

고려후기 불교교육과정 연구: 지눌의 생애를 중심으로

Towards the Buddhist Education in the latter part of Goryeo Dynasty : Focusing on Jinul's Life History

저자 (Authors)	이미종 Mi-Jong Lee
출처 (Source)	도덕교육연구 29(3) , 2017.9, 199-228(30 pages) The Journal of Moral Education 29(3) , 2017.9, 199-228(30 pages)
발행처 (Publisher)	한국도덕교육학회 The Korean Society for the Study of Moral Education
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE07243035
APA Style	이미종 (2017). 고려후기 불교교육과정 연구: 지눌의 생애를 중심으로. 도덕교육연구, 29(3), 199-228
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 210.178.101.*** 2020/03/17 17:49 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

고려후기 불교교육과정 연구: 지눌의 생애를 중심으로*

이 미 종
(원광대학교)

<요 약>

본 연구의 목적은 지눌의 생애를 고찰함으로써 고려후기 불교교육이 달성하고자 한 목적은 무엇인지, 그 목적을 달성하기 위하여 어떤 내용을 어떤 방법으로 가르쳤는지를 밝히는 데에 있다. 고려후기 불교계의 가장 큰 문제점은 선종과 교종의 갈등으로 인한 불교교육의 혼란이며, 지눌은 이 문제를 성공적으로 해결한 걸출한 선승으로 평가받고 있기 때문이다. 연구결과에 따르면, 그의 생애는 그의 선사상 이론체계-원돈신해문(圓頓信解門), 성적등지문(惺寂等持門), 경절문(徑截門)-형성 과정에 따라 세 시기로 구분되며, 이 세 시기에는 선종과 교종의 갈등을 해결하는 새로운 불교교육과정이 이중삼중으로 포함되어 있다.

원돈신해문에서는, 선종은 물론이요 교종에서도, 우리의 일상의 삶은 진여자성이 일으킨 작용임을 믿고 이해함을 강조함으로써 불교교육이 추구해야할 목적을 분명하게 설명한다. 성적등지문에서는 선종이든 교종이든 불교수행을 할 경우에는 성(惺)과 적(寂)이 동시에 유지되도록 해야 올바른 수행임을 강조한다. 성과 적이 동시에 유지될 경우에는 좌선, 염불, 독송 등 어떠한 수행방법을 선택하더라도 불교가 추구하고자 하는 궁극적 목적에 도달할 수 있다. 마지막 경절문에서는 올바른 수행이 되기 위해서 언어를 어떻게 사용해야 하는지를 설명한다. 언어는 고정관념에서 벗어나서 현상을 있는 그대로 보고자 하는 방식으로 사용될 때 진여자성이 일으킨 작용을 있는 그대로 볼 수 있다.

주요어: 선종, 교종, 원돈신해문, 진여자성, 성적등지문, 정혜쌍수, 경절문, 간화선

I. 서론

널리 알려진 바와 같이, 고려 사회는 불교를 국교로 표방하면서 불교에 대한 지원을 아끼지 않는다. 태조 왕건은 수도를 철원에서 개경으로 옮기면서 10대 사찰을 창건하고 이어서 그 주위에 25개의 사찰을 더 창건한 후 그에 대한 지원을 아끼지

* 이 논문은 2013년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음 (NRF-2013S1A5A8022305).

않는다(황인규, 2011: 142-143). 태조 이후에도 왕실뿐만 아니라 문벌 귀족들도 사찰의 창건과 그에 대한 지원은 계속해서 이어진다. 즉 왕실에서는 왕실의 안정을 기원한다는 명목 하에 원찰을 건립하여 지원을 아끼지 않으며, 문벌 귀족들은 문벌 귀족대로 자신의 가문의 번영을 기원하는 사찰을 건립하여 지원을 아끼지 않는다. 예컨대 광종의 어머니 유씨의 원당 불일사(佛日寺), 문종의 원찰 흥왕사(興王寺), 의천의 어머니 인혜왕후의 원당 국청사(國淸寺) 등이 그것이다. 국가의 지원을 받으면서 창건 유지되던 사찰은 전국적으로 3,000개 내외에 달한 것으로 전해지고 있다(황인규, 2011: 143).

이와 같이 고려시대 문벌 귀족의 통치 하에서 불교계는 왕실과 문벌 귀족들의 후원, 면세 특권, 토지와 재산의 증식에 의한 물질적 번영 등으로 문벌 귀족 못지않은 풍요로운 생활을 유지한다. 그러나 이러한 물질적 풍요에도 불구하고 고려불교는 사상적으로 많은 문제점을 노출한다. 교종 내의 종파 간의 갈등이라든가 교종과 선종 사이의 갈등 등이 그것이다. 이러한 상황에서 문벌 귀족 통치에서 고려 후기 무신 정권 통치로의 전환은 불교계의 극심한 변화와 또다른 갈등으로 이어진다. 왕실과 귀족의 지원 아래, 비록 이런저런 갈등을 겪기는 하지만 비교적 안정적으로 유지 발전되던 불교계는 그 지원의 기반이 사라짐에 따라 새로운 국면을 맞이할 수밖에 없게 된 것이다. 그 가운데 가장 두드러진 특징은 교종과 선종 사이의 갈등의 심화이다.

물론, 교종과 선종 사이의 갈등은 고려 무신 정권 통치 기간에 처음으로 등장한 것은 아니다. 널리 알려진 바와 같이, 선종은 신라말기에 본격적으로 우리나라에 소개된다. 신라 시대에도 고려시대와 마찬가지로 화엄종을 비롯한 교종은 왕실과 귀족의 후원 아래 유지 발전하며, 이에 반하여 선종은 지방 호족들의 후원 아래 유지 발전한다. 신라 말 지방 호족들이 득세하면서 선종 역시 융성할 기회를 얻는다. 아닌 게 아니라 신라말기 선종을 통칭하는 용어 구산선문은 그 당시에 선종이 어느 정도의 세력을 확산하고 있었는지를 짐작하게 한다. 선종은 세력을 확장하는 과정에서, 그 당시 이미 세력을 잡고 있던 교종과 갈등을 겪을 수밖에 없었다. 이것이 선종과 교종 사이에 표면상으로 드러난 최초의 갈등이라고 말할 수 있을 것이다.

그러나 태조 왕건에 의하여 통일이 이루어진 후 고려 사회가 질서를 유지하기 위해서는 불교계의 종파간의 갈등은 물론이요 선종과 교종 사이의 갈등 또한 해결할 필요가 있었다. 그리하여 고려 초기 광종은 균여로 하여금 화엄사상을 정리하도록 함으로써 종파간의 갈등을 해결하려고 시도하였으며, 고려 중기 의천은 선종과 교종 사이의 갈등을 해결하려고 시도하였다. 그러나 이 시도는 결실을 맺지 못한 채

또 다른 갈등을 낳았고 이 갈등은 무신 정권 통치 하에 극심하게 나타난다. 즉, 이 갈등은 정치적 갈등에 편승하여 끓아 터져 더 이상 방지할 수 없을 지경에 이르렀다고 말할 수 있다. 밤이 깊어지면 새벽이 오는 법이다. 고려 후기 지눌은 이 갈등을 성공적으로 해결한 대표적인 인물로 평가받고 있다. 지눌은 이 문제를 어떻게 해결하였는가? 이 글에서는 지눌의 생애를 중심으로 그는 어떠한 불교의 교육과정을 선택함으로써 선종과 교종 사이의 갈등을 성공적으로 해결했는지를 살펴보고자 한다.

지눌은 무신정권이 들어서기 전에 태어나서 무신정권이 안정기에 접어든 시기에 세상을 떠난다. 비문에 따르면, 그의 출가 동기는 몸이 허약하다는 데에 있다.¹⁾ 그의 부모는 그가 병약하여 온갖 약을 다 썼지만 효험이 없자 부처님께 기도하기를 ‘그가 병이 나으면 부처님께 출가시키겠다’고 서원을 했고 그 서원을 지키기 위하여 8세에 출가시켰다는 것이다. 지눌의 출가 동기에 대한 비문의 이와 같은 기록을 토대로 지금까지 지눌 연구자들은 그의 출가 동기를 ‘몸이 허약해서’로 설명한다. 그러나 한 연구자는 여기에 대하여 이런저런 합리적인 의심을 제기한 후 8세가 아니라 15-20세 사이에 출가한 것으로 추정한다(길희성, 2001: 31-32). 그 당시 지눌은 청소년기를 보내면서 누구보다도 심하게 어떻게 살 것인가를 고민하였고 그 결과 출가를 선택하였을 가능성이 크다는 것이다. 아닌 게 아니라 그 당시는 무신 정권으로 인하여 극심한 사회적 혼란을 겪었고 무신과 대립 가능성이 있는 각계각층의 지식인들은 모두 숙청의 대상이었다. 그리하여 그들 중 많은 사람들은 승려가 되지는 않더라도 목숨을 부지하기 위하여 사찰에 들어가 공부를 하기도 하였다.

본 연구의 관심에서 볼 때 실지로 지눌이 8세에 출가를 했는가, 아니면 15-20세 사이에 출가를 했는가를 확인하는 일은 그다지 중요하지 않다. 우리에게 중요한 것은 지눌이 무엇을 문제로 의식했으며 그 문제를 해결하기 위하여 어떤 노력을 했는가 하는 점이다. 이 관심에 비추어 볼 때 지눌은 맹아적인 형태로나마 어떻게 살 것인가를 심각하게 고민할 청소년기부터 이 문제의식을 가지고 있었다고 보아야 할 것이다. 8세 출가에 의문을 제기한 연구자는 이것을 출가 동기로 지목한다(길희성, 2001: 32). 그리하여 이 글에서는 이 문제의식과 해결을 중심으로 지눌의 생애를 세 시기로 구분하고자 한다. 첫째 시기는 태어나서 선문에 출가하고 승과에 급제한 후 창평 청원사와 예천 보문사에 머물던 때이다. 이 시기의 그의 행적에는 그가 무

1) 비문의 원제목은 ‘승평부조계산수선사불일보조국사비명병서’(昇平府曹溪山修禪社佛日普照國師碑銘並序)이다. 비문은 지눌 입적 다음 해인 1211년, 지눌에게 깊은 존경심을 갖고 있던 희종의 명령에 의하여 김부식의 손자 김군수가 작성한 것이다.

엇을 문제로 의식하고 있었는지, 그 문제를 해결하기 위하여 무엇을 어떻게 하였는지가 잘 나타나 있다. 제Ⅱ장에서는 이 시기를 중심으로 하여 지눌의 문제의식을 살펴보고자 한다.

둘째 시기는 거조사에서 정혜결사를 실천하던 시기이다. 앞으로의 고찰에서 드러날 바와 같이, 청소년기 이후 서서히 가지게 되었던 그의 문제의식은 ‘나 자신(또는 인간)은 어떤 존재이며, 인간이 올바른 삶을 살기 위해서는 어떻게 해야 하는가’ 하는 점이다. 승과 장원 급제 직후 당선 대회에서 지눌은 이 문제에 대한 해결책으로 정혜결사를 제시하지만, 곧바로 그것을 실천에 옮기지는 못한다. 그러나 몇 년의 준비기간을 거쳐 드디어 거조사에서 그것을 실천에 옮긴다. 제Ⅲ장에서는 정혜결사를 중심으로 ‘올바른 삶을 살기 위해서는 어떻게 해야 하는가’에 대한 지눌의 대답은 무엇인지를 고찰할 것이다.

