

교육과 윤리의 맥락에서 본 話頭의 기능과 역할*

朴在顯**

- | | |
|------------------------------------|-------------------|
| I. 들어가는 말: 불교, 인도전통과
중국전통의 경계에서 | III. 啐啄同時의 교육적 의미 |
| II. 殺活과 機用의 교육적 기능 | IV. 화두 수행의 윤리적 맥락 |
| | V. 맺음말 |

• 국문초록

인도불교는 그 태생적 특징으로 말미암아 사회성과 역사성이 취약했다. 이에 비해 불교 도입 이전부터 동아시아의 전통 사상은 사회와 역사에 대한 기대와 신념을 놓지 않았다. 따라서 불교가 중국에 전래된 이후로 사회적 가치와 역사적 가치를 내재화(internalization)하는 작업은 중국불교도들의 부채이자 사명이 되었다. 교학불교의 ‘敎判’과 禪의 ‘話頭’ 수행은 이러한 배경에서 빚어졌다.

화두 수행이라는 禪家の 교육행위는 殺活과 機用이라는 관점 내지는 이론에 바탕을 두고 있다. 그리고 교육자와 피교육자 사이의 ‘관계’와 ‘말[言語]’을 핵심적인 교수법으로 채택했다. 이러한 교육행위는 멀리는 唐宋代 선사들의 法舉揚과 公案 공부에서 확인할 수 있어서, 『碧巖錄』 등의 공안집에서는 공안을 통한 말[言語]의 전복과 啐啄同時의 교육행위가 뚜렷이 부각되어 있다. 그리고 조선후기 白坡 巨璣(1767~1852)은 『禪門手鏡』에서 이런 교육관을 일목요연하게 정리하였다.

* 이 논문은 2007년 조계종 불학연구소가 개최한 제7차 간화선 세미나에서 필자가 발표했던 글을 대폭 수정 보강하여 다시 쓴 것이다.

** 동명대학교 불교문화콘텐츠학과 교수

윤리의 문제는 교육의 목적 내지는 성과와 관련된 논의에서 나타난다. 왜 수행하는지 혹은 수행하면 어떻게 되는지에 대한 물음에 대답하려고 할 때 윤리적 맥락과 연결된다. 깨달으려고 수행한다는 말은 수행 지상주의 혹은 깨달음 지상주의적 태도이다. ‘행복(eudaimonia)’하려고 수행한다는 말은 공리주의적 태도이다. 화두 수행을 통한 교육행위는, 말과 마음이 가지고 있는 의식의 독선과 속박 그리고 폭력성을 드러내고 ‘自在’로 표현되는 의식의 자발성을 구가한다는 점에서 윤리적 맥락과 더불어 언급되어야 한다.

주제어 : 화두, 禪, 교육, 윤리, 행복, 知

I. 들어가는 말: 불교, 인도전통과 중국전통의 경계에서

이 논문은 불교의 중국화 과정이 한 종교의 지역간 전파라는 사실을 넘어 내용상에 어떤 변화가 있었는지를 禪의 교육학적 맥락과 사회 윤리적 의미를 중심으로 살펴보기 위한 것이다. 인도불교는 그 태생적 사정으로 인해 사회성과 역사성이 취약했다. 제아무리 유복한 삶이라 해도 인도인들에게 세상은 끝내 마야이고 미망이었다. 이에 비해 동아시아의 전통 사상은 사회와 역사적 가치에 대한 기대와 신념이 굳건했다. 삼황오제는 세상 밖에 감추어진 진리에 대해 말하지 않았고, 다만 계절의 변화에 따라 농사를 잘 짓고 물 관리를 잘하도록 앞장서고 독려했다.

사회성과 역사성이 취약한 인도불교는 중국의 불교도들에게 부채가 되었다. 중국 교학불교와 선불교의 출현은 이 문제를 해결하는 과정에서 출현했다. 교학불교의 경전 漢譯 작업은 언어의 변경이나 소통에서 그치지 않고 중국의 가치관과 세계관에 입각하여 불경을 재해석하고 자리매김하는 일이었다. 그 사례가 바로 敎判(Classification of Buddha's teaching)이었다.¹⁾

교판의 양상은 교학자들에 따라 다양하게 나타나지만 대체로 法藏(643~712)과 宗密(780~841)이 『華嚴五敎章』과 『原人論』에서 분류한 다섯 범주로 대표된다. 이 중에 종밀의 교판내용을 구체적으로 보면 붓다의 근본교설인 人天敎와 소승계열의 불교이론, 유식사상과 중관사상으로 대표되는 인도 대승불교 전체가 하나로 묶여서 不了義로 지칭되고 있다. 그리고 여래장과 불성사상만 따로 떼어서 了義로 천명했다.²⁾

교판가들은 요의와 불요의, 이 둘 사이의 우열관계를 선명히 표방하지는 않았지만 “요의에 의지할 뿐 불요의에는 의지하지 말라”는 가르침은 대승불교에서 공인된 경우이다. 『대반열반경』에서부터 『유마경』을 거쳐 선종의 문헌에까지 어디든 펼쳐면

1) 교판이 불교사적으로 얼마나 중요하고 비중 있는 사건이었는지, 그것이 인도에서 발생한 불교가 중국화 하는 과정과 그 과정에서 나타나는 이론적 변모 상황 등은 다음의 연구성과물에 상세히 설명되어 있다. 성원(문찬주), 「중국불교교판사상사-통합주의와 종파주의의 교차로」, 『불교평론』 31, 현대불교신문사, 2007; Chanju Mun, *The History of Doctrinal Classification in Chinese Buddhism: A Study of the Panjiao System*, University Press of America, 2005.

2) 宗密 述, 『原人論』, 大正藏 45, 708c, “佛教自淺之深, 略有五等, 一人天敎, 二小乘敎, 三大乘法相敎, 四大乘破相敎, 五一乘顯性敎.”

나온다고 할 수 있을 정도로 당연시되었다.³⁾ 중국의 교판가들은 요의로서의 여래장과 불성사상을 집중적으로 선양했는데, 이는 불교의 인간관이 동아시아로 접어들면서 부정주의와 회의주의적 시각에서 긍정주의와 낙관주의적 인간관으로 변화되었음을 의미한다.⁴⁾

중국 불교에서 긍정적이고 낙관적인 인간관이 개진되었다는 사실은 시사하는 바가 크다. 고타는 정서의 공감대 위에서 출발하고 성장한 인도불교전통과는 획기적으로 구별되는 사건이기 때문이다. 일찍이 마티랄(B. K. Matilal, 1935~1991)이 불교를 포함한 인도의 사유경향을 한 마디로 ‘언어기피증(Lingo-Phobia)’이라고 특징지었듯이,⁵⁾ 그 기저에는 인간의 본성과 인식에 대한 근본적 회의가 있다. 이러한 경향은 나아가 문자, 역사, 사회에 대한 총체적 무관심으로까지 이어졌다. 인도인들이 흔히 즐기는 거대한 시공간적 서사구조 속에는 脫역사를 넘어 몰역사적 심성이 자리잡고 있다.

