

근래 道信禪師 禪法 연구에 대한 반론(2)

박 전주(전남대 종교문화연구소)

I. 序 言

근래 道信(580-651)선사의 禪法과 그 전승이 달마에서 혜가를 거쳐 승찬으로 계승된 소위 달마선 내지 능가선의 계보로 볼 수 없다는 견해가 제기된 이래 상당한 영향력을 행사하고 있다. 도신의 선법을 전해주는 거의 유일한 자료가 淨覺 (683-750)의 『능가사자기』에 수록된 『入道安心要方便法門』인데 여기에서 보이는 선법이 능가선이라고 볼 수 없고, 다른 계통의 이질적인 선법이 혼재되어 있다는 것이다. 선법 문제에 관한 이러한 입장에서 당연히 그 전승의 사실을 전하는 자료도 부정하게 되었다. 그리하여 그 내용은 『楞伽佛人法志』의 저자 玄曠과 그 제자 淨覺이 의도적으로 僞造한 것이라 하였다.

필자는 전고에서 이러한 견해가 잘못된 것임을 상당부분 의론하였다. 『入道安心要方便法門』에서 먼저 전제한 『능가경』의 「諸佛心第一」은 먼저 了知하여 理入해야 할 當理를 開示한 것이고, 여러 대승경전을 인용한 뒷부분은 그 방편행을 낮은 단계의 觀行에서 頓法인 絶觀에 이르기까지 함께 편 것으로 이는 當理와 當行을 함께 갖추고 있는 일반 경론과 다를 바

* 이 논문은 2002년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음.
(KRF-2002-075-A00006)

가 없다는 점을 설명하였다. 또한 일부 연구자들이 여러 사실관계를 부정하고, 의도적 偽造로 보는 것은 선법에 대한 깊은 이해의 결여와 억측과 추론에 의거한 문헌비판에 따른 것임을 의론하였다.

한편 근래 초기선종의 선법을 논하면서 반야선과 능가선으로 劃分하여 성격과 계보를 단정해버리는 경향이 있다. 道信과 牛頭法融의 선법을 논하면서 반야선인가 능가선인가 하는 잣대로 그 성격과 계보의 사실관계를 인정하거나 부정해버린다. 그러나 이러한 잣대가 초기선종에서는 극히 잘못된 것임을 본고에서 밝히고자 한다. 아울러 792-794년의 티베트종론(라싸의 종론)에서 마하연이 펼친 선법(頓悟大乘正理決)에는 근래 논자들이 잘못 이해하고 있는 看心과 不觀·絶觀의 관계를 해명시켜 줄 수 있는 중요한 내용이 있어 이를 분석 소개함으로써 필자의 논지를 보완하고자 한다. 아울러 道信에서 法融으로 이어진 전승의 사실관계를 부정하는 견해에 대해서도 그 선법과 전승 사실의 양면에서 부정할 수 없다는 견해를 밝히고자 한다.

1. 반야선과 능가선의 문제

道信에서 弘忍에 이르는 소위 동산법문은 능가선이 아닌 반야선이라고 하여 達摩와 慧可, 그리고 神秀·玄曠·淨覺 계통의 『능가경』 傳持 및 현창의 계통과는 다른 것으로 보는 견해가 있다. 대승경론의 深義는 중관과 유식을 막론하고 마하반야바라밀에 의거하는 것인지라 능가선도 당연히 반야선인 것인데 이러한 용어로 구분하는 것 자체가 어불성설의 것이지만 설령 반야선을 단지 반야경 내지 중관사상에 국한된 선법이라는 狹義로 본다 할지라도 능가선을 傳持한 法匠들이 그러한 반야선도 함께 회통하여 지니고 설파하고 있음을 어떻게 해명할 것인가. 이를테면 『능가사자기』의 저자 淨覺이 그 序文에서 설하길,

「眞如는 無相이며, 知 또한 無知이나니, 無知의 知가 어찌 如를 떠나 있을 것이며, 無相의 相이 어찌 相을 떠나 있을 것인가. 人과 法이 이와 같고, (범을) 설함 또한 이와 같다. 如함이란 본래 설할 수 없음이니 설한다면 곧 如가 아니며, 如가 본래 無知인지라 知함이 있다면 如가 아니다.」¹⁾

이라 하였다. 여기서 말하는 知와 無知의 범문은 곧 色受想行識의 일체법 그대로의 行이 모두 知함이 없다는 『반야경』의 여러 범문에 의한 것으로 일찍이 僧肇는 그 뜻을 「般若無知」(「본래 마음이 知하는 바 없음을 知하는 것이 반야이다」)로 간략히 설한 바 있다(『肇論』 「般若無知論」). 반야란 곧 거울이 일체의 상을 대함에 知한다 함이 없이 일체를 비추는 것과 같아서 일체상에 대하여 知함이 없는 것, 分別함이 없는 것이다. 그래서 이를 「般若無知」라고 한다. 『대반야바라밀다경』 권제595 第16 般若波羅蜜多分之三에 다음과 같이 설하였다.

「또한 善勇猛이여! 色蘊이 색온의 所行이 아닌 까닭에 知함이 없고, 見함도 없나니, 색온에서 知함이 없고, 見함이 없다면 이를 반야바라밀다라 한다. 선용맹이여, 受·想·行·識蘊도 또한 受·想·行·識蘊의 所行이 아닌 까닭에 知함이 없고, 見함이 없나니, 수·상·행·식온에 知함이 없고, 見함이 없다면 이를 반야바라밀다라 하느니라.」²⁾

色에 색의 자성이 없는지라 색으로서의 行相이 있을 수 없다. 그래서 色이 知함도 없고, 見함도 없으며, 또한 색을 知함도 없는 것이고, 見함도 없는 것이다. 이하 일체법이 모두 마찬가지이다. 그래서 일체법[一切相]에서

-
- 1) 「眞如無相, 知亦無知, 無知之知, 豈離知也. 無相之相, 豈離相也. 人法皆如, 說亦如也. 如自無說, 說則非如. 如本無知, 知非如矣.」(박건주 역주, 『능가사자기』, 운주사, 2001, 58쪽)
 - 2) 「善勇猛, 色蘊非色蘊所行故無知無見. 若於色蘊無知無見, 是謂般若波羅蜜多. 善勇猛, 受想行識蘊亦非受想行識蘊所行故無知無見. 若於受想行識蘊無知無見, 是謂般若波羅蜜多.」 『대정장』 7,107c.

知함도 없고, 見함도 없음이 곧 반야바라밀다이다. 또 同經 卷第五百一十三分現世間品第十五之一에도 「일체법이 空하여 無所有이니 모두 스스로 존재하지 아니하며, 虛誑하고 堅固하지 못한 까닭에 일체법이 無生 無起하고, 無知 無見하느니라.」 하였고,³⁾ 권제286 初分讚清淨品 第三十五之二에서는 「일체법의 본성이 鈍한 까닭에 이와 같이 청정한 본성은 知함이 없는 것이다.」고 하였다.⁴⁾ 일체법의 본성이 鈍하다 함은 마치 거울과 같이 상에 물들거나 영향 받지 아니하고 흔들림 없는 까닭이다. 즉 知함(분별함)이 없는 까닭이다. 청정함이란 바로 이와 같이 知함이 없는 것을 말한다. 色을 비롯한 일체법의 본성이 본래 무엇을 知한다 함이 없다. 왜냐하면 色의 自相, 自性이 空한 까닭이다. 앞에서 色이 色의 所行이 아니라고 한 것도 같은 뜻이다. 知함에는 마땅히 能과 所가 있는 것이나 일체법의 본성에는 能과 所가 따로 없다. 그래서 『대반야바라밀다경』 권제347 初分囑累品 第五十八之二에 설한다.

「일체법은 행하는 자도 없고, 見하는 자도 없으며, 知하는 자도 없고, 動함도 없으며, 作함도 없다. 왜 그러한가. 일체법은 모두 작용함이 없나니, 能取와 所取의 性을 멀리 떠났기 때문이니라. 일체법은 思議할 수 없는 것이나니, 能所의 思議性을 멀리 떠난 까닭이다. 일체법이 幻과 같은 것이나니, 모든 緣이 회합하여 마치 있는 것과 같게 된 까닭이니라.」⁵⁾

거울이 대상을 비추나 대상에 물들거나 분별함이 없듯이 마음이 본래 대상을 아는 것 또한 그러하여 본래 대상에 물들거나 취하고 버림이 없다. 곧

-
- 3) 「佛告善現, “以一切法空無所有, 皆不自在 虛誑 不堅故, 一切法無生 無起 無知 無見.」 『대정장』 7, 0606a
- 4) 「佛言, “以一切法本性鈍故, 如是清淨本性無知.” 『대정장』 6, 0454a.
- 5) 「一切法無行者無見者無知者無動無作. 所以者何. 以一切法皆無作用, 能取所取性遠離故. 以一切法不可議, 能所思議性遠離故. 以一切法如幻事等, 衆緣和合相似有故.」 『대정장』 6, 0783c

마음과 일체법이 본래 無分別이고 無知이며 無見이다. 본래 일체법(모든 존재)은 見하고, 知하는 자(能)와 그 대상(所)이 따로 없기 때문이다. 이리함을 여실히 깨달아 아는 것이 곧 진정한 반야바라밀이며 아뇩다라삼먁삼보리에 들어감이다.

