

간화선 국제학술대회

동아시아의 간화선 수행과 시대적 변화

**International Conference on Ganhwa Seon
The Practice of East Asian Ganhwa Seon and
Historical Development**

동국대학교 불교학술원 종학연구소

**Institute for the Study of the Jogye Order,
Academy of Buddhist Studies, Dongguk University**

2018

세 부 일 정

시 간	제 목 [subject]	발 표 [presenter]	사 회
13:30~13:40	개회사[Opening Speech]	정도 스님(종학연구소장) [Opening]: Ven. Jeong-do	전반 일정 First Session 사회 [Moderator]: 정덕 스님 (동국대) Ven. Jeong-deok (Dongguk Univ.)
13:40~14:10	제1 주제 원오극근(圓悟克勤)의 공안관 (圓悟克勤の公案觀)	츠치야 타이스케(니이가타대) Taisuke Tsuchiya (Niigata Univ.)	
14:10~14:40	제2 주제 명·청 시대의 간화선 (看話禪在明清)	리아오 자오형(대만중앙연구원) Zhao-heng Liao (Academia Sinica)	
14:40~15:10	제3 주제 여말선초 고려불교에 끼친 指空의 영향 검토 (麗末鮮初の高麗仏教に及ぼした指空の 影響の検討)	자현 스님(중앙승가대) Ven. Ja-hyeon (Joong-ang Sangha Univ.)	
15:10~15:20	휴식[Break]		
15:20~15:50	제4 주제 조선 시대 승가의 수행 경향에 관한 연구 (朝鮮時代の僧伽の修行傾向に関する研究)	황금연(동국대) Geum-yeon Hwang (Dongguk Univ.)	후반 일정 Second Session 사회 [Moderator]: 정덕 스님 (동국대) Ven. Jeong-deok (Dongguk Univ.)
15:50~16:20	제5 주제 무로마치 시대의 간화선: 체계화의 시작 (室町時代の看話禪: 体系化の芽生え?)	디디에 다방 (일본국문학연구자료관) Didier Davin(NIJL)	
16:20~16:50	제6 주제 하쿠인(白隱)의 간화선에 대하여 (白隱の看話禪について)	오바마 세이코(오차노미즈여대) Seiko Obama (Ochanomizu Women's Univ.)	
16:50~17:00	휴식[Break]		
17:00~18:00	종합 토론 [Joint Panel Discussion]		사회 [Moderator]: 최연식 (동국대) Yeon-shik Choe (Dongguk Univ.)

일시: 2018. 12. 14.(FRI) **장소:** 동국대학교 다향관 **주최:** 동국대학교 종학연구소

목 차

Contents

1. 원오극근(圓悟克勤)의 공안관
(圓悟克勤の公案觀) _____ 1.
츠치야 타이스케(土屋太祐, 니이가타대)
Taisuke Tsuchiya(Niigata Univ.)
2. 명·청 시대의 간화선
(看話禪在明清) _____ 20.
리아오 자옹형(廖肇亨, 대만중앙연구원)
Zhao-heng Liao(Academia Sinica)
3. 여말선초 고려불교에 끼친 指空의 영향 검토
(麗末鮮初の高麗仏教に及ぶ指空の影響検討) _____ 39.
자현 스님(Ven. 玆玄, 중앙승가대)
Ven. Ja-hyeon(Joong-ang Sangha Univ.)
4. 조선 시대 승가의 수행 경향에 관한 연구
(朝鮮時代の僧伽の修行傾向に関する研究) _____ 63.
황금연(黃金淵, 동국대)
Geum-yeon Hwang(Dongguk Univ.)
5. 무로마치 시대의 간화선: 체계화의 시작?
(室町時代の看話禪: 体系化の芽生え?) _____ 91.
디디에 다방(일본국문학연구자료관)
Didier Davin(National Institute of Japanese
Literature)
6. 하쿠인(白隱)의 간화선에 대하여
(白隱の看話禪について) _____ 112.
오바마 세이코(小浜聖子, 오차노미즈여대)
Seiko Obama(Ochanomizu Women's Univ.)

원오극근(圓悟克勤)의 공안관

츠치야 다이스케(土屋太祐, 니이가타대학)

1. 머리말 - 간화선과 임제종 양기파의 공안관

송대의 간화선을 생각할 때 오가와 다케시의 다음과 같은 지적은 타당할 것이다.

「공안선」이라는 호칭이 이제까지 광의와 협의의 다양한 의미에서 사용되면서 논의의 혼란을 빚었는데 - 「공안선」과 「간화선」을 같은 뜻으로 사용하는 경우가 종종 있었다 - 나 스스로는 「공안」을 이용하는 선禪을 널리 「공안선」이라는 이름으로 총칭하고, 그 하위구분으로서 「문자선文字禪」과 「간화선看話禪」을 세우는 것이 가장 적절하다고 생각한다.¹⁾

당말에서 송초에 걸쳐 선사들의 언행이 기록되게 되면서 그것이 ‘공안’으로 정착되는 과정에 대해서는 이미 별도의 논고에서 발표하였다.²⁾ 과거의 선사들의 언행에 대한 해석과 비평은 송대에 이르러 선문禪門에서의 주요한 실천의 하나로 되었고, 그러한 의미에서 ‘공안선’은 널리 행해지게 되었다. 한편 ‘간화선’은 임제종 양기파楊岐派에 속하는 대혜종고大慧宗杲(1089-1163)에 의해 완성된 수행법으로서,³⁾ 독특한 사상내용을 포함하고 있다. 간화선의 공안에 대한 견해는 그 본질적 특징의 하나라고 할 수 있다.

『대혜보각선사어록』 권26 「답부추밀答富樞密 제일서第一書」에 다음과 같이 이야기하고 있다.

若要徑截理會，須得這一念子曝地一破，方了得生死，方名悟入。然切不可存心待破。若存心在破處，則永劫無有破時。但將妄想顛倒底心、思量分別底心、好生惡死底心、知見解會底心、欣靜厭鬧底心，一時按下。只就按下處看箇話頭。僧問趙州：“狗子還有佛性也無？”州云：“無。”此一子字乃是摧許多惡知惡覺底器仗也。不得作有無會，不得作道理會，不得向意根下思量卜度，不得向揚眉瞬目處探根，不得向語路上作活計，不得颺在無事甲裏，不得向舉起處承當，不得向文字中引證。但向十二時中、四威儀內，時時提撕，時時舉覺。狗子還有佛性也無？云：“無。”不離日用，試如此做工夫看。月十日便自見得也。⁴⁾

여기에서 대혜는 「유무有無」라는 이해, 「도리道理에 의한 이해」 등의 공안에 대한 다양한 의미가 있는 해석들을 거절하고 있다. 공안은 “많은 악지惡知·악각惡覺을 깨뜨리는 무기”이고, 극도로 추상화된 절대적인 일구一句로서 파악되고 있다. 이와 같은 공안을 「보는[看]」 것에 의해 「깨달음[悟]」을 추구하는 것이 간화선이다. 필자는 일찍이 대혜에 앞서서 이미 이와 같은 공안관이 형성

1) 小川隆, 『語録の思想史』, p.289

2) 土屋太祐, 『北宋禪宗思想及其淵源』第七章 참조.

3) 石井修道, 「大慧宗杲の看話禪の成立について」 참조.

4) 『大正藏』47, 921下

되어 가고 있었음을 논하였다.⁵⁾ 특히 대혜의 스승인 원오극극(圓悟克勤)(1063-1135)의 사상 중에는 대혜와 매우 비슷한 공안관을 볼 수 있다. 구체적으로는 이하의 사항들을 지적할 수 있다.

1) 공안의 평등화

송나라 초기에는 공안을 그 의미내용에 따라 분류하는 것이 널리 행해졌다. 대표적으로 임제종 분양선소(汾陽善昭)의 「18문(十八問)」, 운문종 천복승고(薦福承古)에 의한 「3현(三玄)」, 임제종 부산법원(浮山法遠)에 의한 「9대(九帶)」 등이 알려져 있다.⁶⁾ 그러나 후대의 선사, 특히 임제종 양기파의 선사들은 이와 달리 모든 공안은 유일한 진리를 나타낸다는 점에서 동질적인 것이라고 생각하였다. 예를 들면 『원오심요(圓悟心要)』 권상의 「시유서기(示裕書記)」에서는 다음과 같이 이야기하고 있다.

臨濟金剛王寶劍、德山末後句、藥嶠一句子、秘魔杖、俱胝指、雪峰鞦韆、禾山打鼓、趙州喫茶、楊岐栗棘蓬金剛圈，皆一致耳。契證得直下省力，一切佛祖言教無不通達。⁷⁾

여기에서 원오는 임제의 금강왕보검(金剛王寶劍) 이하의 몇 가지 공안들을 나열한 후 이들은 차이가 없으며, 이들로 깨달을 수 있다면 모두 불조(佛祖)의 말씀에 통할 수 있다고 이야기하고 있다.

2) 공안에 의한 정신집중

또한 양기파 선사들 중에는 공안을 정신집중의 수단으로 보는 생각도 나타나고 있다. 명나라 주광(株宏)이 편집한 『선관책진(禪關策進)』에 수록되어 있는 오조법연(五祖法演)의 서간 「동산연선사송도행각(東山演禪師送徒行脚)」⁸⁾에 이와 같은 경향이 보이는 외에 『원오심요(圓悟心要)』 권하의 「시인선인(示印禪人)」에서도 다음과 같이 이야기하고 있다.

初機晚學乍爾要參，無捫摸處。先德垂慈，令看古人公案，蓋設法繫住其狂思橫計，令沉識慮，到專一之地。驀然發明心非外得，向來公案乃敲門瓦子矣。……若以語言詮注語言，只益多知，無緣入得此個法門解脫境界。⁹⁾

여기에서 공안은 초학자들의 망념(妄念)을 억제하고, 정신을 집중된 상태로 이끌기 위한 수단으로서, 본래 갖춰져 있는 마음을 깨달으면 공안은 「문을 두드리는 기왓장(敲門瓦子)」, 즉 문에 들어가기 위한 방편에 불과하다고 한다. 또한 후반부에서는 이러한 말을 다른 말로 해석하면 단지 지해(知解)를 늘릴 뿐이고 해탈의 경지에 들어갈 수 없다고 이야기하고 있다.

3) 공안의 단축

이러한 경향과 관련하여 공안을 보다 단축된 간결한 형태로 다루려는 태도도 주목된다. 대혜 간화선에서 가장 중시된 「조주무자(趙州無字)」의 공안이 본래는 보다 긴 형태였는데 오조법연에 의해 단축되었다는 것은 잘 알려져 있다. 원오에게도 다음과 같은 에피소드가 전하고 있어, 비슷한 경향이 있었음을 알 수 있다. 『나호야록(羅湖野錄)』에 나오는 이야기이다.

5) 土屋太祐, 『北宋禪宗思想及其淵源』 第七章 참조.

6) 土屋太祐, 『北宋禪宗思想及其淵源』, pp.204-212

7) 『續藏經』 120, 704上

8) 『大正藏』 48, 1098下

9) 『續藏經』 120, 769上

西蜀表自禪師，參演和尚於五祖。時圓悟分座攝納，五祖使自親灸焉。圓悟曰：“公久與老師法席，何須來探水？脫有未至，舉來品評可也。”自乃舉德山小參話。圓悟高笑，曰：“吾以不堪爲公師，觀公如是則有餘矣。”遂令再舉，至“今夜不答話”處，圓悟驀以手掩自口，曰：“止。只恁看得透，便見德山也。”自不勝其憤，趨出，以坐具搥地曰：“那裏有因緣只教人看一句！”於是朋儕競勉自從圓悟指示。未幾有省。¹⁰⁾

여기에서 원오는 서촉西蜀의 표자선사表自禪師에게 「덕산소참德山小參」의 화두를 해설하게 하였는데, 표자선사가 그 모두의 일구一句를 이야기하자마자 곧바로 그 입을 막고서 “그쳐라. 여기에서 볼 수 있으면 덕산을 빌 수 있다.”고 말하고 있다. 표자선사가 화를 냈다는 것으로 볼 때 원오의 이러한 태도는 당시에 있어서도 이례적인 것이었다고 생각된다. 이와 같이 임제종 양기파는 공안을 보다 탈의미적脫意味的으로 파악하려고 하는 일관된 경향을 가지고 있었다. 위에서 본 것처럼 원오는 “공안은 문을 두드리는 기왓장”(문에 들어가는 방편)이라고 이야기하고, 나아가 “만일 대근기를 갖추면 반드시 고인古人的 연구공안言句公案을 볼 필요가 없다”¹¹⁾고까지 말하고 있다. 원오는 공안의 탈의미화에 그치지 않고 공안 그 자체를 선禪의 중심적 과제로부터 떼어내려고까지 하였던 것이다.

원오는 이와 같이 「간화선」의 선구라고도 이야기할 수 있는 진보적인 공안관을 갖는 한편으로 「공안선」의 대가로도 알려져 있다. 『설두송고雪竇頌古』를 제창한 『벽암록碧巖錄』은 그 대표작으로 여겨지고 있다. 과연 이 두 가지의 사실을 어떻게 이해하면 좋을까.

먼저 원오에 의한 『설두송고』의 제창이 당시의 양기파 사이에서 반드시 긍정적으로 받아들여지지 않았다는 사실에 주의할 필요가 있다. 원오의 동문인 불감혜근佛鑑慧愍은 수행에 장애가 된다고 하여 원오에게 『설두송고』의 제창을 그만둘 것을 충고하였다.¹²⁾ 『대혜보설大慧普說』 권2의 「방외도우청보설方外道友請普說」에 의하면 이러한 충고를 따라 “선사(=원오)가 마침내 그만두었다”고 한다.¹³⁾ 대혜는 또한 학인들이 『벽암록』의 설에 얽매는 것을 걱정하여 그 판목을 파괴하였다고도 전한다.¹⁴⁾ 애초에 『벽암록』 자체가 원오의 의지에 의해 세상에 나온 것이 아니었다. 『벽암록』은 원오의 제창을 들은 학인들의 기록이 원형이 된 것으로, 관무당關無黨의 「후서後序」에 의하면 학인들이 제창 기록을 모은지 20년 동안 원오는 여기에 관여하지 않았다고 한다.¹⁵⁾ 위에서 살펴본 공안을 탈의미적으로 파악하려는 경향을 함께 생각하면, 『벽암록』이 양기파의 공안관을 대표하는 작품이었다고는 말하기 힘들 것이다.

그러나 『벽암록』이 원오의 말을 남기고 있는 것도 사실로서, 여기에서 원오의 공안관을 읽어내는 것도 불가능하지는 않다. 그렇다면 당시의 사상조류 속에서 『벽암록』의 공안해석은 어떻게 이해될 수 있을까.

먼저 『벽암록』 전체를 보면, 공안에 대한 유의미有意味한 해석을 극력 회피하려고 하는 자세를 찾아내는 것은 어렵지 않다. 또한 당시 행해지고 있던 속류의 해석을 열거하고서, 그것들을

10) 『續藏經』 142, 974下

11) 『圓悟心要』卷下「示蔣待制」, 『續藏經』120, 757下

12) 『緇門警訓』 권8 「佛鑑愍和尚與佛果勤和尚書」, 『大正藏』48, 1085下-1086上

13) 柳田聖山·椎名宏雄共編, 『禪學典籍叢刊』 第四卷, p.209下

14) 『禪林法訓』 권4, 『大正藏』48, 1036中-下. 이상의 경위에 대해서는 또한 今津洪嶽, 「碧巖錄」鈴木大拙ほか監修 『禪の書』, pp.210-214

15) 『大正藏』48, 224中

하나씩 부정해 가는 모습도 자주 보이고 있다. 이러한 점들로 볼 때 『벽암록』도 또한 공안의 의미를 구체적으로 분석하는 것에 부정적이었고, 위에서 살펴본 사상조류와 모순되지 않는다고 말할 수 있다. 그러나 한편으로 『벽암록』이 공안에 대한 해석을 완전히 방기하고 있는 것은 아니다. 거기에는 공안에 대한 독특하고 흥미로운 해석도 제시되고 있다. 지금 『벽암록』에 나타나는 공안관 전체를 분석하는 것은 어렵지만 이 글에서는 몇 가지 특징적인 공안해석을 제시하여 『벽암록』의 공안관과 그 시대 배경에 대하여 생각해보고자 한다.

2. 『벽암록』의 공안해석¹⁶⁾

『벽암록』에는 「끊임없이 입장을 전환해가면서 막힘없이 문답을 전개하는 것」을 평가하는 태도가 자주 보이고 있다. 이하에서는 몇 가지 키워드를 중심으로 하여 이와 같은 공안해석에 대하여 살펴보려고 한다.

1) 「상속야대난相續也大難」

『벽암록』 제4칙·송평창頌評唱에 다음과 같은 구절이 보인다.

如今人有底問著，頭上一似衲僧氣概，輕輕搵著，便腰做段，股做截，七支八離，渾無些子相續處。所以古人道：“相續也大難。”¹⁷⁾

근래의 사람들 중에는, 물어보면 처음에는 선승의 기개가 있는 것처럼 보이지만 조금 추궁하면 갑자기 다리도 허리도 떨어져서 지리멸렬하게 되어 전혀 문답을 계속할 수 없게 되는 무리들도 있다. 그래서 고인古인이 말하였다. “계속하여 잇는 것이 대단히 어렵다[相續也大難]”고.

여기에서 고인古인이라고 이야기되고 있는 사람은 당대의 선승 동산양개洞山良价(807-869)이다. 이 말은 『경덕전등록景德傳燈錄』 권15의 동산장洞山章(p.300下) 등에 보이며, 또한 『조당집祖堂集』 권6의 동산장(p.301)에도 표현은 조금 다르지만 같은 문답이 수록되어 있다. 이 자료들에서 동산이 이야기하고자 하는 것은 ‘말로 이야기하는 것은 간단하지만, 현실에서 그 상태를 유지하여 가는 것은 어렵다’는 의미로 생각된다. 그러나 『벽암록』에서는 이와 달리 문답을 이어가는 것의 어려움을 설명하는 말로 활용되고 있다.

이 밖에도 예를 들면 제20칙의 본칙평창本則評唱에 「龍牙恁麼道，不妨盡善。古人道：“相續也大難。”他古人一言一句，不亂施爲。前後相照，有權有實，有照有用，實主歷然，互換縱橫。」¹⁸⁾라는 내용이 있다. 여기에서는 본칙에서 용아거둔龍牙居遁의 일구一句를 칭찬하면서 「계속하여 잇는 것이 어렵다[相續也大難]」는 말을 사용하고 있고, 나아가 「고인의 일언일구一言一句는 결코 함

16) 이하의 내용에 관해서는 日本印度学仏教学会의 제69회학술대회에서 「血脈不斷・相續也大難・互換の機—宋代禪宗における公案解釈の一視点—」이라는 제목으로 구두발표를 하였다.

17) 『大正藏』48, 144下. 이하의 『碧巖錄』 인용은 널리 이용되고 있는 『大正藏』본을 저본으로 하면서, 그 구두와 해석 등에 대해서는 入矢義高ほか, 『碧巖錄』(上)-(下)를 참조한다.

18) 『大正藏』48, 161上

부로 사용할 수 있는 것이 아니다. 전후가 조응하고, 방편과 진실, 관조와 작용이 있으며, 빈주賓主가 분명하고, 그러면서도 그것들이 자유롭게 교대한다」고 한다. 여기에 보이는 「빈주역연賓主歷然, 호환종횡互換縱橫」 역시 키워드로서 주의를 요한다.¹⁹⁾

이 밖에 제59칙의 본칙평창本則評唱에 趙州隨聲拈起便答, 不須計較. 古人謂之“相續也大難”²⁰⁾ 라는 내용이 있는데, 문답이 어렵다는 것, 그리고 응답한 조주趙州의 솜씨가 뛰어난 것을 이야기 하고 있다. 이 부분은 일야본一夜本²¹⁾에는 「상속부단相續不斷」으로 되어 있다. 이 내용들은 보다 직접적으로 문답이 끊이지 않고 이어지는 것을 칭찬하고 있다.

또한 『벽암록』 제75칙의 본칙평창에는 다음과 같은 문단이 보인다.

看他作家相見, 始終賓主分明, 斷而能續. 其實也只是互換之機. 他到這裏, 亦不道有箇互換處. 自是他古人絕情塵意想. 彼此作家, 亦不道有得有失. 雖是一期間語言, 兩個活鱗鱗地, 都有血脈針線.²²⁾

“이 달인達人들의 수작을 보라. 계속해서 『빈賓·주主』가 분명하며, 끊어졌는가 생각하면 또한 이어진다. 실제로 이것이 ‘교대하는 작용[互換之機]인 것이다.”²³⁾ 또한 마지막에는 “이것은 일시적인 방편의 말이지만 그러나 두 사람 모두 생생하게 ‘끊임없는 연결[血脈針線]’이 있다”고 말한다. 여기에는 「상속야대난相續也大難」이라는 구절 자체는 없지만 「단이능속斷而能續」이라고 하여 역시 잇는 것에 가치를 두고 있다. 이 밖에 「빈주賓主」 「호환互換」 「혈맥血脈」 「침선針線」과 같은 어구도 보이는데, 이들이 자주 동일한 문맥에서 사용되는 것을 알 수 있다. 사실 제75칙은 이 상속, 부단, 호환을 주요 테마로 하고 있다. 본칙은 오구烏臼와 승려가 반복하여 응수하는 비교적 긴 공안으로, 내용이 대단히 난해한데, 원오는 이 두 사람이 교묘하게 입장을 바꿔가면서 막힘없이 임기응변의 문답을 계속해 가는 것을 높게 평가하고 있다.

2) 「혈맥부단血脈不斷」과 조동曹洞의 종풍

위의 『벽암록』 제75칙의 본칙평창에는 「혈맥血脈」이라는 단어도 보인다. 이 밖에 『벽암록』 제9칙의 송평창頌評唱에는 他既呈機來, 趙州也不辜負他問頭, 所以亦呈機答. ……古人自是血脈不斷, 所以道: “問在答處, 答在問處.”²⁴⁾이라는 내용이 보인다. 의미를 파악하기 어렵지만 이 「혈맥부단血脈不斷」은 본칙의 조주趙州의 답이 승려의 질문과 보조를 맞추면서 의미 관련도 없고 있지 않음을 말하는 것으로 보인다.

또한 『벽암록』 제91칙의 본칙평창에는 此皆是下語格式. 古人見徹此事, 各各雖不同, 道得出來, 百發百中, 須有出身之路, 句句不失血脈.²⁵⁾이라는 내용이 있다. 이것도 알기 어렵지만, 본칙에 보이는 여러 명의 선사들의 하어가 본칙과의 적절한 관련을 잃고 있지 않는 것을 말하는

19) 『臨濟錄』 「示衆」에 이른 바 「四賓主」의 이야기가 있고(『臨濟錄』, pp.105-106), 『碧巖錄』 第三八則·頌評唱도 이에 대해 언급하고 있다. 이 책들에서는 주와 賓에 우열을 상정하고 있지만, 여기에 보이는 「賓主」와 어떠한 의미적 관련이 있는지는 잘 알 수 없다.

20) 『大正藏』48, 192上

21) 一夜本 『碧巖錄』에 대해서는 土屋太祐, 「『一夜碧巖』第一則訳注」을 참조.

22) 『大正藏』48, 202下-203上

23) 「互換之機」또 또한 종종 사용되는 말이다. 法眼文益의 『宗門十規論』 「對答不觀時節兼無宗眼第四」에 「임제臨濟는 곧 호환기互換機를 한다」(『續藏經』110, 879上)는 내용이 보이는데, 이 무렵부터 임제종의 특징으로 인정되었던 것 같다.

24) 『大正藏』48, 149下-150上

25) 『大正藏』48, 216上

것 같다.

「혈맥血脈」 혹은 「혈맥부단血脈不斷」은 조산본적曹山本寂(840-901)의 말에 의거한다. 아래에도 언급될 향엄香嚴과 승려의 문답에 관하여, 어느 승려가 「고목 속의 용음龍吟」의 뜻을 물었는데 대해 조산이 「혈맥부단」이라고 답하였다.²⁶⁾ 이 말은 송대가 되면 공안비평에 있어서 특수한 용어로 된 것 같다. 원오의 법사인 대해종고(1089-1163)의 4권본 『대혜보설大慧普說』에 흥미로운 이야기가 전한다. 권2의 「전승무동중도우보설錢承務同衆道友請普說」의 내용이다.

又見一老宿，共我商量洞山夏末示衆云：“初秋夏末，兄弟東去西去，直須向萬里無寸草處去。”此話既出，一時下語，皆不契洞山意。有僧傳到石霜，霜云：“何不道出門便是草？”洞山聞得深喜之，云：“瀏陽有古佛出世。”老宿商量道：“此處綿密。”謂：“根蒂下事有事有理，又喚作無中唱出。洞山道：‘直須向萬里無寸草處去’是理上問。這裏若答他語不活，則死在一邊。所以石霜就事上答，云：‘出門便是草。’要得血脉不斷。”又引僧問香嚴：“如何是道？”嚴云：“枯木裏龍吟。”僧云：“學人不會。”嚴云：“髑髏裏眼睛。”謂：“枯木却有龍吟，髑髏却有眼睛，亦是血脉不斷。”²⁷⁾

대혜가 아직 행각하고 있을 때, 어느 노숙老宿을 뵈고 동산洞山과 석상石霜의 인연을 논의하였다고 한다. 이 노숙은 그 문답을 다음과 같이 해석하였다. 근본의 자리에 「리理」가 있고, 「사事」가 있다. 동산이 말한 「만 리의 작은 풀도 없는 곳을 향해 가라[向萬里無寸草處去]」는 「리」의 차원에서의 질문이다. 만약 이에 대한 회답이 경직된 것이라면, 즉 마찬가지로 「리」의 차원에서의 회답이라면, 의미가 한쪽으로 고정되어 「죽어[死]」버린다. 바로 그렇기 때문에 석상은 「사事」의 차원에서 「문을 나가면 곧바로 풀[出門便是草]」이라고 답하였던 것이다. 이것은 「혈맥」이 끊어지지 않도록 한 것이라고 한다. 이 에피소드는 4권본 『대혜보설』의 다른 곳에도 이야기되고 있다. 예를 들면 권3의 「지통거사청보설智通居士請普說」에서는 「“萬里無寸草處去”是無中唱，“出門便是草”是有中和，貴得血脉不斷。」²⁸⁾이라고 이야기하고 있다.

이어지는 「고목용음枯木龍吟」의 공안에 대해서도 같은 견해를 이야기하고 있다. 즉, 「고목枯木」 「촉루髑髏」라는 죽어버린 것에 「용음龍吟」 「안정眼睛」과 같은 살아있는 작용이 있다. 이와 같이 한쪽의 의미에 고집하지 않는 것이 「혈맥부단」이라고 한다.

또한 금·원대의 조동종 승려 만송행수萬松行秀(1166-1246)의 『청익록請益錄』 제14칙의 평창에는 다음과 같은 내용이 있다.

一日示衆云：“裂開也在我，捏聚也在我。”諸方道：“把定，真金失色；放行，瓦礫生光。謂之有擒有縱，能殺能活。”洞上宗風，斥為話作兩橛，決針斷線。不見道：恁麼，相續也大難。直須當存而正泯，在卷而亦舒。鈎鎖連環，謂之血脉不斷。²⁹⁾

여기에서는 「혈맥부단」과 함께 「상속야대난相續也大難」도 사용되고 있다. 이것은 본칙에 나오는 목주睦州의 일구一句인 「나누는 것도 나에게 있고, 모으는 것도 나에게 있다[裂開也在我 捏聚也在我]

26) 『景德伝灯録』 卷17, 曹山章. 또한 이하의 「血脈不斷」에 관한 고찰을 포함한 내용은 土屋太祐, 「『一夜碧巖』第二則 訳注」, pp.61-62 참조.

27) 『禪學典籍叢刊』 卷4, 201下

28) 『禪學典籍叢刊』 卷4, 255上

29) 『統藏經』117, 826上

我]」를 해석하는 부분인데, 제방의 존속들은 이것을 「파정把定」과 「방행放行」에 의해 이해하고 있었다고 한다. 「파정把定」은 「파주把住」라고도 하는데, 종종 「방행放行」과 대구로 사용된다. 「파주」「파정」은 궁극적·절대적인 입장에 서서 일체를 부정하는 것이고, 「방행」은 모든 것을 긍정하는 것, 개별적인 것이 그대로 완전하게 이루어져 있는 것을 인정함을 나타낸다.³⁰⁾ 즉, 목주睦州의 일구를 「리」와 「사」의 두 가지 차원에서 이해한 것이다.

그러나 행수는 이와 같은 해석을 부정하고 있다. 만일 조동의 종풍에서 본다면 이것은 「말을 둘로 나누어, 이어짐을 끊어 버리는 것이다」고 이야기하는 것이다. 말하지 않는가. 그와 같이 한다면 상속相續하는 것도 크게 어렵다고. 바로 존속存續하는 한가운데에서 민멸泯滅하고, 권卷(理, 모으는 입장)의 한가운데에서 서舒(事, 풀어놓는 입장)하지 않으면 안된다. 이와 같이 양자가 이어지는 것이야말로 「혈맥부단」이라고 하는 것이다. 행수에 의하면 제방의 해석에서는 「리」는 「리」의 국면으로, 「사」는 「사」의 국면으로 분열되어 있어, 양자의 자재한 교환과 유기적인 연속성이 끊어져 있다. 「리」와 「사」의 어디에도 매이지 않고 그 사이를 자유롭게 오고가면서 끊어지지 않게 하는 것이야말로 조동의 종풍이다. 이것이 바로 「회호回互」의 사상에 통하는 생각이 아닐까 한다.³¹⁾

또한 이들보다 조금 빠른, 원오와 거의 같은 시기의 사례로는 혜홍慧洪의 『임간록林間錄』 권하의 기사를 들 수 있다.

……故又作《轉位》。轉位則所謂異類中行。異類全偏，却須歸正，使血脉不斷，故又作《一色過後》。³²⁾

이것은 동안상찰同安常察의 『십현담十玄談』의 내용을 혜홍이 해석한 부분이다. 『십현담』은 10수의 계송으로 이루어진 작품으로, 그 중에서 아홉 번째의 「전위轉位」는 이류중행異類中行에 대하여 이야기하는 것이다. 이류異類는 모두 편위偏位(사事の 측면)에 속하므로 다음은 정위正位(리理의 측면)으로 돌아가, 혈맥부단하게 하지 않으면 안 된다. 그러므로 다음의 「일색과후一色過後」를 짓는다고 이야기하고 있다.

이상의 내용을 정리하면 다음과 같이 말할 수 있을 것이다. 「상속야대난相續也大難」과 「혈맥부단血脉不斷」은 모두 조동종 조사의 말에서 유래한 것이다. 이 중에서 「혈맥부단」은 늦어도 혜홍 무렵까지는 리와 사의 입장을 끊임없이 전환하면서 계속하여 문답이나 계송을 전개하게 하는 것을 나타내는 말이 되었다. 『대해보설』에서 대혜가 그 노숙이 누구인지 밝히고 있지 않으므로 그 견해가 조동종의 종지에 속하는지 알 수 없다. 그러나 『청익록』의 내용으로 생각건대 이러한 말들이 조동종의 종풍과 일정한 관계를 갖고서 계승되어 왔을 가능성이 있다. 『임간록』의 자료에서도 「편정偏正」이라는 조동종지와 관련되는 용어가 나타나고 있다. 원오는 이러한 말을 스스로의 공안해석에 원용하고 있다. 다만 위에서 제시한 자료들에 의거하는 한 원오는 보다 넓은 의미에서 이들을 사용하여, 문답이 서로 의미관련을 잃지 않으면서 면면히 이어지는 것을 표현한 것으로 생각된다. 원오는 그때까지의 전통을 받아들이면서 보다 추상도가 높은 방법으로 사용하였다고 할 수 있다.

30) 土屋太祐, 『『一夜碧巖』第三則訳註』, P.29 참조.

31) 土屋太祐, 『北宋禪宗思想及其淵源』, pp.61-66 참조.

32) 『統藏經』148, 646上

3) 「방放·수收」 「호환지기互換之機」

「방放·수收」도 또한 공안해석에 있어서 같은 태도를 나타내는 용어이다. 아래의 예에서는 「호환互換」이라는 말과 함께 사용되고 있는데, 위에서 검토한 용어군에 속한다고 보아 좋을 것이다. 『벽암록』 제68칙은 이 「방·수」를 주요한 테마로 하는 칙인데, 본칙은 다음과 같다.

舉。仰山問三聖：“汝名什麼？”聖云：“惠寂。”仰山云：“惠寂是我。”聖云：“我名惠然。”仰山呵呵大笑。

이에 대하여 송평창頌評唱에서는 다음과 같이 이야기하고 있다.

“雙收雙放若為宗”，放行互為賓主。仰山云：“汝名什麼？”聖云：“我名惠寂”，是雙收(「收」는 張本에 「放」, 福本과 一夜本에 따라 수정함)。仰山云：“惠寂是我。”聖云：“我名惠然”，是雙放(「放」은 張本에 「收」, 福本과 一夜本에 따라 수정함)。其實是互換之機，收則大家收，放則大家放。雪竇一時頌盡了也。他意道：若不放收，若不互換，爾是爾，我是我。都來只四箇字，因甚却於裏頭出沒卷舒？古人道：爾若立，我便坐；爾若坐，我便立。若也同坐同立，二俱瞎漢。此是雙收雙放，可以為宗要。³³⁾

「쌍수雙收하고 쌍방雙放함이 어떻게 종宗인가[雙收雙放若為宗]」는 설두의 송頌의 일구一句이다. 여기에서는 양산이 삼성三聖에게 「너의 이름은 무엇인가」라고 묻자, 삼성이 「혜적惠寂(=양산의 이름)」이라고 답한 것이 두 사람이 함께 「수收」한 장면이고, 그후에 양산이 「혜적은 나의 이름이다」고 말하고, 삼성이 「나의 이름은 혜연惠然」이라고 답한 것이 두 사람이 함께 「방放」한 장면이라고 하면서, 이것이 「호환지기互換之機」라고 말하고 있다. 그리고 설두의 송의 의도를 해석하여, 「만일 방放·수收하지 않고, 호환하지 않으면, 너는 너, 나는 나」라고 한다. 또한 수산성념首山省念의 말³⁴⁾을 인용하여, 「네가 설 때 나는 앉고, 네가 앉을 때 나는 선다. 만일 함께 서거나 함께 앉으면, 두 사람 모두 애꾸이다」고 이야기하고 있다. 두 사람이 보조를 맞추어 방과 수의 입장을 전환시키는 것에 비로소 문답이 이루어진다고 말한다. 이 「방·수」라는 말은 위에 인용한 『벽암록』 제75칙의 본칙평창에도 보이고 있다.

이러한 사례를 통해 「방·수」가 공안해석의 용어 중 하나라는 것을 알게 되었다. 이것은 위에서 살펴본 「파주把住/방행放行」과는 달리 오로지 문답에서 선사의 태도를 평가는 것으로 보인다. 그것이 실제로 의미하는 바는 알기 어려운데, 「방放」은 상대에게 자유롭게 행동하게 하는 것, 「수收」는 상대의 입장을 빼앗아 자유롭게 하지 않는 것을 가리키는 것이 아닌가 생각된다. 설두 중현의 어록인 『명각선사어록明覺禪師語錄』 권3의 「염고拈古」에서 다음과 같이 이야기하고 있는 것이 하나의 단서가 될 수 있다.

舉。臨濟示衆云：“我於先師處三度喫六十棒，如蒿枝子拂相似。如今思一頓棒喫。誰為下手？”僧出衆云：“某甲下手。”濟拈棒與僧，僧擬接，便打。師云：“臨濟放處較危，收來太速。”³⁵⁾

33) 『大正藏』48, 197下-198中

34) 『古尊宿語要』卷2 「汝州首山念和尚語錄」, 63下-64上

35) 『大正藏』47, 686上

여기에서 설두는 임제가 승려에게 몽둥이를 넘겨준 것을 「방」, 때린 것을 「수」라고 이야기하고 있다. 이와 같이 상대를 자유롭게 하는 것과 상대의 자유를 배앗는 것이 「방·수」의 본래 의미라고 생각된다.

3. 맺음말

지금까지 『벽암록』의 공안해석에 관점에 대하여 살펴보았다. 『벽암록』에는 끊임없이 입장을 바꾸면서 막힘없이 문답을 전개하는 것을 평가하는 태도가 보인다. 위에서 이야기한 것과 같이 『벽암록』 제75칙에는 이 테마가 집중적으로 나타나고 있는데, 그 송평창에서 원오는 다음과 같이 이야기하고 있다.

看他兩箇，機鋒互換，絲來線去，打成一片，始終賓主分明。有時主却作賓，有時賓却作主。雪竇也讚歎不及，所以道：“互換之機，教人且子細看。”

此二人機鋒，千古萬古，更無有窮盡。

이 부분들에서는 오구烏臼와 승려가 계속 입장을 바꾸면서 막힘없이 문답을 계속해 가는 것을 칭찬하고 있다. 여기에서 만일 원오의 입장에 선다면 다음과 같이 말할 수 있을 것이다. 선의 문답에서는 어떠한 관점도 상대적인 가치밖에 갖지 못한다. 만일 하나의 입장을 고집한다면 그 모순점을 지적받아 문답을 이어갈 수 없게 된다. 항상 자기의 입장을 고정하지 않고 자재하게 관점을 전환할 수 있을 때야말로 망정妄情을 끊은 경지라고 할 수 있고, 또한 끝없이 문답을 전개할 수 있다고 한다. 한편으로 이러한 해석의 관점에서는, 공안에서 각각의 어구를 그것의 고유한 사상내용에 기초하여 비평하는 것이 아니라 교묘하게 문답의 흐름을 이어가는 것 자체를 평가한다. 이것은 상대적인 평가기준이라고 말할 수 있다. 한편으로 「빈주賓主」나 「방수放收」 등의 평가가 구체적으로 어떠한 점을 취하여 행해진 것인지도 알기 어렵다. 이러한 점들은 『벽암록』의 난해함의 원인 중의 하나이다.

여기에서 서두에서 살펴본 당시의 사상사적 배경을 고려하면, 이제까지 검토한 추상적이고 상대적인 해석법은 공안의 유의미有意味한 해석을 피하면서, 그럼에도 공안을 이야기하려고 하는 아슬아슬한 방법이었다고 말할 수 있지 않을까 한다. 그것은 공안을 탈의미적으로 파악하려고 하는 원오의 태도를 반영한 것이라고도 말할 수 있을 것이다. 그러나 이와 같은 해석도 대혜의 간화선에 견주면 아직 유의미有意味한 이해의 흔적을 남기는 것이었다. 실제로 그러한 이유에서 『벽암록』은 동문의 불감혜근, 그리고 대혜에게 비판을 받게 되었던 것이다. 이러한 점으로 볼 때 『벽암록』은 「공안선」의 발전에 있어서 하나의 극점을 보이는 동시에 아직 「간화선」과는 질적으로 차이가 있는 것이라고 말할 수 있을 것이다.

<참고문헌>

- 원전류

- 『景德伝灯録』(禪文化研究所, 1990년)
『古尊宿語要』(柳田聖山 主編 『禪学叢書』之一, 『無著校寫古尊宿語要』, 中文出版社, 1973년)
『祖堂集』(中華書局, 2007년)
『大慧普說』(柳田聖山·椎名宏雄 編 『禪学典籍叢刊』第四卷, 臨川書店, 2000년)
『碧巖録不二鈔』(禪文化研究所, 1993년)
『臨濟録』(岩波文庫, 1989년)

- 저작·논문

- 石井修道, 「大慧宗杲の看話禪の成立について」 『駒澤大学禪研究所紀要』 第29号, 2017년
今津洪嶽, 「碧巖録」鈴木大拙·宇井伯寿·井上哲次郎監修 『禪の書』, 春陽堂書店, 1952년
入矢義高·溝口雄三·末木文美士·伊藤文生, 『碧巖録』(上)-(下), 岩波文庫, 1992-1996년
小川隆, 『語録の思想史』, 岩波書店, 2011년

- 土屋太祐, 『北宋禪宗思想及其淵源』, 四川出版集團巴蜀書社, 2008년
土屋太祐, 「『一夜碧巖』第一則訳注」 『東洋文化研究所紀要』 第167冊, 2015년
土屋太祐, 「『一夜碧巖』第二則訳注」 『東洋文化研究所紀要』 第169冊, 2016년
土屋太祐, 「『一夜碧巖』第三則訳注」 『東洋文化研究所紀要』 第171冊, 2017년

부기: 본고는 도쿄대학東京大学 동양문화연구소東洋文化研究所 「중국선어록의 연구」연구반에서의 발표에 기초함. 본 연구는 JSPS科研費17H00904의 지원을 받았음.

圓悟克勤の公案觀

土屋太祐(新潟大学経済学部)

1. はじめに—看話禪と臨濟宗楊岐派の公案觀

宋代の看話禪を考える際、小川隆の次のような指摘は妥当である。「公案禪」という呼称がこれまで広狭さまざまな意味で使われて議論に混乱を招いていたが、「公案禪」と「看話禪」を同義に用いている場合がしばしばあるが—自分個人としては「公案」を扱う禪をひろく「公案禪」の名で総称し、その下位区分として「文字禪」と「看話禪」を立てるのが最も適切ではないかと考える。¹⁾

唐末から宋初にかけ禪師の言行が記録されるようになり、それが「公案」として定着していった過程については、すでに論考を發表した²⁾。過去の禪師の言行に対する解釈や批評は、宋代にいたって禪門における主要な実践のひとつとなったのであり、その意味で「公案禪」はひろく行われていた。一方、「看話禪」は臨濟宗楊岐派に属する大慧宗杲(1089-1163)によって完成された修行法³⁾であり、独特な思想内容を含むものである。この看話禪の「公案」に対する見方は、その本質的な特徴のひとつであろう。

『大慧普覚禪師語録』卷二六『答富枢密』第一書にいわく、

若要徑截理會，須得這一念子曝地一破，方了得生死，方名悟入。然切不可存心待破。若存心在破處，則永劫無有破時。但將妄想顛倒地心、思量分別底心、好生惡死底心、知見解會底心、欣靜厭鬧底心，一時按下。只就按下處看箇話頭。僧問趙州：“狗子還有佛性也無？”州云：“無。”此一字子乃是摧許多惡知惡覺底器仗也。不得作有無會，不得作道理會，不得向意根下思量卜度，不得向揚眉瞬目處捺根，不得向語路上作活計，不得颺在無事甲裏，不得向舉起處承當，不得向文字中引證。但向十二時中、四威儀內，時時提撕，時時舉覺。狗子還有佛性也無？云：“無。”不離日用，試如此做工夫看。月十日便自見得也。⁴⁾

ここで大慧は、「有無という理解」「道理による理解」など公案に対するあらゆる有意味的な解釈を拒絶する。公案は「許多くの悪知悪覚を摧(くだ)く底の器仗」なのであり、極度に抽象化された絶対の一句として捉えられる。このような公案を「見る」ことにより「悟」を目指すのが看話禪なのである。筆者はかつて、大慧よりも前、すでにこのような公案觀が形成されつつあったことを論じた。⁵⁾特に大慧の師となる圓悟克勤(1063-1135)の思想のなかには大慧とよく似た公案觀を見ることができ。具体的には以下の点を指摘できよう。

1) 小川隆『語録の思想史』、二八九頁

2) 土屋太祐『北宋禅宗思想及其淵源』第七章参照。

3) 石井修道「大慧宗杲の看話禪の成立について」参照。

4) 『大正蔵』四七・九二一下。

5) 土屋『北宋禅宗思想及其淵源』第七章参照。

1) 公案の平等化

宋の初めには、公案をその意味内容にしたがって分類することが広く行われた。例えば、臨済宗の汾陽善昭の「十八問」、雲門宗の薦福承古による「三玄」、臨済宗の浮山法遠による「九帶」などが知られる⁶⁾。しかし、のちの禅師、とくに臨済宗楊岐派の禅師はこれらと異なり、全ての公案は唯一の真理を表わす点で等質なものとする。たとえば、『圓悟心要』巻上「示裕書記」にいわく、
臨済金剛王寶劍、徳山末後句、薬嶠一句子、秘魔杖、俱胝指、雪峰鞞球、禾山打鼓、趙州喫茶、
楊岐栗棘蓬金剛圈、皆一致耳。契證得直下省力，一切佛祖言教無不通達。⁷⁾
ここで圓悟は臨済金剛王宝劍以下、いくつかの公案を並べたあと、これらには違いがなく、これらに契悟することができれば、全ての仏祖の言葉に通ずることができるとする。

2) 公案による精神集中

また楊岐派の禅師のなかには、公案を精神集中の手立てとする考えも見られる。明の株宏輯『禅関策進』に収める五祖法演の書簡「東山演禅師送徒行脚」⁸⁾にこのような傾向が見られるほか、『圓悟心要』巻下『示印禅人』にも次のようにある。

初機晩學乍爾要參，無捫摸處。先德垂慈，令看古人公案，蓋設法繫住其狂思橫計，令沉識慮，到專一之地。驀然發明心非外得，向來公案乃敲門瓦子矣。……若以語言詮注語言，只益多知，無緣入得此個法門解脫境界。⁹⁾

ここで公案は初学者の妄念を抑え、精神を集中した状態に導くための手立てであり、本来具足する心を悟れば、公案は「敲門の瓦子」、すなわち入門の方便でしかないとする。また後半では、これらの言葉を別の言葉によって解釈すれば、ただ知解を増すのみであって解脱の境地に入ることはできないとする。

3) 公案の短縮

以上の傾向と関連して、公案をより短縮された簡潔な形で扱うという態度も注目される。大慧看話禅で最も重視される「趙州無字」の公案が、本来はより長い形であったこと、またこれが五祖法演によって短縮されたことはよく知られている。圓悟にも次のような出来事が伝えられ、同様の傾向にあったことが分かる。『羅湖野録』にいわく、

西蜀表自禅師，參演和尚於五祖。時圓悟分座攝納，五祖使自親灸焉。圓悟曰：“公久與老師法席，何須來探水？脫有未至，舉來品評可也。”自乃舉徳山小參話。圓悟高笑，曰：“吾以不堪爲公師，觀公如是則有餘矣。”遂令再舉，至“今夜不答話”處，圓悟驀以手掩自口，曰：“止。只恁看得透，便見徳山也。”自不勝其憤，趨出，以坐具撼地曰：“那裏有因緣只教人看一句！”於是朋儕競勉自從圓悟指示。未幾有省。¹⁰⁾

6) 土屋『北宋禅宗思想及其淵源』第七章参照。

7) 『続蔵経』一二〇・七〇四上。

8) 『大正蔵』四八・一〇九八下。

9) 『続蔵経』一二〇・七六九上。

10) 『続蔵経』一四二・九七四下。

ここで圓悟は西蜀の表自禪師に「徳山小参」の話頭を挙させるのであるが、表自がその冒頭の一句を唱えたところでたちまちその口を押え、「やめよ、ここで見てとれば徳山に見(まみ)える」と言うのである。表自が憤ったところから見て、圓悟のこのようなやり方が当時であっても型破りであったことが見て取れよう。このように、臨済宗楊岐派は、公案をより脱意味的に把握しようとする一貫した傾向を持っていた。上に見たように圓悟は「公案は敲門の瓦子」(入門の方便)であると言い、さらには「若し大根器を具さば、必ずしも古人の言句公案を看ず」¹¹⁾とまで言う。圓悟は公案の脱意味化にとどまらず、公案そのものを禅の中心的課題から外そうとすらしているのである。

圓悟はこのように、「看話禅」のさきがけとも言える先鋭的な公案観を持つ一方で、「公案禅」の大家としても知られる。『雪竇頌古』を提唱した『碧巖録』はその代表作と見なされている。はたして、この二つの事実をどう捉えればよいのだろうか？

はじめに、圓悟による『雪竇頌古』の提唱が、当時の楊岐派のなかで必ずしも肯定的に受け止められていなかったことに注意しなければならない。圓悟の同門である仏鑑慧懃は修行の妨げであるとして、『雪竇頌古』の提唱をやめるよう圓悟を諫めた¹²⁾。『大慧普説』卷二「方外道友請普説」によれば、この諫言によって「先師(圓悟)は遂に已(や)む」という¹³⁾。大慧はまた、学人が『碧巖録』の説にとらわれていることを憂い、その版木を破壊したとも伝えられる¹⁴⁾。そもそも『碧巖録』自体が圓悟の意志によって世に出されたものではなかった。『碧巖録』は圓悟の提唱を聞いた学人の記録が原型となっており、関無党の「後序」によれば、学人が提唱の記録を集めてから二〇年、圓悟はこれに関わることはなかったという¹⁵⁾上に見たような公案の脱意味的把握の傾向を併せ考えれば、『碧巖録』が楊岐派の公案観を代表する作品であったとは言えないだろう。

しかし『碧巖録』が圓悟の言葉を留めてことも事実であり、ここに圓悟の公案観を読み取ることは不可能ではない。では、当時の思想潮流の中に置いたとき、『碧巖録』の公案解釈はどのように捉えられるであろうか？ まず、『碧巖録』全体を見れば、公案に対する有意味的な解釈を極力回避するという姿勢をそこに見出すことは難しくない。また当時行われていた俗流の解釈を列挙し、それを一つ一つ否定していくということもしばしば行われている。この点から言って『碧巖録』もまた公案の意味を具体的に分析することに否定的であり、上に見たような潮流と矛盾していないと言える。しかし一方で、『碧巖録』が公案に対する解釈を完全に放棄しているわけではない。そこには公案に対する独特の、興味深い解釈が行われてもいる。いま『碧巖録』に現れた公案観の総体を分析することは難しいが、本稿ではいくつかの特徴ある公案解釈をとりあげ、『碧巖録』の公案観とその時代背景について考えてみたい。

2. 『碧巖録』の公案解釈¹⁶⁾

『碧巖録』には、「絶えず立場を転換しながら、行き詰まることなく問答を展開すること」を評価す

11) 『圓悟心要』卷下「示蔣待制」、『続蔵経』一〇〇・七五七下。

12) 緇門警訓』卷八「仏鑑懃和尚与仏果勤和尚書」、『大正蔵』四八・一〇八五下—一〇八六上。

13) 柳田聖山・椎名宏雄共編『禅学典籍叢刊』第四卷、二〇九頁下。

14) 『禅林法訓』卷四、『大正蔵』四八・一〇三六中—下。また以上の経緯について今津洪嶽「碧巖録」、鈴木大拙ほか監修『禅の書』、二一〇—二一四頁。

15) 『大正蔵』四八・二二四中。

16) 以下の内容に関しては、印度学仏教学会第69回学術大会において「血脈不断・相続也大難・互換の機—宋代禅宗における公案解釈の一視点—」の題で口頭発表を行った。

る態度がしばしば見られる。以下に、いくつかのキーワードを中心として、このような公案解釈について見てみたい。

1) 「相續也大難」

『碧巖録』第四則・頌評唱に次のような一文が見える。

如今人有底問著，頭上一似衲僧氣概，輕輕拶著，便腰做段，股做截，七支八離，渾無些子相續處。所以古人道：“相續也大難。”¹⁷⁾

最近の人のなかには、問いかけてみれば、はじめは禅僧の気概があるようにみえて、すこし追い詰めると、とたんに足も腰もバラバラ、支離滅裂になって、まったく問答を続けることができないという手合いもいる。だから古人は言うのだ、「続けることは大いに難しい」と。

ここで古人とされているのは唐代の禅僧洞山良价(807-869)である。その言葉は『景德伝灯録』巻一五・洞山章(300頁下)などに見られ、また『祖堂集』巻六・洞山章(301頁)にも、表現はやや異なるが、同じ問答が収録されている。これらにおいて洞山が言わんとするのは「言葉でいうのは簡単だが、現実にその状態を保持していくのは難しい」といった意味合いと思われる。しかし『碧巖録』ではこれと異なり、問答を続けていくことの困難さを説明する言葉として用いられている。このほかに、たとえば第二〇則・本則評唱には「龍牙恁麼道，不妨盡善。古人道：“相續也大難。”他古人一言一句，不亂施爲。前後相照，有權有實，有照有用，賓主歷然，互換縱橫。」¹⁸⁾とある。ここでは、本則における龍牙居遁の一句を称賛して「相續也大難」の語を用い、さらに「古人の一言一句は決していい加減に述べられたものではない、前後が照応し、方便も真実も、觀照も作用もあり、賓主ははっきりとして、しかもそれが自在に入れ替わるのだ」とする。ここに見える「賓主歷然，互換縱橫」もまたキーワードであり、注意を要する¹⁹⁾。ほかに第五九則・本則評唱には、「趙州隨聲拈起便答，不須計較。古人謂之“相續也大難”」²⁰⁾とあり、この問答が難しいものであること、それに応答した趙州の手並みが素晴らしいことを述べる。この部分は一夜本²¹⁾で「相續不斷」とする。こちらはより直接的に問答が連綿と続くことを称賛している。さらに『碧巖録』第七五則・本則評唱には次のような一段が見える。

看他作家相見，始終賓主分明，斷而能續。其實也只是互換之機。他到這裏，亦不道有箇互換處。自是他古人絕情塵意想。彼此作家，亦不道有得有失。雖是一期間語言，兩個活鱗鱗地，都有血脈針線。²²⁾

「この達人同士のやり取りを見よ、つねに『賓・主』が明らかで、途絶えたかと思えばまた続く。実の

17) 『大正蔵』四八・一四四下。以下、『碧巖録』としての引用は流布本である『大正蔵』本を底本とし、書き下しについては入矢ほか『碧巖録』(上)一(下)を参照する。

18) 『大正蔵』四八・一六一上。

19) 『臨濟録』示衆にいわゆる「四賓主」の話があり(『臨濟録』、一〇五—一〇六頁)、『碧巖録』第三八則・頌評唱もこれに言及する。これらでは主と賓に優劣を想定しているが、ここに見える「賓主」とどのような意味的関連があるのかはよくわからない。

20) 『大正蔵』四八・一九二上。

21) 一夜本『碧巖録』については、土屋「『一夜碧巖』第一則訳注」を参照。

22) 『大正蔵』四八・二〇二下—二〇三上。

ところ、これは『入れ替わるはたらき(互換の機)』なのである。²³⁾ また最後には「これは一時的な方便の言葉ではあるが、しかし二人とも生き生きとして、『絶えざるつながり(血脈針線)』がある」と言う。ここには「相續也大難」の句そのものはないが、「斷而能續」とあり、やはり続けることに価値を認める。このほか「賓主」「互換」「血脈」「針線」といった語句も見られ、これらがしばしば同一の文脈で使われることがわかる。事実、第七五則はこの相續、不断、互換を重要なテーマとする。その本則は烏臼と僧が応酬を重ねる比較的長い公案で、内容は非常に難解であるが、圓悟はこの二人が巧みに立場を変えながら、行き詰ることなく、臨機応変に問答を継続させていくことを高く評価する。

2) 「血脈不断」と曹洞の宗風

上の『碧巖録』第七五則・本則評唱には「血脈」の語も見える。このほかに、『碧巖録』第九則・頌評唱には「他既呈機來，趙州也不辜負他問頭，所以亦呈機答。……古人自是血脈不断，所以道：“問在答處，答在問處。”²⁴⁾と見える。意味が取りづらいが、この「血脈不断」は、本則における趙州の答えが、僧の問いと歩調を合わせ、意味関連を失っていないことを言うもののようである。また『碧巖録』第九一則・本則評唱には「此皆是下語格式。古人見徹此事，各各雖不同，道得出來，百發百中，須有出身之路，句句不失血脈。」²⁵⁾とある。これも分かりづらいが、本則に見える数名の禪師の下語が、本則との適切な関連を失っていないことを言うようである。

「血脈」あるいは「血脈不断」は曹山本寂(840-901)の言葉に基づく。下にも見える香巖と僧の問答に関して、ある僧が「枯木裏の龍吟」の意味を問うたのに対し、曹山が「血脈不断」と答えたのがそれである²⁶⁾。この言葉は、宋代になると公案批評における特殊な用語となっていたようで、圓悟の法嗣大慧宗杲(1089-1163)の四巻本『大慧普説』に興味深い話を伝える。巻二「錢承務同衆道友請普説」にいわく、

又見一老宿，共我商量洞山夏末示衆云：“初秋夏末，兄弟東去西去，直須向萬里無寸草處去。”此話既出，一時下語，皆不契洞山意。有僧傳到石霜，霜云：“何不道出門便是草？”洞山聞得深喜之，云：“瀏陽有古佛出世。”老宿商量道：“此處綿密。”謂：“根蒂下事有事有理，又喚作無中唱出。洞山道：‘直須向萬里無寸草處去’是理上問。這裏若答他語不活，則死在一邊。所以石霜就事上答，云：‘出門便是草。’要得血脉不断。”又引僧問香巖：“如何是道？”巖云：“枯木裏龍吟。”僧云：“學人不會。”巖云：“髑髏裏眼睛。”謂：“枯木却有龍吟，髑髏却有眼睛，亦是血脉不断。”²⁷⁾

大慧がまだ行脚していたおり、とある老宿に見え、洞山と石霜の因縁を議論したと言う。この老宿はこの問答を次のように解釈する。根本のところには「理」があり、「事」がある。洞山の言う「万里寸草無き処に向かいて去くべし」は「理」の次元での問いである。もしこれに対する回答が硬直したものであれば、つまり、おなじく「理」の次元での回答であれば、意味が一方に固定され「死ん」でしま

23) 「互換の機」もまたしばしば使われる言葉である。法眼文益『宗門十規論』対答不觀時節兼無宗眼第四に「臨濟は則ち互換機を為し」(Z一〇・八七九上)と言い、このころから臨濟宗の特徴として認められていたようである。

24) 『大正蔵』四八・一四九下―一五〇上。

25) 『大正蔵』四八・二一六上。

26) 『景德伝灯録』卷一七・曹山章。また、以下の「血脈不断」に関する考察も含め、土屋『一夜碧巖』第二則訳注、六一―六二頁参照

27) 『禅学典籍叢刊』卷四、二〇一頁下。

う。だからこそ石霜は「事」の次元で「門を出づれば便ち是れ草」と答えたのである。これは「血脈」が断えないようにしたのだ、と。この出来事は四巻本『大慧普説』の別の個所でも述べられ、たとえば巻三「智通居士請普説」では、「“萬里無寸草處去”是無中唱，“出門便是草”是有中和，貴得血脉不斷。」²⁸⁾と言う。

つづく「枯木龍吟」の公案についても同様の見解を述べる。つまり「枯木」「髑髏」という死にきったものの上に、「龍吟」「眼睛」といった生きたはたらきがある。このように、一方の意味に固執しないのが「血脈不斷」である、と。さらに金・元代の曹洞僧万松行秀(1166-1246)による『請益録』第一四則・評唱には次のように言う。

一日示衆云：“裂開也在我，捏聚也在我。”諸方道：“把定，真金失色；放行，瓦礫生光。謂之有擒有縱，能殺能活。”洞上宗風，斥為話作兩橛，決針斷線。不見道：恁麼，相續也大難。直須當存而正泯，在卷而亦舒。鈎鎖連環，謂之血脉不斷。²⁹⁾

ここでは「血脈不斷」と並んで「相続也大難」も使われている。これは本則における睦州の一句、「裂開も也(ま)た我に在り、捏聚も也た我に在り」を解釈する部分であるが、諸方の尊宿はこれを「把定」と「放行」によって理解しているとする。「把定」はあるいは「把住」ともされ、しばしば「放行」と一対で用いられる。「把住」「把定」は、究極的絶対的な立場に立って一切を否定すること、「放行」は、すべてを肯定すること、個物がそのまま円成することを認めることを表わす³⁰⁾。つまり、睦州の一句を「理」と「事」の二つの次元から理解するというものである。

しかし行秀はこのような解釈を否定する。もし曹洞の宗風から見れば、これは「話を二つにへし折り、つながりを断ち切ってしまうものだ」と言うのである。言うではないか、そのような事では、相続することも大いに難しい、と。まさに存続のただなかで泯滅し、卷(理、おさえこむ立場)のただなかで舒(事、ときはなつ立場)しなければならない。このように両者が連環してこそ、「血脈不斷」というのだ。行秀によれば、諸方の解釈では「理」は「理」の局面に、「事」は「事」の局面に分裂しており、両者の自在な交換と有機的な連続性が断ち切られているというのである。「理」と「事」のどちらにもつかず、その間を自在に行き来しながら途切れさせないことこそが曹洞の宗風である。これはまさに「回互」の思想に通じる考えではないだろうか³¹⁾。

さらに、これらよりやや早く、圓悟とほぼ同時期の例としては、慧洪『林間録』巻下の記事を挙げることができる。

……故又作《轉位》。轉位則所謂異類中行。異類全偏，却須歸正，使血脉不斷，故又作《一色過後》。³²⁾

これは同安常察『十玄談』の内容を慧洪が解釈した部分である。『十玄談』は十首の偈からなる作品であり、そのうちの第九首『転位』は異類中行について述べたものである。異類はすべて偏位(事の側面)に属するので、次は正位(理の側面)に帰って、血脈不斷ならしめねばならない。そこで次の『一色過後』を作るのである、と言う。

28) 『禅学典籍叢刊』巻四、二五五頁上。

29) 『続蔵経』一一七・八二六上。

30) 土屋「『一夜碧巖』第三則訳注」、二九頁。

31) 土屋『北宋禅宗思想及其淵源』、六一-六六頁参照。

32) 『続蔵経』一四八・六四六頁上。

以上をまとめると次のように言えるだろう。「相続也大難」と「血脈不断」はともに曹洞宗の祖師の言葉に由来するものである。このうち「血脈不断」の語は遅くとも慧洪のころまでに、理と事の立場を絶えず転換しながら、連綿と問答や偈頌を展開させることを表すようになった。『大慧普説』において、大慧はかの老宿が誰であるか明らかにしておらず、その見解が曹洞宗の宗旨に属するものかは分からない。しかし『請益録』の記述から考えれば、これらの言葉が曹洞宗の宗風と一定の関係を持ちながら受け継がれてきた可能性がある。『林間録』の資料でも「偏正」という曹洞宗旨と関連する語が現れている。圓悟はこれらの語彙を自らの公案解釈に援用している。ただし、上掲の資料を見る限り、圓悟はより広い意味でこれを用い、問答が相互の意味関連を失わずに連綿と続いていくことを表しているように思われる。圓悟はそれまでの伝統を受けながら、より抽象度の高い使用法をしていると言える。

3) 「放・収」「互換の機」

「放・収」もまた、公案解釈における同様の態度を示す用語である。以下の例では「互換」の語とともに用いられており、上来の用語群に属するものと見てよい。『碧巖録』第六八則はこの「放・収」を主要なテーマとする一則であり、その本則は次のとおりである。

舉。仰山問三聖：“汝名什麼？”聖云：“惠寂。”仰山云：“惠寂是我。”聖云：“我名惠然。”仰山呵呵大笑。

これについて頌評唱には次のように言う。

“雙收雙放若為宗”，放行互為賓主。仰山云：“汝名什麼？”聖云：“我名惠寂”，是雙收。（「収」は張本に「放」に作る。福本、一夜本に従って改める）仰山云：“惠寂是我。”聖云：“我名惠然”，是雙放（「放」、張本に「収」に作る。福本、一夜本に従って改める）。其實是互換之機，收則大家收，放則大家放。雪竇一時頌盡了也。他意道：若不放收，若不互換，爾是爾，我是我。都來只四箇字，因甚却於裏頭出沒卷舒？古人道：爾若立，我便坐；爾若坐，我便立。若也同坐同立，二俱瞎漢。此是雙收雙放，可以為宗要。³³⁾

『双収し双放するは若為(いかん)が宗なる』は雪竇の頌の一句である。ここでは、仰山が三聖に「お前の名前は何か」と問い、三聖が「惠寂(仰山の名)」と答えたのが、二人ともに「収」した場面、その後、仰山が「惠寂は私の名だ」と言い、三聖が「私の名は惠然」と答えたのが、二人ともに「放」した場面とし、これが「互換の機」であると言う。さらに雪竇の頌の意図を解釈して、「放・収せず、互換しなければ、あなたはあなた、私は私である」とする。また首山省念の言葉³⁴⁾を引いて、「お前が立つときには私は坐る、お前が坐るときには私は立つ。もし一緒に立ったり、一緒に坐ったりすれば、二人ともに瞎漢だ」という。二人が息を合わせて放と収の立場を転換させることで、はじめて問答が成り立つと言うのである。この「放・収」の語は上掲の『碧巖録』第七五則・本則評唱にも見られる。

これらにより「放・収」が公案解釈用語のひとつであったことが分かる。これは上に見た「把住/放行」とは異なり、もっぱら問答における禅師の態度を評するもののようである。それが実際に意味す

33) 以上、『大正蔵』四八・一九七下―一九八中。

34) 『古尊宿語要』巻二「汝州首山念和尚語録」、六三頁下―六四頁上。

るところはわかりづらいが、「放」は相手に自由に振る舞わせること、「収」は相手の立場を奪い、自由にさせないことを指すかと思われる。雪竇重顕の語録『明覚禪師語録』巻三「拈古」につきのように言うのがひとつの手がかりになるだろう。

舉。臨濟示衆云：“我於先師處三度喫六十棒，如蒿枝子拂相似。如今思一頓棒喫。誰為下手？”僧出衆云：“某甲下手。”濟拈棒與僧，僧擬接，便打。師云：“臨濟放處較危，收來太速。”³⁵⁾

ここで雪竇は、臨濟が僧に棒を渡したことを「放」、打ったことを「収」としている。このように、相手に自由にさせることと、相手の自由を奪うことが「放・収」の本来の意味と考えられる。

3. 小結

以上、『碧巖録』における公案解釈の視点について考えた。『碧巖録』には、絶えず立場を転換しながら、行き詰まることなく問答を展開することを評価する態度が見られる。上に述べたように、『碧巖録』第七五則にはこのテーマが集中的に現れており、その頌評唱で圓悟は次のように言う。

看他兩箇，機鋒互換，絲來線去，打成一片，始終賓主分明。有時主却作賓，有時賓却作主。雪竇也讚歎不及，所以道：“互換之機，教人且子細看。”

此二人機鋒，千古萬古，更無有窮盡。

これらは烏臼と僧が常に立場を転換しながら、窮まることなく問答を続けていくことを称賛したものである。ここでもし圓悟の立場に立てば、次のように言えるだろう。すなわち、禪の問答においてはいかなる観点も相対的な価値しか持ちえない。もし一つの立場に固執すれば、その矛盾点を衝かれ、問答を続けることができなくなる。常に自分の立場を固定せず、自在に観点を転換できてこそ、妄情を絶した境地と言えるのであり、また尽きることなく問答を展開することもできる、と。一方でこのような解釈の視点においては、公案におけるそれぞれの語句をそれに固有の思想内容にもとづいて批評することはなく、巧みに問答の流れを紡いでいくこと自体を評価する。これは相対的な評価基準であると言える。くわえて「賓主」や「放収」などの評価が、具体的にどの点をとらえてなされているのかもわかりづらい。これらは『碧巖録』の難解さの一因でもある。

ここで、冒頭で見たような当時の思想史的背景を考えれば、ここまで見てきた抽象的で相対的な解釈法は、公案の有意味的な解釈を避けながら、それでも公案を語ろうとする、ぎりぎりの方法だったと言えないだろうか。それは公案を脱意味的に把握しようとする圓悟の態度を反映したものであるだろう。しかし、このような解釈も大慧の看話禪と比べれば、いまだ有意味的理解の痕跡を残すものである。実にそのような理由から、『碧巖録』は同門の仏鑑慧懃、そして大慧による批判を受けることになったのである。この点から言って、『碧巖録』は「公案禪」の発展におけるひとつの極点を示すものでありながら、いまだ「看話禪」とは質的な差を有すると言えるだろう。

35) 『大正蔵』四七・六八六上。

<参考文献>

原典類

- 『景德伝灯録』、禅文化研究所、1990。
『古尊宿語要』、柳田聖山主編『禅学叢書』之一、『無著校写古尊宿語要』、中文出版社、1973。
『祖堂集』、中華書局、2007。
『大慧普説』、柳田聖山・椎名宏雄編『禅学典籍叢刊』第四卷、臨川書店、2000。
『碧巖録不二鈔』、禅文化研究所、1993。
『臨濟録』、岩波文庫、1989。

著作・論文

- 石井修道「大慧宗杲の看話禅の成立について」、『駒澤大学禅研究所紀要』第二九号、2017。
今津洪嶽「碧巖録」、鈴木大拙・宇井伯寿・井上哲次郎監修『禅の書』、春陽堂書店、1952。
入矢義高・溝口雄三・末木文美士・伊藤文生『碧巖録』(上)－(下)、岩波文庫、1992-1996。
小川隆『語録の思想史』、岩波書店、2011。

- 土屋太祐『北宋禅宗思想及其渊源』、四川出版集团巴蜀書社、2008。
――『一夜碧巖』第一則訳注、『東洋文化研究所紀要』第一六七冊、2015。
――『一夜碧巖』第二則訳注、『東洋文化研究所紀要』第一六九冊、2016。
――『一夜碧巖』第三則訳注、『東洋文化研究所紀要』第一七一冊、2017。

付記：本稿は、東京大学東洋文化研究所「中国禅語録の研究」研究班における発表を基礎としている。
本研究はJSPS科研費17H00904の助成を受けたものである。

명·청 시대의 간화선

리아오 자오형(廖肇亨, 대만중앙연구원)

1. 머리말

명·청시대의 선법은 완전히 원나라 선림의 유산을 계승하여 간화선이 선림의 주류를 이루었음은 의심의 여지가 없다. 선종과 정토종의 사상을 결합한 중봉명본(中峰明本, 1263-1323)의 사상적 풍조도 당시의 선림에 영향을 미쳤다. 명나라 초기의 초석범기(楚石梵琦, 1296-1307) 등의 인물들에게서 이러한 추세를 보기는 어렵지 않다. 명나라 불교는 한 차례 중도에 쇠퇴하였다. 명 세종이 도교를 숭상하고 불교를 억압하였다. 그러나 만력년간 이후 황태후(구련성모九蓮聖母)의 존숭으로 불교는 부흥하게 되었다. 명나라 후기 불교의 부흥은 비록 상종(相宗, 설랑홍은雪浪洪恩) 등의 인물 중심)에서 시작되었지만 선문의 종풍도 과거와 같이 부흥하였다. 또한 거사들의 활동도 크게 나타났다.

