

吉藏의 觀法이 갖는 修行論的 의미에 대한 고찰*

한명숙
가산불교문화연구원

I. 들어가는 말

필자는 선행연구에서 불교에서 몸과 마음의 관계에 대한 가치론적 조망을 통해, 몸과 마음이라는 대립구도 속에서는 가치론이 성립될 수 없고, 오직 마음과 마음의 관계 속에서만 가치론이 성립될 수 있음을 밝혔다. 곧 마음은 본래적인 청정성과 현상적 오염성의 이중적 의미를 갖는데, 오염된 마음은 해탈을 장애하기 때문에 가치론적으로 악이고, 청정한 마음은 모든 번뇌로부터 자유를 얻은 상태를 의

* 이 논문은 2005년 한국학술진흥재단의 지원에 의해 연구되었음.(KRF-2005-079-AM0016)

미하기 때문에 가치론적으로 선이라는 것이다.¹⁾

이 때문에 불교의 수행목표는 오염된 마음을 벗어나 청정한 마음을 얻는 것에 있게 되는데, 이러한 불교의 수행체계를 중국의 불교학자인 길장(吉藏)의 사상을 통해 고찰하는 것이 본 논문의 목적이다.

본 연구를 진행하기에 앞서, 불교에서 ‘수행’의 보편적 의미를 도출해 보기로 한다.²⁾ 불교에서는 임시방편으로 세계를 “마음에 의해 있는 그대로 인식된 세계”(眞如門)와 “마음에 의해 왜곡되게 인식된 세계”(生滅門)의 둘로 분류한다. 여기서 세계를 바르게 인식하거나, 왜곡되게 인식하도록 하는 주체는 마음이다. 마음이 오염된 인간의 지적 상태를 무명(無明: 迷)이라 하고, 심리적 상태를 고통(苦: 煩惱·繫縛·執着)라고 한다. 마음이 청정한 인간의 지적인 상태를 지혜(悟, 般若)라고 하고, 이때의 심리적 상태를 즐거움(樂, 涅槃, 解脫, 自由)이라 한다. 이 때문에 불교의 근본목표는 전미개오(轉迷開悟: 지적인 전환), 이고득락(離苦得樂: 심리적 전환)이라는 개념으로 집약된다.

결국 불교의 궁극적 목표인 열반에 도달하기 위해서, “있는 그대로의 세계”를 바라보는 지혜를 얻어 마음의 오염을 제거하지 않으면 안 된다. 그러므로 포괄적인 의미에서는, 궁극적 지혜를 얻어 마음의 오염을 제거할 수 있도록 하는 데 도움이 되는 실천법을 모두 불교수

1) 한명숙, 「初期佛敎의 自我觀에 대한 심신가치론적 고찰—몸과 마음의 성격 및 지위에 대한 논의」, 『불교학연구』 13호 (서울, 불교학연구회, 2006), 181~210쪽.

2) 그 이유는, 길장에게 수행론이 없다고 하는 점이 자주 지적되고 있는데, 먼저 수행의 보편적 의미를 되짚어 봄으로써, 3장에서 그에 상응하는 길장의 수행체계를 찾아내보려 하기 때문이다.

행이라고 할 수 있다.

본 논문은 인도 중관학과(中觀學派)의 입장을 가장 철저히 계승한 것으로 인정되는 중국삼론학의 대표학자인 길장의 수행론에 대한 비판론을 비판적으로 검토하고, 길장의 수행론을 불교의 보편적 수행론의 틀에 맞추어 재구성해 보려고 한다.

II. 吉藏의 修行論에 대한 기존 연구결과와 비판적 검토

1. 길장은 이론가일 뿐이다.

여러 학자들이 길장의 사상을 이론적인 면에 치우쳤다고 지적한다. Richard Robinson은 길장은 선자(禪者)가 아니었기 때문에, 용수(龍樹)가 『중론』(中論)에서 매우 간단하게 언급했던 이제(二諦)에 대해 좀더 구체적인 설명을 가한 것을 제외하고는, 깨달음을 얻기 위한 어떤 방법론도 제시하지는 못했다고 한다.³⁾

야스이 코사이(安井廣濟)는 삼론학의 정혜쌍수(定慧雙修)라는 전통이 행도(行道)보다는 공(空)이론의 설정에 경도된 길장에 의해 사라지면서, 삼론학은 공이론연구에 몰두한 학파로 마치게 되었다.⁴⁾

3) Richard Robinson, *Buddhist Religion* (Belmont, California: Dickenson, 1970), 84쪽.

4) 壬生台舜 編, 『龍樹教學の研究』(東京: 大藏出版, 1983), 110쪽.

김정희는 공에 대한 길장의 이해는 이론적인 면에 치우쳐 있었고, 천태지의(天台智顚)의 원돈지관(圓頓止觀)에 이르러 비로소 중국의 대승불교도들이 의지하여 실천할 만한 대승관법(大乘觀法)이 정립되었다고 한다.⁵⁾

우이 하쿠주(宇井伯壽)는 삼론학이 관법을 시설하였기에 실천적인 측면이 보이기는 하지만, 교즉관(教卽觀)의 입장에 있었기 때문에 별도의 실천관을 시설하지 않았다고 하여,⁶⁾ 관법이 갖는 수행론적 의미를 인정하지 않았다.

2. 길장에게도 실천적인 측면이 있다.

근년에 들어 몇몇 학자들이 삼론학의 실천적 측면을 부각시키는 글들을 발표하고 있다. 우선 히라이 슌에이(平井俊榮)은 대승의 대표적 선법(禪法)인 반야경의 일행삼매(一行三昧)가 지의 보다는 길장에게서 더욱 철저하게 구현되었음을 증명함으로써, 달마선이 천태종이 아닌 삼론학의 영향을 받은 것임을 밝히려고 하였다.⁷⁾ 이밖에

5) 김정희, 『天台智顚의 佛敎修行論 研究』(서울대학교 박사학위논문 2002), 54쪽.

6) 宇井伯壽, 『佛敎汎論』(東京: 岩波書店, 1970, 4쇄), 525쪽.

7) 平井俊榮은 반야공관의 대표적 실천법인 일행삼매는 관찰할 대상을 설정하지 않는 것인데, 이것이 지의의 지관론에서는 변형되어 관찰할 대상이 설정되고, 길장에게서는 이러한 변형이 일어나지 않기에, 달마선의 관법에 더욱 가까운 것은 길장이라고 한다(「一行三昧と空觀思想」, 『中國般若思想史研究』, 東京: 春秋社, 1976, 653쪽). 길장과 달마선의 공통점은 점차지관과 같은 수단을 인정하지 않는다는 점에 있다. 또한 야나기다 세이잔(柳田聖山)도 달마가 『능가경』을 선양할 때 무득정관(無得正觀)을 종(宗)으로 삼았는데, 이것은 삼론학의 기본교의이기에, 능가종은 그 발전과정에서 삼론학과 긴밀한 관계를 가졌을 것이라고 한다(『禪의 思想과 歷史』, 안영길, 추만호 옮김, 서울: 민족사, 1989, 173쪽).

다양한 형태로 삼론학의 관법을 보여주기는 하지만 이것을 수행체계라는 문제의식을 가지고 접근하지는 않기 때문에 그 서술에 있어서 삼론학의 수행체계를 드러내는 데는 한계가 있다.

아론 코세키는 R. Robinson의 주장을 인정할 수 없다고 하고,⁸⁾ 길장의 저술은 실천적인 것을 대가로 지불하고 이론적인 것을 더 선호하는 것처럼 보이지만 그가 진정 관심을 가진 것은 실천적인 성과라고 하면서, 길장의 대표사상 중 하나인 이제병관설(二諦並觀說)의 실천적 측면을 고찰함으로써 자신의 주장에 대한 논리적 근거를 제시하였다.

