

峰庵 邊月周의 禪思想에 대한 고찰

- 「禪學講義」 노트를 중심으로 -

이수창(마성)*

• 목 차 •

- I. 머리말
- II. 「禪學講義」의 構成과 主要 內容
- III. 「禪學講義」에 나타난 峰庵의 禪思想
 - 1. 禪의 概念
 - 2. 話頭禪
 - 3. 禪의 修習
- IV. 맺음말
- 부록 - 『禪學講義』 敎閱註解

* 팔리문헌연구소장.

© 『大覺思想』 제30집 (2018년 12월), pp.45-102.

한글요약

본 논문은 峰庵 邊月周(1909~1975)의 禪思想을 다룬 것이다. 봉암의 선사상을 알 수 있는 유일한 자료는 그가 남긴 「禪學講義」 노트이다. 이 「선학강의」는 1956년 봉암이 직접 육필로 작성한 것이다. 이 「선학강의」는 분량이 많지 않지만, 선에 관한 핵심은 모두 담고 있다. 특히 「선학강의」는 선의 이론을 소개하는데 그치지 않고, 實參實修를 강조하고 있는 것이 특징이다.

「선학강의」는 모두 다섯 章(chapter)으로 구성되어 있다. 즉 제1장 禪의 要諦, 제2장 禪의 概念, 제3장 話頭禪, 제4장 禪의 修習, 제5장 禪의 系譜(경덕 전등록)이다. 이 가운데 봉암의 고유한 선사상은 제2장, 제3장, 제4장에 나타난다.

제2장 禪의 概念에서 ‘禪은 자기의 心地를 가리킨 것’이라고 정의했다. 禪을 ‘心地’, 즉 ‘마음의 본바탕’이라고 파악한 것은 동아시아불교에서는 이미 오래된 전통이다. 또한 봉암은 祖師禪에 바탕을 두고 있지만, 頓悟漸修의 입장을 취하고 있다. 이것은 『大乘起信論』의 영향을 받은 荷澤宗의 특징적인 說이다. 봉암은 제2장 末尾에서 頓悟 후의 修習, 즉 保任의 중요성을 강조하고 있는 것이 그 증거라고 할 수 있다.

제3장 話頭禪은 봉암이 선에 관한 제반 서적을 통해 터득한 지식과 자신이 實參實修를 통해 증득한 경험을 바탕으로 선에 대해 재해석한 것이다. 그가 인용하고 있는 대목들을 통해 그가 얼마나 많은 禪書籍을 열람했으며 精通했는가를 알 수 있다.

제4장 禪의 修習은 坐禪儀와 參究의 要諦로 구분되는데, 먼저 ‘좌선의’에서 봉암은 좌선의 자세보다도 참선하는 자의 마음가짐이 더욱 중요하다는 것을 강조하고 있다. 또한 그는 ‘참선의 요체’에서 『博山禪警語』, 『禪關策進』, 『禪家龜鑑』에서 화두 참구에 요긴한 가르침을 뽑아 소개하면서 선의 진정한 의미는 實參實修에 있음을 다시 한 번 더 강조하고 있다. 이를 통해 그가 얼마나 투철한 禪修行者였는가를 알 수 있다.

주제어

禪學講義, 禪學, 禪思想, 話頭禪, 心地, 實參實修, 마음의 본바탕.

I. 머리말

峰庵 邊月周(1909~1975)의 사상 가운데 선사상이 차지하는 비중은 매우 높다. 그러나 필자가 예전에 발표한 논문에서는 그의 선사상을 다루지 못했다.¹⁾ 그때 발표한 논문은 봉암 변월주의 생애와 사상을 학계에 처음으로 보고하는 것이 목적이었기 때문에, 그의 사상 전반을 다 다룰 수가 없었다. 그나마 본고에서 봉암의 선사상을 논하게 되어서 다행스럽게 생각한다.

봉암의 선사상을 알 수 있는 유일한 자료는 그가 남긴 「禪學講義」 노트이다. 이 「선학강의」 노트는 단기 4289년(1956년) 봉암이 직접 육필로 작성한 것이다. 봉암은 이 「선학강의」 노트를 토대로 1957년 3월부터 1968년 12월까지 海印大學(지금의 경남대학교)에서 禪學을 강의했다. 당시 해인대학에 재학 중이었던 학생들은 봉암으로부터 선학을 배웠기 때문에 직간접적으로나마 그의 선사상에 영향을 받았을 것으로 추측된다.

본고에서는 「선학강의」 노트를 중심으로 봉암의 선사상에 대해 고찰하고자 한다. 본고는 비록 봉암이라는 한 개인의 선사상에 대한 고찰이지만, 1950년대부터 1970년대까지 한국불교계의 禪學 혹은 禪의 風土를 이해하는 데에도 크게 도움이 될 것이다. 왜냐하면 봉암의 「선학강의」 노트는 오늘날 선학이 불교학의 한 분야로 자리매김하기 이전에 작성된 것이기 때문이다. 또한 봉암의 「선학강의」 노트는 1970년대까지의 한국불교계의 선학을 연구함에 있어서 귀중한 자료가 될 것이라고 믿는다.

봉암은 한국불교의 전통에 따라 전형적인 捨教入禪의 길을 걸었다. “그는 출가 후 陳震應 강백으로부터 一代時教를 배웠다. 그런 다음 禪院에서 십년 이상 수행했다. 그 결과 禪과 教를 겸비한 宗匠이 되었다.”²⁾ 이와 같이 禪과 教, 그리고 實參實修를 거친 봉암이 강의한 禪學이기 때문

1) 이수창(마성), 「峰庵 邊月周의 生涯와 思想」, 『大覺思想』 22, 2014, pp.121-169.

2) 이수창(마성), 위의 논문, p.122.

에 示唆하는 바가 많을 것이라고 생각한다.

II. 「禪學講義」의 構成과 主要 內容

앞에서 언급했듯이, 봉암의 선사상을 알 수 있는 유일한 자료는 그가 남긴 「禪學講義」 노트이다. 그러나 불행하게도 이 강의 노트는 출판되지 못한 채 遺稿로 남아있다. 이 「선학강의」는 그 성격상 오늘날의 「禪學概論」에 해당된다.

「선학강의」는 漢文에 懸吐를 덧붙인 형식의 문장이기 때문에 매우 난해하다. 그리고 사전에도 나오지 않는 생소한 어휘를 많이 사용하고 있기 때문에 註解가 없으면 그 정확한 의미를 파악하기 어렵다. 그리고 정확한 출처도 밝혀놓지 않았다. 아마 이 강의 노트는 처음부터 독자를 염두에 두고 저술한 책이 아니고, 강의용으로 작성된 敎案이기 때문일 것이다. 그래서 문장을 쉽게 풀어 쓸 필요가 없었고, 굳이 인용한 출처를 밝힐 필요도 없었던 것으로 추측된다. 그러나 본고의 부록으로 첨부한 「선학강의」에서는 독자들의 편의를 위해 필자가 일일이 그 출처를 찾아 밝혀놓았다.³⁾

「선학강의」는 모두 다섯 章(chapter)으로 구성되어있다. 즉 제1장 禪의 要諦, 제2장 禪의 概念, 제3장 話頭禪, 제4장 禪의 修習, 제5장 禪의 系譜(景德傳燈錄)이다. 그리고 노트 말미에는 당시 학생들에게 출제했던 시험 문제가 수록되어있다. 「선학강의」에서 봉암의 선사상을 확인할 수 있는 부분은 제1장부터 제4장까지이다. 제5장은 『경덕전등록』을 그대로 옮긴 것이기 때문이다.

제1장 禪의 要諦는 圭峰宗密(780-841)이 지은 『禪源諸詮集都序』(이하 『都序』로 약칭⁴⁾)와 『高峰和尚禪要』(이하 『禪要』로 약칭⁵⁾)에서 禪에 관한

3) 필자가 校閱 註解한 峰庵의 「禪學講義」 일부를 학계에 최초로 소개한다.

부분을 발췌하여 체계적으로 정리한 것이다. 따라서 이 부분은 봉암의 고유한 선사상이라기보다는 재래 한국불교의 전통 강원에서 배우는 선에 관한 정보라고 할 수 있다. 제1장은 禪의 定義, 禪의 種類, 敎의 三宗, 頓漸에 따른 다섯 가지 修行次第, 悟前修行과 悟後修增의 過程, 修禪의 三種, 大慧宗杲禪師行狀 순으로 구성되어 있다. 禪의 定義에서부터 修增의 過程까지는 종밀의 『都序』에서 발췌 요약한 것이고, 修禪의 三種은 『禪要』에서 발췌한 것이며, 大慧宗杲禪師行狀은 『大慧普覺禪師書』(이하 『書狀』)으로 약칭)에서 인용한 것이다.

『都序』는 규봉종밀이 편찬한 禪源諸全集 100여 권에 대한 總序에 해당된다. 『都序』는 達摩의 禪과 敎家の 주장을 융합통일한 일종의 敎判論이다. 『都序』는 고려시대 10세기 말에서 11세기 초기에 국내에 수입되어 12세기 普照知訥(1158~1210)의 사상에 지대한 영향을 끼쳤다. 이후 고려 말기까지 지눌의 문도와 그를 遠嗣한 승려들 사이에서 유통되었을 것으로 판단되며, 조선시대에는 碧松智嚴(1464~1534)에 의해 다시 한 번 크게 주목을 받았다. 벽송지엄은 『都序』, 『禪要』, 『書狀』, 『節要』 등을 초학자에게 지도할 것을 주장하였다. 그의 이러한 주장은 禪敎兼修를 주장했던 보조지눌의 禪修行觀을 계승한 것이며, 이후 그의 문도들에 의해 이 문헌들이 강원의 四集科 교재로 수용되었다.⁶⁾

제1장 禪의 要諦의 주요 내용은 다음과 같다.

첫째, 禪의 定義는 종밀의 설이다. 종밀은 『都序』에서 “禪은 天竺의 語니 具云 禪那어든 中華에 翻云思惟修며 亦云靜慮니 皆定慧之通稱也요. …… 悟之名慧요, 修之名定이니, 定慧通稱爲禪那니라.”⁷⁾고 정의하였다. 이

4) 宗密述, 『禪源諸詮集都序』(T48, pp.397b-413c).

5) 持正錄, 洪喬祖編, 『高峰原妙禪師禪要』(X70, pp.702a-713a).

6) 최동원·송일기, 『『禪源諸詮集都序』의 板本 研究』, 『서지학보』 32, 한국서지학회, 2008, pp.101-137.

7) 宗密述, 『禪源諸詮集都序』(T48, p.399a), “禪是天竺之語, 具云禪那, 中華翻爲思惟修, 亦云靜慮, 皆定慧之通稱也. …… 悟之名慧, 修之名定, 定慧通稱爲禪那.”; 安震湖編, 『懸吐 都序』, 서울: 卍商會, 1976, p.1上, “禪是天竺之語니 具云禪那어든 中華에 翻

른바 定과 慧를 통칭한 것이 禪이라는 것이다. 또한 宗밀은 깨달음[悟]를 慧라 부르고, 修[修]를 定이라고 부르니, 定慧를 통틀어 禪那라고 한다는 것이다. 이러한 해석은 오늘날의 선에 대한 정의와 별로 차이가 없다. 현재의 해석에 따르면 禪은 산스끄리뜨(梵語) 드야나(dhyāna, Pāli jhāna)를 음사한 것이다. 불교의 修行(bhāvanā)은 크게 사마타(samatha)와 위빳사나(vipassanā)로 구분된다. 宗밀이 말한 定은 사마타에 해당되고, 慧는 위빳사나에 해당된다. 이런 측면에서 보면 宗밀이 말한 禪은 선정과 지혜를 모두 일컫는 ‘修行’의 개념에 가깝다.

여기까지는 별로 문제가 없다. 그러나 그 다음의 해석에 주목할 필요가 있다. 宗밀은 “(禪)源이란 一切衆生の 本覺眞性, 亦名佛性, 亦名心地니라. …… 至於念佛하야 求生淨土에도 亦修十六觀禪과 及念佛三昧와 般舟三昧하나니라.”⁸⁾고 했다. 宗밀은 선의 개념을 확대하여 일체중생의 本覺眞性, 佛性, 心地는 물론 淨土에 往生하기 위해 佛名號를 염송하는 念佛이나 十六觀法을 닦는 것, 나아가 念佛三昧와 般舟三昧까지 禪의 개념에 포함시켰다. 宗밀의 이러한 禪觀은 『大乘起信論』의 사상적 영향을 받은 것이다.

眞諦가 번역한 馬鳴의 『大乘起信論』은 如來藏思想과 唯識說을 결합한 특이한 교설을 담고 있다. 그런데 이 논문은 산스끄리뜨本도 티베트譯도 없기 때문에 과연 인도에서 성립되었는가를 의심하는 학자도 적지 않다. 이 논문은 마음을 ‘眞如’ 또는 ‘如來藏’으로 부르면서, 이를 不生不滅의 측면과 生滅의 측면으로 나누고, 이 두 측면을 결합한 모습이 阿黎耶識(알라야식)이라고 한다. 또한 진여가 훈습을 받음을 설한다. 결국 진여에 생멸의 시간활동을 인정하고 있는 것으로, 진여를 존재시하는 사상이다. 이것

爲思惟修며 亦云靜慮니, 皆[是]定慧之通稱也. …… 悟之名慧요 修之名定이니 定慧를 通名爲禪이라.” 이와 같이 『都序』는 板本에 따라 글자의 출입이 심하다. 봉암은 어느 판본에 의거한 것인지 확인하지 못했다.

8) 宗密述, 『都序』(T48, p.399a-b), “源者是一切衆生, 本覺眞性, 亦名佛性, 亦名心地. …… 至於念佛, 求生淨土, 亦須修十六觀禪, 及念佛三昧, 般舟三昧.”

은 정통적인 유식사상에서는 벗어난 것이다.⁹⁾

이와 같이 한국불교에서 유통된 선의 개념은 圭峰宗密이 定義한 禪이다. 한국불교의 강원에서는 종밀이 지은 『都序』가 四集 과정에 포함되어 있기 때문에 자연스럽게 종밀의 禪觀을 받아들였던 것으로 보인다.

둘째, 禪의 種類는 종밀의 禪에 대한 敎判이고, 敎의 三種은 종밀의 敎에 대한 교판이다. 『도서』의 編者 裴休는 序文에서 一代時敎를 ① 密意依性說相敎(人天敎, 小乘敎 및 唯識), ② 密意破相顯性敎(般若空觀 系統), ③ 顯示直心卽性敎(如來藏 系統)의 三宗으로 분류했다. 또한 禪을 息妄修心宗(北宗禪), 泯絕無寄宗(牛頭禪 및 石頭의 系統), 直顯眞性宗(馬祖系統 및 荷澤宗)의 三宗으로 구분하였다. 이처럼 종밀은 『도서』에서 이른바 ‘敎禪一致’를 주장하고, ‘敎’와 ‘禪’의 대응관계를 자세히 밝혀놓았다.

한편 荷澤神會(688~758)의 第五代 傳承者임을 자임하는 宗密은 『都序』에서 五種禪, 즉 外道禪, 凡夫禪, 小乘禪, 大乘禪, 最上乘禪으로 분류하고, 그 가운데 가장 뛰어난 것이 최상승선이라고 주장하였다.¹⁰⁾ 이러한 종밀의 주장은 達摩로부터 비롯된 南宗禪이 곧 如來禪임을 강조한 것이다. 종밀이 분류한 五種禪은 『楞伽經』의 四種禪을 재편한 것으로 볼 수 있다.¹¹⁾ 종밀이 말한 如來清淨禪이나 最上乘禪이라는 의미는 모두 神會가 주장한 남종의 여래선의 입장을 그대로 계승하여 새롭게 체계화한 것이었다.¹²⁾ 宗密은 荷澤宗의 승려였다. 따라서 그의 교판은 자신이 속한 荷澤宗이 우월하다는 것을 내세우고 있다.

이와 같이 종밀은 “『기신론』 등에 근거해서 ‘교선일치’를 주장하고, 이

9) 시즈타니 마사오·스구로 신조오 지음, 정호영 옮김, 『大乘의 世界』, 대원정사, 1991, p.289.

10) 宗密述, 『都序』(T48, p.399b), “若頓悟自心, 本來清淨, 元無煩惱, 無漏智性, 本自具足, 此心卽佛, 畢竟無異, 依此而修, 是最上乘禪. 亦名如來清淨禪, 亦名一行三昧, 亦名眞如三昧. 此是一切三昧根本, 若能念念修習, 自然漸得百千三昧, 達摩門下, 展轉相傳者, 是此禪也.”

11) 求那跋陀羅譯, 『楞伽阿跋多羅寶經』 卷2(T16, p.492a), “有四種禪. 云何爲四? 謂愚夫所行禪, 觀察義禪, 攀緣如禪, 如來禪.”

12) 鄭性本, 『中國禪宗의 成立史 研究』, 민족사, 1991, p.822.

것에 의해서 열세에 몰린 하택종을 다시 일으키고자 하였다. 그의 주장은 분명히 선종의 전통으로부터의 일탈이었고, 따라서 적어도 선종의 내부에서는 큰 힘을 얻지 못했다. 실제로 그 후 선종의 주류가 된 것은 종밀이 가장 싫어했던 洪州宗(=馬祖禪)이었으며, 그들은 종밀의 주장을 전혀 개의치 않았다.”¹³⁾ 그런데 한국불교의 강원에서는 종밀의 ‘敎禪一致’의 敎判을 가르쳤다.

넷째, 종밀은 돈점에 따른 다섯 가지 修行次第를 제시하였다. 즉 漸修頓悟, 頓修漸悟, 漸修漸悟, 頓悟漸修, 頓悟頓修 등이다.

다섯째, 봉암은 ‘悟前修行과 悟後修增의 過程’을 소개하고 있다. 荷澤宗의 승려였던 宗密은 頓悟漸修를 주장하였다. 특히 깨달음 이후의 수행을 중요하게 여겼다. 여기까지가 『都序』에 나타난 종밀의 ‘敎禪一致’의 교판이다. 여기까지는 『都序』에 나타난 禪의 要諦를 봉암이 요약 정리한 것이다.

그런데 봉암은 ‘修禪의 三種’과 ‘大慧宗杲禪師行狀’을 추가했다. 여기서 봉암의 선사상을 엿볼 수 있다. 그는 앞에서 종밀의 五種禪을 소개했지만, 『禪要』에 나타난 三種禪, 즉 義理禪, 如來禪, 祖師禪 가운데 조사선이 最上乘禪이라는 주장을 받아들이고 있음을 알 수 있다. 그리고 ‘대혜종고 선사행장’을 추가한 것은 그의 선사상과 직접적으로 관련이 있기 때문인 것 같다.

이와 같이 「선학강의」는 선의 계보에 해당하는 『경덕전등록』 부분을 제외하면 분량이 많지 않다. 하지만 선에 관한 핵심은 모두 담고 있다. 특히 「선학강의」는 선의 이론을 소개하는데 그치지 않고, 實參實修를 강조하고 있는 것이 특징이다. 이것은 봉암이 禪과 敎를 아울러 겸비한 宗匠이었기 때문에 가능한 일이었다.

