

개인의 자율과 승단의 유지

- 붓다의 유훈을 중심으로 -

안 양 규*

차 례

- | | |
|-----------------|-----------------|
| I. 들어가는 말 | III. 승단의 유지 |
| II. 개인의 자율적 수행 | 1. 자주·법주에 대한 |
| 自洲(atta-dīpa) | 붓다고사(Buddhagho- |
| 法洲(Dhamma-dīpa) | sa)의 견해 |
| 1. 권위적인 조직의 초월 | 2. 법·율의 분화와 |
| 2. 개개인의 자증 | 제도화 |
| 3. 보편성 | 3. 법·율에 관한 |
| | 붓다고사의 이해 |
| | IV. 결 어 |
-

I. 들어가는 말

개인의 수행과 승단이라는 조직의 유지는 항상 조화롭게 진행되는 것은 아니다. 가장 바람직한 관계는 개개인의 수행이 승단의 조직에 의해서 보호되고, 고무되고 아울러 종단은 하나의 조직으로서 발전되어 가는 것이다. 그렇지만 때로는 조직의 유지라는 측면에서 개개인의 수행이 종속되거나 희생되기도 한다. 조직의 보호라는 외면적인 측면이 우선시되어 개인의 자유와 개성이 외면시되기도 한다.

현대사회에 들어와서 조계종은 조직으로서의 바람직한 역할을 제대로 수행하지 못하고 있다. 내용 없는 조직은 거기에 속해있는 승려들의 자율적 수행을 보장해 주지 못하고 오히려 역기능만 만들어 내고 있는 것이다. 전통적으로 불교는 다른 종교 도덕과 달리 개인의 자율이 무엇보다도 중시된다. 카톨릭의 중앙집권적인 조직체계와 비교해 보면, 불교의 자율적인 운영체계는 자못 특징적이다. 수행자 개개인의 자율이 이렇게 강조되는 것은 붓다의 마지막 가르침 중의 하나인 자주·법주¹⁾에서 그 기원을 찾아볼 수 있다. 본고에서는 붓다의 유훈인 자주·법주를 중심으로

1) Atta-dipa와 Dhamma-dipa는 한역 경전에서 自燈明과 法燈明으로 번역되기도 한다. 다른 번역으로는 自洲나 法洲도 보인다. dipa라는 말 자체가 '등불'과 '섬'이라는 두 의미를 함께 지니고 있기 때문에 이렇게 번역되고 있는 것이다. 전통적으로는 중국불교나 한국불교에서는 자주·법주 보다는 자등명·법등명이 더 널리 알려져 있다. 그러나 팔리 불교 전통에서는 dipa를 섬으로 이해하고 있다. 인생은 종종 불교에서 苦海라고 말해진다. 바다에서 풍화나 폭풍우 등에서 가장 안전한 곳은 다름 아닌 섬이다. 인생이라는 불확실한 망망대해에서 가장 진정한 의지처는 섬인 것을 고려할 때, dipa를 섬으로 이해하는 것이 더 타당할는지 모른다.

개인의 자율성이 조직의 유지보다도 더 중요시되고 있음을 확인해 보고자 한다. 승가의 존재 의의를 붓다 시대에 거슬러 올라가 살펴보면 조계종의 분류 이해나 바람직한 미래 운영에 도움이 되리라고 생각한다.

II. 개인의 자율적 수행

自洲(atta-dīpa) · 法洲(Dhamma-dīpa)

1. 권위적인 조직의 초월

자주·법주의 가르침은 『대반열반경』(Mahāparinibbāna-Suttanta 이하 『열반경』)에서 그 모습을 드러낸다. 이 가르침은 붓다의 사후 불교도들은 누구를(또는 무엇을)의지해야 할 것인가 하는 문제와 관련하여 설해지고 있다. 먼저 자주·법주가 설해진 배경과 그 내용을 자세히 분석해 보자. 붓다는 벨루바(Beluva)라는 한 마을에서 우안거를 아난다와 함께 지내게 된다. 그 당시 흉년이 들었기 때문에 붓다는 마을 주민들의 공양 부담을 덜어주기 위해 다른 비구들을 풀어져서 이 마을 저 마을에서 안거를 보내도록 지시한 후, 자신은 아난다만을 동행하여 안거를 지내게 된 것이다. 안거 직후 붓다에게 격심한 질병이 발생하게 된다. 그 질병의 고통은 죽음에 이를 정도로 격심한 것이었다. 붓다는 이 병고를 무사히 극복하였다. 아난다는 붓다의 병고에 무척 놀랐지만, 붓다가 교단에 관해 어떤 유언을 말하지 않고 그냥 입멸하리라고는 생각하지 않았다고 고백한다. 이러한 아난다의 고백에 대하여 붓다는 승단의 존속·유지의 문제를 부정하여 다음

과 같이 대답한다. “아난다여! 비구승단(Saṃgha)이 나로부터 무엇을 바라고 있는가? 아난다여, 나는 이미 법을 설했다. 무엇인가를 비밀스러운 가르침으로 남겨놓지 않고, 아난다여! 여래는 법에 관하여 師拳(acariya-muṭṭhi)을 만들지 않았다. 아난다여, 요컨대, 만약 누군가가 ‘나는 비구 승단을 지도한다’거나 ‘승단이 나에게 의지해야 한다.’라고 생각하는 자가 있다면, 그로 하여금 비구 승단에 관하여 어떤 말을 하도록 요청하여라. 그러나 여래(Tathāgata)는 자신이 비구 승단을 지도한다거나 비구 승단이 자신에게 의지해야 한다고 생각하지 않는다. 따라서 왜 여래가 비구승단에 관하여 어떤 말을 해야 하겠는가?”²⁾

아난다는 붓다의 임박한 죽음을 목격하고 교단의 유지라는 관심사에서 붓다에게 교단의 존속에 관하여 질문을 하고 있다. 붓다의 재세시, 4부대중은 붓다를 구심점으로 하여 단결되어 있을 것이므로, 교단에 문제가 발생할 때 붓다의 권위에 의해 해결될 수 있었을 것이다. 그러므로 붓다의 사후 붓다를 대신하는 후계자를 모색하는 것은 당연할 것이다. 붓다는 아난다의 기대와는 달리, 승단의 유지에는 관심을 보이지 않고 개개인의 수행과 자율을 설하고 있다.

자주·법주의 가르침은 어떠한 가르침보다도 붓다의 정신을 가장 잘 대변하고 있는 것으로 받아들여지고 있다. 현대의 저명한 서구의 불교학자들도 이 가르침을 붓다의 근본적인 성격을 잘 반영하고있다고 본다.³⁾ 법주에서의 법은 3가지 측면에서 고찰될 수 있다고 필자는 본다. 첫째, 법주에서의 법은 조직의 한계를

2) DN ii p.100.

3) 예를 들면 Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1988 p.119 ; Winternitz *A History of Indian Literature*. Tr. by V. S. Sarma. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983. pp.38f.

초월하는 것이다. 둘째, 법은 외적인 권위에 의해서가 아니라 수행자 개개인에 의해 이해되어야 한다. 셋째, 법은 특정인에게만 적용되는 것이 아니라 모든 이에게 열려있다. 먼저 법주의 첫 번째 성격을 살펴보자.

아난다의 주된 관심사는 붓다가 그의 입멸전에 붓다의 후계자를 지정하거나 또는 적어도 승가 유지를 위한 어떤 법적인 조치를 해야한다는 데 있다. 승가가 하나의 단일된 붓다의 제자들의 조직으로 처음으로 탄생한 시기부터 시작하여 붓다의 마지막 여행시기까지 비구 승가는 상당히 조직적으로 잘 성장하였음에 틀림없다. 붓다의 입멸 이전에 이미 비구승가는 규모면에서나 조직면에서 많은 발전을 이루고 있었음에 틀림없다.⁴⁾ 이렇게 형성·발달된 승가를 유지하려고 하는 아난다의 관심사를 충분히 이해할 수 있다.

‘승가’에 대한 아난다의 관념은 단지 외면상 잘 정비된 체계화된 조직임을 알 수 있다. 따라서 붓다는 승가를 자신의 우두머리로 하는 한정된 조직체로 여기거나 어떤 특정 규율에 의해 규제되는 종파에 제한시키려 하지 않고 있다.⁵⁾ 확실히 승가와 관련한 붓다의 일차적인 이해는 열반을 증득하려는 남녀의 모임이고, 그리고 그들 모두를 위해 이러한 열반이라는 목표를 성취하도록 조건 및 환경을 만드는 공동체라는 것이다.⁶⁾ 자신의 후계자를 지목하지 않으려는 붓다의 의도는 미래에도(붓다의 사후에도) 승가를 운영하는 데 있어 개인적인 권위에 의한 지도는 없어야 한다는 것을 의미한다.⁷⁾

4) S. Dutt. *Buddhist Monks and Monasteries of India*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1962. p.52.

5) S. Dutt. 앞의 책, p.51.

6) Gombrich, "How the Mahāyāna Began" in *Journal of Pali and Buddhist Studies* vol. 1 March pp. 29-46. 1988. p.35.

7) S. Dutt. *The Buddha and Five after Centuries*. London. 1957

붓다 재세시에도 붓다의 후계자 문제를 둘러싼 논의가 있었음을 볼 수 있다. 물론 이 경우에도 붓다는 단호히 이 문제를 거절했다. 붓다가 점점 노화하는 것을 보고, 데바닷타(Devadatta)는 붓다에게 자신을 후계자로 삼아 줄 것을 요청했다. 그러나 붓다는 그의 요청을 다음과 같이 거부했다. 데바닷타처럼 악인을 어떻게 후계자로 삼을 것인가? 사리풋타(Sariputta)나 목갈라나(Moggallāna)와 같은 두 훌륭한 제자조차 후계자로 삼으려고 결코 생각하지 않았다는 것이다.⁸⁾

조직에 있어 권위를 대신하는 법의 성격은 브라흐만인 밧사카라(Vassakāra)와 아난다(Ānanda) 사이의 대화에서도 잘 드러난다. 붓다가 입멸한 지 얼마 되지 않은 시기에 브라흐만 밧사카라가 아난다에게 붓다에 의해 지명된 후계자가 있는지 묻는다. 이에 아난다는 “법이 우리의 의지처이다.”라고 대답한다.⁹⁾

조직 내에서의 개인의 권위를 부정하는 것은 결국 개개인의 자존성을 강조하게 된다. 붓다는 후계자 지정 대신에 아난다에게 가르친다. “너희들 개개인은 자신을 자신의 섬으로 만들지, 다른 어떤 것도 의지처로 삼지 말라. 너희들 개개인은 법을 자신의 섬으로 만들지, 다른 어떤 것도 의지처로 삼지 말라.”¹⁰⁾ 이상의 인용문에서 ‘자기 자신을 자신의 섬’으로 삼으라고 하는 것이나 ‘법을 자신의 섬’으로 삼으라고 하는 것은 외형적인 어떤 권위자나 조직의 수장에게 의존하지 말고 자기 자신이 먼저 자존과 자립을 확보하라는 것이다.

구체적으로 법주·자주의 가르침은 무엇일까? 붓다는 4년치

p.63.

8) Vin ii p.188.

9) MN iii pp.9ff.

10) DN ii p.100.

를 가지고 설명한다. 4념처란 身念處, 受念處, 心念處, 法念處를 말한다. 정신적인 측면에서나 육체적인 측면에서 한 개인의 행동거지와 거기에 기인한 여러 심리상태를 빠트림 없이 관찰하는 것이다. 사념처의 수행은 철저히 자기 자신을 중심으로 하여 이루어진다. 여기에는 어떤 외적인 권위나 조직의 필요성은 내재하지 않는다. 오히려 자기 자신의 노력에 의해 스스로를 계발하는 것이 요청되는 것이다. 만약 외형적인 조직이나 스승이 필요로 한다면 그것은 수행자가 바른 수행을 하기 위할 때일 뿐이다. 결코 어떠한 조직도 스승도 수행자가 추구하는 열반을 증득시키지는 못한다. 붓다 자신도 이러한 스승의 역할과 한계를 분명히 밝혔다. 자기 자신은 결코 길을 안내하는 도사(導師)에 불과할 뿐이라고 자신의 역할과 한계를 분명히 하였다.

붓다가 자신은 승가를 이끄는 지도자라고 생각을 하지 않았다고 말하는 것은 자신을 물질적으로 숭배하려는 것을 거부하는 것과 그 궤를 같이한다. 입멸직전 붓다는 사라쌍수 하에 누워 있을 때 천상에서 온갖 종류의 꽃과 향료가 내려와 붓다를 공경하였다. 붓다는 이러한 외형적인 공경의 모습을 거부하고 대신 법을 제대로 수행하라고 가르친다. 아무리 붓다가 위대할 지라도 법을 제대로 수행하는 것에는 미치지 못하다는 것을 가르치고 있는 것이다. 개인에 대한 숭배행위는 적극적으로 부인되고 있는 것이다.¹¹⁾

2. 개개인의 자증

11) DN ii pp.137f.

법주에서 법의 첫 번째 성격, 즉 조직의 부정은 곧 법의 두 번째 성격, 즉 자증과 긴밀히 연계되어 있다. 자주 법주에서 자(atta)가 법(dhamma)와 대등한 위치를 차지하고 있는 것을 볼 수 있다. 여기서 atta(自我)란 무엇일까? 일부학자는 여기서 自我를 힌두교의 아트만(Ātman)과 유사한 것으로 이해하려고 한다. 그렇지만 여기서 atta라는 말은 단지 다른 사람(또는 다른 대상)에 대조하여 사용되는 재귀대명사일 뿐이다.¹²⁾ Atta·dipa는 외적인 어떤 것에도 의존하지 말고 자기 자신을 의지처로 삼으라고 하는 자존과 자율을 의미한다. 담마파다(Dhamma-pada)에서 “자기 자신이야 말로 자신의 구세주이지, 다른 어떤 구원자가 있겠는가?”라고 하는 것과 같은 의미이다.¹³⁾

곰브리치(Gombrich) 교수가 바르게 지적했듯이, “붓다의 법은 강한 형태의 이른바 ‘종교적 개인주의(religious individualism)’를 나타내고 있다.”¹⁴⁾ 종교적인 개인주의는 정신적인 평등과 종교적인 자아 추구를 강조한다. 개개의 수행자는 매개자의 개입을 필요로 하지 않고, 자신의 노력에 의해 종교적인 목표를 추구하는데 일차적인 책임을 지닌다.¹⁵⁾

다른 어떠한 권위들의 수용에 대항하여 개개인의 법의 자증이 칼라마 경전(Kālāma Sutta)에 잘 설명되어 있다. 이 경전에서 붓다는 칼라마에게 자증을 강조한다. 어떠한 주장을, 단지 예전부터 잘 전달되었기 때문에 또는 전통 때문에 또는 이름있는 수

12) Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press. 1982 pp.73-6.

13) Dhṛp 160.

14) Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. 1988. p.72.

15) Steven Lukes, *Individualism*. Oxford 1973. p.94. Gombrich 앞의 책, 1988 p.72에서 재인용. 곰브리치 교수는 이들 종교적인 개인주의 성격들을 불교에 적용하여 다루고 있다.

행자가 말했기 때문에 무조건적으로 수용해서는 안된다. 자기 스스로 옳고 그릇을 안 뒤에야 그 주장을 받아들이라고 가르친다.¹⁶⁾ 법 그 자체는 다른 사람의 개입없이 직접 이해되어야 한다. “법은 바로 여기서 보여질 수 있는 것이고, 즉각적으로 효과가 있는 것이고, 질의를 환영하고, 열반으로 이끄는 것이고, 현명한 자들에 의해 스스로 경험되어 질 수 있는 것(paccattam veditabbo viññuhi)이다.¹⁷⁾ 법에 대한 개개인의 앎은 권위자가 말한 것이라고 해서 무조건적으로 받아들이는 것을 용납하지 않는다.

3. 보편성

법주의 법의 세 번째 특징은 法の 보편성이다. 조직의 구속을 받지 않는 법은 師拳(acariya mutthi)에 속하는 것이 아니다라고 붓다는 선언하고 있음을 보았다. 붓다의 법은 특정한 종파에게만 주어지는 것이 아니라, 모든 중생을 위한 것이다. “만약 그의 추종자들이 어떤 종파를 형성했다면, 그 종파는 그 자체로서 목적이 아니라 많은 사람들의 행복과 복지를 증진시키기 위한 수단으로 보아야 한다.”¹⁸⁾ 붓다가 가르친 법은 누구에게나 즉시 접근 가능한 것이다. 특별히 누구를 위해 숨겨놓은 법이 없다는 것은 법의 보편성을 보여주는 것으로, 특정인이나 특정 종파 내지 종파 전에만 국한된 것이 아니라 만인에게 개방되어 있다.

한 경전에서 붓다는 가르치고 있다. 세 가지가 숨김없이 모두에게 열려 비추고 있다 : 달, 해 그리고 붓다가 가르친 법과 율

16) AN I p.188.

17) MN i p.266.

18) S. Dutt, 앞의 책, 1962. p.51.

(Dhamma-Vinaya).¹⁹⁾ 붓다는 법을 모두에게 가르쳤기 때문에 법은 모든 이에게 차별 없이 평등하게 열려있는 것이다.

우리는 『열반경』에서 법의 보편성을 보여주는 장면들을 볼 수 있다. 마라(Mara)가 붓다에게 입멸을 간청하던 중, 마라는 붓다에게 정각 직후 그가 한 약속들을 상기시킨다. 정각 직후 마라는 붓다에게 다가가 즉시 입멸할 것을 요청한다. 이에 붓다는 그의 요청을 거절하며 다음과 같이 선언한다. “악한자여! 나는 입멸하지 않을 것이다. 나의 비구, 비구니, 재가 남자신도 그리고 재가 여자신도가 성취되고 훈련되고 단련되고 학식이 풍부하게 되고 법을 알고, 법에 맞게끔 훈련되고 법의 길에 바르게 훈련되고 견게 되기까지 : 그들이 스승의 가르침을 배우고, 그것을 가르칠 수 있고, 선포할 수 있고, 확립할 수 있고, 설명할 수 있고, 분석할 수 있고, 분명히 할 수 있기 전에는 : 그들이 법에 의해 이미 일어난 사건을 논박할 수 있고 경이로운 효과를 가져오는 법을 가르칠 수 있기까지.”²⁰⁾ 많은 중생들의 행복을 위해 법을 시설하라고 하는 지시에는 법의 평등성과 보편성이 잘 나타나 있고, 이것은 그의 전도선언에서 잘 표현되었다.²¹⁾

법의 실현은 누구에게 개방되어 있으며, 매개자가 필요로 하지 않는다. 법의 자증에는 출가승려와 재가 신도라는 차이가 근본적으로 존재하지 않는다. 붓다는 바르게 법을 수행하는 것이 중요하지, 누가 법을 수행하는 가는 중요하지 않다고 가르치고 있다. “나는 재가자나 출가자가 바르게 수행하는 것을 칭찬한다. 왜냐하면 수행자가 재가자이든 출가자이든, 바른 수행의 길에 들어간 자가 바른 수행의 방식에 의해 바른 도, 유익한 법을 성취하기

19) AN iii p.129.

20) SN ii pp.104f.

21) Vin i p.20.

때문이다.”²²⁾ 붓다와 마라와의 대화에서 붓다는 단지 출가 승려라는 특정인에게만 자신의 법이 적용되는 것이 아니라 재가 신자들에게도 보편 타당한 가르침이라고 말하고 있는 것이다.

『열반경』 내에서 우리는 법의 보편성과 개방성을 분명히 보여주는 또 하나의 장면을 찾아볼 수 있다. 붓다의 입멸 직전, 천상에서 꽃, 음악 등으로 숭배의 예식을 행하는 것을 붓다는 만족하지 않고 대신 다음과 같이 권고한다. “아난다여! 이런 식으로 여래를 가장 최고로 존경하고, 경배하고, 존중하고, 숭배하고, 명예롭게 하는 것은 아니다. 아난다여! 비구, 비구니, 재가 남자신도 그리고 재가 여자신도도 바르게 법에 따라 생활하고, 법의 길을 걸어야 한다. 바로 그러한 자에 의해 붓다는 가장 최고로 존경을 받게 되고, 존중받게 되고, 숭배받게 되고 명예롭게 되는 것이다.”²³⁾ 비구·비구니의 출가자뿐만 아니라 재가신자도 또한 법에 따라 수행할 것이 권고되고 있다. 여기서 다시 법은 차별 없이 모든 수행자에게 평등히 개방되어 있음을 알 수 있다.

Ⅲ. 승단의 유지

1. 자주·법주에 대한 붓다고사(Buddhaghosa)의 견해

이상에서 우리는 조직에 대한 붓다의 근본입장을 자주·법주를 통하여 살펴보았다. 그러나 현실적으로 조직 없이 붓다의 사후 그의 가르침이 제대로 유지되기는 힘든 것이다. 조직에는 여러 가지 역기능이 있는 것도 사실이지만, 체계적으로 붓다의 가르침

22) MN ii p.197 : SN V p.19.

23) DN ii p.138.

을 보호 유지하기 위해서는 조직이 요청될 수밖에 없었던 것 같다. 불교 공동체, 특히 출가 승려 공동체에서는 무엇보다도 율(Vinaya)의 준수가 중요시된다. 율장이라는 텍스트가 분리되어 존재하고, 술한 율이 설해지고 해석이 가해지는 이유는 승단이라는 조직을 보호하고 육성하려는데 있는 것이다.

비구 중심의 상좌부 전통을 대표하는 붓다고사의 승단에 대한 입장을 살펴보자. 그는 과연 어떻게 자주·법주를 이해하고 있을까? 우리는 앞서 법주의 법을 세가지 측면에서 고찰해 보았다. 세 가지 측면에 준거하여 붓다고사의 입장을 살펴보면, 승단에 관한 그의 견해를 볼 수 있을 것이다. 법주의 법의 첫 번째 성격은 조직의 한계를 부정하는 것이었다. 붓다가 자신은 비구승단을 이끈다라고 생각하지 않는다는 문장에 대해서 붓다고사는 그 이유는 붓다가 보리수 하에서 정각을 이룰 때 질투와 원망을 제거했기 때문이라고 생각한다.²⁴⁾

붓다고사의 해석은 『열반경』에서 말하려고 했던 본래의도와는 다소 벗어나 있다. 앞에서도 살펴보았듯이, 자주·법주의 설법 배경과 정황을 살펴보면, 붓다의 인격 완벽성을 보여주는데 있는 것이 아니라, 붓다 사후 어떻게 승단을 유지하는가에 있다. 분명히 『열반경』에서는 붓다는 아난다에게 승단의 유지에 관심을 두지 말고, 법·자아에 근거해 수행하라고 가르치고 있다.

그렇지만 붓다고사는 자주·법주의 가르침이 아난다 한 개인에게만 적용되고 승단의 장래 운명과는 무관한 것으로 다루고 있다. 『열반경』에서 붓다는 자신의 육신이 어떻게 평온을 유지하게 되는가를 설명한다. 그는 어떠한 외부의 형상(sabba-nimitta)에도 주의를 두지 않고, 어떤 감정들의 소멸과 함께, 마음의 無想(animitta)을 얻게됨으로써 질병 등의 고통을 극복할 수 있

24) DA ii p.548.

다고 설명한다.²⁵⁾ 붓다고사는 이상의 마음 평정법을 자주·법주에 이어 나오는 4념처와 연결시킨다. 즉 붓다가 果·等至의 성취에 의해 심신이 평온하므로, 아난다에게도 이렇게 수행해 심신의 안녕을 도모하라고 가르쳤다고 붓다고사는 해석한다.²⁶⁾

사실 붓다고사는 사념처를 이러한 심신 안녕의 성취를 위한 도구로 간주하고 있다. 비구 승단을 대표하는 붓다고사가 붓다가 승단의 미래에 무관심 혹은 비우호적인 발언을 하는 것을 곧이곧대로 받아들일 수 없었던 것임에 틀림없다. 따라서 그는 이 문장을 붓다의 완벽성을 보여주는 것으로, 그리고 아울러 이 가르침은 아난다 한 비구에게만 해당하는 것으로 문제를 축소한 것이다.²⁷⁾

왜 붓다고사가 이런 식으로 해석하고 있는가는 『밀린다광하』를 살펴보면 더 명확하게 알 수 있다. 아마도 붓다고사는 밀린다광하의 입장을 잘 반영하고 있다고 생각된다. 어떤 의미에서 밀린다광하가 『열반경』의 주석서의 원형을 반영하고 있는지도 모르겠다. 밀린다왕은 『열반경』의 문장 즉, “여래(Tathāgata)는 자신이 비구 승단을 지도한다거나 비구 승단이 자신에게 의지해야 한다고 생각하지 않는다.”와 다음의 문장 즉, “그(미래의 멧테야)는 수천에 달하는 비구의 승단을 이끌 것이다. 마치 내(붓다)가 지금 수백에 달하는 비구의 승단을 이끌고 있는 것처럼.”²⁸⁾을 대조시킨다. 『열반경』에서 붓다는 승단을 이끈다고 생각하지 않는다고 한 반면, 다른 한 경전에서는 비구 승단을 이끌고 있다

25) DN ii p.100.

26) DA ii p.548.

27) 『根本說一切有部毘奈耶雜事』(『大正藏』24 p.387上)와 산스크리트어 본 『열반경』(194. 14. 7)은 승단의 조직에 불리한 붓다의 말씀을 생략하고 있다. 이들은 대신 붓다가 아직 설하지 않은 가르침을 아난다가 기대하고 있는 것으로 묘사하고 있다.

28) DN iii p.76.

고 말하고 있으니, 서로 모순 관계에 있다는 것이다. 나가세나 비구는 세 가지 관점에서 이 딜레마를 해결하려고 한다. ①붓다가 승단을 이끄는 것이 아니고, 승단이 붓다에 따르는 것이다. ②“나” 나 “나의 것”이라는 말은 모두 관습적인 언어로, 편리를 위한 것이지 진실로 “나”라는 실재를 반영하고 있지 않다. ③붓다에게는 “나의 것”으로 될 만한 어떤 대상의 소유도 없다. 그러나 사람들이 붓다에게 의탁한다. 我에 대한 사건을 제거했기 때문에 붓다에게는 조금의 소유욕도 없다고 나가세나는 다시 한번 강조한다.²⁹⁾

만약 붓다가 승단의 지도자라고 부인하는 문장의 전후 상황을 고려하지 않는다면, 나가세나 비구의 설명은 매우 타당하다. 그러나 붓다의 대답은 아난다의 질문 즉, 승단의 운명에 관한 것과 관련하여 이해되어야 할 것이다. 아난다는 고백했다. “세존이 질병에 고통받는 것을 보고, 나의 몸은 가는 풀처럼 약해지고, 사방을 분별할 수 없게 되고, 법을 분간할 수 없게 되었습니다. 그렇지만, 나는 여전히 약간의 위안이 있었습니다. 세존은 비구 승단에 관한 마지막 가르침을 설하기 전에는 입멸하지 않을 것이라는 생각에.”³⁰⁾ 분명히 이상의 인용문은 붓다의 개인 완성도보다는 승단의 미래에 관한 것에 초점을 두고 있는 것이다. 이런 맥락에서 나가세나의 대답은 엄밀히 말해 정확하지 않고, 마찬가지로 붓다고사의 주석도 과녁을 벗어난 것이다. 어쨌든 붓다고사의 주석은 나가세나의 설명을 답습하고 있는 듯 하다.

법의 두 번째 측면, 즉 법은 외적인 권위에 의한 것이 아니라 개개인에 의해 증득되어야 한다는 부분에 대해 붓다고사의 견해를 규명할 직접적인 자료는 없다. 단지 붓다고사가 충분히 자주

29) Mil pp. 19f.

30) DN ii p.99.

이에 대해 주석하지 않는다는 사실은 개인의 수명보다는 통일된 승단의 유지에 더 중요성을 두고 있지 않느냐 하는 추측을 가능케 한다.

법의 세 번째 측면, 즉 법의 보편성 내지 개방성에 대해 붓다고사는 교리적으로 그리고 승단의 입장에서 법을 이해하고 있다. 『열반경』의 주석에서 붓다고사는 법주에서의 법에 대해 아무런 주석을 하지 않는다. 그러나 그는 동일한 문장이 나타나고 있는 다른 경전의 주석에서 9출세간법으로 정의하고 있다.³¹⁾ 장부(Dīgha Nikāya)의 주석이 상응부(Samyutta Nikāya)의 주석보다 먼저 이루어진 것으로 여겨진다. 이것이 사실이라면, 붓다고사는 『열반경』의 주석에서 법주에 관해 먼저 자세히 주석을 베푸는 것이 기대된다. 그렇지만 그는 우리의 기대와 달리 생략하고 있다. 이것은 단순한 우연이 아니라 의도적으로 붓다고사가 생략하고 싶었던 것 같다. 자주·법주 문건 자체에 대해서 비중을 두고 싶지 않아 간략히 언급하고 넘어가고자 했던 것이다.

붓다를 법의 수행으로 바르게 경배해야 한다는 가르침에 대해, 붓다고사는 다시 법을 9출세간법으로 정의한다. 9출세간법(navavidhalokuttaradhamma)은 상좌부 전통에서 가장 중요한 교리 개념 중의 하나로 정착된다.³²⁾ 9출세간법이라는 말은 경장(Sutta-piṭaka)과 율장(Vinaya-piṭaka)에 나타나지 않고, 주석 문헌에서는 9출세간법은 종종 경전의 법을 대표하는 것으로 여겨진다.³³⁾ 시간이 지나면서 교리 해석이 발달함에 따라 불교도들은 붓다의 가르침을 분류하고 체계화하는 경향을 띠게 된다.

31) SA iii p.204.

32) Carter, Dhamma: Western Academic and Sinhalese Budd hist Interpretations: A Study of a Religious Concept. Tokyo: Hokuseido Press. 1974. p.122.

33) Carter, 앞의 책, p.122.

붓다고사가 법을 9출세간법으로 이해하는 것은 붓다의 법이 정형화되고 체계화되고 있는 것을 반영하고 있다. 9출세간법이라는 말은 법이 점차 외형화되고 있는 과정이 이미 초기불교도에서 일어나기 시작했고, 이 전문용어는 교리를 가르키는 말로 정착된 것이다.³⁴⁾

법을 체계화하는 작업은 전문적인 학습에 의해서만 가능하다. 이런 작업은 승단의 지지가 있어야만 제대로 이루어질 수 있는 것이다. 인적 자원과 물적 자원을 확보하고 있는 승단이라는 조직이 아니고서는 불가능할 것이다. 붓다고사가 법을 9출세간법으로 이해한 것은 상좌부 전통의 승원의 학적 기반 위에서 이루어진 것이다.

붓다고사는 법을 9출세간법으로 정의한 뒤, 법의 수행과 관련하여 재가자와 출가자를 뚜렷이 구별한다. “만약 비구가 6불경법을 행하여 계를 어기고 부적절히 자신의 생활을 유지하면 그는 법에 따른 수행의 길에 들어간 자는 아니다. 그러나 만약 비구가 조금도 율, 승자(붓다)의 경계, 승자의 테두리, 승자의 경을 범하지 않으면 그는 법에 맞추어 수행하는 자라 할 수 있다. 만약 재가자가 5종의 惡意와 10종의 사악한 행위를 한다면 그는 법에 맞추어 수행하는 것은 아니다. 그러나 만약 재가자가 삼보에 귀의하고, 5계와 10계를 성취하고 한 달에 8번 우포사타를 지키고, 보시를 하고, 화환과 향로를 보시하고, 자신의 부모를 부양하고, 정의로운 사문과 브라호만을 부양하면 그는 법에 따라 수행하는 자라고 할 수 있다. 재가 여자신도에게도 똑같이 적용된다.”³⁵⁾

이상의 붓다고사 주석에서 몇 가지 점이 우리의 이목을 끈다.

