의도적 의정과 주체적 의정의 구분으로 살펴본 지눌의 깨달음 과정 검토

이상호
서강대학교

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 의정의 구분과 상호관계
1. 의정의 구분과 의의
2. 주체적 의정과 의도적 의정의 특징과 상호관계
Ⅲ. 지눌의 수행과정에 보이는 주체적 의정과 의도적 의정
1. 주체적 의정의 발로
2. 지눌의 깨달음의 성격
3. 의정과 지눌의 깨달음간의 관계
Ⅳ. 결론

요약문

기존 연구에서 간화선의 의정은 화두에 대한 의정으로만 간주하고 연구되어져 왔다. 이 논문에서는 주체적 의정과 의도적 의정으로 나누어서 고찰하고자 한다. 주체적 의정은 생사와 같은 근원적인 문제의식이고 그 특징은 번뇌성이다. 의도적 의정은 화두에 대한 의정이며 그 특징은 청정성이다.

이와 같이 의정을 구분하는 이유는 수행의 주체적 입장에서 수행심리적 현상을 분석하고, 그의 수행과정을 이해하기 위해서이다. 두 의정의 관계는 대립, 충돌, 융합으로 나타난다. 대립과 충돌은 의정의 조화를 이루지 못한 상태이고, 융합은 서로 조화를 이룬 상태이다.

보조지눌(普照知訥, 1158-1210)의 깨달음은 두 단계의 깨달음으로 볼 수 있다. 첫째는 간화선 사상을 알기 전에 '주체적 의정에 의(依)한 깨달음'이다. 둘째는 간화선 사상을 알고 난 후에 '주체적 의정에 대(對)한 깨달음'이다. 주체적 의정에 의한 깨달음은 주체적 의정에 의해서 수행을 해 나간 것이고, 선문과 교문에서 깨달음을 얻은 것이다. 주체적 의정에 대한 깨달음은 주체적 의정, 그 자체를 깨닫고서 그것으로부터 벗어난 것이며, 『대혜어록』을 보면서 깨달음을 얻은 것이다.

지눌이 경험한 주체적 의정과 의도적 의정의 만남은 지눌의 간화선의 특징이다. 즉, 지눌은 주체적 의정에 의한 깨달음을 긍정하였다. 그리고 화두에 대한 의도적 의정으로써 주체적 의정을 객관화시켜서 궁극적으로는 의정 그 자체로부터 벗어나게 만든다는 것을 잘 보여준다.

주제어

간화선, 화두, 수행심리적 현상 ,주체적 의정, 의도적 의정, 근원적인 문제의식, 화두, 번뇌성, 청정성, 보조지눌

Ⅰ. 서론

간화선 수행에서는 화두에 대하여 의심을 일으켜야 깨달음에 이를 수 있다고 말한다. 간화선의 교과서인 『大慧普覺禪師書』(이하 『書狀』이라고 함)[1]에서는 이 의심을 '의정(疑情)'이라고도 한다. 이 글에서는 의심과 의정을 구분하지 않으나, 가급적 의정으로 사용할 것이다.[2] 만약 의심과 의정을 별개의 개념으로 엄격히 구분하게 되면 문제가 발생한다. 역대 선어록 등에서는 의심과 의정을 구분 없이 사용한 용례가 많아서 혼란을 초래할 수 있을 뿐만 아니라, 기존 학계에서도 통용하는 것이 일반적이다. 따라서 화두에 대한 의심을 일반적으로 말하는 의심과 구분하기 위하여 의정이라는 용어로 편의상 사용할 수는 있더라도, 획일적으로 사용하기는 어렵다.

화두에 대한 의정은 생사(生死)등에 대한 '근원적인 문제의식'과 밀접한 관계가 있다. 이 논문에서는 그 각각에 대한 역할에 초점을 두고서, 화두에 대한 의정을 '의도적 의정'이라 하고, 생사문제와 같은 근원적인 문제의식을 '주체적 의정'이라고 구분하여 연구를 진행할 것이다.

여태까지 기존의 연구들에서는 두 의정으로 구분하지는 않고 화두에 대한 의정 을 강조하면서, 그것과 같은 맥락에서 생사문제에 대한 근원적인 문제의식을 언급하여 온 것을 많이 볼 수 있다. 그러므로 의도적 의정과 주체적 의정으로 개념의 범주를 구분하여 체계화시키는 것은 한편으로는 매우 새로운 시도로 보일 수 있으나, 사실상 두 의정의 의미는 이미 전통적인 간화선 수행법에 두드러지지 않게 사용되어져 왔다. 그러므로 이 논문에서는 수행과정에서 의정에 대한 각각의 특성과 역할을 별도로 고찰하여 그들의 성격을 분명히 파악함으로써 간화선 수행법을 새로운 관점에서 파악할 수 있는 길을 얻고자 한다.

의도적 의정과 주체적 의정은 수행과정에서 내밀하게 느끼는 '수행심리적 현상'[3]이므로 언어로 나타내는 데에는 한계가 있지만, 앞

1) 大慧(10891163)가 門下의 居士와 儒臣등의 질문에 答하여 禪의 要旨를 說한 書簡文 26편을 제자 惠然과 黃文平 居士가 모아 南宋 乾道 2년(1166)에 발문을 붙여 간행한 것이다.

2) 이 상호, 「中國禪宗 修行法에 나타난 疑情에 대한 硏究-看話禪을 中心으로-」(위덕대학교 석사학위논문, 2004). pp. 6-7. 『서장』에서는 '의심' 또는 '의정'이라는 말을 60회 이상 쓰고 있으며, 크게 세 가지 용례로 사용하고 있다. 첫째는 '믿지 못하는 마음', 둘째는 話頭參究하여 깨뜨려 할 生死에 대한 疑心, 셋째는 일상사 모든 의심이 모두 話頭上에서 짓는 疑心과 다르지 않다는 의미에서 말하는 화두상 의심 등이다.

3) 일반적인 심리현상과 구분하기 위해 수행과정에서 느끼는 심리적 현상을 '수행심리적 현상'이라고 이름붙였다. 이미 '명상심리'라는 말이 사용되고 있지만, 비정상적인 상태의 마음작용을 치유적 관점에서 다루거나 혹은 명상이라는 특정 기능과 효과에 국한시키는 경향이 있기 때문에 이 말은 피한다. 또한 유식학을 일컬어 '불교심리학'이라는 말을 사용하기도 하므로 '불교심리'라는 말도 사용할 수 있으나, 이것은 유식이라는 특정

으로도 이와 같은 분야의 연구가 계속 심화 발전되어야 할 필요가 있다고 보며, 그 이유는 다음과 같이 두 가지로 말할 수 있다.

첫째, 간화선 수행에 대한 깊은 이해와 함께 그 참 뜻을 밝혀서 근래 간화선 수행에 대한 회의나 경시와 같은 시대적 조류를 벗어나 전통적인 수행법을 새롭게 해석하고 현실에 맞게 재구성하는 토대를 마련하고자 함이다.

특히 삶의 현장에서 시시각각 끊임없이 부딪히는 다양하고 세세한 일상적인 것으로부터 생사와 같은 근원적인 문제에 이르기까지, 간화선 수행과정에서 그것들을 어떻게 받아들이고 대처해나갈 것인가에 대한 현대적 해석이 마련될 때, 비로소 간화선은 전통 속에서만 존재하는 수행법이 아니라 이 시대를 살아가는 수행자들의 가슴속에 품은 실존적인 수행법으로써 원만한 성취에 도움이 될 것이다.

둘째, 의정을 구분하여 고찰함으로써 한 수행자의 수행심리에 대한 분석적 접근이 가능하게 되므로 그 수행과정과 깨달음의 성격을 파악하는 데에 하나의 틀을 제공할 수 있다. 비록 한 수행자의 깨달음의 성격을 온전히 파악한다는 것은 매우 어려운 일이지만, 그가 가졌던 근원적인 문제의식과 정형적인 수행법 사이의 긴장과 갈등 혹은 상보적 작용 등에 대한 고찰은 그의 수행이나 깨달음의 특성을 드러내는데 조금이나마 기여할 것으로 본다.

한편, 의정을 구분할 때 그 주체인 수행자와 객체인 화두의 입장에서 문제제기를 할 수도 있다. 첫째, 수행자의 심리적 내면에서 두

분야를 대변하는 것으로 생각하거나 혹은 그 범위가 불교 전반에 걸쳐 너무나 광범위하게 생각할 수 있으므로 피한다. 따라서 부득이 '수행심리'라는 말로써 수행자를 자처하는 사람의 마음작용을 나타내기로 한다.

의정을 어떻게 분명하게 구분하느냐는 점이다. 이것에 대하여는 각 의정의 특징을 살펴보고 그 기능적 역할에 초점을 맞추어서 논할 것이다.

둘째, 의정이 대상으로 삼는 화두의 속성을 어떻게 보느냐에 따라서 그 구분이 무의미해질 수 있다. 즉, 화두가 근원적인 문제와 다름없다고 하거나 근원적인 문제 그 자체를 일종의 화두로 다룬다면, 굳이 의정을 구분할 필요가 없을 것이다.

이 점은 기존 학계에서 의정을 바라보는 관점과 관련하여 의정의 구분에 대한 필요성을 고찰할 것이다.

이상과 같이 의정의 구분을 통하여 검토한 결과를 바탕으로 이 논문의 후반부에서 보조지눌(普照知訥, 1158-1210)의 수행과 깨달음에 대하여 고찰할 것이다. 지눌이 책을 통하여 깨달았으므로 돈오의 깨달음은 아니라고 말하는 경우가 있다. 그러나 반드시 그와 같이 단정할 수 없는 이유는 깨달음에 들어가는 문은 천차만별이기 때문에 책을 통해서 깨달음을 얻는 것도 그 중에서 하나의 형식일 뿐이며, 그것만이 깨달음의 성격을 밝히는 엄격한 판단 기준은 될 수 없다고 본다.

요컨대 이 글의 전반부는 '의도(意圖)적 의정'과 '주체(主體)적 의정'에 대하여 수행자의 심리적 입장에서 각각의 특징과 상호관계성 등에 대하여 살펴봄으로써 간화선 수행법에서 의정의 성격과 역할을 좀 더 분명하게 드러내고, 후반부에서는 그 결과에 입각하여 지눌의 깨달음의 과정을 분석하여 그의 깨달음의 성격 등에 대하여 살펴보겠다.

II. 의정의 구분과 상호관계

1. 의정의 구분과 문제점

1) 주체적 의정과 의도적 의정의 구분

기존의 연구를 살펴보면, 간화선에서 의정이 차지하는 비중이 큰 만큼 부분적으로 연구되고 언급된 경우는 많이 있으나, 이 논문과 같이 주체적 의정과 의도적 의정으로 명확히 구분하여 연구된 사례는 거의 없다.[4]

이와 비슷한 경우는 송석구가 간화선의 의의를 드러냄에 있어 간략히 언급한 바, '주체적인 물음'과 '의도적인 물음'으로 사용한 것이 있다.[5] 그런데 '물음'과 '의정'은 엄밀한 의미에서 똑같다고 할 수는 없다. 비록 문학, 과학, 예술, 종교 등의 분야에서 예측할 수 없는 삶의 변화무쌍함 속에서 생사(生死)와 같이 근원적인 문제들을 평생에 걸쳐 화두와 같이 지고 가던 사람들이 대부분 말 길과 뜻 길을 떠나고 나서야 비로소 그들의 답을 찾을 수 있었음을 보여주는 사례가 많지만, 일반적으로 물음은 사유를 통한 인식적 내용을 그 대상으로 할 가능성이 많다. 반면에 간화선에서 의정은 물음의 성격이 있다고 하더라도 단순히 인식적 물음이 아니라, 몸과 마음을 몰입시키는 수행의 방편으로 활용하면서, 보다 전인(全人)적인 체득을 요구한다는 점에서 차이가 있다.

화두에 대한 의정을 '의도적'이라고 말하는 것은 자기 스스로 일으킨 의정이라기보다는 스승으로부터 받은 화두에 의정을 일으키도록 이미 정형화되어 있는 간화선 수행참구의 방편이라는 점에서 깨달음을 위한 '의도성'이 이미 전제되어 있기 때문이다. 이때 '의도적 의정'은 '의식하여 억지로 짓는 의정'이라는 뜻은 아니다.[6] '의도적'이라는 말은 화두를 전제로 의심하면서 깨닫기 위한 전략적 방편으로 사용하도록 미리 계획되어 있다는 뜻이며, 그것은 순간순간 일어나는 인식활동인 '의식적'이라는 말과는 의미상 차이가 있다. 따라서 비록 화두에 대한 '의도적 의정'을 전제로 '의식적'으로 의정을 지을 수는 있겠지만, 그렇다고 해서 의도적 의정과 의식적 의정을 같은 것으로 취급하는 것은 무리가 있다.

