간화선 수행의 현대화를 위한 시론

이정섭*

目 次

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 전통 간화선 수행과 그 한계
Ⅲ. 일반인을 위한 화두의 분류
Ⅳ. 현대적 간화수행체계의 제안
  1. 삼학에 기초한 간화수행법
  2. 염불과 간화선의 융합
Ⅴ. 결론

Ⅰ. 서론

선불교의 수행의 핵심은 불성에 대한 확신에서 출발하여 그것을 체험적으로 확인하는 것이다. 따라서 스승의 역할은 가능한 모든 수단과 방법을 동원해서 제자로 하여금 불성을 보게 하는 것이다. 선불교의 수행자가 참선과 같은 방법을 통해서 일체의 사고작용을 끊고 화두에 몰두하는 것은 모두 마음의 본체〔佛性〕를 보기 위한 것이며, 선사들의 선문답이나 그 밖의 언어동작은 수행자들이 사유와 분별작용이 일어나기 이전의 불성을 깨치도록 도와주는 것이다.

선문답이라고 하면 흔히 무의미하거나, 의미가 있다고 하더라도 보통 사람들이 알 수 없는 수수께끼 같은 것이라고 알고 있다. 불성

* 서울대 종교학 박사, 現 능인선원 원장(법명: 智光).

을 묻는 물음에 주변에 흔한 현상을 단순히 가리키거나 전혀 비논리적인 언사를 보이거나 곤혹스럽기는 마찬가지이다. 그러나 그것은 일종의 고육지책이다. 불성은 언제나 작용 중에 있고, 생각하고 말할 때나 행위할 때나 언제나 당체를 떠나 있지 않다. 이렇게 가깝고 친근한 것인데 언제나 밖으로 '대상'을 찾아 헤매는 중생들은 그것을 볼 수가 없다. 그래서 선이 불성을 드러내는 방식은 밖으로 찾는 마음을 돌이켜서 자신이 딛고 있는 발부리를 비추는 것이다. 선사들이 상식적으로는 납득할 수 없는 언어동작을 취하는 것은 모두 불성의 작용을 드러내는 것이지만 대개는 겉으로 드러나는 형상만을 볼 뿐 거기에서 불성을 보는 이는 드물다. 불성이 감춰져 있어서가 아니라, 오히려 너무나 가까이, 너무나 확연하게 드러나 있기 때문인지도 모른다. 간화선의 목적은 바로 이 불성을 보는 것이다.

간화선은 불성을 직접적으로 깨치는 데 있어서 오랜 기간 그 효과가 검증되었던 수행법임에도 현대인들에게는 여전히 낯선 수행법으로 인지되고 있다. 조계종 포교원 조사결과를 보면 불자들이 주로 체험하고 있는 수행법은 염불선 21.8%, 호흡법 19.6%, 간화선 17.0%, 위빠사나 6.4%, 기타 6.6% 등이라고 한다. 이 데이터는 조계종단의 전통적 수행법인 간화선보다 다른 수행법들이 실행되고 있음을 보여주고 있다.[1] 이처럼 선종의 전통수행법이라는 간화선 수행법이 염불선보다도, 호흡법보다도 일반 대중사이에서 실행되지 않는 이유는 무엇일까? 본 논문에서는 이러한 문제의식에서 우선 전통 간화선 수행이 가진 한계점을 살펴보고자 한다. 그리고 이를 바탕으로 대중이 화두에 손쉽게 접근할 수 있도록 『무문관』에 나온 화두를 분류해보고, 나아가 일반대중을 위한 화두 현대인들에게 맞춰본 간화수행체계를 제안해보고자 한다.

Ⅱ. 전통 간화수행체계와 한계

1) 대한불교조계종 포교원, 『신도의 기본교육 및 수행실태에 대한 의식조사』(서울: 조계종 출판사, 2003), pp. 57-85.

1. 화두참구의 의미와 과정

간화선(看話禪)[2]은 한국선불교의 대표적 수행법이다. 간화선이란 화두참구를 통해 불성을 자각하기 위한 수행법으로, 기존의 선의 삼매가 불성에 마음을 집중하는 불성삼매가 되어야 마땅하지만 불성은 집중의 대상이 되기 어렵기에 불성에 대한 삼매력을 강화하기 위한 방편으로 등장하였다. 여기서 화두를 '참구'한다는 것은 이치로 따진다는 의미가 아니다. 오직 스승의 그 말 자체를 의심하는 것만이 요체가 된다. 선불교가 마음에서 마음으로 이어지는 가르침인 것은 이렇게 화두를 통해 스승의 마음을 전수하는 것이기 때문이다. 화두의 참구 목적은 '생각이 미치지 못하고', '분별이 끊어진 상태'에 이르기 위해서이다. 그렇기 때문에 화두의 뜻을 생각으로 짐작해서도〔思想卜度〕 안되며, 헤아리고 따져서도〔解會〕 안되며, 경전이나 어록을 보고 알아내려고 해서도 안되는 것이다. 말하자면 언어를 매개로 하는 모든 지적 작용을 제거하기 위해서 화두를 참구한다는 것이다. 『선관책진』 역시 이 점을 강조하고 있다.

> … 한결 같이 화두를 들지니, 어느 때에 깨치고 못 깨칠 것을 생각하지 말며, 또한 재미가 있고 없고, 득력하고 득력 못하고에 개의하지 말고, 오직 생각이 미치지 못하고, 분별이 끊어진 곳에 밀어대어 이르러야 하니 이곳이 즉 제불제조(諸佛諸祖)가 신명을 버린 곳이니라.[3]

그래서 화두를 참구한다는 것은 화두 삼매에 든다는 것이고, 화두를 '생각'하는 것이 아니라, 화두가 던지는 물음에 대해 의심하는 '기운'만이 차있는 상태를 말하는 것이다. 그런 까닭에 화두가 언제나 성성(惺惺)하다는 것은 그 의심의 기운이 심지어 일상사를 다루는 중에도 항상 뚜렷이 자각되고 있다는 것을 의미한다. 그리고 이 자각상태는 어떤 계기를 만나 깨달음으로 이어지게 되는 것이다. 그러

---

2) 선지식의 법담 내지 법거량을 화두(話頭)로 삼아 참구하는 것이므로 공안선(公案禪) 내지 화두선(話頭禪)이라고도 한다. 화두를 공안(公案)이라고 별칭한 것은 관청의 공문서와 같이 해결하지 않을 수 없는 일대사라는 뜻에서이다.

3) 『禪關策進』(T.48.1104a). "擧起話頭, 莫待幾時悟不悟, 亦莫管有滋味無滋味, 亦莫管得力不得力, 拶到心思不及意慮不行, 即是諸佛諸祖放身命處."

나 그러한 기연이 언제 어떻게 다가올 지는 아무도 모른다. 다만 화두가 의식하지 않는 중에도 끊임이 없다면 때가 무르익었다고 할 수 있다.

간화선 수행은 바로 화두삼매를 말하며, 화두삼매에 이르기에 앞서 신해(믿음)와 강한 의심(의단)의 심리과정이 존재한다. 여기서 말하는 신해는 불성에 대한 이해와 믿음을 가리킨다. 깨달음의 길에 가기 위한 1차적 조건은 믿음이다. 믿음이 있은 다음에 지혜의 힘으로 깨달음에 이를 수 있다. 이는 『대지도론』 뿐만 아니라 『화엄경』에서 말하는 보살의 52위 가운데 첫 번째 10위가 믿음이라는 사실에서도 알 수 있다.[4] 믿음이 있은 후 이해하고, 이해에 맞는 실천을 행하고, 그러면 깨침에 이를 수 있는 것이다.[5] 간화선법에서는 바로 불성[혹은 불성 자리에서 나오는 언명]을 제시하기 때문에 불성의 존재와 성격에 대한 믿음이 선행되어야 하는 것이다. 『고봉선요』에서는 다음과 같이 말한다.

> 의심은 믿음으로써 體를 삼고, 깨달음은 의심으로써 用을 삼는다. 믿음이 十分이면 의심도 十分이고, 의심이 十分이면 깨달음도 十分이다.[6]

의심이 믿음으로써 근본을 삼는다는 것은 넌센스로 보일 수 있다. 그러나 앞의 의심은 화두, 즉 불성에 대한 소식에 대한 의심이고 뒤의 믿음은 그러한 불성의 세계가 참으로 존재한다는 선지식들의 증언에 대한 믿음이다. 이러한 믿음이 없이는 화두참구가 이루어질 수 없는 것이다. 즉, 의심을 끝까지 밀고 가게 되면 주체와 대상 모든 것이 사라지고 의심덩어리(疑端)만 남는 상황이 오고, 이를 더 밀고

---

4) 박성배, 『깨침과 깨달음』, 윤원철 번역,(서울:예문서원, 2002), p. 45에서 재인용.

5) 박성배는 깨달음과 깨침을 구분한다. 깨달음이란 말은 지적 세계에서 종래에 몰랐던 것을 이제는 좀 알았다는 정도의 말인데 비하여, '깨침'이란 말은 지적 세계가 난파하는 대목을 두고 하는 말이다. 박성배, 같은 책, p. 8. 하나는 몸짓의 추가인 반면, 하나는 몸을 버린 것이다.

6) 高峰原妙, 『高峰和尙禪要·語錄』, 통광 옮김(서울:불광출판사, 1997), p. 100. "疑以信爲體, 悟以疑爲用. 信有十分, 疑得十分, 疑得十分, 悟得十分."

