

宗學研究

第一輯 · 2019년 6월

동국대학교 불교학술원
종학연구소

宗學研究

第一輯

수불 스님	
선의 올바른 가치	5
츠치야 다이스케	
원오극근(圓悟克勤)의 공안관	15
리아오 자오형	
명·청 시대의 간화선	35
황금연	
조선시대 승가의 수행경향에 관한 연구	61
디디에 다방	
무로마치 시대의 간화선: 체계화의 시작?	89
오바마 세이코	
하쿠인(白隱)의 간화선에 대하여	113
종학연구소 규정	131
『宗學研究』 논문 투고 규정	137
『宗學研究』 편집규정	149
『宗學研究』 심사규정	151
『宗學研究』 연구윤리규정	155

선의 올바른 가치

수불 스님*

서산대사는 《선가귀감》에서 “선은 부처님의 마음이요, 교는 부처님의 말씀이다. 마음은 선법이고, 말씀은 교법이다.”고 말했다. 이어 “무언으로써 무언에 이르는 것이 선이며, 유언으로써 무언에 이르는 것이 교다.”고 하였다.

비록 선불교는 일체의 언어문자와 사랑분별을 여의지만, 한편으로는 불경에 나타나는 화엄사상, 공사상, 유식사상, 법화사상 등을 골고루 활용한다. 선을 중심으로 교를 융섭하는 서산 대사의 통불교적 종풍은 이후로 한국불교의 특징이 되어 내려오고 있다.

선 가운데 교가 있고, 교 가운데 선이 있다. 교를 통해 선을 증명하고, 선도 교를 뒷받침할 수 있는 힘을 갖추어야 한다. 이럴 때 선·교가 한 덩어리가 되고, 진리와 방편이 하나로 합쳐져서 법륜의 바퀴가 무애자재하게 굴러가게 되는 것이다. 그러므로 선과 교가 둘이 아닌 입장에서 선불교의 가치와 그 당위성을 살펴볼 필요가 있다.

선은 깨달음 자체이고, 교는 깨달음을 전달하는 언어다. 부처님께서 깨닫지 않았더라면, 불교는 탄생할 수 없었다. 부처님의 가르침인 교의 위대함은 그 속에 깨달음의 알맹이가 내재되어 있었기 때문이다.

부처님은 대공정을 하신 분이다. 선과 교는 함께 긍정되고 소통되어야 한다.

* 안국선원 선원장

이런 맥락에서 부처님 가르침의 골수인 ‘무위법’을 즉각 드러내는 선불교는 교학적으로도 설명될 수 있어야 한다. 부처님께서 세상에 출현하신 궁극적인 뜻은 인류에게 ‘유위법에서 무위법으로 전환하는 길’을 제시하신 데 있기 때문이다.

불법의 지혜는 유위법에서 무위법으로 전환하는 안목을 가리킨다. 유위법은 인연으로 말미암아 생겨났다 사라지는 형상을 가지고 공부하는 점차(漸次)의 무상한 ‘생멸법’에 해당한다. 하지만 무위법은 번뇌가 새지 않는 무루법(無漏法)으로서, 인연에 따른 조작을 여의고 생주이멸의 변천을 겪지 않는 ‘중도불이’의 돈교(頓教) 법문에 해당한다.

인도에서 시작한, 초기 불교와 대승 불교의 다양한 교설을 정리하여 팔만대장경을 총체적으로 파악하려는 불교의 움직임은 중국에서 본격화되었다. 이 운동을 ‘교상판석(敎相判釋, 줄여서 교판)’이라 한다. 불교는 중생의 수준에 맞는 여러 가지 길을 열어놓았기 때문에, 다양한 수준에 따른 그 방법들이 일견 서로 모순적인 것으로 비쳐지기도 한다.

불교가 중국에 들어왔을 때, 소승과 대승이 한꺼번에 유입되어 혼란스러웠다. 대·소승불교 사이의 오해를 불식시키고자 하는 시대적 요청에 의해, 전체의 시각에서 팔만대장경의 가르마를 타는 교판이 요청되었던 것이다.

화엄종 종밀대사는 중생들의 근기에 맞추어 다양한 가르침을 펼치는 불교의 입장을 ‘5교판’으로 나누어 설명하였다. 부처님이 오시기 전의 세상에는 ‘인천교(人天敎)’의 가르침이 지배하고 있었다. 부처님께서는 어디까지나 육도윤회로부터 해탈하는 열반을 가르치셨지만, 처음 가르침을 펼칠 때는 소승교 아래에 인천교를 배대하여 육도윤회 속에서 천상락(天上樂)을 받고자 하는 사람들까지도 포섭하였던 것이다.

부처님은 처음에 근기가 낮은 사람들을 위해서 그들이 익숙한 기존의 가치관을 이용하여 ‘세간적인 선업을 지어서 그에 상응하는 감응을 받도

룩'하는 가르침을 펼쳤다. 즉 삼세업보와 선악의 인과법을 가르친 것이다.

부처님께서 제위 장자를 위해 설한 《제위경(提謂經)》 등의 초기불교 경전이 이에 속한다. 지금까지도 불법을 제외한 대부분의 종교는 이 수준의 가르침에 속한다고 할 수 있을 것이다. 물론 비록 불자라도 기복을 추구한다면 인천교에 머물고 있는 사람이다.

천상이 목표인 일반 종교와는 달리, 불교는 하늘이 궁극적인 이상이 아니라 가르친다. 천상에 태어난다고 하여도, 그곳에 영원히 머물 수 없고 또한 지은 복이 소진하면 다시 아래로 내려오는 윤회를 피할 수가 없다. 왜냐하면 생겨난 것은 반드시 멸하는 생멸법에서 천상락도 자유로울 수가 없기 때문이다.

천상을 포함한 육도 윤회계는 생멸 세계이고, 육도로부터 해탈한 자리가 열반이다. 유위법은 육도 내에서 부침하는 것이고, 무위법만이 육도로부터 벗어나 무애자재하게 되는 길이다.

선의 특징은 처음부터 무위법을 지향한다는 점에 있다. 그래서 육조혜능의 제자인 영가현각은 《증도가(證道歌)》에서 “한 번 뛰어 바로 여래의 지위에 들어간다(一超直入如來地)”는 점을 강조한 것이다.

인천교적인 가치관 속에서는 복이 다하지 않도록 끊임없이 선업을 짓고 수행을 닦아가야 하므로, 이런 수행은 유위법에 속하는 것이다. 유위법으로는 육도 윤회에서 해탈할 수가 없다.

종파마다 다른 여러 교판 중에서 가장 유명한 것은 천태종 천태지의 대사의 ‘오시팔교(五時八教)’다. 부처님의 설법을 다섯 시기로 나누고, 중생을 가르치는 형식과 교리의 깊이를 각각 네 가지로 분류한 것이다. 여기서 말하는 불경 탄생의 다섯 시기는 역사적인 것이 아니라, 어디까지나 해석학적인 입장에 의한 것이다.

천태종의 입장에서 봤을 때, 제1기의 불경은 《화엄경》이다. 부처님은 성도 후 21일 동안 깨달음의 내용을 있는 그대로 토해내었다. 이것은 제

법실상(諸法實相)의 근본입장에서 설한 내용이어서, 부처님이 계시든 안 계시든 상관없이 설해지는 상주설법이다.

하지만 그 가르침은 너무나 깊은 내용이어서, 중생들이 이해할 수가 없었다. 따라서 대자대비하신 부처님께서서는 중생의 눈높이에 맞춰서 단계 단계로 설하는 방편의 가르침을 펼쳐내었다. 일반 불자들이 결국에는 《화엄경》을 소화할 수 있도록 기초를 다지는 작업이었다.

그 첫 번째 방편으로 제2기 12년 동안 《아함경》이 설해졌다. 인과법, 사성제, 팔정도, 십이연기 등 당시 중생들의 수준에 따라 기초단계를 설하기 시작한 것이다. 불교의 밑바닥에 아함을 깔고, 그 위에 무위법의 탑을 세우는 방편이었다. 따라서 아함 속에 화엄이 내재되어 있고, 화엄 속에 아함이 깔려있다.

제3기 8년 동안은 한 단계 더 깊은 설법이 행해져 《유마경》, 《능가경》 등 대부분의 대승경전이 포함되는 방등부 불경이 편집되었다. 그 후에 이제 보다 성숙해진 중생들의 근기에 맞춰, 존재의 실상을 여실히 보고 지혜를 얻게 하기 위해 제4기 22년간 《반야경》의 공사상을 설한다. 이때 유위법에서 무위법으로의 전환이 본격적으로 이루어진다. 일반적인 명상 수행법을 넘어서는, 차원이 다른 수행법이 등장하는 것이다.

마지막으로 제5기 8년 동안 《법화경》을 설하고, 열반에 들기 직전 24시간 동안 《열반경》을 설하셨다. 법화는 석가모니 부처님이 이 세상에 나오신 인연으로 설해진 경전으로, 여기서는 5시기 동안의 모든 가르침이 회통된다.

그래서 《화엄경》에는 부처님의 제자들이 등장하지 않지만, 《법화경》에는 제자들이 많이 나온다. 화엄경의 진리가 아함, 방등, 반야를 거쳐 법화 열반에 이르러 회통되는 것이 팔만대장경의 전체 내용인 것이다.

이것을 요약한 것이 천태종의 계송인 “화엄최초삼칠일(華嚴最初三七日), 아함십이방등팔(阿含十二方等八), 이십이년담반야(二十二年談般若)

若), 법화열반공팔년(法華涅槃共八年)”이다.

이상 다섯 시기의 설법 분류는 《법화경》에 나오는 ‘궁자의 비유’와 일치한다. 장자인 아버지는 집 나간 거지 아들이 자신을 알아보지 못하고 도망치려 하자, 달래고 달래서 마침내 전 재산을 물려주게 된다.

여기서 아들을 달래는 장면은 ‘유위법’에 해당하고, 결정적으로 재산을 물려주는 장면은 ‘무위법’에 해당한다. 같은 부처님 말씀이지만, 불경 속에도 이런 점차적인 방편설법이 인연에 맞게 펼쳐졌다고 본 것이다. 대한 불교조계종은 대승불교를 선택했고, 그 중에서도 무위법을 통달할 수 있도록 합당한 교과를 짜서 시행하고 있다.

유위법에서 무위법으로 전환되는 결정적인 가르침은 반야부에 속하는 《금강경》이다. 이 경은 부처님께서 세수 60세가 넘어 원숙기에 접어들었을 때, 스라바스티(사위성) 교외의 기원정사에서 설하신 것이다.

이 반야부 경전이 선과 교를 통섭한 대한불교조계종의 소의경전으로 정해진 이유는 바로 유위법에서 무위법으로의 전환이 분명하게 적시되어 있기 때문이다. 따라서 이 경은 팔만대장경의 급소라고 할 수 있다.

《금강경》의 첫머리에서 아라한과를 증득한 장로 수보리 존자는 “희유하옵니다. 세존이시여.” 하고 아뢰다. 이 대목을 선적으로 풀면, ‘오가해(五家解)’가 보여주는 것처럼 이 한 마디에서 진리가 다 드러났다고 할 수 있다. 그리고 무위법을 모르는 사람들을 위해 부처님과 수보리 존자가 짐짓 짜고서 한바탕 연극을 펼친다고 해석하기도 한다.

하지만 ‘왜 희유하다고 했을까?’ 하는 의문을 교적으로도 풀어볼 필요가 있다. 수보리는 유위법에 대해서는 잘 알고 있었지만 보살들처럼 무위법에는 통달하지 못하고 있었기에, 스스로 궁금해 하던 무위법의 깊은 진리를 알고 계시는 부처님께 “희유하십니다.” 하고 감탄하면서 질문을 던지고 있는 것이다.

그리고 그 마음을 헤아리신 부처님께서 “착하고 착하도다.” 하고 치하

하며, 무위법의 핵심을 일러주신다. “나는 중생 모두를 무여열반에 들어 해탈하게 하느니라. 이와 같이 한량없고 수가 없고 끝이 없는 중생을 해탈 시키지만, 실은 한 중생도 해탈을 얻게 하였다는 생각이 없느니라. 무슨 까닭인가? 수보리여, 만약 보살에게 아상, 인상, 중생상, 수자상이 있다고 한다면, 그는 진정한 보살이라 할 수 없기 때문이니라.”

아라한을 최고의 성자로 보는 초기 불교와는 달리, 대승 불교는 아라한 위에 보살의 지위를 둔다. 부처님께서 《금강경》에서 말씀하신 ‘육안(肉眼), 천안(天眼), 혜안(慧眼), 법안(法眼), 불안(佛眼)’의 오안(五眼)을 기준으로 말한다면, 아라한은 혜안을 증득한 지위이고, 보살은 그 위의 법안을 증득한 지위이다. 물론 부처는 제5안인 불안을 얻 지위이다.

아라한은 ‘무아’를 통달했지만 아직 유위법의 꼭지 즉 상이 남아있어서, 상을 여윈 보살의 지위에는 들지 못했다. 아라한은 비록 깨달았다고는 하지만, 아직 완벽한 경지에는 이르지 못한 것이다. 깨달았다는 상마저 여의어야 더 큰 깨달음으로 들어갈 수 있다. 이렇게 마음을 행복받아 상이 없 어지도록 이끄는 가르침이 《금강경》의 골자다. 혜안까지는 유위법의 복덕을 쌓을 수 있지만, 법안을 열어야만 공덕을 닦아 불보살의 위신력을 지닐 수 있다.

부처님의 10대 제자에 속하는 장로 수보리 존자도 아직 마음을 행복받지 못하여 그 해결책을 부처님께 묻고, 부처님께서도 “선재 선재”하며 혼쾌히 가납하시어 무위법의 가르침을 펼치신 것이다. 부처님의 간곡한 설법을 듣고, 그 뜻을 알아챈 수보리는 다음과 같이 아뢰었다.

“제가 부처님께서 설하신 바의 뜻을 알기로는 아뇩다라삼막삼보리라고 이름할 만한 정해진 법이 없으며, 여래께서 설하시는 정해진 법 또한 없나이다. 왜냐하면 여래께서 설하시는 법은 가히 다 취할 수도 없고 가히 다 말할 수도 없으며, 법도 아니요 법 아님도 아니기 때문입니다. 무슨 까닭인가요? 모든 현성들은 다 무위법으로 차별을 삼기 때문입니다.”

무위법은 법도 아니요 법 아님도 아닌 도리, 즉 중도를 말한다. 따라서 무아의 도리를 깨닫고 혜안을 증득한 수행자가 유·무를 넘어선 중도의 법안을 열기 위해서는 상을 여의어야 한다고 설하신 것이 《금강경》의 내용이다.

그러므로 이 경은 바로 법안과 불안 즉 불법의 안목을 여는 무위법의 비결을 설하신 내용을 담음으로써, 팔만대장경 중에서 유위법에서 무위법으로 전환되는 불법의 요체를 담은 핵심적인 경이라고 할 것이다.

즉 초기 불교의 차제적인 유위법의 공부도 부처님의 가르침이 아닌 것은 아니지만, 아직 깨달음의 상이라는 한계를 지닌 것이다. 사유나 명상 등의 점교(漸敎)로는 상을 여일 수가 없기에, 수보리처럼 한 번 더 분발하여 보살의 지위로 올라가야 한다. 초기 불교의 이상은 아라한이지만, 대승불교의 이상은 보살이다. 보살은 깨달았다는 그 상마저 남김없이 여의고서, 중생들을 위한 보살행에 전념하는 분이다.

