

# 화두가 의심되는가, 화두를 의심하는 자가 의심되는가\*

- 대혜종고와 몽산덕이의 간화선을 중심으로

오용 석\*\*

- I. 들어가는 말
- II. 화두타파와 회광반조
- III. 빈호소옥원무사(頻呼小玉元無事)
- IV. 여모포서(如猫捕鼠)의 간화선
- V. 나가는 말

## ■ 한글요약

본 연구는 현재 우리가 접하고 있는 간화선에 대한 어려움이 간화선 행법의 변천에 따른 결과가 아닐까 하는 문제 제기에서 시작되었다. 대혜는 신분, 성별, 나이, 학력 등과 관계 없이 누구나 일상생활 속에서 수행할 수 있는 간화의 방식을 제창했다. 그러나 현재 한국불교에서 간화선은 비교적 출가자에게 적합한 수행법으로 인식되고 있는데 이러한 점은 간화선을 확립한 대혜의 의도와 다르다고 할 수 있다. 본 논문은 그동안 학계에서 비교적 주목하지 않았던 대혜의 간화에 대한 논의를 통해 한국 간화선에

\* 이 논문은 제16회 종학연구소 학술대회(2023.5.11.) “대중과 함께하는 선 수행법 고찰”에서 발표한 글을 수정 보완한 글임. 이 논문은 2022년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임. (NRF-2022S1A5B5A16052238).

\*\* 원광대학교 마음인문학연구소 / 학술연구교수 / barabogi1014@naver.com

많은 영향을 준 몽산의 간화선이 가진 특징과 비교하였다. 본 논문은 크게 다음과 같은 세 가지 관점에서 논의를 진행했다. 첫째, 모든 화두가 보편적 특징을 지닌다는 관점에서 대혜가 질문자의 문제를 직접 해결해주기 위한 화두에 주목했다. 이러한 화두는 고칙공안에 근거한 화두가 아닌 ‘무엇인가?’라는 질문을 통해 질문자 자신의 본래면목을 돌이켜 보게 한 화두였다. 둘째, 대혜 간화선의 구조를 잘 보여주는 ‘빈호소옥(頻呼小玉)’의 메타포를 통해 대혜가 제시한 화두의 특징을 논의했다. 대혜가 강조한 화두는 무의어(無意語)로서 의심하는 자가 의심되는 특징을 지닌다. 셋째, 몽산의 간화선이 가진 특징을 살펴보고 이를 대혜의 간화선과 비교했다. 이를 통해 대혜의 간화선이 화두를 의심하는 자가 의심되는 환원적 성격이 강한 반면, 몽산의 간화선은 화두에 대한 집중과 선정 등이 중시됨을 알 수 있었다. 이러한 논의를 통해 현재 한국 불교계에 필요한 간화선은 마치 고양이 귀를 잡듯 하나의 화두를 물고 늘어지는 간화의 행법보다 질문자 스스로 자신의 문제를 회광반조(回光返照)는 간화의 행법이 필요함을 역설했다.

주제어 ● 대혜종고, 몽산덕이, 간화선, 화두, 회광반조

## I. 들어가는 말

선과 명상의 차이를 염두에 둘 때 한국불교의 간화선은 명상에 비해 대중성 혹은 보편성의 문제에 직면하고 있다.<sup>1)</sup> 그리고 이러한 장애로서 ‘화

---

1) 현재 한국불교에서 선과 명상의 개념 설정에 대한 고민은 더이상 관심의 대상이 아닌 것처럼 보인다. 선과 명상의 차이 더 나아가 명상과 수행의 개념 정리에 대한 관심보다 이들의 공통점 내지 대중성이 더욱 중요한 이슈로 다가왔기 때문이다. 그래

두참구' 자체의 어려움은 물론이고 출가자들에게 익숙한 좌선 위주의 실참 방식 등이 거론된다. 그러나 간화선의 확립자인 대혜종교의 사상에 비추어 보면 이러한 문제들은 그가 의도하지 않았던 것처럼 보인다. 왜냐하면 그는 누구나 실천할 수 있는 보편적 방식으로 화두참구를 제시했기 때문이다. 즉 대혜의 간화선은 평범한 일상에서 수행하기에 적합한 것으로 출가자들만을 위한 방편도 아니고 좌선을 통해서만 실천되는 적정주의도 아니다. 반대로 대혜가 교화했던 대다수의 사람들은 세속의 삶을 살아가는 재가자들이었는데 그것은 간화선이 언제 어디서나 실행 가능한 동중(動中) 수행이었기 때문이다.

그렇다면 현재 우리가 간화선을 통해 겪는 어려움의 실체는 무엇일까? 만약 대혜의 잘못이 아니라면 우리가 접하는 간화선에 대한 이해 방식에 문제가 있는 것이 아닐까? 그리고 이해 방식의 문제라면 그것은 대혜로부터 출발한 간화선 수행이 시대나 상황에 따라 조금씩 달라지고 있음을 말

---

서 ‘불교명상이란 무엇인가?’, ‘명상이란 무엇인가?’, ‘선이란 무엇인가?’라는 근본적인 문제보다 ‘어떻게 명상할 것인가?’라든가 ‘어떻게 명상을 대중화시킬 것인가?’에 대한 관심이 주를 이루고 있다. 예를 들어, 인경(2022)은 선과 명상에 대하여 다음과 같이 논하였다. “참선과 명상은 정말로 서로 다른가? 참선(參禪)은 문자 그대로 해석을 하면 ‘선에 참여한다’는 의미이지만, 주로 화두를 참구하는 수행의 의미로 더 잘 사용된다. 여기서 핵심용어인 ‘선’이란 용어의 의미를 살펴볼 필요가 있는데, 역사적으로 보면 크게 그 이해방식에 따라서 세 가지로 요약된다. (...) 결론적으로 말하면, ‘禪’, ‘meditation’, ‘명상’의 원류는 모두 jhāna(빠리어)이다. 그렇기 때문에 이들은 서로 동의어이고, 간화선 곧 화두명상도 명상의 한 종류이다. ‘참선’보다는 ‘명상’이란 용어가 더 잘 사용되는 것은 양자 사이에 특별한 사상적 차이가 있기 보다는, 단지 그것을 이해하는 흐름, 역사, 문화적인 맥락에서 그 표현양식이 달라졌을 뿐이다. 과거에는 한문 문화가 주류를 이루었고, 오늘날은 서구문화가 일상화되면서 양자의 차이점이 드러난 결과이다. 그렇긴 하지만 몸과 마음을 대상으로 하는 위빠사나와 비교하여 성품을 참구하는 간화선을 구분하려는 목적으로 ‘참선’이란 용어를 의도적으로 ‘명상’과 구분하여 사용하는 경우도 있다. 그러나 필자는 넓게 보아서 간화선의 경우도 선/명상의 형태로 간주하고 있음을 먼저 밝히고 출발하고자 한다.”[인경(2022), 44-47.] 그렇지만 명상이 대중화될수록 선과 명상의 본질적 차이 혹은 명상과 수행의 개념 차이 등과 같은 문제는 지속적으로 논의되어야 하고 새로운 관점으로 정립되어야 할 것이다.

하는 것이 아닐까? 더 나아가 만약 우리가 이러한 간화선의 변천 혹은 변화에 주목할 수 있다면 현대사회에 맞는 간화선 역시 새로운 관점에서 재고될 수 있는 것이 아닐까 하는 것이 본 논문의 문제의식이다.

물론 이러한 문제와 관련하여 일찍이 김태완(2011b), 윤창화(2015), 안성규(2018) 등은 대혜와 그 이후의 간화선이 다른 점에 대해 주목했다. 이들의 연구를 한국의 간화선에 큰 영향을 끼친 몽산과 관련하여 대략 정리하면 크게 세 가지로 나눌 수 있다. 첫째, 대혜의 간화선에서 화두는 분별심을 가로막는 역할을 하는 것에 비해, 몽산의 간화선에서 화두는 의문을 일으키는 역할을 주로 하며 모두 질문의 형태를 띤다.<sup>2)</sup> 둘째, 대혜의 간화선은 단제참구(單提參句)이고, 몽산의 간화선은 전제참의(全提參意)로서 전자는 화두삼매를 통해 번뇌망상을 물리치는 역할을 하는데 비해, 후자는 의리선으로서 사랑분별심이 개재될 가능성이 크다.<sup>3)</sup> 셋째, 대혜의 간화선은 의정을 수행의 한 요소로서 언급했지만, 몽산은 전제참의에 의한 의정의 형성여부를 필수전제조건으로 강조했다.<sup>4)</sup> 이들의 주장을 단순히 요약하기가 쉽지 않지만 대체로 대혜와 이후의 간화선은 화두에서 의심의 역할과 기능에 변화가 있음에 논하고 있다. 이러한 선행연구는 대혜와 그 이후의 간화선이 갖는 특징과 변화를 잘 드러냈지만, 간화선에서 의정의 역할과 기능은 무엇인지와 화두와 의정의 관계는 무엇인지 등에 대해서는 충분히 논의되고 있지 못한 것처럼 보인다.

논자는 대혜와 몽산의 간화선을 중심으로 이들의 공통점과 차이점을 살펴보면서 단제참구에서 전제참의로의 변화보다는 ‘화두를 드는 자를 의심하는 것’에서 ‘화두에 대한 의심’으로의 변화가 이들의 간화선에 나타난 중대한 특징이 아닐까 고민해보았다. 만약 이러한 논의가 타당성을 얻는다면 간화선에서 중요한 의정(疑情)의 역할과 기능을 축소하지 않으

2) 김태완(2011b), 187-190.

3) 윤창화(2015), 199-225.

