

지눌 사상의 여래장적 해석

한경옥

독립학자

bornlovely@naver.com

I. 서론

II. 공과 여래장 - 『보성론』, 『불성론』의
예

III. 돈오점수 - 간화선 돈오의 여래장적
해석

IV. 결론

요약문

지눌은 초기에 돈오점수를 강조하였고, 후기에는 돈오점수보다 더 높은 깨달음을 지닌 간화선으로 전회한 것으로 알려져 있다. 이에 대해 본고는 지눌이 돈오점수에서 간화선으로 전회한 것이 아니라, 여래장사상을 바탕으로 돈오점수의 돈오와 간화선의 돈오의 일치를 추구하였음을 밝히고자 한다. 이러한 관점에서 본고는 먼저 여래장의 의미를 『보성론』과 『불성론』에서 고찰하고, 공의 지혜를 지닌 여래장의 의미를 바탕으로 지눌의 사상을 해석하고자 하였다. 공의 지혜가 없으면 여래장을 일견하고 무분별지를 증득할 수 없기 때문에, 여래장사상을 바탕으로 하는 동아시아의 선과 화엄사상은 초기불교부터 이어진 공사상을 핵심으로 하고 있다고 볼 수 있다.

특히 여래장사상은 동아시아에서 원효의 성자신해(性自神解)와 종필의 공적영지(空寂靈知), 지눌의 해오(解悟)와 같은 지적(知的) 성격을 강조한 전통으로 자리매김해 왔다. 지눌의 해오는 성자신해와 공적영지를 바탕으로 불성에 대한 믿음, 반조, 경론에 대한 깊은 이해를 포괄한다. 이러한 관점에서 지눌이 『법집사기』에서 돈오점수론과 간화선의 수증론을 모두 이야기한 것은, 두 수증론의 돈오가 모두 동일한

여래장의 깨달음이기 때문이었다고 볼 수 있다. 그러나 학계에서는 지눌이 간화선의 깨달음을 돈오점수의 깨달음보다 더 높게 보았다고 해석해 왔고, 실제 지눌 이후의 한국불교는 간화선 우위의 선교겸수 전통으로 이어져 왔다. 만일 선 안에서 간화선의 돈오가 돈오점수의 돈오보다 높다고 한다면, 간화선의 돈오를 우위에 두고 선과 화엄의 돈오가 일치될 수는 없기 때문에 지눌의 선교일치론은 깨어지고 만다. 본고는 지눌의 사상을 여래장사상으로부터 해석할 때, 이러한 선과 교 사이의 불필요한 지위논쟁을 일으키지 않으며 지눌이 본래 가졌던 사상적 의도를 보다 선명하게 파악할 수 있다고 보았다. 지눌은 공성(空性)을 품은 여래장사상을 바탕으로 돈오점수론과 간화선을 통합적으로 사유하고 평범한 사람들을 위한 수증론을 발전시킴으로써 한국불교의 한 특성을 이루었다.

주제어

지눌, 여래장, 돈오점수, 간화선, 공적영지, 성자신해, 해오

I. 서론

1. 문제제기

보조국사 지눌(普照國師 知訥, 1158-1200)은 흔히 선교일치를 추구하면서 수증론으로서 돈오점수론과 돈오점수론보다 더 뛰어난 간화선을 선양한 선사로 알려져 있다. 선교일치는 선과 화엄의 깨달음을 일치시키고자 한 것이고, 선과 화엄의 깨달음을 위한 수증론은 공통적으로 돈오점수론을 제시한 것이라고 할 수 있다. 그렇다면 간화선은 선교일치나 돈오점수론과 어떤 관계에 있는가? 현대 한국의 불교학계는 이러한 주제에 대해 첨예하게 논쟁해 왔다. 그것은 한국불교의 내적인 토대라 할 수 있는 지눌의 사상이 일관된 체계를 이루고 있는가에 대한 관심이고, 나아가 한국불교의 정체성은 무엇인가에 관한 물음이라고 할 수 있다.

본고는 선과 화엄의 바탕인 여래장사상을 통해 지눌의 선교일치를 바라볼 때, 지눌이 어떠한 관점으로 선교일치를 수행하고 돈오점수와 간화선을 통합

적으로 사유했는지 보다 선명하게 이해할 수 있다고 보았다. 지눌은 모든 중생에게는 불성이 내재하고 있다는 여래장사상을 바탕으로, 그것을 돈오함으로써 수행이 시작된다는 돈오점수론을 지지하고 있었다. 『법집별행록절요병입사기』(이후 『법집사기』)에서는 이때의 돈오가 여래장을 깨닫는 것으로, 단순한 이론적 알음알이가 아니라 믿음, 반조, 법의 완상이라는 세 가지 요소를 지닌 것으로 해명하고 있다. 이 돈오점수론과 간화선은 서로 어긋나 있지 않다. 간화선은 화두를 통해 끊임없이 이어지는 생각들을 중지시키고 의식 아래 심층에 있는 여래장(불성)을 인식하는 방법론이라고 할 수 있다. 돈오점수, 간화선의 두 수증론의 공통점은 번뇌의 제거에 관심을 두지 않고, 번뇌 뒤에서 태양처럼 빛나는 여래장을 인식하고 증득하는 방법론이라는 점에 있다.

이러한 관점에서 본고는 먼저 여래장사상을 살펴보고, 지눌이 돈오점수와 간화선의 돈오를 여래장의 일견(一見)으로서 동일한 것으로 보았음을 밝히려고 한다. 여래장사상은 무엇보다도 공(空)사상의 기반 위에서 해명되어야 한다. 연기(緣起)와 공에 대한 적절한 이해 없이는 여래장을 일견할 수 없기 때문이다. 비판불교에서는 여래장이 존재의 근거, 기반으로서 초기불교의 공, 연기사상을 담지 않고 있다고 비판하고 있다.¹⁾ 그러나 이는 여래장이 공(空)과 불공(不空)을 함께 논의하고 있다는 점이 전혀 고려되지 않은 것이다. 여래장의 불공은 항상 공을 전제로 하기 때문에 『보성론』, 『불성론』 등의 여래장사상 논서들은 여래장의 불공을 논의하기 전에 선취공과 삼성설을 면밀히 연구하였다. 『보성론』은 증익견과 손감견이 없는 상태를 공하다고 보았고, 『불성론』은 한 걸음 더 나아가 유식의 삼성설로 여래장을 해석하고자 하였다. 이러한 관점에서 본고는 지눌의 수증론이 단순히 불성의 깨달음만을 강조하는 것이 아니라 불성을 깨닫기 위해서는 공성을 반드시 체득해야 함을 전제하고 있고, 이 점은 돈오점수론과 간화선에 동일하게 적용된다고 보고 있다. 또한 본고는 지눌의 만년작이면서 출간내력이 분명한 『법집사기』를 검토함으로써 지눌이 선-화

1) 마츠모토 시로 1998, 17-26.

업의 일치와 돈오점수의 돈오-간화선의 돈오가 일치되는 것을 함께 추구했다는 점을 드러낼 것이다. 선과 화엄의 일치, 돈오점수의 돈오-간화선의 돈오의 일치는 함께 가는 것으로서, 간화선의 깨달음이 돈오점수론의 깨달음보다 더 높은 경지라고 선언하는 순간 선교일치는 깨져버리고 지눌 사상 구조의 단일성도 약화되고 만다. 지눌이 사상적 전회를 했다거나, 지눌의 사상에 모순이 있다고 하는 비판들은 이러한 관점에서 나타나는 것이다.

본고는 여래장 사상의 기반 위에서 지눌의 사상을 입체적으로 살펴봄으로써 지눌의 사상이 일관된 관심과 체계를 가지고 있음을 드러내고자 한다. 본론으로 들어가기에 앞서 지눌에 대한 선행연구의 흐름을 고찰하도록 하겠다.

2. 선행연구 검토

지눌 사상 연구는 지눌의 선사상을 간화선 중심체계로 보는 방식으로부터 점차 돈오점수론이 간화선을 포괄하거나, 돈오점수론이 화엄과 간화선의 근저에 흐르고 있다고 보거나, 화엄과 간화선의 돈오를 대등하게 보는 방식 등으로 다양하게 분화되어 왔다. 이종익이 지눌에 대해 선으로 사상적 전향을 하는 사교입선을 하였다고 평가한 이래,²⁾ 길희성, 심재룡, 인경은 지눌이 화엄을 선으로 통합하면서도 특히 간화선 중심의 수증론을 세웠다고 보았다.³⁾ 이후 박재현은 지눌이 돈오점수 체계 안에서 간화선을 수용하고 있다고 보았고, 박태원은 돈오를 선문의 정확적 돈오와 화엄적 돈오로 나누었다. 정희경은 돈오점수의 수행원리가 화엄교학과 하택종밀선에 일관되게 적용되었다고 보았다.⁴⁾

이 밖에 현대 한국불교 학계에서 지눌 연구가 증가하게 된 원인 중 하나는 성철(性徹, 1912-1993)의 지눌 비판임을 참고할 필요가 있다. 성철은 지눌이 지해(知解)를 제거하지 못하는 초기 단계의 해오(解悟)를 돈오라고 부름으로써 선

2) 이종익 1972, 93.

3) 길희성 2001, 105; 심재룡 2004, 234-247; 인경 2006, 186.

4) 박재현 2005, 80; 박태원 2017, 42-50; 정희경 2013, 144-146.

