

# 조사들의 공안 활용법

조영미

성균관대학교 한문학과 박사

kansigul46@naver.com

I. 머리말

II. 병통의 비판적 활용

III. 의단의 기능과 활용

IV. 맺음말

## 요약문

공안 참구에서 주된 소재로 등장하는 병통과 이를 적극 활용하는 조사들의 수단을 살피는 데에 이 논문의 주목적이 있다. 이를 통해 공안 참구가 갖는 현실적 의미를 한층 깊이 있게 조명할 수 있으리라 생각하기 때문이다.

II장에서는 공안 참구의 주요 소재가 되는 병통에는 어떠한 것이 있으며, 조사들이 이를 어떻게 인식하고 활용하는가의 문제를 검토한다. 무엇을 병통으로 보며 이에 어떻게 대처하는가를 검토함으로써 조사들의 인식 세계의 일단을 엿볼 수 있으리라 본다. 병통에 대한 조사들의 관점은 두 가지로 요약된다. 하나는 일반적 진리나 가치 체계에 대한 맹목적 집착이고, 다른 하나는 자기 성찰이 수반되지 않은 채 무비판적으로 수용하는 행태이다. 필자는 전자를 고필(固必)의 병통, 후자를 진사(眞似)의 병통으로 구분하여 논의를 진행하고자 한다. 각각의 병통은 손 씨불 여지조차 없애버리는 ‘무력화’와 주체적 수용의 극점으로서의 ‘자기화’라는 조사들의 처방으로 약으로 거듭난다.

III장에서는 공안 참구 과정에서 맞닥뜨리게 되는 혼침과 산란이라는 병통을 살펴보고 이것이 조사들의 문답 과정에서 어떻게 의단(疑團)을 형성하는 연료로 작용하는지, 그 의단의 기능은 무엇인지 궁구하고자 한다. 조사들은 병통을 무조건 없애려 하기보다 이를 어떻게 약으로 활용할 수 있는가를 보여준다. 그들은 문제의 병통을 비판적 안목

에서 주체적으로 자기화하여 활용하는데, 이때 구심점이 되는 수단이 바로 철두철미하게 제기되는 ‘의문’이다. 하나의 의문으로 모여져 단단히 형성된 의단은 문답을 통해 생명력을 이어가는 동시에 답이 아닌 새로운 의단으로 끊임없이 재생된다.

### 주제어

固必 병통, 公案 參究, 問答, 藥病, 疑團, 二邊 對待, 眞似 병통

## I. 머리말

선가에는 흔히 1700공안이라 일컬어지는 유산이 전한다. 하지만 이것은 반드시 따라야 할 금과옥조의 법문이 아니라 시대를 넘나들며 공부할 ‘문제’로서 존재 의의를 갖는다. 화두로 던져진 문제, 조사와 수행자들 간의 문답 등으로 짜인 이들 공안은 이러저런 이유와 상황 속에서 학문의 영역으로 정연하게 자리하지 못한 측면이 있다. 여기에는 공안은 난해하다, 분석을 가할 영역이 아니라는 등의 시각이 작용한 이유가 크다.

문제를 제기한 그 당시, 바로 그 당사자들의 문제의식이 농축되어 빚어진 것이 공안이다. 이 문제의식을 자신의 문제의식으로 수용하여 내놓은 연구나 동작들이 다시금 공안으로 형성된다. 공안의 생명력과 역사는 이렇게 이어간 문제의식의 자기화 그리고 비판적 문제제기에 있다.

본고에서는 조사들이 공부거리로 붙들었던 공안, 그 공안을 처리하는 방식을 분석함으로써 그들의 인식 세계를 밝히는 단초를 마련하고자 한다. 먼저, 공안의 주요 소재로 등장하는 ‘병통’의 유형을 나누어 분석하고 이를 통해 조사들이 문제를 제기하고 풀어나간 사유법을 검토한다. 확정하고 규정하려는 병통에 대해서는 상대되는 짝[二邊 對待]을 내세워 고정관념을 무력화하며, 반성적 성찰 없이 무비판적으로 수용하는 병통에 대해서는 비판적 문제제기를 통해 자기화하는 과정을 이끌어낸다.

다음으로는 실제 공안 참구 과정에서 일어나는 혼침이나 산란 같은 병통에 어떻게 대처하는가, 그 방법적 토대는 무엇인가를 궁구한다. 여기에는 의단 형성과 문답이라는 공부법이 공안을 이루는 열개인 동시에 공안 참구의 본질로서 기능한다.

## II. 병통의 비판적 활용

조사들에게는 일상의 일들 하나하나가 참구 대상이다. 누구나 꺼려하고 떨어내기에만 급급한 병통도 예외가 아니다. 그들은 평상시 일거수일투족에 그 수행의 성과를 여과 없이 담아낸다. ‘현장의 부처’인 그들 조사는 평범한 삶의 현장을 떠나지 않는다.<sup>1)</sup> 땅에서 넘어졌다면 그 땅을 짚고 일어나야 하듯이 문제의식의 근원이 되는 바로 그 지점에 시선을 집중한다.

갓가지 일상사 가운데 여러 선 문헌에 등장하는 문제를 압축해보면 그것은 양 갈래로 구분하여 비교하고 가치를 부여하는 인식 작용으로 모아진다. 이러한 인식 작용에 따른 분별과 집착이 병통 가운데 하나로 여겨진다. 하지만 조사들은 오히려 이를 적극 활용하여 이분(二分)의 갈등 상황으로 몰아넣을 뿐 아니라 제삼의 길조차 해답이 되지 않는 극한의 궁지로 몰아넣는다. 이변 양단 간에 하나의 답을 거머쥐려던 의식을 무력화하며, 부처이건 조사이건 권위를 가진 누구의 언행일지라도 이를 무비판적으로 수용하는 행태는 용납하지 않는다.

### 1. 고필(固必) 병통의 무력화

어떤 일이나 생각을 견지하며 변통할 줄 모르고 고집하는 것을 ‘고필’<sup>2)</sup>이라

1) 김영옥, 『왕초보 육조단경 박사되다』(서울: 민족사, 2010), pp.11-12.

2) 『禪門拈頌說話』(『韓佛全』5, p.229中) <說話>, “雖然如是云云者, 亦未免固必之病也.”; 같은 책(『韓佛全』5, p.323上) <說話>, “過第二位坐者, 無固無必, 其實最毒也.” 『論語』 「子罕」 참조. 覺雲의 『拈頌說話』는 <說話>로 표기한다.

한다. 이런 집착의 양태는 분별하고 취사·간택하는 마음작용과 깨달음에 대한 망념으로 드러난다. 일반적으로 어떤 개념을 이해하거나 사유를 전개할 때 상대되는 두 개의 구분지를 나누어 견주는 이분법은 불가피하며 모든 대상 인식의 방법적 토대이기도 하다. 그럼에도, 부정적 함의로 도색된 ‘이분법적 사고’라는 말이 곧 ‘흑백논리’와 혼용되는 데서도 알 수 있듯이 이러한 사고방식은 문제를 비본질적으로 양극화하고 협애하게 만드는 폐단을 노정한다. 하지만 핵심은 이분이든 삼분이든 구분 자체에 있다기보다는 일정한 프레임을 씌우거나 그에 가두어져 한쪽은 배척하고 다른 한쪽의 우위를 정당화하려는 편파성에 있다.

여러 경전의 교법과 종파의 주장을 막론하고 불멸(不滅: 常見)과 단멸(斷滅: 斷見)로 대표되는 양극단의 견해가 안고 있는 폐단 모두를 일찍이 경계해왔다. 이를 유무이견(有無二見) 또는 유무이변(有無二邊)이라고도 한다. 『입능가경』에는 대혜보살이 상(常)과 무상(無常)을 대비하여 부처님께 질문하자 부처님이 이 두 견해 모두 그르다며 유견(有見)·무견(無見)으로 나누어보는 이변은 잘못되었다고 답한 대화<sup>3)</sup>가 실려 있기도 하다. 이는 어느 한쪽에 경도되어 집착하는 폐단에 대한 지적인데 그 배경에 연기설·무아설·공설(空說) 등이 깔려 있고, 상대되는 각각의 과오를 일깨우기 위한 교설의 한 방편으로 실시된 것이다.

선종에서도 이러한 불설(佛說)의 기초는 이어지지만 그 내포와 외연은 확장되어 완전히 변개한 면모를 보여준다. 연기·무아·공 등의 설을 수용하지만 맹목적인 의지처로 삼지 않는다. 불설 수용에서 선종이 다른 종파와 확연히 구분되는 지점은 비판적으로 문제를 제기함으로써 인식에 역동성을 부여한다는 데 있다.

대혜 종고(大慧宗果)는 집착의 근원을 ‘병의 뿌리[病根]<sup>4)</sup>라 칭하였다. 법과 비법(非法), 어려움과 쉬움(難易) 외에도 이변에 기댄 분별은 헤아릴 수 없이 많다. 청정과 염오(染汚)를 두고 일으키는 분별,<sup>5)</sup> 해탈에 대한 집착<sup>6)</sup>도 예외가 아

3) 『入楞伽經』 권7(『大正藏』16, p.555 F).

4) 『大慧語錄』 권21(『大正藏』47, p.901 C).

