

shí-lun(成實論) masters in Liáng Dynasty was transformed to Wū-dì theory by Seung-rang(僧朗) the Patriarch of the Sān-lùn sect.

The Èr-dì can be used not only as a teaching(教) tool of sages but also as an object(境) of learning that is understood by ordinary persons. The Èr-dì can be also a source of wisdom(智) or an object(境) of wisdom. So, we can conclude that the Èr-dì theory of Sān-lùn tradition was not a dogmatic one.

Key Words

Sān-lùn, Èr-dì, Jí-zàng, Jiào-dì, Wū-dì, Seung-rang, Hui-jūn

蒙山 看話의 비판적 연구

정성욱(皆明)
동국대학교 박사

- I. 서론
- II. '발견하는 화두'와 '만드는 화두'
- III. 몽산의 생애분석
- IV. 몽산의 좌선과 화두개념
- V. 수행과정
- VI. 삼관어와 인가
- VII. 결론

✉ 투고일자 2011.11.19 | 심사일자 2011.12.13 | 게재확정일자 2011.12.16

요약문

한국불교 간화선은 고려시대 이후로 몽산의 직접적인 영향을 받아왔다. 그러나 그러한 몽산의 간화는 대혜의 간화와 비교해 볼 때 많은 사상적 변화가 보인다. 그 이유로 인하여 오늘날 한국불교 간화선은 그 정신을 살리지 못하고 간화선 수행자는 방향을 잃고 있으며 오직 신비적 그늘 속에서 안주하고 있는 것이 현실이다. 이에 본고는 한국불교 간화선이 활발발함을 잃은 이유를 몽산의 간화에서 찾고 몽산의 일대기를 분석하여 문제점을 연구하고자 한다.

먼저 몽산의 간화의 특징을 분석하기 위한 연구방법으로 대혜의 간화와 비교해 보고자 한다. 첫째, 대혜의 간화의 특징을 살펴보면 '발견하는 화두'라고 부를 수 있다. 이것은 우리 생활의 곳곳에서 누구나 찾을 수 있고 확인할 수 있는 마음의 존재적 형상을 묘사한 것으로 일체에 두루한 모습을 갖고 있다. 그래서 존재적 화두라고 명명하였다.

둘째, 몽산의 간화의 특징은 '만드는 화두'라고 칭하였다. 이것은 한 개인의 노력에 의하여 많은 번뇌망상을 극복하고 고행과 공력으

로써 한 생각을 만들어 가는 것을 말하는 것으로 '수행적 화두'라고 부를 수 있다. 그러나 이러한 수행적 화두는 한 경계를 깨달을 때 까지 무한한 노력이 필요하여 성공할 확률이 거의 없으므로 오늘날 간화선이 수행자로부터 외면 받게 되었고 중생제도는 요원한 일이 되어버린 원인이 되었다.

이에 본고는 오늘날 한국불교 간화선 침체의 원인이 몽산의 간화에서 비롯되었다고 보고 몽산의 생애, 좌선과 화두에 대한 몽산의 개념, 몽산의 수행과정, 그리고 인가에서 그 예를 찾아서 분석하고자 한다.

주제어

蒙山(Meng-shan), 大慧(Dae-Hye), 看話(Gwan-Hwa), 話頭(Hwa-Du),

活句(Living-Words)

I. 서론

화두가 활구가 되었다는 것은 존재의 모순을 자각함으로써, 그로부터 비롯된 의심이 생겼다는 것을 말한다. 본고에서는 자신의 생활 가운데 느껴지는 고통 속에서 살아있는 화두를 발견하는 것을 '발견하는 화두(존재적 화두)'라고 부르고, 아직 논리적 모순을 발견하기 전에 의심이 일어나지 않은 상태에서 화두가 화두로서의 역할을 하지 못하고 인위적인 노력을 더하여 애를 쓰는 것을 '만드는 화두(수행적 화두)'라고 분류하여 보았다. 그래서 '발견하는 화두'와 비교하여 몽산의 간화를 분석하면 일종의 수행적 형태를 띠는 '만드는 화두'라는 것을 증명해 보이려고 한다. 그래서 몽산의 간화는 전형적인 '만드는 화두(수행적 화두)'의 모습을 내재하고 있다는 점을 출가동기에서 비롯하여 그의 좌선과 화두개념, 그리고 수행과정과 인가로 나누어 분석해 보고자 한다.

II. '발견하는 화두'와 '만드는 화두'

'발견하는 화두'란 일상생활 어디서나 발견할 수 있는 화두를 말하고 '만드는 화두'란 생각 생각을 억지로 지어서 화두처럼 만들려고 애쓰는 것을 말한다. 그러나 너무나 일상적인 모습이므로 특별히 다르다고 인식할 수 없기 때문에 화두라고 생각하지 않는 경우가 많다. 그러나 마음이 존재하는 모습을 정확히 표현하고자 하니 화두라는 이름으로 나타나므로 존재적 화두라고 이름붙일 수도 있을 것이다.

예를 들면 2조 혜가는 달마의 질문으로 인하여, 자신의 생활 속에서 편안한 마음(安心)이란 화두를 발견하였고 3조 승찬은 스스로를 죄가 많다고 생각하였지만 혜가의 질문으로 인하여 자신의 삶속에서 '죄란 무엇인가'라는 화두를 발견하였던 것이다. 그와 같이 초기 선가에서는 선지식의 질문에 따라 자신의 마음속에서 고통을 일으키는 문제를 연구하고 원인을 찾을 수 있었던 것이 화두가 되었고 깨달음을 이룰 수 있었으며 그 문답을 禪問答話라고 불렀던 것이다.

이러한 선문답화는 조사선시대에 이르러 화두나 공안으로 불리면서 先學들의 대화속의 논리적 모순점을 지적하는 문답을 모범적 선문답화로 인식하게 되어 공안선이 출현하게 되었다. 그리고 후학의 해석으로 인하여 수많은 알음알이가 발생하면서 더 이상 논리적 모순이 인식되지 않게 되어 버렸다. 대혜는 이러한 문제점을 인식하고 화두의 소재를 자신의 마음의 문제에서 찾음으로써 화두의 현장성을 살리고 의단형성의 원리를 벽관에서 찾도록 하기 위하여 간화선을 창안하였다. 그러면서 동시에 목조선의 폐단을 방지하기 위하여

화두수행을 강조하였고 문자선의 알음알이를 차단하기 위하여 무자 화두를 전면에 내세웠던 것이다.