나갈 때 깨달음을 얻게 된다. 그러나 이것이 가능한 것은 불성이 존재한다는 믿음에 기반할 때이다. 믿음과 의심사이의 역동적 상호작용, 이것이 바로 간화선의 핵심인 것이다.[7]

본래 불교에서 의심(vicikitsa)은 해탈을 가로막는 번뇌[五蓋][8]의 일종이다. 그러나 이것은 진리를 듣고도 보리를 향한 마음을 일으키지 못하고 의심하는 것을 가리키므로 인생의 근원적인 문제에 대한 문제의식의 표출이나 화두에 대한 의심과는 구분되어야 한다. 고봉(1238-1295)이 『고봉화상선요(高峰和尙禪要)』에서 밝힌 '삼요(三要)'가 간화선 행법의 특성을 일부 보여주는 것으로 볼 수 있다. 삼요 가운데 '큰 믿음의 뿌리[大信根]'는 화두 참구가 해탈에 이르는 분명한 길임을 믿는 것이설며,[9] '크게 분개한 뜻[大憤志]'은 화두를 짐짓 철천지원수와 같이 대하라는 것이니, 화두가 드러내는 진리를 깨치지 못하여 생사고해를 표류하고 있기 때문이다. 이 두 조건은 마지막 '크게 의심하는 마음[大疑情]'과 함께 한 순간도 화두를 잃어버리지 않고(즉 마음의 산란이 없이), 씨름하게 만드는 동력을 제공하는 것이다. "부여잡을 근거도 없고, 맛도 취향도 없는" 가운데, 은산철벽(銀山鐵壁)으로, 혹은 백척간두(百尺竿頭)로 밀어붙이는 것이 이 삼요의 힘인 것이다. 오로지 이 가운데 '크게 의심하는 마음'이 의심하는 대상은 화두를 발한 조사의 깨친 마음이요, 깨달음의 경지이다. 그렇다고 해서 사려분별로써 '의심'하는 것은 물론 아니다. 삼요(根과 志와 情)가 인간의 정신작용 일체를 거명한 것으로 해석한다면, 온 마음을 들어 의심하는 것이다. 이 때 의정은 나머지 신근과 분지에 의해 더욱 강화되는 것으로 이해된다. 『몽산법어』에서는 의정의 기능에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

> 공부하는 사람은 머리를 들어도 하늘을 보지 못하고 고개를 숙여도 땅을 보지 못하며, 산을 보아도 산이 아니고, 물을 보아도 물이 아니다. 가도 가

---

7) 박성배, 앞의 글, p.56.

8) 五蓋는 貪慾(kamacchanda), 瞋恚(vyapada), 昏沈(styana-middha), 掉擧(auddhatya-kaukrtya), 疑(vicikitsa)이다.

9) 삼요는 솥발과 같아서 셋 다 중요하지만 고봉화상은 특히 신심을 중시하여, 화두참구에 대한 확신이 수미산과 같이 흔들림이 없어야 한다고 말한다.

는 줄 모르고, 앉아도 앉아 있는 줄을 모르며, 수많은 사람들 속에 있어도 한 사람도 보지 못하고 온몸의 안팎이 오직 하나 의심덩어리일 뿐이다.10)

[의정이 일어나면] 부모가 있어도 있는 줄 모르고, 시방세계가 있어도 있는 줄 모르며, 안도 없고 밖도 없이 온통 한 덩어리가 되어 어느 날 마치 압력이 찬 통과 같이 저절로 터질 것이다.11)

즉 간화선의 요체는 의정이라는 것이다. 안도 없고 밖도 없이 온통 하나의 의심덩어리가 된다는 것은 이미 표면의식인 제6식을 지나 주체와 객체의 구분이 없는 제8식에 침잠해 있는 것을 말한 것이다. 이것이 앞서 말한 화두 삼매로, 화두를 '생각'하는 것이 아니라, 화두가 던지는 물음에 대해 의심하는 기운만이 차 있는 상태를 말하는 것이다. 의심하는 기운이 이렇게 무의식인 제8식에 머물며 화두 삼매가 간단없이 지속되다가 의정(혹은 疑團)에 대한 집중력이 제8식을 뚫어나갈 수 있을 정도가 된 상태가 되면 비로소 진여불성에 이르게 된다. 일어난다. 그러나 유위와 무위를 연결하는 고리가 없기 때문에 언제 어떤 계기에서 그것이 폭발을 일으킬지 아무도 알 수가 없다. 다만 화두 삼매가 깊어지고 끊임없이 이어지는 한, 때가 무르익었다고 할 수 있다. 그런 의미에서 간화선은 망념이 일어나지 않는 깊은 삼매에 이르도록 강하게 밀어붙이는 방법에 있어서 뛰어난 수행법이라고 말할 수 있다.

이처럼 화두참구는 신해(信解)와 의단을 거쳐 삼매에 이르는 단계를 가진다. 화두 참구를 처음 시작할 때에는 신해, 즉 분별망상을 통해 참구할 수밖에는 없다. 신해는 사량분별의 단계이며 따라서 제6식에 속한다. 그러나 '왜 꼬리는 지나가지 못하는가?'하고 의심을 하더라도, 이 경우 분별망상에 젖은 나만 모를 뿐 분명한 도리가 있다는 확신을 가지고 더 이상 생각으로 따져서는 안된다. 생각을 일으

---

10) 『蒙山法語: 간화선 지침서』, 원순 역해(서울:법공양, 2006), pp. 188-189. "做工夫人, 擡頭不見天, 低頭不見地, 看山不是山, 見水不是水. 行不知行, 坐不知坐, 千人萬人之中, 不見有一人, 通身內外, 只是一個疑團."

11) 같은 책, p.243-244 "不知有父母身心, 不知有十方世界, 非內非外, 輥成一團, 一日如桶箍自爆."

키지 않고 오직 공안에만 마음을 집중하다보면 의심은 의단(疑團)으로 뭉쳐져서 분별식〔즉 六識〕을 넘어 무의식〔즉 제8아뢰야식〕으로 침잠하는 때가 온다. 화두 참구가 제8식에 이르렀을 때의 특성은 동정일여(動靜一如)와 오매일여(寤寐一如)로 대표된다.

> 움직일 때나 가만히 있을 때나 한결같으며[動靜一如], 잘 때나 깨어있을 때나 또렷하게 화두가 눈앞에 나타난다. 마치 물에 비친 달빛 같이 여울의 물결 속에서도 살아 있어서 건드려도 흩어지지 않고, 휩쓸려도 잃지 않게 되는데 이것이 세 번째 마디이다. (이때 비로소) 의심덩어리가 깨어져서 바른 안목이 열릴 때가 가까워진 것이다.[12]

유식에서는 꿈을 제6식의 범위로 파악한다. 그러나 오위무심(五位無心)[13] 중 극수면은 꿈이 없는 숙면상태인데 이때에는 제6식이 작용하지 않는다. 즉 무의식의 영역인 것이다. 따라서 화두삼매의 세 단계 중 동정일여와 몽중일여는 아직도 화두가 제6식에 머물러 있는 상태이고 오매일여는 제8아뢰야식으로 가라앉은 상태라고 할 수 있다.[14]

동정일여를 거쳐 오매일여의 상태가 바로 제8식에 안착한 단계이며, 이러한 단계에서 물러나지 말고 더욱 정진하면 마침내 화두에 대한 의단이 녹는 것이다. 정리하면, 첫 단계는 선정이 어느 정도 무르익어서 심신이 고요하고 맑은 상태. 소위 경안(輕安)의 경지에 가깝다고 할 수 있다. 이미 전6식의 추동(麤動)이 없이 화두가 여일한 상태이니 고요하고 깨어있음이 함께 유지되는〔性寂等持〕의 상태를 가리킨다고 볼 수 있다. 두 번째 단계는 성(性)과 적(寂)이 함께 한 상태에서 몸과 마음을 잊은 심신탈락의 경지. 주객의 구분을 잊은 화두삼매이다. 애써 의식하지 않아도 화두가 들리는 상태이다. 세

---

12) 『蒙山法語』, pp. 80-81. "無比過者, 動靜一如, 寤寐惺惺, 話頭現前. 如透水月華, 在灘浪中, 活潑潑, 觸不散, 蕩不失時, 中寂不搖, 外撼不動矣, 是第三箇程節. 疑團破, 正眼開近矣."

13) 오위무심은 제6식이 작용하지 않는 5가지 상태로서, 무상천(無想天)·무상정(無想定)·멸진정(滅盡定)·극민절(極悶絶)·극수면(極睡眠)이 있다.

14) 太田久紀, 『불교의 심층심리』, 정병조 옮김(서울:현음사), 1982, p. 103.

번째 단계는 동정일여(動靜一如), 오매일여(寤寐一如)의 경지이다. 무의식의 극한을 가고 있는 상태인데 이러한 경지에서 시절인연을 만나 무의식을 넘어 불성을 철견하게 된다. 이 단계에 대해서는 선사들마다 차이가 있지만, 기본적으로 성철의 동정일여-몽정일여-오매일여의 세 단계에 준해서 이해할 수 있다.[15] 여기에 오매일여 이후 단계도 빼놓아서는 안 된다. 나옹의 경우는 화두삼매를 총 10단계로 화두삼매를 나누는데, 이 가운데 7단계는 화두가 타파되는 순간을 가리키고, 8단계는 확암의 「십우도(十牛圖)」에서 「입전수수(入廛垂手)」와 같이 일상생활 중에서도 걸림이 없는 경지를 가리킨다. 9단계와 10단계는 임종의 순간에 자재한 경지를 가리킨다. 청담의 경우는전체 13단계로 세분하여, 특이하게도 9단계에서 12단계까지는 화두가 타파된 이후를 가리키는 것이 아니라, 임종의 순간이나 모체의 태에 들어가 나올 때까지도 화두삼매에서 벗어나지 않고 자재한 경지를 말하고 있다. 13단계에 들어서야 비로소 완전한 깨달음에 이르는데, 이때도 화두삼매를 벗어나지 않는다는 입장을 취하고 있다. 말하자면, 화두삼매 그대로가 깨달음의 경지라고 보는 것 같다.