이처럼 혜안에서 법안을 여는 가르침을 육조혜능 스님은 ‘돈교법문’이라고 불렀다. 법안은 해오(解悟)가 아니라 반드시 증오(證悟)를 해야 하므로, 대혜종교 선사는 “깨달음으로 법칙을 삼아야 한다.(以悟爲則)”고 강조했다.

수보리는 보살의 지위로 올라가는 수행법을 물었고, 그 해답은 상을 여의는 것이다. 따라서 상을 여의라는 부처님의 ‘파상(破相)’의 가르침이 쫓아다니다가, ‘제십사 이상적멸분’에 이르자 수보리는 실질적인 큰 전환을 이룬다.

“그 때 수보리가 이 경을 설하심을 듣고 깊이 그 뜻을 깨달아 눈물을 흘리고 슬피 울며 부처님께 아뢰었다. 희유하십니까, 세존이시여. 부처님께서 심히 이와 같이 깊은 경전을 설하심은 제가 예로부터 얻은 바 지혜의 눈으로는 일찍이 한 번도 듣지 못하였나이다.”

수보리는 이미 아라한으로서 ‘지혜의 눈’ 즉 혜안을 갖추고 있었지만,

《금강경》의 가르침을 듣고서 비로소 법안의 큰 눈을 뜨게 되어 ‘체루비읍(涕淚悲泣)’하며 감격하는 것이다. 같은 제 14분에 부처님께서 다음과 같이 이어 말씀하셨다.

“그러므로 수보리여, 보살은 마땅히 일체의 상을 떠나서 아늑다라삼막 삼보리심을 발하여야 하나니, 응당 색에 머물러 마음을 내지 말고 응당 소리와 냄새와 맛과 감촉과 법에 머물러 마음을 내지 말고 응당 소리와 냄새와 맛과 감촉과 법에 머물러 마음을 내지 말지니, 응당 머무르는 바 없이 마음을 낼지니라.”

후에 육조혜능 스님도 이 대목의 ‘응당 머무르는 바 없이 마음을 낼지니라.(應無所住以生其心)’ 하는 말을 듣고 두 번이나 깨달게 되는 기연을 맞이했다.

수보리 존자도 두 번 깨달았다. 아라한과를 증득하고 혜안을 얻었을 때 한 번 깨달았고, 또 아라한과를 증득한 후에 상을 떨어뜨리고 법안을 열었을 때 다시 깨달았다. 《금강경》에서 제14분 이전에는 ‘장로 수보리’라고 불리다가, 그 이후로는 ‘혜명 수보리’라고 호칭이 바뀌는 것이 이 두 번의 경험을 상징한다. 비록 아라한과를 증득할 때 한 번 깨달았지만 아직 “나도 깨달았다. 나도 열반을 증득했다.”는 상이 남아 있었는데, 이 상이 깨지면서 두 번째 깨달음을 얻은 것이다.

《금강경》이 대한불교조계종의 종헌에 소의경전으로 확정된 까닭이 여기에 있다. 금강경과 더불어 조계종단의 소의경전으로 모셔진 또 다른 하나는 ‘전등법어’인데, 그 대표적인 책은 《육조단경》이다. 이것은 육조스님의 어록인데, 팔만대장경 중에서 부처님 말씀을 제외하고서는 유일하게 ‘경(經)’이라는 호칭이 붙은 것이다. 그만큼 진리를 잘 드러내고 있다는 증거다.

《육조단경》에는 수보리 존자처럼 육조혜능 스님도 두 번 깨달았다고 기록되어 있다. 처음에 나무꾼으로 객점에 나무를 배달하러 갔다가 나오

면서 어떤 손님이 금강경 읽는 소리를 들었는데, 제14분에 이르러 ‘응무소주이생기심’의 글귀를 한 번 듣고 곧 ‘깨치게[開悟]’ 된다.

이 때 혜안을 열었는데, 그 경지는 신수 스님의 유위법에 머문 계송에 대응하여 ‘본래 한 물건도 없다[本來無一物]’라고 표현되었다. 그리고 8개월 동안 방아를 짚은 후에 오조 스님의 방에 들어가 《금강경》설법을 듣다가, 같은 대목에서 다시 크게 깨달아 법안을 열고 이제 더 이상 경의 나머지 부분에 대한 가르침이 필요가 없다고 말했다. 그리고 즉시 말하기를 ‘어찌 자성이 본래 스스로 청정함을 알았겠습니까! [何期自性 本自清淨]’ 하고 오조 스님께 아뢰었던 것이다.

수보리 존자가 법안을 열고 체루비읍한 대목에서 육조스님도 크게 깨달았으니, 우리나라를 대표하는 불교종단의 이름이 ‘조계종’이 된 것이 우연이 아니다. 즉 대한불교조계종은 부처님에서 발원한 혈맥(血脈)을 이어받은 육조 스님의 가르침을 종지로 삼는데, 그것은 바로 ‘무위법’ 즉 ‘중도법문’인 것이다. 그러므로 조계종이 《금강경》과 《육조단경》을 소의경전을 삼은 까닭이 더욱 선명히 드러난다.

이처럼 유위법을 통해 혜안을 연 수행자도 더 높은 차원의 구경각을 위해선 무위법에 통달해야 한다. 그러기 위해서는 정확한 수행법이 필요하고, 이를 위해서는 먼저 반드시 눈 밝은 선지식을 찾아야 한다.

우리나라에는 이런 모든 과정을 집약해서 전해 내려오는 간화선법이 잘 간직되어 있다. 명안종사에게 간화선법을 지도받아 활구참선을 통해 정신적인 벽을 타파하고, 《화엄경》을 비롯한 모든 경전을 통째로 소화하는 안목을 갖추어야 한다.

그때는 화엄이 곧 아함이고 방등이며, 반야이고 법화 열반이다. 무위법에서 팔만대장경 전체가 회통된다. 무위법을 통해 법안을 열고 나아가 불안까지 열어 구경각을 이루는 투철한 수증관(修證觀)이 바로 선의 독보적인 특징이자 올바른 가치관이다.

원오극근(圓悟克勤)의 공안관*

츠치야 다이스케**

- I. 머리말 - 간화선과 임제종 양기파의 공안관
 - 1. 공안의 평등화
 - 2. 공안에 의한 정신집중
 - 3. 공안의 단축
- II. 『벽암록』의 공안해석
 - 1. 상속야대난(相續也大難)
 - 2. 혈맥부단(血脈不斷)과 조동(曹洞)의 종풍
 - 3. 방(放)·수(收), 호환지기(互換之機)
- III. 맺음말

■ 한글요약

‘간화선’은 대혜종고에 의해 완성된 특수한 수행방법이다. 이 방법에 있어서 공안은 의미를 가지지 않는 불가능한 해석을 이야기 한 것으로 이해가 된다. 이러한 공안관의 맹아는 대혜의 스승이었던 원오극근의 사상 가운데 보이지만, 그는 한편으로 공안을 해석한 저술 『벽암록』을 남겼다.

여기에는 ‘相續也大難’, ‘血脈不斷’이라는 말이 보인다. 이들은 “항상

* 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.

** 土屋太祐, 니이가타대학.

입장을 전환해 가며, 도중에 끊기는 일 없이 문답을 이어간다.”라고 하는 『벽암록』의 공안해석의 태도를 보이고 있다. 이러한 추상적인 해석법은 공안에 의미를 두는 해석을 피하면서도, 공안을 이야기하려고 하는 아슬 아슬한 방법이라고 말할 수 있을 것이다.

주제어 ● 간화선, 원오극근, 『벽암록』, 상속야대난, 혈맥부단

I. 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 공안을 이용하는 선(禪)을 널리 공안선이라는 이름으로 총칭하고, 그 하위구분으로서 문자선(文字禪)과 간화선(看話禪)을 세우는 것이 가장 적절하다고 생각한다.¹⁾

당말에서 송초에 걸쳐 선사의 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

1) 小川隆(2011), 289.

2) 土屋太祐(2008), 『北宋禪宗思想及其淵源』, 第七章 참조.

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

3) 石井修道(2017), 참조.

4) 『大正藏』47, 921下.

5) 土屋太祐(2008), 『北宋禪宗思想及其淵源』, 第七章 참조.

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⁾

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 주굉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)』

6) 土屋太祐(2008), 『北宋禪宗思想及其淵源』, 204-212.

7) 『續藏經』120, 704上.

8) 『大正藏』48, 1098下.

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.

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⁾

9) 『續藏經』120, 769上.

10) 『續藏經』142, 974下.

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 뵈 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”이기 때문에 들어가는 방편이라고 이야기하고, 나아가 “만일 대근기를 갖추면 반드시 고인(古人)의 언구공안(言句公案)을 볼 필요가 없다”¹¹⁾고 말하고 있다. 원오는 공안의 탈의미화에 그치지 않고 공안 그 자체를 선(禪)의 중심적 과제로부터 떼어내려고 하였던 것이다.

원오는 이와 같이 ‘간화선’의 선구라고도 이야기할 수 있는 진보적인 공안관을 갖지만 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(佛鑑慧勳)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 얽매이는 것을 걱정하여 그 판목을 파괴하였다고도 전한다.¹⁴⁾

11) 『圓悟心要』卷下「示蔣待制」, 『續藏經』120, 757下.

12) 『緇門警訓』 권8 「佛鑑勳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(1999), 209.

14) 『禪林法訓』 권4, 『大正藏』48, 1036中-下. 이상의 경위에 대해서는 또한 今津洪嶽.

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 탈 의미적으로 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 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.

II. 『벽암록』의 공안해석

『벽암록』에는 ‘끊임없이 입장을 전환해가면서 막힘없이 문답을 전개하

『碧巖錄』鈴木大拙의 監修『禪の書』, 210-214.

15) 『大正藏』48, 224中.

는 것'을 평가하는 태도가 자주 보이고 있다. 이하에서는 몇 가지 키워드를 중심으로 하여 이와 같은 공안해석에 대하여 살펴보고자 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。”¹⁶⁾

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 있는 것이 대단히 어렵다[相續也大難]”고.

여기에서 고인(古人)이라고 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,

16) 『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의, 『碧巖錄』(上)-(下)를 참조한다.

有權有實,有照有用,賓主歷然,互換縱橫。」¹⁷⁾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 함부로 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.¹⁸⁾

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”¹⁹⁾라는 내용이 있는데, 문답이 어렵다는 것, 그리고 응답한 조주(趙州)의 솜씨가 뛰어난 것을 이야기하고 있다. 이 부분은 일야본(一夜本)²⁰⁾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,兩個活鱗地,都有血脈針線.²¹⁾

“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.”²²⁾ 또한 마지막에는 “이것은 일시적인 방편의 말

17) 『大正藏』48, 161上.

18) 『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 상징하고 있지만, 여기에 보이는 「賓主」와 어떠한 의미적 관련이 있는지는 잘 알 수 없다.

19) 『大正藏』48, 192上.

20) 一夜本 『碧巖錄』에 대해서는 土屋太祐, 「一夜碧巖, 第一則記注」을 참조.

21) 『大正藏』48, 202下-203上.

이지만 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 공간으로, 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.”²³⁾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.”²⁴⁾이라는 내용이 있다. 이것도 알기 어렵지만, 본칙에 보이는 여러 명의 선사들의 하어가 본칙과의 적절한 관련을 잃고 있지 않는 것을 말하는 것 같다.

22) 「互換之機」 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.

23) 『大正藏』48, 149下-150上.

24) 『大正藏』48, 216上.

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 물은데 대해 조산이 혈맥부단이라고 답하였다.’²⁵⁾ 이 말은 송대가 되면 공안비평에 있어서 특수한 용어로 된 것 같다. 원오의 법사인 대혜종고(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。”²⁶⁾

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 리의 차원에서의 질문이다. 만약 이에 대한 회답이 경직된 것이라면, 즉 마찬가지로 리의 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 혈맥이 끊어지지 않도록

25) 『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』, 61-62 참조.

26) 『禪学典籍叢刊』卷4, 201下.

록한 것이라고 한다. 이 에피소드는 4권본 『대혜보설』의 다른 곳에도 이야기되고 있다. 예를 들면 권3의 「지통거사칭보설(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。”²⁷⁾ 이라고 이야기하고 있다.

이어지는 ‘고목용음(枯木龍吟)’의 공안에 대해서도 같은 견해를 이야기하고 있다. 즉, 고목(枯木), 촉루(觸虜)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：怎麼, 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。²⁸⁾

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]’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, 파정은 궁극적·절대적인 입장에서서 일체를 부정하는 것이고, 방행은 모든 것을 긍정하는 것, 개별적인 것이 그대로 완전하게 이루어져 있는 것을 인정함을 나타낸다.²⁹⁾ 즉, 목주(睦

27) 『禪學典籍叢刊』 卷4, 255上.

28) 『統藏經』117, 826上.

29) 土屋太祐(2017), 29 참조.

州)의 일구를 리와 사의 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. 리와 사의 어디에도 매이지 않고 그 사이를 자유롭게 오고가면서 끊어지지 않게 하는 것이야말로 조동의 종풍이다. 이것이 바로 회호(回互)의 사상에 통하는 생각이 아닐까 한다.³⁰⁾

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》。³¹⁾

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事的 측면)에 속하므로 다음은 정위(正位), (리理의 측면)로 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

30) 土屋太祐(2008), 61-66 참조.

31) 『續藏經』, 148, 646上.

(相續也大難)’과 ‘혈맥부단(血脈不斷)’은 모두 조동종 조사의 말에서 유래한 것이다. 이 중에서 혈맥부단은 늦어도 혜홍 무렵까지는 리와 사의 입장을 끊임없이 전환하면서 계속하여 문답이나 계승을 전개하게 하는 것을 나타내는 말이 되었다. 『대혜보설』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 받아들이며 보다 추상도가 높은 방법으로 사용하였다고 할 수 있다.

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.³²⁾

쌍수(雙收)하고 쌍방(雙放)함이 어떻게 중(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, 그 후에 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 나라고 한다. 또한 수산성념(首山省念)의 말³³⁾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·수가 공안해석의 용어 중 하나라는 것을 알게 되었다. 이것은 위에서 살펴본 파주(把住)/방행(放行)과는 달리 오로지 문답에서 선사의 태도를 평가하는 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 아

32) 『大正藏』48, 197下-198中.

33) 『古尊宿語要』卷2 『汝州首山念和尚語錄』, 63下-64上.

닌가 생각된다. 설두중현의 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。”³⁴⁾

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

Ⅲ. 맺음말

지금까지 『벽암록』의 공안해석의 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。

34) 『大正藏』47, 686上.

이 부분에서는 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(放収) 등의 평가가 구체적으로 어떠한 점을 취하여 행해진 것인지도 알기 어렵다. 이러한 점들은 『벽암록』의 난해함의 원인 중 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 간화선과는 질적으로 차이가 있는 것이라고 말할 수 있을 것이다.

<참고문헌>

1. 원전류

『景德伝灯録』, 禪文化研究所, 1990.

『古尊宿語要』, 柳田聖山 主編, 『禪學叢書』之一, 『無著校寫古尊宿語要』, 中文出版社, 1973.

『祖堂集』, 中華書局, 2007.

『大慧普說』(柳田聖山·椎名宏雄 編『禪學典籍叢刊』第四卷, 臨川書店, 2000).

『碧巖録不二鈔』, 禪文化研究所, 1993.

『臨濟録』, 岩波文庫, 1989.

2. 단행본

石井修道(2017), 「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.

今津洪嶽(1952), 『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

入矢義高·溝口雄三·末木文美士·伊藤文生(1992-1996.), 『碧巖録』(上)-(下), 岩波文庫,

小川隆(2011), 『語録の思想史』, 岩波書店.

