

## 『능가경』의 禪法과 초기 禪宗(3)

- 如來禪·祖師禪의 문제1) -

박 건주(전남대학교 종교문화연구소 전임연구원)

### I. 서 언

중국 초기 선종 楞伽禪法の 해명과 그 역사적 의미를 살피는 일련의 연구 가운데 앞의 두 글에서 教와 禪의 문제를 중심으로 「直指人心 見性成佛」·「以心傳心」·「教外別傳」의 名句가 지니는 의미, 『능가경』의 핵심 교의인 唯心·一心·無生의 深義를 바탕으로 한 초기 선종의 禪旨, 이것이 초기 선종의 조사들에게 實修되고 있는 점 등을 규명해 보았으며,2) 漸法과 頓法の 문제를 중심으로 『능가경』이 頓法임을 규명하고, 북종 선법의 분석을 통하여 돈법을 갖추고 있는 면을 지적하였고, 아울러 漸法과 頓法이 어떠한 상관성과 位相을 지니는 것인가, 그리고 남종의 돈법 주창이 어떠한 의미와 성격을 지니는 것인가에 대해 살펴보았다.3)

본고에서는 이를 이어 如來禪·祖師禪에 대한 문제를 다루고자 한다. 주

- 1) “이 논문은 2002년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음.(KRF-2002-075-A00006).” 이 논문은 『중국 초기 선종과 楞伽禪法』을 주제로 한 일련의 논문 가운데 세 번째 글임.
- 2) 박건주, 「능가경의 禪法(1)」, 『종교와 문화 연구』 제5호 (전남대종교문화연구소, 2003.4.)
- 3) 박건주, 「능가경의 禪法과 초기 禪宗(2)」, 『불교학연구』 제7호 (서울: 불교학연구회, 2003. 12)

지하다시피 神會와 馬祖道一 및 宗密은 달마에서 혜능까지의 禪法을 如來(淸淨)禪이라 하였는데 근래 대부분의 논자들은 혜능 입적(713년) 후 150여년 지나 仰山慧寂(807-883)과 그의 師弟인 香巖智閑(? -897)의 대화에서 처음 등장하게 된 ‘祖師禪’에 의거하여 이를 如來禪 보다 뛰어난 최상 내지는 격상의 선법으로 인정하고, 그 첫 출발은 慧能, 그 완성은 馬祖道一로 봄으로써 그 이전의 초기 선법과 구분하고 있다.

그러나 필자의 기본 입장은 慧能이나 神會 및 馬祖道一의 禪法이 모두 달마에서 5祖에 이르는 초기 조사들의 선법과 하등 다를 바가 없다는 것이다.

본고는 『능가경』이나 『금강삼매경』에서 쓰인 ‘여래선’의 용례를 검토하여 그 본 뜻을 명확히 하고, 후대에 祖師禪이 어떤 의미로 왜 쓰이게 된 것인지를 살펴보고자 한다.

## II. 四種禪의 이해와 如來禪·祖師禪의 문제

『능가경』에 설해진 四種禪은 禪法의 漸次와 각 位相을 명료하게 판별할 수 있도록 한 중요한 내용으로 古來로 선법에 대한 연구에서 자주 언급되어 왔다. 그러나 四種禪 가운데 세 번째 攀緣眞如禪과 네 번째 如來禪에 대한 이해는 잘못되거나 미진한 바가 있다. 특히 여기서 말하는 如來禪과 후대에 유행하게 된 祖師禪과의 관계에 대해 지금까지 많은 논란이 있어왔기 때문에 일단 四種禪을 올바르게 이해하는 것이 선결과제이다.

四種禪에 대해 『능가경(7권본)』 卷第三 集一切法品第二之三에 다음과 같이 설해져 있다.

「또한 대혜여! 네 가지 禪이 있나니, 어떠한 것들인가. 그것은 愚夫所行禪·

觀察義禪·攀緣眞如禪(반연진여선)·諸如來禪이니라. 대혜여! 무엇을 愚夫所行禪이라 하는가. 성문·연각의 제수행자가 人無我를 알며, 自他の 身이 따로 연결되어 있음을 보고, 이것들은 모두 無常하고 苦이며, 不淨한 相이라고 관찰하기를 굳게 지키고 놓지 않으면, 차츰 진진하여 無想滅定에 이르나니, 이를 愚夫所行禪이라 하느니라. 무엇을 觀察義禪이라 하는가. 自相·共相·他相이 無我임을 알고, 또한 外道가 설하는 自他가 함께 作한 것이라는 견해에서도 떠나, 法無我和 修證의 여러 단계의 모습과 뜻을 잘 따라 관찰하는 것을 觀察義禪이라 하느니라. 무엇이 반연진여선(攀緣眞如禪)인가. 無我에 들(法無我, 人無我)이 있다고 분별하면, 이것도 허망한 생각이니, 이렇게 여실히 알아 그러한 생각도 일어나지 않음을 반연진여선이라 하느니라. 무엇을 諸如來禪이라 하는가. 佛地에 들어가 自證聖智의 세 가지 樂에 머물러 모든 중생을 위해 不思議事를 하는 것을 말하여 諸如來禪이라 하느니라.

이 四種禪은 크게 성문·연각(愚夫所行禪)---보살승(觀察義禪과 攀緣眞如禪)---여래의 行化(如來禪)의 세 가지 단계로 다시 구분될 수 있다. 「愚夫所行禪」은 성문과 연각이 人無我를 알아 無想滅定을 성취하는 것이라 하였으니 아직 法無我是 了知하지 못한 位이다. 그러나 「觀察義禪」은 法無我를 了知한 것이 전제되어 있다. 『능가경』에서 ‘自相’이란 共相의 對語로서 일체법 하나 하나의 개별상을 뜻한다. 이에 대해 ‘共相’은 일체법의 無常·苦·空·不淨·無相이라 할 때 이 법들이 곧 일체법의 共相(공통한 相)이다. 또는 소나무·느티나무 등 개별 나무가 自相이라면 ‘나무’나 ‘植物’은 그 共相이 된다. 중생의 분별은 항상 이러한 自相과 共相의 분별로 행해진다. 愚夫所行禪이 아직 無常·苦·空·不淨·無相 등의 法相을 取하고 있다면 觀察義禪은 이들 法相도 無我(法無我)이기에 얻을 바 없고 취할 바 없다는 義를 관찰하는 禪이다. 여러 경론에서 法無我를 了知하여 닦아가는 位는 보살위이다. 따라서 觀察義禪에서부터 보살위의 행이라 할 수 있으나 圓頓의 位가 아니고 偏敎의 보살이라 할 것이다. 다음으로 「攀緣眞如禪」이란 法無我라고 보는 것에도 떠나 일체의 분별상이 일어나지 않음이라 하였

는데 이를 攀緣眞如禪(眞如에 所緣되는 禪)이라 함은 眞如가 無相인지라 일체의 분별상을 떠난 無相인 자리가 곧 眞如에 계합된 자리인 까닭이다. 安井廣濟가 梵本을 日譯한 『入楞伽經』에는<sup>4)</sup> 이 부분이

「遍計所執된 二無我的 분별이 있지만 그대로 진실에 住함에 의해 분별이 일어나지 않는 때, 진여를 所緣으로 하는 (禪定이다)고, 나는 말한다.」

이다. 二無我的 분별이 있으나 그대로 진실에 住함이란, 그 無我的 법 또한 無我임을 아는지라 분별이 일어나지 않음을 말한다. 즉 ‘진실’이란 일체법이 無我이니 그 無我라는 법 또한 無我임을 말한다. 그 진실에 住함이란, 遍計所執된 二無我를 버리려 하거나 떠나려 함도 없음을 말한다. 본래 無我인데 떠나거나 버려야 할 대상이 어디에 따로 있겠는가. 이는 『단경』에서 일체법에서 취하려 함도 버리려 함도 없음이 곧 無念이라고 함과 같다. 또한 분별을 하지 않으려는 것이 아니라 그러한 진실의 義를 了知한 까닭에 분별이 일어나지 않는 것이다. 그와 같이 분별을 떠나 있으니 곧 眞如에 所緣(攀緣)된 禪이라 한 것이다. 앞의 觀察義禪이 얻을 바 없고 취할 바 없다는 義를 관찰함이 있는 행이라면 攀緣眞如禪에서는 어떠한 法相을 관찰함도 떠나 있다. 즉 絶觀의 위치이다. 攀緣眞如禪을 일핏 眞如라는 一相을 대상으로 취하고 있는 것으로 오해되기 쉽다. 그렇게 행한다면 일체법이 無我인 까닭에 대상으로 볼 어떠한 것도 없다는 理에 어긋나는 것이고, 無相이며 대상이 될 수 없다는 眞如의 義에 어긋난다. 그래서 眞如에 攀緣함이란 眞如라는 相을 관함이 아니고, 眞如의 그러한 義에 契合됨을 말한다. 즉 眞如의 그러한 義가 如實히 행해짐이다. 만약 이렇게 이해하지 않는다면 이 攀緣眞如禪과 앞의 觀察義禪이 구분되지 않게 되어버린다. 여기에서 「二無我的 분별이 있지만」이라고 한 것은 곧 분별에서 분별을 떠남을 말한다. 즉 분

4) 安井廣濟 譯, 『梵文和譯 入楞伽經』, 京都, 法藏館, 1976, 87쪽

별을 억지로 하지 않으려 함이 아니다. 『대승입능가경』 계송품에 설한다.

