

종교언어(宗教言語)로서의 공안(話頭)*

윤원철**·강은애***

- I. 머리말
- II. 宗教言語
- III. 公案과 言語
- IV. 공안(公案)의 기능
- V. 言語게임으로서의 공안
- VI. 맺음말

I. 머리말

베르나르 포르(Bernard Faure)는 선문(禪門)에서 말하는 '돈(頓)'의 개념에 다중의 상보적인 의미가 있음을 지적하고, 그것을 ① 신속(fast) ② 절대(absolute) ③ 무소의, 무매개라는 뜻에서 즉각(immediate or not mediated) 등으로 제시한다.¹⁾ 포르(Faure)의 세 가지 '돈(頓)'의 개념에서 언어, 문자의 문제와 가장 긴밀한 관계를 가지는 것은 세 번째 무매개(無媒介), 무소의(無所依)의 개념이라 할 수 있다.

선문(禪門)에서는 어떠한 매개도 거치지 않고 곧바로 자성(自性), 진여(眞如)의 세계로 나아감을 강조한다. 그리하여 간화선(看話禪)의 수행 전통에서는 공안(公案)이라는 독특한 방편(方便)을 활용함으로써 곧바로 진여자성(眞如自性)을 체득하고자 한다. 그러나 공안이 가지는 언어적 속성으로 인해 공안은 공안 참구자(수행

* 公案은 선가에서 '선문답의 객관적 판례물'에 초점을 둔 것이라면, 話頭는 '개인의 내면화된 의식'을 강조하고 있다는 점에서 다르다. 서명석, 선문답의 탈근대 교육, 아름다운 세상, 1999, 168쪽.

** 서울대 종교학과 교수

*** 서울대 종교학과 박사과정 수료

1) Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy*, Princeton University Press, 1991, 33쪽.

주체)의 태도에 따라 활구(活句)와 사구(死句)의 미묘한 양극을 오고 가는 (oscillation) 역동적 긴장을 빚는다. 그리고 그러한 긴장이 불러일으키는 문제들을 바라보는 관점에 따라 다양한 이견이 개진되고, 선담론을 둘러싼 활발한 논쟁이 벌어지고 있다.

본고에서는 공안이라는 선불교 전통의 특수한 종교언어가 가지는 여러 가지 기능과 특성을 살펴보고, 현재 한국불교의 수행풍토와 관련해서 공안의 문화비평적 성격을 고찰하고자 한다.

II. 宗教言語

종교언어란 곧 종교를 진술하는 언어라 할 수 있다. 종교를 발언하는 언어, 곧 종교경험이라고 일컬어지는 특수한 경험을 진술하는 종교언어는 일상언어의 차원에서는 소통 불가능한 장애를 수반한다. 그러므로 종교언어는 그 자체의 담론(談論) 구조 속에서 의미와 준거의 틀을 지니며, 인간의 종교경험을 진술한다고 할 수 있다.

공안(公案)이라고 하는 선불교(禪佛敎)의 특수한 담론 역시 스승과 제자, 제자의 스승에 대한 신뢰 구도 등 선담론의 구조 속에서 그 기능이 수행(遂行, 活句로서)되는 선불교의 종교언어이다. 이것을 일상적인 언어체계 속에서 이해하려고 한다면 그 의미는 소통 불가능하거나 선불교 언어의 생경함에 소통의 좌절을 겪게 된다.

종교의 발언, 또는 종교언어라고 일컬어지는 것은 그 의미가 단순하지 않다. 순수하고 직접적이고 구체적이고 현실적이고 단일한 사실이나 의미를 전해주지 않는다. 그것은 복합적이고 우회적이고 추상적이며 초현실적인 다양한 사실과 의미를 자신 안에 담고 있다. 인간은 일상적인 언어뿐만 아니라, 이러한 비일상적인 종교언어를 발언하지 않을 수 없는 어떤 필연을 살아가도록 되어 있는 존재²⁾라고 할 수 있다.

선담론(禪談論)은 선 수행의 내적 체험을 선담론의 언어인 불립문자(不立文字), 언어도단(言語道斷), 교외별전(敎外別傳) 등으로 선학(禪學) 전통을 강조하는 한편,

2) 鄭鎮弘, 『宗教文化的 理解』, 書堂, 1992, 50쪽.

분별적인 인식(認識)의 언어가 작동하는 교학(敎學) 전통을 지속적으로 병행하였다. 이러한 사실은 일상 언어와 비일상 언어의 변증법적인 관계 속에서 살아가는 인간의 실존적 정황을 때문이라 할 수 있다.

현대 한국불교 수행전통의 주류를 이루고 있는 간화선(看話禪)은 公案(話頭)이 가지는 종교언어로서의 특수성을 지나치게 강조하여 불립문자(不立文字), 교외별전(敎外別傳), 직지인심(直指人心), 견성성불(見性成佛)로 대표되는 선불교(禪佛敎)의 특성을 자신의 정체성 확보의 기치로 삼았다. 그리하여 선불교(禪佛敎) 전통이 일상언어 즉 현실의 삶이 전개되는 그곳의 현재성을 간과하는 우를 범하며 점점 현실 속의 일상언어와의 간격이 깊어지게 되었다. 본래 송대(宋代)에 지나치게 경전 공부에 경도된 수행풍토를 경계하여 일상의 삶 속에서 곧바로 진리를 궁구하려던 간화선(看話禪)의 근본적 정신과 모순된 양상을 드러낸 것이다.

흔히 종교문화의 이해는 종교언어에 대한 이해로부터 출발하지 않으면 안 된다고 한다. 이러한 요청은 해석학적 상상력을 필요로 한다. 즉 새로운 언어의 창출, 새로운 양태의 이야기 줄거리의 펼침, 그리하여 새로운 진술이 종교문화를 서술해야 한다³⁾는 것이다.

公案(話頭)을 중요한 수행 방편으로 삼고있는 간화선(看話禪) 문화의 이해를 위해서도, 선불교(禪佛敎) 담론의 내적 구조에 대한 이해가 선행되어야 한다. 이와 아울러 그리고 기존의 선담론체계로는 펴 올리지 못한 선불교의 의미를 담아낼 수 있는 새로운 선불교 언어의 창조는 선불교 문화에 대한 새로운 진술과 그를 통한 인식의 새 지평을 가능하게 할 것이다. 그렇지 않으면 일견 황당해 보이는 선문답(禪問答)은 아무런 의미도 던져주지 못한 채, 경전 속의 화석화된 문자로만 남게 될 뿐이다.

Ⅲ. 公案과 言語

1. 인언견언(因言遣言)

선(禪)에서 말하는 깨침의 소식, 그 특수한 체험은 말과 글로 표현될 수 없고, 생각으로 어찌해 볼 수 없다는 원칙론적인 경고가 모든 선적(禪籍)속에 무수히 많

3) 같은 책, 385쪽.

이 적혀 있다. 그러면서도 선사(禪師)들은 왜 경전에 필적하고도 남을 수많은 어록(語錄)을 남기었고, 아직도 그것을 애지중지 여기는가? 표면상으로는 불립문자(不立文字)의 전통을 자랑하는 선가(禪家)에서 문자선(文字禪)의 문제가 여전히 살아있는 까닭은 무엇 때문인가?