간화선은 이미 선문의 공통된 수행법이 되었고, 목조선은 거의 대부분의 사람들의 시야에서 벗어나 선림의 말류가 되어 쇠퇴하여 간화선과 겨룰 정도의 세력을 이루지 못하였다. 명나라 후기 삼봉파(三峰派)의 조사인 한월법장(漢月法藏, 1573-1635)은 “다만 좌선을 하고 화두를 보지 않는 것을 「고목선(枯木禪)」이라 하고, 또 「망회선(忘懷禪)」이라고 한다. 좌선하는 가운데 소소령령(昭昭靈靈)한 것을 보고 자기로 여기는 것을 「목조선」이라 한다. 이러한 것들은 모두 잘못된 선이다.”고 하였다.¹⁾ 간화선은 선문의 유일한 정법과 동일시되었다. 역사적 측면에서 볼 때 대혜종고(大慧宗杲, 1089-1163) 이후 간화선은 이미 절대우세의 지위를 확보하였고, 목조선은 중국에서 이 철저히 꺾어졌다.

간화선에 대한 주요한 도전세력은 ‘문자선’이었다. 청대 중엽 이후 문자선 역시 계속하여 쇠퇴하였고, ‘시선불이(詩禪不二)’라는 선림의 풍조는 이미 잊혀져 갔다. 다만 학원(學院)의 사람들만이 옛날을 그리워하는 마음을 여전히 버리지 않고 있을 뿐이었다.

에이헤이 도겐(永平道元, 1200-1253) 이후 목조선은 일본에서 크게 번성하였고, 목조선의 진정한 낙원은 일본이 되었다. 명나라 후기 선풍의 부흥은 계속하여 유행한 간화선을 제외하면 문자선의 권토중래가 주목되는 정도였다. 목조선이 간화선과 함께 거론되는 것은 남송 시대에는 혹 있을 수 있었지만, 원대 이후에는 결코 그러한 일이 없었다. 그것은 일본 선종의 상황이었고, 중국의 모습이 아니었다. 명청시대의 간화선에 대한 도전은 문자선으로부터 오는 것이었다.

2. 선학사상사에서 대혜종고의 위치

선문의 일대종장인 대혜종고는 북송이 남송으로 바뀌는 시기에 활약하였다. 후세의 선종은 모두 그의 영향을 받았으며, 그에 비견할만한 인물은 보기 힘들다. 배불에 힘을 기울였던 주자조차

1) 漢月法藏·弘儲編, 《三峰藏和尚語錄》卷七(《明版嘉興藏》34冊, 299經, p.0160a)

도 어렸을 때에는 또한 대혜종고의 어록을 열심히 공부하였다. 주자의 마음속의 선문의 우두머리는 대혜종고라고 하여도 결코 과언이 아닐 것이다.

거시적 측면에서 볼 때 대혜종고의 출현은 중국 선종사에서 대단히 상징적 의미를 갖는 주요한 전환점이었다. 선종 수행의 실천법 뿐만 아니라 사회윤리와 문장서술의 측면에 이르기까지 후대의 중국 선종의 모든 측면의 기틀을 형성하였고, 다른 것에 대체될 수 없는 핵심적 역할을 하였다.

대혜종고는 전주宣州 영국현(지금의 안휘성²⁾의 의성현宣城縣) 출신으로, 속성은 해奚씨이고 이름은 종고宗杲, 자는 담회曇晦, 호는 묘희妙喜이다. 16세에 출가하여 동산미洞山微, 담당문준湛堂文準 등의 문하에서 두루 배우고 나중에 원오극근圓悟克勤의 법을 이었다. 원오극근은 손수 『임제정종기臨濟正宗記』를 써서 주었는데, 당시 나이가 37세였다. 북송 흠종欽宗 정강靖康 원년(1126)에 승상 여순도呂舜徒의 주청으로 ‘불일대사佛日大師’의 법호를 하사받았다.

대혜종고는 북송에서 남송으로 교체되는 혼란기에 활약하였는데, 남송정권을 따라 계속 남쪽으로 옮겨가 민절閩浙 일대의 선림에 주석하였다. 후에 재상 진회秦檜에게 죄를 얻어 승적을 빼앗기고 형주衡州(호남성), 매주梅州(광동서) 등지에 유배되었는데, 그 지역에서 교화를 크게 행하여 집집마다 그의 초상을 걸어들 정도였다. 후에 사면되어 경산徑山에 주석하였고, 효종孝宗이 귀의하였다. 융흥隆興 원년(1163) 7월에 입적하니 시호를 보각普覺이라고 하였다.

선학사상사에 있어서 대혜종고는 간화선의 대표적 인물이다. 대혜종고에 대해 이야기하는 것은 간화선에 대해 이야기하는 것과 같은 것이다. 간화선이 무엇인가에 대해서는 역사상 여러 가지의 서로 다른 입장의 해석과 이해가 있었으므로 여기에서는 기존과 다른 시각에서 대혜종고의 중요성을 새롭게 검토하는 것은 생략하려고 한다.

그러나 대혜종고 사상의 특징을 더욱 분명하게 이해하기 위해서는 그 생애와 행적 중의 특별한 장면들을 새롭게 검토할 필요가 있다. 예를 들면 “큰 깨우침 열여덟 차례, 작은 깨우침은 헤아릴 수 없다(大悟一十八次, 小悟不計其數)”는 사실은 한 대혜종고의 참구과정에 대해 사람들로 하여금 깊이 생각하게 하며, 특히 그의 깨달음의 내용을 깊이 완미할 필요가 있다. 선학사에 있어서 대혜종고가 원오극근의 문하에서 개오한 기연은 이미 하나의 유명한 공안이다. 그 내용은 다음과 같다.

見老和尚陞堂，舉「僧問雲門：『如何是諸佛出身處？』門曰：『東山水上行。』」若是天寧即不然，「『如何是諸佛出身處？』」薰風自南來，殿閣生微涼」向這裏忽然前後際斷，譬如一縷亂絲，將刀一截截斷相似。當時通身汗出，雖然動相不生，却坐在淨裸裸處得。²⁾

노화상께서 당에 올라 “승려가 운문雲門에게 ‘무엇이 여러 부처님의 출신出身한 곳입니까?’라고 묻자, 운문은 ‘동산東山이 물위로 간다.’고 하였다.”는 화두를 들고서 말씀하셨다.

“천녕天寧이라면 그렇게 하지 않았을 것이다. ‘무엇이 여러 부처님의 출신한 곳입니까?’(라고 물으면) ‘훈풍이 남쪽에서 오니 전각이 조금 시원해졌다.’고 하였을 것이다.”

이때에 갑자기 앞뒤의 시간[前後際]이 끊어지는 것이 마치 한 줄기 뒤엉킨 실을 칼로 단번에 끊어냄과 같았다. 그때에 온몸에 땀이 나고, 비록 움직이는 모습은 생겨나지 않았지만 도리어 적나라한 곳에 앉아 있었다.

2) 釋蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》卷17 (《大正藏》47冊, 1998經, p.883)

대혜종고는 이 일을 여러 차례 이야기하여, 마침내 이 공안이 인구에 널리 회자되게 되었다. 아라키 겐고(荒木見悟)는 일찍이 다음과 같이 이야기하였다. “전자(동산의 물위로 간다(東山水上行))는 동정(動靜)이 대립하는 자취가 아직 남아 있지만, ‘훈풍이 남에서 온다(薰風自南來)’는 것은 생각을 끊어서 동정이 일여—如한 본지풍광을 체현한 것이다.”³⁾ 그 말이 일리가 있지만 다만 여전히 핵심을 잃어버린 감이 있다. 자질과 재능이 남달랐던 대혜종고로 하여금 ‘온몸에 땀이 나’게 하였던 것은 결코 이 정도에 그치는 것이 아니었다.

‘훈풍이 남쪽에서 오니 전각이 조금 시원해졌다(薰風自南來, 殿閣生微涼)’는 당나라 때의 유명한 서예가 유공권(柳公權)의 글에서 비롯된 것이다.⁴⁾ 동산과 누각은 당연히 모두 고정불변한 주체이고 바람과 물은 모두 순간을 의미하는 유전생멸하는 것이다. 전자의 행동은 굳세고 확실하고, 후자는 ‘전환’에 중점이 있다. 그런데 그것을 적극적인 능력으로 변화시키는 동시에 ‘마음 끝의 불을 꺼서 스스로 시원하게(滅卻心頭火自涼)’하고 근심하거나 두려워하지 않았을 뿐 아니라 시원한 감로와 같이 만물을 길러내게 하였으니 스스로 한층 더 나아간 세밀한 공부가 있었던 것이다.

이때에 대혜는 이미 크게 깨달았지만 여전히 원오극근의 절대 인가를 받지 못하였다. 원오극근은 계속하여 ‘유구(有句)이건 무구(無句)이건 침녕쿨이 나무를 의지하고 있는 것과 같다(有句無句, 如藤倚樹)’는 화두로 감험(勘驗)하였고, 매번 대혜가 입을 열려고 하면 원오는 곧바로 ‘그렇지 않다.’고 하였다. 이와 같이 반년 정도를 지난 후, 어느 날 대혜종고는 마침내 더 이상 참지 못하고 입을 열어 스승에게 물었다. 그는 이에 대해 이렇게 이야기하고 있다.

一日因問老和尚：「見說和尚當時在五祖，曾問這箇話，不知五祖和尚如何答？」和尚不肯說。老漢曰：「和尚當時不可獨自問，須對大眾前問，如今說又何妨？」老和尚乃曰：「我問：『有句無句，如藤倚樹時如何？』」祖曰：『描也描不成，畫也畫不就。』又問：『忽遇樹倒藤枯時如何？』祖曰：『相隨來也！』老漢纔聞舉，便理會得。乃曰：「某會也！」老和尚曰：「只恐爾透公案未得。」老漢曰：「請和尚舉。」老和尚遂連舉一絡索誦訖公案，被我三轉兩轉截斷，如箇太平無事時，得路便行，更無滯礙。

하루는 노화상에게 물었다. “화상께서 오조에 계실 때에 이 화두를 물어보셨다고 들었는데, 오조의 화상께서는 어떻게 답하셨습니까?” 화상은 말씀하려고 하지 않으셨다. 나는 “화상께서 당시에 혼자서 묻지 못하고 대중들 앞에서 물어보셨는데, 지금 말씀하신들 무슨 지장이 있습니까?”라고 하였다.

노화상은 이에 이렇게 말씀하셨다. “내가 ‘유구(有句)이건 무구(無句)이건 침녕쿨이 나무를 의지하고 있는 것과 같을 때는 어찌합니까?(有句無句, 如藤倚樹時如何)’라고 묻자, 조사께서는 ‘본뜰래야 본뜰 수 없고, 그럴래야 그럴 수 없다(描也描不成, 畫也畫不就)’고 하셨다. 다시 ‘갑자기 나무가 쓰러지고 등나무가 말라 죽을 때에는 어찌합니까?’라고 묻자, 조사께서는 ‘서로가 의지해 따르라.’고 하셨다.”

나는 이 이야기를 듣고 곧바로 이치를 깨닫고서 “저는 깨달았습니다.”고 하였다. 노화상이 “아직 네가 공안을 온전히 꿰지 못하였을까 두렵다.”고 하셔서, 나는 “화상께서 물어봐주십시오.”라고 하였다. 노화상이 이에 연달아 여러 공안을 들어 물어보셨지만 나는 이를 몇 차례고 끊어버렸다. 마치 태평하고 아무 일도 없이 길을 가듯이 더 이상 아무런 막힘이 없었다.⁵⁾

3) 荒木見悟, 《大慧書》(東京: 筑摩書房, 1969년), p.247. 원문은 일본어. 중국어 번역은 필자가 하였다.

4) 劉昫等, 《舊唐書》(台北: 鼎文書局, 1989년), p.4312

이것이 대혜종고의 철오(徹悟)의 공안이었다. ‘훈풍이 남에서 온다’가 주인공의 체증(體證)에 중점을 둔 것임을 어렵지 않게 알 수 있다. 다만 여기에서 명확히 드러나는 것은 그것이 선사의 상당설법의 도구를 가리킨다는 것이다. ‘나무가 쓰러지고 등나무가 말라죽은 것(樹倒藤枯)’은 곧 ‘가을 바람에 본래 모습이 드러난 것(體露金風)’이다. 이 공안에서 주목해야 할 것은 대혜종고가 자신의 답안이 무엇이었는지 전혀 설명하고 있지 않다는 점이다. 오히려 이 고사에서는 구체적 답안이 조금도 중요하지 않다고 할 수 있다. 진정으로 주목해야 할 것은 두 가지이다.

하나는 대혜종고가 마침내 겸허한 태도로 스승에게 가르침을 청하였다는 것이다. 원오극근은 이 애제자의 개성을 잘 알아서 이와 같이 광석에서 금을 제련해내듯 순수함에서 더욱 순수한 것을 추구하는 노력을 한 것이다. 다른 하나는 대혜종고가 원오극근의 답안을 듣고 나서 종을 치고 소리가 울리는 것처럼 곧바로 철오(徹悟)한 것이다. 대혜종고는 그 자리에서 곧바로 원오극근 일파의 가르침을 표현하는 방식의 정수를 파악한 것이고 결코 자기식으로 이해한 것이 아니었다. 이러한 측면에서 보면 대혜종고가 거듭하여 공안화두의 중요성을 강조한 까닭을 이해하기 어렵지 않다. 또한 이후에 대혜종고가 『벽암록』을 불태운 이유에 대해서도 이전과 다른 이해를 할 수 있을 것이다.

잘 알려진 것처럼 『벽암록』의 편찬에 원오극근은 많은 노력을 기울였다. 대혜종고가 『벽암록』을 불태운 것 또한 유명한 공안이다. 그 경과는 대략 다음과 같다.

大慧禪師，因學人入室，下語頗異，疑之纔勘而邪鋒自挫，再鞠而納款。自降曰：「我《碧巖集》中記來，實非有悟。」因慮其後不明根本，專尚語言以圖口捷，由是火之以救斯弊也。然成此書，火此書，其用心則一，豈有二哉。

대혜선사는 학인들이 입실하였을 때 하어(下語)가 사뭇 달랐다. 의심하여 살펴보니 사봉(邪鋒)이 저절로 꺾였고, 다시 힐문하니 항복하였다. 선사는 스스로 “나는 『벽암록』을 공부하여서 깨달음을 얻은 것이 아니다.”고 하고 후인들이 그 근본을 밝히지 않은 채 오로지 말만을 숭상하여 말씀씨만 좋아질 것을 염려하여 이 책을 불태워 그러한 폐단을 없앴다. 그러나 이 책을 만든 것이나 이 책을 불태운 것이 그 마음 씀은 하나이다. 어찌 둘이 있겠는가.⁶⁾

이 일화는 학자들이 대혜종고가 『벽암록』을 반대하였다는 기록으로 자주 인용되는 것이다. 하지만 그러한 설명은 지나치게 간략한 감이 있다. 이 이야기에서 대혜종고가 결코 『벽암록』에 반대한 것이 아니라 학인들이 자기 마음의 흐름을 따르지 않고 제멋대로 『벽암록』의 내용을 인용하는 것에 반대하였음을 어렵지 않게 알 수 있다. 오히려 대혜종고가 『벽암록』의 진정한 의미를 깊이 이해하였으므로 학인들의 경계가 『벽암록』과 일치하지 않음을 쉽게 파악한 것이라고 설명할 수 있다.

대혜종고가 『벽암록』을 불태운 의도는 넓은 규범을 타파하여 선문의 문답이 실체화되는 경향을 벗어나고자 한 것이었다. 다만 선학사의 입장에서 보면 이 고사는 몇 가지 주목할 만한 사실들을 보여주고 있다. ① 『벽암록』은 당시에 상상이상으로 널리 유행하면서 널리 지지받았고, 심지어 실제 문답 중에서도 역할을 하였다. ② 근래의 연구에 의하면 송대의 인쇄문화는 매우 빠른 속도로 발달하였는데, 대혜종고가 『벽암록』을 불태웠다는 이야기가 선림에 급속하게 퍼지며 주목

5) 釋蘊聞編, 《大慧普覺禪師語錄》, p.883

6) 釋克勤評唱, 《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷10 (《大正藏》48冊, 2003經, p.224)

되고 토론되었다는 것은 불교의 전파가 인쇄문화와 밀접한 관련이 있음을 보여준다. 이와 관련하여서 선종 지식이 인쇄를 통하여 전파되었다고 하면 (인쇄와) 선종의 관계는 어떠한 것이었을까? 특히 대혜종고의 간화선에 있어서 『벽암록』이 하나의 입문적 역할을 하였다고 한다면 선문종사의 구체적 작용은 어디에 있었던 것일까. 이와 같은 문제들은 여기에서 자세히 논할 수 없는 것으로, 이 글에서는 먼저 간화선의 명칭시대의 발전에 대하여 간략히 설명하고자 한다.

3. 총림 존속들의 선에 대한 논의

명나라 후기 총림 존속들의 선에 대한 논의에 있어서 자백진가紫柏真可는 문자선의 대변자라고 할 수 있다. 그 역시 진실참오眞參實悟를 주장하였지만 경전의 작용을 중시하였다. 그의 “참오參悟가 잘 되지 않으면 일단 81권의 언어문자를 따라 이름을 따지고 내용을 살피라. 내용을 살피면 의리가 자세하게 되니 또한 분외分外가 아니다”⁷⁾라는 설법은 교학가와 매우 비슷하다. 그러므로 그가 명나라 후기 유식학 부흥의 주요 공신이라는 것은 더 말할 필요도 없다.

자백진가는 마음을 문자선에 두고서 스스로 혜홍각범惠洪覺範의 후신으로 자처하였다. 만력년간의 3대고승 중에서 교가통선敎家通禪의 감산덕청憨山德淸과 선정겸수禪淨兼修의 운서주굉은 간화선에 대하여 자백진가보다는 가까웠다.

감산덕청의 선법이 당시 북방의 조동종에서 왔음은 논자가 이미 자세히 논하였다. 명대 임제종과 조동종은 비록 간화선의 깃발 아래 통일되어 있었지만 그 수행법에 있어서는 각기 차이가 있었다. 화두를 참구하는 방법에 있어서 감산덕청은 한 문답에서 다음과 같이 이야기하고 있다.

參禪暫有諸念不生時，此非真不生，乃是話頭得力處耳。此得力處不能久常，及至遇緣便打失，或被境界搖奪，自然動靜兩般，起滅不停耳。若果能用心，單在一念不生以前著力，久久純熟，一念不生，本體現前，常光了了。明暗不逐，動靜一如，方為打成一片。到此應緣，不須管帶，自然任運合道。豈有古人訶斥，真無生意耶？參禪工夫只在一念不生以前著力，如此提究，自然疾得相應。若以「電光三昧」為得，終落識情窠臼。()

참선 할 때에 잠깐 생각이 일어나지 않을 때가 있어도 이것은 진짜로 (생각이) 일어나지 않는 것이 아니라 화두가 힘을 얻는 곳이다. 이 힘을 얻는 곳은 오래 지속될 수 없고, 인연을 만나면 곧바로 잃어버리고 경계에 의해 빼앗기니, 자연히 동動과 정靜 두 가지가 쉬지 않고 일어난다.

만일 마음을 쓸 수 있으면 다만 한 생각이 일어나기 이전에 힘을 쓰라. 오랫동안 순속하면 한 생각도 일어나지 않아서 본체가 드러나고 항상 밝아 분명하게 된다.明明과 암암이 변하지 않고 동과 정이 한결 같으면 비로소 한 조각을 이루게 된다. 이때에 이르러 인연을 만나도 끌리지 않으면 자연히 움직임이 모두 도道에 합치하게 된다.

고인들이 꾸짖은 것이 어찌 의도하는 바가 없었겠는가. 참선공부는 다만 한 마음이 일어나기 이전에 힘을 쓰라. 이와 같이 참구해 나가면 자연히 빠르게 상응할 것이다. 만일 전광삼매電光三昧를 훌륭한 것이라고 여긴다면 끝내 식정識精의 낚은 틀에 떨어지게 될 것이다.⁸⁾

7) 如參悟未能，且從八十一卷語言文字，檢名審實。實審則義精，亦非分外 《紫柏尊者全集》卷13 《叢續藏》73冊，1452號，p.256)

이 이야기는 화두를 참구하여 힘을 얻지 못할 때에 어떻게 대응해야 하느냐는 질문에 대한 대답으로, 전체적 내용은 「한 마음도 나지 않음[一念不生]」에 도달하여 머무는 것에 중점이 있다. 「한 마음도 나지 않음[一念不生]」이 공부의 핵심이라고 이야기할 수 있다. 비슷한 설법이 명나라 후기의 또 한 분의 총림 존속인 운서주굉에게도 보이고 있다.

운서주굉雲棲株宏(1535-1615)의 정토종 조사로서의 모습은 결코 움직일 수 없는 것이고, 운서주굉 본인 또한 정토법문을 확대하는데 여력이 없었다. 다만 운서주굉은 이른 시기에 참선에 마음을 두었고, 일찍이 자신 편찬한 책의 편찬과정에 대해 다음과 같이 이야기하였다.

予初出家，得一帙於坊間。曰：《禪門佛祖綱目》，中所載多古尊宿自敘其參學時始之難入，中之做工夫，經歷勞苦次第，與終之廓爾神悟。心愛之慕之，願學焉。既而此書於他處更不再見，乃續閱五燈、諸語錄、雜傳。無論緇素，但實參實悟者併入前帙，刪繁取要，彙之成編。易名曰：《禪關策進》。居則置案，行則携囊，一覽之，則心志激勵，神采煥發。勢自鞭逼前進。或曰：是編也，為未過關者設也，已過關者，長往矣，將安用之。

내가 처음 출가하였을 때 저자거리에서 『선문불조강목禪門佛祖綱目』이라는 책 한질을 구하였는데, 그 속에 많은 옛 존속들이 자신들의 참학할 때에 처음에 들어가기 어려움과 중간에 공부하면서 많은 고생을 한 과정, 그리고 마지막에 분명하게 깨달은 것이 많이 실려 있었다. 내가 마음으로 사랑하고 사모하면서 이를 배우고자 하였다.

얼마 후에는 이 책을 다른 곳에서 볼 수 없어서 이에 오등五燈과 여러 어록, 전기 등을 두루 살펴서, 승려와 속인을 물론하고 다만 실제로 참구하고 깨달은 사람의 이야기를 모두 앞의 책에 추가하고, 번잡한 것을 줄이고 핵심만을 취하여 책을 편찬한 후 이름을 『선관책진禪關策進』으로 바꾸었다. 머물러 있을 때에는 책상 위에 두고, 돌아다닐 때에는 가방에 넣고 두고서 한번 보면 마음이 격려되고 정신이 밝아져서 스스로를 편달하여 앞으로 나아갈 수 있었다. 혹자가 말하기를 “이 책은 아직 관문을 넘지 못한 자를 위한 것이다. 이미 관문을 넘은 사람은 멀리 간 것이니 어디에 쓰겠는가.”라고 한다.⁹⁾

이로 보건대 『선관책진禪關策進』은 『선문불조강목禪門佛祖綱目』의 증보수정판임을 알 수 있다. 『선관책진』을 전체적으로 살펴보면 힘써 노력함을 강조하는데 중점이 있는데, 그 방법은 다양하다. 성엄聖嚴 법사가 사용한 속장경본에는 책 뒤에 일본 동령東嶺의 두타승 엔지圓慈의 다음과 같은 발문이 붙어 있다.

그렇지만 이 책은 염불하는 사이에 자기를 참구하고 있다. 옳기는 옳지만 납승들의 영기顯氣를 빼앗으니 왕생문에 떨어지는 자들이 적지 않다. 노승의 뜻에 의한다면 모두 삭제하는 것이 옳다. 무슨 이유인가. 사자는 독수리가 남긴 음식을 먹지 않고, 맹호는 버려진 고기를 먹지 않는다. 왕생의 근기는 정토가로 돌아가라. 납승의 문하에서는 실지實智도 구하지 않는데, 하물며 가명假名이겠는가? 발가는 사람의 소를 쫓고 배고픈 사람의 음식을 빼앗은 후에 비로소 참되게 참상參詳할 수 있다.¹⁰⁾

8) 《憨山老人夢遊集》卷11 (《叢書集成》73冊, 1456號, p.531)

9) 雲棲株宏輯, 〈禪關策進序〉, 《禪關策進》(《大正藏》48冊, 2024號, p.1097)

10) 雲棲株宏輯, 《禪關策進》, p.1109.

이 발문을 쓴 엔지는 에도시대의 임제종 중흥자로 불리는 하쿠인 에카쿠(白隱慧鶴)의 문인으로 교호(享保) 6년(1721) 4월 14일에 태어나 간세이(寬政) 4년(1792) 윤2월 7일에 입적하였다. 저술에 『종문무진등론(宗門無盡燈論)』 등이 있다. 엔지의 운서주굉에 대한 이해는 실제로는 일본 임제종 선승들의 일반적인 관점을 대표하는 것으로 운서주굉에 대해 정토와 섞인 순수한 선이 아니라고 보고 있다. 그러므로 이와 같은 글을 쓴 것이다.

그러나 신문풍(新文豊) 출판사판본에 수록되어 있는 경산가흥장(徑山嘉興藏) 『선관책진』은 저본이 명나라 후기에 전양서(錢養庶)가 간행한 승정(崇禎) 12년 간본이다. 전양서는 절강(浙江) 인화(仁和) 출신으로, 자는 국필(國畢), 호는 광경(廣慶)이다. 만력연간에 향시에 합격한 후 남병부랑(南兵部郎)을 역임한 후 곧바로 향리에 돌아가 은거하였다. 불교를 숭상하여 보살계를 받고 법명을 광운(廣雲)이라고 하였다. 승정년간에 운서주굉의 『죽창수필(竹窗隨筆)』과 『이필(二筆)』, 『삼필(三筆)』 각 1권, 『정오집(正誤集)』 1권, 『직도록(直道錄)』 1권, 『유고(遺稿)』 2권을 간행하였다.¹¹⁾ 그는 운서주굉의 제자로서 『선관책진』을 간행하게 된 경과를 다음과 같이 이야기하고 있다.

《禪關策進》一刻，乃先師集諸祖參學得悟實究之公案也。曰禪曰宗曰淨，歷歷具載。先師出入與居，藉其鞭逼，雖出願學之虛衷，其示我學人入手捷徑，無如此精切著明者。庶最驚庸，每覽一過，即鼓一銳。自愧悠忽，垂老無成，而凡遇病關、愁關、一切不能斷、不易忍之戀關，實藉此稍稍得力焉。今庶重刻藏板，願見者生精進心，步步踏上，無虛佛祖及我師如鞭之意可已。崇禎十二年己卯七月中元，雲棲菩薩戒弟子望八老人錢養庶廣雲謹識。

『선관책진』은 곧 선사께서 여러 조사들이 참학하여 깨달음을 얻을 때에 실제로 참구한 공안을 모은 것이다. 선(禪)과 종(宗)과 정(淨)이 분명하게 모두 실려 있다. 선사께서 출입하거나 머무르실 때에 이 책에 의지하여 스스로 편달하고 앞으로 나아가셨다. 배우는 사람들이 마음을 비우기를 원하는 마음에서 나온 것이지만 우리 학인들에게 지름길을 얻는 것을 보여주심에 이보다 더 친절하고 분명한 것은 없었다. 나(전양서)는 매우 어리석고 우둔하지만 이 책을 볼 때마다 곧 크게 고무되었다.

스스로 게으르게 지내다 이룬 것 없이 늙어버림을 부끄럽지만 매번 병관(病關)·수관(愁關)·일체불능단(一切不能斷)·불역인지연관(不易忍之戀關) 등을 만났을 때에 이 책에 의지하여 조금씩 힘을 얻었다. 지금 내가 이 책의 판목을 다시 새기니, 읽은 사람들이 정진심을 내고 조금씩 앞으로 나아가 부처와 조사, 그리고 우리 스님의 편달하는 뜻이 헛되지 않게 되기를 바란다.

승정 12년 기묘 7월 중원(中元)에 운서스님의 보살계제자로 팔순을 바라보는 전양서(錢養庶) 광운(廣雲)이 삼가 적는다.¹²⁾

곧 존송해 마지않고 있고, 조금도 다른 생각을 보이지 않고 있다. 두 입장 사이의 차이를 어렵지 않게 알 수 있다. 중국에서는 한결같이 추송하였고, 일본의 임제 일파 조사들은 순수한 선의 입장을 견지하면서 운서주굉에 대해서는 약간의 불만을 가지고 있었다.

조동종에서는 독암현광(獨庵玄光(1630-1698)의 사례를 들 수 있다. 독암현광은 명말청초의 중국 승려들 중에서 운서주굉과 영각원현(永覺元賢) 두 사람을 가장 존송하였다. 그는 다음과 같이 말하였다. “오직 운서의 주굉과 고산(鼓山)의 영각(永覺)이 지금 세상에서 고도(古道)를 실천하면서 고보(故步)

11) 參考 瞿冕良：《中國古籍版刻辭典》(濟南：齊魯書社，1999年)

12) 雲棲株宏輯，《禪關策進》(《明版嘉興藏》冊32，277號，p.609)

를 잃지 않고 있다. 지금 세상에서 드문 사람이다. 그러므로 두 스님의 저술은 구절구절이 모두 참된 말이고, 말씀과 말씀이 종지를 잃지 않았다. 海棗와 크게 다르니 참으로 말세의 약석藥石이다.”¹³⁾ . “내가 운서주광과 고산영각 두 스님이 저술을 보니 실로 오늘날의 물과 불로서 하루도 없을 수 없는 것이다. 샷됨과 교활함을 교정하고, 법문을 옹호하니, 이 두 스님이 안 계시면 불법은 모두 거짖에 빠져버릴 것이다. 이른 바 공로가 우騫보다 못하지 않다는 것은 바로 이런 분들을 가리키는 것이다.”¹⁴⁾ 운서주광과 영각원현을 함께 이야기하고 있는데, 후자는 조동종의 문도이고, 운서주광은 비록 명나라 후기의 걸출한 인물이지만 결코 희유한 사람이라고는 할 수 없다.

성엄 법사는 비록 운서주광을 추송하였지만 기본 입장은 조동종으로 그가 고음금선사古音琴禪師에 대해 이야기하는 부분에서 그 태도의 일부를 엿볼 수 있다. 『선관책진』 중의 고음금서사의 시중示衆을 기록한 내용은 다음과 같다.

坐中所見善惡，皆由坐時不起觀察，不正思惟，但只瞑目靜坐。心不精采，意順境流，半夢半醒，或貪著靜境為樂，致見種種境界。夫正因做工夫者，當睡便睡一覺，一醒便起，抖擻精神，挪抄眼目，咬住牙根，捏緊拳頭，直看話頭落在何處，切莫隨昏隨沈，絲毫外境不可采著。

좌선할 때에 보게 되는 선악의 모습은 모두 좌선할 때에 관찰을 일으키지 않고 바르게 사유하지 않아서 생긴 것이다. 다만 눈을 감고 고요히 앉아 있으라. 마음이 빼어나지 않으면 생각이 경계를 따라 흘러 자는 듯 깨어있는 듯 하면서 혹은 고요한 경계에 빠져 즐거워하고, 마침내 여러 경계를 보게 된다. 무릇 바르게 공부하는 것은 잠이 오면 한숨 잔 후 잠이 깨면 곧바로 일어나서, 정신을 차리고 눈을 비비고 어금니를 다물고 주먹을 쥐고서, 다만 화두가 어디에 떨어지는지 보고 절대 혼침에 끌려가지 말고, 조금도 바깥 경계에 붙들리지 말라.¹⁵⁾

이 이야기의 뒷부분에는 원래

行住坐臥之中，一句彌陀莫斷。須信因深果深，直教不念自念。若能念念不空，管取念成一片，當念認得念人，彌陀與我同現

행주좌와行住坐臥하는 가운데에 ‘아미타’ 한 구절을 중단하지 말라. 인因이 깊으면 과果가 깊다는 것을 깊이 믿고, 곧바로 일부러 생각하지 않아도 저절로 생각하게 하라. 만일 생각생각이 헛되지 않다면 마음이 모여 한 덩어리를 이루어, 그 순간에 생각하는 사람을 알게 되어 아미타불이 나와 같이 나타나리라.

라는 구절이 더 있다. 분명히 ‘염불하는 자는 누구인가(念佛是誰)’를 참구하는 공부를 말하고 있는 것이다. 운서주광은 이 공안에 대해서 직접 평론하고 있지 않지만 기본적으로 이의를 제기하지 않았다. 성엄 법사는 여기에 대해 다른 곳에서 다음과 같이 이야기하고 있다.

13) 見獨庵玄光著·鏡島元隆監修, 〈自警語七〉, 《獨庵玄光護法集》卷3 (東京: 至言社, 1996년), p.38

14) 見獨庵玄光, 〈自警語七〉, 《獨庵玄光護法集》卷3, p.39

15) 雲棲株宏輯, 《禪關策進》(《大正藏》48冊, 2024號, p.1104)

此語錄中所云：「抖擻精神，擲掌眼目，咬住牙根，捏緊拳頭，直看話頭」等語，可能不適合用於所有的學人。抖擻精神參話頭，當然是對的，如果將眼睛、牙齒、拳頭都緊張起來用工夫，恐怕會引起生理上的病障，故我常教學人「身體要鬆，精神要緊。」工夫始易成片。）

이 어록에서 이야기하고 있는 “정신을 차리고 눈을 비비고 어금니를 다물고 주먹을 쥐고서, 다만 화두가 어디에 떨어지는지 보라”는 등의 이야기는 모든 학인들에게 적용하기에는 적합하지 않다. 정신을 풀고 화두를 참구하는 것은 당연히 옳다. 만일 눈동자와 치아, 주먹을 모두 긴장한 채로 수행하면 아마도 생리적 질병을 일으킬 수 있다. 그러므로 나는 늘 학인들에게 “몸은 편안히 하고 정신은 긴장해야” 공부가 비로소 쉽게 이루어진다고 가르친다. 16)

성엄 법사는 화두는 긴장하는 수행법이고 목조는 느슨한 수행법이라고 이야기한 적이 있다. 어쨌든 『선관책진』의 목적은 본래 선수행자의 노력을 장려하는 것으로 선수행의 전체 과정 모두에 대해 이야기한 것이라고 할 수 없다. 성엄 법사는 여기에서 『사십이장경』 중의 “도를 닦는 것은 거문고를 조율하듯 하라(學道如調琴)”는 것과 비슷한 이야기를 하고 있는데, 이는 아마도 그가 조동종의 목조선에 접근하고 있는 것과 관련이 있을 것이다. 이 때문에 『선문수증지요(禪門修證指要)』에서 의도적으로 영각원현이 일찍이 그 문하에서 수도하였던 박산원래(博山元來)의 『참선경어(參禪警語)』를 인용하고 있다.

조동종에는 또한 교종과 상통하는 내용을 많이 주장하고 있다. 『선문수증지요』의 내용으로 볼 때 성엄 법사는 명대 불교에 대해 깊은 조예를 갖추고 있으며 유행에 휩쓸리지 않고 본원을 추구하고 있음을 충분히 엿볼 수 있다. 그가 직접 당시의 가장 중요한 자료집인 『만속장경(萬續藏經)』에서 자료들을 모은 것을 통해 그 견식의 뛰어남도 알 수 있다. 그러나 한편으로 성엄 법사는 의식하지 못한 사이에 조동종에서 강조하는 ‘선교합일’의 주장에 근접하는 경향이 있는 것 같다. 그런데 명청시대의 간화선을 논할 때에는 조동종과 정토법문이 상당한 정도로 개입되어 있으므로 쉽게 무시할 수 없다.

4. 조동종에서의 간화선 논의

명나라 후기 이래로 조동종 내부에서는 운문파(雲門派)(대표인물은 담연원징(湛然圓澄))과 문화창조력이 충만하였던 수창파(壽昌派)가 가장 주목 되었다. 수창파의 우두머리인 무이원래(無異元來)는 명나라 후기에 일시를 풍미하였고, 그의 저술인 『선경어(禪警語)』(혹은 『참선경어(參禪警語)』)는 일본에까지 전해져 커다란 반향을 일으켰다. 『선경어』에는 대혜종고의 설법을 수록하면서 무이원래 자신의 평술을 다음과 같이 덧붙이고 있다.

徑山云：今時有一種外道，自眼不明，只管教人死獍狽地休去歇去。若如此休歇，到千佛出世，也休歇不得，轉使心頭迷悶耳。

경산(徑山)이 말하였다. 지금 한 종류의 외도가 있어 자기 눈도 밝지 못하면서 사람들에게 죽은

16) 釋聖嚴, 《禪門修證指要》(《法鼓全集》第四輯第一冊, 臺北: 法鼓文化, 1999年), p.169

원숭이처럼 쉬고 또 쉬라고 이야기하고 있다. 만일 이와 같이 쉬고 쉬다면 천 분의 부처님이 이 세상에 나오셔도 쉬지도 못할 뿐 아니라 마음만 미혹되고 어지럽게 될 뿐이다.

評：不肯起疑情，則命根不斷。命根既不斷，休亦不去，歇亦不得。即此休歇二字，便是生死根本，縱百劫千生，終無了底日子。

평한다. 의정疑情을 일으키지 않으면 목숨이 끊어지지 않는다. 목숨이 끊어지지 않으면 실 수도 없고 마칠 수도 없다. 곧 이 쉬고 마치라는 말이 바로 생사의 근본이다. 비록 백천 겁을 살아도 끝내 끝나는 날이 없다.

徑山云：又一等人，教人隨緣管帶，忘情默照，照來照去，帶來帶去，轉加迷悶，無有了期。

경산이 말하였다. 또 한 종류의 사람은 사람들에게 인연을 잘 억제하면서 감정을 잊고 가만히 살피라고 가르치지만, 이리저리 살피고 이리저리 억제하면 도리어 미혹과 어지러움만 더하고 마칠 때가 없게 된다.

評：既有能帶之心，所照之境，能所對立，非妄而何？若以妄心為參究，便於自心不得自在，只須坐斷兩頭，能所不立，則礙膺之物如桶底脫矣。

평한다. 이미 억제하려는 마음과 살피려는 경계가 있으면, 주체와 객체의 대립이 있으니 허망함이 아니고 무엇인가. 만일 허망한 마음으로 참구하면 자기 마음에서 자유롭지 못하다. 다만 좌선하여 돌을 끊어 주체와 객체가 서지 않아야 가슴 속에 통의 바닥처럼 막혀 있는 것이 없어질 것이다.

徑山云：又一等人，教人是事莫管，但只恁麼歇去，歇得來情念不生，到恁麼時，不是冥然無知，直是惺惺歷歷，這般底更是毒害，瞎却人眼，不是小事。

경산이 말하였다. 또 한 종류의 사람은 사람들에게 이런 일들에 관심 갖지 말고 다만 마음을 쉬면 마침내 생각이 일어나지 않게 되는데, 그때에 이르게 되면 멍하니 어리석은 것이 아니라 곧 (정신이) 밝고 분명한 것이라고 가르친다. 이것은 또 다른 해독으로서 사람의 눈을 멀게 하는 것이니 작은 문제가 아니다.

評：只饒到惺惺歷歷，此是對寂之法，非參究耶？若參究，直欲發明大事，既不如是，豈非毒害者哉？

평한다. 다만 밝고 분명한 경지에 이르고자 하는 것은 고요함을 상대하는 것으로서 참구가 아니다. 참구라고 하면 곧바로 대사大事를 드러내는 것인데, 그와 같지 않으니 어찌 해독이 아니겠는가?

徑山云：不問久參先達，若要真箇靜，須是生死心破，不著做工夫。生死心破，則自靜也。

경산이 말하였다. 구참久參과 선달先達을 막론하고 만일 참으로 고요함을 추구한다면 반드시 생사심生死心을 깨뜨리고 집착하지 않는 공부를 해야 한다. 생사심을 깨뜨리면 저절로 고요하게 된다.

評：疑情發得起，生死心凝結在一處。疑情破則生死心破，於此破處求其動相，了不可得。

평한다. 의정疑情이 일어나면 생사심이 한 곳에 멎치게 된다. 의정을 깨뜨리면 생사심이 깨진다. 이 깨진 곳에서 그 움직임을 구하면 끝내 얻을 수 없게 된다. 17)

여기에 보이는 경산徑山(대혜종고)이 들고 있는 가르침은 기본적으로 목조선에 속하는 것이다. 그런데 무이원래의 비평은 '의정을 발하는 것(發疑情)'에 중점을 두어서 고적정응枯寂靜凝한 목조선을 살리려하고 있다. 명대 후기의 조동종에서 간화선을 거양하려는 열정은 결코 임제종에 뒤지지 않았다. 대혜종고의 간화선이 선문 모두에 절대적 권위를 가지고 있었음은 여기에서도 그 모습을 엿볼 수 있다. 조동종이 수행은 면밀하였는데, 체증體證하는 영역은 간화선이고 목조선이 아니었다. 무이원래의 『선경어』는 당시에 명성이 높았는데, 팔방을 두루 비판했던 밀운원오密雲圓悟 또한 이 『선경어』에 대하여 호의를 표하고 있다. 『선경어』가 당시 일반 선문의 견해를 광범하게 대변하고 있다고 볼 수 있다.

무이원래의 제자인 설관지은雪關智闇 선사도 화두선에 대해 깊은 깨달음을 가지고 있었다. 그는 다음과 같이 이야기하였다.

何謂話頭禪？上代祖師雖不會明白教人看話頭、起疑情，然彼時禪宗方興，其傳法之士多圓機利智，故入此道如香象渡河，截流而過。亦如大富長者將盡底家財付與當家之子，兩手分付，接得便行，更不消費許多叮囑，教伊生受。昔百丈被馬祖一喝，直得三日耳聾，黃檗聞舉，便吐舌悟去，貴在能明大機大用，方為克紹箕裘，故遇人則途中授與，不遇人則終身緘嘿，所以針芥相投，必須機理齊契，師資道合，方能敲唱俱行，後來法久弊生，根器漸劣，承當大事，罕遇全鋒制勝之人，龍象蹴踏，非驢騶之所能堪矣。

무엇을 화두선이라 하는가? 옛 조사들이 비록 분명하게 사람들에게 화두를 보고 의정疑情을 일으키라고 가르치지 않았지만, 그때에는 선종이 막 크게 융성하였고 법을 전하는 선비들도 뛰어난 근기의 사람들이 많아서 이 도도에 들어가는 것이 마치 향상香象이 강을 건널 때에 강물을 가로질러 건너가듯 하였다. 또한 큰 부자가 재산을 모두 아들에게 맡기는 것과 같아서 두 손으로 주면 곧바로 받아갔으므로 다시 많은 말로 부탁하면서 이렇게 받으라고 할 필요가 없었다.

옛날에는 백장百丈이 마조馬祖의 고함소리를 듣고서 곧 사흘 동안 귀가 멀었고, 황벽黃檗이 화두를 듣고서 곧바로 혀를 내밀고 깨달은 것처럼 대기대용大機大用을 밝혀 스승의 가르침을 제대로 계승하는 것을 귀하게 여겼다. 그래서 제대로 된 사람을 만나면 길에서도 주고, 제대로 된 사람을 만나지 못하면 죽을 때까지 함구하였다. 그래서 바늘과 겨자씨가 서로 부합함에 반드시 근기와 이치가 서로 맞아야 했고, 스승과 제자의 도가 맞아야 비로소 손뼉치고 노래하며 함께 갔다. 후대

17) 無異元來，《博山禪警語》卷2(《卍續藏》63冊，1257號，p.762)

에는 법이 오래되어 폐단이 생기고, 근기가 점차 떨어져서, 대사大事를 계승하려 해도 그러한 자질을 갖춘 사람을 만나기 어려워 훌륭한 스승의 가르침을 제대로 감당할 수 없게 되었다.¹⁸⁾

백장百丈과 황벽黃檗이 전한 선법이 반드시 간화선은 아니었다. 초기 선종의 교화 방법은 다양하여 결코 간화선만으로 하지 않았다. 다만 설관지은 선사의 설법은 간화선이 학생의 자질을 매우 많이 요구하며, 반드시 뛰어난 근기의 사람이야 비로소 힘을 얻을 수 있음을 지적하고 있다. 명대 후기 이래로 조동종이 한 때에 크게 발전한 데에는 무이원래의 공이 결코 적지 않았는데, 참선공부에 대한 토론도 매우 자세하게 전개 하였다. 명대 후기에는 간화선을 참구하는 것이 일반적인 풍조였는데, 조동종 또한 예외가 아니었다.

5. 맺음말

명대 후기 이래의 선림에서는 대혜종고의 간화선이 이미 가장 중요한 선문의 심법心法이 되었다. 만력년간의 3대고승과 임제종, 조동종을 막론하고 모두 간화선을 선문의 정법으로 여겼다. 동시에 대혜종고의 영향은 미치지 않는 곳이 없었다. 간화선에서 승가의 호국활동, 그리고 ‘몽각일여(夢覺一如)’의 선법에 이르기까지 어느 것 하나 당시 총림에 커다란 영향을 일으키지 않은 것이 없었다.

간화선, 그리고 대혜종고는 명청시대에 이미 절대적 권위를 충분히 확립하고 있었다. 비록 자백진가가 극력 문자선을 추동하였지만 여전히 간화선의 권위를 흔들 수는 없었다. 그밖에 한때 유행했던 ‘염불하는 자는 누구인가(念佛是誰)’ 공안은 하나의 유행하는 공안이었지만, 간화선의 본질에는 결코 근본적 변화를 미치지 못한 채 기껏해야 단지 하나의 참구할만한 공안으로 여겨졌다.

남송에서 근대의 사이에 있던 명·청시대는 거의 아무런 유보 없이 간화선을 받아들였고, 또한 간화선이 가장 찬란한 시대 중 하나였다. 그 내용에 대해서는 한걸음 더 들어간 연구가 필요할 것이다.