土屋太祐(2008), 『北宋禪宗思想及其淵源』, 四川出版集團巴蜀書社.

柳田聖山·椎名宏雄共編(1999), 『禪學典籍叢刊』, 臨川書店, 第四卷下.

3. 논문

- 土屋太祐(2015), 「一夜碧巖」第一則訳注 『東洋文化研究所紀要』第167冊.
土屋太祐(2016), 「一夜碧巖」第二則訳注 『東洋文化研究所紀要』第169冊.
土屋太祐(2017), 「一夜碧巖」第三則訳注 『東洋文化研究所紀要』第171冊.
土屋太祐(2019), 「血脈不斷・相續也大難—宋代禪宗における公案解釈の一視点」, 『印度学仏教学研究』第67卷, 第2号.

■ Abstract

Gongan Chan(公案禪) of Yuan-wu-chin(圓悟克勤)

Taisuke Tsuchiya

Kanhua chan 看話禪 is a particular training method of Chan Buddhism that was brought to completion by Dahui Zonggao 大慧宗杲. In this method, gong'an are regarded as meaningless and uninterpretable phrases, and the archetype of this view of gong'an is already apparent in the works of his master, Yuanwu Keqin 圓悟克勤. But on the other hand, Yuanwu left a work called Biyanlu 碧巖錄 that interprets gong'an. In this book, we can find the phrases "it is difficult to continue" (相續也大難) and "the blood lineage is not interrupted" (血脈不斷). These phrases show that, when interpreting gong'an, the Biyanlu had a tendency to show an appreciation of monks changing their positions constantly and developing questions and answers without interruption. This abstract interpretation was considered to be a marginally acceptable way of talking about gong'an while avoiding meaningful interpretation.

Keywords ● Kan Hua Chan, Yuanwu Keqin, Biyanlu, "it is difficult to continue", "the blood-lineage is not interrupted"

명·청 시대의 간화선

리아오 자오형*

- I. 머리말
- II. 선학사상사에서 대혜종고의 위치
- III. 총림 존속들의 선에 대한 논의
- IV. 조동종에서의 간화선 논의
- V. 맺음말

■ 한글요약

송대(宋代) 대혜종고(1089-1163) 이후 중국선림(中國禪林)에서는 ‘간화선’이 주류였고, 후기 명나라[晚明] 시대에 이르면 더욱 중요한 선문심법(禪門心法)이 되었다. 본고는 후기 명나라 시대의 임제(臨濟), 조동(曹洞) 나아가 만력년간(萬曆年間) 3대 고승 등의 선의 수용과 해석을 주로 고찰하였다. 비록 명나라 후반 자백진가(紫柏真可, 543-1604)가 경교(經教), 문자선(文字禪)을 추천하였지만, 그것들이 간화선에 비견되지는 않는다. 후기 명나라 선림(禪林)의 간화선은 거의 종파를 뛰어넘는 공법(共法)이었다. 그리고 묵조선은 대중의 시야에 없었고, 간화선과는 경쟁할 수 없었다. 후기 명나라는 간화선, 대혜종고를 계승하고 지속적으로 발전시켰고 그것이 현대에까지 이르렀다. 본고는 현대 일본선림의 수행법문과

* 廖肇亨, 대만중앙연구원.

종문을 논하고 고찰하였는데, 이 가운데 선종사(禪宗史)에서의 간화선의 발전과 자취가 나타나는 것이 보인다.

주제어 ● 간화선, 목조선, 문자선, 대혜종고, 명·청 불교

I. 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 목조선이라 한다. 이러한 것들은 모두 잘못된 선이다.”고 하였다.¹⁾ 간화선은

1) 漢月法藏·弘儲編(1987), 『三峰藏和尚語錄』 卷七, 『明版嘉興藏』34冊, 299經, 0160a.

선문의 유일한 정법과 동일시되었다. 역사적 측면에서 볼 때 대혜종고(大慧宗杲, 1089-1163) 이후 간화선은 이미 절대우세의 지위를 확보하였고, 묵조선은 중국에서 철저히 꺾멸되었다.

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 묵조선은 일본에서 크게 번성하였고, 묵조선의 진정한 낙원은 일본이 되었다. 명나라 후기 선풍의 부흥은 계속하여 유행한 간화선을 제외하면 문자선의 권토중래가 주목되는 정도였다. 묵조선이 간화선과 함께 거론되는 것은 남송 시대에는 혹 있을 수 있었지만, 원대 이후에는 결코 그러한 일이 없었다. 그것은 일본 선종의 상황이었고, 중국의 모습이 아니었다. 명·청 시대의 간화선에 대한 도전은 문자선으로부터 오는 것이었다.

II. 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 주자조차도 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 측

면의 기틀을 형성하였고, 다른 것에 대체될 수 없는 핵심적 역할을 하였다.

대혜종고는 선주(宣州) 영국현(지금의 안휘성¹安徽 의성현²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(澹堂文準) 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, 광둥서) 등지에 유배되었는데, 그 지역에서 교화를 크게 행하여 집집마다 그의 초상을 걸어둘 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.

見老和尚陸堂,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 뒤영킨 실을 칼로 단번에 끊어냄과 같았다. 그때에 온몸에 땀이 나고, 비록 움직이는 모습은 생겨나지 않았지만 도리어 적나라한 곳에 앉아 있었다.

대혜종고는 이 일을 여러 차례 이야기하여, 마침내 이 공안이 인구에 널리 회자되게 되었다. 아라키 켄고(荒木見悟)는 일찍이 다음과 같이 이야기하였다. ‘동산의 물위로 간다[東山水上行]’는 동정(動靜)이 대답하는 자취가 아직 남아 있지만, ‘훈풍이 남에서 온다[薰風自南來]’는 것은 생각을 끊어서 동정이 일여(一如)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

2) 釋蘊聞編(1998), 883.

3) 荒木見悟(1969), 247. (원문은 일본어. 중국어 번역은 필자가 하였다.)

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 칠녕쿨이 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 앞에

4) 劉昫等(1989), 4312.

서 물어보셨는데, 지금 말씀하신들 무슨 지장이 있습니까?” 라고 하였다.

노화상은 이에 이렇게 말씀하셨다. “내가 ‘유구有句이건 무구無句이건 칙녕쿨이 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, 그릴래야 그릴 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 뚫지 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⁾

이것이 대혜종고의 철오(徹悟)의 공안이었다. ‘훈풍이 남에서 온다’가 주인공의 체증體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 것이

5) 釋蘊聞編(1983), 883.

고 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 행복하였다. 선사는 스스로 “나는 『벽암록』을 공부하여서 깨달음을 얻은 것이 아니다.”고 하고 후인들이 그 근본을 밝히지 않은 채 오로지 말만을 숭상하여 말솜씨만 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 학자들이 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 낡은 규범을 타파하여 선문의 문

6) 釋克勤評唱(2003), 224.

답이 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 주목되고 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 명청시대의 발전에 대하여 간략히 설명하고자 한다.

Ⅲ. 총림 존속들의 선에 대한 논의

명나라 후기 총림 존속들의 선에 대한 논의에 있어서 자백진가(紫柏眞可)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 후

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, 『卍續藏』73冊, 1452號. 256.

신으로 자처하였다. 만력년간의 3대 고승 중에서 교가통선(敎家通禪)의 감산덕청(愍山德淸)과 선정겸수(禪淨兼修)의 운서주굉은 간화선에 대하여 자백진가보다는 가까웠다.

감산덕청의 선법이 당시 북방의 조동종에서 왔음은 논자가 이미 자세 히 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,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。

참선할 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. 명명과 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⁾

8) 『愍山老人夢遊集』卷11, 『卍續藏』73冊, 1456號, 531.

이 이야기는 화두를 참구하여 힘을 얻지 못할 때에 어떻게 대응해야 하는냐는 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,無論縹素,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 한권을 구하였는데, 그 속에 많은 옛 존속들이 자신들의 참학할 때에 처음에 들어가기 어려움과 중간의 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. 후자가 말하기를 “이 책은 아직 관문을 넘지 못한 자를 위한 것이다. 이미 관

문을 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(靈氣)를 빼앗으니 왕생문에 떨어지는 자들이 적지 않다. 노승의 뜻에 의한다면 모두 삭제하는 것이 옳다. 무슨 이유인가. 사자는 독수리가 낚긴 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? 발기는 사람의 소를 쫓고 배고픈 사람의 음식을 빼앗은 후에 비로소 참되게 참상(參詳)할 수 있다.¹⁰⁾

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 운서주공에 대한 이해는 실제로는 일본 임제종 선승들의 일반적인 관점을 대표하는 것으로 운서주공에 대해 정토와 섞인 순수한 선이 아니라고 보고 있다. 그러므로 이와 같은 글을 쓴 것이다.

그러나 신문풍(新文豐) 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

9) 雲棲株宏輯(1983), 1097.

10) 雲棲株宏輯(1983), 1109.

국필(國筆), 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 범명을 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.自愧悠悠,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 실례로 참구한 공안을 모은 것이다. 선禪과 종종과 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 보여주시기에 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 늘어버림을 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, 읽는 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 바라보

11) 瞿冕良(1999), 참고.

는 진양서錢養庶 광운廣雲이 삼가 적는다. 12)

곧 존숭해 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 운서주공에 대해서는 약간의 불만을 가지고 있었다.

조동종에서는 독암현광(獨庵玄光, 1630-1698)의 사례를 들 수 있다. 독암현광은 명말청초의 중국 승려들 중에서 운서주공과 영각원현(永覺元賢) 두 사람을 가장 존숭하였다. 그는 다음과 같이 말하였다. “오직 운서의 주공과 고산(鼓山)의 영각(永覺)이 지금 세상에서 고도(古道)를 실천하면서 고보(故步)를 잃지 않고 있다. 지금 세상에서 드문 사람이다. 그러므로 두 스님의 저술은 구절구절이 모두 참된 말이고, 말씀과 말씀이 종지를 잃지 않았다. 해조(海棗)와 크게 다르니 참으로 말세의 약석(藥石)이다.”¹³⁾ “내가 운서주공과 고산영각 두 스님이 저술을 보니 실로 오늘날의 물과 불로서 하루도 없을 수 없는 것이다. 사됨과 교활함을 교정하고, 범문을 옹호하니, 이 두 스님이 안 계시면 불법은 모두 거짓에 빠져버릴 것이다. 이른바 공로가 우(禹)보다 못하지 않다는 것은 바로 이런 분들을 가리키는 것이다.”¹⁴⁾ 운서주공과 영각원현을 함께 이야기하고 있는데, 후자는 조동종의 문도이고, 운서주공은 비록 명나라 후기의 걸출한 인물이지만 결코 희유한 사람이라고는 할 수 없다.

성엄 법사는 비록 운서주공을 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.

12) 雲棲株宏輯(1983), 609.

13) 獨庵玄光著·鏡島元隆監修(1996), 38.

14) 獨庵玄光著·鏡島元隆監修(1996), 39.

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 있으나. 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. 인인이 깊으면 과실이 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. 운서주굉은 이 공안에 대해서 직접 평론하고 있지 않지만 기본적으로 이의를 제기하지 않았다. 성엄 법사는 여기

15) 雲棲株宏輯(1983), 1104.

에 대해 다른 곳에서 다음과 같이 이야기하고 있다.

此語錄中所云：「抖擻精神，挪掌眼目，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 묵조는 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 묵조선에 접근하고 있는 것과 관련이 있을 것이다. 이 때문에 『선문수증지요(禪門修證指要)』에서 의도적으로 영각 원현이 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(卍續藏經)』에서

16) 釋聖嚴(1999), 169.

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.

IV. 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 주목되었다. 수창파의 우두머리인 무이원래(無異元來)는 명나라 후기에 일시를 품미하였고, 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，只管教人死獷狽地休去歇去。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 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 둘을 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 멀게하는 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 면치게 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 간화선이었고 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.

17) 無異元來(1983), 『博山禪警語』卷2, 『卍續藏』63冊, 1257號, 762.

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, 非驢駑之所能堪矣.

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 고향소리를 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 탐구하였다. 그래서 바늘과 겨자씨가 서로 부합함에 반드시 근기와 이치가 서로 맞아야 했고, 스승과 제자의 도가 맞아야 비로소 손뼉치고 노래하며 함께 갔다. 후대에는 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. 초

18) 雪關智闇(1987), 487-488.

기 선종의 교화 방법은 다양하여 결코 간화선만으로 하지 않았다. 다만 설관지는 선사설법의 간화선이 학생의 자질을 매우 많이 요구하며, 반드시 뛰어난 근기의 사람이어야 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 전개하였다. 명대 후기에는 간화선을 참구하는 것이 일반적인 풍조였는데, 조동종 또한 예외가 아니었다.

V. 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·청 시대는 거의 아무런 유보 없이 간화선을 받아들였고, 또한 간화선이 가장 찬란한 시대 중 하나였다. 그 내용에 대해서는 한걸음 더 들어간 연구가 필요할 것이다.

<참고문헌>

1. 藏經

釋克勤評唱(1983)：《佛果圓悟禪師碧巖錄》，《大正藏》48冊，2003經，台北，新文豐出版公司。

釋蘊聞編(1983)：《大慧普覺禪師語錄》，《大正藏》47冊，1998經，台北，新文豐出版公司。

紫柏真可(1983)：《紫柏尊者全集》，《卍續藏》，73冊，1452號，台北，新文豐出版公司。

憨山德清(1983)：《憨山老人夢遊集》，《卍續藏》，73冊，1456號，台北，新文豐出版公司。

雲棲株宏輯(1983)：《禪關策進》，《大正藏》，48冊，2024號，台北，新文豐出版公司。

無異元來(1983)：《博山禪警語》，《卍續藏》63冊，1257號，台北，新文豐出版公司。

雪關智闇(1987)：《雪關禪師語錄》，《明版嘉興藏》27冊，198號，台北，新文豐出版公司。

漢月法藏、弘儲編(1987)：《三峰藏和尚語錄》，《明版嘉興藏》34冊，299經，台北，新文豐出版公司。

2. 古籍

劉昫等(1989)：《舊唐書》，台北，鼎文書局。

獨庵玄光著、鏡島元隆監修(1996)：《獨庵玄光護法集》，東京，至言社。

3. 專書

荒木見悟(1969) : 《大慧書》, 東京 : 筑摩書房.

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

釋蘊聞編(1998), 『大慧普覺禪師語錄』卷17, T. vol 147.

瞿冕良(1999), 『中國古籍版刻辭典』, 濟南 : 齊魯書社.

獨庵玄光著·鏡島元隆監修(1996), 『自警語七』, 『獨庵玄光護法集』卷3, 東京 : 至言社.

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.

■ Abstract

**Kan Hua Chan(看話禪) of Ming and Qing
Dynasties(明·清佛教)**

Zhao-Heng Liao

Ganhwa Zen (Keyword Meditation) had become a significant tendency in Zen Buddhism tradition since the Song Zen master Dahui Zonggao (1089~1163); especially, it represented the most important approach of Zen Buddhism in late Ming. This article attempts to explore the masters of Linji School, Caodong School, and the so-called “Three Eminent Masters in Wanli period”, to analyze their reception and interpretations to Ganhwa Zen. By poring over their works, this article elucidates that although Zibo Zhenke (1543~1604) promoted Wordy Zen and appreciated the worthy of sutra-based practice in late Ming, Ganhwa Zen was nearly the most prevailing meditation way cross over different schools; meanwhile, Mozhao Zen (the silent illumination meditation) was almost disregarded by Zen masters at that time. Ganhwa Zen, originating from the Song Zen master Dahui Zonggao, is considered to keep the dominant position among modern Zen masters. By investigating the Zen practices as well as the discourses on meditation in Chinese and Japan, this article traces the development of Ganhwa Zen, thereby illuminating its prominent role in Zen Buddhism history.

