

highly possible that the concept of immortal soul prevalent in Central Asia Aryan culture stimulated the Sarvāstivāda and the Sautrāntika to focus on the concept of pudgala as an internal subjective being that is temporal or eternal. Therefore, the theory of immortality of the human soul discussed actively among early Chinese Buddhists can be regarded as a religious phenomena that was greatly influenced by Central Asian Buddhism in the Kushan Empire period.

The Kushan Buddhism that had religious characteristics as described above is supposed to have had a great influence on the formation of Chinese Buddhist discourse. This means that the characteristics of the Buddhism in Kushan Empire period should be considered when we want to analyze and understand properly the various Chinese Buddhist theories like the theory of Buddha-dhātu or of Buddha-kāya, etc.

Key Words

Central Asian Buddhism, Kushan Empire, Zoroastrianism,
Early Chinese Buddhism, The Immortality of the Human Soul

✎ 투고일자 2012.7.4 | 심사일자 2012.8.4 | 게재확정일자 2012.8.8

선(禪)과 반야중관의 관계*

김성철

동국대 경주캠퍼스 불교학과

- I. 초기 선종과 삼론학파의 인적 교류
- II. 반야중관으로 풀어 본 선사들의 언행
 1. 삼중이제-진제를 지향하는 변증적 파괴
 2. 공의 의미와 마조의 도불용수(道不用修)
 3. 이내이제(理內二諦)-“손가락이 달이다.”
 4. 중도불성의 구현-딜레마와 중화작용
- III. 간화선 수행의 중도적 성격

* 본 논문은 2012년 6월24일 동국대학교 중강당에서 열린 제3회 간화선 국제 학술대회에서 발표했던 것을 일부 수정한 것이다.

역경을 통해 용수의 중관학을 중국에 소개했던 구마라습이 천화한 후, 삼론의 가르침은 점차적으로 불전 학습의 주변부로 밀리면서 왜곡되고 있었는데 고구려 요동성 출신의 승랑(僧朗: 450~530경)이 장강(長江) 이남의 남조 불교계로 들어와 교화활동을 시작하면서 삼론의 정맥이 되살아나기 시작하였다. 그 즈음에 보리달마가 중국에 들어와 전법을 시작하였으며 선종의 제2조로 기록하는 혜가(慧可: 487~593)와 삼론가인 혜포(慧布: 518~587)의 만남에서 시작하여 선복(善伏: ?~660)과 법여(法如: 638~689)에 이르기까지 근 1세기에 걸쳐서 삼론학과와 선종 사이에 인적, 사상적 교류가 이어졌다. 또 우두 법용의 ‘민절무기’사상이나 보리달마의 ‘무득정관(無得正觀)’사상에서 보듯이 초기 선종의 사상적 기조는 반야중관의 삼론학과 다를 게 없었다.

선종은 삼론학, 즉 반야중관학의 토대 위에서 성립했지만, 그 문헌이나 인물이 아니라 그 방식을 계승하였다. 다시 말해 반야중관학의 가르침을 체화(體化)한 후 말과 행동을 통해서 현실 속에서

이를 그대로 구현한 인물들이 선승들이었다. 삼론사상 가운데 삼중이제설, 이내이제설 그리고 중도불성론의 방식이 선승들의 문답에서 발견된다. 또 『회쟁론』에서는 “테와닷따가 집에 없다.”는 비유를 들어서 공성에 대해 설명하는데, 이는 마조의 도불용수 사상과 다를 게 없다.

참선의 필수 요건으로 대신근(大信根)과 대분지(大憤志)와 대의정(大疑情)의 셋을 든다. 선(禪)을 ‘정(定)과 혜(慧)를 함께 추구하는 수행’이라고 규정할 때 이 세 가지 마음 가운데 ‘대신근’과 ‘대분지’는 ‘정’의 토대가 되고, ‘대의정’은 ‘혜’와 연관될 것이다. 간화선 수행이 ‘수정주의자의 삼매’가 아니라 불교적 수행일 수 있는 이유는 ‘큰 의심’을 품어야 한다는 점에 있다. ‘의심이라는 심리상태’는 ‘중도’에 다름 아니다. 의심이 지속되는 상태에서 우리의 생각은 어느 한 곳에 정착하지 못한다. 백 가지 생각이 떠올라도 그 모두 ‘의문에 대한 정답’이 아니기 때문이다. ‘의심’의 상태를 지속할 때 수행자의 마음은 백 가지, 천 가지 대안(代案)을 모두 치면서 중도의 궁지로 들어간다. 승산 행원 스님의 “Only Don’t know”, “오질 모를 뿐”의 자리다. 백, 천 가지 ‘앓’에서 완전히 벗어난 자리다. 분별이 끊어진 자리다. ‘이사구절백비(離四句絕百非)’에서 ‘이사구(離四句)의 중도’와 ‘절백비(絕百非)의 의심’. 우리의 마음을 중도의 지혜, 탈이분법의 지혜, 해체의 지혜, 공의 지혜로 몰고 가는 간화의 한 축이다.

주제어

선, 간화선, 반야중관, 삼론학, 승랑, 중도

I. 초기 선종과 삼론학파의 인적 교류

구마라습(鳩摩羅什: 344~413C.E.)¹⁾의 역경을 통해 중국에 소개된 인도의 중관학은 중국의 전통적 형이상학인 현학(玄學)과 만나서 삼론학(三論學)으로 결실한다. 승조(僧肇: 374~414),²⁾ 담영(曇影), 승예(僧叡) 등 구마라습의 제자들이 이룩한 고(古)삼론이었다. 그러나 구마라습이 천화한 후, 중국 불교계에서 삼론의 가르침은 점차적으로 불전 학습의 주변부로 밀리면서 왜곡되기 시작하였는데, 고구려 요동성 출신의 승량(僧朗: 450~530경)³⁾이 장강 이남의 남조 불교계로 들어와 교화활동을 시작하면서 삼론의 정맥이 되살아나기 시작하였다. 승량 이후 전개된 이러한 삼론학을 신삼론이

1) 또는 350~409년.

2) 혹은 384~414년.

3) 승량의 생몰시기에 대해서는 '김 성철, 『승량 - 그 생애와 사상의 분석적 탐구』(서울: 지식산업사, 2011), pp.67~69 및 pp.159~163' 참조.

라고 부른다.⁴⁾

신삼론의 가르침이 남조 불교계에 전파되고 있을 즈음에 보리달마가 중국에 들어와 전법을 시작하였다. 그 후 선종의 제2조로 기록하는 혜가(慧可: 487~593)와 신삼론의 전공사우 가운데 하나인 혜포(慧布: 518~587)의 만남에서 시작하여 우두(牛頭) 범용(法融, 594~657)에게 가르침을 전한 대명법사를 거쳐서 선복(善伏: ?~660)과 법여(法如: 638~689)에 이르기까지 근 1세기에 걸쳐서 삼론학과와 선종 사이에 인적 교류가 이어졌다.⁵⁾ 이들 초기 선승들과 삼론가들의 관계에 대해서는 일찍이 일본의 히라이슌에이(平井俊榮)⁶⁾와 스즈키테츠오(鈴木哲雄)⁷⁾가 심도 있게 연구한 바 있다. 본 장에서는 이들의 연구에서 언급했던 내용을 중심으로 몇 가지를 다시 짚어 보기로 하겠다. 먼저 『속고승전』의 「혜포전」에서는 혜가와 혜포의 만남에 대해서 다음과 같이 기록하고 있다.

언제나 좌선하기를 즐겼고 시끄러운 것을 멀리하였다. 결코 강설하지 않겠다고 맹세하면서 [율(律)을] 호지하는 것에 힘썼다. 말년에 [북제(北齊: 550~577)의 수도인] 업(鄴)으로 가서 아직 듣지 못했던 것을 다시 접렵하였다. 혜가 선사를 만나 잠깐 인사를 하는 자리에서 [혜포가] 갑작스럽게 말로 그의 뜻을 거역하자 혜가는 다음과 같이 말했다.

4) 平井俊榮, 『中國般若思想史研究』(東京: 春秋社, 1976), pp.232~233 참조.

5) 鈴木哲雄, 「初期禪宗と三論」, 平井俊榮 監修, 『三論教學の研究』(東京: 春秋社, 1990), p.431.