제2장 禪의 概念과 제3장 話頭禪, 제4장 禪의 修習 등은 봉암의 선사

13) 런던대학 불교와종교학이론연구소, 도요대학 동양학연구소, 금강대학교 불교문화연구소 공편, 『동아시아 불교에서 대승기신론관』, 여래, 2016, p.228.

상에 해당되기 때문에 다음 장에서 자세히 논의한다.

Ⅲ. 「禪學講義」에 나타난 峰庵의 禪思想

1. 禪의 概念

봉암은 제2장 禪의 概念에서 비로소 자신의 언어로 선의 개념을 설명하고 있다. 그는 禪을 다음과 같이 定義하였다.

禪은 吾人の 心地를 指示한 것이니, 心은 禪의 體가 될지라. 그런 故로 이 禪은 我와 非我를 否定하고 無我를 體驗한 本地의 心境에 立脚하여 云謂함이니, 要는 自我를 超脫한 것이다. 自我를 超脫함은 眞空妙有를 意味하는 것이니, 還元이 卽 超脫이다. 何故오? 迷할 때에 凡夫와 聖人 이 判異하고 染淨이 懸殊하였으나, 其第一還元の 境地에서 觀察할 때에는 彼此矛盾을 볼 수 없으므로 染淨凡聖 等이 幻華와 같은 것이다.¹⁴⁾

위 인용문에서 보듯이, 봉암은 禪을 다음과 같이 정의하였다. 즉 禪은 자기의 心地를 가리킨 것이니, 마음[心]이 禪의 體가 된다. 그렇기 때문에 이 禪은 我와 非我를 부정하고 無我를 체험한 本地의 心境에 입각해서 말한 것이다. 요컨대 禪은 자아를 초탈한 것이니, 자아를 초탈했다는 것은 眞空妙有를 의미한다고 정의하였다. 즉 봉암은 禪을 한 단어로 ‘心地’라고 표현하였다. 그러나 이것은 宗密이 『都序』에서 이미 언급한 것이다.¹⁵⁾ 禪을 心地, 즉 ‘마음의 본바탕’이라고 파악한 것은 동아시아불교에서 이미 오래된 전통이다.

이러한 전통에 따라 봉암은 “絕對眞空인 大我自覺에서 創造的 主體가

14) 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956, p.11.

15) 宗密述, 『都序』(T48, p.399a).

發見됨으로 自我本體淸淨心地가 禪의 體요, 그 絶對的인 有無를 超脫한 無의 境地에서 恒常 有無를 볼 수 있는 心地인 것이다.”¹⁶⁾라고 이해했던 것이다.

봉암은 이러한 선에 대한 이해를 바탕으로 ‘禪이 곧 心地를 말한 것’임을 증명하기 위해 여러 선사들의 어록을 인용하면서 자신의 논리를 전개해 나간다. 이를테면 野雲禪師의 「自警文」에 나오는 “主人公아 聽我言하라. 幾人이 得道空門裏어늘 汝何長輪苦趣中고 云云”¹⁷⁾이라는 대목을 인용하고 있다. 봉암은 이 대목을 五蘊으로 이루어져 있는 假我인 野雲이 絶對眞空인 眞我主人에게 마땅히 묻고 손과 주인[賓主]이 없는 本地에서 손과 주인을 세워서 질문하고 있으니, 이것이 곧 禪의 自在한 實現이라고 설명하였다.

봉암은 『無門關』 第十二則 ‘巖頭喚主人’의 古則을 예로 들어 선의 본질을 논하고 있다. 즉 “瑞巖(師)彦¹⁸⁾ 和尚은 매일 스스로 ‘주인공아!’ 하고 부르고 ‘예!’ 하고 응낙하고 이내 ‘깨어있는가?’ 하고 ‘예!’ 하고 대답하고 ‘언제 어디에서도 항상 남에게 속지 말라!’ 하고 ‘예!’ ‘예!’ 하고 자문자답하였다.”¹⁹⁾ 이 대목에 대해 봉암은 자기를 가장 잘 아는 것은 자기를 두지 않는 것이요, 진실한 生은 絶對否定한 心地와 계합하는 것이라 설명하였다. 그는 “이것은 相對性이 끊어짐으로 最極寂靜하고 無時로 轉變이 無際限하므로 항상 繁興하여 兩者가 一切가 되어서 一如하니 禪은 卽 動靜一如한 當體를 가르친 것이다. 이것을 표현한 境界가 卽 靑山은 本不動 巖頭 白雲이 自去來라.”²⁰⁾고 논평하였다.

16) 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956, p.11.

17) 野雲述, 『自警序』는 『韓國佛教全書』 제6책에 수록되어 있다.

18) 瑞巖師彦 禪師는 巖頭全豁 선사의 법제자이다. 속성은 許이고 福建人이다. 사언 선사는 어릴 때 스스로 출가하여 戒行이 청정했다. 처음 암두전할 선사를 뵈고, “如何是本常理?”라고 물었다. 巖頭 화상은 “動也.”라고 답했다. 사언 선사가 다시 묻기를 “動時如何?”라고 묻자, 암두 화상은 “不是本常理.”라고 말했다.

19) 宗紹編, 『無門關』(T48, p.294b), “瑞巖(師)彦和尚, 每日自喚主人公, 復自應喏, 乃云 惺惺著? 喏! 他時異日 莫受人瞞, 喏喏.”

20) 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956, pp.11-12.

또 봉암은 『碧巖錄』 第三八則 ‘風穴鐵牛機’를 인용하고 있다. 風穴 선사가 上堂하여 말하되, “조사의 마음도장[祖師心印]은 무쇠소의 機鋒(날카로운 창 끝)처럼 생겼는데 도장을 떼면 집착하는 것이고 찍으면 망가진다. 떼지도 못하니, 찍어야 옳겠느냐 찍지 않아야 옳겠느냐?”²¹⁾ 이에 대해 봉암은 “無念·無住·無相이 主體的인 故로 想像으로 理解할 수 없고 돌이켜 念想을 脫却하여야 비로소 體認할 수 있는 것이다. 이런 의미에서 禪은 體驗實踐에서 나오는 實踐行動이요 被動生活은 아니며 沒理性的 行動主義도 아니다.”²²⁾고 하였다. 즉 선은 체험실천에서 나오는 실천행동이요, 피동적인 생활도 아니며, 비이성적인 행동주의도 아니라는 것이다.

봉암은 “博識 強記하는 被動的 學問이 아니다. 또한 禪이 自體에서는 互相融通함으로 因果·理事·依正 等の 一切를 內包하고 있는 것이다. 世間の 倫理道德과 文化藝術 等に 最高理想을 發見하여 極致를 보는 機關이다.”²³⁾고 하였다. 禪學은 많이 알고 잘 기억하는 피동적 학문이 아니며, 禪 자체에는 일체의 상대적인 개념을 다 포함하고 있다는 것이다. 또한 선에는 세상의 윤리도덕과 문화예술에서 추구하는 최고의 이상을 발견하여 극치를 맛보는 기관이라는 것이다. 이러한 견해는 實參實修를 거치지 않은 사람이 말할 수 있는 것이 아니다.

또 봉암은 범부들은 자기가 어디서 와서 어디로 가는지 모르고 생활하지만, 선을 체험한 사람은 집착에서 벗어나 세계의 실상을 관찰하기 때문에 진리의 광명으로 장엄하게 된다고 하였다.²⁴⁾ 이와 같이 봉암은 禪의 實修를 강조하고 있다.

21) 重顯頌古, 克勤評唱, 『佛果圓悟禪師碧巖錄』 제4권(T48, p.176c), “一日牧主請師上堂, 示衆云: 祖師心印, 狀似鐵牛機, 去卽印住, 住卽印破. 只如不去不住, 印卽是不印卽是? 何故, 不似石人木馬之機. 直下似鐵牛之機, 無爾撼動處.” (이하 『碧巖錄』으로 약칭).

22) 邊峰庵, 『禪學講義』, 馬山: 海印大學, 1956, p.12.

23) 邊峰庵, 『禪學講義』, 馬山: 海印大學, 1956, p.12.

24) 邊峰庵, 『禪學講義』, 馬山: 海印大學, 1956, p.12.

이것이 卽 ‘鐵牛의 機를 把握하여 永久히 不變 不同하는 中道床에 있으면서 또한 此岸 彼岸 中流에도 膠着(교착: 찢든찢든하게 단단히 달라붙음)하지 않고 恒常 實踐의 行動으로 精進하는 것이다. 이 實踐의 精進은 一定한 價値의 所得에 固함이니, 正堂하고 不斷의 努力을 말하는 것이다. 이 精進을 實行하는 分上에는 어떠한 環境에도 拘碍되지 않음으로 如何한 主義라도 固執하지 않는다. 그러나 同時에 모든 環境과 모든 主義를 融通하므로 正堂하고 無限한 自由가 있는 것이다.²⁵⁾

선을 실천하는 사람은 어떠한 환경에도 구애되지 않고, 어떠한 주의도 고집하지 않는다. 그 대신 모든 환경과 모든 주의를 융통하기 때문에 정당당당하고 무한한 자유를 얻게 된다는 것이다. 이와 같이 선을 실천한 사람의 경지를 봉암은 다음과 같이 설명하였다.

現在의 心이 現在를 超越하여 過去에 通하고 未來에 廻向하여 恒常 現在임으로 時隔이 없어서 全眞이요, 上下内外의 隔碍가 無하므로 그 世界가 無際界로 染淨이 還元됨으로 相對性이 아닌 淨界일지니 所謂 無量壽 極樂淨土를 受用할 것임으로 自性彌陀 唯心淨土가 理固如然이로다. 그러므로 禪의 境地에서는 生死拘縛을 解脫하고 그 中間의 모든 矛盾에서 離脫하여 自由自在한 無位人이 되는 것이다. 이 心境을 表現할 수 없는데 表現하기를 ‘平常心是道’²⁶⁾라고 하였다. 이것은 玄玄高高한 줄로만 알았다가 다시 한 번 轉身하여 비로소 尊貴의 窠臼(과구)를 벗어난 것이니, 즉 百尺竿頭에서 進一步한 消息인 것이다.²⁷⁾

禪의 境地는 과거·현재·미래의 三際를 관통하기 때문에 온전히 진리를 체득한 것이고, 上下와 内外의 간격에 구애되지 않기 때문에 그 정신

25) 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956, p.12.

26) [原註] 趙州云: “如何是道?” 南泉云: “平常心是道.” 州云: “還可[假]趣向否?” 泉云: “擬向即乖.” 州云: “不擬[則]爭知是道?” 泉云: “道不屬知, 不屬不知; 知是妄覺, 不知是無記. 若達[眞]不擬[之]道, 猶如[太虛]廓然洞豁, 豈可強是非也.”

27) 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956, p.12.

세계가 무한계로 확장되며, 더러움과 깨끗함이 본래자리로 되돌아가기 때문에 상대성이 아닌 정도세계라는 것이다. 이러한 선의 경지에 이르면 自性彌陀 唯心淨土가 그대로 드러나게 된다고 한다. 그러므로 선의 경지에서는 생사의 구속으로부터 해탈하기 때문에 모든 모순에서 벗어난 自由自在한 無位人이 된다는 것이다. 그래서 이 마음의 경지[心境]을 ‘平常心是道’라고 한다는 것이다. 여기에서 다시 한 번 더 몸을 돌려 일정한 형식의 틀을 깨고 나와야 하는데, 그것이 바로 百尺竿頭에서 進一步한 消息이라는 것이다.

봉암은 無門關 第19則 ‘平常心是道’라는 公案을 매우 중요하게 여겼다. 그는 「선학강의」 노트에 ‘평상심시도’라는 공안을 직접 소개하고 있다. 무문관 제19칙의 내용을 요약 정리하면 다음과 같다.

趙州雲：“어떤 것이 道입니까?”

南泉云：“평소의 마음이 도이다[平常心是道].”

趙州雲：“찾아 나아갈 수 있습니까?”

南泉云：“헤아려 나아가려 하면 곧 어긋난다.”

趙州云：“헤아리지 않는다면 어떻게 도인 줄 알겠습니까?”

南泉云：“도는 아는 것에도 속하지 않고, 모르는 것에도 속하지 않으니, 안다고 하는 것은 망령된 깨달음[妄覺]이요, 모른다는 것은 깜깜한 것 [無記]이다. 만약 참으로 헤아릴 수 없는 도에 통달한다면 마치 허공과 같이 텅 비고 탁 트일 테니, 어찌 굳이 옳고 그름을 따지겠는가?” 조주는 이 말 끝에 단박 깨달았다.

無門云: 남전은 조주의 물음을 받고 곧바로 기왓장이 깨지고 얼음이 녹듯 하여 할 말이 없었다. 조주가 비록 깨달았다 하지만 다시 삼십년은 더 참구해야했다.²⁸⁾

28) 宗紹編, 『無門關』(T48, p.295b), “南泉因趙州問: “如何是道?” 泉云. “平常心是道.” 州云. “還可趣向否?” 泉云. “擬向即乖?” 州云. “不擬爭知是道.” 泉云. “道不屬知, 不屬不知, 知是妄覺, 不知是無記. 若真達不擬之道, 猶如太虛廓然洞豁, 豈可強是非也.” 州於言下頓悟. 無門曰: 南泉被趙州發問, 直得瓦解冰消分疎不下. 趙州縱饒悟去, 更參三十年始得.”

『無門關』은 禪宗五家の 일파인 臨濟宗에 속하는 南宋의 無門慧開(1183~1260) 선사가 古則 四十八則을 拈提(고칙을 제시함)하고, 評唱과 頌을 붙여 1228년에 간행한 것이다. 무문관 四十八則은 간화선 수행의 ‘중요한 통로’로 여겨졌다. 그 중에서 ‘平常心是道’라는 公案은 人口에 膾炙되었다. 봉암도 이 공안을 중요하게 여겼던 것이다.

한편 봉암은 선의 경지에 도달한 사람들의 猥濫된 무애의 행동은 감히 범부들이 측량할 수 있는 경계가 아니라는 입장을 취하고 있다.

그러고 보니 成法破法이 無非法이요, 持戒破戒가 모두 蓮花藏 世界の 遊戲이니, 이 境涯에서 비로소 震默大師의 穀茶와 誌公和尚의 錫杖이 있겠으나, 凡眼의 分別意識으로 어찌 測度할 수 있으며, 하물며 猥濫한 無碍의 行動일가 부나?²⁹⁾

선의 경지에 도달한 사람의 입장에서 보면, ‘범을 이루고 범을 파괴함 [成法破法]’이 非法이나 佛法에는 없다. 또 계를 지키거나 계를 어기거나 [持戒破戒] 모두 蓮花藏 世界の 遊戲라는 것이다. 이런 측면에서 보면 震默大師³⁰⁾의 穀茶나 誌公和尚³¹⁾의 錫杖에 대해 범부들의 안목으로는 측정할 수가 없다. 하물며 분수를 뛰어넘은 無碍의 행동을 어찌 이해할 수 있겠느냐고 반문하고 있다. 봉암은 “그 自在한 心境이야 말로 江月照 松風拂이며, 思憶江南三月裡에 鷓鴣啼處百花香이라.”³²⁾고 하였다.

봉암은 선의 경지를 표현한 대표적인 사례로 杜甫의 詩句와 無門關 題

29) 邊峰庵, 『禪學講義』, 馬山: 海印大學, 1956, p.13.

30) 震默大師(1562~1633)는 조선시대의 승려로서 신통과 묘용으로 수많은 일화를 남긴 인물이다.

31) 誌公和尚(418~514)은 寶志禪師로도 알려져 있는데, 속성은 朱이고 金城人이다. 그는 道林寺의 僧儉에게 禪을 습득하고 南齊시대에 세상에 나타난 여러 가지 奇行과 神異로 유명해졌다. 그는 머리를 길게 기르고 맨발로 다니며, 한손에 錫杖(승려의 지팡이)을 잡고 杖頭에 削刀와 面鏡을 달고 또는 한두匹의 綿布를 달고 港街를 배회하였다. 중국 天柱山 三祖寺의 창건 설화에도 지공화상의 석장이 등장한다.

32) 이 구절은 杜甫의 詩 一節이다.

19칙에 나오는 無門禪師의 頌을 인용하고 있다. 즉 “봄에는 갖가지 꽃 가을에는 둥근달, 여름에는 서늘한 바람, 겨울에는 하얀 눈. 만약 쓸데없는 일에 마음을 두지 않는다면, 곧 이것이 인간 세상 좋은 시절이어라.(春月百花秋有月, 夏有涼風冬有雪, 若無閑事挂心頭, 便是人間好時節)”³³⁾ 이 계송은 ‘平常心是道’의 경지를 읊은 것이다.

이 경지를 봉암은 “淸淨眞如니 分別妄想이니가 都切한 心境임으로 恒常惺惺하고 淸淨하여 上下内外의 隔碍가 없어서 渾然히 遍滿함으로 六根作用이 各各 周圓하여 通達無碍할 것이니 阿那律의 天眼, 觀音菩薩의 圓通, 舜若多의 圓解 등이 다 이 境界임을 道理分明할 것이다.”³⁴⁾고 설명하였다. 이 경지에 이르면 모든 차별이 없는 모양으로 편만하게 됨으로 六根의 작용에도 걸림이 없게 되어 무애자재하게 된다는 것이다. 그것이 바로 ‘阿那律의 天眼’이고, ‘觀音菩薩의 圓通’이며, ‘舜若多의 圓解’의 경계임이 분명해진다는 것이다. 이 세 가지 사례는 모두 『楞嚴經』에 나오는 붓다의 비유 설법이다.³⁵⁾

봉암은 頓悟 후의 修習, 즉 保任의 경지에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

그런 故로 頓悟 後의 修習을 保任이라 하나니 그 修行하는 모양이 所謂 ‘水上打胡盧子捺著卽轉’이니 어떠한 境界에도 住着하지 말지라. 住着하면 種種의 迷妄이 生起하여 實로 百禍의 根本이 된다. 境界에 사로잡혀 自由를 잃지 말고 靑은 靑대로 黃은 黃대로 放任하고 無心 그것을 保任하여 潤達自在한 本性을 따라서 作用함으로 生死의 羈絆(기반: 굴레)을 벗는 것이니 즉 應無所住하여 而生其心の 境界라 할 것이로다.

위 인용문에서 보듯이, 봉암은 保任의 경지는 ‘水上打胡盧子捺著卽轉’

33) 宗紹編, 『無門關』(T48, p.295b).

34) 邊峰庵, 『禪學講義』, 馬山: 海印大學, 1956, p.13.

35) 부록 「禪學講義」의 해당 주석을 참조하기 바란다.

과 같아야 한다고 강조하고 있다. 이 구절은 『벽암록』 권4 제38칙 ‘祖師心印’(조사의 마음 도장)에 나오는 대목인데, 風穴禪師가 牧主에게 설한 것이다.³⁶⁾ 또한 이 구절은 『벽암록』 제80칙 ‘急水上打毬’(급류 위에서 공을 친다)와도 관련이 있다.³⁷⁾ 선종에서는 ‘水上打胡盧子捺著卽轉’ 혹은 ‘急水上打毬子念念不停留’로 통용되고 있는데, ‘不動智’ 곧 不動의 智慧를 가리킨다. 이 용어와 같은 의미로 쓰이는 동의어는 ‘間不容髮’, ‘石火之機’, ‘心之置所’, ‘本心妄心’, ‘有心之心’, ‘無心之心’, ‘救放心’, ‘前後際斷’, ‘內存寄候事’, ‘應無所住而生其心’ 등이다.

