

나옹혜근의 선사상에 대한 철학적 분석*

신 규 탁 **

• 목 차 •

- I. 머리말
- II. 진여 연기론에 입각한 불성 사상
- III. 왜곡된 지성을 극복하는 방법
- IV. 선불교가 추구하는 세계
- V. 맺음말

** 본 논문은 학술세미나시에는 「남종선의 흐름에서 본 나옹」이라는 제목으로 발표되었으나, 논문의 수정·보완으로 제목을 새롭게 하였음.

* 연세대 철학과 교수.

I. 머리말

필자는 선을 수행하는 사람이 아니라, 선을 수행한 사람들의 언행을 담은 선 문헌을 연구하는 사람이다. 그래서 ‘선이란 무엇이다.’라는 식의 표현보다는 ‘선어록에서는 뭐라고 한다.’는 식의 표현을 쓸 수밖에 없다.

이런 입장에 서다 보니 자연 선어록을 구성하는 어법에 주목하면서 선 문헌이 지시하는 내용에 접근하게 된다. 그러나 말은 이렇게 간단하게 했지만 여기에는 많은 어려움이 따른다. 그 어려움 중의 하나는 어록에는 당나라 시대의 구어나 속어 등이 많이 사용되고 있어서, 그것에 대한 전문적인 지식이 없으면 선문답의 내용을 해독할 수가 없다. 다행히도 이 방면에는 중국어의 어법을 연구하는 학자들의 노력으로 많은 성과가 있다.

예컨대 우리들이 흔히 듣는 조주 선사의 “喫茶去.”를 보자. 이 말은 “차나 한 잔 들고 가시오.”라고 해석하고 상대를 대접하는 뜻으로 읽혀왔다. 그러나 이 말은 상대의 질문이 정곡을 찌르지 못한 것을 꾸짖는 말이다. 그대의 질문이 잘못되었으니 차 마시고 정신 차리라는 말이다. 야멸차게 번역한다면 “찬 물 마시고 정신 차려!”이다. 이 문장에서 ‘去’자는 ‘가다’는 뜻의 실사가 아니고 동사의 뒤에 붙어서 그 동작의 진행을 도와주는 ‘동작보어’이다.

이것은 하나의 실례에 불과하지만, 아무튼 어법상의 문제는 점점 밝혀지고 있다. 하지만 그래도 여전히 남는 문제는 어떤 상황에서 선사들의 대화가 오고 갔는지 판별하기가 어렵다는 것이다. 특히 『벽암록』처럼 한 두 글자로 촌평을 한 이른바 ‘착어(著語)’나 ‘하어(下語)’의 경우는 더더욱 그렇다. 우리말의 “잘 한다.”를 보더라도 이 말이 칭찬인지 나무라는 것인지는 글자만 보아서는 구별하기 어렵다. 마조 대

사와 백장 선사의 대화에서 나오는 “當面錯過.”라는 말도 그렇다. “정면으로 마주치다.”의 뜻도 되고 “완전히 빗나갔다.”의 뜻도 된다. 이 문제는 중국어 어법만의 문제는 아니다. 이것은 선이 추구하는 이념 세계가 무엇인가 하는 문제와 결부된다. 이른바 선사상의 철학적 요소와 연관된다. 문제가 이쯤 되면 선 문헌을 연구한다던 필자의 입장은 어느덧 제 영역을 벗어나고 만다. 혹시라도 문헌 연구자라도 이 정도까지는 말해도 된다면 필자로서는 다행스러운 일이다. 그래서 이 논문에서 필자는 선사들이 추구하는 철학적 세계가 무엇인가를 좀 건드려 보려고 한다.

그리고 그 건드려 봄에 있어서 필자는, 선이 추구하는 세계 이해를 위한 ‘방법적 가설’을 제시해 보고자 한다. 물론 이렇게 하다보면 실천적 삶을 살다간 그들의 행적을 오해할 위험도 배제할 수 없다. 그런데 선어록이 오죽이나 난해하면 “동문서답한다.”는 말과 거의 같은 뜻으로 “선문답한다.”는 말이 쓰이고 있을까? 이런 점들을 생각한다면 필자의 ‘방법적 가설’이 선사들의 대화나 선승들의 행동을 이해하는 데에 다소라도 쓸모가 있다면, 그것으로 이미 ‘방법적’인 역할에 일조를 하고 있는 셈이다. 그리고 또 이것은 어디까지 ‘가설’이기 때문에, 선사들의 대화나 행동을 기준으로 얼마든지 개선할 수 있는 여지가 있다는 점에서 항상 열려있는 체계라 할 수 있다.

그러면 필자가 말하는 ‘방법적 가설’이란 무엇인가? (1)선사들은 ‘참된 그 무엇’의 실재를 인정하고, (2)‘참 실재’를 자신의 삶에서 구현시키기 위해서 무심(無心)할 것을 요구하며, (3)그러기 위해서는 언어나 개념이나 지식활동을 매개로 하지 않고 즉자적으로 실천할 것을 요구한다. 이것이 바로 필자가 제시하는 ‘가설’이다. 이런 가설을 배경은 다분 심리적 요인에 기인한다. 즉 필자가 그동안 선어록을 읽고 번역하면서 느꼈던 심리적인 경험에서 형성된 것이다. 이런 점에서도 역시 ‘방법적’이라고 할 수 있다.

본 논문에서는 이 ‘방법적 가설’을 매개로 하여 선을 생산한 당대(唐代) 선사들의 대화를 분석해 보고, 다시 그 분석을 바탕으로 필자가 세운 ‘방법적 가설’을 다시 확인하는 작업을 할 것이다. 이런 순환적인 작업을 통하는 과정에서, 필자가 제시한 ‘방법적 가설’의 타당성(Validity)의 순도(純度)는 높아질 것이다. 이렇게 높아진 순도를 가지고, 고려 말에 활동한 선승 나옹혜근(懶翁慧勤; 1320-1376)의 선사상을 1) 그의 철학적 요소에 주목하면서 분석하려 한다.

II. 진여 연기론에 입각한 불성사상

그러면 참된 그 무엇의 실재가 선어록에 어떻게 나타나는지를 보기로 한다. 선어록을 읽다보면 다음과 같은 용어들을 자주 접하게 된다. 이를테면 ‘진여’, ‘자성’, ‘성품’, ‘불성’, ‘본래면목’, ‘본지풍광(本地風光)’, ‘영식(靈識)’, ‘영지(靈知)’ 등등이다. 이것들은 본래부터 존재하는 것으로써, 무엇에 의해서 만들어진 것이 아니라고 한다. 따라서 어떠한 경우에도 소멸되거나 증감되는 것이 아니라고 한다. 이런 설명을 접하면서 필자는 선사들이 ‘참으로 실재하는 그 무엇’을 인정한다는 가설을 가지게 되었다. 그 문헌적인 근거는 아래와 같다.

<1> 만법이 모두 자기 마음에 있거늘 왜 자기의 마음속에서 진여본성을 단박에 자각하지 못하는가? 『보살계경』에 말하기를 ‘나의 본래 근원인 자성이 맑고 깨끗하다’고 하였으니, 마음을 알아서 자성을 깨치면

1) 나옹혜근의 선사상과 그 행장에 관한 연구는 한국 학계에 많이 보고되어 있다. 이에 관한 자세한 정황은 다음의 논문에 갖추어져 있다. 신규탁, 「나옹혜근에 대한 기존의 평가와 재고찰」(『한국사상과 문화』제43집, 한국사상문화학회, 2008년 6월 30일, 207-245쪽).