이에 비해 중국에서 불교는 문자와 사회와 역사에 대한 긍정적인 태도를 취했다. 언어가 긍정적으로 사용될 수 있다는 뜻으로 종밀은 “드러내어 보여준다[顯示]”는 말을 사용했다. 그는 『都序』에서 이제 無와 非로 점철된 부정적 언사를 일소하게 되었음을 기뻐하자고 했다. 이제는 소금을 두고 “달지 않다”고 말하지 않고 “짜다”고 말할 수 있게 되었다고도 했다.⁶⁾ 이와 같은 인간관의 변화는 수행법의 변화로 이어졌다.

3) 曇無讖 譯, 『大般涅槃經』, 大正藏 12, 401b, “依法不依人, 依義不依語, 依智不依識, 依了義經, 不依不了義經。如是四法應當證知。”; 鳩摩羅什 譯, 『維摩詰所說經』, 大正藏 14, 556c, “依於義不依語, 依於智不依識, 依了義經, 不依不了義經。依於法, 不依人。”

4) 그레고리는 중국의 교판론이 인천교의 소박한 긍정어법(kataphasis)에서空的 철저한 부정어법(apophasis)을 거쳐 본성에 주목하는 새로운 상위의 긍정어법으로 교체되는 과정으로 불교의 이론 체계를 파악했다는 점을 밝혔다. Peter N. Gregory, *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism*, University of Hawaii Press, 2002, pp. 206~212.

5) “Bimal Matilal’s Navya-Realism, Buddhist ‘Lingo-Phobia’ and Mental Things,” *Language and Mind(Vol. 2): The Classical Indian Perspective*, ed. K. S. Prasad, New Delhi: Decent Books, 2008, pp. 17~34.

6) 宗密 述, 『禪源諸詮集都序』, 大正藏 48, 406c, “如諸經所說, 眞妙理性每云, 不生不滅, 不垢不淨, 無因無果, 無相無爲, 非凡非聖, 非性非相等, 皆是遮詮 …… 如說鹽云, 不淡是遮, 云鹹是表。說水云不乾是遮, 云濕是表。諸教每云絕百非者, 皆是遮詞直顯一眞, 方爲表語。空宗之言, 但是遮詮。性宗之言, 有遮有表。但遮者未了, 兼表者乃的。今時學人, 皆謂遮言爲深, 表言爲淺, 故唯重非心非佛, 無爲無相, 乃至一切, 不可得之言。良由但以遮非之詞爲妙, 不欲親自證認法體, 故如此也。”

선이 등장하기 이전에 불교 수행자들은 어떤 방식으로 수행했을까 하는 문제는 단순하지만 선뜻 답하기 어려운 문제이다. 천태학에서는 해탈과 열반에 이르는 길이 여러 갈래가 있지만 결국 止와 觀, 이 두 가지의 변형에 불과하다고 확인했으니 지관 수행법이었지 않을까 짐작한다. 三昧로 번역되는 止(samadhi)와 念으로도 번역되는 觀(Sati)은 인도 전통의 수행법이다. 지관수행은 分析知를 갈무리 하는데 초점을 맞추는데 그래서 분석적 사유와는 서로 상대된다.

분석지는 대상에 대한 물이해와 왜곡을 낳는데, 그 오염원은 내 안에 있고 그것을 차단하는 것이 번뇌의 발생을 막는 첩경이라는 것이 지관을 수행하는 이들의 세계관이고 자아관이다. 분석지가 올바른 인식작용을 방해하여 대상을 왜곡하고 그것이 고통의 발생으로 이어진다고 봤으니 止觀은 당연한 대책이다. 그런데 문제는 사회성과 역사성은 분석지를 확장하고 심화하는 과정을 통해 확립된다는 점에 있다.

불교 수행이 사회와 역사에서 끝내 비켜서 있을 수밖에 없을 것 같은 이런 구조적인 문제 속에서 중국 불교도들이 창안한 수행법이 話頭 수행이었다. 화두 수행은 화두라는 가상의 문제의식을 통해 의식의 自在 혹은 자발성을 구현함으로써 세상의 실상을 깨닫고자 하는 것이다. 그리고 그렇게 하는 것이 곧 사회와 역사 발전에 기여하는 길이라고 선 수행자들은 확신했다. 이렇게 禪이 사회성과 역사성을 강하게 내포하고 있다는 점은 看話禪에 이르러 결정적으로 확인된다.⁷⁾

II. 殺活과 機用의 교육적 기능

동아시아 문화가 내포하는 강한 역사성과 사회성을 보여주는 것이 교육이다. 교육을 통한 斯文(This Culture of Ours)의 유지와 존속은 공자 이래로 중국사회와 문화를

7) 간화선의 종장 대혜종고의 경우, “그는 스스로 현실문제에 개입했고, 현실문제를 돈오선으로 풀어 냈었다. 1161년(73세) 금나라는 淮水를 넘어 전면적으로 침공하여 남송을 유린했다. 이로 인해 민생은 도탄에 빠졌었다. 그러던 중 1163(75세, 隆興 元年)년 남송이 정면으로 대응하여 승리했다. 그해 3월, 대혜는 황실의 군대가 개선한다는 소식을 듣고 승도를 모아 놓고서 『華嚴經』을 열독하며 보국강민을 축원했다. …… 대혜는 출세간의 진리를 추구하는 초탈 선사의 입장이 아니라 출세간과 세간을 포괄하여 책임지는 선각자의 입장에서 송대 지성계에 만연했던 문제점들을 지적했다.” 변희욱, 「大慧 看話禪의 破邪顯正」, 『한국선학』 15, 한국선학회, 2006, 461~63면.

지탱해온 절대가치였다. 그리고 동아시아에서 교육의 목적은 일관되게 전인적 인격의 완성과 지속가능한 大同사회의 추구였다는 점에서 그것은 윤리성을 내포한다.⁸⁾ 종교는 대개 세상과 역사에 대한 회의 속에서 세상과 역사의 바깥을 기약하지만, 禪은 세상의 허위성과 출세간의 고립성에 모두 다 맞서는 구도를 취하고 있다. 선에서 교육의 문제가 중요시되고 윤리적 맥락과 이어지는 까닭이 여기에 있다.

선에서 교육은 교육자와 피교육자 간의 관계와 말[言語]을 핵심적인 교수법으로 채택하고 있다는 점에서 특징을 보인다. 선에서는 獨覺을 지극히 경계하는데, 독각에 서는 스승과 제자라는 관계와 교육행위 자체가 성립되지 않기 때문이다. 독각은 비사회적 물역사적 깨침인 것이다. 이렇게 선에서는 깨침의 내용이 아니라 깨침의 방식과 과정에 주목한다.

