

선어록에 나타난 깨침의 속성과 그 전승 고찰

김호귀

[국문 초록]

깨침이란 지혜의 터득을 말한다. 때문에 선수행에서 그 궁극적인 목표는 깨침인데 그 깨침은 다른 아닌 지혜의 터득을 말한다. 지혜의 터득은 필연적으로 자비를 수반한다. 자비는 중생에 대한 교화로 이어진다. 이에 그 근본은 바로 수행에 바탕한다. 그래서 수행은 깨침이고 지혜이며 자비이고 교화이다. 이를 바탕으로 전개된 중국선종은 본래성불의 사상에 근거한 일상 속의 실천을 그 목표로 한다. 그것이 소위 조사선이다.

조사선의 시작은 달마 조사로부터 비롯한다. 그러나 조사선풍이 형성되기 이전에 이미 소위 선경을 통하여 본래성불의 사상이 전개되었다. 모든 보살이 본래의 마음[其心]을 잘 활용한다면 다음과 같은 일체의 승묘한 공덕을 획득한다는 『화엄경』의 善用其心, 모든 무명이 중생에게 본래 있다면 무슨 인연으로 여래는 다시 본래성불이라고 말씀하는 것인가 하는 『원각경』의 本來成佛, 悉有佛性의 의미가 佛의 지혜가 유정들 가운데에 작용하고 있고, 본성으로서 無垢인 저 진여가 불이평등하며, 佛의 중생에서 그 곧 佛이 가설되어 있다는 『열반경』의 悉有佛性, 저 망법이 모두 聖智라는 『능가경』의 自覺聖智 등이 그것이다.

이와 같은 본래성불 사상의 전개는 중국선종의 선어록에도 그대로 전승되었다. 모든 중생이 부처와 동일한 불성을 지니고 있다는 深信, 혜가의 禪心, 승찬의 信心, 도신의 守一不移, 홍인의 守本真心, 혜능의 但用此心, 회양의 修證卽不無 但莫染汚, 도일의 道不用修, 백장의 體露眞相 등이 그것이다. 본 논고에서는 이와 같은 부처님의 정법안장의 선적인 형성과 그 전개

및 사상적인 전승에 대하여 선어록을 통하여 그 사상적인 계보를 중심으로 고찰하였다.

주제어: 善用其心, 本來成佛, 悉有佛性, 自覺聖智, 深信, 禪心, 信心, 守一不移, 守本真心, 但用此心, 但莫染汚, 道不用修, 體露真相.

1. 들어가는 말

선은 깨침을 추구하는 종교이다. 불교가 시작된 이래로 불교의 모든 가르침은 일관되게 깨침의 추구를 향한 행위였다. 불교를 구축하고 있는 두 축을 지혜와 자비로 요약할 경우 자비에 중점을 둔 것이 중생제도의 비원이라면 지혜에 중점을 둔 것은 깨침을 위한 수행이다.¹⁾

바로 이와 같은 조사선은 본래성불의 사상을 바탕으로 하여 전개된 선풍을 가리킨다. 그 사상적인 연원은 멀리 禪經으로부터 유래한다. 가령 『원각경』에서는 “원각의 자성은 차별된 자성이 아니라 평등한 자성으로 존재한다. 오성을 따라서 일어나지만 취할 수도 없고 깨칠 수도 없다. 실상 자체에는 실로 보살도 없고 모든 중생도 없기 때문이다. 왜냐하면 보살과 중생은 모두 허깨비 모습이기 때문이다. 허깨비 모습은 소멸하므로 취하거나 깨치는 주체가 없다.”²⁾고 말한다. 곧 원각의 자성에는 보살이라는 분별도 없고 중생이라는 분별도 없으며 원각이라는 명칭도 없다. 평등한 자성이므로 분별수행을 통해서 터득할 수 있는 것도 아니다. 다만 원각의 실상이 본래적인 것임을 자각할 뿐 자각

1) 이에 본고에서는 선에서 깨침의 의의에 대하여 고찰하고, 그것이 선종사에서 어떤 사상적인 계보를 형성하여 왔는가를 선어록의 전승을 통하여 살펴보고, 아울러 중국 조사선의 특징이기도 한 깨침의 일상적인 모습에 대하여 고찰해보고자 한다.

2) 『圓覺經』(『大正藏』 17, p.917a) “圓覺自性 非性性有 循諸性起 無取無證 於實相中實無菩薩及諸衆生 何以故 菩薩衆生皆是幻化 幻化滅故無取證者”

하는 주체가 있는 것도 아니다.³⁾

이와 같은 본래성불의 사상은 주로 대승경전을 통하여 전승되어 왔다. 이에 본 논고에서는 몇 가지 대승선경의 내용을 통하여 조사선의 사상적인 연원을 살펴보고 나아가서 초기선종시대의 선어록에 그것이 어떻게 전승되었는가에 대하여 그 전승을 중심으로 고찰해보고자 한다.⁴⁾

2. 초기선종의 깨침의 의미

『열반경』에서 설한 불성의 모습이 가장 잘 구현된 것은 선종에서이다. 특히 선종의 전적가운데 견성을 강조하고 있는 자료 가운데 하나는 달마대사의 『혈맥론』⁵⁾이다. 이에서는 ‘만약 견성하지 못하면 선지식이라 할 수 없다,’ ‘견성하지 못하면 윤회를 벗어나지 못한다,’ ‘만약 부처를 찾고자 할진대 모름지기 견성을 해야 하니, 性이 바로 불이다. 부처는 곧 자재인이며 無事人・無作人이다. 만약 견성하지 못하면 중일토록 밖을 향해 부처를 찾아도 구할 수가 없다’고 하여 견불은 견성과 동일시되어 있어 견불과 견성과 불과 불성이 동의어로 다루어져 있다. 때문에 달마로부터 혜능을 전후한 초기선종에서 견성은 깨침에 대한 일반적인 용어로 등장하였다.

이런 점에서 더욱이 『능가사자기』에서는 “승찬은 도신이 분명하게

3) 宗密 述, 『大方廣圓覺經大疏』 中卷之一(『卍續藏』 9)

4) 祖師禪이란 달마로부터 형성된 일군의 선풍이다. 여기에서는 조사선의 사상적으로는 本來成佛에 근거하고, 실천적으로는 개인의 체험을 통하여 일상의 삶에서 무분별 및 무집착의 보살행을 구현하는 것으로 간주한다.

5) 惠菴 編譯, 『禪門撮要』(p.16), “若不見性 卽不名善知識. 不免輪迴 只爲不見性. 若要覓佛 直須見性 性卽是佛 佛卽自在人 無事無作人 若不見性 終日茫茫 向外馳求 覓佛元來不得” 여기에서 『血脈論』이 달마의 친설인가, 아닌가 하는 문제는 논외로 간주한다.

견불성한 것에 대해 인가하였다.”⁶⁾라고 말한다. 스승이 제자를 인가한다는 것은 스승과 제자 사이의 證契를 의미한다. 여기에서 도신이 분명하게 견불성했다는 것은 도신의 견성체험이지만 도신이 승찬으로부터 인가받았다는 것은 이전의 교의에서 말하는 견불성과는 다른 내용이다. 왜냐하면 본인이 불성을 본 것에 그치지 않고 스승으로부터 받은 인가라는 깨달음의 追體驗이기 때문이다.⁷⁾ 이것은 마음의 작용 내지는 존재방식과 견불성이 결부된 것이면서, 나아가서 건 곧 자각의 작용이 불성 곧 존재방식으로서 본체와 작용의 동일성을 말한다.