Keywords ● Kan Hua Chan(看話禪), Mo Zhao Chan(默照禪), Wen Zi Chan(文字禪), Dahui Zonggao(大慧宗杲), Buddhism of Ming and Qing Dynasties(明·清 佛教)

조선시대 승가의 수행경향에 관한 연구

황금연*

- I. 들어가면서
- II. 고려의 전통에서 조선으로
- III. 휴정과 그 문하의 간화선
- IV. 염불 및 기타 수행의 수용
- V. 나오면서

■ 한글요약

본 논문은 조선시대 승가의 수행경향을 논하고자 한 것이다. 한국선종의 역사를 살펴보면, 고려 초기에 중국의 오가(五家)가 대체적으로 다 전래된다. 이 과정에서 무엇보다 공민왕 때의 태고보우가 원나라에 들어가 임제의 18대 석옥청공(石屋淸珙, 1272-1352)을 만나 그의 법을 이은 뒤 고려로 돌아온 것은 한국의 선사상을 변화시킨 큰 계기로 꼽힌다. 선종에 대한 갖가지 다양한 평가를 뒤로하고 그 특징적인 면을 분석해보자면, 신라시대의 선은 단지 중국선의 수용에 지나지 않았다는 것이며, 고려에 들어와 선문은 보조국사(普照國師) 지눌(知訥, 1158-1210)에 의해 중국선의 영향을 받으면서도 독자적인 선풍을 확립하게 된 것으로 본다. 또한 지

* 경희대학교.

놀이 확립한 선풍은 이후 조선조 선의 방향을 결정하게 되고 후대의 조계 종 성립에 크게 영향을 미쳤다는 점에서 그 의의가 크다고 할 것이다. 고려 초기에 구산선문에 속한 선승 대부분은 교와 선의 융합사상의 경향을 띤다. 이러한 경향은 한국불교의 후대에도 그대로 하나의 특성으로 이어진다. 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 계승 발전되어온 것이라 할 것이다. 즉, 조선시대의 청허휴정에 이르러 그의 『선가귀감』을 통해 선교일치의 사상으로 이어진 이러한 흐름은 청허의 뒤를 이어 지금까지 이르고 있다. 조선의 수행자들은 간화선 수행 이외에 정토염불과 함께 청정과 간경, 주문을 지니는 등 일체의 수행을 근기에 따라 지니고 가르쳤을 것으로 생각된다.

주제어 ● 조선 승가, 선교일치, 선가귀감, 간화선, 정토염불.

I. 들어가면서

오늘날 우리의 수행은 어느 곳을 향해 어떤 형태로 나아가고 있을까? 자력수행의 대표인 선수행(묵조와 간화)과 타력수행의 대표라 할 수 있는 정토를 향한 염불수행을 비롯해 그 밖의 지주(持呪)나 사경(寫經), 절(예경) 수행, 남방불교의 위빠사나에 이르기까지 각자 나름의 인연에 따라 지도를 받고, 이 수행에서 저 수행으로 옮겨가며, 그 가운데 자기에게 가장 적

합하다거나 끌리는 수행의 종목을 선택하여 자기수행의 기본으로 삼고 자기를 향상시켜가는 형태를 띠고 있다. 각자의 인연 따라 어떤 수행의 문을 접하고, 또 다른 인연에 의해 또 다른 수행을 접하면서 어떤 수행이 최상의 것이며, 나에게 적합할 것인지에 관한 끝없는 갈망과 의심으로 허덕이면서 시간을 녹여간다.

역사를 통해보면, 이미 이런 고민은 앞 세대의 수행자들이 지금의 우리와 같이 다 하고 지나갔으며, 그들이 수행해보고 느낀 과정과 결과를 자신의 서책이나 시구(詩句)를 통해 고스란히 토로해 놓았음에도 불구하고 우리는 여전히 갈팡질팡하며 분분하게 논의만을 거듭하고 있는 것은 아닌지 모르겠다. 다시 말하면, 아는 것 즉, 해(解)는 그 어느 때보다 풍부한데 수행은 앞 사람들에 결코 미치지 못하는 것은 아닐까? 특히 세계가 하나로 연결되어 각국의 불교수행을 마음만 일으키면 두루 다 체험하고 각자 자신에 맞는 수행을 찾을 수 있는 지금에 이르러서도 이런 방향은 끝없이만 연되어 보인다.

우선 한국불교의 대표적 수행이라고 내세우고 있는 간화선에 관해 먼저 생각해보자. 간화선에 관한 설왕설래의 말들을 듣고 있노라면, 마음이 무척 답답해짐을 어쩔 수 없다. 간화선에 대해 뜨거운 감자니, 위기니, 심지어 시대에 맞지 않는 영험 없는 무용(無用)한 수행으로까지 회자되고 있는 현상을 본다. 가장 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 말하는가? 나아가 화두참구에 실제로 얼마나 혼신의 힘을 기울여 수행해보았을까?! 아마도 이 두 가지 물음에 어느 누구도 자신 있게 ‘그렇다’라고 답할 수 있는 사람은 승속을 막론하고 흔치 않을 것이다.

본 논문은 한국선종의 전체적 흐름 속에서 정립된 조선조의 승가수행의 전반을 검토해보기 위한 것이다. 수행의 중심에는 여전히 간화선에 관

한 내용이 주를 이룰 것이다. 왜냐하면 조선조 승가수행의 중심에 청허휴정(淸虛休靜, 1520-1604)이라는 큰 인물이 있고, 그가 미친 영향력을 결코 피할 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(禪家龜鑑)』은 그 당시의 수행안목과 경향을 파악할 수 있는 가장 간결하고도 핵심적인 내용을 전하는 서적임을 부정할 수 없다.

주지하다시피, 조선시대는 송유억불의 풍조와 함께 임진왜란이란 외환의 역사적 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 수행법을 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 연구는 그다지 많지 않고 『선가귀감』에 대한 연구로 편중되어 있음을 본다. 그런 가운데서도 간화선을 비롯한 그 시대의 수행을 조명할 수 있는 인물과 서적은 얼마나 있을까? 이제부터 검토 가능한 자료 속에서 조선시대에 행해진 간화선을 비롯한 승가의 수행경향을 정리해보도록 하자.

II. 고려의 전통에서 조선으로

고려에서 조선으로 넘어가는 과정에 나타난 수행의 경향을 살펴보기 전에 먼저 한국선종의 전래와 성립을 일별(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 정리해보면, 한국선종의 시작을 보는 기산점은 대체로 세 가지 갈래다. ① 먼저 그 최초의 전래를 중국선종의 제4조 대의도신(大醫道信, 580-610)의 제자였던 법랑(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 선지(禪旨)를 전수받았다고 전한다. 이는 문경 봉암사 지증대사적조탑비문(智證大師寂照塔碑文)의 기록에 따른 것이다. 또 그의 제자였던 신행(神行, 혹은 信行)은 입당(入唐)하여 북종의 선법을 전해왔다고 해서 먼저 북종선의 전래를 논하는 것이다. ② 그 두 번째가 신행이 입적한 지 40여년이 지난 뒤 신라 제 41대 헌덕왕(憲德王) 13년에 도의(道義, 생몰년 미상) 국사가 중국 당의 마조도일(馬祖道一, 709-788)의 제자인 서당지장(西堂智藏, 735-814)으로부터 육조혜능(638-713)의 남돈(南頓)의 선법을 받아들인 것이다. ③ 그 세 번째가 태고보우(太古普愚, 1301-1382)를 종조로 하는 전래설로서 이는 중국 임제의 18대 법손 석옥청공(石屋淸珙, 1272-1352)의 법사(法嗣)로서 임제의 정식법계가 이어졌다는 점과 또 태고가 후래 한국 선문의 구산선문을 통합했다는 점 등을 꼽는다.

이를 전체적으로 정리해보면, 우리나라에 선법이 전래된 최초의 것은 북종선의 계통이며, 그 다음 혜능 계통의 남종 돈법(頓法)이 전래되고, 그 뒤로 임제종 계통의 선법이 전래된 것이 된다. 구산선문의 성립과 전개에 대해서는 ‘나말성립설’, ‘여초성립설’¹⁾, ‘의천 이후 성립설’ 등의 견해대립이 있으나 전체적으로 나말여초 성립설로 집약되고 있다. 전래선법의

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(1997), 『韓國佛敎史正論』, 서울, (주)불지사, 527-528 참조.

특성적 측면에서 보면, 신라 말기에는 서당지장, 마곡보철(麻谷寶徹) 등의 홍주종풍이 전래되었던 것과 달리 고려에 이르러서는 운거도옹(雲居道膺, 853-902), 투자대동(投子大同, 819-914) 등 청원행사 계통의 선법이 크게 활약하였다고 한다. 고려 초기에 이르러 진철국사(眞澈國師) 이엄(利嚴, 870-936)에 의해 조동종의 선법이 전래되었고 지종(智宗, 930-1018)에 의해 법안종이 전래되었으며, 순지(順之, 807-883)에 의해 중국 양산혜적(仰山慧寂, 807-883)의 선법을 이은 위양종이 들어왔다. 또 중국 임제의 18대 법손 석옥청공(石屋淸珙, 1272-1352)의 법사(法嗣)인 태고보우(太古普愚, 1301-1382)에 의해 임제종이 들어와 임제종의 정식법계가 이어졌다. 이를 통해 보면, 고려 초기에는 중국의 오가(五家)가 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 노력하였다는 평가를 받는다. 구산선문의 선사상은 임제종통인 태고의 법통보다 한국선계의 정통인 보조의 사상이 후대에까지 영향을 끼친 것을 특징으로 보며, 이 점은 승가(僧家)의 교재인 이력(履歷)이 보조와 원효, 야운을 중심으로 하는 『초발십사경문』에 의존하고 『도서』와 『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 것이

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(1980), 『韓國佛敎思想研究』, 서울, 一志社, 184-185.

며, 이는 도입기임을 감안할 때 당연한 현상이라 할 것이다. 하지만 고려에 들어와 선문은 구산선문 중 사굴산계(闍崛山系) 종휘선사(宗暉禪師)에서 배출된 고려 의종대(毅宗代)의 보조국사(普照國師) 지눌(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 교와 선의 융합사상의 경향을 가진다.⁴⁾ 이러한 경향은 한국불교의 후대에도 그대로 하나의 특성으로 이어진다고 할 것이다. 따라서 조선시대 선의 중심에 있는 청허휴정도 간화선을 가장 주된 수행으로 표방하였으나 화엄교학을 비롯한 많은 경전을 수용하고 염불을 비롯한 여타의 수행을 거의 하나도 배제하지 않고 모두 섭수하는 경향을 띠었다. 이렇게 보면, 조선조의 선사상은 태고 이전의 구산선문에 보조 중심의 선사상을 더하고 또 이에 더하여 태고의 선사상이 서로 함께 섞이고 어우러져 계승 발전되어온 것이라 할 것이다.

종합하자면, 앞에서 전체적으로 살펴본 것과 같이 한국선의 흐름은 다음의 몇 가지의 경과로 볼 수 있을 것이다. ① 우선 신라시대의 선은 도입기인 만큼 아직은 미완성이어서 중국선을 받아들이고 이 땅에 뿌리내리는데 그 힘을 쏟은 시기라 할 것이다. ② 이후 중국선의 오가가 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 임제

3) 鎌田茂雄 著, 申賢淑 譯(1988), 『韓國佛敎史』, 서울, 民族社, 176-177 참조.

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

의 18대 석옥청공을 만나고 그의 법을 이은 뒤 고려로 돌아와 임제종의 법통을 계승하고, 다른 한편으로 보조의 사상인 조계선을 계승함으로써 한국적인 임제종, 한국적 조계종을 아울러 수립하는데 기여하였다는 것으로 정리할 수 있을 것이다.

보조지눌이 삼문체계(三門體系)⁵⁾로 그의 수행문을 확립하고 그 가운데서 간화경절문을 최고의 수행문으로 꼽았으나 최상의 근기만이 아닌 여타의 모든 근기를 위한 두 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 선주교종적(禪主教從的) 선교회통(禪教會通)⁶⁾, 즉 선을 주로 삼고 교를 중으로 삼으며, 선과 교를 회통하는 융합적인 사상은 조선시대의 청허휴정에 이르러서 그의 『선가귀감』을 통해 선교일치의 사상⁷⁾으로 이어지고 있음을 본다. 그리고 이러한 흐름은 청허의 뒤를 이어 지금까지 이어지고 있다. 보조에서 정립된 삼문의 정립은 조선 청허에게서도 간화선과 임제종을 우선으로 논하지만 염불을 비롯한 다른 수행문을 배제하지 않는 모든 수행 흡수의 경향으로 이어진 것이 아닌가 한다. 특히 간화선과 함께 다른 수행가운데서도 정토염불수행을 겸하여 닦는 풍토는 선정겸수(禪定雙修)를 논하기 이전에 바로 이런 제교(諸教)와 선을 하나로 보고 모든 수행을 통합하는 사상에서 나온 것일 것이다. 따라서 간화선을 주된 수행으로 설정하되, 정토수행을 비롯한 여타의 수행을 겸하여 닦는 경향은 어쩌면 이미 고려의 보조지눌에서 그 원천을 찾을 수 있으며, 어쩌면 더 거슬러 올라갈 수 있을지도 모르겠다. 이는 초기의 태고보우도 그러했고, 뒤의 부휴선수(浮休善修, 1543-1615)도 ‘무자화두’를 통한 간화선 수행을

5) 惺寂等持門·圓頓信解門·看話徑截門을 말한다.

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

7) 『禪家龜鑑』, (X63, 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”

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.

Ⅲ. 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 임제종(臨濟宗) 호구파(虎丘派)를 계승한 것이다. 이 분파에 고봉원묘(高峰原妙, 1238-1295)와 중봉명본(中鋒明本, 1263-1323)과 같은 영향력 있는 간화선 선사들이 속해있었다. 다른 유력한 세력은 고려의 보조지눌에서 유래한 것이다.⁸⁾

청허휴정을 두고 한국선계의 바른 길을 걷지 않았다고 평하거나 의심하는 승려가 많았다. 그 중에서 진묵일옥(震默一玉, 1562-1633)⁹⁾은 휴정을 명리승이라 지적하기도 했다고 한다. 그러나 그를 배제하고, 더 구체적으로는 『선가귀감』의 내용을 배제하고 조선의 간화선을 논하기는 어렵다.

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

9) 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 未流의 승이라 하였다. 韓基斗(1980), 『韓國佛教思想研究』, 서울, 一志社, 105 참조.

그만큼 그는 간화선을 비롯한 조선시대 모든 수행론의 한 가운데 있는 인물이다. 즉, 수행에 관한 이론적 표명이 가장 명료하게 드러나고 있다고 할 수도 있을 것이다. 그의 저작인 『선가귀감』을 비롯해 『청허당집(淸虛堂集)』과 『심법요초(心法要抄)』, 『선교석(禪教釋)』과 『선교결(禪教訣)』 등을 보면, 송유억불정책과 임진왜란이라는 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 송운유정(松雲惟政, 1544-1610)¹⁰⁾, 둘은 편양언기(鞭羊彦機, 581-1644), 셋은 소요태능(逍遙太能, 1562-1649), 넷은 정관일선(靜觀一禪, 1533-1608)의 네 문파다. 사명당 송운은 화엄에 의거한 선계(禪界)의 입장이며, 벽송 이후 맥을 이어 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 사교일리(四教一理)·교선일문(教禪一門)·삼선일여(三禪一如)를 주장한 다음 천태의 공가중 사상에 의거한 점은 역시 선이나 교 어느 편에도 기울어지지 않되, 선리에 근거한 점을 찾을 수 있다.¹¹⁾ 앞서서도 밝혔듯이 이미 『선가귀감』 한권은 여러 형태의 논문으로 조명되고 있다. 지금부터 『선가귀감』의 내용을 따라 청허휴정이 표방하는 간화선의 내용을 간추려보기로 한다.

