

작용즉성(作用卽性) 비판으로서의 무심(無心)

마해륜

고려대학교 대학원 철학과 박사과정(수료)

- I. 서론
- II. 작용즉성과 남방종지
- III. 즉심에서 무심으로
- IV. 『전심법요』의 무심
- V. 결론

중국선종사는 남종선 이후 본체보다는 작용에 무게중심을 두는 경향을 갖는다. 이것이 일상적 작용의 근저에 존재하는 별도의 본체를 가정하지 않고 작용 자체를 불성으로 보는 작용즉성(作用卽性)의 입장이다. 작용즉성은 초기 홍주종 교단에서부터 완성된 형태로 존재하지 않았고 역사적으로 형성되었다. 작용에 대한 강조에 따라 마조 문하에서 견문각지를 절대화 하는 경향이 발생했고 이에 대한 극복을 위해 홍주종 안에서 차지하는 심(心)의 위상에 대한 다양한 재구성이 시도되었다. 이 과정에서 무심은 주관적 인식을 실체화시켰던 즉심시불의 난점을 해소하기 위해 주목되었다. 무심은 본래 우두종을 대표하는 개념이었으나 작용 중심주의에 내재된 인식작용의 절대화라는 문제를 해결하기 위해 재발견되었다. 작용에 대한 비판과 그 대안으로서 무심의 가치에 대한 발견은, 후대의 부가로 가정되는 「남양혜중국사어」에서 그 단초가 발견된다. 이후 작용즉성에 대한 비판은 결국 황벽회운에게 비판적으로 계승된다. 그의 『전심법요』에서 무심을 견문각지 비판의 도구로 활용하여 즉심시불을 재해석하고 불성과 작용을 한정적

으로 분리시킨다. 견문각지에 대한 완전한 부정은 북종선의 염불기(念不起)라는 입장으로 회귀이고 전면적인 인정은 초기 홍주종의 본래 입장이다. 이 두 가지 난점을 해결하기 위해 황벽은 견문각지와 불성의 동일성을 존재가 아니라 장소의 문제로 치환한다. 이를 통해 주관과 객관의 측면 양자 모두에서 실체의 범주로 포섭되지 않고 작용하는 인식 가능성으로 무심은 재해석된다. 이러한 황벽희운의 입장은 임제종의 공식적인 등사인 송판 『천성광등록』에서 특수한 위치로 격상되어 인정된다. 이것은 결과적으로 작용의 문제에 대한 송대 선종의 재평가이고 따라서 작용즉성의 현재적 관점은 송대(宋代)에 비로소 완성되었다고 할 수 있다.

주제어

無心, 洪州宗, 牛頭宗, 南陽慧忠, 黃蘗希運, 傳心法要, 作用卽性

I. 서론

작용의 대표적인 사례인 견문각지(見聞覺知)는 마조 이전의 선사들 역시 중요한 주제로 인식한 문제였다. 견문각지와 불성의 관계에 대해 우두종과 하택종, 그리고 마조의 홍주종은 서로 다른 인식의 편차를 보인다. 작용과 불성의 관계설정은 초기 선종의 근본적인 입장과 관련된 문제이고 이에 대한 입장 변화는 인식론적 존재론적 문제설정의 전환을 의미한다.

마조도일(馬祖道一, 709-788)의 홍주종이 선종의 주류로 정착하면서 작용의 근저에 존재하는 본성은 지양되고 작용 자체가 본성이라는 작용즉성 사상이 강화되는 경향을 갖는다. 이것은 남종선 돈오사상의 전제인 중생에 본유하는 불성을 감각적 경험 안에서 통일시킨 결과다. 작용즉성은 마조를 비롯한 홍주종 초기부터 완성된 형태로 존재한 것이 아니라 역사적으로 형성된 개념이다. 그 결론에 이르기까지 마조의 대표적 교설로 알려진 즉심시불에 대한 다양한 해석이 시도되었고

북송대에 이르러 현재 의미와 같은 작용즉성의 개념으로 완성된다.

이러한 변화과정은 대표적으로 『경덕전등록』(이하 『전등록』)「해충국사어」에 대한 해석을 통하여 그 단서를 찾을 수 있고 「해충국사어」의 입장은 이후 황벽희운의 『전심법요』에서 무심의 선법으로 계승됨으로써 마조 문하에서 즉심을 대체하는 위상을 갖고 수용된다. 분별하지 않는 마음인 무심은 있는 그대로 분별하는 마음인 즉심(卽心)을 대체하는 과도기적 개념이 아니라 정반대의 철학적 입장을 포함한다. 황벽희운에게 무심은 견문각지 비판의 도구로 수용됨으로써 작용즉성의 의미 지평을 확장시킨다.

본 논문에서는 마조 문하의 전통적인 작용의 위상이 마조 이후에 어떻게 변화하는지를 살펴볼 것이다. 특히 황벽희운(黃蘗希運)에 이르러 마조의 평상심을 대표하는 즉심이 무심으로 재해석되면서 작용즉성에 동반되는 난점들이 해소되고 작용과 불성의 관계설정에 근본적인 변화가 전개되는 과정을 제시하고 이를 통해 작용중심주의에 대한 반대 흐름이 홍주종 안에서 어떻게 흡수되는지에 대해 논할 것이다.

남송의 간화선이 등장하기 이전에 임제종과 운문종이 병립하여 등사(燈史)를 편찬하고 선풍을 고양하던 북송의 선종사에서 홍주종의 작용에 대한 문제의식을 새롭게 하기 위해 등장한 무심이 어떠한 의미 지평에서 수용되고 재해석되었으며 그 결과 작용즉성 개념의 형성에 어떠한 기여를 했는지에 대해 고찰해 보겠다.

II. 작용즉성과 남방종지

『단경』 개환(改換)을 언급하는 『전등록』 「혜충국사어」는 『육조단경』에 대한 문헌학적 연구의 전제로 자주 인용된다. 이 부분은 남방종지 비판과 연속하고 있는데 이 때문에 남방종지와 『단경』 개환의 주체를 동일한 대상으로 인식하고 이들 모두 하택신회(荷澤神會) 혹은 신회 문하를 가리키는 것으로 보는 견해가 일반적인 관점이었다.¹⁾

그러나 이 관점은 남양혜충(南陽慧忠, ?-775)의 생존연대가 돈황본 『육조단경』의 성립 이전일 뿐만 아니라 그 사상도 남방종지로 비판되는 내용과는 현격하게 다르다는 난점을 지닌 가설이었다. 이와 달리 『단경』 개환과 함께 남방종지를 언급한 『전등록』 「혜충국사어」의 해당 부분이 앞서 성립된 『조당집』이나 『종경록』에는 없고 『전등록』에서 비로소 등장하기 때문에 후대의 부가로 보려는 입장이 제기되었다.²⁾

1) 柳田聖山, 「語錄の歴史」, 『東方學報』 第57冊(京都:花園大學禪學研究所, 1985), pp.407-408. 『전등록』 권28 「남양혜충국사어」에 언급된 남방(南方) 선지식(善知識)의 단경(壇經) 개환에 관한 문제는 그동안 『육조단경』(이하 『단경』으로 약칭) 연구를 중심으로 초기선종사 연구의 중요한 주제로서 논의되었다. 우이 하루주(宇井伯壽)의 『第二禪宗史研究』와 야나기다 세이잔(柳田聖山)의 『初期禪宗史書の研究』(東京:法藏觀, 2000), pp.162-163.에서는 『단경』의 중층적 형성의 근거로 남양혜충의 『단경』 개환에 대한 언급을 제시하였으며 이러한 연구들은 대체로 신회 혹은 신회의 제자들을 남방선지식과 동일시하는 인식을 암묵적으로 전제한다. 유전성산은 혜충국사의 언급을 토대로 돈황본 『단경』 이전에 우두종 계통에 의해 만들어진 고본(古本) 『단경』의 존재를 추정함으로써 『단경』의 중층적 발전을 설명하고자 하였다. 그러나 혜충의 비판대상과 신회의 사상이 동일하게 보이지 않을 뿐만 아니라 돈황본 『단경』이 혜충국사의 입적 시기보다 늦게 출현하는 등 시기적으로도 신회를 지목했다고 보기 어렵다는 논증을 근거로 『단경』 개환설에 대한 기존의 입장을 철회한다. 개환된 단경은 『육조단경』이 아니라 도선(道宣)의 『계단도경 戒壇圖經』이며 이것을 신회가 『壇語』로 개환한 것이라고 자신의 입장을 바꾼다.

2) 石井修道, 「南陽慧忠の南方宗旨の批判について」, 『中國の佛教と文化: 鎌田武雄博士還曆記念論集』(東京:大藏出版, 1988). 이시이 슈도(石井修道)는 『단경』의 개환에 대

이러한 관점의 이동은 「해충국사어」에 대한 해석을 『육조단경』 이전의 초기선종사 영역에 한정시켰던 기존의 입장에서 벗어나 마조 이후의 조사선으로 확장시키는 의의를 가진다. 「해충국사어」에 그려진 비판의 대상을 홍주종으로 본다면, 「해충국사어」가 실린 시기는 『전등록』 간행시기인 11세기 초이기 때문에 초기 홍주종에 대한 북송대 선종의 입장으로 재해석될 수 있는 여지가 생긴다.