모두 부처가 된다. 곧 활짝 깨달아 본마음을 얻는다.)²⁾

<2> 자성의 마음자리를 지혜로서 관조하여 안팎이 사무쳐 밝으면 자기의 본래 마음을 알고, 만약 본래 마음을 알면 이것이 해탈이며, 이미 해탈을 얻으면 이것이 곧 반야삼매며, 반야삼매를 깨치면 이것이 곧 무념이니라.³⁾

위의 <1>에서 “만법이 모두 자가의 마음에 있다.”는 말을 잘 들여다보자. ‘만법’이란 ‘모든 법(法)’이라는 뜻인데, ‘법’이란 ‘자성을 가지고 있으면서 자신의 의미를 일정하게 간직하는 것[任持自性, 軌生物解]’으로 정의된다. 그런데 그런 ‘법’은 모두 우리 마음(의 지향성)에 의해서 구성되어졌다는 말이다. 그리고 이 ‘법’ 속에 (또는 ‘법’과 함께) 진여본성이 있다는 것이다.

그러면 ‘진여본성’은 ‘법’과 어떻게 관계하고 있는가? 이 물음의 열쇠를 아래의 문헌에서 찾을 수 있을 것이다.

<3> 질문: 진여의 성품은 진실로 공합니까, 진실로 공하지 않습니까? 만약 공하지 않다고 한다면 형상이 있는 것이요, 만약 공하다면 곧 단멸이니, 일체 중생이 마땅히 무엇을 의지해서 닦아야 해탈을 얻을 수 있습니까?

대답: 진여의 성품은 공하면서 역시 공하지 않다. 왜냐하면 진여의 미묘한 체는 상이 없어서 얻을 수가 없으므로 역시 공하다고 이름 한다. 그러나 공하여 형상이 없는 가운데 항하강의 모래알 수만큼 많은 오묘한 작용이 갖추어져 있어서 어떤 현상(事)에건 응하지 않음이 없으므로 또한 공하지 않다고 한다.⁴⁾

2) 육조혜능, 『돈황본 육조단경』(퇴옹성철 편역, 『고경』 경남: 장경각, 1993년, 100쪽).
 3) 육조혜능, 『돈황본 육조단경』(『고경』, 103쪽).
 4) 대주혜해, 『돈오입도요문』(『고경』, 220쪽).

이 내용을 정리하면, ‘진여본성’에는 공(空)한 속성도 있고 공하지 않은 속성도 있다. 공하다는 것은 그 자체에 자성이 없다는 뜻인데, 자성이 없으므로 모든 ‘법(원문은 事)’과 호응할 수 있다. 그런가 하면 공하지 않은 속성이 있어서 ‘항하강의 모래 알 수만큼 많은 오묘한 작용’이 있다. 이것을 일반화 하면 ‘진여’에는 불변하는 속성과 인연을 따르는 속성이 있다는 말이 된다.

이런 점을 근거로 필자는 선사들이 추구하는 세계는 진여연기론에 입각한 불성사상이라는 가설을 세워본다. 진여연기설은 진여를 기본으로 해서 모든 법을 연기론적으로 설명하는 일종의 형이상학적 이론이다. 진여가 무명을 만나 갖가지의 법으로 전개되는 기틀을 아리아식이라고 하는데, 법상종에서는 이 아리아식을 생멸하는 허망한 식으로 간주하는데, 법성종에서는 참과 거짓이 화합한 식으로 규정한다. 청정하고 오묘한 작용을 간직한 진여가 일체의 모든 법과 호응하여 연기하므로, 모든 법 속에는 진여자성이 들어있다. 그러므로 <1>에서 처럼, “만법이 모두 자기 마음에 있거늘 왜 자기의 마음속에서 진여본성을 단박에 자각하지 못하느냐?”라고 추궁할 수 있다.

이렇게 보면 진여본성은 만법을 떠나서 따로 존재하는 것이 아니다. 우리의 인식의 지평위에 떠오르는 법(=表象)에 진여본성이 있다고 할 수 있다. 선종에서 구체적인 일상성 속에서 수행할 것을 강조하는 것도 이런 맥락에서 이해할 수 있다.

다음의 선문답을 보자.

<4> 마조대사가 백장 스님과 함께 길을 가다가 들오리가 날아가는 모습을 보았다.

[시원찮은 놈 둘이 풀 속에서 헤매는군. 갑자기 돌아봐서 뭘 하려고!]

마조 대사가 백장에게 물었다.

“이게 무엇인가?”

[큰 스님이라면 반드시 알아야 할 텐데. 이 늙은이가 질문의 요지도 모

르는군.]

백장스님이 대답했다.

“들오리입니다.”

[목숨이 이미 남의 손아귀에 있다. 다만 죄상을 말했을 뿐(판결은 아직 내리지 않았다). 다음의 질문이 더욱 지독하구나.]

마조 대사가 물었다.

“어디로 갔느냐?”

[앞에 쏜 화살은 그래도 가벼운데, 뒤에 쏜 화살이 깊이 박혔군. 두 번이나 쪼아뚫으니, 그러면 반드시 스스로 알아야지.]

백장 스님이 대답했다.

“날아갔습니다.”

[그저 그의 말만 쫓아 다니다 완전히 빗나갔군.]

마조대사가 마침내 백장스님의 코를 비틀었다.

[부모가 낳아준 목숨이 도리어 남의 손아귀에 있구나! 창끝을 되돌려 제 목숨을 해치는구나.]

백장 스님이 고통을 참느라 신음 소리를 내었다.

[여기에 있구나. 그래도 들오리라고 하겠느냐? 정말 간 데를 알 수 있겠는가?]

마조 대사가 말했다.

“뭐 날아갔다고?”

[남을 속이지 않았으면 좋으련만. 이 늙은이가 원래부터 귀신의 굴속에서 살림살이 하는군.]⁵⁾

여기에서 마조와 백장의 대화 내용을 인용함에 있어, 필자는 소재를 『벽암록』에서 채용하였다. 이렇게 한 이유는 이 문답을 어떻게 이해해야 좋을지에 대한 하나의 기준을 제시하기 위함이다. 필가가 임의로 이 문답을 해석했다가는, 이미 선 문헌 연구자의 본분을 잃어버리기 때문이다.

5) 『벽암록』제53칙, 백련선서간행회, 장경각, 1993년, 169-170쪽.

이 선문답에서는 ‘소리’가 들오리를 통해서 드러나기도 하고, 또 제자의 코를 비뚤음으로 인해서 드러나기도 함을 보여준다. 여기에서 ‘소리’는 진여본성을 비유한 것으로, 그리하여 진여본성이 만법 가운데에 항상 드러나 있음을 보여주려는 것으로 해석할 수 있다. 필자의 이런 입장을 뒷받침해주는 문헌적 근거로 원오 선사의 ‘평창’을 들 수 있다. 위의 인용문 중에서 []안에 들어있는 내용은 설두 스님의 ‘착어’이다.