18) 雪關智闇, 《雪關禪師語錄》卷7 (《明版嘉興藏》27冊, 198號, pp.487-488)

看話禪在明清

廖肇亨(中研院文哲所)

1. 前言

明清禪法，全承元代禪林遺緒，看話禪成為禪林主流，殆無疑義。中峰明本(1263-1323)結合禪淨兩門的作風也影響到當時禪林，從明初的楚石梵琦(1296-1307)等人不難看出這種趨勢。明代佛教一度中衰，明世宗崇道抑佛，萬曆以後，由於皇太后(九蓮聖母)的尊崇，佛教開始有復興之兆。晚明佛教復興風潮雖然濫觴自相宗(例如雪浪洪恩)，但禪門宗風仍舊興盛，而且大有後來居上之勢。

看話禪已是禪門共法，「默照禪」幾乎淡出眾人視野之外，除了作為禪林末流，偶而遭受奚落之外，完全不具備與看話禪分庭抗禮的動能。晚明三峰派祖師漢月法藏(1573-1635)曰：「單坐禪，不看話頭，謂之『枯木禪』，又謂之『忘懷禪』；若坐中，照得昭昭靈靈為自己者，謂之『默照禪』，以上皆邪禪也。」¹⁾「看話禪」等同於禪門唯一正法，從歷史的角度看，大慧宗杲(1089-1163)之後，「看話禪」已經取得絕對優勢，「默照禪」在中國早已被徹底擊潰。

「看話禪」主要的挑戰來自「文字禪」。清代中葉以後，「文字禪」又不斷式微，「詩禪不二」的禪林風氣已為人忘卻，只有學院中人帶著精神懷鄉的心情戀戀不捨。

永平道元(1200-1253)以後，默照禪大興於日本，「默照禪」真正的樂園在東瀛。晚明禪風復興，除了一直流行的看話禪之外，主要是文字禪的捲土重來。以默照禪為看話禪的對舉，南宋容或有之，元代以後斷無是理，此是日本禪門景觀而非中國。明清時期的看話禪的挑戰來自文字禪。

2. 禪學思想史上的大慧宗杲

禪門一代宗匠大慧宗杲活躍於南北宋之交，後世禪門莫不受其籠絡，罕有其儔。即令排佛最力的朱子，少年時，亦曾於大慧宗杲語錄痛下功夫，言朱子心目中擬想的禪門敵營頭領即為大慧宗杲當不為過矣。

從宏觀的角度看，大慧宗杲的出現是中國禪宗史的一個極具象徵意義的重要轉折點。不論在禪修實踐、社會倫理、乃至於論述修辭，都對形塑後日中國禪宗的樣態，起了無可取代的關鍵作用。

大慧宗杲，宣州寧國縣人(今安徽宣城縣)，俗姓奚，名宗杲，字曇晦，號妙喜，十六歲出家，遍參洞山微、湛堂文準，後嗣法圓悟克勤，圓悟克勤手書《臨濟正宗記》付之，時年三十七。北宋欽宗靖康元年(1126)，由於右丞相呂舜徒奏請，賜號「佛日大師」。

大慧宗杲身當南北宋之交的艱難時局，隨著南宋政權一路往南，歷主閩浙一帶的禪林。後因得罪權相秦檜，褫奪僧籍，流放衡州(湖南)、梅州(廣東)等地，於其地教化大行，至家懸其相，後獲赦，請住徑山，孝宗潛心皈依。隆興元年(1163)七月示疾，諡號「普覺」。

在禪學思想史上，大慧宗杲是「看話禪」的代表人物。言及大慧宗杲，幾乎與「看話禪」劃上等號。關於「看話禪」的內涵歷史上有各種不同意義的解讀與體會。此處略從不同的角度重新省思大慧宗杲

1) 漢月法藏、弘儲編：《三峰藏和尚語錄》，卷七《明版嘉興藏》34冊，299經，頁0160a。

的重要性，不過為了更清楚掌握大慧宗杲思想的特徵，

仍有必要就其生命經歷中某些特殊的片刻重新深入思索。例如將「大悟一十八次，小悟不計其數」，大慧宗杲的參究過程委實發人深省，特別是他悟道的內涵頗堪玩味。在禪學史上，大慧宗杲在圓悟克勤座下的開悟機緣已是一重著名公案，其云：

見老和尚陞堂，舉「僧問雲門：『如何是諸佛出身處？』門曰：『東山水上行。』」若是天寧即不然，「『如何是諸佛出身處？』『薰風自南來，殿閣生微涼』」向這裏忽然前後際斷，譬如一縷亂絲，將刀一截截斷相似。當時通身汗出，雖然動相不生，却坐在淨裸裸處得。²⁾

大慧宗杲言及此事屢不一見，遂使這則公案膾炙人口。荒木見悟曾說：「前者（「東山水上行」）動靜對立之跡尚存未化，『薰風自南來』則切斷思慮，體現動靜一如的本地風光。」³⁾其言雖然可從，但仍然不免失之籠統。能讓天資高明駿利的大慧宗杲之所以「通身汗出」，絕非僅止於此。

「薰風自南來，殿閣生微涼」典出唐代書道大家柳公權，⁴⁾東山、樓閣當然都是恆定不變的主體，風與水都意味瞬間的流轉生滅，但前者的行動堅毅果決，而後者則側重在「轉換」，而且變化成為積極的能量，同時「滅卻心頭火自涼」，不憂不懼，且能如清涼甘露化育萬物，自是更上一層的細密功夫。

雖然此刻，大慧宗杲已經大悟，仍未獲得圓悟克勤的絕對印可。圓悟克勤不斷以「有句無句，如藤倚樹」勘驗，每次才一開口，圓悟克勤就說「不是」。如此經過半年左右，終於有一天，大慧宗杲實在忍不住了，終於開口請問老師，他說道：

一日因問老和尚：「見說和尚當時在五祖，曾問這箇話，不知五祖和尚如何答？」和尚不肯說。老漢曰：「和尚當時不可獨自問，須對大眾前問，如今說又何妨？」老和尚乃曰：「我問：『有句無句，如藤倚樹時如何？』」祖曰：『描也描不成，畫也畫不就。』又問：『忽遇樹倒藤枯時如何？』祖曰：『相隨來也！』老漢纔聞舉，便理會得。乃曰：「某會也！」老和尚曰：「只恐爾透公案未得。」老漢曰：「請和尚舉。」老和尚遂連舉一絡索誦訖公案，被我三轉兩轉截斷，如箇太平無事時，得路便行，更無滯礙。⁵⁾

這是大慧宗杲的徹悟公案。不難看出，「薰風自南來」的重點在主人翁的體證，但這裡明顯是指禪師上堂說法的秉具。「樹倒藤枯」，即「體露金風」。這個公案中，值得注意的是，大慧宗杲完全沒有具體說明他的答案是什麼，也就是說，在這個故事中，具體的答案一點也不重要，真正值得注意的地方有二，一是大慧宗杲終於主動以謙虛的態度向老師請益，看來圓悟克勤對此愛徒的個性知之甚深，此是鍊金出礦，精益求精的淬鍊之功；一是大慧宗杲是在聽聞圓悟克勤的答案之後當下徹悟，如響應鐘，也就是說大慧宗杲當下即刻掌握了圓悟克勤一脈表述方式的神髓，而非僅是自我作古而已，從這個角度看，不難理解何以大慧宗杲一再強調公案話頭的重要性，同時對日後大慧宗杲之所以燒毀《碧巖錄》一事或許也會有不同的體悟。

眾所周知，《碧巖錄》的編纂過程中，圓悟克勤居功厥偉。關於大慧宗杲焚《碧巖錄》亦可謂之著名

2) 釋蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》卷17《大正藏》47冊，1998經，頁883。

3) 荒木見悟：《大慧書》（東京：筑摩書房，1969年），頁247，原文為日文，中譯則由筆者為之。

4) 劉昫等：《舊唐書》（台北：鼎文書局，1989年），頁4312。

5) 釋蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》，頁883。

公案，其經過大致如下：

大慧禪師，因學人入室，下語頗異，疑之，纔勘而邪鋒自挫，再鞠而納款。自降曰：「我《碧巖集》中記來，實非有悟。」因慮其後不明根本，專尚語言以圖口捷，由是火之以救斯弊也。然成此書，火此書，其用心則一，豈有二哉。⁶⁾

這段話常為學者所徵引，作為大慧宗杲反對《碧巖錄》的記錄，不過這樣的說法顯然過於簡略。首先，從這段話不難看出，大慧宗杲並非反對《碧巖錄》，而是反對學人不從一己自心流出，隨意援引套用《碧巖錄》的說法。相反地，說明大慧宗杲深得《碧巖錄》的箇中三昧，故而能輕易辨識學人的境界與《碧巖錄》不盡相契，大慧宗杲焚毀《碧巖錄》的用意是在打破陳規，跳脫禪門問答實體化的傾向。但從禪學史的角度看，這個故事反而說明幾項值得注意的事實：（一）《碧巖錄》在當時流行的程度遠遠超過想像，並且廣獲支持，甚至在實際問答中發揮功能。（二）根據近年的研究，宋代的印刷文化與傳播速度極其發達，大慧宗杲焚燒《碧巖錄》一事很快引起禪林的注目與討論，說明佛教的傳播也與印刷文化有關。再退一步說，如果禪宗知識可以經由印刷流傳，那麼，與禪宗的關係又是如何？特別是大慧宗杲的看話禪，如果《碧巖錄》已經提供一個認識的門徑，那麼，禪門宗師的具體作用又在何處？這種種衍伸的問題非此處所能細究，本文先就看話禪在明清時期的發展略做詮解。

3. 叢林尊宿論禪

晚林叢林尊宿論禪，紫柏真可可謂文字禪的代言人，其雖亦主張真參實悟，但似乎更重視經教的作用。其所謂「如參悟未能，且從八十一卷語言文字，檢名審實。實審則義精，亦非分外」⁷⁾的說法，更類教家。故云其為晚明唯識復興之大功臣亦不在話下。

紫柏真可一瓣心香在文字禪，幾乎以惠洪覺範後身自我定位。萬曆三高僧中，教家通禪的憨山德清與禪淨兼修的雲棲株宏對看話禪似乎都比紫柏真可來得親切。

憨山德清的禪法來自當時北方曹洞，論者言之已詳，明代臨濟曹洞雖然一統於看話禪的旗幟之下，但是功夫仍各自有別。關於參話頭的功夫，憨山德清在一次問答中如是說道：

參禪暫有諸念不生時，此非真不生，乃是話頭得力處耳。此得力處不能久常，及至遇緣便打失，或被境界搖奪，自然動靜兩般，起滅不停耳。若果能用心，單在一念不生以前著力，久久純熟，一念不生，本體現前，常光了了。明暗不逐，動靜一如，方為打成一片。到此應緣，不須管帶，自然任運合道。豈有古人訶斥，真無生意耶？參禪工夫只在一念不生以前著力，如此提究，自然疾得相應。若以「電光三昧」為得，終落識情窠臼。⁸⁾

這段話是在回應參話頭不得力時如何對應，全文重點放在「一念不生」的到達與安頓。「一念不生」可以說是做功夫的關鍵之處。類似的說法，也可以在晚明另一位叢林尊宿雲棲株宏身上看到。

6) 釋克勤評唱：《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷10，《大正藏》48冊，2003經，頁224。

《紫柏尊者全集》卷13，《卍續藏》，73冊，1452號，頁256。

8) 《憨山老人夢遊集》卷11，《卍續藏》，73冊，1456號，頁531。

雲棲株宏(1535-1615)固然淨宗祖師的形象堅不可破，雲棲株宏本人亦推動淨土法門不餘遺力，但雲棲株宏早年銳意參禪，其曾自敘編纂經過云：

予初出家，得一帙於坊間。曰：《禪門佛祖綱目》，中所載多古尊宿自敘其參學時始之難入，中之做工夫，經歷勞苦次第，與終之廓爾神悟。心愛之慕之，願學焉。既而此書於他處更不再見，乃續閱五燈、諸語錄、雜傳。無論緇素，但實參實悟者併入前帙，刪繁取要，彙之成編。易名曰：《禪關策進》。居則置案，行則携囊，一覽之，則心志激勵，神采煥發。勢自鞭逼前進。或曰：是編也，為未過關者設也，已過關者，長往矣，將安用之。⁹⁾

觀此，《禪關策進》似乎是《禪門佛祖綱目》一書的增補修訂版。綜觀《禪關策進》一書，重在提撕苦功，而且來源多方，聖嚴法師所用為《續藏經》本，書後有日本東嶺頭陀圓慈的跋語曰：

「雖然，此書間以念佛，參究自己。是則是，甚奪衲僧顛氣，落往生門者不少。若依老僧意，一齊削去可也。何故？獅子不食鷓鴣殘，猛虎不食伏肉。往生一機，還他淨家。衲僧門下實智尚不要，何況假名耶？驅耕夫之牛，奪飢人之食，始可以為真參詳而已。」¹⁰⁾

寫作這段跋文的東嶺圓慈，是江戶時代號稱臨濟中興的白隱慧鶴門人，享保6年（1721）4月14日生，卒於寬政4年（1792）閏2月7日。著有《宗門無盡燈論》等。東嶺圓慈對雲棲株宏的看法其實代表了日本臨濟禪者一般的看法，認為雲棲株宏雜合淨土，非純禪，故有此文之作。

不過收入新文豐版徑山嘉興藏的《禪關策進》，底本為晚明錢養庶刊刻的崇禎十二年刻本。錢養庶，明浙江仁和人，字國畢，號廣慶，萬曆中舉於鄉，歷遷南兵部郎，旋歸隱，崇禎氏，受菩薩戒，法名廣雲。崇禎間刻印過釋株宏《竹窗隨筆》及《二筆》、《三筆》各一卷、《正誤集》一卷、《直道錄》一卷、《遺稿》兩卷¹¹⁾。其為雲棲株宏弟子，其謂刊行《禪關策進》一書的經過曰：

《禪關策進》一刻，乃先師集諸祖參學得悟實究之公案也。曰禪曰宗曰淨，歷歷具載。先師出入與居，藉其鞭逼，雖出願學之虛衷，其示我學人入手捷徑，無如此精切著明者。庶最驚庸，每覽一過，即鼓一銳。自愧悠忽，垂老無成，而凡遇病關、愁關、一切不能斷、不易忍之戀關，實藉此稍稍得力焉。今庶重刻藏板，願見者生精進心，步步踏上，無虛佛祖及我師如鞭之意可已。

崇禎十二年己卯七月中元，雲棲菩薩戒弟子望八老人錢養庶廣雲謹識¹²⁾

則是推崇不已，毫無間然之辭。不難看出兩者之間的差別：中國方面幾乎是一味推崇，而日本方面的臨濟一系的禪者堅持純禪的立場，對雲棲株宏略有不滿。

曹洞宗方面，以獨庵玄光(1630-1698)為例，對獨庵玄光而言，在晚明清初的中國僧人當中，最為推崇雲棲株宏與永覺元賢二人，其曰：「獨雲棲之株宏、鼓山之永覺，行古道於今世，不失於故步，實今世之所希有。所以二師之著述，句句誠語，語語不失宗，大異於海棗之談，真末世之藥石」¹³⁾、「予看雲棲株宏、鼓山永覺二師之著述，實今日之水火也。不可一日無也，矯正邪猾，擁護法門，微

9) 雲棲株宏輯：〈禪關策進序〉，《禪關策進》《大正藏》，48冊，2024號，頁1097。

10) 雲棲株宏輯：《禪關策進》，頁1109。

11) 參考瞿冕良：《中國古籍版刻辭典》(濟南：齊魯書社，1999年)。

12) 雲棲株宏輯：《禪關策進》，《明版嘉興藏》冊32，277號，頁609。

13) 見獨庵玄光著、鏡島元隆監修：〈自警語七〉，《獨庵玄光護法集》(東京：至言社，1996)，卷3，頁38。

此二師，佛法悉皆沈於矯詐，所謂功不在禹下者，正謂斯也。」¹⁴⁾將雲棲株宏與永覺元賢並列，後者自是洞宗門徒，而雲棲雖仍是晚明中國的傑出人物，但也並非絕無僅有。

聖嚴法師雖然推崇雲棲株宏，但基本立場則是接近曹洞宗，從他對古音琴禪師的部分看法或能略窺一二。《禪關策進》錄古音琴禪師示眾曰：

坐中所見善惡，皆由坐時不起觀察，不正思惟，但只瞑目靜坐。心不精采。順境流，半夢半醒，或貪著靜境為樂，致見種種境界。夫正因做工夫者，當睡便睡一覺，一醒便起，抖擻精神，挪抄眼目，咬住牙根，捏緊拳頭，直看話頭落在何處，切莫隨昏隨沈，絲毫外境不可采著。¹⁵⁾

這段話之後原本尚有

「行住坐臥之中，一句彌陀莫斷。須信因深果深，直教不念自念。若能念念不空，管取念成一片，當念認得念人，彌陀與我同現」，

顯然是說參「念佛是誰」的功夫。雲棲株宏雖然沒有直接評論此則公案，但基本上當無異議，聖嚴法師於此處另外說道：

此語錄中所云：「抖擻精神，挪抄眼目，咬住牙根，捏緊拳頭，直看話頭」等語，可能不適合用於所有的學人。抖擻精神參話頭，當然是對的，如果將眼睛、牙齒、拳頭都緊張起來用工夫，恐怕會引起生理上的病障，故我常教學人「身體要鬆，精神要緊。」工夫始易成片。¹⁶⁾

聖嚴法師嘗言話頭用緊法，默照用鬆法。無論如何，《禪關策進》一書目的本在砥礪禪者用功辦道，不一定專指禪修全體過程，聖嚴法師此處類似《四十二章經》中「學道如調琴」的說法，但也與其接近曹洞默照禪的主張有關。因此在《禪門修證指要》一書刻意選錄永覺元賢曾經從之修道的博山元來《參禪警語》，

而曹洞宗又多主張與教下相通。從《禪門修證指要》一書不難看出：聖嚴法師雖然對於明代佛教具有深刻的造詣，而且不循流俗，頓探本源，直接從當時最重要的資料集《已續藏經》中收羅輯佚，足見其識見超卓；但另一方面，聖嚴法師在有意無意之間，似乎有向曹洞宗強調「禪教合一」的主張靠近的傾向。但論明清時期的看話禪，曹洞宗與淨土法門也有相當程度的介入似乎不容輕易看過。

4. 曹洞宗論看話禪

晚明以來，曹洞宗內部以雲門派（代表人物湛然圓澄）與充滿文化創造力的壽昌派最受注目，壽昌派大將無異元來在晚明曾時風靡一時，其著作《禪警語》（或作《參禪警語》）一書流傳東瀛，引起廣大的迴響。《禪警語》曾經收錄數則大慧宗杲的說法，並附上無異元來自身的評述，其曰：

14) 見獨庵玄光，〈自警語七〉，《獨庵玄光護法集》，卷3，頁39。

15) 雲棲株宏輯：《禪關策進》，《大正藏》，頁1104。

16) 釋聖嚴：《禪門修證指要》，《法鼓全集》（臺北：法鼓文化，1999），第四輯第一冊，頁169。

徑山云：今時有一種外道，白眼不明，只管教人死獍狽地休去歇去。若如此休歇，到千佛出世，也休歇不得，轉使心頭迷悶耳。

評：不肯起疑情，則命根不斷。命根既不斷，休亦不去，歇亦不得。即此休歇二字，便是生死根本，縱百劫千生，終無了底日子。

徑山云：又一等人，教人隨緣管帶，忘情默照，照來照去，帶來帶去，轉加迷悶，無有了期。

評：既有能帶之心，所照之境，能所對立，非妄而何？若以妄心為參究，便於自心不得自在，只須坐斷兩頭，能所不立，則礙膺之物如桶底脫矣。

徑山云：又一等人，教人是事莫管，但只恁麼歇去，歇得來情念不生，到恁麼時，不是冥然無知，直是惺惺歷歷，這般底更是毒害，瞎却人眼，不是小事。

評：只饒到惺惺歷歷，此是對寂之法，非參究耶？若參究，直欲發明大事，既不如是，豈非毒害者哉？

徑山云：不問久參先達，若要真箇靜，須是生死心破，不著做工夫。生死心破，則自靜也。¹⁷⁾

此處所舉徑山（大慧宗杲）的說法基本上主要屬於默照禪，而無異元來的批評側重在「發疑情」，用以激活枯寂靜凝的默照禪。晚明曹洞宗舉揚看話禪的熱情絕對不在臨濟宗之下，大慧宗杲的看話禪在禪門具有絕對權威，於此又可見一斑。曹洞宗的功夫綿密，所體證的場域是「看話禪」，而非「默照禪」。無異元來《禪警語》一書在當時名重一時，即令是罵遍八方的密雲圓悟，亦對《禪警語》一書青眼有加，足見無異元來《禪警語》一書或可廣泛代表當時一般禪門的見解。

無異元來的弟子雪關智闇禪師也曾對話頭禪深有所悟，其曰：

何謂話頭禪？上代祖師雖不曾明白教人看話頭、起疑情，然彼時禪宗方興，其傳法之士多圓機利智，故入此道如香象渡河，截流而過。亦如大富長者將盡底家財付與當家之子，兩手分付，接得便行，更不消費許多叮囑，教伊生受。昔百丈被馬祖一喝，直得三日耳聾，黃檗聞舉，便吐舌悟去，貴在能明大機大用，方為克紹箕裘，故遇人則途中授與，不遇人則終身緘嘿，所以針芥相投，必須機理齊契，師資道合，方能敲唱俱行，後來法久弊生，根器漸劣，承當大事，罕遇全鋒制勝之人，龍象蹴踏，非驢騶之所能堪矣。¹⁸⁾

百丈、黃檗所傳的禪法未必是看話禪。早期禪宗接人方法多端，絕不只是看話禪，但雪關智闇禪師此處說法也指出看話禪也對學生的資質要求很多，必須是根器猛利之人方為得力。晚明以來曹洞宗也盛極一時，無異元來功不可沒。對於參禪功夫的討論也十分仔細。晚明參究看話禪一時成風，曹洞宗也不例外。

5. 結語

晚明以來的禪林，大慧宗杲的看話禪已經成為最重要的禪門心法。無論萬曆三高僧、臨濟宗、曹洞宗，莫不將看話禪等同於禪門正法。同時，大慧宗杲的影響也無所不在，從看話禪到僧伽護國，乃至於「夢覺一如」的禪法，無一不在當時的叢林引起廣大迴響。

17) 無異元來：《博山禪警語》卷2，《卍續藏》63冊，1257號，頁762。

18) 雪關智闇：《雪關禪師語錄》卷7，《明版嘉興藏》27冊，198號，頁487-488。

看話禪，乃至於大慧宗杲，在明清已經充分樹立絕對權威。紫柏真可雖然大力推動文字禪，仍舊無法撼動看話禪的權威，另外流行一時的「念佛是誰」公案，也只能說是另一個流行公案，看話禪的本質並未發生根本的變化，充其量是另一個值得參究的公案。

從南宋到近代，明清時期近乎毫無保留的接受看話禪，也是看話禪最為燦爛的時期之一，或許值得更進一步深入的探究。

여말선초 고려불교에 끼친 指空의 영향 검토

자현 스님(玆玄, 중앙승가대)

1. 티베트불교의 영향에 따른 혼탁
2. 지공의 입국과 고려불교의 열광
3. 지공의 교화방식과 끼친 영향
4. 나옹의 次第적인 선수행론
5. 功夫十節目에 나타난 선사상

〈논문요약〉

인도 승려 지공은 1326년 원 간섭기 티베트불교의 영향에 의해 혼탁해진 고려에 僉宗의 御香使 신분으로 오게 된다. 이후 無生戒와 인도의 禪法으로 고려불교에 깊은 충격과 영향을 남긴다. 이로 인해 고려는 계율에 의한 인식이 환기되고, 入元 선승들은 지공이 大都로 돌아간 뒤에도 지공이 주석하고 있는 法源寺를 찾게 된다. 이들 중 대표적인 분이 바로 懶翁惠勤·白雲景閑·無學自超·竺源智泉이다.

麗末三師 중 나옹과 경한은 모두 중국 강남의 五山佛敎와 지공을 동시에 嗣法한 이들이다. 이 중 나옹은 지공의 治命제자로 공민왕 만년인 1370년에 고려불교의 실질적인 제1인자로 등장한다. 이는 지공의 영향과 관련된 것으로, 이러한 흐름은 나옹에 의해 262칸으로 修造되는 회암사를 통해 조선전기까지 유지된다. 즉 지공의 영향은 고려불교가 티베트불교의 혼탁으로부터 신속히 정리되는 한 요인이 되었으며, 인도 선불교적인 요소 역시 여말선초의 禪脈을 흐르게 되는 것이다.

1. 티베트불교의 영향에 따른 혼탁

1190년 知訥에 의한 定慧結社의 시작이나, 1216년 了世에 의한 白蓮結社의 단행은 당시 고려불교가 결사가 필요한 자체모순에 직면해 있었음을 의미한다. 이런 상황에서 1231(고종 18)년부터 1259(고종 46)년 강화가 체결될 때까지 지속된 몽고와의 전쟁은 고려를 황폐하게 만들게 된다. 이후 공민왕 5년인 1356년까지 총 97년간 계속된 원 간섭기는 고려불교가 티베트불교의 영향으로부터 자유로울 수 없게 한다. 실제로 『고려사』 권29에 수록되어 있는 충렬왕 2(1281)년 6월의 기록은 티베트불교의 영향에 따른 고려불교의 변화를 잘 나타내준다.

계미일: 忠烈王이 경주에 행차하여 (승려들에게) 승직에 임명하는 교지(僧批)를 내렸다. 승려들이 綾羅를 (왕의) 좌우에 뇌물로 주고 승직을 얻었다. (이에) 사람들이 ‘羅禪師’, ‘綾首座’라 하

였다. (승려들 중) 娶妻하여 가정을 꾸린 자가 居之半이나 되었다.¹⁾

이 기록은 몽고와 강화가 이루어진 약 1세대 이후의 상황을 말하고 있다. 삼별초의 항쟁이 1273년까지라는 점을 감안한다면, 당시는 원 간섭기에 완전히 편입된 얼마 되지 않은 시점임을 알게 된다. 그럼에도 僧職체제에 심각한 문제가 존재하며, 또 대처승들이 매우 많았음을 알 수 있다. 이는 지눌과 요세의 결사 필연성에서 확인되는 것처럼, 고려불교가 몽고의 침략 이전부터 문제가 있었고 이것이 몽고에 의해 확대되었을 개연성을 추론케 한다.

주지하다시피, 고려는 경순왕 金傳의 歸附를 통해서 신라를 계승했다. 이로 인해 신라의 수도였던 경주는 극복과 파괴의 대상이 아닌 계승을 위한 보존대상이었다. 이런 점에서 인용문에서 확인되는 경주불교의 현실은 비단 경주만의 양상으로 치부해 볼 수 없다. 즉 이를 당시 고려불교의 일반적인 상황으로 이해해도 큰 무리는 없다는 말이다.

인용문에서 특히 주목되는 것은 ‘娶妻者 居之半’이라는 구절이다. 한국불교에서 대처승의 존재가 이때 처음 등장하는 것은 아니다. 『삼국유사』 『廣德嚴莊』에는 문무왕 대 인물인 대처승으로 광덕과 엄장에 대한 내용이 수록되어 있다.²⁾ 이들은 芬皇寺의 여종과 함께 살다가 이후 엄장은 원효에게 정토관을 배워 극락에 왕생하는 것으로 되어 있다. 또 『元曉不羈』에서는, 원효가 “누가 자루 없는 도끼를 許하겠는가? 내가 하늘을 받칠 기둥을 깎으리라.” 하니, 태종이 이것을 듣고 “저 師가 貴婦人을 얻어 賢子를 生産하려는 말이구나. 나라에 大賢이 있으면 이로움이 어찌 크지 않으리오!” 하여,³⁾ 요석궁 사건이 발생한다. 이는 당시에 이미 대처승 문화가 존재하고 있음을 가정하지 않으면 납득하기 어려운 일이다. 이런 점에서 본다면, 한국불교의 대처승 전통은 삼국시대로까지 거슬러 올라간다는 판단도 충분히 가능하다.

고려 시대의 대처승은 『고려사』 권81에 수록되어 있는 隨院僧徒를 통해서 확인된다. 이들은 사원에 소속된 하급 승려로 유사시에는 僧軍으로 전환되었다.⁴⁾ 숙종 9(1104)년 尹瓘에 의해서 설치된 別武班 중 降魔軍은 바로 이들 수원승도에 의한 부대였다.⁵⁾ 또 『高麗圖經』 권18 「釋氏」에는 승려와 유사한 형용을 한 재가인 집단인 在家和尚에 대한 내용도 존재한다.⁶⁾ 이들은 완전한 승려는 아니지만 비승비속의 재가집단이라는 점에서, 수원승도와 함께 고려불교의 대처 양상을 판단해 볼 수 있는 좋은 자료가 된다.

그러나 이들 대처승은 원효를 제외하고는 모두 승려의 주류가 아닌 하층의 비승비속에 지나지 않는다. 여기에 원효에게는 還戒의 양상이 존재한다는 점을 고려하면,⁷⁾ 이들 기록을 통해 한국불

1) 『高麗史』29, 「世家29」, 〈忠烈王2-7年(1281)-6月〉, “癸未: 王次慶州, 下僧批, 僧輩以綾羅, 賂左右得職, 人謂羅禪師綾首座. 娶妻居室者, 居半.”

2) 『三國遺事』5, 「感通第七-廣德嚴莊」(『大正藏』49, 1012b-c), “文武王代. 有沙門名廣德嚴莊二人友善. … 德隱居芬皇西里(或云. 皇龍寺有西去房. 未知孰是)蒲鞋為業. 挾妻子而居. … 云云”

3) 『三國遺事』4, 「義解第五-元曉不羈」(『大正藏』49, 1006a), “誰許沒柯斧. 我斫支天柱. 人皆未喻. 時太宗聞之曰. 此師殆欲得貴婦產賢子之謂爾. 國有大賢. 利莫大焉.”

4) 李相瑄, 「高麗時代의 隨院僧徒에 대한 考察」, 『崇實史學』 제2집(1984), 2-26쪽 ; 김형수, 「高麗前期 寺院田經營과 隨願僧徒」, 『韓國中世史研究』 제2호(1995), 80-125쪽 ; 임영정, 「高麗隨院僧徒再考」, 『東國史學』 제37집(2002), 308-315쪽.

5) 『高麗史』81, 志35, 兵1, 兵制, 五軍, “肅宗-九年十二月: 又選僧徒, 爲降魔軍. 國初, 內外寺院, 皆有隨院僧徒, 常執勞役, 如郡縣之居民, 有恒產者, 多至千百. 每國家興師, 亦發內外諸寺隨院僧徒, 分屬諸軍. 集保勝軍, 閱兵陣.”

6) 『高麗圖經』18, 「釋氏」, 〈在家和尚〉, “在家和尚. 不服袈裟. 不持戒律. 白紵窄衣. 束腰阜帛. 徒跣以行. 間有穿履者. 自爲居室. 娶婦鞠子. 其於公上. 負載器用. 掃除道路. 開治溝洫. 修築城室. 悉以從事. 邊陲有警. 則團結而出. 雖不閑於馳逐. 然頗壯勇. 其趨軍旅之事. 則人自裹糧. 故國用不費. 而能戰也. 聞中間契丹. 爲麗人所敗. 正賴此輩. 其實刑餘之役人. 夷人. 以其髡削鬚髮. 而名和尚耳.”

7) 『三國遺事』4, 「義解第五-元曉不羈」(『大正藏』49, 1006a), “曉既失戒生聰. 已後易俗服. 自號小姓居士.” ; 『三國史記』46, 列傳6, 薛聰, “既而返本, 自號小性居士.”

교 주류의 대처 양상을 확인할 수는 없다.

이에 반해, 위 인용문에서 확인되는 1281년의 내용은 승직과 관련된 고려불교 주류의 대처화를 적시하고 있다는 점에서 주목된다. 주지하다시피, 티베트불교의 주류인 赤帽派는 대처승이다.⁸⁾ 이런 점에서 이와 같은 변화를 티베트불교의 영향으로 보는 것에 큰 문제는 없다. 또 이것이 원 간섭기가 시작된 지 얼마 지나지 않은 때에 거반이 대처승이었다는 점은, 이후에 그 비율이 더욱 증대되었을 개연성을 환기한다.

바로 이와 같은 고려불교의 상황 속에서 1326년 3월 인도 출신으로 계율을 중시하는 指空(1300~1361)이⁹⁾ 원나라 晉宗(泰定帝)의 御香使라는¹⁰⁾ 신분으로 고려로 오게 된다. 몽고의 중국 지배에 따른 중화주의의 약화 시기에, 불교의 본고장인 인도 승려라는 특수성과¹¹⁾ 황제의 권위를 배경으로 한 지공의 등장은 고려불교에 큰 반향을 촉발할 수 있는 구조를 두루 갖추고 있었다.

2. 지공의 입국과 고려불교의 열광

〈指空碑文〉은 1378(우왕 5)년 이색에 의해서 찬술된다. 그런데 당시는 공민왕의 흥서로 정국이 혼란스럽고 이색 역시 건강이 좋지 않았다. 이로 인해 당시 고려에 유통되던 「指空行狀」의 일부를 그대로 옮겨적게 된다.¹²⁾ 덕분에 〈지공비문〉은 「指空行狀」이 남아 있지 않은 오늘날 지공의 생애와 遊歷에 대한 소상한 내용을 인지할 수 있도록 해주는 중요한 자료가 되고 있다. 이 〈지공비문〉과 지공의 『禪要錄』 등의 문헌이 오늘날 지공을 알 수 있는 가장 중요한 자료가 된다.¹³⁾ 이들 자료를 바탕으로 진행된 선행연구에 따르면, 지공은 1300년 마가다라는 명칭을 사용하는 국가의¹⁴⁾ 국왕 滿(Pūrṇa)의 셋째 아들로 태어난다.¹⁵⁾ 이후 8세에 당시 파괴되었으나 일부

8) 王森 著, 『西藏佛教發展史略』, (北京: 中國社會科學出版社, 1997), pp. 41-52·183-225 ; 李安宅 著, 『藏族宗教史之實地研究』, (上海: 上海人民出版社, 2005), pp. 40-57·91-106.

9) 指空의 연대에 관해서는 300세 이상說까지 총 5가지가 있다. 許興植은 이 같은 여러 가지 주장들을 토대로 指空의 生存年代를 1300~1361로 確定하고 있다(『第1章 指空禪賢』, 『高麗로 옮긴 印度의 등불』, 서울: 一潮閣, 1997, 16-17쪽).

10) 達牧 撰, 「六種佛書後誌」, “親對日角 敷揚正法 仍請往觀金剛山 因受御香東行”; 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」, 『西天百八代祖師指空和尚禪要錄』, “遂達于帝京 親對日角 默傳妙旨 因受御香 名以往觀金剛山 而出來”; 危素 撰, 「文殊師利最上乘無生戒經序」, 『文殊師利最上乘無生戒經』, “師曰吾不爲是也 因東遊高句驪 禮金剛山灑起菩薩道場”; 許興植, 「指空의 遊歷과 定着」, 『伽山學報』 제1호(1991), 92쪽.

11) 廉仲燮, 「指空의 家系주장에 대한 검토-고려에서 指空의 성공요인을 중심으로」, 『震檀學報』 제120호(2014), 37-43쪽.

12) 〈楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑〉, “師自言。… 云云 … 師之遊歷如是哉。信乎其異於人也。”; 許興植 著, 「第1章 指空禪賢」, 『高麗로 옮긴 印度의 등불』, (서울: 一潮閣, 1997), 14쪽의 脚註3 參照.

13) 指空에 대해서 알 수 있는 중요한 자료는 다음의 7가지이다.

① 李穡 撰, 〈楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑〉 - 1378년(禡王 4) / ② 閔漬 撰, 「指空和尚禪要錄-佛祖傳心西天宗派旨要序」 - 1326년(忠肅王 13) / ③ 李穡 撰, 「文殊師利最上乘無生戒經跋」 - 1377년(禡王 3) / ④ 達牧 撰, 「六種佛書後誌」 - 1330년(忠肅王 17) / ⑤ 景閑 撰, 「辛卯年上指空和尚頌」(『白雲和尚語錄』) - 1351년(忠定王 3) / ⑥ 危素 撰, 「文殊師利最上乘無生戒經序」 - 1353년(恭愍王 2) / ⑦ 懶翁 撰, 「指空和尚誕生之晨」「入寂之辰」「指空和尚起骨 및 入塔」「讚指空」「自讚請題 中 其五 部分」(『懶翁和尚語錄』) - 恭愍王代

이외의 參考資料로는 指空이 傳來한 『西天百八代祖師指空和尚禪要錄』全1卷·『文殊師利最上乘無生戒經』全3卷·『無生戒牒』 총 4종이 존재한다. 그리고 단편적인 것으로는 『高麗史』 卷35(『世家35』, 〈忠肅王2-15年(1328)-秋七月〉)·卷42(『世家42』, 〈恭愍王5-19年(1370)-正月〉) 및 元나라 자료로 權衡의 『庚申外史』 卷下(至正十九年[1359] 記錄), 그리고 僧侶 至仁의 『澹居稿』 卷1(『指空和尚偈序』)과 宋濂의 『宋文憲公全集』 卷11(〈寂照圓明大禪師壁峰金公舍利塔碑〉) 등이 있다.

14) 指空의 진술을 사실로 받아들인다면, 마가다라는 國名을 사용하는 토호국 정도를 추정해 볼 수 있다.

廉仲燮, 「指空의 家系주장에 대한 검토-고려에서 指空의 성공요인을 중심으로」, 『震檀學報』 제120호(2014), 45-46쪽.

15) 〈楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑〉, “吾曾祖諱師子魯。吾祖諱斛飯。皆王伽毗羅國。吾父諱滿。王摩竭提國。吾母香志國公主。吾二兄。悉利迦羅婆, 悉利摩尼。”; 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」, 『西天百八代祖師指空和尚禪要錄』, “師本西竺摩竭陀國王第三子也。”

가 잔존하였을 것으로 추정되는 나란타사의 律賢(Vinaya-bhadra)에게 출가한 뒤 반야 사상을 수학하여 성취한다.¹⁶⁾ 그런 다음 19세(혹 20세)에¹⁷⁾ 율현의 소개로 스리랑카의 普明(Samanta-Prabhāsa)을 만나 선불교를 수행해 깨달음을 얻는다.¹⁸⁾ 이후 보명에게 중국 교화를 지시받고 티베트를 거친 육로로 蜀과 雲南을 거쳐 원의 수도인 大都에 이른다.¹⁹⁾ 대도에서 지공은 고려의 金剛山 法起道場을 참배하기 위한 진종의 여향사로 1326년 3월 고려에 도착한다. 이후 1328년 9월까지 총 2년 7개월을 고려에 머무르게 된다.²⁰⁾

당시 남종선을 전지하던 강남의 南人은 원의 신분질서 체계에서 고려인보다 하열했다.²¹⁾ 이는 華夷觀에 입각한 중화주의의 영향이 제한적이었음을 의미한다.²²⁾ 또 티베트불교의 대처·육식이라는 세속적인 측면과 이질성은 청정 독신전통이 주류였던 고려불교에서는 존중 대상이 되기에 부족했다. 바로 이 같은 상황에서 계율을 강조하는 지공이 붓다의 나라인 인도에서부터 오게 된 것이다. 이는 고려불교가 단기간에 지공에게 매료될 수 있는 배경이 된다.

고려불교의 지공에 대한 존중은 매우 컸는데, 이는 크게 ‘붓다의 후신(釋尊復出)’이라는 말과 ‘달마와의 비견’이라는 두 가지로 요약될 수 있다. 또 지공의 존송 기록에는 선불교와 계율에 대한 측면이 두드러진다. 이는 당시 고려불교의 문제점과 같증이 지공의 존송을 통해 표출된 것이라는 해석을 가능케 한다.

지공을 붓다에 비견하는 곳은 閔漬의 「旨要序」 뿐이다.²³⁾ 그러나 달마와 비견하는 곳은 총 4곳에서나 확인된다. 이를 간략히 제시해 보면 다음과 같다.

「無生戒經序」: 達磨의 西來와 『楞伽經』 전수를 지공이 비견함.²⁴⁾

「重修乾洞禪寺記」: 고려인들이 지공을 달마에 비견함.²⁵⁾

「指空和尚偈序」: 지공의 용모가 달마와 비슷하다고 함.²⁶⁾

「送大禪師瑚公之定慧社詩序」: 지공이 자신을 달마에 비견함.²⁷⁾

지공이 고려불교를 교화한 방식은 禪과 戒律이었다. 『通度寺誌』에는 지공이 “하루는 禪을 설

16) <楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑>, “學大般若, 若有得. 問諸佛衆生虛空三境界. 師云, 非有非無是真般若.”

17) <指空碑文>에는 19세로 나오고, 「旨要序」에는 20세로 나타나 차이가 있다.

<楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑>, “學大般若. … 云云 … 時年十九.” ; 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」, “年至二十.”

18) <楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑>, “可往南印度楞伽國吉祥山普明所, 研窮奧旨. 時年十九.”

19) 許興植, 「指空의 遊歷과 定着」, 『伽山學報』 제1호(1991), 78-97쪽 ; 許興植 著, 「第1章 指空禪賢」, 『高麗로 옮긴 印度의 등불』, (서울: 一潮閣, 1997), 14-45쪽.

20) 許興植, 「第1章 指空禪賢」, 『高麗로 옮긴 印度의 등불』, (서울: 一潮閣, 1997), 44-55쪽.

21) 같은 책.

22) 元은 民族을 4등급으로 구분했다. 그것은 ①蒙古人·②중앙아시아 色目人·③漢人(金나라 중심의 華北人)·④南人(南宋人)이다.

愛宕松男 著, 「第4章 身分制度」, 『元朝の對漢人政策』, (京都: 東亞研究所, 昭和18年), pp. 98-104 ; 오타기 마쓰오 著, 윤은숙·임대희 譯, 「1. 種族別 身分規程」, 『大元帝國』, (서울: 혜안, 2013), 201-210쪽.

23) 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」, 『西天百八代祖師指空和尚禪要錄』, “城中士女咸曰, 釋尊復出 遠來至此, 蓋往觀乎, 莫不鷄鳴, 而起奔走往來, 道路如織, 寺門如市者.”

24) 危素 撰, 「文殊師利最上乘無生戒經序」, 『文殊師利最上乘無生戒經』, “梁武帝時, 菩提達磨, 至于金陵, 問答不契, 折蘆度江留. 楞伽經曰, 此可傳佛心宗, 震旦之人有爲佛氏學者, 敬信而誦習之巨, 是而開悟者, 未易悉數. 蓋天竺距中國十萬餘里, 言語不通, 文字亦異則, 其書之未及翻譯者, 尚多有之, 不獨楞伽經而已.”

25) 李齊賢 撰, 『益齋亂藁』6, 「重修乾洞禪寺記」, “客有問益齋曰. 昔. 梁蕭氏據萬乘之勢. 窮四海之力. 造塔立廟. 不可勝數. 計其功德. 豈特百倍河氏一寺而已哉. 而達磨譏之. 今指空之於河氏. 稱嘆之. 此其故何也. … 云云 … 此其勢同而理別者耶. 至若指空, 達磨同別處. 待子具一隻眼. 却向汝道.”

26) 至仁 撰, 『澹居稿』1, 「指空和尚偈序」, “頗類世之所貌達磨者.”

27) 李齊賢 撰, 『益齋亂藁』5, 「送大禪師瑚公之定慧社詩序」, “時有西域指空師者, 岸然以菩提達磨自比, 國人奔走爭執弟子之禮.”

하고 하루는 戒를 설했다.”라는 내용이 있다.²⁸⁾ 또 「지요서」에는 지공이 無生戒를 통해서, 국왕의 종실과 인척을 포함해 신분과 성별의 구분 없이 하루 수만(千萬) 명에게 戒를 준 것으로 나타난다.²⁹⁾ 이는 「重修乾洞禪寺記」에 기록된 지공의 이동에 천 수백 명이 함께 한다는 내용과³⁰⁾ 일정 부분 통하는 측면이기도 하다.

3. 지공의 교화방식과 끼친 영향

지공이 계율에 투철한 승려라는 점은, 『無生戒經』의 전수자라는 점과³¹⁾ 지공이 대도로 오는 과정에서 티베트불교와 충돌하며 살해 위협까지 받는 것.³²⁾ 그리고 고려에서 대도로 돌아간 뒤 티베트 고승들과의 갈등 속에서 10여 년간 유폐되는 내용을 통해서 확인해 볼 수 있다.³³⁾ 이러한 지공의 계율적인 측면은 고려에 체류하는 2년 7개월 동안 고려의 풍속 변화에도 상당한 영향을 미치게 된다. 이는 총 3곳에서 확인되는데, 이를 적시해 보면 다음과 같다.

『고려사』 권35: 庚寅일 - 胡僧 指空이 延福亭에서 戒를 설하니, 士·女들이 다투어 달려가서 들었다. 鷄林府 司錄 李光順 또한 無生戒를 받았다. (그 후) 任地에 가서 州民에게 祭城隍에 고기를 사용하지 못하도록 명했다. (또) 民이 돼지 기르는 것을 매우 엄격하게 금지하니, 州人이 一日에 그 돼지를 모두 죽여버렸다.³⁴⁾

「지요서」: (지공의 계율교화 영향으로) 酒肉을 즐기는 자는 酒肉을 끊었고, 巫覡을 좋아하는 자는 巫覡을 끊었다. (또) 富貴를 버리는 것이 낡은 신과 같았고, 身命을 보기를 물거품처럼 하기에 이르렀다. (이에) 貪競의 바람이 점차 쉬었고, 驕淫의 풍속이 잡아들어 변모하였다.³⁵⁾

「無生戒經序」: 이 나라에서 血食을 받던 三岳神 또한 이 계를 듣고는 犧牲祭를 물리쳤다. (이에) 敬畏함이 더욱 증대했다.³⁶⁾

위의 인용문은 지공의 계율교화가 고려인의 인식과 풍속 변모에 적지 않은 영향을 미쳤다는 것을 알게 한다. 단기간에 이와 같은 변화가 가능한 것은, 당시의 시대적인 요청이라는 배경적인

28) 韓國學文獻研究所 編, 「西天指空和尚爲舍利袈裟戒壇法會記」, 『通度寺誌』, (서울: 亞細亞文化社, 1979), 43쪽, “一日說禪, 一日說戒.”
 29) 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」, 『西天百八代祖師指空和尚禪要錄』, “於是, 自王親戚里, 公卿大夫士庶人, 乃至愚夫愚婦, 爭先雲集於戒場者, 日以千萬計.”
 30) 李齊賢 撰, 『益齋亂藁』6, 「重修乾洞禪寺記」, “西域指空禪師將如華山。過而閱之。大稱嘆以爲稀有。及還。與其徒千數百指因留焉。”
 31) 廉仲燮, 「指空의 戒律意識과 無生戒에 대한 고찰」, 『韓國佛敎學』 제71호(2014), 265쪽.
 32) 같은 論文, 271-272쪽.
 33) 〈檜巖寺指空禪師浮屠碑〉, “天曆(1328)初. 詔與所幸諸僧講法內庭. 天子親臨聽焉. 諸僧恃恩. 頡頏作氣勢. 惡其軋己. … 云云 … 天曆以後. 不食不言者十餘年.”; 危素 撰, 「文殊師利菩薩無生戒經序」, 『文殊師利最上乘無生戒經』, “天曆皇帝詔與諸僧講法禁中而有媚嫉之者, 窘辱不遺餘力. 師能安常處順湛默自晦居. 無何諸僧陷于罪罟.”; 『白雲和尚語錄』下, 「辛卯年上指空和尚頌」(『韓佛全』6, 659b), “還歸大元, 與妙總統, 僅一十年, 鬪諍勞苦. 又十餘年, 掩關杜詞, 觀機審法.”
 34) 『高麗史』35, 「世家35」, 〈忠肅王2-15年(1328)-秋七月〉, “庚寅: 胡僧指空, 說戒於延福亭, 士女奔走以聽. 鷄林府司錄李光順亦受無生戒, 之任, 令州民, 祭城隍, 不得用肉, 禁民畜豚甚嚴, 州人一日盡殺其豚.”
 35) 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」, 『西天百八代祖師指空和尚禪要錄』, “嗜酒肉者, 斷酒肉, 好巫覡者, 絕巫覡. 至有棄富貴, 如弊屣, 視身命, 如浮漚. 貪競之風漸息, 驕淫之俗稍變.”
 36) 危素 撰, 「文殊師利最上乘無生戒經序」, 『文殊師利最上乘無生戒經』, “血食是邦者, 曰三岳神亦聞此戒 却殺牲之祭, 愈增敬畏.”

측면과 지공이 선택한 계율교화 방식이 잘 맞아들어갔기 때문에 판단된다.

먼저 시대적인 요청이란, 지공 이전부터 티베트불교에 따른 계율문제의 혼탁상에 고려인들의 피로도가 높아 있었을 가능성이 있다. 즉 고려 안에서 계율문제에 대한 비판인식이 존재하던 상황에서, 지공이 붓다의 나라에서 온 正法의 승려라는 권위와 더불어 계율교화가 진행되었을 것이라는 말이다. 이런 상황이 아니라면, 언어나 문자 소통이 잘되지 않는³⁷⁾ 한 외국 승려의 단기간에 걸친 계율교화가 고려의 인식과 풍속을 재고케 할 정도의 파급효과를 주지는 못했을 것이다.

다음으로 지공의 계율교화 방식은, 무생계를 통해 많은 사람에게 동시다발적으로 수계를 주는 것이었다. 즉 무생계를 매개로 하는 집단 교화방식이었던 셈이다. 이는 ‘신분과 성별의 구분없이 하루 수만 명에게 (무생)계를 주었다’라는 앞선 인용문을 통해서 분명해진다. 즉 지공의 계율교화 방식은 외연의 폭이 무척 넓었다는 말이다. 이는 지공의 단기간에 걸친 교화가 고려불교를 넘어서 고려사회에 깊숙한 인상으로 각인될 수 있는 계기가 되기에 충분하다.

또 지공의 교화는 단순히 계율에 그치지 않고 선으로 확장된다. “一日說禪 一日說戒” 방식을 사용하는 것이다. 지공이 전지한 선은 중국의 남종선 계열과는 다른 것으로 지공은 이 인도 선맥의 108대 조사이기도 하다.

지공이 전한 『선요록』에 따르면, 인도선의 법맥은 22조 摩拏羅까지는 일치되다가 여기에서 두 파로 갈라진다. 첫째는 ‘23조 鶴勒那 → 24조 菩提達磨’로 내려가는 전등으로 남종선으로 연결되는 법맥이다.³⁸⁾ 둘째는 ‘23조 左陀瞿頗에서 … 108대 지공’에게 전해지는 법맥이다.³⁹⁾ 즉 지공이 전한 선은 기존의 남종선과는 다소 차별점이 있는 인도불교적인 선이었던 셈이다.

당시 중국 강남의 五山佛敎를⁴⁰⁾ 중심으로 전지되던 남종선은 고려인과 강남 남인의 신분 역전으로 인하여 절대적인 권위를 가지고 있지 못했다. 바로 이 지점에 지공의 인도선이 존재하면서 고려의 선불교에 강한 인상을 남기게 되는 것이다. 실제로 危素의 「無生戒經序」에는 달마가 『楞伽經』을 가지고 와서 선법을 전개한 것을 지공이 『무생계경』을 전지한 것과 대비시키고 있을 정도이다.⁴¹⁾ 주지하다시피, 『능가경』은 달마가 傳法의 상징으로 전수한 경전으로 알려져 있으며, 이 때문에 楞伽宗이기도 했다.⁴²⁾ 이와 같은 내용은 돈황 문헌인 『楞伽師資記』를 통해서 확인된다.⁴³⁾

37) 許興植 著, 「第1章 指空禪賢」, 『高麗로 옮긴 印度의 등불』, (서울: 一潮閣, 1997), 64쪽, “그는 漢字를 거의 쓰지 못했으며 懶翁과 妙德에게 내린 戒牒에도 梵字를 닮은 곡선으로 서툴게 ‘指空’이라 이름만 漢字로 쓰고, 다른 부분은 전문적인 筆耕士에게 맡겼음이 확인된다.”

38) 『傳燈錄』 등에서 일반적으로 제시되는 達磨는 28대 祖師이다.
『景德傳燈錄』3, 「第二十八祖菩提達磨」(『大正藏』51, 217a), “第二十八祖菩提達磨者.”

39) 『西天百八代祖師指空和尚禪要錄』, “二十二祖, 摩拏羅尊者. … 云云 … 流派開宗, 左陀瞿頗尊者.”; 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」, 『西天百八代祖師指空和尚禪要錄』, “至二十二祖摩拏羅尊者, 傳其心者有二, 一曰鶴勒那尊者, 傳至菩提達磨. 二曰左陀瞿頗尊者.”

40) 五山佛敎는 ①徑山 興聖萬壽寺·②北山 景德靈隱寺·③太白山 天童景德寺·④南山 淨慈報恩光孝寺·⑤阿育王山 鄞峰廣利寺를 가리킨다(鄭性本 著, 「4. 宋代 禪宗과 五山十刹 制度」, 『禪의 歷史와 禪思想』, 서울: 三圓社, 1994, 450-454쪽; 이부키 아츠시 著, 崔鈞植 譯, 『새롭게 다시 쓰는 中國 禪의 歷史』, 서울: 씨아이알, 2011, 233-234쪽). 五山の 주지는 皇帝나 行宣政院使에 의해서 임명되는 江南 최고의 官寺였다.

宋濂 撰, 『宋學士全集-補遺』7, 「住持淨慈禪寺孤峰德公塔銘」, “其得至於五名山, 殆猶仕宦而至將相, 爲人情之至榮, 無復有所增加.”; 西尾賢隆 著, 『中世の日中交流と禪宗』, (東京: 吉川弘文館, 1999), p. 164; 野口善敬 著, 『元代禪宗史研究』, (京都: 禪文化研究所, 2005), pp. 261-279.

41) 危素 撰, 「文殊師利最上乘無生戒經序」, 『文殊師利最上乘無生戒經』, “梁武帝時, 菩提達磨, 至于金陵, 問答不契, 折蘆度江留. 楞伽經曰. 此可傳佛心宗, 震旦之人有爲佛氏學者, 敬信而誦習之巨, 是而開悟者, 未易悉數. 蓋天竺距中國十萬餘里, 言語不通, 文字亦異則, 其書之未及翻譯者, 尙多有之, 不獨楞伽經而已. … 是經因事證理, 反覆詳明, 讀者若楞伽之初, 至歡息希有.”

42) 鄭性本 著, 『中國禪宗의 成立史 研究』, (서울: 民族社, 2000), 99-127쪽; 崔玄覺 著, 『禪學의 理解』, (서울: 佛教時代社, 2003), 95-101쪽.

지공이 달마에 비견되는 인물인지는 판단할 수 없다. 그러나 이를 통해서 당시 고려불교의 인식과 관련해서, 이와 같은 관점이 존재하고 있었다는 점만은 충분히 인지해 볼 수 있다. 즉 당시 선불교에 대한 한계 인식과 중국 강남불교의 제한적인 위상이, 지공의 선이 고려불교에 깊숙이 각인되는 결과를 초래한 것만은 분명해 보인다.

지공의 禪적인 특징은 현존하는 자료의 부족으로 인해 뚜렷하게 규명하기 어렵다. 그러나 지공이 율현의 문하를 떠나는 것이 반야 사상을 더 깊이 궁구하기 위함이었다는 점. 또 보명에게 선을 수학한 후 일종의 印可를 증득한 다음 出山偈를 외치는 부분에서도 반야 사상적인 측면이 확인된다는 점.⁴⁴⁾ 이외에도 지공의 治命제자인 나옹의 기록에, 지공이 반야 사상에 기반을 둔 (반야)千劍을 자유롭게 사용하는 선사로 묘사되고 있다는 점 등이 확인된다.⁴⁵⁾ 이와 같은 내용을 토대로 지공의 선법을 般若禪이나 般若無心禪이라고 칭하기도 한다.⁴⁶⁾

지공이 고려 선불교에 끼친 영향은 지공이 원으로 귀국한 이후에도 주석한 대도의 法源寺가 주로 고려인들과 관련되어 高麗寺로도 불린다는 점.⁴⁷⁾ 또 지공 이후 고려의 入元 선승들이 지공을 찾아가고 있다는 점을 들 수 있다. 이 중 대표적인 분들이 懶翁惠勤·白雲景閑·無學自超·竺源智泉이다.⁴⁸⁾ 즉 이들에 의해서 지공이 전래한 선법은 고려의 선 전통을 더욱 풍요롭게 하는데, 여기에서 중요한 것은 계율과 선을 결부시키는 청정성이라고 하겠다. 이는 티베트불교를 극복해야만 하는 고려불교의 시대적인 필연성과도 결부되어 있기 때문이다.

『고려사』 권42에 수록되어 있는 다음의 기록은 지공의 고려불교에 대한 영향과 관련해서 시사하는 바가 무척 크다.

1370년(공민왕 19) 正月 甲寅(24)日: 恭愍王이 王輪寺에 行차하여 佛齒와 胡僧 指空의 頭骨을 친견하고는, 친히 頂戴해서는 궁중으로 맞아들였다.⁴⁹⁾

이 기록은 지공이 대도로 돌아간 지 42년째 되는 때이다. 그런데도 재위 19년의 노련한 공민왕이 붓다의 치사리와 함께 지공의 화장한 영골을 정대해서 궁중으로 모시고 있는 것이다. 이는 지공에 대한 열기가 세대를 넘어서도 식지 않았음을 방증해준다.

인용문에 등장하는 불치는 『삼국유사』 「前後所將舍利」의 궁 안 十員殿에 모셔진 사리로 추정된다.⁵⁰⁾ 이렇게 놓고 본다면, 지공의 영골은 최고의 예우로 모셔지는 것으로 볼 수 있다. 특히 나옹이 고려불교의 1인자로 등장하게 되는 계기가 1370년 7월에 시행되는 超僧科인 功夫選이라는 점을 고려한다면,⁵¹⁾ 나옹의 등장 역시 지공과 무관하지 않다고 판단할 수 있다. 왜냐하면 나

43) 『楞伽師資記』全1卷, (『大正藏』85, 1284c), “謂可曰。有楞伽經四卷。仁者依行。自自然度脫。”; 『景德傳燈錄』3, 「第二十八祖菩提達磨」(『大正藏』51, 219c); 柳田聖山 著, 楊氣峰 譯, 『初期禪宗史 I -楞伽師資記·傳法寶紀』, (서울: 김영사, 1995), 25·55·323쪽.

44) 〈楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑〉, “語衆曰, 進則虛空廓落, 退則萬法俱沉, 大喝一聲.”

45) 『懶翁和尚語錄』, 「行狀」(『韓佛全』6, 704b·c), “… 山云, 指空日用何事. 答云, 指空日用千劍. 山云, 指空千劍且置, 將汝一劍來. …”; 〈懶翁碑文〉(710b), “… 曰, 西天指空, 日用千劍. 山云, 且置指空千劍, 將汝一劍來.”

46) 廉仲燮, 「指空의 教·禪修學 주장에 대한 검토와 문제점」, 『東洋哲學研究』 제82집(2015), 113쪽; 廉仲燮, 「懶翁의 禪思想 研究」, (서울: 高麗大 博士學位論文, 2014), 78쪽.

47) 〈楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑〉, “師所居寺, 皆高麗僧.”; 至仁 撰, 『澹居稿』1, 「指空禪師揭序」, 『北京圖書館古籍珍本叢刊99-集部 明別集類』, (北京: 書目文獻出版社, 1988), pp. 655-656, “逮今天子, 尤如敬禮, 以詔高麗寺之丈室.”

48) 廉仲燮, 「指空의 教·禪修學 주장에 대한 검토와 문제점」, 『東洋哲學研究』 제82집(2015), 120쪽.

49) 『高麗史』42, 「世家42」, 〈恭愍王5-19年(1370)-正月〉, “甲寅: 幸王輪寺, 觀佛齒及胡僧指空頭骨, 親自頂戴, 遂迎入禁中.”

50) 『三國遺事』3, 「塔像第四-前後所將舍利」(『大正藏』49, 93c), “嘗聞帝釋宮有佛四十齒之一牙. … 云云 … 於是睿宗大喜, 奉安于十員殿左掖小殿, 常鑰匙殿門, 施香燈于外, 每親幸日開殿瞻敬.”

51) 廉仲燮, 「고려 말 功夫選의 시행과 의미 고찰-恭愍왕과 懶翁의 상호관계를 중심으로」, 『圓佛敎思想과 宗教文化』 제64집(2015), 365-366쪽.

옹은 지공에 의해서 10년 板首를 제안받은⁵²⁾ 치명제자로, 지공의 영골이 고려에 도착했을 때 추모사업을 총괄하는 위치에 있었기 때문이다.⁵³⁾

지공에 대한 존숭은 왕조를 넘어 조선에서도 확인된다. 주지하다시피, 태종 이방원은 불교에 대해 사뭇 비판적이었다. 그러나 『태종실록』에 수록된 지공에 대한 평가는 이례적으로 매우 긍정적이다. 특히 여기에는 태조에 의해 1392년 왕사가 되는⁵⁴⁾ 自超와 극명하게 대비되는 기록도 있다는 점에서 더욱 그렇다. 관련된 『태종실록』의 내용을 적시해 보면 다음과 같다.

태종의 말임: “佛道가 비록 靈驗이 있더라도 世上에 指空과 같은 僧侶가 없는데, 어찌 그 응험이 있겠는가!”⁵⁵⁾

上曰: “佛氏의 道는 그 내력이 오래다. (해서) 나는 無毀·無譽하고자 하지만, 그 道를 다하는 이가 있다면 나는 마땅히 존경하며 섬기겠다. 지난날의 승려 自超는 사람들이 모두 崇仰하였으나, 끝내 道를 증득한 證驗이 없었다. 이와 같은 무리를 나는 길거리의 행인과 같이 본다. 만약 指空 같은 분이라면, 가히 존경하여 섬기지 않을 수 있겠는가?”⁵⁶⁾

태종의 말임: “우리나라에 指空과 懶翁 이후에 내가 보고 아는 바로는 一僧도 그 道에 精通한 자가 없다.”⁵⁷⁾

위와 같은 태종의 언급은 지공의 영향력이 조선 초까지도 강력하게 존재하고 있었음을 알게 해준다. 실제로 3번째 인용문에는 지공의 계승자인 나옹이 지공과 함께 언급된 것이 확인된다.

또 여말선초 가장 높은 위상을 차지하던 회암사 역시 나옹뿐만 아니라 지공과도 무관하지 않다. 지공은 회암사가 인도의 나란타사와 흡사하고 前佛時代 伽藍址로 판단했다는 기록이 있다.⁵⁸⁾ 또 나옹에게 준 三山兩水之記의 장소 역시 회암사며,⁵⁹⁾ 이후 나옹에 의해서 262칸으로 修造되기에 이른다.⁶⁰⁾ 나옹의 입적 후 회암사는 훈수와 자초로 계승되며, 상왕으로 물러난 이성계가 머문 곳으로도 유명하다.

이런 점에서 본다면, 고려말 고려불교의 변화에는 지공의 영향과 역할이 매우 컸으며 이후의 나옹 등도 이러한 흐름 속에 존재한다고 하겠다. 특히 麗末三師로 대변되는 고려말 오산불교의

52) 『懶翁和尚語錄』, 「行狀」(『韓佛全』6, 704b), “空知是法器, 即俾居板首十年.”

板首는 前堂板首(前堂首座)를 의미하는데, 僧堂의 第一座에 자리한다(崔法慧 譯註, 『勅脩百丈清規 譯註』, 서울: 伽山佛教文化研究院, 2008, 27쪽).

53) 廉仲燮, 「懶翁의 浮沈과 관련된 指空의 영향-指空에 대한 인식의 변화를 중심으로」, 『國學研究』 제24집(2014), 112-116쪽.

54) 〈楊州檜岩寺妙嚴尊者無學大師碑〉, “我太祖之元年冬十月, 師以召至松京. 太祖以是月十一日誕晨, 具法服若器, 封爲王師. 大曹溪宗師, 禪教都摠攝, 傳佛心印辯智, 扶無礙宗, 樹教弘利普濟都大禪師妙嚴尊者. 兩宗五教諸山釋子皆在焉.”

55) 『太宗實錄』22, 11年(1411) 7月 15日, 甲戌 5번째 記事, “佛道雖驗, 世無僧如指空者, 安有其應!”

56) 『太宗實錄』27, 14年(1414) 6月 20日, 辛酉 6번째 記事, “上曰: ‘佛氏之道, 其來尙矣. 予欲無毀無譽, 然有盡其道者, 則吾當尊事之. 往者有僧自超, 人皆仰之, 卒無得道之驗. 如此輩, 吾視之如路人, 若指空則其可不尊事耶?’”

57) 『太宗實錄』30, 15年(1415) 7月 8日, 癸卯 1번째 記事, “我國自指空、懶翁之後, 予所見知者, 無一僧精於其道者.”

58) 李穡 撰, 『牧隱文藁』2, 「天寶山檜巖寺修造記」, “第念是寺. 鐵山書額於前. 指空量地於後. 其山水之形. 宛同西竺蘭陀之寺. 又指空之所自言也. 其爲福地. 蓋甚明矣.”; 金守溫 撰, 『拭疣集』2, 「檜巖寺重創記」, “昔天曆間. 西天薄伽納提尊者. 見此寺之基. 以爲酷似西天阿蘭陀寺. 且曰. 迦葉佛時. 已爲大道場. 於是. 執繩量地. 以定其位. 時得劫前礎砌. 當時暫庇屋宇. 以識其叢而已.”

59) 『懶翁和尚語錄』, 「行狀」(『韓佛全』6, 706a), “丁酉退院, 遊燕薊名山, 還到法源寺問指空云, 弟子當往何處, 空云汝還本國, 擇三山兩水間居之, 則佛法自然興矣.”; 金守溫 撰, 『拭疣集』2, 「檜巖寺重創記」, “有玄陵王師普濟尊者. 受指空三山兩水之記. 遂來居此.”

60) 李穡 撰, 『牧隱文藁』2, 「天寶山檜巖寺修造記」, “凡爲屋二百六十二間.”

전통과 함께, 여말삼사 중 나옹과 경한이 모두 지공에게 인가를 받은 인물이라는 점은 지공의 영향과 인도선 역시 한국불교사를 흐른다는 점에서 주목된다.

4. 나옹의 次第적인 선수행론

지공은 반야사상을 배경으로 선불교를 수학한 인물이다. 이로 인해 지공의 선은 반야와 결합된 반야선이나 반야무심선으로 평가될 수 있음은 앞서 언급한 바와 같다. 선이 일상을 환기하는 활발한 비규정성이라는 점에서, 이는 지공에게 내포하는 선의 특질이라는 점에서 주목된다.

그런데 지공의 계승자인 나옹 역시 功夫十節目을 통해서 선 수행법을 일목요연하게 次第化하고 있는 모습이 확인된다.⁶¹⁾ 이 같은 선의 차제화는 이전의 禪門祖師 가운데에 누구도 시도하지 않았다는 점에서 이는 매우 특기할만하다. 이런 점에서 여기에 교학을 바탕으로 하는 지공 선의 영향을 추론해 보는 것은 크게 무리한 판단이 아니다.

선수행과 관련하여 조사들의 어록에도 다양한 체험이나 공부법이 언급되어 있다. 그러나 이는 모두 단편적이거나 학인을 지도하는 과정에서 필요에 의해 마련된 정도에 불과하다. 나옹의 경우처럼 선수행 전체를 하나의 구조로 체계화하려는 노력은 일찍이 없었다. 그러므로 공부십절목은 당시의 선수행법에 대한 나옹의 인식을 살펴볼 수 있는 동시에 ‘조계종을 단일한 수행체계로 재편하려는 시도가 아니었는가’를 가늠할 수 있는 자료가 된다. 만일 이와 같은 인식이 가능하다면, 공부십절목은 동아시아 선종사와 선사상사에서 가장 특기할만한 시도로 평가될 수가 있겠다.

나옹이 제시하고 있는 선수행의 차제론인 공부십절목의 내용을 제시해 보면 다음과 같다.

- ① 세상 사람들은 모두 색을 보면 색을 초월하지 못하고 소리를 들으면 소리를 넘어서지 못한다. 어떻게 하면 소리를 초월하고 색을 넘어서는 것인가?
- ② 소리와 색을 초월한 뒤에는 반드시 공부를 해야만 한다. 어떻게 하는 것이 바른 공부인가?
- ③ (바른) 공부를 터득한 뒤에는 반드시 공부를 익혀야만 한다. 바른 공부가 익은 때는 어떠한가?
- ④ 공부가 잘 익은 뒤에는 다시 더 노력하여 打失鼻孔해야만 한다. 노력해서 打失鼻孔할 때는 어떠한가?
- ⑤ 鼻孔打失하면,冷冷하고 淡淡하여 전혀 아무런 맛도 없고 기력도 없게 된다. (이는) 의식이 미치지 못하고 心路가 끊어진 때로, 幻身이 인간 세상에 있는 줄 모른다. 여기에 이르는 것은 어떠한 시절인가?
- ⑥ 공부가 (여기에) 이른 뒤에는 動靜에 틈이 없고 寤寐가 恒一하니, 부딪쳐도 흩어지지 않고 움직여도 잃어버리지 않는다. (이는) 마치 개가 기름이 끊는 솥을 보는 것과 같아서, 훔으려 해도 훔을 수 없고 포기하려 해도 포기할 수가 없을 때에, 어떻게 문제를 해결하겠는가?