그러나 이러한 노력은 몽산의 간화에 이르면 반동적 상황을 맞게 된다. 먼저 몽산은 화두의 소재를 자신의 문제에서 찾지 아니하고 공안선처럼 추상적 논리에서 찾기 시작하였다. 그리고 대혜의 무자 화두는 어떤 것도 잡을 수 없는 것을 표현하고 있지만 몽산의 무자화 두는 일구를 잡아야 하는 것을 말하고 있다. 그리고 목조선의 폐단을 방지하기 위한 화두 수행은, 발견하는 화두의 몰이해로 인하여 자신의 피나는 고행으로 만드는 화두를 선택함으로써 도리어 목조선의 형태처럼 침묵을 고수하는 모습이 되고 말았다. 또 대혜는 의단 형성을 벽관에서 찾도록 강조하였지만 몽산은 의단보다 경지를 중요시하고 화두는 하나의 수단적 모습으로 인식하게 되었다.

이러한 결과로 몽산의 간화는 자신의 고통의 문제도 아니고 조사 선 시대처럼 자신의 사고의 모순적 상황에 대한 의문도 아니었으므로, 화두를 살아있는 활구가 되게 하기 위해서는 몇 배의 인위적인 노력을 추가해야만 했다. 다시 말하면 화두가 들지 않아도 들리는 경지까지 노력해야만 비로소 활구가 되는 지경에 이르게 된 것이다. 이와 같은 일련의 사상적 변이로 인하여 몽산의 간화는 ‘만드는 화두(수행적 화두)’의 모습을 띠고 수행자적 모습으로써 한국불교의 귀감이 되었지만 대혜의 간화와는 다른 성격이라고 보아야 할 것이다.

1. 대혜의 ‘발견하는 화두’

비록 대혜가 심리적 고통을 화두의 본질로 인식하고 간화선을 만

들지는 않았지만 공안선의 죽은 화두의 폐해를 인식하고 활구의 방법을 모색하였음은 주지의 사실이다. 몽산의 간화와 대혜의 간화의 차이는 화두의 소재와 의정형성의 차이점에서 발견할 수 있다.

1) 화두의 소재

대혜는 화두의 소재가 바로 공부인 자신의 마음의 문제에서 출발하여야 함을 지적하고 있다.

네가 공에 떨어짐을 두려워하니 능히 두려워함을 이는 지는 공한가? 공하지 않는가? 시험삼아 일러 보아라”고 하니, 그가 우두커니 생각하면서 계교하여 공경히 대답하려고 하는데, 그때에 문득 한번 “할”하니, 지금까지도 망연자실하여 유래(巴鼻;시작과 끝)를 찾으려 해도 찾지 못함이 로다.¹⁾

질문하는 사람의 마음에 있는 두려움의 문제가 바로 화두임을 말하고 있다. 이러한 예는 다음의 편지에서도 보인다.

다만 이 깨달음을 구하는 것이 문득 도를 가로막는 알음알이니, 다시 달리 무슨 알음알이가 있어 그대에게 장애를 짓겠는가? 결국에 무엇을 불러서 알음알이라 하겠는가? 알음알이는 무엇을 좇아왔는가? 장애를 받는 사람은 다시 누구인가?²⁾

1) 『大慧普覺禪師書』卷25(『大正藏』47, 917c), “公怕落空 能知怕者是空耶 是不空耶 試道看 渠行思欲計較祇對 當時便與一喝 至今茫然 討巴鼻不著.”

2) 『大慧普覺禪師書』卷26 (『大正藏』47, 921a), “只這求悟入底 便是障道知解了也 更別有

다만 알음알이라고 능히 아는 마음 위에 나아가서 살펴보아라. 도리어 장애하는가? 그렇지 않는가? 알음알이를 능히 아는 마음 위에 도리어 허다한 것들이 있는가? 없는가? 위로부터 큰 지혜가 있는 선비들이 모두 알음알이로써 벗을 삼지 아니함이 없었으며, 알음알이로써 방편을 삼아 알음알이 위에 평등한 사랑을 행하였으며 알음알이 위에 모든 佛事를 짓되, 마치 용이 물을 얻은 것과 같고 호랑이가 산을 의지한 것과 같아서, 마침내 이것으로써 번뇌를 삼지 않았음이니, 다만 그들이 알음알이의 일어난 곳을 알 수 있었기 때문이다.³⁾

스스로 알음알이라고 생각한 그것이 그 사람의 전도된 어리석음 인지라 바로 가리켜 그것이 장애를 짓는가? 무엇이 알음알이인가? 알음알이는 무엇을 좇아왔는가? 장애를 받는 사람은 다시 누구인가? 하고 질문자의 어리석음에서 바로 화두를 제시하고 있다. 상대가 질문할 때는 대해도 바로 활구를 제시하지만 일반적으로 구체적 상황이 없기 때문에 조주의 ‘無’나, ‘乾屎厥’등의 화두를 제시하는 것이다.

2) 壁觀적 화두

만약 고요한 곳에서 옴음을 삼고, 시끄러운 곳으로써 그름을 삼는다면, 이것은 세간의 모습을 무너뜨리고 다시 진실한 모습을 찾음이며, 생멸

을 떠나 적멸을 구함이라. 고요함을 좋아하고 시끄러움을 싫어 할 때 바로 힘을 붙여야 하니,⁴⁾ 문득[驀然]⁵⁾ 시끄러운 가운데서 고요할 때의 소식을 쳐서 엮는다면, 그 힘이 능히 대로 만든 좌판과 창포로 만든 방식 위보다 천만 억 배나 더 뛰어나리니, 다만 자세히 들어봐라, 결코 서로 잘못되지 않을 것이다.⁶⁾

화두란 세간의 모습을 무너뜨리지 않고 진실을 찾음이니, 세간이란 다름 아닌 각 개인의 어리석은 세계이다. 그러므로 자신의 세계에서 찾은 화두가 ‘발견하는 화두’이며 이 ‘발견하는 화두’는 다름 아닌 막막한 벽과 겨루는 일 즉 벽관인 것이다.

아래 글은 대혜가 영시량에게 답하는 편지이다.