종의 돈오 수준을 약화시켰다고 비판하고, 간화선의 돈오는 제8식의 미세망념을 제거하는 증으로서 궁극적인 단계의 구경각이라고 주장하였다.⁵⁾ 그러나 지눌의 돈오는 육조혜능의 무념(無念)을 계승한 것으로, 염념상속의 흐름을 넘어서 심층의 불성을 깨닫는 것이라고 할 수 있다. 무념의 본질은 지해를 제거하는 것이 아니라, 지해 뒤에 있는 불성을 반조하는 것으로 보인다. 이는 앞으로 살펴볼 여래장사상의 고찰에서도 드러나는데, 『불성론』은 번뇌가 허상이기 때문에 제거할 필요조차 없다는 점을 강조하고 있다. 여래장사상의 관점에서 볼 때 지눌은 선종의 돈오를 약화시킨 것이 아니라, 여래장사상과 혜능의 무념을 그대로 계승한 것이라고 볼 수 있다.⁶⁾

다음으로는 여래장사상의 공성적 측면을 살펴보기 위해 『보성론』과 『불성론』을 살펴보겠다. 『보성론』과 『불성론』은 초기불교의 공사상을 계승한 유가행파의 『유가사지론』 「보살지」의 선취공사상을 분석함으로써 여래장의 공성을 해명하고자 하였다.

II. 공과 여래장 - 『보성론』, 『불성론』의 예

초기 여래장 사상을 담고 있는 경전인 『여래장경』에서 여래장은 ‘붓다를 품고 있는(containing a Buddha)’이라는 의미를 담고 있었지만,⁷⁾ 『화엄경』의 여래지(如來智), 『승만경』의 자성청정심(自性淸淨心), 『대승기신론』의 일심(一心) 등으로 다양하고 풍부한 해석의 과정을 거치면서 동아시아 불교 사상사의

5) 성철 2020, 72-74.

6) 김호성 1992, 222. 오히려 성철의 수증론이 ‘동정일여-몽종일여-숙면일여’로 점점 더 깊이 깨달아가는 단계적 수증론으로서 점수증오 혹은 점수돈오에 해당한다.

7) Zimmermann 2002, 50-58. 짐머만은 여래장 사상의 초기 경전인 『여래장경』을 분석하면서, 여래장의 의미를 소유복합어와 격한정복합어의 용법으로 나눈다. 그리고 더 적합한 것은 소유복합어로서 ‘여래를 품은(containing a Buddha)’이라고 해석한다. 격한정복합어로 해석하면 ‘여래의 지장고, 여래의 본질’로 해석할 수 있는데, 주로 한역본들에서 『열반경』의 불성(buddhadhātu) 개념의 영향을 받아 이러한 용어가 나타났다고 보고 있다.

핵심적 사유가 되어 왔다. 그러나 여래장 사상이 어떠한 해석의 과정을 거친다고 해도 근본적으로 안고 가는 것이 바로 무아연기론과 공사상이다. 그것은 초기불교에서부터 이어진 연기와 공사상이 대승불교에서도 여전히 핵심이며 단지 무엇을 드러내어 시대의 요구에 대응하고자 하는가 하는 ‘전략’이 달라졌을 뿐이기 때문이다. 『보성론』과 『불성론』은 공통적으로 증익견과 손감견을 떠난 후에 공성에 들어감에 대해 이야기하는데, 이는 초기불교의 『아함경』에서부터 계승된 『유가사지론』 「보살지」의 선취공 사상을 여래장사상의 맥락에서 재해석한 것이라고 볼 수 있다.⁸⁾ 아래에서 이에 대해 좀 더 상세히 고찰해 보겠다.

1. 증익견, 손감견이 없는 공의 지혜

『보성론』은 여래장을 보는 것은 아공법공(我空法空)을 알기 때문이라고 말한다. 아공은 곧 자성청정심을 보는 것이고, 법공은 모든 번뇌가 본래 적멸임을 보는 것이다. 아공이 이루어지면 법공은 따라오는데, 그 까닭은 자성청정심을 보게 되면 번뇌가 공임을 보게 되기 때문이다.

여실하게 진여를 보기 때문에 아공법공을 인식하는 것이 분명하다...대략 두 가지 법이 있다고 설한다. 무엇이 두 가지인가? 첫째는 자성이 본래 청정함을 보는 것이다. 둘째는 모든 번뇌가 본래 적멸임을 보는 것이다. 계에서 이르길, 저 자성청정심을 볼 수 있으면 번뇌에 실체가 없음을 알게 되기 때문에 모든 번뇌를 떠나게 되는 것이다.⁹⁾

나아가서 『보성론』은 자성이 본래 청정하며 번뇌는 없음을 해명하기 위해,

8) 『보성론』(안성두 역 2012), 350; 『中阿含經』(T26, 1:736c27-738a2). 『중아함경』 「소공경」에서는 붓다와 아난의 대화를 통해 ‘진실하고 전도되지 않고 청정한 공’에 대해 기술하고 있다. 눈앞에 펼쳐진 여러 현상들 가운데 하나에만 주의를 기울이고 나머지는 주의하지 않는다면 주의를 기울인 것은 공하지 않고, 주의를 기울이지 않은 것은 공이라고 말한다.

9) 『究竟一乘寶性論』(T1611, 31:824c15-23), “以如實見本際以來, 我空法空應知... 略說有二種法. 何等為二. 一者見性本來自性清淨, 二者見諸煩惱本來寂滅. 偈言以能知於彼自性清淨心, 見煩惱無實故, 離諸煩惱故.”

증익과 손감이라는 두 극단의 견해를 벗어나야 한다고 제시하고 있다. 사람들은 여래장은 있는데 없다고 보고(손감견), 번뇌는 없는데 있다고 보기 때문에(증익견) 괴로움에서 벗어나지 못한다. 그러나 번뇌는 어느 곳에도 없다고 여실하게 보는 공의 지혜, 불법은 모든 곳에 구족해 있다고 여실하게 알고 보는 불공의 지혜를 가진다면 증익과 손감의 극단을 떠난 무분별지(無分別智)를 얻을 수 있다고 역설하고 있다.

이러하므로 어떤 번뇌도, 어떤 곳에도 없다고 여실하게 보고 아는 것을 이름하여 공의 지혜라고 한다. 또한 모든 불법은 모든 곳에 구족해 있다고 여실하게 알고 본다면 불공의 지혜라고 한다. 이같이 유무의 양 극단을 분명하게 떠나서 여실하게 공의 모양을 안다. 이 두 계에서 이와 같은 뜻을 밝힌다. 또한 중생이 만약 이러한 공의 지혜를 떠난다면, 그 사람은 곧 이 불경계 밖이니 상응하지 못하고 사마타를 얻지 못하고 일심을 얻지 못한다. 이러하므로 산란한 마음으로 공을 잃은 중생이라고 이름한다. 왜 그러한가. 가장 중요한 공의 지혜의 문인 무분별경계를 증득할 수 없고 볼 수 없기 때문이다.¹⁰⁾

여기에서 『보성론』은 공과 동시에 불공을 주장하는데, 번뇌가 없는 자리에 불법이 구족해 있다고 보는 점에서 『유가사지론』 「보살지」의 선취공 사상을 재해석하여 공유하고 있다고 볼 수 있다. 선취공 사상은 초기불교경전인 『아함경』에 등장하고 「보살지」에서 계승한 것으로, 공이 아무 것도 없는 것이라는 극단적 허무주의의 악취공(惡取空, 잘못 파악된 공)에 반대한다. 잘 파악된 공(善取空)은 언어 분별의 속제를 걷어내었을 때 그 뒤에 남는 ‘언어로 표현할 수 없는’ 존재 자체를 인정한다. 이 실재하는 사태 이상의 무엇이 있다는 증익견을 가지거나, 언어로 표현할 수 없는 실재조차 존재하지 않는다고 부정하는 손감

10) 『究竟一乘寶性論』(T1611, 31:824c15-23), “如是以何等煩惱, 以何等處無, 如是如實見知, 名為空智. 又何等諸佛法, 何處具足有, 如是如實見知, 名不空智. 如是明離有無二邊, 如實知空相. 此二偈中明如是義. 又眾生若離如是空智, 彼人則是佛境界外, 名不相應, 不得定, 不得一心. 以是義故, 名散亂心失空眾生. 何以故, 以離第一義空智門, 無分別境界不可得證, 不可得見.”

견을 갖지 않는 여실한 앎을 선취공, 즉 공성에 들어감이라고 말한다.¹¹⁾ 말로 표현할 수 없는 이 ‘사태’에는 자성이 없다. 무자성(無自性)은 곧 모든 현상이 연기로 이루어져 있고 어떤 불변의 실체도 없는 공(空)임을 말하는 것으로서, 초기 불교 이래 이어져 온 불교 철학의 중심이라고 할 수 있다. 『보성론』은 언어분별의 속제가 걷어진 후 사태에 대한 여실한 앎인 공성으로 들어가는 상태, 즉 선취공을 불법이 구축해 있는 여래장이라고 표현했다고 볼 수 있다. 그리고 이렇게 변뇌는 없고(空) 여래장의 공덕은 충만한(不空)의 지혜를 얻지 못한 자는 무분별지를 얻을 수 없다. 여래장을 깨닫는 것은 단지 믿음만으로 가능하지 않다. 잘 파악한 공과 불공의 지혜를 얻지 않고서는 여래장을 증득할 수 없는 것이다.¹²⁾

『보성론』의 공사상은 삼성설을 재해석하는 방식으로 『불성론』으로 계승되었다. 증익견과 손감견이 없는 청정한 마음을 원성실성이라고 보고, 원성실성이 바로 여래장의 공의 지혜를 담고 있다고 해석했다. 다음 장에서 이 부분에 대해 살펴보고자 한다.

