

『신심명』의 화법에 대한 분석적 연구

정성욱(淸明)
전 동국대 강사

1. 머리말
2. 중론과 벽관의 표현과 대비되는 『신심명(信心銘)』 화법
3. 『신심명』 화법(話法)의 네 가지 특징
 - (1) 이분법적 화법
 - (2) 강요적 화법
 - (3) 조건적 화법
 - (4) 격의적 화법
4. 결론

요약문

『신심명』은 승찬이 달마의 벽관을 공부하고 최초로 쓴 선서이다. 그래서 중론의 반야를 그대로 잇고 있으면서도 중국식 선을 최초로 보여준 문헌으로 인정되고 있다. 그러나 『신심명』에 대하여 30여종의 주석이 있지만 분석적 연구는 그리 많지 않다. 성철의 법문이나 김태완이 『신심명』을 찬탄하고 설명한 책이 있지만 비판하거나 분석한 것은 아니다. 그럼에도 『신심명』은 벽암록에 인용되고 있는 것처럼 중국선종의 사상적 기반을 되고 있으므로 선종을 공부하자면 『신심명』의 분석은 필수적일 것이다. 그래서 『신심명』을 분석해 보면 뜻밖에도 『신심명』의 화법은 여러 가지 면에 있어서 반야사상과 달마의 벽관에 대비되는 모습을 보이고 있다. 이와 같은 입장에서 본고는 『신심명』의 논조와 화법을 분석하여 승찬의 선지의 표현에서 반야사상과 벽관에 대비되는 점을 분석해 보고자 한다.

주제어

신심명, 승찬, 벽관, 반야사상

1. 머리말

중국선종은 달마가 시작하였다고 본다. 초조 달마는 벽관을 설하였고 이조 혜가는 그것을 이어받아 삼조 승찬(僧璨: ?-606)에게 전하였다. 이에 삼조 승찬은 달마의 벽관의 정신을 살리고 전하기 위하여 『신심명』을 지었다고 전하지만 혜가와 만난 시기나 『신심명』을 저술한 시기는 정확하지 않다. 『신심명』은 믿을 신, 마음 심, 새길 명인데 ‘믿음을 마음속에 새기는 글’ 또는 ‘믿는 마음을 명심하라는 글’이란 뜻으로 4언 2구 73송 584자로 구성되어 있다. 성철은 『신심명』을 “명이란 일반적으로 금석 그릇 비석 따위에 자계의 뜻으로 남의 공적 또는 사물의 내력을 찬양하는 것을 내용으로 하여 생긴 한문 글귀를 말하는데 이 『신심명』은 삼조스님께서 우리가 처음 발심할 때부터 마지막 구경성불할 때까지 가져야 하는 신심에 대하여 남겨 놓으신 사언절구의 시문이다.”라고 설명하였다. 그리고 이 『신심명』에 40對對를 갖추고 있음으로써 격외도리를 내재하였고 양면을 여윈 중도를 설하였다고 하였다.

그래서 성철은 『신심명』이야말로 일관된 논리로써 선교를 막론하고 불교전체를 통하여 양면을 여윈 중도가 불교의 근본사상임을 표현한 총괄적 중도총론이라고 말하였다.¹⁾ 김태완도 승찬이 선종의 근본취지를 73수의 시로 나타내었으니 신심은 곧 믿는 마음이요, 진실한 마음으로써 이 마음이 둘이 아님을 밝힌 것이 『신심명』이라고 하였다. 그래서 이 마음은 둘이 아니어서 취하고 버릴 수가 없다는 것은 곧 대승불교의 요점이요, 선의 가르침이라고 하였다.²⁾

이렇게 『신심명』을 찬탄하고 잘 설명하였지만 다시 한 번 살펴본다면, 글의 표현을 분석해 볼 때 우리는 다른 면을 볼 수도 있다. 반드시 비판적으로 보아야만 할 것은 아니로되 비판적으로 볼 수도 있다는 뜻이다. 선의 역사적 흐름으로 볼 때 승찬의 중국선종에 대한 기여도는 말할 수 없이 지대하다고 보인다. 그럼에도 불구하고 승찬이 『신심명』에서 하고 있는 표현들은 사조도신이 기존의 수행방향³⁾과는 다른 새로운 방향⁴⁾을 제시할 수 있도록 만드는 단초를 제공하고 있다고 보인다. 본고는 이러한 면을 자세히 분석해 보고자 한다.

1) 성철스님 법어집, 『신심명 중도가 강설』, (해인사: 장경각, 1987), p. 12 요약.

2) 김 태완, 『선으로 읽는 신심명』, (경기도: 침묵의 향기, 2000), p. 6

3) 중론의 반야사상과 달마의 벽관

4) 정 성욱, 「알음알이의 분석적 연구」, 『철학사상』 제44호 (서울: 서울대철학연구소, 2012), pp. 37-38, “수일불이, 일행삼매, 일물(불성)제시”

2. 중론과 벽관의 표현과 대비되는 『신심명(信心銘)』 화법

중론의 표현방식의 특징은 방향 감각을 갖고 있지 않다는 것이므로 팔불중도는 아무리 배워도 새로운 것을 아는 것이 목적이 아니라는 것⁵⁾이며 벽관의 특징도 사과의 방향이 벽에 부딪혔다는 의미이다.⁶⁾ 이러한 반야사상은 고통을 연구하고 해결하는 것을 말하지만 지극한도를 숭상하는 것은 아니다. 또한 여래의 뜻이 그러한 것처럼 본래부터 구족한 일체법에 대해서 깨닫고 이해하는 것이므로 붓다는 팔정도에서 정견을 말하였다. 이것은 같고 닦아서 도달할 수 있는 경지의 개념이 아니라 발견하고 이해하는 것이라고 해야 할 것이다.

이에 비해서 도신의 사상적 배경이 되고 있는 『신심명』의 사상은 첫째 자신의 고통을 연구하는 기존의 불교적 입장과 차이가 있는, 지도를 내세우는 모습을 보였다. 승찬은 그 자신이 헤가로부터 대화를 통하여 문둥병을 치유한 경력이 있음⁷⁾에도 불구하고 『신심명』의 편집방향을, 지도를 이해하는 방향으로 제시하고 있다는 것이다. 두 번째로 강요화법과 조건화법을 주장함으로써 도신으로 하여금 一行三昧의 수행을 강조하게 만드는 원인을 제공하였다. 세 번째로 이분

5) 이 중표, 「『중론』의 팔불과 연기」, 『불교학연구』 제22호 (서울: 불교학연구회, 2009), p. 8, “중론의 팔불은 붓다의 무기와 같이 실체론에 대한 비판의 의미가 있을 뿐 구체적인 내용을 갖는 것이 아니다.”

6) 정 성욱, 「벽관에 대한 분석적 연구」, 『한국불교학』 제62호 (서울: 한국불교학회, 2012), p. 4, “이것은 백장회해가 심어목석이라고 말한 것처럼 후세에 은산철벽이나 칠통을 표현하고 있다고 보는 것이 좋을 것이다.”