송나라 때의 원오 선사는 이 대화에 ‘본칙’의 ‘평창’에서 이렇게 말한다. “종사께서 사람을 지도함에 모름지기 철저하게 가르친다. ... <필자 생략>... 요는 백장 스님이 ‘이 일’을 깨닫도록 지도하는 데에 있다. 깨닫기만 하면 언제 어디서나 마음대로 사용하겠지만 그렇지 못하면 세속의 이치에 팔려든다. 경계와 바깥 인연을 만나면 확 뒤집어서 자기에게로 귀결시켜 온종일 조금도 빈 틈 없도록 하는 것을 두고 ‘자성을 분명하게 한다.’고 한다.”⁶⁾

이 ‘평창’을 통해서 원오 스님은 마조 대사와 백장 선사 사이에 일어난 일이 자성을 분명하게 하는 일로 이해하고 있음 우리는 알 수 있다.

이제 부터는 이 가설을 고려 말의 나옹혜근 선사에게 적용해 보기로 한다. 이 적용 과정을 통해서 우리는 나옹 선사도 ‘참 된 그 무엇’의 실재를 상정하고 선 문답을 하고 있음을 알 수 있다. 나옹 선사는 ‘참 된 그 무엇’을 ‘본래면목’, ‘본지풍광’, ‘신령한 구슬’, ‘본지풍광’ 등으로 표현하는 데 그 용례들을 보면 다음과 같다.

● 본래면목을 아는가? (74쪽)⁷⁾

6) 『벽암록』제53칙, 백련선서간행회, 장경각, 1993년, 173-176쪽.

7) 본 논문 전체에서 사용하는 쪽수는 『선림고경총서 22 · 懶翁錄』(백련선서간행회, 장경각, 1991년)이다. 이 책의 대본은 佛紀 2967년 오대산 월정사에서 간행한 『나옹집』이다. 당시의 佛紀는 『周書異記』에 의한 것으로 서

- 그것(본래면목)은 모든 부처와 조사들의 경계이며 또 여러분이 옛날부터 지금까지 써도 다하지 않는, 본래 가진 물건입니다. (77쪽)
- 본래면목은 당당하여 드러나 있네. (78쪽)
- 여기서 당장 빛을 돌이켜 한 번 보면, 누구나 本地風光을 단박에 밝을 수 있다. (96쪽)
- 세계마다 티끌마다 묘한 본체요, 일마다 물건마다 모두가 주인공이다. 상황에 따라 살고 죽는 것이 모두 그의 힘이다. (96쪽)
- 4대가 생길 때에도 밝고 신령한 이 한 점은 그것을 따라 생기지 않았으며, (96쪽)
- 본래면목을 몰랐기 때문에 육도 윤회한다. 회광반조 하여 본래의 주인공을 알아야 고해를 면할 수 있다. (98쪽)
- 靈識만이 홀로 드러나고 虛明만이 혼자 비추어, (98쪽)
- 靈知, 靈識. (101쪽)
- 虛明, 靈妙. (103쪽)
- 당장에 本地風光을 밝는다. (107쪽)
- 각기 본래 갖추고 있다. (109쪽)
- 신령하고 밝은 것은 성인이라고 많고 범부라고 적은 것은 아니다. (109쪽)
- 本有의 일을 알게 될 것이다. (141쪽)
- 밝고 신령한 그 한 점은 날 때에도 분명하여 남을 따르지 않고, 죽음을 따르지 않는다. (149쪽)
- 담담하여 본래부터 변하는 일이 없고, 이 하나는 말 있기 전에 완전히 드러나, (161쪽)
- 어머니 뱃속에서 갓 나온 면목을 알리라. (246쪽)
- 누구에게나 큰 신령한 구슬이 있다. (287쪽)

『나옹록』 중에서 나옹혜근 선사의 선사상을 이해하는 데에 있어 가장 중요한 부분은 「나옹화상어록」이라고 표제어를 붙인 시자(侍者)

기로 환산하면 1940년에 해당한다.

각련(覺璉)의 기록이다. 이 기록은 경기도 개풍군 여릉리에 있는 광통보제선사(廣通普濟禪寺)에 주석하던 환암혼수(幻庵混修; 1320-1392)가 교감을 한다. 광통보제선사는 그냥 보제사로도 불리는 데, 공민왕의 원찰이다. 그리고 환암은 工夫選에서 나옹에게 발탁된 동갑내기 제자이다.

「나옹화상어록」을 면밀하게 검토해 보면, 우리는 나옹 스님이 불변하는 ‘참된 그 무엇’을 염두에 두면서 제자들과 응대함을 알 수 있다. 이 부분에 대한 고증은 필자의 별도의 논문이⁸⁾ 있으므로 거기로 미룬다. 그 논문에서도 밝혔지만, 스님의 사상은 문학 작품에서도 여전히 드러난다.

III. 왜곡된 지성을 극복하는 방법

다시 진여연기설의 아리야식에 주목을 해보자. 아리야식은 진망 화합식이라는 말은 앞에서 했다. 진여자성은 ‘법’과 호응하는데, 법의 종류는 학파의 따라 순서는 달리하지만 ‘색법’, ‘심법’, ‘심소법’, ‘심불상응법’, ‘무위법’ 다섯 범주로 나뉜다. 진여자성이 ‘무위법’의 범주에 속함은 말할 것도 없다. 그런데 진여자성은 <3>의 밑줄 친 부분에서 말하듯이 모든 현상[事]과 상응한다. 현상[事]은 유위법이다. 설일체유부에서는 유위법을 포함한 모든 법을 우리의 인식 작용 밖에 따로 존재하는 것으로 보지만, 선종에서는 모든 법을 <1>의 밑줄 친 부분에서 보여주듯이 우리의 인식활동 내부에 있는 것으로 본다. 이 점에서 선종은 법성종(法性宗)의 사상을 충실히 계승하고 있다.

8) 신규탁, 「나옹화상의 선사상」, 『삼대화사연구논문집; 지공, 나옹, 무악화상』, 불경서당 훈문회, 1996년, 106-109쪽.

그런데 선종에서도 생명체가 있는 모든 중생들이 진여본성을 간직했다고 한다. 그러면 왜 그런 중생들이 번뇌의 바다에서 헤매는가? 이에 대해 선종에서는 무명 망상이 진여본성을 가려서 그 기능을 제한하기 때문이라고 한다. 다시 말하면 무위법인 진여자성이 유위법인 ‘심법’, ‘심소법’, ‘심불상응법’, ‘색법’ 등에 의해 은폐되어 제 기능을 발휘하지 못한다는 것이다. 그러니 진여본성이 제 기능을 발휘하도록 하기 위해서는, 우리의 인식 속에서 일어나는 유위법이 작동하지 못하게 해야 한다. 단적으로 말하면 유위법을 만드는 마음의 작용을 완전히 쉬어야만 한다.

그래서 선종에서는 마음의 지향적 작용을 쉬는 무심(無心) 수행을 강조한다. 아래의 문헌들이 그것을 입증한다.

<5> 그저 보고 듣고 느끼고 아는 그대로가 무심이니, 보고 듣고 느끼고 아는 것 말고 어디 따로 무심이 있겠느냐? 그대가 이해하지 못할까 하여 내 낱말이 설명하여 진리를 깨닫게 하겠다.⁹⁾

<6> “그렇지만 현실적으로 마음속에 짓는 것이 있으니, 어찌 수행해야 합니까?”