不能起分別	분별 일으키지 않는 것을
愚夫謂解脫	어리석은 범부는 해탈이라 하나,
心無覺智生	마음에 覺智 생김이 없다면,
豈能斷二執	어찌 二執을 끊을 수 있으리.
以覺自心故	오직 自心일 뿐임을 깨닫는 까닭에
能斷二所執	능히 二執을 끊을 수 있으며,
了知故能斷	(唯心을) 了知하는 까닭에 끊을 수 있다는 것이지,
非不能分別	분별 할 수 없다는 것이 아니니라.

즉 我·法二執을 끊는 데는 억지로 분별을 일으키지 않으려 해서 되는 것이 아니고 唯心이고 一心임을 了知하여 覺智가 생겨야 한다. 唯心이고 一心인지라 분별한 자와 분별할 대상이 따로 있지 아니하여 본래 분별이 無生임을 了知함에 事도 이에 응하여 분별이 일어나지 않게 되는 것이다. 그래서 「二無我的 분별이 있지만」 이미 覺智가 생긴 까닭에 분별에서 분별을 떠나는 「진실에 住함」이 된다. 따라서 이러한 禪法은 곧 앞에서 자세히 설명한 초기 선종의 頓法과 같다.

다음으로 「如來禪」은 이미 佛地에 들어간 후에 自證聖智의 樂에 머물러 중생을 위해 不思議事를 행함이다. 즉 因位에서의 행이 아니라 果位에서의 행이다. 그렇다면 그 중생을 위한 不思議事란 무엇인가. 그 내용은 『대승입능가경』 권제3 集一切法品第二之二的 다음 범문에서 알 수 있다.

「또한 대혜여! 諸佛에게는 두 가지 加持로 모든 보살을 加持하여 부처님의 발에 頂禮하고 여러 뜻을 聽聞케 하나니라. 두 가지가 무엇인가 하면 삼매에 들게 하며, 그 보살의 앞에 몸을 나타내어 손으로 灌頂하는 것이니라. 대혜여! 初地菩薩마하살이 諸佛의 加持力을 입은 까닭에 菩薩大乘光明定에 들고, 들고나면

十方諸佛이 그 앞에 두루 나타나서 身과 語로 加持하시나니, -- (중략) --, 또한 대혜여! 제보살마하살은 삼매에 들어 신통을 나타내어 설법을 하나니, 이와 같은 모든 일은 모두 諸佛의 두 가지 加持力에 맡기암은 것이니라. -- (중략) -- 대혜보살마하살이 다시 부처님께 여쭙었다.

“무슨 까닭에 여래께서 그 加持力으로 모든 보살로 하여금 삼매에 들게 하고 수승한 菩薩地(보살第十地)에 이른 보살에게 손으로 灌頂하시나이까.”

부처님께서 말씀하셨다.

“대혜여! 만약 이렇게 하지 않으면 저 보살들은 곧 外道와 聲聞, 魔境 가운데 떨어져 無上菩提를 이룰 수 없나니, 이 때문에 여래는 加持力으로 모든 보살을 거두어주시느니라.”

이 법문은 여래께서 중생을 위해 행하는 不思議事의 일단이다. 여래는 身과 語의 두 가지로 加持로 일체 보살이 正法의 행에서 진전하고 성취할 수 있도록 하며 삼매에 들게 하고 신통을 나타내어 설법하게 한다. 이러한 여래의 加持力이 없다면 보살은 외도나 성문 및 魔境에 떨어지고 만다. 이러한 행이 如來禪이다. 따라서 아직 佛地에 이르지 못한 因位에서 아무리 최상의 禪法이라 하더라도 이 보다 더 뛰어난 선법이 있을 수 없다.

그런데 후대에 ‘如來禪’ 용어와 관련하여 두 가지 새로운 경향이 나오게 되어 혼란을 초래하게 되었다. 하나는 위와 같은 『능가경』의 如來禪 定義와 다르게 달마대사 이래의 頓法을 如來禪 혹은 如來淸淨禪으로 칭한 사례이고(神會, 宗密, 馬祖道一 등), 또 하나는 如來禪 위에 祖師禪이 있다고 하여 如來禪이란 아직 궁극의 선법이 아닌 것으로 이해하는 경향이다. 근래의 학자들도 『능가경』에서 말하는 如來禪을 神會나 宗密·馬祖道一이 밝히고 있는 如來禪 내지는 如來淸淨禪과 같은 것으로 이해하고 있다.<sup>5)</sup> 이러한 잘못된 經文을 명확하게 이해하지 못한데서 나온 것이다. 단지 달마 이래의 頓法은 곧바로 如來禪에 證入되어 가기 때문에 如來禪에 들어가게 하

5) 柳田聖山, 「祖師禪之源と流」 『印佛研』 9-1, 1961, 1. 86-87쪽

는 선법이라는 뜻에서 '如來禪'이라 칭하였을 가능성은 있다. 이는 후술하는 바와 같이 『금강삼매경』 入實際品에서 存三守一の 禪法을 「如來禪에 들어가는」으로 言明하고 있는 것과 상통한다. 그러나 어디까지나 경문은 「여래선에 들어가는」이지 여래선 자체라고는 하지 않았음을 명심해야 한다.

한편 최초로 ‘조사선’이란 용어가 등장하는 것은 仰山慧寂(807-883)과 그의 師弟인 香巖智閑(? -897)의 대화에서이다.<sup>6)</sup> 그 전후의 일들을 『祖堂集』(952년)에서 요약하면 다음과 같다.<sup>7)</sup> 하루는 滄山이 향엄에게 다음과 같이 물었다. “네가 처음 부모의 胎中에서 나와서 아직 사물을 알지 못하였을 때의 本分事에 대해 一句를 지어 가져와 보라. 내가 너를 인기해주리라.” 향엄은 바로 대답하지 못하고 오랫동안 숙고하고 나서 몇 차례 말하였으나 滄山은 받아들여주지 않았다. 향엄이 위산에게 가르쳐주시라고 하니 위산이 말하였다. “나의 도는 말해줄 것이 아니다. 너 스스로 말해야 한다. 이것이 너의 안목이다.” 향엄은 두루 여러 책들을 펼쳐보며 답할 것을 찾았으나 찾지 못하게 되자 책을 모두 불살라 버리고 떠나 향엄산 혜충국사의 유적지에 와서 지내다가 하루는 잠초를 베던 중 기왓장을 던져 부딪히는 소리에 大悟하고 다음의 계를 지었다.

一挫(擊)忘所知	기왓장 부딪히는 소리에
	알마를 잃어버렸으니
更不自修持	더 이상 스스로 修持할 바 없네.
處處無蹤迹	어디든 아무런 자취 없고,
聲色外威儀	소리와 모습 밖의 威儀로대
十方達道者	十方的 達道한 이들을
咸言上上機	모두 上上機라 말하네.

6) 이에 대한 기사는 『祖堂集』 제19권 香巖和尚, 『滄山語錄』(『五家語錄』所收), 『五燈會元』 권제9 香巖智閑禪師, 『경덕전등록』 제11 仰山慧寂 등에 실려 있다.

7) 『祖堂集』(張華 点校, 鄭州, 中州古籍出版社, 2001년), 615-7쪽

향엄은 곧 滂山에게 돌아와 그간의 일을 말하였다. 滂山이 이 계송을 모든 대중에게 보이게 하니 대중이 모두 축하하였다. 그런데 당시 밖에 나가 있던 仰山이 나중에 돌아와 이를 보고 축하의 말을 건넨 후 滂山에게 말하였다. “비록 얼마의 發明이 있긴 합니다만 화상께서 그를 시험해보셨습니까?” 滂山이 “그를 시험해보지 않았다.”고 하자 仰山이 곧 향엄한테 가서 축하의 말을 건넨 후 다시 지어 보라 하였다. 이에 향엄은 다음의 계를 지었다.

去年未時貧	지난해에는 아직 가난하지 않았으나
今年始時貧.	금년에야 비로소 가난하게 되었네.
去年無卓錫之地	지난해에는 송곳 꽃을 땅이 없었으나
今年錫也無.	금년에는 송곳도 없네.

그런데 「지난해에는 송곳 꽃을 땅이 없었으나」가 『五家語錄』에 수록된 『滂仰錄』과 『五燈會元』 권제9 향엄지한선사조에는 「去年貧 猶有卓錫之地 (지난해의 가난은 오히려 송곳 꽃을 땅이 있었으나)」로 다르게 기재되어 있다. 이 계송에서 「송곳 꽃을 땅」은 生死, 有無 등의 분별이 있는 世間法을 말하고, 「송곳」은 그러한 世間法을 넘어서기 위해 世間法에 投射해야 할 空·無相·해탈·열반 등의 出世間法을 말한다. 또한 「송곳 꽃을 땅」이 所智의 경계라면 「송곳」은 能智를 말한 것일 가능성도 있다.