견불성이란 영원히 생사를 떠나는 것인데 이러한 사람을 출세인이라 말한다. 그러므로 유마경에서는 ‘활연히 돌이켜 본심을 얻는다.’고 했으니 이 말을 믿어야 한다.⁸⁾

곧 본심을 얻는다는 것은 본래의 자기를 자각하는 것이다. 이처럼 마음은 여래법성의 체로서 그 마음을 깨치는 것은 각기 구축한 우리들 자신의 몸을 깨치는 것이다. 그래서 불성의 체득은 자기의 몸에 대한 체득이다. 그 체득이야말로 ‘見’의 생생한 활용태를 가리키는 말이다. 여기에서 비로소 見은 悟로서 佛性和 동일한 양태를 나타내는 동체이명이다. 이것이 弘忍의 『修心要論』에서는 眞心 및 守眞心이 강조된다. 홍인은 “대저 수도의 본체는 마땅히 자기의 마음이 본래 청정하고 불생불멸하며 분별이 없음을 알아야 한다. 자성의 원만하고 청정한 마음이 바로 우리의 본사이다.”⁹⁾고 하여 본래청정한 자성으로 자신의 기본

6) 『楞伽師資記』(『大正藏』 85, p.1286b) “榮印道信了了見佛性處”

7) 『楞伽師資記』 『道信章』(『大正藏』 85, p.1287a)

8) 『楞伽師資記』(『大正藏』 85, p.1289a) “見佛性者 永離生死 名出世人 是故維摩經云 豁然還得本心 信其言也”

9) 『修心要論』은 달리 『最上乘論』으로도 불린다.(『大正藏』 48, p.377a) “夫修道之本體 須當識自心 本來清淨 不生不滅 無有分別 自性圓滿清淨之心 此是本師”

적인 입장을 나타내고 있다. 이러한 바탕에서 달마선의 기본인 壁觀을 守心이라 하면서 자신의 법요인 성품을 다음과 같이 心으로 표현하고 있다.

수행에서 법의 요체를 아는 것은 守心이 제일이다. 이 수심은 곧 열반의 근본이고 도에 들어가는 요문이며 십이부경의 宗이고 삼세제불의 祖이다.¹⁰⁾

홍인의 心은 바로 청정한 本心이고 自心이며 佛心으로서 自性이었다. 그래서 성불코자 한다면 무위의 진심을 지켜야 하고, 바로 그 진심을 지킨 연후에 성불하기 때문에 守心이 삼세제불의 조사임을 알아야 한다는 것이다. 따라서 진심이 본래심·본성·불성·자성으로 통하여 守眞心은 견성과 견불성에 통한다. 특히 여기에서는 ‘見性’이라는 말에 대해 ‘性을 見한다’가 아니라 바로 ‘견성하라’고 해석되는 점에 주목해야 한다. 이것은 종래의 ‘불성을 見한다’라든가 ‘본성을 見한다’라는 見의 체험과 사실의 중시를 초월하여 見하는 것과 所見이라는 상대를 떠난 입장이다. 見한다는 것도 자기의 본심 이외에 불성이라는 見의 대상을 見하는 것이 아니다. 이 경우 見한다는 것은 불성을 見한다라든가 본성을 見한다는 표현이 아니라 卽見性의 당체가 바로 불성 내지 부처로 전환되어 있다는 뜻이다. 따라서 性卽是心 心卽是佛과 같은 見本性이 見佛性과 동일한 의미를 지니고 있다. 그래서 揚眉瞬目 運手動足이 모두 불성의 현현이라는 입장인 道本圓成이라든가 不用修證의 본각적인 사상이 유출되어 있다.¹¹⁾

일례로 혜능의 견성에 대한 견해는 『단경』에 가장 잘 나타나 있다.

10) 『最上乘論』(『大正藏』 48, p.377c) “於行知法要 守心第一 此守心者 乃是涅槃之根本 入道之要門 十二部經之宗 三世諸佛之祖”

11) 『血脈論』(『大正藏』 48, p.375a) “道本圓成 不用修證 道非聲色 微妙難見” 참조.

우선 『불성론』의 설명을 보면 불성에 대한 중생의 두 가지 과실을 설명하는 부분에서 다음과 같이 말한다.

불성이란 진여가 인공과 범공으로 드러난 것이다. 진여를 말미암은 까닭에 능매도 없고 소매도 없다. 바로 이 도리를 통달할 때 허망의 집착을 벗어난다.¹²⁾

이것은 인·법 이공의 사실인 진여가 바로 불성이라는 말이다. 불성이란 모든 존재가 성립하는 진실태이다. 따라서 불성의 입장에서 보자면 모든 존재가 진실하여 거기에는 능과 소의 관계가 따로 없다. 모든 존재를 성립시키는 진실태인 불성은 우리의 경험적인 事象이 아니다. 곧 그것은 분별존재 이전의 실태이며 모든 존재의 근거이다. 그래서 그것을 능소의 관계로 파악한다면 위에서 살펴본 대로 ‘성품을 보한다,’ ‘불성을 보한다,’ ‘부처를 보한다,’ ‘본성을 보한다,’ ‘자성을 보한다’처럼 性은 목적어가 되고 見은 서술어가 되고 만다. 그래서 성품을 보하는 주체와 所見의 객체가 분리되어 존재한다. 분리되어 있는 주체와 객체가 하나가 된다는 것은 교의 상으로는 충분히 가능하지만 실천적인 수증의 입장에서는 성립할 수가 없다. 각기 주체는 주체로서 객체는 객체로서 존재할 뿐이다. 이러한 견해로는 『단경』에서 마음을 아는 것이 바로 견성이이라는 식심견성의 뜻과는 다소 거리가 있다. 그래서 일체사에서 항상 만법에 막힘이 없는 줄을 안다면 一眞一切眞의 경계가 현성한다는 돈오적인 해능의 해석과는 다소 거리가 생겨난다.

見自本性을 ‘자기의 본성을 보한다.’고 해석하는 것은 자기의 본성의 감각적인 대상만이 이해되고 만다. 見하는 주체와 所見의 본성이라는

12) 『佛性論』 卷1(『大正藏』 31, p.787b) “佛性者 卽是人法二空 所顯眞如 由眞如故 無能罵所罵 通達此理 離虛妄執”

객체가 달리 있는 입장에서 자신의 본성을 보한다는 것이 되어 버린다. 그러나 자신은 곧 자신의 본성이다. 이미 구축되어 있는 본성은 그대로 자기입에도 불구하고 보한다는 인식과정이 개입되어 있다. 모름지기 ‘무념법을 깨치면 만법에 통한다. 무념법을 깨치면 제불경계를 보한다. 무념법을 깨치면 불지에 이른다.’¹³⁾고 말한 것은 바로 이것을 경계한 말이다.