이 세간의 잡다함을 생각하는 마음을 가져서 생각할래야 미칠 수 없는 곳에 돌이켜 두고서 넌지시 생각해 보아라. 어떤 것이 생각할래야 미칠 수 없는 곳인가? 스님이 조주에게 묻되 “개에게도 불성이 있습니까?” 하니 조주 이르시되 “없다”하셨으니, 다만 이 한 글자에 억지로 네가 무슨 기량을 가지리오! 청컨대 안배해 간하며 청컨대 계교해 간하라. 사랑·계교·안배는 가히 한순간 놓아버릴 곳이 없음이니, 다만 창자 속이 갑갑하여 마음이 번뇌함을 깨달을 때가 바로 좋은 시절이니, 제 팔식의 상속하는 순차가 행하지 않으리라. 이와 같음을 깨달을 때 중요로이 놓아

甚麼知解爲公作障 畢竟喚甚麼作知解 知解從何而至 被障者復是阿誰.”

3) 『大慧普覺禪師書』卷26 (『大正藏』47, 921b), “但就能知知解底心上看 還障得也無 能知知解底心上 還有如許多般也無 從上大智慧之士 莫不皆以知解 爲儔侶 以知解爲方便 於知解上行平等慈 於知解相上作諸佛事 如龍得水 似虎靠山 終不以此 爲惱 只爲他識得知解起處.”

4) 好는 사전적인 의미로는 ‘(~해야) 한다’의 당연함을 나타내는 말이다.

5) 驀然, 驀直 驀地는 모두 ‘한눈팔지 않고 곧장’의 뜻이다.

6) 『大慧普覺禪師書』卷25(『大正藏』47, 918c), “若以靜處爲是 鬧處爲非 則是壞世間相 而求實相 離生滅而求寂滅 好靜惡鬧時正好著力 驀然鬧裏撞翻靜時消息 其力能勝竹橋蒲團 上千萬億倍 但相聽 決不相誤.”

버리지 말고 다만 이 ‘무’자 위에 나아가서 붙잡아 겨룰지이다. 붙잡아 겨루어 오고 겨루어 가면 설은 곳은 자연히 익게 되고 익은 곳은 자연히 설게 되리라.⁷⁾

‘사랑하는 마음으로 사랑이 미칠 수 없는 곳으로 돌이켜라, 그리고 생각해 보라’. 이것은 생각이 미치지 못하는 곳에서 화두를 들고 명칭히 있는 것이 아니고 또 생각해보는 것이다. 禪을 하기 이전에 모든 것을 충분히 생각해보는 것이다. 더 이상 생각으로 일체의 모순의 해결점을 찾지 못하여, 그 창자 속의 답답함 가운데서 또 생각해 보는 것이 禪이며 活口이다. 뒤에 나오는 문구에서처럼 ‘자연히 익든 말든 설든 말든’ 자연히 이루어진다고 보는 것이다. 그러므로 이러한 일은 화두를 궁구하는 자에게는 군더더기 말이 된다는 뜻이다.

III. 몽산의 생애분석

1. 간화동기

몽산은 어려서부터 세간에 뜻이 없었다고 한다. 그러나 그 이유에 대해서는 기록이 없다. 20세 이후 皖山正凝에게 무자화두를 받고 수

7) 『大慧普覺禪師書』卷30(『大正藏』47, 939b), “且將這思量世間塵勞底心 回在思量不及處 試思量看 那箇是思量不及處 僧問趙州 狗子還有佛性也無 州云無 只這一字 儘爾有甚麼伎倆 請安排看 請計較看 思量計較安排 無處可以頓放 只覺得肚裏悶心頭煩惱時 正是好底時節 第八識相次不行矣 覺得如此時 莫要放卻 只就這無字上提撕 提撕來提撕去 生處自熱 熱處自生矣.”

행 정진하다가 孤蟾如瑩에게 ‘亡僧遷化 向甚處去’의 질문을 받았다고 한다.⁸⁾ 이후 화두를 참구하였지만 자신의 고통과 화두의 관련성은 기록된 바 없으므로 애써서 ‘만드는 화두’를 들었으리라고 추정한다.

2. 출가동기

1264년(33세) 몽산은 백여 차례 설사와 함께 심한 병에 걸렸다. 그는 곧 죽을 것 같았으므로 간절히 기도⁹⁾하고 화두를 들기 시작한다. 이후 화두가 끊어지지 않고 병이 회복되었다. 그러나 절박한 상황에서 참회하고 서원을 발하는 것은 감동적이지만, 그 자체에 살아 있는 화두는 간데없고 여타의 화두를 드는 것을 본다면 이것도 ‘만드는 화두’의 대표적 경우이다.

3. 悟道

몽산은 세 번의 경계가 있었는데 첫째는 무자화두를 들고 있다가 拈華微笑를 듣고 會得하였다고 한다. 그리고 여러 선지식에게 참방하였다. 그러나 후일 스스로 별 것이 아님을 강조한다. 둘째는 출가

8) 『增集續傳燈錄』(『卍續藏』142, 416下), “參蘇之承天孤蟾鑿 蟾問亡僧遷化 向甚處去 師罔措.”

9) 『禪關策進』(『大正藏』8, 1099中), “悔過從前諸不善業 若大限當盡 願承般若力 正念托生 早早出家 若得病愈 便棄俗爲僧 早得悟明 廣度後學.”(지난 세월에 지은 모든 선하지 못한 업을 참회하옵니다. 이 목숨이 다하였다면 般若의 힘을 얻어서 正念으로 다음 생에 태어나 빠르게 출가하기를 원하옵니다. 만약 병이 낫게 되면 출가하여 깨달음을 밝혀서 후학들을 널리 구제하기를 바라옵니다.)