본 논문은 『전등록』 권28의 「해충국사어」를 후대의 부가로 보는 입장에서 출발한다. 「해충국사어」에서의 남방종지 비판은 초기 홍주종의 일부 경향에 대한 예두른 표현이고 이것은 북송대 『전등록』 편자와 밀접한 관계를 갖는 선의 경향으로 재해석된 해충의 상(像)을 통해 수행되었다고 전제한다. 따라서 여기서는 텍스트로서의 『전등록』 「해충국사어」(1003)와 역사적 인물로서의 남양해충국사를 방법적으로 분리하여 문헌성립과 일반사의 불일치가 초래하는 시대적 혼동을 피하고자 한다. 「해충국사어」에 대한 문헌학적 논의는 본고의 목적이 아니다. 오히려 해충국사의 어록이 어떠한 비중을 갖고 『전등록』에 등장했고, 그 배경과 함의가 무엇인지에 대해 살펴보려 한다.

『전등록』 권28에 실린 「해충국사어」는 마조문하 선사들에 앞서 가장 먼저 실려 있고 그 분량도 「대주혜해어(大珠慧海語)」를 제외하면 가장 많다. 이것은 남송대 대해 종고(大慧宗杲)도 인식했을 만큼 당시부터 주목되었던 문헌상의 특징이었다.³⁾

한 언급이 『조당집』 「해충국사전」에는 없다가 『전등록』에서 비로소 등장한 내용이고 신회의 사상이나 시기와 어울리지 않는다는 사실을 근거로 이것을 오히려 후대의 부가로 가정하고 이를 통해 이후 작용에 대한 선종 내부의 태도 변화에 주목한다.

3) 『大慧語錄』 卷15(『大正藏』 47, 873中), “唯楊文公具眼, 修傳燈錄時, 將忠國師大珠和尚, 列在馬祖下諸尊宿之右, 將廣語所有言句, 盡入其中. 六祖下收忠國師語最多.”

『조당집』에 없다가 『전등록』 「혜충국사어」에 처음으로 등장한 내용의 핵심은 『단경』 개환과 남방종지에 대한 비판이다. 『조당집』 「혜충국사전」에서 이미 남방선지식의 심상상멸론(心常相滅論)에 대한 비판이 있었으나 즉심시불을 견문각지의 성(性)으로 설명하는 내용에 대한 언급과 그 비판은 『전등록』 권28의 「혜충국사어」에서 처음으로 등장한다. 혜충의 언어를 빌어 비판되는 남방종지의 내용은 무엇인가? 「남양혜충국사어」에서 제시되는 내용은 다음과 같다.

남양혜충국사가 선객에게 물었다. “어디에서 왔는가?” “남방에서 왔습니다.” “남방에 어떤 선지식이 있는가?” “선지식이 아주 많습니다.” “어떻게 학인에게 가르치는가?” “그 지방 선지식은 곧바로 학인에게 지시합니다. ‘바로 그 마음이 불(卽心是佛)이다. 불은 깨닫는다는 뜻이다. 지금 그 대들은 모두 견문각지의 성(性)을 갖추고 있다. 이 성으로 양미순목하고 겨레운용 할 수 있으며 (이것이) 온몸에 두루 있어서 머리를 누르면 머리에서 알고 다리를 누르면 다리에서 알아차리기 때문에 정편지라고 부른다. 이밖에 다시 별도의 부처는 없다. 이 몸은 생멸이 있지만 심성(心性)은 무시이래로 생멸한 적이 없다. 몸의 생멸이란 용이 환골탈태하고 뱀이 허물을 벗으며 사람이 옛집을 떠나는 일과 같다. 몸은 무상하지만 그 심성은 상주한다.’ 남방의 설은 대략 이와 같습니다.”⁴⁾

4) 『傳燈錄』 卷28 「慧忠國師語」(『大正藏』 51, 437下), “南陽慧忠國師問禪客, 從何方來? 對曰, 南方來. 師曰, 南方有何知識? 曰, 知識頗多. 師曰, 如何示人? 曰, 彼方知識, 直下示學人. 卽心是佛, 佛是覺義. 汝今悉具, 見聞覺知之性, 此性善能揚眉瞬目, 去來運用, 遍於身中, 捏頭頭知, 捏脚脚知, 故名正遍知. 離此之外, 更無別佛. 此身卽有生滅, 心性無始以來, 未曾生滅. 身生滅者, 如龍換骨, 蛇脫皮人出故宅, 卽身是無常, 其性常也. 南方所說大約如此.”

남방선지식의 대표적인 명제는 즉심시불이다. 이것은 구체적으로 양미순목(揚眉瞬目)과 거래운용(去來運用) 등의 작용을 가능하게 하는 견문각지의 성(性) 자체가 불(佛)이고 이외에 달리 불(佛)은 없다고 설명한다. 이것은 작용즉성에 대한 설명이다. 심성(心性)은 영원하지만 신체는 무상하다고 부연하는데 이는 심상상멸설에 해당한다. 즉심시불은 작용즉성과 심상상멸이라는 두 가지 구체적인 해석으로 전개되는데 이것이 혜충의 비판 대상인 남방종지의 요지이다. 그렇다면 남방종지는 누구의 교설을 지시하는가?

마조의 어록을 전하는 문헌 중에서 혜충이 비판하는 남방종지와 가장 가까운 형태를 보이는 것은 『종경록』에 전한다. 여기서 서술되는 마조의 설법은 즉심시불이 작용즉성설로 귀결되는 논리적 과정을 보여준다.

마조대사가 말했다. ‘그대가 마음을 알고자 한다면 지금의 언어가 바로 그대의 마음이다. 이 마음을 불(佛)이라고 하는데 이것은 또한 실상법신불이며, 도라고도 한다. …중략… 이 마음은 허공과 수명이 같고 육도를 윤회하며 갖가지 몸을 받지만 이 마음은 일찍이 일어난 적도 없고 소멸한 적도 없다. 중생이 자기 마음을 알지 못하기 때문에 미혹된 분별이 허망하게 일어나 온갖 업의 과보를 받는다. 자신의 본성에 어두워 세간에서 사대로 구성된 몸에 허망하게 집착하여 생멸이라는 견해가 생긴다. 그러나 영각의 본성에는 진실로 생멸이 없다. 그대가 지금 이 본성을 깨닫는다면 이를 장수라고 하고, 여래의 수명이라고도 하고 본공(本空)의 부동성이라고 부른다. 앞뒤를 이어 출현한 모든 성인들은 단지 이 본성을 도라고 이해할 뿐이다. 지금 견문각지는 본래 그대의 본성이고 본

심이라고도 하니 이 마음을 떠나서 달리 부처가 없다. 이 마음은 본래 있고 지금도 있으니 조작을 빌리지 않으며, 본래 청정하고 지금도 청정하니 닦음을 기다리지 않는다. 자성 그대로 열반이고 자성 그대로 청정이며 자성 그대로 해탈이다. 자성 그대로 번뇌에서 떠났기 때문에 그대의 심성이 본래 불(佛)이다.⁵⁾

“바로 지금의 언어”란 작용의 대표적인 예에 해당한다. 그리고 이것을 불(佛)이라고 하되 실상법신불이라고 한 것은 화신불이나 응신불과 같은 현상적 의미보다는 본체로서의 불신(佛身)의 의미를 강조한 표현이다. 결국 언어와 의식의 작용 자체가 체성(體性)으로서의 불과 다르지 않다는 말로 해석될 수 있다. 특히 영각지성(靈覺之性)이 허공과 같이 생멸이 없고 지금 현재 작용하는 견문각지가 그대로 본성이자 본심이며 이러한 심성 그대로가 불이라고 설명하고 있어서 남방종지의 기본적인 입장과 크게 다르지 않음을 알 수 있다.

『조당집』과 『전등록』 등에 실린 마조의 언교에 『종경록』과 같은 부분은 찾을 수 없다. 그러나 위에 기술된 마조의 설법은 종밀(宗密)의 『중화전심지선문사자승습도』에서 제시된 홍주종의 교설과 유사하다. 종밀이 서술한 홍주종의 입장 역시 일체를 불성의 작용으로 보고 임종

5) 『宗鏡錄』卷14(『大正藏』48, 492上), “馬祖大師云, 汝若欲識心, 祇今語言, 即是汝心. 喚此心作佛, 亦是實相法身佛, 亦名為道. … 此心與虛空齊壽. 乃至輪迴六道, 受種種形. 即此心未曾有生, 未曾有滅. 為眾生不識自心, 迷情妄起, 諸業受報. 迷其本性, 妄執世間風息四大之身, 見有生滅. 而靈覺之性, 實無生滅. 汝今悟此性, 名為長壽, 亦名如來壽量, 喚作本空不動性. 前後諸聖, 祇會此性為道. 今見聞覺知, 元是汝本性, 亦名本心, 更不離此, 心別有佛. 此心本有今有, 不假造作, 本淨今淨, 不待瑩拭, 自性涅槃, 自性清淨, 自性解脫, 自性離故. 是汝心性 本自是佛”

때 사대로 구성된 신체가 변질되기 전에 견문각지의 작용은 이미 사라진다는 점에서 신체[相]와 불성[性]을 다른 것으로 보고 있다.⁶⁾ 이것은 남방종지의 심상상멸론과 유사한 설명이다.