셋째 시기는 지리산 상무주암에서 간화선을 만난 후 열반에 이르기까지이다. 정혜결사를 실천에 옮기기 위하여 많은 사람들이 몰려들자 거조사는 그들을 수용하기에 부족했다. 그리하여 지눌은 좀더 넓은 곳으로 자리를 옮기고자 하였다. 지금의 순천 송광사로 새동지를 마련한 후 그곳으로 자리를 옮기기 전 지눌은 지리산 상무주암에서 다시 한번 치열한 구도의 길을 걷는다. 아직도 그의 마음 속에는 무엇인가 원수처럼 걸리는 것이 남아있었으며 그것을 없애지 않는 한 완전한 해탈을 누릴 수 없었기 때문이다. 그는 『대혜어록』에서 간화선을 만나면서 이 문제를 해결한다. 제Ⅳ장에서는 그 당시 지눌이 가지고 있었던 문제가 구체적으로 무엇을 가리키는지, 간화선은 이 문제를 어떻게 해결하는지를 고찰하고자 한다.

마지막 제Ⅴ장에서는 이상의 고찰을 바탕으로 지눌의 선사상에 나타난 그의 문제의식과 그 해결방안을 요약함으로써 고려 후기 불교교육이 어떻게 이루어졌는지를 고찰할 것이다.

Ⅱ. 지눌의 불교사상의 형성기: 원돈신해문(圓頓信解門)

대부분의 고승들과 마찬가지로 지눌 역시 어린 시절을 어떻게 보냈는지에 대하여 남아 있는 기록이 많지 않다. 몸이 허약해서 8세에 사굴산 종휘 선사를 은사로 출가를 하였다는 비문의 기록이 거의 전부라고 말할 정도이다. 앞에서 말한대로 ‘타의적 출가’로 볼 것인가, 아니면 ‘자의적 출가’로 볼 것인가는 여러 가지 논란을 일으킨다. 그러나 사굴산 종휘 선사를 은사로 출가하였다는 것은 분명히 그가 교문(또는 교종)이 아닌 선문(또는 선종)에 출가하였다는 것을 의미한다. 그렇다면 그는 왜

교문이 아닌 선문에 출가하였겠는가?

이것은 당시의 시대적 상황과 무관하지 않을 것이다. 교종은 불교교리를 이해함으로써 삶의 문제를 해결하고자 하는 불교의 종파라고 말할 수 있다. 물론 불교에서 말하는 삶의 문제라는 것은 인간은 어찌서 고통의 삶을 영위할 수밖에 없는가, 인간이 고통의 삶에서 벗어나기 위해서는 어떻게 해야 하는가 등등으로 요약된다. 석가모니 사후 불교는 이 문제를 해결하기 위하여 다각도에서 노력을 하였으며, 이 노력의 결과 다양하고 복잡한 이론 체계를 만들었다. 그러므로 교리의 이해를 통하여 삶의 문제를 해결하고자 할 경우 그때까지 불교가 이루어놓은 이론 체계를 이해하는 것이 중요하다. 그러나 지눌이 살던 시대는 교리를 이해할 만큼 사회가 안정되어 있지 않았다. 세상은 언제 어떻게 바뀔지 예측할 수 없다. 급박하게 돌아가는 사회적 변화 속에서 삶의 문제를 해결하는 빠르고 확실한 방법은 무엇인가? 만약 지눌의 출가 동기를 자의적 출가에서 찾았다면 이 방법—삶의 문제를 보다 빠르고 확실하게 해결하는 방법—을 찾았자 선문에 출가하기로 마음먹고 사굴산 종휘 선사(宗輝)를 은사로 출가하게 되었다고 볼 수도 있을 것이다. 현재로서는 기록이 없기 때문에 지눌이 종휘 선사에게서 무엇을 어떻게 배웠는지는 알 수 없지만, ‘공부에 일정한 스승이 없이 오로지 도만 따랐다’라는 비문의 기록으로 볼 때 비록 선문의 종휘 선사를 은사로 출가하였다고 하더라도 어려서부터 특정 종파와 상관없이 궁극한 것이 생기면 그것을 해결하기 위하여 이것저것 가리지 않고 공부한 것이 아닌가 생각한다.

비문에 의하면, 지눌은 25세(1182년)에 승선에 합격한다. 지눌은 왜 승과에 응시했을까? 현재로서는 그 까닭을 정확하게 알 수는 없지만, 분명히 사찰의 주지나 국가에서 임명하는 승직에 오르기 위한 것은 아니다. 사회적 지위나 명예를 얻기 위하여 승과에 응시한 것은 아니라는 뜻이다. 아닌 게 아니라 승과에 합격한 이후 모인 자리에서 지눌은 다음과 같은 제안을 한다.

이 모임이 끝난 후 사회적 명예와 경제적 이익을 버리고 산림에 은둔하여 同社를 결성하고 항상 定과 慧를 고르게 닦는 일에 힘쓰도록 해야 합니다. 예불하고 경전을 두루 읽는 일에서 시작하여 노동하고 운력하는 일에 이르기까지 각자 그 맡은 바에 따라 최선을 다하며, 상황에 맞게 심성을 기르도록 합시다. 평생 자유롭게 지내면서 達士와 眞人의 고원한 행동을 본받고자 한다면 어찌 기쁘지 않겠습니까?²⁾

2) 지눌, 「권수정혜결사문」(『한국불교전서』 4책, 698 中), 罷會後 當捨名利 隱遁山林 結爲同社 常以習定均慧爲務 禮佛轉經以至於執勞運力 各隨所任而經營之 隨緣養性 放曠平生 遠追達士眞人之高行 則豈不快哉.

위의 인용문에 의하면, 지눌의 관심은 ‘심성을 길러 평생을 자유롭게 사는’ 데에 있다. 승과에 응시하는 것은 이것과 직접적인 관련은 없다. 그럼에도 불구하고 그가 승과에 응시한 것은 그 당시의 통상적인 관행을 따른 것이라고 말할 수 있다. 그 당시 승과 시험은 사회적 지위와 명예를 보장해 주는 통로이기도 하지만, 공식적으로 불교 교리 이해 정도를 검증해주는 통로이기도 하다. 어쩌면 지눌은 출가 이후 자신이 공부한 정도를 스스로에게 검증받고 싶었는지도 모른다. 그러나 승선에 합격했다고 하여 평생을 자유롭게 살 수 있을 만큼苦的 문제를 해결했다는 것을 의미하지는 않는다. 그가 생각하기에 고의 문제를 해결하기 위해서는 ‘산림에 은둔하여 同社를 결성하고 항상 정과 혜를 고르게 닦아야 한다.’ 지눌의 이 생각에 대하여 당장 떠오르는 질문은 정과 혜가 각각 무엇이기에 고의 문제를 해결하기 위해서 그것들을 고르게 닦아야 하는가하는 점이다. 이 질문에 대한 대답은 그의 행적을 추적하는 중에 저절로 해결될 것으로 생각된다. 어쨌거나 지눌은 승선에 합격한 후 곧바로 개경을 떠나 치열한 구도의 길에 오른다.

비문에 따르면, 그가 개경을 떠나 처음으로 선택한 곳은 창평 청원사이다. 비문에는 창원사에서의 일을 다음과 같이 기록하고 있다.

어느 날 우연히 공부방에서 『육조단경』을 읽던 중 “진여자성이 생각을 일으켜 여섯 가지 감각기관이 비록 견문각지(보고 듣고 깨달아 앎)하나 진여자성은 일체의 대상에 물들지 않고 항상 자유롭다”고 하는 구절에 이르자 전에 없이 놀라고 기뻐하였다. 그는 일어나서 전각을 돌면서 되뇌이고 생각하니 그 뜻이 저절로 얻어졌다.³⁾

지눌 연구가들은 창평사에서의 이 사건을 지눌의 한 평생 찾아온 세 차례의 깨달음 중 첫 번째 깨달음이라고 한다. 『육조단경』의 이 구절이 도대체 무엇을 의미하는 것이기에 지눌은 이 구절을 보면서 그토록 놀라고 기뻐하였겠는가? 이 질문에 대해서는 지눌의 대답을 직접 들을 수 없는 만큼 그의 선사상의 전체 구조에서 유추해 볼 수밖에 없다. 우선 이 구절의 의미를 이해하기 위해서는 진여자성과 견문각지가 각각 무엇을 가리키는지, 그리고 양자는 서로 어떻게 관련되어 있는지를 이해할 필요가 있다.

인간의 일상의 삶은 눈으로 보고 귀로 들으며, 지난 일을 기억하면서 슬퍼하기도 하고 새로운 것을 알아내고 기뻐하기도 하는 등의 행위로 이루어져 있다. 이 구절에서 말하는 ‘견문각지’는 그 행위를 할 경우 동원되는 마음의 작용 일체를 가리킨

3) (偶一日 於學寮 閱六祖壇經 至曰眞如自性起念 六根雖見聞覺知 不染萬像 而眞性常自在 乃驚喜 得未曾有 起繞佛殿 頌而思之 意自得也, 「보조국사비명」)

다. 이러한 마음의 작용은 표면상 ‘안이비설신의’(眼耳鼻舌身意)라는 여섯 가지 감각기관(六根)을 사용하여 이루어지는 것처럼 보인다. 그러나 이 구절에서는 진여자성이 이러한 마음의 작용을 일으킨다고 말한다(眞如自性起念). 그리고 진여자성은 인간이 의식하는 일체의 작용을 일으키지만 그 마음의 작용에 의하여 오염되지 않고 언제나 자재한다.

진여자성과 견문각지에 대하여 이러한 설명을 듣는다면 당장 ‘진여자성이 무엇이기에 그것은 견문각지를 만들어내면서 견문각지에 의하여 오염되지 않고 언제나 자재할 수 있는가’하는 질문이 떠오를 것이다. 장인이 항아리를 만들 경우 장인은 항아리를 만들지만 항아리와 무관하게 자재할 수 있다. 일단 항아리가 완성된 후 장인과 항아리는 사실상 별개의 실체로서 장인과 항아리는 서로에 의하여 영향을 받지 않는다. 진여자성과 견문각지도 이와 같은 관계로 이루어진 것인가? 그렇다면 우리가 진여자성을 깨달을 수 있는 방법은 무엇인가? 다시, 진여자성이란 도대체 무엇인가?

지눌에 의하면, 진여자성은 진심의 다른 이름으로서 진은 망심을 떠난다는 뜻이며, 심은 신령스러운 거울과 같다는 뜻이다(離妄曰眞 靈鑑曰心, 「眞心直說」). 진심은 글자 그대로는 이와 같은 뜻을 가지고 있지만 이것은 어디까지나 비유적인 설명에 불과하다. ‘망심을 떠났다’라든가 ‘신령스러운 거울과 같다’라는 것이 구체적으로 어떤 의미를 가지는지를 알기 위해서는 진심에 대한 지눌의 설명을 좀더 심층적으로 이해할 필요가 있다. 지눌은 『진심직설』에서 진심을 다양한 측면에서 설명한다. 그 중에서 가장 핵심적인 것은 진심을 본체와 작용이라는 두 가지 측면에서 설명하는 것이다.

진심의 묘체는 움직이지도 않고 고요해서 모든 부질없는 말들을 끊어버리니, 나지도 않고 멸하지도 않으며 있는 것도 아니고 없는 것도 아니며 움직이지도 않고 흔들리지도 않고 고요히 상주한다. ... 이 본체는 일체 중생이 본래부터 가진 부처의 성이요 모든 세계의 발생 근원이다.⁴⁾

일상생활 중에 이루어지는 일체의 행동, [예컨대] 동쪽으로 가고 서쪽으로 가는 것이나 밥을 먹고 옷을 입는 것이나 숟가락을 들고 젓가락을 놀리는 것이나 왼쪽을 돌아보고 오른쪽을 엿보는 것 등은 모두 진심이 드러내는 묘한 작용이다. 그러나 범부들은 미혹하여 옷을 입을 때에는 다만 옷을 입는다고만 인식하고 밥을 먹을 때에는 다만 밥을 먹는다고만 인식한다. 모든 일에 相을 따를 뿐이다.⁵⁾

4) 지눌, 「진심직설」(『한국불교전서』 4책, 716下~717上), 妙體凝寂 絕諸戲論 不生不滅 非有非無 不動不搖 湛然常住. . . 此體是一切衆生本有之佛性 乃一切世界生發之根源.

