

德異本 『壇經』의 禪思想史的 意味

-法海와 神會批判을 中心으로-

印 鏡*

I. 머리말

『六祖壇經』은 中國 禪의 원류로 간주된다. 敦煌本은 정확하게 추정할 수 없지만 8세기 중엽에 편집되었고, 惠昕本은 현존하는 惠欣序文(乾德5年, 967)에 의하면 10세기 중엽에 성립되었다. 그러나 惠昕本은 현존하지 않고, 주로 일본에서 유통된 大乘寺本과 興聖寺本이 여기에 속한다. 德異本은 休庵에서 13세기 후반(1290년)에 편집된 壇經이다. 底本은 契嵩本(至和3年, 1056)으로 추정되는데, 역시 현존하지 않는다.

이와 같이 『六祖壇經』은 時代와 編輯者가 다름으로 인하여, 같은 『六祖壇經』이라고 하지만, 版本에 따라 표출된 그 사상은 차이가 나고, 심지어는 기존의 편집자에 대한 비판적 견해까지 있다. 그 대표적인 경우가 德異本 『壇經』인데, 敦煌本 『壇經』에서는 法海와 神會를 『壇經』의 編者나 相續者로 묘사하고 있지만, 이후 惠昕本을 거쳐서 德異本에 이르러서는 『壇經』 자체에 대한 評價가 상반될 뿐만 아니라, 『壇經』의 編者로 알려진 法海와 神會를 비판하는 흔적이 뚜렷하게 발견된다. 이것은 敦煌本 『壇經』에 대한 평가와 더불어서 禪宗史의 변화된 새로운 認識을 반영하고 있다.

本考는 이점에 착안하여 德異本 『壇經』에 나타난 神會批判이 가지는 禪

* 동국대 선학과 강사

思想史的인 의미가 무엇인지를 論究하여, 德異本 『壇經』의 思想史的인 意味를 규명하고자 한다. 德異本 『壇經』은 1300년에 修禪社의 萬恒에 의해서 간행된 이후 국내에서는 전체 20회 가운데 17회 간행되었다.¹⁾ 이것은 강원의 교재로, 20회에 발간된 『大慧書狀』이나 21회 발간된 『高峰禪要』에²⁾ 버금가는 간행 횟수를 보여준다. 그만큼 德異本 『壇經』은 다른 壇經版本에 비하여 한국의 禪思想에 미친 영향은 심대하다고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 학계에서는 敦煌本에만 관심이 집중되었을 뿐, 정작 德異本 『壇經』에 대한 書誌學的인 측면을 제외한 그 思想的 意味에 대한 어떤 논의도 없는 실정이다.

우선 필자가 보기에 德異本 『壇經』과 관련된 주요한 문제의식은 네 가지라고 본다. 하나는 敦煌本, 惠昕本, 德異本の 異本을 상호 對照하였을 때, 그 思想的 特徵이 무엇이며, 두 번째는 法海와 神會의 批判을 통해서 德異本の 禪思想史的 意味를 고찰해 보는 것이고, 세 번째는 德異本 『壇經』과 普照의 『法寶記壇經』과의 관계를 밝히고, 나아가서 네 번째는 高麗後期 禪思想形成에 미친 壇經의 영향을 파악하는 것이다. 필자는 이미 세 번째 문제는 『普照思想』에 발표한 적이 있다.³⁾ 本考는 위에서 두 번째에 한정하여 고찰하기로 한다. 여기서 본고의 텍스트로는 세 異本の 原文을 대조하여 駒澤大學校에서 編纂한 『慧能研究』⁴⁾에 수록된 『五本對照六祖壇經』이다. 이후, 이것을 略稱하여 ‘駒澤本’이라고 하고, 각 對照된 項目番號도 그대로 사용한다.

1) 朴相國, 「現存古本을 통해서 본 六祖大師法寶壇經의 流通」(서울: 『書誌學研究』 제4집, 1989), p.139. 같은 내용으로 『六祖壇經의 世界』(서울: 민족사, 1989), p.173에 재수록됨.

2) 朴相國, 「有刊記佛書木版本目錄」, 『全國寺刹所藏木板集』, 文化財管理局, 1989.

3) 줄고, 「普照引用文을 통해서 본 『法寶記壇經』의 性格」, 『普照思想』 제11집(서울: 普照思想研究院, 1998).

4) 駒澤大學禪宗研究會, 『慧能研究』(東京: 大修館書店, 1978).

II. 『壇經』編者에 관한 諸說

六祖壇經의 저자에 대해서 많은 연구가 있지만, 지금까지 가장 설득력 있는 가설은 두 가지이다. 하나는 편집자인 法海이고 다른 하나는 北宗으로부터 南宗을 독립시키는데 결정적인 공헌을 한 神會로 추정된다.

먼저 『六祖壇經』의 編者 혹은 著者를 神會로 추정한 사람은 胡適이다. 그는 그 근거로 『神會和尚遺集』에서 韋處厚(?~828)가 지은 「興福寺大義禪師碑銘」에서 다음을 인용한다.

洛陽에서는 神會이다. 그는 總持의 心印을 얻어서 홀로 빛나는 구슬과 같았다. 그의 제자들(習徒)은 참된 의미를 알지 못하고 꿀과 탕자를 실체로 바꾸고 마침내 『壇經』을 宗旨를 전하는 근거로 삼아 優劣을 상론하였다.⁵⁾

여기서 洛陽은 神會가 활동한 지역이다. 이 비명은 慧能이 入滅(713년) 이후 神會와 『壇經』과의 관계를 언급한 중요한 자료인데, 이점을 胡適은 다음과 같이 평가한다.

韋處厚가 말하는 壇經은 神會 門下의 習徒들이 지은 바이다. … 壇經의 중요한 부분은 바로 神會가 지은 바이며, 적어도 神會가 작자가 아니라면, 神會의 제자들이 神會의 語錄을 자료로 하여 제작하였다.⁶⁾

또한 胡適은 六祖壇經의 내부적인 자료로는 다음과 같은 慧能의 예언을

5) 胡適, 『神會和尚遺集』(台北市: 胡適紀念館, 民國57年), p.75. “洛者曰會 得總持之印 獨耀瑩珠 習徒迷真 橋枳變體 竟成壇經傳宗 優劣詳矣”.

6) 위의 책, p.76.

증거로 제시한다. 慧能은 法海가 ‘스님이 입멸 후에 누구에게 가사와 법을 전하겠습니까?’라는 질문에 다음과 같이 대답한다.

法은 이미 咐囑되었다. 너희는 묻지 말라. 내가 입멸한 20년 후에 샀던 법이 요란하여 나의 종지를 흐리게 할 것이다. 그때 한 사람이 나타나 壽命을 다하여 佛敎의 是非를 굳게 세울 것이다. 이것이 나의 正法이다.7)

여기에 의하면, 慧能의 法은 〈이미 咐囑되었고〉, 〈入滅 20년 후에 法을 咐囑받은 자가 나타나 佛敎의 是非를 가려 宗旨를 선양할〉 것인데, 〈그것이 나의 正法이라〉고 말한다. 여기서 말하는 法을 咐囑한 사람이란 바로 神會를 가리킨다고 본다. 이런 근거를 들어서 胡適은 선종의 유일한 경전인 이 『六祖壇經』은 바로 神會의 걸작이거나 그 제자들에 의해서 지어졌다고 본다. 神會는 開元22年(734) 滑臺에서 菩提達摩 이후의 바른 宗旨는 바로 慧能임을 선언한다. 이것은 바로 神秀의 北宗으로부터 南宗을 독립시키려는 운동의 일환으로, 그 주장은 神會의 『菩提達摩南宗定是非論』에 잘 나타나 있다. 이때가 慧能의 입멸한 713년으로부터 꼭 만20년이 된다는 것이다.

그러나 胡適의 주장대로 만약 神會가 六祖壇經의 실제적인 작자라면 왜 壇經에서는 그 편집자로서 法海를 지목하고 있는가? 이를테면 敦煌本에서는 壇經의 編者를 〈無相戒를 받고 아울러 法을 널리 弘포한 제자 法海가 모아 기록한다〉8)고 하였고, 壇經을 설한 因緣에 대해서는 〈刺史韋璩가 門人인 승려 法海에게 대사의 말씀을 모아 기록하여 후대에 유행하도록 하였다.〉9)고 하였다.

이점은 어떤 방식으로든지 壇經의 편집에는 法海라는 인물이 관여했음을

7) 駒澤本 80.

8) 駒澤本 5, “兼受無相戒 弘法弟子法海集記”.

9) 駒澤本 8, “刺史遂令門人 僧法海集記 流行後代 與學道者 承此宗旨 遞相傳授 有所於約 以爲稟承 說此壇經”.

보여준다. 그렇다면 神會를 壇經의 著者로 주장하는 쪽은, 神會와 法海는 어떠한 관계가 있는지를 밝혀야 보다 설득력이 있을 것이다.

다음으로 『六祖壇經』의 著者를 神會나 그 제자로 보는 胡適의 견해에 대해서 鈴木大拙은 『禪思想史研究』에서 비판적으로 검토한다. 설사 敦煌本 『壇經』이라고 하여도 일시적으로 出現한 것이 아니고, 이미 다소의 변화를 거치면서 성립되었으며¹⁰⁾, 神會의 語錄이라도 神會 자신의 著作이 아니고 제자들에 의해서 쓰여진 것이기에, 『壇經』과 『神會錄』을 검토할 때 이점을 고려해야 한다,¹¹⁾고 본다. 그래서 역시 法海와 神會와의 관계를 분명하게 밝혀야 함을 지적한다.¹²⁾

그러나 鈴木大拙은 ‘古本 六祖壇經의 存在’와 ‘法海와 神會와의 關係’를 중요한 문제로 지적을 하지만, 정작 자신은 이 문제에 대해서 상세하게 논증하지 않는다. 이를 증점적으로 詳論한 이는 柳田聖山이다. 그는 『初期禪宗史書の研究』에서 『六祖壇經』의 成立과 作者에 대해서 심도 있는 문헌검토를 하면서, 결론적으로 牛頭宗 계통의 法海와 神會의 南宗이 相互作用하여 『六祖壇經』이 출현하였다고 본다.¹³⁾

그는 鈴木大拙이 전제했던 『六祖壇經』의 古本을 추정하고, 古本으로부터 몇 차례의 윤색을 거치면서 敦煌本 『六祖壇經』이 성립되었다고 보고, 『壇經』의 編輯者는 法海인데, 그는 牛頭宗 계통의 鶴林玄素(668~752)의 문인이다. 敦煌本 『壇經』에서 보이는 無相授戒儀나 般若三昧와 七佛二十八(九)祖師說은 바로 牛頭宗派의 입장이라고 말한다.¹⁴⁾ 한편 神會는 이미 존재한 牛頭派의 『壇經』을 南宗의 『壇經』으로 전환시켰으며, 『慧能傳』의 成立과 더불어서 慧能傳을 첨가하여 法海를 慧能의 제자로 바꾸었다. 그러므

10) 鈴木大拙, 『禪思想史研究』第二(東京: 岩波書店, 소화26), p.325.