그렇다면 즉심시불 자체가 문제였던 것인가? 문제는 즉심시불이라는 연구가 아니라 즉심시불에 대한 특정한 해석과 그 해석에서 연역되는 심(心)의 위상에 있다. 즉심과 불(佛)의 동일성은 현상적 차원과 본래적 차원의 이원성을 해소시키려는 문제의식의 소산이다. 감각적 경험의 차원과 궁극적이고 절대적인 차원의 간극을 다른 특정한 논리체계 없이 통일시키는 논법은 중국 선에서 돈오사상의 토대인 불성의 본유 문제에까지 소급된다.

즉심이 의미하는 있는 그대로의 현상적 의식상태, 또는 삼계유심으로 포섭된 일체존재의 현상적 존재양태가, 본래적 차원의 존재[佛]나 의식(靈覺性)과 유지하는 긴장과 간극을 해소시키려는 것이 즉심시불의 본래 의도로 볼 수 있다. 이것이 작용즉성과 평상심시도를 말하는 홍주종 본연의 입장이다. 그러나 즉심시불은 관점에 따라 경험적 인식 자체가 절대화되는 상반된 해석으로 귀결될 가능성을 지녔다. 즉심은 본체가 아니라 작용이며 이 경우 견문각지와 다름이 없다. 즉심시불은 견문각지를 불성과 같다고 보는 입장의 다른 표현이다. 「혜충국사어」

6) 『中華傳心地禪門師資承襲圖』(『卍續藏』110, 870中), “洪州意者, 起心動念, 彈指動目, 所作所為, 皆是佛性全體之用, 更無別用. 全體貪嗔癡, 造善造惡, 受樂受苦, 此皆是佛性. 如麪作種種飲食, 一一皆麪. 意以推求此身, 四大骨肉, 喉舌牙齒, 眼耳手足, 並不能自語言, 見聞動作. 如一念命終, 全身都未變壞, 即便口不能語, 眼不能見, 耳不能聞, 腳不能行, 手不能作. 故知能言語動作者, 必是佛性. 且四大骨肉, 一一細推, 都不解貪嗔煩惱. 故知貪嗔煩惱, 並是佛性.”

는 견문각지와 불성을 동일시하는 입장을 명시적으로 비판한다.⁷⁾

『해충국사어』에서 견문각지와 불성을 동일시하는 입장에 대한 비판은 본체로서의 심성의 범주 안에 견문각지가 포섭되는 것을 경계한 것이지 그 반대는 아니다. 『조당집』 「해충진」에서 고불심(古佛心)이 무엇이냐는 남방선객의 물음에 무정불성(無情佛性)이 거론되고 『전등록』 「해충국사어」에서도 남방종지 비판의 연장선상에서 무정불성은 중요하게 언급된다. 무정불성의 문제는 수당대의 삼론종 길장(吉藏)이나 후대에 천태종 산가파와 산외파의 논쟁에서도 등장했던 것처럼 심(心)에 절대적 지위를 인정하는 입장에 대해 색심상대(色心相待)의 논리에서 비판하는 경우에 등장하는 논법이다. 견문각지가 불성이 아니라는 주장에 이어서 등장하는 무정불성의 언급은 논리적으로 일관된 입장의 전개로 볼 수 있다. 무정불성에 대한 거론은 심(心)을 성(性)과 동등한 범주로 위치지우는 입장을 남방종지의 핵심으로 인식하고 있다는 방증이다. 이것은 즉심시불이 내포하는 실체적이고 절대적인 해석 가능성에 대한 경계라고 볼 수 있다.

경험적 인식의 절대화는 마조의 본래 의도는 아니라고 해도 즉심시불 자체에서 도출될 수 있는 잠재력을 가졌고, 실제로 이러한 방식으로 즉심시불을 이해했던 부류가 없지 않았음을 알 수 있다. 예컨대 『전등록』 등에서 즉심시불의 교설을 굳건하게 지켰던 것으로 묘사되는 마조 문하의 대매(大梅)화상은 즉심시불에 집착하는 선사로 비판되지 않고 오히려 비심비불이라는 방편적 교설에 미혹되지 않는 성숙

7) 『傳燈錄』 卷28 「慧忠國師語」(『大正藏』 51, 438上), “若以見聞覺知是佛性者, 淨名不應云法離見聞覺知, 若行見聞覺知, 是則見聞覺知, 非求法也”.

된 경지로 칭송된다.⁸⁾ 그러나 이에 앞서 『종경록』에 인용된 대매화상의 교설은 「해충국사어」에서 비판되는 남방종지와 상당히 유사한 내용이다.

어떤 학인이 대매화상에게 물었다. “화상께서는 항상 ‘신성(神性)이 홀로 존재한다’고 말씀하시는데 저는 모르겠습니다. 선사의 가르침을 바랍니다.” 대매: “누가 그대에게 질문하라고 시키는가?” 학인: “질문하는 이가 그것(신성)입니까?” 대매: “그렇지 않다면 누가 이와 같이 물을 수 있는가?” 학인: “선사께서는 묻는 이가 신성이라고 하셨지만 학인은 다만 소리와 색을 알 수 있을 뿐 진성은 모릅니다. 선사의 가르침을 바랍니다. 어떻게 알 수 있습니까?” …중략… “그대는 아는가? 이 신성은 불에 태울 수 없고 물에 빠트릴 수 없으며 순식간에 천리만리를 갈 수 있고 산하와 석벽도 막을 수 없다. 그대가 지금 눈썹을 찡긋하고 눈을 깜빡이며 손가락을 통기고 기침하거나 입으로 떠들며 묻고 답하는 것이 모조리 이 성(性)인데 대도라고 부르고 항상 눈앞에 있다. 눈앞에 있지만 보기 어렵다. 그대가 만일 의심하여 믿지 않는다면 불법을 파괴한 죄로 악도에 떨어지는 과보를 받게 된다.”⁹⁾

8) 『傳燈錄』卷7 「大梅和尚傳」(『大正藏』51, p.254下), “僧云. 近日又道非心非佛. 師云. 遮老漢惑亂人未有了日. 任汝非心非佛, 我只管即心即佛. 其僧迴舉似馬祖. 祖云. 大家! 梅子熟也.”; 『祖堂集』권15 「大梅和尚」(『高麗藏』45, p.328上).

9) 『宗鏡錄』卷23(『大正藏』48, 543下6), “又, 如學人問大梅和尚. 師常言神性獨立, 學人不識. 乞師指示. 答. 阿誰教汝問? 問. 莫不問者便是不? 答. 若不是, 是阿誰能如是問? 問. 神性非是聲色, 師所示問者是神性, 學人只識得聲色, 不識真性. 乞師指示. 如何得識? 答… 汝知麼? 此神性, 火不能燒, 水不能溺, 須臾能到千里萬里, 山河石壁不能礙. 汝如今, 揚眉動目, 彈指擊咳, 口喃喃問答, 總是此性. 喚作大道, 常在目前, 雖在目前, 難觀. 汝若疑惑不信, 受破法墮惡道.”

신성(神性)이 독립한다는 말은 신체의 생멸과 달리 영속되는 정신적 실체에 대한 긍정이다. 특히 신체에 깃들여 상주하는 신성의 존재는 「혜충국사어」에서 선니외도(先尼外道)로 비판되는 남방종지의 입장과 유사한 것으로 해석될 수 있다.¹⁰⁾ 성이 작용으로 수렴되지 않고 오히려 작용이 독립하여 존재하는 신성으로 흡수되는 입장이다. 즉심시불에 대한 이러한 이해는 특수한 사례에 속한다. 그러나 상당한 수의 학인을 이끄는 분파로서 실재했던 것으로 보인다.¹¹⁾

즉심의 절대화가 초래하는 전도된 작용즉성 이해의 다른 외연은 심상상멸설이다. 작용을 불성과 동일시 할 경우 발생하는 일차적인 문제가 경험적 인식의 절대화였는데 이는 인식작용이 사대로 구성된 신체와 분리되어 상주불멸하는 어떤 것으로 실체화 되는 것을 의미한다. 이러한 논법은 대매화상이 신성을 설명하는 방식과 유사하게 작용의 배후에 상주불변하는 존재를 상정하는 경향이 있다.

혜충:“내가 여기에서 말하는 불성은 완전하게 생멸하지 않는다. 그대들 남방에서 말하는 불성은 반은 생멸이고 반은 불생불멸이다.” 남방선객: “어떻게 구별합니까?” 혜충:“나의 입장은 몸과 마음이 동일하니 마음 외에 다른 것이 없다. 그래서 완전하게 생멸하지 않는다. 그러나 그대들 남방에서는 몸은 무상하고 신성(神性)은 영원하다고 보기 때문에 반은 생멸이고 반은 불생불멸이다.” 남방선객 : “화상의 색신이 어찌서 법신의

10) 『傳燈錄』 卷28 「慧忠國師語」(『大正藏』 51, 437下25), “師曰. 若然者, 與彼先尼外道, 無有差別 彼云. 我此身中, 有一神性. 此性能知痛癢, 身壞之時, 神則出去. 如舍被燒, 舍主出去. 舍即無常, 舍主常矣.”

11) 『祖堂集』 卷15 「大梅和尚」(『高麗藏』 45, p.328中), “如是不足二三年間, 衆上數百.”