그 논지를 간략히 정리해 보면, 이제병관에 의해 반야와 방편의 두 가지 지혜가 발생하는데, 이 두 가지 지혜를 길장은 보살의 실천도인 십지(十地)와 관련하여 해명하고 있기에, 실천도에 대한 관심을 버리지 않았음을 알 수 있다고 한다. 그러나 이 또한 길장이 선자가 아니라는 관점을 벗어나지 못함으로써, 그가 실천적인 것과의 연관성을 배제하지 않았음을 주장할 뿐이고, 그의 사상 자체가 전부 수행체계와 연관된 것이라는 점을 보여주지는 못하고 있다.

3. 비판론과 옹호론에 대한 비판적 검토

길장이 이론가에 지나지 않는다는 비판은 크게 세 가지로 요약할 수 있다. 첫째 길장에게는 선정에 대한 체계적 이론이 없고, 그 자신

8) Aaron K. Koseki, "The Concept of Practice in San-lun Thought: Chi-tsang and the 'Concurrent Insight' of the Two Truths," *Philosophy East and West* 31/4 (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1981), 441쪽.

이 선자가 아니다. 둘째 불교수행에서 중요한 것은 선정이고, 관법은 수행적 의미가 미약하다. 셋째 더 나아가 관법의 내용이 붓다의 가르침(敎)에 한정되어 있기 때문에, 진정한 의미에서의 실천도라고 할 수는 없다. 또한 옹호론이 빛을 발하지 못하는 것도, 길장에게서 관법의 발달에 초점을 둘 뿐이고, 선정에 대한 길장의 입장을 명쾌하게 밝히지 않은 때문인 것으로 보인다.

따라서 첫째 길장이 선수행을 배제하지 않았다는 점과 그럼에도 불구하고 선정에 대한 특별한 이론을 내세우지 않은 이유를 밝히고, 둘째 불교수행에서 관법이 갖는 의미를 밝힘으로써 길장이 관법에 초점을 맞춘 이유를 해명하며, 셋째 교법에 대한 길장의 관법이 다른 모든 대상경계로 확장될 수 있는 보편적 수행론이라는 점을 밝힌다면, 길장에 대한 옹호론이 가진 한계를 극복할 수 있을 것이다. 이하에서 앞의 두 가지를 해명하고, 마지막 한 가지는 논지의 전개상 다음 장에서 해명하기로 한다.

1) 길장은 선수행을 배제했는가?

길장은 지관의 수행법 중 지법(止法: 禪定の 實修)에 대한 견해는 거의 피력하지 않고 있는데, 앞에서와 같은 관견이 작용할 때, 길장은 선정을 배제하고 관법만을 제시하였으니, 이론가일 뿐 수행가는 아니라는 판단이 성립될 수 있다. 그러나 길장이 선수행의 다양한 방법을 제시하지 않았다는 것이 선정을 배제하였음을 의미하지는 않는다. 선자로서의 길장의 모습을 찾을 수 있는 근거는 얼마든지 존재하기 때문이다.

첫째 길장에 이르기까지 삼론학의 계보는 제2조인 승전(僧詮) 이

반야에 대한 이해(般若中觀: 講經)와 선정의 실수(習禪: 坐禪三昧)을 모두 중요시한 이후 이것이 이 학파의 전통으로 계승되었다. 이 부분에 대해서는 평정준영이 첨언이 불필요할 정도로 이미 상세하게 연구하였고⁹⁾ A. Koseki도 또한 앞의 논문¹⁰⁾에서 이것을 길장의 사상이 실천도와 무관하다고 할 수 없는 근거로 제시하였지만 이전의 연구를 넘어서지는 않는다.

히라이 슌에이의 연구결과를 간략히 보면, 「①삼론학파의 학문적 경향은 정혜쌍수를 특성으로 하는데, 한 제자 밑에 습선(習禪)과 강경(講經)의 두 가지에 모두 능통한 부류의 사람들이 나타났을 때, 이 가운데 습선의 경향이 강한 이들이 적자로서 인정받는다. ②제2조 승전의 제자 중 혜포(慧布)는 선종의 제2조인 혜가(慧可)와 교류하였고, 이밖에 천태종의 혜사선사를 만나 자신의 식견을 인정받았다. ③제3조 법량의 제자이자 길장의 동문으로 습선에 치중한 것으로 알려진 대명(大明)은 선종의 일파인 우두종(牛頭宗)을 창시한 법융(法融)의 스승이다」 등으로 정리할 수 있다.

히라이 슌에이는 습선과 강경으로 계보를 분류하고 있는데, 이것이 잘못 받아들여지면, 길장이 붓다의 가르침(경진)을 매우 중시여기는 측면과 결부되어 길장을 이론가계열에 분류하게 하는 원인(遠因)일 수도 있다고 생각된다. 그러나 이러한 분류는 그 강조의 차이를 일컫는 말이지, 결코 어느 하나가 다른 하나를 배제하는 의미로 쓴 것은 아니라고 본다.

9) 平井俊榮, 앞의 책, 第一篇 第四章「攝山三論學派の成立」, 第五章「興皇相承の系譜」, 243-341쪽.

10) Aaron K. Koseki, 앞의 논문, 450-453쪽.

그리고 강경이라고 하였지만, 이 말을 경전을 강의한다는 의미로만 보아서는 안 된다. 뒤에서 밝혀지겠지만 삼론학에서의 강경이란 경전을 이론적으로 접근하는 것이 아니라, 경전 자체를 깨달음의 수단으로 삼는 것이다. 이 때문에 경전을 설하는 이는, 그 자신이 마음에 집착이 없을 것, 붓다의 교설(경전)을 통해 마음을 정화시키고, 마음에 의해 붓다의 교설이 더럽혀지도록 하지 말 것 등이 강조되고,¹¹⁾ 이와 같은 조건이 성립되지 않으면 강경은 이루어질 수 없다고 단언한다. 이 때문에 길장의 스승인 법랑(法朗)이나 길장이 강경의 대표자로 분류된다고 해서 그것이 깨달음을 위한 실천의 측면을 결여한 것으로 평가되어서는 안된다. 사실 법랑은 그 자신 승전의 문하에서는 강경의 대표자로 분류되지만, 그의 제자들 가운데에는 유능한 습선자가 많이 배출되고 있다. 이상과 같은 삼론학의 계보에 나타난 특성을 고찰할 때 길장에게서도 선자로서의 모습을 기대하는 것은 무리가 아니라는 것을 알 수 있다. 자신의 계보에서 이미 전해져 오던 전통을 어떤 논쟁적 해명이나 전환적 계기도 없이 변화시키는 일은 흔치 않기 때문이다.

둘째 길장 자신의 말 속에서 그가 자신을 선자로 자리매김하는 것을 발견할 수 있다. 천대지의의 유집(遺集)인 『국청백록』에 따르면, 길장이 597년(49세) 당대 『법화경』의 권위자인 지의에게, 법화경을

11) 『法華玄論』(『大正藏』34, 361c): “夫說法人 必具三事 一入講堂 二著法服 三登高座 外形既爾 內心亦然 若無慈悲 不入講堂 不修和忍 便無法服 心若滯有 不登高座 闕此三德 安可弘經.” 같은 글, 363a: “又佛說教者 令心同教 不令教同心 心以存相爲根 教以無得爲主 若心同教 教既無得 卽心無所得 乃名說教 若教同心 心既存相 卽教成住著 但迷倒心 終不弘教.”

강의해 줄 것을 요청하는 글을 보냈는데, 이때 자신이 지도하던 회계산 가상사의 승중(僧衆)을 “선중인 일백여 명의 승려”라고 칭하고 있다.¹²⁾

이상을 통해서 볼 때 길장은 선수행을 배제하지 않았음을 알 수 있다. 그럼에도 불구하고 그의 저술에 지법에 대한 설명이 없는 것은, 그의 저술이 갖는 특성에서 연유한 것으로 생각된다. 삼론학의 중요한 특성 중 하나로 거론되는 것이 파사현정(破邪卽顯正)인데, 이는 실상(實相)은 불가언설(不可言說)이라는 인식 속에서 실상을 제대로 알지 못하는 사람을 교화하려는 설교자가 행할 수 있는 최상의 설교방식이다.