의도적 의정과 달리 주체적 의정은 누구나, 언제, 어디서든 자신이 스스로 주체가 되어 삶과 죽음과 같은 문제에 대하여 일으키는 문제의식이다. 붓다가 생사의 번뇌로부터 벗어나 해탈에 이르고자 한 문제의식이 가장 대표적이다. 박산무이(博山無異, 1575~ 1630)의 경우에는, "생사문제라는 관문을 뚫지 못할 때 문득 의정이 생긴다"고 말

4) 필자의「中國禪宗 修行法에 나타난 疑情에 대한 硏究-看話禪을 中心으로-」(위덕대학교 석사학위논문, 2004) 는 '의정'을 주제로 하여 학술논문으로 다루었으며, 여기서 주체적 의정과 의도적 의정을 명확히 구분하였다. 그 논문의 후속연구로써 각 의정의 성격을 번뇌성과 청정성으로 새롭게 규정하여 그 내용을 좀 더 심화시키고, 그 연구결과에 입각하여 구체적인 인물(보조지눌)의 수행과 깨달음에 적용시킨 것이 본 연구다.

5) 송 석구,「禪의 中國的展開와 看話禪의 意義」,『석림』제14호 (서울; 동국대학교석림회, 1980), pp. 19-20. "따라서 혜가의 주체적 물음은 스승을 通하여 開悟하게 된 것이다. 어디까지나 주체적 물음이었지 주어진 물음이 아니었다.……이와 같이 적어도 AD9세기경 까지는 깨달음의 機緣이 어떤 意圖적인 물음을 通하여 敎育的으로 提示되고 그것을 通하여 철저한 疑心을 일으켜 깨닫게 하지는 않았다."

6) 원순 역해,『몽산법어』(서울: 법공양, 2008), p. 15. 원순은『몽산법어』에서 나오는 내용 중에서 '非眞心發疑 屬做作'을 '이는 참마음에서 의심을 낸 것이 아니라 '의도적'으로 의심을 만든 것이다'라고 번역한다.

한다.[7]

이때 주체적 의정은 구도심의 원동력으로 역할한다. 만약에 붓다나 역대조사들이 생사에 대한 문제의식과 같은 주체적인 의정을 갖지 않았다면 그 험난한 구도의 과정은 없었을 것이며, 역대 조사들이 생사일대사(生死一大事)를 거론하지도 않았을 것이다.

그것은 각 개개인이 언제든지 스스로 일으킬 수 있는 의심과 같은 것이므로 '주체적 의정'이라고 정의한다. 이 주체적 의정의 근간이 되는 것은 생사와 같은 근원적인 문제의식이다. 그것은 삶의 현장에서 당면하는 모든 문제에 대응하여 구체적인 의식의 형태로 드러날 수밖에 없다. 마치 그 근본문제가 뼈대와 같다면, 그 뼈대에 피와 살이 붙어서 생명체의 온전한 형태가 되듯이, 자신의 근원적인 물음은 구체적이고 실천적인 삶의 형태와 조건들 속에서 비로소 의미를 갖는다. 결국 주체적 의정은 실존적이고 구체적인 삶의 문제의식들을 모두 포함하는 것이므로 '실존적 의정'이며, 불교 전반에 걸쳐 보편적으로 작용하는 수행심리적 현상이다. 그렇다고 해서 주체적 의정이 표면적인 의식활동의 결과로 나타나는 의심의 심리작용만을 뜻하지는 않는다. 그 표면적인 문제의식과 관련하여 보다 깊은 차원의 심리상태다. 다시 말하면 구체적이고 현상적인 문제의식들의 원동력으로써 작용하는, 보다 통합적인 심리상태에서 의심이 전제되어 있는 것이다.

한편, 간화선에서는 화두에 대한 의정 외에는 모두 거부한다. 예를 들어 화두를 드는 순간, 삶이란 혹은 죽음이란 무엇인가 라는 것을 인식한다면, 그것은 곧 사량분별로 떨어지는 것으로 보기 때문이다.

이상과 같이 필자는 의정을 두 가지로 구분하여 주체적 의정과 의도적 의정으로 제시하였지만, 일반적으로 의정을 바라보는 관점에는 다음과 같이 두 가지가 있다.

우선 의정을 화두에 대한 의정의 단일 범주로 바라보는 시각이다. 여기에도 두 가지 경우가 있다. 첫째는 화두에 대한 의정을 처음부터 주체적인 의정과 동일시하여 파악하려는 것이다. 정성본은 "주체적이고 구도적인 문제의식인 대의심(大疑心)"[8]이라 하고, 월암은 화두에 대한 의심을 '근원적인 의심'이라고 하며,[9] 야나기다 세이잔은 『대혜보각선사서』에 나오는 '화두상 의심'을 '주체적인 의심'으로 해석한다.[10] 그가 위에서 인용한 『대혜보각선사서』의 문장은 다음과 같다.

千疑萬疑 只是一疑 話頭上疑破 則千疑萬疑 一時破[11]

그는 원문의 '一疑'를 '주체적인 하나의 의심'이라고 해석하여 '화두상 의정'을 주체적 의심과 동일한 것으로 단정한다.

---

7) 박산무이, 백련선서간행회 譯, 『參禪警語』(경남: 장경각, 불기2533), 부록, p. 11. "生死關竅不破則疑情頓發"

8) 정 성본, 『간화선의 이론과 실제』(서울; 동국대학교출판부, 2005), p. 228

9) 월암, 『간화정로』(부산: 현대북스, 2006), p. 311

10) 야나기다 세이잔, 추만호 · 안영길 역, 『선의 사상과 역사』(서울; 민족사, 1989), p. 258. 그(대혜)는 심지를 개척하기 위한 공안의 사명을 어디까지나 주체적인 큰 의심을 일으키도록 하는 데에 있다고 하여 다음과 같이 말한다. "가슴 속에서 솟아나는 헤아릴 수 없는 의심을 단지 주체적인 하나의 의심에 집중시켜 공안에 입각해서 의심이 깨뜨려진다면, 천 가지 만 가지 의심은 즉시 사라진다."

11) 『大慧普覺禪師書』卷28 (『大正藏』47, 930a)

둘째, 화두에 대한 의정을 주체적으로 내면화시켜야 한다는 입장이다. 인경은 "화두의 본질은 내면화된 의심"[12]이라 말한다. 의도적 의정이 처음부터 주체적인 의정은 아니지만 차츰 주체적인 의정으로 내면화되어 가는 과정을 염두에 두고 있다.

위 두 가지 견해는 생사(生死)의 문제에 직면하여 생사문제를 곧 화두에 대한 문제의식과 동일시하면서 화두에 대한 의정을 강조한 것으로 보인다. 이러한 견해는 대혜가 그의『서장(書狀)』에서 화두상 의정을 버리지 말고, 다른 것에 의정을 갖는 것을 모두 배격한 것에 비추어 볼 때 어긋난다고 볼 수는 없다.[13]

그러나 이 논문에서 별도로 구분한 주체적 의정의 성격과 특징을 제대로 살리지 못하고 있다. 즉 생사문제와 같은 구체적인 문제의식에 대한 수행심리적 현상이 드러나지 않으므로 의도적 의정과의 관계를 살피기 어렵다. 또한 의정의 구분은 그 수행심리적 특성과 역할을 드러냄으로써 수행과정의 오류 점검이나 단기 목표 조정에 기여할 수 있다. 즉, 의도적 의정은 오직 화두에 대한 단일 목표를 가지고 궁극적 깨달음에 그 목표를 두고 있지만, 개인적으로 보다 현실적이고 직접적인 목표를 그 대상으로 삼을 경우에는 주체적 의정이 주요한 방향타 역할을 하게 되므로 이때 그 주체적 의정의 방향성을 검토할 수 있는 토대가 될 것이다.

한편, 주체적 의정과 의도적 의정으로 구분함에 있어, 화두에 대한 의도적 의정을 버리고 주체적 의정을 참구 대상으로 삼아야 한다고 주장하는 것은 아니다. 주체적 의정은 화두에 대한 참구와 관계없이 한 개인의 내면에서 고유하게 이어져 가는 심리적 현상을 총체적으로 표현하여 분석의 대상으로 삼을 뿐이다. 그렇다고 해서 주체적 의정으로 수행법을 삼는 경우가 전혀 없는 것은 아니다. 예를 들면 박산무이(博山無異, 1575~1630)가『참선경어』에서 '죽음'이라는 문제를 늘 염두에 두어서 일념(一念)을 이룬다고 말한 것과 같다.[14] 그러나 간화선의 기본적인 수행관은 화두에 대한 의정이 타성일편이 된다면, 그 속에는 이미 주체적 의정도 녹아들어 있다고 보는 것이 일반적인 견해이다.[15] 고봉원묘(高峰原妙, 1238~1295)는 간화선 수행법의 중요한 세 가지 요소 중의 하나로 '대의정(大疑情)'을 거론하였고,[16]『참선경어』에서는 "공부를 짓는데 있어 소중함은 의정을 일으키는데 있다"고 하였으며,[17]『서장』에서는 "화두상 의정만 깨뜨리면 천 가지 만 가지 모든 의정이 일시에 깨뜨려진다"고 하였다.[18] 이상의 예에서 말하는 의정은 의도적 의정과 주체적 의정을 구분하지 않은 의정 상태를 말한다.

12) 인경,「大慧 看話禪의 特質」,『보조사상』제13집 (서울: 보조사상연구원, 2000), p. 274

13)『大慧普覺禪師書』卷28(『大正藏』47, 930a) "若棄了話頭. 卻去別文字上起疑. 經教上起疑. 古人公案上起疑. 日用塵勞中起疑. 皆是魔眷屬"

14) 박산무이, 앞의 책, 부록 〈박산화상참선경어〉 (경남: 장경각, 1987), p. 11-12. "做工夫把個死字 貼在額頭上 將血肉身心 如死去一般 祇有要究明底這一念子現前"

15) 고봉원묘, 통광 역해,『禪要』(서울: 불광출판사, 1997), p. 65. "起箇疑情 疑來疑去 直教內外 打成一片 終日無絲毫滲漏"

16) 洪 喬祖 編, 通光 譯註,『高峰和尙禪要 · 語錄』(서울: 불광출판사, 1997), p.118. "第三要有大疑情 如暗地做了一件極事 正在慾露未露之時"

17) 博山無二, 앞의 책, p. 11. "做工夫 貴在起疑精"

18)『大慧普覺禪師書』卷28(『大正藏』47, 930a), "千疑萬疑 只是一疑 話頭上疑破 則千疑萬疑一時破"

2) 의정의 구분에 따른 의의

주체적 의정을 간화선의 화두에 대한 의정과 구분하여 고찰하는 이 연구의 의의는 다음과 같이 네 가지로 말할 수 있다. 첫째, 간화선을 대상화시키는 수행론의 정형화를 논하고자 함이 아니라, 수행자의 수행심리적 입장에서 '의정'의 역할과 그 기능을 논함으로써, 수행론의 객체지향성에서 주체지향성으로 그 관점의 변화를 도모한다.

둘째, 주체적 의정이 구도의 시발점이자 동시에 전체적인 구도 과정에서 수행을 이끌어가는 원동력으로 작용한다는 점을 살펴볼 수 있다. 이 주체적 의정은 궁극적으로는 차별경계를 벗어나기를 원하는 지점에서 출발하여 지속적으로 그 문제의 해결을 지향하지만, 특정 문제의 인식작용에 따르는 사량분별적 성향을 지니고 있으므로 화두참구 과정에서 장애가 될 수 있다는 것은 분명해 보이지만, 오히려 그 때문에 그 주체적 의정이 구도의 방향을 결정하는 원동력으로 작용하는 중요한 요소가 될 수 있을 뿐만 아니라, 실제 일상생활에서 피할래야 피할 수 없는 그것이 있어야만이 삶과 수행이 지속될 수 있다는 사실을 인식할 필요가 있다.

