정신문화연구 2009 가을호 제32권 제3호(통권 116호) pp. 3~27.

研究論文

『선문염송』의 편찬에 대한 사상사적 연구

정 천 구*

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 불립문자(不立文字)와 『경덕전등록(景德傳燈錄)』
Ⅲ. 불외문자(不外文字)와 『선문염송』
Ⅳ. 『선문염송』의 사상사적 의의와 한계
Ⅴ. 마무리
<참고문헌>
<국문요약>

Ⅰ. 머리말

지금 한국의 불교계를 주도하고 있는 종파는 조계종이다. 조계종은 간화선(看話禪)을 표방하고 있고, 그 간화선의 기본적인 교재 가운데 하나가 진각국사(眞覺國師) 혜심(慧諶, 1178~1234)이 편찬한 『선문염송(禪門拈頌)』[1]이다. 『선문염송』의 편찬은 고려의 불교가 선종 중심으로 전개되며 간화선이 주요한 수행 체계가 될 것임을 예고하는 것이었다.

『선문염송』은 모두 30권, 1462칙으로 이루어져 있다.[2] 『선문염송』에 대해서는

* 부산대학교 강사, 문학사상 전공(appulssa@dreamwiz.com).

1) 본고에서는 한국불교전서 제5책에 실린 『선문염송집』을 자료로 하는데, 현재는 『선문염송설화』와 합쳐져서 '선문염송염송설화회본'이라는 제목으로 되어 있다. 그러나 본고에서는 '선문염송'이라 줄여서 일컫기로 한다.

2) 현존하는 판본에서는 고칙이 1,462개인데, 서문에서 혜심이 밝힌 숫자는 1,125개이다. 후대에 누군가가 고칙을 추가하여 편집한 것으로, 어떤 고칙이 추가된 것인지는 알 수 없다.

이미 여러 연구자들이 논의하였다. 『선문염송』의 저본과 편찬 과정, 구성 등에 대한 연구가 주를 이루었다.[3] 이들 연구 속에서 혜심의 현실인식이나 『선문염송』이 후대에 끼친 영향에 대한 간략한 언급은 있었으나,[4] 그 사상사적 의의에 대한 본격적인 연구는 없었다.

『선문염송』은 고칙과 송고(頌古), 염고(拈古) 등을 모아서 엮은 것이므로, 간화선 수행의 교본으로서 가치가 있다는 것은 분명하다. 또 후대 간화선 수행 체계에 큰 영향을 끼친 것도 분명한 사실이다. 그러나 사상사나 불교사 속에서 과연 특정한 사상이나 수행 체계가 얼마나 오랫동안 주류로서 명맥을 이어갔는가를 들여다볼 때, 간화선의 수행 체계와 『선문염송』이 이토록 오랜 세월 동안 가치와 의의를 가질 수 있는가 하는 의문이 제기된다.

『선문염송』은 보조국사(普照國師) 지눌(知訥, 1158~1210)에 의한 수선사(修禪社) 운동, 그리고 지눌의 정혜쌍수(定慧雙修)와 간화선 주창 등 사상의 혁신을 잇는 글쓰기 또는 표현의 혁신에 해당한다. 지눌이 「간화결의론(看話決疑論)」을 통해 간화선을 주창하기는 하였으나, 그 글은 한 편의 논일 뿐이다. 간화선과 함께 발달한 염고나 송고, 어록, 염송집 등을 통해서 구체적으로 드러내지는 못하였다. 그런데 혜심이 간화선의 수행을 위한 『선문염송』을 편찬한 것이다.

중국에서도 간화선은 선종 안에서 일어난 혁신적인 수행 체계였다. 즉 교학에 대한 반발에서 출발한 선종이 다시 언어와 문자를 긍정하면서 등장한 것이 간화선이라는 사상의 혁신이었다. 바로 이러한 사상의 혁신과 함께 염고와 송고 등의 선문학(禪文學)이 등장하였는데, 분양선소(汾陽善昭, 947~1024)의 『송고대별삼백칙

3) 『선문염송』에 대한 연구로는 이동준, 「『禪門拈頌』의 基礎的 底本에 대하여」, 『한국종교사상의 재조명(상)』(원광대출판부, 1993); 한기두, 「『선문염송』의 편찬에 따르는 慧心禪의 意旨」, 『보조사상』, 7집(보조사상연구원, 1993); 김호동, 「『선문염송』과 진각국사 혜심」, 『민족문화논총』, 18·19합집(영남대민족문화연구소, 1999); 이점숙, 「『禪門拈頌』의 성립과 구성에 관한 연구」, 동국대 석사논문(2000); 이영석, 「『선문염송』의 편찬에 관한 연구」, 『정토학연구』, 5집(한국정토학회, 2002); 진성규, 「『선문염송』의 편찬과 그 의의」, 『백산학보』, 66호(백산학회, 2003) 등이 있다. 『선문염송』을 간화선과 연관지어서 논의한 경우는 거의 없고, 정성본, 「진각국사 혜심의 간화선 연구」, 『보조사상』, 23집(보조사상연구원, 2005)에서 부분적으로 다루었을 뿐이다.

4) 『선문염송』에서 혜심의 현실인식을 끌어내 논한 것은 김호동, 앞의 논문, 4장에서 볼 수 있고, 『선문염송』이 후대에 끼친 영향에 대해서는 이점숙, 앞의 논문, 4장, 이영석, 앞의 논문, 3장에서 논의하였다.

(頌古代別三百則)』, 설두중현(雪竇重顯, 980~1052)이 지은 『송고백칙(頌古百則)』, 원오극근(圜悟克勤, 1063~1135)의 『벽암록(碧巖錄)』 등 염송집의 편찬에서 그 점을 확인할 수 있다. 이는 다시 종영(宗永)의 『종문통요(宗門統要)』(1133), 법응(法應)의 『선종송고연주집(禪宗頌古聯珠集)』(1179) 등의 편찬으로 이어졌다.

『선문염송』도 그 명칭에서 이미 염고와 송고 등의 선문학을 담고 있음을 드러내고 있다. 따라서 중국의 경우를 염두에 두면서 『선문염송』을 사상과 표현의 혁신이라는 관점에서 논의할 필요가 있다. 『선문염송』의 편찬이 과연 당시의 선불교 및 수행 체계에서 어떤 의의를 가졌는가, 오늘날에도 여전히 그 의의를 갖는가, 더 이상 사상과 표현에서 혁신이 필요하지 않을 만큼 지속적인 의의를 갖는가 등에 대한 최소한의 답을 마련할 필요가 있다는 말이다.

사상과 표현, 사상과 글쓰기의 문제는 선종의 등장과도 깊이 연관되는 일이었다. 즉 문자에 얽매임으로써 도리어 깨달음이라는 근원적인 지향점을 잃어버린 교학(敎學)에 대한 반발, 또 깨달음을 언어나 문자로 표현할 수 있는가 하는 근본적인 반성에서 선종이 등장한 것이다. 선시(禪詩)와 송고, 염고 등의 선문학은 바로 그런 반성적 사유에서 말미암은 것이다. 『선문염송』을 편찬한 혜심 역시 그런 반성과 고민을 했으리라 여겨진다.[5] 따라서 본고에서는 혜심이 어떤 언어관을 가지고 『선문염송』을 편찬했는지를 사상사적 관점에서 논의할 것이다. 이를 위해 먼저 선종에서 표방하는 불립문자(不立文字)와 이를 그대로 글쓰기에서 구현한 중국의 『경덕전등록(景德傳燈錄)』 및 염송집 등에 대해 살펴본다. 그래야 『선문염송』의 사상사적 의의가 더 명확하게 드러날 것이기 때문이다.

---

5) 혜심은 『무의자시집(無衣子詩集)』을 남겼고 또 그의 어록도 남아 있어 이를 확인할 수 있다. 시집에서는 선시를, 어록에서는 선문답을 엿볼 수 있다. 이로 말미암아 혜심은 지눌과 달리 문학 연구에서도 주목을 받았는데, 조동일, 「혜심」, 『한국문학사상사시론』(지식산업사, 1989); 이종찬, 「무의자의 시문학」, 『보조사상』, 7집(보조사상연구원, 1993); 박재금, 『한국선시연구—무의자 혜심의 시세계』(국학자료원, 1998); 유영봉, 「無衣子 慧諶이 남긴 禪詩의 世界」, 『대동한문학』, 15집(대동한문학회, 2001); 이상미, 「無衣子 惠諶의 文學觀」, 『한문교육연구』, 19집(2002); 「무의자의 시세계에 대한 연구」, 『동방학』, 9집(한서대동양고전연구소, 2003) 등에서 그런 연구를 하였다. 이들 연구는 주로 혜심의 『무의자시집』을 대상으로 한 것이다.

II. 불립문자(不立文字)와 『경덕전등록(景德傳燈錄)』

선종에서 표방하는 '불립문자(不立文字), 교외별전(敎外別傳)'은 번쇄한 교학체계에 대한 반발이며 그 한계를 넘어서려는 의도를 드러낸 것이고, '직지인심(直指人心), 견성성불(見性成佛)'은 실천적 수행이 직관적으로 이루어져야 함을 강조한 말이다. 이러한 선종의 표어는 하루아침에 정형화된 것이 아니다. 당대에 선종이 등장한 뒤로 송대를 거치면서 비로소 완정한 형태를 갖추었다.