달마 이래의 초기 선종 선법을 ‘如來清淨禪’ 이라 하는데 이는 「直指人心, 見性成佛」, 「識心見性」의 名句가 가리키는 바와 같이 自心の 청정한 성품이 곧 그대로 佛心임을 알게 하는 선법이다. 그리고 그 청정한 自心の 성품이란 바로 분별하는 상념의 當處가 그대로 본래 분별을 떠나 있다는 성품이다. 위의 『반야경』에서 자주 강조하고 있는 能所를 떠나 있어 본래 思議性을 멀리 떠났다는 법문은 『능가경』에서도 마찬가지로 자주 설파되는 주요 법문이다. 同(7권본) 권제6계송품에

能取와 所取 떠난 것을 나는 眞如라 하느니라.
離於能所取 我說爲眞如

라 하였다. 『능가경』의 요의인 一心과 唯心の 뜻도 能所를 떠난 까닭에 그렇게 말한 것이다. 心이란 본래 一心이어서 能·所가 따로 없는지라 관의 대상이 될 수도 없고, 관하는 자가 따로 있을 수도 없다. 그래서 心이 心을 보지 못한다.⁶⁾ 心 뿐 아니라 法相을 비롯하여 밖으로 어떠한 相을 관하거나 향함도 없다. 일체의 法相과 밖의 법들이 모두 無相이며 無生이고 唯心인 까닭이다. 그래서 곧 絶觀이다. 絶觀이니 곧 頓修이다. 돈황에서 발견된 달마대사 또는 牛頭法隆의 법문으로 알려진 『絶觀論』은 곧 『능가경』의 이러한 뜻을 대화형식으로 넓게 설한 것이라 할 수 있다.

주지하다시피 용수의 般若空은 空邊에 치우친 偏空이 아니라 有無中道

6) 『대승입능가경』 권제7계송품에 「定者觀於心(定을 닦는 자 心을 관하나), 心不見於心(心이 心을 보지 못하나)」, 『대정장』 16, 638a.

로서 일체분별을 떠난 자리의 實相空을 말한다. 용수의 중관에서는 因緣和合의 空을 기본 논리로 하지만 『능가경』에서는 能所를 떠난 一心이고, 오직 마음일 뿐이며, 緣起도 마음일 뿐이라는 논리로 일체의 분별을 떠난 實相의 자리를 드러낸다. 그런데 이 두 방향의 범문은 다른 뜻이 아니다. 같은 깨달음의 자리를 이렇게 저렇게 설하고 있는 것일 뿐이다. 또 有無의 분별을 떠남이 공의 진실한 뜻이고, 空도 無自性이어서 空이라는 반야의 요지도 『능가경』에 있다.⁷⁾ 『대승입능가경』 권제3집일체범품에 「第一義者 但唯自心。」이라 하였다. 중관에서 반야공(실상공)이 第一義라면 『능가경』에서는 「오직 일체가 自心일 뿐임」이 第一義이다. 달마 이래의 선법은 곧 이 두 면을 함께 설하고 운용하며 회통하여 證하는 法門이다.

한편 王路平은 道信의 선법에 이르러서 전통의 楞伽師학풍에 다음과 같은 큰 변화가 일어났다고 하였다.⁸⁾

첫째, 두타행이 산림에 定住하는 것으로 바뀌어졌다.

둘째, 傳法을 어지럽히고, 心의 體用을 강설하였다. 4권본 『능가경』이 「一切佛語心第一」로 品名을 삼고 있는데 이 ‘心’은 ‘樞要’, ‘中心’, ‘核心’의 뜻이다. 곧 이는 본 경이 佛所說의 핵심이라는 말이고, 결코 人心의 心이 아니다. 그런데 도신은 이 ‘心’을 人心의 心으로 강설하여, 학인들이 오로지 內心에 향하여 공부할 것을 요구하였고, 이로부터 心을 心體와 心用으로 나누어 말하게 되었다.

셋째, 色心平等과 我法二空을 구할 것을 강설하여 『능가경』으로부터 점

7) 『대승입능가경』 권제2집일체범품에 「我常說空法(내가 항상 空의 법을 설하는 것은) —(중략)—愚夫妄分別(어리석은 범부는 망령되어 有·無 분별하나) 諸聖離有無(모든 聖人は 有·無의 집착을 벗어나 있느니라)」(『대정장』 16, 599a),

同品에 「諸法無自性(諸法은 自性이 없고), 亦復無自性(또한 無自性이라 함도 無自性이나니) 不見空空義(空도 空한 뜻 알지 못하여) 愚夫故流轉(어리석은 범부 生死流轉하네)」(『대정장』 16, 600c).

8) 王路平, 「論中國禪宗의 緣起與嬗變」, 『曹溪---禪研究』 3(北京, 中國社會科學出版社), 2003.10. 21-2쪽.

차 『금강경』으로 전향하였다.

넷째, 自耕自食하고, 廟堂불교를 산림불교로 고쳤으니 이는 유식 법상의 여러 종파와 뚜렷이 다르다.

이 가운데 둘째와 셋째 사항에는 따를 수 없다. 도신은 傳法을 어지럽힌 바가 전혀 없다. 전고에서 논급한 바와 같이 『능가사자기』에 수록된 도신의 법문에는 조금도 종전의 달마선 전승의 법문에 위배되거나 변화된 것이 없다. 단지 도신 이전 조사들의 남아 있는 법문이 너무 적기 때문에 도신의 법문에 새로 보이는 것이 있을 수 있다. 그러나 그 禪旨로 보면 모두 상통되는 법이어서 무슨 변화라 할 사항도 보이지 않는다. 또한 「一切佛語心第一」은 第一章의 이름인 「一切佛語心品」을 말한 것으로 앞에서 논의한 「諸佛心第一」과 같은 뜻이다. 그 心의 뜻은 人心의 心을 말한 것이 분명하다. 본품의 핵심 내용이 곧 佛心의 뜻을 開示함에 있으니 당연히 人心의 心으로 보아야 한다. 心法을 강조하는 것은 당연한 것인데 도신이 이를 잘못 해석하여 傳法에 변화를 초래하였다는 것은 실로 가당치 않은 견해이다. 心體와 心用으로 나누어 설하는 것은 이미 경론에 자주 보이는 법문이다. 도신으로 부터 처음 나온 것이 아니다. 色心平等과 我法二空은 『능가경』에서 분명히 설하고 있는 내용으로 『금강경』 보다는 오히려 『능가경』이 더 자세하다. 도신의 법문이 『능가경』의 要義에 바탕하고 있음은 전고에서 이미 자세히 설명하였다. 또 그는 『능가경』을 有宗이라 하고 있으나 이 또한 잘못이다. 『능가경』은 唯心·一心·無生의 深義로써 진실한 空의 뜻을 뚜렷이 밝히고 있다. 四句(有, 無, 有而無, 非有而非無)를 떠나야 함을 도처에서 강조하고 있는데 有宗이라 할 수 있을 것인가. 『반야경』 계통의 반야공이 주된 법문이 아니면 모두 有宗이 되는 것으로 보는 것이 잘못이다. 『능가경』은 반야공종과 유종을 회통시켜주는 가르침이다.

한편 金鑰茂는 도신선법을 다음과 같이 말하고 있다.