11) 위의 책, p.327.

12) 鎌田茂雄, 「六祖壇經と鈴木大拙」, 앞의 책, pp.106~107.

13) 柳田聖山, 『初期禪宗史書の研究』(東京, 禪文化研究所, 昭和41), p.191.

14) 위의 책, pp.169~181.

로 敦煌本 『壇經』의 출현은 『曹溪大師別傳』(781)과 『寶林傳』(801)의 사이라고 추정한다.¹⁵⁾

이러한 柳田聖山の 견해는 法海와 神會와의 관계를 분명하게 밝혀주고 있다. 먼저 牛頭宗派의 古本壇經이 존재했으며, 이 壇經의 編輯者는 바로 法海인데, 이것을 神會가 北宗의 神秀를 공격하는 방식으로 南宗의 敦煌本 『壇經』으로 改換시켰다는 가설이다. 이 가설은 『六祖壇經』 내부에 常存하는 이질적인 사상적인 전통을 설명하는 단서를 제공한다. 그러나 이 주장은 상당한 문헌적인 근거를 가지지만, 생각하기에 따라서는 『六祖壇經』에서 보이는 法門이 慧能의 思想이 아니라 牛頭宗派의 思想이고, 그렇다면 慧能의 存在까지 의심스런 상태가 된다는 것이다.

또 다른 견해로는 중국의 학자인 楊曾文이 있다. 그는 기존의 敦煌本과 새로 발견된 敦煌縣博物館에서 소장하고 있는 敦煌新本을 對照하고 다음과 같이 결론을 내리고 있다. 본래의 『壇經』祖本은 慧能의 入寂한 先天2年(713)과 神會가 滑臺에서 南宗定是非를 했던 開元20年(732) 사이에 門人法海가 集記하였고, 현 筆寫本의 底本이 된 敦煌原本은 開元20年 이후에 곧, 貞元17年(801) 智炬가 撰한 『寶林傳』이전에, 神會의 제자들에 의해서 이루어졌다.¹⁶⁾고 본다. 이것은 壇經을 처음에 성립된 ‘祖本’과 荷澤神會에 의해서 北宗을 공격할 목적으로 윤색된 ‘敦煌原本’으로 時期를 區別하여, 法海와 神會의 관계를 설정한다. 이는 매우 설득력이 있는 가설로 평가된다. 말하자면, 기본적으로 『壇經』을 慧能의 法門에 기초한 ‘語錄’이라는 시각을 유지하고 있다는 점에서 기본적인 常識을 옹호해준다는 점에서 장점이 있다.

또 法海의 集記를 반대하고, 전적으로 神會나 그 門徒에 의해서 壇經이 만들어졌다는 견해가 있다. 『六祖壇經』의 古本이나, 祖本의 假說에 대해서

15) 위의 책, p.253.

16) 楊曾文, 『敦煌新本六祖壇經』(上海, 古籍出版社, 1993), pp.276~284. 위의 동일한 주장을 일본에 초청된 강연에서 주장하고 있다. 그의 「慧能と六祖壇經に關する三つの問題」(『禪研究所紀要』第21號, 愛知學院大學禪研究所, 1992), pp.15~24을 참고하라.

비판적으로 검토한 이는 性本의 경우이다. 그는 「六祖壇經의 成立과 諸問題」에서, 위에서 언급한 중국의 학자인 楊曾文이 소개한 敦煌縣博物館에 소장한 敦煌新本の 발견에 의해서¹⁷⁾, 오히려 敦煌本 이전에 古本이 존재했으리라는 추정은 그 가능성이 약해졌다고 반대로 해석한다. 이 두 개의 필사본이 똑같은 모습과 형태를 취하고 있기 때문에, 敦煌本 『壇經』은 몇 단계로 점차적으로 성립된 것이 아니라, 어떤 한 작자에 의해서 한 번에 만들어진 것이라고 본다.¹⁸⁾ 이것은 결국 法海에 의해서 편집된 祖本을 인정하지 않고, 오직 神會 이후의 敦煌本만을 인정하는 태도이다. 그래서 결국 法海는 역사적으로 실존한 인물이 아니라 가공의 인물이고,¹⁹⁾ 胡適이 제시한 「興福寺大義禪師碑銘」에서 말하고 있는 바처럼 神會 계통의 어떤 인물에 의해서 일시에 제작되었다고 가정한다.²⁰⁾

그러나 이 주장을 그대로 밀고가면, 六祖壇經은 慧能의 法門이 아니라, 神會의 語錄의 일부가 된다. 그렇다면, 慧能이란 人物은 法海와 함께 가공 인물이 된다. 慧能은 누구이며, 그의 사상을 어떤 것인가를 다시 질문하게 된다. 여기서 물론 뚜렷한 자료가 없기 때문에, 法海의 존재를 부인할 수도 있다. 그러나 반드시 編輯者(法海)의 상세한 傳記나 機緣이 존재해야만 하는 것은 아니며, 또 敦煌本에서 行思나 懷讓이 존재하지 않은 것은 (은둔으로 말미암아) 아직 그들은 당시 禪宗界에서 주목받지 못한 상황이거나, 아니면 나중에 慧能의 제자로 가탁되었을 가능성마저 있다.²¹⁾ 또 慧能에게 法

17) 性本, 「『六祖壇經』의 成立과 諸問題」, 앞의 책, p.249.

18) 위의 논문.

19) 위의 논문. p.256. 論者は 法海를 六祖壇經의 작가로 보기에 많은 의문점을 제기한다. 곧 왜 敦煌本에는 法海에 대한 傳記나 機緣이 없는가, 六祖壇經을 제외하고 刺史韋瓌나 法海는 왜 다른 선종과 관련된 문헌에는 없는가, 慧能의 십대제자에는 왜 懷讓이나 行思나 玄覺 등의 실질적인 계승자들이 빠져있는가. 그러므로 六祖壇經의 작자로서의 法海라는 인물은 가공의 인물이 아닌가라고

20) 위의 논문, p.257.

21) 이들의 문답은 『景德傳燈錄』(1004년) 이후에 첨가된 점으로 보아, 宋代의 禪宗史에

門을 설하도록 청한 韋璩라는 인물은 실존했던 인물일 가능성이 높다. 당시 敦煌本에서 말한 韋璩는 韶州의 고위 관리였음에 분명하다. 『歷代法寶記』에 의하면 六祖慧能의 비문을 썼고²²⁾, 敦煌本에도 慧能과의 達磨功德에 관한 문답이 있다.²³⁾ 또한 『廣東通誌』卷12(韶州는 현재의 廣東省에 위치함)에는 ‘韋璩는 先天2년(713)에 韶州의 刺史(君이나 縣을 다스리는 관리)가 되었다’고 하였다.²⁴⁾ 여기서 말하는 713년은 바로 慧能의 入寂한 해이므로 (慧能은 8월에 입적하였다), 8월 이전에 韋璩가 慧能에게 법을 청했다면, 『六祖壇經』의 集記를 法海에게 요청한 것은 충분히 가능성이 있는 일이다.

이상과 같은 『六祖壇經』의 成立을 둘러싼 研究者들의 爭點은 결국 古本 『壇經』의 存在와 編輯者와 그 編輯時期의 문제로 귀결된다. 곧 여러 경로를 거치면서 점차적으로 성립되었는가 아니면 일시적으로 어떤 한 개인이 편집했는가 하는 점이다. 만약 점차적으로 성립되었다면, 法海와 神會는 어떻게 관계되는가를 밝혀야 한다. 만약 어떤 개인이 일시적으로 제작했다면, 法海는 가공인물로 제의가 되는데, 이때도 역시 왜 『六祖壇經』의 匿名의 작자는 法海라는 가공의 인물을 필요로 했는지를 설명하여야 한다. 된다.

그러므로 『六祖壇經』의 著者と 그 成立過程은 연구자에 따라서 의견을 달리할 수 있지만, 여전히 우리는 假說의 수준으로 남아 있을 수밖에 없는 것 같다. 그렇지만 여기서 필자가 前提하고 넘어가고 싶은 것은 다음과 같다. 먼저 慧能이란 인물은 존재했으며, 그의 法門은 法海에 의해서 기록되었고, 이후에 神會派에서 北宗과 대립하는 과정에서 침삭하였고, 이것이 바로 오늘날 敦煌本에서 발견된 筆寫本의 原本이라는 假說이다. 곧 확실하게 결정할 수 없지만, 역사적으로 『六祖壇經』은 形成過程에서 法海와 神會,

서 주목되었다고 본다.

22) 柳田聖山, 「第六祖韶州曹溪能禪師」, 『歷代法寶記』譯註・禪の語錄3(東京: 築摩書房, 昭和51年), p.99.

23) 駒澤本 49.

24) 中川孝, 『六祖壇經』・禪の語錄4(東京: 築摩書房, 昭和51), p.24. 재인용.

혹은 그의 門徒들에 의해서 깊게 영향을 받았다고 하는 사실이다. 최소한 이점은 부인할 수 없을 것 같다.

그런데 壇經의 편집자와 혹은 저자에 대한 현대학자들의 논란은 이미 당시 禪學界에서도 시비꺼리가 된 문제였다. 앞에서 胡適이 인용한 韋處厚가 쓴 비명에는 神會派에서 이루어졌던 것으로 보이는 敦煌本 『壇經』에 대해서, 그 添削을 <글을 태자로 바꾸는 일>이라고 비판하고 있고, 또 慧忠國師도 惠昕本 『壇經』을 염두에 두고, <비속한 말을 첨가하여 성인의 뜻을 상하게 한다>고 역시 비판하고 있다.²⁵⁾ 이런 비판은 壇經의 編輯이 종파적인 이해에 의해서 이루어졌고, 이후에 편집된 壇經도 역시 계속해서 당시의 禪思想과 宗派的인 理解가 반영된 것임을 시사한다.

III. 法海批判과 認可方式의 변화

『壇經』編輯과 관련하여 法海와 神會는 큰 역할을 하고 있음에 분명하다. 그리고 이점에 대해서 古수를 막론하고 많은 논의가 있었다. 또한 후세에 편집된 德異本 『壇經』은 바로 이점을 참작하여 편집하였다고 보여진다. 먼저 敦煌本 『壇經』의 編輯者로 알려진 法海에 대해서, 德異本 『壇經』은 어떤 태도를 보이고 있는지 검토해 보자.