그러나 ‘보는 자기의 본성이다.’고 해석하는 경우는 보이 자기의 존재방식으로 부각되어 온다. 이 경우에 보는 바로 본성으로 다가와 보와 본성이 다르지 않다. 그리하여 보이라는 행위가 그대로 본성을 나타내는 돈오적인 입장에 위배되지 않는다. 여기에서 돈오적인 보의 행위자체가 본성으로 현성하는 것은 감각적으로 경험되는 것이 아니다. 왜냐하면 자기의 본성은 인간의 경험을 초탈한 것이므로 중생적인 행위로는 경험 내지 파악할 수가 없기 때문이다. 그래서 대상으로 파악하기 이전에 그대로가 자신에게 구비된 본성의 현현임을 스스로 깨치는 것이다. 여기에는 보이 본성의 작용으로 현성되어 있어서 보 자체가 본성과 동일시되어 있다. 따라서 『단경』에서는 자성을 제도하는 것이 진정한 제도라고 말한다.¹⁴⁾ 여기에서 자성을 스스로 제도한다는 것은 바로 본래의 자성청정심을 말하며 이 자성청정심의 작용이 바로 正見이다. 그래서 正見은 단순히 올바른 견해로서만이 아니라 자성청정심 그 자체이기 때문에 그 작용이 다른 아닌 반야지혜이다. 때문에 이러한 正見을 가리켜 후대의 『돈오입도요문론』에서는 다음과 같이 말한다.

13) 『敦煌本壇經』(『大正藏』 48, p.340c) “悟無念法者 萬法盡通 悟無念法者 見諸佛境界 悟無念法者 至佛位地”

14) 『宗寶本壇經』(『大正藏』 48, p.354a)

묻는다 : 무엇이 정견인가.

답한다 : 見하되 見하는 바가 없음을 정견이라 말한다.

묻는다 : 무엇을 가리켜 見하되 見하는 바가 없다고 말하는가.

답한다 : 일체의 색을 見하는 경우에도 罣착을 일으키지 않는다. 罣착이 없다는 것은 사랑과 증오의 마음을 일으키지 않는 것이다. 이것을 바로 見하되 見하는 바가 없다고 말한다.¹⁵⁾

정견은 곧 보되 본다는 집착이 없는 佛眼으로서 일체 대상에서 애증을 일으키지 않으나 衆生眼은 집착이 있는 분별을 일으킨다. 그리하여 정견은 ‘본성에 반야의 지혜가 갖추어져 있음을 안다’¹⁶⁾는 것이다. 이것은 사건·변화·우치와 같은 유위가 아니라 무위이다. 이것이 본래의 자성청정심이며 자신의 제도이다. 그래서 자신의 제도가 다름 아닌 본래성불의 정견이다.

이 정견이 돈오적인 수행에 의해 현성하는 것이 바로 견성이다. 자성을 스스로 제도한다는 것은 달리 진실을 구한다든가 제도를 추구하는 일이 없는 見自本性이다. 그래서 본래의 자성청정심의 정견이 바로 자기의 본성이다. 見 = 自本性의 관계가 성립한다. 종래의 ‘불성을 見한다.’는 감각적이고 대상적이며 구체적인 대상으로부터 ‘見은 곧 불성이다.’는 본래적인 妙修妙證으로 전환구조가 이루어진 것이다. 이러한 구조로부터 ‘識自本心’과 ‘見自本性不生不滅’은 각각 ‘識은 自本心이다’와 ‘見은 自本性의 불생불멸이다’는 해석이 도출된다. 이러한 수행방식에 의거하여 본래성불이 理佛性에 그치지 않고 行佛性으로서 등장하게 된다.

15) 大珠慧海, 『頓悟入道要門論』 卷上(『正續藏』 110, p.842c) “問云何是正見 答見無所見 卽名正見 問云何名見無所見 答見一切色時 不起染著 不染著者 不起愛憎心 卽名見無所見也”

16) 『宗寶本壇經』(『大正藏』 48, p.350c) “知本性自有般若之智”

3. 조사선 본래성불의 사상적 전승

1) 선경에 보이는 본래성불의 사상

소위 조사선이란 보리달마에 의하여 전승된 대승의 선법을 지칭한다. 이로써 조사라는 말은 직접적으로 달마로부터 연유한다. 곧 불심종을 터득하여 解와 行이 상응하는 자로서 모름지기 다른 사람의 마음을 헤아려 그 고·금의 事를 알고, 유·무를 꺼리지 않아 법에 집착이 없으며, 賢·愚·迷·悟의 분별이 없는 줄을 이해하고, 악을 보고도 불만으로 멀리하지 않고 선을 보고도 부지런히 힘쓰지 않으며, 지혜 떠나 어리석음 가까이하지 않고, 미혹을 버리고 깨침 추구하지 않으며, 대도에 통달하여 범부 마음 초월하고, 불심에 통달하여 분별계탁을 벗어나며, 범부성인의 길에 더불어 하지 않고, 분별을 아득히 초월한 자를 조사라 한다.¹⁷⁾

일반적으로 조사선은 본래성불의 사상에 바탕하여 그것을 자신에게서 구현하고 일상생활에서 실천하는 것을 이념으로 삼는다. 그 조사선의 궁극적인 목적은 깨침이다. 그 깨침은 반야지의 터득이다. 그래서 깨침의 행위는 곧 지혜의 터득이다. 바로 그와 같은 지혜의 터득은 나아가서 올바른 자비심을 구현하는 첫걸음이기도 하다.¹⁸⁾

중국의 선법은 곧 본래성불 사상의 긍정과 그 전개역사이기도 하였다. 그 사상적인 연원은 이미 대승경전의 선경으로부터 유래되었다. 지혜의 완성을 추구하는 『금강경』에서 수보리가 처음에 제시한 질문

17) 『景德傳燈錄』 卷3(『大正藏』 51, p.220a)

18) 이것은 소위 조사선의 시작을 보리달마의 선법으로부터 간주한다는 일반적인 견해에 근거한다. 조사선의 조사란 다름 아닌 달마조사를 가리킨다. 조사선의 일반적인 특징은 일상성의 강조·깨침의 보편성·자심의 철저한 긍정·수행과 깨침을 별개의 것으로 간주하지 않는 修證一如 등이기 때문이다.

이 바로 어떻게 발심해야 하는가의 문제였다.¹⁹⁾ 『금강경』에서의 발심 이야말로 지혜를 터득하기 위한 행위인 수행의 시작을 가리킨다. 곧 발보리심이다. 그만큼 발심은 지혜, 나아가서 깨침을 겨냥한 행위로서 필수불가결한 행위이다. 그래서 깨침을 추구하는 선에서는 제일먼저 발심을 문제 삼지 않을 수 없다. 그 발심의 이면에는 다름 아닌 信心이 자리하고 있다. 신심이 없는 발심은 찰나적이고 가변적이며 순간적인 계기이다. 따라서 신심은 곧 발심으로서 모든 수행과 깨침의 바탕이다.

나아가서 『화엄경』 『정행품』에서는 지수보살의 질문에 대한 문수보살의 답변에 잘 나타나 있다.