「단지 도신선사법요가 의거한 『능가경』의 「諸佛心第一」은 도신의 본래사상이 아닌, 단지 『능가사자기』 찬술자 淨覺이 자신의 생각에 비추어 덧붙인 것일 가능성이 있다. 실제로 『능가사자기』의 整體의 사상경향은 반야사상이고, 결코 『능가경』의 사상은 아니다. 그렇다면 淨覺은 왜 『능가경』의 「諸佛心第一」을 도신선사의 법요로 하였는가? 이는 선종사상의 대문제로 일시에 확정된 해석을 얻기 어렵다. 오직 한 가지 긍정할 것은 초기의 선사들은 모두 『능가경』을 자기 선법의 근거로 삼았는데 이 전통의 계승을 위해 淨覺이 이 설명을 첨가하였다는 것이다. 이러한 정황에서 볼 때 도신선사의 법요는 옹당 一行三昧이다.」⁹⁾

이 견해도 전고에서 소개하여 논급한 柳田聖山の 설에 입각한 것이다. 전술한 바와 같이 『능가경』의 「제불심제일」은 『문수설반야경』의 「일행삼매」와 함께 각각 當理와 當行의 면에서, 또는 究竟과 方便의 면에서 道信에 의해 하나의 법문으로 함께 설해진 것이다. 교법과 實修의 면에서 지극히 당연한 법문 구조이다. 하나의 법문에 함께 하고 있는 두 면이 지나는 뜻을 이해하지 못하니까 이렇게 엉뚱한 발상을 하게 된다. 『능가사자기』에는 반야사상 만이 아니라 거의 모든 불법이 어울려져 있다. 인용된 여러 대승경론을 心法으로 회통시키고 있는 것이 곧 『능가경』이고, 「諸佛心第一」의 句이다. 『수심요론』이나 『절관론』 모두 마찬가지로 實修의 면에서 心法으로 회통한 법문들이다.

柳田聖山은 『능가사자기』가 홍인의 『수심요론』을 거부하였다 하고, 이는 홍인이 「不出文記」 하였다고 한 『능가사자기』 자신의 입장에 의거한 것이며, 십대제자가 상호 의견을 달리한 것이 원인일 것이라고 하였으나,¹⁰⁾ 이는 「不出文記」하였다는 기록과 『수심요론』의 존재가 모순되지 아니한다는 점을 모른 소치이다. 왜냐하면 『수심요론』은 저술이 아니라 어디까지

9) 「論道信禪—以『楞伽師資記』爲中心」, 『禪學研究』4(南京, 江蘇古籍出版社), 2000.8, 113쪽.

10) 『禪文獻の研究上(柳田聖山集第二卷)』(京都, 法藏館, 2001), 151쪽.

나 대화록 내지 어록이고, 제자가 집록한 것으로 보아야 할 것이기 때문이다. 또한 『수심요론』의 선법이 신수와 혜능 등 십대제자 및 신수와 현색의 제자인 『능가사자기』의 저자 淨覺의 선법과도 하등 다를 바가 없다. 정각의 선지는 『능가사자기』 서문에 게시되어 있다. 모두 看心 및 守心과 知心 空寂, 識心見性, 無心無得을 선지로 하여 『능가경』의 「諸佛心第一」과 『수심요론』·『절관론』·『육조단경』에 일맥으로 통하고 있다. 『육조단경』에서 말하는 선법의 요체는 「識心見性(心性을 알라)」이고, 거의 모든 내용이 『능가경』이나 여러 대승경전에 의거하고 있다. 따라서 단지 반야공의 성격으로만 보는 것은 잘못이다. 대승의 일체 教義를 회통하여 心法으로 實修의 방편도를 설하고 있는 것이 달마선 내지 능가선이기 때문에 어느 곳에서는 반야공의 법문도 있고, 그 밖의 법문도 있게 된다. 근래의 논자들은 대부분 달마에서 승찬까지만 楞伽師로 인정하지만 『속고승전』에서 달마의 선을 虛宗으로 칭하고 있어 홍인이나 혜능 이전에 이미 반야선의 속성을 지니고 있다는 것을 알 수 있다. 虛宗은 반야공의 뜻으로 종래 쓰여 왔다.¹¹⁾ 「諸佛心이 제일이다」의 한 뜻은 實修의 면에서는 看心과 守心으로 開示된다. 오조홍인의 『수심요론』의 요체가 守心이고, 看心은 신수나 혜능 모두의 공통이다. 신수 내지 북종의 看心도 후술하는 바와 같이 그 뜻을 제대로 안다면 『육조단경』의 「識心見性」과 다를 바가 없다. 오조 홍인과 혜능을 모두 반야선으로만 부각시키고 강조하지만 『수심요론』의 守心이나 『육조단경』의 「識心見性」이 반야경전에 강조되어 있는가.

2. 看心과 不觀·不思·不行的 문제—‘티베트宗論’解義

11) 구마라습의 제자 曇影의 『中論序』에 「夫萬化非無宗, 而宗之者無相. 虛宗非無契, 而契之者無心. 故至人以無心之妙慧, 而契彼無相之虛宗.」(『出三藏記集』, 北京, 中華書局, 1995. 401쪽.)

僧肇의 『不真空論第二』에 「夫至虛無生者, 蓋是般若玄鑑之妙趣, 有物之宗極者也. —(중략)—. 故頃爾談論, 至於虛宗, 每有不同.」

근래의 여러 연구에서 看心이나 觀心の 句와 不觀 · 不思 · 不行의 句는 동일인 내지 동일 계통의 선법이 될 수 없는 것으로 보아 看心이 많이 설해진 법문은 北宗 내지 漸法으로, 不觀 내지 絶觀이 주로 설해진 법문은 南宗 내지 頓法으로 논단해버리고, 하나의 법문에 이 두 면이 함께 들어 있는 경우에는 어느 한 쪽은 어떤 의도에서 조작된 것으로 단정해버린다. 그러나 이 兩者는 功用的 방편문에서 無功用的 究竟으로 나아가는 길을 함께 드러낸 법문으로 전혀 다른 법이 아니고 함께 운용되고 설해지는 법문이다. 그 뜻은 전고에서 약술한 바 있다. 또 이 斷惑의 漸證(還滅門)에 대해서는 원효대사의 『대승기신론소』에 자세히 설명되어 있는 바와 같다. 그런데 소위 ‘티베트의 宗論’에서도 바로 이 문제가 주요 논제가 되어 중요한 내용이 많이 논의된 바 있다. 이 논의의 이해를 통해 위에서 논급한 선법상의 여러 문제가 한층 명확히 정리될 수 있을 것이다.

792-794년 티베트에서 중국선종의 돈법과 인도의 점법 사이에 논쟁이 펼쳐졌다(티베트 宗論, 라싸의 宗論).¹²⁾ 이 논쟁에서 선종 돈법을 펼친 이는 돈황에서 활동하고 있던 摩訶衍이다. 그는 786년 돈황이 티베트(토번)에 점령되었을 때 티베트에 이주되어 794년까지 티베트에서 활동하였다. 그의 스승들은 降魔藏과 義福 · 惠福인데 이 3인은 모두 北宗神秀의 嗣法제자 19인(『경덕전등록』 권4) 가운데 들어간다. 그 논쟁에서 마하연이 펼친 선법은 『頓悟大乘正理決』에 기술되어 있다.¹³⁾ 마하연이 중국 선종의 心要인 看心과 不思 · 不觀 · 不行의 禪法을 설함에 상당한 호응을 얻자 인도에서

12) 종래 이 논쟁은 ‘라싸의 宗論(또는 對論)’, ‘상야의 宗論’으로 칭해졌으나 라싸와 상야만이 아니라 여러 곳에서 여러 차례 펼쳐졌다는 점에서 ‘티베트 종론’으로 칭하는 것이 타당하다.

13) 돈황발견의 필사본 『頓悟大乘正理決』에는 P4646, S2672, P4623, P823, P827, P21 등 6종이 있다. 본고는 P4646, S2672, P4623의 3본과 饒宗頤의 교정본(『大藏經補編』 35 所收)을 함께 참조하여 교정한 上山大峻의 교정본(『敦煌佛教の研究(資料篇)』, 京都, 法藏館, 1990.3, pp.540-564)을 저본으로 하고, 이하 인용문은 ‘上山大峻, 『資料』, 페이지수’로 표기한다.

은 바라문승들이 이를 佛說(金口說)이 아니니 停廢해야 한다고 주장함으로써 티베트왕의 입회하에 對論이 펼쳐지게 되었다. 이 법이 佛說이 아니라는 주장을 반박하기 위해 마하연의 변론은 당연히 다양한 대승경전들을 들어 그 법이 경전에 의거하고 있음을 입증해 보이는 것이었다. 그런데 이 對論의 결과에 대한 양편의 기록이 상반된 기술이어서 어느 쪽이 사실인지 이미 여러 견해가 제기되었으나 아직 명확하지 않다.¹⁴⁾ 『돈오대승정리결』에 의하면 갖가지 대승경전의 구절들을 인용하며 명쾌하게 그 근거를 제시하고 해명한 마하연에게 티베트 왕이 감복하여 “마하연이 開示한 禪義는 경문을 지극히 다 편 것으로 하나도 어긋남이 없다. 지금부터는 도속이 모두 이 법에 의거하여 수습하게 하라.”고¹⁵⁾ 하였다 한다.