7) 『祖堂集』(『高麗藏』45, 245上), “又問 請和尚安心 師曰 將心來 與汝安心 進曰 覓心了不可得 師曰 覓得豈是汝心 與汝安心竟”

법적 화법을 중심으로 법을 설명함으로써 일견 중도를 표방하는 것처럼 보이지만 도신에게 이분법적 시각으로 법을 인식하도록 만들게 되어 일물이나 청정한 불성을 도입하게 하였다고 보인다. 네 번째로 격의적 화법은 중국인으로 하여금 쉽사리 법을 이해하도록 하였지만 동시에 쉽게 법을 오해하도록 만들기도 하였으며 특히 법의 언어적 표현 방식을 부정하게 만드는데 큰 영향을 끼쳤다고 보인다.

이에 본고는 『신심명』 사상의 중심이 되는 이분법적 화법을 먼저 분석하고 두 번째는 수행방향을 제시하는 조건화법, 세 번째는 수행을 강요하는 강요화법을 보인 다음에 네 번째는 편집방향을 제시하는 격의적 화법을 분석하고자 한다.

3. 『신심명』 화법의 네 가지 특징

『신심명』의 표현방식의 특징은 다음과 같이 이분법적 화법, 강요화법, 조건화법, 격의적 화법의 네 가지로 나누어 볼 수 있다. 먼저 이분법적 화법은 중도사상을 이어받아 차별적 사상을 극복하고자 하는 시도에서 양극단을 묘사하면서 자주 사용되어 왔던 것이었지만, 도리어 『신심명』은 심리적 이분성을 강조하여 수행으로 이행시키는 방법을 쓰고 있다. 강요화법과 조건화법은 수행을 강조하면서 불교의 중국적인 모습을 부각시키는 또 다른 특징이 되고 있다. 격의적 화법은 격의적 개념을 가진 용어를 사용함으로써 법을 듣는 사람이 쉽게 이해되는 동시에 쉽게 오해될 수 있는 점도 가졌다는 이중성이 존재한다. 특히 도가적 입장에서는 마음을 수행하는 언어적 표현방식보다 몸을 수행

하는 것이 강조되었으므로, 격의적 입장에서 언어표현에 대한 부정적 자세를 견지하게 되었다고 추정되며, 불법의 언어적 표현은 선문답이라는 특수한 모습으로만 살아남게 되는 계기가 된 것으로 보인다.

(1) 이분법적 화법

승찬은 벽관을 보이기 위하여 이분법적 화법을 택하였다. 벽관의 특징은 은산철벽이나 칠통이므로 생각이 끊어져서 갈 곳이 없는 것을 말한다고 볼 수 있다. 그래서 일반적 선문답에서는 먼저 심리적 상황을 이쪽과 저쪽의 두 곳으로 나눈 후에, 그 두 곳이 모두 옳지 못하다는 입장을 표명하고 있다.⁸⁾ 그러면 독자들은 무엇을 말하려고 하는지 알 수 없게 된다. 그러나 『신심명』 초두에서 승찬은 먼저 지도(至道)를 제시하면서 간택하는 생각을 해서는 안 된다고 제시하고 있다. 이러한 점은 중론의 팔불중도의 표현과 유사하지만 같은 방식은 아니다. 용수는 어떠한 방향도 제시하지 않고 있기 때문에 후세 학자들은 중도를 표현하고 있다고 설명하고 있다. 그러나 『신심명』의 논조는 먼저 지도(至道)를 제시하고 있으므로 중론의 표현과 차이가 있다. 그리고 간택심(揀擇心)을 싫어한다고 표현했다. 이러한 방식은 마치 간택심을 떠난 상태가 따로 존재한다는 착각을 일으키기 쉬운 표현방식이다. 승찬이 그러한 상태가 따로 있다고 생각했다는 증거는 없지만 아래의 연속되

는 표현에는 그러한 오해를 받을 만큼 충분한 표현방식이 계속되고 있다. 2송 단막중애(但莫憎愛)는 그와 같은 말이다. 미워하고 사랑하는 마음을 끊을 수 있다고 생각하는 것은 따로 끊어지는 상태가 있다고 오해받기 쉬운 말이다. 4송 막존순역(莫存順逆)도 그와 같다. 따르거나 거스름을 벗어나서 나타날 만한 것이 따로 있다고 생각되도록 서술되어 있다. 5송의 위순상쟁(違順相爭)과 6송의 불식현지(不識玄旨)도 위순 외에 현지가 따로 있다고 말하고 있다.

7송의 원동태허(圓同太虛) 무흠무여(無欠無餘)는 다양한 법의 모습으로 보기보다는 지도(至道)처럼 중국적 상상에 근거한다고 해야 할 것이다. 특히 태허는 중국의 격의적 사고에서 표현된 것이다.⁹⁾ 8송의 양유취사(良由取捨) 소이불여(所以不如)는 취하고 버리는 것과 여여(如如)한 것을 전혀 다른 것으로 생각하고 적은 것으로 오해받기 쉬운 글귀이다. 이러한 표현방식은 이후의 선가에 있어서 분별을 해서는 안 된다고 생각하게 되는데 많은 영향을 끼쳤다고 보인다. 특히 10송의 일종평회(一種平懷)는 4조 도신(道信:580-651)을 수일불이(守一不異)로 흐르게 하는 요인이 되었다고 생각되는 부분이다. 왜냐하면 어떠한 방향이나 대상을 설정하지 아니한 달마 벽관의 가르침에 반해서 일종(一種)은 9송의 유연(有緣)과 공인(空忍)이 하나의 종자라는 표현방식을 사용함으로써 도신에게 하나의 대상으로 표현할 수 있는 가능성을 보였다. 이는

8) 『六祖大師法寶壇經』, 德異本(『大正藏』48, 360c), “若有人問汝義 問有將無對 問無將有對 問凡以聖對 問聖以凡對 二道相因 生中道義(만약 누가 너희에게 뜻을 물을 경우 有를 물으면 無로써 대답하고 無를 물으면 有로써 대답하며 凡을 물으면 聖을 대답하고 聖을 물으면 凡으로써 대답하되 두 길 이 서로 인이 되어서 중도의 뜻을 낳게 해야 한다.)”

9) 장주지음, 김 한주옮김, 『莊子(下)』, (서울: 을유문화사, 2000), p. 109, ; 「知北遊篇」에 있는 말로 천공, 또는 큰 허공을 말한다. 역(易)의 '태극(太極)'과 거의 같은 말로 천지 만물의 근원으로서의 무형(無形)의 도(道)의 뜻으로 사용된다. 장자에게 있어 도는 일체의 것, 전체 공간(空間)에 확산되고 명칭도 표현도 초월한 실재(實在)이므로 이를 '태허'라 불렀다.