이처럼 간화선 수행은 화두에 대한 확신과 이해 즉, 신해에서 시작한다. 신해란 화두가 불성을 깨달은 조사가 전하는 본체의 소식이라는 믿음이요, 이해이다. 이러한 믿음이 전제되지 않으면 화두에 대한 특징적인 의심이 형성되지 않는다. 그리고 이 화두에 걸리는 의정(疑情)에 의해 다른 행법보다 강력한 삼매를 끌어낼 수 있다. 이러한 뛰어난 점에도 불구하고 간화선의 대중화와 일상화에 가장 걸림이 되는 문제는 대중들이 접근하기에 어렵다는 점이다.[16] 어렵다는

15) 성철의 경우에 수행단계가 동정일여-몽중일여-숙면일여로 나누어지고 숙면일여는 오매일여를 뜻하는 것으로 이해된다. 보우는 동정일여-어묵일여(語默一如)-오매일여-몽중일여의 순으로 나누고 있으며, 동정일여와 어묵일여는 비슷한 단계로 보인다. 성철이 오매일여를 숙면일여와 같이 몽중일여의 다음 단계로 분류하는데 반해서 보우는 오매일여를 몽중일여의 전단계로 인식하는 듯이 보인다. 이 문제는 오매일여에 대한 인식의 차이에서 비롯된 듯하다. 즉 성철의 오매일여에서 매(寐)는 숙면상태를 가리키는데 반해서 보우의 오매일여는 단순히 "자나깨나" "언제나"와 같은 의미로 쓰인 것으로 볼 수 있다.

16) 서재영은 간화선의 대중화를 위해 인식의 측면과 상황의 측면에서 문제점을 세

것은 두 가지로 이야기할 수 있다. 하나는 서재영의 말처럼 대중들이 쉽게 다갈 수 없게 불친절하다는 것이다. 즉, 대중들은 화두를 줄 스승을 만나 지도받기가 쉽지 않다는 점과 화두 자체가 가진 난해함이다. 다시 말해 대단히 지성적이고 격외도리한 화두를 중심축으로 삼아 수행하고 있기 때문에 일반대중이 접하기 어렵다는 것이다.

무엇보다 간화의 길이 어려운 것은 그 길이 버리고 비운 무아(無我)·공(空)의 길이기 때문이다. 붓다는 생·노·병·사(生·老·病·死)의 근본 의문을 화두로 삼아 자신이 가진 모든 것을 버렸다. 왕가의 영광과 아내와 자식을 모두 버렸으며, 기존의 고행 수행법을 행했으나 그것을 버리고 넘어섰다. 선에서 말하는 불립문자(不立文字)·직지인심(直指人心)·견성성불(見性成佛)의 길을 갔던 것이다. 돈오의 길은 자기가 소유한 모든 것을 버려야 하고 목숨마저 던져야 한다. 내려놓으면[放下着] 돈오가 열리고, 버리면 공(空)이 된다. 공(空)이 부처요, 불성(佛性)이요, 영원이다. 돈오선이 어려운 것은 다른 이유에서가 아니라 버리기 힘들기 때문이다.

"大死一番이면 大佛現成이다."라고 한다. 그러나 대근기·상근기가 아닌 중생들은 버리기가 어렵고 비우기가 어려우며 문자의 세계를 뛰어넘기 어렵다. 힘겨워하는 중생들에게는 다른 방식이 필요하다. 그들이 단계적으로라도 깨달음에 이르게 하도록 수많은 문자가 방편으로 남겨진 것이다. 마치 『법화경』에서 먼 곳의 성에 이르게 하기 위해 화성(化城)을 만들었던 것과 같은 이치이다. "내가 부처이다."라

가지씩 정리하고 있다. 우선적으로 극복되어야할 인식의 문제는 (1) 출가자와 재가자에 대한 이원론적 사유, (2) 스스로를 낮은 근기의 사람으로 생각하는 재가자들의 인식, (3) 수행처를 성역으로 생각하는 것이 있다. 상황의 문제로는 (1) 친절하지 못한 수행풍토, (2) 간화 중심의 경직된 수행관, (3) 교학과 선의 분리 문제를 꼽고 있다.(서재영, 「간화선 대중화의 문제와 과제」, 『한국선학』15, 한국선학회, 2006, pp. 479-506.) 인식의 문제는 결국 고원한 수행의 길보다는 현세의 욕망에 안주하고 싶은 재가자들의 마음가짐이 수행을 출가자의 몫으로, 한정하는 상황을 만들고 있다는 것이다. 그러나 지금은 재가자들의 수행에 대한 욕망이 커져가고 있기에 이 문제는 중요하게 해결해야할 문제라고 할 수 없으며, 문제가 되는 점은 상황이 이러한 의식의 변화를 수용하지 못하고 있다는 점이다. 상황의 문제는 필자도 동의하는 바로 이를 한 마디로 정리하면, 대중들의 근기에 맞는 친절하고 다양한 수행법이 개발되어 있지 않다는 점이다.

는 돈오적 견성(조신)을 할 수 있다면 가장 좋겠지만, 이는 상근기자에게만 해당하는 경우이다. 근기가 약한 중생에게는 "나는 부처가 될 수 있다"는 교신에 근거한 단계적 수행법을 시행하고 이를 통해 수행력이 증가하여 근기가 성장하게 하는 것이 중요하다. 붓다가 듣는 이의 근기에 따른 대기설법(對機說法)을 했던 것처럼, 수행에서도 근기에 따른 단계적 수행법이 있는 것이다. 이와 같이 근기가 약한 중생들에게는 점수적인 방편이 있어야 하기 때문이다.

뿐만 아니라 간화수행이 어려운 점은 실질적 수행이 어렵다는 점이다. 간화 수행 초기에 화두 참구와 일상생활을 병행하기 힘들다. 우리의 의식은 한 순간에 두 개의 대상에 향할 수 없기 때문에 의식이 화두에 몰입되어 있을 때는 일상생활을 영위할 수가 없고, 일상생활에 마음을 쓰면 화두를 놓치게 된다. 이것이 적어도 일상인들이 간화선에 접근할 수 없는 가장 큰 약점 중의 하나이다.

그러므로 간화선이 대중화되기 위해서는 무엇보다 누구나 쉽게 배우고 실천할 수 있는 수행체계와 방법이 개발되어야한다. 그 과정 속에서 화두를 줄 스승을 만나 지도받을 수 있는 기회가 좀 더 손쉽게 주어질 수 있다. 스승을 만나기 어려운 일반인을 위해서는 화두에 대한 친절한 안내서가 필요하다. 화두에 대한 많은 책이 있지만, 실질적으로 자신의 근기에 맞는 화두를 스스로 찾아볼 수 있는 지침이 될 만한 자료는 거의 없기 때문이다. 이를 위해서는 우선 화두에 대한 분류가 선행되어 한다. 나아가 화두를 이해하는 데 필요한 불교 교학에 대한 교육도 필요하다. 이러한 기본 바탕이 갖추어지지 않은 상태에서 화두참구의 수행법을 강요하는 것은 중생들에 대한 일종의 폭력이라고 할 수 있다. 또한 수행에 집중할 수 있는 시간이 한정되어 있는 재가자들에게는 쉬운 다양한 수행법을 적극적으로 받아들이고, 수행의 방법과 내용을 풍부하게 할 필요가 있다.

Ⅲ. 일반인을 위한 화두의 분류

선지식을 만나기 어려운 일반인들의 경우, 수많은 공안집을 통해

자신에게 맞는 화두를 찾는 것이 쉽지 않다. 그렇기 때문에 간화선에 관심이 많은 일반인이 화두를 선택하는 데에 도움이 될 수 있도록 화두를 분류하는 작업이 선행되어야 한다. 그래서 선가에서 교재로 사용하는 『무문관(無門關)』을 중심으로 화두를 분류해보고자 한다.[17] 화두를 분류하는 기준은 화두의 형식, 기능과 역할, 그리고 수행자의 근기 등이 있을 수 있는데, 이러한 기준을 참고하여 간화선의 전체적인 면모가 어느 정도 윤곽이 드러나게 될 것이며, 수행자는 자기에게 맞는 화두를 스스로 선택할 수도 있을 것이다.

화두는 조사의 무분별지에서 발로된 언어동작의 결정체이다. 그렇기 때문에 화두 자체를 중생의 분별지로서 논의하고 분석하면 그 본의와 목적에 어긋나는 것이다. 그러나 다른 한편으로, 화두가 일단 언어와 행위라는 형태로 표출된 만큼 그 내용이 아닌 형식을 몇 가지로 구분할 수는 있을 것이다. "진리 자체"는 언표 불가능하지만, "진리에 대한" 진술은 허용되는 것과 마찬가지로 화두는 이성적 분석의 대상이 될 수 없지만 화두의 외적 형식에 대한 분석은 가능한 것이다.

화두[즉 공안]는 불성을 본 조사들의 마음자리에서 나온 것이므로, 불성을 가리키는 것이다.[18] 불성은 그 정의상 무분별지에서 드러나

---

17) 『無門關』은 간화선의 체계가 확립된 남송말기 황룡무문혜개(黃龍無門慧開)가 조사들의 공안 48칙을 평창하고 제자인 미연종소(彌衍宗紹)가 편찬[1228년]한 것이다. 『無門關』에 수록된 공안에 전후의 순서는 없지만 무문혜개선사가 평소 제자들의 근기에 맞는 화두를 하나씩 부과하던 것을 정리한 저술이라는 점에서 화두 분류의 전거로 삼은 것이다. 비록 한 사람의 안목에 의지한다는 한계가 있지만, 오히려 그 때문에 화두의 다양한 형식을 일목요연하게 비추어 볼 수 있는 장점이 있는데다, 특히 여러 제자들의 서로 다른 근기에 맞추어 제시한 공안이라는 점에서 간화선 수행법의 재구성이라는 목적에 부합하는 바가 있는 것이다. 무엇보다도 『無門關』은 그 구조로 볼 때 교육적 목적이 뚜렷하다고 볼 수 있다. 『無門關』의 배열은 무목적적으로 아무렇게나 배열된 것이 아니라, 배열된 공안의 순서를 따라 수행을 하다보면 간화선의 수행방식에 익숙해지게 되어 있기 때문이다. 그렇기에 일반인이 화두를 참구할 때 참고하기에 좋은 공안집이라고 할 수 있다.