法海는 敦煌本에서는 매우 중요한 인물이다. 그는 곧 編輯者로 혹은 慧能의 수제자로 혹은 壇經의 傳授者로 묘사되어 있다. 적어도 敦煌本의 成立에 관한 문헌적인 비판이나 역사적인 배경을 떠나서, 그것이 기록된 그대로를 믿는다면, 慧能은 法門을 했고, 法海는 바로 敦煌本의 편집자임이 분명하다.

25) 性本, 앞의 논문, p.279.

楊曾文, 앞의 책, p.286.

그러나 이점을 특히 德異本은 인정하지를 않는다. 法海를 언급한 각 항목을 검토해 보면, 이것은 분명해진다. 먼저 책의 본문에 들어가기 전에 編者를 알리는 駒澤本5번에서 ‘慧能의 法門을 모아 기록한 인물로서’의 法海란 이름을 德異本 『壇經』은 분명하게 명시하고 있다. 그러나 항목 8번 ‘經을 설한 因緣’에서 壇經의 集記者로서 敦煌本이나 惠昕本에 존재하는 法海라는 인물을 德異本은 삭제한다. 다음을 보라.

【敦煌本】

- ㉠ 惠能大師께서 범어사 강당 가운데 높은 法座에 앉아 摩訶般若波羅蜜法을 說하시어 無相戒를 주시었다.
- ㉡ 그때 스승께서 法座에 오르실 때, 僧尼道俗 一萬餘人과 韶州刺史와 官僚 30여인, 儒士 30여 인이 함께 절을 하며 범문 듣기를 청하여 摩訶般若波羅蜜法을 說하시었다.
- ㉢ 刺史章璩가 門人 法海에게 대사의 말씀을 모아 기록하여 후대에 유행하도록 하였다. 그것은 도를 배우는 이들이 이宗旨를 계승하고 서로 전하여 의지하는 기준으로 삼고자 이 壇經을 설하였다.²⁶⁾

【興聖寺】

- ㉣ 그때 대사께서 당나라 고종 때(唐初)에, 南海에서 曹溪의 寶林寺에 이르렀다.
- ㉤ 韶州刺史 章璩가 大梵寺 강당에서 대중을 위하여 無相戒를 주시고 摩訶般若波羅蜜을 설하시기를 청하였다.
- ㉥ 대사께서는 이날 頓教의 法을 설하여 곧장 性品을 보는데 장애 없

26) 駒澤本8, “惠能大師 於大梵寺講堂中昇高座 說摩訶般若波羅蜜法 受無相戒 時座下 僧尼道俗一萬餘人 韶州刺史章璩 及諸官僚三十餘人 儒士餘人同請 說摩訶般若波羅蜜法. 刺史遂令門人 僧法海集記 流行後代 與學道者 承此宗旨 遞相傳授 有所於約 以爲稟承 說此壇經”.

음을 널리 가르쳤다. 출가자와 재가자에게 言下에 本心을 깨달아 佛道를 드러내 이루도록 하였다.

㉔ 스승께서 法座에 오르실 때, 道俗 一千餘人과 刺史와 官僚 30여인, 儒宗과 學士 30여 인이 함께 법문 듣기를 청하였다.

㉕ 刺史章璩가 門人인 승려 法海에게 대사의 말씀을 모아 기록하여 후대에 유행하도록 하였다. 만약 이 宗旨를 계승하고 도를 배우는 이들에게 서로 전하여 의지하는 기준으로 삼고자 하였다.²⁷⁾

【德異本】

㉑ 그 때, 대사께서 寶林寺에 도착하였다.

㉒ 韶州刺史 章璩등 官僚가 산에 들어와 大梵寺 講堂에서 대중을 위하여 摩訶般若波羅蜜을 說해 주시기를 청하였다.

㉓ 대사께서 法座에 오를 때, 刺史官僚 30여인 儒宗과 學士 30여인 그리고 僧尼道俗 一千餘人이 동시에 예배하고 법문 듣기를 원하였다.²⁸⁾

위에서 ‘法을 설한 因緣’을 말한 항목 8번은 일반적인 經典의 形式을 갖추었다. 이것은 다시 ㉑ ‘慧能의 曹溪山에 도착함’, ㉒ ‘章璩가 법을 청함’, ㉓ ‘법문의 요점’, ㉔ ‘請法의 대중’, ㉕ ‘壇經의 集記’ 등의 5개 문단으로 분류할 수 있다. 각본의 문단을 비교해 보면 매우 서로 다른 차이점이 발견된다. 우선 敦煌本에서는 ㉑의 ‘慧能의 曹溪山에 도착함’과 ㉒ ‘章璩 등이

27) 위의 책, “大師唐初從南海上至曹溪 韶州刺史章璩等 請師於大梵寺講堂中 爲衆開緣授無相戒 說摩訶般若波羅蜜法. 大師是日 頓教法直了見性 無礙普告 僧俗令言下各悟本心 現成佛道. 座下僧尼道俗一千餘人 刺史官僚等 三十餘人 儒宗學士 三十餘人 同請大師 說是法門 刺史章璩 令門人法海 抄錄流行 傳示後代 若承此宗旨 學道者遞相教授 有所依憑耳”.

28) 위의 책, “時大師至寶林 韶州韋刺史[名璩]與官僚入山 請師於大梵寺講堂 爲衆開緣 設摩訶般若波羅蜜法 師升座次 刺史官僚 三十餘人 儒宗學士 三十餘人 僧尼道俗 一千餘人 同時作禮 願聞法要”.

법을 창한' 부분이 없다. 그러므로 언제 누구에 의해서 이 法會가 주선되었는지를 알 수 없다. 반면에 이런 敦煌本의 약점을 惠昕本은 모두 보충해 준다. 그래서 5개의 문답이 모두 완성되어 있다. 특히 ㉔의 '法門의 要點'에 관한 문단은 다른 본에서는 발견할 수 없는 내용이다. 그러나 敦煌本과 惠昕本과 비교해서 볼 때, 德異本의 특징은 ㉔의 法海에 의한 '壇經의 集記' 부분이 삭제되었다. 敦煌本이나 惠昕本에 의하면, 분명하게 『壇經』은 法海가 모아 기록하였고, 당시 소주의 刺史인 韋璩의 요청에 의해서 이루어졌음을 말하고 있다. 그러나 德異本은 이점을 수용하지 않고 모두 삭제한다.

이런 편집 태도는, 87번의 〈壇經의 傳授者〉, 88번의 〈壇經相傳〉, 89번의 〈壇經流通〉 등의 항목에서도 마찬가지로 적용되어 法海에 관련된 부분은 모두 누락시킨다. 이를테면 87번의 〈壇經의 傳授者〉에 대해서 敦煌本과 惠昕本은 다음과 같이 기록한다.

【敦煌本】

이 壇經은 法海가 모아 편집하였는데, 法海가 입적하고는 道濂에게 부촉하고 道濂이 입적하고는 悟眞에게 부촉하였다. 悟眞은 영남 조계산 法興寺에 살면서 이 법을 전하였다.²⁹⁾

【興聖寺本】

法海 上座가 입적하자 이 壇經은 志道에게 부촉되고, 志道가 彼岸에게 咐囑하고, 彼岸은 悟眞에게 물려주고, 悟眞은 圓會에게 물려주었다. 이렇게 대대로 서로 咐囑되었다. 일체의 萬法은 自性を 떠난 다른 곳에서 나타나지 않는다.³⁰⁾

29) 駒澤本 87.

30) 위의 책.

여기서 보듯이 敦煌本은 壇經의 傳授者를 〈法海→道深→悟眞〉으로 전수되었다고 한다. 마찬가지로 惠昕本도 敦煌本을 계승하여 이와는 다르지만, 〈法海→彼岸→志道→悟眞→圓會〉의 계통을 제시한다. 그러나 德異本은 87번의 〈壇經의 傳授者〉에 관한 기록이 아예 존재하지 않는다. 이것은 法海를 중심으로 한 법통을 인정하지 않는다는 것을 의미한다. 이 87번의 〈壇經傳授者〉 뿐만 아니라, 德異本 『壇經』은 88번의 〈壇經相傳〉, 89번의 〈壇經流通〉 등의 『壇經』에 의한 傳燈說을 시사하는 세 항목을 모두 삭제한다. 이렇게 法海와 관련된 항목에 대해서 敦煌本을 충실하게 따라간다면, 그는 분명하게 六祖壇經을 모아 편집한 作者이고 繼承者라고 단정할 수 있다.

그러나 德異本은 분명하게 이점을 모두 인정하지 않는다. 法海는 단순히 慧能의 法問을 기록한 제자일 뿐이다. 결코 壇經을 제작한 사람이라든지 壇經을 상속한 인물이 아니다. 다시 말하면 法海는 德異本을 기준으로 한다면, 慧能이라는 ‘祖師’의 禪思想을 계승한 인물이나, 그 ‘法脈’을 이은 인물이 전혀 아니다. 德異本에서 보이는 法海는 다만 慧能의 門徒이지, 그 이상의 禪宗史의 인 어떠한 의미도 부여하지 않는다.

敦煌本에서 慧能의 十代弟子로 〈法海, 志誠, 法達, 智常, 智通, 智徹, 志道, 法珍, 法如, 神會〉³¹⁾ 등을 나열하고 있지만, 德異本에서는 이들이 단순한 門徒일 뿐, 그 이상의 의미를 부여하지 않는다.

이런 차이점은 法을 전하는 手段으로써 『壇經』을 중시하는 敦煌本과 이것을 전적으로 부정하는 德異本의 시각에서 비롯된 차이점이다. 이는 『壇經』 자체에 대한 시각의 변화로, 『壇經』을 어떻게 평가하고 있는가 라는 문제와 연결되어 있다. 이를테면 敦煌本에서는 壇經의 稟受相傳과 流通을 매우 중요하게 강조하지만, 德異本에서는 壇經의 相續에 대해서 중요한 의미를 부여하지 않는다. 78번의 壇經稟受에 관한 부분을 각 판별로 대조해보면 이점이 분명하게 드러난다.

31) 駒澤本 76.