니다. 분별하는 마음작용에 기인하여 어느 한쪽에 가치 우위를 두고 집착하는 것을 조사들은 병통으로 본다. 하지만 이러한 대대 분별에서 벗어나 번뇌즉보리(煩惱卽菩提)라든가 생사즉열반(生死卽涅槃)이요 차별즉평등(差別卽平等)이라는 등의 불이지법(不二之法)을 꺼내든다고 해도 그 또한 관념화된 문구로서 집착의 대상이라는 점에서 자유로울 수 없기에 병통이 되기는 마찬가지다.

조주 종심(趙州從諗)은 번뇌즉보리라는 문구를 관념상의 말로 묶어두지 않고 그 차이성과 동일성을 교환하며 다음과 같이 문제를 제기하였다.

조주가 대중에게 말하였다. “차사(此事)는 손바닥에 들려 있는 밝은 구슬에 호인이 다가오면 호인이 나타나고 한인이 다가오면 한인이 나타나는 현상과 같다. 그러나 나는 풀줄기 하나를 가지고서 장륙금신의 작용으로 삼고, 장륙금신을 가지고서는 풀줄기 하나의 작용으로 삼는다. 부처가 번뇌요, 번뇌가 부처다.”<sup>7)</sup>

‘차사’는 상대적인 사려분별로는 이를 수 없는 극칙(極則) 또는 가장 먼저 처리해야 할 절실한 일이나 당면 과제로서 본분사를 뜻한다. 여기서 본래면목을 함의하는 말로서 구슬이나 거울이 어떤 분별도 없이 무심하게 대상을 있는 그대로 비추듯이 범부는 범부 그대로요 성인은 성인 그대로로서 대대 분별이 작동하기 이전의 소식을 표현한다. 본분사는 이러하지만 조주는 풀줄기 하나를 장륙금신으로, 장륙금신을 풀줄기 하나로 활용하는 작용으로 삼겠다며 부처와 번뇌가 다르지 않다고 하였다. ‘불시번뇌(佛是煩惱), 번뇌시불(煩惱是佛)’이라고는 하였지만 범성(凡聖)이 다르기 때문에 이를 호환할 수 있는 것이며, 동시에 호환이 가능하다는 것은 그것이 실상 다르지 않기 때문이라는 말도 된다. 따라서 다르다고 해도 같다고 해도 맞지 않는다. 조주의 이 공안을 두고 다

5) 『景德傳燈錄』 권7(『大正藏』51, p.255上-中).

6) 『碧巖錄』(『大正藏』48, p.175中).

7) 『禪門拈頌說話』(『韓佛全』5, p.364中), “趙州示衆云, ‘此事如明珠在掌, 胡來胡現, 漢來漢現. 老僧把一枝草, 爲丈六金身用; 把丈六金身, 爲一枝草用. 佛是煩惱, 煩惱是佛.’”

양한 평석이 뒤따르는 연유는 확정지어 집착하는 병폐에서 벗어나 자신만의 견지를 펼치는 조사들의 안목에 기인한다.

오봉량(五峯良)은 조주의 말을 그대로 받아들이지 않고 반대편에서 다음과 같이 설하였다.

옛날의 조사가 그렇다고 한 것을 그 뒤의 조사는 그렇지 않다 하고, 옛날의 조사가 그렇지 않다고 한 것을 그 뒤의 조사는 반대로 그렇다고 하였다. 그렇다고 하거나 그렇지 않다고 하거나 간에 이 얼마나 어리석기 짝이 없는 짓거리이랴! 이런 어리석은 짓을 하는 이(자신)가 2백 년 만에 나타나 (조주의 말을) 날날이 놓아버려[放去] 온 세상 사람들이 놀라 거두어들이더라도[收來] 나는 그대로 산중에 앉아 있으리라.<sup>8)</sup>

오봉량의 말에도 인용되었듯이 고필하지 않는 조사들의 안목은 “이렇다 해도 안 되고 이렇지 않다 해도 안 되니, 이렇다 하거나 이렇지 않다 하거나 모두 안 된다. 이럴 때 그대는 어떻게 하겠는가<sup>9)</sup>”라는 구절로 요약된다. “하나의 문제에 대하여 긍정해도 안 되고 부정해도 안 되는 상황을 설정해 놓고 상대에게 운신해 보도록 요구하는 방법이다. 간화선에서 화두를 제기하는 기본적 틀은 이러한 조사선의 방법에서 유래한다.”<sup>10)</sup>

보통은 이변으로 분별하고 어느 하나를 간택하여 집착하는 병통을 꺼리지만, 조사들은 대대 분별과 간택마저도 수용하여 고정되고 낡아버린 인식을 무력화하는 무기로 활용한다. 모두들 갈등을 넘어서고자 통합에 골몰할 때 의도적으로 선·악 등 이변의 갈등을 만들어내는 방식을 즐겨 취한다. 이것이 이분의 활용이며 이편과 저편에서 모두 자유로움의 극치이다.

8) 앞의 책(『韓佛全』5, p.364中-下), “然先聖伊麼, 後聖不伊麼; 先聖不伊麼, 後聖却伊麼. 伊麼不伊麼, 是什麼癡措大! 癡措大, 二百年中, 有一个放去, 直教天地驚收來, 且向林中坐.”; <說話> “放去收來云云者, 癡措大行李也. 然則菩提但菩提, 煩惱但煩惱.”

9) 앞의 책(『韓佛全』5, p.279中), “恁麼也不得, 不恁麼也不得, 恁麼不恁麼摠不得. 汝作麼生?”

10) 김영옥 외 2인 역주, 『정선 公案集』07-1(서울: 대한불교조계종 한국전통사상서 간행위원회, 2010), p.599.

모두들 득실을 떠나고 시비를 잇는 것을 최상으로 생각하지만 법안은 시비가 넘치는 바다 속과 득실로 가득 찬 땅굴 속으로 달려 들어가 살림살이를 한다. 득실의 차별에서 벗어난 사람이라야 세상의 득실을 판단할 수 있는 것이다.<sup>11)</sup>

이번 양단의 시비를 일으키는 당사자가 역설적으로 그 속박에서 자유로운 사람일 수밖에 없다. 괴로움을 주는 병과 이를 치유하는 약이라는 이번도 예외가 아니다. 방편이라고는 해도 한순간을 모면하고 넘어가기 위한 얇은피에 지나지 않는 것이 아니라, 이에 는 조사들의 본질적인 고민이 녹아 있다. 다음은 대혜의 말이다.

법을 알고자 합니까? 진여불성·보리열반이 그것입니다. 병을 알고자 합니까? 망상전도·탐진사견이 그것입니다. 비록 그러하나 망상전도를 떠나서는 진여불성도 없고, 탐진사견을 떠나서는 보리열반도 없습니다. 생각해 보십시오! 이 둘을 나누어야 옳을까요, 나누지 않아야 옳을까요? 나눈다면 한편은 보존하고 다른 한편은 제거하게 될 것이니 병이 더욱 깊어질 것이요, 나누지 않는다면 이것은 바로 불성을(망상과 뒤섞여) 모호하게 만들고 진여를 흐리멍덩하게 만드는 결과가 됩니다. 병은 없애되 법은 없애지 않는 도리를 결국에는 어떻게 말해야 할까요? 어떤 이는 이러한 설을 듣고는 곧장 말하기를, ‘법이 병이요 병이 법이다. 단지 말일 뿐 진실한 뜻은 없다. 진여를 따른다면 전도망상·탐진사견이 모두 법이요, 전도를 따른다면 진여불성·보리열반이 모두 병이 될 뿐’이라고 합니다. 이러한 견해를 가지고서는 ‘나는 남자입네’ 말해서는 안 되니, 좌주의 노복이 되기에 모자랍니다. 어째서일까요? ‘평지에서 죽는 사람이 헤아릴 수 없이 많지만, 더 나아가 가시나무 숲을 헤치고 지나가는 자라야 뛰어난 솜씨이다’라 한 말뜻을 알아야 할 것입니다.<sup>12)</sup>

11) 『從容錄』(『大正藏』48, p.244下), “諸方皆以離得失忘是非爲上, 法眼走入是非海裏得失坑中, 作活計. 蓋無得失人, 可以定天下之得失.” 이와 관련된 내용은 김영옥, 「祖師禪의 언어형식」, 『伽山學報』제7호(서울: 가산불교문화연구원, 1998), pp.179-180 참조.

12) 『大慧語錄』 권3(『大正藏』47, p.821上), “要識法麼? 真如佛性菩提涅槃是. 要識病麼? 妄想顛倒貪瞋邪見是. 雖然如是, 離妄想顛倒, 無真如佛性, 離貪瞋邪見, 無菩提涅槃. 且道! 分即是, 不分即是? 若分, 存一去一, 其病益深; 若不分, 正是顛倒佛性, †龍何真如. 畢竟作麼生說箇除病不除法底道理? 有般漢問怎麼說便道, ‘即法是病, 即病是法. 但有言說, 都無實義. 順真如則, 顛倒妄想貪瞋邪見, 悉皆是法; 隨顛倒則, 真如佛性菩提涅槃,

대회는 약이 되는 법과 그에 상대되는 병을 나눠야 하는지 나눠서는 안 되는지를 먼저 문제로 제기하고서, ‘법이 병이요 병이 법’이라는 따위의 견해는 낱자는커녕 좌주의 노복조차도 꺼내놓지 않을 말이라고 일갈한다. 분(分)과 불분(不分)의 이변, 법과 병이 다르지 않다는 불이(不二)의 견해를 어떻게 처리해야 할 것인가? 마지막에 “평지에서 죽는 … 뛰어난 솜씨이다”라는 운문 문언(雲門文僊)의 말을 인용한 데에 실마리가 있다. 죽암 사규(竹庵士珪)가 이 뜻을 상세히 풀 평석이 있으므로 이에 의지하여 접근해보고자 한다. 그는 운문이 한 말의 전후 두 구절을 두 가지 병통으로 분석하였는데, “하나하나에서 약과 병을 모두 떠나야 비로소 이 두 구절의 말을 꿰뚫을 수 있다[一一識得藥病俱離, 方是透得者兩句語.]”는 뜻을 모두에 밝히며 다음과 같이 말하였다. 요약적으로 인용하면 다음과 같다.