불생불멸과 같다는 것입니까?” 혜충 : “그대는 어찌하여 사도에 빠져 있는가?”¹²⁾

이에 대한 「혜충국사어」의 비판은, 작용을 절대적인 불(佛)의 위치로 격상시키는 것이 아니라 작용 배후에 그 근거로서 설정되는 어떠한 절대적 개념도 모두 작용 안으로 수렴함으로써 심성(心性)과 신상(身相)의 구별을 없애야 한다는 주장을 핵심으로 한다. 이것이 「혜충국사어」가 말하는 불생불멸의 의미이다. 반면 남방종지에서는 심성의 불생불멸과 신체의 생멸이라는 두 가지 계기로 분리함으로써 심성의 상주와 신체의 무상이라는 두 가지 다른 해석을 결과하였고, 결국 심성의 불생불멸은 무소득의 불생불멸이 아니라 상주불변을 의미하는 술어로 해석되기에 이른다. 이것은 작용즉성 개념이 작용이 아니라 본성을 중심으로 통합된 결과 필연적으로 상주 개념이 해소되지 않았기 때문에 초래된 논리적 귀결이다.

『전등록』 「혜충국사어」의 등장인물은 종말의 홍주종 비판을 의식하고 있었다고 볼만한 개연성이 있다. 이러한 비판의 주체는 석두계일 수 있고 석두계는 다시 홍주종의 비판적 분파에서 형성된 흐름일 가능성을 배제할 수 없다.¹³⁾ 『천주천불신저제조사송』에서 남양혜충을 석두희천의 스승인 청월행사의 제자로 기록한 부분은 이러한 고려에서 중

12) 『傳燈錄』, 卷28 「慧忠國師語」(『大正藏』51, p.438下3), “師曰。我此間佛性。全不生滅。汝南方佛性。半生半滅。半不生滅。曰。如何區別? 師曰。此則身心一如。心外無餘。所以全不生滅。汝南方。身是無常。神性是常。所以半生半滅半不生滅。曰。和尚色身。豈得便同法身不生滅耶? 師曰。汝那得入於邪道?”

13) 小川隆, 『語錄の思想史』(東京: 岩波書店, 2011), pp.100-102.

요한 참고가 될 수 있다.¹⁴⁾

마조의 설법에도 인용되듯이 『능가경』의 심성(心性)설에 대한 관심은 초기 홍주종의 모습을 어느 정도 반영할 수 있다. 후대에 이르러 홍주종 자신의 이러한 경향은 극복의 대상이 되었을 것으로 보인다. 홍주종에서 전문각지를 불성이라는 절대개념으로 상승시킨 논리의 배후에 영각성에 대한 지속적인 인정이 보인다. 처음에 이것은 작용의 근거로 전제된 것이지만 결국 작용설의 완성을 위해서 극복되어야 하는 관념이었다.

Ⅲ. 즉심에서 무심으로

즉심시불에 보조적인 다른 설명이 부가되는 것은 그것이 단지 교조화 되었기 때문에 발생한 폐단이기 이전에 교설 자체에 구조적으로 내재된 난점 때문일 수 있다는 것은 앞에서 검토했다. 다른 한편으로, 즉심시불이 마조 설법의 본래 의미에서 벗어나 형해화되었고 그 결과 비심비불(非心非佛)과 부시심부시불부시물(不是心不是佛不是物) 등의 명제들이 도출되었다는 것은 이미 지적되었다.¹⁵⁾ 즉심시불과 만법유심의 교조화에 대한 비판으로 읽을 수 있는 언급은 『종경록』에 등장한다. 이것은 스승의 언교만을 배우고 기억할 뿐 몸소 깨닫고 증득하지 않았던 당시 선문(禪門)의 폐단을 지적한 내용이지만 즉심시불과 만

14) 『泉州千佛新著諸祖師頌』(『大正藏』 85, 1322中), “國師惠忠和尚, 法嗣司和尚.”

15) 鈴木哲雄, 「非心非佛考」, 『印度學佛敎學研究』 36卷 1號(東京:日本印度學佛敎學研究會, 1987). p.80.

범유식은 다분히 마조 문화를 의식한 말이다.¹⁶⁾

『조당집』 「마조도일전」에는 즉심시불만 언급되고 비심비불은 기록되지 않았다. 『조당집』에서 비심비불이 언급되는 곳은 「반산보적전」과 「남전보원전」이고 이 경우에도 비심비불은 마조의 교설로서가 아니라 자신들의 시중(示衆)으로 발화된다. 최소한 『조당집』 편찬시기까지 비심비불은 마조의 교설로서는 크게 중시되지 않았다고 할 수 있다. 요컨대 즉심시불과 비심비불은 학인의 근기에 맞게 시설되는 방편적 가르침이라는 입장 역시 역사적으로 형성되었고 초기 흥주종이 아니라 보다 후대에 부각된 입장으로 볼 수 있다.

『조당집』에서 단초에 불과했던 비심비불은 『전등록』에서 본격화된다. 복우자재의 경우, 단초부터 몇 가지 계송 이외에 행록과 기연어구를 실지 않았던 『조당집』과 달리 『전등록』에서는 즉심즉불과 비심비불에 대해 무병구병구(無病求病句), 병약대치구(病藥對治句) 등으로 상세하게 체계화하고 있다.¹⁷⁾ 이러한 예는 남전보원과 동사여회에게도 나타나고 있으며 공히 『조당집』보다 『전등록』에서 더욱 구체적인 형태로 삼구(三句) 전개의 타당성에 대해 논하는 경향이 있다.¹⁸⁾ 중요한 것은 『조당집』에서는 삼구화의 주체가 마조가 아니라 그들의 직계 제자들의 시중으로 기록되었다는 사실이다. 비심비불 등 삼구의 교설

16) 『宗鏡錄』 卷13(『大正藏』 48, 485下11), “辜負己靈沈埋家寶, 高推上聖, 自鄙下凡, 都為但誦空文, 未窮實義。唯記即心是佛之語, 親省何年? 只學萬法唯識之言, 誰當現證, 既乖教觀。”

17) 『傳燈錄』 卷7 「伏牛自在傳」(『大正藏』 51, p.253中), “一日謂眾曰。即心即佛, 是無病求病句。非心非佛, 是藥病對治句。”

18) 柳田聖山, 『語錄の歴史』(京都: 禪文化研究所, 1985), p.287.

이 마조의 언교로 등장한 것도 『전등록』 「마조전」이 처음이다.¹⁹⁾

이러한 경향의 유일한 예외가 『조당집』 「혜충국사전」에 보인다. 복우자재와 혜충국사의 대화에서 삼구로 전개된 즉심시불의 교설에 대한 비판의 단초가 등장한다. 혜충은 복우자재로부터 마조의 교설인 즉심시불을 듣고서 인정하지 않는 기색을 보이다가 이어서 비심비불과 부시심부시불부시물(不是心不是佛不是物)의 구절을 듣고 나서 이에 대해 조금 낫다는 평가를 내린다.²⁰⁾ 비심비불 등의 구절은 즉심시불 보다는 낫지만 아직 완전하지는 않다는 어기(語氣)를 갖는 대답이다. 아직 향상(向上)이 철저하지는 않지만 그럭저럭 괜찮다고 웃으면서 대답하는 모습으로 서술된다. 혜충은 마조의 문하에서 즉심의 삼구(三句)를 넘어서는 어떠한 입장이 제시되지 않았다고 평가한 것이다.

여기서 암시되는 향상의 입장은 바로 무심(無心)이다. 『조당집』 「혜충국사전」과 『전등록』 「혜충국사전」에서는 무심이 적시되지 않았다. 물론 무정불성 등의 맥락을 무심의 연장선상에서 해석할 수 있는 여지는 충분히 있으나 명시적으로는 언급되지 않다가 『전등록』 「혜충국사전」에서 비로소 등장한다.

본래 무심은 마조의 가르침과 거리가 있었다.²¹⁾ 무심은 오히려 우두종의 대표적인 선법으로서 『절관론』과 『무심론』 등 우두계통의 문

19) 『傳燈錄』卷6 「馬祖傳」(『大正藏』51, p.246上), “僧問. 和尚為什麼說即心即佛? 師云. 為止小兒啼. 僧云. 啼止時如何? 師云. 非心非佛. 僧云. 除此二種人來如何指示? 師云. 向伊道, 不是物. 僧云. 忽遇其中人來時如何? 師云. 且教伊體會大道”

20) 『祖堂集』卷3 「慧忠國師傳」(『高麗藏』45, 254上) “伏牛和尚 與馬大師送書 到師處. 師問. 馬師說何法示人. 對曰. 即心即佛. 師曰. 是什麼語話? 又問. 更有什麼言說? 對曰. 非心非佛. 亦曰. 不是心, 不是佛, 不是物. 師笑曰. 猶較些子.”

21) 入矢義高, 「馬祖禪の核心」, 『自己と超越: 禪人・ことば』(東京: 岩波書店, 1986), p.10.

현에서 견문각지 비판으로 활용된다. 공교롭게도 즉심시불에 대한 반명제를 발전시켰던 마조 문하 중 우두종의 경산법흠(徑山法欽, 714-792)과 인연이 있는 경우가 적지 않다. 그러나 『조당집』의 시기에 이르기까지 무심은 우두종 선사들의 경우를 제외하면 주목할 만한 위치를 갖지 못했다.