단지 能智까지 사라지는 경지는 出世間法을 解悟하였다 하더라도 바로 이루어지는 것은 아니다. 能智까지 사라지는 경지는 후술하는 『능가경』의 3중 지혜 가운데 出世間上上智에 해당한다고 할 수 있다. 그래서 송곳도 없어졌다는 가난이 能智까지 소멸된 것을 말함인지의 여부는 이 계송만으로는 판별하기 어렵다. 향엄이 大悟하기 이전에 세간법을 넘어서는 출세간의 法相에 머물러 있었다면 「去年無卓錫之地」가 옳다. 그러나 그가 출세간의 대승 法相을 이해하지 못하였다면 그 때의 가난이란 「猶有卓錫之地」로



표현될 수 있다. 그러나 그가 그 전의 가난을 진정한 가난은 아니지만 일단 가난이라고 하였다면 世間法을 어느 정도 넘어섬이 있었다고 보아야 한다.

「송곳 꽃을 땅이 없다」가 世間法이 空함을 了知하여 世間法이 소멸한 것 이라면, 「송곳 꽃을 땅이 있다」는 아직 제거하고 정화해야 할 世間法이 남아 있는 것을 말한다. 그래서 가난함이 없었다면 당연히 송곳 꽃을 땅이 있어야 하고, 가난함이 있었다면 당연히 송곳 꽃을 땅이 없어야 하는 까닭에 양 쪽 모두 어긋나 있다. 따라서 이 兩者는 앞의 두 句를 서로 교환하면 일단 전후 문맥이 제대로 통한다. 그러나 그 가운데 어느 쪽이 사실인지는 향엄의 大悟 이전의 경지가 어떠하였는지가 명확하지 않아서 쉽게 단정하기 어렵다.

『대승입능가경』 권제4 無常品第三之一에 3종 지혜(世間智·出世間智·出世間上上智) 가운데 出世間上上智는 「제불보살께서 일체법이 모두 無相이며 불생불멸이고 非有非無임을 보고 法無我를 증득하여 如來地에 들어감을 말한다.」<sup>8)</sup>이다. 요컨대 出世間智는 아직 法相에 취착함이 있는 것이고, 出世間上上智는 法無我를 증득하여 일체의 法相도 넘어서서 如來地에 들어감이다. 이미 如來地에 들어감이니 絶觀이며 能智도 따로 없는 경지이다. 단지 향엄의 偈에서 송곳도 없게 된 경지라 한 것이 이러한 出世間上上智에 온전히 이른 것을 말한 것인지는 불분명하다. 전술한 바와 같이 아직 出世間法에 향하거나 관함이 남아 있는 가난을 말한 것일 수도 있는 까닭이다. 그런데 향엄의 이 偈에 대해 仰山은 이르길,

「如來禪은 師弟가 깨달았다고 인정하겠으나 祖師禪은 아직 꿈에서도 보지 못하고 있네(如來禪 許師弟會 祖師禪 未夢見在).」<sup>9)</sup>

8) 『대정장』 16, 610b

9) 『五家語錄』에 수록된 『添仰錄』

라고 하였다. 즉 이 말은 향엄의 ‘송곳도 없다는 가난’이 아직 온전한 것은 아니었음을 뜻한다. 이 평을 듣고, 향엄은 다시 다음의 계를 지었다.

我有一機，瞬目視伊。 나에게 하나의 기틀이 있어  
 눈을 깜짝여 이를 보여주리.  
 若人不會，別喚沙彌。 이 뜻을 알아보지 못하면  
 따로 사미를 부르리다.<sup>10)</sup>

仰山은 이 계송을 듣고서야 스승인 潞山에게 師弟가 이제 祖師禪에 이르렀다고 하였다. 언어를 떠난 몸짓으로 깨달은 경계를 보임은 후대 여러 선사들에게서 자주 보이고, 조사선의 특징이나 정의를 여기에서 찾는 논자도 있다. 어쨌든 몸짓으로 드러냄은 말을 떠난 當處에서 진리가 구현되고 있음을 뜻하는 것이다. 사실 깨달은 자리는 말로 드러낼 수 없다. 그래서 이리저리 문자를 구사하여 계송으로 지어 보았지만 身證의 자리가 아니라 아직 解悟의 자리에서도 그러한 계를 지을 수 있는지라 仰山이 身證의 자리를 보이라 한 것이다. 여러 선문답이 教法을 진술하는 형태가 아니라 주변의 事로써 깨달음의 경계를 드러냄도 그 事에서 자신이 진리의 세계를 체험하고 있음을 설파하는 것이다. 그래서 그러한 身證에 이르지 못한 이들은 그 자리를 알아들을 수 없다. 단지 언어로 된 教義 내지는 教理로써 미루어 이해할 수는 있다. 이 뜻을 알아보지 못한다면 따로 사미를 부르겠다는 것은 道란 바로 평범한 데 있는 것인지라 사미한테 보여 알게 할 수도 있다는 것이다. 그 평범함이란 바로 눈앞에 현전된 事이다. 馬祖의 「平常心是道」나 藥山惟嚴의 「山是真山，水是眞水」나 임제의 「立處皆眞」도 마찬가지로 뜻이다. 향엄은 이 계로써 자신이 身證하여 當處의 평범한 事에서 진리를 體證하고 있음을 드러내었고, 仰山은 비로소 그를 인가한 셈이다. 그렇다면 仰

10) 앞의 『潞仰錄』

山이 말하는 祖師禪이란 결국 언어를 넘어선 身證의 경계에서의 행이라 한다면, 그가 말한 如來禪은 아직 언어에 의지한 法相의 경계를 넘지 못한 행, 또는 法相도 無我임을 了知하였으나 身證에는 이르지 못한 位에서의 행을 말한 것으로 보인다.

그렇다면 양산이 말한 여래선은 전술한 『능가경』의 四種禪에 있는 如來禪이 果位에서 여래의 보살에 대한 加持行인 것과는 전혀 다르다. 사실 四種禪에서의 如來禪 보다 더 높은 선법이란 있을 수 없다. 따라서 양산이 말한 如來禪이란 여래께서 언어로 된 法相으로 開示한 禪法 정도의 뜻으로 보아야 하지 않을까 한다. 이에 비해 조사선은 그러한 法相을 실제로 넘은 身證의 차원이기에 전자와 구분된다. 그런데 身證이란 보살초지(환희지)에서부터 성취된다. 이 位에 이르지 못하고 앞의 信解行과 선정행의 성취로 자신의 悟를 誇大하거나 그 자리에 안주하며 노래하는 경우가 많은 까닭에 또 하나의 向上 방편으로서 祖師禪의 句를 제시한 것으로 본다. 그러나 보살초지 이상의 身證과 그 禪도 여래가 開示한 가르침 내에 모두 들어 있다. 따라서 양산이 말한 입장을 취한다면 양자의 구분이 되지 않는 것은 아니나 그가 말한 祖師禪도 무슨 특별하거나 새로 등장한 선법은 아니라고 보아야 한다. 이러한 身證을 이전의 수많은 조사와 선사들도 체현하였음은 말할 나위 없고, 육조혜능과 馬祖·백장·황벽선사 등도 자신들의 선법을 如來禪이라고만 하고 祖師禪이란 말은 하지도 않았다. 또한 仰山 이후에도 祖師禪이란 말은 여러 燈史類, 어록 등에도 매우 희소하게 등장하고 있으며, 대부분 양산과 향엄의 이 대화에 의거한 것들이다.<sup>11)</sup>

그런데 仰山의 여래선과 조사선의 대비가 그 스승 滄山과 師弟 향엄에게 통용되고 있다는 사실에 유의할 필요가 있다. 즉 현재 전하는 기록으로는

11) 김태완, 『祖師禪의 실천과 사상』, 장경각, 2001, .65쪽. 씨의 조사에 의하면 『오등회원』과 『고존숙어록』 같은 방대한 분량의 전등록과 어록에도 ‘조사선’이란 단어가 겨우 각각 7회와 5회 정도 밖에 나오지 않고 있다.

仰山이 처음 쓴 말이긴 하지만 대화의 과정에 의하면 이들 집단에서는 어느 정도 통용되고 있음이 인정되는 것이다. 위와 같은 뜻에서 祖師禪을 쓴 것이라면 그들에게 그렇게 쓸 만한 근거가 있었지 않을까.

혹자는 『寶林傳』(801년) 권8 達摩行教遊漢土章에서 達摩와 楊銜之의 ‘祖’에 대한 문답에서 祖師禪의 源을 찾기도 한다.<sup>12)</sup> 그 부분을 인용한다.

「期成太守 楊銜之가 대사에게 물었다.

“西國五天(五天竺國)에서는 師承하여 祖가 된다고 하는데 이 뜻을 모르겠습니다. 그 뜻이 무엇입니까?” (달마)대사가 말하였다.

“佛心の 宗을 밝히고, 고급의 일을 알며, 有無를 거림이 없고, 또한 (有無를) 취함도 없어, 賢도 아니고 愚도 아니며, 迷함도 없고, 悟도 없다. 만약 능히 이렇게 이해한다면 또한 ‘祖’라고 이름한다.” 양현지가 또 물었다.

“-- (중략) --. 修行用心하는데 어떻게 하는 것을 法祖(祖師의 선법을 본받음)라 하는 것입니까?”

대사께서 계승으로 말씀하셨다.

“또한 악을 보지도 아니하고, 꺼려하지도 않는다.

또한 선을 보지도 아니하되 (선을 행하고자) 애써 노력하지도 않는다.