선의 교육행위는 殺活과 機用이라는 압축적이고 상징적인 개념을 통해 나타난다. “사람을 죽이기도 하고 살리기도 하는 칼은 예로부터의 지도법이기도 하며 또한 이 시대의 요체이기도 하다.”⁹⁾고 『벽암록』에서부터 살활과 기용을 교육학적 관점에서 설명하였다. 살활과 기용은 禪門이나 학계에서 따로 번역하지 않고 그냥 소리나는대로 읽어왔지만, 논의의 편의를 위해 그 의미를 풀어보면 다음과 같다.

殺은 부정적인 방식의 지도법이다. 작은 성과에 자만하거나 자기만족에 빠져 있는 수행자를 교육하는 방법이다. 스승이 문제점을 대놓고 지적하거나, 높은 수준의 道果를 은연중에 노출하여 제자로 하여금 자신을 되돌아볼 수 있는 기회를 갖도록 유도하는 처방이다. 이에 비해 活은 긍정적인 방식의 지도법이다. 수행에 진척이 없어 답답해하거나, 지나치게 소심하거나, 완벽중에 빠져 있는 제자를 격려하고 의욕을 북돋우는 교육 방식이다. 스승이 낮은 단계의 도과를 보여줌으로써 제자에게 자신감을 불러 일으키는 것이다.

8) ‘This Culture of Ours’라는 斯文의 영어 표현은 당송대 중국지성사를 면밀히 연구한 피터 볼(Peter K. Bol)의 저술 제목 그대로이다. 斯文을 통해 역사성과 사회성을 증시하는 중국의 전통을 너무나도 상세히 규명하고 있는데, 특히 이 책의 서문에 그러한 취지와 내용이 잘 요약되어 있다. Peter K. Bol, *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford University Press, 1994(피터 K 볼 저, 심의용 역, 『중국 지식인들과 정체성: 斯文을 통해 본 당송 시대 지성사의 대변화』, 북스토리, 2008).

9) 紹隆 編, 『佛果圖悟禪師碧巖錄』, 大正藏 48, 720b, “殺人刀活人劍, 乃上古之風規, 亦今時之樞要.”; 백련선서간행회 역, 『벽암록』 (상), 장경각, 1993, 122면.

이런 맥락을 조선조 말엽 白坡 巨璇(1767~1852)은 『禪門手鏡』에서 일목요연하게 정리했다.

第三句	第二句		第一句	
三種禪 佛祖孿子 一, 義理禪	佛祖孿子 二, 如來禪 人天師 格外禪		佛祖孿子 三, 祖師禪 佛祖師	
未入三處	如來三處傳心 達磨三傳(▲) 殺人刀 一, 分半座 眞金鋪 一, 諸緣已斷(▲)		活人劍 二, 學拈華 二, 覓心不得(▲) 殺活齊示 三, 柳示雙趺 雜貨鋪 三, 三拜得髓(▲)	
但新無本	新熏三句 本分一句	宗門向上	新熏二句	本分眞如
隔別三句 一, 有句 二, 無句 三, 中句	三玄 一, 體中玄 二, 句中玄 三, 玄中玄		向下三要 一, 大機圓應 二, 大用直截 三, 機用齊施	向上一竅

<그림 1> 출전: 巨璇 集說, 『禪門手鏡』, 韓佛全 10, 518a.

<그림 1>에서 보는 바와 같이 백파는 살활을 三處傳心 사건과 이어 붙였다. 그는 分半座를 殺(人刀)의 교육법으로 보았는데, 제자들의 남을 업신여기고 우쭐한 마음을 질책한 것으로 파악했을 것이다. 또 學拈華 즉 拈華微笑는 活(人劍)로 보았는데, 대중들을 분발하도록 유도했다는 점에서 그렇게 이해했을 것이다. 끝으로 柳示雙趺는 살과 활을 가지런히 보여주었다[齊示]고 보여준 것이라고 보았으며, 이렇게 살활의 중도 내지는 겸비를 가장 완전한 형태의 교육행위로 보았던 것 같다.

또 위에서 확인할 수 있는 바와 같이 義理禪은 삼처전심에 아예 해당사항이 없고, 殺은 如來禪에만 해당되고, 活과 殺活齊示의 지도법은 조사선에 해당된다고 보았다. 이런 독해 방식이 조사선의 비교우위를 보여주려는 것이라는 의견이 지배적이지만, 단정적으로 말하기는 좀 성급하다. 어쨌든 살과 활의 병행이 통해 선의 교육행위는

온전해진다는 지는 것으로 봤다는 점은 분명하다.

백파는 機用에 대해서도 자리매김하고 있는데, 기용은 여래선에는 없고 오직 조사 선에만 해당되는 것이라고 봤다. 위에서 보듯이 기용의 교육법은 大機圓應과 大用直截과 機用齊施를 세 가지 요체[三要]로 하고 있는데, 모두 활의 지도법에 포함시켰다. 기는 기틀이요 용은 작용 내지는 효과 정도로 이해되는데, 좀 더 풀어 이해해 보면 機는 스승의 태도를, 用은 교육행위자 적용되는 과정을 가리킨다.

그런데 대기대용에서 핵심은 大라는 글자에 있다. 大는 크다는 의미보다는 틀이나 작용이 정해져 있지 않다는 의미로 읽힌다. 그래서 마음의 기틀이 촘촘할수록 대용은 더욱 어긋난다[心機愈密而大用愈乖]¹⁰⁾고 했던 것이다. 스승이 자신의 생각이나 관점 혹은 태도를 고수하면 제자를 諧接하는데 실패하게 된다. 대기가 전제되어야 원만하고 유연한 대응[圓應]이 가능해져서 제자를 살리는 교육이 가능해지는 것이다.

교육이 적용되는 과정 역시 大用이라는 개념으로 나타나 있다. 여기서도 大는 어떤 정해진 방법에 의존하지 않고 제자의 상황에 따라 그때그때 당사자에게 적합한 교육법을 곧바로 적확하게 시행한다는 뜻이다. 그래서 直截이다. 이렇게 스승의 태도와 교육법이 갖추어지고 적용[機用齊施]되는 과정을 통해 교육행위는 비로서 완전해진다.

이상에서 살펴본 바와 같이 살활과 기용은 화두 수행에서 핵심적인 것으로 선의 교육관을 압축적으로 보여준다. 대기대용의 교육법은 수행지도자가 깨달음에 대한 믿음과 확신을 통해 자기중심을 잡고 제자의 근기에 따라 탄력적으로 반응하는 것이다. 그리고 교육목표를 전제하거나 교육법을 고수하지도 않는다. 이것이 대기대용에서 大라는 修辭가 내포한 교육학적 의미라고 하겠다.

