의 존재와 같다고 보아서 집착하지 않는 가르침이며, 셋째 직현심성종(直顯心性宗: 홍주종·하택종), 즉 진실한 성품이 그대로 드러나는 가르침이다. 그리고 교종의 세 가지는 첫째 밀의의성설상교(密意依性說相教), 즉 방편에 근거한 가르침인데 이것은 세 가지로 나뉜다. 인천인과교(人天因果教), 즉 인간과 하늘 세계에 태어나는 데 인과가 있다는 가르침이고, 단혹멸고교(斷惑滅苦教), 즉 미혹을 끊어 고통을 없앤다는 가르침이며, 장식파경교(將識破境教: 법상종), 즉 모든 대상이 제아뢰야식이 변한 것이라는 가르침이다. 둘째 밀의파상현성교(密意破相顯性教: 삼론종), 즉 집착의 대상을 깨뜨려 진실한 성품을 드러나게 하지만 그것이 완전하지 못한 가르침이며, 셋째 현시진심즉성교(顯示真心卽性教: 화엄종), 즉 자기 마음이 그대로 진정한 성품임을 보여주는 가르침이다. 종밀은 이렇게 구분하고서, 선종의 첫번째인 식망수심종과 교종의 첫번째인 밀의의성설상교 중에서 장식파경교는 서로 일치하고, 선종의 두번째인 민절무기종과 교종의 두번째인 밀의파상현성교는 서로 일치하며, 선종의 세번째인 직현심성종과 교종의 세번째인 현시진심즉성교는 서로 일치한다고 말한다. 이것을 도표로 나타내면 <표1>과 같다.

교종(敎宗)	선종(禪宗)
인천인과교(人天因果敎)	
단혹멸고교(斷惑滅苦敎)	
장식파경교(將識破境敎):법상종	식망수심종(息妄修心宗): 북종(北宗)
밀의과상현성교(密意破相顯性敎) :삼론종	민절무기종(泯絕無寄宗): 우두종(牛頭宗)
현시진심즉성교(顯示眞心卽成敎) :화엄종	직현심성종(直顯心性宗): 홍주종·하택종

〈 표 1 〉

그런데 종밀의 선교관과 비교할 때 지눌의 선교관은 두 가지 점에서 다르다. 첫째, 선종에서는 민절무기종인 우두종과 직현심성종인 홍주종·하택종이 서로 다른 것이 아니라고 지눌이 주장하는 점이다. 종밀은 하택종이 우두종과 홍주종에 비해 뛰어나다고 주장한다. 이 점에서 차이가 있다. 둘째, 선교통합에서는 종밀과 같이 직현심성종과 현시진심즉성교가 최고의 가르침으로서 일치한다고 보는 것이 아니고 선종(우두종·홍주종·하택종)과 교종 중, 원교(圓敎)가 서로 일치한다고 보는 것이다. 이 내용을 도표로 나타내면 <표2>와 같다.

물론 종밀과 보조를 비교한 논문은 있지만,<sup>2)</sup> 이런 점을 분명히 지적한 글은 없었음을 밝혀둔다. 글의 진행에 대해 말해두면, Ⅱ 장에서는 종밀의 선교관을 밝히고, Ⅲ 장에서는 보조의 선교관을 조명한다.

2)①Jan Yün-hua「『법집』과 지눌의 宗密觀(FA-CHI and CHINUL's understanding of Tsung - MI)」(『보조사상』 제2집, 1988년): 이 글에서는 두 가지가 지적되고 있다. 첫째, 『법집』은 『선문사자승습도(禪門師資承襲圖)』가 포함되어 있는 『도속수답문집(道俗酬答文集)』10권을 지칭하는 것이고, 별행록(別行錄)은 '별도로 유포된 판본' 또는 '초판의 완전한 판본에서 떨어져 나온 특별한 판본'을 의미한다는 것이다.

교종(敎宗)	선종(禪宗)
원교(圓敎): 화엄의 가르침	우두종(牛頭宗) · 홍주종(洪州宗) · 하택종(荷澤宗)

〈 표 2 〉

## II. 규봉 종밀의 선교관<sup>3)</sup>

종밀은 선종과 교종을 각기 세 가지로 구분한다. 즉 선종의 세 가지는 첫째 식망수심종(息妄修心宗)이고, 둘째 민절무기종(泯絕無寄宗)이며, 셋째, 직현심성종(直顯心性宗)이다. 그리고 교종의 세 가지는 첫

둘째, 종밀이 지눌에게 끼친 영향과 지눌의 독창성에 관한 것이다. 자세히 말하면, 종밀이 지눌에게 끼친 영향은 『도서』를 통해 불교의 선(禪)과 교(敎)의 대립을 해소할 이론적 틀을 제공했다는 점에 있다. 그리고 종밀의 돈오점수설이 약간의 수정을 거쳐서 지눌에게 수용되었다. 특히 종밀과 징관의 돈오점수이론을 비교한 것은 지눌의 독창적 업적이다. 지눌은 종밀의 『법집』에 대한 검토를 통해 비판적·학자적 태도와 창조적 독창성을 드러냈다.

② 피터 N 그레고리(Peter N Gregory) 「종밀과 지눌의 선교통합(The Integration of CH'AN/SON and The Teachings(CHIAO/KYO) in TSUNG-MI and CHINUL)」(『보조사상』 제2집, 1988년)

③ 김종명 「지눌의 『법집별행록절요병입사기』에 미친 초기 선종서의 사상적 영향」(『보조사상』 제11집, 1998년 2월): 종밀과 지눌의 사상을 비교하였는데, 그는 존재론·현상론·구원론으로 종밀의 사상을 구분한 다음, 존재론·현상론은 지눌이 그대로 이어받았고, 실천론인 구원론에서 돈오점수설을 더 발전시켰다고 정리한다. 그 다음 지눌사상의 한계와 현대적 의의에 대해 밝히고 있다.

④ 종밀과 비교한 논문은 아니지만, 보조의 선교관에 대한 논문으로 이종의 「보조국사의 선교관」(『불교학보』9집, 1972년)이 있다.

3) II 장의 내용에 대해서는 鎌田茂雄 『종밀교학의 사상사적 연구(宗密敎學의 思想的 研究)』의 제4장 「선교일치설의 형성」에 자세히 실려 있다.

제 밀의의성설상교(密意依性說相教)이고, 둘째 밀의과상현성교(密意破相顯相教)이며, 셋째 현시진심즉성교(顯示真心卽性教)이다. 종밀은 이렇게 구분하고서 선종의 첫번째인 식망수심종과 교종의 첫번째인 밀의의성설상교는 서로 일치한다고 하는데, 더 자세히 말하면 밀의의성설상교를 세 가지로 다시 구분하고, 그 중에 장식과경교(將識破境教)와 서로 일치한다고 한다.<sup>4)</sup> 그리고 선종의 두번째인 민절무기종과 교종의 두번째인 밀의과상현성교는 서로 일치하며,<sup>5)</sup> 선종의 세번째인 직현심성종과 교종의 세번째인 현시진심즉성교는 서로 일치한다<sup>6)</sup> 고 종밀은 말한다. 따라서 종밀의 선교통합방식은 차별을 전제로 해서 이루어진 것이다. 그렇지만 종밀이 선종의 세 가지와 교종의 세 가지를 통합하는 데, 반드시 차별성만을 강조한 것은 아니다. 그는 다음과 같은 뜻으로 말한다. 즉 '선과 교를 잊어버리고 마음과 부처도 놓아버린 경지에서는 선과 교가 서로 한 맛이다. 이런 경지에서는 민절무기종의 가르침을 들어도 그것이 직현심성종의 가르침이 되고, 식망수심종의 가르침을 들어도 그것이 직현심성종의 가르침이 된다. 따라서 중요한 것은 집착하느냐·집착하지 않느냐 하는 점이지, 가르침의 내용이 아니다. 이렇게 언어문자에 걸리지 않은 사람에게는 선과 교가 그대로

4) 『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.403하)

“然唯第三將識破境，與禪門息妄修心宗，而相符合。”(신수대장경과 안진호 현토본에서 한자에 차이가 있는 부분은 안진호 현토본을 따랐다.) 제3 장식과경교만이 선문의 식망수심종과 서로 부합한다.

5) 『선원제전집도서』下的 一권 (『대정장』48권, p.404상)

“此教，與禪門泯絕無寄宗 全同。” 밀의과상현성교는 선문의 민절무기종과 완전히 일치한다.

6) 『선원제전집도서』上的 二권 (『대정장』48권, p.405상)

“名顯示真心卽性教…… 據所顯法體，皆屬此教，全同禪門第三直顯心性之宗。”(신수대장경과 안진호 현토본에서 한자에 차이가 있는 부분은 안진호현토본을 따랐다.) 현시진심즉성교라 이름한다. ……드러난 법의 근본에 의지하건대 모두가 이 교에 속하니 선문의 제3직현심성종과 완전히 같다.



한 맛이다.’<sup>7)</sup> 그렇지만 이 경지는 교종의 세번째인 현시진심즉성교와 선종의 세번째인 직현심성종을 통합한 뒤에 생기는 것이다. 따라서 종밀의 선교관의 중심은 역시 차별성을 기초로 한 통합에 있다고 할 수 있다. 그러면 먼저 종밀의 선종에 대한 분류를 살펴보고, 그 다음에 종밀의 교종에 대한 분류를 살펴보겠다.

7) 『선원제전집도서』 下의 一권 (『대정장』 48권, p.407중)

“三教三宗，是一味法，故須先約三種佛教，證三種禪門然後，禪教雙忘，心佛俱寂，俱寂即念念皆佛，無一念而非佛心；雙忘即句句皆禪，無一句而非禪教，如此則自然聞泯絕無寄之說，知是破我執情；聞息妄修心之言，知是斷我習氣。執情破而眞性顯，即泯絕是顯性之宗；習氣盡而佛道成，即修心是成佛之行。頓漸空有，既無所乖，洪荷能秀，豈不相契？若能如是通達，則爲他人說，無非妙方；聞他人說，無非妙藥。藥之與病，在執之與通。故先德云：執則字字瘡疣，通則文文妙藥，通者了三宗不相違也。” (신수대장경과 안진호 현토본에서 한자가 다른 부분이 있는데, 차이가 생기는 부분에 대해서는 안진호 현토본을 따랐다.) 세 가지 교와 선종의 세 가지가 한 맛의 법이다. 그러므로 먼저 세 가지의 교를 기준해서 선종의 세 가지를 증득한 다음에 선과 교를 둘 다 잊고, 마음과 부처가 둘 다 고요하게 하리라. 모두 고요하면 생각 생각마다 모두 부처이므로 한 생각도 부처의 마음이 아닌 것이 없고, [선과 교를] 둘 다 잊으면 구절 구절마다 모두 선이므로 한 구절이라도 선과 교가 아닌 것이 없다. 이와 같다면 민절무기종의 가르침을 자연히 듣더라도, [그것이] 아집의 마음을 깨뜨리기 위한 것임을 알 것이고, 식망수심종의 가르침을 듣더라도, [그것이] 나의 습기를 끊기 위한 것임을 알 것이다. 따라서 집착하는 마음이 깨뜨려져서 진실한 성품이 드러나면, 민절무기종이 직현심성종이고, 습기가 완전히 없어져서 부처의 도가 이루어지면, 식망수심종의 가르침이 부처가 되는 행동에 속한다. 돈(頓)·점(漸)과 공(空)·유(有)가 이미 어긋나지 없으니, 흥즈종·하택종·혜능·신수가 어찌 서로 들어맞지 않겠는가? 만약 이와 같이 통달한다면 다른 사람을 위해서 말해주는 것이 묘한 처방이 아닌 것이 없고, 다른 사람이 말하는 것을 듣더라도, [그것이] 묘한 약이 아닌 것이 없다. 약과 병은 다만 집착하느냐, 통(通)하느냐에 달려 있다. 그러므로 선덕(先德)이 말하기를 “집착하면 글자 글자마다 부스럼과 사마귀가 되고, 통하면 문장 문장마다 묘한 약이 된다”라고 하였으니, 통한 사람은 선종의 세 가지가 서로 다르지 않음을 알 것이다.

## 1. 규봉종말의 선종에 대한 분류

1) 식망수심종(息妄修心宗): 집착을 버리고 자기의 마음을 관조하는 가르침

식망수심종의 주장을 정리하면 다음과 같다. 즉 '중생과 부처가 이치로 볼 때에는 같은 것이지만, 현실에서는 엄연히 다른 존재이다. 그러므로 중생인 범부는 스승의 가르침에 반드시 의지해서 집착의 대상을 등지고, 자기의 마음을 관조해야 한다. 그래서 허망한 생각이 완전히 없어지면 깨달음을 얻는다.'<sup>8)</sup> 그리고 식망수심종에서는 선정에 들어가는 방편을 말하는데, 그 내용은 한가롭고 조용한 곳에서 가부좌로 앉아서 몸과 숨을 조절하여 마음을 한 대상에 몰두한다는 것이다.<sup>9)</sup>

2) 민절무기종(泯絕無壽宗): 모든 것이 꿈과 같다고 보아 집착을 버리는 가르침

민절무기종의 주장을 정리하면 다음과 같다. 즉 '모든 존재가 꿈 속에서 본 것과 같아서 꿈 속에서 무엇을 보아도 깨면 그것이 없어지듯이, 실제로 존재하는 것이 아니다. 따라서 열반은 불교에서 추구하는 최고의 가치이지만, 진리의 입장에서 보자면, 이것도 꿈 속의 존재와 같은 것이다. 이렇게 보아서 어떤 것에도 집착하지 않을 때, 비로소 해탈할 수 있다.'<sup>10)</sup>

8)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.402중)

9)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.402중)

10)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.402하)

그런데 이 민절무기종의 주장에는 장점만 있는 것이 아니라 단점도 있다. 즉 만약 이 모든 것이 꿈 속의 존재와 같다는 주장만이 최고의 진리라고 본다면, 이는 진리의 다른 면을 놓친 것이다. 이에 대해 종밀은 다음과 같이 말한다.

한 부류의 도사·유생·한가한 승려·선(禪)의 이치를 대충 참구하는 사람은 이 말[모든 존재는 꿈 속의 존재와 같고 허깨비 같다는 말]이 최고의 진리라고 생각하고, 민절무기종에서 이 말만을 진리로 하지 않았음을 모른다.<sup>11)</sup>

### 3) 직현심성종(直顯心性宗):진실한 성품을 그대로 드러내는 가르침

직현심성종은 두 가지로 구분된다. 즉 홍주종과 하택종이다. 그렇지만 이 두 가지 종도 모두 진실된 성품을 바탕으로 하고 있다. 그 진실된 성품은 체(體)와 용(用)으로 나누어서 설명할 수 있다. 체(體)에서 보자면, 진실된 성품은 어떠한 대상도 부정한다. 그러나 용(用)에서 보자면 진실된 성품은 모든 것이 다 될 수 있는 근거이기도 하다.<sup>12)</sup>

#### (1) 탐욕의 마음이 그대로 불성임을 주장하는 가르침: 홍주종

이 주장은 다음과 같이 요약할 수 있다. 즉 '우리의 일상의 마음 그대로가 부처의 마음이다. 따라서 이러한 이치를 깨달으면, 그것이 그

11)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.402하)

“便有一類道士·儒生閑僧·汎參禪理者, 皆說此言, 便爲臻極, 不知此宗, 不但以此言爲法.”

12)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.402하)

대로 닦음이고 증득함으로 이어지는 것이다.’ 이것에 대해 종밀은 다음과 같이 말한다.

말하고 움직이고, 욕심내고 화내고 때론 인자하고 참기도 하며, 선(善)을 행하기도 하고, 악을 행하기도 하여 고통스런 과보와 즐거운 과보를 받는다. 그런데 이 받는 그것이 그대의 불성이다. 이것은 본래부터 부처이어서 이것을 제외하고는 별다른 부처는 없다. 이러한 천진하고 자연스러운 이치를 깨닫기 때문에 마음을 일으켜 도를 닦을 필요가 없고, 도는 마음이기 때문이므로, 마음을 가지고서 마음을 닦을 필요가 없으며, 악(惡)도 마음이므로, 이 마음을 가지고 마음인 악을 끊을 필요가 없다. 따라서 끊지 않고 닦지 않으며 뜻대로 자재하여야 해탈이라 이름한다. 성품은 허공과 같아서 보낼 수도 없고 덜 수도 없으니 무엇을 보완하겠는가? 다만 때와 장소를 따라서 업을 쉬고 정신을 길러서 성인의 태(胎)가 늘어나면, 자연의 신묘함이 드러날 것이다. 이것이 진정한 깨달음이고, 진정한 닦음이며, 진정한 증득이다.<sup>13)</sup>

## (2) 무념(無念)을 근본으로 하는 가르침: 하택종

여기서는 공적인 지(知)가 진정한 성품이라고 말한다. 공적인 지(知)에서 공(空)은 육진(六塵 : 인식기관의 대상)의 경계가 공(空)하다는 것이고, 적(寂)은 허망한 생각이 고요하다는 것이다. 그리고 지(知)가 모든 묘한 이치를 낳는 근원이다. 이것의 예문은 다음과 같다.

13) 『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.402하)

“云即今 能語言動作, 貪嗔慈忍, 造善造惡, 受苦樂等, 卽汝佛性. 卽此本來是佛, 除此 無別佛也. 了此天真自然故, 不可起心修道; 道卽是心, 不可將心, 環修於心; 惡亦是心, 不可將心, 還斷於心. 不斷不修, 任運自在, 方名解脫. 性如虛空, 不增不減, 何假添補? 但隨時隨處, 息業養神, 聖胎增長, 顯發自然神妙. 此卽是爲眞悟眞修真證也.”

모든 존재가 꿈과 같다고 모든 성인이 함께 말씀하신다. 그러므로 허망한 생각이 본래부터 고요하고, 육진의 경계는 본래부터 공(空)하다. 그리고 공적지심(空寂之心 : 정신이 집중되어 사물에 집착이 없는 마음)이 신령스럽게 알아 어둡지 않다. 이 공적인 지(空寂之知)가 그대의 진정한 성품이다. 미혹할 때나 깨달을 때나 마음은 본래부터 스스로 아는 기능이 있으니, [바깥의] 연(緣 : 대상)을 의지해서 생기지 않으며, 경계를 의지해서 일어나지 않는다. 지(知)의 한 글자는 많은 묘(妙)의 문이다.<sup>14)</sup>

그러면 공적인 지(知)를 어떻게 깨닫고, 깨달은 다음 그것을 어떻게 지켜나갈 것인가? 종밀은 이것에 대해 다음과 같은 뜻으로 말한다. 즉 '중생은 몸과 마음을 집착하여 그것을 자아라고 생각하고, 그것을 기초로 해서 욕심도 내고 화를 내기도 한다. 그러다가 좋은 선지식을 만나서 공적인 지(知)를 단박에 깨닫는다. 그런 다음 특별한 조작 없이 무념(無念)으로 깨달음을 지켜간다.'<sup>15)</sup>

## 2. 규봉종밀의 교종에 대한 분류

### 1) 밀의의성설상교(密意依性說相教) : 방편에 근거한 가르침

밀의의성설상교에서 '밀의(密意)'는 가르침이 분명하게 드러나지 않은 것을 말하는 것이고, '의성(依性)'은 삼계(三界)와 육도(六道)가 모두 진실한 성품의 모습이지만, 중생이 진실한 성품에 미혹해서 이

14)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, pp.402하~403상)

“云諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧，卽此空寂之智，是汝眞性，任迷任悟，心本自知，不籍緣生，不因境起，知之二字，衆妙之門。”

15)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.403상)

삼계와 육도를 일으키는 것이지, 다른 근본이 있는 것이 아니라는 의미이다. 그리고 ‘설상(說相)’은 근기가 둔한 사람은 갑자기 깨닫기 어려우므로 다른 사람이 본 경계의 모습에 근거해서 가르침을 말하여 점차로 교화시키는 것이다.<sup>16)</sup> 그런데 이 밀의의성설상교에 세 가지가 있다. 첫째 인천인과교(人天因果教)이고, 둘째 단혹멸고교(斷惑滅苦教)이며, 셋째 장식파경교(將識破境教)이다. 이것을 순서대로 살펴보겠다.

(1) 인천인과교(人天因果教): 인간과 하늘세계에 태어나는 데 인과가 있다는 가르침

인천인과교는 선악의 업보가 있어서 인과의 법칙에 어긋남이 없음을 알게 하는 가르침이다. 그래서 수행자는 삼악도의 고통을 싫어하고 인간의 세계와 하늘의 세계의 즐거움을 구한다. 그런데 하늘 세계의 즐거움을 구하기 위해서는 보시와 지계와 선정 등의 착한 행을 닦아야 한다는 것이다.<sup>17)</sup>

(2) 단혹멸고교(斷惑滅苦教): 미혹을 끊어 고통을 없앤다는 가르침

단혹멸고교는 삼계가 고통스러운 것이 『법화경』에서 말하는 불타는 집의 비유와 같으므로, 업과 미혹이 쌓이는 것을 끊고 도(道)를 닦아 열반을 증득한다는 가르침이다. 이 가르침은 근기에 따라 말해지므로 말한 내용이 같지 않다. 그렇지만 그 요점은 중생의 오온(五蘊: 몸과 마

16) 『선원제전집도서』상의 三권 (『대정장』48권, p.403상)

17) 『선원제전집도서』상의 三권 (『대정장』48권, p.403상)

음을 다섯 가지로 구분한 것)에 아(我)라고 하는 주체가 없다는 것이다.<sup>18)</sup>

(3) 장식파경교(將識破境教): 모든 대상이 제8아뢰야식이 변한 것이라는 가르침

장식파경교에서는 앞에서와 같이 무아(無我)를 말할 뿐만 아니라, 모든 것이 심층의 무의식인 제8아뢰야식이 변한 것이라고 말한다. 모든 것이 아뢰야식이 변한 것이라면, 우리가 보는 대상에 집착할 필요가 없다. 그래서 식(識)을 내세워서 경계에 대한 집착을 깨뜨리는 것이다.<sup>19)</sup>

그런데 식(識)에는 여덟 가지가 있다. 그런데 가장 중요한 것은 제8식인 장식(藏識)의 아뢰야식이다. 이 아뢰야식은 종자의 형태로 감각기관인 근(根), 몸인 육체, 대상세계인 기세간(器世間)을 간직하고 있다. 그러다가 이 종자를 변화시켜 7식을 출현시킨다. 따라서 제8식은 자기가 보는 대상을 만들어 내는 것이다. 그렇다면 제8식이 가장 중요한 실제의 존재이고, 다른 것은 이것에 종속된다고 할 수 있다. 이 점을 종밀은 다음과 같이 말한다.

위에서 말한 생멸하는 등의 존재는 진여와 관계하지 않는다. 중생은 시작없는 옛적부터 오래 여덟 종류의 식(識)을 각각 간직하고 있다. 여덟 가지 식 중에서도 제8장식(藏識:아뢰야식)이 근본이다. [제8장식은] 근(根)·몸·기세간의 종자를 단박에 변화시켜 7식을 생기게 한다. 그래서 [제8장식은] 자기가 인식하는 대상을 변화시켜 나타낼 수 있다. 이 8식 외

18)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.403상)

19)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.403중)

20)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, pp.403중~하)

“說上生滅等法，不關眞如，各是衆生，無始已來，法爾有八種識，於中，第八藏識，

에 다른 실제의 존재는 없다.<sup>20)</sup>

2) 밀의파상현성교(密意破相顯性教): 집착을 깨뜨려 진실한 성품이 드러나게 하지만 그것이 완전하지 못한 가르침

밀의파상현성교는 선(善)하고 악하며, 깨끗하고 더러운 성품과 모습에 집착하지 않고 모두 깨뜨리는 가르침이다. 왜냐하면 중생이 허망한 생각에 집착하고 진실한 성품을 가려서, 그 결과 현묘한 깨달음을 얻지 못하기 때문이다. 여기서 '밀의(密意)'라고 한 것은, 진실한 성품과 묘한 작용이 있는데, 이것도 모두 없다고 하기 때문이다. 그리고 '밀(密)'의 의미를 따로 설명하면, 의미는 진실한 성품을 나타내려고 한 것이지만, 그 말은 모습을 깨뜨리는 데 주안점이 있는 것이어서 그 의미가 말 속에서 나타나지 않는 것이다.<sup>21)</sup>

밀의파상현성교에서는 앞의 장식파경교의 주장을 더 발전시킨다. 장식파경교에서는 제8식을 실제의 존재라고 주장하고, 나머지는 허망한 것이라고 말했다. 그런데 여기서는 한 걸음 더 나아가서, 마음과 그 대상은 서로 의지해서 존재하는 것이므로, 만약 마음이 변화한 대상이 허망한 것이면 마음도 허망한 것이라고 주장한다. 즉 마음이 다른 대상에 비해 우위에 있다는 것을 부정하는 것이다.<sup>22)</sup>

그래서 밀의파상현성교에서는 마음과 대상이 인연으로 생기는 것이어서 자성이 없는 것이고 모두 공(空)하다고 한다. 그리고 공(空)한 것에는 머물지 않고 집착하지 않으면, 이것이 바로 도(道)를 행하는

是其根本，頓變根身器界種子，轉生七識，各能變顯自分所緣。此八識外，都無實法。”

21) 『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.404상)

22) 『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.404상)

23) 『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.404상)



것이라고 한다.<sup>23)</sup>

3) 현시진심즉성교(顯示眞心卽性教): 자기 마음이 그대로 진정한 성품임을 보여주는 가르침

현시진심즉성교는 자기의 마음이 그대로 진정한 성품임을 곧장 보여주는 것이다. '즉성(卽性)'은 현상의 모습을 기준해서 보여주는 것이 아니고, 모습을 깨뜨리는 것을 기준해서 보여주는 것도 아니라는 뜻이다. 그리고 '현시(顯示)'는 방편의 은밀한 의미가 아니라는 것이다.<sup>24)</sup> 그리고 현시진심즉성교에서는 모든 중생이 공(空)하고 고요한 진심을 가지고 있는데, 중생은 이것을 알지 못하고 생사에 홀러다니므로, 모든 존재가 공(空)하며, 중생의 마음이 부처님의 마음과 완전히 같다고 부처님이 말했다고 한다. 이 점을 다음의 예문을 통해 살펴보자.

이 교에서는 모든 중생이 공적(空寂)한 진심(眞心)을 가지고 있어서 시작 없는 본래부터 성품이 스스로 청정하고, 분명하여 어둡지 않으며, 분명하여 항상 알고 있다고 말한다. 그리고 미래를 다하도록 항상 머물러 없어지지 않는 것을 불성이라고 하고, 여래장이라고 하며, 심지(心地)라고 한다. [그런데 중생은] 시작 없는 때부터 허망한 생각에 가려서 이것을 증득하지 못하고, 생사를 탐착한다. 그래서 부처님은 이를 불쌍히 여겨 세상에 출현하여 생사 등의 법이 공(空)하다고 말씀하시고, 이 마음이 모든 부처님과 완전히 같음을 보여주신다.<sup>25)</sup>

24)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.404중)

25)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, pp.404중~하)

“此教說一切衆生，皆有空寂眞心，無始本來，性自清淨，明明不昧，了了常知，盡未來際，常住不滅，名爲佛性；亦名如來藏；亦名心地。從無始際，妄想翳之，不自證得，耽着生死，大覺愍之，出現於世，爲說生死等法，一切皆空，開示此心，全同諸佛。”

그리고 현시진심즉성교에서는 지(知)를 강조하는데, 이 지(知)는 경계를 인연한 분별의 식(識)이 아니고, 체(體)를 비추어 통달한 지체도 아니다.<sup>26)</sup> 그런데 이 현시진심즉성교에서 이 마음을 깨달은 다음에, 닦는 방법에 두 가지가 있다. 첫째 번뇌가 많은 사람은 방편을 사용해서 이 번뇌를 끊어야 하고, 둘째 번뇌가 적은 사람은 일행삼매(一行三昧)에 의지한다.<sup>27)</sup> 이 일행삼매는 삼계가 공(空)하고 사생(四生)이 꿈과 같은 줄 알아서, 체(體)에 의지해서 행을 일으키는 것이다. 그리하여 닦지만, 닦는다는 분별이 없는 것이다.<sup>28)</sup>

또한 이 현시진심즉성교에는 전간문(全揀門)과 전수문(全收門)이 있다. 전간문은 부정의 말로 불교의 깨달음을 표현하는 것이고,<sup>29)</sup> 전수문은 마음을 기준으로 해서 불교를 설명하는 것이다. 이 마음이 근본이므로, 이 마음이 미혹하면 허망한 세계가 일어나고, 이 마음을 깨달으면 모든 뛰어난 작용이 일어난다는 것이다.<sup>30)</sup> 그리고 전수문은 밀

26)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, pp.404하~405상)

“此言知者，不是證知，意識眞性，不同虛空木石，故云知也，非如緣境分別之識，非如照體了達之智。”

27)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.405중)

“此有二意，謂昏沈厚重，難可策發；掉舉孟利，不可抑伏；貪嗔熾盛，觸境難制者，即用前教中，種種方便，隨病調伏，若煩惱微薄，慧解明利，即依本宗本教一行三昧。”

28)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.405하)

“據此 卽已達三界空花，四生夢寐，依體起行，修而無修。”

29)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.405하)

“全揀者，如上所說，但剋體，直指靈知 卽是心性，餘皆虛妄故，云非識所識；非心境等；乃至非性非相非佛非衆生；離四句絕百非也。”

30)『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.405하)

“全收者，染淨諸法，無不是心，心迷故，妄起惑業；乃至四生六道雜穢國界；心悟故，從體起用，四等六度；乃至四辯十方；妙身淨刹，無所不現。”

의과상현성교를 포섭하고, 전간문은 밀의의성설상교를 포섭한다.<sup>31)</sup>

### Ⅲ. 보조지눌의 선교관

앞에서 살펴본 것과 같이 종밀은 『도서』에서 선종을 세 가지로 구분하고, 거기에 맞추어 교종도 세 가지로 구분한 다음, 각각 일치시키고 있다. 그런데 지눌이 선(禪)과 교(敎)를 통합하는 방식은 종밀과 다르다. 우선 지눌은 선종을 보는 시각부터 종밀과 다르다. 즉 민절무기종인 우두종과 직현심성종인 홍주종·하택종은 서로 일치하는 것으로 지눌은 보고 있다. 이에 비해 종밀은 『도서』에서는 홍주종·하택종이 우두종보다 위에 있는 가르침으로 보고 있고, 『선문사자승습도』에서는 하택종이 가장 뛰어나고 홍주종·우두종은 그 아래에 있는 것으로 평가한다. 따라서 지눌도 북종을 무시하는 점이 있기는 하지만, 종밀의 견해보다는 지눌의 주장이 더 포용적이다.

그리고 선교통합의 방식에서도 지눌은 종밀과 견해를 달리한다. 종밀이 선종·교종을 세 가지로 구분하고, 각각 단계별로 일치시키고 있지만, 지눌은 종밀의 전간문(全揀門: 부정을 통해서 진실에 접근하는 길)과 전수문(全收門: 긍정을 통해서 진실에 접근하는 길)의 개념을 빌려와서 그것을 가지고 선교통합에 사용한다. 그래서 선종(우두종·홍주종·하택종)과 교종 중의 원교(圓敎)는 전간문·전수문의 의미를 온전히 간직하고 있으므로 서로 일치한다고 보고 있다. 이 점은 지눌

31) 『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.405하)

“全揀門, 攝前第二破相敎; 全收門, 攝前第一說相敎.”

의 독창적인 면을 잘 보여주는 대목이다. 그러면 항목을 바꾸어서 지눌의 선종에 대한 견해와 선교통합방식에 대해 순서대로 살펴보자.

1. 보조지눌의 선종에 대한 견해: 하택종을 중심으로 해서 우두종과 홍주종을 수용

지눌이 우두종·홍주종에 대해 종밀과 다른 주장을 할 수 있는 근거는 종밀이 우두종·홍주종을 비판한 내용을 다르게 해석하는 데 있다. 즉 종밀이 우두종·홍주종에 대해 비판한 것이 아니고, 이 종파의 가르침에 후학들이 집착할 것을 우려했기 때문이라고 해석한다. 여기서 지눌의 새로운 견해가 나올 수 있었다. 그리하여 지눌은 하택종을 중심으로 하면서도, 우두종과 홍주종을 다 포용시키는 그의 새로운 선종관을 성립시킨다. 그러나 여기에도 한계점이 있는데, 북종에 대해서는 완전히 무시하고 있다는 점이다. 이러한 내용에 대해 네 항목으로 나누어서 살펴보겠다. 즉 첫째 종밀의 선종관에 대한 지눌의 긍정적 평가, 둘째 종밀의 홍주종·하택종 비판에 대한 지눌의 재해석, 셋째 혜홍각범(慧洪覺範: 1071~1128)의 종밀비판에 대한 재해석, 넷째 지눌의 선종에 대한 견해이다.

#### 1) 종밀의 선종관에 대한 지눌의 긍정적 평가

우선 지눌도 종밀의 선종관에 대해 일단 긍정을 하고, 그 긍정을 토대로 해서 자신의 독자적 선종관을 펼쳐나간다. 즉 홍주종은 돈오문에는 가깝지만 완전히 부합하는 것은 아니고, 우두종은 돈오문을 반쯤 이해한 것이고, 북종에 대해서는 완전히 무시하는 입장을 지눌은 취한

다. 다음의 예문을 보자.

그러므로 홍주종은 돈오문에는 가깝지만 아직 정확히 들어맞는 것은 아니고, 점수문에는 완전히 어긋난다. 우두종은 공(空)을 이미 통달하였으므로 돈오문에는 반쯤 알았다고 할 수 있고, [망령스런] 정(情: 분별하는 마음)을 잊는다고 하므로 점수문에는 어긋남이 없다. 북종에서는 다만 점수를 말하고 돈오문은 완전히 없으므로 [북종의] 닻은 진정한 것이 아니다. 그에 반해 하택종에서는 먼저 돈오하고 그 돈오에 의지해서 닻아나간다. 이 문장의 의미에 의거한다면, 홍주종은 돈오문에는 가깝지만 정확히 들어맞지 못하고, 우두종은 반쯤 알았다고 할 수 있다. 이와 같다면 마음을 닻은 사람은 하택종에서 믿음을 취할 뿐이고 다른 선종에 믿음을 취해서는 안된다.<sup>32)</sup>

## 2) 종밀의 홍주종·하택종 비판에 대한 재해석

앞의 내용과 같이 종밀의 선종관, 즉 하택종을 중심으로 한 선종관을 지눌은 인정하지만, 그렇다고 이 견해를 맹목적으로 추종하는 것은 아니다. 우선 지눌이 종밀의 저서 중 『도서』를 택하지 않고, 『법집별행록』을 택한 것에서 그의 감추어진 의도를 읽을 수 있다. 그것은 Ⅱ장에서 살펴본 것과 같이 선종을 세 가지로 구분하고, 교종도 세 가지로 구분해서 선종과 교종을 각기 일치시키려는 종밀의 의도에 찬성하지 않겠다는 것이다.

32) 『법집별행록절요병입사기』(『보조전서』, p.107)

“故彼宗於頓悟門，雖近而未的，於漸修門而全乖，牛頭已達空故，於頓悟門而半了，以忘情，故於漸修門而無虧，北宗但是漸修，全無頓悟，故修亦非真，荷蕢則必先頓悟，依悟而修，據此文義，洪州於頓悟門，近而未的，牛頭半了，如是則凡修心人唯取信於荷蕢，不取信於餘宗必矣。”

그리고 선종의 경우, 종밀이 선종을 세 단계로 구분한 것에도 지눌은 찬성하지 않는다. 즉 지눌은 종밀과 달리 우두종인 민절무기종과 홍주종·하택종인 직현심성종의 차별을 인정하지 않는다. 차별을 인정하는 듯한 말은, 단지 후학이 말에 집착하는 것을 깨뜨리기 위한 것이라고 해석한다.<sup>33)</sup> 이것의 예문은 다음과 같다.

단 후학이 말과 같이 집착하는 것을 깨뜨려서 그 사람이 여래의 지견(知見)을 알게하려는 것이지, 이 두 종(宗)에 대해 비방하거나 찬탄하는 마음이 없다.<sup>34)</sup>

그리고나서 지눌은 이러한 점을 우두종과 홍주종의 경우에 적용한다. 우선 종밀의 우두종비판을 지눌이 변명해 준 대목을 살펴보자. 즉 종밀이 우두종의 가르침이 원만한 것인 줄 알았지만 돈오문에 반쯤 맞는 것이라라고 한 것은, 공적(空寂)한 이치가 최고인 줄 아는 사람을 교화하기 위한 것이지 본래의 의도는 아니다라고 한다. 이 점을 지눌은 다음과 같이 말한다.

이러한 말에 근거해서 추론하면, 종밀 스님이 어찌 우두종의 가르침이

33)김종명 선생도 Ⅲ 장 1절에서 주장하는 것과 같은 견해를 표명한다. 즉 “지눌의 선문의 4종에 대한 견해는 종밀의 영향을 크게 받았지만 종밀보다는 더욱 포용적인 태도를 취하고 있다. …… 또한 그는 선문4종을 다르게 평한 종밀의 태도에 긍정적 인 측면에서 이해하고 있다. 그는 종밀이 홍주종이나 우두종도 비방하거나 칭찬할 뜻이 없었으며, 단지 후학들의 말에 대한 집착을 부수고 여래의 지견을 알게 하려 한 것이었다고 주장한다.”(「지눌의 『법집별행록절요병입사기』에 미친 초기 선종서의 사상적 영향, 『보조사상』 제 11집, pp.177~178) 이 주장에 대해 필자가 더 보강한 것은 북종에 대해서는 회통적이지 않다는 점이다.

34)『법집별행록절요병입사기』(『보조전서』, p.108)

“然但破後學，如言之執，使其因悟如來知見，而於二宗無毀讚心。”

원만히 성취된 것인 줄 몰랐겠는가? 그런데 [돈오문에] 반쯤 맞는다고 한 것은 단지 공적(空寂)한 이치를 알아서 그것만을 지극한 것으로 생각하는 사람을 위한 것이다. 그래서 [이 사람들로 하여금] 자성(自性) 본래의 용(用)인 신령하게 아는 마음을 알게해서 [그것으로] 바야흐로 원만한 요달(了達 : 깨달음)을 삼고자 하는 것이다.<sup>35)</sup>

그리고 지눌은 종밀의 홍주종에 대한 비판을 다음과 같이 변명해 준다. 즉 종밀이 홍주종의 가르침이 훌륭한 것이라는 것을 알았지만, 돈오문에 가까울 뿐 정확한 것은 아니라고 비판한 것은, 진여의 수연(隨緣 ; 대상에 따라 변화하는 것)의 용(用)만을 아는 사람을 교화하기 위한 것이지 본래의 의도는 아니라는 것이다. 이 점을 지눌은 다음과 같이 말한다.

이로써 [다음의 사실을] 알아야 한다. 종밀 스님은 마조의 설법이 심성(心性)을 곧장 드러내어 스스로 이롭고 남을 이롭게 하는 행의 문(門)에 뛰어난 방편이 깊이 있는 줄 알았지만, [돈오문에] 비슷할 뿐 아직 정확히 들어맞지 못하다고 한 것은, 배우는 사람이 말할 줄 아는 주체를 잘못 인정하여 수연(隨緣)의 용(用)에 막힐 것을 우려한 것이다. 그리하여 [배우는 사람이] 고요한 지(知)를 알지 못할 것을 [종밀 스님은] 우려한 것이다.<sup>36)</sup>

35) 『법집별행록절요병입사기』(『보조전서』, p.108)

“以此而推，密師豈不知牛頭之道 圓滿成就耶，而云半了者，爲但認空寂之理，爲極者欲令知，自性本用靈知之心，方爲圓了耳。”

36) 『법집별행록절요병입사기』(『보조전서』, pp.108~109)

“以是當知 密師非不知馬祖說法，直顯心性，於三利行門，深有善巧，而云雖近而未了者，蓋恐學者，認能語言，滯在隨緣之用，而未的悟寂知耳。”

## 3) 혜홍각범의 종밀 비판에 대한 지눌의 재해석

앞에서 살펴보았듯이 지눌은 종밀과 달리 선종을 세 등급으로 나누어서 서로 간에 차이가 있다고 보는 것에 반대하였다. 즉 지눌은 이 선종들이 서로 차이가 있지 않은 것으로 보았다. 그리고 이 점은 혜홍각범이 『임간록(林間錄)』에서 종밀의 견해를 비판하고 홍주종과 우두종의 견해를 옹호한 것<sup>37)</sup>에 대해 지눌이 종밀을 변호해 준 것과 연결된

37) 종밀의 홍주종·우두종·북종 비판에 대한 혜홍각범의 비판은 다음과 같다.

① 종밀은 마조의 도는 구슬이 검은 것만을 안 것이라고 하지만, 이 주장은 아주 옳지 못하다. 마조의 주장은 망(妄)에 즉하여 밝음(明)을 밝히는 방편의 말씀일 뿐이다. 이러한 내용은 교승(敎乘)을 조금 공부한 사람이라면 모두 아는 것이다. 거기에다 마조는 성사(聖師; 반야다라)의 예언대로 중국의 법왕이 되었고, 마조의 문하에서 배출한 인물 중 남전과 백장 같은 이는 근원에 돌아가는 도를 아주 잘 알고 있고, 모두 삼장을 널리 종합하고 진망(眞妄)의 논의에 매우 밝았다. 그런데도 그들은 마조 스님에 북종하고 가까이 하여 존경하였는데, 어떻게 마조의 도가 구슬의 검은 부분을 아는 것에 그치겠는가?

(선림고경총서 7권, 『임간록』부록, pp.31~32. “密以馬祖之道, 知珠之黑, 是大不然, 卽妄明眞方便語耳, 略知敎乘者, 皆了之, 豈馬祖應聖師遠識, 爲震旦法王, 出其門下者, 如南泉百丈, 大達歸宗之道, 皆博綜三藏, 熟爛眞妄之論, 爭服膺師尊之, 而其道乃止於如珠之黑而已哉.”)

② 또한 우두종의 도는 모든 것이 꿈과 같아서 진실한 것과 허망한 것이 모두 없다고 [종밀이] 평가한 것은 크게 옳지 못하다. 우두가 지은 「심왕명」을 살펴보면,

“알 생각은 허공과 같아 안다는 곳에서 근본에 어둡고, 분명히 경계를 비추어 보면 그 비추어 봄에 따라 도리어 어두워진다네. 종횡으로도 비추어 봄이 없어야 가장 미세하고 가장 묘한 이치이니, 법을 안다고 하지만 아는 것이 없고, 아는 것이 없다고 하지만 요점을 알고 있어라.”

이와 같이 [우두는] 지견의 병을 하나하나 다스린다. 그런데 하택은 당당히 지견을 내세우고 있으니 [어느 것이] 높고 낮은 지는 알 수 있을 것이다. 따라서 [우두의] 도에서는 밝음과 검은 부분이 모두 없는 것으로 구슬을 삼는다고 함은, 어찌 우리들을 거둬 속임이 아니겠는가?



다. 즉 종밀이 홍주종과 우두종을 비판한 것에 대해 혜홍각범이 다시 비판하고 홍주종과 우두종을 옹호하였는데, 지눌은 종밀이 홍주종과 우두종을 낮게 평가한 듯이 보이는 것은, 종밀의 진정한 의도가 아니라고 종밀을 변호한다. 다시 말하면, 종밀은 후학이 잘못 알 것을 염려해서 홍주종과 우두종을 비판했을 뿐이라는 것이다. 이 점을 지눌은 다음과 같이 말한다.

혜홍각범이 『임간록』에서 종밀 스님의 주장을 비판하고 홍주종과 우두종의 주장을 드러낸 이유는 다음과 같다. 즉 종밀 스님이 [선종에 대해] 말한 허물은 그 종(宗)의 어른에게 허물이 돌아가는 듯이 보이지만, [실제로는] 후학의 마음이 미혹될 것을 염려한 것이기 때문이다. 이것은 옛어른의 대기문(對機門: 여러 근기를 제집하는 것)에서 훌륭한 방편이 있는 것이다. 따라서 말한 것과 같이 이것과 저것이라는 견해를 허망하게 내지 말라.<sup>38)</sup>

(선림고경총서 7권, 『임간록』부록, p.32. “又以牛頭之道, 一切如夢, 眞妄俱無者, 是大不然. 觀其作心王銘曰 前際如空, 知處迷宗, 分明照境, 隨照冥, 縱橫無照, 最微最妙, 知法無知, 無知知要, 一一皆治 知見之病, 而荷輩公然立知見, 優劣可見, 而謂其道如明黑都無爲殊者, 豈不重欺吾人哉.”)

③ 북종 신수의 도에 이르러서는 돈(頓)과 점(漸)의 이치에 대해 삼척동자도 그 논한 내용을 알고 있으니 그 마음 씀을 논해야 한다. 신수가 황매의 수제자가 되어서 돈종의 가르침을 전해받았다. 따라서 설명 [신수의] 근기가 돈종에 미치지 못한다 해도, 충분히 [돈종의 가르침을] 들었고 충분히 참구하였는데, 어찌 기꺼이 점종의 무리가 되었겠는가?

(선림고경총서 7권, 『임간록』부록, p.32. “至如北秀之道, 頓漸之理, 三尺童子知之所論, 當論其用心, 秀公爲黃梅上首, 頓宗直指, 縱曰機器不逮, 然亦鉄脚飽參矣, 豈自甘爲漸宗徒耶.”)

38) 『법집멸행록절요병입사기』(『보조전서』, p.115)

“洪覺範於林間錄中, 斥破此師所判, 扶顯洪州牛頭之旨者, 此師所論過失, 似歸諸宗之主, 恐惑後學之心故也. 是乃古人對機門中, 各有善權, 不可如言, 妄生彼我之見.”

## 4) 지눌의 선종에 대한 견해

그러면 위에서 살펴본 것과 같이 지눌이 선종의 여러 종에 대해 차별의 견해가 없었다면, 지눌의 선종에 대한 견해는 어떤 것인가? 그는 하택종을 중심으로 하여 자기 마음의 체(體)와 용(用)을 분명히 하고, 그런 다음 홍주종과 우두종의 가르침을 받아들인다. 이것이 지눌의 견해이다. 이 점을 다음의 예문에서 확인할 수 있다.

그러므로 지금 말법의 시대에 마음을 닦는 사람은 우선 하택종의 가르침으로 자기 마음 모습의 체(體)와 용(用)을 결택하여 공적(空寂)한 것에도 빠지지 말고, 수연(隨緣)에도 막히지 말아야 한다. 그리하여 [마음을 닦는 사람은] 진정한 견해를 일으킨다. 그런 다음에 홍주종과 우두종의 가르침을 살펴본다면, 부절(符節)이 꼭 맞는 듯 할 것이니, 어찌 버리고 취한다는 생각을 허망하게 낼 것인가?<sup>39)</sup>

## 2. 보조지눌의 선교통합: 전간문과 전수문의 활용

앞에서와 같이 선종관뿐만 아니라, 지눌은 선교통합에서도 종밀과 견해를 달리한다. 지눌은 종밀이 현시진심즉성교에서 사용하던 전간문(全揀門)과 전수문(全收門)의 개념을 사용하여 선과 교를 통합시킨다. 그렇지만 종밀이 말하는 전간문·전수문과 지눌이 말하는 전간문·전수문은 그 개념이 다르다. 종밀이 말하는 전간문은, 깨달음이

39) 『법집별행록절요병입사기』(『보조전서』, p.109)

“是故而今末法修心之人，先以荷澤，所示言教，決擇自心，性相體用，不隨空寂，不滯隨緣，開發真正之解，然後歷覽洪州牛頭二宗之旨，若合符節，豈可妄生取捨之心耶。”

언어의 영역에 속하지 않음을 말하는 것이고, 전수문은 유심(唯心)의 도리와 현상계가 벌어지는 것을 설명하는 말이다. 그래서 전간문은 두 번째 밀의과상현상교를 포섭하고, 전수문은 밀의의성설상교를 포섭한다. 즉 종밀이 말하는 전간문·전수문은 교종간의 차이점을 통합하는 원리로 사용되는 것이다. 그에 비해 지눌의 전간문과 전수문은 선종과 교종을 통합하는 원리로 바뀌어 쓰이고 있다.

그리하여 지눌은 선종(우두종·홍주종·하택종)과 교종 중의 원교(圓敎)는 서로 전간문과 전수문을 포함하고 있으므로 서로 일치한다고 보고 있다. 이 점이 지눌의 새로운 주장이다. 그러나 여기서도 한계점이 보이는데, 교종에서는 원교만을 인정하고, 원교이외의 돈교 등을 인정하지 못하고 있다. 다시 말하면 지눌이 선종에 보인 관심과 비교해 본다면, 교종에 대해서는 큰 관심을 보이지 않고 있다. 따라서 선교통합의 범위도 선종(우두종·홍주종·하택종)·교종의 한 가지인 원교로 제한되었다. 이러한 내용을 두 항목으로 나누어서 살펴보기로 하자. 첫째 전간문과 전수문을 통한 선교통합이고, 둘째 전간문과 전수문을 통한 선종(우두종·홍주종·하택종)과 교종 중의 원교통합이다.

### 1) 전간문과 전수문을 통한 선교통합

지눌은 종밀이 현시진심즉성교에서 말한 전간문과 전수문을 받아들여 이것으로 선과 교를 통합한다. 즉 선종과 교종을 크게 나누자면, 선종은 전간문에 가깝고, 교종은 전수문에 가깝다는 것이다. 그런데 선종이 전간문에 가까운 이유는 선종에서는 조사의 가르침을 듣는 사람이 가르침을 듣자 마자 해탈케 하는 점에 근거하였기 때문이고, 교종이 전수문에 가까운 이유는 원교의 가르침은 사사무애(事事無碍:

현상과 현상에 장애 없다)한 것이어서 그 가르침에 여러 뛰어난 언변이 포함되어 있기 때문이라는 것이다. 이 점에 대해 지눌은 다음과 같이 말한다.

종밀 선사가 말하기를 “부처의 가르침은 만대(萬代)의 의지처이어서 자세히 나타내 보이고, 조사의 가르침은 즉시에 해탈시키는 데 있으니 의미는 현묘히 통하게 하는 데 있다”라고 하였다. 그러므로 다음과 같은 것을 알아야 한다. 즉 선(禪)과 교(教)가 문(門)이 되는 데, 사(事)의 근본이 각각 다르다. 무엇 때문인가? 부처의 가르침에서 자세히 보인다는 것은, 연기법문이 사(事)와 사(事)가 장애가 없어서 좋은 말씀이 여러 가지이므로, 전수문에는 가깝고 전간문에는 멀기 때문이다. 그리고 조사의 가르침이 현묘히 통한다는 것은, 근기에 대하여 가르침을 주므로 그 [가르침인] 구절이 의미를 간결히 하여, 의미와 [가르침인] 구절이 서로 전개하여 그 [말의] 자취에 머물지 않으므로 전간문에는 가깝고 전수문에는 멀다. [禪이] 전간문에 가깝다는 말은 즉시에 해탈케 하기 때문이고, [교가] 전수문에 가깝다는 말은 만대에 의지처가 되기 때문이다.<sup>40)</sup>

그래서 지눌은 선종과 교종은 서로 일치한다고 말하는 것이다.<sup>41)</sup> 다시 말하면 선종과 교종에서는 전간문과 전수문, 두 가지를 가지고 있

40) 『법집별행록절요병입사기』(『보조전서』, p.150)

“密禪師云佛教爲 萬代依憑，理須委示，師訓在即時度脫，意使玄通，故知禪教爲門，事體各別，何者 佛教委示者，緣起法門，事事無礙，巧辯多端，故於全收門，親近而全揀門且疏，師訓玄通者，對機下語，句能刻意，意句交馳，不留其迹，故於全揀門，親近而全收門且疏，全揀門親近者，在即時度脫故，全收門親近者，爲萬代依憑故。”

41) 『법집별행록절요병입사기』(『보조전서』, p.150)

“雖兩家皆有二門，然各有所長，不可相非。”(비록 선종과 교종이 모두 전간문과 전수문을 가지고 있지만, 각기 장점이 있으므로 서로 비난할 필요가 없다.)

지만, 선종은 전간문에 장점이 있고, 교종은 전수문에 장점이 있어서 서로 비난할 필요는 없다는 것이다.

## 2) 전간문과 전수문을 통한 선종(우두종·홍주종·하택종)과 교종 중의 원교(圓教)통합

앞에서 전간문과 전수문을 활용해서 지눌이 선종과 교종을 통합하는 것을 살펴보았다. 그러나 지눌이 선종과 교종이 완전히 같다고 하는 것은 아니다. 즉 선종과 교종 중 원교가 서로 일치한다고 보는 것이다. 다시 말하면, 선종에는 전간문과 전수문이 있고, 교종의 한 부분인 원교(圓教)에도 전간문과 전수문이 포함되어 있으므로, 선종과 교종의 한 부분인 원교는 서로 일치한다는 것이다.