① 실오라기 하나만큼이라도 그것을 대상으로 삼거나 그것에 장애가 되지 않으며, 본래 깨끗하다는 생각에서 이 안에 뿌리를 내리고 살림살이를 차린다. 일단 이러한 견해를 일으키기만 하면 해탈과 무위라는 구덩이에 떨어져 몸을 움직이지도 방향을 틀지도 못한다. … 그런 까닭에 운문 대사가 ‘평지에서 죽는 사람이 헤아릴 수 없이 많다’고 하였으니, 이는 바로 그러한 종류의 병통을 가리킨 말이다. … ② ‘나는 이 한 걸음을 내딛어 백척간두에서 벗어났다’고 말하는가 하면, … 심지어는 ‘삼계 전체는 마음일 뿐이고 모든 법은 오로지 식에 불과하다. 하나가 일체이고 일체가 하나이며 …’라고 말한다. … 이것이 바로 가시나무숲에 앉아 있는 꼴인데, 운문 대사는 ‘가시나무숲에서 벗어나야 뛰어난 솜씨’라고 하였다. 어떻게 해야 이 두 가지 견해에서 벗어나겠는가? … 불자를 곳곳이 세우고 말했다. “불자라고 부르면 평지에서 죽는 사람 풀이며, 불자라고 부르지 않는다면 가시나무숲에서 벗어나지 못한다. 여러분은 다만 이렇게 참구하라!”<sup>13)</sup>

悉皆是病。恁麼見解，莫道我披衲衣，便是作他座主奴也，未得在。何故？須知‘平地上死人無數，灼然過得荆棘林者，是好手。’”

13) 『禪門拈頌說話』(『韓佛全』5, p.736下-737上), “① 都無一絲毫頭，爲緣爲對，爲障爲導，一向打淨潔毯子，便



①은 약에서도 병에서도 모두 떠나 아무 일 없는 경지에 이르렀다고 집착하는 병통을, ②는 약이 곧 병이라는 한층 향상된 이치를 깨달았다고 집착하는 병통을 의미한다. 무엇이 되었건 활발한 작용을 잃어버리고 집착으로 고착되었다는 점에서 다르지 않다. 이에 죽암은 등지고 벗어나는 배(背: 離)와 속박되어 집착하고 물드는 촉(觸: 卽)이라는 관계 설정 속에 이 문제를 집어넣어 화두로 참구할 것을 제시한다. 앞서 대혜가 했던 말의 요지도 이미 남이 뱉어 놓은 말을 붙좃아 어느 한쪽에 안착하려는 마음을 버리고 약과 병을 화두의 소재로 삼아 자신의 문제의식으로 놓치지 말 것을 당부한 데 있다.

작가 조사는 병이 없는 곳에 약 쓰기를 즐긴다[作者好求無病藥]<sup>14)</sup>. 그 약은 독이기도 하다. 무병(無病)도 병이라는 이름이 붙은 병이기는 한가지이고, 독약[病]도 잘 쓰면 약이 된다. 그런 까닭에 병들지 않은 사람에게 뜸을 뜨는가[無病著艾]하면, 약이 아닌 독을 가지고 독을 치료하는[以毒攻毒] 등으로 매서운 수단을 쓴다. 조사들의 이러한 가차 없고 준열한 수단을 비상(砒霜)·낭독(狼毒)에 비유하는 이유이다.

그들은 약이 필요하지 않은 무병의 상태에 병을 가하고, 병든 상태를 치유의 약으로 삼는다. 경전의 문구 또한 약으로만 여기지 않는다. 자신의 것이 아니기 때문이다. 그것은 마치 자신과 부적합한 혈액을 수혈하는 것처럼 위험하기까지 하다. 경전의 문구 자체는 약이나 병과는 무관하다. 그것이 약이 되거나 병이 되는 것은 마치 ‘소가 물을 마시면 우유가 되고 뱀이 물을 마시면 독이 되는’ 이치와 같이 수용자에게 달려 있다고 해도 과언이 아니다.

이처럼 진리를 표현한 어떤 명언명구라도 뒤집어질 수밖에 없는 까닭은 언어문자에 진실을 고스란히 담을 수 없기 때문인데 이는 역설적으로 그만큼 진실을 표현하는 언어문자의 외연을 확장하는 계기가 되기도 한다. ‘부처’의 속

---

向者裏，掇根做活計。一起此解，便墮落解脫無爲深坑中，動彈不得，轉身不得。…所以雲門大師道，‘平地上死人無數。’正是說者般病痛也。…②‘我進得者一步，離却百尺竿頭。’…以至說，‘三界唯心，萬法唯識。一即一切，一切即一，…’…者个正是坐在荆棘林中，雲門大師道，‘出得荆棘林是好手。’作麼生出兩種見解？…乃豎起拂子云，‘喚作拂子，是平地上死人；不喚作拂子，未出得荆棘林在。你諸人，但恁麼參!’”

14) 앞의 책(『韓佛全』5, p.196下).

성이 ‘불(佛)’이라는 한 글자에 국한되지 않고 간시궤(乾屎橛), 마삼근(麻三斤) 등으로 답해지는 예에서도 알 수 있다. 대주 혜해(大珠慧海)가 “중도를 말하자는 자의 병통은 바로 중도에 있고, 이변을 말하는 자의 병통은 바로 이변에 있다”<sup>15)</sup>라고 한 말이나, 조주가 “불(佛)이라는 한 글자조차도 나는 듣고 싶지 않다”<sup>16)</sup>라고 한 말에는 이러한 통찰이 묻어난다.

## 2. 진사(眞似) 병통의 자기화

분별하고 집착하는 병통만큼이나 조사들이 경계하는 다른 병통으로는 자력에 의한 성찰과 증명 없이 남의 언행을 무비판적으로 수용하는 행태가 있다. 지극히 비슷하지만[眞似] 자기 것은 아니라는 점에서 가짜이다. 바둑에도 흉내 바둑이라는 것이 있다. 상대의 수를 그대로 따라두는 바둑이다. 흑의 경우 첫 수를 천원(天元)에 두고 이후 백을 따라 두다가 상대의 완착이 나오면 중단한다. 이론상으로는 그럴싸하고 실제로 이 흉내바둑을 두어 이기기도 한다. 흉내 바둑이라고 하여 척척 그대로 따라 해도 될 듯하지만 이를 두는 사람에게도 수검토는 필수적이다. 흉내바둑을 두는 사람이 시간을 더 쓰기도 한다는 점이 이를 방증한다. 그대로 따라두며 상대를 곤혹스럽게 만들기도 하고 나름의 수검토도 거치며 결국에 이기는 경우도 있지만 자기만의 착점을 보여주지 못하는 면에서는 대국 당사자들에게나 이를 지켜보는 방관자들에게나 그다지 좋은 바둑으로 인식되지는 않는다.<sup>17)</sup>

증득한 바도 없으면서 남을 모방만 하는 사람을 야호정(野狐精)이라 한다. 무문 혜개(無門慧開)는 서암 사언(瑞巖師彦)의 주인공 공안을 평하면서 “그를 모방하면 완전히 망상분별에 휘둘린 여우의 견해에 불과하다”<sup>18)</sup>고 하였다. 이러한 야호정 견해는 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. 구지(俱胝) 화상이 천룡(天龍)

15) 『景德傳燈錄』 권28(『大正藏』51, p.442下), “中道者, 病在中道; 二邊者, 病在二邊.”

16) 『趙州語錄』(『卍續藏』118, p.313中), “佛之一字, 吾不喜聞.”

17) 박재삼, 『바둑 閑談』(서울: 중앙일보사, 1983), pp.162-163 참조.

18) 『無門關』(『大正藏』48, p.294中), “若也徇他, 總是野狐見解.”

에게서 일지두선(一指頭禪)을 전해 받은 후에 누구에게나 한 손가락을 세워 답하였는데 이를 본 한 동자가 따라하였다가 구지에게 손가락이 잘렸다는 일화가 대표적 예이다.

이 외에도 할(喝)을 내지르거나 방(棒)을 휘두르고 따귀를 때리는 행위들을 모방해서 함부로 행한 예는 이루 다 들 수 없을 정도이다. 임제 의현(臨濟義玄)은 이러한 행태를 무조건 내치기보다 조사의 안목을 발휘하여 공안으로 제시한다.<sup>19)</sup> 『벽암록』에는 다음과 같이 실려 있다.