4) 안성규(2018), 83-93.

면서도 간화선의 변화된 점을 다양한 관점에서 논의해 나갈 수 있기 때문이다. 왜냐하면 간화선에서 의정은 빼놓을 수 없는 핵심 내용이기 때문이다. 물론 실제 수행에서 ‘화두를 드는 자를 의심하는 것’과 ‘화두에 대한 의심’이라는 개념을 양분할 수 있는 것은 아니지만, 대혜가 화두보다는 화두를 드는 자를 의심하라는 회광반조를 강조한 데 비해 몽산은 화두 자체에 대한 의심을 강조했던 것으로 보인다. 논자는 이러한 접근 방식을 통해 어느 것이 옳고 그른가를 논하려는 것은 아니다. 중요한 것은 간화의 행법이 당시의 시대적 상황, 개인적 안목, 체험의 방식에 따라 조금씩 달라질 수 있다는 점이고 이를 통해 현재 한국불교에서 실천되거나 이해되는 간화선을 새롭게 재고할 수 있을 것이다.

논자는 이러한 논의를 위해 먼저 대혜종교의 간화선이 지향하고 있는 화두의 특징을 회광반조를 중심으로 살펴볼 것이다. 특히 그동안의 연구에서 잘 주목되지 않은 대혜의 화두를 중심으로 대혜의 화두참구가 갖고 있는 근본적인 의미를 회광반조의 입장에서 논의할 것이다. 이러한 접근은 화두균등관<sup>5)</sup>의 관점에서 화두의 보편적 특징을 살펴볼 수 있다는 점에서 중요하다. 다음으로 대혜 간화선의 구조를 잘 보여주는 빈호소옥원무사(頻呼小玉元無事)를 중심으로 대혜의 간화선에서 논의되었던 쟁점과 대혜 간화선의 특징을 논의할 것이다. 마지막으로 대혜와 몽산의 간화선을 여묘포서(如猫捕鼠) 등의 비유를 통해 살펴봄으로써 몽산이 제시한 간화선보다 대혜가 제시한 간화선이 간화선의 대중화에 보다 적합한 특징을 갖고 있음을 논의해볼 것이다. 그러면 먼저 대혜의 간화선에서 그다지 조명되지 못했던 화두를 중심으로 그 특징을 논의해보자.

---

5) 여기서 ‘화두균등관’이란 어떤 화두이거나 그 기능과 효능이 동일함을 말한다.[황금연(2011), 40-41.]

## II. 화두타파와 회광반조

간화선은 화두를 참구하는 선 즉 화두를 의심하는 선으로 정의할 수 있겠다. 이러한 간화선을 조금 더 부연하면 “간화선이란 다시 말하여 ‘화두(話頭)를 간하여 본래 성품자리를 바로 보는 선법’이다. 본래 성품을 보고 깨닫는 것이다. 이 본래 성품자리는 모두가 지닌 자성(自性)이다. 이 성품을 보고 깨닫는다고 해서 견성성불(見性成佛)이라 한다”<sup>6)</sup>라고 할 수 있다. 즉 간화선은 화두를 통해 우리의 본래면목을 깨닫는 것을 목표로 한다. 그렇다면 화두를 간하는 것이란 무엇일까? 대혜의 다음과 같은 말을 살펴 보자.

아직 의정이 부서지지 않았다면, 다만 옛 사람이 도에 들어간 화두를 살펴라. 나날이 망상을 일으키는 마음을 화두로 옮겨 놓으면, 수많은 망상이 일어나지 않을 것이다. 한 스님이 조주에게 물었다. “개에게도 불성이 있습니까?” 조주는 말했다. “없다.” 다만 이 한 글자가, 바로 생사의 길목을 끊는 칼이다. 망념이 일어날 때 다만 하나의 무자를 말해주라. 말하고 또 말하다가 갑자기 소식이 끊어지면 곧 집으로 돌아가 편히 앉는 곳이다.<sup>7)</sup>

화두는 옛 사람들이 도에 들어간 일단의 ‘말’을 말하는 것으로 여기서는 ‘무(無)’를 지칭한다. 또한 이러한 화두는 화두를 간하는 참구를 통해 의정(疑情)을 타파할 수 있다. 그런데 위의 인용문에서 “아직 의정이 부서지지 않았다면, 다만 옛사람이 도에 들어간 화두를 살펴라.”라는 말을 주의 깊게 살펴볼 필요가 있다. 여기서 ‘의정’과 ‘화두’는 하나의 사건이 아닌 두 가지 다른 상황을 보여주기 때문이다. 즉 화두를 살피는 것과 의정의

6) 대한불교조계종 불학연구소·전국선원수좌회 편찬위원회(2008), 51.

7) 『大慧普覺禪師語錄』卷22(T47, 903b), “疑情未破 但只看箇古人入道底話頭 移逐日許多作妄想底心來 話頭上則一切不行矣 僧問趙州 狗子還有佛性也無 州云無 只這一字 便是斷生死路頭底刀子也”

부서짐은 하나의 사건이 아닌 서로 다른 사태를 묘사하고 있기 때문이다. 그렇지만 의정은 화두가 없으면 생겨나지 않기에 화두와 의정은 분리될 수 없다. 그래서 “간화선이 뛰어난 점은 마음의 당처를 바로 들어 보인 선 사들의 갖가지 화두를 타파하여 그 자리에서 견성성불하기 때문이다”<sup>8)</sup> 라고 말한다.

『대혜어록』의 『서장』을 중심으로 화두와 관련된 용례를 살펴보면 화두와 참구의 관계를 잘 보여준다. 대혜는 화두와 관련된 동사로 간(看), 발전(撥轉), 제시(提撕), 파(破), 시애(廡崖) 등을 사용하였다. 여기서 발전(撥轉)이란 ‘가볍게 운용하다’, 제시(提撕)는 ‘공부(工夫)하다’, 시애(廡崖)는 ‘겨루어가다, 애쓰다’는 뜻이다. 즉 위의 동사는 모두 정도의 차이는 있지만 ‘화두를 간하고 든다’는 말이다. 또한 ‘파(破)’라고 하는 것은 화두에 생긴 의단이 ‘깨어져야 하는 대상’임을 뜻하다. 이 말은 간화선에서 중요한 것은 바로 화두에 대한 의정이며, 화두를 ‘간(看)’하는 과정을 통하여 의단이 타파된다는 것이다.<sup>9)</sup> 그렇다면 ‘화두’가 타파되는 것인가, 화두에 대한 ‘의정’이 타파되는 것인가? 박재현(2019)은 이 문제와 관련하여 다음과 같이 역설했다.

『대혜어록』의 다른 곳에서 타파의 용례를 살펴보아도 타파의 목적어로는 대개 칠통, 번뇌, 생사굴, 태허공 같은 부정적인 말들이 나타난다. 화두가 나오는 경우는 없다. 따라서 화두가 타파되는 것이 아니라 의심이 타파되는 것으로 보는 것이 『대혜어록』 전체의 문맥을 감안해 볼 때 더 적절한 것 같다. 여기서 번역의 정확성 문제를 논하려는 것이 아니다. 본 연구자가 밝히려는 것은, 선 수행 전통에서 화두타파는 ‘화두를 타파’로 이해되고 표현되어 왔다는 사실이다. ‘화두를 깨다’라는 표현은 이미 거부하기 힘들 정도로 굳어졌다.<sup>10)</sup>

8) 대한불교조계종 불학연구소·전국선원수좌회 편찬위원회(2008), 51.

9) 오용석(2015), 77-79.

10) 박재현(2019), 133.

즉 화두타파에서 타파의 대상은 화두가 아닌 의정이라는 것이다. 화두가 타파되는 것이라기보다 화두를 통해 생성된 의심, 생사심 등이 타파된다는 것이다. 그러나 화두와 화두에 생긴 의정의 관계를 나눌 수 없기에 의정의 타파와 화두의 타파를 이원화시켜 생각할 수 없을 것이다. 여기서 중요한 것은 화두에 대한 의정이 생사심과 번뇌를 끊는 장치가 된다는 점이다. 화두와 의정 그리고 생사심과의 관계에 대한 대체의 설법을 들어보자.

다만, 태어나도 온 곳을 알지 못하고 죽어도 갈 곳을 알지 못하는 의심을 ‘없다’라는 글자 위에 옮겨온다면, 뒤엎힌 마음이 사라질 것이다. 뒤엎힌 마음이 사라지면, 오고 가는 생사에 대한 의심이 끊어질 것이다. 다만 끊고자 하나 아직 끊어지지 않은 곳에서 맞붙어 버티다가 시절인연이 도래하여 갑자기 몰록 깨달으면, 바로 경전에서 말하는 ‘마음의 생사를 끊고, 마음의 선하지 못함을 멈춘다’는 것이 마음의 무성한 번뇌망상을 잘라내는 것이며, 마음의 더러움과 혼탁함을 씻어내는 것임을 알 것이다.<sup>11)</sup>

위의 인용문은 화두에 대한 의심의 근원이 생사에 대한 근본적인 질문에서 시작되었음을 보여준다. 달리 말하면 생사에 대한 근본적인 자각 즉 우리 자신에 대한 근본적인 문제의식이 화두와 만나 화두의심으로 귀결됨을 의미한다. 결국 화두를 통한 수행은 수수께끼 같은 화두를 풀어나가는 과정이 아니라 화두라는 장치를 통해 의심된 생사심을 타파하는 것이다. 이런 맥락에서 화두의심은 ‘화두’가 갖고 있는 의미를 의심해나가는 것이 아닌 ‘화두를 드는 자’가 의심된다고 말할 수 있다. 왜냐하면 생사심은 화두를 드는 자신으로 귀결될 수밖에 없으며 화두를 드는 자가 해체되어야 생사의 번뇌에서 벗어날 수 있기 때문이다.