『선가귀감』의 첫머리는 주지하다시피 “본래부터 한없이 밝고 신령스러워 일찍부터 나고 멸함이 없는, 그래서 이름을 붙일 수도, 모양을 그릴 수

10) 송운은 『法華經跋』과 『華嚴經』을 주로 본 듯하다.

11) 韓基斗(1980), 106.

도 없는 그 한 물건(一物)”을 전제함¹²⁾으로부터 시작된다. 이는 하택신회(荷澤神會, 684-758)가 모든 부처님의 근본이며, 신회 자신의 불성이라고 함으로써 지해종사(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 환히 빛나니, 이 문에 들어오려거든 지해(알음알이)를 두지 말라”¹³⁾라고 끝맺음으로써, 대혜종고의 『서장』 「答張舍人狀元」 편에 나오는 간화선 수행에서 배제해야 하는 여러 가지 금기사항¹⁴⁾을 이 한마디로 정리하고 있다.(물론 이 부분에 해당하는 내용을 중간에 조금 더 자세히 언급하고 있다.)¹⁵⁾ 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 명백히 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 펼치는 것을 거리끼지 않는다”¹⁶⁾고 말한다. 법에는 불변(不變)과 수연(隨緣)이라는 두 가지의 이치가 있고, 사람에게는 빠르고 더딘 돈(頓)과 점(漸)의 다양한 근기가 있기 때문에 여러 가지 수행의 문을 열어두지 않을 수 없다는 것이 그 이유라 할 것이다.

12) 『禪家龜鑑』, (X63, 737b) “有一物於此 從本以來昭昭靈靈 不會生不會滅 名不得狀不得”

13) 『禪家龜鑑』, (X63, 745b) “神光不昧萬古徽猷 入此門來莫存知解”

14) 『大慧普覺禪師書』 권30, (T47, 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”

15) 『禪家龜鑑』, (X63, 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 怕怖惴惶底是識情 今人不知是病 只管在裏許頭出頭沒”

16) 『禪家龜鑑』, (X63, 737c) “法有多義 人有多機 不妨施設”

후정은 또 “세존이 세 곳에서 마음을 전한 것은 선지(禪旨)가 되고, 한 평생 동안 말씀한 것이 교문(敎門)이 되었다. 그러므로 선은 부처님의 마음이고 교는 부처님의 말씀이라 결론짓고 따라서 선과 교는 두 가지가 아니며 다룰 수도 없다¹⁷⁾는 것을 분명히 천명한다. 이 내용은 후정이 선과 교를 바라보는 선교일치(敎禪一致)의 안목이며, 중심적 관점이라 할 것이다. 또 여기서 후정은 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 자신의 수행의 시작과 끝인 줄을 자세히 가려 안 연후에야 교의 뜻을 내려놓고 다만 자기 마음 앞에 드러난 한 생각을 가지고 선의 지취(旨趣)를 참구하면 반드시 얻는 바가 있을 것이라 하고, 이것이 몸을 벗어나(出身) 살 길”¹⁸⁾이라 하였다.

이 부분을 두고 흔히 ‘사교입선(捨敎入禪)’이라고 평한다. 교학을 버리고 선으로 들어간다는 의미로 해석하는 것이다. 그러나 이에 대한 의미를 우리는 혹여 무조건 교학을 버리고 참선만을 해야 한다는 것으로 왜곡되게 해석하고 있지는 않는지 모르겠다. 후정은 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 자신의 수행의 시작과 끝이라는 것을 자세히 가려 안 다음에 비로소 참선에 들어가야 한다는 것이다. 이것이 교와 선을 하나로 보고, 그 공부의 선후를 정하는 지침이라할 것이다.

그 다음으로 그가 제시하는 간화선의 핵심공부는 무엇일까? 그는 간결

17) 『禪家龜鑑』, (X63, 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”

18) 『禪家龜鑑』, (X63, 738b) “故學者先以如實言敎委辨不變隨緣二義 是自心之性相 頓悟漸修兩門是自行之始終 然後放下敎義 但將自心現前一念參詳禪旨則必有所得 所謂出身活路”

하게 말한다. “배우는 사람은 반드시 활구(活句)를 참구해야 할 것이며, 사구(死句)를 참구해서는 안 된다는 것이다. 이는 간화선의 모든 종장들이 하나같이 강조하는 핵심이어서 휴정의 특별한 주장은

아니다. 간화선의 본령을 그대로 계승하고 있음을 보여주는 점이다. 여기에 휴정은 한 마디 더 강조한다. 만약 활구를 참구해 깨달으면 부처나 조사와 함께 스승이 될 수 있겠지만, 사구를 참구하면 자기 자신도 구제하지 못한다는 것이다. 이 부분은 원오나 대혜가 활구를 참구하면 영겁에도 잊지 않는다¹⁹⁾고 한 말과 약간의 어구 차이는 있으나 그 취지는 같다.

휴정은 이 책 『선가귀감』에서 화두로 ‘정전백수자화(庭前栢樹子話)’와 ‘구자무불성화(狗子無佛性話)’를 예시하였다. 화두참구와 관련된 보다 더 자세한 내용은 그의 저술 『심법요초』²⁰⁾를 통해 볼 수 있다. 이어서 그는 고봉이 말한 간화선의 삼요(三要)를 언급하고, 이 세 가지 중에 하나라도 빠뜨리면 결코 화두를 타파할 수 없음을 강조한다. 고봉원묘가 [시중(示衆)]을 통해 밝힌 간화선의 삼요²¹⁾는 세 가지를 간결하게 정리한 측면에서 단연 돋보이므로 흔히 ‘고봉원묘의 간화선 삼요’라는 말로 통용되고 있으나 이미 대혜종교(大慧宗杲, 1089-1163)에 의해 그의 『법어』권24에서 ‘결정신(決定信)’과 ‘결정지(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 삼요가 없으면 어떤 결과가 초래되는지에 대해 언급하고 있는 것이다. 내용은 다음과 같다.

19) 『大慧普覺禪師普說』권14, 「秦國太夫人請普說」, (T47, 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”

20) 『心法要抄』, (H7, 649-650).

21) 『高峰和尚禪要』, 「示眾」, (X70, 708b) “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.”

다만 결정적인 믿음과 결정적인 기개가 없을까 염려될 뿐이다. 결정적인 믿음이 없으면 바로 물러나려는 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.²²⁾

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 『보설(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.²³⁾

위의 내용은 활구의 참구와 함께 간화선에서 가장 중요시 여기는 공부 요건을 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 길

22) 『大慧普覺禪師法語』 권24, 「示 成機宜(季恭)」, (T47, 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)」, (T47, 941c)에서는 “學此道須有決定志 若無決定志 則如聽聲卜者見人說東 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.

23) 『大慧普覺禪師普說』 권17, 「錢計議請普說」, (T47, 884c) “今時學道者多不自疑 却疑他人 所以道 大疑之下必有大悟”

은 배려의 말이라 생각된다. 이밖에도 참선과 관련하여 가져야하는 마음 가짐과 공부 자세에 대해 고구정녕하게 언급하고 있다.²⁴⁾ 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 참구 한다²⁵⁾고 하였다. 한편 삼도의 고해를 벗어나고자 하면, 모름지기 육조의 선을 참구해야한다²⁶⁾고 하여, 그가 말하는 육조의 선이 구체적으로 무엇을 말하는지 의문을 갖게 하는 부분도 보인다.

이밖에 조선의 불교문헌 중 간화수행에 대해 언급하고 있는 것으로 말계지은(末繼智崑, 생물미상)의 『적멸시중론(寂滅示衆論)』이 있다. 이 책에 화두에 대해 색다르게 언급한 부분이 있으니, 다음과 같다. 「묻는다. 화두란 무엇을 말하는가? ‘마음이 공한 것이 곧 화(話)이고, 성품이 공한 것이 곧 두(頭)이다.’ ‘묻는다. 마음이 공하고 성품이 공하다는 것은 무엇을 말하는가?’ ‘답한다. 망상이 다 공한 것을 마음이 공하다고 하고, 정식(情識)이 집착하는 바가 없는 것을 성품이 공하다고 한다.’²⁷⁾라고 하여, 다소 특별한 해석을 보이기도 했다.

한편 휴정 이외에도 부휴선수(浮休善修, 1543-1615)를 비롯한 조선의

24) 음란하면서 참선하는 것은 모래를 찌서 밥을 하려는 것과 같고, 살생하면서 참선하는 것은 자기 귀를 막고 소리 지르는 것과 같으며, 도독질하면서 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』, (X63, 740b) “帶婬修禪如蒸沙作飯 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”

25) 『心法要抄』, (H7, 649c)

26) 『淸虛集』, (H7, 686c) “要免三途海 須參六祖禪”

27) 『寂滅示衆論』, (H7, 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”

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 살펴보자.

- | | |
|------------------------|----------------------------|
| ① 세상 사람들을 깨우침 | 警世 |
| 세월 헛되이 보내니 참으로 애석하다. | 虛負光陰真可惜 |
| 세간의 사람들은 시비 속에 늙어가나니 | 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) ²⁸⁾ |
| 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 전념해 보라 | 十二時中着意看 |
| 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) ²⁹⁾ |

위의 두 시는 무상한 세월 속에 ‘무자화두’의 참구를 권하여 조사의 가풍을 잇고자 하는

열망을 나타낸 노래이다. 다음에 ‘살’과 ‘활’의 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 | 活計清無物 |
| 해 저물면 솔바람을 희롱하고 | 日暮弄松風 |
| 밤 깊으면 산속 달을 완상하니 | 夜深翫山月 |
| 간교한 맘 쉬어져 도모하는 일 끊어지고 | 機息絕營謀 |

28) 浮休善修, 『浮休堂大師集』권4, (H8, 18c)

29) 浮休善修, (H8, 17c-18a)

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 전해저온 내력이 있어	吾法有自來
한마디 언구에 살과 활을 갖추었네.	一言具殺活 ³⁰⁾

위와 같이 ‘살’과 ‘활’을 논하고 있다. 다음은 화두를 참구하여 의단을 타파한 뒤의 소식을 노래한 시구다.

① 안사의 시에 차운하다	次眼師韻
도란 본래 비고 현묘해 가리키기 어려운 것	道本虛玄難指的
화두에 미혹한 광객 경전 찾으라고 속이네	迷頭狂客謾尋經
일단 의심 깨뜨리니 온몸 가득 땀 흐른다	一團疑破通身汗
불조 문중 어디에나 발길 가는대로 걸으리	佛祖門中信心步行 ³¹⁾
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
분지발해 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 하나	何論北海與南陲(四) ³²⁾

위에서 옮겨온 부휴의 시를 통해 선자들의 간화선 가풍을 충분히 읽을 수 있을 것이다. 소요태능은 부휴 문하 법문삼걸(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

30) 浮休善修, (H8, 8b-c)

31) 浮休善修, (H8, 18b)

32) 浮休善修, (H8, 18a)

계송은 다음과 같다.

가소롭다. 소를 탄 사람이!	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 ³³⁾

소요태능이 그의 나이 스물일 때 휴정스님을 모시고 지냈는데, 대사가 위의 계송을 써주기에 지니고 호남에 와서 여러 종장들에게 물었으나 모두가 답하지 못했으며, 한 사람도 뜻을 풀이해주지 못했다고 한다. 이에 소요의 나이 마흔이 되어 바로 묘향산으로 가서 대사께 물어 남이 없음[無生]을 알았다.³⁴⁾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 우뚝 서 있구나	栢樹立中庭
우습다. 남쪽으로 선지식을 묻는 이여	可笑南詢子
백 열개의 성곽 ³⁵⁾ 을 헛되이 도는구나.	徒勞百十城(六) ³⁶⁾
② 종문의 한 구절	宗門一句
이름 없는 한 글자가 두 화두 드리워	無名一字兩頭垂
쌍으로 어둡고 밝아 살할자재 기틀이네	雙暗雙明殺活機
해가 가고 달이 오니 그 누구 이런가	日往月來是誰子
공부 지어 의심 깨트리니 다시 의심 없으리.	做工疑破更無疑(一) ³⁷⁾

33) 太能, 『逍遙堂集』, (H8, 188a)

34) 학담(2017), 『소요태능선사를 다시 노래하다』, 풍다리카, 30-31 참조.

35) 화엄경에 53선지식이 백십 성을 돌아다님을 비유함.

36) 太能, (H8, 198c)

- ③ 성원선자에게 주다(2) 贈性源禪子(二)
 백 천권 경전 외기를 모래 수만큼 하여도 百千經卷誦如沙
 마음자리 헛되어 수고로움 바람 속 모래일세 心地虛勞風裡沙
 어떤 일이 조주 공안 위 몸 뒤집어 한번 던져 何事趙州公案上
 티끌 같고 모래 같은 번뇌 깨트림만 같으리. 翻身一擲破塵沙(一)³⁸⁾
- 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 의심해가 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)³⁹⁾

위에서 비록 소요태능 선사의 간화선 수행을 엿볼 수 있는 시구 세 구절을 소개하였으나, 그의 선풍은 선교일치와 종파주의를 넘어선 수행관(조동과 운문 등 여러 종풍의 수용)을 지녔으며, 정토법문도 검수했다고 한다. 소요선사가 살았던 당대는 교외별전, 입제와 태고법통설이 이미 일반화되었고, 경전으로는 『화엄경』과 『금강경』, 『원각경』과 『능엄경』 등이 주로 학습되었으며, 벽송지엄 이후 승가의 선학교과서는 『도서』와 『선요』, 『서장』으로 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 배우도록하고, 입제 일변도의 종풍 속에서도 조동오위설(曹洞五位說)로 법문을 제창하는 등 입제와 운문, 덕산과 위양 등 선문의 여러 종장들의 공안법문을 함께 제창하기도 하였다. 나아가 천태의 삼관으로 법을 쓰기도 하였는데, 제자와 대중들에게 가르치는 가장 많은 법문은 『능엄경』 이근원통장(耳根圓

37) 太能, (H8, 193c)

38) 太能, (H8, 190b)

39) 太能, (H8, 191a)

通章)의 들음을 다시 돌이켜 듣는 관행이었다고 한다.⁴⁰⁾

위와 같이 전체적으로 살펴보았듯이, 조선의 선장들은 간화선을 주로 수행하였으나 다른 여타의 수행이나 경교의 가르침에도 결코 배타적이지 않고 고루 수행할 것을 독려한 것으로 생각된다. 아래에서는 휴정을 비롯한 여러 종장들의 여타의 수행에 관한 언급을 살펴보기로 하자.

IV. 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 통해 보면, 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, 청경(聽經)과 간경(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 걷지 않았다고 평하거나 의심하는 승려도 많았으며 그 중에서 진묵일옥(震默一玉, 1562-1633)⁴¹⁾은 휴정

40) 학담(2017), 『소요태능선사를 다시 노래하다』, 서울, 폰다리카, 44-57참조.

을 명리승이라 지적하기도 했다고 한다.

이제부터 그가『선가귀감』에서 밝힌 모든 수행을 거두어 포섭하는 포괄적 성향에 대한 이유를 들어보자. 그는 신주(神呪), 즉 진언을 지송하는 것은 현세의 업은 스스로의 힘으로 다스릴 수 있으나 과거숙세의 업은 제거하기 어려우므로 신력을 빌릴 필요가 있다⁴²⁾고 보고, 예배는 공경이며 굴복이어서 참 성품을 공경하고 무명을 굴복시키는 일⁴³⁾이라 하였다.