6) '平井俊榮, 『中國般若思想史研究』(東京: 春秋社, 1976), pp.323~336'의 '第4節 三論系習禪者の系譜' 참조.

7) 鈴木哲雄, 「初期禪宗と三論」, 平井俊榮 監修, 『三論教學の研究』(東京: 春秋社, 1990), pp.421~442 참조.

“아상(我想)을 타파하고 사견(邪見)을 제거하고자 할 때, 법사의 설명을 능가하는 것은 없다고 할 만합니다.” 그러자 마음을 풀고서 [혜가의] 강의에 참석하여 선종의 핵심을 파악하고, [선종 관련] 문헌의 뜻을 두루 살펴보고서 그 모두를 마음에 간직하였다. 또, 여섯 등짐 분량의 불전들을 베껴 써서 강남으로 갖고 와 그 모두를 범량에게 보내어 강설하게 하였다. [그 가운데] 잃어버리고 누락된 부분이 있어서 다시 북제(北齊)로 가서 빠진 것을 모두 베껴서 가지고 돌아와 범량에게 보냈다. [혜포는] 스스로 아무것도 쌓아두지 않고 오직 의발만을 소유하였다.⁸⁾

여기서 혜가가 “아상(我想)을 타파하고 사견(邪見)을 제거하고자 할 때, 법사의 설명을 능가하는 것은 없다고 할 만하다.”면서 혜포를 칭송했다고 하는데, 혜포가 말하는 ‘법사의 설명’은 신삼론의 가르침이었을 것이다. 어쨌든 혜포가 혜가의 “강의에 참석하여 선종의 핵심을 파악하였다.”는 데서 보듯이 양자의 만남에서 보다 많은 영향을 준 쪽은 혜가였다.

그러나 혜가의 교화를 받은 화선사(和禪師)의 제자인 정애(靜藹: 534~578)와 정애의 제자인 도판(道判: 532~615)과 도안(道安) 모두 삼론에 조예가 깊었다고 한다. 또 화선사의 제자 가운데 승조(僧照: 529~611)와 지장(智藏: 541~625)은 선 수행자였고, 정애와 함께 화선사의 가르침을 받았던 현경(玄景)은 선 수행자였지만, 그 제자인 현각(玄覺)의 경우 경사(京師)에서 “오로지 대품만을 강의하였고 문수반야경을 보다가 깨달음을 얻었다.”고 하기에 혜가의

8) 道宣, 『續高僧傳』(『大正藏』50, p.480c).

문하에서도 선 수행과 반야삼론에 대한 연구가 함께 이루어졌다는 점을 알 수 있다.⁹⁾

우두종의 개창자인 범용의 사상에 끼친 신삼론의 영향은 거의 절대적이다. 범용은 출가 후 대명법사의 문하에서 오랜 기간 수학하였는데 대명법사는 신삼론의 제3조인 범량의 제자다. 또 범용은 나중에 영안사의 광법사, 일음사의 범민, 정립사의 민법사에게 가르침을 받았다고 한다.¹⁰⁾ 범용이 이들에게 무엇을 배웠는지 명기되어 있지는 않지만, 범민은 대명법사에게 삼론을 배워서 깨달음을 얻었던 인물이며,¹¹⁾ 광법사는 범량과 동학인 지변, 혜용, 혜포에게서 삼론을 배웠다고 한다.¹²⁾ 범용은 50세가 되어 우두산에서 가르침을 펴기 시작하는데, 우두산 역시 삼론가들이 활약했던 건강 지역의 산이다. 또 규봉 종밀은 『선원제전집도서』에서 ‘일체를 끊고 그 어디에도 의지하지 않는 중지(泯絕無寄宗)’라고 표현하면서 범용의 사상에 대해 설명하는데¹³⁾ 이는 ‘절대부정’의 반야중관학과 기조를 같이 한다.

『속고승전』의 <법중전>을 보면 『능가경』의 유포에 대해 설명하면서 선종의 초조인 보리달마가 이 경전을 남북에 전하면서 ‘말을 잊고 생각을 잊으며 그 어떤 것에도 고착되지 않는 중도의 바른 관찰(忘言忘念無得正觀)’을 그 사상의 핵심으로 보았다고 쓰고 있

9) 平井俊榮, 『中國般若思想史研究』(東京: 春秋社, 1976), pp.282~283.

10) 『弘贊法華傳』(『大正藏』51, p.18c).

11) 『神僧傳』(『大正藏』50, p.985c).

12) 道宣, 『續高僧傳』(『大正藏』50, p.547b).

13) 宗密, 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』48, p.402c).

다.¹⁴⁾ 그런데 여기서 말하는 ‘그 어떤 것에도 고착되지 않는 중도의 바른 관찰(無得正觀)’은 신삼론 사상의 핵심이기도 하다.¹⁵⁾

선종의 제4조인 도신에게 귀의했던 선복과 제5조인 홍인의 제자 범여의 경우 선종에 입문하기 이전에 가르침을 받았던 스승들 모두 삼론학과와 관계된 인물이다. 선복은 먼저 소주(蘇州) 유수사(流水寺)의 벽(璧)법사에게 삼론을 배웠고 이어서 대명법사의 제자인 범민의 문하에서 불전을 학습한다.¹⁶⁾ 또 범여가 19세에 출가할 당시 스승이었던 해명법사¹⁷⁾ 역시 범민의 제자였다.¹⁸⁾

이상에서 보듯이 선종의 제2조인 혜가, 우두종을 개창한 범용, 선종의 제4조인 도신의 제자가 된 선복, 제5조인 홍인의 제자 범여 등 선종 성립기의 선승들은 삼론가와 교류하고 삼론학을 숙지했던 인물들이었다. 또 우두 범용의 ‘된질무기’사상이나 보리달마의 ‘무득정관’사상에서 보듯이 초기 선종의 사상적 기초는 반야중관의 삼론학과 다를 게 없었다. 또 스즈키테츠오(鈴木哲雄)가 지적하듯이 초기선종은 반야공관과 불성사상을 중시했으며, 모든 경론을 평등하게 보았다는 점에서 삼론종과 공통된다.¹⁹⁾ 일반적으로 중국불교사상사에서 삼론학과는 천태의 등장으로 인해서 중과를 이루지 못하

고 사라졌다고 하지만, 히라이슌에이의 통찰과 같이 선종 속에 발전적으로 녹아들어갔던 것이다.²⁰⁾

II. 반야중관으로 풀어 본 선사들의 언행

선을 ‘언어와 문자를 초월한 종교’라고 말하지만, 간화선의 경우 역설적이게도 수행의 전 과정이 언어와 연관되어 있다. 스승에게서 화두를 받은 후, 화두를 참구하며 수행하고, 선문답과 범거량으로 수행의 경지를 점검하고, 견성 후에는 오도송을 짓는다. 수행의 도구도 언어이고, 수행의 점검도 언어에 의해 이루어지며, 수행의 결과도 언어로 표현한다. 선은 ‘언어의 종교’다. 선의 이런 모든 언어들은 방대한 ‘선장(禪藏)’으로 편집되어 전해온다.

앞에서 보았듯이 선종의 형성기에 반야중관학, 삼론학이 큰 영향을 끼쳤다. 그러나 선장 가운데 『종경록』을 제외한 다른 문헌에서 『중론』이나 『백론』, 『십이문론』, 『대지도론』 등 중관학 관련 문헌을 직접 거론하는 경우는 그리 많지 않으며 중관학의 창시자인 용수에 대해서도 서천의 28조 가운데 하나로 거론하기는 해도 그 사상과 관련하여 거명하는 경우는 거의 없다. 또 길장이나 범량, 승전 등 신삼론의 이론가나 이들의 사상을 언급하는 곳은 더더욱 드물다.²¹⁾ 선종은 삼론학, 즉 반야중관학의 토대 위에서 성립했지만, 그 문헌

14) 道宣, 『續高僧傳』(『大正藏』50, p.666b).

15) 吉藏, 『三論玄義』(『大正藏』45, p.10c), “通論大小乘經 同明一道 故以無得正觀為宗 但小乘教者正觀猶遠 故就四諦教為宗 大乘正明正觀 故諸大乘經同以不二正觀為宗”

16) 道宣, 『續高僧傳』(『大正藏』50, p.603a).