모든 보살이 본래의 마음[其心]을 잘 활용한다면 다음과 같은 일체의 승묘한 공덕을 획득한다. 곧 제법법에 마음이 걸림이 없고, 삼세제불의 깨침에 머물며, 중생을 따라 머물러 늘상 벗어나지 않고, 저 제법상에 모두 통달하며, 일체 악을 단제하고, 모든 선을 구축한다. 그리하여 보현 보살과 같이 色·像이 제일이고, 일체의 行·願이 모두 구축하며, 일체법에 자재하지 못함이 없어서 중생의 제이의 도사가 된다.²⁰⁾

여기에서 본래의 마음[其心]을 잘 활용한다[善用]는 것이 곧 본래성불의 여법한 행위로서 구체적으로는 이미 지수보살에게 구축되어 있는 본성이다. 이런 점에서 본래의 마음[其心]은 『금강경』에서 말한 而生其心의 其心이고, 잘 활용한다[善用]는 것은 應無所住에 대응한다. 善用의 구체적인 행위는 일상생활에서 이루어지는 威儀의 모습으로서

19) 天親 造, 菩提流支 譯, 『金剛般若波羅蜜經論』 卷上(『大正藏』 25, p.781c), “世尊云何菩薩大乘中發阿耨多羅三藐三菩提心 應云何住 云何修行 云何降伏其心”

20) 『大方廣佛華嚴經』 卷14(『大正藏』 10, pp.69c-70a), “若諸菩薩 善用其心 則獲一切勝妙功德 於諸佛法 心無所礙 住去來今諸佛之道 隨衆生住 恒不捨離 如諸法相 悉能通達 斷一切惡 具足衆善 當如普賢 色像第一 一切行願 皆得具足 於一切法 無不自在 而爲衆生第二導師”

문수보살의 게송에서 141가지 當願으로 나타나 있다. 여기에는 조사선 이 지향하는 깨침의 일상화인 보살도의 실천으로서 淨行의 의미가 잘 드러나 있다.

『원각경』은 수행과 깨침의 법문으로서 대승경전의 형식을 바탕으로 하여 문수보살을 비롯한 열 두 명의 보살과 문답한 내용으로 구성되어 있는데, 부처님의 깨침에서 이루어지는 삼매설법이다. 법문의 구체적인 대상은 보살과 말세의 중생들이다. 이에 본래성불이라는 입장에서 그 삼매를 어떻게 수행하고 성취하느냐 하는 수행법과 깨침의 법문이다. 보안보살장에서 “그처럼 중생은 본래부터 부처였고, 생사와 열반은 지난밤의 꿈과 같다는 것을 알아야 한다.”²¹⁾고 말한다. 이에 대하여 보다 구체적으로 금강장보살은 다음과 같이 질문한다.

만약 모든 중생이 본래부터 부처였다면 무슨 까닭에 다시 일체의 무명이 있는 겁니까. 만약 모든 무명이 중생에게 본래 있었다면 무슨 인연으로 여래는 다시 본래성불이라고 말씀하신 겁니까. 시방의 온갖 중생들에게 본래부터 불도가 성취되어 있지만 이후에 다시 무명이 일어나는 것이라면 일체의 여래에게도 언젠가는 다시 일체의 번뇌가 일어나는 것입니까.²²⁾

여기에서 금강장보살은 모든 중생이 본래부터 부처였다면 무슨 까닭에 다시 일체의 무명이 있고, 무명이 중생에게 본래 있었다면 무슨 인연으로 여래는 다시 본래성불이라고 하며, 여래에게도 언젠가는 번뇌가 일어나는 것인가 등 세 가지에 대하여 묻는다. 이에 대한 여래는

21) 『大方廣圓覺修多羅了義經』(『大正藏』 17, p.915a), “始知 衆生本來成佛 生死涅槃猶如昨夢”

22) 『大方廣圓覺修多羅了義經』(『大正藏』 17, p.915b), “若諸衆生 本來成佛 何故復有一切無明 若諸無明 衆生本有 何因緣故 如來復說 本來成佛 十方異生 本成佛道 後起無明 一切如來 何時復生一切煩惱”

묘원각심에는 본래 보리 및 열반이 없고, 성불과 불성불이 없으며, 또한 허망한 윤회와 비윤회도 없으므로 중생이 일으킨 분별조작의 사유를 통해서는 원각의 방편을 얻지 못한다고 답변한다.

마치 『열반경』에서 悉有佛性の 의미가 佛의 지혜가 유정들 가운데에 작용하고 있고, 본성으로서 無垢인 저 진여가 불이평등하며, 佛의 중성에서 그 곧 佛이 가설되어 있다는 세 가지로 전개되어 있는 것과 마찬가지로이다. 한편 『열반경』에서는 悉有佛性の 경우 有에도 未來有·現在有·過去有의 삼중으로 시설되어 있다.²³⁾

이와 관련된 내용으로 『능가경』에서는 心卽佛이라는 측면에서 여래장설로 설명한다. 곧 心은 모든 것의 시발점으로서 중생심의 자리에서 轉하여 본래심으로 돌아오는 始覺의 측면과 心은 業風이 일어나기 이전부터 고요한 海水처럼 본래 부처였다는 本覺의 두 가지 측면이 있다. 그럼에도 불구하고 중생의 경우 藏識이 轉하면 그대로 대열반인 줄을 알지 못한다는 것이다. 때문에 본래는 妄法이 그대로 聖智라는 것을 다음과 같이 설한다.

대혜여, 곧 저 방법이 모두 聖智라는 것은 심·의·의식의 일체 악습기의 자성법이 轉依되었기 때문에 곧 이 妄을 진여라 말한다. 이런 까닭에 진여는 심·식을 벗어나 있다.²⁴⁾

『능가경』에서는 불타 곧 여래가 성취한 지혜를 自覺聖智라고 표현하는데, 곧 스스로 깨침을 성취한 부사의한 지혜를 말한다.²⁵⁾ 여기에 서 불은 제중생을 제도하는 방법으로 五法·三自性·八識·二無我를

23) 『大般涅槃經』 卷27(『大正藏』 12, p.524b-c)

24) 『大乘入楞伽經』 卷3(『大正藏』 16, p.603b-c), “大慧 卽彼妄法 諸聖智者 心意意識諸惡習氣自性法轉依故 卽說此妄名爲眞如 是故眞如離於心識”

25) 이러한 부사의에 대해서는 『大乘入楞伽經』 卷3(『大正藏』 16, p.602b-c)에서 말한다.

활용한다.²⁶⁾ 그 이면에는 일체중생의 경우에도 自內聖智・自覺聖智는 佛智에서 터득되는 것으로 간주되어 있는데, 그것은 일체법상에 집착함이 없기 때문에 자각성지의 究竟相은 일체의 法相에서 벗어나있고, 如幻三昧의 몸을 얻어 불지의 궁극적 경지로 떠나지 않기 때문에 발생하는 것으로 설명되어 있다.²⁷⁾ 성문・연각・보살・여래가 스스로 깨친 거룩한 지혜 및 모든 佛地位의 차제와 일체 불법이 모두 다 이 가운데 포함되어 있다.²⁸⁾ 곧 일체의 불법마저도 五法 가운데 들어가기 때문에 自覺聖智相마저도 오법을 잘 관찰하여 체득된 것으로 설정되어 있다.

2) 선어록에 보이는 본래성불 사상의 전승

이와 같은 경증에 의하여 보리달마를 비롯한 초기선종의 조사들에게서는 본래성불에 기초한 깨침의 계보가 지속적으로 전승되어 왔다. 보리달마의 경우 『이종입』에서 불도의 깨침에는 여러 가지 갈래가 있지만 요약하면 두 종류를 벗어나지 않는데, 하나는 진리에 합치되어 있는 깨침이고,²⁹⁾ 둘은 불도의 깨침을 실천하는 것³⁰⁾이라고 말한다.³¹⁾ 여기에서 달마는 중생의 경우 부처님과 동일한 불성을 지니고

26) 『楞伽阿跋多羅寶經』 卷1(『大正藏』 16, p.480a)

27) 자각성지는 결국 여래의 경지이자 부처님의 경지이며, 언어를 초월한 勝義諦이며, 第一義諦로 『능가경』에서 추구하는 수행자의 최상 목적이기도 하다.