위 인용문을 해석하면, 선 수행자는 모름지기 어떠한 境界에도 집착해서는 안 된다. 집착하면 갖가지 미혹이 일어나는데 그것이 백 가지 불행의 근본이 된다. 그러므로 경계에 얽매어 자유를 잃지 말고, 푸른 것은 푸른 것대로 누른 것은 누른 것대로 놓아버려 無心の 상태가 되어야 한다. 그것이 곧 保任이다. 그리고 어떤 구속과 제한됨이 없는 本性에 따라서 작용하면 생사의 굴레에서 벗어나게 된다. 그것이 바로 ‘응무소주이생기심’의 경지이다. 이와 같이 봉암은 절대평등도 상대차별도 없는 선의 궁극적 경지를 터득하라고 당부하고 있다.

2. 話頭禪

현재 한국불교계에서 ‘看話禪’으로 널리 쓰이고 있는 용어 대신 봉암은 ‘話頭禪’이라는 용어를 사용하였다. 왜 굳이 ‘간화선’ 대신 ‘화두선’이라는

36) 重顯頌古, 克勤評唱, 『碧巖錄』 제4권(T48, p.177a), “風穴渾是一團精神, 如水上胡盧子相似, 捺著便轉, 按著便動, 解隨機說法, 若不隨機翻成妄語.”

37) 『벽암록』 제80칙 ‘急水上打毬’의 本則은 다음과 같다. 어떤 승려가 조주에게 물었다. “갓 태어난 아이도 六識(眼耳鼻舌身意)을 갖추고 있습니까?”. “급류 위에서 공을 친다.” 승려는 다시 投子라는 승려에게 물었다. “급류 위에서 공을 친다는 뜻이 무엇입니까?”. “한 순간도 흐름이 멈추지 않는다.”[重顯頌古, 克勤評唱, 『碧巖錄』 卷8(T48, p.206b), “僧問趙州: “初生孩子, 還具六識也無?” 趙州云: “急水上打毬子.” 僧復問投子: “急水上打毬子, 意旨如何?” 子云: “念念不停流.”]

용어를 사용했는지 그 이유는 알 수 없다. 『선학강의』에는 이에 관한 언급이 없기 때문이다. 다만 봉암은 『선학강의』에서는 ‘祖師禪’이라는 용어를 즐겨 사용했으며, ‘話頭를 參究하는 禪’이라는 의미로 ‘화두선’이라는 용어를 사용한 것으로 보인다.

앞에서 언급한 바와 같이, 봉암은 조사선 우위의 禪觀을 갖고 있었다. 이것은 비단 봉암에게만 해당되는 것이 아니다. 근현대한국불교의 선승들은 대부분 간화선 제일주의자들이었다. 봉암은 조사선에 대해 다음과 같이 말하였다.

釋尊當時의 修禪은 대개 觀하는 禪으로서 色界禪 無色界定을 닦았던 것이다. 그러나 眞歸祖師의 傳心과 歷代祖師의 傳燈을 보면 모두 最上乘의 祖師禪이다.³⁸⁾

위 인용문에 의하면, 봉암은 붓다시대의 禪은 初禪에서부터 차례대로 닦아 마지막으로 滅盡定에 드는 수행법, 즉 ‘九次第定’이라고 이해하고 있다. 이러한 봉암의 해석은 틀린 것이 아니다. 초기불교의 禪定修行은 이처럼 아홉 단계를 거쳐야 한다는 것이 定說이기 때문이다.

한편 봉암은 조사선이 最上乘禪이라는 근거로 ‘眞歸祖師의 傳心’과 ‘歷代祖師의 傳燈’을 제시하고 있다. 첫째, ‘진귀조사의 전심’에 대해 봉암은 다음과 같이 말하고 있다.

世尊이 初悟成道 後에 遊行 數十日에 臻極치 못하심을 自認하사 再入雪山하였는데, 眞歸祖師在雪山, 叢木房中待釋迦, 傳持祖印壬午歲, 心得同時 祖宗旨라하였다.(寶藏錄)³⁹⁾

위 내용은 天頤이 지은 『禪門寶藏錄』에 나오는 전설이다.⁴⁰⁾ 봉암은 스

38) 邊峰庵, 『禪學講義』, 馬山: 海印大學, 1956, pp.13-14.

39) 邊峰庵, 『禪學講義』, 馬山: 海印大學, 1956, p.14.

승이신 白龍城의 영향을 받은 것 같다. 백용성이 저술한 『修心論』에 이 내용이 나오기 때문이다.⁴¹⁾ 위 내용은 진귀조사가 석존께 조사선을 전했다는 이른바 ‘진귀조사설’이다. 위 내용을 필자가 보충 설명하면 다음과 같다.

세존께서 처음 깨달음을 이룬 뒤, 스스로 생각해 보니 자신의 道가 원만히 깨닫지 못함을 아시고, 수십 일을 지나다가 설산에 당도했는데, 그때 마침 진귀조사가 있었다. 옛 선인들이 말하기를, ‘진귀조사가 설산에 계시며, 叢木房 가운데서 석가를 기다렸도다. 조사의 心印을 석가에게 전하실 그때는 마침 壬午年이더라. 석가께서 동시에 조사와 종사[祖宗]의 심인을 얻으셨다’는 것이다.

이 진귀조사설은 다른 나라에는 전해지지 않고 우리나라에만 전해진다. 고려 때 眞靜(1206~?)이 지은 『선문보장록』에는 『達磨密錄』에서 인용했다고 밝혔고, 조선 중기 休靜(1520-1604)은 『禪教釋』을 저술할 때 『梵日國師集』에서 인용했다고 밝혔다. 진성여왕이 禪과 教의 뜻을 범일에게 물었을 때 대답한 말이라고 한다. 이에 따르면 석가모니가 보리수 아래에서 깨친 것은 진실한 것이 아니고, 뒤에 진귀조사를 만나 無上正等覺을 얻은 조사선 경지가 참된 깨달음이라는 것이다. 그러나 이 진귀조사설은 오랫동안 진위논쟁이 있었다.⁴²⁾

둘째, ‘歷代祖師의 傳燈’에 대해 봉암은 크게 두 가지 사례를 소개하고 있다. 하나는 釋尊의 삼처전심이고, 다른 하나는 達磨의 삼처전심이다. 석존의 삼처전심이란 석가가 세 곳에서 가섭에게 마음을 전했다는 것이

40) 天頭撰, 『禪門寶藏錄』 제1권(X64, p.807c), “唐土第二祖惠可大師, 問達磨. ‘今付正法卽不問, 釋祖傳何人, 得何處, 慈悲曲說, 後來成規?’ 達磨曰: ‘我卽五天竺, 諸祖傳說有篇, 而今爲汝說示.’ 頌曰: ‘眞歸祖師在雪山, 叢木房中待釋迦, 傳持祖印壬午歲, 心得同時祖宗旨.’ 達磨密錄.”

41) 白龍城, 『修心論』, 京城: 大覺教中央本部, 1936, p.31下.

42) 백용성대종사총서 간행위원회 편, 『白龍城大宗師叢書』 제1권, 동국대학교출판부, 2016, p.791, n.24.

다. 선종에서는 이 삼처전심을 敎外別傳의 유일한 근거로 삼았기 때문에 매우 중요하게 여겼다. 봉암은 석존의 삼처전심을 다음과 같이 해석하였다.⁴³⁾

1. 多子塔前에 分半座는 傳法空之體하시니 殺人刀大機니 頌曰: 樓閣重重
華藏界요 紫羅帳裏撒眞珠라.
2. 靈山會上에 舉拈花는 傳許多般用하시니 活人劍大用이라 頌曰: 四五百
株垂柳巷, 二三千尺管絃樓라.
3. 雙樹下에 擲示雙趺는 體用雙傳이라 殺活齊施니 頌曰: 犀因玩月紋生角,
象被警雷花入牙라.

봉암은 석존의 삼처전심을 體·相·用으로 풀이하였다. 禪에서는 한 생각 가운데 體·相·用이 모두 갖추어져 있다고 본다. 體는 변하지 않는 본래의 성품을 말하고, 相은 인연에 따라 일어나는 현상을 뜻하며, 用은 인연에 따라 일어나는 작용을 의미한다.

첫째, ‘多子塔前分半坐’는空的 본래 모습을 전한 것이니, 사람을 죽이는 칼[殺人刀]과 같은 큰 기틀[大機]이라는 것이다.

둘째, ‘靈山會上舉拈花’는 허다한 일반적인 작용을 전한 것이니, 사람을 살리는 칼[活人劍]과 같은 큰 작용[大用]이라는 것이다.

셋째, ‘雙樹下擲示雙趺’는 體와 用을 같이 전한 것이니, 殺活을 가지런히 베푸는 것이다.

한국불교에서 普照國師는 徑截門⁴⁴⁾을 세웠지만 삼처전심을 내세우지 않았다. 그러나 고려 말의 眞靜國師가 지었다는 『禪門寶藏錄』에서는 염화미소 등을 내세웠다. 또 조선시대의 淸虛는 『禪家龜鑑』에서 “세존이 삼처전심한 것이 禪旨가 되고, 一代所說이 敎門이 되었다.”⁴⁵⁾고 선언하였다.

43) 邊峰庵, 『禪學講義』, 馬山: 海印大學, 1956, p.14.

44) 徑截門이란 점진적으로 일정한 수행 단계를 거치지 않고, 看話禪으로 곧바로 부처의 경지에 이르는 수행법을 말한다.

45) 西山 著·法頂 譯, 『禪家龜鑑』, 흥법원, 1982, p.38, “世尊이 三處傳心者는 禪旨요

또, 『敎外別傳曲』에는 ‘세존이 염화에 가섭이 미소’, ‘삼처전심이 제1구’라는 표현이 있고, 『禪敎釋』에서는 ‘분반좌 거염화 시쌍부’ 등을 들었다. 그 뒤로 선의 표치를 내세우는 데는 반드시 삼처전심을 간관으로 내세우게 되었다. 조선 후기 白坡는 『禪文手鏡』에서 삼처전심을 조사선과 格外禪에 배당하였다.⁴⁶⁾

봉암은 ‘역대조사의 전등’의 다른 사례로 달마의 삼처전심을 소개하고 있다. 달마의 삼처전심은 다음과 같다.⁴⁷⁾

1. 二祖曰: 我心不安하니 乞賜安心하소서! 達摩曰: 將心來하라. [二祖]曰: 覓心了不可得이나라. [達摩]曰: 安心竟하다 하니, 此는 傳大機也라.
2. 達摩 謂二祖曰: 汝但 外息諸緣하고 內心無喘하여 心如墻壁하여서 可以入道⁴⁸⁾라 하자. 二祖曰: 此廻始息諸緣이나라. [達摩]曰: 莫斷滅否아?[二祖]曰: 了了常知라 하니, 此는 傳大用이라.
3. 達摩가 臨郡弟子處하사 次次問所得法할 새, 二祖慧可가 出衆하여 禮三拜하니, 此는 傳機用齋施라.(汝得我骨髓라 하신 故라.)⁴⁹⁾

위 달마의 삼처전심도 體·相·用の 체계로 되어있다. 第一句는 유명한 달마대사의 安心法門이다. 第二句는 달마가 二祖에게 “밖으로 모든 인연을 쉬고, 안으로 험떡이는 마음이 없어서 마음이 장벽처럼 되었을 때, 가히 도에 들어갈 수 있다.(外息諸緣, 內心無喘, 心如墻壁, 可以入道)”라는 것이다.

이와 같이 봉암은 석존과 달마의 삼처전심을 소개한 뒤, 다음과 같이 기술하였다.

一代所說者는 爲敎門이라 故로 曰, 禪是佛心이요 敎是佛語니라.”

46) 이종익, 「삼처전심(三處傳心)」, 『한국민족문화대백과사전』.

http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Index?contents_id=E0026836(2018. 9. 10. 검색)

47) 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956, p.14.

48) ‘方可入道’로 나타나는 문헌도 있다.

49) 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956, p.14.

六祖 前에는 如此合傳이러니 六祖 已後[以後]에는 分傳二義하니, 靑原行思는 得純金鋪大機하고, 南嶽懷讓은 得雜貨鋪大用하니라.⁵⁰⁾

中國禪宗史에서 菩提達摩로부터 六祖慧能(638~713)까지는 오직 한 사람에게만 법을 전하였다. 그러나 육조 이후에는 靑原行思(671~740)와 南嶽懷讓(677~744) 두 사람에게 법을 전하였다. 그런데 청원행사는 순금을 펼쳐 놓은 것과 같은 大機를 얻었지만, 남악회양은 잡화를 펼쳐 놓은 것과 같은 大用을 얻었다고 봉암은 평가하였다.

其後에 根機가 漸劣하여 意馬가 焚蕩하고, 心猿이 輕華妄動하므로 그야말로 心行處滅하고 言語道斷하는 思量不及境을 參究케 하여 格外禪을 指導하여 如來의 三處傳心 道理를 悟得케 하니, 卽 話頭의 方便으로 唐·宋·明·元·淸까지 流傳하였다. 後에는 亦然 話頭에도 思議商量을 부쳐서 溫發을 하니 衆生의 情識의 劣해지는 程度가 이와 같이 不純해진 것이다.⁵¹⁾

그 후 근기가 점차 열악하여 생각이 달리는 말과 같이 어지럽고, 마음이 원숭이와 같이 가볍게 움직이므로 그야말로 心行處滅과 言語道斷하는 思量이 미칠 수 없는 경계를 參究하는 格外禪을 지도하여 석존의 삼처전심의 도리를 깨닫게 하였다. 즉 화두를 방편으로 삼는 조사선 전통이 唐·宋·明·元·淸까지 流傳하였다. 또 그 후에는 화두의 참뜻을 알지 못하고 생각으로 헤아려 알려고 하니 중생들의 근기가 너무 낮아져서 그 정도가 불순해진 상태라고 봉암은 한탄하고 있다. 실제로 육조 이후에는 五家七宗으로 분파되어 조사선의 본래 의미를 잃어버린 것이 사실이다. 그래서 봉암은 「선학강의」에서 중요한 화두 여덟 가지를 소개하고 있다.

50) 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956, p.14.

51) 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956, p.15.

1. “吾有一物하니 上柱天下柱地하며 明如日黑似漆하고 無名無相하여 常在動容中하되 收不得者가 是甚麼오?” 又是 “甚麼物이 恁麼來오?” 又 “那箇是我佛性고?” “拖死屍者는 是甚麼오?”
2. “萬法이 歸一커니 一歸何處오?” [趙]州云: “我在青州作一領布衫, 重七斤.”
3. “如何是祖師가 西來意닛고?” 州云: “庭前柏樹子니라.”
4. 僧問趙州하되 “狗子之還有佛性耶無인가?” 州云: “無.”
5. 嚴陽尊者가 問趙州하되 “一物도 不將來時如何닛고?” 州云: “放下著하라.” [嚴陽]尊者가 曰: “一物도 既不將來커늘 放下箇甚麼닛고?” 州云: “放不下擔取去하라.”하니 放下箇甚麼오?
6. “如何是佛이닛고?” 州云: 麻三斤이라.
7. 僧問雲門하되 “不起一念이 還有過也無인가?” 門曰: “過如須彌山.”
8. 僧問雲門하되 “如何是佛이닛고?” 門云: “乾屎橛이니라.”⁵²⁾

봉암은 여러 가지 화두를 소개한 뒤, 후학들에게 각자가 공안을 파타하지 않으면 안 된다고 간절히 당부하고 있다.

이와 같은 公案이 一千七百則이 있어서 祖師關을 보이니, 어느 公案에나 透徹히 깨치면 千七百 公案이 一道光明에 無不通知하는 것이다. 그런데 此等 玄關이 金剛圈과 같아서 透之不得하고 栗棘蓮과 같아서 吞之不下하니, 이 心言不到하는 祖師意志를 透吞코자하여 如渴思飲하며 如兒憶母하며 如猫捕鼠하며 如鶴抱卵하여 念念에 間斷치 아니하여 晝三夜三 四威儀內에 本參話頭를 提起하되 確固眞實한 信念으로 工夫를 지어가면 不覺에 話頭가 不提自提하여 不疑自疑하여 泥塑玩木과 같이 相似한 境地에 參列하면 忽然 翻身一擲하며 疑團이 打破하는 同時에 絶後 再更生함을 얻으리니 一大事를 마치고 物外 閑道人이 되는 것이다.

위 인용문은 학자의 강의가 아니라 禪의 久參者가 新參者에게 일러주는 간절한 충고라고 할 수 있다. 여기에 화두선, 즉 간화선 수행의 핵심

52) 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956, p.15.

이 다 들어있다고 해도 과언이 아니다. 봉암은 단순히 선의 이론만 강의한 것이 아니라, 實參을 적극 권유하였음을 알 수 있다.

3. 禪의 修習

1) 坐禪儀

지금까지는 선의 개념에서부터 선종의 성립과 조사선의 전통은 물론 실제 화두의 내용이 어떤 것인가를 봉암이 자세히 논술한 것이다. 그런 다음 이제부터는 실제로 참선을 어떻게 해야 하는가를 소개하고 있다. 좌선의의 봉암의 독창적인 敍述이 아니다. 長蘆慈覺宗蹟禪師가 지은 『坐禪儀』를 번역한 것이다. 다만 봉암은 冒頭에서 참선하는 자의 마음가짐에 대해 다음과 같이 설명하였다.

이 일은 在家·出家에 있는 것도 아니고, 久參初學에 있는 것도 아니며, 男女老少에 있는 것도 아니다. 다만 當人에게 大丈夫의 衝天立志가 있느냐 없느냐에 달린 것이다. 古來로 坐禪에 依하여 三昧를 修得하였으니, 그 거동은 第一 먼저 마땅히 大悲心을 일으키며, 弘誓願心을 發할지니, 三昧를 精修해서 衆生濟度하기를 誓願할 것이요, 一身만 위하여 自己 혼자만 解脫을 求하는 것이 아니어야 할지니라.⁵³⁾

위 내용을 요약하면, 선을 닦는 것은 출가와 재가의 구분이 있는 것도 아니고, 오래 참선한 이나 처음 시작하는 이나 차이가 있는 것도 아니며, 남녀노소에 차이가 있는 것도 아니다. 다만 當事者에게 대장부의 衝天立志가 있느냐 없느냐에 달려 있다는 것이다. 다시 말해서 참선하는 자의 마음가짐이 그만큼 중요하다는 것을 강조한 것이다.

53) 邊峰庵, 『禪學講義』, 馬山: 海印大學, 1956, p.16.