10) 『天目中峯和尚廣錄』에 나오는 이 구절은 선림고경총서 가운데 『山房夜話』라는 제목으로 출판된 책에서 쉽게 살펴볼 수 있다. 『山房夜話』, 장경각, 1989, 115면 참조. 이 구절을 성철은 “心識機能 이 細密할수록 그 大用은 더욱더 乖戾”하다고 풀었다. 성철, 『선문정로』, 장경각, 1981, 252면 참조. 성철은 心을 心識으로, 機를 機能으로 풀이한 것으로 봐서, 심기를 ‘의식 작용’으로 이해했던 것 같다.

Ⅲ. 啐啄同時의 교육적 의미

기용과 살활은 개념적 단순성과 모호한 설명 때문에 그 교육학적 의미가 다분히 추상적이라는 느낌을 지우기 어렵다. 선에서 스승이 제자를 교육하는 행위를 좀 더 구체적으로 보여주는 개념으로 啐啄同時 혹은 啐啄同機가 있다.¹¹⁾ 踰탁동시는 선 수행에서 스승과 제자가 어떤 관계 속에서 교육이 이루어지는지를 보여주는데, 그렇게 교육이 이루어지는 관계를 機緣이라고 일컫는다.¹²⁾ 선 수행 교육에서 핵심은 기법이나 방법론이 아니라 스승과 제자 사이의 관계맺음이 핵심이다. 간화선 수행에서 프로그램이나 기법이 특별히 개발되지 않은 것도 이 때문이다.

선의 교육은 스승과 제자의 관계맺음 속에서 형성되고 서로 간의 문답을 통해 깨침이 구현된다. 그래서 선에서 사제관계는 아주 특별하다. 선 수행자들은 스승을 찾아 이 산 저 산을 오가며 기용과 살활을 갖춘 法擧揚을 했고, 그러한 과정 속에서 교육이 이루어졌다. 1700공안이 그 법거량의 흔적들이다. 선문답 혹은 법거량의 상대를 만났을 때, 선 수행자는 최종적으로 자신에게 세 가지 질문을 던지게 된다.

- 그와 함께 나는, 위태로움(risks)을 무릅쓸 수 있는가?
- 그의 앞에서 나는, 기꺼이 바보가 될 수 있는가?
- 그의 앞에서 나는, “모르겠다(I don't know)”고 말할 수 있는가?

11) ‘啐啄同時’라는 개념은 『벽암록』 16번째 공안인 「鏡淸啐啄」을 설명하는 과정에서 나온다. 紹隆編, 『佛果圓悟禪師碧巖錄』, 大正藏 48, 156a, “어떤 스님이 경창(866-937)스님에게 물었다. ‘學人 이 啐(병아리가 달걀 안에서 나오려고 쪼는 것)을 하겠으니, 스님께서는 啄(병아리가 나오려고 쪼아낼 적에 어미닭이 맞춰 달걀을 쪼아주는 것)을 하여주시시오.’[僧問鏡淸: 學人啐, 請師啄.]”, 백련선사간행회 역, 『碧巖錄』 (上), 장경각, 1993 참조. 그리고 같은 문헌의 다른 곳인 제7칙 「法眼答慧超」의 評唱 첫 구절에서는, “법안스님에게는 啐啄同時의 大機가 있었고, 踰탁동시의 大用을 갖추었기에 비로소 이처럼 대답할 수 있었다.[法眼禪師, 有啐啄同時底機, 具啐啄同時底用.]”는 구절도 보인다.

12) 『禪林寶訓合註』, 卍續藏 64, 522c, “啐啄은 닭이 알을 품고 있네 병아리가 [알에서] 빠져 나오려고 부리로 빠는 소리가 啐이다. 어미닭이 [병아리가] 나오는 알고 부리로 알을 깨무는 것이 啄이다. 수행 당사자의 가르치고 배우는 인연이 서로 맞아떨어져 이해하게 되는 이치가 이와 같다.[“啐啄, 如雞抱卵. 小雞欲出以嘴吮聲曰啐, 母雞憶出以嘴嚙之曰啄. 作家機緣, 相投而解, 亦猶是矣.”]

이 세 가지 질문에 스스로 ‘그렇다(Yes)’고 답할 수 있다면 스승을 찾았다고 생각해도 무방하다고 한다. 그리고 이런 스승과 더불어 오랜 세월을 함께 보내면 아주 놀라운 일이 일어난다고 한다. 줄탁동시 즉 어미닭과 알 속의 병아리가 함께 부리로 껍질을 쪼아 새로운 생명이 나타나게 되는 것이다.

선에서 스승은 제자의 마음을 열어 주는 열쇠다. 마음을 잠근 자물쇠가 저마다 다르기 때문에 열쇠도 제각각이어야 한다. 그 때문에 스승을 찾아 나설 때 가장 중요한 것은, 초심자로서의 마음가짐(beginner's mind)이다. 스승은 어떤 사람이어야 된다는 등, 뛰어난 스승들은 보통 어떻게 한다는 등 하는 생각에 매달려서는 안된다. 그저 마음을 열어 놓으려고 애쓰기만 하면 된다.¹³⁾

啐啄同時는 또한 啐啄同機이다. 줄탁은 기용과 살활을 핵심으로 하는 선가의 교육론이다. 그리고 기용과 살활의 도구가 되는 것이 공안이다. 스승은 공안으로 자기중심을 잡고 공안을 들어 교육한다. 공안은 곧 劍이어서 잘못 잡았다가는 손을 벤다. 수행자가 공안에 손을 베이는 사태란, 공안이라는 기호에만 매몰되어 정작 그 교육적 기능과 역할을 제대로 간파하지 못하는 경우를 말한다.

『벽암록』에서는 공안이 살벌하다는 사실을 이미 경고했었다. “말이란 도를 담는 그릇일 뿐인데, 옛사람의 뜻은 전혀 모르고 다만 말만 따지니 어찌 핵심이 있겠는가? 듣지 못하였는가? 옛사람의 ‘도란 본디 말이 아니나 말로 말미암아서 도가 나타나는 것이니, 도를 깨닫고 나서는 곧 말을 잊어야 한다’라는 말을. …… 말로써는 事를 설명할 수 없고, 말로서는 눈앞에 당면한 문제를 딱 들어맞게 설명할 수 없다. 말을 따르는 자는 죽게 되고 구절에 얽매이는 자는 홀리게 된다.”¹⁴⁾

언어문자로 된 공안을 드는 이유는, 말을 말미암지 않고는 도가 드러날 수 없기 때문이다. 공안 수행은 말을 타고 말을 넘어가는 방법이다. 그렇기 때문에 공안은活在 된다. 반면에 수행자가 말에서 길을 잃게 되면 홀리고 죽게 되니 공안은 언제라도 殺이 될 수도 있다. 살과 활의 정해져 있는 것이 아니고 선 수행이 이루어지는 교육현장의 상황에 따라 가변적이다.

