

동산양개의 「과수계」에 대한 일고찰 - ‘그’와 ‘나’의 함의를 중심으로

마해륜
고려대학교
6paramita@daum.net

- I. 들어가는 말 : 「과수계」의 성립과 그 배경 III. ‘그’와 ‘나’의 관계에 대한 재해석
II. 선행 연구 검토 : 본래성과 현실태 IV. 맺음말

요약문

선행 연구에서는 동산 양개(洞山良价)의 「과수계」에 제시된 ‘그’와 ‘나’를 자기의 본래성과 현실태로 해석하는 경향이 일반적이다. 이에 의하면 동산 양개가 깨달은 궁극적인 견치는 현실태에서 본래성으로 회귀하는 정신의 초월이거나 또는 현실태와 본래성이 하나로 통일되는 경지이다. 특히 동산의 「과수계」에서 본래성과 현재성의 통합적 관점의 완성되었다고 해석함으로써 「과수계」 이전의 ‘그’와 ‘나’를 소재로 하는 연구들을 불완전하고 단계적인 계기들로 제한한다. 이러한 해석은 기계적이고 도식적이지만 일정한 논리정합적인 구조를 갖고 있기 때문에 재검토되지 못했다. 이 논문은 「과수계」의 ‘그’와 ‘나’의 함의가 석두회천의 「참동계」에 제시된 회호(回互)를 통해서 온전하게 이해될 수 있음을 밝히는 것을 목적으로 한다. 회호는 사물의 고유한 개념을 상대화하고 평등하게 만드는 기관이다. 회호의 관점을 적용하면 ‘그’와 ‘나’에 대한 동산의 연구는 본래성과 현실태의 통합적 관점에 대한 심화의 지표가 아니라 정편이나 군신 등의 상대적 개념에 의해 대체될 수 있는 기호로서 기능한다. 회호의 방법은 상대되는 개념들을 통합시키는 대신 대칭성 자체를 다시 문제로 제기함으로써 모든 사물과 개념을 관계성

안에 위치시킨다. 이를 통해 ‘그’와 ‘나’는 관점을 전환하는 계기가 되고 특정한 의미를 갖는 개념으로 확정되지 않는다. 회호는 자체적인 계기 안에 불회호를 내포한다. 이를 통해 만물을 화해되지 않은 평등과 분별의 이항대립으로 남겨둠으로써 선어가 스스로 생명력을 갖도록 해석의 지평을 개방시키는 활구(活句)의 관점에 연결된다. 따라서 본래성과 현실태의 통일이라는 관점은 「과수계」를 활력을 잃은 사구로 만드는 이론이며 재고되어야 한다.

주제어

동산양개(洞山良价), 운암담성(雲巖曇晟), 과수계(過水偈), 참동계(參同契), 회호(回互), 조동종(曹洞宗), 보경삼매가(寶鏡三昧歌)

I. 들어가는 말 : 「과수계」의 성립과 그 배경

조동종의 개조 동산 양개(洞山良价)는 위산 영우(滙山靈祐)와 남전 보원(南泉普願)에게 참학하였으나 운암 담성(雲巖曇晟)의 법을 이었다. 석두-약산-운암으로 이어지는 청원 행사(靑原行思)의 법계에 속하지만 마조계 선사들의 영향을 받으며 공부한 인물로서 당대 조사선을 특징짓는 인물 중 한 사람이다. 특히 『조당집』의 전반부에 대해 위양종에서 조동종으로 선(禪)의 중심이 이행하는 과정으로 해석하는 연구를 참조할 때 동산양개의 선에 대한 해석과 평가는 당대(唐代)에서 선의 변동과 관련하여 중요하게 검토될 필요가 있다.¹⁾

이러한 맥락에서 운암 담성의 임종 직전의 상황과 그 사건 이후 물을 건너가다 깨달은 동산의 기연은 그의 견처에 대한 해석 뿐 아니라 위로는 운암 담성과 약산 유엄 그리고 석두 희천의 선법에까지 소급되고 아래로는 조산 본적(曹山本寂)과 굉지 정각(宏智正覺)으로 이어지는 조동종의 관점을 고찰하는 데 중요한 근거가 된다. 특히 그가 자신의 깨달음을 표현했던 「과수계」에 등장하는

1) 柳田聖山, 『唐代之禪宗』(大東出版社, 2004), p.10.

그[渠]와 나[我]의 대칭적 관계에 대한 해석의 태도와 지향은 동산양개 자신을 중심으로 하는 조동종과 석두계 선사들의 선법의 특징을 드러내는 동시에 마조 문하의 남전보원의 맥락으로 해석할 수 있는 부분도 있어서 석두와 마조라는 두 계통의 교섭이라는 관점에서든 시사하는 바가 적지 않다. 이는 당대 조사선의 새로운 전환점이라는 관점에서 보더라도 중요한 지점이다.²⁾

운암담성 문하에서 공부하던 동산은 임종 직전의 스승에게 본래면목을 물었는데 당시에는 깨닫지 못했다. 이후 위산으로 가는 길에 개울을 건너다가 깨닫고서 그기연을 계승으로 지었는데 이를 「과수계 過水偈」라고 한다. 「과수계」에서 ‘나[我]’와 ‘그[渠]’의 의미는 「과수계」 전체의 관점과 지향을 결정하는 중요한 요소이다. ‘그와 나’의 관계에 대한 언급은 약산유엄에서 비롯된 후 남전보원을 우회하여 동산 자신의 「보경삼매가 寶鏡三昧歌」에서도 피력된다. 가장 이른 시기에 성립된 『조당집』은 이후의 등사나 공안집과 비교할 때 가장 자세한 정황을 소개하고 있다.

A : 운암 담성 선사가 입적할 때 동산 양개가 물었다. “화상께서 가시고 백년 후에 어떤 이가 선사의 초상을 얻을 수 있는지 묻는다면 그에게 어떻게 말해야 합니까?” 운암 : “단지 그에게 ‘오직 이 자일 뿐’이라고 말해주어라” 동산이 골똘히 생각했다. 운암이 말했다. “이 한 구절은 모호하여 삼켜도 넘어가지 않으니 완전하게 그만두어야 한다. 그대가 잠시만 분별을 일으켜도 번뇌가 한 길 깊이로 자라는데 하물며 말이 무슨 필요가 있겠는가?” 운암은 동산이 골똘히 생각하는 것을 보고 말해주고 싶은 마음이 들었다. 동산이 말했다. “말씀하실 필요 없습니다. 제가 앞으로 사람의 몸을 잃지 않는다면 이 일에 매달릴 것입니다”

B : 운암이 입적한 후 태상재를 치르고 사백과 함께 위산으로 가다가 담주에서 큰 개울을 건널 때 사백이 먼저 건넜다. 동산이 이쪽 독을 떠나 저

2) 葛兆光, 『增訂本 中國禪宗史』(上海: 上海古籍出版社, 2008), pp.342-351; 小川隆, 『語錄の思想史』(東京: 岩波書店, 2011), pp.150-152.

쪽 독에 닿기 전에 물에 비친 그림자를 보고 앞서의 일을 크게 깨닫고 안색이 바뀌어 꺾꺾 웃었다. 사백이 물었다. “사제! 무슨 일인가?” 동산 : “스승의 자유자재하는 힘을 얻었습니다.” 사백 : “만약 그렇다면 무슨 말이 있어야 하네.”

C : 이에 동산이 「과수계」를 지었다. “절대 남에게 구하지 말지니 나와는 아득하게 머네. 나는 지금 혼자 가지만 곳곳에서 그를 만나네. 그는 지금 바로 나이고, 나는 지금 그가 아니네. 바로 이렇게 알아야 비로소 여여하게 제합하리.”³⁾

『조당집』 해당부분은 크게 A, B, C의 3개의 단락으로 구분할 수 있다. A는 운암담성의 임종 직전에 동산양개가 후학에게 전할 운암의 초상을 묻는 장면이다. 여기에서 운암은 ‘지저개한(只這箇漢)’이라는 유명한 문구로 대답한다. 지저개한은 석두(石頭)가 오설(五洩)과의 기연에서 언급한 예가 있다.⁴⁾ ‘지저개한’은 ‘오직 이 자일 뿐’이라는 뜻으로 완전하게 드러난 표면 뒤에 숨겨진 어떠한 내재적인 층위도 없음을 나타내는 속어 표현이다. 동산은 운암의 이 말을 듣고 그 의미에 대해 헤아린다. 잠시라도 분별하면 어긋난다는 말과 함께 운암은 동산에게 결정적인 소식을 말해주고자 하지만 동산은 운암의 설파(說破)를 거절하고 스스로 이 일을 참구한다는 내용이다.