그리고 모든 因緣은 放捨하고 萬事를 休息하고 身心이 一如하여 本參話頭를 들고 그 動靜에 間斷이 없게 할지니라. 그 다음에 飲食을 節量하여 不多不少하며, 隨眠을 調節하여 不節不恣하며, 調心하여 不敏不憚하며, 調身하여 不緩不急하며, 調息하여 不涉不滑할지니라.⁵⁴⁾

봉암은 “모든 因緣은 放捨하고 萬事를 休息하고 身心이 一如하여 本參話頭를 들고 그 動靜에 間斷이 없게 할지니라. 그 다음에 飲食을 節量하여 不多不少하며, 隨眠을 調節하여 不節不恣하며”라고 하였다. 즉 “모든 인연을 버리고 만 가지 일을 쉬며 몸과 마음을 한결 같이하여 움직임과 고요함에 간격이 없이하며, 먹고 마심을 요량하여 적지도 않고 많지도 않게 하고 수면을 조절하여 너무 절제하지도 말고 너무 내키는 대로 하지도 말라.”는 것이다. 이 대목은 「長蘆慈覺宗蹟禪師坐禪儀」에서 인용한 것이다.⁵⁵⁾

그런데 봉암은 “調心하여 不敏不憚하며, 調身하여 不緩不急하며, 調息하여 不涉不滑할지니라.”는 부분을 추가하였다. 이것은 “마음을 조절함에 있어서 너무 가라앉지도 너무 들뜨지도 않아야 하며, 몸을 조절함에 있어서 너무 느리게도 너무 빠르게도 하지 않아야 하며, 호흡을 조절함에 있어서 너무 거칠게도 너무 부드럽게도 하지 않아야 한다.”는 것이다. 참선할 때에는 모름지기 이 다섯 가지를 잘 조절해야만 한다. 이처럼 봉암은 調心·調身·調息을 강조하고 있다. 그 밖의 사항은 「장로자각종색선사좌선의」와 동일한 내용이기 때문에 생략한다.

2) 參究의 要諦

‘參究의 要諦’에서는 구체적으로 화두선을 어떻게 참구해야 하는가를

54) 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956, p.16.

55) 「長蘆慈覺蹟禪師坐禪儀」, 如叅續集, 『緇門警訓』 제1권(T48, p.1047b), “爾乃放捨諸緣 休息萬事 身心一如. 量基飲食, 不多不少, 調其睡眠, 不節不恣.”

밝히고 있다. 간화선의 세 가지 요소는 大信根, 大憤志, 大疑情으로 알려져 있다. 이것을 ‘看話三要’라고 부른다. 高峰和尚과⁵⁶⁾ 西山大師는⁵⁷⁾ 삼요를 비교적 간단하게 설명했지만, 봉암은 다음과 같이 자세히 설명하였다.

1. 眞實한 信念으로 話頭를 提撕하되 話頭의 玄關破碎를 目的으로 하여 精進하여야 한다.(大信心) 本來로 無念·無住·無相을 先入知見으로 하고, 그 本參話頭에서 一大事가 判斷됨과 自己가 話頭를 打破하지 않고는 그 자리에서 일어나지 아니할 것을 確信하고 參究하는 大信根이 第一要素이다.
2. 念念不忘하는 大憤發心이니, 古聖人의 發憤忘食이라 함과 같이 大憤心이 連前連後하여 間斷없는 心情이니, 話頭를 들어 參究하되 비유컨대 自己의 愛之重之하는 所有財産과 妻子를 被辱하고 父母를 殺害하며 畢竟에 自己生命까지 노리는 怨敵을 對하여 對敵하고자 하는 것 같은 執念으로 工夫를 지어가다가 마침내 全身의 勇氣를 一時에 頓發하여 工夫를 하는데 마치 關雲長이 百萬 群衆을 썩은 풀을 베듯이 헤치고 顏良의 머리를 베듯 한 勇氣와 大憤心을 가지고 話頭를 參究하여야 한다.
3. 大疑情이니 비유컨대 大如意寶를 얻었다가 不意之中에 遺失하고 期於이 推尋코자 疑情을 내는 것과 같이 함이니 動靜二境이나 逆順縱橫之間에 純一無雜하고 打成一片하여 千人萬人 中에 있어도 曠漠한 벌판에 孤立한 것 같이 되며 耳聾眼盲함과 같이 自己存在를 忘却하고 魂不散底 死人格으로 疑情에 사로잡힐 때 時節因緣이 到來하면 卵殼을 쪼아 병아리가 나오듯이 疑情이 分碎하여 入處가 반드시 있을지라. 이 心境을 古人은 말하되 老鼠가 牛角을 들 때 반드시 道斷함을 본다고 또는 圖地一靜이라고도 일렀다.

56) 『高峰原妙禪師禪要』 第1卷(X70, p.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.”

57) 西山 著, 法頂 譯, 『禪家龜鑑』, 서울: 흥법원, 1982, pp.66-67, “參禪엔 須具三要니 一은 有大信根이요 二는 有 大憤志요 三은 有大疑情이니 苟闕其一하면 如折足之鼎하여 終成廢器하니라.”

위 인용문에서 보듯이, 봉암은 참선의 필요조건인 三要를 비유로 자세히 설명하고 있다. 특히 大信根의 전제조건으로 無念·無相·無住를 제시한 것이 특징이다. 이것은 六祖慧能(638~713)의 영향을 받은 것 같다. 왜냐하면 육조는 “나의 법문은 無念을 세워 궁극의 진리[宗]로 하고, 無相을 본질로 하며, 無住를 근본으로 한다.”⁵⁸⁾고 했기 때문이다. 이것은 신심을 일으키되 어디에도 집착해서는 안 된다는 것을 강조한 것으로 보인다.

봉암은 이어서 화두를 참구해 나가다보면 깨달음을 얻게 되는 어떤 계기가 있게 된다는 것이다. 그 몇 가지 사례들을 소개하고 있다. 이를테면 세존은 셋별[明星]을 보고 깨달음을 얻었고, 臨濟義玄(?~867)은 스승인 黃蘗希運(?~850)으로부터 60대의 방망이를 맞고서야 깨달음을 얻었으며, 靈雲志勤(생몰연대 미상)은 복숭아꽃을 보고 깨달음을 얻었고, 長慶慧稜(854~932)은 드리운 발을 걸으면서 깨달았다는 것이다.

이와 같이 그 지혜가 드러나는 機緣은 서로 달라도 화두의 의심을 끝까지 추적했다는 점은 서로 같다. 그래서 옛 사람들이 이구동성으로 큰 의심이 있어야 반드시 큰 깨달음이 있다고 한 것은 필연적인 이치이며, 疑團의 크고 작음의 차이에 따라 깨달음에 이르는 차이가 있게 되었다는 것이다. 다만 의단을 지을 때 학문하는 자세나 지식으로 되는 것이 아니고, 오직 맑고 깨끗한 심정으로 하나하나 제거해 나가되 僞善이나 名利를 구하는 심정으로는 도저히 그림자도 보지 못한다고 봉암을 말하고 있다.

또한 봉암은 『博山禪警語』, 『禪關策進』, 『禪家龜鑑』에서 화두 참구에 요긴한 가르침을 뽑아 소개하고 있다. 그런 다음 그는 “話頭도 역시 機關이라고 볼 수 있다.”⁵⁹⁾고 말하였다. 기관이란 어떤 역할과 목적을 위해 설치된 조직을 말한다. 봉암은 迦葉으로부터 二十八祖까지 그리고 그 이후 중국의 唐代 馬祖道一(709~788) 당시까지는 순진하여 교묘하게 남을

58) 法海集, 『燉煌本 六祖壇經』(T48, p.338c), “我此法門, 從上以來, 頓漸皆立無念爲宗, 無相爲體, 無住爲本.”

59) 邊峰庵, 『禪學講義』, 馬山: 海印大學, 1956, p.19.

속이는 일이 적었다고 하였다. 이 말은 그때까지는 선의 전통이 잘 전승되어 왔음을 의미하는 것 같다. 그 전후사정에 대해 봉암은 다음과 같이 묘사하였다.

即 達摩渡來後 禪法이 一時에 隆盛하여 前의 教勢를 壓倒하여 教外別傳의 法幢이 盛行함과 同時에 널리 民衆化가 되어서 文學·書畫·思想界에까지 波紋을 던져서 儒道와 老壯派에도 그 特徵을 插入하고, 詩文에는 白居易, 韓退之며 宋의 蘇東坡 等に 雄文의 氣韻을 내어 異彰을 띄우고 繪畫에도 象徴的 表現을 崇尚하여 그 時代의 特徵을 發揮하여 禪의 影響이 많았다.⁶⁰⁾

이른바 달마가 인도에서 중국으로 건너온 뒤, 禪法이 일시에 융성하여 教外別傳의 法幢이 성행함과 동시에 널리 민중화되었고, 文學·書畫·思想界까지 과문을 던졌으며, 유교와 도교에까지 영향을 미쳤다는 것이다. 특히 白居易, 韓退之, 蘇東坡 등의 詩文과 회화도 그 시대의 특징을 발휘한 것으로 禪의 영향을 많이 받았다는 것이다.

이와 같이 大衆化함은 佛教弘布에 多大한 利益이 되나 其實 內部를 보면 實證實悟함이 적고, 그 純粹性이 稀薄하여졌으니 所謂 文字禪 口耳禪이 流行하여 巧妙한 文句言辭를 날려서 見性悟道한 것 같이 하고 오히려 實參實悟하는 것을 非라고까지 諍論이 일어났다.⁶¹⁾

이처럼 선이 대중화됨으로써 불교홍포에 큰 이익을 가져다주었으나, 내부적으로는 실제로 증득하고 실제로 깨달은[實參實悟] 자가 적고, 선의 순수성이 점차 희박해졌다. 이른바 文字禪과 口耳禪이 유행하여 교묘한 문구와 언사로 見性悟道한 것처럼 속이고 실참실오 하는 것을 오히려 아

60) 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956, p.19.

61) 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956, p.19.

니라고 하는 논쟁까지 일어났다는 것이다.

그러나 蒼蠅이 處處에 意能着하되 大火聚上에는 붙지 못함과 같이 眞實한 慧命의 脈搏이 鼓動함에는 邪不犯正이었다. 이에 活禪의 金剛智로 혹은 痛棒을 두며, 혹은 雷喝을 날려 野狐精靈이 腦裂하고, 或時에는 拈槌豎拂하며, 或時에는 檜住托開하고, 或은 隨時隨處해서 沒滋味하고, 沒縫罅한 語句로 引接하여 學者로 하여금 思議 商量할 수 없게 하여 實參 實悟케하니 眞耶. 謂老婆心切이라 前에 알았다고 自處하든 것이 모두 認賊爲子하였든 것이며, 수박 걸핍기였던 것이다. 이로부터 眞佛子 法孫이 輩出하니 多少弊風을 是正하고 助道를 挽回함에 이르렀다.⁶²⁾

그러나 쇠파리가 곳곳에 달라붙지만 큰 불꽃 위에는 붙지 못하는 것과 같이 진실한 慧明이 맥박치고 있는 한 사건은 정견을 이길 수 없다. 그래서 禪의 金剛智 혹은 痛棒이나 천등과 같은 할[雷喝] 등으로 實參實悟케 하는 것이 진짜 선이다. 그리하여 참된 불자의 法孫이 배출되어 약간의 弊風을 시정하고 바로 제자리를 되찾게 되었다는 것이다.

그러므로 古人이云하되 大凡 其心이 質直할 時에는 眞僞의 名字가 없으나 그르쳐 以虛爲實함에 이르러서는 始有是非論하니 是彼公案由起之可以也라. 祖元禪師曰: “乾坤孤筇卓無地,⁶³⁾ 喜得入空法亦空, 珍重大元三尺劍, 電光影裏斬春風”⁶⁴⁾이라 하였다.⁶⁵⁾

62) 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956, p.19.

63) 「禪學講義」에는 ‘乾坤無地卓孤筇’로 되어 있지만, ‘乾坤孤筇卓無地’이기에 교열자가 수정했다.

64) 이 계송은 無學祖元(1226~1286) 禪師가 지은 「臨刃偈」이다. 무학조원 선사는 南宋 臨濟宗의 승려였다. 그는 나중에 일본으로 건너가 일본 無學派(佛光派)의 始祖가 되었다. 1275년 元軍이 南宋에 침입해 왔을 때, 그는 溫州의 能仁寺로 피난을 갔다. 그런데 원군이 사찰을 포위하고 무학을 죽이려고 했다. 무학은 이 위기에 도 동요하지 않고, 「임인계」一首를 읊었다. 元軍이 이 계송을 듣고 말없이 물러갔다고 한다.

65) 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956, p.19.

그러므로 옛 사람이 이르길, 그 마음이 곧을 때에는 진짜와 가짜라는 이름이 없지만, 허위로써 진실을 삼고자 함에 이르러 是非가 있게 되었다. 이것을 막기 위해 公案이 제정되었다. 봉암은 無學祖元(1226~1286) 禪師가 지은 「臨刃偈」를 인용함으로 끝맺는다.

IV. 맺음말

본고는 峰庵의 遺稿인 「禪學講義」를 중심으로 그의 선사상을 추적해 보았다. 그가 남긴 「선학강의」는 분량이 많지 않지만 선에 관한 핵심은 모두 담고 있다. 특히 「선학강의」는 선의 이론을 소개하는데 그치지 않고, 實參實修를 강조하고 있는 것이 특징이다.

제1장 禪의 要諦에서 봉암은 圭峰宗密(780~841)이 『都序』에서 언급한 禪의 定義, 禪의 敎判, 修行次第 등을 자세히 소개하고 있다. 이것은 봉암의 고유한 선사상이라기보다는 재래 한국불교의 전통 강원에서 가르치는 선에 관한 지식이라고 할 수 있다. 왜냐하면 당시에는 이러한 문헌들을 통해 禪에 대한 정보를 얻었기 때문이다. 여기에 소개한 내용은 학생들에게 禪을 이해시키기 위한 것일 뿐, 그대로 자신의 선사상으로 받아들인 것은 아니다. 봉암은 宗密이 분류한 五種禪을 받아들이지 않고, 碧波巨璇이 분류한 三種禪을 받아들였다. 이른바 祖師禪이 最上乘禪이라는 주장이다. 이처럼 봉암은 先代 禪師들의 전통에 따라 祖師禪 優位の 禪觀을 갖고 있었다.

봉암의 고유한 선사상은 제2장 禪의 概念, 제3장 話頭禪, 제4장 禪의 修習에 나타난다. 그는 제2장 禪의 概念에서 ‘禪은 자기의 心地를 가리킨 것’이라고 정의하였다. 禪을 ‘心地’, 즉 ‘마음의 본바탕’이라고 파악한 것은 동아시아불교에서는 이미 오래된 전통이다. 또한 봉암은 祖師禪에 바탕을 두고 있지만, 頓悟漸修의 입장을 취하고 있다. 이것은 『大乘起信論』의

영향을 받은 荷澤宗의 특징적인 說이다. 봉암은 제2장 末尾에서 頓悟 후의 修習, 즉 保任의 중요성을 강조하고 있는 것이 그 증거라고 할 수 있다.

제3장 話頭禪은 봉암이 선에 관한 제반 서적을 통해 터득한 지식과 자신이 實參實修를 통해 증득한 경험을 바탕으로 선에 대해 재해석한 것이다. 그가 인용하고 있는 대목들을 통해 그가 얼마나 많은 禪書籍을 열람했으며 精通했는가를 알 수 있다.

제4장 禪의 修習은 坐禪儀와 參究의 要諦로 구분되는데, 먼저 ‘좌선의’에서 봉암은 좌선의 자세보다도 참선하는 자의 마음가짐이 더욱 중요하다는 것을 강조하고 있다. 또한 그는 ‘참선의 요체’에서 『博山禪警語』, 『禪關策進』, 『禪家龜鑑』에서 화두 참구에 요긴한 가르침을 뽑아 소개하면서 선의 진정한 의미는 實參實修에 있음을 다시 한 번 더 강조하고 있다. 이를 통해 그가 얼마나 투철한 禪修行者였는가를 알 수 있다.

약어표

- T. 大正新修大藏經(大正藏)
 X. 卍新纂大日本續藏經(卍續藏)

참고문헌

求那跋陀羅譯, 『楞伽阿跋多羅寶經』(T16).

道原纂, 『景德傳燈錄』(T51).

法海集, 『燉煌本 六祖壇經』(T48).

如喬續集, 『緇門警訓』(T48).

宗密述, 『禪源諸詮集都序』(T48).

宗紹編, 『無門關』(T48).

重顯頌古, 克勤評唱, 『佛果圓悟禪師碧巖錄』(T48).

持正錄, 洪喬祖編, 『高峰原妙禪師禪要』(X70).

天頊撰, 『禪門寶藏錄』(X64).

런민대학 불교와종교학이론연구소, 도요대학 동양학연구소, 금강대학교 불교
 문화연구소 공편, 『동아시아 불교에서 대승기신론관』, 여래, 2016.

白龍城, 『修心論』, 京城: 大覺教中央本部, 1936.

백용성대종사총서 간행위원회 편, 『白龍城大宗師叢書』, 동국대학교출판부, 2016.

邊峰庵, 『禪學講義』, 馬山: 海印大學, 1956.

西山 著, 法頂 譯, 『禪家龜鑑』, 흥법원, 1982.

시즈타니 마사오 · 스구로 신조오 지음, 정호영 옮김, 『大乘의 世界』, 대원정
 사, 1991.

鄭性本, 『中國禪宗의 成立史 研究』, 민족사, 1991.

이수창(마성), 「峰庵 邊月周의 生涯와 思想」, 『大覺思想』 21, 2014.

최동원 · 송일기, 「『禪源諸詮集都序』의 板本 研究」, 『서지학보』 32, 2008.

Abstract

A Study on the Seon Thought of Bong-am Beon Wol-ju(峰庵 邊月周)
with a Focus on “Lecture on the Seon Studies” Note

Lee, Soo-chang(Ven. Ma-seong)
(Director, Research Institute for Pali Literature)

This paper investigates the Seon (禪: Zen) Thought of Bong-am Beon Wol-ju (峰庵 邊月周, 1909-1975). The only source of Bong-am’s Seon thought is his note on “Lecture on the Seon Studies”. This “Lecture on the Seon Studies” was created in Bong-am’s own handwriting in 1956. Though the “Lecture on the Seon Studies” is not a long article, it touches all the points on Zen. Especially, the lecture is characterized by not only the introduction of Zen theories but the emphasis on its practice as well.

The “Lecture on the Seon Studies” consists of five chapters. Chapter 1 deals mainly with Zen’s Essence, Chapter 2 Zen’s Concept, Chapter 3 Hwadoo-seon(話頭禪), Chapter 4 Zen’s Practice, and Chapter 5 the Genealogy of Zen(Transmission of the Lamp). Among these, Bong-am’s unique Seon Thought appears in Chapters 2, 3, and 4.

In Chapter 2 Zen’s Concept, Bong-am defined “Zen refers to his Simji (心地).” It is an ancient tradition in East Asian Buddhism that Zen is regarded as ‘Simji’ or ‘the foundation of the mind.’ In addition, while Bong-am’s thought is based on Josa-seon (祖師禪), he takes the position of sudden enlightenment and gradual practice (頓悟漸修). This is a characteristic theory of Hataek-jong (荷澤宗) influenced by *the Theory on the Awakening of Faith in Mahāyāna* (『大乘起信論』). That Bong-am places a stress on the importance of probation after the sudden enlightenment at the end of Chapter 2 is the evidence of his position.