셋째, 의정을 중심으로 수행심리적 현상에 분석적으로 접근함으로써 간화선 수행법의 새로운 정립에 도움이 될 것으로 본다. 수행심리는 수행과정 뿐만 아니라, 그 결과를 이룬 후에도 계속되는 것이며, 비록 깨달음을 이룬 수행자라 하더라도 그가 실존하는 한, 그의 마음작용은 끊임없이 도전하는 무수한 내외적 조건과 자극들에 대한 응답으로 나타나는 것이라고 가정한다면, 이에 따른 수행법의 정립도 여러 가지 상황과 여건의 변화에 따라 지속적으로 이루어져야 할 것이다.[19]

넷째, 특정 수행자에 대한 수행심리적 현상을 깊이 이해함으로써 그의 수행이력을 고찰하는데 하나의 관점을 제공할 수 있다. 이에 대한 사례로 후반부에서 지눌의 의정에 초점을 맞추어 그의 수행과 깨달음에 대하여 고찰할 것이다.

이상에서 의정을 주체적 의정과 의도적 의정으로 구분함에 따른 의의를 네 가지 측면에서 살펴보았으므로 두 의정이 수행과정에서 어떤 특징과 상호관계를 갖는지알아보자

2. 두 의정의 특징과 상호관계

1) 의정의 번뇌성과 청정성

수행과정에서 보이는 의정의 가장 두드러진 성격은 두 가지가 있다. 첫째는 의정 그 자체를 일종의 번뇌로 느끼는 것이고, 다른 하나는 의정의 기능이 목표를 향한 과정에 몰두할 수 있도록 이끌어 주는 역할 뿐만 아니라, 궁극적으로 그 목표 성취 여부를 판가름하는 기준을 제공한다. 이러한 특징을 간단히 의정의 '번뇌성과 청정성'이라고 부르고자 한다.

본래 주체적 의정과 의도적 의정은 하나의 '의정'이라는 심리적 현상이라는 점에서는 근본적으로는 서로 다를 수 없으므로 각각 번뇌

19) 『大慧普覺禪師書』 卷28(『大正藏』 47, 930a), "… 日用塵勞中起疑 皆是邪魔眷屬" 참조. 붓다의 깨달음 이후 48년간에 걸친 교화활동이 바탕이 된 부처님의 말씀, 즉 경전도 대상의 근기에 따른 응답의 결과라고 볼 때 그 주체의 수행심리가 내포되어 있지 않을 수 없다.

성과 청정성의 기능을 모두 가지고 있다고 볼 수 있지만, 주체적 의정이 돈발할 경우에는 일종의 번뇌성의 성질로 나타나고, 그 자체에 몰입될 때에는 번뇌성보다 청정성이 강하게 나타날 수 있다. 의정이 사량분별로 작용할 때 가지는 번뇌성은 다음과 같이『잡아함경』에서 말하는 번뇌의 성질과 다르지 않다.

> "세존이 비구들에게 말하기를, 만약 사량과 망상이 생기게 한다면, 그것이 식(識)에 집착하여 머물게 할 것이다. 식에 집착하여 머뭄이 있으면, 미래세에 생로병사와 근심과 슬픔과 괴로움의 고통이 있게 된다. 이와 같이 하여 온통 큰 고통이 모인다. 만약 사량하지 않고 망상하지 않으면, 그 '없음'으로 인해 식에 집착하여 머물게 함도 없어서 미래세에 생로병사와 근심과 슬픔과 괴로움이 소멸하여 그와 같은 온통 큰 고통의 모임도 소멸한다."[20]

위 말에서 연기법에 입각하여 사량분별이 어떻게 번뇌로 변하는지 그리고 그 번뇌의 소멸은 어떻게 이루어지는지 간략하게 설명하고 있다. 여기서 간화선 수행법에서는 의정의 번뇌성을 어떻게 물리쳐야 할 것인지 배울 수 있다.

의정이 갖는 청정성의 역할은 박산무이(博山無異, 1575~1630)가『참선경어』에서 일념(一念)을 위한 수행방편으로 삼을 수 있다고 말하는 데서 알 수 있다.

> "참선할 때 '죽음'이라는 하나의 문제를 가지고 늘 염두에 두면서 자기의 몸과 마음을 죽은 상태와 똑같이 하는 방법이 있다. 그렇게 되면 오직 이 문제를 밝혀야겠다는 그 한 생각만이 눈앞에 남아있게 된다. 이때의 한 생각이란 하늘을 찌를 정도의 긴 칼과 같아서 무엇이든 갖다대는 족족 베어지므로, 도저히 어찌해 볼 수 없는 것이다."[21]

즉, 의정의 상태가 인식 작용에 의하여 사량분별로 나아가면 번뇌성이 되지만, 그 언구를 이용하여 집중하는 수행방편으로 삼는다면 청정성의 역할을 하게 된다. 이 청정성의 역할을 부각시켜서 수행방편으로 활용한 것이 의도적 의정이다.

이제 의정의 두 가지 성격을 중심으로 의정을 구분하고 각각의 의정을 특징짓는다면 다음과 같다. 주체적 의정은 자기의 내면으로부터 스스로 돈발한 문제의식으로써 구체적인 인식내용을 갖는다. 즉, 주체적인 문제의식은 말 길과 뜻 길을 따라 사량분별하려는 성향이 강하므로 번뇌성을 여의지 못하기 때문에 '주체적 의정의 번뇌성'이라고 부를 수 있다.

반면에, 의도적 의정은 오직 화두에 몰입하도록 작용하며, 그 화두의 몰입은 말 길과 뜻 길이 끊어진 곳으로 가는 것이므로, 화두참구에 따른 의정은 사량분별을 허용치 않고, 또한 청정으로 향하는 성향이 있어야 수행의 방편이 될 수 있으므로 '의도적 의정의 청정성'이

20)『잡아함경』卷14(『大正藏』2, 100a), "世尊告諸比丘. 若思量・若妄想生. 彼使攀緣識住. 有攀緣識住故. 有未來世生・老・病・死・憂・悲・惱苦. 如是純大苦聚集. 若不思量・不妄想. 無使無攀緣識住. 無攀緣識住故. 於未來世生・老・病・死・憂・悲・惱苦滅. 如是純大苦聚滅"

21) 박산무이, 앞의 책, p. 28

라고 말할 수 있다.『대혜보각선사서』에서 화두참구 방법을 다음과 같이 말한다.

> "다만 전도망상인 마음, 사량분별하는 마음, … 시끄러움을 싫어하는 마음을 한꺼번에 꽉 누르고 그 꽉 누른 곳에서 화두를 간하도록 하라"[22]

사량분별하는 마음을 꽉 누르는 작용의 표면적인 의식에는 화두가 있지만, 그 심리적 근저에는 오직 화두를 깨닫고자 하는 의정의 작용이 있어야 하는데, 이때 의정은 청정성으로 이루어져 있어야 한다. 그 청정성을 엿보게 할 수 있는 말이 위 인용문의 '꽉 누른 곳'이다.

기존의 연구에서는 이 의정의 번뇌성과 청정성의 역할을 구분하지 않고 하나의 통합된 작용으로 파악하였다. 먼저 인경은 '방법적 의심'이라고 말한다.

> 의심하는 동안 우리의 정신은 도거와 혼침으로부터 깨어난다. 이것이 화두가 요청되는 본질이다. 이런 점에서 '의심이란 "본래의 깨달음(本覺)을 분명하게 밝히는" 수행하는 방법적 힘인 것이다. 왜냐하면, 의심은 그 자체로 보면 번뇌의 일종으로, 끝내 무너지고 타파되어야 할 대상이지, 목적이 될 수는 없기 때문이다. 말하자면 바로 의심을 강조하는 간화선은 "환(幻)으로써 환(幻)을 치유하는 방법"이다. …… 이런 점에서 화두란 결국 본래의 깨달음을 밝히는 '방법론적인 의심'이라고 할 수 있다.

그는 간화선에서 의정의 성격을 번뇌성으로 보고, 끝내 타파되어야 할 대상으로 우선 간주한다. 그러면서도 '환(幻)으로써 환(幻)을 치유하는 방법'이라고 말하듯이 의심을 수행의 방편으로 취급한다. 본 논문에서 구분하고자 하는 두 의정의 특징으로서 그의 주장을 살펴본다면, '대상으로써 환(幻)'은 주체적 의정의 번뇌성이며, '방편으로서 환(幻)'은 의도적 의정의 청정성이다. 여기서 인경은 의정의 이중적 성격을 이미 파악하고 있음을 알 수 있다. 그러나 그 의정을 구분하지는 않는다. 사실 그가 의미하는 '대상으로서의 환(幻)'은 의정 그 자체라기 보다는 번뇌의 근본적인 원인인 무명(無明)에 더욱 치중하고 있다.

또 다른 예로써 박태원은 필자가 이전에 주장한 바, 주체적 의정과 의도적 의정을 구분한 의미에 대하여 전반적으로 이해하고 있지만, 부분적으로 오해를 하고 있다.[23] 아뭏던 그는 간화선의 화두 참구와

22)『大慧普覺禪師書』卷28(『大正藏』47, 921c), "但張妄想顚倒底心 思量分別底心 好生惡死底心 知見解會底心 欣靜厭鬧底心 一時按下 只就按下處看箇話頭 僧問趙州 狗子還有佛性也無 州云無"

23) 박 태원,「화두를 참구하면 왜 돈오 견성하는가」,『철학논총』제58집 (서울: 새한철학회, 2009), pp. 66-67 참조. 박태원은 필자의 석사논문에서 '깨달음은 인생사에 대한 궁극적 의심에서 비롯된 것이고 화두에 대해 품는 의심도 결국 그러한 것'이라고 주장했다고 말한다. 궁극적으로 두 의정은 하나로 통합되는 것이라는 점에서 그의 주장은 인정하지만, 필자가 주체적 의정과 의도적 의정으로 나눈 것은 수행과정에서 누구나 가질 수 있는 주체적 의정의 성격과 화두참구 과정에서 가져야 할 의도적 의정의 성격은 명확히 서로 다른 것이라는 점을 강조하기 위함이다. 즉 의도적 의정은 주체적 의정을 견제하고 정화하는 역할을 하는 반면, 주체적 의정은 수행의 원동력이 된다는 점을 드러내고자 하였다. 그런데 그는 "'의심'이라는 말의 일상적 용법과 의미에 의거하여 화두 참구와 돈오 견성의 인과관계를 설명하려는 것이다"고 말한 부분에 있어서는 동의하지 않는다. 필자는 '의심'이라는 말의 일상적 용법 및 의미와 화두참구에서 말하

돈오 견성의 상호 인과관계를 밝히기 위한 의미 있는 논문을 발표하면서, 화두에 대한 의정을 정념(正念)의 '알아차림'이라는 맥락에서 표현한다.

> 공안에서 돈발(頓發)한 화두 의심의 '분별하지 않는 무규정의 마음 상태'를 순일하게 챙겨가면, 대상에 대한 분별적 구성의 범주에 휘말리지 않는 마음자리가 드러나 그 자리에 서게 된다. 이 지점은 정념의 '알아차림'으로 수렵되는 '분별 범주/체계에 휘말려 들지 않는 마음자리'와 같다.[24]

그가 말하는 화두에 대한 의심의 성격은 '분별하지 않는 무규정의 마음 상태'로써 이 논문에서 말하고자 하는 의도적 의정의 청정성과 유사한 뜻을 내포하고 있다.

단, '분별하지 않는 무규정의 마음 상태'는 의정의 삼매 상태에 초점을 두고 인식의 개념 활동의 정지에 치중하는 것이라면, 의도적 의정의 청정성은 주체적 의정과의 관계 속에서 그 '고요함의 역동적 활동'에 초점을 둔다는 점에서 차이가 있다. 즉 의도적 의정의 청정성은 근본적 문제의식인 주체적 의정에 의해 더욱 촉발되면서도 동시에 그 주체적 의정의 번뇌성을 정화하면서 그 목적인 깨달음으로 향하는 길에서 벗어나지 않도록 인도하는 역할을 담당한다.

이상에서 의정의 두 가지 특징으로써 번뇌성과 청정성에 대하여

는 '의심'의 용법과 의미가 분명히 다르다는 주장을 하였으며, 이 부분에서 그의 오해가 있음을 밝힌다.