28) 『楞伽阿跋多羅寶經』 卷4(『大正藏』 16, p.511b) “聲聞緣覺菩薩如來 自覺聖智諸地相續次第 一切佛法悉入其中”

29) 理入의 理는 본성이고 入은 진리와 하나가 되는 깨침이다. 『金剛三昧經』, (『大正藏』 9, p.369c) “보살이여, 마음에는 출과 입이 없다. 출과 입이 사라진 마음이어야 비로소 출과 입이 없는 마음에 들어갈 수 있기 때문이다. 그러므로 入이라 말한다. 菩薩心無出入 無出入心 入不入故 故名爲入”

30) 行入의 行은 실천이고 入은 깨침으로서 깨침의 실천이다. 『金剛三昧經』, (『大正藏』 9, p.369c) “行入者 心不傾倚 影無流易 於所有處 靜念無求 風鼓不動 猶如大地 捐離心我 救度衆生 無生無相 不取不捨”

있다는 본래적인 사실과 그것을 경전의 가르침을 통해서 深信할 것 등 두 가지를 말하고 있다. 전자가 理佛性이라면 후자는 行佛性에 해당한다. 달마는 마음에는 변이하는 형상이 없는데 이것을 진여라 말하고, 마음에는 변화가 없는데 이것을 법성이라 말하며, 마음에는 구속이 없는데 이것을 해탈이라 말하고, 마음 그 자체에 걸림이 없는 것을 보리라 말하며, 마음 그 자체가 적멸한 것을 열반이라 말하기도 한다. 이것은 달마의 수행관이 모두 중생의 불성에 대한 크나큰 긍정에 바탕하고 있음을 보여준다. 보리달마는 바로 이러한 본래성불에 기초하여 다음과 같이 말한다.

묻는다 : 어떤 것이 깨침의 도리입니까.

답한다 : 걸어가는 행위가 그대로 깨침의 도리이고, 누워 있는 행위가 그대로 깨침의 도리이며, 앉아 있는 행위가 그대로 깨침의 도리이고, 서 있는 행위가 그대로 깨침의 도리이다. 곧 일거수일투족이 모두 깨침의 도리이다.³²⁾

여기에서는 수도하여 번뇌를 단제하는 데에 필요한 마음자세가 중요하게 취급되어 있다. 그것이 구체적으로는 如是方便이었다.³³⁾ 곧 번뇌를 관찰함으로써 번뇌가 본래 일어나는 바가 없는 줄을 아는 공관이 있었다. 그것이 안심법문으로 제시되었는데 이것을 방편심이라 하였다.

혜가한테는 저술이 보이지 않지만 『달마어록』 가운데 몇 대목이 혜가의 말씀으로 기록되어 전한다.³⁴⁾ 달마의 안심법문은 혜가에게로 계

31) 『少室六門集』[二種入], (『大正藏』 48, p.396c)

32) 돈황본 『達摩語錄』, (柳田聖山, 『達摩の語錄』, 筑摩書房. 1996. p.222) “問 何處是菩提處 答 行處是菩提處 臥處是菩提處 坐處是菩提處 立處是菩提處 舉足下足 一切皆是菩提處”

33) 돈황본 『達摩語錄』 曇林序, (柳田聖山, 『達摩の語錄』, 筑摩書房. 1996. p.44)

34) 돈황본 『達摩語錄』 제57부터 제63(柳田聖山, 『達摩の語錄』 pp.292-309.)에 이르는

승되었는데 그것이 곧 참회법문이다. 죄의 성품이 어디에도 없는 도리를 들어서 승찬을 일깨워주는 대목이다.

또 물어 말한다 : 저한테 참회를 시켜 주십시오.

답한다 : 그대의 죄를 가져 오너라. 그러면 그대한테 참회를 시켜 주겠다.

또 물어 말한다 : 죄는 형상을 통해서는 파악되지 않습니다. 그런데 어찌 가져올 방법이 있겠습니까.

답한다 : 나는 그대한테 이미 참회를 시켜주었다. 이제 그만 마음의 고향 집에 돌아가도록 하라. 이것은 소위 죄가 있다면 반드시 참회해야 하겠지만 이미 죄를 볼 수가 없으므로 참회할 이유가 없다는 뜻이다.³⁵⁾

이에 의하면 혜가는 일체의 범부 및 성인은 모두 망상심과 분별계교심으로 만들어낸 것에 불과하고, 이법에는 높고 낮음의 차별상이 없고 이법에는 과거와 미래의 대립분별상이 없다고 말한다. 때문에 깨침을 모두 망상이 만들어낸 것이라면 그 망상을 만들어낸 것은 무엇인가 하는 질문에 대하여 다음과 같이 말한다.

이법에는 大・小・形・相・高・下가 없다. 비유하면 그대의 집에 바위가 있다고 하자. 마당에 있기 때문에 종전에는 그대가 바위에 올라가 낮잠을 자기도 하고 앉아서 놀아도 놀라거나 두렵지 않았다. 그러나 홀연히 그대가 발심을 하여 그 바위로 불상을 만들려고 기술자를 불러서 부처의 형상을 만들어놓으면, 그대의 마음은 그 바위를 부처님으로 간주하여 곧 죄의 두려움을 느껴서 감히 올라가 앉지 못한다. 그 불상은 본래 바위였는데 그대의 마음이 그것을 불상이라고 간주한다. 그렇게 간주하는 그대의 마음은 또 무엇인가. 모두가 곧 그대의 의식이라는 붓끝에서

일곱 대목이 혜가의 말씀으로 수록되어 있다.

35) 돈황본 『達摩語錄』, (柳田聖山, 『達摩の語錄』 p.298) “又言 與弟子懺悔 答 將偈罪來 與汝懺悔 又言 罪無形相可得 知將何物來 答 我與汝懺悔竟 向舍去 意謂有罪須懺悔 既不見罪 不須懺悔”

그렇게 만들어낸 것에 대하여 스스로 두려워하고 무서워한 것이지 바위에 실제로 죄도 없고 복도 없다. 그대의 마음이 스스로 그렇게 간주할 뿐이다.³⁶⁾

이에 대하여 『입능가경』의 부처님의 네 가지 설법을 언급하여 소위 법신불의 경우는 일체의 존재 그 자체가 본래 텅 비어 있는 이법을 설하고, 보신불의 경우는 일체의 존재가 자심으로 만들어낸 망상으로서 실체가 없는 이법을 설하며, 지혜불의 경우는 見·聞·覺·知 등 감각을 초월한 이법을 설하고, 응화불의 경우는 육바라밀의 이법을 설한다³⁷⁾고 말한다.

이와 같은 혜가의 心法은 승찬의 信心으로 계승되었다. 승찬의 信心은 信과 心の 가르침이다. 인간의 본래적인 心과 그 공능으로 드러난 信의 일치이다. 때문에 승찬은 『신심명』을 통하여 분별과 대립과 조작과 계교를 초월할 것을 강조하였다. 제목의 信心에서 信은 심신深信이고 心은 本心이다. 따라서 信과 心이 대등한 관계로서 信心一如의 입장이다. 때문에 ‘深信과 本心 다르지 않고深信과 本心 둘이 아니다.’고 표현하였다. 첫 구절의 至道는 大道로서 궁극의 도를 가리킨다. 이에 분별간택에 대해서는 다음과 같이 말한다.