2. 삼성설적 여래장

『보성론』의 여래장이 증익견, 손감견이 없는 선취공을 포괄하였다면, 『불성론』은 유식의 삼성설로 공과 여래장을 해명하고자 하였다. 그러나 삼성설의 기본적인 구조와 의미는 『불성론』에 공통된 부분이 있으면서도 약간 다르게 적용되는 듯 보인다. 『불성론』에서는 진실성이 이루어지기 위해서는 의타기성이 소멸되어야 한다고 하기도 하고, 의타기성은 여여를 조건으로 하므로 소멸되어서는 안된다고 말하기도 한다. 의타기성에 관해 혼란이 있는 듯 보이는 이 문제를 좀 더 들여다보겠다.

11) 앞의 책, 350; 『보살지』(안성두 역 2015), 82-89.

12) 다음은 『보살지』 「진실의품」의 선취공에 대한 설명이다. 『瑜伽師地論』(T1579, 30:488c28-489a2), “云何復名善取空者, 謂由於此彼無所有, 即由彼故正觀爲空. 復由於此餘實是有, 即由餘故如實知有. 如是名爲悟入空性如實無倒.” (어찌 다시 선취공이라고 이름하는가에 대해 [말해보겠다]. 이것에 대해 저것이 있는 바가 없기 때문에 곧 그로 인하여 바르게 공이라고 관한다고 말한다. 다시 이것에 대하여 남은 것이 실로 있기 때문에, 남은 것으로 말미암아 여실하게 있다고 안다. 이와 같이 여실하게 전도 없이 깨달아 공성에 들어감이라고 말한다.)

묻는다. 의타성은 어떤 인을 조건으로 하여 이루어질 수 있는가?

답한다. 분별성에 집착하기 때문에 현현할 수 있다.

묻는다. 진실성은 어떤 인을 조건으로 이루어질 수 있는가?

답한다. 분별과 의타 두 성이 있는 바가 없기 때문에 현현할 수 있다. 그러므로 연성(조건에 의해 이루어짐)이라고 이른다.¹³⁾

이 글에서는 의타기성이 분별성 때문에 현현하며, 분별과 의타 두 성이 없어야 진실성(원성실성)이 드러난다고 말하고 있다. 표준적인 삼성설에서는 변계소집이 소멸하고 의타기성이 전의하여 원성실성이 된다고 말하고 있기 때문에, 분별과 의타가 둘 다 없어야 진실성이 드러난다고 보는 점에서 이 글은 유식론의 전형을 벗어나고 있는 듯 보인다. 그런데 여기에서 ‘분별성에 집착하는 의타기성’을 염오의타기성이라고 본다면, 염오의타기성이 사라져야 원성실성이 이루어진다고 하는 말로 이해할 수 있으므로 표준적인 호법의 유식설과 다름이 없다고 볼 수 있다. 다음 글에서 이러한 해석을 지지해준다.

묻는다. 만약 의타성이 성스러운 지혜에 포섭된다면, 어떻게 의타성이 분별성을 조건으로 이루어질 수 있는가?

답한다. 의타에는 두 종류가 있다. 하나는 염오의타, 다른 하나는 청정의타이다. 염오의타는 분별을 조건으로 이루어지지만, 청정의타는 여여를 조건으로 이루어진다.¹⁴⁾

질문자는 의타성이 원성실성으로 전의한다면 어떻게 분별성을 조건으로 현현할 수 있는가를 질문하고 있다. 이에 대해 『불성론』은 의타성이 청정의타와 염오의타로 구분된다고 하면서, 염오의타라면 분별인 변계소집을 조건으로 현현하는 것이 가능하다고 말하고 있다. 다음 글에서도 의타성은 진실이 아니

13) 『佛性論』(T1610, 31:794b18-22), “問曰依他性緣何因故得成耶, 答曰緣執分別性故得顯現. 問曰真實性緣何因得成, 答曰由分別、依他二性極無所有故得顯現, 故名緣成.”

14) 『佛性論』(T1610, 31:794c1-5), “問曰若依他性為聖智所攝者, 云何說依他性緣分別性得成. 答曰依他有二種, 一染濁依他, 二清淨依他. 染濁依他, 緣分別得成. 清淨依他, 緣如如得成故.”

므로 소멸시킬 수 있다고 하고 있는데, 이 때의 의타성을 염오의타기성으로 본다면 일관성있는 해석을 이어갈 수 있다.

묻는다. 삼성 가운데 어느 성을 소멸시킬 수 없는가? 어느 성을 소멸시킬 수 있는가?

답한다. 두 성은 소멸시킬 수 없고, 한 성은 소멸시킬 수 있다. 왜 그러는가? 분별성은 본래 없기 때문에 소멸시킬 수 없다. 진실성은 본래 참되기 때문에 소멸시킬 수 없다. 의타성은 비록 존재하지만 진실이 아니기 때문에 소멸시킬 수 있다.¹⁵⁾

이 글에서는 ‘의타성이 비록 존재하지만 진실이 아니므로 소멸시킬 수 있다’라고 말하고 있는데, 진실이 아닌 이 의타기성 역시 염오의타기성이라고 볼 수 있다. 그러므로 『불성론』에서 의타기성이 소멸되어야 한다고 주장하는 것은 염오의타기성의 소멸을 의미한다고 보아야 할 것이다. 또한 『불성론』은 분별성, 즉 변계소집 역시 본래 없기 때문에 소멸시킬 수 없다고 한다. 이는 번뇌라는 존재가 허상이기 때문에 소멸도 불가능하다는 말로 여래장사상이 번뇌의 제거과정에 집중하지 않는 이유를 말해주고 있다. 애초에 존재하지 않는 것은 소멸시킬 수도 없는 것이다. 이러한 『불성론』의 사상을 통해 번역자인 진제의 아마라식(阿摩羅識) 사상에 대한 논의로 나아가 보려고 한다.¹⁶⁾

진제의 아마라식 사상은 정통 유식학자들에게 유식의 길을 벗어난 것으로서 비판받아 왔다. 그것은 진제가 제8식인 아뢰야식 위에 제9식으로서 아마라식이라는 또 하나의 식이 존재하는 것처럼 표현하였기 때문이다.¹⁷⁾ 그러나

15) 『佛性論』(T1610, 31:795a10-14), “問曰三性中, 幾性不可滅, 幾性可滅耶. 答曰二性不可滅, 一性可得滅. 何以故. 分別性本來是無, 故不可滅. 真實性本來是真, 故不可滅. 依他性雖有不真實, 是故可滅.”

16) 『불성론』의 저자 문제는 완전히 정리되지 않았지만, 진제의 사상을 담고 있는 것은 사실이라고 볼 수 있다. 진제가 온전히 번역을 하였을 수도, 진제의 사상과 관련있는 사람의 번역이거나 저작일 수 있지만, 이 문제는 차후의 연구로 남겨두고 진제의 사상과의 연관성 속에서 『불성론』의 내용을 탐구해 보고자 한다.

17) 장규연 2010, 193-195, 210-213. 원측은 진제가 제9식으로서 아마라식을 설정한 것에 대해 비판적인 견해를 가졌다. 표준적인 유식사상에서는 의타기성의 청정분이 곧 원성실성이고, 식론으로 보면 아

『불성론』의 일관된 서술에서 볼 때 사실 진제는 변계소집성이 견힌 청정한 의타기성인 공성(空性)의 상태라야 진정한 유식에 들어간다고 말하고 싶었을 뿐, 아뢰야식을 넘어서 새로운 청정식으로서 아마라식을 말하고자 했던 것은 아닌 것으로 보인다. 이를 해명하기 위해 『전식론』에 있는 진제의 언급을 옮겨본다.

물건대, 대상은 떠났지만 식은 존재한다는 것이 유식의 뜻이라고 할 수 있다. 이미 경과 식이 모두 떠났다면 어떻게 식이 이루어질 수 있는가? 답한다. [대부분] 유식을 세우기를, [유식은] 오로지 대상을 떠나고 심에 머무는 것(留心)이라고 하면서 논을 마친다. [그렇지만] 대상을 떠나는 것은 마음을 비우기 위해서(空心)라고 해야 그것의 의미가 이루어진다. 그러므로 경식구민이 성립한다. 이 경식구민이 바로 실성(實性=원성실성)이며, 실성이 곧 아마라식이다. 또한 결국 논쟁을 끝낼 수 있는 것이 바로 아마라식이다.¹⁸⁾

질문자는 ‘유식이라는 말을 하려면 식이 있어야 하지 않는가, 그러니 대상과 식이 모두 사라졌다면 유식사상은 성립될 수 없다’는 비판적 성격의 질문을 하고 있다. 이것은 진제의 경식구민(境識俱泯)사상이 공의 진실성이 없는 악취공이 아닌가 하는 비판을 하고 있는 것이라고 볼 수 있다. 그러나 진제는 이 비판

뢰야식이 청정하게 된 것이 곧 원성실성이므로 아마라식을 설정해서는 안 된다고 보았기 때문이다. 또한 호법이 의타기성에 변계소집성이 없고, 무아성(空)은 있다고 본 면에서 유와 무를 총괄하고 의타기성을 중시하는 유식관을 가졌지만, 진제는 변계소집성도 의타기성도 부정되어야 진실성이 드러난다고 보았다는 점에서 무에 치우친 유식관을 가졌다고 보았다. 하지만 『불성론』의 맥락에서 진제가 소멸되어야 하는 의타기성을 염오의타기성이라고 보았다면, 청정의타기성으로 전의한 것이 원성실성이므로, 진제의 사상이 표준적인 유식론에서 많이 벗어나 있다고 볼 수 없다는 질문을 제기해 볼 수 있다. 이러한 문제에 대한 논의는 현대에도 여전히 진행 중이다. 최은영(2010, 156-159)은 아마라식을 제9식이라고 이름 붙인 것은 후대 논자들의 평가이고, 진제 자신은 그런 언급을 한 일이 없다고 볼으로써 아마라식은 아뢰야식의 청정분이라고 주장하였다. 이에 대해 정주희(2013, 62-64)는 진제가 아뢰야식의 청정분이 아니라 가장 심층적인 근거가 되는 성격의 독립적인 아마라식을 주장했다고 보고 여러 문헌적 증거를 제시하고 있다.