우선 선종에서 전간문과 전수문을 갖추고 있음을 지눌이 말하고 있는 대목을 살펴보자. 선종에서는 마음의 본래면목이 항상 고요하여 모든 분별과 분석을 벗어나 있으므로, 이것은 버리고 취하는 영역에 속하는 것이 아니다. 그래서 가르침을 전달하는 기능이 있는 전수문 안에서 분별을 끊어 버리는 기능이 있는 전간문이 있다는 것이다. 이것의 예문은 다음과 같다.

선종의 전간문은 다만 그 체(體)에 정확히 맞추어 마음의 본성이 본래부터 항상 고요하여 모든 짝하는 것과 상대하는 것(待對)을 끊었음을 곧장 지적하는 것일뿐이지 취하고 버리는 것이 아니다. 이것이 전수문 중에서 전간(全揀)하는 것이다.<sup>42)</sup>

42) 『법집법행록절요병입사기』(『보조전서』, p.150)

“禪宗全揀門者，但剋體，直指心性，本來常寂，絕諸待對爾，非爲取捨，是乃全收中全揀也。”

그 다음 교종의 원교에서 전간문과 전수문을 갖추고 있음을 지눌이 말하고 있는 대목을 살펴본다. 교종의 원교는 전수문에 속하는 것이지만, 그렇다고 해서 전간문을 버리는 것은 아니라고 지눌은 말한다. 그에 비해, 교종의 돈교(頓教)에서는 전수문이 제대로 갖추어 있지 않아서, 그 결과 전간문도 없다는 것이다. 원교의 예로서 의상(義相 ; 625~702)의 「법성계」를 들 수 있는데, 「법성계」의 내용은 두 단계로 이루어져 있다. 먼저 진실한 성품을 이름붙일 수 없고 형상화할 수 없음을 말하는 것(전간문)이고, 그 다음 진실한 성품은 연기(緣起)함에 장애가 없음을 밝히는 것(전수문)이다. 이 점에서 전간문과 전수문이 원교에서 온전히 발휘된다. 그리고 원교에서 말하는 연기는 단순한 연기가 아니라 그것은 성기(性起 ; 대상세계가 자신의 참마음이 변화한 것이라는 의미)인 것이다. 이것의 예문은 다음과 같다.

예컨대 의상법사가 계송으로 말하기를 “법성은 원용하여 두 모습이 없고 모든 법은 움직이지 않아 본래부터 고요하다. 이름도 없고 모습도 없어서 모든 것을 꿰었으니, 지혜를 증득한 사람만이 알 수 있는 것이요, 다른 사람은 알 수 없다. 진실한 성품은 매우 깊고 매우 미묘하여 자기의 성품을 지키지 않고 인연에 따라서 이루어진다. 하나 속에 전체이고 많은 것 속에 하나이며, 하나 그대로 전체이고 많은 것 그대로 하나이다”라고 하였다. 이러한 내용은 먼저 진실한 성품은 이름과 모습을 벗어났음을 밝히고, 그 다음에 진실한 성품이 연기함에 장애가 없음을 밝혔다. 그러므로 [이것은] 또한 원교의 전간문과 전수문이다. 그런데 다만 연기만을 말해서는 전수문이 아니다. [이는] 지혜를 증득한 사람이라야 알 수 있는 것이기 때문에 전수문이다.<sup>43)</sup>

43) 『법집별행록절요명입사기』(『보조전서』, p.149)

“如義湘法師偈云，法性圓融無二相，諸法不動本來寂，無名無相絕一切，證智所知非餘境，眞性甚深極微妙，不守自性隨緣成，一中一切多中一，一即一切多即一等，此則先明眞性，離名絕相，次明眞性，緣起無碍，故亦是圓教中，全揀全收義

그에 비해 돈교에서는 연기가 그대로 성기임을 밝히지 못해서 전수문의 의미가 완전하지 못하고 그래서 전간문의 의미도 잃게 된다.<sup>44)</sup> 지눌은 이 점을 영명연수(永明延壽:904~975, 법안종의 제3조)의 주장을 빌려서 보강하고 있다.

연수 선사가 말하기를 “연기(緣起)의 한 가지 문이 돈교라면, [돈교에서는] 연기하는 것이 그대로 사(事:현상)의 모습임을 말하지 못하여 진정한 이치가 나타나지 않는다. 따라서 [돈교의] 요점은 모습이 다 없어져야 실제의 성품이라는 것이다. 그런데도 연기만을 말한다면 가리워진 눈으로 허공의 꽃을 보는 것과 같은 것이다. 만약 원교(圓教)의 법계연기(法界緣起)라면 반드시 하나(一)와 많은 것(多)이 서로 포섭되고, 유력(有力:작용력이 있는 것)과 무력(無力:작용력이 없는 것)이 성립할 수 있어서, 하나와 많은 것이 장애 없이 포섭되고, 상입(相入)하는 것이 동시이어야 한다. 이것을 위대한 연기에 들어가는 것이라 이름한다”라고 하였다. 위에서 말한 내용에 근거하면, 돈교는 연기를 말하지 못해서 전수문을 갖추지 못하고, 전수문이 없으므로 전간문도 이루지 못한다. 그 이유는 무엇인가? 이미 모습과 마음을 없애서 [그로 인하여] 진실한 성품을 취해야 한다면 어찌 전

也, 然但言緣起, 卽非全收, 亦證智所知, 乃名全收.”

44) 김종명 선생도 Ⅲ장 2절에서 주장한 것과 같은 견해를 밝히고 있다. 즉 “지눌은 종밀의 견해에 따라 심성을 밝히는 두 가지 방법으로서 전간문과 전수문을 주장하지만 어느 한쪽만 강조하는 것은 모두 이론적 이해에 떨어지기 때문에 언어로 풀어 설명하거나, 하지 않든가에 구애받아서 안되고, 한 마음의 성품과 모양에 걸림이 없어야 함을 강조한다. 이 목적에 맞는 가르침이 바로 선종이라고 하며, 이것은 연기를 말하지 않아 전수문이 전혀 없는 돈교와는 다르다고 주장한다. 지눌은 의상의 <법성계>가 이름과 모양에 집착하지 않고 연기의 걸림없는 참 성품을 밝혔다고 해석하고, 이것은 원교 중의 전간문과 전수문에 다 해당한다고 함으로써 선종의 가르침에 필적하는 것으로 간주한다.” (『지눌의 『법집별행록절요병입사기』에 미친 초기 선종서의 사상적 영향, 『보조사상』 제 11집, pp.156~157) 이 해석에 필자가 더 보탠 것은 종밀의 전간문·전수문의 이해와 지눌의 전간문·전수문의 이해는 다르다는 점이다.

간문을 이루겠는가?<sup>45)</sup>

이상 살펴본 것과 같이, 지눌은 전간문과 전수문의 개념을 종밀과 달리 사용하여 선종(우두종·홍주종·하택종)과 교종 중의 원교가 서로 일치한다고 주장하고, 교종의 돈교는 연기를 말하고 있지만, 성기를 분명히 밝히지 못해서 선종과 일치하지 못한다고 말한다. 따라서 지눌은 선종에 대해서는 비교적 관대하지만 교종에 대해서는 엄격한 편이다. 여기서 지눌이 선종 중심의 선교통합을 시도하고 있음을 알 수 있다.

#### Ⅳ. 결론

이 글에서는 종밀과 보조국사 지눌의 선교통합 방식에 대한 견해, 즉 선교관을 비교해 보았다. 종밀은 선종을 세 가지로 나누고, 거기에 맞추어 교종도 세 가지로 나눈다. 그렇게 구분하고서 각각 단계별로 일치시킨다. 즉 선종의 식망수심종은 교종의 밀의의성설상교 중의 장식파경교와 일치시키고, 선종의 민절무기종은 교종의 밀의파상현성교와 일치시키며, 선종의 직현심성종은 교종의 현시진심즉성교와 일치

45) 『법집별행록절요병입사기』(『보조전서』, pp.149~150)

“壽禪師云緣起一門，若是頓教，不說緣起即是事相，令眞理不現，要由相盡，乃是實性，若說緣起，如以翳眼，而見空花，若是圓教法界起，必一多互攝，有力無力，方得成立，一多無攝，攝入同時，名入大緣起，據此所說，頓教不說緣起，卽關全收，無全收，故不成全揀，何者，旣毀相泯心，故必取眞性，何成全揀。”



시킨다.

이에 비해 지눌은 종밀의 영향을 받았지만, 종밀과 다른 선교통합방식을 시도한다. 우선 선종에 대해서 종밀과 달리 민절무기종인 우두종과 직현심성종인 홍주종·하택종은 서로 다른 내용을 말하는 종파가 아니라고 지눌은 주장한다. 즉 지눌은 종밀의 선종구분법을 받아들이지 않는다. 이러한 선종관을 바탕으로 해서 지눌은 독자적인 선교통합을 시도한다. 즉 종밀이 현시진심즉성교에서 말했던 전간문과 전수문을 사용하여 선종과 교종의 통합을 시도한다. 자세히 말하면, 선종(우두종·하택종·홍주종)과 교종의 원교(圓敎)는 전간문과 전수문의 내용을 간직하고 있으므로 서로 일치한다고 보고 있다. 그러나 이러한 선교통합은 선종에서는 북종을 제외시키고 있고, 교종에서는 원교이외의 다른 교를 배제시킨 것이다. 다시 말하면, 지눌의 선교통합은 선종에서는 북종을 배제하고, 교종에서는 원교만을 인정해서 선종의 우두종·하택종·홍주종과 교종의 원교를 일치시키는 것으로 정리된다. 그러므로 지눌의 선교통합의 범위가 크지 않다는 아쉬운 점이 드러난다.

지눌의 선교통합에 이러한 아쉬움이 있지만, 이것에도 상당한 의의가 있다. 지금 사회주의와 자본주의의 이념체계가 서로 화해할 수 없는 엄청난 장벽같이 보이듯이, 아마도 지눌의 당시에는 선교통합도 화해하기 어려운 엄청난 장벽을 돌파하는 것으로 보아야 할 것이다. 선교통합을 선불리 주장했다는 선종에서도 비난을 받고, 교종에서도 비난을 받을지도 모르는 상황에서, 선교통합의 위대한 봉우리인 종밀과 입장을 달리 하면서 자기방식의 선교통합을 주장한 것에서 바로 지눌의 진면목을 읽을 수 있다. 현대에도 계속 이러한 방식의 새로운 철학함이 요청되는 것이다.

그런데 여기서 한 가지 추가할 점이 있다. 지눌이 종밀의 선종관을

받아들이지 않는 점은 그의 독자적 견해이지만, 그것을 위해서 종밀의 『도서』를 해석하는 데 문제점이 있다는 것이다. 즉 지눌은 자기의 견해가 종밀의 『도서』에 의해서 지지된다고 주장하지만, 지눌은 자기에게 유리한 부분만 채택하고 불리한 부분은 채택하지 않았다. 다음의 예문은 종밀의 주장과 같이, 우두종이 낮은 단계의 가르침이 아니라는 증거로서 지눌이 제시한 것이다.

범부와 성인 등의 법이 모두 꿈과 같고 허깨비 같다고 말한다. 무릇 선(禪)의 이치를 참구하는 사람은, 이 말이 궁극적인 이치라고 생각하지만, 우두종에서는 이 말만을 진리라고 생각하지 않는 줄을 알지 못한다.<sup>46)</sup>

위 인용문의 내용은 우두종의 가르침이 모든 존재가 꿈과 같음을 말하는 것이지만, 우두종에서는 그것만이 진리라고 주장하지는 않는다는 것이다. 따라서 우두종은 낮은 단계의 가르침이 아니라는 것이다.

그런데 『도서』에 위의 주장만 있으면 문제가 되지 않는데, 또 다른 주장도 있다. 즉 종밀은 북종·우주종·홍주종·하택종이 교(敎)를 준수하느냐 준수하지 않느냐의 여부, 상(相)을 따르느냐 훼손하느냐의 여부, 바깥의 난(難)을 막는 문호(門戶)인가 하는 문제, 바깥의 대중을 제접하는 방편 뛰어남의 문제, 제자를 가르치는 의식(儀式)의 문제에서 차이점이 있다고 분명히 밝히고 있다. 더구나 지눌은 이 부분을 역시 인용하면서 자기에게 불리한 부분은 의도적으로 삭제하고 있다. 그러면 『도서』에서 말한 것과 지눌이 『절요사기』에서 말한 것의 차이점을 살펴보자. 앞의 인용문은 종밀의 『도서』에서 인용한 것이고,

46) 『법집별행록절요병입사기』(『보조전서』, p.108)

“中說凡聖等法，皆如夢幻。況參禪理者，皆說此言，便爲鑠極。不知此宗，不但以此言爲法。”

뒤의 인용문은 지눌의 『절요사기』에서 인용한 것이다.

위의 삼종 중에 다시 교를 준수하느냐, 교를 태만히 하느냐와 상(相)을 따르느냐, 상(相)을 훼손하는가와 바깥의 난(難)을 막는 문호와 바깥의 대중을 제접하는 방편과 제자를 가르치는 의식과 법도, 여러 가지가 같지 않다. 그러나 모두 [스스로 이롭고 남을 이롭게 하는] 두 가지 이로운 행의 문에서는 각기 그 방편을 따른 것이어서 또한 잘못은 없다. 다만 근본의 이치에 두 가지가 있는 것이 합당하지 않으므로 부처님의 교법[교종의 세 가지]을 기준해서 화해시킨다.<sup>47)</sup>

위의 삼종은 여러 가지가 같지 않다. 그러나 모두 두 가지 이로운 행의 문에서 각기 그 방편을 따른 것이어서 또한 잘못은 없다. 다만 근본의 이치에 두 가지가 있는 것이 합당하지 않다.<sup>48)</sup>

위의 두 인용문을 비교하면 대조적인 판단을 내릴 수 있다. 앞의 『도서』에서 인용한 것은, 선종의 세 가지가 서로 다르기는 하지만, 교종의 세 가지와 서로 비교해서 일치시킬 수 있다는 것이고, 뒤의 『절요사기』에서 인용한 것은, 선종의 세 가지가 그 이치에서는 서로 같다고 하는 것이다. 앞의 인용문에서는 선종의 세 가지와 교종의 세 가지를 일치시킬 수 있음을 말하고, 뒤의 인용문에서는 선종의 세 가지가 그 이치에서는 서로 같음을 말한다.

47) 『선원제전집도서』상의 二권 (『대정장』48권, p.403상)

“然上三宗中，復有遵教慢教·隨相毀相·拒外難之門戶·接外衆之善巧·教弟子之儀軌，種種不同，皆是二利行門，各隨其便，亦無所失，但所宗之理，即不含有二故，須約佛和會也。”

48) 『법집별행록절요병입사기』(『보조전서』, p.108)

“然上三宗，種種不同，皆是二利行門，各隨其便，亦無所失，但所宗之理，不含有二，文繁卽刪。”

이렇게 지눌이 종밀의 견해를 왜곡시켜 인용한 것에 그의 진정한 의도가 숨어있다. 그는 선종의 세 가지(우두종·홍주종·하택종)를 대등하게 통합하려고 하였던 것이다. 따라서 지눌이 종밀의 견해를 인용하면서도 거기에는 지눌의 독자적 안목이 담겨져 있음을 알 수 있다. 지눌은 종밀의 『도서』에 나오는 선종과 교종의 통합방식에 반대하기 때문에 종밀의 『법집별행록』이라는 저서를 인용해서 그의 선종을 중심으로 하는 견해를 나타내려고 했고, 이번에는 『법집별행록』에 나타난 선종 간의 우열을 재는 문제에 대해서는 다시 『도서』를 그의 의도에 맞게 다시 인용한다. 따라서 지눌의 철학은 종밀의 저서를 다시 해석하는 작업에서 이루어졌다고 할 수 있다.

# 『法集別行錄節要并私記』를 통해 본 普照 三門의 성격

최연식 / 국사학, 서울대 강사

## 目次

- I. 머리말
- II. 『法集私記』와 三門
- III. 三門의 내용
  - 1. 惺寂等持門
  - 2. 圓頓信解門
  - 3. 徑截門
- IV. 三門의 상호관계
- V. 맺음말



## I. 머리말

金君綏가 편찬한 知訥 스님의 비문에는 스님이 수행자들에게 惺寂 等持門·圓頓信解門·徑截門의 세 가지 수행방법을 제시하였다고 기록되어 있다.<sup>1)</sup> 흔히 三門으로 불리는 이 수행방법은 이후 지눌 스님의 사상을 이해하는 매개로써 이용되었고, 스님의 저술들까지도 三門 중 어느 門에 속하는가라는 관점에서 분류되었다.<sup>2)</sup> 하지만 三門의 성격과 위상에 대한 이해에 있어서는 연구자 사이에 상당한 차이를 보이고 있다. 三門은 각각 다른 根機의 사람들을 위한 教化방법으로서, 특별히 어느 것이 정통적인 방법은 아니라는 견해와<sup>3)</sup> 三門은 단계적으로 밟아가는 수행방법으로서 그 중 하나가 기본적인 것이라는 견해가 대립되어 있고, 후자 중에서는 惺寂等持門을 보편적인 기본적 가르침으

1) “其勸人誦持 常以金剛經 立法演義 則意必六祖壇經 伸以華嚴李論·大慧語錄 常羽翼 開門有三種 曰惺寂等持門 曰圓頓信解門 曰徑截門 依而修行 信入者多焉”(『普照全書』 p.420.)

2) 비문에 나타나는 三門을 보조의 수행법으로 보는 것에 대해 異見이 없는 것은 아니다. 심재룡은 비문의 三門을 儒學者에 의해 왜곡된 것이라고 하면서, 후기의 저술에 공통적으로 나타나는 三玄門이 지눌의 진정한 教化門이라고 하였다.(심재룡, 『普照禪을 보는 시각의 변천사』, 『普照思想』 제1집, 1987) 하지만 고려시대에 儒學者가 국왕의 명을 받아 승려의 행적을 기록할 때에는 문하 제자들이 편찬한 行狀에 근거하는 것이 원칙이었으므로, 비문의 찬자인 김군수가 자신의 입장에서 지눌의 사상을 정리했을 가능성은 많지 않다. 따라서 만일 왜곡이 있었다면 김군수에 의해서가 아니라 그의 제자에 의해서 이루어졌다고 할 것이다. 그러나 지눌에 의해 教化를 받았던 제자들이 스승의 教化방법을 왜곡했을 가능성은 많지 않다. 비문의 三門은 지눌의 입장이 정확하게 반영된 것으로 이해해야 할 것이다. 심재룡도 다른 글에서는 三門을 지눌이 제시한 수행방법으로 이야기하고 있다.(『보조선과 임제선 - 죽은 말귀 살려내기』, 『普照思想』 제8집, 1995)

3) 심재룡, 『普照禪과 臨濟禪 - 죽은 말귀 살려내기』, 『普照思想』 제8집, 1995. 김종명, 『知訥의 『법집별행록절요법입사기』에 미친 초기 선종서의 사상적 영향 - 규봉종민을

로 보고 圓頓信解門과 徑截門은 근기에 따라 선택하는 수행방법이라는 견해와<sup>4)</sup> 三門을 지눌 사상의 발전과정으로 이해하여 앞의 惺寂等持門과 圓頓信解門은 초기의 미숙한 방법이고, 최종적으로 완성된 徑截門만이 완전한 수행방법이라는 견해가<sup>5)</sup> 입장을 달리하고 있다.

이와 같이 다양한 이해방법이 제시되고 있지만, 三門이 지눌 스님의 사상구조를 체계적으로 제시한다는 점에 대해서는 대부분 연구자의 견해가 일치하고 있다. 실제로 지눌저술의 대부분은 이 三門과 관련을 갖는 것으로 해석되므로, 知訥 사상의 전체적 윤곽을 이해하기 위해서는 三門 각각의 구체적 성격과 내용, 그리고 三門 상호 간의 관계를 밝히는 것이 기본적으로 요구된다고 할 수 있다. 비문에서 언급한 것처럼 三門은 지눌이 평생에 걸쳐 교화의 방법으로 삼은 것이므로, 三門에 대한 완전한 이해를 위해서는 지눌의 저술 전체에 대한 검토가 전제되어야 할 것이다. 그런데 『法集別行錄節要并私記』(이하 『法集私記』로 줄임)는 다른 저술들과 달리 三門 모두에 대하여 구체적인 설명을 하고 있다. 더욱이 이 저술은 지눌의 晩年에 지어진 것으로서 내용상 지눌 사상의 총론적 성격을 띠고 있으므로, 여기에 나타난 三門의 성격이 지눌이 정리한 최종적 입장이라고 할 수 있다. 따라서 이 글에서는 『法集私記』에 나타나고 있는 내용을 중심으로 三門 각각의 성격을 검토하고, 三門의 상호관계에 대해 정리해 보고자 한다. 관련된 불교사상 전반에 대한 폭넓은 이해 없이 지눌의 저술만을 검토하는 데에서 오는 한계가 적지 않겠지만, 지눌 사상에 대한 입문으로서 거치

중심으로」(보조사상연구회 월례발표회 발표논문, 1997년 12월) 등이 대표적이다.

4) 이종익, 「禪修證에 있어서 頓悟漸修의 과제」, 『普照思想』 제4집(1990)과 김호성, 「頓悟漸修의 漸修說의 문제점」, 『東과 西의 사유세계』1991 (『깨달음. 돈오점수인가 돈오돈수인가』에 재수록, 1992) 등이 대표적이다.

5) 性徹, 『禪門正路』1981와 정경규, 「普照 圓頓門의 실체와 性徹禪師의 圓頓批判」, 『백련불교논집』4(1994) 등이 대표적이다.



않을 수 없는 단계라고 생각한다. 先學諸賢의 많은 叱正을 바란다.

## II. 『法集別行錄節要并私記』와 三門

知訥 스님이 입적하기 1년 전인 1209년에 완성된 『法集私記』는 『圓頓成佛論』 및 『看話決疑論』과 함께 스님의 가장 늦은 시기 저작으로 꼽힌다.<sup>6)</sup> 이 책은 제목에 밝혀져 있듯 圭峰 宗密의 저작인 『法集』<sup>7)</sup>의 주요 내용을 간추리고〔節要〕 자신의 해석〔私記〕을 덧붙인 것인데, 구체적으로 내용을 살펴보면 『法集』의 해설서라기 보다는 오히려 『법집』을 소재로 하여 자신이 생각하는 禪修行의 요체를 서술한 저술임을 알 수 있다. 禪修行에 관한 宗密의 이야기를 소재로 삼아 결국에는 자신의 禪修行論을 이야기하고 있는 것이다. 그런데 『법집』은 다른 禪書들에서는 볼 수 없을 정도로 禪修行의 이론과 실제에 관한 여러 측면을 종합적으로 설명하고 있기 때문에, 『法集私記』도 자연 禪修行에 대한 종합적인 이론서가 되고 있다. 사실 지눌 스님이 만년에 자신의 禪修行論을 서술하면서 『법집』을 소재로 삼은 것은 종밀의 사상에 공감하는 측면이 있었던 것 못지 않게, 이 책의 종합적이고 체계적인 측면을 높이 산 때문으로 생각된다.<sup>8)</sup>

6) 知訥의 저작 연대에 대해서는 이종익, 「普照撰述의 思想概要와 書誌學的 考察」, 『普照思想』 제1집, 1987. 참조)

7) 『法集』의 別行錄은 현재 전하는 『中華傳心地禪門師資承襲圖』와 동일한 내용의 異本이라고 생각된다. (Jan Yun-hua, 「『法集』과 知訥의 宗密觀」, 『普照思想』 제2집, 1988. 참조)

8) 禪思想 자체만으로 보면 知訥은 宗密보다는 大慧 宗杲에게 더 깊이 공감하고 있던

이처럼 『法集私記』는 『法集』을 토대로 하면서도, 그것에 제한되지 않는 지눌 스님의 독자적인 禪修行論을 펼치고 있는데, 특히 주목되는 것은 이 책에 스님의 다른 주요 저술들(『勸修定慧結社文』·『修心訣』·『圓頓成佛論』·『看話決疑論』)에서 다루지고 있는 내용들이 종합적으로 언급되면서 더욱 진전된 모습을 보이고 있다는 점이다. 이 점은 晩年이라는 저술 시기와의 관련되는 것으로 생각되는데, 스님의 평생의 사상이 글자 그대로 蘊蓄되어 있음을 느끼게 한다. 이 책만으로 지눌 스님의 사상 전체를 이해하는 것은 무리겠지만, 사상의 대체적인 윤곽을 이해하는 데에는 커다란 무리가 없다고 생각된다. 다른 저술들이 지눌 사상의 各論이라면 『법집사기』는 總論 혹은 강요서에 해당한다고 할 것이다.

『法集私記』에서 다루어지고 있는 주요한 내용들은 ㉠ 4種禪에 대한 평가, ㉡ 定慧雙修에 대한 논의, ㉢ 頓悟·漸修에 대한 설명, ㉣ 圓頓悟解의 문제, ㉤ 看話を 통한 徑截門 수행법 등인데, 이 중 『法集私記』의 기본 텍스트인 『法集』에는 ㉠과 ㉡만이 언급되어 있을뿐 나머지 ㉢, ㉣, ㉤에 대한 내용은 나타나 있지 않다. 이 ㉢, ㉣, ㉤은 모두 禪修行의 구체적 방법에 관한 것으로서, 『法集』에 이러한 내용이 빠진 것은 『법집』이 禪修行의 이론에 관한 책으로서 구체적 수행방법의 문제는 다루지 않았다는 것을 보여준다. 이런 점에서 『법집사기』는 禪修行에 관한 이론과 구체적 수행방법을 모두 설명하려 했다는 것을 알 수 있다. 그런데 주목되는 것은 이 추가된 ㉢, ㉣, ㉤의 내용이 비문에 언급된 三門과 일치하고 있다는 점이다. ㉢가 惺寂等持門, ㉣가 圓頓信解門, ㉤가 徑截門에 해당되는 것이다. 이런 사실을 『법집사기』의 본

---

것으로 생각된다. 비문에도 大慧의 『語錄』은 慧能의 『壇經』 및 李通玄의 『華嚴論』과 함께 주요한 사상적 기반이 되었음을 이야기하고 있지만(주 1)의 인용문 참조), 宗密 사상의 영향에 대해서는 별다른 언급이 없다.

문 구성과 관련하여 구체적으로 살펴보자.

『法集別行錄節要并私記』의 단락구분들

晦菴 定慧	蓮潭 有一	Buswell
<p>1. 總顯大義</p> <p>2. 正示法要</p> <p>① 引體中女下自心眞妄令依言信入</p> <p>A. 廣顯爲人心鏡</p> <p>a. 正引</p> <p>가. 別 四種解行 [㉞]</p> <p>나. 總下諸宗得失</p> <p>ㄱ. 就法: 不變 隨緣</p> <p>ㄴ. 就人: 頓悟 漸修</p> <p>b. 顯意</p> <p>가. 顯錄中悟修爲修證樞要勸令人信</p> <p>ㄱ. 引貞元疏</p> <p>= 卞定慧 [㉞]</p> <p>= 卞頓漸 [㉞]</p> <p>ㄴ. 引禪源集序: 卞頓漸 [㉞]</p> <p>ㄷ. 引同歸集: 卞頓漸 [㉞]</p> <p>나. 助揚妙旨令初心了見悟修之曲折</p> <p>ㄱ. 勸令禪流</p> <p>= 令權宗</p> <p>= 令頓宗</p> <p>ㄴ. 勸令講徒</p> <p>= 特令圓教學者悟修一念</p> <p>= 遂使權教學人信解: 圓頓悟解 [㉞]</p> <p>B. 略卞顯密同異</p> <p>② 引句中玄遺佛法知見令離言得入 [㉞]</p> <p>3. 結勸觀行</p>	<p>1. 顯叙大意</p> <p>2. 節釋本文</p> <p>① 節取錄要</p> <p>A. 叙四宗解行 [㉞]</p> <p>B. 卞諸宗得失</p> <p>a. 就法 不變, 隨緣</p> <p>b. 就人 頓悟, 漸修</p> <p>② 私記解釋</p> <p>A. 廣明錄意</p> <p>a. 引諸師頓漸對卞勸信</p> <p>가. 引貞元疏</p> <p>ㄱ. 明定慧 [㉞]</p> <p>ㄴ. 卞頓漸 [㉞]</p> <p>나. 引禪源集序:</p> <p>卞頓漸 [㉞]</p> <p>다. 引同歸集:</p> <p>卞頓漸 [㉞]</p> <p>b. 卞自心眞妄助揚妙旨</p> <p>가. 正卞妙旨</p> <p>ㄱ. 卞靈知心性勸捨執別修</p> <p>ㄴ. 卞心體收揀勸令脫解忘淨</p> <p>ㄷ. 卞現前一念勸信圓頓得入 [㉞]</p> <p>나. 證同密傳</p> <p>B. 別示活句滌上知解 [㉞]</p> <p>a. 正引活句</p> <p>b. 結樂麈尾</p>	<p>1. 序</p> <p>2. 『法集』의 節要</p> <p>① 四種禪의 내용</p> <p>② 四種禪에 대한 평가 [㉞]</p> <p>③ 頓悟漸修</p> <p>3. 知訥의 견해 (私記)</p> <p>① 祖師들의 견해 [㉞, ㉞]</p> <p>② 頓悟漸修의 중요성 [㉞]</p> <p>③ 『法集』 내용의 반복 개관</p> <p>④ 修行에 관한 그릇된 견해들 비판</p> <p>⑤ 全收, 全揀</p> <p>⑥ 一念成佛: 圓頓悟解 [㉞]</p> <p>⑦ 徑截門 [㉞]</p> <p>⑧ 結論</p>

위의 표는 晦菴 定慧의 『法集別行錄節要私記解』, 蓮潭 有一의 『法集別行錄節要科目并私記』, Buswell의 영역본(Excerpts from Dharma Collection and Special Practice Record with Personal Notes, *The Korean Approach to Zen - The Collected Works of Chinul*)에 나타나는 단락구분을 함께 제시한 것인데, 상호간에 적지 않은 차이를 보이고 있다. 定慧는 전통적인 3分法을 사용하고 있는데, 서문(1.序)과 마무리(3.結勸觀行)를 제외한 본문(2.正示法要)을 이론적 설명부분인 體中玄과 이론을 초월하는 看話禪인 句中玄으로 나누고 다시 體中玄 중의 본문에 해당하는 廣顯爲人心鏡을 『법집』의 節要에 해당하는 正引과 그에 대한 지눌의 해석인 顯意로 구분하고 있다. 顯意는 다시 『법집』의 본문에 대한 직접적 설명부분(顯錄中悟修爲修證樞要勸令人信)과 보충적 설명부분(助揚妙旨令初心了見悟修之曲折)으로 나누고 있다. 有一은 서문을 제외한 전체를 『법집』의 節要부분(節取錄要)과 지눌의 해석부분(私記解釋)으로 나누고, 해석부분을 다시 『법집』의 의미를 설명한 부분(廣明錄意)과 知解 제거를 위해 看話禪을 제시한 부분(別示活句滌上知解)으로 나누고 있다. 定慧가 『법집사기』 전체의 마무리에 해당한다고 본 '3.結勸觀行'은 看話禪 부분의 맺음말로 파악하고 있다. Buswell은 有一과 비슷하게 서문을 제외한 전체를 『법집』의 節要부분과 지눌의 해석부분으로 구분하고, 지눌의 해석부분을 내용에 따라 8단락으로 나누었다.

이와 같이 기존의 단락구분에서는 모두 본문을 크게 『법집』의 節要부분과 지눌의 해석 즉 私記부분으로 구분하고 있다. 그런데 이와 같은 구분법은 『법집사기』의 체제를 정확하게 파악했다고 하기엔 약간의 문제가 있다. 기존의 구분법에서 『법집』의 節要로 파악한 부분 안에도 지눌의 설명 즉 私記가 섞여 있기 때문이다. 『법집사기』의 서술 방법은 『법집』의 주요 내용을 단락별로 인용하면서(節要) 단락 마다에

보충설명과 자신의 의견(私記)을 덧붙이고 있으므로, 節要和 私記가 큰 단락으로 나누어지는 것이 아니라 주제에 의해 구분되는 작은 단락들이 節要부분과 私記부분으로 구성되어 있다. 따라서 본문을 무리하게 節要부분과 私記부분으로 나누면, 『법집사기』의 실제 구성형태를 정확하게 보여주지 못하게 된다.

한편 지눌의 설명은 그 성격에 따라 크게 두 가지로 나뉜다. 첫째는 『법집』의 본문 내용을 따라가면서 그에 대해 逐條의로 설명한 것이고, 둘째는 인용된 『법집』의 본문내용과는 직접 관계되지 않는 부가적 설명부분이다. 후자는 다시 『법집』에 미진하게 언급된 心性論을 설명하는 부분과 『법집』에 언급되지 않은 定慧(=惺寂等持)와 看話禪을 설명하는 부분으로 구분된다.

私記가 이와 같이 성격이 다른 내용으로 구성되어 있다는 것은 기존의 단락구분에서도 일정하게 고려되었다. 定慧와 有一은 看話禪에 관한 부분을 『법집』에 대한 설명부분과 별도로 파악하고, 다시 『법집』에 대한 설명 부분을 다시 본문과 관련된 설명부분과 (心性論에 대하여) 추가적으로 설명한 부분으로 구분하고 있는 것이다. 하지만 두 사람 모두 惺寂等持에 관한 설명부분은 특별하게 강조하지 않고 있다. 단락구분상 惺寂等持 부분은 『법집』의 節要 부분에 포함되고 있기 때문이다. 定과 慧에 대해 논하는 이 부분은 頓悟漸修를 설명하기 위하여 지눌이 인용한 세 가지 책(貞元疏·禪源集序·同歸集)의 일부에 나오는 정도로 간략하게 취급되고 있는 것이다. 하지만 이 부분은 인용된 세 가지 책의 다른 부분과는 달리 頓悟漸修에 대한 직접적인 설명과는 무관하다. 지눌 스스로 다음과 같이 이야기하고 있다.

(貞元疏의 내용) 중에 깨달음의 대상인 마음[心]의 性과 相, 깨닫는 방법인 定·慧 二門은 이 錄(=『法集』)에서 설명하는 중요한 내용이 아니다.

하지만 教를 배우는 사람이 이 글에서 밝힌 것을 가지고 禪法の 전부로 오해할까 염려하여 간략히 그 得失을 이야기하여 바른 믿음을 내게하고자 한다. 깨닫는 방법에 들어가서 定慧를 밝혀 ……<sup>9)</sup>

따라서 이 부분은 定慧나 有一과 같이 頓漸을 설명하는데 인용된 세 저술의 일부로 파악하면, 지눌이 원래 의도했던 중요성이 부각되지 않기 쉽다. 오히려 그러한 頓漸에 대한 설명과는 분리해서 단락지어야만 지눌이 이 부분을 인용하고 자신의 의견을 덧붙인 의도가 충분히 살아날 것이다. 비록 같은 『貞元疏』에서 인용된 것이지만, 定慧에 대한 설명과 頓漸에 대한 설명은 그 위상이 현격히 다른 것이다. 따라서 이 定과 慧를 설명하여 惺寂等持를 이야기하는 단락은 비록 위치가 『법집』의 頓悟漸修 내용을 節要한 부분과 그에 대한 逐條的 설명의 사이에 끼여 있지만, 그 성격은 뒷부분의 心性論이나 看話禪에 대한 부가적 설명과 동일하게 파악되어야 한다.

이상과 같은 점을 고려하여 필자는 다음과 같이 『법집사기』의 단락을 다시 나누어 보았다. 본문은 『법집』을 節要하고 이를 逐條的으로 설명한 부분(私記㉔)과 부가적 설명부분(私記㉕)으로 나누고, 후자를 心性論에 관해 추가적으로 설명한 부분과 看話禪에 대해 이야기한 부분으로 나누었다. 惺寂等持에 관한 부분은 별도의 단락으로 구분하여 부가적 설명부분으로 파악하였다.

9) 『法集別行錄節要并私記』(『普照全書』, p.120.)

“其中 所悟心之性相 能悟定慧二門 非此錄中對辨要急之義 然恐學教人 只以此文所明 全收禪法 故略辨得失 令生正信爾 就能悟門 明定慧 ……”

필자의 『法集別行錄節要并私記』 단락구분  
(페이지: 행은 보조사상연구원에서 편집한 『普照全書』에 따름)

1. 序

(103-104:7)

2. 法集別行錄의 節要和 그에 대한 설명

(104:8-141:15)

① 4種禪에 대한 비교와 평가 [㉞]

(104:8-109:10)

A. 『법집』 節要 (104:8-107:11)

B. 지눌의 설명 (私記㉞) (107:11-109:10)

② 心에 대한 종합적 설명

(109:11-141:15)

A. 法의 측면: 不變과 隨緣

(109:15-116:1)

a. 『법집』의 節要

b. 지눌의 설명 (私記㉞)

B. 人의 측면: 頓悟와 漸修

(116:2-141:15)

a. 法集別行錄의 頓悟漸修論 (節要)

(116:2-118:17)

b. 澄觀의 定慧論에 대한 평가(私記㉞):

惺寂等持門과 無心合道門 [㉞]

(118:17-123:10)

c. 悟修의 頓漸에 대한 설명(私記㉞): 頓悟漸修論 [㉞]

(123:10-141:15)

3. 心性에 대한 추가설명 (私記⑥): 圓頓信解門 [㉞]

(141:16-159:5)

① 靈知에 대한 설명 (142:4 -147:8)

② 全收·全揀 (147:9 -151:3)

③ 一念成佛: 圓頓悟解 (151:4-159:5)

4. 知解를 없애는 수행 (私記⑥): 徑截門 [㉟]

(159:6-164:17)

① 徑截門 活句

(159:6-164:2)

② 수행자의 올바른 자세: 如實知見과 徑截活句의 병행

(164:2-164:17)

이와 같이 정리해보면 『법집사기』의 구성, 특히 『법집』의 節要부분과 그에 대한 逐條의 설명부분 그리고 부가적 설명부분이 명확하게 구분됨을 알 수 있다. 결과적으로 부가적 설명부분은 定·慧, 心性論, 看話禪인데, 이 부분은 앞에서 이야기한 것처럼 구체적인 수행의 방법에 관한 내용들이다. 그리고 定·慧 부분의 핵심어로 惺寂等持, 心性論의 결론으로서는 圓頓悟解가 사용되고 있는 것에서 알 수 있듯 곧바로 普照의 三門인 惺寂等持門, 圓頓信解門, 徑截門에 대응되는 것이다. 이와 같이 비문에 나타나는 三門이 함께 보이면서 동시에 지눌 최만년의 저술이라는 점에서 『법집사기』에 설명된 三門의 내용은 지눌의 禪修行 방법론을 가장 분명하게 제시하고 있다고 생각된다. 이제 『법집사기』에 나타난 三門 각각의 내용을 지눌의 다른 저술에 언급된 것과 비교하면서 살펴보도록 하자.



### Ⅲ. 三門의 내용

#### 1. 惺寂等持門

『法集私記』의 定·慧에 대한 설명은 크게 두 부분으로 나뉜다. 첫째 부분에서는 漸宗의 離垢定慧와 頓宗의 自性定慧를 구분하여 自性定慧의 우월성을 말하고, 둘째 부분에서는 다시 自性定慧에 남아 있는 한계를 뛰어 넘는 無心合道門에 대하여 설명하고 있다.

먼저 첫번째 부분에서 지눌은 澄觀이 『貞元疏』에서 설명한 定慧의 내용은 所悟와 구분되는 能悟로서 제시된 것인데 이러한 定慧는 禪宗의 입장에서는 불완전한 漸宗 즉 北宗의 離垢定慧에 해당하며, 禪宗의 정통적인 입장은 어디까지나 能·所가 구분하지 않는 自性定慧라고 이야기 하고 있다.<sup>10)</sup> 離垢定慧는 마음을 가라 앉히고 관조하는 등의 수행을 하나씩 닦아가는 것으로서 점차적이고 순서가 있는 것이지만, 自性定慧는 자신의 心地가 無非·無痴·無亂한 상태로서 定과 慧의 구분도 없고 先後도 없다. 漸宗에서도 定慧를 함께 닦으면서 惺寂等持라고 주장하지만 이때도 定과 慧를 각각 寂寂한 마음의 상태와 惺惺한 마음의 상태를 갖는 것으로 파악하는 것이므로 나름대로의 순서가 있고, 고요함을 추구하는 것을 목적으로 하므로 존재에 대한 집착(法愛)과 주관과 객관의 구분(人我之相)을 극복하지 못한 수행법이다. 반면 頓宗의 自性定慧는 能·所의 구분이 없으므로 先後와 動靜, 주관과

10) 그러나 知訥이 澄觀을 비판하는 것은 아니다. 오히려 정관이 自性定慧는 물론이고 定慧를 초월한 無心合道門이 있음을 알고 있지만, 올바른 공부법을 찾지 못해 혼란을 겪고 있는 수행자들에게 방편으로서의 가르침을 주기 위하여 對治的인 定慧를 이야기한 것이라고 비호하고 있다. 지눌의 會通의 성격이 잘 나타나는 부분이다.

객관의 차별이 없는 참된 수행방법이다. 이러한 自性定慧를 분명하게 이야기한 논거로서 지눌은 다음과 같은 『壇經』의 구절을 제시하고 있다.

내가 말하는 一切法은 自性を 떠나지 않는다. 體를 떠나 法을 말하면 너의 성품을 잃게 된다. 나의 心地가 無非한 것이 自性戒, 心地가 無痴한 것이 自性慧, 心地가 無亂한 것이 自性定이다. 道를 공부하는 사람은 定에 앞서 慧를 일으킨다거나 慧에 앞서 定을 일으킨다는 생각을 하지 말아야 한다. 이러한 생각을 하면 法에 두가지 相이 있게 된다.<sup>11)</sup>

한편 두번째 부분에서 지눌은 『宗鏡錄』을 인용하여 禪宗에는 自性定慧를 초월하는 가장 간결한 수행법인 無心合道門이 있음을 이야기하고 있다. 自性定慧조차도 外緣으로부터 자유로워지려고 하고 객관 세계가 空함을 이해하려고 하는 義用 즉 개념의 흔적이 남아 있기 때문에 개념의 사용 없이 道에 일치하는 無心の 방법에 비하면 한계를 갖는다는 것이다. 無心合道の 방법은 祖師들의 以心傳心에서 드러나는 것으로 그것은 곧 徑截門으로서 화두에 의한 깨달음인 것이다.<sup>12)</sup>

이와 같은 설명 중 惺寂等持門에 해당하는 것은 물론 無心合道門 이전의 定慧에 대한 부분이다. 惺寂等持는 離垢定慧와 自性定慧 모두를

11) 『法集別行錄節要并私記』(『普照全書』, p.121)

“吾說一切法 不離自性 離體說法 迷却汝性 吾心地無非 自性戒 心地無痴 自性慧 心地無亂 自性定 學道之人 作意 莫言 先定發慧 先慧發定 作此見者 法有二相”

12) 『法集別行錄節要并私記』(『普照全書』, p.123.)

“此無心合道 亦是徑截門得入也 其看話下語 方便妙密 不可具陳 但罕遇知音耳” 無心合道門을 (看話)徑截門과 구분되는 별도의 수행법으로서 가장 최상근기에 해당하는 수행법이라고 이해하는 연구들이 있는데 (앞의 이종익과 김종명의 논문) 위의 내용으로 보아 無心合道門과 徑截門은 같은 수행법을 다른 이름으로 일컫는 것이라고 생각된다.

가리키는 말로 사용될 수 있지만 위의 설명에서 알 수 있듯 완전한 惺寂等持는 自性定慧를 통해 이루어진다고 할 수 있다. 離垢定慧의 경우에는 定과 慧를 동시에 닦는 수행을 가리켜 惺寂等持라고 할 수 있지만, 그 경우에도 완전한 성적등지는 아닌 것이다. 惺寂等持는 곧 定慧雙修의 다른 표현인 바, 완전한 정혜쌍수는 自性定慧의 경우에만 달성되기 때문이다.<sup>13)</sup>

이상과 같은 『법집사기』의 惺寂等持에 관한 설명은 지눌의 다른 저술에도 동일하게 나타나고 있다. 定慧雙修를 수행자의 기본 원칙으로 제시하는 『勸修定慧結社文』에서는 먼저 『翼眞記』를 인용하여 戒·定·慧를 따로 따로 닦는 隨相定慧를 얘기한 후 이것은 權乘의 방편적 방법이고 참된 定慧는 眞理 자체를 깨닫는 稱性定慧라고 이야기하고 있다.<sup>14)</sup> 여기에서 말하는 隨相定慧가 『법집사기』의 離垢定慧에 대응되고, 稱性定慧가 自性定慧에 일치하는 것임은 내용으로 보아 분명하다.<sup>15)</sup>

『修心訣』에서는 頓悟 이후의 수행법으로서 定慧等持를 설명하고 있는데, 定과 慧를 각기 自性の 體와 用이라고 하면서 동시에 卽體之用卽用之體로서 定과 慧는 분리될 수 없다고 하였다.<sup>16)</sup> 이와 같이 自性の 體用을 의미하는 定慧等持는 頓門의 自性定慧이고, 定과 慧를 나누어 緣慮와 昏住를 對治하는 것은 漸門의 隨相定慧로서 이 경우에는 비

13) 지눌은 定을 自性の 體, 慧를 自性の 用이라고 하여 定과 慧의 불가분리를 體用 관계라고 한 『宗鏡錄』의 설명을 인용하고 있다.

14) 『勸修定慧結社文』(『普照全書』, p.13.)

稱性者 理本無我 戒也 理本無亂 定也 理本無迷 慧也 但悟此理 卽眞三學耳

15) 여기에서도 稱性定慧의 근거로 『漸經』의 心地無非 自性戒 心地無亂 自性定 心地無癡 自性慧 를 인용하고 있다.

16) 『修心訣』(『普照全書』, p.39.)

若設法義 入理千門 取其綱要 則自性上體用二義... 定是體 慧是用也 卽體之用 故慧不離定 卽用之體 故定不離慧 定則慧 故寂而常知 慧則定 故知而常寂

록 定과 慧를 함께 닦는 惺寂等持라고 하여도 고요함만을 추구하는 것으로서 완전한 定慧雙修는 아닌 것이다. 다만 頓門에서도 근기가 낮은 사람의 경우에는 頓悟한 이후에도 번뇌와 習氣가 무거우므로 對治의 방법으로 隨相定慧를 사용할 수 있고, 이를 통해 완전한 定慧等持를 이룰 수 있다고 하였다.<sup>17)</sup> 내용으로 보아 『수심결』에서 말하는 隨相定慧와 自性定慧가 『법집사기』의 離垢定慧와 自性定慧에 일치하는 것은 물론인데,<sup>18)</sup> 다만 隨相定慧가 漸門뿐 아니라 頓門에서도 사용될 수 있다고 한 것이 『법집사기』에서 離垢定慧를 漸宗의 수행법으로만 설명한 것과 차이가 있다. 그러나 『수심결』에서도 기본적으로는 수상정혜를 漸門, 자성정혜를 頓門이라고 하였으므로, 양자의 입장에 차이가 있다기 보다 서술을 간략히한 『법집사기』가 기본적인 내용만을 이야기한 때문이라고 생각된다.

그런데 『결사문』이나 『수심결』에는 『법집사기』에 나오는 惺寂等持 즉 定慧雙修를 초월하는 無心合道門에 대한 설명은 보이지 않는다. 이들 서술이 쓰여질 당시에는 지눌에게 아직 定慧를 초월하는 수행에 대한 고려는 없었던 것이 아닌가 생각된다. 따라서 바로 이 점이 『법집사기』에 나타나는 惺寂等持門의 특징이라고 할 수 있다. 定慧雙修를 강조하면서도 그것의 한계를 새롭게 인식하고, 그것을 초월한 無心合道門 즉 徑截門을 필요로 한 것이 지눌의 성적등지문에 대한 최종적인 입장이라고 할 수 있다.

17) 『修心訣』(『普照全書』, p.42.)

“悟人分上 雖有對治方便 念念無疑 不落污染 日久月深 自然契合 天真妙性 任運寂知 念念攀緣一切境 心心永斷諸煩惱 不離自性 定慧等持 成就無上菩提 與前機勝者 更無差別 則隨相門定慧 雖是漸機所行 於悟人分上 可謂點鐵成金”

18) 『法集私記』, 『結社文』과 마찬가지로 『增經』의 “心地無非自性戒 心地無亂自性定 心地無癡自性慧” 이 自性定慧의 근거로 인용되고 있고, 隨相定慧에 대한 표현도 『법집사기』의 離垢定慧와 거의 일치하고 있다.

## 2. 圓頓信解門

『法集私記』의 圓頓信解門 즉 圓頓悟解에 대한 설명은 心性論에 입각하고 있다. 知訥은 頓悟漸修까지 『法集』에 언급된 주요 내용에 대해 설명하고 자신의 의견을 개진한 후, 그렇지만 이 『법집』을 보면서도 여전히 自心에 어두워 眞妄을 구분하지 못하는 사람들이 있기 때문에 그들을 위해 추가적인 설명이 필요하다고 말하고 있다.<sup>19)</sup> 『법집』의 내용에서도 禪의 4宗 특히 荷澤宗을 설명하는 가운데 空寂靈知로 대변되는 心性論이 제시되고 있지만, 주로 비유에 의존하여 靈知的 성격을 설명하고 있을 뿐 心性의 본질에 대한 체계적인 설명이나 그것을 체득하는 구체적 방법에 대한 논의는 자세하게 다루어지지 않고 있다. 그렇기 때문에 수행자들이 이 책을 통해 心性論에 대한 분명한 이해를 갖기 어려웠고, 그러한 사실을 통감한 지눌이 추가적 설명을 하게 된 것이다. 하지만 지눌이 『법집사기』 전체의 30%에 가까운 많은 분량을 할애하여 설명한 내용은 단순히 宗密의 心性論을 부연하는 것이 아니었다. 종밀의 心性論을 기초로 하면서도 보다 체계적인 心性論을 수립한 후 그에 기초하여 禪宗의 수행법을 제시하고 있는 점에서 한단계 더 전진된 모습을 보여주고 있는 것이다. 본문에 서술된 내용을 검토하여 이 점을 확인해 보자. 知訥은 먼저 宗密이 이야기하는 空寂靈知的 성격에 대한 설명으로 이 단락을 시작하고 있다. 空寂靈知는 眞如自性으로서 범부의 分別識도 아니고 부처의 證悟智도 아니면서, 동시에 分別識과 證悟智를 낼 수 있는 것으로 상황에 따라 여러 가지의 心的 작용을 내는 마음의 본체인 것이다. 따라서 愛憎嗔喜와 같은 마음

19) 『法集別行錄節要并私記』(『普照全書』, p.142.)

“今有同住初心者 受持此錄 專精觀照 尚昧自心 不辨眞妄 多有退轉 故略更辨之 助揚妙旨”

의 현상은 시간의 흐름에 따라 生滅하지만, 마음의 본체는 변화없이 늘 常寂하다.<sup>20)</sup> 자연스럽게 이러한 마음의 본체는 眞이라고도 妄이라고도 할 수 없는 無所得한 것으로서 이 마음의 본체만 깨달으면 곧 분별심을 극복하고 아무런 걸림이 없게 된다. 그런데 이러한 마음의 본체를 깨달지 못하는 사람들은 오로지 스스로의 수행을 포기하고 他力신앙에 의존하거나, 진리를 논리로서만 이해하여 서로 이론의 是非를 다룰 뿐 몸으로 이를 실현하지 못하게 된다.<sup>21)</sup>

한편 스스로 마음을 깨달았다고 하는 수행자 중에도 일부의 사람들은 일상 생활의 見聞覺知에 접촉하면 마음이 흔들리는 것을 두려워 하여서 오로지 空寂한 경지에 머무는 것만을 추구할 뿐 세상에 접하는 것을 피하려고 하는데,<sup>22)</sup> 지눌은 이들이 아직 마음의 본체를 깨달지 못하였기 때문이라고 말한다. 여러 가지 생각들을 벗어난 마음의 본체(離念心體)는 모든 일체 존재의 바탕[諸法之性]으로서 모든 현상을 포함하면서도 구체적으로 표현할 수 없는 것이기 때문에,<sup>23)</sup> 진정으로 마

20) 『法集別行錄節要并私記』(『普照全書』, p.143.)

“今之所明空寂靈知 雖非分別之識 亦非證悟之智 然亦能生識之與智 或凡或聖 造善造惡 違順之用 勢變萬端 所以然者 以體知故 對諸緣時 能分別一切是非 好惡等 雖對諸緣 愛憎嗔喜 似有起滅 能知之心 無有間斷 湛然常寂”

21) 『法集別行錄節要并私記』(『普照全書』, pp.144~145.)

“今時或有不善參詳 迷昧自心者 堅執聖教 分判五牢固時分之量云 今時正當後五百歲開淨牢固之時 而今學禪定解脫者 蓋不知時 多爲僞妄之行 如是疑謗者 返自不知真開無識 成謗三寶之罪也 (중략) 今時或有學般若 聰明利根之者 不費多力而有信解之處 遂生容易心 便不勤修 返隨聰明巧慧所使 博涉儒釋 知見太多 定力太小 因之被目前違順境界所奪 愛憎嗔喜 熾然起滅 以較量他人是非爲懷 不生慚愧 既不生漸愧 何知有改悔調柔之法”

22) 『法集別行錄節要并私記』(『普照全書』, p.147.)