당말과 오대(五代)의 혼란기를 거치면서 중국의 불교계는 재편되었다. 교학체계 위에서 성립한 종파들은 쇠퇴하고, 교학체계에 반발하였던 선종이 주도적 위치를 차지하게 되었다.[6] 선종은 송대에 들어서면서 더욱더 꽃을 피웠는데, 송의 건국과 함께 『경덕전등록』(1004)이 편찬된 것은 특히 주목할 일이다. 물론 『경덕전등록』에 앞서 『송고승전(宋高僧傳)』(988)이 찬녕(贊寧)에 의해 편찬되었다. 둘 다 국가적 사업으로 이루어진 것이지만, 그 성격이나 사상사적 의의에서는 매우 큰 차이가 있다.

『송고승전』은 양(梁)나라 혜교(慧皎, 437~554)의 『고승전(高僧傳)』과 당(唐)나라 도선(道宣)의 『속고승전(續高僧傳)』을 이어서 저술된 것으로, 십과(十科)라는 체재 안에 모든 종파를 다 아우르면서 승려들의 전기를 역사적 순서에 따라 서술한 것이다. 그러나 『송고승전』에서 고승전글쓰기는 정점에 이르렀다. 이는 『대명고승전』에서 십과 체재가 붕괴되면서 고승전글쓰기가 유명무실해진 데서도 입증된다.[7] 반면 『경덕전등록』은 오로지 선종의 계보만을 중시하여 선사들을 중심으로 그 전기를 실었고, 이후 등록(燈錄) 또는 전등록(傳燈錄) 글쓰기의 토대를 확립하였다는 데서 그 역사적 의의가 사뭇 다르다.[8]

『송고승전』과 『경덕전등록』의 가장 큰 차이는 교학체계의 긍정이냐 부정이냐에

---

6) 당말 오대의 불교적 상황에 대해서는 Ebrey, Patricia Buckley and Peter N. Gregory(edit.), *Religion and Society in T'ang and Sung China*(Hawaii: Univ. of Hawaii Press, 1993)의 Chapter 1에서 자세하게 논하였고, 阿部肇一, 『增訂 中國禪宗史の硏究』(東京: 硏文出版, 1986), 1편과 2편에서는 정치·사회사적 관점에서 논하였다.

7) 이에 대해서는 石井修道, 『宋代禪宗史の硏究』(東京: 大東出版社, 1987), 1~7쪽에서 자세하게 논하였다.

8) 이에 대해서는 정천구, 「三國遺事와 中·日 불교전기문학의 비교 연구」, 서울대 박사논문(2000)에서 자세하게 논하였다.

있다. 그것은 서술방식이나 언어적 특성에서 이미 잘 드러나는데, 『송고승전』은 정제된 언어로써 수행의 과정을 드러내고 수행의 중요성을 강조하였다. 그러나 『경덕전등록』은 수행보다는 깨달음을 강조하기 위해 일상어를 과감하게 구사하였다.[9]

『송고승전』에도 「습선(習禪)」편이 있고 선사들의 전기가 실려 있다.[10] 편자인 찬녕이 「습선」편 말미에 덧붙인 '논(論)'을 보면, "이에 중천축에서 온 달마가, 우리 중생들이 범어 경전에서 전하는 것만 알고 이름과 형상에 빠지게 되어 손가락만 알아보고 달은 잊고 고기를 얻고서도 통발에 집착하면서 그저 읊조리고 외우는 것을 공덕으로 여기고 제 몸이 바로 부처임을 믿지 못하는 것을 불쌍하게 여겼다. 그리하여 '나는 곧바로 인심을 가리켜서 성품을 보고 부처가 되게 할 뿐, 문자를 세우지 않았다'는 말을 내세웠다"[11]는 대목이 나온다. 여기에 '불립문자'라는 말이 분명하게 등장한다.

그런데 『송고승전』은 불립문자에 기반해서 편찬되지 않았다. 『송고승전』은 종파적 관점을 견지하지 않고 편찬되는, 일종의 불교사서(佛敎史書)였기 때문이다. 비록 당말 오대를 거치면서 선종이 주류가 되었다고 하더라도 이미 오래도록 지속되어 온 고승전글쓰기로는 감당할 수 없는 일이었다. 따라서 선종의 등장과 그 주장에 걸맞은 새로운 글쓰기가 필요했고, 『경덕전등록』이 바로 그 필요를 충족시켰다.

『경덕전등록』의 서문에서는 "만일 감응한 징조만 좇거나 두루 행각한 자취만을 서술한다면 이는 승사(僧史)에서 이미 드러낸 것인데, 어찌 선가의 가르침에서 얻으려 하는가?"[12]라고 하여, 승사 즉 고승전과는 다르게 서술하였음을 분명하게 밝히고 있다. 그러면 어떻게 다르고 왜 다른가? 이를 위해서는 다시 서문을 살펴볼 필요가 있다.

---

9) 『송고승전』과 『경덕전등록』의 언어적 특성과 의미에 대해서는 정천구, 「『景德傳燈錄』과의 대비를 통해 본 『三國遺事』의 시적 특성」, 『한국문학논총』, 28집(한국문학회, 2001)을 참조.

10) 石井修道, 앞의 책, 45~61쪽에서는 『송고승전』과 『경덕전등록』의 차이를 '습선'의 구성을 중심으로 논하여 선종 중심으로 불교계가 재편되는 과정을 보여준다고 하였다.

11) 『송고승전』 권13, "粵有中天達磨, 哀我群生, 知梵夾之雖傳, 爲名相之所溺, 認指忘月, 得魚執筌, 但矜誦念以爲功, 不信己躬之是佛. 是以倡言曰, '吾直指人心, 見性成佛, 不立文字也'"(『대정신수대장경』 권50, 789쪽 중). 이하 『대정신수대장경』은 『대정』으로 줄여서 일컫는다.

12) 『경덕전등록』 권1, "若乃但述感應之徵符, 專敘參遊之轍跡, 此已標於僧史, 亦奚取於禪詮?"(『대정』 권51, 197쪽 하).

> 그런데 (부처님께서는) 쌍림에서 입멸하실 때에 음광존자(가섭)만을 돌아보셨고, (상징적으로) 베를 서로 전하여 이윽고 달마에까지 이르렀다. 문자를 세우지 않고 곧바로 마음의 근원을 가리켜 보여 사다리를 밟지 않고 곧장 부처의 경지에 오르게 하였다. … 대체로 대웅(부처님)께서 부촉하신 뜻과 정법안장이 두루 퍼지는 길은 가르침 밖에 따로 행해지는 불가사의한 것이다.[13]

여기서 세우지 않는다고 한 문자, 밟지 않는다고 한 사다리는 바로 언어나 문자이며, 언어나 문자를 통한 가르침이다. 이는 그대로 부처의 가르침을 기록한 경전에 대한 부정이다. 그러나 단순한 부정이 아니다. 깨달음으로 곧장 나아가기 위한 부정이다. 곧바로 마음의 근원을 가리켜 보이고 곧장 부처의 경지에 오르게 한다는 것은 논리적인 사유를 거치지 않고 직관적으로 통찰하게 한다는 말이다.

그런데 위의 글에서도 나오듯이 부처가 부촉한 뜻, 정법안장이 두루 퍼지는 길은 가르침 밖에서 행해지는 것이어서 불가사의하다. 그런 불가사의한 일을 어떻게 서술할 것인가? 『경덕전등록』의 편찬자는 그것을 그다지 고민할 필요는 없었다. 왜냐하면 그런 불가사의한 일을 이미 선사들이 몸소 보여주었기 때문이다. 선사들의 말과 행위를 통해 부처가 부촉한 뜻이나 정법안장은 불가사의한 방식으로 이미 전해졌는데, 그 방식이 바로 '이심전심(以心傳心)'이다.

이심전심의 언어적 표현은 선문답이라는 독특한 대화체를 만들어냈다. 선문답은 어록(語錄)의 언어적 특징을 가장 잘 드러낸다. 선사들의 언행을 기록한 것이 어록이고, 그 어록은 이미 당대에도 있었다. 그러나 이 어록의 글들을 모아서 사서(史書)와 같은 꼴로 엮은 것이 바로 『경덕전등록』이다.[14] 그래서 『경덕전등록』에는 선문답이 매우 풍부하다. 아니, 고승전에 견주면 『경덕전등록』은 선문답만으로 선사의 전기를 구성했다고 해도 과언이 아니다.

> 백장이 물었다.

---

13) 『경덕전등록』 권1, "而雙林入滅, 獨顧於飮光, 屈眴相傳, 首從於達磨. 不立文字, 直指心源, 不踐楷梯, 徑登佛地.…蓋大雄付囑之旨, 正眼流通之道, 敎外別行, 不可思議者也"(『대정』 권51, 196쪽 중).

14) 물론 『경덕전등록』 이전에 이미 『조계보림전(曹溪寶林傳)』(801)과 『조당집(祖堂集)』(952) 등이 있었으나, 전등록글쓰기의 확립과 후대에 끼친 영향력으로 볼 때 『경덕전등록』을 더 높이 평가하는 것이 타당하리라 생각한다.