61) 공부십절목과 유사한 구조의 선을 체계화하려는 시도는 「시중」에서도 확인된다.

『懶翁和尚語錄』, 「示衆」(HD6, 717a ~ c). “①須發丈夫心, 立決定志. 將平生悟得底, 解會得底, 一切佛法, 四·六文章, 語言三昧, 一掃掃向大洋海裏去, 更莫舉着. ②把八萬四千微細念頭一坐坐斷, 却將本參話頭, 一提提起. 或萬法歸一一歸何處, 或那箇是本來面目, 或那箇是我性, 或僧問趙州, 狗子還有佛性也無. 州云, 無. 蠢動靈皆有佛性, 因甚狗子無佛性. ③只將末後一句, 着力提起(第三二張). 提來提去公案現前, 不提自提, 靜中鬧中, 不舉自舉. 却來這裏, 好起疑情, 行住坐臥, 着衣喫飯, 屙屎放尿, 於一切處, 通身并作一箇疑團. ④疑來疑去, 拶來拶去擬定身心, 討箇分曉. 不可向公案上卜度, 語錄經書上尋覓. 直須啐地斷爆地絕, 方始到家. ⑤若是話頭提不起, 冷冷淡淡, 全無滋味, 低低出聲連舉三徧. 話頭便覺有力, 到這裏, 正好着力, 不可放捨. ⑥諸人各各立志, 抖擻精神, 挪抄眼睛, 精進中更加精進, 勇猛處更加勇猛. ⑦忽然踢着磕着, 千了百當 到這裏. 正好見人. ⑧不問二十年三十年, 水邊林下, 長養聖胎. 天龍推出, 敢向人前, 開大口說大話. 金剛圈吞吐自在荊棘林中, 掉臂經過. 於一念中, 吞却十方世界, 吐出三世諸佛. ⑨·⑩若到這裏, 方許你頂盧舍那冠, 坐報化佛頭. / 其或未然, 晝三夜三, 高着蒲團, 急着眼睛, 看他是箇甚麼道理.”

- ⑦ 갑자기 일어나는 (힘을) 얻으면 마치 120근이나 되는 짐을 내려놓은 것과 같아서, 졸지에 문득 꺾이고 갑자기 문득 끊길 때에, 너의 自性은 무엇인가?
- ⑧ 자성을 깨달은 뒤에는 모름지기 자성의 本用은 隨緣應用이라는 것을 알아야 한다. 무엇이 本用的 응용인가?
- ⑨ 자성의 本用을 안 뒤에는 생사를 벗어나야 한다. (그런데) 眼光이 땅에 떨어질(죽으면)⁶²⁾ 때에 어떻게 벗어나는가?
- ⑩ 생사를 벗어난 뒤에는 갈 곳을 알아야만 한다. 四大가 각기 흠어져 향하는 곳은 어디인가?⁶³⁾

공부십절목의 구조를 살펴보면, ① ~ ⑤까지는 앞의 내용을 이어받는 연속구조이다. 그러나 ⑥·⑦에 오게 되면 이러한 연속체계가 흐트러진다. 특히 ⑦은 돈오와 관련된 인식전환, 즉 관점 환기에 해당된다. 이는 돈오라는 順次性を 벗어나는 것을 의미하므로, 이를 연속된 발전과정으로 이해하기에는 무리가 있다. 즉 돈오는 결과적 사고를 벗어나 있다는 말이다. 이것은 ⑥·⑦이 전체와 다른 구조를 보이는 이유이기도 하다.

그러다가 다시금 ⑧ ~ ⑩에 이르면 앞의 ① ~ ⑤까지의 방식과 같은 순서적인 구조를 띠게 된다. 중간의 산만한 구조는 나용이 원래 의도한 것인지, 아니면 기록하는 과정에서 우발적으로 발생한 것인지는 정확하지 않다. 다만 공부십절목이 공부선의 시험방법으로 고안된 것이라는 점을 고려할 때, 나용은 전체적인 체계를 분명 염두에 두었을 것이다. 그럼에도 이러한 구조와 양상이 나타난다는 것은, 비규정성적인 돈오의 특징에 따른 불가피한 것으로 판단된다.

이렇게 놓고 본다면, 공부십절목은 총 3단계로 나누어 볼 수 있다. 이는 ① ~ ⑤ / ⑥·⑦ / ⑧ ~ ⑩이다. 그 가운데에 ① ~ ⑤는 色·聲이라는 현상의 이면에 대한 추구에서부터, 쿳구멍이 없어지는 의식적인 공부를 제거하는 것까지를 말한다. ⑥·⑦은 무의식적인 공부에서 꾸준히 힘을 받는 상황과 돈오의 변화를 말한 것이다. 그리고 마지막 ⑧ ~ ⑩은 자성의 성취에서 발휘되는 작용과 함께 생사를 벗어난 向上一路을 언급한다고 하겠다.

5. 功夫十節目에 나타난 선사상

이제 공부십절목의 전체적인 구조와 의미를 바탕으로 삼아 구체적인 내용과 각론을 고찰해보자.

먼저 ①은 色·聲이라는 현상의 문제점을 제기하고, 이를 극복하려는 문제의식의 확대를 촉구한 것이다. 말하자면 이것은 발심과 문제제기에 해당된다. 선종의 일상공정이란 우리가 태생적으로 확보하고 있는 일상에 대한 단순공정이 아니라, 부정을 통해서 재인식된 일상에 대한 긍정일 뿐이다.⁶⁴⁾

②는 문제의식으로 인한 새로운 공부, 즉 선수행을 언급한 것이다. 다만 여기서의 선수행에서 간

62) 『景德傳燈錄』19, 「福州雪峯義存禪師法嗣下-越州諸暨縣越山師範號鑒真禪師」(T51, 278a), “眼光隨色盡.”

63) 『懶翁和尚語錄』, 「工夫十節目」(HD6, 722b·c), “①盡大地人, 見色不超色, 聞聲不越聲. 作麼生超聲越色去(第四五張). ②既超聲色, 要須下功. 作麼生下个正功. ③既得下功, 須要熟功. 正熟功時如何. ④既能熟功, 更加打失鼻孔. 打失鼻孔時如何. ⑤鼻孔打失, 冷冷淡淡, 全無滋味, 全無氣力. 意識不及, 心路不行時, 亦不知有幻身在人間. 到這裏, 是甚時節. ⑥工夫既到, 動靜無間, 寤寐恒一, 觸不散蕩不失. 如狗子見熱油鑊相似, 要舐又舐不得, 要捨又捨不得時, 作麼生合殺. ⑦驀然到得如放百二十斤擔子相似, 啐地便折, 曝地便斷時, 那個是你自性. ⑧既悟自性, 須知自性本用, 隨緣應用. 作麼生是本用應用. ⑨既知性用, 要脫生死. 眼光落地時, 作麼生脫. ⑩既脫生死, 須知去處. 四大各分, 向甚處去.”

64) 高亨坤 著, 「I. 산도 그 산이요 물도 그 물이로다」, 『禪의 세계』, (서울: 東國大學校出版部, 2005), 23 ~ 84쪽.

화와 같은 방법이 상정될 수 있는 구체적인 측면은 보이지 않는다. 그러나 구조적 측면에서 나옹이 화두를 직접 언급하지 않았지만, 전체적으로 화두와 관련된 수행으로 보아도 큰 문제는 없다.

③은 화두의 의단이 항상하게 잡히는 疑團獨露와 같은 단계를 말한다. 이는 마치 화두가 더 이상 집중해서 들지 않아도 항상하여 蘇東坡의 胸中成竹처럼⁶⁵⁾ 완상할 수 있는 경지를 의미한다. 나옹은 이러한 경지를 공부에 익었다고 기술하였다.

④는 화두가 단단히 잡히면 더 이상 의식적으로 채찍질하지 않아도 무의식적으로 계속해서 나가는 상황의 진일보를 의미한다. 鼻孔이란 인간의 존재유지에 있어서 가장 절실한 숨과 관련된 부분인 동시에 인간존재의 첫 자리라는 의미이다.⁶⁶⁾ 그러므로 비공이 없어야 한다는 것은 호흡을 넘어선 의식이전의 항상함을 상징한다. 말하자면 이는 노력한다는 그 자체마저도 잃어버리고, ‘從心所欲不踰矩’처럼 노력하지 않아도 저절로 항상함이 이루어지는 그 다음을 의미하는 것이다.

⑤는 비공을 잃어버린 속에서의 항상함으로, 특정한 방향이 없는 일종의 망아와도 같은 상태를 의미한다. 그렇다고 하여 완전히 나를 망각한 것은 아니고, 깊은 무의식 세계에서는 계속 흘러서 공부가 누적된다. 그 결과는 이럴 수도 없고 저럴 수도 없는 ⑥의 충만한 상태를 만나는 것이다.

⑥은 ⑤까지의 순차적이고 양적인 변화가 질적인 변화로 바뀌어 깨달음에 이르기 위한 최종단계이다. 여기에서 등장하는 ‘끓는 기름 솥을 개가 먹을 수도 포기할 수도 없다’는 말은 이도저도 할 수 없는 극한의 상황을 나타낸 것이다. 이는 양적인 변화가 질적인 변화를 수반하는 최종단계에 이르렀음을 의미한다.

⑦은 양적인 변화가 드디어 순간에 질적으로 전환되는 돈오를 의미한다. 이는 마치 석탄이 계속된 압력 속에서 어느 한 순간에 질적인 변화를 일으켜 다이아몬드가 되는 원리와 흡사하다. 다만 그 변환은 압력의 결과도 아니고 그렇다고 이것을 넘어 있는 것도 아니다. 이는 바로 자신의 자성, 즉 본래면목에 대한 자각과 환기이다. 순간적으로 오기 때문에 이는 돈오로 언급된다.

공부십절목에서는 돈오의 전환을 120근의 짐을 내려놓는 것과 같다고 비유하고 있다. 120근이란 당시인의 평균 몸무게를 의미한다. 따라서 이 비유는 業身の 나를 벗어던진 진정한 나로서의 삶이 시작된다는 상징적 의미를 담고 있다.

⑥과 ⑦은 경험에 있어서 개인차가 있을 수 있는 부분이다. 사람마다 ⑥의 상태가 얼마나 필요할지, 그리고 이것이 어떻게 ⑦의 양태로 나타나게 되는지는 다를 수밖에 없다. 또한 ⑦의 경우는 말 그대로 돈오이므로 어떠한 형상으로 묘사하거나 규정할 수조차 없다. 앞서 다이아몬드의 비유처럼, 압력은 다이아몬드의 발생에 있어서 필수조건이다. 그러나 압력이 바로 다이아몬드를 만드는 것은 아니다. 이런 점에서 흑연의 다이아몬드로의 전환은 인과를 초월한 돈오의 속성을 지니는 것이다.

이와 달리 점오란 깨달음의 구조를 일상의 공부와 같은 방식으로 이해한다. 말하자면 이는 점진적인 변화를 포함하는 것이다. 그러나 점오는 그 자체로 깨달음의 한계를 긋는 것이기도 하다. 여기에는 ‘점차적으로 누적된 가치가 어떻게 완전성이 될 수 있느냐’는 문제가 존재하기 때문이다. 그러므로 돈오라는 본래의 완전성, 즉 불성이나 자성에 대한 관점환기만이 ‘완전에서 완전으로’라는 모순 없는 논리구조를 성립시킨다. 이와 같이 돈오라는, 전체에 속해 있지만 전체로부터 분리되어 있어야만 하는 특수성이, 나옹으로 하여금 ⑥·⑦의 서술구조를 공부십절목의 전체 구성

65) 蘇軾 撰, 「文與可畫篔簹谷偃竹記」, “所以畫竹必定要心裡先有完整的竹子形象, 拿起筆來仔細看去, 就看到了他所想畫的竹子, 急速起身跟住它, 動手作畫, 一氣呵成.”

66) 『景德傳燈錄』8, 「懷讓禪師二世法嗣-池州南泉普願禪師」(T47, 259a), “問, 父母未生時鼻孔在什麼處. 師云, 父母已生了鼻孔在什麼處.”; 『圓悟佛果禪師語錄』12, 「小參五」(T47, 768c).

과 달리 만든 것으로 판단된다.

⑧은 ⑦에서의 깨달음에 대한 완전성의 작용을 말한 것이다. 자성을 완전히 깨달으면 더 이상 깨달음의 노력은 필요가 없다. 그러므로 문제는 자연스럽게 작용으로 넘어간다. 바로 작용의 문제만 남는 것이다. 이것이 바로 ‘全體作用’이나 ‘作用是性’이다.⁶⁷⁾ 이는 돈오의 현상적인 전개라고 할 수가 있다.

나옹은 ⑧에서 자성의 본용을 말하면서 隨緣凝然으로 설명한다. 이는 화엄의 性起論적인 관점을 취한 것으로,⁶⁸⁾ 방편만이 존재하는 至善에서의 변화현상을 의미한다. 만일 깨달음에만 머문다면, 이는 대승불교에 속해 있는 선불교로서 사회성에 문제가 있는 것이다. 또한 깨달음이 본래 구축해 있는 본질에 대한 자각과 재인식일 뿐이라면, 본용의 묘용은 필연적이다. 그러므로 이와 같은 양자에 입각하여, 나옹은 돈오 이후의 작용 문제를 언급한 것이다.

⑨와 ⑩은 전체구조를 완성하기 위해 蛇足과 같은 상징적인 선수행의 이상을 제시한 것으로 판단된다.⁶⁹⁾ 이미 ⑧에 이르면 無住處涅槃과 같은 경지에 도달한 상황이므로 달리 벗어날 생사가 없다. 그런데 나옹은 ⑨에서 생사를 벗어나는 것을 말하고 있다. 그러나 동아시아의 전통적인 선불교에서 생사는 별도로 벗어나는 대상이 아니라, 생사라고 할 것이 달리 없다는 것을 깨달음으로 끝난다. 이에 따라 나옹이 ⑩에서 제시하는 선의 최후 이상인 四大各分, 즉 四大各離를 넘어선다는 내용은 다분히 상징적인 것으로 이해된다.⁷⁰⁾

67) 야나기다 세이잔 著, 추만호·안영길 譯, 『禪의 思想과 歷史』, (서울: 民族社, 1992), 135 ~ 138쪽 ; 廉仲燮, 「中國哲學의 思想에서의 ‘理通氣局’에 관한 考察」, 『東洋哲學研究』 제50집(2007), 334 ~ 335쪽.

68) 全海住 著, 「2) 性起의 모습」, 『義湘 華嚴思想史 研究』, (서울: 民族社, 1994), 26 ~ 32쪽 ; 海住 著, 「第29講 華嚴性起思想」, 『華嚴의 世界』, (서울: 民族社, 1998), 234 ~ 237쪽 ; 다마키코 시로·카마타 시게오 外 著, 鄭舜日 譯, 「2. 性起思想」, 『中國佛敎의 思想』, (서울: 民族社, 1991), 46 ~ 55쪽.

69) 김방룡은 功夫十節目의 ⑧·⑨·⑩을 知訥의 『眞心直說』을 염두에 둔 것으로 이해하였다.

김방룡, 「麗末 三師(太古普愚·懶翁惠勤·白雲景閑)의 看話禪 思想과 그 性格」, 『普照思想』 제23집(2005), 208쪽. “知訥의 『眞心直說』을 염두에 둔 인상을 받게 되는데, ⑧은 眞心妙用 ⑨는 眞心出死 ⑩은 眞心所往과 비슷함을 볼 수 있다.

70) 이창구는 ⑨까지를 聖胎를 기르는 漸修의 과정으로 파악하고, 최종적인 ⑩을 證悟의 경지로 이해하고 있어, 筆者의 관점과는 차이가 있다.

이창구, 「懶翁禪의 實踐體系」, 『三大和尚 研究 論文集Ⅲ-指空·懶翁·無學·涵虛和尚』, (서울: 佛泉, 2001), 120 ~ 121쪽.

麗末鮮初の高麗仏教に及ぼした指空の影響の検討

玆玄 師(中央僧伽大学)

1. チベット仏教の影響に伴う混濁
2. 指空の入国と高麗仏教の熱狂
3. 指空の教化方式と与えた影響
4. 懶翁の次第的な禅修行論
5. 「功夫十節目」に表れた禅思想

〈論文要約〉

インドの僧侶・指空は1326年、元干渉期にチベット仏教の影響により混濁した高麗に、晉宗の御香使の身分で来訪した。以後、無生戒とインドの禅法により高麗仏教に深い衝撃と影響を残した。これにより高麗は戒律に対する認識が喚起され、入元禅僧たちは指空が大都に戻った後も指空が住職している法源寺を訪ねるようになった。これらの中、代表的な人物が懶翁惠勤・白雲景閑・無學自超・竺源智泉である。

麗末三師の中、懶翁と景閑はいずれも中国江南の五山佛教と指空とを同時に嗣法した人物である。この中、懶翁は指空の治命弟子として恭愍王晩年の1370年に高麗仏教の実質的な第一人者として登場する。これは指空の影響と関連したものであり、このような流れは懶翁により262間で修造される華嚴寺を通して朝鮮前期まで維持される。すなわち指空の影響は、高麗仏教がチベット仏教の混濁から迅速に整理される一つの要因になり、インドの禅仏教的な要素も麗末鮮初の禅脈を流れるようにしたのである。

1. チベット仏教の影響にともなう混濁

1190年、知訥による定慧結社の始まりや、1216年、了世による白蓮結社の断行は、当時の高麗仏教が、結社が必要な矛盾に直面していたことを意味する。このような状況で1231(高宗18)年から、1259(高宗 46)年、講和が締結される時まで持続したモンゴルとの戦争は、高麗を荒廃させるに至った。以後、恭愍王5年の1356年まで、合計97年間続いた元干渉期は、高麗仏教がチベット仏教の影響から自由になることはできなかった。実際、『高麗史』巻29に収録されている忠烈王2(1281)年 6月の記録は、チベット仏教の影響にともなう高麗仏教の変化をよく表して言う。

癸未日： 忠烈王が慶州に行幸し (僧侶たちに) 僧職に任命する教旨(僧批)を下した。僧侶たちが綾羅を、(王の)左右に賄賂として与えて僧職を得たのであった。(これに)人々は「羅禪師」、「綾首座」といった。(僧侶たちの中)娶妻して家庭生活をする者が居之半にもなった。¹⁾

この記録は、モンゴルと講和がなされて約1世代以後の状況を物語っている。三別抄の抗争が1273年までという点を勘案すると、当時は元干渉期に完全に編入されていくらもたない時期であることがわかる。それでも僧職体制に深刻な問題が存在し、また妻帯僧がとても多かったことがわかる。これは知訥と了世の結社の必然性から確認されるように、高麗仏教がモンゴルの侵略以前から問題があり、これがモンゴルにより拡大していた蓋然性を推論させる。

よく知られているように、高麗は敬順王金傅の歸附を通して新羅を継承した。これにより新羅の首都であった慶州は、克服と破壊の対象ではない、継承のための保存対象であった。このような点で、引用文から確認される慶州仏教の現実、ただ慶州だけの様相と見ることはできない。すなわち、これを当時の高麗仏教の一般的な状況と理解しても大過ないであろう。

引用文でとくに注目されるのは「娶妻者、居之半」という部分である。韓国仏教で妻帯僧の存在は、この時に初めて登場するのではない。『三國遺事』「廣德嚴莊」には文武王代の人物の妻帯僧として広徳と嚴莊に対する内容が収録されている。2) 彼らは芬皇寺の下女と暮らし、後に嚴莊は元暁に浄土觀を学んで極楽に往生することとなっている。また「元暁不羈」では、元暁が「誰が柄の無い斧を許すのか？私が、天を支える柱を伐ってやる」というと、太宗がこれを聴いて「かの師が貴婦人を得て賢い子供を生産しようという言葉だ。国に大賢がいれば、利はどうして大きくないであろうか！」といい、3)瑤石宮事件が起こった。これは当時、すでに妻帯僧文化が存在していることを仮定しなければ納得しがたいことである。このような点から見ると、韓国仏教の妻帯僧の伝統は三国時代まで遡るとい判断も充分に可能である。

高麗時代の妻帯僧は『高麗史』巻81に収録されている隨院僧徒を通して確認される。これらは寺院に所属した下級僧侶で、有事には僧軍に転換された。4) 肅宗9(1104)年、尹瓘によって設置された別武班の中の降魔軍は、まさに彼ら隨院僧徒による部隊であった。5)また『高麗圖經』巻18「釋氏」には、僧侶と類似した姿をした在家の集団の在家和尚に対する内容も存在する。6)これらは完全な僧侶ではないが、非僧非俗の在家集団という点で、隨院僧徒とともに高麗仏教の妻帯の様相を判断するよい資料となる。

しかし彼ら妻帯僧は、元暁を除いては、みな僧侶の主流ではない下層の非僧非俗に過ぎない。ここで元暁には還戒の様相が存在するという点を考慮すると、7)彼らの記録を通して韓国仏教の主流

1) 『高麗史』29, 「世家29」, 〈忠烈王2-7年(1281)-6月〉, “癸未: 王次慶州, 下僧批, 僧輩以綾羅, 賂左右得職, 人謂羅禪師・綾首座。娶妻居室者, 居半。”

2) 『三國遺事』5, 「感通第七-廣德嚴莊」(『大正藏』49, 1012b-c), “文武王代。有沙門名廣德嚴莊二人友善。… 德隱居芬皇西里(或云。皇龍寺有西去房。未知孰是)蒲鞋為業。挾妻子而居。… 云云”

3) 『三國遺事』4, 「義解第五-元暁不羈」(『大正藏』49, 1006a), “誰許沒柯斧。我斫支天柱。人皆未喻。時太宗聞之曰。此師殆欲得貴婦產賢子之謂爾。國有大賢。利莫大焉。”

4) 李相瑄, 「高麗時代の隨院僧徒に対する考察」, 『崇實史學』第2集(1984), 2-26頁; キムヒョンス, 「高麗前期寺院田經營と隨願僧徒」, 『韓國中世史研究』第2号(1995), 80-125頁; イムヨンジョン, 「高麗隨院僧徒再考」, 『東國史學』第37集(2002), 308-315頁。

5) 『高麗圖經』18, 「釋氏」, 〈在家和尚〉, “在家和尚。不服袈裟。不持戒律。白紵窄衣。束腰阜帛。徒跣以行。間有穿履者。自爲居室。娶婦鞠子。其於公上。負載器用。掃除道路。開治溝洫。修築城室。悉以從事。邊陲有警。則團結而出。雖不閑於馳逐。然頗壯勇。其趨軍旅之事。則人自裹糧。故國用不費。而能戰也。聞中間契丹。爲麗人所敗。正賴此輩。其實刑餘之役人。夷人。以其髡削鬚髮。而名和尚耳。”

6) 『高麗圖經』18, 「釋氏」, 〈在家和尚〉, “在家和尚。不服袈裟。不持戒律。白紵窄衣。束腰阜帛。徒跣以行。間有穿履者。自爲居室。娶婦鞠子。其於公上。負載器用。掃除道路。開治溝洫。修築城室。悉以從事。邊陲有警。則團結而出。雖不閑於馳逐。然頗壯勇。其趨軍旅之事。則人自裹糧。故國用不費。而能戰也。聞中間契丹。爲麗人所敗。正賴此輩。其實刑餘之役人。夷人。以其髡削鬚髮。而名和尚耳。”

7) 『三國遺事』4, 「義解第五-元暁不羈」(『大正藏』49, 1006a), “暁既失戒生聰。已後易俗服。自號小姓居士。”; 『三國史記』46, 列傳6, 薛聰, “既而返本, 自號小性居士。”

の妻帯の様相を確認することはできない。

これに反して、上の引用文で確認される1281年の内容は、僧職と関連した高麗仏教主流の妻帯化を示すという点で注目される。よく知られているように、チベット仏教の主流である赤帽派は妻帯僧である。8)このような点から、このような変化をチベット仏教の影響と見ることに、大きな問題はない。また、これが元干渉期が始まっていくらも経たない時に、ほとんどが妻帯僧であったという点は、以後にその比率がより増大していた蓋然性を喚起する。

このような高麗仏教の状況の中で1326年3月、インド出身で戒律を重視する指空(1300-1361)が9)元の晉宗(泰定帝)の御香使という10)身分で高麗にやって来た。モンゴルの中国支配にとまなう中華主義の弱化の時期に、仏教の本場であるインド僧侶という特殊性と11)皇帝の権威を背景とした指空の登場は、高麗仏教に大きな反響を引き起こすことができる構造をあまねく備えていた。

2. 指空の入国と高麗仏教の熱狂

〈指空碑文〉は1378(禡王5)年に李穡により撰述された。ところで当時は恭愍王の薨去で政局が混乱し、李穡も健康がよくなかった。これにより当時、高麗に流通していた「指空行狀」の一部をそのまま写すようになった。12)そのお陰で〈指空碑文〉は「指空行狀」が残っていない今日、指空の生涯と遊歴に対する詳しい内容を知ることができる重要な資料となっている。この〈指空碑文〉と指空の『禪要録』などの文献が、こんにち指空を知る最も重要な資料となる。13)これらの資料をもとに進められた先行研究によれば、指空は1300年マガダという名称を用いる国家の14)国王・滿(Pūrṇa)の三番目の息子として生まれた。15)以後、8歳で、当時、破壊されたが一部が残っていたと推定されるナーラ

8) 王森 著、『西藏佛教發展史略』(北京：中國社會科學出版社，1997)，pp. 41-52・183-225；李安宅 著、『藏族宗教史之實地研究』(上海：上海人民出版社，2005)，pp. 40-57・91-106。

9) 指空の年代に関しては、300歳以上説まで全5種がある。許興植は、このような様々な主張を土台として指空の生存年代を1300-1361と確定している(「第1章 指空禪賢」、『高麗へ移された印度の灯』、ソウル：一潮閣，1997，16-17頁)。

10) 達牧 撰、「六種佛書後誌」，“親對日角 敷揚正法 仍請往觀金剛山 因受御香東行”；閔漬 撰、「佛祖傳心西天宗派旨要序」、『西天百八代祖師指空和尚禪要録』，“遂達于帝京 親對日角 默傳妙旨 因受御香 名以往觀金剛山 而出來”；危素 撰、「文殊師利最上乘無生戒經序」、『文殊師利最上乘無生戒經』，“師曰吾不爲是也 因東遊高句驪 禮金剛山瀆起菩薩道場”；許興植、「指空の遊歴と定着」、『伽山學報』第1号(1991)，92頁。

11) 廉仲燮、「指空の家系主張に対する検討—高麗における指空の成功要因を中心として」、『震檀學報』第120号(2014)，37-43頁。

12) 〈楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑〉，“師自言。… 云云 … 師之遊歴如是哉。信乎其異於人也。”；許興植著、「第1章 指空禪賢」、『高麗へ移された印度の灯』(ソウル：一潮閣，1997)，14頁の脚註3 參照。

13) 指空について知ることが出来る重要な資料は次の7つである。① 李穡 撰、〈楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑〉 - 1378年(禡王 4) / ② 閔漬 撰、「指空和尚禪要録-佛祖傳心西天宗派旨要序」 - 1326年(忠肅王 13) / ③ 李穡 撰、「文殊師利最上乘無生戒經跋」 - 1377年(禡王 3) / ④ 達牧 撰、「六種佛書後誌」 - 1330年(忠肅王 17) / ⑤ 景閑 撰、「辛卯年上指空和尚頌」(『白雲和尚語録』) - 1351年(忠定王 3) / ⑥ 危素 撰、「文殊師利最上乘無生戒經序」 - 1353年(恭愍王2) / ⑦ 懶翁 撰、「指空和尚誕生之晨」「入寂之辰」「指空和尚起骨および入塔」「讚指空」「自讚請題中、其五部分」(『懶翁和尚語録』) - 恭愍王代以外の參考資料としては、指空が傳來した『西天百八代祖師指空和尚禪要録』全1巻、『文殊師利最上乘無生戒經』全3巻・「無生戒牒」全4種が存在する。そして断片的なものとしては、『高麗史』 卷35(「世家35」，〈忠肅王2-15年(1328)-秋七月〉)・卷42(「世家42」，〈恭愍王5-19年(1370)-正月〉) および 元の資料に權衡の『庚申外史』 卷下(至正十九年[1359] 記録)、そして僧侶至仁の『澹居稿』 卷1(「指空和尚偈序」)と宋濂の『宋文憲公全集』 卷11(〈寂照圓明大禪師壁峰金舍利塔碑〉)などがある。

14) 指空の陳述を事実と受け止めれば、マガダという國名を用いる土豪國程度を推定できる。廉仲燮、「指空の家系主張に対する検討—高麗における指空の成功要因を中心として」、『震檀學報』第120号(2014)，45-46頁。

15) 〈楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑〉，“吾曾祖諱師子魯。吾祖諱斛飯。皆王伽毗羅國。吾父諱滿。王摩竭提國。吾母香志國公主。吾二兄。悉利迦羅婆，悉利摩尼。”；閔漬 撰、「佛祖傳心西天宗派旨要序」、『西天百八代祖師指空和尚禪要録』，“師本西竺摩竭陀國王第三子也。”

ンダ寺の律賢(Vinaya-bhadra)に出家した後、般若思想を修学し成就する。16) その次、19歳(あるいは20歳)に17) 律賢の紹介でスリランカの普明(Samanta-Prabhāsa)に会い、禅仏教を修行して悟りを得た。18)以後、普明に中国の教化を指示され、チベットを経て陸路で蜀と雲南を経て元の首都である大都に至った。19)

大都で指空は高麗の金剛山法起道場を参拝するための晉宗の御香使として1326年3月、高麗に到着した。以後、1328年9月まで計2年7ヶ月の間、高麗にとどまった。20)

当時、南宗禅を伝持していた江南の南人は、元の身分秩序体系で高麗人より下であった。21) これは華夷観に立脚した中華主義の影響が制限的であったことを意味する。22)またチベット仏教の妻帯・肉食という世俗的な側面と異質性は、清浄で独身の伝統が主流であった高麗仏教では尊重の対象となるには不足していた。まさにこのような状況で戒律を強調する指空が、ブッダの国であるインドから来たのである。これは高麗仏教が短期間に指空に魅了された背景となった。

高麗仏教の指空に対する尊重は甚大であったが、これは大きく「ブッダの後身(釋尊復出)」という言葉と「達摩との比肩」という二つに要約できる。また指空の尊崇の記録には、禅仏教と戒律に対する側面が目立つ。これは当時、高麗仏教の問題点と渴きが、指空の尊崇を通して表出したという解釈を可能にする。

指空をブッダに比肩するのは閔漬の「旨要序」だけである。23)しかし達摩と比肩するところは、計4箇所にも確認される。これを簡略に提示すると次の如くである。

「無生戒經序」：達磨の西來と『楞伽經』伝授を指空が比肩する。24)

「重修乾洞禪寺記」：高麗人たちが指空を達磨に比肩する。25)

「指空和尚偈序」：指空の容貌が達磨と似ていると言う。26)

「送大禪師瑚公之定慧社詩序」：指空が自身を達磨に比肩する。27)

指空が高麗仏教を教化した方式は禅と戒律であった。『通度寺誌』には指空が「一日は禅を説き、一日は戒を説いた」という内容がある。28) また「旨要序」には、指空が無生戒を通して、国王が宗室

16) 〈楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑〉, “學大般若, 若有得. 問諸佛衆生虛空三境界. 師云, 非有非無是真般若.”

17) 〈指空碑文〉には19歳とあり、「旨要序」には20歳とあり、違いがある。〈楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑〉, “學大般若. … 云云 … 時年十九.” ; 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」, “年至二十.”

18) 〈楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑〉, “可往南印度楞伽國吉祥山普明所, 研窮奧旨. 時年十九.”

19) 許興植, 「指空の遊歴と定着」, 『伽山學報』第1号(1991), 78-97頁 ; 許興植 著, 「第1章 指空禪賢」, 『高麗へ移された印度の灯』, (ソウル: 一潮閣, 1997), 14-45頁.

20) 許興植, 「第1章 指空禪賢」, 『高麗へ移された印度の灯』, (ソウル: 一潮閣, 1997), 44-55頁.

21) 同書

22) 元は民族を4等級に区分した。それは①蒙古人・②中央アジア、色目人・③漢人(金國中心の華北人)・④南人(南宋人)である。愛宕松男 著, 「第4章 身分制度」, 『元朝の對漢人政策』, (京都: 東亞研究所, 昭和18年), pp. 98-104 ; おたきまつお著, ユンウンスクイムデヒ 譯, 「1. 種族別 身分規程」, 『大元帝國』, (ソウル: ヘアン, 2013), 201-210頁.

23) 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」, 『西天百八代祖師指空和尚禪要錄』, “城中士女咸曰, 釋尊復出遠來至此, 蓋往觀乎, 莫不鷄鳴, 而起奔走往來, 道路如織, 寺門如市者.”

24) 危素 撰, 「文殊師利最上乘無生戒經序」, 『文殊師利最上乘無生戒經』, “梁武帝時, 菩提達磨, 至于金陵, 問答不契, 折蘆度江留. 楞伽經曰, 此可傳佛心宗, 震旦之人有爲佛氏學者, 敬信而誦習之巨, 是而開悟者, 未易悉數. 盖天竺距中國十萬餘里, 言語不通, 文字亦異則, 其書之未及翻譯者, 尙多有之, 不獨楞伽經而已.”

25) 李齊賢 撰, 『益齋亂藁』6, 「重修乾洞禪寺記」, “客有問益齋曰. 昔. 梁蕭氏據萬乘之勢. 窮四海之力. 造塔立廟. 不可勝數. 計其功德. 豈特百倍河氏一寺而已哉. 而達磨譏之. 今指空之於河氏. 稱嘆之. 此其故何也. … 云云 … 此其勢同而理別者耶. 至若指空, 達磨同別處. 待子具一隻眼. 却向汝道.”

26) 至仁 撰, 『澹居稿』1, 「指空和尚偈序」, “頗類世之所貌達磨者.”

27) 李齊賢 撰, 『益齋亂藁』5, 「送大禪師瑚公之定慧社詩序」, “時有西域指空師者, 岸然以菩提達磨自比, 國人奔走爭執弟子之禮.”

と姻戚を含めて身分と性別の区分なく、一日に数万(千万) 名に戒をあたえるものと表れた。²⁹⁾これは「重修乾洞禪寺記」に記録された指空の移動に千数百名がともにするという内容と³⁰⁾一定部分、通じる側面でもある。

3. 指空の教化方式と与えた影響

指空が戒律に透徹した僧侶という点は、『無生戒經』の伝授者という点と³¹⁾ 指空が大都に来る過程でチベット仏教と衝突し、殺害の危険まで受けたこと。³²⁾そして高麗から大都へ帰った後、チベットの高僧たちとの葛藤の中で10余年間、幽閉された内容を通して確認できる。³³⁾ このような指空の戒律的な側面は、高麗に滞留した2年7ヶ月の間、高麗の風俗の変化にも相当の影響を及ぼした。これは全3カ所で確認されるが、これを示すと次の如くである。

『高麗史』巻35: 庚寅日 - 胡僧指空が延福亭で戒を説くと、士・女たちが争って聴いた。鶏林府司録の李光順も無生戒を受けた。(その後) 任地に行き、州民に、祭城隍に肉を用いないように命令した。(また) 民が豚を飼うのを厳しく禁止すると、州人が一日にその豚をすべて殺してしまった。³⁴⁾

「旨要序」: (指空の戒律教化の影響で) 酒肉を楽しむ者は酒肉を断ち、巫覡を好む者は巫覡を断った。(また) 富貴を捨てるのは古い神と同じで、身命を見るに水の泡のように見るに至った。(これに) 貪競の風が徐々に止み、驕淫の風俗が変貌した。³⁵⁾

「無生戒經序」: この国で血食を受けていた三岳神も、この戒を聞いては犠牲祭を退けた。(これに) 敬畏がより増した。³⁶⁾

上の引用文は、指空の戒律教化が高麗人の認識と風俗の変貌に少なからざる影響を及ぼしたということを示す。短期間にこのような変化が可能だったのは、当時の時代的な要請という背景的な側面と、指空が選択した戒律教化方式が、よく適合したためと判断される。

28) 韓國學文獻研究所 編, 「西天指空和尚爲舍利袈裟戒壇法會記」, 『通度寺誌』, (ソウル: 亞細亞文化社, 1979), 43頁, “一日説禪, 一日説戒。”

29) 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」, 『西天百八代祖師指空和尚禪要録』, “於是, 自王親戚里, 公卿大夫士庶人, 乃至愚夫愚婦, 爭先雲集於戒場者, 日以千万計。”

30) 李齊賢 撰, 『益齋亂藁』6, 「重修乾洞禪寺記」, “西域指空禪師將如華山。過而閱之。大稱嘆以爲稀有。及還。與其徒千數百指因留焉。”

31) 廉仲燮, 「指空の戒律意識と無生戒に対する考察」, 『韓國佛教學』第71号(2014), 265頁。

32) 同論文, 271-272頁。

33) 〈檜巖寺指空禪師浮屠碑〉, “天曆(1328)初。詔與所幸諸僧講法內庭。天子親臨聽焉。諸僧恃恩。頡頏作氣勢。惡其軋己。… 云云 … 天曆以後。不食不言者十餘年。”; 危素 撰, 「文殊師利菩薩無生戒經序」, 『文殊師利最上乘無生戒經』, “天曆皇帝詔與諸僧講法禁中而有媚嫉之者, 窘辱不遺餘力。師能安常處順湛默自晦居。無何諸僧陷于罪罟。”; 『白雲和尚語録』下, 「辛卯年上指空和尚頌」(『韓佛全』6, 659b), “還歸大元, 與妙總統, 僅一十年, 鬪諍勞苦。又十餘年, 掩關杜詞, 觀機審法。”

34) 『高麗史』35, 「世家35」, 〈忠肅王2-15年(1328)-秋七月〉, “庚寅: 胡僧指空, 說戒於延福亭, 士女奔走以聽。鶏林府司録李光順亦受無生戒, 之任, 令州民, 祭城隍, 不得用肉, 禁民畜豚甚嚴, 州人一日盡殺其豚。”

35) 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」, 『西天百八代祖師指空和尚禪要録』, “嗜酒肉者, 斷酒肉, 好巫覡者, 絕巫覡。至有棄富貴, 如弊屣, 視身命, 如浮漚。貪競之風漸息, 驕淫之俗稍變。”

36) 危素 撰, 「文殊師利最上乘無生戒經序」, 『文殊師利最上乘無生戒經』, “血食是邦者, 曰三岳神亦聞此戒却殺牲之祭, 愈增敬畏。”

まず時代的な要請とは、指空以前からチベット仏教にともなう戒律問題の混濁の状態に高麗人たちの疲労度が高かった可能性である。すなわち高麗内で戒律問題に対する批判認識が存在していた状況で、指空がブッダの国から来た正法の僧侶という権威とあわせて戒律教化が進行していたことということである。このような状況でなければ、言語や文字の交流がうまくいかない³⁷⁾ 一外国僧侶の短期間にわたる戒律教化が、高麗の認識と風俗を再考させる程の波及効果を与えることはできなかったであろう。

次に指空の戒律教化方式は、無相戒を通し、多くの人に同時多発的に受戒を行うことであった。すなわち無相戒を媒介とする集団教化方式であったのである。これは「身分と性別の区分なく一日に数万名に(無生)戒を与えた」という前の引用文を通して明らかになる。すなわち指空の戒律教化方式は、外延の幅が極めて広がったのである。これは指空の短期間にわたった教化が、高麗の仏教を越えて高麗の社会に深く刻まれる契機となるのに充分である。

また指空の教化は単純に戒律に止まらず禪に拡張された。「一日説禪、一日説戒」方式を用いたことである。指空が伝持した禪は、中国の南宗禪系列とは異なるもので、指空はこのインド禪脈の108代の祖師でもある。

指空が伝えた『禪要録』によれば、インド禪の法脈は22祖・摩拏羅までは一致したが、ここから二つの派に分かれる。一つは「23祖 鶴勒那 → 24祖 菩提達磨」と伝わる伝灯で、南宗禪に繋がる法脈である。³⁸⁾ 二つ目は「23祖 左陀瞿頗から … 108代 指空」に伝わる法脈である。³⁹⁾ すなわち指空が禪を既存の南宗禪とは多少、相違点があるインド仏教的な禪であったということだ。

当時、中国江南の五山佛教を⁴⁰⁾ 中心として伝持されていた南宗禪は、高麗人と江南南人の身分の逆転により絶対的な権威を持っていなかった。まさにこの時に指空のインド禪が存在し、高麗の禪仏教に強い印象を残したのである。実際、危素の「無生戒經序」には、達磨が『楞伽經』を伝来して禪法を展開したことを、指空が『無相戒經』を伝持したことと対比させているほどである。⁴¹⁾ 周知のように、『楞伽經』は達磨が傳法の象徴として伝した經典として知られており、この時に楞伽宗ともいった。⁴²⁾ このような内容は敦煌文献の『楞伽師資記』を通して確認される。⁴³⁾

37) 許興植 著、「第1章 指空禪賢」、『高麗へ移された印度の灯』、(ソウル: 一潮閣, 1997), 64頁, “彼は漢字をほぼ使えず、懶翁と妙徳に下した戒牒にも梵字に似た曲線で稚拙に‘指空’と名前だけ漢字で書き、他の部分は専門的な筆耕士に任せたことが確認される。”

38) 『傳燈錄』などで一般的に提示される達磨は28代 祖師である。『景德傳燈錄』3, 「第二十八祖菩提達磨」(『大正藏』51, 217a), “第二十八祖菩提達磨者。”

39) 『西天百八代祖師指空和尚禪要録』, “二十二祖, 摩拏羅尊者. … 云云 … 流派開宗, 左陀瞿頗尊者.”; 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」, 『西天百八代祖師指空和尚禪要録』, “至二十二祖摩拏羅尊者, 傳其心者有二, 一曰鶴勒那尊者, 傳至菩提達磨. 二曰左陀瞿頗尊者.”

40) 五山佛教は①徑山 興聖萬壽寺・②北山 景德靈隱寺・③太白山 天童景德寺・④南山 淨慈報恩光孝寺・⑤阿育王山 鄞峰廣利寺を指す。(鄭性本 著, 「4. 宋代 禪宗と 五山十刹 制度」, 『禪の歴史と禪思想』, ソウル: 三圓社, 1994, 450-454頁; 伊吹敦著, 崔鉉植 譯, 『新たに書く中國禪の歴史』, ソウル: C I R, 2011, 233-234頁). 五山の住持は皇帝や行宣政院使により任命される江南最高の官寺であった。宋濂 撰, 『宋學士全集-補遺』7, 「住持淨慈禪寺孤峰德公塔銘」, “其得至於五名山, 殆猶仕宦而至將相, 爲人情之至榮, 無復有所增加.”; 西尾賢隆 著, 『中世の日中交流と禪宗』, (東京: 吉川弘文館, 1999), p. 164; 野口善敬 著, 『元代禪宗史研究』, (京都: 禪文化研究所, 2005), pp. 261-279.

41) 危素 撰, 「文殊師利最上乘無生戒經序」, 『文殊師利最上乘無生戒經』, “梁武帝時, 菩提達磨, 至于金陵, 問答不契, 折蘆度江留。楞伽經曰。此可傳佛心宗, 震旦之人有爲佛氏學者, 敬信而誦習之巨, 是而開悟者, 未易悉數。盖天竺距中國十萬餘里, 言語不通, 文字亦異則, 其書之未及翻譯者, 尙多有之, 不獨楞伽經而已。… 是經因事證理, 反覆詳明, 讀者若楞伽之初, 至歡息希有。”

42) 鄭性本 著, 『中國禪宗の成立史研究』, (ソウル: 民族社, 2000), 99-127頁; 崔玄覺 著, 『禪學の理解』, (ソウル: 佛教時代社, 2003), 95-101頁

43) 『楞伽師資記』全1巻, (『大正藏』85, 1284c), “謂可曰。有楞伽經四巻, 仁者依行。自然度脫。”; 『景德傳燈錄』3, 「第二十八祖菩提達磨」(『大正藏』51, 219c); 柳田聖山 著, 楊氣峰 譯, 『初期禪宗史 I -楞伽師資記・傳法實紀』, (ソウル: キムヨンサ, 1995), 25・55・323頁.

指空が達摩に比肩される人物かどうかは判断できない。しかしこれを通して、当時の高麗仏教の認識と関連して、このような観点が存在していたという点だけは充分に知ることが出来る。すなわち当時の禅仏教に対する限界の認識と、中国江南仏教の制限的な位相が、指空の禅が高麗仏教に深く刻まれる結果を招来したことだけは明らかに見える。

指空の禪的な特徴は、現存する資料の不足により明確に究明することは難しい。しかし指空が律賢の門下を離れることが般若思想をより深く極めるためであった点。また普明に禅を修学した後、一種の印可を証得したのちに出山偈を唱える部分からも般若思想的な側面が確認される点。⁴⁴⁾ これ以外にも指空の治命弟子である懶翁の記録に、指空が般若思想に基盤を置いた(般若)千劍を自由に用いる禅師と描写されている点などが確認される。⁴⁵⁾ このような内容を土台に指空の禅法を般若禅や般若無心禅と称することもある。⁴⁶⁾

指空が高麗の禅仏教に及ぼした影響は、指空が元に帰国した以後にも住職した大都の法源寺が主に高麗人たちと関連し高麗寺とも呼ばれる点。⁴⁷⁾ また指空以後、高麗の入元禅僧たちが指空を訪ねていっているという点を挙げることができる。この中、代表的な人物が懶翁惠勤・白雲景閑・無學自超・竺源智泉である。⁴⁸⁾ すなわち彼らにより指空が伝来した禅法は高麗の禅の伝統をより豊かにしたが、ここで重要なのは、戒律と禅とを結合させる清浄性であるといえる。これはチベット仏教を克服しなければならない高麗仏教の時代的な必然性とも結びついているからである。

『高麗史』 卷42に収録されている次の記録は、指空の高麗仏教に対する影響と関連して示唆する点が大い。

1370年(恭愍王 19) 正月甲寅(24)日: 恭愍王が王輪寺に行幸し、佛齒と胡僧指空の頭骨を親見し、自ら頂戴して宮中に迎えた。⁴⁹⁾

この記録は指空が大都に帰ってから42年目のことである。しかし在位19年の老練な恭愍王がブツダの齒の舍利とともに指空の火葬した靈骨を頂戴して宮中に迎えているのである。これは指空に対する熱気が世代を超えても冷めていなかったことを物語る。引用文に登場する佛齒は、『三国遺事』「前後所將舍利」の宮中の十員殿に安置された舍利と推定される。⁵⁰⁾ このように見てくると、指空の靈骨は最高の礼遇で迎えられたものと見る事ができる。

とくに懶翁が高麗仏教の第一人者として登場するようになったきっかけが1370年7月に施行される超僧科である功夫選という点を考慮すると、⁵¹⁾ 懶翁の登場も指空と無関係ではないと判断できる。

なぜなら、懶翁は指空により10年の板首を提案された⁵²⁾ 治命弟子であり、指空の靈骨が高麗に到

44) <楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑>、「語衆曰、進則虛空廓落、退則萬法俱沉、大喝一聲。」

45) 『懶翁和尚語錄』、「行狀」(『韓佛全』6, 704b-c), “… 山云、指空日用何事。答云、指空日用千劍。山云、指空千劍且置、將汝一劍來。…” ; <懶翁碑文>(710b), “… 曰、西天指空、日用千劍。山云、且置指空千劍、將汝一劍來。”

46) 廉仲燮、「指空の教・禪修學 主張に対する検討と問題点」、『東洋哲學研究』第82集(2015)、113頁 ; 廉仲燮、「懶翁の禪思想研究」,(ソウル: 高麗大 博士學位論文, 2014)、78頁。

47) <楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑>、「師所居寺、皆高麗僧。」; 至仁 撰、『澹居稿』1、「指空禪師揭序」、『北京圖書館古籍珍本叢刊99-集部 明別集類』,(北京: 書目文獻出版社, 1988), pp. 655-656, “逮今天子、尤如敬禮、以詔高麗寺之丈室。”

48) 廉仲燮、「指空の教・禪修學 主張に対する検討と問題点」、『東洋哲學研究』第82集(2015)、120頁。

49) 『高麗史』42、「世家42」,<恭愍王5-19年(1370)-正月>、「甲寅: 幸王輪寺、觀佛齒及胡僧指空頭骨、親自頂戴、遂迎入禁中。」

50) 『三国遺事』3、「塔像第四-前後所將舍利」(『大正藏』49, 93c), “嘗聞帝釋宮有佛四十齒之一牙。… 云云… 於是睿宗大喜、奉安于十員殿左掖小殿、常鑰匙殿門、施香燈于外、每親幸日開殿瞻敬。”

51) 廉仲燮、「高麗末 功夫選の施行と意味の考察-恭愍王と懶翁の相互関係を中心として」、『圓佛敎思想と宗教文化』第64集(2015)、365-366頁。

着した時、追慕事業を総括する位置にいたためである。53)

指空に対する尊崇は王朝を越え、朝鮮朝でも確認される。よく知られているように、太宗・李芳遠は仏教に対して批判的であった。しかし『太宗実録』に収録された指空に対する評価は異例で、極めて肯定的である。とくにここには太祖により1392年に王師になる54)自超と克明に対比される記録もあるという点で、なおさらそうである。『太宗実録』の内容を示すと次の如くである。

太宗の言葉:「佛道が靈驗があるとしても、世上に指空のような僧侶がないが、どうしてその応驗があるであろうか!」55)

上曰:「佛氏の道はその来歴が古い。(よって)私は無毀・無譽しようと思うが、その道を尽くす者がいたならば、私はまさに尊重して事えよう。昔の僧侶自超は人々がみな崇仰したが、ついに道を証得した證驗が無かった。このような者を私は道の行人のように見る。もし指空のような方であれば尊敬して事えないことがあろうか?」56)

太宗の言葉:「わが国に指空と懶翁以後、私が見るに一僧としてその道に精通した者はいない。」57)

上のような太宗の言葉は、指空の影響力が朝鮮初までも強力に存在していたことを知らせる。実際、3番目の引用文には、指空の継承者である懶翁が、指空とともに言及されたことが確認される。

また麗末鮮初、最高の位相を占めていた華嚴寺もまた、懶翁だけでなく指空とも無関係ではなかった。指空は、華嚴寺がインドのナーランダ寺に似ており、前佛時代の伽藍址と判断したという記録がある。58)また懶翁に与えた三山兩水之記の場所も華嚴寺であり、59)以後、懶翁によって262間で修造されるに至る。60)懶翁が入寂した後、華嚴寺は混修と自超に継承され、上王となった李成桂が住したところとしても有名である。

このような点から見ると、高麗末の高麗仏教の変化には、指空の影響と役割が極めて大きく、以後の懶翁などもこのような流れの中に存在しているといえる。とくに麗末三師と称される高麗末の五山仏教の伝統とともに、麗末三師の中、懶翁と景閑がともに指空に印可を受けた人物という点は、指空の影響とインド禅も韓国仏教史を流れるという点で注目される。

52) 『懶翁和尚語録』, 「行狀」(『韓佛全』6, 704b), “空知是法器, 即俾居板首十年.”板首は前堂板首(前堂首座)を意味するが、僧堂の第一座に位置する(崔法慧 譯註, 『勅脩百丈清規 譯註』, ソウル: 伽山佛教文化研究院, 2008, 27頁)。

53) 廉仲燮, 「懶翁の浮沈と関連した指空の影響-指空に対する認識の変化を中心として」, 『國學研究』 第24集(2014), 112-116頁。

54) 〈楊州檜岩寺妙嚴尊者無學大師碑〉, “我太祖之元年冬十月, 師以召至松京. 太祖以是月十一日誕晨, 具法服若器, 封爲王師. 大曹溪宗師, 禪教都摠攝, 傳佛心印辯智, 扶無礙宗, 樹教弘利普濟都大禪師妙嚴尊者. 兩宗五教諸山釋子皆在焉.”

55) 『太宗實録』22, 11年(1411) 7月 15日, 甲戌 5番目 記事, “佛道雖驗, 世無僧如指空者, 安有其應!”

56) 『太宗實録』27, 14年(1414) 6月 20日, 辛酉 6番目 記事, “上曰: ‘佛氏之道, 其來尙矣. 予欲無毀無譽, 然有盡其道者, 則吾當尊事之. 往者有僧自超, 人皆仰之, 卒無得道之驗. 如此輩, 吾視之如路人, 若指空則其可不尊事耶?’”

57) 『太宗實録』30, 15年(1415) 7月 8日, 癸卯 1番目 記事, “我國自指空、懶翁之後, 予所見知者, 無一僧精於其道者.”

58) 李穡 撰, 『牧隱文藁』2, 「天寶山檜巖寺修造記」, “第念是寺. 鐵山書額於前. 指空量地於後. 其山水之形. 宛同西竺蘭陀之寺. 又指空之所自言也. 其爲福地. 蓋甚明矣.”; 金守溫 撰, 『拭疣集』2, 「檜巖寺重創記」, “昔天曆間. 西天薄伽納提尊者. 見此寺之基. 以爲酷似西天阿蘭陀寺. 且曰. 迦葉佛時. 已爲大道場. 於是. 執繩量地. 以定其位. 時得劫前礎砌. 當時暫庇屋宇. 以識其叢而已.”

59) 『懶翁和尚語録』, 「行狀」(『韓佛全』6, 706a), “丁酉退院, 遊燕薊名山, 還到法源寺問指空云, 弟子當往何處, 空云汝還本國, 擇三山兩水間居之, 則佛法自然興矣.”; 金守溫 撰, 『拭疣集』2, 「檜巖寺重創記」, “有玄陵王師普濟尊者. 受指空三山兩水之記. 遂來居此.”

60) 李穡 撰, 『牧隱文藁』2, 「天寶山檜巖寺修造記」, “凡爲屋二百六十二間.”

4. 懶翁の次第的な禪修行論

指空は般若思想を背景として禪仏教を修学した人物である。これにより指空の禪は般若と結合した般若禪や般若無心禪と評価されることは前に言及した如くである。禪が日常を喚起する活潑な非規定性という点で、これは指空に内包する禪の特質という点で注目される。

ところで指空の継承者である懶翁も功夫（*訳者：修行のこと）十節目を通して、禪修行法を一目瞭然に次第化している 姿が確認される。61) このような禪の次第化する以前の禪門祖師の中、誰も試みなかったという点で、これは極めて特記すべきものである。このような点から、ここに教学を基礎とする指空禪の影響を推論することは無理な判断ではない。

禪修行と関連して祖師たちの語録にも多様な体験や修行法が言及されている。しかし、これはみな断片的であったり、学人を指導する過程で必要により準備された程度に過ぎない。懶翁の場合のように、禪修行全体を一つの構成と体系化しようという努力は前には無かった。

それゆえ「功夫十節目」は、当時の禪修行法に対する懶翁の認識を窺わせると同時に「曹溪宗を単一の修行体系で再編しようという試みではなかったか」を図ることのできる資料となる。もし、このような認識が可能ならば、「功夫十節目」は東アジア禅宗史と禅思想史において最も特記すべき試みと評価されるであろう。

懶翁が提示している禪修行の次第論である「功夫十節目」の内容を提示すると、次の如くである。

- ① 世の人々はみな色を見ると色を超越できず、声を聴くと声を越えられない。どのようにすれば声を超越し色を超えられるか？
- ② 声と色を超越した後には、必ず功夫をしなければならない。どのようにするのが正しい功夫であるか？
- ③(正しい) 功夫を会得した後には、必ず功夫を熟成させなければならない。正しい功夫が熟成する時はどのようなようであるか？
- ④ 功夫がよく熟した後には、再びさらに努力して打失鼻孔しなければならない。努力して打失鼻孔する時はどのようなようであるか？
- ⑤ 鼻孔打失すると、冷冷淡淡で全く何の味もせず、気力もなくなる。(これは) 意識が 及ばず、心路が断たれた時で、幻身が人間世界にいると思うかもしれない。ここに至るのはどのような時か？
- ⑥ 功夫が (ここに)至った後には、動靜に隙が無く寤寐が恒一であり、ぶつかっても散らばらず、動かしても失われない。(これは) ちょうど、犬が油が沸いた釜をみるのと同じで、嘗めようとして嘗められず、諦めようとしても諦められない時、どのように問題を解決するのか？
- ⑦ 突然起きる(力)得ると、ちょうど120斤にもなる荷物を放すのと同じで、啐地にぱっと折られ、突

功夫十節目と類似した構成の禪を体系化しようという試みは「示衆」でも確認される。『懶翁和尚語録』, 「示衆」(HD6, 717a ~ c), “①須發丈夫心, 立決定志. 將平生悟得底, 解會得底, 一切佛法, 四・六文章, 語言三昧, 一掃掃向大洋海裏去, 更莫舉着. ②把八萬四千微細念頭一坐坐斷, 却將本叅話頭, 一提提起. 或萬法歸一一歸何處, 或那箇是本來面目, 或那箇是我性, 或僧問趙州, 狗子還有佛性也無. 州云, 無. 蠢動靈皆有佛性, 因甚狗子無佛性. ③只將末後一句, 着力提起(第三二張). 提來提去公案現前, 不提自提, 靜中鬧中, 不舉自舉. 却來這裏, 好起疑情, 行住坐臥, 着衣喫飯, 屙屎放尿, 於一切處, 通身并作一箇疑團. ④疑來疑去, 拶來拶去擬定身心, 討箇分曉. 不可向公案上卜度, 語錄經書上尋覓. 直須啐地斷爆地絕, 方始到家. ⑤若是話頭提不起, 冷冷淡淡, 全無滋味, 低低出聲連舉三徧. 話頭便覺有力, 到這裏, 正好着力, 不可放捨. ⑥諸人各各立志, 抖擻精神, 擲擲眼睛, 精進中更加精進, 勇猛處更加勇猛. ⑦忽然踢着磕着, 千了百當 到這裏. 正好見人. ⑧不問二十年三十年, 水邊林下, 長養聖胎. 天龍推出, 敢向人前, 開大口說大話. 金剛圈吞吐自在荊棘林中, 掉臂經過. 於一念中, 吞却十方世界, 吐出三世諸佛. ⑨・⑩若到這裏, 方許你頂盧舍那冠, 坐報化佛頭. / 其或未然, 晝三夜三, 高着蒲團, 急着眼睛, 看他是箇甚麼道理.”

