

ISSN 2671-8065

宗學研究

제9집 · 2023년 6월

동국대학교 불교학술원
종학연구소

宗學研究

제9집

▮ 붓따빨라 스님(김영채) ▮

- 8정도 수행기술의 이해 5
- 맛지마니까야를 중심으로 -

▮ 오 용 석 ▮

- 화두가 의심되는가, 화두를 의심하는 자가 의심되는가 27
- 대혜종고와 몽산덕이의 간화선을 중심으로

▮ 현암 스님(임인영) ▮

- K-명상에 담겨질 위빳사나 수행 내용 59

▮ 청강 스님(김창언) ▮

- 원효의 수행사상 87
: 『성유식론』의 唯識四智와 『기신론소』의 始覺四位 중심으로

- 종학연구소 규정 117
『宗學研究』 논문 투고 규정 123
『宗學研究』 편집규정 135
『宗學研究』 심사규정 137
『宗學研究』 연구윤리규정 141

8정도 수행기술의 이해*

- 맞지마니까야를 중심으로 -

붓따빨라 스님(김영채)**

1. 서론
2. 8정도와 3학
3. 4년처 수행
4. 결론

■ 한글요약

8정도 수행기술은 세존이 체계를 세운 불교수행의 핵심이다. 세존은 미가다야에서 5비구에게 최초로 수행지도할 때도 꾸씨나가라에서 마지막으로 찾아온 쑤밧다에게 설한 것도 8정도이다. 이렇듯 8정도는 불교의 처음이자 마지막을 장식하는 덕목이다. 세존은 37보리분법과 더불어 8정도를 수행으로 완성하라고 설한다. 그리고 세존은 8정도 수행기술을 통해 아라한뜨 도과를 성취하고 탐진치 3독과 같은 아싸뵤를 제거할 수 있다고 강조한다. 8정도 수행기술은 크게 5가지가 있다. 첫째는 기준점을 정하고 알아차림 하는 것이고, 둘째는 행위를 따라가며 알아차림 하는 것이고, 셋째는 현상을 따라가며 알아차림 하는 것이고, 넷째는 인식대상을 분석하지 않고 알아차림 하는 것이고, 다섯째는 호흡을 자연스럽게 알아차림 하

* 이 논문은 2023년 동국대학교 대학원 박사학위 논문인 「八正道 修行體系 연구」에서 8정도 수행기술만을 압축해 설명한 것이다.

** SATI INSTITUTE 연구원

는 것이다. 이 5가지 수행기술은 4년처 수행에 기초한다. 4년처 수행이 8 정도의 정념이다. 알아차림 기능인 정념으로 기억정보와 결합해 있는 탐진치 3독심을 제거하고 마음공간을 맑히고 실재를 통찰하는 정견이 열린다. 그러면 모든 괴로움으로부터 벗어날 수 있다는 것이 8정도 수행체계의 핵심이다.

주제어 ● 8정도, 수행기술, 알아차림, 싸띠, 싹빠자나

1. 서론

8정도는 세존 가르침의 핵심이자 세존 활동의 처음과 마지막을 장식하는 덕목이다. 율장 『대품(大品)』에 따르면 세존이 미가다야에서 5비구에 게 최초로 수행지도할 때 8정도로 시작하고,¹⁾ 『대반열반경(大般涅槃經)』에서는 꾸씨나라에서 쑤밧다에게 마지막으로 법을 설할 때도 8정도가 있으면 나의 법이고 없으면 나의 법이 아니라고 강조한다.²⁾

1) VP. I, 10. “ete kho bhikkhave ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṁvattati. katamā ca sā bikkhave majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṁvattati. ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyath' idam: sammādiṭṭhi sammāsaṁkappo sammāvācā sammākammanto sammājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi.”

2) DN. II, 151. “yasmim kho Subbadda dhamma-vinaye ariyo aṭṭhaṅgiko maggo na upalabbhati, samaṇo pi tattha na upalabbhati, dutiyo pi tattha samaṇo na upalabbhati, tatiyo pi tattha samaṇo na upalabbhati, catuttho pi tattha samaṇo na upalabbhati. yasmiñ ca kho Subbadda dhamma-vinaye ariyo aṭṭhaṅgiko maggo upalabbhati, samaṇo pi tattha upalabbhati, dutiyo pi tattha samaṇo upalabbhati, tatiyo pi tattha samaṇo upalabbhati, catuttho pi tattha samaṇo upalabbhati. imasmim kho Subbadda dhamma-vinaye ariyo aṭṭhaṅgiko maggo upalabbhati, idh' eva Subhadda samaṇo,

『생경(生經)』에서는 8정도는 수행으로 완성하라고 설하고,³⁾ 『대감경(大感經)』에서는 8정도 뿐만 아니라 37보리분법도 수행으로 완성하라고 설하고,⁴⁾ 『하경(何經)』에서는 8정도와 더불어 37보리분법도 자신이 스스로 깨달아 성취한 것이라고 주장한다.⁵⁾ 『정견경(正見經)』에서는 12연기(十二緣起)의 각 항목을 완성시키는 도구가 8정도라고 설한다.⁶⁾ 그리고 조계종의 소의경전인 금강경에서 제시하는 수행법도 8정도의 정념으로 사료된다.⁷⁾

이상을 살펴보면 8정도는 수행덕목이란 것을 알 수 있다. 8정도가 수행덕목이라면 8정도의 각 항목들을 논리적이고 통일적인 체계를 갖추는 것이 유효성을 높일 수 있다.⁸⁾ 이렇게 체계를 갖춘 8정도 수행체계 속에서

idha dutiyo samaṇo, idha tatiyo samaṇo, idha catuttho samaṇo. suññā parappavādā samaṇehi aññe, ime ca Subhadda bhikkhū sammā vihayyuṃ, asuñño loko arahantehi assa.”

- 3) SN. V, 14. “aṭṭhime bhikkhave dhammā bhāvitā bahulīkatā anuppannā uppajjanti nāññatra tathāgatassa pātubhāvā arahato sammāsambuddhassa. katame aṭṭha. seyyathīdaṃ sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo sammāvācāsammākammanto sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi.”
- 4) MN. III, 289. “tassa evaṃ imam ariyam aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ bhāvayato cattāro pi satipaṭṭhānā bhāvanāpāripūriṃ gacchanti, cattāro pi sammappadhānā bhāvanāpāripūriṃ gacchanti, cattāro pi iddhipādā bhāvanāpāripūriṃ gacchanti, pañca pi indriyāni bhāvanāpāripūriṃ gacchanti, pañca pi balāni bhāvanāpāripūriṃ gacchanti, satti pi bojjhaṅga bhāvanāpāripūriṃ gacchanti.”
- 5) MN. II, 238-239. “tasmātiha, bhikkhave, ye vo maya dhammā abhiññā desitā, seyyathīdaṃ: cattāro satipaṭṭhānā, cattāro sammappadhānā, cattāro iddhipādā, pañc’ indriyāni, pañca balāni, sattabojjhaṅgā, ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, -tatha sabbeḥ’ eva samaggehi sammodamānehi avivadamānehi sikkhitabbaṃ.”
- 6) MN. I, 49. “katamā ca āvuso dukkhanirodhagāminī-paṭipadā: ayam-eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo dukkhanirodhagāminī-paṭipadā, seyyathīdaṃ: sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo sammāvācā sammākammanto sammā-ājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi...”
- 7) 전재성 역주(2003), 114. 『금강경』, 서울: 한국빠알리성전협회.
- 8) “체계(system)란 서로 의존작용을 하는 부분 단위들이 통일적으로 구성되어 이루어져 있는 실체이다. 하나의 체계 속에 각 부분들은 외부환경과 경계 안에서 존재하며 서로 영향을 주고받으며 연결되어 있다”

그것을 다루는 능력을 향상시키는 것이 기술이다.⁹⁾ 따라서 탐진치 3독과 같은 마음오염원의 제거과정은 기술이 필요하다. 여기서는 8정도에서 제시하는 구체적인 수행기술을 살펴본다.

2. 8정도와 3학

『소문답경(小問答經)』에서는 다음과 같이 8정도를 계정해 3학으로 분류한다.

“성팔지도는 3온(三蘊)에 포함되니까? 아니면 3온이 성팔지도에 포함되니까? 벗, 위싸카여(Visakha)여, 성팔지도가 3온에 포함되지 3온이 성팔지도에 포함되지 않는다. 위싸카여, 정어, 정업, 정명은 계온(戒蘊), 정정진, 정념, 정정은 정온(定蘊), 정견과 정사는 혜온(慧蘊)에 포함된다.”¹⁰⁾

이 경에서 세존은 8정도를 계정해의 3가지 범주로 구분한다. 수행자의 행동규범 혹은 수행자의 품성을 정하는 계온, 4년쳐 수행을 다루는 정온,

https://ko.wikipedia.org/wiki/%EC%B2%B4%EA%B3%84_%EC%9D%B4%EB%A1%A0(검색일자 2023.04.11. 21:04)

- 9) “기술(技術)이란 과학 이론을 실제로 적용하여 자연의 사물을 인간 생활에 유용하도록 가공하는 수단, 혹은 사물을 잘 다루는 방법이나 능력.”

<https://ko.wikipedia.org/wiki/%EA%B8%B0%EC%88%A0>(검색일자 2023.04.11. 21:40)

- 10) MN. I, 301. “ariyena nu kho ayye aṭṭhaṅgikena maggena tayo khandhā saṅgahīṭā, udāhu tīhi khandhehi ariyo aṭṭhaṅgiko maggo saṅgahīto ti. -na kho āvuso Visākha ariyena aṭṭhaṅgikena maggena tayo khandhā saṅgahīṭā, tīhi ca kho āvuso Visākha khandhehi ariyo aṭṭhaṅgiko maggo saṅgahīto. yā c’ āvuso Visākha sammāvācā yo ca sammākammanto yo ca sammāājīvo, ime dhammā sīlakkhandhe saṅgahīṭā; yo ca sammāvāyāmo yā ca sammāsati yo ca sammāsamādhī, ime dhammā samādhikkhandhe saṅgahīṭā; yā ca sammādiṭṭhi yo ca sammāsāṅkappo, ime dhammā paññākkhandhe saṅgahīṭā ti.”

그리고 고집멸도 4성제의 실재를 통찰하는 혜온으로 구성된다.

『진리분별경(眞理分別經)』에서는 8정도를 다음과 같이 정의한다.

“① 벗이여, 정견(正見)은 무엇인가? 비구여, 고(苦), 고집(苦集), 고멸(苦滅), 고멸인도(苦滅引道)를 아는 것이 정견이다. ② 벗이여, 정사(正思)는 무엇인가? 벗이여, 애욕, 분노, 해침 등을 벗어난 사유를 행하는 것이 정사이다. ③ 벗이여, 정어(正語)는 무엇인가? 비구여, 거짓말하지 않는 것(不妄語), 이간질하지 않는 것(不兩舌), 악담하지 않는 것(不惡語), 꾸미는 말하지 않는 것(不綺語)이 정어이다. ④ 벗이여, 정업(正業)은 무엇인가? 살생하지 않는 것(不殺生), 훔치지 않는 것(不偷盜), 사음하지 않는 것(不邪婬)이 정업이다. ⑤ 벗이여, 정명(正命)은 무엇인가? 벗이여, 세상에 고귀한 제자가 사명(邪命)을 버리고 정명으로 생계를 유지하는 것이 정명이다. ⑥ 벗이여, 정정진(正精進)은 무엇인가? 벗이여, 세상에서 비구가 아직 생겨나지 않은 악한 불선법이 생겨나지 않도록 의욕을 일으켜 정진하고, 노력하고, 시도하고 마음을 다잡아 힘쓰다(律儀勤). 이미 생겨난 악한 불선법을 제거하기 위해 의욕을 일으켜 정진하고, 노력하고, 시도하고, 마음을 다잡아 힘쓰다(斷勤). 아직 일어나지 않은 선법을 생겨나게 하려고 의욕을 일으켜 정진하고, 노력하고, 시도하고, 마음을 다잡아 힘쓰다(修勤). 이미 일어난 선법을 유지하고, 유혹되지 않고, 증가시키고, 광대하게 하며, 성취하도록 의욕을 일으켜 정진하고, 노력하고, 시도하고 마음을 다잡아 힘쓰는 것(守護勤)이 정정진이다. ⑦ 벗이여, 정념(正念)은 무엇인가? 벗이여, 세상에서 비구가 탐욕과 근심을 제거하기 위해, 싸띠(念, sati)와 싹빠자나(知, sampajāna)로, 몸(身)을 대상으로 몸을 관찰(隨身觀)하며, 열심히 수행한다. … 수수관(隨受觀) … 수심관(隨心觀) … 수법관(隨法觀)…이 정념이다. ⑧ 벗이여, 정정(正定)은 무엇인가? 비구여, 세상에서 비구가 애욕에서 떨어져 불선법을 떠나 사고와 속고를 갖추고, 탐욕에서 벗어나 기쁨(喜)과 즐거움(樂)으로 가득 찬 초선(初禪)을 성취해 머문다. 사고와 속고가 소멸하고, 내적인 평온함과 마음집중(心一境)을 이루고, 사고와 속고 없는 싹마디(三昧)에서 생겨나는 기쁨과 즐거움으로 가득 찬 2선(二禪)을 성취해 머문다. 기쁨이 소멸하고, 싹띠와 싹빠자나로 평정(捨)에 머물고, 몸으로 즐거움을 느끼며, 성인이 평정하고 싹띠가 있고 즐거운 수행인 3선(三

禪)을 성취해 머문다. 즐거움과 괴로움이 사라지고, 만족과 불만도 사라지고, 괴롭지도 않고 즐겁지도 않은 평정하고 싸디가 있는 청정한 4선(四禪)을 성취해 머문다. 이것이 정정이다.”¹¹⁾

이 경에서 8정도의 각 항목을 구체적으로 설한다. 그리고 「八正道 修行體系 연구」에서 8정도의 각 항목을 <표 1>로 잘 정리해 두었다.¹²⁾

11) MN. III, 251-252. “① katamā c’, āvuso, sammādiṭṭhi?-yaṃ kho, āvuso, dukkhe ñāṇaṃ dukkhasamudaye ñāṇaṃ dukkhanirodhe ñāṇaṃ dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya ñāṇaṃ; -ayaṃ vuccat’, āvuso, sammādiṭṭhi. ② katamo c’, āvuso, sammāsāṃkappo? nekkhammasāṃkappo abyāpādasāṃkappo avihimsāsāṃkappo; -ayaṃ vuccat’, āvuso, sammāsāṃkappo. ③ katamā c’, āvuso, sammāvācā? musāvādā veramaṇī, piṣuṇāya vācāya veramaṇī, pharusāya vācāya veramaṇī, samphappalāpā veramaṇī; -ayaṃ vuccat’, āvuso, sammāvācā. ④ katamo c’, āvuso, sammākammanto?-pāṇātipātā veramaṇī, adinnadānā veramaṇī, kāmesu micchācārā veramaṇī; -ayaṃ vuccat’, āvuso, sammākammanto. ⑤ katamo c’, āvuso, sammā-ājīvo?-idh’, āvuso, ariyasāvako micchā-ājīvaṃ pahāya sammā-ājīvena jīvikam kappeti; -ayaṃ vuccat’, āvuso, sammā-ājīvo. ⑥ katamo c’, āvuso, sammāvāyāmo? idh’, āvuso, bhikkhu anuppannānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ anuppādāya chandaṃ janeti vāyamati viriyam ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati; uppannānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānā chandaṃ janeti vāyamati viriyam ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati; anuppannānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ upppādāya chandaṃ janeti vāyamati viriyam ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati; uppannānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ ṭhitiyā asammoḥāya bhīyyobhāvāya vepullāya bhāvanāya pāripūriyā chandaṃ janeti vāyamati viriyam ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati; -ayaṃ vuccat’, āvuso, sammāvāyāmo. ⑦ katamo c’, āvuso, sammāsati?-idh’, āvuso, bhikkhu kāye kāyānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā, vineyya loke abhijjhādomanassaṃ; vedanāsu -pe-; citte -pe-; dhammesu dhammānupassī viharati ātāpī...abhijjhādomanassaṃ; -ayaṃ vuccat’, āvuso, sammāsati. ⑧ katamo c’, āvuso, sammāsamādhī?-idha, āvuso, bhikkhu vivicca’ eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamajjhānaṃ upasampajja viharati. vitakkavicārānaṃ vūpasamā ajjhattaṃ sampasādanaṃ cetaso ekodibhāvaṃ avitakkam avicāraṃ samādhijaṃ pītisukhaṃ dutiyajjhānaṃ-pe-; tatiyajjhānaṃ-pe-; catuttahajjhānaṃ upsampajja viharati.”

12) Buddhapāla(2023), 23. 「八正道 修行體系 연구」, 동국대학교 대학원 박사학위논문.

<표 1>

	진리분별경	대감경	대사십경	
정건	4성제를 아는 것 (苦集滅道)	있는 그대로 봄 (如實見)	유류공덕	뭔가 있다는 견해
			무류공덕	수행으로 혜, 혜근, 혜력, 택 법지의 성취
정사	애욕, 분노, 해침 의 사유가 없는 것	있는 그대로 사 유함 (如實思)	유류공덕	애욕, 분노, 해침이 없음
			무류공덕	수행으로 심사, 속고, 사유, 전념, 마음집중, 의도된 말 의 성취
정어	구업을 하지 않음 (不妄語, 不兩舌, 不惡口, 不綺語)	청정구업 (淸淨口業)	유류공덕	망어, 양설, 악구, 기어를 하 지 않음
			무류공덕	수행으로 구업의 절제, 제 어, 금지, 삼감을 성취
정업	신업을 하지 않음 不殺生, 不偷盜, 不邪淫)	청정신업 (淸淨身業)	유류공덕	살생, 투도, 사음을 하지 않 음
			무류공덕	수행으로 신업의 절제, 제 어, 금지, 삼감을 성취
정명	사명을 버리고 정명을 하는 것	청정직업 (淸淨命)	유류공덕	사명을 버리고 정명을 사는 것
			무류공덕	수행으로 사명의 절제, 제 어, 금지, 삼감을 성취
정정진	4정근의 노력 (律儀斷, 斷勤, 修 勤, 守護勤)	있는 그대로의 노력 (如實精進)	사명을 버리고 정명을 성취하기 위한 노력	
정념	4념처를 수행함 (身受心法)	있는 그대로의 싸띠 (如實念)	정건과 정정진과 더불어 8정도의 필수 임	
정정	4선을 성취함 (初禪 二禪 三禪 四禪)	있는 그대로의 마음집중 (如實定)	정건, 정사, 정어, 정업, 정명, 정정진, 정념이 도움됨	

여기서 계온은 수행자의 행동규범을 말한다. 세존 이전에도 정념의 수행기술이 존재했다고 전한다. 그러나 세존은 8정도 수행체계를 완성하면서 수행자의 행위규범 즉, 수행자의 품성을 설정한다. 이것은 『법구경(法

句經』에서 설하듯이 기존의 수행자들 사이에서 전해지던 정념을¹³⁾ 당시 수행자들은 단순히 수행기술만을 주목할 때, 세존은 수행자의 품성이 수행에 미치는 영향을 주목한다. 그것이 기본이고 그렇게 해야 수행을 완성할 수 있다는 것을 경험으로 알았던 것으로 사료된다. 이렇게 해서 수행이 완성되고 고통으로부터 해탈인 4성제를 통찰하게 된다. 그리고 수행자의 사회적 책무도 있다. 8정도 수행체계에는 포함되지 않지만, 그것이 자비 회향이다. 이렇게 해서 수행자와 수행기술 그리고 수행자의 품성과 수행자의 사회적 책무 등으로 해서 8정도 수행체계가 완성된다.

3. 4년처 수행

세존이 창안한 불교수행의 이론과 기술을 집대성해놓은 『맛지마니카야』의 152경 가운데 8정도는 14경,¹⁴⁾ 4년처는 8경, 4년처 수행의 핵심인 싸띠와 싹빠자나의 검수는 47경에 등장한다.¹⁵⁾

『진리분별경(眞理分別經)』에서 8정도의 정념을 4년처 수행이라고 정의하고, 『염처경(念處經)』에서 4년처 수행을 다음과 같이 설한다.

“비구는, 세상에 탐욕과 근심을 제거하기 위해, 싸띠와 싹빠자나를 가지고, 몸(身)을 대상으로, 몸을 따라가며(隨身觀) 열심히 수행한다. … 수(受) … 심(心) … 법(法) … 비구가 걸을 때(行)는 걷는다고 분명히 알고, 서 있을 때(住)

13) AN. II, 29. “cattār’ imāni bhikkhave dhammapadāni aggaññāni rattaññāni vaṃsaññāni poraññāni asankiṇṇāni asankiṇṇapubbāni na sankīyanti na sankīyisanti appaṭikuṭṭhāni samaṇehi vā brāhmaṇehi vā viññūhi. katamāni cattāri? anabhiṃjhā … avyāpādo … sammāsati … sammāsamādhi … anabhiṃjhālū vihareyya avyāpanna cetasā. sato ekaggacittassa ajjhataṃ susamāhāto ti.”

14) Buddhapāla(2023), 11.

15) Buddhapāla(2023), 163.

는 서있다고 분명히 알고, 앉아 있으면(坐) 앉아 있다고 분명히 알고, 누워있다면(臥) 누워있다고 분명히 알고, 몸(身)으로 여러 자세를 취하면 그 자세를 분명히 안다. 비구는 나아가갈 때(進)나 물러날 때(退)도 씩씩자나 한다. 앞을 볼 때(前)나 뒤를 볼 때(後)도 씩씩자나 한다. 굽히고(屈) 펼 때(起)도 씩씩자나 한다. 가사를 입고, 뺏따를 들고, 옷을 입을 때도 씩씩자나 한다. 먹고(食), 마시고(飲), 소화하고(消化), 맛보는 것(味)도 씩씩자나 한다. 대소변을 볼 때도 씩씩자나 한다. 나아가고(行), 서고(住), 앉고(坐), 졸리고(寢), 깨어있고(寤), 말하고(語), 침묵하는 것(默)도 씩씩자나 한다.”¹⁶⁾

일반적으로 4년처 수행을 이해할 때 알아차림 기능인 싸띠를 주목한다. 그러나 경전에서는 싸띠와 씩씩자나를 함께 설하는 것을 볼 수 있다. 특히 수행진도가 어느 정도 향상될 때부터는 씩씩자나 수행이 더 중요한 덕목으로 등장한다. 따라서 알아차림 기능인 싸띠의 힘과 행동하기 전에 일어나는 의도를 알아차림하는 기능인 씩씩자나의 힘을 강화시키는 것이 4년처 수행의 핵심이다. 싸띠와 씩씩자나의 힘으로 마음오염원인 탐진치 3독을 제거하고 마음공간을 청정하게 할 수 있다.

「八正道修行體系 연구」에서는 싸띠의 힘을 강화해서 마음오염원인 아싸봐(漏, āsava)를 제거하고 고집멸도 4성제를 통찰하는 혜(慧, pañña)의

16) MN. I, 56-57. “idha bhikkhave bhikkhu kāye kāyānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ, vedanāsu vedanānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ, citte cittānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ, dhammesu dhammānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ … puna ca paraṃ bhikkhave bhikkhu gacchanto vā: gacchāmīti pajānāti, thīto vā: thīto ’mhīti pajānāti, nisinno vā nisinno ’mhīti pajānāti, sayāno vā: sayāno ’mhīti pajānāti, yathā yathā vā pan’ assa kāyo pañhito hoti tathā tathā naṃ pajānāti. iti ajjhattam vā kāye kāyānupassī viharati … upādiyati. evaṃ-pi bhikkhave bhikkhu kāye kāyānupassī viharati. puna ca paraṃ bhikkhave bhikkhu abhikkante paṭikkante sampajānakārī hoti, ālokite vilokite sampajānakārī hoti, samīñjite pasārite sampajānakārī hoti, saṅghātipattacīvaradhāraṇe sampajānakārī hoti, asite pīte khāyite sāyite sampajānakārī hoti, uccārapassāvakamme sampajānakārī hoti, gate thīte nisinne sutte jāgarite bhāsīte tuṅhībhāve sampajānakārī hoti.”

힘을 향상시키기 위한 5가지 수행기술을 제시한다.

“첫째, 알아차림의 기준점을 정해두고, 그 기준점을 중심으로 알아차림 하여 짜띠력을 향상시킨다. 둘째, 행위를 따라가며 짜띠력을 향상시킨다. 셋째, 현상을 따라가며 짜띠력을 향상시킨다. 넷째 인식대상을 분석하지 않으면서 짜띠력을 향상시킨다. 다섯째, 자연스럽게 인식대상을 알아차림하면서 짜띠력을 향상시킨다.”¹⁷⁾

수행기술들을 익힐 때는 하나씩 익히지만, 어느 정도 수행이 익숙해지면 여러 가지 기술을 동시에 사용하면서 수행을 향상시킨다.

1) 기준점을 정하고 알아차림 하는 기술

알아차림 기능인 짜띠의 힘을 향상시키기 위해서 기준점을 정해두고 수행하는 기술을 살펴본다. 『입출식념경(入出息念經)』에서 다음과 같이 설한다.

“비구여. 호흡을 기준점으로 삼고 짜띠를 어떻게 수행하면 큰 과보와 공덕이 있는가? 이 세상에서 비구는 숲속 나무 아래 공한처로 가서 평좌(平坐)¹⁸⁾로 앉는다. 몸(身)을 곧게 세우고 얼굴 앞에 짜띠를 둔다. 그리고 들숨과 날숨을 짜띠한다.

① 나는 길게 들숨 할 때는 길게 들숨 하는 것을 분명히 알고, 나는 길게 날숨 할 때는 길게 날숨 하는 것을 분명히 안다. ② 나는 짧게 들숨 할 때는 짧게 들숨 하는 것을 분명히 알고, 나는 짧게 날숨 할 때는 짧게 날숨 하는 것을 분명히 안다. ③ 나는 몸(身) 전체에서 일어나는 현상을 경험하면서 들숨에 전념하고, 나는 몸 전체에서 일어나는 현상을 경험하면서 날숨에 전념한다. ④ 나는

17) Buddhapāla(2023), 143.

18) 전재성(2005), 213. 전재성은 ‘pallaṅkam ābhujati’를 ‘결가부좌(結跏趺坐)를 하다.’로 번역한다. 그러나 여기서는 발을 요가하는 자세처럼 꼬고 앉을 수도 있지만, 편안하게 앉는다는 의미로 평좌로 번역한다.

몸에서 일어나는 현상이 고요해지면 들숨에 전념하고, 나는 몸에서 일어나는 현상이 고요해지면 날숨에 전념한다.

⑤ 나는 기쁨(喜)을 경험하면서 들숨에 전념하고, 나는 기쁨을 경험하면서 숨을 날숨에 전념한다. ⑥ 나는 즐거움(樂)을 경험하면서 들숨에 전념하고, 나는 즐거움을 경험하면서 날숨에 전념한다. ⑦ 나는 마음의도(心行)를 경험하면서 들숨에 전념하고, 나는 마음의도를 경험하면서 날숨에 전념한다. ⑧ 나는 마음의도를 그치면서 들숨에 전념하고, 나는 마음의도를 그치면서 날숨에 전념한다.

⑨ 나는 마음(心)을 경험하면서 들숨에 전념하고, 나는 마음을 경험하면서 날숨에 전념한다. ⑩ 나는 마음을 만족하면서 들숨에 전념하고, 나는 마음을 만족하면서 날숨에 전념한다. ⑪ 나는 마음을 집중하면서 들숨에 전념하고, 나는 마음을 집중하면서 날숨에 전념한다. ⑫ 나는 마음을 해탈시키면서 들숨에 전념하고, 나는 마음을 해탈시키면서 날숨에 전념한다.

⑬ 나는 무상을 관찰하면서 들숨에 전념하고, 나는 무상을 관찰하면서 날숨에 전념한다. ⑭ 나는 사라짐(遠離)을 관찰하면서 들숨에 전념하고, 나는 사라짐을 관찰하면서 날숨에 전념한다. ⑮ 나는 소멸(滅)을 관찰하면서 들숨에 전념하고, 나는 소멸을 관찰하면서 날숨에 전념한다. ⑯ 나는 완전히 버림(捨遣)을 관찰하면서 들숨에 전념하고, 나는 완전히 버림을 관찰하면서 날숨에 전념한다.

비구여, 호흡을 기준으로 삼고 싸피를 이처럼 수행하고 익히면, 이렇게 큰 과보와 공덕이 있다.”¹⁹⁾

19) MN. III, 82-83. “kathaṃ bhāvitā ca bhikkhave, ānāpānāsati? kathaṃ bahulīkatā? kathaṃ mahapphalā hoti mahānisamsā? idha, bhikkhave, bhikkhu araṇṇagato vā rukkhamūlagato vā suññāgāragato vā nisīdati pallankaṃ ābhujitvā ujuṃ kāyaṃ paṇidhāya parimukhaṃ satim upatthapetvā. so sato va assasati, sato passasati; ① dīghaṃ vā assasanto: dīghaṃ assasāmīti pajānāti; dīghaṃ vā passasanto: dīghaṃ passasāmīti pajānāti; ② rassaṃ vā assasanto: rassaṃ assasāmīti pajānāti; rassaṃ vā passasanto: rassaṃ passasāmīti pajānāti; ③ sabbakāyapaṭisaṃvedī assasissāmīti sikkhati; sabbakāyapaṭisaṃvedī passasissāmīti sikkhati; ④ passambhayaṃ kāyasamkhāraṃ assasissāmīti sikkhati; passambhayaṃ kāyasamkhāraṃ passasissāmīti sikkhati; ⑤ pītipaṭisaṃvedī assasissāmīti sikkhati; pītipaṭisaṃvedī passasissāmīti sikkhati; ⑥ sukhapaṭisaṃvedī assasissāmīti sikkhati; sukhapaṭisaṃvedī passasissāmīti sikkhati; ⑦ cittasamkhārapaṭisaṃvedī assasissāmīti sikkhati;

이 경에서는 신수심법(身受心法)의 4념처를 기준점(處)으로 정하고 수행한다고 설한다. 그리고 ①~④까지를 신(身)²⁰⁾, ⑤~⑦까지를 수(受)²¹⁾, ⑧~⑩까지를 심(心)²²⁾, ⑫~⑬까지를 법(法)²³⁾으로 구분하고, 이것을 싸띠, 즉 알아차림 하라고 설한다. 코끝을 지나 가슴으로 들고나는 들숨과 날숨에서, 코끝에 기준점을 두고, 코끝을 지나는 느낌을 알아차림 하면서 싸띠력을 향상시키는 수행기술이다. 이 경에서 세존은 호흡의 들숨과 날숨을 기준점으로 정한다. <표 2>에서²⁴⁾ 어떤 현상이 등장하더라도 알아차림한 후에는 즉시 기준점인 들숨과 날숨으로 되돌아간다. 이것이 핵심이다.

cittasāṅkhārapāṭisaṁvedī passasissāmīti sikkhati; ⑧ passambhayaṃ cittasāṅkhāraṃ assasissāmīti sikkhati; passambhayaṃ cittasāṅkhāraṃ passasissāmīti sikkhati; ⑨ cittaṃpaṭisaṁvedī assasissāmīti sikkhati; cittaṃpaṭisaṁvedī passasissāmīti sikkhati; ⑩ abhippamodayaṃ cittaṃ assasissāmīti sikkhati; abhippamodayaṃ cittaṃ passasissāmīti sikkhati; ⑪ samādahaṃ cittaṃ assasissāmīti sikkhati; samādahaṃ cittaṃ passasissāmīti sikkhati; ⑫ vimocayaṃ cittaṃ assasissāmīti sikkhati; vimocayaṃ cittaṃ passasissāmīti sikkhati; ⑬ aniccānupassī assasissāmīti sikkhati; aniccānupassī passasissāmīti sikkhati; ⑭ virāgānupassī assasissāmīti sikkhati; virāgānupassī passasissāmīti sikkhati; ⑮ nirodhānupassī assasissāmīti sikkhati; nirodhānupassī passasissāmīti sikkhati; ⑯ paṭinissaggānupassī assasissāmīti sikkhati; paṭinissaggānupassī passasissāmīti sikkhati. evaṃ bhāvītā kho, bhikkhave, ānāpānasati, evaṃ bahulikātā mahapphalā hoti mahānisamsā.”

20) MN. III, 83. “kāye kāyānupassī, bhikkhave, tasmim samaye bhikkhu viharati ātāpī sampajāno satimā, vineyya loke abhijjhādomanassaṃ. kāyesu kāyaññatarāhaṃ, bhikkhave, etaṃ vadāmi yadidam assāsapassāsāṃ.”

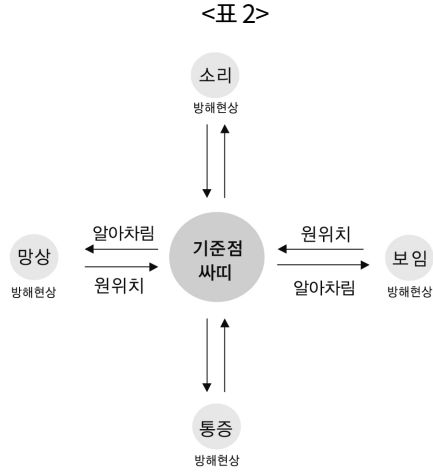
21) MN. III, 84. “vedanāsu vedanānupassī, bhikkhave, tasmim samaye bhikkhu viharati ātāpī sampajāno satimā, vineyya loke abhijjhādomanassaṃ. vedanāsu vedanāññatarāhaṃ, bhikkhave, etaṃ vadāmi yadidam assāsapassāsāṃ sādhukaṃ manasikāraṃ.”

22) MN. III, 84. “citte cittānupassī, bhikkhave, tasmim samaye bhikkhu viharati ātāpī sampajāno satimā, vineyya loke abhijjhādomanassaṃ. nāhaṃ, bhikkhave, muṭṭhassatissa asampajānassa ānāpānasatibhāvanāṃ vadāmi.”

23) MN. III, 84-85. “dhammesu dhammānupassī, bhikkhave, tasmim samaye bhikkhu viharati ātāpī sampajāno satimā, vineyya loke abhijjhādomanassaṃ. so yaṃ taṃ abhijjhādomanassānaṃ pahānaṃ taṃ paññāya disvā sādhukaṃ ajjuhekkhitā hoti.”

24) Buddhapāla(2008), 221. 『BUDDA 수행법』, 경남 : SATI SCHOOL.

현상을 알아차림만 하면 효력이 떨어진다. 알아차림한 후, 지속적으로 놓치지 않고 따라가며 알아차림해야 한다. 이것이 삼마디(三昧)이다. 삼마디의 주체는 알아차림 기능인 싸띠이다. 이 경에서 사용되는 수행기술은 싸띠와 삼빠자나의 겸수이자 싸띠와 삼마디의 겸수가 동시에 이루어진다.

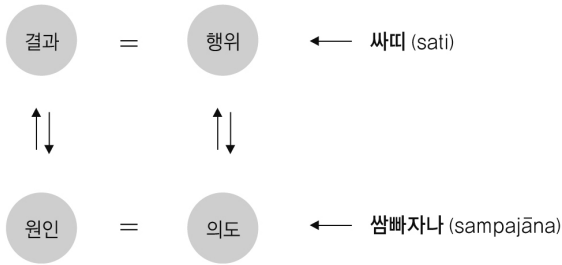


2) 행위를 따라가며 알아차림하는 기술

싸띠가 현상이 일어났다는 것을 알아차림하는 것이라면 삼빠자나는 그 현상이 발생하는 순간, 그것을 알아차림하면서, 동시에 그 현상을 일으킨 원인을 통찰하는 것이다.

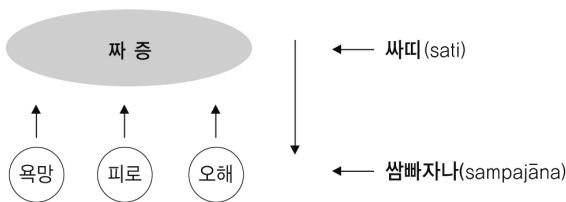
『염처경(念處經)』에서 제시하듯이, 일상생활을 하면서 일어나는 현상 하나하나를 알아차림 하는 것이 삼빠자나 기술이다. 행위를 따라가며 알아차림 하는 삼빠자나 수행기술을 익혀야 하는 이유는 분명하다. <표 3>에서처럼, 행주좌와(行住坐臥) 어묵동정(語默動靜)의 일상생활에서 매 순간 대상을 접촉하고 반응한다. 이때 분명히 행동하기 전에 먼저 의도가 일어나게 마련이다. 그러나 대개의 경우 의도를 놓치고 행동하는 경우가 많다. 행동하기 전에 일어나는 의도를 분명하게 알아차림하게 되면 행동에 유효성이 훨씬 높아진다.