또한 어리석음을 버리지도 아니하되 賢을 불러들이지도 아니하며,

또한 미혹을 버리지 아니하고 깨달음에 나아간다.

대도를 통달함에 사랑분별 넘어섰고,

佛心에 통달함에 분별 넘어섰다.

凡聖과 함께 하지 아니하고

초연하나니 이를 이름하여 ‘祖’라고 한다.”

이 기사 내용이 사실인지는 확인하기 어렵다. 楊銜之(대략 500-570년)는 『낙양가람기』(대략 550년 전후)의 저자로 보리달마가 永寧寺 탑의 壯

12) 柳田聖山, 앞의 「祖師禪의 源と流」, 87쪽. 이 문답의 내용이 바로 祖師禪의 極則이라 하고 있다.

李永朗, 「祖師禪의 成立」, 『印佛研』 50-1, 2002. 12. 285-6쪽

麗함을 보고 찬탄하였다는 것을 기술한 바가 있다.<sup>13)</sup> 학계에서는 이 보리달마가 선종초조 보리달마인지에 대해 아직 명확한 결론이 나 있지 않다. 단지 인도에서부터 師承(師資相承)으로 祖(師)가 이어지고, 그 祖(師)의 선법을 본받는다(法祖)는 것은 후대 선종의 근간이 된 것이지만 달마대사 시대에 이미 그러한 인식이 알려져 있었는지 불분명하다. 단지 대략 이 이후 여러 종파가 인도로부터 전승되어 온 각자의 범백을 공칭하고 있는데 선종과는 차이가 있다. 즉 천대종이나 화엄종은 인도의 馬鳴이나 龍樹로부터 自宗의 宗祖(宗祖)에 잇고 있어 대략 이삼백년의 공백이 있으나 선종은 달마대사가 직접 와서 전한 것인 까닭에 祖師直傳의 뜻을 갖는다. 선종은 이러한 特長을 立地에 활용하고 있다. 그래서 여타의 종파에 비해 師資相承을 많이 내세우고 자주 말한다.

이렇게 스승과 제자 간에 心法(心地法門)을 통한 전승이 이루어진다는 점에서 경전의 해석을 배워 전해지는 일반 교종과 구별되게 되었다. 따라서 달마대사가 처음부터 그러한 뜻을 明言하지 않았다 하더라도 중국에 와서 직접 전한 것 자체가 이미 그러한 뜻을 지니고 있는 것이 된다. 어쨌든 후대 선종의 선사들은 자신들의 법을 다른 종파보다 유독 祖師의 師資相承으로 直傳된 禪法이라는 자궁심을 지니고 내세우고 있거니와 위의 대화는 곧 그러한 조류를 뚜렷이 보여주고 있는 것으로 이해된다.

따라서 祖師禪이란 곧 祖師의 師資相承으로 直傳된 禪法을 간추린 말이라는 일면을 지닌다고 할 수 있고, 그 법의 요체가 곧 위의 대화에서 달마가 설한 범어인 셈이다. 그리고 이 범어가 기재된 800년 무렵으로부터 양산(807-883)과 향엄(?-897)의 대화 시기는 대략 60년 정도 지난 때인 까닭에 이러한 인식이 상당히 보편화되기에 충분한 기간이었다고 할 수 있다. 즉 仰山이 말한 ‘祖師禪’은 이미 선종 내에서는 통용되고 있던 용어였다고 본다.

13) 『낙양가람기』 권제1(『大正藏』 51, 1000b)

그런데 이 법어는 앞의 글에서 살펴본 달마에서 혜능까지의 돈법과 일치한다. 따라서 양산이 如來禪 보다 격상의 선법으로서 지칭한 祖師禪도 그 내용으로 보면 荷澤神會나 宗密 및 馬祖道一이 말한 如來(淸淨)禪과 다를 바가 없다. 어리석음과 미혹도 버리지 아니하고 깨달음으로 나아간다는 禪法은 『유마경』 佛國品第一의,

「만약 반드시 보리를 성취하고자 하건대 婬·怒·癡를 끊지 아니하되 또한 지니지도 않아야 하며, 몸을 떨치지 아니하되 一相에 따라야 하고, 어리석음과 애착을 떨치지 아니하고 헤탈해야 하며, 五逆相으로써 헤탈할 수 있는 것이나니, 또한 헤탈함도 없고, 묶임도 없다.」<sup>14)</sup>

고 한 법문과 일치하고, 돈황에서 발견된 北宗 禪書 가운데 하나인 『大乘北宗論』에,

「번뇌를 끊는 것을 이룸하여 生死라 하고(斷煩惱名曰生死),  
번뇌를 끊지 않는 것을 이룸하여 열반이라 하며(不斷煩惱名曰涅槃),  
헤탈 보는 것을 이룸하여 生死라 하고(見解脫名曰生死),  
헤탈 보지 않는 것을 이룸하여 열반이라 하며(不見解脫名曰涅槃),  
열반 보는 것을 이룸하여 生死라 하고(見涅槃名曰生死),  
열반 보지 않는 것을 이룸하여 열반이라 하네(不見涅槃名曰涅槃).」<sup>15)</sup>

라고 한 禪法과 상통한다. 그리고 이 법은 『능가경』의 唯心과 一心 및 無生의 深義가 전제되어 있는 까닭에 이와 같이 설해될 수 있다. 마음이 본래 일체상을 떠나 있어 어떤 법은 끊거나 버리고, 어떤 법만 취하거나 함은 바로 一心과 無生의 理法에 어긋난다. 어리석음과 애착에서 바로 一心과 無生의 深義를 깨닫는다. 어떠한 법을 취하거나 버리고자 하면 또 하나의

14) 『유마힐소설경』 권제1 불국품(『대정장』 14, 540b)

15) 『大乘北宗論』(宇井伯壽, 『禪宗史研究』, 岩波書店, 1966, 所收, 448쪽)

망념을 더하게 되는 것일 뿐이다. 『단경』에서 「邪(見)와 正(見)을 모두 쓰지 않는다(邪正悉不用)」이라거나 「보리는 본래 청정하나니 마음 일으키면 바로 妄이다」고 함도<sup>16)</sup> 마찬가지로의 뜻이다. 이러한 뜻에 대해서는 이미 앞에서 혜능 이전 조사들의 법문 및 『壇經』의 여러 구절을 인용하여 설명한 바 있다.

그리고 이러한 법은 正見으로써 邪見을 제어 내지는 제거한다거나 번뇌를 끊어 열반을 성취한다거나 어리석음과 애착을 어떻게 해서 버리려고 하는 禪法과는 판이하게 다르고 과격적이다. 위의 선법에 의한다면 마음을 어떻게 할 수가 없고, 어디에 놓을 자리가 없어 곧 神秀가 말한 바와 같이 「마음 갈 길 끊어졌고, 언어의 길 끊어졌다(心行處滅, 言語道斷)」는<sup>17)</sup> 것이 된다. 그래서 敎家에서 단계별로 설정된 觀行하고도 구분된다. 그래서 이를 絶觀이라고도 한다. 牛頭法隆의 저서로 보이는 『絶觀論』에도<sup>18)</sup> 다음과 같은 구절이 있다.

「묻는다. “무엇이 佛法입니까?”

답한다. “心法이 없음을 아는 것, 바로 이것이 佛法이다.”」<sup>19)</sup>

心法이 없다 함은 곧 無心이 되, 無心이 따로 있는 것도 아닌지라 無心이라고 함에도 머무름이 없어야 진실로 「心法이 없다 함」이고, 佛法의 要義이다. 마음을 일으켜 觀行한다면 有心이 되어버린다. 본래 없는 心法이 나오게 되었으니 妄이다. 그렇다고 닦는 행이 전혀 없는 것도 아니어서 無修之

16) 앞의 『敦煌寫本壇經原本』, 146쪽

17) 앞에 든 『능가사자기』 神秀의 章.

18) 돈황에서 발견된 『絶觀論』에는 5종의 필사본이 있고, 『敦煌禪宗文獻集成』上卷(新華書店北京發行所, 1998)에 모두 실려 있다. 여기서는 가장 완비된 『p.2045본』(563-573쪽)을 저본으로 한다.

19) “何名佛法. 答, 知心法無, 卽是佛法.”

修라고 한다. 즉 無修의 답음은 있다. 그래서 『絶觀論』에 또 다음과 같이 말하고 있다.

「묻는다. “어떻게 妄想을 멸합니까?”

답한다. “妄想이 (본래) 생기지 않았고, 멸해야 할 망상이 없음을 알며,심이 그대로 無心임을 알면 멸할 수 있나니, 바로 이것이다.” 20)

즉 망상이 본래 無生이어서 멸해야 할 망상이 본래 없는 것이며, 心(法)이 그대로 無心임을 아는 것으로서 망상이 멸하며, 그래서 修가 된다. 神會도 「단지 본래 自성이 空寂함을 了知하여 다시는 觀을 일으키지 않는 것이 곧 宗通이다.»고 하였다. 『능가경』에서 宗通과 說通(4권본, 단 7권본에서는 如實法과 言說法)은 각각 마음에 나타난 相에서 모든 분별을 떠나 일체의 識을 뛰어 넘으며, 自覺聖智의 所行경계에서 모든 인연상과 能·所의 取相을 떠남이고(宗通), 중생심에 따라 갖가지 방편으로 설한 가르침(說通)이다.21) 『단경』에서는 이를 心通과 說通으로 쓰고 있다. 요컨대 能·所를 떠난 까닭에 自覺聖智가 발현되고, 모든 인연상을 떠나게 되어 觀을 일으키지 않게 되니 그대로 絶觀의 행이 된다. 이것이 宗通(心通)이다.