11세기 송대(宋代) 대혜(大慧, 1089-1163)禪師에 의해서 완성을 본 공안선(公案禪) 또는 간화선(看話禪)의 전통은 지눌(知訥, 1158-1210)에 의해 몇 해 안에 한국에 유입되고, 또 한 세기를 사이에 두고 『무문관(無門關)』이라는 책과 간화선(看話禪)의 방법이 일본으로까지 전파되면서 선(禪) 공부(工夫)는 오로지 좌선(坐禪)과 간화(看話)를 병행하는 것으로 정착하게 된다. 그 면에는 말을 통해 말의 질곡을 벗어나려는, 이른바 이독제독(以毒除毒)의 효과를 간파한 선사(禪師)들의 슬기로우미 스며있다. 따라서 선가(禪家)의 불립문자(不立文字) 전통에 현혹됨이 없이, 말을 통해 말의 구속에서 해방되는 길이 어떤 길인지를 살펴보아야 할 것이다.⁴⁾ 이는 간화선(看話禪)이 등장하게 된 역사, 문화적 정황에 대한 전방위적인 접근을 통해 말, 문자에 대한 당대인의 인식 태도를 파악하는 것이다.

서양어로 쓰인 선서(禪書)에서 공통적으로 정의된 선불교의 가장 대표적인 특징은 중국 선불교의 창시자로 간주되는 인도 승려 보리달마가 제시했다는 4가지 경구(警句)⁵⁾로 요약될 수 있으며,⁶⁾ 선불교를 연구하는 학자들은 이 4가지 경구가 사실상 선불교의 기본적인 범례(root paradigm)를 구성하는 것으로 인정해 왔다.⁷⁾ 이 4가지 중 앞의 2가지는 불교전통 중 특히 법맥(法脈)을 강조하는 선불교의 시각이 반영되어 있는 것들이다. ① 선은 말과 글에서 독립적이지 못한 불교 교학과는 달리 교외별전(敎外別傳)의 가르침이며, ② 선은 또한 마음과 마음으로 특별히 전해진 이심전심(以心傳心)의 가르침⁸⁾으로 어떠한 매개도 없이 곧바로 깨

4) 沈在龍, “禪問答과 對話”, 크리스천 아카데미, 위의 책, 13-14쪽.

5) ① 敎外別傳 ② 以心傳心 ③ 直指人心 ④ 見性成佛.

6) 이 4가지警句가 하나의 세트로서 나타난 것은 12세기가 되어서였다. 그러나 그 각각은 이미 初期 禪書들에 나타나 있었다. 이들의 文獻史에 대해서는 Isshu Miura and Ruth Fuller Sasaki, *Zen Dust: The History of the Koan and Koan Study in Rinzai(Lin-chi)Ch'an* (New York: Harcourt, Brace and World, 1966), 229-30쪽 참조, Robert E. Buswell, Jr, *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea* (Princeton: Princeton University Press, 1992). 김중명 譯, 『파란은 스님의 韓國 禪 修行記』, 예문서원, 1999, 277쪽 재인용.

7) “Root Paradigm”이란 말은 Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Society, symbol, Myth and Rithal Studies*(Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974) 64쪽과 6장에서 처음 나온 말이다.

침을 이루고자한 선사들의 “돈(頓)”적인 수행 성향을 읽을 수 있다.

보리달마가 제시한 선불교(禪佛敎)의 특징으로 알려져 온 4가지 중 나머지 2가지는 구원론적 목적을 가진 것으로 그것들은 ③ 인간의 마음을 바로 가리킴(直指人心)과 ④ 본성을 보아 부처가 되는 가르침(見性成佛)이다.⁹⁾

실제 한국 선수행자(禪修行者)들의 삶은 중층적 다양성을 보인다. 외적으로는 전통적인 선불교(禪佛敎)의 슬로건인 위의 네 경구를 표방하지만, 그들의 실제 삶을 들여다보면 그와 모순되는 듯한 다양한 신행 양태를 드러낸다. 이것이 바로 현 한국불교의 모습이자 성격이라 할 때, 이러한 중층적이고 복합적인 신행모습을 드러낼 수밖에 없는 요인이 무엇인지에 대한 다각적인 검토가 요구된다. 본고는 그 중 언어의 문제와 관련하여 그 원인을 규명하고자 하는 것이다.

2. 공안(公案)의 문제

선종(禪宗)은 선(禪)만으로 깨달음에 도달할 수 있다는 이념을 표방하는 수행집단으로 출현하였으며, 이때 선(禪)만으로 깨달음에 도달한다는 것은 언어로서의 교(敎)에 의존하지 않는다는 것을 가리킨다. 선종은 수행의 여러 요소들 가운데 핵심적인 위치를 차지하는 경전공부를 문제삼으면서, 수행자들이 경전의 자구에 매달려 진여(眞如)로 향하지 못한다는 점을 신랄하게 비판한다.

한편 교종(敎宗)은 수행의 과정을 중시하고, 그 중에서도 부처의 가르침으로서의 경전공부에 주력한다. 언어로 구성되어 있는 경전 공부를 중시하는 교종은 진여(眞如)에 이르는데 있어 언어의 역할을 강조하는 설명체제라 할 수 있다.

교종이 선종에 의해 파행적인 수행으로 규정된 것은, 교종의 수행자들이 진여로 나아가지 못한 것을 문제삼은 것이며, 그것은 곧 언어가 문자화(文字化), 또는 기호화(記號化)에 대한 비판이다. 이러한 의미에서 교종의 수행이론은 선종 수행자들에 의해 다분히 냉소적으로 규정되면서, 언어로서의 경전공부만으로 진여를 획득할 수 있다는 공허한 주장을 나타내는 것으로 이해될 수 있다. 현상계에서의 점차적(漸次的)인 수행 중 가장 대표적인 것이 경전공부라고 한다면, ‘돈오(頓悟)없는 점수(漸修)’는 언어가 궁극적으로 무엇과 관련되지도 모르는 채, 언어에만 매달리는 수행이라고 말할 수 있다.¹⁰⁾

8) Robert E. Buswell, Jr, 위의 책, 278쪽.

9) 같은 책, 279쪽.

10) 金光敏, 「教育理論으로서의 知訥의 佛敎 修行理論: 教育認識論的 觀點」, 서울대학교

그런데 언어와 문자를 극도로 금기시하는 선사들이 누구보다도 언어와 문자를 많이 남긴 이유가 무엇인가? 남이 이미 사용한 언어나 문자가 아닌, 당사자의 직접적인 체험하도록 한다. 나아가서는 자신의 그런 체험에 안주하여 그 체험을 재료로 삼아 제 3의 체험을 추론하는 것도 싫어한다. 자신의 체험마저도 아끼지 않고 끝없이 초월하며 곱질 벗기를 계속하고자 한다. 자신만의 주체적인 체험 정신을 선사들은 수행자에게 알려주고 싶었다. 말을 이용하여 말로 설명될 수 없는 세계를 스스로 터득하게 하는 과정에서 말이 많아지고 선어록(禪語錄)이 방대해졌다.¹¹⁾ 당사자 자신의 직접적인 내적 체험을 강조하기 위해 불가피하게 현상계의 기본적인 의사소통 통로인 언어와 문자를 통하여 그 경지를 전하여 주고자 한 것이다.