잘못된 견해를 타파하는 것이 바로 실상을 드러내는 길이 된다는 것이다. 실상은 이러이러하다(是)고 한다면 그것은 이미 고착된 언어가 되어서 말에 얽매이는 결과(是是)를 낳지만, 누군가 이러이러하다(是)고 한 것에 대해서, 그것이 옳지 않음을 드러낸다면(非是) 이때 설교자의 언어는 자신의 입장을 시설하는 것과 같은 어떤 군더더기를 붙임이 없이 실상을 온전히 드러내는 결과를 낳는다. 길장의 모든 저술이 특정 사상에 대한 서술이 아니라, 기존의 사상에 대한 뒤흔들기의 형식을 띄는 이유는 바로 여기에 있다.

그렇다면 길장이 지법을 설명하지 않은 이유는 지법에 대해서는 별다른 차별성을 느끼지 않았던 것에 있지 않을까한다. 이에 비해 관법이란 실상을 관찰하는 것인데, 실상에 대한 관찰의 내용에 있어서

12) 『國清百錄』, 「吉藏法師講法華經疏」(『大正藏』46, 822a): “吳州 會稽縣 嘉祥寺 吉藏 稽首和南…敢緣前迹 諦想崇誠 謹共禪眾一百餘僧 奉請智者大師 演暢法華一部.”

학자들과 이견(邪)이 있었으므로, 이에 대한 비판적 형태의 관법이 시설된 것이다.

2) 불교수행에서 觀法의 지위: 길장 관법의 수행론적 의미 이해를 위해

불교의 수행법은 지관(止觀) 혹은 정혜(定慧)라는 용어로 대표된다. ‘지’에 의해 ‘정’이 실현되고, ‘관’에 의해 ‘혜’가 실현된다는 점에서, 양자는 서로 분리되지 않은 개념으로 쓰인다. 선정없는 지혜는 정확성이 떨어지고, 지혜가 없는 선정은 무용하다. 이밖에 선관(禪觀)을 정혜의 동의어라고 보고 이 용어를 쓰는 학자도 있다.¹⁵⁾

곧 양자는 오염된 마음을 정화하기 위한 수행에 있어서 양날개와 같다. 어느 하나가 더 중요하고 덜 중요하다고 말할 수 없다. 그런데 일반적으로 수행이라고 하면, 선정의 측면만을 일컫는 것으로 보는 경우가 많다. 지관이 불교의 대표적 수행법이라고 소개하고, 다음 단락에서는 지관을 선정수행이라는 용어로 묶어버리는 어법이 종종 발견되는데, 이것은 은연중에 선정만이 불교의 수행법이라는 관견이 작용한 것이라고 생각된다.

불교수행에 있어서 ‘관’을 중시하는 측면은 초기불교에 나타난 붓다의 수행과정에서 그 연원을 찾을 수 있다. 붓다가 당대 최고의 수정자(修定者)인 두 스승과 결별한 이유는, 첫째 선정의 상태에 들면 마

15) 김호성, 「禪觀의 大乘의 淵源 研究」(동국대학교박사학위 논문, 1996), 5-6쪽. 선관이라는 용어를 첫째 선과 관을 동일한 것으로 보는 경우, 곧 선인 관이라는 의미, 둘째 선으로부터 일어난 관이라는 의미, 선과 관이라는 의미의 셋으로 풀고, 세 번째의 뜻을 채용할 것을 주장한다. 선종도 또한 사실상 선정만이 아닌 지혜에도 관여하고 있기 때문에, 선불교라는 말보다는 선관이 더욱 그 실체에 가까운 개념이라는 것이다.

음이 평화로웠지만 깨어났을 때 다시 마음이 흔들린다는 점, 둘째 선정의 최고상태는 모든 지각이 사라져 적멸한 상태에 지나지 않는다는 점, 곧 ‘지’만 있고 ‘관’이 없다는 점 때문이었다.¹⁴⁾

또한 붓다는 진리를 인식하기 위한 수단으로 선정의 단계에서 달성되는 초감각적 지각을 인정하였다.¹⁵⁾ 이것은 요가라든가 선정을 통해 얻은 지적인 경지를 일컫는 말로, 이 경지에서 비로소 세계의 실상을 바르게 볼 수 있다고 하였다. 그런데 Kalupahana가 지적했듯이 Upanisad의 수행자들 또한 요가수행을 통해 얻은 초감각적 지각을 통해 세계의 실상을 바라보았지만, 붓다가 본 것과는 다른 세계, 더 나아가 붓다에 의해 거짓으로 판명된 세계를 보았다.¹⁶⁾ 이것은 무엇을 의미하는 것일까? 궁극적 실재에 대한 믿음은 바라문교의 기본적인 사고방식인데, 이들 또한 그 전통 속에 있었기 때문에, 초감각적 지각의 상태에서 성취되는 자아의 상태(모든 고통에서 벗어나 기쁨으로 가득한 자아)를 영원불변의 궁극적 실재라고 본 것이다.

결국 선정이 아무리 완전히 성취되었다고 해도, 그 고요한 마음에

14) 최봉수, 『바라문교의 修定과 원시불교 禪定의 차이점에 대하여』, 『한국불교학』 제20집 (서울: 한국불교학회, 1995), 488쪽.

15) David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis* (Honolulu, The University of Hawaii Press, 1976), 16-24쪽. 물론 초감각적 지각이라고 하여 신비주의적 감각을 말하는 것은 아니다. 번뇌에 물들지 않은 상태에서의 지각을 초감각적 지각이라 해야 하지 않을까 한다. 곧 우리는 어떤 온도에 대해 ‘뜨겁다’는 감각을 갖고, 그 감각의 노예로 살아가지만, 그 감각의 실체를 제대로 파악한다면, ‘뜨겁다’고 느끼는 감각은 본래적 감각이 아니라, 나 자신에 의해 만들어진 것(幻)임을 알 수 있다. 이러한 자각을 부단히 인지해 나가는 가운데 드러나는 감각을 초감각적 지각이라고 할 수 있겠다.

16) 이것은 왜 거짓인가하면, 동일한 실천방법을 수행을 했을 경우에, 누구나 볼 수 있는 것이 아니기 때문이다. 붓다의 가르침은 철저히 경험에 의존하기 때문에 일정한 실천법을 따르면 누구나 볼 수 있다.

비추는 대상세계를 올바르게 보는 방식(正觀)이 없다면, 불교에서 추구하는 것과 같은 형태의 완전한 자유는 이루어지지 않는다. 이 때문에 붓다는 초감각적 지각을 수단으로만 인정했을 뿐 그 자체 목적으로 보지 않았다.¹⁷⁾

붓다의 시대부터 불교는 ‘관’을 위한 선정을 수용했을 뿐, 선을 위한 선은 인정하지 않았다. 물론 선정이 깊어지면 ‘관’이 스스로 이루어지고 ‘관’이 깊어지면 선정이 스스로 이루어진다고 하지만, 선정이 깊어져도 ‘관’의 조건이 완성될 뿐, ‘관’의 내용이 완전해지는 것은 아니다. 그러나 ‘관’이 이루어진다는 것은 이미 ‘지’가 이루어졌음을 의미한다. 관법이 중요한 이유가 여기에 드러난다. 고요한 마음의 상태에서 드러나는 세계를 어떻게 바라볼 것인가? 그것을 제시하는 것이 바로 관법이다. 더 나아가 부파불교와 대승불교의 선정법 속에서도 이러한 점은 발견된다. 대승불교는 그 진리관의 변화에도 불구하고 원시불교 및 부파불교의 선수행법을 그대로 채용하고 있으며, 다만 삼삼매해탈문(三三昧解脫門)에서 선수행자가 관찰해야 할 진리의 내용에 있어서 차이를 두는 시도가 나타날 뿐이다.¹⁸⁾ 곧 부파불교에서는 삼삼매해탈문이 아법공유(我空法有)의 진리관에 근거하여 해석되고 있는 반면에, 대승불교에서는 아공법공(我空法空)의 개념에 의해 재해석되고 있다.¹⁹⁾ 여기에서 주목할 것은 대승불교가 원

17) David J. Kalupahana, 앞의 책, 18~19쪽.

