

宗密의 本源과 會通 논의에 대한 연구

박재현
서울불교대학원대학교

I. 緒

II. 宗密의 문제의식과 지향점

: 經이 담고 있는 의미는 곧 수행자 마음이다

III. 『原人論』에서 本源의 역할과 의미

: 法를 보지 말고 사람을 보라

IV. 禪에 대한 접근과 이해

: 體用과 本末 관계를 중심으로

V. 화엄학에 대한 접근과 이해

: 수행중심주의 모색

VI. 結

요약문

7세기경에 이르러 佛說에 대한 동아시아 불교인들의 자각은 해석학적 문제의식으로 나타났다. 그 내용은 ‘깨달음의 근본적 완결성’과 ‘수행의 현실적 필요성’의 양립 가능성 문제로 압축된다. 본 논문에서는 圭峯 宗密(780-841)이 이러한 문제의식을 어떤 방식으로 타개해 나갔는지 그가 제시한 本源과 會通 개념을 중심으로 살펴보았다.

종밀은 먼저 기의[佛意]와 기표[佛語]의 이원적 코드를 거부함으로써 불교이론들 간의 정통성 문제가 본질적으로 잘못된 것임을 지적했다. 그는 기표와 수행주체의 마음이 상호 점검하는 과정 속에서 기의는 비로소 創發한다고 보았다. 다시 말해서 붓다의 마음은 그가 남긴 말 속에 숨겨진 의미로 남아 있는 것이 아니라 수행자 개개인이 의미를 구현해 내는 것으로 파악했다. 또한 그는 수행자들 사이의 그리고 경전 내용 상의 현실적 비동질성을 사실상황으로 인정하고 소통을 모색할 때 본원은 구현된다고 보았다. 이러한 태도는 禪에서는 荷澤宗 노선을 지지하는 것으로 나타났고 화엄에서는 逐機頓을 강조하는 것으로 드러났다.

종밀의 본원론과 회통론은 깨달음의 근본적 완결성과 수행의 현실적 필요성을 어떻게 양립시킬 것인가에 대한 문제의식에서 비롯된 타개책이었다. 이를 위해 그는 저마다 의지하고 있는[所依] 佛說의 근본적 완결성만을 강조하는 편벽된 태도를 지양하고, 경전과 수행자 개개인이 처한 현실적 한계와 차이를 인정하고 상호 소통하는 것이 우선이라고 역설했다.

주제어

宗密, 禪源諸詮集都序, 原人論, 會通, 本源

I. 緒

2세기 중반 경부터 佛說은 經의 위상을 가지고 별다른 체계 없이 중국으로 유입 漢譯되었다. 그리고 玄奘(602-664)의 新譯 작업이 마무리된 시점인 7세기경에 이르러서는, 불설에 대한 동아시아 불교인들의 자각 또한 깊어져 불설들의 자체 내 모순이 노출되었다. 이후 동아시아 불교도들의 불설에 대한 문제의식은 聖書의 해석 문제에서 출발한 서구 해석학(hermeneutics)의 그것에 비견될 수 있다. 그리고 불설들 사이의 부정합과 모순을 구조적으로 해결하려는 시도로 나타난 것이 敎判(doctrinal classification)이었다.

교판 체계 속에서 불설들은 了說과 不了說의 큰 범주로 나뉘어져 저마다 자리매김 되었고, 내용들 간의 모순과 상치는 불문에 붙여졌다. 그러나 교판이라는 구조적 해결을 통해서도 각 경전의 내용이 어떻게 서로 부합되는지 해명하지 못했다. 게다가 禪의 등장은 이 문제를 더욱 심각하고 다급하게 만들었다. 조사와 어륙이 붓다와 경

전에 버금가는 위상을 가지게 되면서, 이 시기에 會通이 동아시아 불교에서 중요한 화두로 떠오를 수밖에 없었다.

이 시기를 대표하는 元曉(617-686)나 澄觀(738-839), 宗密(780-841) 등이 회통의 문맥을 확립하는데 혼신의 노력을 기울였던 것은 우연이 아니다.¹⁾ 이들이 공통적으로 떠안고 있었던 문제의식이 바로 해석학적 문제(Hermeneutical problem)였던 것으로 보인다. 불설에 대한 해석학적 문제의 핵심은 ‘깨달음의 근본적 완결성’과 ‘수행의 현실적 필요성’의 양립 가능성 문제로 압축된다. 이 둘의 관계는 어느 한 쪽을 인정하면 다른 쪽을 포기할 수밖에 없는 구도로 되어 있기 때문에 선불교 내부에서도 頓漸의 문제와 默照와 看話의 대결로 이어졌을 만치 본질적이고 중대했다.²⁾

본 논문은 해석학적 맥락에서 본원과 회통 개념을 중심으로 종밀의 사상을 살펴봄으로써 수행론과 관련된 그의 문제의식에 대한 새로운 이해를 도모하고자 한다. 그간 종밀의 불교사상은 선불교 내부에서는 頓悟漸修, 선과 교학불교와 관련해서는 禪教一致, 그리고 고려 지눌과의 영향관계 등을 중심으로 연구되어 왔다. 이러한 연구성과에 힘입어 종밀의 사상적 면모는 어느 정도 드러났다. 그러나 종밀이 돈오점수와 선교일치를 주장하게 된 배경과 그 철학적 문제의

1) 종밀과 같은 시기 신라 원효의 사상에서도 비슷한 맥락의 문제의식이 포착된다는 점에 대해서는 다음의 논문들을 참조. 박계현, 「해석학적 문제를 중심으로 본 원효의 會通과 和諍」(『불교학연구』 24, 불교학연구회 편, 2009; 이병욱, 「원효와 종밀의 회통사상에 대한 비교연구: 『법화종요』와 『도서』를 중심으로」(『한국종교사연구』 7, 한국종교사학회 편, 1996.

2) Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, University of Hawaii Press, 2008, pp.3-4

식에 대한 설명은 다소 미진했고, 그가 홍주종을 비판했던 이유 역시 종파적 동기로 단순히 처리되는 경향이 있었다. 본 연구자는 종밀의 사상적 궤적이 그의 해석학적 문제의식을 중심으로 검토하는 과정을 통해 더욱 구체화되고 분명해 질 것으로 기대한다.

II. 종밀의 문제의식과 지향점 : 經이 담고 있는 의미는 곧 수행자 마음이다

종밀의 불교사상과 관련하여 빠지지 않고 거론되는 인물이 裴休(791-870)이다. 종밀의 벗이자 옹호자였던 그가 쓴 都序敘³⁾는 종밀의 불교사적 위치와 역할을 일목요연하게 소개하고 있는데, 종밀에 대한 그의 첫마디는 “일찍이 없었던 일”⁴⁾을 했다는 것이다. 배휴는 다음과 같이 적고 있다.

[여러 종파의 도리개] 비록 모두 깨달음을 이루는 방법을 갖추어 올바르게 참된 길이지만, 여러 종파의 문하에서는 소통됨이 적고 국한됨이 많아 수십 년이 지나면서 스승의 법은 더욱 심하게 무너져 겨우 계승된 것들만을 창문 삼아 열고 두고 있는 형국이다. 그리고 경론으로 창과 방패를 삼아 서로를 공격하니 감정은 갑옷과 화살을 쫓아다니며 변하고 法

3) 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』 48)는 종밀의 만년작으로 그의 사후에 비문을 쓰기도 했던 배휴에 의하여 857년에 필사되어 유통되었다. 종밀과 관련된 문헌에 대한 자세한 서지적 사항은 다음의 논문을 참조. 전해주, 「선원제전집도서에 대한 고찰 I: 한국 유통본 도서의 문헌학적 접근」(『불교학보』 34, 동국대불교문화연구원 편, 1997)

4) 宗密, 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』 48, 398b), “河東裴休曰, 未曾有也.”