24) 박 태원, 위의 책, p. 91. 참조. 화두에 대한 의정으로 돌파하는 경지가 돈오견성인지 혹은 정견인지는 별개의 문제로 다루어야 할 것이므로 이 논문에서는 다루지 않는다.

살펴보았다. 다음에서 두 의정의 현상적 비교를 통해서 좀 더 구체적으로 그 공통점과 차이점을 살펴보겠다.

2) 두 의정의 비교

주체적 의정과 의도적 의정을 비교해보면, 그 대상과 발생 시기, 그리고 목적 등에 있어서 공통점과 차이점이 보인다.[25] 먼저 그 대상에 있어서 주체적 의정이 자신의 근원적인 문제를 대상으로 할 때, 의도적 의정은 화두만을 대상으로 한다는 점은 서론에서 이미 밝힌 바와 같다.

그러나 의도적 의정이 주체적 의정과 그 대상은 달리하더라도 궁극적으로는 화두를 타파하여 번뇌를 해결함으로써 생사(生死)의 근원적인 문제를 해결하기 위한 것이므로, 그 근본 목적은 서로 다르지 않다

둘째, 두 의정의 발생시기와 그 관계에서 각각의 성격은 다르게 나타난다. 자신의 근원적인 문제에 대한 진지한 물음으로 인하여 주체적 의정은 언제 돌발 될지 모르지만, 의도적 의정은 간화선을 만나고 화두를 받는 순간부터 이루어지므로 그 발생 경계가 분명하다. 그러나 어느 쪽이 먼저 형성될 지는 일정하게 정할 수 없다.

만약 화두에 대한 의정을 가질 때, 처음에는 의식에서 겉도는 상태를 겪을 가능성이 아주 많다. 차츰 의식적인 의정 상태를 극복하여 내면화 단계에 이르면 화두에 몰입하기가 수월해 진다. 그 의도적 의정이 내면화 단계에 이르기까지 수행과정에는 그만한 동기부여가

25) 이 상호, 앞의 책, pp. 8-13. 참조. 주체적 의정과 화두에 대한 의도적 의정의 공통점과 차이점에 대하여는 필자의 학위논문에서 자세하게 기록하고 있다.

필요하며, 그것은 주체적 의정에 의해 더욱 강렬해질 수 있다.

반면에 주체적 의정에만 몰두한다면, 사량분별에 빠질 우려가 있다. 그것을 극복하는 방법이 의도적 의정을 수반하는 화두 참구다. 그리하여 주체적 의정은 청정성을 얻어 그 번뇌성으로부터 벗어날 수 있다. 이때부터 수행자는 주체적 의정으로부터 일정 거리를 유지할 수 있어서 그 객관성을 담보로 간화선의 수행과정에 깊이 들어 갈 수 있게 된다.

셋째, 두 의정이 드러내는 표현방식이 다르다. 주체적 의정은 자신의 근원적인 문제 해결을 위한 것이지만, 각 개개인마다 그 문제를 생각하는 방식이 다르기 때문에 그것을 표현하는 방식도 갖가지로 나타날 수 있다. 즉 예술, 문학, 철학 등 다양한 분야에서 그 표현방식이 가능하다.

반면에 의도적 의정의 표현방식은 화두를 대상으로 삼아 집중하여서 결국에는 그 화두를 깨뜨림으로써 완성된다.

이상에서 주체적 의정과 의도적 의정을 비교하였으므로 다음에서 그 상호관계성에 대하여 살펴보겠다.

3) 두 의정의 상호관계

주체적 의정과 의도적 의정의 상호관계는 번뇌성과 청정성의 관계와 직결되고, 현실적인 삶과 내면의 수행세계를 아울러서 직접적인 영향을 미칠 수 있다.

번뇌성과 청정성은 서로 융합하거나 개별적 작용으로 구분할 수 있다. 개별적으로 작용할 경우 다시 긴장과 충돌로 나눌 수 있으므로, 전체적으로는 융합과 긴장 및 충돌의 세 가지 관계가 있다.

긴장의 관계는 번뇌성과 청정성이 상보적 관계를 맺지 못하는 경우다. 예를 들면, 근원적인 문제와 관련하여 주체적 의정에 의한 현실적인 문제의식들이 치성할 때 청정성이 제대로 작용하지 못하여 번뇌성만 느끼거나, 청정성을 추구하지만 아직은 심리적 안정을 확보하지 못하고 오히려 해결해야 할 현실적인 문제의식조차 외면하는 것이다.

둘째, 충돌의 관계는 번뇌성과 청정성이 서로 영향을 주고받기는 하지만 지속적인 안정상태를 유지하지 못하는 경우다. 의도적 의정의 청정성의 역할로 인해 심리적으로 안정되는 듯하다가도 다시 일상생활로 돌아와 구체적인 문제들에 부딪히면 다시 번뇌성으로 변하게 된다. 청정성의 기능이 번뇌성을 완전히 극복할 정도로 영향력을 발휘하지 못하고 있다. 반면에 주체적 의정의 번뇌성이 치성하더라도 의도적 의정에 의해 그 번뇌성을 어느 정도 다스릴 수가 있다. 이와 같은 과정이 번갈아 일어난다.

세째, 융합의 경우는 의도적 의정과 주체적 의정이 서로 통합된다. 전반적으로는 청정성의 역할이 확대되어 심리적 안정이 유지되고, 주체적 의정의 번뇌성으로부터 자유로움을 느끼게 된다. 주체적 의정의 번뇌성이 안정되어 가면 화두참구에 대한 동기부여와 신념도 따라서 강해지고, 의도적 의정에 대한 몰입도도 높아지게 된다. 이것은 두 의정이 서로 상보적인 작용을 하는 것이다.

한편, 두 의정이 융합한다고 하더라도 어느 한 쪽이 완전히 사라지는 것이 아니라 깨달음에 의해 극복될 때까지 계속되는 것으로 볼 수 있다. 의도적 의정의 청정성이 더욱 확대되고 깊어지게 되면 주체적 의정의 번뇌성으로부터 자유로워지면서 순수한 문제의식만 남게

되고, 결국에는 그 문제의식조차 극복하는 단계에 도달한다. 의도적 의정은 청정성을 그 성격으로 하지만, 그 역할에 안주하고자 할 때는 역시 궁극적인 깨달음의 장애가 되므로 그 청정성의 역할도 극복되어야 한다.

만약, 말 길과 뜻 길을 찾는 주체적 의정에서 번뇌성을 제거하고 청정성을 유지할 수 있다면, 그것은 화두에 대한 의도적 의정의 청정성을 활용하는 것이나 다름없다. 이는 주체적 의정이 곧 의도적 의정과 상통할 수 있음을 의미한다.[26]

이상과 같은 의정에 대한 연구는 구도여정 분석의 틀로 사용할 수 있다는 것을 밝히기 위해서 지눌의 깨달음 과정을 검토하고자 한다. 아마도 지눌은 의정의 관점에서 볼 때, 주체적 의정과 의도적 의정의 만남을 통해 번뇌의 극복에 이르는 전형적인 모델이 될 수 있다는 점을 발견하게 될 것이다.

Ⅲ. 지눌의 수행과정에 보이는 주체적 의정과 의도적 의정

1. 주체적 의정의 발로

지눌의 평생에 걸친 수행적 삶에서 깨달음의 원동력이 된 것은 주체적 의정이다. 그것은 정혜결사(定慧結社)의 정신에서 잘 드러난다. 『권수정혜결사문』[27]에 의하면, 그의 실존적 문제의식은 비록 직접적인 현실참여는 아니더라도, 당시 극단적인 선교(禪敎)대립과 같은 현실의 직시를 통해서 왜곡된 불교관을 벗어나 바른 길을 찾는 데에 있었다.

> "나(지눌)는 이것을 한탄한 지 오래 되었다. 임인정월(1182년)에 서울 보제사 담선법회에 참석하였다가 하루는 동학 10여 인과 약속하기를, '이 모임을 파하거든 마땅히 명예와 이익을 버리고, 산림에 은둔하여, 동사(同社)를 맺어 항상 선정을 익히고 지혜를 균등히 하기를 힘쓰며 예불과 경읽기, 노동과 운력에 이르기까지 각자 소임에 따라 맡은 일을 운영해 나가면서 인연따라 심성을 수양하여 평생을 구속 없이 달사와 진인의 높은 수행을 따른다면, 어찌 쾌하지 않겠는가 하였다."[28]

정혜결사를 주장한 임인 년에는 비록 그 뜻을 이루지 못했지만,[29] 오히려 그 때문에 자신의 문제로 더욱 깊이 내면화시킬 수 있는 계기가 되었을 것으로 본다. 뒤에서 살펴볼 그의 세 번에 걸친 깨달음에

26) '박산무이, 앞의 책, p. 28. 참조. 박산무이가 '죽음'이라는 문제를 염두에 두어 일념수행의 방편으로 삼는 것과 같은 것이다.

27) 『권수정혜결사문』은 1권으로써 지눌이 33세 되던 해(1190년)에 팔공산 거조사에서 지은 결사문이다.

28) 보조사상연구원 編, 『보조전서』 (전남: 불일출판사, 1989), p. 7. "知訥 以是長歎 其來久矣. 歲在壬寅正月 赴上都普濟寺 談禪法會. 一日與同學十餘人 約曰罷會後 當捨名利 隱遁山林 結爲同社 常習定均慧爲務 禮佛轉經 以至於執勞運力 各隨所任 而經營之 隨緣養性 放曠平生 遠追達士眞人之高行 則豈不快哉."

29) 처음 정혜결사를 주장한 것은 지눌이 25세 되던 해인 1182년이었고, 정혜결사를 처음 시작한 것은 지눌이 31세 되던 해인 무신년(1188년)이므로, 지눌이 그 원력을 실행에 옮기게 된 기간은 6년이 걸렸다.

서 그 단초를 얻을 수 있을 것이다.

『권수정혜결사문』에 입각하여 지눌이 가진 의정의 성격과 의의를 살펴본다면, 첫째, 그가 제창했던 정혜결사의 정신은 주체적 의정의 발로이자 원력이었으며, 평생에 걸친 수행의 원동력이다. 둘째, 세속적인 수행풍토와 극단적인 선교(禪敎)대립이 성행했던 그 당시 고려사회 불교계의 대내외적 문제를 스스로 자기 문제의식으로 내면화하여 수행의 단초로 삼았다.[30] 즉 그의 주체적 의정은 역사적 혹은 실존적 상황과의 관계성을 말해 준다.

세째, 지눌은 당시 선문과 교문의 대립관계에도 불구하고 선교일치(禪敎一致)를 주장하며, 두루 아울러 수행의 주제로 삼았기 때문에 다양한 사상을 섭렵할 수 있었다. 특히, 여러 수행자들을 포섭할 수 있는 다양한 수행문(修行門)을 제시한 것은 전 수행과정에 걸쳐 지속되었던 주체적 의정을 무시하지 않고 살린 결과라고 할 수 있다.[31] 이상과 같이 지눌의 수행과정은 주체적 의정과 그 깨달음에 밀접한 관련이 있으므로 다음에서 그의 주체적 의정에 입각한 깨달음의 과정을 검토해보고자 한다.

30) 보조사상연구원 編, 앞의 책, p. 7. " 然返觀我輩. 朝暮所行之迹. 則憑依佛法. 裝餙我人. 區區於利養之途. 汨沒於風塵之際. 道德未修. 衣食斯貴. 雖復出家. 何德之有. 噫夫欲出離三界. 而未有絶塵之行. 徒爲男子之身. 而無丈夫之志. 上乖弘道. 下闕利生. 中負四恩.誠以爲恥.

31) 보조사상연구원 編, 앞의 책, p. 420. "開門有三種 曰惺寂等持門 曰圓頓信解門 曰徑截門"

2. 지눌의 깨달음의 성격

1) 깨달음의 두 단계

지눌이 세 차례에 걸친 큰 깨달음을 얻었다는 사실은 그의 비명에서 밝히고 있다. 제1차 깨달음은 1182년부터 1185년 사이에 『육조단경』을 읽다가 이루어지고, 곧 이어 하가산에서 3년 동안 지내며 대장경을 열람할 때, 이통현 장자의 『신화엄경론』을 읽다가 제2차 깨달음을 얻는다.[32] 그 후 10여년이 지난 1198년에 지리산 상무주암에서 『대혜어록』을 보고서 깨달음을 얻었다.