18) 崔鳳守, 『『大品般若經』에 나타난 原始佛敎의 修行道』, 『불교학보』 33집(서울: 동국대학교 불교문화연구원, 1996), 187-207쪽; 이현옥, 『『般若經』에 나타난 禪定의 개념』, 『보조사상』 20집(서울: 보조사상연구원, 2003), 255-285쪽.

19) 이현옥, 앞의 논문, 282쪽.

시불교나 부파불교의 선정수행의 방법을 그대로 채용하고, 차이점은 오직 선정수행을 통해 관찰할 진리의 내용에 있을 뿐이라는 점이다.

불교 외부의 사상과의 관련 속에서건 불교내부의 사상과의 관련 속에서건 상호간에 가장 중요한 차이성은 지법이 아니라 관법에 의해서 드러나는데,²⁰⁾ 길장이 관법에 초점은 둔 결정적 이유는 바로 이런 점에서 비롯된 것이라고 생각된다. 사실 대승의 대표학자인 용수는 선정바라밀을 선정을 통한 ‘관’의 실현까지도 포괄시킨다.²¹⁾ 선정은 ‘지’에 그치지만 선정바라밀이기 위해서는 반야지(般若智)에 의한 관조의 실현이 함께 이루어지지 않으면 안된다. 앞에서 살펴본 선자로서의 길장의 모습, 그리고 그 저술에 나타난 용수의 충실한 계승자로서의 모습 등을 감안할 때, 길장의 관법은 이미 ‘지’를 전제로 한 것이라고 보아도 무방할 것이다.

III. 吉藏의 修行論에 대한 체계적 이해

앞에서 불교수행론의 요체는, 오염된 마음을 제거하여 본래의 마음으로 돌아감으로써, 있는 그대로의 세계를 조망하는 것으로 요약

20) 尾山雄一, 『인도불교철학』, 권오민 옮김 (서울: 민족사, 1994), 128쪽.

21) 木村泰賢은 붓다는 수행법에 있어서 수도자의 근기에 따라 의지를 단련시키는 지법에 비중을 두는 경우, 지적인 사변 곧 관법에 비중을 두는 경우 등을 모두 허락하였는데, 대승불교에서 전자의 경향을 계승한 대표적 학파는 선종이고, 후자를 계승한 대표적 학파는 법상종, 천태종, 화엄종 등이라고 하였다(『原始佛教思想論』, 박경준 옮김, 서울: 경서원, 1992, 315쪽). 삼론학을 수행과 무관한 학파로 보는 전통을 그대로 답습하여, 삼론학은 거론되지 않지만 논의의 취지에 입각할 때 삼론학은 후자에 속할 수 있다.

할 수 있다고 하였다. 이 장에서는 길장의 사상을 이러한 틀 속에서 재구성함으로써, 길장의 수행론을 밝혀보려고 한다.

1. 마음의 구조

1) 현실적인 마음: 心以存相爲主

길장은 현존재로서의 인간의 마음은 온갖 종류의 상(相)에 물들어 있다고 본다. 길장은 마음의 본래적인 청정성을 강조하고 오염의 비본래성을 주장하여, 마음의 본래적인 청정성을 깨닫는 것을 수행의 요체로 보는 선종의 입장과 달리, 이 세상에 태어나 살아가는 인간의 현존이란 오염된 마음을 본질로 한다는 점을 강조한다.

부처님께서 가르침을 설한 것은 마음으로 하여금 가르침에 동화되게 하기 위해서이지, 가르침으로 하여금 마음에 동화되게 하려고 한 것은 아니다. 마음은 상을 지니는 것을 본질로 하고, 가르침은 집착을 없애는 것을 본질로 한다.²²⁾

중생은 본래 취착하는 마음을 지니고 있으니, 이러한 인연으로 마구니에 묶여 생사윤회하는 삶을 끊어 없애지 못한다. 고통의 수레바퀴가 항상 굴러 中道佛性和 正觀般若를 깨우치지 못한다.²³⁾

22) 『法華玄論』 卷1(『大正藏』 34, 363a): “又佛說教者 令心同教 不令教同心 心以存相爲根 教以無得爲主。”

23) 『金剛般若疏』 卷1(『大正藏』 33, 90a): “以眾生本來 有取著之心 以是因緣 繫屬於魔 生死不絕 若[苦]輪常轉 不悟中道佛性正觀般若。”

마음에 대한 길장의 입장은 후대에 주로 마음의 본래적 청정성을 깨닫는 뜻으로 사용된, 간심(看心: 看自心), 관심(觀心), 견성(見性) 등과 같은 용어가, 그의 저술에서 어떤 의미로 쓰였는지를 살펴봄으로써 보다 명백히 알 수 있다. 관심은 여러 차례 쓰이는데 대부분, “진리를 관조한 마음”이라는 뜻으로 쓰이고, 마음의 본래적 청정성을 관조하는 것과 같은 의미로 쓰인 것은 없다.²⁴⁾ 간심은 한 곳에서만 쓰이는데, 이 경우에 마음이란 현재 대상에 부딪쳐 작용하는 마음이다. 따라서 마음을 잘 관찰한다는 것은 마음에 샅된 견해가 일어나는 것을 살펴서 그때마다 쳐내는 것을 의미한다.²⁵⁾ 견성이라는 용어도 그렇게 자주 쓰이지 않는데, 성품을 본다는 의미로 쓰였을 경우에도, 그것은 자신의 본래적 성품을 저절로 회복하는 것이 아니라, 계율을 수지하고 지켜나감으로써 그 성품을 인출해 내는 것을 의미한다.

『열반경』에 말하기를 ‘일체중생이 모두 불성을 지니고 있다’고 했으니, 마땅히 성불할 것이지만, 요컨대 계율을 수지하게 해야만 그러한 연후에 불성을 볼 수 있으니, 계란 불성을 인출하게 하는 요체이다. 그러므로 계율을 수지한다.²⁶⁾

24) 『中觀論疏』 卷2(『大正藏』 42, 27b): “以觀心發言 即言不動觀 言不動觀 竟何嘗言”(진리를 관조한 마음을 바탕으로 말을 하면, 말은 관조한 마음을 벗어나지 않는다. 말이 관조한 마음을 벗어나지 않는다면, 끝내 그 말을 어찌 일찍이 말이라고 하겠는가?).

25) 같은 글, 31c: “問 常看自心者 大師何故 斥外道 折毘曇 排成實 呵大乘耶 答 若自心起外道見 墮在外道 名為外道 乃至自心起大乘見 即名大乘執 故遍呵眾人 即是遍呵自心也.”

26) 『勝鬘寶窟』(『大正藏』 37, 20b): “涅槃經云 一切衆生 皆有佛性 悉當成佛 要令持戒 然後見性 戒即是引出佛性 是故受戒也.” 『大乘玄論』 卷3 「佛性義」의 열 가지 문 중 제8이 見性門인데, 여기에서도 역시 동일한 구조를 갖는다(『大正藏』 45, 41b).