【敦煌本】

대사께서 말씀하셨다. “십대제자는 후에 법을 전할 때에 이 한 권의 壇經을 교수하라. 그러면 本宗을 잃지 않으리라. 壇經을 稟授하지 못하면 나의 宗旨가 아니다. 이제 壇經을 받았으니, 대대로 유행케 하라. 우연히 壇經을 소지한 사람을 만나거든 나를 친견하듯 하라.” 가르침을 받은 승려들은 壇經을 필사하여 대대로 후세에 유포시켰다. 壇經을 얻은 사람들은 반드시 見性할 것이다.³²⁾

【興聖寺本】

대사는 훗날 10인의 승려에게 법을 전하고, 壇經으로써 서로 가르침을 전하고 전해 받으며, 宗旨를 잃지 않도록 하였다. “그대들은 이제 나의 법을 얻었으니, 대대로 세상에 펼쳐가야 한다. 후대의 사람이 壇經을 접한다면, 친히 나의 가르침을 받는 것과 같다. 壇經을 보는 자는 반드시 자기의 본성을 깨닫게 될 것이다.³³⁾

【德異本】

그대들은 후에 법을 전할 때에 이것에 의지해서 서로 가르침을 전하고 전해 받아 종지를 잃지 않도록 하라.³⁴⁾

이것은 주요한 각 본의 壇經稟授에 관한 전문이다. 먼저 敦煌本과 興聖寺本은 그 요지가 거의 동일한 내용이다. 첫째는 〈壇經을 통해서 傳法할 것〉

32) 駒澤本78, “大師言 十弟子已後傳法遞相 教授一卷壇經 不失本宗 不稟授壇經 非我宗旨 如今得了 遞代流行 得遇壇經者 如見吾親 授捨僧得 教授已寫 爲壇經遞代流行得者 必當見性”.

33) 위의 책, “師教十僧 於後傳法 以壇經 迭相教授 即不失宗旨 汝今已得法了 遞代流行 後人得遇壇經 如親承吾教 若看壇經 必當見性”.

34) 위의 책, “汝等於後傳法 依此迭相教授 勿失宗旨”.

이며, 둘째 〈壇經은 바로 本宗의 宗旨를 상징하며〉, 셋째는 〈壇經을 소지한 사람은 나를 친견하듯이 하라〉는 것이다. 이는 전법의 기준, 내용, 유통을 모두 壇經을 중심으로 하라는 의미이다. 마치 대승불교도에게 있어 『金剛經』과 같은 위치를 壇經에 부여한다.³⁵⁾ 이것이 慧能의 법문을 ‘經’이라고 한 이유와도 상통한다. 敦煌本의 편집자는 분명하게 『壇經』이 南宗에게 있어 『金剛經』과 같은 지위에 오르기를 기대했는지도 모른다. 그러나 『壇經』으로써 傳法의 기준으로 삼는 것은 『金剛經』보다 훨씬 강조된 중국불교의 특징을 보여준다.

그러나 이것은 惠昕本과 敦煌本의 규칙일 뿐이다. 德異本의 규칙은 아니다. 德異本은 敦煌本이나 惠昕本에서 말한 〈十代弟子〉를 그냥 〈그대들〉이라고 했다. 이점은 敦煌本에서 慧能의 十代弟子로 〈法海, 志誠, 法達, 智常, 智通, 智徹, 志道, 法珍, 法如, 神會〉³⁶⁾ 등을 나열하고 있지만, 德異本에서는 이들이 단순한 門徒일 뿐, 敦煌本과 惠昕本에서 언급한 소위 ‘十代弟子說’을 인정하지 않겠다는 의도로 받아들여진다. 그리고 傳法의 對象으로 『壇經』을 지목하지 않고, 다만 〈이것〉이라고만 했는데, 이것 역시 중요한 변화로, 語錄으로서 『壇經』의 位相이 다만 〈이것〉이라는 法으로 바뀌어진 모습이다. 德異本은 〈이 법에 의지하여 대대로 교수하라〉고 하면서도 敦煌本이나 惠昕本에서 강조하는 傳法에 있어 〈壇經을 기준으로 稟受하고〉, 〈壇經을 보면 나의 가르침을 받는 것으로 하라〉고 한 부분은 모두 생략한다. 德異本에서는 『壇經』이라는 ‘語錄’이 중요한 것이 아니라, 오히려 그것은 敎外別傳의 ‘法’ 그 자체가 중요하다.

여기서 말하는 〈이것〉은 문맥으로 보면, 〈밝음으로써 어둠을 드러내고, 어둠으로서 밝음을 나타냄〉과 같이 有無, 凡聖, 去來 등의 三十六對法에 의한 ‘中道義’를 의미한다.³⁷⁾ 〈이것〉은 사물의 本性을 보아 깨닫는 일로, 『壇

35) 『金剛經』 依法出生分第八, “一切諸佛 及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法 皆從此經出”.

36) 駒澤本 76.

經』에 대한 의존에 의해서 성취되는 것이 아님은 극명하게 보여준 것이다. 이와 같은 德異本에서 見性思想의 강조는 宋代의 강화된 不立文字 家風의 영향이라고 보여진다. 다시 壇經相續의 방식을 구체적으로 언급하는 54번 항목을 보자.

【敦煌本】

- ㉠ 대사께서는 曹溪山에 와서 韶州와 廣州에서 교화하기를 40여 년을 하였다. 門人들은 僧俗을 포함하여 수천에 이르러 다 말할 수가 없다.
- ㉡ 그 宗旨을 말하자면, 壇經을 전수하였고 壇經을 기준으로 하였다. 만약 壇經을 얻지 못한다면, 稟受한 바가 아니다. 壇經을 상속할 때는 반드시 장소와 날짜 연월일 받는 사람의 성명을 분명하게 하여 대대로 상속하며, 만약 壇經을 가지고 있지 않으면, 南宗의 제자가 아니다.
- ㉢ 壇經을 품수받지 못한 자가 비록 頓教을 설한다고 할 지라도 아직 근본을 모르기 때문에 爭論을 피할 수가 없다. 법을 얻는 자는 다만 修行을 권할 뿐이다. 爭論은 勝負를 다투는 마음으로 道와는 어긋난다.³⁸⁾

【興聖寺本】

- ㉣ 대사는 세상에 나와 교화를 한지 40년에 이르렀다. 많은 종파의 사람들이 난문제를 제기하였다. 그들은 승속을 포함하여 천 여명에 이르렀다. 모두들 악심을 가지고 어려운 질문을 하였다.

37) 駒澤本77, “以明顯暗 以暗顯明 來去相因 成中道義 餘問悉皆如此 汝等於後傳法 依此迭相教授 勿失宗旨” 여기서 말하는 中道義는 龍樹의 『中論』에서는 生滅, 常斷, 一異, 去來 등 ‘八不中道’에서 유래된 바로, 곧 禪宗의 사상적인 기초가 中觀의 批判哲學에 근거하고 있음을 보여주는 하나의 단서라고 본다.

38) 駒澤本54, “大師往曹溪山 韶廣二州 行化四十餘年 若論門人 僧之與俗三五千人說 不盡 若論宗旨 傳授壇經 以此爲衣約 若不得壇經 即無稟受 須知法處年月日 性名 遍相咐囑 無壇經稟承非南宗弟子也 未得稟承者 雖說頓教法 未知根本 修不免諍 但得法者 只勸修行 諍是勝負之心 與道違背”.

대사는 말씀하였다. “모든 것이 다한 곳에는 이름을 붙일 수가 없다. 구태여 이름을 한다면 自性에 둘 없는 성품을 實性이라고 한다. 이 실성 위에서 일체의 교문을 건립한다. 言下에 바로 보아야 한다.” 사람들은 이것을 듣고 모두들 예배하고 스승으로 모시기를 원하였다. 이와 같은 제자는 헤아릴 수 없을 정도였다.

㉠ 만약 그 宗旨를 말하자면, 壇經을 전수한 사람은 인가를 받은 것이다. 壇經을 상속할 때는 반드시 장소와 날짜 연월일 받는 사람의 성명을 분명히 하여 대대로 상속해야 한다. 만약 壇經을 상속하지 못했다면, 南宗의 제자가 아니다.

㉡ 그런 사람은 壇經을 품수받지 못했기 때문에, 비록 頓教를 설한다고 할지라도 본래의 마음에 제합하지 못한다. 결국 아직 근본을 모르기 때문에 爭論을 피할 수가 없다. 법을 얻는 자는 다만 修行을 권할 뿐이다. 爭論은 勝負를 다투는 마음으로 道와는 어긋난다.³⁹⁾

【德異本】

㉠ 대사께서는 많은 종파의 사람들이 난문제를 제기하여, 모두들 악심을 가지고 모여들을 보시고 그들을 불쌍히 여기시어 말씀하였다.

“도를 배우는 이들은 일체의 착한 생각이나 악한 생각을 응당 없애야 한다. 이름을 붙일 수가 없는 것을 自性이라 하고, 둘 없는 성품을 實性이라고 하니, 이 實性 위에서 일체의 教門을 건립된다. 그대들은 言下에 바로 보아야 한다.”

사람들은 이 말을 듣고 모두들 예배하고 스승으로 모시기를 원했다.⁴⁰⁾

39) 위의 책, “大師出世 行化四十年 諸宗難問 僧俗約千餘人 皆起惡心難問 師言一切盡除 無名可名 名於自性 無二之性 是名實性 於實性上 建立一切教門 言下便須自見 諸人聞說 總皆頂禮 請事爲師 願爲弟子 如此之徒 說不可盡 若論宗旨 傳授壇經者 卽有稟承所付 須知去處年月時代 性名遞相咐囑 若無壇經稟承者 卽非南宗弟子 緣未得所稟 雖說頓法 未契本心 終不免諍 但得法者 只勸修行 諍是勝負之心 與道相違矣”.

이것은 ㉠ <많은 사람들이 惡心을 품고, 難問을 提起하였다>는 것, ㉡ <壇經을 相續하는 구체적인 方法을 제시하고>, ㉢ <壇經을 稟受하지 못하면 결국 爭論을 피할 수 없다>는 것, 세 가지로 요약된다. 그러나 敦煌本과 惠昕本은 서로 내용에 큰 차이점은 없다. 敦煌本과 惠昕本에 의하면, ‘壇經을 南宗의 所衣經典의 地位’를 확립하려는 의지가 분명하게 표명하고 있음을 보여준다. 壇經은 곧 法을 相續할 때 기준이 되며, 또한 壇經을 상속할 때는 장소와 날짜 그리고 받는 사람을 분명하게 기입하라고 말한다. 그만큼 壇經을 편집하고 유통시킨 法海나 神會의 系列에서는 『壇經』에 의한 南宗의 宗風을 계승하는 것이야말로 절박한 시대적인 상황이었음을 반영한다.