Chapter 3 Hwadoo-seon (話頭禪) reinterprets Zen on the basis of the knowledge he gained through various books on Zen and experiences he attained by its true practice. Through the passages he quotes, we can see how many Zen books he read and how well versed he was in them.

In Chapter 4, the Zen's Practice is divided into sitting positions in Zen meditation (坐禪儀) and the essence of its practice. Above all, Bong-am emphasizes that a meditator's attitude is more important than his sitting position while practicing Zen. Moreover, he once again lays emphasis on the true Zen practice as its authentic meaning by introducing the importance of essential teachings for Hwadoo-seon (話頭禪) practice in such books as *Baksan seongyeong-eo* (『博山禪警語』), *Seongwan chaejin* (『禪關策進』), and *Seonga gwigam* (『禪家龜鑑』). It shows what a pure Zen practitioner he is.

Key words

Lecture on the Seon Studies, Seon Studies, Seon Thought, Simji(心地), Hwadoo-seon(話頭禪), True Practice, the foundation of the mind.

< 부록 >

禪學講義

- 邊峰庵, 「禪學講義」, 馬山: 海印大學, 1956. -

李秀昌(摩聖) 校閱註解

第一章. 禪의 要諦¹⁾

禪은 天竺의 語니 具云禪那어든 中華에 翻云思惟修며 亦云靜慮니 皆是定慧之通稱也요,²⁾ 卽一切衆生의 根源인 本覺眞性·佛性·心地를 思惟·靜慮함이라. 悟之名慧요 修之名定이니 定慧를 通名爲禪이라.³⁾

然則 “衆生이 迷眞含塵할새 卽名散亂이요, 背塵含塵할새 名爲禪定이라. 若直論本覺眞性컨대 卽非眞非妄이며 無背無合이며 無定無亂이어나 誰言禪乎리요. 況此眞性은 非惟是禪門之源이라. 亦是萬法之源故로 名法性이며, 亦是衆生迷悟之源故로 名如來藏藏識이며(出楞伽經) 亦是諸佛萬德之源故로 名佛性이며(涅槃等經) 亦是菩薩萬行之源故로 名心地라.”⁴⁾

梵網經(菩薩)心地法門品에 云호대 是諸佛之本源이며, 行菩薩道之根本이며, 是大衆諸佛子之根本也라하니라.⁵⁾

問: 萬行이 不出六波羅蜜하니, 禪門은 但是六中之一이라, 當其第五어늘 豈可都目眞性하야 爲一禪行哉아.⁶⁾

答: 然이나 禪定一行이 最爲神妙하여 能發起性上에 無漏智慧와 一切妙用과 萬行萬德하며 乃至神通光明이 皆從定發하니 故로 三乘學人이 欲求聖道인댄 必須修禪이니 離此無門이며 離此無路라.⁷⁾

1) 원래의 「禪學講義」에는 제목이 누락되었다. 현재의 제목은 校閱者가 붙인 것이다.

2) 宗密述, 『禪源諸詮集都序』 卷上(T48, p.399a). (이하 『都序』로 약칭).

3) 『都序』, 卷上(T48, p.399a).

4) 『都序』, 卷上(T48, p.399a-b).

5) 『都序』, 卷上(T48, p.399b).

6) 『都序』, 卷上(T48, p.399b).

7) 『都序』, 卷上(T48, p.399b).

至於念佛하여 求生淨土에도 亦修十六觀禪과 及念佛三昧와 般舟三昧하나이다.⁸⁾

爲 韋提希夫人[婦人], 說極樂往生, 念其觀彼依正之境, 託境顯性, 了境惟心. (韋提希는 華云 思惟)

1. 日觀：正坐西向, 諦觀落日, 念心堅住, 專想不移.
2. 水觀：作水想, 作氷想, 作瑠璃想, 見瑠璃地, 內外映徹.
3. 地觀：前想이 開目閉目不念散失, 卽名塵見極樂土.
4. 寶樹觀：作七重行樹想, 一一樹高八千由旬, 七寶華果映飾.
5. 八功德水觀：澄淨, 清涼, 甘美, 輕軟, 潤澤, 安和, 除患, 增益. [極樂]國土, 有八池水, 一一池水, 七寶妙色, 金剛底沙, 一一水中, 蓮華摩尼, 流注華間, 演說苦·空·無常·無我.
6. 總相：衆寶國土, 一一各有五百億寶樓, 樓閣中有無量諸天, 作衆[天]伎樂. 又有樂器, 懸處虛空, 如天寶幢, 不鼓自鳴. 此衆音中, 皆說念佛·念法·念僧. 此想成已, 名見極樂世界寶樹·寶地·寶池, 爲觀.
7. 華座觀：當作七寶蓮華想, 一一葉作百寶色. 一一華葉, 有百億摩尼珠王, 以爲映飾. 放千光明, 毘楞伽寶(能勝)臺上, 有四寶幢, 幢上寶縵, 如夜摩天宮, 是名華座觀.
8. 像觀：欲想彼佛像, 如閻浮檀金色, 坐彼華上. 見像坐已, 心眼得開, 明見極樂國土, 七寶莊嚴. 復想一大蓮華, 在佛左右, 觀音勢至兩菩薩, 坐左右華上. 皆放光明, 一一樹下, 亦有三蓮華, 各有一佛二菩薩像, 遍滿彼國. 此想成已, 名像觀.
9. 佛眞身觀：更觀, 無量壽佛身相光明. 身如百千萬億夜摩天閻浮檀金色. 佛身高六十萬億那由他⁹⁾恒河沙由旬, 眉間白毫右旋宛轉, 如五須彌山 云云.
10. 觀世音觀：觀世音菩薩身相, 長八十億那由他恒河沙由旬, 身紫金色, 頂有肉髻, 項有圓光. 其圓光中有五百化佛 云云.
11. 大勢至觀：想大勢至菩薩, 身量大小亦如觀音菩薩. 舉身光明, 照十方國, 作紫金色. 有緣衆生, 皆悉得見. 但見此菩薩, 一毫孔光, 卽見十方無量諸佛,

8) 『都序』, 卷上(T48, p.399b).

9) [原註] 那由他는 第法一萬阿由他. 百萬은 那由他. 俱舍論에는 俱極卽千萬의 百倍은 阿由他. 阿由他의 百倍 卽一千億을 那由他.

淨妙光明，是故號爲無邊光。以智慧光普照一切，令離三塗，得無上力，是故號爲大勢至菩薩。

12. 普想觀：前想成已，當起自心見生於西方，於蓮華中，結跏趺坐，作蓮華開合想 云云。

13. 雜想觀：若欲至心生西方者，先觀丈六佛像，在池水上，阿彌陀佛神通如意，於十方國變現自在。或現大身，滿虛空中，或現小身，丈六八尺。所現之形皆眞金色，圓光化佛及寶蓮華 云云。

14. 上華生觀：欲生彼國，當發三心，至誠心，深心，迴向心 云云。

15. 中華生觀：受持五戒及，八戒齋，不造五逆，無衆過患 云云。

16. 下華生觀：或有衆生，作諸惡業，雖不誹謗經，多造惡法，無有慚愧，命欲終時，遇善知識，爲讚大乘十二部經。首起名字，除罪復稱，南無阿彌陀佛 云云。¹⁰⁾

又眞性은 卽不垢不淨하야 凡聖이 無遮언만은 禪則有淺有深하야 階級이 殊等하니,

1. 外道禪：謂帶異計하야 欣上厭下而修者요.

2. 凡夫禪：正信因果호대 亦以欣厭而修者요.

3. 小乘禪：悟我空偏眞之理而修者요.

4. 大乘禪：悟我法二空所顯眞理而修者요.¹¹⁾

5. 最上乘禪：若頓悟自心이 本來清淨하야 元無煩惱하며 無漏智性이 本自具足하야 此心이 卽佛이라. 畢竟無異인달하야 依此而修者는 是最上乘禪이며 亦名如來清淨禪이며 亦名一行三昧며 亦名眞如三昧라.¹²⁾

悟修에 頓漸의 根機를 따라서 三種으로 分하니,

① 息妄修心宗

說衆生이 本有佛性이언만은 而無始無明이 覆之不見故로 輪迴生死하고 諸佛은 已斷妄想故로 見性了了하사 出離生死하야 神通自在하시니 當知하라. 凡

10) 晁良耶舍譯, 『佛說無量壽經』(T12, pp.342a-346b).

11) 『都序』 卷上(T48, p.399b)에서 요약한 것이다.

12) 『都序』 卷上(T48, p.399b).

聖功用이 不同하고 外境内心이 各有分限故로 須依師言教하여 背境觀心하여 息滅妄念이면 心盡即覺悟하여 無所不知호미 如鏡昏塵을 須勤拂拭하여 塵盡明現하면 卽無所不照인달하며, 又須明解趣入禪境方便인댄 遠離憤鬧하고 住閑靜處하여 調身調息하며 跏趺宴默하여 舌拄上嚙하고 心注一境이라 하니라.¹³⁾

② 泯絕無寄宗

說凡聖等法이 皆如夢幻이라 都無所有니 本來空寂하여 非今始無며 卽此達無之智도 亦不可得이라. 平等法界에 無佛無衆生이며 法界도 亦是假名이라. 心既不有어니 誰言法界리오. 無修不修하며 無佛不佛이라. 設有一法이 勝過涅槃이라도 我說亦如夢幻이라호라. 無法可拘며 無佛可作이라 凡有所作이 皆是迷妄이니 如此了達本來無事하여 心無所寄하여사 方免顛倒며 始名解脫이라 하니라.¹⁴⁾

③ 直顯心性宗

說一切諸法의 若有若空이 皆唯眞性이라. 眞性은 無爲하여 體非一切니 謂非凡非聖, 非因非果, 非善非惡等이라. 然이나 卽體之用이라 而能造作種種하나니 謂能凡能聖하며 現色現相等이라 於中에 指示心性이 復有二類하니¹⁵⁾

A. 卽今에 能語言動作하며 貪嗔慈忍하며 造善造惡하여 受苦樂等이 卽汝佛性이니 卽此本來是佛이라. 除此하고는 無別佛也니라. 了此天真自然故로 不可起心修道니 道卽是心이라. 不可將心하여 還修於心이며 惡亦是心이라 不可將心하여 還斷於心이니 不斷不修하고 任運自在하여사 方名解脫이라. 性如虛空하여 不增不減커니 何假添補리오. 但隨時隨處하여 息業養神하여 聖胎增長하면 顯發自然神妙하리니 此卽是爲眞悟·眞修·眞證也니라.¹⁶⁾

B. 諸法如夢을 諸聖이 同說하시니 故로 妄念이 本寂하고 塵境이 本空이라. 空寂之心이 靈知不昧하나니 卽此空寂之知니 是汝眞性이라. 任迷任悟하여 心本自知니 不藉緣生하며 不因境起라. 知之一字니 衆妙之門이니라. 由無始迷之故로 妄執身心爲我하여 起貪嗔等念하나니 若得善友開示하여 頓悟空寂之知하

13) 『都序』 卷上(T48, p.402b).

14) 『都序』 卷上(T48, p.402c).

15) 『都序』 卷上(T48, p.402c).

16) 『都序』 卷上(T48, p.402c).

면 知此無念無形커니 誰爲我相人相이리오. 覺諸相空하면 心自無念이요. 念起卽覺이니 覺之卽無라 修行妙門이 唯在此也니라. 故로 雖備修萬行이나 唯以無念으로 爲宗이니 但得無念知見하면 則愛惡이 自然淡泊하고 悲智니 自然增明하며 罪業이 自然斷除하고 功行이 自然增進하리라. 既了諸相非相하면 自然修而無修하야 煩惱盡時에 生死卽絶하고 生滅已하면 寂照現前하여 應用無窮을 名之爲佛이니라.¹⁷⁾

○ 前項 所作之罪業에는 但知虛幻이라 非究竟法인달하야 能回心此箇門中하야 以般若智水로 滌除垢染之穢하고 淸淨自居하야 從腳下去하야 一刀兩段하고 更不起相續心이 足矣라. 不必思前念後也니라. 既曰虛幻則作時도 亦幻이며 受時도 亦幻이며 知覺時도 亦幻이며 米倒時도 亦幻이며 過去現在未來가 皆悉是幻이라. 今日에 知非則以幻藥으로 復治幻病이니 病瘥藥除하면 依前只是 舊時人이라 差別有人有法則是는 邪魔外道の 見解也니라.¹⁸⁾

時時於靜勝中에 切不得忘了話頭하고¹⁹⁾ 但從腳下하여 着實做將去인정 已過者는 不須怖畏하고 亦不必思量이니 思量怖畏하면 卽障道矣리라.²⁰⁾

但於諸佛前에 發大誓願호대 願此心이 堅固하야 永不退失하고 杖諸佛加被하야 遇善知識하야²¹⁾ 續佛慧命하야 以報諸佛莫大之恩하야지이다하라. 若如此 則久久하면 無有不悟之理하리라. 不見가 善財童子 云云.²²⁾

○ 若就機하야 約悟修說者인댄²³⁾

1. 漸修頓悟

先因漸修功成하야 而豁然頓悟하니 如伐木에 片片漸斫이라가 一時頓倒하며,

17) 『都序』 卷上(T48, p.402c-403a).

18) 安震湖編, 『懸吐註解 書狀』, 서울: 法輪社, 1976, pp.5-6.(이하 『書狀』으로 약칭)

19) 『書狀』에는 ‘話頭하고’ 대신 ‘須彌山 放下着 兩則語하고’로 되어있다.

20) 『書狀』, p.6.

21) 『書狀』에는 ‘遇善知識하야’ 다음에 ‘一言之下에 頓亡生死하고 悟證無上等菩提하야’가 들어있다.

22) 『書狀』, p.7.

23) 『都序』 卷下(T48, p.407c)에는 “意又不同하니 如前所敍하여 諸家에”가 추가되어 있다.

又如遠詣都城에 步步漸行이라고 一日頓到也라.²⁴⁾

2. 頓修漸悟

因頓修而漸悟라하며 如人이 學射에 頓者는 箭箭直注, 意在於의이요, 漸者는 久久라사 方始漸親漸中이니 此說運心頓修요, 不言功行頓畢也니라.²⁵⁾

3. 漸修漸悟

如登九層之臺에 足履漸高하며 所見이 漸遠이라. 故로 有人이 詩云 欲窮千里目인댄 更上一層樓也라하니라. 以上은 證悟也요.²⁶⁾

4. 頓悟漸修

先須頓悟코사 方可漸修者는 [此約解言也니 約斷障說인댄] 如日頓出에 霜露漸消하고 約成德說인댄 如孩子生에 卽頓具四肢六根이나 長則漸成志氣功用也니라. 故로 華嚴云 初發心時에 卽成正覺然後에 三賢十聖을 次第修增이라하니 若未悟而修는 非眞修也니라.²⁷⁾ 日出頓出에 霜露漸消, 孩子頓生에 志氣漸立, 猛風이 頓息에 波浪이 漸停, 訴良이 頓成에 禮樂을 漸學이니라.²⁸⁾

5. 頓悟頓修

[修悟一時, 先修後悟, 先悟後修.]²⁹⁾ 此說上上智니 根性[根勝故悟]欲樂[欲勝故修]이 俱勝하여 一聞千倍에 得大摠持하여 一念不生하고 前後際斷이니 斷障은 如斬一縷絲에 萬條頓斷하고 修德은 如染一縷絲에 萬條頓色이니라. 荷澤云 見無念體하여 不逐物生이라 하며 又云 一念이 與本性相應하면 八萬波羅蜜行을 一時齋用也라 하니라. 此人三業은 唯獨自明了라 餘人의 所不見이니라.³⁰⁾

[又以眞如가 卽生滅故로 經에 云하되 法身이 流轉五道를 名曰衆生이니 旣知迷悟凡聖이 在生滅門인댄 今於此門에 具彰凡聖二相호리라. 卽眞妄이 和合하여 非一非異니 名阿賴耶識³¹⁾이니 此識이 在凡하야 本來常有覺與不覺二義하니 覺是三乘賢聖之本이요, 不覺은 是六道凡夫之本이라. [今且示]凡夫本末이

24) 『都序』 卷下(T48, p.407c).

25) 『都序』 卷下(T48, p.407c).

26) 『都序』 卷下(T48, p.407c).

27) 『都序』 卷下(T48, p.407c).

28) 『都序』 卷下(T48, p.407c).

29) 이 부분은 『都序』(T48, p.407c)에는 없다. 峰庵이 삽입한 것으로 보인다.

30) 『都序』 卷下(T48, p.407c).

31) 『都序』 卷下(T48, p.409a-b).

摠有十重하리니[今每重에 以夢喻로 側各注하여 一一合之하리라.]³²⁾

1. 謂一切衆生이 [雖]皆有本覺眞心이요,
如一富貴人이 端正多智하여 自在宅中也라.³³⁾
2. 未遇善友開示하여 法爾本來不覺이요,
如宅中人이 睡自不知也라 論云 依本覺故로 而有不覺也라.³⁴⁾
3. 不覺故로 法爾念起요,
如睡에 法爾有夢이라 論云 依不覺故로 生三種[相]이라하니 此是初一[業相]也요.³⁵⁾
4. 念起故로 有能見相이요,
如夢中[之]想也라.³⁶⁾
5. 以有見故로 根身世界妄現이요,
夢中別見有, 身在他鄉貧苦하며 及見種種好惡事境이라.³⁷⁾
6. 不知此等이 從自念起하고 執爲定有하나니 名爲法執이요,
正夢時에 法爾必執夢中所見之物하여 爲實[物]有也라.³⁸⁾
7. 執法定故로 便見自他之殊하나니 名爲我執이요,
夢時에 必認他鄉貧苦身하여 爲己本身라.³⁹⁾
8. 執此四大하여 爲我身故로 法爾貪愛順情諸境하여 欲以潤我하고 嗔嫌違情諸境하여 恐損惱我하여 愚癡之情으로 種種計校하나니라. 此是三毒이니 如夢在他鄉하여 所見違順等事니 亦貪嗔也라.⁴⁰⁾
9. 由此故로 造善惡等業이요,
夢中에 或偷奪打罵하며 或行恩布德아라.⁴¹⁾

32) 『都序』 卷下(T48, p.409b).

33) 『都序』 卷下(T48, p.409b).

34) 『都序』 卷下(T48, p.409b).

35) 『都序』 卷下(T48, p.409b)에는 ‘業相’이 빠졌다.

36) 『都序』 卷下(T48, p.409b).

37) 『都序』 卷下(T48, p.409b).

38) 『都序』 卷下(T48, p.409b).

39) 『都序』 卷下(T48, p.409b).

40) 『都序』 卷下(T48, p.409b).

41) 『都序』 卷下(T48, p.409b).

10. 業成難逃함이 如影響이 應於形聲故로 受六道業繫苦樂相이니라.