규봉종밀은 『도서』에서 삼론학을 파상현성교(破相顯性敎)라고 하는 반면, 마조(馬祖)의 선을 직현심성종(直顯心性宗)이라 부르고 있는데, 이는 삼론학은 파사에 중점을 두고, 선종은 현정에 중점을 두는 두 학파의 입장을 잘 대변하는 것이다.²⁷⁾ 필자는 한걸음 더 나아가 파사와 현정의 이러한 입장이 바로 마음에 대한 앞에서 서술한 것과 같은 입장의 차이에서 비롯된 것이라고 생각한다.

2) 이상적인 마음: 心無所依

이상적인 마음이란 집착이 모두 사라진 상태를 의미한다. 길장의 저술에 “마음은 무득을 주인으로 삼는다(心以無得爲主)”라는 말이 두 곳에 나오는데, 이 말을 잘못 이해하면 현상적 마음의 청정성을 가리키는 것으로 볼 수도 있지만, 전후 맥락을 살펴보면, 여기에서의 마음이란 깨달음을 성취한 성인의 마음이다.

우리 스승 범랑화상은 매번 고좌에 올라 그 문인을 가르칠 때마다, 항상 말하였다. ‘말은 머물지 않음을 단서로 삼고, 마음은 집착이 없음을 본질로 삼는다. 그러므로 경전의 이치를 깊이 깨달은 거장(巨匠)은 못 중생을 깨우치게 하여 마음에 집착하는 것이 없도록 한다.’²⁸⁾

집착이 없는 마음의 주체는 경전을 설할 자격을 갖춘 법사이다. 길

27) 김태완, 「선과 언어」, 『철학논총』 27집 (경북 경산: 새한철학회, 2002), 322쪽.

28) 『勝鬘寶窟』 卷1(『大正藏』 37, 5c): “家師朗和上 每登高座 誨彼門人 常云 言以不住爲 端 心以無得爲主 故深經高匠 啟悟群生 令心無所著.” 『中觀論疏』 卷1(『大正藏』 42, 12a)에 동일한 문장이 나온다.

장의 스승인 법랑은 법사가 갖추어야 할 자격요건으로 마음에 집착이 없을 것을 요구했다. 그러할 때만이 토로된 언어는 진리를 향해 열린 구조를 갖기 때문이다.

붓다의 마음은 의지하는 것이 없는데 그대들의 마음에는 의지하는 것이 있어, 붓다와 더불어 간격이 생겨났으니, 무엇으로 말미암아 붓다를 볼 것인가.²⁹⁾

성불(成佛)이 불교의 목적일 때 붓다의 마음은 중생이 성취해야 할 이상적인 마음이고, 그것은 마음에 집착이 없을 것을 그 특성으로 한다. 그리고 이러한 마음이 성취되었을 때 이것을 해탈이라 한다.

2. 이상적인 마음을 얻기 위한 수행법

1) 理·教·觀: 구조적 연계성

이미 마음에 형성된 집착³⁰⁾을 어떻게 없앨 것인가? 그것은 바른 이치(正理)에 대한 바른 통찰(正觀)에 의해 가능해진다. 길장은 삼론의 종지를 진리에 대한 통찰로 말미암아 마음에 형성된 집착을 없애

29) 『中觀論疏』 권2(『大正藏』 42, 27b): “佛心無所依 汝心有所寄 乃與佛隔 何由見佛.”

30) 집착(執着)과 희론(戲論)과 사견(邪見)은 연계구조를 갖는다. 진리에 대한 바른 이해의 결여에서 사견이 생겨나고, 사견에 의해 생겨나는 온갖 종류의 언설을 희론이라 한다. 예를들어 크고 작음이라는 언설이 희론이 되는 것은, 크고 작음이라는 개념에 실체가 있다는 사건에서 비롯되고, 이 사건으로 인해 우리는 크고 작음이라는 개념의 노예가 된다. 이 개념이 공간에 적용될 때 우리는 공간의 노예가 되고, 사물에 적용될 때 사물의 노예가 된다. 큰 것에 집착하고 그것을 얻지 못하면 괴로워하게 된다.

는 것이라고 규정한다. 곧 마음에 분별심이 있어 어느 하나에 집착하면, 샅된 견해에 떨어져 바른 이치를 잃는다. 바른 이치를 잃으면 정관은 발생하지 않고, 정관이 생겨나지 않으면 분별심은 사라지지 않는다. 분별심이 없어지지 않으면 집착이 생겨나니 고통의 수레바퀴에서 벗어날 수 없다. 모든 분별심이 고요해지는 것을 바른 이치라고 하는데, 바른 이치를 깨달으면 정관이 생겨나고, 정관이 생겨나면 희론이 사라지며, 희론이 사라지면 고통의 수레바퀴에서 벗어난다.³¹⁾

그렇다면 정리(正理: 一道)란 무엇인가? 정관해야 할 정리란 무엇인가? 길장은 진리의 내용을 논할 때, 종종 정관이라는 용어를 함께 사용하여, 무득정관, 중도정관, 무득정관불이(無得正觀不二), 불이정관(不二正觀)³²⁾이라고 한다. 정관이란 정리를 관찰하는 것이므로, 정관의 내용인 무득, 중도, 불이는 동일한 의미로 볼 수 있다. 정리란 무득이고 중도이며 불이인 것이다.

정리는 왜 관찰을 매개로 해서만 인식되는가? 관찰이란 무슨 의미인가? 정리란 억지로 중도, 무득, 불이라고 이름붙이기는 했지만, 그러한 이름에 의해 한정되지 않는 특성을 갖는다. 명칭에 해당하는 실체란 어디에도 없다는 것이 대승불교의 공통적 견해이다. 길장 또한 어떤 언어를 통해 자신의 입장을 설명한 후에는 항상 그 언어가 갖

31) 『三論玄義』(『大正藏』 45, 6c): “若心存內外 情寄大小 則墮在偏邪 失於正理 既失正理 則正觀不生 若正觀不生 則斷常不滅 若斷常不滅 則苦輪常運 …… 則苦輪便壞 三論大宗 其意若此.”

32) 그 용례는 차례대로 다음과 같다. 『三論玄義』, 10c: “通論大小乘經 同明一道 故以無得正觀爲宗.” 『中觀論疏』, 113c: “又若起有無見 名之爲縛 離有無 是中道正觀 稱之爲解.” 『仁王般若經疏』(『大正藏』 33, 315c): “大乘滿字教者 若明其理 至極平等 無得正觀不二爲宗.” 『觀無量壽經義疏』(『大正藏』 37, 234a): “觀實相者 體無二相 是不二正觀.”

는 연기적 구조를 해명함으로써 이러한 실상관을 따르고 있다. 그러므로 정리란 관찰이라는 수행적 사유를 통해 깨우칠 수 있을 뿐이지, 이론적 접근이라는 지적인 사유를 통해서 깨우칠 수는 없다.³³⁾

여기에서 ‘관’이 깨달음의 중요한 근거가 된다. ‘관’이란 단순히 물리적인 형태의 봄도 아니고, 지적인 사유에 의한 관찰도 아니다. 그것은 우리의 마음이 직접 진리에 계합하기 위한 행위이고, 동시에 그러한 행위의 완성을 의미한다.

그러므로 길장에게서 관이란 무엇보다 중요한 것으로 다루어진 다. 『중론』이라는 저술에 대해, 범본의 원제에 일치하지 않음에도 불구하고 『중관론』이라는 명칭을 붙인 것은 고삼론(古三論)의 대표자인 승조(僧肇)이지만, 그 명칭의 의미를 진정으로 실현한 것을 신삼론(新三論)의 대표자인 길장이다. ‘중’을 논하는 것이 아니라, ‘중’을 ‘관’한 것을 ‘논’한 것이며, 그러므로 ‘중’을 ‘관’하기 위한 ‘논’인 것이다.