34) Horner, *The Early Buddhist Theory of Man Perfected: A Study of the Arahan*. London: Williams & Nortgate. 1936. p.26.

35) DA ii pp.578-9.

첫째, 그는 비구와 비구니를 함께 다루고 있지만 법의 수행에 있어 재가자와 출가자를 구별하고 있다. 붓다교사는 어떤 법은 출가자를 위한 것이고 다른 어떤 법은 재가자를 위한 것이라고 분류하고 있다. 그는 자비의 실천에 관한 가르침은 주로 비구들을 위한 것이라고 설명하고 있다.³⁶⁾ 한편, 붓다교사는 윤리적 행위에 관한 특정 경전을 재가자들을 위한 것이라고 밝히고 있다. 이 경전은 재가자들을 위한 것으로 비구에게 전해져 왔지만, 그 가르침은 출가자에게도 적용된다는 것이다.³⁷⁾

둘째, 그는 보시와 같은 수행은 재가자에게만 적당하다고 본다. 그는 아마도 재가자가 천상에 태어나기 위한 가장 바른 길은 출가 승단에 보시하는 것이라고 염두에 두고 있는 듯 하다. 정착된 승원 생활에서 보시와 보시로 인한 공덕짓기의 개념은 출가 전통과 연계되어 전대미문의 중요성을 획득하게 된다. 승원을 유지하는 경제적인 자원이 보시와 그 공덕이라는 개념에 의해 확보될 수 있다.³⁸⁾

그렇지만 사실 물질적 형태의 숭배는 붓다에 의해 폄하되었다. 아마도 붓다교사는 『열반경』의 물질적인 숭배 금지는 오로지 출가승려에게만 국한되고, 재가신도들에게는 허용된 것으로 이해하고 있는 듯 하다. 담마팔라도 붓다교사와 똑같은 입장으로, 물질적 숭배는 재가신도에게만 국한된다고 본다.³⁹⁾ 그러나 물질적 숭배 금지를 설한 붓다의 가르침은 모든 불교도들에게 해당하는 것이다. 붓다는 틀림없이 물질적 숭배나 형식적인 의례에 보이는 위험과 무의미성을 인지했을 것이다.

36) DA ii p.531. 물론 자비행이 재가자들에게도 적용 가능하다는 것은 인정 된다고 부연하고 있다.

37) DA ii p.538.

38) Ray, *Buddhist Saints in India*. Oxford University Press, 1994 p.403.

39) DAT ii p.228.

이상의 붓다교사의 주석은 출가승려 교단의 입장을 반영하고 있음을 볼 수 있다. 그러나 이러한 출가승려와 재가신도의 근본 차별은 최초기 불교에서는 이루어지지 않았을 것이다.⁴⁰⁾ 붓다교사가 이렇듯 재가자와 출가승려를 뚜렷이 구별하는 것은 불교교단의 발달과 그 분화를 반영하고 있는 것이다. 그의 시대가 되면, 출가 승려를 중심으로 한 교단이 형성되고 재가자는 이들 출가 승원에 종속되는 위치를 차지하게 된 것이다. 붓다가 가르친 법은 붓다의 인격을 대신하여 누구에게나 직접 적용되는 것이었으나, 시간이 지남에 따라 비구 중심의 출가자에게 맡겨지게 되어 재가자는 비구를 통하여 법을 접하게 되었다.⁴¹⁾

붓다교사는 승원 중심의 불교의 영향하에 법을 상좌부의 교리 체계에 따라 해석하고 있다. 그러나 붓다의 법은 어떤 특정 교단 또는 사람에게만 해당되는 것은 아니고 누구에게나 개방되어 있고, 시간과 공간을 넘어서 보편타당성을 지니고 있음은 재론의 여지가 없다. 결국 붓다교사는 자신이 속해 있던 상좌부라는 특정 부파의 영향 하에서 법을 이해하는 한계를 지니고 있는 것이다.

2. 법·율의 분화와 제도화

이상의 논의에서 우리는 자주·법주의 가르침은 특정 조직이나 개인에 국한되지 않고, 오히려 외적인 권위로서의 조직을 부정하

40) Przulski *Le concile de Rajagrha*. Paris 1926-28 p.293; Ray 앞의 책, p.401에서 재인용.Gva

41) Horner, 앞의 책, p.27. 그녀는 승원 불교하에서 붓다의 가르침 중 일부는 변질되었다고 본다(같은 책 pp. 33-7) 승원 불교(monastic Buddhism) 이전의 불교를 석가 불교(Sakya Buddhism)라고 하여 둘을 구별시키고 있다(같은 책 pp.26ff)

는 것임을 살펴보았다. 그러나 현실적으로 법의 전수를 고려할 때, 특히 붓다가 재세하지 않을 때, 그의 법을 非法으로부터 보호하고 전달하기 위해서는 조직적인 전문 체계나 단체가 필요로 한다. 이러한 필요성을 만족시킨 것이 불교 역사상 출가 승단의 등장 및 존속 이유일 것이다. 출가승려로 이루어진 승원은 전문적으로 붓다의 법, 佛法을 수지하고 연구하는 것을 주된 임무로 할 수밖에 없다. 승단이 이러한 임무를 제대로 수행하기 위해서는 무엇보다도 승원의 구성원 자체내의 화합이 유지되어야 한다. 이것이 바로 율의 존재이유이다. 승원을 보호하고 육성하기 위한 율의 중요성과 필요성이 붓다의 마지막 율훈 중에 나타나는 이유를 충분히 이해할 수 있다.

『열반경』에 의하면 붓다는 다음과 같이 권고하고 있다. “아난다여! 너희들 중 어떤 비구는 다음과 같이 생각할는지 모른다. ‘붓다의 가르침은 이제 끝났다. 우리에게는 더 이상 스승이 없다.’ 그러나 아난다여! 이렇게 생각해서는 안된다. 나에 의해 가르쳐지고 알려진 법과 율이 나의 사후 너의 스승(Sattha)이 될 것이다.”⁴²⁾ 주목할 것은 붓다에게 사용되었던 Sattha(스승)이라는 호칭이 이제 법과 율에 대해서 사용된다는 점이다. 붓다의 사후 그를 대신해 스승과 같은 역할을 한다는 것이다. 법과 율이 붓다의 사후 그와 대등한 권위를 차지하게 된 것이다.

자주·법주의 가르침에서는 법만 논의되었고 율은 등장하지 않았는데, 지금 여기서 율이 등장하는 것에 주목할 필요가 있다. 『열반경』은 여기서 붓다의 재세시에 이미 법과 율의 제도화가 이루어졌음을 보여주고 있다. 자주·법주의 설교에서 붓다는 교단의 미래에 관한 조언을 요청 받았지만 그것을 거절했다. 그런데 지금 『열반경』의 후미에서 붓다는 그의 마지막 순간에 이르

42) DN ii p.154.

러 그를 대신해 법과 율을 중심으로 비구들이 수행할 것을 권고하고 있다. 붓다의 사후 비구 승단은 법과 율이라는 비인격적인 스승을 중심으로 승단을 유지할 것을 훈시하고 있는 것이다.

앞에서 살펴보았듯이 법주의 법은 조직을 초월하고 개개인의 자증을 강조하고, 보편성·개방성을 그 특징으로 한다고 밝혔다. 그러나 여기서 법과 율은 나란히 함께 등장하여, 붓다의 사후 교단의 미래를 염두에 두고 있다. 『열반경』의 편자는 붓다의 사후 그를 대신해 줄 수 있는 권위를 법·율이라는 문헌에서 찾고 있는 듯하다. Vinaya(율)이라는 용어의 출현은 단순한 우연은 아니고 초기불교교단의 주요한 한 측면을 보여주는 것이라 생각된다. 집단적인 승원 생활이 진행됨에 따라 승원을 유지하기 위한 제반 규율, 즉 율을 체계적으로 포괄적으로 정비할 필요가 있었을 것이다. 승원에 거주하고 있는 출가승려들에 대해서 사용되어지는 율은 출가승려와 재가신자를 구별시키는 기준이 된다. 승원 불교의 맥락 하에서, 법은 출가승려의 내면적인 생활에 관여되는 것이라면 율은 승원에서 생활하는 출가승려의 외면적인 생활을 규제하는 것이다.⁴³⁾ 이러한 선상에서 법과 율은 출가 승려들을 위한 것이 되고 만다. 만약 우리가 여기서 율을 승원에 관련된 전문적인 계율로 이해하지 않고 일반적인 바른 도덕 생활로 해석한다면 법과 율은 사실상 법주에서의 법과 크게 다르지 않을 것이다. 그러나 『열반경』은 법·율을 승원의 유지라는 관점에서 다루고 있는 것 같다. 그 결과 재가신자들은 제외되는 것이다.

법과 율이 붓다를 대신하는 스승이라는 붓다의 유훈을 설한 뒤 붓다는 계속해서 교단의 생활에 관하여 일련의 가르침을 주고 있

43) BD i p. vii.

다. 예를 들면 어떻게 비구들이 서로 호칭할 것인가, 사소한 율을 제거할 수 있다는 것, 찬나 비구에게 벌을 주는 것(brahmadāṇḍa) 등의 계율에 관한 것이 그 예들이다.⁴⁴⁾ 다른 『열반경』의 제본을 살펴보면 “법과 율”이 과연 무엇이었는지를 좀 더 구체적으로 알 수 있을 것이다.

역자 미상의 『般泥洹經』은 법을 12부경으로 나열하고 있고 율을 우포사타(Uposatha)로 기록하고 있다.⁴⁵⁾ 백법조 역의 『불반니원경』은 법을 경(Sutta)로 이해하고 율을 250계로,⁴⁶⁾ 『유행경』은 법을 경으로 율을 계율로,⁴⁷⁾ 『근본설일체유부비나야잡사』⁴⁸⁾와 산스크리트어 『열반경』은 법을 12分教로⁴⁹⁾, 법현 역의 『대반열반경』⁵⁰⁾, 의정 역의 『근본설일체유부비나야잡사』와 산스크리트어 『열반경』은 율을 波羅底木叉(pātimokha)로 이해한다. 사실상 『열반경』 제본은 법을 문헌으로서의 경전으로, 율을 출가 승려의 계율로 이해하고 있는 것이다.

『열반경』에 보이는 법·율의 두 개념을 주의 깊게 살펴보면, 이들 두 용어가 승원에만 국한되는 과정을 살필 수 있다. 법·율이라는 용어가 단지 불교에서만 상용되는 용어가 아니라 종교 일반 전체에서 사용된 것임을 알 수 있다.

수밧다(Subhadda)가 육사외도가 진실을 가르치고 있는 지 아닌지를 붓다에게 묻자 붓다는 대답한다. “법과 율이 무엇이든지

44) DN ii p.154.

45) 『般泥洹經』(『大正藏』1. p. 188上.) 12부경은 북방불교 전통에서 채택하고 있는 경전 분류법이고 남방의 상좌부는 9支로 불교 경전을 분류한다.

46) 『불반니원경』(『대정장』1. 172中.)

47) 『유행경』(『대정장』1. p.26上.)

48) 『근본설일체유부비나야잡사』(『대정장』24. p.398下.)

49) Mahāparinirvāṇa-sūtra (386 41 2).

50) 『대반열반경』(대정장 I p.204中.)

간에, 8정도가 발견되지 아니하면 거기에서는 제일의 진정한 수행자도, 제2의 수행자도, 제 3의, 제 4의 수행자도 보이지 않는다.”⁵¹⁾ 주목할 만한 것은 율이라는 용어마저도 다른 종교단체에 대해서도 사용되고 있다는 점이다. 붓다는 알라라 칼라마(Ālara Kālāma)의 지도 하에 법·율에 따라 종교적인 삶을 영위했음을 회상하고 있다.⁵²⁾ 붓다의 전교 활동 시기 중 최초기에는 아마도 법·율(dhamma·vinaya)의 의미는 법의 수행, 법에 따른 도덕적 행위를 가르키는 종속 복합어(tappurisa)였지만, 뒷날 도덕적 수련 및 행위가 점점 중요시되고 드디어 독립함에 따라 법·율이라는 복합어는 병렬복합어로 이해되어 법과 대등하게 취급된 것 같다.⁵³⁾ 법과 율이라는 용어는 교리적인 측면과 도덕적인 실천수행을 포괄하는 용어로 초기 불교(내지 다른 종교) 문헌에 사용된 표현인 것이다.

불교의 관점에서 보면 법은 율을 포함하는 보다 넓은 의미로 사용된 것이었다. 『열반경』 초두에, 법(dhamma)이라는 용어가 율의 의미로 사용되고 있는 것을 볼 수 있다. 승원의 번영과 복지를 위한 조건을 가르키는 가르침 중(satta aparihāniye dhamme), 승원의 문제나 출가승려의 계율에 직접 관련된 것이 언급되고 있는 것을 볼 수 있다.⁵⁴⁾ “석가의 법”(Dhamma of the Sakyaputtiyas)은 사실 다른 의도들과 구별하기 위해 사용된 용어였지, 보통 우리가 흔히 알고 사용하는 법·율(dhamma·vinaya)의 용어는 아니었다.⁵⁵⁾ 붓다의 가르침은 Dhamma(법)이라는 말로 그의 제자들에게 전해져 온 것이다.

51) DN ii p.268.

52) MN ii p. 163.

53) Carter, 앞의 책, p.69 fn 25.

54) DN ii pp.76-8.

55) S. Dutt, 앞의 책, 1962, p.66.

승원의 공동체적인 삶이 점차 발전하게 됨에 따라, 법이라는 말은 “법·율”이라는 말로 분화되고, 불교의 교리와 수행을 가르키는 용어로 정착하게 되었다. 불교 교단에서 법과 더불어 율의 등장은 불교가 교단(Samgha)를 형성할 초기과정을 보여주는 것이다.⁵⁶⁾ 율은 승원 생활을 규제하는 것은 초기 승려들이 한 곳에 정주함에 따라 발달된 것으로 율의 목적은 분명히 승가라는 조직을 보호하는 데 있다.⁵⁷⁾ 붓다의 사후, 법·율은 붓다를 대신하는 각각 자신의 권위를 확보하기 위한 준거가 마련되어야 했다. 『열반경』에 보이는 4대교법(mahāpadesa)은 바로 법과 율을 텍스트로 만드는 과정을 보여준다. 진실된 법과 율을 경전화함으로써 교단 내에 있을 수 있는 교리와 계율의 논쟁을 해결하기 위한 장치가 사대교법이다. 구전 전통에서 표준적인 텍스트를 만드는 작업은 비구들이 승원 생활을 하고 있던 시기에 가능했을 것이다. 승원이라는 조직은 비구들이 이러한 작업을 물리적으로 지지할 수 있었을 것이다.

『열반경』에 보이는 순법(anudhamma)이라는 말은 승단의 전문용어로 쓰이는 Vinaya(율)과 구별되는 것 같다. Dhamma와 anudhamma(순법)가 함께 나타나는 구절을 보면, 법을 실천하는 문제에 있어 재가신자와 출가승려의 구분은 보이지 않는다. 아마도 anudhamma(순법)은 승원의 전문 용어인 Vinaya의 의미라기보다는 선한 도덕적 행위 전반을 지칭하는 것으로 보인다. 그리하여 리즈 데이빌(Rhys David)도 Dhamma - anudhamma를 출가승려 생활에만 제한된 것이 아니라 종교적 수행에 맞는 윤리행위 전반을 의미하는 것으로 번역하고 있다. 이러한 리즈 데이빗의 번역에 레이(Ray)도 동의하고 있다.⁵⁸⁾

56) S. Dutt, 앞의 책, 1962 p.68.

57) S. Dutt, 앞의 책, 1962, p.75.

3. 법·율에 관한 붓다고사의 이해

『열반경』에서 법·율이 붓다의 사후 그를 대신할 것이라는 문장에 대해, 붓다고사는 매우 자세한 주석을 행하고 있다. 앞서 살펴 보았듯이, 『열반경』에서 법·율을 텍스트로 이해하고 있었다. 붓다고사도 또한 법·율을 삼장으로 정의한다.⁵⁹⁾ 붓다고사에 의하면, 캣사파는 이 법·율이 붓다를 대신하고 스승이 되리라는 문장을 기억하고 법·율을 결집하게끔 고무되었다고 주석하고 있다.⁶⁰⁾ 붓다고사는 정각에서 대반열반에 이르는 45년간 붓다가 가르친 내용(Buddhavacana)을 다음과 같이 분류한다 : 삼장, 5 니카야(Nikāya), 9분교(aṅga), 8만 사천법문. 이중 붓다고사는 삼장의 분류법에 집중하여 주석을 하고 있다.

(1) 붓다고사의 율 중심의 이해

붓다고사는 먼저 Vinaya에 대해 주석을 한다. 그는 붓다가 재세시 교단에 필요한 모든 종류의 계율을 제정하였다고 믿는다 : 7종류의 범법에 대해, 붓다는 파리바라(Parivāra)와, 칸다카(Khandhaka) 그리고 두 비방가(Vibhaṅga)를 가르쳤다고 말한다.

붓다고사의 주석서에서 주목한 것은 『열반경』에서는 법·율의 순서였는데, 붓다고사는 법보다 율을 먼저 주석하고 있다는 점이다. 그가 이렇게 율을 선호하는 이유는 단순한 우연은 아니

58) Dail ii p.112 : Dail ii p.151 : Ray, 앞의 책, p.360.

59) DA ii p.591.

60) Sp. p.4. 그러나 제일결집 기사에는 캣사파가 붓다의 마지막 유훈을 기억하는 기록이 보이지 않는다(Vin ii pp.284 ff).

고, 율의 준수를 매우 강조하는 상좌부 전통에 그가 속해있기 때문일 것이다. 붓다고사는 율장 주석서의 서두에서 다음과 같이 밝히고 있다. "존자(아난다)가 자리에 앉자, 캣사파 대장로는 비구들에게 물었다. '벗이여! 법(Dhamma)과 율(Vinaya)중 무엇을 먼저 합송할까? 비구들은 대답한다 : 캣사파 대존자여! 율은 정각자의 가르침 중 생명이 되는 것입니다. 율이 지속되는 한, 가르침은 지속될 것입니다. 그러므로 먼저 율을 합송합시다."61) 제일결집에 관한 팔리어전통의 기사에 의하면, 율이 법보다 먼저 합송되었다.62) 이 문답에 관하여 자야윳크라마(Jayawickrama)는 결집에 관한 小品(Cullavagga)의 기사가 작성될 시점에도 이미 율은 비록 뚜렷이 표현되지는 않았지만 법보다 더 중요한 것으로 보인다고 해석하고 있다. 이것은 율의 준수(patipatti)를 강조하는 상좌부에 나타난 독특한 발전이다. 경전의 학습(pariyatti)이 지계보다 더 중요시 될 때마다, 불교의 쇠퇴기로 일반적으로 여겨진다. 이러한 것은 아마도 스리랑카의 역사에서도 추측될 수 있을 것이다.63) 실론의 유사한 상황에 관하여 자야윳크라마는 라훌라의 책을 참고할 것을 권고하고 있다.64)

상좌부가 법보다 율을 더 중시하는 것은 법을 더 중시하는 부파와 대조적이다. 프르지루스키(Przyluski)가 지적했듯이, 팔리어 율장은 아난다보다 우팔리(Upāli)에 더 우위를 부여함으로써, 율장의 우수성을 표시하려고 하였고, 근본설일체유부(Mūla-sarvāstivādins)는 반대로 우팔리보다 아난다에 그 우위성을 부여함으로써 율보다는 경(Sūtra)이 더 우수함을 인정하려고 했던

61) Sp i p.11. 똑같은 취지가 계송으로 표현되어 있다. Sp p.1 계송 No.5.

62) Vin ii p.285.

63) IDV p. 98fn

64) Rahula, History of Buddhism in Ceylon. Colombo: M. D. Gunase na & Co., Ltd. 1956. pp. 158-9.

것이다.⁶⁵⁾ 대중부에서도 우팔리보다 아난다가 먼저 법을 낭송하고 있다.⁶⁶⁾ 상좌부가 율에 더 중요성을 부여하는 것은 제1결집에서 법과 율이 함께 합송되었음에도 불구하고 제1결집을 율합송(Vinayasamgiti)라고 부르는데서 단적으로 알 수 있다.⁶⁷⁾

왜 붓다고사와 그가 속하고 있는 상좌부는 법보다 율에 더 중요성을 부여하고 있는 것일까? 이 물음에 대한 해답의 실마리는 초기 불교 교단사와 상좌부 전통의 역사를 고찰하므로써 찾아질 수 있을 것이다. 제 2결집 기사에 의하면, 그 결집의 원인과 배경은 율을 둘러싼 비구들의 서로 다른 실천과 이해에 기인한 것이다. 사실상, 대승불교가 일어나기 이전에 18부파가 성립해 있었다고 한다. "불교교단(sect)은 그러므로 비구(그리고 비구니)의 공동체였고, 재가신도와는 관계가 없는 것이다. 만약 분열이 의견의 불일치 때문에 일어난 것이라면, 그 불일치는 율에 관한 것일 것이다. 최근의 상좌부 역사는 많은 예들을 보여주고 있다."⁶⁸⁾ 18부파의 흥기에 관하여, 에릭(Erik)도 승려들을 분열시켰던 것은 교리문제보다는 율의 세부사항에 불일치했기 때문이라고 주장한다. 부파의 5종의 율장은 율에 관하여 서로 다른 입장의 차이를 보여주는 것이다. 반면에 교리에 관한 한 큰 차이는 나타나지 않는다는 것이다.⁶⁹⁾ 교단의 분열을 막는 가장 좋은 방

65) Jean Przyluski, The legend of Emperor Asoka in Indian and Chinese Texts. Tr. by Dilip Kumar Biswas. Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay. 1967 p.29.

66) Andre Bareau Les premiers conciles bouddhiques. Annales du Musée Guimet 60. Paris. 1958 p. 22; Freedman, "The Characterization of Ānanda in the Pali canon of the Theravāda: A Hagiographic Study". PhD dissertation, McMaster University. 1977 p.464 fn 45에서 재인용.

67) Vin ii pp.292f.

68) Gombrich, 앞의 책, 1988, p.111. 그에 의하면 교리적인 문제를 둘러싸고 분열이 일어난 것 같지는 않다.

69) Erik, Zürcher, "Buddhism. School of: An Overview". Encyclopaed

법은 계율을 확립하고 거기에 맞추어 수행하는 것이다. 승원 전통은 밀접하게 율의 역할에 연계되어 있기 때문에 비구의 일과를 규정해 놓은 율을 제대로 준수하는 것은 통일된 교단을 유지하는데 필수 불가결한 요소인 것이다.

율을 비구의 관심사로 이해하는 붓다고사의 입장은 『밀린다판하』에서 찾을 수 있을 것이다.⁷⁰⁾ 밀린다왕과 나가세나 장로와의 문답에서 법과 율을 출가 승려에 국한시키는 것을 볼 수 있다. 왕은 한 경전을 인용한다. “비구들이여! 여래에 의해 시설된 법과 율은 가려지지 않을 때는 찬란히 빛나고 덮혀 있을 때는 그러하지 못하다.”⁷¹⁾ 그리고 나서 왕은 지금 막 인용구를 다음의 사실과 배치시키려 한다. 즉 *Pātimokkha*(波羅提木叉)와 율장을 낭송하는 것은 오로지 비구와 비구니에 의해서만 가능하다.⁷²⁾ 왕이 이해하고 있는 법과 율은 법주의 법에서와 같이 누구에게나 개방된 것이다. 왕은 주장한다. 만약 붓다의 가르침을 실천하기 위해 무엇이 적합한 것인가를 발견한다면, 율은 저절로 나타날 것이다. 왜냐하면 그러한 방식으로만 율은 법의 목적과 맛에 맞추어서 적절히 규정될 수 있기 때문이다. 만약에 열반을 지향하는 법을 제대로 수행한다면, 그 실천 수행은 자연스럽게 법에 맞을 것이고, 따라서 율이 제정될 수 있다. 결국 율은 법의 증득을 보완하기 위한 것이지 그 자체가 독립되어 절대시될 수 없다는 것

ia of Religions(ed. Elaine) vol ii 1987 p.441.

70) Mil pp.190ff.

71) AN i p.283.

72) 본래 *Pātimokkha*는 재가자를 교화하기 위한 것이다. 이 의식은 왕이 붓다에게 건의함으로써 시작되었다. 그러나 훗날 *pātimokkha* 의식은 재가자가 참여해서는 안된다는 규정이 생겨났다. 아마도 비구들은 자신의 잘못을 재가신도 앞에서 고백하는 것이 부담스러웠기 때문에 이러한 율을 제정하였을 것이다. 고프리치는 이러한 전개는 붓다 사후에 일어난 것으로 결론짓고 있다. Gombrich, 앞의 책, 1988, p.109.

이다.

나가세나는 승원의 경계(sīmā)를 구획할 때 patimokkha와 율장은 오로지 비구와 비구니에게만 열려지게 되었다고 대답한다. 그는 계속해 설명한다. 첫째, 과거 불들의 관습적인 사용에 따라 제한되게 되었다. 각각의 단체는 자신들의 비밀을 자신들 내에서만 전달하듯이, Patimokkha의 낭송도 승려 공동체 내에서만 전수되었다. 둘째, 법의 존중을 위해서이다. 붓다는 법이 나쁜 사람들의 손에 들어가는 것을 원하지 않았다. 마지막으로 승려에 대한 존중 때문이다. 세상의 진귀한 보배가 왕에게 보내지듯이 붓다의 훌륭한 가르침, 경전 등도 승원에 전수되게 된다.

나가세나 장로의 대답은 확립된 승원 생활 내지 승원 제일주의를 반영하고 있다. 그의 첫 번째 설명은 앞서 붓다가 부정한 “사권” 류의 배타성에 빠지게 된다. 두 번째는 재가신자 일반을 무시하고 세 번째는 반대로 승려에 대한 존중을 보여주고 있다. 요컨대, 그의 설명은 단순히 비구와 비구니가 법과 율을 전유화한 것을 정당화한 것이다. 법과 율은 밀린다왕이 이해하듯이 보편적인 진리이고 도덕적 행위 일반을 가리키고 있지만, 나가세나 장로가 이해하고 있는 patimokkha와 율장은 비구·비구니의 출가 승려에게만 국한되고 있다. 우리는 여기서 법과 율이 출가승려들의 전유물로 전이되는 과정을 알 수 있다. 율은 율장으로 정의하는 붓다고사의 승원지향주의적 해석은 나가세나 장로의 승원 중심주의와 상통하고 있다.

(2) 법에 관한 붓다고사의 이해

붓다고사는 열반경에서의 율이 율장을 의미하듯이, 법은 경장과 논장이라고 이해한다. 따라서 그에 의하면 법과 율은 삼장을 의미하게 된다. 그가 논장을 상좌부가 소장하고 있는 7종의 논서

로 이해하고 있는 점에서 자파 중심으로 이해하고 있는 것을 알 수 있다. 지금 본고에서 다루고 있는 승단의 유지라는 관점에서 그가 경장을 37조도품으로 이해하고 있는 점을 중점적으로 논의하고자 한다.

법을 붓다고사는 붓다가 살아있는 동안 다음을 가르쳤다고 믿는다 : 사념처, 사정근, 사신족, 오근, 오력, 칠각지, 팔정도. 다양한 방식으로 붓다는 이들 교리를 가르치고 경장을 설했다고 붓다고사는 믿는다. 경장은 붓다가 입멸 후 그를 대신해 승려들에게 스승의 역할을 맡은 것이다.⁷³⁾

붓다고사는 『열반경』의 법을 경장(suttanta-piṭaka)으로 이해하고, 경장의 가르침을 요약하면 37조도품으로 이것이 법을 대표하고 있다고 보는 것이다. 붓다고사는 왜 37조도품을 법을 대표하는 것으로 보고 있는 것일까? 37조도품은 분명히 깨달음을 위한 실천 수행의 체계를 나타내고 있다. 모든 수행 체제는 사성제나 연기를 전제로 하고 있다. 확실히 연기는 순전히 이론적인 선택제가 농후한데 비하여, 사성제는 이론적이면서도 실천적인 측면을 함께 갖추고 있다. 따라서 사성제는 연기보다 더 포괄적이라 할 수 있다. 팔정도는 37조도품의 맨 마지막 항목이지만, 동시에 4성제 중 도성제를 이루고 있다. 왜 붓다고사가 붓다의 법을 정의하는데 있어 사성제보다 37조도품을 선택했을까?

37조도품을 선택한 그의 이유는 『열반경』에서 37조도품이 설해지는 상황에서 찾을 수 있을 것이다. 붓다는 더 이상 살려는 의지를 방기하고 난 뒤, 아난다에게 베살리 인근에 있는 비구들을 불러오라고 요청한다. 붓다는 그들에게 37조도품을 가르쳤다. "비구들이여! 내가 직접 깨닫고 너희들에게 가르친 법을, 너희는 잘 수지하고, 수행하고, 계발하고, 증진하여야 한다. 그리하면 종

73) DA ii p.591.

교적인 삶은 지속되고 오랫동안 영속될 것이다. …… 비구들이여! 무엇이 내가 직접 깨닫고 너희들에게 가르친 법인가? …… 4년처……8정도가 그것이다.”⁷⁴⁾ 티벳어 『열반경』에서는 아난다가 붓다의 중병을 보고 교단의 미래에 관하여 걱정할 때 붓다가 37조도품을 설하고 있다. 스넬그로브는 다른 티벳어 『열반경』을 소개하고 있다: 이 『열반경』은 붓다 사후 100년후 아쇼카왕의 보호하에 법의 융성과 그 이후 1,100까지 법의 점진적인 쇠퇴를 예언하고 있다. 아난다는 낙담하면서 어떤 가르침이 교단을 재건립하기 위하여 절대적으로 긴요한지를 묻는다. 이에 붓다는 37조도품을 말한다.⁷⁵⁾

37조도품 자체보다도 그것이 설해진 배경을 고찰해보면 왜 붓다고사가 37조도품을 선택했는가를 더 명확히 알 수 있는 것이다. 『열반경』에서 37조도품이 붓다의 임박한 입멸과 교단의 미래와 관련하여 설해진 것을 살펴보았다. 같은 식으로 교단의 미래에 대한 근심이 37조도품의 가르침에 연계되고 있는 것이 몇몇 경전에 보인다. 파사디카 경(Pasādika-Sutta)에서는 자이나교의 교주 니간타 나타풋타(Nigaṇṭha Nāthaputta)가 죽은 뒤 그의 제자들은 분열하여 서로 다투고 있다는 소식이 붓다에게 알려진 다. 붓다는 다음과 같이 권고한다. “춘다여! 내가 직접 알고 너희들에게 가르친 법들에 관련하여 너희들은 모두 와서 모여 함께 의미에 맞게 문자에 맞게 낭송하고 다투지 말아야 한다. 그리하여 종교적인 생활은 지속되고 오랫동안 영속할 것이다. …… 춘다여! 무엇이 그 법인가? 사년처 …… 8정도가 그것이다.”⁷⁶⁾

이상의 인용문이 강조하는 것을 37조도품은 분쟁없이 수행하면

74) DN ii p.120.

