
The Platform Sutra of the Sixth Patriarch and the Study of 36 Relative Dharma in the Activities

Hoyoung Ahn

Dongguk University Gyeongju

Abstract

Although *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch* is also expressed by letters and spoken words, as far as relying on letters and spoken words we could not find the Essence of Mind, it is represented by the non-dependence on words and letters(不立文字 and 不拘文字). Even though *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch* is the root of the Korean Buddhism and the foundation of Korean Zen, it is common knowledge that in our ordinary life we should rely on letters and spoken words. Noticing Huineng's solution to this problem is the relative dharma, we think that the meaning is obvious when it is resolved by some misunderstandings on the relative dharma. After classified four questions for these misunderstandings, we will concretize the practical meaning of the relative dharma by addressing these ones in material way. First, "Why does it thirty six relative dharma?" Second, "Why other the relative dharma but the noticed one is rejected?" Third, "How could we teach to others the relative dharma?" Fourth, "How could we make lifelike the meaning of the middle way by using the relative dharma?" Both the first and the second questions is related to the symbolism and both third and fourth ones is related to the practice of the relative dharma in *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. The clue of demonstration to resolve the four questions could be found 'in the activities of the Essence of Mind', firstly I address that it is related to the evolving consciousness(轉識) 'as the process of thinking or reasoning'. And then these activities are revealed by Huineng's Chaeyong view(體用觀), by these revealing the meaning of the middle way is concretized. From now on as the relative dharma is the way to gain the middle way apart from double sides(不二) and activating the Essence of Mind, it will be justified as the way which in ordinary life we could practice the Zen without forgetting the fundamental core of Buddhism.

Key words : *the Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, the Relative Dharma, the Middle Way, the Essence of Mind, the Non-dual Nature, the law of Ideanness

Received November 23, 2021 Revised December 12, 2021 Accepted December 15, 2021

Author: Hoyoung Ahn, Professor, Paramita College, Dongguk University Gyeongju
gongahn@dongguk.ac.kr

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Non-Commercial License(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>) which permits unrestricted non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.
Copyrights ©Korean Association for Religious Education

『육조단경(六祖壇經)』과 36대법(對法)의 동용(動用) 연구

안호영

동국대학교 경주캠퍼스 파라미타칼리지 교수

요 약

『육조단경(六祖壇經)』이 비록 문자와 언어로 표현되는 것이지만, 문자와 언어에 의지하는 한 근본자성에 결코 도달할 수 없음을 『단경』에서 분명히 밝히고 있는데, 이는 불입문자(不立文字)요 불구문자(不拘文字)로 대변된다. 그렇지만 『단경』이 한국 불교의 모태이며 한국 선의 기둥이라고 할지라도, 일상의 삶 속에서 우리가 문자와 언어에 의지할 수밖에 없다는 것은 주지의 사실이기도 하다. 논자는 이 문제에 대한 혜능(惠能)의 해결책이 대법(對法)이라고 보는데, 대법을 바라보는 몇 가지 오해가 해소될 때 그 의미가 더욱 분명해질 것이라 생각한다. 논자는 이러한 오해를 네 가지 의문으로 정리한 후, 이를 구체적으로 논증함으로써 대법의 실천적 의미를 구체화할 것이다. 첫째, “왜 36대법인가?” 둘째, “제시된 대(對) 이외의 대는 왜 제외되었는가?” 셋째, “어떻게 대법을 교수(敎授)할 것인가?”, 넷째, “어떻게 대법으로 중도(中道)의 뜻을 살릴 것인가?” 등이다. 첫째와 둘째 물음은 『단경』이 갖는 상징성과, 셋째와 넷째 물음은 대법의 실천성과 관련된다. 네 가지 의문을 해소하기 위한 논증의 실마리는 ‘성품을 동용(動用) 또는 기용(起用)하는 것’에서 찾을 수 있는데, 논자는 이것이 ‘자성을 일으켜 쓰는’ 전식(轉識)과 연결됨을 먼저 논증할 것이다. 그리고 이러한 동용 또는 기용은 혜능의 체용관으로 이해할 수 있는데, 이를 통해서 중도의 의미가 더욱 구체화될 것이다. 이로부터 대법은 양변을 떠나[不二] 중도를 이룩하는 법이고 자성을 동용하는 법이므로, 일상의 삶 속에서도 근본 중지를 잃지 않고서 선(禪)을 실천할 수 있는 법임이 정당화될 것이다.

주제어 : 육조단경, 대법, 중도, 자성, 불이, 무념법

I. 문제제기

혜능(惠能)¹⁾의 『육조단경(六祖壇經)』(이후 『단경』으로 표기)에 대한 수많은 연구에 비해서, 대법(對法)에 대한 연구는 거의 이루어져 있지 않다.²⁾ 그렇지만 혜능은 대법을 설하는 목적이 ‘근본 종지[本宗]를 잃지 아니하게/말게’(『六祖大師法寶壇經』(T48), 360a)³⁾하려는 것임을 분명하게 설하고 있음에 주의한다면, 대법과 근본 종지가 어떤 관계를 맺고 있는지를 궁구하는 것은 마땅한 것임에 틀림없을 것이다. 여기서 선종의 근본 종지는 불립문자, 직지인심, 견성성불, 교외별전의 4구⁴⁾로 요약할 수 있을 것이며, 혜능의 경우에는 무념(無念)에 집약되어 있다(『六祖壇經』(申印宗), 1990: 103-107, 147). 더욱이 혜능의 선(禪) 사상에서 중도(中道)가 차지하는 비중은 꽤 큰데(『妙法蓮華經玄義』(T33), 683a⁵⁾; 『中論』(大正藏, 30); 김태완, 1999: 41-42), 『단경』을 통틀어서 중도가 대법과의 관계에서만 논의되고 있는 만큼 『단경』에서 대법이 갖는 위치를 재검토할 필요가 있을 것이다(T48, 360c)⁶⁾.

따라서 대법 연구의 중요성은 한편으로는 “설할 때, 어떻게 대법이 근본 종지를 잃지 않게 할 수 있는가?”와, 다른 한편으로는 “어떻게 대법으로 중도의 뜻을 실천적으로 살려낼 수 있는가?”에 있다고 볼 수 있을 것이다. 이런 중요한 물음들이 여전히 해명되거나 해소되지 않고 있음에도, 『단경』의 구조를 탐구하거나 또는 실천적으로 수행하려는 많은 연구자들에게 이러한 대법이 큰 호응을 받고 있지 못하다는 것이 논자의 관심을 끌었다.

이러한 관심은 『단경』에 대한 기존의 연구와 별개로 대법을 경시하는 언급에서 더욱 강화

- 1) 판본에 따라 惠能 또는 慧能으로 표기되는데, 본 논문에서는 惠能으로 표기하는 것을 원칙으로 함.
- 2) 대법을 간략하게나마 다루고 있는 문헌은 한기두, 1998, 『육조단경공부』; 이성환, 2003, 『『壇經』에 나타난 慧能의 禪』; 안옥선, 2006, 『불교의 ‘선악불이(善惡不二)’에 대한 이해 - 『육조단경』을 중심으로』; 김호귀, 2012, 『선문답의 중도원리와 그 현상』 등이며, 그 밖의 『六祖壇經』 번역서는 한문을 해석하는 데 그치고 있다.
- 3) “曰 汝等不同餘人 吾滅度後 各爲一方師 吾今教汝說法 不失本宗”; T48, 360c, “汝等 若悟 依此說 依此用 依此行 依此作 卽不失本宗”; T48, 360c, “汝等 於後傳法 依此 轉相教授 勿失宗旨”.
- 4) 달마는 祖師를 “부처 마음에 근본을 밝혀 실행과 이해가 서로 호응하는 사람”이라고 한다.(『景德傳燈錄』 卷3(T51), 219c, “明佛心宗 行解相應 名之曰祖”). 그리고 祖師禪의 종지는 “사람들이 문자에 빠져 바다의 모래알을 세는 곤경에 들어가 참된 본체를 깨달아 이해지 못하므로 조사가 나와 사람의 마음을 별도로 전하는 것으로서 얼굴을 움직이거나 말을 통하여 상근기의 사람들이 보고 깨닫도록 하는 것이다.”(『楞伽阿跋陀羅寶經』(T16), 479a, “人始溺於文字 有入海算沙之困 而於一真之體乃漫不省解 於是祖師出焉 直指人心見性成佛 以爲教外別傳 於動容發語之頃 而上根利器之人已目擊而得之矣.”)라고 하여 처음으로 直指人心, 見性成佛, 教外別傳이 등장한 후, 不立文字가 추가되었다.
- 5) “一色一香無非中道”.
- 6) “若有人 問汝義 問有 將無對 問無 將有對 問凡 以聖對 問聖 以凡對 二道相因 生中道義 如一問一對 餘問 一依此作 卽不失理也 設有人 問 何名爲暗 答云 明是因 暗是緣 明沒卽暗 以明顯暗 以暗顯明 來去相因 成中道義”.

된다. 예컨대, “단경의 끝에 가서 36대로 대치하는 길을 제시한 것이 나온다. 이것은 절대적인 진리를 상대의 현상에 대치하는 길에 대해 관심을 두고 있는 점인데, 이를 통해서, 보면 혹경으로서의 품위가 떨어지는 면이라 생각하기 쉽다.”(한기두, 1998: 4)⁷⁾라는 평가가 이를 잘 보여준다.