“又見修心人 謂已悟心 而所入不甚深者 雖終日內照 常爲淨潔所拘 雖觀物虛 恆爲境界所縛 此人之病 只在認見聞覺知 爲空寂知 坐在光影須頭 非干別事”

23) 『法集別行錄節要并私記』(『普照全書』, p.147.)

“此所悟離念心體 則諸法之性 包含衆妙 亦超言詞 超言詞故 合忘心頓證之門”

음(의 본체)을 깨달았다면 구체적 현실로부터 벗어날 이유가 없기 때문이다. 지눌은 이러한 마음 본체의 작용을 全收門과 全揀門으로 설명하고 있다.

全揀은 마음의 본체인 靈知를 제외한 나머지 일체의 존재가 虛妄한 것임을 얘기하는 것으로 否定을 통한 眞理의 표현법이다.<sup>24)</sup> 반면 全收는 染淨의 모든 존재가 마음의 본체에서 나오는 것으로 각각의 존재가 모두 眞心の 드러남이라는 설명법이다.<sup>25)</sup> 그런데 이 全收와 全揀은 같은 마음의 본체를 서로 다른 측면에서 이야기하는 것이므로 본질적으로 서로 일치하는 것이다. 따라서 반드시 全收와 全揀을 모두 드러내야만 완전하게 마음의 본체를 표현하는 것이 되고, 둘 중의 하나만 이야기한다면 불완전한 가르침이 된다. 이러한 내용을 분명하게 표현한 것으로 지눌은 義湘의 『法性偈』를 들고 있다. 『법성계』의 첫 4句인 ‘法性圓融無二相 諸法不動本來寂 無名無相絕一切 證智所知非餘境’은 眞如 자체가 표현불가능한 것임을 얘기하는 全揀門이고, 다음 4句인 ‘眞性甚深極微妙 不守自性隨緣成 一中一切多中 一即一切多即一’은 眞如가 일체의 존재를 발생시킴을 표현한 全收門이라는 것이다.<sup>26)</sup> 이런 점에서 全收와 全揀을 구비하고 있는 禪宗의 본래 가르침은 이론상 圓教 즉 華嚴에 통하는 것으로서, 全揀에 그치고 만 頓教와는 전혀 다

含衆妙故 有相用繁興之義”

24) 『法集別行錄節要并私記』(『普照全書』, p.148.)

“全揀者 但起體 直指靈知 卽是心性 餘指虛妄”

25) 『法集別行錄節要并私記』(『普照全書』, p.148.)

“全收者 染淨諸法無不是心 心迷 故妄起惑業 乃至四生六道雜穢國界 心悟 故從體起用 四等六度 乃至四辯十力 妙身淨刹 無所不現”

26) 『法集別行錄節要并私記』(『普照全書』, p.149.)

“如義湘法師偈云 法性圓融無二相 諸法不動本來寂 無名無相絕一切 證智所知非餘境 眞性甚深極微妙 不守自性隨緣成 一中一切多中 一即一切多即一 等此則先明眞性離名絕相 次明眞性緣起無碍 故亦是圓教中全揀全收義也”

른 가르침이 된다.<sup>27)</sup>

그런데 이러한 마음의 본체를 깨닫는 방법은 바로 순간 순간의 생각 즉 一念의 본질을 잘 관찰하여 그것이 바로 眞性の 발현이라는 것을 깨닫는 것이다. 번뇌에 덮인 妄念의 본질이 곧 全收·全揀이 자재로운 眞性이라는 것을 깨닫는 순간 모든 번뇌가 본래 空함을 깨닫고 진리에 계합되기 때문이다.<sup>28)</sup> 이것은 번뇌를 끊어서 깨달음을 구하는 것이 아니라 번뇌 곧 망념의 본질을 앎으로써 깨달음을 얻는 것이다.<sup>29)</sup> 따라서 淨法の 眞理를 상정하고 그것에 계합하려는 下敎의 一念成佛과는 표현의 비슷함에도 불구하고 전혀 다른 것이 된다. 이와 같이 생각의 본질을 관찰하여 마음의 본체를 체득한 상태가 바로 義湘의 『法界圖』 末句에서 얘기하는 ‘窮坐實際中道床 舊來不動名爲佛’의 상태이다.<sup>30)</sup> 이 때의 깨달음은 뜻을 버리고 眞을 취하는 것이 아니므로 부분적이거나 漸次的인 것이 아니라 완전하고〔圓〕 즉각적인〔頓〕 깨달음 즉 圓頓悟解이다.<sup>31)</sup> 이것은 마음이 곧 자신의 본성을 깨닫는 것이므로 당연하다고 할 수 있다. 따라서 華嚴敎學만 圓頓한 것이 아니라 禪宗의 깨달

27) 그런데 知訥은 당시의 현실에서는 敎學佛敎는 全收門은 잘 표현하지만 全揀門이 불완전하고, 禪宗은 全揀門은 잘 드러냈지만 全收門은 부족하다고 평가하였다. 따라서 敎學이나 禪宗이 모두 상대방의 장점을 보충할 때 완전한 깨달음에 이를 것이라고 하였다. (『普照全書』, p.150.)

28) 『法集別行錄節要并私記』 (『普照全書』, p.151.)

“嘗試論之 現今凡夫緣慮分別 皆從眞性中緣起 性本清淨 故若能虛懷 略借廻光 只在念 不費多力矣”

29) 『法集別行錄節要并私記』 (『普照全書』, p.155.)

“此上旨趣 非翻煩惱得菩提 正是達煩惱爲菩提 乃爲眞修眞斷耳”

30) 『法集別行錄節要并私記』 (『普照全書』, pp.153~154.)

此乃性相雙明 非用心於觀智者 不知其曲折也 如 乘法界圖末句云 窮坐實際中道床 舊來不動名爲佛”

31) 『法集別行錄節要并私記』 (『普照全書』, p.156.)

“以是知此 一念頓解之門 以非捨妄取眞漸次之法 故名如來秘密訣 亦名如來圓頓制”



음도 圓頓한 것이 되는데, 전자는 깨달음의 대상이 되는 이치가 모든 것을 포함하고 있기 때문에 圓頓한 것이고 후자는 자기 마음의 性相과 體用을 두루 깨닫기 때문에 圓頓한 것이다.<sup>32)</sup>

이상과 같이 『법집사기』의 圓頓信解門 부분은 먼저 깨달음의 본질이 靈知라고 하는 心體를 깨닫는 것임을 얘기한 후, 그 心體의 功能으로서 全收와 全揅을 얘기하고 최종적으로 그러한 心體를 깨닫는 구체적인 방법으로서 一念을 觀照하는 것임을 얘기하고 있다. 이제 이러한 圓頓信解門의 내용을 지눌의 다른 저술에 나타나는 心性論 즉 마음의 본체에 대한 논의들과 비교해 보자.

초기의 저술인 『結社文』과 『修心訣』에서는 心性論에 대한 설명은 자세히 않다. 아마도 이 두 저술이 수행에 보다 중점을 둔 때문이라고 생각된다. 먼저 『結社文』에서는 마음의 본질을 본래 청정하며 常寂한 것으로 설명하고 煩惱는 원래 空한 것이라고 말하고 있다.<sup>33)</sup> 아울러 李通玄의 『華嚴論』을 인용하여 ‘自心の 根本無明이 곧 不動智佛을 이룬다’고 말하고 있다.<sup>34)</sup> 따라서 自心の 常寂과 煩惱가 本空한 것을 깨닫는 것 혹은 自心이 諸佛의 本源임을 분명하게 믿고 이해하는 것이 수행의 근본이 된다. 그런데 上根의 수행자는 自心이 佛心이고 自性이 佛性임을 곧바로 깨달아 완전한 수행을 이루지만 中根 이하의 사람은 習氣가 무거워 이를 곧바로 깨달지 못하므로 우선 空觀을 통해 自他の 구별과 主客의 분별을 극복해야 한다.<sup>35)</sup> 그러나 이때에도 自心이 佛心

32) 『法集別行錄節要并私記』(『普照全書』, p.156.)

“豈惟具德華嚴爲圓頓耶 彼約所詮義理 無不圓具故 此約得入門 圓悟自心性相 體用故”

33) 『勸修定慧結社文』(『普照全書』, p.10.)

“但依佛祖誠實之言爲明鏡 照見自心 從本而來靈明清淨 煩惱性空”

34) 『勸修定慧結社文』(『普照全書』, p.19.)

“華嚴論云 以自心根本 無明分別之種 便成不動智佛”

35) 『勸修定慧結社文』(『普照全書』, p.23.)

이라는 것에 대한 믿음이 분명하게 서 있어야 함은 물론이다. 한편 『修心訣』에서는 心性에 대한 설명이 더욱 간단한데, 사람들이 일상생활에서 見聞覺知하는 모든 행동이 곧 佛性이며,<sup>36)</sup> 이러한 자신의 佛性を 확인하여 자신이 諸佛과 차별이 없음을 깨닫는 것이 頓悟라고 말하고 있다. 또한 일체의 妄念과 사물이 본래 空寂한 것을 아는 靈知의 마음이 사람의 본래 면목이라고 말한다.<sup>37)</sup>

이상과 같은 『결사문』과 『수심결』의 心性에 대한 설명은 『법집사기』에 설명된 내용과 비교하면, 마음의 본질이 청정하며 그러한 心體가 곧 佛性으로서 모든 존재의 근원이 된다는 내용은 일치하고 있지만, 心體의 功能인 全收·全揀에 대한 설명이나 구체적으로 그러한 심체를 체득하는 방법에 대한 논의는 다루어져 있지 않음을 알 수 있다.

한편 『圓頓成佛論』에는 心性論에 관한 내용이 비교적 자세하다. 지눌은 먼저 李通玄의 『華嚴論』에 근거하여 중생의 無明分別과 諸佛의 果智가 根本普光明智에 근거하는 것임을 밝히고 있다. 이 根本(普光明)智는 곧 중생과 부처를 비롯한 모든 존재의 근거로서 일체 존재는 이 根本智의 幻現인 것이다.<sup>38)</sup> 그런데 이 根本智는 모든 존재가 가지고 있는 마음의 본질이므로, 이 自心根本普光明智를 返照하는지의 여

“或有行者 聞自心淨妙之德 信樂修習 然以無始堅執我相 習氣偏重 致諸惑障 未能忘情者 具以空觀 推破自他身心 四大五蔭 從緣幻出 虛假非實 猶如浮泡 其中空虛 以何爲我 以何爲人 如是深觀 巧洗情塵 心常謙敬 遠離憍慢 折伏現行 資於定慧 漸入明靜之性”

36) 『修心訣』(『普照全書』, p.32.)

“能見聞覺知者 必是汝佛性”

37) 『修心訣』(『普照全書』, p.35.)

“故妄念本寂 塵境本空 諸法皆空之處 靈知不昧 卽此空寂靈知之心 是汝本來面目”

38) 『圓頓成佛論』(『普照全書』, p.73.)

“此則佛及衆生 本從根本普光明智 性海幻現故 生佛相用 似有差殊 全是根本普光明智之相用也”

부에 따라 부처와 중생으로 작용이 달리 나타나는 것이다. 이 점에서 근본지는 『起信論』에서 얘기하는 一心에 통하는 것이고, 이 一心이 禪宗에서 말하는 以心傳心の 마음(心)이 되는 것이다. 그런데 이 根本智 즉 一心은 모든 존재의 근원이므로 동시에 모든 존재를 발현시키는 작용을 하기도 한다. 따라서 이 根本智를 얻으면 無邊刹境과 十世古今을 단번에 파악할 수 있다.<sup>39)</sup> 禪宗에서 얘기하는 三玄 중 體中玄은 바로 一心으로부터의 무애한 발현의 작용을 이야기하는 것이다.<sup>40)</sup> 그런데 진리를 이처럼 모든 존재의 근원이면서 동시에 무한한 존재를 발현시키는 것으로 설명하는 것은 華嚴의 祖師인 賢首 法藏의 『妄盡還源觀』과 義湘의 『法界圖』에도 그대로 나타나고 있다. 『망진환원관』에서는 진리의 본체로서 自性清淨圓明體를 제시한 후 그것이 海印森羅常住用과 法界圓明自在用의 2用 및 一塵普周法界遍, 一塵出生無盡遍, 一塵含容空有遍 등의 3遍을 통해 일체 존재를 발현시킴을 이야기하고 있고,<sup>41)</sup> 『법계도』 역시 첫머리에 진리가 모든 것을 초월하여 오직 證智만이 알 수 있는 法性인 동시에 事事無礙法界의 근원인 眞性이라는 것을 밝히고 있는 것이다.<sup>42)</sup>

이상과 같이 『원돈성불론』은 마음의 본체를 모든 존재가 가지고 있는 自心根本普光明智로 설명하고 그 근본지가 모든 존재의 근원이면서 일체 존재를 事事無礙하게 발현하는 功能을 갖는다고 이야기하고

39) 『圓頓成佛論』(『普照全書』, p.79.)

“大慧禪師秉拂云 ... 諸人 若信得及 無邊刹境自他不隔於毫端 十世古今始終不離於當念 如是等開悟本心 得見自心鏡內 帝網重重無盡法界者 禪門傳記中 不可勝數”

40) 『圓頓成佛論』(『普照全書』, p.80.)

“禪有三玄門 ... 初體中玄門 引無邊刹境 自他不隔於毫端 十世古今始終不離於當念等 事事無礙法門 以爲初機悟入之門”

41) 『普照全書』, pp.80~81

42) 『普照全書』, p.81

있다. 이러한 설명은 내용 비록 용어의 사용은 다르지만 중생의 分別識과 부처의 證悟智의 근원으로 心體인 根本智를 제시하고, 그것의 全收·全攝의 功能을 설명한 점에서 『법집사기』의 설명과 본질적으로 일치하는 것이라고 할 수 있다. 다만 『법집사기』에서 心體를 체득하는 방법을 자세하게 설명한 것과 달리 『원돈성불론』에서는 이 根本智를 返照하는 것이 頓悟라고 할 뿐 그에 대한 구체적인 방법은 언급되어 있지 않다. 『원돈성불론』이 본래 禪宗의 깨달음의 경지가 華嚴에서 얘기하는 궁극의 진리세계와 다르지 않음을 설명하는 데 목적이 있기 때문이라고 생각된다.

이상에서 검토한 것처럼 『법집사기』의 圓頓信解門은 다른 저술들에 나타나는 心體의 성격과 그 功能에 대해 설명함은 물론 그 心體를 체득하는 구체적 수행방법을 제시한 점에 특징이 있다. 지눌의 心性論이 이론과 실천의 면에서 종합적으로 정리한 것이라고 할 수 있다. 그런데 지눌은 다시 圓頓信解門의 한계를 지적하고 있다. 이론과 개념에 의거하는 한 그 이론과 개념의 구속을 완전히 벗어나기 힘들다는 것이다. 이제 그러한 구속을 극복할 필요성에서 지눌은 看話를 통한 수행법인 徑截門을 제시하고 있다.

### 3. 徑截門

『법집사기』에서 徑截門에 대한 설명은 이 저술의 가장 뒷부분에 나타나고 있다. 지눌은 앞에서의 설명이 모두 이론에 의한 깨달음을 위한 것이라면서, 완전한 깨달음은 그러한 이론으로부터 자유로워지는 것이고 그것은 徑截門에 의해서 달성될 수 있다고 이야기 한다. 이론에 의해서만 수행하다 보면 자유로워질 수 없는데, 언어를 초월하여

깨달음에 들어가려는 사람들을 위해서 徑截門에 대한 설명을 덧붙인다는 것이다. 그런데 경절문의 내용은 과거 禪宗의 祖師들이 제자들에게 사용한 話頭들을 제시하는 것만으로 구성되어 있다. 경절문은 그 자체가 이론과 개념을 벗어난 것이므로 그에 대한 구체적 수행법을 제시하는 것이 불가능하다는 점에서, 경절문의 설명이 話頭의 제시로 이루어진 것은 당연하다고 할 것이다. 그런데 주목되는 것은 제시한 화두의 대부분이 大慧 宗杲의 이야기라는 점이다. 특히 大慧宗杲看話法의 특징이라고 할 수 있는 看話十種病을 자세히 인용하고 있다. 碑文에 기록된 것처럼 지눌은 宗杲의 語錄을 읽은 후 평소 마음에 남아 있던 답답함을 완전히 씻고 편안하게 되었다고 하였던 바,<sup>43)</sup> 『사기』의 내용을 통해서도 지눌이 제시한 경절문이 기본적으로 大慧宗杲의 가르침에 기초함을 분명하게 알 수 있는 것이다.

한편 이 徑截門의 결론인 동시에 『법집사기』 전체의 결론으로서 지눌은 修道人들이 우선 如實知解로서 自心の 眞妄과 生死의 本末을 깨달은 후 다음에 斬釘截鐵之言으로 그러한 知見을 벗겨내야 한다고 말하고 있다.<sup>44)</sup> 만일 둘 중의 하나만 하게 되면 禪門의 三玄 중 體中玄이나 句中玄으로서 知見에 얽매어 愛憎嗔喜의 마음을 가지고 남과 是非를 겨루거나 올바른 깨달음의 내용을 알지 못해 生死界에 자유롭지 못하게 되고, 양자를 겸비하였을 때 비로소 궁극적 경지에 이르게 된다

43) “予居智異 得人慧普覺禪師語錄云 禪不在靜處 亦不在鬧處 不在日用應緣處 不在思量分別處 然第不得捨却靜處 鬧處 日用應緣處 思量分別處 忽然眼開 方知皆是屋裡事 予於此契會 自然物不碍障 麤不同所 當下安樂耳”(『普照全書』, p.420.)

44) 『法集別行錄節要并人私記』(『普照全書』, p.164.)

“須知而今未法修造之人 先以如實知解 決擇自心眞妄生死本末了然 次以斬釘截鐵之言 密密地仔細參詳 而有出身之處 則可謂四稜着地 掀掣不動 出生入死 得大自在者也”

는 것이다. 그리고 이런 궁극적 경지에 이르게 되면 玄中玄이나 別置一句는 저절로 얻어지는 것이므로 三句나 三玄의 내용을 가지고 서로 논쟁할 필요 없이 이론에 얽매이지 말고 諸佛과 祖師, 善知識의 경지를 탐구할 뿐이라고 하였다.

이와 같은 看話 혹은 徑截門의 내용은 지눌의 저술 중에서는 후기의 저작들에서만 나타나는 것이다. 먼저 『圓頓成佛論』에서는 역시 禪門의 三玄을 기준으로 體中玄은 心體의 작용을 이론으로 나타내는 것이므로, 자취가 남지 않는 洒落한 言句를 사용하는 句中玄으로 그러한 이론의 知解를 벗어나야 하며, 다시 그 句中玄에 있는 洒落한 言句와 知見을 없애기 위해 침묵이나 棒喝을 사용하는 玄中玄으로 단련해야 한다고 이야기하고 있다. 이처럼 『원돈성불론』에서도 이론에 의한 깨달음 이후에 다시 그 이론을 넘어설 것을 이야기하고 있으므로, 본질적으로 『법집사기』의 입장과 통하는 것이라고 이해된다. 하지만 구체적 내용에 있어서는 약간의 차이가 있다. 『법집사기』에서는 知解를 벗어나는 방법으로 看話만을 제시하고 있는 것과 달리 『원돈성불론』은 話頭를 통해 知解를 벗어난 후 다시 침묵이나 棒喝과 같은 玄中玄의 방법으로 話頭의 知見까지 벗겨야 한다고 이야기하고 있는 것이다. 그런데 『법집사기』에서는 大慧 宗杲가 얘기한 看話十種病을 인용하여 설명하고 있는 점으로 보아 여기에서 제시하는 간화의 방법은 洒落知見이 남는 句中玄의 방법은 아니라고 생각된다.<sup>45)</sup> 看話十種病에 의한 화두는 洒落知見을 남기는 句中玄의 話頭가 아니기 때문이다.<sup>46)</sup> 따라서

45) 『法集私記』에서 말하는 斬釘截鐵之言은 句中玄의 話頭와 그것을 초월한 徑截門의 話頭 모두를 가리킨다. 句中玄과 徑截門의 차이는 話頭의 내용에 있는 것이 아니라 그것을 參究하는 방법에 있는 것이다. 『看話決疑論』에서도 句中玄에 徑截門의 話頭가 있다고 하였다. (“或有依本分師祇對洒落知見 入句中玄 破初玄門佛法知見 此玄有 徑截門庭前柏樹子·麻三斤等話頭” 『普照全書』, p.95.)

46) 『看話決疑論』(『普照全書』, p.96.)

『원돈성불론』은 비록 知解를 벗어나야 하는 것을 얘기하기는 했지만 (看話)徑截門이 완전하게 제시된 것이라고는 보기 힘들다.

한편 『看話決疑論』에서는 言教에 의한 깨달음이 圓妙한 것이기는 하지만 여전히 思量分別이 있기 때문에 話頭를 參詳하는 徑截門으로 그 知解의 病을 덜어내야 한다고 이야기하고 있다.<sup>47)</sup> 그런데 그 話頭를 參詳하는 방법은 大慧宗杲가 제시한 看話十種病에 의한 것으로 아무런 구체적인 내용이 없는 말을 참구하는 속에서 진리를 깨닫는 것이다.<sup>48)</sup> 이것은 모든 논리를 초월한 깨달음의 방법이므로 敎學의 事事無碍 같은 이론은 물론 禪宗의 如實言句를 통한 가르침과도 차원을 달리 하는 것이다. 이런 입장에서는 三玄 중 句中玄의 話頭나 그것보다 한 단계 높은 句外의 別置一句조차도 일정한 知見이 남는 한계를 갖는 것으로 평가된다. 話頭 참구 즉 看話의 방법에는 화두의 내용과 관계를 맺는 參意의 방법과 내용과 아무런 관련을 갖지 않는 參句의 방법이 있는데, 句中玄이나 別置一句는 參意의 방법으로서 본질적으로 圓頓信解의 방법과 다른 것이 아니기 때문이다.<sup>49)</sup> 大慧宗杲의 看話十種病에 의한 徑截門만이 參句의 방법인 것이다.

이상과 같은 『간화결의론』의 내용은 『법집사기』에 비해 看話의 입장이 보다 자세하고 분명하게 제시되고 있지만, 看話의 방법에 의해 知解의 병을 벗어나게 한다는 점에서 『법집사기』의 徑截門과 같은 입장

“今所宗徑山大慧和尚…所立徑截門語句參詳得人迥異於此…都無端的所示之法但給沒滋味無摸索底話頭…是謂禪宗徑截門話頭參詳證入之秘訣也”

47) 『看話決疑論』(『普照全書』, p.91.)

“然此義理 雖最圓妙 總是識清聞解思想邊量 故於禪門話頭參詳 徑截悟入之門——全揀佛法知解之病也”

48) 뒷註의 내용 참조.

49) 『看話決疑論』(『普照全書』, p.102.)

“話頭有參意參句二義 今時疑破者 多分參意 未得參句 故與圓頓門正解發明者一般矣…豈可與參句門 疑破親證 心 發揮般若 廣大流通者 同論也”

이라고 할 수 있다. 특히 大慧 宗杲의 看話法에 기초하여 徑截門을 기존의 三玄이나 三句에서 제시하는 화두 수행과는 다르다는 입장은 양자에 공통적이다. 다만 『법집사기』에서는 우선 圓頓信解門에 의해 如實知見을 얻은 후 斬釘截鐵한 話頭로 看話해야 한다고 한 것과 달리 『간화결의론』에서는 圓頓信解를 먼저 닦아야 하는 初心學者들과 달리 上根大智의 사람들은 곧바로 徑截門을 닦을 수 있다고 얘기하고 있다.<sup>50)</sup> 이러한 차이는 수행자들에게 禪修行의 구체적 방법을 제시하는 『법집사기』와 달리 敎學者에게 看話禪의 정당성과 우월성을 설명하려는 『간화결의론』의 성격에서 비롯되는 것이 아닌가 생각된다.

#### Ⅳ. 三門의 상호관계

위에서 『法集私記』에 나타난 三門의 내용을 검토하고 그것을 다른 저술에 나타난 내용과 비교해 보았다. 이제 이 三門이 상호 어떠한 관련을 맺고 있는지 검토해 보고자 한다. 먼저 惺寂等持門 즉 定慧雙修는 지눌에게 있어서 頓悟 이후의 수행으로 간주되고 있다. 『結社文』에서는 '먼저 自心을 返照하여 올바르게 信解하고 短見과 常見에 떨어지지 않게 하고서 定慧 二門에 의거하여 마음을 다스리는 것이 마땅하

50) 『看話決疑論』(『普照全書』, p.92.)

“禪門中 此等圓頓信解如實言敎 如河沙數 謂之死句 以令人生解礙故 並是爲初心學者 於徑截門活句 未能參詳故 示以稱性圓談 令其信解不退轉故 若是上根之士 堪任密傳脫略窠臼者 纔聞徑截門無味之談 不滯知解之病 便知落處 是謂一聞千悟 得大擔持者也”



다<sup>51)</sup> 혹은 ‘먼저 自心이 諸佛의 本源임을 깊이 믿고서 定慧를 觀照하는 힘으로 나아가라’<sup>52)</sup>고 하였는데 모두 定慧를 頓悟 이후의 수행 즉 頓悟漸修에서의 漸修로 간주함을 알 수 있다. 『修心訣』에서도 먼저 妄念이 본래 空함과 心性이 본래 청정함을 頓悟한 이후의 漸修의 내용으로 定慧等持를 제시하고 있다.<sup>53)</sup> 『圓頓成佛論』에서도 먼저 自心の 根本普光明智를 깨친 이후에 止觀을 닦아 定慧가 圓明해진다고 하였다.<sup>54)</sup> 『法集私記』에서도 ‘마땅히 (心體의) 맑은 거울로 自心을 비춰서 邪正을 決擇하고 定慧를 雙修하여 菩提를 빨리 증득해야 할 것’이라고 이야기하고 있다.<sup>55)</sup>

한편 圓頓信解門은 바로 그 漸修의 기초가 되는 頓悟와 관계된다. 바로 위에서 頓悟의 내용으로 얘기된 ‘自心을 返照하여 올바르게 信解’ 한다거나 ‘自心이 諸佛의 本源임을 깊이 믿는’ 것, 그리고 ‘自心の 根本普光明智를 깨치는’ 것이 바로 圓頓信解門의 내용과 관련되는 것임은 쉽게 알 수 있을 것이다. 『법집사기』에서도 一念을 관조하여 心體를 圓頓信解한다고 하였는데 이것이 곧 頓悟를 말함은 물론이다.

51) 『勸修定慧結社文』(『보조전서』, p.11.)

“先須返照自心 信解眞正 不落斷常 依定慧三門 治諸心垢 則其宜矣”

52) 『勸修定慧結社文』(『普照全書』, p.20.)

“先須深信 自心是諸佛本源 以觀照定慧之力 發出之”

53) 『修心訣』(『普照全書』, p.39.)

“問 後修門中 定慧等持之義 實未明了 更爲宣說 委示開迷 引入解脫之門 答 若說法義 入理千門 莫非定慧 ...”

54) 『圓頓成佛論』(『普照全書』, p.84.)

“初心凡夫會緣 方了自心根本普光明智 非由漸修功至 然後悟也 故理智雖現 而多生習氣 念念猶侵 有爲有作 色心未殄 是謂十信凡夫 爲解礙處也 然以悟自無明 本神本眞 無功大用 恒然之故 自修十信中 方便止觀 任運功成 定慧圓明 使名發心住”

55) 『法集別行錄節要并私記』(『普照全書』, p.116.)

“當須將此明鏡 照見自心 決擇邪正 定慧雙修 速證菩提”

이와 같이 원돈신해문과 성적등지문은 각기 心體를 깨닫는 頓悟와 그 頓悟에 바탕하여 마음의 청정함을 유지-활용하는 漸修에 해당하는 것을 알 수 있다.<sup>56)</sup> 지눌이 千聖의 軌轍이라고 강조한 頓悟漸修의 수행체계가 바로 이 두 門으로 구성되는 것인데, 頓悟와 漸修는 별개의 것이 아니라 깨달음의 두 측면이다. 心體를 바로 이해하는 것이 頓悟이고, 그 心體를 원래의 상태대로 유지하고 활용하는 것이 漸修이므로 양자는 결코 분리될 수 없으며, 동시에 이루어져야 한다. '깨달음(頓悟)이 완전하다면 닦음(漸修)이 그 밖에 있는 것이 아니고, 닦음(漸修)이 완전하다면 깨달음(頓悟)이 별도로 있는 것이 아니다.'<sup>57)</sup> 따라서 원돈신해문과 성적등지문은 긴밀하게 연결된 것이라고 할 수 있다. 心體를 분명하게 보는 과정이 곧 그 心體를 원래의 모습대로 유지하게 하는 것이지 두 과정이 따로 있는 것은 아니기 때문이다. 지눌이 頓悟와 漸修, 性門과 修門을 수레의 두 바퀴 혹은 새의 두 날개에 비유하여 하나라도 없으면 둘 다 제대로 움직일 수 없다고 한 것은 성적등지문과 원돈신해문에도 그대로 적용된다고 할 것이다. 그렇다면 三門 중 나머지 하나인 徑截門은 어떠한 위상을 갖는 것일까.

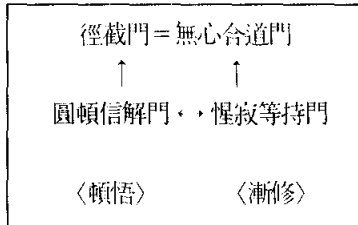
잘 알려진 것처럼 徑截門은 지눌의 후기 저술에만 나타나고 있으며, 그것은 惺寂等持門 및 圓頓信解門의 한계를 극복하기 위해 제시된 수행법이다. 앞에서 살펴본 것처럼 『법집사기』와 『원돈성불문』, 『간화결의문』에 徑截門에 대한 언급이 있는데, 특히 『법집사기』는 다른 두 저술이 圓頓信解門과의 비교에서만 언급하는 것과 달리 惺寂等持門과 관련해서도 얘기하고 있다. 즉 惺寂等持門의 自性定慧를 뛰어 넘을 수

56) 김종명도 惺寂等持門이 漸修, 圓頓信解門이 頓悟와 관련되는 것으로 설명하고 있다. (김종명, 앞의 논문, p.18. '知訥사상의 구조' 표 참조)

57) 『法集別行錄節要并人私記』(『普照全書』, p.124.)

“悟若徹悟 豈滯於漸修 修若眞修 豈離於頓悟”

행법으로 無心合道門을 제시하면서, 이것이 看話수행을 통한 徑截門과 같은 것임을 밝히고 있는 것이다. 앞에서 살펴본 것처럼 원돈신해문과 성적등지문이 頓悟와 漸修의 구체적 내용으로서 긴밀하게 연결되어 있다면, 徑截門이 두 門 모두와 관계를 갖는 것이 당연하다고 할 수 있다. 깨달음(頓悟)의 측면에서 이론과 개념을 초월하였다면, 그것과 不可分離의 관계를 맺고 있는 닦음(漸修)의 차원에서도 그러한 초월이 당연히 요구되고 이루어질 것이기 때문이다. 지눌의 頓悟漸修의 체계에서 頓悟와 漸修는 상호 보완적인 것이므로 頓悟의 차원에서 변화를 상징했다면 漸修의 차원에서도 그에 상응하는 변화가 동시에 나타날 수밖에 없는 것이다.



〈『法集私記』에 나타나는 三門의 상호관계〉

徑截門의 출현은 이제까지 긴밀하게 연결되어 있으면서도 다른 차원으로 여겨지고 있던 깨달음과 닦음 즉 頓悟와 漸修가 하나의 차원에서 이루어짐을 의미한다. 그리고 그것은 지금까지 각기 다른 수행방법에 의해 추구되던 돈오와 점수가 看話라고 하는 하나의 수행방법에 의해 동시에 이루어짐을 의미한다. 원래부터 돈오와 점수가 분리될 수 있는 성격의 것이 아니었던만큼 이것은 지눌의 수행론이 더욱 완전한 체계를 갖게 된 것이라고 할 수 있다. 하지만 그렇다고 해서 기존의 성적등지문과 원돈신해문이 의미를 잃게 되는 것은 아니다. 경절문은 보다 완전하고 차원이 높은 수행방법이지만, 이론과 개념을 완전히 초월

한 이 수행법은 누구나 밟아갈 수 있는 것이 아니기 때문이다. 『법집사기』에서 경절문의 설명을 성적등지문과 원돈신해문의 설명을 마친 이후에 제시한 것은 바로 그러한 수행을 완성한 사람에게 비로소 경절문의 단계가 요구되는 것을 보여주는 것이라고 생각된다. 따라서 禪修行을 처음 시작하는 사람들에게는 여전히 성적등지문과 원돈신해문의 방법이 유용한 수행방법이 되는 것이고, 경절문은 일정한 수행상의 발전이 이뤄진 이후에 새로운 차원에서 추구되는 것이다.<sup>58)</sup>

## V. 맺음말

지금까지 『法集私記』의 내용을 중심으로 知訥 스님이 제시한 수행방법인 三門의 내용과 상호관계에 대하여 살펴보았다. 앞에서 서술한 내용을 간략하게 정리하면 다음과 같다.

지눌의 많은 저술 중에 三門의 내용과 위상이 명확하게 드러나는 것은 『법집사기』가 대표적이다. 다른 저술들은 三門의 일부에 대해서는

---

58) 『看誥決疑論』에서는 初心學者와 구별되는 上根大智의 경우 곧바로 경절문을 받아들일 수 있는 것처럼 이야기하고 있는데, 그럴 경우 이 上根大智의 사람들에게는 성적등지문과 원돈신해문이 불필요한 수행방법이 될 것이다. 이런 해석에 입각하여 지눌의 수행론이 三門에서 看誥 門으로 변화되었다는 견해가 있다. (註 5)의 논문들이 대표적이다) 하지만 『법집사기』에서 비로소 분명한 체계로 나타나는 三門의 입장이 그 후 入寂까지의 1년여 정도의 기간에 다시 바뀌었을 것으로는 생각되지 않는다. 『간화결의론』은 기본적으로 敎學층의 看誥修行에 대한 비판을 염두에 두고서, 看誥修行의 우월성을 이야기하기 위한 것이므로 간화수행의 정당성만이 강조되었을 가능성이 높다. 『간화결의론』이 과연 看誥禪만의 수행을 주장한 것인지에 대해서는 보다 면밀한 검토가 요구된다.

자세하게 언급하고 있지만, 三門 모두에 대해서 체계적으로 언급하고 있지는 못하다. 『법집사기』는 원래 宗密의 『法集』의 내용을 節要하고 거기에 자신의 의견을 덧붙인 것이지만, 많은 부분에서 『法集』의 원문과 직접 관계 없는 내용이 서술되었다. 그런데 바로 이렇게 덧붙여진 내용이 三門에 대하여 언급하고 있는 부분이다. 『法集』의 禪修行 이론을 기초로 하면서 거기에는 자세하게 언급되지 않은 구체적 수행방법을 이야기한 것이 定慧雙修를 언급한 惺寂等持門, 現前의 一念을 관찰하여 心體를 파악하는 圓頓信解門, 그리고 看話의 방법을 통해 일체의 이론과 개념을 초월하는 徑截門 등이었다. 이중 圓頓信解門과 惺寂等持門은 지눌의 頓悟漸修 수행체계 내에서 각기 頓悟와 漸修의 수행법으로서의 기능을 하는데, 본래 頓悟와 漸修는 不可分離의인 것이므로 원돈신해문과 성적등지문도 상호 보완적인 관계에 있게 된다. 心體를 완전하게 인식하는 것(頓悟)과 제대로 활용하는 것(漸修)은 결코 떨어질 수 없는 것이다. 그런데 이 두 門에 의한 수행은 이론과 개념에 의한 것이므로 최종적 경지에서도 여전히 그러한 이론과 개념의 흔적이 있게 된다. 따라서 禪의 입장에서는 이러한 흔적마저도 없는 경지에 이르러야 하고, 그러한 방법에서 제시된 것이 徑截門의 수행이다. 원돈신해문이나 성적등지문 모두 수행의 궁극에 이르러 知解를 벗어나려하면 話頭의 參究를 통해 인식이 이론으로부터 자유로워지고 六根의 사용이 無心하게 道에 합치되는 경지가 되어야 하는 것이다. 이 경지에 이르렀을 때 수행자는 大自在를 얻게 된다고 知訥은 말하고 있다.

그런데 이러한 三門의 수행은 어디까지나 우리의 空寂靈知的 心體를 깨치고 그 心體를 본래의 모습대로 활용해야 한다는 頓悟漸修 이론에 기초하고 있다. 지눌이 제시하는 頓悟漸修 이론은 진리의 세계와 현실의 세계가 어떤 모습으로 만나며, 그 속에서 중생들이 어떻게 살

아가야 하는지를 제시하는 認識과 修行에 관한 종합적인 이론이다. 이러한 頓悟漸修論에 입각할 때 三門의 실천론은 본래의 성격과 위상이 충실하게 파악될 수 있을 것이다. 그런데 지눌의 頓悟漸修 이론은 시간의 변화를 통해 점차 심화·발전되어 온 것으로 생각된다. 따라서 그러한 頓悟漸修 이론의 본질과 그 변화상을 살펴보는 연구가 절실하게 요구된다고 하겠다. 그런데 그러한 이론은 단순히 논리적 축적으로만 이루어진 것이 아니라 현실사회에 대한 인식과 그에 대한 철저한 반응에서 나타난 것으로 생각되므로, 고려 중기의 불교계를 비롯한 사상계의 동향, 나아가 사회적 상황을 종합적으로 인식하려는 노력이 아울러 요구된다고 하겠다.

# 『節要』를 통해서 본 悟의 체험과 해석

이창구 / 철학, 전북대 강사

## 目次

- I. 들어가는 말
- II. 悟의 세계
- III. 悟의 해석과 실천
  - 1. 頓悟와 解悟
  - 2. 解悟와 證悟
  - 3. 悟後의 실천
- IV. 나오는 말





## I. 들어가는 말

선사들이 깨침의 세계를 표현하는 방식에는 두 가지가 있는 것 같다. 하나는 진리의 세계를 진리의 차원에서 표현하는 것이고, 다른 하나는 그 세계를 일상의 차원으로 끌어내려 설명하는 것이다. 첫 번째 경우를 진리언어의 차원에서 말하는 경우라면 후자는 일상언어의 차원에서 설명하는 것이라고 할 수 있다. 선 어록을 통해서 보면 첫 번째 경우는 주로 偈頌이나 선사들 간의 선문답 등을 통해서 드러난다. 이런 경우는 주로 부정이나 역설 등이 주를 이루고 있기 때문에 일상의 차원에서 이해하기 힘들다는 특징을 지니고 있다. 반면에, 후자는 비교적 논리적이고 자상한 설명을 통해서 그 세계를 보여주기 때문에 전자의 경우보다는 이해하기 쉽다.

이런 두 가지 경우의 우열을 논한다는 것이 어찌면 그 세계를 왜곡하는 것이 될 수 있을 것이다. 깨침의 세계 자체가 언어와 표현을 초월하고 있기 때문이다. 즉, 체험과 해석에는 단절이 있다는 것이다. 그런데 그런 단절을 비교적 잘 소통시킨 선사들이 있다. 필자는 그런 선사들의 가치를 높이 평가해야 된다고 생각한다. 왜냐하면 그런 소통을 통해서 일반인들이 어느 정도라도 그 세계를 이해할 수 있기 때문이다. 붓다의 가르침을 일반인들이 조금이라도 이해할 수 있는 것도 바로 이 때문이라고 생각한다.

지눌은 이러한 체험과 해석의 단절과 소통을 잘 이해한 것 같다. 지눌이 『법집별행록절요병입사기』에서 4종선을 비판하기 전에 다음과 같이 『별행록』을 인용한 것을 보면 그것을 알 수 있다.

禪門의 뜻은 안으로 觀照하는 데 있는 것이라 붓으로 기록할 수도 없고

말로 표현할 수도 없다. 비록 말로 나타낼 수 없으나 역지로 말하는 것이다. 붓으로 기록할 수 없기 때문에 더욱더 붓을 들기가 어렵다. 이제 부득이해서 적는 것이니, 부디 마음에 비추어 보고 글에 걸리지 않기를 바란다.<sup>1)</sup>

이처럼 지눌은 체험과 해석의 단절을 이해하고 해석을 통한 체험의 중요성을 강조하고 있다. 지눌의 저술은 비교적 논리적이고 명확하게 전달되고 있다. 『修心訣』이나 『眞心直說』, 『節要』 등을 비롯한 여러 선사들이 진리층의 언어가 아닌 일상층의 언어로 전달되고 있다는 것이다. 즉, 일반인들이 이해할 수 없는 부정이나 역설을 동반한 선사나 선문답보다는 서술적 논문 형식으로 비교적 자상하게 전달되고 있다는 것이다. 물론 모든 진리층의 언어들이 역설을 동반하고 일상의 표현들이 역설이나 부정을 동반하지 않는다는 말은 아니다. 일반적으로 그런 경향이 있다는 것을 말하고자 할뿐이다.

그렇다고 지눌이 진리의 세계를 진리층의 언어로 표현한 부분들이 없다고 할 수는 없다. 비록 그런 부분들을 담고 있는 계송들이 소실되어 전하고 있지는 않지만, 그런 것들이 있었다고 전해지기 때문이다. 필자는 지눌이 진리언어와 일상언어의 차이를 깊이 인식하고 조화를 이루었다고 생각한다. 선사로서의 면모를 계송을 통해서 드러내고, 또한 거기에서 그치는 것이 아니라 일반인들이 이해할 수 있는 언어로 재해석하고 있기 때문이다. 지눌이 선사로서 가지는 장점도 바로 여기에 있다고 생각한다. 또한 이런 부분은 붓다의 정신을 그대로 드러내

1) 지눌, 「법집별행록절요병입사기」, 『普照全集』, 보조사상연구원, 1989, p.104.

錄曰禪門之旨 在乎內照 非筆可述 非言可宣 言雖不及 猶可強言 筆不可及 尤難下筆 今不得已而書之 望照之於心 無滯於文矣.

지눌의 모든 저서는 『보조전서』를 인용할 것이며, 본문에서 「법집별행록절요병입사기」는 「절요」로, 각주에서는 『보조전서』로 표기함.

고 있는 점이라고 할 수 있다. 붓다의 삶이 그러했기 때문이다.

그렇다면 지눌이 체험과 해석의 단절을 이해하고 있음에도 불구하고 그것을 소통시킬 수 있었던 근거는 어디에 있을까? 그것은 바로 방편에 있다고 생각한다. 그래서 지눌은 『眞心直說』 서문에서 “가장 높은 모교봉 위에서는 원래 헤아림을 허락하지 않지만, 둘째 봉우리에서는 조사들이 간략하게 말로 아는 것을 용납하였다”<sup>2)</sup>라고 하였다. 우리가 깨친 체험의 세계를 어느 정도 이해하고 그의 사상을 논할 수 있는 것도 바로 이러한 방편적 설명이 있기 때문이다.

본 연구는 지눌의 『절요』를 중심으로 悟의 체험과 해석의 문제를 고찰해 보고자 한다. 이를 위해 먼저 깨침의 세계가 지니고 있는 특성을 살펴보고 그 세계가 어떻게 해석되는가를 頓悟와 解悟, 그리고 解悟와 證悟를 통해 살펴보고자 한다. 그리고 이러한 해오의 실천을 돈오점수라는 측면에서 살펴보고자 한다. 이를 통해 체험과 해석의 단절을 극복하고 잘 소통시킨 지눌의 면모가 드러날 수 있을 것이다.

## Ⅱ. 悟의 세계

불교는 깨침의 종교이자 깨침의 철학이다.<sup>3)</sup> 따라서 깨침이 어떤 것인가를 아는 것은 불교철학에 있어서 매우 중요한 문제이다. 이런 깨침의 세계에 대한 여러 설명체계가 곧 불교의 역사를 이루고 있다. 근

2) 『普照全書』, p.47.

妙高頂上 從來不許商量 第二峯頭 諸祖略谷話會.

3) 종교가 개인적 체험을 바탕으로 하고 있는데 반해 철학은 그 체험에 대한 해석이

본불교에서는 그 세계를 緣起, 無我 등으로 설명하고 대승에서는 空으로 설명했다. 또한 禪에 이르러서는 그것을 마음이라는 한 단어로 압축하고 있다. 이것은 아마도 마음이라는 존재의 실상보다 더 현실적인 것은 없기 때문이라고 생각한다.

그런데 아무리 연기나 무아, 공, 마음 등으로 존재의 실상을 설명하더라도 그것이 깨침의 세계와 일치하는 것은 아니다. 왜냐하면 깨침이라는 체험의 세계는 언어나 설명체계를 초월하기 때문이다. 즉 언어적 설명을 통해서 그 세계를 그릴 수 없다는 것이다. 여기에 체험과 그 해석의 단절이 있는 것이다. 이러한 단절은 불교철학을 연구하는 사람들에게 항상 어려움으로 다가온다. 특히 선에서 이 문제는 더욱 심하게 드러난다. 이러한 단절은 不立文字 教外別傳이란 말을 통해서 극명하게 드러난다. 또한 言語道斷 心行處滅이라는 말도 바로 이러한 단절을 나타내고 있다.

깨침의 세계를 표현할 수 없다는 한계에도 불구하고 이 세계를 접한 여러 사람들은 그 세계를 언어, 문자를 통해 표현하고 있다. 이 자체가 곧 역설이며 아이러니이다. 그런데 이런 역설이 불교에서 가능한 것은 무엇 때문일까? 그것은 앞서 언급한 방편이 있기 때문이다. 이 방편을 통해서 그 깨침의 세계는 전달되고 있는 것이다.

그렇다면 지눌은 이런悟의 세계를 어떻게 그리고 있을까? 이것은悟의 세계를 드러내주는 단어가 무엇이며 그 단어가 무엇을 의미하는지를 파악하면 밝혀질 수 있을 것이다. 지눌에게 있어서 깨침의 세계를 나타내주는 단어는 바로 法이다. 法이란 단어는 매우 다양한 의미

주를 이룬다. 그림을 그리는 행위는 예술행위이지만 그 예술작품에 담겨진 세계관을 해석하는 것은 철학적 행위이다. 마찬가지로 깨침의 세계, 진리의 세계를 체험하는 것이 종교적 행위라면 그것을 해석하는 작업은 철학적 행위라고 할 수 있다. 특히 불교는 이러한 해석이 타 종교에 비해서 비교적 논리적으로 진행되었다. 불교가 종교이자 철학이 될 수 있는 근거도 바로 여기에 있다.

를 포함하고 있는 말이다. 때로는 객관 대상을 의미하고 또한 붓다의 가르침, 존재 그 자체를 의미하기도 한다. 그러나 여기에서 法은 곧 마음을 의미한다. 그래서 『節要』 서두에 지눌은 『起信論』을 인용하여 “法이란 곧 중생심”<sup>4)</sup>이라고 말하였다.

중생심으로서의 마음은 부처의 마음, 즉 眞如心과 대립되는 마음이 아니다. 이 마음은 모든 상대적인 것을 초월한 하나인 마음, 眞心이다. 이 중생심은 『기신론』에서 말하고 있는 眞如와 生滅의 두 門과 三大의 근원이다.<sup>5)</sup> 따라서 이 중생심을 진여와 구분되는 생멸이 있는 중생심으로 이해해서는 안 된다. 지눌이 비록 중생심이라는 표현을 하고 있지만, 이 중생심이 바로 二門과 三大에 국한된 어느 한 마음이 아니라 것을 분명히 알아야 한다<sup>6)</sup>고 강조한 것도 바로 이 때문이다.

이 중생심으로서의 法은 여러 가지 이름으로 사용되고 있다. 지눌은 『진심직설』에서 이것을 眞心이라고 하고 있으며, 또한 教와 禪의 체계에 따라 수많은 이름을 가진다고 밝히고 있다. 예를 들면 教學 체계에서는 『반야경』의 菩提, 『화엄경』의 法界, 『금강경』의 如來 등으로 쓰이며, 禪에서도 그 근기에 따라 自己, 혹은 正眼, 妙心, 主人翁 등 여러 이름으로 쓰이기도 한다.<sup>7)</sup> 이처럼 眞心은 수많은 이름을 가지고 있지만, 그 이름들은 동일한 깨침의 세계, 마음의 세계를 가리키는 상징들이다. 중요한 것은 이런 상징들이 가리키고 있는 실재의 세계를 체험하고 아는 것이다.

4) 『普照全書』, p.104.

所言法者 謂衆生心.

5) 앞의 책, p.151.

是心卽是眞如生滅二門三大之源.

6) 앞의 책, p.152.

是知雖曰衆生心 非局二門三大之一義 明矣.

7) 『普照全書』, p.50 참조.

그렇다면 이런 마음의 특징은 무엇일까? 이것을 한마디로 말한다면 일체의 모든 대립이 끊어진 절대한 하나인 바탕이라는 것이다. 모든 것이 끊어져 있기 때문에因果의 현상세계를 초월해 있고, 聖人이나 凡夫니 하는 차별이나 生滅이 끊어진 평등한 바탕이다.<sup>8)</sup> 이런 하나인 바탕의 전개가 바로 불교의 역사이자 철학을 이루고 있다.

지눌의 철학체계에서 이 하나인 마음, 진심은 空寂靈知心<sup>9)</sup>으로 표현된다. 즉, 공적하면서도 동시에 신령스럽게 아는 바탕이라는 것이다. 이런 靈知한 바탕이 바로 활동력과 생명력이 없는 존재들과 구별되는 점이며,<sup>10)</sup> 이 때문에 眞心이 우리들이 활동하는 일상 생활에서 발휘될 수 있는 것이다. 우리들이 현실 속에서 중생이나 성인과 같은 행동을 하는 것도 바로 이러한 영지의 작용이 있기 때문이다.<sup>11)</sup> 지눌은 이러한 法의 두 가지 측면을 性和相, 體와 用, 不變과 隨緣 등으로 설명하였다.

이러한 法에 대해서 학자들은 진리관, 또는 심성론, 존재론 등으로 표현하고 있다.<sup>12)</sup> 또한 김종명 박사는 이것을 존재론과 현상론, 구원

8)『普照全書』, p.51. 『普照全書』, p.36 참조.

9)『普照全書』, pp.36~37.

此是汝空寂靈知清淨心體 而此清淨空寂之心 是三世諸佛 勝淨明心 亦是衆生本源性.

10) 앞의 책, p.36.

然諸法皆空之處 靈知不昧 不可無情.

『普照全書』, p.142.

今所論一切衆生 不揀愚智善惡 乃至禽獸 所有心性 皆自然了了常知 異於木石者.

11)『普照全書』, p.143.

今之所明空寂靈知…… 然亦能生識之與智 或凡或聖 造善造惡…… 以體知故 對諸細時 能分別一切是非好惡等.

12) 강건기 교수는 법을 진리관으로 설명하고 길희성 교수는 심성론, 혹은 존재론으로 표현한다. 강건기, 『法集別行錄節要并私記』를 통해서 본 知訥의 사상, 『한국불교의 좌표』, 1997)과 길희성, 『知訥禪思想의 構造』(『지눌의 사상과 그 현대적 의미』, 정신문화연구원, 1996) 참조.

론으로 구분했다.<sup>13)</sup> 이 법을 어떤 식으로 표현하든 그것이 불교의 진리인 깨침의 세계, 즉 마음의 세계를 그리고 있다는 사실에는 변함이 없다. 그리고 이런 마음의 세계를 실천하는 구조가 바로 법이란 말과 대비되는 人이라는 말이다. 마음을 깨치기 위한 실천체계라는 의미에서 이 人이라는 말은 일반적으로 실천론 또는 수행론이라는 용어로 사용된다.

이 法과 人이라는 말은 지눌의 철학체계에서 매우 중요한 개념으로 사용되고 있다. 지눌의 다음과 같은 말을 통해 그 중요성을 확인할 수 있다.

法에는 不變과 隨緣의 두 뜻이 있고 사람(人)에는 頓悟와 漸修 두 문이 있다. 두 뜻이 드러나면 모든 경론이 가리켜 돌아가는 바를 알 수 있고 양문이 열리면 모든 성현의 자취를 볼 수 있다. 달마가 전한 깊은 뜻도 바로 여기에 있다.<sup>14)</sup>

이처럼 지눌이 마음(法)의 중요성을 강조하는 이유는 어디에 있을까? 지눌은 法에 대한 올바른 이해가 가능할 때 人의 실천이 올바르게 진행된다고 생각했기 때문이다. 즉, 마음에 대한 올바른 이해가 바탕이 되었을 때 올바른 수행, 참다운 수행(眞修)이 나올 수 있다는 것이다. 따라서 이 말의 의미를 아는 것은 지눌의 사상을 아는 관건이라고 할 수 있다.

이제까지 깨침의 세계, 마음의 세계를 法이라는 용어를 통해서 살펴

13) 김종명, 「지눌의 『법집별행록절요병입사기』에 미친 초기선종서의 사상적 영향」, 『보조사상』 11집, 보조사상연구원, 1998.

14) 『普照全書』, p.109.