지극한 도는 어렵지 않다.
간택을 떠나면 그 뿐이다.
미움과 사랑 내지 않으면
분명하게 확 트이게 된다.³⁸⁾

36) 돈황본 『達摩語錄』, (柳田聖山, 『達摩の語錄』 p.305) “法無大小形相高下 譬如家內有大石 在庭前 從汝眠上坐上 不驚不懼 忽然發心作像 雇人畫作佛形像 心作佛解 卽畏罪 不敢坐上 此是時石 由僞心作是 心復似何物 皆是僞意識 筆子頭畫作是自忙自怕 石中實無罪福 僞家心自作是”

37) 『入楞伽經』 卷2(『大正藏』 16, p.525b-c)

승찬의 신심법문은 도신의 守一不移의 가르침으로 전승되었다. 도신은 그 저술 『입도안심요방편법문』의 처음 부분에서 “나의 법요는 능가경의 諸佛心第一에 의한다.”³⁹⁾고 말한다. 이것은 자기의 평소생활을 되돌아보아 말한 것이다. 후에 육조혜능은 『단경』에서 일행삼매에 대하여 “일행삼매는 일체처의 행·주·좌·와에서 항상 一直心を 실천하는 것이다.”고 말한다. 도신은 일거수 일투족이 도를 실천하는 경지에 이르는 수행을 보여주는 데에서 『보현관경』을 인용해서 단좌하여 실상을 염하며 부처를 염하고 心心相續하여 마음을 청정하게 하면 그것이 곧 부처를 염하는 것이고 마음을 염하는 것으로 간주한다. 또한 고요함과 시끄러움에 얽매이지 않는 사람을 禪師라 말하여 止·觀의 주의를 부여하고 있다. 도신의 본래성불의 사상은 『입도안심요방편법문』의 다음 대목에 잘 나타나 있다.

부처라는 것은 마음이다. 마음 이외에 다른 부처는 있을 수 없다. 이것을 간단하게 말하면 다음의 오문이 된다. 첫째는 마음의 본체가 본래 청정이며, 부처와 동체라는 것을 아는 것이다. 둘째는 마음의 작용이 법보를 발생하고, 모든 작용이 본래부터 정적하기 때문에 일체의 번뇌가 모두 이와 같은 것임을 아는 것이다. 셋째는 마음은 常覺不停하지만 그 자각하는 마음은 언제나 눈앞에 있고 자각되는 법은 개별적인 모습이 없는 것이다. 넷째는 항상 신체가 공적하여 안팎이 한결같으므로 몸과 법계가 막힘이 없이 相容됨을 관찰하는 것이다. 다섯째는 한 가지를 굳게 지켜 흔들림이 없어 움직임과 고요함 모두 안정을 얻으면 누구든지 분명히 見佛性하여 신속하게 定門에 들어간다.⁴⁰⁾

38) 『景德傳燈錄』卷30 [三祖僧璨大師信心銘], (『大正藏』51, p.457上) “至道無難 唯嫌揀擇 但莫憎愛 洞然明白”

39) 이것은 도신의 선법이 『楞伽經』 권1의 계승에서 말한 “大乘諸度門 諸佛心第一”이라는 것에 기초한 것임을 보여준 것이다.

40) 『楞伽師資記』第五 道信章, (『大正藏』85, pp.1286c-1289b) “佛即是心 心外更無別佛也 略而言之 凡有五種 一者 知心體 體性清淨 體與佛同 二者 知心用 用生法寶

도신의 오문의 가르침은 후에 북종선 및 남종선으로 발전하는 중요한 계기를 내포하고 있다. 특히 오문의 구상은 신수의 『대승오방편』에 이르면 다섯 종류의 대승경전에 의한 뒷받침을 얻어 일종의 유심철학의 체계를 형성한다. 여기서 주의해야 할 점은 다섯 번째의 守一不移說이다. 그것이 곧바로 “분명하게 건불성한다.”는 깨침의 전제로 되어 있는 점은 오문의 구성이 지니고 있는 두드러진 특색이다.

도신의 守一不移의 선포는 홍인으로 계승된다. 홍인의 본래성불 사상은 『修心要論』에 보이는데 홍인은 『금강반야경』을 수지하면서 심성의 본원에 철저함을 본지로 삼아 守心 곧 守本眞心の 참학을 강조하였다. 그리고 이것을 현창하기 위해서 『修心要論』을 저술하였다. 후에 혜능은 『수심요론』에 대하여 ‘홍인대사가 범부를 깨침으로 인도하기 위해 修心の 도를 보여준 요론’이라 정의하고, 그 근본사상은 본래청정한 일심을 자각하고 일깨우는 守心에 있다.’고 평가하였다.

홍인의 선은 자성청정심에 계증하는 것을 중요한 안목으로 삼아 定心에 근거한 卽心卽佛의 도리를 현양시킨 점을 볼 수가 있다. 그 저술로 간주되는 『수심요론』⁴¹⁾에는 守心の 가르침이 잘 나타나 있다. 곧 먼저 수도의 본체는 몸과 마음이 본래부터 청정하여 생멸이 없기 때문에 분별과 집착할 것이 없는 줄을 터득하는 것이다. 이로써 자성이 원만한 청정심이야말로 자기의 本師이기 때문에 시방의 제불을 찾는 것보다 중요하다. 그리고 自心이 본래청정하여 불생불멸한 줄을 터득하는 방법은 진여불성이 본래청정하다는 자각하는 것이다.⁴²⁾ 그러므로

起作恒寂 萬惑皆如 三者 常覺不停 覺心在前 覺法無相 四者 常觀身空寂 內外通同 入身於法界之 未曾有礙 五者 守一不移 動靜常住 能令學者 明見佛性 早入定門”

41) 본 제명은 『蕪州忍和上導凡趣聖悟解脫宗修心要論』 또는 『導凡趣聖悟解脫宗修心要論』이다. 제명을 해석하면 ‘기주의 홍인화상이 범부를 이끌어 성인의 길로 나아가게 하고 해탈의 종지를 깨치도록 말씀해주신 마음을 닦는 중요한 가르침’이다.

42) 이 일심의 진여 곧 불성을 지킨다는 것이 홍인의 선사상의 바탕을 이루고 있다. 이로써 홍인은 『금강반야경』을 수지하면서 심성의 본원에 철저함을 본지로 삼아서

眞心을 유지하는 것이 가장 중요한 덕목이다. 이와 같은 守一心은 곧 본래진심을 지키는 것으로서 일체경의 근거이고 삼세제불의 개조이다. 수일심의 첫걸음은 자기의 본래심을 자각하는 것이다. 이와 같이 『수심요론』에 보이는 守心の 사상은 도신에게서 전승된 것으로 일심의 본체가 불성임을 알아 그 불성이 동과 정, 양변에 흔들리지 않는 평등일미임을 관찰하는 것으로 승화되었다.

홍인의 修心の 요체가 본래적인 불성을 자각하는 것이야말로 본래성불의 유지이고 일상의 생활임을 가장 잘 보여주고 있는 인물이 혜능이었다. 혜능은 이전 동산법문으로 불리웠던 홍인의 십대 제자 가운데 가장 걸출한 인물 가운데 한 사람으로서 선법을 일상의 생활 속에 끌어들이고, 수행과 깨침으로 대변되는 선정과 지혜의 一體를 내세우고, 정토·삼학·사홍서원·삼귀의·삼신 등에 대하여 자성법문으로 전개하여 소위 중국적인 선법의 토대를 완성하였다.⁴³⁾

『단경』이 내용적인 측면에서 선·정, 정·혜, 좌·선, 참·회, 삼신, 삼학, 사홍서원, 정토 등에 대하여 자성법문으로 귀일시켰던 점은 이후 활발하게 전개된 조사선의 사상적인 바탕을 제공하였다. 특히 좌선에 대한 입장은 기존의 인도에서의 활용된 수행적인 측면을 넘어서 깨침 및 그 실천으로까지 의미가 확장되었다. 곧 종보본 『단경』에는 다음과 같은 내용이 있다.