이후 고섬으로부터 ‘亡僧遷化 向甚處去’라는 질문을 듣고 대답하지 못하자, 더욱 ‘무자화’로써 용맹정진 하다가 35세 때 좁쌀 떨어지는 소리를 듣고 진정한 면목을 깨달았다고 한다. 그러나 스스로에게 다시 자문하기를 다만 이것뿐이란 말인가? 하고 의문스러워 한다.¹⁰⁾ 여기서도 자신의 고통을 연구하지 않았으므로 아무리 현묘한 이치를 알아도 그것은 별 것이 아니면서 또 다시 새로운 법을 구할 수밖에 없는 모습을 보이고 있다. 그래서 제방의 노사를 참방하였지만 만족할 수 없었다. 셋째는 환산정응에게 말대답을 잘 하다가 한 마디 ‘할’ 소리에 분별이 끊어졌다. 그리고 1267년(36세)에 돌아오는 돌층계에서 홀연히 의심이 풀렸다고 한다. 그리고 환산의 법상을 뒤집고 환산의 입을 막으면서 환산의 인가를 받았다고 한다.¹¹⁾

여기서 몽산은 다시 누구에게 참방했다는 기록을 찾을 수 없다. 그는 자신이 완전한 깨달음을 이루었다고 생각하였다. 왜냐하면 환산이 인가하였기 때문이었다. 이후로 몽산은 누구에게나 깨달은 다음 반드시 선지식을 참방하여 점검할 것을 권장하고 있다. 그런 다음 보임을 말하고 있다.

그러나 여기서도 몽산은 자신의 문제가 어떻게 해결된 것인지 언급이 없다. 그리고 스스로 깨달은 바를 보임한다고 하였다. 일체에 두루한 법은 보임하거나 하지 않는 것과 상관이 없을 것이지만 자신

의 체험에 머무른 법은 보임할 가능성이 높다. 다만 말할 수 없는 법을 깨달았다고 해서 모든 일이 해결되었다고 보는 것은 비판받을 가능성이 있을 것이다.

IV. 몽산의 좌선과 화두개념

몽산은 몽고군의 침입으로 강남이 혼란스럽자, 강소성의 작은 암자 휴휴암에 은거를 시작하였다. 그리고 그의 좌선관을 표방하는 『휴휴암좌선문』을 짓게 된다. 서분에서는 좌선을 ‘지극한 禪에 통달하고 당처에 스스로 惺惺함’이라고 표기한 것처럼 몽산은 수행을 중시하는 측면이 강하였다.

표 「休休庵坐禪文」에 나타난 坐禪定義

	坐(定)	禪(慧)
煩惱	截斷思想, 不落昏沈	在欲無欲, 居塵離塵
三昧	外不放入, 內不放出	無着無依, 常光現前
省察	外撼不動, 中寂不搖	迴光返照, 徹法根源
功能	不爲逆順惱, 不爲聲色轉	燭幽則明愈日月, 化物則力勝乾坤
作用	於有差別境, 入無差別定	於無差別法, 示有差別智

출처 : 金炯錄, 「몽산덕이의 선사상 연구」(동국대학교 박사논문, 1999), p.183. 재인용

10) 『禪關策進』(『大正藏』8, 1099下), “沒與路頭兮 蹋巖波是水 超群光趙州 面目只如此”(갈 길이 다했음이어, 밟아 뒤집으니 물결이 그대로 물이도다. 무리를 뛰어넘은 趙州여. 진정한 面目이란 다만 이것뿐인가?)

11) 金炯錄, 「몽산덕이의 선사상 연구」(동국대학교 박사논문, 1999), p.57. 재인용 ; 「蒙山行實記」, 필사본(許興植, 「蒙山德異(1232-1298)의 行蹟과年譜」, 韓國學報77, (서울, 一志社, 1994), p.217.

1. 좌선의 개념

이 다섯 가지 단계는 모두 경지를 나타내고 있으며 대승 지관법과 차이를 찾기 힘들다. 다만 그 지관의 법에서 만들어 가는 의심을 수

단으로 하는 것만 다르다.

간절하게 알고자 하는 의지에는 이미 혼침이 있거나 말거나 상관 없이 없으며 외분에서 내외의 경계에 신경 쓸 까닭도 없다. 하물며 유차별 경계에서 무차별 경계로 들어가던 아니던 이러한 경지에는 무관심하다. 오직 자신의 고의 해결에 매달리는 마음과, 상태에 알고자 하는 간절한 의정 하나 뿐이기 때문이다. 선문답을 통하여 스스로에게 던져진 의심은 풀리면 풀리는 것이요, 풀리지 않으면 모두 똑같은 답답함의 상태¹²⁾일 뿐이다. 그러므로 의심하는 과정에서 나타나는 경지에 신경 쓸 여유가 있을 수도 없으며 병이 있을 까닭이 없다. 그러므로 좌선을 하는데 있어서 혼침이나 번뇌의 경계가 어떤 변화를 보이던지 문제가 될 것은 없다고 해야 할 것이다.

2. 무자화두의 일구

몽산은 조주 무자를 일구로 삼고 무자에 큰 의미를 부여하고 있다. 그러나 일구의 내용은 때와 장소, 상대방의 입장에 따라 항상 같은一句 일 수 없다. 그러므로 '무자 일구'는 배우는 자에게 이미 죽어 있는 일구일 뿐이므로 죽은 글귀를 다시 살려 활구로 하려고 하니 많은 병이 생기는 것이다. 그러므로 심중병에 대한 언급이 필연적으로 생길 수밖에 없게 된다.

그리고 화두에서 '의심이 끊어지지 않는다'는 것의 의미는 정확히

다시 분석되어야 한다. 몽산의 표현에 의심이 끊어지지 않는다는 것은 '의심을 잠깐 하다가도 다시 의심이 없으면 억지로 지은 의심이라'고 했고 이어서 혼침과 도거가 들어온다고 하고 있다. 김형록은 이 부분에 대하여 '의심이란 본래의 깨달음을 분명하게 밝히는 수행하는 방법적 힘'¹³⁾이라고 말하고 있다. 이 말에 근거하면 의심자체가 하나의 수단이라는 뜻이므로 그것은 자신과 하나 된 의심이 아니라 조작된 의심으로 보아야 한다는 것이다. 마치 위빠사나 수행에서 觀하는 마음을 간단없이 이어가는 것과 화두의 의심을 간단없이 지어가는 것이 서로 구별되지 않게 될 것이다. 의심이 이렇게 지어가는 수행이라면 그것은 선의 본래의 취지인 벽관과는 맞지 않는 말일 것이다.