75) Snellgrove, “Sakyamuni’s Final Nirvana.” Bulletin of the School of Oriental and African Studies 36. 1973 p.401 fn 4.

76) DN iii pp.127f.

종교적 삶이 영속될 수 있다는 것이다. 사마야나 경 (Sāmayāna-Sutta)에서도, 또한 자이나교 교주 사후 그의 제자들이 분쟁하고 있는 것을 들은 아난다가 붓다 사후 미래의 승단이 어떻게 유지될 것인가 하고 고민하여 붓다에게 묻는다. 붓다는 37조도품을 가르치고 있다. 키티 경(Kinti-Sutta)도 똑같은 것을 전하고 있다. “너희들은 모두 37조도품을 수행하여 단결하고 화합하고 다투지 말아야 한다. 너희들이 단결하고 화합하고 분쟁하지 아니하면서 수행하고 있는 한, 어느 두 비구도 법에 대하여 서로 다른 의견을 가지지 않을 것이다.”⁷⁷⁾

이상의 경전들은 모두 37조도품이 교단의 장기적인 번영과 붓다에 의해 확립된 전통을 상속시킬 수 있다고 가르치고 있다. 37조도품이 승가의 화합을 위해 긴요하다는 사실이 붓다고사로 하여금 37조도품을 경장의 대표적인 가르침으로 여기게 만든 것 같다.

IV. 결 어

『열반경』의 자주·법주의 가르침에서 살펴보았듯이 붓다는 승가라는 조직의 유지나 확대보다도 수행자 개개인이 자율적으로 불법을 실천하는 것을 원하였다. 우리는 흔히 종교를 그 종교를 믿고 있는 추종자의 수로써 자리 매김하는 경향이 농후하다. 숫자의 규모에 의해 종교는 평가되는 것이다. 그렇지만 붓다는 외형적인 규모보다는 내적인 가치를 더 중시한다. 위계질서로 체계화된 조직은 개개인의 내면적 성장보다는 조직의 유지에 더 힘을

77) MN ii p. 238.

기울이기 마련이다. 붓다는 제자의 간청에도 불구하고 교단의 후계자나 운영에 관하여 조언을 주려고 하지 않았다. 권위적인 조직이 가져올 역기능을 충분히 예지하고 있었기 때문이다. 그러나 붓다의 가르침을 계승하고 보호하기 위해서는 체계적인 조직이 현실적으로 필요로 한 것이 사실이다. 이런 맥락에서 『열반경』 후반부에서 붓다 사후 그가 남긴 법과 율을 스승으로 삼으라고 한 것이 이해된다. 율의 등장은 전문화된 승려 공동체의 영위를 의미한다는 점에서 자주·법주의 정신과 상통하지 않지만 현실적인 필요성에서 용납되는 것이다. 그리고 인격적인 절대 권위자를 두지 않았기 때문에 자주·법주의 가르침과 전면으로 대치하고 있지는 않다.

역사적으로 승가도 하나의 조직인 이상 분열될 가능성이 있었기 때문에 상좌부는 율을 더 중시할 수밖에 없었던 것 같다. 조직을 유지하기 위해 구성원간의 규칙이 세부적으로 제정되고 율의 준수가 매우 강조되었던 것이다. 승가의 목적은 불법을 보호하는데 있었음을 붓다고사의 견해를 통하여 알았다. 붓다 사후 승가는 상당 기간 이러한 목적을 염두에 두고 운영되었기 때문에 분열되지 않고 유지될 수 있었다.

근자 발생한 조계종의 분쟁은 불법의 담지자라는 승가의 본래 기능을 망각한 것이다. 붓다는 외형적인 조직을 거부했던 이유를 우리는 조계종의 분류에서 엿볼 수 있다. 승가는 효과적으로 불법을 보호하고 실천하기 위해 존재하는 것이므로 본래의 기능을 수행하지 않는다면 존재이유를 상실하게 될 것이다.

*** 약 호 ***

- AN ---- Aṅguttara Nikāya
 BD ---- Book of Discipline (Translation of Vinaya)
 DA ---- Dīghanikāya Commentary
 DAT -- Dīghanikāya Aṭṭhakathā-ṭika
 Dhṃ --- Dhammapada
 Dial --- Dialogues of the Buddha
 DN ---- Dīgha Nikāya
 IDV --- The Inception of Discipline and the Vinaya Nidāna
 Mil ---- Milinda-paṇḥa.
 MN ---- Majjhima Nikāya
 SA ----- Saṃyutta Nikāya-ṭika
 SN ---- Saṃyutta Nikāya
 Sp ----- Samantapāsādikā
 Vin ---- Vinaya
 Vism --- Visuddhimagga

*** 본고에 이용된 팔리어 경전 및 英譯은 Pali Text Society
 에서 간행된 것이다.

『現觀莊嚴論』(abhisamayālamkāra)의

‘8事 70義’ 연구

- 겐찰달마린첸(rGyal tshab dar ma rin chen)의
주석을 중심으로 -

양 승 규*

차 례

- | | |
|----------------|-----------|
| I. 머리말 | 4. 일체상현등각 |
| II. 반야바라밀과 팔현관 | 5. 정현등각 |
| III. 8事 70義 | 6. 차제현등각 |
| 1. 일체상지성 | 7. 찰라현등각 |
| 2. 도지성 | 8. 법신 |
| 3. 일체지 | IV. 맺음말 |
-

I. 머리말

미륵(Maitreya)의 저작으로 알려져 있는 『현관장엄론』(이하

동국대 강사*

변지를 해명하는 10법 자체를 도의 토대로 삼아서, 그것을 여덟단계의 팔현관을 통해 나눈 것이며, 그것도 발심을 통해 맹세한 것을 증득하기 위해 도를 실천하는 것이다. '행을 실천한다'라고 시설하고, 발심에 앞서 대비가 선행되어야 하고, 그것에 앞서 3장에서 결택된 무상 등 열여섯의 도인 사람의 생각을 배우는 것이 선행해야 하고, 그것을 토대로 수승한 보리로 발심함으로써 일어나서, 공성을 현관하는 지혜로써 2장에서 실해진 완성된 무상 등을 현관하는 도에서, 성문의 도를 인식하는 것과 마찬가지로 독각도를 인식하는 방법과 결합되게 된다. 유적의 끝을 부정하는 두가지 도를 보살이 현량으로 인식한다면 '보살도를 인식한 것이다'고 하는 것이고, 그것을 조심스럽게 정진함으로써 특별한 도가 되는 것을 통해 '행'이라고 이름 붙이게 된다. 행 자체는 삼종지의 행상을 모두 구축하여 수습하고, 그것도 지와 관 둘을 쌍수하여 번뇌와 없애는 유가 자체를 가행이라고 하는 것이며, 그것을 분위와 수습하는 방식을 통해서 네 가지 가행이라고 나눈 것이다. 가행과 동일한 본질의 행을 넷으로 나눈 것도 대승의 도를 실천하는 것을 넓게 생각하는 것에 정진하는 것이 먼저 선행되어야 하고, 그것을 토대로 가행을 넓게 수행하는 것이 생기고, 넓은 생각과 가행을 토대로 변지의 원인 넓은 자량을 쌓을 수 있고, 따라서 반드시 변지를 얻을 수 있기 때문에 네 가지 행을 구분한 것이며, 그것에도 세 가지 위주를 위해 11가지 소연에 소연이 선행되어야 하기 때문이다. 9)

9) rnam mkhyen mtshon byed kyi chos bcu po de nyid lam gyi gzhir bzung nas | de la gnas skabs brgyad mngon par rtogs pa brgyad kyi sgo nas phye ba yin la | de yang sems bskyed kyi sgo nas dam bcas pa'i don de nyid sgrub pa'i ched du lam nyams su len pa la | sgrub pa nyams len ces rnam par bzhag cing | sems bskyed kyi sngon du snying rje chen po 'gro dgos shing | de la sngon du skabs gsum par gtan la phab pa'i mi rtag sogs bcu drug gi lam skyes bu 'bring gi bsam pa sbyang ba sngon du 'gro dgos shing | de la brten nas byang chub kyi mchog tu sems bskyed pas kun nas bslangs shing | stong nyid mngon sum du rtogs pa'i shes rab kyis zin pa'i mi rtag sogs mngon sum du rtogs pa'i lam skabs gnyis pa'i skabs nas bstan pa de nyid la nyan thos gyi lam shes pa dang | de bzhin du rang rgyal gyi lam shes pa'i tshul yang sbyar bar bya la | srid zhi'i mthar 'gog pa'i lam gnyis ka byang chub sems dpas mngon sum du shes pa na | byang chub sems dpa'i lam shes pa zhes bya zhing | de dag la nan tan gyis

모두 70가지란 점에서 후대의 티벳주석가들은 『8사 70의』라고 이름하고, 많은 학자들은 각각의 정의와 종류, 지의 경계 등을 보다 정확하게 정의하여 『현관론』 전체를 한 눈에 살펴볼 수 있는 주석서들을 남기고 있는 것이다.

『현관론』과 『8사 70의』에 대한 많은 주석서가 티벳에서 전해지고 있다. 그 중에서 갠찰달마린첸(1364-1432)의 주석서는 교학적으로 가장 탄탄한 체계를 이룬 갠룩빠의 대부분의 학문사에서 수용되고 있다는 점에서, 갠찰달마린첸의 주석서를 중심으로 이 문제를 해명하고자 한다. 『현관론』과 관련된 갠찰달마린첸의 주석서에는 다음과 같은 것을 들 수 있다.

1. rNam shad snying po rgyan bzhugs so. (『주석의 핵심을 장엄한 것』, 이하 NNG라 약함), (Gelugpa Student's Welfare Committee, Varanasi, 1989)
2. mNgon par rtogs pa'i rim pa nyams su len tshul theg mchog sgo 'byed ce bya ba bzhug so. (『현관의 차제를 수행하는 수승한 승의 문을 열다』, 이하 NT라고 약함), rGyal tshab rje'i gsung 'bum ca pa bzhugs so.
3. mNgon par rtogs pa brgyad don bdun cu dang bcas pa'i 'grel pa nyams su len tshul bzhugs so. (『팔현관 칠십의를 가진 주석을 실천하는 방법』, 이하 DD 라고 약함), rGyal tshab rje'i gsung 'bum ca pa bzhugs so.
4. mNgon par rtogs pa'i rgyan gyi bsdus don rin pa che'i phreng ba bzhugs so. (『현관론의 요의인 보배의 염주』, 이하 SD라고 약함), rGyal tshab rje'i gsung 'bum ca pa bzhugs so.

본고에서는 『현관론』 전체에 대한 주석인 NNG와 『현관론』을 실

천적인 측면에서 그 내용을 요약한 형태로 제시한 NT와 직접으로 '8사 70의'를 다룬 SD 등을 중심으로 이를 살펴보고자 한다.

II. 반야바라밀과 팔현관

논자들이 논을 짓는 것은 자신이 쓴 논서를 많은 사람들이 읽고, 그 내용을 제대로 이해할 수 있도록 하기 위한 것이다. 이런 맥락에서 『현관론』의 저자는 독자들이 『현관론』을 쉽게 이해할 수 있도록 서론에 해당하는 15계송을 통해서 먼저 반야바라밀이 곧 팔현관임을 약설하고, 그 다음에는 구체적으로 팔현관의 내용을 광설하고 있다. 먼저 논에서는 반야바라밀과 팔현관의 관계를 다음의 두 계송으로 약술한다.

반야바라밀을 여덟가지 句義로써 설하였다.

즉, 一切相智性 · 道智性 · 一切智性.(3)

prajñāpāramitāṣṭabhiḥ padārthaiḥ samudīrita.

sarvākārajñatā mārgajñatā sarvajñatā tataḥ || 3 ||

一切相現等覺 · 頂에 도달한〔현등각〕 · 次第〔현등각〕

一刹羅현등각, 法身 등 여덟 가지이네.(4)

sarvākārābhisambodho mūrdhaprāpto'nupūrvikaḥ.

ekakṣaṇābhisambodho dharmakāyaś ca te'stadhā || 4 ||

첫 구절의 '반야바라밀을 여덟가지 구의로써 설하였다'라고 하는 것에서 '반야바라밀'이 '반야바라밀경'을 의미한다면, 『이만오천송반야경』과 같은 반야경은 일체상지성 등의 8가지로써 해석된

다는 것을 의미한다. 계송의 '반야바라밀'이 '반야바라밀경'이라면 구체적으로 어떤 경을 의미하는가? 티벳의 주석가 중에서는 '6母 11子'라고 하여 17부의 반야경이라고도 하고, 『10만송』, 『2만5천송』, 『8천송』, 『1만8천송』의 4부를 근본이 되는 반야경이라고 한다. 꺾참제는 NNG에서는 대·중·소의 셋이라고 하여¹⁾, 구체적인 경명을 들고 있지 않지만, SD에서는 대·중·소를 다시 대·중·소로 세분하여 『500부』, 『400부』, 『10만송』, 『2만송』, 『1만8천송』, 『1만송』, 『8천송』, 『대모18품』, 『약경』의 9부를 『현관론』의 토대가 되는 경이라고 한다.²⁾ 따라서 『현관론』은 반야바라밀경을 현관의 체계를 통해 주석한 것이고, 그 현관을 8가지로 묶은 것이 팔현관이다.

계송에서 '반야바라밀'은 반야바라밀경만을 의미하는 것은 아니다. '반야바라밀'은 여러 가지 의미로 해석된다. 일반적으로는 '반야(prajña)'의 '바라밀'(parāmita) 즉, '수승한(pra) 지혜(jña)인 반야로써 저쪽으로 (param) 건너간[度彼岸](ita) 것'을 의미한다. 이런 의미라면 반야바라밀은 부처님의 수승한 지혜를 의미할 것이고, 그것은 8가지로 나누어서 설명될 수 있는 것이 아니다. 또 '바라밀'이 대승의 보살행을 의미한다면 반야바라밀도 보살의 행이다. 반야바라밀의 해석에 대한 주석가들 사이에 다양한 견해가 있지만, 꺾참제는 『대주』(grel chen)이라고 하는 하리바드라의 『현관장엄론 광명』을 인용하여 반야바라밀의 의미를 설명한다.

그렇다면 먼저 듣는 것, 사유하는 것, 수습하는 것을 자성으로 하는 인식이 생기는 단계를 따라 일체중지를 깨닫기 위해, 피안인 수승한 끝에 나아가는 것이기 때문에 '저쪽으로 건너간 것(도피안)'이다. 그것도 '지혜'라고 하는 법을 잘 분

1) NNG., p.59.

2) DS., 2a1-4.

간하는 특징의 지혜의 피안으로 한 것이 지혜의 도피안이다. 불세존의 둘이 아닌 지혜인 환과 같은 것이 실제적인 것이고, 그것은 획득하는 것과 상응하는 것이기 때문에 단어와 말이 쌓인 경전과, 견 등을 특징으로 하는 도에도 '반야바라밀'이라고 하는 것은 가립한 것이다. 그것도 진나논사가 직접 '반야바라밀의 둘이 아닌/ 그 혜는 여래가/ 성취한 것이고, 그것을 가지기 때문에/ 경전과 도에도 그 이름[을 붙인 것] 이네'라고 한 것이다. 따라서 그것과 관련있기 때문에 영상과 거리가 먼 세 가지 것에 대해서도 반야바라밀인 것이다.³⁾

하리바드라에 따르면 '바라밀'은 차안에서 피안으로 건너간 것과 건너가는 것 두 가지 해석이 가능하다. 피안으로 건너간 것과 건너가는 것은 결국 일체종지를 획득한 것과 획득하는 것을 의미한다. 일체종지의 획득은 먼저 듣고[聞], 사유하고[思], 수습하는 것[修]을 통해 가능하다. 聞慧가 없으면 思慧가 없고, 사혜가 없이는 修慧가 생길 수 없다. 이 삼혜를 원만하게 구족하지 못하면 일체종지를 깨달을 수 없다. 반야바라밀은 삼혜를 통하여 일체종지를 획득하는 것이고, 삼혜를 구족하는 일체의 방편이 곧 반야바라밀이다. 이런 맥락에서 하리바드라논사는 반야바라밀을

3) de ltar na dang po thos pa dang bsam pa dang sgom pa'i rang
 bzhin can gyi shes pa skye ba'i rim gyis rnam pa thams cad
 mkyen pa'i ye shes rtogs pa'i phyir | pha rol te rab kyi mthar
 'gro ba yin pas na pha rol tu phyin pa'o | | de yang shes rab ces
 bya ba chos rab tu rnam par 'byed pa'i mtshan nyid shes rab kyi
 pha rol tu phyin pa ni shes rab kyi pha rol tu phyin pa ste |
 sangs rgyas bcom ldan 'das kyi gnyis su med pa'i ye shes sgyu
 ma lta bu ni dngos yin la | de 'thob pa dang rjes su mthun pa
 nyid kyi na tshig dang ngag gi tshogs kyi gzhung dang | mthong
 ba la sogs pa'i mtshan nyid can gyi lam la yang shes rab kyi pha
 rol tu phyin pa zhe bya ba ni btags pa'o | | de yang slob dpon
 phyog kyi glang poi zhal snga nas kyi | shes rab pha rol tu
 phyin gnyis med | | ye shes de ni de bzhin gshegs | | bsgrub bya
 don de dang ldan pas | | gzhung lam dag la de sgra yin | zhes
 bshad pa yin no | | de'i phyir de dang 'brel bas gzugs bsnyan
 dang bral ba rnam pa gsum ga yang shes rab kyi pha rol tu
 phyin pa nyid do | (NNG., p.59.)

등각·차제현등각·찰라현등각의 사종가행과 법신의 여덟이다. 이 팔현관은 『현관론』의 8장에서 차례대로 설명되고 있다. 팔현관이 설해지는 차례와 그 의미를 하리바드라는 다음과 같이 설명한다.

과인 번지를 성취하기 위해서는 보리를 추구하는 발보리심 등의 일체상을 완전히 알아야하기 때문에 먼저 '일체상지성'을 설한다. 이 일체상지성은 성문 등의 도를 완전히 알아야하기 때문에 다음으로 '도지성'을 설한다. 이 도지성도 일체의 事象을 완전히 알지 못하고서는 불가능하기 때문에 그 다음으로 '일체지성'을 설한다. 이상의 삼종지 모두를 중심으로 해서, 일체의 상·도·실사의 차별을 모아 삼종지를 수습함으로써 증득하는 것이 '일체상현등각'이다. 특별한 도로써 가장 수습한 구경의 증득을 획득하는 '정현등각'을 소의로, 각각 또는 합한 것으로 구분되는 것에 의해서 수습된 대상들을 결택하기 위해 '차례를 정해서 증득한다'고 하는 '차제현등각'을 인식하고, 잘 수습하기 위해 닦게되는 '찰라현등각'에 곧바로, 제2찰라에 법신을 구축하는 전도되지 않는 보리를 증득한다고 하는 것이 팔현관이다.⁶⁾

귀경계에서 삼종지는 일체지에서 일체상지성의 순서이지만, 본

6) tatra biddhatvārthino bodhisattvasya cittōpadādi-sarvākāra-parijñān'ādu phala-nirdeśena sarvākārajñatā kathitā. sā na vinā śrāvaka-mārgādi-parijñānenēti tad-anu mārgajñatā. sāpi na sarva-vastu-parijñānam antarenēt: tad-anan taram sarvajñatā tataḥ sarvathāivam prāpta-tri-sarvajñatā-vasītvārtham punaḥ sarvākāra-mārga-vastu-jñāna-prakāra-saṃgrahaṇa tri-sarvajñatā-bhāvanayād'adhigamya sarvākārābhisambodham viśeṣa-mārgena prakarṣa-paryantād'adhigamya viśeṣa-sambodham āśādyā vyasta-samasta-bhede na vibhāvitān arthān praguṇīkṛtya nīścayāya sāksāt karotī viditvā'nupūrvābhisamayam punar apīsv-abhyastikaraṇāya vibhāvitāikakṣaṇābhisambodhānantaram dvitiye kṣaṇe dharmakāyābhisambodham samyag adhigacchatīti samāsato'stābhisamayaḥ Prajñāpāramitāyāṃ piṇḍārthaḥ. (Abhisamayālaṃkā'ālokā prajñāpāramitāvyaḥkhyā, ed. by Wogihara, Tokyo, 1932, p.16)

론에서는 일체상지성에서 일체지성의 순서로 설명된다. 이것은 결과의 법신을 성취하기 위해서는 발심 등의 10가지 법을 알아야 하기 때문에 일체상지성을 먼저 설한 것이고, 이것을 성취하기 위해서는 성문과 연각, 보살 등의 도를 알아야 하기 때문에 도종지를, 이 도종지를 완전히 알기 위해서는 일체의 사상을 완전히 알아야 하기 때문에 일체지를 설한 것이다. 결과를 먼저 제시함으로써 그 결과를 성취하고자 하는 마음을 쉽게 일으킬 수 있기 때문이다. 사종가행은 일체상현등각 등의 네 가지이다. 먼저 삼종지에서 설해진 일체의 상·도·사상의 차별을 모아 삼종지를 수습함으로써 증득하는 것이 일체상현등각이고, 특별한 도로써 가장 수습한 구경을 증득한 것이 정현등각이다. 수습된 대상을 결택하기 위해 차례로 증득하는 것이 차제현등각이고, 수습하기 위해 닦는 것이 찰라현등각이다. 이 중에서 일체상현등각과 정현등각은 근을 성취하기 위해 수습하는 원인과 결과이고, 차제현등각과 찰라현등각은 굳건함을 성취하기 위해 수습하는 원인과 결과이다. 법신은 능입된 결과이다.

팔현관인 삼종지·사종가행·법신의 셋은 토대·도·과로 구분될 수 있다는 것은 분류상 그렇게 나누어질 수 있다는 것일 뿐 본질적인 측면에서 구분되는 것은 아니다. NNG에서 갯참달마린첸은 삼종지·사종가행·법신의 본질에 대한 외인들의 주장과 그것에 대한 비판을 비교적 자세하게 소개하고 있다.⁷⁾ 그 비판에 이어 갯

7) 첫째, 삼종지는 삼세의 모든 성인의 상속에 생기는 현관 일반을 결택하는 것이지만, 사가행과 법신은 지금 『현관론』이 위주로 하는 소화들의 상속에 생기게 되는 도만을 설한 것이기 때문에, 種과 類, 변종의 대소가 있다고 주장하는 것, 둘째, 삼종지는 칼을 들판에 놓아두는 것과 같이 경계가 없지만, 네 가행과 법신은 칼을 손에 쥐는 것과 같아 경계를 세울 수 있다고 하는 것, 셋째, 삼종지의 경우에는 듣고, 생각하는 것에 의해서 결택된 것을 중심으로 설하지만, 네 가행과 법신은 수습하는 것(修)으로써 실천하는 도의 차제를 설한 것이라고 하는 것, 넷째, 앞의

참달마린첸은 자설을 별도로 다음과 같이 설명하고 있다.

듣고 사유하는 것에 의해 억념된 대상인 진여를 수습하고 실천하는 것으로부터 십지에 나아간다고 설했기 때문에, 8장은 통해서 대승의 사람이 듣고 사유함으로써 결택해야 하는 대상을 제시한 것이기도 하고, 듣고 사유하는 것으로 결택한 것 자체를 수습함으로써 실천하는 것이기 때문에, 실천하는 방법도 여덟가지로 제시한 것임을 알아야 한다.⁸⁾

겉참달마린첸은, 팔현관의 삼종지는 행의 대상을 설명한 것이기 때문에 듣고 사유할 것, 사종가행은 행의 방법을 설명서 한 것이기 때문에 실천할 것, 법신은 행의 결과를 제시한 것이기 때문에 증득할 것이라고 팔현관을 구분하지 않고, 팔현관 전체가 듣고, 사유하고, 수습할 것이라고 한다. 따라서 팔현관을 수습하는 차제도 달리 해명된다. 즉, 팔현관은 일체상지성을 설명하는 10법을 토대로 삼아, 그것을 8장의 팔현관으로 구분한 것이기 때문에, 일체상지성의 측면에서 8현관 전체가 수습되어야 하는 것이다.

세 장은 견해를 설하지만, 중간의 넷은 수습하는 것 행을 설하고, 마지막은 결과를 설한다고 하는 것을 듣고, 이를 다음과 같이 비판한다. 첫째, 도지와 번지를 상속에 일으킨 삼세의 성자들이 네 가행과 법신을 상속에 일으키지 못하는 것은 있을 수 없고, 여기서 결택된 것이라고 하더라도 이것은 삼세의 도를 설시한 것이다. 둘째, 어떤 보특가라의 상속에 생기더라도 팔현관에는 경계를 결정해야 한다. 그렇지 않으면 먼저 이것을 수습하고, 나중에 이것을 수습하는 도의 차제를 알지 못하기 때문에, 도를 설명하는 자와 듣는 자 모두 미혹하게 되기 때문이다. 셋째, 듣고, 생각하는 것으로써 다른 것을 결택하고서, 수습함으로써 실행하게 될 때 그것과 상관없는 다른 것을 수습하는 것은 매우 어리석은 것이다. 듣고 생각하는 것으로써 결택된 것을 수습하여 실천해야 하기 때문에, 수습되어지는 것을 듣고 생각하는 것으로써 결택하지 못한다면 수습은 진도될 것이기 때문이다. 넷째, 논에서 일반적으로 안립하는 것을 알지 못하는 것이 분명하다.(NNG., p.65)

8) NNG., p.65.

『현관론』이라 약함)은 『이만오천송반야경』 등에서 은밀하게 보여주고 있는 現觀(abisamayā, mngon par rtogs pa)의 체계성을 밝힌 반야경의 주석서이다. 한역으로만 전해오는 『2만5천송 반야경』의 주석서인 『大智度論』과는 완전히 다른 형태의 주석서라고 할 수 있다. 『현관론』은 '현관'이라고 하는 깨달음의 次第를 정확하게 제시함으로써 공사상과 함께 반야경의 중심 주제인 현관을 체계적으로 분석 정리한 주석서로서 인식되고 있다. 한역권에서 『2만5천송 반야경』의 주석서로 전해지고 있는 『대지도론』의 존재에 대해 인도논사들이나 티벳학자들이 거의 알지 못한 것처럼, 『현관론』도 우리들에게는 아주 생소한 논서이다. 그러나 티벳대장경에서 알 수 있듯이, 후기 인도불교의 논사들은 거의 이 『현관론』을 중심으로 반야경을 이해했고, 그 결과 20여종에 달하는 주석서까지 남기고 있다. 인도 후기불교를 계승한 티벳에서도 이런 경향은 자연스럽게 계승되어 겔룩빠(dGe lugs pa)를 비롯한 각 파에서는 수많은 『현관론』의 주석서를 남기고 있고, 불교를 수학하는 기간 중에서 오랜 시간을 이 『현관론』의 이해에 할애하고 있다.

'현관'은 現量으로 직관하는 것이고, 궁극적인 깨달음이 현관을 통해 가능하다. 그러나 이 현관은 우리의 인식이 성숙된 시점에서 가능하다. 그 시점에 도달하기까지는 우리는 부단한 분별적인 알음알이에 기대지 않을 수 없다. 분별적인 알음알이는 합리적인 이해를 바탕으로 한다. 이런 맥락에서 『현관론』에서는 여러 가지 방편을 통해 『현관론』의 독자들이 현관을 체계적으로 이해할 수 있도록 돕고 있다. 『현관론』의 저자는 귀경계를 설하고 난 다음, 제3송에서 16송에 걸쳐 대략과 소략의 형태로 『현관론』의 중심 사상을 요약하여 독자들에게 제시하고 있다. 이 계송들은 『현관론』 8장에서 설해지고 있는 각 장의 주제들을 나열한 것으로서

겉잡달마린첸은 하리바드라의 팔현관관을 계승하면서도 팔현관 전체를 일체상지성을 중심으로 보고, 일체상지성을 제대로 인식하고, 이를 수습하는 것이고, 이를 통해 과를 증득하는 것이라고 한다. 왜냐하면 『현관론』은 둔근을 배제하지 않지만, 사실상 이근의 대승행자를 위주로 설해진 것이기 때문이다. 따라서 대승행자가 발심하기 위해서 3장에서 설해진 무상 등의 16행상과, 2장에서 설해진 성문과 연각의 도를 인식하는 것이지, 먼저 3장과 2장에서 성문과 연각의 도를 닦고 열반을 얻고 나서, 그 다음 대승으로 들어가는 것은 원래 『현관론』이 의도하는 것이 아니기 때문이다. 또 네 가지 가행도 결국 보살행의 측면에서 분화된 것이고, 이 행을 통해 변지를 얻는 것이 곧 법신이라고 한 것이다.

Ⅲ. 8事 70義

8사는 삼종지, 사종가행과 법신의 8가지 현관이고, 70의는 일

brtson 'grus rtsom pas khyad par du byas pa'i lam yin pa'i sgo nas | sgrub pa shes tha snyad du bya'o | | sgrub pa de nyid mkhyen pa gsum ga'i rnam pa yongs su rdzogs par sgom zhing de yang zhi gnas dang lhag mthong gnyis zung du sbrel nas nyon mongs dang rnam rtog 'joms par byed pa'i rnal 'byor de nyid la sbyor ba zhes bya la | de nyid gnas skabs dang sgom tshul gyi sgo nas sbyor ba bzhir dbye'o | | sbyor ba dang ngo bo gcig pa'i sgrub pa la bzir dbye ba yang theg pa chen po'i lam nyams su len pa la bsam pa rgya chen po la brtson 'grus rtsom pa sngon du gtang dgos la | de la brten nas sbyor ba lag len rgya chen po 'byung zhing | bsam sbyor rgya chen po la brten nas rnam mkhyen gyi rgyu'i tshogs rgya chen po gsogs nus la | de ltar na gdon mi za bar rnam mkyen du nges par 'byung nus pas sgrub pa bzhir dbye la | de la yang | ched du bya ba gsum gyi don du dmigs pa bcu gcig la dmigs pa sngon du dmigs pa bcu gcig la dmigs pa sngon du btang dgos pas so | (NNG., pp.65-67)

체상지성의 10가지, 도지성의 11가지, 일체지성의 9가지, 일체상현등각의 11가지, 정현등학의 8가지, 차제현등각의 13가지, 찰라현등각의 4가지, 법신의 4가지를 합한 70가지 법이다. 티베트의 주석가들이 『8事70義』라는 주석들을 통해서 주로 보여주려고 한 것은, 현관론의 저자가 5-13송에 걸쳐서 현관론 전체의 의미를 요약하여 보여주는 것과 마찬가지로, 이 70義의 정의, 종류, 지의 경계 등을 명확하게 정의함으로써 보다 정확한 현관론의 이해를 구하기 위한 것이다. 겐참달마린첸의 주석서에서 '8事70義'는 『현관론』 전체의 주석인 NNG에서 상세하게 다루어지고 있지만, NNG보다 후에 쓰여진 것으로 보여지는 SD에서는 NNG에서 제시하는 정의를 보완하여 제시하고 있기 때문에, 이를 토대로 '8사70의'를 살펴보고자 한다.