마하연이 티베트에서 설파한 看心과 不思·不觀·不行의 법문은 對論 과정에서 설명 되고 있어 그 뜻이 명쾌하게 드러나 있고, 달마선의 핵심 요지를 드러내고 있다. 이 글에서 이 법문을 들어 논하고자 하는 것은 看心과 不思·不觀·不行은 언뜻 보아 서로 어울리지 않는 행으로 보이기 쉽기 때문에 이 점을 명확히 하고자 함이다. 『능가사자기』에 수록된 道信의 『入道安心要方便法門』에 看心 내지 觀心行 법문과 不觀 내지 絶觀의 법문이 함께 들어 있다는 점에 의거하여 이 법문을 도신의 선법이 아니고 타인의 선법이 혼재된 것이라거나 『능가경』 所依의 선법으로 볼 수 없다는 등의 견해가 잘못된 것임은 전고에서 이미 논급하였거니와 본고에서는 전고의 논지를 傍證 내지 보완하기 위해 마하연의 법문을 분석해보고자 한다. 看心(觀心)은 모든 경론과 모든 종파에서 기본으로 하는 법문이다. 천태지자 대사와 神秀대사 모두 『觀心論』을 저술하여 現傳하고 있다. 단지 ‘看心’으로 같이 칭해지더라도 어떻게 하는 看心인가에 따라 큰 차이가 있다. 마음

14) 이 문제를 비롯한 티베트종론 전반에 대한 연구 소개는 上山大峻, 「チバット宗論の始終」, 『敦煌佛教の研究』, 京都, 法藏館, 1990에 잘 정리되어 있다.

15) 「摩訶衍所開禪義, 究暢經文, 一無差錯, 任道俗依法修習.」, 上山大峻, 전거 『資料』, 541쪽.

의 성품을 敎理를 통해 그대로 了知하고 확인 내지 뚜렷이 하는 看心과 그렇지 못하여 마음 바라보기식으로 하는 看心이 있다. 전자가 佛陀가 가르치신 수행의 근본 지침이요, 바른 길이다. 그리고 방편으로 마음을 일으켜 心所 내지 화두나 佛을 看하거나 念하는 법이 있다. 화두선도 이러한 류에 들어간다. 화두를 일으켜 그것을 잡고 看하니 이를 看話禪이라 한다. 한편 마음의 성품이 不可得이고 無所有이며, 본래 知하고 見함 없으며, 無分別이고, 無心이며, 能所를 떠난 一心이라는 뜻을 了知하고, 自心에서 그리함을 확인하는 看心이 있고, 확인이 된 후에 그 心의 뜻이 저절로 상응하여 看할 바도 없는 不觀 · 不思로 진전되는 看心이 있다. 초기 선종의 선법이 바로 이것이다. 그래서 전고에서 설명한 바와 같이 『능가사자기』 道信의 법문에 여러 곳에서 念佛行과 看心行을 설하면서 또한 不念佛, 不看心을 말하고 있는 것이다. 不可得의 心性이 곧 佛임을 了知한지라 참다운 念佛은 곧 念佛함도 없음이요(不念佛), 心性이 不可得인지라 이를 了知하였다면 참다운 看心은 看心함도 없음이 되어지는 것이다. 마하연이 말한 看心은 바로 이 후자의 看心이고 달마선 내지 대승선의 길이다. 그러나 이러한 깊은 뜻의 看心임을 가리어버리고 北宗에서 말한 看心을 단지 3승이나 2승에서 행하는 看心으로 매도하면서 남종의 정통성을 주창한 이들이 있었다. 그러나 『육조단경』이나 荷澤神會의 여러 법문에 강조된 핵심 선법이 「識心見性(自心에서 그 성품을 了知함, 心性을 알라)」인 바 이는 바로 마하연의 看心과 똑같은 뜻이다. 自心에서 무엇을 아는 것인가 하면 바로 경전에서 부처님께서 친절히 마음의 성품이 이렇다 하고 가르쳐주신 것을 了知하는 것이다. 즉 心은 不可得, 無所有, 空寂, 一心(無能所), 無生, 無知, 無見, 無分別, 無心, 無念임을 了知하는 것이다. 不思라든가 不觀의 行은 看心の 觀行도 함이 없다는 뜻을 드러내고 있는데 이는 바로 自心の 성품이 자연히 구현되고 있음을 말한다. 이 看心과 不觀 · 不思의 행은 상당 부분 曲解되거나 충분히 이해되지 못하여 왔다. 그러나 북종 神秀의 再傳弟子인 마하연이 이

두 범문을 같은 선범으로 함께 설하고 있는 것이다.

그런데 마하연은 이 看心을 통하여 일체의 망상 습기를 제거하여 성불할 수 있다고 하였고, 이에 대해 인도에서 온 바라문승(『대승입정리결』은 인도에서 온 승려들을 ‘바라문승’으로 칭하고 있다)들은 일체 諸佛이 한량없는 다겁 동안 한량없는 공덕을 쌓고, 지혜를 원만히 갖추어서 성불하였다고 하였는데 어찌 看心에 의한 망상 습기의 제거만으로 성불할 수 있다는 것인가 하고 비판하였다. 마하연은 이에 대해 「단지 마음의 망상을 떠나면 제 불여래법신이며, 不思議의 지혜가 자연히 드러난다.」(『능가경』) 등¹⁶⁾ 여러 대승경전의 구절들을 인용하여 반론하고 있다. 또 「어떻게 看心하는 것입니까?」하는 질문에 「心源을 返照하여, 心想이 動함을 看心하되, 有·無와 淨·不淨과 空·不空에 대해 모두 思量분별하지 않으며(不思議), 그렇게 不觀함도 또한 不思하는 것이다. 까닭에 『淨名經』에서 설하되, “不觀이 菩提다.”고 하였다.」 하고¹⁷⁾ 있다. 즉 心想의 當念을 看心하되 有無 등 일체의 사랑분별을 함이 없으니 여기에 不觀의 뜻이 있고, 억지로 不觀하고자 하여 不觀의 想을 짓고 있는 것도 아니니 여기에 不思의 뜻이 있다. 心源을 返照한다는 것은 마음을 일으켜 返照한다는 것이 아니다. 心源이 當念 當處를 떠나 따로 있는 것이 아님을 알았다면 當念 當處가 그대로 心源인 까닭이다. 또한 心源을 返照한다 하여 마음이 內로 向하는 행도 아니다. 마음이란 본래 內外가 없는 까닭이다. 內外 어디에도 向함 없음이 곧 心源이고, 當處이다. 내외 어디에도 向함 없으면 곧 心源을 返照함이다. 자칫 잘못하여 마음을 일으켜 內로 向하는 것으로서 心源을 返照하기 쉬우나 이렇게 되면 心源이 아니라 마음으로 지은 內라는 映像 내지 幻想에 향하고 붙잡는 것이다. 이 차이를 분명히 알아야 한다. 心源은 곧 心性이고, 일단

16) 현전하는 3본의 『능가경』에 본 문장은 보이지 않으나 같은 뜻을 설한 부분은 여러 곳에 있다.

17) 「返照心源看心. 心想若動, 有無淨不淨, 空不空等, 盡皆不思議. 不觀者亦不思. 故『淨名經』中說, 不觀是菩提.」, 上山大峻, 전계 『資料』, 546쪽.