이상의 두 개의 인용문 중에서 위의 인용문이 진심의 본체(體)를 설명한다면 아래의 인용문은 진심의 작용(用)을 설명하는 것이다. 위의 인용문에 의하면 진심의 본체는 인간이면 누구나 다 가진 것으로서 세계의 발생 원인이며, 아래의 인용문에 의하면 인간의 일체의 삶은 진심의 본체가 작용한 결과이다. 그러나 진심의 본체는 나지도 멸하지도 않으며 움직이지도 흔들리지도 않는다. 즉, 진심의 본체는 아무런 작용도 하지 않는다는 뜻이다. 그럼에도 불구하고 인간의 일체의 삶이 진심의 본체가 작용한 결과라면 이것은 아무런 작용도 하지 않는 본체가 작용을 하는 것으로 된다. 이것은 명백히 논리적 모순이다. 지눌은 이 모순을 해결하기 위하여 진심의 본체를 ‘공적영지’라는 용어로 다시 설명한다.

법은 모두 꿈이나 허깨비와 같다. 망념은 본래 고요하고 티끌세계는 본래 비어있다. 제법이 비어있는 곳에는 신령한 앎이 있어 어둡지 않다. 이 ‘공적영지심’(비고 고요하며 신령스럽게 아는 마음)이 바로 그대의 본래면목이며 또한 삼세의 모든 부처님과 역대 조사들과 천하 선지식들이 서로 비밀스럽게 전한 법인이다.⁶⁾

앞에서 말한 바와 같이, 진심에서의 진은 ‘망심을 떠나있다’는 뜻이다. 망심은 앞에서 말한 견문각지로서 인식의 대상과의 상호작용에 의하여 나타나는, 인간이 일상적으로 의식하는 마음이다. 즉, 눈이 사물을 대상으로 하여 색깔이나 모양을 구별하고 귀가 사물을 대상으로 하여 이런저런 소리를 구별할 때 작용하는 마음이 망심인 것이다. 진심이 망심을 떠나있다면 진심은 색깔이나 소리를 구별하는 데에 작용하는 마음이 아니라는 뜻이다. 공적영지심은 진심이 망심처럼 색깔이나 소리를 구별하는 데 작용하는 마음은 아니지만 그와는 다른 방식으로 ‘작용한다’는 것을 설명하기 위한 개념이다. 그렇다면 진심은 어떤 방식으로 작용하는 것인가? 인간의 마음은 그 한 측면으로, 눈으로 보는 색은 아니지만 보이는 색이 그 안에 나타나는 빈공간(空)과 귀로 들리는 소리는 아니지만 들리는 소리가 그 안에 나타나는 빈시간(寂)을 가지고 있다(한자경, 2013: 363). 그 측면은 순전히 빈공간과 빈시간에 그치는 것이 아니라 그 스스로를 아는 신령스러운 작용을 한다(靈知). 진심은 망심처럼 자신밖에 무엇인가를 대상으로 작용하는 것이 아니라 대상없이 스스로에게 작용

5) 지눌, 「진심직설」(『한국불교전서』 4책, 717中), 一切時中 動用施爲 東行西往 喫飯着衣 拈匙弄筋 左顧右盼 皆是眞心妙用現前 凡夫迷倒 於着衣時 只作着衣會 喫飯時 只作喫飯會 一切事業 但隨相轉.

6) 지눌, 「수심결」(『한국불교전서』 4책, 710上), 諸法如夢 亦如幻化故 妄念本寂 塵境本空 諸法皆空之處 靈知不昧 卽此空寂靈知之心 是汝本來面目 亦是三世諸佛 歷代祖師 天下善知識 密密相傳底法印也.

하는 것이다. 물론 이 설명에 대하여 누군가는 진심이 스스로에게 작용한다면 스스로를 ‘대상’으로 삼는 것이 아닌가 하는 의문을 제기할 수 있다. 그러나 진심이 스스로에게 작용한다는 이 설명은 어디까지나 진심을 이해 가능하게 설명하기 위한 불가피한 조치에 불과하다.

진심을 이와 같이 설명하고 보면, 진여자성과 견문각지는 각각 『대승기신론』에서 말하는 진여와 생멸심에 해당된다고 말할 수 있다. 『대승기신론』에서 말하는 생멸심은 지눌이 말하는 견문각지처럼 눈으로 보고 귀로 듣고 이것저것 알아갈 경우에 작용하는, 인간이 일상적으로 의식하는 마음이다. 우리가 늘 의식하듯이 어느 순간 생기기도 하고(生) 어느 순간 사라지기도 하는(滅) 바로 그 마음이 생멸심(生滅心)인 것이다. 일상적인 삶을 살아가면서 인간은 이것 이외에 또다른 마음이 있다고 생각하기 어렵다. 그러나 『대승기신론』에서는 이것 이외에 또다른 마음이 있다고 주장한다. 진여가 바로 그것이다. 진여는 ‘일체의 구분이 배제된 절대적 세계이며, 그것은 변화를 겪는 일도, 송두리째 파괴되는 일도 없다. 그것은 오직 하나의 마음일 뿐이며, 이런 뜻에서 그것은 참으로 그러한 것이라고 부른다’(一切法 從本以來 離言說相 離名字相 離心緣相 畢竟平等 無有變異 不可破壞 唯是一心故 名眞如. 『대승기신론』). 일체의 구분이 배제되어 있는 만큼, 진여는 일상적인 마음처럼 의식되지 않는다. 그럼에도 불구하고 진여가 있다면 그 마음은 우리가 일상적으로 의식하는 마음이 있다는 것으로부터 추론되는 마음이라고 말할 수밖에 없다. 그리하여 『대승기신론』에서도 생멸심과 구별될 뿐 각각 별도로 존재하는 것이 아니라고 설명한다.

진여와 생멸심의 관계가 이와 같이 설명되는 것은 진여(또는 진심)가 생멸심(또는 견문각지)의 작용이 있다는 사실로부터 그 작용의 의미를 설명하기 위하여 ‘가설’된 것이기 때문이다. 그렇다면 진심은 없는 것임에도 불구하고 견문각지의 작용을 설명하기 위하여 그냥 있다고 하는 것에 불과한가? 물론, 그것은 아니다. 진심이 있다고 하는 것은 『대승기신론』은 물론이요 선종이든 교종이든 그것이 불교사상이라면 받아들이지 않으면 안되는 불교사상의 성립 조건에 해당된다. 지눌은 예천의 하가산 보문사에서 이통현 장자가 쓴 『신화엄론』을 읽으면서 이점을 확인한다. 『화엄론절요서』에서는 그 당시의 일을 다음과 같이 기록하고 있다.

산중으로 돌아와 앉아서 대장경을 열람하면서 심중에 부합하는 부처님의 말씀을 찾기를 약 3년, ‘하나의 티끌이 대천세계만큼이나 큰 경권을 포함하고 있다’는 『화엄경』 출현품의 비유와 그 다음 ‘결론적으로 여래의 지혜도 역시 이와 같아 중생의 몸 안에 모두 갖추어져 있으나 우둔한 자들이 알지 못하여 깨닫지 못하는 것이다’라는 부분을 보기에 이르러 나는 그 경권을 머리에 이고 나도 모르는 사이에 눈물을 흘렸다.⁷⁾

위의 인용문에 의하면, 선종이든 교종이든 깨닫고자 하는 대상은 모두 마음이다. 이 마음은 중생의 몸에 갖추어져 있지만 중생이 깨닫지 못하는 것이며, 대천세계만 큼이나 큰 경권을 포함하고 있는 하나의 티끌처럼 일체의 사물이나 현상을 포함하고 있는 총체이다. 요컨대 진심의 존재를 인정하고 그것이 무엇인지를 이해하는 것은 선종뿐만 아니라 교종에서도 핵심적 역할을 하는 것이다. 지눌은 청평사와 보문사에서 이 점을 깊이 이해한 듯하다.

Ⅲ. 지눌의 불교사상의 확립기: 성적등지문(惺寂等持門)

앞에서 말한 바와 같이, 지눌은 한평생 세 번의 깨달음을 얻은 것으로 알려져 있다. 그 중에서 청평사에서 첫 번째 깨달음은 진심과 관련된 깨달음이며, 보문사에서 두 번째 깨달음은 선종에서 중요하게 생각하는 진심이 교종(특히, 화엄종)에서는 어떻게 취급되고 있는지에 대한 이해와 관련된다. 이와 같이 지눌의 한평생에서 앞의 두 번의 깨달음은 모두 진심과 밀접하게 관련되어 있다. 지눌이 보기에 진심의 존재를 인정하는가의 여부가 불교를 성립시키는 결정적인 기준에 해당된다고 말할 수 있는 것이다. 어쨌거나 지눌은 진심과 관련하여 두 번의 깨달음을 얻었다. 그렇다면 지눌에게 더 이상의 수행은 필요없는가? 물론, 그렇지 않다. 지눌은 깨달음을 얻은 후에도 끊임없이 수행을 해야 한다는 것을 강조하여 말할 뿐만 아니라 본인 스스로도 그것을 실천에 옮긴다. 비문에 따르면, 지눌이 보문사에 머물 때 그 전에 잘 알고 지내던 선객 득재가 지눌에게 공산 거조사로 와서 승과에 합격한 후 담선 대회에서 제안한 정혜결사를 실천에 옮기자고 여러 차례 제안한다. 그리하여 지눌은 여러 해 동안 명예와 이익을 버린 여러 종파의 높은 선비들을 맞이하여 정성껏 권하고 청하여 밤낮으로 게으르지 않고 ‘선정을 익히고 지혜를 고루 닦았다.’ 보문사에서 깨달음 이후 거의 10년 이상 오늘날 팔공산 거조암에서 정과 혜를 고루 닦는 수행을 하는 것이다.

일반적으로 불교는 깨달음을 궁극적 목적으로 하는 종교로 알려져 있다. 깨달음에 이르렀다면 수행이 완성되었다고 말할 수 있다. 그럼에도 불구하고 또다시 수행을 해야 하는 까닭은 무엇인가? 지눌은 이 질문에 대하여, 갓난아이가 태어날 때부터 사람이라는 것을 알지만 성인이 될 때까지는 오랜 시간 양육이 필요한 것과 같

7) 지눌, 「화엄론절요서」(『한국불교전서』 4책, 767下), 退歸山中 坐闕大藏 求佛語之契心宗者 凡三周寒暑 至闕華嚴經出現品 舉一塵含大千經卷之喻 後合云 如來智慧亦夫如是 具足在於衆生身中 但諸凡愚不知不覺 予頂載經卷 不覺殞涕.

이, 얼음이 본래 물임을 알지만 얼음이 실제로 물이 되는 데에 한동안 따듯한 햇빛을 받을 시간이 필요한 것과 같이, 인간이 부처와 마찬가지로 진심을 가지고 있다는 사실을 깨달았다고 하더라도 인간이 실지로 부처가 되기 위해서는 수행을 필요로 한다고 대답한다. 한 연구자에 의하면, 인간이 부처와 마찬가지로 진심을 가지고 있다는 사실을 깨닫는 것을 ‘인식’이라고 한다면, 인간이 실지로 부처가 되는 것은 ‘실천’에 해당된다. 그리하여 그는 불교가 궁극적으로 추구하는 깨달음을 이후에도 수행이 필요한 것은 인식과 실천 사이의 괴리에서 나타나는 필연적인 결과라고 설명한다(길희성, 2001: 170). 그렇다면 인식과 실천 사이의 괴리는 왜 발생하는가? 물론 그것은 인간이 오랜 세월 동안 무명과 번뇌에 지배되어 왔기 때문이다. 그리하여 인간이 비록 갑자기 진심의 존재를 알았다고 하더라도 무명과 번뇌의 지배력으로 홀연히 벗어날 수는 없는 것이다. 깨달음은 어느 날 갑자기 한 순간에 오지만(頓悟), 무명과 번뇌로부터 벗어나는 것은, 얼음이 물로 변하듯, 갓난아이가 어른이 되듯이, 점차적으로 이루어지는 것이다(漸修). 요컨대 돈오 이후에도 점수는 끊임없이 필요한 것이다.