또한 '의심'이란 내가 지어가는 것이 아니라 고통으로 인하여 또는 답답함으로 인하여 저절로 간절해지는 마음의 상태를 묘사하는 것이다. 그 간절한 마음이 '무자'로 인한 것이던 또는 다른 화두에 의한 것이던 '왜 개에게는 불성이 없을까?'라는 어구에 의심이 있는 것이 아니라 그 어구가 의미하는 것에 대한 답답함을 바로 의심이라 표현할 수 있다. 즉 의심이 끊어지지 않는다는 것은 어떤 특정 어구를 끊임없이 반복하여 되뇌는 것을 의미하는 것이 아니라, 그 답답한 마음에서 알고자 하는 의지의 지속을 말하고 있으며 그 알고자 하는 의지¹⁴⁾는 그 답답함에 비례해서 저절로 지속되는 것을 말한다.

그러므로 몽산의 의심은 그러한 것으로 보기 힘들다. 물론 이러한

12) 『大慧語錄』, 「答張提刑(陽叔)」, (『大正藏』47. 927c), “士大夫學道 多不著實理會 除卻口議心思 便茫然無所措手足 不信無措手足處 正是好處”

13) 金炯錄, 「몽산덕이의 선사상 연구」(동국대학교 박사논문, 1999), p.174.

14) 변희욱, 「간화선에서 앎과 알지 못함의 의미」, 『철학사상』제37호, 서울대 철학사상연구소, 2010, p.12.

화두에 대한 이해의 내면화가 몽산에 이르러 하루아침에 이렇게 되었다고 볼 수는 없다. 그러나 몽산은 十節目등 여러 사상 속에서 이러한 오해를 가능하게 함으로서, 화두 이해의 방향을 변경시켜 놓은 결정적 분기점에서 있다고 사료된다.

V. 수행과정

1. 三程節

몽산의 법문은 “화두제시—화두참구(疑心, 廻光自看, 禪病—좌선 법과 수행단계(三程節)—오후보임”의 네 과정으로 되어 있다.¹⁵⁾ 여기에서 動靜一如, 夢中一如, 寤寐一如를 삼정절이라고 한다. 그중에서 夢中一如란 말을 분석해 보면 보통 간단없이 꿈속에서 화두를 들고 있는 경지를 가리킨다고 오해할 수 있다. 그러나 대혜의 글에서 자기 깨었을 때 화두를 향하여 겨루라는 말이 있고, 또 ‘지인은 꿈이 없다’라는 말을 오해할 수도 있다. ‘다시 와서 세간을 관찰하니 오히려 꿈속의 일과 같다’¹⁶⁾ 했으니 세간의 일을 꿈으로 비유한 것이다. 그러므로 화두 참구 중에 단계로 설정된 몽중일여는 꿈속에서 간단없이

15) 金炯錄, 위논문, p.156.

16) 『大慧普覺禪師書』卷29(『大正藏』47, 935c), “示諭 悟與未悟夢與覺一 一段因緣 黃面老子云 汝以緣心聽法 此法亦緣 謂至人無夢 非有無之無 謂夢與非夢一而已 以是觀之 則佛夢金鼓 高宗夢傳說 孔子夢奠兩楹 亦不可作夢與非夢解 卻來觀世間 猶如夢中事 教中自有明文 唯夢乃全妄想也 而衆生顛倒 以日用目前境界爲實 殊不知 全體是夢 而於其中復生虛妄分別 以想心繫念神識紛飛爲實夢 殊不知 正是夢中說夢 顛倒中又顛倒.”

화두를 들고 있는 경지를 말하는 것이 아니고 후대에 오해하여 생긴 어리석음이다. 도인은 꿈이 없다는 것은 세상의 사실을 사실대로 알기에 어리석음이 없고 일반 중생들처럼 꿈속의 삶을 살지 않는다는 뜻으로 이해해야 옳을 것이다. 현대 간화선에서도 몽중일여와 오매일여의 단계를 설정하고 이를 지나야 한다¹⁷⁾는 이해가 있는데 이는 화두의 참구를 잘못 이해한 것이라 할 수 있다. 선사들의 말씀 중에 근본을 잊고 지말을 취하는 것으로 보아야 할 것이다.

또 『서장』에 대혜가 向侍郎에게 보내는 글에서 실질적인 꿈속에서 자유롭지 못한 경험과 깨어 있을 때 자유로움이 일여하지 못함을 근거로 공부가 잘못됨을 인식하고 원오에게 물었으나 후에 깨닫고 나서 다시 말하기를 ‘꿈과 깬이 둘이 아니다’¹⁸⁾ 한다. 이는 우리일상에서 잠들어 꾸는 꿈만을 말하는 것이 아니다. 이와 같이 대혜의 몽중일여는 화두참구시의 단계로써 몽중일여의 경지와 같은 것이 아님을 알 수 있다.

2. 思量分別

사랑분별로는 화두를 깨달을 수 없는 것이 사실이다. 그러나 활구

17) 대한불교조계종수선회, 『참선교육』(서울: 수선출판사, 1997), pp.96-100.

18) 『大慧普覺禪師書』卷29(『大正藏』47, 936a), “來書見問 乃是宗杲三十六歲時所疑 讀之不覺抓著痒處 亦嘗以此問圓悟 先師但以手指曰 住住休妄想休妄想 宗杲復曰 如宗杲未睡著時 佛所讚者依而行之 佛所訶者不敢違犯 從前依師 及自做工夫 零碎所得者 惺惺時都得受用 及乎上床半惺半覺時 已作主宰不得 夢見得金寶 則夢中歡喜無限 夢見被人以刀杖相逼 及諸惡境界 則夢中怕怖惶恐 自念 此身尚存 只是睡著已作主宰不得 況地水火風分散 衆苦熾然 如何得不被回換 到這裏方始著忙.”

를 들기 위해서 선행되어야 할 것은 철저한 사랑분별이 전제 된다는 것이다. 그러므로 ‘간화선이 어떤 식으로든지 해석하려는 학문적인 태도를 사랑분별로 인정하고 배척’¹⁹⁾하는 것이 아니다. 오히려 철저한 사랑분별을 거친 이후, 더 이상 사랑분별로는 해결되지 않는다는 사실을 깨닫는 것이며 그 이후에 생겨나는 간절함의-의지[活口]는 사랑분별의 단계가 아니라고 것을 의미하고 있다.

김형록은 대혜의 ‘생각해 보라’를 몽산의 ‘비추어보라’와 같은 의미로 해석하고 있다.²⁰⁾ 그러나 이것은 주의해서 보아야 할 점이다.