法有不變隨緣二義 就人有頓悟漸修兩門 二義現即知 藏經論之指歸 兩門開即見一切賢聖之軌躅 達摩深旨 意在斯焉.

보았다. 일반적으로 깨침이라는 용어는 覺이나 悟 등으로 표현된다. 특히 선에서는 悟란 용어가 더 많이 사용된다. 이런 悟의 세계에 대한 내용의 해석으로 인해 불교학계에서 많은 논란이 오고 갔다. 이것은 깨침과 답음의 체계가 불교의 핵심이기 때문으로 여겨진다. 다음 장에서는 바로 이런 悟의 해석에 대한 문제를 고찰할 것이다.

### Ⅲ. 悟의 해석과 실천

#### 1. 頓悟와 解悟

『절요』의 내용은 크게 마음에 대한 이해, 四種禪 비판, 頓漸論, 看話禪 등으로 이루어져 있다. 그 중에서도 깨침과 답음에 대한 논의가 주를 이루고 있다. 특히 淸涼과 宗密, 延壽의 돈점론에 대한 분석이 상당 부분을 차지하고 있다. 이것은 지눌이 돈오점수가 수행의 핵심이라는 것을 드러내기 위한 작업의 일환으로 이해된다. 이 과정에서 悟에 대한 여러 해석들이 자연스럽게 도출되고 있다.

지눌의 사상체계에서 頓悟와 解悟는 같은 선상에서 이해된다. 해오가 곧 돈오의 내용을 이루고 있기 때문이다. 즉, 해오는 마음의 성과상을 밝게 깨친다(明了性相)는 의미를 지니고 있기 때문에 돈오와 같은 의미로 해석될 수 있다는 것이다. 따라서 돈오와 해오의 의미, 그리고 그 내용의 특성을 아는 것은 매우 중요하다고 할 수 있다.

頓悟에 대한 해석은 지눌의 저서 도처에서 거론되고 있다. 특히 『수심결』과 『절요』에서 그 비중이 크게 다루어지고 있다. 돈오는 한마디



로 悟의 체험을 그대로 드러내주는 말이다.

頓이란 말에서 그 생생한 체험의 느낌을 받게 된다. 마치 병아리가 알에서 깨어나 생명으로 탄생하는 것과 같은 생생한 느낌이 頓이라는 말에 함축되어 있다. 돈오를 하나인 마음의 빛을 돌이켜 자신의 본성을 본다(一念廻光 見自本性)<sup>15)</sup>는 말로 표현하는 것도 이런 생생한 마음의 전환을 함축하고 있다. 마음의 전환이란 곧 미혹에서 깨침으로의 전환이다.<sup>16)</sup> 이러한 전환을 지눌은 다음과 같이 말하고 있다.

돈오란 이른바 비롯함이 없는 과거로부터 미혹하고 뒤바뀌어 四大를 몸이라 하고, 妄想을 마음이라 하며 그것을 전부 통틀어 '나'라 인정하다가 좋은 벗[善友]을 만나 위에서 말한 불변·수연과 성상·체용의 이치를 듣고는 홀연히 신령스럽고 밝은 지견이 바로 제 참 마음이요, 마음이 본래 항상 고요하며 잣도 없고(無邊) 모양도 없는 그것이 곧 法身이며, 몸과 마음이 둘이 아닌 그것이 바로 참 나(眞我)로서 여러 부처님과 추호도 다르지 않음을 깨닫기 때문에 頓이라 한다.<sup>17)</sup>

이를 통해 돈오가 몸과 마음, 나와 부처에 대한 이원적 사고에서 벗어나 내 마음이 곧 부처임을 깨치는 것임을 알 수 있다. 그런데 지눌은 무엇 때문에 이런 돈오를 해오라고 했을까? 해오란 말을 쓰지 않고 돈오란 말로도 깨침[悟]의 성격이 충분히 드러나기 때문에 이런 의문이

15) 『普照全書』, p.34.

16) 『普照全書』, p.116.

既就人論 則有迷悟凡聖 從迷而悟卽頓.

17) 앞의 책, p.116.

頓悟者 謂無始迷倒 認此四大爲身 妄想爲心 通認爲我 若遇善友 爲說如上不變 隨緣性相體用之義 忽悟靈明知見 是自真心 心本恒寂 無邊無相 卽是法身 身心不二 是爲眞我 卽與諸佛 分毫不殊 故云頓也.

드는 것이다. 위의 인용문을 통해서도 지눌이 항상 강조하고 있는 마음에 대한 올바른 이해(마음의 不變과 隨緣, 性과 相에 대한 이해)의 모습을 알 수 있고 또한 돈오가 선의 기본인 심즉불에 대해 깨치는 것임을 알 수 있기 때문이다.

이에 대한 해결의 열쇠는 解悟의 '解'란 단어에 있다고 생각한다. 해란 이해한다는 뜻이므로 禪보다는 敎學의 측면을 담고 있다. 물론 이 때의 해가 지눌의 체계에서 단순한 지적 앎이 아니라 自己返照를 통해 이루어지는 생생한 체험임은 말할 필요도 없다. 이 返照란 단어는 단순히 내 마음이 부처임을 머리로 이해하고 고개를 끄덕이는 사람들에 지눌이 일침을 가할 때 사용하는 일종의 방편이라고 할 수 있다.

이 解란 단어가 선보다는 교학적인 측면이 강한 것은 분명하다. 이것은 지눌이 敎를 통해 마음을 올바르게 이해하는 것(因敎悟心)을 중시했기 때문이라고 생각한다. 『절요』의 저술 목적이 因敎悟心者를 위한 관행의 귀감을 삼고자 한 것을 보면 이것을 알 수 있다. 지눌이 무작정 禪을 수행하는 것을 비판하고 如實言敎를 통해서 마음의 性과 相을 올바르게 이해하고 이를 바탕으로 한 수행을 강조한 것도 바로 이 때문이다.<sup>18)</sup> 깨침 이후에 닦는 定慧의 수행이나 話頭 역시 이 범주를 벗어나지 않는다. 화두도 처음부터 닦는 것이 아니라 如實知解를 통해 마음을 올바르게 이해하고 난 다음에 닦아야 한다는 것이다.<sup>19)</sup>

이런 점에서 頓悟가 圓頓信解門이라는 華嚴敎學의 돈오로 이해되는 것도 결코 우연이 아닐 것이다. 지눌은 3년 간 대장경을 열람하다가

18) 『普照全書』, p.103.

故須依如實言敎 決擇剷修之本末 以鏡自心 卽於時中觀照 不枉用功爾.

19) 앞의 책, p.164.

須知 而今末法修道之人 先以如實知解 決擇自心眞妄生死 本末了然 次以斬釘截鐵之言 密密也 字細參詳而有出身之處 則可謂四稜着地 掀刺不動 出生入死 得人自在者也.

이통현의 『신화엄경론』을 읽고 화엄에서 돈오의 길을 발견하고 이것을 접목시켜 원돈신해문으로 자신의 사상체계를 구축하였다. 이 역시 解가 지니는 특징을 그대로 보여주고 있다고 생각한다.

이처럼 지눌이 돈오를 해오와 동일시하고 해오를 강조한 것에서 다음의 두 가지 점들을 확인할 수 있다. 하나는 지눌이 선과 교의 회통에 그 목적이 있었다는 점이다. 당시 갈등과 반목이 심했던 상황에서 지눌은 하나인 깨침의 세계를 설명하는 데 선과 교를 활용한 것이다.

다른 하나는 지눌이 실제로 교학의 가치를 인정했던 것으로 생각된다. 단순한 선과 교의 회통이 아니라 교학의 실제적인 가치를 인정하고, 교학을 통해 깨침의 세계에 들어갈 수 있다고 본 것이다. 교학의 가치는 바로 마음에 性과 相, 不變과 隨緣의 측면이 있으며 이 마음이 곧 부처의 마음이라는 것을 알게 해 주는 데 있다. 마음에 대한 올바른 이해는 지눌 철학의 가장 기본적인 입장이며, 이것을 바로 교학이 제공했다는 점에 큰 의미가 있다고 생각한다.

선교회통과 교학의 실제적인 가치의 인정이라는 점은 지눌 이후에도 그대로 전승되어 西山의 사상에도 큰 영향을 미치고 있다. 서산이 教를 有言에서 無言으로 이르는 것<sup>20)</sup>이라고 했을 때, 이 有言을 통해서 마음의 실상을 체험할 수 있기 때문이다. 즉, 교학을 통해 무언의 禪의 세계, 깨침의 세계에 들어갈 수 있다는 것이다.

지눌이 돈오를 해오로 설명한 데에는 이런 의도가 있었다고 생각한다. 물론 解悟가 단순한 지적 앎이 아니라는 차원에서 '悟'에 중점을 두어야 하겠지만,<sup>21)</sup> 필자가 '解'란 단어에 주목하는 것은 지눌이 당시

20) 『禪教訣』, 『韓國佛教全書』 7권, 동국대학교출판부, 1986, p.657.

教也者 自有言至 於無言者也.

21) 김호성 교수는 解悟가 단순한 지적 앎이 아니라 체험적 각성 내지는 몸과 마음의 동시적 차원의 깨침이라는 점에서 解 보다는 悟에 강조를 두어야 한다고 주장한다.

에 선과 교의 가치를 올바로 세움으로서 정법불교를 추구했다는 점을 중시하기 때문이다. 중요한 것은 어떤 교학체계이든 그 체계를 통해서 마음이 계합되면 禪門의 見性과 다르지 않다<sup>22)</sup>는 점을 확실히 아는 것이다. 교의 가치는 바로 선의 마음에 계합할 수 있는 길잡이 역할을 한다는 점에 있는 것이다.

반복되는 말이지만, 지눌이 교학의 체계를 중시한 것은 이를 통해 마음의 올바른 이해를 할 수 있기 때문이다. 지눌이 지해종도로 여겨지던 신회의 입장을 지지한 것도 바로 하택종이 마음에 대한 이해(解)를 선의 기본으로 여기고 있기 때문이었다. 이런 마음에 대한 이해가 教를 통해 가능하다고 본 지눌의 사상에서 교학의 가치가 존중되지 않던 禪의 세계에 다시 한번 그 위치를 찾을 수 있었던 것이다.

## 2. 解悟와 證悟

解悟와 證悟란 용어는 깨침의 내용을 해석하는 데 자주 등장한다. 그리고 이에 대한 논의도 다양하게 전개되었다. 해오가 어떻게 참다운 깨침일 수 있는가 하는 문제도 제기되었다. 이것은 해오에는 닥음이 남아 있기 때문에 깨침의 완성이라는 의미로서 증오만이 참다운 깨침이며 이것이 바로 돈오돈수라는 주장에 근거하고 있다. 돈오점수 체계를 부정하는 논리도 대개는 이와 같다.

이러한 논의는 불교, 특히 선에서 깨침과 닥음이 얼마나 중요한 위

---

김호성, 「돈오점수의 새로운 해석」, 『깨달음, 돈오점수인가 돈오돈수인가』, 민족사, 1992, pp.225~226 참조.

22) 『普照全書』, p.119.

依華嚴一經修證 心若冥符 同禪門見性之旨.

치를 차지하는가를 단적으로 보여주는 예라고 생각한다. 그래서 이러한 논의 자체가 부정적으로 평가받을 필요는 없다고 생각한다. 오히려 그 세계에 대한 진지한 고민의 결과라는 측면에서 오히려 긍정적으로 평가되어야 한다고 생각한다.

그렇다면 지눌의 체계에서 해오와 증오는 어떻게 설명되고 평가되는지를 살펴보기로 하자. 필자는 해오와 증오는 두 가지 차원에서 해석된다는 점에 주의해야 한다고 생각한다. 하나는 깨달아 가는 양상의 측면에서 해오와 증오를 고찰하는 것이고, 다른 하나는 해오를 돈오로 파악하고, 증오를 돈오 이후의 뒤음을 통해서 완성되는 구경각이라는 측면에서 고찰하는 것이다. 이 두 가지 측면이 혼동을 일으킬 경우 많은 문제점이 야기될 수 있기 때문에 이러한 구분은 중요하다고 생각한다.

먼저 깨달아 가는 양상의 측면에서 해오와 증오를 살펴보기로 하자. 이를 위해 청량과 증밀의 돈점론을 분석해야 한다. 여기에서 해오와 증오의 중요한 관건이 제기되기 때문이다. 지눌이 『절요』에서 돈오점을 주장하기 전에 두 선사의 돈점론을 분석한 것도 바로 이 때문이라고 생각한다. 『절요』에는 청량과 규봉의 돈점론이 비교적 자세하게 분석되고 있다. 이것을 해오와 증오를 기준으로 간략하게 정리하면 다음과 같다.

清涼의 頓漸論 分析	圭峰의 頓漸論 分析
1) 頓悟漸修 : 解悟	1) 漸修頓悟 : 證悟
2) 漸修頓悟 : 證悟	2) 頓修漸悟 : 證悟
3) 漸修漸悟 : 證悟	3) 漸修漸悟 : 證悟
4) 頓悟頓修 : 先悟後修 : 解悟 先修後悟 : 證悟 修悟一時 : 解·證	4) 頓悟漸修 : 解悟 5) 頓悟頓修 : 因悟而修 : 解悟 因修而悟 : 證悟

청량이 돈점론을 분석한 것은 선교회통의 목적에 있기 때문에 해오와 증오, 또는 돈오점수와 돈오돈수의 우열을 가리지 않고 다만 소개만 하고 있다.<sup>23)</sup> 위의 분석을 통해 확인할 수 있는 것은 깨침을 통한 닦음의 체계(因悟而修)는 解悟이며, 닦음을 통한 깨침(因修而悟)은 證悟로 분류된다는 점이다. 그래서 頓悟漸修는 깨침이 먼저이기 때문에 解悟로 설정되고, 漸修頓悟나 漸修漸悟는 닦음이 먼저이기 때문에 證悟로 설정되는 것이다. 이런 분석을 통해서 지눌은 자신의 견해를 다음과 같이 밝히고 있다.

청량이 돈종의 돈오라는 용어를 취하여 점문에 세웠지만, 이것[돈오]은 점수의 공덕이 무르익은 데서 오는 돈오가 아니며, 또한 범부의 근기에서 나오는 돈오도 아니다. 그것은 다만 번뇌심 가운데 본래 깨달음의 성품이 있다는 것을 믿고 이해하는[信解] 것이다. 이것은 마치 거울에 밝은 성질이 있다는 것을 확실히 아는 것과 같다. 이런 사실을 확신하고 의심하지 않는 것을 解悟라고 한다.<sup>24)</sup>

여기에서 확인할 수 있는 것은 해오가 먼저 깨치고 후에 닦는 체계일 뿐만 아니라, 내 마음에 대한 올바른 이해에서 나오는 깨침이라는 사실이다. 이것은 청량이 해오를 마음의 성과 상을 분명히 깨치는 것<sup>25)</sup>이라고 한 데서도 확인할 수 있다. 또한 지눌이 여기에서 해오를 매우

23) 奎海住, 「澄觀과 宗密的 돈점관 비교」, 『깨달음 돈오점수인가 돈오돈수인가』, 민족사, 1992, p.106 참조.

24) 『普照全書』, pp.124~125.

清涼取頓宗頓悟之名 立於漸門者 非漸修功熟之頓悟 亦非從凡機發之頓悟 但信解煩惱心中 本有覺性 如鏡有明性 決定無疑 名爲解悟.

25) 앞의 책, p.123.

解悟謂明了性相.

높이 평가하고 있다는 사실을 알 수 있다. 지눌의 체계에서 마음에 대한 올바른 이해보다 중요한 것은 없기 때문이다. 수행도 이러한 기본에서 시작된다는 지눌의 확고한 주장을 다시 한번 확인할 수 있다.

그렇다면 해오와 증오의 분류에서 해오가 더 높이 평가되고 있다는 주장<sup>26)</sup>은 상당한 설득력을 가지게 된다. 왜냐하면 증오는 님음을 통한 깨침의 체계로서, 여기에는 마음에 대한 올바른 이해가 결여되어 있기 때문이다. 이 때의 님음은 지눌이 그렇게도 배척했던 오염된 님음(汚染修)이다. 깨침이 결여되어 있기 때문이다. 지눌의 체계에서 깨침에 卽하지 않는 님음, 解悟가 없는 님음은 참다운 님음이 아니다.<sup>27)</sup>

지눌이 漸修頓悟와 頓修漸悟, 漸修漸悟 등을 논외로 한 것<sup>28)</sup>도 바로 이런 맥락에서 이해할 수 있을 것이다.

지금까지는 해오와 증오를 깨달아 가는 양상의 측면에서 살펴보았다. 이런 점에서 보면 해오가 증오보다 높이 평가되고 있다는 점을 부인하기는 힘들다고 본다. 그러나 해오를 통한 깨침의 완성이라는 측면의 證悟를 무시할 수 없다고 생각한다. 해오와 증오를 단지 서로 다른 차원의 설명체계로 이해하게 되면, 지눌이 증오를 궁극적으로 보지 않았다는 주장<sup>29)</sup>이나 지눌이 해오만으로 충분하다고 생각했다는 주장<sup>30)</sup>

26) 김호성, 「頓悟頓修的 漸修說의 問題點」, 『金知見博士華甲記念師又錄, 東과 西의 思惟世界』, 민족사, 1991, p.470.

27) 『普照全書』, p.42.

修在悟前 非眞修也.

『普照全書』, p.117.

若無解悟處 修豈稱眞哉.

『普照全書』, p.130, p.137.

若未悟而修 非眞修也.

28) 『普照全書』, p.132.

其漸修頓悟 頓修漸悟 漸修漸悟等 是漸機所行 非今所辦也.

29) 김호성, 앞의 책, p.468 참조.

30) 앞의 책, p.471.

이 나오기 때문이다. 김호성 교수와 박성배 교수의 해오와 증오에 대한 논쟁도 바로 해오와 증오를 보는 시각에 따른 것이라고 생각한다. 그래서 해오와 증오를 깨침의 양상이라는 측면뿐만 아니라 해오와 점수를 통한 깨침의 완성이란 측면도 함께 고려해야 된다고 생각한다.

지눌의 修證論은 돈오점수로 이해되고 있다. 돈오 이후에 과거로부터 남은 습기를 제거하고 알음알이를 없애기 위해 定慧나, 話頭, 看經, 波羅蜜 등의 수행이 요청된다. 이러한 수행을 통해 자신이 가지고 있던 습기가 완전히 제거되고 지혜와 자비가 원만해지고 모든 행동에서 자재롭게 됐을 때, 우리는 이러한 경지를 무엇이라고 불러야 할까? 그것은 곧 깨침의 완성인 증오의 경지라고 해야 할 것이다. 박성배 교수가 김호성 교수의 논지를 비판하면서 근거로 제시했던 『원돈성불론』을 인용하지 않더라도 이것은 쉽게 생각할 수 있는 문제이다.

이 완성의 경지는 究竟 혹은 解脫, 成佛 등의 용어로 사용된다. 『절요』의 다음 구절을 보면 이러한 완성의 경지를 지눌이 말하고 있음을 알 수 있다.

그러므로 마음 닦는 사람은 부처와 조사의 성실하고 간고한 말을 통해 자기 마음이 본래 부처이며 자기 성품의 청정함과 자기 성품의 해탈을 결정하고 가린 연후에 모든 반연을 물리치고 오로지 보람에 정진하면 자연히 번뇌를 떠난 청정함과 업장을 떠난 해탈을 성취할 수 있다는 것을 알아야 한다.<sup>31)</sup>

여기에서도 돈오를 통해 점차적인 닦음으로 완성의 경지에 이를 수

31) 『普照全書』, p.136.

故知修心人 以佛祖誠實懇苦之說 決擇自心 本來是佛 自性清淨 自性解脫然後 擺撥萬緣 專精保任 自然成就離垢清淨 離障解脫爾。



있음을 알 수 있다. 또한 지눌이 漸修를 설명하면서 “깨침을 통해 점차로 닦아서 버리고 또 버려서 마침내 버릴 것이 없게 되면 곧 成佛이라고 할 수 있다”<sup>32)</sup>고 한 것을 통해서도 분명히 알 수 있다. 이런 완성의 경지가 다름 아닌 證悟로 설명될 수 있는 것이다. 이 때의 증오는 깨침의 양상이라는 측면보다는 깨침의 완성이라는 측면이 더욱더 강하다. 이런 완성의 경지에 대한 예를 많이 찾아볼 수 있다. 지눌이 종말의 『선원집』을 인용하여 깨침과 닦음, 그리고 이를 통한 성불의 경지를 병든 사람이 약을 먹고 깨어나(悟解) 점차로 회복되어 마침내 정상인과 똑같은 상태(成佛)로 되어 가는 과정으로 설명하는 것<sup>33)</sup>도 깨침의 완성의 경지를 말하고 있는 것이다. 이 예화를 논평하면서 지눌은 좋은 방편을 통한 결택이 없다면 궁극적인 경지에 이르기 어렵다고 하였다.<sup>34)</sup>

지눌이 이처럼 완성의 경지(證)를 설정한 데는 나름대로 이유가 있었다고 생각한다. 그것은 바로 수행을 게을리 하는 선학자들을 위한 시설이었다. 그들은 마음이 조금 열리면 자만심에 빠져 수행을 게을리했던 것이다. 지눌은 그들을 향해 더 높은 경지를 설정하여 수행에 힘쓰도록 한 것이다.

또한 선학자들은 다만 뛰어난 근기를 지닌 사람이 단계를 거치지 않고 곧바로 부처의 경지에 이른다는 것만 알고 ‘깨친 이후에 처음으로 심신의 지위에 들어간다’는 별행록의 말을 믿지 않는다. 그래서 그들은 자신의 마음이 조금 열리면 깨침과 닦음에 깊고 얕음이 있으며, 더러운 습기가 일어

32) 앞의 책, p.117.

依悟漸修 損之又損 乃至無損 卽名成佛.

33) 앞의 책, pp.139~140 참조.

34) 앞의 책, p.140.

若無善權決擇 則得到究竟地 最爲難矣.

나고 사라진다는 것을 알지 못하고, 법에 대해 교만한 마음을 지니고 있기 때문에 분수에 넘치고 과장된 말을 하는 것이다. 그래서 화엄론에서도 “큰 마음을 지닌 사람도 信因 가운데서 모든 부처의 과덕과 조금도 틀리지 않게 맞아야 비로소 믿음을 이룬다.”고 한 것이다. 만일 이 뜻을 안다면 스스로를 낮추거나 높이지 않을 것이니, 이런 사람이 바로 뜻을 세우고 마음을 닦는 사람이라고 할 수 있다.<sup>35)</sup>

여기에서는 완성의 경지를 화엄의 믿음의 완성(成信)이라고 말하고 있지만, 그것이 구극의 경지를 말하고 있음을 쉽게 알 수 있다. 중요한 것은 깨침 이후에도 지속적인 닦음을 통해 그 경지를 증득해야 한다는 것이다. 이 역시 수행을 게을리 하는 선학자들을 향한 메시지임을 잊어서는 안될 것이다.

이런 여러 예를 통해 지눌은 완성의 경지를 분명히 말하고 있음을 알 수 있다. 그래서 박성배 교수는 김호성 교수의 ‘해오만으로 충분하다’는 말을 비판하면서, 증오의 중요성을 강조한 것이다.<sup>36)</sup> 김호성 교수는 궁극적인 깨달음의 경지를 다만 이름일 뿐(唯名) 실재로는 존재하지 않는다고 주장하였다.<sup>37)</sup>

이제까지 해오와 증오를 두 가지 측면, 즉 깨침의 양상이라는 측면과 해오와 닦음을 통한 증오의 이해를 살펴보았다. 필자는 이런 두 가

35) 앞의 책, p.117.

又見禪學者 但知過量機 不踐階梯 徑登佛地之義 不信此錄中 有悟解後初入十信位之文 以故 纔有自心開發處 不知解行之深淺 染習之起滅 多有法慢 所發言句 越分過頭 華嚴論亦云大心凡夫 於信因中 契諸佛果德 分毫不謬 方成信也 若知此意 即不自屈 不自高 方爲得意修心者也.

36) 박성배, 「普照국사는 證悟를 부정했던가」, 『깨달음 돈오점수인가 돈오돈수인가』, 민족사, 1992, pp.327~338 참조.

37) 김호성, 「돈오점수의 새로운 해석」, 『깨달음, 돈오점수인가 돈오돈수인가』, 민족사, 1992, pp.221~222 참조.

지 이해가 지눌에 의해서 하나인 체계로 회통되었다고 생각된다. 첫 번째 측면에서 이해된 解悟, 즉 마음의 性과 相에 대한 올바른 이해를 頓悟로 받아들이고, 證悟를 깨침의 양상이라는 측면보다는 두 번째의 의미인 깨침의 완성으로 본다면, 解悟와 證悟의 문제는 지눌의 頓悟漸修 체계에서 하나로 수용된다는 것이다. 이렇게 되면 첫 번째 경우에서 문제가 되었던 證悟, 즉 닦음+깨침의 체계가 汚染修로 될 가능성이 있는 반면, 지눌의 돈오점수 속에서 증오를 이해하면, 증오는 '돈오+점수=증오'라는 공식으로 이해되므로 오염수라는 문제는 해결된다. 이 때의 닦음은 돈오를 통한 닦음이기 때문이다. 따라서 참다운 닦음(眞修)을 통한 궁극적인 경지가 곧 증오로 이해되는 것이다.

이러한 이해는 지눌이 오염수인 隨相定慧를 깨침 이후의 점수의 체계로 수용한 것과 그 맥을 같이 한다고 보여진다. 자칫 오염수로 끝날 위험을 안고 있었던 수상정혜를 점수의 체계로 수용함으로써 참다운 닦음이 되게 한 것이다. 마찬가지로 닦음+깨침의 양상으로 분류된 증오의 체계가 마음에 대한 이해 없이 진행되는 오염수로 이해될 수 있었지만, 이것이 돈오 이후의 체계로 설명되면 증오가 참다운 닦음을 통해서 완성되는 깨침의 경지가 될 수 있는 것이다. 해오와 증오가 지눌의 돈오점수 체계 속에서 하나로 종합되고 있는 것이다.

해오와 증오에 대한 이러한 구분에서 첫 번째 경우든 두 번째 경우든 지눌의 체계에서 解悟가 많이 강조되고 있다. 그런데 왜 지눌은 해오를 강조하였을까? 물론 앞서 언급한 것처럼 해오가 마음에 대한 올바른 이해를 바탕으로 하기 때문인 것은 두말할 필요도 없지만, 필자는 悟의 체험과 해석이라는 측면에서 보았을 때 또 다른 면을 생각하게 되었다. 그것은 마음에 대한 올바른 이해를 바탕으로 깨치고(解悟) 닦은 사람은 체험과 해석의 단절과 소통을 잘 이해할 수 있다는 점이다. 이를 통해 깨친 체험의 세계를 다른 사람에게 자상하게 설명해 줄

수 있는 것이다.

필자는 이것이 바로 해오의 장점이라고 생각한다. 해오 없이 처음부터 화두를 들어 깨친 사람보다 마음에 대한 명확한 이해를 통해 깨친(解悟) 사람이 그 단절과 소통을 더 잘 이해하고 미혹한 중생들에게 자상하게 설명해 주고 깨침의 길로 잘 인도할 수 있다고 생각하기 때문이다. 지눌이 깨친 체험의 세계를 일반인들이 알아들을 수 없는 진리층의 언어가 아닌 일상언어로 자상히 설명하는 것도 바로 이 때문이라고 생각한다.

### 3. 悟後의 실천

지눌의 사상은 돈오점수 체계로 일관되고 있다. 물론 그가 頓悟頓修를 부정할 것은 아니다. 오히려 지눌의 돈오점수의 체계는 돈오돈수를 함축하고 있기 때문이다. 돈오 이후의 수행체계에서 自性定慧는 실제로는 頓悟頓修를 의미하며,<sup>38)</sup> 隨相定慧는 頓悟漸修로 이해되는 것이다. 여기에서는 지눌이 이런 오후점수를 주장한 이유와 그 특성이 무엇인지를 고찰하고자 한다.

지눌은 왜 오후점수를 주장했을까? 『절요』에는 이것을 몇 가지로 밝히고 있다. 첫째는 이 오후점수문이 오염되지 않은 닦음이기 때문이며, 둘째는 이것이 만행을 닦음으로써 자타가 함께 제도될 수 있기 때문이다.<sup>39)</sup>

오후점수가 오염되지 않은 것은 그것이 마음에 대한 이해에 바탕을

38) 강건기, 「지눌의 돈오점수 사상」, 『인문논총』 15집, 전북대학교, 1985, p.62 참조.

39) 『普照全書』, p.139.

此悟後修門 非唯不污染 亦有萬行兼修 自他兼濟矣.

두고 있기 때문이다. 즉 오후점수가 깨침에 卽한 님이기 때문에 참다운 님일 수 있다는 것이다. 그리고 오후점수를 통해 자타가 함께 제도될 수 있다는 것은 오후점수가 지니는 큰 장점이라고 생각한다. 진정한 자비행은 나와 부처, 나와 남이 곧 하나라는 깨침에 의해서 나오기 때문이다. 同體慈悲란 말도 바로 이런 의미를 지니고 있다. 同體가 아닌 상태에서 나오는 자비행은 단지 남에게 보이기 위한 행위일 뿐 진정한 이타행은 아닌 것이다.

그리고 지눌이 오후점수를 주장하는 가장 큰 이유는 선과 교가 지니는 문제점을 지적하고 이 둘을 회통시키고자 했기 때문이다. 다음의 구절을 통해 지눌의 의도를 확인할 수 있다.

내가 지금 먼저 깨닫고 그 뒤에 님는 본말의 이치를 구구히 분별하는 것은 처음으로 마음을 내어 공부하는 사람들로 하여금 스스로를 낮추지도 높이지도 않아 스스로 그 곡절을 환히 보아 마침내 혼란하지 않게 하려는 것이다.<sup>40)</sup>

지눌은 스스로를 낮추는 교학자들에게는 깨침에 대한 확신을 주고, 마음이 부처임을 보기만 하면 된다고 자만에 빠져 마음 님는 일을 게을리 하는 선학자들에게는 님움의 중요성을 보여 준 것이다. 頓悟가 교학자들을 위한 시설이라면 漸修는 선학자들을 위한 시설인 것이다. 이를 통해 지눌은 당시 대립되었던 선과 교를 회통시키려고 했던 것이다.

오후점수의 내용은 定慧와 徑截, 禮佛, 看經, 波羅蜜 등으로 요약된

40) 『普照全書』, p.157.

吾今區區 揀辨先悟後修本末之義者 要令初心 不自屈不自高 了然自見其曲折 終不混濫也.

다. 이 부분에 대한 연구는 그 동안 많이 이루어졌기 때문에 여기에서는 생략하기로 하고 다만 돈오점수가 지니는 특징이 무엇인가 하는 점만을 고찰하기로 하자.

첫째로 필자는 돈오점수의 체계는 다양성의 철학이라고 생각한다. 왜냐하면 이 점수의 체계 속에서 다양한 수행이 수용되기 때문이다. 즉, 自性定慧와 수상정혜뿐만 아니라, 禮佛이나 誦經, 布施, 持戒, 忍辱 등의 助道修行도 지눌의 점수체계에 수용되고 있다는 것이다.<sup>41)</sup> 필자가 다양성의 철학이라고 한 것도 바로 지눌이 개인이 지니고 있는 성향에 따라 여러 수행의 형태를 제시하고 있기 때문이다. 이것은 사람의 근기에 따라 법을 설한 붓다의 근본 가르침을 그대로 전승하고 있는 것이다.

둘째로 돈오점수는 自利와 利他가 함께 강조되고 있다. 점수체계에 서 지눌은 自利적인 측면으로 息妄와 徑截을 그리고 利他的 측면에서는 보시를 비롯한 여러 慈悲行을 제시하였다.<sup>42)</sup> 지눌이 자비행을 강조하는 이유는 무엇일까? 지눌의 말을 직접 들어보기로 하자.

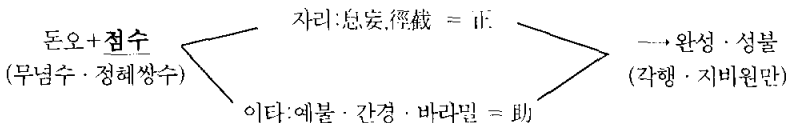
지금의 참선하는 자들은 다만 불성을 밝게 보면 이타의 행원이 저절로 이루어진다고 말한다.

목우자는 이렇게 생각하지 않는다. 불성을 밝게 보면 중생과 부처가 평

41) 앞의 책, p.145.

亦於萬行門中 禮佛誦經 以至施戒忍等助道之事 不可廢捨.

42) 강건기 교수는 『法集別行錄節要并私記를 통해서 본 지눌의 사상』(『한국불교의 좌표』, 1997, p.186)에서 지눌의 돈오점수의 수증론을 다음과 같이 밝히고 있다.



등하며 나와 남이 차별이 없게 된다. 그런데 나는 여기에서 자비의 서원을 내지 않으면 공적에 떨어질 수 있음을 걱정하는 것이다. 『화엄론』에서 “지혜의 성품은 적정하므로 서원으로서 지혜를 보호한다.”고 한 것도 바로 이것을 의미한다. 그러므로 깨치기 전의 미혹할 때는 비록 지원(志願)이 있더라도 마음의 힘이 미약하기 때문에 서원이 세워질 수 없다는 것을 알아야 한다. 그러나 깨친 후에는 차별지로서 중생들의 고통을 살펴서 자비의 서원을 내어야 한다. 그리고 자기의 능력과 분수에 따라 보살도를 행한다면 깨침의 수행이 점점 원만해질 것이다. 이와 같다면 어찌 기쁘지 않겠는가?<sup>43)</sup>

지눌의 점수 체계에서 자비행이 강조되는 것은 구극의 경지에 가기 위한 필요조건이라고 생각한다. 오히려 그것은 깨침 이후에 나오는 자연스러운 행위라고 해야 옳을 것이다. 나와 남, 나와 부처가 하나라는 것을 깨쳤기 때문에 억지로 자비행을 강조하지 않더라도 자연스럽게 나올 수 있기 때문이다. 이런 점에서 그 사람이 깨쳤는가 그렇지 않은가를 확인하는 기준이 바로 자비행이 되어야 한다는 혹자의 말은 설득력을 지닌다고 생각한다.

셋째로 평등과 차별이 중시되고 있다. 깨치고 나면 나와 부처, 나와 남은 모두 평등하다. 그러나 차별상을 주목하지 않으면 다양한 현상계에 그저 맹목적이기 쉽다. 그래서 지눌은 평등과 차별이라는 두 가지 측면에 주목한 것이다.<sup>44)</sup> 지눌이 다양한 방편을 수용할 수 있었던 것

43) 『普照全書』, p.139.

今時禪者 皆云但明見佛性 然後利他行願 自然成滿 牧牛子以謂非然也 明見佛性 則但生佛平等 彼我無差 若不發悲願 恐滯寂靜 華嚴論云智性寂靜 以願防知是也 故知悟前感地 雖有志願 心力未略 故願不成立 悟解後以差別智觀衆生苦 發悲願心 隨力隨分 行菩薩道 覺行漸圓 豈不慶快哉.

44) 앞의 책, p.139.

此語後化用 有平等差別二義 平等化頓現 而差別化漸圓 居然可知矣.

도 이런 차원에서 이해된다.

넷째로 철저한 자기 점검이 중시되고 있다는 점이다.<sup>45)</sup> 이 점이 비록 『철요』에서는 언급되어 있지 않지만, 이 역시 지눌 禪思想의 한 특징이라고 생각한다. 지눌이 자기 점검을 강조하는 것은 깨치기 전에 익혔던 습기에 스스로 걸릴 수 있기 때문이다. 그렇게 되면 無念의 수행이 불가능하게 된다. 자기 점검의 방법으로서 지눌은 평소 미워하거나 사랑하는 대상을 면전에 떠올리고 愛憎의 감정이 일어나는가를 스스로 점검하도록 권한다. 애증의 감정이 일어나면 道心이 성숙하지 않은 것이며, 일어나지 않으면 도의 마음이 성숙된 것이다.

그러나 여기에서 그치지 않고 지눌은 한번 더 점검할 것을 요구한다. 즉, 미워하거나 사랑하는 대상을 직접 만났을 때 그런 감정이 생기는가를 점검하라는 것이다. 이때도 대상에 걸리지 않으면 밭에 소를 놓아두어도 소가 곡식을 해치지 않는 것처럼 우리의 道心이 성숙되어 누구를 대하더라도 자유자재하게 될 것이다.<sup>46)</sup> 이것이 곧 수행의 완성이다.

이상으로 점수의 이유와 그 특징에 대해서 살펴보았다. 그런데 한가지 주목할 사실이 있다. 그것은 바로 깨침과 닦음의 체계에서 진실한 깨침과 닦음의 체험이 중요하다는 사실이다. 悟修의 해석에 대해서 논쟁하는 것은 그것이 모두 체험과 연결될 때 그 가치가 있는 것이다. 해석에 대해 지나친 논쟁 끝에 체험이 중시되지 않는 것은 바람직한 방향이 아니라고 생각한다. 그래서 지눌도 청량의 돈점론을 분석하고 난 다음에 다음과 같은 私記를 첨부한 것이다.

그러나 깨침이 철저한 깨침이라면 漸修에 구속되지 않고, 닦음이 참다

45) 『普照全書』, p.64 참조.

46) 앞의 책, pp.64~65 참조.



은 닻음이라면 어찌 頓悟를 떠나겠는가? 따라서 문자를 떠나 그 의미를 올바르게 이해하여 이름과 말에 걸리지 않는 것이 중요하다는 것을 알아야 한다.<sup>47)</sup>

필자는 돈점론의 분석과 悟의 해석에 있어서 지눌의 이 말이 핵심이라고 생각한다. 우리가 돈점론을 분석하는 것은 이것을 통해 그 세계에 들어가기 위한 것이다. 이것은 손가락이라는 방편을 통해 달을 보는 것과 같다고 할 수 있다. 방편을 통해 참다운 닻음, 참다운 깨침의 세계에 들어가야 한다는 것이다. 이것을 망각할 때 돈점론의 논쟁은 다만 논쟁으로만 남게 될 것이다. 지눌이 말에 얽매이지 말고 그 참 뜻을 알고 행해야 한다고 도처에서 강조하는 것<sup>48)</sup>도 바로 이 때문이라고 생각한다. 지눌이 혜능의 말을 인용하여 “스스로 깨쳐 수행하는 것은 따지는 데 있지 않다. 만약 선후를 따진다면 그는 미혹한 사람이다.”<sup>49)</sup>라고 한 것도 바로 이런 의미일 것이다.

#### IV. 나오는 말

불교의 깨침에 대한 체험과 해석에는 단절이 있기 마련이다. 이러한

---

47) 『普照全書』, p.124.

然悟若徹悟 豈滯於漸修 修若眞修 豈離於頓悟 以是知之 離文取義 不滯名言 斯爲要矣.

48) 앞의 책, p.109.

古人云佛法貴在行持 不取一期口辦 切須在意 切須在意.

49) 『普照全書』, p.39, 『普照全書』, p.121.

自悟修行 不在於諍 若諍先後 卽是迷人.

단절을 극명하게 보여주는 예화가 있다. 한 무리의 개구리들이 우물 안에 살고 있었다. 다른 개구리들은 우물 안의 생활에 만족하면서 살고 있었지만 한 개구리는 우물 밖의 세상이 궁금해서 참을 수가 없었다. 그래서 몇 번에 걸친 도약을 시도해 보았지만 성공할 수 없었다. 벽이 너무 높았기 때문이다. 그러던 어느 날 그 개구리는 온 힘을 다해 도약을 시도하고 마침내 우물 밖의 세상을 볼 수 있었다. 우물 밖의 세상은 그 개구리가 우물 안에서 상상하는 것보다 훨씬 더 신기하고 아름다웠다. 그래서 그 세계를 보는 순간 그 개구리는 “아!” 하는 탄성이 절로 나왔다. 그 개구리는 산과 바다 그리고 태양과 달과 별, 아름다운 꽃들을 보면서 그 기쁨에 젖어 있었다.

그러나 그 개구리는 우물 안에 있는 동료 개구리들이 생각났다. 그들에게도 이 세계를 보여주고 그 세계를 함께 즐기고 싶었기 때문이다. 그래서 그 개구리는 우물 안으로 다시 돌아왔다. 그런데 문제가 생겼다. 아무리 밖의 세계를 설명해도 동료들이 알아들을 수가 없었던 것이다. 우물 밖에 있는 나무나 들판, 산이라는 개념이 우물 안에는 없었기 때문이었다. 우물 안에 있는 어떤 개념으로도 우물 밖에 있는 바위나 꽃들을 설명해 줄 수 없었던 것이다.

그 개구리는 고민 끝에 동료들에게 우물 밖의 세계를 설명해 줄 수 있는 방법을 찾았다. 그것은 우물 안에 있는 도구들을 이용해서 설명해 주는 것이었다. 그래서 그는 넓은 들판을 설명할 때는 자기의 배를 가리키며 들판은 내 배의 두 배, 세 배도 더 되는 것이라고 말하였다. 물론 그 개구리는 들판이 자기 배의 백만 배, 천만 배도 더 되는 것임을 알고 있었지만 우물안 개구리들의 세계에 셋 이상 되는 숫자 개념이 없었기 때문이었다. 그 개구리는 자신의 표현이나 설명이 실재와는 너무도 큰 단절이 있음을 알면서도 동료들에 대한 사랑 때문에 그러한 작업을 계속했다. 이것을 통해 우물 밖의 세상을 조금이라도 이해하고

밖의 세계를 경험해 볼 수 있도록 하기 위한 것이었다.<sup>50)</sup>

깨침의 세계, 마음의 세계는 개구리가 본 우물 밖의 세계로 비유될 수 있을 것이다. 그리고 그 개구리가 동료들을 이해시키기 위해 여러 수단을 동원해서 설명하는 것은 곧 그 세계에 대한 해석이라고 할 수 있다. 이 이야기를 통해서 알 수 있듯이 체험과 해석은 분명 단절이 있다. 아무리 설명을 잘 해도 우물 밖의 세계와 동일할 수는 없기 때문이다. 그럼에도 불구하고 그 개구리는 여러 방편을 통해서 그 세계를 설명하고 있다.

이를 통해 우리는 두 가지 사실을 확인할 수 있다. 하나는 그 개구리가 그 단절을 극복하기 위해 무한한 애정을 가지고 동료들에게 설명하려고 노력했다는 것이다. 불교에서 수많은 깨친 사람들도 이런 노력을 기울였다. 붓다가 그 대표적이다. 그의 45년 간의 교화행이 바로 이런 노력의 일환이었기 때문이다. 또 다른 하나는 논리의 겸손이다. 논리적 해석만으로 그 세계를 모두 알았다고 하는 어리석음을 경계해야 한다는 것이다. 이것은 체험과 해석의 단절을 잘 이해할 때 가능할 것이다. 해석은 그 자체에 목적이 있는 것이 아니라 그것을 통해 이해된 세계를 실제로 가보는 데 있는 것이다. 불교에서 수행을 강조하는 것도 이 때문이라고 생각한다.

지눌이 체험과 해석의 단절을 인식하고 그 소통을 위해 끊임없이 노력했다는 것은 그의 생애나 사상을 통해서 알 수 있다. 그가 3년 동안 대장경을 열람한 것이 선과 교의 회통을 위한 것이지만, 그 이면에서 체험을 어떻게 해석할 것인가 하는 고민이 분명 있었다고 생각된다. 당시 禪과 教의 갈등 또한 체험과 해석의 갈등으로 이해할 수 있기 때문이다. 이를 해소하기 위해 지눌은 비교적 체계적인 많은 저술들을

50) 이 예화는 오강남 교수의 『열린 종교를 위한 단상』(열린 책들, 1996, pp.98~100.)을 참조하였음.

남겼다. 지눌은 보통 선사들처럼 진리층에서만 이해할 수 있는 언어가 아니라 일반인들이 알아들을 수 있는 언어로 깨침의 세계와 그 수행체계를 제시한 것이다.

필자는 이러한 점이 지눌이 다른 선사와 구별되는 점이라고 생각한다. 일상의 언어로 설명하기 어려운 그 세계를 표현하기 위해 노력했기 때문이다. 물론 선의 세계, 깨침의 세계는 언어를 통해서 정확히 그려낼 수는 없다. 그래서 직접 체험해보라고 여러 선사들은 강조하는 것이다. 그러나 그 체험을 위해서 올바른 방향을 설정하는 것은 매우 중요하다고 본다. 올바른 방향이 섰을 때 올바른 수행이 나오기 때문이다. 지눌이 돈오점수를 논하기 전에 먼저 마음에 대한 올바른 이해를 강조한 것도 이런 차원에서 이해된다. 우리들이 지니고 있는 마음의 불변과 수연, 성과 상의 측면을 언어와 해석을 통해 이해하고, 이를 바탕으로 마음에 契合한다면 언어와 해석은 매우 중요한 방편이 되는 것이다. 지눌은 이런 방편의 중요성을 깊이 인식한 것 같다. 그가 禪家에서 敎의 중요성과 그 가치를 인정한 것이 바로 그 증거라고 할 수 있다.

필자는 본 연구에서 悟의 체험과 해석에 대해 고찰하였다. 悟의 세계는 하나인 마음의 세계이며 그것은 眞心, 衆生心, 空寂靈知心이다. 이 세계의 해석은 頓悟와 解悟, 解悟와 證悟가 그 중점을 이루고 있다. 그리고 이것은 곧바로 실천과 연결되며, 이러한 해석과 실천은 지눌의 돈오점수의 체계 속에서 하나로 용해되었다. 解悟를 마음의 性과 相에 대한 깨침으로 이해하고 證悟를 이러한 해오를 바탕으로 한 닦음 속에서 완성되는 궁극의 세계로 이해된다는 것이다.

그리고 무엇보다도 중요한 것은 그러한 깨침과 닦음이 참다운 것이 되어야 한다는 사실이다. 그럴 때 분석과 해석의 가치가 있기 때문이다. 이것을 떠난 어떠한 해석도 그 가치를 상실할 것이다. 지눌이 당시의 문제점을 깊이 통찰하고 그 대안을 내놓은 것이 바로 마음 닦는 길

이었다는 사실을 생각하면 그 중요성은 더욱더 크다고 할 수 있다. 당시에도 깨침과 닦음에 대해 선가와 교가에서 많은 논쟁이 있었던 것으로 보여진다. 그러나 논쟁만 있었을 뿐 깨침을 향해 마음 닦는 풍토는 마련되지 않았던 것이다. 고려불교가 정법에서 점점 멀어진 것도 바로 이런 점을 소홀히 했기 때문이라고 지눌이 진단한 것은 매우 정확했다고 생각된다. 이런 진단 속에서 나온 것이 바로 지눌의 사상이며, 곧 깨침의 해석이었던 것이다.

현재의 한국불교계를 보면 묘한 갈등의 양상이 보여지는 것 같다. 그것은 바로 선의 체험을 중시하는 사람들과 교학의 가치를 중시해야 한다고 생각하는 사람들 간의 보이지 않는 갈등인 것 같다. 물론 모두가 그렇다는 것은 아니지만, 이런 면이 있다는 것을 부인하기는 힘들 것이다. 체험을 강조하는 한국 선의 전통에서 그 세계를 해석하고 논쟁하는 것은 어쩌면 쓸모 없는 것일 수도 있을 것이다. 반대로 교학적인 바탕이 결여된 수행이 올바른 수행일까 하는 일부 학자들의 견해도 있을 수 있다. 필자는 이것이 바로 체험과 해석의 갈등이라고 생각한다. 그러나 체험과 해석은 어렵지만 회통되어야 하며 회통될 수 있다고 생각된다. 왜냐하면 해석이라는 방편을 통해서 체험이 가능하기 때문이다. 이 방편을 통해서 올바른 방향을 잡고 깨침이라는 항해를 하는 것이 가장 불교다운 길일 것이다.

불교는 특수한 일부의 사람들만을 위한 것이 아니라 모든 사람들을 위한 가르침이다. 따라서 많은 사람들이 불교의 세계를 알고 이해할 수 있는 언어로 설명되어져야 한다. 진리의 층에서뿐만 아니라 일상의 차원에서도 이해되어져야 한다는 것이다. 선의 세계가 일상적인 언어로 해석되어야 하는 이유도 선이 일상을 떠난 다른 곳에 있지 않기 때문이다. 45년 동안의 붓다의 교화행이 이런 차원에서 이루어졌다는 것을 잊어서는 안 될 것이다.

# 知訥 禪思想의 體系와 構造

인 경 / 보조사상연구원 실장

## 目次

- I. 서론
- II. 해석과 체계
- III. 마음의 해석학
  - 1. 三門의 성격
  - 2. 三門의 『大乘起信論』적 기초
- IV. 간화선 체계
  - 1. 『修心訣』의 全收門
  - 2. 『節要私記』의 全揀門
- V. 결론



## 1. 서론

지눌의 생애는 세 번의 깨침의 전기가 있었다. 첫 번째는 25세에 昌平 淸源寺에서 慧能(638~713)의 『法寶記壇經』을 읽다가 일어났고, 두 번째는 31세에 下柯山 普門寺에서 李通玄(635~730)의 『華嚴論』을 읽고 선과 화엄이 하나임을 자각하였고, 세 번째는 41세 때 지리산 상무주암에서 大慧宗杲(1088~1163)의 『大慧語錄』을 통해서 看話禪을 깨달았다. 이것을 일반적으로 金君綏가 찬한 碑銘에 기초하여 惺寂等持門, 圓頓信解門, 看話徑截門의 三門으로 정리한다.<sup>1)</sup> 즉 지눌의 三門體系는 일시에 이루어진 것이 아니고, 그의 전생애를 통하여 점진적으로 형성된 것이다. 지눌의 일생은 서로 모순되고 대립되기도 하는 선수행의 중심문제들을 하나의 體系로 정리해 보려는 고심에 찬 여정이었다고 할 수 있다.

三門의 각 중심개념은 惺寂等持門에서는 定慧이고 圓頓信解門은 華嚴의 性起思想이며 看話徑截門은 看話禪이다. 그의 많은 저술 가운데 惺寂等持門은 『勸修定慧結社文』과 頓悟漸修의 뜻을 밝힌 『修心訣』에서 언급하고, 圓頓信解門은 『圓頓成佛論』이나 『華嚴節要』에서 논술하고 있으며, 看話徑截門은 『看話決疑論』에서 밝히고 있다. 그리고 이 三門을 하나의 體系로 통합하려는 노력은 바로 『法集別行錄節要并私記』(이하 『節要私記』로 약칭함)에서 이루어졌다.

김군수의 비명 이후 지눌의 선사상을 三門에 의해서 이해하려는 시도는 오늘날까지 매우 일반화된 경향으로 자리잡고 있다. 오늘날 『節要私記』에 대한 평가는 양분되어 있다. <『節要私記』는 지눌의 최후의

1) 『佛日普照國師碑銘』, 『普照全書』, 普照思想研究院編, p.420.



저술로 그의 사상을 종합하고 있는 대표작이다. 그 구성은 논리와 체계가 정연하다<sup>2)</sup>는 긍정적인 평가가 있는가 하면, <주제를 논하는 방식이 일목요연하지 않고><sup>3)</sup> <자신의 사상을 구성하는 다양한 측면들의 상관관계를 밝히는 종합적인 성찰이 보이지 않는다><sup>4)</sup>라는 비판적인 시각도 있다. 이것은 그만큼 많은 연구자들이 지눌의 三門을 일관된 하나의 體系 속에서 이해하고자 할 때, 바로 『節要私記』에서 구체적인 모습을 찾으려는 한다는 반증이다.

사실 지눌 자신도 그 자신의 생애 속에서 깨닫고 체험한 다양한 선사상을 『節要私記』에서 하나의 體系로 이해하려고 노력했다고 보여진다. 그것은 『節要私記』의 서문만을 보아도 알 수가 있다.

牧牛子는 말한다. 하택신화는 知解宗師로 조계의 적자가 되지 못하였다. 그러나 깨닫고 이해한 바가 높고 밝아서 수행을 결택하고 이치를 분별하는 일이 분명하였다.(……)그래서 지금 教에 의해 마음을 깨달으려는 사람을 위해 번거로운 말을 버리고 가르침의 요점만을 가려뽑아서 觀行의 귀감으로 삼고자 한다.

내가 보기에 요즘의 수심하는 사람들은 문자가 돌아가는 취지에 의하지 않고 바로 비밀한 뜻을 전한 것만을 道라 하면서, 혼침 속에 앉아 즐기기도 하고 정신이 산란하여 어지럽기도 한다. 그러므로 오직 如實한 가르침에 의지하여 수행의 근본과 지말을 분명히 결택하여, 자기의 마음을 비취보아 항상 觀照하는 공부에 그릇됨이 없게 하노이다.(……)

2) 강건기, 『法集別行錄節要并私記』를 통해서 본 지눌의 사상, 『녹원스님고회기념 학술논총, 한국불교의 좌표』(녹원스님고회기념학술논총간행위원회, 1997), p.189.

3) 김종명, 지눌의 『法集別行錄節要并私記』에 미친 초기 선종서의 사상적 영향, 『보조사상연구원 월례발표자료집, 1997. 12.』

4) 김희성, 『지눌 선사상의 구조』, 『지눌의 사상과 현대적 의미』, 한국정신문화연구원, 1996. pp.63~119.