<표 3>25)



<표 4>에서처럼, 삼빠자나 수행하는 중요한 이유 가운데 하나는 마음 공간에 망상이 떠오를 때, 망상이 떠오른 것을 알아차림 하는 것이 싸띠라면, 그 망상을 알아차림 하는 순간, 해당 망상을 일으킨 원인을 통찰하는 것이 삼빠자나이다. 대개의 경우 망상이 일어났다는 것도 놓치고, 망상을 일으킨 원인을 통찰하는 것은 더 어렵다. 그래서 『염처경(念處經)』에서 현상이 일어난 것을 알아차림하는 싸띠와 행동하기 전에 일어나는 의도를 알아차림하는 삼빠자나 수행의 검수를 강조한 것이다.

<표 4>26)



3) 현상을 따라가며 알아차림 하는 기술

현상을 따라가며 싸띠의 힘을 향상시키는 것이 위빳사나 수행기술이

25) Buddhapāla(2023), 152.

26) Buddhapāla(2023), 127.

다. 『차제경(次第經)』에서는 다음과 같이 설한다.

“비구여. 사리뵏따(Sāriputta)는 반달 동안 차례차례 현상(法)을 위뵏싸나(觀, vipassanā)한다...초선을 성취한다. 초선 상태에서 사유(尋), 숙고(伺), 기뻐(喜), 즐거움(樂), 마음통일(心一境), 접촉(觸), 느낌(受), 지각(想), 의도, 마음상태(心), 욕망, 결정(勝解), 정진, 싸띠, 평정(捨), 정신활동을 기울인다. 이러한 현상을 차례차례 구분해서 위뵏싸나 한다.”²⁷⁾

이 경에서 세존이 창안한 수행기술의 중요한 2가지 원리 가운데 하나가 등장한다. 4년처 수행기술이 기준점을 정하고 알아차림 하는 것이라면, 위뵏싸나 수행기술은 일어나는 현상을 따라가며 관찰하는 수행기술이다. 엄밀히 말하면 위뵏싸나 수행도 싸띠를 가지고 현상을 따라가며 알아차림 하는 수행이고, 그 수행의 주체는 싸띠이다. 그러나 수행기술은 분명히 다르게 사용되는 것을 알 수 있다.

4년처 수행기술이 기준점을 정해두고 알아차림 하는 것이라면, 위뵏싸나 수행기술은 현상을 따라가며 알아차림 하는 수행기술이다. 또한 4년처 수행기술이 수행을 처음 시작하는 사람부터 수행이 익숙해진 사람 모두 적용되는 것이라면, 위뵏싸나 수행기술은 수행이 초선 이상의 경지에 도달한 사람이 익히면 도움 되는 수행기술이다.

현상을 따라가며 알아차림 하는 위뵏싸나 수행기술은 싸마타(止)와 위뵏싸나(觀)로는 정형화해 빈번하게 등장하지만, 위뵏싸나 수행기술을 설명하는 것은 『차제경(次第經)』이 유일하다.

27) MN. III, 25-28. “Sāriputto, bhikkhave, aḍḍhamāsam anupadadhammavipassanaṃ vipassi. tatr’ idaṃ, bhikkhave, Sāriputtassa anupadadhammavipassanāya hoti. idha, bhikkhane, Sāriputto vivicc’ eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkam savicāram vivekajam pītisukham paṭhamajjhānam upasampajja viharati.”

4) 사유하지 않고 알아차림하는 기술

인식대상을 알아차림 하되 분석하지 않는 기술을 살펴본다. 『조어지경(調御地經)』에서는 수행할 때 인식대상을 분석하지 않고 알아차림이라는 것을 다음과 같이 설한다.

“① 몸(身)을 대상으로 몸을 관찰(隨身觀)하지만, 몸과 관련된 사유하지 말라. ② 느낌(受)을 대상으로 느낌을 관찰하지만(隨受觀), 느낌과 관련된 사유하지 말라. ③ 마음(心)을 대상으로 마음을 관찰하지만(隨心觀), 마음과 관련된 사유하지 말라. ④ 법(法)을 대상으로 법을 관찰하지만(隨法觀), 법과 관련된 사유하지 말라.”²⁸⁾

이 경에서 세존은 4년처 수행할 때, 사유하지 않을 것을 강조한다. 이것은 사유가 필요 없다는 것이 아니라 싸떠력을 향상시키고, 마음근육의 탄력성을 높이거나, 직관력을 향상시키기 위해서는 사유, 분석, 논리로 체계화하지 않고, 인식대상을 있는 그대로 알아차림 하는 것이 올바른 수행기술이라는 의미이다.

“마치 운동도구를 들고 팔근육의 탄력성을 강화하는 훈련할 때, 집중해서 계속 팔을 움직여야 운동의 유효성이 커지는 것과 같다. 그러나 마음속으로 역기의 무게나 제조회사, 유통이윤 등을 분석하고, 논리로 체계화하면 분석력이나 논리력은 늘 수 있지만, 팔근육의 탄력성을 향상시키는 운동량은 줄어들고 유효성은 저하된다.”²⁹⁾

막존지해(莫存知行), 이것은 4년처 수행에서 독창적이면서 핵심적인

28) MN. III, 136. “kāye kāyānupassī viharāhi mā ca kāyūpasamhitam vitakkaṃ vitakkesi, vedanā vedānānupassī viharāhi mā ca vedanūpasamhitam vitakkaṃ vitakkesi, citte cittānupassī viharāhi mā ca cittūpasamhitam vitakkaṃ vitakkesi, dhammesu dhammānupassī viharāhi mā ca dhammūpasamhitam vitakkaṃ vitakkesī.”

29) 이 수행기술은 대혜종교(大慧宗杲)의 간화선 수행기술과 비슷한 것으로 사료된다.

내용이다. 수행할 때는 인식대상에 관한 사유를 하지 마라. 단지 알아차림만 하라고 강조한다.

5) 자연스럽게 알아차림하는 기술

호흡의 들숨과 날숨을 알아차림의 기준으로 삼고 수행할 때는 생체리듬에 따라서 자연스럽게 알아차림하는 수행기술을 살펴본다. 『입출식념경(入出息念經念)』에서는 다음과 같이 설한다.

“나는 길게 들숨 할 때는 길게 들숨 하는 것을 분명히 알고, 나는 길게 날숨 할 때는 길게 날숨 하는 것을 분명히 안다. 나는 짧게 들숨 할 때는 짧게 들숨 하는 것을 분명히 알고, 나는 짧게 날숨 할 때는 짧게 날숨 하는 것을 분명히 안다.”³⁰⁾

이 경에서 강조하는 것은 호흡의 흐름을 인위적으로 조절하지 말라는 것이다. 생체리듬에 따라서 호흡이 이루어지면, 그 흐름을 자연스럽게 알아차림만 해야 한다. 이때 복식호흡처럼 호흡을 인위적으로 천천히 조절하게 되면 알아차림 기능인 싸띠가 운동을 중지하게 된다. 그렇게 되면 수행진보를 향상시킬 수 없게 된다. 호흡을 기준으로 삼고 수행하는 것은 호흡이 아니라 마음근육 기능을 하는 싸띠의 힘을 강화하는 것이 목적이다.

이렇게 강화시킨 알아차림 기능 즉, 마음근육의 탄력성을 키우고, 그 힘으로 형성된 기억정보와 결합해 있는 탐진치 3독과 같은 마음오염원을 해체하고 마음무게를 감소시키는 구체적인 기술은 다른 장에서 살펴보겠다.

30) MN. Ⅲ, 82. 주 18 참조.

4. 결론

8정도는 세존이 보리수 아래서 깨달은 중도의 내용이다. 8정도는 이전부터 수행자들 사이에서 전해지던 정념과 정정에 기초해서 세존이 창안한 독창적인 수행체계이다.

8정도 수행기술의 핵심은 알아차림 기능인 싸띠와 행동하기 전에 일어나는 의도를 알아차림하는 기능인 싹빠자나의 힘을 강화하는 것이다. 그 힘으로 마음공간에 존재하는 탐진치와 같은 3가지 마음오염원을 제거하고, 최상 깨달음을 증득할 수 있다고 주장한다.

싸띠와 싹빠자나의 힘을 강화하기 위한 기술은 위에서 제시한 것처럼 크게 5가지로 요약할 수 있다. 이런 5가지 수행기술을 통해 기억정보와 결합해있는 탐진치 3독과 같은 마음오염원인 아싸봐를 제거하고 아싸봐의 속박으로부터 벗어나 해탈할 수 있다.

이 8정도 수행체계는 불교수행의 기본기술이자 명상분야 기술표준이 될 것으로 사료된다.

<참고문헌>

DN : Digha Nikāya(1966), PTS.

MN : Majjhima Nikāya(1979), PTS.

SN : Saṃyutta Nikāya(1991), PTS.

AN : Anguttara Nikāya(1958), PTS.

VP : Viaya Piṭaka(1969), PTS.

『대품(大品, *Mahāvagga*)』

『대반열반경(大般涅槃經, *Mahāparinibbānasutta*)』

『생경(生經, *Paṭhamuppādasutta*)』

『대감경(大感經, *Mahāsaḷāyanikasutta*)』

『하경(何經, *Kintisutta*)』

『정견경(正見經, *Sammādiṭṭhisutta*)』

『소문답경(小問答經, *Cūḷavedallasutta*)』

『진리분별경(眞理分別經, *Saccavibhaṅgasutta*)』

『법구경(法句經, *Dhammapada*)』

『염처경(念處經, *Satipaṭṭhānasutta*)』

『입출식념경(入出息念經, *Ānāpānasatisutta*)』

『차제경(次第經, *Anupadasutta*)』

『조어지경(調御地經, *Dantabhūmisutta*)』

『타경(打經, *Pahārādasutta*)』

『충산경(蟲山經, *Kṛāgirisutta*)』

『발타화리경(跋陀和利經, *Baddālisutta*)』

『관경(觀經, *Vīmaṃsakasutta*)』

전재성 편저(2005), 『빠알리-한글사전』, 서울 : 한국빠알리성전협회.

전재성 역주(2003), 『금강경』, 서울 : 한국빠알리성전협회.

Buddhapāla(2023), 『八正道 修行體系 연구』, 동국대학교 대학원 박사학위논문
Buddhapāla(2008), 『BUDDA 수행법』, 경남 : SATI SCHOOL.

<웹검색 자료>

https://ko.wikipedia.org/wiki/%EC%B2%B4%EA%B3%84_%EC%9D%B4%EB%A1%A0(검색일자 2023.04.11. 21:04)

<https://ko.wikipedia.org/wiki/%EA%B8%B0%EC%88%A0>(검색일자2023.04.11. 21:40)

■ Abstract

Studies on techniques of the Noble Eight Path

Ven. Buddhapāla(Kim Young-Chae)

The Noble Eight Path is the core of Buddhist practice as organized by the Buddha. When the Buddha gave training guidance for the first time to the five bhikkhus in Mīgadāya and to Suvattha, the last person to visit him in Kusinagara, it was also about the Noble Eightfold Path.

As such, the Noble Eight Path is the first and last virtue of Buddhism. The Buddha preached to complete the Noble Eight Path through practice along with the Thirty-Seven Factors of Enlightenment. He emphasized that by practicing the Noble Eight Path, we can fulfill the Arahantship and eliminate Āsava such as three poisons (greed, anger and ignorance)

There are five main techniques for practicing the Noble Eight Path. The first is to set a reference point and be aware of it, the second is to follow the action and be aware of it, the third is to follow the phenomenon and be aware of it, the fourth is to be aware of the object of perception without analyzing it, and the fifth is to be aware of the breath. It is a technique to naturally notice the flow.

One is to establish a reference point and practice it, another to notice the object of awareness without analyzing it, and the other to combine the Sitting Sati, Walking Sati, and living Sati. These three techniques are based on the Four foundation of Sati.

The Four foundation of Sati practice is the Right Sati (Sammā-Sati) in the Noble Eight Path. This technique of the Right Sati removes the three poisons combined with memory information, clears the mind space, and opens the Right View to gain insight into reality. This is the essence of the Noble Eight Path, which makes us free from all suffering.

Keywords ● noble eight path, sati technique, awareness, sati, sampajana

■ 논문투고일 : 2023. 6. 4 ■ 심사완료일 : 2023. 6. 18 ■ 게재확정일 : 2023. 6. 20

화두가 의심되는가, 화두를 의심하는 자가 의심되는가*

- 대혜종고와 몽산덕이의 간화선을 중심으로

오용 석**

- I. 들어가는 말
- II. 화두타파와 회광반조
- III. 빈호소옥원무사(頻呼小玉元無事)
- IV. 여모포서(如猫捕鼠)의 간화선
- V. 나가는 말

■ 한글요약

본 연구는 현재 우리가 접하고 있는 간화선에 대한 어려움이 간화선 행법의 변천에 따른 결과가 아닐까 하는 문제 제기에서 시작되었다. 대혜는 신분, 성별, 나이, 학력 등과 관계 없이 누구나 일상생활 속에서 수행할 수 있는 간화의 방식을 제창했다. 그러나 현재 한국불교에서 간화선은 비교적 출가자에게 적합한 수행법으로 인식되고 있는데 이러한 점은 간화선을 확립한 대혜의 의도와 다르다고 할 수 있다. 본 논문은 그동안 학계에서 비교적 주목하지 않았던 대혜의 간화에 대한 논의를 통해 한국 간화선에

* 이 논문은 제16회 종학연구소 학술대회(2023.5.11.) “대중과 함께하는 선 수행법 고찰”에서 발표한 글을 수정 보완한 글임. 이 논문은 2022년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임. (NRF-2022S1A5B5A16052238).

** 원광대학교 마음인문학연구소 / 학술연구교수 / barabogi1014@naver.com

많은 영향을 준 몽산의 간화선이 가진 특징과 비교하였다. 본 논문은 크게 다음과 같은 세 가지 관점에서 논의를 진행했다. 첫째, 모든 화두가 보편적 특징을 지닌다는 관점에서 대혜가 질문자의 문제를 직접 해결해주기 위한 화두에 주목했다. 이러한 화두는 고칙공안에 근거한 화두가 아닌 ‘무엇인가?’라는 질문을 통해 질문자 자신의 본래면목을 돌이켜 보게 한 화두였다. 둘째, 대혜 간화선의 구조를 잘 보여주는 ‘빈호소옥(頻呼小玉)’의 메타포를 통해 대혜가 제시한 화두의 특징을 논의했다. 대혜가 강조한 화두는 무의어(無意語)로서 의심하는 자가 의심되는 특징을 지닌다. 셋째, 몽산의 간화선이 가진 특징을 살펴보고 이를 대혜의 간화선과 비교했다. 이를 통해 대혜의 간화선이 화두를 의심하는 자가 의심되는 환원적 성격이 강한 반면, 몽산의 간화선은 화두에 대한 집중과 선정 등이 중시됨을 알 수 있었다. 이러한 논의를 통해 현재 한국 불교계에 필요한 간화선은 마치 고양이 귀를 잡듯 하나의 화두를 물고 늘어지는 간화의 행법보다 질문자 스스로 자신의 문제를 회광반조(回光返照)는 간화의 행법이 필요함을 역설했다.

주제어 ● 대혜종고, 몽산덕이, 간화선, 화두, 회광반조

I. 들어가는 말

선과 명상의 차이를 염두에 둘 때 한국불교의 간화선은 명상에 비해 대중성 혹은 보편성의 문제에 직면하고 있다.¹⁾ 그리고 이러한 장애로서 ‘화

1) 현재 한국불교에서 선과 명상의 개념 설정에 대한 고민은 더이상 관심의 대상이 아닌 것처럼 보인다. 선과 명상의 차이 더 나아가 명상과 수행의 개념 정리에 대한 관심보다 이들의 공통점 내지 대중성이 더욱 중요한 이슈로 다가왔기 때문이다. 그래

두참구' 자체의 어려움은 물론이고 출가자들에게 익숙한 좌선 위주의 실참 방식 등이 거론된다. 그러나 간화선의 확립자인 대혜종교의 사상에 비추어 보면 이러한 문제들은 그가 의도하지 않았던 것처럼 보인다. 왜냐하면 그는 누구나 실천할 수 있는 보편적 방식으로 화두참구를 제시했기 때문이다. 즉 대혜의 간화선은 평범한 일상에서 수행하기에 적합한 것으로 출가자들만을 위한 방편도 아니고 좌선을 통해서만 실천되는 적정주의도 아니다. 반대로 대혜가 교화했던 대다수의 사람들은 세속의 삶을 살아가는 재가자들이었는데 그것은 간화선이 언제 어디서나 실행 가능한 동중(動中) 수행이었기 때문이다.

그렇다면 현재 우리가 간화선을 통해 겪는 어려움의 실체는 무엇일까? 만약 대혜의 잘못이 아니라면 우리가 접하는 간화선에 대한 이해 방식에 문제가 있는 것이 아닐까? 그리고 이해 방식의 문제라면 그것은 대혜로부터 출발한 간화선 수행이 시대나 상황에 따라 조금씩 달라지고 있음을 말

서 ‘불교명상이란 무엇인가?’, ‘명상이란 무엇인가?’, ‘선이란 무엇인가?’라는 근본적인 문제보다 ‘어떻게 명상할 것인가?’라든가 ‘어떻게 명상을 대중화시킬 것인가?’에 대한 관심이 주를 이루고 있다. 예를 들어, 인경(2022)은 선과 명상에 대하여 다음과 같이 논하였다. “참선과 명상은 정말로 서로 다른가? 참선(參禪)은 문자 그대로 해석을 하면 ‘선에 참여한다’는 의미이지만, 주로 화두를 참구하는 수행의 의미로 더 잘 사용된다. 여기서 핵심용어인 ‘선’이란 용어의 의미를 살펴볼 필요가 있는데, 역사적으로 보면 크게 그 이해방식에 따라서 세 가지로 요약된다. (...) 결론적으로 말하면, ‘禪’, ‘meditation’, ‘명상’의 원류는 모두 jhāna(빠리어)이다. 그렇기 때문에 이들은 서로 동의어이고, 간화선 곧 화두명상도 명상의 한 종류이다. ‘참선’보다는 ‘명상’이란 용어가 더 잘 사용되는 것은 양자 사이에 특별한 사상적 차이가 있기 보다는, 단지 그것을 이해하는 흐름, 역사, 문화적인 맥락에서 그 표현양식이 달라졌을 뿐이다. 과거에는 한문 문화가 주류를 이루었고, 오늘날은 서구문화가 일상화되면서 양자의 차이점이 드러난 결과이다. 그렇긴 하지만 몸과 마음을 대상으로 하는 위빠사나와 비교하여 성품을 참구하는 간화선을 구분하려는 목적으로 ‘참선’이란 용어를 의도적으로 ‘명상’과 구분하여 사용하는 경우도 있다. 그러나 필자는 넓게 보아서 간화선의 경우도 선/명상의 형태로 간주하고 있음을 먼저 밝히고 출발하고자 한다.”[인경(2022), 44-47.] 그렇지만 명상이 대중화될수록 선과 명상의 본질적 차이 혹은 명상과 수행의 개념 차이 등과 같은 문제는 지속적으로 논의되어야 하고 새로운 관점으로 정립되어야 할 것이다.

하는 것이 아닐까? 더 나아가 만약 우리가 이러한 간화선의 변천 혹은 변화에 주목할 수 있다면 현대사회에 맞는 간화선 역시 새로운 관점에서 재고될 수 있는 것이 아닐까 하는 것이 본 논문의 문제의식이다.

물론 이러한 문제와 관련하여 일찍이 김태완(2011b), 윤창화(2015), 안성규(2018) 등은 대혜와 그 이후의 간화선이 다른 점에 대해 주목했다. 이들의 연구를 한국의 간화선에 큰 영향을 끼친 몽산과 관련하여 대략 정리하면 크게 세 가지로 나눌 수 있다. 첫째, 대혜의 간화선에서 화두는 분별심을 가로막는 역할을 하는 것에 비해, 몽산의 간화선에서 화두는 의문을 일으키는 역할을 주로 하며 모두 질문의 형태를 띤다.²⁾ 둘째, 대혜의 간화선은 단제참구(單提參句)이고, 몽산의 간화선은 전제참의(全提參意)로서 전자는 화두삼매를 통해 번뇌망상을 물리치는 역할을 하는데 비해, 후자는 의리선으로서 사랑분별심이 개재될 가능성이 크다.³⁾ 셋째, 대혜의 간화선은 의정을 수행의 한 요소로서 언급했지만, 몽산은 전제참의에 의한 의정의 형성여부를 필수전제조건으로 강조했다.⁴⁾ 이들의 주장을 단순히 요약하기가 쉽지 않지만 대체로 대혜와 이후의 간화선은 화두에서 의심의 역할과 기능에 변화가 있음에 논하고 있다. 이러한 선행연구는 대혜와 그 이후의 간화선이 갖는 특징과 변화를 잘 드러냈지만, 간화선에서 의정의 역할과 기능은 무엇인지와 화두와 의정의 관계는 무엇인지 등에 대해서는 충분히 논의되고 있지 못한 것처럼 보인다.

논자는 대혜와 몽산의 간화선을 중심으로 이들의 공통점과 차이점을 살펴보면서 단제참구에서 전제참의로의 변화보다는 ‘화두를 드는 자를 의심하는 것’에서 ‘화두에 대한 의심’으로의 변화가 이들의 간화선에 나타난 중대한 특징이 아닐까 고민해보았다. 만약 이러한 논의가 타당성을 얻는다면 간화선에서 중요한 의정(疑情)의 역할과 기능을 축소하지 않으

2) 김태완(2011b), 187-190.

3) 윤창화(2015), 199-225.

4) 안성규(2018), 83-93.

면서도 간화선의 변화된 점을 다양한 관점에서 논의해 나갈 수 있기 때문이다. 왜냐하면 간화선에서 의정은 빼놓을 수 없는 핵심 내용이기 때문이다. 물론 실제 수행에서 ‘화두를 드는 자를 의심하는 것’과 ‘화두에 대한 의심’이라는 개념을 양분할 수 있는 것은 아니지만, 대혜가 화두보다는 화두를 드는 자를 의심하라는 회광반조를 강조한 데 비해 몽산은 화두 자체에 대한 의심을 강조했던 것으로 보인다. 논자는 이러한 접근 방식을 통해 어느 것이 옳고 그른가를 논하려는 것은 아니다. 중요한 것은 간화의 행법이 당시의 시대적 상황, 개인적 안목, 체험의 방식에 따라 조금씩 달라질 수 있다는 점이고 이를 통해 현재 한국불교에서 실천되거나 이해되는 간화선을 새롭게 재고할 수 있을 것이다.

논자는 이러한 논의를 위해 먼저 대혜종교의 간화선이 지향하고 있는 화두의 특징을 회광반조를 중심으로 살펴볼 것이다. 특히 그동안의 연구에서 잘 주목되지 않은 대혜의 화두를 중심으로 대혜의 화두참구가 갖고 있는 근본적인 의미를 회광반조의 입장에서 논의할 것이다. 이러한 접근은 화두균등관⁵⁾의 관점에서 화두의 보편적 특징을 살펴볼 수 있다는 점에서 중요하다. 다음으로 대혜 간화선의 구조를 잘 보여주는 빈호소옥원무사(頻呼小玉元無事)를 중심으로 대혜의 간화선에서 논의되었던 쟁점과 대혜 간화선의 특징을 논의할 것이다. 마지막으로 대혜와 몽산의 간화선을 여묘포서(如猫捕鼠) 등의 비유를 통해 살펴봄으로써 몽산이 제시한 간화선보다 대혜가 제시한 간화선이 간화선의 대중화에 보다 적합한 특징을 갖고 있음을 논의해볼 것이다. 그러면 먼저 대혜의 간화선에서 그다지 조명되지 못했던 화두를 중심으로 그 특징을 논의해보자.

5) 여기서 ‘화두균등관’이란 어떤 화두이거나 그 기능과 효능이 동일함을 말한다.[황금연(2011), 40-41.]

II. 화두타파와 회광반조

간화선은 화두를 참구하는 선 즉 화두를 의심하는 선으로 정의할 수 있겠다. 이러한 간화선을 조금 더 부연하면 “간화선이란 다시 말하여 ‘화두(話頭)를 간하여 본래 성품자리를 바로 보는 선법’이다. 본래 성품을 보고 깨닫는 것이다. 이 본래 성품자리는 모두가 지닌 자성(自性)이다. 이 성품을 보고 깨닫는다고 해서 견성성불(見性成佛)이라 한다”⁶⁾라고 할 수 있다. 즉 간화선은 화두를 통해 우리의 본래면목을 깨닫는 것을 목표로 한다. 그렇다면 화두를 간하는 것이란 무엇일까? 대혜의 다음과 같은 말을 살펴 보자.

아직 의정이 부서지지 않았다면, 다만 옛 사람이 도에 들어간 화두를 살펴라. 나날이 망상을 일으키는 마음을 화두로 옮겨 놓으면, 수많은 망상이 일어나지 않을 것이다. 한 스님이 조주에게 물었다. “개에게도 불성이 있습니까?” 조주는 말했다. “없다.” 다만 이 한 글자가, 바로 생사의 길목을 끊는 칼이다. 망념이 일어날 때 다만 하나의 무자를 말해주라. 말하고 또 말하다가 갑자기 소식이 끊어지면 곧 집으로 돌아가 편히 앉는 곳이다.⁷⁾

화두는 옛 사람들이 도에 들어간 일단의 ‘말’을 말하는 것으로 여기서는 ‘무(無)’를 지칭한다. 또한 이러한 화두는 화두를 간하는 참구를 통해 의정(疑情)을 타파할 수 있다. 그런데 위의 인용문에서 “아직 의정이 부서지지 않았다면, 다만 옛사람이 도에 들어간 화두를 살펴라.”라는 말을 주의 깊게 살펴볼 필요가 있다. 여기서 ‘의정’과 ‘화두’는 하나의 사건이 아닌 두 가지 다른 상황을 보여주기 때문이다. 즉 화두를 살피는 것과 의정의

6) 대한불교조계종 불학연구소·전국선원수좌회 편찬위원회(2008), 51.

7) 『大慧普覺禪師語錄』卷22(T47, 903b), “疑情未破 但只看箇古人入道底話頭 移逐日許多作妄想底心來 話頭上則一切不行矣 僧問趙州 狗子還有佛性也無 州云無 只這一字 便是斷生死路頭底刀子也”

부서짐은 하나의 사건이 아닌 서로 다른 사태를 묘사하고 있기 때문이다. 그렇지만 의정은 화두가 없으면 생겨나지 않기에 화두와 의정은 분리될 수 없다. 그래서 “간화선이 뛰어난 점은 마음의 당처를 바로 들어 보인 선 사들의 갖가지 화두를 타파하여 그 자리에서 견성성불하기 때문이다”⁸⁾ 라고 말한다.

『대혜어록』의 『서장』을 중심으로 화두와 관련된 용례를 살펴보면 화두와 참구의 관계를 잘 보여준다. 대혜는 화두와 관련된 동사로 간(看), 발전(撥轉), 제시(提撕), 파(破), 시애(廡崖) 등을 사용하였다. 여기서 발전(撥轉)이란 ‘가볍게 운용하다’, 제시(提撕)는 ‘공부(工夫)하다’, 시애(廡崖)는 ‘겨루어가다, 애쓰다’는 뜻이다. 즉 위의 동사는 모두 정도의 차이는 있지만 ‘화두를 간하고 든다’는 말이다. 또한 ‘파(破)’라고 하는 것은 화두에 생긴 의단이 ‘깨어져야 하는 대상’임을 뜻하다. 이 말은 간화선에서 중요한 것은 바로 화두에 대한 의정이며, 화두를 ‘간(看)’하는 과정을 통하여 의단이 타파된다는 것이다.⁹⁾ 그렇다면 ‘화두’가 타파되는 것인가, 화두에 대한 ‘의정’이 타파되는 것인가? 박재현(2019)은 이 문제와 관련하여 다음과 같이 역설했다.

『대혜어록』의 다른 곳에서 타파의 용례를 살펴보아도 타파의 목적어로는 대개 칠통, 번뇌, 생사굴, 태허공 같은 부정적인 말들이 나타난다. 화두가 나오는 경우는 없다. 따라서 화두가 타파되는 것이 아니라 의심이 타파되는 것으로 보는 것이 『대혜어록』 전체의 문맥을 감안해 볼 때도 적절한 것 같다. 여기서 번역의 정확성 문제를 논하려는 것이 아니다. 본 연구자가 밝히려는 것은, 선 수행 전통에서 화두타파는 ‘화두를 타파’로 이해되고 표현되어 왔다는 사실이다. ‘화두를 깨다’라는 표현은 이미 거부하기 힘들 정도로 굳어졌다.¹⁰⁾

8) 대한불교조계종 불학연구소·전국선원수좌회 편찬위원회(2008), 51.

9) 오용석(2015), 77-79.

10) 박재현(2019), 133.

즉 화두타파에서 타파의 대상은 화두가 아닌 의정이라는 것이다. 화두가 타파되는 것이라기보다 화두를 통해 생성된 의심, 생사심 등이 타파된다는 것이다. 그러나 화두와 화두에 생긴 의정의 관계를 나눌 수 없기에 의정의 타파와 화두의 타파를 이원화시켜 생각할 수 없을 것이다. 여기서 중요한 것은 화두에 대한 의정이 생사심과 번뇌를 끊는 장치가 된다는 점이다. 화두와 의정 그리고 생사심과의 관계에 대한 대체의 설법을 들어보자.

다만, 태어나도 온 곳을 알지 못하고 죽어도 갈 곳을 알지 못하는 의심을 ‘없다’라는 글자 위에 옮겨온다면, 뒤엎힌 마음이 사라질 것이다. 뒤엎힌 마음이 사라지면, 오고 가는 생사에 대한 의심이 끊어질 것이다. 다만 끊고자 하나 아직 끊어지지 않은 곳에서 맞붙어 버티다가 시절인연이 도래하여 갑자기 몰록 깨달으면, 바로 경전에서 말하는 ‘마음의 생사를 끊고, 마음의 선하지 못함을 멈춘다’는 것이 마음의 무성한 번뇌망상을 잘라내는 것이며, 마음의 더러움과 혼탁함을 씻어내는 것임을 알 것이다.¹¹⁾

위의 인용문은 화두에 대한 의심의 근원이 생사에 대한 근본적인 질문에서 시작되었음을 보여준다. 달리 말하면 생사에 대한 근본적인 자각 즉 우리 자신에 대한 근본적인 문제의식이 화두와 만나 화두의심으로 귀결됨을 의미한다. 결국 화두를 통한 수행은 수수께끼 같은 화두를 풀어나가는 과정이 아니라 화두라는 장치를 통해 의심된 생사심을 타파하는 것이다. 이런 맥락에서 화두의심은 ‘화두’가 갖고 있는 의미를 의심해나가는 것이 아닌 ‘화두를 드는 자’가 의심된다고 말할 수 있다. 왜냐하면 생사심은 화두를 드는 자신으로 귀결될 수밖에 없으며 화두를 드는 자가 해체되어야 생사의 번뇌에서 벗어날 수 있기 때문이다.

11) 『大慧普覺禪師語錄』卷23(T47,911a), “但將這疑生不知來處死不知去處底心 移來無字上 則交加之心不行矣 交加之心既不行 則疑生死來去底心將絕矣 但向欲絕未絕處 與之廝崖 時節因緣到來 驀然噴地一下 便了教中所謂絕心生死止心不善伐心稠林浣心垢濁者也”

대혜가 제시한 화두들은 가장 대표적인 구자무불성화(狗子無佛性話) 이외에도 정전백수자(庭前柏樹子), 즉심즉불(卽心卽佛), 비심비불(非心非佛), 죽비자화(竹篋子話), 일구흡진서강수(一口吸盡西江水), 간시궤(乾屎橛), 마삼근(麻三斤), 동산수상행(東山水上行) 등 무척 다양하다. 이보문(李寶文)에게 보낸 답서에는 다음과 같은 화두가 등장한다.

대개 평소에 지견이 많으면 깨달음을 찾는 마음이 앞에서 가로막기 때문에 자기의 올바른 지견이 나타날 수 없다. 그러나 이러한 장애도 역시 밖에서 온 것이 아니다. 또한 별다른 일도 아니다. 다만 능히 어둡고 우둔함을 알 수 있는 주인공일 뿐이다. (...) 옛날에 다행이 이와 같은 모범이 있으니, 여기에서 ‘무엇인가?’하고 느긋하게 자신에게 제시하여 보라. 다만 이렇게 일깨우는 사람도 다른 사람이 아니라 그저 어둡고 우둔함을 알 수 있는 이 사람일 뿐이며, 어둡고 우둔함을 알 수 있는 사람도 또한 다른 사람이 아니라 바로 이보문 자신일 뿐이다. 이것은 바로 내가 병에 응하여 약을 쓰는 것이니, 어쩔 수 없이 거사를 위하여 집으로 돌아가 편안히 앓을 수 있는 하나의 길을 간략히 가리킨 것이다. 만약 곧장 죽은 언어를 진실한 것으로 인정하여 본래의 자기라고 하면, 이것은 정식을 자기라고 인식하는 것이 전혀 관계가 없다. (...) 앞서 말한 어둡고 우둔함을 의지하여 도에 들어간다는 것이 바로 이것이다. 바로 어둡고 우둔함을 능히 알 수 있는 것이 무엇인지 살펴보기만 하라. 단지 여기에서 살펴보기만 할 뿐 깨달아 초월할 것을 구하면 안 된다. 살펴보고 또 살펴보다가 문득 크게 웃게 될 것이다. 이 밖에 달리 말할 것이 없다.¹²⁾

이보문은 자신의 근성이 어둡고 우둔하여 전혀 깨달음으로 나아가고

12) 『大慧普覺禪師語錄』卷29(T47, 935b), “蓋平昔知見 多以求證悟之心 在前作障故 自己正知見不能現前 此障亦非外來 亦非別事 只是箇能知昏鈍底主人公耳 (...) 古來幸有怎麼勝樣 謾向這裏提撕看 是箇甚麼 只這提撕底 亦不是別人 只是這能知昏鈍者耳 能知昏鈍者 亦不是別人 便是李寶文本命元辰也 此是妙喜應病與藥 不得已略為居士指箇歸家穩坐底路頭而已 若便認定死語 真箇喚作本命元辰 則是認識神為自己 轉沒交涉矣 (...) 前所云借昏鈍而入是也,但只看能知得如是昏鈍底,畢竟是箇甚麼,只向這裏看 不用求超悟 看來看去 忽地大笑去矣 此外無可言者”

있지 못함을 한탄하였는데, 대혜는 이러한 이보문을 위하여 자신을 돌이켜보아 질문하는 ‘시개심마(是箇甚麼)’ 즉 ‘시심마(是甚麼)’ 화두를 제시하였다. 이러한 대혜의 화두는 크게 세 가지 특징을 갖는다. 첫째, 이 화두는 고칙공안에 근거하거나 공안의 답어를 가리키는 것이 아니라 질문자가 갖고 있는 문제의식을 바로 겨냥하고 있다. 둘째, 대혜는 ‘무엇인가?’라는 질문을 통해 이보문 스스로 생각을 일으키는 당체를 돌이켜보도록 유도하고 있다. 셋째, 대혜는 이보문 자신의 본명원신(本命元辰)을 방편으로 제시하고 이보문의 망상을 ‘무엇인가?’라는 질문을 통해 해체하고 있다. 결국 대혜는 화두를 수수께끼 또는 풀어야 할 과제가 아니라 바로 의심을 통해 질문자의 본래면목을 곧장 드러내도록 유도하는 매개로써 제시하고 있다. 그래서 대혜는 “저는 일생 동안 다만 힘들지 않은 곳을 사람들에게 가리켜 주었을 뿐 수수께끼[謎子]를 붙잡고 이리저리 헤아리도록만 들지는 않았습니다.”¹³⁾라고 하였다. 대혜의 이러한 자심을 돌이키는 화두는 부추밀(富樞密), 장제형(張提刑), 영시랑(榮侍郎), 왕내한(王內翰) 등의 답서에서 나타나고 있다. 이 가운데 왕내한에게 답한 내용을 살펴보자.