18) 『轉識論』(T1587, 31:62c15-20), “問遣境在識乃可稱唯識義, 既境識俱遣何識可成. 答立唯識乃一往遣境留心卒終為論, 遣境為欲空心是其正意. 是故境識俱泯是其義成. 此境識俱泯即是實性, 實性即是阿摩羅識, 亦可卒終為論是摩羅識也.”

에 대해 유식의 의도는 마음을 비우는 것(空心)이라고 답하면서 공의 지혜를 강조하고 있다. 진제는 질문자가 ‘식(심)은 존재한다’는 증익견을 가지고 있음을 지적하고 있다. 진정한 유식은 올바른 공성을 지녀야 하는 것으로서 식(심)이 존재한다는 증익견이 없어야 하며, 공의 지혜가 존재하지 않는다는 손감견도 없어야 한다. 진제가 말하는 실성(實性)은 증익견과 손감견이 없는 선취공의 상태이며, 진제는 이를 아마라식이라 하고 있다. 따라서 진제는 증익견과 손감견이라는 변계소집이 걸린, 청정의타기의 상태를 원성실성이면서 아마라식이라 했다고 보아도 무리가 없다. 진제는 『유식삼십송』 해설서인 『전식론』에서 다음과 같이 이를 설명하였다.

만약에 ‘오로지 식만이 존재하여 바로 눈앞에 나타나 일어난다’고 집착하는 사람은 이 집착을 떠나지 못한다면 유식에 들어갈 수 없다. 만일 지혜 있는 사람이라면 다시는 이 경계를 연(緣)하지 않아 두 가지(즉, 경계와 식)가 나타나지 않으므로 이때 수행자가 유식에 들어갔다고 한다.¹⁹⁾

식만이 존재한다고 집착하는 사람은 증익견으로 인해 유식에 들어갈 수 없다. 변계소집인 증익견이 걸린 사람은 청정의타기인 공성에 들어서는데, 이때 주관과 객관인 식과 경계가 나타나지 않으므로 이를 유식에 들어섰다가나 아마라식이라는 이름으로 표현한 것으로 보인다. 특별히 아마라식이라는 새로운 근거가 제9식으로서 존재한다고 말한 것이라기보다는, 청정의타기성을 유식에 들어섬, 곧 아마라식이라 보았다고 할 수 있다.

이상으로 『보성론』과 『불성론』의 여래장사상이 공사상에 기초하고 있음을 살펴봄으로써, 여래장이 단지 여래의 저장고라는 의미만을 지닌 것이 아니라 증익견과 손감견을 버림으로써 도달하는 공의 지혜라는 것을 알 수 있었다. 여래장에 대한 이러한 이해를 기반으로, 다음 장에서는 지눌의 사상을 고찰해 보

19) 『轉識論』(T1587, 31:63b29-c3), “若謂但唯有識現前起此執者, 若未離此執, 不得入唯識中. 若智者不更緣此境, 二不顯現, 是時行者名入唯識.”

겠다. 지눌은 여래장에 대한 믿음과 반조, 이해라는 세 요소를 갖춘 해오(解悟)의 중요성을 설파하면서, 돈오점수와 간화선의 돈오가 일치한다고 보았다고 할 수 있다.²⁰⁾

III. 돈오점수 – 간화선 돈오의 여래장적 해석

이번 장에서는 지눌의 돈오점수론과 간화선의 돈오를 모두 여래장사상의 수증론이라는 측면에서 살펴보고자 한다. 돈오점수론의 돈오와 간화선의 돈오는 여래장(불성)을 일견(一見)한다는 상통하는 의미를 갖고 있으며, 불성의 일견은 허망분별을 깨닫고 선취공의 공성에 들어가야 가능하다고 볼 수 있다.²¹⁾ 선이 여래장사상의 바탕에서 나왔다면, 돈오점수와 간화선 수증론 각각의 깨달음에 우열이 있다고 보기보다는 똑같은 여래장의 일견을 지향하고 있다고 보는 것이 체계상 모순이 없는 사유라고 할 수 있다. 이는 지눌의 선교일치론의 맥락이 지향하는 바라고도 볼 수 있다.

지눌은 이러한 사유를 『법집사기』에 담고자 하였다. 『법집사기』는 지눌의

20) 지눌은 여래장계열 논서중 『대승기신론』에 대해서만 언급하였고 『보성론』과 『불성론』에 대해서는 언급하지 않았다. 지눌이 『법집사기』에서 『기신론』에 관해 언급한 내용을 보면 ‘진여의 본질은 진실로 아는 것(H74, 4:756c21-22, “起信論云眞如體相, 眞實識知)’, 삼계는 허위로 오직 마음이 지은 것(H74, 4:759b12-13, “起信論云三界虛僞, 唯心所作, 離心則無六塵境界”)’ 등이 『기신론』의 내용에 해당하는 것으로, 여기에서도 지눌은 진여의 지적 성격에 대한 관심을 유지하고 있다. 그런데 본고에서 지눌을 특별히 『보성론』, 『불성론』과 연결시킨 것은 지눌을 공사상과 연결시키고 싶었기 때문이다. 『기신론』에도 공사상이 있지만 진여문에 관련하여 소략하게만 언급되어 있다. 논자는 『보성론』과 『불성론』의 선취공사상, 삼성설적 여래장이 여래장사상의 공(空) 측면을 잘 묘사하고 있다고 생각했고, 이를 분석함으로써 동아시아의 여래장사상이 공성을 담고 발전했음을 드러내고자 하였다. 동아시아 여래장사상의 관점에서 볼 때, 지눌의 선사상 또한 공성의 체득을 전제로 하고 있다고 볼 수 있다. 그렇지 않다면 불성의 각조(覺照), 반조(反照)와 공적역지의 작용은 이루어질 수 없는 것이다.

21) 견도위 수행에 대해서는 플로린 텔레아누 2014, 162-163. 『보성론』과 『불성론』은 유식의 수행계위 가운데 무분별지-후득지를 깨닫는 견도위를 강조하고 있는 것으로 볼 수 있다. 이는 『보성론』에서 여실수행과 변수행, 『불성론』에서 무분별지와 후득지의 획득을 수행도로 제시하고 있는 것을 통해 알 수 있다. 견도위의 깨달음은 능취와 소취, 식과 대상이라는 이원적인 허망분별을 깨달음으로써 인식에 관련된 장애를 제거하고 공성(空性)에 들어선 상태를 말한다. 그러나 마음 깊은 곳에 있는 번뇌는 여기에서 끊지 못하고 다음 단계인 수습위에서 끊어진다.

만년작으로서, 『원돈성불론』, 『간화결의론』에 나타난 화엄, 간화선의 사상과 어긋나지 않으면서도 지눌이 자신의 선에 대한 사유를 통합적으로 그려내고자 한 책이다. 본고는 한국불교가 출간내력이 분명한 『법집사기』를 중심으로 하면서 『원돈성불론』, 『간화결의론』을 부자료로 하여 지눌의 사유를 구조화해야 한다고 보고, 『법집사기』를 중심으로 지눌의 사상을 고찰하고자 한다.

1. 성자신해(性自神解)와 공적영지(空寂靈知)

『보성론』과 『불성론』에서 여래장은 유가행과의 공사상으로 재해석되면서 복합적인 차원의 의미를 가지게 되었고, 특히 동아시아 사상사에서는 원효의 성자신해, 종밀과 지눌의 공적영지로 계승되어 지(知)적인 특성을 갖고 논의되어 왔다.

『대승기신론소』에서 원효는 ‘생멸상이 온통 신령스러운 앎(神解) 아닌 것이 없기 때문에, 심을 여의지 못한다.’²²⁾고 말하고 있다. 『대승기신론』의 일심(一心)은 여래장을 품고 있으면서 현상 안에서 스스로를 항상 인식하고 있는 아뢰야식을 말하는데, 아뢰야식의 성격은 ‘앎(解)’, 즉 본각(本覺)이라고 할 수 있다. 이것을 원효는 성자신해(性自神解)하다고 하였다. 일심에 대한 이 정의는 원효에게서 종밀의 공적영지로 이어지고, 앞으로 살펴볼 지눌의 선사상에서 중심적인 사상이 된다.

종밀은 『대승기신론소』(이하 『종밀소』)에서 성자신해를 인용하고 있다. 그는 법장의 『대승기신론의기』를 약술하는 『종밀소』에서 일심이 제법의 중실(中實)이며 허공처럼 아무 것도 없는 것이 아니라 신령한 앎이 있다고 말하고 있는데, 이는 법장의 『의기』에는 없는 내용으로 원효의 『기신론소』와 일치한다.²³⁾

22) 『大乘起信論疏』(T1844, 44:208b17-20), “不生滅心舉體動, 故心不離生滅相。生滅之相莫非神解, 故生滅不離心相。如是不相離 故名與和合。此是不生滅心與生滅和合, 非謂生滅與不生滅和合也。” (불생멸심이 체를 들어 움직이므로 심은 생멸상을 떠나지 않는다. 생멸상이 신령스러운 앎 아닌 것이 없기 때문에 생멸은 심상을 떠나지 않는다. 이와 같이 서로 여의지 않으므로 화합이라고 말한다. 이것은 불생멸심과 생멸이 화합한 것이지, 생멸과 불생멸이 화합한 것이 아니다.)