13) Jean Smith, *The Beginner's Guide to Zen Buddhism*, Bell Tower Book, 2000, pp. 68-72.

14) 『佛果圓悟禪師碧巖錄』, 大正藏 48, 153a-b, “言語只是載道之器, 殊不知古人意, 只管去句中求, 有什麼巴鼻. 不見古人道, 道本無言, 因言顯道, 見道即忘言. …… 言無展事, 語不投機, 承言者喪, 滯句者迷.”, 백련선서간행회 역, 『벽암록』 (상), 장경각, 1993, 123~128면.

말을 타고 마침내 말을 넘어서야 하는 공안 수행은, 언어의 자기완결성과 자기분열성을 동시에 확인해야 하는 일이다. 이것은 곧 언어 자체가 본래 자기 완결적이면서 또한 자기 분열적이라는 뜻이고, 존재가 또한 그러하다는 얘기다. 공안은 그런 세상을 샘플링한 것이라고 할만하다.

디그나가(Dignaga, 480~540)는 排除(apoha) 이론을 통해 현상세계에서 보편적 사물은 실재하지 않는다는 것을 설명했다. 그의 언어이론은, 개별상은 지각의 대상이며 보편상은 추론과 언어의 대상이라는, 배타적으로 이분되는 대상의 차이에 근거하여 구성한다. 두 종류의 대상들 중에서 보편상은 실재하지 않으며, 개별상에 근거하여 개념적으로 구성되기 때문에, 존재론적으로 독립성이 없으며, 오직 ‘배제’를 통하여 설명할 수 있을 뿐이라는 것이 핵심이다.

예를 들어 ‘소’라고 지칭하는 경우에, 언어는 개별상들과는 구분되는 임의로 부과된 단일하고 보편적인 ‘소’라는 형상을 구성하므로, 마치 하나의 구체적 대상으로서 ‘소’가 실재하는 것처럼 생각하게 된다. 그래서 추론은 완전히 구분되는 특수성에 실재하는 유사성을 부가하는 과정이 반드시 개입하기 때문에 본질적으로 오류라는 것이 디그나의 설명이다.¹⁵⁾

선 수행에서 제자는 공안이라는 말의 형식을 통해 실재-의식-말 사이의 불협화음과 이 세 가지 그 자체의 한계를 알아채도록 교육받는다. ‘소’라는 말 속에는 소가 없는 것처럼, 공안에는 애초부터 읽어 내야 할 어떤 것도 내포되어 있지 않다. 스승에게는 가르쳐야 할 것이 없고, 제자는 배워야 할 것이 없다. 출타동시는 교육자와 피교육자 사이에 교육행위가 이루어지는 결정적인 순간을 나타내는 선문의 개념이다.

IV. 화두 수행의 윤리적 맥락

윤리의 문제는 교육의 목적 내지는 성과와 관련된 논의에서 최종적으로 도달하게 되는 지점이다. 왜 수행하는지 혹은 수행하면 어떻게 되는지에 대한 물음에 대답하려

15) 로렌스 맥크레이(Lawrence Mccrea) · 파리말 파틸(Parimal Patil) 저, 성청환 역, 「불교철학과 문헌학, 전통과 혁신 그리고 지성사의 경계: 즈냐나스리미뜨라의 언어철학」, 『불교평론』 31, 만해사상 실천선양회, 2007 참조.

고 할 때 윤리적 맥락과 연결된다. 화두를 통한 교육행위는, 말과 마음에서 나타나는 의식의 독선과 속박 그리고 폭력성을 드러내고 ‘自在’로 표현되는 의식의 자발성을 구가한다는 점에서 윤리성을 말하지 않을 수 없다.

불교에서는 전통적으로 수행의 궁극적인 목적이 깨달음이라고 해왔다. 화두 수행을 통한 교육의 목적 역시 별반 다르지 않았다. 깨달음이 무엇인지, 깨달으면 어떻게 되는지를 대답하기는 궁색하지만 그래도 어쨌든 깨달으려고 수행하는 것이 교과서적인 답변이다. 이러한 태도에 대해 수행 지상주의 혹은 깨달음 지상주의라고 평가하기도 한다. 근래 들어서는 선 수행의 목표를 깨달음이 아닌 ‘행복’에 두어야 한다는 주장이 대두되고 있다. 이러한 주장이 개진되기까지의 배경이나 취지를 이해하면서도, 그 저변에 공리주의적 사고가 작동하고 있는 것은 아닌지 의심스러운 것 또한 사실이다.

최대 다수의 최대 행복이 곧 옳이라는 공리주의적 사고방식은 현대의 보편적인 윤리의식이다. 모두가 좋아하고 바라며 만족스러워하는 바에 충실한 것이 곧 선이었는데 심각하게 이의를 제기할 이유도 없어 보인다. 물론 공리주의가 다른 윤리이론에 비해 유독 비판의 도마 위에 오르는 경우가 많지만, 이러한 비판들은 대개 공리주의의 현실적 위력 앞에서 번번이 무력해진다. 그 현실적 위력의 핵심은 좋아함 즉 쾌락이다. 공리주의의 창건자 벤담은 도덕의 근원을 신의 명령이나 교회의 권위가 아닌 쾌락(pleasure)에서 찾았다. 모두가 좋아하고 바라는 것이 곧 선이라는 공리주의는 그 단순명쾌함과 현실적 위력으로 해서 현재 가장 강력한 윤리이론으로 받아들여지고 있다.¹⁶⁾

공리주의가 흥미하고 있는 현재의 사태는 “한낱 좋음(goodness)을 ‘도덕적으로 좋음’(moral goodness) 곧 ‘선’ 내지 ‘착함’과 혼동한 데서 빚어진 것으로 보인다. 좋음과 선의 혼동 또는 무차별적 사용은 결국 윤리 문제를 이익(분배)의 문제로 전환시키고, 가치 상대주의를 일반화시켜 도덕 상대주의를 조장하고, 마침내는 윤리 문제를 유아무야로 만드는 요인이 되고 말 것이다.”¹⁷⁾ 나 개인은 물론이고 우리 전체가

16) 정원규, 「공리주의에 대한 패러다임적 독해」, 『철학』 78, 한국철학회, 2004, 271~275면 참조.

17) 백종현, 「윤리 문제의 근본 주제」, 『철학사상』 23, 서울대 철학사상연구소, 2006, 34면, 40~41면. 백종현은 다음과 같이 덧붙이고 있다. “도덕적 선이 기초적으로 쾌락의 감정이라면, 쾌락을 주는 것은 무엇보다 유용성(utility)인 만큼, 도덕적 선은 유익함을 내용으로 가질 것은 정한 이치이다. 그래서 이른바 공리주의자들은 도덕적 선과 옳음과 유익함 또는 공리성과 행복 및 쾌락을 내용상

바라고 좋아하는 것이라고 할지라도 얼마든지 선이 아닐 수 있다는 냉정한 판단은利害와 好惡의 절박함 앞에 무력하다.