17) 鈴木哲雄, 「初期禪宗と三論」, 平井俊榮 監修, 『三論教學の研究』(東京: 春秋社, 1990), p.430.

18) 道宣, 『續高僧傳』(『大正藏』50, p.606c).

19) 鈴木哲雄, 「初期禪宗と三論」, 平井俊榮 監修, 『三論教學の研究』(東京: 春秋社, 1990), p.426.

20) 平井俊榮, 『中國般若思想史研究』(東京: 春秋社, 1976, p.278).

21) 다만 古三論의 僧肇를 거명하거나 그의 저술인 『肇論』을 인용하는 문헌들은 적지 않게 보인다.

이나 인물이 아니라 그 방식을 계승했던 것이다. 다시 말해 반야중관학의 가르침을 체화(體化)한 후 말과 행동을 통해서 현실 속에서 이를 그대로 구현한 인물들이 선승들이었다. 예를 들어 보자.

1. 삼중이제-진제를 지향하는 변증적 파기

삼론학 이론 가운데 삼중이제설에서는 진제와 속제의 이제에 대한 이해를 3단계로 구분한다.

일반 범부들은 모든 것이 실재한다고 생각할 뿐 공하다는 점을 모른다. 그러나 성인들은 모든 법에 실체가 없으며 공하다는 사실을 안다. 그래서 속제만 아는 범부로 하여금 진제를 알아 성인이 되게 하기 위해서 ‘유(有)’는 속제이고, ‘무(無)’가 진제라는 제1단계의 이제설을 가르친다. ‘유’가 속제이고 이를 타파하는 ‘무’가 진제인 ‘제1중 이제’다.

그러나 이는 진리에 대한 완벽한 통찰이 아니다. ‘유’와 ‘무’를 구분하는 이분법(二分法)의 조망일 뿐이다. 상주(常住)와 무상(無常), 생사와 열반을 분별하는 이승(二乘)의 조망이다. ‘유’를 버리고 ‘무’를 추구하는 성문(聲聞)과 연각(緣覺)의 조망으로 결국 공견(空見)의 구덩이(坑)에 빠지고 만다. 그 때 이를 타파하기 위해서 제2단계의 이제설이 제시된다. ‘유’와 ‘무’ 모두를 속제로 격하시키고, 이 모두를 타파하는 ‘비유비무’를 진제로 제시하는 ‘제2중 이제’다. 이는 중도(中道)이기도 하고 제일의제(第一義諦)이기도 하다. 이런 통찰이 생길 때 범부의 ‘유’와 이승의 ‘무’ 모두에 대해서 집착하지 않기에 ‘범부와 성인’, ‘생사와 열반’의 구별을 넘어선 보살행

에 들어선다. 소승인 성문과 연각의 이승을 넘어서 대승 보살을 지향하는 이제설이 바로 제2중 이제인 것이다.

그런데 이승을 넘어선 보살행을 하더라도 그에 대해서 집착할 경우 진정한 보살이 아니다. 이런 보살을 ‘유득(有得)의 보살’, 즉 ‘유소득(有所得)의 보살’이라고 부른다. 유소득이란 ‘무소득(無所得)’의 반대말로 “집착을 갖는다.”는 뜻이다. ‘보살행에 집착하는 유득의 보살’은 “범부는 유에 집착하고 이승은 무에 집착한다. 범부는 생사의 세계에 빠져 있고 이승은 열반에 집착한다. 나는 모든 존재가 유도 아니고 무도 아니며 생사도 아니고 열반도 아님을 이해하였다.”고 말한다. 이를 타파하기 위해서 ‘유와 무’나 ‘유와 무를 모두 부정한 비유비무’, ‘생사와 열반’이나 ‘생사와 열반 모두를 부정한 비생사 비열반’모두를 속제로 격하시키고, ‘진속도 아니고 생사열반도 아니며, 진속이 아닌 것도 아니고, 생사열반이 아닌 것도 아님’을 제일의제로 제시한다. 제3단계의 이제, ‘제3중 이제’다. 요컨대 ‘유와 무’, ‘진과 속’, ‘생사와 열반’을 구분하는 것이나 ‘유와 무의 구분을 떠난 것’, ‘진과 속의 구분을 떠난 것’, ‘생사와 열반의 구분을 떠난 것’모두 속제일 뿐이다. 길장은 ‘이분법과 이분법에서 벗어남’을 함께 묶어서 ‘이불이(二不二)’라고 표현한다. ‘이(二)와 불이(不二)’ 모두 속제이고 ‘이분법에서도 벗어나고(非二) 이분법에서 벗어남조차 벗어남(非不二)’, 즉 ‘비이비불이(非二非不二)’가 진제다.²²⁾ 이런 과정을 표로 정리하면 다음과 같다.

22) 이상 三種二諦說에 대한 설명은 ‘吉藏, 『二諦義』(『大正藏』45, pp.90c~91a)’에 근거한다.

〈삼중이제설〉

제1중 이제	속제	진제		
	유	무		
제2중 이제	속제		진제	
	유	무	비유비무	
제3중 이제	속제			진제
	유	무	비유비무	비이 비불이(非二 非不二)

이렇게 속제인 유에 대한 범부의 집착을 진제에 대한 무득(無得)의 통찰로 향상시키는 3단계의 과정을 ‘변증적 파기’라고 명명할 수 있을 것이다. 그런데 우리는 선어록의 곳곳에서 ‘변증적 파기’의 방식으로 진제를 구현해내는 모습을 발견할 수 있다.

마조(馬祖: 709~788)는 대매(大梅) 범상(法常: 752~839)이 처음 참문할 때 부처의 정체를 대해 묻자 “마음이 그대로 부처입니다.”라고 답한 적이 있는데,²³⁾ 나중에 다른 스님이 그렇게 대답한 까닭에 대해 질문하자 ‘변증적 파기’의 과정을 보이면서 문답을 벌인다.

물음: 화상께서는 어째서 마음이 그대로 부처라고 설하셨습니다?

답변: 어린 아이의 울음을 그치기 위한 것이니라.

물음: 울음을 그치면 어떻게 하시겠습니까?

답변: 마음이랄 것도 없고 부처랄 것도 없다.

물음: 이런 두 종류의 사람 말고 다른 사람이 오면 어떻게 가르치시겠

습니까?

답변: 그를 향해서 “본래 중생이랄 것이 없다.”라고 말하겠소.

물음: 갑자기 바로 그런 사람을 만나게 되면 어떻게 하시겠습니까?

답변: 그를 가르쳐서 대도를 체득하게 해주겠소.²⁴⁾

삼론학의 삼중이제설에서 진제가 ‘무’에서, ‘비유비무’, ‘비이비불이’로 계속 탈바꿈하면서 변증적으로 향상하듯이, 여기 인용한 마조의 대답에서도 부처의 정체를 묻는 질문에 대해서 “마음이 그대로 부처다.”라고 가르쳤다가, 이를 파기하고 “마음이랄 것도 없고 부처랄 것도 없다.”라고 가르쳤다가, 다시 이를 파기하고 “본래 중생이랄 것이 없다.”라고 가르쳤다가, 궁극에는 “대도를 체득하게 해주겠다.”고 가르친다. 앞의 답변을 버리고 새로운 답변을 제시한다. 끊임없이 파기하는 변증적 과정이다. 마조의 증손 제자인 임제(臨濟) 의현(義玄: ?~867)을 보자.

임제 스님이 법좌에 올라 말씀하셨다. “붉은 고기 덩어리에 무위진인(無位真人)이 하나 있어서 언제나 너희들의 이목구비에서 들락날락 거린다. 이를 목도하지 못한 놈들은 봐라, 봐라!”그 때에 한 스님이 나와서 여쭙었다. “무위진인이란 무엇입니까?”임제 스님은 법좌에서 내려와 떡살을 잡고 말했다. “말해봐라! 말해봐라?”그 스님이 머뭇거리며 무언가 말하려 하자 임제 스님은 밀쳐버리면서 다음과 같이 말했다. “무위진인이란 게 무슨 ‘마른 똥 막대기’냐?”그리곤 곧 방장실로 돌아

23) 『江西馬祖道一禪師語錄』(『新纂藏』69, p.4a).

24) 『江西馬祖道一禪師語錄』(『新纂藏』69, p.4c).