B는 동산이 운암의 장례를 치르고 위산으로 가던 중 이쪽 강둑을 떠나 저쪽 강둑에 닿기 전에 물에 비친 자신의 모습을 보고 운암과의 기연에서 촉발된 의

3) 『祖堂集』卷5「雲巖曇成章」(『高麗藏』45, p.265下), “師臨遷化時, 洞山問. 和尚百年後, 有人問, 還邊得師真也無? 向他作摩生道? 師云. 但向他道. 只這個漢是. 洞山吃沈底. 師云. 此著一子, 莽吞吞不過, 千生万劫休. 閻梨暫起, 草深一丈, 況乃有言. 師見洞山沈吟底, 欲得說破衷情. 洞山云. 啟師, 不用說破. 但不失人身, 為此事相著. 師遷化後, 過太相齋, 共師伯欲往潁山, 直到潭州, 過大溪次, 師伯先過, 洞山離這岸未到彼岸時, 臨水睹影, 大省前事, 顏色變異, 呵呵底笑. 師伯問. 師弟有什摩事? 洞山曰. 啟師伯, 得个先師從容之力. 師伯云. 若與摩, 須得有語. 洞山便造偈曰. 切忌隨他覓, 迢迢與我疏, 我今獨自往, 處處得逢渠, 渠今正是我, 我今不是渠, 應須與摩會, 方得契如如. 後有人問洞山, 雲巖道只這個漢是, 意旨如何? 洞山云. 某甲當初泊錯承當.”

4) 『祖堂集』卷15「五洩靈嘿」(『高麗藏』45, p.327中)에 “師便辭到石頭云. 若一言相契則住, 若不相契則發去. 著鞋履, 執座具, 上法堂, 禮拜一切了, 侍立. 石頭云. 什摩處來? 師不在意. 對云. 江西來. 石頭云. 受業在什摩處? 師不祇對, 便拂袖而出, 纔過門時, 石頭便咄. 師一腳在外, 一腳在內, 轉頭看石頭, 便側掌云. 從生至死, 只這個漢, 更轉頭檔, 作什摩? 師豁然大悟, 在和尚面前, 給侍數載, 呼為五洩和尚也.”

심이 타파되는 체험을 서술한 부분이다. C는 이른바 「과수계」로서 동산 자신의 경지를 계승으로 표현한 부분이다. 물에 비친 자신의 모습이 ‘그’이고 물을 건너다가 물에 비친 그림자를 발견한 이는 ‘나’이다. 개울물은 ‘나’를 비추기 전에는 ‘나’와 관계없는 ‘그’일 뿐이었다. 그러다가 ‘나’를 비추었을 때 “그는 지금 바로 나”라는 상태가 된다. 그러나 물에 비친 영상으로서의 ‘그’는 나를 닮았지만, 여전히 “나는 그가 아니다”라는 사실을 부정할 수 없다. 같은 상황에 대해 『경덕전등록』은 『조당집』에 비해 간략한 형태로 전하고 있으나 대략적인 내용은 크게 다르지 않다.⁵⁾

II. 선행 연구 검토 : 본래성(本來性)과 현실태(現實態)

「과수계」에 대한 본격적인 분석에 앞서 이에 대한 선행연구를 검토할 필요가 있다. 비교적 이른 시기에 이루어진 기초적인 연구로서 우이 하쿠주(宇井伯壽)의 해석이 있다. 여기서는 동산이 운암과 작별하는 장면과 개울을 건너다가 철저한 성찰의 체험을 얻는 과정을 소개하고 「과수계」를 분석한다. 그는 ‘나는 지금 홀로 다니지만 가는 곳마다 그를 만나네’라는 두 구절이 진공묘유(眞空妙有)의 당체를 제시하는 핵심이고 ‘그는 지금 바로 나이네’라는 구절은 단공(單空)에 떨어지므로 ‘나는 지금 바로 그가 아니네’라는 정위(正位)에 상측하는 편위(偏位)가 되지 않으면 안 된다고 하였다. 「과수계」의 ‘나’와 ‘그’가 『보경삼매가』의 “그대는 그가 아니지만 그는 바로 그대와 같네”⁶⁾라는 구절과 관련되고 군신(君臣)과 부자(父子)의 잠행밀용(潛行密用)과 관련된다는 것을 지적했다.⁷⁾ 우이 하쿠주의 「과수계」 해석은 후대의 연구에 비해 간결하지만 핵심적이다.

5) 『景德傳燈錄』卷15(『大正藏』51, p.321下) 참조.

6) 『洞山語錄』『寶鏡三昧歌』(『大正藏』47, p.515上), “汝不是渠, 渠正是汝.”

7) 宇井伯壽, 『第三禪宗史研究』(東京: 岩波書店, 1943), pp.153-156.

반면 「과수계」에 관한 최근의 연구는 자세한 설명을 부연하고 있지만 몇 가지 문제점을 드러낸다. 시나 코유(椎名宏雄)는 ‘그’와 ‘나’의 만남을 자각하는 것이 선문(禪門)에서 수행목표의 핵심이라고 설명하면서 ‘그’의 의미를 ‘본래인(本來人)’, ‘본래성(本來性)’, ‘본래면목(本來面目)’, ‘본분사(本分事)’, ‘본지풍광(本地風光)’에 연결시킨다. 「과수계」에 제시된 ‘그’의 의미에 대해 “인간 각자가 본래적으로 갖추고 있는 진실한 모습으로서 본래청정하며 어떠한 미망도 떠난 활동체(活動體)”라고 설명한다.⁸⁾

이 해석은 ‘그’를 인간이 본래 갖추고 있는 청정한 본래성으로 해석하고 그것을 추구하는 것을 동산의 지향으로 보고 있다. 이렇게 되면 동산이 추구한 선은 현실적인 ‘나’와 본래성으로서의 ‘그’의 결합이 된다. 우이 하쿠주의 해석에서는 ‘나’와 ‘그’의 의미에 대해 판단을 유보하고 불일불이(不一不二)라는 확정되지 않은 관계를 중시했다면 시나 코유의 해석에서는 ‘나’와 ‘그’의 통합이 중요한 목표이자 지향점이 된다.

특히 오가와 타카시(小川隆)의 연구에서 이러한 경향은 매우 구체적으로 제시된다. 이 연구에서는 “‘나’는 현실태의 활동하는 몸의 자기, ‘그’는 이와 차원을 달리 하는 본래성의 자기를 지시한다”고 서술된다. 동산의 연구에 “본래성과 현실성을 무조건 동일시하는 마조계통의 선에 대한 반조정(反措定)이라는 의도가 강하게 반영되어 있다”고 해석했다.⁹⁾ 약산 유엄(藥山惟嚴)의 관점이 운암과 도오를 경유하여 동산에 와서 ‘그는 바로 나이고 나는 지금 그가 아니네’라는 관점으로 심화되고 있다는 것이다. 약산 이후 이 계통에서 ‘그’와 ‘나’의 관계가 완전한 구별에서 불일불이의 관계로 심화하여 이행하고 있다는 주장이다.

‘그’와 ‘나’를 본래적 자기와 현실적 자기의 관계로 해석한 것은 마조계의 선에 대한 석두계의 대치라는 관점에서 일정한 의미가 있지만 한계도 분명하다. 석두계의 선이 본래성을 추구하고, 마조계의 선이 현실성을 추구한다고 엄

8) 椎名宏雄, 『洞山-臨濟と并ぶ唐末の禪匠』(臨川書店, 2010), pp.114-116.

9) 小川隆, 『語録の思想史』(東京: 岩波書店, 2011), pp.124-129.

격하게 구분하는 기존 연구의 도식적인 난점에 근거하고 있기 때문이다.¹⁰⁾ 석두계를 본래성의 선(禪)으로 구분하는 도식적 이해는 「과수계」의 ‘그’를 본래성으로 정의하는 일련의 경향이 근거하는 기반이 되고 있다.