‘중’은 모든 붓다와 보살이 행한 도리이고, 관은 모든 붓다와 보살이 능히 관찰한 마음이다. 모든 붓다가 ‘중’의 도리를 관찰하여 마음에서 분명하게 인식하고, 이것을 입으로 설하여 중생에게 베풀었으니, 이를 경이라 한다. 보살이 ‘중’의 도리를 관찰하여 마음에서 분명하게 인식하고 이것을 입으로 설하여 중생에게 베풀었으니, 이를 논이라 한다. 이 세 가지(중, 관, 논 또는 경)를 갖추어야만 뜻이 원만하게 구축된다.³⁴⁾

33) 『中觀論疏』卷4, 53c: “諸法未曾生死 亦非涅槃 言忘慮絕也。” 『三論玄義』, 1b: “諸法實相 言忘慮絕 實無可破 亦無可收 泯上三門 歸乎一相 照斯四句 破立皎然。”

34) 『中論序疏』(『大正藏』42, 2a): “中 諸佛菩薩所行道 觀 謂諸佛菩薩能觀之心 諸佛 觀辨

이(理: 中道)와 교(教: 經과 論)는 ‘관’을 매개로 해서만 소통할 수 있다. 길장이 제시하는 다양한 관법은 바로 우리를 진리로 이끄는 수행적 사유의 길이라고 할 수 있다.

2) 教(경, 논)의 이중적 의미: 진리 그 자체는 아니지만 진리에 도달하기 위한 유일한 수단이다.

길장의 저술에 나타나는 독특한 점은 교설(敎說: 언어)의 중요성을 매우 강조한다는 점이다. 길장 전후의 수행자들에게 나타난 언어(교설)에 대한 불신의 풍조와 대조되는 모습이다.³⁵⁾ 그는 「언어가 곧 해탈이고, 해탈이 곧 언어이다.»³⁶⁾라고 선언하기도 한다. 또한 어떤 사상이나 주장의 타당성에 대한 근거로서 경론이 매우 중시된다. 예를 들면 중국불교 교상관석의 하나인 이장성(二藏說: 성문장과 보살장으로 분류하는 것)을 경전과 논서에 모두 수록된 내용이므로 배척할 수 없다고 한다.³⁷⁾

다른 한편에서 진리는 언망려절(言忘慮絕)이어서 언어에 의해 표현될 수 없다는 것이 강조된다. 이 경우 교설은 그 자체가 진리가 아니라는 점이 부각된다. 교설은 달 그 자체가 아니라 달을 가리키는 손가락이다. 그러므로 교설에 집착하면 손가락만 쳐다보는 것이고 달

於心 宣之於口 稱之爲經 菩薩 觀辨於心 宣之於口 目之爲論 要具斯三 義乃圓足.”

35) 이것도 그를 이론가에 지나지 않는다고 보게 된 배경이라고 생각되는데, 역설적이게도 바로 이것이 그를 실천가라고 볼 수 있는 이유가 된다는 것이 앞으로 밝혀진다.

36) 『勝鬘寶窟』 卷上, 5b: “汝乃知解脫無言 而未悟言即解脫 既云言即解脫 亦應解脫即言 言即解脫 雖言無言 解脫即言 …… 名心無所依 乃識理教意也.” 『二諦義』 卷下(『大正藏』 45, 112c: “ 只言說文字即解脫 …… 文字即解脫.”

37) 『勝鬘寶窟』, 6a: “從菩提留支 度後至於卽世 大分佛教 爲半滿兩宗 云聲聞菩薩二藏 此既有經論 誠文 不可排斥.”

은 결코 보지 못한다.

그렇다면 언어는 왜 그렇게 중요한 것일까? 달로써 달을 가리키는 못하기 때문이다. “달로서 달을 가리킬 수 없으니, 응당 손가락으로 달을 가리켜야 한다.”³⁸⁾ 이것은 “이심전심(以心傳心)”이라는 선종의 원리와 전적으로 달리하는 입장이다. 선종에서도 또한 교설은 손가락이고 이치는 달이라고 보지만, 이러한 비유를 사용하는 의미는 사뭇 다르다.

길장은 인용문의 후반을 강조하여, 이 말을 손가락이 아니고는 달을 볼 수 없음, 곧 손가락의 기능을 강조하는 의미에 비증을 두어 해석한다. 이에 비해 선종에서는 인용문의 전반을 강조하여, 손가락을 떠나 오직 달에 전념할 것을 가르치니, 이것이 교외별전(敎外別傳)의 성립근거가 된다. 그러나 길장은 이미 달을 알고 있는 사람이라면 타인의 손가락을 빌리지 않고 달을 볼 수 있겠지만, 그렇지 않은 사람이라면, 불도를 닦아가는 과정에 있는 수행자라면 손가락에 의지하지 않을 수 없다고 한다.³⁹⁾ 교설에 대한 길장의 이중적 입장은 다음과 같이 정리된다.

이치를 얻으면 가르침을 잊고, 달을 얻으면 손가락을 버리기 때문에, 『금강경』에서는 ‘법을 취하지 말아야 한다’고 한다. 그러나 가르침으로 인해 이치를 깨닫고, 손가락으로 인해 달을 얻기 때문에, 『금강경』에서는 이어서 ‘법을 취하지 않는 것도 아니다’라고 한다. 마치 강의 건너편 언덕에도

38) 『大乘玄論』(『大正藏』45, 15c: “不可以月指月 應以指指月.”)

39) 『二諦義』卷1, 90b: “今明 二諦如指 為小兒不識月 此為小兒 不為大老子 大老子知月 何須為 為小兒不識月故 舉指令識月 凡夫眾生 亦爾 不識理故 須二諦教.”

달하고나면 뗏목을 버려야 하므로, 뗏목을 취하지 말아야 하지만, 강을 건너고자 하기 때문에 뗏목을 취하지 않으면 안되는 것과 같다.⁴⁰⁾

이렇게 손가락을 통해서 달을 보지만, 모든 손가락이 달을 가리키고 있는 것은 아니다. 붓다의 교설은 달을 가리키는 손가락임이 분명한 것이라는 점에서 그 중요성이 부여된다.

마음은 상(相)을 갖는 것을 뿌리로 삼고, 가르침은 무득을 주된 특성으로 삼는다.⁴¹⁾

여기에서 교설은 무득이라는 실상을 깨우치도록 하는 중요한 근거로 여겨진다. 따라서 교설에 마음을 일치시키도록 해야지 자신의 마음에 교설을 끌어들이려고 해서 안된다. 교설을 교설이 가진 근본입장, 무득을 정관하고 무집착을 실현하도록 하는 목적에 일치시키도록 해야 한다.⁴²⁾

질장은 교설에 대한 이러한 무한한 신뢰 속에서 붓다의 교설을 어떻게 이해해야 그 속에서 진리를 깨우칠 것인가?를 탐구하는데 진력한다. 그의 글을 읽으면, “붓다는 왜 이러한 가르침을 설했는가?”하는 문제의식이 끊임없이 흐르고 있음을 알 수 있다. 붓다가 그러한 가

40) 『金剛般若疏』 卷3(『大正藏』 33, 107a): “以得理忘教 得月捨指故 故云不應取法 而藉教悟理 因指得月 故非不取法 如到岸捨筏故 不應取筏 為欲度河故 非不取筏也.”

41) 『法華玄論』 卷1(『大正藏』 34, 363a): “心以存相為根 教以無得為主.”

42) 같은 글 卷2, 363a: “若心同教 教既無得 即心無所得 乃名說教 若教同心 心既存相 即教成住著 但迷倒心 終不弘教.”

르침을 설한 이유를 알면, 그 순간 그 가르침을 통해 진리에 도달하는 길이 열린다.