선수행에서 언어가 문제시되는 것은 무엇 때문인가? 그것은 언어가 분별심의 소산으로 극복의 대상이지만, 일상의 삶에서 없어서는 안 되는 것이 또한 언어이다. 간화선(看話禪)의 특징을 나타내는 교외별전(敎外別傳), 이심전심(以心傳心), 불립문자(不立文字), 직지인심(直指人心), 견성성불(見性成佛)들도 모두 직·간접적으로 언어의 문제와 연관되어 있으며, 또 모두 스승과 제자 사이에 법을 전하고 받는 가르침과 배움에 관한 언급이다.

가르침과 배움에서 언어가 문제되는 이유는 가르치고 배우는 행위는 언어를 수단으로 하여 이루어지지만, 가르치고 배우는 목적은 궁극적으로 언어를 넘어서는데 있기 때문이다.

마음을 바로 지적해주는 스승의 행위가 반드시 언어를 이용할 필요는 없지만, 인간의 만남과 의사소통에서 주요한 수단은 역시 언어이므로 스승과 제자의 만남에 언어는 거의 필수적이다. 그런데 제자는 아직 언어의 본성에 대한 깊은 통찰이 없으므로, 스승이 비록 언어(相)를 넘어 마음(性)을 바로 지적해 주어도 제자는 여전히 언어의 테두리 속에서 이해하려고 한다. 바로 여기에 선수행 담론에서 언어가 늘 문제가 되는 이유이다.

스승은 언어의 자성을 바로 보아 언어에서 해탈하기를 가르치지만, 상(相)으로서의 언어만을 익혀온 제자가 상(相)의 벽을 넘어서 성(性)을 분다는 것은 쉽지 않은 일이다. 바로 이 점에서 언어를 통한 禪의 실천에서 언어가 문제되는 까닭이다.¹²⁾

教育學 博士學位 論文, 1997, 67쪽.

11) 신규탁, “金容沃 先生の 禪佛敎 理解는 正確하다. —『金容沃 先生 그건 아니올시다』를 읽고—”, 『佛敎와 文化』 3·4, 2000, 103쪽.

12) 김태완, “禪, 言語, 禪學 —좋은 禪學을 위한 하나의 모색—”, 한국선학회 제10차 월례발표회 자료집, 2001, 11-12쪽.

IV. 공안(公案)의 기능

1. 전복적(subversive) 기능

중국(中國) 당(唐)나라의 선사(禪師) 청원유신(靑原惟信)의 다음 말은 선철학(禪哲學)에 접근할 수 있는 실마리를 제공해 준다.

노승(老僧)이 삼십 년 전, 참선하기 이전에는

㉠ “산은 산이요, 물은 물이었다.”

내가 훌륭한 선사를 만나, 선의 진리를 깨달았을 때

㉡ “산은 산이 아니요, 물은 물이 아니었다.”

그러나, 이제 마지막 설 곳(깨달음)을 얻고 보니,

㉢ “산은 정말로 산이요, 물은 정말로 물이로다.”

그리고 나서, 그는 이렇게 묻는다. “그대 생각에 이 세 가지 이해가 같은 것인가, 다른 것인가?¹³⁾ 공안 참구와 관련하여 이해해 보고자 한다. ㉠는 일상언어의 단계로서 분별, 상식, 과학의 세계이며, 수행자가 살고 있는 일상세계의 기존 질서 체계이다. ㉡는 공안언어가 치열하게 작동하는 단계로서 분별이나 객관화, 주객의 이원성이 무너지고 기존의 가치체계를 뒤집는 혼돈(chaos)의 상태가 새로움이 움트는 과도기적 상태라고 할 수 있다. ㉢는 공안언어가 작동하는 혼돈 상태의 ㉡단계를 지나, 전변된 새로운 질서(cosmos)의 세계로 편입된 단계라 할 수 있다. 의견상의 언어 형식은 ㉠와 유사·동일한 형태를 띠지만, ㉡단계의 전복적인(subversive) 단계를 거친자와 거치지 않은 자의 언어 운용 및 언어를 대하는 태도는 확연히 차이가 있다. ㉠단계는 언어의 이분법적인 속성에 구속되는 일상적인 범부의 삶의 세계로서 Eliade의 용어를 빌리자면 속(俗)의 차원이라 할 수 있다. 반면 ㉢단계에서는 언어의 속성을 완전히 이해하고 자유자재로 활용할 수 있는 깨친자의 세계로서 속(俗)과 대별되는 성(聖)의 차원이라 할 수 있다.

이는 반겐넵(Arnold van Gennep)이 한 상황에서 다른 상황으로 또는 특성의 사회적, 우주적 세계에서 다른 세계로의 통과에 수반되는 모든 의식을 유형화한

13) 『景德傳燈錄』 第22卷, 23면. 그리고 『五燈會元』을 參考하기 바란다. 이 책은 靈隱普濟(1179-1253)가 지은 것으로 『景德傳燈錄』을 포함하여 다섯 가지 책으로 이루어진 五燈錄을 改編하여 하나의 책으로 編纂해낸 綜合的인 禪宗 通史이다. 아베마사오, 히사마쓰 시이찌 지음, 변선환 역음, 『禪과 現代哲學』, 대원정사, 1996, 27쪽. 注 재인용.

통과의례 단계와 구도가 유사하다. 즉 분리(separation)-전이(transition)-합일(incorporation)의 구도¹⁴⁾와 유사하다.

㉠가 기존의 질서 체계 및 일상언어의 차원을 긍정하는 단계 ㉠는 이행, 전이 단계로서 기존의 경험 세계와는 다른 체험으로 혼돈과 무질서의 단계를 겪게 된다. 그러므로 익숙하게 사용하던 개념의 표상인 언어체계를 낯설게 느끼게 된다. 이러한 과정들을 거쳐 ㉡의 단계에 이르면 변형된 모습으로 새롭게 기존 질서에 재가입 하여 일상언어를 활용한다. 하지만 이전의 상황과는 질적으로 다른 차원에서 언어들을 구사하게 되는 것이다.

공안의 참구 과정은 바로 끊임없는 물음(疑心), 즉 존재의 근거, 인식의 뿌리를 음의 되물음의 과정으로 종국에 물음 그 자체와 하나 되는 체험(疑團)을 통해 기존의 인식구조(분별적 구조)를 넘어 새로운 인식의 장의 열림을 추구하는 수행으로 위의 ㉠단계에 해당한다고 볼 수 있다.

선문답의 간략하고 압축된 대화는 마치 전광석화(電光石火)처럼 오간다. 선문답의 목적은 순간적인 문답, 말싸움, 대화를 통해 정신적인 초진장 상태에서 구체적이고, 일회적인 상황 하에 궁극적이고 영원한 진리를 파악하는데 있다. 따라서 문답에 직접 참여하지 않고 글자로 기록된 어록을 보는 제3자는 대화의 생생한 실제 상황을 체험할 수 없으므로 대화의 진정한 의미를 파악한다는 것은 결코 쉬운 일이 아니다.