지눌의 세 차례에 걸친 이 깨달음의 과정을 필자는 다시 두 단계로 나누어서 '주체적 의정에 의(依)한 깨달음'[33]과 '주체적 의정에 대(對)한 깨달음'으로 구분하고자 한다.

주체적 의정에 의한 깨달음이란 어떤 계기로 주체적 의정이 돈발하여 그것에 의해서 수행이력을 펼치다가 깨달음에 이르는 것이고, 주체적 의정에 대(對)한 깨달음이란, 주체적 의정 그 자체가 깨달음의 대상이 된 것을 말한다.

지눌의 깨달음을 두 단계로 구분한 것은 그의 진정한 구도행각이 주체적 의정에서 시작하였고, 나아가 주체적 의정 그 자체를 완전히 극복함으로써 그 깨달음이 완성되었다고 보기 때문이다.[34]

32) 보조사상연구원 編, 앞의 책, p. 419. "越大定二十五年乙巳 遊下柯山 寓普門寺 因讀大藏 得李長者華嚴論 重發信心 搜抉而索隱 嘖嘖而未精 前解轉明"

33) 보조사상연구원 編, 앞의 책, p.7. "凡見聞誦習者. 當起難遇之心. 自用智慧觀照. 如所說而修. 則可謂自修佛心. 自成佛道. 而親報佛恩矣.

34) 지눌의 초반기 수행행적이 잘 알려져 있지 않고 보제사 담선법회 이후 정혜결사를 주장하던 당시부터 본격적으로 나타난다는 사실이 이를 뒷받침한다.

그 두 단계의 깨달음의 과정에서 중요한 전환점을 마련한 것은 『대혜어록』을 통한 간화선 사상과의 만남이다. 그러나 지눌이 대혜(大慧宗杲, 1089-1163)로부터 간화선 사상의 영향을 받았다 하더라도, 주체적 의정을 강조한 점에서 대혜의 간화선 사상과 다른 노선을 가지고 있다.[35]

대혜가 스승인 원오(圓悟克勤, 1063~1135)의『벽암록』을 불태우거나 묵조선을 신랄하게 비판했던 것은 그 당시 수행풍토의 쇄신을 자신의 문제로 받아들인 결과이며, 마찬가지로 지눌이 선문과 교문을 두루 섭렵하고 회통하려고 노력했던 것도 그 당시 선교 대립의 수행풍토를 자신의 문제로 받아들여 그 해결책을 찾으려 했다는 점에서 볼 때는 대외적 문제를 자신의 문제의식으로 받아들인 공통점이 있다.

그러나 두 사람의 구체적인 수행법에 있어서는 확연한 차이가 있다. 대혜는 주체적 의정보다는[36] 주로 간화선을 중심으로 화두에 대한 의도적 의정을 강조한[37] 반면, 지눌은 간화선만 고집한 것이 아니라 자신의 다양한 수행이력을 적극 활용하여 세 가지 수행문을 시설함으로써 근기가 다른 개개인의 주체적 의정을 살리는 길을 선택했다는 점에서 서로 다르다.

35) 지눌이 주체적 의정이라는 용어를 직접적으로 쓰지는 않았지만, 다양한 근기를 위한 각기 특색 있는 수행문을 시설한 것은 그 주체적 의정을 인정하고 적극적으로 활용한 것으로 볼 수 있다.

36) 대혜가 만약에 주체적 의정을 살리는 입장을 취하였다면, 당시 수행풍토를 극단적으로 거부하는 뜻으로「벽암록」을 불사르거나 또는 묵조선을 강력하게 비판하지 않고서, 지눌과 같이 그 상황들을 포섭할 수 있는 다른 길을 모색할 수도 있었을 것이다.

37)『大慧普覺禪師書』卷28(『大正藏』47, 921c) "但將妄想顚倒底心. 思量分別底心. 好生惡死底心. 知見解會底心. 欣靜厭鬧底心. 一時按下. 只就按下處看箇話頭"

2) 주체적 의정에 의(依)한 깨달음

(1) 선문(禪門)의 깨달음

앞서 말한 바와 같이 지눌의 1차 깨달음은 그의『비명』에 의하면, 25세 때 대정(大定) 22년 임인(1182년)에 승선(僧選)에 합격하고 창평 청원사에서 유람하다가『육조단경』을 열람하던 중에 이루어졌다.[38]

> 우연히 어느 날 학료에서『육조단경』을 열람하다가「진여자성이 생각을 일으켜 여섯 가지 감각기관이 비록 보고 깨닫고 알지만, 만 가지 모습에 물들지 않으니 참된 성품은 언제나 스스로 자유롭다.」는 것을 보고 이에 놀라고 기뻐함이 일찍이 없었다. 일어나 불전을 돌며 그것을 외우고 생각하니 뜻이 저절로 얻어졌다. 이때부터 마음은 명예와 이익을 싫어하고 항상 숲속에 은둔하여 어려움 속에서도 도를 구함으로써 편안하고자 하여 한시라도 반드시 그리 하였다.[39]

이것은 아무 것에도 오염되지 않는 진여자성의 완전한 청정성과 자재함에 대한 것으로 정혜겸수(定慧兼修) 중에서 관조(觀照)를 통한 선문(禪門)의 깨달음을 확인한 것이다.

그의 1차 깨달음의 대략적인 시기는, 대정 25년 을사(1185년)에 하가산으로 옮겨서 2차 깨달음을 갖기 전에 해당하는 1182년에서

38) 보조사상연구원 編, 앞의 책, p. 419. "二十五 以大定二十二年壬寅 擧僧選中之 未幾南遊 抵昌平淸源寺 住錫 焉. 偶一日 於學寮 閱六祖壇經"

39) 보조사상연구원 編, 앞의 책, p. 419. "偶一日 於學寮 閱六祖壇經 至曰「眞如自性起念六根雖見聞覺知 不染萬像 而眞性常自在.」乃驚喜 得未曾有 起繞佛殿 頌而思之 意自得也. 自是 心厭名利 每欲棲遁林壑 艱恬以求其道 造次必於是.

1185년 사이로 볼 수 있다.

그가 1차 깨달음을 이룰 때 수행방편은 어렸을 때부터 선문(禪門)에 귀의하여 관행(觀行)을 닦았으므로 관조(觀照)라고 볼 수 있다. 그의 최초의 저술인『권수정혜결사문』은 그가『대혜어록』을 접하기 전에 저술했는데 그 때 수행했던 방법을 알게 해주는 구절이 나온다.

> "무릇 경전을 보고, 듣고, 외우고, 익히는 사람은 마땅히 그것을 만나기 어렵다는 마음을 일으켜 **스스로 지혜를 사용하여 관하고 비추어 보아서 설한 바와 같이 수행하면** 곧 스스로 불심을 닦는다고 말할 수 있으니, 친히 부처님의 은혜를 갚는 것이리라."[40]

스스로 관조 수행을 닦은 것은 지눌이 두 번째 깨달음을 이룰 때까지 계속된다.[41]

따라서 지눌의 1차 깨달음은 주체적 의정에 의하여 인도되었다고 볼 수 있다. 그 후 지눌의 주체적 의정이 더욱 구체적으로 드러나는 것은 2차 깨달음을 갖게 되는 시기다. 그의 저술 중 하나인「화엄론절요서」에 의하면,

> 대정 을사(1185년) 가을에, 나는 처음에는 하가산에 숨어 살면서 항상 선문의 '마음이 곧 부처'라는 말을 마음에 새기며, '이 법문을 만나지 못하면 영원히 헛수고만 하고 성인의 경지에는 이르지 못하리라.' 하였다.[42]

지눌이 선문에서의 깨달음 이후 '마음이 곧 부처(卽心卽佛)' 라는 말을 방편으로 삼았으나,[43] 그것을 교문에서는 어떻게 확인할 수 있는지 의정이 일어났다고 말한다. 지눌이 하가산에서 2차 깨달음을 얻을 때까지 관조의 수행법을 사용하였고, 그 2차 깨달음이 일어나기 전에 '즉심즉불(卽心卽佛)'을 마음에 새기고 있었다는 것은 1차와 2차에 걸친 깨달음에 있어서 수행법은 '즉심즉불(卽心卽佛)'을 관조(觀照)의 대상으로 삼고 있었음을 말해준다.

그런데 '즉심즉불(卽心卽佛)'은 마조도일(馬祖道一, 709-788)이 즐겨 쓰던 말로써, 지눌(普照知訥, 1158-1210)보다 후대이지만 비슷한 시대를 살았던 무문혜개(無門慧開, 1183-1260)가 간화선의 대표적인 공안집이었던『무문관(無門關)』48칙 중 제30칙에 수록한 화두 중 하나다. 간화선의 화두참구법은 대혜(大慧宗杲: 1089-1163)에 의해서 그 구체적인 방법론이 정립되어 이름 붙여진 것이지만, 화두참구법도 결국은 그 화두를 대상으로 한다는 점에서 볼 때, 비록 지눌이 간화선을 몰랐다 하더라도 이미 후대에 화두가 될 것을 관조의 대상으로 삼고 있었기 때문에 만약 간화선의 수행법을 만날 경우에는 그것을 쉽게 이해할 수 있는 사상적 · 수행적 토대는 이미 마련되어 있었다고 볼 수 있다.

요약하자면 첫째, 지눌의 1차 깨달음은 스스로 회광반조(回光反

40) 보조사상연구원 編, 앞의 책, p. 7. "凡見聞誦習者. 當起難遇之心. 自用智慧觀照. 如所說而修. 則可謂自修佛心. 自成佛道. 而親報佛恩矣."

41) 지눌이『권수정혜결사문』을 지은 것은 1190년이고, 1차 깨달음은 1182년, 2차 깨달음은 1185년이며,『대혜어록』을 보고 3차 깨달음을 얻은 1198년이므로 이 결사문을 지은 것은 두 번째 깨달음 이후의 일이다.

42) 보조사상연구원 編, 앞의 책, p. 173. "大定乙巳秋月 余始隱居下柯山 常以禪門卽心卽佛 冥心 以謂 非遇此門徒勞多劫 莫臻聖域矣."

43) 이 희익,『無門關』(서울: 경서원, 1989), p. 324

照)하여 진여자성의 청정과 자재함을 자각하고 '마음이 곧 부처(卽心卽佛)'라는 말을 마음에 새긴 것이며, 둘째, 스스로 품었던 선교대립의 대사회적 문제의식을 표출한 정혜결사의 정신을 선문의 깨달음으로 확인하였으나, 다시 그 깨달음에 일치하는 교법에 대한 의정을 일으킨 것이 이후 수행을 이끌고 가는 원동력이 되었다.

지눌은 이 당시 가졌던 주체적 의정을 긍정하고 수행의 방편으로 활용하였다는 것은 그의 저서를 통하여 간접적으로 알 수 있다. 위 인용문의 『화엄론절요서』가 쓰여진 것은 최소한 태화7년인 1207년 이후인데, 그 시기는 이미 1198년도에『대혜어록』을 읽고서 깨달음을 얻고 난 후였기 때문에 간화선 사상과 화두에 대한 의정을 몰랐을 리가 없다.

그럼에도 불구하고 그가 제시하는 수행법에서 간화선의 화두만 깨치라고 말하지 않았던 것은 누구나 스스로 일으킬 수 있는 주체적 의정을 고려하고 있음을 간접적으로 보여주는 것이라고 하겠다.

⑵ 교문의 깨달음

지눌이 선문에서의 깨달음에 만족하지 않고 다시 교문의 깨달음에 주체적 의정을 일으킨 사실을 가장 잘 보여주는 것은 1207년에 그가 쓴「화엄론절요서」이다.