3) 教를 어떻게 觀해야 理가 드러나는가?: 마음의 정화방식으로서의
觀法

이상에서 길장의 사상에서 ‘교’와 ‘관’이 갖는 의미를 고찰해 보았다. 가르침은 그 자체 진리가 아니지만, 그것은 진리로 가는 유일한 통로이다. 가르침은 그 자체가 진리가 아니기 때문에, 가르침의 내용을 문자 그대로 이해해서는, 이론적 사유에 의해서는 절대 진리에 도달할 수 없다. 이것이 교설의 부정적 기능을 길장이 경계한 이유였다. 길장은 이러한 부류의 사람들을 “언교에 집착하는 무리”⁴³⁾라고 하여 강하게 비판한다. 그렇다면 가르침이 진리를 드러내기 위해서는 어떻게 해야 하는가? 그것은 가르침이 드러내고자 하는 세계를 관조할 수 있어야 한다.

길장의 사상에서 관법이란 바로 ‘교’와 ‘리’를 잇는 매개체이다. 길장이 붓다의 교설에 대한 관법을 제시하는 이유가 여기에서 있다. 교설은 달을 가리키는 손가락이고, 관법은 그 손가락을 달로 이끄는 계기로 작용한다. 사실 길장 자신이 관법이라고 칭한 것도 있고 그렇지 않은 것도 있지만, 필자는 길장의 모든 글은 교설을 어떻게 이해해야 그것을 통해 깨달음을 얻을 수 있을 것인가?를 탐색하는 방식으로 서술되는데, 이 또한 진리에 도달하기 위한 관찰방식을 알려준다는 의

43) 『法華玄論』 卷1, 362c, 371a, 『中觀論疏』 卷4, 66b, 『三論玄義』, 7b 등에 “封教之流(徒), 封言之徒”라고 하여 비판하고 있다.

미에서 관법이라고 해도 무방하다고 생각한다.

필자는 이하에서 길장이 제시한 수많은 관법 중 붓다의 가르침을 해석하는 네 가지 방식, 곧 사종석의(四種釋義)의 내용을 고찰함으로써, 길장의 수행론과 앞에서 설정한 세 번째 해명, 곧 「교즉관(教卽觀)」의 실천적 의미를 함께 드러내 보려고 한다.

사종석의는 길장 저술의 곳곳에서 서술되고 있는데, 이 중 특히 『이제의』에서 진(眞)·속(俗)이라는 교설을 해명하는 부분을 중심으로 하여 설명해 보기로 한다.

첫째 수명석(隨名釋)은 일반인의 언어관습을 그대로 이용하여 문자를 풀이하는 방법이다. 진속(眞俗)이라는 가르침에 대해서, ‘진’은 보다 진실된 것이고 ‘속’은 세속적인 것이라고 보는 것이다.⁴⁴⁾ 언어는 구별 지우는 것을 특성으로 한다. 어떤 대상이 다른 것과 구별되는 것을 보일 수 없다면 그 언어는 무용하다. 예를 들어 자동차라고 하는 명칭은 그것을 자동차가 아닌 모든 것과 구별하기 위해서 지어진 것이고, 그러한 역할을 할 때만 자동차라는 명칭은 의미를 갖는다. 만일 우리가 자동차라고 부르는 어떤 것을 제외한 다른 모든 것도 자동차라고 부른다면 자동차라는 명칭을 사용하는 것은 의미가 없다. 따라서 언어의 구별기능에 입각해서 언어를 이해하는 것은 일반적인 생활을 영위하기 위해 없어서는 안 될 필수적인 사항이다.

다만 여기서 문제가 되는 것은 이러한 일상적인 언어의 구별적 기능을 제거하지 않으면서도, 이 언어로 하여금 실상을 드러내는 기능

44) 『二諦義』 卷中, 95a: “隨名釋者 如俗以浮虛為義 又俗以風俗為義 然此具出內外故 律有國土毘尼 隨國土處所 風俗不同也 …… 此則就經律釋異 由來亦不知也.”

을 동시에 지닐 수 있도록 할 수 있는가, 없는가 하는 점이다. 길장은 수명석 그 자체를 부정하지 않는다. 그것은 길장이 일상적인 언어를 긍정하고 있다는 점을 보여준다. 수명석을 통해서 언어의 구별기능과 실상의 현현가능성을 동시에 인식할 수 있다면 나머지 세 단계는 불필요하다. 다만 보통 사람들은 이미 살펴본 것과 같이, 진과 속 등의 대립된 개념에 대해서 일상적 언어관습에 의거한 해석을 하게 되면, 전자와 후자가 각각 별개의 것이라고 오해한다. 만일 이것들이 기능적인 의미에서의 구별지움이고, 그 구별지움이 자성적 실체를 가진 것이 아님을 안다면, 이러한 오해는 생겨나지 않지만, 미혹된 범부들은 여기에 매몰되어 버리는 것이다.

두 번째 단계인 인연석(因緣釋)은 바로 자성적 실체로서의 언어에 대해 집착하는 사람들에게 그 언어들이 각각 대립하는 개념과 인연하여 성립되는 것임을 보여주어, 그들이 지니고 있는 유자성견(有自性見)을 조복시키는 것이다. 즉 진과 속, 대와 소, 권과 실 등은 상호의존적으로 성립하는 것임을 보여주는 것이다. ‘진’은 그것과 상대되는 의미인 ‘속’이라는 언어가 없다면 그 뜻이 드러나지 않는다.⁴⁵⁾ ‘대’도 또한 그것과 상대되는 의미인 ‘소’라는 언어가 없다면 그 뜻이 드러나지 않는다. 어떤 것이 절대적으로 크거나, 절대적으로 작을 수는 없는 것이다. 큰 것은 작은 것에 비해 큰 것이고 작은 것은 큰 것에 비해 작은 것이다. 자동차는 자전거에 비교할 때 큰 것이고, 기차에 비교할 때는 작은 것이다.

45) 같은 글, 95a: “次第二就因緣釋義者 明俗真義 真俗義 何者 俗非真則不俗 真非俗則不真 非真則不俗 俗不礙真 非俗則不真 真不礙俗 俗不礙真 俗以真為義 真不礙俗 真以俗為義也.”

이렇게 대립된 개념이 상호의존성을 가진 것으로 인연에 의해 가설(假說)된 것임을 인식할 때, 각각에 대해서 지녔던 자성적 실체라고 하는 집착은 누그러진다. 큰 것과 작은 것에 대해서, ‘대’의 ‘소’이고 ‘소’의 ‘대’임을 인식함으로써 영원불변의 개념이라고 하는 집착이 어느 정도 가라앉는다는 것이다.

세 번째 단계인 현도석((顯道釋)은 앞에서 가의(假義)에 의해 유자성견을 조복시킨 다음에 다시 중의(中義)를 드러내어 그 집착을 영원히 끊어 버리는 것이다. 진실은 언어를 떠나 있으나, 중생을 위하여 억지로 명상(名相)으로 설한 것임을 밝힘으로써 궁극적인 도(道)를 드러내는 것이다. ‘속’은 ‘진’의 ‘속’이기에 사실상 속이 아닌 것(不俗)이고, ‘진’은 ‘속’의 ‘진’이기 때문에 사실상 진이 아닌 것(不眞)임을 깨닫는다. 이렇게 할 때, ‘진’이라 하든, ‘속’이라 하든, 그 속에서 비진비속(非眞非俗)의 중도의(中道義)를 현시할 수 있게 된다.⁴⁶⁾

네 번째 단계인 무방석(無方釋)은 부정(不定)이라는 뜻이다. 따라서 무방석은 제2, 제3의 단계를 통하여 일체법의 공성을 깨달은 사람에게서는 세간의 일체법이 어떤 분별도 없이 그대로 긍정되는 것을 말한다.⁴⁷⁾ 곧 인연석과 현도석의 내용을 보다 확충해 나갈 때 무방석에 도달한다.

46) 같은 글, 95b: “次第三就顯道釋義者 明俗是不俗義 真是不眞義 真俗不眞俗義 真俗不眞俗 即名義 不眞俗真俗 即義名 真俗不眞俗 教理 不眞俗真俗 理教 斯則名義理教中 假橫豎也.”