如夢에 因偷奪打罵하여 彼捉枷禁決罰하며 或因行恩得報하여 舉薦拜官署職也라.⁴²⁾

次辨에 悟後修證이 還有十重하니 翻妄卽眞이라 無別法故니라. 然이나 迷悟義別하며 順逆이 次殊하니 前是迷眞逐妄이라. 從微細順次生起하여 展轉至麤요 此是[後乃]悟妄歸眞이라. 從麤重逆次斷除하여 展轉至細하니 以能翻之智는 自淺至[之]深이니 麤障은 易遣이라 淺智로도 卽能翻故요. 細惑은 難除라 深智로서 方能斷故니 故로 此[後]十이 從後[末]逆次하여 翻破前十이라.⁴³⁾

1. 謂有衆生이 遇善知識의 開示上說本覺眞心하여 宿世曾聞하나니 今得解悟.⁴⁴⁾ 四大非我며 五蘊이 皆空하여 信自眞如와 及三寶德이요.⁴⁵⁾

2. 發悲智願하여 誓證菩提요.⁴⁶⁾

3. 隨分修行,⁴⁷⁾ 施戒忍進과 及止觀⁴⁸⁾하여 增長信根이요.⁴⁹⁾

4. 大菩提心이 從此顯發이요.⁵⁰⁾

5. 以知法性이 無慳等心하야⁵¹⁾

6. 隨順修行六波羅蜜하야 定慧力用으로 我法雙亡하여 無自無他하며 常空常幻이요.⁵²⁾

7. 於色에 自在하여 一切融通이요.⁵³⁾

8. 於心에 自在하여 無所不照요.⁵⁴⁾

42) 『都序』 卷下(T48, p.409b).

43) 『都序』 卷下(T48, p.409b).

44) 『都序』 卷下(T48, p.409c).

45) 『都序』 卷下(T48, p.409c).

46) 『都序』 卷下(T48, p.409c).

47) 宗密述, 『禪源諸詮集都序』 卷下(T48, p.409c)에는 ‘隨分修習’으로 되어있다.

48) 宗密述, 『禪源諸詮集都序』 卷下(T48, p.409c)에는 ‘及止觀’으로 되어있다.

49) 『都序』 卷下(T48, p.409c).

50) 『都序』 卷下(T48, p.409c).

51) 『都序』 卷下(T48, p.409c)에는 ‘無慳等心하야’ 다음에 ‘等者는 染欲·瞋恚·懈怠·散亂·愚癡也라’ 부분이 삽입되어있다.

52) 『都序』 卷下(T48, p.409c).

53) 『都序』 卷下(T48, p.409c).

9. 滿足方便이니 一念相應하여 覺心初起에 心無初相하여 離微細念하여 心即常住라 [直覺於迷源이 名究竟覺이오.55)

10. 心既無念則, 無別始覺之殊라 本來平等하여 同一覺故로 冥於根本眞淨心源하여 應用塵沙라 盡未來際히 常住法界하여 感而即通이 名大覺尊이니 佛無異佛이라 是本佛이며 無別新成故로 普見一切衆生하니 皆同成等正覺이라하시니라.56)

結論

然이나 初十重은 是一藏經이 所治法身中(第一重也)에 煩惱之病的 生起元由(次三重也)가 漸漸加增하여(我法二執) 乃至麤重(造業三毒) 慧滅之狀이오.(受報) 後十重은 是法身이 信方하고 服藥(前三重也) 病差하여(菩提心이 開發) 將理方法으로(六波羅蜜) 漸漸減退하여(從六至九) 乃至平復(成佛)之狀이니라.57)

如有一人이(在纏法身) 諸根具足하여(恒沙功德) 強壯(常住不變, 妄不能染) 多藝라가(恒沙妙用) 忽然得病하여(無始無明) 漸漸加增하여(其次七重) 乃至氣絶호대(第十重也) 唯心頭暖이러니(賴耶識中에 無漏智種) 忽遇良醫하여(大善知識) 知其命在하고(見凡夫人 卽心是佛) 強灌神藥한대(初聞不信 頻就不捨) 忽然蘇醒하여(悟解) 初未能言이라가(初悟人이 說法에 答他問難이 悉未의也) 乃至漸語하며(解說法也) 漸能行季履하여(十地十波羅蜜) 直至平復하여는 (成佛) 所解伎藝를 無所不爲하나니(神通光明, 一切種智) 以法으로 一一對合하면 有何疑事를 而不除也리요. 卽知一切衆生이 不能神變作用者는 但以業識惑病에 所拘안정 非[已]法身이 不具妙德이니라.58)

今愚者가 難云호대 汝既頓悟卽佛이어니 何不放光者는 何殊令病未平復之人으로 便作身上本藝이오. 然이나 世醫處方에 必先候脈하나니 若不對病狀輕重이면 何辨方書는非하며 若不約痊愈淺深이면 何論將理法則이리요. 法醫도 亦爾故로 今具述迷悟各十重之本末하노니 [將前經論에 統三種之淺深하여] 相對

54) 『都序』 卷下(T48, p.409c).

55) 『都序』 卷下(T48, p.409c).

56) 『都序』 卷下(T48, pp.409c-410a).

57) 『都序』 卷下(T48, p.410c).

58) 『都序』 卷下(T48, p.410c).

照之하면 如指其掌하리라.⁵⁹⁾

修禪의 三種

1. 義理禪 : 有(慮) 無(靜) 中(非有非無, 亦有亦無) 三句
2. 如來禪 : 權(慮) 實(靜) 中(非權非實, 亦權亦實) 三玄
3. 祖師禪 : 機(靜) 用(慮) 中(機用齋示) 三要⁶⁰⁾

祖師禪外 上“二禪은 非要也니 何況藏教死句乎아. 餘二禪은 亦爲入祖師禪之方便이며, … 一代教跡은 爲非要也라. 盖此靜慮가 卽臨濟의 所謂眞佛(靜)·眞法(慮)·眞道(靜慮)故로 爲妙有也요. 且三一皆空而無實有故로 亦具眞空也라. 則靜是眞空이요. 慮是妙有也라. 是人人自性上에 本具之三要面目而 三種人이 隨機別故로 分爲三種禪也라.”⁶¹⁾ 本法無有三種禪也.

○ 南宋 宣和七年(1125년) 乙巳에 大慧宗杲禪師(師年三十七) 始參圓悟克勤於汴京⁶²⁾ 天寧寺할새 才經四十日이러니 一日은 圓悟開堂하고 學僧이 問雲門호되 如何是諸佛出身處닛고 門이 曰東山水上行이니라. 天寧(圓悟 自稱)은 卽不然하야 唯向他道호되 薰風이 自南來하니 殿角에 生微涼이라호리라. 師聞之에 忽前後際斷커늘 悟가 今居擇木堂하야 不釐事務侍者하고 專心保任케하더니 後聞悟室中에 問僧有句無句니 如藤倚樹話하고 師逐問曰聞和尚이 當時에 在五祖하야 曾門此話라호니 不知道甚麼닛고 悟가 笑而不答커늘 師曰和尚이 旣對衆問인댄 今說何妨이닛고 悟가 不得已曰我問五祖호대 有句無句가 如藤倚樹意旨니 如何닛고 祖曰描也描不就하고 畫也畫不就니라.⁶³⁾

又問樹倒藤枯時如何닛고 祖曰相隨來也니라하더라. 師當下에 豁然大悟曰我會也니다. 悟歷舉數段因緣詰之호대 皆酬對無滯어늘 悟가 喜謂之曰 吾不欺汝

59) 『都序』 卷下(T48, p.410c).

60) 이것은 「高峰和尚禪要序」의 주석에 나오는 내용을 도표로 표시한 것이다. 安震湖編, 『懸吐註解 禪要』,法輪社, 1976, p.2上. (이하 『禪要』로 약칭)

61) 『禪要』, p.2上-下.

62) 河南城의 다른 이름이다.

63) 安震湖編, 『懸吐註解書狀』, 범문사, 1976, pp.1-2. (이하 『書狀』으로 약칭).

也라하며 乃著臨濟正宗記付之하고 俾掌記室커늘 師仍爲圓悟弟子하다.⁶⁴⁾ …… 紹興十一年五月에 奸相⁶⁵⁾秦檜⁶⁶⁾以師로 爲張九成黨이라하여 秦請毀其衣牒⁶⁷⁾ 하고 竄衡州⁶⁸⁾十五年이러니, 二十六年十月에 詔移梅陽이라가 不久에 復其形服하고 放還이러니 十一月에 詔住阿育王寺하다. 二十八年에 降旨하야 今師로 在在徑山寺하야 大弘圓悟宗旨할새 道法之盛이 冠于當世하야 衆至二千與人이라. 辛巳春에 退去明月堂이러니 明年壬午(高宗 三十二年)에 上이 賜號曰大慧禪師라 하다.⁶⁹⁾

孝宗隆興元年 癸未 … 八月九日에 謂衆曰吾翌日胎行이라하더니 是夕五鼓에 手書遺表하고 并囑後事한대 有僧了賢이 請偈어늘 師乃大書曰生也祇麼요 死也祇麼어늘 有偈無偈에 是甚麼熱고하시고 怡然而逝하니 世壽는 七十有五요 坐夏는 五十有八年이라. 上이 痛悼不已하시고 賜諡曰普覺이라하며 塔曰普光이라하다.⁷⁰⁾ … 南嶽懷讓和尚이 亦號大慧할새 今學生號死諡云 大慧普覺이라하니라.

第二章 禪의 概念

上에 種種說示한 바와 같이, 禪은 吾人의 心地를 指示한 것이니, 心은 禪의 體가 될지라. 그런 故로 이 禪은 我와 非我를 否定하고 無我를 體驗한 本地의 心境에 立脚하여 云謂함이니, 要는 自我를 超脫한 것이다. 自我를 超脫함은 眞空妙有를 意味하는 것이니, 還元이 卽 超脫이다. 何故오? 迷할 때에 凡夫와 聖人이 判異하고 染淨이 懸殊하였으나, 其第一還元の 境地에서 觀察할 때에는 彼此矛盾을 볼 수 없으므로 染淨凡聖 등이 幻華와 같은 것이다. 換言하면 絶對眞空인 大我自覺에서 創造的 主體가 發見됨으로 自我本體淸淨心地가 禪의 體요, 그 絶對的인 有無를 超脫한 無의 境地에서 恒常 有無를

64) 『書狀』, p.2.

65) 奸相(간상) : 간사한 재상(宰相)을 일컬음.

66) 秦檜(진회) : 간사한 재상의 이름. 그는 당시 정치적 월걸 관계에 있던 張九成이라는 사람과 같은 일당이였다.

67) 衣牒(의첩) : 가사와 도첩.

68) 竄衡州(찬형주) : 형주(衡州)에서 귀양살이를 했다는 뜻.

69) 『書狀』, p.3.

70) 『書狀』, p.3.

볼 수 있는 心地인 것이다.

그러므로 野雲祖師云하되 “主人公아 聽我言하라. 幾人이 得道空門裏어늘 汝何長輪苦趣中고 云云”⁷¹⁾하니 五蘊假我身を 野雲이 絶對眞空인 眞我主人에게 當問하여 賓主 없는 本地에서 賓主를 세워서 促問하니 亦是 禪의 自在한 實現이다. 또 巖頭⁷²⁾의 嗣瑞巖禪師⁷³⁾도 每日 喚主人公하여 自參하고 乃曰 惺惺着하라. 喏 他時異日에 莫受人瞞, 喏喏라고 하니,⁷⁴⁾ 가장 自己를 아는 것은 自己를 두지 않는 것이요, 眞實의 生은 絶對否定한 心地에로 脚한 것이다. 그러므로 實現의 生涯에 있는 사람은 壁立萬仞하여 無人之境으로 있으나 또 恒常 마음의 墻壁을 超越하여 無量無邊 世界를 展望하고 있으니 一多와 大小와 廣狹 等の 모든 相對性을 自由롭게 움직여서 一을 多로, 多를 一로 하는 等 自在하여 內包外現이 無碍하니 一毛端에 現寶玉劍이 眞實임을 信할 수 있는 것이다.

그래서 이 絶對否定한 大我의 主人이 活動하므로 새로운 힘의 價値가 生産되고 이 새로이 生産하는 業自體가 宇宙萬象의 創造根本義가 되는 것이다. 이 境地에서 異敎의 創造說의 歪曲됨을 可히 알 것이다. 이 創造主體의 힘이 無念의 心에서 出함이니, 卽禪의 樣相인 것이다. 이것은 相對性이 끊어짐으로 最極寂靜하고 無時로 轉變이 無際限하므로 항상 繁興하여 兩者가 一切가 되어서 一如하니 禪은 卽 動靜一如한 當體를 가르친 것이다. 이것을 표현한 境界가 卽 靑山은 本不動건만 白雲이 自去來라.

風穴禪師 上堂云 祖師心印은 狀似鐵牛機하니 去卽印住하고 住卽印破라. 只

71) 『初發心自警文』 『野雲禪師 自警文』

72) 巖頭全夔(豁) 선사는 唐代禪宗大師인데, 福建省 泉州人이다. 속성은 柯이다. 출가하여 仰山慧寂 선사를 참방했으며, 最후에는 德山宣鑑 선사를 스승으로 삼았다. 德山 門下에서 雪峯依存과 同學했으며, 末年에는 鄂州 巖斗弘寺에서 머물렀다.

73) 瑞巖師彦 禪師는 巖頭全豁 선사의 법제자이다. 속성은 許이고 福建人이다. 사언 선사는 어릴 때 스스로 출가하여 戒行이 청정했다. 처음 암두전환 선사를 뵈고, “如何是本常理?”라고 물었다. 巖頭 화상은 “動也.”라고 답했다. 사언 선사가 다시 묻기를 “動時如何?”라고 묻자, 암두 화상은 “不是本常理.”라고 말했다.

74) 이것은 『無門關』 第十二則 巖頭喚主人이다. 즉 서암사언 화상은 매일 스스로 “주인공아!” 하고 부르고 “예!” 하고 응낙하고 이내 “깨어있는가?” 하고 “예!” 하고 대답하고 “언제 어디에서도 항상 나에게 속지 말라!” 하고 “예!” “예!” 하고 자문자답하였다. (“瑞巖(師)彦和尚, 每日自喚主人公, 復自應喏, 乃云 惺惺著? 喏! 他時異日 莫受人瞞, 喏喏.”)

如不去不住니 卽是며 不卽是라 하니, 圓悟評云 何故로 不似石人木馬之機오 直下에 似鐵牛之機라사 無爾撼動處라 하니,⁷⁵⁾ 無念·無住·無相이 主體的인 故로 想像으로 理解할 수 없고 돌이켜 念想을 脫却하여야 비로소 體認할 수 있는 것이다. 이런 의미에서 禪은 體驗實踐에서 나오는 實踐行動이요 被動生活은 아니며 沒理性的 行動主義도 아니다.

博識 強記하는 被動的 學問이 아니다. 또한 禪이 自體에서는 互相融通함으로 因果·理事·依正 等の 一切를 內包하고 있는 것이다. 世間의 倫理道德과 文化藝術 等に 最高理想을 發見하여 極致를 보는 機關이다.

自己가 業報로 受稟한 器械 內에 있어서는 그 世界가 어디에서 自己에게 賦與된 것인지 또는 自己가 어째서 그 世界에 受生하였는지 自身을 모르고 生活함은 普通 凡夫의 現實生活이다. 그러나 禪의 生涯는 그러한 窠臼⁷⁶⁾에서 脫却하여 그 世界를 觀察하므로 實에 還元하여 假를 觀하고 假에서 實을 보게 된다. 그래서 禪을 體驗한 사람은 別世界를 開拓하여 眞理의 光明으로 莊嚴하게 된다.

이것이 卽 ‘鐵牛의 機’를 把握하여 永久히 不變 不同하는 中道床에 있으면서 또한 此岸 彼岸 中流에도 膠着(교착: 찰떡찰떡하게 단단히 달라붙음)⁷⁷⁾하지 않고 恒常 實踐의 行動으로 精進하는 것이다. 이 實踐의 精進은 一定한 價値의 所得에 固함이니, 正堂하고 不斷의 努力을 말하는 것이다. 이 精進을 實行하는 分上에는 어떠한 環境에도 拘碍되지 않음으로 如何한 主義라도 固執하지 않는다. 그러나 同時에 모든 環境과 모든 主義를 融通하므로 正堂하고 無限한 自由가 있는 것이다.

現在의 心이 現在를 超越하여 過去에 通하고 未來에 廻向하여 恒常 現在임으로 時隔이 없어서 全眞이요, 上下內外의 隔碍가 無하므로 그 世界가 無際界로 染淨이 還元됨으로 相對性이 아닌 淨界일지니 所謂 無量壽 極樂淨土를 受用할 것임으로 自性彌陀 唯心淨土가 理固如然이로다. 그러므로 禪의 境

75) 이 대목의 원문은 다음과 같다. 重顯頌古, 克勤評唱, 『佛果圓悟禪師碧巖錄』 卷4(T48, p.176c), “一日牧主請師上堂, 示衆云: 祖師心印, 狀似鐵牛機, 去卽印住, 住卽印破. 只如不去不住, 卽是是不卽是? 何故, 不似石人木馬之機. 直下似鐵牛之機, 無爾撼動處.”

76) 窠臼(과우): ①구멍. ②보금자리. 轉(轉)하여 일정한 형식. 상투(常套).

77) 膠着(교착): 찰떡찰떡하게 단단히 달라붙음.

地에서는 生死拘縛을 解脫하고 그 中間의 모든 矛盾에서 離脫하여 自由自在한 無位人이 되는 것이다. 이 心境을 表現할 수 없는데 表現하기를 ‘平常心是道’⁷⁸⁾라고 하였다. 이것은 玄玄高高한 줄로만 알았다가 다시 한 번 轉身⁷⁹⁾하여 비로소 尊貴의 窠臼를 벗어난 것이니, 즉 百尺竿頭에서 進一步한 消息인 것이다.

그러고 보니 成法破法이 無非佛法이요, 持戒破戒가 모두 蓮花藏 世界의 遊戲이니, 이 境涯⁸⁰⁾에서 비로소 震默大師의 穀茶⁸¹⁾와 誌公和尚의 錫杖⁸²⁾이 있겠으나, 凡眼⁸³⁾의 分別意識으로 어찌 測度⁸⁴⁾할 수 있으며, 하물며 猥濫⁸⁵⁾한 無碍의 行動일까 부냐? 그 自在한 心境이야 말로 江月照 松風拂이며, ‘思憶江南三月裡에 鷓鴣啼處百花香이라.’⁸⁶⁾

또 無門禪師가 評唱云: “春月百花秋有月, 夏有涼風冬有雪, 若無閑事挂心頭, 便是人間好時節.”⁸⁷⁾이라 하였다.

淸淨眞如니 分別妄想이니가 都切한 心境임으로 恒常惺惺하고 淸淨하여 上

78) [原註] 趙州云: “如何是道?” 南泉云: “平常心是道.” 州云: “還可趣向否?” 泉云: “擬向即乖.” 州云: “不擬爭知是道?” 泉云: “道不屬知, 不屬不知; 知是妄覺, 不知是無記. 若眞達不擬之道, 猶如太虛廓然洞豁, 豈可強是非也.”

79) 轉身(전신): ①다른 곳으로 몸을 옮김. ②주의(主義)나 생활 방침을 바꿈.

80) 境涯(경애): 처해 있는 환경이나 처지.