나는 원래 노파심이 간절한 사람이기에 다시 주석을 붙이겠다. 인위(人位)는 곧 왕언장이요, 신위(信位)는 곧 근성이 열등함을 알고서 들어갈 곳을 찾는 것이다. 만약 화두를 일깨우는 때에 일깨워주는 사람들을 돌이켜 생각하면, 여전히 왕언장이 아니겠는가? 여기에 이르러서는 털끝만큼도 용납하지 않는다. 만약 우두커니 생각에 잠겨있다면 그림자에 미혹될 뿐이다. 부디 빨리 주의를 기울이고 소홀히 하지 말아야 한다.¹⁴⁾

13) 『大慧普覺禪師語錄』卷23(T47, 911c), “妙喜一生只以省力處指示人 不教人做謎子搏量”

14) 『大慧普覺禪師語錄』卷279(T47, 929b), “妙喜已是老婆心切 須著更下箇注脚 人位即是汪彥章 信位即是知根性陋劣 求入頭處底 若於正提撕話頭時 返思能提撕底 還是汪彥章否 到這裏間不容髮 若佇思停機 則被影子惑矣 請快著精彩 不可忽不可忽”

대혜는 왕내한에게 화두를 의심하는 것이 결국 화두를 드는 사람을 돌이켜 반조하는 것이라고 역설하였다. 위의 인용문에서 대혜가 제시한 화두는 ‘무자(無字)’이다. 이 편지의 첫머리에서 대혜는 “다만 어떤 스님이 조주에게 묻되, ‘개에게 불성이 있습니까?’ 하니 조주가 대답하기를 ‘없다’라는 말을 살펴보라. 쓸데없이 생각하는 마음을 무자로 돌려놓고 헤아려보라. 문득 헤아림이 미치지 못하는 곳에서 이 한 생각이 부서지면 곧 삼세를 깨치는 곳이다.”¹⁵⁾라고 말하고 있기 때문이다. 대혜가 화두를 통해 지시하고자 하는 것은 화두를 드는 자신을 돌이켜 비추기 위한 것이다. 즉 대혜는 화두참구와 회광반조를 구분하지 않았다고 할 수 있는데, 이는 화두참구의 목적이 결국 상이 없는 마음의 바탕을 깨치는 자성돈오(自性頓悟)에 있기 때문이다.¹⁶⁾ 그래서 대혜는 왕언장에게 “바로 화두를 일깨워 줄 때에 누구인 것인가? 근성이 못났다고 아는 것은 또 누구이며, 들어갈 곳을 찾는 것은 또 누구인가? (...) 단지 한 사람의 왕언장이 있을 뿐이니, 다시 어느 곳에서 화두를 일깨워주는 사람을 얻겠으며, 근성이 열등함을 아는 사람을 얻겠으며, 들어갈 곳을 찾는 사람을 얻을 수 있는가? 이들은 모두 왕언장의 그림자로서 저 왕언장의 일에는 전혀 상관이 없다는 것을 알아야 한다. 만약 진짜 왕언장이라면 근성이 결코 못나지 않고, 들어갈 곳을 결코 찾지 않는다. 다만 스스로가 주인공임을 믿을 수 있다면, 여러 가지로 번뇌할 필요가 전혀 없다.”¹⁷⁾고 하였다.

15) 『大慧普覺禪師語錄』卷27(T47, 928c), “但看 僧問趙州 狗子還有佛性也無 州云 無 請只把閑思量底心 回在無字上 試思量看 忽然向思量不及處 得這一念破 便是了達三世處也”

16) 대혜는 화두참구를 거론하지 않고 즉각적인 반조를 강조하기도 하였다. 이와 관련된 구체적인 내용은 오용석(2015)의 ‘대혜의 선에 나타난 반조’를 참고할 수 있다.[오용석(2015), 184-189.]

17) 『大慧普覺禪師語錄』卷27(T47, 929a), “正提撕時是阿誰 能知根性陋劣底又是阿誰 求入頭處底又是阿誰 (...) 只有一箇汪彥章 更那裏得箇提撕底知根性陋劣底求入頭處底來 當知皆是汪彥章影子 並不干他汪彥章事 若是真箇汪彥章 根性必不陋劣 必不求入頭處 但只信得自家主人公及 並不消得許多勞攘”

지금까지의 논의를 정리하면 대혜의 간화선에서 화두는 풀어야 할 수수께끼라기보다 자심을 반조하는 매개로 사용됨을 알 수 있었다. 특히 화두 타파의 대상은 ‘화두’ 자체라기보다 화두를 통해 생성된 의정이며, 이러한 의정의 타파는 화두를 참구하는 자가 반조되는 결과로 이어진다. 그러면 이러한 대혜의 간화선을 빈호소옥원무사(頻呼小玉元無事)라는 메타포(metaphor)를 중심으로 논의를 이어가보자.

Ⅲ. 빈호소옥원무사(頻呼小玉元無事)

간화선의 구조적 특징을 잘 보여주는 메타포¹⁸⁾로서 대혜의 스승인 원오극근이 깨달음을 얻은 기연으로 『종문무고(宗門武庫)』에는 다음과 같은 일화가 등장한다.

그 후 반달이 지났을 무렵 우연히 진제형(陳提刑)이 벼슬을 그만두고 축으로 돌아가는 길에 산중을 지나다가 오조스님께 도를 물었는데 이야기 끝에 오조스님이 말하였다. “제형은 어린시절에 소염시를 읽어본 적이 있습니까? 그 시 가운데 두 구절이 제법 우리 불법과 가까운 데가 있습니다.” “소옥야! 소옥야! 자주 부르지만 볼 일이 있어서가 아니라, 단랑이 내 목소리를 알아챘으면

18) 메타포(metaphor, 은유)는 언어의 의사소통적 기능이 별다른 효과를 발휘할 수 없는 상황에서, 그럼에도 불구하고 발설되거나 발설해야만 할 때 두드러지게 나타나는 언어 사용 방식이다. 은유는 문학과 예술 그리고 종교 분야에서 중요한 수사학적 역할을 해왔다.[박재현(2019), 118.] 그런데 특히 선에서 은유는 직접적인 의미 전달을 목적으로 하면서도 언어 자체가 갖고 있는 한계 혹은 개념의 틀을 다시 타파한다는 측면에서 무척 중요하다. 그래서 이치형(2018)은 선불교의 화두가 갖는 메타포 또는 언어적 상징에 대하여 “말하자면, 화두는 ‘개념’도 아니고, 그렇다고 ‘상징’도 아닌, ‘언어적 상징’을 특징으로 하는 매체(방편)로서, ‘표현할 수 없는 것’을 ‘표현한 것’이라고 보아야 한다. 그러므로 화두는 ‘언어’-손가락-를 통해 ‘언어를 초월한 경지’-달-를 가리킨다고 할 수 있으며, 한마디로 말하여, ‘언어’를 통해 ‘언어 너머’를 지향한다고 할 수 있다.”고 역설했다.[이치형(2018), 101.]

함이다.” 제형은 연신 “네, 네”하였고 오조스님은 자세히 생각해보라고 하였다. 때마침 원오스님이 밖에서 돌아와 곁에 모시고 섰다가 물었다. “듣자하니 스님께서 소염시를 인용하여 말씀하셨는데 제형이 그 말을 알아들었습니까?” “그는 소리만을 알아들었을 뿐이다.” “단랑이 나의 목소리를 알아졌으면 하였는데 그가 그 소리를 들었다면 어찌하여 깨닫지 못했습니까?” “조사가 서쪽에서 오신 뜻이 무엇인가? 뜰 앞의 잣나무이다. 앗!” 원오스님은 이 말에 갑자기 느낀 바가 있어 방문을 나서니 닭이 화에 날아올라 나라를 치며우는 모습이 보였다. 이에 다시 ‘이것이야말로 그 소리가 아니겠느냐’하고 드디어 소매 속에 향을 넣고 방장실에 들어가 자기가 깨달은 바를 말했다.¹⁹⁾

오조법연은 원오극근을 위해 “빈호소옥원무사(頻呼小玉元無事) 지요 단랑인득성(祇要檀郎認得聲)”의 소염시(小艷詩) 구절을 통해 공안²⁰⁾의 낙차가 어디에 있는지 보여주었고, 원오는 이를 계기로 깨우치게 되었다. 성본스님(2012)은 이 소염시를 무자화두와 연관시켜 다음과 같이 해석했다. “그래서 공안은 남의 집 대문을 두드리는 기와조각이라는 것이다. 즉 자기의 본래심의 집에 들어가기 위한 ‘無字’이다. 본래심의 자기 집 대문에 ‘無!’라는 기와조각으로 두드리고 깨달음으로 들어가 안온하게 앉아安心立命의 삶을 가꾸는 것이 간화선 수행에서 공안을 참구하는 의미라고 할 수 있다. 소염의 시가 풍기고 있는 은유적인 암시가 마치 이러한 공안을 참구하는 간화선 수행의 실천구조와 같은 내용을 제시하고 있기에

19) 『大慧普覺禪師宗門武庫』(T47, 946a), “經半月偶陳提刑解印還蜀 過山中問道因語話次 祖曰 提刑少年曾讀小艷詩否 有兩句頗相近 頻呼小玉元無事 祇要檀郎認得聲 提刑應喏喏 祖曰 且子細 圓悟適自外歸侍立次 問曰 聞和尚舉小艷詩 提刑會麼 祖曰 他祇認得聲 圓悟曰 祇要檀郎認得聲 他既認得聲 為什麼却不是 祖曰 如何是祖師西來意 庭前柏樹子 灑 圓悟忽有省 遽出去見雞飛上欄干 鼓翅而鳴 復自謂曰 此豈不是聲 遂袖香入室通所悟”

20) 본 논문에서는 참구와 관련하여 공안참구가 아닌 화두참구라는 말을 사용하고자 한다. 다만 간화선을 확립한 대혜종고 이전의 원오극근 등과 관련해서 공안참구라는 제한적으로 사용할 것이다. 이 문제와 관련하여 오용석(2013)의 논문을 참고할 수 있다. 또한 화두의심, 화두의정 같이 의심과 의정을 거의 같은 의미로 사용했으나 ‘의정’이라는 말을 사용할 경우 의심이 깊어진 상태를 의미한다.

이를 간화선의 공안참구에 널리 응용하고 있는 것이라고 할 수 있다.”²¹⁾ 여기서 ‘기와조각을 두드린다’는 것은 원오가 말한 ‘고문와자(鼓門瓦子)’를 의미한다. 원오는 법연을 통해 공안을 ‘불법과 심성의 현묘함[佛法心性玄妙]’으로 파악하여 논리적으로 해석하거나 여러 가지 방법을 동원해 이치를 파악하려는 태도를 부정했다. 그래서 “총림에서는 이것을 갖가지로 따지면서 시끄럽게 떠들 뿐이니, 이야말로 옛사람이 말한 고문와자(鼓門瓦子)와 같다고 한 것을 전혀 몰랐다고 할 수 있다. 문에 들어가는 것이 무엇보다 중요한 것으로서 문에 들어갔으면 그만이지 어찌 고문와자를 대단한 것처럼 집착하는가?”²²⁾라고 하였다.

그렇다면 여기서 문을 두드린다는 것은 무엇을 의미하는가? 그것은 다름 아닌 화두참구를 의미한다. 그러면 다시 화두참구란 무엇을 말하는 것인가? 대해 간화선의 화두참구와 관련하여 다음과 같은 다양한 해석이 존재한다. 기존 연구의 몇 가지 쟁점은 다음과 같다.

① 이것이 간화선에서 어떤 화두를 마주하고 곧바로 철벽에 부딪히게 만드는 특유의 문제설정 방법이다. 무자를 두고 뚫고 나갈 통로가 어디에도 없고, 모색할 수단이 전혀 없어서 막막한 상황이 바로 이 무자가 화두로 성립되는 요건이라는 뜻이다. 또한 이 화두를 수용하는 사람도 곧바로 이 상황 앞에 설 것을 요구한다. 여기에서 후대에 강조하는 화두에 대한 ‘의심’만 남게 되는 것이다. 이것이 법연 이후 간화선에서 모든 화두를 궁구하는 가장 기초적이며 긴요한 문제제기 방식이다.²³⁾

② 화두 의심을 챙기는 것이 어떻게 분별심의 해체와 그로부터의 해방을 가져오는가? 의심의 집중력을 활용하여 분별적 사랑을 제어하려는 것인가? 화두 참구의 의심 챙기기를 그러한 ‘집중으로 분별 제어’라는 발상으로 파악

21) 무문해개, 정성본 역주(2012), 411.

22) 『佛果克勤禪師心要』(卍續藏69, 467c), “叢林中種種論量 只贏得鬧 殊不知古人如鼓門瓦子相似 只貴得入門 既入得門了 安可執却瓦子作奇特事謂諦當”

23) 김영옥(2003), 63.

하는 것은 미흡하다. 간화선에서 분별심의 극복과 관련하여 주목한 것은 ‘의심이 지니는 무규정의 마음 상태’였다고 생각한다. 의심의 무규정적 측면에 초점을 두고 오롯하게 챙겨나간다는 것은 곧 분별적 정이나 경계 짓기를 거부하는 마음 상태를 지속적으로 유지하는 것이다. 간화선은, 화두에서 촉발되는 의심에서 ‘규정짓지 않는 마음 상태’를 잡고 거기에 힘을 실어 선명하고 응축된 상태(疑團)로 확립시켜 챙겨감으로써, 그 어떤 분별적 규정의 범주 안으로도 휘말려 들지 않을 수 있었다.²⁴⁾

③ 즉 간화란 순간순간 화두를 자신에게 말해 주고 일깨워줌으로써 마음에서 순간순간 일어나는 분별망상을 끊어버리는 행위인 것이다. 이처럼 화두란 잡초가 올라올 때마다 잘라 버리는 칼과 같고, 가려운 곳을 긁는 효자손과 같고, 아픈 곳을 치료하는 약과 같은 것이다. (...) 순간순간 끊임없이 일어나는 분별망상을 쳐부수라는 뜻에서 순간순간 끊지 말고 놓지 말라고 하는 것이지, 화두를 붙잡고 놓지 말고 화두에 의지하고 화두와 하나가 되라는 뜻은 아니다. 화두란 어디까지나 망상의 병을 치료하는 약이고, 망상을 쳐부수는 방법인 칼일 뿐, 화두가 곧 우리의 본래면목은 아니기 때문이다.²⁵⁾

④ 단간단체화두는 ‘본래부처’라는 신념이 전제되어 있다. (...) 그래서 단간단체화두는 시각이 본각에 바로 부합하는 수행구조(始覺契合本覺)로서 화두로 번뇌망상을 제어하는 그 순간이 바로 부처를 이루고 조사가 되는[成佛作祖]때이다. (...) 자신이 본래부처라는 사실을 알리는 화두에 주목하는 참구(參句)는 선오후수(先悟後修)적 수증론과 일맥상통한다.²⁶⁾

위의 화두참구와 관련된 네 가지 주장은 각자 특징이 있는데 이를 비교해서 설명해보자. 우선 ①과 ②는 화두참구에서 참구를 의정과 결부시켜 해석했지만, ③과 ④에서는 의정보다는 화두를 통해 분별망상을 끊는 것에 주목하였다. 다시 ①은 의정의 모색할 길이 없고 아무런 맛도 없는 기능

24) 박태원(2009), 90.

25) 김태완(2011b), 94-95.

26) 안성규(2018), 33.

을 통한 분별타파를 강조하는 반면, ②는 의정이 지니고 있는 무규정의 마음상태가 돈오를 유발한다고 보았다. 그리고 ③은 화두가 분별망상을 쳐부수는 일종의 방편인 것에 중점을 두었고, ④는 화두란 본래부처를 전제로 하는 중도실상의 현성공안이라고 주장했다.²⁷⁾

이러한 주장들에서 쟁점이 되는 것은 화두참구에서 의정의 역할과 비중, 화두의 의미와 기능 등에 대한 것이다. 논자는 이러한 주장이 모두 의의가 있지만 ①과 ②의 주장이 비교적 대해 간화선의 입장을 잘 드러내고 있다고 본다. ③의 주장은 의정의 역할을 중시하지 않았다는 점에서 문제가 있다고 할 수 있으며,²⁸⁾ 특히 ④의 주장처럼 화두를 중도실상으로 이해하는 것은 대해의 입장과 차이가 있다고 보여진다. 앞에서 논의했듯 대해의 간화선에서 화두는 ‘빈호소옥원무사’에서 보이는 것처럼 무의어(無意義語)이며 몰자미(沒滋味)이다. 그런데 이러한 화두를 중도실상이나 현성공안으로 간주되면 금강권(金剛圈)·울극봉(栗棘蓬)²⁹⁾의 화두가 될 수 없기 때문이다. 그러면 대해의 입장이 잘 드러낸 범어를 통해 간화선의 특징을 조금 더 살펴보자.

천 가지 만 가지 의문이 다만 하나의 의문일 뿐이다. 그러므로 화두에서의 의

27) 안성규(2018), 40-43.

28) 간화선의 핵심은 의심이고 이것은 존재에 대한 메타적 반성을 유도한다. 이와 관련하여 김현구(2018)의 다음과 같은 말을 참고할 수 있다. “우리는 허구의 것에 익숙하고, 있는 그대로의 실상의 세계는 오히려 마주하는 것을 두려워할 수 있다. (...) 또한 ‘세계와 나’로 설정되어 있는 가짜 존재론으로부터 벗어나기 위해 우리는 실존부터 의심하고 부정하는 것에 익숙해져야 할 뿐만 아니라 아주 낮은 상황에 노출되어야 한다. 결국 우리는 부정한 의한 반성과 자기 존재에 대한 의심을 통해 확인해야 할 성찰의 지대에 도달해야 한다. 특히 이러한 강력한 의심과 부정의 사유를 추구하는 까닭은 존재의 근원적 허구성을 간파하기 위해 강력한 힘이 요청되기 때문이다. 중관학파가 부정에 의한 반성을 강조하듯이 간화선은 의심을 주된 수단으로 삼았다.”[김현구(2018), 155.]

29) 『大慧普覺禪師語錄』卷16(T47, 880b), “古人凡有一言半句 設一箇金剛圈栗棘蓬 教伊吞教伊透”

문이 부서지면 천 가지 만 가지 의문이 일시에 부서진다. 화두에서 의문이 부서지지 않았으면 우선 바로 그 화두에서 화두와 서로 맞붙어 버티라. 만약 화두를 버리고 도리어 다른 문자에서 의문을 일으키거나, 경전의 가르침에서 의문을 일으키거나, 옛사람의 공안에서 의문을 일으키거나, 매일 경계를 상대하는 피곤함 속에서 의문을 일으킨다면, 이것은 모두 샅된 마구니의 권속들이다. 무엇보다도 조심할 것은, 말을 꺼내는 곳에서 공장 알아차리려고 하지 말며, 사랑으로 헤아리지도 말아야 한다. 다만 일부러 사랑할 수 없는 곳에서 사랑하게 되면, 마음은 갈 곳이 없어서 마치 쥐가 쇠뿔 속으로 들어가 공장 거꾸러지는 것과 같다. 다시 마음이 시끄러우면, 다만 개에게 불성이 없다는 화두를 참구하라.³⁰⁾

이 내용은 대혜 간화선의 핵심이 잘 드러나 있는 일단이다. 천 가지 만 가지 의문이 다만 하나의 의문이라고 하는 것은, 모든 의문이 화두 하나의 의문으로 귀결됨을 의미한다. 그리고 하나의 의문이란 화두의 의미를 탐구하는 의심이라기보다 화두를 의심하는 우리 자신에 대한 의문이다. 왜냐하면 화두 자체는 무의어(無意語)이기에 화두의심은 결국 의심하는 자가 의심되기 때문이다.³¹⁾ 위의 인용문에서 대혜가 “옛사람의 공안에서 의문을 일으키지 말라”고 한 것도 이런 맥락에서 이해할 수 있다. 그래서 인경(2022)은 공안과 구분되는 화두의 성격에 대해 “그렇기 때문에 공안이 문답인 점에서 ‘과거’의 사건사례이지만, 화두는 공안으로부터 비롯된 것이지만, ‘현재의 시점에서’ 나에게 적용되는 공부법인 점에서 차이가 난

30) 『大慧普覺禪師語錄』卷28(T47, 930a), “千疑萬疑 只是一疑 話頭上疑破 則千疑萬疑一時破 話頭不破 則且就上與之廝崖 若棄了話頭 却去別文字上起疑 經教上起疑 古人公案上起疑 日用塵勞中起疑 皆是邪魔眷屬 第一不得向舉起處承當 又不得思量卜度 但著意就不可思量處思量 心無所之 老鼠入牛角便見倒斷也”

31) 안성규(2019) 역시 대혜의 화두에 대한 특징을 다음과 같이 역설했다. “화두는 그 속성 자체가 무의어(無意語)이면서도 중도실상(中道實相)을 지시하는 진법의 단서라는 성격을 가진다.”[안성규(2019), 250.] 본 논문에서는 대혜의 화두가 무의어(無意語)라고 보았지만 진법의 단서라고 보지 않았다. 이 문제와 관련해서는 더 많은 논의가 필요하다고 본다.

다. 공안집에 수록된 공안들은 과거의 사건으로서, 나의 삶과는 무관하게 ‘저기’에 놓여진 것이지만, 화두는 ‘내게’ 직접적으로 대답을 요청하는 절박한 실존적 과제/질문이다.”³²⁾라고 하였다. 이처럼 대혜의 간화선에서 화두참구에서 핵심은 의정에 있다. 다만 화두가 갖고 있는 무의어의 특징으로 인해 화두를 의심하는 자가 의심되는 상황에서 분별심이 그치는 심적 상태를 경험하게 된다.³³⁾ 대혜는 이를 노서입우각(老鼠入牛角)³⁴⁾의 심무소지(心無所之)로 설명했다. 그러면 이러한 대혜 간화선이 몽산덕이의 간화선에서 어떻게 변화되었는지 살펴보자.

IV. 여묘포서(如猫捕鼠)의 간화선

몽산덕이는 13세기 후반에 활동한 중국의 고승이다. 몽고세력의 확산으로 남송이 멸망한 1232년에 남송에서 태어나 몽고의 침략을 받았던 청장년기에 격동의 시대를 양자강 남쪽에서 수학하고 출가, 그리고 수도로 보냈던 임제종 양기파에 속한 고승이다. 그는 원이 중국을 통일한 다음 교화저술로 생애를 보냈다.³⁵⁾ 몽산의 생애는 최근에 국내에서 발견된 사본 『몽산행실기(蒙山行實記)』와 『법문경치(法門景致)』에 집중되어 실려 있

32) 인경(2022), 454.

33) 대혜는 이러한 경험을 다음과 같이 묘사했다. “천 가지 의문과 만 가지 의문이 다만 하나의 의문이니, 화두가 부서지면 죽은 뒤에 끊어져 없어지는지 하는 의문도 그 자리에서 얼음이 녹고 기와가 부서지듯 사라질 것이다.”[『大慧普覺禪師語錄』卷28(T47, 931a), “千疑萬疑只是一疑 話頭若破 死後斷滅不斷滅之疑 當下冰瓦解矣”]

34) 노서입우각은 쥐가 쇠뿔 속에 들어가 다시 나올 수 없는 절체절명의 상태를 의미한다. 즉 쥐가 쇠뿔 속에 들어가면 오도기도 못하고 목숨이 끊어지는 것처럼, 화두 의심의 상태에서는 분별사랑이 더 이상 진행되지 않아 생사심이 끊어짐을 비유한 것이다.[入矢義高監修·古賀英彦編著(2003), 489.]

35) 허흥식(1994), 220.

다. 그는 1231년 출생하였고 적어도 1297년까지 생존했을 것으로 보인다.³⁶⁾ 이러한 몽산덕이와 관련된 연구는 중국과 일본보다 한국에서의 연구가 더욱 활발하다. 유독 한국에서의 연구가 많은 것은 아마도 중국과 일본에서는 『무문관(無門關)』이 주로 간행되고 이용되었던 것에 반해 한국에서는 『몽산법어』가 지속적으로 간행되어 애독되어왔고 역사적으로도 몽산과 한국의 선수행자들과의 교류가 많았으며, 이를 통해 한국 간화선에 크게 영향을 미쳤기 때문일 것이다.³⁷⁾ 몽산과 관련된 선적으로는 현재 『몽산법어』와 함께 『불조삼경(佛祖三經)』, 덕이본 『육조단경』, 『몽산화상육도보설(蒙山和尚六道普說)』, 『몽산화산염불화두법(蒙山和尚念佛話頭法)』, 『직주도덕경(直註道德經)』, 『법문경치(法門景致)』, 『선교시식의문(禪教施食儀文)』 등 다양하게 남아 있다. 그러나 그의 간화선법이 갖는 사상과 특징이 집약된 것은 『몽산법어』이다. 『몽산법어』의 간화선 사상은 크게 세 가지로 요약할 수 있다. 첫째는 무자화두를 중시했고, 둘째는 화두 참구의 매뉴얼을 제시했고, 셋째는 선지식의 인가를 강조했다.³⁸⁾ 본 논문에서는 용화선원에서 간행한 『몽산법어』³⁹⁾를 주요 텍스트로 삼아 논의를 진행할 것이다.

몽산과 대혜의 간화선을 직접 비교한 선행 연구로 김태완(2011b), 윤창화(2015), 안성규(2018) 등이 있다. 먼저 몽산의 간화선과 관련된 이들의 주장을 간략히 정리해보자. 김태완(2011b)은 몽산은 모든 화두를 질문의 형태로 제시했으며, 질문하는 형식 그대로 의문을 제기했다고 말했다. 또한 좌선과 선정의 힘을 빌려 화두를 제시하는 것에서 대혜와 커다란 차이가 있다고 역설했다.⁴⁰⁾ 윤창화(2015)는 몽산이 완산정응을 찾아가 무자

36) 허홍식(2008), 23.

37) 황금연(2011), 18.

38) 조명제(2005), 13-15.

39) 慧覺尊者信眉 編著, 禪學刊行會 譯(2010), 『蒙山法語』.

40) 김태완(2011b), 206-208.

화두 참구법을 받아 공부한 결과 깨달음을 얻었는데, 그것은 ‘조주인심도 무(趙州因甚道無)’를 참구하는 전제참의(全提參意)의 방법이라고 보았다.⁴¹⁾ 안성규(2018) 역시 윤창화와 비슷한 주장을 하였다. 다만 그는 몽산이 스승인 완산과 달리 참구(參句)의 방식을 제시하지 않고 오로지 참의(參意) 방법을 제시해 단제참구가 송화두나 염화두로 흐를 수 있는 경향을 극복하려 했다는 점을 강조했다.⁴²⁾ 또한 몽산의 화두는 반드시 질문형식으로 제기되었는데, 이것이 오히려 의리(義理)적 답을 찾아 의식적인 사랑분별에 빠질 가능성이 크다고 말한다.⁴³⁾ 이들은 대체로 대혜는 단제의 참구법을 주장한데 비해, 몽산은 질문형식의 전제참의 방식을 주장했는데 이것은 질문을 통해 의정을 형성하기 위한 것이라고 주장했다.⁴⁴⁾ 그러나 본 논문의 Ⅱ장과 Ⅲ장에서 논의했듯 대혜의 화두 가운데는 질문형식의 화두도 존재한다. 또한 대혜 역시 화두에 대한 의정을 간화선 수행의 핵심으로 삼았다는 점에서 몽산이 단순히 의정을 형성하기 위해 전제참의를 주장했을 것으로 보이지 않는다. 그렇다면, 대혜에서 몽산에 이르는 변곡점은 무엇일까? 논자는 먼저 『몽산법어』에 나온 다음과 같은 내용에 주목했다.

대저 참선은 묘함이 성성(惺惺)한 데 있으니, 영리한 자가 먼저 공안을 점검해야 바른 의심이 있거든 문득 급하지도 않고 늘어지지도 않게 화두를 잡드려서 밀밀히 광을 돌이켜, 스스로 관조면 곧 쉽게 큰 깨달음을 얻어서 몸과 마음이 안락하리라. (...) 만약 동중과 정중에 의심하는 바 공안이 흩어지지 아니하고 뻗지르지도 아니하며, 화두가 급하지도 않고 느리지도 아니하여 자연

41) 윤창화(2015), 201. 윤창화는 ‘조주인심도무(趙州因甚道無)’를 참구하는 전제참의(全提參意)의 방법은 적어도 고려말에 대혜종고의 단제참구의 방법을 제치고 완전히 정착되었다고 보았다.[윤창화(2015), 220.]

42) 안성규(2018), 86.

43) 안성규(2018), 89.

44) 안성규(2018), 94.

현전하면, 이와 같은 때에야 공부에 힘을 얻으리니 문득 이 경계를 지키어 가져서 항상 상속에 하여, 좌중에 다시 정력(定力)을 더하여 돕는 것이 요긴함이 되느니라.⁴⁵⁾

위의 인용문에 나타난 특징은 크게 세 가지이다. 첫째, 몽산은 화두에서 바른 의심을 강조한다. 둘째, 몽산은 공안과 화두를 같은 맥락 또는 비슷한 의미로 사용하고 있다. 셋째, 몽산은 좌선과 화두를 통한 선정을 강조하고 있다. 이러한 세 가지 특징 가운데 특히 두 번째인 공안과 화두를 엄격하게 구분하지 않고 사용한 점이 대혜의 간화선과 비교할 때 드러나는 결정적인 특징으로 보인다. 대혜는 공안과 화두를 의도적으로 구분해서 사용했다. 이 문제와 관련하여 인경(2022)은 “대혜종고는 공안을 비판적으로 말할 때, <저일칙공안(這一則公案)>, <구공안(舊公案)>, <고인공안(古人公案)>이란 표현을 사용한다. 공안은 저기에 놓여 있고, 이것은 과거의 사태이고, 옛 사람들이 사용한 것들이다. 하지만 화두는 저기가 아니라 ‘여기’에 있고, 과거의 사태가 아니라 ‘지금 여기’의 과제이며, 옛 사람들이 아니라 ‘나’의 절박한 과제이다. 그래서 대혜는 화두에서 의심을 일으키는 것이지, 공안에서 의심을 일으키는 것은 샷된 마귀라고 극언한다.”⁴⁶⁾라고 하였다. 그런데 몽산은 “공안을 점검하여”, “의심하는 바 공안이 흠어지지 아니하고”하면서 공안과 화두를 구분하지 않을 뿐 아니라 공안을 긍정적으로 사용하고 있다.

그렇다면 몽산은 무슨 이유로 공안을 긍정한 것일까? 그것은 공안이 화두에 비해 의심을 일으키기 쉽다고 보았기 때문일 것이다. 왜냐하면 공안은 대체로 완성된 대화나 일화 형식으로 구성되어 있고, 화두는 공안의 핵

45) 『蒙山法語』, 7-10. 인용된 원문은 다음과 같다. “夫參禪妙在惺惺靈利者先於公案點檢 有正疑却不急不緩 提話頭 密密迴光自看 則易得大悟 身心安樂(…) 若動中靜中所疑公案 不散不衝 話頭 不急不緩 自然現前 如是之時 工夫得力 却要護持此個念頭 常常相續 於坐中 更加定力 相資爲妙”

46) 인경(2022), 456.

심 내용을 담고 있는 짧고 간단한 어구이기 때문이다.⁴⁷⁾ 즉 아직 화두에 대한 의정이 돈발되지 않은 상태에서는 많은 정보가 담긴 공안 전체의 내용을 통해 의심을 일으키는 것이 쉽기 때문일 것이다. 이러한 측면에서 공안은 대혜종고의 화두처럼 무의어(無意語)나 고문와자(鼓門瓦子)의 간접적 매개 형식이 아닌 직접적인 참구의 대상으로 바뀌게 된다. 즉 공안이나 화두는 적극적으로 의심을 일으키는 장치로서 역할과 공능을 부여받게 되었으며, 이 가운데 무자화두가 적극적으로 활용되었다. 그래서 몽산은 무자화두에 대해 “이와 같이 무자(無字)를 주장하건대는 무슨 기특함이 있어서이고? 종문 중에 허다한 공안이 도리어 요긴하고 묘함이 이 무자(無字)에 지낸 것이 있느냐 없느냐?”⁴⁸⁾라고 역설했다. 그리고 몽산은 “준동 함경(蠢動含靈) 개유불성(皆有佛性) 조주인심도무(趙州因甚道無?)”⁴⁹⁾라는 질문형식의 화두를 제시했다.

각원상좌는 깨달았느냐, 못 깨달았느냐? 묘한 깨달음이 원만히 밝을진대 마땅히 조주는 이 무슨 면목인가를 알아야 하리라. 이 무자(無字)를 이른 뜻은 무엇이고? “꿈적거리는 것이 다 불성이 있다”고 했는데 조주는 어찌서 ‘무’라고 했는고? 필경에 이 무자(無字)의 뜻이 어디에 있는고? 본각(本覺)을 밝히지 못했으면 날날이 의심이 있으리니, 크게 의심하면 큰 깨달음이 있으리라. 문득 마음을 가져 깨달음을 기다리지 말며, 또 뜻으로써 깨달음을 구하지 말며 “유다, 무다”하는 알음알이를 짓지 말며, “비어 없다”는 알음알이를 짓지 말며, “쇠로 만든 비”라는 생각을 하지 말며, “나귀 매는 말뚝”이라는 생각을 하지 말지니라.⁵⁰⁾

47) 오용석(2019), 120.

48) 『蒙山法語』, 85-86. 인용된 원문은 다음과 같다. “如是主張個無字 有甚奇特 宗門中 許多公案 還有要妙 過此無字者否”

49) 『蒙山法語』, 17.

50) 『蒙山法語』, 18-19. 인용된 원문은 다음과 같다. “覺圓上座 覺也未 妙覺圓明 當識趙州是何面目 道個無字意 作麼生 蠢動含靈 皆有佛性 趙州因甚道無 畢竟者箇無字 落在甚處 本覺未明 一一有疑 大疑則有大悟 却不得將心待悟 又不得以意求悟 不得作有無會 不得作虛無會 不得作鐵掃帚用 不得作繫驢欄用”

몽산은 조주무자를 의심하는 방법을 구체적으로 제시하면서 일체중생은 부처가 있는데 조주는 어째서 “무”라고 했는지 조주의 뜻(道個無字意)을 참구하도록 하였다. 위 인용문의 앞에서 언급했듯이 이것은 몽산이 의심을 일으키는 방식으로서 공안을 적극적으로 활용했기 때문이다. 물론 이런 과정에서 대혜종고에 의해 제창된 무의어(無意語)의 화두는 유의어(有意語)의 화두로 전환되었고, 이것은 화두를 의심하는 자가 의심되는 화두참구가 화두를 의심하는 화두참구로 바뀌었음을 보여주는 것이다. 특히 윤창화(2015)는 위 인용문의 “‘쇠로 만든 비’라는 생각을 하지 말며, ‘나귀 매는 말뚝’이라는 생각을 하지 말지니라”는 것이 대혜종고가 부추밀에게 답한 편지 가운데 “이 무라고 하는 한 글자는 곧 허다한 나쁜 지견(사랑분별심)과 악각(惡覺, 번뇌망념)을 꺾어버리는 도구이다(趙云無此一字子 乃是摧許多惡知惡覺底器械也)”라는 말을 비판, 부정하는 말이라고 하였다.⁵¹⁾ 이와 같은 점들을 고려해보면 대혜와 몽산의 화두참구 방식에는 분명 변화가 있다고 할 수 있다.

그러면 이러한 무의어에서 유의어로의 변화는 화두참구의 방식에서 어떠한 변화를 야기하였을까? 앞 장에서 논의했듯이 대혜의 화두참구는 무의어의 참구로서 결국 화두를 참구하는 자가 의심되는 회광반조의 성격이 강하다. 그러나 몽산의 참구법은 유의어의 화두를 참구하는 것이기에 화두에 대한 집중과 선정이 중시되지 않을 수 없다. 물론 결과적으로 몽산의 화두참구 역시 회광반조를 통해 본성을 자각하는 목표이지만 그 과정에서 화두에 대한 몰입과 집중이 극적으로 강조된다는 점에서 대혜의 참구법과 구별된다. 이러한 특징은 화두참구와 관련된 메타포를 통해 더욱 극대화된다.

의심이 깊어지면 화두를 들지 아니해도 자연히 현전하니, 문득 환희심을

51) 윤창화(2015), 204.