은 남과 나에 따라 높아지기도 하고 낮아지기도 하여 시비가 어지럽게 뒤섞여 있는데도 누구도 구별하여 분석하지 못하고 있다. 예전의 세존과 보살과 여러 교학과 종지가 우연히 서로 다툼을 일으키기는 했지만, 여기에 뒷사람들이 번뇌를 보태어 무슨 이익이 있겠는가.⁵⁾

배휴는 당시의 불교계 상황을 소통됨은 적고 편벽됨만 많다고 토론했다. 이러한 배경을 기술하는 과정을 통해 배휴는 종밀을 통합주의자 혹은 화해주의자의 이미지로 자리매김했다. 그가 전하는 바에 따르면, 종밀은 “나는 이때를 맞이하여 잠자코 있을 수가 없구나”⁶⁾라고 했다고 한다. 이렇게 배휴가 전하는 종밀의 모습은 서로 논쟁하는 상황을 두고 볼 수 없어서 떨치고 일어난 인물이었다. 지금까지 종밀의 불교사상을 화해주의로 독해해 온 데는 배휴의 序敘가 상당한 영향을 끼친 것으로 보인다.

그렇다면 배휴는 종밀을 얼마나 정확하게 보았던 것일까. 배휴는 당시 불교계 내부의 논쟁상황을 비중 있게 전하고 있지만, 정작 종밀이 쓴 都序 본문에서 諍이라는 개념은 겨우 두 번 나타날 뿐이다.⁷⁾

5) 宗密, 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』 48, 398b-398b), “雖俱爲證悟之門, 盡是正眞之道, 而諸宗門下, 通少局多, 故數十年來師法益壞, 以承稟爲戶牖, 各自開張, 以經論爲干戈, 互相攻擊, 情隨函矢而遷變, 法逐人我以高低, 是非紛拏莫能辨析. 則向者世尊菩薩諸方教宗, 適足以起諍, 後人增煩惱病, 何利益之有哉.”

6) 宗密, 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』 48, 398b), “圭峰大師久而歎曰, 吾丁此時不可以默矣.”

7) 『都序』 전체를 통틀어 ‘諍’이라는 한자어는 총 네 번에 걸쳐 나타나는데, 이 가운데 두 번이 짧은 배휴의 서문에 포함되어 있다. 이에 비하여 종밀이 쓴 본문에서는 겨우 두 번 나타나는 것으로 확인된다. 『都序』 본문에 나타난 사례를 구체적으로 살펴보면 다음과 같다. ① 況迦葉乃至耨多弘傳皆兼三藏, 提多迦已下, 因僧諍律教別行, 屬賓國已來, 因王難經論分化(400b) ② 今時禪者多不識義, 故但呼心爲禪, 講者多不識法, 故但約名說義,

그의 말처럼 종밀이 통합과 화해의 사명감을 강하게 가지고 있었다면, 靜의 문제를 더욱 심각하게 다루었지 않았을까 싶다. 그리고 종밀이 죽자 배휴는 禪의 여러 종파 가운데서도 돈오지상주의 성격이 강한 洪州의 선문에 가담했다. 배휴의 변질은 단순히 개인적인 모욕이 아니라 하택선의 범통에 대한 弔鐘이었다.⁸⁾ 이러한 사실은 종밀이 하택선을 지렛대 삼아 지향했던 가치를 배휴가 충분히 간파하고 있지 못했다는 것을 상징적으로 보여준다.

종밀 당대에 선불교가 감당해 내야 할 본질적인 문제가 있었다. 부처의 깨달음과 조사의 깨달음이 같은 것인가 하는 문제였다. 이는 단순하지만 제기될 수밖에 없는 문제였고, 경전을 기초로 한 교학불교와 중국에서 자생한 선불교 사이에서 벌어질 수밖에 없는 종교적 정통성의 문제였다. 게다가 이 문제는 상대를 부정하면 부정할수록 도리어 자신의 정체성이 훼손되는 결과를 가져왔다.

이 문제를 해결하기 위해 종밀은 기의[佛意]와 기표[佛語]의 이원적 코드에 문제를 제기한다. 단지 기표의 집적에 불과한 經에 부처의 마음인 기의가 숨겨져 있다고 할 수 있겠는가? 또 그렇다고 해서 기표를 포기한다면 어떻게 기의를 짐작할 수 있겠는가? 이 두 가지

지적이 모두 ‘기의-기표’의 이원적 코드를 전제로 하고 있다. 종밀은 이를 거부함으로써 두 가지 문제의식이 본질적으로 잘못된 것임을 지적하였다. 그는 ‘모든 부처의 마음과 말은 필연적으로 서로 위반하지 않는다’⁹⁾고 전제했다.

종밀은 수행주체가 기표를 통해 기의를 알아챈다는 ‘기표 → 기의’의 도식으로는 교학 내부는 물론이고 교학과 선 사이의 정통성 문제가 해결될 수 없다고 판단했다. 왜냐하면 이 도식을 전제로 하는 한 기표를 둘러싼 주도권 싸움과 기표의 유용성을 두고 벌어지는 불화가 필연적으로 발생할 수밖에 없기 때문이다. 그래서 종밀은 기표와 수행주체의 마음공부가 상호 점검하는 과정을 거치면서 기의는 비로소 創發한다는 ‘기표 ⇄ 수행자 마음 ⇒ 기의’의 도식을 취했다. 그리고 이러한 태도를 취하지 못하는 근본적인 원인은 ‘본원에 대한 미망[迷源]에 있다고 종밀은 지적했다.¹⁰⁾ 불교의 여러 이론들을 서로 ‘모아서 통하게 한다’¹¹⁾는 종밀의 지향점은 이러한 배경에서 도출되었다.

종밀은 기표를 통해 붓다의 기의를 읽어내겠다는 생각은 수행자의 본래성에 대한 회의를 전제로 하고 있다는 점에서 잘못된 치신으

隨名生執難可會通。聞心爲淺聞性謂深，或卻以性爲法，以心爲義，故須約三宗經論，相對照之。法義既顯，但歸一心自然無諍。(401c)

8) 심재룡, 「보조국사 지눌의 중국선 이해」, 『동양의 지혜와 선』, 세계사, 1990, p. 63. 배휴는 종밀이 세상을 떠난 후 홍주종의 黃檗希運을 자신의 스승으로 삼았으며, 宗密의 범맥을 慧能 - 神會 - 智如(혹은 法如) - 惟忠 - 道圓을 이어 제6대로 파악했고, 배휴 자신은 慧能 - 懷讓 - 馬祖 - 懷海 - 希運을 이은 제6대로 파악했다. 그래서 종밀의 사후 10여년이 지난 후인 853년에 지은 종밀의 碑銘에서, “休與大師於法爲昆仲”, 즉 “나와 종밀은 범맥상 형제가 된다”고 적었다. 楊會文, 「唐代宗密及其禪教會通論」(『中華佛學學報』 12, 中華佛學研究所 編, 1999), p. 223.