心性은 看心을 통해 了知하고 확인할 수 있다. 그 看心은 곧 當處의 當念에서 하게 된다. 心源을 返照함이란 곧 自心の 當處에서 心性이 不見·不知·不分別·無心·無生·不可得임을 비추어 보아 확인하는 것이다. 사실 當念의 當處 외에는 아무 것도 없는 것이다. 그래서 그 當念의 動하는 心想을 대상으로 하여 有다, 無다 하는 등의 사랑 분별을 할 자가 따로 없고, 이미 當念 뿐 인지라 當念 자체가 그러한 사랑분별의 대상이 될 수 없는 것이다. 그래서 不觀이 되는 것이고, 이때의 不觀은 이미 看心 그대로의 當處에서 되는 것인지라 不觀을 의도하여 짓는 행이 아니다. 그래서 마음으로 무엇을 해야겠다거나 不觀의 법을 취하여 이를 지니거나 의거하는 바도 없다. 그래서 어떠한 법도 취하거나 지니거나 의거하는 바가 없기 때문에 원효대사의 『대승기신론별기』에서는 「고요 적멸하여 의거할 바가 없나니 확 트여 걸림 없다(蕭焉靡據, 蕩然無碍)」라 하였다. 따라서 看心과 不觀 不思의 禪法은 다른 법이 아니라 동시에 구현되는 不二의 일관된 법이다. 요컨대 不觀 不思 不行(無修)의 看心이다. 또한 自心이 본래 見함도 없고, 知함도 없으며, 분별함이 없는 까닭에 自心이 그러함을 自心에서 了知함이 곧 看心이다. 그리고 自心이 知함 없음을 아는지라 自心の 그러한 성품 따라 看心도 행하는 바가 없다. 즉 看心の 能智도 떠나는 것이다. 그렇지만 항상 自心の 그러한 성품이 구현되는지라 그 行이 없지 아니하다. 이 자리를 말로 드러낼 수가 없다. 그래서 마하연은 對論의 말미에 이르길, 이제까지 여러 경전을 인용하여 이리저리 설명하였으나 진실한 뜻은 말로 드러낼 수 없다고 하였다.¹⁸⁾

荷澤神會는 北宗 神秀의 看心법문을 마음 일으켜 看心하는 행으로 보아 이는 漸法이니 달마의 정통선이 아니라고 비판하였다. 그의 이러한 주장은 후대에 큰 힘을 발휘하여 남종 친하가 되는데 결정적 기능을 하였다. 그

18) 「臣前後所說, 皆依經文答, 非是本宗. 若論本宗者, 離言說相, 離自心分別相.」, 上山大峻, 전게 『資料』, 557쪽.

러나 근래 돈황에서 발견된 『頓悟眞宗論』과 『頓悟眞宗要決』 등 여러 北宗 법문에 『육조단경』이나 하택신회의 선법과 다름없는 頓法이 뚜렷이 기술되어 있다. 북종 神秀가 초심자나 대중 법회에서 더러 방편의 점법을 설한 경우도 있을 수 있고, 이를 가지고 점법으로만 매도한 것일 수도 있다. 그러나 五祖의 수제자인 神秀가 선종 禪旨의 근본을 몰랐다는 것은 말이 안 된다. 그 神秀의 再傳弟子인 마하연이 이미 頓法을 뚜렷이 설파하고 있는 것이다. 그 돈법의 禪旨는 다음의 대화에서 더욱 뚜렷해진다.

「어떠한 방편으로 망상과 습기를 제거하는가」라는 질문에 대해 「망상이 일어났을 때 不覺이면 이를 生死라 하고, 覺이면 망상에 따라감이 없고, 번뇌 일어남에 취함도 없고, 머무름도 없어 念念 해탈이고 반야이다.」고 한다. 마음이 본래 空寂하여 無生이고 無知 無見임을 覺하지 못하였다면 망상에 끌리고 휩싸여 가니 바로 이것이 생사 윤회의 길이다. 만약 마음의 성품이 그러함을 覺하였다면 어떠한 번뇌 망상이 일어나도 그것을 취하거나 따라가거나 버리려 하거나 함이 없다. 어떠한 한 법도 얻을 바 없기 때문이다. 마음이 본래 무엇을 취하거나 버리거나 함이 없기 때문이다. 마음의 성품은 본래 取捨함이 없다. 따라서 이 법이 행해지기 위해서는 당연히 먼저 自心の 그러한 성품을 自心에서 了知(깨달아 앎, 뚜렷이 앎)함이 있어야 한다. 看心을 먼저 말하는 것은 自心에서 그러한 성품을 뚜렷이 보아야 하는 까닭이다. 「直指人心 見性成佛」은 바로 이 뜻이다. 또 여러 경에 의거하여 이르길, 「佛性은 본래 있는 것이니 닦아서 이루어지는 것이 아니다. 단지 三毒과 허망 망상 습기의 더러운 옷을 떠나면 해탈이다.」고¹⁹⁾ 한다. 수행을 통하여 佛性을 새로 이루어 가는 것이라면 漸法으로 가야겠으나, 佛性이란 본래 완전무결하게 누구에게나 갖추어져 있는 것이니 무슨 행으로 새로 만들어지는 것이 아니어서 단지 그러함을 뚜렷이 알아 망념에 몰들지만 앎으면 된다.

19) 「佛性本有, 非是修成. 但離三毒虛妄, 妄想習氣垢衣, 則得解脫.」, 上山大峻, 전거 『資料』, 552쪽.

그래서 「見性成佛」의 돈법이 강조되는 것은 당연하다. 이 돈법의 뜻을 모르면 마음을 이리저리 지어서 무엇을 이루고자 집중하고 향하고 힘을 쏟는다. 그러한 행은 佛性에 위배되는지라 도리어 많은 병폐를 낳아 成佛에서 멀어지게 한다.

또 인도의 바라문승은 반문하길, 『十地經』에 의하면 八地菩薩이어야 不觀에 들어가 수행하도록 한다고 하였으니 이에 의거한다면 범부는 아직 초지보살도 되지 못하였는데 오직 不觀의 행으로 어떻게 성취하겠습니까?, 하였다. 이에 대해 마하연은 八地보살은 일체의 觀과 분별습기를 떠났고, 十地の 보살 계위는 어디까지나 중생의 분별 따라 시설한 것일 뿐이며, 勝義로서는 그러한 次第가 없다는 『능가경』의 내용을 인용하고, 八地보살은 一切行을 초과하여 無生法忍을 성취한 자리인데 八地보살로 하여금 수행을 하도록 하였다는 말을 듣지 못하였다고 하였다. 그런데 현전하는 唐譯 『十地經』과 구마라습 역의 『十住經』에는 인도의 바라문승이 제기한 구절이 보이지 않는다. 『화엄경』 60권본과 80권본에도 없다. 단지 이 不觀에 해당하는 내용으로는 각 경에 모두 나오는 『八地보살이 되어 無功用的 행이 모두 성취된다』는 구절이 가장 가깝다. 현전하는 한역 경전에는 없으나 인도의 바라문승이 보았던 梵本에는 그 구절이 있었을 수도 있다. 不觀이란 無功用을 전제로 이루어지는 것이다. 無修之修에서 無修란 곧 無功用(無作意)인 修를 말하고, 無功用인 修가 없지 않아서 無修之修이고, 不觀之觀이다. 그런데 여기서 마하연이 변론한 내용 가운데는 다소 보완해야 할 부분이 있다. 『화엄경』에 의하면 八地菩薩에서 九地와 十地菩薩에 이르기 위해서는 大願力·入如來智·복덕지혜의 성취·大願悲心·隨順如來力·隨順如來智·一切心·自在力 등을 비롯한 여러 행이 수반되거나 갖추어져야 한다. 단지 八地菩薩 이상의 位에서 이루어지는 행은 慈悲行願을 제외하고는 無生法忍을 증하고 入如來智한 前提 위에서 이루어질 수 있는 행이다. 따라서 所要되는 위의 여러 행 또한 不觀 내지 후술하는 不行을 바탕으로

하는 행들이다. 不觀의 행은 唯心이고 一心이어서 無生이라는 理를 了知 하여야 할 수 있는 행이다. 分別 떠났으니 不觀이지만 억지로 分別 하지 않는다고 하여 不觀이 되는 것이 아니다. 『능가경(7권경)』 계송품에 설한 바와 같이 단지 分別 일으키지 않는다고 해서 解脫이 아니고, 唯心임을 깨달은 覺智가 있어야 한다.²⁰⁾ 唯心이고 一心이어서 마음이 본래 不觀임을 알아야 한다. 그렇게 깨달아 아는 것이 곧 理入이고, 아직 八地菩薩이 안되었어도 理入 하였다면 不觀의 행이 가능하다. 唯心を 아직 온전히는 통달하지 못하였지만 대승경전의 深義에 理入하였다면 그 了知한 義에 따라 不觀의 행이 펼쳐지게 된다. 初地에서 十地까지는 理事無碍가 완숙되어 가는 과정이어서 그 알고 깊음에 따라 位次를 나누지만 그 행하는 바탕인 理는 分別 떠난 眞如의 理로서 다름이 없다. 그래서 『능가경(7권경)』 계송품에 보살십지가 초지이며, 보살初地가 八地이고, 보살七地가 八地이나니, … 無相인데 어찌 位次가 있겠는가』라고 하였다.