그러나 이러한 絶觀의 행도 달마대사가 籍教悟宗이라 한 바와 같이 대승의 教義에 開示되어 있다.22) 단지 教觀을 넘어서는 뜻이 있어 教觀에 대비되는 까닭에 선종은 自宗의 禪法을 教觀과 구분하여 祖師 直傳의 心法 내지는 以心傳心の 법이라는 뜻에서 祖師禪이란 용어를 쓴 면이 있다고 본다. 여기에는 당연히 일반 教觀의 행보다 格上 내지는 格外的 뜻도 담겨 있는데 格外的 뜻은 다음에 논하는 초기 선사들의 指事以問에서 더 명확히 드러난다.

20) “問, 云何息妄想. 答, 知妄想不生, 無妄可息, 知心無心, 可息, 是也.”

21) 『능가경(7권본)』 권제4無常品第三之一.

22) 이 점에 대해서는 필자의 전제 논문 「『능가경』의 禪法(1)」에 상술하였다.



## III. 祖師禪과 ‘指事以問’

『능가사자기』에는 초기 선사들이 주변의 사물을 가리켜 묻는 소위 「指事問義」, 「指事以問」의 사례가 자주 보인다. 여러 사례 가운데 일부분을 소개한다.<sup>23)</sup>

구나발다라삼장은 “네가 능히 물병(水瓶)에 들어갈 수 있고, 기둥에 들어갈 수 있으며, 그리고 불구덩이에 들어갈 수 있다. (그러한데) 나무지팡이가 설법할 수 있는가 없는가?”, “이 水는 어떠한 물건인가?”라 하였고,

달마대사는, 단지 한 사물을 가리키며 “무슨 물건인가?”, 여러 사물에 대해서도 모두 질문하고 나서는 돌려서 사물의 이름을 부르고 다시 “이것이 무엇인가?” “이 몸이 있는가 없는가? 몸이란 어떤 것인가?”

홍인대사는, “佛에 三十二相이 있는데, 물병에도 또한 三十二相이 있는가?, ---, 내지 土木과 瓦石에도 또한 三十二相이 있는가?” 또 부젓가락 길고 짧은 것을 함께 들고, “어떤 것이 긴 것이고, 어떤 것이 짧은 것인가?”,

神秀대사는, “이 마음이 있는가 없는가? 마음이 왜 마음인가?”, “色이 왜 색인가?”, “너희가 종 치는 소리를 듣는가?, 그 소리가 종을 칠 때 있는가?, 아직 치지 않을 때 있는가?. 소리가 왜 소리인가?”, 또 나르는 새가 지나가는 것을 보고 “이것이 어떤 것인가?”, “네가 나무 가지에 거꾸로 매달려서 坐禪을 한다면 할 수 있겠는가?” “네가 벽 속에 바로 들어가 통과할 수 있겠는가?”.

『능가사자기』의 위와 같은 조사어록에 의하면 指事以問은 구나발다라삼장으로부터 시작되고 있다. 주지하다시피 구나발다라삼장은 『4권본능가경(능가아발다라보경)』을 중국에 가져와 번역한 분으로 달마가 혜가에게 전하며 의지하여 수행할 것을 당부한 경이 곧 이 經本이다. 『능가사자기』

23) 박진주 역주, 『능가사자기』, 서울, 운주사, 2001.

에서 구나발다라삼장을 달마대사 앞에 두어 선종의 초조로 삼고 있는 것은 일단 그의 『능가경』 전래와 역경 때문인 것으로 볼 수 있다. 그러나 실은 이 이유 때문만이 아니라고 생각된다. 왜냐하면 『능가사자기』에 수록된 구나발다라삼장의 어록에 보이는 선법이 초기 선종 선사들의 선법에 관통되어 있는 까닭이다. 아울러 여기서 논하고자 하는 指事以問도 마찬가지로 마찬가지인데 특히 구나발다라는 이 指事以問의 취지 내지는 그 序言으로서 말하길, 「스승 따라 배우되, 깨달음은 스승으로 말미암지 않는다. 무릇 사람에게 지혜를 가르치되 아직까지 법을 설한 바가 없다. 사물에 나아가(사물을 가리켜) 驗證하니, 나뭇잎을 가리키며, ‘이것이 어떤 물건인가?’라고 말한다.」라 하였다. 24) 「스승 따라 배우되, 깨달음은 스승으로 말미암지 않는다.」는 것은 自心에서 스스로 정진하여 解悟하고 나아가 證悟(身證)하는 것이고, 스승은 지혜를 가르쳐 줄뿐이라는 말이다. 「지혜를 가르치되 아직까지 법을 설한 바가 없다.」란 법을 설한 바가 없이 설한다는 뜻이다. 『대승입능가경』 권제4 無常品第三之一에서 無上正等覺을 이루고서 열반할 때까지 一字도 설한 바가 없다는 것은 自證法과 本住法의 두 가지 密法에 의한 것이라 하였다. 自證法이란 「諸佛이 증득한 바를 나도 또한 똑 같이 증득함이 不增不減하고 증득한 지혜로 행하는 바(證智所行)가 言說相을 떠나고, 分別相을 떠나며, 文字相을 떠나 있음」이고, 本住法이란 「법의 본성이 마치 金 등이 광물 속에 있는 것과 같이 佛이 出世하든 하지 않든 法은 住하고 位하며 법계의 법성은 모두 다 常住함」이다. 설하는 자(能說)와 所說(설함을 듣는 자, 설해지는 법)이 따로 없는 경계이다. 『대승입능가경』 권제2集一切法品第二之二에

眞實自證處	진실을 自心에서 증득한 자리는
能所分別離	能·所의 분별 떠나 있으나,

24) 전제 『능가사자기』 구나발다라삼장의 장.

此爲佛子說      佛子 위해 설하고  
愚夫別開演      이리석은 범부들에게 근기에 따라 분별하여 설하느니라.

라 하였고, 同 권제6 偈頌品第十之初에

離於能所取      能取와 所取 떠난 것을  
我說爲眞如      나는 眞如라 하느니라.

라 하였다. 즉 眞如의 자리에서는 본래 법을 설함이 없다. 그래서 佛子를 위해 설함은 설함 없이 설함이고, 바로 能所를 떠난 지혜의 가르침이다. 그리고 自心에서 能所를 떠났으니 心이 그대로 無心이라 心에 걸리는 法相이 없고, 오직 현전의 事가 그대로 내 몸과 둘이 아니며, 함께 覺되어 있다. 즉 일체의 상념을 벗어나게 되니 현전의 事가 본래의 實相 그대로 청정하여, 대상이 아니고, 단지 몸으로 체현되니 바로 覺의 경계이다. 能所를 떠나 知함 없이 知함이 곧 覺이다. 知함이 없다 함은 心이 본래 知함이 없고, 분별함이 없기 때문이고, 知함이란 心이 본래 知함이 없고, 분별함이 없기 때문에 知할 수 있고, 분별도 한다. 마치 거울이 일체를 비추어 드러내나 거울 자체는 知하거나 흔들림 없듯이. 만약 거울이 知하거나 분별함이 있게 되면 곧 대상에 영향을 받게 되어 거울 표면이 주름지게 되거나 흔들려 만상을 비출 수 없게 되어 버린다. 마음도 마찬가지로 이리저리 자유자재로 보고 듣고 知함은 마음이 본래 흔들림이 없고, 知함이 없는 까닭이다. 바로 이러한 경계에서 指事以問은 행해진다. 주변의 나뭇잎을 보고 이것이 무엇인가 하고 묻는다. 머리로 분별하여 나뭇잎을 아는 것이 아니라, 온 몸으로 나뭇잎이 체현되어 있음이라 그 경계를 말로 드러낼 수 없다. 指事以問은 곧 그러한 경지에 이르렀는가를 묻고 있는 것이며, 아직 이르지 않았다면 能所를 떠난 자리에서 事를 체현하는 지혜로 이끄는 것이다. 그 指事以問의 질문에 곧장 일체의 상념과 법상과 분별이 모두 사라지는 것이다. 사실 일체의 존

제는思量分別을 떠나 있다. 그래서 사랑분별을 떠나면 그 事의 실상이 드러난다. 事의 實相은 곧 自心과 自身에서 체현되고 증명된다.

향엄이 송곳조차 없다고 한 가난은 그 표현 자체가 위와 같은 指事以問의 경계하고는 구분된다. ‘가난’이란 일단 그 나타내는 뜻이 ‘否定하고 배제한다(또는 ‘제거하였다’)’는 것을 담고 있다. 반면 指事以問은 일체의 경계가 皆眞의 覺인지라 이제 否定할 것도 제거할 것도 없는 자리를 드러내고자 함이다. 仰山이 송곳조차 없다는 가난을 최상 내지는 궁극의 자리로 보지 않고, 향엄의 「눈을 깜짝이는」 事에 卽한 표현을 듣고서야 인정한 것은 그러한 점에서 이해할 수 있다.