지금 (제종의 심천을 다루는) 抄에서 荷澤宗을 먼저 든 것은 觀行하는 사람으로 하여금 먼저 자신의 마음이 미혹하거나 깨닫거나 靈知가 어둡지 않아 본 성품이 변하는 일이 없음을 깨달은 뒤에 모든 종을 두루 살펴보면, 그 근본의 뜻이 다 사람들을 위한 선교방편이 있음을 알게 하고자 함이다.(……)

또 觀行하는 사람이 비고 신령하다는 생각을 버리지 못하고 의리에 걸릴까 걱정하기 때문에 끝에 本分宗師의 徑截門 言句를 간략히 끌어와 知見의 병을 씻어 버리고 몸을 빼어낼 살 길이 있음을 알게 하였다.<sup>5)</sup>

이 서문에는 『節要私記』의 편집의도와 성격이 잘 나타나 있다. 이것은 다음과 같이 세 가지로 요약된다.

첫째는 諸宗을 融會하려는 시도이다. 여러 종파가 있지만 그 근본 뜻은 다 사람들을 위한 방편의 문임을 알게 한다는 용회가 그것이다. 그리고 동시에 지눌은 회통에 있어, 왜 하필 하택종을 기준점으로 선택하고 있는가 하는 점을 밝힌다. 일반적으로 荷澤神會는 慧能의 嫡子가 되지 못한 知解의 종도로 中國 後期の 禪宗史에서 평가되고 있다.<sup>6)</sup> 그러나 지눌은 하택종을 깨달음과 이해가 높고 밝으며 수행의 결택이

5) 知訥, 『節要』, 『韓佛典』 권4, p.741上中.

“牧牛子曰荷澤神會 是知解宗師 雖未爲曹溪嫡子 然悟解高明 決擇了然 密師宗承其旨故 於此錄中伸而明之 豁然可見 今爲因教悟心之者 除去繁詞 鈔出綱要以爲觀行龜鑑 予觀今時 修心人 不依文字指歸而以密意相傳處 爲道則冥然徒勞 或於觀行 失心錯亂故 須依如實言教 決擇諸宗之本末 以鏡自心即於時中觀照 不須用功爾 又錄中所載 神秀等諸宗 在前者 辨明得失 從淺至深故也 今鈔荷澤宗 在初者 要令觀行人 先悟自心 任迷任悟 靈知回昧 性無更改然後 歷覽諸宗 知其旨趣 皆於爲人門中 深有善巧故也 若未先得其原 則於諸宗旨 隨其言迹 妄生取捨之心 何能融會 歸就自心耶 恐觀行者 未能忘機虛朗 滯於義理故 未後略引本分宗師 徑截門言句 要令滋除知見之病 知有出身活路爾.”

6) 拙稿, 『모조 인용문을 통해서 본 『法寶記疏經』의 성격』, 『普照思想』 제11집, p.213. 여기에 의하면, 아마도 神會를 知解宗徒라고評價하는 부분은 『景德傳燈錄』(1004年)

분명하다고 재평가하면서, 후학들이 마음의 근원을 알지 못한 채, 각종파의 言迹만을 따라 잘못된 이해를 낼까 경계하여 하택종을 맨처음에다 내건다고 말한다. 이것은 지눌이 하택종의 입장을 '방편적'으로 수용하고 있음을 보여주는 대목이다. 그럼으로써 지눌은 根源의 一心을 알지 못한 채, 잘못된 견해로 取捨의 爭論만을 일삼는 제종파의 견해를 融會시키는 길을 모색하고 있는 것이다.

둘째는 禪教一致의 사상을 표방한다는 점이다. 教를 의지해 깨달음에 들어가는 이들이 번거로운 말을 버리고 가르침의 핵심으로써 觀行의 龜鑑으로 삼고자 함이며, 금일 문자에 의지하지 않고 단지 비밀로 전하는 곳만을 道로 삼으면서도 실제로는 혼침 속에 앉아서 졸고만 있는 이들이, 여실한 가르침(如實言教)을 의지하여 깨달음과 닦음의 공부가 잘못되지 않도록 하기 위함이다. 이는 禪과 教를 兩邊으로 삼아서 상호 비방하고 마음의 근원을 잃어버리는 현실을 비판하고 있다. 이같은 견해는 지눌의 일관된 입장으로 『勸修定慧結社文』에서도 <다만 침묵만 지키고 있는 癡禪者나 오직 문자에만 매달리는 狂慧者><sup>7)</sup>를 비판하면서 定慧雙運을 언급하고 있다.

셋째는 看話徑截門의 방식을 제시한다. 지눌은 本分宗師의 言句를 지견의 병을 씻는 出身活路라고 본다. 곧 관행하는 이들이 생각을 잊고 마음을 비워 밝게 하지 못하고, 개념적인 이해나 이치들(義理)에

이후에 編輯하면서 添加한 것 같다. 시기적으로 보면, 952년에 편집된 『祖堂集』에는 위에서 인용한 慧能과 神會와의 對話가 아예 없기 때문에, 『祖堂集』이후 즉 『景德傳燈錄』에 와서 慧能과 神會의 대화내용이 첨가되었다. 그리고 知解宗徒라는 평가부분은 1056년에 편집된 契嵩本 『增經』에 와서 다시 첨가되었다. 그러므로 이것은 편집하는 과정에서 계속적인 첨가가 이루어졌고, 마침내 1056년에 편집된 契嵩本 『增經』에 와서 완결되었다고 할 수 있다.

7) 知訥, 「勸修定慧結社文」, 『韓國佛教全書』第4卷, p.700.

“若能如是定慧雙運 萬行齊修則 豈比夫空守默之癡禪 但尋文之狂慧者”

머무를까 걱정하기 때문에 看話禪을 제시한다고 말한다. 여기서 말하는 '本分宗師의 活句'란 언어의 길(語路)과 뜻의 길(義路)이 끊어진 無分別智의 活句이고, '개념적인 이해나 이치들(義理)'이란 『看話決疑論』에서 자주 말하는 '圓頓信解門의 死句'를 가리킨다.

이와 같이 서문의 내용은 諸宗融會, 禪教一致, 看話徑截門으로 정리 되는데, 그 특징은 종합과 회통성이라고 규정할 수 있을 것이다. 그리고 이러한 諸宗融會, 禪教一致, 看話徑截門이라는 이 세 가지의 편집 방향은 그대로 『節要私記』의 내용에 반영되어 있다. 『節要私記』의 주요 내용은 (1) 四宗禪의 비판과 수용, (2) 定慧와 頓悟漸修의 의미, (3) 全收門全揀門 그리고 (4) 徑截活句 부분으로 구성되어 있다. 諸宗의 會通문제는 주로 宗密의 心性論에 기초하여 四宗禪의 비판과 수용에서 논의하고 있으며, 禪教一致 문제는 頓悟漸修와 全收門全揀門의 관련 속에서 다루고, 禪門의 徑截門은 徑截活句를 소개하는 부분에서 다룬다. 이 점은 『節要私記』의 전체 科目을 조사해 보아도(본문 제4장 참조 바람) 『節要私記』의 思想體系는 三門으로 구성되어 있음을 알 수 있다.<sup>8)</sup>

그럼에도 불구하고 지눌은 三門의 關係에 관하여 분명한 자각을 가지고 體系적으로 기술하지 않고 있다. 뿐만 아니라 서로 모순되고 갈등

8) 여기에 이의를 제기하는 경우도 있다. 김종명, 앞의 논문, 1997.12.

그는 우선 김군수 자신이 인정하다시피 불교를 잘 이해하지 못하는 유학자라는 점과 비문에는 지눌의 대표적인 저술인 『절요』를 비롯한 많은 저술들이 누락되고, 또 그의 중요한 사상체계인 돈오점수라는 용어가 보이지 않는 점이다. 이런 허술한 점으로 말미암아, 지눌의 제자인 혜심(1178~1234) 등이 지눌의 행장을 갖추어 왕께아 된 후 왕명에 의해서 지어진 것이기여 사사성이 있다고는 하지만, 액면 그대로 인정하는 것은 그만한 한계가 있다는 것이다. 그래서 비명에서 제공하는 해석들을 의심하고, 지눌 사상의 핵심을 파악하는 데는 대표작이며 최후작인 『절요』를 통한 접근을 선호한다. 곧 비명의 삼문 체계와 『절요』의 사상 구조를 분명하게 다른 것으로 구별하는 경향이 있다.

을 보이는 다양한 선사상을 종합하고 회통하고자 하는 노력을 경주하면서도, 그것을 일관된 방식으로 논리적으로 전개하지 않고 있다. 이 점은 지눌 텍스트를 읽는 해석자의 권한으로 남을 수밖에 없다.

## II. 해석과 體系

### - 普照禪 研究史 整理

일단 『節要私記』의 성격을 '지눌의 다양한 선사상을 三門으로 종합하고 회통하는 대표적인 저술'이라고 규정한다면, 우리는 이때 『節要私記』의 三門은 서로 어떤 상관관계를 가지고 있으며, 상호 모순되는 개념들을 어떤 논리에 의해서 회통시키고 있는가'라고 질문할 수 있다. 『節要私記』의 중심내용을 어떻게 보든지 그것이 하나의 體系라면, 그 전체를 이루는 부분들이 상호 어떤 관계를 이루고 있으며, 다시 각 관계의 단위들은 어떻게 통합되어 전체를 이루고 있는가를 밝혀야 하기 때문이다.

실제로 이 점은 『節要私記』를 포함하여 禪 텍스트 연구의 중요한 영역 중의 하나이다. '體系'는 일반적으로 '부분과 전체가 유기적 관계를 가진 構造'라고 정의할 수 있다. 여기에는 외형적으로 드러난 표면적 構造와 텍스트 내면에 숨어 있는, 어쩌면 저자 자신도 인식하지 못한, 심층적 의미의 構造가 있을 수 있다. 김군수의 비명에서 말하는 三門體系는 구체적으로 『節要私記』에서 구현되었거나 표출되었다면, 이것은 표면으로 드러난 외적 현상뿐이다. 다시 말하면 三門體系의 심층적인 관계를 발견하고 그것을 하나의 일관된 構造로 드러내는 작업이

요청되는 것이다.

특히 禪典의 思想體系에 관한 연구의 시작은 이런 표면적인 현상을 넘어서 심층에 存在하는 내면적인 관계와 體系에 대한 방법론적인 자각<sup>9)</sup>으로부터 시작된다고 해도 과언이 아니다. 이런 관점에서 『節要私記』의 思想體系에 관한 지금까지 학계의 연구성과를 정리해 보면 아래와 같은 세 가지의 입장이 있다.

먼저, 가장 일반적인 견해로 『節要私記』의 三門을 禪의 教判이라 이해하고 수행하는 세 가지의 방법을 의미한다. 教判은 教相判釋의 준말로, 다양한 經論의 教설들을 자신의 종파적인 입장에 따라 體系化시키는 과정에서 발전된 형태이다. 이런 관점에서 三門도 수행의 점차적인 과정이나 근기에 따른 다양한 教育적 科目으로 해석한다. 대표적인 경우는 三門을 教判으로 이해하는 故 이종익<sup>10)</sup>의 논문이 여기에 속하고, 三門을 修行의 漸次的 過程으로 지눌 사상의 전후기로 이해하는 대표적인 경우는 성철 스님의 『禪門正路』이다.<sup>11)</sup> 또 이와 같은 단계적인 教判의 관점에서 지눌선 사상의 연구사를 정리한 논문은 심재룡의 「보조선을 보는 시각의 변천사」<sup>12)</sup>이다. 그는 이 논문에서 보조 이후 현대까지 보조선을 보는 시각의 변천을 다음과 같이 다섯 가지로 나눈다.

9)이점에 관하여 길희성 교수는 '해석학적 방법론'이라고 부르고, 다음과 같이 말한다. "체계란 우리가 발견해야 하는 혹은 구성해야 하는 체계일 수밖에 없다." 길희성, 「知訥禪 사상의 구조」, 『지눌의 사상과 그 현대적 의미』(한국정신문화연구원, 1996), p.70.

10)李鍾益, 「普照國師의 思想體系」, 『故李鍾益博士論文集』(법운이종익박사 논문집간행위원회, 1974), p.70.

11)성철, 『선문정로』, (불광출판사, 1981), p.204.

12)심재룡, 「보조선을 보는 시각의 변천사」, 『보조사상』제1집 (보조사상연구원, 1987), pp.77~90.

知訥 자신이 분류한 '體中玄, 句中玄, 玄中玄'의 三門,  
 13세기 김군수의 '惺寂等持門, 圓頓信解門, 徑截門'의 三門,  
 18세기 진허팔개가 『三門直指』에서 분류한 '念佛門, 圓頓門, 徑截門'의 三門,  
 19세기 이능화와 조명기의 '念佛門, 參禪門, 看經門'의 三門,  
 20세기 이종익의 '惺寂等持門, 圓頓信解門, 徑截門, 無心舍道門, 念佛門'의 五門.

이러한 三門 혹은 五門은 하나의 일관된 내적 體系가 아니라 외형적으로 동등한 관계를 가진 방편으로 이해된다. 이것은 전통적이고 고전적인 이해 방식이라고 할 수 있다. 이런 관점은 思想體系라고 말하지만 <여러 측면을 단지 병렬적으로 고찰할 뿐, 그 상호 연관성이나 構造性에는 별다른 주의를 기울이지 않는다.><sup>13)</sup> 실사 관계를 설정한다고 하여도 그것은 시간적인 전후나 수행의 우열로 해석하지, 體系 자체의 共時的 實在性에 대한 관계를 언급하지 않는다.

두 번째는 三門을 하나의 일관된 體系 속에서 이해하려는 태도이다. 여기서는 體系란 단순하게 나열이 아니라 요소나 부분들이 상호 유기적 관계로 만들어진 하나의 내적 관계망이다. 이런 태도는 體系에 대한 분명한 자각을 가지고 그것을 발견하고 구성하고자 한다는 데 있다.

예를 들면, 대표적인 경우가 강건기와 길희성이다. 이 경우 『節要私記』의 思想體系를 각각 '진리관과 실천론'이나 '심성론과 수행론'이라는 構造로 파악하고, 비명의 三門을 실천론이나 수행론으로서 頓悟漸修의 體系 속에서 이해한다.

강건기는 圓頓信解門은 頓悟에, 惺寂等持門과 徑截門은 漸修로 배대시킨다.<sup>14)</sup> 그리고 頓悟漸修의 頓悟를 解悟로 보고 頓悟 후의 知解를

13)길희성, 앞의 논문, p.71.

14)강건기, 앞의 논문, pp.168~192.

털어버리는 수행으로 話頭를 드는 徑截門을 수용한 것으로 이해한다. 길희성은 頓悟에 圓頓信解門을 漸修에 惺寂等持門을 배치한 점에서는 강건기와는 같다. 그러나 徑截門을 漸修門에 배치하지 않고 頓悟門에 두되 解悟가 아닌 證悟를 성취하는 특유의 길로써 이해한다.<sup>15)</sup>

세 번째는 惺寂等持門이나 圓頓信解門에 대해서 상대적으로 看話徑截門을 독립시켜 지눌선의 사상적 體系 내에서 모순이 없는 일관성을 확보하려는 노력이다. 이 경우는 Buswell과 권기종이 대표적이다. Buswell은 看話徑截門을 다루는 지눌의 태도에 의심을 던진다.

지눌은 『節要私記』에서 두 가지 측면에서 看話禪을 다루고 있다. 즉 첫째는 비록 망설이고는 있지만 頓悟漸修에 편입될 수 있으며, 수증론의 頓悟漸修와는 전혀 관계가 없는 독특한 수행법으로서 다룬다.<sup>16)</sup>

그는 지눌이 看話徑截門에 대해서 애매한 양면적인 태도 (ambivalence)를 취했다고 본다. 『節要私記』에서 看話禪을 기존의 頓悟漸修體系에 편입시키는 것과 기존의 수증론과는 전혀 다른 독특한 수행법으로 이해하는 兩價的 態度를 취하였고, 마침내 『看話決疑論』에 이르러서 비로소 看話禪을 증오로 해석함으로써 해결했다는 것이다.

반대로 권기종은 看話禪을 지눌의 선사상적 특징의 하나로 보는 기존의 시각에 비판적으로 문제를 제기한다. 그는 지눌의 三門體系 속에서 禪教一元과 教外別傳의 矛盾에 주목하고, 『看話決疑論』이 지눌의 저작이 아닐 수 있음을 들어서 看話禪을 독립시켜 지눌의 제자인 慧謙

15)길희성, 앞의 논문, p.74.

16)R. Buswell, CHINUL's Ambivalent Critique of Radical Subitism, 『보조사상』 제2집(보조사상 연구원, 1988.), p.68, 한글 : p.87.



적 요소로 분리시키려는 경향을 보여준다.<sup>17)</sup> 이것은 看話禪을 지눌선의 頓悟漸修, 定慧雙修, 禪教一致의 思想體系에 융합될 수 없는 요소로 보기 때문이다. 『看話決疑論』의 眞僞 問題를 제기하여 제3문인 徑截門을 절단해 버림으로써, 지눌선을 하나의 體系로서 내적 無矛盾性을 확보하고자 하는 의도로 보여진다.

이상의 三門과 지눌선의 體系 문제를 둘러싼 해석상의 논의는 주로 1987년에 설립된 보조사상연구원을 중심으로 이루어졌다. 여기에는 몇 가지 중요한 학문적인 과제를 제시하고 있다.

먼저, (1) 텍스트와 해석자와의 관계에 대한 인식을 새롭게 한다는 점이다. 이것은 서구적 전통에서 시작된 해석에 관한 인문학적인 논의가 禪 텍스트에서도 가능함을 보여주는 계기이다.

첫 번째의 교상분석적 접근은 三門을 평면적으로 나열되었지만, 이것은 다양한 중생의 근기와 禪의 텍스트에 깊고 열음이 있다고 전제한다. 그만큼 해석자의 권리보다는 텍스트의 권한을 존중한 태도라고 보여진다. 말하자면 사상적 體系를 해석하는 데 있어 엄격하게 자료를 검토하고, '텍스트 의도'에 충실한 실증적인 태도를 중시한다. 반면에 두 번째와 세 번째의 접근은 해석자의 적극적이고 창조적인 해석이 강조된다. 참다운 '텍스트 의도'는 표면적이고 외형적인 현상보다는 텍스트에 내재된 심층 構造라고 믿는다. 이런 점에서 두 번째와 세 번째의 접근은 텍스트를 일관된 관점에서 파악하려고 노력하고, 상호 유기적인 관계를 찾아 구성하는 해석자의 권리를 기꺼이 행사하고자 한다. 아마도 문학작품이 아닌 선 텍스트에서도 '무엇이 적절한 텍스트의 해석법인가'라는 이와 같은 논의는 앞으로도 계속되리라고 생각된다.

17) 권기중, 「혜심외의 간화선 사상연구」, 『보조사상』 제7집(보조사상연구원, 1994), pp.21~25.

다음은, (2) '三門은 상호 어떤 관계를 가지는가' 에 지눌선의 중심 문제가 놓여 있음을 다시금 확인시킨다는 점이다. 이것은 결국 텍스트 중심 내용의 體系와 構造에 관한 논쟁을 야기시켰다. 그러나 기존의 논의에는 다음과 같은 문제도 노출시키고 있다고 보여진다.

體系나 構造가 의미를 가지려면, 먼저 體系를 구성하는 각 요소들이 상호 유기적인 관계를 가져야 하며, 다음으로는 각 요소들 간에 모순이 없이 합리적으로 통합되어 전체적 구조를 이루어야 한다. 그런데 『節要私記』의 思想構造를 眞理觀(心性論)과 實踐論(修行論)으로 이분시켜 三門을 모두 實踐論에만 배대시키고, 심성론에서는 배제시킨다는 것이다. 이것은 각 三門으로부터 진리관이나 심성론과의 독자적인 관계성을 단절시킨다. 또 각 三門을 頓悟漸修의 體系로 배열시키고 있는데, 이와 같은 방식은 요소들간의 모순없는 일관된 하나의 體系를 구성한다는 장점도 있지만, 요소로서 三門이 상호 어떤 내적 관계를 가지고 있는 지가 분명하지 않고, 더욱이 三門의 각 요소가 어떻게 결합되고 통합되어 全體構造를 이루는지를 보여주지 않고 있다. 頓悟漸修의 體系는 요소로서 三門이 상호 作用하여 이루어진 전체의 構造는 아니라는 점이다. 말하자면 진정한 의미에서 아직 우리는 三門에 의해서 이루어진, 부분과 전체의 유기적인 體系를 구성하지 못하고 있다.

마지막으로, (3) 三門體系 내에서 看話徑截門을 어떻게 이해하고 처리해야 하는가 라는 문제가 여전히 그대로 남아 있다. 看話禪 體系는 지눌의 선사상 體系 내에서 전체적 질서를 깨뜨리는 이단자와 같고, 또 소화할 수 없는 뜨거운 감자다. 이를테면 강건가는 看話禪을 頓悟漸修의 體系에서 점수로 배치하고, 길희성은 證悟로 보며, 권기종은 體系내에서 모순적인 요소인 까닭에 핵심적 요소로 잘라내고, R. Buswell은 양가적 태도나 頓悟頓修의 體系로 포함시킨다. 무엇이 올바른 해석을 결정하는가? 『節要私記』의 三門體系에서 그래도 앞의 二

門은 어느 정도 이해의 공감대를 형성하고 있지만, 제3문인 徑截門에 오면 각기 다른 해석을 하고 있다. 결국 지눌의 선사상 體系에서 徑截門을 어떻게 이해하는가 하는 문제가 '體系' 로써 그의 선사상을 이해하는 결정적인 단서가 되고 있음을 알 수 있다.

### Ⅲ. 마음의 해석학

#### 1. 三門의 성격

三門을, 혹은 지눌의 思想體系를 해석하는 지금까지 가장 널리 알려진 모형은 頓悟漸修의 體系이다. 즉, 頓悟漸修를 대표적인 지눌 선사상으로 파악하고 있다는 것이다. 그러나 앞에서 지적했듯이, 頓悟漸修의 體系에 의한 해석은 삼문이 가지는 내적 관계의 전체적인 構造를 '그 자체로' 충분히 설명하지 못하고, 특히 看話禪을 적절하게 다루지 못하고 있다. 그렇다면 대안은 없는가? 그것이 體系라면, 體系로서 三門이 가지는 상호 유기적인 관계를 드러내야 하고, 단순한 표면적인 나열이 아니라 각 부분, 요소들이 만나 구성되는 전체적 構造를 보여 주어야 한다. 바로 이같은 의미에서 지눌의 선사상을 온전히 드러내는 해석틀을 마련해야 하는 것이다.

지눌 선사상의 핵심이요, 한결같은 과제는 바로 마음(心)이다. 지눌은 전생애를 통하여 '마음을 어떻게 이해하고, 실천할 것인가' 라는 문제로 고심하였다. 마음의 문제는 『節要私記』뿐만 아니라 그의 모든 저술에서 일관되게 나타나는 주제이다.

『勸修定慧結社文』에서는<sup>18)</sup> “미혹과 깨달음이 다르지만 그것(要)은 모두一心에서 비롯된다”고 하고, 『修心訣』에서는<sup>19)</sup> “부처를 구하고자 한다면 부처는 바로 이 마음이다. 어찌 마음을 멀리서 찾을 것인가?”라 하고, 『節要私記』에서도<sup>20)</sup> “근원을 알지 못한다면 어떻게 자기 마음으로 돌아갈 수 있겠는가?”라고 말하고 있다.

이와 같이 지눌의 관심은 바로 마음 자체이며, 마음을 어떻게 이해하고 실천할 것인가 라는 물음이다. 이러한 물음에 대한 응답은 지눌에게 있어 三門이라는 형식으로 나타났다. 이 점이야말로 三門의 내적 관계를 찾고 구성하는 가장 중요한 요점이다. 기본적으로 三門은 ‘마음의 해석학’이라고 할 수 있다. 만약 三門에 상호 의미있는 유기적인 내적 構造가 存在한다면 이 三門의 體系는 바로 ‘마음을 해석하는 마음의 構造’일 수밖에 없다. 三門을 이해하는 출발점은 바로 마음에서 찾아야 한다. 선사상이란 것도 결국 마음을 드러내고 실천하는 해석의 형태이다. 만약 종교를 ‘궁극적 관심(Ultimate Concern)’이라고 정의한다면,<sup>21)</sup> 그것은 바로 ‘마음’이며, 마음에 관한 ‘이해와 실천’이다.

그래서 우리는 다음과 같이 질문할 수 있다.

1. 도대체 마음이란 무엇인가?
2. 마음은 자아와 세계에서 어떻게 나타나는가?

18)知內, 『勸修定慧結社文』, 『韓佛典』卷4, p.698上.

“迷悟雖殊 而要由一心”

19)知內, 『牧牛子修心訣』, 『韓佛典』卷4, p.708中.

“若欲求佛 佛即是心 心何遠覓”

20)知內, 『法集別行錄節要并私記』, 『韓佛典』卷4, p.741上.

“若未先得其原 則於諸宗旨 隨其言迹 妄生取捨之心 何能融會歸就自心也”

21)P. Tillich, Systematic Theology I, (Chicago : Chicago University Press, 1951), pp.11~12.

——, What is religion?, (New York, Harper and Row, 1973), p.28.

## 3. 마음을 어떻게 실천할 것인가?

이 질문들은 일심을 구성하는 세 요소로서 곧 마음의 存在, 樣態(혹은 現象), 作用이라는 세 측면을 나타낸다. 이와 같은 마음의 세 측면에 대한 해석들이 바로 三門의 의미라고 생각된다.

첫 번째의 '마음이란 무엇인가'라는 질문은 외형적으로 나타나는 마음의 현상이 아니라, 마음 그 본질적 측면을 가리킨다. 이것은 언어로 표현할 수 없는, 언어 이전의 마음 자체를 의미한다. 이는 三門의 體系에서 보면 바로 『간화결의문』에서 제시된 徑截門에 해당된다. '徑截'이란 '곧바로 가로질러 간다'는 의미이다. 徑截門은 논리적 이해나 번뇌를 단박 끊어내고 마음 자체의 본래적 바탕으로, 즉각 들어가는 방식에 의해서 이름지어진 것이다. <활등처럼 돌아가는 길이 아니라 활줄처럼 곧장 들어가는데>,<sup>22)</sup> 머뭇거림이 없다는 것이다. '이뻗고(是甚麼)'라는 話頭는 바로 첫 번째의 '마음이란 무엇인가'라는 질문에 통한다. 이것은 바로 마음 자체에 대한 방법론적인 의심이나 깨달음을 포함한다.

두 번째의 '마음은 자아와 세계 속에서 어떻게 나타나는가'라는 질문은 깨달음이나 이해의 대상(所悟)으로서 마음의 양태나 현상을 가리킨다. 三門으로 보면 깨달음의 대상으로서 마음의 형태에 관한 문제를 다루는 圓頓信解門에 해당된다. 『節要私記』에서는 宗密의 心性論인 空寂靈知心에 기초하여 諸宗의 深淺得失을 분석하고 비판적으로 수용하고 있는데, 지눌은 다음과 같이 이야기하고 있다.

깨달음의 대상(所悟法)에 대해서 다음과 같은 견해가 있다. 즉 '마음의

22) 西山大師, 禪家龜鑑, 『韓佛全』권7, p.636上.

“諸佛說巧 祖師說絃”

본체는 생각을 떠났고 근본성품은 청정하여 나지도 않고 멸하지도 않는다'고 하는데, 이것은 漸門을 주장하는 사람ियो. 혹은 '머무름이 없어 공적인 앞은 모양을 떠난다'거나 혹은 '마음이 곧 부처'라거나 '마음도 아니요 부처도 아니다'라고 말하는 사람이 있는데, 이들은 頓門을 많이 주장하는 사람이다. 그러나 이런 주장들은 모두 마음의 性相을 떠나지 않는다.<sup>23)</sup>

위에서 말하는 견해들이란 중국선을 『節要私記』에서 '마음(性相)을 어떻게 이해하는가'에 따라 분류한 北宗, 荷澤宗, 洪州宗의 입장을 순서대로 말하고 있다. 이것은 깨달음의 대상으로서 마음을 해석하는 입장에 따라 분류한 것으로, 北宗은 마음의 本體를 淸淨性으로 파악하고 망념으로부터 떠남(離念)을 강조하므로 漸宗이 된다. 마음의 본래적인 청정성(性)과 번뇌의 존재(相)를 동시에 인정하고, 번뇌를 없애어 청정심만을 존재케 하는 것으로 수행을 삼는다. 荷澤宗은 다만 知一字를 중요시하고 마음의 본체를 空寂靈知로써 이해한다. 번뇌는 미혹했을 때만 번뇌이지, 알고(知) 보면, 그 자체는 공적하고(空寂) 신령스럽다(靈知)는 입장이다. 洪州宗은 馬祖의 가르침을 의미하는데, 馬祖는 '마음이 곧 부처(卽心卽佛)'라고 하기도 하고 '마음도 아니요 부처도 아니다(非心非佛)'라고도 말한다. 이들은 한결같이 번뇌를 실체로서 인정하지 않는 관계로 다 頓門에 해당된다고 할 수 있다. 그렇다면 자아와 세계는 무엇인가? 이런 질문에 대한 지눌 자신의 응답은 주로 『圓頓成佛論』에서 이루어진다.

『圓頓成佛論』에서는 이통현의 華嚴論의 해석에 기초하여 <법계의 일체가, 중생의 무명분별을 포함하여 비록 보잘 것 없는 티끌이라 할

23)知訥, 「節要」, 『韓佛全』권4, p.747中.

“然其所悟 或言心體離念 本性淸淨 不生不滅 多約漸也 或云無住空寂 眞知絕相 或卽心卽佛 非心非佛 多屬頓門 然皆不離心之性相 並可通用.”

지라도, 인연을 따라 나투는 그것이 바로 근본적인 온 법계의 빛나는 지혜(根本普光明智)><sup>24)</sup>라 하고, <부처와 중생의 차별이란 根本普光明智의 相用인 것이다. 그러므로 이것은 본래 하나이지만 일으키는 作用이 다양하게 거듭되므로 性起門이다><sup>25)</sup>고 말한다. 여기에 의하면 중생의 자아(理)와 법계의 세계(事)는 상호 다른 내용이 아니다. 그것은 根本普光明智의 相用이며, 理事無碍이며, 自我와 世界는 부처의 출현, 곧 性起로서 이해된다. 결국 圓頓信解門의 과제는 깨달음과 이해의 대상으로서, 자아를 포함하여 세계(法界)의 본질(性)과 모습(相)을 어떻게 볼 것인가라는 진리관이나 심성론을 포함한다.

그리고 '어떻게 실천할 것인가'라는 세 번째의 문제는 깨닫고 실천하는 주체(能悟)로서 마음의 作用을 가리킨다. 곧 어떤 마음이 깨달아가는 물음에 대한 답변을 포함한다. 이것은 三門으로 말하면, 바로 惺寂等持門의 과제이다. 圓頓信解門과 결국은 같은 마음이었지만, 여기서는 그 주체적인 입장으로서의 마음이 강조된다.

『節要私記』에서는 깨달음의 주체로서 마음(能悟)에 대해서 다음과 같이 말한다.

깨달음의 주체(能悟)를 밝히려면 들어가는 문이 수천 가지가 있으나, 그것은 다 定慧를 떠나지 않는다. 왜냐하면 마음은 물과 같아 물결이 흔들리면 그림자가 부서지고 물이 맑고 고요하면 그 作用이 완전해질 것이다. 禪定과 智慧가 동시에 없으면 그는 미치광이요, 미련한 사람이다. 두 가지를 함께 고요히 운용하면 완전한 부처가 될 것이다. 혹자는 마음을 일으키지

24)知訥, 『圓頓成佛論』, 『韓佛全』권4, p.729下.

“以衆生煩惱無明種種幻化 皆從如來普光明智之所生起故”

25)知訥, 위의 책, p.725下.

“本來根本普光明智性海幻現故 生佛相用 似有差殊 全是根本普光明智之相用也 故本是一體而起用重重 此當性起門也”

않는 것으로, 생각이나 닻음도 없으며, 자취를 떨쳐버리고 이치를 드러낸다고 하는데, 이것들은 다 선정으로 문을 삼는 것이요, 또 마음을 살피고 마음의 공적함을 알고 생각없음을 알고 본다고 하는 것들은 다 지혜로 문을 삼는 것이다.<sup>26)</sup>

이것은 지눌이 실천의 주체로서 마음을 '定慧'로 파악하고, 中國禪의 北宗, 荷澤宗, 洪州宗, 牛頭宗 四宗派의 修證論 혹은 實踐論을 각각 定慧로서 분류하고 있음을 알 수 있다. 지눌은 定慧가 함께 존재하는 경우는 荷澤宗으로 보고, 상대적으로 定이 강조되는 경우는 北宗, 慧가 보다 강조되는 경우는 洪州宗으로 간주하는 듯하다. 定慧를 이와 같이 네 가지 형태로 분류한 것은 『勸修定慧結社文』에서도 채택했던 분류 방식이다. 『勸修定慧結社文』에서는 一宿覺 영가스님의 어록을 인용하여 定慧라는 용어 대신에 '寂寂惺惺'이라는 용어를 사용하여 '혼침에 빠져 있는 寂寂不惺惺, 망상에 사로잡혀 있는 惺惺不寂寂, 망상과 혼침으로 不寂寂不惺惺, 고요한 가운데 참으로 깨어 있는 亦寂寂亦惺惺'의 네 가지로 분류한다.<sup>27)</sup> 『修心訣』에서는 『六祖壇經』의 自性

26) 知訥, 「節要」, 『韓佛全』卷4, p.747中.

“若明能悟 入法正門 不離定慧故 何者 夫心猶 水火 澄之聚之 其用 卽全 攪之散之 其用 卽薄 故 波搖器碎 水濁器昏 清明止澄 巨細斯鑑 無定無慧 是狂是愚 偏修一門 是漸是近 若並運雙寂 方爲正門 成兩足尊 非此不可 若言不起心 爲修定 定爲門也 若云看心觀心 求心融心 慧爲門也 若云無念無修 拂迹顯理 定爲門也 若云知心空寂 知見無念 慧爲門也 若云寂照 或知無念 則雙明定慧也 若云揚眉瞪目 皆稱爲道 卽此名修 此通二義 一令知其觸目爲道 卽慧門也 二令心無所當 卽定門也 餘可類知 不出定慧.”

27) 知訥, 「勸修定慧結社文」, 『韓佛全』권4, p.701下.

“一宿覺云 寂寂謂不念外境善惡等事 惺惺謂不生昏住無記等相 若寂寂不惺惺 此乃昏住 惺惺不寂寂 此乃緣慮 不寂寂不惺惺 此乃非但緣慮 亦乃入昏而住 亦寂寂亦惺惺 非但歷歷 兼復寂寂 此乃還源之妙性也.”(『永嘉集』, 大正藏48, p.390中)



定慧<sup>28)</sup>를 그대로 인용하여 頓悟漸修를 自性定慧와 隨相定慧로 설명하고, 『節要私記』에서는 頓宗의 自性定慧와 漸宗의 離垢定慧<sup>29)</sup>를 구별한다.

이상과 같이 三門은 각각 마음의 본래적인 存在를 묻는 徑截門, 마음의 현상이나 양태에 관한 圓頓信解門, 마음의 作用이라는 실천적 측면의 惺寂等持門으로 이해된다. 현대 철학적 해석틀로 표현하면, 각각 〈存在論, 現象論, 實踐論〉에 해당된다고 할 수 있다. 최근 지눌의 선사상을 기존의 '心性論(眞理觀)과 修證論(實踐論)'이라는 二分法의 해석틀로 이해하는 대신에, 김종명은 지눌의 선사상을 '存在論, 現象論, 救援論'이라는 三分法의 해석틀을 제시한다.<sup>30)</sup> 存在論에는 空寂靈知心을, 現象論에는 煩惱心을, 救援論에는 修行을 배치한다. 그러나 이 해석틀은 매우 유용한 시사점을 던지지만, 여전히 지눌의 선사상에서 看話禪의 위치를 소홀히 다룬다. 물론 간화선을 實踐論(救援論)에 배대시킬 수 있지만, 전체적인 체계 안에서 '空寂靈知와 定慧마저 논리적인 개념이라고 부정하는' 즉 현상론과 실천론의 유용성을 모두 거절해 버리는 看話禪의 독자적인 위치를 온당하게 설정하지 못한다. 그러므로 구태여 서구 철학적인 해석용어를 사용하여 지눌 선사상을 이해하려 한다면, 오히려 필자는 佛性자체의 存在를 전제하는 存在論에 看話禪을 배치하고, 空寂靈知心(性)과 煩惱心(相)은 佛性에서 흘러나온 두 종류 樣態나 功德을 말하므로 圓頓信解門에, 實踐論(救援論)에

28) 「壇經」43項, 駒澤大學禪宗史研究會, 『慧能研究』, 大修館書店, 1978, p.338.

“心地不非自性戒 心地無癡自性慧 心地無亂自性定”

『修心訣』, 『韓佛全』권4, p.711下.

“如曹溪法, 心地無亂自性定 心地無癡自性慧”

29) 知訥, 「節要」, 『韓佛全』권4, p.747下.

“屬於漸宗 離垢定慧……離能所觀 名頓宗自性定慧”

30) 김종명, 앞의 논문(1997.12), p.17.

는 佛地에 나아가는 행위로서 惺寂等持門을 배열하고 싶다. 그러나 필자는 지눌의 선사상을 현대 철학적 해석틀로서 바꾸어 놓기보다는, 오히려 三門 그것을 그대로 하나의 해석틀로써 활용하는 것이 바람직하다고 생각한다.

그러면 이 때 看話徑截門, 惺寂等持門, 圓頓信解門의 三門은 구체적으로 상호 어떤 관계에 있는가? 三門의 관계 속에서 특히 圓頓信解門이 깨달음의 對象(性相)에 관한 논의를 다루는 해석틀이라면, 惺寂等持門은 깨달음의 主體(定慧)에 관계된 논의를 다룬다. 이를테면 '마음을 깨닫는다'거나 '성품을 본다'라고 할 때, 여기서 '깨닫는다(覺)'거나 '본다(見)'고 하는 행위는 실천의 주체나 作用을 의미한다. 그리고 깨닫고 보는 대상은 바로 '마음(心)' 혹은 '성품(性)'이 된다. 지눌은 깨달음의 대상으로서 所悟와 주체로서 能悟라는 용어 이외에도 마음의 두 가지 측면을 『節要私記』에서는 '이해(解)/실천(行)', '세계(法)/인간(人) 혹은 자아(我)'라는 용어를 사용하여 분류한다. 惺寂等持門은 실천 행위로서 行, 주체로서 人, 깨달음의 作用으로서 能悟의 측면이라면, 圓頓信解門은 '이해(解)에 관계되고, 자아(我)와 세계(法)의 문제를 다루며, 깨달음의 대상(所悟)으로서' 마음을 다룬다고 할 수 있다. 즉 惺寂等持門과 圓頓信解門은 인식이나 깨달음의 정신 현상에서 主客의 關係로 이해할 수 있다. 惺寂等持門은 주체적인 實踐論으로, 圓頓信解門은 대상으로서 現象論으로 이해된다. 이 때 徑截門은 惺寂等持門과 圓頓信解門 사이에서 어떤 역할을 담당하는가? 三門은 이제 一心의 構造이기 때문에 자체의 관계 속에서 이해되어야 한다면, 주객 어느 쪽에도 속하지 않는 徑截門은 어떻게 이해해야 하는가? 이 점에 대한 정확한 해석이 가능하려면, 구체적으로 지눌의 텍스트에서 三門이 어떻게 유기적으로 결합되어 있는가의 유형을 찾아보아야 한다. 그러기에 앞서 먼저 三門의 교학적인 기초를 고찰해 보는 것이

필요하다. 이 점은 지눌이 마음을 총체적으로, 어디에 근거하여, 어떻게 해석하고 있는가를 보여 줄 것이다.

## 2. 三門의 『大乘起信論』의 기초

동북 아시아 불교의 공통된 특징은 '마음을 이해(解)하고 실천(行)하는 문제'를 중심과제로 삼는다는 점이다. 이것은 바로 『起信論』적 패러다임에서 비롯된 것으로, 지눌에게 있어서도 마찬가지이다. 林英淑의 조사에 의하면,<sup>31)</sup> 지눌은 자신의 전 저술을 통하여 약 42권에 달하는 문헌들을 인용하고 있다. 그 가운데 『華嚴經』 계통이 가장 많이 인용하고 있으며, 다음으로는 『起信論』인데 약 22회 가량 인용하고 있다. 저술별로는 『節要私記』가 4회, 『勸修定慧結社文』이 6회, 『진심직설』이 6회, 『看話決疑論』이 1회, 『圓頓成佛論』이 5회이다. 그만큼 지눌이 마음을 분석하는 도구로써 『起信論』에 깊은 영향을 받았음을 보여준다. 지금까지 지눌의 화엄사상은 이통현장자의 『華嚴論』, 禪教一致나 頓悟漸修는 宗密의 『禪源諸詮集都序』나 『法集別行錄』, 頓悟와 定慧等持는 慧能의 『六祖壇經』, 看話禪은 大慧宗杲의 『語錄』 등과의 영향관계를 연구했지, 『起信論』과 知訥 선사상과의 관계를 다루는 연구는 전혀 없는 실정이다. 이것은 김군수가 찬한 「普照國師碑銘」에서 『起信論』과의 관계를 언급하지 않았기 때문이 아닌가 한다. 필자는 知訥의 三門體系, 특히 개별적 성격이 아니라 그 내적 관계는 『起信論』의 一心二門三大에 기초하여 해석해야 더 잘 설명된다고 본다.

마음을 분석하는 『起信論』의 가장 큰 해석틀은 一心을 生滅門과 眞

31) 林英淑, 「知訥의 撰述禪書와 그 所依典籍에 관한 研究」, 『서지학연구』 창간호, 서지학회, 1986.

如門으로 분류하고 다시 그것을 體相用 三大로 구별하는, 이른바 ‘一心二門三大’의 분류법이다. 『起信論』은 이런 마음의 분석들을 통해서 <여래의 광대하고 심오한 법의 의미를 총체적으로><sup>32)</sup> 통합하여 體系化시키고자 한다. 지눌은 『節要私記』의 서문에서 <마명 조사도 말하기를 ‘이른바 법이란 곧 衆生의 마음이다’고 하였으니, 어찌 사람을 속였겠는가><sup>33)</sup> 라 하고, 四宗禪의 비판적 수용, 定慧와 頓悟漸修의 의미에 관한 논의를 끝내고 후반부의 徑截門을 소개하는 부분에 앞서 ‘全收門과 全揀門’을 論하는 자리에서, <이른바 법이라고 하는 것은 衆生의 마음이다. 이 마음이 곧 ‘眞如門과 生滅門’의 二門과 (體相用的) 三大의 근원이다><sup>34)</sup>라고, 다시 한 번 마음에 관한 『起信論』의 정의를 인용한다. 이와 같은 마음에 관한 『起信論』의 분류법은 『節要私記』뿐만 아니라, 그의 모든 중요한 저술에 깊게 영향받고 있다.

『起信論』에서 말하는 ‘一心二門三大’의 의미에 관하여 다음과 같이 서술하고 있다.

대승이란 총괄하여 두 가지가 있다. 무엇이 두 가지인가. 하나는 법이요, 둘째는 義이다. 법이라고 하는 것은 중생의 마음을 말한다. 이 마음은 일체의 세간법과 출세간법을 포괄하며, 이 마음에 의해서 대승의 뜻을 나타낸다. 왜냐 하면 마음의 진여상이 곧 대승의 체를 나타내고, 生滅의 인연상이 대승 自體와 相과 用(摩訶衍自體相用)을 제시하기 때문이다. 義라고 하는 것은 세 가지 종류가 있다. 첫째는 一心 자체의 體大로 一切法이 평등

32) 馬鳴菩薩, 『大乘起信論』(大正藏32, p.575下)

“總攝如來廣大深法無邊義”

33) 知訥「節要」, 『韓佛全』卷4, p.741中.

“馬鳴祖師云 所言法者 謂衆生心 豈欺人哉”

34) 知訥「節要」, 『韓佛全』권4, p.760下.

“所言法者 謂衆生心也 是心 卽是眞如生滅二門三大之源”

하여 증가하지 않고 감소하지 않기 때문이며, 둘째는 一心의 모습인 相大로 如來藏에 한량없는 性功德을 구족한 까닭이요, 셋째는 一心의 作用인 用大로 일체 世間과 出世間の 착한 因果를 낼 수 있기 때문이다. 일체의 모든 부처가 본래 가르친 바이며, 일체의 모든 보살이 여기에 의지해서 如來地에 이르기 때문이다.<sup>35)</sup>

먼저 二門과 三大과의 관계를 먼저 살펴 보면, 여기에는 해석상의 논란이 있다. 三大가 모두 生滅門에 속하는가 아니면, 相用大만이 生滅門에 속하는가 하는 문제이다. 그것은 번역의 문제로 연결되는데, '生滅의 因緣相이 大乘自體와 相과 用을 제시하기 때문(是心生滅因緣相 能示摩訶衍自體相用故)'이라는 부분을, 위에서처럼 '大乘自體와 相과 用'으로 해석하여 三大를 모두 生滅門에 소속시킬 것인가, 아니면 相大와 用大만을 生滅門에 배치하여 '大乘自體의 相과 用'으로 해석할 것인가의 문제이다. 충분한 검토가 있어야겠지만, 양자는 의미상의 차이보다도 해석하는 관점에 의해서 달리 번역된다. 원효는 『大乘起信論·別記』에서 體相用 三大를 모두 생멸문에 배대하여 해석한다.<sup>36)</sup> 지눌은 직접적으로 이 문제를 언급하지 않았지만, 「六祖法寶記壇經跋」의 性相融會<sup>37)</sup>나 그의 體用論理에 기초한다면, 화엄적 입장에

35) 馬鳴菩薩, 『大乘起信論』(大正藏32, p.575下)

“摩訶衍者 總說二種 云何謂二 一者法 二者義 所言法者 謂眾生心 是心創攝一切世間法出世間法 依於此心 顯示摩訶衍義 何以故 是心眞如相 卽是摩訶衍體故 是心生滅因緣相 能示摩訶衍自體相用故 所言義者 則有三種 云何爲三 一者體大 謂一切法眞如平等不增減故 二者相大 謂如來藏具足無量性功德故 三者用大 能生一切世間出世間善因果故 一切諸佛本所乘故 一切菩薩 皆乘此法到如來地故”

36) 元曉, 『大乘起信論·別記』(大正藏44, p.227下)

“何故眞如門中 但示摩訶衍體, 生滅門中 通示自體相用”

37) 知訥, 「六祖法寶記壇經跋」, 『韓佛全』卷4, p.739下.

“以生二見 非性相融會者也”

서 體大는 眞如門으로 相用大는 生滅門으로 배대하리라 여겨진다.

깨달음의 대상(所悟)으로 생각을 떠난 마음의 본체(體)는 모든 법의 성품으로 온갖 묘함(衆妙)을 포함하고 있다. 이것은 또한 언사를 초월한 까닭에 마음을 잊어 단박 증득한 문(頓證門)에 계합한다. 여기에는 온갖 묘함을 포함하기 때문에 속성(相)과 작용(用)이 왕성하게 일어나는 뜻(義)이 있다.<sup>38)</sup>

위 인용문은 『起信論』의 三大에 관한 정의와 매우 유사하다. 전체적인 맥락상의 의미는 마음의 본체(體)가 속성(相)과 작용(用)을 포함한다는 내용이므로, 이런 해석은 지눌이 眞如門에 體大를 生滅門에 相大와 用大를 소속시킬 수 있음을 시사한다. 이것은 <마음의 眞如門은 법의 體이고, 마음의 生滅門은 相과 用><sup>39)</sup>으로 보는 宗密의 해석과 상통하는데, 다분히 眞如門을 性이나 體로, 生滅門을 相이나 用으로 배대시키는 華嚴의 性相 혹은 體用構造로 파악하고 있음을 보여준다.

다음으로 三大는 一心이 가지는 세 가지의 특징인데, '大'라고 하는 것은 대응의 마음을 나타내기 때문이다. 體大는 증가하거나 감소하지 않는 평등한 마음 자체를 가리킨다. 바로 생각을 떠난 마음 바탕을 나타낸다. 相大는 여래장의 한량없는 功德으로, 用大는 일체 세간과 출세간의 착한 因果로 정의된다. 『起信論』의 형성에 관한 문헌적 자료론적 연구에 의하면,<sup>40)</sup> 三大는 문헌적으로 보았을 때 『成唯識論』, 『攝大

38) 知訥, 「節要」, 『韓佛全』, p.759上.

“所悟離念心體 卽歸法之性 包含衆妙 亦超言辭 超言辭故 合忘心頓證之門 含衆妙故 有相用繁興之義.”

39) 宗密, 『禪原譜詮集都序』.

“依於此心 顯示摩訶衍義 心眞如是法體 心生滅是相用”

40) 柏木弘雄, 『大乘起信論の研究』- 大乘起信論の成立に關する 資料論的研究 (東

乘論』이나 『寶性論』 등과 같은 맥락에서 인도불교사상사로부터 형성된 개념으로 보여진다. 『起信論』의 體相用 三大과 유사한 개념이 『成唯識論』에서는 '實有, 有德, 有能' 으로 표현하고,<sup>41)</sup> 唯識계통인 『攝大乘論』의 용어는 玄奘의 번역에 의하면 '實有性, 功德性, 堪能性' 으로 이해되며,<sup>42)</sup> 眞諦의 번역으로는 '實有, 可得, 功德' 이 된다.<sup>43)</sup> 實有는 '제법에는 참다운 이치가 있고, 自性이 佛性임(實有自性住佛性)을 믿는 것' 이고, 功德은 '일체가 다 불성으로부터 나온 것(引出佛性)' 임을 믿고, 堪能은 '수행의 결과로서 불성에 이른다(至果佛性)는 것' 을 의미한다. 『寶性論』에서 보면<sup>44)</sup> 體大는 진여의 實有的인 측면으로 깨달음(bodhi)을 나타내고, 相大는 여래장의 功德性을 의미하는 속성(guna)으로, 用大는 如來地에 이를 수 있는 가능성(因地)으로서의 행위(karman)로 해석된다.

이상의 論書들의 정의에 기초하여 볼 때, 體大는 佛性의 存在, 相大는 佛性에서 흘러나온 功德, 用大는 佛性에 이를 수 있는 가능성으로서의 行爲를 가리킨다. 즉 體大는 存在論에, 相大는 現象論에, 用大는 實踐論으로 배대된다. 지눌의 경우는 一心三大에 대해서 인용을 하지

京:春秋社, 1972), pp.480~489. 이하는 이 연구에 많은 도움을 받아 거듭 다시 논의하였다.

41) 『成唯識論』卷6(大正藏31, p.200下)

“一信實有 謂於諸法實事理中 深信忍故 二信有德 謂於三寶 眞淨德中 深信樂故 三信有能 謂於一切世出世善 深信有力能得能成起希望故”

42) 玄奘譯, 『攝大乘論』(大正藏31, p.350中)

“眞實有性 具功德性 有堪能性 深信信解 是名爲信”

43) 眞諦譯, 『攝論世親釋』卷7(大正藏31, p.200下)

“此有何義 謂信及樂 信有三處 一信實有 二信可得 三信無窮功德 信實有者 信實有自性住佛性 信可得者 信引出佛性 信有無窮功德者 信至果佛性 起三信已。”

44) 柏木弘雄, 앞의 책.

高崎直道, 『寶性論』(東京, 講談社, 1989), pp.1~11.

만, 구체적으로 三大만을 정의하지는 않고 있다. 그러나 위 인용문에서 보듯이, 『起信論』을 인용하는 그 맥락을 살펴보면 마음의 存在, 功德, 行爲라는 『起信論』의 개념과 유사한 내용이 발견된다.

體大는 위에서 보듯이 지눌의 이해에 의하면, 마음의 본래적인 측면으로 <온갖 모함을 머금었고>, <言辭를 초월해 있다>. 그래서 <단박 증득하는 門에 합치한다>고 말한다. 이것은 진여의 實有性을 깨달음으로 드러내는 看話徑截門의 관점과 통한다. 『看話決疑論』에서 제시하는 徑截門의 특징은 <話頭를 참구하여 곧장 깨달음으로 들어가는> 것으로 교학적인 이해를 <사람들에게 알음알이를 내기 때문에 하나씩 일일이 가려낸다<sup>45)</sup>>는 점이다. 지눌은 『看話決疑論』에서 『起信論』을 단 한 번 인용한다. 그것은 아래와 같다.