본 연구에서 이러한 관심을 계속 이어가기 위해 다음과 같은 네 가지 의문을 제기할 것이다. 먼저 “왜 36개의 대야야 하는가?” 둘째, 대법에 거론된 대외에도, “위/아래, 안/밖 등의 대를 이루는 것들이 다수 있는데, 왜 제외되었는가?” 셋째, “어떻게 대법을 교수(敎授)할 수 있는가?” 넷째, “어떻게 대법을 통해서 중도의 뜻을 살릴 수 있는가?”와 같은 물음이다.

첫 번째와 두 번째 물음을 궁구해나갈 때 다음을 주의할 필요가 있을 것인데, 『단경』을 읽음에 있어 뜻을 얻으면 옳고 문자를 따르며 틀린다는 것이다(T48, 355a).⁸⁾ 따라서 36대의 근원을 밝힌다고 해서, 36대의 체계 자체에 집착하거나 얽매어서는 안될 것이다. 그렇지만 “영산회상에 행(行)이 없는 부처가 없고, 소림문화에 거짓말을 하는 조사가 없다”(최혜암, 1987: 172)⁹⁾는 것은 예로부터 전해 내려오는 말인데, 『단경』에 수록되어 있는 36대법과 관련하여 어떤 의미가 제기되고, 이것이 해소되지 못한다면 『단경』이 갖는 상징성이 훼손될 수도 있을 것임은 자명할 것이다.

세 번째와 네 번째 물음은 대법의 실천적인 측면을 드러내려는 것인데, 대법은 성품을 동용(動用)/기용(起用)하는 것이기 때문이다.¹⁰⁾ 논자는 이러한 동용/기용은 혜능의 체용관(體用觀)과 밀접한 관련을 맺고 있다는 사실에 초점을 맞출 것이다. 체용을 통해 진성자용(眞性自用)(T48, 350b)¹¹⁾ 또는 자성기용(自性起用)(T48, 360b)¹²⁾이 전식(轉識)과 연결됨으로써 대법을 이해할 수 있는 실마리가 되며, 이로부터 대법과 체용의 실천적인 측면이 부각될 수 있을 것이다. 여기서, 혜능이 설파한 체용론은 엄청난 파급력을 가지고 민중 속으로 파고들었음을 지적할 필요가 있다.¹³⁾ 이렇게 대법과 체용론을 통해서 중도의 의미는 더욱 구체적으로 논의됨

7) 또한, 안옥선은 “두 번째 군과 세 번째 군을 나누는 대법의 분류기준이 무엇인지 분명하지 않다. 또 36가지 대법 모두를 자성의 작용이라고 하면서도 36대법을 이루는 세 번째 군에 대하여 또 다시 자성의 작용이라고(自性起用) 말하고 있다. 한마디로 대법을 분류하는 기준은 체계적이 아니다.”라고 평가한다. (안옥선, 2006: 235)

8) “諸佛妙理 非關文字”.

9) “靈山會上 豆有無行佛, 少林門下 豆有妄語祖”.

10) 동용(動用)과 기용(起用)으로 표현된다.(T48, 360)

11) “莫錯用意 名爲眞性自用”.

12) “皆從自性起用 自性若邪 起十八邪 自性若正 起十八正”; “自性起用 十九對”.

13) 혜능의 체용론은 진여의 실체 자체이자 실체의 발현이고, 동시에 수양의 근본이자 활용이다. 물론 중국에서 체용의 기원을 어디로 볼 것인가에 대한 논쟁은 중요하다. 그러나 체와 용이라는 단어뿐만 아니라, 그 의미에 있어서도 명실상부한 출현은 혜능에서 시작한다고 봐야 할 것이다.(강진석, 2012: 22-24) “체용 개념은 불교 경전에서 비롯되었고 정확히 말하면 중국 선종의 상징이었던 육조 혜능에서 시작되

으로써 네 번째 의문이 해소될 것이다.

II. 36대법의 구성과 문제점

무엇을 물을 것인지, 그리고 제기된 질문에 어떻게 대답할 것인지를 궁구하는 동안 확신에 찬 대답으로 회열을 느끼거나, 혹은 짝 막혀버린 생각에 답답함을 느끼게 되는 것이 우리의 일상사가 되었다. 그렇다면 제기된 물음을 끝까지 놓지 않으려는 것과 별개로 우리가 멈추어야 한다면, 어디서 멈출 수 있겠는가 하는 것도 문제이긴 마찬가지다.¹⁴⁾ 그러므로 무수한 질문과 대답으로 진행되는 우리 삶의 과정 속에서 대법을 어떻게 적용할 수 있을 것인지는 불교의 실천력과 맞물려서 우리의 궁금증을 자아내기에 충분하다. 따라서 꼬리에 꼬리를 무는 질문과 대답의 순환 고리에 스스로 갇히지 않으려는 실천적 노력 속에서, 『단경』에 제시된 대법의 중요성이 더욱 부각될 것이다.

1. 36대법의 구성

혜능은 문인(門人)을 불러 모은 후, “너희는 남들과 다르니 내가 멸도한 뒤 각자 한 쪽씩을 맡아 가르치라. 내가 이제 너희에게 설하는 법을 가르쳐 근본 종지를 잃지 아니하게 하리라.”(T48, 360a)¹⁵⁾고 한 것에서 대법의 목적은 분명하게 드러나 있다. 즉, 그것은 ‘근본 종지를 잃지 않고 설하는 법’이 될 것인데, 불립문자, 직지인심, 견성성불, 교외별전(不立文字, 直指人心, 見性成佛, 教外別傳)의 4구 및 무념(無念)에 의거해서 『단경』에서 대법을 설명하는 부분(T48, 360)은 세 가지 언명에 의해 그 목적이 구체화 된다: ① 양변을 곧 떠나 일체법이 결코 자성을 여의지 못한다(T48, 360a)¹⁶⁾, ② 상에 머무름이 없이 법을 배운다(T48, 360)¹⁷⁾, ③ 서로 원인이 되게 함으로써 중도의 뜻을 살린다(T48, 360c)¹⁸⁾. 예컨대, “홀연히 누가 너희에게 法을 묻거든 일러주되 한결같이 쌍(雙)을 이루어 모두 대법을 취하기 때문에 주고받으면서 서로

었으므로, 체용의 기원으로 보거나 그 개념 정의로 보더라도 체용이 불교에서 시작된 것은 명백한 사실이었다”(강진석, 2012: 32).

14) 알음알이는 다음과 같은 특징을 갖는다. ① 한 가지 기준을 가진 사고방식, ② 일관된 논리이므로 마침내 벽이 있다, ③ 개념화되어 있는 논리구조이다(정성욱, 2012: 43-45).

15) “曰 汝等不同餘人 吾滅度後 各爲一方師 吾今教汝說法 不失本宗”.

16) “離兩邊 說一切法 莫離自性”.

17) “無住相法施”.

18) “二道相因生中道義”.

원인이 되나 구경(究竟)에 이법(二法)을 다 제거시킴으로써 다시는 갈 곳이 없게 할지니라.”(T48, 360ab)¹⁹⁾는 것에서도 이 세 가지를 모두 충족시킨다는 것을 확인할 수 있다.

①의 언명은 “모름지기 먼저 삼과법문을 열어 동용에 서튼여섯 가지 대가 있음을 들어 일어났다 없어졌다함에 양변(兩邊)을 곧 떠나 일체법이 결코 자성을 여의지 못함을 일러두어야 할 것이다.”(T48, 360a)²⁰⁾는 것과 관련이 있다. 그렇지만 삼과법문과 관련하여 왜 36대의 동용을 내세웠는지가 의문스럽다. 따라서 논의는 두 가지 방향으로 진행할 수 있는데, 왜 36개의 대를 내세웠는지에 검토한 후, 이어서 이러한 숫자가 갖는 의미는 무엇인지를 검토할 것이다.

먼저 36이라는 숫자에 초점을 맞추어 우리가 논의하려는 문제를 부각시켜보자. 사실, 『단경』에 제시된 36대는 추론된 것이 아니라 선언된 것처럼 보이기 때문에, “왜 36대인가?”라는 물음 자체가 무의미할 수도 있다는 사실은 뒤에 가서 다시 논의하기로 하자. 다만, 여기서는 삼과법문을 음·입·계(陰·入·界)로 분류할 경우에 오음(五陰)의 수 5, 육문(六門)과 육진(六塵)을 합해 십이입(十二入)의 수 12, 육식(六識)을 포함한 십팔계(十八界)의 수 18을 모두 합치면 35가 되어²¹⁾ 36개의 대와 어떤 관련이 있는지, 그 연관성을 찾기가 쉽지 않아 보인다는 문제를 지적할 수 있다.

하지만 논자가 주목하고자 하는 것은 『단경』의 36대는 절대적일 수 없을 뿐만 아니라, 어떤 연관성도 대법의 목적을 구체화하는 ①, ②, ③을 위배해서는 안된다는 것이다. 나아가 대법의 목적에 충실하려면, 대법이 자성기용(自性起用)의 결과라는 것이며, 따라서 우리가 그 ‘용’[用]에 주목할 때 그 ‘근본’ 또는 ‘본체’[體]와 맞물려서 논의해야 한다는 것이다.²²⁾ 즉, 36대는 그 자체로 대법을 떠날 수 없는 것인데, 이러한 논의는 뒤에서 논의할 체용과 중도의 문제로 우리를 이끌 것이다.

우리가 36이라는 숫자에 초점을 맞출 경우, 논자는 36대가 ‘삼과법문’이 아닌 ‘삼과법문을 여는 것’²³⁾에서 나왔다는 것을 논증함으로써 “왜 36대인가?”를 보여주려고 한다. 즉, 36대의

19) “忽有人問汝法 出語盡雙 皆取對法 來去相因 究境二法盡除 更無去處”.

20) “先須舉三科法門 勤用三十六對 出沒 卽離兩邊 說一切法 莫離自性”.