“어떤 경우에라도 무심하기만 하면, 그것이 수행이지 따로 수행할 것이 없다. 그러므로 무심하면 일체가 적멸하여 그대로가 무심이다.”¹⁰⁾

<7>혜가가 달마스님에게 여쭙었다.

“만일 어떤 사람이 불도를 얻으려면 어떤 수행을 해야 합니까?”

9) 『無心論』(Stein 5619). 이 자료는 『鳴沙餘韻』(矢吹慶輝, 岩波書店, 1933)에 그 사본이 사진판으로 소개되었고, 『대정신수대장경』(제85권)에 활자화되었다. 이 책을 性徹 선사가 『백련불교논집』(제2집, 백련불교문화재단, 1992년)에 원문 대역을 냈고, 이것은 뒤에 다시 이것은 『고경』(장경각, 1993)에 채 수록 된다. 본 논문의 한글 번역은 그것을 인용했다.

10) 『무심론』Stein 5619.

“마음을 관하는 공부를 하라. 이것이 모든 수행법을 다 포섭한다.”

“어떻게 觀心法이 모든 수행법을 포섭합니까?”

“마음은 모든 법의 뿌리이다. 모든 법은 마음이 만들어낸 것이다. ... <필자 생략>... 3계 업보는 모두 마음에서 생겨난 것이다. 만약 무심하면 3계도 없다.” 11)

<8> 도란 닦아서 되는 게 아니다. 다만 물들지만 말라. 무엇을 물들음이라 하는가? 생-주-이-멸하는 마음으로 무엇인가를 하려고 하면 모두 물들음이다. 그 도를 당장 알려고 하는가? 평상심이 도이다 무엇을 평상심이라고 하는가? 조작이 없고, 취사선택이 없고, 단상(斷常)이 없으며, 범부니 성인이니 하는 차별이 없는 것이다.12)

<9> 여러분, 모든 선도 악도 생각하지 마라. 그렇다고 마음을 어딘가에 집중하거나 마음을 집착해도 안 된다. 또한 마음을 내어 직시해도 안 된다. ...<필자 생략>... 다만 무엇인가 하려는 생각을 하지 않으면 마음이 생기지 않는다. 이것이 진짜 무념이다.13)

이상의 선어록에서 강조하는 내용을 필자의 말로 바꾸면, 우리의 인식 내부에서 일어나는 일체의 유위법을 없애라는 것이다. 인식 주관, 종개념, 존재의 본성, 논리적 개념이나 언어, 생성의 원리, 관념의 연합 등을 모두 없애라는 것이다.

이런 무심 사상의 연장선에서 보면 다음의 선문답도 이해할 수 있을 것이다.

『벽암록』제29칙의 일화를 보자. 위산영우 선사 밑에서 오랫동안 수

11) 「관심론」(『선문촬요』, 혜암 편역, 현문출판사, 1991년), 63-64쪽. 「관심론」은 달마의 작으로 되어 있으나 실은 대통신수의 작품이다.

12) 마조도일, 『마조록』(『고경』, 249쪽).

13) 神會, 『南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語』(胡適編, 『神會和尚遺集』, 美亞書版公司, 民國59年, 236-241쪽).

행을 한 대수법진 스님이 있었다. 그런데 제자 법진은 한 번도 스승 위산 선사에게 질문을 하지 않았다. 그래서 스승 위산이 제자 법진에게 “질문이 있거든 말하라.”고 친절을 베푼다. 그러자 법진은 “무엇을 여쭙어야 할지 모르겠습니다.”고 한다. 그러면 “부처가 무엇이나고 물어보아라.”고 ‘친절하게’ 일러준다. 이 말이 끝나기도 전에 법진 스님은 위산 선사의 입을 틀어막는다. 그러자 위산 선사는 이렇게 말했다. “以後覓箇掃地人也無.” 이 말을 어떻게 해석해야 할까? 문제는 ‘掃地人’인데, 이 말은 일체의 사랑분별을 싹 쓸어버린 무심한 사람을 말한다. 해석해보면, “그대 이후로는 그대처럼 일체를 싹 쓸어버린 무심한 수행자를 만날 수 없을 것이다!” 즉, 부처니 뭐니 하는 것 일체의 것을 생각하지 않고 모두를 싹 쓸어버린 제자를 칭찬하는 말이다.

이런 무심 수행 사상은 나옹혜근에게서도 강력하게 나타난다. 무심하기만 하면 누구나 본래부터 가지고 있는 진여본성을 체험할 수 있다는 것이다. 다음의 「휴휴암좌선문」을 보도록 하자.

<10> 좌선하는 이는 지극한 惺에 도달하여 저절로 또렷또렷해야 한다. 생각들을 완전히 끊어버리되 혼침에 떨어지지 않는 것을 坐라 하며, 욕심 속에 있으나 욕심이 없고 세속에 살면서도 세속을 떠난 것을 禪이라 한다. 밖에서는 함부로 들어오지 않고 안에서 함부로 나가지 않는 것을 坐라 하고, 집착 없이 항상한 빛이 나타나는 것을 禪이라 한다. 밖으로 흔들려도 움직이지 않고, 안으로는 고요하여 시끄럽지 않음을 坐라하고, 빛을 돌이켜 되비추고 법의 근원을 철저히 깨치는 것을 禪이라 한다. ...<필자 생략>...

차별 있는 경계에서 차별 없는 정(定)에 드는 것을 坐라 하고, 차별 없는 법에서 差別智를 가짐을 禪이라 한다. 종합하여 말하자면 불꽃같이 작용하나 본체는 여여하고 종횡으로 오묘하나 일마다 거리낌 없음을 坐禪이라 한다. <필자 생략> 이 어찌 마군이와 외도들이 스승 제자가

되어 전수하는 것과 같겠으며, 유소득심(有所得心)으로 궁극의 경계를 삼는 것과 같겠느냐!¹⁴⁾

이 글은 원래 월정사판 『나옹집』에는 없으나, 『조선불교통사』에 실려 있는 나옹혜근 선사의 글이다. 여기에 나오는 ‘휴휴암’은 나옹 선사가 원나라의 강남 땅에서 행각할 때 여름 결제 한 철을 보낸 곳이다. 이 좌선문에서도 보이다시피, 일체의 사랑분별을 끊어서 그리하여 무심한 상태가 되면 ‘참 된 그 무엇’이 수행자 각자에게 저마다 현전(現前)하게 됨을 강조한다. 이런 용례들은 『나옹록』의 여러 곳에서 볼 수 있다.¹⁵⁾ 위의 인용문에서도 단적으로 제시되었듯이 ‘有所得心’ 즉, 무언가를 얻으려는 그런 작위적인 마음 상태를 궁극의 경지라고 할 수 없다는 충고이다.

14) 백련선서간행회 역, 『懶翁錄』, 경남: 장경각, 1991년, 166-167쪽.

15) 이런 용례로 다음이 있다.