"어떤 것이 불법의 참뜻입니까?"
대사(마조)가 대답하였다.
"바로 그대가 몸과 목숨을 내던지는 것이다."
대사가 백장에게 물었다.
"그대는 어떤 법으로 사람을 가르치는가?"
백장이 불자를 곧추 세우니, 대사가 말하였다.
"이것 뿐인가, 따로 또 있는가?"
백장은 불자를 내던졌다.15)

선문답에서 물음은 언제나 깨달음에 관한 것이다. 어떤 것이 불법의 대의입니까, 조사가 서쪽에서 온 까닭은 무엇입니까, 어떤 것이 부처입니까, 어떤 것이 도입니까 등등. 그뿐만 아니라, 천당과 지옥이 있습니까, 어디에서 왔는가, 화상께서는 어디로 가시겠습니까 따위 전혀 불법의 요체와는 상관이 없어 보이는 물음조차도 깨달음에 관한 것이다. 그런데 물음은 대체로 정해져 있지만, 그 대답은 정해져 있지 않다.

대답이 정해져 있지 않다는 것은 곧 존재하는 모든 것이 대답이 될 수 있다는 것을 의미한다. 위에서 볼 수 있듯이 백장이 물은 불법의 참뜻과 마조가 물은 어떤 법은 다르지 않다. 그런데 마조의 대답은 "바로 그대가 몸과 목숨을 내던지는 것이다"이고, 백장의 대답은 불자를 세우거나 내던지는 것이었다. 불법의 참뜻, 궁극의 법은 다르지 않았는데, 대답은 서로 달랐다. 그러나 달라 보이는 대답이 실상에서는 다른 게 아니라는 것, 이것이 선문답을 통해 보여주고자 한 것이다.

『경덕전등록』에는 다양한 선문답이 기록되어 있다. 그 선문답은 지극히 일상적인 대화로 이루어져 있다. 그럼에도 범부들이 듣고서는 이해할 수 없다. 범부들의 일상적인 대화는 개인의 감정을 표현하거나 의사를 전달하는 차원에서 이루어지는 것이지만, 선문답은 진리를 드러내고 즉각적으로 깨닫게 하려는 의도의 산물이기 때문이다. 즉 경전의 언설로서는 풀어내지 못하거나 드러낼 수 없었던 경지를 보여주고자 한 것이기 때문에 겉으로 드러난 바와는 다른 차원의 언어적 표현이라는 말이다.

15) 『경덕전등록』 권6, "百丈問: '如何是佛法旨趣?' 師云: '正是汝放身命處.' 師問百丈: '汝以何法示人?' 百丈竪起拂子, 師云: '只遮箇, 爲當別有?' 百丈抛下拂子"(『대정』 권51, 246쪽 상-중).

이러한 선문답을 주로 실은 『경덕전등록』은 결국 그 서문에서 밝힌 바대로 불립문자의 언어관을 그대로 담아냈다고 할 수 있다. 고승전의 글쓰기와 『경덕전등록』의 글쓰기가 차이를 보이는 것은 그 언어관에 따른 것이며, 그 언어관은 깨달음에 대한 관점의 차이에서 말미암은 것이다. 고승전에도 깨달음에 대한 서술이 있으나, 그것보다는 고되고 오랜 수행, 즉 과정을 더 강조하고 있다. 그러나 『경덕전등록』에 나타난 깨달음은 '바로 지금 여기서' 얻어야 하고 또 얻을 수 있는 것이다. 흔히 돈오(頓悟)라 일컬어지는 한 순간의 경험이요 체험이다. 그러한 경험이나 체험은 선문답과 같은 직관적인 통찰을 요구하는 대화에서 적절하게 표현되었던 것이다.

그런데 이러한 언어관과 언어 표현은 결코 언어 부정이 아니다. 불립문자가 문자를 세우지 않는다는 뜻이지만, 그것은 문자를 기반으로 한다는 것을 역설적으로 드러낸 말이다. 즉 '문자를 세우지 않기(不立)' 위해서는 이미 문자가 존재하여야 하고, '가르침 밖에서 따로 전하기(敎外別傳)'가 되기 위해서는 이미 가르침이 있어야 하기 때문이다. 따라서 단순한 부정이 아니라 초월하라는 부정이요, 언어를 넘어서는 또 다른 언어를 요구하는 언어 긍정인 것이다.[16]

이런 역설적인 언어 긍정에서 편찬된 『경덕전등록』은 나중에 더욱 세련된 언어 표현으로 나아가는 징검다리 역할을 하게 된다. 즉 송고(頌古)나 염고(拈古)와 같은 문학이 이 『경덕전등록』으로부터 비롯되어 『벽암록』이나 『종용록(從容錄)』, 『무문관(無門關)』 등과 같은 공안집이 만들어지게 되는데, 선문답들 가운데서 '공안(公案)'이라 불리는 것이 여기서 나왔던 것이다. 송고와 염고의 '고(古)'는 바로 고칙 또는 공안을 뜻한다.

『벽암록』 제1칙의 평창(評唱)에 "무릇 송고는 에돌아서 선을 설하는 것이고, 염고는 법령에 의거하여 판결을 내리는 것일 뿐이다"[17]라는 말이 나온다. 여기서 말

16) 명법은 『선종과 송대사대부의 예술정신』(씨아이알, 2009), 3장에서 이를 불리문자(不離文字)라고 하였다. 그는 송대에 선종이 문자화로 나아갔는데, 이는 결코 종교적 타락이 아니라고 보았다. 오히려 불립문자에서 불리문자로 전환이 이루어진 것으로 보아야 하며, 그것은 문자가 깨달음에 긍정적으로 작용할 수 있다는 관념에 따라 얻어진 결과라고 말하였다. 필자 또한 이 견해에 동의하지만, 송대의 선종이 문자화된 것이라기보다는 애초부터 불립문자에는 언어 긍정의 의미가 있었고 그에 따라 표현의 혁신을 이룩하였다고 보아서 관점을 달리한다.

17) 『벽암록』 권1, "大凡頌古只是繞路說禪, 拈古大綱據款結案而已"(『대정』 권48, 141쪽 상).

한 송고와 염고는 바로 불립문자의 내밀한 뜻을 잘 드러내고 있다. "에돌아서 선을 설한다"는 말에는 직접적으로 표현할 길이 없다는 겉뜻과 함께, 얼마든지 다양한 표현을 찾아낼 수 있다는 속뜻이 아울러 담겨 있다. "법령에 의거하여 판결을 내린다"는 말에도 표현은 고정된 것이 아니라 대상이나 상황에 따라 다양할 수 있다는 긍정의 겉뜻과 함께, 그 표현은 '그 때 그 자리'에서만 유효하다는 속뜻이 숨어 있다. 깨달음은 언어로서 표현할 수 없다는 표현불가능성을 인정하면서 동시에 끊임없는 표현의 혁신이 가능하고 또 필요하다는 이중적인 의미가 담겨 있는 셈이다.[18] 이 이중성이 바로 불립문자의 참뜻이며, 『경덕전등록』을 거쳐 『벽암록』에서 더 구체화된 것이다.

전등사서(傳燈史書)인 『경덕전등록』이 편찬된 뒤에 분양선소(汾陽善昭)는 『경덕전등록』에서 100칙의 기연(機緣)을 뽑고 여기에 송과 염을 더하고 자신이 지은 공안을 합쳐 『송고대별삼백칙(頌古代別三百則)』을 편찬하였다. 이는 나중에 편찬되는 설두중현(雪竇重顯)의 『송고백칙(頌古百則)』의 효시가 된다. 설두중현의 『송고백칙』은 선문학의 꽃을 피우는 데에 큰 기여를 했는데, 이로부터 간화선의 길이 열렸다고 해도 과언이 아니다.

원오극근(圜悟克勤)이 『송고백칙』에 짤막한 평과 해설을 붙여서 내놓은 것이 『벽암록』이다. 『벽암록』은 설두의 '본칙(本則)'과 '게송'에 원오가 '수시(垂示)'와 '평창'과 '착어(著語)'를 덧붙여서 이루어졌다. 수시는 서론이면서 문제 제기의 구실을 하고, 평창은 본칙과 게송에 대한 해설이며, 착어는 본칙과 게송의 구절마다 짧게 덧붙인 평어(評語)이다. 원오의 글들로 말미암아 『벽암록』은 선과 언어, 선과 문학의 절묘한 조화를 보여주었다. 특히 문자에 매여서 자구 해석에 머물고 마는 수행자들에게 일침을 가하기 위해서 원오는 자유자재하게 구어나 속어를 구사하였는데, 이는 『경덕전등록』이 선사들의 언행을 단순히 기록한 것보다 한걸음 나아간

18) 명법은 "문자선은 일견 선종의 모토인 '불립문자'와 모순되기 때문에 긍정적인 요소보다 부정적인 요소가 더 두드러진다"(명법, 앞의 책, 103쪽)고 하였는데, 역사적 흐름 속에서 보면 문자선은 불립문자와 모순되는 것이 아니다. 문자선이든 간화선이든 모두 깨달음을 적실하게 표현하고자 한 노력의 산물일 뿐이다. 불립문자가 그 자체에 모순을 내포하고 있었기 때문에 부정적인 요소가 더 두드러졌다고 말해서는 부당하다는 말이다. 문자선이나 간화선은 애초에는 혁신적인 수행 방식의 하나였는데, 다만 세월이 흐르면서 참신성이나 혁신성이 약화되고 오히려 정형화되거나 형해화되면서 부정적인 면이 두드러졌을 뿐이다.

표현의 혁신이다.