21) 『楞嚴經』에 오음(五陰), 육입(六入), 십이처(十二處), 십팔계(十八界), 칠대(七大)가 모두 여래장묘진여성(如來藏妙眞如性)이라고 설하는 대목이 나온다. “아난아, 오음, 육입, 십이처, 십팔계 등의 인과 연이 합해지면 허망하게 생겨나고 그 인연이 흩어지면 허망하게 없어지는 모양이거니와 그 본래 성품은 늘 있고 묘하고 밝고 움직이지 않고 두루 가득한 여래장묘진여성이니라. 아난아. 어찌하여 오음이 본래 여래장인 묘한 진여의 성품이라 하느냐 하면 어떤 사람이 깨끗한 눈으로 맑은 허공을 볼 적에 다만 청명한 허공뿐이요 아무것도 없다가, 그 사람이 까닭 없이 눈을 감박거리지 않고 바로 떠 보다가 피로하여지면 저 허공에서 아물거리는 허공꽃(空華)을 보게 되나니 색음도 그러하느니라. 때문에 색음이란 것이 허망한 것임을 알아야 한다. 본래부터 인연도 아니고 자연도 아닌 성품이니라.”

22) 대법이 상호의존적이어서 상대방의 존재 없이는 자기를 잃는 것이기 때문이다. 이것은 ①에서 자연스럽게 도출된다. 본 논의에서는 체(體)와 용(用)도 대(對)로 볼 수 있음을 논증할 것이다.

23) 논자가 주목하는 것은 삼과법문과 36대법이 모두 ‘자성기용’의 결과라는 측면 때문이다.

숫자 36보다 ‘삼과법문을 여는[擧] 것’의 숫자 36이 먼저라는 것을 논증하려는 것이다. 이것은 『단경』에 설해진 어떤 것도 단독으로 존재하지 않는다는 것으로부터,²⁴⁾ 따라서 서로 원인이 되어야 하는 것으로부터 자연스럽게 도출될 수 있는 것이다. 즉, “삼과법문을 열어 동용에 36대가 있음을 들어 일어났다 없어졌다 함에 양변을 곧 떠나 일체법이 결코 자성의 여의지 못한다.”는 언명에 주목해보자. 『단경』의 종지를 따른다면, 삼과법문이나 36대가 자성을 가진 것이 아니기 때문에 필연적으로 공(空)한 것이다. 그런데 삼과법문이나 36대가 중도의 뜻을 따른다면 서로 원인이 되게 한다고 할 때 양변의 각 한편이 뒀이 성립해야 한다.²⁵⁾ 따라서 서로 원인이 되기 위해서는 ‘삼과법문을 여는 것’이 ‘36대’의 ‘대’가 되어야 하고, 가장 이상적인 경우는 ‘삼과법문을 여는 것’의 숫자도 36이 되어야 할 것이다.²⁶⁾

그러나 여기서 문제가 발생한다. ‘삼과법문을 여는 것’과 ‘36대’가 ‘대’를 이룬다고 할 때, 그 자체로는 개념 쌍이 되어서 ‘대’²⁷⁾가 성립하지만 세부적으로는 그렇지 않은 것 같다. 예컨대, 5음은 무정물(無情物)의 5대와 ‘대’, 12入은 법상(法相)과 언어(言語)의 12대의 ‘대’를 이루지만, 18계는 자성기용의 19대와 ‘대’를 이루고 못한다는 것이 분명하기 때문이다(T48, 360b). 여기서 우리의 관심을 끄는 것이 있는 데, 바로 함장식(含藏識)과 전식(轉識)이다.

자성이 능히 만법을 함유하는 까닭에 이름이 함장식이며, 만일 헤아리는 생각을 일으키면 곧 전식이라, 육식을 생기시켜 육문을 나와 육진을 보느니라(T48, 360b)²⁸⁾.

논자는 “자성이 능히 만법(萬法)을 함유하는 까닭에 이름이 함장식이며”라는 언명과 “만일 헤아리는 생각을 일으키면 곧 전식이라, 육식을 생기시켜 육문을 나와 육진을 보느니라”라는 언명을 구분함으로써 ‘삼과법문을 여는 것’과 ‘36대’사이의 관계에 대한 실마리를 찾았다. 『단경』에 제시되어 있듯이 삼과법문을 열자 ‘만법을 함유하는’ 함장식이 포함되는데, 이때 전식은 제외된다. 전식이 제외되는 이유는 이것이 18계의 자성기용[자성을 일으켜 쓰는 것]이면서 십구대(十對)의 자성기용이기도 하기 때문이다(T48, 360b)²⁹⁾. 이렇게 하여 ‘삼과법문을 여는

24) ①에서 자연스럽게 도출된다.

25) ②와 ③에서 자연스럽게 도출된다.

26) 물론 36이어야 할 필요는 없는데, 이것보다 더 근본적인 것은 숫자 자체가 무의미하다는 견해도 가능하다.

27) 이것은 ‘대’라기 보다는 체용에 더 적합할 것인데, 뒤에 체용관계를 통해서 구체적으로 논의할 것이다.

28) “自性 能含萬法 名含藏識 若起思量 即是轉識 生六識 出六門 見六塵”. 여기서 전식은 사랑(思量)과 관련이 있다는 점을 지적할 수 있는데, 이것은 범부즉불(凡夫即佛)(T48, p.350b)에 주목함으로써 해소할 수 있다. 따라서 전식은 용의 문제인데, 뒤에서 체용관계와 더불어 논의할 것이다.

29) “如是一十八界皆從自性起用 自性 若邪 起十八邪 自性 若正 起十八正 若惡用 即衆生用 善用 即佛用”; “自性起用 十九對”. 또한 “若起思量 即是轉識”에서 알수 있듯이 ‘起思量’은 염으로 이것은 뒤에 체용을

것’은 5음, 12입 그리고 18계에 함장식을 더해서 총 36개가 되고, 따라서 ‘삼과법문을 열어 동용에 36대가 있음’이 해명된다.

2. 36대법의 문제점

비록 36대의 기원, 특히 ‘자성을 일으켜 쓰는 것[自性起用]에 19대가 있는 것’이 ‘삼과법문을 여는 것’에서 비롯된다는 것으로 해명되더라도, 우리는 더 큰 어려움에 직면하게 된다. 즉, 19대에 나열되는 상대적인 것들이 오늘날의 관점에서 볼 때 어떤 기준에 의거하는지를 알아 내기가 쉽지 않기 때문이다. 이것은 무정물(無情物)의 5대 및 법상과 언어의 12대에도 해당할 뿐만 아니라, 최소한 『단경』에 제시되어 있는 12대와 19대로 나열된 것들 사이의 구별도 모호한 점을 거론하게 되면,³⁰⁾ 36대에 대한 의구심은 더욱더 커지게 될 것이다. 더욱이 이런 식으로 나열할 경우 19대에 포함되지 않은 것들, 예컨대 상(上)/하(下), 안(內)/밖(外), 앞(前)뒤(後), 밝음[明]/어두움[暗], 부지런함[勤勉]/게으름[怠慢] 등등도 포함될 수 있을 것이기 때문이다. 특히 밝음[明]/어두움[暗]의 경우는 이미 대법의 예로 거론되고 있기 때문에 혼란을 가중시킬 우려가 있다(T48, 360c)³¹⁾.

이러한 문제 제기에 대해, 우리는 세 가지 해결책을 제시할 수 있을 것이다. 첫 번째는 혜능이 살고 있던 당대의 일상인들이 세계를 어떻게 인식하고 있는지와 맞물려 36대가 만들어 졌다는 것이다. 그러나 오늘날도 마찬가지이겠지만, 일상인들의 관점에서 보는 세계는 정합적인 개념 쌍으로 정리되지 않을 것이며, 정리될 수도 없다는 점을 지적할 수 있을 것이다. 나아가 불교에서 숫자 36이 갖는 의미의 중요성도 한몫했을 것이라는 추측도 가능하다. 즉, 혜능도 18계에 정(正)과 사(邪)(2)가 있다는 것으로부터 $36(=18 \times 2)$ 을 도출해내었음에 주목한다면,³²⁾ 일상적인 삶에서 필요한 것들을 간략하게 36으로 분류한 후, 단지 5음, 12입, 18계+함장식(19)에 의거해서 5대, 12대, 그리고 19대로 제시하고 있다고 추론할 수 있을 것이다. 그러나 이 관점을 오늘날 확인하기 어려울 뿐더러,³³⁾ 그 당시의 일상적인 삶에 대한 어떤 학술적인 근거를 찾기가 만만치 않을 것이다.

두 번째 해결책은 혜능이 이러한 숫자에 큰 의미를 두지 않는다는 것이다. 이러한 태도는

통해 해소될 것이다.(T48, 353b, “念者 念眞如本性 眞如 卽是念之體 念 卽是眞如之用 眞如 資性 起念”)

30) 예컨대, 오늘날의 관점에서 볼 때 12대의 큰 것[大]과 작은 것[小]과 19대의 긴 것[長]과 짧은 것[短]을 구별하는 기준이 모호해 보인다.

31) “設有人 問 何名爲暗 答云 明是因 暗是緣 明沒卽暗 以明顯暗 以暗顯明 來去相因 成中道義”.

32) 다른 의견도 있는데, 여섯 가지 감각작용(6)과 이 작용이 ‘ 좋음’, ‘나쁨’, ‘좋지도 싫지도 않음’(3)이 있어 번뇌(18)가 발생하고, 이것에 더러움과 깨끗함(2)있어 $36(=18 \times 2)$ 이 된다는 것이다.

33) 토마스 쿤의 『과학혁명의 구조』에서 말하는 두 패러다임 사이에는 정합성이 없다[incommensurability]는 것을 되새길 필요가 있을 것이다.