心眞如는 곧 一法界大總相法門의 體이니, 이른바 마음의 性品에는 生滅이 없다. 일체의 모든 法은 오직 妄念에 의해서 차별이 일어날 뿐이다. 만약 마음의 생각을 떠나기만 하면, 곧 모든 경계의 相이 사라진다. 모든 法은 본래부터 言說을 떠났으며 文字를 떠났고 마음의 걱정을 떠나 僻境에는 平等하여 변화가 없고 가히 파괴하지 못한다. 오직 一心이므로 眞如라 이름한다. 물음 : 만약 이와 같다면 모든 중생들은 어떻게 隨順하여 능히 득입할 수 있습니까? 대답 : 만약 모든 法을 알면 비록 설한다고 할지라도 설하는 주체(能說)나, 설하는 대상(可說)도 없으며, 비록 생각한다고 하여도 생각하는 주체(能念)나 생각하는 대상(可念)이 없다. 이를 隨順이라고 한다.<sup>46)</sup>

45) 知訥, 『看話決疑論』, 『韓佛全』卷4, p.733上.

“圓頓信解 如實言教 如河沙數 謂之死句”

46) 知訥, 『看話決疑論』, 『韓佛全』권4, p.734中下.

“如論云 心眞如者 則是 一法界大總相法門體 所謂心性 不生不滅 一切諸法 唯依妄念 而有差別 若離心念 則無一切境界之相 是故一切法 從本以來 離言說相 離名者相 離心緣相 畢竟平等 無有變異 不可破壞 唯是一心 故名眞如. 問曰如是



위 부분은 『起信論』의 「해석분」에서 眞如心을 설명하는 부분<sup>47)</sup>이고, 『看話決疑論』에서는 教學에서도 ‘말을 떠나고 걱정을 끊어 들어가는 뜻(離言絕慮之義)’이 있음을 인용한 대목이다. 이와 같이 지눌은 眞如의 이치와 성품이 말을 떠나고 생각이 끊어진 자리임을 인정한다. 설하는 주체(能說)와 설해지는 대상(可說)도 없으며, 생각하는 주체(能念)와 생각의 대상(可念)도 없는 것을 隨順이라고 정의할 때, 이것은 話頭禪의 정신과 상통한다. 다만 <이름과 모양에 집착하여 심오하게 깨닫지 못하기 때문에 부처님께서는 선과 악, 더러움과 깨끗함, 세간과 출세간을 구별을 모두 타파한다><sup>48)</sup>고 말하고, 나아가서 지눌은 <설하는 주체와 대상, 생각하는 주체와 대상이 없음을 이해한 연후에, 이러한 이해와 생각마저도 떠나 眞如門에 들어감을 이치에 증득한 성불(證理成佛)><sup>49)</sup>이라고 부른다. 이런 점에서 생각을 떠남(離念)으로 정의되는 『起信論』의 體大는 證理成佛하는 徑截門의 교학적 기초로 자리매김을 할 수 있다고 보여진다.

그런데 여기에 주의할 점이 있는데, 一心을 어떻게 이해하느냐에 따라 ‘생각 떠남(離念)’의 眞如門과 生滅門은 다양하게 해석이 된다. 이를테면 元曉는 一心二門三大에 의해서 中觀의 般若의 立場과 唯識의 三性說을 종합, 회통하고자 한다. 즉 體大는 中觀的인 立場으로 일체의 언설과 생각이 끊어진 반야로써 이해되고, 다시 ‘計所執性, 依他起

義者 諸衆生等 云何隨順 而能得入 答曰若知 一切去 雖說無有能說可說 雖念亦無能念可念 是名隨順”

47) 馬鳴菩薩, 『大乘起信論』(大正藏32, p.576上)

48) 知訥, 『看話決疑論』, 앞의 책.

“但爲一類衆生 執虛妄名相 難得玄悟故 佛且不陳善惡染淨世出世間 一切具破.”

49) 知訥, 『看話決疑論』, 앞의 책.

“此教者 隨順平等無相之理 作無能說可說能念可念之解然後 離此解此念得入眞如門故 但名證理成佛.”

性, 圓成實性'의 『攝大乘論』의 唯識三性說에 기초하여 體相用 삼대 모두 생멸문에 배대한다.<sup>50)</sup> 만약 『起信論』의 '생각을 떠남(離念)'을 『看話決疑論』에서 보여주는 破病的 意味로 이해한다면, 지눌의 徑截門은 中觀論的 立場을 반영한 것이라고 볼 수 있다. 그래서 '생각을 떠남(離念)'으로 정의할 수 있는 體人은 神秀의 北宗처럼 결코 漸修의 體系로 이해할 수 없다.<sup>51)</sup> 지눌의 해석에 의하면 그것은 곧 <단박 證得하는 門(頓證門)>에 합치한다.

相大는 <眞如가 포함하고 있는 온갖 묘함(衆妙)>이라는 부분으로 곧 如來藏의 한량없는 功德, 屬性을 의미한다. 이것을 법계의 일체가 여래의 출현(性起)이거나 如來로부터 흘러나온 樣態로 이해한다면, 이것은 圓頓信解門에 적합하다. 물론 여기에는 『起信論』의 如來藏思想을 圓頓信解門의 華嚴的 法界緣起와 관계시킬 수 있는가라는 심각한 질문이 제기된다. 곧 이것은 華嚴的 解釋인 圓頓信解門을 唯識的 냄새가 나는 『起信論』의 相大로 이해하는 것은 무리가 아닌가라는 반론이다. 그러나 이 점은 지눌 자신이 『圓頓成佛論』에서 스스로 논증하고 있기 때문에 충분하다고 본다.

현대에 이르기까지 『起信論』의 '一心 門三大'를 둘러싼 해석상의 많은 논쟁이 있었다. 그 대표적인 하나의 예가 元曉와 法藏의 해석이다. 元曉는 『起信論』의 여래장 사상을 유식적인 입장에서 해석하려고 하고, 반대로 法藏은 가급적이면 원효의 해석을 배격하고 여래장을 화엄

50) 元曉, 「大乘起信論·別記」, 大正藏44, p.227下.

“眞如門 是泯相以顯理(……) 如攝論說 三性相望 不異非不異 應如是說 若能解此三性 不一不異義者 百家之爭 無所不和也”

51) 柳田聖山, 『禪思想의 성립』, 추만호·안영길 옮김, 『선의사상과 역사』(민족사, 1989), pp.99~104. 柳田聖山은 위 저술에서 북종이 '거울을 털어낸다'고 할 때, 이것은 起信論의 離念을 이해하는 북종의 방식이라고 지적한다.

사상과 연결시키려고 노력한다.<sup>52)</sup>

지눌이 이 논쟁에 끼어든다면 어떤 입장을 취할까? 결론부터 말한다면 지눌은 法藏의 華嚴의 解釋뿐만 아니라 元曉의 唯識의 立場까지도 모두 一心二門三大로 수용, 회통시킨다. 지눌은 <『起信論』에서 말하는 ‘一心의 一法界大總相法門體’를 華嚴의 ‘海印三昧’로 해석하는> 法藏의 견해,<sup>53)</sup> <始覺과 本覺을 언급하는> 『起信論』의 내용,<sup>54)</sup> <중생과 부처가 서로 융합하고 原因(始覺)과 結果(本覺)가 동시임을 주장하는> 이통현장자의 『華嚴論』,<sup>55)</sup> 그리고 <부처께서 출현한 이유를 설하는> 『華嚴經』의 「如來出現品」 내용<sup>56)</sup>들을 차례로 인용하면서, <一心, 부처, 그리고 중생이 서로 다르지 않음>을 論證해 보려고 한다. 그런 다음에 다음과 같이 결론을 내린다.

위의 이치를 다 살펴보면, 『華嚴論』과 『起信論』에서 論한 一心 三大의 意味이다. 자세하고 간략하고 열고 닫음(廣略開合)이 衆生의 根機에 따라 다르지만 이것은 다 현재 凡夫의 마음(現今凡夫心)에 포섭된 의미이다. 다만 言教에 따라서 날마다 논쟁만 하면서 교만과 승부심으로 세월을 허송하고, 마음을 비추어보아 깨끗한 行을 부지런히 닦을줄 모르니, 어찌 부끄럽

52) 朴大源, 『大乘起信論思想研究(1)』 (민족사, 1994), pp.113~154.

53) 知訥, 「圓頓成佛論」, 『韓佛全』卷4, p.727.

“賢首國師云 言一法者 所謂一心也。是心卽一切世間出世間法卽是一法界 大總相法門體(……) 若離妄念 唯一眞如 故言海印三昧也。海印者 眞如本覺也。”

54) 위의 책.

“若但論於一衆生心中 具明三大收同 始本不二之義 則如起信論所明”

55) 위의 책.

“若論於一衆生心中 具明生佛相融 因果同時之義 則如華嚴論主所明 佛是衆生心裏佛”

56) 위의 책.

“又如出現品偈云 佛智亦如是 偏在衆生心 妄想之所纏(……) 令其除妄想 如是乃出現饒益諸菩薩 此是一衆生心中 生佛相融亘然之義也。”

지 않는가?<sup>57)</sup>

여기서 지눌은 법장과 이통현을 인용하면서 『起信論』과 『華嚴論』의 중심 의미를一心에서 찾고, 그것을 體相用 三大로 정리한다. 그래서 『起信論』과 『華嚴論』의 차별성을 '현재의 중생심(現今凡夫心)', 곧一心으로 회통시켜, 논쟁을 멈추고 마음을 觀하는 실천의 중요성을 강조하고 있다. 마찬가지로 지눌은 계속하여 중생심과 부처는 서로 다르지 않기 때문에, <이미 果地를 이룬 盧舍那佛이 衆生의 生滅하는 八識 안에 있고 중생도 역시 부처의 지체 안에 있다><sup>58)</sup>고 말함으로써, 『起信論』에 대한 唯識的 解釋을 華嚴과 융회하고 있다. 뿐만 아니라 『節要私記』에서도 <義湘 법사의 『一中一切多中』 一即一切多即』로 대변되는 華嚴의 眞性緣起를 언급한><sup>59)</sup> 다음에, <唯心이나 唯識도 다 華嚴性起에 기초한 全收門에 속한다><sup>60)</sup>고 말하고 있다. 이것은 지눌이 唯識, 如來藏, 華嚴의 葛藤을 一心의 입장에서 제종파의 대립을 회통시키고 있음을 보여준다. 각 학파의 이러한 교설적 차이점은 깨달음의 대상으로서 '마음을 이해하는 방식과 시각'에서 비롯된 바이다. 그럼으로써 결국 八識, 如來藏, 法界緣起라고 하는 功德과 屬性은 바로 一

57) 위의 책.

“審如上之義 華嚴起信所論 一心三大之義 廣略開合 務機成異 皆是現今凡夫心中 合攝之義 但隨言教 終日爭論 增長我慢勝負之心 空過一生 不解返照 勤修梵行 可不漸愧乎”

58) 위의 책, p. 725.

“他處所論 生佛互融之義 既成果智 盧舍那佛 在衆生生滅八識中 衆生亦在佛智之中者是不異理之一事”

59) 知訥, 『節要』, 『韓佛全』卷4, p. 759下.

“如義湘法師偈云(……) 此則先明眞性離名絕相 次明眞性緣起無碍故”

60) 위의 책.

“緣起即性起 乃名全收(……) 然凡言唯心唯識 皆屬全收門”

心에서 흘러나온 相과 用으로, 말하자면 現象論에 관계된다고 할 수 있다.

그런데 지눌이 一心으로 『起信論』과 華嚴思想을 통합할 수 있는 구체적인 기초는 華嚴의 根本普光明智와 『起信論』의 「解釋分」에서 말하는 體大의 성격인 大智慧光明이다.<sup>61)</sup> 大智慧光明은 분명히 如來藏으로부터 흘러나오는 功德이기보다는 淸淨心으로서 如來藏 自體의 성품이다. 그렇기 때문에 이것은 相大보다는 體大에 소속된다. 그렇다면 性起思想이 중핵을 이루는 圓頓信解門은 大智慧光明의 體大에 배대시켜야 하지 않는가라는 반문이 있을 수 있다. 필자는 이것도 해석의 한 방법으로 공감한다. 이것은 圓頓信解門을 心性論(頓悟)에, 惺寂等持門을 實踐論(漸修)에 배대시키는 기존의 二分法的 分類方式에 의한 解釋이다. 그러나 이것은 삼문 가운데 看話徑截門의 입장을 배제한 설명이다. 지눌 사상의 전체적인 체계와 구조라는 입장에서 볼 때, 圓頓信解門이 분명히 『起信論』의 體大의 의미를 가지고 있지만, 그것은 앞서도 지적했듯이 〈이치의 길과 들어서 아는 知見의 병〉이 있기에, 경절문의 입장에서 보면, 〈圓頓門은 參義로〉 참다운 의미에서 體大가 되지 못한다. 다시 말하면 오직 〈徑截門의 活句〉에 의해서만이 『華嚴經』의 根本普光明智와 『起信論』의 大智慧光明이 온전히 실현된다는 것이다. 이런 점에서 필자는 圓頓信解門을 『起信論』에서 말하는 功德으로서 相大에 배치하고, 徑截門을 體大에 소속시킨다. 이점에 관하여 지눌은 『圓頓成佛論』에서 다음과 같이 말하고 있다.

華嚴의 敎學이 이치를 다 설명하지 못하였기 때문이 아니라, 다만 배우

61) 知訥, 「圓頓成佛論」, 『韓佛全』卷4, pp.728下~729上. 지눌은 화엄과 기신론을 일심의 입장에서 통합하는 데 있어 賢首 法藏의 『修華嚴奧旨妄盡還源觀』(大正藏45, pp.637~638)을 인용하여 논증한다. “起信論云 眞如自性 有大智慧光明義故 (……) 起信論云 無量功德藏 法性眞如海 所以名爲海印三昧也. 二者 法界圓明自在用 是華嚴 三昧也.”

는 이들이 言敎와 義理에 걸리어 뜻을 잊고 마음을 깨달아 菩提를 빨리 증득하지 못하는 까닭에, 문자를 세우지 않고 마음을 마음으로 진한다. 禪門에서는 집착을 부수고 宗旨를 나타낸 것만을 귀중히 여기고, 번거로운 말로 뜻을 나열해 놓은 것을 중히 여기지 않는다.<sup>62)</sup>

위 인용문은 禪宗에 서서 華嚴을 이해하는 지눌의 입장을 잘 보여주고 있는데, 그는 결코 단순하게 나열된 이론적인 체계를 중요하게 여기지 않는다는 것이다. 이론이 아니라 <말을 잊고 뜻을 얻으며, 다시 뜻을 잊고 마음을 요달하는>,<sup>63)</sup> 이른바 <法界를 단박 證得한 자리(頓證法界處)><sup>64)</sup>를 중요시한다. 여기서 말한 法界를 단박 證得한 자리(頓證法界處)란 다음아닌 화두에 의한 徑截門이다.

다음으로 用大는 <마음에 온갖 묘함이 있기에 相用이 왕성하게 일어난다>고 하는 대목에서 엿볼 수 있는데, 『起信論』에서 말하는 <敎化的 착한 因果>이고, 『攝大乘論』에서 말하는 <如來地에 도달할 수 있는 業, 行爲>를 가리킨다. 이것은 수행의 주체적인 측면을 말하는 惺寂等持門에 해당된다. 수행론에 관한 『勸修定慧結社文』의 논의에서 『起信論』을 직접 인용한 경우는 4회이다. 그것은 아래와 같다.

만약 어떤 사람이 이 법을 듣고도 두려운 생각을 내지 않는다면, 마땅히 알라. 이 사람은 바로 부처의 종자를 이어 받드시 제불의 수기를 받으리

62) 위의 책, p.728中.

“非謂華嚴敎門 說理未盡 但學者 滯在言敎義理分際 未能忘義了心 速證菩提 所以達磨西來 欲令知月不在指 法是我心故 不立文字 以心傳心耳. 是以禪門 只貴破執現宗 不貴繁辭義理施設故”

63) 위의 책, p.724中.

“窮其旨趣 唯忘言了義 忘義了心者 可以仰信矣.”

64) 위의 책, p.728下.

“故云 得意忘言道易親 是謂頓證法界處也.”

라.<sup>65)</sup>

말하지 않았던가. 모든 대승의 경전을 간단하게 요약한다면 『起信論』에서 '이른바 法이란 중생심이다. 이 마음이 世間과 出世間 法을 다 포섭한다. 이 마음에 의거하여 대승의 뜻을 드러낸다' 고 했다. 이것은 오직 중생이 자기 마음의 靈妙自在함을 알지 못하고 밖으로 찾을까를 염려한 까닭이다.<sup>66)</sup>

소위 깨달음의 의미란 마음의 바탕이 생각을 떠났고, 생각을 떠난 것은 허공과 같아, 두루 미치지 않는 바가 없다. 이 法界의 一相은 곧 如來의 평등한 法身이다. 만약 중생이 능히 생각 없음을 관한다면, 곧 부처의 지혜를 향하리라.<sup>67)</sup>

『起信論』에서 보지 못했는가. 行이라고 하는 것은 항상 지혜로 관찰함이 지 이 분별하는 마음으로 하지 말라. 사된 견해에 떨어져도 항상 정념을 닦고 취하거나 집착하지 말라. 가르침이 이와 같거늘 어찌 마음을 등지고 부처의 깨달음을 구하고자 하는가?<sup>68)</sup>

첫 번째의 인용에서 '大乘의 가르침에 대한 두려움을 내지 말라' 고 하는 것은 믿음과 수행의 功德을 말하는 대목이며, 두 번째 인용문의 '중생심이 대승의 뜻이니' 하는 것은 수행에 대한 올바른 이해를 나타내고 있으며, 세 번째의 '法界가 곧 如來의 평등한 법신임을 알아 지혜로서 止觀修行하라' 는 것은 수행의 구체적인 방법을 제시하는데 그것

65) 知訥, 「勸修定慧結社文」, 『韓佛全』卷4, p.701上.

66) 위의 책, p.701下.

67) 위의 책, p.702下.

68) 위의 책, p.706中下.

은 定慧와 동류인 止觀이고, 마지막으로 '샷된 見解에 대해서 對治하는 법'은 수행의 길에서 만날 수 있는 오류를 지적한 것이다. 이것들은 한결같이 善法을 발하고 如來地에 이르는 행위로서 用大의 뜻을 거듭 강조한 것이다. 『起信論』을 인용하는 방식도 「立義分」의 衆生心を 중심으로 대부분 수행을 권하는 「修行信心分」이나 「勸修利益分」에서 인용하여 惺寂等持門의 성격과 충분히 통한다.

이상으로 지눌의 三門을 『大乘起信論』의 一心二門三大와의 관계 속에서 고찰하여 보았다. 지금까지의 논의를 「攝大乘論」, 「起信論」, 「普照國師碑銘」, 「現代哲學的 用語」 순서로 배대시켜 정리하면, 아래와 같다.

- 實有 - 體大 - 徑截門 - 存在論
- 功德 - 相大 - 圓頓信解門 - 現象論
- 堪能 - 用大 - 惺寂等持門 - 實踐論

이것은 一心을 세 가지의 특질로 분류하되 體大와 徑截門은 불성의 존재성에 기초하며, 相大와 圓頓信解門은 여래장의 공덕과 법계의 연기를 나타내고, 用大와 惺寂等持門은 佛地에 이를 수 있는 실천 행위임을 보여준다. 여기서 徑截門은 기존의 이해 방식으로는 실천론에 해당된다. 그래서 徑截門이 불성의 존재를 전제한 질문이지만, 불성을 깨닫는 방법으로 이해되기에, 실천론에 배대시키는 것이 옳지 않을까 하는 반론이 있을 수 있다. 물론 화두에는 방법론적인 성격을 가지고 있음을 부정하지 않는다. 그러나 活句로서의 話頭는 단순하게 手段이나 方法이라는 의미를 넘어서, 그 자체로 存在이며 目的으로 이해된다. 그렇지 않으면 그것은 死句이다. 이 점은 다음 장에서 다시 언급하고자 한다.



#### Ⅳ. 간화선 체계

앞 장에서는 三門이란 ‘마음의 해석학’이라는 전제 아래, 그것의 교학적 기초를 『起信論』의 一心 二門 三大的 構造에서 찾아 보았다. 만약 이같은 해석이 가능하다면, 『起信論』의 「해석분」에서 보여 주듯이, ‘眞如門의 體大’로부터 ‘生滅門의 相大와 用大’가 흘러나오고, 반대로 ‘生滅門의 相大와 用大’는 ‘眞如門의 體大’에 의해서 통합되는 두 가지의 회통 방식을 상정해 볼 수 있다. 원효는 一心에서 諸宗의 宗旨에로 나가는 전자의 방식을 ‘연다(開)’고 하고, 다양한 宗旨에서 하나의 핵심(要), 한맛으로 돌아오는 후자의 방식을 ‘달는다(合)’라고 표현한다.<sup>69)</sup> 이와 유사한 방식이 지눌에게서도 발견된다. 三門이 상호 관계하여 만들어내는 內的 構造에는 두 가지 방향이 있는데, 하나는 徑截門으로부터 인식의 주체와 대상이 되는 惺寂等持門과 圓頓信解門으로 나아가는(廣) 형태이고, 다른 하나는 인식의 주체와 대상으로서 惺寂等持門과 圓頓信解門이 徑截門에 의해서 동시에 부정되어 통합(略), 내지는 회통되는 방식이다. 『節要私記』의 용어로 표현한다면, 전자의 방식은 全收門이고, 후자의 방식은 全揀門이다. 저술로는 전자는 『修心訣』에서 찾을 수 있고, 후자는 全揀門으로 『節要私記』나 『看話決疑文』의 방식이다. 물론 이 두 構造는 지눌 스스로가 언급하지는 않았지만, 그의 텍스트 심층에 흐르는 無意識으로 실재한다고 이해한다.

69) 元曉, 「大乘起信論疏」, 『韓佛典』卷1, 698c.

“開則無量無邊之義爲宗 合則 二門 心之法爲要. 二門之內 容萬義而不亂 無邊之義 同 心而混融. 是以開合自在 立破無碍 開而不繁 合而不狹 立而無得 破而無失. 是爲馬鳴之妙術起信之宗體也.”

## 1. 『修心訣』의 全收門

지눌과 『起信論』의 근본적인 질문은 '모든 사물의 근원, 혹은 부처와 조사의 본질로서 마음은 무엇인가' 라는 것이다. 이 질문은 동북아시아 불교의 중심 과제로, 마음을 生滅門과 眞如門으로 분류하는 『起信論』적 패러다임에 기초하지만 지눌에게 있어서 이것은 단순한 지식의 문제가 아니라 매우 절박한 실존의 문제였다. 지눌 텍스트의 서문에서 자주 나오는 바로 이점을 간과한다면 지눌의 참된 모습을 놓칠 위험이 있다. 그리고 지눌에게 있어 평생을 고심하고 심혈을 기울였던, '마음이란 무엇인가' 라는 문제 의식은 결국 '이렇고' 와 같은 話頭라는 형식으로 귀결된다.

지눌에게 있어 마음의 그 자체로서 '마음이란 무엇인가' 라는 문제 의식이 話頭라는 형식으로 처음 나타난 저술은 『修心訣』이다. 『修心訣』의 중심 과제는 바로 근원적인 마음 바탕의 자리(一心體大)를 깨닫는 것이었다.

**【질문】** 불성이 몸에 있다면, 어찌하여 저는 지금 불성을 보지 못합니까?

**【대답】** 그대의 몸 안에 있는데도 그대 스스로 보지 못할 뿐이다. 온종일 그대가 배고프고 목마를 줄 알며 춥고 더운 줄 알며 성내고 기뻐하는데, 끝내 이것은 무슨 물건인가?(竟是何物) 육신은 지수화풍 네 가지 인연이 모여서 된 것으로 그 바탕이 완고하여 감정이 없거늘, 어떻게 보고 듣고 느끼고 분별하겠는가? 보고 듣고 느끼고 아는 그것이 바로 그대의 불성이다. (……) 옛 성인이 도에 들어가는 인연은 이와 같이 명백하고 간단하여 수고를 덜기에 도움이 될 것이다. 이 公案으로 말미암아(因此公案) 믿음과 얹이 생긴다면(若有信解處), 그는 곧 옛 성인과 손을 잡고 함께 갈 것이다.<sup>70)</sup>

70) 知訥, 「修心訣」, 『韓佛全』卷4, pp.708下~709上.

이 인용문은 『修心訣』에서 첫 번째 질문에 대해서 답변한 대목이다. 여기서 話頭의 형식은 ‘끝내 이것은 무슨 물건인가?(竟是何物)’라는 부분이다. 같은 단락 끝에 가서는, 성인들이 도에 들어가는 두 가지의 인연(이견왕과 바라제 존자의 대화, 어떤 스님과 귀종화상의 대화)을 들고, ‘도에 들어가는 인연’을 公案이라고 정의한다. 여기서 말하는 公案이란 바로 話頭를 의미한다. ‘끝내 이것은 무슨 물건인가?(竟是何物)’라는 話頭는 話頭의 정형적인 형태 가운데 하나인 ‘이것은 무엇인가(是甚麼)’와 같은 종류이다. 지눌의 정의에 의하면, 話頭는 ‘도에 들어가는 인연’이다. 우리는 話頭라는 因緣을 통하여 ‘道’에 들어간다. 話頭 곧 ‘이것은 무엇인가’라는 질문이나 의심이 없다면, 마음에 관한 인식(解)뿐만 아니라 깨달음(悟)과 닦음(修)도 없다. 그래서 公案으로 말미암아, 믿음과 앎의 자리(信解處)가 생긴다고 한 것이다. 여기에 근거한다면 看話徑截門의 公案, 즉 보고 듣고 느끼고 아는 이것은 필경 무슨 물건인가라는 질문에 의해서, 믿음과 앎의 자리(信解)로서의 圓頓信解門과 定慧와 頓悟漸修에 의한 惺寂等持의 實踐門이 성립됨을 알 수 있다.

이 점은 『修心訣』의 전체내용이 어떻게 구성되어 있는가를 조사해 보아도 알 수가 있다. 『수심결』은 총 9개의 질문에 의해서 구성되었는데, 그것의 중심내용을 三門과 대조하여 나누어 보면 다음 표와 같다.

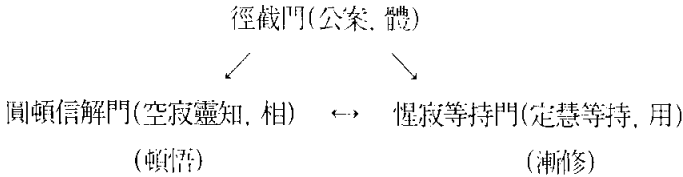
“問若言佛性。現在此身。既在身中。不離凡夫。因何我今不見佛性。更爲消釋。悉令開悟。

答在汝身中。汝自不見。汝於十二時中。知飢知渴。知寒知熱。或嘆或喜。竟是何物。且色身是地水火風四緣所集。其實頑而無情。豈能見聞覺知。能見聞覺知者。必是汝佛性。(……)上來所舉古。聖入道因緣。明白簡易。不妨省力。因此公案。若有信解處。卽與古聖。把手共行。”

碑銘의 三門	『修心訣』의 科目
간화경절문	序文. 心何遠覓 問1. 入道因緣公案
성적등지문(頓悟漸修)	問2. 頓悟漸修大意 問3. 頓悟漸修無妨害詳說
원돈신해문(頓悟)	問4. 自心一念廻光 問5. 空寂靈知 問6. 入道一門 - 返聞汝聞性
성적등지문(漸修)	問7. 漸修要義, 無修而修 問8. 定慧等持 問9. 自性定慧與 隨相定慧 結論

위 표는 看話徑截門에 의해서 圓頓信解門과 惺寂等持門이 발생하고 있음을 보여주고 있다. 혹자는 위 표에서 『修心訣』의 중심 사상은 頓悟漸修의 體系이고 頓悟는 圓頓信解門에 해당되고 漸修는 惺寂等持門이라고 해석할 수 있다. 물론 頓悟漸修를 중심으로 텍스트를 읽는 것도 해석의 한 방법이다. 그러나 필자는 위 『修心訣』의 과목이 함축하는 일차적인 의미는 '마음이란 무엇인가' 라는 看話禪의인 문제의식에서 圓頓信解門과 惺寂等持門이 성립된다고 본다. 보고 듣고 느끼고 아는 것이 도대체 무엇인가라는 公案으로 말미암아, 마침내 보고 듣고 느끼고 아는 것이 곧 그대로 불성임을 깨닫게 된다. 보고 듣고 느끼고 아는 것이 바로 『起信論』에서 강조하는 衆生心이 그대로 부처의 성품인 것이다. 인식의 주체와 인식의 대상이 따로 분류되어 나누어져 있지 않고 하나의 作用이다. 다시 말하면 惺寂等持門과 圓頓信解門, 頓悟와 漸修는 동일한 마음이다. 그래서 깨달음의 내용으로서 '보고 듣고 하는 作用' 이 그대로 '불성 곧 여래의 출현' 이 되는 것이다. 즉 인

식의 주체로서 ‘作用(見, 用大)’이 그대로 인식의 ‘대상(性, 眞如相)’이 되고, 반대로 깨달음의 대상인 ‘공적영지의 마음(性, 相大)’이 그대로 ‘보고 듣고 느끼고 아는 作用(見, 用大)’이라는 말이다. 이것을 표로 정리하면 아래와 같다.



위의 표에서 ‘↔’ 표는 상호 동일한 관계를 표시한다. 만약 미혹하다면, 아는 자와 알려지는 대상이 대립되어 있겠지만, 깨닫는 순간 主客은 일치한다. 圓頓信解門과 惺寂等持門은 결국 서로 마음의 다른 측면일 뿐, 별개의 실체는 결코 아니라는 점이다. 보는 것(見分)은 곧 그대로 성품(性相分)인 것이다. 양자는 결국 같은 마음이다. 이것이 돈오이다. 이 때 圓頓信解門과 惺寂等持門은 대립관계가 아니라, 相即相入의 關係가 된다. 인식은 곧 대상이 되고, 대상은 그대로 인식과 하나이다. 양자는 ‘이렇고’ 하는 公案에 의해서 통합된다. 그래서 頓悟와 漸修는 바로 看話禪에서 흘러나온다고 할 수 있다.

여기에 또 徑截門의 방법으로 <도에 들어가는 좋은 인연>(『修心訣』問6)에 관한 하나의 예가 있다.

**【질문】** 제 분수에 맞춘다면, 어떤 것이 공적영지의 마음입니까?

**【대답】** 그대가 지금 묻는 그것이 바로 그대의 공적영지하는 마음인데, 왜 돌이켜보지(廻光返照) 않고 밖으로만 찾는가? 내 이제 그대의 분수에 따라 바로 본심을 가리켜(直指本心) 깨닫게 할 테니, 그대는 마음을 비우

고 내 말을 들으라. 아침부터 저녁에 이르도록 보고 들으며 웃고 말하고 성내고 기뻐하며 울고 그른 온갖 행위를 한다. 말하라. 필경 누가 그렇게 온갖 행위를 하는가?

(……)이치에 들어가는 문은 많으나 그대에게 한문을 가리켜 근원으로 들어가게 하리라. 그대는 까마귀 울고 까치 지저귀는 소리를 듣는가? 네 듣습니다. 그대는 그대의 듣는 성품을 돌이켜 들어 보라. 얼마나 많은 소리가 있는가? 이 속에 이르러 어떤 소리도 어떤 분별도 얻을 수 없습니다. 그렇다면 그것은 허공이 아닌가? 본래 허무하지 않으므로 환히 밝아 어둡지 않습니다. 어떤 것이 허무하지 않는 실체인가? 모양이 없으므로 말로 표현할 수도 없습니다.<sup>71)</sup>

여기서도 지눌은 看話經截門에 대한 분명한 자각이 있음을 알 수 있다. 公案을 <도에 들어가는 인연>이라고 할 때, 그것은 바로 선문답 같은 대화로서의 인연이다. 이 점은 훗날 공식처럼 형식화되어 의심이 없는 話頭와 비교할 때 매우 의의가 있다고 생각한다. 의심과 분발심의 話頭를 성립시키는 인연에는 결정적인 <공장 본심을 가리키는> 경절의 句가 있다. <말하라. 필경 누가 그렇게 온갖 행위를 하는가?>가 바로 그것이다. 이와 같은 절박한 자기 질문과 의심에 의해서 마침내 온갖 분별을 떠난 공적하고 신령스런 밝음에 계합한다. 바로 웃고 성내고 시비하는 온갖 행위의 作用(用)이 바로 공적영지의 마음(心性)이라는 자각에 이른다. 이런 자각은 질문과 대화에 의해서 촉발된 <그대가 듣는 성품을 돌이켜 보라>는 廻光返照에 의해서 가능하다. 그래서 마침내 <묻는 그것이 바로 靈知>이고, <인식(解)과 실천(行)>, <자아(人)와 세계(法)>, <주체(能悟)와 객체(所悟)>가 서로 다르지 않는, '본래적 의미(體大)의 마음 자리'에 계합한 것이다. 이것은 圓頓信解

71)위의 책, p.710中.

門에서 말하는 중생과 부처가 다르지 않는 根本普光明智, 大智慧光明의 경험이다. 이렇게 보면 『修心訣』에서 제시하는 깨달음의 발생과정은 '徑截門의 活句 → 廻光返照 → 頓悟(空寂靈知) 漸修(定慧)'의 순서임을 알 수 있다.

## 2. 『節要私記』의 全揀門

『節要私記』의 주요 내용은 크게 사종선 수용과 비판, 頓悟漸修, 간화활구 세 부분으로 분류되지만, 좀더 자세하게 과목을 나눈다면 10개 정도가 된다. 이것을 三門에 대조하여 표로 나타내면 아래와 같다.

區分	三門	『節要』科目
『법집별행록』 절요 및 사기	원돈신해문 (四宗禪受容과 批判)	1. 總序 2. 諸宗의 大義總判 3. 諸宗의 深淺得失
	성적등지문 (頓悟漸修義)	4. 頓悟와 漸修 5. 頓教와 漸教 6. 悟後漸修
	對治邪見 全揀門全收門	7. 對治邪見 8. 全揀門全收門
경절문 附記	간화경절문	9. 徑截活句 10. 總結

위 표는 문답을 통한 公案에 의해서 頓悟漸修가 논의되는 『修心訣』과는 달리, 반대로 『節要私記』는 圓頓信解門의 심성론과 惺寂等持門의 수증론을 먼저 언급한 이후에 看話徑截門을 제시하고 있음을 보여 준다. 왜 지눌은 徑截門을 附記할 필요가 있었을까? 그 이유에 대해서

지눌은 다음과 같이 말한다.

위에서 든 법문은 모두 말에 의해 이해하고 깨달아 들어가는 이를 위해 서 法에는 隨緣과 不變의 두 가지 이치가 있고, 사람에게는 頓悟와 漸修의 두 가지 문이 있음을 자세히 분별한 것이다. (……) 그러나 말에 의해서만 이해하고 몸을 바꾸는 길을 알지 못하면 아무리 한종일 관찰하여도 知解의 속박을 받아 설 때가 없을 것이다. 그러므로 말을 떠나 知解를 아주 버리는 사람을 위해 종밀 스님이 숭상한 바는 아니지만 徑截의 言句를 간단히 인용하여 몸을 빼어나는 한가닥 活路를 알게 하려는 것이다.<sup>72)</sup>

여기에 의하면 깨달아 들어가는 데는 두 가지가 있다. 하나는 말을 따라들어가는 '뜻길(義路)' 이요, 다른 하나는 아예 말을 떠나 몸으로 깨달아 들어가는 '몸길(出身活路)' 이다. 徑截門의 입장에서 보면 법계 연기의 세계(法)를 가리키는 圓頓信解門이나 실천의 주체가 되는 惺寂等持門은 한갓 뜻길로만 들어가는 까닭에, 여전히 知解의 속박이 남아있을 가능성이 있다. 즉 그것은 살아 있는 몸길이 아니라, 죽음의 길(死句)이다. 그래서 위 표(과목7, 8)에서 보듯이, 지눌은 圓頓信解門과 惺寂等持門의 논의를 끝낸 다음 잘못하여 말길이나 뜻길에 떨어지는 경우를 對治하고 揀하고자, 다시금 종밀 스님이 숭상한 바는 아니지만, 徑截門을 다시 언급한다.

그렇다면 徑截門은 圓頓信解門과 惺寂等持門을 포기하는 것인가? 三門의 관계 속에서 徑截門은 어떻게 이해해야 하는가?

필자가 보기에는 지눌이 오히려 徑截門을 도입한 것은 圓頓信解門과 惺寂等持門에 더욱 철저하게 증입하여 회통시키려는 노력으로 보인다.

72) 知訥, 「節要」, 위의 책, p.764上.



만일 성품(性)과 모양(相)에 걸림이 없으려면, 반드시 한 마음을 단박 깨달아야 할 것이요, 만약 단박 깨달으려면 반드시 義解에서 걸리지 않아야 한다. (……) 그러므로 본체를 밝혀 靈知를 가리키는 것은 완전히 가리는 문(全揀門)에 있다. 그런 까닭에 본분 종사들이 단련하는 깨달음의 문에는 靈知마저 없애는 것이 가장 묘하다. (……) 만약 義解에서 철저히 벗어나, 한 마음을 단박 깨달았으면 비로소 그 마음은 온갖 이치를 포함하면서 언사를 초월하여, 완전히 수용하고(全收門) 완전히 배제함(全揀門)에 자재하여 걸림이 없을 것이다.<sup>73)</sup>

공적영지의 圓頓信解門(法)에 걸림이 없으려면 반드시 惺寂等持門의 주체적 측면(人)에 반드시 頓悟가 요청된다. 또 頓悟가 참다운 頓悟가 되기 위해서는 깨달음의 대상에 대한 義解가 남아 있어서는 안 된다. 그러므로 頓悟는 깨달음의 세계(法)와 깨닫는 주인(人)을 하나로 '체험하는 현상'이다. 법계연기(法)는 단박 깨닫는 주체로서의 頓悟를 요청하고, 깨닫는 주인(人)은 말길이나 뜻길을 완전하게 벗어나 세계와 일체됨을 필요로 한다. 그러나 이것은 『修心訣』에서 말하는 '인식의 주체와 객체가 하나됨을 의미로서'의 頓悟이다.

『節要私記』의 頓悟는 이와는 달리 <인식의 주관과 대상(能所)을 떠남(離能所觀)><sup>74)</sup>을 의미한다. 『節要私記』에서는 『修心訣』에서 언급한 空寂靈知마저 없애야 하고, <自性定慧까지도 뜻길의 흔적이 남기(自性定慧 尙有滯於義用之迹)><sup>75)</sup>에 온전히 가려야 한다고 말한다. 만약 온전히 가리지 못한다면, <이미 마음을 깨달았다고는 하나 깊이 들어가지 못하고, 온종일 마음을 비추어보지만 항상 깨끗함에 구애를 받고

73)위의 책, p.758 下.

74)위의 책, p.747 下, p.748中.

75)위의 책, p.749 上.

한 물건이 공함을 觀하면서도 언제나 경계에 속박을 받는다.)<sup>76)</sup> 그러므로 『節要私記』의 방식은 徑截門을 통하여 圓頓信解門과 惺寂等持門을 온전히 가림(全揀門)으로써 양자를 철저하게 통합하여 회통하는 것이다. 이것은 ‘中觀的 否定’<sup>77)</sup>의 방식으로 『金剛經』의 卽非論理<sup>78)</sup>에 기초한다. 공적영지나 정혜는 공적영지나 정혜의 義解가 없을 때, 곧 공적영지와 정혜를 부정함으로써, 바로 공적영지와 정혜가 드러남이 되는 것이다. 이것이 바로 『節要私記』 末尾에 附記한 ‘徑截門의 회통방식이고 存在理由’이다.

그럼으로써 끝내는 『節要私記』 서문에서 말한 ‘자기의 근원적인 마음’으로 돌아갈 수 있는 것이다. 자기 근원의 본래적인 ‘一心으로 回歸하기’ 위해서는 철저하게 자기 마음의 근원을 깨달아야 하고, 그것은 반드시 義解에 걸리지 않는 채, 근원된 마음 자리로 잘 복귀해야 한다.

禪門의 徑截門은 처음부터 들어서 아는 것, 말길이나 뜻길에 해당되지 않으므로 곧바로 의미없는 話頭으로써 다만 들어가다가, 홀연히 話頭가 확하

76) 위의 책, p.759上.

77) 中觀派의 否定은 八不中道로 널리 알려져 있다. 그러나 지눌은 中論的인 否定의 方法에 대해서 만족하지 않고 있다. 그 이유는 ‘모양과 마음을 모두 없앴으로써 반드시 참된 성품을 따로 취하기(憑毀相取心故 必取眞性) 때문이다.(知訥, 『節要』, 앞의 책, 卷4, p.760上.) 그러나 모양과 마음을 모두 없앴으로써 반드시 참된 성품을 따로 취한다고 하는 지눌의 中觀學에 대한 평가는 필자가 보기에는 中論의 敎說을 오해하고 있다고 보여진다. 왜냐 하면 부성의 정신은 끝내 반야의 성취에 있지 어떤 대상을 인식하거나 취하는 것이 아니기 때문이다.

78) 『금강경』의 般若波羅蜜은 곧 般若波羅蜜이 아니라 이름해서 般若波羅蜜이다 는 어법을 卽非論理라고 부른 이는 鈴木大拙이다. 곧 A는 A가 아님과 동일하다(A = 非A). 자신을 부정함으로써 자신의 실체를 드러내는 방식이다. 이것에 대한 비판도 있지만, 필자는 『금강경』의 어법에 공감한다.

고 한 번 터지고나면, 앞에서 논한 일심의 법계가 흰하고 뚜렷하게 밝아지  
리니.<sup>79)</sup>

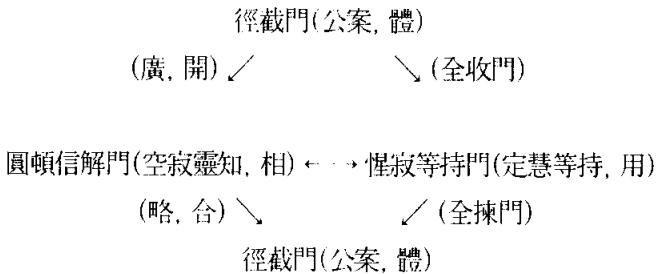
여기서 말하는 ‘一心法界’란 다음아닌 곧 『起信論』과 『華嚴經』에서 말하는 마음의 근원으로서 중생심이다. 그것을 펼치면 ‘體相用 三大’의 의미가 된다. <생각을 떠난> 體大는 <온갖 묘한 이치를 포함한> 相大와 <언사를 초월한 깨달음의 作用>으로서 用大의 의미를 가진다. 이들은 서로 다른 마음이 아니다. 앞장(마음의 해석학, 삼문의 『대승기신론』적 기초)에서 살펴보았듯이 <온갖 묘한 이치를 포함한> 相大는 圓頓信解門의 法界緣起나 空寂靈知에 해당되고, <언사를 초월한 깨달음의 作用>으로서 用大는 惺寂等持門의 頓悟나 定慧에 상응한다. 이 양자는 서로 별개가 아닌, ‘相即 혹은 相入’의 緣起關係로 결합되어 있다. 다시말하면 頓悟와 定慧의 惺寂等持門은 空寂靈知와 法界緣起를 그 대상으로 하고, 圓頓信解門의 空寂靈知와 法界緣起는 頓悟와 定慧에 의해서 주체화된다. 그러나 이 양자 간의 통합에 知解의 흔적이 남아 있다면, 그것은 一心法界의 體大를 말할지라도 差別相이 있는 相大에 머물고 있지, 말길과 뜻길로부터 초탈하여 본래적 의미의 體大로 돌아올 수가 없다. 그러므로 이렇게 요청된 徑截門의 話頭는 圓頓信解門과 惺寂等持門을 부정하고 온전히 揀해 감으로써 <홀연히 확하고 한번 터지면서>, 그것들을 하나로 흰하게 회통시켜 ‘바로 드러내는’ 방식이 된다.

이 때의 徑截門은 인식적 실천으로 해석하기보다는 오히려 존재 그 자체라고 해야 옳다고 본다. 인식이나 실천이라는 노력이 있으면, 그것은 知解이지 話頭가 아니다. 話頭는 실천이나 인식으로서 佛地에 나아가는 가능성의 행위가 아니다. 話頭는 곧 佛地의 존재 자체이다. 그

79) 知訥, 「看語決疑論」, 위의 책, p.736中.

래서 話頭는 참구자에게 〈話頭가 밥을 먹고 옷을 입고, 話頭가 오고 話頭가 가는〉 방식으로 경험된다. 이런 의미에서 특히 『節要私記』나 『看話決疑論』의 徑截門은 佛地에 나아가는 用大의 實踐門보다는 體大의 存在論에 배대된다고 본다.

이상의 논의를 표로 나타내면 아래와 같다.



위 표에서 ‘←→’ 표는 대립 관계나 상극상입의 관계를 나타내고, ‘↔’ 표는 넓히고 열거나 닫아 통합하는 방향을 가리킨다. 『修心訣』의 방식은 徑截門의 公案로부터 圓頓信解門과 惺寂等持門으로 나아가고 (廣, 開), 온전히 거두어들이는(全收) 길이다. 그러나 『節要私記』의 방식은 다양한 차별을 하나로 모으고(略, 合), 잘못된 이해를 온전히 가리는(全揀) 길이다. 그래서 지눌의 三門이 가지는 내적인 관계는 一心으로부터 출발하여 온전히 다시 一心으로 回歸하는 構造를 보여주고 있다. 이와 같이 필자는 三門에서 看話禪의 역할이 중요하고 중심적인 위치를 차지하고 있으므로 지눌 선사상 體系를 ‘看話禪體系’로 보고자 한다. 이 看話禪體系는 圓頓信解門과 惺寂等持門과의 관계를 잘 설명하는 頓悟漸修體系가 가지는 義解의 흔적을 철저하게 가려냄으로써 오히려 頓悟漸修體系를 포섭하고, 회통한다고 할 수 있다.

여기서 『修心訣』의 公案과 『節要私記』나 특히 『看話決疑論』의 話頭

의 의미에는 차이가 있다. 公案의 본질은 질문하는 사람과 질문되는 대상이 일치한다는 점이다. '이것이 무엇인가' 라고 질문할 때, 일반적인 질문은 '이것' 이 가리키는 대상이 질문하는 '사람' 으로부터 독립되었다. 그러나 話頭로써 '이것이 무엇인가' 라고 할 때는 전혀 다르다. '이것' 이란 바로 자기 자신의 心性을 가리킨다. 질문하는 자도 바로 자신의 마음의 일부이다. 그러므로 話頭의 認識은 결국 '自己認識' 이다. 자기에 관한 인식 자체가 그대로 실천 행위임을 보여준다. 그것은 '마음이 마음을 묻고', '스스로가 스스로를 보는 것' 이다. 대상과 주체가 사라지고 오직 깨어 있는 순수 직관, 반야(prajna)만이 存在하게 된다. 이 '깨어있는 순수 직관' 이란 것이 바로 『修心訣』의 '廻光返照' 이다.

【질문】 어떤 방안을 써야 한 생각을 돌려 문득 제 성품을 깨닫습니까?

【대답】 다만 그대 자신의 마음인데, 다시 무슨 방안을 쓰겠는가? 이미 제 눈인데 왜 다시 알려고 하는가? 만약 알려고 하면 더욱 얻을 수 없다. 다만 알 수 없는 것임을 알면 그것이 곧 성품을 보는 것이다.<sup>80)</sup>

公案은 밖으로부터 근원적인 자기에게로 廻光返照이고 인식의 대상이 存在하지 않는 自己認識이기 때문에, 그것은 알려고 하면 더욱 알 수가 없다. 그래서 그것은 '알지 못함의 앎(無知而知)' 이고, '알았으나 알지 못함(知而無知)' 으로 표현된다. 이렇게 『修心訣』에서 제시하

80) 知訥, 「修心訣」, 위의 책, p.710上.

“問作何方便。一念廻機。使悟自性。

答只汝自心。更作什麼方便。若作方便。更求解會。比如有人不見自眼。以謂無眼。更欲求見。既是自眼。如何更見。若知不失。卽爲見眼。更無求見之心。豈有不見之想。自己靈知。亦復如是。既是自心。何更求會。若欲求會。便會不得。但知不會。是卽見性。”

는 話頭의 의미는 惺寂等持門(能悟)과 圓頓信解門(所悟)을 하나로 통합하는 全收門의 의미를 가진다. 이때의 마음은 진여 그 자체이기 때문에 主客, 生死, 自我와 世界가 분별되기 이전, 마음의 근본 자리를 가리킨다. 그러나 『節要私記』나 『看話決疑論』의 話頭는 '인식' 이 그대로 '실천' 인 『修心訣』의 발생론적인 의미의 話頭와는 다르다. 그것은 주객과 객관의 일치만 가지고는 부족하다. 그것은 생각의 주체도 없고 객체도 없다고 하는 것까지도 부족하다. <쓸어버리는 것까지도 쓸어내는> 그것은 일체를 부정하고 揀하여, 話頭 자체만 存在해야 하는 話頭이다.

만일 경절의 이치를 알려고 한다면 반드시 한 생각을 막았다가 '한번 확 터뜨려야(爆地·破)' 비로소 생사를 알 수 있고 그래야 깨달아 들어갔다고 할 수 있다.<sup>81)</sup>

무자 話頭는 한덩이 불과 같으니 가까이 가면 얼굴을 태워버린다. 여기에 佛法의 知解가 붙을 자리가 없다. 그런 까닭에 이 무자 話頭는 알음알이를 깨뜨리는 도구(器仗)다. 만약 깨뜨리는 주체와 대상, 취함과 버림을 간택하는 견해가 있다면, 어찌 온전히 다만 話頭 드는 사람이라 하겠는가?<sup>82)</sup>

『節要私記』나 『看話決疑論』에서 제시하는 話頭는 『修心訣』에서 제시하는 公案이 가지고 있는 인식론적인 의미가 없다. 그것은 그 자체로 '한덩이의 불'이며, 잘못된 견해를 무너뜨리는 '칼날의 도구(器仗)'이며, 다만 그 '살아 있는 句'이다. 그래서 일체의 인식과 인식의 대상을 부정하여 가리는 全揀門이다. 『修心訣』의 公案은 廻光返照를

81) 知訥, 「節要」, 위의 책, p.765中.

82) 知訥, 「看話決疑論」, 위의 책, p.733上.

생명으로 한다. 그러나 『節要私記』나 『看話決疑論』에서 제시하는 話頭의 생명은 의심 덩어리다. 그래서 그것은 '한번 땅이 확하고 폭발하는 것(爆地一破)' 같은 話頭이다. 보다 철저하게 自我의 識精을 폭파하여 그 자체로 一心法界가 된다.

그러면 話頭를 중심으로 한 『修心訣』의 전수문과 『節要私記』의 전간문은 어떤 관계를 가지는가? 지눌은 성품을 깨닫지 못하고 <완전히 가리기만 하는 것은 '말을 떠난 견해'에 걸리고, 일체를 수용하기만 하는 것은 '圓融하다는 견해'에 걸린다><sup>83)</sup>고 한다. 그러므로 양자는 상호 보완적인 관계를 가져야 한다.

완전히 가리는 문(全揀門)이란 다만 본체를 밝혀 마음의 성품은 본래 항상 공적하여 모든 대상을 뛰어 났음을 바로 가리킬 뿐이요, 취하거나 버리지 않으니, 이것은 완전히 거두는 가운데 완전히 가리는 것(全收中全揀)이다.<sup>84)</sup>

全收門은 모든 것을 불성의 드러남이나 作用으로 수용하는 것은 좋지만, 常見이나 일상성의 말길이나 뜻길에 떨어질 위험이 있다. 반대로 全揀門은 일체를 가리고 부정하기 때문에 극단으로 밀고 가면, 斷滅이나 無記空이나 형식적인 의례에 떨어질 염려가 있다. 양자는 상보성의 원리에 의해서 통합되어야 한다. 義解를 가리는 가운데 일체의 현상과 作用을 수용하고(全揀中全收), 일체의 현상과 作用을 수용하는 가운데 온전히 가리는 문(全收中全揀)을 함께 세워야 한다. 그때야 비로소 지눌의 看話禪은 다음과 같이 노래할 수 있을 것이다.

83) 知訥, 『節要』, 위의 책, p.759中.

84) 위의 책, p.760上.

그 눈빛 온 우주를 덮어 버리고  
 코구멍 속에는 백억의 몸을 감추었네.  
 우리 모두 장부라, 누구에게 굴복하리.  
 이 푸른 하늘 아래 사람을 속이지 말라.<sup>85)</sup>

## V. 결론

본고의 주요 내용은 다음과 같이 세 가지로 요약할 수 있다.

하나, 텍스트를 읽는다고 하는 것은 각 의미 단위들이 만나서 이루는 내적 構造를 발견하는 일이다.