그리고 후자를 조사선이라 이름한 것도 바로 구나발다라삼장으로부터 달마대사를 거쳐 이어지고 있는 조사들의 指事以問의 사례에 의거한 것으로 본다면 바로 그러한 전통에서 언어경계에 의한 禪法과 구분하는 차원에서 ‘祖師禪’이란 말을 썼을 가능성이 있다. 즉 전술한 師資相傳에 의한 祖法의 直傳의 뜻과 身證의 차원을 事에 즉하여 문답하는 指事以問으로써 이끌고 증명하는 법이라는 뜻이 함께 어울려 祖師禪이란 말을 쓰게 된 것이 아닐까 하는 것이다.

그리고 그러한 전통은 또한 事에 卽한 후대의 禪問答에서 이어지고 있음을 볼 수 있다. 그러나 후대의 禪問答은 갈수록 전단계의 修證이 이루어지지 못한 상태에서 자신을 과시하거나 흉내 낸 것이 많았고, 소위 ‘文字禪’의 분위기에 영향 받아 詩作에 의한 吟風弄月로 아직 통달하지 못한 채로 기분에 젖은 禪味를 노래한 경우가 많았다. 또한 指事以問은 후대에 나온 看話禪과는 엄밀히 구분되는 것으로 간화선에서와 같이 疑情으로 이 의문을 창기는 행이 아니다. 단지 점검과 일깨움을 위한 것으로 修證은 그대로 理入과 行入에 의한다. 이에 대해서는 후고에서 논급할 예정이다.

## IV. 『단경』의 頓悟頓修論과 祖師禪

한편 『단경』의 맨 끝 계송에서 혜능은 자신이 설한 「頓教法은 인도에서 전해진 것(西流)이다.」고 하였다. 여기서 말한 西流는 인도에서 온 경전에 의한다는 뜻이거나 인도에서 온 달마로부터 直傳된 것이라는 의미이겠는데 달마 또한 자신의 법은 籍教悟宗을 근본으로 한다고 하였으니 실은 두 가지 뜻이 함께 깃들여 있다고 본다. 『능가경』의 선법과 초기 조사들의 선법은 『단경』에서 말하는 頓法과 서로 상통하는 것이었다. 단지 『단경』에서는 방편의 설이 거의 없다고 한다면 이전의 선법에서는 방편의 과정도 함께 설한 경우가 있다는 점이 다르다. 그런데 『단경』의 「自性見眞佛解脫頌」에 있는 이 구절은 여래선과 조사선에 관련하여 주의를 요한다.

性中但自離五欲	自性 가운데서 단지 五欲 떠나면
見性剎那卽是真	見性하는 찰나에 곧바로 眞이네.
今生若悟頓教門	금생에 頓教의 門을 깨닫는다면
佛卽眼前見世尊	깨달으면서 곧바로 눈앞에 世尊을 보리라.
若欲修行求覓佛	수행하여 佛을 구하고자 한다면
不知何處欲覓眞	모르겠거니와 어디에서 眞을 구하고자 할 것인가?25)

이 구절은 見性 또는 頓悟하면 곧바로 眞 또는 佛의 경계가 현전되는지라 더 이상 닦을 바 없다는 뜻을 말하고 있어 후대 선종의 頓悟主義 내지는 頓悟頓修 주창의 근거가 되는 셈이다. 그러나 이 계송의 뜻도 앞에 설명한 頓法이 그대로 적용된 것으로 無修之修의 뜻을 벗어난 것은 아니다. 無修之修의 뜻도 이미 佛을 구하고자 함을 떠난 修인 까닭이다. 단지 「見性하는 찰나에 곧바로 眞이라」 하고, 「깨달으면서 곧바로 눈앞에 世尊을 본다」는

25) 앞의 『敦煌寫本壇經原本』, 170쪽

것이 如來位에 이른 것을 말하는 것인가 하는 문제가 있다.

見性이라는 말은 글자 그대로 自心에서 眞如 성품을 본다는 것으로 眞如를 처음 親證하는 보살초지도 見性이라 할 수 있고, 菩薩七地와 第八地에서도 물론이고, 等覺과 妙覺에서는 말할 나위 없다. 그러나 如來位를 표현하는데는 見性이라는 말이 어울리지 않는다. 見性은 이미 如來位 이전에 한 까닭에 성불하기 이전의 位에서 쓰인 말을 如來位로 지칭함은 어울리지 않고 혼란을 주는 까닭이다. 如來位는 見性의 뜻말고도 얼마든지 如來位에만 해당되는 뜻이 있고, 그 용어가 있다. 그래서 구태여 보살초지에서 이루어진 見性을 如來位의 지칭으로 쓰지 않는다. 단지 처음 見性에 곧바로 如來位에 이르는 경우도 생각해볼 수는 있다. 第八地菩薩은 보살초지가 되면서 곧바로 보살제팔지에 이른다고 한다. 그래서 여래도 마찬가지이겠으나 이러한 예는 극히 드물다. 見性은 이들에게만 해당되는 용어가 아니다.

『단경』에서도 혜능의 법어를 듣고 있는 道俗들의 見性을 말하고 있다. 神秀의 계송에 대해 五祖가 평하길 「이 계송을 모두 다 誦한 자는 바야흐로 見性할 수 있을 것이다. 이에 의해 수행하면 타락하지는 않을 것이다.」고 한 것은 근기가 낮은 이들에게는 神秀의 계송도 필요한지라 이렇게 말한 것이지만 어쨌든 여기서 말한 見性이 꼭 如來位 만을 가르키는 것은 아니다.

또 혜능이 방앗간에서 한 동자가 지나가면서 외운 신수의 계송을 듣고 아직 見性하지 못하였음을 알았다고 한 구절에서의 見性도 成佛의 位를 의미하지는 않는다. 神秀가 당시 아직 成佛하지 못하였음을 公知의 사실인데 成佛하지 못하였음을 알았다고 하는 말은 나올 수 없는 것이기 때문이다. 이곳에서는 자심에서 진여의 성품을 보았다는 정도의 뜻이다. 또 「일체법에 취함도 없고 버림도 없으면 곧 見性하게 되어 佛道を 성취한다.」또 見性이 곧 불도의 성취를 뜻하는 것은 아니고 見性함으로써 성불할 수 있게 된다는 뜻이다. 또 「단지 금강경 1권 만 지나면 곧 見性하게 되어 곧바로 성불하게 된다.」, 「壇經을 필사하고 대대로 流行시켜 가면 얻는 자 반드시 견성하게

되리라.」에서의 見性도 마찬가지다. 이 「見性」은 곧 「學法無益 識心見性 卽悟大意(법을 배우는 것은 무익하나니 自心에서 眞如의 성품을 알면 곧바로 大意를 깨닫는다.)」에서의 「識心見性(自心에서 진여의 성품을 알다)」을 줄인 말이다. 이와 같이 見性이 成佛에 이르는 기본 전제이므로 「見性是功, 平直是德」이라 하였다. 26) 見性이 곧 成佛이라면 「見性是功」이란 표현은 나오지 않는다. 따라서 「見性하는 찰나에 바로 眞이다.」고 한 것은 見性으로 眞의 경계를 了知하게 되었다는 것이고, 「곧바로 눈앞에 세존을 본다.」고 한 것도 眞如를 親證하게 된 것을 말하는 것이지 如來位에 이르렀다는 것을 뜻하지는 않는다. 보살초지에서 眞如를 親證하지만 아직 佛位는 아니다. 「수행하여 佛을 구함이 없다.」도 見性하여 깨닫게 된 眞如가 無相이고, 無生이며, 不可得이고, 能所가 따로 없는 자리인지라 구하기 위해 수행한다 함이 없게 된 것을 말함이지 佛의 자리에 이른 것을 말함이 아니다.

見性은 시간의 면에서 표현하여 頓悟라고 할 수 있다. 그러나 眞如를 親證할 때 외에 그 이전의 여러 깨달음도 頓(단박에)으로 이루어지는 까닭에 頓悟라는 표현을 할 수 있다. 그런데 『단경』의 위 계송에서 혜능이 말한 頓悟는 이미 五欲을 떠난 자리에서 眞如를 親證하게 된 것을 말하고 있어 頓悟頓修의 頓悟이고, 그 頓修는 곧 앞에서 말한 無修之修이다. 頓修는 앞의 글에서 설명한 바와 같이 頓法에 의한 修를 말하지 如來位에서 닦음이 완료된 것을 뜻하지 않는다. 견성한 보살초지에서 修가 완료된 것이 아닌 것이다. 견성하였으니 이제 단박에 가며(빠르고), 원만하고, 구경각에 이를 수 있는 修라는 뜻에서 頓修이다.

그런데 위의 계송에서 부각되는 어구들은 이제까지 닦음을 강조하고 당연시한 禪法에 비해 格上 내지는 格外의 법으로서 인식되게 할 소지가 충분히 있었을 것으로 보인다. 그래서 이러한 인식도 앞에서 제기한 여러 사항들과 함께 祖師禪을 지칭하는 근거가 된 것으로 생각된다. 그러나 위 계

26) 이상의 『壇經』 인용은 앞의 『敦煌寫本壇經原本』에 의하였다.

송의 진실한 뜻을 안다면 앞에서 설명한 頓法과 다를 바가 없는 것이었다.