공안은 깨달음을 얻은 스승과 그 제자들 사이의 심적 교환이며, 공안에 반영된 스승의 독창적 행위는 참선의 주제가 됨으로써 제자들의 윤리적, 종교적 범례가 된다.¹⁵⁾ 선승(禪僧)들은 스승이 던지는 수수께끼 같은 선문답 뒤에 숨겨진 뜻을 파악하려고 노력하는 가운데 “공안의 핵심이 직접성과 자발성에 있다”는 선문(禪門)의 전통을 통해, 돌아가신 선사(禪師)의 행동이 중요한 것이었음을 깨닫게 된다.¹⁶⁾

보통 선승들은 잠생각 없이 한 가지 화두에만 집중하도록 교육받는데, 걷거나, 먹거나, 일하거나, 화장실에 가거나 무슨 일을 하든 언제나 화두를 들고 있어야 한다. 간화선 참구의 첫 단계는 옛 조사들을 깨달음으로 이끌었던 정신적 수행과

14) Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, 1909, trans, Monica B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee, *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, 1960, 전경수 역, 통과의례, 을유문화사, 1992, 40쪽.

15) Robert E. Buswell, Jr, *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea* (Princeton: Princeton University Press, 1992). 김종명 역, 파란눈 스님의 한국 禪 수행기, 예문서원, 1999, 192쪽.

16) 같은 책, 192쪽.

정을 각자의 마음 속에 새기는 데에서부터 시작한다.¹⁷⁾ 자신의 모든 의식을 선사들이 깨침을 이루었던 정황을 되새기면서 끊임없이 자신의 의식상태를 조사들의 의식수준으로 초점을 맞추어 가는 것이다.

공안을 참구한다는 것은 중생의 의식이 번뇌망상, 분별집착의 차원으로 흘러가려는 관성적 흐름을 마치 근육을 단련하듯 지속적으로 부쳐, 조사의 의식차원으로 전환시켜 나가는 것이다. 이처럼 공안은 변형(transformation)의 힘(power)이 깃들어 있는 언어라고 할 수 있다.

2. 해방적 기능

선불교는 언어의 해방적 기능보다는 언어의 구속적이고 한정적인 기능을 강조한다. 특히 언어가 분별 작용의 소산이므로 분별 작용이 사라진 깨침의 경지에 이르는데 언어적인 부산물들(경전, 어록 ...)이 오히려 장애가 된다고 인식하여, 그러한 언어의 굴레부터 벗어나는 길이 바로 좌선(坐禪) 또는 화두 참구라고 가르친다. 그러나 지눌(知訥)은 「땅으로 해서 넘어진 사람은 땅을 의지하여 일어나라」했거니와 땅을 여의고 일어난다는 것은 있을 수 없는 일이다.¹⁸⁾는 원리를 곧바로 언어 생활에 적용한다. 언어가 인간의 굴레라면 바로 거기에서 인간의 해방을 찾아야 한다는 것이다. 오도송(悟道頌)은 일상적 언어체계의 구속에서 벗어난 선 수행자(覺者)가 자신의 내적 체험을 시적이 표현 양식을 빌려 해방의 기쁨을 노래한 것이다.

선객(禪客)들의 언어놀이로 지칭되는 선문답(禪問答)이란 무엇인가? 선문답(禪問答)이 비록 오도송(悟道頌)은 아니지만, 선문답을 통해 깨침을 얻고자 한다.

분명 선문답은 단순한 언어적 표현의 습득 내지 숙달을 노리는 훈련이 아니다. 독특한 체험에 딱 들어맞는 새로운 말을 찾거나, 있는 말을 달리 꾸며보는 수사학도 아니다. 선문답은 불교적 수행의 한 방편으로 스승과 제자 사이에 행해지는 질의응답(質疑應答)이다. 내용은 당연히 불교적 진리와 그 진리를 증득하기 위한 방법들이다. 질의응답의 과정에서 그 밑바닥에 놓고 나가는 것들은 모두 불교의 기본 교리와 불교적 삶의 태도이다. 이와 같은 질의응답이 선불교의 경전화 작업을 통하여 공안이라는 이름으로 화석화된 채 우리에게 전해져 내려오는가 하면, 그

17) 같은 책, 193쪽.

18) 恭聞「人因地而倒자, 因地而起」離地求起 無有是處也. 勸修定慧結社文, 普照全書, 普照思想研究院, 1989, 7쪽.

화석을 뒤집어내는 살아있는 훈련의 밑자료로 오늘도 사제지간 또는 학인들 사이에서 유용하게 활용되고 있다.¹⁹⁾

이렇게 본다면 ‘공안(公案)’은 그 자체로 유·무용을 논할 수는 없다. 공안을 참구하는 주체인 수행자의 태도에 따라 활구(活句)로 작용하여 의식의 변화를 이끌어 낼 수도 있고, 사구(死句)로 전락하여 아무런 의미 기능도 수행하지 못한 채 단순한 말놀이나 모방 위로 끝날 수도 있다.

선문답의 대표적인 특징 중 하나는, 선문답에 사용되는 말은 말의 가장 기본적인 기능을 배제한다는 것이다. 즉, 실재를 의미론적으로 분명하게 지시하는(semantic articulation of reality)기능을 거부하는 것이다. 이것이 오히려 공안의 치유적 기능을(묻는 이의 이분법적 사고를 깨뜨리려는 기능) 드러내는데, 즉 번뇌망상에 사로잡혀 괴로움을 겪던 무명중생이 단번에 부처의 경지를 증득하여 대자재 해탈의 기쁨을 맛보는 새로운 삶의 체험을 경험하게 하는 것이다. 이처럼 공안은 언어의 구속적인 측면을 오히려 해소의 기능으로 전환시켜 수행자의 분별적 사고를 치유하는 기능을 가진다.

공안이 말, 언어의 형식을 띠고 있지만, 간화선 전통의 종교언어로서 일상언어가 가지는 한계성과 제한성을 뛰어 넘고자 하는 목적으로 고안된 독특한 수행 방편이다.

3. 즉흥(spontaneous) · 연행적(performative) 기능

시어(詩語)는 사물의 자연적 흐름에 단절을 가져오는 미혹된 주관성의 언어가 아니라, 자연이 인간을 통해 말하는 언어라고 한다. 설봉의존(雪峰義存, 823-909)의 말과 같이 시(詩)의 언어는 흔적이거나 자취를 남기지 않는다. 시인 Wu Ke(d. ca. 1174)는 “죽은 시어는 여전히 언어인 상태로서의 시이고, 살아있는 시란 시어가 더 이상 시어로 남아 있지 않는 시이다.”라고 하였다. 이와 같이 “살아있는 언어로서의 시”는 일종의 성현(聖顯)이며, “무정법문(無情法門)”이며, 우주적 붓다의 연행이 된다.