『단경』 속에 그대로 드러나는데, “이수가 십만팔천이라 하셨으니 몸 가운데 있는 십악과 팔사”(T48, 352a)³⁴⁾라고 하였고, “먼저 십악을 떨치어 버리면 곧 십만을 나아간 것이요, 뒤에 팔사를 떨치어 버리면 팔천을 지낸 것이 된다”(T48, 352a)³⁵⁾는 것이다. 여기서 분명하게 드러났듯이 십만팔천은 숫자라기보다는 상징적인 표현일 뿐이며, 십악과 팔사도 마찬가지로 할 수 있다. 따라서 이러한 생각을 36대에 그대로 적용하면, 예컨대 불교에서 중요시 여기는 숫자 36에 의거해서 대의 수를 36개로 삼았다는 것이다. 따라서 5가지 무정물과 12가지 법상과 언어 그리고 19개의 자성기용 등 각각의 숫자에 맞게 대를 나열했다는 것이다. 그러므로 나열된 대들은 작위적인 것이 되어버린다. 사실 혜능이 거론하지 않은 수많은 예들(上/下, 內/外, 前/後, 明/暗, 勤勉/怠慢 등)이 36대에 더 포함될 수 있다는 점에서 이러한 작위성을 부인하기는 어려울 것이다. 그렇지만 이러한 작위성이 강조될 경우 『단경』의 중요성이 훼손될 수 있고, 이로부터 세 번째 해결책이 자연스럽게 부각된다.

세 번째는 36대가 ‘삼과법문을 여는 것’에서 추론될 수 있음을 보임으로써 어떤 필연성을 확보하고 있는 것처럼 보이지만, ‘삼과법문을 여는 것’은 고사하고 삼과법문 자체가 이미 공(空)한 것이어서 36대와 마찬가지로 고정된 실체가 없다는 점을 지적하는 것이다. 여기서 혜능이 삼과법문을 ‘먼저’ 연다고 하는 것에 주목할 필요가 있는데, 삼과법문을 ‘먼저’ 열어 체로 삼지 않는다면, 삼과법문을 떠나 대법이 그 자체로는 존재할 수 없을 뿐만 아니라 더욱이 삼과법문자체도 없다는 것을 의미하기 때문이다.³⁶⁾ 그렇기에 ‘삼과법문을 여는 것’과 36대법이 쌍을 이루어 모두 대법을 취하기 때문에 주고받으면서 서로 원인이 되나 구경에 이법을 다 제거시킴으로써 다시는 갈 곳이 없게 되는 것이다(T48, 360ab).³⁷⁾ 여기서 36대는 팔만사천을 모두 아우르는 일체법(一切法)이고, 따라서 일체경(一切經)이 사람을 인하여 생긴 것이므로(『六祖壇經』(申印宗), 1990: 97-99.), ‘삼과법문을 여는 것’과 36대법도 양변을 떠나 일체법이 결코 자성을 떠나지 않는다. 이런 이유로 “이 36대법은 풀이하여 사용하면 곧 일체경을 일관하고 있는 도리”(T48, 360b)³⁸⁾라고 하는 것이다. 이렇게 일체 반야(般若)의 지혜가 모두 제 성

34) “理數有十萬八千 卽身中十惡八邪”.

35) “先除十惡卽行十萬 後除八邪乃過八千”.

36) 삼과법문이 비록 불교의 경전에 등장하지만, 반야심경에도 나와 있듯이 이것은 공한 것이다. 따라서 혜능도 삼과법문이나 36대가 모두 공한 것임을 직관하고 있음에 틀림없다. 또한 혜능이 입장에서는 이것 또한 대법을 통해서 드러나야 하는 것인 만큼 삼과법문의 36개와 36대가 서로 체용관계 속에서 중도의 뜻을 통해 해소되어야 할 것이다. 즉 대로서 교화하는 법을 보이는 『對示品』인 만큼, 삼과법문과 36대는 서로 체용이 되어야 하는 것이다. 그럼에도 불구하고, “法路는 따로 배워야 한다”하시니 見性한 뒤의 일이니라“라는 말을 새겨야 한다.

37) “홀연히 누가 너희에게 법을 묻거든 일러주되 한결같이 쌍을 이루어 모두 대법을 취하기 때문에 주고받으면서 서로 원인이 되나 구경에 이법을 다 제거시킴으로써 다시는 갈 곳이 없게 할지니라.”(“忽有人問汝法 出語盡雙 皆取對法 來去相因 究境二法盡除 更無去處”)

38) 此三十六對法 若解用 卽道貫一切經法”.

품으로부터 나온다고 할 때, 곧 36대법을 동용하는 것이며, 이것은 참된 성품을 스스로 활용하는[眞性自用] 것이다. 결국 대법은 자성을 양변으로 드러나게 하는 것이며, “쓰기만 하면 일체처에 가득 찼으되 또 그 일체처에 착(着)하지도 아니하니, 다만 본마음을 조출히 하므로, 육식으로 하여금 육문을 나가게 할지라도 육진 속에 물들거나 뒤섞여 버리는 일이 없어서, 오고가매 자유롭고 통해 쓰되 거리낌이 없다”(T48, 351ab)³⁹⁾는 것이 더욱 분명하게 된다.

하지만 혹자는 우리는 여전히 36대가 어떻게 팔만사천의 일체법이 되는지를 물을 수 있을 것인데, 『단경』에 제시된 36대를 이리저리 조합함으로써 이를 성취할 수 있을 것이라 생각할 수 있겠다. 여기서 이것이 불가능하다고 말하지는 않겠다(T48, 350c)⁴⁰⁾. 다만, 이 지점에서 혜능이 강조하는 불립문자, 불유문자, 불가문자, 불용문자, 비관문자 또는 불식문자를 되새겨 볼 필요가 있음을 강조하고자 한다(T48, 360b)⁴¹⁾. 이로부터 36대로 나열된 문자보다는 자신의 성품[自性]이 어떻게 동용하게 되는지를 스스로 체험해봐야 한다[見性]는 문제가 제기된다. 이렇게 함으로써 “남과 더불어 말하매 밖으로는 상 가운데 상을 여의고 안으로는 공 가운데 공을 여윈다”는 것이 36대에도 그대로 적용될 것이다(T48, 360b)⁴²⁾. 이처럼 ①“양변을 곧 떠나 일체법이 결코 자성을 여의지 못한다.”는 것으로부터, 36대라는 숫자의 유래 및 36대가 무자성임이 드러남으로써, 36대법은 진성자용을 통해 하나가 진실하면 일체가 진실하게 되는 것으로 연결된다.

이제 ‘삼과법문을 여는 것’을 자성의 본체로 삼고, 36대를 자성의 활용으로 삼고 있음을 들어 대법과 체용의 관계를 살펴보는 것에서 ②“상에 머무름이 없이 법을 배운다.”는 의미를 고찰하고, 나아가 ③“서로 원인이 되게 함으로써 중도의 뜻을 살린다.”는 것으로부터 중도의 의미를 고찰해보자.

Ⅲ. 대법과 체용: 무념법

일반적으로 체는 본체, 실체, 원리[理]로 대표되는데, 어떤 주어진 대상의 일차적인 정체성을 의미하는 반면에 용은 작용, 속성, 적용[事] 등의 의미를 지닌다. 이로부터 체용은 어떠한 ‘실체 자체’와 그 ‘실체가 지니는 작용’을 의미하게 된다.⁴³⁾ 이러한 체용관계를 본 논문에서

39) “用卽偏一切處 亦不著一切處 但淨本心 使六識 出六門 於六塵中 無染無雜 來去自由 通用無滯”.

40) “我此法門 從一般若 生八萬四千智慧 何以故 爲世人 有八萬四千塵勞 若無塵勞 智慧常現 不離自性”.

41) “不立文字”, “不用文字”; T48, p.349c, “不由文字”; T48, p.349c, “不由文字”; T48, p.355a, “非關文字”; T48, p.355b, “不識文字”. 중도와 더불어 다시 다룰 것이다.

42) “共人言語 外於相離相 內於空離空”.

43) 일반적으로 이러한 체용에 이를 구사하는 제3자를 포함시키기도 한다. 예컨대, 바닷물인 체와 바람인

다루려는 이유는, 사실 중국의 체용 개념은 혜능에서 기원했다고 해도 과언이 아닌데, 대법에
도 이러한 체용관계가 적용되었을 것이라고 보기 때문이다.⁴⁴⁾ 먼저, 혜능이 정혜(定慧)를 설
하는 곳에서 체용 개념과 그 적용방식을 확인해볼 필요가 있다.

나의 이 법문은 정과 혜를 그 근본으로 삼나니 대중은 미혹하여 정과 혜가 서로서로 다른 것이
라 이르지 말라. 정과 혜는 일체라 둘이 아니니, 정은 이 혜의 체요, 혜는 이 정 의 용이라. 지혜로
운 바로 그 때에 정이 혜 가운데 있으며, 선정에 들어 있는 바로 그 때에 혜가 정 가운데 있나니,
만약 이 뜻을 알면 바로 이것이 정과 혜를 동등하게 배우는 것이니라.(T48, 352c)⁴⁵⁾

선정(禪定)은 체이니 “선정에 들어 있는 바로 그 때에 혜가 정 가운데 있어” 적적인 중에
늘 비춤이요, 지혜(智慧)는 용이니 “지혜로운 바로 그 때에 정이 혜 가운데 있어” 비추는 중
에 늘 고요함인 것이다. 혜능은 “이 뜻을 알면 바로 이것이 정과 혜를 동등하게 배우는 것
임”을 분명히 하는데, 이를 등[燈]과 빛[光]의 체용관계로 설명하는 등(T48, 352c)⁴⁶⁾ 민중의 삶
과 동떨어지지 않은 설명 방식으로 인해, 체용론은 엄청난 파급력을 가지고 민중 속으로 깊
이 파고들었다. “범부가 곧 부처요 번뇌가 곧 보리”(T48, 350b)⁴⁷⁾라는 외침은 그들이 일상의
삶 속에서 반야[般若]의 세계로 갈 수 있음을 설파한 것이었다.