갔다.²⁵⁾

무위진인이란, ‘무차별한 참사람’ 또는 ‘평등한 참사람’이란 뜻이다. 여기서 임제는 먼저 무위진인의 존재를 긍정하면서 좌중을 향해 이를 추궁한다. 그러나 범문의 말미에는 “무위진인이란 게 무슨 ‘마른 똥 막대기’냐?”면서 자신의 말을 반복한다. 마치 삼론학의 3중 이제설 가운데 제1중 이제에서 진제를 ‘무’로 표현했다가, 제2중 이제에서는 이를 반복하면서 유는 물론이고 무 역시 모두 속제로 격하시키고 유와 무 모두를 부정한 비유비무를 새로운 진제로 제시하듯이, 임제는 스스로 제시했던 무위진인의 존재를 스스로 파기한다. 진제를 지향하는 변증적 파기다.

2. 공의 의미와 마조의 도불용수(道不用修)

중관학의 창시자인 용수의 저술 가운데 대표적인 것 두 가지를 꼽으라면 『중론』과 『회쟁론』을 들 수 있다. 『중론』이 공의 의미에 대해 규명하는 논서라면 『회쟁론』은 공에 대한 오해를 바로잡는 저술이다. 『반야경』의 공사상에 근거하여 아비달마 불교도나 외도들의 실제적인 사고를 비판하는 『중론』의 방식이 널리 알려진 후, 논적은 『중론』의 방식을 이용하여 거꾸로 공사상을 비판한다. 『회쟁론』 서두에서 논적은 “만일 ‘모든 사물들의 자성이 그 어디든 존재하지 않는다면, 자성을 갖지 않는 그대의 말은 자성을 부정할 수 없

25) 『臨濟慧照玄公大宗師語錄』(『大正藏』47, p.496c).

다.”고 말하며 용수의 공사상에 대해서 비판의 포문을 연다. 『회쟁론』은 총 71수의 계송으로 이루어져 있는데, 서두의 20수의 계송은 논적의 이러한 비판들이고 나머지 50수에서 용수는 그 하나하나에 대해서 반박하며 해명한다. 그리고 마지막 한 수는 부처님에 대해 존경을 바치는 귀경송(歸敬頌)이다. 논적은 제11송에서 사물의 자성, 즉 실체를 부정하는 공사상에 대해 다음과 같이 비판한다.

[항아리가 원래] 존재하기 때문에 “항아리가 집에 없다.”는 이런 부정이 목도되는 것이므로, 그러므로 그대의 이런 부정은 존재하는 자성에 대한 것이다.²⁶⁾

공사상에서는 “사물에 실체가 없다.”거나 “사물에 자성이 없다.”고 말하면서 ‘실체’나 ‘자성’을 부정하지만, 그런 부정이 가능하려면 ‘자성’이나 ‘실체’가 원래 존재했어야 한다는 비판이다. 예를 들어 누군가가 “항아리가 집에 없다.”고 항아리의 존재를 부정하는 경우, 항아리가 원래 존재했어야 하듯이 그러나 이는 공사상에 대한 오해에서 비롯된 잘못된 비판이다. 제64송의 주석에서 용수는 논적의 비판에 대해 반박하면서 공의 의미에 대해서 다음과 같이 설명한다.

집에 데와땃따가 존재하지 않는 상황에서 “집에 데와땃따가 있다.”고 누군가가 말할 수 있다. 그런 상황에서 [다른] 누군가가 “그(=데와땃

26) 龍樹, 김 성철 역, 『梵藏漢 對譯 廻諍論』(서울: 경서원, 1999), p.72.

따)가 [집에] 없다.”고 반박할 수 있다. 그 말은 데와닷따의 부재(不在)를 지어내는 것이 아니라, 단지 집에 데와닷따가 존재하지 않는다는 사실을 알려줄 뿐이다. 그와 같이, “사물들에 자성이 없다.”는 이 말은 ‘사물들의 무자성(無自性)함’을 지어내는 것이 아니라, 자성의 부재를 알려준다.²⁷⁾

“모든 것은 공하다.”거나 “모든 것에 자성이 없다.”는 말은 ‘모든 것’에 대해서 ‘공’의 허울을 덧씌우거나 ‘자성 없음’을 만들어내는 것이 아니다. 원래 모든 것에 자성이 없는데, 어리석은 사람들이 자성이 있다고 착각을 하기에, 그런 착각을 시정하기 위해서 발화되는 말이다. 이것이 공사상의 진정한 의미다. 『반야심경』의 ‘색즉시공 공즉시색’이라는 경문에서 ‘색즉시공’이 사물의 공성을 천명하는 문구이라면, ‘공즉시색’은 공에 대한 오해를 시정하는 경구다. ‘색즉시공’이라는 말을 듣고서 공이란 것이 별도로 실재한다고 착각할 때, 이를 시정하기 위해서 ‘공즉시색’이라고 가르치는 것이다. 『중론』이 색즉시공을 가르치는 논서라면, 『회쟁론』에는 공즉시색의 가르침이 실려 있다. 공이란 사물에 덧씌워지는 제2의 통찰이 아니다. 사물에 덧씌워진 자성의 착각을 세척하는 도구다. 우리가 체험하는 모든 사물의 진상이다. 원래 아무 문제도 없고, 원래 아무 것도 없다. 그럼에도 불구하고, ‘색’이라는 존재가 실재한다고 착각하기에 그런 착각을 시정하기 위해서 ‘색즉시공’이라고 가르치며, 색즉시공의 가르침 이후에 공이 실재한다는 제2의 착각을 예방하기 위해서

27) 龍樹, 김 성철 역, 『梵藏漢 對譯 廻諍論』(서울: 경서원, 1999), pp.279~280.

‘공즉시색’을 토로하는 것이다.²⁸⁾ 이것이 공의 진정한 의미다.

공성의 체득은 불교수행의 목표가 된다. 그런데 어느 목표와 달리 쌓고 지어서 이룩되는 것이 아니라 허물고 지워서 발견한다. 집에 데와닷따가 없는데도 ‘있다는 착각’을 가질 경우 그런 착각을 제거하기 위해서 “집에 데와닷따가 없다.”고 말한다. 착각을 지우고 분별을 허무는 것. 이것이 공성이다. 더 바람직한 것은 분별을 내지 않고 착각을 하지 않는 것. 이것이 공성이고 해탈이고 열반이고 깨달음이다.

그런데 우리는 이러한 『회쟁론』의 방식을 선어록 도처에서 발견할 수 있다. 선승들은 이것을 ‘도(道)’라고 표현한다. 도에 대한 마조의 설명을 인용해 보자.

도는 닦아서 이루어지는 것이 아니다. 다만 오염을 막을 뿐이다. 무엇이 오염인가? 다만 생사의 마음을 갖고서 지어내고 무언가 하려고 한다면 이 모두 오염인 것이다. 만일 그런 도를 직접 알고자 한다면, 평상심이 도[라고 답하겠]다. 말하자면 평상심은 조작도 없고 ‘옳음이나 그름’도 없고 ‘취함이나 버림’도 없고 ‘끊어짐이나 이어짐’도 없고 범부도 없고 성인도 없다. 경에서는 ‘범부의 행도 아니고, 현인과 성자의 행도 아닌 것이 보살행이다.’라고 말한다. 다만 지금 가고 머물고 앉고 눕는 것과 마찬가지로 상황에 응하고 사물을 접하는 것이 모두 도(道).²⁹⁾

28) 圓測, 『佛說般若波羅蜜多心經贊』(『大正藏』33, p.545c), “隨情所執根境等色不異所執本無之空 是故說為色即是空 本無之空隨情即有故言空即是色”

29) 『景德傳燈錄』(『大正藏』51, p.440a).