- 여기에서 단박에 밝게 깨쳐 묘한 관문을 뚫고 지나가면 3세의 부처님 네와 역대 조사님 네와 천하 선지식의 골수를 환히 보고, 3세 부처님 네와 역대 조사님 네와 천하의 선지식들과 손을 잡고 함께 다닐 것이오. (97쪽)
- 한 소리에 단박 몸을 한 번 내던져 대원각의 바다에서 마음대로 노닌다. (108쪽)
- 하루아침에 공하여 있지 않음을 확실히 본다면 한 걸음도 떼지 않고 서늘하게 몸을 벗으리. (179쪽)
- 모든 도가 분명한데 이것을 보는가? / 모든 것에 나타나나 대단한 것 아니다. / 그대가 지금 확실히 이것을 알면 / 몇 걸음 옮기지 않고 단박 집에 가리라. (258쪽)
- 갑자기 터지는 한 소리에 대지와 허공이 모두 찢어지리라. (274쪽)

IV. 선불교가 추구하는 세계

이상에서 필자는 선어록에 나타난 선사들의 대화를 진여연기론에 입각한 불성사상을 방법적 가설로 삼아 분석해보았다. 진여자성의 속성을 불변하는 성질과 인연을 따르는 성질로 나누어 보고 불변하는 성질 때문에 타락한 중생에게도 진여자성이 있다는 즉, '모든 중생에게는 불성이 있다'는 사상으로 진행된다. 그리고 한편 진여자성이 인연을 따라 변하는 성질이 있어서 세상을 살면서 우리의 마음속에서 갖가지의 유위법이 생겨 그것이 진여자성을 가로 막는다는 것도 보았다.

선불교가 이런 형이상학을¹⁶⁾ 가지고 있기 때문에 일체의 유위법을 쉬는 이른바 무심의 수행 방법이 중심을 이루게 되었다. 그러므로 '심법'에 해당하는 6식도 유위법이므로 이것을 쉬어야만 한다. '심소유법'에 속하는 감각적인 심리작용, 일체의 선한 마음을 일으키는 심적 작용, 번뇌를 일으키는 심적 작용, '심(尋)', '사(伺)', '악작(惡作)', '면(眠) 등등의 '부정지법(不定之法)' 등도 쉬어야만 진여자성이 드러날 수 있다. 이렇게 해서 연기법에 의해서 만들어진 모든 유위법을 버릴 것을 唐代의 선사들은 강조한다. 이런 형이상학이 무심을 주장할 수 있게 하는 근거가 된다. 그러면 무심하기 위한 실천적 방법으로는 어떤 것이 있는가? 크게 넷을 들 수 있다. 1. 자기 확신, 2. 즉자적인 체험, 3. 주체적인 표현에 의한 깨달음의 검증, 4. 화두참구이다.

1. 자기 확신

16) 필자가 이것을 '형이상학'이라고 칭하는 이유는, 우선 이 명제의 진위를 검증할 방법이 없고, 또 경험적이지 않기 때문이다.

임제 선사는 자기 자신을 떠나서, 획득해야 할 대상으로서의 부처가 실재한다는 생각을 완전히 부정한다. 임제 선사는 자기가 바로 부처라는 확신을 갖지 못하고 밖으로만 향하는 수행자를 짐을 싣고 얼음판 위에서 부들부들 떠는 당나귀에 비유한다. 대상으로서의 부처가 있다는 짐을 지고 미끄러운 얼음판 위에서 벌벌 떠는 당나귀와, 자신에 대한 믿음이 부족한 수행자와를, 대비하여 등치시킨다. 임제 선사는 이렇게 말한다.

<11> 그대들이 부처를 알고자 하는가? 바로 그대 내 앞에서 설법을 듣고 있는 그대이다. 학인들이 이 사실을 믿지 못하고 다른데서 구하려고 하는구나.¹⁷⁾

<12> 수행자들이여! 바로 그대, 내 앞에서 움직이는 그대는 우리들의 조상인 부처와 다를 게 없건만, 다만 그대가 믿지 못하고 밖에서 찾는구나. 잘못을 저지르지 마라.¹⁸⁾

이렇게 ‘자기 확신’을 강조하는 선은 『돈황본 육조단경』의 <1>에서도 보았듯이, 만법이 모두 자기 마음속에 있다는 진여 연기론에 입각한 불성사상에 근거한다. 마음이 지어낸 법속에 진여자성이 들어있기 때문이다. 이런 전통은 “여러분, 각자 자기의 마음이 부처이며 이 마음이 부처임을 믿으시오.”라는 마조 대사의 말 속에도 잘 드러난다.

이런 ‘자기 확신’은 나옹혜근 선사의 사상 속에도 강력하게 드러난다. 다음의 문장을 보자.

<13> 여러분은 알아야 한다. 자기에게 있는 그 하나[一着子]는 하늘에 두루 하고 땅에 가득하지만, 3세의 모든 부처님도 역대의 조사도 천하

17) 임제의현, 『임제록』(『고경』, 562쪽).

18) 임제의현, 『임제록』(『고경』, 562쪽).

의 선지식들도 감히 바른 눈으로 보지 못하니 중요한 것은 그 당사자가 그 자리에 당장 깨닫는 길 뿐이다.¹⁹⁾

자기 속에 진리가 있다는 확신을 가지고, 그 자신만의 본래 모습을 드러내기 위해서는 남이 아닌 자신이 직접 체험할 것을 강조한다. 이러한 자기 확신은 다음에서 논하는 당사자의 직접적인 체험과도 연결된다.

2. 즉자적인 체험

진여자성을 자각하기 위해서는 ‘심법’, ‘심소유법’, ‘심불상응법’, ‘색법’ 등의 유위법을 매개로 해서는 안 된다는 것은 위에서 살펴본 대로이다. 이런 입장에서 일체의 유위법을 매개로 하지 않고 진여본성을 깨달은 훌륭한 선사를 평할 때에 “몸에는 언제나 제련되지 않은 쇠 옷을 입고 입으로는 부처와 조사를 몹시 꾸짖었다.”²⁰⁾는 말을 쓰기도 한다. 이 말은 나옹혜근 선사가 자신의 은사인 지공 화상의 유골을 탑에 안치하면서 한 말이다. 지공은 인도 나란타사 출신의 승려로 원나라 때에 중국에서 활약하다가 고려에서 생을 마친 인도 승려이다. 제련되지 않은 쇠 옷은 ‘혼금(渾金)’을 번역한 말이다. 이 말은 ‘혼금박옥(渾金璞玉)’에서 나온 말인데 현대 중국에서도 쓰인다. 이것은 아직 인위적인 다듬질이 들어가기 이전의 원래의 순수한 재료를 말한다.

이 말은 ‘현성공안(現成公案)’의 ‘현성’과도 같은 의미이다. ‘현성공안’이란 아직 판결이나 결재가 나지 않은 관청의 문서를 말한다. 이런 말들은 ‘탈체현성(脫體現成; 속 뻐 듯이 있는 그대로)’라는 말과 함

19) 백련선서간행회 역, 『懶翁錄』, 경남: 장경각, 1991년, 81쪽.

20) 백련선서간행회 역, 『懶翁錄』, 경남: 장경각, 1991년, 145쪽.