81) 震默大師(1562~1633)는 조선시대의 승려로서 신통과 묘용으로 수많은 일화를 남긴 인물이다. 그는 “하늘은 이불이요 대지를 자리삼고 태산을 베개 삼으니, 달은 촛불이요 구름은 병풍처럼 돌렸네. 바다를 술통으로 삼아 크게 취해 돌연히 일어나 춤을 추니, 긴 소맷자락이 곤륜산에 걸릴까 두렵도다.(天衾地席山爲枕, 月燭雲屏海作樽, 大醉居然仍起舞, 却嫌長袖掛崑崙.)”이라는 시를 남겼다.

82) 誌公和尚(418~514)은 寶志禪師로도 알려져 있는데, 속성은 朱이고 金城人이다. 그는 道林寺의 僧儉에게 禪을 습득하고 南齊시대에 세상에 나타난 여러 가지 奇行과 神異로 유명해졌다. 그는 머리를 길게 기르고 맨발로 다니며, 한손에 錫杖(승려의 지팡이)을 잡고 杖頭에 削刀와 面鏡을 달고 또는 한두疋의 綿布를 달고 港街를 배회하였다. 중국 天柱山 三祖寺의 창건 설화에도 지공화상의 석장이 등장한다.

83) 凡眼(범안): 평범한 사람의 안목.

84) 測度(측도): ①도수를 잴. ②[수] 길이·넓이·부피 개념을 일반적인 집합으로 확장한 것.

85) 猥濫(외람): 하는 짓이 분수에 넘침.

86) 이 구절은 杜甫의 詩 一節이다.

87) 宗紹編, 『無門關』(T48, p.295b).

下内外의 隔碍가 없어서 渾然⁸⁸⁾히 遍滿함으로 六根作用이 各各 周圓하여 通達無碍할 것이니 阿那律의 天眼⁸⁹⁾ 觀音菩薩의 圓通⁹⁰⁾ 舜若多의 圓解⁹¹⁾ 등이 다 이 境界임을 道理分明할 것이다.

그런 故로 頓悟 後의 修習을 保任이라 하나니 그 修行하는 모양이 所謂 ‘水上打胡盧子 捺著卽轉⁹²⁾이니 어떠한 境界에도 住着하지 말지라. 住着하면

88) 渾然(혼연) : ①조금도 다른 것이 섞이지 않은 모양. ②구별이나 차별이 없는 모양. ③모나지도 않고 결점이 없는 원만한 모양.

89) ‘阿那律의 天眼’은 『楞嚴經』 卷2에 나온다. 즉 “阿那律은 閻浮提를 보되 손바닥 안의 菴摩羅 열매와 같이 하고”(般刺蜜帝譯, 『楞嚴經』(T19, p.111b), “而阿那律見閻浮提, 如觀掌中菴摩羅果.”) 라는 대목에서 유래된 것이다. 阿那律은 빨리어 아누룩다(Anuruddha)의 音寫로, 붓다의 제자 가운데 천안제일(天眼第一)로 알려진 인물이다. 그는 붓다의 설법 도중에 졸다가 붓다로부터 질책을 받은 다음부터 잠을 자지 않고 정진하다가 눈병이 나서 결국 실명하고 말았다. 그러나 그는 더욱더 정진하여 천안통을 얻어 보지 못하는 것이 없었다. 閻浮提는 범어 잠부드위빠(jambū-dvīpa)의 음사로, 須彌山 남쪽에 있는 南瞻部洲를 말한다. 菴摩羅는 범어 아말리(āmalī)의 음사로, 아마라까(āmalaka) 나무의 열매인데, 가자(訶子, 열매 아시아산 가리극의 열매)를 말한다. 서양 자두의 일종이다.

90) ‘觀音菩薩의 圓通’은 『楞嚴經』 卷6에 나온다. 즉 “처음에 聞中에서 流에 들어가 所를 벗어나고, 所와 들어감이 이미 고요하매 動과 靜의 二相이 了然히 生하지 아니하며, 이와 같이 점점 增進하여 聞과 所聞이 다하여지고, 聞이 다함도 머물러 있지 아니하여 覺과 所覺이 空하였으며, 空하였다는 覺이 極히 圓滿하여 空과 所空이 滅하여지고, 生과 滅이 이미 滅하매 寂滅이 앞에 나타나더이다. 홀연히 세간과 출세간을 초월하여 十方이 圓明하여지면서, 두 가지 殊勝함을 얻었으니, 一은 위로 사망제불의 本妙覺心과 합하여 佛如來로 더불어 慈力이 同一함이요, 二는 아래로 사망의 일체 六道衆生과 합하여, 모든 중생들로 더불어 悲仰이 동일함이로다.”[般刺蜜帝譯, 『楞嚴經』(T19, p.128b), “初於聞中入流亡所, 所入既寂, 動靜二相了然不生, 如是漸增, 聞·所聞盡, 盡聞不住, 覺·所覺空, 空覺極圓, 空·所空滅, 生滅既滅寂滅現前, 忽然超越世出世間, 十方圓明獲二殊勝: 一者上合十方諸佛本妙覺心, 與佛如來同一慈力; 二者下合十方一切六道衆生, 與諸衆生同一悲仰.”]

91) ‘舜若多의 圓解’는 『楞嚴經』 卷10에 나온다. 즉 “여기에 만일 뚜렷이 밝은데서 밝음이 텅 비었음을 헤아려 온갖 변화를 완전히 멸[非滅, 絕滅]하여, 永滅依(外道の涅槃)로써 돌아가 의지할 곳을 삼고, 이를 홀륭한 경지로 알면, 이 사람은 돌아갈 곳이 없는 데를 돌아가려는 집착에 떨어져서, 無想天의 舜若多(空性에 집착한 부류)들과 벗이 되어, 부처의 보리를 미혹하고 知見을 잃게 된다.”[般刺蜜帝譯, 『楞嚴經』(T19, p.153c), “若於圓明計明中虛, 非滅群化, 以永滅依爲所歸依, 生勝解者, 是人則墮歸無歸執, 無想天中諸舜若多成其伴侶, 迷佛菩提亡失知見.”] 순야다는 범어 순야따(sūnyatā)의 音寫로, ‘空’ 혹은 ‘空性’이라는 뜻이다. 위 내용은 외도들이 추구하던 완전한 寂滅, 즉 斷滅論에 떨어지는 것을 경계한 것이다.

92) 이 구절은 『벽암록』 권4 제38칙 ‘祖師心印’(조사의 마음 도장)에 나오는 대목인

種種의 迷妄이 生起하여 實로 百禍의 根本이 된다. 境界에 사로잡혀 自由를 잃지 말고 靑은 靑대로 黃은 黃대로 放任하고 無心 그것을 保任하여 潤達自在한 本性을 따라서 作用함으로 生死의 羈絆⁹³⁾을 벗는 것이니 즉 應無所住하여 而生其心の 境界라 할 것이로다.

第三章 話頭禪

釋尊當時의 修禪은 대개 觀하는 禪으로서 色界禪 無色界定을 닦았던 것이다. 그러나 眞歸祖師의 傳心과 歷代祖師의 傳燈을 보면 모두 最上乘의 祖師禪이다. 祖師禪이라 함은 義理禪·如來禪을 對하여 말하는 것이니, 三種의 不同을 分別하자면 禪那의 譯語인 靜慮로 判別할 수 있다.

第一의 義理禪은 有(慮) 無(靜) 中(非有非無, 亦有亦無)의 三句를 禪이라 하고, 如來禪은 權(慮) 實(靜) 中(非權非實, 亦權亦實)의 三玄를 禪이라 하고, 祖師禪은 機(靜) 用(慮) 中(機用齋示)의 三要를 禪이라 한다. 本來 種類가 있는 것이 아니고 사람의 根機 利鈍에 따라서 悟入의 深淺이 있는데서 分別한 것이다. 그런 故로 世尊이 初悟成道 後에 遊行 數十日에 臻極치 못하심을 自認하사 再入雪山하였는데, 眞歸祖師在雪山, 叢木房中待釋迦, 傳持祖印壬午歲, 心得同時祖宗旨라하였다.(寶藏錄)⁹⁴⁾

데, 風穴禪師가 牧主에게 설한 것이다. [重顯頌古, 克勤評唱, 『碧巖錄』 卷4(T48, p.177a), “風穴渾是一團精神, 如水上胡盧子相似, 捺著便轉, 按著便動, 解隨機說法, 若不隨機翻成妄語.”] 또한 이 구절은 『벽암록』 제80칙 ‘急水上打毬’(금류 위에서 공을 친다)와도 관련이 있다. [『벽암록』 제80칙 ‘急水上打毬’의 本則은 다음과 같다. 어떤 승려가 조주에게 물었다. “갓 태어난 아이도 六識(眼耳鼻舌身意)을 갖추고 있습니까?”. “금류 위에서 공을 친다”. 승려는 다시 投子라는 승려에게 물었다. “금류 위에서 공을 친다는 뜻이 무엇입니까?”. “한 순간도 흐름이 멈추지 않는다”. 重顯頌古, 克勤評唱, 『碧巖錄』 卷8(T48, p.206b), “僧問趙州: “初生孩子, 還具六識也無?” 趙州云: “急水上打毬子.” 僧復問投子: “急水上打毬子, 意旨如何?” 子云: “念念不停流.”] 선종에서는 ‘水上打胡盧子捺著即轉’ 혹은 ‘急水上打毬子念念不停留’로 통용되고 있는데, ‘不動智’ 곧 不動의 智慧를 가리킨다. 이 용어와 같은 의미로 쓰이는 동어어는 ‘間不容髮’, ‘石火之機’, ‘心之置所’, ‘本心妄心’, ‘有心之心’, ‘無心之心’, ‘救放心’, ‘前後際斷’, ‘內存寄候事’, ‘應無所住而生其心’ 등이다.

93) 羈絆(기반) : ①굴레. ②굴레를 씌운 듯이 자유를 잃냄.

94) 天頭撰, 『禪門寶藏錄』 卷1(X64, p.807c), “唐土第二祖惠可大師, 問達磨. “今付正法卽不問, 釋祖傳何人, 得何處, 慈悲曲說, 後來成規?” 達磨曰: “我卽五天竺, 諸祖傳

또 世尊 當時에 如來 三處傳心하시니,

1. 多子塔前에 分半座는 傳法空之體하시니 殺人刀大機니 頌曰: 樓閣重重華藏界요 紫羅帳裏撒眞珠라.⁹⁵⁾

2. 靈山會上에 舉拈花는 傳許多般用하시니 活人劍大用이라 頌曰: 四五百株垂柳巷, 二三千尺管絃樓⁹⁶⁾라.

3. 雙樹下에 櫛示雙趺⁹⁷⁾는 體用雙傳이라 殺活齊施니 頌曰: 犀因玩月紋生角, 象被警雷花入牙라.⁹⁸⁾

다음에 達摩大師의 三處傳心은

1. 二祖曰: 我心不安하니 乞賜安心하소서! 達摩曰: 將心來하라. [二祖]曰: 覓心了不可得이니라. [達摩]曰: 安心竟하다 하니, 此는 傳大機也라.

2. 達摩 謂二祖曰: 汝但 外息諸緣하고 內心無喘하여 心如牆壁하여서 可以入道⁹⁹⁾라 하자. 二祖曰: 此廻始息諸緣이니라. [達摩]曰: 莫斷滅否아? [二祖]曰;

說有篇, 而今爲汝說示.” 頌曰: “眞歸祖師在雪山, 叢木房中待釋迦, 傳持祖印壬午歲, 心得同時祖宗旨.” 達摩密錄.”

95) ‘多子塔前分半坐’는 空의 본래 모습을 전한 것이니, 사람을 죽이는 칼[殺人刀]와 같은 큰 기틀[大機]이라는 것이다. 그 경지가 바로 “겹겹이 늘어선 누각이 아름다운 화장계, 보랏빛 비단 장막 뒤에는 진주를 뿌린듯하다(樓閣重重華藏界요 紫羅帳裏撒眞珠라).”는 것이다.

96) ‘靈山會上舉拈花’는 허다한 일반적인 작용을 전한 것이니, 사람을 살리는 칼[活人劍]과 같은 큰 작용[大用]이라는 것이다. 그 경지가 바로 “사오백 그루의 늘어선 버드나무 숲, 이삼천 척의 범음이 퍼지는 누각(四五百株垂柳巷, 二三千尺管絃樓).”이라는 것이다.

97) 『선학강의』에는 ‘泥蓮河畔에 櫛示雙趺’로 되어 있다. 하지만 교열자가 ‘雙樹下櫛示雙趺’로 고쳤다. 『禪門拈頌』에는 ‘泥蓮河畔 櫛示雙趺’로 나타나고, 西山著 『禪家龜鑑』에는 ‘雙樹下櫛示雙趺’로 되어 있다. 붓다의 入滅地는 말라(Malla)국의 城市 꾸시나가라(Kusinagara, 拘尸那竭羅)의 사라쌍수 나무 밑이다. 그래서 ‘娑羅雙樹下 櫛示雙趺’로 불렀다. 여기서는 일곱 글자로 맞추기 위해 ‘雙樹下櫛示雙趺’로 했다. ‘泥蓮河畔’은 붓다의 成道地인 붓다가야 근처에 있는 네란자라(Nerañjarā) 강을 음사한 것이기 때문에 잘못된 것이다.

98) ‘雙樹下櫛示雙趺’는 體와 用을 같이 전한 것이니, 가르침을 살리고 齋교를 베푸는 것이다. 그 경지가 바로 “물소는 달을 감상하며 아롱진 달무늬를 뿔에 새기고, 코끼리는 우뢰에 놀라 번개모양을 상아에 입히네(犀因玩月紋生角, 象被警雷花入牙라).”는 것이다.

99) ‘方可入道’로 나타나는 문헌도 있다.

了了常知라 하니, 此는 傳大用이라.

3. 達摩가 臨郡弟子處하사 次次問所得法할 새, 二祖慧可가 出衆하여 禮三拜하니, 此는 傳機用齊施라. (汝得我骨髓라 하신 故라.)

六祖 前에는 如此合傳이러니 六祖 已後[以後]에는 分傳二義하니, 靑原行思는 得純金鋪大機하고, 南嶽懷讓은 得雜貨鋪大用하니라.

其後에 根機가 漸劣하여 意馬가 焚蕩하고, 心猿이 輕華妄動하므로 그야말로 心行處滅하고 言語道斷하는 思量不及境을 參究케 하여 格外禪을 指導하여 如來의 三處傳心 道理를 悟得케 하니, 卽 話頭의 方便으로 唐·宋·明·元·淸까지 流傳하였다. 後에는 亦然 話頭에도 思議商量¹⁰⁰을 부쳐서 溫發을 하니 衆生의 情識의 劣해지는 程度가 이와 같이 不純해진 것이다. 그 話頭라는 것의 例를 들면,

1. “吾有一物하니 上柱天下柱地하며 明如日黑似漆하고 無名無相하여 常在 動容中하되 收不得者가 是甚麼오?” 又는 “甚麼物이 怎麼來오?” 又 “那箇是我 佛性고?” “拖死屍者는 是甚麼오?”

2. “萬法이 歸一커니 一歸何處오?” [趙]州云: “我在靑州作一領布衫, 重七斤.”¹⁰¹

3. “如何是祖師가 西來意닛고?” 州云: “庭前柏樹子니라.”

4. 僧問趙州하되 “狗子之還有佛性耶無인가?” 州云: “無.”

5. 嚴陽尊者가 問趙州하되 “一物도 不將來時如何닛고?” 州云: “放下著하라.” [嚴陽]尊者가 曰: “一物도 既不將來커늘 放下箇甚麼닛고?” 州云: “放不下 擔取去하라.” 하니 放下箇甚麼오?

6. “如何是佛이닛고?” 州云: 麻三斤이라.

7. 僧問雲門하되 “不起一念이 還有過也無인가?” 門曰: “過如須彌山.”

8. 僧問雲門하되 “如何是佛이닛고?” 門云: “乾屎橛이니라.”

이와 같은 公案이 一千七百則이 있어서 祖師關을 보이니, 어느 公案에나

100) 商量(상량) : 헤아려 생각함.

101) 雪竇禪師의 『頌古百則』 가운데 一則 公案이다.

透徹히 깨치면 千七百 公案이 一道光明에 無不通知하는 것이다. 그런데 此等¹⁰²⁾ 玄關이 金剛圈과 같아서 透之不得하고 栗棘蓮과 같아서 吞之不下하니, 이 心言不到하는 祖師意志를 透吞코자하여 如渴思飲하며 如兒憶母하며 如貓捕鼠하며 如鶴抱卵하여 念念에 間斷¹⁰³⁾치 아니하여 晝三夜三 四威儀內에 本參話頭를 提起하되 確固眞實한 信念으로 工夫를 지어가면 不覺에 話頭가 不提自提하여 不疑自疑하여 泥塑玩木과 같이 相似한 境地에 參列하면 忽然 翻身一擲하며 疑團이 打破하는 同時에 絶後再更生함을 얻으리니 一大事を 마치고 物外 閑道人이 되는 것이다.

第四章 禪의 修習¹⁰⁴⁾

1. 坐禪儀

이 일은 在家·出家에 있는 것도 아니고, 久參初學에 있는 것도 아니며, 男女老少에 있는 것도 아니다. 다만 當人¹⁰⁵⁾에게 大丈夫의 衝天立志가 있느냐 없느냐에 달린 것이다. 古來로 坐禪에 依하여 三昧를 修得하였으니, 그 거동은 第一먼저 마땅히 大悲心을 일으키며, 弘誓願心을 發할지니, 三昧를 精修¹⁰⁶⁾해서 衆生濟度하기를 誓願할 것이요, 一身만 위하여 自己 혼자만 解脫을 求하는 것이 아니어야 할지니라.¹⁰⁷⁾

그리고 모든 因緣은 放捨하고 萬事를 休息하고 身心이 一如하여 本參話頭를 들고 그 動靜에 間斷이 없게 할지니라. 그 다음에 飲食을 節量하여 不多不少하며, 隨眠을 調節하여 不節不恣하며, 調心하여 不敏不惰¹⁰⁸⁾하며, 調身하

102) 此等(차등) : [지시대명사] 이것들. 또는 이들.

103) 間斷(간단) : 잠시 그치거나 끊어짐.

104) 「禪學講義」에는 ‘修習’으로 되어 있지만, 校閱자가 전체의 균형을 맞추기 위해 ‘禪의’를 덧붙였다.

105) 當人(당인) : 당사자(當事者).

106) 精修(정수) : 정세하게 학문을 닦음.

107) 이 대목은 「長蘆慈覺蹟禪師坐禪儀」에 나오는 “[夫]學般若菩薩, 先當起大悲心, 發弘誓願, 精修三昧, 誓度衆生, 不爲一身獨求解脫.”을 풀어서 해석한 것으로 보인다. 如香續集, 『緇門警訓』 卷1 「長蘆慈覺蹟禪師坐禪儀」(T48, p.1047b).

108) 不敏不惰은 마음이 너무 민첩하거나 너무 아끼지 않는 상태를 의미한다.