선이나 시에서 사물에 즉흥적으로 반응하는 자발적인 언어는 깨달음의 증거가 되나, 자발성 그 자체가 이상이 되고 나면 곧바로 본성이 급격하게 변화된다. 공안이 수행담론에 의해 전유되거나 신비화의 모습으로 퇴색되어 가는 것과 마찬가지로

19) 沈在龍, “禪問答과 對話”, 크리스천 아카데미, 4-5쪽.

지이다. 공안과 공안 의례, 만트라 즉 주문의 사용을 둘러싸고 많은 담론이 증가하고 있음을 고려할 때, 공안이 실제로는 “말이 끊어진(言語道斷)” 상태를 표현한 것이라는 데 놀랄 것이다. 이와 같이 공안을 둘러싼 담론은 선(禪) 정신의 일반적인 질서에서 공안이 실제로 기능하고 있는 것을 문제로 삼고 있다.²⁰⁾

순간적으로 포착된 느낌을 압축된 언어로 정착시켜야만 하는 시인의 긴장감은 일체의 사랑분별이나 점진적인 단계를 철저히 거부하는 선사와 삶과 잘 조화를 이룬다.²¹⁾ 이처럼 공안과 시 양자는 모두 상황언어, 현장언어로서 직접적·자발적·즉흥적(spontaneous), 연행적(연행적(演行的) performative)인 특성을 드러낸다.

의례나 언어게임처럼 “방(棒)”은 여러 차원, 의미론적, 구문론적, 보다 중요하게는 기호언어적, 화용적 차원에서 동시에 작동한다. 오스틴(Austin)의 용어를 차용하자면, 공안은 본질적으로 연행적(performative)이다. 公案이 하나의 “사건”을 만들고, 일종의 사회의식을 필요로 하는 한 발화수반적(illocutionary)인 것이고, 公案의 주창자에 의해 인지되지 않은 간접효과를 발생시킨다면 발화매개적(perlocutionary)인 것이 된다.²²⁾

선은 언어를 부인한 최초의 새로운 “발화술”이다. 많은 종류의 침묵이 있을 뿐만 아니라. 발화하거나 발화를 회피하는 많은 방법들이 있다. 이들 가운데 일부는 진실된 것으로 인정되나, 일부는 수사적 전략들을 드러내기도 한다. 이것들이 곧 이끈대로 통화되기보다는 원격적(遠隔的)인 목표에 공헌하거나, 보다 복잡한 효과를 성취하게 된다. 대부분 본질적으로 연행적인(performative), 보다 정확히는 발화매개적이다.²³⁾ 선의 공안이나 시는 바로 무형의 실재를 드러내는 방편이 될 수 있는 한편, 형식화로 인한 의미의 퇴행이 있을 수 있음을 지적하고, 공안의 연행적(performative) 기능에 대해 포르(Faure)는 언어학의 용어를 차용하여 설명하고 있다. 즉 공안은 끊임없이 정형화된 틀(orthodox)을 부수고(destruct), 세우는(construct) 긴장, 즉 진자운동(oscillation)적 기제로서 결정화·고정화됨을 견제하며 의미를 담지하는 기능을 수행한다는 것이다.

20) Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights*, Princeton University Press, 1993, 212쪽.

21) 『碧巖錄』, 藏經閣, 1993, 9-10쪽.

22) Faure, 앞의 책, 213쪽.

23) 같은 책, 216쪽.

4. 방편적 기능

선종의 독특한 수행 방법인 선문답은 의사표현의 절대 자유와 유사-문제의 적극 활용이라는 기능을 가진다. 선문답에 나타나는 문제들은 가만 살펴보면 그것은 애시당초 해결할 길이 없는 문제임이 드러난다. 해결의 길이 없는 문제는 사실 문제라는 이름을 붙일 수 없는 성격의 것들이다.

선문답은 모두 가짜 문제임을 드러내려는 선사들의 말장난 즉 개념의 유희이다. 이런 무의미한 물음들을 의도적으로 만들어 사용하는 것이 선문답 즉 화두선의 특징이다. 이런 유사-문제들의 제기를 무의미하거나 쓸모 없다고 하기는커녕, 오히려 그 유사-문제의 제기와 동시에 그 자리에서 격렬하게 부정되는 경우에 깨침이라는 체험이 유도되는 묘한 속성을 보여준다.²⁴⁾

모든 법이 스스로 텅 비어 오직 서로 연관되어야만 존립한다는 궁극적 관점(第一義諦)에 서면 일체의 구분은 필요가 없다. 필요에 의해 만들어진 속제(俗諦)의 구분은 그 필요가 없는 제일의제(第一義諦)의 차원에서야 극복된다. 유사-문제의 활용이라는 선문답적 대화는 중국 선사들이 무명을 타파, 해소하는 처방이다. 기를 쓰고 선문답적 유사-문제를 해결하려고 덤비던 선객들은 그 문제의 해결을 그 해소에서 발견하고 기쁨에 넘친다. 선문답적 대화가 유사-문제의 활용에 있다는 점은 아무리 강조해도 지나치지 않다.²⁵⁾

선문답은 선승들 사이에 일종의 자기확인 작업이요 하나의 특수한 종교적 공동체를 이루기 위한 훈련 과정의 기능을 수행한다. 선불교 공동체의 일원이 됨으로써 필수 불가결하게 거치는 선문답이라는 특수한 과정은 어떤 공동체의 일원이 되기 위한 과정으로 입문적 기능과 통과의례적 기능을 가진다고 볼 수 있다. 두 가지로 분류할 수가 있다.

선사들이 언어 관념의 구속을 풀어주는 구체적 방법을 살펴보면 대체로 두 가지로 분류할 수가 있다. ① 격외도리(格外道理), 즉 일상적 논리를 비틀거나 뛰어넘는 표현을 사용하여 논리적으로는 결코 풀 수 없는 모순적 상황을 연출한다. ‘천길 물 속에서 자라가 차를 달인다.’ 혹은 ‘돌계집이 애를 배고, 나무말이 춤을 춘다 등의 표현이나 주미(麤尾)²⁶⁾를 서탁(書卓)에 대고 ‘이것이 붙었는가 떨어졌

24) 沈在龍, “禪問答과 對話”, 21-22쪽.

25) 같은 책, 24-25쪽.

26) 고라니 꼬리는 먼지가 잘 떨어진다 하여 이 먼지떨이는 청담(淸談)을 하던 사람들이 많이 가졌으며, 불도(佛徒)들도 많이 가지고 다녔다고 함.

는가'라고 묻는 식의 행위가 여기에 속한다. ② 제법실상을 그대로 드러내는 어법을 사용한다. '산은 산이요 물은 물이다.', '뜰 앞의 잣나무', '삼 서근' 등 현재의 경험 사실을 그대로 가리키는 것이다.