11송의 지동귀지(止動歸止)도 그침과 움직임을 두 가지로 나누어 설명하면서 마치 그침이라는 상태가 있을 수 있다는 오해를 일으키고 있다. 제행무상(諸行無常)에서 모든 것을 변화하고 있다고 말하고 있는 것처럼 그침은 있을 수 없다. 그침이란 다만 우리 눈에 잠시 그친 것처럼 보이는 것뿐이다. 이렇게 승찬은 감각기관을 근거로 법을 설명하는 모습을 보이고 있다. 그리고 12송의 양변(兩邊)과 일종(一種)은 다시 상대가 되고 있다. 이러한 상대적 표현방식은 독자로 하여금 양변과 일종이 나누어지는 것이 아니라는 것을 몰각하는 단초를 제공하고 있다. 승찬이 아무리 듣는 사람에게 법을 정확히 표현하려고 애썼다고 하지만 이렇게 한 단계 더 깊이 들어가서 양변과 일종을 나누는 이분법적 표현을 사용하였기 때문에 길으로는 양변(兩邊)을 버려야 한다고 강조하면서도 내면적으로는 새로운 양변(兩邊) 즉 ‘일종(一種)과 양변(兩邊)으로 나누어지는 양변(兩邊)’을 제시하고 있을 뿐이다. 이러한 표현방식은 다음의 13송의 일종(一種)과 양처(兩處)에서도 계속되고 있다. 이러한 오해를 중요하게 생각했다면 차라리 13송은 ‘일종을 안다면 양처가 일종과 다르지 않다’라고 해야 할 것이다.

14송의 전유몰유(遺有沒有) 중공배공(從空背空)은 그런대로 나누는 척하면서 나눌 수 없음을 잘 보이고 있다. 그러나 다시 살펴보면 전유와 중공이 바르게 되지 않는다는 말이므로 승찬의 입장에서 전유와 중공해서 새로운 경지에 도달해야 한다고 생각하고 있는 면이 보인다. 15송의 다언다려(多言多慮) 전부상응(轉不相應)은 마치 말과 생각을 떠나서 새로운 경지가 있다고 가설하고 있음을 알 수 있다. 이렇게 말과 생각을 법이라고 생각하지 않기 때문에 그 외에 다른 것을 구하게 되고 이러한 입장이 법을 표현할 때 이분법적으로 표출되는

것이다. 16송에서도 더욱 강조하여 절언절려(絶言絶慮)라고 표현하여 후학들이 말끝에 떨어지게 만들었으니 현금의 수행자들은 절언절려(絶言絶慮)의 규칙을 『신심명』에도 적용하여, ‘절언절려를 강조하는 『信心銘』조차도 생각하거나 보아서는 안 된다고 생각하는 경우도 생기고 있다.

17송의 귀근(歸根)과 실종(失宗)이라는 표현에도 근본과 중취가 현실을 떠나서 따로 있다고 생각하기 쉬운 면이 있다. 20송에도 참됨을 구해서는 안 된다고 강조하면서 식견(息見)을 말했지만 식견이 저절로 되는 것은 아니다. 바른 법을 이해하여 잘못된 생각을 버렸을 때 식견이 될 수 있지만 억지로 식견을 하려고 하니까 절언절려라는 말이 나오게 되는 것이다. 21송의 이견부주(二見不住) 신막추심(愼莫追尋)은 마치 두 가지 견해가 따로 존재할 수 있는 것처럼 생각하고 그것을 쫓지 말라고 표현했지만, 이 세상일은 두 가지로 나누어져 존재하는 것이 아닌 불이중도(不二中道)의 구조이므로 정견이나 깨달음에 근거하여 자세히 살펴본다면 누구나 두 가지 견해가 존재할 수 없다는 것을 쉽게 알 수 있을 것이다. 그래서 붓다도 팔정도를 먼저 말하게 된 것이다. 그러나 승찬은 이러한 입장을 잘 이해하고 있지 못하기 때문에, 자세히 알아야 한다는 표현을 사용하지 않고 두 가지 견해를 가지거나 쫓아서는 안 된다고 억지로 말하고 있다. 다시 말하면 나의 개체적이며 감각적 입장에서는 두 가지가 아닌 존재의 모습을 두 가지로 보고 두 가지로 표현할 수밖에 없다는 것이다. 그러나 승찬은 견해가 두 가지가 아닌 것을 잘못 이해하고 있다고 생각하지 않고, 두 가지 견해를 가지지 않는 상태를 상정해서 두 가지 견해에 머물러서는 안 된다고 말하고 있다. 이러한 오해로 인하여 지도(至道)나 일종(一種)등 추상

적인 용어에 빠지게 된다고 생각하지 않고 말과 생각을 떠나서 새로운 경지를 쫓아가야만 하는 것으로 표현하게 된 것이다.

22송의 재유시비(纔有是非) 분연실심(紛然失心)에서도 시비심과 본 마음을 구분해서 말하고 있다. 이러한 표현방식으로 인하여 수행자들은 마치 시비심을 벗어나서 본 마음에 머물러야 한다는 오해에 빠질 가능성이 생기는 것이다. 23송의 이유일유(二由一有)도 하나 또는 둘을 고정시켜서 보고 있음을 알 수 있다. 처음부터 하나가 따로 있을 수 없는 것처럼 둘로도 나눌 수 있는 것이 아니다. 이러한 시각도 천부경의 첫 글귀¹⁰⁾를 연상시키는 격의적 표현이다. 승찬은 처음부터 하나가 있을 수 없다고 생각하지 않고, 하나를 설정한 후 다시 일역막수(一亦莫守)라고 하였다. 이렇게 『신심명』의 기본논조는 설사 감각기관에서 인식된다고 하더라도 실제적으로는 존재하지 않는 ‘하나(atman)’를 가설하고 있다. 그리고 그렇게 가설된 하나는 모순이므로 쫓아서 안 된다고 말하면서 열심히 노력하고 궁구해야 한다고 말하고 있다. 그러나 사조도신(四祖道信)은 수일불이(守一不異)를 주장하게 되므로 이것은 『신심명』의 영향이라고 추측된다.

24송의 일심불생(一心不生)은 한 생각이 나지 않는 상태가 있을 수 있다는 가설을 설정하고 있다. 한 생각이 일어나지 않는 것을 아는 것도 한 생각이다. 마치 아상을 여윌 수 있다고 생각하는 것이나 욕심이 나 집착을 버린 상태가 있을 수 있다고 상상하는 것은 절대적인 입장이며 이분법적 사고의 대표적 모습이다. 이러한 시각도 감각기관에서 느끼지 못하면 없는 것이라고 생각하는 것과 같기 때문에 자신의 입장

10) 박 정규, 『천부경(세상의 전부)』, (서울: 멘토프레스, 2012), p. 20. “一是無始—”

과 체험, 또는 느낌에 예속되는 이유가 된다. 26송의 능수경멸(能隨境滅) 경축능침(境逐能沈)은 운을 맞추기 위해 반복한 말이지만 능과 경이 없어질 수 있고 사라질 수 있다고 표현하고 있다. 이것은 24송의 일심불생(一心不生)과 마찬가지로의 이론으로서 경[대상]이나 능[주체]이 멸할 수 있다고 가상하는 것이다. 이렇게 절대적이며 이분법적 사고로 만들어진 능과 경을 27송의 경유능경(境由能境) 능유경능(能由境能)에서는 다시 나눌 수 없다고 부연설명하고 있다.