11) 『大慧普覺禪師語錄』卷23(T47,911a), “但將這疑生不知來處死不知去處底心 移來無字上 則交加之心不行矣 交加之心既不行 則疑生死來去底心將絕矣 但向欲絕未絕處 與之廝崖 時節因緣到來 驀然噴地一下 便了教中所謂絕心生死止心不善伐心稠林浣心垢濁者也”

대혜가 제시한 화두들은 가장 대표적인 구자무불성화(狗子無佛性話) 이외에도 정전백수자(庭前柏樹子), 즉심즉불(卽心卽佛), 비심비불(非心非佛), 죽비자화(竹篋子話), 일구흡진서강수(一口吸盡西江水), 간시궤(乾屎橛), 마삼근(麻三斤), 동산수상행(東山水上行) 등 무척 다양하다. 이보문(李寶文)에게 보낸 답서에는 다음과 같은 화두가 등장한다.

대개 평소에 지견이 많으면 깨달음을 찾는 마음이 앞에서 가로막기 때문에 자기의 올바른 지견이 나타날 수 없다. 그러나 이러한 장애도 역시 밖에서 온 것이 아니다. 또한 별다른 일도 아니다. 다만 능히 어둡고 우둔함을 알 수 있는 주인공일 뿐이다. (...) 옛날에 다행이 이와 같은 모범이 있으니, 여기에서 ‘무엇인가?’하고 느긋하게 자신에게 제시하여 보라. 다만 이렇게 일깨우는 사람도 다른 사람이 아니라 그저 어둡고 우둔함을 알 수 있는 이 사람일 뿐이며, 어둡고 우둔함을 알 수 있는 사람도 또한 다른 사람이 아니라 바로 이보문 자신일 뿐이다. 이것은 바로 내가 병에 응하여 약을 쓰는 것이니, 어쩔 수 없이 거사를 위하여 집으로 돌아가 편안히 앓을 수 있는 하나의 길을 간략히 가리킨 것이다. 만약 곧장 죽은 언어를 진실한 것으로 인정하여 본래의 자기라고 하면, 이것은 정식을 자기라고 인식하는 것이 전혀 관계가 없다. (...) 앞서 말한 어둡고 우둔함을 의지하여 도에 들어간다는 것이 바로 이것이다. 바로 어둡고 우둔함을 능히 알 수 있는 것이 무엇인지 살펴보기만 하라. 단지 여기에서 살펴보기만 할 뿐 깨달아 초월할 것을 구하면 안 된다. 살펴보고 또 살펴보다가 문득 크게 웃게 될 것이다. 이 밖에 달리 말할 것이 없다.<sup>12)</sup>

이보문은 자신의 근성이 어둡고 우둔하여 전혀 깨달음으로 나아가고

12) 『大慧普覺禪師語錄』卷29(T47, 935b), “蓋平昔知見 多以求證悟之心 在前作障故 自己正知見不能現前 此障亦非外來 亦非別事 只是箇能知昏鈍底主人公耳 (...) 古來幸有怎麼勝樣 謾向這裏提撕看 是箇甚麼 只這提撕底 亦不是別人 只是這能知昏鈍者耳 能知昏鈍者 亦不是別人 便是李寶文本命元辰也 此是妙喜應病與藥 不得已略為居士指箇歸家穩坐底路頭而已 若便認定死語 真箇喚作本命元辰 則是認識神為自己 轉沒交涉矣 (...) 前所云借昏鈍而入是也,但只看能知得如是昏鈍底,畢竟是箇甚麼,只向這裏看 不用求超悟 看來看去 忽地大笑去矣 此外無可言者”

있지 못함을 한탄하였는데, 대혜는 이러한 이보문을 위하여 자신을 돌이켜보아 질문하는 ‘시개심마(是箇甚麼)’ 즉 ‘시심마(是甚麼)’ 화두를 제시하였다. 이러한 대혜의 화두는 크게 세 가지 특징을 갖는다. 첫째, 이 화두는 고칙공안에 근거하거나 공안의 답어를 가리키는 것이 아니라 질문자가 갖고 있는 문제의식을 바로 겨냥하고 있다. 둘째, 대혜는 ‘무엇인가?’라는 질문을 통해 이보문 스스로 생각을 일으키는 당체를 돌이켜보도록 유도하고 있다. 셋째, 대혜는 이보문 자신의 본명원신(本命元辰)을 방편으로 제시하고 이보문의 망상을 ‘무엇인가?’라는 질문을 통해 해체하고 있다. 결국 대혜는 화두를 수수께끼 또는 풀어야 할 과제가 아니라 바로 의심을 통해 질문자의 본래면목을 곧장 드러내도록 유도하는 매개로써 제시하고 있다. 그래서 대혜는 “저는 일생 동안 다만 힘들지 않은 곳을 사람들에게 가리켜 주었을 뿐 수수께끼[謎子]를 붙잡고 이리저리 헤아리도록만 들지는 않았습니다.”<sup>13)</sup>라고 하였다. 대혜의 이러한 자심을 돌이키는 화두는 부추밀(富樞密), 장제형(張提刑), 영시랑(榮侍郎), 왕내한(王內翰) 등의 답서에서 나타나고 있다. 이 가운데 왕내한에게 답한 내용을 살펴보자.

나는 원래 노파심이 간절한 사람이기에 다시 주석을 붙이겠다. 인위(人位)는 곧 왕언장이요, 신위(信位)는 곧 근성이 열등함을 알고서 들어갈 곳을 찾는 것이다. 만약 화두를 일깨우는 때에 일깨워주는 사람들을 돌이켜 생각하면, 여전히 왕언장이 아니겠는가? 여기에 이르러서는 털끝만큼도 용납하지 않는다. 만약 우두커니 생각에 잠겨있다면 그림자에 미혹될 뿐이다. 부디 빨리 주의를 기울이고 소홀히 하지 말아야 한다.<sup>14)</sup>

13) 『大慧普覺禪師語錄』卷23(T47, 911c), “妙喜一生只以省力處指示人 不教人做謎子搏量”

14) 『大慧普覺禪師語錄』卷279(T47, 929b), “妙喜已是老婆心切 須著更下箇注脚 人位即是汪彥章 信位即是知根性陋劣 求入頭處底 若於正提撕話頭時 返思能提撕底 還是汪彥章否 到這裏間不容髮 若佇思停機 則被影子惑矣 請快著精彩 不可忽不可忽”

대혜는 왕내한에게 화두를 의심하는 것이 결국 화두를 드는 사람을 돌이켜 반조하는 것이라고 역설하였다. 위의 인용문에서 대혜가 제시한 화두는 ‘무자(無字)’이다. 이 편지의 첫머리에서 대혜는 “다만 어떤 스님이 조주에게 묻되, ‘개에게 불성이 있습니까?’ 하니 조주가 대답하기를 ‘없다’라는 말을 살펴보라. 쓸데없이 생각하는 마음을 무자로 돌려놓고 헤아려보라. 문득 헤아림이 미치지 못하는 곳에서 이 한 생각이 부서지면 곧 삼세를 깨치는 곳이다.”<sup>15)</sup>라고 말하고 있기 때문이다. 대혜가 화두를 통해 지시하고자 하는 것은 화두를 드는 자신을 돌이켜 비추기 위한 것이다. 즉 대혜는 화두참구와 회광반조를 구분하지 않았다고 할 수 있는데, 이는 화두참구의 목적이 결국 상이 없는 마음의 바탕을 깨치는 자성돈오(自性頓悟)에 있기 때문이다.<sup>16)</sup> 그래서 대혜는 왕언장에게 “바로 화두를 일깨워 줄 때에 누구인 것인가? 근성이 못났다고 아는 것은 또 누구이며, 들어갈 곳을 찾는 것은 또 누구인가? (...) 단지 한 사람의 왕언장이 있을 뿐이니, 다시 어느 곳에서 화두를 일깨워주는 사람을 얻겠으며, 근성이 열등함을 아는 사람을 얻겠으며, 들어갈 곳을 찾는 사람을 얻을 수 있는가? 이들은 모두 왕언장의 그림자로서 저 왕언장의 일에는 전혀 상관이 없다는 것을 알아야 한다. 만약 진짜 왕언장이라면 근성이 결코 못나지 않고, 들어갈 곳을 결코 찾지 않는다. 다만 스스로가 주인공임을 믿을 수 있다면, 여러 가지로 번뇌할 필요가 전혀 없다.”<sup>17)</sup>고 하였다.

15) 『大慧普覺禪師語錄』卷27(T47, 928c), “但看 僧問趙州 狗子還有佛性也無 州云 無 請只把閑思量底心 回在無字上 試思量看 忽然向思量不及處 得這一念破 便是了達三世處也”

16) 대혜는 화두참구를 거론하지 않고 즉각적인 반조를 강조하기도 하였다. 이와 관련된 구체적인 내용은 오용석(2015)의 ‘대혜의 선에 나타난 반조’를 참고할 수 있다.[오용석(2015), 184-189.]

17) 『大慧普覺禪師語錄』卷27(T47, 929a), “正提撕時是阿誰 能知根性陋劣底又是阿誰 求入頭處底又是阿誰 (...) 只有一箇汪彥章 更那裏得箇提撕底知根性陋劣底求入頭處底來 當知皆是汪彥章影子 並不干他汪彥章事 若是真箇汪彥章 根性必不陋劣 必不求入頭處 但只信得自家主人公及 並不消得許多勞攘”

지금까지의 논의를 정리하면 대혜의 간화선에서 화두는 풀어야 할 수수께끼라기보다 자심을 반조하는 매개로 사용됨을 알 수 있었다. 특히 화두 타파의 대상은 ‘화두’ 자체라기보다 화두를 통해 생성된 의정이며, 이러한 의정의 타파는 화두를 참구하는 자가 반조되는 결과로 이어진다. 그러면 이러한 대혜의 간화선을 빈호소옥원무사(頻呼小玉元無事)라는 메타포(metaphor)를 중심으로 논의를 이어가보자.