> 대정 을사(1185) 가을에 (…) **화엄교에서 깨달음에 드는 문은 과연 무엇인가 하고 끝까지 의심이 들어서** 마침내 강사에게 가서 물었더니 대답하기를, '(…) 그대가 다만 자기 마음만 관하고 일과 일마다 걸림 없음을 관하지 않으면, 곧 부처님의 과보인 원만한 덕을 잃을 것이다.' 하였다. 나는 대답하지 않고 잠자코 생각하기를, '마음을 가지고 일과 일마다 곧 장애가 있어 도리어 자기 마음만 어지럽힐 것이므로, 어떻게 끝날 때가 있겠는가? 다만 마음이 밝고 지혜가 청정하면 한 털과 그 세계가 서로 융합할 것이니, 그것은 반드시 바깥 경계가 아닐 것이다' 고 하였다. 그리하여 산으로 돌아와 심종에 계합하는 부처의 말을 구하여 3년 동안 대장경을 열람하다가, 『화엄경』출현품에서「한 티끌이 대천세계를 머금었다」는 경책의 비유와 그 뒤에 통 털어서 말한 '여래의 지혜도 그와 같아서 중생들 마음에 갖추어져 있지마는 어리석은 범부들은 그런 줄을 깨닫지 못한다」는 구절을 열람하게 되었다. 그리하여 나는 그 경책을 머리에 이고 모르는 결에 눈물을 흘렸다. 그러나 요즈음의 범부들이 최초에 믿어 들어가는 문은 자세히 알지 못하였다. (…)[44]

지눌이 화엄강사와의 대화에서 의심이 일어났다는 말을 통해서 그의 두 번째 깨달음이 스스로 돈발한 주체적 의정에 의한 것임을 알 수 있다. 그가 진여자성에 대한 깨달음을 얻은 후, 교문에서 선문의 깨달음을 확인하고자 3년간이나 대장경을 열람하면서 그 문제를 궁구한 원동력은 주체적 의정의 발로이다.

지눌이 화엄의 일마다 걸림없음에 대하여 의정을 품은 것은 바깥 경계가 마음 밖의 일이 아니라는 분명한 믿음을 전제로 한다. 교문에서 지눌의 주체적 의정은 이미 그가 깨달은 진여자성에 대한 굳건

44) 보조사상연구원 編, p. 173. "大定乙巳秋月 … 然 終疑華嚴敎中悟入之門果如何耳. 遂往問講者 對曰 當觀事事無碍 隨而誡之曰 汝若但觀自心 不觀事事無碍 卽失佛果圓德. 余不對 默自念言 將心觀事事卽有碍 徒擾自心 何有了時 但心明智淨 則毛刹容融 必非外境. 退歸山中 坐閱大藏 求佛語之契心宗者 凡三周寒暑 至閱華嚴經出現品 擧一塵 含大千經卷之喩 後合云「如來智慧 亦復如是 具足在於衆生身中 但諸凡愚 不知不覺.」"

한 믿음을 바탕으로 하고 있으며, 뿐만 아니라 그 의정으로 인해 3년간이나 대장경을 열람한 대분심도 함께 있음을 보여준다.

그가 믿음과 분심을 함께 갖춘 주체적 의정으로 수행에 힘쓴 것은 고봉(高峰原妙:1238~1295)이 『선요』에서 말하는 간화선의 세 가지 요소와 매우 닮아 있다.[45]

지눌이 3차 깨달음이 있은 후에도 2차 깨달음의 수행방편을 존중하였다는 것은 연대기적 사실로도 알 수 있다. 『육조단경』을 보고 1차 깨달음을 얻은 것이 1182년에서 1185년 사이 이고, 『신화엄경론』을 보고서 2차 깨달음을 얻은 것은 1188년인데, 이때까지는 간화선을 접하였다는 보고가 없다. 그런데 1198년에 지리산 상무주암에서 『대혜어록』을 보고 깨달음을 얻었다고 하므로, 1207년에 이『화엄론절요서』를 쓸 당시에는 이미 간화선의 의도적 의정을 알고 난 이후라는 점은 분명하다.

그럼에도 불구하고 그『화엄론절요서』에서 당시 의정을 일으키던 상세한 상황과 수행과정을 알려주고 있는 것은 주체적 의정을 일으킨 상태에서 각기 근기에 맞는 수행 방편의 필요성을 중요시하였다는 점을 반증해준다.

그러나 지눌의 3차 깨달음은 그동안의 깨달음과 차원을 달리한다. 2차 깨달음 까지는 주체적 의정에 의해 인도된 깨달음이지만, 3차 깨달음에 있어서는 결과적으로 주체적 의정 그 자체를 깨달음의 대상으로 삼았던 것이다. 이때 가교 역할을 한 것이 간화선 사상이다.

45) 고봉원묘, 앞의 책, p. 118. "若謂着實參禪 決須具足三要 第一要有大信根…第二要有大憤志…第三要有大疑情"

2) 주체적 의정에 대(對)한 깨달음

(1) 경절문의 깨달음

지눌이 간화선을 접한 것은 언제인지 확실히 알 수 없으나, 그의 3차 깨달음(1198년)으로 볼 때, 1188년 하가산 보문사에서『신화엄론』을 보고 2차 깨달음 을 얻은 후, 적어도 10년간의 수행기간이 지나서 1198년에야 비로소 간화선을 완전히 파악할 수 있었던 것으로 보인다. 이때 지눌은『대혜어록』을 통하여 깨달음을 얻게 된 심경을 다음과 같이 밝힌다.

> 나는 보문사에 온 후로 이미 10여년이 되었다. 비록 뜻을 얻어 부지런히 닦아 헛되이 보낸 적이 없었지만, 아직 정견(情見)을 버리지 못해 어떤 물건이 가슴에 걸리어, 마치 원수와 함께 있는 것 같았다. 지리산에 있을 때『대혜보각선사어록』을 보니, '선(禪)은 고요한 곳에 있지 않고 또 시끄러운 곳에도 있지 않으며, 날마다 반연에 응하는 곳이나 생각하고 분별하는 곳에도 있지 않다. 그러나 먼저 고요하고 시끄러운 곳이나 날마다 반연에 응하는 곳, 생각하고 분별하는 곳을 버리지 말고 참구하라. 홀연히 눈이 열리면 바야흐로 알게 될 터이니, 모두가 이 집안의 일이다.' 나는 여기에 계합하여 자연스럽게 그 물건이 걸리지 않았고, 원수와 함께 있는 것 같지도 않아 당장 편안해졌다.[46]

46) 보조사상연구원 編, 앞의 책, p. 420. "師嘗言 予自普門已來 十餘年矣 雖得意動修 無虛廢時 情見未忘 有物礙膺 如讐 同所. 至居智異 得大慧普覺禪師語錄云「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 第一不得捨却靜處鬧處 日用應緣處思量分別處叅」忽然眼開 方知 皆是屋裡事 予 於此契會 自然物不碍膺 讐不同所 當下安樂耳."

지눌이 정견(情見)이라고 말한 것이 무엇인지 위 문장에서는 명확히 나타나지 않고 있지만, 지견(知見)이나 지해(知解)만을 두고 하는 말은 아니라고 생각된다. 동양문화권에서는 정(情)과 지(知), 그리고 해(解)의 개념은 모두 심(心)에 포함되지만, 엄밀히 말한다면 조금씩 다른 개념이다.

정견(情見)은 지해나 지견, 또는 단순히 지식적 앎을 뜻한다고 하기 보다는 일상생활을 영위하는 실존적 존재로서 가질 수 있는 포괄적인 심리 작용이라고 생각한다. 그것은 그의 3차 깨달음의 계기가 된, 『대혜어록』에서 '고요하고 시끄러운 곳, 날마다 반연에 응하는 곳 등이나 생각하고 분별하는 곳을 버리지 말고 참구하라'는 것을 통해서 간접적으로 알 수 있다. 이 인용문에서 일체처(一切處) 일체시(一切時), 24시(時) 중에 참구한다는 것은 사실상 상대적 차원에서 행하는 형식적인 참구가 아니라, 완전히 전인적(全人的)인 화두참구를 의미하며, 그것은 곧 화두와 함께 언제 어디서나 항상 깨어있는 삶을 뜻한다. 결코 정(情)과 지(知), 그리고 해(解)를 따로 구별하여 나눌 수 없는 것이다. 따라서 지눌이 말하는 정견은 마치 화두에 대한 '의정'과 같은 것이며, 동시에 주체적 의정과 같은 것이기도 하다.

더욱이『대혜어록』의 그 구절에서 지눌이 깨달음을 얻었다는 것은 곧 그가 간화선의 참구방법을 알고 있었다는 것을 의미하며, 동시에 간화참구법은 화두에 대한 의정을 깨뜨려야 비로소 '계합'이라는 말을 쓸 수 있음을『대혜어록』을 통해서 충분히 알 수 있었을 것이므로, 지눌 스스로가 의정을 깨우치는 체험없이 단순히『대혜어록』을 보고서 계합했다는 말을 할 수는 없었을 것이다. 결론적으로 지눌은 간화선 수행법과 같은 맥락에서 의정과 같은 것을 가지고 그것을 타파하여 스스로 자증(自證)한 것으로 볼 수 있지만, 그러나 현재까지 지눌의 화두는 무엇인지 뚜렷하게 밝혀지지는 않고 있다.

지눌의 의정을 살펴볼 수 있는 또 하나는 지눌의 경우 이미『대혜어록』을 보기 전부터 늘 마음에 '즉심즉불(卽心卽佛)'을 새기고 있었으므로 그것에 대한 의정을 가졌을 가능성이 많다.[47] 그것은 간화선 사상이나 화두에 대한 의정을 알기 전이었으므로 스스로 일으킨 주체적 의정이라고 볼 수 있으며, 간화선을 알게 된 후에는 '즉심즉불(卽心卽佛)'에 대한 기존의 주체적 의정 상태에서 화두에 대한 의도적 의정의 참구법이 융합되는 과정을 겪은 것으로 볼 수 있겠다. 즉, 주체적 의정에 의한 번뇌성이 의도적 의정의 청정성에 의해 새로운 국면을 맞이한 것이다.

그러므로 지눌은 3차의 깨달음 후 "그 물건이 원수와 같지 않았다"고 말함으로써 그동안 느껴왔던 주체적 의정 그 자체에 대한 미묘한 번뇌성을 털어버리고 비로소 청정성을 느꼈음을 표현할 수 있었던 것이다. 그것이 주체적 의정 그 자체를 깨닫게 된, '주체적 의정에 대(對)한 깨달음'이다.

이상에서 지눌의 3차 깨달음은 간화선의 수행법과 같은 맥락에서 일어났음을 알 수 있다. 비록 그렇더라도 지눌의 간화선적 수행과정을 지도하거나 그의 깨달음을 인가해 준 스승이 없다는 점에서는 일반적으로 조사들이 깨달음을 얻고서 인가받는 경우와 다른 차이점이 있다. 그런 점에서는 지눌의 수행법은 간화선 이전의 선종에서 당대(唐代) 조사들이 수행하면서 깨달음을 얻었던 것과 유사하

47) 앞의 주) 42 참조.

면서도 대혜의 화두참구를 통한 간화선적 수행법을 수용하였으므로 그의 깨달음은 조사선과 간화선수행법의 복합적 성격으로 이루어져 있다고 볼 수 있다.

만약 스승으로부터 직접 화두를 받지 않고 지속적인 점검을 받지 않았다는 점에서 간화선 수행법이 아니라고 말하고, 또 그러한 이유로 지눌에게 있어서 수행법의 정체성을 논한다면 과연 지금 현대 한국 불교계에는 간화선 수행법이 제대로 전해지고 있는지 오히려 의문을 제기하지 않을 수 없다.

요컨대 간화선 수행법을 어떻게 정의하느냐에 따라 지눌의 3차 깨달음의 수행법을 달리 볼 수 있다. 즉 간화선 수행법을 형식적 측면과 내용적 측면에서 그 진정성을 고찰할 필요가 있으며,. 그것이 선행될 때 지눌 수행법의 정체성은 보다 뚜렷하게 드러날 것이라고 본다.

(2) 의정의 소멸

지눌이 주체적 의정에 의해서 1차와 2차의 깨달음을 얻었음에도 불구하고 다시 세 번째의 깨달음이 필요했던 것은 '의정 그 자체' 때문이다. 수행에 대한 열정이 긍정적으로 작용할 때는 해결점을 향해 나아갈 수 있도록 원동력이 될 수 있지만, 그것에 대한 집착이 남는다면 오히려 자신의 멍에가 된다. 지눌은 주체적 의정에 대(對)한 깨달음을 통해 늘 현실로부터 벗어나 수행처를 찾던 이전과는 달리 현실 속에서 완전히 자유자재할 수 있게 된다.