28송의 양단(兩段) 원시일공(元是一空)은 원래 공이라는 입장이 따로 있지만 드러난 모습은 양단이라는 표현이다. 이러한 표현은 모순이 있다. 오히려 드러난 면이 그대로 공의 모습이므로 별달리 공(空)이라는 용어를 쓴다는 것은 교학적인 면에 오염된 표현이라고 보아야 할 것이다. 29송의 일공(一空)은 하나의 공이라는 것이 실체가 아니라 가상의 용어이다. 하나는 양단을 대비해서 사용되었지만 26송에서 나누고 27송에서 다르지 않다고 하고, 28송에서 나누고 29송에서는 다시 다르지 않다고 말하고 있다. 이렇게 이분법적으로 나누어 표현하였다가 다시 그것이 다르지 않고 하나와 같으며 만상을 포함한다고 하였다. 처음부터 나눌 수 없고 내 눈이 잘못되었다고 하는 아함경의 표현과 차이가 나는 부분이다.

30송의 불견정추(不見精羶)에서는 거칠고 세밀함을 보지 않는다고 표현했지만 사실은 거칠고 세밀한 것을 다 보아도 나누어지는 것이 아니라 표현하는 것이 옳을 것이다. 한 인간이 보거나 보지 않거나 하는 것이 아니라 실상의 모습을 이야기해야 할 것이다. 31송의 대도체관(大道體寬)과 34송의 체무거주(體無去住)는 대도를 가정하고 본체를 설정하였다. 그런 연후에 이것을 한 개인의 마음상태에서 놓아서

자연스러운 입장을 묘사했지만, 이것도 또한 한 개인의 마음에서 쉽게 느끼거나 또는 어렵게 느끼는 것과 상관없이 존재의 모습을 묘사하는 것이 독자로서 하여금 훨씬 오해를 줄일 수 있을 것이다.

35송의 임성합도(任性合道)는 성품을 따르는 것과 그렇지 않는 것을 나누고 있으며 본래 도와 합해져 있다고 하지 않고 도에 합해지는 상태가 있음을 말함으로써 이분법적 표현방식으로 이루어져 있다. 우리가 살아가는 현상이 그대로 성품이며 도에 합해져 있는 상태를 벗어나지 않았다고 해야 할 것이지만 승찬은 이것을 나누어 놓았다. 그리고 번뇌가 끊어진 상태가 존재한다고 상상하고 있다. 번뇌는 끊어지는 것이 아니라, 우리가 알고 있는 번뇌가 사실 번뇌가 아니라는 것을 아는 것이다. 36송의 계념괴진(繫念乖眞)도 계념과 진을 나누고 있으므로 이분법적 표현방식이다. 38송의 욕취일승(欲趣一乘) 물오육진(勿惡六塵)은 일승을 구해야 할 대상으로 보고 육진을 미워하는 대상으로 나타내었다.

39송의 환동정각(還同正覺)은 정각이라는 새로운 심리적 상태를 가설하였다. 육진을 미워하거나 육진을 미워하지 않거나 정각은 이미 그곳에 구속한 것임에도 불구하고 『신심명』은 이것을 이분법적으로 나누고 있는 것이다. 40송의 지자무위(智者無爲) 우인자막(愚人自縛)은 지자와 우인으로 나누었다. 43송의 미생적란(迷生寂亂) 오무호오(悟無好惡)은 미한 상태와 오한 상태를 구별하였다. 이러한 미오(迷悟)의 구별은 선가에서 가장 오래된 미혹이다. 미한 상태와 오한 상태를 구별할 수 있는 방법은 없다. 왜냐하면 얼마나 깨달아야 완벽한 깨달음인지 말할 수 있는 방법이 없기 때문이며 아는 것과 모르는 것을 구분할 수 있는 방법이 없기 때문이며 아는 것과 모르는 것은 동시에

존재하기 때문이며 아는 것을 기준으로 모르는 것을 말하고 모르는 것을 기준으로 아는 것을 말하기 때문이다.

45송의 몽환공화(夢幻空華)는 몽환공화를 벗어난 실체가 따로 있다고 오해할 수 있는 말이다. 몽환공화가 그대로 실체의 모습과 다르지 않다고 표현해야 됴에도 불구하고 몽환공화를 잡는 것을 쓸데없다고 표현했으므로 읽는 사람으로 하여금 이분법적 사고에 빠지게 만드는 대표적 표현방식일 것이다. 46송의 득실시비(得失是非) 일시방각(一時放却)은 방하착(放下着)이라는 말로 표현되기도 하지만, 그것은 잡을 수 있는 것도 아니면서 놓을 수 있는 것도 또한 아닌 것이다. 그러므로 방각이나 방하라는 것은 착각일 뿐이다. 그러한 심리적 상태가 존재할 수 있다고 상상하는 것은 허상이다. 다만 그것은 인식의 오류일 뿐이다. 그래서 초기불교에서는 팔정도를 말하거나 바르게 보라고 말할 뿐이다. 이러한 표현도 듣는 사람으로 하여금 방각하는 상태와 계념하는 상태를 나누어 놓고 말하고 있는 것이다.

47송의 불수(不睡) 제몽(諸夢)은 졸음과 꿈과 성성함을 나누는 표현이다. 49송의 일여체현(一如體玄)은 일여의 체를 상징하여 현묘한 본체와 본체가 아닌 것을 구분하였다. 만약이라도 율이망연(兀爾忘緣)할 만한 본체가 따로 있다면 제법무아사상과 어긋날 것이다. 그러므로 이러한 표현도 이분법적 표현방식이다. 50송의 귀복자연(歸復自然)은 마치 우리의 존재가 평상시에는 자연이 아닌 모습으로 있다가 다시 자연으로 돌아간다고 표현함으로써 이분법적으로 구분하고 있다. 51송의 민기소이(泯其所以)는 이변으로 치우친 마음이 원인이 되고 있다고 생각하여, 그 원인을 제거한 마음상태가 따로 있다고 생각하기 쉬운 표현이다.