18) 화두에 대해 하쿠인 에카쿠(白隱慧鶴, 1686~1769)는 다음의 7가지로 그 특징을 규정하고 있다. ① 화두는 법신(法身)에 해당한다. 우주의 총체성을 깨치게 하는 것으로 상대와 절대가 분리되지 않은 총체적 경지를 드러내기 때문이다. ②

는 것이다. 따라서 화두는 일단 무분별지를 촉구하는 것이라고 정의할 수 있으며, 그 촉구하는 방법을 대략 네 가지로 분류할 수 있다. 그것은 단도직입형, 제법실상형, 격외도리형, 진퇴양난형이다. 이 네 가지 유형은 형식상의 구분이지 화두의 내용상의 구분이 아니다. 형식이 어떠하든 화두가 지향하는 것은 오직 반야지요, 무분별지인 것이다. 각 유형의 형식적 특징은 다음과 같다.

① **단도직입형:** "달마조사가 서쪽으로부터 온 뜻은 무엇이냐?", 혹은 "만법과 짝하지 않는 것은 무엇인가?" 등 불교의 근본 진리, 혹은 불성을 직접적으로 묻는 유형이다. 이것은 공안선이 교학적 배경에서 완전히 탈각되지 않은 모습을 보여준다. 『無門關』보다 앞선 『벽암록』에 이러한 유형이 많다.

② **제법실상형:** "차나 마시고 가라", 혹은 "발우를 씻어라", "뜰 앞의 잣나무" 등 일상사를 그대로 가리키는 경우로서 모든 사상(事相)에 참된 본성[불성]이 그대로 드러나 있음을 가리키는 것이다. 평상심이 도라고는 하지만, 중생의 분별심은 본성을 가린다. 조사가 발한 제법실상형 화두는 마음이 일어나기 전, 한 생각도 없는 무분별지의 소산이다.

③ **격외도리형:** "남산에 구름이 끼니 북산에 비가 내린다.", "달마에게는 왜 수염이 없는가?", 혹은 "소가 창살을 지나간다. 네 다리와 머리는 지나가는데 어째서 꼬리는 지나가지 못하는가?" 혹은 "조개가 명월을 껴안고, 토끼가 아이를 밴다."[벽암90 지문반야체] 등 일상

기관(機關), 즉 다양한 세상의 삼라만상이 서로 관련 맺어 하나로 되어 있음을 보여준다. ③ 언전(言詮) 즉, 표출할 수 없는 것들을 표출할 수 있게 만들어 준다. 우주적 총체성을 어구에 걸림없이, 어구를 사용하면서 역동적으로 생동성 있게 현실적으로 표현할 수 있게 만들어 준다. ④ 난투(亂透), 즉 쉽게 통과하기 힘든 테제이다. ⑤ 향상심을 자아내게 한다. 현실을 뛰어넘게 해주는 세계를 담고 있기에 초월하게 하는 마음을 갖게 한다. ⑥ 조동종의 5위를 익힐 수 있게 해주는 방법론이다. ⑦ 지계와 연관이 있는 내용들이다. ①~③의 특징들에 의거해서 볼 때 화두는 기본적으로 언어로 표현하는데 한계가 있는 종합적이고, 총체적인 본래모습을 보여주는 역할을 해준다. 그리고 ④~⑥이를 통해 총체적 본래모습을 바로 보아 그에 나아가게 해주는, 달리 말해 견성을 하여 성불할 수 있게 해주는 것이다. Magnin Paul, *Bouddhisme, unité et diversité, Expériences de Livération*, Paris, Cerf, 2003, pp. 492-493.

적인 이치를 거스르거나 파괴하는 어법이나 행동이 이 유형에 속한다. 겉보기엔 동문서답으로 보이는 공안도 이 유형에 속한다. 격외도리형은 무분별지를 그대로 드러내 보인다. 물론 일상의 모습 그대로를 가리키는 제법실상형도 무분별지의 소산이다. 오직 무분별이므로 일상과 초월, 논리와 비논리 등 모든 상대적인 것들의 구분이 무의미해진다. 무분별이므로 제법실상이요, 격외도리이다.

④ 진퇴양난형: "말을 해도 30방이요, 말을 하지 않아도 30방"이라거나, 말하면 나무에서 떨어지고 말하지 않을 수도 없는 상황 등이 이 유형에 속한다. 이것은 벽암록 65칙과 같이 무기(無記)에 대한 붓다의 침묵과도 통한다. 이것은 분별하지 말라는 것이므로 무분별의 언어동작을 요구하는 것이다. 불성은 중도이다. 그리고 중도란 양극단인 유(有)와 공(空)에 머물지 않는 것이다. 만약 중도불성을 깨치고 있다면 어디에 있든 머무는 것이 아니다. 머물지 않고 집착하지 않는 한 언어와 침묵, 유와 공이 모두 허용되는 것이다.

라이트(Dale S. Wright) 역시 수행자로 하여금 깨달음에 이르게 하는 화두의 기능을 네 가지로 분류하고 있다.[19] 첫째, 낯설음이다. 이것은 물론 문답의 맥락 밖에서 보는 사람 입장을 말한다. 앞에서 제시한 네 가지 화두 유형으로는 격외도리형과 진퇴양난형이 여기에 근접하다고 하겠다.[20] 둘째, 직접적으로 드러내는 방식이다. 이것은 위에서 제시한 화두 유형 가운데 단도직입형과 제법실상형에 가깝

---

19) Dale S. Wright, *Philosophical Meditations on Zen Buddhism*, Cambridge Univ. Press, 1998, pp. 85-99.

20) 라이트는 그 예로 『임제록』의 한 에피소드를 언급하고 있다. 『임제록』(T.47.505b), "울력을 하는 날 임제가 동료들 뒤에 따라가고 있었다. 황벽이 아무 것도 들고 있지 않은 임제를 보고 물었다. '자네 괭이는 어디 있나?' '누가 가져갔습니다.' 임제가 대답했다. '이리 오게.' 황벽이 말했다. '그 일에 대해서 얘기 좀 하세.' 임제가 다가오자 황벽이 그의 괭이를 세우고 말했다. '세상 사람들이 바로 이것을 세우지 못한다네.' 임제가 그 괭이를 빼앗아 세우면서 물었다. ' … 어째서 이것이 지금 내 손에 있습니까?' '오늘 제대로 일하는 사람이 하나 있군.' 황벽이 말하고 절로 돌아갔다." ("一日普請次, 師在後行. 黃檗回頭, 見師空手, 乃問: '钁頭在甚麼處?' 師云: '有一人將去了也.' 黃檗云: '近前來, 共汝商量箇事.' 師便近前, 黃檗竪起钁頭云: ' … 爲什麼却在某甲手裏?' 黃檗云: '今日大有人普請.' 便歸院.")

다. 호랑이 울음소리를 내고, 따귀를 갈기는 등 당체를 직접적으로 드러낸다는 의미에서 직접 지시형인 것이다.[21] 셋째, 침묵이다. 말과 사유가 미치지 않는[不二의] 실상을 드러내기 위해서 침묵하는 것으로는 유마거사의 침묵이 유명하다. 오히려 선가에서는 그다지 자주 쓰이지 않는다. 『무문관』 32칙 외도문불(外道問佛)[22]이 비슷한 사례이다. 넷째, 파격적인 어법이다. 위의 유형과 비교하면 격외도리형과 진퇴양난형이 여기에 해당된다.[23]

화두의 유형을 1) 단도직입형 2) 제법실상형 3) 격외도리형 4) 진퇴양난형 으로 구분해 보았다. 화두가 이렇게 다양한 방식을 취하게 된 것은 여러 가지 요인이 있을 수 있다. 우선 선지식의 가르침이 공안 또는 화두로 정착되는 과정에 따라 변화할 수 있다. 예컨대, 단도직입형의 화두는 곧바로 "불성이 무엇이냐"는 단순 의문의 형태를 띤다. 이것은 선불교 고유의 기법이라기보다는 대승불교 교학에서 의문을 제기하는 방식과 다를 바가 없다고 할 수 있다. 그런 의미에서 단도직입형은 내용면에서는 교학과 선학의 중간 단계라고 볼 수 있다. 다시 말해서 대승의 교학이 모두 중도 실상을 드러내는 것이

---

21) 『백장집』 (T.51.266a), "어느 날 백장이 황벽에게 '자네 어디 있었는가?' 라고 묻자 황벽은 '대웅산 아래에서 버섯을 땄습니다.'라고 대답했다. 백장이 '산 아래 호랑이가 한 마리 있다는데 너도 보았느냐?'라고 하자 황벽은 호랑이 소리를 내고 백장은 도끼를 집어 들고 찍으려 했다. 황벽은 백장을 잡아 세우면서 얼른 따귀를 후려쳤다. 백장은 노래하고 크게 웃으며 돌아와서 법당에 올라 대중에게 말했다. '대웅산 아래 호랑이 한 마리가 있으니, 그대들은 잘 살펴라. 노승도 오늘 아침에 한 입 물렸다.'" (百丈一日問師: '什麼處去來?' 曰: '大雄山下采菌子來.' 百丈曰: '還見大蟲麼?' 師便作虎聲, 百丈拈斧作斫勢. 師即打百丈一摑, 百丈吟吟大笑便歸, 上堂謂衆曰: '大雄山下有一大蟲, 汝等諸人也須好看. 百丈老漢今日親遭一口.')