### Ⅲ. 빈호소옥원무사(頻呼小玉元無事)

간화선의 구조적 특징을 잘 보여주는 메타포<sup>18)</sup>로서 대혜의 스승인 원오극근이 깨달음을 얻은 기연으로 『종문무고(宗門武庫)』에는 다음과 같은 일화가 등장한다.

그 후 반달이 지났을 무렵 우연히 진제형(陳提刑)이 벼슬을 그만두고 축으로 돌아가는 길에 산중을 지나다가 오조스님께 도를 물었는데 이야기 끝에 오조스님이 말하였다. “제형은 어린시절에 소염시를 읽어본 적이 있습니까? 그 시 가운데 두 구절이 제법 우리 불법과 가까운 데가 있습니다.” “소옥야! 소옥야! 자주 부르지만 볼 일이 있어서가 아니라, 단랑이 내 목소리를 알아챘으면

18) 메타포(metaphor, 은유)는 언어의 의사소통적 기능이 별다른 효과를 발휘할 수 없는 상황에서, 그럼에도 불구하고 발설되거나 발설해야만 할 때 두드러지게 나타나는 언어 사용 방식이다. 은유는 문학과 예술 그리고 종교 분야에서 중요한 수사학적 역할을 해왔다.[박재현(2019), 118.] 그런데 특히 선에서 은유는 직접적인 의미 전달을 목적으로 하면서도 언어 자체가 갖고 있는 한계 혹은 개념의 틀을 다시 타파한다는 측면에서 무척 중요하다. 그래서 이치형(2018)은 선불교의 화두가 갖는 메타포 또는 언어적 상징에 대하여 “말하자면, 화두는 ‘개념’도 아니고, 그렇다고 ‘상징’도 아닌, ‘언어적 상징’을 특징으로 하는 매체(방편)로서, ‘표현할 수 없는 것’을 ‘표현한 것’이라고 보아야 한다. 그러므로 화두는 ‘언어’-손가락-를 통해 ‘언어를 초월한 경지’-달-를 가리킨다고 할 수 있으며, 한마디로 말하여, ‘언어’를 통해 ‘언어 너머’를 지향한다고 할 수 있다.”고 역설했다.[이치형(2018), 101.]

함이다.” 제형은 연신 “네, 네”하였고 오조스님은 자세히 생각해보라고 하였다. 때마침 원오스님이 밖에서 돌아와 곁에 모시고 섰다가 물었다. “듣자하니 스님께서 소염시를 인용하여 말씀하셨는데 제형이 그 말을 알아들었습니까?” “그는 소리만을 알아들었을 뿐이다.” “단랑이 나의 목소리를 알아졌으면 하였는데 그가 그 소리를 들었다면 어찌하여 깨닫지 못했습니까?” “조사가 서쪽에서 오신 뜻이 무엇인가? 뜰 앞의 잣나무이다. 앗!” 원오스님은 이 말에 갑자기 느낀 바가 있어 방문을 나서니 닭이 화에 날아올라 나라를 치며 우는 모습이 보였다. 이에 다시 ‘이것이야말로 그 소리가 아니겠느냐’하고 드디어 소매 속에 향을 넣고 방장실에 들어가 자기가 깨달은 바를 말했다.<sup>19)</sup>

오조법연은 원오극근을 위해 “빈호소옥원무사(頻呼小玉元無事) 지요 단랑인득성(祇要檀郎認得聲)”의 소염시(小艷詩) 구절을 통해 공안<sup>20)</sup>의 낙차가 어디에 있는지 보여주었고, 원오는 이를 계기로 깨우치게 되었다. 성본스님(2012)은 이 소염시를 무자화두와 연관시켜 다음과 같이 해석했다. “그래서 공안은 남의 집 대문을 두드리는 기와조각이라는 것이다. 즉 자기의 본래심의 집에 들어가기 위한 ‘無字’이다. 본래심의 자기 집 대문에 ‘無!’라는 기와조각으로 두드리고 깨달음으로 들어가 안온하게 앉아 安心立命의 삶을 가꾸는 것이 간화선 수행에서 공안을 참구하는 의미라고 할 수 있다. 소염의 시가 풍기고 있는 은유적인 암시가 마치 이러한 공안을 참구하는 간화선 수행의 실천구조와 같은 내용을 제시하고 있기에

19) 『大慧普覺禪師宗門武庫』(T47, 946a), “經半月偶陳提刑解印還蜀 過山中問道因語話次 祖曰 提刑少年曾讀小艷詩否 有兩句頗相近 頻呼小玉元無事 祇要檀郎認得聲 提刑應喏喏 祖曰 且子細 圓悟適自外歸侍立次 問曰 聞和尚舉小艷詩 提刑會麼 祖曰 他祇認得聲 圓悟曰 祇要檀郎認得聲 他既認得聲 為什麼却不是 祖曰 如何是祖師西來意 庭前柏樹子 灑 圓悟忽有省 遽出去見雞飛上欄干 鼓翅而鳴 復自謂曰 此豈不是聲 遂袖香入室通所悟”

20) 본 논문에서는 참구와 관련하여 공안참구가 아닌 화두참구라는 말을 사용하고자 한다. 다만 간화선을 확립한 대혜종고 이전의 원오극근 등과 관련해서 공안참구라는 제한적으로 사용할 것이다. 이 문제와 관련하여 오용석(2013)의 논문을 참고할 수 있다. 또한 화두의심, 화두의정 같이 의심과 의정을 거의 같은 의미로 사용했으나 ‘의정’이라는 말을 사용할 경우 의심이 깊어진 상태를 의미한다.

이를 간화선의 공안참구에 널리 응용하고 있는 것이라고 할 수 있다.”<sup>21)</sup> 여기서 ‘기와조각을 두드린다’는 것은 원오가 말한 ‘고문와자(鼓門瓦子)’를 의미한다. 원오는 법연을 통해 공안을 ‘불법과 심성의 현묘함[佛法心性玄妙]’으로 파악하여 논리적으로 해석하거나 여러 가지 방법을 동원해 이치를 파악하려는 태도를 부정했다. 그래서 “총림에서는 이것을 갖가지로 따지면서 시끄럽게 떠들 뿐이니, 이야말로 옛사람이 말한 고문와자(鼓門瓦子)와 같다고 한 것을 전혀 몰랐다고 할 수 있다. 문에 들어가는 것이 무엇보다 중요한 것으로서 문에 들어갔으면 그만이지 어찌 고문와자를 대단한 것처럼 집착하는가?”<sup>22)</sup>라고 하였다.

그렇다면 여기서 문을 두드린다는 것은 무엇을 의미하는가? 그것은 다름 아닌 화두참구를 의미한다. 그러면 다시 화두참구란 무엇을 말하는 것인가? 대해 간화선의 화두참구와 관련하여 다음과 같은 다양한 해석이 존재한다. 기존 연구의 몇 가지 쟁점은 다음과 같다.

① 이것이 간화선에서 어떤 화두를 마주하고 곧바로 철벽에 부딪히게 만드는 특유의 문제설정 방법이다. 무자를 두고 뚫고 나갈 통로가 어디에도 없고, 모색할 수단이 전혀 없어서 막막한 상황이 바로 이 무자가 화두로 성립되는 요건이라는 뜻이다. 또한 이 화두를 수용하는 사람도 곧바로 이 상황 앞에 설 것을 요구한다. 여기에서 후대에 강조하는 화두에 대한 ‘의심’만 남게 되는 것이다. 이것이 법연 이후 간화선에서 모든 화두를 궁구하는 가장 기초적이며 긴요한 문제제기 방식이다.<sup>23)</sup>

② 화두 의심을 챙기는 것이 어떻게 분별심의 해체와 그로부터의 해방을 가져오는가? 의심의 집중력을 활용하여 분별적 사랑을 제어하려는 것인가? 화두 참구의 의심 챙기기를 그러한 ‘집중으로 분별 제어’라는 발상으로 파악

21) 무문해개, 정성분 역주(2012), 411.

22) 『佛果克勤禪師心要』(卍續藏69, 467c), “叢林中種種論量 只贏得鬧 殊不知古人如鼓門瓦子相似 只貴得入門 既入得門了 安可執却瓦子作奇特事謂諦當”

23) 김영옥(2003), 63.