작가중사가 아니라면 그저 아무렇게나 함부로 할을 내질렀으리라. … 임제가 말했다. “그대들 모두 내 할을 배운다고 들었다. 그렇다면 그대들에게 물겠다. 동당에 한 스님이 있고 서당에도 한 스님이 있는데 그 둘이 일제히 할을 한다면 누가 손님이고 누가 주인이겠는가? 그대들이 손님과 주인을 가려내지 못한다고 할진댄 이후로 노승을 흉내 내지 마라.”<sup>20)</sup>

선 문헌에는 ‘산승이라면 그렇게 하지 않겠다[山僧卽不然]’라는 문구가 상투적으로 등장한다. 본칙공안이든 그에 대한 어떤 조사들의 견해이든 막론하고 자신의 견해를 담아 비판을 가하겠다는 일종의 표지이다. 조사들은 기존의 입론을 어떤 형식으로든 뒤틀고 허물며 다시금 문제를 점화한다. 그렇다고 해서 비뚤어진 심사를 가지고 무조건 반대편에 서서 자신을 돋보이려는 의도는 아니다. 그들의 비판에는 억양포핍의 뜻이 온축되어 있어 긍정이라도 온전한 긍정만이 아니고 부정이라도 온전한 부정만은 아니다. 부기(扶起)와 부존(不存: 放倒)의 견해를 모두 드러내며 일정한 궤칙에 붙들리지 않을 뿐이다.

핵심은 모방이나 흉내 내기가 아니라 철저하게 ‘자기화’하였는가에 있다. 자신만의 굳은 심지를 보여준 대표적인 조사가 대매 법상(大梅法常)이다. 그는 마조 도일(馬祖道一)에게서 ‘마음이 곧 부처[即心是佛]’라는 말을 들은 후에 이

19) 『臨濟語錄』(『大正藏』47, p.496下).

20) 『碧巖錄』(『大正藏』48, p.150中-下), “若不是作者, 只是胡喝亂喝. … 臨濟道, ‘我聞汝等, 總學我喝. 我且問爾. 東堂有僧出, 西堂有僧出, 兩箇齊下喝, 那箇是賓, 那箇是主? 爾若分賓主不得, 已後不得學老僧.’”

말을 놓치지 않았다. 후에 마조가 보낸 확인으로부터 ‘근자에는 마조가 마음도 아니고 부처도 아니다[非心非佛]라고 가르친다’는 말을 듣고도 추호도 미동치 않고 다음과 같이 말했다.

그 늙은이가 사람을 미혹하여 어지럽히는 짓을 그칠 날이 없구나. 마음도 아니고 부처도 아니라 하든 말든 그대는 그대 마음대로 해라. 나는 다만 마음이 곧 부처라는 말을 붙들고 있으리라.<sup>21)</sup>

이 말을 전해들은 마조도 ‘매실이 다 익었구나[梅子熟也]’라며 대매의 경지를 인정해주었다.

공안 대부분은 칼싸움으로 치면 두세 합 만에 승부가 나듯 짙막한 몇 마디 문답으로 구성되어 있다. 자못 극적이기도 하지만 한편으로는 오래도록 기대하며 기다려온 10회전 경기가 1회 시작종과 함께 순식간에 끝나버린 것처럼 싱거운 감도 있다. 전후의 상황이나 대화 당사자들 간의 관계에 대해서도 알 수 없는 경우가 대부분이다. 콘텍스트에 따라서는 8년 수행 끝에 혹은 30년 수행 끝에 깨달았다는 정보를 얻을 수 있고 기타 행적도 알아볼 수는 있지만 공안 자체는 지극히 짧고 불친절하기까지 하다. 이런 가운데 두세 마디 문답 만에 ‘깨달았다’는 귀결의 공안 혹은 선문답 텍스트는 은연중에 깨달음을 비약적이며 순간적인 것으로 착각하게 만들기도 한다.

그러나 위의 대매의 공안에서도 알 수 있듯이 밑바닥까지 살살이 밝히는 참구의 시간 속에서 자기화하는 과정이 필수적으로 요청된다. 이 점은 남악 회양(南嶽懷讓)과 혜능(慧能)의 일화에서도 찾아볼 수 있다.

육조 혜능이 물었다. “수행에 의지하여 깨닫는가?” 회양이 답하였다. “수행하여 깨닫는 일이 없지는 않지만, (수행과 증득을 별도로 보아) 오염시켜서는 안 됩니다.”<sup>22)</sup>

21) 『禪門拈頌說話』(『韓佛全』5, p.245中), “師云, ‘這老漢惑亂人, 未有了日. 任汝非心非佛, 我只管即心即佛.’”

혜능을 만나기 전에 회양은 혜안(慧晏) 국사를 찾아가 서래의(西來意)의 뜻을 물은 적이 있다. 이때 혜안은 ‘어째서 자기 자신의 뜻을 묻지 않는가[何不問自己意]’라 반문하고 눈을 떴다 감았다 하며 뜻을 보였으나 회양은 이에서 알아차리지 못했다. 혜능을 찾아가서도 ‘어떤 것이 이렇게 왔는가[是什麼物伊麼來]’라는 물음에 답하지 못하고 8년이 지나서야 ‘하나의 그 무엇이라고 말해도 딱 들어맞지 않는다[說似一物即不中]’는 답에 이어서 위와 같은 문답을 주고받은 것으로 전해진다. <설화>에서는 위의 회양의 답변에 대해 ‘회양 화상이 궁극적으로 힘을 얻은 경지를 나타낸다.’<sup>23)</sup>고 평하였다. 회양이 자신만의 견치를 확보하지 못하고, 이후 혜능을 만나서 혜안처럼 눈을 떴다 감았다 하였더라면 그에 대한 평은 달라졌을 것이다.

수행과 증득의 관계를 바라보는 회양의 통찰은 그가 수년간 붙잡고 있던 문제를 남의 언행이 아닌 비판적 이해와 주체적 실천 속에서 자기화한 결과이다. 달마 대사가 “부처의 심종을 밝혀 조금도 어긋남이 없이 실천과 이해가 상응하는 경지의 사람을 조사라 한다.”<sup>24)</sup>라 한 말도 이러한 맥락에 닿아 있다. 표면적인 언행으로는 엇비슷하게까지 갈 수 있지만 그 진실을 표현하고 알아볼 수 있는 눈 밝은 이에게는 병통에 찌든 상태가 바로 발각될 수밖에 없다. 그러나 이 병통은 공부거리로 요긴하다. 조사들은 이 병통을 무조건 없애려 하기보다 이를 어떻게 약으로 활용할 수 있는가를 보여준다.

약이든 병이든 그 기운을 내리고 해독하는 과정이 사자(師資) 간에 주고받는 문답이요, 그 문답 안에서 의문을 제기하여 빚어낸 의단을 궁구하는 것이 공안 참구이다. 한 예로 『원각경』에 나오는 다음 구절을 공안으로 불러들여와 비판적 시각에서 조사들이 어떻게 의문을 제기하고 있는가를 살펴보고자 한다.

『원각경』에 “머물러 있는 그 어떤 순간에도 망념을 일으키지 말고, 갖가

22) 앞의 책(『韓佛全』5, p.127中), “祖曰, ‘還假修證不?’ 曰, ‘修證即不無, 汚染即不得.’”

23) 앞의 책(『韓佛全』5, p.128上-中), “修證即不無者, 不廢修證也. 此讓和尚究竟得力處.”

24) 『景德傳燈錄』 권3(『大正藏』51, p.220上), “師曰, ‘明佛心宗, 行解相應, 名之曰祖.’”

지 망심을 없애버리려고도 하지 마라. 망상의 경계에 머무르되 분별을  
덧붙이지 말고, 분별이 없는 상태를 진실(열반)이라고도 헤아리지 마라”  
라고 하였다.<sup>25)</sup>

<설화>에서는 네 구절 각각에 대하여 ‘유에 집착하면 유를 깨뜨린다[執有破有]’, ‘공에 머무르면 공을 물리친다[居空斥空]’, ‘양변 모두 세워서 안 된다[兩邊俱莫立]’, ‘중도에도 안주해서는 안 된다[中道不須安]’라는 뜻이라고 풀고서는 이를 화두의 관점에서 다음과 같이 비평하였다.

그러한즉 이렇다고 해도 안 되고, 이렇지 않다고 해도 안 되며, 이렇다거나 이렇지 않다거나 해도 모두 안 된다. 그것은 마치 모기가 무쇠소에 올라 탄 것과 같아서 부리를 꽂을 만한 여지가 전혀 없는 지경과 같다.<sup>26)</sup>

모기가 무쇠소를 진짜 소로 착각하여 그 위에 앉아 부리를 대고 피를 빨려고 한다는 비유를 들어, 『원각경』의 경문을 문자나 이론, 사랑분별 등 어떤 수단으로도 전혀 통하지 않는 경계 즉 화두로 수용하였다.<sup>27)</sup>

만송 행수(萬松行秀)는 위의 『원각경』 네 구절 각각에 ‘불(不)’ 자를 착어로 붙이고 제방에서 병통이라 여기는 점을 하나하나 짚은 후에 그 또한 다음과 같이 의문을 제기하였다.

4글자로 구성된 8구절의 32글자에 대하여 제방에서는 다들 병통으로 여기지만 나의 문하에서는 이것을 약으로 여긴다. 이제, 제방에서 병통이라고 여기는 것을 하나하나 살펴보면 이리하다. ‘망념을 일으키지 마라’라고 한 말은 말라죽은 싹과 씌어문드러진 씨와 같지 않은가? ‘망심을 없

25) 『禪門拈頌說話』(『韓佛全』5, p.56中); 『圓覺經』(『大正藏』17, 917中), “圓覺經云, ‘居一切時不起妄念, 於諸妄心亦不息滅. 住妄想境不加了知, 於無了知不辨眞實.’”