1. 일체상지성

다른 주석가들과 달리¹⁰⁾ 겐참제는 『현관론』의 측면에서 제 1장에서 설명되고 있는 일체상지성을 '발심 등 정의의 10가지 법을 현량으로 깨닫는 구경의 지혜'¹¹⁾라고 정의하고, 所化들의 오해를 없애는 것을 중심으로 목적의 근본을 아는 遍智(rnam khyen)와 모든 所知[인식대상]의 행상을 두루 아는 변지로 구분한다. 지의 경계는 불지에만 있다고 한다.¹²⁾ 발심 등의 일체상지

10) 풍카빠는 '진소유와 여소유의 행상을 남김없이 한찰라에 현량으로 깨닫는 것'이라고 하고, 케둡 달마린첸(mKhas grubdar ma rin chen)은 '행상, 표식, 상을 남김없이 섭수한 일체법을 아는 구경의 지혜'라고 정의한다.

11) NNG에서는 '발심 등의 10법을 현량으로 깨닫는 구경의 지혜'라고 정의한 것에서 '정의'(mtshan nyid)를 덧붙여 정의한 것을 알 수 있다.(NNG., p.67)

12) SD., 3a1-3.

성의 10가지 법을 『현관론』에서는 다음과 같이 설명한다.

發心, 教誡, 네 가지 順決擇分,

행의 所依인 법성의 자성.(5)

cittotpādo'vavādaś ca nirvedhāṅgaṃ caturvidham
adhāraḥ pratipatteś ca dharmadhātu-svabhāvakaḥ || 5 ||

所緣, 所記, 갑옷에 들어가는 행,

資糧, 出離를 수반하는 것이 부처님의 일체상지성이다.(6)

ālambanaṃ samuddeśaḥ saṃnāha-prasthiti-kriye
sambharāś ca saniryāṇaḥ sarv'ākaraññata muneḥ || 6 ||

발심 등의 10가지 법으로써 일체상지성을 설명한 것은 원인을 통해 결과를 해명한 것과 경을 통해 유경을 해명한 것이란 두 가지 해석이 가능하다.¹³⁾ 발심 등의 열 가지 법을 원인으로 일체상지성의 결과를 얻는 것과 발심 등의 열 가지 법을 현량으로 인식하는 것이 일체상지성이라는 것이다. 일체상지성의 열 가지 법은 所依, 所緣, 所記, 행 자체의 넷으로 구분된다. 소의에는 수승한 생각인 (1)발심, (2)교계, (3)순결택분, (4)수승한 중성인 법계의 넷이 있다. (5)소연은 열 한 가지 소연을 반연하여, (6)세 가지 소기를 위해 (7-10)네 가지 행을 실천함으로써 가능하다. 일체종지의 열 가지 법의 정의와 종류, 지의 경계는 다음과 같다.¹⁴⁾

- (1) 발심은 다른 이들을 위하여 원만한 보리를 추구하는 의욕과 상응하는 마음이다. 종류에는 의욕을 가진 발심 등 22가지가 있다. 지의 경계는 대승 자량소에서 불지까지에 있다.¹⁵⁾

13) NT., 28a2-7.

14) SD., 4b1-6a4.

15) 여기서 명시된 대승발심이 자량소에서 불지 사이에 있다는 것이고, 대승발심은 수습력으로 획득하는 도에 들기 전에도 있다. (SD., 4b3-4)

- (2) 대승의 교계는, 대승의 발심을 위해 추구되는 것을 얻는 방법을 오류없이 교수하는 설명이다. 종류에는 행의 자성을 교수하는 교계 등 10가지가 있다. 지의 경계는 대승의 자량 전에서부터 불지까지에 있다.
- (3) 순결택분에는 이류를 없애는 것과 오해를 없애는 것을 위주로 하는 것이 있다. 전자는 대승의 事象(don)를 현관하는 것이고, 후자는 대승해탈분에 이어 생긴 대승의 현관 중에서 신해지에 의해서 구분된 것이다. 종류에는 대승의 가행 暖 · 頂 · 忍 · 世第一 넷이다.
- (4) 행의 소의인 自性住種姓(rang bzhin gnas rigs)은¹⁶⁾ 修所成의 근본이 되는, 현재의 대승행의 소의가 되는 법계이다. 종류에는 소의법을 통해 여기서 언급된 13가지와 대승 자량의 소의들이다. 지의 경계는 여기서 명시된 것은 난부터이고, 일반적으로는 자량에서 최후제까지에 있다.
- (5) 행의 소연은 대승행의 증익을 관찰하는 토대가 되는 것이다. 종류에는 요약하면 11가지가 있고, 넓게는 일체법이다.
- (6) 행의 소기는, 어떤 것을 위해 행에 들어가는 구경의 결과이다. 종류에는 3가지 큰 것이 있고, 지의 경계는 불지에 있다.
- (7) 갑옷행은, 각각의 바라밀 안에서 6가지 씩을 모두 갖춰 실천하는 생각이 수승해지는 보살의 행이다. 종류에는 보시바라밀 등 6가지가 있고, 지의 경계는 대승 자량에서 10지의 최후제까지에 있다.
- (8) 發趣行은 대승의 도를 가행하는 것을 근본으로 하여 실천하는 보살의 행이다. 종류에는 9가지가 있고, 지의 경계는 신

16) 일반적인 의미에서 자성주종성은 유정의 마음, 진실로 공한 것, 때[垢]가 있는 진여, 선서의 근본이라고 알려진 것이다. (SD., 5b3-4)

해지에서 최후제까지에 있다.

- (9) 資糧行은, 二諦의 도차제에서 벗어나지 않으면서 자신의 실제적인 과인 대보리를 직접 인발하는 보살의 행이다. 종류에는 열 17가지가 있다. 지의 경계는 세제일대에서 최후제까지에 있다.
- (10) 出離行은 2가지 자량의 힘으로써 번지를 반드시 인발하는 청정한 유가이다. 종류에는 18가지가 있다. 지의 경계는 청정한 3지에 있다.

2. 도지성

일체상지성을 성취하기 위해서는 보살의 도 뿐만 아니라 성문과 연각의 도까지도 알아야 하기 때문에, 삼승의 도를 통해서 도지성을 설명한다. 도종지를 '자상속을 가진 사람의 상속 상에 있는 공성을 현관하는 지혜에 의해 완성된 지혜 중에서, 보살성자의 원하는 목적을 획득하는 현관의 종류에 해당하는 것'으로 정의한다.¹⁷⁾ 종류에는 무상등의 16가지와 색 등 외경으로 성립하지 않는 것을 현관하는 도지와 공성을 현관하는 도지로 구분된

17) NNG에서 갠찰달마린첸은 도지성을 '자의식을 가진 보특가라의 의식상에 있는 공성을 현량으로 깨닫는 지혜에 의해 완성된 대승 보특가라의 현관'이라고 정의 한다. 갠찰달마린첸은 '세 가지가 실제로공한 것을 현관하는 지혜'라고 한 룡똥빠의 정의를 다음과 같이 비판한다. (1)성문의 도를 인식하는 도지성으로써 무상 등의 16가지를 현량으로 깨닫지 못한다. (2)성문의 종성을 가진 자를 섭수하기 위해 3가지 도지성의 처음을 수습하는 것이 아닌 것이 되는 오류. (3)무상 등을 현량으로 깨닫는 것으로서 회론을 떠난 것을 현량으로 깨닫는다고 한다면, 學道에서 이제의 본질을 다른 것이라고 고집하는 허물을 완전히 없애야 한다는 것과 동등과 후득의 본질이 하나로 존재하는 오류. (4)도지성에서 적멸의 끝을 없애는 대비를 도지성으로써 섭수하지 못하는 오류. (5)보살 마음의 불가득한 悲가 공성을 현량으로 깨닫지 못한다면, 도지성에 그것이 변충한다고 주장하는 것은 이치에 맞지 않는 것 뿐이다. (NNG, p.68)

다. 지의 경계는 대승의 견도에서 불지까지에 있다. 18) 논에서 도 지성을 다음과 같이 설명한다.

어둡게 하는 것 등, 聲聞과 獨覺의 도,
 현세와 내세의 공덕인 큰 이익의 見道, (8)
 dhyānikarānatādīnī śīṣyakhadgapathau ca yau |
 mahānuśaṃso dṛṃmārga aihikāmutrikairguṇaiḥ || 8 ||
 作用, 信解, 찬탄, 칭찬, 찬송,
 迴向과 隨喜의 무상작의, (9)
 kāritramadhimuktiśca stutastobhitaśaṃsitāḥ |
 pariṇāme'numode ca manaskārāvanuttamau || 9 ||

成就, 가장 淸淨한 것이라고 하는 이것이 수도이네,
 지혜로운 보살들의 도지성이 이와 같이 설해졌네. (10)
 nirhārah śuddhiratyantamityayaṃ bhāvanāpatha
 vijñānaṃ bodhisattvānāmiti mārgajñatoditā || 10 ||

도지성의 11가지 법은 도지성의 갈래와 갈래를 가진 도지성으로 구분된다. 계송에서 '어둡게 하는 것 등'은 (1)도지성의 갈래이고, 나머지는 도지성의 이 갈래를 가진 도지성이다. 도지성에는 (2)성문의 도, (3)연각의 도, 보살의 도가 있다. 보살도에는 (4)견도와 (5)수도가 있고, 수도에는 유루의 수도와 무루의 수도가 있다. 유루의 수도에는 (7)신해·(8)회향·(9)수회가 있고, 무루의 수도에는 (10)성취하는 수도와 (11)청정한 수도가 있다. 도지성의 11법에 대한 정의 등은 다음과 같다. 19)

- (1) 도지성의 갈래는, 도지성의 발생을 장애하는 것인 현행하는
 아만이 없는 것 등 도지성을 원만구족하는 부분이 되는, 유

18) SD., 3a3-6.

19) DD, 6a4- 7b1.

정의 상속의 공덕이다. 종류에는 상위연인 장애를 여의는 것, 구유연인 발심, 원인인 종성, 자성, 작용이다. 지의 경계는 대승 자량에서 최후제까지에 있다.

- (2) 성문도는, 보리심에 의해 인발된 공성을 현관하는 지혜에 의해 완성된 것, 모든 중생이 깨달음을 얻을 수 있도록 회향하는 것, 세 가지 특별한 법에 의해 구분된²⁰⁾ 무상 등을 현관하는 것 중에서, 성문의 종성을 가진 것을 섭수하기 위해 알아야 하는 현관이다. 종류에는 무상 등을 현관하는 16가지이다. 지의 경계는 대승의 성자 모두에 있다.
- (3) 독각도는 보리심에 의해 인발된 공성을 현관하는 지혜에 의해 완성된 것, 모든 중생이 깨달음을 획득할 수 있도록 회향하는 것, 세 가지 특별한 법에 의해 수승하게 된 무상 등을 현관하는 것 중에서, 독각의 종성을 가진 자를 섭수하기 위해 인식되는 것인 외경이 없다는 것을 현관하는 지혜이다. 지의 경계는 대승의 성자 모두이다.
- (4) 보살도에서, 큰 이익을 가진 견도는 有滅(srid zhi)의 이변을 없애는 진리를 현관하는 것이다. 종류에는 16찰라이다. 지의 경계는 초지의 행원만의 첫 찰라에 있다.
- (5) 수도에는 수도의 작용과 작용을 가진 수도가 있다. 수도의 작용은 대승의 수도를 수습하는 힘에 의해서 획득한 공덕이다. 종류에는 6가지가 있다.
- (6) 작용을 가진 수도에는 유루의 수도와 무루의 수도가 있고, 유루의 수도에는 신해를 작의하는 위없는 수도·회향·위없는 수회의 수도가 있다. 신해에는 자체와 공덕이 있다. 신해 자체는, 모가 세 가지 목적의 근원이란 것을 믿는 대승

20) 세 가지 특별한 법은 대승행에 들기 전에 선행되어야 하는 자, 비, 보리심의 셋이다.(NT, 16b5-6)

의 후현관이다. 종류에는 27가지가 있고, 지의 경계는 초지에서 10지에 있다.

- (7) 신해의 공덕은, 부처님과 보살이 신해하는 셋을 수습하는 보살을 그 부분에서 환회하는 부분이거나, 실제의 공덕을 설하는 부분 어느 것이다.
- (8) 회향을 작의하는 위없는 수도는, 자타의 선을 구족하는 깨달음의 갈래로 변화하는 작용이 특별한 유루의 대승 후현관이다. 12가지가 있다. 지의 경계는 앞과 같다.
- (9) 위 없는 수회의 수도는, 유루인 대승의 후현관 중에서 자타의 선을 좋아하는 것을 수습하는 청정한 것이다. 2가지가 있고, 지의 경계는 앞과 같다.
- (10) 무루의 수도에서 성취하는 수도는, 무루 대승의 후현관 중에서 자과를 깨달는 구경의 성과를 세우는 것이 특별한 것이다. 5가지가 있다. 지의 경계는 초지에서 10지까지에 있다.
- (11) 청정한 수도는 무루 대승의 후현관 중에서 구경의 단별의 성과를 세우는 것이 특별한 것이다. 9가지가 있다. 지의 경계는 전자와 같다.

3. 일체지

일체지는 도종지를 구족하기 위해 아는 것(知)과 보는 것(見)으로 봄으로써 초월하는 것, 성문과 연각의 종성을 가진 자를 섭수하는 것, 스스로 윤회함으로써 마음을 잘 지켜 다른 유정들에게 대비가 일어나는 원인을 수행하게 하기 위한 목적으로 시설된다.²¹⁾ 따라서 일체지는 성문과 연각을 위한 지혜가 아니라, 성문

21) NT. 12a6-12b1.

과 연각만을 섭수하기 위한 지혜를 의미한다. 께참제는 '자의식을 가진 보특가라의 의식상에서 보특가라의 무아를 현관하는 지혜에 의해서 완성된 지혜 중에서, 모든 고통을 적멸하는 해탈을 성취하는 현관의 종류에 해당하는 것'으로 정의하고,²²⁾ 종류에는 무상 등의 16가지를 깨닫는 일체지와 能所가 다른 실질로서 공하다는 것을 현량으로 깨닫는 일체지로 구분한다.지의 경계는 모든 성자의 보특가라에 걸쳐 있다.²³⁾ 논에서는 일체지성을 다음과 같이 설명한다.

지혜로써 有에 머물지 않고, 悲로써 적멸에 머물지 않네.
 방편이 아닌 것 때문에 멀고, 방편이기 때문에 멀지 않네.(11)
 prajñyā na bhavē sthānaṃ kṛpayā na śame sthitiḥ |
 anupāyena dūratvamupāyenāvidūrātā || 11 ||

이품과 대치, 가행과 그것의 동등함,
 성문 등의 견도라고 하는 것이 일체지라 하네.(12)
 vipakṣapratipakṣau ca prayogaḥ samatāsyā ca |
 drūmārgaḥ śrāvakādināmiti sarvajñatasyate || 12 ||

일체지의 9가지 법은 (1,2)결과와 모에 가깝고 먼 이유, (3,4)그 이유가 성립하는 것, (5)이품, (6)대치분과 사지의 가행으로 구분된다. 사지의 가행에는 (7)사지의 가행, (8)그것을 집지하는 방식, (9)그것의 결과가 있다. 일체지의 9가지 법에 대한 정의 등은 다음과 같다.²⁴⁾

22) NNG에서 일체지는 '자의식을 가진 보특가라의 의식상에서 인무아를 현량으로 깨닫는 지혜에 의해 완성된 혜중에서 성문의 현관의 종류에 해당하는 것' 이라고 저의된다.(NNG. pp.69-70)

23) NNG. p.69.

24) SD. 7b1-8a4.

- (1) 존재의 끝을 없애는 것이 특별한 사지는 방편인 대비에 의해 직접 완성되고, 무상 등을 현관하는 대승 성자의 상속의 혜이다. 지의 경계는 초지 이상이다.
- (2) 적멸의 끝을 없애는 것이 특별한 사지는 대비를 통해 세속을 토대로 한 적멸의 끝을 없애는 것에 의해 구분된 대승 성자의 현관이다. 지의 경계는 위와 동일하다.
- (3) 결과의 모와 먼 사지는 방편인 대비와 멀어지고, 무실제를 현관하는 지혜에 의해서 완성되지 않은 혜이다. 지의 경계는 성문과 연각의 견도에서 무학도까지에 있다.
- (4) 결과의 모와 가까운 사지는 무상 등을 현관하고 수승한 방편과 지혜에 의해서 완성된 보살성자의 혜이다. 지의 경계는 대승의 견도에서 10지의 최후제까지에 있다.
- (5) 이품의 사지는 수승한 방편과 혜에 의해서 완성되지 않은 혜이다. 지의 경계는 소송의 모든 성자들에 있다.
- (6) 대치분의 사지는 무상 등을 현관하는 혜 중에서 방편과 지혜에 의해 직접 완성된 것이다. 지의 경계는 대승의 견도부터에 있다.
- (7) 사지의 가행은 토대의 세속과 승의의 본질 어느 것을 전도된 것으로 집착하는 것을 없애는 유정의 유가이다. 10가지가 있다.
- (8) 사지 가행의 동등함은 토대의 구분, 정의와 명칭, 인식주체를 전도된 것으로 집착하는 것을 없애는 것이 수승한 유정의 가행이 집지하는 방식이다. 反體(ldog pa)를 통해 구분하면 4가지가 있다.
- (9) 명시된 대승의 견도는, 희론을 떠난 것을 현관하는 대승의 진리를 현관하는 것이다.

4. 일체상현등각

사중가행 중에서 일체상현등각은 사·도·행상의 삼종지를 모두 수습하는 것이다. 일체상현등각은 '삼종지를 인식하는 행상을 수습하는 것에 대한 자재를 획득하기 위해 수습하는 유행의 유가'라고 정의되고,²⁵⁾ 종류에는 삼종지의 행상을 파악하는 173가지가 있고, 지의 경계는 대승의 자량에서 10지의 최후제까지에 있다.²⁶⁾ 논에서는 일체상현등각을 다음과 같이 요약한다.

행상, 가행을 가진 것, 공덕, 허물, 상을 가진 것,
 해탈과 결택을 수습하는 것, 불퇴전학의 대중,
 ākārah saprayogaśca guṇā doṣāḥ salakṣaṇāḥ |
 mokṣanirvedhabhāgiye śaukṣo'vaivartiko gaṇāḥ || 13 ||
 실재와 적멸의 평등성, 無上한 국토청정인
 일체상현등각이네. 이것은 선교방편을 가진 것이네.
 samatābhavaśāntyośca kṣetraśuddhiranuttarā |
 sarvākārabhisambodha eva sopāyakaūśalaḥ || 14 ||

일체상현등각은 일반적인 구분과 도를 상속에 일으키는 차례를 명시한 것 둘로 구분된다. 전자에는 (1)도반야바라밀의 유가를 수습하는 방식의 종류, (2)가행의 종류, (3)가행을 수습하는 공덕, (4)상위연의 허물을 설명한 것, (5)도반야바라밀의 유가를 설명하는 정의가 있다. 후자에는 (6)가행이 생기는 분위, (7)성숙되는 분위, (8)소의의 보특가라, (9)보특가라가 수습하는 차례가 있고, 이것에는 유행이 동등한 가행, (10)국토청정의 위없는

25) NNG에서는 일체상현등각은 '삼종지의 행상을 수습하는 것에 의해 완성된 유행의 유가'라고 정의 된다.(NNG, p.69)

26) SD, 3b5-6.

가행, (11)선교방편의 가행이 있다. 이상의 정의 등은 다음과 같다. 27)

- (1) 가행의 행상은 가행의 대상인 도를 집지하는 방식의 종류이다. 나누면 173가지가 있다.
- (2) 가행에는 명시된 근본가행과 명시된 대승가행이 있다. 전자는, 인식대상과 인식주체(境과 有境), 토대·도·행상의 셋이 실제로는 공한, 회론을 떠난 것으로 요해하는 지관쌍수의 유정의 가행이다. 지의 경계는 대승가행도 난에서 최후제까지에 있다. 후자는, 삼종지의 행상을 수습하는 것에 자재함을 얻기 위해, 요약하여 수습하는 유정의 유가이다. 종류에는 20가행이 있고, 지의 경계는 대승자량에 있다.
- (3) 대승가행의 공덕은 대승의 가행을 수습하는 힘으로써 획득한 공덕이다. 14가지가 있다.
- (4) 가행의 허물은 가행이 생기는 것과 머무는 것을 방해하는 것이다. 46가지가 있다.
- (5) 도반야바라밀의 유가는, 결과의 반야바라밀을 획득하는 것의 방편이 되는 지관쌍수의 유정의 행위이다. 종류에는 91가지가 있다. 지의 경계는 대승자량에서 최후제까지에 있다.
- (6) 명시된 대승의 순해탈분은, 삼무량겁 동안 자량을 쌓고, 깨달기 위해 변지를 자상속에서 증득하는 것이 뛰어난, 유정의 상속에 있는 법을 현관하는 것이다. 종류를 요약하면 5가지가 있고, 넓게는 무루혜의 21가지를 요해하는 종류를 구족해 있는 것이다.
- (7) 명시된 대승의 순결택분은, 주로 방편의 부분이 특별한, 유정의 목적을 현관하는 것이다. 13가지가 있고, 지의 경계는 이근의 대승 가행도 난 이상이다.

27) SD, 8a5-9b2.

- (8) 불퇴전의 학은, 삼보에 대해 올바른 귀의처인가 아닌가라고 의심하는, 현행하는 의심이 없는 등의 어느 표식을 획득하는 유행이다. 3가지가 있고, 지의 경계는 이근의 대승 가행 난 이상에 있다.
- (9) 유와 적멸이 동등한 가행은, 나중에라도 현행하는 실집이 생기는 경우를 조복하는, 청정한 땅에 머무는 유행의 지혜이다. 지의 경계는 8지부터에 있다.
- (10) 위 없는 국토청정의 가행은, 자신이 어느 곳에서라도 성불하게 되는 수승한 국토를 획득하는, 선근의 공능을 가진 청정한 땅에 머무는 유행의 혜이다. 지의 경계는 앞과 같다.
- (11) 선교방편의 가행은, 조잡한 정진을 없앴으로써 일이 저절로 되는, 청정한 땅에 머무는 유행의 지혜이다. 13가지가 있고, 지의 경계는 앞과 같다.

5. 정현등각

정현등각은 '공성을 소연으로 하는 수소성의 지혜에 의해 완성된 것을 통해서 지혜의 행상을 수습하는 것이 수승하게 된 유행의 유가'라고 정의된다. 종류에는 요약하면 가행도 정가행 등의 넷이고, 넓게는 173가지가 있다. 지의 경계는 대승 난에서 10지의 최후제까지이다.²⁸⁾ 논에서는 정현등각을 다음과 같이 설명한다.

그 상과 증장, 견고와 심의 안주,

네 가지 분별의 네 가지 대치가(15)

lingam tasya vivrddhiśca nirūdhīścittasamsthitih |

28) SD, 3b6-4a2.

caturdhā ca vikalpasya pratipakṣaścaturvidhaḥ || 15 ||

견이라고 하고, 수라고 하는 각각의 도이네.

무간삼매와捨行과 함께하는 것이(16)

pratyekaṃ darśanākhye ca bhāvanākhye ca vartmani |

ānantaryasamādhiśca saha vipratipattibhiḥ || 16 ||

정현관이네.

mūrdhābhisamayah

정가행에서 첫째 가행도정가행에는 (1)난정가행, (2)정정가행, (3)인정가행, (4)세제일정가행이 있다. 둘째는 (5)견도정가행이다. 셋째는 (6)수도정가행이다. 넷째 무간의 정가행에는 (7)무간삼매의 정가행과 (8)여기서 명시된 없애야 하는 그릇된 것을 정립하는 것이다. 정가행의 8법에 대한 정의 등은 다음과 같다.²⁹⁾

- (1) 난정가행은, 깨어있을 때 지관쌍수를 통한 공성을 수습하는 힘에 의해 꿈속에서도 일체법은 진실로는 공한 환과 같다고 요해하는 등, 12가지 표식 어느 것을 획득하는 첫 번째 순결택분이다. 12가지가 있다.
- (2) 정정가행은, 반야바라밀을 수습하는 힘에 의해 삼천의 부처님을 공양하는 것보다 수승한 공덕이 증장하는 16가지를 획득하는, 두 번째의 순결택분이다. 종류에는 반체를 통한 16가지 증장이 있다.
- (3) 인정가행은, 삼중지를 깨닫는 중성을 원만하게 하는 지혜와 이타를 구분하지 않는 굳건함을 획득하는, 세 번째의 순결택분이다. 종류에는 방편과 지혜에서 견고함을 획득하는 둘이 있다.
- (4) 세제일정가행은, 견도를 일으키는 공능이 성숙됨으로써 네

29) SD, 9b2-10a6.

보살의 선근을 수회하는 것과 한량없는 삼매에 대해 굳은 마음을 획득하는, 네 번째 순결택분이다.

- (5) 전도정가행은, 전소단을 요해하는 종자를 대치하는, 대승의 진리를 현관하는 것이다. 종류에는 능소의 분별인 네 가지 변계의 종자를 대치하는 넷과 넓게는 찰와 끈의 16찰라이다.
- (6) 수도의 정가행은, 수소단을 요해하는 종자를 대치하는, 대승의 후현관이다. 종류에는 단멸되는 것을 통해 넷이고, 넓게는 초지의 제2찰라에서 10지까지이다.
- (7) 무간삼매의 정가행은, 삼종지를 간추려 수습하는 것이 수승한 유가 중에서, 변지를 직접 일으키는 것이다.
- (8) 여기서 명시된 없애야 하는 것을 잘못 정립하는 것은, 이제를 하나의 본성인 것으로 합치할 수 없다고 고집하는 종자와 현행 어느 것이다. 16가지가 있다.

6. 차제현등각

차제현등각은 '삼종지의 행상을 차례로 확정하여 수습하는 것에서, 확실한 것을 획득하기 위해서 수습하는 유정의 유가'라고 정의된다. 종류에는 확실하게 하는 것을 통해서는 13가지이고, 행상을 집취하는 방식에 의해서는 173가지가 있다. 지의 경계는 대승 자랑에서 10지의 최후제까지에 있다.³⁰⁾ 논에서 차제현등각을 다음과 같이 간략하게 언급하고 있다.

차제현관은 열셋이네..

tredhā daśadhā cānupūrvikah |

30) SD, 4a2-3.

차제현등각은 보시바라밀의 차제 등 13가지가 있다. (1-6)보시에서 반야바라밀까지의 여섯, (7-12)불·법·승과 계율·회사·천을 역념하는 여섯, (13)무자성을 증득하는 것의 13가지이다. 차제현등각의 13법에 대한 정의는 다음과 같다.³¹⁾

- (1) 보시의 차제가행은, 다른 이들을 위해 몸과 재물의 선근을 회사하는 유정이 차례로 수습하는 유정의 유가이다. 법사·재사·무외사가 있다.
- (2) 지계의 차제가행은, 파계하는 등을 조복하는 것을 통해 계율을 차례대로 수습하는 유정의 유가이다. 섭율의계·섭선법계·섭중생계가 있다.
- (3) 인욕의 차제가행은, 다른 이가 해를 끼친 것을 전혀 염두에 두지 않는 등의 인욕을 차례로 수습하는 유정의 유가이다. 고통을 달게 받는 것·해를 염두에 두지 않는 것·법을 반드시 생각하는 인욕이 있다.
- (4) 정진의 차제가행은 정진을 차례로 시작하는 유정의 유가이다. 정진에는 갑옷정진·가행정진·위축되지 않는 정진·혼란하지 않는 정진·만족하지 않는 정진·청정한 행을 섭수하는 정진·중생의 이익을 성취하는 정진이 있다.
- (5) 선정의 차제가행은 선정을 차례로 수습하는 유정의 유가이다. 종류에는 이 생에서 심신을 안락하게 유지하는 선정·공덕을 현등하는 선정·유정의 목적을 성취하는 선정이 있다.
- (6) 반야의 차제가행은 여소유와 진소유를 요해하는 지혜를 차례로 수습하는 유정의 유가이다. 지혜에는 세속을 아는 것·승의를 아는 것·중생의 목적을 성취하는 것을 아는 지혜가 있다.

31) SD. 10a6-12a6.

- (7) 불타를 억념하는 차제가행은, 불타의 공덕을 승의로 취득하지 않고, 세속으로 전도됨이 없이 차례로 억념하는 유정의 유가이다.
- (8) 법을 억념하는 차제가행은, 법보 혹은 선·불선·무기의 법의 공덕을 승의로 취득하지 않고, 세속으로 전도됨이 없이 차례로 억념하는 유정의 유가이다.
- (9) 승을 억념하는 차제가행은 불퇴전학의 대중의 공덕을 승의로 취득하지 않고, 세속으로 전도됨이 없이 차례로 억념하는 유정의 유가이다.
- (10) 계율을 억념하는 차제가행은 3가지 율의를 차례대로 억념하는 유정의 유가이다.
- (11) 회사를 억념하는 차제가행은 3가지 보시를 차례로 억념하는 유정의 유가이다.
- (12) 신을 억념하는 차제가행은, 하늘에 태어나는 성자 등을 중심으로 억념하는 유정의 유가이다.
- (13) 청정분인 무자성을 자성으로 인식하는 차제가행은 본질의 의미를 차례로 수습하는 유정의 유가이다.

7. 찰라현등각

찰라현관은 차제가행의 힘에 의해 생긴 유정의 구경의 가행이다. 종류에는 비이숙의 4가지가 있다. 지의 경계는 10지 최후제에만 있다.³²⁾ 논에서는 일체상현등각을 다음과 같이 설명한다.

일찰라현등각은 네 가지 상이네.(17)

ekakṣaṇābhisambodho lakṣaṇena caturvidhaḥ || 17 ||

32) SD, 4a4-5.

찰라현등각은 한 찰라에 모든 보리를 현등각하는 것으로서, (1)성숙한 것이 아닌 일체법, (2)성숙한 일체법, (3)무상한 일체법, (4)일체법을 둘이 아닌 한 찰라에 깨닫는 넷이 있다. 찰라현등각의 4법에 대한 정의는 다음과 같다.³³⁾

- (1) 비이숙의 찰라가행은, 조잡한 정진을 가진 찰라가행의 분위에서 획득한, 무루혜의 부류가 현행하는 최후제의 유가이다.
- (2) 이숙의 찰라가행은, 조잡한 정진을 없앤 분위기에서 획득한 무루혜의 부류가 실재하는 최후제의 유가이다.
- (3) 무상의 찰라가행은 일체제법의 상이 실제로 성립하는 것을 떠났다는 것을 현관하는 것이 특별한 최후제의 유가이다.
- (4) 둘이 아닌 찰라가행은, 능취와 소취가 다른 실질이 없다는 것을 현관하는 최후제의 유가이다. 인식 주체인 혜가 현행하는 반체에서 둘과 인식대상인 승의의 추세에 의해 둘이 시설된다. 지의 경계는 최후제에 있다.

8. 법신

법신은 '삼종지의 행상을 수습한 힘에 의한 구경의 결과'이다. 종류에는 요약하면 4身이고, 넓게는 무루의 지혜 144가지가 있다. 지의 경계는 불지에만 있다.³⁴⁾ 법신을 논에서는 다음과 같이 설명한다.

자성과 수용을 가진 것, 그와 같이 다른 것으로 변화하는 것,

33) SD, 12a6-12b5.

34) SD, 4a5-6.