9) 宗密, 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』 48, 400b), “諸佛心口必不相違.” 여기서 마음[心]과 말[口]을 기의(signified)와 기표(signifier)의 관계로 보는데 적지 않은 무리가 따른다. 하지만 이러한 이해는 종밀의 사상을 불교학에 국한하지 않고 철학적 관점에서 분석하려는 노력의 일환이었음을 밝혀둔다.

10) 宗密, 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』 48, 400b), “今時弟子彼此迷源，修心者以經論爲別宗，講說者以禪門爲別法，聞談因果修證，便推屬經論之家，不知修證正是禪門之本事，聞說即心即佛，便推屬胸襟之禪，不知心佛正是經論之本意。今若不以權實之經論，對配深淺禪宗，焉得以教照心以心解教。”

11) 宗密, 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』 48, 398c), “自世尊演教至今日，會而通之。”

로 보았다. 그리고 기의는 발견되는 것이 아니라 새롭게 구현되는 것으로 파악했다. 이렇게 붓다가 남긴 기표와 수행자의 마음은 상호 점검 하는 과정을 통해 정당해지므로 교학과 선은 모두 유효해진다. 이러한 종밀의 의도는 다음과 같은 말을 통해 확인할 수 있다.

요즘 배우는 이들은 하나의 종지에만 집착하여 부처를 스승으로 모시니 이에 실제적인 의미를 잘 이해하지 못하게 되어 지극한 源을 근원으로 하지 못하고 있다. 내가 지금 다시 안팎의 교리에 의거하고 먼저 모든 법을 추궁하기를 얕은 데서부터 깊은 데까지 하여 교학을 배우는 이들로 하여금 막힘을 물리치고 소통되도록 하여 그 本을 극진히 하고자 한다. 그리고 다음으로는 요의의 가르침에 의거하여 점차 생기하는 뜻을 나타내 보여주어 편벽됨을 모아 원만하게 하여 末(말이란 곧은 세상의 사람들이다)에까지 이르게 하려고 한다.¹²⁾

여기서 ‘本을 극진히 한다’는 말은 근원이나 원형을 궁구하겠다는 의미가 아니다. 본이 함축하는 것은 수행자의 본래 마음과 붓다의 기의가 동질적이라는 뜻이다. 그리고 본과 대비되는 末은 현상적 비동질성을 의미한다. 그래서 현상적으로 비동질적인 것들을 모아 원만하게 한대會偏令圓는 종밀의 말은 근원으로의 회귀가 아니라 동질성의 회복에 그 주안점이 있다. 이 동질성을 표현한 말이 바로 ‘一

12) 宗密, 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』 48, 708a), “當今學士各執一宗, 就師佛者, 仍迷實義, 故於天地人物, 不能原之至源. 余今還依內外教理, 推窮萬法, 初從淺至深, 於習權教者, 斥滯令通而極其本. 後依了教, 顯示展轉生起之義, 會偏令圓而至於末(末即天地人物).”

乘顯性’이다. 一乘의 ‘一’은 바로 ‘동일’ 또는 ‘같음’의 의미이다. 일승은 종종 삼승과 대비되어 상대적 우위의 가치론적 의미로 이해되기도 하지만, 적어도 종밀에게 있어서 ‘一’이 함축하는 것은 ‘첫 번째’(first)의 의미가 아니라 ‘동일’ 혹은 ‘같음’의 의미이다.

배휴는 종밀을 唐代 불교계의 갈등상황을 봉합하기 위해 나선 화해주의자나 평화주의자로 자리매김 했지만, 실상 종밀의 지향점은 좀 더 본질적인 데에 있었다. 종밀이 문제시 한 것은 교학불교와 선불교의 각 종파들이 내포하고 있는 고집스러움(迷執)과 편벽됨(偏淺)이었다. 그는 이를 해석학적 문제로 받아들였고, 그 해결책으로 기표인 불경과 수행자 개개인의 마음이 상호 점검하는 과정을 통해 붓다의 기의에 이르게 된다는 해석학적 이해를 마련한 것이다..

III. 『原人論』에서 本源의 역할과 의미 : 法를 보지 말고 사람을 보라

불경과 수행자 마음의 상호점검의 중요성은 『原人論』에도 나타나 있다. 지금까지 학계에서는 『원인론』에 나타난 종밀의 사상을 대개 三教會通의 종합주의,¹³⁾ 韓愈(768-824)의 「原道」에 대한 대항의

13) 한유의 「원도」는 유학전통을 기준으로 해서 도가와 불교를 배제하는데 초점을 맞추었다. 그가 생각한 道는 당연히 儒學의 도였고, 유도에 내포된 가치를 되살리자는 주장은 당대 후기 고문부흥운동의 기조였다. 「원도」에서 불교를 문제 삼은 이유는 불교가 중국사회의 가치의식을 반영하고 있지 못하다는 점, 다시 말해서 仁義禮智를 근간으로 하는 사회의식이 발견되지 않았기 때문이다. 정순일은 일본의 불교학자 中村 元の 주장을 수용하여 종밀이 회통사상을 전개한 이면에는 중국인들의 사유형태의 특징

식 혹은 영향관계,¹⁴⁾ 불성(여래장) 사상의 중국적 변형 등의 맥락에서 연구성과를 제출해왔다. 또한 『원인론』 저술의 직접적인 계기로는 일반적으로 한유의 「원도」와 「論佛骨表」 등을 기론해 왔다.¹⁵⁾ 하지만 『원인론』은 「원도」와 비교할 때, 그 문제의식과 논리전개 방식이 전혀 다른 글이다. 한유는 「원도」에서 자신이 말하는 道는 道家나 불교의 도가 아니라 堯舜禹湯 文武周公으로 이어졌고 공자와 맹자가 계승했고 그 이후로 이어지지 못했던 바로 그 도라고 분명히 했다. 그리고 그것을 되살려 내야 한다고 역설했다.

한유의 도는 一者和 근원으로서의 도였고 회귀해야 할 대상으로서의 도였다. 만일 종밀이 단순히 이에 대한 대항의식으로 『원인론』을 작성했다면, 그는 붓다와 가섭을 거론하거나 달마와 혜능을 역설하면서 본래 佛道로의 회귀를 주창했을 것이다. 하지만 『원인론』의 논리전개 방식은 일자에 대한 지향이나 근원 회귀적인 맥락을 취하고 있지 않다. 본 연구자는 『원인론』의 작성 취지가 儒佛의 대치라는 시대상황을 반영한 것이라기보다는 佛說에 대한 해석학적 문제의식의 연장선상에 있었다고 생각한다.

종밀은 『원인론』의 서문을 다음과 같이 시작하고 있다.

모든 신령스러워 꾸물거리는 것들은 그 본을 가지고 있고, 모든 식물들 역시 각각 그 뿌리로 되돌아가니 뿌리가 없으면서 가지가 있는 경우는

없다. 하물며 삼재 가운데 가장 신령스러운 [인간에게] 본원이 없겠는가.¹⁶⁾

여기서 종밀은 본원을 말하면서 식물의 뿌리를 예로 들었다. 뿌리의 상징은 두 가지로 볼 수 있다. 우선 오리지널리티(originalty), 즉 ‘본래의(최초의) 근원’이라는 의미를 갖는다. 이렇게 이해하면 근원 회귀 혹은 원형지향의 욕망이 주가 된다. 還鄉曲류의 선시나 父母未生前의 화두가 이러한 기초를 내포하고 있다. 뿌리의 두 번째 상징은 ‘동일’ 또는 ‘같음’의 의미이다. 하나—를 앞세우는 개념들이 대체로 이러한 의미를 내포하고 있는데, 본원론 역시 이 두 번째 의미를 지향하고 있는 것으로 보인다.