하는 것은 미흡하다. 간화선에서 분별심의 극복과 관련하여 주목한 것은 ‘의심이 지니는 무규정의 마음 상태’였다고 생각한다. 의심의 무규정적 측면에 초점을 두고 오롯하게 챙겨나간다는 것은 곧 분별적 정이나 경계 짓기를 거부하는 마음 상태를 지속적으로 유지하는 것이다. 간화선은, 화두에서 촉발되는 의심에서 ‘규정짓지 않는 마음 상태’를 잡고 거기에 힘을 실어 선명하고 응축된 상태(疑團)로 확립시켜 챙겨감으로써, 그 어떤 분별적 규정의 범주 안으로도 휘말려 들지 않을 수 있었다.<sup>24)</sup>

③ 즉 간화란 순간순간 화두를 자신에게 말해 주고 일깨워줌으로써 마음에서 순간순간 일어나는 분별망상을 끊어버리는 행위인 것이다. 이처럼 화두란 잡초가 올라올 때마다 잘라 버리는 칼과 같고, 가려운 곳을 긁는 효자손과 같고, 아픈 곳을 치료하는 약과 같은 것이다. (...) 순간순간 끊임없이 일어나는 분별망상을 쳐부수라는 뜻에서 순간순간 끊지 말고 놓지 말라고 하는 것이지, 화두를 붙잡고 놓지 말고 화두에 의지하고 화두와 하나가 되라는 뜻은 아니다. 화두란 어디까지나 망상의 병을 치료하는 약이고, 망상을 쳐부수는 방법인 칼일 뿐, 화두가 곧 우리의 본래면목은 아니기 때문이다.<sup>25)</sup>

④ 단간단체화두는 ‘본래부처’라는 신념이 전제되어 있다. (...) 그래서 단간단체화두는 시각이 본각에 바로 부합하는 수행구조(始覺契合本覺)로서 화두로 번뇌망상을 제어하는 그 순간이 바로 부처를 이루고 조사가 되는[成佛作祖]때이다. (...) 자신이 본래부처라는 사실을 알리는 화두에 주목하는 참구(參句)는 선오후수(先悟後修)적 수증론과 일맥상통한다.<sup>26)</sup>

위의 화두참구와 관련된 네 가지 주장은 각자 특징이 있는데 이를 비교해서 설명해보자. 우선 ①과 ②는 화두참구에서 참구를 의정과 결부시켜 해석했지만, ③과 ④에서는 의정보다는 화두를 통해 분별망상을 끊는 것에 주목하였다. 다시 ①은 의정의 모색할 길이 없고 아무런 맛도 없는 기능

24) 박태원(2009), 90.

25) 김태완(2011b), 94-95.

26) 안성규(2018), 33.

을 통한 분별타파를 강조하는 반면, ②는 의정이 지니고 있는 무규정의 마음상태가 돈오를 유발한다고 보았다. 그리고 ③은 화두가 분별망상을 쳐부수는 일종의 방편인 것에 중점을 두었고, ④는 화두란 본래부처를 전제로 하는 중도실상의 현성공안이라고 주장했다.<sup>27)</sup>

이러한 주장들에서 쟁점이 되는 것은 화두참구에서 의정의 역할과 비중, 화두의 의미와 기능 등에 대한 것이다. 논자는 이러한 주장이 모두 의의가 있지만 ①과 ②의 주장이 비교적 대해 간화선의 입장을 잘 드러내고 있다고 본다. ③의 주장은 의정의 역할을 중시하지 않았다는 점에서 문제가 있다고 할 수 있으며,<sup>28)</sup> 특히 ④의 주장처럼 화두를 중도실상으로 이해하는 것은 대해의 입장과 차이가 있다고 보여진다. 앞에서 논의했듯 대해의 간화선에서 화두는 ‘빈호소옥원무사’에서 보이는 것처럼 무의어(無意義語)이며 몰자미(沒滋味)이다. 그런데 이러한 화두를 중도실상이나 현성공안으로 간주되면 금강권(金剛圈)·울극봉(栗棘蓬)<sup>29)</sup>의 화두가 될 수 없기 때문이다. 그러면 대해의 입장이 잘 드러낸 범어를 통해 간화선의 특징을 조금 더 살펴보자.

천 가지 만 가지 의문이 다만 하나의 의문일 뿐이다. 그러므로 화두에서의 의

27) 안성규(2018), 40-43.

28) 간화선의 핵심은 의심이고 이것은 존재에 대한 메타적 반성을 유도한다. 이와 관련하여 김현구(2018)의 다음과 같은 말을 참고할 수 있다. “우리는 허구의 것에 익숙하고, 있는 그대로의 실상의 세계는 오히려 마주하는 것을 두려워할 수 있다. (...) 또한 ‘세계와 나’로 설정되어 있는 가짜 존재론으로부터 벗어나기 위해 우리는 실존부터 의심하고 부정하는 것에 익숙해져야 할 뿐만 아니라 아주 낮은 상황에 노출되어야 한다. 결국 우리는 부정한 의한 반성과 자기 존재에 대한 의심을 통해 확인해야 할 성찰의 지대에 도달해야 한다. 특히 이러한 강력한 의심과 부정의 사유를 추구하는 까닭은 존재의 근원적 허구성을 간파하기 위해 강력한 힘이 요청되기 때문이다. 중관학파가 부정에 의한 반성을 강조하듯이 간화선은 의심을 주된 수단으로 삼았다.”[김현구(2018), 155.]

29) 『大慧普覺禪師語錄』卷16(T47, 880b), “古人凡有一言半句 設一箇金剛圈栗棘蓬 教伊吞教伊透”

문이 부서지면 천 가지 만 가지 의문이 일시에 부서진다. 화두에서 의문이 부서지지 않았으면 우선 바로 그 화두에서 화두와 서로 맞붙어 버티라. 만약 화두를 버리고 도리어 다른 문자에서 의문을 일으키거나, 경전의 가르침에서 의문을 일으키거나, 옛사람의 공안에서 의문을 일으키거나, 매일 경계를 상대하는 피곤함 속에서 의문을 일으킨다면, 이것은 모두 샅된 마구니의 권속들이다. 무엇보다도 조심할 것은, 말을 꺼내는 곳에서 공장 알아차리려고 하지 말며, 사랑으로 헤아리지도 말아야 한다. 다만 일부러 사랑할 수 없는 곳에서 사랑하게 되면, 마음은 갈 곳이 없어서 마치 쥐가 쇠뿔 속으로 들어가 공장 거꾸러지는 것과 같다. 다시 마음이 시끄러우면, 다만 개에게 불성이 없다는 화두를 참구하라.<sup>30)</sup>

이 내용은 대혜 간화선의 핵심이 잘 드러나 있는 일단이다. 천 가지 만 가지 의문이 다만 하나의 의문이라고 하는 것은, 모든 의문이 화두 하나의 의문으로 귀결됨을 의미한다. 그리고 하나의 의문이란 화두의 의미를 탐구하는 의심이라기보다 화두를 의심하는 우리 자신에 대한 의문이다. 왜냐하면 화두 자체는 무의어(無意語)이기에 화두의심은 결국 의심하는 자가 의심되기 때문이다.<sup>31)</sup> 위의 인용문에서 대혜가 “옛사람의 공안에서 의문을 일으키지 말라”고 한 것도 이런 맥락에서 이해할 수 있다. 그래서 인경(2022)은 공안과 구분되는 화두의 성격에 대해 “그렇기 때문에 공안이 문답인 점에서 ‘과거’의 사건사례이지만, 화두는 공안으로부터 비롯된 것이지만, ‘현재의 시점에서’ 나에게 적용되는 공부법인 점에서 차이가 난

30) 『大慧普覺禪師語錄』卷28(T47, 930a), “千疑萬疑 只是一疑 話頭上疑破 則千疑萬疑一時破 話頭不破 則且就上與之廝崖 若棄了話頭 却去別文字上起疑 經教上起疑 古人公案上起疑 日用塵勞中起疑 皆是邪魔眷屬 第一不得向舉起處承當 又不得思量卜度 但著意就不可思量處思量 心無所之 老鼠入牛角便見倒斷也”

31) 안성규(2019) 역시 대혜의 화두에 대한 특징을 다음과 같이 역설했다. “화두는 그 속성 자체가 무의어(無意語)이면서도 중도실상(中道實相)을 지시하는 진법의 단서라는 성격을 가진다.”[안성규(2019), 250.] 본 논문에서는 대혜의 화두가 무의어(無意語)라고 보았지만 진법의 단서라고 보지 않았다. 이 문제와 관련해서는 더 많은 논의가 필요하다고 본다.

다. 공안집에 수록된 공안들은 과거의 사건으로서, 나의 삶과는 무관하게 ‘저기’에 놓여진 것이지만, 화두는 ‘내게’ 직접적으로 대답을 요청하는 절박한 실존적 과제/질문이다.”<sup>32)</sup>라고 하였다. 이처럼 대혜의 간화선에서 화두참구에서 핵심은 의정에 있다. 다만 화두가 갖고 있는 무의어의 특징으로 인해 화두를 의심하는 자가 의심되는 상황에서 분별심이 그치는 심적 상태를 경험하게 된다.<sup>33)</sup> 대혜는 이를 노서입우각(老鼠入牛角)<sup>34)</sup>의 심무소지(心無所之)로 설명했다. 그러면 이러한 대혜 간화선이 몽산덕이의 간화선에서 어떻게 변화되었는지 살펴보자.

#### IV. 여묘포서(如猫捕鼠)의 간화선

몽산덕이는 13세기 후반에 활동한 중국의 고승이다. 몽고세력의 확산으로 남송이 멸망한 1232년에 남송에서 태어나 몽고의 침략을 받았던 청장년기에 격동의 시대를 양자강 남쪽에서 수학과 출가, 그리고 수도로 보냈던 임제종 양기파에 속한 고승이다. 그는 원이 중국을 통일한 다음 교화저술로 생애를 보냈다.<sup>35)</sup> 몽산의 생애는 최근에 국내에서 발견된 사본 『몽산행실기(蒙山行實記)』와 『법문경치(法門景致)』에 집중되어 실려 있

32) 인경(2022), 454.