이상의 설명에 대하여 당장 제기되는 질문은 돈오 이후의 점수는 돈오 이전의 점수와 어떻게 다른가 하는 점이다. 아닌 게 아니라 지눌은 돈오 이후의 점수에 대해서는 그 필요성을 강조하지만, 돈오 이전의 점수에 대해서는 부정적인 입장을 표방한다.

어떤 사람은 선과 악의 空함을 모르고 굳게 앉아 움직이지 않고 몸과 마음을 억제하기를 마치 돌로 풀을 누르듯 하면서 이것이 마음 닦는 것이라 하니, 이는 크게 잘못된 것이다. 그러므로 이르기를 “聲聞은 마음 마음마다 미혹을 끊으려 하되 끊으려는 마음 그 자체가 적어 된다”고 하였다.⁸⁾

위의 인용문은 돈오 이전의 점수를 설명한다. 돈오 이전의 수행은 악이나 미혹을 끊으려고 애쓰지만 마치 돌로 풀을 누르듯이 억압하기만 할뿐, 실지로 악이나 미혹을 제거하지 못한 채 그것을 적으로 만든다. 이것은 잘못된 수행이다. 이와는 달리, 올바른 수행은 ‘망념은 본래 공하고 심성은 본래 깨끗하다’(妄念本空 心性本淨, 「수심결」)는 깨달음이 있는 상태에서 하는 수행이다. 이런 깨달음이 있을 경우 점수는 마치 돌로 풀을 누르듯이 악이나 미혹을 억압하기만 하는 것이 아니라 처음부터 악이나 미혹의 존재 그 자체를 인정하지 않는 상태에서 닦되 닦음없이 닦는 것이다

8) 지눌, 「수심결」(『한국불교전서』 4책, 711中), 或者不知善惡性空 堅坐不動 捺伏身心 如石壓草 以爲修心 是大惑矣 故云 聲聞心心斷惑 能斷之心 是賊.

(於惡斷 斷而無斷 於善修 修而無修 此乃眞修眞斷矣, 「수심결」).

일반적으로는 양자를 각각 ‘이념으로서의 수행’과 ‘무념으로서의 수행’으로 설명한다. 이념으로서의 수행은 거울에 낀 먼지를 실제로 인정하고 그것을 제거하는 것을 수행으로 여기는 신수의 북종선에서처럼 악이나 미혹을 실제로 인정하고 그것을 제거하는 것을 수행으로 삼는 방식이다. 이와는 달리 무념으로서의 수행은 본래 거울도 없고 거기에 낀 먼지도 없는데 애써 수행할 필요가 없다는 것을 주장하는 혜능의 남종선에서처럼 악이나 미혹이 본래 공하다는 통찰을 통하여 끊거나 떠나야 할 대상을 인정하지 않는다. 그렇다고 하여 수행 그 자체를 반대하는 것도 아니다. 거듭 말하거니와, 무념으로서의 수행은 닦되 닦음이 없는 닦음이요 끊되 끊음이 없는 끊음이다. 그러나 문제는 닦되 닦음이 없는 닦음이라는 것이 도대체 어떻게 하는 수행을 말하는가하는 점이다. 정혜쌍수는 이 문제를 해결하는 데에 중요한 실마리를 제공한다.

정혜쌍수는 말 그대로는 ‘정과 혜를 함께 닦는다’라는 뜻이다. 그런 만큼 정혜쌍수가 무엇을 의미하는지를 정확하게 알기 위해서는 정과 혜가 각각 무엇을 가리키는지, 그리고 양자의 관계가 무엇이기에 함께 닦는 것이 가능한지를 살펴볼 필요가 있다. 보통의 경우 인간의 몸은 공간과 시간의 한계 속에서 산다. 익산에 있으면서 동시에 서울에 있을 수 없으며, 익산에서 서울로 가기 위해서는 계룡과 광명을 거쳐 용산으로 가야한다. 그리고 또한 인간은 현재를 살뿐, 과거로 돌아갈 수도 없고 미래로 가서 자신의 모습을 직접 볼 수도 없다. 그러나 인간의 마음은 그렇지 않다. 시간과 공간을 초월하여 제멋대로 움직인다. “시도 때도 없이 들락날락하며 어디서 와서 어디로 가는지 알 수 없는 것, 그것이 마음이다”(出入無時 莫知其鄉 惟心之謂與, 『맹자』 고자 상8). 마음이 이와 같이 제멋대로 움직이는 것은 마음 바깥에 그것을 제멋대로 움직이도록 하는 대상이 있기 때문이다. 그러나 이와 같이 제멋대로 움직일 경우 마음은 대상을 있는 그대로 파악할 수 없다. 대상을 있는 그대로 파악하기 위해서는 마음을 한 곳에 집중할 필요가 있다. 정은 마음을 일정한 대상에 집중시킴으로써 평소의 산란한 마음을 잠재우는 수행 방법이다. 물론 여기서 중요한 것은 산란한 마음을 잠재우는 것이며, 대상에 마음을 집중시키는 것은 평소의 산란한 마음을 잠재우기 위한 방편이다.

일반적으로 혜는 마음이 고요한 상태에서 대상을 있는 그대로 관찰하는 수행 방법이라고 설명한다. 혜를 이와 같이 설명할 경우 당장 제기되는 질문은 있는 그대로 관찰된 ‘혜(慧)에서의 대상’은 평소의 산란한 마음을 잠재우기 위하여 마음을 집중시킨 ‘정(定)에서의 대상’과 동일인가 하는 점이다. 만약 양자가 동일하지 않다면

정과 혜는 결코 함께 이루어지는 수행이라고 보기 어렵다. 정은 좌선수행이나 선정수행처럼 인적이 드문 한적한 장소에서 호흡이라든가 몸의 한 부분에 의식을 집중하는 수행 방법과 다른 것일 수 없으며, 혜는 관행처럼 원인과 계기에 의하여 일어나는, 현상계의 변화를 있는 그대로 파악하고자 하는 수행방법과 다른 것일 수 없다. 이 경우 정과 혜는 결코 동시에 닦을 수 있는 수행 방법이 아니라 별도의 시공간에 이루어지는 별개의 수행 방법이다. 결코 정혜쌍수가 될 수 없는 것이다. 지눌은 이러한 정과 혜를 수상문정혜(隨相門定慧)라고 부른다. 수상문정혜는 결코 동시에 닦을 수 있는 수행 방법이 아닌 것이다. 그렇다면 정과 혜가 동시에 닦을 수 있는 수행 방법으로 되려면 양자는 각각 어떤 수행 방법이 되어야 하는가? 지눌은 수상문정혜 이외에 자성문정혜라고 하는 또다른 정혜를 언급한다. 그리고 수상문정혜와 자성문정혜에 대하여 다음과 같이 설명한다.

자성문정혜를 닦는 자는 돈문의 노력없는 노력을 사용하여 [정과 혜를] 둘 다 운용하기도 하고 둘 다 비우기도 하면서 스스로 자기 성품을 닦아 스스로 불도를 이루는 자요, 수상문정혜를 닦는 자는 깨닫기 이전의 점문의 하등 근기가 [번뇌를] 다스리는 노력을 통해 생각마다 미혹을 끊어 고요함을 얻는 것을 수행으로 삼는 자들이다. 이 두문의 행하는 바가 하나는 돈이고 하나는 점으로서 다른 것이니 혼돈해서는 안된다.⁹⁾

위의 인용문에 의하면, 돈문에서의 정혜와 점문에서의 정혜는 엄격히 구분되어야 한다. 점문에서의 정혜는 물론 수상문정혜를 가리킨다. 수상문정혜가 돈오 이전의 점문에서의 수행으로 간주되는 것은 ‘번뇌를 다스리는 노력을 통해 생각마다 미혹을 끊어 고요함을 얻는 것을 수행으로 삼기’ 때문이다. 즉 애써서 무엇인가를 이루려고 ‘노력하기’ 때문이다. 여기에 반하여 돈문에서의 정혜는 자성문정혜로서 ‘노력없는 노력’을 하여 정과 혜를 동시에 운용하기도 하고 둘 다 비우기도 하면서 스스로 불도를 이룬다. 앞에서 살펴본 바와 같이, 수상문정혜에서 정과 혜는 결코 동시에 이루어질 수 없다. 정을 필요로 하는 상황에서는 애써서 산란한 마음을 잠재우려고 노력해야 하며 혜를 필요로 하는 상황에서는 사물을 있는 그대로 관찰하려고 애써서 노력해야 한다. 수상문에서의 정과 혜는 수행을 구체적으로 필요로 하는 상태, 말 그대로 ‘상에 따라서’(隨相) 이루어지는 각기 다른 수행 방법인 것이다.

그렇다면 자성문에서의 정혜는 어찌서 ‘노력없는 노력’으로서 ‘동시에’ 운용되기

9) 지눌, 「수심결」(『한국불교전서』 4책, 712下), 修自性定慧者 此是頓門用無功之功 並運雙寂 自修自性 自成佛道者也 修隨相門定慧者 此是未悟前漸門劣機 用對治之功 心心斷惑 取靜爲行者 而此二門所行 頓漸各異 不可參亂也.

도 하고 비우기도 하는가? 지눌에 의하면, 자성문에서는 걸림없는 고요함과 얹이 원래 무위여서 한 티끌에 대한 집착도 다 끊어졌으니 털어내는 노력을 수고롭게 할 필요가 없으며, 감정을 일으키는 한 생각도 일어나지 않으니 인연을 잇을 힘을 빌 필요도 없다.”¹⁰⁾ 이것은 자성문정혜가 수행의 완성 상태를 가정하고 있음이 분명하다. 즉 자성문정혜는 수행이 실지로 이루어지는 ‘사실 수준’이 아니라 더 이상의 수행을 필요로 하지 않는, 수행이 완성된 ‘개념 수준’에서 이해되는 정혜인 것이다(김광민, 1998: 42). 이 경우에 정과 혜는 ‘동시’가 아니고는 달리 이루어질 방법이 없다. 사물을 있는 그대로 보고자 하는 혜의 경우 마음이 산란해서는 사물을 있는 그대로 볼 수 없으며, 마음을 고요하게 하고자 하는 정 의 경우 마음이 고요해지면 사물은 저절로 있는 그대로의 모습을 마음에 비추기 때문이다.

그러나 지눌은 한편에서는 위의 인용문에서와 같이 자성문정혜와 수상문정혜를 엄밀하게 구분하지만, 다른 한편에서는 돈문의 수행자라도 수상문정혜를 방편으로 활용할 수 있다고 주장한다. 돈문에서도 번뇌가 없어 몸과 마음이 가볍고 편안한 사람은 자성문정혜로 수행을 하지만 번뇌가 두터워 몸과 마음이 불편한 사람은 번뇌가 없어질 때까지 잠시 수상문정혜로 수행을 할 수밖에 없다는 것이다. 이 경우에 문제는 점문의 수행으로 비판받는 수상문정혜와 돈문의 수행자라도 활용해야 하는 수상문정혜는 동일한 수행인가 하는 점이다. 물론 동일한 수행이라고 말할 수 없다. 앞에서 말한 바와 같이, 점문의 수상문정혜는 이념으로서의 수행의 특징을 가지고 있는 반면, 돈문의 수상문정혜는 무념으로서의 수행의 특징을 가지고 있다. 문제는 수상문정혜가 무념으로서의 특징을 가지기 위해서는 그것이 어떤 방식으로 이루어져야 하는가 하는 점이다.