혜능은 반야가 곧 지혜이고, 자기 성품[自性]에서 나온 것이라 진성자용이며, 따라서 일념
이 어리석으면 곧 반야가 끊어지고 일념이 어질면[智] 곧 반야가 태어난다고 함으로써 일념
을 강조한다(T48, 350b)⁴⁸⁾. 이제 “염(念)한다는 것은 진여(眞如)의 본 성품을 염하는 것이니,
진여란 곧 염의 기체(基體)이고 염은 진여의 활용(活用)이다.”(T48, 353b)⁴⁹⁾로부터 진여의 실
체 자체와 진여의 발현이자 진여를 활용하는 것이 체용으로 포섭되며, ‘자기 성품[體]을 동용

용에 파도를 고려해야 한다는 것이며, 이는 조사들의 깨달음을 체상용으로 보는 견해인데, 본 연구에서
는 고려하지 않을 것이다.

44) 중국에서 체용의 기원을 어디로 볼 것인가에 대한 논쟁은 중요하다. 그러나 체와 용이라는 단어뿐만
아니라, 그 의미에 있어서도 명실상부한 출현은 혜능에서 시작한다고 봐야 할 것이다(강진석, 2012:
22-24). “체용 개념은 불교 경전에서 비롯되었고 정확히 말하면 중국 선종의 상징이었던 육조 혜능에서
시작되었으므로, 체용의 기원으로 보거나 그 개념 정의로 보더라도 체용이 불교에서 시작된 것은 명백
한 사실이었다.”(강진석, 2012: 32)

45) “我此法門 以定慧爲本 大衆勿迷 言定慧別 定慧一體 無是二 定是慧體 慧是定用 卽慧之時 定在慧 卽定
之時 慧在定 若識此義 卽是定慧等學”.

46) “定慧猶如何等 猶如燈光 有燈卽光 無燈卽暗 燈是光之體 光是燈之用 名雖有二 體本同一 此定慧法 亦復
如是”.

47) “凡夫卽佛 煩惱卽菩提”.

48) “一念 愚 卽般若 絕 一念 智 卽般若”.

49) “念者念眞如本性 眞如卽是念之體 念卽是眞如之用”.

하는 것[用]을 통해 체용과 대법은 서로 만나게 된다. 혜능이 ‘활용’하고 ‘발현’하는 것은 곧 대법을 풀이하여 사용함으로써 제 성품을 동용하는 것임을 분명히 하고 있는데(T48, 360b)⁵⁰⁾, 논자는 그의 체용론이 ‘무념(無念)’과 ‘무이상(無二相)’에 근거하고 있음에 주목한다. 이러한 논의를 바탕으로 대법의 ②“상에 머무름이 없이 법을 배운다.”는 것이 체용관계를 통해 구체화될 수 있을 것이다.

혜능은 ‘성품보는 법[見性法]’과 ‘근본 종지[本宗]’를 잃지 말기를 강조하는데, 오직 ‘성품보는 법’만 전하며(T48, 351b)⁵¹⁾ 그 대의는 무념법(無念法)에 있음을 분명히 하고 있다.(T48, 351b)⁵²⁾ 따라서 무념은 대법에도 그 자체로 드러나야 할 것인데, 논자는 그 실마리를 다음 문장에서 찾을 수 있었다.

오직 법에만 의지하여 행을 닦아서 상에 머무름 없이 법을 배풀지어다. 너희가 만일 깨우치고 이에 의지하여 말[說]하고 이를 의지하여 쓰며[用] 이에 의지하여 행[行]하고 이를 의지하여 지어 간다면[作] 곧 본종을 잃지 아니하리라.(T48, 360c)⁵³⁾

논자가 주목하는 구는 ‘상에 머무름 없이[無住相]’라는 것으로, 이것은 진여자성의 체이자 본인데, 혜능은 “나의 이 법문은 예로부터 무념으로 먼저 종을 삼아 내세우고 무상(無相)으로 체를 삼으며 무주(無住)로 본을 삼는다”고 한다. 여기서 무상이란 상 가운데 상을 여의는 것으로 이렇게 함으로써 법체(法體)가 조출해지는 것이고, 무주는 모든 법에 있어서 그때그때마다 머무르지 아니하고 매임이 없는 것으로서 인간의 본성(本性)이다. 이것은 여러 가지 경계를 겪을지언정 마음이 물들지 않으므로 무념에 맞닿아 있으며, 자성은 본래 한 법도 얻을 수 없는 것이기 때문에 종을 삼은 것이다(T48, 353a)⁵⁴⁾. 이렇게 함으로써 법체는 체용의 체로 진여이며, 따라서 대법의 체이기도 하다는 것이다.

이제는 체용의 용, 즉 진여의 용으로부터 대법 자체가 진여의 용이라는 것으로 나아가야 하는데, 그 실마리는 “진여의 제 성품이 염을 일으키는 것이다.”(T48, 353b)⁵⁵⁾에서 찾을 수 있

50) “師言 此三十六對法 若解用即道 貫一切經法 出入即離兩邊 自性動用”.

51) “唯傳見性法”.

52) “悟無念法者 萬法盡通 悟無念法者 見諸佛境界 悟無念法者 至佛地位”.

53) “但依法修行 無住相法施 汝等若悟 依此說依此用 依此行依此作 即不失本宗”.

54) “我此法門從上以來 先立無念爲宗 無相爲體 無住爲本 無相者 於相而離相 無念者 於念而無念 無住者 人之本性於世間善惡好醜 乃至冤之與親 言語觸刺欺爭之時 竝將爲空不思酬害 念念之中不思前境 若前念今念 後念 念念相續不斷 名爲繫縛 於諸法上念念不住 即無縛也 此是以無住爲本 善知識 外離一切相 名爲無相 能離於相 即法體清淨 此是以無相爲體 善知識 於諸境上心不染 曰無念 於自念上常離諸境 不於境上生心 若只百物不思 念盡除却 一念絕即死 別處受生 是爲大錯 學道者思之 若不識法意自錯 猶可更勸他人 自迷不見又謗佛經 所以入無念爲宗 善知識 云何立無念爲宗 只緣口說見性 迷人於境上有念 念上便起邪見 一切塵勞妄想從此而生 自性本無一法可得 若有所得妄說禍福 即是震怒邪見 故此法門立無念爲宗”.

다. 즉, 체용으로 보면 진여란 곧 염의 기체이고, 염은 진여의 활용인데, 우리는 ‘진여의 활용’에 주목함으로써 전식의 ‘헤아리는 생각을 일으키는 것[起思量]’과 진여의 제 성품이 ‘염을 일으키는 것[起念]’이 동일 선상에 있음을 확인할 수 있다(T48, 353b)⁵⁶⁾. 이렇게 함으로써 체용의 관점에서 볼 때 전식은 자성의 용임이 분명해지고, 앞에서 함장식은 18계 또는 ‘삼과법문을 여는 것’에 포함시킬 수 있는 것인 반면에, 전식은 자성기용으로 봐야 한다는 논자의 주장이 정당화된다. 또한, 36대법을 자성의 용으로 볼 수 있는 근거는 “용은 그렇다면 어디에서 유래되었는가? 자성에 그 유래가 있느니라”(T48, 360b)⁵⁷⁾로부터 확인할 수 있다.

따라서 대법을 체용으로 이해한다고 할 때, 대법의 리(理)가 자성의 체요, 대법의 사(事)가 자성의 용인 것이다. 또한 즉체즉용(卽體卽用)의 관점에서 보면 체인 자성은 진성자용이자 ‘삼과법문을 여는 것’이 된다. 따라서 ‘삼과법문을 여는 것’ 자체는 자성을 체로 보는 것이므로 대법(36대)의 리가 되고, ‘삼과법문을 여는 것’이 36대의 사이며 용이 된다. 이렇게 함으로써 삼과법문을 열고 36대를 동용하여 일어났다 없어졌다[出沒]함에 양변을 곧 떠나 일체법이 결코 자성을 여의지 못한다(T48, 360a)⁵⁸⁾는 것이 체용관계임이 분명해졌는데, 체용과 연계함으로써 세 번째 물음인 “어떻게 대법을 교수(敎授)할 수 있는가?”도 어느 정도 분명해졌다.

그러나 대법을 교수한다는 것은 실천적인 것임이 분명하다. 따라서 법을 베푼다는 측면에서 볼 때 ②“상에 머무름이 없이 법을 베푼다.”는 것은 실천적인 행을 강조하고 있다는 점을 지적할 수 있으며, 그러므로 무념법과 자연스럽게 이어져야 할 것이다. 위의 인용문에서 논자가 “너희가 만일 깨우치고 이에 의지하여 말[說]하고 이를 의지하여 쓰며[用] 이에 의지하여 행[行]하고 이를 의지하여 지어간다면[作]”에 주목하는 이유다. 이것은 혜능의 무념행(無念行)을 통해서 실천적으로 드러나고 있다.