이 '주체적 의정에 대한 깨달음'은 곧 주체적 '의정의 소멸'을 뜻하는데, 두 가지 측면이 있다. 첫째는 주체적 의정을 드러내는 사량분별의 '번뇌성의 소멸'이고, 둘째는 주체적 의정 '그 자체의 소멸'이다. 이 두 가지 소멸이 보여주는 것은 의정이 문제해결의 차원에서 해소되었다고 해서 완성되는 것이 아니라 '의정 그 자체'로부터 벗어날 수 있어야 비로소 완성될 수 있다는 뜻이다. 지눌은 이점에 대하여 아주 적절하게 고백하였다. 항상 원수와 함께 있는 것과 같다는 그의 말은 쉽게 포착되지 않는 주체적 의정 그 자체의 존재성을 적절히 드러내 주는 표현이라고 생각한다.

주체적 의정의 번뇌성을 다스릴 수 있는 것은 의도적 의정의 청정성이다. 즉, 의도적 의정으로써 주체적 의정을 객관화시키고, 궁극적으로 전체적인 의정 그 자체로부터 벗어나게 만들 수 있다. 그 후로 그가 품는 것은 의정이라기보다는 청정성을 기반으로 하는 원력의 성격이 강하다.

지눌에게서 수행의 형식적 구속이 사라지고 모든 곳이 수행처가 아님이 없게 되며, 그 수행은 이미 완성된 수행이므로 가는 곳마다 편하지 않은 곳이 없다고 한 것은 정견(情見)의 속박으로부터 벗어나 전체적인 의정의 완전한 소멸을 이루었다는 것을 의미한다.

지눌은 세 차례에 걸친 깨달음을 이룬 후, 중생구제의 방편들을 적극적으로 마련한다. 그의 행보는 고요한 수행처를 찾아다닌 것이 아니라, 현실의 일상 속으로 되돌아온다. 그것은 곧 지눌의 삶의 변화이기도 하다. 먼저『계초심학인문』을 지어서 일상생활의 규범을 정하고, 많은 제자를 키우면서『권수정정혜결사문』를 제외한 대부분의 저술들을 만든다. 이러한 삶의 변화는 궁극적인 깨달음 이후 회향하는 곳은 따로 있는 것이 아니라, 바로 두발을 딛고 서 있는 이 사바세계로 되돌아오는 것임을 알려준다. 이는 또한 선종의 회귀방식이다.

지눌의 세 번에 걸친 깨달음이 말해주는 또 하나의 중요한 의미가 있다. 그가 1차 깨달음 후 다시 의정을 품은 것으로 미루어볼 때, 비록 깨달음을 얻더라도 아직 풀어야 할 과제로서의 의정, 즉 주체적 의정이 남아있을 수 있다는 것을 말해주는데, 이때 그 앞의 깨달음을 '완전한 깨달음'이라고 할 수 있을까 라는 의구심을 가질 수 있다. 그가 2차 깨달음에 앞서 가졌던 의정은 당시 선교대립의 시대상황을 반영한 구체적인 과제에 대한 주체적인 의정이며, 깨달음 그 자체에 대한 회의는 찾아볼 수 없다. 그러므로 그 깨달음 자체를 부정할 수 있는 근거는 되지 못한다. 더욱이 지눌의 두 차례에 걸친 깨달음에서는 '즉심즉불(卽心卽佛)'의 일관성이 보이고 세 번째 깨달음도 같은 맥락으로 볼 수 있다. 만약 여러 차례에 걸친 깨달음의 성격이 서로 다르다면, 그것은 완전한 깨달음이라고 말하기 어렵지만, 깨달음의 일관성이 확보되는 한, 그 깨달음의 진정성을 무시할 수는 없을 것이다.

그러므로 지눌의 1차와 2차의 깨달음이 비록 통합적인 깨달음을 향해 가는 과정에 있기는 하지만 그의 완전한 깨달음과 같은 연장선상에서 살펴볼 필요가 있다

다음에서 위 물음과 관련하여 지눌의 의정과 깨달음 간의 관계에 대하여 좀 더 깊이 검토해 볼 것이다.

3. 의정과 지눌의 깨달음 간의 관계

1) 지눌의 수행과 두 의정의 변화양상

지눌의 수행과정이 처음에는 주체적 의정에서 시작하고 일단의 깨달음을 이루었으나, 그 후 간화선 사상을 접하면서 그의 수행이 완성되었다는 점으로 미루어 볼 때, 지눌은 주체적 의정과 의도적 의정의 교차점을 잘 드러내주는 전형적인 사례로 볼 수 있다.

우선 지눌의 의정과 깨달음의 관계를 검토하기 전에 지눌의 수행과정을 통하여 주체적 의정과 의도적 의정의 관계 변화에 대하여 다음과 같이 세 가지 측면에서 살펴보겠다.

첫째, 주체적 의정을 가지고서 번뇌를 느끼고 있을 때, 의도적 의정의 청정성의 역할을 통하여 번뇌성으로 부터 점점 자유로움을 느끼는 단계다. 이때는 화두참구를 갓 시작하는 단계에서 차츰 화두참구에 익숙해져 가는 상태로서, 일차적으로 주체적 의정의 번뇌성을 다루기 위하여 의도적 의정의 청정성의 역할에 초점을 두게 된다. 지눌의 경우에는 간화선의 의도적 의정을 모르는 상태에서 관조로써 선정수행에 힘쓴 결과 주체적 의정의 번뇌성을 청정성으로 변화시킬 수 있는 계기를 마련한 것으로 보인다. 그것은 곧 화두에 대한 의도적 의정이 아니라 하더라도 깊은 선정수행이 가능하며, 이로써 주체적 의정의 번뇌성을 약화시킬 수 있다는 것을 말해준다.

둘째, 의도적 의정의 청정성의 역할로 주체적 의정의 번뇌성으로부터 벗어나면서 당면한 문제에 대하여 순수한 문제로 대면하게 된다. 이때 획기적인 전환이 이루어질 수 있다.

지눌이 관조의 수행법을 통하여『육조단경』을 보고 진여자성에 대한 깨달음을 일으킨 것과 그 후, 즉심즉불(心卽是佛)이라는 구절을 마음에 두고서, 다시 교학(敎學)에서 말하는 깨달음의 문에 대하여 의정을 일으켜서 두 번째 깨달음을 얻은 것이 여기에 해당된다. 지눌이 두 번째 깨달음을 얻은 것은 앞서 선문에서 깨달은 것과 다른

것이 아니지만 교학을 통해서 깨달았다는데 의미가 있다.

지눌이 비록 주체적 의정의 번뇌성에서는 벗어날 수 있었지만, 결과적으로 아직 주체적 의정 그 자체로부터 벗어난 것은 아니므로 여전히 무언가 걸림의 장애를 느끼게 된다.

셋째, 모든 의정 그 자체가 사라지는 단계에 이른다. 이때는 화두에 대한 의도적 의정을 타파하고 나아가 의도적 의정의 청정성뿐만 아니라 동시에 주체적 의정 그 자체로 부터도 완전히 벗어나게 된다. 이것은 지눌이 간화선을 통하여 세 번째 깨달음을 얻은 경우에 해당한다. 이제 그의 삶은 깨닫기 위한 수행이 목적이 아니라, 생사(生死) 그 자체와 하나가 되어버리고, 의정의 청정성조차 벗어난 완전한 청정을 이루게 된 것이다.

정리하자면 두 의정의 변화양상으로 미루어 볼 때, 의도적 의정의 청정성이 확대되면서 주체적 의정의 번뇌성이 사라진다. 가장 완전한 청정성의 상태는 의도적 의정의 타파와 함께 주체적 의정 그 자체도 사라져서 다시 일상으로 되돌아오는 것으로 완성된다. 이 과정들이 한 번에 이루어지는지 혹은 단계적으로 일어나는지는 정하기는 어려울 것이다. 역대조사들의 깨달음의 경우를 살펴보더라도 알 수 있듯이 각자의 개성에 따라 다양한 사례들이 나타날 가능성이 있기 때문이다.

지눌이 일정한 스승없이 『대혜어록』만 보고서도 간화선 수행법을 완전히 파악한 것은, 그가 순수한 수행적 입장을 꾸준히 견지하면서 성실하게 수행하였기 때문에 비로소 가능했다. 그 결과 3차 깨달음 이전에 화두에 대한 의도적 의정 없이도 주체적 의정의 청정성을 경험할 수 있었다. 그것이 간화선 수행법과 만났을 때 자연스럽게 간화선 수행법과 같은 맥락에서 수행의 완성에 이를 수 있었던 것으로 보인다.

마찬가지로, 오늘날 만약 주체적 의정으로 말미암는 번뇌성을 제거하여 순수한 청정성으로 전환시킬 수 있도록 하고, 그 청정성조차 벗어날 수 있도록 방편이 마련된다면 그것은 곧 간화선의 수행과 상통할 수 있는 새로운 수행법이 될 수도 있을 것이라고 본다.

2) 의정과 깨달음의 관계

지눌의 경우에서 살펴볼 수 있듯이, 의정과 깨달음의 관계는 결국 '주체적 의정에 의(依)한 깨달음'과 '주체적 의정에 대(對)한 깨달음'의 관계 속에서 명확하게 드러난다. 그것은 다음과 같은 시사점을 제공한다.

첫째, 주체적 의정을 완전히 벗어나느냐 그렇지 못하느냐에 따라 깨달음의 기준이 제시된다. 지눌이 비록 선문의 『육조단경』에서 자성청정심을 깨닫고, 이통현의 『신화엄경론』을 통하여 교문의 깨달아 들어가는 문을 알게 됨으로써 선(禪)과 교(敎)가 둘이 아님을 파악하였지만, 세 번째 깨달음 전에는 가슴속에 원수와 같은 정견이 있었다는 고백을 통해서 아직도 벗어나야 할 그 무엇이 잠재하고 있었다는 것을 간접적으로 말해주고 있으므로, 이것은 비록 자성청정심을 깨닫고 나서도 주체적 의정 그 자체로부터 완전히 벗어나기 위한 수행이 필요하다는 것을 보여준다. 이때 주체적 의정 그 자체를 깨닫도록 만들어 줄 수 있는 의도적 의정의 필요성이 적극적으로 대두된다.

둘째, 지눌이 진여자성을 깨달은 1 · 2차 깨달음과 『대혜어록』을 통한 세 번째 깨달음 사이에는 간극이 있는데, 여기에는 '주체적 의

정 그 자체'가 남아 있다.

일반적으로 말해지는 화두타파를 통한 견성을 주체적 의정의 입장에서 살펴본다면 다음과 같이 말할 수 있다. 만약 진여자성에 대한 깨달음을 견성이라고 할 때, 견성과 의정은 각각 분리시켜서 생각할 수 있다. 즉, 견성을 하더라도 주체적 의정 그 자체가 남아 있는 한, 그의 수행 행로는 계속될 수밖에 없다. 만약 그것이 견성이 아니라고 한다면, 그리하여 주체적 의정, 그 자체로부터 완전히 벗어나는 것만이 견성이라면, 역설적으로 주체적 의정 없이는 견성도 없다는 반증이 된다. 왜냐하면 주체적 의정이 없다면 따로 벗어날 것도 없기 때문이다. 그러므로 견성은 주체적 의정을 무시하는 것이 아니라, 그것을 깨닫고서 그 자체마저도 완전히 놓아버릴 때 비로소 가능하다. 이때 매개적 역할을 담당할 수 있는 것이 화두에 대한 의도적 의정이다. 지눌의 수행과 깨달음은 위 두 가지를 모두 수용하는 형태를 띠고 있다.

이와 같이 주체적 의정은 수행자의 전 수행과정과 깨달음, 그리고 인생역정을 관통하는 문제의식이자 동시에 그의 내면의 보고서이다. 그런 의미에서 주체적 의정의 발로는 비로소 그 자신의 진정한 수행의 시작일 뿐만 아니라 생사(生死) 등과 같은 근원적인 문제의식에 대하여 눈을 뜬다는 의미를 지닌다. 지눌이 우리에게 남긴 것은 단지 몇 권의 저술이라기보다는 그가 주체적 의정으로 그린 삶과 수행의 궤적이다. 그는 수행자로서의 삶이 어떠해야 하는지 그 궤적을 통하여 우리에게 말해주고 있다.

IV. 결론

이 논문의 구성은 전반부에서 수행심리적 현상인 의정을 주체적 의정과 의도적 의정으로 나눈 후, 그 의의 및 특징을 살펴보고, 두 의정간의 상호관계 및 깨달음과의 관계에 대해서 고찰하고 후반부에서는 지눌의 깨달음의 과정을 고찰하는 것으로 되어 있으므로 두 개의 큰 부분으로 나눌 수 있다. 전반부의 의정에 대한 고찰은 곧 지눌의 깨달음에 대한 구조적, 논리적 근거를 제공한다.