염불에 대해서는 염불이란 입으로 하는 것은 송불(誦佛)이라 하고, 마음으로 하는 것을 염불이라 한다. 입으로만 하고 마음으로 하지 않으면 도에 이익이 없다⁴⁴⁾고 규정한다. 염불에 대한 것은 『청허집』에 보다 더 자세한 견해가 피력되어있다. 옮겨오면 다음과 같다.

마음은 부처님의 경계를 반영하여 기억해 지녀서 잊지 않으며, 입으로는 부처님의 명호를 일컬되 분명하여 어지럽지 않아 이와 같이 마음과 입이 상응하여 한 소리로 염하면 능히 팔만억겁 생사의 죄가 소멸하고 팔만억겁의 수승한 공덕이 성취될 것이다. 한 소리도 오히려 그런데 하물며 천만번 생각함이랴. 이른바 열 번 소리 내어 염불함에 연꽃으로 된 연못에 왕생한다는 것이 이것이라고 한 것이다.⁴⁵⁾

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

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

42) 『禪家龜鑑』, (X63, 741a) “持呪者 現業易制自行可違 宿業難除必借神力”

43) 『禪家龜鑑』, (X63, 741a) “禮拜者敬也伏也 恭敬真性 屈伏無明”

44) 『禪家龜鑑』, (X63, 741b) “念佛者在口曰誦 在心曰念 徒誦失念 於道無益”

45) 『淸虛集』 권6, (H7, 711a) “心則緣佛境界- (중략)- 所謂十聲念佛 往生蓮池者 此也”

부처님은 상근기를 위해서는 ‘마음이 곧 부처이며, 마음이 정토이고, 자성이 미타 다’라고 하였으니 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 점차가 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.”⁴⁶⁾

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.⁴⁷⁾

다음의 시구를 통하여 소요태능의 정토관을 살펴보자.

선행우바이에게 보임

示善行優婆夷

46) 『清虛集』권6, (H7, 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”

47) 鎌田茂雄 著, 申賢淑 譯(1988), 『韓國佛教史』, 서울, 民族社, 208-209 참조.

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 ⁴⁸⁾

위의 시에 나타난 타방정토의 관념은 우바이 즉, 여신도에게 주는 글이기 때문일지도 모르겠다. 소요태능 자신이 회구한 것인지, 아니면 우바이를 위해 타방정토세계를 회구하는 모습을 보인 것인지는 정확히 알 수 없으나 그가 정토염불을 수용한 것은 분명해 보인다. 이처럼 조선의 수행자들은 간화선 수행 이외에 정토염불과 함께 청경과 간경, 주문을 지니는 등 일체의 수행을 근기에 따라 지니고 가르쳤을 것으로 보인다. 조선에 이르러 보조지눌의 성적등지문·원돈신해문·간화경절문의 삼문체계가 간화경절문·원돈문·염불문이라는 삼문수업의 형태로 재확립된 것은 이를 대변해준다고 할 것이다. 이러한 수행형태가 오늘날에도 그대로 이어지고 있음을 우리는 쉽게 찾아볼 수 있다.

V. 나오면서

한 시대의 수행은 그것을 받아들이고 행하는 사람들에 의해 때로는 짧은 기간 동안 유지되다가 사라지기도 하고, 때로는 면면히 이어져 시대를 넘어서 지속적으로 전해지기도 한다. 우리의 경우 신라시대부터 받아들이기 시작한 선법은 구산선문이라는 수용의 단계를 거쳐 고려의 보조지눌에 의해 삼문체계(성적등지문·원돈신해문·간화경절문)로 그 수행문이 확립되고 그 가운데서 간화경절문을 최고의 수행문으로 꼽았지만, 최

48) 학담(2017), 55 참조.

상의 근기만이 아닌 여타의 모든 근기를 섭수하기 위한 또 다른 수행문을 열어놓았듯이 이러한 경향은 조선에 이르러서도 간화경절문·원돈문·염불문이라는 삼문수업의 형태로 재확립되어 이미 한국선문의 하나의 일반화된 특성으로 자리 잡은 것 같다. 고려에서 조선으로 이어지는 대표적 종장인 보조지눌의 사상인 선주교종적 선교회통이나 나아가 조선의 대표적 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 띠고 하였다. 이런 경향은 오늘날도 마찬가지로의 형태를 보이고 있다고 할 것이다. 그러나 무엇보다 유감스러운 것은 현재 간화선은 수행이론이 부족해서가 아니라 간화선을 제대로 수행하고 현창할 선지식이 절대적으로 부족하고, 이와 함께 간화선의 본질을 망각한 채 속히 그 수행의 성과만을 얻는데 급급한 대다수의 수행자들에 의해 외면되거나 심지어 간화선 자체에 대한 회의마저 일으키는 지경에 이르고 있다.

대혜의 말을 빌리면, 간화선은 생사의 문제를 해결하고 생사에 대적하기 위한 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? 간화선 수행으로의 보다 쉬운 접근을 위해 다 같이 고민하고 해결해야 할 문제가 적지 않게 남아있는 것이다. 하지만, 무엇보다 자신을 향해 반문해 볼 일이다. 자신은 한 생을 바쳐 생사문제를 해결하겠다는 결의가 확고히 서있는지를. 이 문호로 드는 일은 결코 쉽지 않은 수행의 길 이기에 고려와 조선의 많은 선수행자들이 염불을 비롯한 갖가지 수행문을 마치 백화점과 같이 열어 보인 것은 아닌지.

<참고문헌>

1. 원전

- 『高峰和尚禪要』, (X70)
『大慧普覺禪師法語』권24, (T47)
『大慧普覺禪師普說』권17, (T47)
『大慧普覺禪師普說』권14, (T47)
『大慧普覺禪師書』권30, (T47)
『浮休堂大師集』권4, (H8)
『禪家龜鑑』, (X63)
『心法要抄』, (H7)
『清虛集』권6, (H7)
『逍遙堂集』, (H8)
『寂滅示衆論』, (H7)

2. 단행본

- 鎌田茂雄 著, 申賢淑 譯(1988), 『韓國佛教史』, 서울, 民族社.
김두진 지음(2007), 『신라 하대 선종사상사 연구』, 서울, (주)일조각.
金煥泰 씀(1997), 『한국불교사』, 서울, 경서원.
金煥泰 씀(1997), 『韓國佛教史正論』, 서울, (주)불지사.
김풍기 지음(2013), 『선가귀감』, 조선불교의 탄생』, 리라이팅 클래식, 서울, 그린
비출판사.
길희성(2001), 『지눌의 선사상』, 서울, 조합공동체소나무.
심재룡의 편역(2006), 『고려시대의 불교사상』, 한국철학자료집 불교편2, 서울, 서
울대학교 출판부.

- 禹貞相(1985), 『朝鮮前期佛教思想研究』, 서울, 동국대학교출판부.
이영무 논저(1987), 『한국의 불교사상』, 서울, 민족문화사.
최현각(2012), 『최현각선학전집』 7 「한국선론」, 서울, 동국대학교출판부.
채상식 저(1991), 『高麗後期佛教史研究』, 서울, 一潮閣.
학담(2017), 『소요태능선사를 다시 노래하다』, 서울, 펀다리카.
韓基斗(1980), 『韓國佛教思想研究』, 서울, 一志社.
홍윤식(1988), 『韓國佛教史의 研究』, 서울, 敎文社.
忽滑谷快天 저·정호경 역(1978), 『朝鮮禪教史』, 서울, 보련각.

3. 논문

- 정영식(2015), 「朝鮮禪教史에 나타난 누카리야 가이텐의 한국선종인식-조선편을 중심으로」, 한국선학 40.
존조르겐슨(2012), 「서산휴정과 그 스승들의 저술에서 간화선의 이론적 기반」, 『간화선 수행과 한국선』, 중학연구소 엮음, 서울, 동국대학교출판부, 간화선연구총서1.

■ Abstract

A Study on the Practice of the Sangha in the Joseon Dynasty

Hwang Geum Yeon

This paper is intended to discuss the performance trends of Sangha [僧伽] in the Joseon dynasty. If you look at the history of Seon-buddhism of Korea, five groups of China [五家] are generally introduced in the early Goryeo dynasty. Above all, Taego-bou, who lived under King Gongmin [恭愍王], studied abroad Yuan [元] and met Linji-School [臨濟宗]'s 18th master, Seokok-Cheonggong (石屋清珙, 1272~1352), Taego-Bou (太古普愚, 1301~1382) followed his teaching. Returning to Goryeo is considered as a great opportunity to change Korea's Seon-buddhism [禪佛教]. After entering Goryeo, Seonmun [禪門] is believed that while accepting the Chinese Seon studied by Zinul (知訥, 1158~1210), it established its own learning. It is also significant in that his thought later determined the direction of the Joseon Dynasty's Seon. In the early years of Goryeo, most of the ancestors belonging to Gusan-Seonmun [九山禪門] tended to be a fusion of teaching [教] and seon [禪]. This trend leads to a characteristic of the later generations of Korean Buddhism.

Therefore, Cheonghe-Hewjung (淸虛休靜, 1520~1604), which was located at the center of Seon during the Joseon dynasty, taught Ganhwa-Seon [看話禪] to be the main performance, it accepted many sutras, including Hwaecom [華嚴]. His thought was more likely to be carried out

without ruling out any other practices, including Yeombul [念佛]. In this way, Joseon's Seon thought have been inherited by adding Zinul to the Gusan-Seonmun [九山禪門], and combining ancient ideas with one another. In other words, this trend that led to the idea of the correspondence of teaching [教] and seon [禪] through Seongaguigam (禪家龜鑑) has been continuing to this day. In addition to carrying out Ganhwa-Seon, the attendants of the Joseon Dynasty, along with Jeongto-yeombul [淨土念佛], must have taught all performances of cheongkyeong (聽經), ganyeong (看經) and incantation (持呪) in according to their level.

Keywords ● Sangha [僧伽] of Joseon, Correspondence of teaching [教] and seon [禪], Seongaguigam (禪家龜鑑), Ganhwa-seon (看話禪), Buddhist prayer for a Jeongto.

무로마치 시대의 간화선

: 체계화의 시작?

디디에 다방*

- I. 머리말
- II. 간화선의 관점에서 본 가마쿠라선의 특징
- III. 다이토(大燈)와 무로마치선
- IV. 타이토선의 탄생과 발전
- V. 무로마치선이란
- VI. 결론에 대신하여, 공안관의 근본적 차이

■ 한글요약

현대 일본 임제종의 가장 분명한 특징 중 하나는 수행자가 하나 뿐만 아니라 여러 개의 공안을 통과함으로써 깨달음을 목표로 한다는 사실이다. 이러한 특수성은 오늘날 일본 임제종에서는 소위 “하쿠인(白隱) 선”으로 유일하게 전하는 특징이다. 이 글은 이 현상의 가능한 기원에 대한 반조며, 특히 중세의 말기에 등장한 다이토(大燈) 파의 교리적 배경으로 소급하는 가설을 고찰한다.

신푸쿠지(眞福寺)에서 최근 발견된 문헌에 의한 많은 연구에서 보여지

* Didier Davin, 일본국문학연구자료관.

듯이, 가마쿠라 시대(1185-1333년)에 일본에서 발전된 다양한 선문(禪門)들은 이른바 경전적 통합성을 가지고 있었음을 재확인 할 수 있다. 그러나 다이토 국사와 그 뒤를 잇는 지파들은 이러한 태도를 격파하고 선에 대한 배타적인 접근법을 옹호했다.

결과적으로, 공안에만 초점을 맞춘 관행이 생겨났고, 그들을 다루는 새로운 방법이 생겨났다. 다른 많은 특징들에 대해서는, 몇몇 특정 공안을 통과해야 할 필요성과 일종의 체계화가 눈에 띈다. 이러한 많은 요인이 하쿠인선의 탄생으로 절정에 이르는 운동의 시작으로 모색되어야 할 것이다.

주제어 ● 임제종, 간화선, 무로마치 선, 다이토 국사, 공안

I. 머리말

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. 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 이야기겠지만, 그 특징을 파악하기 위하여 가마쿠라시대의 임제선의 주요한 흐름을 간략히 소개할 필요가 있다. 그에 대해 이야기한 후에 본론에 들어가고자 한다.

II. 간화선의 관점에서 본 가마쿠라선의 특징

일본에 선이 전래된 과정은 약간 복잡한데, 단순히 ‘(선이) 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 표현 방식이 반드시 정확하다고 할 수는 없지만 여기에서는 일단 5산선으로 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 있

는 대로이다.)¹⁾ 5산 선승이 모두 같은 사상을 가지고 있던 것이 아니고, 자세히 보면 서로 다른 점이 있었음은 말할 필요가 없지만, 기본적인 전제는 공통적이었다. 그러한 사상적 경향의 대표자라고 할 수 있는 사람은 무소소세키(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(敎門)과 선문(禪門) 양쪽을 수용하려는 태도가 있다. 무소에 의하면 석존의 가르침은 교도 선도 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. 원오선사가 말하기를 “만일 이근종성利根種姓의 사람이라면 반드시 고인의 연구, 고안을 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 깨닫은 종사가 사람들에게 이 공안을 준 것은 정토왕생을 위한 것이 아니고, 성불득도를 추구한 것도 아니고, 세간의 기특함을 위한 것도 아니고, 법문의 의리를 위

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

해서도 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 범미法味와 의미義味도 아님을 알 수 있다.

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

그 공안 수행의 구체적 모습이 어떠하였는지는 알 수 없지만 논자가 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 범미와 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 언구를 본다고 하여서 참구하는 사람이라고 말할 수는 없다. 다만 이 언구의 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 말 없이 벽을 향하여 앉아 있어도 가슴 속에 온갖 지식과 이해를 품고서 안배 계교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 범문을 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 논자의 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 의미를 처음으로 주장하였던 것은 슈호 묘초(宗峰妙超), (다이토 국사大燈國師, 1282-1337)였다고 생각된다.

Ⅲ. 다이토(大燈)와 무로마치선

논자의 견해로는 가마쿠라선에서 무로마치선으로의 전환점은 다음 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?)를 위한 이야기일 뿐이다.)

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 계교諸教에 마음에 대해 이야기하고 성품에 대해 이야기하지 않는다고는 말하지 않는다. 이야기하기는 하지만 다만 이것은 우랄한 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 사상에서 만이라도 ‘선문’을 절대시하는 자세는 거의 필연적으로 임제종의 실천기반인 간화선에 새로운 방향성을 가져왔다고 논자는 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(応仁)의 난(亂)’일 것이다. 그때까지 5산제도를 떠받치고 있던 막부가 크게 약화된 상황에서 다이토파가 새로운 사회구조에 적응하는 데에 성공하였다. 그 때문에 경제 기반을 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

2) 止啼는 울음 소리를 그치게 하는 것이다.

3) 平野宗淨 編(1978), 참조.

4) 위와 같음.

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 논문의 범위를 넘는 것이다. 남는 것은 오닌의 난 무렵부터 시작된 간화선으로, 곧 여기에서 말하는 무로마치선이다.

IV. 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 논자의 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 코가쿠소코(古岳宗巨, 1465-1548)가 작성한 『다이토쿠지야화(大德寺夜話)』의 내용이다.

일. 개산開山께서 말하였다. 학자가 먼저 만법萬法の 화두를 참구해야 하느냐, 백수자栢樹子 화두를 참구해야 하느냐 하고 묻자, 만엔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.