쓰기만 하면 일체처에 가득 찼으되 또 그 일체처에 착하지도 아니하니, 다만 본 마음을 조출하하므로, 육식으로 하여금 육문으로 나가게 할지라도 육진속에 물들거나 뒤섞여 버리는 일이 없어 서, 오고가매 자유롭고 통해 쓰되 거리낌이 없는 것이 이 반야삼매고 자재해탈이며 이름하여 무념행이라 부른다.(T48, 351ab)⁵⁹⁾

이처럼 ②는 무념행과 맞닿아 있는 것이다. 여기서 무념이란 “일체 법을 보고 있으나 마음이 물들어 착하지 아니하는 것”(T48, 351a)⁶⁰⁾이며, “생각 가운데 생각이 없는 것”(T48, 353a)⁶¹⁾

55) “眞如自性起念”.

56) “念者念眞如本性 眞如卽是念之體 念卽是眞如之用 眞如自性起念”.

57) “用由何等 由自性有”.

58) “先須學三科法門 勤用三十六對 出沒 卽離兩邊 說一切法 莫離自性”.

59) “用卽偏一切處 亦不著一切處 但淨本心 使六識 出六門 於六塵中 無染無雜 來去自由 通用無滯 卽是般若三昧 自在解脫 名無念行”.

이다. 따라서 무념행은 대법으로 구현되는 것이며, 그렇기에 “밖으로는 상 가운데서 상을 여의고 안으로는 공 가운데서 공을 여의게” 된다는 것이다(T48, 360a)⁶²⁾. 이처럼 체용관계와 무념법을 통해서 ②“상에 머무름이 없이 법을 배운다.”는 실천적인 의미가 구체화 된다. 그러므로 대법은 자성과 그 활용이라는 측면에서 체용이 되며, 실천적으로 말하고[說] 쓰며[用] 행하고[行] 이어가는[作] 것이다. 또한, 체용도 결국 진여의 성품을 체로 삼아 실천적으로 말하고 쓰며 행하고 이어가는[用] 대법으로 드러난다는 것이다.⁶³⁾

따라서 대법은 범부를 교화시키기 위한 법으로, 대시(對示)의 법을 통해서 범부도 자성의 리를 볼 수 있게 된다는 것이다. 그 실마리는 “모두 대법을 취하기 때문에 주고받으면서 서로 원인이 되나 구경에 이법을 다 제거시키므로 다시는 갈 곳이 없게 할지니라.”(T48, 360a b)⁶⁴⁾에서 찾을 수 있다. 하지만 대법을 통해 “범(凡)을 물으면 성(聖)으로 대답하고, 성을 물으면 범으로 대답한다.”(T48, 360a)⁶⁵⁾면 범과 성은 서로의 원인이 되는데, 문제는 이 “이법을 어떻게 제거시킬 것인가?”하는 것이다.

IV. 대법과 중도: 즉체즉용의 논리

위의 논의에서 제기된 물음에 대답하기 전에 지금까지의 논의에서 우리가 놓친 것이 있음을 지적할 필요가 있다. 비록 설명을 위해 불가피한 것이지만, 진여와 생각[一念]이라고 했고 또 체와 용이라는 했다면 이미 두 가지가 있음을 인정하는 것인데, 이것은 불립문자라는 선종의 종지와 무념이라는 혜능의 가르침을 어기고 있다는 것이다. 또한 체용과 마찬가지로 대법도 어떤 설명체계 또는 설명틀로서 더욱 공고하게 되는 것은 아닌지를 물을 수 있다.

따라서 이것을 해소할 수 있는 방법은, 어떤 근본적인 것이 존재론적으로 ‘있어서’ 체이고 그것의 활용이 기능적으로 ‘있어서’ 용이 아닐 뿐만 아니라, 체와 용은 정해진 것이 아니고 또 따로 있는 것이 아님을 지적함으로써 ‘무이상’의 논의로 나아가는 것이다. 더욱이 혜능의 불이적 관점에서 볼 때,⁶⁶⁾ 범부와 부처가 따로 있지 않으므로[凡夫卽佛] 교수가, 즉 가르침을

60) “何名無念 若見一切法 心不染著 是爲無念”.

61) “無念者 於念而無念”.

62) “外於相離相 內於空離空”.

63) 다만, 대법을 활용한다는 그 자체가 이미 성품의 공함을 보이는 것이며, 體와 用이 둘이 아니라는 것 [不二]이 곧 성품의 공함을 보이는 것임과 구분할 필요가 있다. 예컨대, 대법인 밝음과 어둠 등이 서로 원인과 결과[離兩邊]가 됨으로써, 체용관계인 “정과 혜가 일체라 둘이 아니니”가 不二임으로써 성품의 공함이 드러난다고 볼 수 있다.

64) “皆取對法 來去相因 究境二法盡除 更無去處”.

65) “問凡以聖對, 問聖以凡對”.

주는 것[敎]과 가르침을 받는 것[授]으로 나누어질 수 없는 것임을 지적할 때, 중도의 중요성이 부각됨으로써 네 번째 물음이 해소될 것이다. 이로부터 ③“서로 원인이 되게 함으로써 중도의 뜻을 살린다.”는 논의로 나아갈 수 있게 된다.⁶⁷⁾

먼저 논자는 중도가 대법과의 관계에서 더욱 구체적이고 실천적인 개념이 되고, 나아가 중도와 대법도 체용관계로 볼 수 있다고 주장하려고 한다. 그 근거로는 ‘의(義)’의 관점에서 서로 원인이 되어 중도는 대법의 체이며, 대법은 중도의 활용이라고 보기 때문인데,⁶⁸⁾ 혜능이 말한 의는 중도실상(中道實相)의 의이고 진여의 의임이 분명할 것이다.⁶⁹⁾ 36대법을 활용하는 것은 자성에 근거해 있을 뿐만 아니라, 중도의 의를 살리는 것이며 그 뜻을 이룩하는 것이다.⁷⁰⁾ 따라서 뜻으로 본다면 대법은 중도를 이룩하는 것이므로, 대법을 활용해서 뜻이 되고 중도를 본체로 해서 뜻이 되므로 중도와 대법은 체용관계가 된다.

한편, 그렇다고 중도가 언제나 체로 고정되어 있다고 할 수는 없을 것이다. 중도가 대법의 본체이고 대법이 중도의 활용이라고는 하지만, 이것은 뜻의 관점에서 그렇다는 것일 뿐이기 때문이다. 여건에 따라서는 대법이 중도의 본체이며 중도가 대법의 활용이라고 할 수도 있기 때문인데, 예컨대 뜻을 본체로 둔다고 하는 뜻의 관점과는 반대로 ‘뜻 활용’의 관점에서 서로 원인이 되게 하면 대법을 체로 두고서 중도를 활용하는 것이기 때문이다. 따라서 어느 쪽으로도 치우치지 않을[中道] 그 때에 대법이 중도 가운데 있으며, 36대법이 일어났다 없어졌다 할 그 때에 중도가 대법 가운데 있는 것이다.

그러므로 중도와 대법은 한 몸을 이루며 서로 원인이 되므로, 중도기에 대법이 가능하고 중도는 대법으로 구현되는 것이다. 이로부터 “홀연히 누가 너희에게 법을 물을 때” 대법은 중도로 실현된다고 할 때, ③ “서로 원인이 되게 함으로써 중도의 뜻을 살린다.”것에서 서로 원인이 되는 것은 체용관계와 더불어 해명된다.

66) 정혜불이(定慧不二)·본성불이(本性不二) 또는 번뇌즉시보리(煩惱卽是菩提)·범부즉불(凡夫卽佛)을 일컫는다. 이것은 不二之法을 의미한다.(『六祖壇經』(申印宗), 1990: 73, 선근에도 두 가지가 있나니 하나는 상이고, 또 다른 하나는 무상이나 부처님 성품이란 것은 상인 것도 아니요, 무상인 것도 아닌 까닭에 끊어지지 않나니 일컬어 ‘둘이 아니라’ 부른다.)

67) 나가르주의의 중관사상에 대해서 다음을 참조하시오. 박상수, 2000, 『龍樹의 中觀思想과 華嚴宗의 祖師說』; 송진현, 2000, 『공에서 중도·화쟁으로의 변증법적 사유 방식』; 박인성, 2001, 『『중론』 『觀四諦品』의 공성』; 하유진, 2008, 『불교의 이제설(二諦說)』.

68) 『大智度論』 卷43(T25), p.370a, “復次 常是一邊 斷滅是一邊 離是二變行中道 是爲 般若波羅密”; T48, p.360c. “汝等若悟 依此說依此用 依此行依此作 卽不失本宗 若有人問汝義 問有將無對 問無將有對 問凡以聖對 問聖以凡對 二道相因生中道義”; “設有人 問 何名爲暗 答云 明是因 暗是緣 明沒卽暗 以明顯暗 以暗顯明 來去相因 成中道義”.

69) 『金剛般若波羅密經』(T8), p.751a, “如來者 卽諸法如義.” 참조.

70) “어떤 것을 ‘어둠’이라 부르는가?”라는 물음에 대해 “밝은 것은 인이고 어두운 것은 연이므로, 밝음이 없어도 바로 어둠”이라고 대답할 때, 중도의 뜻[義]을 이룩하는 것이다.

물론 서로 원인이 되니, 이것과 저것 중 어느 것도 주장하지 않는다는 의미를 부각시킴으로써, 이미 중도가 실현된다고 해도 될 것이다. 실제로 『단경』에서 중도라는 말이 ‘서로 원인이 되는 것’으로 설명되고 있는 만큼(T48, 360c)⁷¹⁾, 다양한 해석이 가능할 것이다. 그러나 이렇게 한다면, “서로 원인이 되나 구경에 이법을 다 제거시키므로 다시는 갈 곳이 없게 하는 것”을 설명하지 못함으로써 대법의 종지에는 부합하지 않음을 지적할 수 있다. 즉, ‘물음과 답’이 서로 원인이 되니 이것들 중 어느 것도 취하지 않게 되어 이법을 제거하는 것은 분명하지만, 오히려 ‘물음과 답’ 자체가 더욱 뚜렷해졌다는 문제를 제기할 수 있는 것이다. 이는 ‘물음과 답’이라는 상에 집착하거나, 또는 ‘물음과 답’이 없다는 공에 국집하게 됨을 의미한다(T48, 360b)⁷²⁾.