께 선어록에 많이 쓰인다. 이와 함께 ‘생철주조한(生鐵鑄造漢 ; 쇠로 된 사람)’이라는 말도 많이 쓰이는데, 이때의 ‘생철’도 역시 가공 절차를 거치기 이전의 본래 상태를 표현하는 말이다. 하나로 획일화된 것이 아니라, 저마다 즉자적으로 그리고 주체성을 적극적으로 드러낼 것을 기대하는 말들이다. 다음을 보자.

<14> 진정으로 이 큰 일을 참구하려면 승속과 남녀를 묻지 말고 상중하 근기도 묻지 말며 또 초참이나 후참이나를 묻지 마십시오. 그것은 당사자가 결정적인 믿음을 세우고 견고한 뜻을 내는 데에 있는 것입니다.[只在當人, 立決定信.]²¹⁾

즉, 진여자성의 깨침은 당사자가 견고한 뜻을 내어 스스로 체험하느냐 안 하느냐에 달려있는 것이지, 유무식 등 외적인 요소에 달려있는 것이 아니다. 이 인용문은 경우에 따라서는 ‘믿음’을 강조하는 문맥으로 이해할 수도 있다. 물론 그런 점이 있다는 것에 필자도 동감이다. 그런데 이와 더불어, 이 문장은 역시 ‘당사자’를 강조하는 면도 있다. 원문을 병기했으니 참조 바란다.

3. 주체적인 표현에 의한 깨달음의 검증

선사들치고 말 못하는 이는 드물다. 상황에 알맞은 언어로 자신의 깨달음을 표현하여 학인들을 지도한다. 이런 점은 시인의 언어 씹씹이를 뺀다. 낙수 물 떨어지는 소리로 유명한 경청도부 선사는 이렇게 말한다.

<15> 속박에서 벗어나기는 그래도 쉽지만, 있는 그대로 말하기란 더욱

21) 백련선서간행회 역, 『懶翁錄』, 경남: 장경각, 1991년, 140쪽.

어렵다.²²⁾

제대로 된 선사들은 자기의 깨달음을 언어로 표현할 수 있는 끝까지 다 드러내려고 노력한다. 그리하여 자신의 언어 표현과 깨달음 그 자체에 간격이 존재하는가를 검토한다. 언어를 초월한 진여자성의 세계를 조금도 왜곡시키지 않고 고스란히 표현하려고 애쓴다. 저 유명한 마조 대사의 제자 중의 하나인 방(龐) 거사는 종종 “그대의 깨달음을 그대 자신의 말로 표현해 보라.”고 직업적인 선승들에게 다그쳤다. ‘불립문자(不立文字)’라는 담 뒤로 숨기만한다면, “격조 높은 수행자는 언어를 버릴 수 없다.”(『조당집』권12, 화산선사장)는 비판을 벗어날 수 없다.

이런 전통에 서 있는 선사들은 남의 말을 흉내 내는 것을 대단히 금기시한다. 당시 고려 말만 해도 이미 당나라 시대의 선사들이 주고 받던 선문답이 정형화되어 유행하고 있었다. 그리하여 어설픈 수행자들은 이렇게 정형화된 선문답을 외워서, 전혀 긴장감 없이, 또 자신의 내적 체화도 없이, 그저 입으로만 외우며 떠도는 객승(客僧)들이 종종 있었다. 남을 흉내 내는 문답에 대하여 나옹혜근 선사는 여지없이 나무란다. 이런 면모를 우리는 그의 결제(結制) 법문에서²³⁾ 볼 수 있다.

이 법문 속에는 안거를 마친 선승들이 쏟아내는 질문들이 매우 다양한 형태로 소개되고 있다. 당시의 상황은 이렇다. 나옹 선사는 해제 법문을 하기 위해 법좌에 앉아있고, 한 철 수행을 이제 막 마친 눈 푸른 납자들이 법당 한 가득 앉아서 나옹 선사를 주목하고 있다. 삼엄한 긴장이 감도는 그런 상황이다. 이 상황에서 대중들과 주고받는 선문답의 양상들을 유형 별로 보면 다음과 같다.

22) 김월운 번역, 『조당집』상, 권10, 경청도부장, 동국역경원, 1986년, 401쪽.

23) 백련선서간행회 역, 『懶翁錄』, 경남: 장경각, 1991년, 64-69쪽.

1) 나옹 선사가 법좌에 앉아있고, 한 학인이 그 법좌 앞을 왔다 갔다 하면서 질문을 던지는 경우가 있다. 이런 양상은 이미 당나라 시대의 선사들의 행동거지를 기록한 『조당집』과 『경덕전등록』에서 흔히 볼 수 있는 광경이다. 꿀불건은, 이런 흉내를 500여년이 지난 고려 땅에서 내는 것이다. 남의 흉내 내는 것을 그냥 두고 볼 나옹 선사가 아니다. 그 광경을 보자. “동쪽이든 서쪽이든 네 마음대로 돌아다녀라!” 이렇게 한 방 먹인다. 2) 경치나 풍경을 가지고 질문을 하는 경우가 있다. 즉 “어떤 것이 북숭봉(北崇峰)의 경치입니까?” 이런 식의 선문답은 당대에 유행했다. 3) 향상일로(向上一路)를 질문하는 경우도 있다. 이런 식의 대답은 남방의 설봉교단에서 유행했다. 『조주록』에서 조주 선사는 이런 교조주의적 입장을 여지없이 격파한다. 4) 제일의 제(第一義諦)를 묻는 경우도 있다. 5) 상대방(=나옹선사)의 본분사(本分事)를 묻는 경우도 있다. 6) 당나라 선사들의 일화를 가지고 질문하는 경우도 있다. 7) 영산회상의 소식을 질문하는 경우도 있다. 8) 그러다가 안 되면 다시 자신(=질문을 하는 당사자, 학인)의 본분사를 묻는 경우도 있다. 이런 다양한 질문들은 모두 중국의 당나라 시대에 흔하게 있었던 질문 방식이다. 이런 흉내를 고려의 선승들이 내고 있는 것이다. 그것도 세월 한 참 지나서 말이다. 이런 무반성적 수행자들의 언행에 대해 나옹혜근 선사는 때로는 “악!”하고 소리를 지르기도 하고, 때로는 주장자를 들어 보이기도 하고, 때로는 상대방의 사랑분별을 끊어주기 위하여 각종 언설을 자유자재로 구사해낸다. 그리하여 당사자 본인의 자기의 말과 생각으로 의심을 사무치게 한다.

4. 화두 참구

사람들 저마다에게 간직된 나뭇의 진여자성을 발현시키기 위한 방법의 하나로 당말(唐末)에는 이미 화두를 소재로 제자를 지도하는 방

식이 대두한다. 우리는 이런 흔적을 『운문광록』에서 엿볼 수 있다.²⁴⁾ 5대의 전란과 다시 북송 그리고 남송을 지나면서 화두를 관찰하는 수행 즉 간화선(看話禪)도 대두하게 되었다. 이와 더불어 자기의 '본래면목'을 관조(觀照)하는 당대의 선도 여전히 더불어 유행하였다. '관조'와 '간화'에 대한 논의는 당대에도 있었고 한국의 경우 일제강점기 시절 오대산 선방의 방한암 선상의 회상에서도 있었다.²⁵⁾ 물론 '관조'와 '간화'에는 원천적으로 효과면에서 차이가 없다. 그런데 남송 대를 지나면서는 '관조'보다는 '간화' 쪽으로 유행하게 되었다. 나옹 선사 활동하던 원나라와 고려 말에는 '관조'보다는 '간화' 쪽 기울었다.