理入을 위한 법문은 아직 理入하지 못한 범부 중생을 위해 설해진다. 또한 아직 이르지 못한 이들에게 이르도록 설하는 것이 법문이다. 不觀의 행을 위한 법문도 이제 그 행이 완숙하게 된 八地보살을 위해서만 설해질 것이 아니다. 아직 법을 몰라 범부중생이지만 그 가운데는 대승근기로서 얼마든지 이 법을 듣고 理入하여 행할 수 있는 이들이 있을 수 있다. 다만 『십지경』에서 팔지보살이어야 不觀에 들어가 행한다 한 것은 八地에서 無生法忍(唯心이니 無生이라는 진리)을 證하여 진정한 不觀이 되는 까닭이다. 그러나 無功用的 행 내지 不觀이 八地 이전에는 전혀 이루어지지 않는다는 것은 아니다. 원만한 성취는 아니지만 初地 이상에서 이미 일부분의 無功用

20) 『대정장』 16, 631b에 「不能起分別(분별 일으킬 수 없는 것을) 愚夫謂解脫(어리석은 범부는 解脫이라 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).」

내지 不觀이 이루어진다. 요컨대 법을 듣고 自心에서 唯心과 無生の 뜻을 了知하였다면 不觀의 행은 자연이 되어가는 것이고, 동시에 이 不觀의 범문은 唯心과 無生の 뜻을 한층 뚜렷이 해준다. 여기에 각 범문이 慧의 證을 상호 增長케 해준다는 뜻이 있다.

다음은 不行에 대해 설명한다. 不觀이고 不思의 행이니 당연히 不行의 행이 된다. 마하연은 『佛性은 본래 있는 것이니 닦아서 이루어지는 것이 아니다』고 하였다. 이 범문은 여러 대승경전에 설파되어 있다. 또 『思益梵天所問經卷』 卷第二에서 범천의 질문에 대해 부처님이 답하신 구문을 들고 있다.²¹⁾ 그 요지는 다음과 같다. 보살이 諸佛로부터 어떠한 행으로 授記를 받는가 하면, 不行生法, 不行滅法, 不行善法, 不行不善法, 不行世間法, 不行出世間法, 不行有罪法, 不行無罪法, 不行有漏法, 不行無漏法, 不行有爲法, 不行無爲法, 不行涅槃法, 不行見法, 不行聞法, 不行覺法, 不行知法, 不行施法, 不行捨法, 不行戒法, 不行覆, 不行忍, 不行善, 不行法, 不行精進, 不行禪, 不行三昧, 不行慧 등의 不行이다. 諸法の 二相을 떠남, 身口意의 업상을 떠남이 授記의 뜻이다. 석가모니불께서 과거 무량 아승지겁에 걸쳐 諸佛을 만나 가르침을 따르며 헛되이 세월을 보내지 않았으나 授記를 받지 못하였는데 그것은 행에 의지한 까닭이었다. 나중에 연등불을 만나 수기를 받을 수 있게 된 것은 일체의 諸行을 넘어섰기 때문이었다. 일체의 有爲法을 행하지 않음이 正行이고, 일체법을 不行함이 隨法行(진리를 따르는 행)이다. 왜냐하면 제법을 不行함이 正이다 邪다 하고 分別하지 않음인 까닭이다. 이러한 不行의 뜻은 매우 심오하여 깊이 이르지 못한 이로서는 사실 佛法을 알기 이전에 아무 행도 하지 않는 것과 구분을 못해버린다. 또한 여러 경전에서 필요성이 강조되어 있는 갖가지 행들도 不行한다는 것이어서 자칫 妄說이나 非佛說로 매도되기 쉬운 범문이다. 그래서 당시 티베트에서 인도의 바라문승들은 이 법을 非佛說이니 停廢해야 한다고 주장하기

21) 『대정장』 권15, 45c.

에 이른 것이다. 이들을 이끌었던 寂護와 蓮花戒도 대승경전을 많이 인용하며 논지를 펴고 있고, 마하연도 마찬가지로 양자의 견해가 크게 엇갈린 것은 아무래도 그 뜻을 뚜렷이 깊이 통달한 면에서의 差等 때문일 것으로 생각한다. 마하연의 주장이 대승경전의 인용을 통해 분명히 모두 입증되고 있다.

不觀 不思와 마찬가지로 不行도 먼저 唯心과 一心을 了知하여야 행할 수 있는 법이다. 不行은 곧 분별 떠남이고, 분별 떠남이 진리를 따르는 행(隨法行)이라 하였는데 위에 든 『능가경』 계송에 설한 바와 같이 분별 떠남은 唯心임을 了知하여야 이루어지는 것이다. 唯心の 뜻을 온전히 안다면 자연히 不行의 행이 되어진다. 佛性은 본래 온전히 구축되어 있어 무슨 특별한 행에 의해서야 비로소 이루어지게 되는 것이 아니다. 무슨 특별한 행을 지어가는 것으로 성취하려는 것은 이미 닦아서 이루어지는 것이 아니라는(非可修相) 佛性の 도리에 어긋나는 것이기에 授記를 받을 수 없고, 成佛하지 못한다. 그렇다고 해서 인연 따라 마땅히 행해지는 것 까지 일부러 거부하고 不行하라는 것은 아니다. 만약 그렇게 일부러 不行하고자 한다면 不行이라는 행을 취하는 것이 되어버려 이미 不行이 아니다. 진실한 不行이란 분별을 떠남이라 하였으니 분별 떠남 가운데 일체행이 원만히 구축되는 것이고, 분별 떠남 가운데 하는 행이 없지 않아서 일체행이 없지 않다. 분별을 떠났다는 것은 이미 ‘행이 있다’, ‘행이 없다’로 드러낼 수 없는 자리이다. 自心の 성품은 그 妙用이 한량없다. 분별 떠남 不行의 자리에서 그 妙用이 온전히 발휘된다. 진정한 일체행은 바로 그 묘용 가운데서 나온다. 그런데 어찌 분별 떠나지 못한 자리에서의 무슨 행으로 그러한 묘용이 이루어지겠는가. 오히려 본래의 묘용을 방해하고 가리는 것이 되어버린다. 무슨 특별한 행으로 잠시 나타나는 증험들은 일시적이고 한정된 것이며, 원만하지 못하고, 그릇됨에 이르게 한다.

마하연은 對論의 끝에 이르길, 「마하연은 일생 이래 오직 大乘禪을 修

짧하여 왔으니 法師가 아닙니다. 만약 法相에 대해 듣고자 하건데 (인도의) 바라문법사들에게서 듣도록 하시오. 마하연이 설한 비는 疏論에 의하지 아니하고 대승경문의 指示에 의거한 것입니다. 마하연이 修習한 것은 『대반야』 『능가경』 『사익경』 『밀엄경』 『금강경』 『유마경』 『대불정수능엄경』 『화엄경』 『열반경』 『보적경』 『보초삼매경』 등입니다.라 하였다.

세간에서는 禪師가 경전을 자주 인용하여 말하면 교리나 講할 줄 아는 법사 정도로 여겨 버리는 경우가 많다. 요즘 한국불교계에서는 이러한 현상이 더욱 심하다. 후대로 갈수록 선사들은 경론의 인용을 회피하며, 경론 대신에 선문답식 법문을 잘하여야 큰스님 대선사로서 칭해졌다. 최상승선으로서의 달마선의 禪旨는 언어분별을 뛰어 넘는 자리로 直入하게 하는 돈법이지만 그렇게 이끄는 것은 결국 대승경전에 명쾌하게 開示된 법문에 의한다. 마하연이 이 對論에서 이 禪法이 佛說임을 논증하기 위해 여러 대승경전을 많이 인용하여 말하였지만 그는 단순히 경론의 글귀나 설명하여 전하는 법사가 아니었다. 경론의 法相을 떠나 분별을 떠난 不行의 자리를 證하고 있는 禪師였다. 같은 대승경전을 修習하고 있었지만 인도의 바라문승들은 不觀 不思 不行의 禪旨는 아직 얻지 못하고 있었다.

이 對論의 결말에 대한 어느 쪽의 기록이 진실한가가 문제가 아니라 양편의 見地를 각자가 理法과 行相에서 스스로 판단할 수 있는 안목을 갖는 것이 필요하다. 양편의 주장이 지니는 나름대로의 타당성을 인지하면서 모순으로 생각되는 사항들을 회통할 수 있는 지혜가 중요하다. 이 對論의 내용은 최상승선으로서의 달마선을 행하는 이들에게 그 位相과 自相(독자성)을 확인시켜주는 좋은 자료이다. 아울러 看心과 不觀 不思의 行이 다른 행법이 아니라 하나의 일관된 선법임을 설하고 있어 근래 일부 연구자들의 잘못된 견해를 극복할 수 있게 해주고 있다. 여기서는 지면 관계상 주요 사항만 거론하여 약술하였다.