종밀의 철학에서 本은 현상相 혹은 末에 존재론적으로 先在하는 어떤 것을 의미한다기보다는, 현상적으로 이질적인 것들의 동질적인 바탕[本과 性]이라는 뜻을 갖는다.¹⁷⁾ 『원인론』에서 본원의 개념에는 현상적 비동질성 이면의 동질성을 확보해내려는 의지가 내포되어 있다. 이는 현상적 비동질성을 환원적으로 해소하려는 것이 아니라, 그것들 사이의 소통을 확보하려는 포석일 것이다.

『원인론』의 본론 가운데 첫 번째와 두 번째 편의 제목은 「斥迷執」과 「斥偏淺」이다. 전자는 儒道の 가르침을 비판적으로 기술한 부분이고, 후자는 불교의 가르침을 비판적으로 기술한 것이다. 각 부분

인 절충융합적 사고가 반영된 것으로 파악했다. 정순일, 「종밀의 회통사상 연구」(한국불교회편, 『한국불교학』 8, 1983), pp. 11-12.

14) 리기용, 「唐代後期儒學과 宗密의『原人論』比較」(『백련불교논집』 5·6, 백련불교문화재단 편, 1996)

15) 정순일, 「화엄 원인론 연구」(『한국종교』 8, 원광대학교, 1983), pp. 59-61

16) 宗密, 『原人論』(『大正藏』 48, 707c), “萬靈蠢蠢, 皆有其本, 萬物芸芸, 各歸其根. 未有無根本, 而有枝末者也. 況三才中之最靈而無本源乎.”

17) Peter N. Gregory, *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism*, The Kuroda Institute, University of Hawaii Press 2002, p. 205

의 내용은 이미 널리 알려져 있으므로 생략하고 이 두 제목에만 주의 기울여 보자. 제목을 살펴볼 때 종밀의 취지가 고집(執)과 편벽(偏)에 대한 비판에 있음을 알 수 있다. 종밀은 유학뿐만 아니라 불교 역시도 본원을 지향하지 못하면 편벽될 수밖에 없다는 점을 지적하였다.

종밀은 화엄의 ‘一乘’이라는 개념에서 이러한 문제점을 타개할 수 있는 단초를 보았고, 本覺真心이나 常住清淨 혹은 佛性이나 如來藏 등도 같은 맥락에서 사용하고 있다.¹⁸⁾ 이는 그가 이러한 개념들을 모두 동일한 문제의식의 연장선상에서 이해하고 있었음을 보여준다. 本은 모든 존재들의 근본적 동질성이며, 末은 불교의 각종 교학과 종파를 비롯해서 儒道까지 포함한다. 그런데 여기서 종밀이 주장하고자 하는 것은 말을 넘어서 본으로 돌아가라는 것이 아니라, 본과 말에 모두 통해야 한다는 점이다. 「會通本末」편의 첫 부분에서 그는 다음과 같이 적고 있다.

眞性이 비록 몸의 근본이지만 생겨나는 과정에는 반드시 인연이 있는 것이니 아무런 단서도 없이 홀연히 몸의 형상을 이룰 수는 없다. 다만 앞선 종지가 완결되지 못하여 구절구절이 척결하여 지금 본과 말을 회통하고자 하는 것이니 유학의 도 역시 마찬가지이다.¹⁹⁾

18) 宗密, 『原人論』(『大正藏』 48, 710a), “一乘顯性教者, 說一切有情皆有本覺真心, 無始以來常住清淨, 昭昭不昧了了常知, 亦名佛性, 亦名如來藏.”

19) 宗密, 『原人論』(『大正藏』 48, 710b), “眞性雖爲身本, 生起蓋有因由, 不可無端忽成身相. 但緣前宗未了, 所以節節斥之, 今將本末會通, 乃至儒道亦是.”

여기서 종밀은 身의 본과 相에 대해 발언하고 있는데, 本은 현상으로 목격되지 않는 근본적인 것이며 一眞靈性 혹은 如來藏에 해당된다고 보았다. 이에 비해 相은 생겨나는 과정에서 인연에 따라 형상을 이루는 현상적 사건으로 보았다. 그러면서도 그는 相을 버리고 本으로 돌아가라고 말하지 않고, 상과 본을 본말의 관계로 보아 서로 소통하는 것이 중요하다는 점을 역설했다. 이러한 관점에서는 유학의 도리 현상화된 본의 자격으로 정당화된다.

종밀이 말한 본원의 동질성은 佛性の 보편성을 역설한 것이 아니라, 인간이란 본래 ‘근본적 완전성’과 ‘현실적 불완전성’을 동시에 가지고 있다는 점에서의 동질성이었다. 유불도 삼교의 인간관은 물론 불교이론 내부의 인간관과 수행론의 차이 역시 이러한 이중성 가운데 어느 한쪽에 비중을 둔데서 야기된 것일 뿐이고, 따라서 유불도 삼교와 불교교학 내부의 이론적 차이는 그것들 각자가 근거하고 있는 만큼 저마다 자족할 것이되, 그 자족함이 타자에 대한 비난과 배제를 내포한다면 불민할 수밖에 없을 것이었다. 종밀의 본원론은 저마다의 자족함이 불민함으로 이어지지 않기를 바라는 해석학적 문제의식의 소산이었다.

그는 다시 덧붙여 말하고 있다.

우리들은 오랫동안 참된 종지를 만나지 못해 우리 자신의 근원적인 몸을 돌이켜야 한다는 사실을 이해하지 못하고 단지 허망한 현상에 집착하여 [우리 스스로] 범부 이하의 축생이나 인간에 지나지 않는다고 달게 받아들였다. [그러나] 지금 지극한 가르침에 따라 근원을 따져보아 비로소 우리 자신이 본래 부처임을 깨닫게 되었다. …… 본원을 돌이키고返

本還源] 범부의 습을 끊는 것은 덜고 또 더는 것이라 마침내 무위자연에 이를 것이니 應用恒沙 부처라 이틀만 하다. 미혹됨과 깨달음이 똑같은 하나의 참된 마음이라는 사실을 알아야 할 것이니, 크도다 묘한 문이여, 사람의 근원이 여기까지 이르는구나.²⁰⁾

종밀이 말하는 返本還源은 까마득한 근원에 대한 동경이 아니라 현실적 비동질성 속에서 근본적 동질성을 모색하라는 뜻이다. 현실적 비동질성이란 바로 虛妄之相이고 이것에 대한 집착은 或畜或人 으로 이어진다. 그는 『도서』에서도, “[부처의] 법으로 사람에게 나아가기는 어렵지만, 사람을 [부처의] 법에 나아가도록 하기는 쉽다.”²¹⁾ 고 했다. 법을 기준으로 사람을 보면 저마다 부족한 점이 있겠지만, 사람을 기준으로 보면 법에 부합하지 않을 것이 없다는 뜻으로 이해된다. 수행의 출발점은 법이 아니라 사람이어야 한다는 것이 본원론의 취지인 것으로 보인다.