공능과 함께 법신은 네 가지라고 설해지네.(18)
 svābhāvikaḥ sasambhogo nairyāniko'parastathā |
 dharmakāyaḥ sakāritaścaturdha samudīritiḥ || 18 ||

법신의 4법에 대한 정의 등은 다음과 같다.³⁵⁾

- (1) 자성신은, 법계의 자성이 청정한 것에서 갑작스러운 때를 없애는 것이 특별한, 무위에 의해 섭수된 구경의 공덕이다.
- (2) 통달혜의 법신은, 모든 여소유와 진소유의 인식을 현량으로 보는 구경의 지혜이다. 종류에는 요약하면 4가지 지혜이지만, 넓게는 다섯 썩 21가지이다.
- (3) 원만보신은 5가지 결정을 가지는 것이 특별한 부처님의 색신(色身)이다.
- (4) 변화신은 법신의 증상연을 획득하는 청정한 공덕이다.

IV. 맺음말

이상에서 『현관론』의 서론에 해당하는 3송에서 18송을 통해 『현관론』 전체에서 논의되는 것을 간략하게 살펴보았다. '8사70의'라고 하는 형식으로 체계화된 이것에 대한 설명을 『현관론』의 인도찬술서에서는 거의 찾아 볼 수 없다. 티베트의 주석가들은 『현관론』의 저자가 본래 의도한 것처럼, 이 부분에 대한 독자적인 주석으로서 『8사70의』란 형태로 그 주석서를 다수 남기고 있다. 후대의 주석가들은 자신이 토대로 삼고 있는 스승의 견해에 따라 약간 썩 다른 정의를 들고 있지만, 겐룩빠에서는 대체적으로 겐찰달마린첸의 견해를 대부분 수용한다는 점에서 겐찰달마린첸의

35) SD, 12b5-

주석서를 중심으로 이 문제를 살펴본 것이다.

대승불교의 성립에서뿐만 아니라, 사실상 대승불교의 교리와 행의 체계도 반야경을 중심으로 완성되었다고 해도 과언이 아니다. 이와 같이 중요한 반야경을 우리가 제대로 인식하지 못하는 것에는 여러 가지 이유가 있겠지만, 아무래도 그 가장 큰 이유는 반야경을 이해할 수 있는 주석서가 없었다는 것이다. 『대품반야경』의 유일한 주석서인 『대지도론』도 일부의 주석에 그치고 있기 때문에, 경 전체를 체계적으로 이해하는 것에는 한계가 있다. 『현관론』은 반야경의 현관사상을 체계적으로 이해하기 위해 저술된 주석서이고, 이를 이해 저자는 서론에 해당하는 3송에서 18송까지의 약설과 광설을 통해 『현관론』 전체를 요약하여 제시하고 있다. 이 계송에 대한 바른 이해를 위해 저술된 『8사70의』는 『현관론』의 전체적인 맥락을 간략하게 요약하고 있다는 점에서, 『현관론』의 체계적인 이해와 아울러 반야경 전체를 이해하는데 중요한 논서란 것을 알 수 있다.

華嚴敎家の 彌陀淨土觀

이 도 업*

차 례

I. 序言

II. 本論

III. 結語

I. 序言

華嚴思想과 彌陀淨土思想은 自力과 他力, 論理性과 信仰性이라고 하는 점에서 서로 대립적이거나 반대적인 입장에 있다고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 佛敎思想史上에서 보면 淨土敎家¹⁾

동국대 불교문화대학 불교학과 교수*

- 1) 淨土敎의 道綽은 『安樂集』 卷下에서 “念佛三昧必佛見 命終之後生佛前 見彼臨終勸念佛 又示尊像令瞻敬” (『大正藏』 9, p.437中). “又善財童子求善知識 詣功德雲比丘所自言 大師云何修菩薩道歸普賢行也 是時比丘告善財曰 於世尊智慧海中 唯知一法 謂念佛三昧門” (『大正藏』 47, p.15中)라고, 念佛三昧門을 밝힘에 있어 『華嚴經』의 文을 引用하고 있고, 善導는 『觀經玄義分』 卷第1에 “萬行之中 是其一 何以得知 如華嚴經說 功德

는 華嚴思想을, 華嚴敎家は 彌陀淨土思想을 依用해서 敎義를 체계화시키고 있는 경우가 많다.

여기서는 華嚴思想家들이 彌陀淨土思想을 어떻게 이해해서 受用하고 있는가에 관해 살펴 보고자 한다.

II. 本論

古來로 華嚴의 祖師로 五祖說, 七祖說 등이 있다.

凝然的 『五敎章通路記』 卷2에 의하면

今立十祖 以爲大準 夫法界身雲 毘盧遮那如來者 是開法大師 一乘敎主也 海會上首 四依菩薩 以爲 傳法弘敎祖師 謂普賢菩薩 文殊師利菩薩 馬鳴菩薩 龍樹菩薩 世親菩薩 帝心尊者 雲花尊者 賢首菩薩 清涼大師 圭峯大師也 大日本國興降花嚴 朗辨僧正 以爲始祖 最初講弘 新羅學生 審祥禪師 專有其功 …… 日本智懷大德云 新羅元曉法師 飛龍之化 讚于青丘²⁾

라 전하고 있다. 凝然은 華嚴의 十大祖師로써 普賢·文殊의 二菩薩과 인도의 馬鳴·龍樹·世親의 三祖師와 그리고 중국의 杜順·智儼·法藏·澄觀·宗密的 五祖師를 들고 있다. 그리고 日本의 華嚴祖師로 朗辨과 新羅의 審祥大德을 들고, 신라의 華嚴法師로는 元曉를 들고 있다.

본고에서는 인도의 三祖師와 중국에서는 杜順을 빼 四祖師, 그

雲比丘語善財言 我於佛法三昧海中 唯知一行 所謂念佛三昧¹⁾라 실하고 있다. (『大正藏』 37, p. 249下) 또 일본의 淨土眞宗의 開祖 親鸞과 『華嚴經』과의 관계는 그의 저술에 인용된 『華嚴經』의 畧수에 의해서도 잘 알 수 있다. (中村 薫 『華嚴の淨土』 法藏館, 1991.6, pp. 253 - 284 參照.)

2) 『大正藏』 72, p.297上 - 中.

리고 신라의 義湘과 元曉의 彌陀淨土에 대해 살펴 보기로 한다.
馬鳴은 『大乘起信論』에서

衆生初學是法 欲求正信 其心怯弱 以住於此娑婆世界 自畏不能常值 諸佛親承供養 懼謂信心難可成就 意欲退者 當知如來有勝方便 攝護信心 …… 常見於佛 永離惡道 如修多羅說 若人專念西方極樂世界阿彌陀佛 所修善根迴向 願求生彼世界 卽得往生 常見佛故 終無有退³⁾

라 말하고 있다. 만일 어떤 사람이 極樂世界の 阿彌陀佛을 專念하고 所修의 善根을 迴向하고, 西方의 極樂世界에 나기를 願하면 곧 往生할 수 있다고 한다. 『起信論』에서는 분명히 彌陀의 極樂世界를 인정하고 往生極樂을 수용하는 듯 하다.

그러나 引用文을 자세하게 보면, 이 西方淨土에의 往生說은 初學者를 위한 勝方便說임을 알 수 있다. 즉 初心者가 正信을 求하고자 하나 그 마음이 怯弱해서, 諸佛을 공양하려고 해도 供養할 수 없지는 않을까 하고 두려워하거나, 信心이 弱해서 退轉할까 겁내는 者를 위하여 他方淨土를 說한다고 한다.

龍樹는 『十住毘婆沙論』 卷5 「易行品」에서

汝言阿惟越致地是法甚難久乃可得 若有易行道疾得至阿惟越致地者 是乃怯弱下劣之言

非是大人志幹之說 汝若必欲聞此方便今當說之 佛法有無量門如世間道有難有易

陸道步行則苦 水道乘船則樂菩薩道亦如是 或有勤行精進 或有以 信方便易行疾至阿惟越致者⁴⁾

라 설하고 있다. 龍樹는 世間の 道에 難·易의 二道가 있는 것

3) 『大正藏』 32, p.583上.

4) 『大正藏』 26, p.41上 — 中.

과 같이 菩薩의 道에도 難行道와 易行道가 있다고 설한다.

信方便의 易行에 의해서 阿惟越致地 즉 不退地에 도달 할 수 있다고 하는 龍樹의 말은 彌陀易行의 教義에 큰 意義가 있다고 생각된다. 그러나 龍樹의 易行道說도 역시 方便說임을 前提로 한 것이다. 이 易道行은 怯弱한 下劣의 사람을 위한 말(言)일 뿐 大人志幹의 說이 아니라고 龍樹는 말하고 있다.

여기에서 다음과 같은 사실을 알 수 있다. 『大乘起信論』 『十住毘婆沙論』에서는 彌陀淨土思想을 인정하고, 또 수용하고는 있다. 그러나 그것은 어디까지나 初學者나 下劣人을 위한 方便說이지 大乘 菩薩의 正道가 아닌 것으로 理解하고 있다.

『十地經論』의 저자인 世親代에 이르러서야 비로서 구체적으로 華嚴敎家의 彌陀淨土思想이 展開되고 있다.

世親은 『無量壽經優波提舍願生偈』에서

觀安樂世界 見阿彌陀佛 願生彼國土故 云何觀 云何生信心
若善男子 善女人 修五念門成就者 畢竟 得生安樂國土 見彼阿
彌陀佛 何等五念門 一者禮拜門 二者讚歎門 三者作願門 四者
觀察門 五者迴向門 云何禮拜 身業禮拜阿彌陀如來應正遍知 爲
生彼國意故 云何讚歎 口業讚歎 稱彼如來名 如彼如來光明智相
如彼名義 欲如實修行相應故

云何作願 心常作願 一心專念畢竟往生安樂國土 欲如實修行
奢摩他故 云何觀察 智慧觀察 正念觀彼 欲如實修行毘婆舍那
故 彼觀察有三種 何等三種 一者觀察彼 佛國土功德莊嚴

二者觀察阿彌陀功德莊嚴 三者觀察彼諸菩薩功德莊嚴 云何迴
向 不捨一切苦惱衆生

心常作願迴向爲首成就大悲心故⁵⁾

라 설하고 있다. 이 論은 『無量壽經論』·『往生論』 혹은 『淨土論』이라고도 하는데, 世親은 그 첫머리에

5) 『大正藏』 26. p.231中.

世尊我一心 歸命盡十方 無礙光如來 願生安樂國⁶⁾

이라고 하는 所謂 願生偈를 말한 후, 위의 引用文에서 보는 바와 같이 安樂國에의 往生因으로 五念門을 제시하고 있다. 즉 安樂世界에 生하고자 원하는 者는 ① 禮拜(身業) ② 讚歎(口業) ③ 作願(意業) ④ 觀察(智業) ⑤ 廻向(方便智業)의 五門을 닦아야 한다고 말한다. 그리고 觀察의 대상으로 佛國土功德莊嚴 彌陀佛功德莊嚴 그리고 諸菩薩功德莊嚴의 三種 莊嚴을 들고 있다. 이 三種 莊嚴은 彌陀의 本願에 의한 莊嚴으로써 略說하면 一法句에 入하고, 一法句는 淸淨句에 들어가며, 淸淨句는 즉 眞實智慧無爲法身이다. 그러므로 三種의 莊嚴은 곧 眞實智慧無爲法身⁷⁾이라고 世親은 설명하고 있다.

世親은 이어서 淨土往生의 五念門을 닦으면 五種의 功德이 얻어진다고 말하면서 華藏世界 즉 彌陀極樂說에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

즉 世親은 그의 『淨土論』에서

身業口業意業智業方便智業 隨順法門故 復有五種門 漸次成就
五種 功德應知 何者五門

一者近門 二者大會衆門 三者宅門 四者屋門 五者園林遊戲地
門 此 五種門 初四種門

成就入功德 第五門成就出功德 入第一門者 以禮拜阿彌陀佛
爲生彼國故 得生安樂世界

是名入第一門 入第二門者 以讚歎阿彌陀佛 隨順名義 稱如來
名 依 如來光明想修行故

得入大會衆數 是名入第二門 入第三門者 以一心專念 作願生

6) 『大正藏』 26, p.230下.

7) 『大正藏』 26, p.232中에 此三種成就願心莊嚴 略說入一法句故 一法句者 謂淸淨句 淸淨句者 謂眞實智慧無爲法身故 라고 한다.

彼 修奢摩他寂靜三昧行故

得入蓮華藏世界 是名入第三門 入第四門者 以專念觀察彼妙莊嚴 修毘婆舍那故

得到彼處 受用種種法味樂 是名入第四門 出第五門 以大慈悲觀察一切苦惱衆生 亦應化身 廻入生死園煩惱林中 遊戲神通 至教化地 以本願力廻向故 是名出第五門 菩薩入四種門 自利行成就應知 菩薩出第五門 利益他廻向行成就應知 菩薩如是修五門行 自利利他 速得成就阿耨多羅三藐三菩提故⁸⁾

라 설하고 있다. 인용한 長文에서 알 수 있는 바와 같이 世親은 極樂世界에의 往生因과 그 往生因의 실천에 의해서 얻어지는 공덕을 아주 복잡하게 설명하고 있어 이해하기가 좀 어렵지만, 略述하면 往生의 實踐行에 ① 身業(禮拜) ② 口業(讚歎) ③ 意業(作願) ④ 智業(觀察) ⑤ 方便智業(廻向)의 五念門이 있다는 것이다. 五念門을 실행하면 그 공덕에 의해서 往生極樂할 수 있다고 말하면 간단할 텐데, 成就 功德을 ① 近門 ② 大會衆門 ③ 宅門 ④ 屋門 ⑤ 園林遊戲地門의 五種門으로 나누고, 그것을 다시 入第一門에서부터 入第五門까지의 五種으로 나누어 설명하고 있기 때문에 복잡하다.

여기서 주목해야 할 것은 '入第三門'이다. 이 '入第三門'은 五念門에서 보면 作願門에 相當하고 五功德門에서 보면 宅門에 相當한다.

앞의 인용문에서는 云何作願 心常作願 一心專念 畢景 住生安樂國이라 했는데 여기서는, 世親은 '入第三門者 以一心專念 作願生彼 修奢摩地寂靜三昧行故 得入蓮華藏世界 是名入第三門'이라 說하고 있다. 여기서 世親의 淨土觀을 알 수 있다. 즉 五念門에서 第三門인 作願門을 실천하면 '安樂國'에 태어날 수 있게 된다고 했는데 여기서는 '蓮華藏世界'에 들어갈 수 있다고 말하고 있다.

8) 『大正藏』 26. p.233上.

世親은 蓮華藏世界 곧 安樂世界로 이해하고 있음을 알 수 있다.

이와 같은 世親의 華藏과 極樂의 一致說은 澄觀 代에 오면 舍那와 彌陀의 一體, 華藏과 極樂이 不二라는 사상으로 展開되어 큰 영향을 미치고 있음을 알 수 있다.

다음 중국 華嚴宗의 第二祖로 불리우고 있는 智儼의 彌陀淨土觀은 어떠한가.

그의 淨土觀은 『孔目章』 卷4 「壽命品內明往生義」⁹⁾에 詳述되어 있다.

智儼은 往生義를 ① 往生義 ② 往生所信境 ③ 往生因緣 ④ 往生驗生法 ⑤ 往生業行 ⑥ 往生因位分齊 ⑦ 往生業行廻轉不同的 七門으로 나누어 설명하고 있다.

그 내용을 간략히 소개하면,

첫째, 往生을 설하는 이유는 娑婆世界의 中下の 濡根은 退轉하기 쉬우므로 그들을 이끌기 위함이라 말하고 있다. 이것은 初學者나 怯弱下劣者를 위한 方便說이라고 하는 『起信論』이나 龍樹의 淨土觀을 그대로 斷承하고 있는 것으로 볼 수 있다.

그리고 往生處에는 西方과 彌勒處의 두 곳이 있는데 前者는 煩惱를 끊고자 하는 자를 위한 것이고, 後者는 그렇지 않은 자를 위한 것이라고 한다¹⁰⁾. 智儼은 彌陀淨土와 彌勒兜率淨土의 두 가지 往生處를 인정하고 있음을 알 수 있다.

둘째, 그와 같은 往生에 있어서 믿음의 대상(所信境)이 되는 것은 阿彌陀佛國인데, 그 阿彌陀佛國은 一乘과 三乘에 따라 다르다고 한다. 一乘에 의하면, 阿彌陀土는 世界海에 속한다. 왜냐하면 初機人을 가까이 이끌어 信敎의 경계를 이루게하기 위함이요, 眞

9) 『大正藏』 45. pp.576下 — 578上.

10) “往生有二處 一是西方 二生彌勒處 若欲斷煩惱者 引生西方 不斷煩惱者 引生彌勒佛前 何以故 西方是異界故 須伏斷惑 彌勒處是同界故 不假斷惑 業成即往生”이라 설한다.(『大正藏』 45. p.576下)

實한 佛國은 圓融하여 不可說이기 때문이다. 그러나 三乘에 의하면, 西方淨土는 實報處로써 ① 法性土 ② 事淨土 ③ 實報土 ④ 化淨土의 四土로 나누어 진다고 한다.11)

다시 말하면 一乘의 淨土는, 오직 世界海(可說)와 國土海(不可說)의 둘 뿐인데 彌陀淨土는 世界海에 속하며12), 三乘의 西方淨土는 實報處로써 眞如所成의 法性土·衆寶所成의 事淨土·理行所成의 實報土·化現諸方所有의 化淨土 등의 四土가 있다고 한다13).

셋째, 往生의 因緣에 대해서도 三乘에서는 복잡하게 설하고 있지만, 圓敎에서는 “一切가 因이니 모든 敎는 往生을 이루기 때문이다”14)라 한다.

넷째, 往生의 驗生法도 모든 것을 다 인정하고 있다. 도량에 彌陀像을 모셔 놓고 念佛 懺悔 十六觀을 行하는 것을 비롯하여 심지어는 盂蘭分法·灌頂法·追善供養法 등이 다 往生法이라고 한다.15)

다섯째, 往生의 業行 또한 ‘正·助’一切業行이 다 往生業의 行이 된다고 한다.16)

여섯째, 淨土에는 어떤 位의 사람이 갈 수 있는가. 이 문제에

11) “謂阿彌陀佛國 一乘三乘不同 若依一乘 阿彌陀土 屬世界海攝 何以故 爲近引初機成信敎境 眞實佛國圓融不可說故 若依三乘 西方淨土是實報處 通成四土 一法性土 二事淨土 三實報土 四化淨土”라 설하고 있다.

(「大正藏」45, p.576下)

12) 智儼『搜玄記』卷第1下에 “凡依三乘 淨土有四種 一性 二報 三事 四化 可知 若依此部一乘 但有二種 謂世界海及國土海”라 설하고 있다.(「大正藏」35, p.23中)

13) 智儼『孔目章』의 「十種淨土章」(「大正藏」45, p.541上)

14) “圓融一切因 何以故 諸敎皆成往生故”라 있다.(「大正藏」45, p.577上)

15) 「大正藏」45, p.577上 一 中.

16) “總說正助一切業行 皆爲往生業行”이라 함.(「大正藏」45, p.577中)

대한 智儼은,

十解 以前の 信位에서 十善業으로 바르게 修行하는 자가 이 敎家の 직접적인 대상(正所爲之位)이 된다. 왜냐하면 이 位에서는 防退失·退滅·廢退의 三退가 있지만, 十解 이상에서는 그것이 없기 때문이다. 이 說은 終敎에 依한 것이지만 初敎에 依하면 十廻向 이하가 그 대상(所爲)이 된다. 十廻向 以後에는 不退를 얻었기 때문이라고 答한다¹⁷⁾. 그렇다면 頓敎와 圓敎에서는 어떠한가. 이에 대한 智儼의 答은 다음과 같다.

若約頓敎及圓敎 在信位終心自分已還 所是爲位 頓敎及圓敎
雖無相遷疾異 而約終敎辨

其見聞約成多少 仍理自不同 宜可準知¹⁸⁾

頓敎 및 圓敎에 依하면, 信位終心の 自分 以後가 대상(所爲位)이 된다. 이것은 終敎와 크게 다를 바는 없지만 理致에 는 차이가 있는 것이다.

마지막으로 일곱째, 淨土에 往生한 후 廻向하여 利他行을 행하는 문제에 대해서 智儼은 다음과 같이 말하고 있다.

今生西方 至彼得不退 雖有前後 仍取不退 以爲大宗¹⁹⁾

즉 西方에 生하여 不退를 얻게 하는 것으로써 大宗을 삼는다고 한다.

이상은 「壽命品內明往生義」에 나타난 智儼의 淨土觀이다.

이상의 論述에서 보면 智儼은, 「起信論」이나 龍樹의 淨土觀,

17) 「大正藏」45. p.577中.

18) 「大正藏」45. p.577中.

19) 「大正藏」45. p.577下.

즉 他方淨土說은 初學者나 下劣者를 위한 方便說이라고 하는 입장을 수용하면서 또 華藏과 極樂이 不二라고 하는 世親의 主張도 배척하지 않으면서, 보다 구체적으로 往生義를 七門으로 나누어 설명하고 있다. 智儼은 華嚴敎家의 입장에서 처음으로 淨土義를 小乘·三乘·一乘의 입장에 의해 설명했다는 점에 큰 의의가 있다 할 수 있다.

法藏은 『探玄記』에서

諸敎所說分齊不同 若小乘中 但有此一娑婆世界 若三乘有二化身 化境 謂此娑婆等

二他受用身化境 謂十八圓滿淨土等 若約一乘十佛化境 蓮華藏莊嚴世界 海有三種²⁰⁾

이라 설하고 있다. 法藏은 彌陀淨土에 대해서 직접 언급하고 있지는 않다. 蓮華藏世界에 관해서 이상과 같이 말하고 있을 뿐이다. 蓮華藏世界는 『六十華嚴經』에는 「盧舍那佛品」에, 『八十華嚴經』에는 「華藏世界品」에 설해 지고 있다.

蓮華藏世界는 小乘의 입장에서 보면 이 娑婆등의 世界가 그것이며, 三乘의 입장에서 보면 二種이 있다. 化身化境인 이 娑婆등의 世界와 他受用身化境인 十八圓滿淨土등의 世界가 있다고 설명한 후, 이어서 一乘의 입장에서 보면, ① 蓮華台藏世界 ② 遍法界의 華藏世界 ③ 樹形등의 雜類世界的 三種이 있는데 이 가운데 ①은 同敎一乘에 約해서 말한 것이고, ②와 ③은 別敎에 約해서 나타낸 것이라고 한다.²¹⁾

이상은 法藏의 蓮華藏世界觀이지만 極樂과 華藏이 不二라고 하는 전제하에서 보면 法藏의 極樂淨土觀이라고 할 수도 있을 것이

20) 『大正藏』 35, p.162下.

21) 『大正藏』 45, p.577上.

다.

清涼澄觀은 彌陀淨土說을 어떻게 受用하고 있을까.

清涼의 『演義鈔』 卷85²²⁾에서 살펴보면, ① 稱名往生念佛門 ② 觀像滅罪念佛門 ③ 攝境唯心念佛門 ④ 心境無礙念佛門 ⑤ 緣起圓通念佛門의 五種 念佛門을 말한 後에 이 가운데서 稱名念佛이나 觀像念佛은 念義가 부족하고, 第5門만이 性起圓通의 事事無礙義를 나타낸다고 한다. 稱名念佛이나 觀像念佛은 怯弱者를 위한 方便說으로써 下劣之言이며, 性起圓通念佛만이 大人志幹의 念佛로 수용하고 있는 듯 하다. 이와 같은 淨土觀은 「起信論」이나 龍樹의 說을 그대로 수용한 것으로 생각된다.

그런가 하면, 또 한편으로는 世親의 淨土觀을 相承하고 있다고 할 수 도있다.

『華嚴經疏』 卷60에서

此諸佛皆遮那之身 …… 無量壽佛 月覺如來 皆遍十方 豈容
隔此 …… 況華藏刹海

皆遮那化境 無量壽等 未出刹種之中 豈非是此佛耶²³⁾

라 설하고 있다. 여기서 그는 遮那와 無量壽 즉 彌陀의 一體說을 말하고 있고, 華藏과 極樂의 不二를 말하고 있다.

이것은 華嚴一乘의 입장에서 본 彌陀淨土觀으로써 世親의 淨土觀을 그대로 수용하고 있는 것으로 볼 수 있다.

圭峯 宗密의 彌陀淨土觀은 어떠할까.

『華嚴經』 「普賢行願品」의 頌에

願我臨欲命終時 盡除一切諸障礙 面見彼佛阿彌陀 卽得往生

22) 『大正藏』 36, p.667中 一 下.

23) 『大正藏』 35, p.962中.

安樂刹²⁴⁾

이라 설하고 있는데, 澄觀은 이 곳을 설명함에 있어 ‘蓮華藏에 生하지 않고 極樂에 生한다’ 고 하는 것을 간략히 말하면 四意가 있다. ①은 有緣때문에 ②는 衆生으로 하여금 歸憑의 情이 하나 이게 하고자 하기 때문에 ③은 華藏을 離하지 않기 때문에 ④는 즉 本願이기 때문에²⁵⁾라 말하고 있는데, 圭峯은 이 부분을 다음과 같이 보다 분명하게 설명하고 있다.

圭峯의 『演義鈔』에서

鈔略有四意者 一彌陀願重偏接娑婆世界入 二但聞十方皆妙此彼融通初心忙忙無所依 託故方便引之 三極樂去此 但有十萬億佛土 華藏中所有佛刹 皆微塵數 故不離也 ……

故知阿彌陀佛國 不離華藏界中也 四卽此第三十九偈讚品云 或有見佛 無量壽觀自在

等共圍繞乃至 賢首如來阿閼釋迦等彼並判 云讚本尊遮那之德也²⁶⁾

라 설하고 있다. 즉 極樂과 華藏이 다르지 않고, 無量壽는 本尊인 遮那의 德이라 말하고 있다. 다시 말하면 華藏과 極樂, 遮那와 彌陀는 不離며, 不二라고 설명하고 있다.

이상에서 인도나 중국에 있어서 華嚴敎家들은 彌陀淨土를 어떻게 수용하고 있는가를 살펴 보았다.

다음에는 신라의 元曉와 義湘의 彌陀淨土觀을 살펴보고자 한다.

元曉(617 — 686)는 어느 특정한 宗派나 敎學만이 아니라 당

24) 『大正藏』 10. p.848上.

25) 『華嚴經行願品疏』 卷10 (『卍續藏經』 卷7冊 p.0770上), 新文豐山出版公司.

26) 『卍續藏經』 卷7冊 pp.0997下 — 0998上.

시 流通되고 있던 모든 經論에 關心을 가지고 注釋을 하고 있지만, 『華嚴經』과 『起信論』에 특별한 關心이 있었던 것 같다.

『華嚴經』에 관한 그의 관심은 著述과 教化方便에 잘 나타나 있다. 그는 저술에 超人的인 능력이 있었는지 총 77種 149卷의 多作이 있었으며, 현존하는 것만도 23種 30卷에 이른다고 한다.²⁷⁾ 이들 저술 중 『起信論』에 관한 것이 8部 14卷이나 되고, 『華嚴經』에 관한 것이 7部 15卷이나 된다고 하니 이 兩書에 대한 그의 관심이 어떠한가를 잘 알 수 있다.

『華嚴經』에 관한 그의 관심은 衆生의 教化方便道에도 잘 나타나 있다.

『三國遺事』에 依하면²⁸⁾, 그는 瑤石公主와 失戒하여 薛聰을 생한 후 俗服으로 바꾸어 입고, 小姓居士라 自號하면서 민중 속에 함께 살면서 教化에 노력했다. 그는 '無礙'라고 하는 이상한 모양의 教化道具를 가지고 노래를 부르기도 하고 춤을 추기도 하면서 衆生教化에 노력했는데, 그 '無礙'라는 이름을 『華嚴經』의 '一切無礙人 一道出生死'²⁹⁾라는 偈頌에서 지었다고 한다. 그와 같은 元曉의 教化에 의해서, 가난하고 蒙昧한 사람들이 부처의 이름을 알게 되고 모두 南無阿彌陀佛을 稱하게 되었다고 한다.

元曉는 『華嚴經』 뿐만 아니라 彌陀淨土思想에도 큰 관심을 가지고 있어 淨土關係 저술로 現存하는 것만도 『無量壽經宗要』 1卷, 『阿彌陀經疏』 1卷, 『遊心安樂道』 1卷, 「彌陀証性偈」 一篇 等 4部

27) 高翊晉 『韓國古代佛教思想史』 (東國大出版部, 1989), pp. 183 - 184 參照.

28) 一然 『三國遺事』 卷第4 「元曉不羈」條 (「大正藏」 49, p.1006上 - 中) 參照.

29) 『華嚴經』 第6 「菩薩明難品」중 文殊菩薩의 물음에 대한 賢首菩薩의 답으로써 "文殊法常爾 法王唯一法 一切無礙人 一道出生死" 에 있는 偈이다 (「大正藏」 9, p.429中).

3卷 1篇이 있다.³⁰⁾

여기서는 元曉가 말하는 四種の 淨土門과 淨土에의 往生因, 특히 '十念'의 문제를 중심으로 살펴 보기로 한다.

元曉의 『阿彌陀經疏』에 의하면,

元曉는 器世間과 衆生世間이 淸淨한 것을 淨土라 하고, 그 淨土에 들어감에 四門이 있다고 다음과 같이 말하고 있다.

此淸淨有二種 一者器世間淸淨 二者衆生世間淸淨 乃至 廣說故 然入此淸淨有其四門

一圓滿門 唯佛如來 得入此門 如本業經說 二一向門 八地已上 菩薩得入此門

如攝大乘論說 三純淨門 唯有第三 極歡喜地已上 菩薩得入此門 如解深密經說

四正定聚門 唯無退者 得入此門 無邪定聚及不定聚 如兩卷經說³¹⁾

즉 元曉는 淨土를 四門으로 나누고 있는데, ① 圓滿門은 오직 如來만이 들어갈 수 있고, ② 一向門은 八地 以上の 菩薩만이 들어갈 수 있으며, ③ 純淨門은 第三인 歡喜地 以上の 菩薩만이 들어갈 수 있다. 그리고 ④ 正定聚門은 오직 無退者 즉 正定聚만이 들어갈 수 있다고 한다.

그러면 어떻게 하면 淨土에 往生할 수 있는가. 元曉는 淨土에의 往生因을 正因과 助因의 二種으로 나누고 있다.

『無量壽經宗要』에 의하면 正因이란 無上菩提心을 發하는 것인데, 그 發心에는 隨事發心과 順理發心の 二種이 있다. 前者는 退轉할 가능성이 있고 不定性人도 發할 수 있지만, 後者는 退轉함이 없고 菩薩種性人이라야만 發할 수 있다고 한다³²⁾.

30) 『韓國佛教全書』第1冊 pp. 553 - 580 所收.

31) 『大正藏』37, p.348中.

다음 助因에는 多種이 있지만 ‘彌陀를 十念만 해도 往生한다.’
고 하는 下輩十念을 말하고 있다³³⁾.

그런데 일반적으로 淨土經典에서 말하는 往生因으로써의 十念에는 ‘乃至十念’과 ‘具足十念’의 二種이 있다. 예를들어 ‘乃至十念’에 대해서는

『無量壽經』卷上の 第18願과 卷下の 下輩文에 설해져 있다.