그러나 敦煌本에는 ‘왜 壇經受持를 강조하는지’의 그 시대적인 배경에 대해서 어떠한 설명도 하지 않는다. 이점에 대해서 惠昕本은 <대사는 출세하여 40년을 教化하였는데, 그 동안 여러 종파들이 難問을 제기하였고, 그들은 僧俗을 포함하여 千餘人이 되었다. 그들은 모두 惡心을 가지고 難問을 제기하였다.>는 부분을 첨가한다. ㉠에서 敦煌本이 단순하게 慧能에게 教化를 받은 인물이 매우 많음을 언급하고 있는 반면에, 이것을 惠昕本과 德異本의 ㉠에서는 당시 佛敎界의 종파적인 對立이 심각했음을 암시한다.

이 54번의 諸宗難問은 敦煌本에는 없고 惠昕本과 德異本에서 보인다. 『六祖壇經』의 전체적인 구성으로 보면, 法門篇이 끝나고 問答篇에 들어가는 序頭에 해당된다. 이것은 問答篇에서 다른 宗派나 思想들과의 문답을 통해서, 그들의 사상을 논파함으로써 慧能의 南宗宗旨를 확립하는 編輯者의 意圖가 표출된 것이다. 지금으로선 당시에 어떤 종파들이 慧能의 가르침에 대해서 難問을 제기하였는지 알 수 없지만, 僧俗을 포함하여 천여 명이었다고 하니 그 규모를 그대로 다 믿을 수는 없다고 하지만, 상당한 분파가 존재했

40) 위의 책, “師見諸宗難問 咸起惡心 多集座下 愍而謂曰 學道之人 一切善念惡念 應當盡除 無名可名 名於自性 無二之性 是名實性 於實性上 建立一切敎門 言下便須 自見 諸人聞說 總皆頂禮 請事爲師”.

다고 본다. 그러나 『六祖壇經』에 나타난 參請한 機緣의 제자들을 면면을 살펴보면, 실제로 대부분 慧能의 가르침에서 크게 감화를 받는 문답을 기술하고 있으며, 慧能의 사상을 직접적으로 비판하거나 難問을 제기한 경우는 별로 없다.

이 諸宗難問과 관련해서 가장 적대적인 관계는 北宗의 神秀인데, 이 경우도 慧能을 내세운 南宗에서 일방적인 비판이 제기되었지, 北宗 神秀 계통에서는 별로 큰 반응이 없었다.⁴¹⁾ 神秀의 가르침에 대해서 상대적으로 慧能의 禪法이 우월함을 보여주기 위한 문답은 定慧를 중심으로 이루어진 59번의 志誠, 60번의 志徹, 64번의 智常 등이다. 구태여 종파적인 대립의 모습을 찾아본다면, 經典의 이해와 관련된 문답으로 『涅槃經』과 관련된 57번의 劉志略과 65번의 志道, 『法華經』과 관련된 62번의 法達, 『楞伽經』과 관련된 智通 등이다. 이들은 모두 경전의 핵심을 파악하지 못하다가 慧能의 도움을 받는 경우이다. 특히 法華信仰을 중심으로 한 法華道場은 당시에 상당한 세력을 가지고 있었고,⁴²⁾ 또한 『楞伽經』을 중시하는 일단의 楞伽宗派도 존재하였다.⁴³⁾ 아마도 이것은 당시의 여러 宗派와 새롭게 대두한 南宗과의 대립된 상황이 존재했음을 시사한다.⁴⁴⁾ 그럼에도 불구하고 여기에 등장하는 인물들은 어느 정도는 시대적인 개연성이 있다고 할지라도, 編輯者에 의해서 南宗의 法統과 그 사상적인 正當性을 유지 계승시키고자 의도적으로 편집되었을 가능성이 높다. 그럼으로써 당연한 결과지만, 敦煌本이나 惠

41) 강문선, 『北宗神秀의 禪思想 研究』, 1987.

42) 性本, 『中國禪宗의 成立史研究』(서울: 民族史, 1991), p.598.

柳田聖山, 『語錄の歴史』(東京: 東方學報第五十七冊 抜刷, 1985), 재인용.

43) 胡適, 楞伽宗考.

44) 당시 8세기부터 9세기 초엽까지 禪宗史의 상황을 전해주는 宗密의 저술은 4宗派를 전하는 『都序』나 『禪門師資承襲圖』가 있고, 이외에 淨衆宗, 保唐宗, 南山念佛宗 등 3종파가 추가된 『圓覺經大疏鈔』가 있다. 그러나 대부분의 그의 저술은 한결같이 荷澤神會를 正系로 禪宗史를 기술하였다. 이점은 나중에 北宋의 臨濟宗 黃龍派에 속한 覺範에 의해서 비판받는다. 註55와 註56을 참고바람.

昕本에서 강조하는 『六祖壇經』의 相續은 절대적으로 중요한 과제가 되었다고 할 수 있다.

그러나 德異本에서는 諸宗難問이 제기되었다는 사실을 기록하지만, <壇經에 관한 相續>과 <壇經을 稟受하지 않으면 南宗의 제자가 아니다>고 언급한 ㉠과 <壇經을 품수하지 못하면 頓教를 말하여도 쟁론을 면하지 못한다>고 한 ㉡의 敦煌本과 惠昕本의 기록을 삭제해 버린다. 이점은 『六祖壇經』의 流通에 관한 부분인 敦煌本의 87번의 <壇經傳授者>, 88번 <壇經相傳>과 89번 <壇經流通>이 모두 빠져있는 것과 맥을 같이 한다. 이것은 보기에 따라서는 『壇經』 자체를 부인하는 매우 심각한 문제뿐만 아니라, 壇經을 所衣經典으로 삼고자 하는 ‘法海’나 神會類의 ‘南宗’을 거부하는, 전혀 다른 시각을 보여준다는 것이다. 그러면서도, 德異本 『壇經』은 壇經과 관련된 부분 곧 壇經의 傳授者(87번)나 相傳(88번)과 流通(89번)은 생략하면서도, 慧能의 唐朝에 의해서 招請(75번)된 사실은 삽입한다. 이는 ‘禪語錄으로써’ 壇經의 位相은 깎아 내리면서도 ‘祖師로서’ 慧能이라는 인물은 선양하려는 편집 태도이다. 또한 壇經이라는 語錄에 대한 관심에서 慧能이라는 祖師에 대한 강조로 이전되고 있음을 보여준다.

이러한 德異本의 視覺은 근본적으로 宋代의 禪思想을 반영한다고 보여진다. 동시에 『壇經』傳承에 대한 弱化는 宋代의 禪宗이 慧忠國師의 입을 통한 『六祖壇經』批判과 무관하지 않다고 여겨진다.⁴⁵⁾ 慧忠國師가 敦煌本을 改換한 惠昕本을 비판한 사실을 契嵩本 『壇經』의 편집자나 이것을 계승한 德異는⁴⁶⁾ 잘 알고 있었을 것이다. 또한 祖師禪이 중심을 이룬 唐代 이후

45) 慧忠國師의 南方宗旨批判은 실제로 1004년에 편집된 『景德傳燈錄』 이후에 나타난다. 952년에 편집된 『祖堂集』에 이 비판 내용이 없다. 곧 『景德傳燈錄』의 편집자가 壇經의 改換을 비판할 목적으로 삽입한 것이다. 그러므로 南宗宗旨批判은 唐代의 시각이 아니라, 이것은 唐末宋初의 禪思想을 반영한 것으로 보인다. (鄭性本, 앞의 논문, pp.277~297).

46) 일반적으로 德異本의 底本으로 契嵩本을 지칭하고 있다. 이점은 앞의 책, 『慧能研究

의 禪宗은 宋代에 들어와서 臨濟宗에 의해서 더욱 不立文字의 思想이 견고하게 정착되면서, 經典뿐만 아니라 禪語錄까지도 부정하고 오직 教外別傳의 깨달음만을 강조한 禪風의 일면을 德異本에서 역시 그대로 반영한 결과라고 본다.

IV. 神會批判과 禪思想史的 意味

敦煌本에서 직접 神會와 관련된 항목은 73번의 〈慧能과의 問答〉이고, 암시로 神會를 염두에 둔 慧能의 발언은 80번의 〈傳法〉에 관한 부분이다. 20년 후에 本宗을 선양할 인물로서 神會를 암시하는 80번은 이미 『壇經』의 著者問題와 관련하여 앞 절에서 논의하였다. 여기서는 73번의 문답만을 검토하기로 한다. 慧能과 神會와의 問答은 敦煌本과 惠昕本은 한 개이지만, 德異本은 두 개로 구성되어 있다.

첫 번째의 문답은 이렇다. 坐禪을 할 때에 ‘무엇을 보고(見), 무엇을 보지 않는가(不見)’에 관한 神會의 질문에 대해서 慧能은 〈‘보고 보지 않음’은 두 가지의 견해로(見不見是二邊), ‘아픔’과 ‘아프지 않음’과 마찬가지로 生滅인데, 自性을 보지 못하면서 감히 나를 놀리는나〉고 神會를 꾸중한다. 이로부터 神會는 慧能의 제자가 되어 曹溪山을 떠나지 않고 오랫동안 시중을 들었다고 한다.

그러나 두 번째의 문답은 敦煌本이나 惠昕本에는 존재하지 않고 오직 德異本에만 존재한다. 이것을 그대로 여기에 적어 보면 다음과 같다.

하루는 조사께서 대중에게 말씀하셨다.

나에게 한 물건이 있으니, 머리도 없고 꼬리도 없고 이름도 없고 글자

『p.400.이나, 또는 楊曾文, 앞의 책, p.290.을 참고바람.

도 없으며 얼굴도 없고 등도 없다. 너희들은 알겠느냐?

그 때 神會가 나와서 대답하였다.

그것은 諸佛의 本源이며 神會의 佛性입니다.

조사께서 말씀하셨다.

내가 너에게 이름도 없고 글자도 없다 하였는데, 너는 곧 근본이니 불성이니 하는구나. 앞으로 네가 宗師가 된다고 하여도 다만 知解宗徒 밖에 되지 않을 것이다. 神會는 뒤에서 洛陽에 들어가 크게 曹溪의 頓教를 넓혔고 또한 『顯宗記』를 지어 세상에 유행하였다.⁴⁷⁾

이 항목은 敦煌本이나 惠昕本에는 없는 오직 德異本과 宗寶本에서 보이는데, 神會에 대한 역사적인 평가가 어떻게 변천되었는지를 단적으로 보여주는 중요한 대목이다. 神會와 慧能과의 이 두 번째의 문답은 952년에 편집된 『祖堂集』에도 없고, 『景德傳燈錄』에서 처음 나타난다. 그것을 보면 아래와 같다.

나에게 한 물건이 있으니, 머리도 없고 꼬리도 없고 이름도 없고 글자도 없으며 얼굴도 없고 등도 없다. 너희들은 알겠느냐?