화두는 의정에 그 근본이 있다. 알고자 하는 의지의 간절함이 의정이다. 이러한 알고자 하는 마음으로 찾고 또 찾을 때, 깨달음이 모두 그 발밑에서 일어난다는 사실을 상기해 볼 필요가 있다. 대혜는 화두를 드는 자를 돌이켜 보라든지 발 밑을 돌이켜 살피되 차별경계가 이러니는 그 이치를 찾아보라는 것이다. 다시 말하면 대혜는 찾고 또 찾으려는 것에 방점이 있는 말이고 몽산은 비추어 보라는 것이다. 그래서 몽산은 성성한 상태를 강조하게 된 것이다.

몽산의 이러한 입장은 무자 화두를 觀의 의미로 지켜나간다는 것이므로 남방불교의 수행과 크게 다르지 않으며 북방 불교의 지관수행법과도 비슷하다. 그러나 선에서는 분명히 이러한 일반적인 불교의 수행법과는 다르게 바로 들어가는 문을 말하고 있다. 조사선 시대의 선문답의 특징은 바로 이러한 일반적인 수행법이 불필요함을 언급하고 있기 때문이다. 몽산 이전의 선 수행이란 수행이 아닌 수

행이었다.²¹⁾ 그러므로 선 수행에 대한 확연한 구별은 몽산을 기점으로 변화한 것으로 볼 수 있다.

다시 말하면 몽산 이전의 조사선시대의 선수행은 오직 의정뿐이었다. 그 의정이 간절하면 그것이 지름길이며 더 이상의 조작적 수행의 방법은 제시되지 않았다. 그러나 몽산 이후의 선 수행은 惛沈이나 掉擧, 또는 十種病 등을 방지하고자 하는 造作的 화두 들기로 바뀌었다. 이러한 방법은 기존의 지관 수행법에서처럼 효과가 있는 면도 있었지만 선 수행이라고 하기는 어려운 면이 있다. 이러한 면이 우리나라 선불교에 가장 큰 영향을 준 몽산의 문제점으로서 바로 현재의 한국 선불교의 문제점을 보여주고 있는 것이다.

대혜는 종적각에게 답하는 편지에서 아래와 같이 말하고 있다.

편지를 받아보니 연을 옹하매 날마다 차별경계를 겪되 일찍이 불법 가운데 있지 아니한 적이 없었다고 하며, 또 평상시 움직이는 사이에 ‘구자무불성’ 화두로써 마음의 뗏목을 부쉬 제거한다고 하니, 만약 이와 같은 공부를 지을진댄 마침내 깨달아 들지 못할까 염려하노라. 청컨대 뜰 들이지 말고 비취 돌이켜볼지이다. 차별경계는 어느 곳으로부터 일어나며, 움직이며 왔다 갔다 하는 사이에 어떻게 ‘구자무불성’ 화두로써 마음의 뗏목을 부쉬 제거하며, 능히 마음의 뗏목을 부쉬 제거할 줄 아는 자는 또 누구인고?²²⁾

19) 金炯錄, 「몽산덕이의 선사상 연구」(동국대학교 박사논문, 1999), p.175.

20) 金炯錄, 위 논문, p.179.

21) 줄고「선문답을 통한 수행법 연구」(동국대학교 박사논문, 2011), p.18

22) 『大慧普覺禪師書』卷28(『大正藏』47, 933a-b), “示諭應緣日涉差別境界 未嘗不在佛法中 又於日用動容之間 以狗子無佛性話 破除情塵 若作如是工夫 恐卒未得悟入 請於脚跟下照顧 差別境界從甚麼處起 動容周旋之間 如何以狗子無佛性話 破除情塵 能知破除情塵者 又是阿誰。”

보통 깨달으면 생각이 없고 수행 중에도 수행이 잘 될 때는 오직 화두만 성성하다고 생각한다. 화두란 한 생각을 말하는 것이 아니듯이 하나를 지키려는 마음은 이미 화두와 하나가 아니다. 위의 글도 번뇌를 부수는 방편으로 화두를 이해하는 것을 비판하는 글이다. 화두는 다만 의문일 뿐 어떤 수단이 아니라고 해야 할 것이다. 그 의문으로 인해 효과가 있을 지라도 화두는 그러한 효과를 노리는 방편이 아니기에 ‘비추어 들어켜 불지어다’라고 말하니 화두와 겨루는 것이 요점임을 다시 환기시키고 있다. 그 겨루는 마음을 좀 더 자세히 표현했는데 “차별경계는 어느 곳으로부터 일어나며, 삶 가운데에서 ‘무’자 화두로써 마음의 뗏목을 어떻게 부숴 제거하며, 그 제거할 줄 아는 자는 또 누구인가?”

일반적으로 화두를 든 상태에서 사랑 분별하지 말라고 하면서 이렇게 여러 가지로 생각해 보라는 말은 서로 모순적으로 보인다. 그러나 여기에는 분명한 차이가 있다. 사랑 분별이란 ‘화두로써 뗏목을 제거한다’는 생각이며, ‘어떻게 뗏목을 제거하는가?’하는 것은 화두를 참구하는 것이다. 참구란 오직 ‘무’라 ‘무’라 하는 말의 반복을 의미하는 것이 아니라, 온갖 사랑을 동원하여 분별하고 의심하는 것을 말하고 있는 것이다. 활구는 의문이므로 찾는 것으로 보아야 하지만 화두를 숭하는 것은 아니기 때문이다. 찾는 것은 다른 것이 아니라 마음이다. 마음이라 함은 이렇게 저렇게 생각하며 찾는 것이기 때문에 마음이라 하는 것이다. 그렇지만 녹음기처럼 한 가지 어구를 반복하는 것은 죽은 마음이요, 이러한 죽은 마음에서는 깨달음이 있을 수는 없을 것이다.

3. 惺惺²³⁾

몽산은 화두 수행에 있어 惺惺을 강조하는 경우가 많았다.²⁴⁾ 그러나 성성함을 자각하고 있다는 것은 우리의 심리 상태로 볼 때 의심이 간절하지 못하다는 것을 의미하며 만들어 가는 화두(의정)일 때 가능한 일이다.