공리주의는 고대의 에피쿠로스(쾌락주의)를 계승하여 학문적 실용주의로 발전시킨 것이다.¹⁸⁾ 쾌락주의가 보는 세계는 즐겁고 신나는 곳이 아니었다. 세상은 원래가 살만한 곳이 못되니 어쨌거나 이 한 몸 보존하며 살아남는 게 지상과제라는 단순한 생각이 쾌락주의의 원형이고, 그런데 너도 나도 나 하나 살고 보자고 덤비게 되면 공멸하게 되니 적당한 선에서 타협하는 것이 좋지 않겠느냐는 제안이 공리주의에서 말하는 이른바 사회계약론이다. 만인의 만인에 대한 투쟁, 인간은 타인에 대해 모두 늑대라는 것이 공리주의의 기본적인 세계관이며 인간관이다.

근대과학이 지닌 최대의 약점은 윤리성의 결여이다. 근대에 들어서면서 진리와 윤리의 연결고리가 끊어졌다. 근대는 신의 자리에 인간의 理性을 밀어 넣음으로써 인간의 주체성을 고양하였지만, 동시에 그때까지 윤리의식의 근거가 되었던 선형적 이념조차 밀어내는 결과를 초래했다. 이로써 인류는 일종의 윤리적 공백상태에 직면하게 되었고 현재까지도 이 문제는 숙제로 남아 있다. 아마도 서로의 이해관계를 합리적인 선에서 적절히 조절하지는 공리주의적 입장은 근대적 이성을 근거로 제출할 수 있는 최선의 윤리적 선택이었지 않을까 싶다.

그런데 현대에 들어서는 이성조차도 도마 위에 올라갔고, 윤리적 회의주의는 더욱 깊어졌다. 근대철학이 의기양양하게 신의 자리에 밀어넣었던 바로 그 주체가 붕괴된 것이다. 이러한 흐름을 이끌고 있는 것이 이른바 해체주의, 포스트모더니즘, 혹은 노마디즘 등으로 일컬어지는 일련의 사조들이다. 이들은 주체의 공백 혹은 죽음을 단언하면서 동시에 주체를 근거로 한 윤리와 진리의 부재조차 선언했다. 오로지 있는 것이라고 욕망뿐이라는 것이다. 이들은 인간은 사유하기 때문에 존재하는 것이 아니라 욕망함으로써 존재한다고 본다. 생각하는 주체는 없고 욕망하는 주체만 있다. 욕망만이 나를 형성하는 본질적인 요소이며 동력이고, 또한 자유의 근본조건이라고 파악한다.

포스트모더니즘에서 이드(id)의 욕망은 윤회의 동력이 되는 갈애가 아니다. 주체의

으로 같은 것이라고 주장하기에 이른다. 그리고 이 주장이 받아들여지는 경우 윤리 문제는 손익의 문제에 다름 아니다.”

18) 박종원, 「공리주의 윤리설의 존재론적 기초에 대한 연구」, 『철학』 92, 한국철학회, 2007, 113~117면.

순수한 본질이며 해방과 자유의 힘이다. 인간은 욕망함으로써 자유로울 수 있다. 욕망을 소비할 때 비로소 자유롭다. 욕망의 성스러움은 주체와 진리가 다양하게 설정될 수 있음을 함축한다. 내 욕망의 깃발이 꽂히는 곳은 그 곳이 어디든 나의 영토가 된다. 포스트모더니즘이 자본주의와 의기투합하고 있는 것 아니냐는 혐의를 받는 이유가 이 같은 욕망의 노마드성에 있다. 포스트모더니즘은 신의 자리를 점령해 왔던 이성적 주체를 밀어내고, 주체와 진리와 관련하여 정착되고 고정된 사고 자체에 대한 전복을 도모한다는 점에서 가히 혁명적이라고 할 수 있다.

20세기 서구철학의 보편적인 현상은 상대주의 회의주의의 양산이라고 할 수 있다. 유럽 대륙의 현상학과 실존철학, 영미의 분석철학은 형이상학을 회피하고 지성공동화현상을 유발했다는 점에서 동일한 문제점을 내포하고 있다. 인간본성을 전제하지 않고는 규범이론을 구성할 수 없다면 어떠한 규범이론도 형이상학에 기초하지 않을 수 없다. 왜냐하면 인간본성의 전제는 본질상 형이상학적이기 때문이다. 이렇게 형이상학을 회피하려는 정치철학은 거대한 자기기만(a grand game of self-deception)이라는 비판에 직면해 있다.¹⁹⁾

그렇다고 해서 지금에 와서 선불리 객관규범을 다시 세우는 방향으로 길을 잡을 수도 없고 그렇게 되지도 않을 듯싶다. 객관규범은 늘 전체주의와 뒤섞이곤 했으며, 많은 경우 전체주의적 가치체계는 객관이라는 이름하에 주체의 자율성을 억압했던 것 또한 사실이기 때문이다. 그렇지만 조금만 조심하면 이 둘은 그렇게 마구 헛갈리지는 않는다. 전체주의는 고집과 독선을 무분별하게 객관화한다. 전체주의에는 상호주관적인 가치, 공유가치를 찾아내고 그것을 상호확인 하는 과정이 생략되어 있다. 그런데 바로 이러한 과정이 주체의 자존심과 자긍심을 굳건히 하는 일이다.²⁰⁾

관계 속에서 살아간다는 것은 나를 고집스레 지켜내는 어떤 것이 때로는 폭력이 될 수도 있다는 뜻이다. 지켜내야 할 무엇이 있다는 것, 순수하고 청정한 어떤 것이 있다는 것, 이런 것들이 드물지 않게 남을 억압하고 타자화 하는 수가 있다. 결국 현대사회의 윤리는 고집과 독선을 배제한 주체를 확립한 상태에서, 주체들 간의 공유가치를 발견하고 그것을 객관화하는 방향으로 정립하여야 할 것이다. 그렇다면 일단 가장 중요한 작업은 고집과 독선을 배제하는 일일 텐데, 그것은 고집과 독선에서

19) 김주성, 「존 롤즈와 승계호: 현대 자유주의 정치철학의 갈림길」, 『사회비평』 11, 나남, 1994 참조.

20) 승계호 저, 김주성 외 역, 『직관과 구성』, 나남출판, 1999, 41~43면, 340면, 390~391면 참조.

비롯된 말의 폭력성과 억압성을 비판적으로 지적하고 점검하는 과정을 통해서 밖에 다른 도리는 없어 보인다.