도는 닦아서 이루어지지 않는다. 지금 이곳의 평상심이 바로 도인데 이분법적인 분별이 도를 오염시킨다. 도란 닦는 것이 아니라 막는 것이다. 이런 마조의 가르침을 위에 인용한 『회쟁론』의 설명과 대응시키면, ‘도’는 ‘무자성’ 또는 ‘빈 집’을 의미하며, ‘오염’은 ‘자성이 있다는 착각’ 또는 ‘집에 데와땀따가 있다는 착각’에 해당한다. 원래 집이 비어 있는데, 누군가가 “데와땀따가 집에 있다.”고 착각할 경우, 진상을 아는 사람이 이런 착각을 시정하기 위해서 “데와땀따가 집에 없다.”고 가르친다. 이와 마찬가지로 원래의 마음, 본래의 마음인 평상심에는 아무 문제가 없는데, 이분법적인 분별로 오염되려고 할 때 이를 막는 것이 도를 체득하는 방법이다. 도는 조작하여 얻는 것이 아니다. 본래심(本來心)의 자각일 뿐이다. 마조가 피력한 ‘도불용수(道不用修)’의 가르침이다. 승찬(僧璨)의 『신심명』에서도 “지금한 도는 어렵지 않다. 간택함만 멀리하면 된다.”라고 말한다. 『반야심경』의 ‘공즉시색’의 경구와 『회쟁론』의 “데와땀따는 집에 없다.”는 표현의 응병여약적 성격 모두 이러한 불수부증(不修不證)의 오도론(悟道論)과 ‘한 맛(一味)’이다.³⁰⁾

30) 비단 반야중관 사상뿐만 아니라, 아비달마 교학에서도 우리는 ‘不修不證의 悟道論’을 찾을 수 있다. 『俱舍論』에서는 인과관계를 설명하면서 원인에 해당하는 것으로 能作因, 俱有因, 同流因, 相應因, 遍行因, 異熟因의 여섯을 들고 결과에 해당하는 것으로 增上果, 士用果, 等流果, 異熟果, 離繫果의 다섯을 든다. 전자를 六因, 후자를 五果라고 부른다. 오과 가운데 하나인 이계과는 ‘열반의 果’를 의미하는데, 다른 네 가지 果는 모두 六因 가운데 어느 하나의 원인과 대응하지만, 이계과만은 원인을 갖지 않는다. ‘모든 속박[繫]에서 벗어난[離]’ 열반은 어떤 원인으로 인해서, 즉 조건이 모여 만들어지는 것이 아닌, 무위법이기 때문이다. 『阿毘達磨俱舍論』(『大正藏』29, p.33c). “깨달음은 조작을 통해서 얻어지는 것이 아니”라는 선승들의 통찰은 반야중관에 기원을 두지만 멀리는 아비달마 교학의 修證論과도 ‘한 맛(一味)’이다.

3. 이내이제(理內二諦)–“손가락이 달이다”

흔히 불교의 ‘깨달음’을 달에 비유하고, ‘가르침’을 달을 가리키는 손가락에 비유한다. 손가락은 달을 가리키는 도구일 뿐 목표가 아니다. 마치 장자가 말한 ‘물고기를 잡는 통발’과 같고, 비트겐슈타인(Wittgenstein)이 비유한 ‘지붕에 오를 때 쓰는 사다리’와 같다. 불전의 언어는 뗏목에 비유되고, 그런 언어의 궁극적 목표는 피안의 열반이다.

그러나 선어록에 실린 선승들의 ‘파격적인 언어와 행동’ 대부분은 뗏목이나 통발, 사다리나 손가락과 같은 도구가 아니다. 선승의 언행은 그대로 달이고, 피안이다. 그대로가 목적이다. 선이 ‘언어의 종교’이면서, 종교성의 극을 달리는 이유가 이에 있다. 임제의 할(喝), 덕산의 방(棒), 조주의 구자무불성(狗子無佛性)이나 정전백수자(庭前栢樹子)와 깎다거(喫茶去), 마조의 평상심시도(平常心是道) 모두 이분법을 초월한 파격의 행동이고 중도를 시현하는 파사현정의 언어였다. 그들의 언행 모두 진리를 시현하는 달이었고, 후학들이 완미하는 선어록은 달을 가리키는 손가락이다.

일반적으로 진리를 달에 비유하고 가르침을 달을 가리키는 손가락에 비유한다. 그러나 가르침과 진리를 구분하는 것 역시, ‘색즉시공 공즉시색’의 진상을 모르고 ‘색’과 ‘공’을 다르다고 분별하는 것과 마찬가지로 이분법적인 분별일 뿐이다. 그 어떤 가르침이라고 하더라도 모두 공성인 진리 속에 있다. 이런 통찰을 이내이제(理內二諦)라고 부른다. “이법(理法) 속에 교법(教法)인 이체가 들어있다.”는 통찰이다. 이내이제설을 창안한 인물은 고구려 승랑이었다.

혜균은 『대승사론현의』에서 다음과 같이 말한다.

이법(理法) 밖에서 마음이 움직이면 외도(外道)이고 이법 안에서 마음이 움직이면 내도(內道)³¹⁾이다. 이법에 의지하는 자는 이법 안에서 마음이 움직이고, 이법에서 어긋난 자는 이법 밖에서 마음이 움직인다. 그런데 이내와 이외의 이치는 그에 해당하는 출전(出典)이 없지만 섭령(攝嶺)의 스님은 언제나 이내(理內)와 이외(理外)의 이치를 말씀하셨다.³²⁾

불교도의 경우 그 마음이 모두 진리인 이법 속에서 작용하는 반면, 외도의 경우 일거수일투족이 진리와 무관하다. 그리고 이런 이치는 불전에서 유래한 것이 아니라 ‘섭령의 스님’, 즉 승량의 창안이 라는 것이다. 길장 역시 같은 맥락에서 다음과 같이 설명한다.

산중과 홍황 화상은 “섭령(攝嶺)의 대량(大朗) 스님께서는 ‘이제는 교법이다.’라고 말했으며, 또 ‘오안(五眼)은 이법의 바깥[理外]에서 중생이나 일체의 법을 보지 않는다.’고 말했다.”고 기술한다. 여기서 [이법의 바깥이라고 말할 것은] ‘이제의 바깥’, ‘이제에 포함되지 않음’을 의미한다.³³⁾ 이법 내에 이제가 완전히 존재하는데, 대사의 사상을 이해

31) 불교도.

32) 혜균, 『大乘四論玄義』(『新纂藏』46, p.612b).

33) 이는 ‘吉藏, 『淨名玄論』(『大正藏』38, p.893a)’의 다음과 같은 구절을 참조한 번역이다: “묻는다. 이런 五句가 불가특임을 고찰하는 것은 진제로서의 無에 의한 것 아닌가? 답한다. 여기서 無라는 것은 ‘二諦’라는 두 가지 [모두의] 바깥에 없다는 의미이다. 이제에 포함되지 않기 때문이다(問 考察 此五句不可得為是真諦之無以不答 此無是二諦二部外無二諦不攝故).”

하지 못하고서 ‘이법의 안[理內]’과 ‘이법의 바깥’이 다르다고 집착한다.³⁴⁾

여기서 ‘산중’은 승전이고, ‘홍황’은 범량이며 ‘섭령의 대량 스님’은 승량인데, 길장은 승전과 범량이 전한 승량의 이내이제설을 소개한다. 진속의 이제(二諦)는 교법이며 ‘범부의 육안(肉眼), 천신의 천안(天眼), 二乘의 혜안(慧眼), 보살의 법안(法眼), 부처의 불안(佛眼)³⁵⁾의 오안(五眼)으로 보아도 중생이든 가르침(法)이든 모든 존재는 이법 내에 있다. 진속의 이제(二諦) 역시 이와 마찬가지로 이법 내에 완전히 존재한다. 이법은 진리로 ‘공(空)’을 의미한다. 모든 존재는 공성 속에 있다. 공하지 않은 존재는 아무것도 없다. 진속 이제의 가르침 역시 이법인 공성 속에서 작용한다. 승량의 ‘이내이제설’이다. 『반야심경』에서는 “색이 공과 다르지 않고, 공이 색과 다르지 않으며, 색이 바로 공이고 공이 바로 색이다.”라면서 ‘색’과 ‘공’의 무애를 노래한 다음에 “수, 상, 행, 식도 역시 이와 마찬가지로 다르다.”라고 쓰고 있다. 요컨대 색, 수, 상, 행, 식의 일체가 다 공하다는 것이다. 따라서 진속이제의 교법 역시 공하지 않을 수 없으며, 이런 통찰을 경구로 만들면 ‘교불이공(教不異空) 공불이교(空不異教) 교즉시공(教即是空) 공즉시교(空即是教)’라고 쓸 수 있을 것이다. 또 모든 행동 역시 공성의 바탕 위에서 이루어지기에 ‘행즉시공(行即是空) 공즉시행(空即是行)’이다.