예컨대 오가와 타카시는 동산 이전에 약산유엄이 ‘나는 그와 같지 않고, 그는 나와 같지 않네’¹¹⁾라고 한 것을 본래성과 현실성의 완전한 분리라고 해석하는데, 이것은 ‘나’와 ‘그’의 의미를 현실태와 본래성으로 정의하는 이상 벗어날 수 없는 결론이 된다. 또한 이러한 전제 하에 본래성과 현실태의 분리라는 약산의 관점에서 양자의 제한적 통합이라는 동산의 관점으로 심화 이행했다고 평가하고 있지만, 이러한 진술에는 양자의 분리[不二]보다 통합[不二]이 더 고양되고 본질적이라는 인식이 전제되어 있다. 동산 문하의 조산 본적(曹山本寂)이 지은 「법신계」에서 다시 “그는 내가 아니고, 나는 그가 아니다”라는 구절이 나타나는데 위의 논리대로라면 조산의 관점은 다시 약산 유엄의 그것으로 퇴행했다고 보아야 한다.

약산이 ‘그’와 ‘나’의 분리를 자신의 고정된 입장으로 삼았다면 법신과 색신의 통합으로 해석될 수 있는 그의 다른 언구에 대해서 역시 일관된 설명을 제시하기 어렵다. 마오중시엔(毛忠賢)은 약산유엄의 언구를 오히려 법신과 색신의 통합으로 이해하고 이것을 석두 계통의 일반적인 논리라고 주장한다.¹²⁾ 이 주장은 오가와 타카시가 약산유엄의 관점이 통합의 관점으로 심화되지 못하였다가 동산양개에 와서야 통합적 관점을 성취했다고 보았던 것과 정반대의 해석이다.

두 선행 연구에 나타난 상이한 해석은 동산과 약산의 연구 저변에 흐르고 있는 석두희천의 「참동계」에 제시된 회호(回互)와 불회호(不回互)의 논리를 고려하지 않고 고정된 입장으로 간주하여 취사선택한 결과이다. ‘그’와 ‘나’의 관계에 대한 해석에서 회호의 관점을 도입하지 않는다면 위와 같은 해석을 피할

10) 西口芳男, 「雲門禪への斷簡」, 『禪文化研究所紀要』 17号, 1991, pp.69-79 참조.

11) 『祖堂集』 卷4 「藥山惟嚴章」(『高麗藏』45, p.261上), “從此後從容得數日, 後昇座, 便有人問. 未審和尚承嗣什摩人? 師曰. 古佛殿裏拾得一行字. 進曰. 一行字道什摩? 師曰. 渠不似我, 我不似渠, 所以肯這個字.”

12) 毛忠賢, 『中國曹洞宗通史』(南昌: 江西人民出版社, 2006), pp.128-129.

수 없다. 이러한 관점에서 기존의 해석은 재고할 여지가 있다.

「참동계」에 제시된 회호와 불회호의 방법은 석두계통에서 동산양개에 이르기까지 일관되고 있다. ‘그’와 ‘나’의 관계 역시 회호의 활용으로 이해할 수 있다. 예컨대 약산유업의 연구에서 ‘나’와 ‘그’가 완전하게 분리되었다가 동산의 연구에서는 ‘나’와 ‘그’의 분리와 통합이 동시에 나타나고 있는 것은 관점의 심화가 아니라 회호와 불회호의 기틀에 따라 다르게 활용된 예일 뿐이다.

‘그’를 본래성으로 규정하고 그러한 본래성을 체득한 경지를 노래한 것이 동산의 견처라고 해석하면 궁극적인 경지로서 상정된 ‘그’는 제한적이고 개체적인 ‘나’의 한계를 버리고 초월하여 통합되고 귀결되어야 할 일방적 목적이 된다. 이렇게 되면 ‘이것’과 ‘저것’이 뒤바뀌는 양방향의 관계성 속에서 고착된 의미를 벗어나고 새로운 지평을 확보하는 조동선의 방법과 거리가 멀어진다. 역전되는 관계성 안에서 의미의 고정을 벗어나는 것이 회호의 방법이라면 본래성을 가정하는 것은 일자(一者)로 통합되는 일방적 지향을 추구하기 마련이다. 회호는 자리를 바꿈으로써 기존의 것을 낫설게 하고 개방하는 방법이지 궁극적 경지로 통합되는 것을 추구하지 않는다. 이러한 의미에서 「과수계」는 회호의 관점에 의해 재해석되어야 한다.

III. ‘그’와 ‘나’의 관계에 대한 재해석

1. 「참동계」와 「보경삼매가」에서 회호의 의미

회호의 방법과 동산의 「과수계」는 어떻게 관련되고 있는지 살펴보아야 한다. 석두희천의 「참동계」 중 회호에 관해 서술하는 부분은 다음과 같다.

현상에 집착함은 본래 미혹이고, 이치에 계합하는 것도 깨달음은 아니네. 모든 감각기관의 경계에서 회호하거나 회호하지 않네. 회호한다면 서로 물들고, 회호하지 않는다면 본래의 자리에 의지하네.¹³⁾

석두는 현상[事]에 대한 집착은 본래 미혹일 뿐이고, 이치[理]에 계합하는 것 역시 깨달음은 아니라고 하였다. 이것은 앞서 제시된 현실태와 본래성에 대한 관점으로 확장될 수 있다. 「참동계」에서 사(事)와 리(理)는 현실태와 본래성으로 치환될 수 있는데 현실태에 머무는 것 뿐 아니라, 본래성에 계합하는 것도 궁극적인 경지는 아니라고 보는 관점으로 해석될 수 있다. 이렇게 되면 본래성에 대한 추구가 석두계에서 관점의 심화로 해석될 수 없다. 설령 ‘그’와 ‘나’를 본래성과 현실태라고 가정하더라도 자리가 바뀌어 전혀 다른 것으로 변화하기 위한 요소일 뿐이다. 뒤에 이어지는 계송에서 회호는 경계가 뒤섞이는 것이고, 불회호는 본래의 자리에 머무는 것으로 설명되었다. 회호의 문제에 대해 운문 문언(雲門文偈)은 다음과 같이 논평했다.

운문선사가 「참동계」의 ‘회호하거나 회호하지 않네.’라는 구절을 들어서 말했다. “회호하지 않음은 무엇인가?” 선판(禪板)을 가리키며 “이것이 선판이다.”라고 하였다. “회호는 무엇인가?” “무엇을 일컬어도 선판이 된다.”¹⁴⁾

불회호는 사물을 제자리에 두는 방법으로서 선판을 가리켜 선판이라 부르는 일을 말한다. 회호는 사물을 제자리에 두지 않고 뒤바꾸는 방법으로 선판이라는 이름이 ‘저기 있었던 그 선판’에 한정되지 않고 다른 사물로 개방된다. 불회호는 사물과 사물을 서로 닫힌 관계로 유지하는 논리이고, 회호는 사물과 사물을 열린 관계로 전환시키는 논리가 된다.¹⁵⁾

이것을 「과수계」에 적용하면 ‘나’와 ‘그’가 서로의 자리에서 교섭되지 않고 제자리를 지키는 것은 불회호이고 ‘나’는 ‘그’가 되고, ‘그’는 ‘나’로 되어 뒤섞이는 것은 회호이다. 이 경우, 회호와 불회호는 평등하고 상대적인 관계를 유

13) 『五燈會元』卷5(『卍續藏』138, p.162上), “執事元是迷, 契理亦非悟. 門門一切境, 回互不回互, 回而更相涉, 不爾依位住.”

14) 『雲門廣錄』卷中(『大正藏』47, p.555上), “舉參同契云. 回互不回互. 師云. 作麼生是不回互? 乃以手指板頭云. 者箇是板頭. 作麼生是回互? 師云. 喚什麼作板頭.”

15) 김호귀, 『曹洞禪要』(서울: 石蘭, 2007), pp.110-111.

지한다. 둘 중 하나가 더 근본적인 경지에 속하는 것으로 해석될 수 없다. 이 부분에 대해 설두 중현(雪竇重顯)은 다음과 같이 주석한다.