55송의 계심평등(契心平等)은 평등한 상태를 가설한 표현이다. 56송의 호의(狐疑)와 정신(正信)으로 나누어 표현하는 것도 역시 이분법적 표현방식이다. 57송의 일체불유(一切不留)와 58송의 허명(虛明)도 머무르지 않은 상태가 따로 있을 수 있다고 상상하여 허명이라고 표현한 것이다. 머무르는 상태와 머무르지 않은 상태를 나누어 보이고 있다. 59송의 비사량처(非思量處) 식정난측(識情難測)은 사랑처와 비사랑처로 나누어 설명하고 있다. 69송의 필불수수(必不須守)는 해야 할 일과 하지 않아야 할 일을 나누고 있으며 71송의 단능여시(但能如是)는 이와 같이 할 수 있는 것과 이와 같이 할 수 없는 것을 나누고 있다. 73송의 언어도단(言語道斷)도 또한 언어도와 언어도단을 나누고 있다. 이런 표현은 자신이 생각하는 언어가 따로 있다는 말이다. 이렇게 『신심명』은 대부분의 글귀를 이분법적으로 표현하고 있기 때문에 읽는 사람으로 하여금 자신도 모르게 이분법적 사고에 젖어들게 만들고 있다.

(2) 강요적 화법

『신심명』에서는 갈 곳을 정하여 읽는 사람으로 하여금 무엇인가를 해야 한다고 강요하는 화법을 채택하고 있다. 왜냐하면 지금 이 자리에서 법을 아는 것이 아니기 때문이다. 도는 특별히 나타나는 것이 아니라 우리의 삶의 방식이 모두 도가 아닌 것이 없다. 그럼에도 불구하고 말과 생각이 많으면 상응하지 못하고 말과 생각이 끊어지면 통한다고 표현하고 있다. 이렇게 단순한 표현방식에서 자꾸만 새로운 방향을 제시하고 강요하기 때문에 특정한 수행방식과 특정한 지해가 생김으

로써 공부 방향을 한정짓고 추구하는 마음이 생기게 되는 것이다. 이러한 표현방식도 마음의 수행을 강요하는 중국의 사상적 특징으로 볼 수 있다.

- 1송. 지도는 어렵지 않으니 오직 간택심을 싫어할 뿐이다. → 간택심 버려라
- 2송. 미워하고 사랑하는 마음만 없으면 통연히 명백해진다. → 증애심 버려라
- 4송. 도가 앞에 나타나기를 바라거든 따름과 거스름을 두지마라. → 위순심 버려라
- 8송. 잠시 선택하는 마음 때문에 여여 하지 못한다. → 취사심 버려라
- 9송. 인연도 쫓지 말고 공에 머물지도 말라. → 인연,공 쫓지마라
- 15송. 말과 생각이 많으면 더욱 더 상응하지 못하지만, → 말,생각 마라
- 16송. 말과 생각이 끊어지면 통하지 않는 곳이 없다. → 말,생각 마라
- 20송. 참됨을 구하려 하지 말고 오직 그런 견해를 철지니라. → 참을 구하는 생각 쉬어라
- 21송. 두 가지 견해에 머물지 말고 찾거나 쫓지도 말라. → 이견에 머물지 마라
- 22송. 잠깐이라도 시비심을 일으키면 어지러이 본마음을 잃게 된다. → 시비심 버려라
- 23송. 하나로 인해 둘이 있지만 하나 또한 지키지 말라. → 하나 지키지 마라
- 38송. 일승으로 나아가더라도 육진을 미워하지 말라. → 육진 미워 마라
- 46송. 얻고 잃음과 옳고 그름을 즉시 놓아버려라. → 득실시비 놓아라

55송. 마음을 평등에 계합하여 짓는 바를 다 쉬어라. → 짓는바 쉬어라
 69송. 만약 이와 같지 않으면 반드시 지켜서는 안 되나니.¹¹⁾ → 지키지
 마라

(3) 조건적 화법

『신심명』은 미리 법을 말하는 방식을 채택하고 있지는 않다. 그것
 보다 마음의 상태를 제시한 후 그런 조건에 맞으면 법을 알 수 있다는
 어법을 택하고 있다. 이러한 조건적 화법의 특징은 특정한 경지를 상
 정함으로써 불가능한 일을 가능하다고 강변하는 것이다. 또한 지금
 모든 법이 다 갖추어져 있다고 보는 것이 아니라 특정한 경지를 추구
 하게 함으로서 수행자를 끝없이 쫓아가게 만드는 효과를 발생시킨 어
 법이다.

2송. 미워하고 사랑하는 마음만 없으면 통연히 명백해진다. → 없으면
 10송. 한 가지를 바로 지니면 헛된 것은 저절로 사라진다. → 지니면
 16송. 말과 생각이 끊어지면 통하지 않는 곳이 없다. → 끊어지면
 18송. 모름지기 잠깐이라도 돌이켜 비추면 앞의 공보다 뛰어나다. → 비
 추면
 22송. 잠깐이라도 시비심을 일으키면 어지러이 본마음을 잃게 된다. →

11) 승찬, 『신심명』 (『大正藏』48, 376-377), “1.至道無難 唯嫌揀擇, 2.但莫憎愛 洞然明白, 4.欲得現前 莫存順逆, 8.良由取捨 所以不如, 9.莫逐有緣 勿住空忍, 15.多言多慮 轉不相應, 16.絕言絕慮 無處不通, 20.不用求真 唯須息見, 21.二見不住 慎莫追尋, 22.纔有是非 紛然失心, 23.二由一有 一亦莫守, 38.欲趣一乘 勿惡六塵, 46.得失是非 一時放却, 55.契心平等 所作俱息, 69.若不如此 必不須守.”

일으키면
 24송. 한 생각이 나지 않으면 만법에 허물이 없다. → 나지 않으면
 25송. 허물이 없고 법이 없으면 나는 것도 아니고 마음도 아니다. → 없
 으면
 30송. 세밀함과 거칠음을 보지 않을 때 어찌 무리로 나누어지는가! → 보
 지 않을 때
 34송. 놓아서 자연스러우면 본체는 가거나 머무르는 것이 아니다. → 자
 연스러우면
 35송. 자성에 맡기고 도에 합하면 소요자재하고 번뇌가 끊어진다. → 합
 하면
 39송. 육진을 미워하지 않을 때 도리어 정각과 같다. → 않을 때
 47송. 만약 눈에 졸음이 없으면 모든 꿈은 저절로 사라지고 → 없으면
 48송. 만약 마음이 다르지 않으면 만법이 한결 같으리라 → 없으면
 56송. 여우같은 의심이 다하여 맑아지면 바른 믿음이 조화롭고 바르다.
 → 맑아지면
 71송. 다만 능히 이와 같다면 어찌 끝내지 못할 것을 걱정하라¹²⁾ → 같
 다면

12) 승찬, 위의 책, “2.但莫憎愛 洞然明白, 10.一種平懷 泯然自盡, 16.絕言絕慮 無處不通, 18.須臾返照 勝脚前空, 22.纔有是非 紛然失心, 24.一心不生 萬法無咎, 25.無咎無法 不生不心, 30.不見精麤 寧有偏黨, 34.放之自然 體無去住, 35.任性合道 逍遙絕惱, 39.六塵不惡 還同正覺, 47.眼若不睡 諸夢自除, 48.心若不異 萬法一如, 56.狐疑淨盡 正信調直, 71.但能如是 何慮不畢”

(4) 격의적 화법

『신심명』은 중도사상을 표방하지만 이때 제시하는 지도(至道)¹³⁾라는 용어는 장자의 도덕경에 나오는 말로써 중국적 용어이며 격의적 사상에 근거하고 있다. 물론 승찬이 이러한 용어를 사용하여 도교의 현학에 젖은 중국인들에게 법을 설하고 관심을 가지게 할 수는 있었을 것이지만, 이러한 격의적 표현방식으로 인하여 후대로 내려오면서 선가의 경전과 같은 『신심명』이 지향하는 바가 고통을 해결하고자 하는 것보다 지극한 도와 깨달음을 구하는 것을 보다 분명히 보여주는데 더욱 큰 역할을 하였다고 해야 할 것이다. 그러므로 이러한 격의적 표현방식의 폐해는 중국선종에 있어서 알음알이를 희롱하고 문자선을 배태하는 바탕이 되었던 것이다. 다음은 『신심명』에 있어서 격의적 표현방식의 예이다.