26) 앞의 책(『韓佛全』5, p.57下), “然則伊麼也不得, 不伊麼也不得, 伊麼不伊麼摠不得, 如蚊子上鐵牛, 無你插筍處故.”

27) 김영옥 외 2인 역주, 『정선 休靜』(서울: 대한불교조계종 한국전통사상서 간행위원회, 2010), p.112.

에버리려고도 하지 마라’라는 말은 약의 독기로 인해 오히려 몸을 상하게 하는 격이 아닌가? ‘분별을 덧붙이지 마라’라는 말은 ‘잠시라도 또렷한 의식이 없으면 마치 죽은 사람과 같다’는 비판에 적합하지 않겠는가? ‘진실이라고도 헤아리지 마라’라고 한 말은 불성을 모호하게 만들고 진여를 흐리멍덩하게 하는 것이 아닌가? 말해 보라! 어떤 것이 약인가?<sup>28)</sup>

만송은 『원각경』의 구절이 어떤 점에서 병통이 될 수 있는가를 제방의 견해를 들어 제시하였을 뿐, 이에 대한 판단은 내리지 않았다. 다만, ‘그렇다면 약이 되는 점은 없는가’를 물었다. 자신이 네 구절마다 붙인 ‘불’ 자가 약이 된다는 뜻일까? 만송은 자신이 붙인 이 ‘불’ 자를 천동 정각(天童正覺)이 ‘막동착(莫動着)’이라 한 3글자에 견준다.<sup>29)</sup>

이로써 보면, ‘불’ 자로 『원각경』의 구절을 부정만 하고 있는 것이 아니라, 그 낱낱의 어느 한 구절에서도 어긋나서는 안 된다는 뜻을 함께 표현한 것으로 읽힌다. 만송이 붙인 ‘불’ 자는 『원각경』의 ‘불기(不起)’, ‘불멸(不滅)’, ‘불가(不加)’, ‘불변(不辨)’에 쓰인 ‘불’ 자를 철저히 의식한 대응이다. 병통은 별다른 것이 아니라 부정이든 긍정이든 일방으로 경도되어 그 안에 파묻히는 데 있다. 그런 까닭에 만송은 표면적으로는 ‘불’이라는 부정의 뜻을 나타내는 글자를 내세우면서도 그 안에는 부정으로 기울어도 긍정으로 기울어도 잘못이며, 병통으로 여겨도 약으로 여겨도 모두 목숨을 잃는 독이 될 뿐이라는 뜻을 담은 것이다.

앞서 살펴본 <설화>의 관점이나 만송의 평석 모두 경전의 문구에 의심을 붙여 문제 제기를 하고 참구할 화두로 내놓고 있다. 경전의 문구라 하여 만고불변의 지고한 가치로 떠받들거나 그대로 받아 삼키지 않는다. 안착할 곳을 찾아 헤매는 마음, 무엇에로든 귀착시키고자 하는 마음에 철퇴를 가할 뿐이다. 낚은 것

28) 『禪門拈頌說話』(『韓佛全』5, p.58上), “此四八三十二字, 諸方皆以爲病, 我這裏以爲藥. 且諸方病者, 不起妄念, 豈非焦芽敗種? 不滅妄心, 豈非養病喪軀? 不加了知, 豈非暫時不在, 如同死人? 不辨眞實, 豈非顛預佛性, 儻何眞如? 且道! 如何是藥?”

29) 앞의 책(『韓佛全』5, p.58上), “試將天童‘莫動着’三字, 換萬松‘四箇不字’, 便見一字法門, 書海墨而不盡.”

일지라도 새롭게 만들며, 새로운 것일지라도 낯익은 것으로 전변하여 보게 하는 시각이야말로 조사로서 갖춰야 할 본분이며 그들의 존재 이유이기 때문이다. 조사들은 고착된 인식의 관성과 행위 양태를 비판 대상으로 삼아 끊임없이 문제를 제기하고 자기 것으로 체화하는 수단이자 목적으로서 공안에 접근한다.

이처럼 의단을 붙잡고 이에 주체적으로 접근하는 지점이 바로 공안 참구의 시작이다. 선가에서는 “견해가 스승과 같다면 스승의 덕을 반으로 깎아먹는다. 지혜가 스승을 넘어서야 비로소 법을 전수할 만하다”<sup>30)</sup>고 한다. 경전의 문구를 대하는 자세에서만 아니라, 스승과 제자의 관계에서도 일방적 수수(收受)는 용납되지 않는다. 어느 한쪽이라도 비판적 시각을 결여하였다면 ‘상견했다’는 말을 붙일 수 없다. 스승은 비판을 통해 발분하게 만들고 제자 또한 가르침을 그대로 흡수하는 것이 아니라 주체적으로 수용하여 자기화하고 이를 활용할 수 있어야 한다.

### III. 의단의 기능과 활용

이 장에서는 수행 상에서 나타나는 이러한 병통을 실제 공안 참구 과정에서 어떻게 처리하는가에 주목하여 보고자 한다. II장에서 살펴본 병통에 대한 조사들의 인식과 이를 비판적으로 활용하는 사유법이 강력한 무기로 작동하는데, 문답을 통한 의단 형성이 핵심이다. 이에 공안 참구에서 관건이 되는 ‘의단’의 의미를 먼저 정리하고, 그것이 조사들 간의 문답에서 형성되는 과정을 살펴 보고자 한다.

#### 1. 의단의 기능

먼저, 조사들이 공안 참구에서 의단에 초점을 맞추어 강조한 말들을 검토한다.

---

30) 앞의 책(『大正藏』48, p.183上), “所以古人道, ‘見與師齊, 減師半德. 見過於師, 方堪傳授.’”



의심을 발동하고자 한다면 모름지기 먼저 분노심을 발하여야 한다. 조주가 무슨 까닭에 ‘무(無)’라고 하였을까 의심하는 이것이 바로 분노심이다. ... 여기에서 의심한다[疑]는 이 한 글자는 조주가 무슨 까닭에 ‘무’라고 하였을까를 오로지 의심한다는 의미이지, 조주의 ‘무’ 자를 간(看)하는 것도 념(念)하는 것도 아니다. 요즘의 학인들은 다들이 ‘무’ 자를 간하거나 념할 뿐이니 참으로 가련타. 학인들은 이 ‘무’ 자에서 정신을 바짝 차리고서 조주에게 물었던 그 학인이 당시 어떤 의심을 가지고 있었는지 규명해야 한다.<sup>31)</sup>

의(疑)를 간·념과 견주어 구분하였다. 여기에서는 간이나 념을 아무런 문제 의식, 즉 의심 없이 그저 붙들고만 있거나 습관적으로 입으로만 외는 것을 뜻하는 말로 한정하고, 의심과 대비하여 공안 참구의 본질은 의심에 있음을 강조하였다.<sup>32)</sup> 다른 한편으로는 염불과 공안 참구가 본질적인 방법에서는 다르지 않음을 다음과 같이 짚기도 한다.

공부란 오로지 공안을(마음에서 놓치지 않고) 념하는 것이 아니니 오며 가며 항상 념한다고 문제를 해결할 무슨 방도가 있겠는가? 념하여 미륵 하생시에 이룬다고 해도 아무 기대할 바가 없다. 아미타불을 념하지 않는다고 더 이익이 있겠는가마는, 념을 할 필요가 없다고 할 뿐만이 아니라 낱낱을 화두로 든다면 좋은 방법일 것이다. 예컨대 무자 화두를 간하면 무에서 의정을 일으키고, 정전백수자 화두를 간하면 곧 백수자에서 의정을 일으키며, 일귀하처를 간하면 일귀하처에서 의정을 일으키는 방법이니, 의정이 일어나면 온 세계가 온통 하나의 의단일 것이다.<sup>33)</sup>

- 
- 31) 『禪宗決疑集』(『大正藏』48, p.1011中), “若用疑時, 先須發憤怒心. 疑趙州因甚道無, 此憤怒心. … 此一箇疑字單只疑趙州因甚道無, 不是看趙州無, 不是念趙州無. 今時學人多是看這無字, 念這無字, 真可憐也. 學人到此惶惶著, 須看其僧當時有疑.”
- 32) 神會가 北宗의 좌선법을 비판하면서 언급한 看淨·看心 등에서의 ‘看’의 의미와 통한다. 김영욱, 『『壇經』 禪思想의 연구』(서울: 해조음, 2012), pp.139-48, pp.139-146 참조.
- 33) 『博山參禪警語』 권상(『卍續藏』112, p.954中-955上), “做工夫, 不祇是念公案, 念來念去, 有甚麼交涉? 念到彌勒下生時亦沒交涉. 何不念阿彌陀佛, 更有利益, 不但教不必念, 不妨一一舉起話頭. 如看無字, 便就無上起疑情; 如看栢樹子, 便就栢樹子起疑情; 如看一歸何處, 便就一歸何處起疑情, 疑情發得起, 盡十方世界, 是

단지 어떤 공안을 마음에서 잠시도 놓치지 않고 들고 있는 ‘념’에 그쳐서는 안 되고, 꾸준히 살피면서 간수하는 ‘간’이 수반되어야 하며, 결정적으로 그렇게 들고 간수하는 화두에 대하여 의정을 품음으로써 공부로서 완성된다. 따라서 념·간의 방식을 버리고 부정하려는 의도는 아니며 의정을 필요불가결한 조건으로 수용한다는 취지를 나타낸다.