회호하거나 회호하지 않네(머리를 꼬리와 바꾸네). 바뀌면 서로 물들고
(이것이 주장자이다), 바뀌지 않으면 제 자리에 의지하네(저울 눈금을 착
각하지 말라).¹⁶⁾

회호에 대한 착어에서 설두는 “꼬리를 머리와 바꾼다”고 하였다. 머리와 꼬리는 상대 관계에 있는 사물을 지시한다. 이것들이 자리를 바꾸는 것이 회호라는 설명이다. 회호에 대한 설명인 “바뀌면 서로 물든다”는 구절에 대해서 “이것이 주장자이다”라고 착어한 것은 당시 그의 눈앞에 있었던 주장자 아닌 다른 사물을 지시한 것이리라. 또한 “바뀌지 않으면 제자리에 의지하네”라는 불회호에 대한 구절에 대해 “저울 눈금을 착각하지 말라”고 착어한 것은 뒤섞이지 않은 사물 본래의 자리라는 것도 그대로 진실로 삼아 안주할 수 없다는 뜻이다. 회호와 불회호는 절대적인 개념이 아니라 방법론이다. 회호한다면 머리와 꼬리가 뒤바뀐 셈이고, 회호하지 않더라도 저울 눈금처럼 그 자체가 실체는 아니다. 따라서 양자는 안주할 수 있는 자리가 아니다.

회호하는 동시에 회호하지 않는 두 가지 방법을 통해 드러내려는 것은 분별하는 인식과 분별 이전의 평등한 인식이다. 먼저 회호의 의의를 무분별의 평등관으로 보는 것은 『선문염송설화』 「1058칙」에서 발견된다.

회호는 쌍조중도(雙照中道)를 밝혔고 불회호는 쌍차중도(雙遮中道)를 밝혔다. 먼저 회호란 진제가 바뀌어 속제가 되고 속제가 바뀌어 진제가 되며 진제와 속제가 동시에 성립되는 회호를 말한다. 회호와 불회호는 불가사의한 중도를 밝혔으니 차단과 비춤에 장애가 없고, 존재하거나 사라짐이 같다.¹⁷⁾

16) 『雪竇語錄』 卷4(『大正藏』47, p.697中), “回互不回互(以頭換尾), 回而更相涉(這箇是拄杖子), 不爾依位住(莫錯認定盤星).”

쌍조중도란 예컨대 유(有)와 무(無)와 같은 양변을 모두 긍정하는 중도를 말하고, 쌍차중도란 비유(非有)와 비무(非無)와 같이 양변을 모두 부정하는 중도를 지시한다. 이것은 서로의 공능이 다를 뿐 우열이 없이 평등하다. 회호함으로써 ‘그’와 ‘나’는 모든 것이 긍정되는 평등한 관계에 놓인다. 반대로 회호하지 않음으로써 ‘그’와 ‘나’는 교섭을 끊고 모든 것이 부정되는 관점에서 평등을 획득한다. 회호와 불회호는 정반대의 방식으로 분별 이전의 평등한 중도에 도달하는 방법이 된다. 여기서 ‘그’와 ‘나’를 본래성과 현실태로 고정적으로 설정할 수 있는 근거는 없다. ‘그’와 ‘나’의 자리는 본래성과 현실태 이외에 밝음과 어두움, 언어와 침묵, 이치와 현상, 피안과 차안, 증오(證悟)와 미오(未悟), 설파(說破)와 불설파(不說破)를 비롯하여 상대적 관계에 있는 모든 사물의 이름이 대입될 수 있는 빈 공간이다.

동산 양개의 법을 이은 조산 본적(曹山本寂)이 직접 지은 계송에서는 「과수계」와 달리 “나는 그가 아니고 그는 내가 아니네”라고 적고 앞뒤의 구절에 각각 “비아(非我)”와 “비저(非渠)”를 붙여서 양변을 모두 차단하는 쌍차(雙遮)의 논리를 구사한다.¹⁸⁾ 이는 『선문염송설화』에서 불회호를 쌍차중도라고 보는 해석과 일관되는 관점이다. 일변을 긍정하고 일변을 부정하는 동산의 관점이 “나는 그와 같지 않고 그는 나와 같지 않네”¹⁹⁾라고 완전하게 차단하는 약산의 관점으로부터 심화된 결과라는 선행 연구에 근거한다면 조산 본적의 해당 연구는 다시 약산의 관점으로 퇴행한 것으로 해석될 수 밖에 없다.²⁰⁾ 그러나 회

17) 『禪門拈頌說話』 제1058칙(『韓佛全』5, p.747), “回互明雙照中道, 不回互明雙遮中道. 初回互者, 謂眞回互成俗, 俗回互成眞, 眞俗同時回互也. 回互不回互, 明不思議中道, 遮照無礙, 存泯一齊.”

18) 『曹山語錄』(『大正藏』47, p.529下), “선사가 두순의 부대사가 지은 법신계를 읽고 “나의 뜻은 이렇게 말하려는 것은 아니다.” 문하의 제자가 달리 계송을 지어주실 것을 청했다. 계송을 짓고 주석했다. 계송은 다음과 같다. ‘그는 본래 내가 아니고(내가 아니다) 나는 본래 그가 아니고.(그가 아니다) 그에게 내가 없으면 죽음이고(그대를 올려다보고 삶을 취한다) 나에게 그가 없다면 그대로이네. (별도로 있는 것이 아니다) 그가 나와 같으면 부처이고(또한 부처가 아니다) 내가 그와 같으면 당나귀이네.(두 가지 모두 성립하지 않는다) 節讀杜順傳大士所作法身偈, 乃曰, 我意不欲與麼道. 門弟子請別作之. 既作偈又註釋之. 其詞曰. 渠本不是我(非我), 我本不是渠(非渠), 渠無我即死(仰汝取活), 我無渠即餘(不別有). 渠如我是佛(要且不是佛), 我如渠即驢(二俱不立).”

19) 『祖堂集』卷4「藥山惟嚴章」(『高麗藏』45, p.261上) 참조.

20) 小川隆, 앞의 책, 같은 곳.

호와 불회호는 관점의 심화가 아니라 상황에 따라 모두 긍정하거나 모두 차단함으로써 진제와 속제가 평등하게 되고, ‘나’와 ‘그’가 같다는 말과 ‘나’와 ‘그’가 다르다는 말을 평등하게 만드는 선적 장치이다. 『선문염송설화』에서 ‘그’와 ‘나’는 핵심 개념이 아니고 한번은 회호하고 한번은 회호하지 않아서 분별과 무분별을 평등하게 만드는 데에 초점을 맞춘다.

동산의 「과수계」에서 “곳곳에서 그를 만난다”고 하였는데 여기서 ‘그’는 어떤 사람인가? 물에 비친 그림자를 말한다. “그는 지금 바로 나”라고 하였는데 그 그림자가 단지 그림자만은 아니라는 뜻이다. “나는 지금 그가 아니네”라고 한 것은 귀천을 나누고 존비를 분별하는 경지이다. “반드시 이렇게 알아야 하네”라고 한 것은 그림자 그대로 진실하다는 뜻이다. 「보경삼매가」에서 “보배거울 앞에 있으면 몸과 그림자가 서로 바라보니 그대는 그가 아니지만, 그는 바로 그대이네”라고 하였는데 이것이 유래가 되었다.”²¹⁾

『선문염송설화』는 ‘그’와 ‘나’ 각각에 대해 별도의 의미가 있는 개념으로 해석하지 않고 분별과 무분별을 지시하는 구성요소로 처리할 뿐이다. “그는 바로 지금 나이네”라는 말은 자기와 사물이 분별되지 않는 무분별의 상태를 지시하고, “나는 지금 그가 아니네”라는 구절은 귀함과 천함을 나누는 분별하는 상태를 의미한다. 여기서 만물을 분별하지 않음과 천차만별로 분별하는 두 가지는 해석되거나 화해되지 않은 채 남겨진 회호와 불회호의 양면일 뿐이다. 여기에는 본래성과 현실성이라는 어떠한 함의나 내용도 불필요하다. 동시에 이것은 본래적인 자기와 현실적인 자기의 대립이나 통합으로 해석될 수도 있고, 정위(正位)와 편위(偏位)를 대입할 수도 있으며, 다른 어떠한 개념으로 대체될 수도 있으나 이는 연구에 상응하는 실질적인 개념을 설명하기 위함이 아니라

21) 『禪門拈頌說話』 제680칙(『韓佛全』5, p.519下), “處處得逢渠者, 渠是那人耶? 影子也. 渠今正是我者, 當影不是影也. 我今不是渠者, 分貴賤辨尊卑也. 應須伊麼會云云者, 即影而眞也. 寶鏡三昧云, 如臨寶鏡, 形影相觀, 汝不是渠, 渠正是汝. 此爲來由也.” 밑줄 그은 부분은 원문에는 境으로 되어 있으나 오류이므로 鏡으로 수정한다.