IV. 禪에 대한 접근과 이해 : 體用과 本末 관계를 중심으로

종밀이 『원인론』을 저술한 목적은 유교에 대한 불교의 상대적 우

위를 주장하거나 유불도 삼교를 통합하기 위한 것이 아니었다. 그는 一乘顯性이라는 불교개념에 근거하여 원리적 완전성과 현실적 불완전성을 함께 지니고 있는 인간의 이중성을 인정하였는데, 이러한 태도는 불교 내부 즉 선과 교의 관계나 선 종파들의 상호관계에 대한 관점에서도 동일하게 나타난다. 『도서』에서 그는 다음과 같이 적었다.

처음에 스승에 본말이 있다고 한 것은, 모든 종파의 시조는 석가모니 부처요 경은 부처의 말이며 선은 부처의 의중이라는 것을 말한 것이다. 모든 부처의 의중과 말은 결코 서로 위배되지 않으며 모든 조사들이 서로 계승한 근본은 부처이다. [부처가] 몸소 보살들에게 부촉하여 이론의 始末을 짓도록 한 것이니 오직 불경을 널리 펴기 위한 것일 따름이었다.²²⁾

중국철학에서 本末論은 두 가지 함의를 갖는데, 어떤 때는 末에 대한 本의 우월성을 역설하는 것이기도 하고, 또 어떤 때는 本에 버금가는 末의 가치를 옹호하는 것이기도 했다. 이처럼 본말은 개념상으로는 동일하지만 경우에 따라서는 전혀 반대되는 가치를 지향한다. 이 가운데 종밀이 지향한 것은 후자에 해당된다. 위의 인용문에서 본은 석가모니 부처를 말은 여러 조사들 및 각종 불경들을 가르킨다. 종밀에게 있어서 선을 포함한 모든 불설은 末로서 정당했는데, 그 정당성은 본이 말에 비해 우월한 가치를 갖지 않았기 때문에 가능했다.

20) 宗密, 『原人論』(『大正藏』 48, 710a), “我等多劫未遇眞宗, 不解返自原身, 但執虛妄之相, 甘認凡下, 或畜或人. 今約至教原之, 方覺本來是佛. …… 返本還源, 斷除凡習, 損之又損, 以至無爲自然, 應用恒沙, 名之曰佛. 當知迷悟同一眞心, 大哉妙門, 原人至此.”

21) 宗密, 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』 48, 400c), “以法就人卽難, 以人就法卽易”

22) 宗密, 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』 48, 400b), “初言師有本末者, 謂諸宗始祖卽是釋迦, 經是佛語, 禪是佛意. 諸佛心口必不相違, 諸祖相承根本是佛. 親付菩薩造論始末, 唯弘佛經.”

요즘의 불제자들은 너나할 것 없이 근원에 어두워서, 마음을 닦는 이들은 經論을 별난 宗으로 여기고, 講說하는 이들은 禪門을 별난 法이라 한다. 그래서 인과와 수행증득을 얘기하면 곧장 경론을 일삼는 집단으로 몰아붙이니 수행증득이 선문의 근본적인 일임을 모르는 것이다. 또 마음이 곧 부처라는 말을 듣게 되면 胸襟之禪을 일삼는 집단으로 몰아붙이니 마음의 부처가 바로 경론의 근본적인 뜻임을 모르는 것이다. (전에 어떤 사람이 나에게 선사하면서 왜 강설을 하느냐고 물은 적이 있는데 이것이 바로 그 대답이다.) 지금 만약 權實을 담은 경론과 深淺이 있는 선종을 서로 짝짓지 않는다면 어찌 교학을 들어 마음을 비추고 마음을 들어 교학을 이해할 수 있겠는가.²³⁾

위에서 종밀은 교학이든 선이든 상대를 배제하는 쪽으로 작동하면 모두 다 迷源이라고 하면서, 교학과 선의 상대적인 우열이나 차등 관계를 용납하지 않고 있다. 특히 선의 深淺을 교학의 權實과 같은 맥락에서 보고 있다는 점이 주목된다. 종밀이 선종의 차이를 권실의 차원에서 이해하고 있다는 점은, 그가 홍주종을 폄하하고 하택종을 선양하려 했다는 종밀의 禪觀에 대한 기존의 연구결과가 어느 정도 재고되어야 한다는 것을 보여준다. 그가 하택선의 계승자임을 자부하고 하택선을 옹호했던 것은 종파의식의 소산이기 보다는 그의 해석학적 문제의식의 소산으로 자연히 파생될 수밖에 없었던 하택선

23) 宗密, 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』 48, 400b), “今時弟子彼此迷源, 修心者以經論爲別宗, 講說者以禪門爲別法. 聞談因果修證, 便推屬經論之家, 不知修證正是禪門之本事. 聞說卽心卽佛, 便推屬胸襟之禪, 不知心佛正是經論之本意. (前敎有人難云, 禪師何得講說, 余今以此答也.) 今若不以權實之經論, 對配深淺禪宗, 焉得以教照心, 以心解教.”

의 가치, 즉 배제적이지 않고 소통지향적인 선종을 지지했던 것으로 봐야 할 것이다.

종밀이 그의 저술에서 선종의 여러 종파들 가운데 홍주종을 강하게 비판한 반면에, 하택종에 대해서는 호의적인 태도를 취했다는 것은 널리 알려진 사실이다. 그런데 그가 이러한 태도를 보인 이유에 대한 설명은 지금까지 별로 구체적이지 못했다. 대체로 그가 종파적으로 하택선에 편향되어 있었기 때문이라는 분석이 일반적이었다. 하지만 본 연구자는 종밀이 ‘깨달음의 근본적 완결성’과 ‘수행의 현실적 필요성’이라는 두 가지 관점이 서로 배치되지 않도록 할 수 있는 이론적 틀을 구축하기에 하택종의 이론체계가 유효하다고 봤기 때문이었을 것으로 생각한다.

하택종과 홍주종은 종밀의 선종분류체계에서 直顯心性宗으로 같은 범주에 속한다. 그가 보기에 하택종과 홍주종은 내용과 지향점에 별 차이가 없었다는 뜻이다. 그런데도 하택종을 지지한 이유는 하택종에서 空寂靈知가 발견되었기 때문이다. 공적영지의 가치는 바로 공적이라는 본원의 가치에 입각하면서도 영지라는 구체적인 가치를 도외시하지 않았기 때문이다. 이에 비해 홍주종은 지나치게 본원 중심의 근본적이고 절대적인 가치만을 지향하고 있었다. 선과 교의 제 종파에 대한 종밀의 평가 기준은 과연 어떤 불교이론이 소통을 확보할만한 열린 구조를 취하고 있는가 하는데 있었다. 그가 홍주종의 선종을 강하게 비판했던 이유는, 그와 홍주종 간의 종파적 갈등이나 대립구도 때문이 아니라, 홍주종이 지나치게 닫힌 구도를 취하고 있었기 때문이다.