『조당집』에 기재된 육조문하 중 무심을 언급한 유일한 인물은 사공산(司空山) 본정(本淨)이다. 본정선사는 즉심시불과 무심시도를 병치시켜 논하면서 즉심과 무심을 통일적으로 연결시키고 있으나 심(心)과 불(佛)을 상대화하여 양자 모두 부정하고 결국 무심으로 즉심을 포섭한다.²²⁾

본정에게 무심은 견문각지 비판으로 연결된다. 이것은 즉심에 대한 마조의 언교가 견문각지 그대로를 본성으로 인정했던 경향과는 정반대의 흐름이다. 즉 『조당집』에서부터 무심은 작용즉성에 대한 비판을 함축한다.²³⁾ 무심에 관한 교설은 남양혜충의 경우는 『조당집』에는 없었다가 『전등록』에 와서야 비로소 생기는 내용이지만 본정의 경우에는 『조당집』에서부터 무심이 즉심설과 견문각지 비판을 대표하는 선법으로 설명되는 점이 특징이다.

『조당집』에서 단초에 불과했던 무심의 비중은 『전등록』에서 급격하

22) 『祖堂集』卷5 「司空山本淨傳」(『高麗藏』45, p.254下), “師曰. 為當求佛? 為復問道? 若求作佛, 即心是佛. 若欲問道, 無心是道. 中使不會, 再請說之. 師又曰. 若欲求佛, 即心是佛, 佛因心得. 若悟無心, 佛亦無佛. 若欲會道, 無心是道.”

23) 『祖堂集』卷5 「司空山本淨傳」(『高麗藏』45, p.255上), “又 香山僧慧明問. 無心是道, 瓦礫無心, 亦應是道. 又曰. 身心是道, 四生六類皆有身心, 悉是道不? 若有見聞, 請對聖說. 師曰. 大德, 若作見聞覺知之者, 非是求道之人, 與道殊不相應. 經曰. 無眼耳鼻舌身意. 眼耳尚無, 見聞覺知憑何說有? 窮本不有, 何處存心? 若會無心, 不同草木. 慧明無對.”

게 부상한다. 『전등록』에서는 『조당집』과 달리 사공산 본정선사 뿐만 아니라 『해충국사어』에서까지 무심은 즉심에 대한 비판적 입장으로 부각된다.

상주 승 영각이 물었다. “발심 출가하여 본래 부처가 되고자 하였으나 어떻게 마음을 써야 될지 모르겠습니다.” “무심(無心)을 쓸 수 있으면 성불할 수 있다.” “무심을 쓸 수 있다면 누가 성불하는 것입니까?” “무심 스스로 성불하고 부처 역시 무심이다.” “부처는 정말 불가사의함을 갖고 중생을 제도할 수 있는데 만약 무심이라면 누가 중생을 제도 합니까?” “무심이 참다운 중생제도다. 만일 제도해야 할 중생이 있음을 본다면 바로 유심(有心)이고 완연하게 생멸이다.” “이미 무심하다면 세존께서 세간에 나와 설한 허다한 가르침이 어찌 허언이겠습니까?” “부처가 설한 가르침도 무심이다.” “설법이 무심이라면 무설(無說)이어야 합니다.” “설법이 무이고 무가 설법이다.”²⁴⁾

『전등록』은 『조당집』에서 삼구화에 머물렀던 즉심시불에 대해 무심의 강조를 통해 정면으로 비판하기 시작한다. 이것은 작용에 대한 비판이 보다 강화되었음을 드러내는 지표로 읽을 수 있다.

그렇다면 무심이 즉심시불과 견문각지 비판의 도구로 등장한 배경은 무엇인가? 『조당집』과 『전등록』이라는 시차가 있으나 양자 모두 견

24) 『傳燈錄』卷28 「慧忠國師語」(『大正藏』51, p.439上)에 “常州僧靈覺問曰 發心出家, 本擬求佛, 未審如何用心即得? 師曰. 無心可用, 即得成佛. 曰. 無心可用, 阿誰成佛. 師曰. 無心自成, 佛亦無心. 曰. 佛有大不可思議, 為能度眾生. 若也無心, 阿誰度眾生? 師曰. 無心是真度生. 若見有生可度者, 即是有心, 宛然生滅. 曰. 今既無心, 能仁出世, 說許多教迹, 豈可虛言? 師曰. 佛說教亦無心. 曰. 說法無心, 應是無說. 師曰. 說即無, 無即說.”

문각지성과 즉심시불을 동일한 차원에서 비판한다는 점에서 작용의 논리 근거에 암암리에 전제되고 있는 영각성(靈覺性) 혹은 영지(靈知)에 대한 비판을 고려하지 않을 수 없다. 심식(心識)과 불성의 동일성은 이미 여래장계 경전에서 언급되듯이 교학에 근거한 것이기도 하지만 즉심설 혹은 작용즉성설의 근거에 순수의식과 같은 인식성의 뿌리가 남아있는 한 이것은 하택종의 영지와 다름없는 구조로 돌아갈 만한 개연성을 가질 수 있고, 이러한 구조를 반복하는 한 홍주종은 하택종의 방계라는 종말의 비판을 벗어날 수 없다는 것이 당시 즉심과 견문각지를 비판하고 무심을 강조한 선사들의 문제의식이 아니었을까?

이러한 측면에서 무심은 즉심에 대한 비판으로 활용되고 작용의 위상을 재평가하지만 본체를 복원시키지는 않는 장점을 가졌다. 결국 무심은 구조적으로 견문각지 비판의 결과가 진여로 돌아가지 않도록 돕는다. 이것은 역사적으로 『기신론』이나 『능야경』과 같은 여래장계 경론과 일정한 거리를 유지했던 무심의 위치를 고려하더라도 일관된 해석을 제공한다. 본정선사는 견문각지 비판의 근거로 『반야경』의 “무안 이비설신의(無眼耳鼻舌身意)”라는 구절을 경증(經證)으로 인용하는데 이는 민절무기종의 교설과 가깝고 우두종 계통의 『절관론』에서 여래장계통의 경전을 불료의경으로 판단한 입장과 연결된다.²⁵⁾

돈황본 『무심론』은 견문각지를 작용과 분리시키는 최초의 문헌이다. 견문각지는 유심(有心)의 작용이 아니라 오히려 무심과 동일한 것으로 설명된다.

25) 「絶觀論」, 『禪文化研究所研究報告』(京都:禪文化研究所, 1976), p.102, “說如來藏者, 是不了教說. 又知如來藏是無我之異名, 亦是盡義也.”; 『禪源諸詮集都序』卷上(『大正藏』48, p.404上), “凡所有相, 皆是虛妄. 是故空中無色, 無眼耳鼻舌身意.”

문: 견문각지 할 수 있으면 유심(有心)이니 어찌 없다고(無) 할 수 있겠습니까? 답: 모든 견문각지는 무심과 같다. 견문각지를 떠나 어느 곳에 달리 무심이 있겠는가? 나는 지금 그대가 이해하지 못할 것을 걱정하여 그대에게 하나하나 풀어서 설명하여 그대가 진리를 깨닫도록 하겠다. 가령 견의 경우 종일토록 보는 것(見)은 무견(無見)에 연유하니 견 역시 무심이다. 문(聞)의 경우 종일토록 듣는 것은 무문(無聞)에 연유하니 문 역시 무심이다. 각의 경우 종일토록 알아차리는 것은 무각(無覺)에 연유하니 각 역시 무심이다. 지의 경우 종일토록 아는 것은 무지(無知)에 연유하니 지 역시 무심이다. 종일 조작해도 작 또한 무작이고 작 또한 무심이다. 그러므로 견문각지가 모두 무심이라고 한다.²⁶⁾

견문각지가 유심에 연유하지 않는다는 주장은 작용의 본체를 별도로 상정하지 않는 입장으로 해석된다. 작용하되 작용의 근거로서의 심의 존재를 인정하지 않고 견문각지의 작용 자체가 종적을 남기지 않는 무심과 같다는 설명이다. 흥미로운 것은 마지막 부분에 작(作)을 무작과 무심으로 해석한 점이다. 신회의 경우 부작의를 무작과 무념으로 풀이하는데 『무심론』은 신회의 무념을 무심으로 바꾸었을 뿐 대체적인 취지는 유사하다.²⁷⁾

또한 무정의 상태와 무심은 달라서 무심하더라도 중생에게 응하여

26) 『無心論』(『大正藏』 85, p.1269中), “問曰. 既能見聞覺知, 即是有心, 那得稱無? 答曰. 只是見聞覺知, 即是無心. 何處更離見聞覺知, 別有無心? 我今恐汝不解, 一一為汝解說, 令汝得悟真理. 假如見終日見, 由為無見, 見亦無心. 聞終日聞, 由為無聞, 聞亦無心. 覺終日覺, 由為無覺, 覺亦無心. 知終日知, 由為無知, 知亦無心. 終日造作, 作亦無作, 作亦無心. 故云見聞覺知總是無心.”

27) 『神會語錄 第一殘卷』(『荷澤大師神會遺集』, 禪宗全書36), p.101.

제도한다고 설명한다.²⁸⁾ 이는 무심이 전문각지 작용에 별도의 근거를 인정하지는 않지만 염불기(念不起)의 선정주의에 빠지거나 작용 자체를 부정하는 입장과는 다르다고 해석할 수 있는 설명이다. 그래서 『무심론』은 망상이 없는 마음이라는 해설을 마지막에 덧붙였다. 작용 자체에 대한 부정이 아니라 망상 없이 작용하는 마음이 무심이다.²⁹⁾

그렇다면 무심은 우두종의 독점적인 주장이었던 것인가? 무심으로 대표되는 흐름은 우두종 뿐만 아니라 당시 홍주종 혹은 동일한 육조하 청원문하였던 석두계열 중 즉심설에 대해 비판적이었던 분파 안에서 형성되었을 가능성이 있다.³⁰⁾ 석두와 우두종의 경산법흥에 이르기까지 전승되었다는 이른바 민절무기(泯絕無寄)의 선법은 하택종과 홍주종 그리고 천태종에도 있었으나 종지가 되지 못했다는 종밀의 서술은 참고할 만하다.³¹⁾ 청원행사의 문하였던 석두회천 계열의 선법에서도 우두종과 유사한 경향이 일정한 흐름으로서 존재했다는 방증이다.