논의가 이렇게 전개될 수밖에 없는 이유는, 지금까지 우리가 생각[念]을 잘못 이해하고 있었다는데서 찾을 수 있는데, ‘생각 생각이 일어나는 가운데’ 청정한 본래의 성품이 있는 것이지, 생각자체가 없는 것을 말하는 것이 아니기 때문이다. 이런 이유로 혜능은 ‘생각자체’와 ‘생각 일으키는 것’을 분명하게 구분하며, 생각 가운데서 생각이 없는 것이지 생각자체를 아주 없애려고 한다면 이것은 곧 죽음이라고 설파한다.⁷³⁾ 나아가 청정한 망(妄)에 대해 경계하는데, “망상만 없으면 성품 자체가 청정한 것이지, 마음을 일으켜 청정함을 살펴보려는 것은 도리어 청정한 망을 내는 것”이기 때문이다(T48, 353b)⁷⁴⁾. 그래서 “진여란 곧 염의 기체이고 염은 진여의 활용이다”이라는 것인데, 그렇다면 ‘진여’와 ‘염’이 따로 있는 것인지를 물을 수 있을 것이다.

그러나 이 물음은 이미 ‘정혜’의 체용관계를 통해 분명해졌는데(T48, 352c), 일단 경계에 물들어 버리지 않고 참된 성품이 늘 자재할 그때에 생각[念]이 진여 가운데 있으며, 생각 생각마다 머무르지 않을 그때에 진여가 생각 가운데 있는 것이다. 그렇다고 진여와 생각이 같은 것이라 할 수 없는데, 이미 ‘진여’와 ‘염’이라고 했기 때문이다. 따라서 같은 것도 아니고 그렇다고 따로 있는 것도 아닌 것이기에 ‘무이상’이고 ‘불이’라는 것이고, ‘이렇게 이법을 제거하며’, 둘이 아니므로 체용과 대법은 중도로 이어진다는 것이 정당화된다.⁷⁵⁾ 여기서 논의의 일관성을 위해서 앞에서 전개한 체용과 무념의 논의는 동일 선상에 있는 것임을 강조할 수 있다.

지금까지의 논의로 분명하겠지만, 그렇다면 이법을 어떻게 제거하였기에 다시는 갈 곳이

71) “二道相因 生中道義”; “來去相因 成中道義”.

72) “若全著相 卽長邪見 若全執空 卽長無明”.

73) T48, p.353a, “於念而無念”; T48, p.353b, “外於一切善惡境界 心念不起名爲坐”. 『단경』의 종지를 따를 때, ‘생각자체’가 따로 있다는 견해를 내어서도 안될 것임도 분명하다.

74) “但無妄想性自清淨 起心看淨却生淨安”.

75) 무이상(無二相) 또는 무상의 논의는 불교 전체를 관통하는 것이지만, 본 논문에서는 대법에 한정해서 논의할 뿐 더 이상 다루지 않을 것이다.

없다는 것인지를 등과 빛(T48, 352c)(또는 밝음과 어둠(T48, 360c))의 예를 통해 검토해보자. 먼저 대법은 서로 원인이 되게 하는 것이므로, 한편으로 “어떤 것을 어둠이라 부르는가?”라 물으면, “밝은 것은 인이고 어두운 것은 연이므로 밝음이 없어지면 바로 어둠”이고, 다른 한편으로 “어떤 것을 밝음이라 부르는가?”라 물으면, “어두운 것이 인이고 밝은 것이 연이므로 어둠이 없어지면 바로 밝음”이라고 대답하는 것이다. 체용관계로 볼 수도 있는데, 어둡다는 것은 그 본체를 볼 수 없다는 것이요, 밝다는 것은 그 활용이 드러나 있다는 것이다. 그러므로 어두울 때 빛이 어둠 가운데 있고 밝을 때 어두움이 빛 가운데 있다.⁷⁶⁾ 따라서 어둠은 밝음의 체요, 밝음은 어둠의 용인 것이므로, “어둠은 체이니 현묘한 중에 늘 뚜렷함이요, 밝음은 용이니 뚜렷한 중에 늘 현묘함”이라고 할 수 있고, 이렇게 이법은 제거된다.

마찬가지로 “등은 빛의 몸이고 빛은 이 등의 활용”이라고 할 때, “등은 체이니 묵묵한 중에 환함이요, 빛은 용이니 환한 중에 묵묵함이다.” 또한 서로 원인이 되는 대법으로 나아갈 수 있는데, “어떤 것을 빛이라 부르는가?”라 물으면, “등이 있어 빛이 있고 등이 없으면 어두우므로, 등은 인이고 빛이 연이므로 등이 없어지면 빛이 없다”라고 대답하는 것이며, 역시 이법이 제거된다. 이처럼 이름으로는 등과 빛(밝음과 어둠도 마찬가지) 두 가지가 있지만 이법이 제거됨으로써 본래 하나인 것이며, 모두 자성을 쓰는데서 나온 것[眞性自用]임이 정당화된다(T48, 350b)⁷⁷⁾.

그렇지만 이렇게 이법을 제거했다고는 하지만, ‘진성자용임을 밝힌 것’이 왜 다시 갈 곳이 없는가 하는 것에는 여전히 의문이 남아있다. 논자는 그 해결의 실마리를 범부와 부처(또는 범과 성)의 예에서 찾았는데, 한편으로 “범을 물으면 성으로 대답하고, 성을 물으면 범으로 대답해서 두 가지 길이 서로 원인이 되니”(T48, 360a)⁷⁸⁾ 중도의 뜻을 살렸지만, 다른 한편으로 “제 성품이 미혹한 즉 이것이 중생이고, 제 성품이 깨우친다면 이것이 곧 부처”(T48, 352b)⁷⁹⁾라 하여 모든 것이 한 생각[一念]에 있음을, 즉 진성자용임을 분명히 밝히고 있기 때문이다. 이는 혜능이 “범부가 곧 부처고 번뇌가 곧 보리”라고 하는 것에서 정당화된다. 이렇게 해서 우리는 “어떻게 대법을 통해서 중도의 뜻을 살릴 수 있는가?”라는 네 번째 물음을 해소할 수 있다. 따라서 다시는 갈 곳 없는 그곳이 근본 중지이며 중도인 것이다.

결국, “범부가 곧 부처고 번뇌가 곧 보리”이므로 대법이 언어와 무관하다는 것[不立文字, 不由文字, 不假文字, 不用文字, 非關文字 또는 不識文字]이 분명해졌을 뿐만 아니라,⁸⁰⁾ 앞에서

76) 최소한 어둠이 없었다면 밝다는 생각조차 없는 것임을 상기하자.

77) “一切般若智 皆從自性而生 不從外入 莫錯用意名爲眞性自用”.

78) “問凡以聖對, 問聖以凡對”.

79) “自性 迷 卽是衆生 自性 覺 卽是佛”.

80) 사람들은 혜능이 문자를 몰랐다고 하는데, 이는 『단경』에 등장하는 혜능의 말을 자기 식으로 해석한 일반인들의 견해에 지나지 않는 것임을 지적할 수 있겠다. 그러나 그 폐해는 자못 심각한 편인데, 이것은 선불교를 왜곡시키는 것에 일조했으며, 또한 오해하게 만든 것이기도 했기 때문일 것이다. 이와 관

제기했듯이 36대법은 문자로 나열된 것에 의지하는 것이 아니라 자신의 성품이 어떻게 동용하게 되는지를 보는 것에 의지하는 것임이 정당화된다(T48, 360a)⁸¹⁾. 즉, 대법은 알음알이로 행하는 것이 아니라 체험된 직접성으로 행하는 것이다.⁸²⁾ 이처럼 문자에 의거하지 않는 조사의 삶을 사는 것을 실천적으로 보여주기 때문에 중도라는 것이며,⁸³⁾ 체험된 직접성은 대법을 통해 실생활에서 드러나게 되는 것이다. 따라서 체험된 직접성으로 “남과 더불어 말하매 밖으로는 상 가운데서 상을 여의고 안으로는 공 가운데서 공을 여의어야”하는(T48, 360a)⁸⁴⁾ 무념법(無念法)이 곧 대법과 체용과 중도의 실천인 것이다.

V. 맺는말

논자는 『단경』의 대법을 바라보는 관점에 포함되어 있는 몇 가지 의구심을 검토한 후, 대법은 ‘삼과법문을 동용하는 것’ 및 ‘성품을 동용하는 것’과 밀접한 관련이 있음을 논증함으로써 이를 해소하고자 하였다. 논증의 출발은 동용이 뜻하는 바를 전식 또는 자성기용과 연결시켜 36대의 출처를 분명히 함으로써 가능하였다. 그렇지만 범부와 부처 또는 미혹함과 깨달음 등이 둘이 아니라는 『단경』의 논지를 따를 때, 대법은 그 자체로 불이지법(不二之法)을 포방하고 있음을 아는 것이 중요하다. 또한, 대법은 상호의존적이어서 상대방의 존재 없이는 자기를 잃는다는 언명을 제조명함으로써 36대가 그 자체로도 대법을 떠날 수 없는 것임을 논증했는데, 이때 체용과 불이의 문제로 이 난점을 극복할 수 있었다.