내지 말지니라. 잘되든 안 되든 내버려 두고 바로 늙은 쥐가 관재(棺材)를 쓸
듯 다만 무자(無字)를 거각하여 보아라.⁵²⁾

오직 다만 무자(無字)를 들어 십이시 중 사위의(四威儀)내에 모름지기 성
성(惺惺)하야, 고양이가 쥐잡듯하며 닭이 알 품듯 하야 하여금 단속(斷續)이
없게 할지니라. 사무치지 못했을 때에는, 마땅히 늙은 쥐가 관재(棺材)를 쓸
듯하야 옮기지 말지니라.⁵³⁾

대혜종고의 간화선에서 중요한 메타포는 빈호소옥(頻呼小玉)과 노서
입우각(老鼠入牛角)이다. 그러나 몽산의 간화선에서는 여묘포서(如猫捕
鼠), 여계포란(如鷄抱卵), 노서관교재(老鼠棺材咬)로 전환된다. 빈호소
옥과 노서입우각은 대립적 상황에서 화두의 긴장이 해소되는 방식이라기
보다 회광반조처럼 화두를 의심하는 자가 의심되는 환원적 성격이 강한
반면 여묘포서, 여계포란, 노서관교재는 고양이와 쥐, 닭과 알, 쥐와 관재
(棺材)의 관계가 이원적으로 묘사되며 그것의 긴장을 해소방식 역시 수직
적으로 다가온다. 고양이가 쥐를 잡기 위해 애쓰는 모습과, 쥐가 관재를 갉
는 행위, 그리고 닭이 알을 부화하기 위해 노력하는 모습은 마치 ‘화두를
들다’로 표현하였을 때 수행자의 의식 속에 수직적 공간이 구성되어, 아래
에서 위로 혹은 위에서 아래와 같은 지향적 은유가 나타나는 것⁵⁴⁾과 같다고
할 수 있다.

몽산은 대혜와 다르게 공안과 화두의 개념을 엄격하게 분리하지 않았
다. 반대로 그는 공안의 의미를 적극 활용하여 의정을 일으키는 간화의 방
식을 제창했다. 이것은 화두를 의심하는 자를 의심하는 간화의 방식을 강

52) 『蒙山法語』, 21. 인용된 원문은 다음과 같다. “疑得重 話頭不提 自然現前 却不得
歡喜 濃淡任他 直如老鼠咬棺材 只管提箇無字看”

53) 『蒙山法語』, 112. 인용된 원문은 다음과 같다. “於十二時中四威儀內 須要惺惺
如猫捕鼠 如鷄抱卵 無令斷續 未得透徹時 當如老鼠咬棺材相似 不可改移”

54) 박재현(2019), 126.

조한 대혜와 달리 화두의 의미 파악과 집중을 중심으로 화두에 대한 의정을 강조한 것이다. 이러한 몽산의 선은 결국 몽중에도 화두를 기억해야 하는[夢中亦記得話頭]⁵⁵⁾, 여묘포서의 선법으로 이해되었다.

V. 나가는 말

본 논문은 현재 우리가 접하고 있는 간화선에 대한 어려움이 간화선 행법의 변천에 따른 결과가 아닐까 하는 문제의식에서 시작되었다. 대혜는 간화의 수행이 신분, 성별, 나이, 학력 등을 불문하고 일상생활 속에서 언제 어디서나 행할 수 있는 마음공부의 방식임을 천명했다.⁵⁶⁾ 그러나 현재 한국불교에서 간화선은 출가자에게나 적합한 수행법으로 인식되고 있는데, 이것은 간화선을 확립한 대혜의 의도와 거리가 멀다고 할 수 있다. 본 논문은 대혜 간화선의 핵심에 다가가기 위해 그동안 학계에서 주목하지 않았던 대혜의 화두를 통해 간화의 낙처가 어디에 있는지 탐구하고, 한국 간화선에 많은 영향을 준 몽산의 간화선과 어떻게 다른지 살펴보았다. 특히 지금까지의 선행연구에서 주로 논의되었던 단제참구에서 전제참구의 변화보다 ‘화두를 드는 자를 의심하는 것’에서 ‘화두에 대한 의심’으로의 변화를 중심으로 논의를 진행했다. 지금까지의 논의를 간략히 정리하면 다음과 같다.

우선, 모든 화두가 보편적 특징을 지닌다는 관점에서 대혜가 제시했던 화두 가운데 대혜가 질문자의 문제를 직접 해결해주기 위해 제시한 화두

55) 『蒙山法語』, 6.

56) 대혜는 『대혜어록』에서 ‘일용(日用)’이라는 말을 101회나 사용했다. 그리고 ‘일용’에 ‘二六時中’, ‘應然處’, ‘四威儀內’ 등의 말을 결합하여 화두참구를 유도하였다. 이러한 용례는 화두참구가 좌선위주의 공부라 아닌 일상의 공부임을 천명한 것으로 대혜의 간화선을 이해하는 중요한 단서라고 본다.

에 주목했는데 이러한 대혜의 화두는 몇 가지 특징을 갖고 있었다. 첫째, 고칙공안에 근거한 화두가 아닌 질문자의 문제를 직접 겨냥한 살아있는 화두였다. 둘째, ‘무엇인가?’라는 질문을 통해 질문자 스스로를 돌이켜 보게 하였다.[回光返照] 셋째, 화두를 풀어야 할 과제가 아닌 질문자의 본래 면목을 곧장 드러내는 매개로 사용하였다.

다음으로, 대혜 간화선의 구조를 잘 보여주는 ‘빈호소옥’의 메타포를 통해 대혜가 제시한 화두의 특징에 대해 논의했다. 대혜의 화두는 무의어(無意語)로서 고문와자(鼓門瓦子)와 같다. 대혜는 이러한 화두에 대한 의정을 중시했는데, 화두자체가 무의어이기에 결국 화두의심이란 의심하는 자가 의심되는 특징을 지니는 것으로 대혜는 이를 노서입우각의 심무소지로 비유했음을 살펴보았다.

마지막으로, 몽산의 간화선이 가진 특징에 대해 논의하였다. 몽산은 공안과 화두를 엄격하게 구분하지 않고 사용했는데 이 점이 대혜의 간화선과 구분된다. 논자는 몽산이 공안을 긍정한 이유가 공안을 통해 의심을 일으키기 위해서였고, 그것은 곧 공안을 유의어(有意語)로 취급하였음을 의미하는 것으로 해석했다. 대혜가 화두를 무의어이자 고문와자로 본 것과 달리 몽산의 이러한 화두에 대한 인식은 화두참구의 방법에서 많은 변화를 가져왔다. 예를 들어 화두에 대한 집중과 선정을 중시하고, 좌선을 강조하는 등은 화두에 대한 몰입과 집중이 극적으로 요구됨을 의미한다. 이러한 점은 몽산의 간화에 나타난 여묘포서, 여계포란, 노서관재교 등의 메타포를 통해서도 살펴볼 수 있었다. 즉 대혜의 간화선이 화두를 의심하는 자가 의심되는 환원적 성격이 강한 반면 몽산의 간화선은 수직적 성격을 갖는다고 할 수 있다고 할 수 있다.⁵⁷⁾

57) 윤창화(2015)는 몽산덕이의 방법이 고려말에 전해져, 이후 간화수행자들은 대혜의 방법보다는 몽산이 제시한 방법으로 공부하는 경우가 훨씬 많다고 보았다. 우리나라의 간화선은 대혜의 방식과 몽산의 간화선이 공존 및 혼재하게 되었으며, 대혜 방식은 몽산 방식에 흡수되어 몽산 방식 일변도로 정착되었다는 것이다. 조

현재 우리들에게 필요한 간화선은 마치 고양이가 쥐를 잡듯 하나의 화두를 물고 늘어지는 몽산의 간화선이 아니라 질문자 스스로가 자신의 문제를 회광반조하여 본래면목을 곧장 드러내는 대혜의 간화선일 것이다. 왜냐하면 공안에 대한 의심은 그러한 공안을 이해하고 공유하는 역사적 시대적 공간에 함께 참여할 수 있을 때에만 실존적 의미로 다가올 수 있기 때문이다. 따라서 시간과 공간을 초월한 본질적인 문제를 통해 간화의 방법에 접근할 수 있어야 하고 그것을 통해 본래면목과 조우할 수 있어야 하는데 이런 맥락에서 본다면 현재의 우리들에게는 대혜의 방식이 유효하다고 할 수 있다. 대혜는 수수께끼처럼 풀어야 하는 화두가 아닌 화두를 의심하는 자를 의심하는 반조에 기반한 간화선을 제시했다. 즉 생사라는 근본적인 문제의식에 대한 탐구, 망상을 일으키는 당체에 대한 탐구야말로 지금 우리가 해결해야 할 화두이기 때문이다.

선시대 청허휴정은 물론 근현대의 백용성, 경허·만공·전강·성철 등 근현대 대부분의 선사들이 몽산의 ‘조주인심도무’의 무자화두 참구법을 수용, 권유하였다고 하였다.[윤창화(2015), 225-226.] 이러한 논의가 타당하다면 한국 간화선의 당면 과제는 몽산의 간화선이 가진 한계를 주체적 창조적으로 극복하는 데 있다고 할 수 있다.

<참고문헌>

『大慧普覺禪師語錄』(T47)

『大慧普覺禪師宗門武庫』(T47)

『佛果克勤禪師心要』(卍續藏69)

慧覺尊者信眉 編著, 禪學刊行會 譯(2010), 『蒙山法語』

入矢義高監修·古賀英彦編著(2003), 『禪語事典』, 思文閣出版.

대한불교조계종 교육원 불학연구소·전국선원수좌회 편찬위원회(2008), 『간화선』, 조계종출판사.

무문해개, 정성분 역주(2012), 『무문관』, 한국선문화연구원.

김태완(2011a), 『간화선 창시자의 선(상권)』, 침묵의 향기.

_____(2011b), 『간화선 창시자의 선(하권)』, 침묵의 향기.

오용석(2015), 『대혜종고 간화선 연구』, 해조음.

허흥식(2008), 『고려에 남긴 휴휴암의 불빛: 몽산덕이』, 창비.

김형록(2000), 「몽산덕이의 염불화두법 성립에 관한 일고찰」, 『한국불교학』 26, 한국불교학회.

김영욱(2003), 「간화선 참구의 실제-무자 화두를 중심으로」, 『보조사상』 19, 보조사상연구원.

김현구(2018), 「화두와 메타적 반성」, 『보조사상』 51, 보조사상연구원.

박태원(2009), 「화두를 참구하면 왜 돈오 견성하는가」, 『철학논총』 59, 새한철학회.

박성배(2006), 「간화선 수행전통과 현대사회」, 『보조사상』 25, 보조사상연구원.

박재현(2019), 「간화선 수행 관련 술어에 내포된 은유」, 『개념과 소통』 24, 한림과 학원.

안성규(2018), 『간화선 수행법의 변천에 관한 연구』, 경상대학교대학원 박사학위 논문.

_____(2019), 「‘화두’, 간화선 수행의 본질과 교육적 시사점」, 『윤리교육연구』 51,

한국윤리교육학회.

- 이치형(2018), 「간화선에서의 화두와 메타프락시스에서의 상징의 비교 연구」, 『도덕교육연구』 30(3), 한국도덕교육학회.
- 인경(2000), 「몽산덕이의 염불화두법 성립에 관한 일고찰」, 『한국불교학』 26, 한국불교학회.
- 오용석(2013), 「임제종 양기파 선자들의 공안 인식: 법연, 원오, 대혜를 중심으로」, 『한국불교학』 65, 한국불교학회.
- _____(2015), 「간화와 반조에 대한 일고찰-대혜와 한암을 중심으로」, 『선학』 41, 한국선학회.
- 윤창화(2015), 「화두참구의 두 가지 방법과 한암선」, 『대각사상』 23, 대각사상연구원.
- 주명철(2015), 「몽산과 태고의 간화선의 접점」, 『보조사상』 43, 보조사상연구원.
- 조명제(1999), 「고려 후기 『몽산법어』의 수용과 간화선의 전개」, 『보조사상』 12, 보조사상연구원.
- _____(2005), 「고려말 원대 간화선의 수용과 그 사상적 영향-몽산, 고봉을 중심으로」, 『보조사상』 23, 보조사상연구원.
- 허흥식(1994), 「몽산덕이의 행적과 연보」, 『한국학보』 20, 일지사.
- 황금연(2011), 「몽산덕이의 간화선수행에 관한 고찰」, 『보조사상』, 36, 보조사상연구원.

■ Abstract

**Does it doubt Hwadu or doubted the man who doubt
Hwadu?:**

Focusing on the Ganhwaseon of Dahui Zonggao and Mengshan Deyi

Oh, Yong-suk

This study began with raising the question of whether the difficulties we are currently facing about Ganhwaseon may be the result of the change in the practice of Ganhwaseon. Daehui advocated a method of simplification that anyone could practice in everyday life, regardless of social status, gender, age, or educational background. However, currently in Korean Buddhism, Ganhwaseon is recognized as a method of practice relatively suitable for those who have entered the Buddhist priesthood, which is different from the intention of Daehui who established Ganhwaseon. This paper compares the characteristics of Mengshan's Ganhwaseon, which had a great influence on Korean Ganhwaseon, through the discussion of Daehui's Ganhwaseon, which had not received much attention in the academic world. This thesis discusses the following three points of view. First, from the viewpoint that all Hwadu have universal characteristics, Daehui paid attention to the Hwadu to directly solve the questioner's problem. This Hwadu was not a Hwadu based on the old Gonggan, but a Hwadu that made the questioner look back on his or her original nature through the question 'what is it?'. Second, the characteristics of the Hwadu

presented by Daehui were discussed through the metaphor of ‘Bin-ho-so-ok (頻呼小玉)’, which shows the structure of Daehui’s Ganhwaseon. The Hwadu emphasized by Daehui is a meaningless word, and has the characteristic of doubting those who doubt it. Third, the characteristics of Mengshan’s Ganhwaseon were examined and compared with Daehui’s Ganhwaseon. Through this, it can be seen that Daehui’s Ganhwaseon has a strong reductive character that makes those who doubt the Hwadu suspicious, while Mengshan’s Ganhwaseon emphasizes concentration and selection on the Hwadu. Through this discussion, Ganhwaseon, which is currently needed in the Korean Buddhist world, emphasized that the questioner needs a Ganhwa method that reflects one’s original mind rather than holding on to a single Hwadu like a cat catching a mouse.

Keywords ● Dahui Zonggao (大慧宗杲), Mengshan Deyi (蒙山德異), Ganhwaseon (看話禪), Hwadu (話頭), Reflection on one’s original nature (回光返照)

■ 논문투고일 : 2023. 5. 26 ■ 심사완료일 : 2023. 6. 18 ■ 게재확정일 : 2023. 6. 20

K-명상에 담겨질 위빳사나 수행 내용*

현암 스님(임인영)**

- I. 여는말
- II. K-명상의 현황
- III. 위빳사나와 K-명상
- IV. K-명상의 내용
- V. 맺는말

■ 한글요약

서구를 중심으로 하는 과학 문명의 발전은 물질적 풍요를 가져왔지만, 현대인들에게 정신적 공허감과 상실감도 안겨 주었다. 이러한 문제점을 극복하고자 명상이 주목받고 있다. 이에 더하여 한국의 문화가 한류(韓流)라는 이름으로 전 세계적 주목을 받으면서 명상의 영역에서도 K-명상이 관심을 끌고 있다.

K-명상은 말 그대로 한국을 대표하는 명상이기에 다양한 내용이 포함될 수 있다. 한국의 전통문화를 비롯한 불교의 다양한 수행들이 그 내용을 이룰 수 있다. K-명상의 중심 내용은 한국의 ‘선(명상)(禪冥想)’이 되겠지만 그에 더하여 상좌부(Theravāda)의 전통 수행인 위빳사나(Vipassanā)의 좋은 점도 수용되었으면 한다.

위빳사나 수행은 초기 경전에서 부처님이 직접 가르치신 수행법이고,

* 본 연구는 2023년도 대한불교조계종 교육아사리 연구비 지원에 의해 이루어졌음.

** 조계종 교육아사리, 동국대 WISE 캠퍼스 강사

한국의 많은 수행센터에서 여러 수행자가 실천하고 있다. 위빳사나 수행은 현대인들이 겪는 다양한 심신의 문제 해결에 많은 도움을 주고 있다. K-명상에 포함되었으면 하는 위빳사나 수행의 실천적인 부분은 다음과 같다.

첫째, 재가자의 경우에 오계(五戒)를 준수하게 하여 명상에 있어 계(戒)를 중시하는 것이다. 도덕적 실천은 명상의 처음이자 끝이라 할 수 있기에 계는 아무리 강조해도 지나치지 않는다. 둘째, 지도자와 수행자 간의 지속적인 면담 지도이다. 셋째, 명상에 있어서 좌선뿐만 아니라 행선도 균형적으로 실시한다.

넷째, 자신의 몸과 마음에 대한 지속적인 관찰이다. 다섯째, 자질 있는 지도자의 지속적 육성이다. 여섯째, 명상의 준거가 되는 지침서의 확립이다. K-명상에서 이러한 위빳사나 수행의 유의한 점을 채택한다면 ‘선(명상)’과 더불어 그 이점을 더욱 높여주고, 내용도 충실하고 풍성해질 것이다.

주제어 ● K-명상, 위빳사나, 선(명상)(禪冥想), 한류(韓流), 한국불교

I. 여는 말

인간은 행복을 추구하며 살아간다. 그렇다면 현대인들은 과연 행복한 삶을 누리고 있는가? 요즘 대부분 사람이 행복에 대한 판단력이나 결정권을 스스로 갖지 못하고, 대중문화의 큰 흐름에 의해 자신의 행복이 규정지어지는 측면이 강하다. 현대화와 서구화의 정점에 꽃피운 인류 문명은 물질적 풍요를 가져왔지만, 정작 그 문명을 누릴 주체는 의미를 잃어가고 있다.

근·현대 인류 문명을 이끌어 온 현대화와 서구화는 많은 물질적 발전을 가져왔지만, 그에 따르지 못하는 정신적 공허함과 상실감도 안겨다 주었다. 이러한 문제점을 극복하고자 서구에서는 오래전부터 동양의 사상과 명상에 대해 관심을 두고 연구하여 왔다. 서구중심의 과학 문명과 물질 문명의 한계성과 문제점에 대한 치유책으로 인간 내부로의 새로운 여행인 명상이 국내외에서 주목받고 있다.

더욱이 지구촌을 강타한 코로나19(COVID-19)의 간접적 영향으로 코로나 블루(Corona blue)¹⁾가 확산하면서 마음을 좀먹는 바이러스와의 전쟁을 위한 백신²⁾으로 명상이 더욱 주목받고 있다. 이러한 경향과 더불어 한국의 문화가 한류(Korean Wave)라는 이름으로 전 세계적 물이를 하면서 명상의 영역에서도 K-명상³⁾이 등장하게 된다.

K-명상은 아직은 구체적으로 정형화된 내용과 방법을 갖추고 있지는 않다. 어찌 보면 이제 태동기에서 성장을 위한 박차를 가하는 시점이라고 보아야 할 것이다. 명상의 유래는 종교 수행 특히 불교 수행에서 그 기원을 찾을 수 있다. 이런 점에서 K-명상의 확립과 발전을 위해 불교 수행의 연구는 필수적이다.

하지만 K-명상은 말 그대로 한국을 대표하는 명상이기에 단순한 불교 수행의 연장에 그치지지는 아니하고, 한국 전통문화와 반만년의 정신문화가 함께 포함될 것이다. 현대의 명상은 단순히 개인의 심신 안정을 위해서 뿐만 아니라 글로벌 IT 기업을 중심으로 정서 지능 향상, 지도력 증진, 창

1) ‘코로나19’와 우울을 뜻하는 ‘블루(blue)’가 합성된 신조어이다. 코로나19의 확산 및 장기화가 가져온 생활의 변화는 여러 가지 불안감과 우울감을 가져다주었다.

2) ‘코로나19’가 가져온 심리적 부정 상태를 미리 방지하거나 치유하기 위해 명상이 치유 약물인 백신에 비견될 수 있겠다.

3) 현재 여러 단체에서 자신들의 명상법에 대해 K-명상이라는 명칭을 쓰고 있다. 본 논문에서는 K-명상은 특정 단체의 명상법을 지칭하는 것이 아닌 문자 그대로 한국을 대표하는 명상이라는 의미로 쓴다. 이런 측면에서 K-명상은 그 내용과 방법 등이 아직 완결되지 않고 진행형에 있다고 하겠다.

의성 계발 등 인간 고유 역량을 깨우는 새로운 인적자원 계발법으로 대두되고 있다. 이러한 시점에서 K-명상의 의의와 역할은 더욱 중요시되고 있다.

K-명상이 부상하면서 그 내용과 나아갈 방향에 대한 많은 논의가 있다. 그 가운데 초기불교 수행법인 위빳사나(vipassanā)와 K-명상의 연관성과 역할도 당연히 주목을 받는다. 본 논문은 K-명상과 위빳사나 수행과의 관련성과 접목 가능성을 살핀다. 이를 위해 먼저 Ⅱ장에서 현재 진행되고 있는 K-명상의 현황을 먼저 살핀다. Ⅲ장에서는 위빳사나 수행의 의의와 효과 등을 드러내어 K-명상과의 관련성을 명확히 하고자 한다. 이러한 전개를 바탕으로 Ⅳ장에서는 K-명상에서 답아야 할 구체적 내용에 대해서 알아볼 것이다.

K-명상이라는 이름으로 다양한 수행과 명상법이 담기리라 본다. 불교의 수행뿐만 아니라 다른 여러 단체에서 K-명상이라는 이름으로 여러 이론과 방법을 제시하고 있다. 위빳사나 수행은 이러한 불교 외 여러 단체에서 제시하는 명상의 하나가 아닌 불교 내의 한 수행 방법이다. K-명상을 주도하려는 불교계의 노력에 위빳사나 수행이 외부자가 아닌 내부 협력자로서 역할을 본 논문은 제시하고자 한다.

본 논문은 K-명상에 포함될 수 있는 위빳사나 수행의 의의에 대해서 한정하여 논하지만, 다른 여러 수행법의 관련성도 연구가 되어야 할 것이다. K-명상에 위빳사나 수행을 비롯한 불교 전반의 다양한 수행법이 포함되어 불교 명상이 대표적 K-명상으로 자리 잡기를 바란다.

Ⅱ. K-명상의 현황

K-명상은 한국의 문화가 한류라는 이름으로 지구촌 문화의 중심으로 위치하면서 사상적, 정신적 분야에서 새롭게 자리 잡은 명상 한류(冥想韓

流)라고 할 것이다. 정부 차원에서도 ‘신한류 진흥정책 추진계획’을 세워 지원하고 있다. 한류의 확산으로 한국불교의 세계화도 본격적으로 논의되고 있으며, 그 가운데 한국불교 수행의 세계화가 핵심이 되고 있다.

한국 문화상품이 다양하게 개발되어 세계인에게 널리 알려졌다. 한국을 대표하는 문화상품에는 사찰음식과 템플스테이(Temple Stay) 같은 불교적 문화상품도 있다. 템플스테이는 상당히 성공적인 사례로 꼽히고 있으며 2004년 조계종에서 한국불교문화사업단을 발족시킨 이래로 지속적인 확산세를 보인다. 2021년 12월까지 국내외 템플스테이 참가자가 600만명을 넘어서고 있다.

매년 부처님 오신 날을 기념하여 봉행하던 연등회가 유네스코 인류무형문화유산으로 등재되었다. 연등회의 외국인 참여자 수도 2015년까지 2만여 명을 유지하다가 2016년과 2017년 4만여 명으로 급증했고, 2018년 5만여 명, 2019년 6만여 명이 관람하였다.⁴⁾ 이처럼 한국불교문화의 세계화는 다양하게 진행되어 연등회, 템플스테이, 사찰음식 등은 한국불교 뿐만 아니라 한국문화를 대표하는 ‘아이콘’이 되고 있다. 이러한 흐름에서 ‘K-명상’도 ‘K-Buddhism’의 하나로 부상하고 있다.

조계종단도 제37대 총무원장 진우스님이 취임하면서 명상에 역점을 두고 있다. 취임 법회에서 원장 스님은 전통 문화유산과 자연유산, 참선, 명상, 사찰음식 등이 함께 어우러진 한국불교만의 가치를 우리 국민은 물론 전 세계인과 함께하기 위한 토대를 구축하겠다고 밝혔다. ‘함께하는 불교’를 한국불교의 시대적 소명으로 삼아서 이를 위해 세계적인 명상센터를 건립하자고 하였다. 도심지역에도 현대적 사찰 기능과 함께 명상과 치유, 문화 휴식 등 복합적 기능을 갖춘 종합불교센터 설립도 추진하겠다고 밝혔다.⁵⁾

4) <법보신문> <http://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=313830>(2023. 04.22.)

5) <불교신문> <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=220348>(2023.

종단의 사업에 발맞추어 각계각층의 지지와 참여가 이어지고 있다. 중앙승가대(총장 월우스님)는 김포를 중심으로 500만 명 이상이 거주하는 인천, 고양시 등의 주민 대상으로 다양한 명상 프로그램을 마련하고 있다. 한국불교문화사업단(단장 원명스님)도 템플스테이 참가자를 위한 명상 상담 프로그램을 연구 개발해 국민 마음 치유에 나선다는 방침이다.⁶⁾

조계종 총무원장 스님은 1월 신년기자회견에서 “물질적 풍요 속에서도 정신적 소외와 고통으로 마음이 불안정한 국민이 많다. 한국불교는 국민들이 마음의 평화를 찾을 수 있도록 적극적인 ‘선(禪)(명상)’ 보급을 통해 마음의 빛이 되겠다”라고 K-명상 보급을 거듭 밝히고 있다. 종단적 차원에서 K-명상을 역점 사업으로 추진하고 있다.

종단의 이러한 사업 추진은 찬성하지만, 종단과 교계 언론이 사용하는 ‘선명상’이라는 단어에 대해서 부정적인 이들이 있다. 한국 전통 수행인 선수행과 명상이라는 단어의 합성은 선수행의 본질을 왜곡한다고 보기 때문이다. 하지만 명상(冥想)이라는 단어는 근원적 활동에 대한 직시와 고차원적인 사고를 하는 것을 함께 포함하고 있으며, 명상의 영역은 근원(根源)에서부터 고원(高原)까지라고 보기도 한다.⁷⁾ 명상의 정의에 대한 좀 더 많은 논의가 필요하리라 본다.

K-명상 관련하여 동국대에서도 학내 혜화관 6층에 각종 명상 프로그램과 좌선 등의 실수를 위한 전용공간인 ‘불교학술원 동국 선(명상)⁸⁾ 센터’를 개소했다. 이날 이사장 돈관 스님은 “동국 선(명상) 센터는 불교전통에

4.18.)

6) <불교신문> <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=400854>(2023. 4.18.)

7) 윤희조(2019), 260.

8) 조계 종단과 교계 언론에서 선수행(禪修行)의 대중화를 위해 선명상(禪冥想)이라는 명칭을 주로 사용하는 듯하다. 이러한 측면에서 선명상이라는 명칭이 크게 부적절하게 보이지는 않지만, 본 논문에서는 명칭의 가변성과 확장성을 고려해서 ‘선명상’을 ‘선(명상)’으로 표기하겠다.

기반한 마음치유 수행법을 통해 정신건강을 회복하고 나아가 K-명상을 육성해 명상의 생활화, 대중화, 세계화에 기여하고자 한다”라고 치사하였다.⁹⁾

한국 대표 수행인 간화선을 세계에 알리기 위해, 경북 문경 봉암사 인근에 문경세계명상마을을 2022년 4월 20 개원하였다. 봉암사 인근 9만 2000여㎡ 부지에 명상관 2동과 명상 숙소 등을 구비하고 내외국인에게 간화선과 명상을 할 수 있는 공간을 제공하고 있다. 9일간의 집중수행은 1,2,3차 코스가 첫날 마감될 정도로 성공적으로 운영되고 있다.¹⁰⁾

조계종단에서는 ‘선(명상)’ 프로그램 개발을 위해 ‘명상프로그램 개발 연구 위원회’를 운영하고 있다. 명상센터는 명상의 대중화를 위해 수도권을 중심으로 전국 각지에 센터 건립을 추진하고 있다. 2026년 상반기 서울 지역에 ‘조계종 명상센터’를 착공하고 전남 담양군 등 지자체와 협의하여 지역별 거점 명상센터 수탁 운영을 추진하고 있다.¹¹⁾

한국식 K-명상에 대한 과학적 연구는 1990년 한국뇌과학연구원이 설립되면 본격화됐다. 연구원은 2010년 서울대학교 병원과 공동으로 『뉴로 사이언스레터』에 ‘뇌파진동명상’의 효과를 처음 게재한 이후 여러 연구 결과를 내어놓고 있다. 의학계에서도 2013년 3월 정신건강의학과 전문의 중심의 소모임이 2015년 7월 대한명상의학연구회로 되었다가 2017년 9월에는 대한명상의학학회라는 정식 학회를 설립하였다.¹²⁾

뇌과학자를 중심으로 설립된 비영리 국제단체인 국제뇌교육협회가 있다. 이 협회는 ‘오늘날의 인류 문명이 인간 뇌의 창조성에서 비롯되었듯

9) <법보신문> <http://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=315596>(2023. 4.21.)

10) <불교신문> <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=218651>(2023. 4.28.)

11) <불교신문> <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=401406>(2023. 4.29.)

12) 브레인 편집부(2020), 23.

이, 인류의 정신적 가치 하락과 지구 생태계 위협이라는 당면 위기를 해결할 열쇠 또한 인간 뇌 속에 답이 있다는 인식으로 평화적인 뇌를 만드는 철학, 원리, 방법론을 갖춘 뇌교육의 필요성과 인간 내적 역량 계발을 이끄는 새로운 인적자원 방법론을 국제사회에 알리기 위해' 2004년에 한국에서 설립되었다.¹³⁾

국제뇌교육협회에서 주관하는 글로벌 사이버 대학교에서는 K-명상 과목을 개설하였다. 교과목의 정식 명칭은 '뇌교육 명상: 스트레스 관리 및 자기역량 강화'이다. 이 과목을 설명하면서 '한국 고유의 명상을 뇌과학과 접목한 과학적이고 효과적인 K-명상 과목'이라고 하고 있다.¹⁴⁾ K-명상 관련하여 이처럼 의학계와 뇌과학 협회 등 다양한 분야에서 연구와 방법론을 제시하고 있다.

뇌과학에서 주장하는 마음과 수행에 대해 불교계에서 비판의 목소리도 있다. 김성철 교수는 뇌과학자들이 주장하는 '마음은 뇌에서 창발한 것이다. 따라서 뇌의 기능이 정지하면 우리의 마음도 사라진다. 죽으면 모든 것이 끝이다. 내생은 없다.'라는 견해를 고대 인도의 유물론자들인 순세파(順世派, Lokāyata)의 견해와 같은 것으로 보고 있다.¹⁵⁾

이러한 주장과 불교에서 말하는 마음의 차이와 관련하여서는 "진화생물학과 뇌과학 이론에 의하면 마음은 창발한 것이다. 진화과정에서 우리의 육체, 구체적으로는 우리의 뇌에서 창발한 것이다. 그러나 불교의 구성적 세계관에 의하면 마음은 원래 존재하던 것이 육체를 통해 나타나는 것이다. 온 우주 도처에서 육도를 윤회하던 생명체가 죽으면 그 식(識)은 새로운 생명체의 몸에 반영된다."¹⁶⁾라고 차이를 밝히고 있다.

K-명상의 준비는 불교계보다 오히려 의학계나 뇌과학협회가 발 빠르

13) 국제뇌교육협회(2019), 11, 이승헌 협회장 메시지 중에서.

14) 브레인 편집부(2020), 15.

15) 김성철(2022), 22.

16) 김성철(2022), 40.

게 움직이고 있는 것 같다. 명상의 근원을 보자면 불교가 그 핵심이어서 K-명상을 불교계가 주도해야 할 것인데 오히려 외부 의학계나 뇌과학 협회가 더 적극적인 모습을 보인다. K-명상이 온전히 불교 수행으로만 이루어 지지는 않겠지만, 이천 년 넘게 이어 온 불교 명상의 전통이 경시되어서는 아니 될 것이다.

명상의 영역에서도 과학과 통계를 앞세워 여러 단체가 전문성을 주장하고 있다. 물론 불교계도 이러한 부분을 경시해서는 안 될 것이고, 불교 수행의 전문화와 체계화에 노력하여야 할 것이다. 이에 더하여 이천 년 넘게 이어온 수행 전통을 기반으로 한 고유의 전문성을 확립하고, 과학과 부처님의 지혜 영역이 다름을 알려야 한다. 아무리 고성능의 현미경이 등장해도 부처님의 지혜로 알고 보신 법의 특성을 알고 볼 수 없기 때문이다.

불교계에서 K-명상을 준비하면서 의학계나 다른 명상 단체의 주장과 이론에 대해서도 좋은 점은 채택하여야겠지만, 외부의 여러 그릇된 주장에 대해 불교의 바른 가르침이 훼손되지 않게 하는 것도 중요한 일이 되겠다.

Ⅲ. 위팻사나와 K-명상

1. 위팻사나 수행의 의의

위팻사나(vipassanā)라는 말은 특별히(vi)+보다(passati)에서 온 말로 내관(內觀, inward vision), 통찰(insight), 직관(intuition), 내성(內省, introspection) 등으로 번역된다.¹⁷⁾ 위팻사나는 사마타(samatha)와 더불어 두 가지 불교 수행을 나타낸다. 부처님은 “비구들이여 욕망에 대해 잘 알

17) PED, 627.

기 위해서 두 가지 법이 닦여져야 한다. 무엇이 둘인가? 사마타와 위뵏사나이다.”¹⁸⁾라고 수행(bhāvanā) 두 가지에 대해 말씀하신다.

위뵏사나 수행의 구체적 의미에 관해서 마하시(Mahāsi) 사야도는 “위뵏사나라고 하는 것은 여섯 문에서 생겨나는 법들을 생겨나는 차례 그대로 놓치지 않도록 관찰하며 실천하는 수행이다.”라고 한다.¹⁹⁾ 난다말라(Nandamālā) 사야도는 “위뵏사나는 통찰지이다. 모든 조건지워진 법들을 무상, 고, 무아로 특별한 방식으로 보기 때문이다.”²⁰⁾라고 한다.

월폴라 라훌라(Walpola Rahula) 사야도는 “위뵏사나는 법들의 특성에 대한 통찰이다. 그것은 마음의 완전한 해탈로 이끌고, 궁극적 실재인 열반을 실현케 한다. 이것이 본질적으로 불교 명상이다.”²¹⁾라고 한다. 이와 같은 설명을 바탕으로 보면 위뵏사나 수행은 대상에 집중하는 사마타 수행과는 달리 ‘육문에서 생겨나는 현재 법들에 대해서 무상·고·무아의 특별한 방식으로 관찰하는 수행법으로 해탈과 열반으로 이끄는 수행법이다’라고 할 것이다.

위뵏사나는 남방 상좌부(Theravāda)의 대표적 수행법이다. 상좌부에서 많이 행할 뿐 아니라 우리나라에서도 많은 수행자가 있고, 위뵏사나 수행센터 역시 많이 있다. 한국의 대표적 위뵏사나 수행센터로는 마하시 위뵏사나 수행을 가르치는 천안의 호두마음이 2001년 개원하여 지금껏 많은 이들이 수행하고 있다.²²⁾

18) “Rāgassa bhikkhave abhiññāya dve dhammā bhāvetabbā. Katame dve? Samatha ca vipassanā ca.” AN.1, 100.

19) 비구일창 담마간다(2013), 제1권, 315.

20) “Vipassanā is insight knowledge. It is so called because it sees conditioned things in special ways, such as impermanence, suffering and non-atta.” Nandamālābhivārṇa (2008), Part II, 95.

21) “‘Insight’ into the nature of things, leading to the complete liberation of mind, to the realization of the Ultimate Truth, Nirvāna. This is essentially Buddhist ‘meditation’, Buddhist mental culture. Walpola Sri Rahula (1978), 68.

22) 호두마음 홈페이지 <http://www.vmcwv.org/> (2023.04.28.).

진안의 담마코리아(Dhamma Korea) 명상센터는 2013년 부터 고엔카(S.N. Goenka) 선생이 가르친 위빳사나 수행을 이어가고 있다.²³⁾ 이 밖에도 쉼민 전통과 파옥 전통을 따르는 수행처도 한국에 세워져 많은 한국 수행자들이 참여하고 있다. 위빳사나 수행이 한국에서 어느 정도 뿌리를 내리고 널리 수행되는 이유에 관해서 임승택은 다음과 같은 요인을 들고 있다.