주지하다시피 홍주종은 혜능의 선법을 계승한 남종선의 적자이

며 주류였다. 신회의 의도가 해능을 현창하려 했다는 것이 분명하다면, 해능의 선법을 중국 선종의 주류가 되게끔 했던 홍주종은 종밀에게 우호적 대상이어야 하는 것이 맞다. 그런데도 하택선의 계보를 잇고 있다고 자처했던 종밀이 홍주종을 비판했다는 사실은 선뜻 납득되지 않는다. 종밀의 태도를 남종선 내에서 홍주종을 견제하고 하택종을 현창하려는 종파의식의 소산으로 설명할 수도 있겠지만, 신회-남인-도원-종밀로 이어지는 선맥은 희미해서 종파성 같은 것은 별로 목격되지 않는다. 또 만약 종밀이 홍주종이 아닌 하택선을 통해 남종의 부흥을 모색했다면 이론적 작업 못지않게 세력을 구축하는 일도 병행했어야 할 것인데, 그가 자기 종파의 세력을 확장하려 했었다는 사실을 발견하기 어렵고 그 이후 하택종이 몰락한 것을 볼 때, 그의 홍주종 비판을 종파의식이나 종교사회학적 관점으로 설명하기도 어려워 보인다.

종밀이 신회의 선을 긍정적으로 평가한 이유는, 선을 포함한 각종 불설의 정당성과 그 근거를 어떻게 확보해 낼 것인가 하는 해석학적 문제의식을 통해서만 설명될 수 있을 것으로 보인다. '知之一字 衆妙之門'은 神會의 교설이면서 또한 澄觀의 교설이기도 했다. 같은 시대를 살았던 징관과 종밀의 동일한 해석학적 문제의식이 이 한 구절에 내포되어 있는 것이다.

知라는 개념은 교학과 선의 소통로 엮었다. 그는 이 자리를 제대로 확보해주기 위해 自性用을 추가하는 새로운 體用論을 제출하기도 했다. 종밀은 기존의 체용론 구도를 변경하여 體-自性用-隨緣用의 구도를 설정했는데, 체와 수연용의 관계는 기존의 체용론과 일치한다. 문제는 자성용이다. 자성용은 공적영지와 같이 체와 용의 이중

성을 동시에 갖는다. 종밀이 굳이 이러한 구도를 만든 까닭은, 소통의 매개를 확보하기 위해 어느 한쪽으로 귀속되지 않으면서 양쪽 모두에 걸쳐 있는 자리를 마련하기 위해서였다.

공적영지는 공적의 과정을 거치면서 새로운 의식 즉 영지가 열리는 것을 뜻한다. 이렇게 새롭게 열린 의식을 통해 기존에 미망이었던 세계는 체와 상통하는 用의 모습으로 다시 읽힌다. 이렇게 함으로써 깨달음(悟) 혹은 텅 비어 고요함(空寂)은 도달해야 할 최종적인 목적지가 아니라 새로운 인식(靈知)의 출발점으로 기능한다. 영지로서의 앎은 관념적으로 구획 짓고 차별 짓는 과정을 기초로 하는 이성적 인식이 아니라, 존재세계 전체를 연속성 위에서 파악하는 것이다. 따라서 이때의 앎은 인식이라기보다는 공감(sympathy)에 가깝다. 이는 이성적 인식의 양적 확대를 통해 이뤄지는 것이 아니라, 空寂의 이후에 수반되는 인식의 질적 변화를 통해 도달한다. 종밀은 선불교의 탈이성적, 탈문자적 입론들이 바로 이와 같은 정황을 알려주고 있다고 보았다.

공적은 이성적 인식의 한계라는 지적 적막함이다. 여기에는 언어를 통한 인식과 전달은 결코 대상을 온전히 파악하거나 전달할 수 없다는 통찰이 있다. 그러나 이렇게 아무것도 인식할 수 없고 전달할 수도 없다는 적막함 속에서 우두망찰할 수도 없다. 그래서 두 가지 방안이 제출되었다. 첫 번째는 문법과 어법을 파괴하는 방식을 통해 언어의 불완전성을 적나라하게 드러냄으로써 언어를 통한 인식의 한계를 고발하고 그것을 넘어서는 것이다. 이는 정직하게 평가해서 인식의 수단으로서 언어의 기능을 포기하는 것이다. 이와 같은 과정에서 배태된 것이 이른바 선문답이다.

두 번째는 인식의 질적인 변화를 새롭게 모색하는 것이다. 바로 이러한 경향이 이른바 화엄선 전통을 형성했는데, 이는 이성적 인식의 질적인 한계를 벗어나길 도모한다는 애초의 목적과 더불어, 첫 번째 해결방식에서 야기되는 문제점까지 염두에 두었다. 화엄선은 인간이 결코 언어를 포기할 수 없다는 사실, 다시 말해서 인식은 어떤 식으로든 언어를 통해서만 이루어진다는 사실을 인정한다.

선종과 교학에 대한 종밀의 판단은 捨教入禪이 아니었다. 그리고 선의 여러 종파들에 대한 태도 역시 종파의식이 기초를 이루고 있지 않았다. 그의 판단 기준은 본과 체라는 근본적 가치와 말과 용의 현실적 정당성을 어떻게 확보해 낼 것인가 하는 점에서 줄곧 벗어나지 않았다. 『도서』의 결론은 이러한 그의 의도를 다시 확인해 주고 있다.

그런데 혼자만 옳다고 여기는 이들은 늘 두루 살펴볼 생각을 하지 않는다. 만약 다른 사람의 선생 노릇을 하려고 한다면 바로 본말에 소통할 수 있도록 준비해야 한다. 배움을 즐거하는 이가 나누고 살펴볼 때에는 반드시 이것이 어떤 종파 혹은 어떤 교학에서 뜻하는 것인지를 하나하나 상세히 하여, 그것을 사용하는데 있어서 잘못됨이 없어야 모두 좋은 약이 될 수 있을 것이되, 착오가 있으면 도리어 해로울 것이다.²⁴⁾

여기서 종밀이 강한 문제의식을 제기했던 이유가 獨善之輩의 不必遍尋에 있음을 알 수 있다. 그는 通本末의 중요성을 강조했는데,

24) 宗密, 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』 48, 412d), “剋己獨善之輩, 不必遍尋. 若欲爲人之師, 直須備通本末. 好學之士, 披閱之時, 必須一一詳之, 是何宗何教之義, 用之不錯, 皆成妙藥, 用之差互, 皆成反惡.”

본과 말에 모두 통하여 비로소 一一詳之가 되는 것이라고 말한다. 이는 영지가 절대적인 실재와 상대적인 현상세계를 서로 연결하는 통로 역할을 하기 때문에 가능하며,²⁵⁾ 이러한 구조는 ‘깨달음의 근본적 완결성’과 ‘수행의 현실적 필요성’의 양립 가능성에 대한 문제의식에 비롯되었다. 이와 같은 종밀의 관점은 화엄학에 대한 이해에서도 일관되게 나타난다.

V. 화엄학에 대한 접근과 이해 : 수행중심주의 모색

중국 교학불교의 교판체계는 천태종의 五時八教와 화엄종의 五教十宗의 체계가 대표적이다. 이러한 교판 체계의 바탕에는 自宗의 우월성을 구조적으로 천명하려는 의지가 깔려있다. 징관을 面授한 종밀은 일단 화엄종의 교판체계를 수용했을 것이다. 하지만 징관의 그것과는 달리 종밀의 교판에서 발견되는 두드러진 특징은 『圓覺經』의 등장에 있다. 목덜미까지 눈물을 흘리며 복받쳐 울게 했던 이 경전을 종밀은 一代教 분류에서 가장 윗자리에 두었다. 그리고 붓다의 일대교를 漸과 頓으로 크게 양분하고 頓교를 다시 化儀頓과 逐機頓으로 구분한 다음에, 화의돈에는 『화엄경』을 축기돈에는 『원각경』 이하 40여부의 경전을 배치했다.