33) 대혜는 이러한 경험을 다음과 같이 묘사했다. “천 가지 의문과 만 가지 의문이 다만 하나의 의문이니, 화두가 부서지면 죽은 뒤에 끊어져 없어지는지 하는 의문도 그 자리에서 얼음이 녹고 기와가 부서지듯 사라질 것이다.”[『大慧普覺禪師語錄』卷28(T47, 931a), “千疑萬疑只是一疑 話頭若破 死後斷滅不斷滅之疑 當下氷銷瓦解矣”]

34) 노서입우각은 쥐가 쇠뿔 속에 들어가 다시 나올 수 없는 절체절명의 상태를 의미한다. 즉 쥐가 쇠뿔 속에 들어가면 오도가도 못하고 목숨이 끊어지는 것처럼, 화두 의심의 상태에서는 분별사랑이 더 이상 진행되지 않아 생사심이 끊어짐을 비유한 것이다.[入矢義高監修·古賀英彦編著(2003), 489.]

35) 허흥식(1994), 220.

다. 그는 1231년 출생하였고 적어도 1297년까지 생존했을 것으로 보인다.<sup>36)</sup> 이러한 몽산덕이와 관련된 연구는 중국과 일본보다 한국에서의 연구가 더욱 활발하다. 유독 한국에서의 연구가 많은 것은 아마도 중국과 일본에서는 『무문관(無門關)』이 주로 간행되고 이용되었던 것에 반해 한국에서는 『몽산법어』가 지속적으로 간행되어 애독되어왔고 역사적으로도 몽산과 한국의 선수행자들과의 교류가 많았으며, 이를 통해 한국 간화선에 크게 영향을 미쳤기 때문일 것이다.<sup>37)</sup> 몽산과 관련된 선적으로는 현재 『몽산법어』와 함께 『불조삼경(佛祖三經)』, 덕이본 『육조단경』, 『몽산화상육도보설(蒙山和尚六道普說)』, 『몽산화산염불화두법(蒙山和尚念佛話頭法)』, 『직주도덕경(直註道德經)』, 『법문경치(法門景致)』, 『선교시식의문(禪教施食儀文)』 등 다양하게 남아 있다. 그러나 그의 간화선법이 갖는 사상과 특징이 집약된 것은 『몽산법어』이다. 『몽산법어』의 간화선 사상은 크게 세 가지로 요약할 수 있다. 첫째는 무자화두를 중시했고, 둘째는 화두 참구의 매뉴얼을 제시했고, 셋째는 선지식의 인가를 강조했다.<sup>38)</sup> 본 논문에서는 용화선원에서 간행한 『몽산법어』<sup>39)</sup>를 주요 텍스트로 삼아 논의를 진행할 것이다.

몽산과 대혜의 간화선을 직접 비교한 선행 연구로 김태완(2011b), 윤창화(2015), 안성규(2018) 등이 있다. 먼저 몽산의 간화선과 관련된 이들의 주장을 간략히 정리해보자. 김태완(2011b)은 몽산은 모든 화두를 질문의 형태로 제시했으며, 질문하는 형식 그대로 의문을 제기했다고 말했다. 또한 좌선과 선정의 힘을 빌려 화두를 제시하는 것에서 대혜와 커다란 차이가 있다고 역설했다.<sup>40)</sup> 윤창화(2015)는 몽산이 완산정응을 찾아가 무자

36) 허홍식(2008), 23.

37) 황금연(2011), 18.

38) 조명제(2005), 13-15.

39) 慧覺尊者信眉 編著, 禪學刊行會 譯(2010), 『蒙山法語』.

40) 김태완(2011b), 206-208.

화두 참구법을 받아 공부한 결과 깨달음을 얻었는데, 그것은 ‘조주인심도 무(趙州因甚道無)’를 참구하는 전제참의(全提參意)의 방법이라고 보았다.<sup>41)</sup> 안성규(2018) 역시 윤창화와 비슷한 주장을 하였다. 다만 그는 몽산이 스승인 완산과 달리 참구(參句)의 방식을 제시하지 않고 오로지 참의(參意) 방법을 제시해 단제참구가 송화두나 염화두로 흐를 수 있는 경향을 극복하려 했다는 점을 강조했다.<sup>42)</sup> 또한 몽산의 화두는 반드시 질문형식으로 제기되었는데, 이것이 오히려 의리(義理)적 답을 찾아 의식적인 사랑분별에 빠질 가능성이 크다고 말한다.<sup>43)</sup> 이들은 대체로 대혜는 단제의 참구법을 주장한데 비해, 몽산은 질문형식의 전제참의 방식을 주장했는데 이것은 질문을 통해 의정을 형성하기 위한 것이라고 주장했다.<sup>44)</sup> 그러나 본 논문의 Ⅱ장과 Ⅲ장에서 논의했듯 대혜의 화두 가운데는 질문형식의 화두도 존재한다. 또한 대혜 역시 화두에 대한 의정을 간화선 수행의 핵심으로 삼았다는 점에서 몽산이 단순히 의정을 형성하기 위해 전제참의를 주장했을 것으로 보이지 않는다. 그렇다면, 대혜에서 몽산에 이르는 변곡점은 무엇일까? 논자는 먼저 『몽산법어』에 나온 다음과 같은 내용에 주목했다.

대저 참선은 묘함이 성성(惺惺)한 데 있으니, 영리한 자가 먼저 공안을 점검해야 바른 의심이 있거든 문득 급하지도 않고 늘어지지도 않게 화두를 잡드려서 밀밀히 광을 돌이켜, 스스로 관조면 곧 쉽게 큰 깨달음을 얻어서 몸과 마음이 안락하리라. (...) 만약 동중과 정중에 의심하는 바 공안이 흩어지지 아니하고 뻗지르지도 아니하며, 화두가 급하지도 않고 느리지도 아니하여 자연

41) 윤창화(2015), 201. 윤창화는 ‘조주인심도무(趙州因甚道無)’를 참구하는 전제참의(全提參意)의 방법은 적어도 고려말에 대혜종고의 단제참구의 방법을 제치고 완전히 정착되었다고 보았다.[윤창화(2015), 220.]

42) 안성규(2018), 86.

43) 안성규(2018), 89.

44) 안성규(2018), 94.

현전하면, 이와 같은 때에야 공부에 힘을 얻으리니 문득 이 경계를 지키어 가  
져서 항상 상속에 하여, 좌중에 다시 정력(定力)을 더하여 돕는 것이 요긴함이  
되느니라.<sup>45)</sup>

위의 인용문에 나타난 특징은 크게 세 가지이다. 첫째, 몽산은 화두에서  
바른 의심을 강조한다. 둘째, 몽산은 공안과 화두를 같은 맥락 또는 비슷한  
의미로 사용하고 있다. 셋째, 몽산은 좌선과 화두를 통한 선정을 강조하고  
있다. 이러한 세 가지 특징 가운데 특히 두 번째인 공안과 화두를 엄격하게  
구분하지 않고 사용한 점이 대혜의 간화선과 비교할 때 드러나는 결정적  
인 특징으로 보인다. 대혜는 공안과 화두를 의도적으로 구분해서 사용했  
다. 이 문제와 관련하여 인경(2022)은 “대혜종고는 공안을 비판적으로 말  
할 때, <저일칙공안(這一則公案)>, <구공안(舊公案)>, <고인공안(古人  
公案)>이란 표현을 사용한다. 공안은 저기에 놓여 있고, 이것은 과거의 사  
태이고, 옛 사람들이 사용한 것들이다. 하지만 화두는 저기가 아니라 ‘여  
기’에 있고, 과거의 사태가 아니라 ‘지금 여기’의 과제이며, 옛 사람들이  
아니라 ‘나’의 절박한 과제이다. 그래서 대혜는 화두에서 의심을 일으키  
는 것이지, 공안에서 의심을 일으키는 것은 샅된 마귀라고 극언한다.”<sup>46)</sup>  
라고 하였다. 그런데 몽산은 “공안을 점검하여”, “의심하는 바 공안이 흘  
어지지 아니하고”하면서 공안과 화두를 구분하지 않을 뿐 아니라 공안을  
긍정적으로 사용하고 있다.

그렇다면 몽산은 무슨 이유로 공안을 긍정한 것일까? 그것은 공안이 화  
두에 비해 의심을 일으키기 쉽다고 보았기 때문일 것이다. 왜냐하면 공안  
은 대체로 완성된 대화나 일화 형식으로 구성되어 있고, 화두는 공안의 혁

45) 『蒙山法語』, 7-10. 인용된 원문은 다음과 같다. “夫參禪妙在惺惺靈利者先於公  
案點檢 有正疑却不急不緩 提話頭 密密迴光自看 則易得大悟 身心安樂(…) 若  
動中靜中所疑公案 不散不衝 話頭 不急不緩 自然現前 如是之時 工夫得力 却要  
護持此個念頭 常常相續 於坐中 更加定力 相資爲妙”

46) 인경(2022), 456.

심 내용을 담고 있는 짧고 간단한 어구이기 때문이다.<sup>47)</sup> 즉 아직 화두에 대한 의정이 돈발되지 않은 상태에서는 많은 정보가 담긴 공안 전체의 내용을 통해 의심을 일으키는 것이 쉽기 때문일 것이다. 이러한 측면에서 공안은 대혜종고의 화두처럼 무의어(無意語)나 고문와자(鼓門瓦子)의 간접적 매개 형식이 아닌 직접적인 참구의 대상으로 바뀌게 된다. 즉 공안이나 화두는 적극적으로 의심을 일으키는 장치로서 역할과 공능을 부여받게 되었으며, 이 가운데 무자화두가 적극적으로 활용되었다. 그래서 몽산은 무자화두에 대해 “이와 같이 무자(無字)를 주장하건대는 무슨 기특함이 있어서이고? 종문 중에 허다한 공안이 도리어 요긴하고 묘함이 이 무자(無字)에 지낸 것이 있느냐 없느냐?”<sup>48)</sup>라고 역설했다. 그리고 몽산은 “준동함경(蠢動含靈) 개유불성(皆有佛性) 조주인심도무(趙州因甚道無?)”<sup>49)</sup>라는 질문형식의 화두를 제시했다.