첫째, 위빳사나는 나름의 교리체계에 확고하게 뿌리를 둔 실천법이다. 둘째, 위빳사나의 테크닉은 경전이나 주석서에 실린 내용들로 이루어진다. 따라서 객관적인 시각으로 수행의 경과를 용이하게 확인할 수 있다. 셋째, 모든 수행자가 자신의 수행 경험을 보고하고 점검받는다. 넷째, 위빳사나 수행에서 지계(持戒) 전통이 엄격히 요구된다. 다섯째, 활성화된 단기 출가 제도는 누구나 용이하게 출가자 신분으로 수행에 전념할 기회를 제공한다.²⁴⁾

한국에서 위빳사나 수행이 널리 행해지는 이유는 삼장에 근거한 교리 체계에 따른 수행법이고, 수행 인터뷰를 통한 자세한 안내와 지도가 있기 때문이다. 또한 위빳사나 수행이 우리나라에 전해지기 시작한 1900년 중 후반에는 당시 미얀마에 마하시 사야도나 쉼민 사야도와 같은 훌륭한 명상 지도자가 많이 계셨기 때문이다. 아무리 좋은 명상법이라도 그것을 전하는 훌륭한 지도자가 없다면 그 명상이 전해져서 자리 잡기는 힘들다 할 것이다.

위빳사나 수행은 지도하는 스승에 의해서 다양한 종류가 있다.²⁵⁾ 우리나라에 들어와서 널리 수행되는 위빳사나 수행은 대부분 미얀마에서 전해진 수행법이다. 그 가운데에서 먼저 마하시 센터의 위빳사나 수행의 구체적 실천 방법은 신념처(身念處)를 기본으로 하는 사념처(cattāro satipatthāna) 수

23) 담마코리아 홈페이지 <https://korea.dhamma.org/> (2023.04.28.)

24) 임승택(2013), 311.

25) Shan State Sangha Council(2014), iii-iv 참조.

행법이다. 일상에서 일어나는 모든 동작과 현상을 알아차리려 하지만 수행홀에서 이루어지는 수행법은 경행 1시간과 좌선 1시간으로 이루어진다.²⁶⁾

쉐우민 센터에서는 자율적인 수행이 권장되며 심념처(心念處)를 기본으로 하는 사념처 수행을 한다. 파옥 센터에서는 사마타가 선행하는 위뿃사나 수행이 이루어진다. 우리나라에서 많이 행하는 남방 수행법은 순수 위뿃사나 수행법인 마하시 전통, 심념처를 기본으로 하는 쉐우민 전통과 사마타가 선행하는 위뿃사나를 닮는 파옥 전통이 있다. 본 논문에서 다루는 위뿃사나 수행의 중심 내용은 마하시 사야도의 순수 위뿃사나에 의거해서 살펴보겠다.

2. 위뿃사나 수행의 특성과 효과

위뿃사나 수행의 근간이 되는 경전은 『대념처경(Mahā sati paṭṭhāna sutta, D22)』이다. 『대념처경』에서 부처님은 사띠(sati)²⁷⁾ 확립의 이익과 관련하여 다음과 같이 설하신다. “비구들이여, 이것은 중생들의 청정을 위하고, 슬픔과 비탄의 극복을 위하고, 고통과 근심의 소멸을 위하고, 도리를 증득케 하고, 열반을 실현하기 위한 하나뿐인 길이니, 그것은 바로 네 가지 사띠 확립이다.”²⁸⁾

『대념처경』의 사띠 확립(satipaṭṭhāna)은 사마타와 위뿃사나가 다 포함

26) Ashin Jatila(2014), 187.

27) 사띠(sati)의 번역은 새김, 마음챙김, 알아차림 등 다양하다. 논자는 사띠와 같은 단어는 번역하지 않고 원어를 바로 쓰기를 제안한다. 위뿃사나(vipassana) 역시 번역하지 않고 원어를 바로 사용하여 그 의미도 왜곡되지 않고, 이제는 대중이 쓰기에 불편함이 없을 정도이다.

28) “Ekāyano ayaṃ bhikkhave maggo sattānaṃ visuddhiyā soka-pariddavaṇaṃ samatikkamāya dukkha-domanassānaṃ atthagamāya ñāyassa adhigamāya nibbānassa sacchikiriyāya, yadidaṃ cattāro satipaṭṭhānā.” DN.II, 290.

되지만, 대부분의 말씀이 위빳사나를 위해 설하셨기에 위빳사나의 이익 혹은 효과로 볼 수 있다.²⁹⁾ 『대념처경』에서 부처님이 말씀하셨듯이 위빳사나 수행은 세간과 출세간의 많은 이익을 가져다준다. 위빳사나 수행의 핵심 요소인 사띠(sati)의 특성을 『밀린다 왕문경, (Milindapañha)』에 다음과 같이 나온다.

“왕이시여 알아차림이 생겨날 때 그는 선한 업과 불선한 업, 비도덕적인 것과 도덕적인 것, 저열하고 고귀한 것, 더럽고 깨끗한 것들과 같은 대응하는 법들을 헤아리고 다음과 같이 조사한다. ‘이것이 네 가지 사띠 확립이다. 이것이 네 가지 바른 노력이다. 이것이 네 가지 성취수단이다. 이것이 오근이다. 이것이 오력이다. 이것이 칠각지이다. 이것이 성스러운 팔정도이다. 이것이 사마타이다. 이것이 위빳사나이다. 이것이 지혜이다. 이것이 벗어남이다’라고 헤아린다. 그때에 수행자는 받들어 행해야 할 법들은 받들어 행한다. 받들어 행하지 말아야 할 법들에 대해서는 받들어 행하지 않는다. 가까이 하여야 할 법들은 가까이 하고, 가까이 하지 말아야 할 법은 가까이 하지 않는다. 이런 식으로 왕이시여 사띠는 잘 헤아림의 특성이 있습니다.”

이것이 사띠가 가지는 ‘잘 헤아리는 특성(Apilāpanalakkhaṇā)’이다. 선법(善法, kusalā dhammā)과 불선법(不善法, akusalā dhammā)을 잘 헤아려서 불선법을 행하지 않고 선법을 행한다는 의미이다. 경전에 나타나는 사띠의 또 다른 특성은 견지의 특성(upagghanalakkhaṇā)이다.

“왕이시여 사띠가 생겨나면 유익하거나 유익하지 않은 법들에 대해서 ‘이것은 유익한 법이다. 이것은 유익하지 않은 법이다. 이것은 도움이 되는 법이다. 이것은 도움이 되지 않는 법이다’라고 조사한다. 그러므로 수행자는 유익하지 않은 법은 버리고, 유익한 법들은 취한다. 도움이 되지 않는 법들은 버리고 도움이 되는 법들은 취한다. 이와 같이 왕이시여 사띠는 견지라는 특성을

29) 각묵스님(2004), 38-39.

지닙니다.”³⁰⁾

사띠가 가지는 견지의 특성은 유익하지 않은 법은 버리고, 유익한 법은 취하는 것이다. 또한 도움이 되지 않는 법들은 버리고 도움이 되는 법들은 취하는 것을 말한다. 이처럼 사띠는 선법과 불선법을 잘 헤아려 불선법은 버리고 선법을 잘 취하는 특성을 지닌다.³¹⁾ 위빠사나 명상이 가지는 특성과 효과에 대해 더 알아보면 다음과 같다.

“위빠사나 명상에서 네 가지 특성을 분석하였다. 첫째 위빠사나 명상은 현재 중심이라는 것이다. 둘째, 위빠사나 명상은 관찰 대상에 대하여 있는 그대로 거리를 두며 객관적으로 관찰한다는 것이다. 셋째, 위빠사나 명상은 관찰 대상에 대하여 변화하려고 하거나 간섭하지 않는다는 것이다. 넷째, 위빠사나 명상의 목적은 관찰 대상이 무상(無常)하다는 것을 체득하는 것이다.”³²⁾

“위빠사나 명상 수행을 통해 기대되는 효과는 번뇌적 현상에 거리를 둘 수 있게 되고 삶에 닥치는 것들에 대해 수용적인 자세를 갖추게 된다는 것이다. 번뇌에 매몰된 상태에서의 삶으로부터 벗어나 모든 것은 단지 이 세상에 자연의 이치대로 일어나 있는 법이므로 그 어떤 것도 단지 바라보고 알아차릴 대상일 뿐이라는 마음자세로 전환될 때 슬픔도 법이요, 기쁨도 법이요, 질투도 법이요, 오물도 법인 것으로 다가오게 될 것이다. 붓다는 그 모든 법들의 성품을 있는 그대로 꿰뚫어 안 성자이다. 이러한 자세가 길러지면 내담자는 지나치게 감정적으로 행복에 대한 집착과 불행에 대한 두려움을 갖는 상태에서 자신에게 오는 것들을 좋고 싫음을 초월한 중도의 자세로 수용하게 될 것이다.”³³⁾

위빠사나 수행의 특성으로는 현재중심적, 객관적 관찰, 대상에 대한 불간섭, 무상의 체득을 들고 있다. 위빠사나 수행이 가져다주는 효과에도 수

30) 『Milindapañho, 1. Mahāvaggo』, (CSCD).

31) 현암(2020), 277-279.

32) 안양규(2009), 198.

33) 이은주(2011), 150.

용적 자세 견지, 무집착, 중도의 자세 확립 등이 있다. 그리고 위빳사나 수행은 심신 안정에 많은 도움을 준다는 많은 보고가 있다. “알아차림 (Mindfulness)은 인지적 변화를 통해 스트레스와 우울증을 줄이고 웰빙과 자기친절(self-kindness)을 촉진한다. 위빳사나 수행을 마친 자들은 정신 증상, 약물과 알코올 남용이 줄었다고 보고 한다.”³⁴⁾

위빳사나 수행의 이러한 효과로 인해 다양한 명상 프로그램에 영감을 주었다. 위빳사나 수행은 MBSR(Mindfulness Based Stress Reduction), MBCT (Mindfulness Based cognitive Therapy), MSC(Mindful Self Compassion) 등의 명상 프로그램에 중요 내용을 차지하고 있다.³⁵⁾ 이것은 위빳사나 수행이 현대인들이 가지는 여러 가지 심신의 문제에 관해 유용한 해결책을 제시하고 있는 실례가 되겠다.

위빳사나 수행의 이익은 실로 크다. 경전에서조차 부처님이 세간과 출세간의 다양한 이익이 있음을 설하셨다. 또한 위에서 살펴보았듯이 여러 가지 유익한 결과 때문에 많은 명상 프로그램에 활용되고 있다. 이러한 위빳사나 수행의 유익한 부분을 K-명상에서 담아낸다면 그 내용이 좀 더 충실하고 풍성해지리라 본다.

IV. K-명상의 내용

1. K-명상의 기반과 내용

우리나라는 반만년의 유구한 역사를 지니고 있으며, 그에 따르는 찬란한 정신문화 유산을 간직하고 있다. 역사적으로 이어온 정신문화 유산을

34) Roberta A. Szekeres & Eleanor H. Wertheim(2014), 2.

35) 현암(2020), 209-211.

기반으로 우리나라는 세계적 문화 강국으로 부상하고 있다. 우리나라의 대중가요는 단지 국내용이 아닌 ‘K-Pop’이라는 이름으로 세계인들이 즐기고 있다. 이러한 한류(韓流) 열풍에 따라 정신문화 영역의 핵심이라고 하는 명상 부분에서도 K-명상이 관심을 받고 있다.

K-명상은 말 그대로 한국적인 명상이다. 한국을 대표하는 K-명상에는 어떠한 내용을 담아야 할까? 한국의 전통적 무형문화의 가치에 대해 임마누엘 페스트라이쉬(Emanuel Pastreich) 교수는 효도, 윤리, 선함, 홍익인간과 같은 도덕적 가치로 보고 있다. 또한 K-명상이 담아야 할 우리 민족 고유의 가치를 천지인 사상과 홍익인간 사상을 들고 있다.³⁶⁾ 가장 한국적인 것이 가장 세계적인 것이 될 수 있기에 K-명상의 기본은 한국 고유의 정신문화가 기반이 되어야 할 것이다.

우리나라 고유의 정신문화를 논하면서 불교를 빼놓을 수 없다. 우리나라 정신문화에서 불교가 차지하는 부분은 실로 지대하다. 불교가 우리나라에 전래한 것은 고구려 소수림왕 372년 순도가 중국 전진에서 불상과 불경을 가져오면서 불교가 이 땅에 전해졌다고 한다. 연대를 더 올라가면 가야를 세운 김수로 왕이 왕비 허황옥을 맞은 기원후 44년으로 보는 이도 있다.

허황옥은 타밀왕국에서 차마고도를 따라 미얀마를 통해 사천의 보주로 이주하여 가야로 들어왔을 것으로 본다. 이때 허황옥과 함께 가락국에 불교가 전래 되었을 것으로 본다.³⁷⁾ 이것을 기준으로 하면 이 땅에 불교의 역사는 근 이천년이 되는 것이다. 유구한 역사를 지닌 한국불교는 외래문화의 정착이라기보다는 그 자체가 한국 정신문화의 근본이라 할 것이다. 한국불교와 함께 하는 한국철학의 기본 정신에 대해서 한자경은 다음과 같이 묘사한다.

36) 임마누엘 페스트라이쉬(2020), 17-21 참조.

37) 이거룡(2019), 210.

나는 한국철학의 기본 정신을 하나의 큰 마음, 한마음, 일심(一心)으로 이해하며, 바로 이것이 한국철학의 기본 줄기를 형성한다고 생각한다. 한마음의 ‘한’은 크다는 뜻과 ‘하나’라는 뜻이 합한 ‘한’이고, 그것은 ‘일(一)’과 ‘대(大)’를 합한 ‘천(天)’이다. 이 무한의 하나를 유한한 개별자들 바깥의 외적 실재가 아닌 유한한 개별자 내면의 무한, 상대적 개체들 내면의 절대로 이해하는 것, 즉 절대 무한을 개별 생명체의 핵인 마음으로 파악하는 것이 바로 한국철학의 기본 특징이라고 생각한다. (···) 무한과 절대를 유한하고 상대적인 개체 내면에서 구하므로, 일심사상은 곧 ‘내적 초월주의’이다. 상대적인 개체의 내면에서 초월적 하나, 초월적 보편을 발견하고, 그 하나를 통해 만물의 평등과 자유를 확인하는 것이다.³⁸⁾

이러한 일심(一心)에의 지향과 융합적 기반을 한국불교의 정신문화의 핵심으로 보고 한국불교의 정신문화는 그 시작과 본질이 대승적이며 이타적이라 보고 있다.³⁹⁾ ‘일심’은 ‘불성’과도 관련된다. 불성은 곧 모든 중생심 안의 마음, 일심을 뜻한다. 그 일심을 믿고 이해하고 수행 실천하여 그 일심을 증득하고자 하는 것이 불교의 궁극목적이라고 한다.⁴⁰⁾ 이 외에도 자타 불이, 동체 대비의 가르침 등 다양한 한국불교의 정신문화가 K-명상의 내용에 포함되어야 할 것이다.

K-명상을 조계종단에서는 종단의 전통 수행법인 선수행(禪修行)을 기반으로 한 ‘선(명상)’으로 부르고 있다. ‘선(명상)’은 일반인들에게 소수의 스님만 하는 수행으로 여겨져 다소 어렵게 생각되어온 측면도 있다. ‘선(명상)’의 보급과 대중화를 위해서 요구되는 요인에 대해서 유기준 교수는 다음을 들고 있다.

첫째 ‘선(명상)’은 부처님이 직접 경험했던 깨달음과 열반으로 향하는 수행법으로 수행자 중심의 관념성, 추상성, 전문성 요인들에 대한 일반 대

38) 오용석(2022), 421 재인용.

39) 오용석(2022), 438.

40) 한자경(2013), 27.

중의 접근이 쉽게 구조적 변환이 필요하다. 둘째, 대중에게 더 쉬운 학습과 전달 방식이 필요하다. 셋째, 수용자들의 다양성에 대한 생애주기 세대별 맞춤 성을 확보해야 한다. 넷째, ‘선(명상)’ 시설과 수행자 간의 연결성과 접근성 등에 대한 체계적 검토가 요구된다.⁴¹⁾

K-명상의 그릇에 단순히 전통 ‘선(명상)’으로 채워야만 하는가? 전통만을 중시하여 K-명상의 그릇에 오직 전통 수행법만을 고집한다면 그 내용이 너무 단조롭고 다양한 계층의 요구에 부합하지 못할 것이다. K-명상은 다양한 수행법이 포함되어야 할 것인데, 한국불교의 세계화를 논하면서 명법 스님은 다음과 같이 제언한다.

간화선 외에 한국에서 신행 되고 있는 여러 가지 다른 전통수행 방법을 전수해야 한다. ‘한국불교의 정체성’ 논의가 오도시킨 바처럼, 조계종은 선종이며 화두수행만 한다는 이야기와, 통불교론이 주장하는 것처럼 다양한 전통이 따로따로 실천된다는 것은 사실에 부합하지 않는다. 한 예로 능엄주 독송이 성철 스님에 의해 제창되어 현재 몇몇 선방에서 계속 실천되고 있다. 염불, 주력, 사경, 예참 등 다양한 수행법이 한국에서 실천되고 있는 것처럼 서양에서도 실천될 수 있다. 서양인들이 명상에 관심을 갖는다고 해서 다른 수행법에 전혀 관심이 없거나 싫어하지 않는다.⁴²⁾

K-명상은 한국 전통 수행법인 ‘선수행’이 중심이 되어야 한다고 본다. 하지만 그것을 위해 다른 전통 불교 수행법을 제외할 필요는 없을 것이다. K-명상은 전통 수행법 외에 현대적 명상 기법이 다양하게 수용되어야 할 것이다. 그러한 명상 기법에 초기불교 수행법인 위빳사나 수행법에서 좋은 점이 있다면 당연히 채택하여야 한다고 본다. 위빳사나 수행과 우리나라 전통 수행법인 간화선의 공존 문제에 관해 인경스님은 아래와 같은 상

41) <불교신문> <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=401382>(2023. 4.22.)

42) 명법(2010), 26.

호 수용적 자세를 제안한다.

“우리는 위빳사나에서 몸/마음의 영역을 관찰하는 방법을 배우자는 것이다. 일상의 삶에서 몸/마음의 영역을 벗어나서는 아무것도 할 수가 없다. 반면에 간화선을 통해서 몸/마음을 넘어선 인간의 본성으로서 영성을 체득하는 것이다. 어떤 사람은 위빳사나가 좀 더 쉽고, 어떤 사람에게는 간화선의 방법이 더 효과적일 수 있다. 우리 시대의 특징은 다양성이다. 이런 다양성을 그대로 인정하자는 것이다. 명상 수행의 영역과 방법의 차이로 같등하기보다는, 오히려 이점이 서로를 더욱 보완해주고 서로를 빛나게 해주지 않는가 하는 점이다.”⁴³⁾

우리나라 전통 수행법이 간화선을 기반으로 하는 ‘선수행’이라고 하는 것에는 대부분 동의할 것이다. 하지만 K-명상에서 전통을 지키기 위해 ‘선수행’만을 고집한다면 얻는 것 보다 잃는 것이 많을 것이다. 위빳사나 수행을 비롯한 다양한 수행법으로 K-명상을 채운다면 다양한 계층의 다양한 요구에 대응하리라 본다.

2. K-명상과 위빳사나 수행의 접목

K-명상의 내용이 다채롭고 풍부해지기 위하여 여러 수행법 가운데 유익한 요소들을 채택하면 좋을 것이다. 위빳사나 수행에서도 K-명상에서 수용하면 좋은 요소들이 많다. 이론과 원리 부분에서는 현재법의 관찰, 실재법에 대한 비판단적 관찰, 실재법의 특성 고찰 등을 들 수 있다. 이외에 구체적으로 K-명상의 운영과 관련하여 적용할 실천적 부분들을 소개하면 다음과 같다.

첫째, 수행에 있어서 계(戒, *sīla*)를 중시하는 것이다. 위빳사나 지도자

43) 인경스님(2012), 75

인 고엔카는 철저한 계를 바탕으로 사마타와 위뵏사나를 수행하고 마지막으로 자애(慈愛, metta) 수행을 강조한다. 수행에 참여하는 초보자는 오계를 실천하여야 하고, 숙련자는 이에 더하여 팔계를 실천하여야 한다.⁴⁴⁾ ‘선(명상)’에서도 계의 중요성을 이야기하고 있지만, 도덕적 실천으로서의 계에 대한 중요성을 좀 더 강조하는 방향으로 나아가야 할 것이다. 이것이 다른 명상과 불교 명상을 구분 짓는 큰 차이점이라 할 것이다.⁴⁵⁾

둘째, 지도자와 수행자 간의 면담이다. ‘선(명상)’과 간화선에서도 스승과 제자 간의 문답 지도의 전통이 있었지만, 근래에 이 전통이 잘 이어지지 못하는 실정이다. 논자가 주로 머물렀던 마하시 센터에서도 일주일에 최소 2회의 수행 인터뷰를 하였다. 지도자와 수행자의 문답 전통을 살려서 명상을 실천하는 이들에게 자세한 안내 지도와 상담을 제공한다면 좀 더 바른 명상으로 이끌 수 있을 것이다.

셋째, 좌선과 행선의 균형이다. 좌선과 행선의 균형을 맞추는 것은 마하시 전통에서 많이 행한다. 정해진 시간에 행선 1시간과 좌선 1시간을 번갈아 실시한다. 우리 전통에도 행선은 있지만, 좌선에 부수적으로 행해지고 있다. 행선과 같은 동적 수행은 초보자에게 명상에 좀 더 쉽게 다가가게 하고 정진력도 키워주는 이익이 있다.

넷째, 자신의 몸과 마음에 대한 관찰이다. 위뵏사나 수행은 사념처 수행으로도 불린다. 몸, 느낌, 마음 그리고 법에 대하여 사띠를 확립하는 수행은 자신의 몸과 마음에 대한 바른 이해를 생기게 한다. 이것으로 인해 명상가는 좀 더 자신에 대한 수용적 자세를 갖추고 삶에 대한 바른 생각을 가질 수 있다.

다섯째, 자질 있는 지도자를 육성하는 것이다. 위뵏사나 수행을 지도할 때 항상 제자는 옆에서 스승이 지도하는 모습을 보며 배운다. 수행 인터뷰

44) 이자랑(2016), 463.

45) 현대 명상에서는 도덕적 실천으로서 계의 실천을 다루지는 않는다. 하지만 불교 수행에서 계는 근본이자 기초가 된다.

시간에 항시 스승과 제자 여러 명이 참여하여 수행을 지도하고 인터뷰하는 방식에 대해 자연스럽게 배움을 가진다. 명상은 바른 지도자가 많아야 하기에 이처럼 지속적으로 지도자를 길러내는 체계를 갖추어야 할 것이다.

여섯째, 수행지침서에 따른 수행 지도이다. 상좌부 위빻사나 수행은 삼장(三藏, tipitaka)과 주석서를 의지한다. 특히 아비담마(Abhidhamma)와 청정도론(Visuddhimagga)과 같은 주석서의 내용을 기준으로 일관된 근본 원리를 제시한다. K-명상 지도자와 수행자를 위한 기본 지침서가 편찬되어 명상 중에 만나는 어려움을 극복하게 해주어야 한다.

이외에도 이론적인 부분과 실천적인 부분에 많은 요소가 채택될 수 있겠지만 여기서는 실천적 부분에 중점을 두어 몇 가지 살펴보았다. 위빻사나 수행을 비롯한 다양한 불교 수행에서 채택할 수 있는 여러 좋은 방법들이 K-명상에 잘 수용되기를 바란다.

V. 맺는말

서구의 과학과 물질의 발전을 이끈 근대의 사상은 현대의 사람들이 겪는 정신적 빈곤감을 채워주지 못하고 있다. 이에 대한 해결책으로 인류는 동양의 정신과 사상에 관심을 두고, 그 실천법으로 명상에 주목한다. 이러한 흐름이 한류의 열풍으로 이어진다고 보아야 한다. 한류와 함께 ‘K-Buddhism’도 함께 확산하고 있다.

한국의 정신문화를 굳건히 이어가고 있는 불교문화도 인기를 얻고 있다. 연등회, 템플스테이, 사찰음식, ‘선(명상)’ 등은 많은 이들이 참여하고 있다. ‘선(명상)’은 K-명상으로 확산 발전되고 있다. K-명상에는 불교 뿐만 아니라, 의학계나 뇌과학 협회 등 다양한 분야에서 여러 이론과 실천법

을 내놓고 있다. 이러한 상황에서 불교계에서 K-명상을 어떻게 구성하고 주도할지가 중요한데, 본 논문에서는 위빳사나 수행의 의의와 역할을 중심으로 살펴보았다.

위빳사나 수행은 대표적인 불교 수행법의 하나이다. 『대념처경』 같은 경전을 근거로 상좌부 불교의 오랜 전통 속에서 전승된 명상이다. 위빳사나 수행은 현대인들에게 많은 호응을 얻고 있다. 위빳사나 수행은 여러 가지 상념으로 지친 현대인들에게 생각을 멈추고 단지 현재 일어나는 대상에 비판단적으로 직면하게 한다. 이것은 수행자에게 현상을 있는 그대로 수용하고 실상을 체득하게 한다.

위빳사나 수행을 기반으로 하는 여러 명상법이 계발되어 많은 이들이 실천하고 있다. 이들 명상법은 심신의 많은 문제점에 대한 다양한 치유 효과를 낳고 있다. 위빳사나 수행이 갖는 많은 유익한 부분을 K-명상에 담아낸다면 그 내용과 방법이 더 알차고 풍성해질 것이다.

K-명상은 단지 불교의 가르침만으로 구성될 수는 없을 것이다. 우리나라 전통문화와 사상이 함께 포함되어야 할 것이다. 불교는 우리민족과 이천년 가까이 함께하며 전통문화의 핵심으로 자리를 잡고 있고, 전통문화를 가장 잘 보존하고 있다. 불교 자체가 한국의 전통문화라 할 수 있지만 이에 더하여 여러 전통문화도 K-명상에 잘 담아낼 수 있는 노력이 필요하겠다.

본 논문은 K-명상과 위빳사나 수행과의 관련성을 다루었다. 위빳사나 수행의 구체적 이론의 해석보다는 개략적 실천법과 효용성에 주안점을 두었다. 위빳사나 수행은 다양한 실천법이 있고 많은 이익을 가져다준다. K-명상에는 다양한 사람들의 요구에 부응하기 위한 여러 방법이 채택될 것이다.

K-명상은 불교도만을 대상으로 할 수 없기에 너무 종교적으로 운영할 수도 없을 것이다. 어찌 보면 불교 외의 사상과 기법들도 상당수 유입되리

라 본다. 이런 상황에서 K-명상에 담을 불교 수행법을 너무 제한하지 말고 외연을 확장해 나갔으면 한다. 위빳사나 수행을 비롯해 초기불교의 사무량심(四無量心)⁴⁶ 수행 등이 K-명상에서 활용될 수 있을 것이다.

위빳사나 수행 관련하여 K-명상에서 구체적으로 적용될 수 있는 내용을 살펴보면 다음과 같다. 1. 오계 등 계(戒)의 준수를 강조하는 것이다. 2. 지도자와 수행자 간의 지속적인 면담 지도를 시행한다. 3. 명상에 있어 좌선뿐만 아니라 행선과 같은 동적 명상을 중시한다. 4. 자신의 몸과 마음을 대상으로 한 지속적 관찰로 자신에 대해 좀 더 바른 이해를 갖게 한다. 5. 자질 있는 지도자를 지속적으로 육성한다. 6. 지도자와 수행자를 위한 지침서의 편찬이다.

K-명상의 내용과 실천 그리고 구체적 운용에 관하여 본 논문은 위빳사나 수행과 관련하여 살펴보았지만 다른 수행법과 명상법에 관하여서도 많은 연구가 필요할 것이다. K-명상에 전통 수행법과 다양한 명상법이 채택되어, K-명상이 현대인들의 지친 심신을 치유하는 대표적 명상 프로그램이 되었으면 한다.

46) 자애(mettā), 연민(karunā), 함께 기뻐함(muditā)과 평온(upekkhā)이라는 네 가지 거룩한 마음가짐을 말한다.

<참고문헌>

1. 원전 및 사전

AN: Āṅguttara Nikāya(1976), PTS.

DN: Dīgha Nikāya(1966), PTS.

Milindapañhapāli, (Chaṭṭha Saṅgāyana CD).

PED: Pāli-English Dictionary(1923), PTS>

2. 서적 및 논문류

각목스님(2004), 『네 가지 마음챙기는 공부』, 울산: 초기불전연구원.

김성철(2022), 『불교적 심신의학과 생명윤리』, 서울: 오타쿠.

명법(2010), 「한국불교의 세계화 담론에 대한 반성과 제언」, 『한국교수불자연합회 지』, 한국교수불자연합회.

비구일창 담마간다(2013), 『위빠사나 수행방법론』, 서울: 이솔출판.

안양규(2009), 「비파사나(vipassana) 명상이 심신치유(Psychosomatic Therapy)에 미치는 치유원리」, 『불교학보』, 동국대학교 불교문화연구원.

오용석(2022), 「한국불교의 정신문화로서 수행·수행의 의미와 치유에 대한 고찰」, 『동아시아불교문화』 제50집, 동아시아불교문화학회.

윤희조(2019), 「어원적 관점에서 보는 瞑想과 相談」, 『한국불교학』 제90집, 한국불교학회.

이거룡(2019), 「타밀(Tamil)불교의 가락국 전래 가능성 고찰 - 허황옥의 이동경로와 관련하여 -」, 『동아시아불교문화』 제40집, 동아시아불교문화학회.

이은주(2011), 「위빠사나 명상과 철학상담」, 『철학 실천과 상담』, 한국철학상담치료학회.

이자랑(2016), 「불교명상에서 계율의 역할과 중요성」, 『동아시아불교문화』 제25집,

동아시아불교문화학회.

인경스님(2012), 「간화선과 위빠사나는 공존할 수 없는가?」, 『보조사상』, 38, 보조사상연구원.

임승택(2013), 「한국 선불교와 힐링, 그 가능성에 대한 고찰- 위빠사나 성공사례와 비교를 통해-」, 『한국불교학』 제66권, 한국불교학회.

한자경(2013), 「김동화가 본 한국불교의 정체성: 일심의 회통」, 『한국불교사연구』 제3회, 한국불교사연구소.

현암(2020), 「질병 치유의 관점에서 본 초기불교 수행론 연구」, 동국대학교대학원 불교학과 박사논문.

Ashin Jatila(2014), 『Dhamma Discourse by Venerable Ashin jatila』, Yangon: Buddha Sāsana Nuggaha Organization.

Nandamālābhivaṃsa(2008), 『Fundamental Abhidhamma』, Sagaing: Dhamma Vijjālaya.

Roberta A. Szekeres & Eleanor H. Wertheim(2014), 「Evaluation of Vipassana Meditation Course Effects on Subjective Stress, Well-Being, Self-kindness and Mindfulness in a Community Samples」, 『Stress Health』, School of Psychological Science.

Shan State Sangha council(2014), 『Theravāda Buddhasāsanasobhanā Program & Short Biographies』, The First International Pāli Conference.

Walpola Sri Rahula(1978), 『What the Buddha taught』, Buddha Education Foundation.

3. 기타 및 인터넷 자료

국제뇌교육협회(2019), 「국제뇌교육협회 지속가능성보고서」.

브레인 편집부(2020), 「명상 종주국은 아시아, 연구 활용은 서구에서 앞장: K-명상, 한민족 선도 원리 기반 뇌교육 학문화로 차별성」, 『브레인』 Vol.83, 한국뇌과학연구원.

브레인 편집부(2020), 「인도네시아에 K-명상 원격 과목 수출 화제」, 『브레인』

Vol.83, 한국뇌과학연구원.

임마누엘 페스트라이쉬(2020), 「K-명상의 인문학적 가치」, 『브레인』 Vol.83, 한국뇌과학연구원.

<불교신문>(2022.06.22.), 「무료 운영하는 문경세계명상마을 예약 ‘폭증」, (<http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=218651>)

<불교신문>(2022.10.05.), 「총무원장 임기 4년간 ‘요익중생’ 대장정 나서」, (<http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=220348>)

<불교신문>(2023.04.17.), 「2026년 상반기 서울에 ‘조계종 명상센터’ 검토」, (<http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=401406>)

<불교신문>(2023.04.17.), 「이제는 禪명상 힐링의 시대 <4> / 선명상 대중화가 필요한 이유」, (<http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=401382>)

<법보신문>(2022.12.28.), 「K-Buddhism 세계 중심에 서다」, (<http://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=313830>)

<법보신문>(2023.04.18.), 「동국대, 각종 명상·선 프로그램 체험 전용공간 운영」, (<http://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=315596>)

<담마코리아 홈페이지> <https://korea.dhamma.org/> (2023.04.28.)

<호두마을 홈페이지> <http://www.vmcwv.org/> (검색일자 2023.04.28.)

■ Abstract

Vipassanā practice contents to be included in K-Meditation

Ven. Hyun Am(Lim InYoung)

The development of scientific civilization centered on the West brought material abundance, but also gave modern people a sense of mental emptiness and dejection. Meditation is attracting attention to overcome these problems. In addition, as Korean culture has gained worldwide attention in the name of the Korean Wave (韓流), K-meditation has also been established in the field of meditation.

Since K-meditation is literally a representative meditation of Korea, various contents can be included. Various practices of Buddhism, including Korean traditional culture, can achieve the content. The central content of K-Meditation will be Korea's 'Zen meditation (禪冥想)', but in addition to that, I hope that the goodness of Vipassana, the traditional practice of Theravada, will be accepted.

Vipassana is a practice taught by the Buddha himself in the early scriptures, and is practiced by several practitioners at many meditation centers in Korea. Vipassana is very helpful in solving various mental and physical problems experienced by modern people. The following are the practical parts of Vipassana practice that should be included in the K-meditation.

First, It is to place importance on precepts in meditation. Moral practice

can be said to be the beginning and end of meditation, so precepts are the most important. Second, it is a continuous interview guide between the teacher and the follower. Third, in meditation, not only sitting meditation but also walking meditation are practiced in a balanced way.

Fourth, continuous observation of one's body and mind. Fifth, continuous cultivation of qualified leaders. Sixth, There are basic books related to meditation such as 『Visuddhi Magga』. If K-Meditation adopts these beneficial points of Vipassana Meditation, its benefits will be further enhanced along with ‘Zen Meditation’, and the content will be enriched.

Keywords ● K-meditation, Vipassanā, Zen meditation, Korean Wave (韓流), K-Buddhism

■ 논문투고일 : 2023. 5. 21 ■ 심사완료일 : 2023. 6. 18 ■ 게재확정일 : 2023. 6. 20

원효의 수행사상

: 『성유식론』의 唯識四智와 『기신론소』의 始覺四位 중심으로

청강 스님(김창언)*

- I. 머리말
- II. 성소작지와 불각
- III. 묘관찰지와 상사각
- IV. 평등성지와 수분각
- V. 대원경지와 구경각
- VI. 나가는 말

■ 한글요약

본 연구는 『대승기신론』에서 언급된 시각(始覺)의 차별을 원효가 『기신론소』에서 4相과 4位를 언급하여 구체적으로 설명하면서 불각에서 구경각에 이르는 과정을 유식의 4智와 비교 연구하였고 『기신론소』에 나타난 원효의 수행사상을 정리하였다.

『기신론소』에 4位를 네 가지 뜻(깨닫는 사람, 깨달음의 대상, 깨달음의 이익, 깨달음의 범위)으로 정리하였고 유식의 4智 또한 이에 준하여 정리하였다. 이 두 계위를 비교하여 보면 깨닫는 사람 즉 수행계위와 식(識)의 다스림에 대해서는 대부분 일치한다는 것을 알 수 있다. 반면에 깨달음의 대상과 깨달음의 이익 등에서는 내용상으로 볼 때 공통점과 차이점이 혼용되어 있다.