첫째의 경우는 '이렇다고 말해도 안되고, 이렇지 않다고 말해도 안 된다'거나, '들어가도 안되고, 나가도 안 된다'거나, '앞에도 속하지 않고, 알지 못함에도 속하지 않는다'라는 이른바 사구(四句)를 여의고 백비(百非)를 끊을 것을 요구하는 것이다. 이것은 논리적으로 가능한 모든 종류의 생각과 언어를 배제시킴으로써 언어 관념의 길을 차단시켜 버리는 것이다. 그리하여 쥐가 소의 뿔 속으로 기어 들어가 나아가지도, 물러나지도 못하는 진퇴양난의 경우에 봉착하여 꼼짝하지 못하는 것처럼,²⁷⁾ 언어 관념을 통한 사려분별로써는 어떻게 해 볼 수 없는 극한 상황을 연출하여 언어 관념을 포기하게 하는 것이다.

두 번째 경우는 불교의 진리를 묻는데 답하여, 묻는 사람의 이름을 부르거나, '뜰 앞의 잣나무'처럼 눈앞에 보이는 사물을 지시하거나, '절 한번 하라'고 어떤 행위를 요구하거나, 찻잔을 들거나 할(喝)과 방(棒)처럼 행위를 보여주는 것이다. 이것 역시 논리적으로 이해할 수 없는 상황을 연출하는 것이다.²⁸⁾

선의 본질은 이해하여 알 수 있는 것이 아니라, 직접 맛을 보아 아는 것이다. 맛을 본다는 것은 언어적, 논리적 이해가 아니라, 당사자의 직접적인 체험을 말한다. 즉 물에 대한 지식을 아는 것이 아니라 본인이 직접 마셔보고 스스로 차가움과 따뜻함 등을 체험하는 것이다.

선에 대한 언어적 이해를 넘어서 직접적 선 맛보기로 나아가는 길로서 간화선에서 개발한 독특한 방편이 바로 '공안', '화두'이다. '화두'란 '말(言語)'인데 겉으로는 '말'의 모습을 가지고 있지만, 그 내용은 '말'을 넘어서 '마음'을 직접 가리키고 있다. 따라서 화두를 해석할 수는 있으나 화두의 해설을 '말'의 의미로써 이해하였다고 하여 화두를 깨친 것은 아니다. 화두를 계기로 하여 '마음'을 직접 깨달아 맛볼 때에 비로소 화두를 깨쳤다고 한다. 그러므로 화두를 해설할 경우 중요한 것은 지식적 이해를 저지시키고, 직접체험으로 요령껏 이끌어 주어야 하는 점이다.

누구나 자기만의 정답이 있는 것이고, 그 정답은 스스로 맛을 보았을 때 나올 수 있는 것이다. 이와 같이 선은 이해하고 기억하는 것이 아니라, 지금 여기서 바

27) 又如鼠入牛角 看看走至尖尖盡底 又如捉賊討賊 携至情理俱盡 不動不退 無去無來 一念不生 前後際斷, 『高峰和尚禪要』, 示衆其七.

28) 김태완, "禪, 言語, 禪學 — 좋은 禪學을 위한 하나의 摸索 —", 韓國禪學會 第10次 月例發表會 자료집. 2001, 13쪽.

로 맛보는 것이다. 이것은 언어로써 형상화된 체험의 그림자가 아니라, 현재 경험 중인 사건으로서의 체험 그 자체를 가리킨다. 말하자면 언어화되어 나온 의미-형상화된 관념-가 아니라, '지금 언어를 만들어내고 있음'이라는 현재 진행의 일을 가리킨다고 해야 할 것이다. 요컨대 '선의 맛봄'에는 늘, '지금 여기'에서 맛보는 체험이고, 형상화되지 않은 것이라는 특징이 있다.²⁹⁾

공안 참구란 언어를 발판으로 언어를 극복하는 것이다. 그러므로 선에서 언어는 극복되어야 할 대상이지만 동시에 분별의식을 극복 가능하게 하는 수단이기도 하다. 즉 화두(話頭禪)의 방편은 언어방편이라 할 수 있다.

V. 言語게임으로서의 공안

비트겐슈타인은 전기 언어그림이론의 기호화되고 고착화된 언어관에서 후기의 언어게임이론에 따라 살아 움직이는 언어관으로 전환하였다. 언어게임 이론에 따르면, 언어는 하나의 게임이며, 언어는 더 이상 객관적인 대상도, 개인의 머리 속에 들어있는 관념도, 텍스트로 고정된 언어도 아니라는 것이다. 이제 언어는 삶의 현장에서 이해 관계가 엇갈리며, 기민하게 움직이는 그런 언어이다. 언어게임에 비추어 볼 때, 종교언어는 다양한 언어게임 가운데 하나의 고유한 규칙을 가진 독립된 언어게임이며, 삶의 과제로서 주어진 것이다.³⁰⁾ 이처럼 한 언어상황 안에서 이루어지는 언어의 사용을 가리켜 언어게임이라고 부른다.³¹⁾ 이와 같은 비트겐슈타인의 견해는 선문답을 전혀 다른 각도에서 비추어 볼 수 있게 해 준다.

선문답이나 선의 경구들 역시 새로운 언어게임의 성격을 지닌다. 물론 화두나 선문답의 활구(活句)³²⁾로서의 기능 내지 효용을 폄하하려는 것은 아니지만, 비록 깨치지 못한 사람일지라도 선의 언어 게임을 머리로 이해할 수만 있으면 하루 종 일이라도 법어(혹은 그 비슷한 것)를 발할 수 있다는 것이 문제이다.³³⁾ 수행자들

29) 앞의 책, 19-21쪽.

30) 소기석, 「후기 비트겐슈타인의 종교언어관」, 서울대학교 석사학위 논문, 1991, 29쪽.

31) 같은 논문, 31쪽.

32) 여기서 활구(活句)라 함은 전성한 이가 언어, 동작을 통해 깨침의 당체를 드러내 보이는 것을 말한다.

33) 沈在龍, “佛敎의 冥想修鍊 — 韓國 看話禪을 中心으로 —”, 『佛敎信行의 理解』, 능인불교연구소, 1999, 59쪽.

중에는 선문답의 일정한 룰(원칙)을 간파하고는 그 선문답의 게임을 즐기는 이들도 있다. 출가 승려 뿐 아니라, 논리적 사유를 통해 선문답의 게임 규칙을 이해하게 된 영리한 재가자(在家者)들 또한 이와 같은 게임을 서슴지 않는 경우를 종종 볼 수 있다. 선담론의 언어법칙을 잘 아는 사람에 의해 말놀이로 전락할 수 있는 위험을 내포하고 있으며, 한편 게임의 룰을 전혀 모르는 일반인은 이 놀이에서 자연 도태, 소외되고 만다.

개념 정의상 활구(活句)와 사구(死句)는 사랑분별이 있느냐 없느냐에 따라 나누어 볼 수 있다. 그러나 수행자의 의식 작용의 문제이기 때문에 객관적이고 보편적인 검증 기준이 없다. 오직 극소수의 견성한 선지식의 판단에 맡기기 때문에 그 맹점을 틈타 자기류의 견성을 주장하는 무리들이 생기는 거나 사이비가 횡행할 수 있는 위험이 도사리고 있다.

선문답이나 공안을 선담론 즉 선(禪)의 언어게임 속에서 이해하려 할 때, 비로소 수수께끼 같은 공안의 의미를 이해할 수 있게 된다. 공안을 일상언어가 아니라, 성스러움이 담긴 종교언어의 게임법칙 즉 종교의 내적 논리로 이해해야 하는 것이다.