수상문정혜는 그것이 아무리 돈문의 수행이라고 하더라도 사실 수준에서 이루어지는 한 구체적인 사태에 따라서 대처하려는 노력을 수반할 수밖에 없다. 그러나 ‘망념은 본래 공하고 심성은 본래 깨끗하다’는 자신에 대한 확고한 믿음을 가지고 정과 혜를 닦을 때 정과 혜는 질적 변화를 수반한다. 정은 혜와 분리된 채 산란한 마음을 잠재운다는 목적을 달성하기 위하여 일정한 대상에 마음을 집중시키는 수행 방법에서 벗어나 원인과 계기에 의하여 일어나는 현상계의 변화를 있는 그대로 통찰한다는 혜의 목적을 달성하기 위하여 산란한 마음을 잠재우는 혜의 한 측면으로서의 수행 방법으로 된다. 즉 점문에서는 혜와 분리된 별도의 수행 방법이던 정이 돈문에서는 혜의 한 측면으로서의 수행 방법으로 되는 것이다. 물론, 수행 방법이라

10) 지눌, 「수심결」(『한국불교전서』 4책, 712中), 自性門則曰 任運寂知 元自無爲 絕一塵而作對 何勞遣湯之功 無一念而生情 不假忘緣之力.

는 말의 의미를 점문에서의 수행 방법에 한정할 경우 돈문에서의 수행 방법은 결코 수행 방법이라고 보기 어렵다. 혜에 대해서도 동일한 설명을 할 수 있다. 정과 분리된 별도의 수행 방법이던 혜가 돈문에서는 정의 한 측면으로서의 수행 방법으로 되는 것이다. 예컨대 독서와 사색은 사물을 있는 그대로 통찰하는 데에 필수불가결한 두 요소이다. 다른 사람의 생각을 이해하기 위하여 독서를 하면서 자신의 생각에 비추어 독서의 내용을 사색하지 않는다거나, 반대로 자기 자신의 생각을 사색하면서 다른 사람의 생각을 이해하고자 독서를 하지 않는다면 사물을 있는 그대로 통찰하는 것은 불가능하다. 지눌이 주장한 수상문정혜는 현대적 용어로 바꾼다면 독서와 사색에 해당된다고 말할 수 있다. 아닌 게 아니라 지눌 자신도 여실언교를 통한 수행을 강조한다. 어쨌거나 독서와 사색으로 수상문정혜를 실천할 경우에 번뇌를 비롯하여 인간사에 나타나는 일체의 사물과 현상을 있는 그대로 이해할 수 있으며, 그리하여 애써서 번뇌를 누르려고 하지 않아도 저절로 번뇌로부터 자유롭게 된다고 말할 수 있다.

IV. 지눌의 불교사상의 완성기: 경절문(徑截門)

앞에서 말한 바와 같이, 진심에 대한 확고한 깨달음 이후, 지눌은 답선대회에서 약속한 대로 거조사에서 10여년간 정혜결사를 실천에 옮긴다. 「권수정혜결사문」에 나타나 있듯이, 이 정혜결사는 선문의 수행자에게만 국한된 것이 아니라 ‘세상을 싫어하는 뜻이 높은 사람으로서, 티끌 세상을 벗어나 세상 밖에 높이 노닐면서 마음 닦는 도를 오로지 하여 이 뜻에 부합하는 이’(「권수정혜결사문」)는 교종의 수행자들 유학자들 누구나 참여할 수 있도록 하였다. 그리하여 시간이 흐르면서 거조사는 정혜결사에 참여하고자 하는 사람들로 넘쳐나 공간이 부족하게 되었다. 정혜결사를 계속 이어가기 위해서는 새로운 공간이 필요했다. 익히 알려진 바와 같이 지금의 순천 송광사는 이러한 필요에 의하여 만들어진 지눌의 새로운 정혜결사의 터전이다.

그러나 두 번의 깨달음을 얻었음에도 불구하고, 그리고 그 이후 오랜 동안 정혜결사를 실천에 옮겼음에도 불구하고 지눌에게는 마음을 짓누르는 그 무엇이 남아있었다. 지눌은 송광사로 옮겨 정혜결사를 실천에 옮기기 전에 마음을 짓누르는 그 무언을 떨쳐버리기 위하여 다시 한 번 치열하게 수행해야 할 필요를 느낀다. 비문에 의하면 지눌은 송광사로 가기 전 지리산 상무주암에서 다음과 같은 경험을 한다.

내가 보문사에 있을 때부터 10여년이 되었다. 비록 뜻을 얻어 부지런히 닦아 시간을 허비하지 않았으나 아직 정견을 잊지 못해 어떤 물건이 가슴에 걸려있어 마치 원수와 함께 머무는 것 같았다. 그러나 지리산에 있을 때 『대혜어록』에서 “선은 고요한 곳에 있지 않으며 또 시끄러운 곳에도 있지 않고 일상사에 응하는 곳에도 있지 않으며 또 시끄러운 곳에도 있지 않다. 그러나 먼저 고요한 곳, 시끄러운 곳, 일상사에 응하는 곳, 생각하고 분별하는 곳을 버리고 참고해서는 안된다. 홀연히 눈이 열리면 비로소 그것이 집안일임을 알게 되리라.”라는 구절을 읽었다. 여기서 나는 깨우침을 얻어 자연히 물건이 가슴에 걸리지 않았고 원수는 사라져 즉시 안락해졌다.11)

거의 한평생을 정진했음에도 불구하고 원수처럼 마음을 짓누르던 그 무엇이 『대혜어록』과의 만남에서 봄날 눈 녹듯이 사라진다. 위의 인용문에 의하면, ‘선은 조용한 곳이나 시끄러운 곳 등 특정한 조건에서 있는 것이 아니라 어느 곳이나 있다’는 구절을 읽으면서 지눌은 깨달음을 얻는다. 한 마디로 말하여 선은 어느 곳이나 있다는 것이다. 그러나 이것은 ‘도는 어디에나 있다’는 주장이나 ‘진리는 어디에나 존재한다’는 주장과 다를 바가 없다. 그렇다면 이 구절이 어째서 마음 속의 정견을 깨부수는 계기가 되었겠는가? 이 질문에 대답하기 위해서는 지눌이 만년에 받아들인 것으로 알려진 간화선이 무엇인지를 고찰할 필요가 있다. 여기서는 간화선에 대한 ‘간화결의론’의 설명을 중심으로 간화선에 대한 지눌의 생각을 고찰할 것이다.

널리 알려진 바와 같이, 「간화결의론」은 간화선의 우수성을 주장하기 위하여 지눌이 저술한 그의 유작이다. 물론 여기서 간화선의 우수성이라는 것은 화엄종(원교)이나 돈교의 수행방법과 비하여 간화선이 우수하다는 의미일 것이다. 간화선의 우수성을 이와 같이 파악할 경우 문제는 ‘지눌은 어째서 화엄종이나 돈교의 수행방법과 비교하여 그 우수성을 밝힐 필요가 있었는가’ 하는 점이다. 아마도 그 당시 가장 주류를 이루었던 수행방법은 화엄종의 수행방법이지만 지눌이 생각하기에 그 방법에는 문제점이 많았으며, 그 문제점을 해결하기 위하여 제시한 간화선은 돈교의 수행방법과 유사하여 돈교의 수행방법으로 오해될 가능성이 있었기 때문일 것으로 추측된다. 이 말이 맞다면 여기서 우리가 해야 할 것은 지눌이 보기에 간화선은 화엄종의 수행 방법의 문제를 어떻게 해결하며, 돈교의 수행방법과는 어떻게 다른가 하는 질문에 대답하는 것이다

누구나 인정하듯이 불교는 화엄종이든 선종이든 부처의 경지에 이르는 것을 궁극

11) 김군수, 「보주국사비문」, 予自普門已來十餘年矣 雖得意勸修 無虛廢時 情見未忘 有物礙膺 如響同所 至居智異 得大慧普覺禪師語錄 云 禪不在靜處 亦不在鬧處 不在日用應緣處 不在思量分別處 然第一不得捨却靜處鬧處日用應緣處思量分別處參 忽然眼開 方知是屋裡事 予於此契會 自然物不得膺 響不同所 當下安樂耳.

적 목표로 한다. 그러나 부처의 경지에 이르는 방법에 대해서는 각 종파마다 다소간의 차이가 있다. 지눌과 어느 화엄종사가 나눈 다음의 대화는 부처의 경지에 이르는 방법에 대하여 화엄종과 선종이 어느 정도 상반된 견해를 가지고 있는지를 보여주는 좋은 사례이다.

1185년 가을에 나는 하가산에 은거하기 시작하였으며 나의 마음은 항상 즉심즉불을 가르치는 선문에 있었다. 이 문을 만나지 못했다면 수많은 겹의 노력도 헛된 것이며 성인의 경지에 결코 도달하지 못한다고 생각하였다. 그러나 나는 화엄종에서는 깨달음에 들어가는 문에 대하여 과연 어떻게 가르치고 있는지 끝내 의심을 지울 수 없었다. 드디어 어느 강자를 찾아가 물었더니 그는 말하기를 “사사무애를 관하라”고 하였다. 그리고 내게 훈계하여 이르기를 “그대가 단지 자심만을 관하고 사사무애를 관하지 않는다면 불과의 완전한 덕을 잃게 될 것이다”고 하였다. 나는 대꾸하지 않았으나 말없이 스스로에게 이르기를 “마음으로 사를 관한다면 사가 곧 장애가 되어 공연히 자기 마음만 혼란해질 것이니 어찌 깨달을 때가 있겠는가? 하지만 단지 마음이 맑고 지혜가 깨끗하기만 하면 한 오라기 머리털과 온 세계가 혼용하는 것이 기필코 자기 마음 바깥의 경계가 아니리라”고 했다.¹²⁾

한 마디로 말하여, 화엄종의 수행방법은 사물과 사물, 또는 현상과 현상은 겉으로 보기에는 차별과 같등으로 되어 있지만 따지고 보면 아무런 차별도 같등도 없는 것(事事無碍)을 관해야 한다는 것이다. 그러나 이러한 현상은 인간이 눈을 가졌다고 하여 누구에게나 보이는 것이 아니다. 사사무애법계는 화엄종의 이론체계를 배워 특별한 관점을 가진 사람에게나 나타난다고 보아야 한다. 화엄종의 이론체계를 배우기 위해서는 언어가 반드시 필요하다. 그러나 언어는 있는 그대로의 현상을 이해하는 데에 도움을 주기도 하지만 있는 그대로의 현상을 왜곡하기도 한다.

앞에서 말한 바와 같이, 법계연기에 의하면, 하나의 특정 사물이나 현상은 그냥 하나의 사물이나 현상이 아니라 온 우주를 담고 있다. 그러나 특정 사물을 언어로 표현하는 순간, 언어는 그 언어에 담겨진 의미 이외에 다른 의미를 모두 배제시키면서 그것을 여타의 다른 사물과 관계없이 그 사물 자체의 고유의 특성을 가진 그 무엇으로 인식하게 한다. 지눌은 이것을 ‘의리분제’(義理分際)라고 하면서 이 방법에 의해서는 결코 사물이나 현상을 있는 그대로 볼 수 없다고 주장한다. 언어는 특정한 대상(理)에 대하여 그것에 합당한 의미(義)를 만들어내고, 그 의미에 의하여

12) 지눌, 「화엄론절요」(『한국불교전서』 4책, 767下), 大定乙巳秋月 余始隱居下柯山 常以禪門即心即佛冥心 以謂非遇此門徒勞多劫 莫臻聖域矣 然終疑華嚴教中悟入之門 果如何耳 遂往問講者 對曰 當觀事事無碍 隨而誠之 曰余若但觀自心不觀事事無碍即實佛果圓德 余不對 默 自念言將心觀事 事即有碍 徒擾自心 何有了時 但心明智淨則毛刹容融 必非外境.