『경덕전등록』에서 공안집으로 나아간 것은 철저하게 깨달음에만 초점을 맞추었다는 것을 의미한다. 『경덕전등록』이 적어도 사서의 형태를 갖추고 있었다면, 공안집에서는 일체의 역사적 흐름이 배제되어 있다. 문제는 어떤 수행자이든 그 삶은 일상 속에서 영위되고, 그 일상은 시간의 흐름으로부터 자유롭지 못하다는 사실이다. 일상성을 강조하고 일상의 언어를 통해 깨달음을 추구하는데 치중하다가 자칫 역사라는 거대한 시간의 변화를 간과하거나 무시하게 되고, 그것이 그대로 혁신의 필요성을 간과할 수도 있다는 말이다. 염송집은 바로 그런 한계를 갖고 있었는데, 『선문염송』은 그런 한계를 넘어서는 방식으로 편찬된 것이다.

III. 불외문자(不外文字)와 『선문염송』

혜심은 『선문염송』의 서문에서 "나는 학인들의 간곡한 청을 받고 선왕들의 본래 뜻을 생각하여 국가에 복을 더하고 불법에 도움이 되게 하고자, 제자 진훈(眞訓) 등을 데리고 옛 이야기 1,125 대목을 모으고 또 여러 스님들이 집어낸 것[拈]과 읊은 것[頌] 등 요긴한 말씀을 뽑아 30권으로 꾸며 전등록과 짝이 되게 하였다"[19]고 그 편찬 의도를 밝히고 있는데, 여기서 언급한 '전등록'은 바로 『경덕전등록』을 가리킨다. "짝이 되게 하였다"는 말은 두 가지로 해석할 수 있다. 첫째는 『경덕전등록』의 사서적 성격에 송고와 염고를 결합한 새로운 형태의 글쓰기를 보여주겠다는 것이고, 둘째는 중국의 염송집과 다른 독자적인 염송집을 마련하겠다는 것이다. 그렇다면 『선문염송』은 어떤 언어관을 바탕에 깔고 편찬되었는가?

> ① 세존과 가섭 이래로 스승과 제자가 대대로 이어 받들면서 등불과 등불을 다함이 없이 번갈아서 서로 은밀하게 부촉하는 것을 '바른 전법'으로 삼았다. 그 바르게 전하고 은밀하게 부촉해준 것을 언설과 의미로 갖추어 나타내지 아니한 것은 아니지만, 언설과 의미로는 충분히 드러내지 못하는 바

19) 『선문염송』 권1, "余被學徒力請, 念祖聖本懷, 庶欲奉福於國家, 有裨於佛法, 乃率門人眞訓等, 採集古話, 凡一千一百二十五則, 幷諸師拈頌等語要錄, 成三十卷, 以配傳燈"(『한국불교전서』 제5책, 1쪽 상).

가 있다. 그래서 비록 가리켜서 늘어놓는 일은 있어도 문자를 세우지 않고 마음으로써 마음을 전할 따름이었다.

② 그럼에도 호사가들은 억지로 그러한 자취를 기억해 내어 책에 실어서 지금까지 전하였으니, 그 거친 자취는 결코 귀하게 여길 바가 아니다. 그러나 흐름을 더듬어 원천을 찾고, 가지 끝에 의거하여 뿌리를 아는 것도 무방할 것이다. 뿌리와 원천에 이른 이는 비록 만 가지로 다르게 말하여도 맞지 않은 적이 없고, 이에 이르지 못한 자는 비록 말을 끊고서 안으로 지키더라도 헷갈리지 않은 적이 없다.

③ 이런 까닭에 곳곳의 여러 존숙들은 문자를 멀리하지 않고 자비를 아끼지 않아 혹 묻기[徵]도 하고 집어 내기[拈]도 하고 대신 말하기[代]도 하고 비평하기[別]도 하고 읊거나 노래하기[頌歌]도 하면서 깊은 이치를 드러내어 후대 사람에게 전해 주었다. 그런즉 정법안장을 열고 현묘한 기틀을 갖추어 삼계를 뒤덮고 사생을 건져 주고자 하는 이라면, 이를 버리고서 달리 무슨 방도를 세우겠는가?[20]

①에서 혜심은 선종의 종지에 대해 언급하였다. 스승이 제자에게 은밀하게 부촉하는 것은『경덕전등록』에서 "음광존자만을 돌아보았다"고 한 것과 상통하는 것으로, "문자를 세우지 않고 마음으로써 마음을 전할 따름이었다"고 한 것을 이른다. 그것은 "언설과 의미로는 충분히 드러내지 못하는 바가 있기" 때문이다. 그런데 여기서 주목할 것은 "가리켜서 늘어놓는다(指陳)"는 것이다.

"가리켜서 늘어놓는 것"은 바로 선문답을 가리킨다. 이 선문답이 잘 엮어져 있는 것이『경덕전등록』을 비롯한 전등록류의 글들이다.『경덕전등록』이후에도『천성광등록(天聖廣燈錄)』·『건중정국속등록(建中靖國續燈錄)』·『연등회요(聯燈會要)』등이 연이어 편찬되었고, 남송 말에 편찬된『오등회원(五燈會元)』은 앞의 다섯 가지를 종합한 것이다. 바로 이러한 전등사서(傳燈史書)들을 두고 혜심은 "호사가들

20)『선문염송』권1, "詳夫自世尊迦葉已來, 代代相承, 燈燈無盡, 遞相密付, 以爲正傳. 其正傳密付之處, 非不該言義, 言義不足以及. 故雖有指陳, 不立文字, 以心傳心而已. 好事者强記其迹, 載在方冊, 傳之至今, 則其麤迹固不足貴也. 然不妨尋流而得源, 據末而知本. 得乎本源者, 雖萬別而言之, 未始不中也, 不得乎此者, 雖絶言而守之, 未始不惑也. 是以諸方尊宿, 不外文字, 不恪慈悲, 或徵或拈, 或代或別, 或頌或歌, 發揚奧旨, 以貽後人. 則凡欲開正眼, 具玄機, 羅籠三界, 提拔四生者, 捨此奚以哉?"(『한국불교전서』제5책, 1쪽 상).

은 억지로 그러한 자취를 기억해 내어 책에 실었다"고 비판한 것이다.

『경덕전등록』 이후의 전등사서들은 사상이나 표현에 있어 혁신을 이룩한 것이 아니다. 『송고승전』에서 고승전글쓰기가 그 역사적 의의를 다한 것과 마찬가지로 『오등회원』의 편찬 또한 전등록글쓰기가 더 이상 역사적·사상사적 의의가 없다는 것을 입증했을 뿐이다. 그것은 선종에서 표방한 불립문자에 걸맞게 글쓰기나 표현이 지속적으로 혁신되어야 함을 의미한다.

혜심은 전등록글쓰기의 한계를 이미 잘 알고 있었다. 그럼에도 그 의의를 부정하기만 한 것은 아님을 ②에서 분명하게 밝혔다. "원천을 찾고 뿌리를 알기" 위한 방편으로서는 여전히 의의가 있었기 때문이다. 이는 혜심이 경전이나 논서조차 부정하지 않는다는 것을 의미한다. 어차피 언어나 문자가 방편이라면, 그것으로써 표현된 것은 무엇이나 방편적 의의를 가지지 않겠는가. 위에서 혜심이 "뿌리와 원천에 이른 이는 비록 만 가지로 다르게 말하여도 맞지 않은 적이 없다"고 한 것은 바로 교학체계를 긍정한 것이다. 이는 문자선이나 간화선에서 언어를 긍정하는 것과는 다른 차원의 인식이다. 이런 인식은 묵조선에 대한 긍정에서도 드러난다.

혜심이 "이에 이르지 못한 자는 비록 말을 끊고서 안으로 지키더라도 헷갈리지 않은 적이 없다"라고 말했을 때, 그것은 묵조선에 몰두하는 수행자들을 가리켜 한 말이다. 묵조선(默照禪)은 말 그대로 "말 없이 본성을 비추는 선"을 뜻한다. 말이 없다는 데서 철저하게 불립문자를 지향한 것임을 알 수 있다. 비춘다는 데서는 '직지인심, 견성성불(直指人心, 見性成佛)'에 대한 강렬한 의지를 읽을 수 있다. 그렇다면 이 묵조선이말로 선종이 내세운 종지를 철저하게 따른 것이 아닌가.[21]

대체로 대혜종고(大慧宗杲, 1089~1163)가 묵조선을 신랄하게 비판하였다고 한다. 일례로 "혹자는 무언(無言)과 무설(無說)과 양구(良久)와 묵연(默然)을 공겁 이전의 일이라고 하여 사람들에게 그쳐라(休) 쉬라(歇)라고 가르친다. 진헐(眞歇)의 가르침은 흙이나 나무, 기와, 돌 따위와 다를 게 없다"[22]라고 말하면서 진헐청료(眞歇淸了, 1088~1151)의 수행 방식에 대해 비판하였다. 그러나 이를 단순히 묵조

21) 묵조선에 대한 자세한 논의는 김호귀, 「묵조선 수행의 실제」, 『한국선학』, 14호(한국선학회, 2006) 참조.

22) 『대혜어록』 권14, "或者以無言無說良久默然, 爲空劫已前事, 敎人休去歇去. 歇敎如土木瓦石相似" (『대정』 권47, 867쪽 중).

선에 대한 비판으로 보아서는 안 된다. 나중에 보게 되겠지만, 대혜는 간화선에 대해서도 거의 상통하는 비판을 하고 있기 때문이다.