그 때 神會가 나와서 대답하였다.

그것은 諸佛의 本源이며 神會의 佛性입니다.

조사께서 말씀하셨다.

내가 너에게 이름도 없고 글자도 없다 하였는데, 너는 곧 근본이니 불성이니 하는구나. 神會는 예배하고 물러났다.⁴⁸⁾

47) 駒澤本74, “一日 師告衆曰 吾有一物 無頭無尾 無名無字 無背無面 諸人還識否 神會出曰 是諸佛之本源 神會之佛性 師曰 向汝道無名無字 汝便喚作本源佛性 汝向去有把茆蓋頭也 只成箇知解宗徒 會後入京洛 大弘曹溪頓教 著顯宗記 行于世”

48) 『景德傳燈錄』卷5(大正藏 51, 245a), “吾有一物 無頭無尾 無名無字 無背無面 諸人還識否 神會出曰 是諸佛之本源 神會之佛性 祖曰 向汝道無名無字 汝便喚作本源佛

이것을 德異本과 비교하면, 德異本이 『景德傳燈錄』을 그대로 차용하였음을 알 수 있다. 그러나 神會를 ‘知解宗徒’로 표현한, 밑줄을 친 구절은 『景德傳燈錄』에는 없다. 『景德傳燈錄』에서는 ‘다만 예배하고 물러났다’고 했지만, 德異本은 다음과 같이 밑줄 친 내용을 첨가한 것이다.

앞으로 네가 宗師가 된다고 하여도 다만 知解宗徒 밖에 되지 않을 것이다. 神會는 뒤에서 洛陽에 들어가 크게 曹溪의 頓教를 넓혔고 또한 『顯宗記』를 지어 세상에 유행하였다. (汝向去有把茆蓋頭也 只成箇知解宗徒 會後入京洛 大弘曹溪頓教 著顯宗記 行于世)

敦煌本에서 神會는 南宗을 확립한 영웅적인 투사로 묘사된다. 敦煌本에서는 곳곳에서 北宗을 공격하는 모습을 보여준다. 그러나 德異本은 神會를 흑평한다. 이는 神會에 대한 선종사적인 평가가 전혀 달라진 모습이다. 德異本에 의하면, 그는 知解宗徒에 지나지 않는다. 그가 洛陽에서 曹溪의 頓教를 널리 선양하고 『顯宗記』를 저술한 역사적인 사실을 인정한다. 그러나 이 역사적인 공헌도 德異本의 문맥을 확대하면, 知解宗徒의 모습으로 비추어질 수도 있다.

앞에서 언급한 9세기초에 지은 韋處厚(?~828年)의 『興福寺大義禪師碑銘』에서는 神會를 〈洛陽에서는 神會이다. 그는 總持의 心印을 얻어서 홀로 빛나는 구슬과 같았다.〉⁴⁹⁾고 평가하고 있다. 이것은 神會에 대한 높은 찬사이다. 그리고 이 보다 먼저 편집된 것으로 추정되는 敦煌本에서도 神會는 慧能의 宗旨를 계승하고 그 宗風을 선양한 인물로 묘사된다. 그러다가 952년에 편집된 『祖堂集』에도 없는, 〈一物과 관련된〉 이 새로운 문답을, 처음

性 師禮而退”.

49) 胡適, 앞의 책, p.75. “洛者曰會 得總持之印 獨耀瑩珠 習徒迷真 橋枳變體 竟成壇經傳宗 優劣詳矣”.

으로 1004년에 제작된 『景德傳燈錄』에서는 첨가하고, 이후 禪文獻은 그대로 여기에 복창한다.

그렇다면 언제, 왜 神會에 대한 비판으로서의 〈知解宗徒〉란 용어가 나타난 것일까? 가장 넓은 범위를 잡으면, 분명하게 이 구절은 『景德傳燈錄』(1004)과 德異本 『壇經』(1290) 사이에 첨가되었다.

자료를 하나씩 검토하여 좁혀 가 보자. 먼저 고려의 普照知訥은 神會를 知解宗徒로 평가하는 중국 선종사의 변화된 認識을 알고 있었다. 그는 입적하기 일년 전인 1209년에 발표된 『法集別行錄節要并私記』(이후 略稱하여 『節要私記』라고 함)에서 다음과 같이 그 첫 문장을 시작하고 있다.

牧牛者가 말하였다. 荷澤神會는 知解宗徒로 비록 曹溪의 嫡子가 되지 못하였지만, 깨달음의 이해가 높고 밝아 그 決擇이 분명하다. 宗密은 그 종지를 계승하였다.⁵⁰⁾

이것은 神會에 관한 두 가지의 평가를 담고 있다. 하나는 敦煌本에서 주장하는 바와는 달리 慧能의 嫡子가 아니며, 둘은 바로 그는 知解宗徒라는 점이다. 이런 인식은 德異本의 경우와 동일한 시각을 보여준다. 또 『節要私記』의 끝에서는 一物에 관한 慧能和 神會의 문답 전체를 入道因緣으로 인용하고 있다.⁵¹⁾ 그래서 神會를 知解宗徒로 평가는 德異本壇經보다 『錄節私記』이전으로 소급된다. 이는 중국으로 보면, 大慧의 時代에 해당된다. 그러나 필자의 조사에는 大慧의 語錄에는 神會에 대한 언급이 없다. 분명하게 神會批判은 『景德傳燈錄』의 禪宗史認識을 발전시킨 결과로, 당시 神會와 宗密 계통의 禪思想을 비판하는 宋代 臨濟宗의 영향이라고 판단된다. 그러

50) 103. 牧牛者曰 荷澤神會 是知解宗徒 雖未爲曹溪嫡子 然悟解高明 決擇了然.

51) 그러나 이 문답은 德異本에서 보이는 문장과 같지 않다. 普照가 본 壇經은 德異本壇經이 아니라, 法寶記壇經이다. 그러나 양자는 神會를 知解宗徒로 평가한 내용이 함께 있어 동일한 계열의 版本으로 평가된다. (줄고, 앞의 논문, p.214).

면 구체적으로 神會를 知解宗徒라고 비판한 주체는 누구인가?

이미 알려진 바와 같이 『景德傳燈錄』은 法眼宗 계통의 陽億에 의해서 天台宗과의 경쟁관계에서 성립되었는데, 그것은 禪教一致의 사상에서 教外別傳의 사상으로 禪宗史의 認識이 전환하는 과정에서 성립되었다.⁵²⁾ 이러한 禪宗史 認識이 敦煌本이나 惠昕本과는 다르게 德異本에서는 教外別傳의 禪思想을 주도해온 行思, 玄覺, 懷讓과 같은 인물들과의 문답이 첨가된 원인이다.

그러나 『景德傳燈錄』에서는 神會나 그의 宗旨를 계승한 宗密을 직접적으로 비판하지는 않는다. 왜냐하면 法眼宗은 바로 神會와 宗密이 추구했던 禪教一致의 사상을 계승하고 있기 때문이다. 그러나 神會의 『語錄』을 보면,⁵³⁾ 그가 禪教一致的 立場을 취한 흔적은 없다. 오히려 그의 사상은 無念無住에 기초한 頓悟思想이다. 그러므로 神會를 知解宗徒로 평가한 德異本 『壇經』은 오히려 宗密을 비판한 宋代 禪宗의 입장을 반영한 결과라고 본다.

그렇다면, 宗密에 대한 宋代의 비판은 敎學的인 흔적을 극단적으로 제거하려는 臨濟宗 系列에서 시작되었다. 당시의 구체적인 실례는 黃龍派에 속하는 北宋의 慧洪覺範(1071~1128)이 찬술한 『林間錄』(1107)이 있다. 여기서 覺範은 宗密의 思想과 禪宗史認識에 대해서 비판적으로 검토하고 있다.

주지하다시피 宗密은 선사상을 相宗, 空宗, 洪州宗, 荷澤宗의 四種으로 분류하고,⁵⁴⁾ 이것을 마니주에 비유하여 오직 荷澤宗만이 구슬의 본체와 그 작용을 모두 잘 보았음을 강조한다. 그런데 覺範은 宗密이 각 종파의 참다운 의미를 왜곡했음을 비판한다. 예를 들면, 洪州宗의 馬祖의 가르침에 대한 宗密의 이해에 대해서 다음과 같이 말한다.

52) 石井修道, 『宋代禪宗史の研究』, (東京: 大東出版社, 昭和62), p.119.

53) 胡適, 앞의 책.

54) 石井修道譯, 『襄休拾遺問』(『大乘佛典』, 東京, 中央公論社, 1992). 知訥, 『法集別行錄節要并入私記』(普照思想研究院, 『普照全書』, 1989).

宗密이 馬祖의 道를 까만 구슬에 비유한 것은 매우 잘못된 일이다. 馬祖가 卽妄明眞(거짓에 卽하여 참을 밝힌다)고 한 점은 方便의 말이다. 간단하게 불법이 무엇인지 조금이라도 아는 사람은 다 그것을 알 수 있다.⁵⁵⁾

위에서 마니주 구슬의 비유에서 보듯이 荷澤宗은 구슬의 자체와 구슬에 비추어진 색깔을 구별한다. 그러므로 까만 색은 구슬이 까만 색이 아니라, 그것에 비추어진 색일 뿐이다. 그럼에도 불구하고 洪州宗은 까만 색이 그대로 구슬이라고 한 점은 마니주 구슬을 온전히 다 파악했다고 볼 수 없다는 것이다. 이점은 性品과 그 作用을 분리하여 보는 荷澤宗과 양자를 하나로 파악하는 洪州宗과의 心性論을 둘러싼 대립을 보여준다.

계속하여 覺範은 宗密이 慧能의 法脈과 관련하여 神會와 懷讓에 대한 평가에 대해서 다음과 같이 신랄하게 혹평한다.

圭峯宗密이 荷澤神會를 옹립하고자 曹溪의 법을 정통으로 전수한 자라고 세운다. 그래서 그는 曹溪의 유언을 풀이하여 말한다. ‘재란 높은 것을 말한다. 荷澤의 성이 高씨이므로 바로 이를 나타낸 것이다.’ 한편으로는 南岳懷讓을 깎아 내리고자 傍系出身이라고 매도하여 말한다. ‘懷讓은 曹溪門下の 傍系 출신으로 한낱 평범한 문도일 뿐이다. 이런 무리는 천명이나 된다.’ 아, 사슴을 뒤쫓는 자는 산을 보지 못하고 황금을 탐내는 자는 옆의 사람을 보지 못한다는 옛말이 헛된 말이 아니다. 宗密의 눈에는 오직 荷澤만이 보인다. 다른 선사에 대해서는 시비를 불문하고 모두 헐뜯었다.⁵⁶⁾

55) 覺範, 『林間錄』(禪林古鏡叢書7, 藏經閣, 1989), p.53. 「附錄」, p.30. “密以馬祖之道知珠之黑 是大不然 卽妄明眞方便耳 知教乘者 皆了之”.