設我得佛 十方衆生 至心信樂 欲生我國 乃至十念 若不生者
不取正覺 唯除五逆 誹謗正法³⁴⁾

其有至心 欲生彼國 假使不能作諸功德 當發無上菩提之心 一向專意 乃至十念 念無量壽佛 願生其國 …… 此人臨終 夢見彼佛 亦得往生³⁵⁾

이처럼 『無量壽經』에서는 往生因으로써 ‘乃至十念’을 설하고 있음에 반해 『觀無量壽經』에서는 ‘具足十念’을 설하고 있다.

汝若不能念彼佛者 應稱歸命無量壽佛 如是至心令聲不絕 具足十念 稱南無阿彌陀佛

稱佛名故 …… 如一念頃 卽得往生極樂世界³⁶⁾

十念을 설하고 있는 경전은 적지 않으며, 그 경전마다 十念을 구체적으로 말하고 있으나³⁷⁾ 『無量壽經』과 『觀無量壽經』의 경우

32) 『大正藏』 37. p.128下.

33) “次明助因 助因多種 今且明其下輩十念” 이라 있다.
(『大正藏』 37. p.129上.)

34) 『大正藏』 12. p.268上.

35) 『大正藏』 12. p.272下.

36) 『大正藏』 12. p.346上.

37) 예를들어 『增一阿含經』 卷34에는 念佛·念法·念比丘僧·念戒·念施·念天·念休息·念安般·念身·念死 등의 十念이 설해지고 있다

는, 十念의 內容은 전혀 언급되어 있지 않다. 그렇기 때문에 『無量壽經』의 '乃至十念'의 十念과 『觀無量壽經』의 '具足十念'의 그것은 서로 같은 것인지 다른 것인지 알 수가 없다.

元曉는 往生因의 助因으로써 十念이 있는데, 그 十念에 顯了的의 十念과 隱密의 十念의 二種이 있다고 말하면서, 顯了的의 十念이란 『觀無量壽經』의 '具足十念', 즉 不善業이나 五逆十惡을 지은 下品下生者라도 至心으로 十念만을 具足해서 南無阿彌陀佛의 名號를 稱하면 곧 往生할 수 있다고 하는 것을 말한다³⁸⁾고 한다. 이것은 누구나가 쉽게 할 수 있는 易行의 十念이다.

隱密의 十念이란 『彌勒發問經』에 설하고 있는 十念을 말한다. 예를 들면

① 一切 衆生에게 항상 慈心을 내어 그 行을 훼손하지 않는다. 만약 그 行을 훼손하면 끝내 往生하지 못한다. ② 一切 衆生에게 깊은 悲心을 일으켜 害意를 없게 한다. …… ⑩ 正念으로 佛을 觀하고, 諸根을 제거한다³⁹⁾고 하는 등의 十念인데 이와 같은 十念은 범부들이 행할 수 있는 것이 아니라 菩薩만이 구족할 수 있다고 한다⁴⁰⁾. 그리고 『無量壽經』의 '乃至十念'의 十念은 顯了的의

(「大正藏」 2, p.740上.)

38) 元曉, 『無量壽經宗要』에 “言顯了義十念相者 望第四對淨土而說 如觀經言 下品下生者 或有衆生 作不善業 五逆十惡 具諸不善 臨命終時 遇善知識 爲說妙法 教令念佛 若不能念者 應稱無量壽佛 如是至心 令聲不絕 具足十念 稱南無佛 稱佛名故 於念念中 除八十劫生死罪 命終之後 卽得往生 …… 此是顯了十念相也”(「大正藏」 12, p.129上 一 中.)

39) 『彌勒發問經』所說의 十念이란 “一者 於一切衆生 常生慈心 於一切衆生 不毀其行 若毀其行 終不往生 二者 於一切衆生 深起悲心 除殘害意 三者 發護法心 不惜身命 於一切法 不生誹謗 四者 於忍辱中 生決定心 五者 深心清淨 不染利養 六者 發一切種智心 日日常念 無有廢忘 七者 於一切衆生 起尊重心 除我慢 意謙下言說 八者 於世談話 不生味著心 九者 近於覺意 深起種種善根因緣 遠離憤鬧散亂之心 十者 正念觀佛 除去諸根”(「大正藏」 37, p.129上.) 등이다.

40) “如是十念 既非凡夫 當知初地以上菩薩 乃能具足十念”이라 설함.(「大

十念과 隱密의 十念을 모두 갖추고 있다고 한다⁴¹⁾.

元曉의 十念觀을 다시 요약하면, 『觀無量壽經』의 十念 즉 具足十念은 顯了的의 十念으로써 下品下生者라도 稱名에 依해서 往生할 수 있으나, 『彌勒發問經』所說의 十念, 즉 '慈等'의 十念은 隱密의 十念으로써 初地 以上の 菩薩만이 具足할 수 있다. 그리고 『無量壽經』의 十念 즉 乃至十念은 顯了·隱密의 十念을 함께 갖추고 있다고 말하고 있다. 이점에서 보면 元曉는 淨土關係 경전 중에서도 『無量壽經』을 중요시했던 것 같다.

新羅 義湘(625-702)은, 文武王 1年(龍朔1年, 661年)에 入唐해서 智儼에게서 華嚴學을 受學하고⁴²⁾, 總長 1年(668) 7月 15日에 『華嚴一乘法界圖』 1卷을 지어, 스승 智儼으로부터 認可를 받은 후⁴³⁾ 671년에 歸國하여 海東華嚴의 初祖로 불리우고 있는 人物이다⁴⁴⁾.

在唐 中에는 師兄의 위치에 있으면서 후에 중국 華嚴宗의 第三祖인 法藏과 同門 修學하였다. 在唐 中에 있었던 善妙와의 戀話는 日本의 高山寺 明惠에게까지 전해져 善妙는 신라의 女神으로 信仰되기도 했다⁴⁵⁾. 귀국 후에는 浮石寺等 華嚴十刹을 세우고, 悟眞 등 十大弟子에게 華嚴의 奧意를 가르쳤다고 한다⁴⁶⁾. 義湘

正藏」37, p.129上.)

41) “今此兩卷經說十念 具此隱密顯了二義”라 설함.

(『大正藏』37, p.129 中.)

42) 『三國遺事』, 『義湘傳教』條(『大正藏』49, p.1006下.) 및 均如 『華嚴一乘法界圖圓通鈔』(『韓國佛教全書』4 p.1上) 參照.

43) 義湘 『華嚴一乘法界圖』(『大正藏』45, p.716上.)

44) 崔致遠은 ‘海東華嚴初祖 浮石尊者讚’(『韓國佛教全書』4, p.632上.)을 남기고 있고, 贊寧 『宋高僧傳』卷4 『義湘傳教』에는 “湘終于本國 塔亦存焉 號海東華嚴初祖也”(『大正藏』50, p.729下)라 설하고 있다.

45) 『高山寺緣起』117(『大日本佛教全書』) p.315에 “善妙神新羅國女神也 有華嚴擁護之誓 故勸請之”라 있다.

46) 『三國遺事』, 『義湘傳教』條(『大正藏』49, pp.1006下 — 1007上) 및

은 사상적인 면에 있어서는 오직 華嚴敎義에 전념했다고 할 수 있으나 신앙면에 있어서는 彌陀와 觀音에 依持하고 있었음을 알 수 있다.

義湘의 淨土關係 저술로는 『阿彌陀經義記』 1卷이 있었다⁴⁷⁾고 하나 현존하지 않기 때문에 체계적인 그의 淨土觀을 알 수는 없지만, 그가 彌陀나 觀音을 신봉했다고 하는 것은 그가 唐에서 671년에 歸國한 후, 676년에 最初로 세운 浮石寺에 無量壽佛을 모시고, 東海의 落山 白花道場에 觀音을 모셨다는 사실에서 알 수 있다.

義湘은 華嚴의 根本道場으로 浮石寺를 창건한 후, 本尊으로 阿彌陀佛을 모시고 있다. 그 이유를 자세히 알 수는 없으나 浮石寺의 圓融國師碑에 의하면

是寺者 義湘師遊方西華 傳炷智儼後 還而所創也 像殿內唯造 阿彌陀佛像 無補處

亦不立影塔 弟子問之 相師曰 師智儼云 一乘阿彌陀 無入涅槃 以十方淨土爲體 無生滅相

故華嚴經入法界品云 或見阿彌陀觀世音菩薩 灌頂受記者 充諸法界補處補闕也 佛不涅槃

無有關時故口口補處不立影塔 此一乘深旨也 儼師以此傳相師 相事 傳法嗣于國師⁴⁸⁾

라고 한다. 이 碑는 高麗 文宗 18年 1054년에 세워진 것이고, 현재의 佛像 또한 高麗 中期의 作品으로 추정되고 있다. 따라서 현재의 佛像이나 伽藍의 구조를 가지고 創建 당시의 모습이라고 보기는 어렵다. 그러나 碑가 '傳聞'을 記錄하고 있다는 점에서 보

「眞定師孝善双美」條 (「大正藏」49, p.1017下) 參照.

47) 義天 『新編諸宗敎藏總錄』 卷第1 (「大正藏」55, p.1172上.)

48) 『朝鮮金石總覽』 卷上 p. 271.

면 創建 때부터 그런 樣相을 하고 있었을 것으로 봐도 좋을 것이다.

像殿 內에 왜 오직 阿彌陀佛像만을 모셨는가라는 질문에 義湘은 “一乘의 阿彌陀는 涅槃에 들어감이 없다. 十方淨土로써 體를 삼아 生滅相이 없기 때문이다”라고 했다고 하는 스승인 智儼의 말을 引用해서 답하고 있다.

華嚴의 根本道場인 浮石寺의 本當에 『華嚴經』의 主佛인 毘盧遮那佛을 모시지 않고 阿彌陀佛을 모신 이유는 一乘의 阿彌陀는 十方淨土를 體로하여 生滅의 모습(相)이 없기 때문이라고 말하고 있지만, 이것은 義湘이 彌陀信仰을 受用하고 있음을 나타내는 것으로 이해할 수 있을 것이다.

浮石寺의 本當은 南向의 無量壽殿이다. 그런데 本當 內에는 東向의 阿彌陀如來像이 安置되어 있다. 그 이유는 無寄撰의 『釋迦如來行蹟頌』 卷下에

昔新羅義湘祖師 專求安養 平生坐不背西 其門徒中 有一犯罪比丘 依法擯之離群出去

遊行他界 仰慕其師 造像負行 師聞之 召來告曰 汝若實憶我者 我一 生來 坐不背西

像亦應尔 於是令像背西 而坐像自廻身 向西而坐 師乃善之 赦罪還 攝是故求西應仰效之⁴⁹⁾

라 설해져 있다. 義湘은 평생 安養만을 구해 西를 등지고는 앉지도 않았다고 한다. 그를 사모하던 제자가 義湘의 像을 만들었는데, 그 像이 西를 등지고 앉게 해 놓았지만 그 像은 스스로 몸을 돌려 西를 향해 앉았다고 한다.

이것은 西方淨土에 대한 義湘의 신앙이 얼마나 열렬했던가를

49) 『韓國佛教全書』6 p.537下.

나타내는 史話라 생각된다.

義湘은 또한 觀音信仰者였다. 『三國遺事』의 「洛山二大聖觀音正趣調信」條에 依하면⁵⁰⁾, 義湘은 唐에서 귀국한 후, 觀音菩薩의 眞身이 이 東海邊의 굴 속에 住한다는 말을 듣고, 이 곳을 洛山이라고 이름했다. 西域에 寶陀洛伽山이 있기 때문이다. 그 곳을 小白華라고도 했는데 白衣觀音의 眞身이 住하고 있기 때문에 붙인 이름이다⁵¹⁾. 義湘은 그 곳에서 7일간 齋戒한 후, 觀音의 眞容을 보았다고 한다.

현재 강원도 양양군의 동해안에 있는 洛山寺는, 그 때 觀音菩薩의 感應에 의해서 義湘이 창건한 절(寺)로써 지금도 우리나라의 3대 觀音道場중의 하나임은 잘 알려져 있는 사실이다.

義湘의 觀音信仰은 그의 「白花道場發願文」에도 잘 나타나 있다. 이 「發願文」은 총 19章 가운데 第5·第7章이 缺落하여 文脈이 끊어지고 있지만 다음과 같은 文句에서 義湘의 觀音信仰을 볼 수 있다.

稽首歸依觀彼本師觀音大聖大圓鏡智 亦觀弟子性淨本覺(第五章 缺落) …… 所有本師

水月莊嚴無盡相好 亦有弟子空花身相有漏形骸 依正淨穢苦樂不同(第七章 缺落) ……

今以觀音鏡中弟子之身歸命頂禮弟子 鏡中觀音大聖 發誠願語 冀蒙 加被惟願弟子

生生世世 稱觀世音 以爲本師 如菩薩頂戴彌陀 我亦頂戴觀音大聖⁵²⁾

여기서 義湘은 觀音의 無盡相好·淨·樂과 弟子의 有漏形骸·

50) 『大正藏』 49, pp.996下 — 997中.

51) 『大正藏』 51, p.1135上 — 下 參照.

52) 『韓國佛教全書』 6, p.537下.

穢·苦的 서로 다르지만, 觀音의 大圓鏡智와 弟子의 性淨本覺은 서로 通한다고 말한다. 華嚴思想에서 보면 '緣起相由, 法性融通'이라 할 수 있다.

義湘은 “弟子는 世生生에 觀世音を 稱하여 本師로 하겠습니까. 觀音菩薩께서 阿彌陀를 頂戴하고 계시는 것과 같이 저도 또한 觀音大聖을 頂戴하겠습니다.”하고 發願하고 있다.

觀音은 勢至와 더불어 彌陀의 補處菩薩이다. 義湘이 浮石寺에 彌陀를, 洛山에 觀音을 모신 것은 우연의 일이 아니라 義湘의 彌陀淨土信仰의 표현으로 이해할 수 있다.

Ⅲ. 結語

이상에서 살펴 본 바와 같이 많은 華嚴敎家들은 敎學的으로는 華嚴思想을 受用하면서도 信仰的으로는 彌陀淨土思想을 排除하고 있지 않다. 여기서 한가지 特徵的으로 지적할 수 있는 것은 大乘初期의 華嚴家들, 예를 들면 馬鳴 龍樹 등은 彌陀淨土義를 말하고는 있지만, 그것은 어디까지나 下劣者를 위한 方便說로 말하고 있다는 점이다.

大乘中期의 世親은 願生偈를 지어 極樂國에의 往生을 發願하면서 동시에 往生因으로 五念門을 말하고 있다. 世親은 『淨土論』에서 蓮華藏世界와 極樂世界는 같은 것, 즉 華藏과 極樂은 不二인 것으로 說明하고 있는데, 澄觀과 宗密은 이說을 이어서 華藏과 極樂, 遮那와 彌陀가 不二임을 보다 확실하게 말하고 있다.

智儼은 往生義를 7門으로 나누어 보다 구체적으로 彌陀淨土를 說明하고 있으며 一乘과 三乘의 입장에 따라 淨土義가 다름을 말

하고 있다.

신라의 元曉는 十念義를 顯了와 隱密의 十念으로 나누어 설명하고 있고, 義湘은 浮石寺에 彌陀를, 洛山寺에 觀音을 모셔 彌陀淨土信仰을 수용하고 있다.

이와 같이 華嚴敎家들이 敎學的으로는 華嚴思想을 受用하면서도 信仰的으로는 彌陀淨土思想을 수용하고 있는 이유는 무엇일까.

그것은 『華嚴經』의 信仰性 때문이라 생각된다. 華嚴思想은 깊은 眞理性이나 체계적인 논리성은 있으나 종교적인 信仰性은 약하다.

『華嚴經』에는 구체적인 菩薩行이 설해 지고 있고, 杜順은 三觀法을 제시하고 있으나, 그와 같은 實踐行은 전문가들만이 할 수 있는 難行道이다.

중국에서 華嚴宗이 成立될 때나 신라·고려시대의 華嚴法會때에 華嚴行者들은 講經行·轉讀行·寫經行을 주로 하고 있는데⁵³⁾ 이와같은 實踐行은 大衆性이나 宗教性이 약하다.

중국에서 三論宗이나 華嚴宗이 宗教로써 일찍이 衰亡해 버린 것은 그 敎理의 眞理性이나 難解性 때문이 아니라 그 實踐行이 복잡하고, 非大衆性이기 때문이라고 하는 지적은 타당하다⁵⁴⁾고 생각된다.

이에 反해 淨土敎의 實踐行은 稱名念佛 또는 具足十念과 같이 단순하다. 그러므로 때와 장소에 關係없이 누구나가 쉽게 할 수 있는 易行性和 大衆性이 있다.

53) 木村清孝, 『初期中國華嚴思想の研究』(春秋社, 昭和51年) pp. 59 - 66, 李道業, 「韓國佛教における華嚴信仰の展開 — 華嚴法會を中心として」 『朝鮮學報』 第114輯, 天理大學 p.82 參照.

54) 及川眞營, 「祭義が信仰に及ぼす心理的效果に關して」 『清水龍山古稀記念論文集』 p. 398 參照.

그러므로 華嚴敎家들은 思想的으로는 『華嚴經』을 依用하면서도 信仰的으로는 勝方便으로써 彌陀淨土信仰을 수용하고 있다고 생각된다.

다시 말하면, 馬鳴 龍樹 등을 위시한 華嚴敎家들은 敎學的으로는 『華嚴經』을 의지하면서도 敎化·信仰的으로는 彌陀淨土思想을 수용하고 있다. 그런데 그 수용의 자세에는 약간의 차이가 있다. 初期 大乘佛敎 때의 馬鳴이나 龍樹는 劣根者를 敎化하기 위한 方便으로 彌陀淨土를 수용하고 있고, 世親 이후의 華嚴敎家들은 華藏=極樂, 遮那=彌陀 라고 하는 입장에서 彌陀淨土思想을 수용하고 있다. 중국의 智儼이후 新羅의 元曉나 義湘은 본격적으로 彌陀淨土信仰을 수용하고 있음을 알 수 있다.

禪經의 전래와 초기의 習禪者

鄭性本*

차 례

- | | |
|----------------------|-------------------|
| I. 序言 | IV. 習禪者의 系譜 |
| II. 禪經의 傳來 | 1. 序言 |
| III. 禪經의 注釋과
좌선수행 | --- 『高僧傳』의 구성 --- |
| | 2. 初期의 習禪者 |
| | 3. 習禪者의 系譜 I |
| | 4. 習禪者의 系譜 II |
-

I. 序言

중국선종은 達磨의 9년 面壁 이야기가 말해주고 있는 것처럼 좌선의 실천을 중심으로 하는 수행집단을 말한다. 이러한 坐禪수

행은 古代印度에서 실행한 요가(Yoga)에 근원을 두고 있으며, 사실 佛教 성립 이전부터 인도의 거의 모든 宗教에서 實修된 것이다.

佛教는 붓다의 깊은 선정의 수행으로 체득한 깨달음을 토대로 제법의 진실된 사실을 설파하고 각자가 좌선 수행을 통하여 붓다와 똑같은 깨달음을 체득하여 불안[苦]에서 해탈하도록 제시하고 있다. 따라서 佛教의 기본적인 修行 구조는 이러한 좌선수행을 통한 자각의 宗教란 점을 잊어서는 안된다.

그러면 중국불교에 있어서 禪定의 실천은 언제부터 실수되었던 것일까? 보통 菩提達磨가 중국선종의 初祖이기 때문에 中國에선 달마로부터 비롯된 것이 아닐까?라고 생각하는 사람도 있으리라. 그러나 사실은 그렇지 않다. 달마를 初祖로 하는 중국선종의 역사도 실은 후대(唐代)에 만들어낸 禪宗史書의 주장인 것이다. 菩提達磨도 처음엔 北魏시대에 서역에서 중국에 온 수많은 遊行僧들 가운데 한 사람이었었다.

여기서는 菩提達磨로부터 비롯되는 중국선종이 성립하기 이전, 역경승들에 의한 禪經의 傳來와 초기 習禪者들을 중심으로 초기 중국불교 禪定사상사의 일면을 살펴보기로 하겠다.

다만 天台智顓에 의해서 대성된 天台宗이나 僧詮 --- 法朗 --- 吉藏으로 이어지는 三論宗 계통과 淨土宗 계통의 습선자들은 여기서 논외로 하고, 慧皎의 『高僧傳』, 道宣의 『續高僧傳』에서 전하는 초기의 습선자들 중에서 비교적 계통이 뚜렷한 인물로서 후대에 많은 영향을 미친 선승들을 중심으로 考察해 보기로 한다.

II. 禪經의 傳來

인도에서 전래된 宗教인 불교가 중국 땅에 정착될 수 있었던 가장 큰 요인의 하나는 불교의 전래와 동시에 經典이 中國語로 번역되었기 때문이라고 할 수 있겠다. 중국에 불교가 처음 전래된 사실을 기록한 유명한 後漢明帝(B.C 57~75년 在位)의 感夢求法의 이야기에서는 永平10년(B.C 67년)에 大月氏國에서 맞아 들인 迦葉摩騰과 竺法蘭이 백마에 佛像과 경전을 싣고 왔으며, 그들이 중국 땅에 처음 머문 곳을 기념하여 白馬寺라는 절을 지어 중국불교의 최초의 사원이 되었다고 전하고 있으며, 또 그들이 백마사에서 번역한 최초의 경전이 『四十二章經』이었다고 전한다.¹⁾

後漢明帝의 감몽구법 이야기가 역사적인 사실이 아닌 것처럼, 이것도 後代에 주장한 傳承의 사실이지만 불교의 傳來와 동시 經典의 번역은 새로운 중국불교의 역사적인 전개를 意味하는 것이다.

그러면 中國에 禪經은 언제 전래되었을까? 慧皎(497~554)의 『梁高僧傳』 『習禪總論』에는 「佛敎가 東쪽으로 전래되면서 禪法도 역시 전수되었다. 먼저 安世高와 竺法護가 禪經을 번역하였다」²⁾ 라고 기록하고 있다.

즉 선정수행의 要諦를 설한 선경의 번역은 後漢의 桓帝(146~167年 在位)시대에 安息國에서 온 安世高가 소승계통의 禪經인 『安般守意經』, 『禪行法想經』, 『陰持入經』, 『大道地經』 등을 번역하였으며, 또 후한시대에 大月氏國에서 온 支婁迦讖(支讖)이 낙양에서 대승의 禪經인 『般舟三昧經』과 『道行般若經』을 번역하였다.

1) 鎌田茂雄 『中國佛敎史』 (일본 東京 岩波書店, 1979年刊) p. 9 이하 참조.

2) 『梁高僧傳』 권11 「習禪總論」 「自遺敎東移 禪道亦授 先是世高 法護 譯出 禪經」 (『大正藏』 50~400. 中).

이어서 西晉의 竺法護, 東晉시대의 鳩摩羅什, 佛馱跋陀羅, 宋代의 曇摩蜜多등이 있으며, 대략 2세기 후반에서 5세기 전반까지 걸쳐 선경을 많이 번역하였다.

이들이 번역한 禪經은 실제 초기 중국승선자들이 선정실습의 텍스트가 되었으며, 초기 중국불교 선수행자들에게 지대한 영향을 미친 것은 사실이다. 여기서 먼저 『出三藏記集』(518년 以前成立) 등에 의거하여 번역자가 확실한 禪經을 정리해 보면 다음과 같다.³⁾

安世高(～148-170年～)譯

『出三藏記集』 所載名	現存三藏經名	所在
安般守意經	大安般守意經	大正藏經 15卷
陰持入經	陰持入經	"
大道地經(二卷)	道地經	"
禪行法想經	禪行法想經	大正藏經 15卷
大十二門經	欠	
小十二門經	欠	
大安般經	欠	
思惟經	欠	

支婁迦讖(～147-186年～)譯

般舟三昧經	般舟三昧經	大正藏經 13卷
-------	-------	----------

3) 禪經의 傳譯에 대해선 佐佐木憲徳 『漢魏六朝 禪觀發展史論』(1978. ヒタカ) p.41 以下, 水野弘元 『禪宗成立以前 のシナ 禪宗思想史序說』(『駒澤大學研究紀要』第15號, 1957年 3月)등 참조.

支曜(～185年～)譯

成具光明經	成具光明定意經	大正藏經 15卷
-------	---------	----------

竺法護(～266 - 313年～)譯

修行經 7卷	修行道地經(7卷)	大正藏經 15卷
獨證自誓三昧經	如來獨證自誓三昧經	大正藏經 15卷
如幻三昧經(2卷)	如幻三昧經	大正藏經 12卷
等集衆德三昧經	等集衆德三昧經(3卷)	大正藏經 12卷
般舟三昧經(2卷)	欠	
三品修行經		大正藏經 15卷 (現在『修行道地經』의 最後部に 編入됨)

鳩摩羅什(～402-412年～)譯

禪法要解 2卷	禪法要解 2卷	大正藏經 15卷
禪經(3卷)	坐禪三昧經(3卷)	大正藏經 15卷
禪法要(3卷)	禪秘要法經(3卷)	大正藏經 15卷
新首楞嚴經(2卷)	首楞嚴三昧經(2卷)	大正藏經 15卷

佛馱跋陀羅(359～429年)譯

禪經修行方便(2卷)	達摩多羅禪經(2卷)	大正藏經 15卷
觀佛三昧經(8卷)	觀佛三昧海經(10卷)	"

曇摩蜜多(～424-441年～)譯

五門禪經要用法 禪秘要(3卷)	五門禪經要用法 欠	大正藏經 15卷
--------------------	--------------	----------

安陽侯沮渠京聲(～455年～)譯

禪要秘密治病法(2卷)	治禪病秘要法(2卷)	大正藏經 15卷
-------------	------------	----------

功德直(～462年～)譯

念佛三昧經(6卷)	念佛三昧經(6卷)	大正藏經 13卷
-----------	-----------	----------

이 밖에도 『大正藏經』15권에는 번역자의 이름을 기록하여 전하고 있는 禪經은 安世高가 번역한 『禪行三十七品經』 『佛說佛印三昧經』(『大正藏』 15권, 180쪽) 『佛說自誓三昧經』(『大正藏』 15권, 343쪽)이 있으며, 또 支曜이 번역한 『小道地經』(『大正藏』 15권, 236쪽)등이 있다.

後漢시대에 번역자가 분명하지 않은 禪經으로는 『禪要經』(『大正藏』 15권 237쪽)과 『佛說身觀章句經』(『大正藏』 15권 239쪽)이 있고, 또 축법호의 번역으로 되어있는 『法觀經』, 『身觀經』은 축법호가 번역한 것이 아니다.

鳩摩羅什의 번역으로 전하고있는 것으로는 『菩薩呵色欲經』, 『思惟略要法』등이 있지만 이것 역시 구마라습이 번역한 것이 아니며, 이러한 선경은 모두 번역자가 분명치 않은 禪經들이다.

이상 중국불교의 초기에 번역된 禪經 가운데서 초기의 습선자들에게 많은 영향을 미친 禪經은 慧皎가 『양고승전』 습선총론에서 지적하고 있는 것처럼, 안세고가 번역한 『안반수의경』과 축법

호가 번역한 『修行道地經』이라 할 수 있다.

그리고 구마라습이 번역한 『坐禪三昧經』, 『禪法要解』, 『禪秘要經』이나, 불타발다라가 번역한 『達摩多羅禪經』, 담마밀다가 번역한 『五門禪經要用法』 등이 있는데, 특히 불타발다라가 번역한 『달마다라선경』은 廬山慧遠(334~416)의 『禪經序』와 더불어 중국선종의 西天傳燈說의 근거가 되었으며, 『歷代法寶記』에서는 달마다라와菩提達磨를 혼동하는 오류도 빚어내고 있다.⁴⁾

이러한 禪經들 가운데 大乘의 三昧經을 제외하면 거의 모두가 小乘系의 선경이지만, 그 가운데 소승선법을 기록한 뒤에 大乘禪法을 첨가한 선경은 『修行道地經』, 『坐禪三昧經』, 『小道地經』, 『思惟略要法』 등이 있다.

『修行道地經』에는 大乘禪이 後部の 三品에 설해져 있는데, 이 三品은 원래 같은 축법호가 번역한 『三品修行經』이라는 別冊을 뒤에 합병한 것이다. 이로 볼 때 『수행도지경』은 僧叡의 서문에서도 언급하고 있는 것처럼 원래 小乘有部の 禪經이었음이 틀림없다.⁵⁾

『坐禪三昧經』은 구마라습이 서역의 여러 성현들의 선법을 모집하여 가장 체계있는 禪經으로 묶은 것인데,⁶⁾ 그 가운데에 小乘有部に 속하는 漚波崛(Upagupta), 僧伽那斯(Samghasena), 勒(脇:Pārsva), 馬鳴(Asvaghōṣa), 僧伽羅叉(Samgharakṣa), 究摩羅陀(Kumāralāta) 등이 주장한 선법이 많다.

그런데 『坐禪三昧經』의 後部에는 대승보살의 선법이 설해져 있

4) 『歷代法寶記』(『大正藏』 51권 180 中), 契嵩의 『傳法正宗論』 卷上(『大正藏』 51권, 774中), 鄭性本, 『중국선종의 성립사연구』(서울 민족사, 1991년.) P. 671쪽 이하 참조.

5) 渡邊泰道 『修行道地經』 「解題」, (『國譯一切經』 「經集部」 제4권) P. 7쪽이하 參照.

6) 僧叡 『關中出禪經序』(『出三藏記集』 권9, 『大正藏』 55권, 65쪽 上)에 자세히 說하고 있다.

으며, 이 대승선법은 구마라습이 번역한 『持世經』(『大正藏』 14권, 642쪽) 등을 근거자료로 한 것인데, 여기에는 대승의 空觀과 諸法實相觀에 의한 菩薩의 五種禪觀이 설해져 있다.

그리고 『小道地經』에도 小乘禪觀을 설한 뒤에 약간의 大乘禪法이 설해져 있으나 그다지 참고가 되지 않는다. 『思惟略要法』의 後部에도 대승선법으로서 法身觀法, 十方諸佛觀法, 觀無量壽佛觀法, 諸法實相觀法, 法華三昧觀法 등이 설해져 있다. 이러한 여러 선경이 初期 中國의 습선자들에게 많은 영향을 주었으며, 그들의 禪定 수행의 지침서(指南書)가 되었던 것이라고 할 수 있다.

그러면 小乘禪과 大乘禪의 구별은 어디에 기준을 두고 있는 것인가? 이 점에 대해서 이상의 여러 선경을 통해서 간단히 언급하고 넘어가자.

먼저 小乘禪은 禪定을 닦는 수행자의 성격에 따라서 五停心觀(五門禪) 가운데 그 어떤 하나의 수행방법을 채택하여 정신통일의 禪定을 닦는 것이다.

오정심관이란, 貪慾이 많은 사람에겐 不淨觀을, 瞋恚가 많은 사람에겐 慈悲觀, 愚痴한 사람에겐 因緣觀, 我見이 많은 사람에게는 界差別觀, 마음이 산란한 사람에겐 數息觀을 닦게 하는 다섯가지의 선법인데, 계차별관 대신에 마음이 침몰하는 사람에게 念佛觀을 넣기도 한다. 구마라습이 번역한 『坐禪三昧經』과 담마 밀다가 번역한 『五門禪經要用法』에는 念佛觀을 포함시키고 있다.