혜심도 대혜종고와 마찬가지로 화두를 들고 참구하는 것이나 말 없이 앉아서 본성을 비추는 것이나 모두 깨달음을 얻기 위한 수행일 뿐이라는 것을 강조하고 있다. 뿌리와 원천에 이르는 것이 궁극의 목표라는 것을 잊고 특정한 수행 방법에만 매달린다면, 바로 그것이 비판과 질책의 대상이 된다는 것이다. 후대에 간화선조차 비판받고 있지 않은가. 이 점에서는 대혜종고와 혜심의 인식은 다르지 않다.

그러나 혜심은 대혜종고와 달리 새로운 글쓰기를 모색하였다는 데서 큰 차이가 있다. ③에서 혜심은 '불외문자(不外文字)'를 말하면서 갖가지 표현에 대해 언급하고 있다. 불립문자가 언어의 부정과 긍정이라는 이중적인 의미를 갖는데 대해, 불외문자는 더욱 적극적으로 언어를 긍정한 것이다. 불외문자는 "문자를 멀리하지 않는다"는 뜻이다. 아닌 게 아니라, 문자는 멀리한다고 해서 멀리할 수 있는 것이 아니다. 그렇다면 적극적으로 문자의 세계를 탐색해 들어가서 표현의 새로운 영역을 개척해 나가는 것이 더 긴요하다.

혜심은 다양한 경전에서 끌어온 글들을 『선문염송』의 고칙으로 삼았다. 또 징(徵)·염(拈)·대(代)·별(別)·송(頌)·가(歌) 등의 다양한 표현 방식을 두루 담고 있다. 이 모두 깊은 이치를 드러내기 위한 방편적 언어요 표현이고, 이를 도외시해서는 수행자를 이끌 방도가 없다는 것이다. 중요한 것은 "정법안장을 열고 현묘한 기틀을 갖추어 삼계를 뒤덮고 사생을 건져 주는 일"인데, 그것을 위해서라면 어떠한 방도도 버릴 수 없다는 사실이다.

혜심이 선택한 여러 표현 방식은 이미 있었던 것들이다. 서문에서 밝힌 대로 여러 존숙들이 자비심을 내어 제 나름대로 표현한 것들을 혜심이 모아서 엮은 것에 지나지 않는다. 그러나 불외문자라는 언어관에 입각해서 엮은 『선문염송』의 사상사적 의의는 결코 적지 않다.

그런데 혜심이 『선문염송』을 편찬함에 있어 중국에서 이미 편찬된 『종문통요』와 『선종송고연주집』을 참조했을 가능성을 제기한 연구가 있다.[23] 체계상의 유사성에 주목하여 그런 주장을 폈으나, 확언할 수는 없다. 『종문통요』는 본칙과 함께

23) 이에 대해서는 이동준, 앞의 논문을 참조.

염고가 수록되어 있고, 『선종송고연주집』은 본칙과 함께 송고가 수록되어 있다. 『선문염송』에는 송고와 염고뿐만 아니라 상당법어, 문답, 대(代)와 징(徵) 등 다양한 언어 표현이 수록되어 있으므로 그 차이가 뚜렷하다. 또 『종문통요』와 『선종송고연주집』에 수록된 송고나 염고가 『선문염송』에도 거의 빠지지 않고 나온다고 해서 『선문염송』이 그 둘을 참조했다고 보기는 어렵다. 『선문염송』이 양적으로 훨씬 많은 송고와 염고를 싣고 있기 때문이다.

혜심은 서문의 말미에서 "한스러운 일은 모든 조사들의 어록을 다 얻어 보지 못한 까닭에 빠진 게 있지 않을까 하는 것이니, 미진한 부분은 뒤에 올 지혜로운 분에게 맡겨 둔다"[24]고 하면서 그가 참조한 자료가 조사들의 어록이었음을 분명하게 밝히고 있다.[25] 실제로 조사들의 어록을 직접 보지 않았다면, 『선문염송』에 그토록 많은 법어나 문답, 대, 징 따위의 글들을 수록하지는 못했을 것이다. 다만 염송집임에도 전체적인 틀에서 『경덕전등록』과 같은 사서의 구성을 취하려 했다는 데서 독특함이 있다.

혜심 당시에 고려에서는 『경덕전등록』에 비견되는 전등록이 편찬되지 않았다. 그럼에도 불구하고 전등록글쓰기를 통해 중국과 대등하게 선종의 계보를 확립하려고 하지 않고,[26] 오히려 송고와 염고를 비롯한 선문학을 적극적으로 받아들였다는 사실은 높이 평가할 만하다. 왜냐하면 이미 전등록글쓰기는 그 역사적 의의를 다하고 염송집에 그 지위를 넘겨주었기 때문이다. 그러니 혜심이 전등록 글쓰기를 따랐다면 그것은 시대착오적인 발상으로, 사상사적 전개를 이해하지 못한 단견이 되었을 것이 분명하다.

---

24) 『선문염송』 권1, "弟恨諸家語錄, 未得盡覽, 恐有遺脫, 所未盡者, 更待後賢"(『한국불교전서』 제5책, 1쪽 중).

25) 혜심은 "미진한 부분은 뒤에 올 지혜로운 분에게 맡겨 둔다"고 하였는데, 실제로 혜심이 서문에서 밝힌 고칙의 수는 1,125개임에도 현재 전하는 판본의 고칙 수는 모두 1,463개이다. 이는 누군가가 보완했음을 의미하며, 그것은 혜심의 뜻을 어긴 것이 아니다.

26) 일본의 경우에는 케이잔(瑩山, 1268~1325)이 『전광록(傳光錄)』을 편찬하여 석가모니불에서부터 27조 반야다라존자까지 인도의 조사들과 28조 보리달마로부터 50조 천동여정(天童如淨, 1163~1228)까지 중국의 조사들을 거쳐 51조 도오겐(道元, 1200~1251)과 52조 에이헤이 에죠오(永平懷奘)를 입전시켰다. 이는 일본 조동종의 계보를 밝히는 데에 중점을 둔 것으로, 사상이나 표현의 혁신과는 거의 상관이 없다. 단순히 전등록글쓰기를 답습한 것에 지나지 않는다. 이에 비하면 『선문염송』의 독창적인 면은 더욱 두드러진다.

나말여초에 선문구산을 통해 선종이 한때나마 흥성하였다고는 하지만, 지눌이 사상의 혁신을 이룩하기 전에는 독자적인 선종의 계보를 내세울 형편이 못되었던 것도 사실이다. 그러나 그보다는 선종은 불립문자이든 불외문자이든 궁극의 깨달음을 목적으로 할 뿐이었으므로 전등의 계보에 집착할 이유가 없었던 것이다. 전등의 계보보다는 사상의 혁신에 걸맞은 수행의 체계를 세우는 것이 더 긴요한 일이었으므로 『선문염송』을 편찬하는 데 힘을 기울였다고 보는 것이 타당하다.

그렇지만 『선문염송』에도 한계는 있다. 혜심이 밝혔듯이 선사들의 어록을 참조하여 엮은 것이기 때문에 혜심 자신의 새로운 글쓰기를 보여준 것은 아니었다는 사실이다. 말하자면 지눌이 이룩한 사상의 혁신에 걸맞은 표현의 혁신을 이룩하지는 못했던 것이다. 비록 혜심이 선시를 풍부하게 짓고 또 어록을 남겼다고는 하나, 거기에서 표현의 혁신을 찾기는 어렵다.

IV. 『선문염송』의 사상사적 의의와 한계

한국에 선종이 들어온 것은 신라 말이다. 그러나 선종은 토착화되지 못했다. 나말여초의 정치적·사회적 혼란기에 중앙의 권력이 약화되었을 때, 귀족이나 왕실과 결탁하고 있던 종파들의 사이를 비집고 지방 호족들과 밀접한 관계를 맺으며 대두한 것이 선종이었다.[27] 어느 곳에서나 그러하지만, 정치적·사회적 혼란기에는 새로운 세력이 등장하게 마련이다. 아니, 새로운 세력으로 말미암아 혼란이 일어나는지도 모른다. 중요한 것은 갑작스럽게 대두한 세력도 그 기반이 탄탄해야만 지속될 수 있다는 것인데, 선종은 고려가 안정기로 접어들자 그 세력이 약화되었다. 무슨 까닭인가?

선종은 이미 중국에서 중국적 사유를 바탕으로 등장한 새로운 불교 사상이 하나의 종파로 자리잡은 것이었다. 중국에서도 선종은 당말에 대두하여 오대라는 혼란기를 거치면서 그 입지를 확고하게 다졌고, 이윽고 송대에 주도적인 종파가 되고 주변부 국가에도 큰 영향을 끼치기에 이르렀다. 이는 선종이 독자적인 사상을

27) 신라 말에 선종이 대두하게 된 정치적·사회적 배경에 대해서는, 추만호, 『나말여초 선종사상사연구』(이론과실천, 1992)의 4장 참조.

마련했기 때문에 가능한 일이었다. 사상적 기반이 없었다면, 송나라가 건국된 뒤에 여전히 세력을 떨치지는 못했을 것이다.