然ふいに断たれる時に、お前の自性は何であるか？

⑧ 自性を悟った後には、当然、自性の本用は隨縁應用ということを知らなければならない。何が本用の応用であるか？

⑨ 自性の本用を知った後には、生死を脱しなければならない。(ところで) 眼光が地面謂落ちる(死ぬと)62) 時にどのように脱するのか？

⑩ 生死を脱した後には、行くところを知らなければならない。四大がそれぞれ散らばり、向かうところはどこであるのか？63)

「功夫十節目」の構成を見ると、①～⑤までは前の内容を承けた連続構成である。しかし、⑥・⑦になると、このような連続体系が乱れる。とくに⑦は頓悟と関連した認識転換、すなわち観点喚起に該当する。これは頓悟という順次性を脱することを意味するため、これを連続した発展過程と理解するには無理がある。すなわち、頓悟は結果的な思考を離れているということである。これは⑥・⑦が全体と異なる構造を見せる理由でもある。

そうして再び⑧-⑩に至ると、前の①-⑤までの方式のような順序的な構成を帯びる。中間の散漫な構成は、懶翁が本来意図したものか、あるいは記録する過程で偶発的に発生したものかは正確にはわからない。ただ「功夫十節目」が、功夫禅の試験方法として考案されたものという点を考慮すると、懶翁は全体的な体系を明らかに念頭に置いていたであろう。それでも、このような構成と様相が表れたのは、非規定性的な頓悟の特徴にともなう不可避なものとして判断される。

このように見ると、「功夫十節目」は全3段階に分けられる。これは①～⑤ / ⑥・⑦ / ⑧～⑩である。その中、①～⑤は色・聲という現象の二つの面に対する追求から、鼻孔が無くなる意識的な功夫を除去することまでを言う。⑥・⑦は無意識的な功夫で絶えず力を受ける状況と頓悟の変化を語ったものである。そして最後の⑧～⑩は、自性の成就で発揮される作用とともに生死を離れた向上一路に言及しているといえる。

5. 「功夫十節目」に表れた禅思想

ここでは「功夫十節目」の全体的な構成と意味に基づいて、具体的な内容と各論を考察する。まず①は、色・聲という現象の問題点を提起し、これを克服しようという問題意識の拡大を促したものである。言うなれば、これは発心と問題提起に該当する。禅宗の日常肯定とは、我々が生まれながらに確保している日常に対する単純肯定ではなく、否定を通して再認識された日常に対する肯定だけだ。64)

②は問題意識による新たな 功夫、すなわち禅修行を言及したものである。ただこの禅修行で看話のような方法が想定された具体的な側面は見えない。しかし構成的側面から、懶翁が話頭を直接言

62) 『景德傳燈錄』19, 「福州雪峯義存禪師法嗣下-越州諸暨縣越山師範號鑒真禪師」(T51, 278a), “眼光隨色盡。”

63) 『懶翁和尚語錄』, 「工夫十節目」(HD6, 722b·c), “①盡大地人, 見色不超色, 聞聲不越聲。作麼生超聲越色去(第四五張)。②既超聲色, 要須下功。作麼生下个正功。③既得下功, 須要熟功。正熟功時如何。④既能熟功, 更加打失鼻孔。打失鼻孔時如何。⑤鼻孔打失, 冷冷淡淡, 全無滋味, 全無氣力。意識不及, 心路不行時, 亦不知有幻身在人間。到這裏, 是甚時節。⑥工夫既到, 動靜無間, 寤寐恒一, 觸不散蕩不失。如狗子見熱油鑊相似, 要舐又舐不得, 要捨又捨不得時, 作麼生合殺。⑦驀然到得如放百二十斤擔子相似, 啐地便折, 曝地便斷時, 那個是你自性。⑧既悟自性, 須知自性本用, 隨縁應用。作麼生是本用應用。⑨既知性用, 要脫生死。眼光落地時, 作麼生脫。⑩既脫生死, 須知去處。四大各分, 向甚處去。”

64) 高亨坤 著, 「I. 山もその山、水もその水だ」, 『禪の世界』, (ソウル: 東國大學校出版部, 2005), 23~84頁。

及しなかったが、全体的に話頭と関連した修行と見ても大きな問題はない。

③は話頭の疑団が恒に捕まえられる疑團獨露のような段階をいう。これはちょうど話頭が、それ以上、集中しなくとも継続し蘇東坡の胸中成竹のように⁶⁵⁾ 玩賞できる境地を意味する。懶翁は、このような境地を功夫が熟したと記述した。

④は、話頭がしっかりと捕まえられると、これ以上、意識的に鞭打たなくとも無意識的に継続していく状況である一步進んだ状態を意味する。鼻孔とは人間の存在維持に於いて最も切実な息と関連した部分であると同時に、人間存在の最初の場という意味である。⁶⁶⁾ それゆえ鼻孔が無ければならないということは、呼吸を越えた意識以前の恒常性を象徴する。言うなれば、これは努力するという、それ自体さえも失い、「心の欲する所に従いて矩を踰えず（従心所欲不踰矩）」のように、努力しなくとも、おのずと恒常性が形成されるその次を意味するのである。

⑤は鼻孔を失った中での、恒常性で、特定の方向が無い一種の忘我とも等しい状態を意味する。だからといって完全に自分を忘却したのではなく、深い無意識世界では継続して流れ、功夫が累積される。その結果はこうでもなく、ああでもないという⑥の充満した状態にあうのである。

⑥は、⑤までの順次的で量的な変化が、質的な変化に変わり、悟りに至るための最終段階である。ここで登場する「沸かした油の釜を犬が食べることも、諦めることもできない」という言葉は、どうもこうもできない極限の状況を表したものである。これは量的な変化が質的な変化を伴う最終段階に至ったことを意味する。

⑦は量的な変化がついに瞬間に質的に転換する頓悟を意味する。これはちょうど石炭が継続した圧力の中で、ある瞬間に質的な変化を起こし、ダイヤモンドになる原理と似ている。ただその変換は圧力の結果でもなく、だからといってこれを超えているものでもない。これはまさに自分の自性、すなわち本来の面目に対する自覚と喚起である。瞬間的に来るために、これは頓悟と言及される。「功夫十節目」では頓悟の転換を120斤の荷物を放つと同じだと喩えている。120斤とは、当時の人の平均体重を意味する。したがってこの比喩は、業身の私を捨てて投げた、真正なる自分としての生き方が始まるという象徴的意味を持っている。

⑥と⑦は経験において個人差があり得る部分である。人ごとに⑥の状態がどれだけ必要なのか、そしてこれがどのように⑦の様態で現れるようになるかは異なるしかない。また⑦の場合は言葉通り頓悟であるゆえ、どんな形象でも描写したり、規定することさえできない。前のダイヤモンドの比喩のように、圧力はダイヤモンドの発生において必須条件である。しかし 圧力がそのままダイヤモンドを作るのではない。このような点で、黒鉛のダイヤモンドへの転換は因果を超越した頓悟の属性を持つのである。

これとは異なり、漸悟とは悟りの構成を日常の功夫のような方式で理解する。言うなれば、これは漸進的な変化を含めるのである。しかし漸悟はそれ自体、悟りの限界を定めるものでもある。ここには「漸次的に累積した価値が、どのように完全性となることができるのか」という問題が存在するためである。それゆえ頓悟という本来の完全性、すなわち仏性や自性に対する観点喚起だけが「完全から完全へ」という矛盾ない論理構成を成立させる。このように頓悟という、全体に属しているが全体から分離されているという特殊性が、懶翁をして⑥・⑦の叙述構成を「功夫十節目」の全体構成

65) 蘇軾 撰、「文與可畫篔簹谷偃竹記」，“所以畫竹必定要心裡先有完整的竹子形象，拿起筆來仔細看去，就看到了他所想畫的竹子，急速起身跟住它，動手作畫，一氣呵成。”

66) 『景德傳燈錄』8、「懷讓禪師二世法嗣-池州南泉普願禪師」(T47, 259a)，“問，父母未生時鼻孔在什麼處。師云，父母已生了鼻孔在什麼處。”；『圓悟佛果禪師語錄』12、「小參五」(T47, 768c)。

とは異なって作らしめたものと判断される。

⑧は⑦での悟りに対する完全性の作用を述べたものである。自性を完全に悟ると、それ以上、悟りの努力は必要がない。それゆえ問題は自然に作用として越えて行く。まさに作用の問題だけが残るのである。これが「全體作用」や「作用是性」である。67) これは頓悟の現象的な展開であるといえる。

懶翁は⑧で自性の本用を語りながら隨縁凝然と説明する。これは華嚴の性起論的な観点を取ったもので、68) 方便だけが存在する至善における変化現象を意味する。もし悟りにだけに留まると、これは大乘仏教に属している禅仏教として社会性に問題がある。また悟りが本来具足しているという本質に対する自覚と再認識するだけならば、本用の妙用は必然的である。それゆえ、このような両者に立脚して、懶翁は頓悟以後の作用の問題を言及したのである。

⑨と⑩は、全体構成を完成するために蛇足のような象徴的な禅修行の理相を提示したものと判断される。69) すでに⑧に至ると無住處涅槃のような境地に到達した状況であるから、別に脱する生死がない。ところで懶翁は⑨で生死を脱することを述べている。しかし東アジアの伝統的な禅仏教で生死は別途に脱する対象ではなく、生死というべきものが別がないことを悟ることにより終わる。これにともない懶翁が⑩で提示する禅の最後の理想である四大各分、すなわち四大各離を超えるという内容は、多分に象徴的なものと理解されるのである。70)

67) 柳田聖山著、チュマンホ・アンヨンギル 譯、『禪の思想と歴史』、(ソウル: 民族社, 1992), 135~138頁; 廉仲燮, 「中國哲學的思惟における「理通氣局」に関する考察」、『東洋哲學研究』第50集(2007), 334~335頁。

68) 全海住 著, 「2) 性起のすがた」、『義湘 華嚴思想史 研究』、(ソウル: 民族社, 1994), 26~32頁; 海住著, 〈第29講 華嚴性起思想〉、『華嚴の世界』、(ソウル: 民族社, 1998), 234~237頁; 玉城康四郎・鎌田茂雄外 著, 鄭舜日 譯, 「2. 性起思想」、『中國佛教の思想』、(ソウル: 民族社, 1991), 46~55頁。

69) キムバンリョンは、功夫十節目の ⑧・⑨・⑩を知訥の『眞心直説』を念頭においたものと理解した。キムバンリョン, 「麗末三師(太古普愚・懶翁惠勤・白雲景閑)の看話禪思想とその性格」、『普照思想』第23集、(2005), 208頁, “知訥の『眞心直説』を念頭に置いた印象を受けるが、⑧は眞心妙用、⑨は眞心出死、⑩は眞心所往と類似すると見られる。

70) イチャングは、⑨までを聖胎を育てる漸修の過程と把握し、最終的な⑩を證悟の境地と理解しており、筆者の観点とは違いがある。イチャング, 「懶翁禪の實踐體系」、『三大和尚 研究 論文集Ⅲ-指空・懶翁・無學・涵虛和尚』、(ソウル: 佛泉, 2001), 120~121頁。

조선 시대 승가의 수행 경향에 관한 연구

황금연(동국대)

1. 들어가면서
2. 고려의 전통에서 조선으로
3. 휴정과 그 문하의 간화선
4. 염불 및 기타 수행의 수용
5. 나오면서

1. 들어가면서

오늘날 우리의 수행은 어느 곳을 향해 어떤 형태로 나아가고 있을까? 자력수행의 대표인 선수행(默照와 看話)과 타력수행의 대표라 할 수 있는 정토를 향한 염불수행을 비롯해 그 밖의 持呪나 寫經, 절(예배)수행, 남방불교의 위빠사나에 이르기까지 각자 나름의 인연에 따라 지도를 받고, 이 수행에서 저 수행으로 옮겨가며, 그 가운데 자기에게 가장 적합하다거나 끌리는 수행의 종목을 선택하여 자기수행의 기본으로 삼고 자기를 향상시켜가는 형태를 띠고 있는 것일까? 아마도 그럴 것이다. 질문의 형태를 띠고 썼으나 답으로 느껴진다. 각자의 인연 따라 어떤 수행의 문을 접하고, 또 다른 인연에 의해 또 다른 수행을 접하면서 어떤 수행이 최상의 것인지, 나에게 적합할 것인지에 관한 끝없는 의심과 갈망으로 허덕이면서 시간을 녹여간다.

역사를 통해보면, 이미 이런 고민은 앞 세대의 수행자들이 지금의 우리처럼 다 하고 지나갔으며, 그들이 수행해보고 느낀 과정과 결과를 자신의 서적이나 詩句를 통해 이미 토로해 놓았음에도 불구하고 우리는 여전히 갈팡질팡하며 분분하게 논의만을 거듭하고 있는 것은 아닌지 모르겠다. 이는 다시 말하면, 解는 그 어느 때보다 풍부한데 행은 앞 사람들에 결코 미치지 못한다는 생각을 지울 수 없는 것이다. 특히 세계가 하나로 연결되어 각국의 불교수행을 마음만 먹으면 두루 다 체험하고 각자 자신에 맞는 수행을 찾을 수 있는 지금에 이르러서도 이런 방향은 끝없이 만연되어 보인다.

우선 한국불교 수행의 대표라고 내세우고 있는 간화선에 관해 먼저 생각해보자. 간화선에 관한 설왕설래의 말들을 들어보면 마음이 무척 답답해짐을 어쩔 수 없다. 간화선에 대하여 뜨거운 감자니, 위기니, 심지어 시대에 맞지 않는 영험 없는 무용한 수행으로까지 회자되고 있는 것을 본다. 그보다 더 위험한 발언은 수행 자체에 대한 회의를 넘어서 무용론을 주장하거나 시대에 맞지 않는 수행이라 하며 깊은 통찰과 고민 없이 말하고 있는 것이다. 과연 그런 그들은 간화선이 어떤 수행인지 제대로 알고 말하는 것인가? 또 실제로 얼마나 혼신의 힘을 기울여 수행해보았을까? 아마도 이 두 가지 물음에 어느 누구도 자신 있게 '그렇다'라고 답할 수 있는 자는 승속을 막론하고 없을 것으로 생각한다.

본 논문은 한국선종의 전체적인 흐름 속에서 정립된 조선조의 승가수행전반을 검토해보기 위

한 것이다. 수행의 중심에는 여전히 간화선에 관한 것이 주를 이룰 것이다. 왜냐하면 조선조 승가수행의 중심에 淸虛休靜(1520-1604)이라는 큰 인물이 있고, 그가 미친 영향력을 결코 피해갈 수도 간과할 수도 없기 때문이다. 또 그 문하의 대부분의 선사들이 간화선을 참구하였음을 기록을 통해 볼 수 있다. 그 가운데 무엇보다 수행의 안목을 정연하게 제시한 휴정의 저작 『선가귀감』은 그 당시의 수행안목과 경향을 파악할 수 있는 가장 간결하고도 핵심적인 내용을 전하는 서적을 부정할 수 없다.

주지하다시피, 조선시대는 송유역불의 풍조와 함께 임진왜란이란 외환의 역사적인 질곡마저 견뎌내야 했던 이중적 고난의 시기다. 그 당시의 승가로서는 자신들이 이어받은 수행가풍을 고스란히 유지하고 전승하는 일만도 못내 벅찼을 것이다. 여기에 한 걸음 더 나아가 전혀 새로운 것을 정립한다는 일은 무엇보다 기대하기 어려운 과제였을 것임에 분명하다. 어쩌면 수행이란 행위가 한낱 사치스런 구호였을지도 모르겠다.

이런 시대적인 어려움 때문인지 조선시대의 불교를 다루거나 특히 선사상을 다룬 것은 그다지 많지 않고 『선가귀감』에 대한 연구로 편중되어있음을 본다. 그런 가운데서도 간화선을 비롯한 그 시대의 수행을 조명할 수 있는 인물과 서적은 얼마나 있을까? 이제부터 가능한 자료 속에서 조선시대에 행해진 간화선을 비롯한 승가의 수행경향을 정리해보도록 하자.

2. 고려의 전통에서 조선으로

고려에서 조선으로 넘어가는 과정에서 나타난 수행의 경향을 살펴보기 전에 먼저 한국선종의 전래와 성립을 一瞥하고 넘어가기로 한다. 선종의 전래와 정착의 과정을 전체적으로 정리하면 다음과 같은 몇 가지로 나뉘볼 수 있을 것이다. 먼저 지금까지의 연구에 기초하여 한국선종의 시작을 보는 관점을 정립해보면, 한국선종의 시작을 보는 기산점은 대체로 세 가지의 갈래다. ① 먼저 그 최초의 전래를 중국선종의 제4조 大醫道信(580-610)의 제자였던 法郎(생몰년 미상)으로부터 보는 관점이다. 법랑은 신라인으로서 생몰연대, 입당 및 구법시기 등을 모두 잘 알 수 없으나 중국에 있으면서 4조 도신에게서 사사하여 쌍봉의 禪旨를 전수받았다고 전한다. 이는 閩慶 鳳巖 寺 智證大師寂照塔碑文의 기록에 따른 것이다. 또 그의 제자였던 神行(信行)은 入唐하여 북종의 선법을 전해왔다고 해서 먼저 북종선의 전래를 논하는 것이다. ②그 두 번째가 신행이 입적한 지 40여년이 지난 뒤 신라 제 41대 憲德王 13년에 道義國사가 중국 唐의 馬祖道一(709-788)의 제자인 西堂智藏(735-814)으로부터 육조혜능(638-713)의 南頓의 선법을 받아들인 것이다. ③그 세 번째가 太古普愚(1301-1382)를 종조로 하는 전래설로서 이는 중국 임제의 18대 법손 石屋淸瑠(1272-1352)의 法嗣로서 임제의 정식법계가 이어졌다는 점과 또 태고가 후래 한국선문의 구산선문을 통합했다는 점 등을 꼽는다.

이를 전체적으로 정리해보면, 우리나라에 선법이 전래된 최초의 것은 북종선의 계통이며, 그 다음 혜능 계통의 남종 頓法이 전래되고, 그 뒤로 임제종 계통의 선법이 전래된 것이 된다.

구산선문의 성립과 전개에 대해서는 ‘나말성립설’, ‘여초성립설¹⁾’, ‘익천 이후 성립설’ 등의 견해

1) ‘구산선문’이란 선종의 아홉 산문을 가리키는 말이기 때문에 이 아홉 산문이 모두 성립된 다음에야 비로소 일컬을 수 있는 명칭이다. 따라서 구산이란 선문의 문파가 완전히 성립된 것은 고려시대에 와서라고 강력히 주장하기도 한다. 즉, 고려 개국 당시에 이미 성립되었을 것으로 짐작되는 實相山·迦智山·棟裡山·聖住山·闍堀山·師子山·鳳林山등 일곱 산문에다 고려 태조 이후 須彌山과 曦陽山 의 두 산문이 이루어져 비로소 구산이란 선문의 수적인 용어가 생기게 된 것으로 보아야 한다는 것이다. 金煥泰 씀, 『韓國佛教史正論』, 서울, (주) 불지사, 1997.

대립이 있으나 전체적으로 나말여초 성립설로 집약되고 있다. 전래선법의 특성적 측면에서 보면, 신라 말기에는 서당지장, 麻谷寶徹 등의 흥주종풍이 전래되었던 것과 달리 고려에 이르러서는 雲居道膺(853-902), 투자대동 등 청원행사 계통의 선법이 크게 활약하였다고 한다. 고려 초기에 이르러 眞澈國師 利嚴(870-936)에 의해 조동종의 선법이 전래되었고 智宗(930-1018)에 의해 법안종이 전래되었으며, 順之(807-883)에 의해 중국 仰山慧寂(807-883)의 선법을 이은 위양종이 들어왔다. 또 중국 임제의 18대 법손 石屋清珙(1272-1352)의 法嗣인 太古普愚(1301-1382)에 의해 임제종이 들어와 임제종의 정식법계가 이어졌다. 이를 통해 보면, 고려 초기에는 중국의 五가가 거의 모두 전래된 것이 된다.

여기서 무엇보다 공민왕 때의 태고보우가 원나라에 들어가 임제의 18대 석옥청공을 만나 그의 법을 이은 뒤 고려로 돌아온 것은 한국의 선사상을 변화시킨 큰 계기로 꼽는다. 그는 임제종의 법통을 계승하고 한편으론 보조의 사상인 조계선을 계승함으로써 한국적 임제종, 한국적 조계종을 함께 수립하려고 노력하였다. 구산선문의 선사상은 임제종통인 태고의 법통보다 한국선계의 정통인 보조의 사상이 후대에까지 영향을 끼친 것을 특징으로 보며, 이 점은 선가의 교재인 履歷이 보조와 원효 및 야운을 중심으로 하는 초발심자경문에 의존하고 도서와 선요, 절요 및 염송 등에 기점을 두고 있는 점에서도 알 수 있다.

선종에 대한 갖가지 다양한 평가를²⁾ 뒤로하고 그 특징적인 면을 분석해보자면, 신라시대의 선은 단지 중국선의 수용에 지나지 않았다는 것이며, 이는 도입기임을 감안할 때 당연한 현상이라 할 것이다. 하지만 고려에 들어와 선문은 구산문 중 關嶽山系 宗暉禪師에서 배출된 고려 毅宗代의 普照國師 知訥(1158-1210)에 의해 중국선의 영향을 받으면서 독자적인 선풍을 확립하게 된 것으로 본다. 또한 지눌이 확립한 선풍은 그 이후 조선조 선의 방향을 결정하게 되고 후대의 조계종 성립에 크게 영향을 미쳤다는 점에서 그 의의가 크다 할 것이다.³⁾

고려 초기에 구산선문에 속한 선승 대부분은 敎禪융합사상의 경향을 가진다.⁴⁾ 이러한 경향은 한국불교의 후대에도 그대로 하나의 특성으로 이어진다고 할 것이다. 따라서 조선시대 선의 중심에 있는 청허휴정도 간화선을 가장 주된 수행으로 주장하였으나 화엄교학을 비롯한 많은 경전을 수용하고 염불을 비롯한 여타의 수행을 거의 하나도 배제하지 않고 모두 섭수하는 성향을 띠었다. 이렇게 보면, 조선조의 선사상은 태고 이전의 구산선문에 보조 중심의 선사상을 더하고 또 이에 더하여 태고의 선사상이 서로 함께 섞이고 어우러져 계속 발전되어온 것이라 할 것이다.

종합하자면, 앞에서 전체적으로 살펴본 것과 같이 한국선의 흐름은 다음의 몇 가지의 경과로 볼 수 있을 것이다. ①우선 신라시대의 선은 도입기인 만큼 아직은 미완성이어서 중국선을 받아들이고 이 땅에 뿌리내리는데 그 힘을 쏟은 시기라 할 것이다. ②이후 중국선의 五가가 거의 도입된 고려의 선은 보조국사 지눌에 의해 중국선을 받아들이고 소화하여 나름의 독자적인 체계를 확립하게 된 시기다. 나아가 그가 확립한 선풍은 그 이후 조선조 선의 방향 및 수행의 방향을 결정하게 되고, 이것이 오늘날의 조계종 성립에까지 크게 영향을 미치게 된다. ③ 이 가운데 한국선의 획기적 전환기를 이루었다는 공민왕 때의 태고보우가 원나라에 들어가 임제의 18대 석옥청

pp.527-528 참조.

2) 선종에 대해, 자신만을 본위로 하여 주위의 모든 것을 돌아보지 아니하는 소극적 선가의 경향은 신라를 망하게 하는 원인이라고까지 생각하는 자들도 있었고, 고려 초 대각국사 의천도 선종이 신라를 망하게 한 커다란 원인이라고 보고 구산의 승려들을 천태종에 수용하게 하며, 선에 대해 옳지 못함을 지적하였다. 韓基斗, 『韓國佛教思想研究』, 서울, 一志社, 1980, pp.184-185.

3) 鎌田茂雄 著, 申賢淑 譯, 『韓國佛教史』, 서울, 民族社 1988, pp.176-177 참조.

4) 김두진 지음, 『신라 하대 선종사상사 연구』, 서울, (주)일조각, 2007, pp.13-38 참조.

공을 만나고 그의 법을 이은 뒤 고려 땅으로 돌아와 임제종의 법통을 계승하고 한편으론 보조의 사상인 조계선을 계승함으로써 한국적인 임제종, 한국적 조계종을 아울러 수립하는데 기여하였다는 것이다.

보조지눌이 三門體系(惺寂等持門 · 圓頓信解門 · 看話徑截門)로 그의 수행문을 확립하고 그 가운데서 간화경절문을 최고의 수행문으로 꼽았으나 최상의 근기만이 아닌 여타의 모든 근기를 위한 수행문을 열어놓았듯이 이러한 경향은 조선을 거쳐 이미 한국선문의 하나의 추세로 자리 잡은 것 같다. 고려에서 조선으로 이어지는 대표적 종장을 보조지눌과 청허휴정으로 볼 때, 지눌이 펼쳤던 禪主敎從的 禪敎會通⁵⁾, 즉 선을 주로 삼고 교를 종으로 삼으며, 선과 교를 회통하는 융합적인 사상은 조선시대의 청허휴정에 이르러서 그의 『선가귀감』을 통해 선교일치의 사상⁶⁾으로 이어지고 있음을 본다. 그리고 이러한 흐름은 청허의 뒤를 이어 지금까지 이르고 있다. 보조에서 정립된 삼문의 정립은 조선 청허에게서도 간화선과 임제종을 우선으로 논하지만 염불을 비롯한 다른 수행문을 배제하지 않는 제 수행 흡수의 경향으로 이어진 것이 아닌가 한다. 특히 간화선과 함께 다른 수행가운데서도 정토염불수행을 겸하여 닦는 풍토는 禪定雙修를 논하기 이전에 바로 이런 諸敎와 선을 하나로 보고 모든 수행을 아우르는 사상에서 나온 것일 것이다. 따라서 간화선을 주된 수행으로 설정하되, 정토수행을 비롯한 여타의 수행을 겸하여 닦는 경향은 어찌면 이미 고려의 보조지눌에서 그 원천을 찾을 수 있으며, 더 거슬러 올라갈 수 있을지 모르겠다. 이는 초기의 태고보우도 그러했고, 뒤의 浮休善修(1543-1615)도 무자화두를 통한 간화선 수행을 중시하였으나 화두수행과 함께 정토염불수행을 더했다. 즉 교학을 바탕으로 한 화두 참선수행, 선과 교 어디에도 치우치지 않는 선교일치의 수행이 면면히 이어져 온 것이다. 이것이 청허휴정의 『선가귀감』을 통해 그 사상과 실천의 면모가 확실히 정립되어진 것으로 생각된다.

3. 휴정과 그 문하의 간화선

위에서 간단히 밝혔듯이 조선시대의 수행형태를 논함에 있어 청허휴정을 배제하고 논할 수는 없다. 조선건국으로부터 150년간 공안수행에 관한 저술은 거의 남아있지 않으며 사실상 그 시기의 것으로 알려진 대부분은 후대의 서산휴정과 그 제자들의 문헌을 통해 알려진 것들이라 할 것이다. 조선초기의 간화선수행은 대개 평산처림과 석옥청공이 속해있었던 臨濟禪 虎丘派를 계승한 것이다. 이 분파에 高峰原妙(1238-1295)와 中鋒明本(1263-1323)과 같은 영향력 있는 간화선 선사들이 속해있었다. 다른 유력한 세력은 고려의 보조지눌에서 유래한 것이다.⁷⁾

청허휴정을 두고 한국선계의 바른 길을 걷지 않았다고 평하거나 의심하는 승려가 많았다. 그 중에서 震默一玉(1562-1633)⁸⁾은 휴정을 명리승이라 지적하기도 했다고 한다. 그러나 그를 배제하고, 더 구체적으로는 『선가귀감』의 내용을 배제하고 조선의 간화선을 논하기는 힘들다고 할 것이다. 그만큼 그는 간화선을 비롯한 조선시대 모든 수행론의 한 가운데 있는 인물이다. 이는 수

5) 길희성, 『지눌의 선사상』, 서울, 조합공동체소나무, 2001, p.6.

6) 『禪家龜鑑』, (근新續藏 63) p.737c “世尊三處傳心者為禪旨 一代所說者為敎門 故曰禪是佛心 敎是佛語”

7) 존조르겐슨, 「서산휴정과 그 스승들의 저술에서 간화선의 이론적 기반」, 『간화선 수행과 한국선』, 종학연구소 엮음, 동국대학교출판부, 간화선연구총서1, 2012, p.141-172.

8) 진묵은 전설에 의하면 석가의 화신이라 전하며,全州 鳳樓寺에 은거하면서 명리를 떠나 초출한 도승으로 종파를 초월한 閑道人이었다. 그는 비단 서산에게만 名利僧이라 비판한 것이 아니라 한국의 僧界를 모두 末流의 승이라 하였다. 韓基斗, 『韓國佛教思想研究』, 서울, 一志社, 1980, p.105 참조.

행에 관한 이론적 표명이 가장 명료하게 드러나고 있다고 할 수도 있을 것이다. 그의 저작인 『禪家龜鑑』을 비롯해 『淸虛堂集』과 『心法要抄』, 『禪教釋』과 『禪教訣』 등을 보건대 송유역불과 임진 왜란이라는 수행내외의 악재에도 불구하고 적지 않은 중요한 저술을 남긴 흔치 않은 선사이기도 하다. 따라서 그의 저술을 분석해보는 일은 곧 조선시대의 수행형태를 엿보는 좋은 길이 될 것이다.

서산문하는 대체로 4대파로 나뉜다. 그 하나는 松雲惟政(1544-1610)⁹⁾, 둘은 鞭羊彦機(1581-1644), 셋은 逍遙太能, 넷은 靜觀一禪(1533-1608)의 네 파다. 사명당 송운은 화엄에 의거한 禪界의 입장이며, 벽송 이후 맥맥히 흐르는 선교일치의 교에 입각한 선사상의 주창자라 할 것이다. 편양언기는 서산문하 송운과 쌍벽을 이루는 사람으로 평가되며, 종래의 관념을 뒤엎고 새로운 천태의 공·가·중의 사상에 입각하여 궁극에 선의 진경에 이르게 하는 사상을 일으켰다. 그는 수행상으로 보면, 간경이나 염불보다 선에 의한 일심공부가 부처에 이르는 곧바른 길이라 보면서 四教一理 · 教禪一門 · 三禪一如를 주장한 다음 천태의 공·가·중 사상에 의거한 점은 역시 선이나 교 어느 편에도 기울어지지 않되, 선리에 근거한 점을 찾을 수 있다.¹⁰⁾ 앞에서도 밝혔듯이 이미 『선가귀감』 한권은 여러 형태의 논문으로 조명되고 있다. 지금부터 『선가귀감』의 내용을 따라 논자 나름의 간화선의 내용을 간추려본다.

『선가귀감』의 첫머리는 주지하다시피 “본래부터 한없이 밝고 신령스러워 일찍부터 나고 멸함이 없는, 그래서 이름을 붙일 수도, 모양을 그릴 수도 없는 그 한 물건(一物)”을 인정함¹¹⁾으로부터 시작된다. 이는 하택신회(684-758)가 모든 부처님의 근본이며, 신회 자신의 불성이라고 함으로써 知解宗師로 취급될 수밖에 없었던 그것을 인정하는 것으로부터 공부의 시작이 이루어진다는 간명하고 단도직입적인 메시지이다. 또한 이는 서책 중간의 모든 사상을 총 결산하여 “거룩한 빛은 어둡지 않아 만고에 환하니, 이 문에 들어오려거든 지해(알음알이)를 두지말라”¹²⁾라고 끝맺음으로써, 대혜종고의 『書狀』 「答 張舍人狀元」편에 나오는 간화선 수행에서 배제해야 하는 여러 가지 금기사항¹³⁾을 이 한마디로 정리하고 있다.(물론 이 부분에 해당하는 내용을 중간에 조금 더 자세하게 언급하고 있다.¹⁴⁾ 이처럼 『선가귀감』의 시작과 끝을 보면, 휴정이 이 책의 중간 중간에 비록 다른 많은 수행의 갈래를 서술하고 있다고 하더라도 그의 수행의 중심이 간화선의 현창에 있음을 알 수 있다.

그럼에도 불구하고 그가 여러 가지 수행의 문을 언급한 그 핵심적인 이유를 그는 “법에도 여러 가지 뜻이 있고, 사람에게도 온갖 기질이 있으므로 방편을 펼치는데 거리끼지 않는다”¹⁵⁾고 말하고 있다. 법에는 不變과 隨緣이라는 두 가지의 이치가 있고, 사람에게는 빠르고 더딘 頓과 漸의 다양한 근기가 있기 때문에 여러 가지 수행의 문을 열어두지 않을 수 없다는 것이 그 이유라 할 것이다.

휴정은 또 “세존이 세 곳에서 마음을 전한 것은 禪旨가 되고, 한 평생 동안 말씀한 것이 教門

9) 송운은 『法華經跋』과 『華嚴經』을 주로 본 듯하다.

10) 韓基斗, 『韓國佛教思想研究』, 서울, 一志社, 1980, p.106.

11) 『禪家龜鑑』, (근신續藏 63) p.737b “有一物於此 從本以來昭昭靈靈 不曾生不曾滅 名不得狀不得”

12) 『禪家龜鑑』, (근신續藏 63) p.745b “神光不昧萬古微猷. 入此門來莫存知解”

13) 『大慧普覺禪師書』 권30, (大正藏 47) p.941b “只管提撕舉覺 左來也不是 右來也不是 又不得將心等悟 又不得向舉起處承當 又不得作玄妙領略 又不得作有無商量 又不得作真無之無卜度 又不得坐在無事甲裏 又不得向擊石火閃電光處會 直得無所用心 心無所之時 莫怕落空”

14) 『禪家龜鑑』, (근신續藏 63) p.739a “話頭不得舉起處承當 不得思量卜度 又不得將迷待悟就不可思量處思量 心無所之 如老鼠入牛角便見倒斷也 又尋常計較安排底是識情 隨生死遷流底是識情 怕怖惶惶底是識情 今人不知是病 只管在裏許頭出頭沒”

15) 『禪家龜鑑』, (근신續藏 63) p.737c “法有多義 人有多機 不妨施設”

이 되었다. 그러므로 선은 부처님의 마음이고 교는 부처님의 말씀이라 결론짓고 그렇기에 선과 교는 두 가지가 아니며 다를 수도 없다¹⁶⁾는 것을 분명히 천명한다. 이 내용은 휴정이 선과 교를 바라보는 敎禪一致의 안목이며, 중심적 관점이라 할 것이다. 또 여기서 휴정은 공부하는 자가 마땅히 어떻게 해야 할 것인지에 대해 “그러므로 배우는 이는 부처님의 참다운 가르침으로 변하지 않는 것(불변)과 인연을 따르는 두 가지의 뜻이 곧 내 마음의 본 바탕과 형상이며, 단박에 깨치고(頓) 오래 닦는(漸) 두 가지 문이 스스로의 수행의 시작과 끝인 줄을 자세히 가려 안 연후에야 교의 뜻을 내려놓고 다만 자기 마음 앞에 드러난 한 생각을 가지고 선의 旨趣를 탐구하면 반드시 얻는 바가 있을 것이라 하고, 이것이 몸을 벗어나(出身) 살 길”¹⁷⁾이라 하였다.

이 부분을 두고 흔히 ‘捨敎入禪’이라고 평한다. 교학을 버리고 선으로 들어간다는 의미로 해석하는 것이다. 그러나 이에 대한 의미를 우리는 혹시 무조건 교학을 버리고 참선만을 해야 한다는 것으로 왜곡되게 해석하고 있지는 않는지 모르겠다. 휴정은 분명히 전제하였다. 부처님의 참다운 가르침으로 변하지 않는 것(불변)과 인연을 따르는(수연) 두 가지의 뜻이 곧 내 마음의 본 바탕과 형상인 줄을 알아야 하고, 또 단박에 깨치고(頓) 오래 닦는(漸) 두 가지 문이 스스로의 수행의 시작과 끝인 줄을 자세히 가려 안 다음에서야 비로소 참선에 들어가야 한다는 것이다. 이것이 교와 선을 하나로 보고, 그 공부의 선후를 정하는 지침이라할 것이다.

그 다음으로 그가 제시하는 간화선의 공부핵심은 무엇인가? 그는 간결하게 말한다. “배우는 사람은 반드시 活句를 탐구해야 할 것이며, 死句를 탐구해서는 안 된다는 것이다. 이는 간화선의 모든 종장들이 하나 같이 강조하는 점이다. 물론 휴정의 특별한 주장이 아니다. 간화선의 본령을 그대로 계승하고 있음을 보여주는 부분이다. 여기에 휴정은 한 마디 더 강조한다. 만약 활구를 탐구해 깨달으면 부처나 조사와 함께 스승이 될 수 있겠지만, 사구를 탐구하면 자기 자신도 구제하지 못한다는 것이다. 이 부분은 원오나 대혜가 활구를 탐구하면 영겁에도 잊지 않는다¹⁸⁾고 한 말과 약간의 어구 차이는 있으나 그 취지는 같다.

휴정은 이 책 『선가귀감』에서 화두로 ‘庭前栢樹子話’와 ‘狗子無佛性話’를 거론하였다. 화두참구와 관련된 보다 더 자세한 내용은 그의 저술 『心法要抄』¹⁹⁾를 통해 볼 수 있다. 그리고 이어서 고봉이 말한 간화선의 三要를 언급하고, 이 세 가지 중에 하나라도 빠뜨리면 결코 화두를 타파할 수 없음을 강조한다. 고봉원묘가 [示衆]을 통해 밝힌 간화선의 삼요²⁰⁾는 세 가지를 간결하게 정리한 측면에서 단연 돋보이므로 흔히 ‘고봉의 간화선 삼요’라는 말로 통용되고 있으나 이미 大慧宗杲(1089-1163)에 의해 그의 『法語』권24에서 ‘決定信’과 ‘決定志’라는 어구로 쓰인 것이며, 그는 이것이 없는 공부가 어떻게 되는지에 대해 간명하게 언급하고 있다. 그 차이점을 들자면 고봉은 삼요의 뜻을 말하고 있으나 대혜는 이것들이 없으면 어떤 결과가 초래되는지를 언급하고 있는 것이다. 내용은 다음과 같다.

다만 결정적인 믿음과 결정적인 기개가 없을까 염려될 뿐이다. 결정적인 믿음이 없으면 바로 물

16) 『禪家龜鑑』, (근신續藏 63) p.737c “世尊三處傳心者為禪旨 一代所說者為教門 故曰禪是佛心 教是佛語”

17) 『禪家龜鑑』, (근신續藏 63) p.738b “故學者先以如實言教委辦不變隨緣二義 是自心之性相 頓悟漸修兩門是自行之始終 然後放下教義 但將自心現前一念參詳禪旨則必有所得 所謂出身活路”

18) 『大慧普覺禪師普說』권14, 「秦國太夫人請普說」, (大正藏 47) p.869b “夫參學者 須參活句 莫參死句 活句下薦得 永劫不忘 死句下薦得 自救不了”

19) 『心法要抄』, (『한불전』 7권) pp.649-650.

20) 『高峰和尚禪要』, 「示衆」, (근신纂續藏經 70) p.708.b “若謂著實參禪 決須具足三要 第一要 有大信根 明知此事 如靠一座須彌山 第二要有大憤志 如遇殺父冤讐 直欲便與一刀兩段 第三要有大疑情 如暗地做了一件極事 正在欲露未露之時 十二時中 果能具此三要 管取剋日功成.”

러나려는 마음을 내게 되고 결정적인 의지가 없으면 공부하여도 끝까지 관통하는데 이르지 못한다. 또한 그렇게 결정적 믿음이 있어야 물러나는 마음이 없으며 결정적 기개가 있어야 공부가 마지막까지 이르는 것이다.²¹⁾

위의 글은 결정적인 믿음과 의지가 있어야만 이 공부에 물러나지 않고 마침내 끝까지 타파해낼 수 있음을 말한 것이다. 세 번째의 큰 의심(大疑情)에 대해서 대혜는 『普說』권17에서 다음과 같이 말한다.

금시에 도를 배우는 자들은 흔히 스스로를 의심치 않고 도리어 다른 이를 의심한다. 그러므로 이르기를, ‘큰 의심 아래 반드시 큰 깨달음이 있다’고 하는 것이다.²²⁾

위의 내용은 활구의 참구와 함께 간화선에서 가장 중요시 여기는 공부요건을 설한 부분이다. 여기서 휴정은 거문고 줄의 비유를 들어 수행을 할 때 지나치게 애쓰지도, 그렇다고 하여 화두를 잊어버리지도 않는 중도의 수행을 주문한다. 이렇게 순일하게 공부하면 마침내 깨달을 때가 있을 것이며, 설사 깨치지 못할지라도 눈을 감을 때 악업에 끌리지 않는다고 이 공부의 효능을 밝힌다. 이는 참선자로 하여금 용기를 북돋우어 주기 위한 깊은 배려의 말이라 생각된다. 이밖에도 참선과 관련하여 가져야하는 마음가짐과 공부자세에 대해 고구정녕하게 언급하고 있다.²³⁾ 이러한 내용을 보면, 그 당시의 수행자들이 어떤 마음가짐으로 참선수행에 임했는지를 충분히 미루어 짐작할 수 있다. 휴정은 그의 『심법요초』에서 만약 생사에서 해탈하고자 한다면 모름지기 조사선을 참구해야한다고 하고, 또 조사선이란 ‘구자무불성화’이니, 천칠백 공안 가운데 제일의 공안이라, 천하의 납승들이 다 무자화두를 참구한다²⁴⁾고 하였다. 한편 삼도의 고해를 벗어나고자 하면, 모름지기 육조의 선을 참구해야한다²⁵⁾고 하여, 그가 말하는 육조의 선이 구체적으로 무엇을 말하는지 의문을 갖게 하는 부분도 보인다.

이밖에 조선의 불교문헌 중 간화수행에 대해 언급하고 있는 것으로 末繼智崑(생물미상)의 『寂滅示衆論』이 있다. 이 책에 화두에 대해 색다르게 언급한 부분이 있는데, 다음과 같다. 「묻는다. 화두란 무엇을 말하는가? ‘마음이 공한 것이 곧 話이고, 성품이 공한 것이 곧 頭이다.’ ‘묻는다. 마음이 공하고 성품이 공하다는 것은 무엇을 말하는가?’ ‘답한다. 망상이 다 공한 것을 마음이 공하다고 하고, 情識이 집착하는 바가 없는 것을 성품이 공하다고 한다.’²⁶⁾」라고 하여 다소 특별

21) 『大慧普覺禪師法語』권24, 「示 成機宜(季恭)」, (大正藏 47) p.911c “只怕無決定信決定志耳 無決定信 則有退轉心 無決定志 則學不到徹頭處 且那箇是有決定信而無退轉心 有決定志而學到徹頭處者” 또 『大慧普覺禪師書』권30, 「答湯丞相(進之)」, (大正藏 47) p.941c에서는 “學此道須有決定志 若無決定志 則如聽聾卜者見人說東 便隨人向東走 說西便隨人向西走 若有決定志 則把得住作得主宰”라고 하여 만약 결연한 기개가 없으면 동쪽이라 말하는 것을 들으면 문득 그 사람을 따라 동으로 달리고 서쪽이라 말함을 들으면 그 사람을 따라 서쪽으로 달린다. 그러나 만약 결연한 기개가 있으면 머물러 주재한다고 하였다.

22) 『大慧普覺禪師普說』권17, 「錢計議請普說」, (大正藏 47) p.884.c “今時學道者多不自疑 却疑他人 所以道 大疑之下必有大悟”

23) 음란하면서 참선하는 것은 모래를 찌서 밥을 하려는 것과 같고, 살생하면서 참선하는 것은 자기 귀를 막고 소리 지르는 것과 같으며, 도둑질하면서 참선하는 것은 새는 그릇에 가득차기를 바라는 것과 같다는 등 5계의 수지가 없으면 설사 많은 지혜가 있더라도 마침내 마군의 도를 이루게 됨을 강조한 부분이다. 『禪家龜鑑』, (근新續藏 63) p.740b “帶姪修禪如蒸沙作飯 帶殺修禪如塞耳叫聲 帶偷修禪如漏卮求滿 帶妄修禪如刻糞為香 縱有多智皆成魔道”

24) 『心法要抄』, (『한불전』 7권) p.649c

25) 『淸虛集』, (『한불전』 7권) p.686c “要免三途海 須參六祖禪”

26) 『寂滅示衆論』, (『한불전』 7권) p.281a-b “問曰 話頭何爲 答云 心空則話 性空則頭 問曰 心空性空何爲 妄想皆空 曰 心空 情無所着曰性空”

한 해석을 보이기도 했다.

한편 휴정 이외에도 浮休善修(1543-1615)를 비롯한 조선의 많은 선자들이 간화선을 참구한 내용을 곳곳에서 찾아볼 수 있다. 『선가귀감』처럼 일목요연하게 간화선에 관해 언급하고 있지는 않지만 그의 간화선 참구의 내용을 언급한 몇 가지의 시구를 통해 들어보자.

① 세상 사람들을 깨우침	警世
세월 헛되이 보내니 참으로 애석하다.	虛負光陰真可惜
세간의 사람들은 시비 속에 들어가나니	世間人老是非中
포단 위에 단정히 앉아	不如端坐蒲團上
부지런히 공부해 조사가풍 이음만 못하리	勤做功夫繼祖風 (二) ²⁷⁾

② 송운의 시에 차운하여 정도인에게 주다	次松雲韻贈正道人
조주의 무자에 의단을 일으켜	趙州無字起疑團
하루 이십사 시간 중 전념하라	趙州無字起疑團
물 다하고 구름 다한 곳 이르면	若到水窮雲盡處
홀연히 조사관문을 쳐서 깨뜨리리.	驀然撞破祖師關 (三) ²⁸⁾

위의 두 시는 무상한 세월 속에 조사의 가풍을 잇고자 하는 열망과 화두참구를 권유하는 노래이다. 다음에 살과 활의 소식을 노래한 부휴의 시를 들어보자.

해상의 물자에 차운하다	次海商物字
부휴라는 한 늙은이	浮休一老翁
살림살이 맑아서 한 물건도 없다네	活計淸無物
해가 저물면 솔바람을 희롱하고	日暮弄松風
밤이 깊으면 산속 달을 완상하니	夜深翫山月
간교한 맘 쉬어져 도모하는 일 끊어지고	機息絕營謀
마음은 재가 되어 분별할 바 없으니	心灰無所別
세상 피해 들어와 깊숙이 은거하네	避世入深居
누군가가 내게 묻는다면 답하리	何人寄問說
나의 법은 전해온 내력이 있어서	吾法有自來
한마디 언구에 살과 활을 갖추었네.	一言具殺活 ²⁹⁾

다음은 화두를 참구하여 의단을 타파한 뒤의 소식을 노래한 시구다.

27) 浮休善修, 『浮休堂大師集』권4, (『한불전』 8권) p.18c.

28) 浮休善修, 위의 책, pp.17c-18a

29) 浮休善修, 前揭書, pp.8b-c.

① 안사의 시에 차운하다	次眼師韻
도란 본래 허현해 가리키기 어려운 것	道本虛玄難指的
화두에 미혹한 광객은 경전 찾아 속이네	迷頭狂客謾尋經
온몸 가득 땀 흘리며 일단 의심 깨뜨리니	一團疑破通身汗
불조 문중 어디에나 발길 가는대로 걸으리	佛祖門中信步行 ³⁰⁾

② 송운의 시에 차운하여 정도인에게 주다	次松雲韻贈正道人
이 가운데 소식을 그 누가 있어 알리오	箇中消息有誰知
분지 발해 몸 잊고 간절히 의심 일으켜	發憤忘身切起疑
앗 하는 한 소리에 천지가 무너지면	因地一聲天地毀
북쪽 바다 남쪽 언덕 따져서 무엇 하리	何論北海與南陲(四) ³¹⁾

위에서 옮겨온 부휴의 시를 통해 선자들의 간화선 가풍을 충분히 읽을 수 있을 것이다. 逍遙太能(1562-1649)은 부휴문하 法門三傑(태능·충휘·응상)중 한 사람이다. 부휴선수에게 화엄을 배우고 서산대사 휴정이 묘향산에서 크게 종풍을 떨친다는 소식을 듣고 찾아보니, 서산은 소요에게 ‘그림자 없는 나무를 찍어오라’는 공안을 주어 공부를 일깨웠다고 한다. 그 계송은 다음과 같다.

가소롭다. 소를 탄 자	可笑騎牛者
소에 탄 채 다시 소 찾누나.	騎牛更覓牛
그림자 없는 나무를 찍어 와서	斫來無影樹
녹여 다하니 물 가운데 거품일세	銷盡水中漚 ³²⁾

소요태능이 그의 나이 스물일 때 휴정스님을 모시고 지냈는데, 대사가 위의 계송을 써주기에 지니고 호남에 와서 여러 종장들에게 물었으나 모두가 답하지 못했으며 한 사람도 뜻을 풀이해 주지 못했다고 한다. 이에 소요의 나이 마흔이 되어 바로 묘향산으로 가 대사께 물어 남이 없음(無生)을 알았다.³³⁾고 토로하고 있다. 다음은 소요의 간화선 수행을 엿볼 수 있는 시구다.

① 제목 없음	無題
참선해 그 밝음 또렷하고 또렷하니	參禪明了了
잣나무는 뜰 가운데 서 있구나	栢樹立中庭
우습다. 남으로 선지식을 찾는 이여	可笑南詢子
헛되이 백 열성 ³⁴⁾ 을 돌아다니네.	徒勞百十城 (六) ³⁵⁾

30) 浮休善修, 위의 책, p.18b.

31) 浮休善修, 위의 책, p.18a.

32) 太能, 『逍遙堂集』, (『한불전』8권) p.188a.

33) 학담, 『소요태능선사를 다시 노래하다』, 폰다리카, 2017, pp.30-31 참조.

② 종문의 한 구절

宗門一句

이름 없는 한 글자가 두 화두 드리워	無名一字兩頭垂
쌍으로 어둡고 쌍으로 밝으니	雙暗雙明殺活機
살리고 죽임 자재한 기틀이네.	
해가 가고 달이 오니 누구의 아들인가	日往月來是誰子
공부 지어 의심 깨트리니 다시 의심 없으리.	做工疑破 更無疑 (一) ³⁶⁾

③ 성원선자에게 주다(2)

贈性源禪子 (二)

백 천권 경전 외기를 모래 수처럼 하여도	百千經卷誦如沙
마음자리 헛되이 수고로움 바람 속의 모래일세	心地虛勞風裡沙
어떤 일이 조주 공안위에 몸 뒤집어 한번 던져	何事趙州公案上
塵沙 같은 번뇌를 깨트림만 같으리.	翻身一擲破塵沙 (一) ³⁷⁾

도희선인에게 줌(2)

贈道熙禪人(二)

조주의 공안에는 마음의 작용 없으니	趙州公案沒心思
은산철벽이라 백 가지 생각으로 알 수 없네.	鐵壁銀山百不知
의심해오고 의심해가서 그 의심 間斷없으면	疑來疑去疑無間
마른 나무에 꽃 피어 옛 가지에 가득하리.	枯木開花滿故枝 (二) ³⁸⁾

위에서 비록 소요선사의 간화선 수행을 엿볼 수 있는 시구 세 구절을 소개하였으나, 그의 선풍은 선교일치와 종파주의를 넘어선 수행관(조동과 운문 등 여러 종풍의 수용)을 지녔으며, 정도법문도 겸수했다고 한다. 소요선사가 살았던 당대는 교외별전, 임제와 태고법통설이 이미 일반화되었고, 경전으로는 화엄경과 금강경, 원각경과 능엄경 등이 주로 학습되었으며, 벽송지엄 이후 승가의 선학교과서는 도서와 선요, 서장으로 점차 규정되어 내려오고 있었다. 그는 선교의 근원이 다르지 않음을 강조하였고, 대중을 교화할 때는 ‘구자무불성화’를 화두로 제시하기도 하였다. 또 법화와 화엄 및 능엄과 원각경 등의 경교를 배우도록 하고, 임제 일변도의 종풍 속에서도 曹洞五位說로 법문을 제창하는 등 임제와 운문, 덕산과 위양 등 선문의 여러 종장들의 공안법문을 함께 제창하기도 하였다. 나아가 천태의 삼관으로 법을 쓰기도 하였는데, 제자와 대중들에게 가르치는 가장 많은 법문은 능엄경 耳根圓通章의 들음을 다시 돌이켜 듣는 관행이었다고 한다.³⁹⁾

위와 같이 전체적으로 살펴보았듯이, 조선의 선장들은 간화선을 주로 수행하였으나 다른 여타의 수행이나 경교의 가르침에도 결코 배타적이지 않고 고루 수행할 것을 독려한 것으로 생각된

34) 화엄경에 五十三 선지식이 百十城을 돌아다님을 비유.

35) 太能, 위의 책, p.198c.

36) 太能, 위의 책, p.193c

37) 太能, 위의 책, p.190b

38) 太能, 위의 책, p.191a

39) 학담, 『소요태능선사를 다시 노래하다』, 서울, 풀다리카, 2017, pp.44-57참조.

다. 아래에서는 휴정을 비롯한 여러 종장들의 여타의 수행에 관한 언급을 살펴보기로 하자.

4. 염불 및 기타 수행의 수용

위에서 소요태능의 수행관을 통해 보았듯이, 조선시대 선사들이 수행에 관해 취한 태도는 대체로 간화선을 중심으로 한 것이지만 다른 모든 수행에도 일반적으로 개방적이고 포괄적 성향을 보이고 있음을 알 수 있다. 다른 모든 수행에 개방적이고 포용적 성향을 보인 근거는 『선가귀감』에 무엇보다 뚜렷이 드러난다. 휴정의 저술 전반을 통해보면, 휴정 자신은 간화선을 중심으로 수행했다는 것이 명확히 드러나지만, 여타 수행을 향한 포용성이 자신을 위해서이건, 아니면 모든 근기의 수행인을 다 섭수하려는 의도에서 출발한 것이건 그 포괄적 성향이 오계의 수지와 육바라밀의 수행을 포함하여 구체적 수행종목으로는 주문을 수지하는 것(持呪), 예배와 염불, 聽經과 看經에 이르기까지 거의 모든 수행의 종목을 빠뜨리지 않고 나열하여 서술하고 있음을 본다. 이런 경향을 두고 단 한 근기도 간과하지 않고 다 섭수하려는 자비의 발로라 볼 수도 있을 것이고, 혹자는 중심수행의 부재라 하여 비판을 하는 경우도 있을 것이다. 또 그가 팔도도총섭으로 전란의 한 가운데서 진두지휘한 이력을 두고 평하는 것이겠지만, 서산휴정을 한국선계의 바른 길을 걸지 않았다고 평하거나 의심하는 승려도 많았으며 그 중에서 震默一玉(1562-1633)⁴⁰⁾은 휴정을 명리승이라 지적하기도 했다고 한다.

이제부터 그가 『선가귀감』에서 밝힌 모든 수행의 포괄적 성향에 대한 이유를 들어보자. 그는 神呪, 즉 眞言을 지송하는 것은 현세의 업은 스스로의 힘으로 다스릴 수 있으나 과거속세의 업은 제거하기 어려우므로 신력을 빌릴 필요가 있다⁴¹⁾고 보고, 예배는 공경이며 굴복이어서 참 성품을 공경하고 무명을 굴복시키는 일⁴²⁾이라 하였다.

염불에 대해서는 염불이란 입으로 하는 것은 誦佛이라 하고, 마음으로 하는 것을 염불이라 한다. 입으로만 하고 마음으로 하지 않으면 도에 이익이 없다⁴³⁾고 규정한다. 염불에 대한 것은 『淸虛集』에 보다 더 자세한 견해가 피력되어있다. 옮겨오면 다음과 같다.

마음은 부처님의 경계를 반연하여 기억해 지녀서 잊지 않으며, 입으로는 부처님의 명호를 일컫되 분명하여 어지럽지 않아 이와 같이 마음과 입이 상응하여 한 소리로 염하면 능히 팔만역겁의 생사의 죄가 소멸하고 팔만역겁의 수승한 공덕이 성취될 것이다. 한 소리도 오히려 그런데 어찌 하물며 천만번 생각함이라. 이른바 열 번 소리 내어 염불함에 연꽃으로 된 연못에 왕생한다는 것이 이것이라고 한 것이다.⁴⁴⁾

위의 글은 백처사라는 사람에게 염불에 대해 설해준 내용이다. 이에 이어 휴정은

부처님은 상근기를 위해서는 ‘마음이 곧 부처이며, 마음이 정토이고, 자성이 미타다’라고 하였

40) 진묵은 전설에 의하면 석가의 화신이라 전하며, 全州 鳳棲寺에 은거하면서 명리를 떠나 초출한 도승으로 종파를 초월한 閑道人이었다. 그는 비단 서산에게만 名利僧이라 비판한 것이 아니라 한국의 僧界를 모두 末流의 승이라 하였다. 韓基斗, 『韓國佛教思想研究』, 서울, 一志社, 1980, p.105 참조.

41) 『禪家龜鑑』, (근신續藏 63) p.741a “持呪者 現業易制自行可違 宿業難除必借神力”

42) 『禪家龜鑑』, 위의 책, p.741a “禮拜者敬也伏也 恭敬眞性 屈伏無明”

43) 『禪家龜鑑』, 위의 책, p.741b. “念佛者在口曰誦 在心曰念 徒誦失念 於道無益”

44) 『淸虛集』 권6, (『한불전』 7책) p.711a “心則緣佛境界- (중략)- 所謂十聲念佛 往生蓮池者 此也”

으니 이른바 ‘서방이 여기에서 멀지 않다’고 한 것이고, 하근기를 위해서는 십만 팔천 리나 된다고 설하였으니 이른바 ‘서방이 여기서 멀다’고 한 것이 이것이다. 그렇다면 서방정토의 멀고 가까움은 사람에게 있는 것이지 법에 있지 않으며 서방의 현과 밀(顯密)은 말에 있는 것이지 뜻에 있는 것이 아니다. 만약 사람이 한 생각도 내지 않고 전후제가 끊어지면 자성인 미타가 그대로 드러나며, 자심인 정토가 앞에 나타날 것이다. 이것이 바로 단번에 깨닫고 단번에 닦는 것이며 단번에 끊어지고 단번에 증득하는 것이어서 접차가 없다. 비록 그렇더라도 망령된 행위의 모습을 뒤집는 것은 하루아침 하루저녁에 되는 것이 아니기에 겁을 지내도록 수행해야 한다. 그러므로 말하기를 ‘부처는 본래 여여하나 부지런히 염해야 하며, 업은 본래 공하지만 열심히 끊어야 한다’라고 한 것이다.”⁴⁵⁾하였다.

위의 내용을 분석해보면, 육조 혜능의 서방정토관과 완전히 동일하다고 할 것이다. 이처럼 휴정은 화두참구를 한 이외에 염불도 하였으나 서방왕생을 위한 염불이 아니라 자성이 곧 아미타불임을 알고 일심으로 염불하여 확연하게 본래의 면목이 현전하는 것이 곧 서방정토에 왕생하는 것이라 했다. 그에게는 염불도 견성과 같았던 것이다.⁴⁶⁾

다음의 시구를 통하여 소요태능의 정토관을 살펴보자.

선행우바이에게 보임

示善行優婆夷

몸은 비록 사바의 한 세계에 있어도

身在娑婆一界中

마음은 안양국의 아홉 연못 붉은 꽃에 있다네

心有安養九蓮紅

다른 해에 가죽부대 벗어버리고

他年脫却皮袋子

아미타불 큰 원력의 바람에 돛을 달리라.

帆掛彌陀大願風⁴⁷⁾

위의 시는 우바이 즉, 여신도에게 주는 글이기 때문에 타방정토의 관념을 드러낸 것인지도 모르겠다. 소요태능 자신이 희구한 것인지, 아니면 우바이를 위해 타방정토세계를 희구하는 모습을 보인 것인지는 정확히 알 수 없으나 그가 정토 염불을 수용한 것은 분명해 보인다. 이처럼 조선의 수행자들은 간화선 수행 이외에 정토염불과 함께 聽經과 간경, 주문을 지니는 일체의 수행을 근기에 따라 지니고 가르쳤을 것으로 보인다. 조선에 이르러 보조지눌의 성적등지문 · 원돈신해문 · 간화경절문의 삼문체계가 看話徑截門 · 圓頓門 · 念佛門이라는 三門修業의 형태로 재확립된 것은 이를 대변해준다고 할 것이다. 이러한 수행형태가 오늘날에도 그대로 이어지고 있음을 우리는 쉽게 찾아볼 수 있다.

5. 나오면서

무릇 한 시대의 수행은 그것을 받아들이고 행하는 사람들에 의해 때로는 짧은 기간 동안 유지

45) 『淸虛集』 권6, (『한불전』 7책) p.711a-b) “佛爲上根人 說即心即佛 惟心淨土 自性彌陀 所謂西方去此不遠是也 爲下根人 說十萬(十惡)八千(八邪)里 所謂西方去此遠矣 然則西方遠近 在於人而不在於法也 西方顯密 在於語而不在於意也 若人一生一念 前後際斷 則自性彌陀獨露 而自心淨土現前矣 此即頓悟頓修 頓斷頓證故 無地位矣 雖然翻妄行相 非一朝一夕 要假歷劫熏修 故曰佛本是而勤念 業本空而勤斷”

46) 鎌田茂雄 著, 申賢淑 譯, 『韓國佛敎史』, 서울, 民族社 1988, pp.208-209 참조.

47) 학담, 위의 책 p.55 참조.

되다가 사라지기도 하고, 때로는 면면히 이어져 시대를 넘어서 지속적으로 전해지기도 한다. 우리의 경우 신라시대부터 받아들이기 시작한 선법은 구산선문이라는 수용의 단계를 거쳐 고려의 보조지눌에 의해 삼문체계(惺寂等持門 · 圓頓信解門 · 看話徑截門)로 그 수행문이 확립되고 그 가운데서 간화경절문을 최고의 수행문으로 꼽았지만, 최상의 근기만이 아닌 여타의 모든 근기를 섭수하기위한 또 다른 수행문을 열어놓았듯이 이러한 경향은 조선에 이르러서도 看話徑截門 · 圓頓門 · 念佛門이라는 三門修業의 형태로 재확립되어 이미 한국선문의 하나의 일반화된 특성으로 자리 잡은 것 같다. 고려에서 조선으로 이어지는 대표적 종장인 보조지눌의 사상인 禪主敎從的 禪教會通이나 나아가 조선의 대표적인 종장인 청허휴정의 선교일치의 사상적 기초는 오늘날도 여전히 유효하게 유지되고 있다고 생각된다.

본문의 연구에서 조선시대 승가의 수행구조는 간화선을 중심으로 한 염불 및 여타 수행을 모두 섭수하고 아우르는 복합적 수행의 형태를 띤다고 하였다. 이런 경향은 오늘날도 마찬가지로의 형태를 보이고 있다고 할 것이다. 그러나 무엇보다 유감스러운 것은 현재 간화선은 수행이론이 부족해서가 아니라 간화선을 제대로 수행하고 현장할 선지식이 절대적으로 부족하고, 이와 함께 간화선의 본질을 망각한 채 속히 그 수행의 성과를 얻는데 급급한 대다수의 수행자들에 의해 외면되거나 심지어 간화선 자체에 대한 회의마저 일으키는 지경에 이른 것이다.

대혜의 말을 빌자면, 간화선은 生死의 문제를 해결하고 생사에 대적하는 수행이다. 화두를 타파했는지 여부는 그가 생사에 능히 대적할 수 있는 역량이 있는지를 가지고 판단한다고 하였다. 생사를 해결하는 길이 어찌 얇은 근성으로 얼마간의 수행에 매진하였다 하여 쉽게 성취될 수 있는 길이겠는가? 간화선수행으로의 보다 쉬운 접근을 위해 다 같이 고민하고 해결해야할 문제가 적지 않게 남아있지만, 무엇보다 자신을 향해 반문해 볼 일이다. 자신은 한 생을 바쳐 생사문제를 해결하겠다는 결의가 확고히 서있는지를. 이 문호로 드는 일은 결코 쉽지 않은 수행의 길이기 에 고려와 조선의 많은 선수행자들이 염불을 비롯한 갖가지 수행문을 백화점처럼 열어 진열한 것은 아닌지.