‘행복’은 생각만큼 그렇게 순진한 개념이 아니다. 행복은 ‘인간의 목적이 지향하는 최상의 좋음’이라고 할 수 있겠는데, “아리스토텔레스에게서 ‘ 좋음’이란 결코 도덕적 선과 동의어가 아니며, 최선의 좋음 역시 도덕적인 최고선과 동의어라 볼 수 없다.”²¹⁾ 특히 불교 경전에는 행복에 해당되는 단어가 나오지 않는다. 대략 비슷한 의미로 安樂이라는 단어가 있는데, 이는 공리주의적인 근대철학에서 말하는 행복과는 전혀 다르다. 행복이라는 말은 고대의 현세긍정적인 생활감각을 담고 있으며 따라서 불교에 수용되기는 어렵다.²²⁾

선 수행 교육을 통해 도달하려는 곳은 행복이 아니라, 대상의 실상 복원이다. 그것을 깨달음이라고 칭해왔다. 화두 수행은 말을 통해 말과 의식에 가려진 실상을 회복하려는 교육론이다. 개별상으로 실재하는 대상은 말하여지지 못하고, 말하여진 것들은 실재하지 못하는데, 그래서 말하여진 것들은 도리어 말하여지지 못하는 것들을 왜곡하거나 억압한다. 말하여지지 못하거나 말하여질 수 없는 것들에게, 말은 그렇게 폭력이 된다. 말의 폭력 앞에서 말하여지지 못한 것들은 끝내 실종된다.

‘知之一字 衆妙之門’나 ‘空寂靈知’²³⁾라는 선가의 말귀는, 화두를 통한 知의 훈련 즉 교육 행위를 통해 분석지의 한계를 포착하고 또 그것을 넘어설 수 있고 또 넘어서야 한다는 것을 보여준다. 또 그것은 분석지로 파악된 출세간적 가치 역시 넘어서야 한다는 것을 보여준다. 靈知는 문자로 아는 妄知와 깨달음을 통해 아는 眞知가 서로 들러붙어 있는 것이며, 그래서 道라고 했다. 망지가 迷이고 진지가 悟라면, 미를 버리고 오를 택하라고만 해도 그만일 텐데, 미와 오 둘 다를 잊고 신령한 근원에 젖어 들어가야 한다고 했다.²⁴⁾ 망지의 고집과 독선은 진지에 의해 비판되겠지만, 진지 또한 제 자신의 고집과 독선을 경계할 수 있어야 폭력이 되지 않을 것이기 때문이다.²⁵⁾

21) 백종현, 앞의 2006 논문, 37면.

22) 가와이 하야오 · 나카자와 신이치, 김옥희 역, 『불교가 좋다』, 동아시야, 2007, 135~168면 참조.

23) 宗密 述, 『禪源諸詮集都序』, 大正藏 48, 402c~403a, “諸法如夢, 諸聖同說, 故妄念本寂, 塵境本空, 寂寂之心, 靈知不昧, 即是空寂之知, 是汝眞性. 任迷任悟, 心本自知, 不藉緣生, 不因境起, 知之一字, 衆妙之門.”

24) 백련선서간행회 역, 『山房夜話』, 장경각, 1989, 104~05면 참조.

이렇게 선의 교육은 기용과 살활을 통해 말을 타고 말의 폭력성을 넘어서고자 하는 교육 행위였다. 화두는 스스로 말됨을 포기함으로서 말의 한계와 폭력성을 드러내어, 마침내 말하여지지 못한 것들을 복원하고 회복하고자 한다. 화두 수행에서 나타나는 교육적 특징은 공리주의적 윤리관이나 윤리적 회의주의를 넘어서 근대 이후 끊어진 윤리성을 교육을 통해 복원할 수 있는 새로운 방향성 내지는 단초를 열 수 있는 계기가 될 수 있을 것이다.²⁶⁾

V. 맺음말

聲聞과 獨覺이 중심이 되었던 인도불교 수행 전통에 역사성과 사회성을 좀 보탠 것이 菩薩 즉 보리살타의 출현이었다. 보리살타(bodhi satta)에는 깨침(覺, bodhi)과 중생(有情, satta)이 들러붙어 있다. 하지만 보살사상 역시 출세간 중심주의에서 크게 벗어나지 못했다. 그래서 사회성과 역사성을 중심으로 하는 현세적 가치를 담아내기에는 역부족이었다. 중국 교학불교는 敎判이라는 시스템을 통해 인도불교의 중국화

25) 선재동자가 樓閣에 들어가자 문이 닫혔다는 화엄경 입법계품의 얘기는 『서장』의 첫머리에서부터 나온다. 이 비유는 해탈의 함정 즉 두려워해야 할 곳을 지적한 것이며, ‘깨달아 들어가는 것’보다 ‘깨달았다는 사실 즉 방편을 버리는 것’이 더 중요하다는 뜻을 함축한다고 간화선에서는 마침내 읽어냈다. 정영식, 『『화엄경』 해석을 둘러싼 간화선자와 목조선자의 차이-「入法界品」入樓閣 이야기』를 중심으로, 선학원선리연구원 학술회의 발표자료집, 2008 참조.

26) 禪을 교육학적인 측면에서 연구를 진행한 몇 가지 사례를 들면 다음과 같은 것들이 있다. Heesoon Bai, "Beyond educated mind: Towards a pedagogy of mindfulness", In B. Hockings, J. Haskell, & W. Linds Eds., *Unfolding bodymind: Exploring possibilities through education* (pp. 86~99). Brandon, VT: The Foundation for Educational Renewal; Aditya Adarkar · David Lee Keiser, 2001; Aditya Adarkar, David Lee Keiser, "The Buddha in the Classroom Toward a Critical Spiritual Pedagogy", *Journal of Transformative Education* Vol. 5. No. 3, 2007, pp. 246~261; Robert James Hattam, Julie Matthews, "Did Buddha laugh? Zen, humour and pedagogy", Annual International Education Research Conference paper, Australian Association for Research in Education, 2004, pp. 1~16. 이러한 연구사례들이 모두 윤리적 문제 등 현대 사회의 여러 문제의 원인과 그 해결의 단초가 교육에 있다고 보고, 불교 특히 禪에서 교육학적으로 의미 있는 내용을 도출해내고 있다. 하지만 학문분야의 제약으로 인해 선 문헌 원전을 직접 연구하거나 선사상을 깊이 있게 통찰하는 데는 한계를 보인다.

를 피했다. 그들은 인도에서 유입된 불경을 자신들의 관점에 맞추어 범주화하는 방식을 취했다. 禪의 화두 수행은 인도 전통의 대승 보살 사상을 계승하는 동시에 사회적 가치와 역사적 가치를 더욱 보강했다.