『법장의기』: 그러나 이 두 문은 전체[學體]가 융통하여 범위[際限]가 구분되지 않으며 체와 상이 둘이 아니므로, 이름 붙이기가 어려워 ‘일심에 이문이 있다’고 말한다.

『원효소』: 두 문이 이와 같은데 무엇이 일심인가. 더러움과 깨끗함의 모든 법을 일컫는다. 그 본성은 둘이 아니고 진과 망의 두 문은 다를 수 없으므로 일이라고 한다. 이 둘 없는 곳이 제법의 중심이어서 허공과 같지 않으며 본성 그대로 신령하게 안다. 그러므로 심이라고 이름한다.

『종밀소』: 그러나 이 두 문은 전체가 융통하여 범위가 구분되지 않으며 체와 상이 둘이 아니다. 이 둘 없는 곳이 제법의 중심이어서 허공과 같지 않으며 본성 그대로 신령하게 안다. 그러므로 일심이라고 한다.²⁴⁾

종밀이 ‘지(知)라는 한 글자는 온갖 오묘함의 문(知之一字眾妙之門)’이라고 하면서 공적영지(空寂靈知)를 주장하였을 때, 이 지(知)는 원효의 성자신해가 의미하는 본성 그대로의 신령한 앎으로서 주관-객관(깨닫는자-깨달음의 대상)에 모두 통하는 것으로 여겨졌다.²⁵⁾ 종밀은 공적영지를 범부와 성인이 모두 지닌 일심에서 발현되는 것으로 보았으며, 이는 원효의 성자신해로부터 얻은 확신이기도 하다. 종밀이 영향 받은 또 하나의 인물인 징관 역시 일심의 체를 본각진지(本覺眞知)로 규정하였는데, 이것은 『기신론』의 용어로서, 일심이 본래 깨닫고 있는(本覺) 지(知)의 성격을 갖고 있다고 본 것이다. 따라서 원효, 징

23) 김천학 2015, 47-50.

24) 『大乘起信論義記』(T1843, 44:251c12-14), “然此二門, 舉體通融, 際限不分, 體相莫二, 難以名目, 故曰一心.” 『大乘起信論疏』(T1844, 44:206c27-207a1), “二門如是, 何爲一心, 謂染淨諸法, 其性無二, 眞妄二門, 不得有異, 故名爲一, 此無二處, 諸法中實, 不同虛空, 性自神解, 故名爲心.”

『大乘起信論疏』(L1600, 141:94b11-12), “然此二門, 舉體通融, 際限不分, 體相莫二, 此無二處, 諸法中實, 不同虛空, 性自神解. 故云一心.”

25) 박인석 2010, 11-12. ‘지가 온갖 묘한 것의 문’이라는 문장은 징관에 의해 수남선지식(水南善知識)이 남긴 말로 전해지고 있고, 종밀은 수남선지식이 7조인 신회라고 단언하고 있다. 이를 통해 오늘날 이 문구가 신회의 말이라고 전해지고 있는 것이다. 종밀의 말은 다음과 같다. 『大方光佛華嚴經善賢行願品別行疏鈔』(X229, 5:246b24-c3), “體者本覺眞知也. 故問明品有佛境界智及佛境界知. 疏釋云, 智即能證, 知即心體, 通於能所. 便引七祖云, 知之一字眾妙之門.” (체는 본각진지이다. 그러므로 『문명품』에 불경계지(智)와 불경계지(知)가 있다. (징관이) 『화엄경보현행원품소』에서, ‘지(智)는 증득하는 주관이고, 지(知)는 심체로서 주관-대상에 모두 통한다’고 하시고는, 곧 7조께서 ‘지라는 한 글자는 온갖 신묘함의 문이다’고 하신 말씀을 인용하셨다.)

관, 종밀이 모두 주객 분리 이전의 앎을 일심의 체인 여래장의 한 특성으로 보았음을 알 수 있다. 이는 특히 『보성론』과 『화엄경』 「여래성기품」에서 중시된 여래지(如來智)가 동아시아에서 강조된 바라고 할 수 있다.²⁶⁾

성자신해(性自神解)와 공적영지(空寂靈知)는 지눌의 해오(解悟)에도 영향을 끼쳤다. 지눌은 『법집사기』에서 불성에 대한 반조와 믿음, 가르침에 대한 이해라는 세 가지 요소를 포함하여 해오를 정의하였다. 그러나 지눌의 해오는 범부가 지적으로 불성을 이해하는 것으로 축소 해석되면서 ‘알음알이’로 저평가되어 왔다. 아래에서는 지눌의 해오를 여래장사상 아래에서 조망해 볼 때, 해오가 여래장의 깨달음으로서 가지는 의미를 고찰해 보겠다.

2. 해오를 통해서 본 돈오점수와 간화선 돈오의 일치

지눌이 『법집사기』에서 수증론으로서 돈오점수와 간화선을 함께 논의할 수 있었던 것은 돈오점수의 돈오와 간화선의 돈오가 모두 불성의 일견을 의미하는 것이라고 보았기 때문이다. 지눌이 주장하는 돈오점수의 돈오가 이름만 해오(解悟)일 뿐, 단순히 부정적 의미의 지해(知解)를 의미하는 것이 아님은 길희성, 김호성, 박태원 등에 의해 여러 차례 논의되었다.²⁷⁾ 그것은 『법집사기』의 다음과 같은 글에 의해서도 명확하게 언명된다.

<주> 종밀은 이와 같은 무리들을 자주 만났다. 만일 [그들을] 향해 “당신이 지금 분명하게 아는 것, 그것이 곧 불심이다”라고 말한다면, [그들은] 분명히 믿지 않는다. [그들은] 곧 기꺼이 비추어 살피지도 않고, 다만

26) 『華嚴經』(T278, 9:623c23-26), “如來智慧無處不至。何以故。無有衆生無衆生身, 如來智慧不具足者。但衆生顛倒, 不知如來智。”(여래의 지혜는 닿지 않는 곳이 없다. 왜 그러한가. 중생의 몸에 여래 지혜가 구축되지 않은 자는 없으나, 다만 중생이 전도되어 여래지를 알지 못할 뿐이다.)

27) 길희성(2001, 164)은 다음과 같이 말한다. “결론적으로, 자기 마음을 돌이켜 비추어보는 반조에 의해 자기의 마음이 곧 부처임을 긍정하고 깨닫는 것이 원돈신해문에서 말하는 ‘해(解)’이다. 그리고 이 ‘해’가 곧 선행(禪行)의 출발점을 이루는 돈오 혹은 해오인 것이다.” 김호성(1992, 224-227) 역시 해오가 일념회광, 견본자성이라고 보고 있다. 박태원(2017, 42-50, 91-93)도 선종의 정확적 돈오를 유식 공사상 계열에서 파악할 필요가 있으며, 간화선의 반조가 화두의심으로 연결될 수 있다고 보았다.

“아무개는 둔근이라 실로 들어갈 수 없다”고 말한다. 이것이 대소승의 법상과 인천교 가운데 상에 집착하는 사람들의 마음이 보는 바[로서] 이와 같다.

<지눌 사기> 나는 말한다. 이에 대해 겁약함을 내지 않고 자심을 분명하게 믿어서 대략 빛을 돌이킴에 기대어 법의 맛을 친히 완상한다면, 이것이 곧 수심인의 해오하는 자리라고 이른다. 만약 친밀하고 절실하게 반조하는 공이 없이 한갓 스스로 고개를 끄덕이며 “지금 분명하게 아는 능지가 곧 불심이다”라고 말하는 자는 결코 뜻을 얻지 못할 자이다.²⁸⁾

종밀은 분명하게 아는 것(了了能知)이 곧 불심이라고 하였다. 지눌은 종밀이 말하는 분명한 앎이 곧 수심인의 해오처(解悟處)라고 하면서 이에 대해 세 가지 해석을 내놓는다. 첫째, 자심(自心)을 분명하게 믿음, 둘째, 빛을 돌이킴(반조), 셋째, 법의 맛을 완상함이다. 종밀이 능지(能知)를 불심이라고 하였다면, 지눌은 이 능지를 깨닫는 것이 곧 해오이며, 해오의 의미에 믿음, 반조, 경론을 보거나 스승에게서 들은 불법을 천천히 음미하는 행위들이 포함되어야 한다고 보았다.

지눌이 명시적으로 언급하지는 않았지만, 해오에서 반조의 의미가 강조된 것은 『대승기신론』의 본각(本覺) 사상에 기반한 것이라고 볼 수 있다. 원효는 『대승기신론별기』에서 본각에 각조(覺照)의 의미가 포함되어 있다고 설명한다. ‘각조’란 깨달아 비추고 있다는 뜻으로, 이는 아뢰야식인 일심에 대상을 향한 의식이 아니라 스스로 아는 자기지(自己知)로서의 앎이 있다는 말로 해석할 수 있다. 이것을 원효는 성자신해로, 종밀은 공적영지로 표현한 것이다. 그러므로 지눌의 반조는 곧 여래장을 포괄한 아뢰야식의 앎이고 본각의 깨달아 비추임 공적영지라고 볼 수 있다.

28) 『法集私記』(H74, 4:744a12-21), “宗密頻遇如此之類, 向道, 汝今了了能知, 現是佛心, 灼然不信. 直不肯照察, 但言某乙鈍根實不能入. 此是大小乘法相及人天教中, 著相之人意所見如此也. 私曰於此, 不生怯弱, 的信自心, 略借迴光, 親嘗法味者, 是謂修心人, 解悟處也. 若無親切返照之功, 徒自點頭道, 現今了了能知, 是佛心者, 甚非得意者也.”