일심을 잘 유지시키는 守心 곧 守本眞心の 참학을 강조하였다. 이것을 드러내기 위한 가르침이 『수심요론』이었다. 이후에 그 제자 혜능은 『수심요론』에 대하여 ‘홍인대사께서 법부를 깨침으로 인도하기 위해 修心の 가르침으로 안내해 준 요론’이라 정의하고, 그 근본사상은 수심(守心)에 있다고 천명하였다.

- 43) 『단경』은 소위 중국적인 선법의 확립에 중요한 역할을 하였다. 그것이 곧 선종에서 중시했던 정법안장의 계승이라는 점에서 전등설의 확립과 수증관의 입장에 대하여 결정적인 전환점이 되었기 때문이다. 그것은 『보림전』의 형성 직전에 이미 『단경』을 통하여 전등설로는 과거의 7불을 비롯하여 인도의 28조와 중국의 6조에 이르는 33조사의 계보가 형성되고, 돈오견성의 선법이 강조되어 있었기 때문이다.

선지식들이여, 보리의 자성은 본래 청정하다. 그러므로 무릇 그 청정한 마음을 활용하는 것이 곧 성불이다.⁴⁴⁾

이 대목은 『단경』의 성격이 본래성불에 바탕한 조사선임을 가장 잘 드러내주고 있다. 그럼에도 불구하고 그 도리를 자각하지 못하는 까닭에 때문에 혜능은 “부처님은 본래 범부를 위하여 설법하였지 부처를 위해서 설법한 것은 아니었다. 만약 이런 부처님의 도리를 믿지 못하는 자는 부처님의 법석에서 물러나야 한다.”⁴⁵⁾고 말한다.

남악회양의 수행과 깨침에 대한 면목은 혜능과 주고받은 문답에 잘 나타나 있다.

회양이 도착하여 예배를 드리자 대사가 말했다.

“어디에서 왔는가.”

회양이 말했다.

“승산에서 왔습니다.”

대사가 말했다.

“무엇이 여기에 왔냐는 말이다.”⁴⁶⁾

회양이 말했다.

44) 『六祖大師法寶壇經』(『大正藏』 48, p.347c) “善知識 菩提自性 本來清淨 但用此心 直了成佛”

45) 『六祖大師法寶壇經』(『大正藏』 48, p.356a) “佛本爲凡夫說 不爲佛說 此理若不肯信者 從他退席”

46) 위에서 ‘어디에서 왔는가.’ 하는 말은 회양 그대의 실체가 무엇인가 하는 本來面目・一物・此事・渠 등을 묻는 말이다. 그러나 승산에서 왔다고 말하자 혜능은 보다 근원적인 질문으로 ‘무엇이 여기에 왔냐는 말이다.’ 라고 재차 묻는다. 『古尊宿語錄』과 『五燈會元』의 기록으로는 그 순간 회양은 말문이 막혔다. 그리고 8년 동안 회양은 자신의 본래면목을 추구하는 수행으로 일관하였다. 이하의 문답은 8년이 지난 후의 문답이다. 그러나 여기 종보의 유포본은 『祖堂集』과 『景德傳燈錄』의 기록대로 說似一物卽不中으로 이어진다.

“일물에 대하여 말씀드리자면 곧 이미 어그러지고 맙니다.”

육조가 말했다.

“그렇지만 일물에 대한 수행과 깨침은 있어야 하지 않겠는가.”

회양이 말했다.

“일물에 대한 수행과 깨침이 없지는 않지만 곧 염오되지 않도록 할 뿐입니다.”⁴⁷⁾

남악의 이 답변은 본래성불의 사상에 근거한 혜능의 本來無一物不의 돈오법문을 철저하게 계승한 것이었다. 한편 남악회양으로부터 莫圖作佛의 가르침을 통하여 깨친 마조도일은 다음과 같이 말한다.

진리는 새삼스럽게 따로 구할 필요가 없다[道不用修]. 다만 물들지 않을 뿐이다[但莫染污]. 염오란 무엇인가. 생사심으로 조작하고 趣向하는 그것이 모두 염오이다. 만약 그 도를 알고자 하면 평소에 살아가는 방식이 곧 진리이다[平常心是道]. 평소에 살아가는 방식이란 조작이 없고 시비가 없으며 취사가 없고 단상이 없으며 범성이 없다.⁴⁸⁾

여기에서 마조의 道不用修의 가르침 등은 모두 본래청정한 마음이기 때문에 범부가 부처가 되는 것이 아니라 부처가 그대로 부처가 되는 도리를 설파한 것이다. 나아가서 마조의 法嗣인 百丈懷海는 깨침의 진리가 우리네 일상의 행위와 작용에 그대로 미치고 있다는 體露眞常을 말하였다.⁴⁹⁾

47) 『六祖大師法寶壇經』(『大正藏』 48, p.357b) “讓至禮拜 師曰 甚處來 曰 嵩山 師曰 什麼物 怎麼來 曰 說似一物即不中 師曰 還可修證否 曰 修證即不無 污染即不得”

48) 『景德傳燈錄』 卷28(『大正藏』 51, p.440a) “江西大寂道一禪師示衆云 道不用修但莫污染 何爲污染 但有生死心造作趣向皆是污染 若欲直會其道平常心是道 謂平常心無造作無是非無取捨無斷常無凡無聖”

49) 『景德傳燈錄』 卷9(『大正藏』 51, p.268a) “師登座舉唱百丈門風 乃曰 靈光獨耀迥脫根塵 體露眞常不拘文字 心性無染本自圓成 但離妄緣即如如佛”

이처럼 마조의 시대에는 특히 이와 같은 조사선의 팽배와 더불어 붓다의 본의가 지혜와 자비에 바탕한 중생제도라는 최상승과 대승을 표방하면서 불조해명의 계승을 내세우는 선종에서는 전법으로만 그 본래적인 의의를 다할 수는 없게 되었다.⁵⁰⁾ 이로써 깨침은 교화에 어울리는 전법의 중시로 나타났다. 전법의 중시는 당시의 사회에서 얼마나 큰 영향을 발휘했느냐 하는 대중의 교화라는 조건으로 결부되었다. 곧 깨침과 전법은 각각 대중을 교화하고 집단을 유지해 나아가기 위한 매우 유용한 수단이기도 하였다. 그러나 그것이 대중교화라는 교화의 직접적인 목적일 수는 없었다.⁵¹⁾ 따라서 당시의 사회에서 집단을 이끌어 나아가고 제자를 배출하며 영향력을 행사하는 것이야말로 보다 현실적이면서 명분을 내세울 수 있는 전법의 궁극이었다.

이런 점에서 어떻게 깨쳤고 누구에게서 인가를 받았는가 하는 것은 다시 어떤 역할을 하였고 어떤 교화를 했는가에 따라서 당시의 대중들과 사회로부터 호응을 받는 척도가 되기도 하였다. 이와 같은 깨침과 인가와 전법과 교화의 근본에는 언제나 공통적으로 신심이 자리하고 있었다.⁵²⁾ 그 신심은 다름 아닌 깨침의 바탕이었고 전법과 교화의 원력이었다.