선과 비트겐슈타인 양자는 모두 반형이상학적인 태도를 취한다. 존재하는 것들에 대한 궁극적인 원인을 추구하는 형이상학적인 질문에 대해 선가(禪家)에서는 다음과 같이 응대한다.

한 스님이 조주(趙州)에게 물었다.

“모든 것이 하나로 돌아간다면, 그 하나는 어디로 돌아갑니까?”

조주(趙州)가 이르기를

“내가 청주에 있을 때, 옷을 한 벌 지었는데 무게가 일곱 근이 나가더군”³⁴⁾

궁극의 본질로서의 일자(一者)를 묻는 형이상학적 질문에 대해 조주(趙州)는 전혀 비형이상학적인 일상용어를 사용하여 질문자 자신을 당혹스럽게 만들고 있다. 세계란 관계의 역동성(緣起)일 뿐 그 자신만의 존재성(自性)을 지닌 궁극적 실체의 분유물이 아니기 때문에, 일자를 전제하는 사변적 질문은 반지성적 답변을 통해 해체시킬 필요가 있는 것이다.

34) 僧問趙州 萬法歸一。一歸何處。州云。我在青州。作一領布衫。重七斤。『碧巖錄』第45則, TT No. 2003, 48卷, p.181. c.

결국 말할 수 없는 것에 대해서는 침묵하지 않을 수 없으며, 진리란 백척간두(百尺竿頭)에서 한 걸음 더 나아가는 용기를 가지고 끊임없는 공화(空化) 과정 속에서 수행해 나갈 따름이다. 이처럼 삶의 의미는 말로 표현될 수 있는 것이 아니고, 다만 실천적 행위를 통해서만 보여질 수 있는 것이라고 파악한 것이다.

한편 게임으로서의 선은 엘리트 의식과 직접적으로 연관이 있다. 선의 엘리트주의(elitism)는 두 가지 측면에서 문제가 된다. 하나는 소위 최상층 근기를 위한 법문이라는 자부심이다. 자부심을 심어준 공동체가 순기능을 할 때는 책임의식을 강화시키거나 추진력으로 기능하지만, 그렇지 못할 때는 다른 공동체에 대한 우월 의식만 남김으로써 스스로를 소외시키는 경우가 적지 않다. 다른 하나는 특별한 교양을 요구하기 때문에 대중과 멀어질 수밖에 없다는 점이다. 선의 표현양식은 대단히 탐미적이고, 문학적이다. 엘리트 문화의 정화론은 순색이 없다. 지식인층이 매력을 느끼는 부분이기도 하고, 또 그들의 기여로 문화적으로 더욱 풍성해지기도 했다. 선가의 전적이나 선문답에서 쓰이는 상용구 내지 특이한 지명과 인명은 모두 나름의 전기가 있기 때문에 그 맥락을 모르면 이에 근접할 수조차 없다. 이 점이 그들만의 게임을 한층 더 화려하게 만드는 요소이기도 하다.³⁵⁾

원래 선문답이나 공안 수행은 사대부를 중심으로 문자선(文字禪)이 치성하던 송대(宋代) 불교 풍토의 문제점을 경계하여 평범한 일상의 대화나 기괴한 화두를 제자에게 던져 사랑분별론은 헤아릴 수 없는 불법의 당체를 곧바로 일러주려던 독특한 수행 방편이었으나, 이것이 후대 어록(語錄)이나 공안집으로 편찬되면서 선불교 전통의 텍스트로 고착화되면서 선수행자들의 언어게임으로 전락하게 될 여지를 마련하게 되었다.

공안언어를 해석하는 여러 유형들을 살펴보면, ① 체(體)·용(用)의 구조에서 공안언어는 체적(體的) 언어 즉 체(體)를 지향하는 언어로서, 용(用)의 언어(일상 언어)가 가지는 한계성을 인식하여, 문자에 얽매이는 상태를 풀어 주는 기능을 수행한다. 이는 금강경(金剛經)의 ‘응무소주(應無所住) 이생기심(而生其心)’³⁶⁾이나, 말에 대한 집착을 말로써 해소하려 한 인언견언(因言遣言)’의 정신과 일맥상통한다. ② 공안의 문학적인 성격으로 수행자의 표현 불가능한 내적 체험을 표현하는 방식이 시적 표현 방식과 유사하다. 선시(禪詩)나 오도송(悟道頌)은 선사의 내적 체

35) 沈在龍 앞의 책, 61-62쪽.

36) 是故 須菩提 諸菩薩摩訶薩 應如是生清淨心 不應住色生心 不應住聲香味觸法生心 應無所住 而生其心, 莊嚴淨土分 10, 金剛般若波羅蜜經, 大正藏 第8卷.

힘이 극에 달하여 자발적으로 터져 나오는 것으로 상징적 메타포로 기능한다. ③ 공안은 속제(俗諦)와 진제(眞諦) 사이의 간극을 메우는 변증법적 역동성의 기능을 지속적으로 수행한다. ④ 비트겐슈타인의 후기 언어이론에 의거한다면, 공안언어는 선담론 체계 내에서 그 의미를 잘 드러낸다. 비트겐슈타인의 언어이론에서 개념이나 규칙 같은 것을 의식하지 않고, 언어를 구사할 줄 아는 '관행'과 마찬가지로 공안은 '무애행적 언어'로서 기능한다.

이상의 논의에서 종교언어로서의 공안은 언어의 유용성과 그 언어 사용의 한계성을 인식하며, 체적, 시적, 전변화의 과정, 관행적 언어를 지향하고 있음을 알 수 있다. 이는 문자나 언어가 양날을 가진 칼과 마찬가지로 언어, 문자를 사용하는 주체자(수행자)의 언어 활용 여하에 따라 순기능과 역기능의 가능성 모두를 가지고 있다.

간화의 방법은 큰 의심 뒤에 큰 해탈이 있다는 일견 논리적으로 모순되어 보이는 독특한 수행방법을 고안해 낸 중국 및 동아시아의 대표적 불교수행 전통으로 선문답이나 공안을 통해 상식적인 세계에 안주하려는 일반 중생의 무명에 경종을 울리는方便(方便)이다.

VI. 맺음말

禪에서는 우리가 일상적인 방식으로 세상을 바라보는 것을 방해하고자 하는 목적에서 지적인 기행(奇行)들이 많이 사용되고 있다. 모순, 역설, 역의 합일, 보통의 일상적인 언센스 등의 모든 것이 선적(禪的)인 방법의 중심을 이루고 있다. 그러나 그 방법 자체는 목적을 위한 수단일 뿐이다. 그러한 방법을 사용하고 있는 목적은 사람들로 하여금 실제 있는 그대로의 세계를 보게끔 하는 데에 있으며, 인습적인 사고에 나태하게 빠져 있는 사람들에게 충격을 주고자 하는 데에 있다. 우리가 진리를 파악하는 순간이란 그릇된 분별들이 우리의 마음 속에서 소멸되는 순간이며, 세계에 대해서 사고한다기보다는 오히려 세계를 우리가 직접 체험하기 시작하는 순간이다.³⁷⁾

37) Charles S. Hardwick, "Doing Philosophy and Doing Zen", Philosophy East and West, 1963. 에드워드 콘즈 외, 김종욱 편역, 『불교사상과 서양철학』, 민족사, 1990, 263쪽.