34) 吉藏, 『大乘玄論』(『大正藏』45, p.22c).

35) 吉藏, 『金剛般若疏』(『大正藏』33, p.120a).

그 어떤 것도 연기(緣起)하지 않은 것이 없다. 연기한 것이기에 모든 것은 공(空)하다. 따라서 선승들의 말과 행동은, 그 어떤 것이든 모두 공성을 가르치는 언행일 수 있다. 선승들의 언행이 손가락이고, 이를 통해 달과 같은 공성의 진리를 체득하는 것이 아니다. 선승들의 언행 그대로가 진리다. 손가락이 그대로 달이다. 언행이 그대로 공성이다. 선승들의 과격적인 언행 그대로가 ‘공성의 시현(示顯)’이다. “진제와 속제의 모든 가르침은 진리 속에서 이루어진다.”는 이내이제설(理內二諦說)과 ‘한 맛’이다.

4. 중도불성의 구현-딜레마와 중화작용

선사들은 교화대상을 이럴 수도 저럴 수도 없는 딜레마에 빠뜨린다. 앞에서 마조의 ‘도불용수’사상에 대해서 소개한 바 있다. “깨달음이란 닦아서 되는 것이 아니라 다만 오염만 막으면 된다.”는 가르침이다. 이는 조작적 수행을 통해서 무언가 이루고 말겠다는 각오를 한 수행승들을 위한 가르침일 뿐이다. 이 가르침을 끝이곧대로 신봉하여 수행을 하지 않을 경우 범부와 다를 게 없어진다. 그래서 다른 곳에서 마조는 다음과 같이 말한다.

어느 스님이 물었다. “어떻게 도를 닦습니까?” 마조 스님은 다음과 같이 말씀하셨다. “도는 수행에 속하는 것이 아닙니다. 만일 수행을 해서 얻는다고 하면, 수행을 해서 이루어진 것은 다시 무너지고 말기에 [소승의] 성문이나 마찬가지로 됩니다. [그렇다고 해서] 닦지 않는다면 범

부와 같아집니다.”³⁶⁾

앞에서는 분명히 “도는 닦아서 이루어지는 것이 아니다.”라고 했는데, 그렇다고 해서 닦지 않을 수도 없다. 수행을 하지 않으면 일반 범부와 다를 게 없기 때문이다. 도를 닦아서 얻으려 해서도 안 되지만, 그렇다고 해서 닦지 않을 수도 없다. 이럴 수도 없고 저럴 수도 없는 딜레마다. 양변(兩邊)을 격파하는 중도의 궁지다.

위에 인용한 설법에서 마조는 양 극단을 모두 드러내면서 교화대상의 마음을 중도로 몰고 가지만 선문답의 현장, 범거량의 현장에서 선승들은 독특한 언행을 통해 상대의 편견을 중화시킨다. “개에게도 불성이 있느냐?”는 물음에 대한 조주의 “무!”라는 대답은 ‘상대의 생각을 중화시키는 작용’이었다. ‘개’와 ‘불성’과 ‘있음’이라는 분별을 타파하는 ‘작용’이었다. “부처란 어떤 분이냐?”는 물음에 대한 동산 양개의 “마삼근!”이라는 대답 역시 중화작용이며, “뜰 앞의 잣(측백)나무!”나 “마른 똥 막대기!”는 물론이고 임제의 “악!”하는 고함(喝)이나 덕산의 ‘몽둥이질’ 모두 ‘이분법적인 분별의 병’을 타파하는 ‘중화제’였다. 선승들의 이와 같은 교화방식은 가까이서 육조 혜능(慧能: 638~713)의 사상, 멀리서 삼론학의 중도불성론(中道佛性論)에 기원을 둔다. 혜능은 다음과 같이 말한다.

유(有)를 물으면 무(無)로 대답해야 하며 무를 물으면 유로 대답해야 한다. 범부(凡夫)에 대해 물으면 성인(聖人)으로 대답하고 성인에 대

36) 『江西馬祖道一禪師語錄』(『新纂藏』69, p.2c).

해 물으면 범부로 대답하라. 두 가지 길이 서로 의존하여 중도의 뜻을 생한다.³⁷⁾

『열반경』에서 가르치듯이 일체의 중생에게 불성이 있기에 개에게도 불성이 있을 것이다. 개에게도 불성이 있다(有)는 대답을 기대하고서 조주 스님에게 물었다. 그러나 조주는 없다(無)고 대답한다. 기대와 다른 대답이다. 다름을 떠나서 상반된 대답이다. 혜능이 “유를 물으면 무로 대답해야 한다.”고 가르친 대로, 불성이 있다는 대답을 원했는데 없다고 답한다. 조주의 답을 통해서 ‘유의 극단’에 치우쳤던 질문자의 생각이 중화된다.

승량의 증손제자로 삼론학을 집대성한 길장은 당시에 중국 불교계에 퍼져 있던 열한 가지 불성론을 소개하면서³⁸⁾ 그 모두를 비판한 다음에, 불성이란 중도라고 규정한 후 중도불성론에 대해서 다음과 같이 설명한다.

…… 묻는다. “[이상과 같이] 다른 이론을 논파한 내용은 그럴 듯하다. [그러면] 이쪽에서는 무엇을 정인(正因)으로 삼는가?”답한다. “일단 다른 이론을 상대할 때에는 그런 이론 그대로 뒤집을 필요가 있다. 그들 모두가 ‘유’를 말하면 이쪽에서는 모두 ‘무’를 말한다. 그가 ‘중생’

을 정인으로 삼으면, 이쪽에서는 ‘중생이 아님[非衆生]’을 정인으로 삼고, 그가 육법(六法)을 정인으로 삼으면 이쪽에서는 ‘육법이 아님[非六法]’을 정인으로 삼는다. 더 나아가 그가 ‘진제’를 정인으로 삼으면 이쪽에서는 ‘진제가 아님[非眞諦]’을 정인으로 삼는다. 만일 ‘속제’를 정인으로 삼으면 이쪽에서는 ‘속제가 아님[非俗諦]’을 정인으로 삼는다. 그래서 ‘비진비속의 중도’가 정인(正因)인 불성인 것이다. 약으로 병을 치료하고자 하는 경우는 이렇게 설할 필요가 있다.³⁹⁾

누군가가 ‘유’를 말하면 그에 대한 부정인 ‘무’를 말함으로써 불성을 드러낸다는 것이다. 예를 들어서 ‘중생’이 불성이라고 주장하는 사람이 있으면 그에 대해서 ‘중생 아님’이 성불의 정인인 불성이라고 말하면서 그의 주장을 비판하고, 다른 누군가가 ‘진제’를 불성이라고 주장하면 ‘진제가 아님’이 불성이라고 말하면서 그의 주장을 비판함으로써 중도불성을 드러낸다는 설명이다. ‘비유비무(非有非無)’나 ‘비진비속(非眞非俗)’과 같은 ‘중도의 개념’을 제시하는 것이 아니라 상대방의 치우친 생각을 비판하는 ‘중화작용’을 통해서 불성을 체득케 한다. 이는 앞에 인용했던 혜능의 설명과 다르지 않으며 선승들의 파격적 언행과 맥을 같이 한다.

37) 『六祖大師法寶壇經』(『大正藏』48, p.360c).

38) 이를 열거하면 다음과 같다.: ①중생 ②육법(六法: 五陰과 人) ③마음(心) ④그윽하게 이어지며 쇠락하지 않음(冥傳不朽) ⑤피로움을 피하고 즐거움을 추구함(避苦求樂) ⑥참된 영혼(眞神) ⑦아리아식 자성정정심(阿梨耶識 自性淸淨心) ⑧앞으로 이를 불과(當果) ⑨부처가 된다는 이치(得佛之理) ⑩진제(眞諦) ⑪제일의공(第一義空). 『大乘玄論』(『大正藏』45, pp.35b~c).

39) 吉藏, 『大乘玄論』(『大正藏』45, p.37a).