그 다음 四念處法을 닦는다. 四念處란, 육체는 부정한 것으로 관하는 身念處, 감수작용은 모두 괴로운 것으로 관하는 受念處, 마음은 生滅無常한 것으로 관하는 心念處, 일체의 존재는 실체가 없는 無我라고 관하는 法念處로서, 四念止, 四念住, 四意止라고도 한다.

이것은 소승불교에서 설하는 37菩提分法(열반에 이르는 37종류의 실천행)의 최초의 네가지 선관법인데 이러한 여러 禪定에

의해 최후에는 아라한의 깨달음의 경지를 얻을수 있다.

또 四諦觀, 五蘊觀 등은 세계와 인생의 진리를 얻게 하는 것으로 이러한 수행을 숙달함으로 漏盡通이라는 소승불교의 최고 聖者인 阿羅漢의 證果를 얻을 수 있다는 것이다.

그러면 大乘禪은 어떠한 선법을 설한 것인가? 大乘禪에서도 사람의 성격에 따라 먼저 정신통일을 얻기 위해서는 小乘禪에서 설하는 오정심관중에서 수식관이나 어떤 다른 수행법 하나를 선택하여 닦아야 한다.

數息觀의 수행으로 정신이 안정되고 統一된 뒤에는 小乘禪과 같이 번거로운 단계적인 修行을 설하지 않는다. 항상 菩薩精神인 利他的 念願을 버리지 않고 衆生제도의 서원을 발원하며, 一切皆空의 도리와 諸法의 실상을 관찰하며, 그空的 도리와 실상을 깨닫고 반야의 지혜를 체득하도록 禪定 修行하는 것을 말한다.

또 뒤에 菩提達磨의 법통을 계승한 육조혜능의 남종선에서는 각자의 불성을 깨닫게하는 見性成佛을 禪의 本領으로 주장하면서 종래의 大乘禪의 입장을 뛰어넘는 最上乘禪을 주장하고 있다.

사실 달마를 초조로하는 중국의 선종은 小乘, 大乘禪에서 말하는 단순한 명상의 정신통일이나 無念無想의 경지를 얻기위한 翳禪이 아니고, 禪定의 수행을 통해서 대승불교의 진수인 般若의 智慧를 체득하여 자유자재로 일상생활에 활용하는 지혜로운 창조적인 삶을 전개하는 생활의 종교를 목적으로 하고 있는 것이다. 臨濟가 말하는 自由人은 이를 두고 말하는 것이다.

일반적으로 중국선종을 단순히 정신통일의 禪定만을 목적으로 삼는 하나의 종파로 간주하기 쉬운데 이것은 잘못된 견해이다. 달마계의 중국선종은 종래의 隋唐代에 형성된 불교의 여러 종파의 사상을 통합하여 좌선의 수행으로 불법의 정신을 체득하도록 제시한 새로운 중국불교의 입장인 사실을 잊어서 안된다.

Ⅲ. 禪經의 注釋과 좌선 수행

初期 中國佛敎에서는 이러한 선경을 어떻게 수용하고 연구하였으며 실천하였을까?

먼저 後漢 안세고의 『安般守意經』에 대한 註釋을 통해 살펴보자. 이 경은 소승선인 오정심관중에서 隨息觀의 실천방법을 설한 經으로 安那(āna 出息) 般那(apāna 入息)를 관하여 정신통일로서 마음의 산란을 방지하는 선법이다. 『안반수의경』에서 설하는 안반수의선관을 다음과 같이 설하고 있다.

修道者는 入息(安)과 出息(般)을 念하는 선관을 실천하여 신체·감정·마음(心)·법(存在)의 四念處觀(catvāri smṛtyu pasthanāni)을 체득해야 한다. 어떻게 사념처법을 체득할 것인가? 지금 安과 般에 대하여 염하는 선관을 설할테니 잘 들어라. 安이란 무엇인가. 般이란 무엇인가? 安이란 入息이며, 般이란 出息을 말한다. 이러한 入息과 出息을 생각하여 벗어나지 않도록 하는 것, 이것이 安과 般을 念하는 선관을 실행하여 사념처관을 체득하게 하는 것이다. (云云)
(『大正藏』 15권, 165쪽).

여기서 설하는 安般守意禪觀은 분명히 『雜阿舍經』 권29 「一明經」, 「阿難經」 7) 등의 선경에 의거한 것인데, 축법호가 번역한 『수행도지경』을 비롯하여 초기의 禪經에서도 거의 똑같이 의용하여 설하고 있다.⁸⁾ 또 경에서 설하는 안반수의관은 禪定の 가장

7) 『雜阿舍經』 권29 (『大正藏』 2권 208 쪽 上~209쪽 中) 참조.

8) 『大正藏』 15 215권下~217上

기본이 되는 數息觀, 隨息觀, 定止觀, 觀察觀 등의 4종의 安般에 대하여 설하고 있다.

『안반수의경』은 사실, 다음과 같은 35字에 대한 실천법을 설명한 경이라고 할 수 있다.

安般守意有十點. 謂數息, 相隨, 止, 觀還, 淨, 四諦, 是爲十點. 點成爲合三十七品經 爲行成也.

(『大正藏』 15권, 164쪽 上).

이 일단은 『안반수의경』 전체의 구성과 내용을 일목요연하게 밝히고 있는 일단인데, 이와같은 내용은 『俱舍論』등에도 언급되고 있다. 이것을 현대어로 번역해보면 다음과 같다.

出息, 入息에 대하여 관하는 선법에는 열가지 깨달음의 智가 있다. ① 數息觀(出入息의 호흡을 숫자를 세며 정신을 통일하고 마음을 안정시킴.) ② 隨息觀(相隨 : 出入息에 마음을 두고 隨心하며 心意를 적정하게 함.) ③ 定止觀(止 : 凝止) ④ 觀察觀(觀 : 智慧觀照) ⑤ 還入觀(還 : 몸의 七惡을 버리는 것.) ⑥ 淨明觀(淨 : 마음의 三惡을 버리는 것.) ⑦~⑩ 四聖諦에 의한 열가지(十位)의 覺智이다. 이러한 깨달음의 지혜를 완성하는 것은 37종의 菩提品에 따라 수행을 실천하여 완성하는 것이다.⁹⁾

中國불교에서는 안세고가 이 경을 번역하자 곧바로 많은 사람

9) 安世高가 번역한 禪經에는 『俱舍論』등에서 설하는 法數적인 이름이 많이 언급되고 있기 때문에 안세고의 禪觀義를 「禪數」라고 하고 있다. 四禪이나 五陰, 六事나 37助道品 등과 같이 부파불교의 아비달마 철학처럼 많은 法數가 언급되고 있다. 이런 까닭에 禪觀의 지도와 가르침이 이와같은 法數적인 이름의 해설이 필수적인 것으로 되어 있기 때문에 「禪數의 學」이라고 불리게 됨.
道安의 『安般守意經注序』 『十二門經序』등에 「禪數」라는 말을 사용하고 있다.

들이 『안반수의경』을 연구하기 시작한 것처럼, 이 경이 초기 중국불교 선정실천에 미친 영향은 지대하다고 하겠다. 吳의 康僧會(-280?)가 지은 『안반수의경』序文에 의하면, 그의 선배인 南陽의 韓林, 潁川의 皮業, 會稽의 陳慧 등이 이 경을 연구한 사실을 전하고 있다.¹⁰⁾

이들 세사람은 佛敎에 신심이 돈독하고 修道를 결심하고 『안반수의경』에 의한 禪定을 닦았으며, 강승회도 이들에게 나아가 선법을 배웠고, 吳의 陳慧가 지은 註釋을 다시 주석한 것으로 간주된다.

뒤에 東晉의 釋道安(314~385)도 이 經을 註釋하고 研究했으며, 安般注의 서문을 남기고 있다.¹¹⁾ 道安은 사실 중국불교의 기초를 쌓은 인물인데, 그는 안세고가 번역한 많은 禪經에 대해 註釋을 저술했다. 예를 들면 『六十二門注』(2卷), 『小十二門注』(1卷), 『安般守意經解』(1卷), 『陰持入經注』(2卷), 『大道地經注』(1卷) 등이 경전목록에 기록되어 전하고 있다.¹²⁾

道安이 이처럼 많은 禪經의 註釋을 著述하였는데 그가 단순히 학문적으로 연구한 것이 아니라 출가승으로서 禪定에 전념하였을 것이라는 점은 쉽게 추측할 수 있겠다.

그리고 도안과 거의 같은 시대에 江南에서 활약한 居士(隱士) 謝敷가 『안반수의경』의 注疏를 지었으며, 『수행도지경』등과 比較研究한 사실을 그의 序文을 통해서 알 수 있다.¹³⁾ 謝敷居士는 會稽의 출신으로 字는 經緒, 太平山에서 10여년이나 거주하고 관청에서 초대하였지만 응하지 않은 인물이다. 그가 여러 禪經을 통해서 직접 禪定의 實習을 닦았음엔 틀림없는 사실이라고 하겠

10) 『大正藏』 15권, 163쪽 下, 『出三藏記集』, 권6 (『大正藏』 55권, 43쪽 上).

11) 『出三藏記集』 권6 (『大正藏』 55권, 43쪽 下).

12) 『出三藏記集』 권5 (『大正藏』 55권, 39쪽 下).

13) 『出三藏記集』 권5 (『大正藏』 55권, 43쪽 下).

다.

안세고가 번역한 『陰持入經』은 선정의 실천으로 번뇌를 퇴치하고 貪瞋痴 三毒을 戒定慧 三學으로 제어하는 방법을 설하고 있는 소경계통의 禪經인데, 이미 삼국시대에 吳의 陳慧가 지은 『陰持入經註』 2卷이 출현하여 오늘날까지 전래되고 있다.(『大正藏』 33권, 9쪽)

도안의 시대에 이미 여러 禪經이 전래되고 註釋을 저술하는 등 많은 선경이 연구되었지만 당시에 실제로 선경에 의한 禪定의 실천자는 그다지 많지 않았던 것 같다.

예를들면 道安의 『陰持入經序』에는 「干斯晋土 禪觀弛廢 學徒雖興 茂有盡漏云云…」(『大正藏』 55권, 43쪽 下)라고 하는 말이나, 또 『十二門經序』에서 「每惜茲邦 禪業替廢」(『大正藏』 55권, 46쪽 下)라고 언급하고 있는 것으로 확인 할 수가 있다.

당시에는 서역에서 傳來되는 여러 經典을 翻譯하고 주석하는 학문적인 연구는 흥행되었지만 직접 禪經에 의한 좌선 수행자는 그다지 중시되지 못한 점을 유감스럽게 표현하고 있다.

이러한 사실은 道安의 제자 廬山慧遠(334~416)이 지은 『達摩多羅禪經序』에 다음과 같이 언급하고 있는 곳에서도 살펴 볼 수 있다.

항상 大敎가 東으로 傳來되었으나 선관의 修行者가 가장 적고, 三業을 다스리지 못하니 이 선도가 쇠퇴되는 것을 개탄한다.
(『大正藏』 55권, 65쪽 下).

慧遠은 廬山敎團의 지도자로서 30여년간 산을 내려오지 않고 스스로 철저한 戒律生活과 修道에 힘쓰며, 많은 승속을 교화한 당대의 명승임은 잘 알고 있는 사실이다. 특히 그는 劉遺民을 비롯한 123명의 동지와 더불어 般若台 阿彌陀佛像 앞에서 白蓮結

社를 만들어 念佛三昧의 실천을 서약하였다.

당시의 염불삼매는 「나무아미타불」의 名號를 입으로 외우는 稱名염불이 아니라, 아미타불을 마음으로 관찰하는 觀想念佛로서 일종의 禪定이었다. 혜원이 그밖에 또다른 선정을 실수하였는지는 잘 알 수가 없다.

한가지 重要한 사실은 혜원은 불타발타라가 번역한 『達摩多羅禪經』의 서문을 짓고 언급한 것처럼, 그가 禪定の 실천에 깊은 關心을 표명하고 있으며, 여산 백련사의 동지 가운데 大禪師로 불리우는 覺賢三藏(불타발다라)을 비롯하여 많은 禪僧이 있으며, 혜원의 문하에서도 禪 수행자가 배출된 것으로 볼 때, 여산에서도 좌선의 실천에 의한 禪定の 실습이 실행되었음엔 틀림없는 사실이라 하겠다.

한편 구마라습이 姚秦의 弘始 3년(401年) 장안에 도착하여 십여년간 많은 대승경전을 번역하여 中國佛敎의 새로운 발전을 맞게 되었다. 僧叡는 『關中出禪經(坐禪三昧經)』 서문에 당시의 상황을 다음과 같이 기술하고 있다.

禪法은 佛道를 향하는 初門이며 열반의 경지에 이르는 지름길이다. 중국 땅에 먼저 『수행도지경』과 大小의 『十二門經』, 大小의 『安般經』이 번역되었다. 이것이 바로 선법인 것은 사실이지만 그 근본을 다한 것이 아니며, 또한 아직 佛法을 가르치는 교육 儀式도 없고, 수행자의 戒律도 완전히 갖추지 못했었다. 구마라습법사가 辛丑년 12월 20일날 涼州의 수도 胡藏에서 長安에 도착하였기에 나는 즉시 그 달(12月) 26일 법사에게 나아가 禪法을 배우고 가르침(啓授)을 받게 되었다. 이에 배움에는 成准(본보기)이 있고, 불법에는 수행의 방법과 기준(法條)이 있음을 알게 되었다.

(『大正藏經』 55권, 65쪽上).

승예는 구마라습이 장안에 온 6일만에 곧바로 찾아가 禪法을 배웠음을 알 수 있다. 승예의 청에 의하여 구마라습은 『禪法要(坐禪三昧經)』를 翻譯하였고, 그는 주야로 선법을 닦았다고 한다. 앞에서도 언급한 것처럼 이 『좌선삼매경』은 說一切有部の 여러 論師들의 선법을 集錄한 小乘禪法과 뒤에 大乘禪法을 첨가한 것이다. 그 밖에 앞에서 소개한 구마라습이 번역한 禪經들도 거의 승예의 청에 의한 것이라고 볼 수 있겠다.

이상에서 살펴본 것처럼 中國佛敎에 있어서 禪經의 翻譯 및 禪經의 註釋 그리고 선정의 실천에 대한 정확한 이론적인 이해는 사실 구마라습과 불타발다라 등에 의해서 일단 정비되었다고 할 수 있겠다.

따라서 中國佛敎의 禪定의 지도자들도 역시 印度나 서역에서 초청한 高僧들이었다. 구마라습과 불타발다라, 그리고 北魏불교의 名僧인 佛陀선사등이 그 대표적인 예라고 할 수 있다.

또한 보리달마와 같이 서역에서 내조한 無名의 유행승들에 의해서 中國佛敎에 禪定의 수행이 정착된 것이다. 이러한 사실을 초기 中國佛敎의 습선자들의 行蹟을 통해서 선정 수행의 역사적인 사실을 확인해 보기로 하자.

IV. 習禪者의 系譜

1. 序言 --- 『高僧傳』의 구성 ---

중국불교의 역사는 고승들의 활약을 기록한 梁·唐·宋의 3고승전을 통해서 그 동향의 흐름을 개관해 볼 수 있다.

梁나라 慧皎(497~554)가 『梁高僧傳』(519年 成立)을 편집할 적에 당시의 고승들의 生涯와 活躍을 ① 譯經 ② 義解 ③ 神異(感通) ④ 習禪 ⑤ 明律 ⑥ 亡身 ⑦ 誦經 ⑧ 興福 ⑨ 經師 ⑩ 唱導 등 10종의 부분으로 분류하여 각기 전문분야의 고승들의 전기를 수록하였다. 이러한 분류는 道宣(596~667)의 『唐高僧傳』(645~667년 성립), 贊寧(919~1001)의 『宋高僧傳』(988년 성립)에도 거의 그대로 계승되었다.

고승전의 十種部門 가운데 역경은 외래의 宗教인 佛敎를 받아들임으로 인하여 생긴 중국불교의 독특한 입장이며, 이 譯經을 제외하면 印度佛敎史에서도 통용할 수 있는 분류방법이라고 할 수 있겠다. 여기에선 먼저 3대 고승전에 수록된 고승들의 숫자를 부분별로 정리해 보자.

梁高僧傳 (519年)	唐高僧傳 (645~667年)	宋高僧傳 (998年)
1. 譯經 35名	1. 譯經 15名	1. 譯經 32名
2. 義解 101	2. 義解 161	2. 義解 72
3. 神異 20	3. 習禪 96	3. 習禪 103
4. 習禪 21	4. 明律 24	4. 明律 58
5. 明律 12	5. 護法 11	5. 護法 18
6. 亡身 11	6. 感通 117	6. 感通 89
7. 誦經 21	7. 遺身 12	7. 遺身 12
8. 興福 14	8. 讀誦 14	8. 讀誦 42
9. 經師 11	9. 興福 12	9. 興福 50
10. 唱導 10	10. 雜科 12	10. 雜科 55
256 名	474 名	531 名

이상의 圖表에서 중국불교의 각시대를 통해서 가장 많은 고승

들의 전기를 수록한 것이 義解 부문인데, 이것은 각시대에 걸쳐서 佛敎의 敎理나 哲學的인 학문연구가 가장 성행되었다는 사실을 나타내고 있다.

그런데 『宋高僧傳』의 경우는 義解보다는 習禪, 感通 부문에 훨씬 많은 고승들의 전기를 실고 있는데, 이것은 唐代에 達磨, 慧能 계통의 선종 승려들이 많이 활약했기 때문이다.

또한 각시대를 통해서 義解篇에 이어서 습선과 감통(神異)편이 많다. 감통은 신통이나 신이의 행적을 말하는데, 그것은 대개 禪定의 실수를 통해서, 혹은 습선에 통달한 고승들의 신통에 의해서 일어난 일이기 때문에 선정의 문제를 논할 때는 언제나 감통편도 아울러 고찰해야 할 필요가 있다. 따라서 習禪과 감통(神異)을 합쳐서 禪定으로 볼 것 같으면 중국불교에 가장 많은 고승이 선정의 실천으로 출현된 사실을 알 수 있다.

특히 中國의 선종은 『唐高僧傳』에서 『宋高僧傳』이 출현하는 약 300여년간에 성립되고 있는데, 이 점에 대해선 다른 기회에 論하기로 하고, 여기서는 『梁高僧傳』과 『唐高僧傳』의 습선, 신이(感通)편을 중심으로 초기중국불교의 禪定을 실수한 習禪者들의 행적과 그 系譜를 살펴보기로 한다.

2. 初期의 習禪者

中國佛敎의 歷史上 禪定의 실수는 언제부터 시작되었는지 잘 알 수 없다. 앞에서 살펴 본 것처럼 後漢이후 안세고, 지루가참 등에 의해서 여러가지의 선경이 번역되었으므로 그 선경의 註釋者를 비롯하여 당시의 여러 사람들이 禪經에 의거한 修禪者도 제법 실행되고 있었으리라는 추측은 쉽게 할 수 있는 것이다.

또 한편 생각해 볼 때 佛敎의 傳來와 더불어 실크로드를 따라

인도, 서역의 승려들이 동진시대 이후에 점차로 많이 건너왔으며, 그들 가운데는 禪定에 뛰어난 고승들도 있었을 것임엔 틀림 없으며, 또 그들의 지도를 받은 中國의 선정실수자도 제법 출현했으리라고 생각된다. 그러나 이것은 어디까지나 추측에 불과한 것으로 初期의 선정의 실태는 확실히 알 수가 없다.

慧皎의 『梁高僧傳』 권10, 習禪과 神異편에 수록된 訶羅竭, 竺僧顯, 令韶, 支遁, 帛僧光, 曇猷, 慧崑, 賢護, 支曇蘭, 法緒 등의 전기에는 습선자로서의 행적이 보인다.

먼저 訶羅竭은 장안 근처인 樊陽의 사람으로 어려서 출가하여 경전 2백만 구절을 외웠으며, 많은 두타행을 닦고 혼자 산과 들에서 지냈다. 西晉 武帝의 太康5年(288)에 낙양에서 많은 전염병 환자를 呪文으로 고쳤으며, 惠帝 원강원년(291)에는 서방의 婁至山에 들어가 석실중에서 좌선하며 여러가지 신이의 기적을 나타냈다.

그의 전기에는 그가 누구에게서 禪定을 배웠는지 명시하지 않고 있으나, 그의 이름이 印度 이름으로 기록되어있는 것으로 볼 때 外國人에게 배운 것이 아닌가 생각된다.¹⁴⁾

竺僧顯의 본성은 傅氏, 北地의 사람으로 계율을 잘 실천하였으며, 선정 수행을 本務로 하였다. 항상 산림에서 혼자 두타행을 닦았다. 北方이 혼란하여 東晉의 太興末年(321)에는 남쪽 양자강 근처에서 선정을 실수하였다. 그는 임종할 즈음에 西方淨土를 念想하였으며, 無量壽佛이 강림하여 眞容으로서 그의 肉身을 光明으로 비취주는 것을 보고 마음의 안락을 얻었다고 한다.¹⁵⁾

令韶는 康法郎의 제자이다. 법랑은 經論을 연구하여 수백명의 제자가 모였다고 하는데, 그도 禪定을 닦은 것으로 생각된다. 앞에서 언급했듯이 구마라습에게 禪法을 질문하고 『關中出禪經序』

14) 『梁高僧傳』 권10 「訶羅竭傳」(『大正藏』 50권, 389쪽 上).

15) 『梁高僧傳』 권11 「竺僧顯傳」(『大正藏』 50권, 395쪽 中).

를 지은 僧叡도 법랑의 제자였음을 아울러 고려해 볼 필요가 있겠다.

令韶는 雁門(山西省 太原府)의 사람으로 젊어서는 사냥을 하였지만 뒤에 발심출가하여 법랑에게 나아가 수학하였다. 그는 특히 禪定에 주력하였으며 한번 入定하면 언제나 며칠씩이나 자리에서 일어나지 않았다. 후에는 山東의 柳泉山으로 옮겨 석굴로 들어가서 오로지 좌선에 힘썼다.

令韶傳에는 孫綽의 『正像論』에서 「呂韶(令韶)는 精神을 통일하여 中山에서 거닐고 놀았다.」라고 칭찬하였다는 사실을 인용하고 있는데, 이러한 자료를 통해 볼 때 그는 4세기 전반기의 北地에서 활약한 선승으로서 매우 有名한 人物이었다고 할 수 있다.¹⁶⁾

支遁(314~366)은 支道林이라고도 부르는데 본성은 關氏, 북지의 陳留(河南省)사람인데, 『道行般若經』, 『維摩經』등을 研究하여 널리 강의하였다. 그는 동진의 建康에 나아가 귀족사회와 지식인들의 淸談에 참가하여 두각을 나타낸 수재였으며, 귀족사회에 불교를 청착시킨 사람이다. 그는 만년에 남방의 石城山(浙江省 永康縣)에 옮겨 棲光寺를 세우고 산문에서 冥坐하여 마음을 禪定에 노닐었다. 나무열매를 먹고 개울물을 마시는 등 두타행을 하며 마음은 生滅이 없는 깨달음의 세계에서 살다 55살 때에 입적했다.¹⁷⁾

지둔은 安般守意와 四禪에 관한 여러 선경을 비롯하여 『卽色遊玄論』, 『聖不辯之論』, 『道行旨歸』, 『學道誡』 등의 주석을 달았다. 이것은 馬鳴의 발자취를 따른 것이며, 龍樹의 그림자를 밟아 오른 것으로 논리가 법의 근본과 호응하여 실상과 어긋나지 않았다고 전하고 있다.

지둔의 작품은 이 밖에도 많은 저술이 있었다고 하나 현재 『大

16) 『梁高僧傳』 권4 「令韶傳」, 『大正藏』 50권. 347쪽 中).

17) 『梁高僧傳』 권4 「支遁傳」, 『大正藏』 50권. 348쪽 中).

小品對比要鈔序』등 일부가 전해질 뿐이다. 『高僧傳』권4 지둔전의 후미에는 지둔의 동학인 法虔도 선정을 닦은 습선자였는데 지둔보다도 먼저 죽었다고 기록하고 있다.

帛僧光是曇光이라고도 부른다. 그의 출신지는 잘 알 수 없지만 어려서부터 선정을 배웠으며 東晉 永和初年(345)에 浙江의 石城山에 가서 석실에서 좌선하였다. 뒤에 꿈속에서 산신의 말을 듣고 章安縣의 寒石山으로 옮겼는데 도속의 귀의와 더불어 선법을 배우려는 사람이 모여들어 절을 만들었다.

그는 한번 선정에 들면 7일간이나 자리에서 일어나지 않았고 이 산에서 53년이나 머물며 선정을 닦았다. 東晉 孝武帝 太元(376~396)의 말년, 그의 나이 110살때 안좌한 채로 入寂하였다. 그의 유해는 썩지않고 오랫동안 본래의 모습 그대로 유지되고 있었기 때문에 宋의 孝建2년(455)에 郭鴻이 발견하여 실내에 모시고 형상을 그렸다고 한다.¹⁸⁾

曇猷는 法猷라고도 부르는데, 원래 돈황사람이다. 어려서부터 선정을 배웠으며, 뒤에 浙江의 석성산에 나아가 결식하며 좌선에 힘썼다. 다시 始豐(浙江省 台州府) 赤城山の 석실로 옮겨서 禪定을 닦았다. 많은 맹수나 큰 뱀들도 그를 해치지 않았고 항상 조용히 독경을 들었다고 하는 등 많은 신이를 전하고 있다. 선을 배우려는 사람이 십여명이 있었고 왕희지도 소문을 듣고 방문했다.

東晉의 太元末年(396)에 입적하였지만 그의 시체는 썩지않고 살아서 좌선하는 모습 그대로였으며, 몸은 푸른 빛을 띠고 있었다. 晉의 義熙末年(408)에 隱士 神世標가 적성산에 들어가 담유의 시체가 썩지않고 원래 모습 그대로임을 보았다고 하며, 또 慧明선사도 그의 유해를 보았다고 전하고 있다.¹⁹⁾

18) 『梁高僧傳』 권11 「帛僧光傳」 (『大正藏』 50권, 395쪽 下).

19) 『梁高僧傳』 권11 「竺曇猷傳」 (『大正藏』 50권, 395쪽 下).

그리고 담유와 같은 시기에 慧開와 慧眞이라는 사람도 선정을 닦은 습선자였으며, 餘姚(浙江紹興府)의 靈秘山에 들어가 각자 방장의 석실을 만들어 좌선에 힘썼다.

慧嵬의 출신지와 성은 알 수 없지만, 장안의 大寺에 머물며 戒行과 禪定에 힘썼다. 주로 산곡에서 禪定을 닦을 때는 여러 악귀들의 유혹이 있었지만, 이를 모두 극복하고 선정 수행을 계속했다. 뒤에 晉의 隆安 3년(399) 동학인 法顯(339?~420), 慧景, 道整등과 같이 서역으로 향했는데 그 후의 소식은 알 수가 없다.²⁰⁾

賢護는 涼州(甘肅省 武威縣)출신의 사람으로 속성은 孫氏 사천성 廣漢의 閻廣寺에 가서 禪定の 수행을 本務로 하였으며, 律行을 淸淨히 하였다. 晉의 隆安 5년(401)에 입적하였는데 遺言에 따라 화장하였지만 손가락 하나만은 타지 않았다고 한다.²¹⁾

支曇蘭(337~419)은 靑州의 사람이다. 蔬食으로 선정을 즐겼으며 경전을 30만 구절이나 외었다. 晉의 太元中(376~396)에 절강에 가서 始豐의 적성산과 韋鄉山등에 거주하였으며, 禪定을 닦는 제자와 귀의자가 적지 않았다. 晉의 元熙中에 산중에서 입적하니 세수 83살 때였다.²²⁾

法緒의 성은 混氏, 高昌 사람이다. 德行이 淸淨하고 戒와 禪定을 닦았다. 뒤에 사천에 들어가 산곡에서 두타행을 하였으며 맹수들도 그를 해치지 않았고, 항상 석실중에서 『法華經』, 『維摩經』, 『金光明經』등을 독송하거나 좌선에 힘썼다. 무더운 여름에 입적했지만 그의 시체는 7일간이나 썩는 냄새가 나질 않았다고 한다.²³⁾

20) 『梁高僧傳』 권11 『釋慧嵬傳』, (『大正藏』 50권, 396쪽 中).

21) 『梁高僧傳』 권11 『釋賢護傳』, (『大正藏』 50권, 396쪽 下).

22) 『梁高僧傳』 권11 『支曇蘭傳』, (『大正藏』 50권, 396쪽 下).

23) 『梁高僧傳』 권11 『釋法緒傳』, (『大正藏』 50권, 396쪽 下).

이상은 5세기 경까지의 초기의 中國 高僧들 가운데서 禪定을 닦은 습선자의 약전을 살펴본 것이다. 초기의 習禪者들이 주로 蔬食과 두타행으로 戒行과 禪定에 힘썼으며, 또 그들은 주로 산곡의 석실에서 좌선하였음을 알 수 있다. 단지 그들이 서역에서 내조한 고승 혹은 流行僧들의 지도를 받았는지, 아니면 일찍이 翻譯된 「禪經」 등을 의존하여 수선의 실천을 하게 되었는지 분명치는 않다.²⁴⁾ 여기서 일단 앞에서 살펴 본 것처럼 訶羅竭이 西晉의 惠帝元康원년(291) 누지산에 들어가 석실중에서 좌선을 하였다는 기록 등을 통해서 3세기부터 習禪의 修行者가 禪定을 닦고 있는 사실등을 확인해 두고자 한다.

3. 習禪者의 系譜 I

4세기 전후의 中國佛敎는 印度나 서역으로 부터 많은 유행승들이 내조하였으며, 그들 가운데에는 禪定을 전문으로 하는 習禪者도 많았을 것임엔 틀림없다. 예를 들면 『晉書』 117卷에는

沙門自遠而至者 五千餘人 起浮圖於永貴里 立波若臺於中宮 沙門坐禪者 恒有數千 云云

라고 記錄하고 있는 것처럼, 5세기 초의 장안에는 外國에서 온 승려들이 오천명이 넘었으며 많은 塔과 寺院이 건립되었고 坐禪을 전문으로 하는 習禪者도 항상 수천명이나 되었다고 말하고 있다. 이러한 기록은 다소의 과장이 있다고 하더라도 당시 중국에

24) 『梁高僧傳』 권11 「習禪總論」에 「自遺教東移 禪道亦授 先是世高 法護 譯出禪經. 僧先曇猷等並 依教修心 終成勝業.(『大正藏』 50권, 400쪽 중)이라고 한점으로 볼때, 僧先과 曇猷등이 禪經을 의존해서 禪定을 닦았음을 알 수 있다.

는 서역에서 온 많은 外來僧들의 지도와 행화로 禪定을 닦는 수행승들이 많이 있었음을 쉽게 짐작할 수 있겠다.

또한 중국에서도 이때부터 서역에서 오는 많은 외국승(遊行僧)들을 유치하기 위해 사원에 禪堂을 설치하고 많은 高僧들을 초청하기도 하였다. 北魏의 太祖가 天興元年(398) 수도인 平城(大同)에 세운 官寺(國立寺院)의 구조를 『魏書釋老志』에서는 다음과 같이 기록하고 있다.

是歲始作五級佛圖 耆闍崛山及須彌山殿 加以續飾 別講堂 禪堂 及沙門座 莫不嚴具焉.