홍주종에서 무심은 어떠한 위상을 차지하고 있는가? 마지막 장에서 살펴보게 될 황벽희운 이전 마조 문하에서 무심의 지위는 두드러지지 않았다. 다만 대주혜해(大珠慧海)의 『돈오입도요문론』에서 무심은 무념을 설명하기 위해 한정적인 용법으로 쓰인다. 「대주혜해어」 역시

28) 『無心論』(『大正藏』 85, p.1269下), “問曰. 和尚既云, 於一切處盡皆無心, 木石亦無心, 豈不同於木石乎? 答曰. 而我無心心, 不同木石. 何以故? 譬如天鼓, 雖復無心, 自然出種種妙法, 教化眾生. 又如如意珠, 雖復無心, 自然能作, 種種變現.”

29) 앞의 책(『大正藏』 85, p.1270上), “言無心者 即無妄想心也”

30) 小川隆, 앞의 책, pp.100-102.

31) 『禪源諸詮集都序』 卷上(『大正藏』 48, p.402下) “凡有所作, 皆是迷妄. 如此了達, 本來無事, 心無所寄, 方免顛倒, 始名解脫. 石頭牛頭, 下至徑山, 皆示此理. 便令心行, 與此相應. 不令滯情, 於一法上. 日久功至, 塵習自亡, 則於怨親苦樂, 一切無礙. 因此便有一類道士儒生閑僧. 汎參禪理者, 皆說此言, 便為臻極, 不知此宗. 不但以此言為法, 荷澤江西天台等門下, 亦說此理, 然非所宗.”

『전등록』 권28에 제방 선사들의 어록 중 남양혜충과 함께 가장 많은 분량을 차지하며 수록된 점이 특징적이다.³²⁾ 마조문하 중 유일하게 무심의 개념을 활용한 선사의 방대한 어록이 『전등록』에 처음 등장했다는 사실은 앞에서 살펴본 즉심비판과 무심 중시의 경향에서 그 시기를 공유한다.

그러나 『돈오입도요문론』에서 무심은 무념(無念)을 설명하기 위한 보조적인 지위에 머물고 전면에 드러나지 않는다.³³⁾ 대주혜해에게 돈오는 무념을 체득하는 것으로 설명된다. 대주의 경우도 신회와 마찬가지로 무념은 진여와의 관련성 속에서 고려된다. 무심이 무념에 대한 술어로 등장한 것을 사실이지만 체성에 대한 관련과 의도적인 단절을 시도하기 위해 사용된 것으로 보이지 않는다. 돈오를 무념으로 해석하는 문제에 대해 대주혜해에 대한 신회의 영향을 추정하는 선행 연구들 역시 이러한 경향을 보여주는 사례라고 할 수 있다.³⁴⁾

무념은 단지 생멸심을 그치는 것이 아니다. 생멸하는 작용 안에서의 무념이다.³⁵⁾ 이것 역시 북종 비판의 빌미가 되었던 염불기(念不起)와는 다르다. 그렇다면 이미 홍주종 내부에서 사용되었던 무념이 아니라 왜 무심이 즉심의 대안으로 채택되었는가?

32) 『大慧語錄』(『大正藏』 47, p.873中).

33) 『頓悟入道要門論』 卷上(『卍續藏』 110, p.842中), “菩提無所念. 無所念者, 即一切處無心, 是無所念… 但知一切處無心, 即是無念也. 得無念時, 自然解脫.”

34)鈴木哲雄, 「『頓悟入道要門論』にみられる荷澤神會の影響」, 『宗學研究』 第12號(東京: 駒澤大學洞宗學研究所, 1970), pp.91-95; 瀧瀬尙純, 「神會の無念について」, 『印度學佛教學研究』 52卷 2號(東京: 日本印度學佛教學研究會, 2004), pp.154-155; 瀧瀬尙純, 「荷澤神會と大珠慧海」, 『印度學佛教學研究』 53卷 1號(東京: 日本印度學佛教學研究會, 2004), pp.137-139.

35) 宗寶本 『六祖壇經』(『大正藏』 48, p.353a12), “無念者, 於念而無念”

대주해해 혹은 신회에게 사용된 념(念)은 진여심의 작용으로 해석되는데 무념은 근본적으로 영지를 내포하는 구조 안에 있다. 무념이라도 진여심 혹은 공적영지(空寂靈智)는 불매(不昧)로서 남는다.³⁶⁾ 이것이 본질적으로 실체 혹은 작용의 양자의 범주에 들지 않는다고 하더라도 무념은 그 배후에 본질적인 어떤 것을 남겨두는 개념 쪽으로 기울 여지가 있다.

작용에 대한 비판은 상대적으로 본질적인 어떤 것을 부각시킬 수 있는데 무념은 근거에 진여의 본체적 구조를 상정하고 있기 때문에 오히려 더욱 본체중심적인 심식설(心識說)의 틀을 벗어날 수 없는 결과에 직면한다. 따라서 즉심에 대한 비판은 진여의 구조와 관련이 없었던 무심으로 귀결되는 것이 자연스럽지 않았을까? 전문각지에 대한 부정을 함축하는 한, 무심은 작용즉성이 전제하는 영각성에 덧씌워진 하택종의 잔영을 지울 수 있는 개념이었으며 무념과 달리 그 본체로서 진여를 상정하지 않고도 작용에 대한 반명제로 활용될 수 있었다.

IV. 『전심법요』의 무심

현존 최고본(最古本)인 복주(福州) 개원사관 『천성광등록』은 황벽회운에 대해 그의 선대 조사들 이상으로 중요한 위치를 부여하고 있는 것이 특징이다. 『전심법요』는 『완릉록』과 함께 『천성광등록』의 목차에

36) 『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』(『新校定の敦煌寫本 神會和尚遺著兩種』, 禪宗全書36), pp.240-241, “眞如是無念之體, 以是義故, 立無念爲宗.”

앞서 단독으로 실려 있다. 『전등록』이 법안종에 의해 청원-석두 계열의 입장에서 서술된 것에 대한 반발로 임제종 거사 이준옥에 의해 『천성광등록』이 성립되었다.³⁷⁾ 『천성광등록』은 표면적으로는 홍주종과 다른 계보인 청원행사-석두회천 계열에 해당되는 법안종의 전등사서 서술에 대한 대응 차원에서 임제종의 정통계보를 공식화하는 문서로 등장한 것으로 보이지만 여기에 임제종 정통계보의 성립이 내포하는 중요한 문제의식이 전제되어 있다. 마조-백장-황벽으로 이어지는 임제종의 계보는 홍주종의 역사 전체를 임제종 초기의 역사로 편입시키려는 거대한 밑그림 위에서 확립되었다.

당송대(唐宋代) 선문의 5가7종 전통 안에서 가장 먼저 성립된 종파는 위양종이다. 위양종은 임제종에 앞서서 홍주종 내부에서 발생한 종파다. 마조 문하의 직계를 자임하는 임제종으로서는 임제의 스승 황벽 회운에게는 위산영우를 넘어서는 비중이 부여 되어야 했다.

홍주종의 역사가 임제종의 역사로 재편되는 과정에서 임제의 스승으로서 제고된 황벽의 위상을 사상적으로 새롭게 한 것은 『전심범요』 일 수밖에 없다.³⁸⁾ 여기서는 『조당집』과 『전등록』에서 일관된 흐름으로 강조되어온 즉심시불과 견문각지에 대한 비판에 근거한 황벽의 재해석이 제시된다. 이것은 송판 『전등록』과 『조당집』 등에서는 아직 구체화되지 않았던 새로운 견해이자 기존의 비판에 대한 새로운 종합이라고 할 수 있는 형태로 제시된다. 황벽이 말하는 즉심시불은 기존의 작용즉성이라는 의미와는 전혀 다르다. 즉심은 작용이 아니라 본심(本

37) 柳田聖山, 「四家錄の成立」, 『語錄の歴史: 禪文獻の成立史的研究』(京都: 京都大學校, 1985), pp.474-481.

38) 柳田聖山, 「四家錄と五家錄」, 『禪文獻の研究 上』(東京: 法藏館, 2001), pp.595-599.

心)을 의미하는 것으로 새롭게 해석된다.