각의 뜻에는 두 가지가 있으니, 곧 본각(本覺)과 시각(始覺)이다. 본각이란 이 심성이 불각(不覺)의 모습을 떠난 것이다. 이 깨달아 비추는(覺照) 성을 이룸하여 본각이라고 한다.²⁹⁾

지눌은 해오가 이러한 반조를 통해 이루어지기 때문에 단박 깨달음을 내는 곳이고, 언어가 끊어진 깨달음의 성스러운 바다와 같다고 하였다. 이때 해오는 알음알이가 될 수 없으며 문자적 이해에 불과한 것으로 폄하될 수 없다.

여기에서 논한 바 깨달음이란 먼저 닦고 후에 깨닫는 것이 아니기 때문에 해오이다. 비록 해오이지만 단박 깨달음을 내는 곳이기 때문에 말로 할 수 없는 과분성해와 같다.³⁰⁾

해오를 ‘알음알이’에 불과한 것으로 격하시킨 것은 후대에 신회를 지해종도(知解宗徒)라고 폄하한 홍주종에 의한 것으로서, 본래 신회가 말했던 지해는 ‘머리모만 아는 것’이라는 부정적인 의미가 아니라 본격적인 깨달음의 수행 이전에 글을 읽음으로써 수행을 준비하고 무루종자를 증장시켜 나가는 유식의 문훈습의 의미에 가깝다고 보아야 할 것이다.³¹⁾ 지눌이 ‘비록 해오이지만’이라고 쓴다든가, 하택을 지해종도라고 격하시켜 표현한 것은 지눌 당시에 이미 유행하고 있었던 홍주종 선문의 견해를 지눌 역시 알고 있었기 때문이라고 볼 수 있다. 지해의 의미에 대해 인순은 다음과 같이 말했다.

여기에서 신회는 ‘이해한다(解)’고 하는 말을 제출하고 있다. ‘해解’라는 것은 ‘지해知解’인데, 듣고 이해하여 믿어서 의심하지 않는다는 것이다. 이것은 아직 실제로 보고 깨달은 것은 아니지만, 장기간에 영향력을 미치게 하여 돈오견성에 도움이 된다고 하는 것이다. 그러므로 신회는 “유작有作

29) 『大乘起信論別記』(T1845, 44:230a16-18), “言覺義者, 卽有二種, 謂本覺始覺. 言本覺者, 謂此心性離不覺相, 是覺照性, 名爲本覺.”

30) 『圓頓成佛論』(H70, 4:731c22-732a1), “此中所論悟者, 非先修而後悟故, 是解悟也. 雖是解悟, 以頓發悟處故, 卽不說果分性海同也.”

31) 한자경 2019, 128-131.

의 계꺾, 유작의 혜慧에 의하여 무작無作의 혜慧를 출현시킬 것”을 주장했다. ‘유작의 혜’라는 것은 믿고 이해하는 지해知解이며, 무작의 혜(반야)를 조장하는 작용을 가진다고 하는 것이다.³²⁾

인순이 말하는 신회의 지해는 무명에 덮여 있는 진심(眞心)이 드러나도록 오랜 기간 영향력을 미치는 믿음과 이해를 말한다. 이러한 지해의 의미를 일찍 감치 간파하고 기존 홍주종의 지해에 대한 폄하에 얽매이지 않았던 것은 바로 홍주종의 계보에 있었던 대혜종고였다. 그는 지해에 대한 기존 관념을 단순히 답습하지 말고 보다 깊이 있게 탐구할 것을 요청하였다.

다만 깨달아 들어가는 곳을 구하는 것이 곧 도를 가로막는 지해입니다. 따로 무슨 지해가 있어서 그대에게 장애를 짓게 합니까. 결국 무엇이 지해를 짓는다고 말합니까. 지해는 어디로부터 이르며, 장애를 입는 자는 다시 누구입니까. 다만 이 한 구에 거꾸러짐이 세 번 있습니다. 스스로 지해에 의해 장애 받는다고 말하는 것이 하나이고, 스스로 깨닫지 못해서 기꺼이 미혹한 사람이 되는 것이 하나이고, 곧 미혹한 가운데 마음을 가지고 깨달음을 기다리는 것이 하나입니다. 다만 세 가지 전도가 있을 뿐이니 이것이 곧 생사의 근본입니다.³³⁾

대혜종고는 지해라는 말 하나에 세 가지 장애가 있다고 하였다. 첫째는 지해 때문에 깨달음을 얻지 못했다고 하는 것, 둘째는 스스로 깨닫지 못한 사람이라고 규정하는 것, 그리고 마지막으로 깨달음을 기다리는 마음을 가지는 것이다. 그는 지해 자체가 무엇인가에 대한 판단은 내리지 않았다. 지식, 지적인 이해는 그 자체로 좋은 것도 나쁜 것도 아니다. 문제는 지해로 인해 깨닫지 못하

32) 인순 2012, 609-610. 신회의 글 원문은 호적의 『신회화상유집』에 따른다. 胡適 1982, 229, “要藉有作戒, 有作慧, 顯無作[戒, 無作]慧.”

33) 『大慧普覺禪師語錄』(T1998A, 47:921a20-26), “只這求悟入底, 便是障道知解了也. 更別有甚麼知解爲公作障, 畢竟喚甚麼作知解, 知解從何而至, 被障者復是阿誰. 只此一句, 顛倒有三. 自言爲知解所障是一, 自言未悟甘作迷人是一, 更在迷中將心待悟是一. 只這三顛倒, 便是生死根本.”

고 있다고 하면서 달리 깨달음을 찾으려는 마음이다. 여기에서 대혜는 홍주종의 계파에 속하면서도 지해에 대한 기존의 정의에 얽매이지 않고 그 의미에 대해 보다 철저하게 탐구하는 태도를 지녔다고 볼 수 있다.

지눌은 계파의 이해를 넘어서 진실을 탐구하려는 대혜종고의 글을 통해 시대를 뛰어넘는 동질성을 느꼈으리라 볼 수 있다. 대혜는 깨달음을 얻기 위해 수행하지 말고, 화두를 드는 과정이 살아있어야 함을 강조했다. 불성은 이미 번뇌 뒤에서 현존하고 있기 때문에 이에 대해 털끝만큼의 의심도 없다면 그것을 깨닫기 위해 기다릴 필요가 없다. 화두를 드는 과정은 번뇌로부터 불성으로 되 돌아오는 과정일 뿐이다. 화두를 드는 행동 자체가 스스로 빛을 비추는 반조(返照)라고 볼 수 있다.

진실로 생각마다 초심에서 물러나지 않고, 세간 번뇌에 연하는 자기 마음을 잡아 반야로 돌아온다면, 진실로 금생에는 아직 꿰뚫지 못하였어도 임종시에 결정코 악업에 의해 악도로 끌려 내려가지 않을 것입니다. 내생에 나타나는 것도 나의 이번 생에 지녔던 원력을 따라, 반드시 반야 속에서 있는 그대로 받아 쓰게 됩니다... 날마다 공부하는 곳에서 패병을 잡고 점차 힘이 떨어지는 것을 느낄 때, 이곳이 바로 힘을 얻는 곳입니다.³⁴⁾

해오의 반조는 『기신론』의 각조와 같이 불성 스스로 비추는 자기지라고 할 수 있다고 하였다. 간화선의 화두 참구 과정이 번뇌의 힘이 점차 작아지면서 불성이 스스로 드러나는 과정이라고 본다면, 간화선과 돈오점수론의 돈오는 모두 불성의 반조를 의미하는 것이라고 볼 수 있다.

돈오점수론의 돈오와 간화선의 돈오는 선종사적으로는 혜능의 무념(無念)을 내용으로 하고 있다. 그 까닭은 혜능의 무념이 상속하는 생각들의 흐름을 관찰하면서 생각들 아래의 불성을 일견하는 것을 의미하기 때문이다. 다음에서 이에 대해 간략히 확인해 본다.

34) 『大慧普覺禪師語錄』(T1998A, 47:919b19-c2), “苟念念不退初心, 把自家心識緣世間塵勞底, 回來抵在般若上, 雖今生打未徹, 臨命終時, 定不爲惡業所牽流落惡道。來生出頭, 隨我今生願力, 定在般若中, 現成受用... 日用做工夫處, 捉著樞柄, 漸覺省力時, 便是得力處也。”

3. 혜능의 무념(無念)과 지눌의 돈오

본고는 두 가지 점에서 돈오점수의 돈오와 간화선의 돈오 내용이 일치한다고 보았다. 첫째는 돈오점수든 간화선이든 모두 여래장사상을 기반으로 하는 선 전통으로 포괄될 수 있다는 점이다. 여래장사상은 기본적인 의미에서 인간이 붓다를 안에 품고 있다는 것으로, 자기 안의 불성을 깨닫는 내용을 담고 있다. 선이 자기 안의 불성을 깨닫는 것을 돈오라고 한다면, 그 방법론에서 돈오점수를 택하든 간화선을 택하든 돈오의 내용은 일치할 수 있다고 본 것이다. 둘째, 돈오점수의 돈오나 간화선의 돈오는 모두 육조혜능의 무념(無念)의 전통을 이었다는 점에서 일치된다. 지눌은 『법집사기』에서만 총 21회 정도 무념, 무념수(無念修)라는 말을 쓰면서, 종밀의 『별행록』, 『선원제전집도서』에 나타나는 무념수와 판사수의 결합이 곧 백천삼매로서 돈오점수, 오후무념수라고 밝히고 있다. 즉 지눌은 돈오점수의 돈오 내용을 무념이라고 보고 있다고 할 수 있다. 무념의 정의는 혜능의 『육조단경』에 나타나는데, 돈황본 『육조단경』에서는 무념을 ‘생각 속에서 생각하지 않는 것’이라고 정의하고 ‘계속되는 생각의 흐름에 집착하지 말 것’을 가르치고 있다. 혜능은 생각 자체는 진여의 작용이므로 제거해야 할 것으로 보지 않았고 생각의 흐름을 관찰하면서 무념무주무상의 상태에 도달하라고 말한다. 이 때 불성을 일견하는 것이다.