그런데 신라 말에 들어온 선종도 이미 중국에서 이룬 사상적 혁신을 기반으로 했을 터인데도, 왜 확고하게 뿌리를 내리지 못했는가? 기존의 종파에 견주어 볼 때, 선종의 종지나 사상은 확실히 혁신적이었다. 문제는 한국이나 일본의 선사들이 그 사상을 혁신한 주체가 아니라는 점이었고, 그렇다면 적어도 그 사상을 온전하게 체득하여 자기 것으로 만들어야 했다. 바로 이 점에서 나말여초 선승들은 한계를 보였다.[28]

나말여초 선승들의 선에 대한 이해, 선종 사상의 체득은 초보적인 수준에 머물렀다고 볼 수 있다. 당시 선승들이 남긴 글이 거의 없으므로 그들의 사상적 수준을 가늠하기는 어려우나, 선승들의 비문을 통해서 짐작할 수는 있다. 뛰어난 선승들의 일생을 기록하는 비문은 당시의 유학자들 가운데서 탁월한 문인이 임금의 명을 받아서 썼다. 당시 최고 지식인의 글이므로 그들의 비문에서 그들의 선사상 이해의 정도를 읽을 수 있다.

그런데 고려전기까지 선승들의 비문에 보이는 유학자 문인들의 선사상 이해는 혜능 이전의 선사상, 즉 여래선(如來禪)의 수준에서 벗어나지 못한 것이었다. 비문 찬자가 문장에 뛰어나고 불교에 대한 이해나 학식이 깊은 문인들이었다는 점을 감안하면, 이는 선승들의 사상적 기반이 취약했음을 의미한다.[29] 실제로 그들 선승들의 어록이나 그들이 직접 쓴 글이 거의 없다는 데서도 확인된다.[30]

---

28) 일본도 일찌감치 유학승들을 통해 선종의 존재와 그 사상에 대해 전해들었으나, 시기적으로 사상적으로 선종을 이해하고 수용하는 데에는 한계가 있었다. 결국 12~3세기에 에이사이(榮西)와 도오겐(道元) 등을 통해서 선종의 기반이 닦였고, 송나라에서 선승들이 건너오면서 비로소 선종은 하나의 종파로서 확립되었다. 에이사이의 경우에 『흥선호국론(興禪護國論)』을, 도오겐은 『정법안장(正法眼藏)』 등의 글을 남겼는데, 이는 바로 독자적인 선사상의 표현이었다.

29) 이에 대해서는 정천구, 「고려전기 유학자들의 禪인식과 詩—禪僧碑文을 중심으로」, 『한국선학』, 제4호(한국선학회, 2002)에서 자세하게 고찰하였다.

30) 고려의 대표적인 거사였던 이자현(李資玄, 1061~1125)이 은둔하여 『심요(心要)』 1권과 『선기어록(禪機語錄)』 1권을 남겼으나, 사상적 혁신을 이루었다고 하기는 어렵고 또 은둔한 탓에 선종에 큰 영향을 끼치지는 못하였다. 오히려 개인적으로 선 수행에 관심을 가졌던 것으로 보는 것이 타당하다. 물론, 이자현을 비롯한 거사들의 선이 사상사적으로 전혀 의미가 없는 것은 아니다. 그들의 행적이나 수행에 당시 불교계나 불교사상의 흐름이 반영되어 있기 때문이다. 그럼에도 그들이 선사상을 통해 불교사 또는 불교사상사적 전환을 이룩하려 했다는 흔적은 찾을 수 없다. 이자현

새로운 사상의 수용은 받아들이겠다는 의지나 열망으로만 되는 일이 아니다. 온전하게 체득하지 못하면 수용했다고 해도 지속되지 않는다. 새로운 사상의 수용과 체득은 주체적인 이해를 독자적인 글쓰기로써 표현했을 때 확인된다. 표현하지 않는다면, 체득의 여부를 떠나서 결코 지속되지 않기 때문이다. 나말여초의 선승들뿐만 아니라 고려전기의 선승들도 겨우 명맥을 이어가는 데 그친 이유가 여기에 있다.

고려 전기의 불교계는 화엄종과 법상종, 천태종 등 교종이 주도하였다. 이 종파들은 왕실이나 문벌귀족들과 밀착되어서 많은 폐단을 낳았다. 정치적 알력에 휘말리거나 관계하였고, 사찰은 경제적으로 비대해지면서 수행 도량으로서 본연의 모습을 잃었다. 바로 이러한 폐단은 정치적으로 무신란과 맞물려서 선종이 대두할 수 있는 계기를 제공하였고, 그 결과 지눌(知訥)의 수선사(修禪社) 운동이 전개되었다.

불교 사원과 승려들은 왕실이나 문벌귀족과 결탁하여 방대한 토지와 많은 노비들을 소유하고, 세속사로부터 벗어나야 한다고 역설한 승려들 자신이 도리어 세속의 부와 권력을 한껏 누리면서도 백성들의 고통을 도외시하는 그런 현실이 지눌로 하여금 말법 시대라는 인식을 갖게 하고 비판을 하게 만들었으니, 그 의지를 표명한 것이 「권수정혜결사문(勸修定慧結社文)」이다. 이 글은 지눌이 타락한 불교계를 혁신하기 위해, 나중에 수선사(修禪社)라고 고쳐 부른 정혜사(定慧社)라는 신앙 단체를 결성하면서 그 취지를 밝힌 것이다. 선정을 익히고 지혜를 닦는 일이 기존의 불교 사원에서는 불가능했으므로 새로운 단체를 결성할 수 밖에 없었다. 그리하여 스스로 운력하고 각자 맡은 일을 해나가면서 심성을 수양하자는 것이 지눌이 의도한 바였다.

지눌이 「권수정혜결사문」을 쓴 때는 1190년이고, 판각하여 널리 편 때는 1200년이다. 1200년은 최충헌이 집권한 지 4년째 되는 해이다. 최충헌의 집권에 대해서는 사원 세력이 조직적으로 반대 운동을 벌이고 있었는데, 이 사원 세력은 곧 귀족과 결탁하였던 교종 세력이었다. 이리하여 결국 최충헌 정권은 선종으로 눈을 돌리게 되었고, 지눌에서 시작된 조계종은 무신정권과 긴밀한 관계를 가지게 되었다.

최씨 무신정권의 후원으로 수선사의 교단은 빠르게 발전하였는데, 그러한 정치적인 면보다 더 중요한 것은 지눌에 의한 선사상의 토착화였다. 나말여초에 이미

과 거사선에 대해서는, 조명제, 「高麗中期 居士禪의 사상적 경향」, 『한국선학』, 제4호(한국선학회, 2002); 신규탁, 「이자현의 선사상」, 『동양철학연구』, 39집(동양철학연구회, 2004) 참조.

선종이 들어와 구산선문(九山禪門)이 일어났으나, 그 사상은 중국의 선풍(禪風)을 그대로 따르고 있었으므로 교종의 세력에 밀려날 수 밖에 없었다. 그러한 상황에서 선종이 다시 도약을 할 수 있었던 것은 지눌의 정혜쌍수(定慧雙修)와 간화선 주창 덕분이었다.

지눌은 정혜쌍수를 내세워 선종과 교종의 결함을 한꺼번에 극복하려고 하였다. "악을 끊음에 있어 끊으면서도 끊음이 없고, 선을 닦음에 있어 닦으면서도 닦음이 없어야 참된 닦음과 끊음이 된다고 할 수 있다. 만일 이와 같이 선정과 지혜를 아우르고 온갖 행을 두루 닦는다면, 어찌 어리석은 자가 헛되이 침묵을 지키는 어리석은 선이나 다만 문자나 찾는 미친 지혜에 견주겠는가?"[31] 이처럼 지눌은 어리석은 선이나 미친 지혜를 크게 경계하였다. 지눌이 경계한 어리석은 선은 묵조선의 병폐를 일컫는 것이고, 미친 문자나 찾는 미친 지혜는 경전의 언설에 집착하여 참된 깨달음을 놓치는 것을 이른다.

지눌이 정혜쌍수를 주장하며 내세운 것은 화두(話頭)를 놓고 수행하는 간화선(看話禪)이었다. 「간화결의론(看話決疑論)」은 바로 그런 생각을 구체적으로 드러낸 글이다. "모두 놓아버리되, 놓아버린다느니 놓아버리지 않는다느니 병통에 막혔다느니 병통에 막히지 않았다느니 하는 헤아림조차 없다가, 문득 맛도 없고 찾을 수도 없는 화두에서 한 번 깨치면, 한 마음의 법계가 환하게 밝아진다."[32] 이는 결국 경전의 가르침이나 스승의 도움 없이 스스로 문제에 부닥쳐서 해결해 나가야 함을 의미한다.

그런데 지눌은 간화선을 주창하면서 그 사상을 서술한 글들은 내놓았으나, 그 자신이 간화선의 구체적인 면모를 보여주지는 못하였다. 말하자면 지눌 자신이 선시나 선문답과 같은 활발발한 표현의 세계를 보여주지는 못하였던 것이다.[33] 불교

---

31) 「권수정혜결사문」, "可謂於惡斷, 斷而無斷, 於善修, 修而無修, 爲眞修斷矣. 若能如是定慧雙運, 萬行齊修, 則豈比夫空守默之癡禪, 但尋文之狂慧者也?"(『한국불교전서』 권4, 700쪽 중).

32) 「간화결의론」, "一一放下, 亦無放下不放下, 滯病不滯病之量, 忽然於沒滋味無摸索底話頭上, 噴地一發, 則一心法界, 洞然明白"(『한국불교전서』 권4, 735쪽 상).