여 不緩不急하며, 調息하여 不涉不滑¹⁰⁹⁾할지니라.¹¹⁰⁾

또 좌선할 때에는 閑靜處에 住하여 坐物을 厚敷하고 衣服을 寬繫하여 上半身을 前後左右로 坐勢 그대로 운동한 후에 威儀를 看整할지라. 그런 후에 跏趺坐를 하되 먼저 右足으로써 左陞上에 엮고, 左足은 右陞上에 올리는 것을 全跏趺坐라고 하니 或 半跏趺坐도 無妨하니라. 半跏趺坐는 다만 左足으로써 右足を 누를 따름이니라.¹¹¹⁾

다음에 右手로써 左足上에 놓고, 左掌으로써 右掌上에 놓아 兩手大拇指面으로써 相拄하여 徐徐히 몸을 들어 前向하고, 다시 左右로 搖振하여 이에 正身端坐하여 左傾右側하지 말며, 前躬後仰하지 말고, 腰脊頭項骨節로 相拄케 하여 모양이 浮屠같이 할지니라.¹¹²⁾

또 聳身太過하여 氣急不安케 하지 말고, 귀와 어깨가 相對하며, 코와 배꼽이 相對하게 하고, 혀로 上脛을 고여 脣齒를 相着하며 眼目은 微開하여 昏睡가 됨을 免할지라. 만일 禪定을 얻게 되면 그 힘이 가장 勝하니라.

古來로 習定 高僧이 坐常開目하였고, 法雲圓通禪師는 閉目坐禪을 꾸짖되 黑山鬼窟에 들어가는 業을 짓는다고 苦責하였던 것이다.¹¹³⁾

身相이 이미 정해지고 氣息이 調節된 然後에 臍腹을 寬放하여 一切善惡을 모두 思量치 말고 念이 일어나면 깨치고[알아차리고] 깨치면[알아차리면] 곧 없애지리니 오래오래 하면 緣을 얻어서 自然히 一片이 되리니 이것이 坐禪의 要術이니라. 좌선은 이내 安樂法門이거늘 사람들이 多分이 致疾이 되는

109) 不涉不滑(불섭불활) : 호흡을 너무 빠르게 하지도 말고 너무 느리게 하지도 말라는 뜻이다.

110) 如香續集, 『緇門警訓』 卷1 「長蘆慈覺蹟禪師坐禪儀」(T48, p.1047b), “爾乃放捨諸緣 休息萬事 身心一如. 量基飲食, 不多不少, 調其睡眠, 不節不恣.”

111) 如香續集, 『緇門警訓』 卷1 「長蘆慈覺蹟禪師坐禪儀」(T48, p.1047b), “欲坐禪時, 於閑靜處, 厚敷坐物, 寬繫衣帶, 令威儀齋整. 然後結跏趺坐. 先以右足安左陞上, 左足安右陞上. 或半跏趺坐亦可, 但以左足壓右足而已.”

112) 如香續集, 『緇門警訓』 卷1 「長蘆慈覺蹟禪師坐禪儀」(T48, p.1047b), “次以右手安左足上, 左掌安右掌上, 以兩手大拇指面相拄, 徐徐舉身, 前後左右, 反覆搖振, 乃正身端坐. 不得左傾右側前躬後仰, 令腰脊頭項骨節相拄, 狀如浮屠.”

113) 如香續集, 『緇門警訓』 卷1 「長蘆慈覺蹟禪師坐禪儀」(T48, p.1047b), “又不得聳身太過, 令人氣急不安. 要令耳與肩對, 鼻與臍對, 舌拄上脛脣齒相着, 目須微開免昏睡. 若得禪定其力最勝. 古有習定高僧 坐常開目. 向法雲圓通禪師 亦訶人閉目坐禪以謂黑山鬼窟. [蓋有深旨 達者知焉.]”

것은 用心을 잘못된 所致니라. 이 뜻을 얻으면 자연히 四大가 輕安하여 精神이 快利하고 正念分明하여 法味が 精神을 도와서 寂然淸樂하나이다.¹¹⁴⁾

2. 參究의 要諦

上述한 바와 같이 坐禪에 得力하여 語默動靜과 行住坐臥에 常禪常參하여 一行三昧를 修習하게 되면 가장 勝妙하거니와 이렇게 되기까지는 不斷히 精進을 하여야 하나니 이에 세 가지의 要諦가 있으니,

1. 眞實한 信念으로 話頭를 提撕하되 話頭의 玄關破碎를 目的으로 하여 精進하여야 한다. (大信心) 本來로 無念·無住·無相을 先入知見으로 하고, 그 本參話頭에서 一大事가 判斷됨과 自己가 話頭를 打破하지 않고는 그 자리에서 일어나지 아니할 것을 確信하고 參究하는 大信根이 第一要素이다.

2. 念念不忘하는 大憤發心이니, 古聖人의 發憤忘食이라 함과 같이 大憤心이 連前連後하여 間斷없는 心情이니, 話頭를 들어 參究하되 비유컨대 自己의 愛之重之하는 所有財産과 妻子를 被辱하고 父母를 殺害하며 畢竟에 自己生命까지 노리는 怨敵¹¹⁵⁾을 對하여 對敵¹¹⁶⁾하고자 하는 것 같은 執念으로 工夫를 지어가다가 마침내 全身의 勇氣를 一時에 頓發하여 工夫를 하는데 마치 關雲長이 百萬 群衆을 썩은 풀을 베듯이 헤치고 顏良의 머리를 베듯 한 勇氣와 大憤心을 가지고 話頭를 參究하여야 한다.

3. 大疑情이니 비유컨대 大如意寶를 얻었다가 不意之中에 遺失하고 期於이 推尋코자 疑情을 내는 것과 같이 함이니 動靜二境이나 逆順縱橫之間에 純一無雜하고 打成一片하여 千人萬人 中에 있어도 曠漠한 別관에 孤立한 것 같이 되며 耳聾眼盲함과 같이 自己存在를 忘却하고 魂不散底死人格으로 疑情에 사로잡힐 때 時節因緣이 到來하면 卵殼을 쪼아 병아리가 나오듯이 疑情

114) 如曇續集, 『緇門警訓』 卷1 「長蘆慈覺禪師坐禪儀」(T48, p.1047b-c), “身相既定, 氣息既調. 然後 寬放臍腹, 一切善惡都無思量. 念起即覺, 覺之即失. 九九忘緣, 自成一, 此坐禪之要術也. 竊謂坐禪乃安樂法門, 而人多致疾, 蓋不善用心故也. 若善得此意, 則自然四大輕安, 精神快利, 正念分明, 法味資神, 寂然淸樂.”

115) 怨敵(원적) : 원한이 있는 적.

116) 對敵(대적) : ①적과 마주 대함. ②적·세력·힘 등에 서로 맞서서 겨룸. 또는 그 상대.

이 分碎하여 入處가 반드시 있을지라. 이 心境을 古人은 말하되 老鼠가 牛角을 들 때 반드시 道斷함을 본다고 또는 圖地—靜이라고도 일렀다.

그 契證하는 時節因緣은 世尊의 見明星悟道며, 臨濟의 黃蘗六十通棒이며, 靈雲의 桃花와¹¹⁷⁾ 香巖의 擊竹과¹¹⁸⁾ 長慶의 捲簾과¹¹⁹⁾ 玄沙의 壁指와¹²⁰⁾ 洞山の 日尺影葉에¹²¹⁾ 悟得함이 自分境界가 됨을 알지라.

이와 같이 其智顯發의 機緣은 相異할지라도 疑心の 到底함은 相同할지나 古人이 異異同聲으로 大疑之下에 必有大悟라함은 必然的인 理이며, 疑團의 大小에 따라서 開悟의 等差도 있다 할 것이로다. 이 疑團을 지을 때는 學問이나 智慧(智識)로 되는 것도 아니요, 오직 氷玉¹²²⁾같은 心情으로 一條自源去하여 一念萬年去하여 根機 실하게 지어갈 것이요, 僞善의 造作이나 名利를 求하는 心情으로는 到底히 影子¹²³⁾도 보지 못한다. 그러함으로 擧昇彼山格의

117) ‘靈雲桃花’란 영운스님이 복숭아꽃을 보고 깨달았다는 뜻이다. 중국 滄仰宗의 靈雲志勤 禪師(생물연대 미상)의 悟道頌에서 유래한 것이다. 그는 “30년 동안 객을 찾아 헤매느라, 얼마나 많은 세월(낙엽 지는 것을 수없이 봄)을 보냈든가. 스스로 복숭아꽃을 한 번 본 후로는, 지금까지 다시 의심하는 일이 없다.(三十年來尋劍客, 機逢落葉又抽枝, 自從一見桃花後, 直至如今更不疑.)”

118) ‘香巖의 擊竹’은 香巖智閑(?~898)의 悟道頌에서 유래한 것이다. 즉 “딱 소리 한 번에 알던 것 다 잊으니, 닦아 지너 될 것이 아니었구나. 속내를 움켜져 옛 길을 드러내고, 근심의 갈림길로 떨어지지 않도다.(一擊忘所知, 更不假修持[治], 動容揚古路, 不墮焔然機.)”

119) ‘長慶의 捲簾’은 長慶慧稜(854~932)의 ‘捲簾見天偈’에서 유래한 것이다. 즉 “크게 차이 있구나 크게 차이 있구나, 드린 발을 걷고서 천하 경계 바라보니, 어느 누가 나에게 깨달은 바 묻는다면, 불자 들고 입을 쳐 말을 막아 버리리.(也大差矣也大差矣, 捲起簾來見天下, 有人門解我宗, 拈起拂子劈口打.)” 장경혜릉 선사는 雪峰義存(821~908)의 제자이다.

120) ‘玄沙의 壁指’는 玄沙師備(835~908)의 ‘盡十方世界, 是一顆明珠’라는 구절에서 유래한 것이다. 현사는 福州(福建省)의 謝家에서 태어나 30세 때까지 어부로 살다가 출가하여 雪峰義存의 제자로 唐末五大 禪僧으로 알려져 있다. 그는 어떤 스님이 “어떤 것이 부처입니까?(如何是佛)”라고 물으니, “시방세계가 다하여도 이 한 덩어리는 밝은 구슬이니라.(盡十方世界, 是一顆明珠)”라고 답했다.

121) ‘洞山の 日尺影葉’은 洞山良价(807~869)의 悟道の 機緣에서 유래한 것이다. 雲巖曇晟 선사가 洞山에게 “良价和尚! 이 깨치는 일은 정말로 자세하게 살펴야 한다.”라고 말했다. 동산은 그때까지도 의심을 하다가 그 뒤 물을 건너면서 그림자를 보고 앞의 종지를 크게 깨달았다.

122) 氷玉(빙옥) : ①얼음과 옥. ②맑고 깨끗하여 아무 티가 없음의 비유.

123) 影子(영자) : 그림자.

過量大人은 또한 이 範疇外에 있는 것이다.

博山禪警語에 云하되 疑情不起時[不肯起疑情]에 則命根不斷이라. 命根既不斷하면 休亦不去, 歇亦不得이니, 卽此休歇二字가 便是生死根本이라. 縱百劫千生이라도 終無了底日子이니라¹²⁴⁾ 하고, 又云하되 做工夫에 疑情發不起하고 於境緣上生厭離喜하여 到寂靜無人處坐去하고 便覺得力하며, 便覺有意味라가 纔遇著些動處하면 心卽不喜하오니 此是生滅心이요 非禪이라 하니라.¹²⁵⁾ 又云하되 做工夫人이 多怕落空하니 話頭現前하면 那得空去리요? 做工夫에 不得疑情하면 如臨深淵하며 如履薄冰하라. 毫釐失念하면 則喪身失命하리라.¹²⁶⁾

禪關策進(雲棲智宏 撰述)에 云하되 二六時中에 隨話頭而行하며 隨話頭而住하며 隨話頭而坐하며 隨話頭而臥니 心如棘栗蓬相似하여 不破一切人我無明과 五欲三毒等之所吞噉하고 行住坐臥에 通身是箇疑團이니라. [又云 하되] 疑來疑去에 終日呆樁樁地며, 聞聲觀色에 管取[口@力]地一聲去在하니라.¹²⁷⁾

禪家龜鑑에 云하되 凡本參公案上에 切心做工夫하되 如鷄抱卵하며 如猫捕鼠하며 如飢思食하여 如渴思水하며 如兒憶母하면 必有透徹之期하리라.¹²⁸⁾ [如鷄之抱卵에 暖氣相續也며 如猫之捕鼠에 心眼不動也며 至於飢思食, 渴思水, 兒憶母가 皆出於眞心이요, 非做作底心일새 故云 切也니 參禪에 無此切心

124) 元來說 成正集, 『博山禪警語』 第2卷(X63, p.762b), “不肯起疑情, 則命根不斷. 命根既不斷, 休亦不去, 歇亦不得, 卽此休歇二字, 便是生死根本. 縱百劫千生, 終無了底日子.”

125) 元來說 成正集, 『博山禪警語』 第2卷(X63, p.762c), “做工夫, 疑情發不起, 於境緣上生厭離喜, 到寂靜無人處坐去, 便覺得力, 便覺有意味, 纔遇著些動處, 心卽不喜, 此是生滅心, 非禪也.”

126) 元來說 成正集, 『博山禪警語』 第2卷(X63, p.757c), “做工夫人, 多怕落空, 話頭現前, 那得空去? [只此怕落空的, 便空不去, 何況話頭現前耶.] 做工夫, 疑情不破, 如臨深淵, 如履薄冰. 毫釐失念, 則喪身失命.”

127) 株宏輯, 『禪關策進』(T48, p.1100a), “二六時中, 隨話頭而行, 隨話頭而住, 隨話頭而坐, 隨話頭而臥, 心如棘栗蓬相似, 不被一切人我無明, 五欲三毒等之所吞噉, 行住坐臥, 通身是箇疑團. 疑來疑去, 終日呆樁樁地, 聞聲觀色, 管取[口@力]地一聲去在.”

128) 退隱述, 『禪家龜鑑』(X63, p.738c), “凡本參公案上, 切心做工夫, 如雞抱卵, 如猫捕鼠, 如飢思食, 如渴思水, 如兒憶母, 必有透徹之期.”; 西山 著, 法頂 譯, 『禪家龜鑑』, 서울: 흥법원, 1982, p.65, “참구하는 공안에 대해서 간절한 마음으로 공부하기를, 마치 닭이 알을 안은 것과 같이 하며, 고양이 가 쥐를 잡을 때와 같이 하고, 주린 사람이 밥을 생각하듯 하며, 목마른 사람이 물 생각하듯 하고, 어린이가 엄마 생각하듯 하면 반드시 꿩을 때가 있으리라.”

하고 能透[脫]徹者가 無有是處라하니라.¹²⁹⁾

그런데 또 이 話頭禪의 發足を 推求하여보건대 話頭도 亦是 機關¹³⁰⁾이라고 볼 수 있는데, 本是 自迦葉으로 二十八祖 爾來 中華 唐代 馬祖 當時까지는 純眞하여 巧詐¹³¹⁾함이 적었다.

卽 達摩渡來後 禪法이 一時에 隆盛하여 前의 教勢를 壓倒하여 教外別傳의 法幢이 盛行함과 同時에 널리 民衆化가 되어서 文學·書畫·思想界에까지 波紋을 던져서 儒道와 老壯派에도 그 特徵을 插入하고, 詩文에는 白居易, 韓退之며 宋의 蘇東坡 等에 雄文의 氣韻을 내어 異彰을 띄우고 繪畫에도 象徴的 表現을 崇尚하여 그 時代의 特徵을 發揮하여 禪의 影響이 많았다.

이와 같이 大衆化함은 佛教弘布에 多大한 利益이 되나 其實 內部를 보면 實證實悟함이 적고, 그 純粹性이 稀薄하여졌으니 所謂 文字禪 口耳禪이 流行하여 巧妙한 文句言辭를 날려서 見性悟道한 것 같이 하고 오히려 實參實悟하는 것을 非라고까지 諍論이 일어났다.

그러나 蒼蠅¹³²⁾이 處處에 意能着하되 大火聚上에는 붙지 못함과 같이 眞實한 慧命의 脈搏이 鼓動함에는 邪不犯正이었다. 이에 活禪의 金剛智로 혹은 痛棒¹³³⁾을 두며, 혹은 雷喝을 날려 野狐精靈이 腦裂하고, 或時에는 拈槌豎拂하며, 或時에는 檜住托開하고, 或은 隨時隨處해서 沒滋味하고, 沒縫罅¹³⁴⁾한 語句로 引接하여 學者로 하여금 思議 商量할 수 없게 하여 實參實悟케하니 眞耶. 謂老婆心切이라 前에 알았다고 自處하든 것이 모두 認賊爲子하였던 것

129) 退隱述, 『禪家龜鑑』(X63, p.738c), “鷄之抱卵, 暖氣相續也. 貓之捕鼠, 心眼不動也. 至於飢思渴思水兒憶母, 皆出於眞心. 非做作底心, 故云切也, 參禪無此切心, 能透徹者, 無有是處”; 西山 著, 法頂 譯, 『禪家龜鑑』, 흥법원, 1982, pp.65-66, “닭이 알을 안을 때에는 더운 기운이 늘 지속되고 있으며, 고양이 쥐를 잡을 때에는 마음과 눈이 움직이지 않게 되고, 주릴 때 밥 생각하는 것과 목마를 때 물을 생각하는 것이나 어린아이가 엄마를 생각하는 것들은 모두 진심에서 우러난 것이고, 억지로 지어서 내는 마음이 아니므로 간절한 것이다. 참선하는 데에 이렇듯 간절한 마음이 없이 깨친다는 것은 있을 수 없는 일이다.”

130) 機關(기관) : 어떠한 역할과 목적을 위하여 설치된 조직.

131) 巧詐(교사) : 남을 교묘하게 속임.

132) 蒼蠅(창승) : 쇠파리.

133) 痛棒(통봉) : [佛] 좌선(坐禪)할 때, 스승이 마음의 안정을 잡지 못하는 사람을 징벌하는 데 쓰는 방망이.

134) 縫罅(봉하) : ①흔 술. 술기. ②틈 갈라진 데.

이며, 수박 곁활기였던 것이다. 이로부터 眞佛子 法孫이 輩出하니 多少弊風을 是正하고 助道를 挽回¹³⁵⁾함에 이르렀다.

그러므로 古人이 云하되 大凡¹³⁶⁾ 其心이 質直할 때에는 眞僞의 名字가 없으나 그르쳐 以虛爲實함에 이르러서는 始有是非論하니 是彼公案由起之可以也라. 祖元禪師曰: “乾坤孤筇卓無地,¹³⁷⁾ 喜得入空法亦空, 珍重大元三尺劍, 電光影裏斬春風”¹³⁸⁾이라 하였다.

135) 挽回(만회) : 바로잡아 돌이킴.

136) 大凡(대범) : 무릇.

137) 「禪學講義」에는 ‘乾坤無地卓孤筇’로 되어 있지만, ‘乾坤孤筇卓無地’이기에 교열자가 수정했다.

138) 이 계송은 無學祖元(1226-1286) 禪師가 지은 「臨刃偈」이다. 무학조원 선사는 南宋 臨濟宗의 승려였다. 그는 나중에 일본으로 건너가 일본 無學派(佛光派)의 始祖가 되었다. 1275년 元軍이 南宋에 침입해 왔을 때, 그는 溫州의 能仁寺로 피난을 갔다. 그런데 원군이 사찰을 포위하고 무학을 죽이려고 했다. 무학은 이 위기에도 동요하지 않고, 「임인偈」一首를 읊었다. 元軍이 이 계송을 듣고 말없이 물러갔다고 한다.