5) 公案과 직접 관계되는 다이토의「下語」가 남아 있지만, 이에 대한 연구는 아직 그다지 진행되고 있지 않다. 平野宗淨(1971), 43-74; 平野宗淨(1972), 141-180.

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 필자가 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 뒤에 첨부한 <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(關山)이라는 두 명의 후계자가 있었는데, 전자로부터 이른바 다이토쿠지파(大德寺派)가 생겼고, 후자로부터는 묘신지파(妙心寺派)가 생겼다. 텃토의 시대부터 다이토쿠지파가 강한 자기의식을 가지고 있었음은 타마무라 타케지(玉村竹二)가 지적한 대로이다.⁷⁾ 그 배경에 5산파에 대한 유파의 세력 경쟁이 있었음은 부정할 수 없지만 다이토의 무소 비판이라는 사상적 측면을 결코 무시할 수 없다.

눈에 띄는 움직임은 요소(養叟)에게서 비롯되었다고 이야기했는데, 알 굶게도 그 사실을 보여주는 것은 그에 대해 맹렬하게 반대하였던 동문후배 잇큐 소준(一休宗純)이다. 그는 사형을 매도하는 시집인 『자계집(自戒

6) 安藤嘉則(2011), 321-322.

7) 玉村竹二(1981), 311-356.

集)』에 다음과 같은 문장을 남기고 있다.

코쇼康正 원년의 가을 끝자락에 요소가 이즈미泉의 사카이塚 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 자연스러운 것이다. 당시의 ‘입실(入室)’은 현대와 같이 스승이 확인의 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.

8) 平野宗淨 編(2003), 127.

9) 安藤嘉則(2001), 참조.

결국 다이토가 새로운 입장을 주장하고, 그에 기초하여 다이토파가 공안을 중심으로 한 실천을 전개하였다고 말할 수 있지 않을까 하는 것이 논자의 견해이다. 또한 일본 간화선의 역사를 생각할 때에 요소가 중요한 인물이었음은 황벽종(黃檗宗)의 초은 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 입제·조동 두 종과 일본의 고덕·조사의 공안에 하여下語와 착어著語 등을 붙인 것을 모아서, 이것을 참척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 밀참삼암參參에 넣어 두고서 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.

10) 行卷袋: 에도시대에 선승이 머리에 쓰거나 가지고 돌아다니던 주머니(中村弘教 辭典).

11) 森大狂·山田孝道 校注(1921), 163-164.

먼저 초은 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 요오소오에게서 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 요오소오의 ‘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 다름 아닌 「무로마치선」의 특징 그 자체이다. 그렇다면 그것은 어떠한 것이었을까.

V. 무로마치선이란

간화선의 구체적인 모습을 아는데 있어서 귀중한 자료군은 「밀참록(密參錄)」이다. 거기에는 몇 가지 참선의 모습이 자세히 기록되어 있다. 그러

나이 문헌에 대한 평판은 대단히 좋지 않다. 앞에서 살펴본 쇼온 도카이의 글에는 그것을 증시하는 사람들이 비난받고 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 논자는 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, 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·겐주파(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.

12) 鈴木大拙(1999), 284.

마지막 특징은 예를 들면 이이즈카 히로노부가 지적한 것처럼 「벽암류 칙밀참록」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)의 법을 이었다고 하지만 곤가이에게는 반구(半句)도 묻지 못하였다. (후략)¹³⁾

이에 따르면 다이토는 180칙의 공안을 돌파하여 깨달았다. 텃토(레이잔(雷山))는 80칙, 요소도 80칙에 깨달았다. 또한 곤가이 소츄(言外宗忠)의 법을 이은 다이모 슈주(大摸宗授)가 한 구절도 참학하지 않았던 것은 비판적으로 이해해야 할 것이다. 실제로 「밀참록」의 필자는 계도상 대모종수를 방계에 속한 것으로 나타내고 있다. 물론 이것은 사실을 나타낸 것으로는 생각되지 않지만 무로마치선에서 복수의 공안의 필요성을 이야기한 것이라고 할 수 있다.

그렇다면 그 밀참록의 내용은 어떠한 것이었을까. 이이즈카 히로노부가 소개한 『백칙(百則)』¹⁴⁾ 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 들으

13) 飯塚大展(2001), 139.

14) 駒澤大学 도서관 소장. 188.8-198. 「위 논문」, 155.

니 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 의意인데, 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 의意가 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 의意를 취하여서 보라. 있는가? 수좌首座에게 있고, 지금[當座]에 없는 것이. (후략)¹⁵⁾

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.

15) 「위 논문」, 164-165.

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弃의 마음이다. 만목천초萬木千草와 비정초목非情草木은 모두 같다. 사람과 조수鳥獸, 비정물도 모두 의意라는 것에서 차이가 없고, 같다.¹⁶⁾

이것만을 보면 중국의 이른바 문자선을 연상시키는 면이 있지만, 어쨌든 공안을 따라 일종의 해석을 하고 있다고 보인다. 여기에서는 ‘조사서래의(祖師西來意)’의 ‘의(意)’에 대하여 이야기를 진행하고 있지만, 뒤에서는 ‘백수자(栢樹子)’의 ‘수(樹)’가 중심이 되고 있다. 그 내용에 대한 상세한 분석은 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 『사이교지밀참록(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[弃]. 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 않음 뿐 아니라 귀에도 들리지 않고, 코에도 냄새 맡을 수 없고, 혀에도 맛을 볼 수 없고, 몸으로도 느낄 수 없고, 말로도 찾을 수 없다. 이것이 없음을 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 있지 않고, 있음에도 집착하지 않고, 없음에도 집착

16) 「위 논문」, 166.

하지 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)¹⁷⁾

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.

17) 安藤嘉則(2011), 255.

VI. 결론에 대신하여, 공간관의 근본적 차이?

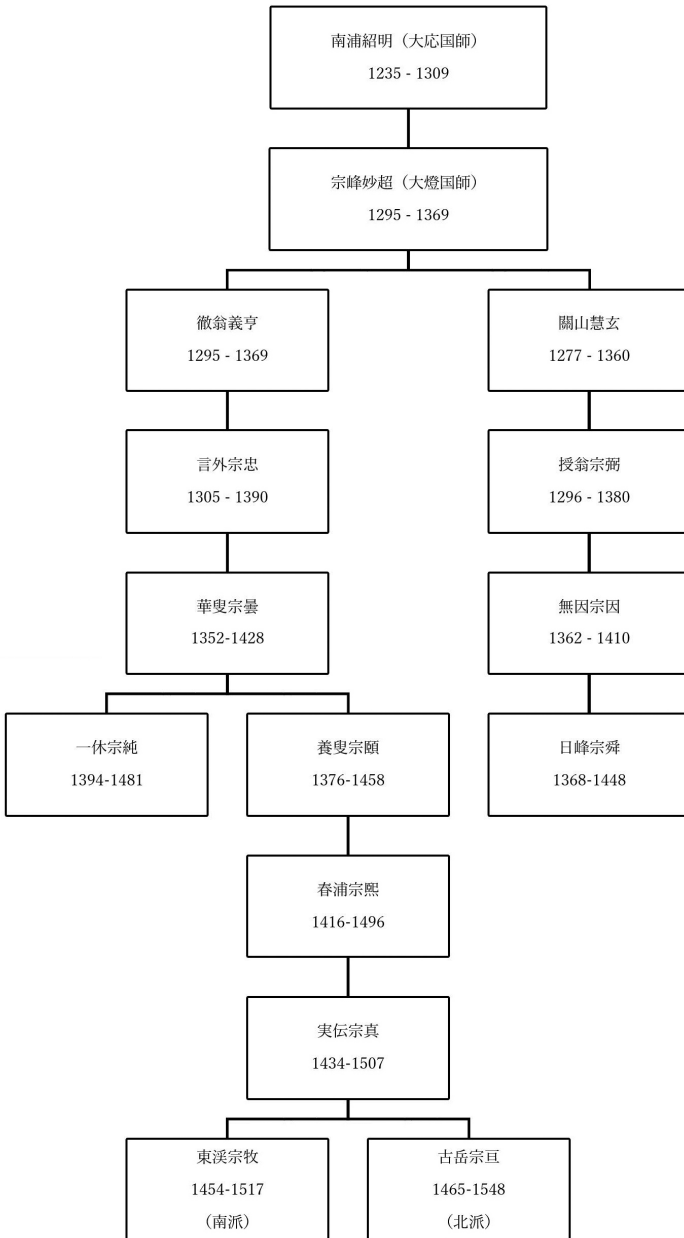
지금까지 살펴본 것처럼 무로마치선은 복수의 공간을 순서대로 탐구하는 것이었다. 하나의 공간에 대하여는 세세한 코멘트인 하어(下語)가 붙어 있다. 중국의 선사상사를 기준으로 할 때에는 이러한 방식은 간화선이라고 하기보다는 문자선에 가까운 것처럼 보인다. 그러나 그것과의 커다란 차이점은 그 코멘트는 강의나 공개되는 텍스트에 제시되는 것이 아니라 원칙적으로 스승과 학인만이 있는 입실入室의 공간에서 행해진 것에 있다. 그렇다면 그것을 어떻게 이해해야 할 것인가. 여기에서 논자의 이해를 제시하기는 하지만 아직 가설이라는 점을 미리 이야기해둔다.

대혜종고에 의해 완성된 간화선에서는 공간은 대오를 일으키는 방아쇠와 같은 것이었다고 할 수 있다. 그러한 사고방식이 5산선에 전래되었는데, 무소의 철만두와 같은 비유는 그것을 증명하는 것이다. 공간은 무미한 것으로, 그 근본에 있는 뜻은 부처의 뜻 그 자체이다. 그것을 꿰뚫으면 깨달음에 이르는 것과 마찬가지로이다.

한편 무로마치선에서는 공간에 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 공간집에 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 공간이 가지고 있는 의(意)를 드러내려고 하는 말로서 받아들여야 하지 않을까 한다. 즉, 하나의 공간을 돌파하는 것은 대오를 이루는 것이 아니라 이 공간이 드러내고 있는 의(意)를 「이해」하는 것이 된다. 불의(佛意)는 하나의 공간을 돌파하는 것에 의해 알 수 있는 것이 아니라 여러 개의 서로 다

른 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 논자는 확신하고 있다.



〈그림〉 다이토파 법계약도

<참고문헌>

1. 원전류

柳幹康(2018), 「夢窓疎石『宗鏡錄』, 『東アジア仏教学術論集』6.
森大狂·山田孝道 校注(1921), 『禪門法語集(下)』, 法融館, 1921.

2. 단행본

平野宗淨 編(1978), 『日本の禪語録』六, 講談社.
安藤嘉則(2011), 『中世禪宗における公案禪の研究』, 国書刊行会.
玉村竹二(1981), 『日本禪宗史論』卷2, 思文閣出版.
平野宗淨 編(2003), 『自戒宗·一休年譜』, 春秋社.
鈴木大拙(1999), 「禪思想史研究」, 『鈴木大拙全集』I, 岩波書店.

3. 논문

平野宗淨(1971), 「大燈国師下語の研究(資料編)」, 『禪文化研究所紀要』, 3号.
平野宗淨(1972), 「大燈国師下語の研究(統編)」, 『禪文化研究所紀要』, 4号.
飯塚大展(2001), 「大徳寺派密參録について(6)」, 『駒澤大学仏教学部研究紀要』
59号.

■ Abstract

The Muromachi Kanna Zen (看話禪):

Emergence of a Systematization?

Didier Davin

One of the most obvious characteristics of contemporary Japanese Zen Rinzai School is the fact that the practitioner aims the awakening by passing not only one, but several gong'an (j. kōan). This specificity is the mark of the so-called "Hakuin-Zen", which is the only type of Zen remaining in Rinzai branch in Japan today.

This article is a reflection on the possible origins of this phenomenon and examines especially the hypothesis that it goes back to the doctrinal background of the Daitō branch who emerged at the end of the Middle Âge. As it was showed in many research – and notably reconfirmed by the study of the recently discovered texts of the Shinpuku-ji temple - during the Kamakura period (1185~1333) all the different types of Zen developed in Japan had in common the integration of the so called scriptural teachings.

Daitō, and after him his branch, broke with this attitude and advocate the exclusive use of the Zen approach. Consequently, the practice focused exclusively on kōan - and a new way of handing them – emerged. About many other characteristics, the necessity to pass several kōan and a kind of systematization can be noticed. This is most probably in this environment that the beginning of a movement culminating with the creation of the

Hakuin-Zen should be sought.

Keywords ● Rinzai School, Kanna zen, Muromachi Zen, Daitō Kokushi, Kōan.

하쿠인(白隱)의 간화선에 대하여

오바마 세이코*

- I. 머리말
- II. 「하쿠인의 공안체계」라고 불리는 것
- III. 하쿠인의 수행체계과 『사지변(四智辨)』
- IV. 하쿠인의 수행관과 공안

■ 한글요약

하쿠인(白隱慧鶴, 1686-1769)은 일본 에도시대의 선승으로서 가장 중요한 인물 중 하나이다. 그는 중국의 대혜종고의 간화선을 받아들여 공안의 수행체계를 고안하여 세운 것으로 여겨진다.

하쿠인의 저서 『사지변(四智辨)』에는 팔식(八識)이 사지(四智), (大円鏡智·平等性智·妙觀察智·成所作智)로 변하여 깨달음을 얻는 과정을 보이고 있다. 사지는 각각 견성체험·관조삼매·공안참구·말후의 일구(一句)로써 체험적·단계적인 설명이 되어 있다.

이 저작은 하쿠인의 수행관에 대한 전체적인 모습을 간결하게 보여줌과 동시에, 그의 공안수행관의 내실을 보여준다. 그것은 중국의 간화선과 겹치는 부분도 있으나, 독자적인 특징도 갖추고 있다고 생각된다.

주제어 ● 간화선, 에도시대, 하쿠인, 공안, 『사지변』

* 오차노미즈여자대학.

I. 머리말

먼저 나의 입장을 조금 설명할 필요가 있다고 생각된다. 나의 전공은 일본윤리사상사라는 분야이고, 오늘 이야기하는 내용은 내가 나의 전공의 입장에서 하쿠인(白隱慧鶴, 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.

II. ‘하쿠인의 공안체계’라고 불리는 것

일본 간화선의 역사에서 공안을 체계화하여, 현재까지 계속 사용되는

1) 和辻哲郎(2011), 13.

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.

하쿠인의 생가는 현재의 시즈오카(静岡)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(天満宮)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 참고하고 있던 것이 ‘조주무자(趙州無字)’ 공안이었다. 그러나 그 대오를 인정받기 위하여 방문했던 정수

2) 芳澤勝弘(2007), 100 참조.

노인(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 참구하여 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 입제종에서 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 즐고⁵⁾에서 제시한 것처럼, 이 구분에 의한 공안

3) 岩井貴生(2015), 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.

체계의 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’, ‘연전’, ‘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 전형적인 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 공안 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⁾

5) 小浜聖子(2013), 참조.

6) 真流堅一(1972), 참조.

7) 원문의 명확한 誤字는 수정하였고, 보충할 필요가 있다고 생각되는 글자는 보충하였다.

8) 秋月龍珉(2009), 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.

〈표 6〉

*「趙州洗鉢」은「越溪-禾山下室內公案體系」에는 보이지 않음

(岩井, 2013)		(秋月, 2009)	
趙州狗子 雲門의 乾屎橛 洞山의 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 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 진도에 대응하도록 고안되었다고 생각되지만, 그 구성도 스승의 재량이 허용되어 있던 것이 아닐까 한다. 이런 점들은 중문에서는 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 하쿠인 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.