자성과 자성의 활용은 체용관계로, 이때 체는 자성의 체이고, 용은 자성의 활용인 대법이며, 전식 또는 자성기용의 용이다. 더욱이 체와 용은 그 자체로 고정된 것이 아닌데, 체를 용으로 용을 체로 볼 수도 있기 때문이다. 예컨대, “다른 이를 교화시키고 싶거든 모름지기 스스로 방편 두어 저 이로 하여금 의심을 두게만 아니 한다면 곧바로 그 자성이 드러나리라.”(T48, 351c)⁸⁵⁾라는 구절도 대법의 체용으로 볼 수 있다. 여기서 자성을 대법의 체로 삼고,

련된 논의는 추후에 다시 전개할 것이다. 다만, ‘말이나 문자에 의지하지 않는다/관계 없다’는 것과 ‘문자를 모른다’는 것이 전혀 다른 것임은 『단경』 전체를 통해 분명하다는 것을 지적할 수 있겠다.

81) 혜능은 제자들에게 법로를 따로 배워야 한다는 점을 분명히 했는데, 이것은 견성후의 일일 것이며, 대법을 문자로 배우는 것이 아니라, 오직 자신의 성품을 관조함으로써 가능한 것이다.

82) 체험은 어떤 매개도 없이 경험되는 것이지만, 부지불식간에 ‘체험하는 자’와 ‘체험된 것’으로 분별된다. 이러한 분별심이 있음을 무화시키기 위해서 매개도 없이 경험되는 것을 체험된 직접성이라고 부른다.(안호영(2014)). 이때, ‘체험하는 자’를 體로, ‘체험된 것’을 用으로 본다면, 매개도 없이 경험되는 것은 즉체즉용(即體即用)을 뜻한다.

83) 대법(對法)은 일상삼매(一相三昧)와 일행삼매(一行三昧)의 실천적 방법이다.(T48, 352ab)

84) “共人言語 外於相離相 內於空離空”.

‘의심을 두게만 아니 한다면’은 그 용으로 삼는다면, 삼과법문을 열어 동용, 즉 심성의 활동 작용에 서른여섯가지 대(상대적 실체)가 있음을 들어 일어났다 없어졌다함에 양변을 떠나 곧 ‘일체법이 결코 자성을 여의지 못함’이 체용불이(體用不二)로 논증된다. 그 결과 양변을 떠나 중도를 이룩하게 되는 것이다.

혜능은 만법이 본래 사람으로부터 일어난 것이며 일체의 경서가 다 사람을 인하여 설함이 있게 되었음을 분명히 한다. 따라서 다만 사람이 어떤 경계를 마주하고서 망령되이 스스로 샅되고 미혹한 망념을 일으켜 전도될 때, 진실한 반야를 보지 못하게 되는 것이다. 성품은 본래 그 자체 조출하고, 또 그 자체로 안정되어 있지만 오직 경계를 볼 때 경계가 이렇다 저렇다 헤아리게 되어 혼란하여 진다. 만일 모든 경계를 보더라도 그 마음만 혼란치 아니하면 이것이 참된 정이 되는 것이다(T48, 353b)⁸⁶⁾. 이런 측면에서 견성은 자심의 경계를 보는 것이다.

그러므로 이러한 경계를 마주하고 묻는 물음은 묻는 이의 자심 경계를 드러내는 것이다. 그렇지만 그의 물음을 긍정한다면 긍정된 것으로서 어떤 실체가 뚜렷해질 것이고, 부정한다면 부정된 어떤 것으로서 어떤 실체가 뚜렷해질 것이라는 문제에 봉착하게 된다. 이는 실재하는 것이 없다는 불교의 가르침에 정면으로 위배하는 것임은 분명하다. 대법의 중요성은 바로 이 지점에서 긍정도 하지 않고, 부정도 하지 않지만, 그렇다고 아무런 언명도 토해내지 않은 것이 아니라는 사실에서 드러난다.

이런 측면에서 볼 때, 앞에서 전개한 논증의 결과로 대법은 양변을 떠나 중도를 이룩하는 법이고 자성을 동용하는 법이므로, 일상의 삶 속에서도 근본 중지를 잃지 않고서 선을 실천할 수 있는 법이라 할 수 있는 것이다. 더욱이 『단경』에서 자성을 동용하는 것이 곧 실천과 맞닿아 있음을 드러낸다고 할 것이다. 따라서 대법은 “움직임도 없고 고요함도 없으며 태어남도 없고 죽어 없어짐도 없으며, 가는 것도 없고 오는 것도 없으며, 옳다는 것도 없고 그르다는 것도 없으며, 머물러 있음도 없고 떠나 버림도 없는”(T48, 362a)⁸⁷⁾ 본래의 제 마음이자 본래의 제 성품을 어떻게 동용할 것인지의 문제와 맞닿아 있다. 성품이라는 것이 따로 있는 것이 아닌 까닭에, 대법으로 다만 상황에 따라 얹히어 맺힌 곳을 풀어 줄 뿐인 것이다.

대법은 불이의 의미를 그대로 드러내는데, 불이라는 것은 둘 다 아니라는 의미가 포함되어 있다. 즉, 대의 이쪽과 저쪽은 서로를 의지해서 유지되는 것이므로, 이쪽도 아니고 저쪽도 아니라는 것을 의미하며, 이것이 곧 중도인 것이다. 따라서 대법은 중도의 실천인 것이다. 이것은 추후의 과제를 통해 『단경』 자체가 대법에 의거해서 전개되고 있음 보임으로서 논증될 수 있을 것이다.

85) “欲擬化他人, 自須有方便, 物令彼有疑, 卽是自性現”.

86) “本性 自淨自定 只爲見境 思境卽亂 若見諸境 心不亂者 是眞定也”.

87) “無動無靜 無生無滅 無去無來 無是無非 無住無往”.

References

- 『景德傳燈錄』 卷3(T51).
『金剛般若波羅密經』(T8).
『楞伽阿跋陀羅寶經』(T16).
『大智度論』 卷43(T25).
『妙法蓮華經玄義』(T33).
『六祖大師法寶壇經』(T48).
『六祖壇經』, 德異本(申印宗 編譯, 『六祖大師 法寶壇經 要訣』, 玄門出版社, 1990).
『禪家龜鑑』.
『中論』(T30).
- 강진석 (2012). 체용철학. 서울: 문사철.
(Translated in English) Kang, J. S. (2012). *Chaeyong(the thing and its functions) Philosophy*.
Seoul: Munsacheol.
- 묘 봉 (2012). 무엇이 그대의 본래 얼굴인가?. 서울: 비움과 소통.
(Translated in English) Mybong. (2012). *What is your Face of real Nature?*. Seoul: Bium and
Sotong.
- 한기두 (1998). 육조단경공부. 서울: 원광대학교출판국.
(Translated in English) Han, K. D. (1998). *Devotion to The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*,
Seoul: Wonkwang University public.
- Choi, H. A., Mybong. (1987). *Gateway to Patriarchal Son*. United States of America: Western
Son Academy.
- Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions(4ed)*. 홍성욱, 김명자 옮김 (2013). 과학
혁명의 구조. 서울: 까치.
- Ahn, O. S. (2006). An Understanding of "Non-duality of Good and Evil" of Buddhism. *Korea
Journal of Buddhist Studies*, 14, 225-256.
- Ahn, H. Y. (2014). The Problem of the Immediacy and the "Corss-the-Self-Nature-Over(自性自度)"
in Altar Sutra of Hui-Neng. *The Association of Eastern-Asia Buddhist Culture*, 20,
191-220.
- Chung, S. I. (2012). The Essential Dharmas of Daily Practice」 and Liuzutanjing(六祖壇經).
Won-Buddhist Thought & Religious Culture, 54, 1-28.
- Ha, E. J. (2008). A Study on the Two Truths(二諦) in Buddhism. *Sogang Journal of Philosophy*,

16, 115-137.

- Jeng, K. S. (2005). The Study of dono thought based on and Yukjodangyung(六祖壇經) and Donoipdoyomun theory(頓悟入道要門論). *The Association of Eastern-Asia Buddhist Culture*, 24, 33-62.
- Jeong, S. W. (2012). An Analytic Research Study of Knowing[知解] in Zen, *Philosophy*, 44, 33-66.
- Kim, H. G. (2012). The Middle Way and the embodiment about seon conversations. *Studies of seon culture*, 13, 1-40.
- Kim, T. W. (1999). The new Ch'an of Hui-neng. *Journal of the New Korean Philosophical Association*, 19, 41-71.
- Lee, S. H. (2003). The Concept of Hui-Neng's <Ch'an> in Fa-Fao T'an-Ching. *Journal of the New Korean Philosophical Association*, 34(4), 193-216.
- Park, S. S. (2000). Nagarjuna's Role and the Patriarch of HWA-YEN School. *Korea Journal of Buddhist Studies*, 26, 83-112.
- Park, I. S. (2001). Emptiness of "the examination of the noble truths" in Madhayamakaśāstra. *Korea Journal of Buddhist Studies*, 2, 193-225.
- Song, I. B. (2011). The Josa Masters' essence, reason and function of the enlightenment. *The Korean Society for Seon Studies*, 28, 29-54.
- Song, J. H. (2000). Dialectic Speculation from Emptiness to Middle way, Harmonization. *Journal of Pakryeon Buddhism*, 10, 148-175.
- Ahn S. K. (2009). *The Study about "Agony that is to say Bodhi"*. Unpublished Master's Dissertation, University Gyeongsang National.
- Hong H. G. (2105). *The Study of Gyeong heo Sung Woo's Middleway with Non-Duality*. Unpublished Doctoral Dissertation, University Dongguk.