1송의 지도(至道)는 『장자』 출전인데 공부 방향을 지도라고 해서 안 될 것이다. 2송의 단막중애(但莫憎愛) 통연명백(洞然明白)에서 但莫憎愛라고 표현해서는 안 되고 증애가 증애가 아니라는 것을 알아야 한다고 표현해야 한다. 다만 증애를 하지 않는다고 하는 것은 도가적 표현에 가깝다. 감정 표현을 없애는 것이 아니다. 3송의 호리유차(毫釐有差) 천지현격(天地懸隔)은 불법을 오해하는 말이다. 정확한 하나

13) 장주지음, 김한주옮김, 『莊子(下)』, (서울: 을유문화사, 2000), pp.98-99, “공자가 노자에게 물기를 오늘은 한가하니 지극한 도에 대하여 물어봅니다. 노자가 말하기를, 그대가 먼저 제계하여 마음을 씻고 그대의 정신을 깨끗이 하고 …… 이런 것이 도라네.(孔子問於老聃曰 今日晏閒敢問至道 老聃曰 汝齊戒疏若而心 澡雪而精神 …… 此其道與)”

의 경지나 표현을 찾을 때는 분명하게 하지만 어디에서나 불법이며 어떠한 모양에서도 법을 보는 사람은 천지현격으로 나누어지는 것을 보는 것이 아니라 천지현격도 평등한 모습으로 보게 되는 것이다. 이러한 용어들로 인하여 수행자는 긴장하고 놓지 못하게 되는 것이다.

4송의 욕득현전(欲得現前) 막존순역(莫存順逆)은 마치 도를 마주 칠 수 있는 것처럼 상대할 수 있는 것처럼 표현하였다. 또 단막중애처럼 순역도 있으면 안된다고 말하였으니 마치 없는 상태가 있는 것으로 오해받기 쉬운 말이 되고 말았다. 5송의 위순상쟁(違順相爭) 시위심병(是爲心病)은 화엄의 이치와 그대로 반대되는 표현이라고 해야 할 것이다. 그러므로 위나 순이 사실이 아니라고 말하고 있는 것이다. 6송의 불식현지(不識玄旨)도 별달리 현묘한 도리가 아니라고 해야 옳다. 7송의 원동태허(圓同太虛)는 역시 도가적 용어이다. 승찬은 법의 모습이 태허(만물의 근원)와 같다고 생각한 모양이다. 그러나 불법은 태허이건 아니건 상관이 없이 우리가 살고 있는 이 모습 그대로가 법의 전부이다. 이러한 단어의 채용으로 인하여 벽관이나 반야사상을 오해받게 만들게 되었던 것이다.

8송의 양유취사(良由取捨) 소이불여(所以不如)하면서 취사를 버리라고 하였지만 어떤 하나를 취하여도 하나가 아니라는 것을 몰라서 이러한 표현이 발생한 것이다. 도가의 특징은 간택심이나 순역심에 대한 취사심을 버리고 무위(無爲)의 경지에 들어가는 것을 강조하는 것이라고 할 수 있는데 비슷하면서도 오해받기 쉬운 말이다. 15송의 다언다려(多言多慮) 전부상응(轉不相應)은 원래 밖으로 구하지 말고 스스로를 살피라는 뜻으로 한 말이었다고 추측되지만, 승찬의 표현은 그런 뜻이라기보다는 언어적 표현방식으로는 법에 상응하기 어렵다고 단정

지어 말함으로써 언어를 통한 마음의 수행을 부정하였고, 침묵을 강조하여 몸의 수행을 주장하는 도가의 입장에 동조하게 되는 결과를 낳고 말았다. 이러한 결과로 16송의 절언절려(絶言絶慮) 무처불통(無處不通)을 말하면서 마치 마음으로만 전하는 것이 있거나 말을 하지 않고도 도달할 수 있는 경지가 따로 있는 듯이 표현하게 되어 전문답을 부정하고 벽관을 떠나 절관이라는 말을 만들기도 하였다.

17송의 귀근득지(歸根得旨) 수조실종(隨照失宗)은 뿌리와 비침을 나누어서 뿌리로 돌아가면 뜻을 얻고 비침을 따르면 종취를 잃는다는 표현을 썼지만 뿌리와 비침이 나누어지는 것이 아니므로 이러한 생각도 근본인 무극과 현상인 태극을 나누는 도가의 사상과 일치하는 것이다. 19송의 전공전변(前空轉變) 개유망견(皆由妄見)은 오직 망견으로만 보고 진견을 나누어 보는 것이며 20송의 불용구진(不用求真) 유수식견(唯須息見)은 불용구진도 여전히 참된 것을 구하는 생각이며 유수식견도 여전히 견을 쉬지 못하는 것인데 이러한 견해는 유가에 상대하는 도가의 대화법이라고 해야 할 것이다.

21송의 이견부주(二見不住) 신막추심(愼莫追尋)은 이견에 머물지 말라고 당부하지만 어디에 머물러도 이견이 아니며 어디에 머물러도 일견일 수 없다고 생각하지 않고 승찬은 자신의 마음속에 이미 이견(二見)이 있기 때문에 찾지도 말고 쫓지도 말라고 하고 있다. 이것은 찾지 말거나 쫓지 말아야 할 문제가 전혀 아니다. 만약이라도 쫓지 말아야 하고 찾지 말아야 할 문제라면 이것은 도가의 구분된 사고 - 진속을 나누는 사고 - 에서 비롯된 것이다. 22송의 재유시비(纔有是非) 분연실심(紛然失心)은 근본적으로 시비가 없는 상태가 있다는 가정 하에서 마음을 잃는다는 표현을 쓰고 있다. 어느 마음이 진짜인가? 잃고

얻고의 문제가 아닐 것이다. 둘 다 마음이 아니라고 하기는 어려울 것이다. 이렇게 하나를 버리고 하나를 선택하는 것이 도가적 입장이라고 할 수 있다.