“조사께서 서쪽에서 오셔서 모든 사람이 온전하게 부처라고 지시하셨는데 그대는 지금 (그것을) 모르고 범부와 성인의 구분에 집착하며 밖으로 치달아 도리어 마음을 잃었다. 그러므로 그대에게 ‘바로 그 마음이 불(佛)이다’라고 말한 것이다. 한 찰나의 분별이 일어나면 육도윤회에 떨어진다. 무시이래로 오늘과 다르지 않으며 다른 법이 없기 때문에 등정각을 이룬다고 하는 것이다.” 문: “화상께서 말씀하시는 즉(卽)이란 어떤 도리입니까?” 선사: “무슨 도리를 찾느냐? 도리가 생기면 즉심(卽心)과 달라진다.” “앞에서 무시이래로 오늘과 다르지 않다고 하셨는데 이 도리는 무엇입니까?” “단지 추구하기 때문에 그대가 스스로 그것과 달라지는 것이다. 그대가 추구하지 않는다면 어느 곳에 차이가 있겠는가?” “다르지 않다면 어찌 다시 즉(卽)을 설명할 필요가 있겠습니까?” “그대가 만일 범부와 성인(의 분별)을 믿지 않는다면 누가 그대에게 즉(卽)을 설하겠는가? 즉(卽)이 즉(卽)이 아니라면 심(心)역시 심이 아니다. 그 심(心)과 즉(卽)이 함께 사라진다면 그대는 어느 곳에서 찾겠는가?”³⁹⁾

무시이래로 오늘과 다름이 없다는 것은 본래적 시간의 동일성을 말한다. 분별로 분절되지 않는 본래적 근원적 시간 안에서 모든 상대적

39) 『傳心法要』(『大正藏』 48, p.383上), “祖師西來直指, 一切人全體是佛. 汝今不識, 執凡執聖, 向外馳騁, 還自迷心. 所以向汝道, 卽心是佛. 一念情生, 卽墮異趣. 無始已來, 不異今日, 無有異法, 故名成等正覺. 云. 和尚所言卽者, 是何道理? 師云. 覓什麼道理? 纔有道理, 卽心異. 云. 前言, 無始已來, 不異今日. 此理如何? 師云. 祇為覓故, 汝自異他. 汝若不覓, 何處有異? 云. 既是不異, 何更用說卽? 師云. 汝若不信凡聖, 阿誰向汝道卽? 卽若不卽, 心亦不心. 可中心卽俱忘, 阿爾便擬向何處覓去?”

이원성은 불가능하고 그것의 통일(卽) 역시 불필요하다. 본래적 시간은 다시 현상적 시간을 상대한다. 이 두 차원도 사실 동일한 것이고 동일한 인식주관의 자리에 중첩된 것이지 다른 장소가 별도로 있지 않다. 그래서 즉심시불은 현상과 본래의 시간이 하나이고 작용과 본성이 하나인 그 자리를 말한다. 즉심은 바로 지금의 이 마음이다. 바로 지금은 무시이래로 불변하는 공간이다. 그 공간은 시간이나 의식에 따라 달라진 적이 없다. 그러나 바로 지금의 이 마음의 도리를 탐구하려는 분별과 함께 찰나로 분절된다. 이렇게 분절되어버린 시간 안에서 바로 지금 이 마음의 본래성은 파악되지 않는다. 바로 지금 이 마음은 무시이래로 불변한 그것이지 사실은 현실 속에서 작용하는 마음의 분별이 아니다.

재해석된 즉심(卽心)은 황벽에게 본심과 다름없다. 그러나 본심의 도리를 탐구하려고 주저하며 분별을 작동시킬 때 즉심은 본심과 어긋난다. 이러한 작위적인 의식작용, 작위적인 진리추구에서 벗어날 때 바로 지금의 이 마음은, 의식에 의해 분절되지 않고, 어떠한 도리와 의미로도 파악되지 않는 본래의 마음이다. 황벽이 말하는 즉심(卽心)은 그러므로 작용의 마음이 아니라 본심이다. 이것은 분별하고 조작하지 않는 본래 마음이고 무심(無心)에 다름 아니다. 견문각지에 대한 입장 역시 무심의 입장에서 재해석된다.

세상 사람들은 깨닫지 못하고 견문각지를 (본래적인) 마음이라고 여긴다. 견문각지에 가려져서 분명하게 빛나는 본체를 보지 못하기 때문이다. 단지 바로 무심(無心)하면 본체가 저절로 드러나니 마치 거대한 태양이 허공에 떠올라 시방세계를 비추어도 전혀 장애가 없는 것과 같다.

그러므로 도를 배우는 사람이 오직 견문각지와 행위동작만 알다가, 견문각지를 없애버리면 바로 마음의 길이 끊어져 들어갈 자리가 없어진다. 단지 견문각지의 자리에서 본심을 알되, 본심은 견문각지에 속하지 않고, 견문각지를 떠나지도 않는다. 다만 견문각지에서 견해를 일으키지도 말고, 견문각지에서 생각을 일으키지도 말고, 견문각지에서 마음을 찾지도 말고, 견문각지에서 대상에 집착하지도 말라. 견문각지를 긍정하지도 말고 떠나지도 말고 머물지도 말고 집착하지도 않으면 총횡으로 자유로워 도량 아닌 곳이 없게 된다. 세상 사람들은 제불에게 마음을 전하는 법이 있다는 말을 듣고 마음에 증득하고 취할 수 있는 어떤 법이 달리 있는 줄로 여기지만 (이러한 태도는) 결국 마음으로 법을 찾는 격이어서 마음이 법이고 법이 마음임을 모르는 셈이다. 마음으로 마음을 찾을 수는 없으니 천만겁이 지나도 끝내 체득할 날이 없다. 당장 무심 하느니만 못하니 이것이 바로 본래 법이다.⁴⁰⁾

견문각지는 본래의 마음이 아니다. 다만 견문각지의 자리에서 본심을 인식할 뿐이다. 그것들이 자리하는 장소가 같을 뿐 견문각지가 바로 본성 또는 본심은 아니다. 견문각지와 자리를 함께하는 본원청정심은 무심을 통해서 체득된다. 무심은 의식적인 조작을 거치지 않는다.

40) 『傳心法要』(『大正藏』 48, p.380中), “世人不悟, 祇認見聞覺知為心, 為見聞覺知所覆, 所以不覩精明本體. 但直下無心, 本體自現, 如大日輪, 昇於虛空, 遍照十方, 更無障礙. 故學道人, 唯認見聞覺知施為動作, 空却見聞覺知, 即心路絕, 無入處. 但於見聞覺知處, 認本心. 然本心不屬見聞覺知, 亦不離見聞覺知. 但莫於見聞覺者上起見解, 亦莫於見聞覺知上動念, 亦莫離見聞覺知覓心, 亦莫捨見聞覺知取法, 不即不離, 不住不著, 縱橫自在, 無非道場. 世人聞道, 諸佛皆傳心法, 將謂心上別有一法可證可取, 遂將心覓法, 不知心即是法, 法即是心. 不可將心更求於心, 歷千萬劫, 終無得日. 不如當下無心, 便是本法.”

단지 견문각지가 작용하는 그 자리를 떠나지 않되, 본심과 결합하여 사고와 언어를 끊음으로써, 견문각지의 작용이 아니라 본래의 마음을 체득하는 실천적 방법이 무심으로 설명된다. 견문각지와 본심은 같지도 않고 다르지도 않은 부즉불리(不卽不離)의 관계로 설정된다. 견문각지가 바로 불성이라는 입장과 견문각지가 불성이 아니라는 두 가지 대립적인 입장은 황벽에 이르러 무심을 통해 즉심의 자유를 획득하는 방식으로 통일된다.

『전심법요』에 제시된 무심은 견문각지의 작용 자체를 의미하는 평상심이 바로 도이고 평상심 이외에 달리 추구할만한 어떠한 본질적인 그 무엇도 없다는 마조의 입장에 비추어볼 때, 그 결론은 동일하지만 그것에 이르는 구체적인 방식을 달리한다.

특히 견문각지를 불성과 동일하지 않게 보는 입장은 앞서 살펴본 마조의 언교와 일치하지 않는다. 홍주종이 견문각지의 작용을 불성 자체라고 보았던 반면 우두종은 견문각지를 무심으로 본다. 이러한 두 가지 입장은 견문각지에 대한 입장에서 평행선을 이루고 있었다. 이렇게 대립된 입장들은 견문각지와 불성에 대해 존재의 동일성이 아니라 장소의 동일성이라는 관점의 이동을 통해 해소된다.

작용과 불성의 동일성이 장소의 동일성으로 치환되는 논법은 『전심법요』 이전에 이미 그 단초가 보이기 시작했다. 『전등록』 「보리달마전」에서 불성에 대한 물음에서 성재작용(性在作用)이 등장한다.⁴¹⁾ 성재작용은 이에 앞서 『종경록』에서 제27조 「반야다라전」에 포함되어

41) 『傳燈錄』 卷3 「菩提達磨傳」(『大正藏』 51, p.218中), “王怒而問曰. 何者是佛. 答曰. 見性是佛. 王曰. 師見性否? 答曰. 我見佛性. 王曰. 性在何處? 答曰. 性在作用.”

있었으나 『전등록』에서는 「보리달마진」으로 옮겨졌다는 차이가 있다. 이것은 다시 『천성광등록』으로 계승된다.⁴²⁾

작용과 불성은 즉(卽)이 아니라 재(在)의 관계를 이룬다. 이 경우 무념이나 진여와 같이 양자의 관계를 구조적으로 설정하지 않고도 그 두 가지를 완전하게 긍정하거나 부정하지 않을 수 있다. 황벽의 『전심법요』 역시 무심을 통해 견문각지와 불성의 상즉관계를 부즉불리(不卽不離)의 관계로 재설정 한 결과 견문각지의 작용이 완전히 부정되지 않았듯이 영각성 역시 구조의 외연을 탈각한 채 계속 유지된다.⁴³⁾ 반면, 작용은 어떠한가? 말하거나 눈을 깜빡이는 등의 일상의 모든 작용 모두가 진실한 경계로 긍정된다.⁴⁴⁾

V. 결론

긴 흐름에서 볼 때 『전심법요』에서 무심으로 즉심을 재해석하고 견문각지와 불성의 결합을 분리시킨 것은 홍주종의 작용 중시의 경향에 대한 일종의 수정이라고 볼 수 있다.