<참고문헌>

- 원전

- 『高峰和尚禪要』, (근신纂續藏經 70)
『大慧普覺禪師法語』권24, (大正藏 47)
『大慧普覺禪師普說』권17, (大正藏 47)
『大慧普覺禪師普說』권14, (大正藏 47)
『大慧普覺禪師書』권30, (大正藏 47)
『浮休堂大師集』권4, (『한불전』 8권)
『禪家龜鑑』, (근신續藏 63)
『心法要抄』, (『한불전』 7권)
『淸虛集』권6, (『한불전』 7권)
『逍遙堂集』, (『한불전』 8권)
『寂滅示衆論』, (『한불전』 7권)

- 단행본

- 鎌田茂雄 著, 申賢淑 譯, 『韓國佛教史』, 서울, 民族社, 1988.
김두진 지음, 『신라 하대 선종사상사 연구』, 서울, (주)일조각, 2007.
金煥泰 씀, 『한국불교사』, 서울, 경서원, 1997.
金煥泰 씀, 『韓國佛教史正論』, 서울, (주)불지사, 1997.
김풍기 지음, 『선가귀감』, 조선불교의 탄생, 리라이팅 클래식016, 서울, 그린비출판사, 2013.
길희성, 『지눌의 선사상』, 서울, 조합공동체소나무, 2001.
심재룡의 편역, 『고려시대의 불교사상』, 한국철학자료집 불교편2, 서울, 서울대학교 출판부, 2006.
禹貞相, 『朝鮮前期佛教思想研究』, 서울, 동국대학교출판부, 1985.
이영무 논저, 『한국의 불교사상』, 서울, 민족문화사, 1987.
최현각, 『최현각선학전집』 7 「한국선론」, 서울, 동국대학교출판부, 2012.
채상식 저, 『高麗後期佛教史研究』, 서울, 一潮閣, 1991.
학담, 『소요태능선사를 다시 노래하다』, 서울, 펀다리카, 2017.
韓基斗, 『韓國佛教思想研究』, 서울, 一志社, 1980.
홍운식, 『韓國佛教史의 研究』, 서울, 敎文社, 1988.
忽滑谷快天 저· 정호경 역, 『朝鮮禪敎史』, 서울, 보련각, 1978.

- 논문

- 정영식, 「朝鮮禪敎史에 나타난 누카리아 가이텐의 한국선종인식-조선편을 중심으로」, 한국선학 40, 2015.
존조르겐슨, 「서산휴정과 그 스승들의 저술에서 간화선의 이론적 기반」, 『간화선 수행과 한국선』. 종학연구소 엮음, 서울, 동국대학교출판부, 간화선연구총서1, 2012.

朝鮮時代の僧伽の修行傾向に関する研究

黄金淵(東国大学)

1. はじめに
2. 高麗の伝統から朝鮮へ
3. 休静とその門下の看話禅
4. 念仏およびその他の修行の受容
5. おわりに

1. はじめに

今日、我々の修行はどこに向かい、どのような形態で進んでいるであろうか？自力修行の代表である禅修行（黙照と看話）と、他力修行の代表といえる浄土に向かう念仏修行をはじめ、そのほかの持呪や寫經、シヨル（礼拝）修行、南方仏教のヴィパッサナーにいたるまで、各自それぞれの因縁にしたがって指導を受け、この修行からあの修行へ移り、その中で自分に最も合うとか、惹かれた修行の種目を選択し、自分の修行の基本とし、自分を向上させる形態を帯びているのであろうか？おそらくそうであろう。質問の形で書いたが、それが答えとして感じられる。各自の因縁にしたがい、どのような修行の門に触れ、また他の因縁によりまた他の修行に触れながら、どのような修行が最上のものか、私に合うのかに関する絶え間ない疑いと渴望で喘ぎながら時間を溶かしていく。

歴史を通して見ると、このような悩みはすでに前の世代の修行者たちが今の我々のように悩み尽くして過ぎて行ったが、彼らが修行をしてみて感じた過程と結果とを、自身の書籍や詩句を通してすでに吐露しておいたにもかかわらず、我々は依然としてウロウロとあれこれ議論だけを重ねているのかもしれない。これは再言すれば、「解」はいつの時代にまして豊富であるが、「行」は前の時代の人々に決して及ばないという考えを消し去ることができない。とくに世界が一つに繋がり、決心さえすれば各国の仏教修行をあまねく体験し、各自、自分に合う修行を探ることが出来る今に至っても、このような彷徨は終わりなく蔓延しているように見える。

まず韓国仏教の修行の代表と掲げている看話禅について考えてみよう。看話禅に関する言い争いの言葉を聞いてみると、心が重苦しくなるのをどうしようもできない。看話禅に対して熱いジャガイモとか（訳注：どうしようもないことという意味）、危機とか、時代に合わない靈験のない無用な修行とまで人々から言われているのを見る。それよりもより危険な発言は、修行自体に対する懐疑を超えて、無用論を主張したり、時代に合わない修行であるといい、深い洞察や悩みが無くそれを語っていることだ。果たしてそのような者たちは、看話禅がどんな修行なのか、きちんと理解して述べているのだろうか？また実際、どれくらい渾身の力を傾けて修行してみたのか？おそらくこの二つの問いに、誰も自信をもって「そうだ」と答えられる者は、僧俗を問わずいないと思う。

本論文は、韓国禅宗の全体的な流れの中で定立した朝鮮朝の僧家の修行全般を検討してみるための

ものである。修行の中心には依然と看話禪に関するものが主をなしているであろう。なぜなら朝鮮朝の僧家修行の中心に清虚休静(1520-1604)という大人物がおり、彼が及ぼした影響力を決して避けることも看過することもできないからである。また彼の門下の大部分の禪師たちが看話禪を参究したことを記録を通して見ることが出来る。その中、何より修行の眼目を整然と提示した休静の著作『禅家亀鑑』は、その当時の修行眼目と傾向とを把握できる最も簡潔ながらも核心的な内容を伝える書籍であることを否定できない。

周知のように、朝鮮時代は崇儒抑仏の風潮とともに壬辰倭乱という外患の歴史的な桎梏さえも耐えなければならなかった二重の苦難の時期である。その当時の僧家としては、自分たちが継承してきた修行の家風をそのまま維持し伝承することだけでも大変なことだった。ゆえにここから一步踏み出して新たなものを定立するのは、期待し難い課題であったことは明らかである。ひょっとすると修行という行為が、ただの贅沢なスローガンだったのかもしれない。

このような時代的な困難のためか、朝鮮時代の仏教を扱い、とくに禅思想を扱ったものはそれほど多くなく、『禅家亀鑑』に対する研究に偏っている。そのような中でも看話禪をはじめ、その時代の修行を明らかにする人物と書籍はどれくらいあるであろうか？今から可能な資料の中から朝鮮時代に行われた看話禪をはじめとした僧家の修行傾向を整理することにする。

2. 高麗の伝統から朝鮮へ

高麗から朝鮮へ交代する過程で現れた修行の傾向を検討する前に、まず韓国禅宗の伝来と成立を一瞥する。禅宗の伝来と定着の過程を全体的に整理すると、次のようにいくつかに分けてみる事が出来る。まず現在までの研究に基づき、韓国禅宗の始まりを見る観点で定立すると、韓国禅宗の始まりを見る出発点は、ほぼ三種に分かれる。①まずその最初の伝来を中国禅宗の第四祖の大醫道信(580-610)の弟子であった法朗(生没年未詳)から見る観点である。法朗は新羅人で、生没年代や入唐および求法時期などはみなわからないが、中国で四祖道信に師事して双峯の禪旨を伝授されたと伝わる。これは聞慶鳳巖寺の智證大師寂照塔碑文の記録にしたがうものである。また彼の弟子であった神行(信行)は、入唐して北宗の禅法を伝えたといい、まず北宗禅の伝来を論ずる。

②第二が神行の入寂後40余年が過ぎた新羅第41代の憲徳王13年に道義国師が中国・唐の馬祖道一(709-788)の弟子の西堂智藏(735-814)から六祖慧能(638-713)の南頓の禅法を受けたというものである。③第三が太古普愚(1301-1382)を宗祖とする伝來說として、これは中国臨済の18代法孫・石屋清珙(1272-1352)の法嗣として、臨済の正式な法系が伝わった点と、また太古が韓国禅門の九山禅門を統合したという点などを挙げる。

これを全体的に整理してみると、我が国への禅法の伝来の最初は北宗禅の系統であり、その次に慧能系統の南宗の頓法が伝来し、その後臨済宗系統の禅法が伝来したことになる。九山禅門の成立と展開に対しては「羅末成立説」、「麗初成立説」¹⁾、「義天以後成立説」などの見解の対立があるが、

1) 「九山禅門」とは禅宗の九つの山門を指す言葉であるため、この九つの山門がすべて成立した後に、はじめて指すことが出来る名称である。したがって九山という禅門の門派が完全に成立したのは高麗時代になってからだと強力に主張する者もいる。すなわち、高麗の開国当時にすでに成立していたものと推測される實相山、迦智山、棟裡山、聖住山、閻堀山、師子山、鳳林山など七つの山門に高麗太祖以後、須彌山と曦陽山の二つの山門が出来、初めて九山という禅門の数的な用語が生まれたと見なければならないという。金煥泰著、『韓國佛教史正論』、ソウル、(株)仏智社、1997、pp.527-528参照

全体的に羅末麗初成立説へ集約されている。伝来した禅法の特性的な側面から見ると、新羅末期には西堂智蔵、麻谷寶徹などの洪州の宗風が伝来していたのとは異なり、高麗にいたると雲居道膺(853-902)、投子大同など、青原行思の系統の禅法が大きく活躍したといわれる。高麗前期に至り、眞澈國師利嚴(870-936)により曹洞宗の禅法が伝来し、智宗(930-1018)により法眼宗が伝来し、順之(807-883)により中国の仰山慧寂(807-883)の禅法を継いだ瀉仰宗が伝来した。また中国臨済の18代の法孫、石屋清珙(1272-1352)の法嗣である太古普愚(1301-1382)により臨済宗が入り、臨済宗の正式な法系が繋がった。これを通して見ると、高麗初期には中国の五家がほぼすべて伝来した。

ここで何よりも、恭愍王の時に太古普愚が元に入り、臨済の18代の石屋清珙に会って、その法を継いだ後、高麗に帰ったことは、韓国の禅思想を変化させる大きな契機として挙げることができる。彼は臨済宗の法統を継承し、一方で普照の思想である曹溪禅を継承することにより、韓国的な臨済宗、韓国的な曹溪宗をとともに樹立しようと努力した。九山禅門の禅思想は臨済宗統である太古の法統より、韓国禅系の正統である普照の思想が後代にまで影響を及ぼしたことを特徴と見れば、この点は禅家の教材である履歴が、普照と元暁および野雲を中心とする『初発心自警文』に依存し、『都序』と『禅要』、『節要』および念誦などに基点を置いている点からもわかる。

禅宗に対する多種多様な評価は²⁾ 後まわしにして、その特徴的な面を分析すると、新羅時代の禅はただ中国禅の受容に過ぎない。これは導入期であることを勘案すると当然の現象といえる。しかし高麗になり禅門は九山門の中、閻岫山系の宗暉禪師から輩出された高麗毅宗代の普照国師知訥(1158-1210)により、中国禅の影響を受け、独自の禅風を確立するようになったものと見られる。また知訥が確立した禅風は、それ以後の朝鮮の方向を決定し、後代の曹溪宗の成立に大きく影響を及ぼしたと言う点で、その意義は大きいと言える。³⁾

高麗初期に九山禅門に属した禅僧の大部分は教禪融合思想の傾向を持つ。⁴⁾このような傾向は、韓国仏教の後代にもそのまま一つの特性として続いたと言える。したがって朝鮮時代の禅の中心にいる清虚休静も、看話禅を最も主たる修行と主張したが、華嚴教学をはじめとする多くの經典を受容し、念仏をはじめとするその他の修行を一つとして排除せず、すべて摂受する性向を帯びている。このように見ると、朝鮮朝の禅思想は太古以前の九山禅門に普照中心の禅思想を加え、またこれに加えて太古の禅思想が互いに融けあい合わさって発展してきたものであるといえよう。

まとめると、前で全体的に検討したように、韓国禅の流れは次のいくつかの経過として見ることができる。①まず新羅時代の禅は導入期であり、いまだ未完成であるため中国禅を受け取りこの地に根を下ろしたが、そこに力を使った時期と言える。②以後、中国禅の五家がほとんど導入された高麗の禅は、普照国師知訥により中国禅を受け取り消化して独自の体系を確立した時期である。さらに彼が確立した禅風は、それ以後、朝鮮の方向および修行の方向を決定付け、これが今日の曹溪宗の成立にまで大きく影響を及ぼすようになった。

③この中、韓国禅の画期的な転換期をなしとげた恭愍王代の太古普愚が元に入り、臨済の18代の石屋清珙に会い、彼の法を継いだ後、高麗に帰って臨済宗の法統を継承し、一方では普照の思想的な

2) 禅宗に対して、自分本位の考えだけで他のすべてのものを顧みない消極的な禅家の傾向が新羅を滅ぼした原因とまで考える者もあり、高麗初の大覺国師義天も、禅宗が新羅を滅ぼした大きな原因であると見、九山の僧侶たちを天台宗に受容するようにし、禅に対して正しくないということを指摘している。韓基斗、『韓國佛教思想研究』、ソウル、一志社、1980、pp.184-185。

3) 鎌田茂雄 著、申賢淑 譯、『韓國佛教史』、ソウル、民族社 1988、pp.176-177 参照。

4) 金トウジン著、『新羅下代 禅宗思想史 研究』、ソウル、(株)一潮閣、2007、pp.13-38 参照。

曹溪禪を継承していること。韓国的な臨濟宗、韓国的な曹溪宗を併せて樹立するのに寄与したのである。

普照知訥が三門體系（惺寂等持門・圓頓信解門・看話徑截門）により、その修行門を確立し、その中で看話徑截門を最高の修行門と選んだが、最上の機根だけでなく、他の全ての機根のために修行の門を開けておいたように、このような傾向は朝鮮を経て、すでに韓国禪門の一つの特徴となったようである。高麗から朝鮮へ続く代表的な宗匠を普照知訥と清虚休静と見る時、知訥が繰り広げた禪主教從的な禪教會通⁵⁾、すなわち禪を主とし教を従として禪と教とを会通する融合的な思想は、朝鮮時代の清虚休静に至って、彼の『禪家龜鑑』を通して禪教一致の思想⁶⁾として継承されている。そして、このような流れは清虚の跡を継いで現在まで至っている。普照で定立された三門の定立は、朝鮮の清虚にも影響する。清虚は看話禪と臨濟宗とを優先して論じるが、念仏をはじめ他の修行門を排除しない、諸修行を吸収する傾向へつながるのではないかと思う。とくに看話禪とともに他の修行の中でも浄土念仏の修行を兼ねて修する風土は、禪浄雙修を論ずる前に、このような諸教と禪を一つと見、すべての修行を合わせる思想から出てきたものなのであろう。したがって看話禪を主たる修行と設定し、浄土修行を始めとする他の修行を兼ねて修する傾向は、見方によってはすでに高麗の普照知訥から、その源泉を求めることが出来、さらにさかのぼれるかはわからない。これは初期の太古普愚もそうであり、後の浮休善修(1543-1615)も無字話頭を通した看話禪修行を重視したが、話頭修行とともに浄土念仏修行を加えた。すなわち教学を基礎とした話頭の参禪修行、禪と教とのどちらにもかたよらない禪教一致の修行が綿々と伝わったのである。これが清虚休静の『禪家龜鑑』を通して、その思想と実践の姿が確実に定立されたものと考えられる。

3. 休静とその門下の看話禪

上で簡単に明らかにしたように、朝鮮時代の修行形態を論ずるときに清虚休静を排除して論ずることはできない。朝鮮建国から150年間、公案修行に関する著作はほとんど残っておらず、事実上、その時期のものと知られる大部分のものは、後代の西山休静とその弟子たちの文献を通して知られたものといえる。朝鮮初期の看話禪修行は、大体は平山處林と石屋清瑛が属していた臨濟禪虎丘派を継承したものである。この分派に高峰原妙(1238-1295)と中鋒明本(1263-1323)のような、影響力ある看話禪の禪師たちが属していた。他の有力な勢力は、高麗の普照知訥から由来したものである。7) 清虚休静に対して韓国禪系の正しい道を歩まなかったと評価したり疑いを持つ僧侶がたぐさんいた。その中、震黙一玉(1562-1633)⁸⁾は、休静を名利僧と指摘している。しかし彼を排除して、より具体的には『禪家龜鑑』の内容を排除して、朝鮮の看話禪を論ずるのは難しい。それだけ彼は看話禪をはじめとした朝鮮時代の全ての修行論の中にいる人物である。これは修行に関する理論的表明が、最も明瞭に現れているからといえるであろう。彼の著作『禪家龜鑑』を始め、『清虚堂集』

5) キルヒソン,「知訥の禪思想」,ソウル,組合共同体ソナム,2001,p.6.

6) 『禪家龜鑑』,(卍新續藏63)p.737c世尊三處傳心者為禪旨 一代所説者為教門 故曰禪是佛心 教是佛語”

7) ジョン・ジョルゲンセン,「西山休静とその師匠たちの著作における看話禪の理論的基盤」,『看話禪 修行と韓国禪』,宗学研究所 東国大学校出版部,看話禪研究叢書1,2012, p.141-172.

8) 震黙は、伝説によれば、釈迦の化身と伝わり、全州鳳棲寺に隠居しながら名利を離れて抜きんできた悟りを得た僧侶として宗派を超越した閑道人であった。彼はただ西山にだけ名利僧と批判したのではなく、韓国の僧界をすべて末流の僧と述べた。韓基斗,『韓國佛教思想研究』,ソウル,一志社,1980, p.105参照.

と『心法要抄』、『禪教釋』と『禪教訣』などを 見ると、崇儒抑仏と壬辰倭乱という内外の悪災にもかかわらず、少なからざる重要な著作を残した稀有な禪師でもある。したがって彼の著作を分析することは、すなわち朝鮮時代の修行形態を窺うよい道になるであろう。

西山門下は、ほぼ四大派に分かれる。その第一は松雲惟政(1544-1610)⁹⁾、第二は鞭羊彦機(1581-1644)、第三は逍遙太能、第四は靜觀一禪(1533-1608)の四派である。四溟堂松雲は華嚴に依拠した禪界の立場であり、碧松以後、綿々と流れる禪教一致の教に立脚した禪思想の主唱者といえるであろう。鞭羊彦機は西山門下の松雲と双璧をなす人物と評価され、従来の觀念を覆し、新たな天台の空仮中の思想に立脚して究極に禪の真実の境涯に至る思想をひき起こした。彼は修行上から見ると、看経や念仏よりも禪による一心の工夫が成仏する速い道であると見、四教一理・教禪一門・三禪一如を主張した後、天台の空仮中思想に依拠した点は、禪教どちらにも偏らないが、禪理に基づいた点を探ることが出来る。¹⁰⁾ 前述したように、すでに『禪家龜鑑』一卷は多くの論文で検討されている。以下、『禪家龜鑑』の内容にしたがい、論者自らの看話禪の内容を簡単にまとめる。

『禪家龜鑑』の冒頭は、周知のように「本来から限りなく明るく靈的で、はやくから生滅がない、ゆえに名前を付けることも、模様を描くこともできない、その一つのもの(一物)」を認めること¹¹⁾から始まる。これは荷沢神会(684-758)が、全ての仏の根本であり、神会自身の仏性ということにより、知解宗師と取り扱うしかなかったそれを認めることから工夫の始まりがなされると、簡明で単刀直入的なメッセージである。またこれは書籍の中間の全ての思想を総決算し、「偉大な光は暗さがなく、万古に輝いているが、この門に入ろうとすると、知解(はからい)を用いるなかれ¹²⁾と結ぶことにより、大慧宗杲の『書狀』「答張舍人狀元」篇に出る看話禪修行で排除しなければならない多くの禁忌事項¹³⁾を、この一言で整理している。(もちろんこの部分に該当する内容を中間でもう少し詳しく言及している。¹⁴⁾このように『禪家龜鑑』の始めと終わりを見ると、休靜が本書の中で他の多くの修行を述べているとしても、彼の修行の中心が看話禪の頭彰にあることがわかる。

それにもかかわらず、彼が様々な修行の門に言及した核心的な理由を、彼は「法にも多くの意味があり、人にもさまざまな気質があるので方便を繰り広げるのに妨げにならない¹⁵⁾と述べている。法には不變と隨縁という二つの理があり、人には速い遅い、頓と漸の多様な機根があるために、様々な修行の門を開けておかなければならないというのが、その理由といえるであろう。

休靜はまた、「世尊が三か所で心を伝えたのが禪旨になり、生涯の間におっしゃったことが、教門になった。それゆえ禪は仏の心であり、教は仏の言葉であると結論し、それゆえ禪と教は二つではなく違うことはない¹⁶⁾ということを明らかに闡明する。この内容は、休靜が禪と教を眺める教禪一致の眼目であり、中心的観点であるといえる。またここで休靜は、工夫する者がどのようにしなければならぬのかについて、「それゆえ学ぶ者は、仏の本当の教えとして変わらないこと(不變)と因縁

9) 松雲は『法華經跋』と『華嚴經』を主に読んだようである。

10) 韓基斗、『韓國佛教思想研究』、ソウル、一志社、1980、p.106.

11) 『禪家龜鑑』(叢新續藏63)p.737b “有一物於此 從本以來昭昭靈靈 不曾生不曾滅 名不得狀不得”

12) 『禪家龜鑑』(叢新續藏63)p.745b “神光不昧萬古微猷。入此門來莫存知解”

13) 『大慧普覺禪師書』卷30、(大正藏 47) p.941b “只管提撕舉覺 左來也不是 右來也不是 又不得將心等悟又不得向舉起處承當 又不得作玄妙領略 又不得作有無商量 又不得作真無之無卜度 又不得坐在無事甲裏 又不得向擊石火閃電光處會 直得無所用心 心無所之時 莫怕落空”

14) 『禪家龜鑑』(叢新續藏63) p.739a “話頭不得舉起處承當 不得思量卜度 又不得將迷待悟就不可思量處思量 心無所之 如老鼠入牛角便見倒斷也 又尋常計較安排底是識情 隨生死遷流底是識情 怕怖惶惶底是識情 今人不知是病 只管在裏許頭出頭沒”

15) 『禪家龜鑑』(叢新續藏63) p.737c “法有多義 人有多機 不妨施設”

16) 『禪家龜鑑』(叢新續藏63) p.737c “世尊三處傳心者為禪旨 一代所說者為教門 故曰禪是佛心 教是佛語”

に従うという二つの意味が、自分の心の本当の部分と現象であり、悟り(頓)、長い間に修する(漸)という二つの門が自らの修行の始まりと終わりであることを詳細にし、しかる後に教の意味を放ち、ただ自分の心の前に表れた一つの考えをもって禅の旨趣を参究すれば、必ず得るものがあるであろうといい、これが身を脱いで(出身)生きる道¹⁷⁾と述べている。

この部分を指して、よく「捨教入禅」と評する。教学を捨てて禅へ入るというで解釈される。しかしこれに対する意味を、我々は無条件に教学を捨てて参禅だけをしなければならないと歪曲して解釈しているのかもしれない。休静は明らかに前提をしている。仏の真の教えにより、変わらないもの(不変)と因縁に随う(随縁)二つの意味がすなわち私の心の本当の部分と現象であることを知らねばならず、またすぐに悟り(頓)、長く修する(漸)の二つの門が、自らの修行の始まりと終わりとを、詳しく選らんだ後にはじめて参禅に入らなければならないというのである。これが教と禅を一つと見、その工夫の前後を定める指針であるといえる。

その次に、彼が提示する看話禅の工夫の核心は何であるか？彼は簡潔に述べる。「学ぶ者は必ず活句を参究しなければならず、死句を参究してはいけない」と。これは看話禅のすべての宗匠たちが等しく強調する点である。もちろん休静の特別な主張ではない。看話禅の本領をそのまま継承していることを示す部分である。ここに休静はもう一言強調する。もし活句を参究して悟るならば、仏や祖師とともに師となることはできようが、死句を参究すれば、自分自身も救えないということである。この部分は圓悟や大慧が、活句を参究すれば永劫にも忘れない¹⁸⁾と述べた言葉と若干の言葉の違いがあるが、その趣旨は同じである。

休静は『禅家龜鑑』で、話頭として「庭前栢樹子話」と「狗子無佛性話」を取り上げる。話頭の参究と関連した、より詳しい内容は、彼の著作『心法要抄』¹⁹⁾を通して見る事が出来る。そして、次いで高峰が述べた看話禅の三要に言及し、この三つの中、一つでも欠けると決して話頭を打破することはできないことを強調する。高峰原妙が[示衆]を通して明らかにした看話禅の三要²⁰⁾は、三つを簡潔に整理した側面から断然目立つため、よく「高峰の看話禅の三要」という言葉で通用しているが、すでに大慧宗杲(1089-1163)により、その『法語』巻24で「決定信」と「決定志」という語句で用いられているものであり、彼はこれが無い工夫がどのようなことになるのかについて簡明に言及している。その相違点を挙げると、高峰は三要の意味を語っているが、大慧はこれらが無ければどのような結果がもたらされるのかに言及している。内容は次の如くである。

ただ決定的な信と決定的な気概が無いかを恐れるだけだ。決定的な信が無ければ まさに退転の心を出すようになり、決定的な意志が無ければ工夫しても最後まで貫通しても至ることができない。また、そのように決定的な信があつてこそ、退転の心が無く、決定的な気概があつてこそ、工夫が最後まで至るのである。²¹⁾

17) 『禅家龜鑑』, (卍新續藏63) p.738b “故學者先以如實言教委辦不變隨緣二義 是自心之性相 頓悟漸修兩門是自行之始終 然後放下教義 但將自心現前一念參詳禪旨則必有所得 所謂出身活路”

18) 『大慧普覺禪師普說』巻14, 「秦國太夫人請普說」, (大正藏47)p.869b “夫參學者 須參活句 莫參死句活句下薦得 永劫不忘 死句下薦得 自救不了”

19) 『心法要抄』, (『韓仏全』7巻) pp.649-650

20) 『高峰和尚禪要』, 「示衆」, (卍新纂續藏經 70)p.708.b “若謂著實參禪 決須具足三要 第一要有大信根明知此事 如靠一座須彌山 第二要有大憤志 如遇殺父冤讐 直欲便與一刀兩段 第三要有大疑情 如暗地做了一件極事 正在欲露未露之時 十二時中 果能具此三要 管取剋日功成。”

21) 『大慧普覺禪師法語』巻24, 「示成機宜(季恭)」, (大正藏47) p.911c “只怕無決定信決定志耳 無決定信則有退轉心 無決定志 則學不到徹頭處 且那箇是有決定信而無退轉心 有決定志而學到徹頭處者” また「大慧普覺禪師書」巻30, 「答 湯丞相(進之)」, (大正藏47) p.941cでは“學此道須有決定志 若無決定志則如聽聾者見人說東 便隨人向東走 說

上の文は決定的な信と意志があってこそ、この工夫に退かず最後まで打破できることを述べたものである。第三の大きな疑心(大疑情)に対して、大慧は『普説』巻17で次のように述べる。

今、道を学ぶものは、よく自らを疑わず、かえって他のこれを疑う。それゆえ「大疑の下に必らず大悟を得」と述べたのである。22)

上の内容は活句の参究とともに看話禅で最重要視する工夫の要件を説いた部分である。ここで休静は、琴の糸の比喻を挙げ、修行をする時、あまりがんばっても、だからといって話頭を忘れてもならない中道の修行を注文する。このように純一に工夫すれば、ついに悟るときがあるであろうし、たとえ悟れなかったとしても目を閉じる時に悪業に引かれなないと、この工夫の効能を明らかにする。これは参禅者をして勇気を励ますための深い配慮の言葉であると考えられる。このほかにも参禅と関連して持つべき心構えと工夫姿勢について、口がすっぱくなるまで言及している。23)このような内容を見ると、その当時の修行者たちがどのような心構えで参禅修行に臨んでいたかを十分に推測できる。休静はその『心法要抄』で、もし生死から解脱しようとするれば、すべからく祖師禅を参究しなければならず、また祖師禅とは「狗子無佛性話」すなわち千七百の公案の中の第一の公案なので、天下の衲僧たちがみな無字話頭を参究する24)と述べた。一方、三道の苦海を脱しようとするれば、すべからく六祖の禅を参究しなければならない25)といい、彼が語る六祖の禅が具体的に何を言うのか疑問を持つ部分も見える。

このほかに朝鮮の仏教文献の中、看話修行について言及しているものとして末繼智豈(生没未詳)の『寂滅示衆論』がある。本書に話頭に対して変わった形で言及した部分があるが、それは次の如くである。「問う。話頭とは何を言うのか?」「心が空であることがすなわち話であり、性品が空だというのはすなわち頭である」。「問う。心が空で、性品が空だというのは、何を言っているのか?」「答える。妄想がみな空であることを心が空だといい、情識が執着するところが無いことを性品が空だという。」26)と述べ、多少、特別な解釈を示してもいる。

一方、休静以外にも浮休善修(1543-1615)をはじめとする朝鮮の多くの禅者たちが看話禅を参究した内容をいろいろなところで探することができる。『禅家龜鑑』のように一目瞭然に看話禅に関して言及することはないが、彼の看話禅参究の内容を言及した今日はいくつかの詩句を通して挙げてみる。

西便隨人向西走 若有決定志 則把得住作得主宰”と述べ、もし決然とした気概がなければ、東方ということを聞くとただその人に随って東に走り、西方ということを聞くと、その人にしたがって方向が異なる。しかし、もし決然とした気概があれば、留まり主宰すると述べている。

22) 『大慧普覺禪師普説』巻17, 「錢計議請普説」, (大正藏47) p.884.c “今時學道者多不自疑 却疑他人 所以道 大疑之下必有大悟”

23) 淫乱でありながら参禅するのは、砂を蒸してご飯を作ろうとするようなものであり、殺生しながら参禅するのは、自分の耳を塞いで声を上げるのと同じであり、泥棒でありながら参禅するのは、底の空いた器を一杯にすることを願うのと同じだなど、五戒の受持がなければ、たとえ多くの智慧があっても、ついに魔軍の道をなすにいたることを強調した部分である。『禅家龜鑑』, (己新續藏63)p.740b “帶姪修禪如蒸沙作飯 帶殺修禪如塞耳叫聲 帶偷修禪如漏卮求滿 帶妄修禪如刻糞為香 縱有多智皆成魔道”

24) 『心法要抄』, (『韓仏全』 7巻) p.649c

25) 『清虚集』, (『韓仏全』 7巻) p.686c “要免三途海 須參六祖禪”

26) 『寂滅示衆論』, (『韓仏全』7巻) p.281a-b “問曰 話頭何爲 答云 心空則話 性空則頭 問曰心空性空何爲 妄想皆空曰心空 情無所着曰性空”

① 世の人々に警告する

警世

歳月を無駄に過ごすのは本当に惜しい。
世間の人々が是非の中で老いてゆき
蒲團の上に端正に座り、
いそしみ工夫して、祖師の家風を継ぐには
及ばない。

虚負光陰真可惜
世間人老是非中
不如端坐蒲團上
勤做功夫繼祖風 (二)²⁷⁾

② 松雲の詩に次韻して正道人に贈る

次松雲韻贈正道人

趙州の無字に疑団を起こし
一日二十四時間中、専念せよ
水窮まり雲尽きるところに至れば
忽然と祖師の関門を破る。

趙州無字起疑團
十二時中着意看
若到水窮雲盡處
驀然撞破祖師關 (三)²⁸⁾

上の二つの詩は、無常の歲月の中に祖師の家風を継ごうという熱望と話頭参究を勧める歌である。次に殺と活の消息を歌った浮休の詩を挙げる。

海商の物字に次韻する

次海商物字

浮休という一人のおいぼれ
生活が清いので、一物もない
日が暮れると松風をもてあそび
夜が深まれば山の月をもてあそび
ずる賢い心を休めて、はかりごとは絶たれ
心は灰になり、分別することはないが
世の中を避けて深い隠居に入る
誰かが私に尋ねれば答えるであろう
私の法には伝わってきた来歴があるので
殺と活とを備えている

浮休一老翁
活計清無物
日暮弄松風
夜深翫山月
機息絶營謀
心灰無所別
避世入深居
何人寄問說
吾法有自來
一言具殺活²⁹⁾

次は、話頭を参究して疑団を打破した後の消息を詠った詩句である。

27) 浮休善修, 『浮休堂大師集』巻4, (『韓仏全』8巻) p.18c.

28) 浮休善修, 前掲書, pp.17c-18a

29) 浮休善修, 前掲書, pp.8b-c.

① 眼師の詩に次韻する	次眼師韻
道とは本来虚玄であり、指すのが難しいもの 話頭に迷った狂人は経典を探る中で 全身いっぱい汗を流して疑心を一度破ると、 佛祖門中、どこへでも足が向くところに歩く	道本虚玄難指的 迷頭狂客謾尋經 一團疑破通身汗 佛祖門中信步行 ³⁰⁾

② 松雲の詩に次韻して正道人に贈る	次松雲韻贈正道人
この中の消息をその誰が知るであろうか。 発奮して身を忘れ、切に疑心を起こし 「あっ」という一声で天地が崩れると 北の海、南の丘を論じて何の意味があらうか	箇中消息有誰知 發憤忘身切起疑 因地一聲天地毀 何論北海與南陲(四) ³¹⁾

上で詠まれた浮休の詩を通して禅者たちの看話禅の家風を十分に読むことが出来るであろう。逍遙太能(1562-1649)は浮休門下の法門三傑(太能・冲徽・應詳)の中の一人である。浮休善修に華嚴を学び、西山大師休静が妙香山で大きく宗風を振っているという話を聴いて訪ねてみると、西山は逍遙に「影の無い木を伐って来い」という公案を与え、工夫を悟らせたという。その偈頌は次の如くである。

可笑しいことよ。牛に乗った者 牛に乗ったまま、牛を探している。 影の無い木を伐って来ると 錆び尽して水の中の泡だ。	可笑騎牛者 騎牛更覓牛 斫來無影樹 銷盡水中漚 ³²⁾
--------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------

逍遙太能が二十歳³³⁾の時、休静を師匠として過ごしたが、大師が上の偈頌を書いてくれたので、それをもって湖南に来て様々な宗匠に尋ねたが、みな答えられず、一人もその意味を解釈してくれなかったという。これに逍遙の年が四十歳になって妙香山に行き、大師に尋ね、他が無いこと(無生)がわかったと吐露している。次は、逍遙の看話禅修行が窺える詩句だ。

① 無題	無題
参禅してその明るさがはっきりとし 栢樹は庭の中に立っている。 可笑しい。南に善知識を探す者よ 徒らに百十城 ³⁴⁾ を周るんだな。	參禪明了了 栢樹立中庭 可笑南詢子 徒勞百十城 (六) ³⁵⁾

30) 浮休善修, 前掲書, p.18b.

31) 浮休善修, 前掲書, p.18a.

32) 太能, 『逍遙堂集』, (『韓仏全』8巻) p.188a.

33) ハクダム, 『逍遙太能禅師を再び歌う』, ブンダリカ, 2017, pp.30-31 参照.

② 宗門の一句

宗門一句

名が無い一文字が二つの話頭を垂らし	無名一字兩頭垂
二つ暗く二つ明るいので殺生自在な土台だ。	雙暗雙明殺活機
日が行き、月が来るが、それは誰の子か	日往月來是誰子
工夫をし疑心を破ったので、さらに疑心は無い	做工疑破 更無疑 (一) ³⁶⁾

③ 性源禪子に贈る(2)

贈性源禪子 (二)

百千の經典を誦えるのを砂の数ほどしても	百千經卷誦如沙
心が空しく苦しい風の中の砂	心地虚勞風裡沙
どんなことが趙州の公案の上に体を翻して	何事趙州公案上
一度投げて	
塵沙の如き煩惱を破ることと同じだ	翻身一擲破塵沙 (一) ³⁷⁾

道熙禪人に贈る(2)

贈道熙禪人(二)

趙州の公案には心の作用が無い	趙州公案沒心思
鐵壁銀山は百の考えでは知ることはできない	鐵壁銀山百不知
疑い來て疑い去って、その疑問に間斷が無く	疑來疑去疑無間
枯れ木に花が咲き古い枝に満ちている。	枯木開花滿故枝 (二) ³⁸⁾

上で逍遙禪師の看話禪修行を窺うことができる三つの詩句を紹介したが、その禪風は禪教一致と宗派主義を越え、禪修行觀(曹洞と雲門など多くの宗風の受容)を持ち、淨土法門も兼修したという。逍遙禪師が生きた時代は、教外別伝、臨濟と太古法統説がすでに一般化し、經典としては華嚴經と金剛經、円覺經と楞嚴經などが主に学ばれ、碧松智儼以後、僧家の禪学教科書は『都序』と『禪要』、『書状』へと徐々に規定され伝わっていた。彼は禪と教の根源が異なることを強調し、大衆を教化する時は、「狗子無仏性話」を話頭と提示することも行った。また法華と華嚴、および楞嚴と円覺經などの經教を学ぶようにし、臨濟一辺倒の宗風の中でも曹洞五位説で法門を提唱するなど、臨濟と雲門、徳山と滙仰など、禪門の様々な宗匠たちの公案法門をともに提唱も行った。さらに天台の三觀により法を書いたりもしたが、弟子と大衆たちに教える最も多くの法門は、『楞嚴經』の耳根圓通章を聞くことを、再度振り返って聞く觀行であったという。³⁹⁾

上で全体的に見てきたように、朝鮮の禪匠たちは看話禪を主に修行したが、他の修行や教えにも決して排他的ではなく、あまねく修行することを督励していたものと考えられる。以下では休静をは

34) 『華嚴經』に五十三善知識が百十城を周ることを喩える

35) 太能, 前掲書, p.198c.

36) 太能, 前掲書, p.193c

37) 太能, 前掲書, p.190b

38) 太能, 前掲書, p.191a

39) ハクダム, 『逍遙太能禪師を再び歌う』, ソウル, プンダリカ, 2017, pp.44-57参照.

じめ多くの宗匠のその他の修行に関する言及を検討する。

4. 念仏およびその他の修行の受容

上で逍遙太能の修行観を通して見たように、朝鮮時代の禅師たちが修行に関して取った態度は、大体、看話禅を中心としたものであるが、他の全ての修行にも一般的に開放的で包括的な性向を見せていたことがわかる。他の全ての修行に開放的で包容的な性向を見せた根拠は、『禅家龜鑑』に何よりも明確に現れる。休静の著作全般を通して見ると、休静自身は看話禅を中心として修行したことが明確に現れるが、他の修行に向かう包容性が自身のためであれ、あるいは全ての機根の修行人をみな摂受しようという意図から出発したものであれ、その包括的な性向が五戒の受持と六波羅蜜の修行を含め具体的な修行種目としては呪文を受持するもの(持呪)、礼拝と念仏、聽經と看經に至るまで、ほとんどすべての修行の種目を漏らさず羅列して述べていることがわかる。このような傾向については、機根も看過せず、すべてを摂受しようという慈悲の発露であるとも見る事が出来、あるいは中心修行の不在とって批判する場合もあるであろう。

また彼が八道都摠攝として戦乱の中で陣頭指揮した履歴から震黙一玉(1562-1633)⁴⁰⁾は休静を名利僧であると指摘していたという。

これから彼が『禅家龜鑑』で明かされた、全ての修行の包括的な性向に対する理由を挙げてみよう。彼は神呪、すなわち眞言を持誦するのは、現世の業は自らの力で治められるが、過去宿世の業は除くのが難しいので神力を借りる必要があると⁴¹⁾見、礼拝は恭敬であり、屈服であるので本当の性品を恭敬し無明を屈服させることだと⁴²⁾言った。

念仏に対しては、念仏とは口でするのは誦佛といい、心でするのは念仏という。口でだけ行って心でしなければ、道に利益はない⁴³⁾と規定する。念仏に対することは『清虚集』に、より詳しい見解が披歴されている。翻訳すると次の如くである。

心は仏の境界を反映し、これを覚えて忘れず、口には仏の名号を称え、明らかにして揺るがない。このように心と口が相応し、一声で念ずれば、能く八万億劫の生死の罪が消滅し、八万億劫の殊勝なる功德が成就するであろう。一声でもそうであるので、どうして千万回が考えられようか。いわば十回声を出して念仏するに蓮の花からできている蓮の池に往生するというのがこれだと言っているのである。⁴⁴⁾

上の文はペクチョサという人に、念仏について説いた内容である。これに次いで休静は、

仏は上機根のためには「心が即ち仏であり、心が浄土であり、自性が弥陀だ」とおっしゃったが、いわば「西方がここから遠くない」と言ったのであるが、下機根のためには十万八千里にもなると説いたが、いわば「西方がここから遠い」と言ったのがこれだ。そうならば、西方浄土の遠近は人にあるのであって法

40) 震黙は伝説によれば、釈迦の化身と伝わり、全州鳳棲寺に隠居しながら名利を離れ、超出した道僧として宗派を超越した閑道人であった。彼はただ西山にだけ名利僧と批判を行ったのではなく、韓国の僧界をすべて末流の僧と述べた。韓基斗、『韓国佛教思想研究』、ソウル、一志社、1980、p.105 参照。

41) 『禅家龜鑑』(卍新續藏63) p.741a “持呪者 現業易制自行可達 宿業難除必借神力”

42) 『禅家龜鑑』前掲書、p.741a “禮拜者敬也伏也 恭敬真性 屈伏無明”

43) 『禅家龜鑑』前掲書、p.741b

44) 『清虚集』卷6、(『韓仏全』7) p.711a “心則縁佛境界- (中略)- 所謂十聲念佛 往生蓮池者 此也”

にあるのではなく、西方の顯と密は言葉にあるのであり意味にあるのではない。もし人が一つの考えも出さず、前後際が断たれば、自性である弥陀がそのまま現れ、自心である浄土が前に現れるであろう。これがまさに頓悟頓修であり、頓断頓証なのであり漸次的なものはない。たとえそうであっても、ボケた行為のすがたを翻すのは一朝一夕にできることではないので、歴劫の修行が必要である。それゆえ「仏は本来、如如であるが、勤めて念じなければならず、業は本来は空であるが、熱心に断じなければならぬ」というのである」⁴⁵⁾と述べた。

上の内容を分析してみると、六祖慧能の西方浄土観と完全に同一であると言える。このように休静は話頭参究をする以外に念仏も行ったが、それは西方往生のための念仏ではなく、自性がすなわち阿弥陀仏であることを知り、一心に念仏して確然と本来の面目を現前することがすなわち西方浄土に往生することであると述べたのである。彼には念仏も見性と同じだったのである⁴⁶⁾

次の詩句を通して逍遙太能の浄土観を検討する。

善行優婆夷に示す

身はたとえ娑婆の一つの世界にあっても
心は安養国の九蓮の赤い華の葉にある。
他年に革袋を脱却して
弥陀仏の大きな願力の風に帆を掛けよう。

示善行優婆夷

身在娑婆一界中
心有安養九蓮紅
他年脱却皮袋子
帆掛彌陀大願風⁴⁷⁾

上の詩は優婆夷すなわち、女信徒に與える書であるため、他方浄土の觀念を表したのかもしれない。逍遙太能自身が希求したのか、あるいは優婆夷のために他方浄土世界を希求する姿を見せたは正確にはわからないが、彼が浄土念仏を受容したのは明確に見える。このように朝鮮の修行者たちは、看話禅修行以外に浄土念仏とともに聽經と看經、呪文を保つ一切の修行を機根にしたがい「持つもの」、「住むところ」を送り、教えたことと見える。朝鮮朝になり普照知訥の惺寂等持門・圓頓信解門・看話徑截門の三門体系が看話徑截門・圓頓門・念佛門という三門修行の形態に再確立されたのは、これを代弁するものであろう。このような修行形態が、今日にもそのまま継承されていることを、我々は容易に知ることが出来る。

5. おわりに

そもそも、ある時代の修行は、それを受け取り、行う人々によって、時には短い期間の間、維持されて消えて行くものもあり、時には綿々と継承され、時代を超えて持続するものもある。我々の場合、新羅時代から受容が始まった禅法は、九山禅門という受容の段階を経て高麗の普照知訥により三門体系（惺寂等持門・圓頓信解門・看話徑截門）とその修行門が確立し、その中で看話徑截門

45) 『清虚集』巻6, (『韓仏全』7冊) p.711a-b) “佛爲上根人 說即心即佛 惟心淨土 自性彌陀 所謂西方去此不遠是也 爲下根人 說十萬(十惡)八千(八邪)里 所謂西方去此遠矣 然則西方遠近 在於人而不在於法也 西方顯密 在於語而不在於意也 若人不生一念 前後際斷 則自性彌陀獨露 而自心淨土現前矣 此即頓悟頓修 頓斷頓證故 無地位矣 雖然翻妄行相 非一朝一夕 要假歷劫熏修 故曰佛本是而勤念 業本空而勤斷”

46) 鎌田茂雄 著,申賢淑 譯,『韓國佛教史』,ソウル,民族社 1988,pp.208-209 参照

47) ハクダム, 前掲書 p.55 参照

を最高の修行門と選んだが、最上の機根だけでなく他の全ての機根を摂受するための、また別の修行門を開いておいたように、このような傾向は朝鮮に至っても看話徑截門・圓頓門・念佛門という三門修行の形態で再確立され、すでに韓国禅門の一つの一般化された特性として位置を占めたようである。高麗から朝鮮へ続く代表的な宗匠である普照知訥の思想である禅主教從的な禅教の會通や、さらに朝鮮の代表的な宗匠である清虚休静の禅教一致の思想的基礎は、今日も依然と有効に維持されていると考えられる。

本文の研究で、朝鮮時代の僧家の修行構造は、看話禅を中心とした念仏や他の修行を全て摂受し合わせる複合的な修行の形態を帯びていると述べた。このような傾向は、今日も同様の形態を見せていると言える。しかし何より遺憾なのは、現在の看話禅の問題点は、修行理論が不足したからでなく、看話禅をきちんと修行し顕彰する善知識が絶対的に不足し、これとともに看話禅の本質を忘却したままで速くその修行の成果を得るのに汲々とした大多数の修行者たちにより無視されたり、ひいては看話禅自体に対する懐疑さえ引き起こしていることである。大

慧の言葉を借りれば、看話禅とは生死の問題を解決し、生死に敵対する修行である。話頭を打破したかの可否は、彼が生死によく敵対できる力量があるかにより判断すると述べている。生死を解決する道が、どうして浅い根性で、短期間の修行に邁進したとって簡単に成就できるものであろうか？看話禅修行へのより簡単な接近のために、皆が共に悩んで解決しなければならない問題は少なからず残っているが、何よりも自分自身に向かって反問してみることだ。自分は一生を捧げて生死問題を解決してやる！という決意が確固として働いているのかを。この門に入ることは、決してたやすくはない修行の道である。高麗や朝鮮の多くの禅修行者は、念仏をはじめとする様々な修行の門を、デパートのように開き陳列したのではない。

<参考文献>

- 原典

- 『高峰和尚禪要』, (卍新纂續藏經 70)
『大慧普覺禪師法語』卷24, (大正藏 47)
『大慧普覺禪師普說』卷17, (大正藏 47)
『大慧普覺禪師普說』卷14, (大正藏 47)
『大慧普覺禪師書』卷30, (大正藏 47)
『浮休堂大師集』卷4, (『韓仏全』 8巻)
『禪家龜鑑』, (『卍新續藏』 63)
『心法要抄』, (『韓仏全』 7巻)
『清虚集』卷6, (『韓仏全』 7巻)
『逍遙堂集』, (『韓仏全』 8巻)
『寂滅示衆論』, (『韓仏全』 7巻)

- 単行本

- 鎌田茂雄 著, 申賢淑 譯, 『韓國佛教史』, ソウル, 民族社, 1988.
金トゥジン 著, 『新羅下代 禪宗思想史 研究』, ソウル, (株)一潮閣, 2007.
金煥泰 著, 『韓国仏教史』, ソウル, 経書院, 1997.
金煥泰 著, 『韓國佛教史正論』, ソウル, (株)仏智社, 1997.
キムプンギ 著, 『禪家龜鑑』, 朝鮮仏教の誕生, リライディングクラシック016, ソウル, 그린비 출판사, 2013.
キルヒソン, 『知訥の禪思想』, ソウル, 組合共同体ソナム, 2001.
シムジェリョン編訳, 『高麗時代の仏教思想』, 韓国哲学資料集 仏教篇2, ソウル, ソウル大学校出版部, 2006.
禹貞相, 『朝鮮前期佛教思想研究』, ソウル, 東国大学校出版部, 1985.
イヨンム 論著, 『韓国の仏教思想』, ソウル, 民族文化社, 1987.
チェヒョンガク, 『チェヒョンガク禪学全集』7『韓国禪論』, ソウル, 東国大学校出版部, 2012.
チェサンシク著, 『高麗後期佛教史研究』, ソウル, 一潮閣, 1991.
ハクダム, 『逍遙太能禪師を再び歌う』, ソウル, プンダリカ, 2017.
韓基斗, 『韓國佛教思想研究』, ソウル, 一志社, 1980.
ホンユンシク, 『韓國佛教史の研究』, ソウル, 教文社, 1988.
忽滑谷快天 著・チョンホギョン訳, 『朝鮮禪教史』, ソウル, 宝蓮閣, 1978.

- 論文

- ジョン・ヨンシク, 「朝鮮禪教史に現れた忽滑谷快天の韓国禪宗認識-朝鮮篇を中心として」, 韓国禅学 40, 2015.
ジョン・ジョルゲンセン, 「西山休静とその師匠たちの著作における看話禅の理論的基盤」, 『看話禅修行と韓国禅』, 宗学研究所編, ソウル, 東国大学校出版部, 看話禅研究総書1, 2012.

무로마치 시대의 간화선 : 체계화의 시작?

디디에 다방(Didier Davin, 일본국문학연구자료관)

현대 일본 간화선의 최대의 특징은 아마도 복수의 공안을 통하여 대오大悟에 이르려고 하는 일종의 커리큘럼에 있다고 할 수 있을 것이다. 이러한 일본의 임제선은 보통 「하쿠인선白隱禪」이라고 불리고 있지만, 실제로는 하쿠인 본인보다 그 후의 세대가 만들어낸 것이다. 그에 대해서는 뒤에 발표할 오바마 선생에게 자세한 소개를 미루고, 여기에서는 하쿠인 이전의 간화선에 대하여 생각해 보고자 한다. 대단히 거칠지만, 하쿠인까지의 일본의 선을 크게 두 개의 시기로 나눌 수 있다고 이야기할 수 있다. 이 글에서는 「가마쿠라선鎌倉禪」과 「무로마치선室町禪」이라고 부르겠지만, 역사학에서의 시대구분과 반드시 일치하는 것은 아니다. 오늘은 그중 후자에 대하여 이야기하겠지만, 그 특징을 파악하기 위하여 가마쿠라시대의 임제선의 주요한 흐름을 간략히 소개할 필요가 있다. 그에 대해 이야기한 후에 본론에 들어가하고자 한다.

간화선의 관점에서 본 가마쿠라선의 특징

일본에 선이 전래된 과정은 약간 복잡한데, 단순히 「(선) 수입되었다」는 표현으로는 설명되지 않는 부분이 많다. 한국도 마찬가지이겠지만, 텍스트의 전파와 사람의 교류, 교단의 설립이 각기 다른 시기에 발생하였고, 또한 사상사적으로도 다른 의미를 갖고 있다. 어느 날 갑자기 「일본의 선」이 생겨난 것은 물론 아니다. 그 전파과정이나 초기의 선사상에 대한 연구는 최근 10년간 활발하였는데, 특히 나고야 신푸쿠지眞福寺에서 발굴된 신자료를 중심으로 가마쿠라시대의 선이 화제가 되고 있다. 몇 가지 사실들이 새로 발견되거나 재확인되면서 임제종의 이미지가 더욱 분명해지고 있다.

조동종을 제외하면 가마쿠라선에 두 가지 커다란 방향이 보인다. 하나는 엔니벤엔円爾弁円(1202-1280)을 개조로 하는 쇼이치하聖一派로 밀교와 선을 융합한 가르침을 주창하였다. 오랜 기간 경멸적 뉘앙스를 담아 「겸수선兼修禪」으로 불렸는데, 근년 그 역사적 중요성이 재평가되고 있다. 또 하나의 선은 도래승에 의해 시작되었다고 하며, 후에 5산五山 제도로 정리되는 것이다. 이 선의 흐름은 5산제도의 설립 이전에 시작되었으므로 표현방식이 반드시 정확하다고 할 수는 없지만 여기에서는 일단 「5산선」으로 부르기로 한다.

5산선에는 두 가지의 커다란 특징이 있다. 하나는 주지하는 바이지만 중국 임제종의 영향을 받아 문학을 대단히 중시한 점이다. 나중에 「5산문학」으로 일컬어지는 장르가 탄생할 정도로 한시를 중심으로 승려들이 문장과 시를 짓는데 탐닉하였다. 5산의 선승들이 문인이 된 결과 선의 질이 떨어졌다고 하는 비판적 견해도 있지만, 오늘은 그 점에 대해서는 언급하지 않기로 한다. 이들에게 영명연수永明延壽의 『종경록宗鏡錄』의 영향이 컸음은 야나기 미키야스柳幹康의 연구에 반복적으로 지적되고 있는 대로이다.¹⁾ 5산 선승이 모두 같은 사상을 가지고 있던 것이 아니고, 자세

1) 대표적으로 柳幹康, 「夢窓疎石『宗鏡錄』」 『東アジア仏教学術論集』6, 2018년, pp.271-302 참조.

히 보면 서로 다른 점이 있었음은 말할 필요가 없지만, 기본적 전제는 공통적이었다. 그러한 사상적 경향의 대표자라고 할 수 있는 사람은 무소 소세키 夢窓疎石(1275-1351)이다. 그의 저작 중에는 공안과 간화선에 대한 견해들이 보이고 있다. 야나기 미키야스가 지적한 것이지만, 무소의 공안관은 그의 불교관 전체 속에서 파악하지 않으면 안 되는 것이다.

그에 의하면 사람의 근기에 맞춰서 깨달음을 향한 서로 다른 길을 적절하게 제시하여야 한다고 한다. 그 배경에는 「교문 教門」과 「선문 禪門」 양쪽을 수용하려는 태도가 있다. 무소에 의하면 석존의 가르침은 「교」도 「선」도 아니었는데, “부처님이 돌아가신 후에 비로소 선과 교, 두 문으로 나뉘었다. 교에는 현밀의 여러 종 宗이 있고, 선에는 5가의 차별이 있다.”(『몽중문답집 夢中問答集』 제80문답). 그리고 그 속에서 공안은 무엇인가 하면 방편의 하나라고 한다. 『몽중문답집』 제32문답에 다음과 같은 문답이 있다.

문 : 복지 福智를 추구하는 것은 모두가 이를 싫어하는데, 선가의 학자가 1칙의 공안을 제시 提撕하여 깨달음을 추구하는 것은 괴롭지 않은가?

답 : 고인이 말하기를 마음을 가지고 깨달음을 구하는 일은 있을 수 없다고 하였다.

학자가 만일 깨달음을 구하는 마음이 있으면 공안을 제시하는 사람이 아니다. 원 오선사가 말하기를 “만일 이근종성利根種姓의 사람이라면 반드시 고인의 연구, 공안을 볼 필요가 없다”고 하였다. 이를 통해 알 수 있다. 공안을 주는 것이 종사의 본의가 아님을. 설혹 자비를 베풀어 1칙의 공안을 주었다고 하여도 부처의 명호를 불러 왕생을 구하고, 주문을 암송하고 경전을 읽어 공덕을 구하는 것과 같은 것은 아니다. 그 깨달은 종사가 사람들에게 이 공안을 준 것은 정토왕생을 위한 것이 아니고, 성불득도를 추구한 것도 아니고, 세간의 기특함을 위한 것도 아니고, 법문의 의리를 위해서도 아니다. 모든 정식情識들의 생각할 수 있는 바가 아니다. 그러므로 공안이라고 이름 한다. 이것을 철만두에 비유하는데, 다만 정식情識들이 혀를 움직일 수 없는 곳을 향하여 깨물고 씹다보면 반드시 씹어 깨뜨릴 때가 있게 된다. 그때에 비로소 이 철만두는 세간의 5미와 6미가 아니고, 출세간의 법미法味와 의미義味도 아님을 알 수 있다.

즉, 공안은 특별한 지위를 점하고 있다고는 하지만 다만 방편의 하나라고 이야기하고 있다. 이 해능력이 뛰어난 사람(=이근종성利根種姓)에게는 필요하지 않은 방법으로, 근기의 우열에 따라 구제의 방법이 다른 가운데에 교문과 선문이 제공하는 많은 선택지 중의 하나에 지나지 않는다.

그 공안 수행의 구체적 모습이 어떠하였는지는 알 수 없지만 발표자가 파악하는 한에서는 현재와 같이 복수의 공안을 통과하는 과정은 아니었던 것으로 생각된다. 위 인용문의 마지막에 공안을 참구하는 것이 무미무취한 철로 된 만두를 씹는 것에 비유되고 있는데, 그것을 씹어 깨뜨릴 때에 ‘세간의 5미와 6미가 아니고, 출세간의 법미와 의미도 아님’을 알게 된다. 여기에는 공안을 돌파하면 대오大悟를 성취한다고 명기되어 있지 않지만 씹어 깨뜨린 후에 다시 새로운 공안을 참구할 필요가 있다고 생각하게 하는 내용은 보이지 않는다. 또한 같은 『몽중문답집』 제37문답에 또 다른 힌트가 보인다.

문 : 초심의 학자는 먼저 참의 參意해야 한다고 하는데, 공안을 주고서 제시 提撕하게 하는 것은 참구 參句하는 것이 아닌가?

답 : 반드시 고인의 연구를 본다고 하여서 참구하는 사람이라고 말할 수는 없다. 다만 이 연구의 위에서 파주 把住·방행 放行을 이론 理論하고, 나변 那邊·저변 這邊을 상량

商量하는 것을 참구하는 사람이라고 한다. 비록 말없이 벽을 향하여 앉아 있어도 가슴 속에 온갖 지식과 이해를 품고서 안배계교安排計較하는 것도 또한 참구에 해당한다. 그러므로 일체의 지해知解와 정량情量을 내려놓고서 곧바로 1칙의 공안을 보는 것은 곧 참의參意하는 수단이다. 설혹 고인의 어록을 보고, 지식의 법문을 들어도 곧바로 이를 마음에 품고서 의로義路·이로理路 위에서 이해를 내지 않으면 이것이 곧 참의하는 사람이다. (후략)

여기에서도 밑줄 그은 문장에서 ‘1칙의 공안’이란 말이 ‘하나의 공안만’을 의미한다고 단언할 수는 없지만, 그러나 역시 복수의 공안을 돌파하는 과정이 존재한다고 생각하게 하는 문장은 보이지 않는다. 따라서 무소는 공안을 하나만 가지고 했다고 하는 해석이 현 단계의 발표자의 이해로서는 가장 자연스럽다.

무소는 5산선의 최고 대표자였다고 말할 수 있다. 물론 다른 견해를 가지고 있던 5산의 선승이 없었다고는 할 수 없지만, 사상적으로는 근본적으로 큰 차이는 없었다고 할 수 있다. 무소 - 그리고 5산선 - 에 대해 사상적 이의를 처음으로 주장하였던 것은 슈호 묘초宗峰妙超(다이토 국사大燈國師, 1282-1337)였다고 생각된다.

다이토大燈와 무로마치선

발표자의 견해로는 가마쿠라선에서 무로마치선으로의 전환점은 다름 아닌 다이토가 제시한 새로운 방향에 있었다고 생각된다. 한마디로 말하자면 그때까지 어떠한 형태로든 「선」에 들어 있던 「교」의 부분이 거절되었다. 교문에 대한 다이토의 입장은 『상운야화祥雲夜話』와 같은 책에 알기 쉽게 제시되어 있다. 그곳에는 다음과 같은 문장들이 적혀 있다.

且世尊方便門中，不道無如此事，只是止啼說耳

또한 세존의 방편문 중에 이와 같은 일이 없다고는 말하지 않는다. 다만 이것은 지제止啼²⁾를 위한 이야기일 뿐이다.³⁾

我亦不道諸教不說心說性，說則說，只是迂曲方便，而非吾宗直指也.

나도 또한 제교諸教에 마음에 대해 이야기하고 성품에 대해 이야기하지 않는다고는 말하지 않는다. 이야기하기는 하지만 다만 이것은 우활한 방편일 뿐이고 우리 종의 직지直指는 아니다.⁴⁾

교문과의 관련은 가마쿠라선의 중요한 과제였는데, 다이토는 단호하게 단절하였던 것이다. 물론 그것은 어디까지나 사상적인 주장으로, 사원의 일상생활에서 다이토파가 교문과 직접 관련되는 경전이나 불상 등과의 관계를 끊었다고 하는 의미는 당연히 아니다. 그러나 사상적에서 만이라도 「선문」을 절대시하는 자세는 거의 필연적으로 임제종의 실천기반인 간화선에 새로운 방향

2) 止啼는 울음 소리를 그치게 하는 것이다.

3) 平野宗淨 編, 『日本の禪語録』六, 講談社, 1978년.

4) 위와 같음.

성을 가져왔다고 발표자는 생각하고 있다.

그렇기는 하지만 임제종 전체의 역사를 볼 때에 다이토의 시대부터 그 사상과 실천이 급격히 바뀌었던 것은 아니다. 정치적으로도, 문화적으로도, 무소오파를 중심으로 하는 5산선이 강력한 세력을 계속 유지하고 있었다. 그러한 상황은 무로마치시대 말기까지 계속되었지만, 그 후 역사적 동란에 의해 서서히 다이토파가 임제종 주류의 위치를 차지하게 되었다. 그 과정이 언제 시작되었는지는 정확하게 말할 수 없지만 하나의 주요한 분기점은 ‘오닌(應仁)의 난亂’일 것이다. 그때까지 5산제도를 떠받치고 있던 막부가 크게 약화된 상황에서 다이토파가 새로운 사회구조에 적응하는 데에 성공하였다. 그 때문에 경제기반을 유지하면서 영향력을 확대할 수 있었다. 근세에 들어와서는 다이토파의 중심이 다이토쿠지(大徳寺)에서 묘신지(妙心寺)로 바뀌고, 묘신지파에서 하쿠인이 나와 그 흐름이 현대까지 이어지고 있다. 요컨대 크게 구분하여서, 다이토파의 역사는 다이토의 시대에서 오닌의 난 무렵까지의 비교적 작은 세력이었던 시기, 그 이후 하쿠인까지의 성장기, 그리고 하쿠인에서 현대까지의 (거의) 독점기 등의 3시기로 구분된다고 말할 수 있다. 제1기의 간화선의 구체적 모습을 알 수 있는 자료는 대단히 적어서 당시의 상황을 알기 어렵다. 제3기는 하쿠인 이후로서 본 발표의 범위를 넘는 것이다. 남은 것은 오닌의 난 무렵부터 시작된 간화선으로, 곧 여기에서 말하는 무로마치선이다.