III. 간화선 수행의 중도적 성격

선사들의 법어와 문답은 그 제자들에 의해서 어록으로 편집되어 후대 선승들의 수행 지침서로 사용되었다. 일반적으로 송의 대혜(大慧) 종고(宗杲: 1089~1163)가 오조(五祖) 법연(法演: 1024~1104)의 가르침에 근거하여 간화선을 창안한 것으로 보지만, 더 멀리서 황벽(黃蘗) 희운(希運: 850경 활동)에게서 그 시원을 찾을 수 있다.⁴⁰⁾ 황벽이 완릉에서 당의 관리 배휴(裴休: 791~870)를 위해서 배운 가르침을 모은 『황벽단제선사완릉록(黃蘗斷際禪師宛陵錄)』에서는 ‘무자 공안’참구에 대해서 다음과 같이 설명한다.

대장부라면 공안을 봐야 하느니라. 어떤 스님이 조주에게 물었다. “개에게도 불성이 있습니까?” 조주는 “무(無)!”라고 답했다. 다만 하루 종일 ‘무’자만을 봐라. 낮에도 참구하고 밤에도 참구하며 가든 서든 앉든 눕든, 옷을 입거나 밥 먹는 곳에서든, 똥 싸는 곳이나 오줌 싸는 곳에서든, 온 마음과 온 정성을 기울여 ‘무’자를 지켜라. 날이 흐르고 달이 깊어서 한 번 타파하면 갑자기 마음의 꽃이 피어나 부처님과 조사의 기틀을 깨닫게 되느니라.⁴¹⁾

하루 종일 무엇을 하든 온 마음과 온 정성을 기울여 ‘무’자만을

40) 憨山 德清(1546~1623) 역시 看話의 기원이 黃蘗에게 있다고 말한다. 『憨山老人夢遊集』(『新纂藏』73, p.499a).

41) 『黃蘗斷際禪師宛陵錄』(『大正藏』48, p.387b).

보면 궁극에는 부처님과 조사의 기틀을 깨닫게 된다는 것이다. ‘무자 화두’에 대한 황벽의 법문 이후 200여 년의 세월이 지나서 오조 법연은 무자 화두를 들 때의 마음가짐에 대해서 다음과 같이 조언한다.

한 스님이 조주에게 물었다. “개에게도 불성이 있습니까 없습니까?” 조주는 “무(無)!”라고 답했다. 그 스님은 “일체 중생에게 불성이 있는데 어찌서 개에게는 없는 것입니까?”라고 말했다. 조주는 “그 놈에게는 [불성이 아니라] 업식(業識)이 있느니라.”라고 말했다. [오조 법연] 스님께서는 다음과 같이 말씀하셨다. “대중 여러분은 평소에 어떻게 [수행]하려고 하는가? 노승은 평소에 다만 그냥 ‘무’자만 든다. 여러분이 만일 이 한 글자를 뛰어넘으면 천하의 그 누구라도 여러분을 어떻게 할 수 없을 것이다. 여러분은 어떻게 뛰어넘을 것인가? 뛰어넘어서 끝장을 본 사람이 있는가? 있으면 나와서 말해 보거라. 나는 여러분이 ‘유(有)’라고 말하는 것을 바라지도 않고 여러분이 ‘무(無)’라고 말하는 것을 바라지도 않으며 여러분이 ‘불유불무(不有不無)’라고 말하는 것도 바라지 않는다. 여러분은 어떻게 말하겠는가? 소중하게 여겨라.⁴²⁾

앞의 지침은 황벽 희운의 말과 크게 다를 게 없지만, 이에 덧붙여 무자 화두를 뛰어넘어서 끝장을 본 사람은 ‘유’라든지 ‘무’라든지 ‘불유불무’라고 말해서는 안 된다는 지침을 제시한다는 점에서 독특하다. 유, 무, 불유불무는 ‘유와 무’를 조합하여 만들어지는 ‘유, 무,

42) 『法演禪師語錄』(『大正藏』47, p.665b~c).

역유역무, 비유비무'의 총4구 가운데 제1, 2, 4구에 해당하는데, 요컨대 '무'자 화두를 들 때 그 생각이 총4구의 어느 한쪽으로 치우치면 안 된다는 것이다. 이래도 안 되고 저래도 안 되는 '딜레마의 외출타기'로 '무'자 화두를 들라는 것이다. 양 극단을 배격하는 철저한 중도관이다. 간화선을 정비하여 널리 보급한 대해 종고는 오조 법연의 가르침을 그대로 계승하여 '무'자 화두에 대해서 다음과 같이 설명한다.

한 스님이 조주에게 물었다. “개에게는 불성이 있습니까, 없습니까?” 조주는 “무(無)”라고 말했다. 이 한 글자야말로 갖가지 잘못된 앎과 잘못된 깨달음을 격파하는 무기다. “유”라든지 “무”라는 생각을 내도 안 되고 이치를 따져서도 안 된다.⁴³⁾

'무'자 화두를 들 때 '유'나 '무'의 양변(兩邊)에 빠져선 안 된다는 것이다. '무'자 화두를 간(看)할 때 그 마음을 중도에 두어야 한다는 점에서 오조 법연과 그 손제자 대해 종고의 견해는 일치하였다.

불교 수행에서 삼매와 선은 다르다. 삼매는 집중일 뿐이다. 삼매에 지혜가 수반되어야 선 수행이다. 다시 말해 정혜쌍수(定慧雙修), 지관쌍운(止觀雙運)이 되어야 선이다. 석가모니 부처님의 성도 과정에서 보듯이 불교의 깨달음은 삼매가 아니라 선에서 열린다. 싯다르타 태자는 알라라갈라마에게서 배운 무소유(無所有)삼매와 웃다까라마뻬타에게서 배운 비상비비상(非想非非想)삼매를

43) 『大慧普覺禪師書』(『大正藏』47, p.921c).

모두 버리고 보리수 아래 앉아 선(禪) 수행에 들어간다. 12세 때 농경지에 참석했다가 벌레가 세에게 쪼아 먹히는 장면을 보고서 비감에 젖어 염부수 아래 앉아 자연스럽게 빠져들었던 수행이다. 선은 산스크리트어 Dhyāna 또는 빠알리어 Jhāna의 음사어인 선나(禪那)를 줄인 말로 정려(靜慮)라고 번역된다. '곰곰이(靜) 생각함(慮)'이다. '곰곰이'가 '사마타(Samathā)인 지(止)'라면 '생각함'은 '위빠사나(Vipassanā)인 관(觀)'이다. 선은 지관쌍운이다. 그리고 그 목표는 '정(定)'이고 '혜(慧)'다. 반야의 지혜, 공의 지혜를 체득하는 것이 선 수행의 목표다. 아공(我空)인 무아(無我)의 지혜에 덧붙여 법공(法空)의 지혜까지 도달하면 반야바라밀이다. 공성에 대한 투철한 통찰이 생길 때 모든 번뇌의 뿌리가 뽑힌다. 공성의 체득을 통해서 탐욕과 분노와 교만의 구심점인 아견(我見)과 법견(法見)이 사라지기 때문이다.

'불교다운 수행'인 '선'에 대한 이상과 같은 이해 위에서 다시 간화선을 보자. 만일 화두가 단순히 집중의 대상으로 쓰일 뿐이라면 간화선은 '삼매의 수행'에 불과할 것이다. 초기불전에서 비판받는 '수정주의(修定主義)자들의 수행'과 다름없을 것이다. 간화선이 불교적인 수행이 되기 위해서는 '지혜'가 수반되어야 한다. 그리고 그 지혜는 공의 지혜, 해체의 지혜, 중도의 지혜여야 한다. 중도란 탈이분법(脫二分法)이다. 양 극단에서 벗어남이다. 흑백논리적으로 작동되는 우리의 생각이 흑과 백의 양 극단에서 벗어난 것이 중도이고, 공이고, 해체다. '구자무불성'의 '무'자 화두를 들 때 수행자의 마음이 '유'나 '무'에서 벗어나 중도를 지향해야 하는 이유가 이에 있다. 오조 법연과 대해 종고의 가르침이다.