그러므로 ‘참선의 묘가 성성에 있다’는 몽산의 언표는 적절한 것이 아니라 문제점이라고 보아야 할 것이다. 성성한 상태로 화두를 든다는 것은 바로 경지를 나타내는 말이기 때문이다. 갑갑하고 답답하여 알고자 하는 의지에 몰입되어 있는 사람에게 성성한 느낌이 있을 까닭이 없기 때문이다. 만약 성성한 느낌의 화두가 성성히 들리는 것을 안다면 이 사람은 답답함이 있는 사람이라고 보기 힘들기 때문이다. 나의 존재 전체를 내어 던진다면 도약이 가능하다고 할 수 있겠지만, 다만 자신의 상태를 지키고 있다면 깨달음은 가능하지 않을 것이다. 그래서 조사선 시대에 선사들의 선문답에서는 오직 그 자리에서 살아 있는 의문을 가리키고 있는 것이다. 이렇게 성성이라는 표현은 화두를 들고자 애쓰고 노력하는 造作之心의 명확한 표현일 것이다.

23) 『宏智正覺禪師廣錄』卷8(『卍續藏』124, 861下), “妙存默處功忘照中 妙存何存惺惺破昏 (묘함이 어느 곳에 있는가? 분명하게 밝아 어둠을 깨뜨린 곳에 있다네)”라는 굉지선사 말에서 볼 수 있는 용어이다. 이 성성이라는 말을 굉지선사의 말에 의지해 이해하더라도 수행상의 상태로 이해하기보다 연기적으로 이해하는 것이 바른 이해일 것이다.

24) 慧覺尊者編, 『蒙山語錄』(刊經都監板), (韓國學文獻研究所編, 蒙山和尚語錄諺解, 서울: 細亞文化社, 1980), p.35.

4. 話頭十節目

몽산의 십질목은 대혜의 선종 十種病을 참고하여 작성한 듯하다. 대혜의 십종병이 비판을 주로 하였다면²⁵⁾ 몽산의 십질목은 현정본이 보이는 것처럼 새로운 방향을 제시하고 있다. 마치 용수의 팔불중도가 오직 비판만 하는 것으로 바른 법을 보이는 것처럼 대혜도 비판으로써 법을 보이고 있다. 그러나 몽산은 비판하고 난 연후에 진지하게 병을 고치는 바른 방향을 제시하고 있다. 이것은 正이라는 것이 따로 존재할 수 없는 법을, 몽산의 입장에서 제시하고 있기 때문에 맞지 않다고 보아야 할 것이다.

또 대혜의 십종병은 순서가 없어서 어떤 것도 시작이 아니며 끝도 아니면서 동시에 병이 아니기도 하다는 뜻이다. 그러나 몽산의 십질목은 공부의 방향이 정해져 있어서 그 과정을 점검하는 것을 보여주고 있다. 이러한 면모는 몽산의 간화가 대혜의 간화와 같은 용어를 사용하고 있지만 내용은 같은 것이 아니라고 해야 할 것이다.

25) 『大慧普覺禪師書』卷26(『大正藏』47, 921c), “不得作有無會 不得作道理會 不得向意根下思量卜度 不得向揚眉瞬目處採根 不得向語路上作活計 不得颺在無事甲裏 不語向舉起處承當 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 一郡千里之事 都不相妨 古人云 我這裏是活底祖師意 有甚麼物能拘執他 若離日用別有趣向 則是離波求水 離器求金 求之愈遠矣.”

VI. 三關語와 認可

1. 三關語

삼관어란 몽산이 공부하는 수좌를 제접할 때 세 개의 관문으로서 시험을 했다는 것이다. 그러나 이렇게 미리 준비된 세 개의 관문이 있었다는 것은 선문답의 현장성을 훼손시킨 것과 같다. 즉 소통의 당사자를 만나기 전에, 그 당사자의 상태가 파악되기 전에 누구에게나 들이대는 세 개의 관문이란 이미 死口이다. 이 세상의 그 어떠한 것도 진리와 다른 것이 아니라는 것이 선의 사상적 특징이라고 볼 때 어떠한 표현도 관문이 될 수 있고 동시에 선문답도 될 수 있다. 그러나 여기에서 중요한 것은 소통의 대상자에 따라 그 문답이나 관문의 내용이 일정할 수 없다는 법의 이치이다. 선문답이 초기로 갈수록 이렇게 준비된 문답이 없었다는 사실은 이러한 것을 증명해주고 있는 것이다.

또 선문답화로서 제접할 때, 배우는 사람의 심리상태 또는 그 사람의 관심사에서 제접하지 못하고, 기존의 조사들의 문답을 들어 入門을 삼았다는 것은, 이미 선문답의 효용성을 받은 상실하고 시작하는 것이다. 조사의 문답에 활구라는 간화선의 특징을 첨가하였다고 하지만 역시 그 문답은 항상 과거의 그것을 가지고 현재의 활구로 삼으려하는 경향을 보이고 있다.²⁶⁾ 이러한 경향은 근대 선사들에게서도 보이는 공통점인데, 이러한 점은 그들이 벗어나지 못하는 한계이다.

26) 공안선의 폐해가 간화선에서 다시 반복되고 있음을 표현했다.

살아 있는 활구는 잡시의 선후도 용납하지 않는다. 배우는 사람 또는 질문자가 없는 제접은 있을 수 없다. 그러므로 질문자의 심리상태 또는 의문의 정곡을 떠나서 선사의 살아 있는 새로운 제접이 없다면 그것은 살아 있는 문답이라고 하기 어려울 것이다. 공안선의 병폐가 여기에 있었고 문자선의 병폐도 여기에 있었다. 그러므로 자신만의 제접법을 살려 내지 못하고 어딘가 한 방향으로 몰아가는 경향을 보이는 후대의 선사들은 비판받아야 할 소지가 있다고 본다.

2. 認可

몽산은 어려서부터 수많은 스승들에게 참문 하였다. 그 후 후학들에게 반드시 선학에게 참문하기를 권장하였고 인가를 강조하였다. 그러나 대혜는 오가칠종의 모든 종파를 섭렵하고 수행하였지만 반드시 認可받기를 강조하지는 않았다. 오히려 無事禪이나 默照禪의 조사를 비난하고 비판하였다. 대혜는 時流의 모든 부분을 비판하였고 그 흐름을 일도양단하여 간화선을 제창하였던 것이다. 그러나 몽산의 경우는 어떤 스승도 비판하지 않았다. 오히려 거기에 영합하고 認可까지 받아야 한다고 하였다. 이러한 면은 외형적으로 자기를 버리고 수행하는데 도움이 된다고 할 수 있지만 비판력의 상실은 지혜의 부족이 될 가능성이 높게 될 것이다. 일체법을 뗏목으로 보는 불법에서 비판력을 상실한다는 것은 특정한 목적을 향하여 나아가는 것과 다르지 않을 것이다. 그 비판이 자신을 향한 칼날이 되어야 한다고 하지만 칼이 있어야 방향도 있을 것이다. 이런 면으로 보아도 몽산의 간화는 '만드는 화두'에 일생을 걸은 것으로 추정된다.