## V. 『금강삼매경』에서의 ‘如來禪’과 仰山の ‘如來禪

仰山이 말한 ‘祖師禪’을 위와 같이 이해한다면 ‘如來禪’이라 한 것은 어디에 근거한 것이고, 어떻게 이해해야 할까. 仰山이 말한 如來禪은 전기한 『능가경』에서의 四種禪 중의 如來禪과는 너무 동떨어진 것이었다. 한편 『금강삼매경』에도 ‘如來禪’이 나오는 까닭에 그 뜻을 파악하여 양자를 대비할 필요가 있다.

『金剛三昧經』入實際品에 다음과 같이 설하였다.

「大力보살이 말하였다.

“저 범부들의 마음은 연약하고 중생의 그러한 마음은 많이 험뻑거리는데 어떠한 법으로 견고한 마음을 얻게 하여 實際에 들어갈 수 있도록 하겠나이까?”

부처님께서 말씀하셨다.

“— (중략) — 보살이여! 저 중생들로 하여금 存三守一(三解脫을<sup>27</sup>)지니고 心이 如함을 守一함 하도록 하여 如來禪에 들게 함으로써 禪定을 이루게 되는 까닭에 마음에 험뻑거림이 없게 되느니라.”

大力보살이 말하였다.

“무엇을 存三守一하여 如來禪에 들어감이라 하옵나이까?”

부처님께서 말씀하셨다.

“‘存三’이란, 三解脫을 지니고 心이 如함을 守一함이며, ‘如來禪에 들어간다’란, 心의 如함을 理觀함이니, 이러한 如의 地에 들어감이 즉 實際에 들어감이니라.”

大力보살이 말하였다.

27) 三解脫은 보통 空과 無相 無願(無作)을 말하는데, 여기서는 바로 이어지는 본문에 허공해탈·금강해탈·반야해탈이라 하였다. 본문과 本論에 자세히 설명되어 있다.



“三解脫法은 어떠한 것이오며, 理觀三昧는 어떠한 법으로부터 들어가는 것이 나이까?”

부처님께서 말씀하셨다.

“三解脫이란, 허공해탈·금강해탈·반야해탈을 말하니, 理觀하는 가운데 心이 如理하여 청정함에 마음 아니라 할 것이 없음을 깨달아 아는 것이니라.”

大力보살이 말하였다.

“어떻게 (行法을) 修持하는 用(存用)이라 하오며, 어떻게 觀하는 것입니까?”

부처님께서 말씀하셨다.

“心과 事가 不二함을, 修持하는 用(存用)이라 이름하고, 內行(寂照行)과 外行(중생구제행)으로 출입하되 不二이고, (不二이되) 一相에 머무르지 아니하며, 마음에 得失이 없고, 心을 청정하게 하여 一不一地(菩薩十地가 初地라는 면에서 一地이고, 菩薩初地가 곧 보살십지라는 면에서 不一地라 함 : 원효의 『금강삼매경론』)에 流入함을 이름하여 觀함이라 하느니라.”

여기서 말하는 存三守一의 선법은 모두 「如來禪에 들어가는」으로 되어 있어 如來禪 자체는 아니다. 서두의 질문에서 말하고 있는 바와 같이 實際에 바로 이르기 어려운 중생을 위한 방편의 선법이다. 그런데 위의 단락에서 자칫 存三守一의 禪法이 곧 如來禪인 것으로 오해할 수 있는 소지가 높다. 祖師禪에 대비하여 그 하급의 선법으로서 ‘如來禪’을 말하게 된 것이 혹 이러한 착각 내지는 오해에서 비롯된 것인지도 모른다. 三解脫의 存三行에 대해 元曉는 『본업경』의 十住해설을 인용하고 다시 이를 부연설명하고 있다. 이에 의하면 聞慧와 思慧와 修慧에 의해 차례로 內외의 相이 얻을 바 없음을 깨닫고, 五陰과 일체법이 얻을 바 없음을 깨달으며, 四空處 및 滅盡定까지를 넘어서는 해탈을 말한다.<sup>28)</sup> 원효의 해설에 의하면 이 단락의 선

28) 처음 답변 가운데 「三解脫」이란, 곧 三慧(聞慧·思慧·修慧)인데 八解脫을 응섭하는 까닭에 “해탈”이라 이름하였다. <본업경>의 十住해설에서 말씀하길, 「六은 諸佛께서 護持하는 바이다. 소위 八解脫觀이란, 聞慧로 內假와 外假의 二相을 얻을 바 없음을 깨달은 까닭에 一解脫이라 하고, 思慧로 內의 五陰法과 外의 일체법이 얻을 바 없는 것임을 깨달은 까닭에 二解脫이라 하며, 修慧에 의지하여 여

법을 행하는 이는 十住位와 十廻向을 거쳐 보살초지에 들고, 이 보살초지의 證悟와 行相이 이미 보살십지에 통하는 까닭에 보살초지가 곧 보살십지이고, 보살십지가 보살초지인 不一地에 든 것이며, 三界의 마음을 일으켜 중생구제행을 하며, 여래의 옷을 입고 法空處에 들어 菩提座에 앉아 正覺의 一地(菩薩初地 이상을 말함)에 오른다. 그래서 본 경에서 말한 바와 같이 이러한 과정을 거쳐 「如來禪에 들어가게 되는」 선법이다. 이렇게 본다면 본 『금강삼매경』에서의 ‘如來禪’도 如來位에서의 行相을 말하는 까닭에 『능가경』에서의 ‘如來禪’과 같은 의미로 쓰인 것이다. 그리고 이 存三守一의 선법이 『능가경』의 四種禪 가운데 攀緣眞如禪에 해당한다는 것을 알 수 있다. 그러나 이 存三守一의 禪法이 「如來禪으로 들어가는», 「如來禪에 들게 하는」으로 되어 있어 양자가 동일한 것으로 이해되기 쉽다. 그리고 十住에서 十地에 이르는 수행법과 상세한 行相은 대승의 여러 교법에서 여래가 자주 설하는 가르침이라는 점에서 이를 ‘如來禪’으로 칭하였을 가능성도 있다. 언설에 의한 法相으로 開示된 여래의 가르침이라는 뜻에서 如來禪이라고 하지 않았을까 하는 것이다. 存三守一의 법은 일단 단계로 해탈되어 가는 선법이다. 『금강삼매경』은 이를 통하여 「如來禪에 이르게 된다」는 것인데 바로 그 법을 如來禪으로 오인할 가능성은 충분히 있다고 본다. 또한 이미 여러 연구자가 논급하고 있는 바와 같이 『금강삼매경』은 초기 선종과 밀접한 관련을 지니고 있다. 달마의 二入 법문과 道信 및 弘忍의 守一守心の 禪法이 『금강삼매경』에 있고, 본 경의 성립 및 작자도 대체로 초기 선종과 관련지어 해설되고 있는 경향이다. 29) 또한 하택신회도 『금강삼

---

섯 가지 觀을 發하여 색계와 五陰이 空함을 (깨달아) 구축한 까닭에 三解脫이라 한다. 四空處의 五陰 및 滅盡定이 모두 얻을 바 없는 것임을 관하는 까닭에 (나머지) 다섯가지 解脫이라 함이니, 如한 相인 까닭이다.»고 하였다. 『金剛三昧經論』入實際品.

- 29) 일찍이 水野弘元은 달마의 二入 법문과 『금강삼매경』의 법문을 대비하여 초기 선종과 『금강삼매경』 사이에는 밀접한 관계가 있음을 부정할 수 없다고 하였다. 『菩

매경』을 인용하고 있으며,<sup>30)</sup> 원효의 『금강삼매경론』이 宗密과 延壽의 저서에 자주 인용되고 있다. 요컨대 양산과 향엄도 이 『금강삼매경』 또는 원효의 『금강삼매경론』을 보았을 가능성이 크다. 이들이 말한 如來禪이 『능가경』의 四種禪과 『금강삼매경』에 나오는 如來禪에 의한 것이었다면 모두 각 경문의 해당 내용을 면밀히 이해하지 못한데서 나온 소치라고 보여진다. 양 경에서 말한 如來禪은 모두 果位인 如來位에서 행해지는 如來行이지 因位에서의 행법을 말한 것이 아닌 까닭이다.