56) 위의 책, p.67., 附錄.pp.40~41. “圭峯欲立荷澤 爲正傳的付 乃文釋之曰 嶺者高也 荷澤性高 故密示之耳 欲抑讓公爲旁出 則曰讓則曹溪門下旁出之汎徒 此類數可千餘 嗚呼 遂鹿者不見山 啗金者不見人 始非虛言 方密公所見唯荷澤 故諸師不問是非

이러한 비판의 배후에는 사상뿐만 아니라, 종파적으로 慧能의 正脈에 관한 선종사의 침예한 대립을 보여준다. 위에서 宗密은 慧能의 올바른 계승자로 敦煌本壇經과 동일하게 荷澤神會를 염두에 두고 있는 듯하다. 그러나 覺範의 시각은 臨濟宗 계통의 승려로 말하자면, 馬祖系의 洪州宗 傳統을 보여준다. 그들은 慧能의 참다운 법통과 사상은 敦煌本에서 예언하는 바와 같이 荷澤神會에게 부촉된 것이 아니다. 그것은 바로 馬祖의 스승인 懷讓에게 전승되었다고 본다.

그러므로 覺範은 宗密이 懷讓을 매도했다고 말한다. 이것은 반대로 보면, 宗密과 더불어서 荷澤宗이야말로 傍系이고, 진정한 禪思想을 계승한 直系는 黃龍派라고 覺範은 말하고 싶은 것이다. 여기서 覺範은 直系와 傍系에 대한 구별을 하고, 神會 對 懷讓이란 양자 구도를 설정한다. 이런 점에서 神會에 대한 知解宗徒란 관념은 宗密이 神會를 正系로 禪宗史를 보려는 입장에 대한 反論이었다. 그러므로 엄격하게 말하면, 神會의 批判은 唐代의 禪宗史 認識이 아니라, 宋代의 臨濟宗에 의한 평가였다. 이것을 정리하면, 다음과 같다.

景德傳燈錄(1004) → 契嵩本壇經(1056) →

林間錄(1107) → 節要私記(1209) → 德異本壇經(1290)

여기서 보면, 神會에 대한 批判이 확실한 경우는 『節要私記』(1209)와 『德異本壇經』(1290)이다. 분명하게 없는 경우는 景德傳燈錄(1004)이고, 神會만을 앞세우는 宗密을 적극 비판한 覺範의 『林間錄』(1107)은 가능성이 아주 높다. 그런데 德異本 『壇經』의 底本으로 추측되는 契嵩本 『壇經』(1056)의 경우는 현존하지 않기 때문에 알 수가 없다. 그러나 契嵩本壇經을 편집한 契嵩은 禪教一致論者여서 神會를 知解宗徒라고 평가하지 않았을 가능

성이 높다. 그는 『輔教論』에서, 壇經을 지은 이유를 大體와 大用으로 구별하여 다음과 설명한다.

痕迹이 필히 根本을 돌아보는 것을 일러서 大用이라 하고, 根本이 필히 痕迹을 돌아보는 것을 일러 大乘이라고 한다.⁵⁷⁾

여기서 ‘迹’은 부처님의 가르침을 말하고, ‘本’은 근본을 가리킨다. 말하자면 迹은 教이고 用이며, 本은 禪이고 體를 의미한다. 教(用)는 필히 禪(體)을 돌아보아야 하고, 반대로 禪은 教를 돌아보아야 한다는 것이다. 이것은 정확하게 『壇經』의 이치를 禪教一致로 이해함을 보인 것이다. 그래서 契嵩은 결코 宗密의 荷澤宗을 비판하고, 자신이 편집한 契嵩本壇經에 神會를 知解宗徒라고 첨가하는 일은 하지 않았다고 판단된다. 이는 아마도 德異本の 편집자인 南宋의 看話禪 전통을 계승한 蒙山에 의해서 첨가된 내용이 아닌가 생각한다.

이제 가장 좁혀서 본다면, 神會에 대한 비판은 宋代 臨濟宗에서 형성된 가치관으로 契嵩本(1056)과 林間錄(1107) 사이에 성립되었다. 그리고 그 성격은 직접적으로는 禪教一致의 경향이 있는 宗密教學이지만, 唐末 宋初에 강성했던 法眼宗에 대한 宋代의 臨濟宗을 중심으로 행하여진 일단의 비판이라고 본다. 그 내용의 핵심은 神會와 懷讓을 兩者構圖로 말하자면 神會는 곧 禪教一致의 사상을 상징하고, 懷讓은 教外別傳의 祖師禪을 상징하는 인물로 설정하여 自派의 傳統性은 懷讓에게 있다는 것이다. 이 대립된 구도는 神會와 懷讓의 개인적인 사정과는 전혀 관계없이 이후 禪宗의 傍系와 直系를 구별하는 중요한 기준점, 이념이 되어 버렸다. 이를테면, 『禪家龜鑑』을 보자.

57) 契嵩, 『輔教論』禪語錄14, (東京: 築摩書房, 昭和51年), p.240., “迹必顧乎本 謂之大用也 本必顧乎迹 謂之大乘也”.

여기에 한 물건(一物)이 있다. 이것은 본래(從本以來)로 맑고 신령스러워(昭昭靈靈) 일찍이 생한지도 滅하지도 않았고, 이름할 수도 없고 그림 그릴 수도 없다.

評하여 ... 神會가 나와 그것은 “모든 부처의 本源이요, 神會의 佛性이라”고 대답하니, 그런 까닭에 神會는 六祖의 學子가 되었다. 懷讓禪師는 嵩山에서 와서 참방하자 六祖가 물었다. “어떤 물건이 이렇게 왔는가” 이에 당황하다가 8년이 지나서 다시 찾아와 懷讓은 “실사 一物이라고 해도 옳지 않습니다”라고 대답하였다. 이에 懷讓은 六祖의 嫡子가 되었다.⁵⁸⁾

여기서 『禪家龜鑑』에서 언급한 一物은 당연히 慧能과 神會의 문답에서 말한 一物이다. 그런데 주목되는 변화는 神會를 一物을 ‘해석’한 점에서 學子이고, 懷讓은 一物을 ‘打破’한 점에서 嫡子라고 그 禪思想史的인 評價이다. 이런 兩構圖를 만들어 낸 것은 黃龍派이고, 그것은 자신의 正統性을 확립하는 과정이었는데, 곧 宋代 禪宗史의 問題意識이었다.

唐代에 南宗이 성립되면서 禪宗의 주요 爭點은 頓漸問題이었다. 神會에 대한 공격적인 德異本の 禪宗史의 評價처럼, 〈神會는 洛陽에서 활약하여 曹溪의 頓教를 넓혔고, 『顯宗記』를 지어 세상에 유행케 하였다.〉 神會의 공헌에 대해서 德異本은 일정 부분 그 공적을 인정한다. 또 당시에는 敦煌本에 따르면, 頓教를 의심하는 難問을 제기하는 무리들이 千餘名이나 되지 않았는가, 이러한 때, 당연히 壇經의 相續을 강조하고 그것을 筆寫하여 소지하여야 하지 않겠는가. 아마도 이런 점들을 德異本은 인정하였다고 본다.

그러나 宋代에 들어서면서, 인쇄술의 발달로 필사본의 역할이 줄어들고, 새롭게 탄생한 宋朝에서 黃龍派는 進단으로 약화된 자신들의 정체성을 확

58) 『禪家龜鑑』(韓佛全 5, 634下).

립할 필요성을 느꼈다. 이런 움직임이 宗密이 神會를 7祖로 숭상하는 것을 배격하고, 자신들의 법계를 懷讓을 중심으로 法統問題를 정비하는 것이었다. 그것은 다시 〈懷讓, 이후를 어떻게 할 것인가〉 문제로 宋初의 禪宗史에서 중대한 과제였고,⁵⁹⁾ 그 결과 馬祖-百丈-黃蘗-臨濟로 이어지는 『四家錄』에 주목하였다.⁶⁰⁾ 이것은 〈실추된 臨濟宗을 다시 증흥하는 일〉⁶¹⁾이었으며, 宗密의 禪教一致와 맥락을 같이 하는, 延壽의 『宗鏡錄』과 契嵩의 『輔教論』에 상응하여 자신들의 정통성을 확보하려는 시대적인 요청이었다.

그런데 北宋代에 黃龍派의 이런 노력과 더불어서 南宋時代에 활약한 楊岐派의 圓悟克勤(1063~1125)도 역시 神會와 懷讓의 對立構圖를 인식하고 있었다. 그는 다음과 같이 上堂法門을 하였다.

만약 각자가 스스로 返照하여 안으로 觀한다면, 바로 곧 자기의 집에 앉아 있음이라. 그런 까닭에 祖師는 말하였다. “여기에 한 물건이 있으니 위로는 하늘을 받치고 아래로는 땅을 덮는다. 항상 動用 가운데 있지만, 그 動用 가운데에 휩쓸리지 않는다.” 이것을 일러서 ‘本源의 佛性이 顯現함이라’고 함은 知解宗徒요, ‘실사 한 물건이라고 해도 맞지 않다’고 함도 역시 三界의 길목을 벗어나기 힘들다.⁶²⁾

여기서 주목되는 부분은 〈이것을 일러서 ‘本源의 佛性이 顯現함’이라고

59) 柳田聖山, 『語錄の歴史』, p.477.

60) 위의 책, p.479.

61) 覺範, 앞의 책, p.61. 여기서 특히 覺範은 黃龍派의 家風을 세운 黃龍慧南(1002~1069)을 ‘실추된 臨濟宗을 일으켜 세운 분’이라고 묘사하고, 湛堂文準(1061~1115)의 入寂에 대해서도 ‘이 노인이야말로 쇠퇴한 臨濟의 道를 일으킬 수 있다’고 생각했는데, 하고 아쉬움을 표현하고 있다.(『大慧普覺禪師年譜』, 『佛光大藏經 禪藏』32, p.631).

62) 『圓悟佛果禪師語錄』(大正藏 47, 729下), “若能各各返照內觀 卽坐自己家堂 所以祖師道 有一物 上柱天 下柱地 常在動用中 動用中收不得 謂之本源佛性顯成知解宗徒 更云說似一物卽不中 亦不免涉三寸路”.