22) 『무문관』 (T.48297a) "세존에게 외도가 말했다. '말로 답하지 말고 무언으로도 답하지 마십시오.' 세존은 자리에 앉았다. 외도가 찬탄했다. '세존의 대자대비로 나의 어리석음을 열어 나를 깨닫게 하셨다.' 하고 절하고 물러갔다." (世尊因外道問: '不問有言, 不問無言.' 世尊據座. 外道讚嘆云: '世尊大慈大悲, 開我迷雲, 令我得入.' 乃俱禮而去.)

23) 『鎭州臨濟慧照禪師語錄』 (T.47.504c) 참조. 임제가 깨달음을 얻는 에피소드가 여기에 속한다. 임제가 불교의 근본 진리를 묻기 위해 황벽에게 갔다. 황벽은 임제가 입을 열기도 전에 때린다는 얘기이다.

므로 제법실상형을 교학의 연장선상에서 이해할 수 있다는 것이다. 다만 그것을 드러내는 방식에 있어서 선사의 근기에 따라 다양한 방식으로 선기가 발현될 수 있을 것이다.

이처럼 화두 유형을 분류하는 것은 어떤 화두가 어떤 방식으로 의심을 유발하는가를 밝혀서 각자 근기와 정황에 맞는 화두가 무엇인지 그 선택을 돕고자 하는 것이다. 예를 들어 본래모습을 직접적으로 묻거나, 설명하는 단도직입형의 교학적 경향이 강하므로 교학의 기본이 충분히 갖추어진 수행자에게 적합하다. 일상사에 참된 본성인 불성이 그대로 드러나 있음을 보여주는 제법실상의 경우는 실천적 수행의 근기가 뛰어난 중생에게 적합할 것이다. 격외도리형의 경우는 다른 공안들에 비해 일상적 상식을 깨는 힘이 강하므로 기존의 편견에 갇혀있는 중생에게 적합할 것이다. 진퇴양난형의 경우는 진퇴양난형은 두 가지 선택에서 어느 한 쪽도 선택할 수 없게 함으로써 이분법으로 나누는 분별적 사유를 떨쳐버리게 하는 공안으로 수행자를 가장 몰아붙이는 공안이므로 수행단계가 높은 수행자에게 좀 더 적합하다고 할 수 있다. 이는 단편적인 일례일 뿐이며, 앞의 유형별 분류를 수행자의 근기와 정황에 맞추는 것은 추후에 좀 더 섬세한 연구가 이루어져야 할 것이다.

Ⅳ. 현대적 간화수행체계의 제안

간화선의 특징은 화두에 있기에 앞서 『무문관』을 중심으로 일반인들이 화두를 쉽게 접할 수 있도록 화두를 분류해보았다. 그러나 간화수행이 대중화되기 위해서는 실질적인 수행체계의 재정립도 중요하다. 그러므로 간화선 이전의 다른 수행법들을 참고하여, 간화선의 장점을 살리면서 앞서 지적한 현실적 문제들을 해결해볼 수 있는 체계를 제안해보고자 한다.

1. 삼학에 기초한 간화수행법

간화선 수행체계를 현대에 맞게 잘 정립하기 위해서는 우선 간화

선의 근간이요 초기불교의 수행법이라 할 수 있는 계·정·혜(戒·定·慧) 3학의 틀을 기본으로 삼아야 한다. 삼학은 주로 초기경전에 많이 설명되고 있는데 불교의 모든 수행관은 이에 포함시킬 수 있다. 그렇기에 삼학을 보면 불교수행의 특징을 잘 알 수 있다. 8정도도 삼학을 바탕으로 한 것이고 6바라밀도 삼학을 바탕으로 한 것이다. 삼학을 제대로 연마하지 않고는 모두가 사상누각이고 공염불이다.

붓다의 초기 가르침에서 실천적 방법으로 제시된 정견(正見)·정사유(正思惟)·정어(正語)·정업(正業)·정명(正命)·정념(正念)·정정진(正精進)·정정(正定)의 8정도는 정견·정사유는 혜, 정어·정업·정명은 계, 정정진·정정은 정의 틀로 분류해볼 수 있다. 이러한 초기불교의 삼학이 확장된 것이 대승불교의 6바라밀이라 할 수 있는데, 대승불교의 정화라 할 수 있는 화엄의 수행관에서는 6바라밀이 변형된 형태로 나타난다. 그 가운데 주목해볼 만한 것은 믿음을 일으키는 발심과 염불이다.

화엄의 수행은 발심, 보살의 바라밀행, 그리고 관법, 염불문으로 나뉜다. 화엄에 오면서 발심은 매우 중요하게 된다. 『화엄경』의 「범행품」에서는 "처음 보리심을 내었을 때 곧 정각(正覺)을 이룬다."고 하여 한 번 깨끗하고 순수한 믿음을 성취해서 무상보리심을 발하게 되면 아예 처음 발심에서 보살행은 완성되고 나아가 바른 깨달음을 얻는다고까지 이야기하고 있다. 그러나 그것이 어려우므로 보살의 바라밀행을 통해 스스로를 정화시킨다.[24] 그 가운데에 실질적 수행과 관련된 부분만을 따로 떼어내서 관법(觀法)과 염불문을 추가로 설명하고 있다.

관법이란 마음으로 법을 관하는 것으로 기신론의 지관문이며, 삼학의 정혜에 해당된다. 법을 한다는 것은 즉, 내 마음 속의 진여를 관한다는 것이고〔觀心〕, 객관대상의 실상을 관하는 것이다〔觀法〕. 주관과 객관을 관하면서 주관과 객관이 융통상즉(融通相卽)하므로 관

24) 화엄에서는 6바라밀이 아니라 10바라밀을 이야기한다. 화엄의 10바라밀은 6바라밀(檀波羅蜜·尸波羅蜜·忍波羅蜜·精進波羅蜜·禪波羅蜜·般若波羅蜜)에다가 6바라밀을 얻기 위해 도움이 되는 4바라밀(方便波羅蜜·願波羅蜜·力波羅蜜·智波羅蜜)을 더한 것이다.

법이 관심이고 관심이 관법이다. 80화엄경은 관법에 관한 내용으로 일관되고 있는데 "경계는 요술 같고 꿈같고 그림자 같고 메아리 같고 변화와 같다."고 하면서 이렇게 관행하라고 설한다. 이 구절은 반야경의 空사상이 그대로 드러난 내용으로 공관(空觀)이며 연기관(緣起觀)이기도 하다. 화엄의 관법은 일심(一心)으로부터 전개되는 연기법을 관찰하여 보살도를 실천해 나가는 것이다. 그런 까닭에 마음을 관하는 선불교의 수행법과 분리시켜 생각할 수 없다.

염불(念佛)이란 부처를 염(念)하는 것으로 수행의 기본적 행법 가운데 하나이다. 화엄경 6법계품에는 염불문(念佛門)이 보인다. 구도에 나선 선재동자가 첫 번째로 친견하는 선지식인 덕운비구에게 보살행과 아뇩다라삼먁삼보리의 성취에 대해 묻자 덕운비구는 모든 부처님 경계를 생각하여 지혜의 광명으로 두루 보는 법문으로 염불문을 설한다. 여기에 21가지 염불문인 "지혜의 빛으로 두루 비추는 염불문, 일체 중생염불문, 법에 편안히 머물게 하는 염불문 여러 겁에 머무는 염불문" 등이 전개된다. 화엄에서의 염불문은 아미타신앙의 타력정토에 도달하기 위한 염불과는 다르게 나의 본성이 곧 아미타불이라는 자력적인 자성미타(自性彌陀)로 이끌어 주기 위한 수행방편으로써 제시되고 있다.

이상에서 살펴볼 때 간화이전의 불교 수행은 삼학의 기본틀 속에서 변화되었다고 할 수 있다. 간화선은 바로 이 수행론들의 연장선에서 만들어진 수행법이다. 그리고 이들 수행법에 대한 검토를 통해 후대로 올수록 정혜는 하나의 수행법으로 실행되었으며, 대승권에 와서는 발심과 믿음, 그리고 염불 수행법이 중시되고 있음을 알 수 있다. 특히 화엄은 선(禪)과 긴밀한 연관을 갖고 있어 임제 등 모두 화엄을 공부한 후 선사의 길을 갔다. 그러므로 대중적인 간화선의 체계를 세울 때에도 이를 유념해야한다고 생각한다. 특히 염불수행의 경우 앞서 포교원의 조사결과에서도 알 수 있듯이 재가자들이 많이 하는 수행이기에 특히 간화 수행법과 함께 중요하게 다루어야 한다.

2. 염불과 간화선의 융합

현대인들은 바쁜 나머지 오랜 시간 앉아 좌선하는데 대단히 힘겨워하는 문제점을 가지고 있다. 간화선은 대단한 끈기를 요하는 수행법인데 우선 시간과의 싸움에 어려움을 겪는다는 것은 제대로 된 수행을 해내기가 쉽지 않다. 그래서 필자는 수행의 틀을 바꿔 대다수의 한국불자들이 주력하는 손쉬운 염불기도를 바탕으로, 근기가 갖추어지고, 원하는 사람들의 경우에 간화 수행법을 가르치는 방식이 바람직하다고 생각한다. 기도는 단지 외재적 존재에게 도움을 요청하는 것이 아니라 자신을 정화시키고, 자신의 다짐을 굳건하게 하는 역할을 하기 때문이다. 때문에 자력의 방식이 선의 정신이지만, 근기 부족한 경우에는 기도의 힘을 빌리는 것이 필요하다.

이러한 염불과 간화선의 융합의 방식은 단지 필자만의 생각이 아니다. 이미 중국불교 사에는 정토의 가르침인 염불수행법은 선과 함께 병행되어온 긴 역사가 있다. 4대조 도신의 경우 "(나의 법요는) 『문수설반야경』의 일행삼매(一行三昧), 즉 염불심이 부처요, 망념이 범부에 의거하고 있다."고 하면서 마음을 부처의 경계에 매어놓는 염불을 중시하고 있음을 보여주고 있다.[25] 신수의 경우도 『관심론』에서 염불이 해탈과 관련되어 있음을 이야기하고 있다.