이제 화두를 관찰하는 것이 깨달음에 어떻게 기능하는가에 대해서 보도록 하자. 우리의 인식 내부에서 일어나는 법(法; 인상)은 모두가 만들어진 것이므로 그것은 무상한 것이고, 공한 것이며, 무아이며, 연기법에 의한 것이다. 이 유위법을 지우는 것만이 진여자성을 드러내는 길이다. 그 지우는 방법의 하나로 송대의 선사들은 '화두(話頭)'에 의식을 집중하여 의심(疑心)을 극대화 하게 한다. '화두'란 공적으로 인정된 조문이라는 뜻으로 공안(公案)이라고도 한다. 1,800 개의 공안이 그것이다. 모든 생각을 화두 하나에 몰두하면, 모든 유위법이 활동을 멈추고 화두 하나에 생각이 모이게 된다. 그런 뒤에 화두마저도 사라지는 순간에 일체의 유위법이 기능을 멈추고 무위법인 진여자성만이 현전(現前)하게 된다고 한다. 선불교에서는 이것을 해탈이라 하며 깨달음이라고 한다. 이렇게 되면 부처님처럼 세상을 있는 그대로 볼 수 있을 것이다. 그리하여 무위의 마음으로 대자대비의 실천을 발휘하게 된다고 한다. 이 경우에 '화두'의 기능 내지는 역할은 의심을 강력하게 하는 거기에 있다.

24) 신규탁, 「선학의 실천행 - 『운문광록』을 중심으로」, 『원효학연구』제5집, 2001, 167-201쪽.

25) 신규탁, 「남종선의 지평에서 본 방한암의 선 사상」, 『한암사상』제2집, 2007년, 11-41쪽.

나옹혜근 선사는 이런 의미에서의 ‘화두’의 기능을 백분 활용한다. 그 중에서도 특히 ‘무자 화두’를 강조한다. 선사는 『득통거사(得通居士)에게 주는 글』에서 이렇게 말하고 있다.

<16> 한 스님이 조주 스님에게 ‘개에게 불성이 있습니까?’ 하니 ‘없다 [無].’ 하였다는, 이 마지막 한 마디를 힘을 다해 드시오. 언제나 끊이지 않고 들어 고요하거나 시끄러운 속에서도 공안이 앞에 나타나며, 자나 깨나 그 화두가 분명하여 들지 않아도 저절로 들리고, 의심덩어리가 의심하지 않아도 저절로 의심되면, 마치 물살 급한 여울의 달과 같아서, 부딪혀도 흩어지지 않고 움직여도 잃어지지 않을 것이요. 진실로 그런 지경에 이르면 세월을 기다리지 않고도 갑자기 한 번 온몸에 땀이 흐르게 되리니, 그때는 잠자코 스스로 머리를 끄떡거릴 것이요. 간절하고 부탁하오, 부탁하오.²⁶⁾

이렇게 나옹혜근 선사는 ‘무자 화두’ 참구할 것을 강조하고 있다. 이런 입장은 일주(一珠) 수좌에게 주는 글에서도²⁷⁾ 드러나고, 당시의 문장가이자 재상인 익제 이제현에게 답하는 편지에서도²⁸⁾ 나타나며, 그 밖의 여러 곳에서도 나타난다. 이렇게 ‘무자 화두’를 들게 하는 목적인 의심을 사무치게 하려는 데에 있음은 두말할 나위 없다.

‘무자 화두’를 유독 강조하는 경향은 이미 중국의 원나라에서부터 시작된 것으로 후대로 내려올수록 화두의 종류는 줄어가고, 이 과정에서 ‘무자 화두’ 하나에로 집중한다. 그런데 나옹 스님 당시에는 아직 ‘무자 화두’를 비롯한 ‘정전백수자’, ‘간시궐’ 등의 화두, 그리고 ‘이 무엇인가?’ 등의 다양한 화두가 유통되었다. 간화(看話)에 사용되는 화두의 숫자적 측면서 볼 때에, 나옹 선사는 그 과도기적인 양상을

26) 백련선서간행회 역, 『懶翁錄』, 경남: 장경각, 1991년, 135쪽.

27) 백련선서간행회 역, 『懶翁錄』, 경남: 장경각, 1991년, 129쪽.

28) 백련선서간행회 역, 『懶翁錄』, 경남: 장경각, 1991년, 137쪽.

잘 보여주고 있다²⁹⁾. 이 점에서 『나옹록』은 동북아시아 선종의 역사에 중요한 정보를 제공하고 있다.

V. 맺음말

이상에서 필자는 당대(唐代)에 발생한 남종선의 선사상에는 일정한 철학적 체계가 있다는 가설을 세워서 적용해 보았다. 그런데 이 가설은 어디까지 당시의 선사들이 주고받은 대화, 또는 그들이 보여준 행동을 언어적으로 분석하고 설명하기 위한 방법일 뿐이다. 그런 면에 필자는 그것을 ‘방법적 가설’이라고 명명하였다.

이 ‘방법적 가설’의 내용은, 첫째는, 불생불멸하는 진여가 모든 인간들에게 내재해있고, 이 진여가 저 마다의 삶 속에서 생-주-이-멸하는 번뇌와 호응하면서 각종 현상[事]을 연기해낸다는 일종의 형이상학이다. 이런 형이상학을 방법적 가설로 사용하면, 필자가 보기에는 선사들의 대화를 보다 합리적으로 설명할 수 있다는 것이다. 그리고 임제 계통의 선을 수용하고 있는 고려 말 나옹혜근의 경우도, 그가 당시 사람들과 주고받았던 대화를 오늘날 우리가 이해 또는 해석함에 있어서, 이런 형이상학을 방법적 가설로 활용하면 더 합리적으로 해석을 할 수 있다는 것이다.

둘째는, 번뇌와 호응하고 있는 진여를 현전시키기 위한, 또는 진여를 알아차리기 위한, 또는 진여를 체험하기 위한, 일종의 인식론적 요소가 선사들의 대화 속에는 있다는 것이다. 즉 필자는 남종선에서 주장하는 ‘무심’이야말로 그들이 진여를 인식(또는 체험)하기 위한 인

29) 신규탁, 「나옹혜근에 대한 기존의 평가와 재 고찰」, 『한국사상과 문화』 제43집, 한국사상문화학회, 2008년 6월 30일, 236쪽.

식방법의 일종으로 가설(假設)해 본 것이다. 번뇌와 호응하는 진여는 (또는 진여와 호응하는 번뇌는), 번뇌와 더불어 감각기관을 매개로 사태(事態)와 접촉하게 되는데, 이 접촉 과정에는 사람마다 누구든지 언제나, 선행하는 번뇌로 인하여 굴절된 또는 왜곡된 인상을 만들 수밖에 없다. 그럼에도 우리 인간들은 번뇌의 왜곡 작용을 자각하지 못하고, 그리하여 결과적으로 사태를 잘못 인식하고 만다. 이 잘못에서 벗어나기 위해서는 사태로 향하는 번뇌의 작용을 정지시켜야 하는데, 이 방법이 바로 무심(無心)이다. 무심이란 ‘心’이 없다는 뜻이 아니라, 번뇌와 진여가 호응하여 작용하는, 그 작용을 무화시키라는 뜻이다. 선사들은 이것을 다른 말로 ‘사랑분별을 쉬어라.’고 표현하기도 한다. 이런 인식론적인 가설을 채용하면, 선사들의 대화를 보다 더 합리적으로 해석할 수 있다.