지눌의 텍스트를 해석하는 데는 다양한 접근 방법이 있겠지만, 본고에서는 지눌 선사상의 전체적인 體系와 構造라는 관점에서 읽고자 했다. 體系란 전체를 이루는 각 부분과 요소가 관계를 가지며 만들어내는 構造라고 정의할 수 있다. 體系가 밖으로 드러난 표면적인 모습이려면 構造는 외형의 모습을 결정하는 내적 관계망이라고 할 수 있다. 이때 각 요소는 독립되어 存在할 수가 없다. 그것들은 전체적인 構造와 관련 속에서 의미를 가진다. 굴뚝, 집, 울타리는 독립된 의미를 가지겠지만, 그것들은 전체적으로 외적 형태뿐만 아니라, 각 요소가 결합되어 있는 방식에 의해서 각자의 역할과 의미가 분명해진다. 이와 같이 지눌의 텍스트를 읽는데 있어서 본고는 텍스트가 지니는 각 의미 단위가 상호 어떻게 만나 전체적 構造를 형성하는지에 관심을 둔다. 그런데 構造는 밖으로 드러나 있지 않기 때문에, 해석자에 의해서 발

85)眞覺慧講, 『出山相讚』, 『선시감상사전』, 석지현 엮음, 민족사, 1997, p.146.



견되고 구성되어야 할 성격이다. 이런 점에서 텍스트는 해석자의 발길을 기다리는 ‘열린 공간’이라고 할 수 있다.

지눌의 思想體系와 構造를 해석하는 지금까지 가장 널리 알려진 유형은 頓悟漸修의 體系이다. 즉 頓悟漸修를 대표적인 知訥 禪思想으로 파악하고 있다는 것이다. 그러나 頓悟漸修의 體系에 의한 해석은 다음과 같은 몇 가지 약점을 가지고 있다. 우선 三門을 오직 實踐論的 과정으로만 파악하기 때문에 現象論에 관한 입장은 소홀하게 다룰 수밖에 없고, 頓悟漸修에 의한 三門의 해석은 三門 자체의 相互作用에 의해서 구성된 전체가 아니다. 특히 頓悟漸修의 體系로는 看話禪이 야기시키는 모순과 갈등을 구성요소로서의 三門과 관련 속에서 충분히 설명하지 못한다.

둘, 지눌 텍스트를 구성하는 惺寂等持門, 圓頓新解門, 徑截門의 중심 내용은 公案, 心性, 定慧인데, 이것은 마음의 ‘存在, 樣態, 作用’ 세 가지 측면에 상응한다.

體系란 요소들에 의해서 만들어진 關係構造이다. 지눌에게 있어 요소를 구성하는 가장 중요한 원천은 바로 ‘마음’이다. 그의 텍스트는 기본적으로 마음에 관한 해석이다. 지눌은 평생 ‘마음을 어떻게 이해하고 실천할 것인가’라는 문제로 고심하였다. 이런 까닭에 그의 선사상은 ‘마음의 해석학’이라고 할 수 있다.

지눌은 마음을 해석하는 데 있어, 『起信論』의 一心二門三大에 깊은 영향을 받았다. 그는 자신의 철학적 중심 문제를 一心에 두고, 마음을 진여문과 생멸문의 構造(體用 혹은 性相)로 분석하거나, 마음을 存在, 樣態, 作用이라는 세 가지 성격에 의거하여 설명하려 했다. 마음의 存在, 樣態, 作用이라는 三大은 徑截門, 圓頓信解門, 惺寂等持門이라는 三門의 형식으로 드러나는데, 이 점은 그의 모든 저술을 통괄하는 體系라고 할 수 있다. 徑截門은 언어로 표현할 수 없는 근본적 마음 자리

로 곧장 들어가는 깨달음(Bodhi)으로 體大이고, 圓頓信解門은 깨달음이 드러난 樣態와 功德(guna)인 相大로, 그것은 일진법계가 그대로 부처의 출현으로 이해되고 惺寂等持門은 用大로서 깨닫는 주체의 실천작용과 행위(karman)로 정의된다. 물론 여기서 圓頓信解門의 根本 普光明智나 『起信論』의 大智慧光明은 體大라고 할 수 있다. 그러나 이 같은 圓頓門은 知見의 病을 가질 수 있기에 오직 徑截門에 의해서 言辭를 초월한 體大의 진정한 모습이 드러난다고 본다. 그러므로 徑截門은 體大에, 圓頓信解門은 相大에 배치한다.

셋, 위 三門이 가지는 상호 유기적 관계는 두 유형이 있다.

三門은 지눌의 텍스트 속에서 상호 관계를 가지면서 유기적으로 변형된 構造를 만들어낸다. 하나는 『修心訣』의 방식이고, 다른 하나는 『節要私記』나 『看話決疑論』의 방식이다.

『修心訣』의 방식은 全收門이라고 할 수 있는데, 그것은 마음의 온갖 功德과 作用을 다 수용하고 허용하기 때문이다. 圓頓信解門과 惺寂等持門은 깨닫기 전에는 인식의 대상과 주체로 상호 對立 關係에 놓여 있다. 그러나 '이것이 무엇인가'라는 徑截門의 公案에 의해서 인식과 대상이 하나로 됨으로써, 양자는 하나로 통합이 된다. '이렇고'라고 질문함으로써 인식하는 자아가 그대로 법계가 되고, 그 세계는 바로 근본 마음자리의 출현임을 경험한다. 이것이 돈오이다. 이때 圓頓信解門과 惺寂等持門은 대립 관계가 아니라, 相即相入의 關係가 된다. 즉 돈오와 점수는 바로 看話禪에서 흘러나온다.

『節要私記』나 『看話決疑論』의 방식은 일체를 모두 잘라내는 全揀門의 형식을 보여준다. 여기서서는 일체의 말길과 뜻길을 義解로써 부정한다. 『修心訣』에서 말하는 圓頓信解門의 공적영지도 없애며, 惺寂等持門의 自性定慧까지도 철저히 못하다고 비판한다. 인식과 대상을 모두 간할 뿐만 아니라, 오직 불덩이같은 話頭가 확 터지는 一破를 중시

한다. 그러나 이것은 『修心訣』의 입장이 변화된 것을 의미하지 않는다. 부정함으로써 더욱 철저하게 一心의 法界에로 回歸하기 위함이다.

그러므로 삼문이 상호 작용하여 만들어내는 두 가지 형태의 關係 構造는 상보적 관계를 가져야 한다. 일체의 현상과 作用을 수용한 가운데 온전히 가리고(全收中全揀), 말길과 뜻길의 의해를 온통 가리는 가운데 일체의 현상과 作用을 수용한다(全揀中全收). 삼문이 만나서 만들어내는 이 두 방식의 構造에서, '넓히고(開, 全收) 통합하는(合, 全揀)' 주도적인 역할을 수행하는 것이 바로 徑截門의 公案이다. 그러므로 결국 필자는 지눌 선사상의 體系와 構造를 一心에 바탕을 둔 '看話禪 體系' 라고 이해한다. 看話禪體系는 圓頓信解門과 惺寂等持門과의 관계를 잘 설명하는 頓悟漸修體系의 義解를 초극하여 보다 넓은 입장에서 포섭, 회통한다고 할 수 있다.

# 高麗後期『蒙山法語』의 受容과 看話禪의 展開\*

조명제 사학, 부산대 강사

## 目次

- I. 머리말
- II. 看話禪 修行論과 『蒙山法語』
- III. 『蒙山法語』의 受容과 意味
- IV. 14세기 看話禪의 展開와 傾向
- V. 맺음말

\* 위 논문은 구산장학회의 후원에 의해 연구되어졌다.



## I. 머리말

高麗後期 禪宗에 대한 연구는 무신집권기의 修禪社 結社運動과 知訥의 선사상에 집중되었으며, 아울러 14세기 소위 臨濟禪의 수용과 관련하여 太古普愚 등의 선사상이 중시되었다. 이와 함께 一然, 冲止 등 개별적인 인물 연구가 이루어졌다.<sup>1)</sup> 그러나 修禪社를 통해 고양된 看話禪이 일연 단계를 거쳐 13세기 후반에서 14세기 전반기에 어떠한 경향을 갖고 있는지, 나아가 고려말 소위 임제선의 수용 문제와 어떠한 관계를 지니고 있는지 등에 대해서는 뚜렷하게 설명하지 못한 채 연구과제로 남기고 있는 실정이다.

이러한 과제를 해결하기 위해서는 고려후기 사상사 연구에서 소홀하게 다루어진 원 간섭기의 불교사 연구가 보다 구체적으로 이루어져야 하며, 아울러 南宋, 元代 불교계의 동향과 관련하여 연구해야 할 것이다. 또한 고려말 선사상의 동향에 대해 한마디로 '임제선의 수용'이라는 식의 표현과 의미 부여가 갖고 있는 문제점을 지적하지 않을 수 없다. 이 시기의 임제선이란 사상적 측면에서 본다면 사실상 간화선이라는 사실을 고려한다면, 고려사상계에서 12세기말 이후 보조지눌에 의해 수용되고, 13세기 수선사 단계에서 본격적으로 확산되었던 간화선의 흐름과 단절적으로 이해하는 것은 문제가 아닐 수 없다. 따라서 고려말 임제선의 수용이라는 문제는 사실상 法統說과 연관된 측면이 과도하게 평가된 것이 아닌가 한다.<sup>2)</sup>

1) 蔡尙植, 『高麗後期佛敎史研究』, 일조각, 1991, 서론 참조.

2) 현재 법통설과 관련하여 보조지눌을 종조로 보는 입장과 태고보우를 종조로 내세우는 입장이 대립되어 있다. 또한 14세기의 선사상의 동향에 대해 흔히 개설적으로 임제선의 수입, 또는 수용이라는 용어를 사용하고 있다. 그런데 이러한 시각의 차이는

그러므로 이러한 문제의 해결을 위해 필자는 13세기 후반 이래로 한국의 선사상에 깊은 영향을 미친 蒙山德異의 선사상에 주목하였다.<sup>3)</sup> 몽산은 臨濟宗 楊岐派의 선승으로 德異本 『法寶壇經』의 편자이며, 그의 『蒙山和尚法語略錄』(이하 『몽산법어』로 줄임)은 13세기 후반기에 수용된 이래 한국불교계의 대표적인 禪書로서 중시되었다.<sup>4)</sup>

따라서 본고는 『몽산법어』가 지니는 사상적 특성을 밝히고, 그것이 고려사상계에서 어떻게 수용되고 전개되었는지를 밝혀보고자 한다. 이를 통해 고려후기 간화선의 전체적인 흐름과 그 사상적 경향을 이해하는 데에 도움이 되었으면 한다.<sup>5)</sup> 선학의 많은 가르침을 바라마지 않는다.

무엇보다도 간화선이라는 - 넓게 말한다면 선사상까지 포괄하여 - 특정한 시대의 사상을 절대화하여 파악하는 오류에서 출발하는 것이며, 아울러 중국 송, 원대 선종사의 흐름과 관련하여 고려후기 선종사의 전체적인 경향을 폭넓게 파악하지 않았던 것에서 연유한다고 생각된다. 이와 관련하여 閔泳珪 선생이 고려 이래로 『臨濟錄』이 단 한번도 판각되지 않았으며, 당시 대표적인 선승들의 비문에서 '大曹溪嗣祖' '大曹溪宗師'라 題號 뿐 일제종으로의 개종을 표현하는 어떠한 용어도 사용하지 않았다고 지적한 것은 시사하는 바가 크다고 생각된다. (閔泳珪, 「蒙山德異와 高麗佛教」 『六祖壇經의 世界』, 민족사, 1989 참조)

3) 許興植, 「1306年 高麗國大藏移安記」, 『高麗佛敎史研究』, 일조각, 1986.

韓基斗, 「休休庵坐禪文研究」, 『文山金三龍博士華甲紀念 韓國文化와 圓佛敎思想』, 원광대학교 출판국, 1985.

南權熙, 「蒙山和尚六道普說 諺解本의 書誌의 考察」, 『어문논총』 25, 경북어문학회, 1991.

南權熙, 「蒙山德異와 고려 인물들과의 교류」, 『도서관학논집』 21, 1994.

許興植, 「蒙山德異(1232~1298?)의 行績과 年譜」, 『韓國學報』 77, 一志社, 1994.

許興植, 「蒙山德異의 著述과 生涯」, 『書誌學報』 15, 1995.

4) 閔泳珪, 앞의 글 및 남권희, 허홍식 위의 글 참조.

5) 고려후기 간화선의 흐름과 관련하여 『몽산법어』와 함께 대표적인 禪書로서 『禪巽』의 수용도 주목된다. 이에 대해서는 다른 논문에서 밝힐 예정이다.

## Ⅱ. 看話禪 修行論과 『蒙山法語』

蒙山은 南宋 말에서 元 초기에 걸쳐 활동한 臨濟宗 계통의 禪僧이다. 그는 1232년 江西省 瑞陽 高安縣에서 태어났으며, 俗姓은 盧氏이고, 法名은 德異이다. 蒙山은 그의 호이며, 아울러 古筠(比丘), 澗山和尚, 休休庵主人, 絕牧叟 등을 함께 사용하였다.<sup>6)</sup>

그는 일찍부터 불교에 관심을 가지고 있었으며, 20대 시절에 이미 대장경을 열람할 만큼 교학까지 폭넓게 섭렵하였다. 그는 임제종의 皖山正凝의 法脈을 계승하였으므로, 당시 성행하던 看話禪을 주로 수행하였다. 그는 30대 초반에 이르기까지 화두 참구에 정진하였으나 깨달음을 이루지 못하였다. 그러다가 스승인 완산으로부터 받은 '無字' 話頭를 참구함으로써 확연히 깨닫게 되었다.<sup>7)</sup> 그런데 완산이 제시한 화두 참구법은 人慧가 표방하였던 간화선법을 충실히 계승한 것이었다. 따라서 대혜에 의해 완성되는 간화선이 어떤 과정을 통해 형성되는가를 먼저 간략하게 살펴보기로 한다.

唐代에 형성된 祖師禪이 宋代에 이르러서는 새로운 변화를 보이게 되는데, 그 커다란 특징은 頌古와 拈古文學의 전개이다. 특히 頌古文

6) 몽산 전기에 관한 자료는 다음과 같다. 아울러 최근 蒙山과 관련된 새로운 자료가 발굴되어 남권희, 허홍식 교수 등에 의해 몽산의 생애와 연보가 대략 정리되었다.

通谷, 『五燈嚴統』 권22, 「鼓山禪師法嗣 蒙山異禪師」

『五燈會元續略』 권4, 「鼓山禪師法嗣 蒙山異禪師」

文琇, 『增集續傳燈錄』 권4, 「鼓山 禪師法師 蒙山異禪師」

株宏, 『禪關策進』, 「蒙山異禪師示衆」

超永, 『五燈全書』 권56, 「皖山禪師法嗣 蒙山異禪師」

7) 「皖山正凝禪師示蒙山法語」, 『蒙山法語』, 「蒙山異禪師示衆」, 『禪關策進』; 佛光大藏經編譯委員會 편, 『禪藏』 38권, 대만 佛光山出版社, 1994, pp.432~435.



學的 발전은 송대 이후 선종사의 변화를 초래하였다. 즉 唐代의 철학적이고 실천적이며 생활종교인 선을 문학적인 선으로 전개한 것으로, 이는 송고문학에서 발전되는 송대의 公案禪을 이해하는 중요한 열쇠라고 할 수 있다.

일종의 古則에 계승을 붙이는 풍습은 당대의 선종에서 비롯된 것이지만, 얼마간의 고착을 모아 연속적으로 똑같은 형식의 계승을 붙이고 있는 송고의 시도는 임제종의 汾陽善昭(947~1024)에 의해 처음으로 이루어졌다. 그는 『傳燈錄』에서 100칙의 기연을 뽑아내고 여기에 송과 염을 첨가하여 '先賢一百則'과 '代別一百則'을 지었으며, 스스로 만든 공안 100칙을 모아 『頌古代別三百則』을 편집하였다. 이것이 송대 최초의 百則頌古이다.

이어 雲門宗의 4세인 雪竇重顯(980~1052)은 明州 雪竇山을 중심으로 교화를 펼치면서 『頌古百則』을 만들었는데, 이를 『雪竇頌古』라 한다. 이는 『전등록』에 의해 명확하고 체계있게 정리된 당대 조사선의 고전화 경향을 더 한층 발전시킨 것이며, 그것은 또한 화려한 송대 문학적인 선의 개막을 의미하는 것이다. 설두의 『송고백칙』은 훗날 원오 극근에 의해 提唱되어 『碧巖錄』 10권으로 재편된다. 송대 선의 최대의 특색인 看話禪은 이러한 송고문학에서 발전된 것이다.

1127년 靖康의 變 이후 南宋이 전개되면서 五代 이래의 불교 전통이 강하게 남아있던 강남지역을 중심으로 불교는 새로운 변화를 맞게 되었다. 북송 중기부터 고위 관료들의 귀의를 받아 수도 개봉을 중심으로 활약하고 있던 臨濟宗 楊岐派는 송의 천도와 함께 강남지역에서 새롭게 발전하였는데, 이러한 흐름은 大慧宗杲(1089~1163)에 의해 주도되었다.<sup>8)</sup>

8) 柳田聖山, 「中國禪宗史」, 『禪の歴史-中國-』(講座禪 제3권), 筑摩書房, 1967, pp.88~104.

임제종 계열에서 종래의 선 참구법에 대해 보다 조직적인 설명체계를 세우는 작업은 임제종 양기파의 五祖法演 - 圓悟克勤 - 大慧宗杲로 이어지면서 완성되었다. 먼저 공안 참구의 체계화는 오조법연(?~1104)에 의해 본격화되었다. 그는 특히 '무자' 화두를 중점적으로 적용하여 납자들에게 이를 참구하도록 강조하였다.

원오극근(1063~1125)은 임제종의 대표적인 선서이자, 선문학의 白眉인 『碧巖錄』을 편찬하였으며, 그의 『心要』는 선사상을 간명직절하게 표현하여 대표적인 어록의 하나로 꼽힌다. 그는 화두를 참구하는데 있어서 하나의 공안으로 일관토록 하지 않고 몇 개의 공안을 동시에 제시하여 참구하게 하고, 또한 궁극적인 깨달음을 가늠하는 척도로서 사용하였다.<sup>9)</sup>

그러나 대혜는 '庭前栢樹子' '麻三斤' '乾屎橛' 등 다른 공안을 제시하기도 하였지만, '무자' 화두를 주로 강조하였다.<sup>10)</sup> 대혜가 중시한 '무자' 화두는 無門慧開(1183~1260)가 편찬하여 1228년에 간행한 『無門關』에 의해 정형화되었다. 『무문관』은 48칙의 공안을 선별하고 여기에 誦唱과 頌을 더한 것으로, 형식적으로는 『벽암록』과 유사하지만 사실상 제1칙에 놓여진 '趙州無字'라는 화두에 편자가 의도하는 모든 것이 집약되어 있다. 그리하여 선의 본질을 이루는 의식 집중의 훈련은, '무자'에 의한 큰 의심의 응결과 그 타파라고 하는 간명직절한 두 단계로 통일되는 것이다.<sup>11)</sup>

이상에서 송대 선종사의 흐름을 통해 간화선이 어떻게 형성되었는가에 대해 간략하게 살펴보았다. 그러면 몽산의 간화선법이 갖는 사상적 경향과 그 특징이 어떠한가에 대해 『몽산법어』를 통해 살펴보기로

9) 원음, 『간화선』, 장경각, 1993, pp.87~93.

10) 『大慧書』의 경우 '무자' 화두에 관한 내용이 24회나 인용되고 있다. 이에 대해서는 蔡植珠, 「大慧의 書狀과 普照禪」, 『普照思想』 제 2집, 1988, p.293 참조.

11) 柳田聖山, 앞의 논문 참조.

한다.

『몽산법어』는 「示古原上人」, 「示覺圓上人」, 「示惟正上人」, 「示聰上人」, 「無字十節目」, 「休休庵主坐禪文」, 「示衆」 등으로 구성되어 있는 간략한 禪書이다. 『몽산법어』에서 몽산은 『無門關』 45칙에 나오는 '他是阿誰' 화두를 제시하기도 하지만 거의 대부분 '무자' 화두를 사용하였다. 나아가 '무자' 화두를 참구하는 학인에게 공부를 점검하도록 「無字十節目」까지 제시할 정도로 몽산의 간화선법은 철두철미하게 '무자' 화두에 집중되었다.

'狗子無佛性話'는 본래 『趙州錄』에 의하면, 학인이 '개도 불성이 있습니까?' 라고 물으니 趙州가 '없다' 라고 하였다. 이에 학인이 '위로는 모든 부처님과 아래로는 개미에 이르기까지 모두 불성이 있는데, 개는 어찌하여 없습니까?' 라고 반문하니, 조주가 대답하기를 '그것은 업식의 성품이 없기 때문이다.' 라고 하였다.

여기서 개에게 불성이 없는 이유를 설명한 뒤의 내용을 빼버리고, 단지 '없다' 만을 취하여 공안으로 사용한 것이다. 즉 '무자' 화두는 '없다' 라는 언구를 참구하는 것에 의심의 초점을 형성하여 思量意識으로써 미칠 수 없는 곳까지 밀어댈 수 있는 예리함과 간결함이 있다. 모든 화두가 그렇지만, 이 '무자' 역시 그 자체에는 있고 없다는 뜻이 없으며, 다만 화두라는 참구의 명제로서의 역할만을 할 뿐이다.

쉽게 말해서 간화선은 끊임없이 하나의 화두를 참구하는 것이다. 그런데 화두를 들고 참구한다는 것은 곧 화두를 의심해 나가는 것이다. 그리고 하나의 화두를 의심하는 것은 생과 사에 대한 의심, 본래 부처에 대한 의심 등 천 가지 만 가지 의심을 하나로 모아붙이는 것으로서, 하나의 화두에 의심이 해결되면 모든 의심이 일시에 없어지는 것이다.<sup>12)</sup>

12) 千疑萬疑 只是一疑 話頭上疑破 則千疑萬疑一時破 話頭不破 則日就上面與之斷崖 若棄了話頭 却去別文字上起疑 經教上起疑 古人公案上起疑 日用塵勞中起疑

따라서 대혜는 바로 의심을 간화의 조건이자, 깨달음의 전제로 보았다. 즉 화두는 자성을 깨치기까지 하나의 觀行으로서 의식 집중의 중심점 역할을 하는데 그치지 않고, 모든 분별집착과 惡知惡覺을 없애는 무기로서의 역할을 하는 것이다.

아울러 선문에서는 화두를 참구함에 있어 무엇보다도 分別心을 금기시한다. 즉 간화선은 일체의 사랑분별심, 지견을 부정한다.<sup>13)</sup> 왜냐하면 이러한 알음알이가 의심을 일으키는 데 있어 결정적인 장애물이 되기 때문이다. 곧 화두를 지식이나 이해로써 접근하는 한, 화두의 해결은 불가능하다고 보는 것이다.

몽산 역시 '무자' 화두의 참구를 강조하면서 대혜와 마찬가지로 설명하고 있다. 그는 '무자' 화두를 들 경우 모든 중생이 불성이 있는데, 왜 趙州는 '없다' 라고 했으며, 이 '무자' 가 어디에 있는지를 의심하여야 하며, 이러한 의심이 깊어지면 화두를 들지 않아도 자연히 화두와 일체가 되는 경지에 이르게 된다고 한다. 그리하여 몽산은 크게 의심하면 큰 깨달음이 있다고 함으로써 화두 참구가 본질적으로 의심에 있음을 강조하였다.<sup>14)</sup>

나아가 몽산은 화두를 참구할 때에 그것이 念話頭가 되어서는 안된

皆是邪魔眷屬... 又方寸若闌 但只舉狗子無佛性話 佛語 祖語 諸方老宿語 千差萬別 若透得箇無字 一時透過 不著問人... 『答呂舍人』 『大慧語錄』 권28 : 『禪藏』 32권 p.559.

13) 『答富樞密』, 『大慧語錄』 권26 : 『선장』 32권, pp.520~523.

14) 『示覺圓上人』, 『蒙山法語』

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 僧問趙州 狗子還有佛性也無 州云無 只者箇無字 是宗門一關 有心透不得 無心透不得 惺惺靈利 直下掀翻 捉敗趙州 還我話頭來 若有一毫未 日居門外 覺圓上座 覺也未妙 覺圓明 當識趙州是何面目 道介無字意 作麼生 蠢動含靈 皆有佛性 趙州因甚道無 必竟 者箇無字 落在甚處 本覺未明 一一有疑 人疑則有大悟 却不得將心待悟 又不得以意求悟 不得作有無會 不得作虛無會 不得作鐵掃帚用 不得作繫驢欄用

다고 하였다. 가령 '무자' 화두의 경우 '無' 라고 하는 疑團상에 참구하는 것으로, 단지 화두를 생각하는 것이 아니라는 것이다. 다시 말해서 하나의 화두에 의심을 일으켜, 그 화두에 집중함으로써 의심만이 마음속에서 분명한 無心三昧에 이르러야 하는 것이다.

그리고 납자들이 화두를 참구할 때에 깨달음을 기다리는 '待悟之心'을 내지 말아야 한다고 강조하였다.<sup>15)</sup> 깨달음을 기다리는 마음은 조급한 심정으로 알음알이를 내게 하며, 이로 인해 제대로 공부를 못하게 하고 의심을 일으킬 수 없게 하는 것이다.

이에 대해서는 일찍이 대혜가 知見이 너무 많아 證悟를 구하는 마음이 장애를 짓기 때문이라 경계하였고, 지눌 역시 '무자' 화두를 참구할 때 가장 주의하여야 할 열 가지 병통(十種病)을 거론하면서 證悟를 구하는 마음이 근본이 된다고 지적하였던 것이다.<sup>16)</sup>

한편 몽산은 간화선을 참구하는 데 있어 실제적인 수행에 도움이 될 수 있도록 수행과정의 문제라든가 수행 방법에 대해 자세하게 설명하고 있다. 즉 화두를 참구하는 과정에서 생기는 병이나, 睡魔, 昏沈, 산란 등에 대해 지적하고 그러한 문제를 어떻게 해결해야 하는가를 제시한다.<sup>17)</sup> 그는 화두를 참구할 때에 마음을 급하게 쓰면 血氣가 고르지 못하는 등의 병이 생기므로 마음을 조급하게 쓰지 않아야 한다고 지적한다. 또한 너무 늘어지면 화두를 잊어버리고 정신이 혼미하고 흐

15) 「示覺圓上人」, 「示惟正上人」 『蒙山法語』

16) 「看語決疑論」, 『普照全書』, 불일출판사, 1989, pp.91~92.

17) 「示古原上人」, 『蒙山法語』

話頭上有疑不斷 是名真疑 若疑一上少時 又無疑者 非真心發疑 屬做作 是故 昏沈掉擧 昏入作得 更要坐得端正 一者睡魔來 當知是何境界 纔覺眼皮重 便着精彩 提話頭 二聲 睡魔退 可如常坐 若不退 便下地 行數十步 眼頭清明 又去坐 千萬照顧話頭 及常常鞭起疑久久 工夫純熟 方能省力 做到不用心提話頭 自然現前時 境界及身心 皆不同先已 夢中叨記得話頭 如是時 大悟近矣

리명텅해지거나, 산란에 빠지는 폐단이 있다고 한다.<sup>18)</sup>

한편 몽산은 깨친 후에는 반드시 本分宗師를 친견하여 인가를 받을 것을 강조하였다. 그리하여 그는 법문의 마지막에서 항상 선지식으로 부터 인가를 받아야 함을 거듭해서 강조하였던 것이다.<sup>19)</sup> 그런데 이와 같이 인가를 받는 문제는 뒤에서 살펴보는 바와 같이 14세기의 선승들이 마치 유행처럼 원나라에 들어가 인가를 받아왔던 경향과 관련지어 보면 대단히 주목된다.

이상에서 『몽산법어』를 통해 몽산의 간화선법에 대해 살펴 보았다. 그런데 몽산이 주로 활동하였던 남송, 원대의 임제종의 주된 흐름은 雪巖祖欽-高峰原妙-中峰明本 등으로 이어지면서, 이들에 의해 주도되었다. 또한 이 시기에 중국, 일본 선종계에서 기본적인 禪書인 『無門關』이 왜 고려 선종계에서는 거의 주목되지 않았을까? 바꾸어 말하자면 고려 불교계에서 『무문관』이 거의 간행되지 않고 『몽산법어』로 대

18) 「示惟正上人」, 『蒙山法語』

不要用心太緊 緊則動色心 生病 不可太緩 緩則忘却話頭 入昏沈掉舉去也 妙在善用其心 發盡正信心 捨盡一切世間心 惺惺密密提撕 於坐中 最易得力 初坐時抖擻精神 放教身體端正 不可背曲 頭腦卓豎 眼皮不動 平常開眼 眼睛不動 則身心具靜靜而後定 定中却要話頭現前 不可貪定 而忘話頭 忘則落空 反被定迷 無有是處 定中得力易 却要惺惺不昧 忽有一切好惡境界現時 都不要管他 話頭分曉 倏忽境界自清 起定之時 緩緩動身 護持定力 於動用中 保持得話頭 有疑提撕不用力 綿綿密密 無有間斷時 工夫漸漸成片 得如澄秋野水 湛湛清清 從有風動 並是清波 到如是時 大悟近矣.

19) 「示聽上人」, 『蒙山法語』

忽然築着磕着啞地折 爆地撕 洞明自己 捉敗佛祖 得人憎處 又宜見大宗匠 求鍛煉成大法器 不可得少爲足 悟後 若不見人 未免不了後事 其害非一 或於佛祖機緣上有碍處 是悟淺 未盡玄妙 既盡玄妙 又要退步 靠海保養 力量全備 看過藏教儒道諸書 消磨多生習氣 清淨無際 圓明無碍 始可高飛遠舉 庶得光明盛大 不辱先宗 其或換舊時行履處未盡 便他常流 更若說時 似悟 對境還迷 出語如醉人 作爲似谷子 機不識隱顯 語不知正邪 撥無因果 極爲人害 先輩正之與邪 大有攘子.

체된 이유가 무엇이었을까? 이에 대해서는 다음 장에서 자세히 살펴보기로 한다.

### Ⅲ. 『蒙山法語』의 受容과 意味

1279년 남송이 멸망한 후에도 중국 강남 지역과 고려사상계의 교류는 이전과 마찬가지로 지속되고 있었다. 특히 臨濟宗 계열의 선종계에서 이러한 교류는 두드러지게 볼 수 있다. 『몽산법어』의 수용 역시 이러한 교류과정에서 도입되고 있음을 확인할 수 있다.

大德 원년(1297) 4월 12일 몽산이 李承休에게 법어를 보낸 서신에서 ‘法乳旁流東國’이라 하여 고려 선승들과의 사이에 서신 왕래가 빈번하였음을 알 수 있다. 이러한 면은 당시 중국 자료에서도 확인된다. 즉 張雨가 蒙山에게 증여한 시문에서 몽산의 사상적 영향력이 고려에 미치고 있음을 간략하게 언급하고 있다.<sup>20)</sup> 그러면 몽산과 고려 사상계와의 교류에 대해 살펴보기로 한다.

修禪社 10世인 慧鑑國師 萬恒(1249~1319)은 蒙山에게 그의 글과 계를 보내어 찬탄을 받았고, 아울러 古潭이라는 아호를 받았다.<sup>21)</sup> 이는 만항이 간접적으로 몽산에게 인가를 받았던 것으로 생각된다. 한편 一然을 계승한 寶鑑國師 混丘(1250~1322)는 蒙山이 보낸 「無極說」

20) 「贈別休庵了堂上人」(顧英 編, 『草堂雅集』5) : 張東翼, 『元代麗史資料集錄』, 서울 대학교출판부, 1997, p.335 참조.

21) 李齊賢, 「海東曹溪山修禪社第十世別傳宗主重續祖燈妙明尊者贈諡慧鑑國師碑銘并序」, 『益齋亂藁』 권 7

의 의미를 터득하여 스스로 호를 無極老人이라 하였다.<sup>22)</sup>

李承休는 大德 元年(1297) 4월 12일 인편을 통해 몽산이 보낸 법어를 받았다.<sup>23)</sup> 그 내용은 『蒙山法語』의 요지로 보이며, 이를 통해 새로운 禪書에 대한 정보나 수요가 선승들뿐만 아니라 사대부 계층까지 빠르게 확산되었던 것으로 생각된다.

이와 같이 몽산은 그의 생존시에 이미 고려사상계와 교류 관계를 갖고 있었다. 그런데 이러한 간접적인 교류 외에 직접적인 교류 관계를 보여주는 자료가 근래에 발견되었다. 즉 최근에 공개된 『諸經撮要』 필사본에 있는 「法文景致」를 통해 고려 선승들이 몽산을 직접 찾아가 선법을 구한 사실이 확인된다.<sup>24)</sup> 이에 의하면 忠烈王 21년(1295) 겨울, 고려에서 了庵元明 장로와 覺圓, 覺性, 妙孚上人 등 8명이 몽산을 찾아왔으며, 다음해 여름에 4명이 돌아갔다. 이어 大德원년(1297) 2월 2일 忠烈王의 공주 靖寧院公主 妙智, 明順院公主 妙惠와 大禪師 混丘, 金方慶, 韓康, 廉承益, 金昕, 李混, 朴卿, 柳祛 등이 몽산이 주석하고 있던 休休庵을 방문하였다. 몽산은 찾아온 선승들에게 미혹을 일거에 변화시켜 깨달음을 얻게 하는 세 가지 어구인 三轉語를 내려 입문을 허락하였다.<sup>25)</sup>

이상에서 살펴본 바와 같이 몽산은 고려사상계와 직, 간접적인 교류 관계를 갖고 있었으며, 이를 통해 『몽산법어』가 고려에 도입되었던 것으로 생각된다. 이는 몽산의 법맥을 계승한 鐵山紹瓊이 고려사상계와

22)李齊賢, 「有元高麗國曹溪宗慈氏山瑩源寺寶鑑國師碑銘并序」, 『東文選』 권118.

「中吳蒙山異禪師 嘗作無極說 附海舶 以寄之 師默領其意 自號無極老人」

23)「上蒙山和尚謝賜法語」, 「和尚所寄法語」, 『動安居士集』: 『한국문집총간』2, pp.390~391.

24)이에 대해서는 南權熙, 앞의 논문(1994)을 참조.

25)삼전어는 『白雲和尚語錄』에 인용되어 있다.(『한국불교전서』6, p.643, 이하 『한불전』으로 줄임)



교류하였던 면을 통해서도 확인할 수 있다.

소경은 18세에 출가하였으며, 본래 雪巖祖欽의 문하에서 '무자' 화두를 참구하였다. 그러다가 그는 高峰原妙의 지도를 받아 화두에 대한 의심만이 홀로 드러나는 경지를 체험하기도 하였다. 그러나 소경은 蒙山の 가르침을 통해 마침내 깨달음을 성취하였던 것이다.<sup>26)</sup>

大德 8년(1304)에 그는 修禪社의 圓明國師 冲鑑(1275~1339)의 초청을 받아 고려에 들어와서 3년간 머물렀다.<sup>27)</sup> 그는 忠烈王의 환대를 받아 壽寧宮에서 禪을 설하였으며,<sup>28)</sup> 忠烈王과 淑昌院妃에게 菩薩戒를 주었다.<sup>29)</sup> 왕실뿐만 아니라 사족의 경우에도 그에게 대승계를 받았으며, 權昞의 경우 그에게 출가까지 하였다.<sup>30)</sup> 그는 고려 왕실의 극진한 예우를 받으며, 檜巖寺, 楡岾寺 등 여러 사찰을 유람하였으며, 고려관 대장경을 인출하여 중국으로 보내는 등 고려에서 다양한 행적을 남겼다.<sup>31)</sup>

이상에서 몽산과 그를 계승한 철산소경이 고려사상계와 폭넓은 교류 관계를 갖고 있음을 살펴보았다. 따라서 『몽산법어』는 몽산 생존시에 이미 고려사상계에 도입되었던 것으로 보인다. 그러면 고려사상계에서 『몽산법어』를 수용한 주체는 누구였을까? 이에 대해 명확하게

26)『鐵山瓊禪師普說』, 『禪關策進』; 『선장』 38권, pp.440~443.

27)危素, 『普光寺重創碑』, 『新增東國輿地勝覽』 권17 佛宇조

허홍식, 위의 글(1985)에서 위 비문의 祝髮於禪源寺 禮慈悟國師 라는 구절에서 자오국사는 慈眞圓悟國師 天英으로 보고, 충감을 천영의 제자로 추정하고 있다. 뚜렷한 자료가 없어 단정짓기 어렵지만, 몽산, 철산 등과의 교류관계를 미루어볼 때 충감이 수선사 출신일 것으로 생각된다.

28)『高麗史』 권32, 忠烈王 30년 7월 己卯, 『高麗史』 권32, 忠烈王 30년 8월 丁亥.

29)『高麗史』 권104, 韓希愈傳.

30)『高麗史』 권107, 『權昞傳』, 『權慕誌銘』; 金龍善, 『高麗墓誌銘集成』, 한림대학교 출판부, 1993, p.428.

31)허홍식, 위의 글(1986) 참조.

설명해줄 수 있는 자료가 없는 상태에서 한 마디로 단정할 수 없지만, 앞에서 살펴본 바와 같이 당시 불교계의 동향을 통해 몽산, 소경 등과의 직, 간접적인 교류에서 수선사가 주도적인 역할을 하였다라는 사실은 대단히 주목된다.

그러면 수선사가 이들과의 교류를 주도하였던 이유는 무엇일까? 아울러 수선사를 중심으로 한 당시 선종계에서 몽산의 간화선법을 수용하는 것에 대해 어떻게 평가할 수 있을까? 이러한 문제와 관련하여 먼저 당시 수선사의 사정을 통해 문제의 실마리를 풀어보기로 한다.

1260년대 이후 一然의 迦智山門이 불교계를 주도해나가면서 수선사는 침체기에 접어들게 된다. 당시 圓鑑國師 冲止(1226~1293)가 활동하고 있었지만, 원에 종속적이고 친원적인 경향을 지닐 만큼 시대적 제약을 벗어나기 힘들었다.<sup>32)</sup> 따라서 무신집권기의 결사정신은 퇴조되고, 사상계의 주도권을 상실하면서 수선사의 사세는 상대적으로 약화되었다. 당시의 상황은 충지의 비가 그의 사후 22년만에 세워지고, 수선사의 7세 慈靜國師, 8세 慈覺國師, 9세 湛堂國師의 경우 그 이름만이 「國師殿幀額」과 「松廣寺嗣院事蹟碑」에 나타날 뿐인데서 잘 드러나고 있다.<sup>33)</sup>

이러한 상황에서 수선사의 사세를 어느 정도 회복하게 되는 것은 10세인 慧鑑國師 萬恒이 등장하면서 비롯되었다고 할 수 있다. 당시 위축된 사세를 회복하기 위해 만항이 기울인 노력은 무엇보다도 새로운 선법을 주창하였던 것으로 드러난다. 가령 德異本 『六祖壇經』은 중

32)박영제, 「원 간섭기 초기 불교계의 변화」, 『14세기 고려의 정치와 사회』, 민음사, 1994 참조.

33)慈覺國師의 경우 覺眞國師 復丘의 비문 중에 제2의 스승이라고 간략히 언급되어 있다.(李達表, 「王師大曹溪宗師一耶正令雷音菴海弘眞廣濟都大禪師覺儼尊者贈諡覺眞國師碑銘」, 『東文選』 권118)

국에서 1290년에 간행되는데, 1298년 상인을 통해 몽산이 보낸 판본을 만항은 1300년에 처음으로 간행하였다. 그런데 한국불교계에서 덕이본 유입 이전에 이미 다양한 『육조단경』의 판본이 간행되었음에도 불구하고, 이후 『육조단경』의 판본은 거의 德異本 일색이었다. 본래 덕이본은 11세기 간화선 전환기에 편찬된 契嵩本 계통의 판본이므로,<sup>34)</sup> 당시 간화선이 널리 확산되고 있던 상황과 관련되어 도입되었던 것으로 보인다. 아울러 14세기 이래 한국불교계에서 덕이본이 기본적인 판본이 되는 이유도 이후 한국불교가 간화선 일변도의 경향을 갖고 있었던 것과 관련이 있지 않을까 생각된다.

그러면 만항이 몽산과의 교류를 통해 덕이본 『육조단경』이나 『몽산법어』 등 새로운 禪書를 수용하였던 것은 사상적으로 어떤 의미를 지니고 있을까? 결론부터 말한다면 무엇보다도 그것은 간화선 수행의 방법론이 전형적인 형태로 정착되게 되며, 간화선법을 보다 대중화하고 확산시키려는 노력의 일환이었던 것으로 생각된다. 즉 앞서 살펴본 바와 같이 『몽산법어』의 ‘무자’ 화두 위주의 간화선 수행법과 의심을 강조하는 경향이 13세기 말에 이르러 간화선의 기본적인 방법론으로 받아들여졌던 것이다.

다음 장에서 보다 자세히 살펴보겠지만, 지눌 이래로 13세기 단계까지의 간화선은 아직까지 ‘무자’ 위주의 화두 참구나 의심을 강조하는 경향이 일반화되지는 않았다. 아울러 13세기 후반기의 대표적인 선승이었던 一然의 경우에도 다양한 사상적 경향을 갖고 있었던 데에서 드러나듯이,<sup>35)</sup> 당시 불교계가 간화선 일변도로 나아가지는 않았던 것이다.

따라서 만항 대에 이르러 『몽산법어』 등의 새로운 선서를 수용함으

34) 印鏡, 「普照引用文을 통해서 본 『法寶記壇經』의 性格」, 『普照思想』 제11집, 1998 참조.

35) 澈堂, 「一然의 사상적 경향」, 『앞의 책』, pp.131~154 참조.

로써 본격적인 간화선 수행론을 주창하였고, 이를 통해 당시 사상계에 서 간화선을 보다 일반화시킬 수 있었던 것이 아닌가 한다. 아울러 만항은 이를 통해 쇠퇴해진 수선사의 사격을 다시 일으키고자 했던 것으로 생각된다.

만항의 이러한 노력에 의해 그의 문도는 700명에 이르게 되고, 사대부로서 제자가 되어 입사한 자가 이루 헤아릴 수 없었다고 한다. 아울러 忠宣王 5년(1313) 永安宮에서 禪敎 兩宗의 승려들을 모아 佛法을 강론할 때에 만항의 강론이 좌중을 압도하여 충선왕이 妙明尊者라는 법호를 하사할 정도였다.<sup>36)</sup> 그러므로 만항 대에 수선사의 사세가 어느 정도 회복되었던 것이다.

그리하여 이를 기반으로 하여 공민왕대 이후에는 수선사의 교단세력이 새롭게 부각되고 있었다. 恭愍王 원년(1352)에 수선사 13세인 覺眞國師 復丘(1270~1355)가 王師로 책봉되었다. 복구는 月南寺와 松廣寺에서 40여 년 간 주석하면서 지눌의 전통을 계승하고 있었으며, 그 문하에 천여 명이 있을 정도였다.<sup>37)</sup>

공민왕 20년(1371)에는 나옹이 송광사 주지로 임명되었고, 그의 제자인 幻庵混修(1320~1392)도 禔王 원년(1375) 나옹의 뒤를 이어 송광사 주지로 임명되었다.<sup>38)</sup> 또한 無學自超(1327~1405)의 경우 나옹의 법맥을 이었지만, 18세 때에 만항을 계승한 小止禪師에게 출가 하였으므로 본래 수선사 계통이었던 것으로 보인다.<sup>39)</sup>

따라서 수선사가 13세기 말 이래 만항, 충감 대에 몽산, 소경 등 중

36) 李齊賢, 「海東曹溪山修禪社第十世別傳宗主重續祖燈妙明尊者贈諡慧鑑國師碑銘」, 『東文選』 권118.

37) 李達表, 「王師大曹溪宗師一邱正令菴音辯海眞廣濟都大禪師覺眞尊者贈諡覺眞國師碑銘并序」, 『東文選』 권118.

38) 權近, 「有明朝鮮國普覺國師碑銘 并序」, 『陽村集』 권37.

39) 卞季良, 「檜巖寺妙嚴尊者塔銘」, 『東文選』 권119.

국 임제종과의 교류를 통해서 덕이본 『六祖壇經』, 『蒙山法語』 등 새로운 禪書를 적극적으로 수용하여, 간화선을 보다 대중화시키고 확산시켰으며, 이후 14세기 선종계에서 '무자' 화두 위주로 탐구하는 간화선이 성행하게 되었던 것이다. 그러므로 14세기 중반 이후 수선사의 사격이 현저히 높아지면서 새롭게 대두된 배경에는 이와 같이 당시 선종계의 새로운 간화선풍을 주도하게 된 것에서 연유한다고 하겠다.

한편 수선사에서 새로운 간화선풍을 주창하게 된 배경에는 고려후기 이래로 수선사가 간화선의 수용을 주도하였고, 결사운동을 통해 보여준 현실참여적인 사상적 전통과도 관련이 있을 것으로 생각된다.

수선사결사운동을 주도하였던 지눌은 그의 생애에서 세 차례 깨달음의 전기가 있었다. 그 중 마지막 깨달음은 1198년 그가 41세되던 해에 지리산 上無住庵에서 정진하던 중에 『大慧語錄』을 보다가 大悟하게 되었다.<sup>40)</sup> 이를 계기로 지눌은 利他方便의 새로운 지도원리를 발견하게 되었으며, 출가자 중심의 정혜결사에서 세속인까지 망라하는 결사를 통해 새로운 불교운동의 대상과 폭을 크게 확대하게 되었던 이다.<sup>41)</sup> 곧 삼무주암에서의 깨달음을 계기로 지눌은 현실 사회에 대한 의식이 더욱 적극적이며 확대되는 방향으로 변화하였다고 할 수 있다.<sup>42)</sup>

40) 金君紱, 「松廣寺普照國師甘露塔碑」, 『朝鮮金石總覽』 下, p.950.

至承安三年...得大慧語錄云 禪不在靜處 鬧處 日用應緣處 思量分別處, 然 第一不得捨靜處 鬧處 日用應緣處 思量分別處 參忽然眼開 方知皆是屋裏事 自然物不礙障 當下安樂耳.

41) 崔柄憲, 「知訥의 修行過程과 定慧結社 - 『翻定慧結社文』의 分析 -」, 『지눌의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원, 1996 참조.

42) 지눌이 현실 사회와의 새로운 관계를 정립하는 데 계기가 되고, 나름의 사상체계와 실천 방향을 수립하는 데는 사실상 대혜의 사상적인 영향을 받았다. 따라서 간화선을 주창하였던 남송대의 임제종이 지닌 사회사상적인 성격에 대해서는 대혜의 선사상을 통해 살펴되어야 한다. 이에 대해서는 다른 논문에서 보다 구체적으로 살펴볼 예정이다.

이는 지눌을 계승하였던 慧謙의 경우에도 마찬가지로 드러난다. 가령 혜심은 鎮兵法席에서 菩提心이나 자비로운 마음과 鎮兵, 愛君憂國을 동일한 가치체계로 보고 이를 적극적으로 강조하였다.<sup>43)</sup> 이러한 경향은 『大慧語錄』에서 보리심이 忠義心과 같다고 한다든지, 愛君憂國정신을 강조한 것과 동일한 면을 보여 준다. 따라서 혜심은 대혜가 표방한 국가의식, 민족의식이라는 사회사상적 경향을 수용하였으며, 이를 적극적으로 고려사회의 현실에 적용하였던 것으로 생각된다. 혜심이 修禪社主로서 주로 활동하였던 시기에는 거란의 침략을 자주 받았으며, 그의 말년에는 몽고가 대대적인 공세를 펴고 있었다. 따라서 고려의 대외적 위기 상황과 관련되어 국가의식, 민족의식이 고조되었던 것이다.<sup>44)</sup>

이러한 경향은 수선사 6세인 원감국사 冲止의 경우에도 잘 드러난다. 충지가 원의 간섭이 시작되면서 비록 친원의식을 갖게 되고, 현실 인식에 양면성을 지니고 있지만,<sup>45)</sup> 이른바 '愛民詩'를 통해 민족의식을 고양시켰던 면을 확인할 수 있다.

기존의 연구에서는 수선사가 무신정권과 결탁되면서 결사의 의미가

43) 「爲鎮兵作偈告衆」, 『無衣子詩集』上卷: 『한불전』6, p.50.

鎮兵法席과 관련된 자료는 이밖에도 『眞覺國師語錄』에서 몇 편 볼 수 있다. 『鎮兵上堂云』: 『한불전』6, p.7, 「中使孫元喬請鎮兵上堂」: 『한불전』6, p.12, 「七月自河東還本社慧修刺釋鎮兵法會上堂云」: 『한불전』6, p.14.

44) 이러한 경향은 당시 불교계의 일반적 경향과도 관련된다. 즉 1230년대에 白蓮社의 檀越들의 출신 성격이 변화하고, 1232년 백련사에 '보현도량'이 설치된다는가, 1236년 요새가 제자 천책으로 하여금 「백련결사문」을 짓게 하여 반포하는 등의 일련의 조처는 1230년대 초의 몽고군의 침입이라는 역사적 상황과 관련되는 것으로 추측된다. 특히 1236년에는 대장경 조판이 논의되었다는 점 등을 미루어 보면 몽고의 침입에 대하여 백련사가 강력한 항진 의지를 표방한 것으로 추측된다. 이에 대해서는 蔡尙植, 앞의 책, p.82 참조.

45) 秦星圭, 「圓鑑錄을 통해서 본 圓鑑國師 冲止의 國家觀」, 『歷史學報』94·95합집, 1982, 朴榮濟, 위의 논문 참조.

되색되고 체제지향적인 성격으로 변질되었던 것으로 파악하고 있다. 그러나 이 시기 수선사의 동향에 대해 단순히 정치 이데올로기적인 측면만을 강조한다든지, 체제 유착이라는 측면만을 강조하기 보다 당시의 대외적인 위기 상황과 결부하여 검토해야 할 것이다. 이와 관련하여 당시 사상계를 주도하였던 임제종이 12, 13세기 동아시아에서 대외적인 위기상황에 대처하면서 민족의식과 국가의식을 지니고 능동적, 적극적으로 대응하였던 측면에 주목해야 할 것이다.<sup>46)</sup>

따라서 임제종의 사상적 경향을 계승한 수선사의 전통으로 인해 원 간섭기에 들어서도 중국 강남 지역과의 교류를 계속하였던 것이다. 이는 몽산과의 적극적 교류와도 관련을 갖고 있던 것으로 생각된다. 즉 몽산은 1277년 中嶽의 休休庵에 은거하게 되는데, 이 시기는 1279년 2월 남송이 멸망하기 직전으로서, 이미 남송이 급속히 몰락하고 있던 때였다. 따라서 몽산이 원의 지배에 소극적이거나 저항하고, 그 지배 체제에 타협하지 않으려는 자세는 임제종의 사상적 전통에 충실한 경향으로 볼 수 있다. 따라서 몽산이 비록 휴휴암에 은거하였지만, 고려의 수선사와 다양한 교류를 계속하였던 것도 이러한 현실인식과 무관하지는 않을 것으로 생각된다.

이상에서 살펴본 바와 같이 『몽산법어』의 수용은 수선사가 갖고 있던 간화선풍의 전통과 함께 사회사상적 경향과 밀접한 관계를 갖고 있

46) 남송대 임제종의 사회사상적 경향이 이 시기 동아시아 역사에서 보편적인 흐름으로 확산되고 있었던 사실은 대단히 주목된다. 즉 중국의 남송, 원대에 표방된 임제선의 민족의식, 국가의식은 고려, 일본, 베트남 역사에서 13세기에 공통적으로 드러나고 있다. 이에 대해서는 일본학계에서 川添昭二에 의해 「鎌倉佛敎の群衆-蒙古襲來との關連で-」, 『人間とは何か』, 九州大學出版會, 1986, pp.37~38에서 南宋禪은 북방민족의 압박을 계기로 민족적·국가주의적 경향이 농후했다는 견해를 밝히고 있다.(蔡尙植, 「麗·蒙의 일본정벌과 관련된 외교문서의 추이」, 『韓國民族文化』 9, 1997 참조.)

있던 것이다. 즉 13세기말 수선사가 불교계에서 주도권을 상실하고 사세마저 위축된 상황에서 사격을 새롭게 부각하기 위하여 간화선법의 최고 단계에 있던 ‘無字’ 話頭 위주의 수행법을 제시한 『몽산법어』를 적극적으로 수용했던 것으로 생각된다. 그리하여 ‘무자’ 화두 위주의 간화선풍이 중국, 일본에서 『無門關』이 기본적인 禪書임에도 불구하고,<sup>47)</sup> 고려사상계에서는 이를 대신하여 『몽산법어』가 주로 성행되었던 것이다.

#### Ⅳ. 14세기 看話禪의 展開와 傾向

14세기 전반기에 고려불교는 太古普愚(1301~1382), 懶翁惠勤(1320~1376), 白雲景閑(1299~1375) 등의 선승들이 등장하면서 간화선 일변도의 경향으로 나아가게 되었고, 명실상부하게 선종이 사상계를 주도하게 되었다. 그러면 이 시기 간화선의 성행과 『몽산법어』가 어떠한 관련이 있는지에 대해 살펴보기로 한다.

普愚는 13세에 檜巖寺 廣智선사에게 귀의하여 출가하였다. 그는 19세 때에 ‘萬法歸一’ 화두를 참구하였다. 이어 26세 때에는 華嚴選科에 합격할 만큼 『華嚴經』 공부에도 정진하였다. 그러나 그 자신이 교학의 한계성을 깨닫고 다시 참선 수행으로 돌아가게 되었다. 그리하여 1333년 甘露寺에서 첫 번째 깨달음을 체험하게 된다. 보우의 두 번째

47) 駒澤大學 圖書館 編, 『新纂禪籍目録』, 1962, pp.472~475 참조.