VII. 결론

몽산의 생애분석에서 출가동기와 간화를 하게 된 동기를 보면서 자신의 문제는 감추어지고 추상적 화두가 중심이 되었다는 점이 부각되었다. 이러한 점은 몽산이 화두타파를 했다고 하면서도 후학들에게는 끝없는 추구심을 발동하여 선지식을 찾고 인가를 받고 외전을 공부해야 한다고 하는 등의 모습으로 드러났다고 보인다. 좌선의 정의에서도 '境地的 表現'이 중심을 이루고 있으며 화두를 수단적 개념으로 파악하는 모습도 보였다. 수행과정상에는 사구적 표현인 삼관어를 비롯하여 일어의 잘못된 이해인 삼정절은 '만들어 가는 화두'의 문제점을 여실히 보여주고 있다. 또 사랑 분별의 다른 모습인 직관을 오해하여 번뇌를 버려야 보리를 구한다는 분별을 하고 있다. 그리고 화두에 의정이 살아 있을 때는 성성이나 적적의 이름을 붙일 수 없음에도 불구하고 의정보다 경지를 추구하는 것은, 설사 지나고 나서 그렇게 보이더라도 문제의 소지가 있다. 또한 대혜의 십종병이 주로 비판적인 면만 보인데 반하여 몽산의 십절목은 현정분처럼 방향성을 띠고 있을 뿐 아니라 認可라던가 외전공부등과 같은 새로운 법을 만드는 모습을 가지고 있다. 그러므로 이러한 여러 가지 점을 비추어 볼 때 몽산의 간화는 대혜의 간화의 속성인 '발견하는 화두'와는 달리 '만드는 화두'가 중심이 되어 있다고 말할 수 있을 것이다. 그래서 몽산의 영향을 받은 한국불교 간화선도 만드는 화두가 수행의 중심이 되어 있다고 볼 수 있으므로 의정이 저절로 발생하거나 환구참선을 하는 것은 거의 불가능에 가깝다고 해야 할 것이다.

참고문헌

- 『增集續傳燈錄』(卍續藏經)
- 『禪關策進』(『大正藏』8)
- 『大慧普覺禪師書』(『大正藏』47)
- 『宏智正覺禪師廣錄』(卍續藏124)
- 慧覺尊者編, 『蒙山語錄』(刊經都監板), (韓國學文獻研究所編, 蒙山和尚語錄諺解, 서울: 細亞文化社, 1980.)
- 「蒙山行實記」, 필사본 (許興植, 「蒙山德異의 行蹟과 年譜」, 韓國學報77, (서울: 一志社, 1994.)
- 대한불교조계종수선회, 『참선교육』(서울: 수선출판사, 1997)
- 金炯錄, 「몽산덕이의 선사상 연구」(동국대학교 박사논문, 1999)
- 변희욱, 「간화선에서 앎과 알지 못함의 의미」, 『철학사상』 제37호, 서울대 철학사상연구소, 2010.
- 줄고, 「신문담을 통한 수행법 연구」(동국대학교 박사논문, 2011)

The Critical Research of Meng-shan(蒙山)'s Gwan-Hwa(看話)

Jeong, Seong-wook(Ja-myeong)

Dr. of DongGuk University

The Gwan-Hwa-Seon(看話禪) of Korean Buddhism has been influenced directly by Meng-shan(蒙山). But Gwan-Hwa(看話) of Meng-shan(蒙山) can be seen as having many ideological changes compared to the Gwan-Hwa(看話) of Dae-hye(大慧). Due to this, the reality of Gwan-Hwa-Seon(看話禪) of modern Korean Buddhism cannot uphold its true spirit and practitioners of the Gwan-Hwa-Seon(看話禪) have lost direction and are content on being within the shade of mystery.

Therefore this study will research the reasons that Gwan-Hwa-Seon(看話禪) of Korean Buddhism has lost its vigor in the Gwan-Hwa(看話) of Meng-shan(蒙山) and through an analysis of Meng-shan's(蒙山) biography analyze the problem.

By the method of comparison with Gwan-Hwa(看話) of Dae-hye(大慧), I will try to analyze the characteristics of Meng-

shan(蒙山)'s Gwan-Hwa(看話).

First, if you look at the characteristics of Dae-hye's Gwan-Hwa, it can be called 'Discovering Hwa-Du(話頭)'. This is the description of the existential appearances of the mind that can be found and confirmed in various aspects of our lives, which has the appearance of all things. That is why it is called 'Existential Hwa-Du(存在的 話頭)'.

Second, another characteristic of Meng-shan's Gwan-Hwa(看話) is 'Creating Hwa-Du.' This can be called 'Disciplinal Hwa-Du' whereby you overcome the many delusions of worldly desires through a personal effort and build a thought through self-mortification and labor. However, there is little chance in succeeding with 'Disciplinal Hwa-Du' because it requires infinite effort to achieve enlightenment. Thus, today the Gwan-Hwa-Seon(看話禪) is ignored by the practitioners of Korean Buddhism and has become a cause of indifference with regard to saving mankind.

Therefore in this thesis, I think that the cause for stagnation in Gwan-Hwa-Seon(看話禪) Korean Buddhism today originated from Meng-shan's Gwan-Hwa(看話), I will analyze examples to be found in Meng-shan's(蒙山) biography, Meng-shan's concept about Sitting in Seon Meditation(坐禪) and Hwa-Du, Meng-shan's disciplinal course, and method of Permission(認可).

Key Word

Hwa-Du(話頭), Dae-Hye(大慧), Gwan-Hwa(看話),
Meng-shan (蒙山), Living-Words(活句)

✎ 투고일자 2011.11.25 | 심사일자 2011.12.10 | 게재확정일자 2011.12.16