모든 관점을 상대화하여 민절(泯絶)시키기 위한 것이다.

「과수계」의 ‘그’와 ‘나’에 관한 구절은 「보경삼매가」에서 ‘그’와 ‘너’로 변형된 형태로 반복된다.²²⁾ 「과수계」가 동산 자신의 견치를 밝힌 것이었던 데 비해 「보경삼매가」는 동산이 조산에게 부족한 내용이므로 ‘나’는 ‘너’로 대체되었다. 여기서는 「과수계」보다 서술이 구체적이다. ‘그’와 ‘나’에 관한 구절 이후에 정위와 편위의 회호를 서술하고 있는 것은 맥락에 따라 ‘그’와 ‘나’의 의미가 고정되어 있지 않고 오위설(五位說)로 확장되는 기호로 해석될 수 있음을 함의한다.

은주발에 가득 담긴 눈이고 밝은 달이 품은 백로이니 비슷하지만 같지 않고, 뒤섞였지만 구분할 수 있네. 의도는 말에 있지 않지만 학인이 찾아오면 또한 말해주네. 움직이면 소굴을 만들고 어긋나면 우두커니 생각하네. 부정과 긍정을 모두 버리니 큰 불덩어리와 같고 무늬만 생겨도 염오에 속하네. 한밤중에는 분명하고 새벽에는 드러나지 않네. 중생을 위해 궤칙을 만들고 활용하여 온갖 고통을 뿌리 뽑으니 비록 작위하지 않지만 침묵에 머물지 않네. 보배 거울 앞에 서면 몸과 영상이 서로 보는 것과 같으니 너는 그가 아니고 그는 바로 그대이네.²³⁾

여기서 ‘그’와 ‘너’의 관계는 “은주발에 담긴 눈”이나 “밝은 달이 품은 백로”와 같은 유비 관계로 묘사된다. “은주발에 가득 담긴 눈”은 서로 다른 두 가지 사물이 뒤섞여서 구분되지 않고 하나로 보이는 상황을 비유한 말이다. 은주발과 눈은 섞여 있는 경우 구분할 수 없는 하나로 보인다. 그러나 두 가지는 엄연하게 구분되는 서로 다른 사물이고 하나라고 할 수 없다.

“밝은 달이 품은 백로” 역시 마찬가지로 예이다. 밝은 달과 백로는 전혀 다른

22) 「보경삼매가」의 저자에 대한 이설(異說)에 대해서는 김호귀, 「一然의 曹洞五位觀」(『韓國禪學』 9號, 2004), pp.186-190 참조.

23) 『洞山語錄』 「寶鏡三昧歌」(『大正藏』 47, p.515上), “銀盤盛雪, 明月藏鷺, 類之不齊, 混則知處. 意不在言, 來機亦赴, 動成窠臼, 差落顛佇. 背觸俱非, 如大火聚, 但形文彩, 即屬染污, 夜半正明, 天曉不露. 為物作則, 用拔諸苦, 雖非有為, 不是無語. 如臨寶鏡, 形影相觀, 汝不是渠, 渠正是汝.”

두 가지 현상이지만 밤에 하늘을 날던 백조가 밝은 달과 중첩되는 순간 백로와 밝은 달은 구분되지 않는다. 그래서 “비슷하지만 같지 않고, 뒤섞였지만 구분할 수 있네”라고 동산은 노래했다.

은주발과 눈이 다르고, 밝은 달과 백로가 서로 전혀 다르듯이 ‘너’는 ‘그’가 아니다. 이것은 사물이 서로 교섭하지 않고 각각의 자리에 있는 불회호의 입장이다. 반면 은주발과 눈이 구별되지 않고, 밝은 달과 백로가 구별되지 않음은 ‘그’가 ‘너’와 다르지 않은 회호의 입장이다. 이것은 보배거울에 비친 ‘그’와 그 거울 앞에 있는 ‘너’의 관계로 함의가 확장된다. “은주발의 눈”이나 “백로를 품은 밝은 달”은 회호와 불회호를 동시에 드러낸다.

이어진 「보경삼매가」에서 “한밤중에 밝고, 새벽에 드러나지 않네”라고 하였다. 이것은 「참동계」에서 “어둠 속에 밝음이 있고 밝음 속에 어둠이 있다”²⁴⁾고 했던 내용과 관계된다. 어둠과 밝음의 회호는 무슨 의미인가? 한밤중은 어둠 속에서 모든 것이 뒤섞이는 시간이다. 캄캄한 밤의 어둠 속에서는 ‘이것’과 ‘저것’, ‘나’와 ‘그’의 차별이 모두 사라진다. “어둠은 상언(上言)과 중언(中言)을 합하고, 밝음은 청구(淸句)과 탁구(濁句)를 분별하네”²⁵⁾라고 하였던 「참동계」의 언급도 같은 맥락이다. 어둠 속에서 모든 차별이 사라짐으로써 무분별의 경계가 현성된다. 그래서 “한밤중에 분명하다”고 하였다.

반면 새벽이 오면 밝음 속에서 사물들의 차별상에 대한 분별이 일어난다. 그러므로 “새벽에 드러나지 않네”라고 하였다. 어둠 속에서 무분별이 현성하지만 밝음 속에서 이 경계는 오히려 드러나지 않는다. 이 구절은 후대의 해석에서 어둠과 밝음이 서로 내포 관계에 있다는 「참동계」의 논리를 통해 해석되고 있다.²⁶⁾

24) 『五燈會元』卷5「參同契」(『卍續藏』138, p.162上), “밝음 속에 어둠이 있으니 어둠다는 상으로 만나지 말고, 어둠 속에 밝음이 있으니 밝다는 상으로 보지 말라. 밝음과 어둠이 서로 상대함은 마치 앞걸음과 뒷걸음과 같네. 當明中有暗, 勿以暗相遇, 當暗中有明, 勿以明相觀. 明暗各相對, 比如前後步.”

25) 『五燈會元』卷5「參同契」(『卍續藏』138, p.162上), “暗合上中言, 明明淸濁句.”

26) 『重編曹洞五位』卷3「寶鏡三昧玄義」(『卍續藏』111, p.258上), “‘한밤중에 분명하다’는 구절은 어둠 속에서 밝음을 구해야 한다는 뜻이고, ‘새벽에 드러나지 않는다’는 구절은 밝음 속에서 어둠을 구해야 한다는 뜻이다. 만약 어둠 속에서 밝음을 얻는다면 어둠이 장애가 되지 않고, 밝음 속에서 어둠

은주발과 눈, 밝은 달과 백로, 밝음과 어둠은 서로 회호하는 동시에 회호하지 않는 사물들의 관계를 지시한다. 마찬가지로 관점에서 보배거울 앞에 선 ‘너’와 거울에 나타난 ‘그’는 앞에 제시된 상대하는 모든 사물이 대입되어질 수 있는 대명사가 된다.

중리괘에 보이는 여섯 개의 효는 편위와 정위의 회호로서 첩(疊)은 세 가지 경우가 있고, 변(變)은 다섯 가지 경우가 있다.²⁷⁾

「보경삼매가」의 이어지는 구절에서 편위와 정위가 회호하여 오위가 성립하는 것으로 설명하는데 이것은 앞에서 제시된 ‘나’와 ‘그’를 일종의 기호로 해석할 수 있는 근거가 된다. “첩(疊)은 세 가지 경우가 있다”는 구절은 중리괘의 육효를 아래에서부터 두 효씩 겹치는 것이니 1효와 2효를 제1첩으로 하고, 3효와 4효를 제2첩으로 하며, 5효와 6효를 제3첩으로 하는 것으로 해석되고, “변(變)은 다섯 가지 경우가 있다”는 말은 중리괘의 육효 중 1효와 2효를 제1변으로, 2효와 3효를 제2변으로, 3효와 4효를 제3변으로, 4효와 5효를 제4변으로, 5효와 6효를 제6변으로 하는 것으로 해석된다.²⁸⁾ 이 경우 정중래에 해당하는 제3변을 제외한 네 가지 경우는 모두 음효와 양효로 구성된다. 이 해석은 『보경삼매원종변류설』²⁹⁾에 근거한 것이고, 『보경삼매본의』의 「삼첩분괘도설 三疊分卦圖說」과 「오변성위도설 五變成位圖說」의 설명도 이와 같다.³⁰⁾ 또는 각범혜홍(覺範惠洪)의 해석과 같이³¹⁾ 변(變)이 다섯 가지가 되는 경우를 대과(大過)·

을 얻는다면 밝음이 장애가 되지 않는다. 그래서 여래의 견고하고 비밀한 신체가 모든 경계에서 나타난다고 하였다. 夫夜半正明, 當求明於暗. 天曉不露, 當求暗於明. 若也暗中得明, 暗不為礙. 若也明中得暗, 明不為礙. 所謂如來堅密身, 一切塵中現.”