그러나, 오늘날 선 본래의 활발하고 호탕하며 풍자적인 면모는 사라지고, 공안 그 자체가 목적이 되어가고 있는 듯하다. 늘 새롭고, 고도로 각성된 의식이 바로 선지(禪旨)이며, 선의 본래 정신이라 할 수 있다. 그러므로 간화선의 공안은 눈밖은 자의 깨침으로 항상 새롭게 태어나 일상적 구별의 세계에 집착하는 중생의 관성적 의식에 일격을 가할 때 제 기능을 수행하는 것이다. 옛 선사들의 언행을 흉내내거나 단순한 말놀이의 차원으로 전락하는 것을 경계하면서, 선의 언어게임이 가지는 독특한 차원을 살려낸다면 간화선(看話禪)이 본래 의도한 바를 구현할 수 있을 것이다. 이는 다름 아닌 일상적 언어가 담지하지 못하는 은밀한 내적 차원의 베일을 벗기는 것이다.

언어는 제 기능을 잘 발휘하는 한 매우 유용한 것이다. 간화선(看話禪)에서 언어의 제 기능이란 깨달음의 도구로서 어떤 대상에 대한 이름표의 역할을 하는 것이 아니다. 우리는 너무나 쉽게 윤회(輪廻)와 열반(涅槃), 거짓과 참, 바람직한 것들과 그렇지 않은 것들이 확연히 구분된다고 믿으며, 언어에 대해서도 마찬가지로 문제를 일으키는 골칫덩이로만 생각하기 쉽다. 그러나, 대승불교(大乘佛敎)의 입장은 그렇지 않다. 언어가 제 기능을 하지 못하는 이유는 우리가 대상들에게 부착한 이름표로서의 언어를 사용하면서 완벽한 분별을 하려고 집착하기 때문이다.³⁸⁾ 이와 같은 언어의 이해 및 언어에 대한 집착을 경책하기 위해서 간화선(看話禪)이라는 독특한 수행론이 등장하게 된 것이다.

원래 간화선은 언어의 폐해에 대한 인식으로부터 출발하였으나 간화선 전통에는 어록(語錄)이나 선시(禪詩), 오도송(悟道頌) 등 문학 장르를 구축할 만큼 새로운 언어적 축적물을 남겨놓은 것은 아이러니가 아닐 수 없다. 한편 교리적, 경전적인 언어가 아닌 시적, 상징적인 언어, 더 넓게는 할(喝)과 방(棒) 같은 몸짓 언어로까지 확대되었다. 기존의 일상적인 언어체계로는 표출할 수 없는 독특한 종교적 경험을 드러내고자 하는 움직임이다.

교학전통으로 대표되는 문자언어에 대한 반동으로 할(喝), 방(棒), 오도송(悟道頌), 공안(公案), 침묵(沈默) 등의 비문자언어로 고착된 문자언어가 가질 수 있는 한계를 해소하는 해방적 기능을 수행한다. 그러나 문자에 대한 집착을 경책하려던 의도가 반대극으로 치달아 문자를 경시하는 풍조가 만연하여 간화선 제일주의의 수행 풍토를 양산한 경향은 오늘날까지 전해지고 있다.

현대 문화는 다양성과 국제화를 지향하는 세계이다. 이러한 시점에서 간화 유일

38) 같은 책, 107쪽.

주의나 종파적 독선주의를 벗어난 다양한 근기에 적합한 수행방법의 모색은 시대의 요청이 아닐 수 없다.

오늘날 간화선이 가지는 엘리트주의적(elite) 권위 의식의 출발점이 어느 정도 언어의 기능에 대한 지나친 폄하로부터 발생하였다고 볼 수 있다. 이러한 연장선 위에 문자적, 경전적 가르침을 거치지 않고도, 곧바로 깨달음에 이를 수 있다는 간화선 우월주의가 팽배하여 교리 공부나 점진적인 수행은 근기가 낮은자들의 전유물처럼 생각하게 되었다. 그러나, 간화선이 등장한 본래 취지를 생각해 본다면 결코 언어나 문자를 소홀히 한 것이 아니라, 단지 언어, 문자에 집착하여 실수행에 게을리 하는 당대의 수행풍토를 비평하면서, 처방책으로 공안이라는 독특한 수행 방법을 개발하여 그 시대 수행법의 문제점을 해결하고자 한 역사적 산물이라 할 수 있다.

참고문헌

禪源諸詮集都序, 大正藏

普照全書, 普照思想研究院, 1989.

원용, 看話禪, 藏經閣, 1993.

碧巖錄, 藏經閣, 1993.

Robert E. Buswell, Jr., *The zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea*, (Princeton: Princeton University Press 1992). 김중명 역, 『파란눈 스님의 한국 禪 수행기』, 예문서원, 1999.

Faure Bernard, *Chan Insights and Oursights*, Princeton University Press, 1993.

_____, *The Rhetoric of Immediacy*, Princeton University Press, 1991.

Suzuki, D.T., *Introduction to Zen Buddhism*, 沈在龍 譯, 아홉 마당으로 풀어 쓴 禪, 현암사, 1986.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-Philosophicus*, London, Boston and Henley, Routledge & kegan Paul, 1981, 박영식 譯, 논리철학논고, 서문, 정음사, 1985.

Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, 1909, trans, Monica B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee, *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, 1960, 전경수 역, 『통과의례』, 을유문화사, 1992.

황필호, 『分析哲學과 宗教』, 종로서적, 1984.

에드워드 콘즈 외, 김중욱 편역, 『불교사상과 서양철학』, 민족사, 1990.

韓國禪學會 第10次 月例發表會 資料集, 2001.

鄭鎮弘, 『宗教文化의 理解』, 書堂, 1992.

아베 마사오, 히사마즈 시이찌 지음, 변선환 역음, 『禪과 現代哲學』, 대원정사, 1996.

大韓佛敎振興院, 『佛敎와 文化』 3·4, 2000.

沈在龍, 『東洋의 智慧와 禪』, 세계사, 1992.

_____, “禪問答과 對話”, 『크리스천 아카데미』

성철선사상연구원, 『禪佛敎와 解體論時代의 西歐哲學』, 性徹禪師 誕辰 86週年 紀念 學術會議 자료집, 1997.

능인불교연구소, 불교신행의 이해, 능인불교연구 창간호, 1999.

서명석, 선문답의 탈근대 교육, 아름다운 세상, 1999.

白蓮佛敎文化財團, 白蓮佛敎論集 4, 1994.

金光敏, “敎育理論으로서의 知訥의 佛敎 修行理論: 敎育認識論的 觀點”, 서울대학교 박사학위 논문

소기석, “후기 비트겐슈타인의 종교언어관”, 서울대학교 석사학위 논문, 1991.