끝으로, 무심을 실현하기 위한 실천적 방법으로는, 무엇보다 사람이면 누구나 진여를 가지고 있다는 자기 확신이 있어야 한다. 그런 다음으로는 당사자의 체험이 있어야 하고, 그리고 그 체험은 당사자가 주체적으로 해야 한다. 그러기 위한 일종의 방법으로 송대 이후의 선사들은 화두를 관찰하는 선 수행 즉 간화선을 개발하였다. 화두에 온 의식을 집중하여, 그리하여 화두로 향하는 의식만을 남기고 사태에로 향하는 일체의 지향적 사유를 중지하는 것이다. 그러다가 마침내는 화두에 집중하는 그 의식마저 쉬는 그 순간에 진여가 현전한다.

이렇게 형이상학적, 인식론적, 실천적 요소를 필자는 ‘철학적’이라고 명명했다. 그런데 이런 ‘철학적’ 작업은 어디까지나 선사들의 대화 또는 선사들의 행동을 이해하기 위한 ‘방법적 가설’이다. 당시 선사들 본인들이 그런 반성적 의식이 있었는지 알 수는 없다. 이런 측면에서 이 가설은 필자 몫이다. 그리고 만약, 이 가설이 당시의 선사들의 사상을 이해하는 데에 유효하다면 이 또한 우리들의 몫이 될 수 있을 것이다.

【 국문초록 】

이 논문은 고려 말에 살았던 나옹혜근(懶翁慧勤; 1320-1376)이라는 선승의 선사상을 철학적 입장에서 분석한 것이다. 이 경우에 있어서의 철학이란 역사적이 아닌 이론적이라는 말로 대치할 수 있다. 필자가 말하는 이론적이란, 첫째는 형이상학적 요소이고, 둘째는 인식론적 요소이고, 마지막으로 실천적 요소이다. 이 논문에서는 이런 세 요소를 도입하여 나옹의 선사상을 분석했다. 이 그러면 형이상학적 요소란 무엇인가? 그것은 인성의 본질로서의 불성(佛性)을 상정하는 것이고, 다음으로 인식적 요소란 불성을 무매개적으로 인식하는 것이고 끝으로 실천적 요소는 당사자 본인의 주체성이다. 이러한 나옹의 철학적 요소는 당나라 시대에 활동하던 선승들과 본질적으로 입장을 같이 한다. 그러면서도 다른 점은 화두(話頭)를 방법적으로 활용하는 점이다.

【 주제어 】

나옹혜근, 불성, 화두, 주체성, 선(禪).

【 Abstract 】

The philosophical analysis about Na-ong(懶翁)'s Zen

Shin, Gyoo-tag

(Professor, Yonsei Univ. in Seoul Korea)

This essay is the analysis of philosophic aspect about Zen-Buddhist Na-ong(懶翁; 1320-1376) who lived in last period Gorea (高麗) which made resolved Zen idea. In the case of above philosophy can be replaced theoretical point rather than historical one. Also in the theoretical circumstance, it is firstly metaphysical aspect, secondly epistemological and finally practical aspect. The essay all through three element introduction and then analysis about Zen idea of Na-ong(懶翁). Then what is the elements of metaphysics? That is the the request of The buddhata(佛性) in human-nature. Next epistemological element is the epistemology in non-agencical cognition. Eventually practical element is the one's subjecthood in it's oneself. These philosophic aspect of Na-ong(懶翁) is equally the same points in essentially Zen buddhist monk in Tang's Dynasty. Moreover the difference points is the using Hua-tou(話頭) with elders in methodically.

【 Key words 】

Na-ong(懶翁), the buddhata(佛性), Hua-tou(話頭), Subjecthood, Zen-buddhism.

【 참고문헌 】

- 神會, 『南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語』, 胡適編, 『神會和尚遺集』, 臺灣: 美亞書版公司, 民國59年.
- 김월운 번역, 『조당집』, 서울: 동국역경원, 1986년.
- 『관심론』, 해암편역, 『선문촬요』, 현문출판사, 서울: 1991년.
- 백련선서간행회 역, 『懶翁錄』, 경남: 장경각, 1991년.
- 백련선서간행회 역, 『벽암록』, 경남: 장경각, 1993년.
- 퇴옹성철 편역, 『古鏡』, 경남: 장경각, 1993년.
- 허흥식, 『한국중세불교사연구』, 서울: 일조각, 1994년.
- 김창숙(효탄 스님), 『高麗末 懶翁의 禪思想 研究』, 서울: 민족사, 1999년.
- 불경서당 훈문회편, 『삼대화상연구논문집』제2집, 서울: 불천, 1999년.
- 황인규, 『고려 후기-조선초 불교사 연구』, 서울: 혜안, 2003년.
- 조명제, 『고려후기 간화선 연구』, 서울: 혜안, 2004년.
- 朴虎男, 『檜巖寺 和尚 懶翁의 無生戒 考察』, 『畿田文化研究』제16집, 인천 교육대학 기전문화연구소, 1987년.
- 허흥식, 『나옹의 사상과 계승자, 상/하』, 『한국학보』제58집/59집, 서울: 일지사, 1990년 봄/여름.
- 유영숙, 『고려후기 선종사 연구』, 동국대학교 대학원, 1993년.
- 서종범, 『나옹선풍과 조선불교』, 『가산 이지관 화갑기념논총; 한국불교문화사상』, 서울: 가산불교문화연구원, 1994년.
- 신규탁, 『나옹화상의 선사상』, 『삼대화상연구논문집』제1집, 서울: 불천, 1996년.
- 이덕진, 『나옹혜근의 연기설 연구 -보조지눌의 性起說과의 관계를 중심으로-』, 『삼대화상연구논문집』제2집, 서울: 불천, 1999년.
- 신규탁, 『선학의 실천행-『雲門廣錄』을 중심으로』, 『원효학연구』제5집, 원효학연구원, 2001년.
- 이창구, 『나옹 선의 실천체계』, 『삼대화상연구논문집』제3집, 서울: 불천,

2001년.

황인규, 「무학자초의 문도와 그 대표적인 계승자」, 『삼대화상연구논문집』 제3집, 서울: 도서출판 불천, 2001년.

조명제, 「고려중기 거사선의 사상적 경향」, 『한국선학』제4호, 2002년.

신규탁, 「이자현의 선사상」, 『동양철학연구』제39집, 서울: 동양철학연구회, 2004년.

신규탁, 「남종선의 지평에서 본 방한암 선사의 선사상」, 『한암사상』제2집, 한암연구원, 2007년.

신규탁, 「나옹혜근에 대한 기존의 평가와 재 고찰」, 『한국사상과 문화』제43집, 서울: 한국사상문화학회, 2008년.

논문투고일 : 2008. 1. 11

심사완료일 : 2008. 9. 17