> 또 묻는다. "경전에서 말한 대로 지극한 마음으로 염불을 하면 반드시 해탈하는가?" 대답하여 말하였다. "무릇 염불이라는 것은 정념을 올바름으로 삼고 불요의를 삿된 것으로 여겨야 한다. 정념은 반드시 정토에 왕생할 것이지만, 삿된 생각이 어떻게 그곳에 도달하겠는가? 불이란 깨달음이니, 마음의 근원을 깨달아 살피어 악함이 일어나지 않게 하는 것이다. 념이란 기억함이니, 이른바 계율을 굳건히 지켜 힘쓰는 것을 잊지 않는 것이다. 여래의 의미를 요해한 것이기에 정념이라고 이른다. 그러므로 념을 아는 것은 마음에 있지 말에 있지 않다.[26]

---

25) 『楞伽師資記』(T.85,1286c) "又依『文殊說般若經』一行三昧, 即念佛心是佛, 妄念是凡夫."(밑줄은 필자의 표시임)

26) 『觀心論』(T.85,1273a) "又問: '經所說言至心念佛必得解脫?' 答曰: '夫念佛者, 當須正念為正 不了義即為邪. 正念必得往生淨國, 邪念云何達彼? 佛者覺也, 所為覺察心源勿令起惡. 念者憶也, 謂堅持戒行不忘精懃. 了如來義, 名為正念. 故

질문자는 염불로 해탈하는 것이 가능한지 물었다. 신수는 염불이란 정념을 바로잡는 것이기에 반드시 정토에 왕생하고 해탈할 수 있을 것이라 하였다. 이때의 염불이란 계율을 지킴을 소홀히 하지 않고, 마음의 근원을 끊임없이 살피는 것을 말한다. 그렇기 때문에 단지 입으로 외우는 나무아미타불이 아니라 마음을 다하여 외우는 나무아미타불며, 여래의 요의를 제대로 아는 것이 된다. 신수에게 있어서 염불은 정념을 유지시켜주는 바탕이 되는 것이라 할 수 있다. 도신과 신수가 정토종에서 믿는 것처럼 서방정토의 실재를 믿었는지는 알 수 없으나 위의 인용문으로 볼 때, 염불을 마음의 관찰과 관련시켜 생각하고 있음은 알 수 있다. 이러한 생각이 더 발전하여 남종선의 혜능에 이르러서는 서방정토가 따로 있는 것이 아니라 자성청정이 정토라는 생각이 일어났다고 할 수 있다.

> 미혹된 사람은 염불하여 저 곳[서방정토]에 태어나려고 하지만, 깨달은 자는 스스로 그 마음을 깨끗하게 한다. 그런 까닭에 붓다는 "그 마음을 깨끗하면, 불국토가 깨끗해진다."고 하였다.[27]

서방정토의 이야기는 근기가 약한 미혹된 중생을 위해 가설된 것이다. 근기가 뛰어나고 깨달은 자의 눈으로 보면 서방정토는 따로 있는 것이 아니라 자신이 가진 마음, 참나, 본래면목이 바로 정토임을 안다. 그래서 붓다는 마음을 깨끗하게 하는 것이 불국토를 깨끗하게 하는 것이라 이야기한 것이다. 이처럼 혜능은 정토가 존재한다는 정토종의 생각에 비판적 태도를 가지고 있었다. 혜능에 의해 서방정토는 마음의 영역으로 포함된다. 그래서 이후 선종은 정토종과는 분리되어 독자적으로 발전하여 당대(唐代)에 부흥기를 갖게 된다. 그러나 송대에 이르러서 임제종과 정토의 융합하려는 시도가 원대까지 이어져, 이후에는 수행의 방법의 측면에서 화두와 염불이 결합하고자 하는 시도가 이루어 졌다.[28] 이러한 정신을 이어받아 몽산

知念在於心, 不在於言."

27) 『六祖大師法寶壇經』(T.48.352a) "迷人念佛求生於彼, 悟人自淨其心. 所以佛言: '隨其心淨, 即佛土淨.'"

28) 인경, 『몽산덕이와 고려후기 선사상 연구』(서울: 불일출판사), 2000, pp.

덕이가 염불화두법을 정립하였다.[29]

> 나무아미타불(을 염하는) 12시 가운데 四威儀에서 혀를 움직이지 말고 또한 마음을 어둡게 하지 말라, (바로 이때) 염불하는 이는 누구인가. 때때로 점검하여 스스로를 반조하여 보라. 이 몸은 헛되고 임시로 빌린 것이라 오래지 않아 죽고 결국은 흩어진다. 그러면 이때 염불하는 자는 어디로 돌아가는가. 이와 같이 공력을 사용하여 날이 가고 밤이 깊어지면 자연히 色身이 분리하기 전에 서방에 이르러 아미타불을 친견하리라. 천만번 정신을 차리고 용맹심을 발휘하여 間斷없이 공부하라.[30]

나무아미타불을 염하면서 "염불하는 이는 누구인가[念者是誰]?" "염불하는 자는 어디로 돌아가는가[念者歸何處]?"를 때때로 반조해보는 것이 덕이의 염불화두법이다. 이는 염불보다는 위의 두 화두를 점검하는 것이 핵심이 되는 방식이다. 그래서 덕이의 방식은 염불을 간화선에 흡수시키는 방식이다. 이는 이전의 선사들이 염불을 수행자를 정화시키는 방식으로 사용했던 것과는 차이가 있다. 이것이 고려후기 간화선, 특히 태고보우에게 큰 영향을 주었다. 그렇지만 몽산 덕이의 염불화두법이 들어오기 이전 고려에서 염불은 이미 선수행을 도와주는 주요 수행법으로 중시되어 왔다. 간화선을 들여온 것으로 알려진 지눌의 경우도 염불을 중요시 했다. 그는 『염불요문』에서 오념을 쉬게하고, 오장을 틔우고 오탁을 맑게 하기 위해서는 염불삼매가 필요함을 역설하였다.

> 오념이 쉬지 않으면 오장이 어떻게 통하겠는가? 오장이 통하지 않으면 오탁이 어떻게 맑아지겠는가? 그러므로 오념이 쉬지 않으면 장애와 흐림이 많기 때문에 반드시 열 가지 염불삼매의 힘으로 차츰 청정한 계율의 문에 들어가

256-269.

29) 같은 책, pp. 276-277. 최근에 『蒙山和尙念佛話頭法』의 필사본이 발견되었다. 제목에 염불화두법이라는 표현이 사용되었기에 염불화두라는 용어는 몽산으로부터 시작되었다고 추정할 수 있다.

30) 『蒙山和尙念佛話頭法』의 필사본은 한국정신문화연구원에서 소장하고 있는 『佛說長壽滅罪護諸童子陁羅尼經』의 끝에 필사되어 있는 것이라고 한다. 필사본을 확인하지 못하여 인경의 위의 책의 인용을 재인용하였다. 같은 책, pp. 276.

야 한다. 계율의 그릇이 순수히 맑고 한 생각이 도에 맞은 뒤에라야 마음을 쉬고 장애와 흐림을 넘어서 바로 극락에 이르러 삼무루학을 깨끗이 닦아 아미타불의 위 없는 큰 깨달음을 함께 증득할 수 있을 것이다. 때문에 이 도를 증득하려면 응당 10종의 염불을 닦아야한다.[31]

다섯 가지 생각〔五念〕이란 탐욕과 분노와 산란심과 어리석음과 업장을 말한다. 다섯 가지 장애〔五障〕는 번뇌장(煩惱障)·소지장(所知障)·보장(報障)·리장(理障)·사장(事障)이다.[32] 다섯 가지 탁함〔五濁〕이란 겁탁(劫濁)·견탁(見濁)·번뇌탁(煩惱濁)·중생탁(衆生濁)·명탁(命濁)을 의미한다.[33] 오념·오장·오탁 중에 일차적인 것이 오념이다. 그래서 오념이 쉬어야 오장이 통하고 오탁이 맑아질 수 있기 때문에 오념을 쉬게 하는 것이 중요하다. 이를 위해서는 염불삼매를 해야 한다. 염불삼매를 통해 선근을 길러 계율을 잘 지키면 점점 한 생각이 고요하고 맑아져서 계정혜의 삼무루학을 닦을 수 있게 된다. 이를 닦으면 아미타불의 깨달음을 같이 증득할 수 있다. 여기에서 중요한 것은 염불삼매와 계율을 지키는 행위가 함께 진행된다는 것이다. 특히 염불은 계율을 지킬 힘을 주고, 지계는 염불삼매로 들어갈 수 있게 해준다. 이를 바탕으로 삼무루학을 닦아 깨달

31) 『念佛要門』, 『韓國佛敎全書』 권6, 877b-c, "不停五念, 則五障何通? 五障不通, 則五濁奚淸? 是以五念不停者, 多障多濁, 故 必以十種念佛三昧之力, 漸入淸淨戒門. 戒器純淸, 一念相應, 然後可得停心超於障濁, 直到極樂, 淨修三無漏學, 同等彌陀無上大覺也. 是以欲證斯道, 應修十種念佛."

32) 지눌은 계속 이어지는 애욕을 번뇌장, 법문에 집착하는 것을 소지장, 몸을 사랑해 업을 짓는 것을 보장, 무심하게 고요함만 지키는 것을 리장, 온갖 법을 두루 관찰하고자 하는 것을 사장이라고 하였다. 『念佛要門』, 『韓國佛敎全書』 권6, 877b, "一, 相續愛欲, 名煩惱障. 二, 要執法門, 名所知障. 三, 愛身造業, 名報障. 四, 無心守靜, 命理障. 五, 通察萬法, 命事障."