즉심시불은 현대의 학계에서는 작용즉성을 대표하는 말이지만 즉심시불에 대한 여러 해석 가능성들이 역사적인 과정을 거친 후에야 현재의 의미로 정착되었다. 즉심시불이라는 명제 자체가 내포하고 있는

42) 『天聖廣燈錄』卷6(『卍續藏』135, p.638上).

43) 『傳心法要』(『大正藏』48, p.381上), “此靈覺性, 無始已來, 與虛空同壽, 未曾生, 未曾滅, 未曾有, 未曾無.”

44) 앞의 책, (『大正藏』48, p.383中), “但無一切心即名無漏智, 汝每日行住坐臥一切言語, 但莫著有為法, 出言瞬目盡同無漏.”

불성사상이나 심식설의 여러 맥락들이 당시 지배적으로 활용되고 있었던 심(心)과 성(性)에 대한 선이해를 구성하고 있었기 때문에 그로 인해 초래된 구조적 난점들을 해결하기 위해 홍주종은 자연스럽게 자기향상의 길을 모색하지 않을 수 없었다.

그러나 이와 같은 즉심시불의 삼구화에 의한 자기초월의 노력에도 불구하고 해소되지 않았던 부분은 작용 중시의 입장에 궁극적으로 부수되는 지(知)의 문제였다. 홍주종의 즉심시불 이해 근저에 놓여있는 인식 구조는 영지로 연결될 수 있었을 뿐만 아니라 견문각지의 작용 자체를 성(性)과 등치시키는 논리의 귀결은 작용에 배후에 달리 상정할만한 어떠한 여지도 남기지 않는 궁극적인 현실지향의 태도와 결과적으로 충돌한다.

『전심법요』를 통하여 무심은 작용[心]과 불성[性]의 존재와 관계에 대한 홍주종의 전통적인 입장을 방법적으로 부정하는 함의를 갖고서 작용과 불성을 재해석 한다. 견문각지의 작용 그대로가 불성과 같다는 기존의 입장은 견문각지와 불성이 자리하는 장소의 동일성으로 전환된다. 이것은 견문각지와 불성을 분리시킨 우두종의 입장과 양자를 상극관계로 본 홍주종의 입장을 새로운 방식으로 통합시킨 결과이다.

황벽의 입장은 결과적으로 여전히 작용 중시의 긴 흐름 안에 있는 경향이지만 즉심설의 외연과 내포가 확장되고 하택-우두-홍주의 핵심적 선법을 임제종의 전사(前史) 안에서 종합시켰다는 의미를 갖는다. 이러한 작업의 구체적인 과정은 북송대 운문종과 임제종 선사들에 의해 진행된 것으로 보인다. 이 작업은 임제의현의 소소영영(昭昭靈靈)에 대한 현사사비(玄沙師備)의 비판으로 이어지는 사정에서 볼 수 있듯이, 당말오대와 북송 당시 현재 진행형의 문제였으며 그러한 동향

안에서 작용즉성의 전통적 입장에 대한 문제 제기 역시 이루어졌을 것으로 보인다. 따라서 이 문제는 송대 선의 주제로 연속되고 그 맥락 안에서 더 세밀하게 고찰될 수 있을 것이다.

참고문헌

1. 원전

- 『景德傳燈錄』(大正藏51)
- 『大慧語錄』(大正藏47)
- 『無心論』(大正藏85)
- 『四家語錄』(『禪宗全書』語錄部39)
- 『禪源諸詮集都序』(大正藏48)
- 『新校定的頓煌寫本 神會和尚遺著兩種』(『禪宗全書』語錄部1)
- 『傳心法要』(大正藏48)
- 『絕觀論』(『禪文化研究所研究報告』, 京都:禪文化研究所, 1976)
- 『祖堂集』(高麗藏45)
- 『宗鏡錄』(大正藏48)
- 『中華傳心地禪門師資承襲圖』(卍續藏110)
- 『泉州千佛新著諸祖師頌』(大正藏85)
- 『天聖廣燈錄』(『寶林傳·傳燈玉英集』附錄(京都:中文出版社, 1983))-(卍續藏135)

2. 단행본

- 宇井伯壽, 『第二禪宗史研究』, 東京:岩波書店, 1966
- 入矢義高, 『自己と超越:禪人ことば』, 東京:岩波書店, 1986
- 柳田聖山, 『禪文獻の研究 上』, 東京:法藏館, 2001
- _____, 『初期禪宗史書の研究』, 東京:法藏館, 2000
- _____, 『語錄の歴史:禪文獻の成立史的研究』, 京都:京都大學校, 1985

- 小川 隆, 『語錄の思想史:中國禪の研究』, 東京:岩波書店, 2011
- 鈴木哲雄, 『唐五代禪宗史』, 東京:山喜房佛書林, 1985
- 石井修道, 『宋代禪宗史の研究』, 東京:大東出版社, 1987
- 禪文化研究所唐代語錄研究班, 『神會の語錄』, 京都:禪文化研究所, 2006

3. 논문

- 柳田聖山, 「荷澤神會と南陽慧忠」, 『印度學佛教學研究』 38卷 1號, 東京:日本印度學佛教學研究會, 1989, pp.247-254.
- 石井修道, 「南宗禪頓悟思想の展開」, 『白蓮佛教論集』 3號, 慶南:白蓮佛教文化財團, 1993, pp.340-383.
- _____, 「南陽慧忠の南方宗旨の批判について」, 『中國の佛教と文化:鎌田武雄博士還暦記念論集』, 東京:大藏出版, 1988, pp.315-344.
- 鈴木哲雄, 「非心非佛考」, 『印度學佛教學研究』 36卷 1號, 東京:日本印度學佛教學研究會, 1987, pp.71-80.
- _____, 「即心是佛から非心非佛へ」, 『宗學研究』 第23號, 東京:駒澤大學曹洞宗宗學研究所, 1981, pp.196-201.
- _____, 「頓悟入道要門論」にみられる荷澤神會の影響」, 『宗學研究』 第12號, 東京:駒澤大學洞宗宗學研究所, 1970, pp.91-96.
- 村上 俊, 「無心の周邊」, 『禪文化研究所紀要』 20號, 京都:禪文化研究所, 1994, pp.151-222.
- 瀧瀬尚純, 「神會の無念について」, 『印度學佛教學研究』 52卷 2號, 東京:日本印度學佛教學研究會, 2004, pp.154-156.
- _____, 「荷澤神會と大珠慧海」, 『印度學佛教學研究』 53卷 1號, 東京:日本印度學佛教學研究會, 2004, pp.137-139.

No-Mind as a Critique of the Proposition that Function is Identical to Buddha-Nature

Ma, Hae-ryoon

Graduate School of Korea University

Department of Philosophy Ph.D course(A,B,D.)

The history of Chinese Chan buddhism, particularly after the establishment of the Southern Chan tradition, tends to focus on “function” rather than “nature”. The proposition that “function is identical with buddha-nature” (作用卽性) views function as an operation of buddha-nature without specifically postulating a substantialized nature. In this paper, I will argue that this proposition itself is a historically constructed notion rather than a given thesis, often attributed to the early Hongzhou School (洪州宗) of Mazu (馬祖). My contention is that “no-mind” (無心) has been strategically foregrounded in order to confront the predicament resulting from the thesis that “this mind is the buddha” (卽心是佛), whose ultimate goal is to substantialize subjective cognition. In other words, “no-mind,” the emblematic concept of the Ox-head school (牛頭宗), is contextually called for to refute the very assumption of absolute cognition immanent in such a function-

centered approach.

An illustrative instance that reexamines the concept of no-mind as an alternative and critique to function can be found in the *Nanyang Huizhong guoshi yu* (南陽慧忠國師語), despite its possibility of additional revision in later generations. This critical assessment against the theory that “function is identical with buddha-nature” has been analytically succeeded by *Huangboxiyun* (黃蘗希運), *Linji* (臨濟)’s precursor. In the *Chuanxinfayao* (傳心法要), *Huangboxiyun* not only reinterpreted the theory of “this mind” by drawing on “no-mind” as a critical tool against cognition, but also redefined buddha-nature as separate from function. In the *Tiansheng Guangdeng lu* (天聖廣燈錄), the official record of the lamp transmission of the *Linji* sect, *Huangboxiyun*’s view comes to be reevaluated and acknowledged. As a conclusion, this paper contends that this belated acknowledgement of *Huangboxiyun*’s position attests to the fact that it is during the Song Dynasty when the notion of function was reexamined. Therefore, it can be said that contemporary perception on the proposition that function is identical with buddha-nature should be traced back not to the Tang Dynasty, but to the early Song period.

Keywords

No-Mind, Chinese Chan, *Hongzhou* School, Ox-head School,
Huangbo Xiyun, *Nanyang Huizhong*, *Chuanxinfayao*,
Zuoyong ji xing, *Chuanxinfayao*, Function is Identical with Buddha-Nature

✎ 투고일자 2013.5.13 | 심사일자 2013.6.7 | 게재확정일자 2013.6.10