각원상좌는 깨달았느냐, 못 깨달았느냐? 묘한 깨달음이 원만히 밝을진대 마땅히 조주는 이 무슨 면목인가를 알아야 하리라. 이 무자(無字)를 이른 뜻은 무엇이고? “꿈적거리는 것이 다 불성이 있다”고 했는데 조주는 어찌서 ‘무’라고 했는고? 필경에 이 무자(無字)의 뜻이 어디에 있는고? 본각(本覺)을 밝히지 못했으면 날날이 의심이 있으리니, 크게 의심하면 큰 깨달음이 있으리라. 문득 마음을 가져 깨달음을 기다리지 말며, 또 뜻으로써 깨달음을 구하지 말며 “유다, 무다”하는 알음알이를 짓지 말며, “비어 없다”는 알음알이를 짓지 말며, “쇠로 만든 비”라는 생각을 하지 말며, “나귀 매는 말뚝”이라는 생각을 하지 말지니라.<sup>50)</sup>

47) 오용석(2019), 120.

48) 『蒙山法語』, 85-86. 인용된 원문은 다음과 같다. “如是主張個無字 有甚奇特 宗門中 許多公案 還有要妙 過此無字者否”

49) 『蒙山法語』, 17.

50) 『蒙山法語』, 18-19. 인용된 원문은 다음과 같다. “覺圓上座 覺也未 妙覺圓明 當識趙州是何面目 道個無字意 作麼生 蠢動含靈 皆有佛性 趙州因甚道無 畢竟者箇無字 落在甚處 本覺未明 一一有疑 大疑則有大悟 却不得將心待悟 又不得以意求悟 不得作有無會 不得作虛無會 不得作鐵掃帚用 不得作繫驢欄用”

몽산은 조주무자를 의심하는 방법을 구체적으로 제시하면서 일체중생은 부처가 있는데 조주는 어째서 “무”라고 했는지 조주의 뜻(道個無字意)을 참구하도록 하였다. 위 인용문의 앞에서 언급했듯이 이것은 몽산이 의심을 일으키는 방식으로 공안을 적극적으로 활용했기 때문이다. 물론 이런 과정에서 대혜종고에 의해 제창된 무의어(無意語)의 화두는 유의어(有意語)의 화두로 전환되었고, 이것은 화두를 의심하는 자가 의심되는 화두참구가 화두를 의심하는 화두참구로 바뀌었음을 보여주는 것이다. 특히 윤창화(2015)는 위 인용문의 “‘쇠로 만든 비’라는 생각을 하지 말며, ‘나귀 매는 말뚝’이라는 생각을 하지 말지니라”는 것이 대혜종고가 부추밀에게 답한 편지 가운데 “이 무라고 하는 한 글자는 곧 허다한 나쁜 지견(사랑분별심)과 악각(惡覺, 번뇌망념)을 꺾어버리는 도구이다(趙云無此一字子 乃是摧許多惡知惡覺底器械也)”라는 말을 비판, 부정하는 말이라고 하였다.<sup>51)</sup> 이와 같은 점들을 고려해보면 대혜와 몽산의 화두참구 방식에는 분명 변화가 있다고 할 수 있다.

그러면 이러한 무의어에서 유의어로의 변화는 화두참구의 방식에서 어떠한 변화를 야기하였을까? 앞 장에서 논의했듯이 대혜의 화두참구는 무의어의 참구로서 결국 화두를 참구하는 자가 의심되는 회광반조의 성격이 강하다. 그러나 몽산의 참구법은 유의어의 화두를 참구하는 것이기에 화두에 대한 집중과 선정이 중시되지 않을 수 없다. 물론 결과적으로 몽산의 화두참구 역시 회광반조를 통해 본성을 자각하는 목표이지만 그 과정에서 화두에 대한 몰입과 집중이 극적으로 강조된다는 점에서 대혜의 참구법과 구별된다. 이러한 특징은 화두참구와 관련된 메타포를 통해 더욱 극대화된다.

의심이 깊어지면 화두를 들지 아니해도 자연히 현전하니, 문득 환희심을

---

51) 윤창화(2015), 204.

내지 말지니라. 잘되든 안 되든 내버려 두고 바로 늙은 쥐가 관재(棺材)를 쓸  
듯 다만 무자(無字)를 거각하여 보아라.<sup>52)</sup>

오직 다만 무자(無字)를 들어 십이시 중 사위의(四威儀)내에 모름지기 성  
성(惺惺)하야, 고양이와 쥐잡듯하며 닭이 알 품듯 하야 하여금 단속(斷續)이  
없게 할지니라. 사무치지 못했을 때에는, 마땅히 늙은 쥐가 관재(棺材)를 쓸  
듯하야 옮기지 말지니라.<sup>53)</sup>

대혜종고의 간화선에서 중요한 메타포는 빈호소옥(頻呼小玉)과 노서  
입우각(老鼠入牛角)이다. 그러나 몽산의 간화선에서는 여묘포서(如猫捕  
鼠), 여계포란(如鷄抱卵), 노서관교재(老鼠棺材咬)로 전환된다. 빈호소  
옥과 노서입우각은 대립적 상황에서 화두의 긴장이 해소되는 방식이라기  
보다 회광반조처럼 화두를 의심하는 자가 의심되는 환원적 성격이 강한  
반면 여묘포서, 여계포란, 노서관교재는 고양이와 쥐, 닭과 알, 쥐와 관재  
(棺材)의 관계가 이원적으로 묘사되며 그것의 긴장을 해소방식 역시 수직  
적으로 다가온다. 고양이가 쥐를 잡기 위해 애쓰는 모습과, 쥐가 관재를 갉  
는 행위, 그리고 닭이 알을 부화하기 위해 노력하는 모습은 마치 ‘화두를  
들다’로 표현하였을 때 수행자의 의식 속에 수직적 공간이 구성되어, 아래  
에서 위로 혹은 위에서 아래와 같은 지향적 은유가 나타나는 것<sup>54)</sup>과 같다고  
할 수 있다.

몽산은 대혜와 다르게 공안과 화두의 개념을 엄격하게 분리하지 않았  
다. 반대로 그는 공안의 의미를 적극 활용하여 의정을 일으키는 간화의 방  
식을 제창했다. 이것은 화두를 의심하는 자를 의심하는 간화의 방식을 강

52) 『蒙山法語』, 21. 인용된 원문은 다음과 같다. “疑得重 話頭不提 自然現前 却不得  
歡喜 濃淡任他 直如老鼠咬棺材 只管提箇無字看”

53) 『蒙山法語』, 112. 인용된 원문은 다음과 같다. “於十二時中四威儀內 須要惺惺  
如猫捕鼠 如鷄抱卵 無令斷續 未得透徹時 當如老鼠咬棺材相似 不可改移”

54) 박재현(2019), 126.

조한 대혜와 달리 화두의 의미 파악과 집중을 중심으로 화두에 대한 의정을 강조한 것이다. 이러한 몽산의 선은 결국 몽중에도 화두를 기억해야 하는[夢中亦記得話頭]<sup>55)</sup>, 여묘포서의 선법으로 이해되었다.

## V. 나가는 말

본 논문은 현재 우리가 접하고 있는 간화선에 대한 어려움이 간화선 행법의 변천에 따른 결과가 아닐까 하는 문제의식에서 시작되었다. 대혜는 간화의 수행이 신분, 성별, 나이, 학력 등을 불문하고 일상생활 속에서 언제 어디서나 행할 수 있는 마음공부의 방식임을 천명했다.<sup>56)</sup> 그러나 현재 한국불교에서 간화선은 출가자에게나 적합한 수행법으로 인식되고 있는데, 이것은 간화선을 확립한 대혜의 의도와 거리가 멀다고 할 수 있다. 본 논문은 대혜 간화선의 핵심에 다가가기 위해 그동안 학계에서 주목하지 않았던 대혜의 화두를 통해 간화의 낙처가 어디에 있는지 탐구하고, 한국 간화선에 많은 영향을 준 몽산의 간화선과 어떻게 다른지 살펴보았다. 특히 지금까지의 선행연구에서 주로 논의되었던 단제참구에서 전제참구의 변화보다 ‘화두를 드는 자를 의심하는 것’에서 ‘화두에 대한 의심’으로의 변화를 중심으로 논의를 진행했다. 지금까지의 논의를 간략히 정리하면 다음과 같다.

우선, 모든 화두가 보편적 특징을 지닌다는 관점에서 대혜가 제시했던 화두 가운데 대혜가 질문자의 문제를 직접 해결해주기 위해 제시한 화두

---

55) 『蒙山法語』, 6.

56) 대혜는 『대혜어록』에서 ‘일용(日用)’이라는 말을 101회나 사용했다. 그리고 ‘일용’에 ‘二六時中’, ‘應然處’, ‘四威儀內’ 등의 말을 결합하여 화두참구를 유도하였다. 이러한 용례는 화두참구가 좌선위주의 공부라 아닌 일상의 공부임을 천명한 것으로 대혜의 간화선을 이해하는 중요한 단서라고 본다.

에 주목했는데 이러한 대혜의 화두는 몇 가지 특징을 갖고 있었다. 첫째, 고칙공안에 근거한 화두가 아닌 질문자의 문제를 직접 겨냥한 살아있는 화두였다. 둘째, ‘무엇인가?’라는 질문을 통해 질문자 스스로를 돌이켜 보게 하였다.[回光返照] 셋째, 화두를 풀어야 할 과제가 아닌 질문자의 본래 면목을 곧장 드러내는 매개로 사용하였다.