33) 공과 색을 분별하지 못하는 시간의 어두움인 겁탁, 견해와 지각에 의해 맑은 성품을 흔드는 생각의 어두움인 견탁, 앎을 내서 바깥 세계를 지어내는, 번뇌의 어두움인 번뇌탁, 일어나고 사라짐이 쉬지 않고 흐르는 중생의 어두움인 중생탁, 의식의 근원을 돌아보지 않는 목숨의 어두움인 명탁을 말한다. 『念佛要門』, 『韓國佛敎全書』 권6, 877b, "一, 一念初動, 不分空色, 名劫濁. 二, 見覺紛起, 泊擾湛性, 名見濁. 三, 煩起邪念, 發知現塵, 命煩惱濁. 四, 生滅不停, 念念遷流, 命衆生濁. 五, 命受識命, 不顧其源, 名命濁."

음을 증득하는 것이다.

지눌이 제시하는 열 가지 염불이란 몸가짐을 바르게 하는 계신염불(戒身念佛), 말을 바르게 하는 계구염불(戒口念佛), 뜻을 바르게 하는 계의염불(戒意念佛), 움직이면서 하는 동억염불(動憶念佛), 움직이지 않고 하는 정억염불(靜憶念佛), 말하면서 하는 어지염불(語持念佛), 말하지 않고 하는 묵지염불(默持念佛), 부처님 모습을 그리면서 하는 관상염불(觀想念佛), 무심하게 하는 무심염불(無心念佛), 부처님이 부처님을 염(念)하는 진여염불(眞如念佛)이다. 한마음으로 나무아미타불을 생각하여 자신이 앉아있다는 것 잊고, 자신이 말하는 것도 잊고, 자신이 생각한다는 것도 잊고, 움직일 때든 고요할 때든, 말할 때든 침묵할 때든, 저절로 아미타불이 생각나게 된다. 여기까지가 묵지염불이며, 이 공덕이 더 깊어지면 부처님의 모습을 그리면서 염불하게 되고, 무심삼매를 거쳐 앎이 없는 앎이 저절로 알아져 참마음이 그대로 드러나는 상태에 이르게 된다. 궁극적으로 염불은 참마음을 깨달아 이를 지키고 잊지 않는 것을 말한다.[34] 지눌에게 있어서 염불이란 서방정토를 찾는 것이 아니라 참마음을 찾는 것이니, 이로써 본격적인 수행을 가능하게 하고, 삼무루학을 도와주는 요소라고 할 수 있다.[35]

지눌이 유심정토(有心淨土)의 입장에서 염불을 이야기했다면, 나옹은 이에 기초해서 자성미타(自性彌陀)의 입장을 강조했다.[36] 태고

---

34) 『念佛要門』, 『韓國佛敎全書』 권6, 877c-878a, "念者守也, 存養眞性, 要守不忘也. 佛者覺也, 省照眞心, 常覺不昧也. 故無念之一念, 覺了圓明, 圓明絶慮, 是謂眞念佛也."

35) 보조는 "정토란 마음의 청정을 가리키는 것"이라는 유심정토의 입장에 서 있다. 한국불교사에서 유심정토를 주장한 것은 그가 처음이라고 할 수 있다. 인경, 『몽산덕이와 고려후기 선사상 연구』, pp. 369-370. 인경은 『염불요문』의 경우는 기본적으로 자력적이지만, 서방정토를 형이상학적 전제로 가지고 있기에 유심정토와는 사상적 맥락이 다르다고 한다.(같은 책, p. 384.) 그러나 "無念之一念, 覺了圓明, 圓明絶慮, 是謂眞念佛也."의 구절로 볼 때 유심정토적 사상적 흐름도 가지고 있다고 보아야 한다고 생각한다.

36) 나옹과 지눌에게는 유심정토와 서방정토의 두 생각이 공존한다. 인경의 지적대로 이는 지식인층과 서민층의 두 계층에게 맞는 수행방식을 모두 인정했기에 발생한 것이라 할 수 있다. 인경, 같은 책, pp. 380-384.

보우의 경우는 이보다 더 나아가 염불을 화두와 결합한 몽산덕이의 영향으로 염불화두선을 이야기한다. 염불화두선은 간화선에 중심을 두고 염불을 받아들인 것으로, "염불하는 이는 누구인가[念佛者是誰]?" 하고 화두를 드는 것이기에 여전히 간화선의 색채가 강하게 남아있다. 어느 것을 공안으로 들던지 수행자가 화두를 드는 수행법은 마찬가지이다. 그렇기에 현대인들에게는 몽산덕이나 태고보우의 방식보다는 이전의 방식, 염불을 통해 개개인을 정화시키고 선기를 기르는 방식으로 사용되는 수행법이 더 낫다. 그러므로 간화선이 현대인들에게 쉽게 다가가기 위해서는 과거의 수행법을 살리되 염불화두선과는 다른 방식으로 염불과 간화선을 융합하는 것이 필요하다고 생각한다.

염불을 기본으로 하며 간화선을 수행할 수 있는 수행력을 기른다. 그 다음에 삼학과 팔정도, 대승불교의 6바라밀 등에 대한 철저한 교육을 우선 과제로 삼고 교육에 매진하면서 선 수행의 기초를 위해 맹렬한 기도를 시킨다. 그리고 백일기도, 천일기도를 계속 반복하며 선으로 들어갈 수 있는 마음의 자세를 갖춘 후에 위빠싸나와 간화선 등으로 진입케 한다. 정리하자면, 염불을 통해 수행을 지속할 수 있는 힘을 기르는 기본 수행법으로 활용하는 것이다. 이와 함께 불교교학에 대한 이해부터 차근차근 단계를 밟아가서 간화의 수행에 이르게 해야 한다.

간화를 통해 수행자는 깨달음에 이를 수 있다. 그러나 번잡한 세상을 살아가는 현대인들에게 간화의 수행은 쉽게 다가가기에는 어려운 수행이다. 그러므로 현대인들이 간화선 수행을 할 수 있게 하기 위해서는 간화선 일변도의 수행을 고집하지 말고, 일차적으로는 염불수행을 기본바탕으로 깔고, 간화이전의 수행법을 차분차분하게 밟아가도록 하면서, 준비가 된 이들에게 간화선 수행을 실행하도록 하는 것이 효과적이라고 생각한다.

Ⅳ. 결론

간화선 수행의 출발은 화두에 대한 확신과 의심이지만, 그 의심은 육근의 의심이 아니라 사량분별이 없는 의심에 이르러야 한다. 즉 무의식의 차원에서도 의정이 흩어지지 않고 지속되어야 비로소 화두를 참구한다고 말할 수 있다. 이것이 소위 화두삼매이다. 화두삼매는 일상적 경험의 영역과는 다르기 때문에 일반적으로 그것을 타인과 공유할 수 없고, 표면의식이 아닌 심층심리현상이기 때문에 수행도상에서 개별적으로 체험하는 내용에 대해 그 정확한 의미를 이해하기 어렵다. 이것이 간화선 수행이 어느 정도 위험 요소를 안고 있을 수밖에 없는 이유이다.

일반적으로 화두삼매의 수행은 동정일여-몽중일여-숙면일여의 세 단계로 정형화된다. 즉 화두에 집중된 의심이 움직임 속에서도 흐트러지지 않고 유지되는 것이 동정일여이고, 몽중일여와 숙면일여는 말 그대로 꿈속에서나 깊은 잠 속에서도 화두삼매가 산란되지 않는다는 것이다. 이밖에도 수행자의 체험에 근거한 화두참구의 단계를 제시한 단편적인 증언들이 있다. 그러나 그러한 다양한 견해들을 통합하는 객관적인 수행론이 정립되어 있지 않기 때문에 수행자들은 길을 잃거나, 확신이 약화되어 중도에 그만 두는 경우가 있다. 심지어 심신의 장애를 얻는 경우도 발생한다. 이를 예방하기에 가장 좋은 방법은 염불과 간화선 수행을 결합한 염불간화와 불교의 기본적인 수행법의 병행이다.

앞서 살펴보았듯이 간화수행이란 단기간에 쉽게 성과를 얻을 수 있는 수행법은 아니지만, 불성을 바로 보게 하는 데에는 효과가 있는 수행법이다. 단, 이 수행은 불교의 역사와 함께 성장해온 수행법이기에 수행자가 그만큼 준비되어 있어야 한다. 그래서 간화와 통하면서 손쉽게 할 수 있는 염불 수행을 시작으로 8정도, 6바라밀, 위빠사나 수행을 거쳐 간화수행에 단계적으로 이르게 해야 한다. 선수행의 목적은 성불이며, 대승의 정신은 더 많은 중생을 깨닫게 하는 데에 있다. 이 사실을 잊지 않고 변화를 거듭해갈 때 간화선은 화석이 아닌 선의 정신을 잇는 활발발한 수행법으로 거듭날 수 있으리라 생각한다.

참고문헌

『高峰原妙禪師禪要』(속장경.2)
高峰原妙, 『高峰和尙禪要 · 語錄』, 통광 옮김, 불광출판사, 1997.
대혜종고, 『書狀』, 전재강 역주, 운주사, 2004.
無門 慧開, 『無門關』, 종달 이희익 옮김, 도서출판 상아, 2000.
休靜, 『禪家龜鑑』, 선학간행회 옮김, 용화선원, 1984.
『맛지마니까야(中部)*Majjhimanikāya*』, 백도수 역주, 민속원, 2002.
『蒙山法語: 간화선 지침서』, 원순 역해, 법공양, 2006.
『禪關策進』, 광덕 역주, 불광출판부, 1992.
『參禪警語』, 백련선서간행회 엮음, 장경각, 1993.
『太古和尙 語錄』, 月精寺, 1940.