- 27) 『洞山語錄』 「寶鏡三昧歌」(『大正藏』47, p.515上), “重離六爻, 偏正回互. 疊而為三, 變盡成五.”
 28) 『宗範』 卷下(『卍續藏』114, p.656a7), “重離六爻, 偏正回互, 疊而為三, 變盡成五. 原宗辨謬云. 以初二為初疊, 以三四為二疊, 以五六為三疊. 以初二爻為初變, 以二三爻為二變, 以三四爻為三變, 以四五爻為四變, 以五六爻為五變.”
 29) 『寶鏡三昧原宗辨謬說』(『卍續藏』111, pp.279中-280中).
 30) 『寶鏡三昧本義』(『卍續藏』111, p.269上).
 31) 『智證傳』(『卍續藏』111, p.224a), “如離六爻, 偏正回互, 疊而為三, 變盡成五. 離, 南方之卦, 火也. 心之譬也. 其爻六劃, 回互成五卦, 重疊成三卦… 正中來, 偏中至, 正中偏, 偏中正, 兼中到. 大過, 中孚, 巽, 兌, 重離.”

중부(中孚)·손(巽)·태(兌)·중리(重離) 등 다섯 괘의 변화에 배대하여 일위즉오위(一位卽五位)의 열린 관계로 해석할 수 있다.³²⁾ 첩이 되는 세 가지 경우는 정중편(正中偏)·편중정(偏中正)·정중래(正中來)에 배대되고 변이 되는 다섯 가지는 앞의 세 가지에 겸중지(兼中至)와 겸중도(兼中到)를 더한 다섯 가지가 되는데 모두 오위에 배대된다.³³⁾

중리괘의 육효를 어떠한 기준으로 변환하는지에 따라 해석에 이견은 있지만 어느 경우든 변화무쌍한 오위의 변화를 이에 빗대어 표현하기 위한 방법이다. 음효와 양효의 대칭성을 기본 단위로 하는 괘사(卦辭)를 통하여 ‘그’와 ‘나’의 함의가 고정된 의미로 확정되지 않고 열린 관계로 제시된다. 「보경삼매가」에서 “의도는 말에 있지 않다”고 한 것은 회호와 불회호의 동시적인 작용을 가능하게 하는 전제이고, 이러한 태도가 「과수계」 전체의 결말을 열어 두는 효과를 발휘한다.

2. 열린 텍스트

「과수계」에서 ‘그’와 ‘나’는 텅 빈 기호로서 모든 해석 가능성을 향해 열려 있다. 열린 텍스트로서의 「과수계」는 앞뒤의 맥락을 통해 재구성될 수 있다. 「과수계」는 선행하는 콘텍스트로서 운암의 언구와 그 운암을 긍정하는 동시에 부정하는 동산의 비평적 언구 사이에 놓여 있다. 두 가지 사건의 불확정성은 「과수계」의 의미를 한층 모호하게 만든다. 동산이 운암 담성이 임종 직전에 남긴 ‘오직 이 자일 뿐[只這箇漢]’이라는 말을 듣고 의심한 사건이 「과수계」가 나온 직접적인 배경이다. 이때 동산은 운암의 설명을 사양하고 혼자 참구하다가 깨닫고서 「과수계」를 지었다. 이 사건에 대한 비평은 등사(燈史)에 따라 차이가 있다. 『조당집』 「과수계」에 바로 이어진 부분은 다음과 같다.

32) 김호귀, 앞의 책, pp.123-125 참조.

33) 『重編曹洞五位』卷3「寶鏡三昧玄義」(『已續藏』111, pp.258中-259上), “重離六爻, 偏正回互, 疊而為三, 變盡成五: 重離, 易之二五, 離者麗也. 麗者明也. 二五重離也. 中正之謂也, 疊而為三者, 正中偏, 偏中正, 正中來也. 變盡成五者, 兼中至, 兼中到, 通前為五也.”

후에 어떤 이가 동산에게 물었다. “운암담성이 ‘단지 이 자일 뿐’이라고 했던 뜻은 무엇입니까?” 동산이 말했다. “내가 처음엔 잘못 이해할 뻔하였다.”³⁴⁾

훗날 운암의 “오직 이 자일 뿐”이라는 말의 뜻을 다시 묻는 학인의 질문에 대해 동산은 스스로 “처음에 잘못 이해할 뻔하였다”고 대답한다. 이 말은 운암이 남긴 말의 의미를 설명하지도 않았고, 자신이 처음에 무엇을 잘못 이해했는지 밝히지도 않았으며, 지금 이후 제대로 깨우쳤다면 그것이 어떤 것인지에 대해서 전혀 말하지 않은 채 운암의 말을 처음에는 잘못 이해했다고 대답할 뿐이다. 동산의 이 말은 운암의 “단지 이 자일 뿐”이라는 대답만이 아니라 「과수계」에서 동산이 오도(悟道)한 내용과 ‘그’와 ‘나’의 함의에 대해 아무 것도 확정적으로 말하지 않고 결말을 열어두는 역할을 한다. 동산 또는 『조당집』의 편찬자는 이 구조를 통해서 운암과 동산 모두에 대해 해석의 여지를 열어둔 채 끝을 맺는다. 『경덕전등록』에서는 『조당집』의 결말에 약간의 내용이 부가되어 있는데 이것 역시 전체의 결말을 열어놓는 역할을 한다.

어떤 학인이 물었다. “운암 선사께서는 ‘이것일 뿐’이라고 말씀하셨는데 맞습니까?” 동산 : “그렇다” 학인 : “그 뜻은 무엇입니까?” 동산 : “내가 당시에는 선사의 말씀을 거의 잘못 이해했다” 학인 : “운암 선사께서 오직 이 일을 아셨습니까?” 동산 : “만약 몰랐다면 어떻게 그런 말을 할 수 있었겠는가? 만약 알았다면 어떻게 그런 말을 긍정할 수 있었겠는가?”³⁵⁾

앞에서 인용한 『조당집』의 해당부분과 대동소이하지만 『경덕전등록』에는 운암 선사의 견처에 대한 긍정의 문제에 대한 문답이 추가되어 있다.³⁶⁾ 운암이

34) 『祖堂集』卷5「雲巖曇成章」(『高麗藏』45, p.266上), “後有人問洞山, 雲岳道只這個漢是, 意旨如何? 洞山云. 某甲當初泊錯承當.”

35) 『景德傳燈錄』卷15(『大正藏』51, p.321下), “有僧問曰. 先師道只遮是, 莫便是否? 師曰是. 僧曰. 意旨如何? 師曰. 當時幾錯會先師語. 曰. 未審先師還知有也無? 師曰. 若不知有爭解恁麼道? 若知有爭肯恁麼道?”

남긴 ‘이것일 뿐(只遮)’라는 연구에 대해 동산은 한편으로는 운암을 긍정하지만 다른 한편으로는 부정한다. 이것은 「과수계」에서 ‘그’와 ‘나’는 같지만, 동시에 ‘나’는 ‘그’와 다르다고 하는 구도와 유비 관계에 있다. 양자는 한 번은 긍정되고 한번은 부정되는데 운암 역시 한번은 긍정되고 한번은 부정된다.

이러한 맥락에서 “남에게서 구하지 말지니 나와는 아득하게 머네”라고 했던 「과수계」의 첫째 구절에서 ‘남’이라고 한 것은 운암을 지시하는 것으로 보인다. “오직 이 자일 뿐”이라는 말을 듣고 동산이 주저하자 운암이 ‘이 일’에 대해 말해주려고 하였으나 동산은 거절하고 혼자 참구하였다. 이후 물을 건너다가 물에 비친 자신의 영상을 보고 깨닫고서 읊은 「과수계」의 첫 구절은 “남에게서 구하지 말라”는 한 마디였다. 동산이 운암의 설파를 거절하고 스스로 깨달은 것은 “오직 이 자일 뿐”이라는 한 마디에서 촉발된 의심의 문제와 관련된다. 동산이 운암의 이 말을 듣고 바로 깨달았다면 그것은 이름만 바꾸어 부른 일에 지나지 않는다는 만송 행수(萬松行秀)의 비평 역시 같은 맥락이다.³⁶⁾ 운암이 말해주지 않은 일화와 “남에게서 구하지 말라”는 구절의 중요성은 운암의 기일(忌日)에 학인과 나눈 문답에서 제시되었다.