함은 知解宗徒요, ‘설사 한 물건이라고 해도 맞지 않다’고 함도 역시三界의 길목에서 벗어나기 힘들다.)고 한 부분이다. 전자는 神會를 가리키고, 후자는 懷讓을 말한다. 대립되는 양자를 모두 함께 부정하고, 문제 자체를 해소하고 말없는 세계로 直入하게 한다. 이 상당법문의 핵심은 이렇다. 德山처럼 말한다면, <이것>을 <‘本源’이라고 한 神會도 三十棒이요, ‘不中’이라고 한 懷讓도 三十棒이다. 어떻게 해야 하는가>이다. 이것은 宋代의 발전된 看話禪思想에 기초한 教外別傳의 臨濟宗風을 더욱 강력하게 확립하는 과정이라고 할 수 있다.

결국 이렇게 보면, 중국 禪宗史는 前代의 教說을 否定하는 역사였고, 不立文字의 宗風을 더욱 강조하는 방향으로 발전되어 왔다. 唐代의 神會는 北宗의 神秀를 공격하였고, 北宋의 黃龍派는 宗密類와 같은 禪教一致的 경향이 있는 宋代의 法眼宗을 견제하였고, 다시 黃龍派와 선명성을 경쟁한 南宋의 楊岐派는 看話禪을 내세우고 默照를 강력하게 비판하였다. 바로 이러한 宋代의 禪思想이 德異本 『壇經』의 編輯에 반영되었다. 그럼으로써 壇經相續을 강조하는 法海의 法統을 주창한 87번의 壇經傳受者를 지워내고, 敦煌本에서 神會에게 ‘法을 咐囑하는’ 듯한 80번의 예언은 당연히 삭제하였고, 한 걸음 더 나아가 教外別傳의 입장에서 73번에서는 神會를 ‘知解宗徒’라고 혹평하였다고 본다.

V. 맺는 말

현대 학자들에 의해서 제기되고 있는 『六祖壇經』의 成立과 編者에 대한 논란은 대개 세 가지 견해로 정리된다. 하나는 胡適과 性本の 경우로 六祖壇經을 전적으로 神會나 그 一派에 의해서 頓教의 南宗을 漸教의 北宗과 구별하면서 성립되었다는 것이다. 이 견해의 약점은 慧能의 법문을 集記한

인물로 알려진, 法海의 역할에 대한 설명이 곁여된다는 것이다. 두 번째는 鈴木大拙이나 특히 柳田聖山の 견해로 牛頭宗系列의 法海에 의해서 이미 존재했던 古本壇經을 神會에 의해서 慧能의 傳記와 法門이 첨가되어 南宗의 壇經으로 전환되었다는 내용이다. 이것은 法海와 神會의 역할을 규명해 주지만, 다시 法海를 牛頭宗 인물로 파악함으로써 慧能의 禪思想에 대한 정체성을 상실할 수 있는 약점이 있다. 마지막으로 楊曾文이 있는데, 그는 『六祖壇經』의 기록을 일단 인정하여 慧能의 법문을 法海가 기록하였는데, 나중에 神會나 그 一派에 의해서 改換되었다는 입장이다.

필자는 楊曾文의 견해에 공감한다. 어느 견해가 역사적 현실에 접근되고 있는지는 검증되어야 하겠지만, 현재로써는 여전히 논란의 대상으로 남아 있다. 그렇지만 최소한 法海와 神會가 敦煌本 『壇經』의 성립에 모종의 역할을 했으리라는 점은 부인할 수 없겠다. 그런데 壇經의 編輯者 혹은 作者에 대한 논란은 당시에 도 그 사상적인 정통성문제와 함께 존재했으며, 특히 德異本壇經은 敦煌本壇經의 편집자나 작가로 알려진 法海와 神會에 대해서 비판적인 입장을 취한다. 이런 비판은 敦煌本の 성립과 德異本과의 시대적인 간격과 더불어 당시의 禪思想을 반영한 결과라고 본다.

먼저 法海에 대한 비판은 壇經의 전승과 더불어서 법통의 認可方式에서 달라진 思想史的인 意味를 가진다. 敦煌本에 의하면, 法海는 壇經의 集記者일 뿐만 아니라, 傳受者이다. 나아가서 壇經은 〈南宗의 宗旨를〉 대표하고, 〈壇經을 소지한 사람은 바로 나(慧能)를 친견하듯이 하라〉고 말한다. 또한 宗旨 곧 法을 전하고 받을 때는 〈壇經을 기준으로 하고, 壇經을 상속받을 때는 반드시 그때의 장소와 날짜, 연월일, 받는 사람의 성명을 분명하게 하여〉 대대로 상속하고, 만약 〈壇經을 稟受하지 못하면, 南宗의 제자가 아니라〉고 말한다.

이런 주장은 사실상 法統과 그 認可의 방식을 모두 壇經을 기준으로 하라고 한 敎說이다. 그러나 德異本은 敦煌本の 壇經第一主義를 배격하고,

다만 法을 전할 때는 <‘이것’에 의지해서 서로 傳하여 宗旨를 잃지 않게 하라>고 말할 뿐이다. 여기서 말하는 ‘이것’이란 결코 『壇經』을 의미하지 않는다. 그것은 바로 <밝음으로써 어둠을 드러내고, 어둠은 밝음으로써 나타냄>이라는 有無, 凡聖, 去來 등의 三十六對法에 의한 ‘中道義’이다. 이 中道義는 언어나 교설이 아닌, 그것은 경험되어야 할 내용으로써 壇經의 표현으로, 사물의 本性을 깨닫는 일로 見性思想이다. 물론 이미 敦煌本에도 이 같은 사상이 존재한다. 그렇지만, 敦煌本과 비교할 때 德異本은 不立文字의 家風으로 더욱 ‘경도된’ 양상을 보인다는 점이다.

이와 동일한 맥락에서 神會에 대한 批判도 이루어진다. 慧能과 神會의 직접적인 문답은 壇經에서 ‘見不見’과 ‘一物’에 관한 두 종류의 문답이 있다. 앞의 見不見은 敦煌本과 德異本이 차이점이 없지만, 후자 곧 一物에 관한 대화는 德異本에서 새롭게 첨가된 내용이다. 그러나 이것은 『景德傳燈錄』에서 채용한 문답인데, 여기에다 德異本 『壇經』은 다음의 내용을 첨가한다. 그것은 一物에 대해서 <神會의 佛性이요 諸佛의 本源이다>고 한 神會에게, 慧能은 <다만 너는 知解宗徒 밖에 되지 않는다>고 평가한 점이다. 이 평가는 단순하게 神會에 대한 개인적인 평가가 아니라, 8세기 唐代에 南北이 對立된 상황에서 비롯된 禪思想에 대한 평가이고, 개인적인 神會의 禪思想과 관계없이, 사상의 정통성을 확립하려는 ‘宗派的’ 意圖로 삽입된 내용이다. 그러면, 언제부터 이런 평가는 성립되었는가?

德異本 『壇經』(1290) 이외에 神會를 知解宗徒로 평가한 내용은 高麗의 普照知訥도 『節要私記』(1209)의 두 군데서 인용하고 있다. 그렇다면 적어도 13세기 이전에 성립된 사상적인 변화이다. 이는 분명하게 禪教一致的 경향이 있는 荷澤宗에 대한 비판이다. 禪教一致的 태도를 가진 法眼宗 계통에서 편집된 『景德傳燈錄』(1004)은 一物에 관한 문답을 게재하지만, 결코 神會를 知解宗徒라고 貶下하지는 않는다. 이것은 宋代에 들어와서 형성된 것인데, 宋代 臨濟宗 특히 黃龍派에 속하는 慧洪覺範(1071~1128)에 의해

서 宗密을 포함한 禪教一致의 경향을 가진, 荷澤宗을 비판함으로써 성립되었다고 본다. 그는 『林間錄』(1107)에서 宗密의 禪四宗派에 대한 견해를 비판하고, 나아가서 〈宗密은 荷澤神會를 慧能의 法을 정통으로 傳受한 자라〉하고, 〈懷讓을 방계로 매도하였다〉고 한다. 이런 傍系와 直系에 대한 논의는 禪宗의 정통성을 확립하고, 쇠퇴한 臨濟宗을 부흥시키려는 北宋의 黃龍派에 의해서 일종의 宗派的인 견지에서 발생되었다. 이 시각은 南宋의 楊岐派에 계승되어 神會와 懷讓은 개인적인 사정과 관계없이, 이후 禪宗의 傍系와 直系를 구별하는 중요한 관점이 되었다. 이런 대립구도를 楊岐派에 속하는 圓悟克勤(1063~1125)도 역시 분명하게 인지하고 있었다. 그는 上堂法門에서 〈神會의 대답은 知解宗徒요, 懷讓의 대답도 三界를 벗어나기 어렵다〉고 하여, 黃龍派의 對立構圖를 해체하고 다시금 不立文字 教外別傳의 思想으로 강력하게 밀고 나간다.

이것으로 보면, 이미 宋代에 증흥된 臨濟宗에서는 神會에 대해서 知解宗徒라고 평가하고 있었음에 분명한데, 이 문제는 『景德傳燈錄』이나 『宗鏡錄』에 의해서 禪教一致를 지향하는 法眼宗 계열에 대한 禪宗의 정통성을 확립하려는 宋代 臨濟宗의 중요한 과제였다. 이것은 곧 『六祖壇經』과 慧能의 참다운 정신이 무엇인가에 관한 논의와 연결되어 있었다고 보여진다. 그러므로 神會에 대한 德異本の 비판은 결국 宋代의 臨濟宗에 의한 평가이지, 결코 唐代의 禪宗史 認識은 아니라는 점이다. 그것은 不立文字와 教外別傳을 강조함이고, 그 認可의 방식도 『壇經』이 아닌 見性成佛에 기초한 깨달음이 그 기준을 삼았다. 이런 사상적인 편향은 黃龍派보다는 楊岐派가 더욱 강렬하였고, 이런 가풍이 看話禪을 탄생시킨 배경이 되었다고 본다.

The Meaning of the Te-i-pen Platform Sutra in the ch'an thought history

In-Kyung

It is well-known that among the three kinds of the Platform Sutra, the Ton-ko-pen and the Te-i-pen have various difference in their contents. One of the main differences is concerning the position of Shen-hue who is a disciple of the sixth patriarch Hui-neng. His position in the Platform Sutra has been of crucial importance in the determination of dharma lineage in the ch'an school. But the Te-i-pen denied that Shen-hue succeeded to the dharma of hui-neng. In this paper, I examine why the editions are opposite in their estimation of Shen-hui, and demonstrate that the difference is related to the problem of establishing the orthodoxy of Lin-chi Ch'an sect.