* 대한불교조계종 화계사 교무국장

원효의 『기신론소』의 4相과 4位에 몇 가지 특징을 볼 수 있다. 첫째, 『기신론』사상이 반야사상(般若思想)과 유식사상(唯識思想), 그리고 여래장사상(如來藏思想)이 두루 포함되어 있는데, 이에 더해 원효는 화엄사상과 정토사상 등을 추가적으로 설명하면서 수행자들이 번뇌에서 벗어나는 방법을 잘 제시하고 있다. 그리고 원효는 다양한 경론을 섭수하여 자신만의 독특한 수행사상을 정립하면서 모두가 일심이라고 하는 설명과 가르침에 그치지 않고 일심을 보게 하도록 제시하였다. 둘째, 원돈지관과 점차지관 수행법을 다 갖추고 있음을 알 수 있다. 4相의 깊고 얕음에 차별이 있으나 깨달음에는 사상이 같이 있다고 하였는데 이는 이미 깨달아 있다는 불성사상에 입각한 원돈지관의 수행법이라 할 수 있다. 반면 자신의 심식 상태가 어떠한 상태인지를 확인하고 6식의 기본적인 식을 넘어 7식과 8식의 상태에 들어가 세밀히 관찰하여 마음을 밝히려는 점차지관의 수행법이 있다.

주제어 ● 『기신론소』, 원효, 4相, 4位, 4智

I. 머리말

서울국제명상엑스포 사업은 명상의 생활화, 대중화, 세계화를 지향하고 있는데 2023년도에는 한국명상의 문화 상품화를 추진하고 있다. 종합연구소에서도 이러한 사항을 기반으로 하여 한국명상의 근원을 고찰해 보고자 하고 있다.

논자는 한국전통의 참선 내지는 명상의 근원을 한국 고승을 중심으로 살펴보았다. 그 중에서 한국불교사의 최대의 사상가이면서 또한 모든 불

교의 종파를 회통한 원효의 수행사상을 연구해 보았다. 원효는 최고의 학승이자 선승이었지만 거기에 머무르지 않고 일반서민에게 쉽게 부처님의 가르침을 전파하여 불국토를 실현하려 노력하였다.

원효는 86부 180여권의 방대한 저술을 남겼는데 현존하는 저술을 보면 유가론, 섭대승론, 화엄경, 지도론 등 22종의 경론을 인용하였다. 그중에서 유가론을 116회, 섭대승론을 53회¹⁾ 인용한 것으로 보아 스님의 집필과 수행에 유식과 깊은 관련성이 있는 것을 볼 수 있다.

원효는 『대승기신론』에서 언급된 시각(始覺)의 차별을 『기신론소』에서 4相과 4위를 언급하여 구체적으로 설명하면서 불각에서 구경각에 이르는 과정을 자세히 설명하고 있다. 이는 유식의 4智에 대한 직접적 언급은 없지만, 유식의 4智의 수행계위와 많은 공통점을 갖고 있다. 하지만 유식의 4智에서는 구체적인 수행법이 없는 반면 원효는 『기신론소』에서 4위를 수행하는 과정에서 生·住·異·滅의 각 단계에서 번뇌를 끊어가는 과정을 상세하게 설명하였다. 이는 원효가 유식의 전식득지(轉識得智)의 사상을 자신의 수행체험을 바탕으로 한 자신만의 독특한 수행법의 제시라고 할 수 있다.

본 연구는 선행연구자료로 오형근²⁾, 김도공³⁾ 김성철⁴⁾ 등의 연구를 토대로 원효가 『기신론소』에서 깨달음의 계위를 4相과 4위를 들어 설명하는데 이 설명이 유식의 4智와 어떠한 관련성이 있는가를 살펴보고자 한다. 그리고 불각에서 구경각까지 각 계위에서 어떻게 수행할 것인가를 살

1) 오형근(1980), 81-84.

2) 오형근(1980), 77-111: 원효는 다양한 경론을 체득하였는데 그중에서 유식사상을 가장 많이 인용된 것으로 연구되었다. 본 연구에서 『기신론소』의 始覺四위를 설명하는 데 유식의 전식득지 사상과 많은 관련성이 있다.

3) 김도공(2002), 23-36: 원효의 『기신론소』를 주석할 때 인용된 『유가사지론』의 지관사상과 수행계위에 대해 연구되었다.

4) 김성철(2015), 5: 원효는 심식설을 주장함에 있어 『현양성교론』이나 『대승아비달마잡집론』 등의 현장계의 유식학파의 심식설과 비슷함을 보여준다.

펴본다. 유식과 『기신론』을 포함한 대승불교사상을 실천수행하고 있는 혜거(慧炬, 1944~)대종사의 지도편달로 연구되었다. 이 연구를 통하여 원효 특유의 수행사상을 고찰함으로써 한국전통의 수행지침서로 제시하고자 한다.

II. 성소작지와 불각

유식학파에서는 중생이 부처가 되는 과정을 5단계로 나누어 설명하고 있다. 그 첫 번째가 자량위(資糧位)를 시작으로, 가행위(加行位), 견도위(見道位), 수도위(修道位), 구경위(究竟位)의 5위의 수행과정이다. 이러한 각 계위를 거쳐 중생의 어리석은 무명을 점차적으로 제거해 나가면서 구경위의 부처의 계위에 이르는 것을 설명한다. 이러한 수행과정에서 중생의 어리석은 마음을 지혜로운 마음으로 변화시켜 얻게 되는 것이 전식득지이다.

『성유식론』에서 전의(轉依)의 의미에는 첫째, 전의를 이루는 도[能轉道], 둘째, 전의되는 것[所轉依], 셋째, 전의해서 버려지는 것[所轉捨], 넷째, 전의해서 얻어지는 것[所轉得]이 있다. 전의해서 얻어지는 것 중에 제1은 현현해서 얻어지는 것[所顯得]과 제2는 생겨나서 얻어지는 것[所生得]이 있다. 생겨나서 얻어지는 것이란 수도의 힘으로 소지장을 끊기 때문에 보리를 얻는다고 하며 이는 4가지 지혜와 상응하는 심품이다.⁵⁾ 여기서 4가지 지혜는 제8식이 무명을 모두 제거하여 나타나는 대원경지, 인간의 자의식(自意識)인 제7식이 변화하여 얻는 평등성지, 제6식인 의식(意識)이 변화하여 얻는 묘관찰지, 그리고 전오식(前五識)이 변화하여 이루어지는 성소작지를 말한다. 이러한 四智는 제8식, 제7식, 제6식, 제5식의 심품을

5) 『成唯識論』(T31, 54c-56a).

전환하여 순서로 증한다.⁶⁾

『대승기신론소』⁷⁾에서 서술되는 시각사위란 ‘시각(始覺)의 수행과정 이 사위(四位)이다’. 사위는 ① 범부각(凡夫覺) 혹은 불각(不覺), ② 상사각(相似覺), ③ 수분각(隨分覺), ④ 구경각(究竟覺)이다. 각 수행의 과정에 보살의 52계위가 배대되고 있다. 이러한 과정에서 각 단계에서 번뇌를 끊는 과정을 生·住·異·滅 4相에 배대하였다. 원효는 『기신론소』에서 4相을 구체적으로 설명하는데 이 중에서 生相을 아뢰야식에, 住相을 7식에, 異相을 6식에 배대하고 있으며 원효는 이어 앞에 언급한 4相을 기준으로 하여 四位로 『기신론』에서 언급한 내용을 자세히 설명하고 있다.⁸⁾

이처럼 유식의 4智와 『기신론소』에서 언급되는 4相과 4位는 수행의 계위와 관련하여 많은 관련성이 내포되어 있다. 지금부터 유식과 『기신론소』에 언급된 수행계위를 단계적으로 비교해 나가면서 원효의 수행사상을 고찰해 본다.

1. 유식의 성소작지(成所作智)

『성유식론』에 성소작지에 대해 다음과 같이 언급한다.

제4는 성소작지(成所作智)에 상응하는 심품이다. 이 심품은 많은 유정을 이롭고 안락하게 하기 위해, 널리 시방에서 갖가지 변화의 세 가지 업을 나타

6) 『成唯識論』(T31, 56b), “此轉有漏八七六五識相應品, 如次而得.”

7) 『대승기신론소』는 인도의 마명보살이 저술하고, 진제삼장이 번역한 『대승기신론』을 신라의 원효대사가 주석한 것이다. 『해동소』라고도 한다. 현수(賢首)의 『기신론의기(起信論義記)』, 혜원(慧遠)의 『대승의장(大乘義章)』과 함께 3대 소(疏)라 일컫는 이 책은 3문(門)으로 나누어 해석한다. ① 종체(宗體)를 밝히고, ② 제명(題名)을 해석하고, ③ 본문에 대한 구절을 풀이하고 있다. 해석이 간명하고 조직적이며 종합적이어서 우리나라는 물론이고 중국에서도 『기신론』연구의 기본문헌으로 삼았다.

8) 『起信論疏』(T44, 209c-210b).

내 보여서 본원력의 해야 할 일들을 성취한다.⁹⁾

성소작지에 상응하는 심품에 대해서 다음과 같은 견해가 있다. 보살의 수도위 중에서 후득지(後得智)에 이끌림으로써 역시 처음으로 일어나게 된다. 다음과 같은 견해가 있다. 성불할 때 비로소 처음으로 일어나게 된다.¹⁰⁾

성소작지는 전5식을 전환하여 얻는 무루의 지혜이다. 5식의 감각작용의 상태가 전환되어 3업으로 여러 변화를 보이는 지혜이다. 호법은 성소작지는 작의(作意)심소에 따라 오직 현상계의 세속만을 반영하며, 무위법(無爲法)을 반영하는 것이 인정되지 않기 때문에 후득지에만 포함된다고 하였다.¹¹⁾ 또한 성소작지는 유정의 마음 작용의 차별을 결택하며 삼세 등의 여러 대상을 받아들인다고 한다.¹²⁾ 위에서 성소작지가 보살의 수도위 중에서 후득지에 이끌려 처음 일어난다는 견해와 성불할 때 비로소 처음으로 일어난다는 견해가 있다고 하였다. 전자의 경우 후득지는 견도에서 일어나는 지혜인데 가행위 다음에 진여를 체득하는 지혜이므로 통달위라고 하고 처음 도리를 비추기 때문에 견도라고 한다.¹³⁾ 이 견도에 다음과 같이 밝히고 있다.

이전의 진견도에서는 유식의 성품을 증득하고, 이후의 상견도에서는 유식의 양상을 깨닫는다. 두 가지 중에서 앞에 있는 것이 뛰어나기 때문에 계승에서 그것에 비중을 두어 말한다. 이전의 진견도를 근본지(根本智)에 포함시키고 이후의 상견도를 후득지(後得智)에 포함시킨다.¹⁴⁾

9) 『成唯識論』(T31, 56a), “四成所作智相應心品, 謂此心品為欲利樂諸有情故, 普於十方示現種種變化三業, 成本願力所應作事.”

10) 『成唯識論』(T31, 56b), “成所作智相應心品, 有義菩薩修道位中後得引故亦得初起有. 義成, 佛方得初起.”

11) 『成唯識論』(T31, 56c), “隨作意生, 緣事相境起化業故, 後得智攝.”

12) 『成唯識論』(T31, 56c), “決擇有情心行差別, 領受去來現在等義.”

13) 『成唯識論』(T31, 50a), “加行無間此智生時, 體會真如名通達位, 初照理故亦名見道.”

14) 『成唯識論』(T31, 50b) “前真見道證唯識性, 後相見道證唯識相, 二中初勝故頌

논자는 유식의 4智를 연구할 때 의문점은 이 전식득지를 부처의 지혜로 볼 것인가 아니면 수행계위로 보아야 할 것인가 하는 의문이 들었다. 위에서 두 가지 견해인, 후득지와 성불의 견해에서 논자는 후득지의 견해를 따르기로 한다. 그렇다면 후득지는 유식의 수행위에서 통달위에 해당이 되는데 이 수행계위는 완전한 깨달음인 구경위가 아니므로 묘관찰지와 평등성지의 수행이 필요하다.

『유식30론송』의 제15송에 사랑분별하는 전5식은 모두 제8근본식을 의지하여 반연을 따라 작용하고 이는 마치 파도가 물을 의지하여 일어나는 것과 같다고 하였다.¹⁵⁾ 예를 들면 무엇을 본다고 할 때 눈 그 자체로만 볼 수 있는 것이 아니라 제8식이 주체가 되어 눈을 통해서 본다는 의미이다.

2. 『기신론소』의 불각(不覺)

『기신론』에는 범부가 앞서 생각에 악이 일어난 것을 알았기에 뒤에 일어나는 생각을 그치게 하여 악이 일어나지 않게 한다고 하였다.¹⁶⁾ 원효는 이 내용을 설명하기 위해 『기신론소』에서 멸상(滅相)에 7가지 악업¹⁷⁾이 있다고 하였고 바깥 경계에 끄달려서 이러한 멸상을 일으킨다고 하였다.¹⁸⁾ 불각에서는 전5식이라는 구체적 언급은 없지만 7지 악업을 끊는 것은 전5식을 다스리는 것으로 볼 수 있다. 원효는 7가지 악업이 10신위에 들

偏說, 前真見道根本智攝, 後相見道後得智攝.”

15) 『唯識三十論頌』(T31, 60c), “依止根本識, 五識隨緣現, 或俱或不俱, 如濤波依水.”

16) 『大乘起信論』(T32, 576b), “如凡夫人覺前念起惡故, 能止後念令其不起, 雖復名覺, 即是不覺故.”

17) 7가지 악업은 살생, 투도, 사음, 망어, 기어, 악구, 양설의 악업이다.

18) 『起信論疏』(T44, 209c), “由此發起七種滅相. 所謂身口七支惡業. 如是惡業. 能滅異心令墮惡趣. 故名滅相.”

어가면 멸상을 그칠 수 있다고 한다.

첫 번째 지위[位] 중에 ‘범부’라고 한 것은 ‘능각인’이니, 지위가 10신(信)에 해당한다. ‘앞의 생각에서 악이 일어남을 알았다’는 것은 소각상을 나타냄이니, 미처 10신에 들어가기 전에는 일곱 가지 악업이 같이 일어나다가 10신의 지위에 들어가게 되면, 일곱 가지 악업이 진실로 열반의 성취에 장애가 되는 것임을 알 수 있게 되기 때문에 ‘앞의 생각에서 악이 일어남을 알아차린다’라고 말한 것이며, 이는 멸상(滅相)을 깨달은 이치를 밝힌 것이다. ‘뒤의 생각을 그쳐서 일어나지 않게 한다’는 것은 ‘깨달음의 이익’이니, 앞에서는 ‘불각(不覺)’을 말미암아 일곱 가지 악한 생각[惡念]을 일으켰다가 이 경지에서는 이미 깨달았기 때문에 멸상(滅相)을 그칠 수 있는 것이다. ‘비록 각(覺)이라 이름을 붙이기는 하지만 바로 불각(不覺)이다’라고 한 것은 깨달음의 수준[覺分齊]을 밝힌 것이니, 멸상이 실로 열반에 도움이 되지 않는 불선(不善)한 것임을 알기는 하지만, 아직은 멸상(滅相)이 꿈이라는 것은 깨닫지 못했기 때문이다.¹⁹⁾

원효는 『기신론소』에서 始覺 4위에 각각 4가지 뜻으로 분류하였는데, 이는 깨닫는 사람, 깨달음의 대상, 깨달음의 이익, 깨달음의 범위를 설하고 있다. 10신의 지위에 들면 오식에 의해 판단되는 것들을 통제할 수 있다는 것이다.

불교수행의 일반적인 과정이 信·解·行·證인데 첫째 믿음이 중요한 것처럼 불각에서 믿음은 중요하다. 『기신론소』에서는 십신위에 해당되는 완전한 믿음을 요구하고 있다. 다시 말해 막연한 믿음이 아닌 대승에서 말하는 어떻게 믿어야 하는가를 아는 신심(信心)에서 어떻게 소원해야 할

19) 『起信論疏』(T44, 209c-210a), “初位中言如凡夫人者。是能覺人位在十信也。覺知前念起惡者。顯所覺相。未入十信之前。具起七支惡業。今入信位。能知七支實為不善。故言覺知前念起惡。此明覺於滅相義也。能止後念令不起者。是覺利益。前由不覺。起七支惡念。今既覺故。能止滅相也。言雖復名覺即是不覺者。明覺分齊。雖知滅相實是不善。而猶未覺滅相是夢也。”

것인지를 아는 원심(願心)에 이르기까지 모두 갖추어져야 한다.

원효는 『기신론』에서 전오식을 다스리는 불각과 관련하여 『무량수경 중요』에서 어떤 사람이 경전에서 “십념으로 염불하면 저 국토에 왕생할 수 있다.”는 이야기를 듣고 그것을 믿지 않는 것에 대해 부처님의 불가사의한 지혜(不思議智)를 설명하면서 스스로의 얇은 의식으로 생각해서는 안 된다고 하였다.²⁰⁾ 이는 원효가 성소작지와 불각에 대한 자유로운 해석을 하였다고 볼 수 있다. 왜냐하면 『기신론소』에서 7가지 악업을 다스리는 것이나 십념으로 염불하면 극락왕생할 수 있다는 믿음을 갖는 것이 같은 경지로 보고 있기 때문이다. 이처럼 수행자가 불각을 이루려면 화엄경의 십신에 대한 철저한 앎이나 정토에서 강조하는 아미타불을 십념만 하면 극락왕생할 수 있다는 믿음을 100% 갖는 것이 중요하다.

원효는 『기신론소』의 4위에서 유식의 4智를 직접 언급하지는 않았지만 4相과 4위를 설명하는 가운데 유식의 4智와 연관성을 보이고 있다.

『유식30론송』에 언급한 바와 같이 외부경계에 대해 오관이 작용할 때 모두가 제8식 즉 근본마음에서 일어난다는 것을 알아차림하는 것이 무엇보다 중요하다. 왜냐하면 그 후에 일어나는 6식과 7식 등의 전식득지에 중요한 역할을 하기 때문이다. 예를 들면 눈을 통해 좋은 물건을 보았을 때 탐욕이 일어나는데 그것이 근본 마음에는 나라는 것, 내라는 것이 없다는 것을 알아차림하고 다음에는 더 이상 탐욕이 일어나지 않기를 참회하는 것이다. 이 단계는 구체적인 열반에 포함되지는 않지만 다겁생에 번뇌 망념으로부터 벗어나고자 하는 생각조차 못 하다가 이제 이러한 수행을 통하여 오관을 통해 벌어지는 상념을 다스릴 수 있게 된다.

20) 『兩卷無量壽經宗要』(T37, 130b-c) “一者疑成作事智所作之事, 謂聞經說十念念佛得生彼國, 由不了故, 生疑而言: 如佛經說善惡業道, 罪福無朽, 重者先牽, 理數無差. 如何一生無惡不造, 但以十念能滅諸罪, 便得生彼, 入正定聚, 永離三途, 畢竟不退耶? 又無始來起諸煩惱, 繫屬三界而相纏縛. 如何不斷二輪煩惱, 直以十念出三界外耶? 為治如是邪思惟疑, 是故說名不思議智.”

성소작지와 불각을 비교하여 볼 때 두 가지 계위가 대원경지나 구경각에 이르기 위한 점수(漸修) 내지 시각의 처음단계이다. 성소작지에서 전5식을 전환하여 얻는 무루지혜와 불각에서 전5식에서 7지악업을 끊음이 공통점이라 볼 수 있으며, 나머지 부분에서 뚜렷한 공통점을 찾아볼 수 없다.

III. 묘관찰지와 상사각

1. 유식의 묘관찰지(妙觀察智)

묘관찰지는 유루의 제6식을 전환하여 얻는 무루의 지혜이다. ‘묘(妙)’는 불가사의한 힘의 자재를 말하고, ‘관찰’은 모든 법을 관찰하여 정통하는 것이다. 의식(意識)에서 개별적이고 개념적인 인식상태가 변화되어, 모든 사물의 자체상[自相]과 보편적인 특질[共相]을 있는 그대로 관찰한다. 그리하여 중생의 근기를 알아서 불가사의한 힘을 나타내고, 훌륭하게 법을 설하여 모든 의심을 끊게 한다.²¹⁾

제3은 묘관찰지(妙觀察智)에 상응하는 심품이다. 이 심품은 모든 법의 자체상[自相]과 보편적인 특질[共相]을 관찰하는 데 걸림이 없이 전전한다. 수많은 다라니와 선정의 방법 및 생겨난 공덕의 보배를 거두어 관찰한다. 대중의 집회에서 능히 한량없는 갖가지 작용을 나타내는 데 모두 자재하다. 큰 법의 비를 내리고, 모든 의심을 끊으며, 많은 유정들로 하여금 모두 이익과 안락함을 얻게 한다.²²⁾

21) 『成唯識論』(T31, 56a), “謂此心品善觀諸法自相共相無礙而轉, 攝觀無量總持定門及所發生功德珍寶, 於大眾會能現無邊作用差別皆得自在, 雨大法雨斷一切疑.”

22) 『成唯識論』(T31, 56a), “三妙觀察智相應心品, 謂此心品善觀諸法自相共相無

여기서 자체상[自相]이란 사물 그 자체로서 공통적이지 않는 것을 말하고 共相이란 보편적 특질을 말하는 것으로 사물의 공통된 특질을 말한다. 수많은 다라니와 선정의 방법은 예를 들면 육바라밀이나 십력 등을 말한다. 『성유식론』에서는 묘관찰지에 대해 아공의 경우 2승의 견도위, 즉 대승의 돈오 보살도 견도에서 처음 일어난다고 하는데 이는 初地를 말한다. 또는 승해행지에서 일어난다고 하는데 이는 십신·십주·십행·십회향에서 일어난다고 하고 있다²³⁾.

2. 『기신론소』의 상사각(相似覺)

『기신론』에 “이승의 관지(觀智)와 초발의보살 정도의 사람 등은 이상(異相)을 깨달아 이상(異相)이 없으니, 이는 추분별집착상을 버렸기에 상사각이라 이름한다.”²⁴⁾고 하였다. 이에 대해 원효는 두 번째 계위인 상사각과 관련하여 다음과 같이 설하고 있다.

두 번째 지위 중에 ‘이승(二乘)의 관지(觀智)와 구경각을 이루려는 마음을 막 일으킨 보살[初發意菩薩] 등’이라 한 것은 10해(解) 이상의 3현(賢) 보살을 가리킨다. 10해의 초심(初心)을 발심주(發心住)라고 부르는데, 이 발심주에 해당하는 인격을 제시하여 동시에 후위(後位)까지 언급했기 때문에 ‘구경각을 이루려는 마음을 막 일으킨 보살 등’이라 말한 것이니, 이는 ‘깨닫는 사람[能覺人]’을 밝힌 것이다. ‘생각의 달라짐[念異]을 깨달아’라는 것은 ‘깨달음의 내용[所覺相]’을 밝힌 것이다.²⁵⁾

礙而轉，攝觀無量總持定門及所發生功德珍寶，於大眾會能現無邊作用差別皆得自在，雨大法雨斷一切疑，令諸有情皆獲利樂。”

23) 『成唯識論』(T31, 56b), “生空觀品二乘見位亦得初起，此後展轉至無學位或至菩薩解行地終或至上位。”

24) 『大乘起信論』(T32, 576b), “如二乘觀智，初發意菩薩等，覺於念異，念無異相，以捨麁分別執著相故，名相似覺。”

25) 『起信論疏』(T44, 210a), “第二位中言如二乘觀智初發意菩薩等者。十解以上三

二乘의 觀智라 함은 성문과 연각을 말하며 이 성자들은 마음을 관찰할 수 있다는 것이다. 그리고 초발의보살이란 십주, 십행, 십회향 보살을 이른다. 『法性偈』에 “처음 발심한 때가 바로 정각을 이룬다.”²⁶⁾라고 하였다. 이는 십신이 충만해지면 初發心住, 즉 初住가 처음 깨달음을 이룬 때이다. 이는 다시 말해 대승에서 初住가 되면 바로 正覺과 상즉의 관계가 되어 어떤 공덕과도 견줄 수가 없는 것이다.

초발심을 어떻게 하면 얻을 수 있는가? 『화엄경』 십주품에는 세존의 형상의 단정함을 보는 것, 위신력과 신통을 보는 것, 수기하는 것을 보는 것, 중생들의 고통을 받는 것을 보고, 여래의 불법을 듣고 보리심을 내는 것 등에서 초발심을 일으킬 수 있다고 하였다²⁷⁾. 이는 삼보는 물론이고 일상생활에서 경험하는 모든 것에서 발심의 계기가 될 수 있다는 것이다. 그렇게 하기 위해서는 먼저 불법에 대한 믿음이 우선되어야 하고 항상 깨어있는 마음으로 수행하다 보면 초발심이 된다는 것이다.

『기신론소』에서 원효는 삼승인이 무아을 알아 생각의 달라짐을 깨닫게 되는데 이는 異相(탐(貪)·진(瞋)·치(癡)·만(慢)·의(疑)·견(見))경계로부터 벗어나 점차 지혜와 상응하여 깨달음을 얻게 된다고 하였다²⁸⁾.

賢菩薩。十解初心。名發心住。舉此初人。兼取後位。故言初發意菩薩等。是明能覺人也。”

26) 『義相法師法性偈』(B32, p.823a), “初發心時便正覺.”

27) 『大方廣佛華嚴經』(T10, 84a-b), “佛子！云何為菩薩發心住？此菩薩見佛世尊形貌端嚴，色相圓滿，人所樂見，難可值遇，有大威力；或見神足；或聞記別；或聽教誡；或見眾生受諸劇苦；或聞如來廣大佛法，發菩提心，求一切智。此菩薩緣十種難得法而發於心。何者為十？所謂：是處非處智、善惡業報智、諸根勝劣智、種種解差別智、種種界差別智、一切至處道智、諸禪解脫三昧智、宿命無礙智、天眼無礙智、三世漏普盡智。是為十。佛子！此菩薩應勸學十法。何者為十？所謂：勤供養佛、樂住生死、主導世間令除惡業、以勝妙法常行教誨、歎無上法、學佛功德、生諸佛前恒蒙攝受、方便演說寂靜三昧、讚歎遠離生死輪迴、為苦眾生作歸依處。何以故？欲令菩薩於佛法中心轉增廣；有所聞法，即自開解，不由他教故。”

28) 『起信論疏』(T44, 210a), “此三乘人了知無我。以之故言覺於念異。欲明所相心體無明所眠。夢於異相。起諸煩惱。而今與智慧相應。從異相夢而得微覺也。”

앞에 여섯 가지 번뇌는 生起識(제6식)의 자리에 있다고 하였다. 원효는 묘관찰지와 관련해 『무량수경종요』에 일체법은 꿈과 같고, 있지도 않고 없지도 않아 말과 생각으로 헤아릴 수 없고 칭량할 수 없으므로 ‘칭량할 수 없는 지혜(不可稱智)’라고 하였다.²⁹⁾ 이는 중생들은 자신들의 견해로 판단하고 결정하기 때문에 부처님의 지혜를 헤아리기 어렵다는 뜻이다.

혜거 대중사는 성소작지와 불각의 계위에서는 전오식을 다스리는 수행이라면 묘관찰지와 상사각의 계위에서는 전오식을 넘어 6식의 경계를 다스리는 수행이라 하였다. 선수행을 하는데 상사각의 계위에서는 “생각의 다름을 깨달음(念異)”이라고 하였는데 이는 의식을 바로 하는 일념³⁰⁾이 되어야 한다고 하였다.³¹⁾ 예를 들면 보고, 듣고, 배운 것 등을 곡해하지 않고 일념상태가 되어 바른 행이 되어야 한다는 것이다. 이러한 일념의 의식 수행이 되었을 때 여섯 개의 번뇌를 차례로 다스려 갈 수 있다고 하였다. 일념의 수행을 하다 보면 6가지 異相 중에서 見은 惡見³²⁾ 또는 見惑이라고 하는데 이는 이치로서 번뇌를 끊을 수 있다. 예를 들면 내가 있다는 것, 사후세계가 있거나 없다는 것, 잘못된 생각, 자기가 옳다는 생각, 잘못된 계율에 집착하는 것은 이치로써 제거할 수 있다. 하지만 탐(貪)·진(瞋)·치(癡)·만(慢)·의(疑)의 다섯 번뇌를 五鈍使라 하여 다스리기가 매우 어렵다. 하지만 일상생활에서 6식을 통해 일어나는 모든 경계를 잘 관찰하면서 묘관찰지가 되어야 한다고 하였다.³³⁾

29) 『兩卷無量壽經宗要』(T37, 130b), “不可稱智者, 是妙觀察智, 此智觀察不可稱境, 謂一切法皆如幻夢, 非有非無, 離言絕慮, 非逐言者所能稱量, 是故名為不可稱智.”

30) 여기서 일념이란 오로지 현재에 집중하려는 마음을 가지려고 노력하는 것으로 구경각의 일념상응과는 차이가 있음.

31) 김창언, 「유식의 四智와 『기신론소』의 始覺四位 비교에 대해」, 서울, 2023. 02. 15.

32) 신견(身見), 변견(邊見), 사견(邪見), 견취견(見取見), 계금취견(戒禁取見)의 다섯 가지.

33) 김창언, 「유식의 四智와 『기신론소』의 始覺四位 비교에 대해」, 서울, 2023.2.15.

IV. 평등성지와 수분각

1. 유식의 평등성지(平等性智)

『성유식론』에서 평등성지에 상응하는 심품은 보살의 견도 초기에서 처음이 일어나며 이후 10지에서 일어난다.³⁴⁾ 평등성지의 지혜를 다음과 같이 설한다.

제2는 평등성지(平等性智)에 상응하는 심품이다. 이 심품은 일체법과 자타의 유정이 모두 다 평등하다고 관찰하고 대자비 등과 항상 함께 상응한다. 모든 유정이 좋아하는 것에 따라서 수용신과 수용토의 모습의 차이를 나타내 보인다. 묘관찰지의 불공(不共)의 의지처이고, 무주처열반이 건립한 것이다. 미래세가 다하도록 한 부류[一味]로 상속한다.³⁵⁾

평등성지는 말나식에서 자아에 대한 집착이 소멸되어 일체를 평등하게 보며 대자비심으로 중생제도를 한다. 또한 염오의 제7식이 장식을 인식대상으로 하는데 제7말나식은 유부무기에 속하며 생하는 곳에 따라 얽매이며 아라한(阿羅漢)과 멸진정(滅盡定)에 든 자와 출세도(出世道)를 성취한 자에게서 없어진다.³⁶⁾ 출세도에서 아공 법공의 이공관을 닦아서 분별 집착을 여의어 평등성지를 이룬다.

평등성지는 통달위에서 일부분, 불과에 이르러 완전히 증득하는데 통

34) 『成唯識論』(T31, 56b), “平等性智相應心品, 菩薩見道初現前位, 違二執故方得初起。後十地中執未斷故, 有漏等位或有間斷。”

35) 『成唯識論』(T31, 56a), “二平等性智相應心品, 謂此心品觀一切法自他有情悉皆平等, 大慈悲等恒共相應, 隨諸有情所樂示現受用身土影像差別, 妙觀察智不共所依, 無住涅槃之所建立, 一味相續窮未來際。”

36) 『唯識三十論頌』(T31, 60b), “有覆無記攝, 隨所生所繫, 阿羅漢滅定, 出世道無有。”

달위에서 초지의 깨달음을 얻게 된다. 『불지경』에서는 10가지 평등한 성품을 깨달아 얻는다. 그리고 타인의 뛰어난 지혜에 따라서 한량없는 부처님을 나타내 보신다고 하였는데³⁷⁾ 여기서 타인이란 10지 보살을 이른다. 종합하여 보면 평등성지는 초지에서 10지보살의 지위에 해당한다고 볼 수 있다.

2. 『기신론소』의 수분각(隨分覺)

『기신론』에 법신보살 등은 주상(住相)을 깨달아 분별추념상을 여의었기 때문에 수분각이라고 하였다.³⁸⁾ 원효는 『기신론소』에서 수분각에 대해 추가적으로 설하였다.

세 번째 지위 중에 ‘법신 보살 등’이라 한 것은 초지(初地) 이상 10지(地) 보살을 가리키는데, 이는 깨닫는 사람[能覺人]이다. ‘망념 가운데 자리 잡고 있는 번뇌의 특징[住相]을 자각하였다’는 말은, 주상(住相) 중에서는 비록 ‘마음 밖에 경계가 있다’라고 생각하지는 않지만 인(人)·법(法)에 집착하여 안으로 만연하여 머무나, 법신 보살은 2공(空: 我空과 法空)을 통달하게 된 것이다. 이는 소상(所相)의 심체가 이미 이상(異相)을 깨닫기는 했지만 여전히 주상(住相)이라는 꿈에 잠들어 있다가, 이제 무분별지(無分別智)와 상응하여 주상이라는 꿈에서 깨어남을 밝히려고 한 것이다. 이것이 이 경지의 ‘깨달음의 내용[所覺相]’이다. ‘의식 속에서 주상(住相)을 없애버렸다.’는 말은 아치(我癡)·아견(我見)·아애(我愛)·아만(我慢)의 네 가지 주상이 없어져서 일어나지 않는다는 의미이니, 이는 깨달음의 이익[覺利益]이다.³⁹⁾

37) 『成唯識論』(T31, 56c), “緣一切法平等性故。有義。遍緣真俗為境, 『佛地經』說平等性智證得十種平等性故。”

38) 『大乘起信論』(T32, 576b), “如法身菩薩等, 覺於念住, 念無住相, 以離分別麤念相故, 名隨分覺。”

39) 『起信論疏』(T44, 210a), “第三位中法身菩薩等者。初地以上十地菩薩。是能覺人也。覺於念住者。住相之中。雖不能計心外有塵。而執人法內緣而住。法身菩薩

유식에서 초지에서 10지까지의 경지를 평등성지라고 하고 있는데 『기신론소』에서도 원효는 수분각의 경지를 초지 이상 10지까지 보고 있다. 그리고 이 단계에서는 아공과 법공을 깨달아 住相을 멸한다고 하였다. 원효는 4相의 번뇌 중에서 주상의 번뇌는 무명의 세 가지 심리적 작용인 생상(生相), 즉 업상(業相), 전상(轉相), 현상(現相)과 화합하여 아(我)와 아소(我所)가 있다고 집착하여 4종의 주상을 일으키게 한다고 하였다.⁴⁰⁾ 그리하여 아치(我癡)·아견(我見)·아애(我愛)·아만(我慢)으로 모두가 나에게 대한 집착이 공통적인 것을 보아 7식을 인식대상으로 하는 것임을 알 수 있다.

원효는 또한 『무량수경중요』에서 왕생극락함에 있어서 내 아님이 없이 모두를 평등하게 지혜의 힘으로 유정을 다 무상보리에 이르게 됨을 ‘대승의 넓은 지혜(大乘廣智)’라고 설명하고 있다.⁴¹⁾ 이는 평등성지를 가리키는 것으로 부처님의 대승의 넓은 지혜를 믿음이 바로 평등성지의 지혜를 얻는 것과 같다.

이 계위에서 강조하는 것은 아공과 법공을 깨달아야 한다. 아공을 깨닫기 위해서는 내가 있다는 견해, 나의 생각이 맞다는 잘못된 견해를 알아차림 하면서 자신의 본성이 공하다는 것을 알아야 한다. 법공을 깨닫기 위해서는 법집을 일으켜 진리를 바로 알지 못함을 알아차리고 제법의 실상을 관찰하여 실체가 없음을 깨달아야 한다. 이러한 공사상을 잘 설명한 것이 『금강경』에서 ‘응당 머무는 바 없이 그 마음을 내어라(應無所住而生

通達二空。欲明所相心體前覺異相。而猶眠於住相之夢。今與無分別智相應。從住相夢而得覺悟。故言覺於念住。是所覺相也。念無住相者。四種住相滅而不起。是覺利益也。”

40) 『起信論疏』(T44, 209b), “住相四者。由此無明與生和合。迷所生心無我我所。故能生起四種住相。”

41) 『兩卷無量壽經宗要』(T37, 130b), “大乘廣智者, 是平等性智, 此智廣度, 不向小乘, 謂遊無我故無不我, 無不我故無不等攝。以此同體智力, 普載無邊有情, 皆令同至無上菩提, 是故名為大乘廣智。”

其心)’는 내용을 실천하는 것이다. 예를 들면 내가 보시를 한다 해도 내가 보시 했다는 생각을 놓아버리고 보시 받은 상대방도 실제로 공하다고 보면서 함이 없이 보시를 하는 것이 아공과 범공을 깨달아 가는 과정이다.

V. 대원경지와 구경각

1. 유식의 대원경지(大圓鏡智)

유식에서 4가지 지혜 중에서 가장 높은 지혜를 대원경지라고 하는데 다음과 같이 설하고 있다.