옛 존속들께서 화두 참구법에 대해 가르치신 것을 보면 의정을 일으킴으로써 대오를 기약하도록 하셨으니 무자나 만법귀일 화두 등 적지 않다. 예를 들면 만법귀일 일귀하처, 염불하는 자는 누구인가 등의 화두는 대단히 비슷하다. 만약 ‘염불하는 자는 누구인가’라는 화두를 결정지을 수 있다면 ‘일귀하처’ 화두는 남에게 물을 필요도 없이 절로 활짝 풀리리라. 옛사람이 ‘염불하는 사람이 참선하고자 한다면 별다른 화두를 들 필요가 없다’라고 한 말은 바로 이러한 의미이다.<sup>34)</sup>

염불이건 간화두(看話頭)이건 핵심은 의심을 일으키는 데에 있다는 말이다. 대상을 분명하게 마음에 담아두고 잊지 않는 념(smṛti: sati)<sup>35)</sup>이나 지관(止觀) 수행과도 확연히 구별되는 지점이다. 공안 참구에서 의심이라는 마음작용은 잠재위야 할 대상이 아니라 의식을 치성하게 만드는 무기이다. 조사들은 무념 무상(無念無想)의 적정 상태에 집중하는 지(止)와 지혜의 작용 속에서 사리를 관찰하는 관(觀), 그중 어느 하나를 지향하지도 않으며 이 둘이 균등해진 상태를 최적으로 보지도 않는다. 그들은 의심이라는 무기를 가지고서 화두에 붙어 오는 온갖 분별들과 대적한다. 그런 상황 속에서 화두를 또렷이 간직하는 것이다. 지나 관에서 잘못 일으켜진 병폐들 또한 의심이라는 무기를 발휘하게 하는 연료로 활용할 뿐이다. 그것은 지향할 대상도 아니지만 배척의 대상도 아니다.

一個疑團.”

34) 『雲棲淨土彙語』(『卍續藏』109, p.143中), “古來尊宿, 教人看話頭, 起疑情以期大悟. 或看無字, 或看萬法等, 不一而足. 今試比例, 假如萬法歸一一歸何處, 與念佛是誰, 極相似. 若於是誰處倒斷, 一歸何處, 不著問人, 自豁然矣. 古人謂‘念佛人欲參禪, 不須別舉話頭’, 正此意也.”

35) 『俱舍論』 권4(『大正藏』29, p.19上), “念謂於緣明記不忘.”

마음이 가라앉아 지혜의 활발한 작용이 없는 상태[忘懷]에도 집착하지 말고 뜻에 골몰하여[著意] 집착하지도 말며 다만 어느 때이든 화두를 들어야 하니 망념이 일어날 때라도 억지로 눌러 막아서는 안 된다. ‘동요[動]를 그쳐 적정[止]을 회복하더라도 적정이 더욱 동요하는 법이다.’ 동요하거나 적정한 그 순간에도 오로지 화두를 궁구한다면 석가모니와 달마대사가 나타나실 것이다.<sup>36)</sup>

망회는 적정의 지(止 : 定)에서, 착의는 사유와 관찰이 작동하는 지혜의 관(觀 : 慧)에서 일어날 수 있는 폐단이다. 그러나 어느 한쪽을 눌러 없애려 하지 않음을 읽을 수 있다.

‘만법은 하나로 돌아가는데, 하나는 어디로 돌아가는가?’ 반드시 이를 화두로서 참구해야 한다. 텅 비어 적정한 상태를 고수하며 앉아 화두를 넘하기는 하되 의심 없이 앉아 있어서는 안 된다. 혼침이나 산란이 있더라도 망념을 일으켜 이를 해치우려 할 필요 없으니, 지체 없이 화두를 들고 심신을 분발하여 정신을 또렷이 집중하기만 하면 된다. … 비록 이리 하게 되었더라도 구경에 이른 경지는 아니니, 다시금 채찍을 가하여 ‘하나는 어디로 돌아가는가’를 참구해야 한다. 이에 이르러서는 화두를 드는 데에 별다른 절차가 없음을 알 것이다. 오직 의정만이 있을 뿐이니, 화두를 잇은 순간 바로 들 일이다.<sup>37)</sup>

욕계정(欲界定)에서 무색계정(無色界定)으로 갈수록 관이 감소하고 지가 굳건해진다거나, 색계의 네 가지 선정(禪定) 중에서 초선, 이선, 삼선을 지나 사선에 이르면 지와 관이 균등하다거나 하는 단계적 절차는 공안 참구와는 거리가 멀다. 지나 관, 그리고 그에서 비롯할 수 있는 폐단인 혼침과 산란 어느 것이나

36) 『大慧語錄』 권17(『大正藏』47, p.886上), “也不著忘懷, 也不著著意, 但自時時提撕, 妄念起時, 亦不得將心止遏. ‘止動歸止, 止更彌動.’ 只就動止處, 看箇話頭, 便是釋迦老子達磨大師出來也.”

37) 『禪關策進』(『大正藏』48, p.1103中-下), “‘萬法歸一, 一歸何處?’ 不得不看話頭. 守空靜而坐, 不得念話頭, 無疑而坐. 如有昏散, 不用起念排遣, 快便舉起話頭, 抖擻身心, 猛著精采. … 雖然如是, 未爲究竟, 再加鞭策, 看箇‘一歸何處’. 到這裏提撕話頭, 無節次了也. 惟有疑情, 忘即舉之.”

의심을 불러일으키는 토대로 활용할 뿐이다.

“공부하여 화두를 깨닫고자 한다면 혼침과 산란 등을 물리쳐 없애려고 할 필요 없다. 그대들은 다만 생사가 무상하다는 일대사를 뼈아프게 염두에 두고 오로지 화두를 들면 된다. 대의정을 일으켜 바른 깨달음을 구한다면 다만 생사에 대한 망념을 끊어버리면 될 일이다. 그리하면 자연스럽게 화두가 면밀해지고 화두를 참구함도 면밀해져 혼침과 산란 등도 절로 나타나지 않게 될 것이다.” … 또 말했다. “화두에서 의심을 일으킬 때 사랑분별에 떨어지는 것을 염려해야 한다는 말은 잘못이다.”<sup>38)</sup>

천목 명본(天目明本)이 마지막에 한 말에 단적으로 드러나 있듯이 혼침·산란의 상태나 치성하게 일어나는 사랑분별 등에서 멈칫하고 놀라 억지로 벗어나려 애쓰지 않는다. 그러한 모든 망념을 의단으로 푼뜰 몽쳐 궁구할 문젯거리로 삼는 것이 공안 참구이기 때문이다.

대혜는 “이 한 글자[無字]는 허다한 악지악해를 쳐부수는 무기<sup>39)</sup>”라고 하여 화두를 무기에 견주었고, 『선문단련설』을 지은 회산 계현(晦山戒顯)은 「자서」<sup>40)</sup>에서 선으로 대중을 단련하는 것을 용병술에 비유하며 부처를 병법의 종조에, 서천 28대 조사와 동토 6대 조사는 손오(孫吳)에 비기고, 그 이하 조사들의 허실살활한 기략은 자재하게 기습 작전을 펼치는 것과 같다고 하였다. 이처럼 칼 등의 무기에 화두를 비유하고 병법에까지 비기는 것은 쓸데없는 분별을 밀동까지 잘라내 버리고 헛되이 일어나는 망상들을 퇴치하는 화두가 칼 등의 무기와 닮았고, 이러한 화두로 상대를 이끄는 방법은 그때마다의 상황에 따라 시의 적절하게 대적해야만 이기는 병법과 상통하다고 보기 때문이다.

공안 참구의 대상은 온갖 사랑분별과 병통에서 벗어나 있지 않으며, 이를 쳐

38) 『天目明本禪師雜錄』(『卍續藏』122, p.763上), “大凡做工夫只要悟話頭, 不要你排遣昏散等. 你但痛念生死無常大事, 單單提箇話頭. 起大疑情, 以求正悟, 惟是生死念切. 自然話頭綿密, 於看話頭綿密處, 昏散等自然不現.” … 又言, ‘於話頭上起疑, 恐落思量之說, 差矣.’”

39) 『大慧語錄』 권26(『大正藏』47, p.921下), “州云無, 此一字子, 乃是摧許多惡知惡覺底器仗也.”

40) 『禪門鍛鍊說』(『卍續藏』112, p.985上).

부수는 무기로서 기능하는 것이 공안 참구의 방편이자 본질적 목적이라 할 수 있다. 그리고 이러한 기능을 핵심적으로 수행하게 하는 구심점이 의심, 즉 의단이다. 『대혜어록』에 “화두를 의심하지 않는 것, 이것이 가장 큰 병통이다”<sup>41)</sup> 라는 구절이 보이고, 영각 원현(永覺元賢)도 “화두를 참구하는 법이란 다만 자나 깨나 언제나 의정이 흠어지지 않는 데에 있을 뿐이다. 철저하게 의심하면 대오하고 미미하게 의심하면 작게 깨닫는다. 제대로 의심하지 않으면 깨닫지 못하니, 이것이야말로 본분사를 깨닫는 결정적인 방법”<sup>42)</sup>이라 하였다.