3. 道信과 牛頭法融의 嗣法 문제

道信과 牛頭法融의 嗣法 사실을 부정적으로 보는 여러 견해가 있지만 그 가운데 대표적인 것이 關口眞大의 견해이다.²²⁾ 이를 중심으로 그 문제점을 지적하고자 한다.

關口眞大는 牛頭法融이 달마 선종과는 어떠한 관계도 없는 사람이었다고 한다.²³⁾ 또 『P2885』 본 『절관론』의 후미 부분에 덧붙여진 19문답 가운데 제14문답에 「… (前略) … 마음도 또한 이와 같아 비록 본래 항상 空寂한 줄 안다 하더라도 관찰하지 않으면 定을 얻을 수 없다. 이 까닭에 諸學者에게 일체의 時處에 항상 內로 향하여 照해야 할 것을 권하고, … (後略) …」²⁴⁾ 라 하였는데 이 단락에 대해 關口眞大는 말하길, 「이는 분명히 소위 觀心の 법을 역설한 것이고, 이렇게 一切時處에 항상 內로 향하여 心을 관하고 心을 구할 것을 권하는 것과 같은 것은 無心과 絶觀을 설하는 『절관론』의 사상과는 전혀 背馳되는 것으로 생각한다.」(關口眞大, p.107)고 하였다. 또 「鈴木大拙박사도 이전에 지적한 바와 같이 心을 體로 하고, 心을 宗으로 한다고 설한 『종경록』 권제97의 (『절관론』) 인용문은 “云何名心, 云何安心?”入理答曰, “汝不莫須立心, 亦不須强安.”의 문답으로부터 시작하는데 이는 「無心卽大道」를 설하는 『절관론』 중의 문답이라고는 도저

22) 關口眞大는 『절관론』을 분명히 우두법융의 撰으로 보고 있다. 關口眞大, 『達摩大師の研究』, 東京, 春秋社, 1969.5, 111쪽. 한편 같은 저서 194-5쪽에는 『절관론』의 사상이 神會의 『현종론』과 일치하다는 점과 북평본 『절관론』 말미에 「無名上士集」으로 되어 있고, 無名은 곧 신회의 門人으로 칭해지는 五臺無名(722-793)으로 본다면, 『절관론』도 神會의 저술로 보는 편이 옳다고 생각되기도 한다고 하여 앞의 말과 다르다.

23) 關口眞大, 전거서, 83쪽.

24) 「問曰, 衆生本法如何. 答曰, 無佛無衆生, 不見人我想, 卽是本法. 譬如鑛中雖有眞金, 若不施功, 終不可得. 用功之者, 乃獲金矣. 心亦如是. 雖知本來常寂, 若不觀察, 不得定也. 是故勸諸學者, 一切時處, 恒向內照, 物得()捨. 若有人求道, 不習此法, 千劫萬劫, 枉功夫, 徒自疲勞, 忍辛苦, 畢竟不免墮三塗.」(關口眞大, 전거서, 107쪽)

히 생각되지 않는다. 또 우두범용의 사상은 『心銘』에 의해 보더라도 관해야 할 마음도 없고, 守해야 할 마음도 없다고 하는 소위 絶觀忘守의 無心の理를 설하고 있다. 이에 대해 心爲宗, 心爲體, 心爲本으로 설한 것은 同一인이 설한 것으로 보기 어렵다고 생각한다.」 라고도 하였다.²⁵⁾

이 견해도 앞에서 의론한 여러 견해와 같은 맥락에 의해 제기된 것이다. 따라서 禪法上 看心 내지 守心이 絶觀忘守 내지 不觀 不思 不行과 일관된 선법이라는 전술의 의론에 의해 마찬가지로 반론된다. 禪法の 내용상으로도 도신과 범용은 다른 법이 아니라 그대로 일치하는 법문이다. 觀心 내지 看心을 해야 無心과 絶觀의 뜻을 알 수 있다. 無心과 絶觀은 觀心을 통해 心性을 了知해야 한다. 즉 『六祖壇經』에서 강조하는 「識心見性」 해야 無心 내지 無念 絶觀이 행해질 수 있다. 동일인의 동일 법문에서 觀心과 絶觀 내지 不觀이 함께 설해지는 것이 모순이 아니라 修證과 방편도에서 당연한 것임은 위에서 길게 설명한 마하연의 對論에서도 충분히 논급하였다. 더욱이 心을 體로 하고 心을 宗으로 한다는 법문이 無心과 絶觀을 설한 법문과는 전혀 異質이어서 동일인이나 동일 계통의 법문으로 볼 수 없다는 견해 또한 잘못이다. 無心이라 해서 心이 없다는 뜻이 아니다. 心 그대로 知함도 없고, 見함도 없으며, 分別함도 없어 無心이라는 뜻이다. 즉 心이 無心이라는 말이다. 絶觀도 마찬가지이다. 絶觀의 깊은 뜻을 안다면 觀이 항상 그대로 絶觀이다. 無心の 뜻을 안다면 心 그대로 항상 無心이다. 번뇌 그대로 보리라는 말과 같다. 無心을 문자 뜻으로만 이해하여 정말 마음이 없다면 아무 것도 없으니 虛無가 아니고 무엇이겠는가. 『능가경』에 설하길, 허무가 아닌데 허무에 빠질까 염려하여 如來藏을 설하였다고 하였다.²⁶⁾ 여래의

25) 關口眞大, 전계서, 109쪽.

26) 『대승입능가경』 권 제2집 일체법품에 「어리석은 범부들이 無我에 대한 두려움에서 떠나도록 해주기 위해서, 分別이 없고, 影像이 없는 자리인 如來藏의 門을 설한 것이니 미래 현재의 모든 보살마하살들은 이를(여래장을) 我로 집착해서는 안 되느니라.」

일체 공덕으로 충만되어 있는 것이 마음이다. 그 마음은 空寂하여 성품이 無心하다. 마음의 성품이 無心인지라 無心の 뜻도 마음에 있다. 그래서 마음이 體이고 마음이 宗이다. 心과 無心을 함께 설하고 강조해도 전혀 모순이 없고, 지극히 당연한 법문이고 대승의 深義이다. 修證上의 체험적 이해 없이 文字上의 피상적 해석만 가지고 함부로 같은 법이 아니라거나 조작 내지 위작이라고 단정해버리는 일을 삼가야 할 것이다.

한편 關口眞大는 사실관계의 검토를 통하여 우두법용이 道信으로부터 受法하였다는 사실을 다음과 같이 부정하고 있다(關口眞大, pp.118-120).

(1) 『경덕전등록』 우두법용전에 우두법용(594-657)이 도신(580-651)으로부터 달마대사의 心要를 相承했다고 한 기사들은 믿기 어렵다. 그를 懶融(게으른 법용)으로 칭한 것과 그가 매우 근면하고 성실한 인물이었음을 말해주는 내용과는 모순된다. 도신과 법용과의 觀心문답은 廬多삼장의 定襄縣에서의 문답으로 되어 있는 기사와 완전히 같은 취지이다. 도신이 법용에게 垂示한 법문도 雪峰義存의 법어와 거의 동일하다. 또한 『영가집』과 완전히 같은 여러 句가 있다.

(2) 『속고승전』 우두법용전에는 법용에 대해 長文의 傳記를 신고 있으면서도 도신과 관계가 있었다고 생각되는 내용은 전혀 기재하지 않고 있다. 또한 『속고승전』 도신전에서도 마찬가지이다.

(3) 『속고승전』 우두법용전이나 『弘贊法華傳』 권3의 法融傳에 법용이 受學한 師들의 이름이 여러 명이지만 道信의 이름은 보이지 않는다.

이 견해도 柳田聖山の 견해가 지니는 문제점과 잘못을 거의 공통으로 지니고 있다. 그 내용도 별다른 것이 없기 때문에 실은 前考 및 본고의 앞에서 해명한 내용으로도 충분히 반론될 수 있다고 본다. 그래서 여기서는 중복을 피하기 위해 간략히 설명하고자 한다.