주체적 의정은 수행의 원동력으로 작용하지만, 인식내용을 가진다는 점에서 번뇌성을 지니고, 의도적 의정은 화두참구에 활용되면서 사량분별을 차단하는 작용을 하므로 청정성을 그 특징으로 한다고 볼 수 있다.

의정을 번뇌성과 청정성의 두 가지 특징으로 나누어 분석한 것은 수행과정에서 의정의 성격과 그 역할을 분명하게 드러내기 위해서다. 이를 통해서 두 의정은 서로 보완 작용을 할 수 있도록 융합되어야 함을 알 수 있다.

주체적 의정은 비단 붓다뿐만 아니라 달마로부터 법을 이은 선종의 여러 선사들에게서도 공통적으로 나타나는 요소다. 단지 시대의 흐름 속에 의도적 의정이 탄생하고, 두 의정의 상호 부침은 있을지라도[48] 주체적 의정 없이는 사실상 수행 자체가 어렵다. 그렇다고 의도적 의정을 기반으로 하는 간화선의 중요성이 퇴색되는 것은 전혀 아

48) 이 상호, 앞의 책, pp.44-68. "필자는 초기선종을 주체적 의정의 발로기, 조사선을 의도적 의정의 형성기, 묵조선을 주체적 의정의 잠재기, 간화선을 의도적 의정의 촉발기 등으로 나누어서 논한 바 있다. "

니다. 의도적 의정은 주체적 의정의 말 길과 뜻 길로 인한 번뇌성과 존재감으로부터 벗어나는데 큰 역할을 한다.

따라서 주체적 의정의 번뇌성이 있는 한, 그리고 그 주체적 의정을 강조할수록 의도적 의정의 청정성을 방편으로 하는 간화선의 필요성도 그 만큼 더 절실해진다.

그러한 예를 후반부에서 지눌의 깨달음의 과정에 적용시켜 살펴보았다. 지눌의 경우에는 이 두 의정의 모습이 순차적으로 나타난다. 지눌은 주체적 의정에 의하여 두 번의 큰 깨달음을 얻었고, 그 후 간화선 사상을 알고서 주체적 의정 그 자체로부터 벗어난다. 전자는 '주체적 의정에 의(依)한 깨달음'이고, 후자는 '주체적 의정에 대(對)한 깨달음'이다.

전자에서 지눌은 아직 간화선의 의도적 의정을 접하기 전이었으므로,[49] 그때까지 수행의 원동력은 주체적 의정임을 알 수 있다. 그러나 '주체적 의정' 그 자체를 깨닫기가 매우 어렵다. 마치 눈이 사물을 보지만 그 사물을 보는 눈은 스스로 볼 수 없는 것과 같다.

이때 대혜의 간화선 사상을 접함으로써 의도적 의정을 자연스럽게 알게 되고 비로소 그 주체적 의정으로부터 벗어날 수 있었던 것으로 보인다.[50] 이것을 '주체적 의정에 대(對)한 깨달음'이라고 할 수 있으며, 주체적 의정 그 자체를 극복함으로써 비로소 수행여정의 꼭지점에 도달하게 된다. 결국 세 차례에 걸친 그의 깨달음에서 공통적인 요소는 주체적 의정이지만, 그 수행을 완성하도록 한 것은 의도적 의정이다.

이럴 경우 의도적 의정이 관계되는 간화선만 강조하기 쉽지만, 지눌은 주체적 의정의 중요성도 인정하고 활용함으로써 각 개인의 근기에 따른 수행이 가능하도록 하였다. 즉, 간화선을 알고 나서 1198년에 세 번째 깨달음을 얻었음에도 불구하고 선문과 교문의 2차에 걸친 깨달음을 인정하면서 그때까지의 수행법을 삼문수행법에 포함시켰다.

다시말하면, 지눌이 주체적 의정을 바탕으로 한, 관조를 통해서 깨달음을 얻었으나, 그 후 대혜의 간화선 사상을 받아들임으로써 또 다른 차원의 깨달음을 얻게 된 경험을 통하여, 근기가 다른 중생들을 위하여 주체적 의정을 활용하는 수행법을 인정하고서 간화선 수행법외에도 다양한 수행문을 펼친 것은 주체적 의정과 의도적 의정, 그 양쪽 모두를 포섭한다는 점에서 한국불교의 회통성을 보여준다.

그런 의미에서 지눌의 선사상은 한국적 불교사상의 맥락 속에 놓여있으며, 주체적 의정과 의도적 의정의 만남이라는 측면에서 간화선 수용을 주체적으로 일구어 내었으므로 그의 간화선은 곧 '한국적 간화선'의 특징이라고 할 수 있겠다.

비록 지눌이 어떤 화두를 들고 어떻게 해결했는지에 대하여는 앞으로도 더욱 정확한 연구가 있어야 하겠지만, 그의 마지막 수행방법론이 간화선의 교과서인 『대혜어록』을 근거로 한 것은 부정할 수 없다. 아마도 지눌에게 있어서 '즉심즉불'이 간화선을 만나기 전에는 관조의 대상이자, 동시에 그 후에도 화두와 같은 역할을 하였을 가능성이 높다.

그럼에도 불구하고 지눌의 3차 깨달음에 대한 수행법의 정체성은

49) 선문과 교문에서 두 차례에 걸친 깨달음을 얻은 것은 1188년까지다.
50) 세 번째 깨달음을 얻은 시기는 1198년이다.

곧 간화선 수행법을 형식적 측면과 내용적 측면에서 그 진정성을 어떻게 정의하느냐에 따라 얼마든지 달리 볼 수 있는 여지가 있다. 즉 지눌의 3차 깨달음은 지눌의 간화선적 수행과정을 지도하거나 그의 깨달음을 인가해 준 스승이 없다는 점에서는 간화선 이전의 선종에서 당대(唐代) 조사들이 수행하면서 깨달음을 얻었던 것과 유사하지만, 이미 대혜의 화두참구를 통한 간화선 수행법을 알고서 수행하고 깨달음을 얻었기 때문에 간화선 이전의 선종 수행방식과 복합적인 성격으로 이루어져 있음을 알 수 있다.

아무튼 지눌의 평생에 걸쳐 성실하고 꾸준하게 계속된 선문과 교문의 수행과 그 바탕이 된 주체적 의정, 그리고 그 의정으로부터 벗어날 수 있도록 결정적인 역할을 한 간화선 수행법 등이 융합되어 맺어진 열매라고 평가할 수 있을 것이다.

그 후 지눌의 삶은 현실 속으로 되돌아온다. 이 현실 속에는 주체적 의정을 일으키는 무수한 일들이 벌어진다. 주체적 의정에 인도되어지고 그 주체적 의정으로부터 벗어남에 의하여 수행의 완성에 이른 지눌의 경우를 볼 때, 이 시대에 다시 주체적 의정에 주목해야 할 이유를 찾을 수 있게 된다. 전해지는 이야기로서 원효가 해골물을 마시고 깨달음을 얻은 후 당나라 유학을 포기한 것이나, 경허가 전염병이 창궐하는 곳에서 생사에 대한 두려움을 통해 새로운 발심을 하게 된 것도 결국은 강렬한 주체적 의정의 발로에 의한 것이다.

지금의 조계종이 간화선을 대표적인 수행법으로 표방하지만, 사실상 간화선만 수행하지는 않는다. 주체적 의정이 녹아 있는 다양한 불교 수행법을 포섭할 수 있는 불교로 발전되어 왔다. 중국불교보다 오랫동안 선불교를 이어올 수 있었던 이유도 어쩌면 지눌이 주체적 의정을 포섭하는 삼문수행 체계를 통해서 다양한 불교가 살아 숨 쉴 수 있는 사상적 여건이 조성된 가운데 선불교가 자리 잡았기 때문이라고 보는 것은 무리가 아닐 것이다.

앞으로도 주체적 의정을 기반으로 하는 전불교적(全佛教的) 전통 속에서 의도적 의정의 방편을 갖추고 있는 간화선의 정체성을 뚜렷이 하여 발전시켜나가는 것이 필요하리라고 본다. 이것은 사실 간화선의 의도적 의정으로만 수행한다고 해서 이루어질 수 있는 것이 아니다. 또한 그럴 수도 없다. 구체적인 삶의 현장에서 직접 부딪히고 해결해야 할 일들을 무시하고 지나칠 것이 아니라 적극적으로 수용할 때, 바로 그 주체적 문제로부터 시작해서 간화선의 의도적 의정과 만나야 할 것이다. 그때 비로소 간화선의 깨달음은 '현실 속의 사건'이 될 수 있다

참고문헌

—원전류

· 『大慧普覺禪師書』 卷28(『大正藏』 47)

· 『잡아함경』 卷14(『大正藏』 2)

—단행본류

· 고봉원묘, 통광 역해, 『禪要』, 불광출판사, 1997

· 박산무이, 백련선서간행회 譯, 『參禪警語』, 장경각, 불기2533

· 보조사상연구원 編, 『보조전서』 불일출판사, 1989

· 야나기다 세이잔, 추만호 · 안영길 역, 『선의 사상과 역사』, 민족사, 1989

· 원순 역해, 『몽산법어』, 법공양, 2008

· 월암, 『간화정로』, 현대북스, 2006

· 이 희익, 『無門關』 경서원, 1989

· 정 성본, 『간화선의 이론과 실제』, 동국대학교출판부, 2005

· 洪 喬祖 編, 通光 譯註, 『高峰和尙禪要 · 語錄』, 불광출판사, 1997

—논문류

· 박 태원, 「화두를 참구하면 왜 돈오 견성하는가」, 『철학논총』 제58집, 새한철학회, 2009

· 송 석구, 「禪의 中國的展開와 看話禪의 意義」, 『석림』 제14호, 동국대학교 석림회, 1980

· 이 상호, 「中國禪宗 修行法에 나타난 疑情에 대한 硏究-看話禪을 中心으로-」, 위덕대학교 석사학위논문, 2004

· 인경, 「大慧 看話禪의 特質」, 『보조사상』 제13집, 보조사상연구원, 2000

The Course to Awakening in Chinul's Thought: an Examination of the Distinction betweenIntentional and Subjective Raising of Yiqing(疑情)

Lee, Sang-ho
Sogang University

Previous research on the kanhwasŏn 看話禪 practice has only considered the Yiqing(疑情) raising concerning the hwadu 話頭. This paper distinguishes and examines two kinds of Yiqing raising: the subjective(主體的) and the intentional(意圖的) one. Subjective Yiqing raising is concerned with the awareness of fundamental problems Such as life and death, and characterized by life's defiled nature(煩惱性). Intentional Yiqing raising is concerned with hwadus and characterized by its pure nature(淸淨性).

The reason for distinguishing between the two kinds of Yiqing raising is the need to analyze the psychological phenomena of practice and understand its course from a subjective view point. These two types of Yiqing raising may be in a relation of opposition, conflict or amalgation(融合). While opposition and conflict are states of disharmony, the state of unity is one of mutual harmonization.

The awakening of Master Pojo Chinul(普照知訥, 1158-1210) may be understood as two stepped. The first step, before he knew kanhwasŏn doctrine, was an awakening relying upon(依) subjective Yiqing raising. The second step, after the Master encountered kanhwasŏn doctrine, was an awakening concerning(對) subjective Yiqing raising. The awakening relying upon subjective doubt raising took place at the level of both the meditative(禪門) and the scriptural(敎門). The awakening concerning subjective Yiqing raising was an awakening to the nature of subjective Yiqing raising and a liberation from it, achieved as he was reading the Record of Master Taehye Chonggo(大慧宗杲, 1089-1163).

The encounter of subjective and intentional Yiqing raising experienced by Chinul is the characteristic of his kanhwasŏn. This means that Chinul acknowledged the value of an awakening achieved through subjective Yiqing raising. Chinul has also demonstrated that intentional Yiqing raising about the hwadu allows the objectivization of subjective Yiqing raising and, ultimately, the overcoming of Yiqing raising itself.

Key Word

kanhwasŏn, raising of Yiqing(疑情), subjective Yiqing raising, intentional Yiqing raising, defiled nature, pure nature, psychological phenomena of practice, awareness of fundamental problems, *hwadu*, Pojo Chinul

투고일자 2009.11.27 | 심사일자 2009.12.14 | 게재확정일자 2009.12.22