25) 변희욱, 「종밀 철학에서 知의 역할과 의미」, 서울대학교대학원 석사학위논문, 1994, p. 50

종밀이 『화엄경』을 화의의 돈으로 본 이유는 그것이 시간적 조속 과정을 초월해 있다고 판단했기 때문이다. 이에 비해 『원각경』을 축기의 돈으로 본 것은 교법이 설해진 시기가 隨時隨處임을 강조한 것으로 파악했기 때문이다. 이러한 내용을 그는 다음과 같이 명확하게 지적하고 있다.

장차 불법의 문을 활짝 열어서 그 핵심을 가려 뽑아 了義에 원만하게 통하는 데는 화엄경만한 것이 없다. 서역과 중국 고급의 삼장대덕들이 하나같이 [화엄경]을 최고로 쳤으니, 그 구체적인 내용은 저 [징관이 풀이한 懸談에 기술된 바와 같다. 그렇지만 [화엄경은] 그 형식이 크고 넓으며 내용은 자유자재로 거침이 없어서 처음 배우는 이들이 어려움에 봉착하게 되는데, 예를 들자면 큰 바다 속의 모든 진귀한 보석들을 한꺼번에 구할 수는 없는 것과 같다. 이 [원각]경은 그렇지가 않아서 오로지 頓入하여 相을 모아 性으로 돌아가게 하고 念을 없애서 眞을 온전케 한다. 映像이 또한 空하지만 [그 영상이] 나타나는 바를 깨닫게 되어 깨달음을 원만하게 밝아지니 번뇌가 얼음 녹듯 하고 오묘한 작용과 신비한 능력을 일생동안 지켜낼 수 있게 된다.²⁶⁾

또 종밀은 『화엄경』과 『원각경』의 차이를 性相融會와 會相歸性으로 설명하고 있다. 화엄이 존재세계의 본래적 측면(性)과 현실적 측면

면(相)의 근본적 상호통합에 무게를 두었다면, 원각은 존재세계의 이면적 동질성에서 출발하여 본질적 측면으로 추적해 들어가는 순차적 과정에 중점을 두고 있는 것으로 보았기 때문이다 이것이 곧 逐機의 과정임은 두말할 나위도 없다. 이와 같은 종밀이 화의돈과 구별되는 축기돈의 독자성을 인정함으로써 법장이 의도했던 ‘기를 쫓지 않는’ 화엄학의 성격에 중대한 변화가 초래되었다. 종밀의 작업은 본래성을 현실성의 境位로 되돌려 機의 입장에서 화엄학을 재편성한 것이다.²⁷⁾

축기돈으로서의 頓은 『원각경』과 『대승기신론』을 이론적 바탕으로 하고 있으며, 荷澤禪 전통과 연결된다. 돈은 수행자가 경험하게 되는 최초의 통찰(initial insight)이고 漸은 이러한 통찰을 기초로 하여 수행자가 부처와 동일화되어 가는 과정이다. 따라서 수행론적 차원에서 본다면, 돈의 경험이란 逐機하여 漸修하는 과정을 거치면서 유효해지는 것이지 그 자체로 완결된 가치를 갖는 것은 아니다.

頓은 중생의 본래성불에 대한 확신인데, “종밀의 성불론에 있어서는 이 사실에 대한 信·解가 頓悟이며 漸修는 階梯의으로는 그 앞에 頓悟가 있음으로써 비로소 의미를 갖는다. 즉 衆生本來成佛은 실천론적으로는 頓悟가 성립하기 위한 내재적 근거 내지는 因입과 동시에 인식론적으로는 頓悟의 내용이며 果이기도 하다. 衆生本來成佛이라는 진리는 頓悟漸修를 기본으로 하는 종밀의 실천론·성불론에 있어서는 修道實踐의 원동력으로서 또 求道成佛의 因으로서의 意味

26) 宗密, 『圓覺經略疏鈔』(『卍新纂續藏經』9, 841b), “將欲弘闡法門, 揀其要妙, 圓通了義, 莫尚華嚴. 西域此方, 古今三藏大德, 皆判為最, 具如彼疏, 懸談所敘. 然且部映浩瀚, 義理縱橫, 初心之流, 造次難入, 如大海中, 一切珍寶, 不可總求. 不如此經. 一道頓入, 會相歸性, 泯念全眞. 影像亦空, 覺所顯發. 覺圓明故, 煩惱冰銷, 妙用神功, 一生可獲.”

27) 아라키겐코(심경호 譯), 『불교와 유교』, 예문서원, 2000, pp. 116-121

를 갖는 것이었다.”²⁸⁾

종밀이 화엄학에 제기한 문제점은 그것이 지나치게 존재세계의 본래적 측면(性)만을 강조함으로 현실세계의 개별성(相)을 간과하는 것처럼 보인다는 점이다. 다시 말해서 근본적 圓融을 주장하여 현실적 사태들간의 개별성이 해소될 수는 있겠지만, 현실적 사태들을 모아내는 일(會)은 별개의 일이다. 종밀이 『원각경』에서 발견한 수행론상의 모티브는 현실세계의 개별성을 모아내에(會相) 마침내 본래적 완전성을 구현한다(歸性)는 점이었다.

종밀은 『圓覺經大疏』의 서문에서, “무릇 글이 풍부하고 내용이 넓기로는 진실로 화엄만한 것이 없지만 體를 지적하면서도 機에 부합하는 것은 원각에 짝할만한 것이 없다.”²⁹⁾고 했다. 그가 『원각경』에 비중을 둔 이유는 機의 중요성을 인식했기 때문이다. 機란 곧 중생의 현실적 비동질성이고 불완전성을 의미하는 것인바, 종밀이 기의 중요성을 강조한 데에는 중생의 현실태를 감안하지 않고 불성의 본래적 완결성만 부르짖는 것은 무의하다는 통찰이 내포되어 있다. 그리고 기의 차별성은 곧 수행의 필요성과 정당성의 근거가 된다.

종밀은 화엄학의 대표적 형이상학인 法界緣起 역시 형이상학적 측면보다는 수행론적(soteriological)³⁰⁾이고 심리적(psychological)인 맥락에서 이해하려고 했다. 또한 頓悟 역시도 그 후에 이어지는

28) 조윤호, 「宗密 頓悟漸修 成佛論 체계의 형성과 의의」(『한국불교학』 24, 한국불교학회편, 1998), p. 241

29) 宗密, 『圓覺經大疏』(『卍新纂續藏經』 9, 324b), “夫文富義博, 誠讓雜華, 指體投機, 無借圓覺”

30) soteriology는 본래 신학용어로 ‘救援論’이며 불교학에서는 대체로 ‘修證論’으로 번역하는데 修行論이라는 의미가 무난할 듯하여 본 논문에서는 수행론으로 적는다.