다이토선의 탄생과 발전

다이토에서 시작되는 새로운 견해에 의해 선종의 수행은 선문에서만 행해질 수 있다는 태도를 취하게 되었다. 그로 인해 당연히 간화선이 중심적 요소가 되었다고 생각된다. 이것은 발표자의 추측이지만, 이것을 증명하는 몇 가지 논거를 제시하고자 한다.

앞에서 이야기한 것처럼 다이토 자신의 간화선관에 관한 구체적 정보를 얻기는 쉽지 않다.⁵⁾ 그의 어록에는 그에 관한 정보를 찾아낼 수 없다. 후대의 자료에는 다음과 같은 글이 보이고 있다. 무로마치 후기의 코가쿠 소코(古岳宗杲)(1465-1548)가 작성한 『다이토쿠지야화(大徳寺夜話)』의 내용이다.

일. 개산(開山)께서 말하였다. 학자가 먼저 만법(萬法)의 화두를 참구해야 하느냐, 백수자(栢樹子) 화두를 참구해야 하느냐 하고 묻자, 벤엔(弁円)께서는 먼저 백수자 화두를 참구해야 한다고 하였다. 그 까닭은 만법을 참구하면 어떤 사람인가 하는 것을 알아도 만법이 남기 때문이다. 백수자는 탈체현성(脫體現成) 하여서 남는 곳이 없다. 그러므로 먼저 백수자 화두를 참구해야 한다. 개산은 이것을 비결로 하였다.

학인이 먼저 “뜰 앞의 잣나무(庭前栢樹子)” 화두를 참구해야 한다고 다이토(開山)가 이야기했다고 하는 비결의 구전이 기록되어 있다. ‘먼저’ 참구하는 공안이 있다면 그 다음에 다시 다른 공안이 있다고 추측할 수 있다. 이것이 정말로 다이토의 말이라면 그의 시대에 복수의 공안을 차례로 참구하고 있었던 것이 된다. 그러나 다이토에게 그러한 생각이 있었음을 증명하는 자료는 필

5) 公案과 직접 관계되는 다이토의 「下語」가 남아 있지만, 이에 대한 연구는 아직 그다지 진행되고 있지 않다. 平野宗淨, 「大燈国師下語の研究(資料編)」, 『禪文化研究所紀要』3, pp.43-74; 同, 「大燈国師下語の研究(続編)」, 『禪文化研究所紀要』4, pp.141-180.

자가 아는 한 존재하지 않고 있다. 따라서 다이토 자신의 간화선관이라기보다 다이토파의 간화선관이라고 생각해야 할 것이다. 비슷한 사례로서 『벽암집고초碧巖集古鈔』라는 텍스트가 있다.⁶⁾ 여기에 다이토와 다이토파로 생각되는 선승(‘선사先師’라고 되어 있는데, 누구인지는 알 수 없음)과의 구체적인 대화가 기록되어 있지만, 다이토의 말을 기록한 것으로 볼 수 있는 신빙성은 대단히 낮다.

다이토파의 법계도를 간략히 제시한 것이 발표문 뒤의 <법계약도>인데, 간화선 측면에서 움직임이 보이기 시작하는 것은 요소養叟의 시대부터로 알려져 있다. 그때까지의 수행방법과 사상 내용을 구체적으로 보여주는 자료는 거의 없다고 할 수 있다. 다이토에게는 텃토徹翁와 칸잔閑山이라는 두 명의 후계자가 있었는데, 전자로부터 이른바 다이토쿠지파大徳寺派가 생겼고, 후자로부터는 묘신지파妙心寺派가 생겼다. 텃토의 시대부터 다이토쿠지파가 강한 자기의식을 가지고 있었음은 타마무라 타케지玉村竹二가 지적한대로이다.⁷⁾ 그 배경에 5산파에 대한 유파의 세력 경쟁이 있었음은 부정할 수 없지만 다이토의 무소 비판이라는 사상적 측면을 결코 무시할 수 없다.

눈에 띠는 움직임은 요소養叟에게서 비롯되었다고 이야기했는데, 알곳게도 그 사실을 보여주는 것은 그에 대해 맹렬하게 반대하였던 동문후배 잇큐 소준一休宗純이다. 그는 사형을 매도하는 시집인 『자계집自戒集』에 다음과 같은 문장을 남기고 있다.

코쇼康正 원년의 가을 끝자락에 요소가 이즈미泉의 사카이堺 지역에 새 암자를 건립하였다. 암호를 양춘암陽春菴이라고 하였는데, 다른 이름으로는 요소의 입실옥入室屋이라고도 하였다. 그해 12월에 사카이에 내려가 안좌安座·점안點眼하고 암자를 열어 다섯 가지의 수행을 행하였다. 하나는 입실入室, 하나는 수시垂示·착어著語, 하나는 『임제록』 강의, 하나는 참선, 하나는 사람을 득법得法함이다.⁸⁾

이 자료에 의하면 요소가 암자를 건립하고 새로운 형태의 선을 보급하기 시작하였다. 여기에 기록되어 있는 다섯 가지의 행이 무엇이었는지는 자세히 알 수 없지만, 『자계집』의 다른 부분과 함께 읽어보면 다음의 일들이라고 이야기할 수 있다. 먼저 재가신자들에게 그때까지 가르치지 않았던 내용을 가르치기 시작하였다. ‘『임제록』 강의’는 그 중의 하나이다. 또한 공안은 중심에 있었다고 생각되는 사항이다. ‘수시垂示·착어著語’는 공안에 대한 것이라고 추측하는 것이 자연스러울 것이다. 당시의 ‘입실入室’은 현대와 같이 스승이 학인의 공안에 대한 견해를 확인하는 장이었을 뿐 아니라, 여러 사람이 함께 행하는 케이스도 있었다고 안도 요시노리安藤嘉則는 지적하고 있다.⁹⁾ 당시에 일대 일로 행해졌는지, 집단으로 행해졌는지는 알 수 없지만 어떤 경우든 역시 공안과 깊이 관계되는 수행이었다고 말할 수 있다. 다음의 ‘참선’은 무엇을 가리키는지 명확하지 않고, ‘득법’에 대해서는 여기에서는 언급하지 않기로 한다. 다만 이들 다섯 가지 수행을 비판하기 위하여 잇큐가 일부러 소개하고 있는 것을 보면 이들이 잘 알려져 있지 않았음을 보여주는 것이라고 할 수 있다. 다른 자료에 이들 다섯 가지 수행이 보이지 않는 것은 이를 뒷받침하는 것이다.

결국 다이토가 새로운 입장을 주장하고, 그에 기초하여 다이토파가 공안을 중심으로 한 실천을 전개하였다고 말할 수 있지 않을까 하는 것이 발표자의 견해이다. 또한 일본 간화선의 역사를 생

6) 安藤嘉則, 『中世禪宗における公案禪の研究』, pp.321-322

7) 玉村竹二, 「大徳寺の歴史」 『日本禪宗史論』 卷2, 思文閣出版, 1981년, pp.311-356

8) 平野宗浄 編, 『自戒宗・一休年譜』, 春秋社, p.127

9) 安藤嘉則, 「中世禪宗における入室について」

각할 때에 요소가 중요한 인물이었음은 황벽종黃檗宗의 초운 도카이潮音道海(1628-1695)가 지은 『무해남침霧海南針』에서도 확인된다. 이 책에 다음의 문장이 보이고 있다.

최근 백년 사이에 선가의 임제·조동 두 종과 일본의 고덕·조사의 공안에 하어下語와 착어著語 등을 붙인 것을 모아서, 이것을 참칙參則이라고 정하여, 벽암 이전의 1백칙, 벽암의 1백칙, 벽암 이후의 1백칙 등 3백칙을 헤아리면서 파참대오破參大悟라 일컫고, 행권대行卷袋¹⁰⁾나 밀참상密參箱에 넣어두고서 이것을 일대사인연 모두 일시에 없앨 수 있다고 한다. 이렇게 헤아려 참구하도록 가르치는 장로 중에도 다문박학의 사람이 있지만 명리고만名利高慢의 마음에 장애되어, 이것을 잘못된 것이라고 지적하는 사람도 없으니, 단지 매가 죽은 쥐를 가져도 숨겨두는 것과 같다. 이것은 내가 일부러 비난하는 것이 전혀 아니다. 불경과 조사의 어록 중에서 선덕들이 경계한 것이다. 자세히 보아야 할 것이다. 이 착어와 하어의 뜻도 온전하게 이해하지 못하고서 단지 고덕이 붙인 것을 점점 스승으로부터 본분本分の 구절, 또는 현성現成의 구절이라고 배웠다고 말할 뿐이다. 어린아이가 수수께끼를 이야기하는 것처럼 기억하기 때문에 자기의 본심을 어둡게 하고, 파참破參 하였다는 지식과 장로의 행위도 어리석은 속인과 다를 바 없다. 더욱이 법만法慢하여서 제종諸宗을 모욕하고, 정법正法을 비방한다. 이 때문에 2백년 이래에 선의 등불이 꺼지고 바른 눈을 가진 사람은 한 개, 반 개도 없게 되었다. 이렇게 헤아려 참구하는 것은 다이토쿠지의 요소에게서 시작되었다고 보인다. 잇큐의 『자계집』에서도 이렇게 참구하는 것을 비판하고 있다.¹¹⁾

자주 인용되는 문장이지만, 이 글에서 다양한 사항들을 확인할 수 있다. 먼저 초운 도카이는 당시의 선의 연원이 요소에 있다고 지적하고 있다. 그가 1695년에 입적하였으므로, 하쿠인이 세상에 알려지기 직전 시기의 상황을 묘사하고 있다고 생각된다. 즉, 앞에서 이야기한 세 시기 중 두 번째 시기(무로마치선)의 모두가 요소에게서 비롯된 선풍을 주류로 하고 있었다고 파악된다. 물론 황벽종의 승려로서 중립적 입장은 아니었고, 기존의 선종을 비판적 눈으로 보고 있었음을 잊어서는 안 되지만, 사상적 입장과는 별개로 여기에 드러난 정보의 중요성에는 차이가 없다. 정리하자면 다음과 같이 될 것이다.

- ① 정해진 공안의 리스트가 있어서, 하나하나를 돌파하는 과정에서 스승과 학인이 ‘하어·착어’를 붙였다.
- ② 모든 공안을 돌파하면 대오大悟하게 된다.
- ③ 그 ‘하어·착어’를 붙인 책을 극비의 가보와 같이 다루었다.
- ④ 이와 같은 모습은 요소의 ‘헤아리는 참구’에서 시작되었다.

요소의 ‘헤아리는 참구’에 대해서는 이것 이상의 자료는 없다. 또한 그것이 정말로 후대 선풍의 유일한 유래였는지에 대해서는 보다 자세한 검토가 필요하다. 그러나 그와는 별도로 여기에서 이야기되고 있는 특징은 다른 아닌 「무로마치선」의 특징 그 자체이다. 그렇다면 그것은 어떠한 것이었을까.

10) 行卷袋 : 에도시대에 선승이 머리에 쓰거나 가지고 돌아다니던 주머니 (中村仙教辭典).

11) 森大狂·山田孝道 校注, 『禪門法語集(下)』, 法融館, 1921년, pp.163-164

무로마치선이란

간화선의 구체적인 모습을 아는데 있어서 귀중한 자료군은 「밀참록密參錄」이다. 거기에는 몇 가지 참선의 모습이 자세히 기록되어 있다. 그러나 이 문헌에 대한 평판은 대단히 좋지 않다. 앞에서 살펴본 쇼온 도카이의 글에는 그것을 중시하는 사람들이 비난되고 있고, 20세기에는 스즈키 다이세츠鈴木大拙가 '변태선變態禪'이라고 비판하였다.¹²⁾ 여기에서는 물론 그 좋고 나쁨에 대해 검토할 생각은 없으며, 그 시기의 선을 이해하는데 있어서 「밀참록」이 가장 중요한 자료라는 것은 분명하다고 발표자는 생각하고 있다.

그렇다면 「밀참록」을 통해 무엇을 알 수 있는가. 이에 대한 연구는 주로 이즈카 히로노부飯塚大展와 안도 요시노리 두 선생에 의해 행해졌는데,¹³⁾ 그 성과에 기초하여 「밀참록」의 몇 가지 특징을 소개하고자 한다. 먼저 텍스트의 특징을 개관하면 다음과 같다.

- 임제종과 조동종 모두에 보이는 문헌 타입이다(조동종에서는 문참門參이라고 부름). 여기에서 중심이 되는 것은 5산파에 속하지 않는 「임하林下」, 즉 조동종·다이토쿠지파·묘신지파·겐쥬파幻住派 등에 많이 보인다.
- 공안 리스트에 몇 가지 계통이 있으며, 유파에 따라 각기 다른 것이 사용되었다고 생각된다. 안도씨에 의하면 다이토쿠지에서는 「백오십칙」 「벽암류칙碧巖類則」 「운문백칙雲門百則」 「다이토백이십칙」이 있으며, 묘신지에는 「벽전벽후碧前碧後」가 있었다고 한다.
- 모든 「밀참록」이 같은 패턴이었던 것은 아니고, 일정한 유형에 포함되지 않는 「잡칙雜則」도 있었다. 하지만 그러한 계통의 존재 자체는 일종의 커리큘럼이 정해져 있었음을 강하게 보여준다.
- 「밀참록」으로 볼 때 무로마치선의 커다란 특징은 복수의 공안을 통과하는 것에 있었다고 할 수 있다. 이것은 필요불가결한 과정이었다고 여겨진다.

마지막 특징은 예를 들면 이이즈카 히로노부가 지적한 것처럼 「벽암류칙밀참록」에 보인다.

- 건장建長 다이오 국사大應國師는 25세에 입당入唐하여 허당虛堂을 7년 동안 모시고 법을 이었다. 이해에 국사는 21세였다.
- 개산開山인 다이토 국사大燈國師는 다이오 국사를 5년 동안 모시고 1백 80칙을 참학參學하여 파참罷參하고 56세에 입적하였다.
- 요소養叟화상은 카소華叟에게 80칙을 참학하여 파참하였다.
- 다이모大摸는 별전別傳을 참학하여 곤가이言外の 법을 이었다고 하지만 곤가이에게는 반구半句도 묻지 못하였다. (후략)¹⁴⁾

이에 따르면 다이토는 180칙의 공안을 돌파하여 깨달았다. 텃토(레이잔靈山)은 80칙, 요소도 80칙에 깨달았다. 또한 곤가이 소츄言外宗忠의 법을 이은 다이모 슈쥬大摸宗授가 한 구절도 참학하지 않았던 것은 비판적으로 이해해야 할 것이다. 실제로 「밀참록」의 필자는 계도상 대모종수를 방계

12) 鈴木大拙, 「禪思想史研究」 『鈴木大拙全集』 I, 岩波書店, p.284

13) 전체적 모습을 비교적 짧게 정리한 것으로 安藤嘉則의 「中世禪宗の公案禪に関する一考察」 (『宗学研究』, 2001년, pp.173-178)이 있다.

14) 飯塚大展, 「大徳寺派密參錄について(6)」 『駒澤大学仏教学部研究紀要』59, p.139

에 속한 것으로 나타내고 있다. 물론 이것은 사실을 나타낸 것으로는 생각되지 않지만 무로마치 선에서 복수의 공안의 필요성을 이야기한 것이라고 할 수 있다.

그렇다면 그 밀참록의 내용은 어떠한 것이었을까. 이이즈카 히로노부가 소개한 『백칙百則』¹⁵⁾ 밀참록의 예를 살펴보도록 하자.

(1) △승려가 월주越州에게 무엇이 조사가 서래西來한 뜻[意]인지 물었다.

스승이 다그쳐[搯] 물었다. 의의의 근원은 있는 것인가, 없는 것인가.

설명하였다[弁]. 의의의 근원은 없는 것입니다.

다그쳤다[搯]. 눈으로 색을 보니 꽃, 버드나무, 눈, 달 등을 안다. 귀로 들으니 종소리, 북소리, 피리소리, 나팔 소리 등을 안다. 코로 냄새를 맡으니 좋은 향기, 나쁜 냄새 등을 안다. 혀로 맛을 보니 5미를 안다. 몸으로 느껴서 아픔, 가려움, 뜨거움, 차가움 등을 안다. 모두 이와 같이 의로 분별한다. 그 밖의 희노애락의 일이 생기면 희노애락하는 것도 모두 의의인데, 왜 없다고 이야기하는지 답하라.

설명하였다[弁]. 의는 있는 것과 비슷하지만 없는 것입니다. 왜 그런가 하면 눈으로 색을 보기 이전에 의가 없다가 무엇인가를 보면 그대로 의가 생기고, 귀로 소리를 듣기 이전에 의가 없다가 무엇인가를 들으면 그대로 의가 생깁니다. 코로 냄새 맡고, 혀로 맛보고, 몸으로 느껴서 의가 생기는 것도 모두 마찬가지입니다. 색성향미촉이 의로 되어 생겨나는 것 이외에 의의 근원은 본래 없습니다. 그러므로 있는 것과 비슷하지만 없는 것입니다.

다그쳤다[搯]. 언제 있고, 언제 없는가.

설명하였다[弁]. 지금[當座] 있고, 지금 없습니다. 왜 그런가 하면 보는 것과 듣는 것에 따라서 그대로 의의가 생겨나고, 보고 들은 다음에 의라고 말하며, 따로 취할 것이 없으므로 지금 있고, 지금 없는 것입니다.

또 설명하였다[弁]. 지금 있고, 지금 없는 것입니다.

스승이 손의 부채로 자리를 치며 말하였다. 들었는가. 또 자리를 털면서 말하였다. 먼지를 보라. 그 의의를 취하여서 보라. 있는가? 수좌首座에게 있고, 지금[當座]에 없는 것이. (후략)¹⁶⁾

여기에서 볼 수 있는 것은 스승이 질문과 새로운 견해를 요구하는 ‘다그쳤다[搯]’로 시작하는 문장과 학인의 설명[弁]이다. 때로는 ‘스승이 말씀하시었다[師話曰]’로 시작하는 보충적인 문장도 있다. 예를 들면 다음과 같다.

스승이 말씀하시었다[師話曰]. 가마쿠라 사이묘지最明寺 스님께서 이 백수자栢樹子 화두를 깨달았을 때의 노래에 ‘벗나무를 깨뜨려 보면 색도 없고, 꽃씨를 봄에 가져갈 수 없네’라고 하였다. 이것이 변弁의 마음이다. 만목천초萬木千草와 비정초목非情草木은 모두 같다. 사람과 조수鳥獸, 비정물도 모두 의의라는 것에서 차이가 없고, 같다.¹⁷⁾

이것만을 보면 중국의 이른바 문자선을 연상시키는 면이 있지만, 어쨌든 공안을 따라 일종의 해석을 하고 있다고 보인다. 여기에서는 ‘조사서래의祖師西來意’의 ‘의의’에 대하여 이야기를 진행하고 있지만, 뒤에서는 ‘백수자栢樹子’의 ‘수樹’가 중심이 되고 있다. 그 내용에 대한 상세한 분석

15) 駒澤大学 도서관 소장. 188.8-198. 「위 논문」, p.155

16) 「위 논문」, pp.164-165

17) 「위 논문」, pp.166

은 생략하지만, 말로 표현할 수 없는 경지가 아니라 선사상의 몇 가지 기준을 염두에 두면 비교적 설명하기 쉬운 논지라고 생각된다. 또한 그 주된 취지가 다른 「밀참록」에도 보이고 있는 것이 중요하다. 예를 들면 『사이코지밀참록西教寺密參錄』의 같은 공안 부분에 다음과 같은 문장이 있다.

<승려가 월주越州에게 무엇이 조사가 서래西來한 뜻[意]인지 물었다.>

설명하였다[弁]. 있는 것에 비슷한 없는 것입니다.

다그쳤다[拶]. 없는 근거를 설명하여 보라.

설명하였다. 머리 위에서부터 다리 밑까지 전체가 껍질은 껍질, 살은 살, 뼈는 뼈로 나누어 보아도, 의意라고 하는 것은 색도 모습도 없다. 눈에 보이지 않을 뿐 아니라 귀에도 들지 않고, 코에도 냄새 맡을 수 없고, 혀에도 맛을 볼 수 없고, 몸으로도 느낄 수 없고, 말로도 찾을 수 없다. 이것이 없을 증명합니다.

다그쳤다[拶]. 무심無心이라면 서운하고, 갖고 싶고, 사랑스럽고, 슬프다고 생각하는 것에 대해 설명하여 보라.

설명하였다. 의意는 있음에 비슷한 것입니다. 고인이 말하기를 있지만 있지 않고, 없지만 없지 않고, 있음에도 집착하지 않고, 없음에도 집착하지 않고, 여기에 있지만 비슷하지 않다고 하였습니다.

또한 고인이 말하기를 심법心法은 모양이 없어서 시방에 두루 통한다고 하였습니다. 형체는 없어도 중국과 천축에 있으면서 분별하여 시방에 두루 통하여 있는 듯하면서 없습니다.

또한 고인이 말하기를 심법은 물속의 달과 같고, 거울 속의 그림자와 같다고 하였습니다. 물이 있고, 사람의 5체와 6근이 있음에 비로소 마음이라고 하는 것이 있습니다. 따로 마음이라고 하는 것은 없습니다. 이것도 있는 듯하면서 없습니다.

과거의 마음을 얻을 수 없고, 현재의 마음을 얻을 수 없고, 미래의 마음을 얻을 수 없다고 말하는 것은 (과거·현재·미래의) 3세를 얻을 수 없다고 이야기하는 것입니다. 이와 같이 3세의 무심을 깨달으면 윤회도 없습니다. 색상이 있는 곳에서는 마음을 일으키지만 명안明眼의 위에서는 윤회는 없습니다. 3세의 무심을 깨닫는 것이 중요합니다. (후략)¹⁸⁾

여기에서도 ‘조사서래의’의 ‘의意’가 초점으로 되어 있을 뿐 아니라 해석의 방식과 방향성이 매우 비슷하다.

여기에서 의문이 생길 것이다. 간화선이면서, 즉 공안에 대하여 스승이 학인의 견해를 확인하는 장임에도, 여기에 보이는 것은 공안에 대한 일종의 해석이다. 물론 제시한 사례들만으로 무로마치선의 전모가 드러났다고는 말할 수 없지만, 다른 「밀참록」들을 보아도 근본적인 차이는 없다고 보인다. 마지막으로 지금까지 살펴본 특징과 문제점을 정리하면서 무로마치선의 간화선이 일본선의 사상사적 흐름 속에 미친 역할에 대하여 생각해보고자 한다.

결론에 대신하여, 공안관의 근본적 차이?

지금까지 살펴본 것처럼 무로마치선은 복수의 공안을 순서대로 참구하는 것이었다. 하나의 공

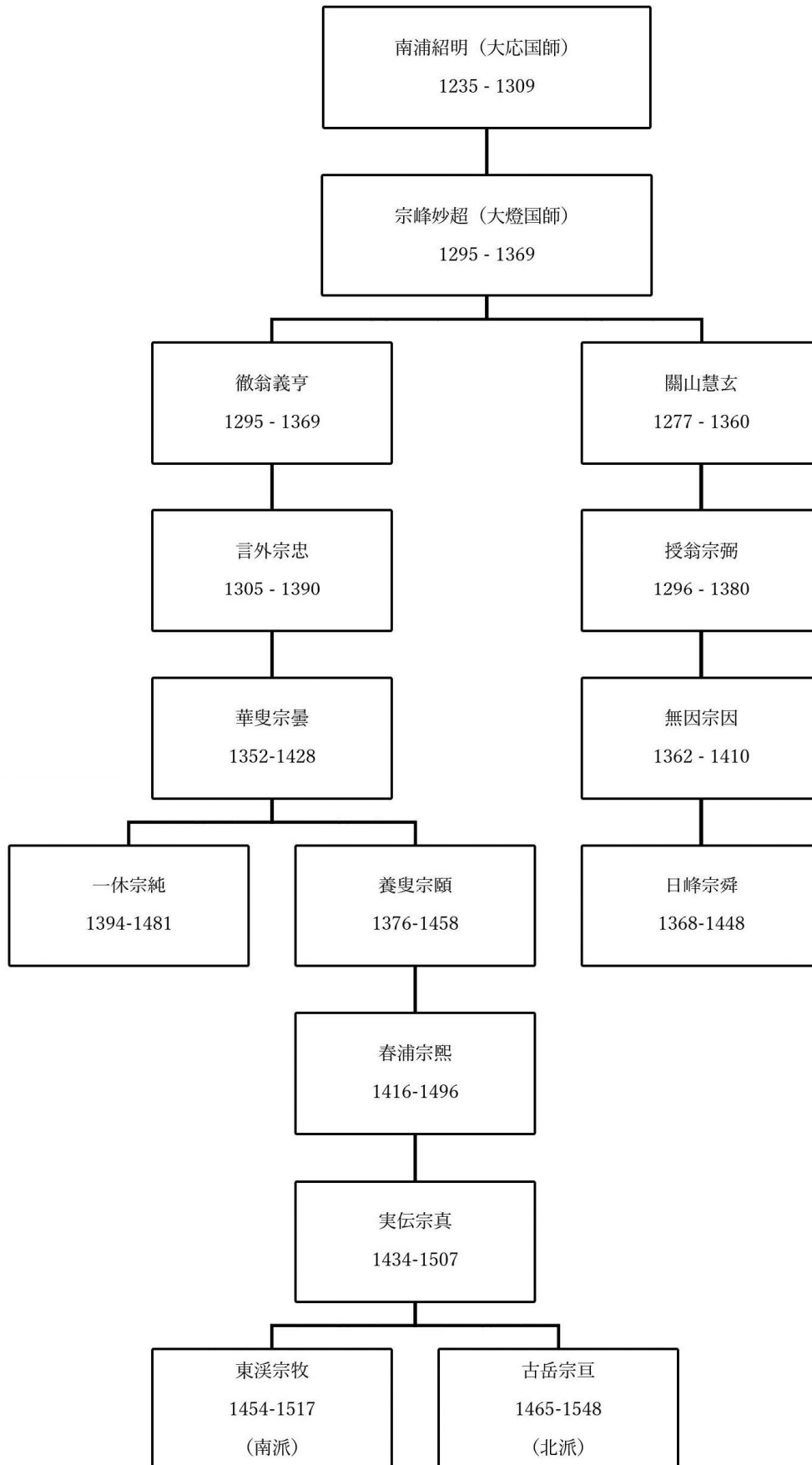
18) 安藤嘉則, 『中世禪宗における公案禪の研究』, p.255

안에 대하여는 세세한 코멘트인 하어下語가 붙어 있다. 중국의 선사상사를 기준으로 할 때에는 이러한 방식은 간화선이라고 하기보다는 문자선에 가까운 것처럼 보인다. 그러나 그것과의 커다란 차이점은 그 코멘트는 강의나 공개되는 텍스트에 제시되는 것이 아니라 원칙적으로 스승과 학인만이 있는 입실入室의 공간에서 행해진 것에 있다. 그렇다면 그것을 어떻게 이해해야 할 것인가. 여기에서 발표자의 이해를 제시하기는 하지만 아직 가설이라는 점을 미리 이야기해둔다.

대혜종고에 의해 완성된 간화선에서는 공안은 대오를 일으키는 방아쇠와 같은 것이었다고 할 수 있다. 그러한 사고방식이 5산선에 전래되었는데, 무소의 철만두와 같은 비유는 그것을 증명하는 것이다. 공안은 무미한 것으로, 그 근본에 있는 뜻은 부처의 뜻 그 자체이다. 그것을 꿰뚫으면 깨달음에 이르는 것과 마찬가지로이다.

한편 무로마치선에서는 공안에 일종의 「의意」가 있는 것처럼 보인다. 물론 단순한 문헌해석이나 교학적 설명으로 가능한 것이 아니라 「선적禪的」이라고 말할 수 있는 것이기는 하지만 말로 표현하는 것이 불가능하지는 않다. 그러한 점은 『벽암록』을 비롯한 송대 이후의 공안집에 보이는 착어著語의 기능에 가까운 감이 있다. 그것은 그렇다고 하지만 다이토에게서 이미 확인되는 하어 등과 같은 코멘트의 이의異議는 중국의 선이나 5산선과 근본적으로 다른 점이라고 생각해야 할 것이다. 하나하나의 공안이 가지고 있는 「의意」를 드러내려고 하는 말로서 받아들여야 하지 않을까 한다. 즉, 한의 공안을 돌파하는 것은 대오를 이루는 것이 아니라 이 공안이 드러내고 있는 「의意」를 「이해」하는 것이 된다. 「불의佛意」는 하나의 공안을 돌파하는 것에 의해 알 수 있는 것이 아니라 여러 개의 서로 다른 진실을 직접 회득會得함으로써 깨달을 수 있는 것이었다고 생각하는 것이 좋을 것이다.

어디까지나 가설이기는 하지만 이러한 가설을 제시함으로써 설명되는 의문들이 적지 않다. 특히 하쿠인선白隱禪 - 즉 현대 일본의 임제종 - 의 가장 큰 특징인 공안체계의 유래, 또는 그 사상적 의미를 생각할 때에 무로마치선의 본질을 알아야 한다고 발표자는 확신하고 있다. 또한 오늘날처럼 중국, 한국과 일본의 선의 특징을 비교할 때에도 무로마치선은 무시할 수 없을 것이다.



<그림> 다이토파 법계약도

室町時代の看話禅：体系化の芽生え？

Didier Davin(日本国文学研究資料館)

現代日本看話禅の最大の特徴は、恐らく複数の公案を通して大悟に向かうという一種のカリキュラムにあるのであろう。こういった日本の臨済禅は「白隠禅」とよく言われているが、実際には白隠本人よりも後の世代が作り上げた物である。それについては後に小浜先生の話があるので、その紹介を委ねて、ここでは白隠以前の看話禅について少し考えることにしたい。

大変大雑把ではあるが、白隠までの禅を大別して二つの時期があると言える。ここでは「鎌倉禅」と「室町禅」と呼ぶことにするが、歴史学の時代区分と必ずしも一致している訳ではない。今日は後者についてお話させて頂くが、その特徴を把握するためには、鎌倉時代の臨済禅の大きな流れを極簡単に紹介する必要がある。それをしてから本番に入りたい。

看話禅の観点から見た鎌倉禅の特徴

日本への禅の伝播は些か複雑で、単に「輸入された」と言うだけで説明がつかない点が多い。朝鮮と同様ではあるが、テキストの伝播、人の交流や教団の設立はそれぞれ違う時期に行われて、また思想的にも違う意義を持った。ある日から「日本の禅」が出来たという訳では勿論ない。その伝播過程や初期禅の思想の研究はここ十年くらい活発になって、特に名古屋の真福寺で発掘された新資料を中心に、鎌倉の禅が話題を呼んでいる。新しい発見と再確認できた事が幾つかあって、臨済宗のイメージがもっと明らかになった。曹洞宗を除けば、鎌倉禅には二つの大きな方向が見える。一つは円爾弁円(1202-1280)を開祖とする聖一派であって、密教と禅を融合した教を唱えていた。長年軽蔑的なニュアンスを込めて「兼修禅」と呼ばれていたが、近年その歴史的な重要性が再評価された。もう一つの禅は渡来僧に始まるとされていて、後に五山制度に纏められる物である。その禅の流れは五山制度の設立以前に始まるので、言い方は必ずしも正確ではないが、ここで敢えて「五山禅」と呼ぶことにする。

五山禅には大きな特徴が二つある。一つは、周知の通りであろうが、中国の臨済宗の影響を受けて文学を大変重視したことにある。後に「五山文学」と呼ばれたジャンルが誕生する程、漢詩を中心に僧侶が作文や作詩にふけた。五山の禅僧が文人になったから禅の質が落ちたという批判的な見方もされるが、今日はその点を触れないことにする。そして、もう一つの特徴は、五山禅が教学を包括する禅であったことにある。そこに永明延寿の『宗鏡録』の影響が大きかった事は柳幹康の研究で繰り返し指摘されてきた通りである¹⁾。五山禅僧が皆同じ思想を持っていた訳ではなく、細かく見れば異なる点があったのは勿論だが、基本的な前提が共通していた。その思想態勢の代表者と言えるのは、夢窓疎石(1275-1351)である。彼の著作の中に公案、そして看話禅に対しての見解が窺える。柳幹康が指摘した事であるが、夢窓の公案観は彼の仏教観全体の中に捉えなければならない

1) 例えば、柳幹康、「夢窓疎石と『宗鏡録』」、『東アジア仏教学術論集』、第6号、2018年、頁271-302。

ものである。それによると、人の機根にあわせて悟りにいたるさまざまな道が各人に合わせたものとなっている、という事である。その背景には「教門」と「禅門」の両方を受け入れる態勢がある。夢窓によると釈尊の教えは「教」でも「禅」でもなかったが、「仏滅後に、始めて禅教二門に分かれて、教に顕密の諸宗あり、禅に五家の差別あり。」(『夢中間答集』、80)、そしてその中に、公案はと言うと、方便の一つである。『夢中間答集』32は次の問答である。

問。 福智を求むるをば、ことごとくこれを嫌へるに、禪家の学者、一則の公案を提撕して、悟りを求むるは苦しからずや。

答。 古人云はく、心を以て悟りを求むることなかれと云云。学者もし悟りを求むる心あらば、公案を提撕する人にあらず。圓悟禪師云はく、もしこれ利根種姓の人は、必ずしも古人の言句公案を看るべからずと云云。これを以て知りぬ。公案を与ふるも、宗師の本意に非ざることを。たとひ慈を垂れて、一則の公案を与ふといへども、仏の名号を唱へて、往生を求め、咒を誦し経を讀みて、功德を求むるには同じからず。その故は、宗師の人にこの公案を与ふること、往生浄土のためにもあらず、成仏得道の求めにもあらず。世間の奇特にも非ず。法門の義理にも非ず。惣て情識のはからざる處なり。故に公案と名づく。これを鐵饅頭に譬へたり。ただ、情識の舌をつくることあたはざる處に向かつて、咬み来り嚼み去らば、必ず咬み破る時分あるべし。その時始めて、この鐵饅頭は、世間の五味・六味にも非ず。出世の法味・義味にも非ざることを知るべし。

つまり、公案は特別な地位を占めているとは言え、ただ方便の一つであるとしている。理解能力の優れた人(利根種姓)に必要な方法だが、機根の優劣によって救済の道がさまざまあるなかで、公案は教門と禅門が提供する数多くの選択の一つに過ぎない。

その公案修行の具体的な様子が何であったかは分からないが、発表者の把握している限りでは、現在の様に複数の公案を通る過程ではなかったように思われる。上の引用文の最後(二重傍線部)に、公案参究が無味無臭の鉄の饅頭を噛む事に例えられているが、それを噛み破った時に「世間の五味・六味にも非ず。出世の法味・義味にも非ざる」が分かる事になる。そこで、公案を突破すると大悟になるとは明記されていないが、噛み破ったあとにさらなる公案に参じる必要があると思わせる文面は、管見の限り類例がない。また、同じ『夢中間答集』の37問答にもまたヒントが見える。

問。 初心の学者は、先づ意に参ずべしと云へるに、公案を與へて、提撕せしむるは、句に参ずるにあらずや。

答。 必ずしも古人の言句を看ればとて、句に参ずる人と申すにはあらず。ただこの言句の上において、把住・放行を理論し、那邊・這邊を商量する、これを句に参ずる人と名づく。たとひ黙然として壁に向かつて坐すとも、胸中に雑知・雑解をたくはへて、安排計較するは、亦これ句に参ずる分なり。然らば則ち、一切の知解情量を放下して、直に一則の公案を見ずるは、これ意に参せしむる手段なり。たとひ古人の語録を見、知識の法門を聞けども、直下に懐を志して、義路・理路の上に解會を生ずることなくば、則ちこれ意に参ずる人なり。(後略)

この傍線をつけた部分にある「一則の公案」という言い方が「一つの公案だけ」を意味しているとは断言できないが、しかしやはり複数の公案を突破する過程の存在と思わせるような文章であり、これも類例がない。そのため、夢窓には公案を一つだけにしていたという解釈がもっとも自然だといえよう。

夢窓が五山禅の最高代表者であるといえる。無論、違う見解を持っていた五山の禅僧がいらないと言

えないが、思想的に大筋として違いはないと言える。夢窓一従って五山禅一に対して思想的な異議を唱えはじめたのは宗峰妙超(大燈国師、1282-1337)であると思われる。

大燈と室町禅

発表者の見解であるが、鎌倉禅から室町禅への転回点はまさしく大燈が示した新しい方向にあると考えている。一言で言えば、それまで何らかの形で「禅」に入り込んでいた「教」の部分が拒絶された、ということである。教門に対する大燈の立場はたとえば『祥雲夜話』というテキストに分かりやすく見られる。そこに次の様に書かれている。

且世尊方便門中、不道無如此事、只是止啼説耳。2)

且つ世尊の方便門中に、此くの如きの事無しといわず、只是れ^{したい}止啼³⁾の説のみ。

また、

我亦不道諸教不説心説性、説則説、只是迂曲方便、而非吾宗直指也。4)

我れも亦諸教に心と説き性と説かずとは道はず、説くこと則ち説くも、只是れ^{うま}迂曲⁴⁾の方便なるのみにして、吾が宗の直指に非ざる也。

教門との関わりは鎌倉禅の重要な課題であったが、大燈はキッパリと切断した訳である。無論、それは飽くまでも思想的な主張であって、寺院の日常では大燈派が教門と直接関連する経典や仏像などとの関係を絶ったという意味では当然ない。しかし、思想的だけでも「禅門」を絶対視する姿勢は、ほぼ必然的に臨済宗の実践基板である看話禅に新しい方向性をもたらしたと発表者が考えている。

とはいえ、臨済宗全体の歴史を見れば大燈の時代からその思想や実践が急に変わったという訳ではなかった。政治的にも、文化的にも、夢窓派を中心にしてきた五山禅が強い勢力を持ち続けていた。その状況は室町時代末期まで続いたが、その後歴史の動乱によって、徐々に大燈派が臨済宗の主流の位を占めるようになった。その過程の始まりを正確に定められないが、一つの大きな区切りは応仁の乱であろう。そこで、五山制度を支えていた幕府が大きく弱ったに対して、大燈派が新しい社会構成にうまくなじみ混んだ事に成功した。そのため、経済基盤を保ちながら影響力を増やすこともできた。近世に入ると大燈派の重心が大徳寺から妙心寺に変わり、妙心寺派に属する白隠が現代の状況に繋がる訳である。要するに、大きく分けて、大燈派の歴史は大燈の時代から応仁の乱あたりまでの勢力が比較的になかった時期と、それから白隠までの時期の成長期と、白隠から現代に至るまでの(ほぼ)独占期という三期の区分があるといえる。第一時期における看話禅の具体的な有り様を窺わせる資料は非常に少ないため、当時の状況を知るのは難しい。第三時期は白隠以降であって、本発表の範囲を超えている。残るは、応仁の乱あたりに始まった看話禅、それはつま

2) 平野宗浄編、『日本の禅語録』、六、講談社、一九七八。

3) 泣き声を止ませる。

4) 同上。

りここでいう室町禅である。

大燈禅の誕生と発展

大燈から始まる新見解によって、禅宗の修行は禅門の中にのみ行わなければいけなかったという態勢を取った。そのため、当然、中心的になったのは看話禅だったと思われる。それは発表者の推測ではあるが、それを裏付ける幾つかの論拠を紹介しよう。

申し上げたように、大燈自身の看話禅観についての具体的な情報を得るのは難しい⁵⁾。彼の語録には、それは見いだせない。後代の資料には次のような文が見られることがある。室町後期の古岳宗亘(1465-1548)に作成された『大徳寺夜話』に見える。

一、開山云、学者ハ、先可參萬法話耶、可參栢樹子話耶、弁円ヨ之。先可參栢樹子話。其故ハ、萬法ヲ參タルハ、什麼人ソト云処ヲ知テ、萬法カ残ルナリ。栢樹子ハ、脱体现成ニテ処ナシ。故ニ先栢樹子可參也。開山是ヲ秘セヨ。

学人が先ず「庭前の栢樹子」に参究すべきと大燈(「開山」)が言っていたという秘訣の口伝が記されている。「先ず」に参究する公案があれば、その次にまた別の公案があると推測できる。これは本当に大燈の言葉であれば、彼の時代に複数の公案が次第に参究されていたという事になる。しかし、大燈にはそのような意思があったと裏付けられる資料は管見の限りは存在しない。従って、大燈自身の看話禅観よりも大燈派のそれに考えるべきであろう。似たようなパターンとして、『碧巖集古鈔』というテキストがあり⁶⁾、そこに大燈と大燈派と思われる禅僧(「先師」とされているが、筆者が不明)との具体的なやりとりが見られるが、大燈の言葉の記録としての信憑性は極めて低い。

では、大燈派の法系図を簡略に示せば、以下にあげる[法系略図]のようになるが、看話禅の面に動きが見え始めているのは養叟の代とされている。それまでの修行方法や思想のことを具体的に示す資料は皆無に近い。大燈には徹翁と関山という二人の法嗣がいて、前者よりいわゆる大徳寺派ができ、後者より妙心寺派ができた。徹翁の時から大徳寺派が強い自己意識を持っていた事は玉村竹二に指摘された通りである⁷⁾。その背景に五山派に対しての流派の勢力争いがあったのは否めないが、大燈の夢窓批判の思想的な面は決して無視できない。

目立つ動きは養叟にあると申し上げたが、皮肉なことに我々にこの養叟の活動を知らせるのは、猛反対していた弟子の一休宗純である。彼は師兄を罵倒する詩集の『自戒集』の中に次のような文を残している。

康正元年ノ秋ノ末、養叟泉ノ堺ニ、新菴ヲ建立ス。菴號ヲ陽春菴ト云。異名ヲ養叟ノ入室屋ト云。同十二月ニ堺ヘ下向アリテ安座點眼、菴ヒラキニ五種行ヲ行フ。

一ニハ入室、一ニハ垂示・着語、一ニハ臨濟録ノ談義、一ニハ參禪、一ニハ人ニ得法ヲオシウ。⁸⁾

5) 例えば公案と直接関係する大燈の「下語」が残っているが、その研究は現段階では進んでいない。平野宗浄、「大燈国師下語の研究(資料編)」、『禅文化研究所紀要』、3、p. 43-74。「大燈国師下語の研究(続編)」、『禅文化研究所紀要』、4、p.141-180。

6) 安藤嘉則、『中世禅宗における公案禅の研究』、p. 321-322。

7) 玉村竹二、「大徳寺の歴史」、『日本禅宗史論集』、巻二、思文閣出版、1981、p. 311-356。

8) 平野宗浄編、『自戒宗・一休年譜』、春秋社、p. 127。

それによると、養叟が庵を建立し、新しい形で禅の普及を始めた。ここに書いてある五つの行はなにであったのかは詳しく分からないが、『自戒集』の他の部分を合わせて読めば、次の事が言える。まず、在家にそれまで教えられていなかった内容を教え始めていた。「臨済録の談義」はその例の一つであろう。また、公案がその普及活動の中心にあったと思われる。「垂示・着語」は公案にたいしてであると推測するのは自然であろう。当時の「入室」は現代のように師家が学人の公案の見解を確認する場に限らず、数人で行うケースがあったという指摘が安藤嘉則にされている⁹⁾。ここで、一対一に行われていたか、集団だったかどうかは分からないが、しかしいずれにせよやはり公案と深く関わる行であると言える。また、「参禅」は何をさしているのか不明であって、「得法」についてここで触れないことにする。ただ、これらの五種行を批判する時は一休がわざわざ説明する事は、知られていないものであったことを意味していると言えよう。他の資料にこの五種行が見られない事は、それを裏付ける。

詰まるところ、大燈が新しい態勢を主張し、それに基づいて大燈派が公案を中心にした実践を展開したと言えないかというのは発表者の見解である。さらに、日本看話禅の歴史を考える時に養叟は重要な人物であることは黄檗宗の潮音道海(1628-1695)が著した『霧海南針』^{ぶかいなんしん}からも確認できる。そこに、次の文が見られる。

此百年来、禅家济洞の二宗、日本の古徳、祖師の公案に下語著語など付けおきたるを取りあつめて、是れを参則と定めて、碧前百則、碧岩百則、碧後百則、此三百則を数へて破参大悟と号して、行卷袋^{ぎょうまきふくろ}密参の箱に収めて、是れを一大事因縁^{いんごん}悉く一時に滅却すべし。此かぞへ参を教る長老の中にも、多聞博学の人あり共名利高慢の心にさえられて、是れをあやまりと見てやぶるほどの人もなし、ただ鷲鳥^{じゆ}の死したる鼠を取りて秘蔵するに同じ。是れは余が悪口を申すにては少しもなし。仏経祖録の中に先徳の戒しめしと也。よくよく眼に入れて見玉ふべし。此著語下語の意も一円了解し得ず、ただ古徳の付けおきたるを、漸く師家に本分の句、又現成の句を教えられて、云ひあてておくばかりなり。児童なぞなどを説く様に覚え侍るゆゑに、自己の本心はくらくして、破参したる智識長老の行作も、愚俗にかわる所なし。あまつさへ法慢をして諸宗をあなどり、正法を誹謗^{ひぼう}す。この故に二百年以来、禅の灯消えて、正眼の一人一箇半箇もなし。此かぞへ参は大徳寺養叟よりはじまりたと見えたり。一休の自誠集と云もの有。是は此かぞへ参をしかりたる事也。¹¹⁾

よく引かれる文章であるが、そこから色々な事が見えてくる。まず、潮音道海が当時の禅の淵源は養叟にあるとしている。1695年に示寂したため、白隠が世に知られる直前の時代の状況を描かれていると言える。つまり、先ほどあげた三期の第二期(室町禅)の全てが養叟から始まった禅風を主流としていたとも読める。無論、黄檗宗の僧として、中立な立場ではなく、既存の禅宗を批判的な目で見るとは忘れているが、価値観を別にしてここに見える情報は重要であることに変わりはない。整理すると、次のようになる。

9) 安藤嘉則、「中世禅宗における入室について」、『駒沢女子短期大学研究紀要』、37、p. 1-23。

10) 「江戸時代に禅僧が首にかけたりして持ち歩いた袋」(中村仏教辞典)

11) 森大狂・山田孝道校注『禅門法語集(下)』法融館、1921、p. 163-164。

- ① 定まった公案のリストがあって、一つ一つを突破する過程に師家と学人が「下語著語」をつけていた。
- ② 全公案を突破したら大悟になる。
- ③ その「下語著語など」をつけた書物を極秘の家宝のように扱う。
- ④ この有り方は養叟の「数え参」から始まった。

養叟の「数え参」についてこれ以上の資料はないし、またそれは本当に後の禅風の唯一の由来であったかどうかを知るには更なる検討が必要である。しかし、それを別にしたらここで描かれてある特徴は、他にもない「室町禅」の特徴そのものである。では、それは何であったのだろうか。

室町禅とは

看話禅の具体的な有り方を知る為に貴重になる資料群は「密参録」である。そこに幾つかの参禅の様子が細かく記録されている。しかし、この文献の評判は極めて悪い。上に見た潮音道海の引用にはそれを大事にする人が貶されていたし、二十世紀では鈴木大拙が「変態禅」と批判した¹²⁾。ここで、そのよし悪しを決めるつもりは無論ないが、その時期の禅を理解するには密参録は第一資料であることは確かだと発表者は考えている。

では、「密参録」から何が見えるのか。その研究は主に飯塚大展と安藤嘉則両先生による¹³⁾が、その成果に基づいて密参録の幾つの特徴を紹介しよう。先ず、テキストの特徴を概観すると、次の点がある。

- 臨済宗にも曹洞宗にも見られる文献のタイプである（曹洞宗では門参と呼ぶ）。ここで、中心となったのは五山派に属しない「林下」つまり、曹洞宗、大徳寺派、妙心寺派、幻住派によく見られる。
- 公案のリストに幾つかの系統があり、流派によってそれが使用されたと考えられる。安藤氏によると大徳寺では「百五十則」、「碧巖類則」、「雲門百則」や「大燈百二十則」があり、妙心寺には「碧前碧後」があったそうである。
- すべての密参録がこういったパターンであったわけではなく、一定の型にはまっていない「雑則」もあるが、そういった系統の存在自体は一種のカリキュラムが定めてあった事と強く思わせる。
- 密参録を見ると、室町禅の大きな特徴は複数の公案を通る事にあると言える。それは必要不可欠な過程であったとされていた。

最後の点は、例えば飯塚大展が指摘するように「碧岩類則密参録」に見える。

- 建長大應國師者、廿五歳入唐、随侍虚堂七年而嗣法、此年國師廿一歳ノ時也。

12) 鈴木大拙、「禅思想史研究第一」、『鈴木大拙全集』、1、岩波書店、p. 284。

13) 例えば全体図を比較的短く纏めてあるものとして安藤嘉則の「中世禅宗の公案禅に関する一考察」、宗学研究、2001、p. 173-178。

- 開山大燈國師者、随侍大應國師五年、参学百八十則ニテ罷参、五十六歳ニテ遷化。
- 靈山大現國師者、大燈参八十則了畢大事。
- 養叟和尚者、華叟参八十則罷参。
- 大摸者、参別傳、法ヲ嗣言外イヘ共、言外ニハ、半句ヲモ不問。(後略) 14)

これによると、大燈が180則の公案を突破して悟った。徹翁(靈山)は80則、養叟は同じく80則で悟った。また、言外宗忠の法嗣大摸宗授が一句も参じなかったとは批判的に取るべきであろう。実際、密参録の筆者から見ると、系図上、大摸宗授が傍系に属している。無論、これは史実を表していると思いきいが、室町禅に於ける複数の公案の必要性を表していると言える。では、その密参録の内容はいかかな物だったであろうか。飯塚大展が紹介する『百則』¹⁵⁾密参録に例を見てみよう。

(一)、△僧問越州、如何是祖師西来意。

へ師拶云、意ノ根源ハ、アル物カ、無イ物カ。

弁、意ニ根源ハ、無イ物テソロ。

へ拶、眼ニ色ヲ見テ、花ヨ、柳ヨ、雪ヨ、月ヨト知り、耳ニ聴テ、鐘・鼓・笛・尺ハノ声ヲ知り、鼻ニ物ヲ嗅テ、ヨイ香チヤ、悪イ香チヤト知り、舌ニ嘗テ、五味ヲ知り、身ニ触レテ、痛イ、痒イ、熱イ、寒イト知ル、皆是、意テ分別スル也。其外、喜怒哀楽ノ事が、向イ来レハ、喜怒哀楽ヲナス物モ、皆意ヂヤニ、ナゼニナイト云処ヲ、弁来。

弁、意ハ、アルニ似テ、無イ物テソロ。ナゼニナレハ、眼ニ色ヲ見ザル以前ニ、意ナシ。何ニテモ見ルト、其儘意カ生シ、耳ニ声ヲ聞ザル以前ニ、意ナシ。何ニテモ聞クト、其儘意カ生スルソ。鼻ニカギ、舌ニナメ、身ニ触レテ、意ノ生ズルモ、皆同キノ。色声香味触カ、意トナツテ、生スルホトニ、意ノ根源トテハ、元来無イゾ。此故ニ、アルニ似テ、ナイ物テソロ。

へ拶、イツアツテ、イツ無イ物ソ。

弁、當座ニアツテ、當座ニナイ物テソロ。ナゼニナレハ、見ル事、聞クヲニ付テ、其儘意ガ生シテ、見テ後、聞テ後、意ト云テ、トリトムベキ物がナイホトニ、當座ニアツテ、當座ニ無イ物テソロ。

又ノ弁、今アツテ、今ナイ物テソロ。

へ師手中扇子打席云、聞麼。又、拂席云、見慶。其意ヲトリトメテ見ヨ。アルカ、首座ニアツテ、當座ニナイ物ソ。(後略) 16)

ここで見られるのは、師家が質問とさらなる見解を要求する「拶、…」で始まる文と学人の答えである「弁、…」で始まる文である。また、時には「師話曰、」で始まる補足のような文もある。例えば、

へ師話曰、鎌倉最明寺殿、此栢樹子話ヲ會得ノ時ノ歌ニ、桜木ヲ碎キテ見レハ色モナシ花ノ種ヲハ春ヤモツラン。此弁ノ心ナリ、万木千草、非情草木ノ上、皆同シ事也。人間、鳥獸、非情ノ者モ、皆意ト云モノニ、違イハ無イ、同事也。¹⁷⁾

14) 飯塚大展、「大徳寺派系密参録について(6)」、『駒澤大学仏教学部研究紀要』、59号、p. 139。

15) 駒澤大学図書館蔵、一八八・八一―九八、同右、p. 155。

16) 同右、p. 164-165。

17) 同上、p. 166。

これだけを見れば、中国のいわゆる文字禅と思わせる面があるが、とにかく公案に沿って一種の解釈が行われていると見える。ここは、「祖師西来意」の「意」について話が進んでいるが、後に「栢樹子」の「樹」が中心になる。その内容の詳細な分析を省くが、言葉で表せない境地ではなく、禅思想の幾つかの基準を念頭に置けば比較的説明しやすい論旨が見えるように考えられる。また、その主な趣旨は別の『密参録』にも見える事は重要である。例えば、『西教寺密参録』の同じ公案の所では次の文がある。

僧問越州如何是祖師西来意。

弁云、有ルニ似無キ物テ走。

拶曰、無キ證拠ヲ弁来。

弁云、頭上ヨリ脚下マテ全体皮ハタタ、肉ハタ、骨ハタトサキ分テ見レトモ、意ト云物ハ色モ形モナシ。眼ニ見ヘヌノミノミナラス、耳ニモ不聞ヘ、鼻ニ不レ嗅、舌ニモ不味、身ニモ不觸、言ニモ不レ覓也。是カ無ヲ證拠テ走。

拶曰、無心ナラハ、ヲシヒ、ホシイ、イトヲシヒ、カナシヒト思フ物ヲ弁来レ。

弁、意ハ有ルニ似タ物テ走。古人云、有ニシテ非レ有、無ニシテ非レ無、有ニモ不着、無ニモ不着、是ニモアルニ似ナキト云語也。

又、古人云、心法無形、通貫十方一ニ、カタチハ無レトモ唐土天竺ノ事ヲモ居ナカラ分別スルホトニ、通貫スト十方一ニ云テ有ニ似テ無ヒゾ。

又、古人云、心法ハ如水中月一、猶如鏡ノ上ノ影ノ。水カアレハコソ、人ノ五体六根カアレハコソ、心ト云物モアレ。別ニ心ト云テハナシ。是モアルニ似テナキノ。

過去心不可得、現在心不可得、未来心不可得ト説ハ、三世不可得ト云タソ。如此、三世無心トサヘ、悟タラハ、輪廻モアルマイソ。色相有間ハ、念ヲ起シタリトモ明眼ノ上テハ輪廻トハナルマイソ。三世無心悟ル処カ肝要也。(後略)¹⁸⁾

ここも「祖師西来意」の「意」が焦点になっていて、しかも解釈の仕方や方向性は極めて似ている。

ここで、疑問が生じるであろう。看話禅でありながら一つつまり公案に対して師家が学人の見解を確認する場でありながら、ここに見えるのは公案に対する一種の解釈である。無論、挙げた例だけでは室町禅の全貌が見えたとは言えないが、他の密参録を見ても根本的な違いがないと感じる。最後に、見てきた特徴と問題点を整理しながら、室町禅の看話禅が日本禅の思想史の流れの中で果たした役を考えたい。

結論に代えて、公案観の根本的な違い？

見てきたように、室町禅は複数の公案を順番に参ずることになる。一つの公案に対しては、細かいコメントである下語をつける。中国の禅思想史を基準にしたら、そのやり方は、看話禅というよりも文字禅に近いように見える。しかし、大きな違いとしては、そのコメントは講義や公開になるテキストに行われるのではなく、原則として師家と学人しかいない入室の場に行われた点にある。では、それをどう理解すべきであろうか。ここで発表者の理解を述べるが、まだ仮説である事を断っておく。

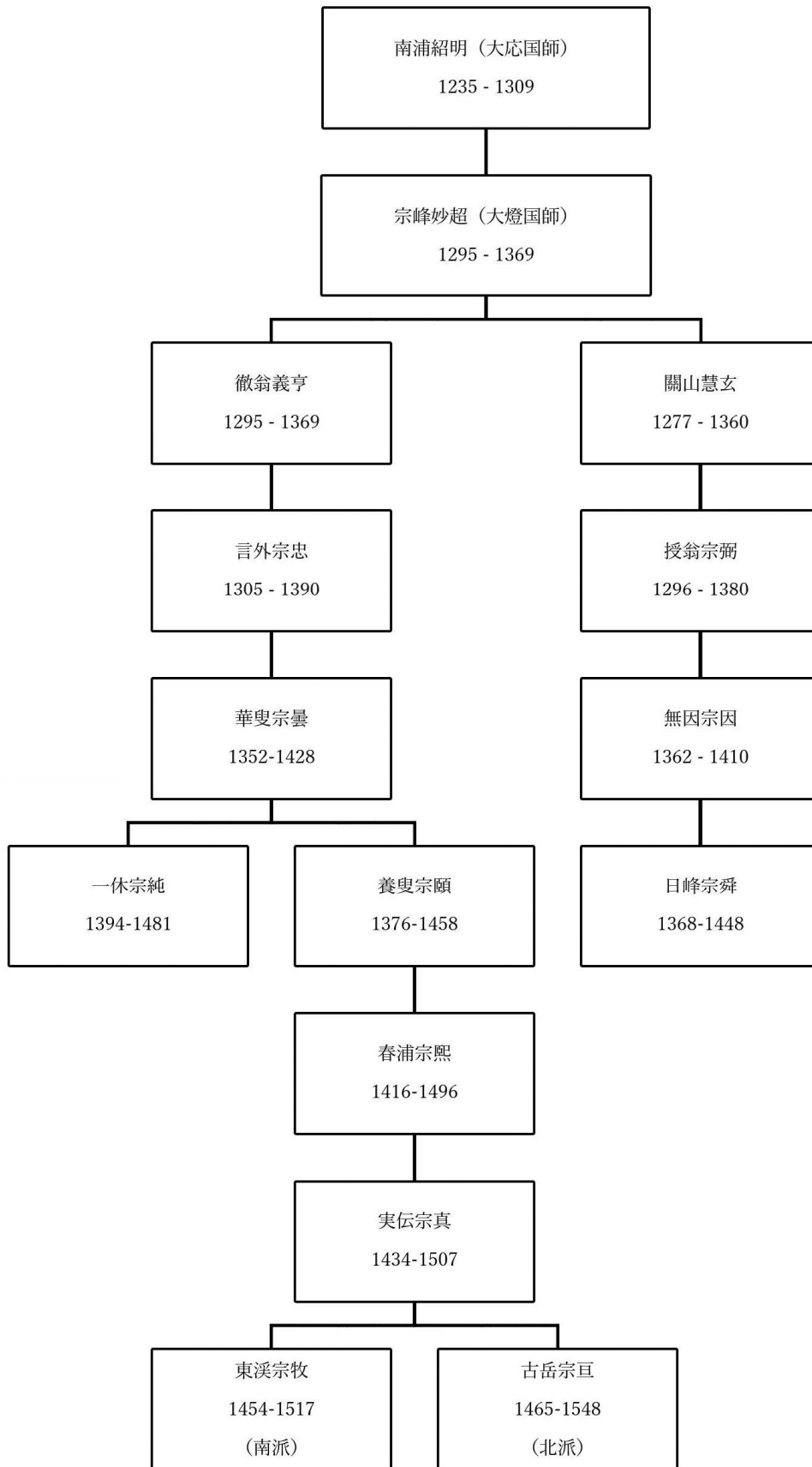
18) 安藤嘉則、『中世禅宗における公案禅の研究』、p. 255。

大慧に完成された看話禅では、公案は大悟を起こらせる引き金のような物であると言える。その考え方が五山禅に伝来されて、夢窓の鉄の饅頭の比喻もそうした伝来を証明している。公案は無味であって、その根本にある意は仏意そのものであり、それに達せば悟りに達することと同じになる。

一方、室町禅では、公案に一種の「意」があるように見える。無論、ただの文献解釈や教学的で説明できる物ではなく、「禅的」とも言える物ではあるが、言葉にする事は不可能ではない。その点は『碧巖録』を初めとする宋代以降の公案集に見える着語の機能に近いと感じる。それはともかくにして、大燈にすでに確認された下語などのようなコメントの意義は、中国の禅や五山禅と根本的に違うと考えるべきではなかろうか。一つ一つ公案が持っている「意」を表そうとしている言葉として取るべきなのではなかろうか。つまり、一つの公案を突破するのは大悟を達する事になるのではなく、この公案が現している「意」を「理解」する事になる。仏意は一つの公案を突破する事によって分かるものではなく、幾つかの異なる真実を直接に会得してから悟れる物であったと考えた方がいいのであろう。

飽くまでも仮説ではあるが、それを立てることによって説明がつく疑問が少なくはない。特に、白隠禅—つまり現代の日本の臨済宗にまで伝えられる禅—の最大の特徴である公案体系の由来、またはその思想的な意味を考える時には、室町禅の本質を見るべきであると発表者は確信している。また、今日のように中国、韓国と日本の禅の特徴を比較するときにも、室町禅は無視できないのであろう。

法系略図



하쿠인(白隱)의 간화선에 대하여

오바마 세이코(오차노미즈여자대학)

머리말

먼저 나의 입장을 조금 설명할 필요가 있다고 생각된다. 나의 전공은 일본윤리사상사라는 분야이고, 오늘 이야기하는 내용은 내가 나의 전공의 입장에서 하쿠인(1686-1769)의 간화선(=공안선)에 대해 쓴 박사논문의 내용에 약간 가필 수정한 것이다.