다음으로, 대혜 간화선의 구조를 잘 보여주는 ‘빈호소옥’의 메타포를 통해 대혜가 제시한 화두의 특징에 대해 논의했다. 대혜의 화두는 무의어(無意語)로서 고문와자(鼓門瓦子)와 같다. 대혜는 이러한 화두에 대한 의정을 중시했는데, 화두자체가 무의어이기에 결국 화두의심이란 의심하는 자가 의심되는 특징을 지니는 것으로 대혜는 이를 노서입우각의 심무소지로 비유했음을 살펴보았다.

마지막으로, 몽산의 간화선이 가진 특징에 대해 논의하였다. 몽산은 공안과 화두를 엄격하게 구분하지 않고 사용했는데 이 점이 대혜의 간화선과 구분된다. 논자는 몽산이 공안을 긍정한 이유가 공안을 통해 의심을 일으키기 위해서였고, 그것은 곧 공안을 유의어(有意語)로 취급하였음을 의미하는 것으로 해석했다. 대혜가 화두를 무의어이자 고문와자로 본 것과 달리 몽산의 이러한 화두에 대한 인식은 화두참구의 방법에서 많은 변화를 가져왔다. 예를 들어 화두에 대한 집중과 선정을 중시하고, 좌선을 강조하는 등은 화두에 대한 몰입과 집중이 극적으로 요구됨을 의미한다. 이러한 점은 몽산의 간화에 나타난 여묘포서, 여계포란, 노서관재교 등의 메타포를 통해서도 살펴볼 수 있었다. 즉 대혜의 간화선이 화두를 의심하는 자가 의심되는 환원적 성격이 강한 반면 몽산의 간화선은 수직적 성격을 갖는다고 할 수 있다고 할 수 있다.<sup>57)</sup>

57) 윤창화(2015)는 몽산덕이의 방법이 고려말에 전해져, 이후 간화수행자들은 대혜의 방법보다는 몽산이 제시한 방법으로 공부하는 경우가 훨씬 많다고 보았다. 우리나라의 간화선은 대혜의 방식과 몽산의 간화선이 공존 및 혼재하게 되었으며, 대혜 방식은 몽산 방식에 흡수되어 몽산 방식 일변도로 정착되었다는 것이다. 조

현재 우리들에게 필요한 간화선은 마치 고양이가 쥐를 잡듯 하나의 화두를 물고 늘어지는 몽산의 간화선이 아니라 질문자 스스로가 자신의 문제를 회광반조하여 본래면목을 곧장 드러내는 대혜의 간화선일 것이다. 왜냐하면 공안에 대한 의심은 그러한 공안을 이해하고 공유하는 역사적 시대적 공간에 함께 참여할 수 있을 때에만 실존적 의미로 다가올 수 있기 때문이다. 따라서 시간과 공간을 초월한 본질적인 문제를 통해 간화의 방법에 접근할 수 있어야 하고 그것을 통해 본래면목과 조우할 수 있어야 하는데 이런 맥락에서 본다면 현재의 우리들에게는 대혜의 방식이 유효하다고 할 수 있다. 대혜는 수수께끼처럼 풀어야 하는 화두가 아닌 화두를 의심하는 자를 의심하는 반조에 기반한 간화선을 제시했다. 즉 생사라는 근본적인 문제의식에 대한 탐구, 망상을 일으키는 당체에 대한 탐구야말로 지금 우리가 해결해야 할 화두이기 때문이다.

---

선시대 청허휴정은 물론 근현대의 백용성, 경허·만공·전강·성철 등 근현대 대부분의 선사들이 몽산의 ‘조주인심도무’의 무자화두 참구법을 수용, 권유하였다고 하였다.[윤창화(2015), 225-226.] 이러한 논의가 타당하다면 한국 간화선의 당면 과제는 몽산의 간화선이 가진 한계를 주체적 창조적으로 극복하는 데 있다고 할 수 있다.

## <참고문헌>

『大慧普覺禪師語錄』(T47)

『大慧普覺禪師宗門武庫』(T47)

『佛果克勤禪師心要』(卍續藏69)

慧覺尊者信眉 編著, 禪學刊行會 譯(2010), 『蒙山法語』

入矢義高監修·古賀英彦編著(2003), 『禪語事典』, 思文閣出版.

대한불교조계종 교육원 불학연구소·전국선원수좌회 편찬위원회(2008), 『간화선』, 조계종출판사.

무문해개, 정성분 역주(2012), 『무문관』, 한국선문화연구원.

김태완(2011a), 『간화선 창시자의 선(상권)』, 침묵의 향기.

\_\_\_\_\_(2011b), 『간화선 창시자의 선(하권)』, 침묵의 향기.

오용석(2015), 『대혜종고 간화선 연구』, 해조음.

허홍식(2008), 『고려에 남긴 휴휴암의 불빛: 몽산덕이』, 창비.

김형록(2000), 「몽산덕이의 염불화두법 성립에 관한 일고찰」, 『한국불교학』 26, 한국불교학회.

김영욱(2003), 「간화선 참구의 실제-무자 화두를 중심으로」, 『보조사상』 19, 보조사상연구원.

김현구(2018), 「화두와 메타적 반성」, 『보조사상』 51, 보조사상연구원.

박태원(2009), 「화두를 참구하면 왜 돈오 견성하는가」, 『철학논총』 59, 새한철학회.

박성배(2006), 「간화선 수행전통과 현대사회」, 『보조사상』 25, 보조사상연구원.

박재현(2019), 「간화선 수행 관련 술어에 내포된 은유」, 『개념과 소통』 24, 한림과학원.

안성규(2018), 『간화선 수행법의 변천에 관한 연구』, 경상대학교대학원 박사학위논문.

\_\_\_\_\_(2019), 「‘화두’, 간화선 수행의 본질과 교육적 시사점」, 『윤리교육연구』 51,

한국윤리교육학회.

- 이치형(2018), 「간화선에서의 화두와 메타프락시스에서의 상징의 비교 연구」, 『도덕교육연구』 30(3), 한국도덕교육학회.
- 인경(2000), 「몽산덕이의 염불화두법 성립에 관한 일고찰」, 『한국불교학』 26, 한국불교학회.
- 오용석(2013), 「임제종 양기파 선자들의 공안 인식: 법연, 원오, 대혜를 중심으로」, 『한국불교학』 65, 한국불교학회.
- \_\_\_\_\_(2015), 「간화와 반조에 대한 일고찰-대혜와 한암을 중심으로」, 『선학』 41, 한국선학회.
- 윤창화(2015), 「화두참구의 두 가지 방법과 한암선」, 『대각사상』 23, 대각사상연구원.
- 주명철(2015), 「몽산과 태고의 간화선의 접점」, 『보조사상』 43, 보조사상연구원.
- 조명제(1999), 「고려 후기 『몽산법어』의 수용과 간화선의 전개」, 『보조사상』 12, 보조사상연구원.
- \_\_\_\_\_(2005), 「고려말 원대 간화선의 수용과 그 사상적 영향-몽산, 고봉을 중심으로」, 『보조사상』 23, 보조사상연구원.
- 허흥식(1994), 「몽산덕이의 행적과 연보」, 『한국학보』 20, 일지사.
- 황금연(2011), 「몽산덕이의 간화선수행에 관한 고찰」, 『보조사상』, 36, 보조사상연구원.

■ Abstract

**Does it doubt Hwadu or doubted the man who doubt  
Hwadu?:**

Focusing on the Ganhwaseon of Dahui Zonggao and Mengshan Deyi

Oh, Yong-suk

This study began with raising the question of whether the difficulties we are currently facing about Ganhwaseon may be the result of the change in the practice of Ganhwaseon. Daehui advocated a method of simplification that anyone could practice in everyday life, regardless of social status, gender, age, or educational background. However, currently in Korean Buddhism, Ganhwaseon is recognized as a method of practice relatively suitable for those who have entered the Buddhist priesthood, which is different from the intention of Daehui who established Ganhwaseon. This paper compares the characteristics of Mengshan's Ganhwaseon, which had a great influence on Korean Ganhwaseon, through the discussion of Daehui's Ganhwaseon, which had not received much attention in the academic world. This thesis discusses the following three points of view. First, from the viewpoint that all Hwadu have universal characteristics, Daehui paid attention to the Hwadu to directly solve the questioner's problem. This Hwadu was not a Hwadu based on the old Gonggan, but a Hwadu that made the questioner look back on his or her original nature through the question 'what is it?'. Second, the characteristics of the Hwadu

presented by Daehui were discussed through the metaphor of ‘Bin-ho-so-ok (頻呼小玉)’, which shows the structure of Daehui’s Ganhwaseon. The Hwadu emphasized by Daehui is a meaningless word, and has the characteristic of doubting those who doubt it. Third, the characteristics of Mengshan’s Ganhwaseon were examined and compared with Daehui’s Ganhwaseon. Through this, it can be seen that Daehui’s Ganhwaseon has a strong reductive character that makes those who doubt the Hwadu suspicious, while Mengshan’s Ganhwaseon emphasizes concentration and selection on the Hwadu. Through this discussion, Ganhwaseon, which is currently needed in the Korean Buddhist world, emphasized that the questioner needs a Ganhwa method that reflects one’s original mind rather than holding on to a single Hwadu like a cat catching a mouse.

**Keywords** ● Dahui Zonggao (大慧宗杲), Mengshan Deyi (蒙山德異), Ganhwaseon (看話禪), Hwadu (話頭), Reflection on one’s original nature (回光返照)

■ 논문투고일 : 2023. 5. 26 ■ 심사완료일 : 2023. 6. 18 ■ 게재확정일 : 2023. 6. 20