도신이 法融에게 선법을 전하였다는 기록으로서 가장 빠른 것은 李華(766년 죽)의 『潤州鶴林寺故徑山大師碑銘』이다.²⁷⁾ 또 李華가 撰한 『故

27) 「信門人達者融大師，居牛頭山，得自然智慧，信大師 就而證之。且曰，七佛教戒，諸

左溪大師碑』(천태종제5조 左溪玄朗, 754년 졸)에도 기록되어 있다.²⁸⁾ 따라서 도신과 法融의 시기로부터 약 1세기 뒤의 기록에 이미 이 사실이 전해지고 있다. 牛頭法融과 그 전법계열이 선종의 일맥이라는 사실은 이미 8세기에서부터 기록되고 그 누구도 당시 이를 부정하고 있는 예가 없는데 근래에 와서 별다른 근거도 없이 짐작과 추론만으로 부정해버린다. 또한 圭봉종필(780-841)의 『원각경대소초』 권제3之下에도 전한다.²⁹⁾

關口眞大는 『조S집』(952)과 『경덕전등록』(1004) 등에 전하는 兩人的 전법 관련 기사의 차이점 등을 들어 그 실제성을 믿기 어렵다 하고 있으나(關口眞大, pp.121-133), 그 대화 내용이야 어찌 되었든 그 전법 사실은 이미 이들 기록보다 200여년 이전부터 기록되고 있었음을 중시해야 한다. 兩人과 거의 동시대에 이루어진 『속고승전』에 그 내용이 전하지 않는다 하여 그 실제성을 부정하는 것은 잘못이다. 그 전법 사실을 전하는 내용에는 한결같이 法融이 도신을 만나기 전에 이미 여러 대승경론에 정심하여 있었음을 말하고 있고, 달마선은 그 대승경론의 深義를 바탕으로 하는지라 도신과 한 번 만나 몇 마디 대화로 그 禪旨를 깨달았을 가능성이 있다. 잠깐 만나 이루어진 이 사실이 禪家 외에는 잘 알려지지 않았을 수가 있다. 『속고승전』의 기록에 없다 하여 쉽게 그 사실을 부정할 수는 없다. 關口眞大는 『조당집』과 『경덕전등록』의 기사는 부정하면서도 圭봉종필의 기사를 근거로 도신과 法融의 만남은 있었을 가능성이 있다 하고, 그렇다면(도신이 法融을 찾아가는 것이 아니라) 법융이 도신을 찾아가 만났을 것이라 하였

三昧門，語有差別，義無差別，群生根器，各各不同，唯最上乘 攝而歸一，涼風既至，百實皆成。汝能總持，吾亦隨喜。」『全唐文』320, 15右.

28) 「佛以心印付大迦葉，此後相承 凡二十九世，至梁魏間 有菩薩僧菩提達摩禪師，傳楞伽法，八世止東京聖善寺宏正禪師，今北宗是也。又達摩六世 至大通禪師，---蓋北宗之一源也。又達摩五世(三世) 至璨禪師，璨又授能禪師，今南宗是也。又達摩四世 至信禪師，信又授融禪師，住牛頭山，今徑禪師 承其後也。」『全唐文』302, 2右.

29) 「融，通性高簡，神慧靈利，久精般若空寂，於一切法，已無計執，後遇四祖，於不空無相體，顯出絕對靈心本覺，故不俟久學，便悟解通明。」

다. 30) 關口眞大는 法融을 초조로 하는 선종의 한 계파로서의 우두종을 역사적 사실로서 인정하지 않고 있다. 그러나 그 만남의 경위야 어떻든 만남을 가능성이 인정된다면 도신선법이 法融에게로 상승되고, 이를 이은 우두종이 선종의 한 계열로서 후세에 전해지게 된 사실을 부정하는 것은 스스로 모순되는 견해라 하지 않을 수 없다. 동일한 문답이 여기저기서 시대를 뛰어 넘어 보이는 것은 法融의 사례뿐이 아니다. 禪法上 그 要義를 證하고 있다면 대화에서 같거나 비슷한 말을 시대를 격하여 쓰게 되는 것이 또한 당연한 일이다. 여기에서 보인 대화가 저기에서도 있다 하여 무조건 조작으로 볼 수는 없다. 또한 法融은 『속고승전』 등에 여러 師의 座下에서 여러 경론을 受學한 것으로 되어 있으나 도신과 法融의 師承관계를 말해주는 자료에는 도신이 法融을 찾아가 문답을 잠깐 나눈 것뿐이다. 따라서 그 일이 당시에는 별로 알려지지 않아서 道宣이 비록 동시대 인물이지만 이를 몰랐을 가능성도 배제할 수 없다. 數年에서 십여 년 이상 어느 師의 처소에 머물러 學習해야 하는 敎學과 달리 이미 대승을 깊이 연찬해 온 이라면 禪師와의 한두 번 만남에서 전해질 수 있는 것이 禪法이다. 이러한 경우는 그 禪家內에서 口傳으로 그 사실이 代代相傳될 뿐 그 자취가 쉽게 외부로 알려지기 어렵게 되기 쉽다. 道信과 法融의 傳法은 오히려 禪家만의 독특한 전승의 모습을 증명하고 있는 一例라 하겠다.

II. 結 言

초기 선종사를 이해하는데 道信의 선법과 그 전승계보 문제는 매우 중요한 위치를 차지한다. 근래 초기선종 선법을 깊이 있게 이해하지 못한 가운데 曲解와 억측에 의한 추론에 의거하여 선법의 성격을 논단하거나 사실관

30) 關口眞大, 전게서, 150-1쪽.

계를 쉽게 부정해버리는 경향이 많은데 이는 크게 경계해야 할 사안이다. 필자는 전·후편을 통하여 그 잘못됨을 지적하였다. 道信의 선법은 달마 이래 초기 선종의 능가선을 그대로 계승한 것이며, 그 능가선이 반야선과 구별되어야 할 것도 아니고, 그러한 용어를 쓰는 것 자체가 실제의 선법에 부응하지 못하는 것임을 밝혔다. 看心과 絶觀 내지 不觀 · 不思 · 不行의 선법 또한 異質의 법문이 아니고, 頓法 가운데 일련의 행법으로 갖추어져 있는 것임을 설명하였다. 티베트종론에서 마하연이 펼친 頓法을 통하여 그 深義를 보다 명확히 이해할 수 있었다. 道信과 牛頭法融의 사승관계도 단순한 문헌비판의 시각에서 논단할 수 있는 것이 아니며, 선종 특유의 전법 양태를 고려하지 않으면 안 된다는 점을 지적하였다.

본고의 성과를 통하여 南·北宗의 선법 이해에 대한 종래의 고정된 시각도 상당 부분 수정될 수 있다고 본다.

주제어

Dao-xin(道信), the practice of vipaśyanā to mind(看心), the practice of transcendence of vipaśyanā(絶觀), the practice of non-watch(不觀), the practice of non-thinking(不思), the practice of non-practice(不行), Zen-master Mahayana(摩訶衍禪師), disputation in Tibet(티베트종론), Niu-dou Fa-long(牛頭法融), gradually realizing Dharma(漸法), directly realizing Dharma(頓法)

A counterargument on the recent studies of the Zen Dharma of Dao-xin道信 (2)

Park, Keon-Joo

In understanding the history of early Zen-sect, the issue of Zen Dharma of Dao-xin道信 and his genealogy are very important. Recently, there often has been a tendency to conclude the character of Zen Dharma of Dao-xin and deny historical evidence easily, by reasoning from a mere assumption and distortion. This tendency is due to not having the profound understanding on the Zen Dharma in early Zen-sect, and it must be considered with caution. The present writer pointed it out in the part I and II section of this thesis. The Zen Dharma of Dao-xin succeeded to Lanka-Zen of early Zen-sect as the way it is, since the great monk Dharma. I made it clear that the Lanka-Zen should not be distinguished from the Prajna-Zen, and such classified terms of Zen Dharma are not suitable for actual Zen Dharma.

The practice of vipaśyanā to mind(看心) and the practice of transcendence of vipaśyanā(絶觀) · the practice of non-watch(不觀) · the practice of non-thinking(不思) · the practice of non-practice(不行) are not heterogeneity in Zen Dharma. This Zen Dharma can not be divided into gradually realizing Dharma and directly realizing Dharma, but directly realizing Dharma has this Zen Dharma as a

chain of practice system.

The profound meaning of Zen Dharma can be understood better through directly realizing Dharma advocated by Zen-master Mahayana 摩訶衍禪師 in 'Disputation in Tibet (792-794)'. The issue of the relations between teacher and pupil of Dao-xin and Niu-dou Fa-long 牛頭法隆 also can not be determined by simple view point from documents criticism. And it is necessary to give consideration to the peculiar way of Zen-Sect.

I'm sure that the result of this thesis will correct the former fixed ideas on the Zen Dharma of Southern and Northern Zen-Sect.