그리고 이어서 23송의 이유일유(二由一有) 일역막수(一亦莫守)는 하나가 있음으로 둘이 있다고 할 수는 있겠지만 하나도 또한 지키지 말라고 한 것은 지키라든가 지키지 말라고 하는 등의 현실 부정적 입장을 견지하고 있는 것도 또한 도가의 입장과 유사하다. 그러므로 격의적 표현이라고 볼 수 있다. 24송의 일심불생(一心不生) 만법무구(萬法無咎)는 반야심경의 표현과 흡사하기도 하지만 마음이 일어나지 않는 경지가 따로 있다고 생각하여 무념무상을 주장하는 도가에게 동류라는 오해를 일으키기 쉬운 말이다. 30송의 불견정추(不見精麤) 영유편당(寧有偏黨)은 다시 또 세밀하고 거칠 것을 보지 않으면 어찌 편당이 있겠느냐고 하지만 세밀함에도 거친 것이 있고 거친 속에도 세밀함이 있다고 말하지 못하고 그냥 우격다짐으로 다짜고짜 하지 않으면 어찌 나누어 질 것이냐고 반문하고 있다. 이러한 표현방식은 듣는 사람으로 하여금 부지불식간에 해서는 안되는 경계를 긋고 있는 생각을 만들게 된다. 도가의 가장 큰 문제점이 바로 이렇게 개념을 결정지어서는 안 된다고 강박관념을 가지는 것이다.

31송의 대도(大道)도 법을 가는 길이라고 정의하고 있는 것은 격의적인 표현방법이다. 법이란 용어는 달마(Dharma)의 뜻인 존재를 나타내는 것이므로 불교사전에는 삼라만상이라고 번역되어 있다. 그러나 승찬은 대도라고 번역하고 있다. 33송의 집지실도(執之失度) 필입사로(必入邪路)는 가야할 길(대도,지도)이 따로 있고 가서는 안 되는 길이 따로 있는 것을 말한다. 불교에는 사로(邪路)가 있다고 하지 않

고 다양성을 말할 뿐이다. 그러므로 이러한 표현도 단순논리에 근거한 격의적 표현이라고 해야 할 것이다. 34송의 방지자연(放之自然) 체무거주(體無去住)도 오해받기 쉬운 말 가운데 하나일 것이다. 특히 자연이란 도가의 무위자연과 동일한 단어이기 때문이다. 35송의 임성합도(任性合道) 소요절뇌(逍遙絕惱)도 성품에 따르면 도에 합한다고 송하고 이렇게 함으로써 일체번뇌를 끊을 수 있다고 하였지만, 여기서 성품이라는 단어를 차용하였으니 사조도신이 수일불이하는 것은 별로 특별한 표현이 아닐 것이다. 이렇게 성품을 따른다는 표현으로 인하여 마치 불성이 있어서 그것을 따른다고 오해할 수도 있기 때문에, 무위자연인(無爲自然人)을 흉내낸 무사한도인(無事閑道人) 사상이 발현하는 것조차도 그렇게 별스럽거나 이상한 것은 아니었을 것이다.

40송의 지자무위(智者無爲) 우인자박(愚人自縛)도 같은 값이면 자박의 반대말인 자유를 쓸 수도 있었겠지만 무위를 사용함으로써 무위라는 단어를 자유라는 개념과 동일시 하여 사용하였다. 다시 말하면 법을 깨달고 지혜가 생기면 지혜로서 자유롭다고 해야 하는데 이것을 무위라고 표현하였으니 도가의 용어로서는 그럴 듯하지만 불법에서는 무위를 말하기 보다는 인과를 강조하는 것이 더욱 필요하다고 생각된다. 그러므로 지자무위는 불교적 용어라기보다 격의적 용어로 보는 것이 좋다.

43송의 미생적란(迷生寂亂) 오무호오(悟無好惡)도 고요함이 마치 법이라고 오해할 수 있는 말을 했으며 깨닫게 되면 좋아하고 싫어하는 마음이 없어지는 것으로 오해하는 표현을 사용하였다. 이것도 또한 격의적 표현이다. 왜냐하면 좋아하는 것과 싫어하는 것이 다르지 않다는 것을 깨닫는 것인데도 그런 마음이 없어지는 경지를 표현한다는 것은

도가 수행에 더욱 가까운 격의적 표현이 될 것이다. 44송의 일체이변(一切二邊) 양유짐작(良由斟酌)이라고 하였으나 우리의 감각기관은 분명히 이변을 파악하고 인식하고 있다. 이러한 면을 부정하고 도리어 짐작이라고 하는 것이 현실부정적인 도가의 입장을 그대로 대변하고 있는 것이다. 45송의 몽환공화(夢幻空華)와 46송의 득실시비(得失是非) 일시방각(一時放却)도 현실부정적 입장을 강하게 표현하고 있다. 그렇게 이변을 잡지 말라고 위에서 말하고 있다가 다시 여기서는 부정적인 하나의 입장을 강조하고 있다.

48송의 심약불이(心若不異) 만법일여(萬法一如)는 마치 하나의 상한 마음의 경지가 있는 것으로 오해될 수 있는 표현이다. 마음이 만약 다르지 않으면 이라고 표현했지만 마음이 어떻게 다르지 않을 수가 없다고 누누이 강조한 바 있다. 50송의 만법제관(萬法齊觀) 귀복자연(歸復自然)은 마치 만법을 평등하다고 보는 경지가 자연과 다르지 않다고 하였으니 여기서 자연도 역시 도가의 무위자연과 혼동되기 쉬운 표현방식이 되고 말았다. 만법을 평등하게 보는 것은 일체법을 깨달았다는 말이므로 도가의 자연과 같을 수가 없다. 이것도 격의적으로 표현한 것일 뿐이다.

51송의 민기소이(泯其所以) 불가방비(不可方比)는 차별상을 없애기만 하면 가히 비교하지 않을 것이라고 하였으나, 이 세상에 같은 것이 없으므로 차별상을 없앤다는 것은 상상의 경지일 뿐이다. 승찬은 일체법이 동시에 구족하다고 말하지 않고 자꾸만 특수한 마음의 경지를 상상하여 말하고 있다. 어찌 차별심을 떠난 마음이 다시 존재한다고 말할 수 있을 것인가? 차별심과 비교하는 마음이 곧 바로 평등심과

다르지 않은 것이라고 해야 보다 정확하게 말하는 것이다. 그러므로 이것도 격의적 표현에 해당된다. 54송의 구경궁극(究竟窮極) 부존칙(不存軌則)은 마치 구경이나 궁극이 따로 있다고 생각하기 쉬운 부분이다. 바로 위에서 만법제관을 말하였지만 여기서는 다시 구경과 궁극을 따로 표현하고 있다. 불법에서는 구경이나 궁극이나 법은 마찬가지로 적용되는 것이다. 이렇게 특별한 경지를 가정한다면 이것도 격의적 표현일 것이다.