## 2. 문답을 통한 의단 활용

공안 참구에서 ‘문답’은 빼놓고 생각할 수 없는 핵심 조건이다. 묻는 주체가 반드시 확인 제자나 무지한 지경에 놓인 사람이라고 한정지을 수는 없다. 문답을 나누는 당사자는 주인과 손님의 위치를 번갈아들며[賓主互換] 서로가 서로를 점검하는 경우가 대다수이다. 또한 문답 형식도 언어에 한정지어지지 않으며, 중당 이후 선풍이 활발히 전개되면서는 방·할이나 갖가지 몸동작과 같은 비언어적 행위까지도 포함한다. 사자 간에 문답하는 행위를 문답상량 또는 문답응수라고 한다. 상량(商量)은 상인이 물건 값을 흥정하는 것을 뜻하던 데서 유래한 말로서 선 문헌에서는 사자 간에 서로의 역량을 점검하는 뜻으로 쓰인다.<sup>43)</sup> 어느 일방으로 승패가 확연히 기울어지지 않는 공안 문답의 특성을 미루어 짐작케 한다.

문답은 ‘물음’에서 시작된다. 특히 선문답에서는 물음으로 시작해서 물음으로 끝난다고 해도 과언이 아니다. 물음의 중요성에 대해서는, ‘물음이 분명해야 답도 딱 들어맞는다’, ‘물음이 진실하지 못하면 답도 엉성할 수밖에 없다’<sup>44)</sup>는 등의 말에 잘 드러난다. 이는 물음 속에 곧 답이 있다는 뜻과도 같다. 그

41) 『大慧語錄』 권17(『大正藏』47, p.883上), “不疑言句, 是爲大病.”

42) 『永覺廣錄』 권10(『卍續藏』125, p.518中), “所以看話頭之法, 只在念茲在茲, 疑情不散. 大疑則大悟, 小疑則小悟. 不疑則不悟, 此是決定之事.”

43) 『祖庭事苑』 권1(『卍續藏』113, p.11中-12上), “商量: 如商賈之量度, 使不失於中平, 以各得其意也.”

44) 『次住寶應語錄』(『卍續藏』118, p.250上), “問, ‘向上一路, 請師指示.’ 師云, ‘對面不相識.’ 僧云, ‘為什麼不

런 까닭에 ‘질문은 대답에 있고 대답은 질문 속에 이미 들어 있다.’<sup>45)</sup>라고도 한다. 물음이 있다는 것은 의심(疑情)이 있다는 말이고, 이는 사자 간에 문답하는 과정에서 의단으로 형성되며 화두의 씨앗이 된다. 그런 면에서 ‘묻지 않으면 알지 못한다[不問不知]’<sup>46)</sup>는 말은 곧 ‘의심하지 않으면 알지 못한다’는 말과도 통하며, ‘물음이 있어야 답도 있다[有問有答]’<sup>47)</sup>라는 말과도 다르지 않다.<sup>48)</sup>

다음 공안은 장사 경잠(長沙景岑)과 학인이 빈주(賓主)의 자리를 번갈아들며 빼앗고 주기를 거듭하였지만 처음에 제기된 물음을 확정된 답으로 고정하지 않고 의문 그대로 열어놓고 있는 문답<sup>49)</sup>의 일부이다.

장사에게 학인이 “어떻게 해야 산하대지를 바꾸어 자기에게로 귀속할 수 있습니까?”라고 물으니, 장사가 반문하였다. “어떻게 해야 자기를 바꾸어 산하대지로 변할 수 있겠는가?” 학인이 “모르겠습니다”라고 답하자 “호남성은 백성을 먹여 살리기 알맞으니, 쌀값도 싸고 빨감도 풍부하여 사방의 백성들 넉넉하다”라 하였다.<sup>50)</sup>

원오는 장사와 학인이 빈주의 역할을 충실히 이행하며 서로 균형을 잃지 않고[不失於中平] 같은 값어치로 주고받았다는 뜻에서 “남에게 소 한 마리를 받았으면 말 한 마리로 갚아줘라”<sup>51)</sup>라고 하였다. 천동은 “혹시나 본분의 핵심을

---

相識?’ 師云, ‘問處分明答處親.’; 『碧巖錄』(『大正藏』48, p.177中), “問處不真, 答來鹵莽.”

45) 『首山念語錄』(『卍續藏』118, p.244中), “師乃云, ‘要得親切, 第一莫將問來問. 還會麼? 問在答處, 答在問處.’”

46) 『碧巖錄』(『大正藏』48, p.217上).

47) 芭蕉 慧清에게 학인이 시비나 선악 등 갖가지 차별된 경계에 떨어지지 않고서 단적으로 가르침을 지시해달라고 청하자 芭蕉가 한 말. 『景德傳燈錄』 권16(『大正藏』51, p.330上), “鄆州芭蕉和尚, 僧問, ‘從上宗乘如何舉唱?’ 師曰, ‘已被冷眼人觀破了.’ 問不落諸緣, 請師直指. 師曰, ‘有問有答.’ 問, ‘如何是和尚為人一句?’ 師曰, ‘只恐閻梨不問.’”

48) 조영미, 「公案의 문제설정 방식과 疑團 형성 고찰」, 『한국선학』 제42호(서울: 한국선학회, 2015), p.158.

49) 조영미, 「『禪門拈頌』의 公案 조직 양상과 언어 활용 연구」, 박사학위논문(성균관대학교대학원, 2015), pp.158-159.

50) 『禪門拈頌說話』(『韓佛全』5, p.392上), “長沙因僧問, ‘如何轉得山河國土, 歸自己去?’ 師云, ‘如何轉得自己, 成山河國土去?’ 僧云, ‘不會.’ 師云, ‘湖南城下好養民, 米賤柴多足四隣.’”

51) 앞의 책(『韓佛全』5, p.392上), “圓悟勸拈, ‘得人一牛, 還人一馬.’”; <說話> “圓悟: 轉山河歸自己, 轉自己成

확실히 파악했을지라도 이렇다 하거나 이렇지 않다 하거나 간에 모두 안 된다. (그렇다면) 어떻게 해야 할까?”라며 극한의 경계에서 마주할 소식이 남아 있다고 평석하였다.<sup>52)</sup> 대혜는 두 가지 중 하나는 어렵고 다른 하나는 쉽다고 하여 난(難)과 이(易)라는 양단으로 별려 어느 쪽으로도 벗어날 수 없는 난제로 재구성하였는데 이것이 그 문답의 본의라고 본 안목에 따른다.<sup>53)</sup> 자기와 산하대지간에 주·객이라는 고정불변의 위치는 성립하지 않는다는 뜻을 처음의 물음 그대로 살려 무엇으로도 확정지을 수 없는 의문으로 남겨두려는 의도가 그대로 드러난다.

약산 유엄(藥山惟儼)은 의심을 해결하겠다는 생각 자체에 철퇴를 가한다.

약산에게 학인이 물었다. “저에게 의심이 있는데 스님께서 풀어주시기 바랍니다.” “만참이 되면 너의 의심을 풀어주겠다.” 만참 때 대중이 모이자 약산이 말했다. “오늘 의심을 풀고자 했던 학인은 어디에 있느냐?” 그 학인이 나오자 약산이 법좌에서 내려와 그를 꼼짝 못하도록 붙들고 “대중들이여! 이 학인이 풀지 못한 의심이 있다고 한다”라고 한 뒤 곧바로 밀쳐버리고 방장으로 돌아갔다.<sup>54)</sup>

현각은 ‘약산이 그 학인의 의심을 풀어주었는가?’라고 의문을 제기하며, 이 의문 속에 ‘풀 만한 의심이 없는 그대로가 의심을 풀 것’이라는 뜻을 담았다.<sup>55)</sup> 대홍 보은(大洪報恩)은 약산의 대응에서 의단을 빚어내고는 ‘약산이 의심을 잘 풀기는 했지만 그 학인의 의심이 더욱 깊어진 것을 어찌하랴’<sup>56)</sup>라고 문제를 제

山河, 其病一也.”

52) 앞의 책(『韓佛全』5, p.392上), “天童覺拈, ‘雖然賓主互換, 要且泥水不分. 或然裂轉鼻孔, 恁麼不恁麼摠不得. 又合作麼生?’”; <說話> “雖然須知有伊麼不伊麼, 摠不得地消息也.”

53) 앞의 책(『韓佛全』5, p.392上), “雲門日上堂學此話云, ‘轉山河大地歸自己則易; 轉自己歸山河大地則難. 有人道得不難不易句, 却來徑山手裏請棒喫.’”; <說話> “雲門: 轉山河至難者, 未免難易. 雖知不難不易, 亦坐在中間故, 未免手中棒. 如何即是?”

54) 앞의 책(『韓佛全』5, p.287上), “藥山因僧問, ‘學人有疑, 請師決疑.’ 師云, ‘待晚間來爲汝決.’ 至晚叅衆集, 師云, ‘今日要決疑僧何在?’ 僧便出來, 師下座把住云, ‘大眾! 者僧有疑.’ 便與一推, 却歸方丈.”

55) 앞의 책(『韓佛全』5, p.287上), “玄覺覺, ‘且道! 與伊決疑否?’”; <說話> “玄覺: 明無疑可決, 是決疑也.”

56) 앞의 책(『韓佛全』5, p.287中), “大洪恩拈, ‘藥山雖善能決疑, 爭奈這僧疑情轉甚?’”; <說話> “大洪: 這僧疑

기했다. ‘의심’과 ‘해결’이라는 양단의 결박을 단칼에 잘라내고 ‘해결 없는 의문’을 궁극의 화두로 제시한 것이다. 이렇게 빚어진 의단을 끝까지 놓치지 않고 성성(惺惺)하게 드는 공부, 그것이 공안 참구이다.