일본윤리사상사라는 분야는 와츠지 테츠로(和辻哲郎, 1889-1960)에 의해서, 전쟁 후에 「인간의 보편적인 윤리가 역사적·사회적 특수조건 아래에서 어떠한 윤리사상으로 자각되어 왔는지를 특히 일본에 입장에 대해 서술하자」¹⁾는 시도로서 성립된 학문이다. 요컨대 보편적인 학문으로서의 윤리학이 유럽에서 일본에 수입되기 이전에 있었던 개별적 윤리사상을 연구의 대상으로 한다. 와츠지 테츠로는 윤리의 문제가 고립적 개인이 아니라 “관계間柄”에 있다고 생각하였다. “관계間柄”라는 것은 달리 말하면 자기와 타자의 관계성이고, 자기와 그것을 초월하는 타자의 문제이다. 그러한 초월적 타자와 자기의 관계를 선禪의 견성이나 공안에 의해 자기의 과제로 삼은 것으로서, 나는 하쿠인의 사상을 파악할 수 있지 않을까라고 생각하였다. 이 발표에서는 하쿠인에게 있어서 선의 견성이라는 초월적 체험, 그리고 그 견성을 목적으로 한 공안에 대하여, 특히 공안의 체계화와 그것의 수행에서의 위치라는 점에 착목하여 논하고자 한다. 이제 본론에 들어가하고자 한다.

1. 「하쿠인의 공안체계」라고 불리는 것

일본 간화선의 역사에서 공안을 체계화하여, 현재까지 계속 사용되는 수행방법으로 확립한 공로자로 간주되는 사람이 근세의 하쿠인이다. 하쿠인은 스즈키 쇼산(鈴木正三, 1579-1655) 및 반케이(盤珪, 1622-1693)와 함께 근세 일본의 가장 활동적인 선승으로 알려져 있다. 하쿠인에 관한 당시의 평가를 보여주는 자료는, 야나다 제이간(梁田蛻巖, 1672-1757)이라는 유학자는 “임제는 완전한 방하放下의 (계율을 버리고 돌아보지 않는) 사람이라고 많이들 이야기 한다. 하지만 근대의 타이구大愚·구도愚堂·텐케이天桂·코게츠古月·하쿠인 등의 여러 스님들은 각기 우열은 있지만, 일체의 역량을 얻은 바, 모두 법등을 이을 수 있는 인재들이다. (괄호 안의 주석은 요시자와芳澤에 의함)”²⁾고 이야기하고 있다. 이것은 제이간의 「거듭하여 片岡生에 답함」이라는 글 속의 구절로, 제이간의 제자가 불교의 타락을 비판한 것에 대하여 불교를 옹호하는 내용이다. 제이간은 하쿠인의 지기知己로서, 이 자료에서 하쿠인의 이름이 타이구 소치쿠(大愚宗築, 1584-1669), 구도 토쇼쿠(愚堂東寔, 1577-1661), 텐케이 덴손(天桂伝尊, 1648-1736), 코게츠 젠자이(古月禪材, 1667-1751) 등의 선승들과 함께 이야기되고 있는 것을 볼 수 있다.

1) 和辻哲郎, 『日本倫理思想史(一)』 岩波文庫, 2011년, p.13

2) 芳澤勝弘, 「白隱の漢文語録『荊叢毒藥』刊行の経緯 梁田蛻巖・池大雅との関わりについて」 『花園大学国際禅学研究所論叢』 제2호 (2007년 3월, pp.97-129), p.100 참조.

하쿠인의 생가는 현재의 시즈오카靜岡현 누마즈이치하라沼津市原로, 여관과 운송업을 운영하였다고 한다. 본가 주변에는 시종時宗의 사이넨지西念寺, 일련종日蓮宗의 쇼겐지昌源寺, 나중에 하쿠인이 주지를 맡게 되는 임제종의 쇼인지松蔭寺, 세 사찰이 있었다. 하쿠인은 사이넨지 천만궁天滿宮에서 노닐고, 쇼겐지에서 설법을 듣고, 쇼인지에서 출가하였다. 출가 후 하쿠인은 먼저 수년간 여러 지방의 사찰을 행각하다가, 1708년 2월 에치고越後(니이가타新潟 현)의 에이간지英巖寺에서 좌선 중에 멀리서 들려오는 종소리를 듣고 대오견성의 체험을 하였다고 그의 연보에 기록되어 있다. 이때 탐구하고 있던 것이 「조주무자趙州無字」 공안이었다. 그러나 그 대오를 인정받기 위하여 방문했던 정수노인正受老人(도쿄에탄道鏡慧端. 1642-1721)으로부터 만심慢心을 엄하게 비판받고, 그의 지도를 받으며 다시 수행하게 된다. 거기에서 하쿠인은 공안을 받고 수행을 계속하던 어느 날 노파에게 빗자루로 얻어맞고 다시 깨달음을 얻고, 마침내 정수노인에게 인정받게 된다. 그 후 하쿠인은 정수노인의 곁을 떠나 여러 지역을 유력한 후 1716년에 쇼인지에 돌아가 제자들을 지도하다가 1769년에 입적한다.

하쿠인이 제자들을 지도할 때 사용한 공안 중에서 처음 대오할 때의 「조주무자」와 나중에 자신이 고안한 「척수음성隻手音聲」은 입문적 공안으로서 수행자들에게 반드시 제시되는 것으로 여겨졌다. 또한 하쿠인의 생애에서 알 수 있는 것처럼 그는 깨달음 이후의 수행을 중시하였다. 따라서 하쿠인의 밑에서 수행하는 사람들은 하나의 공안을 깨뜨려도 그 후에 다시 다른 공안을 탐구하여 수행의 향상에 노력하여야 했다. 여기에서 공안의 체계화가 필연적으로 생겼다고 볼 수 있을 것이다.

공안체계에 관한 최근의 연구로 이와이 다카오 씨의 논문이 있다.³⁾ 이 논문은 하쿠인의 공안체계에 관한 내용이 전체의 7-80%를 차지하고 있다. 일본 중세의 임제종에서 이미 공안의 분류가 이루어지고 있었는데, 그것은 ‘이치理致’, ‘기관機關’, ‘향상向上’의 3구분이었다.⁴⁾ 하쿠인은 그것을 ‘법신法身’ ‘기관機關’ ‘언전言詮’ ‘난투難透’ ‘향상向上’의 5구분(경우에 따라 마지막 ‘향상’이 ‘동상오위洞上五位’ ‘십중금계十重禁戒’ ‘말기末期의 뇌관牢關’ 셋으로 되기도 한다)으로 다시 편성하였다고 일반적으로 알려져 있고, 위의 논문에서도 그러한 설을 채용하고 있다.

그러나 실제로는 이 5구분(혹은 7구분)은 하쿠인의 저작에는 명확하게 나타나고 있지 않다. 이미 졸고⁵⁾에서 제시한 것처럼, 이 구분에 의한 공안체계의 성립사정에 대해서는 마류 켄이치의 연구⁶⁾에 자세히 정리되어 있다. 마류는 이 논문에서 하쿠인의 복수의 텍스트를 비교대조하면서, 하쿠인이 수행의 단계적 진행방식에 대해 언급하고 있는 부분에서 유사한 단어와 특징적 표현이 있는 것에 주목하고 있다. 예를 들면 ‘법신’, ‘언전’, ‘뇌관’ 등의 단어들이다. 그리고 이 단어들이 나오는 근처에는 대개 함께 등장하는 공안들이 있다. 현재 일반적으로 하쿠인의 공안체계라고 이야기되는 것은 후대 사람들이 하쿠인의 저작에 보이는 ‘뇌관’ 등의 정형적인 단어 및 그 단어들 근처의 문장에 등장하는 공안들을 뽑아서 수행단계에 맞게 구분·배치한 것일 거라는 것이 마류의 추론이다. 실제로 이와이의 논문에서도 하쿠인이 공안체계 그 자체를 명확하게 설명하였다고는 이야기하고 있지 않으므로 마류의 고찰을 부정하는 자료는 아직 없다고 생각된다.

위에 언급한 하쿠인의 다섯(혹은 일곱) 구분에 어떤 공안을 배당할까 하는 점에 대해서도 사가 師家에 따라 약간의 차이가 있다고 한다. 아래에서는 이와이의 논문에 예시되어 있는 하쿠인의 공

3) 岩井貴生, 「公案体系とその構造」 『佛教經濟研究』44, 駒澤大学仏教經濟研究所, pp.33-52

4) 岩井의 논문에서 예증으로 인용되고 있는 것은 『聖一語錄』 『大應國師法語』 『夢中問答』이다.

5) 小浜聖子, 「白隱の修行觀」 『お茶の水女子大学人間文化創成科学研究科博士(人文科学)学位論文』, 2013년.

6) 真流堅一, 「白隱禪における人間形成の思想」 『熊本大学教育学部紀要』21(2), 人文科学, 1972년.

안 12칙을 인용 순서에 따라 분류하여 표로 제시하였다(<표 1>의 왼쪽).⁷⁾ 또한 그 공안들을 근래에 아키즈키 료민에 의해 공개된 「옛케이越溪-카잔禾山 하실내공안체계下室內公案體系」(이하 「옛케이-카잔 하」)에 의한 구분을 함께 대비하였다(<표 1>의 오른쪽).⁸⁾

(岩井, 2013)		(秋月, 2009)	
趙州狗子 雲門의 乾屎橛 洞山の 麻三斤	法身	般若位	趙州無字
趙州洗鉢* 南泉斬猫	機關	禪定位	(略)
州勘庵主	言詮	精進位	州勘庵主 倩女離魂 洞山麻三 雲門屎橛
疏山壽塔 牛過窓櫺 乾峰三種病 犀牛扇子 白雲未在 南泉遷化 倩女離魂 婆子燒庵	難透	忍辱位	犀牛扇子 南泉斬猫 南泉遷化 牛過窓櫺 疏山壽塔 白雲未在 乾峰三種病 婆子燒庵
(이하 명시되어 있지 않음)	向上	自戒位	(略)
		布施位	(略)

<표 25>

* 「趙州洗鉢」은 「越溪-禾山下室內公案體系」에는 보이지 않음

<표 1>을 보면 개별 공안의 구분은 좌우에 중복되는 부분도 많지만 차이(표에 밑줄로 표시함)도 있음을 알 수 있다. 그밖에 처음에 제시되고 있는 「조주무자趙州無字」에 관하여 표에 제시되지 않은 정보가 있다. 이 「조주무자」는 하쿠인이 63-4세 무렵에 「척수음성隻手音聲」이라는 공안을 만들 때까지 전적으로 활용했다고 하는 공안이다. 즉, 「척수음성」 창작 후에는 「조주무자」보다도 이쪽을 처음에 사용하게 되었다고 생각된다. 그러나 「옛케이-카잔 하」에서의 「척수음성」의 분류는 ‘정진위’ 중의 첫 번째이다. 이에 더하여 「옛케이-카잔 하」에는 카잔이 창작한 공안도 몇 가지 보이고 있으며, 애초에 그림과는 구분의 명칭이 전혀 다르다.

이러한 점들로 생각해보면 ‘하쿠인의 공안체계’라는 것은 하나의 절대적 법칙이 있어서 공안을 구분하고 나열한 것은 아닐 것이다. 구분하는 방식에는 어느 정도 공통의 개념이 있어서, 수행의

7) 원문의 명확한 誤字는 수정하였고, 보충할 필요가 있다고 생각되는 글자는 보충하였다.

8) 秋月龍珉, 「越溪-禾山下室內公案體系」 『公案-實踐的禪入門』, 筑摩書房, 2009년, pp.261-335. 이 공안체계는 妙心寺의 越溪守謙(1810-1884)와 그 제자 禾山玄鼓(西山禾山, 1838-1917)의 室內에 전하는 것으로, 秋月의 저서에는 200개의 공안이 순서대로 기록되어 있으며 그 중에는 禾山이 창작한 공안도 보인다. 한편 秋月에 의하면 1987년 당시 일본 臨濟宗의 公認僧堂 39곳에는 「越溪-禾山下室內公案體系」가 모두 단절되고 秋月 혼자 계승하고 있다고 한다.

진도에 대응하도록 고안되었다고 생각되지만, 그 구성도 스승의 재량이 허용되어 있던 것이 아닐까 한다. 이런 점들은 종문에서는 상식적인 정보일지도 모르지만, 연구논문이나 연구 자료로써 입수 가능한 범위에서 추론할 수 있는 것이다.

물론 이 추론이 사실이고, 하쿠인 자신이 기록한 공안분류의 일람표 등이 없었다고 하여도, 하쿠인 이후 체계적으로 공안수행이 이뤄지게 된 것은 역사적 사실이며, 간단히 부정될 수 있는 것이 아니다. 수행을 계속함으로써 수행자에게 변화가 생기는 것(깊어지는 경우도 있겠지만 당연히 ‘만심慢心’이라고 하는 후퇴적인 변화도 있을 것이다)은 당연한 현상이다. 수행을 올바르게 실천하기 위한 방법으로서 공안을 체계화하는 것은 무의미하지 않다. 요컨대 앞에서 제시한 ‘법신’ 이하의 공안체계가 하무인 자신의 창작물이 아니라고 하여도 하쿠인이 공안을 수행자에게 줄 때에 상대에 맞는 공안은 무엇일까를 생각했던 것은 인정해도 좋을 것이다.

이상 공안체계 속에서 개별 공안이 분류되는 것에 관하여 이야기하였다. 그렇다면 수행에서 공안체계는 어떠한 위치에 있었을까. 하쿠인은 체계적인 수행관을 가지고 있던 것일까. 이어서 이러한 점들에 대해 살펴보고자 한다.

2. 하쿠인의 수행체계과 『사지변四智辨』

하쿠인은 20대 중엽에 체험한 에이간지에서의 일종의 종교적 신비체험, 즉 대오견성을 스스로의 진실한 수행의 출발점이라 여기고 저작 중에서 반복하여 이야기하고 있다. ‘견성’은 6조혜능에게 비롯되는 말이므로 하쿠인이 스스로의 종교적 체험을 견성이라고 부른 것은 당연히 자기자신을 선의 전등傳燈에 연결되는 사람이라고 주장하는 것이다.

이와 같이 주장하기 위해서 하쿠인이 하지 않으면 안되었던 것은 자신의 견성체험을 선의 전통적 표현으로 나타내는 것이었다고 생각된다. 즉 견성이라는 신비체험적인 깨달음 증득의 도정을 선의 어록과 같은 고전적 텍스트에 따라 표현하는 것이 요구되었던 것이 아닐까 한다. 여기에서는 선의 고전과 하쿠인의 관계를 고찰하기 위한 저작으로서 그의 수행론인 『사지변四智辨』에 주목하고자 한다.

『사지변』은 하쿠인이 사지(대원경지, 평등성지, 묘관찰지, 성소작지)의 개념을 이용하여 수행과 깨달음의 관계를 이야기한 것이다. 현재 간행되어 있는 류긴사판 『하쿠인화상전집』(전8권)⁹⁾의 제6권에 수록되어 있는, 전집 편집위원인 모리 다이코森大狂와 묘신지의 고토 미츠무라後藤光村에 의한 수록작품 해설에서는 “종문 향상의 일에 속하는 것으로, 종래 세상에 나온 바 없음. 소카이 滄海화상 회하會下의 사본을 저본으로 하여 다시 토레이東嶺화상의 진적본으로 그것을 보충함”(전집 1, 전부前付 26쪽)라고 설명하고 있다. 소카이 화상은 소카이 기운(滄海宜運, 1722-1794)으로 생각된다. 그는 휴가日向(미야자키 현) 출신으로, 하쿠인 아래에서 깨달고 아카시明石(효고 현)의 류코쿠지龍谷寺에 은거하였다고 전한다. 『사지변』의 마지막에 칸세이寬政 4년(1792) 겨울에 소카이 이것을 필사하였다고 기록되어 있다. 『사지변』의 성립시기에 관해서는 이 이상은 알 수 없는 데, 하쿠인의 다른 저작과 비교해보면 『사지변』의 견성에 관한 기술 부분에는 그가 63-4세 무렵에 창작한 「척수음성」 공안에 대하여 전혀 언급하지 않고 대신 「척수음성」을 창작할 때까지 오로지 사용했다고 하는 「조주무자」 공안이 기록되어 있다. 때문에 『사지변』의 성립은 「척수음성」

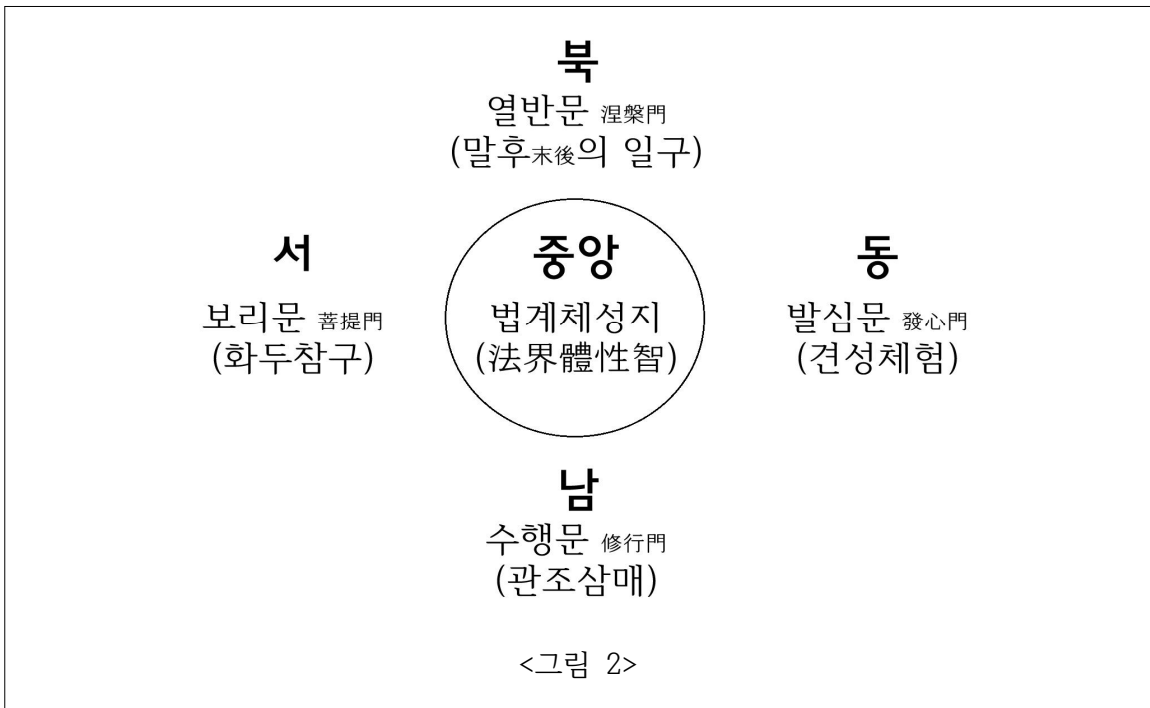
9) 『白隱和尚全集』, 龍吟社, 1934-35년. 이하의 인용에서는 ‘전집’이라고 하고 권수와 페이지를 표시함.

의 창작 이전, 즉 1747-8년 이전이라고 추측할 수 있다.

『사지변』의 내용을 대략적으로 설명하면, 네 가지 지혜가 수행의 네 단계를 나타내는 상징적 역할을 담당하고 있다. 대원경지는 견성체험, 평등성지는 관조삼매, 묘관찰지는 공안참구, 그리고 성소작지는 말후未後의 일구로서, 각각이 수행의 작용이 되어 나타나는 부처의 지혜로 설명되고 있다(<그림 1>). 나아가 그 네 가지 지혜는 하쿠인에 의해 각기 동서남북의 문으로 도식적으로 배치되어, 중앙에 있는 완전함 깨달음의 지혜를 둘러싼 모습으로 제시되고 있다(<그림 2>). 수행자는 그 네 문의 어디로나 자유롭게 출입하면서 중심에 있는 지혜를 자유자재로 움직일 수 있게 되어야 한다는 것이 하쿠인의 주장이다.

심식(心識)	수행(修行)	불지(佛智)	불신(佛身)
전5식 (眼·耳·鼻·舌·身)	→ 중생구제	- 성소작지 (成所作智)	- 화신(化身)
	↑		
제 6식(意識)	→ 화두참구	- 묘관찰지 (妙觀察智)	- 화신(化身) 보신(報身)
	↑		
제 7식(말나식)	→ 관조삼매	- 평등성지 (平等性智)	- 보신(報身)
	↑		
제 8식(아뢰야식)	→ 견성체험 (見性體驗)	- 대원경지 (大圓鏡智)	- 법신(法身)

<그림 1>



<그림 1>에서 흥미로운 것은 견성체험이 가장 근간에 위치하고 있다는 점이다. 하쿠인은 에이간지에서의 최초의 견성체험이 강렬하였기 때문에 그것을 불교 안에 올바르게 위치하지 않으면 안 되었던 것이 아닐까 한다. 하쿠인의 최초의 견성체험은 그 후 ‘만심’이라고 하여 정수노인에게 부정되었다. 그럼에도 불구하고 <그림 1>에서 알 수 있는 것이 그것이 오히려 수행의 출발점에 있으면서, 거기에서 모든 것이 깨달음 이후의 수행으로 제시되고 있다는 것이다. 이하에서는 하쿠인이 네 가지 지혜에 대하여 이야기한 내용을 대원경지부터 차례대로 제시한다.

대원경지란 무엇인가. 이른 바 초심의 학자가 이 대사大事를 마치고자 한다면 먼저 대원심大願心을 일으키고, 대신심大信心을 발하여, 본래 구축되어 있는 불성을 완전하게 보려고 하면서 일상의 보고 듣는 주체를 의심해야 한다. 행주좌와, 동정역순의 경지에서 직접 기운을 가라앉히고서 곧바로 지금 이와 같이 일체의 사물을 보는 자는 누구인가, 듣는 자는 누구인가, 이와 같이 의심하고, 이와 같이 생각하는 자는 필경 어떠한 자인가라고 생각 생각마다 상속相續하면서 대용맹심, 대참괴심을 분발하면서 / \, 의심해 갈 때에는 공부(공부)가 자연히 순숙하여 천지가 한 조각의 의단疑團이 되어, 초조한 마음이 새가 새장 속에 있는 것처럼, 쥐가 철통 속에 들어가서 나올 수도 없고 돌아갈 수도 없는 것처럼 요란스럽게 되리라. (중략) 수정의 세계에 들어가는 것과 같이 전체가 안과 바깥, 바닥과 천정, 들과 산, 풀과 나무, 인간과 축생, 도구와 용기 모두가 온통 허깨비와 같고, 꿈과 같고, 그림자와 같고, 연기와 같고, 두 눈을 밝게 뜨고 기운을 바르게 하고 봄에 있는 듯도 하고, 없는 듯도 하여서 무엇도 알 수 없는 경계가 나타난다. 이것을 식신현전識神現前의 때라고 한다. (중략) 이때에 앞으로 나아가고 물러서지 않으면 식신 곧 허물어지고 불성이 곧바로 현전한다. 이것을 대원경지라고 한다. 이것이 곧 초발심주初發心住 변성정각便成正覺의 시발점[端的]이다. 8만의 법문과 무량한 묘의에 대해 일시에 그 근원을 알게 되니, 일성일체성一成一切成·일괴일체괴一壞一切壞로 구축하지 않은 법법이 없고, 원만하지 않은 이치가 없다. (『사지변』 전집6, pp.324-326)

수행자가 대원심과 대신심을 일으켜 대의단과 대용맹심과 대참괴심을 가지고 본래의 자기를 계속 찾아나가면 함정이나 주머니에 갇혀진 것 같은 상태가 된다. 거기에서 물러서지 않으면 유무의 인식 분별이 사라지는 경계(식신현전의 때)가 현현하고, 그것이 허물어지면 대원경지가 증득된다. 하쿠인은 이 대원경지를 ‘초발심주 변성정각初發心住 便成正覺의 시발점[端的]’으로 간주하였다. 견성체험이 출발점인 것이다. 깨달음을 오해를 두려워하지 않고 감히 ‘목적’이라고 표현한다면 대원경지의 증득은 ‘목적이 달성되는 순간’이라고 할 수 있다.

이것도 깨달음에 다름 아니지만 불교의 수행에서는 목적이 달성된 후의 오후수행도 중요하다. 하쿠인이 이어서 평등성지 이하에서 이야기하는 바이다.

일단 견도見道가 분명하여도 관조의 힘이 강대하지 않기 때문에, 움직이면 습기번뇌로 인해 장애되어 역순경계에서 자재하지 않게 된다. (중략) 먼저 그 보고 있는 당체當體를 가지고 직접 수용하고 있는 일체의 경계를 관조하여야 한다. 보는 때에는 보는 것을 관조하여 깨뜨리고, 들을 때에는 듣는 것을 관조하여 깨뜨리고, 자신의 오온을 관조하여 깨뜨리고, 눈앞의 경계의 6진을 관조하여 깨뜨리고, 전후좌우 칠전팔도七顛八倒의 모든 것을 관조하는 삼매에 들어가 내외의 여러 법법을 관조하여 깨뜨리고, 관조하여 깨뜨려서 (중략) 일체의 경계에서 전체를 관조하여 깨뜨리고, 그 마음을 물러나지 않으면, 업성業성이 자연히 사라지고, 묘해妙解가 자연히 현전하며, 해解와 행行이 상응하고 이理와 사事가 원융하며, 신심불이身心不二, 성상무애性相無礙함을 얻고, 진실평등의 경계를 이루게 되니, 평등성지라고 한다.(『사지변』 전집6, pp.326-327)

요약하면 모든 때와 장소에서 오관의 욕망과 6진의 득실·시비 등 일체의 경계를 계속하여 관조하여, 그 마음을 물러나게 하지 않으면 윤회의 원인이 되는 업성業性이 저저로 사라지고, 진실평등의 경계가 성립하는데, 그것을 평등성지라고 하고 있다. 대원경지로 얻은 깨달음을 지속시키기 위해 주의하고 있는 글로 보인다. 그러나 하쿠인은 이 단계에 이르러도 이론적으로는 평등이지만 실제의 사물에 있어서는 아직 평등이 아니라고 한다. 따라서 그것에 이어서 실제의 사물에 대해 지혜를 사용할 수 있도록 단련할 필요가 있다.

다음으로 묘관찰지라고 하는 것은 진실평등불이眞實平等不二의 경계에 이르러 불조차별佛祖差別의 깊은 이치를 밝혀 중생을 이익 되게 하는 방편에 통달한다는 뜻이다. 그렇게 하지 않으면 설혹 수행하여 무애지를 얻어도 필경에는 소송의 과굴窠窟에 빠져, 일체지와 무애지를 얻어 자재하게 응변應變하여 중생을 이익 되게 하고 자각각타自覺覺他, 각행원만覺行圓滿의 구경의 대보리에 이르지 못한다. 이를 위하여 대비원심大悲願心을 일으켜 널리 일체중생을 이익 되게 하려고 하며, 무량한 차별의 법리法理에 통달하기 위하여 먼저 불조佛祖의 언교言教를 밤낮으로 참구해야 한다. (중략) 만일 불조 난투難透의 화두를 참구하여 그 뜻을 요달了達하면 원해圓解가 밝게 드러나 일체의 법리法理가 자연히 명료하게 된다. 이것을 간경看經의 눈[眼]이라고 한다. 무릇 불조의 언교는 그 뜻이 매우 깊어 한두 차례 투과透過하여 다 알 수 있는 것이 아니다.(『사지변』 전집6, pp.328-329)

하쿠인이 말하는 바는, 무분별지를 얻어도 자기만의 깨달음의 굴에만 머무르면 임기응변으로 마음대로 사람들을 구제하면서 자신의 깨달음이 다른 사람의 깨달음이 되고 깨달음의 수행이 원대한 지혜이 이를 수 없다. 그러므로 대비원심을 일으켜 모든 사람들을 구제하려는 것이 필요하다는 것이다. 글 중의 ‘불조佛祖의 언교言教’는 공안을 가리키는 것으로, 공안수행을 하는 목적은 중생을 이익 되게 하는 방편에 통달하여 임기응변으로 행동할 수 있기 위한 것이라고 한다. 하쿠인에게 있어서 수행은 중생구제라고 하는 이타행으로 이어지는 것이 중요하며, 수행자가 단지 견성하기 위한 공안이라는 것은 있을 수 없다. 공안은 종종 의미불명의 선문답의 말로 간주되고, 따라서 의미의 이해[=분별]을 초월한 무분별지를 깨닫기 위한 수단이라고 설명되는 경향이 있다. 분명히 그러한 일면이 있지만, 무분별지가 단순히 분별이 없는 것이 아닌 것처럼 공안도 단순히 분별이 없는 말이 아닌 것에 주의하지 않으면 안 된다. 수행자는 공안을 통하여 조사들의 수행을 추체험追體驗하고, 추체험을 반복함으로써 조사들이 체득한 깨달음을 이번에는 자기 몸을 가지고 이 세계에 자재하게 응변하여 보여 간다. 그 수행을 지나가면 수행자는 하나의 중요한 장면을 맞이하게 된다. 그것이 「말후未後の 일구一句」이다.

다음으로 성소작지라는 것은 구경해탈의 경계로서 비밀총지문秘密總持門이다. 이것을 무구지라 하고, 또 무작無作의 덕이라고도 한다. (중략) 비유컨대 묘관찰지는 각행원만의 꽃이 피는 것과 같고, 이 성소작지는 각행원만의 꽃이 떨어지고 열매가 맺히는 것과 같다. 이것은 우리 종宗의 최후향상最後向上的의 관려자關樞子를 뚫지 못하면 꿈에서도 볼 수 없는 것이다. 그러므로 말후의 일구는 비로소 뇌관牢關에 이르렀다고 말한다. 指南의 가르침이나 언전言詮의 뜻이 아니다.(『사지변』 전집6, pp.330-331)

앞의 묘관찰지 부분에서 제시된 수행을 반복함으로써 수행자에게는 조사들의 깊은 지도가 완전히 몸에 배어 잊히지[‘비밀총지문’] 않게 되므로, 실제로 자리아타의 행위를 할 때에도 자연스

럽지 못한 작위의 행동이 되지 않는다. 그러므로 작위가 없는 덕[‘무작無作의 덕’]이 된다. 그래서 꽃이 핀 다음의 열매로 비유된다. 꽃과 열매가 다른 점은, 꽃이 그 식물 본체의 왕성한 상태를 표현하는 것인 데 대하여, 열매는 그것을 먹는 사람에게 영양이 되는 것, 그리고 식물 본체에 있어서는 후세에의 계승이 된다는 점이다. 후세에의 계승이라는 것은 불교에서는 전법이다. 따라서 여기에서 식물 본체로 비유되고 있는 것은 수행자가 아니라 부처의 가르침 그 자체의 이미지라고 생각하는 것이 좋을 것이다.

“말후末後の 일구一句”는 견성을 표현하는 어구이다.¹⁰⁾ 『벽암록』 제46칙 「경청우적성鏡淸雨滴聲」에는 당나라 경청鏡淸선사의 “출신出身은 오히려 쉬워도, 탈체脫體에 대해 말하는 것은 도리어 어렵다.”는 말이 있다. 그 해석은, 깨달았다면 그것을 말로 표현하지 않으면 안 된다고 하는 것이다.¹¹⁾ 이러한 생각의 원류를 찾아보면 고타마 붓다의 초전법륜에 거슬러 올라간다고 이야기할 수 있지 않을까 한다. 부처의 깨달음은 고타마 붓다 개인에 그치지 않고 말을 통해 다른 사람들에게 끊임없이 전해졌다. 이러한 전법의 사실이 대승불교에서의 이타설을 떠받치는 근원이 되었고, 경청을 비롯한 많은 다양한 수행자들이 깨달음을 말로 표현하는 행위로 되었던 것이 아닐까 한다. 결국 “말후의 일구”란 수행자가 다른 사람에게 부처의 참된 가르침, 즉 불법을 전하는 말이라고 할 수 있다. 여기에서 수행자는 이미 불법을 배우려고 하는 수동적인 인간으로서가 아니라 다른 사람을 가르쳐 인도하려고 하는 입장으로 상정되고 있다.

3. 하쿠인의 수행관과 공안

지금까지 살펴본 것처럼 하쿠인에게 있어서 공안은 확실히 수행의 중요한 부분을 차지하였다. 그러나 공안으로 깨달는 것이 목적이라기 보다는 견성체험 및 오후悟後 수행의 중요성을 제자들에게 전하는 데 있어서 공안보다 적절한 것이 없었다고 생각할 수 있을 것이다. 물론 그러한 교육방법으로서의 편의성만이 아니라 공안참구 그 자체가 수행이기도 하다는 점도 간과해서는 안 될 것이다.

하쿠인은 공안을 종종 과거 선자禪者의 깨달음의 ‘인연’이라고 불렀다. 공안은 본래 개인의 깨달음의 장면을 표현한 기록문서이다. 그것이 ‘공안’으로서 참구의 대상이 될 때, 그 개인의 깨달음을 수행자가 추체험할 수 있다는 의미를 띠게 된다. 공안의 매력을 생각해 보면, 깨달음의 체험이라는 특수성과 그 특수성을 추체험할 수 있다는 보편성의 두 가지 의미가 융합되어 있는 것이 아닐까 한다. 예를 들면 「당신과 나는 전혀 다른 사람이지만 깨달음에 있어서 이어질 수 있다」는 메시지가 공안에 표현되어 있는 것처럼 생각되기도 한다.

마지막으로 하쿠인 연구에 관하여 두 가지 정도 이야기하고자 한다. 첫 번째는 <그림 2> 중앙의 ‘법계체성지法界體性智’에 관한 것이다. 이것은 밀교의 5지五智 중의 하나이다. 일본의 선과 밀교의 관계에 대해서는 아직 명확하지 않은 부분이 많은데, 에도 시대의 하쿠인의 저서에 5지의 용어가 등장하는 것에 대해서도 앞으로 연구할 필요가 있다. 두 번째로는 최근에 입수한 『하쿠인선사 제창 벽암집비초 복각판』¹²⁾이라는 책에 대해서이다. 이 책의 편찬자인 나가타 하루오永田春

10) 『碧巖錄』 제9칙 「趙州東西南北」의 評唱 참조.

11) 入谷義高, 『求道と悦樂 中国の禪と詩』, 増補版 2012년, p.5 참조.

12) 『白隱禪師提唱 碧巖集秘抄 復刻版』(원저는 大正5년 발행), 至言社, 1973년 8월 31일. 600부 한정판 중 제390번이라고 기재되어 있음.

雄의 「서언」에 의하면, 하쿠인은 48세에서 82세 사이에 『벽암록』을 약 14회 제창하였고, 이 『벽암집비초』는 그 내용을 시자가 기록하고서 오랫동안 감추어 둔 것을 시자의 사후에 청계도인淸溪道人이라는 사람이 필사한 것이라고 한다. 그 시자의 이름은 알 수 없지만 기록된 내용으로 볼 때 하쿠인의 고제였음을 알 수 있다고 한다. 또한 「서언」에는 『벽암집비초』의 제1칙의 수시垂示와 본칙 처음의 몇 단어, 그리고 제16칙에서 제20칙까지 6칙의 하쿠인의 제창提唱이 누락되어 있다고 쓰여 있다. 그 누락된 이유는 「서언」에는 기재되어 있지 않아 알 수 없다. 이와 같이 완전한 하쿠인의 『벽암록』 제창록이라고는 할 수 없지만, 하쿠인의 제창 부분을 볼 때에 설두雪竇의 계송과 원오圓悟의 수시·착어·평창의 번역(해석)을 이야기한 것을 엿볼 수 있는데, 앞으로의 하쿠인 연구나 근세 일본에서 행해진 제창의 연구에 있어서 참고할 수 있는 자료라고 생각된다.

白隠の看話禅について

小濱聖子(お茶の水女子大学)

はじめに

私の立場を少し説明する必要があると思う。私の専門は日本倫理思想史と呼ばれる分野であり、今日お話しする内容は、私がその分野の中で白隠(1686-1769)の看話禅(公案禅)について書いた博士論文の内容にいくらか加筆修正をほどこしたものである。

上述の日本倫理思想史という分野は、和辻哲郎(1889-1960)によって、戦後「人間の普遍的な倫理が、歴史的社会的な特殊条件のもとで、どういう倫理思想として自覚されてくるかを、特に日本の場合について叙述しよう」¹³⁾という試みによって成立した学問である。要するに、普遍的な学問としての倫理学が欧米から日本に輸入される以前にあった、個別の倫理思想を研究対象とする。この和辻は、倫理の問題が孤立的個人ではなく「間柄」にあると見なした。間柄とは、言い換えれば自己と他者の関係性であり、自己とそれを超越する他者との問題である。そういった超越的他者と自己の関わりを、禅の見性や公案によって自己の課題としたものとして、白隠の思想を捉えることができるのではないかと私は考えた。この発表では、白隠における禅の見性という超越的な体験、およびその見性を目的とした公案について、特に公案の体系化と、その修行における位置づけという点に着目して論じてみたい。それでは本題に入る。

1. 「白隠の公案体系」と呼ばれるもの

日本の看話禅の歴史の中で、公案を体系化して、現代まで継続して使用される修行方法として確立した功労者とみなされるのが、近世の白隠である。白隠は鈴木正三(1579-1655)や盤珪(1622-1693)と並んで、近世日本の最も活動的な禅僧の一人として知られる。白隠に関する当時の評価を示す資料として、例えば梁田蛻巖(やなだぜいがん、1672-1757)という儒者は「臨済は全く放下の(戒律を捨ててかえりみぬ)人多く見え申候。然れども、近代の大愚・愚堂・天桂・古月・白隠などの諸知識、各甲乙は分れ候へども、一体の得力量の処は、皆法灯を続くべき器と被存候」(括弧内注は芳澤による)¹⁴⁾と述べている。これは蛻巖の「再び片岡生に答う」という書の中の一文で、蛻巖の弟子が仏教の墮落を批判したことに対して、それを擁護している内容である。蛻巖は白隠と知己であり、この資料では、白隠の名が、大愚宗築(1584-1669)、愚堂東寔(1577-1661)、天桂伝尊(1648-1736)、古月禅材(1667-1751)といった禅僧たちと並んで書かれているのが見える。

13) 和辻哲郎『日本倫理思想史(一)』岩波文庫、2011年、p.13。

14) 芳澤勝弘「白隠の漢文語録『荊叢毒蘂』刊行の経緯 梁田蛻巖・池大雅との関わりについて」『花園大学国際禅学研究所論叢』第2号(花園大学国際禅学研究所、2007年3月、pp.97-129)のp.100参照。

さて、白隠の生家は、現在の静岡県沼津市原にあり、旅館と運送業を営んでいたという。実家の周囲には、時宗の西念寺、日蓮宗の昌源寺、後に白隠が住職を務める臨済宗の松蔭寺の三つの寺があった。白隠は西念寺の天満宮の御堂で遊び、昌源寺で説法を聞き、松蔭寺で出家した。出家後の白隠は、まず数年間諸国の寺を行脚し、1708年2月、越後（現在の新潟県）の英巖寺で坐禅中に遠方の鐘の音を聞いて大悟見性の体験をしたことが彼の年譜に記されている。この時参じていたのが「趙州無字」の公案だった。しかし、その大悟を認めてもらうために訪問した正受老人（道鏡慧端、1642-1721）に、慢心を厳しく批判されて、彼の指導を受けて修行をやり直すことになる。そこでも白隠は公案を与えられて修行を続け、ある日老婆に箒で叩かれて再び悟得し、ようやく正受老人に認めてもらうことができた。その後の白隠は、正受老人の元を去り、諸方の遊歴の後、1716年に松蔭寺に帰る。そして弟子を指導しながら1769年に示寂する。

白隠が弟子の指導に用いたのが公案で、彼が最初に大悟した「趙州無字」と、彼自身が後に考案した「隻手音声」とは、入門的な公案として修行者に必ず与えられるものとされていた。また、白隠の生涯から分かるとおり、彼は悟後の修行を重視していた。よって、白隠の元で修行する者たちはひとつの公案を透過しても、その後また別の公案に参じて修行の向上に励むことになる。ここにおいて公案の体系化が必然的に生じたと見ることもできるだろう。

さて、公案体系に関する最近の研究に、岩井貴生氏による「公案体系とその構造」（岩井、2015）¹⁵⁾という論文がある。この論文は、白隠の公案体系に関する内容が全体の7、8割を占めている。日本中世の臨済宗において、既に公案の分類は行われていたと見られており、それは「理致」「機関」「向上」の3区分だった¹⁶⁾。白隠は、それを編成し直して「法身」「機関」「言詮」「難透」「向上」の5区分（場合によっては最後の「向上」が「洞上五位」「十重禁戒」「末期の牢関」の3つになる）にしたと一般的には知られており、上の論文「公案体系とその構造」もその説を採用している。

しかし、実のところ、この5区分（あるいは7区分）は白隠の著作中には明確に示されていない。既に拙稿「白隠の修行観」（小濱、2013）¹⁷⁾でも示したように、この区分による公案体系の成立事情については真流堅一の研究「白隠禅における人間形成の思想」（真流、1972）¹⁸⁾に詳しい。真流はこの論文の中で、白隠の複数のテキストを比較対照した結果、白隠が修行の段階的な進め方について言及している部分で類似の単語や特徴的な表現があることに注目している。例えば「法身」や「言詮」、「牢関」といった単語である。そして、その単語が出てくる辺りに大体一緒に登場する公案がある。そうしたことから、現在一般的に白隠の公案体系といわれるものは、後代が白隠の著作に見られる「牢関」などの定型的な単語、およびそれらの単語の近くの文中に登場する公案を選出して、修行段階に応じて区分・配置していったものであろうというのが、真流の推論である。実際、岩井の論文でも、白隠が公案体系そのものを明確に説明した文章は示されていないので、真流の考察を否定する材料はまだないと思われる。

上にあげた白隠の5つ（又は7つ）の区分にどの公案を配するかという点についても、師家によって若干の異同があるようである。以下、岩井の論文中に例示されている白隠の公案12則を、引用の順に分類して表にしてみた（表1の左側）¹⁹⁾。また、それらの公案を、近年、秋月龍珉により公開された「越溪一禾山室内公案体系」（以下、「越溪一禾山下」、秋月、2009）による区分と並べて対比

15) 岩井貴生「公案体系とその構造」『佛教経済研究』44、駒澤大学仏教経済研究所、pp.33-52、2015年5月。

16) 岩井の論文で、例証のため引用されているのは『聖一語録』や『大応国師法語』、『夢中間答』である。

17) 小濱聖子「白隠の修行観」お茶の水女子大学人間文化創成科学研究科博士（人文科学）学位論文、2013年。

18) 真流堅一「白隠禅における人間形成の思想」『熊本大学教育学部紀要』21(2)人文科学、1972年。

19) 原文で明らかな誤字と思われるものは正し、補ったほうが良いと思う字はそうした。

した(表1の右側)²⁰⁾。表では、公案の順番は各テキストの掲載に従った。また、岩井の論文に出てこない公案については、秋月の欄では省略した。

(岩井、2013)		(秋月、2009)	
趙州狗子 雲門の乾屎橛 洞山の麻三斤	法身	般若位	趙州無字
趙州洗鉢(※) 南泉斬猫	機関	禪定位	(略)
州勘庵主	言詮	精進位	州勘庵主 倩女離魂 洞山麻三 雲門屎橛
疎山寿塔 牛過窓櫺 乾峰三種病 犀牛扇子 白雲未在 南泉遷化 倩女離魂 婆子燒庵	難透	忍辱位	犀牛扇子 南泉斬猫 南泉遷化 牛過窓櫺 疎山寿塔 白雲未在 乾峰三種病 婆子燒庵
(以下、明示なし)	向上	自戒位	(略)
		布施位	(略)

(表1)

※「趙州洗鉢」は「越溪一禾山下室内公案体系」には見えない。

表1を見ると、個々の公案の区分は左右で重なる部分も多いが、違い(表中では下線)もあることが分かる。他に、最初に挙げられている「趙州無字」に関する事で、表に示されていない情報がある。この「趙州無字」は、白隠が63、4歳の頃に「隻手音声」という公案を創出するまで専ら用いていたという公案である。ということは、「隻手音声」創作後は「趙州無字」よりもそちらを最初に用いるようになったと考えられる。しかし、「越溪一禾山下」中の「隻手音声」の分類は、「精進位」の中の一項目なのである。加えて、「越溪一禾山下」には、禾山創作の公案もいくつか見られるし、そもそも図では区分の名称が全く異なっている。

これらのことから考えると、「白隠の公案体系」というのは、一つの絶対の法則があって公案を区分し並べているものではないのだろう。区分の立て方には、ある程度共通の概念があって、修行の進捗に対応するように考えられていると思われるが、その構成も師家の裁量が許容されているのではないだろうか。これらは、宗門の中では常識的な情報なのかも知れないが、研究論文や研究資料として入手可能な範囲で推論できることである。

もちろん、この推論が事実であったとして、白隠自身の書いた公案分類の一覧表などはなかったと

20) 秋月龍珉『越溪一禾山下室内公案体系』『公案一実践的禪入門』筑摩書房、2009年、pp.261-335。この公案体系は妙心寺の越溪守謙(1810-1884)とその弟子禾山玄鼓(西山禾山、1838-1917)の室内に伝わるもので、秋月の著書には200の公案が順番に記されており、中には禾山創作の公案もみられる。なお、秋月によれば、1987年の時点で日本臨済宗に公認僧堂が39あるが、「越溪一禾山下室内公案体系」はそこでは絶たれ、秋月ひとりが担っていたという。

しても、白隠以降、体系的に公案修行が行われるようになったことは歴史的な事実であるし、簡単に否定して良いものではない。修行を継続することで、修行者に変化があること（深まる場合もあるだろうし、当然「慢心」と呼ぶ後退的な変化もあるだろう）は、当然の事態である。修行を正しく実践するための方法として、公案を体系化することは無意味ではない。要するに、先述の「法身」以下の公案体系が白隠自身の創作物ではないとしても、白隠が公案を修行者に与える際、相手に適した公案は何かを考えていたのは認めてよいことである。

以上、公案体系の中で個々の公案が分類されるということに関して述べてきた。では、修行の中で公案体系はどのような位置づけにあるのか。白隠は体系的な修行観を持っていたのか。次にそれを述べたい。

2. 白隠の修行体系と『四智弁』

白隠は二十代半ばに体験した英巖寺での宗教的な一種の神秘体験、すなわち大悟見性を自らの真実の修行の出発点とし、著作の中で繰り返し説いた。「見性」は六祖慧能に帰される語であるから、白隠が自らの宗教的体験を見性と呼ぶことは、当然、自分自身を禅の伝灯に連なる者であると主張することである。

この主張のために白隠がしなければならなかったのは、自身の見性体験を、禅の伝統的な表現で著すことであったと考えられる。つまり、見性という神秘体験的な悟りの証得の道程を、禅の語録などの古典的テキストに沿って表現することが求められることになるのではないか。ここで白隠と禅の古典との関係を考察するための著作として、彼の修行論『四智弁』が注目される。

『四智弁』は、白隠が四智（大円鏡智、平等性智、妙観察智、成所作智）の概念を用いて修行と悟りとの関係を説いたものである。現在刊行されている龍吟社版『白隠和尚全集』（全8巻）²¹⁾の第6巻に収録され、全集の編集委員である森大狂と妙心寺の後藤光村による収録作品の解説では、「宗門向上の事に属して、従来、世に出でたることなし。滄海和尚会下の写本を以て底本とし、更に東嶺和尚の真蹟本を以て之を補苴せり」（全集1、前付26頁）と説明されている。滄海和尚というのは、滄海宜運（1722-1794）のことだと思われる。彼は日向（宮崎県）出身の者で、白隠下で開悟して明石（兵庫県）の龍谷寺に隠居したと伝えられる。『四智弁』の終りに、寛政4年（1792）の冬に滄海がこれを写したことが付記されている。『四智弁』の成立時期に関してはこれ以上のことは不明であるが、白隠の他の著作と比較してみると、『四智弁』の見性に関する記述部分は、彼が63、4歳頃に創作した公案「隻手音声」について全く触れておらず、代わりに「隻手音声」を創作するまで専ら用いていたという「趙州無字」の公案が書かれている。そのため、『四智弁』の成立は「隻手音声」の創作より以前、つまり1747～8年より前であると推測できる。

『四智弁』の内容を大まかに説明すると、四智が修行の四つの段階的側面を表す象徴的な役割を担わされている。大円鏡智は見性体験、平等性智は観照三昧、妙観察智は公案参究、そして成所作智は最後の一句で、それぞれが修行のはたらきとなって現われる仏の智慧として説明されている（図1）。更にその四智は、白隠によってそれぞれが東南西北の門として図式的に配置され、中央にある完全な悟りの智慧を取り囲むように示される（図2）。修行者は、その四つの門のいずれからも自由

21) 『白隠和尚全集』全8巻、龍吟社、1934-1935年。以下、引用では「全集」と表記し、巻数とページ数を記す。

に出入して、中心にある智慧を自在にはたらかせることができるようにならなくてはならない、というのが白隠の主張である。

心 識		修 行		仏 智		仏 身
前五識 (眼・耳・鼻・舌・身)	→	衆生救済 末後一句	↑	成所作智	—	化 身
第六識(意識)	→	話頭参究	↑	妙觀察智	—	化 身 報 身
第七識(末那識)	→	觀照三昧	↑	平等性智	—	報 身
第八識(阿頼耶識)	→	見性体験		大円鏡智	—	法 身

図1

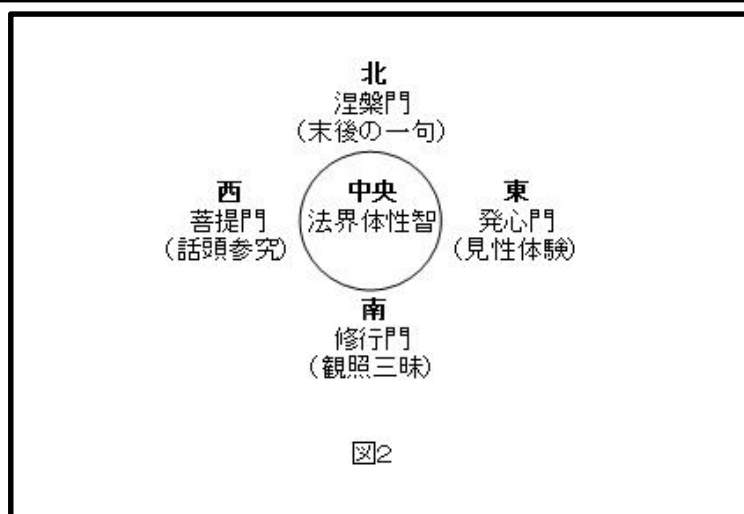


図1で興味深いのは、見性体験が最も根幹に位置づけられていることである。白隠は、英巖寺での最初の見性体験が強烈だったからこそ、それを仏教の中に正しく位置づけなければならなかったのではないか。白隠の最初の見性体験は、その後慢心したことにより、正受老人に否定された。にもかかわらず、図1から分かるのは、それがむしろ修行の出発点にあり、そこから全てが悟後の修行として示されていることである。

以下、白隠が四智について述べている内容を、大円鏡智から順に示す。

何をか大円鏡智と云。所謂初心の学者、此の大事を了せんと欲せば、先大願心を起し、大信心を發して、本来具足の仏性を見徹せんことを要とし、尋常見聞の主人を疑ふ可し。行住坐臥、動靜逆順の境に於て、親く氣を沈めて即今如是一切の物を見る底の者は何物ぞ、聞底の者は何物ぞと、如是疑ひ、如是思底の者は、畢竟して如何なる物ぞと、念々相続し、大勇猛心、大慚愧心を奮發し、疑ひ將て行く時は、工夫自然に純熟して天地一片の疑團となり、氣逼り心さはがしくして、鳥の籠に在るが如く、鼠の錢筒中に入れて出ること得ず、還ること得ざるが如し。(中略)水晶の世界に入るが如く、全体内も外も、畳も天井も、敷居も柱も、野も山も、草も木も、人間畜生、道具入物も、さながら幻の如く、夢の

如く、影の如く、煙の如く、両眼明かに開き、気を正し慥に見るに、有る様にも有り、無い様にも有り、何とも知れん境界顕る。是を識神現前の時節と云。(中略)此時進んで退かざれば、識神乍ち破れて、仏性頓に現前す。是を大円鏡智と云。是即初発心住、便成正覚の端的なり。八万法門、無量の妙義。一時に其根源を識得して、一成一切成、一壊一切壊、法として具足せずと云ふことなく、理として円満せずと云ふことなし。(『四智弁』、全集6、pp.324-326)

修行者が大願心と大信心を起し、大疑団と大勇猛心と大慚愧心をもって本来の自己を問い続けると、檻や袋に閉じ込められたような状態になるという。そこで退かなければ、有無の認識分別の消えた境界(「識神現前の時節」)が顕現し、それが破れて大円鏡智が証得される。白隠はこの大円鏡智をもって、「初発心住、便成正覚の端的」とみなしている。見性体験が出発点なのである。悟りというものを、誤解を恐れずにあえて「目的」と言い表すならば、大円鏡智の証得は「目的が達成される瞬間」であるといえる。

これも悟りに他ならないが、仏教の修行においては目的が達成された後、すなわち悟後の修行も重要であり、白隠が続く平等性智以下で述べる所である。

一旦見道分明なれども、観照の力強大ならざるが故に、動もすれば、習気煩惱の為に碍へられて、逆順境界に於て尚自在ならず(中略)先ず彼の所見の当体を以て、受用親切に一切の境界を観照すべし。見る時は見る物を照破し、聞時は聞物を照破し、自身の五蘊を照破し、前境の六塵を照破し、前後左右七転八倒、全体観照三昧に入て、能く内外の諸法を観破し、照破して(中略)一切の境界に於て、全体照破して、其の心退転せざれば、業性自然に消除し、妙解自然に現前して、行と解とは相応し、理と事とは円融し、身心不二、性相無碍なることを得て、眞実平等の境界を成ずるを得て、平等性智と名く。(『四智弁』、全集6、pp.326-327)

要するに、全ての時・場所において五官の欲望や六塵の得失是非など一切の境界を観照し続けて、その心を後退させなければ、輪廻の因となる業性はおのずから消え、眞実平等の境界が成立する、それが平等性智だとされている。大円鏡智で得たさとりを持続させるように注意している文のように見える。しかし、白隠はここに至っても、理屈の上では平等だが、実際のものごとにおいて未だ平等でないという。よって、実際のものごとに対して智慧をはたらかせられるよう鍛錬することが次に必要になる。

次に妙観察智と云は、眞実平等不二の境界に到つて、仏祖差別の深理を明らめ、利益衆生の方に通達するを旨とす。然らざれば、設とひ鍊り得て無碍智を得とも、畢竟し小乗の窠窟に滞て、一切智、無碍智を得て、応変自在に衆生を利益し、自覚々他、覚行円満の究竟の大菩提に到ること能はず。この故に大悲願心を起して、普く一切衆生を利益せんことを要し、差別無量の法理に通達せんが為めに、先ず仏祖の言教を以て日夜参究すべし。(中略)若し仏祖難透の話頭を究て、其旨趣に了達せば、円解煥発して、一切の法理自然に明了ならん。是を看経の眼と云。夫仏祖の言教は、其の旨甚深にして、一回両回の透過を以て尽せりとすべからず。(『四智弁』、全集6、328-329頁)

白隠の言うのは、無分別智を得ても、自分だけの悟りの巢穴にいるだけになってしまって、臨機応変に意のままに人々を救済して自分の悟りが他者の悟りになり、悟りの修行が円大な智慧に至ることはできない。だから大悲願心を起して、すべての人々を救済しようとする必要があるということである。文中の「仏祖の言教」は公案のことで、公案修行をする目的は、衆生を利益する方便に通

達して、臨機応変に行動するためであるとされている。白隠にとって、修行は衆生救済という利他行に結びつくことが重要であって、修行者が見性するためだけの公案といった捉え方はされていない。公案はしばしば意味不明な禅問答のことばと見做されて、それによって意味の理解（分別）を超えた無分別智をさとするための手段であると説明される傾向がある。そうした一面は確かにあるが、無分別智が単に分別の無いことではないように、公案も単に分別のないことばではないということに注意しなければならない。修行者は公案を通して祖師たちの修行を追体験するのである。そして追体験を繰り返すことにより、祖師たちが体得した悟りを、今度は我が身をもってこの世界に応変自在に現していく。その修行がすすむと、修行者は一つの重要な場面を迎えることになる。それが「最後の一句」である。

次に成所作智とは、是究竟解脱の境界にして、秘密総持門也。是を無垢智と云ひ、又無作の徳と云。（中略）譬ば妙観察智は覚行円満の花の開敷するが如し。此の成所作智は覚行円満の花散り落ちて、果実と成が如し。此は是れ我宗最後向上の関楨子^{かんれいす}を透過せざれば、夢にも曾て見ることあたはず。故に道ふ、最後の一句、始て牢関に至ると。指南の趣、言詮の旨にあらず。（『四智弁』、全集6、330-331頁）

先の妙観察智のところで示された修行を繰り返したことで、修行者には祖師たちの深い指導が既に身に着いて忘れない（「秘密総持門」）ようになっていくから、実際に自利利他の行為をするときにも不自然な作為的な振る舞いにならない。だから作為の無い徳（「無作の徳」）となる。これが、開花の次の、果実にたとえられる。花と実とが異なる点は、花はその植物本体の盛んな状態を表現するものであるのに対して、果はそれを食べる人に滋養となること、そして植物本体にとっては後世への継承となる点である。後世への継承とは、仏教においては伝法である。よって、ここで植物本体にたとえられているものは、修行者ではなく、仏の教えそのもののイメージであると考えたほうがよいだろう。

「最後の一句」は見性を言い表す語句である²²⁾。『碧巖録』四六則「鏡清雨滴声」には唐代の鏡清のことばとして「出身は猶お易かるべきも、脱体に道うことは還って難し。」とあり、その解釈は、悟ったならば、それをことばで言い表さなければならない、ということである²³⁾。この考えの源流をたずねれば、ゴータマ・ブッダの初転法輪に辿り着くと言えるのではないか。仏の悟りはゴータマ・ブッダひとりにとどまらず、ことばによって他者へと脈々と伝えられた。この伝法の事実が大乗仏教における利他説を支える根源となって、鏡清をはじめとして、様々な修行者たちが悟りをことばで言い表す営みとなっていったのではないか。すなわち「最後の一句」とは、修行者が他者へ仏の真の教え、つまり仏法を述べ伝えることばであるといえる。ここにおいては、修行者はもはや仏法を教わろうとする受け身の人間としてではなく、他者を教え導く立場として想定されている。

3. 白隠の修行観と公案

以上みてきたように、白隠にとって、公案は確かに修行において大きな部分を占めている。しかし、公案で悟ることが目的というよりは、見性体験および悟後の修行の重要性を弟子に伝える上

22) 『碧巖録』第九則「趙州東西南北」の評唱参照。

23) 入矢義高『求道と悦楽 中国の禅と詩』岩波書店、増補版2012年、p.5参照。

で、公案以上に適ったものがなかったと考えることができるだろう。勿論、そうした教育方法としての便宜性だけではなく、公案参究それ自体が修行でもある、という点は見過ごされてはならない。

白隠は、公案のことをしばしば過去の禅者の悟りの「因縁」と呼ぶ。公案は本来、個人の悟りの場面を表現した記録文書である。それが「公案」として参究対象となったとき、その個人の悟りを修行者が追体験できるという意味を帯びる。公案の魅力というものを考えてみると、悟りの体験という特殊性と、その特殊性を追体験可能であるという普遍性との、二つの意味が融合しているところにあるのではないか。例えば「あなたと私は全くの別人だが、悟りにおいてつながることができる」というメッセージが公案に表現されているようにも思われるのである。

終わりに、白隠の研究に関して二つほど述べておきたい。一つ目は、図2の中の「法界体性智」に関することである。これは密教用語の五智である。日本の禅と密教との関係については、まだ不明な部分が大きく、江戸時代の白隠の著書に五智の語が登場することについても今後の研究が俟たれる。

二つ目として、最近、『白隠禅師提唱 碧巖集秘抄 復刻版』²⁴⁾という本を入手する機会があった。この本の編纂者である永田春雄の「緒言」によれば、白隠は48歳から82歳の間に碧巖録をおよそ14回提唱していて、この『碧巖集秘抄』はその内容を侍者が筆録して長い間隠し持っていたものを、侍者の死後に清溪道人という者が筆写したものだという。その侍者の名前は分からないが、筆録内容から、白隠の高弟だと推測されるという。また「緒言」には、『碧巖集秘抄』の第1則の垂示および本則初めの数語と、第16則から第20則までの6則には白隠の提唱が欠けていると書かれていて、その欠けている理由は「緒言」に記載はないので不明である。このように完全な白隠の『碧巖録』提唱録とは言えないが、白隠の提唱部分を見るに、雪竇の偈頌や圓悟の垂示・著語・評唱の訳（解釈）を述べていったものであることが伺えて、今後の白隠研究や、近世日本に行われていた提唱の研究において参考になる資料だと思われる。

24) 『白隠禅師提唱 碧巖集秘抄 復刻版』(原版大正5年発行)、至言社 (発売元は株式会社ペリカン社)、昭和48年8月31日。限定600部のうち第390番の記載あり。