무엇이 네 가지 지혜와 상응하는 심품인가? 제1은 대원경지(大圓鏡智)에 상응하는 심품이다. 이 심품은 모든 분별을 떠나고, 인식대상도 인식작용도 미세하여 알기 어렵다. 모든 대상에 대해서 현전하고[不忘]미혹함이 없으며, 체성(자체분)도 체상도 청정하고, 모든 잡염을 버린다. 순수하고 청정하며 원만함의 덕(德)이 있고, 현행과 종자의 의지처이다. 신체·국토·지혜의 영상을 능히 현현하고 생겨나게 하며, 미래세가 다하도록 중단이 없고 끊어짐이 없다. 마치 크고 원만한 거울에 많은 사물의 영상을 나타내는 것과 같다.⁴²⁾

대원경지는 유류의 야뢰야식을 전환하여 생기는 무류의 지혜이다. 이 경지는 진여를 반연해 경계로 삼기 때문에 모든 대상에 미혹함이 없다.⁴³⁾ 8식의 모든 번뇌와 망상이 소멸되어 진여법계와 우주와 하나가 되어 크고 원만한 거울이 되어 대원경지라고 하고 있다. 위에서 현행이란 현행의 공

42) 『成唯識論』(T31, 56a), “云何四智相應心品? 一大圓鏡智相應心品, 謂此心品離諸分別, 所緣行相微細難知, 不忘不愚一切境相, 性相清淨離諸雜染, 純淨圓德現種依持, 能現能生身土智影, 無間無斷窮未來際, 如大圓鏡現眾色像.”

43) 『成唯識論』(T31, 56c).

덕을, 종자란 종자의 공덕을 말하며 신체와 국토란 자수용의 신체와 국토를 말한다. 그리고 지혜란 평등성지, 묘관찰지, 성소작지의 지혜를 이른다. 미래세가 다하도록 중단이 없다는 것은 시간적 측면을, 끊어짐이 없다는 것은 공간적 측면을 뜻한다. 『성유식론』에서 대원경지는 금강유정에서 혼습을 받지 않고 무루가 증성함이 없을 때 성불한다고 했으며 오직 부처님의 지위에서 일어난다고 하였다.⁴⁴⁾ 여기서 금강유정이란 제10지 보살이 최후 남은 구생소지장(俱生所知障)과 번뇌장 종자를 한꺼번에 끊고 불지(佛地)에 들어가는 선정을 말한다.

2. 『기신론소』의 구경각

『기신론』에 보살지가 다한 사람은 일념이 상응되어 초상(初相)을 깨달아 미세념을 멀리 여의어 심성을 보아 마음이 상주하니 구경각이라 부른다고 하였다.⁴⁵⁾ 원효는 『기신론소』에서 구경각을 다음과 같이 자세히 밝히고 있다.

이제 이 지위에 이르면, 무명이 영구히 없어지고 일심이라는 근원자리로 돌아가서, 다시는 동념(動念)을 일으키는 경우가 없으므로 ‘심성(心性)을 보게 되어 마음이 상주(常住)한다’라고 말했다. 이 경지에서 더 이상 나아갈 경지가 없으므로 ‘구경각(究竟覺)’이라 표현하는 것이다. 또한(앞의 지위에서는) 아직 심원(心源)에 도달하지 못하여 몽념(夢念)을 완전히 없애지 못했기 때문에 이러한 마음의 요동을 없애버리고 피안(彼岸)에 이르기를 바랐다. (그러나) 이 경지에서는 이미 심성을 보아서 몽상이 다 없어지고, 자기 마음 이 본

44) 『成唯識論』(T31, 56b), “此品解脫道時初成佛故乃得初起, 異熟識種金剛喻定現在前時猶未頓捨, 與無間道不相違故。非障有漏劣無漏法, 但與佛果定相違故。金剛喻定無所熏識, 無漏不增應成佛故。”

45) 『大乘起信論』(T32, 576b), “如菩薩地盡, 滿足方便一念相應, 覺心初起心無初相, 以遠離微細念故得見心性, 心即常住, 名究竟覺。”

래 유전(流轉)함이 없는 줄 깨달아서 이제는 고요히 설 것도 없고 항상 자신의 일심이 일여(一如)의 자리에 머무르기 때문에 ‘심성을 보게 되어 마음이 상주한다’라고 말하였다. 이처럼 시각이 본각과 다르지 않기 때문에, 이런 도리에 의하여 구경각이라 이름하니, 이는 바로 ‘깨달음의 수준[覺分齊]’을 밝힌 것이다.⁴⁶⁾

위에서 동념이 없어 심성을 본다는 것은 더 이상 번뇌가 없는 돈오돈수의 상태를 말한다. 동념이 없다는 것은 보살의 10지에서 남아 있는 무명의 업상, 전상, 현상의 미세한 망념을 다 제거하여 일여(一如)의 자리에 머문다고 하였다. 원효는 이러한 완전한 깨달음의 구경각을 얻기 전에 4相 중에서 生相이 있다고 하면서 다음과 같이 설한다.

첫째는 업상(業相)이다. 이는 무명을 말미암아서 불각(不覺)의 망념(妄念)이 작동하는 단계를 의미하는데, 비록 일어남과 사라짐[起滅]이 있기는 하지만 견분(見分)과 상분(相分)이 아직 나누어지지 않은 단계로서, 마치 아직 드러나지는 않았지만 生相이 막 작용하려는 순간이 다다른 것과 같다. 둘째는 전상(轉相)이다. 이는 작동한 망념[動念]에 의하여 능견(能見)으로 바뀐다 [轉成]는 의미로서, 마치 아직 드러나지 않은 生相이 막 작용하는 때에 이른 것과 같다. 셋째는 현상(現相)이다. 이는 능견(能見)에 의하여 경상(境相)을 나타남을 의미하는데, 마치 아직 드러나지 않은 生相이 현재시(現在時)에 이른 것과 같다. 무명이 이 3상(相)과 화합하여 일심(一心)의 체(體)를 움직여 전상을 따라 현상(現相)에 이르는 것이, 마치 소승의 미래장심(未來臆心)이 그 生相을 따라 바뀌면서 현재에 이르는 것과 같다. 이제 대승 중에서 여래장심(如來臆心)이 生相을 따라 현상(現相)에 이르는 것도, 이치상으로는 소승과 같다. 이 셋은 모두 알라야식 자리에서 가지는 차별이다.⁴⁷⁾

46) 『起信論疏』(T44, 210b), “今至此位。無明永盡。歸一心源。更無起動。故言得見心性。心即常住。更無所進。名究竟覺。又復未至心源。夢念未盡。欲滅此動。望到彼岸。而今既見心性。夢想都盡。覺知自心本無流轉。今無靜息。常自一心。住一如床故言得見心性。心即常住。如是始覺不異本覺。由是道理名究竟覺。此是正明覺分齊也。”

이러한 生相의 3가지 相은 지극히 제거하기 어렵다고 하여 三細라고 한다. 이러한 경지는 10지 수행을 마친 보살이 방편도를 마치고 무간도에 이르러 ‘마음이 처음 일어나는 상[心初起相]’이 일어나지 않아 앞의 3상을 여의어 구경각에 이르게 된다. 원효는 무념을 본다면 불지를 향할 수 있다고 하면서 이는 인지(因地)의 계위에서 미세념은 여의지 못하였으나 무념의 도리를 볼 수 있다고 하였다⁴⁸⁾ 『기신론소』에서 “중생의 유념이 본래 무념이니, 무념을 얻어서 저것(유념)과 평등하게 된다.라고 하였다. … 이는 이미 평등하게 되었기 때문에 모든 생각의 사상(四相)을 두루 알게 되었음을 밝힌 것이다.”⁴⁹⁾라고 하였다. 이는 바른 알아차림을 통해 중생이 갖고 있는 사상(四相) 등의 번뇌를 바른 지혜로 다스림을 의미한다.

혜거는 이러한 단계는 7식의 단계에서 벗어나서 미세한 망념도 없는 무념의 염불삼매를 거쳐야 한다고 하였다. 혜거는 무념이란 일념의 상태에서 다른 생각이 들지 않는 것이라 한다. 화두수행을 할 때 일념으로 화두가 되어 잡념이 들지 않아 오매일여가 된 상태를 유지하면서 완전히 무명을 없애고 구경각에 들어가는 것이다. 그리고 염불수행을 할 때 완전히 염불에 집중이 되어 잡념이 없어서 몇 분 동안 염불을 한 것 같았는데 끝나고 보면 벌써 몇 시간이 지난 경우이다⁵⁰⁾. 이는 『육조단경』에서 무념을 설명하면서 없다고 함(無)은 두 모양 모든 번뇌를 떠난 것이고, 생각함(念)이란

47) 『起信論疏』(T44, 209b) “一名業相。謂由無明不覺念動。雖有起滅。見相未分。猶如未來生相將至正用之時。二者轉相。謂依動念轉成能見。如未來生至正用時。三者現相。謂依能見現於境相。如未來生至現在時。無明與此三相和合。動一心體隨轉至現。猶如小乘未來藏心。隨其生相轉至現在。今大乘中如來藏心隨生至現。義亦如是。此三皆是阿梨耶識位所有差別。”

48) 『起信論疏』(T44, 210b) “言能觀無念者則為向佛智故者。在因地時。雖未離念。而能觀於無念道理。說此能觀為向佛地。”

49) 『起信論疏』(T44, 210c) “眾生有念有無隔別。云何無念能知有念作如是疑。故遣之云。眾生有念本來無念。得無念與彼平等。故言以無念等故。是明既得平等無念。故能遍知諸念四相。”

50) 김창언, 「유식의 四智와 『기신론소』의 始覺四位 비교에 대해」, 서울, 2023.2.15.

진여의 본성을 생각하는 것으로 자기의 성품으로 비록 보고 듣고 느끼고 알고 있으나, 일만 경계로부터 항상 자유롭다고 하였다⁵¹⁾. 임병정은 두 모양인 능소(能所), 생멸(生滅), 유무(有無), 진속(眞俗) 등의 일체의 이분법적인 견해에 속박되지 않는다는 뜻이라고 하였다.⁵²⁾ 무념을 일상생활에 실천하기 위해서는 일체의 작용이 한마음의 작용이라는 것을 굳게 생각하면서 안팎으로 일어나는 경계에 끄달리지 않고 생활하는 것이 바로 무념의 실천인 것이다.

보광은 ‘南山念佛門禪宗’에서 제8식의 염불삼매법을 설명하고 있는데 제8식에서는 오로지 염불만을 통해 부처님의 존상을 있는 그대로 하는 염불을 바로 존불법(存佛法)이라고 밝히고 있다⁵³⁾. 이러한 염불과 관련하여 원효가 『무량수경중요』에 대원경지에 대해 다음과 같이 설한다.

비유를 들면 세계가 한량없이 넓어서 허공 밖을 벗어나지 않는 것처럼, 이와 같이 모든 경계도 한량이 없지만 모두 다 한마음 안에 들어온다. 부처님의 지혜는 현상을 떠나서 마음의 근원으로 돌아와 지혜와 한마음이 혼연히 동체가 되어 둘이 아니다. 시각(始覺)이 바로 본각(本覺)과 같으므로, 한 경계도 지혜의 밖을 벗어나는 것이 없다. 이러한 도리로 말미암아 경계를 멸진하지 않음이 없지만, 그래도 한계가 있지 않다. 그래서 무한한 지혜로써 끝없는 경계를 비춘다.⁵⁴⁾

원효가 말하는 대원경지는 일체의 경계를 한마음(一心)의 작용으로 보

51) 『南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經』(T48, 338c), “無者無何事? 念者念何物? 無者, 離二相諸塵勞 念者, 念真如本性. 真如是念之體, 念是真如之用. 自性起念, 雖即見聞覺知, 不染萬境, 而常自在.”

52) 임병정(명조)(2020), 435.

53) 한보광, 최법혜(2002), 110.

54) 『兩卷無量壽經宗要』(T37, 131b), “譬如世界無邊, 不出虛空之外. 如是萬境無限, 咸入一心之內. 佛智離相, 歸於心原, 智與一心, 渾同無二. 以始覺者, 即同本覺, 故無一境出此智外. 由是道理, 無境不盡而非有限, 以無限智照無邊境故.”

기에 어떠한 경계에도 마음이 움직이지 않는 것이다. 이것을 같음이 없고 견줄 수 없는 최상의 뛰어난 지혜[無等無倫最上勝智]라고 한다. 이러한 지혜를 의심 없이 믿는 것이 바로 대원경지의 지혜라고 말하고 있다. 원효는 『무량수경종요』에서 극락왕생을 하는데 있어서 ‘무등무륜최상승지’에 대해 우리러 믿을 뿐 비량(比量)할 수 없다고 하였다.⁵⁵⁾

이러한 원효의 사상은 『기신론』에 부처님에게 있어 모든 인식의 대상은 한마음이며 이는 망견·망상을 벗어난 경지라고 하며 모든 생명의 요구에 따라 응해주므로 일체종지라고 하였다.⁵⁶⁾

이상과 같이 유식의 4智慧和 『기신론소』 4位를 비교 고찰하여 보았다. 이를 도표로 나타내면 다음과 같다.

『기신론소』 4位(四位)		유식 4智(四智)		비고
불각	① 십신위의 범부 ② 먼저의 생각에 악이 일어난 것을 앎 ③ 뒤에 일어나는 생각을 그쳐 일어나지 않게 함 ④ 각이라고 하지만 불각 ⑤ 7지 악업을 끊음 ⑥ 전5식을 다스림	성소작지	④ 후득지에 이끌려 처음 일어난 ⑤ 유정의 마음작용의 차별을 결탁 ⑥ 삼세 등 여러 대상을 받아들임 ⑦ 전5식을 전환하여 얻는 무루지혜	①-A ⑥-D
상사각	① 2승의 관지와 초발의 보살 ② 생각의 이상(異相)을 깨달음 ③ 6가지 이상이 없어짐 ④ 추분별상을 버림(상사각) ⑤ 生起識(제6식)에 있는 여섯 가지 번뇌 소멸	묘관찰지	④ 2승의 견도위, 승해행지(10주, 십행, 십회향)의 끝에 일어난 ⑤ 모든 의심의 그물을 부숨 ⑥ 유루의 제6식을 전환하여 얻는 무루지혜	①-A ⑤-C
수분각	① 초치이상 십지보살 ② 아공과 법공을 통달함 ③ 4가지 주상(住相)이 없어짐	평등성지	④ 보살의 초지에서 10지보살 ⑤ 일체를 평등하게 봄 ⑥ 아공·법공 닦아 분별집착을	①-A ②-C ⑤-D

55) 『兩卷無量壽經宗要』(T37, 131b), “欲明如是大圓鏡智, 超過三智而無等類, 二諦之外獨在無二, 兩關二表迢然無關. 只應仰信, 不可比量, 故名無等無倫最上勝智.”

56) 『大乘起信論』(T32, 581b).

	④ 무분별각을 얻음(수분각) ⑤ 7식을 인식대상으로 한 이(我)와 아소(我所)에 대한 견해 소멸		끊음 ① 말라식에서 자아의 집착을 소멸하여 일체를 평등하게 봄	
구경각	① 무구지보살, 금강유정 ② 마음에 동념이 없어지고 일심만이 있어 초상이 없음 ③ 마음에 초상이 없음 ④ 미세념을 여의고 심성을 보아 마음이 상주하여 구경각 이름 ⑤ 업상·전상·현상 알라야식 자리에서 가지는 차별을 소멸	대원경지	④ 보살의 금강유정 ⑤ 진여(일심)을 반면, 경계로 하여 모든 대상에 미혹함이 없음 ⑥ 진여법계와 우주가 하나가 되어 크고 원만한 거울 ⑦ 유루의 아뢰야식을 전환하여 무무지혜 생김	①-④ ③-⑤ ⑤-⑦

위 도표는 『기신론소』에 4위를 네 가지 뜻(깨닫는 사람, 깨달음의 대상, 깨달음의 이익, 깨달음의 범위)으로 정리하였고 유식의 4智 또한 이에 준하여 정리하였다. 이 두 계위를 비교하여 보면 깨닫는 사람 즉 수행계위에서 볼 때 유식에서는 성소작지는 견도의 후득지에서 일어나며, 묘관찰지는 10주, 십행, 십회향에서 이루어지며, 평등성지는 초지와 십지보살에서 나타나고, 평등성지는 구경위 즉 佛果의 初念에서 일시에 증득되었음을 보인다. 이에 반해 『기신론소』에서는 불각에서는 십신위, 상사각에서는 초발의보살, 수분각에서는 초지와 십지보살, 구경각에서는 금강유정 등에서 나타난다고 하였다. 성소작지에서는 견도위에서 불각에서는 십신위에서 일어난다는 차이점이 있지만 성인의 수도를 위한 단계에 있다는 것에는 공통점을 갖고 있다. 나머지 수행계위는 일치하고 있다.

識과 관련된 것을 살펴보면 유식의 4智와 『기신론소』의 4相이나 4位와 비교하면 일치하고 있다. 기타 깨달음의 대상과 깨달음의 이익 등에서는 내용상으로 볼 때 공통점과 차이점이 있음을 보았다.

위에서 살펴본 바와 같이 원효의 『기신론소』의 4相과 4位에 몇 가지 특징을 볼 수 있다.

첫째, 『기신론』에서 시각의 차별을 간단하게 언급하였는데 원효는 『기신론소』에서 시각의 각 계위에서 끊어야 할 번뇌들을 4相과 4位를 설명하

면서 어떻게 소멸할 것인지를 밝히고 있다. 또한 각 계위를 설명하면서 유식의 4智와 배대시켜 화엄과 정토사상을 연계하여 자신의 철학을 접목해 설명하였다. 따라서 원효는 각 계위를 상세하게 설명하므로 수행자들이 수행에 좋은 지침서 역할을 할 수 있다.

둘째, 원돈지관의 사상과 수행법을 갖추고 있다. 원효는 사상(四相)의 관계를 성실종(成實宗)에서 사상이 전후의 차별이 있으면서도 동시에 있음을 인용하였다. 또한 대승비밀사상(大乘秘密四相)에서 깨닫지 못한 사상의 전후에는 깊고 얇음의 번뇌가 있으나 깨달은 사상에는 동시에 있다고 하였다.⁵⁷⁾ 그 이유는 불각(不覺)의 경우, 심성을 여겨 적정을 여의고 이에 따라 동념(動念)의 사상을 일으켜서, 사상이 무념과 화합하여 심체로 하여금 생주이멸하게 하는 것이라고 하였다.⁵⁸⁾ 『도서』에 “마음에 어떤 상념이 생겨난다면, 그것을 알아차려라. 그대가 그것을 알아차리는 순간, 상념은 사라지고 없을 것이다. 깨달음의 수행에서 절묘한 핵심점은 오직 여기에 있다.”⁵⁹⁾고 한다. 이 의미는 차제와 관계없이 오로지 알아차림에 중점을 두었다. 그것이 생주이멸의 어떠한 번뇌와 관계없이 알아차리는 순간 그 상념, 즉 번뇌는 없게 된다는 것이다. 내 한마음에 일체제불과 보살

57) 첫째는 점차(漸次), 둘째는 부정(不定), 셋째는 원돈(圓頓)이다. 이들은 모두 대승으로서 함께 실상을 인연하고, 똑같이 지관이라고 부른다. 점차지관은 처음에는 알지만 나중에는 깊어서, 그것은 마치 사다리를 오르는 것과 같다. 부정지관은 앞뒤가 서로 바뀌고, 마치 금강석을 햇빛 속에 놓은 것과 같다. 원돈지관은 처음과 나중이 둘이 아니며, 신통력 있는 이가 하늘을 오르는 것과 같다. (『摩訶止觀』(T46, 1c) “天台傳南岳三種止觀。一漸次。二不定。三圓頓。皆是大乘。俱緣實相同名止觀。漸則初淺後深如彼梯階。不定前後更互。如金剛寶置之日中。圓頓初後不二如通者騰空。”

58) 『起信論疏』(T44, 209a), “是依成實前後四相。而言俱時而有者。以本覺望四相。則無四相前後差別。故言俱時而有。皆無自立。或有說者。此是大乘秘密四相。覺四相時。前後淺深。所覺四相。俱時而有。是義云何。夫心性本來離生滅相。而有無明迷自心性。由違心性離於寂靜。故能生起動念四相。四相無明和合力故。能令心體生住異滅。”

59) 『禪源諸詮集都序』(T48, 403a), “念起即覺。覺之即無修行妙門唯在此也。”

의 마음이 함께하고 있으며 우주의 근본도 한마음에 직결되어 있다. 선행하는 것도 악행하는 것도 다 한마음의 작용임을 알아차림하면서 수행해 나가는 것이 원돈지관의 실천이라고 본다. 일반적인 수행법이 범부와 성인 등의 차별을 두어 설명하는데 굳이 차별을 안 두는 이유는 수행자의 근기에 맞는 경계와 번뇌를 스스로 넘어설 수 있으므로 수행계위를 나누지 않는다고 볼 수 있다.

셋째, 점차지관의 사상과 수행법을 갖추고 있다. 유식이나 『기신론』 등에서 차제를 두어 설명하는 이유는 심식의 작용을 바로 이해하고 자신의 심식상태가 어떠한 상태인지를 확인하고 정확하다는 취지이다. 다시 말해 滅相에서는 7지악업을, 異相에서는 탐(貪)·진(瞋)·치(癡)·만(慢)·의(疑)·견(見)을, 住相에서는 아치(我癡)·아견(我見)·아애(我愛)·아만(我慢)을, 生相에서는 업상·전상·현상을 점차적으로 제거해 나가는 과정이다. 선문의 수행법에 대해 의심이 가거나 신심이 안 나는 수행자들에게 있어서 점차수행이나 계위수행에 대해 바른 이해를 갖고 수행한다면 자신의 번뇌를 제거해 나가는 데 도움이 될 것이다.

VI. 나가는 말

이상과 같이 원효가 『기신론소』 4위를 설명하면서 유식의 4智와 어떠한 관련성이 있으며 그리고 깨달음을 얻는 수행과정을 어떻게 설명하였는지를 살펴보았다.

4位와 4智의 관련성을 정리하면 다음과 같다. 유식의 성소작지는 후득지에 처음 일어나며 유정의 마음작용의 차별을 결탁하고 삼세 등 여러 대상을 받아드리고 전5식을 전환하여 얻는 무루지혜이다. 『기신론소』의 불각은 십신위의 범부에 해당하며 먼저의 생각에 악이 일어난 것을 알아차

려 뒤에 일어나는 생각을 그치게 한다. 이 계위는 각이라고 하지만 불각에 해당하며 전5식을 다스린다.

유식의 묘관찰지는 2승의 견도위와 승해행지에 해당되며 모든 의심의 그물을 부수어 유루의 제6식을 전환하여 얻는 무루지혜이다. 『기신론소』의 상사각은 2승의 관지와 초발의보살에 해당되며 생각의 이상(異相)을 깨달아 6가지 이상이 없어져 추분별상을 버려 상사각이라 이름한다. 이는 생기식 제6식에 해당된다.

유식의 평등성지는 보살의 초지에서 10지보살에 해당되며 아공·법공을 닦아 제7식에서 분별집착을 끊어 일체를 평등하게 본다. 『기신론소』의 수분각은 초지 이상 십지보살에 해당되며 7식을 인식대상으로 한 아(我)와 아소(我所)에 대한 견해를 소멸하고 아공과 법공을 통달한다. 이 계위에서 주상(住相)이 없어져 무분별각을 얻는 상사각을 이룬다.

유식의 대원경지는 유루의 제8식을 전환하여 얻는 무루지혜로 보살의 금강유정에 해당되며 진여를 반연, 경계하여 모든 대상에 미혹함이 없이 우주와 하나가 되어 원만한 거울과 같다. 『기신론소』의 구경각은 알라야식자리에서 일어나는 3상을 소멸하여 미세념을 여의고 심성을 보아 마음이 상주하여 구경각 이룬다. 마음에 동념이 없어지고 일심만이 있어 초상이 없으며 이는 무구지보살, 금강유정이 이에 해당한다.

원효는 『기신론소』에서 『기신론』에 언급된 시각의 계위에 대해 4相과 4位를 관련시켜 수행방법을 구체적으로 설하고 있다. 또한 『기신론』사상이 반야사상(般若思想)과 유식사상(唯識思想), 그리고 여래장사상(如來藏思想)이 두루 포함되어 있는데, 이에 더해 원효는 화엄사상과 정토사상 등을 추가적으로 설명하면서 수행자들이 번뇌에서 벗어나는 방법을 잘 제시하고 있다. 그리고 원효는 다양한 경론을 섭수하여 자신만의 독특한 수행사상을 정립하면서 모두가 일심이라고 하는 설명과 가르침에 그치지 않고 일심을 보게 하도록 이끌어 주는 선사역할을 하였다.

이러한 점에서 볼 때 선과 명상이 다양화 되어가는 현상에서 원효의 사상과 수행법을 잘 정리하여 국내외에 알려 실천한다면 긍정적인 효과가 예상된다.

<참고문헌>

- 『大方廣佛華嚴經』, T10.
『成唯識論』, T31.
『唯識三十論頌』, T31.
『大乘起信論』, T32.
『兩卷無量壽經宗要』, T37.
『起信論疏』, T44.
『南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經』,
T48.
『禪源諸詮集都序』, T48.
『義相法師法性偈』, B32.

- 김도공(2002), 「원효의 지관수행론:『대승기신론소』를 중심으로」, 『종교교육학연구』14, 23-36.
김성철(2015), 「원효의 제7말나식관-원효 초기저술에 나타난 제7말나식의 인식대상 논증을 중심으로」, 『불교학연구』제42호, 1~28.
오형근(1980), 「원효사상에 대한 유식학적 연구」, 『불교학보』17, 77-111.
임병정(명조)(2020), 「『육조단경』에 나타난 돈오(頓悟)와 무념(無念)의 상관성 고찰」, 『불교문예연구』15, 429-459.
정은혜(2010), 「전식득지 개념과 선구적 결의성에 대한 비교철학적 연구」, 『불교학연구』27, 423-483.
한보광, 최법혜(2002), 「念佛禪의 修行方法」, 『정도학연구』5, 99-130.

<인터뷰>

- 김창언, 「유식의 四智와 『기신론소』의 始覺四位 비교에 대해」, 서울, 2023. 02. 15.

■ Abstract

The Thought and Practice of *Wonhyo*:

Focusing on four stages(4位) of the activation of enlightenment in
Gisillon so

Ven. Cheong-Gang(Chang Eon Kim)

This study specifically explains the hierarchy of initial enlightenment mentioned in *Awakening of Mahāyāna Faith* by mentioning the four marks (4相) and four stages (4位) in *Gisillon so* by *Wonhyo*, and comparative study was conducted the process from nonenlightenment to ultimate enlightenment with the four kinds of cognition (4智) of consciousness-only, and *Wonhyo*'s asceticism thought shown in *Gisillon so* was organized.

In *Gisillon so*, 4位 was arranged into 4 meanings, and the four kinds of cognition were also arranged accordingly. Comparing these two levels, it can be seen that they are mostly the same for the enlightened person, that is, the level of ascetic practice and the governing of consciousness. On the other hand, in terms of the object of enlightenment and the benefit of enlightenment, similarities and differences are mixed.

Looking at the characteristics of the four marks(4相) and four stages (4位) of *Gisillon so*, first, *Wonhyo* presents his own unique method of practice by adding *Huayan* and *Pure Land* thought to the ideas of *Awakening of Mahāyāna Faith*. Second, it can be seen that he has both perfect and sudden cessation and contemplation (圓頓止觀) and gradual stilling and insight

(漸次止觀) practice. Although there is a distinction between deep and shallow four marks, it is said that there are four marks in enlightenment at the same time, which can be said to be the practice of gradual stilling and insight based on the idea of Buddha-nature that is already enlightened. On the other hand, there is gradual stilling and insight to clarify the state of one's mind and consciousness closely in the state of seven and eight consciousness beyond the basic six consciousness.

Keywords ● *Gisillon so, Wonhyo*, four marks (4相), four stages (4位), four kinds of cognition (4智)

■ 논문투고일 : 2023. 6. 8 ■ 심사완료일 : 2023. 6. 18 ■ 게재확정일 : 2023. 6. 20

종학연구소 규정

제1장 총 칙

제1조(명칭 및 소재) 본 연구소는 동국대학교 종학연구소(이하 “연구소”)라 칭하고, 동국대학교 불교학술원 산하기관으로 서울캠퍼스 내에 둔다.

제2조(목적) 본 연구소는 한국불교를 대표하는 대한불교조계종의 전통과 역사, 수행가풍과 정체성 정립 및 지속가능한 불교의 발전과 한국불교 정신문화의 비전 제시를 목적으로 한다.

제3조(사업) 본 연구소는 제2조의 목적을 달성하기 위하여 다음과 같은 사업을 한다.

1. 간화선 및 묵조선 등 선 수행법 연구
2. 간화선 세계화 사업 및 불교수행 연구
3. 간화선 국제학술대회
4. 한국선 정리사업
5. 근현대 고승연구사업
6. 대외교류(간화선 중심의 국내·외 네트워크 구축)
7. 한국의 간화선 편찬 사업
8. 한국 선학 편찬 사업
9. 조계종 종책 연구 사업
10. 조계종 교육 및 포교, 복지에 대한 연구
11. 생활선 연구(선 심리, 선 상담, 선 치료, 선 문화, 선 예술 등)

12. 비교명상 연구(불교 이외 수행법과 비교)
13. 유관 학문(선과 4차 산업, 선과 치유, 선과 철학, 선과 현대 사회 등)
14. 불교의 정신문화와 물질문화(의식주)

제2장 기구 및 임직원

제4조(기구)

- ① 본 연구소에는 운영위원회와 연구위원회를 둔다.
- ② 각 전문 분야의 연구를 위하여 다음과 같은 연구부를 둔다.
 1. 간화선 세계화 연구부
 2. 한국선학 연구부
 3. 조계종 종책 연구부
 4. 생활선 연구부

제5조(기능)

- ① 간화선 세계화 연구부는 선 수행법 연구, 간화선 세계화, 간화선 국제 학술대회 및 대외교류에 관한 사업을 관장한다.
- ② 한국선학 연구부는 한국선 정리사업, 근현대 고승연구사업, 한국의 간화선 편찬 및 한국 선학 편찬에 관한 사업을 관장한다.
- ③ 조계종 종책 연구부는 조계종 종책 연구사업, 조계종 교육 및 포교·복지에 관한 사업을 관장한다.
- ④ 생활선 연구부는 생활선 연구, 비교명상 연구, 유관 학문, 불교의 정신문화와 물질문화에 관한 사업을 관장한다.

제6조(임직원) 본 연구소의 임직원은 다음과 같다.

1. 연구소장 1인

- 2. 연구부장 각 1인
- 2. 운영위원 약간인
- 3. 연구위원 부별 약간인
- 4. 연구원 약간인

다만, 필요에 따라 조교 약간인을 둘 수 있다.

제7조(자격 및 임명)

- ① 연구소장은 전임교원 중에서 불교학술원장의 제청으로 총장이 임명한다.
- ② 연구부장, 운영위원 및 연구위원, 연구원은 본 대학교 전임교원 및 관련분야 전문가로서 연구소장의 제청으로 불교학술원장이 위촉한다.
- ③ 조교는 본 대학교 해당 규정에 따른다.

제8조(임기)

- ① 본 연구소의 임원(소장, 부장, 위원)의 임기는 2년으로 한다.
- ② 연구원 및 조교는 본 대학교 해당 규정에 따른다.

제9조(직무)

- ① 소장은 본 연구소를 대표하며, 연구 및 운영에 대한 일체의 업무를 총괄한다.
- ② 연구부장, 연구위원 및 연구원은 운영위원회에서 결정된 사업 및 연구를 수행한다.
- ③ 조교는 본 연구원의 제반 업무를 보조한다.

제3장 운영위원회

제10조(운영위원회)

- ① 본 연구소의 학술 연구 사업을 기획하는 운영위원회(이하 “위원회”)를 둔다.
- ② 운영위원회의 위원장은 소장이 겸임한다.
- ③ 위원은 각 연구부장을 당연직 위원으로 하며, 운영위원 중 약간인을 위원장의 제청으로 불교학술원장이 위촉한다.
- ④ 운영 위원의 임기는 2년으로 하되, 연임할 수 있다.

제11조(심의사항) 위원회는 다음 각 호의 사항을 심의한다.

1. 본 연구소의 사업 기획 및 관리
2. 규정의 제정 및 개폐
3. 예산 및 결산

제12조(회의) 위원회는 재적위원 과반수의 출석으로 성회하며 의결이 필요한 경우, 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다. 다만, 가부동수일 경우, 위원장이 결정한다.

제4장 연구위원회

제14조(연구위원회)

- ① 본 연구원의 운영과 사업을 심의하기 위하여 연구위원회(이하 “위원회”)를 둔다.
- ② 연구위원회의 위원장은 소장이 겸임한다.
- ③ 위원은 각 연구부장을 당연직 위원으로 하며, 연구위원 중 약간 인을

위원장의 제청으로 불교학술원장이 위촉한다.

④ 위원의 임기는 2년으로 하되, 연임할 수 있다.

제15조(심의사항) 위원회는 다음 각 호의 사항을 심의한다.

1. 연구 사업 계획 수립
2. 연구 과제 선정 및 평가
3. 연구기금의 조성 및 관리

제16조(회의) 위원회는 재적위원 과반수의 출석으로 성회하며, 의결이 필요한 경우 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다. 다만, 가부동수일 경우 위원장이 결정한다.

제5장 재정 및 보고

제17조(재원) 본 연구소의 재원은 교비 보조금, 교육사업의 수익금 및 기타 찬조금으로 운영한다.

제18조(회계연도) 본 연구소의 회계연도는 본교의 회계연도에 따른다. 단 외부지원기관의 보조금에 대해서는 지원기관의 회계연도를 따른다.

제19조(보고)

- ① 연구소장은 회계연도 종료 후 1개월 이내에 연구기관 운영보고서(당해연도 연구비 수혜 현황 및 연구 활동 실적) 및 결산서를 작성하여 연구위원회의 심의를 거쳐 총장에게 보고하여야 한다.
- ② 연구소장은 회계연도 종료 1개월 전까지 사업계획서 및 예산서를 운영위원회의 심의를 거쳐 총장에게 제출하여 승인을 얻어야 한다.

- ③ 연구소장은 연구비 수혜 현황 및 연구 활동 실적을 연구처장을 경유하여 수시로 총장에게 보고하여야 한다.

제17조(해산)

- ① 불교학술원장은 이 연구소의 업적을 심사하여 그 업적이 부진하다고 인정될 경우에는 불교학술원 자체 심의를 거쳐 해산을 명할 수 있다.
- ② 연구소가 해산될 경우 그 재산은 본교에 귀속된다.

부 칙(2018.6.4. 제정)

제1조(시행일) 이 규정은 2018년 6월 4일부터 시행한다.

제2조(경과조치) 이 규정 제정 전 이루어진 업무에 대해서는 이 규정에 의한 것으로 본다.

『宗學研究』 논문 투고 규정

제1조 (원고제출기한)

1. 『宗學研究』는 연 2회(매년 6월 30일, 12월 31일) 발간하며, 논문의 모집 사항에 대한 정보는 본 연구소 홈페이지(<https://jonghak.dongguk.edu/>)의 공지사항 게시판에 별도로 공고합니다.

제2조 (논문체제 및 분량)

1. 저널에 수록되는 논문은 ① 한글요약 ② 주제어(5개) ③ 본문 ④ 참고문헌 ⑤ 영문요약(Abstract) ⑥ 영문주제어(key-words 5개)의 체제를 갖추어야 합니다.
2. 종학연구소는 외국어로 된 논문의 투고를 권장합니다. 한국인이 투고할 경우 해당언어를 모국어로 하는 전문학자의 교정(proof reading)을 받도록 요청하며 또 한국어 요약문도 첨부해야 합니다. 외국인이 투고할 경우에는 영문요약문을 첨부해야 합니다.
3. 투고된 원고매수는 200자 원고지 기준 총 150매를 초과하지 않도록 하며, 투고된 원고매수가 200자 원고지 기준 총 150매의 분량보다 20% 이하이거나 이상일 경우는 투고가 거부될 수 있습니다.
4. 한글요약은 600자 이내, 영문요약은 200단어 이내 분량으로 제한하며, 한글 및 영문 주제어는 각 5개이고 참고문헌 목록은 본문에 인용·참조된 문헌만을 수록합니다.