47) 같은 글, 95c: “次第四節無方釋義者 明俗以一切法為義 人是俗義 柱是俗義 生死是俗義 涅槃是俗義 無方無礙故 一切法 皆是俗義也.”

인연석과 현도석은 대립된 두 개의 쌍에 대한 집착을 여의는 방식을 제시하는 것이라면, 무방석은 이러한 가르침이 내재하고 있는 근본적인 의의를 보다 폭넓게 실현하는 것이다. 전자가 연기를 눈에 보이는 형태로 설명하는 것이라면, 후자는 연기를 보다 확충하여 심화시킨다는 것이다. 예를 들어서 ‘진’과 ‘속’이라는 용어를 풀이함에 있어서, 인연석은 이 두 가지 대립된 개념이 서로 인연에 의해 비로소 존재하는 것임을 보이는 것이고, 현도석은 이러한 인연의 실상을 관찰함으로써 ‘진’과 ‘속’에 대한 집착으로부터 벗어난 상태를 보여준다. 따라서 인연석은 인연연기의 실상을 대립된 두 개의 쌍을 중심으로 하여 관찰하는 것이라면 현도석은 연기의 범위를 보다 확대하여 우주 전체 속에 드러나는 인연연기의 구조를 보여주는 것이다. 우리가 ‘진’과 ‘속’, ‘대’와 ‘소’의 연기적 구조를 깊이 이해하게 되면, ‘진’은 ‘속’에 의해서만 존재하는 것이 아니라, 우주의 모든 것에 관계를 맺고 있다는 것을 알 수 있다.

연기란 쉬운 이해를 위해 우선 대립된 두 쌍의 상호의존성을 말하지만, 그 대립된 두 쌍 각각을 있게 하는 여러 가지 조건들을 고찰하면, 우리는 대립된 두 쌍 각각에 우주가 내재되어 있음을 알 수 있게 된다. 이것이 연기사상이 궁극적으로 지향하는 세계이다. 예를 들어 내 앞에 놓여진 한 장의 종이는 그 범주를 한정해 보면 나무, 기계, 기계공 등에 의지하는 것처럼 보인다.

그러나 보다 깊이 관찰하면 그 나무는 빗물, 흙, 거름, 그 나무가 있게 한 나무 등에 의지하며, 다시 거름은 재료인 분뇨, 벧단, 농부의 손길, 적당한 온도와 습도 등에 의지한다. 이렇게 거듭해서 연기적 사유를 펼쳐 갈 때 내 앞에 있는 한 장의 종이는 그 속에 우주를 내포

한다는 사실을 알게 된다. 인연석, 현도석이 궁극적으로 무방식으로 까지 펼쳐지는 것은 바로 이러한 의미에서이다.

이렇게 해서 모든 것이 상호의존하므로 자성적 실체가 없고, 따라서 온 우주의 모든 존재는 상호중층적인 구조로서 연결되어 있음을 깨닫는다면, 그 다음에 다시 내 앞에 드러나는 세상, 그 세상에 대한 긍정은 분명히 그 이전에 아무런 자각적 계기를 갖지 않은 긍정과는 달라진다. 그리고 이러한 의미에서 모든 언어, 언어에 의한 사상의 전개가 이루어진다면 그 모든 것은 타당하다는 것이 길장의 주장이다. 수명석이 그 의의를 갖는 것은 바로 인연연기를 관조하고 그러한 기반 속에서 드러나는 일체의 세계에 대한 긍정일 때이다. 그리고 이러한 언어는 무득(無得)의 언어라고 할 수 있다.

어떤 사물, 언어, 사상을 마주하였을 때 그 속에서 사중석의가 지향하는 실상의 세계를 동시에 관조할 수 있다면, 그 사물, 언어, 사상은 연기적 구조 속에 놓여진 것이고, 따라서 전적으로 실상의 세계를 드러내고 있는 것이며, 그런 의미에서 모두가 긍정될 수 있다. 그러므로 사중석의는 단순히 언어에 대한 해석법이 아니라 우리가 마주한 모든 경계에 대해 우리를 깨달음으로 이끌어 가는 방법을 제시하는 것이며, 이것이 바로 ‘교즉관’의 완성된 모습이라고 하겠다.

IV. 맺음말

몇몇 학자의 노력에도 불구하고 아직까지 삼론학을 수행체계와 관련지워 이해하려는 노력은 충분한 빛을 발하지 못하고 있다. 이들

논문이 발표된 이후에도 여전히 삼론학은 이론에 치우쳤다고 하면서, 어떤 근거도 제시하지 않는 것은 바로 이러한 현실을 반증하는 것이다. 이러한 사정 때문에 길장은 불교수행법과는 무관한 인물이고, 중국불교에서 선관의 체계화에 기여한 이는 지의이며 그가 중국인 최초로 용수의 공사상에 근거한 올바른 실천법을 제시한 사람이라는 것이 일반적 견해가 되었다.

히라이 슌에이는 삼론학의 계보를 습선과 강경의 둘로 분류함으로써, 습선의 측면을 강조하려고 하였지만, 이러한 시도가 오히려 길장을 강경의 계보에 넣음으로써, 그가 서술한 모든 관법을 이론적인 것으로 돌리게 만드는 원인(遠因)을 제공하기도 하였다.

본 논문에서 선자로서의 길장의 모습, 그가 선정에 대한 특별한 이론을 세우지 않은 이유, 그의 저술에서 관법이 특히 발달한 이유 등을 밝힘으로써, 강경이 습선을 배제한 것이 아니라는 점이 드러났다. 그리고 사종석의는 관법이 갖는 수행론적 의미를 충분히 지니고 있는 점도 살펴보았다.

이 때문에 삼론학이 소멸되고, 지의의 수행법이 후대까지 영향을 미쳤다고 하는 역사적 사실에 대한 원인의 탐구가, 길장에게 수행론이 없어서였다는 결론으로 이어지는 것은 문제가 있는 것으로 보인다. 천태종의 득세와 삼론학의 소멸이라는 사실은, 시대적 상황이나, 수행론이 갖는 구체적인 내용의 차이에서 찾아야지, 수행론 자체가 없기 때문이라거나 용수 공이론의 올바른 실천법을 제시하지 못했거나 하는 것은 문제의 본질을 왜곡시키는 것이다. 이에 대한 고찰은 훗날의 과제로 남겨둔다.

주제어

수행 (practice), 명상 (meditation), 지관 (concentration and insight),
마음 (mind), 사종석의 (四種釋義, the four ways to have an insight into
languages)

A Study on Practical Characteristics of Insight Method by Chi-tsang

Han, Myung Sook

Gasam Institute of Buddhist Culture

Even though several scholars had tried to reveal parts related to practices in the Doctrines of San-lun School (Chi-tsang), it seems that such efforts have failed. That's because it is believed that no other evidence has, yet, been presented, regardless of their frequent strong arguments that the Doctrines of San-lun School had been centered upon only theories in many theses or books.

At first, in my research, I have tried to analyze existing researches one by one and finally found the reasons that it was useless or unsuccessful to find out some parts related to practical method in the Doctrines of San-lun School throughout former efforts.

Next, I have presented realistic records that show figures of Chi-tsang as dhyāna's practitioner, revealed that he didn't exclude

selection. Next, I have taken into consideration of the reasons that he had not presented any special dhyāna's practical method, and he had developed insight' method particularly in his writings. These considerations have been made focusing upon importance of meaning of insight out of Buddhistic practices.

Finally, I have, through the four ways to have an insight into languages (sūtra), fit a system of practices of the Doctrines of San-lun School into a framework of a system of universal practical method of Buddhism. I have come to an idea of "This very Languages itself are Emancipation" which is a unique practice's theory of the Doctrines of San-lun School.