수행(漸修)의 초석이 된다는 점에서 그 중요성을 인정했다. 그리고 이러한 관점을 보충하기 위한 근거로 삼은 것이 바로 『원각경』과 『대승기신론』이었다. 종밀은 『원각경』과 『대승기신론』을 기초로 화엄학을 이해함으로써 형이상학적 우주론 역시도 철저하게 수행론적 관점에서 접근했고 화엄의 우주론과 존재론은 수행의 필요성과 당위성을 설득하기 위한 존재론적 근거로 받아들였다. 이러한 이해 방식은 지나치게 형이상학에 경도된 기존의 화엄학 이해를 견제하는 것인 동시에 禪의 도덕폐기론에 대한 문제제기의 성격도 띤다.³¹⁾

VI. 結

7세기경에 이르러 佛說에 대한 동아시아 불교인들의 자각은 해석학적 문제의식으로 낳았고, 그 내용은 ‘깨달음의 근본적 완결성’과 ‘수행의 현실적 필요성’의 양립 가능성 문제로 압축되었다. 그리고 이러한 문제의식은 교학불교와 선불교 모두에서 頓과 漸이라는 개념으로 부각되었다. 본 논문에서는 종밀이 이러한 문제의식을 어떻게 타개해 나갔는지 살펴보았다.

종밀의 문제의식은 인도에서 유입된 경전을 기초로 한 교학불교와 선불교 사이에서 벌어질 수밖에 없는 종교적 정통성 문제에서 출발했다. 그는 기의(佛意)와 기표(佛語)의 이원적 코드를 거부함으로써

31) Peter N. Gregory, *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism*, The Kuroda Institute, University of Hawaii Press 2002, pp. 192-196

써 정통성 문제가 본질적으로 잘못된 것임을 지적했다. 그는 기의 중심적 사고와 기표 중심적 사고 양쪽 모두를 겨냥했다. 그리고 기표와 수행주체의 마음공부가 상호 점진하는 과정을 거쳐 기의는 비로소 創發한다는 ‘기표 ⇔ 수행자 마음 ⇒ 기의’의 도식을 취했다. 배후는 종밀을 唐代 불교계 내부의 갈등상황을 봉합하기 위해 나선 화해주의자나 평화주의자 정도로 자리매김 했지만, 실상 종밀의 지향점은 좀 더 본질적인 데에 있었던 것이다.

이와 같은 종밀의 문제의식은 『원인론』에서 본원 개념으로 나타났는데, 여기서 강조한 것은 근원이나 본원으로서의 회귀가 아니라 현실적 비동질성을 사실상황으로 인정하고 그 사이의 소통을 완성할 때 본원은 비로소 구현된다는 점이다. 이러한 노선은 선에 대한 태도에서도 일관되게 나타나서, 공적영지를 강조하는 하택선을 중요시 한 것은 하택선이 ‘깨달음의 근본적 완결성’과 ‘수행의 현실적 필요성’의 양립을 중요시 했다고 판단했기 때문이다. 頓悟와 漸修라는 표면적으로 모순될 수밖에 없는 두 주장이 종밀의 이론체계에서 병립하는 근거도 바로 여기에 있다. 아울러 화엄학의 이해에 있어서도 逐機頓을 강조하여 형이상학적 우주론을 위주로 했던 기존의 화엄학에서 수행의 필요성에 비중을 두는 방향으로 전환을 모색했다.

참고문헌

- 宗密, 『禪源諸詮集都序』, 『大正藏』 48.
- 宗密, 『原人論』, 『大正藏』 48.
- 宗密, 『圓覺經略疏鈔』, 『卍新纂續藏經』 9.
- 宗密, 『圓覺經大疏』, 『卍新纂續藏經』 9.

- 리기용, 「唐代後期儒學과 宗密의 『原人論』比較」, 『백련불교논집』 5·6, 백련불교문화재단 편, 1996.
- 박재현, 「해석학적 문제를 중심으로 본 원효의 會通과 和諍」, 『불교학연구』 24, 불교학연구회 편, 2009.
- 변희욱, 「종밀 철학에서 知의 역할과 의미」, 서울대학교대학원 석사학위논문, 1994.
- 심재룡, 「보조국사 지눌의 중국선 이해」, 『동양의 지혜와 선』, 세계사, 1990.
- 아라키겐고(심경호 譯), 『불교와 유교』, 예문서원, 2000
- 楊曾文, 「唐代宗密及其禪教會通論」, 『中華佛學學報』 12, 中華佛學研究所編, 1999.
- 이병욱, 「원효와 종밀의 회통사상에 대한 비교연구: 『법화중요』와 『도서』를 중심으로」, 『한국종교사연구』 7, 한국종교사학회 편, 1996.
- 전해주, 「선원제전집도서에 대한 고찰 I : 한국 유통본 도서의 문헌학적 접근」, 『불교학보』 34, 동국대불교문화연구원 편, 1997.
- 정순일, 「종밀의 회통사상 연구」, 한국불교학회편, 『한국불교학』 8, 1983.
- 정순일, 「화엄 원인론 연구」, 『한국종교』 8, 원광대학교, 1983.

- 조윤호, 「종밀 돈오점수 성불론 체계의 형성과 의의」, 『한국불교학』 24, 한국불교학회편, 1998.
- Bernard Faure, *Double Exposure: Cutting Across Buddhist and Western Discourses*, Stanford University Press, 2003.
- Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, University of Hawai'i Press, 2008.
- Peter N. Gregory, *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism*, University of Hawai'i Press, 2002.

The T'ang monk Tsung-mi and his concept of the Fundamental Source(本源) and a Mutual Understanding(會通)

Park, Jae-hyeon
Seoul University of Buddhism

Around the 7th century, the East Asian Buddhist's awareness of Buddhist doctrine was a hermeneutical issue. The subject was the fundamental completeness of enlightenment and the practical necessity of Chan meditation. In this paper, I investigate how Tsung-mi(780~841) solved this issue, particularly focusing on the concept fundamental source and mutual understanding.

Tsung-mi refused a dualistic code of signifier and signified, and indicated that it was for a orthodoxy issue made between theoretical Buddhism to be wrong. He thought that the signified emerged during a signifier and disciplinant's mind in a mutual checking processes. In other words, the meaning is not excavated in languages, but It is what each disciplinant has implemented.

Tsung-mi didn't require that a disciplinant return to the

fundamental source. Because it will become clear when real heterogeneity is considered a factual situation and there is effort towards mutual understanding. On this account, he supported the Hezezhong of chan Buddhism(荷澤宗) and immediate accordance with opportunity(逐機頓)

Tsung-mi's concept of the Fundamental Source and a mutual Understanding are measures to combine the fundamental completeness of enlightenment and practical necessity of Chan meditation. He rejected the eccentric attitude that Buddha's words are fundamental perfection, and valued consideration of the factual situation and the effort to mutual understanding.

Key Words

Tsung-mi, Chan yuanzhuquanji du xu, Yuan Jen Lun,
Mutual Understanding, Fundamental Source

투고일자 2011.3.17 | 심사일자 2011.4.8 | 게재확정일자 2011.4.13

백제 후기의 불교학의 전개과정

최연식
목포대학교 사학과

- I. 머리말
- II. 聖王代의 불교계 동향과 불교학
: 南朝 成實涅槃學의 수용
- III. 威德王代의 불교계 동향과 불교학
: 北朝의 禪法과 地論學의 전래
- IV. 武王代의 불교계 동향과 불교학
: 三論學과 攝論學의 수용
- V. 맺음말