고봉(高峰) 원묘(原妙: 1238~1295)는 화두 참구의 필수 요건으로 대신근(大信根)과 대분지(大憤志)와 대의정(大疑情)의 셋을 들었으며⁴⁴⁾ 이는 서산 휴정의 『선가귀감』에도 그대로 소개되어 있다.⁴⁵⁾ 화두가 깨달음에 이르케 해 준다는 ‘절대적인 믿음’이 있어야 하고, 화두를 타파하고야 말겠다는 ‘적극적 의지’를 가져야 하며, 화두의 의미에 대한 ‘크나큰 의심’이 들어야 한다. 이 가운데 하나라도 부족하면 마치 ‘세발솥(鼎)’에서 다리 하나가 부러진 것과 같은 꼴이 된다는 것이다. 선(禪)을 ‘정(定)과 혜(慧)를 함께 추구하는 수행’이라고 규정할 때 이 세 가지 마음 가운데 ‘대신근’과 ‘대분지’는 ‘정’의 토대가 되고, ‘대의정’은 ‘혜’와 연관될 것이다. 간화선 수행이 ‘수정주의자의 삼매’가 아니라 불교적 수행일 수 있는 이유는 앞에서 설명한 ‘중도관’과 함께 ‘큰 의심’을 품어야 한다는 점에 있다. ‘의심’이라는 심리상태 역시 ‘중도’에 다름 아니다. 의심이 지속되는 상태에서 우리의 생각은 어느 한 곳에 정착하지 못한다. 백 가지 생각이 떠올라도 그 모두 ‘의문에 대한 정답’이 아니기 때문이다. 이것과 저것의 ‘양변(兩邊)’만 떠난 것이 아니라 ‘백변(百邊)’, ‘천변(千邊)’에서 벗어난 마음이 ‘의심’이다. ‘의심’의 상태를 지속할 때 수행자의 마음은 백 가지, 천 가지 대안(代案)을 모두 치면서 중도의 궁지로 들어간다. 소뿔 속으로 들어가는 쥐와 같다. 철저한 ‘모름’의 자리다. 송산 행원 스님의 “Only Don’t Know”, “오질 모를 뿐”의 자리다. 백, 천 가지 ‘앎’에서 완전히 벗어난 자리다. 분별에서 벗어

난 자리다. 분별이 끊어진 자리다. ‘이사구절백비(離四句絕百非)’에서 ‘이사구(離四句)의 중도’와 ‘절백비(絕百非)의 의심’. 우리의 마음을 중도의 지혜, 탈이분법의 지혜, 해체의 지혜, 공의 지혜로 물고가는 간화의 한 축이다.

44) 『高峰和尚禪要』(『新纂藏』70, p.708b).

45) 『禪家龜鑑』(『新纂藏』63, p.738c), “參禪須具三要 一有大信根 二有大憤志 三有大疑情 苟闕其一 如折足之鼎 終成廢器”

참고문헌

- 『長阿含經』(『大正藏』1)
- 『阿毘達磨俱舍論』(『大正藏』29)
- 『佛說般若波羅蜜多心經贊』(『大正藏』33)
- 『金剛般若疏』(『大正藏』33)
- 『法華玄義釋籤』(『大正藏』33)
- 『淨名玄論』(『大正藏』38)
- 『三論玄義』(『大正藏』45)
- 『大乘玄論』(『大正藏』45)
- 『二諦義』(『大正藏』45)
- 『臨濟慧照玄公大宗師語錄』(『大正藏』47)
- 『法演禪師語錄』(『大正藏』47)
- 『大慧普覺禪師書』(『大正藏』47)
- 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』48)
- 『六祖大師法寶壇經』(『大正藏』48)
- 『黃檗斷際禪師宛陵錄』(『大正藏』48)
- 『續高僧傳』(『大正藏』50)
- 『神僧傳』(『大正藏』50)
- 『弘贊法華傳』(『大正藏』51)
- 『景德傳燈錄』(『大正藏』51)
- 『大乘四論玄義』(『新纂藏』46)
- 『禪家龜鑑』(『新纂藏』63)
- 『江西馬祖道一禪師語錄』(『新纂藏』69)
- 『高峰和尚禪要』(『新纂藏』70)
- 『憨山老人夢遊集』(『新纂藏』73)
- 作者未詳, 『三論祖師傳集』(『大日本佛教全書』111)
- 龍樹, 김 성철 역, 『梵藏漢 對譯 廻諍論』(서울: 경서원, 1999)
- 김 성철, 『승랑—그 생애와 사상의 분석적 탐구』(서울: 지식산업사, 2011)
- 鈴木哲雄, 「初期禪宗と三論」, 平井俊榮 監修, 『三論教學の研究』(東京: 春秋社, 1990),
- 平井俊榮, 『中國般若思想史研究』(東京: 春秋社, 1976)

The Relations between Seon and Prajñā-Madhyamaka

Kim, Sung-chul

Dongguk University in Gyeongju

After the death of Kumarajīva, who had introduced Madhyamaka studies to China through his sutra translation work, the teachings of the Sanlun were being distorted and pushed aside from the mainstream of Buddhist studies. The true lineage of the Sanlun was only revived when Seungrang (僧朗: circa 450~530), a native of Yodong Fortress in Korea's Goguryeo Kingdom, came to China's Southern Dynasty, located south of the Yangtze River, and began to teach. By that time, Bodhidharma had come to China and began to propagate Dharma. Exchanges continued for almost a century between the Seon School and Sanlun scholars beginning with the first encounter between Huike(慧可: 487~593), the 2nd Patriarch of the Seon School and Sanlun scholar Huibu(慧布: 518~587), and later between Shanfu(善伏: ?~660) and Faru(法如: 638~689). Farong believed that all things are intrinsically empty and

without substance, and Bodhidharma taught that enlightenment is not a goal to be attained but that all beings are originally Buddhas. These similar thoughts indicate that the philosophical basis of the early Seon School was not much different from the Sanlun studies of Prajñā-Madhyamaka.

Although the Seon School was established on the foundation of Sanlun studies, that is, Prajñā-Madhyamaka studies, it did not use Sanlun texts or quote its scholars, but rather, adopted its methods. In other words, Seon monks thoroughly understood the teachings of Prajñā-Madhyamaka studies and embodied it in their daily lives through their words and deeds. Among Sanlun thoughts, 'Two Truths in Three Steps(三重二諦)', 'The Two Truths as Principle(理內二諦)' and 'Buddha Nature as a Middle Way' are found in the Dialogues of Seon Masters. In *Vigrahavyāvartanī*, Nāgārjuna used a simile of "There is no Devadatta in the house." to express the right meaning of Emptiness. This simile is not different from Mazu's Claim that the Way does not Require Cultivation(道不用修).

The three essential elements of Seon meditation are often said to be: great faith, great indignation and great doubt. When we define Seon(禪) as a "practice which cultivates concentration and wisdom together," great faith and great indignation become the foundation of concentration, and great doubt connects us to wisdom. If Ganhwa Seon practice is seen as a Buddhist practice

which transcends the “concentration of revisionists,” one good reason may be that it has the perspective of the Middle Way and it exhorts practitioners to harbor great doubt. The “mental state called doubt” is none other than the Middle Way. When doubt is sustained, our thoughts cannot settle on any single thing. The reason is, even when a hundred thoughts arise, none of them is the “right answer to the question.” When the state of doubt is sustained, the minds of practitioners discard hundreds or thousands of alternatives and venture to the edge of the Middle Way. It is the place Seung Sahn(崇山) described as “Only Don’t Know.” It is a place completely free from hundreds and thousands of knowledges. It is a place where conceptual discrimination ceases. The Sanlun term “detached from the four propositions” corresponds to the Middle Way, and the Sanlun term “severing one hundred negations” corresponds to doubt. The Middle Way and doubt are mainstays of Ganhwa Seon which lead us to the wisdom of the Middle Way, the wisdom of non-duality, the wisdom of deconstruction and the wisdom of emptiness.

Key Words

Seon, Ganhwa Seon, Prajñā-Madhyamaka, Sanlun, Seungrang, Middle Way

✎ 투고일자 2012.6.26 | 심사일자 2012.8.3 | 게재확정일자 2012.8.8

중국 선종에서의 ‘信’의 의미와 역할

—馬祖道一을 중심으로

정혜련(如現)
동국대 선학과 강사*

- I. 서론
- II. 초기선종과 信
- III. 마조의 信사상과 전개
 - 1. 마조의 信사상
 - 2. 信사상의 전개와 『신심명』의 援用
- IV. 결론

* 2012년 8월17일 동국대 박사학위취득