특히 일본 불교계의 경우 수십 종의 『無門關』 주석서가 간행되었음을 확인할 수 있다.



깨달음은 1337년 佛脚寺에서 『圓覺經』을 보던 중에 이루어진다.

그러나 그의 생애에서 궁극적인 깨달음을 이루게 되는 세 번째 깨달음의 전기는 1338년 蔡洪哲의 栴檀園에서 '無字' 話頭를 참구함으로써 이루어졌다.<sup>48)</sup> 이어 보우는 1700공안을 참구하다가 『巖頭密啓處』에 이르러 네 번째의 깨달음을 이루게 된다. 이때 그의 나이 38세 때였다. 이후 1346년 그는 원에 가게 되는데, 그 주목적은 중국 임제종의 인가를 받기 위한 것이었다.

그런데 보우의 생애에서 그가 '무자' 화두를 위주로 참구한다든지, 깨달은 후에 원에 들어가 곧이 선지식으로부터 인가를 받음으로써 법통을 전수받았던 행적은 『몽산법어』의 사상적 영향으로 생각된다. 이러한 면은 보우의 어록을 통해 구체적으로 확인할 수 있다.

보우는 간화선법을 참구하는 학인에게 '무엇이 부모가 낳아주기 전의 本來面目인가?', '생각하는 이것이 무엇인가', '또 이렇게 돌이켜 보는 이것은 무엇인가'<sup>49)</sup> 등 다양한 화두를 제시하지만, 기본적으로 거의 '무자' 화두 일색의 경향을 갖고 있었다.<sup>50)</sup>

보우는 '무자' 화두를 중시하여, 큰 疑心으로 몸과 마음을 모두 놓아버리고, '이럴까 저럴까' 하는 생각을 아주 버리고 또렷하게 '없다'

48) 『行狀』, 『太古錄』; 『한불전』6, pp. 695~700.

49) 『示崔進士』 「示白忠居士」, 『太古錄』; 『한불전』6, pp.678~680

50) 法統說과 관련하여 보우에 대해 한국불교의 宗祖로서 긍정적인 평가를 내리는 경우도 있으나, 극단적으로 부정적인 평가를 받기도 하였다. 崔柄憲은 「太古普愚의 佛敎史的 位置」(『韓國文化』7, 1986)에서 특히 지눌과 보우를 비교하면서, 지눌이 간화선의 철학적인 기초를 마련하기 위하여 知解와 敎학적인 면을 적극적으로 도입하고 있는 데 반해 보우는 선의 지적 이해를 철저하게 배격하고 '무자' 화두의 참구만을 주장함으로써 고려불교사의 기본적인 과제였던 선교통합 사상의 수립이라는 면에서 지눌에 비해 후퇴하였거나 그 의미가 적어졌던 것으로 평가하였다. 곧 간화적인 禪法의 발전이라는 점에서 확실히 지눌·혜심 단계보다 보우의 불교사상이 약화되었거나 후퇴하였다고 결론짓고 있다.

라는 화두만 들되, 하루 24시간 行住坐臥하는 중에 다만 화두를 묵숨으로 삼아 치밀히 참구할 것을 강조한다.<sup>51)</sup> 아울러 보우는 깨친 후에는 반드시 본분 종사, 즉 조사로부터의 인가를 받기를 강조하였다.<sup>52)</sup> 특히 보우가 화두 참구에서 의심을 보다 강조하면서 큰 의심이 있는 곳에 커다란 깨달음이 있다고 한 표현은 『몽산법어』에서 인용한 것이므로 그 사상적 영향을 단적으로 알 수 있다.

그런데 14세기 단계에서 보우의 간화선법이 갖고 있는 이러한 특징은 13세기 수선사 단계의 그것과는 커다란 차이를 보이고 있다. 즉 수선사에서 간화선풍을 본격적으로 제기하였던 혜심의 경우, 화두를 참구할 때에 가장 장애가 되는 것을 知解라 보고 있으며, 그 근원을 '待悟之心'이라고 지적한다. 지해란 흔히 '알음알이'라고 표현되는 것으로, 궁극적 깨달음의 세계에 대하여 분별하여 도달하고자 하는 것을 말한다. 그런데 이러한 사랑분별적 추구심은 다름아닌 깨달음을 기다리는 마음, 즉 '대오지심'에서 비롯되는 것이다. 따라서 앞서 언급한 바와 같이 대혜가 화두를 참구할 때 주의해야 할 10가지 병이란 것도 사실상 깨달음을 구하는 마음으로서 근본을 삼고 있기 때문에 생기는 것이다.

---

그러나 이러한 평가는 앞에서 지적한 바와 같이 고려후기 선종사의 사상적 흐름을 제대로 파악하지 못한 것에서 연유하며, 간화선에 대한 오해에서 비롯된 것으로 생각된다. 다시 말해서 보우의 정치, 사회적 행적에 대한 평가는 타당성을 갖고 있으나, 사상적인 경향에 대한 평가는 지나친 것이 아닌가 한다. 즉 보우가 '무자' 화두 일변도의 경향을 지닌 것은 앞서 살펴본 바와 같이 대혜 이래의 간화선의 기본적인 흐름을 충실히 계승한 것으로 평가할 수 있다.

51) 『示衆』, 『太古錄』: 『한불전』 6, pp.676~677.

52) 『太古錄』에서 나타난 자료를 제시하면 다음과 같다.

「答無際居士 張海院使」, 「示思齋居士」, 「示廉政堂 興邦」, 「示無能居士 朴相公成亮」, 「示眞禪人」, 「示宣禪人」, 「示文禪人」, 「示紹禪人」, 「示安山郡夫人姊幢」, 「參禪銘」, 「雪崖」

그런데 혜심은 「狗子無佛性話揀病論」과 그의 어록에서 이러한 '대오지심'을 갖지 말 것을 거듭해서 강조하고 있다. 다시 말해서 깨달음을 구하는 마음을 갖는다는 사실 자체가 자신을 못깨우친 중생으로 묶어놓는 것이며, 깨달음을 얻기 위해서 갖가지 사랑분별이나 허망한 노력을 하게 만드는 근원이 된다고 하였던 것이다. 그러면 이러한 '대오지심'을 갖지 않기 위해 어떻게 해야 할 것인가? 이에 대해 혜심은 '내가 곧 부처'라는 확고한 信心을 바탕으로 하여 '대오지심'을 타파하여 화두에 전념하라고 강조하였다.<sup>53)</sup>

혜심과 달리 보우는 화두 참구에 있어 기본적으로 疑心을 강조하였다. 앞에서 『몽산법어』의 사상적 특징을 살펴본 것에서 잘 드러나듯이 '무자화두'를 기본적으로 참구하면서, 의심을 근본적으로 강조하는 것이 몽산의 간화선법이다. 또한 깨달은 후에는 반드시 본색 종사의 인가를 받아야 할 것을 강조하였다. 따라서 보우의 간화선법이 갖고 있는 사상적 특징은 13세기 말 이후 고려에 수용된 『몽산법어』의 사상적 영향이라고 하지 않을 수 없다. 그러므로 종래 13세기 수선사 단계의 간화선법과 14세기 보우 단계의 간화선법의 차별성만을 강조한다면, 지나치게 중국 임제선의 수용을 법통론의 시각에서 바라보는 태도는 지양되어야 할 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 보우가 표방한 간화선의 주된 특질로 거론하는 '무자' 화두 위주의 수행법이나, 법통설과 관련하여 선지식으로부터의 인가를 강조하는 경향은 주로 『몽산법어』의 직접적인 영향이었던 것이다. 이러한 경향은 보우에게만 해당되는 것이 아니라 당시의 대표적인 선승을 통해서 두루 확인할 수 있다.

지공과 임제종 平山處林의 법맥을 계승한 나옹은 아울러 사상적으로

53) 李東坡, 「高麗 慧謙의 看話禪 研究」, 동국대 박사학위논문, 1992, pp.77~98 참조.

로 몽산의 영향을 많이 받았다. 이는 그의 「工夫十節目」이 몽산의 「無字十節目」을 본딴 것이며, 몽산의 「休休庵主坐禪文」을 중시하는 것을 통해 잘 드러나고 있다.<sup>54)</sup> 또한 그는 깨달은 후에 원에 들어가, 1350년 4월 休休庵에서 여름 안거를 지내기도 하였다. 따라서 일반적으로 나옹의 경우 指空이나 平山處林의 법맥을 계승한 사실에 대해서만 주로 강조하고 있지만, 실제로는 그가 몽산으로부터 사상적 영향을 적지 않게 받았던 것이다.

나옹은 그의 지도를 받는 학인들에게 ‘萬法歸一 一歸何處’ 화두를 제시하기도 하지만, 주로 ‘무자’ 화두를 강조하였다.<sup>55)</sup> 그는 화두를 참구할 때에 중단하지 말아야 하며, 공부가 진척이 없다고 해서 한 번 잡은 화두를 쉽게 바꾸지 말고, 혼침·무기·완공에 빠지지 않기 위해서는 화두를 들 것을 강조한다. 아울러 공안을 참구할 것을 강조하면서, 그 방법을 구체적으로 제시하는데, 그것이 바로 「工夫十節目」이다. 이는 참선 공부해 가는 과정을 단계별로 설명한 것이라 할 수 있다. 여기서 動靜一如와 寤寐一如의 상태가 되면 모든 번뇌가 단박에 끊어진다고 한다. 이것은 화두를 참구하는 수행자들의 자기 점검법이라고 할 수 있다. 따라서 나옹의 간화선법 역시 『몽산법어』로부터 사상적 영향을 적지 않게 받았던 것이다.

恭愍王 13년(1364) 眞覺國師 熙熙(1307~1382)는 원에 들어가 休休庵에서 蒙山の 영정을 모신 眞堂, 곧 影閣에서 放光이 일어나는 영험을 보기도 하였다. 그가 실제 휴휴암에 갔던 것은 평소 禪旨를 참구하다가 小伯山, 金剛山, 五臺山 등 세 곳에서 꿈에 몽산으로부터의 말을 전수받은 것이 계기가 되었다고 한다. 그는 공민왕 19년(1370)

54) 「工夫十節目」, 「行狀」 『懶翁和尚語錄』: 『한불전』 6, p.722, pp.703~709.

55) 이는 『懶翁錄』에서 「普說」「示衆」「示一珠首座」「示得通居士」 등의 법어에서 볼 수 있다.

나옹과 함께 廣明寺에서 선교 양종의 남자를 모아 功夫選을 주관하기도 하였다.<sup>56)</sup>

천희의 비문에서 보이는 이러한 영험은 종교적인 체험이기에 그 자체에 대해 굳이 해석할 필요는 없을 것이다. 다만 그의 행적을 담은 비문에서 蒙山으로부터 의발을 전수받았다는 사실을 보다 강조하고자 하는 의도가 강하게 보여진다. 곧 화엄종 출신인 천희의 경우 굳이 중국에 들어가 인가를 받아 왔다는 것을 강조하기 위해 蒙山을 부각시킨 것은 고려 사상계에서 몽산이 지닌 위상을 단적으로 보여주는 것이 아닌가 한다.

이상에서 보우, 나옹 등 대표적인 선승을 통해 14세기 간화선에서 드러나는 사상적 경향에 대해 살펴보았다. 그 결과 14세기의 간화선 법은 '무자' 화두 위주의 화두 참구법이나, 의심을 강조하는 경향이라든지, 깨달은 이후에는 반드시 선지식으로부터의 인가를 받을 것을 제시하는 면모 등이 그 주된 특징임을 살펴보았다. 그리고 보우나 나옹의 경우에서 잘 드러나듯이, 이들이 특정한 스승으로부터 지도를 받지 않고 화두 참구를 하였으며, 그럼에도 불구하고 '무자' 화두 위주의 수행법을 강조하였던 것은 그 전단계에 『몽산법어』가 수용됨으로써 이러한 간화선이 보다 대중화되고 확산되었기에 가능하였던 것이다.

56) 李穡, 「水原章聖寺眞覺國師大覺圓照塔碑」, 『朝鮮金石總覽』上, pp.529~533.

## V. 맺음말

이상에서 『몽산법어』의 수용과정을 통해 원 간섭기 이후 간화선이 변화, 발전하는 사상적 동향에 대해 살펴보았다. 전체적인 내용을 간단히 요약·정리하면서 앞으로의 연구 전망에 대해 언급하는 것으로 맺음말에 대신하고자 한다.

첫째, 『몽산법어』가 禪書로서 갖는 의미에 대한 문제이다. 중국 선종사에서 대혜종고에 의해 완성된 간화선은 13세기 전반기에 무문혜개의 『無門關』에 이르러 '무자' 화두 참구법으로 정형화되었다. 그런데 중국, 일본 선종계에서 『무문관』이 주로 간행되어, 이용되었던 데에 반해 한국 불교계에서는 거의 간행되지 않고, 『몽산법어』로 대체되었다.

둘째, 『몽산법어』를 수용한 주체와 관련된 문제이다. 이에 관해서는 당시 사상계의 동향과 관련하여 검토해보았다. 즉 1260년대 이후 일연의 가지산문이 부각되면서 불교계의 주도권을 상실하면서 사세가 급격히 쇠퇴하였던 수선사가 만향, 충감 대에 이르러 수선사의 사세를 회복하기 위하여 새로운 간화선법을 수용하였던 것으로 파악하였다. 즉 수선사 계통에서 몽산, 칠산소경 등과 직, 간접적으로 교류하면서 덕이본 『육조단경』이나 『몽산법어』를 도입하고, 적극적으로 새로운 간화선법을 표방한 것이 아닌가 한다.

아울러 수선사가 지눌 이래로 갖고 있었던 적극적인 현실참여적인 경향은 간화선이 성행하던 단계인 남송 임제종의 사회사상적 성격과 관련이 있으며, 이러한 현실인식의 공감대가 있었기에 중국 강남 지역의 임제종과 고려 선종계는 원 간섭기 이후에도 지속적인 교류가 가능했던 것으로 파악하였다. 이러한 문제는 간화선의 성격 문제와 관련하

여 먼저 기본적으로 대혜의 선사상에 대한 보다 심층적인 연구가 이루어져야 하며, 나아가 13세기 동아시아사에서 간화선을 통해 임제선이 갖는 사회사상적 의미와 관련하여 보다 폭넓게 검토되어야 할 것이다.

셋째, 『몽산법어』의 수용을 통해 새로운 간화선법이 이해됨으로써 14세기 태고보우, 나옹혜근 등의 단계에 이르면 간화선 일변도의 경향을 갖게 되었다. 즉 보우나 나옹 등의 간화선법에서 '무자' 화두 위주의 수행법이나 의심을 강조하는 경향, 그리고 깨달은 이후 선지식의 인가를 받아야 함을 제시하는 면 등은 『몽산법어』의 직접적인 영향이라고 할 수 있다.

그러나 기존의 연구에서는 14세기 단계에 이르러 고려불교가 간화선 일변도의 경향으로 나아감으로써 다양한 선사상이 공존하는 가운데 선사상이 보다 발전할 수 있었던 분위기가 좌절된 것으로 파악하거나, 교종 계통의 종파들을 위축시키면서 고려불교의 발전에 회의적인 것으로 평가하였다. 이러한 평가는 고려말에 이르러 불교가 사상적인 주도권을 상실하고 주자성리학으로 대체되었던 결과론적 인식과 관련된다고 하겠다. 즉 원 간섭기를 거치면서 고려사회의 구조적 모순에 매몰되어, 개혁의 대상으로 전락된 당시 불교계의 현실과 관련하여 생각한다면 당시 불교사상의 한계를 지적하지 않을 수 없을 것이다. 따라서 당시 불교계를 주도하였던 간화선에 대한 평가 문제로 귀결되지 않을 수 없을 것이다.

그러나 본고를 통해 살펴본 바와 같이 고려후기 선사상의 전체적인 흐름과 관련하여 14세기 간화선이 갖는 의미는 그렇게 부정적인 면으로만 파악할 수 없다고 생각된다. 즉 14세기 단계의 간화선은 고려 선종계에서 간화선법이 절정에 이르렀음을 보여주고 있다. 아울러 당시 새로운 외래사상으로서, 기존의 유학사상과는 차원이 다른 주자성리학을 수용하는 과정에서 신유학을 쉽게 이해할 수 있었던 사상적 기반

과 관련하여 불교사상, 특히 선사상의 영향 문제와 관련지어 생각한다면 간화선에 대한 평가 문제도 그렇게 단선적으로 이해하는 것은 곤란하지 않을까 생각된다.<sup>57)</sup>

그러므로 고려말 간화선에 대한 평가 문제에 있어 부정적인 측면만을 강조하는 것은 재고할 필요가 있다고 생각된다. 그렇다고 해서 필자가 기존의 연구에서 밝혀진 바와 같이 당시 불교계가 갖고 있었던 모순과 부조리에 적극적으로 대응하지 못했던 측면이라든지, 당시 간화선을 주창했던 선승들의 사회인식이 갖는 한계까지 부정하는 것은 아닌 것이다.

따라서 고려후기 선종사 연구는 먼저 기본적으로 당시 사상계를 주도하였던 간화선의 전체적인 흐름을 중국 선종사와 관련하여 정확하게 파악하고, 이어 그것이 단계별로 어떻게 수용되고, 이해되었는가에 대해 보다 구체적으로 검토할 필요가 있을 것이다. 아울러 간화선이 성행하던 단계의 남송대 임제종이 갖고 있는 사회사상적인 측면에 대해 보다 심층적인 연구가 필요하며, 이러한 문제는 각 단계별로 대표적인 선승의 사회인식을 구체적으로 검토함으로써 역사적 평가가 이루어질 수 있을 것으로 생각된다.

57) 사대부 계층에서 간화선이 성행되었던 경향은 李齊賢이 나옹의 지도를 받아 '무자' 화두를 참구한다든가, 이색이 다양한 선어록과 경전을 바탕으로 참선에 정진하면서 '무자' 화두를 중시하였던 것에서 잘 알 수 있다.



## 부 록

•

보조사상연구원 발기취지문

보조사상연구원 회칙

보조사상연구원 연혁

『보조사상』 제 1집 ~ 11집 목차

보조사상연구원 조직

보조사상연구회원 주소록



## 普照思想研究院 發起趣旨文

한국불교 1600년의 역사에 수많은 인물이 배출되어 이 땅의 정신문화를 주도해 왔지만, 그 중에서도 고려의 보조국사 知訥이 차지한 비중은 신라의 元曉와 함께 거의 절대적이다. 보조스님의 가르침은 현재도 한국 불교 곳곳에 깊이 스며있다. 기울어가던 고려불교를 새롭게 일으키기 위해 定慧結社 운동을 제창, 修禪社를 창설하여 불타 석가모니의 정법을 그 시대에 구현한 것도, 보조스님의 구도자적인 의지에서 비롯된 것이다.

보조스님의 頓悟漸修와 定慧雙修 및 眞心直說에 담긴 뛰어난 사상은 이제 불교계만의 관심사가 아니다. 그의 사상은 오히려 일반학계와 세계적인 사상계의 관심을 불러일으켜 현재까지도 끊임없이 꾸준히 연구·발표되고 있는 실정이다.

일찍이 우리들은 제것은 대수롭게 여기지 않고 남의 것만을 우러르는 자주성을 망각한 事大的인 경향 때문에 자기네 조상에 대한 학구적인 관심마저 결여되었었다. 이런 사실을 후손인 우리는 부끄럽고 송구스럽게 생각한다. 오늘날 우리는 과학과 물질만능의 그릇된 풍조 속에 인간의 眞心을 잃은 채 뒤바뀐 價値意識으로 큰 혼란을 일으키고 있다. 그러나 感覺的인 世俗의 가치만으로 眞正한 삶의 길을 이룰 수 없다는 것은 세계의 양심들이 인식을 같이하고 있다. 오늘의 종교가 당면한 과제가 바로 여기에 있다. 이런 역사적인 요구 앞에 언제까지고 못난 후손으로 자처할 수가 없다.

普照思想을 잉태하고 공표하고 몸소 실천했던 根本道場인 僧寶의 가람 松廣寺에서 몇몇 후학들이 뜻을 같이하여, 때늦은 감은 있지만

보조사상연구원을 발족하게 된 것이다. 우리는 이 연구원을 통해서 보조사상을 오늘 이 땅에 새롭게 심으려고 한다. 普照스님의 가르침이 편협한 종교계에 머물지 않고 보편적인 인류의 사상으로 수용되고 있음을 상기하면서, 뜻있는 분들의 관심과 동참이 있기를 바란다.

1987년 2월 22일

### 發起人

迦光僧讚	조계총림 방장
法 頂	조계총림 수련원장
法 興	조계총림 유나(維那)
菩 成	조계총림 율주(律主)
玄 虎	송광사 주지
鏡 日	동국대학교 교수
李 鍾 益	전 동국대학교 교수
姜 健 基	전북대학교 교수
沈 在 龍	서울대학교 교수
吉 熙 星	서강대학교 교수
金 知 見	강원대학교 교수
崔 柄 憲	서울대학교 교수
韓 基 斗	원광대학교 교수
朴 性 煥	미국 뉴욕주립대학교 교수
ROBERT BUSWELL	미국 L.A. 남가주대학교 교수

## 普照思想研究院 會則

- 第 1 條(名稱) 本院은 普照思想研究院이라 稱한다.
- 第 2 條(位置) 本院은 大韓佛敎 曹溪宗 僧寶宗刹 松廣寺 曹溪叢林內에 두고 國內외에 分院을 둘 수 있다.
- 第 3 條(目的) 本院은 佛祖의 慧命을 繼承宣揚하고 韓國佛敎의 中興祖인 佛日普照國師의 思想과 家風을 研究·啓發하여 精神文化暢達에 壽與하고, 韓國佛敎의 中興으로 佛國土建設을 그 目的으로 한다.
- 第 4 條(事業) 本院은 本院의 趣旨와 目的을 이루기 위하여 다음과 같은 事業을 한다.
1. 普照國師의 思想과 家風의 研究啓發 및 宣揚을 위한 일
  2. 普照國師全書의 刊行과 研究論文集의 刊行 및 번역, 學術發表 等を 위한 일
  3. 佛祖의 正法을 宣揚하는 일
  4. 其他 目的事業에 必要한 일
- 第 5 條(會員) 本院의 會員은 本院의 趣旨와 目的事業에 贊同하여 入會한 者로서 研究委員과 研究會員으로 構成한다.
1. 研究委員은 學德이 높고 目的事業에 積極寄與하고 자 하는 分으로 本院의 理事會에서 選任한다.
  2. 研究會員은 本院의 目的事業에 贊同하여 精神文化暢達에 熱意가 있는 이로서 院長이 選任한다.
- 第 6 條(任員) 本院은 다음의 任員을 둔다.
1. 理事會：松廣寺 住持와 本院의 院長을 포함한 理事 若干人(七人 以上 十五人 以下)을 두고 理事會를 구성하여 本院의 運營과 後援을 管掌하고 理事長은

理事會에서 選任한다.

2. 顧問：曹溪叢林 方丈을 포함한 德望이 높은 분으로 理事會에서 推戴한다.
3. 院長：本院을 代表하고 業務를 總管하며 理事會에서 選任한다.
4. 室長：本院의 圓滑한 目的事業을 爲한 研究室과 企劃室의 實務를 擔當하며 院長이 選任하여 理事會의 認准을 받는다.
5. 幹事：室長을 補佐하고 業務를 主管하며 院長이 任命한다.
6. 監事：本院의 財産과 業務執行을 監査하며 監事 2人을 理事會에서 選任한다.

第 7 條(任期) 本院의 任員의 任期는 四年으로 하되 重任할 수 있다.

第 8 條(會議) 本院의 定期總會는 年1회로 하고 臨時會議는 理事 過半數의 發議로 召集開催할 수 있다.

第 9 條(財政運營) 本院의 運營基金은 基本財産과 普通財産으로 區分한다.

1. 基本財産의 基金은 銀行에 預置하며 그 元金은 絶對使用하지 않고 그 利息만을 利用한다.
2. 普通財産은 目的事業에 必要한 贊助와 誠金等 基本財産 以外의 것으로써 事業計劃과 業務執行에 따라 活用한다.

第 10 條(附則) 1. 本院의 회칙은 創立總會日인 佛紀 2531年 (1987年) 2月 22日부터 시행한다.

2. 本院의 運營에 關한 必要한 細則은 理事會의 決意로서 別定할 수 있다.
3. 本會則에 規定되어 있지 않은 事項은 通常慣例에 따른다.

## 普照思想研究院 沿革

### ■ 주 소

전남 순천시 송광면 신평리 12 / 보조사상연구원(우 540-930)  
서울시 종로구 사간동 121-1, 법륜사내 / 보조사상연구원  
(우 110-190)

■ 전 화 : (02) 733-5335 · 5336

■ 팩시밀리 : (02) 733-5316

■ 설립주체 : 승보종찰조계총림 송광사

■ 설립목적 : 本院은 佛祖의 慧命을 繼承·宣揚하고 한국불교의 증흥  
조인 佛日普照國師의 思想과 家風을 研究·啓發하여 정신문화 暢  
達에 寄與하고, 한국불교의 증흥으로 佛國土 건설을 그 目的으로  
한다.

### ■ 주요연혁

- 1987년 2월 22일, 松廣寺에서 普照思想研究院 創立
- 1987년 3월 14일, 『普照全書』 編輯委員會 發足
- 1987년 10월 23일~24일, 제1차 學術會議 開催(송광사)  
- 주제 : 보조사상연구원의 回顧와 展望
- 1987년 11월 1일, 『普照思想』(제1집) 발행
- 1988년 7월 8일~10일, (제2차)제1회 國際佛敎學術會議 開催  
(송광사)  
- 주제 : 보조사상의 歷史的 位置
- 1988년 7월 10일~11일, 普照國師 遺蹟(居祖庵, 普門寺) 巡禮  
踏査
- 1988년 11월 20일, 『普照思想』(제2집) 發行

- 1989년 8월 26일~27일, 『普照全書』 최종 편집위원회 개최
- 1989년 10월 15일, 『普照思想』(제1집) 再版刊行
- 1989년 11월 1일, 『普照全書』 발행
- 1989년 11월 4일, 『普照全書』출판기념 제3차 학술회의 개최  
(세종문화회관 대회의장)
  - － 주제 : 普照思想의 傳承
- 1989년 12월 30일, 『普照思想』(제3집) 발행
- 1990년 10월 10일, 『普照思想』(제4집) 발행
- 1990년 10월 23일~24일, (제4차)제2회 國際佛敎學術會議 開催  
(송광사)
  - － 주제 : 불교사상에서 깨달음과 님음
- 1991년 10월 4일~12월 31일, 제1기 불일교양강좌 개설
  - － 교재와 강사 : 수심결(강건기)
- 1992년 1월 10일~4월 17일, 제2기 불일교양강좌 개설
  - － 교재와 강사 : 진심직설(권기종)
- 1992년 4월 25일, 『普照思想』(제5·6집) 발행
- 1992년 4월 26일, 제5차 學術會議 開催(송광사)
  - － 주제 : 정혜결사의 재조명
- 1992년 5월~8월, 제3기 불일교양강좌 개설
  - － 교재와 강사 : 계초심학인문(김호성)
- 1993년 10월 11일, 『普照思想』(제7집) 발행
- 1993년 10월 16일~17일, 제6차 學術會議 開催(송광사)
  - － 주제 : 진각국사 혜심의 생애와 사상
- 1993년 12월~1994년 2월, 제4기 불일교양강좌 개설
  - － 교재와 강사 : 수심결(인경스님)



- 1994년 10월 7일~8일, 제7차 學術會議 開催(송광사)
  - 주제 : 보조지눌과 태고보우의 禪思想
- 1994년 12월~1995년 2월, 제5기 불일교양강좌 개설
  - 교재와 강사 : 초기불교와 아함경(인경스님)
- 1995년 1월 17일, 『普照思想』(제8집) 발행
- 1995년 6월~8월, 제6기 불일교양강좌 개설
  - 교재와 강사 : 선가귀감(인경스님)
- 1995년 10월 21~22일, 제8차 學術會議 開催(송광사)
  - 주제 : 韓國禪의 원류 — 나말여초 구산선문의 재조명 —
- 1995년 11월 30일, 『普照思想』(제9집) 발행
- 1996년 2월 24일, 보조사상연구회 1차 월례발표회(법륜사)
  - 주제와 발표자 : 다르마와 하느님 : 캔트웰 스미스의 불교이해(류제동)
- 1996년 4월 27일, 보조사상연구회 2차 월례발표회(법륜사)
  - 주제와 발표자 : 14세기 고려 사상계의 능엄경 성행과 사상적 성격(조명제), 이자현의 능엄선 연구(조용헌)
- 1996년 6월 22일, 보조사상연구회 3차 월례발표회(법륜사)
  - 주제와 발표자 : 나옹 禪思想에 대한 체계적 연구(이병욱)
- 1996년 8월 24일, 보조사상연구회 4차 월례발표회(법륜사)
  - 주제와 발표자 : 禪觀의 大乘的 연원 연구(김호성)
- 1996년 10월 19일, 제9차 學術會議 開催(법륜사)
  - 주제 : 불교와 도시문화
- 1996년 10월 26일, 보조사상연구회 5차 월례발표회(법륜사)
  - 주제와 발표자 : 不二論 이해의 중국적 변용에 관한 연구(김일권)
- 1996년 12월 28일, 보조사상연구회 6차 월례발표회(법륜사)

- 주제와 발표자 : 원효의 二障義에 대한 연구(김명숙)
- 1997년 2월 1일, 『普照思想』(제10집) 발행
- 1997년 2월 22일, 보조사상연구회 7차 월례발표회(법륜사)
  - 주제와 발표자 : 고려후기 수선사의 변화(박영제)
- 1997년 4월 26일, 보조사상연구회 8차 월례발표회(법륜사)
  - 주제와 발표자 : 효봉스님의 생애와 사상(김방룡)
- 1997년 6월 28일, 보조사상연구회 9차 월례발표회(법륜사)
  - 주제와 발표자 : 조선후기 『석씨원류』의 수용과 불교계에 미친 영향(최연식)
- 1997년 8월 23일, 보조사상연구회 10차 월례발표회(법륜사)
  - 주제와 발표자 : 지눌의 『육조단경』해석에 관한 고찰
  - 『法寶記壇經跋』을 중심으로(인경)
- 1997년 10월 11일, 제10차 學術會議 開催(법륜사)
  - 주제 : 대각국사 의천의 불교사상과 역사적 위치
- 1997년 10월 25일, 보조사상연구회 11차 월례발표회(법륜사)
  - 주제와 발표자 : 승조의 삼가비판 이유와 중도에 대한 두 가지 해석 방식(이병욱)
- 1997년 12월 27일, 보조사상연구회 12차 월례발표회(법륜사)
  - 주제와 발표자 : 지눌의 『법집별행록절요병입사기』에 미친 초기 선종서의 사상적 영향 - 규봉종말의 저술을 중심으로(김종명)
- 1998년 2월 28일, (월례13차) 제1차 禪典研究發表會 開催(법륜사)
  - 주제 : 지눌의 『법집별행록절요병입사기』 연구
- 1998년 4월 25일, 보조사상연구회 14차 월례발표회(법륜사)
  - 주제와 발표자 : 불교와 인터넷(이종완), 고려대장경의 전산화와 인문학적 중요성(김종명)

- 1998년 6월 27일, 보조사상연구회 15차 월례발표회(법륜사)
  - 주제와 발표자 : 『진심직설』을 통해서 본 진심과 오수의 구조(이창구)
- 1998년 8월 22일, 보조사상연구회 16차 월례발표회(법륜사)
  - 주제와 발표자 : 사지고고학 서설(양정석), 지눌과 경허의 선사상 연구(한중광)
- 1998년 10월 24일, (월례17차) 제 11차 學術會議 開催(법륜사)
  - 주제 : 지눌사상의 집중적 탐구 I - 지눌의 저술을 통해서-
- 1998년 12월 26일, 보조사상연구회 18차 월례발표회(법륜사)
  - 주제와 발표자 : 종밀과 원효의 회통사상 비교(이병욱), 근대 원홍사의 창건과 현행세칙에 대한 연구(김경집)

#### ■ 주요사업

- 논문집 발간 : 『普照思想』 년 1회 발간
- 연구회원 활동 : 본원의 목적에 찬성하는 석사학위 이상인 자· 승려인 경우 승가대 졸업 이상인 자로, 현재 68명으로 구성  
『普照全書』 강독, 역주작업, 연구논문 발표 등의 활동
- 학술세미나 : 연 2회 정기(춘계, 추계) 학술회의 개최
- 월례발표회 : 연 6회 발표회 개최. 연구회원 위주의 연구논문 발표

## 『普照思想』 제1집~11집 목차

## 제 1 집

刊行辭 .....	法 頂 .....	3
主題：普照思想研究의 回顧와 展望		
· 修禪結社의 思想史的 意義 .....	崔柄憲 .....	9
· 定慧結社의 本質과 그 變遷 .....	韓基斗 .....	25
· 曹溪宗의 成立史的 側面에서 본 普照 .....	鏡 日 .....	51
· 普照禪을 보는 視覺의 變遷史 .....	沈在龍 .....	75
· 普照思想의 比較思想的 考察에 대한 研究 .....	姜健基 .....	91
· 普照思想 理解의 解釋學的 考察 .....	吉熙星 .....	109
· 知訥에서 禪과 華嚴의 相依 .....	金知見 .....	123
· 普照撰述의 思想概要와 書誌學的 考察 .....	李鐘益 .....	135
附錄		
普照關係 論著目錄 .....		165
彙報 .....		173

## 제 2 집

머리말 .....	法 頂 .....	1
特輯：普照思想의 歷史的 位置		
· 普照思想의 現代의 意味 .....	姜健基 .....	5
· 頓漸論上에서 본 普照禪 .....	沈在龍 .....	25

- CHINUL' s Ambivalent Critique of Radical Subitism  
..... Robert Buswell .....45
- 中國과 티벳에서의 頓漸諍論과 普照의 頓悟漸修  
..... 金榮鎬 .....89
- 普照禪과 本質構造 ..... 韓基斗 .....111
- 韓國佛教 修行傳統에 대한 考察 ..... 吉熙星 .....143
- FA-CHI and CHINUL' s Understanding of Tsung-MI  
..... Jan Yun-hwa ..... 157
- 李通玄と 普照國師知訥 ..... 木村清孝 ..... 203
- 法寶壇經과 普照 ..... 李鐘益 ..... 271
- 大慧의 書狀과 普照禪 ..... 蔡楨洙 .....289
- 普照의 頓悟漸修說과 退溪의 四端七情說에 보이는 構造的  
類以性에 대하여 ..... 朴性培 .....305
- The Contents of CHINUL' s Són Seen in relation to the  
"Nine Mountain Schools" .....Henrik Sorensen .....317
- The Integration of CH' AN / Són and The Teachings  
(CHIAO / KYO) in Tsung-MI and CHINUL .....  
.....Peter Gregory .....349
- Philosophical Implications of CHINUL' s Thought :  
An Essay on Buddhism and Neo-Confucianism .....  
.....Oaksook Chun Kim .....381

附錄

- 漢岩의 '道義-普照法統說' ..... 김호성 ..... 401
- 彙報 ..... 417

제 3 집

인사말씀 ..... 法 頂 ..... 1

特輯：普照思想의 傳承

- 普照國師 知訥의 生涯와 思想 ..... 朴相國 ..... 7
- 高麗後期佛敎와 普照思想 ..... 權奇宗 ..... 19
- 朝鮮朝佛敎와 牧牛子思想 ..... 金煥泰 ..... 47
- 講院敎育에 끼친 普照思想의 영향 ..... 宗 梵 ..... 73

討論 ..... 109

資料 ..... 137

普照著述의 書誌學的 解題 ..... 李鐘益 ..... 149

附錄

- 普照關係 著述目錄 II ..... 191
- 彙報 ..... 197

제 4 집

책머리에 ..... 法 頂 ..... 4

特輯：佛敎思想의 깨달음과 닦음

- 原始佛敎에서의 悟의 構造 ..... 崔鳳守 ..... 7
- 古代チベットにおける 頓悟漸悟論爭 ..... 山口瑞鳳 ..... 39
- 번역 / 김호성 ..... 81
- 논평 / 전재성 ..... 104
- 初期 中國禪宗史에 있어서 頓漸의 問題 ..... 鄭性本 ..... 111
- 논평 / 宗梵 ..... 158
- Sudden Enlightenment and Gradual Practice :  
A Problematic Theme in the Son Buddhism of Pojo  
Chinul and in the Ch'an Buddhism of Sung China ..... 158

..... Robert M. Gimello .....	163	
번역 / 김호성 .....	204	
논평 / 김영호 .....	232	
· 禪修證에 있어서 頓悟漸修의 문제 .....	李鍾益 .....	239
논평 / 權奇宗 .....	269	
· 華嚴禪と 普照禪 .....	吉律宣英 .....	275
번역 / 全海住 .....	297	
논평 / 全海住 .....	317	
· 보조사상에 있어서  닥음(修)의 의미 .....	강건기 .....	323
논평 / 최성렬 .....	346	
· Gradual and Sudden Enlightenment as Neo-Confucian Issues in the Writings of Yi T' oegye .....	.....	
..... Michael C. Kilton .....	351	
번역 / 申星賢 .....	375	
논평 / 朴暎基 .....	339	
· 近世 韓國禪家에 나타난 頓漸의 問題 .....	韓基斗 .....	393
· Chinul's Alternative Vision of Kanhwa Son and its Implications for Sudden Awakening/Sudden Cultivation .....	.....	
..... Robert Buswell, Jr. ....	423	
번역 / 김호성 .....	448	
논평 / 길희성 .....	464	
· 禪門正路의 根本思想 .....	목정배 .....	469
논평 / 심재룡 .....	494	
· 성철스님의 돈오점수설 비판에 대하여 .....	박성배 .....	501
논평 / 전치수 .....	529	
彙報 .....	553	

제 5 · 6 합집

法雲 李鍾益 博士 尊嚴께 드리는 哀悼辭	3
法雲 李鍾益 博士 略曆	6
法雲 李鍾益 博士 論著目錄	9
책머리에	法 頂 15
제1부 / 主題：定慧結社의 再照明	
· 定慧結社의 時代的 背景에 對하여	秦星圭 21
· 定慧結社의 趣旨와 創立過程	崔炳憲 45
· 『定慧結社文』의 思想 體系	李鍾益 99
· 普照 定慧結社와 修禪社 淸規	崔昌植 123
· 東林結社의 思想的 源泉과 修禪結社	韓基斗 155
· 定慧結社의 現代의 意義	權奇淙 185
· 현대 正혜결사에 미친 지눌의 正혜결사	강건기 205
제2부 / 主題：佛敎學의 諸問題	
· 元曉의 理解와 頓悟漸修思想	심재열 229
· 世親의 『五蘊論』	이지수 253
· 『金剛經』 羅什譯本에 있어서의 2 · 3의 문제	崔鳳守 291
· 범어 연성법칙의 연구	전재성 315
· 眞理의 自明性과 禪門의 正路	정경규 333
· 敦博本 增經의 學術的 價値	楊曾文 / 金浩星 옮김 363
彙報	391
편집후기	396



제 7 집

책머리에 ..... 玄 虎 ..... 3

特輯：진각국사 혜심의 생애와 사상

- 慧謙의 看話禪 思想 研究 ..... 權奇淙 ..... 11
- 논평 / 강건기 ..... 38
- 『禪門拈頌』의 編纂에 따르는 慧謙禪의 意旨 ..... 한기두 ..... 45
- 無衣子の 詩文學 ..... 李鐘燦 ..... 77
- 논평 / 홍기삼 ..... 38
- 慧謙 禪思想에 있어서 敎學이 차지하는 의미 ..... 김호성 ..... 101
- 논평 / 길희성 ..... 132
- 『曹溪眞覺國師語錄』의 구성과 내용상 특성 ..... 李東坡 ..... 139
- 논평 / 法山 ..... 169
- 眞覺慧謙, 修禪社, 崔氏武人政權 ..... 최병현 ..... 173
- 논평 / 민현구 ..... 202
- 학술회의 종합토론 ..... 207

彙報 ..... 233

제 8 집

인사말씀 ..... 玄 虎 ..... 3

特輯：보조지눌과 태고보우의 禪思想

- 高麗臨濟禪法の 受容과 展開 ..... 徐閔吉 ..... 9
- 曹溪宗에 있어서 普照의 位置-形成과 法統問題 ..... 法 山 ..... 47
- 普照와 普愚의 思想的 比較 ..... 韓基斗 ..... 77
- 普照禪과 臨濟禪 - 죽은 말귀 살려내기 ..... 沈在龍 ..... 109

연구회원 논문

· 결사의 근대적 전개양상 .....	김호성 .....	131
· 『勸修定慧結社文』에 나타난 普照禪思想의 考察 .....	.....	.....
.....	高嬉淑 .....	167
부록 .....	.....	203

제 9 집

인사말씀 .....	玄 虎 .....	3
特輯：한국선의 원류 — 나말여초 구산선문의 재조명 —		
· 大朗慧無染의 無舌土論 .....	崔玄覺 .....	7
論評 .....	姜健基 .....	27
· 新羅 禪의 思想的 特性 .....	鄭性本 .....	31
論評 .....	沈在龍 .....	68
· 九山禪門의 成立과 그 性格에 대하여 .....	金煥泰 .....	73
論評 .....	韓基斗 .....	97
· 曹溪宗의 起源과 展開 .....	許興植 .....	105
論評 .....	李法山 .....	132
연구회원 논문		
· 『간화결의론』 역주 — 화엄과 간화선의 변증법 — .....	.....	.....
.....	金浩星 .....	135
· 『三國遺事』 彌勒仙花 · 未尸郎 · 眞慈師條 譯註 .....	.....	.....
.....	河廷龍 .....	173
부록 .....	.....	199

제 10 집

· 인사말씀 .....	玄 虎 .....	3
特輯：佛敎와 都市文化		
· 佛敎와 都市 — 印度 佛敎를 中心으로 — .....	정병조 .....	9
論評 .....	길희성 .....	41
· 韓國 佛敎史의 展開와 社會的 性格 — 國都佛敎와 山間佛敎 .....	최병헌 .....	45
論評 .....	이봉춘 .....	63
· 外國의 都市佛敎 — 日本과 臺灣의  경우 — .....	이법산 .....	67
· 韓國 都市佛敎의 問題와 方向 — 現代 都市寺刹의 建築과 莊嚴을 中心으로 — .....	홍사성 .....	95
論評 .....	심재룡 .....	125
· 都市佛敎의 文化的 使命 — 法蓮寺의  예를 中心으로 — .....	공종원 .....	127
論評 .....	박상국 .....	153
연구회원 논문		
· 懶翁 禪思想에  대한 體系의 理解 .....	이병욱 .....	159
· 다르마와 하느님 — 칸트웰 스미스의 불교이해 .....	유제동 .....	195
부록 .....		223

제 11 집

· 인사말씀 .....	玄 虎 .....	3
特輯：大覺國師 義天의 佛敎思想과 史의 位置		
· 義天의 華嚴思想 .....	계 환 .....	9
論評 .....	한기두 .....	39

· 義天의 天台思想 受容의 두 段階	이병욱	43
論評	법산	73
· 義天의 敎藏	박상국	75
論評	천혜봉	97
· 義天의 韓國佛敎史 意識	티호노프 블라디미르	101
論評	길희성	131

一般論文

· 지눌의 『法集別行錄節要并私記』에 미친 조선 초기 선종서의 사상적 영향	김종명	135
· 보조인 용문을 통해서 본 『法寶記壇經』의 성격	인경	191
· 효봉의 생애와 사상	김방룡	235
· 無分別智의 空의 相應 關係에 대하여	이현옥	277
· 조선 후기 『釋氏源流』의 수용과 불교계에 미친 영향	최연식	303
· 원효의 淨土觀 研究	김경집	367
부록		395

## 普照思想研究院 組織

- 고 문 : 보성
- 이 사 장 : 현호
- 원 장 : 범정
- 이 사 : 범홍, 현고, 조홍식
- 상무이사 : 이범세
- 감 사 : 유여진
- 연구위원 : 강건기(전북대)  
권기종(동국대)  
김영태(前 동국대)  
길희성(서강대)  
김지건(前 한국정신문화연구원)  
박상국(문화재연구소)  
박성배(뉴욕주립대)  
이법산(동국대)  
심재룡(서울대)  
최병헌(서울대)  
한기두(前 원광대)  
Robert Buswell(뉴욕주립대)
- 논문(12집)심사위원 : 이법산 권기종 최병헌 채인환 서종범
- 연구회원 : 총 68명
- 실 장 : 인 경
- 간 사 : 안후상

## 普照思想研究會員 住所錄

순	성명	전공 및 과정	전화번호
		주소	
1	강덕영	생물학, 성균관대	0336-635-3632
		경기도 이천시 창천 9동 407-20	
2	강종구	교육심리학, 서울대	032-765-7673
		인천시 남동구 만수 6동 1048번지 금호아파트 101-302호	
3	고희숙	도서관학, 청주대	02-740-5631
		서울시 은평구 응암 4동 270-17	
4	김경집	불교학, 동국대	0344-970-8295
		경기도 고양시 행신동 787번지 소만마을 시영A 616-903	
5	김남윤	국사학, 서울대	02-894-1145
		서울시 구로구 독산 1동 주공아파트 1404-808	
6	김남희	동아시아학, 연세대	02-325-1028
		서울시 서대문구 홍제동 330-145 102호	
7	김방룡	동양철학, 원광대	0658-42-5308
		전북 김제시 만경읍 몽산리 3구 222번지	
8	김일권	한국종교사, 서울대	02-873-8636
		서울시 관악구 봉천 3동 1000번지 관악 현대A 115-103호	
9	김종인	동양철학, 서울대	02-323-8671
		서울시 마포구 망원동 414-60	
10	김호성	인도철학, 동국대	0351-851-7428
		경기도 의정부시 용현동 주공아파트 207동 303호	
11	나희라	국사학, 서울대	02-503-3524
		경기도 과천시 부림동 주공아파트 910동 307호	
12	남동신	국사학, 서울대	02-871-3755
		서울시 관악구 봉천 11동 196-310 미립연립	
13	남희숙	국사학, 서울대	02-888-3992
		서울시 관악구 신림 2동 402 현대아파트 103-206호	
14	류채동	종교학, 서강대	02-885-1953
		서울시 관악구 봉천 11동 낙성대현대아파트 102동 1203호	

순	성 명	전공 및 과점	전화번호
		주 소	
15	명 성	불교학, 동국대	02-737-7923
		서울시 종로구 당주동 100번지 새종A 208	
16	민 순 의	불교학, 서울대	
		서울시 양천구 신월 1동 113-22	
17	박 병 수	불교학, 원광대	0653-857-6954
		전북 익산시 모현동 1가 303-1 현대아파트 2차 201-1208	
18	박 영 제	국사학, 서울대	02-482-4991
		서울시 강동구 둔천 1동 주공아파트 310-702	
19	박 현 목	원불교학, 원광대	0653-858-1028
		전북 익산시 마동 328-2	
20	변 회 옥	동양철학, 서울대	02-824-2875
		경기도 과천시 부림동 주공아파트 715-202호	
21	안 승 준	인도불교, 동국대	02-916-7471
		서울시 성북구 정릉동 227-14	
22	안 지 원	국사학, 서울대	02-703-7374
		서울시 마포구 도화 2동 우성아파트 13동 1108호	
23	안 후 상	한국종교사, 성균관대	02-394-8591
		서울시 서대문구 홍은 2동 11-233 11통 4반	
24	오 영 달	정치학, 경희대	
		서울시 강서구 화곡 5동 1054-18	
25	이 계 표	한국불교사, 전남대	062-372-1395
		광주광역시 서구 쌍촌동 시영아파트 103동 905호	
26	이 병 옥	철학, 고려대	02-715-7769
		서울시 마포구 염리동 36-88	
27	이 상 기	독문학, 외국어대	0441-43-1676
		충북 충주시 칠금동 626 삼일A 101-206	
28	이 인 범	미학, 홍익대	0343-22-4877
		경기도 의왕시 내손 2동 637 보우빌딩 503호	
29	이 재 권	동양철학, 충남대	042-931-5398
		대전광역시 대덕구 덕암동 71-17 대양빌라 1동 201호	

순	성명	전공 및 과정	전화번호
		주 소	
30	이정주	한국사, 고려대	0344-913-5485
		경기도 고양시 주엽 1동 강선마을 벽산A	103-1303
31	이종완	물리학, 민현대	0361-240-1418(연)
		강원도 춘천시 옥천동 1번지	한림대 자연과학대 물리학과
32	이창구	철학, 전북대	0653-52-5489
		전북 익산시 동산동 204-3번지	
33	이필원	인도불교, 동국대	02-929-0929
		서울시 동대문구 용두 2동	118-87 백화도량
34	이현옥	불교사상, 동국대	02-483-4066
		서울시 강북구 수유 4동	562-11
35	이희태	철학, 칼스루헤대	0658-548-3015
		전북 김제시 금산면 청도리 1구	581
36	정상보	철학, 서울대	02-507-3419
		경기도 과천시 원문동 주공아파트	266동 409호
37	정원경	국문학, 숭실대	032-321-1550
		경기도 부천시 원미구 중4동 1-2	한라마을 115-501
38	조명제	불교사, 부산대	051-203-9950
		부산시 사하구 신평동 100번지	임호A 5동 1003호
39	조새미	금속공예, 서울대	02-379-3439
		서울시 종로구 평창동 329번지	럭키평창빌라 1-301
40	조용현	동양종교학, 원광대	0653-842-5182
		전북 익산시 신동 776-4	복성연립 가동 302호
41	최연식	국사학, 서울대	032-325-8836
		경기도 부천시 원미구 상동 393	한아름A 1530동 1502호
42	최윤옥	한국사, 이화여대	02-532-5971
		서울시 서초구 잠원동	한신아파트 329-303
43	하정룡	한국고대사, 고려대	0563-35-0065
		서울시 종로구 평창동	387-23
44	홍성민	경제학, 외국어대	02-876-4249
		서울시 관악구 봉천 1동	954-21 경제사회연구원



순	성명	전공 및 과정	전화번호
		주소	
45	김명숙	정신의학, 고려대	02-906-5753
		서울시 도봉구 쌍문 1동 486-18 우이그린빌라 3동 302호	
46	고영섭	불교학, 동국대	02-987-9180
		서울시 강북구 미아 3동 234-63 2층	
47	정명선	불교학, 원광대	0653-855-1146
		전북 익산시 모현동 1가 520 원광여고	
48	김용승	불교사학자	0681-535-4609
		전북 정읍시 수성동 481-9	
49	장유진	불교학, 컬러니대	02-993-1159
		서울시 강북구 수유 2동 605-296	
50	한중광	불교학, 동국대	032-521-5927
		인천시 부평구 부평 1동 동아A 37-606	
51	김종명	철학, UCLA	0342-781-3507
		경기도 성남시 분당구 이매동 124 이매촌 한신A 211-1703	
52	양정석	한국고대사, 고려대	02-522-6722
		서울시 서초구 서초 2동 신동아A 7-612	
53	티호노프	노어학, 경희대	02-883-4794
		경기도 용인시 기흥읍 소촌리 경희대 노어학과	
54	배영기	교육철학, 숭의여대	02-3708-9283
		서울시 중구 예장동 8-3 숭의여자대학	
55	박옥미	불교학, 동국대	0346-574-5585
		경기도 남양주시 진건면 송능2리 304(봉인사)	
56	지우	선학, 동국대	02-745-0747
		서울시 성북구 성북 2동 산25-1, 11-14	
57	임준성	국문학, 한양대	02-503-5075
		경기도 과천시 원문동 4 주공A 265-407	
58	유근자	사학, 동국대	02-736-0386
		서울시 종로구 수송동 46-18 수송B 301호 선우도량	
59	이경순	사학, 동국대	02-736-0368
		서울시 종로구 수송동 46-18 수송B 301호 선우도량	

순	성 명	전공 및 과정	전화번호
		주 소	
60	수 경	선학, 동국대	02-952-6821
		서울시 성북구 동선동 3가 255번지 三仙 승가대학	
61	김영민	불교학, 원광대	0681-532-8561
		전북 정읍시 수성동 제일A 101동 105호	
62	백광문	종교학, 영산 원불교대	0686-352-6346
		전남 영광군 백수읍 길룡리 20-2	
63	이재현	종교학, 정신문화연구원	02-687-4235
		인천시 남구 도화1동 533-7	
64	조홍원	철학, 서울대	02-872-4622
		서울시 종로구 이화동 28-25	
65	이덕진	철학, 고려대	02-790-5838
		서울시 용산구 동부이촌동 강촌A 109동 401호	
66	최정규	철학, 고려대	02-208-2889
		서울시 중랑구 중화 1동 279-14	
67	김은중	불교학, 원광대	0653-850-5011
		전북 익산시 신통동 344-2	
68	박재걸	불교학, 일본 용곡대	02-825-0984
		서울시 노원구 상도 5동 56-146 한일연립 302호	