선지식들아, 나의 이 가르침은 예부터 지금까지 무념무중무상무체무주 무위를 근본으로 삼고 있다. 무상은 모양과 함께 하면서도 모양에서 벗어난 것이다. 무념은 생각 속에 있으면서도 생각하지 않는 것이다. 무주는 사람의 근본 성품이다. 계속되는 생각이 끊이지 않고, 이전 생각, 현재 생각, 미래의 생각들이 그침이 없이 또 다른 생각의 뒤를 따라온다... 모든 사물 속에서 계속되는 생각에 집착하지 않으면 장애가 없으리라. 그러므로 무주로 근본을 삼아야 한다.³⁵⁾

35) 『南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經』(T2007, 48:338c2-10), “善知識, 我自法門, 從上已來, (頓漸)皆立無念無宗無相無體無住無爲本. (何明爲相)無相於相而離相, 無念者於念而不念. 無住者, 爲人本性, 念念不住, 前念念後念, 念念相讀無有斷絕...於一切法上念念不住即無縛也. 以

眞如는 염(念)의 본체요, 염은 진여의 작용이다. 본성으로부터 염을 일으킨다면 일상생활 중에도 경계에 물들지 않고 항상 자유로우리라..³⁶⁾

혜능의 무념은 간화선의 돈오에서도 계승된다. 간화선의 뿌리 역시 혜능의 『육조단경』에서 나왔기 때문이다. 이에 대해서는 간화선 전통에서 있는 성철도 다음과 같이 언급하였다.

무심인 무념은 구경불지이니 이것이 즉 해탈열반이며 돈오견성이다.³⁷⁾

육조가 말하였다. “다만 자심에 항상 정견이 일어나서 번뇌와 진로가 능히 오염하지 못하는 것이 곧 견성이다.”³⁸⁾

간화선의 돈오와 돈오점수의 돈오는 육조혜능의 무념이라는 공통분모를 가지고 있으며, 생각들의 상속 너머 여래장을 일견한다는 점에서 같은 단계의 돈오를 지향하고 있다고 볼 수 있다.

선행연구에서 돈오점수의 돈오와 간화선의 돈오가 해오와 증오로서 차이가 있다고 보았던 것은 지해가 있는가 없는가의 문제이기도 했지만, 동시에 해오가 초기 단계에서의 깨달음이라면 증오는 마지막 단계인 구경각이라고 하는 단계론적인 문제이기도 했다고 볼 수 있다. 해오는 초기 단계에서의 깨달음이므로 지해가 있지만, 증오는 구경각이기 때문에 지해가 사라졌고 나아가 미세망념까지 제거되어 보다 더 높은 깨달음이라고 본 것이다. 대표적으로 성철이 이러한 입장에서 간화선의 돈오를 제8아뢰야식의 미세망념을 제거한 증오로 보았다. 그런데 지금 살펴본 바와 같이 간화선이 육조혜능의 전통을 이었다면 제8

無住爲本.” ‘何明爲相’이 돈황본에 첨가되어 있으나 홍성사본에는 없고 번역할 필요가 없어서 뺐다. 번역은 필립 B. 얀폴스키 2006, 186-187 참조.

36) 『南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經』(T2007, 48:338c20-21), “眞如是念之體, 念是眞如之用, *姓起念, 雖即見聞覺知不染萬 * 鏡而常自在.” 번역은 앞의 책, 188 참조.

37) 성철 2020, 135.

38) 앞의 책, 170.

아뢰야식의 미세망념을 제거하는 구경각이 간화선의 돈오라고 말하기는 어려울 것이다. 혜능은 생각을 제거한다는 관념도 없었으므로 미세망념을 제거해야 돈오라는 생각조차 하지 않았을 것이다. 다만 생각들의 흐름 뒤에 빛나는 불성을 비추어 보았을 뿐이라고 할 수 있으며 그러한 상태에 도달하기 전에 이미 선취공을 체득한 상태가 되었을 것이라고 볼 수 있다. 『보성론』과 『불성론』에서 말한 바와 같이 선취공을 체득하지 않고서는 불성을 일견할 수 없기 때문이다.

지눌이 『법집사기』에서 돈오점수론, 간화선, 화엄의 수증론을 모두 이야기한 것은 깨달음의 방법과 내용에 대하여 제대로 말하기 위해, 가능한 한 모든 전략을 다 쓴 것이라고 보아야 한다. 인간은 본래 불성을 가지고 있지만 번뇌와 무명에 덮여 있어 그것을 볼 수 없기 때문에, 번뇌 너머에 그것이 존재함을 믿고 화두를 들거나 반조를 통해 무명을 걷어냄으로써 다시 원래 불성이 있는 자리로 돌아오는 과정을 거친다. 돈오점수론과 간화선은 이러한 여래장사상의 순환적인 구조를 공유하고 있으며, 지눌은 다양한 경전의 탐독을 통해서 이러한 여래장사상의 구조를 잠재적으로 깨닫고 있었을 것이다. 그러므로 돈오점수론과 간화선을 선 수증론으로서 함께 논의하는데 어려움을 느끼지 않았고, 돈오점수의 돈오와 간화선의 돈오를 같은 여래장의 깨달음으로 놓고 일치시킬 수 있었다.

IV. 결론

본고는 지눌의 사상을 여래장사상의 시각에서 바라볼 때 더 선명하고 체계적으로 이해할 수 있다고 보았다. 먼저 『보성론』과 『불성론』을 통해 여래장의 증득은 공의 지혜를 통해 가능하다는 것을 고찰하고, 여래장에 선취공의 의미가 포함되어 있음을 살펴보았다. 그리고 이러한 여래장사상의 바탕에서 지눌의 해오는 유식의 문훈습에 가까운 경론에 대한 이해, 성자신해와 공적영지를 계승하여 불성 스스로 돌이키는 반조, 불성에 대한 믿음의 세 요소가 포함되어 있다고 보았다. 해오가 불성 스스로 돌이켜 비추는 반조의 의미를 갖고 있을 때

돈오점수와 간화선의 돈오는 일치될 수 있다. 그리고 이들은 공통적으로 혜능의 무념을 내용으로 하고 있다. 지눌의 수증론에서 무념수인 돈오와 판사수인 점수의 결합은 매우 중요한 의미를 지니며, 그것은 돈오점수론과 간화선에 일관되게 적용된다. 돈오점수론은 불성의 돈오 후 판사수를 거쳐 증오에 이르는 과정을 거치고, 간화선 역시 불성의 일견 후 자비와 윤리가 결합된 판사수의 과정을 거쳐 증오로 나아가야 한다.³⁹⁾ 지눌은 범부를 위한 수증론을 통합적으로 사유하면서 동아시아 여래장 사상의 지적 성격을 계승하여 한국 불교의 중요한 한 특성을 이루었다고 볼 수 있다.

39) 지눌은 불성의 돈오를 중시하는 선사였지만, 불성의 돈오만을 강조하면 나타나는 문제점에 대해서도 분명하게 인식하고 있었다. 그는 『법집사기』에서 홍주종의 문제점을 지적하는 종밀의 말을 인용하여 돈오와 점수가 둘 다 필요한 이유를 명시하고 있다. 종밀은 불성을 배에 비유하면서, 똑같은 불성의 작용이라 해도 자비와 선행은 사람을 건네주지만, 탐진치 번뇌는 사람을 물에 빠뜨릴 수도 있다고 하였다. 이런 점에서 종밀은 홍주종이 불성을 돈오하는 면에서는 적실하지만, 번뇌를 닦는 점수 측면에서는 완전히 어그러져 있다고 보았다. 지눌이 무념수와 판사수, 돈오와 점수 양면을 모두 중시한 이유를 알 수 있다. 아무리 불성을 돈오해도 세속에서 윤리적인 수행을 하지 않으면 깨달았다고 할 수 없다고 본 것이다. 『法集私記』(H74 4:742c14-18), “洪州常云, 貪瞋慈善皆是佛性, 有何別者. 如人但觀濕性始終無異, 不知濟舟覆舟功過懸殊. 故彼宗於頓悟門雖近而未的, 於漸修門而全乖.” (홍주는 항상 탐과 진, 자비와 선은 모두 불성이라고 말한다. [그것들이] 무슨 다른 점이 있겠는가? [이는] 마치 어떤 사람이 [물의] 습한 성질은 시종 다름이 없다고 보는 것으로, [물이] 배를 띄우는 것(자비, 선행이 우리를 열반으로 건네주는 것)과 [물이] 배를 뒤집는 것(탐진치가 우리를 고탈에 빠지게 하는 것)의 공과 허물은 현격히 다르다는 것을 알지 못하는 것과 같다. 그러므로 저 종(홍주)은 돈오문에 대해서는 비록 가깝지만 적실하지 못하며, 점수문에 대해서는 완전히 어그러졌다.) 종밀의 원문은 다음과 같다. 『中華傳心地禪門師資承襲圖』(X1225, 63:35c06-10), “洪州常云, 貪瞋慈善皆是佛性, 有何別者. 如人但觀濕性始終無異, 不知濟舟覆舟, 功過懸殊. 故彼宗於頓悟門雖近, 而未的於漸修門, 有誤而全乖.”