55송의 계심평등(契心平等) 소작구식(所作俱息)의 마음을 평등과 계합하여 모든 짓는 바를 쉬는 것과 56송의 호의정진(狐疑淨盡) 정신조직(正信調直)은 다시 하나를 버리고 다른 것을 구하기를 권장하고 있다. 이러한 표현도 격의적 표현이다. 57송의 일체불유(一切不留) 무가기억(無可記憶)도 마치 수행하는 사람이 그 생각을 기억하지 않게 하는 경지가 있을 수 있다고 생각한다면 무념무상과 혼동할 수 있게 만들고 있고 58송의 허명자조(虛明自照) 불노심력(不勞心力)은 무위자연과 혼동할 수 있는 표현방식이다. 또한 근본성품을 가정하여 허허로이 비춘다고 하지만 대상과 주체를 나누어서 말하고 있다. 마치 이 말은 맹자가 말하기를 대인은 갓난 아기와 같이 순수한 그 마음 즉 욕심도 없고 본래 그 마음을 안다¹⁴⁾고 표현한 말과 유사하다. 그러므로 격의적 표현에 가깝다. 73송의 언어도단(言語道斷) 비거래금(非去來今)은 마침내 언어적 표현을 부정하면서 계승을 끝내고 있다. 법은 언어를 끊거나 끊지 않거나 상관없이 두루할 것이다. 그러나 몸의 수행

에 집착하는 도가의 경우에는 언어적 표현이나 사용이 큰 장애가 된다. 그러므로 언어적 표현에 한계를 두는 것은 격의적 표현이라고 해야 할 것이다.

4. 결론

『신심명』이 중국선종 사상사에서 큰 비중을 차지하고 있다. 그러나 그 사상 분석이 적고 선가의 특성상 언어분석도 미흡하였다. 본고는 세밀한 사상분석은 다음으로 미루고 먼저 『신심명』의 표현방식을 분석하였다. 기존의 주석서나 성철스님의 강설 또는 김태완의 해설서도 『신심명』을 잘 설명하고 있었지만 본고는 『신심명』의 편집방향, 수행방향, 이분법적 화법, 격의적 화법의 네 가지 문제점을 제시하였고, 자세히 분석한 부분은 『신심명』의 표현방식의 네 가지 특징이다. 그 넷은 이분법적 화법, 강요화법, 조건화법, 격의적 화법이다. 첫 번째로 이분법적 화법은 이분법을 극복하기 위해서 양극단을 보였지만 도리어 심리적 이분법을 강조하여 수행으로 이행하는 표현을 쓰고 있었다. 두 번째의 강요적 화법은 현실을 부정하고 특정한 방향을 추구하게 만드는 행태를 보이고 있다. 세 번째의 조건적 화법도 마찬가지로 지금이 자리에 모든 법이 구족해 있다고 하지 않고 특정한 상태를 가정하고 조건을 내걸고 있음을 보인다. 네 번째의 격의적 표현은 사용하는 용어의 격의성은 물론이거니와 사상성까지도 격의적인 모습을 보이고 있다. 특히 몸을 중심으로 수행하는 도가적 입장에 서서 법의 언어적 표현을 부정하는 격의를 보였고 성품을 강조하는 중국적 입장이 첨

14) 이용원, 『마흔, 맹자에게 길을 묻다』, (서울: 플러스마인드, 1997), p.204. “大人者 不失其赤子之心”(대인이라든 어린아이의 마음을 잃지 않은 것이다.)

부되어 근본과 현실이 괴리되는 모습을 보이기도 하였다. 이에 본고는 이러한 네 가지 종류의 화법들은 어느 정도 벽관의 성격이나 반야사상과 거리가 있다는 결론을 내렸다. 그리고 이러한 표현에 경도된 사조도신의 적극적 방편수립¹⁵⁾은 오늘날 중국선종의 성격형성에 큰 역할을 했다고 결론적으로 말할 수 있겠다.

참고문헌

- 僧璨, 『信心銘』, T48
- 김 태완, 『선으로 읽는 신심명』, 경기도, 침묵의 향기, 2000
- 박 정규, 『천부경(세상의 전부)』, 서울, 멘토프레스, 2012
- 성철스님 법어집 『신심명 증도가 강설』, 해인사, 장경각, 1987
- 이 용원, 『마흔, 맹자에게 길을 묻다』, 서울, 플러스마인드, 1997
- 장주지음, 김 한주옮김, 『莊子(下)』, 서울, 을유문화사, 2000
- 장 기근, 『맹자집주 권지팔』, 『離婁章句下十二章』, 서울, 명문당, 2007
- 이 중표, 「『중론』의 팔불과 연기」, 『불교학연구』, 제22호, 2009
- 정 진홍, 「벽암록에 나타난 조주공안의 선사상」, 『한국선학』, 제10호, 2005
- 정 성욱, 「벽관에 대한 분석적 연구」, 『한국불교학』, 제62호, 2012
- ———, 「알음알이의 분석적 연구」, 『철학사상』, 제44호, 서울대철학연구소, 2012

15) 정 성욱, 「벽관에 대한 분석적 연구」, 『한국불교학』, 제62호 (서울: 한국불교학회, 2012), pp. 19-24. ; 사조도신의 역할은 교통신제 소외, 수일불이 주장, 수행을 강조하는 일행삼매 등의 방편을 수립한 것.

The Analytical Study of the speech style of *SinSimMyeng*(信心銘)

Jeong Seong-wook(Jamyung)
Pre Dongguk Uni. Lecturer

SinSimMyeng (信心銘) is the first zen-book [禪書] which Sungchan (僧璨; ?~606) wrote after he studied Byekkwan (壁觀). Then it is inherited the Banya (般若) of *JungRon* (中論) and recognized the book which has shown the Chinese Zen first. However there are thirty kinds of annotated book about *SinSimMyeng* but there is little analytical study on the topic. Even though there was the delivery of Sungchul (性徹) or the book which Kimtaewan (金泰玩) was admiring and explaining, there were not either criticisms or analytic point in the books. For *SinSimMyeng* has been the ideological basis of Chinese Zen as being quoted by *ByekAmRok* (碧巖錄). Of anyone wants to learn the Order of Chinese Zen it is essential for him to study *SinSimMyeng*.

But I found several problems in this research. That was, analyzing *SinSimMyeng* shows the unexpected fact that the speech style in that book shows a confrontational face against the

Idea of Banya and Dharma (達磨)'s Byekkwan (壁觀) in some aspect. Given this opinion, this paper will analyze the tone and style of the speech in *SinSimMyeng* and point out the fact that it created the alteration of the Idea of Banya and Dharma's Byekkwan in expression of Sungchan (僧璨)'s Sungy [禪旨]

Keywords

SinSimMyung (信心銘), Sungchan (僧璨), Buykkwan (壁觀),
the Idea of Banya (般若思想)

✎ 투고일자 2013.2.12 | 심사일자 2013.3.7 | 게재확정일자 2013.3.14