동산이 운암을 위해 재를 지낼 때 학인이 물었다. “선사께서는 운암 스승께 어떠한 가르침을 받으셨습니까?” 동산 : “비록 스승의 문하에 있었지만 그분의 가르침을 받지 않았다.” 학인 : “그렇다면 재를 지낼 필요가 있습니까?” 동산 : “비록 그렇더라도 어찌 거스를 수 있겠는가?” 학인 : “화상께서는 남전으로 인해 교화의 자취를 일으켰는데 왜 운암을 위해 재를 지내십니까?” 동산 : “나는 운암선사의 도덕과 불법을 중하게 여기지 않고 다만 그분이 나에게 말해주지 않은 것을 귀하게 여길 뿐이다.” 학

36) 『조당집』에서 임종 직전 운암이 동산에게 전했던 “只這箇漢”이라는 표현은 『경덕전등록』에서는 “只遮”로 바뀌어 있다. 각각 “이 자일 뿐”과 “이것일 뿐”이라는 뜻으로 해석될 수 있어서 사람을 지시하는 말에서 사물을 지시하는 말로 바뀌었으나 있는 그대로의 본래면목을 지시하는 표현이라는 점에서 대동소이하다.

37) 『從容錄』第49則「本則評唱」(『大正藏』48, p.258中), “若向良友祇這是處領略, 正是替名通事, 所以見影形, 過水方悟.”

인 : “화상께서 운암선사의 법을 이으셨다면 그분을 긍정하십니까?” 동산 : “절반은 긍정하고 절반은 긍정하지 않는다.” 학인 : “왜 완전하게 긍정하지 않습니까?” 동산 : “내가 완전하게 긍정한다면 스승을 등지는 일이다.”³⁸⁾

동산이 운암의 가르침을 받지 않았지만 그의 기일에 재를 올리는 이유는 운암의 불법과 도덕을 중요하게 여기기 때문이 아니라 그가 자신에게 설파해주지 않은 뜻을 귀하게 여기기 때문이라고 술회하고 있다. 동산은 운암에 대해 반은 긍정하고 반은 긍정하지 않는다고 하고, 만약 전적으로 긍정한다면 오히려 스승을 저버리는 셈이라고 하였다. 반은 긍정하고 반은 부정한다는 말은 『경덕전등록』에서 “운암이 이 일을 몰랐다면 이렇게 말할 수 없었고, 동산이 이 일을 안다면 스승 운암의 이러한 말을 그대로 긍정할 수 없다”고 했던 기술에 대한 또 다른 표현이다. 이것을 「과수계」에 대입하면 “그는 지금 나와 같다”는 구절은 운암을 긍정하는 절반이 되고 “나는 그가 아니다”는 구절은 운암을 부정하는 절반이 된다.

“오직 이 자일 뿐”이라는 말은 본래면목을 묻는 학인에게 작위적으로 추구하지 않고, 있는 그대로 자기의 본원을 드러내는 것으로 해석된다.³⁹⁾ 석두 희천이 오설 영묵에게 “태어나서 죽을 때까지 오직 이 자일 뿐인데 무엇을 분별하는가?”⁴⁰⁾라고 했을 때 석두가 지시한 것은 있는 그대로 현재의 모습을 떠나서 다른 층위에서 추구될 수 있는 자기가 별도로 있지 않음을 지시한 것이다. 이러한 예는 석두계 뿐 아니라 남전과 조주의 문답에서도 중요하게 다루어지고 있다.⁴¹⁾ 본래면목을 묻는 학인에게 조주가 곧바로 “오직 이 자일 뿐”이라는

38) 앞의 책, 第49則 「本則評唱」(『大正藏』48, p.258中), “因為雲巖作忌齋, 僧問. 師於先師處, 得何指示? 山曰. 雖在彼中, 不蒙他指示. 僧曰. 又用設齋作麼? 山曰. 雖然如是, 焉敢違背. 僧曰. 和尚發跡南泉, 為甚却與雲巖設齋? 山曰. 我不重先師道德佛法, 只重他不為我說破. 僧曰. 和尚嗣先師, 還肯他也無? 山曰. 半肯半不肯. 僧曰. 為甚麼不全肯? 山曰. 我若全肯, 則辜負先師.”

39) 西口芳男, 앞의 논문, pp.69-79.

40) 『祖堂集』卷15「五洩靈嘿」(『高麗藏』45, p.327下) 참조.

41) 『趙州語錄』(『卍續藏』118, 古尊宿語錄13, p.306上), “師問南泉, 如何是道? 泉云. 平常心是道. 師云. 還可趣向不? 泉云. 擬即乖. 師云. 不擬, 爭知是道? 泉云. 道不屬知不知, 知是妄覺, 不知是無記. 若真達不疑之道,

말로 대답한 예와 같이 본래면목과 ‘있는 그대로의 자기’를 직설적으로 일치시키는 문답도 있다.⁴²⁾

그러나 평상의 자기는 분별과 개념에 의해 매개되지 않은 ‘있는 그대로의 자기’로서 다른 이가 알려 줄 수 없다. 이것은 다른 이에 의해 지시되거나 구조화되는 순간 다른 것이 되어 버린다. 칼이 칼을 찌를 수 없고, 눈이 눈을 볼 수 없는 것처럼 자기는 자기를 인식의 대상으로 놓을 수 없다.⁴³⁾ 인식대상의 자리에 자기를 두는 순간 끊임없이 자기는 ‘있는 그대로’에서 멀어진다. ‘있는 그대로의 자기’는 분별의 대상이 되는 순간 구조의 굴레를 벗어나지 못한다.

운암의 견처는 그 자신에게는 진실했을지라도 그것을 수동적인 앎의 대상으로 수용하는 타인에게 언어와 관념을 통해 전달되는 순간 진실과 관계없는 것이 된다. 이미 분별과 언어를 통해 대상화되고 개념화된 ‘오직 이 자일 뿐’이라는 말은 그 말을 들은 순간 깨달더라도 원래의 그것과 멀어진다. 운암의 견처는 발화되는 순간 운암의 것과 달라진다. 이와 관련하여 운암이 설파해 주지 않은 것을 귀하게 여긴다는 동산의 말은 스승의 언구를 대하는 제자의 태도를 시사한다. 스승의 언구를 그대로 받아들이고 깨달음이라고 여기는 태도에 대한 동산의 경계(警戒)가 「과수계」에서 “남에게서 찾는다면 나와는 아득하게 머네”라는 구절로 표현된 것이다.

이러한 관점에서 운암이 ‘오직 이 자일 뿐’이라는 자신의 말을 듣고 의심에 빠진 동산에게 남긴 경계의 말은 중요한 의의가 있다. 그것은 운암이 동산에게 스승의 언구를 대하는 태도를 제시했을 뿐 아니라, 동산이 그의 후학들에게 기대하는 「과수계」를 대하는 태도를 읽을 수 있기 때문이다.

이 한 구절은 모호하여 삼켜도 넘어가지 않으니 완전하게 그만두어야 한

猶如太虛，廓然蕩豁，豈可強是非也？師於言下頓悟玄旨，心如朗月。”

42) 『祖堂集』卷18「趙州全諗」(『高麗藏』45, p.344上), “問. 如何是本來人? 師云. 自從識得老僧後, 只這個漢, 更無別僧.”

43) 『宗鏡錄』卷18(『大正藏』48, p.517上), “若心自見心, 先心為能見. 佛為所見, 刀不自割, 指不自觸. 云何自心還見自心? 能所不分, 見相斯絕.”