한편 神會(685-760)나 馬祖道一(709-788) 및 宗密(780-841)은 모두 달마 이래의 선법을 如來禪으로 호칭하였고, 祖師禪이란 말을 쓰지 않았다. 즉 이들이 활동하던 시기는 모두 『寶林傳』(801)이 나오기 이전이거나 직후이다. 전술한 바와 같이 『보림전』의 祖法에 대한 대화에서 祖師禪이란 말이 쓰인 연원을 찾았다면 일단 시기적인 면에서는 타당성이 있다. 『보림전』은 주지하다시피 傳燈史의 시초로서 인도에서 중국에 이르는 祖法の 傳燈 계보를 제정하여 남종 선법의 정통성과 위상을 높이기 위해 지어진 책으로 그 내용에 사실성이 의심스러운 부분이 많은 것으로 정평이 나 있다. 시기적으로 『보림전』이 나오게 된 후에 祖師禪이란 용어도 나오게 되었다면 그 祖師禪은 곧 부처님으로부터 師資相承으로 전해진 祖道의 선법이란 뜻으로 쓰인 것이라 할 수 있다. 따라서 그러한 의미에서의 祖師禪이라면 이전부터 쓰여 오던 달마 이래의 선법을 호칭한 如來禪과 내용상으로는

---

提達摩の理入四行說と金剛三昧經, 『駒澤大學研究所紀要』 13, 1955.3, 36쪽) 그리고 그 성립 연대를 玄奘의 역경사업 이후인 650년에서 665년 사이로 보았다. 이후 작자 등의 문제에 대해 여러 의견이 제기되었으나 신라 원효나 大安 또는 慧空을 중심으로 한 논의를 제외하면 초기 선종을 중심으로 논의가 집중되는 것이 대체적인 경향이다. 한편 石井公成은 본 경이 居士像을 理想으로 하여 어떤 사정에서 居士像을 예찬할 필요에서 저작한 것으로 보고 있다(『金剛三昧經』成立事情, 『印佛研』 46-2, 1999, 3, 556쪽)

30) 『南陽和上問答雜徵義』(楊曾文 偏教, 『神會和尚禪話錄』, 北京, 中華書局, 1996), 102쪽

다를 바 없는 것이다. 『금강삼매경』에서는 存三行과 아울러 「心이 如함을 理觀」하는 행이 들어 있다. 心이 如함이란 오직 마음 아닌 것이 없고, 一相에 머무름도 없으며 마음이 평등하여 得失이 없음이다. 즉 앞에서 설명한 頓法의 행이 들어 있다. 이 선법이 진전됨에 따라 如來禪이 되는 것이기에 이미 如來禪의 行相이 갖추어진다. 즉 앞의 인용문에, 이 선법에도 證해감에 따라 「心の 如함을 理觀함」에서 「如의 地, 즉 實際에 들어감」이 이루어지고 있다. 앞의 인용문에 대한 해설에서 원효는 內行은 寂照行이고, 外行은 중생구제행이라 하였다(『금강삼매경론』). 본 『금강삼매경론』에 의하면 因位の 보살행에서는 照寂行이고, 果位인 여래위에서는 寂照行이며, 중생구제행은 양자 공통이다. 즉 보살위에서는 照寂行이고, 바로 「心の 如함을 理觀함」이 이에 해당하는 것이지만, 이 선법이 진전됨에 따라 여래선의 寂照行이 상응되어 구현되어 가고 있다. 이 存三의 理觀을 통해 一不一地에 流入하는 것이라 하였는데 一不一地란 元曉에 의하면 보살십지가 곧 初地이고(「一地」), 初地가 곧 보살십지임을(「一不一地」) 뜻하는 것으로 보살초지에 이르면서 이미 보살십지의 行相을 갖추고 있음을 말한다. 보살초지에서 이미 眞如를 親證하기 때문에 아직 온전하지는 않으나 구름이 약간 견함에 태양이 일부 드러나면 아직 온전한 태양(빛)은 아니지만 그 태양(빛)도 진실한 것과 마찬가지로 그 證한 眞如是 이미 다른 眞如가 아니라 진실한 것이다. 그래서 이 位에 든 보살을 「열반의 집에 들어 마음에 三界를 일으키고, 여래의 옷을 입고, 法空處에 들어 菩提座에 앉아, 正覺의 一地에 오른 이와 같은 이는」(『금강삼매경』 入實際品)이라 하였다. 즉 완전히 如來位에 들지는 않았으나 그 一分을 이룬 것이다. 「마음에 三界를 일으켜」라 한 것은 열반에 안주하지 아니하고 중생계에 함께 하는 구제행인데 아직 보살위에서의 행이지만 여래위의 중생구제행과 상통한다. 따라서 이 禪法도 如來禪으로 칭해질 수 있는 所以가 있는 것이고, 달마 이래의 선법도 果位에서의 여래행은 아니지만 如來禪이라 칭해온 것은 이러한 의미에서

이해할 수 있다. 그리고 『보림전』 출현 이후에는 禪家에서 특별히 祖傳相承된 祖道의 범임을 강조하여 여타의 종파와 대비하게 되면서 선종과 교종의 구별도 이루어지고, 祖師禪이란 말과 함께 教外別傳이라는 말도 내세우게 된 것으로 보인다.<sup>31)</sup>

## VI. 결 언

『능가경』의 四種禪과 『금강삼매경』의 存三守一등의 여래선 해설을 재조명하여 여래선의 진실한 뜻을 밝히고, 후대에 '조사선'이 쓰인 뜻을 해명하여 그 배경과 진의를 파악하여 보았다. 『능가경』에서 말하는 여래선은 여래만이 행할 수 있는 것으로 보살에 대한 두 가지 加持를 통한 護持인지라 因位에서의 행법이 아니다. 『금강삼매경』의 存三守一도 '여래선으로 들어가는' 법으로 되어 있음에 유의해야 한다. 후대에 쓰인 '조사선'이 실은 신화나 마조밋 종말이 썼던 '여래(칭정)선'과 같아 별다른 법이 아니다. 그러나 이를 조사선으로 특칭한데는 그만한 이유와 배경이 있는 것으로 보았다. 첫째는, 초기 선종 조사들의 事에 卽한 對談인 指事以問을 통해 언어 분별을 넘어선 身證의 경계를 開示하는 것에서 여타의 선과 구분하여 조사선이라 한 것일 가능성, 둘째는, 일반 교종이 여래가 開示한 교법에 의한 教觀의 행을 선법으로 하는지라 이를 여래선이라 하고, 선종은 觀行을 넘어선 絶觀의 행인지라 전자 보다 格上의 선임을 나타내기 위해 祖師禪이라 하였고, 셋째는, 일반 교종의 전승은 마명이나 용수 등을 통하여 왔으나 그 맥이 중국에 直傳된 것이 아닌 반면 선종은 以心傳心으로 諸祖 相傳하여 온 법

31) 후대 선종의 名句가 된 「直指人心, 見性成佛」, 「以心傳心」, 「教外別傳」 가운데 「教外別傳」이 제일 나중에 나온 것에 대해서는 필자의 앞 논문 「능가경의 禪法(1)」에서 언급하였다.

을 달마가 중국에 直傳한 것이라는 것을 현창하는 차원에서 自宗의 선법을 祖師禪이라 하였으며, 넷째는, 그 법이 頓悟頓修 無修之修의 선법인지라 여타의 선과 구별한 것, 다섯째, 『단경』에서 見性を 중시한 계승을 오해하여 成佛과 같은 것으로 인식, 여섯째는, 초기 선종과 관련이 깊은 『금강삼매경』에서 十住 十廻向과 보살초지를 거쳐 진전되는 存三守一의 선법이 ‘如來禪으로 들어가는’으로 설명되어 있는 것을 그대로 如來禪으로 誤解하고, 이러한 여러 과정을 거치는 선법에 대비하여 直入하는 自宗의 선법을 조사선이라 칭하였을 가능성 등을 제시하였다.

그러나 사실에 입각해 본다면 存三守一의 행도 처음부터 이미 달마 이래의 頓法이 갖추어져 있는 까닭에 선법 자체가 조사선과 다른 것은 아니라고 본다. 證해 가는 과정이 없지 아니한지라 「여래선으로 들어가는」이라 하였지만 그 타고 가는 법은 이미 頓法이라는 것이다.

‘조사선’은 능가선을 기본으로 하면서 여기에 身證을 전제로 한 印可와 조사친전의 법이라는 내용이 들어 있고, 아울러 선종 특유의 向上법문이기도 하였다. 한편 ‘조사선’이란 용어가 후대에는 갈수록 선법의 바탕이 되는 理入을 도외시하게 하여 선지를 모르고 선을 하게 되는 잘못을 양성한 면이 있다.

## 주제어

如來禪(Tathāgata zen), 祖師禪(Patriarch zen), 四種禪(the four kinds of zen in Lanka sūtra), 三解脫(vimokṣa-mukha), 存三守一(the conditioned things of carrying with vimokṣa-mukha and tathatā), 指事以問(conversation and to ask of matters directly), 絕觀(the practice of transcendence of vipaśyanā), 以心傳心(direct transmission from mind to mind), 頓悟頓修(the zen of sudden enlightenment and sudden practice), Shen-hui(神會), Ma-zu(馬祖), Zong-mi(宗密)

## The Zen-doctrine in *Lanka-sutra* and Early Zen School (3)

--the problem of 'Tathāgata zen' and 'Patriarch zen' --

Park, keon-joo

'Tathāgata zen' which is stated in *Lanka sūtra* is not conditioned things in the casual state because that is Tathāgata's protection-practice for Bodhisattva. 'Patriarch zen' which is called in later ages is not something particular with 'Tathāgata (purity) zen' that is said by Shen-hui神會 and Ma-zu馬祖·Zong-mi宗密. By the way the special designation of 'Patriarch zen' have some natural reason and historical background. That is, the first : they presented the type of awakening by conversation and to ask of matters directly, the second : the practice of transcendence of vipaśyanā, the third : the Dharma succession through direct transmission from mind to mind, the four : the zen of sudden enlightenment and sudden practice, non-forced practice, the five : misunderstanding on the [progressing into Tathāgata zen] for [Tathāgata zen]. Generally speaking the 'Patriarch zen' is fundamental to Lanka zen, and include sanction of accomplishment on the assumption of embodiment in Dharma, and that is Patriarch's personal transmission.