33) 지눌이 전혀 글쓰기의 혁신을 이루지 못했다고 하기는 어렵다. 지눌은 선사상을 표현하는 방식으로 교학에서 이미 널리 썼던 방식을 택하였는데, 그것도 일종의 혁신이라고 볼 수는 있다. 『간화결의론(看話決疑論)』이나 『원돈성불론(圓頓成佛論)』과 같은 글은 논이고, 『진심직설(眞心直說)』은 설이며, 『화엄론절요(華嚴論節要)』는 절요로서 모두 선종에서 부정하고 반발했던 교학의 글쓰기에 속한다. 그러나 이는 새 술을 낡은 부대에 담았다고 비유할 수 있고 또 인식의 전환을 가져오

의 혁신이 그에게는 더욱 긴요했기 때문이겠지만, 결국 사상의 혁신에 걸맞은 표현의 혁신은 이루지 못한 셈이다. 지눌이 주창한 간화선의 뿌리를 내리고 토대를 다진 이는 그의 후계자인 혜심이었다.

혜심은 그 자신이 많은 선시를 지었고 또 선문답을 비롯한 다양한 언어 표현의 세계를 보여주었다. 선시는 그의 『무의자시집(無衣子詩集)』에서, 다양한 언어 표현은 그의 어록인 『진각국사어록(眞覺國師語錄)』에서 확인할 수 있다. 이에 더하여 『선문염송』이라는 간화선의 교재를 편찬하였던 것인데, 이는 중국과 대등한 수준에서 간화선의 수행 체계를 확립하고자 한 의도의 산물이다.

『선문염송』은 한국에서 독자적으로 마련한 간화선 수행의 교재라는 점에서는 높이 평가할 수 있다. 그러나 교학 중심의 한국 불교계가 선종 중심으로 재편되는 것과 함께 이런 염송집이 방대한 양으로 편찬된 것은 혁신적이면서도 동시에 위태로운 일이기도 하다는 것을 혜심은 미처 알아차리지 못했다. 왜냐하면 선종의 종지나 가르침이 모든 근기(根機)의 수행자들에게 적합한 것은 아니기 때문이다.

불립문자, 이심전심은 결코 근기가 낮은 사람이 도달할 수 있는 경지가 아니다. 직지인심, 견성성불이 이론적으로는 쉬워 보이지만, 그것은 지극히 어려운 일이다. 불립문자라는 말에는 "문자에 집착하지 말고 오히려 문자를 넘어서라"는 의미가 내포되어 있듯이 논리적이고 분석적 사유를 뛰어넘어서 직관과 통찰을 갖추도록 요구하는 것이다. 그런데 근기가 아주 빼어난 수행자가 아니라면 언어나 문자를 넘어서는 직관과 통찰을 갖추기가 어렵다.

선종의 불립문자는 표현의 문제에 있어서는 간화선에서 최고의 수준에 도달했다고 말할 수 있다. 그러나 화두나 공안을 통해 곧바로 깨달음을 구하도록 하는 간화선은 언어와 문자를 최소한의 수준에서 구사하지만, 그 또한 역사적 흐름에 따른 혁신이었을 뿐이기 때문에 역시 세월이 흐르면 형식화되고 정형화될 가능성이 높아진다. 오히려 방대한 양의 경전이나 논서에 견주어 볼 때, 화두나 공안이 되는 것은 매우 적은 수이기 때문에 수행자를 더욱더 위험한 지경에 빠뜨릴 소지가 있다. 실제로 간화선의 길을 연 대혜종고가 『벽암록』을 소각한 일은 그 위험을 여실하게 보여준 사건이다.

는 데 유용한 방식이라 할 수는 있으나, 글쓰기나 표현의 혁신이라고 보기에는 한계가 있다.

> 소흥(紹興, 1131~1162) 초에 불일(佛日, 대혜)이 민 땅에 갔을 때, 학인들이 (『벽암록』에 열중하여) 끌어당겨도 돌아보지 않고 날로 달로 치달려서 점점 폐습에 젖어드는 것을 보고 바로 그 판목을 부수고 그 가르침을 물리쳤다. 학인들의 미혹을 떨어내고 빠진 자들을 건지고 번잡함을 깎아내고 지나친 것을 덜어내어 삿됨을 누르고 바름을 드러내었다.[34]

『벽암록』은 설두중현의 『송고백칙』에 대혜의 스승인 원오극근이 평어(評語)를 단 것이다. 송고나 평어는 논서에 비해서 매우 짧으나, 문체가 아름답고 참신하여 마치 자유자재한 경지를 노니는 것처럼 보인다. 바로 그런 이유에서 학인들은 빠져들었고 또 아침저녁으로 달달 외우고 익히는 허물을 짓게 되었다. 그것은 불립문자의 참뜻이 어그러지는 참담한 사태였고, 이를 목격한 대혜로서는 『벽암록』의 판목을 부수는 수 밖에는 길이 없었다.

그런데 참으로 아이러니하게도 대혜가 주창한 간화선도 수행자들로 하여금 비슷한 폐단에 젖어들게 하였다. 오늘날 동아시아의 불교계가 선종을 중심으로 하고 있고 또 간화선을 가장 중요한 수행 방식으로 여기고 있어서 간화선의 폐해를 간과하고 있으나, 사상사적으로 볼 때 선종은 송대 이후에 이미 쇠퇴일로를 걸었다. 중국의 불교사를 통관해 보면 쉽사리 알 수 있다. 이는 한국에서도 마찬가지이다.

혜심이 비록 독자적인 염송집을 마련해서 선수행의 기틀을 다졌지만, 그것은 동시에 새로운 혁신으로 나아가야 한다는 징후이기도 하였다. 사실 심문담분(心聞曇賁)의 말대로 "교외별전의 도는 지극히 간결하고 요체만 드러내므로 애초부터 다른 말은 없었다."[35] 고칙도 그러하지만 송고나 염고도 간결하게 요체만 드러낸 것이므로 상근기가 직관이나 통찰로써 단박에 깨치지 않으면 안 된다. 그러나 수행자들 가운데 상근기가 얼마나 되겠는가?

『선문염송』 또한 상근기라야 수행의 방편으로 삼을 수 있는 염송집이었음은 뒤이어 편찬된 『선문염송설화』 30권과 『선문염송사원』 30권으로 명확해진다. 『선문염송설화』는 혜심의 제자인 각운(覺雲)이 편찬하였으며 지금도 남아 있다. 비록 저

---

34) 『선림보훈(禪林寶訓)』 권4, "紹興初, 佛日入閩, 見學者牽之不返, 日馳月騖, 浸漬成弊, 卽碎其板, 闢其說. 以至祛迷援溺, 剔繁撥劇, 摧邪顯正"(『대정』 권48, 1036쪽 중).

35) 『선림보훈』 권4, "敎外別傳之道, 至簡至要, 初無他說"(『대정』 권48, 1036쪽 중).

자에 대한 논란은 있으나,[36] 그만큼 이른 시기에 주석이나 해설이 필요해졌다는 것이다. 일연(一然, 1206~1289)이 편찬한 『선문염송사원』은 현재 전하지는 않지만, 그 역시 『선문염송』을 위한 보조 교재로서 편찬되었음이 분명하다.

이렇게 『선문염송』은 선가에서 매우 중요시하였음에도 모든 수행자들이 쉽사리 읽고 이해할 수 있는 염송집은 아니었다. 게다가 고칙, 송, 염, 법어 등으로 이어지는 반복적 구성과 염송집으로서는 방대한 양이 도리어 관념적인 이해를 하거나 단순하게 익숙해지도록 만드는 위험성을 내포하고 있었다. 혜심은 역사적·사상사적 필요에 의해서 편찬하였을 뿐이다. 『선문염송』이 영원히 불변하는 지위를 차지해야 할 이유는 사실 찾을 수 없다. 한국에서 편찬된 독자적인 염송집이기 때문에 그런 지위를 차지해야 하는가? 그것은 의문이다. 그럼에도 간화선이 주도적인 수행 체계가 되고 또 선종이 주요한 종파로서 지속되어 온 까닭에 『선문염송』은 높이 평가되고 떠받들어지기만 하였고, 아무런 비판을 받지 않았다.

V. 마무리

『선문염송』은 사상사적으로 볼 때, 알맞은 시기에 편찬된 염송집이다. 더구나 『경덕전등록』을 단순히 답습하지 않고 또 선종의 계보에 집착하지 않으면서 마련하였기 때문에 그만큼 의의가 크다. 그러나 『선문염송』이 편찬되던 때에 중국의 선종은 사상이나 표현에서 이미 한계를 드러내고 있었다. 『오등회원』의 편찬에서 그 점이 분명하게 드러났다.

『오등회원』은 전혀 혁신적인 글쓰기를 보여주지 못하였다. 도리어 그것은 선종의 혁신성이 한계점에 도달했음을 여실하게 보여주는 구실을 했을 따름이다. 원대(元代)와 명대(明代)를 거치면서 선종은 유교 및 도교와 하나임을 주장하는 쪽으로 흘러갔는데, 이는 사상적 혁신을 이루어야 하는 필요성을 절실하게 느꼈다는 것을 반증한다. 그러나 혁신을 이루지 못했기 때문에 결국 쇠퇴하게 되었다.

이는 한국에서도 마찬가지였다. 고려 말의 대표적인 선승들인 백운경한(白雲景

36) 각운이 혜심의 제자인지 고려 말의 구곡각운(龜谷覺雲)인지에 대해서는 논란의 여지가 있으나, 주목할 것은 그것을 감안하더라도 고려 말까지는 『선문염송설화』가 편찬되었다는 사실이다.