#### IV. 맺음말

텍스트에 따라 독법과 접근방법은 다르기 마련이다. 경전의 문구와 공안을 같은 선상에서 읽을 수 없는 이유이다. 공안은 깨달음을 얻게 된 과정에 대한 고백이나 간증이 아니다. 그 안에서 교훈을 찾고자 하는 이들에게 오히려 철퇴를 가하고 눈동자를 도려내는 것이 조사들이 가하는 수법이다. 공안은 공부 도구로서의 수단일 뿐이며 그런 한에서 의미와 목적을 갖는다.

‘좋은 일도 일 없는 것만 못하다[好事不如無]’고 한다. 수행자라면 누구라도 고대해 마지않는 깨달음이 호사이다. 그러나 이를 실체화하여 집착의 대상으로 삼는다면 깨닫기 이전만도 못하다는 말이다. 조사들의 모든 언어와 대화문법은 틀에 박힌 방식과 집착을 깨기 위한 설정에 있지 진리를 실어 나르는 단순 도구는 아니다. 집착의 구덩이에서 몸을 빼내어 자재하게 운신할 수 있도록 단련하는 공부가 공안 참구이다. 몸을 빼내었더라도 빼내준 그 무엇에 다시금 묶이고 몸이 경직된다면 비판의 칼날을 면하기 어렵다. 그런 이유로 의단이라는 철퇴를 붙잡고 화두를 간단없이 들게 하는 것이다.

조사들에게 공안 참구란 자신만의 살림살이 수단을 갖추고 활용하는 공부법을 단련하는 과정이다. 자신이 체득한 고유한 수단을 별유생애(別有生涯)<sup>57)</sup> 또는 활계(活計)라 하는데, 부처의 말이건 조사의 말이건 무엇에도 이끌려 다니지 않고 자신의 안목에 따라 독자적으로 발휘하는 수단을 뜻한다. 자신의 독

---

情轉甚者, 推一推處, 又有一重疑故也.”

57) 『大慧語錄』 권15(『大正藏』47, p.877上), “即今對衆, 將這印子, 爲他打破, 欲使後代兒孫, 各各別有生涯, 免得承虛接響, 遞相鈍置.”



립된 기량을 보인 한 예로 마조가 보낸 간장 세 항아리를 백장 회해(百丈懷海)가 깨버린 일화를 들 수 있다. 백장은 항아리를 깨뜨림으로써 자신의 본분을 드러내는 동시에 마조의 뜻에도 보답하였다. 장산 법천(蔣山法泉)은 “은혜를 입는 일은 장물을 받는 것과 같으니 / 후손들이 외할아버지 원망할 일 없게 하였네”라고 하여, 백장이 그대로 간장독을 받았다면 장물을 받는 꼴이 되었을 것이며 그랬다면 마조의 적통이 아닌 외손이 되고 말았으리라는 뜻을 읊었다.<sup>58)</sup> 스스로 자신의 본분사를 성취하지 못한다면 결국에는 흠친 물건을 가지고 배를 불리는 꼴밖에는 되지 못한다. 개암봉(介庵朋)이 “조사의 낱아빠진 보금자리와 소굴 때려 부수고, 장부라면 스스로 살림도구 갖추어야 마땅하리라”, 대혜가 “조주 관문 때려 부수고 나니 / 온전히 자기 자신의 것이라”<sup>59)</sup>라 한 말 등도 이 같은 맥락과 뜻을 같이한다.

공안의 문답과 이에 접근하는 염송가(拈頌家)들의 평석을 보면 그 무엇에 대해서도 확고하게 의지할 진리 체계로 담아걸고 간직하지 않는다. 남의 견해는 물론 자신이 제시한 견해마저도 문질러버리고는 ‘그 이상으로 향상하는 하나의 통로[向上一竅]’를 남겨둔다. 이 말은 ‘향상하는 하나의 통로란 무엇일까?’라는 의단으로 주어진 말이지, 말 그대로 하나의 통로가 남아 있다는 진리 명제는 아니다. ‘더 이상 제이의 그 무엇은 없다[更無第二]’는 평어(評語)와 함께 생각해 보면 더욱 분명하게 드러난다. ‘통로가 있다’는 말이나 ‘제이의 그 무엇은 없다’는 말 모두 공안을 바라보는 한 관점이자 이를 다시 의단으로 제기한 물음 그 자체이며 그 안에 실다운 뜻은 담겨 있지 않다. 허(虛)로 주어진 이 평어들을 공안에 대한 뜻풀이로 여겨 의지하려는 데서 공안이 가진 생명력까지 빛을 바래게 하는 경우가 허다하다. 공안을 깨달음으로 귀속시키는 관성을 포함하여 각종 평창(評唱)이나 설화(說話) 등을 평가 절하하는 일부 연구자들의 견해도 바로 이런 측면에서 기인한 점이 있다.

58) 『禪門拈頌說話』(『韓佛全』5, p.184下), “蔣山泉頌, ‘受恩還與受贓同, 免使兒孫怨外翁. ….’”; <說話> “蔣山云怨外翁者, 若也受贓三瓮, 則是受贓也, 是外翁也.”

59) 앞의 책(『韓佛全』5, p.105中), “介庵朋, ‘… 打破祖師舊窠窟, 丈夫自含有生涯.’”; 같은 책(『韓佛全』5, p.332下), “雲門泉頌, ‘… 打破趙州關, 惣是自家底.’”

필자는 공안을 작동시키는 기제가 깨달음이나 답이 아니라 의단이며, 상대와의 문답을 통해 이 의단을 또렷이 각인시키는 역할을 하는 자가 바로 조사라고 보았다. 조사들은 기존의 가치체계와 인식을 흔들어대고 궁극의 성찰로 이끌기 위해 공안을 활용하는 것일 뿐, 그 안에 어떠한 진리도 담지 않는다.

---

## 참고문헌

---

### 1. 원전류

- 『從容錄』(『大正藏』48)
- 『大慧語錄』(『大正藏』47)
- 『景德傳燈錄』(『大正藏』51)
- 『祖庭事苑』(『卍續藏』113)
- 『無門關』(『大正藏』48)
- 『博山參禪警語』(『卍續藏』112)
- 『入楞伽經』(『大正藏』16)
- 『圓覺經』(『大正藏』17)
- 『俱舍論』(『大正藏』29)
- 『首山念語錄』(『卍續藏』118)
- 『次住寶應語錄』(『卍續藏』118)
- 『永覺廣錄』(『卍續藏』125)
- 『禪關策進』(『大正藏』48)
- 『雲棲淨土彙語』(『卍續藏』109)
- 『碧巖錄』(『大正藏』48)
- 『臨濟語錄』(『大正藏』47)
- 『趙州語錄』(『卍續藏』118)
- 『禪宗決疑集』(『大正藏』48)
- 『天目明本禪師雜錄』(『卍續藏』122)
- 『禪門拈頌說話』(『韓佛全』5)
- 『禪門鍛鍊說』(『卍續藏』112)

### 2. 단행본류

- 김영욱, 『『壇經』 禪思想의 연구』, 서울: 해조음, 2012.
- \_\_\_\_\_, 『왕초보 육조단경 박사되다』, 서울: 민족사, 2010.

- 김영옥·조영미·한재삼 역주, 『정선 公案集』07-1, 서울: 대한불교조계종 한국전통사상서 간행위원회, 2010.
- \_\_\_\_\_, 『정선 休靜』, 서울: 대한불교조계종 한국전통사상서 간행위원회, 2010.
- 박재삼, 『바둑 閑談』, 서울: 중앙일보사, 1983.

### 3. 논문류

- 김영옥, 「祖師禪의 언어형식」, 『伽山學報』제7호, 서울: 가산불교문화연구원, 1998, pp.149-185.
- 조영미, 「公案의 문제설정 방식과 疑團 형성 고찰」, 『한국선학』제42호, 서울: 한국선학회, 2015, pp.145-172.
- \_\_\_\_\_, 「『禪門拈頌』의 公案 조직 양상과 언어 활용 연구」, 박사학위논문, 성균관대학교 대학원, 2015.

## How patriarchs use Koans

Cho, Young Mi  
Doctor of Literature  
Graduated from Sungkyunkwan University

The main purpose of this paper is to examine the troubles which the practitioners meet while investigating the koan and how to deal with them. I think that this method of research can make clear the actual meaning of investigating a koan more deeply.

Chapter II examines troubles, which are the main material of koan study and how patriarchs utilize them. Patriarchs' viewpoints of troubles can be divided into two major divisions. One is to discern them habitually and automatically to obsess with it in accordance with the concepts and perceptions hardened by the established system. The other is to accept uncritically the output of such obsession. I think that we can naturally see how the patriarchs transform the trouble into a medicine if we have find out the reality of the trouble they have considered.

In chapter III, I examine the ultimate function of the great doubt and examine how troubles act as a fuel to form this doubt in the process of asking and answering between patriarchs. Patriarchs utilize troubles on their own initiative in the critical perspective. During this process, the doubt functions as a center point. The doubt, which is firmly formed, continues its vitality through question and answer, and at the same time, is reproduced as a new doubt, not as an answer.

## Keywords

trouble with insisted on certainty and inflexibility, studied and investigated koan, question and answer, medicine and disease, great doubt, both sides face each other, trouble with pseudo

2017년 04월 25일 투고

2017년 06월 11일 심사완료

2017년 06월 12일 게재확정