제3조(투고요령)

1. 원고는 워드프로세서(한글과컴퓨터 한글 또는 MS Word)로 작성합니다. 다만 국문 원고의 경우 한글의 사용을 권장합니다.

2. 원고의 기본 형식

용지설정 : A4	본문 글자크기 : 10p (들여쓰기 10mm)
여백주기 : 왼쪽·오른쪽 50	큰 제목 : 14p (가운데 정렬)
위쪽·아래쪽 50	중간제목 : 12p (왼쪽 정렬)
머리말 10	작은제목 : 11p (왼쪽 정렬)
꼬리말 20	머리말·인용문·목차 : 9p
	각주 : 8p
	줄간 : 160%
	장평 및 자간 : 조정 없음
	한자표기 : 한글(한자) 병기

3. 중학연구소 이메일(jonghak@dongguk.edu)을 통해 전송하며, 연구소에서 접수 확인 회신을 합니다.

4. 학술대회 발표문의 경우 원고의 분량 등은 해당 대회의 공지문에 따르며, 중학연구소의 원고모집규정에 따라 작성한 후 E-mail로 제출합니다.

5. 투고자의 ① 성명(한자 및 영문 표기) ② 소속 및 지위 ③ 연락처(전화/E-mail)를 반드시 명기해주시기 바랍니다.

제4조 (사무처)

주소: 서울특별시 중구 퇴계로 36길 2 동국대학교 충무로영상센터 본
관 302호

TEL: 02-6713-5141

E-mail: jonghak@dongguk.edu

제5조 (학술지 수록여부) 본 연구소 편집위원회 주관 하에 논문심사위원
의 심사를 거쳐 결정되며, 제출된 원고의 파일은 일체 반환하지 않습니다.

제6조 (원고작성 시 유의사항) 심사위원의 심사를 통과한 논문일지라도
아래의 준수사항에 부합하지 않은 원고는 게재를 유보할 수 있으므로
준수해 주시기 바랍니다.(한국불교학술단체연합회 개정안인 “각주 및
참고문헌 형식 통일안” 참조)

각주 및 참고문헌 형식 통일안

한국불교학술단체연합회 개정안 (ver. 20170602)

I. 각주

1) 각주 작성의 기본원칙

- (1) 각주는 간략히 작성하고 ‘저자(연도), 쪽수.’ 방식으로 하며, 온전
한 서지정보는 참고문헌에 기입한다.
- (2) 약호를 사용하고 필요한 경우 줄 수를 표기하며 연도는 서기를

쓰는 것을 원칙으로 한다.

예) 松本史朗(1990), 156. [平成2년, 불기2534 등은 쓰지 않음]
AKBh, 98, 12-13줄.

(3) 자신의 논저를 인용할 경우에는 ‘줄고’ 등이 아닌 성명으로 표기한다.

(4) 여러 권의 저서나 논문 등을 함께 표기할 때는 단락을 나누지 말고 쌍반점(;)으로 연결하여 표기한다.

예) 홍길동(1987), 30-37 ; AKBh, 130.

(5) 페이지는 ‘p.’나 ‘pp.’ 없이 쪽수만 표기하고 범위는 ‘-’로 표기한다.

예) 홍길동(2017), 140-142.

(6) 재인용 논저는 출처를 밝힌 후 재인용이라고 표기한다.

예) 홍길동(2013), 100 재인용.

(7) 저자의 경우 성과 이름을 모두 표기하나, 서양어권 저자의 경우 성만 표기한다.

예) 홍길동(2017), 14 ; 中村元(1960), 50. Schmithausen(1981), 23.

(8) 학문 분야 또는 전공 별 특수한 표기는 관례에 따른다.

2) 인용문헌의 표기

(1) 논저[1인 저자의 경우]

‘저자(연도), 쪽수.’의 형식으로 표시하되 같은 해에 발간된 동일 저자의 논저는 발간순서에 따라 a, b, c 순으로 구분한다.

예) 홍길동(2016a), 20.

[2016년 2월에 발간된 홍길동의 논문 20쪽을 의미함]

홍길동(2016b), 3-4.

[2016년 10월에 발간된 홍길동의 저서 3-4쪽을 의미함.]

(2) 논저[2인 이상 저자의 경우]

2인 공저의 경우 저자를 모두 표기하고, 3인 이상의 경우 ‘대표저자 외 ○인’만 표기한다.

가. 동양어권 : 가운데점(·)으로 연결한다.

예) 홍길동·장길산(2013), 30.

홍길동 외 3인(2014), 50-60.

나. 서양어권 : and기호(&)로 연결한다.

예) Alexander & Stefan(2013), 35.

Alexander 외 2인(2014), 40.

(3) 사서(史書) 전집(全集)류

아래와 같은 용례에 준하여 표기한다.

예) 『三國遺事』卷5, 義解5, 寶壤梨木.

『世宗實錄』 권122, 30년 12월 1일.

『삼국사기』 권7, 신라본기7, 문무왕 21년.

(4) 번역서

번역서에서 기재하고 있는 저자명과 역자명을 병기하고 번역본의 출판연도, 쪽수를 표기한다.

예) T.R.V. 무르피, 장길산 역(1995), 99.

미즈노 고젠, 홍길동 역(1996), 40.

단, 편역서의 경우 편역자만 기재해도 무방하다.

예) 백련선서간행회(1995), 47-48.

(5) 학술지 이외의 정기간행물(일간지, 주간지, 월간지 등)의 경우는 ‘<간행물명>(발행일자), 면.’ 순으로 표기하며, 권·집·호 등을 쓰고자 할 경우 간행물명 뒤에 병기한다.

예) <불교신문>(1989.2.1), 9.

<불교> 100호(1994.8), 3.

(6) 대장경(大藏經), 전서(全書)류의 경우 약호를 사용하여 표시한다. 인용한 원문은 쌍따옴표(“ ”) 안에 표기하되 한국어 번역을 병기할 경우 “번역문(원문)”의 형태로 표시한다. 자세한 내용은 다음과 같은 예를 참고하여 작성한다.

가. 약호

예) 고려대장경 : K

한국불교전서 : H

대정신수대장경 : T

만신찬속장경 : X

이 외의 문헌은 해당 학문(전공) 분야에서 통용되는 약호를 사용하되 본문에서 사용한 약호는 모두 참고문헌에서 다시 밝힌다.

나. 한문(漢文) 문헌

예) 『○○○經』(K7, 512c-513a), “원문”

『○○○疏』(T42, 148c-149a), “번역문(원문)”

다. 티벳 문헌[P.: Peking판, D.: Derge판, N.: Narthang판, C.:
Cone판]

예) P.103, 15a2-3. [Peking판, 불전 No.103, 15면 상단, 둘째
줄부터 셋째 줄까지를 의미함]

라. 팔리 문헌[권수는 로마자로 표기한다]

예) DN.II, 135. [Dīgha Nikāya Vol.2, p.135를 의미함]

Sn, 342계. [Suttanipāta verse 342를 의미함]

Vism, 542, “번역문(원문)” [Visuddhimagga, p.542를 의
미함]

마. 범어 문헌[권수는 로마자로 표기한다]

예) RV.IX, 48cd ; AKBh, 393.

(7) 인터넷 정보 인용의 경우, 온전한 URL 정보와 검색일자를 아래
와 같이 표기한다.

예) <http://www.studies.worldtipitaka.org> (2013.2.15).

II. 참고문헌

1) 참고문헌 표기의 기본원칙

- (1) 참고문헌에는 본문(각주 포함)에서 인용한 문헌만 정리·표기한다.
- (2) 본 규정에 명시된 약호를 포함하여 본문에서 사용한 모든 약호는
참고문헌의 서두에 밝힌다.

(3) 1차 자료와 2차 자료로 구분하여 정리한다. 1차 자료는 원전 및 사전류, 2차 자료는 논문 및 저역서, 학술지 이외의 정기간행물, 인터넷 정보 등의 순서로 정리한다. 단, ‘1차 자료’, ‘저역서’ 등의 표현은 사용하지 않는다.

(4) 각주에서 제시한 정보의 온전한 서지사항을 제시하되 ‘저자명 (연도), 서명, 출판지역: 출판사.’ 순으로 표기하는 것을 원칙으로 한다. 단, 단행본은 출판지역을 밝히고, 학술지의 경우는 발행기관만 표기해도 무방하다. 각주의 온전한 정보를 확인함에 혼란이 없도록 각주에서 사용한 약호 및 저자명 등이 서지사항 맨 앞에 오도록 유의한다.

예) 홍길동(2012), 『아티샤의 중관사상』, 서울: 동국출판사.

上田真啓(2008), 「普遍と特殊をめぐって」, 『印度学仏教学研究』通号116, 日本印度学仏教学会.

(5) 동양어권 자료의 경우 저자의 성과 이름을 붙이고 홑낫표(「」), 겹낫표(『』)를 사용하여 논문과 저역서를 표기한다. 서양어권의 자료는 저자의 성명을 ‘성, 이름’ 순으로 표기하고 논문은 쌍따옴표(“ ”), 저역서는 *이탤릭체*로 표기한다.

예) 松本史朗(1988), 「空について」, 『駒澤大學佛教學部論集』19, 駒澤大學 佛教學部研究室.

Kulkarni, V.M.(1994), “Relativity and Absolutism”. *Filliozat, Pierre Sylvain etc ed. Pandit N.R.Bhatt Felicitation Volume*. Isted, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

(6) 배열순서는 아래 2), 3) 항목에서 제시하는 기준에 따라 A, B, C 또는 가, 나, 다 순으로 한다. 단, 동일저자의 논저는 번역서를 포

함하여 함께 배열하는 것을 원칙으로 한다.

예) 水野弘元(1972), 『修證義の佛教』, 東京: 春秋社.

미즈노 고젠, 홍길동 역(1996), 『경전의 성립과 전개』, 서울: 시공사.

Murti, T.R.V.(1983), *Studies in Indian thought: collected papers of Prof. T.R.V. Murti*, edited by Harold G. Coward, Columbia: South Asia Books.

T.R.V. 무르띠, 홍길동 역(1995), 『佛敎의 中心哲學: 中觀 체계에 대한 연구』, 서울: 동국출판사.

2) 1차 자료의 표기

- (1) 작성하는 논문의 성격에 따라 분야별로 구분하여 정리한다.
- (2) 본문에서 사용한 모든 약호와 그 온전한 정보를 아래와 같이 표기한다.

예) T: 대정신수대장경 J: 일본대장경

SN: *Saṃyutta-nikāya*, PTS.

AKBh: *Abhidharmakośabhāṣya*, ed., by P. Pradhan, Tibetan Sanskrit Work Series 8, Patna, 1967(repr. 1975).

AKVy: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra. ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1932-1936(repr. Tokyo: The Sankibo Press, 1971)

Vism: *Visuddhimagga*, ed by H.C. Warren, revised D. Kosambi: Harvard, 1950.

- (3) 원전의 출처가 일반 출판물이 아니거나 원전 편역자의 의견을 본

문에서 인용한 경우에는 편역자명과 발행연도만 밝히고 해당 서지정보를 2차 자료에서 자세히 표기한다.

예) AP: *Anekantapraveśa*. 藤永伸(1997 ; 1998).

NA: *Nyāyāvātāra*. Balcerowicz(2001).

[2차자료에서]

藤永伸(1997), 「Haribhadra作Anekāntavādapraveśa 「積極的多面說入門」 翻譯解説(1)」, 『ジャイナ教研究』通号3, 京都: ジャイナ教研究會.

藤永伸(1998), 「Haribhadra作Anekāntavādapraveśa 「積極的多面說入門」 翻譯解説(2)」, 『ジャイナ教研究』通号4, 京都: ジャイナ教研究會.

Balcerowicz, Piotr(2001), *Jaina Epistemology in Historical and Comparative Perspective, Critical Edition and English Translation of Logical-Epistemological Treatises: Nyāyāvātāra, Nyāyāvātāravivṛti Nyāyāvātāra-Tippaṇa with Introduction and Note*, Stuttgart.

3) 2차 자료의 표기

(1) 논문과 저서 구분 없이 저자의 성명 순으로 정리한다. 동일 저자의 문헌은 발행연도 순으로 하되 동일저자의 동일연도 발행 문헌은 a, b, c 순으로 구분한다.

예) 장길산(2017), 『불교학개론』, 서울: 서울출판사.

홍길동(2008a), 「용성의 불교 근대화 기획」, 『대각사상』 21, 대각사상연구원.

홍길동(2008b), 「불교의 근대성과 대중불교」, 『한국불교학』

50, 한국불교학회.

홍길동(2010), 『한국 현대선의 탐구』, 서울: 도피안사.

(2) 2차 자료는 동양어권, 서양어권으로 나누어 정리하되 동양은 한국, 중국, 일본 등의 순서로 한다.

예) 末木文美土(2006), 『日本佛教の可能性』, 東京: 春秋社.

Schmithausen, Lambert(1981), “On Some Aspects of Descriptions or Theories of ‘Liberating Insight’ and ‘Enlightenment’”, *Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschrift für L. Asldorf*, Wiesbaden.

(3) 2인 이상 공저의 경우 가능한 한 저자를 모두 표기하되 동양어권은 가운뎃점(·), 서양어권은 and기호(&)로 연결한다. 단, 필요에 따라 ‘-외 ○인’으로 표기할 수 있다.

예) 홍길동·장길산(2013), 『한국불교사상사』, 서울: 동국대출판부.

Alexander, Marcus & Stefan, Cleanth(2013), *A Study of Ganhwaseon*, New York: Buddhist Pub.

Alexander, Marcus 외 5인(2017), *A Study of Wonhyo*, New York: Buddhist Pub.

(4) 번역서의 경우 책에서 기재하고 있는 저자명과 역자명을 표기하되 저자명을 기준으로 작성한다. 또한 필요에 따라 원서명과 원서의 출판정보를 표기할 수 있다.

예) 미즈노 고젠, 홍길동 역(1996), 『경전의 성립과 전개』, 서울: 동국출판사.

탈만 페터, 장길산 역(2009), 『초기불교의 이념과 명상』, 서

을: 동국출판사.

B.K. 마티랄, 홍길산 역주(1993), 『고전인도 논리철학』, 서울: 동국출판사(Matilal, Bimal Krishna, *Epistemology, logic, and grammar in Indian philosophical analysis*).

(5) 학술지 이외의 정기간행물(일간지, 주간지, 월간지 등)의 경우는 ‘<간행물명>(발행일자), 면수, 「기사제목」.’ 순으로 표기한다. 단, 전문연구자 기고문의 경우 논문 형식을 따르며 저자의 다른 논문과 함께 표기할 수 있다.

예) <불교신문>(2017.4.3), 8면, 「소셜 네트워크…불교 안내하는 소통수단으로」

<불교> 100호(2017.4.23), 「진영에 깃든 선사의 삶과 사상 -99, 아도(阿度)」(<http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=156850>)

홍길동(2016), 「불교와 정치」, <한겨레신문>(2016.3.1), 9.

제7조 (저작권 활용 동의) 종학연구에 게재된 논문의 저작권은 종학연구소에 귀속되며, 필자가 본 학회에 논문을 게재할 때에는 본 연구소의 홈페이지 등에 해당 논문을 일반인 및 연구자들이 무료로 이용할 수 있도록 공개 서비스하는 것과 또한 향후 전자 저널 출판이나 논문 선집의 편집 등의 형태로 본 학회가 해당논문을 자유롭게 이용하는 것에 동의하는 것을 전제로 한다.

부 칙

1. 본 규정은 2019년 4월 1일부터 시행한다.

『宗學研究』 편집규정

제1조 (목적) 중학연구소(이하 ‘본 연구소’라 칭함)는 본 연구소의 정기간행 학술지인 『宗學研究』의 편집과 발행에 관한 시행규정을 아래와 같이 정한다.

제2조 (학술지 발행일) 『宗學研究』은 매년 6월 30일, 12월 31일자로 연 2회 발행한다.

제3조 (편집위원회의 구성)

1. 『宗學研究』의 기획·편집 및 발행에 관한 제반업무는 본 연구소의 편집위원회가 관장한다.
2. 편집위원회는 편집위원과 편집위원장으로 구성한다.
3. 편집위원은 박사학위를 소지한 회원 중 학술활동과 업적이 뛰어난 중진연구자들로 구성하며, 본 연구소 운영이사회회의 심의를 거쳐 연구소장이 위촉한다.
4. 편집위원장은 본 연구소의 연구소장이 겸직한다.
5. 편집위원장과 편집위원의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

제4조 (편집위원회의 업무) 편집위원회는 다음 사항을 의결하고 집행한다.

1. 학회지 발행을 위한 투고논문 접수
2. 표절시비, 중복게재 및 이중투고 등의 문제성을 검토하여 심사대상 논문 선정
3. 논문심사위원 위촉 및 심사의뢰, 심사보고서 수합 및 심사결과의 심의 판정

4. 원고모집규정에 따라 원고가 작성되었는지에 대한 예비심사 수행
5. 학회지의 편집 및 기획
6. 학회지의 출판 및 배포
7. 기타 출판물의 편집 및 발행

제5조 (논문의 투고와 게재)

1. 학회지에 게재되는 논문은 불교학과 관련된 주제를 다루어야 한다.
학제적 연구는 권장하지만 논문의 성격상 불교학과와의 관련성이 인정되어야 한다.
2. 투고할 논문은 ① 한글요약 ② 주제어 ③ 본 논문 ④ 참고문헌 ⑤ 영문 요약 ⑥ 영문주제어의 체제를 필히 갖추어야 한다.
3. 공동저술의 논문일 경우 제1저자가 있으면 이를 명시하고, 그 외 공동저자는 가나다순으로 명기한다.
4. 투고된 논문은 편집위원회의 주관 하에 소정의 심사과정을 통해 게재 여부를 정하며, 게재순서는 분야와 주제 등을 고려하여 편집위원회가 결정한다.
5. 논문의 투고와 작성에 관련된 기타 자세한 사항은 별도로 공시한다.

제6조 (논문의 심사) 논문심사에 관한 제반사항은 편집위원회가 주관하며, 심사기준 및 절차 등은 별도규정을 두어 시행한다.

부 칙

1. 본 규정은 2019년 4월 1일부터 시행한다.

『宗學研究』 심사규정

제1조 (목적) 『宗學研究』에 투고된 논문의 심사 및 게재에 관한 시행규정을 아래와 같이 정한다.

제2조 (심사절차) 투고된 논문의 심사절차는 다음을 따른다.

1. 편집위원회는 심사대상 논문의 학문분야와 동일한 전공학자 3인을 위촉하여 심사를 의뢰한다.
2. 편집위원회는 해당 전공분야의 책임자가 없다고 판단될 경우 심사가 능한 인접분야의 학자에게 의뢰한다.
3. 편집위원도 심사위원으로 위촉할 수 있다. 다만, 다른 편집위원이 투고한 논문의 경우 심사를 맡을 수 없다.
4. 심사의뢰 시 성명을 비롯하여 논문의 저자를 인지할 수 있는 모든 표시를 삭제하여 송부한다.
5. 학제적 연구논문의 투고는 권장하지만 논문의 성격상 불교학과의 관련성이 희박할 경우 심사위원 위촉이나 게재를 거부할 수 있다.
6. 심사위원은 정해진 심사보고서 양식에 따라 평가하고 최종심사결과는 ‘게재가’ ‘수정후 게재’ ‘수정후 재심사’ ‘게재 불가’로 판정한 후 편집위원회에 송부한다.
7. 심사보고서가 취합되면 편집위원회는 심사결과를 종합하여 판정한다. 다만, 편집위원회는 다음 항목에 해당하는 심사자들의 심사결과서에 대해서 심사를 진행하여, 심사결과를 무효화하고, 재심사하거나 편집위원회에 회부하여 심사를 할 수 있다.

<항목1> 투고자에 대한 인격적인 모독이나 무시하는 듯한 어투로 이루어진 심사

<항목2> 평가의 판정은 단정적인 데 비하여 그렇게 판정하는 근거제
시가 없는 심사

<항목3> 판정과는 무관하게 심사의견이 너무나 소략하게 주어진 경우

<항목4> ‘수정후 재심사’의 8점에 해당하는 경우만 전체 심사내용을
편집위원회의 검토 후 최종 결정할 수 있다.

8. ‘수정후 게재’ 또는 ‘수정후 재심사’로 판정된 논문은 필자에게 심사
내용을 첨부하여 수정을 요구하고, ‘게재 불가’로 판정된 논문은 심
사내용과 결과를 필자에게 통보한다.
9. ‘수정후 게재’ 논문의 필자는 어떻게 수정하였는지 ‘수정보고서’를 제
출하며, ‘수정후재심’의 경우 편집위원회가 다시 심사자를 결정한다.
10. 논문의 수정기간은 학술지 해당호의 출판에 지장이 없는 범위 내에
서 정하며, 정해진 기간을 엄수하지 못할 경우 게재에서 제외하고 이
를 필자에게 고지한다.
11. 편집위원회는 논문이 취합되면 그 게재여부를 최종 결정하고 그 결
과를 15일 이내에 필자에게 통보한다.
12. 그 밖의 사항은 편집위원회의 결정에 따라 시행한다.

제3조 (심사기준) 심사위원은 다음 항목을 채점하여 A(100~90점, 게재
가), B(89~85점, 수정후 게재), C(84~80점, 수정후 재심사), D(79점 이
하, 게재 불가)로 논문을 평가한다.

1. 연구주제의 독창성 및 내용의 창의성 (20점)
2. 논문구성 및 논지전개의 명료성과 논리성 (20점)
3. 문장기술 및 용어사용의 명확성 (20점)
4. 선행연구의 활용성, 연구결과의 기여도, 초록의 적절성 (20점)
5. 참고문헌의 인용, 각주처리 등의 정확성과 일관성 (15점)
6. 불교학술용어표준안의 활용도 (5점)

제4조 (심사결과 판정) 심사위원은 정해진 심사기준에 따라 평가한 결과와 상세한 심사평을 기재한 심사보고서를 제출하고, 편집위원회는 수합된 심사보고서를 종합하여 해당논문의 심사결과를 판정한다. 심사결과 판정의 최소요건은 다음 표와 같이 한다.

심사결과				최종판정
계재가	계재가	계재가	AAA(12)	계재가 (11~12점)
계재가	계재가	수정후계재	AAB(11)	
계재가	계재가	수정후재심사	AAC(10)	수정후계재 (9~10점)
계재가	수정후계재	수정후계재	ABB(10)	
수정후계재	수정후계재	계재가	BBA(10)	
계재가	계재가	계재불가	AAD(9)	
수정후계재	수정후계재	수정후계재	BBB(9)	
계재가	수정후계재	수정후재심사	ABC(9)	
수정후재심사	수정후재심사	계재가	CCA(8)	
계재가	수정후계재	계재불가	ABD(8)	수정후재심사 (6~8점)
계재가	수정후재심사	수정후재심사	ACC(8)	
수정후계재	수정후계재	수정후재심사	BBC(8)	
계재가	수정후재심사	계재불가	ACD(7)	
수정후계재	수정후계재	계재불가	BBD(7)	
수정후재심사	수정후재심사	수정후계재	CCB(7)	
수정후재심사	수정후재심사	수정후재심사	CCC(6)	
계재불가	계재불가	계재가	DDA(6)	
수정후계재	수정후재심사	계재불가	BCD(6)	
수정후재심사	수정후재심사	계재불가	CCD(5)	계재불가 (3~5점)
계재불가	계재불가	수정후계재	DDB(5)	
계재불가	계재불가	수정후재심사	DDC(4)	
계재불가	계재불가	계재불가	DDD(3)	

* A=4, B=3, C=2, D=1.

제5조 (심사보고서) 심사보고서는 편집위원회가 정한 양식에 따라 작성한다. (※ 양식별첨)

부 칙

1. 본 규정은 2019년 4월 1일부터 시행한다.

『宗學研究』 연구윤리규정

제 1 장 총 칙

제1조 (목적) 이 규정은 연구윤리 및 진실성의 확보를 위한 절차와 그 업무 수행을 위한 위원회의 설치 및 운영에 관한 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제2조 (적용대상) 이 규정은 연구활동을 수행하거나 그에 참여하는 이에 대하여 적용한다.

제3조 (적용범위) 연구윤리의 확립 및 연구의 진실성에 관한 검증과 관련된 사항은 이 규정을 따른다.

제4조 (연구부정행위의 범위)

1. 연구부정행위(이하 “부정행위”라 한다)라 함은 연구의 제안과 수행, 연구결과의 보고 및 발표 등에서 행하여진 다음 각 호의 행위를 말한다.
 - 1) 존재하지 않는 데이터 또는 연구결과 등을 허위로 만들어 내는 행위
 - 2) 연구재료·장비·과정 등을 인위적으로 조작하거나 데이터를 임의로 변형·삭제함으로써 연구내용 또는 결과를 왜곡하는 행위
 - 3) 타인의 창의적인 연구내용이나 연구결과 등을 정당한 승인 또는 인용 없이 도용하는 표절행위
 - 4) 연구내용 또는 결과에 대하여 공헌 또는 기여를 한 사람에게 정당한 이유 없이 논문저자 자격을 부여하지 않거나, 공헌 또는 기여를 하지 않은 이에게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 논문저자 자

격을 부여하는 부당한 논문저자 표시행위

- 5) 본인 또는 타인의 부정행위의 혐의에 대한 조사를 고의로 방해하는 행위
 - 6) 기타 제2항의 위원회가 자체적인 조사 또는 예방이 필요하다고 판단되는 부정행위
2. 제1항의 행위에 관한 연구소의 자체조사를 위하여 연구소 안에 연구윤리위원회(이하 “위원회”라 한다)를 둔다.

제5조 (용어의 정의)

1. “제보자”라 함은 부정행위를 인지하고 관련 증거를 위원회에 알린 자를 말한다.
2. “피조사자”라 함은 제보 또는 위원회의 인지에 의하여 부정행위의 조사대상이 된 이 또는 조사 수행과정에서 부정행위에 가담한 것으로 추정되어 조사의 대상이 된 이를 말하며, 조사과정에서의 참고인이거나 증인은 이에 포함되지 아니한다.
3. “예비조사”라 함은 제보 또는 인지된 부정행위의 혐의에 대하여 공식적으로 조사할 필요가 있는지 여부를 결정하기 위한 절차를 말한다.
4. “본 조사”라 함은 부정행위의 혐의에 대한 사실여부를 조사하기 위한 절차를 말한다.

제 2 장 위원회의 설치 및 운영

제6조 (기능) 위원회는 다음 각 호의 사항을 심의·의결한다.

1. 연구윤리와 진실성에 관련된 제도의 수립 및 운영에 관한 사항
2. 연구윤리강령 등 관련규정의 제·개정에 관한 사항
3. 부정행위 제보접수 및 처리에 관한 사항

4. 본 조사의 착수 및 조사결과의 판정·승인 및 재심에 관한 사항
5. 제보자 및 피조사자 보호에 관한 사항
6. 연구진실성의 검증결과 처리 및 후속조치에 관한 사항
7. 기타 위원회 운영에 관한 제반사항

제7조 (구성)

1. 위원회는 위원장을 포함하여 총 7인으로 구성하며 위원장 및 위원은 이사장이 위촉한다.
2. 부위원장은 위원 중에서 호선한다.
3. 위원의 임기는 2년으로 하고 연임할 수 있다.

제8조 (위원장)

1. 위원장은 위원회를 대표하며 회의를 주재한다.
2. 부위원장은 위원장을 보좌하고 위원장의 부재 시에 직무를 대행한다.

제9조 (간사) 위원회는 간사 1인을 두어 제반 행정사항을 처리한다.

제10조 (회의)

1. 위원장은 위원회의 회의를 소집하고 그 의장이 된다.
2. 회의는 재적위원 과반수 출석과 출석위원 과반수 찬성으로 의결한다. 다만, 제6조 3항 내지 6항의 사항은 재적위원 3분의 2이상의 출석과 출석위원 3분의 2이상의 찬성으로 의결한다.
3. 위원회는 비공개회의를 원칙으로 하며 필요한 경우 관계자를 출석하게 하여 의견을 청취할 수 있다.

제 3 장 제보 및 접수

제11조 (부정행위 제보 및 접수) 제보자는 위원회에 서면 또는 전자우편 등의 방법으로 제보할 수 있으며 관련된 증거는 반드시 서면으로 제출하여야 한다. 다만, 실명제보를 원칙으로 한다.

제12조 (제보자의 권리보호)

1. 위원회는 제보자의 신원을 보호하여야 하며, 제보자의 성명은 필요한 경우가 아니면 제보자 보호차원에서 공개해서는 안 된다.
2. 위원회는 제보자가 부정행위 제보를 이유로 징계 등 신분상 불이익, 근무조건상의 차별, 부당한 압력 또는 위해 등을 받은 경우 피해를 원상회복하거나 제보자가 필요로 하는 조치 등을 취하여야 한다.
3. 제보내용이 허위인 줄 알았거나 알 수 있었음에도 불구하고 이를 신고한 제보자는 보호대상에 포함되지 않으며 사안에 따라 관련사실을 해당 소속기관에 통보할 수 있다.

제13조 (피조사자의 권리보호) 위원회는 부정행위 여부에 대한 조사가 완료될 때까지 피조사자의 명예나 권리가 침해되지 않도록 주의하여야 하며 무혐의로 판명된 피조사자의 명예회복을 위하여 노력하여야 한다.

제14조 (이의제기 및 변론권 보장) 위원회는 제보자와 피조사자에게 의견진술, 이의제기 및 변론의 권리와 기회를 동등하게 보장하여야 하며 관련절차를 사전에 알려주어야 한다.

제 4 장 예비조사

제15조 (예비조사위원회) 위원장은 제보접수일로부터 10일 이내에 3인 이내의 위원으로 예비조사위원회를 구성한다.

제16조 (예비조사의 기간 및 방법)

1. 예비조사는 제보접수일로부터 15일 이내에 착수하고, 예비조사 시작 일로부터 15일 이내에 본 조사 실시여부를 결정하여야 한다.)
2. 제보의 접수일로부터 역산하여 만 2년이 경과된 부정행위에 대해서는 이를 접수하였더라도 처리하지 않음을 원칙으로 한다.
3. 예비조사에서는 다음 각 호의 사항에 대한 검토를 실시한다.
 - 1) 제보내용이 제4조 1항 소정의 부정행위에 해당하는지 여부
 - 2) 제보내용이 구체성과 명확성을 갖추어 본 조사를 실시할 필요성과 실익이 있는지 여부
 - 3) 부정행위가 제보일로부터 역산하여 만 2년이 경과되었는지 여부

제17조 (예비조사 결과의 보고)

1. 예비조사 결과는 위원회의 의결을 거친 후 10일 이내에 제보자 및 피 조사자에게 문서로 통보한다. 다만, 제12조 3항의 허위제보에 의한 경우에는 그러하지 아니한다.
2. 예비조사 결과보고서에는 다음 각 호의 내용이 포함되어야 한다.
 - 1) 제보의 구체적인 내용
 - 2) 조사의 대상이 된 부정행위 혐의사실
 - 3) 본 조사의 실시여부 및 판단의 근거

제 5 장 본 조사

제18조 (본 조사 착수 및 기간)

1. 본조사는 위원회의 본 조사 실시 결정 후 15일 이내에 착수하며, 이 기간 동안 본 조사 수행을 위한 위원회(이하 “조사위원회”라 한다)를 구성하여야 한다.)
2. 본조사는 본 조사 시작일로부터 45일 이내에 완료한다.)
3. 조사위원회가 기간 내에 조사를 완료할 수 없다고 판단할 경우 위원회에 그 사유를 설명하고 1회에 한하여 기간연장을 요청할 수 있다.

제19조 (조사위원회의 구성)

1. 조사위원회는 5인 이상의 위원으로 구성한다.
2. 조사위원회 위원구성 및 위촉기간은 위원회의 의결을 거쳐 결정하고 조사위원회의 위원장은 조사위원 중에서 호선한다.
3. 조사위원회는 해당분야의 전문적인 지식 및 경험이 풍부한 자를 2분의 1 이상 포함하며 공정성과 객관성 확보를 위하여 연구소 소속이 아닌 외부인사를 5분의 1 이상 위촉한다.
4. 당해 조사사안과 이해관계가 있는 자를 조사위원회에 포함시켜서는 안 된다.

제20조 (출석 및 자료제출 요구)

1. 조사위원회는 제보자·피조사자·증인 및 참고인에 대하여 진술을 위한 출석을 요구할 수 있으며, 만약 출석을 포기할 경우 별지 제1호 서식의 “진술권 포기서”를 위원장에게 제출하여야 한다.
2. 조사위원회는 피조사자에게 자료의 제출을 요구할 수 있으며, 증거자료의 보전을 위하여 이사장의 승인을 얻어 적절한 조치를 취할 수 있다.

제21조 (본 조사 결과보고서의 제출)

1. 조사위원회는 본 조사 종료 후 10일 이내에 본조사결과보고서(이하 “최종보고서”라 한다)를 위원회에 제출하여야 한다.
2. 최종보고서에는 다음 각 호의 사항이 포함되어야 한다.
 - 1) 제보의 구체적인 내용
 - 2) 조사의 대상이 된 부정행위 혐의사실
 - 3) 관련 증거·증인 및 진술서
 - 4) 조사결과

제 6 장 본 조사 이후의 조치

제22조 (판정)

1. 판정은 예비조사 시작일로부터 6개월 이내에 이루어져야 한다.
2. 위원회는 판정결과를 이사장에게 보고하고 제보자와 피조사자에게 통지하여야 한다.
3. 제보자 또는 피조사자가 판정에 불복할 경우에는 통지를 받은 날로부터 30일 이내에 이유를 기재한 재심의 요청서를 위원장에게 제출하여야 한다.

제23조 (재심의)

1. 위원회는 재심의 요청서를 접수한 날로부터 10일 이내에 재심의 여부를 결정하여야 한다.
2. 재심의 절차 및 방법은 위원회가 별도로 정한다.

제24조 (결과에 대한 조치)

1. 위원장은 관련자에 대하여 이사장에게 후속조치를 건의할 수 있으며

- 해당 기관장에게 통보한다.)
2. 징계조치에 관한 사항은 다른 관련규정에 의하거나 별도로 정할 수 있다.

제 7 장 자료의 보관 및 비밀엄수

제25조 (기록의 보관) 예비조사 및 본 조사와 관련된 기록은 5년간 보관한다.

제26조 (비밀엄수) 제보·조사·심의·의결 및 건의조치 등 조사와 관련된 일체의 사항은 비밀로 하며, 조사에 직·간접적으로 참여한 자(위원회 위원·간사 등을 포함한다)는 조사 및 직무수행 과정에서 취득한 모든 정보에 대하여 누설하여서는 안 된다. 다만, 합당한 공개의 필요성이 있는 경우 위원회의 의결을 거쳐 공개할 수 있다.

제 8 장 보 칙

제27조 (운영예산) 위원회의 운영 및 조사에 필요한 예산은 별도로 책정하여 지급할 수 있다.

제28조 (예외사항) 이 규정에 명시되지 않은 사항은 관련 상위법을 준용한다.

부 칙

1. 이 규정은 2019년 4월 1일부터 시행한다.

운영위원	종호스님(동국대) 혜명스님(동국대 WISE)	정택스님(동국대) 보일스님(해인사 승가대학)	서광스님(동국대) 원상스님(동국대)
	진경스님(법륜사) 보희스님(동국대) 정영희(동국대)	덕림스님(동국대) 보문스님(자비사) 이학주(동대부여교)	황미향(동국대) 김윤경(동대부여중)
편집위원장	정도스님(동국대)		
편집위원	김방룡(충남대) 김지연(동국대) 안유숙(동국대) 이석환(동국대) 정운스님(동국대)	김성은(동국대) 박인석(동국대) 오용석(원광대) 일미스님(예일대) 주석스님(쿠무다)	김유리(동국대) 버스웰(UCLA) 원법스님(운문사승가대) 정영희(동국대) 혜명스님(동국대 WISE)
편집간사	김유리(종학연구소 전임연구원)		

宗學研究 제9집

발행일 | 2023년 6월 30일
 발행인 | 정도스님
 편집인 | 정도스님
 발행처 | 동국대학교 불교학술원 종학연구소
 편집제작 | 주호기획

종학연구소 연락처 |
 서울특별시 중구 퇴계로 36길 2 동국대학교 충무로영상센터 본관 302호
 전화 | 02)6713-5141

전자우편 | jonghak@dongguk.edu
 홈페이지 | jonghak.dongguk.edu
 논문투고 | jonghak@dongguk.edu