특정한 대상을 다른 대상과 구분하는 역할을 하지만, 언어의 이러한 역할에 의하여 인식된 사물이나 현상은 있는 그대로의 현상이 아니라 언어에 의하여 제한된 또는 왜곡된 현상이라는 것이다. 그리하여 지눌은 화엄종과는 다른 방식으로 부처의 경지에 도달할 것을 제안한다. 간화선이 그것이다.

그러나 간화선 역시 언어를 사용한다. 일반적으로 ‘화두를 본다’로 풀이되는 간화에서의 화두는 언어로 되어 있다. 예컨대 ‘뜯앞의 잣나무’, ‘마삼근’, ‘개에게는 불성이 없다’ 등이 그것이다. 그러나 여기에 사용된 언어는 일상적인 의미를 가지지 않는다. 일상적인 의미를 전달하기 위해서 화두를 사용하는 것이 아니라 다만 깨어있기 위하여 화두를 든다. 하루 24시간 오로지 화두만 붙잡고 분지일발(噴地一發)해야 한다.

공부하는 사람은 하루 24시간 걷거나 머물러 있거나 앉거나 눕거나 하는 모든 행동 속에서 다만 화두를 붙잡고 깨달을 뿐이다. 그 심성의 도리는 이름을 떠나고 형상을 끊었다는 이해나 연기에 막힘이 없다는 이해 등도 전혀 없다. 불법을 머리로 이해해서 알려는 생각이 조금이라도 있으면 열 가지 알음알이의 병에 걸리게 된다. 그러므로 모두 내려놓되 내려놓았다거나 내려놓지 않았다거나 병에 걸렸다거나 병에 걸리지 않았다는 헤아림조차 없다가 홀연히 재미도 없고 붙잡을 수도 없는 화두에서 분지일발(한 번 단박 깨치면)하게 된다. 그러면 일심법계가 분명해져 심성에 갖추어진 수많은 삼매와 헤아릴 수 없이 많은 의미가 구하지 않아도 모두 갖추어진다. 이것은 지금까지 하나에 치우쳤던 뜻과 이치, 그리고 듣고 이해해서 얻었던 것이 없기 때문이다. 이것이 선종 경결문에서 화두를 참구하여 증득해 들어가는 비결이다.¹³⁾

위의 인용문에서 ‘불법을 머리로 이해하려고 한다’든가 ‘심성의 도리는 이름을 떠나고 형상을 끊었다고 이해한다’든가 ‘연기에 막힘이 없다고 이해하는 것’은 화엄종에서 법계연기를 이해하는 방식이다. 이와 같이 무엇인가를 언어로 이해하려고 시도할 경우에는 필경 10종병에 걸린다는 것이다. 10종병에 걸리지 않기 위해서는 다만 화두만을 붙잡고 있어야 한다. 그리고 모든 것을 내려놓고 화두만을 붙잡고 있되 이런저런 헤아림없이 그렇게 한다면, 어느 날 ‘홀연히 재미도 없고 붙잡을 수도 없는 화두에서 한 번에 단박 깨치게 되는 것이다.’ 문제는 화두를 붙잡기만 한다는 것이 어떻게 하는 것인가 하는 점이다.

13) 지눌, 「간화결의론」(『한국불교전서』 4책, 735上), 學者 於十二時中四威儀內 但提撕學覺而已 其於心性道理 都無離名絕相之解 亦無緣起無碍之解 才有一念佛法知解 便滯在十種知解之病故 一一放下 亦無放下不放下 滯病不滯病之量 忽然於沒滋味無摸索底話頭上 噴地一發則一心法界 洞然明白故 心性所具百千三昧 無量義門 不求而圓得也 以無從前一偏義理聞解所得故 是謂禪宗徑截門話頭參詳證入之秘訣也.

한 간화선 연구자는 이것을 크게 세 단계로 나누어 설명한다(한자경, 2013: 371-378). ‘의심하기’-‘의단의 형성’-‘화두 타파’가 그것이다. 첫 단계 ‘의심하기’에서 의심은 개념적 사고에 의한 사랑 분별과 대비되는 용어이다. 사랑 분별의 대상은 눈에 보이는 사물이나 현상이다. 그렇다면 의심의 대상은 무엇인가? 아마도 우리가 평소에 하는 사랑 분별이라고 해야 할 것이다. 선종 제2조 혜가에게 깨달음을 안겨주었던 질문과 스승 달마대사의 대답을 예로 들어보자.

혜가: 화상께서 마음을 편안하게 해주십시오.

달마: 마음을 가져오너라. 너의 마음을 편안하게 해주리라.

혜가: 마음을 찾아도 끝내 찾을 수 없습니다.

달마: 찾지 않으면 어찌 그것이 너의 마음이겠느냐? 벌써 너의 마음을 편안하게 해주었느니라. 그대를 위해 마음을 이미 편안하게 해 주었는데 그대는 이제 보이는가?(김월운, 2008: 148)

일반적으로 우리는 혜가처럼 마음이라는 것이 우리의 몸 어딘가에 있고, 그 마음이 불안하거나 행복하다고 생각한다. 그러나 위의 대화는 이러한 생각에 의심을 제기한다. 마음이라는 것이 과연 우리의 몸 속 어딘가에 있는 것이라면 한 번 가져와 보라는 것이다. 그러나 마음은 일반적으로 생각하듯이 마음 속 어딘가에 있어서 안정시키고 말고 할 그런 대상이 될 수 없다. 그렇다면 마음이란 도대체 무엇이란 말인가? 이것을 의심해야 하는 것이다. 다음은 경산대혜선사 『서장』에 나오는 일화이다.

저는 얼마 전 강서 지방에 가서 여거인이라는 사람을 만난 적이 있습니다. 여거인은 총명한 사람으로서 참선 공부에 마음을 둔지 오래되었지만 여전히 사랑 분별하는 병이 깊게 들어 있었습니다. 시험삼아 질문을 해보았습니다. “그대는 공에 떨어질까봐 두려워합니다. 그렇다면 두려워하는 것을 아는 것은 공입니까? 아닙니까?” 그가 우두커니 생각하더니 사랑 분별로 대답하려고 하기에 내가 곧바로 “할”을 하였습니다. 지금까지 망연해서 핵심을 찾지 못하고 있습니다. 이것은 모두 깨달아 증득하려는 마음이 앞에 높여 있어서 스스로 장애와 어려움을 짓기 때문이지 다른 일 때문은 아닙니다.(대혜종고, 2013: 65)

위의 인용문에 나오듯이 여거인은 총명한 사람으로서 오랜 동안 참선공부를 하였다. 그러나 그는 ‘사랑 분별을 하지 말라’라든가 ‘이렇게 하지도 말고 저렇게 하지도 말라’ 등의 참선공부의 가르침에 대하여 두려워하는 마음을 가지고 있었다. 즉, 참선공부의 가르침대로 하면 공에 떨어지는 것은 아닐까 하는 두려움을 가지고 있

있던 것이다. 사실상 사랑 분별은 인간이라면 누구나 할 수밖에 없는 인간의 조건이다. 그럼에도 불구하고 사랑 분별을 하지 말라면 인간이 인간이기를 포기하고 순진한 무식꾼이 되거나 동물처럼 되라는 것은 아닌가 하는 의문이나 두려움은 누구나 가질 수 있다. 여거인의 이러한 마음에 대하여 대혜선사는 질문을 제기한다. 자신이 두려워하는 마음을 가지고 있다는 것을 아는 것은 공인가? 아닌가? 여거인은 이 질문에 대답하기 위하여 또다시 사랑 분별을 하려고 한다. 이 순간 ‘할’은 사랑 분별을 하지 못하도록 하는 강한 방어책이면서 사유의 한계, 논리의 한계에 맞닥뜨리게 한다. 사유의 한계, 논리의 한계에 맞닥뜨렸다면 이제 그에게 남은 것은 온통 의심밖에 없다. 이것이 두 번째 단계의 ‘의단의 형성’이다.

사유의 한계에 도달하면 우리는 보통 이 장애물을 제거하기 위하여 어떻게 하는가? 위의 인용문에서 여거인이 하듯이 우리는 지금까지 늘 해왔던대로 이런저런 사랑 분별을 하게 마련이다. 그러나 간화선에서는 진심 또는 공적영지심에 ‘매개없이’ 직접 도달하고자 하는 만큼, 개념적 사고에 의한 사랑 분별로 되돌아가는 것을 극도로 경계하면서 그 의심을 끝까지 유지하여 의정(疑情)과 의단(疑團)으로 발전하기를 바란다. 의정은 의심이 개념적 사유 너머로 나아가 감정으로 체화된 상태를, 의단은 그 의심이 무르익어 오로지 의심만이 홀로 남은 상태를 가리킨다. 화두 의심이 뿔뿔 뭉쳐 내가 곧 의심 덩어리가 되었다. 이제 나와 너, 주체와 대상의 구분없이 오로지 의심만 남아 있다. 이것을 통과하면 곧바로 세 번째 단계인 ‘화두 타파’의 순간이다. 화두 타파의 순간, 수행자는 불교에서 추구하는 최상의 상태, 해탈의 경지에 도달한다.

물론 이 세 가지 단계는 간화선에서 모두 중요하다. 그러나 세 단계 중에서 특히 중요한 단계가 있다면 그것은 무엇이겠는가? 사람에게 따라서 다양하게 대답할 수 있겠지만, 그것은 나와 나, 주체와 대상의 구분없이 오로지 의심만 남게 되는 상태, 의심이 의정을 거쳐 대의단으로 발전된 두 번째 단계라고 보아야 할 것이다. 이 순간에는 개념적 사유가 들어설 틈이 없다. 그러다가 어느 날 갑자기 단박에 깨지면 되는 것이다.

돈교 역시 깨달음은 개념적 사고에 의한 노력없이 어느 날 갑자기 도달하는 것이라고 주장한다. 이 점에서 간화선은 돈교로 오해될 소지가 다분하다. 지눌 역시 이 점을 인지하고 있었음에 분명하다. 그는 간화선이 돈교로 오해되는 것을 막기 위하여 간화선과 돈교의 차이점을 설명하는 데에 많은 노력을 기울인다.

달마가 서쪽에서 와서 문자를 사용하지 않고 마음을 마음으로 전한 것은 달이 손가락 끝에 있는 것이 아니며 법이 곧 나의 마음임을 알도록 하기 위한 것이다. 그리하여

선문에서는 집착을 깨뜨려 근원을 드러냄을 귀히 여기고 번거로운 말에 의한 뜻과 이치를 시설하는 것을 귀증하게 여기지 않는다. 집착을 깨뜨리는 연구가 있는 곳에는 이치의 성품에서 말을 여의고 생각을 떠난다고 하는 일본(一分)의 의미와 가깝다고 하지 만, 어리석은 자는 그 뜻을 알지 못하고 매번 비슷한 어례(語例)를 가지고 문득 돈교와 같다고 말한다. 이는 크게 그렇지 않다. . . 선문에서 생각을 떠나 서로 전한다는 것은 단박 법계를 증득한 자리임을 알아야 한다. [그러나] 돈교 가운데 법의 모양을 설하지 않고 오직 성품만을 보아 ‘한 생각도 나지 않는 것’(一念不生)을 곧 부처라고 하는 것과는 결코 같지 않다.¹⁴⁾

위의 인용문에 의하면, 돈교는 법을 가르치지 않고 오직 성품만을 본다. 법은 주로 언어로 가르쳐지는 만큼 법을 가르치지 않는다는 것은 곧 언어를 사용하지 않은 채 오직 성품만을 본다는 것을 의미한다. 그러다가 한 생각도 나지 않으면 그것이 곧 부처라는 것이다. 돈교는 어떤 종류의 언어도 전혀 사용하지 않아야 한다고 주장한다. 즉, 돈교는 개념적 사고에 의한 노력없이 오직 성품만을 보아 한 생각도 일어나지 않고자 노력할 때 비로소 부처의 경지에 이른다고 주장한 셈이다.