화두 수행을 중심으로 하는 禪의 교육 행위는 교육자와 피교육자 사이의 ‘관계’와 ‘말[言語]’을 핵심적인 교수법으로 채택했다는 점에서 특징적이다. 이런 교육 행위의 흔적은 1700 공안으로 알려진 선사들의 다양한 法舉揚과 선문답에서 줄탁동시의 사례에서 목격할 수 있다. 그리고 이를 이론적으로 일목요연하게 정리한 것이 『禪門手鏡』에서 보이는 살화와 기용 등으로 나타난다.

인도불교 전통에서 깨달음의 지혜를 나타내는 말은 한자어 般若로 音譯되었고, 智慧로 의역되었다. 智와 知 사이의 간격을 정확히 확정할 수는 없지만, ‘知之一字衆妙之門’이나 ‘空寂靈知’라는 표현에는 앎과 교육 행위의 엄중함을 담아내고자 했던 중국 불교도들의 열망이 담겨있다고 생각된다. 그것은 분석지가 실재 대상에 대한 폭력성을 내재하고 있을 수밖에 없다는 점을 통찰하고, 知를 통해 知를 넘어서려고 했던 것이다.

선의 화두수행은 수행 지상주의나 깨달음 지상주의적 관점으로는 이해되지 않는다. ‘행복’으로 집약되는 공리주의적 관점 역시 화두 수행이 지향하는 것과는 거리가 멀다. 화두 수행을 통한 교육행위는, 말과 마음이 가지고 있는 의식의 독선과 속박 그리고 폭력성을 드러내고 ‘自在’로 표현되는 의식의 자발성을 구가한다는 점에서 윤리적 맥락을 드러낸다. 이러한 선가의 화두 수행 교육은 근대 이후 교육계에서 나타난 윤리의 결여현상 혹은 윤리적 공백 상태를 해결할 수 있는 단초를 제공할 수 있을 것이다.

참고문헌

- 鳩摩羅什 譯, 『維摩詰所說經』, 大正藏 14
- 巨璇 集說, 『禪文手鏡』, 韓佛全 10
- 曇無讖 譯, 『大般涅槃經』, 大正藏 12
- 紹隆 編, 『佛果圓悟禪師碧巖錄』, 大正藏 48
- 宗密 述, 『禪源諸詮集都序』, 大正藏 48
- 宗密 述, 『原人論』, 大正藏 45
- 『禪林寶訓合註』, 卍續藏 64
- 백련선서간행회 역, 『碧巖錄』 (上), 장경각, 1993
- 백련선서간행회 역, 『山房夜話』, 장경각, 1989
- 가와이 하야오 · 나카자와 신이치 저, 김옥희 역, 『불교가 좋다』, 동아시아, 2007
- 성 철, 『선문정로』, 장경각, 1981
- 승계호, 김주성 외 역, 『직관과 구성』, 나남출판, 1999
- Chanju Mun, *The History of Doctrinal Classification in Chinese Buddhism: A Study of the Panjiao System*, University Press of America, 2005
- Jean Smith, *The Beginner's Guide to Zen Buddhism*, Bell Tower Book, 2000
- Aditya Adarkar, David Lee Keiser, "The Buddha in the Classroom Toward a Critical Spiritual Pedagogy", *Journal of Transformative Education* Vol. 5. No. 3, 2007
- Heesoon Bai, "Beyond educated mind: Towards a pedagogy of mindfulness", In B. Hockings, J. Haskell, & W. Linds Eds., *Unfolding bodymind: Exploring possibilities through education*, Brandon, VT: The Foundation for Educational Renewal; Aditya Adarkar · David Lee Keiser, 2001
- K. S. Prasad, *Language and Mind(Vol. 2): The Classical Indian Perspective*, New Delhi: Decent Books, 2008
- Peter K. Bol, *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford University Press, 1994(피터 K 볼 저, 심익용 역, 『중국 지식인들과 정체성: 斯文을 통해 본 당송 시대 지성사의 대변화』, 북스토리, 2008)
- Peter N. Gregory, *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism*, University of Hawaii Press, 2002
- Robert James Hattam, Julie Matthews, "Did Buddha laugh? Zen, humour and pedagogy", Annual International Education Research Conference paper, Australian Association for Research in Education, 2004

- 김주성, 「존 롤즈와 승계호: 현대 자유주의 정치철학의 갈림길」, 『사회비평』 11, 나남, 1994
- 로렌스 맥크레이(Lawrence Mccrea) · 파리말 파틸(Parimal Patil), 성청환 역, 「불교철학과 문
헌학, 전통과 혁신 그리고 지성사의 경계-즈나나스리미뜨라의 언어철학」, 『불교평
론』 31, 만해사상실천선양회, 2007
- 박종원, 「공리주의 윤리설의 존재론적 기초에 대한 연구」, 『철학』 92, 한국철학회, 2007
- 변희욱, 「大慧 看話禪의 破邪顯正」, 『한국선학』 15, 한국선학회, 2006
- 백종현, 「윤리 문제의 근본 주제」, 『철학사상』 23, 서울대 철학사상연구소, 2006
- 성원(문찬주), 「중국불교교판사상사: 통합주의와 종파주의의 교차로」, 『불교평론』 31, 현대불
교신문사, 2007
- 정영식, 「『화엄경』 해석을 둘러싼 간화선자와 목조선자의 차이-「入法界品」 入楞閣 이야기를
중심으로」, 선학원선리연구원 학술회의 발표자료집, 2008
- 정원규, 「공리주의에 대한 패러다임적 독해」, 『철학』 78, 한국철학회, 2004

The Function and Role of *Hwadu* in the Context of Education and Ethics

Park, Jae-hyeon

Buddhism in India was vulnerable to its social and historic nature due to its inherent characteristics. In contrast, before the introduction of Buddhism, East Asian traditional ideas had strong beliefs about society and history. Therefore, since Buddhism was introduced to China, internalizing social and historical values has been the debt and mission of Chinese Buddhists. The practice of *Hwadu*(話頭) and classification of Buddha's teaching(教判) were the fruit of Chinese Buddhism in this effort.

Zen Masters trained disciples with unique methods of teaching and learning. They adopted the "relationship" and "word" of educators and educators as key teaching methods. In this sense, the educational orientation and method of Zen is distinct from that of the general religious tradition. This is well summarized in *Seonmunsugyeong*(禪門手鏡) and *Blue Cliff Record*(碧巖錄).

It is problematic to accept the practice of *Hwadu* in the sense that practice and enlightenment are the best values. It is equally dangerous to approach from a utilitarian point of view that aims for happiness. Zen's *Hwadu* inherited the idea of the Bodhisattva of the Indian tradition and at the same time reinforces the temporal center of Chinese values. The practice of *Hwadu* goes beyond the self-righteousness and bondage of words and hearts. Thus, it shows the ethics of seeking freedom of consciousness expressed as 'autonomy(自在)'.

Key Words : *Hwadu*, Zen, Education, Ethics, Eudaimonia, Knowledge