50) 명목상으로 선종의 시작을 보리달마로부터 시작되었다는 점을 감안한다면 그 출발은 보리달마가 중국에 도래한 본래의도로부터 찾아야 할 것이다. 祖師西來意로 대변되는 화두의 경우가 아니더라도 보리달마가 인도에서 동진한 것은 대승의 선법을 전승하기 위해서였음을 부정할 수는 없기 때문이다.

51) 수행납자의 깨침과 스승으로부터 인가받는 전법 의식은 어디까지나 수행자 자신의 개인적인 문제이다. 그 깨침과 인가가 선법을 널리 전파하고 후대까지 영향을 끼치는 직접적인 작용은 아니었다.

52) 이 信心은 信과 心의 동일성으로서 수행의 信 자체가 깨침의 心이 되는 修證一如의 입장이었다.

4. 나가는 말

위에서 살펴본 것처럼 본래성불의 사상에 근거한 조사선의 전개는 이후에 수행방식의 다양한 발전과 더불어 깨침이라는 의미도 보편화 및 일상화되어 갔다. 이것은 깨침에 대한 의미의 확장과 아울러 삶의 전체를 깨침으로 승화시켜야 한다는 조사선적인 당위성이기도 하다. 그와 같은 사상적인 근거를 몇 가지 대승의 선경을 통하여 확인할 수 있었다. 이들의 공통적인 근거는 본래성에 바탕한 그 일상적인 실현이었다. 그런데 그와 같이 인도불교에서 말하는 깨침의 의미가 구원집의 숭한 수행을 통하여 마침내 도달한다는 것을 초월하여 중국의 선법에서는 일체중생의 불성은 언제나 현성되고 심지어 이미 완성되어 있다고까지 발전되었다. 이들 사상적인 전승의 계보는 초기선종의 몇 가지 어록을 통하여 고스란히 구현되어 있음을 확인할 수 있었다.

그것이 달마의 어록에서는 경전의 가르침을 통한 진성의 深信이었고, 혜가에게서는 禪心이었으며, 승찬에게서는 信心이었고, 도신에게서는 守一不移였으며, 홍인에게서는 守本真心이었고, 혜능에게서는 자성법문에 근거한 但用此心이었으며, 남악에게는 修證卽不無였고, 마조에게서는 道不用修의 사상이었다. 이들의 가르침은 한결같이 깨침의 일상사로서 드러났다. 이것은 어느 곳을 향하여 지향한다든가, 무엇을 가지고 어떻게 조작하여 만든다든가 하는 성질의 것이 아니다. 다만 지금(NOW) · 여기(HERE) · 이것(THIS)에서 주인공이 되는 것으로 등장하였다. 곧 철저한 현실의 긍정과 더불어 자신의 긍정이었다. 이것은 곧 조사선이 지향하는 인간상의 목표였다. 때문에 조사는 본래적인 인간성에 대한 자각으로서 바로 이 자리에서 자신을 파악하고, 卽今の 현실을 직시하는 것이었다. 피안의 정토를 꿈꾸는 것이 아니라 자신의 그대로가 정토이고 깨침임을 일상에서 자각한다. 이런 점에서 조사선

의 깨침은 일상을 벗어나지 않는다.

참고문헌

- 『圓覺經』(『大正藏』 17)
『大方廣圓覺經大疏』(『卍續藏』 9)
『金剛般若波羅密經』(『大正藏』 8)
『大般涅槃經』(『大正藏』 12)
『大般涅槃經』(『大正藏』 12)
『證道歌』(『大正藏』 48)
『血脈論』(『大正藏』 48)
『禪門撮要』(惠菴 編譯)
『楞伽師資記』(『大正藏』 85)
『修心要論』(『大正藏』 48)
『最上乘論』(『大正藏』 48)
『佛性論』(『大正藏』 31)
『敦煌本壇經』(『大正藏』 48)
『宗寶本壇經』(『大正藏』 48)
『頓悟入道要門論』(『卍續藏』 110)
『景德傳燈錄』(『大正藏』 51)
『金剛般若波羅蜜經論』(『大正藏』 25)
『大方廣佛華嚴經』(『大正藏』 10)
『大方廣圓覺修多羅了義經』(『大正藏』 17)
『大乘入楞伽經』(『大正藏』 16)
『楞伽阿跋多羅寶經』(『大正藏』 16)
『金剛三昧經』(『大正藏』 9)
『二種入』(『大正藏』 48)
敦煌本『達摩語錄』(柳田聖山, 『達摩の語錄』, 筑摩書房)
『禪燈世譜』(『卍續藏』 147)
『龐居士語錄』(『卍續藏』 120)
『佛果圓悟禪師碧巖錄』(『大正藏』 48)

『雙峰山曹後溪寶林傳』(『宋藏遺珍』 2)

『正法眼藏』(『大正藏』 82)

『禪宗無門關』(『大正藏』 48)

『佛果圜悟禪師碧巖錄』(『大正藏』 48)

[Abstract]

A view about Attribute and Tradition of Enlightenment in Seon-analects

Kim, Ho-gui

Awakening in Seon Buddhism means attaining wisdom. Seon practice is ultimately geared toward awakening, which is realized wisdom. Attaining wisdom necessarily accompanies compassion. The compassion is eventually related to saving sentient beings. The foundation of all these is practice, which is so-called wisdom, compassion, and saving sentient beings. Chan Buddhism in Chinese, based on the concept of ‘all things being of Buddha become Buddha (本來成佛)’ is geared toward practice in everyday life. It is called Josa Seon.

Even though the starting point of Josa Seon is derived from the Indian monk Bodhidharma the concept ‘all things being of Buddha become Buddha (本來成佛)’ already appeared in Chan sūtra. This theory can be shown in the various Mahayana sūtras. If all bodhisattvas, according to the *Avatamsaka Sūtra*, can use their own mind, then they can achieve unsurpassed virtue. The *Sūtra of Perfect Enlightenment* explains the concept ‘all things being of Buddha become Buddha (本來成佛)’ and that the wisdom of the Buddha is utilized in all sentient beings and so the nature of

innocent beings is not different with the Tatagatha. According to the *Nirvana sūtra*, everything has the Buddha nature. The *Lankavatra sūtra* explains the theory that self-awakening is the eminent wisdom.

The concept of ‘all things being of Buddha become Buddha’ was succeeded into Chan analects in China. For example, there are many of the Chan master’s thoughts such as hueike’s the mind of Chan, Dosin’s belief mind, heuineung’s the original nature of mind, and so on. I explore through this article the formulation of Chan from the teaching of the Buddha and the variations and succession of thought through exploring Chan analects texts.

Key words: Awakening, Wisdom, Compassion, Sūtras, buddhist-sūtras, the *Avataṃsaka Sūtra*, the *Lankavatra-Sūtra*, the *Great enlightenment-Sūtra*, the *Prajñāparamita-Sūtra*, the deep faith, the seon mind, the faith and mind, the keeping the one mind, the keeping sincerity mind, the original nature mind, the no contamination mind, from the perfected mind, the manifested truth.

김호귀는 동국대학교 대학원에서 박사학위를 받았으며, 현재 동국대학교 불교학술원 HK연구교수이다. 저서로는 『묵조선 연구』, 『금강선론』, 『선과 수행』 등이 있으며, 관심분야는 한국선사상이다.

[2011.11.1. 투고; 2011.12.7. 수정; 2011.12.18. 채택]