『中華傳心地禪門師資承襲圖』 X1225

『大乘起信論疏』(宗密) L1600

SAT Daizōky ō Text Database (<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-bdk-sat2.php>)

https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0229_002

https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/L1600_001

◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

AHN, Seong-du tr. (안성두 역). 2011. 『寶城論』 [*Ratnagotravibhāga*], Seoul: 소명출판 (Somyung Publishers).

_____. 2015. 『보살자인도대승불교 보살사상의 금지탑』 [*An Annotated Translation of Bodhisattvabhūmi*], Seoul: 세창출판사 (Sechang Publishers).

CHINUL (지눌). Institute of Chinul's Thought ed. (보조사상연구원 편). 1989. 『普照全書』 [*The Total Works of Bojo*], Seoul: 佛日出版社 (Bul-il Publishers).

CHOI, Eun-young (최은영). 2010. 「9식설과 여래장에 대한 진제의 사유 一考」 [“A Study on Paramārtha’s Thought about the Theory of Nine Types of Consciousness and Tathāgatagharbha”], 『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*), vol. 26, 156-167.

DELEANU, Florin (플로린 벨레아누), KIM, Seong-cheol tr. (김성철 역). 2014. 「유가행의 실천」 [“Spiritual Cultivation in Yogācāra Buddhism”], 『유식과 유가행』 (*“Korean Transtlation of 『YUSHIKI TO YUGAGYŌ』 (*Vijñapti-matrata and Yogācāra*)”), Seoul: 씨아이알 (CIR), 162-163.

HAN, Ja-kyung (한자경). 2019. 『성유식론강해』 [**The Commentary on Cheng Weishi Lun*], Seoul: 서광사 (Seokwangsa).

HUSHI (胡適). 1982. 「新校定の敦煌寫本神會和尚遺著兩種」 [**“The Newly Revised Dunhuang Manuscripts by SHENHUI's Legacy”*], 『神會和尚遺集』 [**SHENHUI's Posthumous Works*], Taipei: 胡適紀念館 (* HUSHI Memorial).

INKYUNG (인경). 2006. 『화엄교학과 간화선의 만남』 [**Meeting of Hwaeom and Kanhwaeon*], Seoul: 명상상담연구원 (*Institute for Meditation and Counsel)

JANG, Gyu-eon (장규언). 2010. 「진제(眞諦)의 삼성(三性), 삼무성론(三無性論)에 대한 일

- 측(圓測)의 이해와 비판 - 청변과 호법의 대비 속에서 진제 읽기] [“Woncheuk’s Understanding and Criticism on Paramārtha’s Views on Trisvabhāva and Niḥsvabhāva - Reading Paramārtha by contrast with Bhāvaviveka and Dharmapāla”], 『불교학보』 (*East Asian Buddhist Literature*), vol. 55, 193-195, 210-213.
- JUNG, Hee-kyung (정희경). 2013. 「보조지눌의 선교일치에 대한 재고찰」 [“Reconsideration of Jinul’s Seon-gyo Congruence Theory”], 『보조사상』 (*Bojosasang*), vol. 39, 144-146.
- JUNG, Joo-hee (정주희). 2013. 『진제의 아마라식 사상 연구』 [“A Study on the Amala-vijñāna of Paramārtha”], 고려대학교 대학원 석사학위논문 (The Graduate School of Korea University, Master’s thesis), 62-64.
- KEEL, Hee-sung (길희성). 2001. 『지눌의 선사상』 [“Chimul’s Thought on Seon”], Seoul: 소나무 (Sonamu).
- KIM, Cheon-hak (김천학). 2015. 「종밀에 미친 원효의 사상적 영향: 『대승기신론소』를 중심으로」 [“Wonhyo’s Ideological Influence on Chongmil: Focused on the Commentary on the Awakening of Mahayaha Faith”], 『불교학보』 (*East Asian Buddhist Literature*), vol. 70, 47-50.
- KIM, Ho-sung (김호성). 1992. 「돈오점수의 새로운 해석」 [“A New Interpretation on Sudden Awakening-Gradual Cultivation”], 『깨달음, 돈오점수인가 돈오돈수인가』 [“Awakening, Is it Sudden Awakening-Gradual Cultivation?, Or Sudden Awakening-Sudden Cultivation?”], Seoul: 민족사(Minjoksa), 222, 224-227.
- KIM, Seong-cheol tr. (김성철 역). 2013. 『불성론』 [*Buddha Nature Treatise*], Seoul: 씨아이알 (CIR).
- LEE, Chong-ik (이종익). 1972. 「보조국사의 선교관」 [“Bojo’s View on Zen and Kyo Buddhism”], 『불교학보』 (*East Asian Buddhist Literature*), vol. 9, 93.
- MATSUMOTO, Siro (마츠모토 시로), Hyewon tr. (혜원 역). 1994. 「여래장사상은 불교가 아니다」 [“Tathāgata-garbha Thought is not Buddhism”], 『연기와 공』 (Korean Translation of 『緣起と空』 (*Dependent-arising and Śūnyatā*)), Seoul: 운주사 (Unjusa).
- PARK, In-seok (박인석). 2010. 「종밀 ‘知’ 사상의 문헌적 기원과 사상적 전개 - 寂知의 體用 觀을 중심으로 -」 [“Philological Origination and Ideological Development of

- Zongmi's Theory of Awareness : Focused on Essence-function Paradigm of Tranquility-awareness”, 『선학』 (*Journal of Seon Studies*), vol. 27, 11-12.
- PARK, Jae-hyun (박재현). 2005. 『한국불교의 간화선 전통과 정통성 형성에 관한 연구』 [“A Study on Kanhua Chan and Formation of Orthodoxy in Korean Seon Buddhism”], 서울대학교 대학원 박사학위논문 (The Graduate School of Seoul National University, PhD Thesis), 80.
- PARK, Tae-won (박태원). 2017. 『돈점진리담론』 [**Discourse about Truth of Sudden-Gradual*], Seoul: 세창출판사 (Sechang Publishers).
- SEONGCHEOL (성철). 2020. 『선문정로』 [**The Right Path to Seon*], Seoul: 장경각 (*Changkyunggak).
- WONHYO (원효), Eun, Jeong-hee tr. (은정희 역). 2006. 『대승기신론소별기』 [*The Commentary and Expository Notes on the Awakening of Mahayana Faith*], Seoul: 일지사 (Iljisa).
- YAMPOLSKY, Philip B. (필립 B. 암폴스키), Yeonarm Chongseo tr. (연암 중서 역). 2006. 『육조단경연구』 [*The Platform Sutra of the Six Patriarch*], Seoul: 경서원 (*Kyungseowon).
- YINSHUN (인순), Jung, Yoo-jin tr. (정유진 역). 2012. 『중국선종사』 (*“Korean translation of 『中國禪宗史-從印度禪到中國禪』 (*History of Chinese Seon Buddhism—from India to China*)”), Seoul: 운주사 (Unjusa).
- ZIMMERMANN, Michael. 2002. *A Buddha Within: The Tathāgatarbhasūtra, The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.

An Interpretation of Chinul's Thought based on *Tathāgata-garbha*

HAN, Kyung-ok
Independent Scholar

Chinul is known to have turned around ideologically from sudden awakening/gradual cultivation (頓悟漸修) to koan meditation (看話禪) in his later years. In this regard, this paper argues that Chinul did not change his ideas. Rather, he insisted on the unity of enlightenment between sudden awakening/gradual cultivation and koan meditation, as well as Seon and Hwaom, based on *Tathāgata-garbha* thought. This was possible because Chinul inherited spiritual knowledge by nature (性自神解) and completely empty spiritual knowledge (空寂靈知) from Wonhyo (元曉) and Chongmil (宗密). These two terms have been emphasized as an intellectual characteristic in East Asia's history of *Tathāgata-garbha* thought. They refer to the enlightenment of the *Tathāgata-garbha*, and share the awakening at the stage of *gyeondo* (見道) in Yogācāra. Chinul used “understanding-awakening (解悟)” in much the same sense as completely empty spiritual knowledge. He explicated three elements of understanding-awakening, which are self-contemplation (反照), belief in Buddha nature, and understanding of scriptures. Chinul's understanding-awakening is similar to the ideas of Dahui Zonggao (大慧宗杲), because he also emphasized self-contemplation and did not disparage intellectual understanding of scriptures (知解). Chinul focused on understanding-awakening as the key to penetrating sudden awakening/gradual cultivation and koan meditation.

Chinul thought that sudden awakening/gradual cultivation and koan meditation are the combination of *munyeomsu* (無念修, thinking without thinking) and *pansasu*

(辦事修, being compassionate and helping others). Munyumsu is a process of observing thoughts. If we can observe thoughts, we will realize that there is Buddha-nature beyond thoughts. Pansasu is a practice of helping others with compassion. Chinul emphasized not only enlightenment but also ethical behavior. Therefore, we can see that sudden awakening/gradual cultivation and koan meditation are not different from each other on the basis of *Tathāgata-garbha* thought. Chinul developed a practice theory for ordinary people, and achieved a characteristic of Korean Buddhism.

Keywords

Chinul, Tathāgata-garbha, sudden awakening/gradual cultivation, koan Meditation, divine knowledge by nature, completely empty spiritual knowledge, understanding-awakening

2022년 05월 13일 투고
2022년 06월 20일 심사완료
2022년 12월 15일 게재확정