閑, 1298~1375)과 태고보우(太古普愚, 1301~1382)의 사상 및 어록들을 들여다 볼 때 단적으로 드러난다. 그들을 수행자로서 본다면 높이 평가할 수 있지만, 사상사적으로 볼 때 그들에게서 후대에 커다란 영향을 끼칠 만한 참신하고 혁신적인 선풍이나 선시를 찾기는 어렵다. 나옹혜근(懶翁慧勤, 1320~1377)이 간화선과 염불의 결합을 시도하면서 선시나 게송 뿐만 아니라 장편시를 짓고 또 <서왕가(西往歌)>와 <승원가(僧元歌)>라는 가사 작품을 지으면서 변모를 꾀했을 따름이다.[37]

조선이 억불숭유(抑佛崇儒) 정책을 폈기 때문에 불교가 쇠퇴했다고 하는 것은 일면에서는 타당하지만 근본적인 면에서는 부당하다. 엄밀하게 말하면 성리학과 사상적인 대결에서 이기지 못했기 때문에 그 위세가 약화된 것이다. 불교의 영향을 받아서 혁신을 이룬 성리학은[38] 조선에서 퇴계 이황에 의해 뿌리를 내리기까지 오랜 기간이 걸렸으나, 곧바로 율곡 이이를 통해서 조선성리학이라 불릴 만한 혁신이 이루어졌다. 거기서 더 나아가 조선 후기까지 성리학은 끊임없는 사상의 혁신을 꾀하여 실학(實學)으로 이어졌다. 그러나 과연 불교계나 선종에서도 그런 혁신을 이루었는가?

역사적으로 사상사적으로 선종은 송대에 꽃을 피우면서 동시에 정형화되고 형해화될 조짐도 보였다. 비록 지눌에 의해 사상적 혁신이 이루어지고 혜심이 『선문염송』을 편찬하기는 하였으나, 중국에서 이미 고답적이고 관념적인 이해로 흐르기 시작한 선종의 성격을 뒤바꿀 수는 없었고 잠시 생기를 불어넣어주는 데서 그쳤다. 특히 『선문염송』은 간화선의 교재로서 의의가 있었으나, 그 방대한 양과 반복적인 구성은 오히려 수행자들에게 논리적으로 또는 기계적으로 이해하게 만들 위험이 있었다.

『선문염송』의 편찬이 오늘날에도 여전히 가치를 갖고 또 의의 있는 일이 되게 하려면, 이 시대에 걸맞은 사상과 표현의 혁신이 이루어져야 한다. 간화선에 갇힌 선종이 되어서도 안 되고, 선종이 으뜸이라고 하면서 교학 체계를 간과해서도 안

37) 이에 대해서는 정천구, 「고려시대 불교시가의 전변과 그 성격」, 『한국문학논총』, 30집(한국문학회, 2002), 14~18쪽에서 논하였다. <서왕가>와 <승원가>를 나옹혜근의 작품이 아니라고 주장하는 연구자도 있다. 그런데 사상과 표현의 혁신이라는 관점에서 본다면, 나옹의 작품으로 볼 여지가 더 많다.

38) 선종이 중국적 불교였던 것처럼 성리학도 마찬가지이다. 불교사상을 적극 받아들여서 새로이 사상적 체계를 정립한 결과 나온 것이 성리학이었기 때문이다.

된다. 오히려 다시 교학으로 돌아가서 선종을 되살리거나 제3의 길을 찾으려는 노력을 해야 하지 않을까? 당대와 송대의 뛰어난 선승들이 하나같이 교학에도 뛰어났다는 사실을 잊어서도 안 된다.

참고문헌

『경덕전등록』. 대정신수대장경 권49.
『선문염송염송설화회본』. 한국불교전서 제5책.
『대혜어록』. 대정신수대장경 권47.
『벽암록』. 대정신수대장경 권48.
『선림보훈』. 대정신수대장경 권48.
『송고승전』. 대정신수대장경 권50.
지눌, 「권수정혜결사문」. 한국불교전서 제4책.
지눌, 「간화결의론」. 한국불교전서 제4책.

김호귀, 「묵조선 수행의 실제」. 『한국선학』 14호, 한국선학회, 2006, 119~159쪽.
김호동, 「『선문염송』과 진각국사 혜심」. 『민족문화논총』 18·19합집, 영남대 민족문화연구소, 1999, 117~173쪽.
명법, 『선종과 송대사대부의 예술정신』. 서울: 씨아이알, 2009.
박재금, 『한국선시연구—무의자 혜심의 시세계』. 서울: 국학자료원, 1998.
신규탁, 「이자현의 선사상」. 『동양철학연구』 39집, 동양철학연구회, 2004, 211~235쪽.
유영봉, 「無衣子 慧諶이 남긴 禪詩의 世界」. 『대동한문학』 15집, 대동한문학회, 2001, 47~85쪽.
이동준, 「『禪門拈頌』의 基礎的 底本에 대하여」. 『한국종교사상의 재조명(상)』. 익산: 원광대출판부, 1993, 295~307쪽.
이상미, 「無衣子 惠諶의 文學觀」. 『한문교육연구』 19호, 한국한문교육학회, 2002, 283~307쪽.
이상미, 「무의자의 시세계에 대한 연구」. 『동방학』 9집, 한서대동양고전연구소, 2003, 67~96쪽.
이영석, 「『선문염송』의 편찬에 관한 연구」. 『정토학연구』 5집, 한국정토학회, 2002, 259~291쪽.
이점숙, 「『禪門拈頌』의 성립과 구성에 관한 연구」. 동국대석사논문, 2000.
이종찬, 「무의자의 시문학」. 『보조사상』 7집, 보조사상연구원, 1993, 77~99쪽.
정성본, 「진각국사 혜심의 간화선 연구」. 『보조사상』 23집, 보조사상연구원, 2005, 71~136쪽.

정천구, 「三國遺事와 中·日 불교전기문학의 비교 연구」. 서울대박사논문, 2000.
정천구, 「『景德傳燈錄』과의 대비를 통해 본 『三國遺事』의 시적 특성」. 『한국문학논총』 28집, 한국문학회, 2001, 35~63쪽.
정천구, 「고려전기 유학자들의 禪인식과 詩—禪僧碑文을 중심으로」. 『한국선학』 제4호, 한국선학회, 2002, 91~117쪽.
정천구, 「고려시대 불교시가의 전변과 그 성격」. 『한국문학논총』 30집, 한국문학회, 2002, 175~195쪽.
조동일, 「혜심」. 『한국문학사상사시론』. 서울: 지식산업사, 1989.
조명제, 「高麗中期 居士禪의 사상적 경향」. 『한국선학』 제4호, 한국선학회, 2002, 119~140쪽.
진성규, 「『선문염송』의 편찬과 그 의의」. 『백산학보』 66호, 백산학회, 2003, 97~118쪽.
추만호, 『나말여초 선종사상사 연구』. 서울: 이론과실천, 1992.
한기두, 「『선문염송』의 편찬에 따르는 慧心禪의 意旨」. 『보조사상』 7집, 보조사상연구원, 1993, 46~75쪽.

阿部肇一, 『增訂 中國禪宗史の研究』. 東京: 研文出版, 1986.
石井修道, 『宋代禪宗史の研究』. 東京: 大東出版社, 1987.
Ebery, Patricia Buckley and Peter N. Gregory(edit.), *Religion and Society in T'ang and Sung China*. Hawaii: Univ. of Hawaii Press, 1993.

국 문 요 약

신라 말에 들어온 선종은 고려 초기를 지나면서 그 세력이 약화되었다. 그것은 나말여초의 선사들이 선사상을 온전하게 체득하지 못하였기 때문이다. 선사상은 교학의 논리적이고 분석적인 이해와 문자에 대한 집착에 반발하여 직관적인 깨달음을 중시하는 사상이어서 쉽사리 터득하기 어려웠다. 고려 전기에는 화엄종과 천태종이 주류를 이루었는데, 그들 종파들은 왕실이나 귀족들과 결탁하여 경제적으로 윤택해졌다. 그러나 도덕적으로 타락하면서 오히려 선종이 혁신할 수 있는 기회를 제공하였다. 지눌에 의한 수선사 운동은 바로 사상의 혁신을 이룩하는 시발점이 되었고, 이는 그의 제자인 혜심으로 이어져서 『선문염송』이 편찬되기에 이르렀다. 선종은 교외별전(敎外別傳), 불립문자(不立文字), 직지인심(直指人心), 견성성불(見性成佛)을 표방하면서 거듭

표현의 혁신을 이룩하였는데, 그 본보기가 『경덕전등록』을 비롯한 전등록들과 송고, 염고 등의 선문학이다. 그런데 『선문염송』에서는 이를 아우르는 글쓰기 또는 구성을 함으로써 독자적인 면모를 갖추었다. 그러나 동시에 송대의 선종이나 간화선과 같이 형식화나 정형화로 떨어질 위험도 내포하고 있었다. 본고에서는 이러한 『선문염송』의 편찬이 사상과 표현 또는 사상과 글쓰기의 관계에서 어떤 의의를 갖는지 사상사적 관점에서 고찰하였다.

◉ 투고일 : 2009. 7. 13. ◉ 수정일 : 2009. 8. 28. ◉ 게재확정일 : 2009. 9. 2.
◉ 주제어(keyword) : 사상(Thought), 글쓰기(Writing), 선종(Zen buddhism), 혁신(Innovation), 송고(Song for the koan), 염고(Picking up for the koan).