그러나 지눌은 선문의 간화선이 이와 같은 방식의 돈교의 수행방법과 다르다고 주장한다. 그것이 문자를 사용하지 않는다고는 하지만 선종과 같은 방식으로 문자를 사용하지 않는 것을 의미하지 않는다. 그들도 문자는 사용한다. 다만 그들은 문자를 사용하되 특별한 방식으로 사용한다. 간화선에서는 화엄종처럼 말을 번거롭게 사용하여 뜻과 이치를 설명하는 것도 아니요 문자를 전혀 사용하지 않는 것도 아니다. 간화선에서는 일상적인 뜻과 의미에 대한 집착을 깨뜨려 근원을 드러내는 방식으로 문자나 말을 사용한다. 이럴 경우 간화선의 문자는 사물이나 현상의 부분적인 이치만을 드러내는 것이 아니라 이치 그 자체를 드러내준다. 간화선의 문자나 말은 ‘단박 법계를 증득하도록 하는’ 것이다.

V. 요약 및 결론: 고려 후기 불교교육 서설

거듭 말하거니와, 지눌 당시 고려 사회는 한치 앞도 예상할 수 없을 정도의 극도의 혼란기였다. 기존의 지식인들은 무신들에 의하여 숙청당하였으며 미래의 지식인

14) 지눌, 「원돈성불론」(『한국불교전서』 4책, 728上~中), 所以達摩西來 欲令知月不在指 法是我心故 不立文字 以心傳心耳 是以禪門 只貴破執現宗 不貴繁辭義理施設 故所有破執言句 近於一分理性 離言絕慮之義 昧者不知其義 每將相似語例 便謂同於頓教 是大不然. . . 是知禪門離念相傳 是頓證法界處也 決非頓教中 不說法相 有見眞性 一念不生 卽名爲佛也.

들을 기르는 교육기관은 본래의 기능을 수행하지 못하였다. 이런 상황에서 사람들은 ‘어떻게 하면 살아남아 목숨을 부지할 수 있을까’를 고민하게 마련이다. 지눌 역시 출가 이전 이 문제를 고민했을 것이며, 출가 이후에는 이 문제를 넘어 ‘올바른 삶을 살기 위해서는 어떻게 해야 하는가’의 문제를 고민했을 것이다. 지눌이 보기에 본래의 불교, 특히 선문 본래의 가르침은 이 문제에 대하여 가장 빠르고 확실한 길을 제시한다. 그러나 유감스럽게도 그 당시의 불교는 사람들에게 그 길을 제시하기는커녕, 종파 간의 갈등, 특히 교종과 선종 사이의 갈등으로 혼란에 혼란을 가중시키고 있을 뿐이었다. 지눌은 이 문제를 해결하는 데 한평생을 보냈으며, 이 문제를 해결하는 과정에서 자연스럽게 새로운 불교교육과정(이론)이 정립되었다고 해도 과언이 아니다. 물론, 이 문제 해결의 핵심은 불교가 추구해야 할 가장 중요한 목적은 무엇이며, 이 목적을 달성하기 위해서는 어떤 내용을 어떤 방법으로 가르쳐야 하는가를 분명하게 하는 데에 있다. 앞에서 살펴본 원돈신해문과 성적등지문과 경절문은 선종을 중심으로 이 질문에 대답함으로써 재정립한 새로운 불교교육과정(이론)이라고 말할 수 있다.

원돈신해문(圓頓信解門)은 ‘나 자신은 어떤 사람인지’, 보다 구체적으로 ‘나의 마음은 어떤 구조로 되어 있는지’를 설명함으로써 불교가 추구해야 할 궁극적 목적을 제시한다고 말할 수 있다. 앞의 고찰에 나타난 바와 같이, 지눌은 『육조단경』을 읽고 진여자성의 중요성을 깨달은 후 화엄종으로 대표되는 교종의 가르침에서는 진여자성에 대하여 어떠한 입장을 가지고 있는지 궁금해서 『신화엄론』을 읽게 된다. 이때 그는 교종에서도 선종과 마찬가지로 진여자성을 중요하게 여긴다는 것을 알고 원돈신해문을 주장한 것으로 해석할 수도 있다. 이 경우 원돈신해문은 ‘가장 원만한 화엄의 교리를 믿고 이해하여 자신의 마음이 곧 부처라는 것을 일순간에 깨닫는 것’을 의미한다. 그럴 수도 있다. 그러나 지눌이 『신화엄론』이나 『육조단경』을 읽고 깨닫게 된 핵심내용은 선종이든 교종이든 인간의 마음은 중생이나 부처의 구분없이 겹으로 보이는 것이 모두가 아니라 그 이면에 진여자성을 포함하고 있다는 것이다. 다시 말하여, 나 자신은 누구든지 그 자체로 부처라는 것이다. 그런 만큼 불교가 추구해야 할 궁극적 목적 역시 나의 마음 속 부처를 믿고 그것을 회복하는 것이다. 원돈신해문을 이와 같이 해석할 수 있다면, 원돈신해문은 불교가 추구해야 할 목적—내 마음 속 부처, 즉 진여자성을 회복하는 일—을 분명히 밝히기 위한 것으로 볼 수 있다.

제Ⅱ장의 고찰에서 드러난 바와 같이, 진여자성은 진심의 다른 이름으로서 본체와 작용으로 구성되어있다. 진심의 본체는 ‘움직이지도 않고 고요해서 모든 부질없

는 말들을 끊어 버리니 나지도 멸하지도 않으며, 있는 것도 아니고 없는 것도 아니다.’ 그럼에도 불구하고 진심의 본체는 모든 세계의 발생 근원인 까닭에 인간이 일상생활에서 하는 일체의 생각과 말과 행동 역시 그것이 작용한 결과이다. 그러나 진심의 본체와 작용을 이와 같이 설명할 경우에는 아무런 작용도 없는 본체가 작용을 일으킨다는 논리적 모순을 범하게 된다. 공적영지심은 본체의 이 작용이 일반적인 의미의 작용이 아니라 특별한 의미의 작용임을 설명하기 위한 개념이다. 한 마디로 말하여, 이 작용은 대상없이 스스로 또는 저절로 일어나는 작용이다.

그러나 이러한 설명에도 불구하고 보통의 사람들은 이 작용이 어떤 방식으로 일어나는지, 그 작용을 일으킨다는 진심의 본체가 무엇인지를 쉽게 이해할 수도, 쉽게 믿음을 가질 수도 없다. 그러나 지눌은 그것에 대한 믿음이 없다면, 그리고 그것에 대한 깨달음이 없다면 불교는 성립할 수 없다고 본다. 깨달음 이후에 비로소 바른 수행이 가능하다는 오후수(悟後修)는 이것을 강조하는 개념이다. 지눌의 두 번의 깨달음—청원사에서의 깨달음과 보문사에서의 깨달음—의 내용 역시 바로 이것이라고 보아야 한다. 그러나 거듭 말하거니와 진심의 본체가 우리의 일상의 삶에 작용한다고 하더라도 그것을 직접 볼 수 있는 것은 아니다. 일상의 삶의 작용을 통하여 그것이 있다고 추론할 뿐이다. 그런 만큼, 진심의 본체는 삶 속에서 일어나는 이런저런 작용으로부터 그 작용의 의미를 설명하기 위하여 있다고 보지 않으면 안되는, 또는 있다고 믿지 않으면 안되는 그 무엇이라고 볼 수 있다. 그렇다면 그런 것을 있다고 믿어야 할 까닭은 무엇인가? 그것은 올바른 수행방법을 판단하는 기준을 세우기 위하여 요청되는 것이라고 보아야 할 것이다.

성적등지문(惺寂等持門)은 올바른 수행이 갖추어야 할 조건을 제시하는 개념이라고 말할 수 있다. 성적등지문은 말 그대로는 수행을 하는 경우 마음이 성성(惺惺)하면서 적적(寂寂)함을 동시에 유지해야 함(等持)을 가리킨다. 보통 선수행할 때 마음은 산란하든지 혼침해지기 쉽다. 그러나 성성은 혼침하지 않은 채 또렷하게 깨어있는 상태를, 적적은 산란하지 않은 채 고요한 상태를 유지하는 것을 가리킨다. 그런 만큼 성성과 적적은 각각 바른 혜(慧)와 바른 정(定)의 다른 이름이라고 말할 수 있으며, 따라서 성적등지문 역시 정혜쌍수의 다른 이름이라고 말할 수 있다.

정혜쌍수는 지눌이 승과에 합격한 직후부터 선수행자라면 누구든지 따라야 한다고 주장한 올바른 수행방법이다. 정혜쌍수에서 핵심은 정과 혜를 ‘순차적으로’가 아니라 ‘동시에’ 닦아야 한다는 것이다. 정과 혜가 동시에 닦아야 할 수행방법이라면 정과 혜의 대상과 혜의 대상은 결코 다른 것일 수 없다. 그러나 일반적으로 정은 마음을 일정한 대상에 집중시킴으로써 평소에 산란한 마음을 잠재우는 수행방법으로, 혜는

마음이 고요한 상태에서 대상을 있는 그대로 관찰하는 수행방법으로 알려져 있다. 이 경우에 정의 대상과 혜의 대상은 동일한 것이 될 수도 있고 다른 것이 될 수도 있다. 지눌은 다른 대상일 경우를 수상문정혜라고 하고 동일한 대상일 경우를 자성문정혜라고 하면서, 전자를 근기가 열등한 사람이 하는 수행방법으로 후자를 근기가 뛰어난 사람이 하는 수행방법이라고 주장한다. 그러나 양자를 이와 같이 설명할 경우 문제는 자성문정혜와 수상문정혜가 각각 무엇을 가리키는가 하는 점이다.

지눌은 자성문정혜를 ‘걸림없는 고요함과 얹이 원래 무위여서 한 티끌에 대한 집착도 다 끊어졌으므로 털어내려는 노력을 수고롭게 할 필요가 없는 것, 감정을 일으키는 한 생각도 일어나지 않으니 인연을 잇을 힘을 빌 필요가 없는 것’으로 설명한다. 그렇다면 자성문정혜는 아무런 인위적 노력을 필요로 하지 않는 수행, 진심 스스로 일으키는 수행이라고 말할 수 있다. 여기에 비하여 수상문정혜는 상황에 따라서 또는 필요에 따라서 이루어지는 수행이다. 예컨대 마음이 산란한 상황에서는 마음을 고요하게 하는 수행을 필요로 하며, 마음이 혼란한 상황에서는 마음을 고요하게 하는 수행을 필요로 한다. 이러한 필요에 따라서 이루어지는 수행, 이것이 수상문정혜인 것이다.