다. 그대가 잠시만 분별을 일으켜도 번뇌가 한 길 깊이로 자라는데 하물며 무슨 말이 필요하겠는가?⁴⁴⁾

운암 자신이 “오직 이 자일 뿐”이라고 말해주었으나 그 구절을 이해하기 위해 우두커니 서 있었던 동산에게 운암은 이해하거나 해석하지 말라고 당부한다. ‘모호하다’라고 번역한 ‘망로(莽鹵)’는 ‘거칠다’ 또는 ‘분명하지 않고 모호하다’는 뜻이다. 모호하고 분명하지 않은 것을 인식의 범주에 대입하여 감추어진 해답을 찾기 위해 암중모색하고 있었던 동산에게 운암은 아예 그만두라고 당부한다. 자기 인식으로 소화되기는커녕 그 말은 목구멍으로 넘어가지도 않을 만큼 거칠고 모호한 것이다. 운암의 이러한 당부는 화두를 분석하여 이해하려던 학인들의 병통을 다스리는 말과 같다.

훗날 동산이 학인에게 “내가 당시에 거의 잘못 이해했다”고 하거나, “스승을 받은 긍정하고 받은 긍정하지 않는다”고 하거나 “운암의 도덕과 불법을 중시하지 않고 설파해주지 않은 것을 귀하게 여긴다”고 한 예들은 스승의 연구를 그대로 받아들이지 않고 그것을 부정하고 넘어서는 향상(向上)의 길을 제시한 말들이다. 스승을 완전하게 긍정한다면 도리어 스승을 등지는 결과가 된다고 하였던 동산의 말을 통해서, 운암과 동산의 연구에 조사의 연구를 끊임 없이 부정하는 정신을 읽을 수 있다. 이것은 또한 동산 자신의 연구를 대할 후학들을 위한 것이기도 하다.

향상의 방법을 통해 동산 자신의 「과수계」 역시 최종적이고 완벽한 해석을 기다리는 숨은 그림 찾기가 아니라 애매하고 모호하여 해석될 수 없거나 해석될 필요가 없는 것으로 가공된다. 이것은 선어에 대한 내재적 태도로서 조금 후대에 구체적인 형태로 정립된 ‘활구(活句)’의 방법과 연원을 같이 한다고 볼 수 있다.

44) 『祖堂集』卷5「雲巖曇成章」(『高麗藏』45, p.265下), “師云. 此著一子, 莽鹵吞不過, 千生万劫休. 闍梨瞥起, 草深一丈, 況乃有言.”

IV. 맺음말

동산양개의 「과수계」에서 ‘그’와 ‘나’의 함의를 본래성과 현실성으로 해석하는 것은 최근의 경향이다. 그러나 이 해석은 상대적인 타당성만을 지닐 뿐 고정된 해석이 될 수 없다. 이러한 경향의 원인은 먼저 석두계의 선이 본래성을 추구하고 마조계의 선이 현실성을 추구한다고 전제하고 양자에 대한 균형을 유지하는 관점을 동산양개에게 찾으려는 관심에서 연유한다. 다른 한편으로 마조계가 현실성과 본래성을 즉자적으로 통일시키고, 석두계가 본래성과 현실성을 분리시킨다는 도식적 대립을 동산양개에 의해 해소시키기 위해 「과수계」에 등장하는 ‘그’와 ‘나’를 활용한 결과라고 볼 수 있다. 문제는 본래성과 현실태라는 개념이 고정된 해석의 기준이 되어 동산양개 뿐 아니라 약산 유엄을 비롯한 선대 선사들의 ‘그’와 ‘나’에 관한 언급에까지 소급되어 적용되면서 특정한 담론을 구성하는 근거로 해석된다는 사실에 있다.

그러나 석두계통의 선사들에게 발견되는 ‘그’와 ‘나’에 대한 상이한 언급은 본래성과 현실성의 관계에 대한 심화의 징후가 아니라 석두 회천에서 비롯된 회호의 방법을 다양하게 활용한 결과이다. 석두 회천의 「참동계」에 제시된 회호는 만물이 가진 고유한 가치를 상대화하고 평등하게 만드는 일종의 기관(機關)이다. 따라서 ‘나’와 ‘그’는 군신(君臣)이나 부자(父子), 또는 정편(正偏) 등 다른 것들로 대체 가능한 기호일 뿐이며, 이 기호들의 위치와 관계의 변화를 통해 모든 개념들을 상대화하는 것이 회호의 효용이다. 여기서 ‘나’와 ‘그’는 고유의 의미를 제한 없이 개방하는 관점의 전환을 지향하는 과정에서 일종의 계기이며 어떠한 상대적인 사물과 언어에 의해서도 대체될 수 있는 무엇일 뿐 고정된 의미로 확정되지 않는다.

「과수계」의 기연을 촉발한 일련의 상황에 대한 동산 자신의 비평적 언급은 텍스트의 차원에서 「과수계」에 대한 확정적인 해석이 불가능하도록 유도한다. 동산 자신과 스승 운암에 대한 비평적 장치를 통해 연구에 대한 고정된 해석이 교란되고 열린 지평으로 의미가 개방됨으로써 ‘그’와 ‘나’에 관한 구절은 활구와 같은 효능을 갖는 선적 장치가 된다.

참고문헌

1. 원전류

- 『祖堂集』.
- 『景德傳燈錄』.
- 『洞山語錄』.
- 『曹山語錄』.
- 『雲門廣錄』.
- 『雪竇語錄』.
- 『宏智廣錄』.
- 『五燈會元』.
- 『從容錄』.
- 『禪門拈頌說話』.
- 『重編曹洞五位』.

2. 단행본 및 논문

- 김호귀, 『曹洞禪要』, 서울: 石蘭, 2007.
- 葛兆光, 『增訂本 中國禪宗史: 從六世紀到十世紀』, 上海: 上海古籍出版社, 2008.
- 毛忠賢, 『中國曹洞宗通史』, 南昌: 江西人民出版社, 2006.
- 椎名宏雄, 『洞山 - 臨濟と并ぶ唐末の禪匠』, 京都: 臨川書店, 2010.
- 柳田聖山, 『唐代の禪宗』, 東京: 大東出版社, 2004.
- 宇井伯壽, 『第三禪宗史研究』, 東京: 岩波書店, 1943.
- 小川隆, 『語錄の思想史』, 東京: 岩波書店, 2011.

3. 논문

- 김호귀, 「一然의 曹洞五位觀」, 『韓國禪學』 제9호, 서울: 韓國禪學會, 2004, pp.183-214.
- 西口芳男, 「雲門禪への斷簡」, 『禪文化研究所紀要』 17号, 京都: 花園大學 禪文化研究所, 1991, pp.65-101.

A Study about Understanding DongshanLiangjie's
Song of Crossing Water
- Focusing on the Meaning of 'He' and 'I'

Ma, Hae-ryoon
Lecturer
Dept. of Philosophy, Korea University

There has been a tendency to interpret 'He' and 'I' in DongshanLiangjie's *Song of Crossing Water* as originality and actuality respectively. What is problematic with this line of view is that, by reading *Song of Crossing Water* as an attempt to complete an integrated perspective between originality and actuality, words and phrases that had appeared prior to those of Dongshan with the same subject of 'He' and 'I' constitute only an incomplete and gradational moment to be overcome for the final conclusion from an integrated perspective to be reached. This presupposes that Dongshan transcends the confinement of actuality and what he ultimately pursues is to integrate this with originality in the realm of the absolute. This existing interpretation also implicitly assumes that integrating 'He' and 'I' is a more elevated stage than distinguishing them. However, I contend that the logic of ultimate interact presented in ShitouXiqian's Identity of Relative and Absolute enables a more holistic understanding of *Song of Crossing Water*. Through the method of ultimate interact, what's at stake is the symmetrical state itself instead of integrating the two opposing concepts. As his method does not attempt to reconcile the perspective of the equal with that of discrimination and leave them in opposition as a binary, this has something in common with the effect of vital phrase which opens up a new interpretational horizon for the Chan-word to have vitality. What

Dongshan pursues in his *Song of Crossing Water* is not to resolve the given problem but to raise a question and this is the characteristic of the Chan thoughts of DongshanLiangjie and YunyanTansheng. In this regard, seeing the relationship between originality and actuality from an integrating perspective is no other than an attempt to make *Song of Crossing water* mere dead phrases without vitality far from its intention.

Keywords

DongshanLiangjie(洞山良价), YunyanTansheng(雲巖曇成), Caodongzong(曹洞宗), Song of Crossing Water(過水偈), Identity of Relative and Absolute(參同契), ultimate interact(回互)

2017년 02월 10일 투고
2017년 03월 01일 심사완료
2017년 03월 11일 게재확정