Ⅲ. 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. 여기에서 선의 고전과 하쿠인의 관계를 고찰하기 위한 저작으로서 그의 수행문인 『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 다이쿄(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(滄海直運, 1722-1794)으로 생각된다. 그는 휴가(日向), (미야자키 현) 출신으로, 하쿠인 아래에서 깨닫고 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 없는데, 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 성

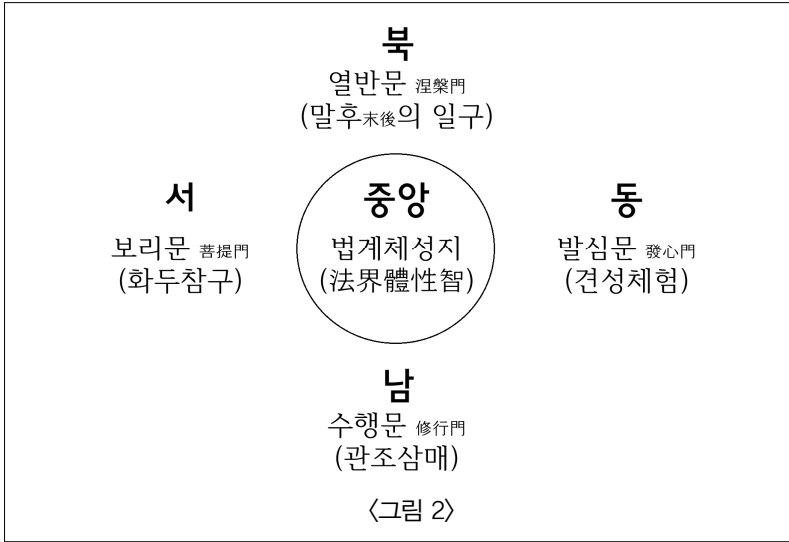
9) 『白隱和尚全集』, 龍吟社, 1934-1935. 이하의 인용에서는 ‘전집’이라고 하고 권수와 페이지를 표시함.

립은「척수음성」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(末後)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 구속되어 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 생각마

다 상속相續하면서 대용맹심, 대참괴심을 분발하면서, 의심해 갈 때에는 공부가 자연히 순속하여 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識神現前的 때라고 한다. (중략) 이때에 앞으로 나아가고 물러서지 않으면 식신 곧 허물어지고 불성이 곧 바로 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 법法이 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 법法을 관조하여 깨뜨리고, 관조하여 깨뜨려서(중략) 일체의 경계에서 전체를 관조하여 깨뜨리고, 그 마음을 물러나지 않으면, 업성業性이 자연히 사라지고, 묘해妙解가 자연히 현전하며, 해解와 행行이 상응하고 이리와 사사가 원응하며, 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 저절로 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眞實平等不二的 경계에 이르러 불초차별佛祖差別의 깊은 이치를 밝혀 중생을 이익 되게 하는 방편에 통달한다는 뜻이다. 그렇게 하지 않으면 설혹 수행하여 무애지를 얻어도 필경에는 소승의 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 일체 중생을 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 일체

의 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 이의 되게 하는 방편에 통달하여 임기응변으로 행동할 수 있기 위한 것이라고 한다. 하쿠인에게 있어서 수행은 중생 구제라고 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(末後)의 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 관려자關梘子를 뚫지 못하면 꿈에서도 볼 수 없는 것이다. 그러므

로 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 자연스럽지 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)의 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 초전 법륜에 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.

10) 『碧巖錄』 제9칙 「趙州東西南北」의 評唱 참조.

11) 入谷義高(2012), 5 참조.

여기에서 수행자는 이미 불법을 배우려고 하는 수동적인 인간으로서가 아니라 다른 사람을 가르쳐 인도하려고 하는 입장으로 상정되고 있다.

IV. 하쿠인의 수행관과 공안

지금까지 살펴본 것처럼 하쿠인에게 있어서 공안은 확실히 수행의 중요한 부분을 차지하였다. 그러나 공안으로 깨닫는 것이 목적이라기보다는 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 가지의 미가 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 대해

서이다. 이 책의 편찬자인 나가타 하루오(永田春雄)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』 제창록이라고 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.

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.

<참고문헌>

1. 원전류

『白隱和尚全集』全8卷、龍吟社、1934-1935.

『白隱禪師提唱 碧巖集秘抄 復刻版』(原版1916發行)、至言社、1973.

2. 단행본

和辻哲郎(2011), 『日本倫理思想史(一)』, 岩波文庫.

秋月龍珉(2009), 『公案-實踐的禪入門』, 筑摩書房.

入矢義高(2012), 『求道と悦樂: 中国の禪と詩』, 岩波書店, (増補版).

3. 논문

芳澤勝弘(2007), 『白隱の漢文語録『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.

岩井貴生(2015), 『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.

小瀨聖子(2013), 『白隱の修行観』, お茶の水女子大学人間文化創成科学研究科, 博士学位論文.

真流堅一(1972), 『白隱禅における人間形成の思想』, 『熊本大学教育学部紀要』 21-2.

■ Abstract

Hakuin's Kanna zen

Seiko Obama

Hakuin白隱 is one of the most important Zen buddhist of Japanese Rinzai臨濟 sect in Edo era. He constructed the training method of Koan公案 from Daie Soko(Dahui Zonggao大慧宗杲)'s kanna zen(kanhua chan看話禪). Hakuin's "Shichiben 四智弁" shows his thought about process of monks' becoming Buddha by changing 'eight consciousnesses(八識)' to 'four wisdoms(四智)'. In "Shichiben", Hakuin explains that great perfect mirror wisdom(大円鏡智) means experience of enlightenment(見性体験), wisdom of equality(平等性智) means contemplative Samadhi(觀照三昧), wisdom of wondrous observation(妙觀察智) means studying of Koan(公案参究), and wisdom of accomplishing that which is to be done(成所作智) means a phrase of awaness(末後一句). That has something in common with Chinese kannna zen, but we can see some of the different and his original points in the book.

Keywords ● Kanna zen, Edo period, Hakuin, Koan, "Shichiben(Speech of four wisdoms)"

종학연구소 규정

제1장 총 칙

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

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

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

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

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

제2장 기구 및 임직원

제4조(기구)

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

제5조(기능)

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

제6조(임직원) 본 연구소의 임직원은 다음과 같다.

- | | |
|---------|----|
| 1. 연구소장 | 1인 |
|---------|----|

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

다만, 필요에 따라 조교 약간인을 둘 수 있다.

제7조(자격 및 임명)

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

제8조(임기)

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

제9조(직무)

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

제3장 운영위원회

제10조(운영위원회)

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

제11조(심의사항) 위원회는 다음 각 호의 사항을 심의한다.

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

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

제4장 연구위원회

제14조(연구위원회)

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

위원장의 제청으로 불교학술원장이 위촉한다.

- ④ 위원의 임기는 2년으로 하되, 연임할 수 있다.

제15조(심의사항) 위원회는 다음 각 호의 사항을 심의한다.

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

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

제5장 재정 및 보고

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

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

제19조(보고)

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

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

제17조(해산)

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

부 칙(2018.6.4. 제정)

제1조(시행일) 이 규정은 2018년 6월 4일부터 시행한다.

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

『宗學研究』 논문 투고 규정

제1조 (원고제출기한)

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

제2조 (논문체제 및 분량)

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

제3조(투고요령)

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

2. 원고의 기본 형식

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

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

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

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

제4조 (사무처)

주소: 서울특별시 중구 퇴계로 36길 2 동국대학교 충무로영상센터 본

관 302호

TEL: 02-6713-5141

E-mail: jonghak@dongguk.edu

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

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

각주 및 참고문헌 형식 통일안

한국불교학술단체연합회 개정안 (ver. 20170602)

I. 각주

1) 각주 작성의 기본원칙

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

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

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

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

예) 홍길동(1987), 30-37 ; AKBh, 130.

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

예) 홍길동(2017), 140-142.

(6) 재인용 논저는 출처를 밝힌 후 재인용이라고 표기한다.

예) 홍길동(2013), 100 재인용.

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

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

(8) 학문 분야 또는 전공 별 특수한 표기는 관례에 따른다.

2) 인용문헌의 표기

(1) 논저[1인 저자의 경우]

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

예) 홍길동(2016a), 20.

[2016년 2월에 발간된 홍길동의 논문 20쪽을 의미함]

홍길동(2016b), 3-4.

[2016년 10월에 발간된 홍길동의 저서 3-4쪽을 의미함.]

(2) 논저[2인 이상 저자의 경우]

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

가. 동양어권 : 가운데점(·)으로 연결한다.

예) 홍길동·장길산(2013), 30.

홍길동 외 3인(2014), 50-60.

나. 서양어권 : and기호(&)로 연결한다.

예) Alexander & Stefan(2013), 35.

Alexander 외 2인(2014), 40.

(3) 사서(史書) 전집(全集)류

아래와 같은 용례에 준하여 표기한다.

예) 『三國遺事』 卷5, 義解5, 寶壤梨木.

『世宗實錄』 권122, 30년 12월 1일.

『삼국사기』 권7, 신라본기7, 문무왕 21년.

(4) 번역서

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

예) T.R.V. 무르띠, 장길산 역(1995), 99.

미즈노 고젠, 홍길동 역(1996), 40.

단, 편역서의 경우 편역자만 기재해도 무방하다.

예) 백련선서간행회(1995), 47-48.

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

예) <불교신문>(1989.2.1), 9.

<불교> 100호(1994.8), 3.

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

가. 약호

예) 고려대장경 : K

한국불교전서 : H

대정신수대장경 : T

만신찬속장경 : X

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

나. 한문(漢文) 문헌

예) 『○○○經』 (K7, 512c-513a), “원문”

『○○○疏』 (T42, 148c-149a), “번역문(원문)”

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

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

라. 빨리 문헌[권수는 로마자로 표기한다]

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

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

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

마. 범위 문헌[권수는 로마자로 표기한다]

예) RV.Ⅸ, 48cd ; AKBh, 393.

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

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

Ⅱ. 참고문헌

1) 참고문헌 표기의 기본원칙

- (1) 참고문헌에는 본문(각주 포함)에서 인용한 문헌만 정리·표기한다.
- (2) 본 규정에 명시된 약호를 포함하여 본문에서 사용한 모든 약호는 참고문헌의 서두에 밝힌다.
- (3) 1차 자료와 2차 자료로 구분하여 정리한다. 1차 자료는 원전 및 사전류, 2차 자료는 논문 및 저역서, 학술지 이외의 정기간행물,

인터넷 정보 등의 순서로 정리한다. 단, ‘1차 자료’, ‘지역서’ 등의 표현은 사용하지 않는다.

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

예) 홍길동(2012), 『아티샤의 증관사상』, 서울: 동국출판사.

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

- (5) 동양어권 자료의 경우 저자의 성과 이름을 붙이고 홑낫표(「」), 겹낫표()를 사용하여 논문과 지역서를 표기한다. 서양어권의 자료는 저자의 성명을 ‘성, 이름’ 순으로 표기하고 논문은 쌍따옴표(“ ”), 지역서는 이탤릭체로 표기한다.

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

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

- (6) 배열순서는 아래 2), 3) 항목에서 제시하는 기준에 따라 A, B, C 또는 가, 나, 다 순으로 한다. 단, 동일저자의 논저는 번역서를 포함하여 함께 배열하는 것을 원칙으로 한다.

예) 水野弘元(1972), 修證義の佛教, 東京: 春秋社.

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

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

T.R.V. 무르띠, 홍길동 역(1995), 佛教의 中心哲學: 中觀 체계에 대한 연구, 서울: 동국 출판사.

2) 1차 자료의 표기

(1) 작성하는 논문의 성격에 따라 분야별로 구분하여 정리한다.

(2) 본문에서 사용한 모든 약호와 그 온전한 정보를 아래와 같이 표기한다.

예) T: 대정신수대장경 J: 일본대장경

SN: *Samyutta-nikāya*, PTS.

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

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

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

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

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

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

NA: *Nyāyāvātāra*. Balcerowicz(2001).

[2차자료에서]

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

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

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

3) 2차 자료의 표기

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

예) 장길산(2017), 『불교학개론』, 서울: 서울출판사.

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

홍길동(2008b), 「불교의 근대성과 대중불교」, 『한국불교학』

50, 한국불교학회.

홍길동(2010), 『한국 현대선의 탐구』, 서울: 도피안사.

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

예) 末木文美土(2006), 『日本佛教の可能性』, 東京: 春秋社.

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

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

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

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

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

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

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

탈만 페터, 장길산 역(2009), 『초기불교의 이념과 명상』, 서

을: 동국출판사.

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

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

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

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

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

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

부 칙

1. 본 규정은 2019년 4월 1일부터 시행한다.

『宗學研究』 편집규정

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

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

제3조 (편집위원회의 구성)

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

제4조 (편집위원회의 업무) 편집위원회는 다음 사항을 의결하고 집행한다.

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

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

제5조 (논문의 투고와 게재)

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

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

부 칙

1. 본 규정은 2019년 4월 1일부터 시행한다.

『宗學研究』 심사규정

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

제2조 (심사절차) 투고된 논문의 심사절차는 다음을 따른다.

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

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

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

<항목3> 판정과는 무관하게 심사의견이 너무나 소략하게 주어진 경우

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

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

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

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

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

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

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

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

부 칙

1. 본 규정은 2019년 4월 1일부터 시행한다.

『宗學研究』 연구윤리규정

제 1 장 총 칙

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

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

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

제4조 (연구부정행위의 범위)

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

격을 부여하는 부당한 논문저자 표시행위

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

제5조 (용어의 정의)

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

제 2 장 위원회의 설치 및 운영

제6조 (기능) 위원회는 다음 각 호의 사항을 심의·의결한다.

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

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

제7조 (구성)

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

제8조 (위원장)

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

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

제10조 (회의)

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

제 3 장 제보 및 접수

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

제12조 (제보자의 권리보호)

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

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

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

제 4 장 예비조사

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

제16조 (예비조사의 기간 및 방법)

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

제17조 (예비조사 결과의 보고)

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

제 5 장 본 조사

제18조 (본 조사 착수 및 기간)

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

제19조 (조사위원회의 구성)

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

제20조 (출석 및 자료제출 요구)

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

제21조 (본 조사 결과보고서의 제출)

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

제 6 장 본 조사 이후의 조치

제22조 (판정)

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

제23조 (재심의)

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

제24조 (결과에 대한 조치)

1. 위원장은 관련자에 대하여 이사장에게 후속조치를 건의할 수 있으며

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

제 7 장 자료의 보관 및 비밀엄수

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

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

제 8 장 보 칙

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

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

부 칙

1. 이 규정은 2019년 4월 1일부터 시행한다.

* 종학연구소 편집위원

김방룡(충남대)
김성은(UBC)
김지연(금강대)
박인석(동국대)
버스웰(UCLA)
안유숙(동국대)
오용석(원광대)
원범스님(운문사승가대)
이석환(동국대)
일미스님(예일대)
정도스님(동국대)
정영희(동국대)
정운스님(동국대)
주석스님(쿠무다)
혜명스님(동국대, 경주)

宗學研究 第一輯

인 쇄 일 : 2019년 6월 30일

발 행 일 : 2019년 6월 30일

발 행 인 : 서왕모

편 집 인 : 종학연구소 편집위원회

발 행 처 : 동국대학교 불교학술원 종학연구소

04620 서울특별시 중구 퇴계로 36길 2 동국대학교

충무로영상센터 본관 302호

Tel. 02)6713-5141

홈페이지 : <http://jonghak.dongguk.edu>

이 메 일 : jonghak@dongguk.edu