그러나 지눌은 이러한 수상문정혜를 점문의 그릇된 수행이라고 비판하면서도 근기가 열등한 돈문의 수행자는 그것을 수행방법으로 삼을 수 있다고 주장한다. 돈문의 수행자는 아무리 근기가 열등하다고 하더라도 점문의 수행자와는 달리 올바른 수행을 하는 사람이다. 그렇다면 수상문정혜라 하더라도 돈문의 수행자가 수행방법으로 선택한 경우에는 올바른 수행방법으로 그 성격이 바뀐다고 보아야 한다. 수상문정혜도 그릇된 방법이 될 수도 올바른 방법이 될 수도 있는 것이다. 그렇다면 그것을 판단하는 기준은 무엇인가? 물론 자성문정혜라고 보아야 한다. 중생은 몸을 가지고 살기 때문에 어쩔 수 없이 상황에 매어있다. 그런 만큼 중생은 상황이 필요로 하는 수행, 즉 수상문정혜를 주요 수행방법으로 선택할 수밖에 없다. 그러나 그것이 올바른 수행방법이 되려면 정수행과 혜수행이 각각 따로 일어나게 해서는 안 된다. 즉, 마음을 고요하게 하는 정수행을 하더라도 그 대상은 혜수행의 대상인 있는 그대로의 사물이나 현상이 되어야 한다는 것이다. 이렇게 말하고 보면 자성문정혜는 사실 수준에서 일어나는 수상문정혜가 바른 수행인지의 여부를 판단하기 위하여 있다고 보지 않으면 안되는 개념 수준의 수행이라고 말할 수밖에 없는 것이다.

자성문정혜가 개념 수준의 수행이라는 것은 그것이 진여자성의 본체 수준에서 일어나는 수행이라는 것을 의미한다. 반면 수상문정혜가 사실 수준의 수행이라면, 그 당시 불교계에서 이루어지는 일체의 수행, 예컨대 독경, 예불, 참선, 천도재 등의

수행은 모두 수상문정혜에 해당된다고 보아야 한다. 그러나 이러한 수행은 사실 수준에서 일어나는 수행인 한 그릇된 방향을 취할 수 있다. 자성문정혜는 그것이 올바른 방향을 취하도록 기준의 역할을 한다는 것이다. 그럴 수밖에 없다. 거듭 말하거니와 지눌은 자성문정혜와 수상문정혜를 모두 수행방법의 하나로서 전자를 근기가 뛰어난 수행자가 하는 수행방법이라고 설명하며 후자를 근기가 열등한 수행자가 하는 수행방법이라고 설명한다. 이 설명에서처럼 수상문정혜가 상황에 지배받는 사람이 하는 수행이라면 근기가 열등한 사람이란 상황에 지배받는 사람이라고 말할 수 있다. 반면 근기가 뛰어난 사람이란 상황과 무관하게, 상황을 초월해서 사는 사람일 것이다. 세상에 그런 사람이 없는 것은 아닐 것이며, 그런 사람이라면 그 사람의 삶은 그 자체로 자성문정혜라고 보아야 할 것이다. 그러나 대부분의 사람들의 삶은 그렇지 않다. 그런 만큼 그들이 수행을 한다면 그들은 수상문정혜를 선택하되 그것이 자성문정혜가 되도록 노력해야 할 것이다. 어찌면 우리 보통의 인간에게 주어질 수행은 수상문정혜밖에 없을지도 모른다. 어쨌거나 수상문정혜와 자성문정혜의 관계를 이와 같이 설명하고 보면 성적등지문—즉, 정혜쌍수—은 참선과 경전공부를 포함하여 일체의 수행방법이 올바른 수행방법이 되기 위하여 갖추어야 할 조건이 무엇인지를 설명하기 위한 것으로 볼 수 있다.

경절문(徑截門)은 말 그대로 우회적으로 돌아가는 것이 아니라 곧바로 질러가는 수행방법으로서 간화선 수행을 가리킨다. 간화선은 가장 간단하게 말하자면 한 마디로 화엄종 수행방법의 문제점을 해결하면서 동시에 돈교의 수행방법과의 차이점을 부각시키기 위하여 고안된 수행방법이다. 화엄종에서는 세상을 법계연기의 관점, 특히 사물과 사물, 현상과 현상이 아무런 차별도 갈등도 없다는 사사무애의 관점에서 볼 것을 요구한다. 이 때 중요한 역할을 하는 것은 언어이다.

그러나 선종의 관점에서 볼 때 언어를 사용하여 법계연기를 있는 그대로 보는 것은 한계가 있다. 법계연기에 의하면 하나의 사물이나 현상은 그냥 하나의 사물이나 현상이 아니라 온 우주를 담고 있지만 언어는 언어에 담긴 의미 이외에 다른 의미를 모두 배제시키기 때문이다. 그리하여 선종에서는 언어를 사용하지 않은 채 마음에서 마음으로 무엇인가를 전달하고자 한다(不立文字 以心傳心). 그러나 만약 언어를 사용하지 않은 채 무엇인가를 마음에서 마음으로 전달하고자 할 경우 선종은 ‘법을 가르치지 않고 오로지 성품만을 보고자 하는’ 돈교와 다를 것이 없는 것처럼 보인다. 지눌 역시 법을 가르치지 않는 한 진여자성에 도달할 수 없다는 것을 분명하게 인식하고 있었다고 보아야 한다. 진여자성에 도달하기 위해서는 법을 분명하게 이해할 필요가 있다는 것이다. 그러나 언어는 법을 가르치고 배우는 데에 한계

가 있다. 그렇다면 어떻게 해야 하는가? 물론 한계를 뛰어넘는 방식으로 언어를 사용하면 된다.

간화선은 언어의 한계를 뛰어넘기 위하여 고안해낸 특별한 방식의 언어 활용 수행방법이라고 말할 수 있다. 이때 언어는 화염종에서 사용하는 언어는 물론이요 불교수행에 사용하는 언어, 일상생활에서 사용하는 언어 모두를 가리킨다고 말할 수 있다. 제IV절의 고찰에 나타난 바와 같이, 간화선에서는 화두를 붙잡고 있기만 해야 하며 결코 사랑분별을 해서는 안된다. 지눌은 사랑분별을 한다면 10종병에 걸려 결코 깨달음을 얻을 수 없다고 경고한다. 문제는 화두를 붙잡기만 한다는 것이 어떻게 하는 것인가 하는 점이다. 대부분의 간화선 연구가들은 이것을 세 단계로 나누어 설명한다. 의심하기-의단의 형성-화두 타파가 그것이다. 거듭 말하거니와, 화두를 붙잡고 있을 때에는 결코 사랑분별을 해서는 안된다. 사랑분별은 개념을 사용하여 이루어지는 사고를 가리키는 만큼 사랑분별을 해서는 안된다는 것은 개념을 전혀 사용하지는 안된다는 의미로 해석될 수도 있다. 그렇다면 화두를 붙잡고 있을 때에는 개념적 사고를 전혀 하지 말아야 한다는 의미인가? 결코 그렇지 않다. 기존의 사랑분별에 대하여 의심을 제기하는 첫 번째 단계에서는 어쩔 수 없이 개념을 사용해야 한다. 그러나 이때의 개념은 사랑분별을 없애는 방식으로 사용된다. 예컨대 흰 담벼락에 아무렇게나 지저분하게 쓰인 낙서를 금지하기 위한 ‘낙서금지’라는 글자처럼, 시끄러운 교실의 소음을 없애기 위한 ‘조용히 해’라는 소음처럼 동일한 글자나 소음이지만 기존의 글자나 소음을 잠재우듯이 간화선에 사용된 개념은 기존의 사랑분별을 없애는 역할을 한다. 이와 같은 간화선의 역할은 ‘조용한 곳에 있지 않으며 시끄러운 곳에도 있지 않고, 일상사에 응하는 곳에도 있지 않으며 생각하고 분별하는 곳에도 있지 않다. 그러나 먼저 고요한 곳, 시끄러운 곳, 일상사에 응하는 곳, 생각하고 분별하는 곳을 버리고 참구해서는 안된다.’ 물론이다. 간화선은 사랑분별에 의하여 생긴 편견이나 고정관념을 없애기 위해서라면 어느 때 어느 장소에서든 할 수 있는 선문의 수행방법이다. 선은 도나 진리가 어디에나 존재하듯이 어느 곳에서나 할 수 있는 것이다. 간화선을 이와 같이 설명하고 보면 경절문은 수상문정혜가 자성문정혜를 지향하기 위해서 언어를 어떻게 사용해야 하는지를 설명한다고 말할 수 있다. 즉, 간화선은 불교수행방법에서 활용될 수밖에 없는 언어를 어떻게 활용해야 하는가를 설명하기 위한 것이다.

- 논문접수 2017년 8월 31일/ 수정본 접수 9월 24일/ 게재 승인 9월 25일
- 학 력 : 서울대학교(교육학 박사)
- 관심분야 : 불교교육, 도덕교육
- 주요논문 : 유식사상과 인성교육: 「유식30송」을 중심으로(2016), 중관사상과 교과교육: 용수의 「근본중송」을 중심으로(2015), 고려중기 불교교육과정 연구: 의천의 생애를 중심으로(2014), 균여의 생애사를 통해 본 고려초기교육 서설(2009)
- E-Mail : laotao@wku.ac.kr

참고문헌

- 김군수. **승평부조계산수선사불일보조국사비명명서**.
지눌. 간화결의론. **한국불교전서4**. 동국대학교 출판부.
지눌. 권수정혜결사문. **한국불교전서4**. 동국대학교 출판부.
지눌. 수심결. **한국불교전서4**. 동국대학교 출판부.
지눌. 원돈성불론. **한국불교전서4**. 동국대학교 출판부.
지눌. 진심직설. **한국불교전서4**. 동국대학교 출판부.
- 지눌/김달진(역주)(1992). **보조국사전서**. 고려원.
강건기(2010). **보조국사 지눌의 생애와 사상**. 불일출판사.
대혜종고/여천무비(역해)(2013). **이것이 간화선이다**. 민족사.
길희성(2001). **지눌의 선사상**. 소나무.
김광민(1998). **지눌의 교육이론**. 성경재.
김월운역(2008). **조당집**. 동국역경원.
마명, 진재(한역)/이홍우(역주). **대승기신론**. 경서원.
보조국사 열반 800주년 기념사업회(2011). **보조국사 지눌의 생애와 사상**. 불일출판사.
인경(2006). **화엄교학과 간화선의 만남**. 명상상담연구원.
한자경(2013). 간화선의 철학적 이해. **한국선학 36**. 한국선학회.
황인규(2011). 고려시대 사찰과 불교문화. **역사와 교육12**. 역사와 교육학회.

ABSTRACT

Towards the Buddhist Education in the latter part of Goryeo Dynasty:
Focusing on Jinul's Life History*

Mi-Jong Lee
(Won-kwang University)

The purpose of this study is to answer some questions: What did buddhist monks think to be the aim of the buddhist education in the latter part of Goryeo Dynasty? What did they taught? and how did they taught it? Those questions are to be answered by analysing Jinul's life history. The reason is that Jinul the National Master Bojo resolved an buddhist society conflict between the Zen sect and non-Zen Buddhism at that time. According to the study result, Jinul' life is divided into three periods depending on process of formation his Zen thought consisted of 3Gates: the Gate of complete-sudden Faith and Understanding(원돈신해문), the Gate of Parallel Keeping of Quiescence and Wakefulness(성적등지문), and the Gate of Direct Cutting(경절문).

In the Gate of complete-sudden Faith and Understanding, Jinul explained that we have to believe and understand human mind or life as expression of Suchness. Therefore this Gate is interpreted into proposing the aim of buddhist education to be human mind fulfillment. In the Gate of Parallel Keeping of Quiescence and Wakefulness, he explained that all kind of buddhist practice such as reading sutra, zen, Chun Do Jae can be correct buddhist practice method and reach the aim of buddhist education as long as those maintain wakefulness(惺) and quiescence(寂) at the same time. In the Gate of Direct Cutting, he explained how to use language in buddhist practice to reach the aim of buddhist education.

* This work was supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded by the Korean Government(NRF-2013S1A5A8022305).

Key words: Jinul, Zen, Huayan, the Gate of complete-sudden Faith and Understanding(원돈신해문), the Gate of Parallel Keeping of Quiescence and Wakefulness(성적등지문), the Gate of Direct Cutting(경절문).