각묵, 「간화선과 위빠사나는 다른가」, 『불교평론』 6-2, 만해사상 실천선양회, 2004.
강문선, 「선종사에서의 간화선의 위치」, 『보조사상』 13, 보조사상연구원, 2000.
고목(枯木), 『화두(話頭) 이야기』, 도서출판 삼양, 1999.
김경수, 『영신 수련과 선』, 가톨릭 출판사, 1998.
김방룡, 「동아시아 선문화 형성과 한국불교의 변천과정」, 『인문학연구』 35,
충남대 인문과학연구소, 2008.
김방룡, 「진심직설』 교감역주」, 『보조사상』 15, 보조사상연구원, 2001.
김영욱, 「간화선 참구의 실제-無字화두를 중심으로」, 『보조사상』 19, 보조사상연구원, 2003.
김재성, 「위빠사와 간화선 다른 길 같은 목적」, 『불교평론』 6-2, 만해사상 실천선양회, 2004.
김진태, 「화엄경과 기신론의 일심 및 수행에 관한 비교연구」, 동국대학교 대학원 불교학과 석사학위 논문, 1991.
김태완, 「중국 조사선의 연구」, 부산대학교 철학박사학위논문, 2000.

김호귀, 「간화선의 성립배경」, 『보조사상』 19, 보조사상연구원, 2003.
남회근, 『불교수행법의 강의』, 신원봉 번역, 씨앗을 뿌리는 사람, 2003.
대원 문재현, 『선문염송 1』, 도서출판 바로보인, 2000.
대원 문재현, 『선문염송 2』, 도서출판 바로보인, 2002.
대원 문재현, 『선문염송 3』, 도서출판 바로보인, 2003.
대한불교조계종 포교원 포교연구실, 『간화선입문』, 조계종출판사, 2006.
무문 혜개, 『무문관 강송』, 여운 김광하 강송, 운주사, 2004.
박성배, 「간화선 수행전통과 현대사회」, 『보조사상』 25, 보조사상연구원, 2006.
박성배, 『깨침과 깨달음』, 윤원철 옮김, 예문서원, 2002.
박재현, 「간화선의 문제의식과 정통성 의식에 관한 연구」, 『철학』 81, 한국철학회, 2004.
박재현, 「공안의 기능과 역할에 관한 철학적 연구」, 『철학』 85, 한국철학회, 2005.
변희욱, 「대혜의 문자공부비판과 언어」, 『불교학연구』 10, 불교학연구회, 2005.
불교간행회, 불교경전 22, 『해심밀경: 유식과 지관수행』, 묘주 역, 불교평론사, 2004.
불학연구소 편저, 『간화선조계종수행의 길』, 조계종 출판사, 2006.
서재영, 「간화선 대중화의 문제와 과제」, 『한국선학』 15, 한국선학회, 2006.
성문출판사편집부, 『화두 짓는 법』, 토방, 1998.
성철, 『본지풍광』, 해인총림, 1993.
성철, 『선문정로』, 장경각, 1987.
심상현, 「동아시아 불교에서의 한국불교의 정체성」, 『동아시아 불교사 속의 한국불교』, 금강대학교 국제불교학술회의, 2004.
심재룡, 「한국선 무엇이 문제인가」, 『불교평론』, 2-1, 만해사상 실천선양회, 2000.
오고산, 『대승기신론강의』, 보련각, 1980.

원융, 『간화선: 선종 돈법사상의 바른 이해』, 장경각, 1993.
월암, 『간화정로』, 현대북스, 2006.
윤창하, 「오매일여는 과연 가능한가?」, 『불교평론』 36, 만해사상 실천선양회, 2008.
이상호, 「중국선종 수행법에 나타난 疑情에 대한 연구: 간화선을 중심으로」, 위덕대학교 불교대학원 불교학과 석사논문, 2004.
정성본, 『간화선의 이론과 실제』, 동국대학교출판부, 2005.
정진희, 「간화병통에서본 간화수행법」, 『보조사상』 29, 보조사상연구원, 2008.
정진희, 「공안의 표현법과 지도법의 변화」, 『한국불교학』 49, 한국불교학회, 2007.
조계종 불학연구소 · 전국선원수좌회, 『간화선: 조계종 수행의 길』, 조계종, 2008.
조은수, 「『대승기신론』에 있어서의 깨달음의 구조」, 서울대학교 대학원 석사학위논문, 1986.
종호, 「간화선 형성의 사회적 배경」, 『보조사상』 13, 보조사상연구원, 2000.
종호, 『임제선 연구』, 경서원, 1996.
한동익, 「선불교 윤리의 정체성에 관한 연구」, 서울대학교 대학원 석사학위논문, 2001.
한용운, 『한용운전집2: 불교논설집』, 불교문화연구원, 2006.
Magnin Paul, *Bouddhisme, unité et diversité, Expériences de Livération*, Paris, Cerf, 2003.
Dale S. Wright, *Philosophical Meditations on Zen Buddhism*, Cambridge Univ. Press, 1998.

〈Abstract〉

An attempt systematic approach to Kan-hua Chan

Lee, Jung-Sup

Kan-hua Chan is a praxeology representing Korean Chan Buddhism. It is a way of practice for the purpose of realizing one's buddha nature by means of one pointedly reflecting on Hua-tou. Although its effectiveness has been proved throughout the history of Chan Buddhism in East Asia, it is still not a familiar practice for people in modern society. One of the reasons is that for ordinary people this Kan-hua practice is not only hard to access but also incomprehensible due to lack of systematic approach to the practice.

In Kna-hua Cha, hua-tou is an instrument for enlightenment and plays the important role of revealing the buddha-nature. For the sake of sytematic comprehension of hua-tou, this dissertation analyzes the Wu-men-guan. As the result of classification, it is found that there are four types of hua-tous: Entering directly with a single cut(單刀直入), the true aspect of all phenomena(諸法實相), the supramundane principle cutting through the limitation of ordinary conceptual thought(格外道理), perplexed in between a rock and a hard place(進退兩難). Referring to the series of hua-tou pedagogically arranged in Wu-men-guan, a practitioner can appropriately manage and move forward according to one's capacity for growth.

The essential function of hua-tou is to generate ardent

curiosity about what buddha-nature is in a practitioner who has not yet realized it. And this zealous inqusitiveness on hua-tou leads one to achieve the "samādhi on hua-tou" for the realization of the buddha-nature. In other words, in Kan-hua Chan, when one passes through the stages of keeping integrity in 'holding' a hua-tou whether staying still or moving around, even while dreaming, and whether in awakened or unconscious states, one's activity-consciousness caused by karma will be broken down, and finally the world of the buddha-nature will be unlocked.

However, it is very difficult to practice the samādhi on hua-tou without distraction. Most practitioners need to progress step by step from a basic practice, for example, from the practice of chanting scriptures of the names of buddhas, through those of Eightfold Path, of the Six Perfections, of Vipassana Meditation, etc., to Kan-hua Chan. Moreover, the foremost sprit of Kan-hua Chan is the immediate enlightenment that only holds nothing other than hua-tou. If Kan-hua Chan practitioners abide by its essential spirit while harmonizing with other Buddhist traditions in the modern society, it will truly open the world of compassion and equanimity for all sentient beings as the Mahāyāna movements have pursued throughout the history of Buddhism.

Keywords: Kan-hua Chan, Modernization of the Kan-hua chan, Chan, Hua-tou, Samādhi on Hua-tou, Chanting Buddhas' names, *Wu-men-guan*.

〈국문초록〉

간화선은 한국선불교의 대표적 수행법으로 화두참구를 통해 불성을 자각하기 위한 것이다. 간화수행법은 불성을 직접적으로 깨치는데 있어서 동아시아 불교 역사 속에서 그 효과가 검증되었음에도 현대인들에게는 여전히 낯선 수행법으로 인지되고 있다. 그 이유는 간화선이 대중들이 쉽게 다갈 수 없게 불친절하며 어렵다는 것이다.

간화선에서 수행의 매개인 화두는 견성(見性)을 위한 도구, 곧 불성을 드러내는 장치의 역할을 수행하지만, 일반인들이 이해하기는 어렵다. 때문에 화두에 대한 이해를 체계적으로 정리하기 위해서 『무문관(無門關)』을 분석하여 화두의 유형을 분류해보았다. 화두의 유형은 진리를 직접적으로 묻는 단도직입형, 마음의 분별심이 일어나지 않는 상태에서 불성을 직접 가리키는 제법실상형, 화두가 드러내는 불성이 세속제(世俗諦)의 차원이 아니라 진제(眞諦)의 영역임을 보여주기 위해 언어와 논리를 파괴하는 격외도리형, 그리고 마지막으로 사량 분별심을 끊어 무심을 돈발하게 하는 진퇴양난형으로 나눌 수 있다. 화두 유형의 분류는 수행자의 근기에 맞는 화두가 무엇인지 알고 선택할 수 있게 도와주는데 도움이 되기 때문이다.

화두의 핵심적인 기능은 불성에 대한 믿음을 갖고 있되 아직 불성을 깨닫지 못한 수행자가 불성에 대한 절박한 의심을 불러일으키는 것이다. 화두에 대한 간절한 의심이 "화두삼매(話頭三昧)"로 이어져 불성에 대한 깨달음을 열어주기 때문이다. 그러나 불성에 대한 믿음과 의심의 역동적 상호관계에서 시작한 화두참구가 사량분별이 없는 의심 즉, 무의식의 차원에서도 의정(疑情)이 지속되는 화두삼매를 유지하며 깨달음에 이르기는 어렵다. 따라서 염불(念佛) 수행을 시작으로 8정도, 6바라밀, 위빠사나 수행을 거쳐 간화 수행에 단계적으로 이르게 해야 한다. 이와 같이 중생 구제를 위해 유연하게 변화할 때, 간화선은 과거의 화석이 아니라 선의 정신을 잇는 활발발한 수행법으로 현대사회에 거듭날 수 있을 것이다. 특히 모든 것을 버리는 선의 정신을 지키며 간화선 수행을 할 때, 중생과 함께 하는

진정한 자비, 평등의 세계가 펼쳐질 것이다.

주제어 : 간화선, 선, 간화수행의 현대화, 화두, 화두삼매, 염불, 무문관.