즉 이 관사에는 五層塔, 金堂, 講堂, 禪堂, 僧房 등이 잘 갖추어졌음을 알 수 있는데, 선당의 설치에 아마도 중국불교의 역사상 최초의 事例가 아닌가 생각된다. 이것은 4세기를 전후하여 내조하는 수많은 外國僧들 사이에 禪僧이 많이 포함되고 있었다는 점과 또 당시 중국에서도 禪定의 실수자가 증대되고 있음을 입증해 주는 것이라고 할 수 있다.

혜교는 『梁高僧傳』 「習禪總論」에 初期中國의 禪道의 발전에 대해서 다음과 같이 약술하고 있다.

佛敎가 東쪽으로 傳來함에 따라 禪法도 또한 전수되었다. 이로부터 안세고와 축법호가 선경을 번역하였고 僧先과 曇猷 등이 모두 이 가르침에 의거하여 마음을 닦아 깨달음을 이루었다. --- (略)---- 그후 사문 智嚴은 직접 서역으로 나아가 闍賓선사(佛馱跋陀)를 초청하게 되었으며, 불타발다는 선법을 동토에 전하게 됐다. 玄高와 玄紹 등이 모두 직접 선 수행의 법도를 배워 出息, 入息의 수식관에 통달했으며 나아가 還入觀과 淨明觀의 궁극의 경지에 이르렀다. 그 후에 僧周,

淨度, 法期, 慧明등도 그의 뒤를 이어 禪定을 닦았다.

(『大正藏』 50권, 400쪽 中, 下).

이 일단의 기사에서 알 수 있는 것처럼 中國 佛敎에서 체계있는 禪定의 실수가 本格的으로 실행된 것은 佛馱跋陀羅(Buddha bhadara, 覺賢)부터 비롯되었다고 볼 수 있으며, 그를 中國에 초청한 사람이 다름아닌 智嚴이었고, 그의 문하에서 당대를 대표하는 현고(402~444), 慧觀, 智嚴 등 뛰어난 禪僧들이 배출되었다.

실제 中國불교 禪定의 실수와 발달은 앞에서도 살펴본 것처럼 禪經의 번역자를 비롯하여 인도 서역에서 온 禪僧들에 의해서 기초가 이루어졌다고 할 수 있다. 그 代表的인 예가 불타발다라인 것이며, 그외에도 『梁高僧傳』과 『續高僧傳』의 습선편에는 外國에서 온 禪僧들 가운데서도 그 계통이 분명하고, 후세에 많은 영향을 미친 고승으로 曇摩蜜多, 薑良耶舍, 曇無毘 등이 보이며, 또 曇摩耶舍, 求那跋摩, 僧伽達多, 僧伽多羅, 寶意 등의 禪僧도 있다. 여기서 이상의 여러 外國僧들을 중심으로 그들의 生涯와 法統을 살펴 보기로 하자.

佛馱跋多羅(覺賢, 359~429)의 자세한 전기는 『高僧傳』권2, 『出三藏記集』권14 등에 실려있다.²⁵⁾ 불타발다라(각현)의 제자인 慧觀의 『修行地不淨觀經序』에는 그의 법계를 다음과 같이 기술하고 있다.

佛---阿難---摩田地---舍那婆斯---富若蜜羅---富若羅---曇摩多羅---婆陀羅---佛陀斯那---佛馱跋陀羅

(『大正藏』 55 - 66권, 中).

25) 『梁高僧傳』 권2 「佛馱跋陀羅傳」(『大正藏』 50권, 334쪽 中), 『出三藏記集』 권14 (『大正藏』 55권, 103쪽 中)등 참조.

이상의 法系로 볼 때 불타발타라(각현)는 說一切有部 系統의 法統을 이은 사람인데, 그의 스승인 佛陀斯那(Buddhasena, 佛大先, 佛駝先)는 뛰어난 禪師로 간주된다. 왜냐하면 인도 서역을 여행한 지엄이나 沮渠京聲도 罽賓에서 불타사나로 부터 禪法을 배운 사실을 전하고 있으며, 또 앞에서 소개한 것처럼 沮渠京聲은 귀국후에 『治禪病秘要法』을 번역하고 있는 점으로 충분히 알 수 있다.

『梁高僧傳』 권3 釋智嚴傳에는 그간의 소식을 다음과 같이 전하고 있다.

智嚴은 서국을 다니다 계빈에 이르러 摩陀陀羅精舍에 들어가 불타선비구로 부터 禪法을 지도 받았으며 3년간 禪定을 닦았는데, 10년 닦은 사람보다 앞섰다. 佛陀先은 智嚴이 禪定에 뛰어난 역량을 갖춘 것을 보고 특별히 지도했으며, 그곳의 여러 도속들도 모두 '중국의 구도사문이다'라고 칭찬했다. 이때부터 中國사람들을 가볍게 보지 않고 공경히 접대하게 되었다. 그때 그곳에 불타발타라비구가 있었는데 그 역시 罽賓國의 禪匠이다. 智嚴은 그에게 中國으로 같이 가서 선법을 中土에 전해줄 것을 간청하였다. 불타발타라는 그의 간절한 뜻을 가상히 여겨 드디어 같이 東쪽으로 동행하게 되었다.²⁶⁾

(『大正藏』 50~339권 中).

智嚴은 佛陀先 계통의 禪法을 중국에 전해야겠다고 결심하고, 그의 高足인 불타발타라(각현)에게 간청한 것이다. 따라서 불타발타라가 中國에 오게 된 것은 오로지 智嚴의 초청에 의한 것이며, 그것은 禪法을 전할 것을 첫째 目的으로 한 사실임을 알 수 있다.

26) 이와 똑같은 이야기가 『梁高僧傳』 권2 「佛跋陀羅傳」에도 실려있다. 注(25)參照.

불타발타라(각현)은 海路를 이용하여 靑州의 東萊郡(山東省의 東部)에 도착하였는데, 이미 구마라습이 장안에 와서 活躍하고 있다는 소문을 듣고 곧바로 북쪽 장안으로 향했다. 처음 장안에서 크게 선법을 흥포하여 禪法을 배우려는 사람들이 많았다. 한편 禪法을 모르는 사람들은 불타발타라의 명성에 손상을 입히려고 하는 사람이 생겼으며, 그가 장래의 일을 예언하자 그것은 세상 사람들을 호란시키는 일이라고 비난하는 자들도 있었다.

또 불타발타라는 구마라습과 性格이나 수행자로서의 生活態度가 전연 다른 점에서 구마라습 문도들의 비난과 배척을 받게되어 제자 慧觀 등 40여명과 함께 長安을 떠나 廬山으로 들어갔다. 廬山 慧遠은 불타발타라를 각별히 우대하였으며 廬山에서 『達摩多羅禪經』을 번역하게 되었고, 혜원도 이 경의 序文을 지었다. 이후 宋의 수도 建康의 道場寺에 거주하며 『華嚴經』 60권, 『摩訶僧祇律』, 『觀佛三昧經』, 『大方等如來藏經』 등 많은 經典을 번역하기도 했는데, 그는 역경승이라기 보다는 어디까지나 선정을 닦는 禪僧이었다.

僧肇가 『答劉遺民書』에서 「각현선사는 瓦官寺에서 선도를 교습함에 그 문도가 수백명이나 되었으며 주야를 게을리 하지않고 精進하여 스스로 도를 즐겼다.」²⁷⁾라고 평하고 있음은 주목해야 할 일절이다.

각현은 이후 주로 建康의 道場寺에 머물며 선법을 펼쳤기 때문에 道場선사로 불리게 되었다. 그의 문하의 습선자로서선 앞에서 언급한 智嚴을 비롯하여, 印度서역에도 나아가 역경승으로도 활약한 寶雲²⁸⁾(376~449), 道場寺 慧觀²⁹⁾, 玄高 등이 알려지고

27) 僧肇의 『肇論』(『大正藏』 45권, 155쪽 下), 『高僧傳』 권6 「僧肇傳」(『大正藏』 50권, 365쪽 中).

28) 寶雲의 傳記는 『高僧傳』 권3(『大正藏』 50권, 339쪽 下), 『出三藏記集』 권15(『大正藏』 55권, 113쪽 上)에 수록하고 있다.

있다.

특히 慧觀은 선승으로 보다 義解의 고승으로, 五時의 敎判을 최초로 주장한 인물로서 유명한데, 불타발타라의 입적 후엔 寶雲과 같이 道場寺에서 선풍을 크게 드날렸다.

玄高(402~444)는 불타발타라의 제자중에서 북지에서 활약한 뛰어난 禪僧이었다. 『梁高僧傳』 권11에 그의 전기를 실고 있는데³⁰⁾, 그의 속성은 魏氏, 12살에 출가했다. 각현삼장이 장안의 石羊寺에서 禪法을 펴고 있다는 소문을 듣고 나아가 師事하여 10일만에 선법에 깊이 통달했다. 불타발타라는 그의 深悟를 칭찬하고 일부러 師禮를 받지 않았다고 한다.

그 후 西秦의 맥적산(甘肅省 天水縣)에 거주하며 백여명에게 선도를 가르쳤다. 당시 외국선승 曇無毘가 涼土에 왔기에 玄高도 대중을 데리고 그에게 나아가 선법을 배웠다. 이때도 10일간에 선요를 통달하였으며, 담무비는 곧 서역으로 귀국해 버렸다. 뒤에 하북의 林陽堂에서 300여명의 문도와 동거했는데 그중 100여명이 禪法의 奧義를 체득했다고 한다. 그 중에서도 玄紹(418~514)는 앞서 담무비에게 나아가 禪法을 배웠고, 현고의 수제자가 되었으며, 또 그에 못지 않은 제자가 11명이나 있었다고 한다.

현고는 河南王에게 초빙되어 國師로 존송받았으며, 뒤에 涼王 沮渠蒙遜의 존경을 받았고, 북위의 수도인 平城(大同)에 초청되어 크게 선법을 넓혔다. 처음 북위의 태자, 拓跋晃의 두터운 귀의를 받았으나, 태무제의 疑惑을 사계되어 高德사문 慧崇과 함께 붙잡혀 太平年(444) 43살의 젊은 나이에 희생되었다.

北魏의 太武帝는 大臣 崔浩와 道士 寂謙之등의 계략에 의해서

29) 慧觀의 傳記는 『高僧傳』 권7 (『大正藏』 50권, 386쪽 中). 참조. 혜관은 구마라습과 불타발타라에게 수학한 인물로 頓悟漸悟의 논쟁을 펼친 사람으로 유명하다.

30) 『梁高僧傳』 권11 「玄高傳」 (『大正藏』 50권, 397쪽 上).

6년간에 걸친 廢佛을 단행하게 되었다. 그러나 元嵬등이 살해되고 태무제도 죽게되자 태자 晁의 장자인 濬(文成帝)이 즉위(452년)하여 곧 破佛令을 철폐시키고 佛敎를 일으켰다.

雲岡의 거대한 大同石窟과 수도 낙양의 永寧寺 건립은 國力을 동원한 興佛이었으니, 사문 曇曜의 노력과 활약에 의한 것이었다. 또 뒤에서 언급할 佛陀선사는 북위불교를 대표하는 유명한 선승인 것처럼 禪法의 융성도 이때부터 本格的으로 전개되었다.

현고의 弟子로는 앞에서 언급한 현소 이외에도 玄暢(416~484), 曇弘, 樊會僧印등의 이름이 알려지고 있다. 현창은 禪僧으로서 보다 『華嚴經』의 연구자로서 더 잘 알려진 사람인데, 그의 제자로 法期가 있다.³¹⁾

法期³²⁾는 처음 智猛(~453年頃)으로 부터 선법을 배웠다.³³⁾ 智猛은 智嚴과 法顯 등과 전후하여 印度西域을 遊歷하고 귀국후엔 역경도 한 사람이다. 지맹이 배운 선법은 罽賓등지에서 배운 소승선이라고 볼 수 있는데, 법기도 지맹으로부터 소승선을 배웠다고 생각된다. 법기는 지맹에게서 소승선법을 배운 뒤 또 玄暢에게서 대승선법을 배웠는데,

현창과 법기는 북위의 태무제의 파불시에 남쪽으로 옮겨 강릉(湖北)의 長沙寺에서 禪法을 흥포하였다. 특히 현창은 「내가 볼 때 고비사막에서 하북, 하남, 호북, 호남방면의 일대에서 법기가 선법의 제1인자이다.」라고 극찬하고 있다.³⁴⁾

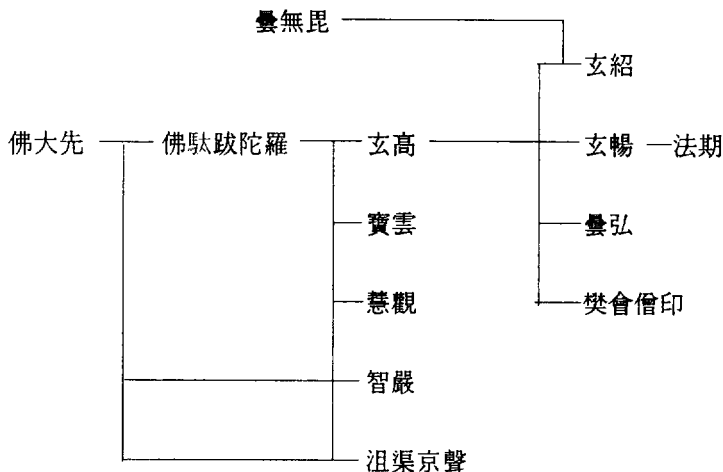
31) 『高僧傳』 권8 「玄暢傳」(『大正藏』 50권, 377쪽 上).

32) 『高僧傳』 권11 「法期傳」(『大正藏』 50권, 399쪽 上).

33) 『梁高僧傳』 권3 「釋智猛傳」(『大正藏』 50권, 343쪽 中). 권11 「법기전」(『大正藏』 50권, 399쪽 上). 『出三藏記集』 권15 「智猛傳」(『大正藏』 55권, 11쪽 中). 등 참조.

34) 『高僧傳』 권11 법기전에 玄暢의 말을 다음과 같이 전한다. 「暢歎曰, 吾自西至流沙, 北履幽漠, 東探禹穴, 南盡衡羅, 唯見此一子, 特有禪分.」(『大正藏』 50권, 399쪽 上).

이상의 불타발타라(각현)와 담무비계통의 습선자(선승)들의 법계를 도시해 보면 아래와 같다.



曇摩蜜多(Dharma-mitra, 356~442)의 전기는 『양고승전』권 3, 『出三藏記集』권 14등에 수록하고 있다.³⁵⁾ 그는 罽賓사람으로 7살때에 출가하여 많은 성자들에게서 禪法을 익혔다. 태어나면서 부터 두 눈썹이 연결되어 있어 連眉선사라고 불리었다. 젊어서 제방을 유행하고 중앙아시아를 거쳐 宋의 元嘉元年(424) 70살이 되어서 사천에 도착하였고, 다시 荊州에 내려와 長沙寺에 禪閣을 세웠다.

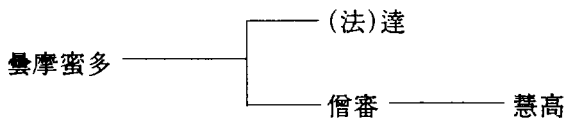
뒤에 宋의 수도 建康 中興寺와 祇洹寺에 주석하게 되었는데 왕실과 귀족의 귀의가 두터웠으며, 여기서 『五門禪經要用法』 『禪秘要』 등의 禪經과 『普賢菩薩行法經』 『虛空藏觀經』 등 대승선관의 경전들을 번역했다.

35) 『梁高僧傳』 권 3 「담마밀다전」, 『大正藏』 50권, 342쪽 下). 『出三藏記集』 권 14 「담마밀다전」, 『大正藏』 55권, 105쪽 上).

그는 항상 선법을 가르쳤는데, 많은 도속이 운집하였으며, 사람들이 그를 大禪師라고 불렀다. 그 사이에 會稽太守의 간청으로 선정을 닦는 선원을 지었으며, 元嘉10년(433)에는 種山の 定林下寺에 거주하며 선법을 넓혔다. 元嘉12년(435)에 定林上寺를 지었으며 그의 선원에는 제방에서 수많은 習禪者들이 모여 강남 선법의 중심도량이 되었다고 한다.

그의 제자로 (法)達선사가 있어 정림상사의 선풍을 더욱 번창시켰다고 한다. 또 담마밀다의 제자로 僧審(416~490)이 있는데 어려서 출가하여 『法華經』과 『首楞嚴經』등을 독송하며 선정을 닦았다. 담마밀다가 建康에 머무르고 있을 때에 찾아가 禪法을 배워 깊은 경지를 체득했다. 뒤에 齊의 文惠王, 文宣王의 귀의를 받았고 많은 지식인들이 그의 교시를 받았다. 그의 제자로 繁鷲寺 慧高가 있다.³⁶⁾

이상 담마밀다 계통의 습선자의 계보를 정리해보면 다음과 같다.



耆良耶舍(Kalayayasas)의 전기는 『高僧傳』 권3에 실고 있다.³⁷⁾

그는 서역의 출신으로 아비달마와 戒律 그리고 여러 경전에 정통한 고승인데 특히 선정을 전문으로 하였다. 한번 禪定에 들면 열흘씩이나 자리에서 일어나지 않았고 여러 나라를 遊行하며 선법을 가르쳤으며, 宋의 元嘉初年(424)경에 建康에 도착했다. 태

36) 『高僧傳』 권11 「釋僧審傳」(『大正藏』 50권, 399쪽 下).

37) 『高僧傳』 권3 「耆良耶舍傳」(『大正藏』 50권, 343쪽 下).

조 文皇의 귀의를 받고 처음 종산의 道林精舍에 머물렀으며, 藥王藥上觀과 무량수관 등의 대승선법을 설한 경전을 翻譯했다. 뒤에 강릉(湖北)사천등에 유행하며 선법을 고취하다 60세 때에 입적했다.

특히 강량야사의 禪法은 寶誌 혹은 保誌(418~514)선사가 중시하였다. 寶誌는 또 僧儉에게서 선법을 수학하였지만 天然의 선사로서 뒤에 달마계통의 中國禪宗에도 많은 영향을 미치고 있는 선승이다.³⁸⁾

三論宗의 조사인 法朗(507~581)도 寶誌선사로 부터 禪法을 배웠다고 하고 있다. 그 사실의 眞僞문제는 따로 논구해야 할 과제라고 하겠지만, 만일 이것이 사실이라면 攝山 皇興寺의 삼론종의 禪法은 강량야사의 선법을 계승한 것이 된다고 하겠다.

曇摩耶舍(Dharmayasa)는 계빈출신으로 有部の 학장 佛若多羅(Punyatara)에게서 선법을 배웠으며 그의 인품은 각현(불타발다라)과 같았다고 한다. 東晉의 義熙중(405~418)에 장안에 도착하여 曇摩崛多(Dharma-gupta)와 함께 『舍利佛阿毘曇論』을 번역했다. 뒤에 남방 강릉의 辛寺에 주석하며 크게 선법을 가르치니 선법을 배우고 익히는 수행자가 300여 명이나 되었다고 한다. 宋의 元嘉年中(424~453)에 서역에 돌아간 후 소식을 알 수 없다. 그의 제자로 法度가 있다.³⁹⁾

求那跋摩(Guna-Varman, 367~431)의 전기는 『高僧傳』 권3과 『출삼장기집』 권14등에 실고 있는 것처럼 대소승의 여러 經典과 律藏의 翻譯家로서 잘 알려진 사람이지만 선법을 전문으로 한 習禪者였다. 계빈왕족의 출신으로 20살 때 출가

38) 『高僧傳』 권10 「寶誌傳」(『大正藏』 50권, 394쪽 上). 『傳燈錄』 권29 (『大正藏』 51권, 449쪽 上)에는 寶誌의 著述을 여러편 실고 있는데 그의 眞作인지에 대해선 검토할 必要가 있다.

39) 『高僧傳』 권1 「曇摩耶舍傳」(『大正藏』 50권, 329쪽 中).

하고 經律論 三藏과 法要에 통달했으며 三藏法師로서 존경받았다. 30살때 군신들이 부왕의 뒤를 이어 왕위에 오를 것을 청했지만 사절하고 스리랑카 등의 여러나라를 거쳐 宋의 원가 원년(424) 交州에 도착했다. 始興(廣東) 虎市山 靈鷲寺에 선실을 짓고 선정을 닦았으며, 뒤에 宋의 문제는 慧觀 등을 시켜 그를 초대하였기에 建康의 기원사에 나아가 『菩薩禪戒經』 등을 번역했다 또 스리랑카로부터 비구니(尼僧)를 초청하여 중국불교에 최초로 비구니(尼僧)教團을 결성시키기도 했다.⁴⁰⁾

僧伽達多(Saṃgha-datta)와 僧伽多羅(Saṃghalata)는 모두 선법에 통한 사람으로 모두 천축의 사문이다. 승가달다는 산중에서 좌선할 때 많은 새들이 과일을 물어와 공양하기도 하였다. 元嘉18년(441) 臨川康王의 청으로 廣陵에 거주하다 建康에서 입적했다.⁴¹⁾

寶意(Ratna-mati)의 선조의 출신은 康居인데 뒤에 인도에서 살았다. 송의 孝建中(454~456)에 建康의 瓦官寺 禪房에 머물며, 항상 나무밑에서 좌선을 하였다. 또한 經律論 삼장에도 밝아 당시 三藏이라고 불렸다고 한다. 齊의 文惠王·文宣王 및 梁의 太祖는 師禮로서 두텁게 우대하였으며, 齊의 永明末年(493)에 와관사에서 入寂했다.⁴²⁾

이상은 『梁高僧傳』에 실고 있는 初期의 習禪者들 가운데, 인도 서역의 선법을 전했거나 전승한 선승들의 略傳이지만, 외래승의 지도를 받지 않고 독자적으로 선법을 닦은 중국의 선승들도 상당히 많았으리라 생각된다.

40) 『高僧傳』 권3 「求那跋摩傳」(『大正藏』 50권, 340쪽 上), 『出三藏記集』 권14(『大正藏』 55권, 104 中).

41) 『高僧傳』 권12 「僧伽達多傳」(『大正藏』 50권, 343쪽下~344쪽上).

42) 『高僧傳』 권12 「寶意傳」(『大正藏』 50권, 345쪽 上).

예를들면 여산혜원의 제자중에서도 法進, 法安⁴³⁾이나 曇邕⁴⁴⁾ 및 그의 제자 曇果 등이 선법을 닦은 선승이다. 法進의 제자 法朗은 북위의 폐불(446)때에 서방의 龜茲에 나아가 국왕으로 부터 '大禪師'의 칭호를 받았고 왕사로서 존경받은 사람이다.⁴⁵⁾

또한 釋僧周의 경우는 누구의 선법을 계승했는지 알 수 없지만 항상 송산에서 좌선과 두타행을 했다. 北魏 태무제의 破佛 때엔 수십명의 문인들과 함께 寒山에 들어가 좌선에 힘썼다. 文成帝은 佛教를 부흥시키기 위해 제방의 선지식을 청했으며, 장안을 진압하고 있던 永昌王은 한산에 덕망있는 스님이 있음을 알고, 승주를 초청했지만 老病을 구실로 산을 내려오지 않고 대신 제자 僧亮을 보냈다. 僧亮은 북위의 불교부흥에 많은 힘을 쏟았다.⁴⁶⁾

승주와 그의 제자들에 의해서 선법의 도량으로 개창된 송산은 뒤에 불타선사와 그의 제자 僧稠系의 선법 도량으로 번창하였으며, 또다시 菩提達磨와 慧可系의 선센타로서 주목되었음은 잘 알려진 이야기다.

『梁高僧傳』에서 전하는 5세기경의 初期의 習禪者와 그들의 선법은 대략 앞에서 논술한 바와 같은데, 그들이 활약한 지역도 남북 전역에 확대되었음을 알 수 있다. 그러나 외국승들의 활동무대는 주로 강남의 建康이었으므로, 北地나 四川지방에서 보다도 강남을 중심으로 본격적인 禪法이 中國에 정착되었음을 알 수 있다.

4. 習禪者의 系譜 II

43) 『高僧傳』 권6 「釋法安傳」(『大正藏』 50권, 362쪽 中).

44) 『高僧傳』 권6 「釋曇邕傳」(『大正藏』 50권, 362쪽 下).

45) 『高僧傳』 권10 「釋法朗傳」(『大正藏』 50권, 362쪽 下).

46) 『高僧傳』 권11 「釋僧周傳」(『大正藏』 50권, 398쪽 下).

『梁高僧傳』에서 전하고 있는 初期習禪者들의 禪法은 주로 小乘禪이었지만, 『당고승전』의 습선편에 전하고 있는 고승들은 주로 대승선을 실천하는 선승과 학자들이 많다. 예를들면 菩提達磨-혜가계의 선종이나 慧思-智顓系の 天台宗, 攝山の 三論宗, 信行의 三階教 및 道綽의 淨土念佛系統 등이 있다.

이들은 뒤에 각기 隋唐종파불교의 宗源으로서 새롭게 전개되고 있으므로 여기서는 이들 각파에 대해선 논외로 접어두고, 외래의 선승으로서 그 법계가 뚜렷하며 초기의 禪宗思想史에 많은 영향을 끼친 勒那摩提, 佛陀선사 등을 중심으로 6세기 전후의 習禪者들의 系譜를 살펴 보기로 하겠다.

사실 6세기 전후의 中國佛敎는 佛敎敎學의 발달로 학파적인 중지가 敎相判釋으로 대두되었으며 이 시대의 禪法도 어느 한 인물을 중심으로 실천하는 종파적인 경향으로 흐르고 있었고, 또한 習禪者의 숫자도 엄청나게 증가되었다.

앞에서도 살펴본 것처럼 『梁高僧傳』 습선편에는 2세기 후반에서 6세기즈음까지 약 350년간에 활약한 禪僧으로 正傳 21명을 실고 있는데 비하여, 『唐高僧傳』 습선편에는 6세기 후반에서 7세기중기까지의 200년 사이의 禪僧으로서 정전 95명의 이름과 그들의 전기를 수록하고 있는 것이다. 말하자면 약 반밖에 안되는 짧은 기간에 禪僧의 숫자는 다섯배 가까이 늘어나게 되었으므로 실제 『梁高僧傳』의 시대보다도 『唐高僧傳』의 시대가 선정을 닦는 習禪의 風潮는 10배 이상 증대되었음을 알 수 있다. 이러한 경향은 또 唐보다도 宋代에 걸쳐서는 禪者의 숫자는 압도적으로 증가되고 있으며, 이것으로 외래의 종교인 佛敎가 중국땅에 정착되었음을 입증하는 것이라고 할 수 있다. 또한 동시에 禪佛敎가 中國人의 생활종교로서 널리 실행되고 있음을 간취할 수 있다.

勒那摩提(Ratnamati)는 6세기초 낙양에서의 북위불교의 전성

시대에 유명한 역경삼장의 한사람으로, 菩提流支(Bodhiruci) 나 佛陀扇多(Buddhasanta)와 같이 활약했다. 47)

당시의 낙양에는 북위불교의 대표적인 국립사원으로 유명한 永寧寺에는 700명의 외국승(梵僧)이 대우를 받고 있었는데 그 가운데서도 이들 3인은 가장 유명하며, 세사람 모두 선법에도 뛰어났다. 48)

『續高僧傳』 권1 른나마제전에 의하면, 그는 中天竺國의 출신으로 경전과 불교의 교리에 밝았으며 특히 선법의 達人이었다. 魏의 正始5년(508)에 낙양에 와서 『妙法蓮華經論』 『究竟一乘寶性論』 『十地經論』 등을 번역했다. 당시의 역경으로서는 보리류지가 제일인자였으나 敎學과 實踐은 른나마제가 뛰어났다고 말하고 있다.

또 이들 두사람은 각기 따로따로 『십지경론』을 譯出하였으며 이로부터, 地論宗이 발생하게 되었는데, 른나마제는 慧光에게 전하고 거기에서 法上, 曇遵, 道憑 등의 地論宗 南道派가 생겼고, 보리류지는 道龍에 전하여 지론종 北道派가 되었다.

또 른나마제에 대하여 주의해야 할 것은 『法苑珠林』 권20 致敬篇 제9에 그가 번역하였다고 하는 「七種禮法」을 抄鈔하여 전하고 있으며, 뒤에 『宗鏡錄』 권23등에도 인용하고 있다. 49)

47) 『續高僧傳』 권1 「勒那摩提傳」(『大正藏』 50권, 429쪽 上).

48) 『續高僧傳』 권1 「菩提流支傳」에 「宣武皇帝 下勅引勞 供擬殷華 處之 永寧大寺 四事將給七 百梵僧 勅以留支 爲譯經之元匠也.」(『大正藏』 50권, 428쪽 上).

또 『洛陽伽藍記』 권4 (『大正藏』 51권, 1051쪽 中)에 의하면 當時 印度 西域에서 來朝한 사문이 많아서 宣武帝는 그들을 위해 洛陽에 水明寺를 짓고 一千余僧房을 만들어 百餘國에서 온 沙門 三千余人을 居住케 하고 四事供養 하였다고 함. 참고로 『낙양가람기』 권1 永寧寺條에 의하면, 보리달마가 낙양에 와서 永寧寺의가 완성된 516년 이후에 달마는 이 절의 偉容과 9층탑의 웅장한 장면을 바라보고 경탄했다는 기사를 전하고 있다. (『大正藏』 51권, 1000쪽 中).

특나마제에게 3명의 제자가 있었다고 한다.⁵⁰⁾ 그 중에서 慧光(471~550頃)은 經法과 戒律을 전하였고, 房, 定の 2人은 그의 心法, 즉 禪法을 전했다고 한다. 여기서 말하는 房은 佛陀선사에게 修學한 道房선사라고 생각되는데, 定은 누군지 잘 알 수가 없다. 이들 3명외에도 僧達과 僧實도 그의 제자인데, 그가 이 두 傑僧들을 배출하므로서 초기 습선자의 한 系譜를 이루게 된 것이다.

僧達(475~556)은 魏의 孝文帝(471~499)의 귀의를 받았으며 뒤에 낙양에 가서 특나마제의 지도를 받았다. 그러나 얼마되지 않아 스승이 천화하여 다시 혜광에게 사사했다. 따라서 승달은 敎學도 뛰어난 선승으로서 천하에 알려졌다.

일찍이 그가 남쪽의 梁나라에 갔을때 寶誌선사를 만났을때 寶誌선사는 「僧達禪師는 大福德人이다.」라고 높게 평하였기 때문에 梁武帝도 그를 매우 공경하고, 「북쪽의 曇鸞법사(476~542?)와 승달선사는 肉身の菩薩이다.」라고 말하며 항상 북쪽을 향해 멀리 예배하였다고 한다. 82살 때에 앉은 채로 入寂하니 後梁의 宣帝는 큰소리로 울었다고 하며, 그의 遺骨은 唐代에까지 그대로 현존되었다고 한다.⁵¹⁾

僧實(476~563)은 26살 때에 출가하였다. 魏나라 효문제의 두터운 귀의를 받은 유명한 道原법사의 제자가 되었고, 뒤에 스승을 따라 낙양에 가서 특나마제 삼장으로 부터 禪法을 전수받았다. 승실은 항상 선의 깊은 뜻을 자문하였기에 특나마제는 이를

49) 『法苑珠林』 권20 (『大正藏』 53권, 435쪽 中)에는 다음과 같이 七種禮法을 전하고 있다. 「七種禮法」이란 ① 我慢憍心禮. ② 唱和求名禮. ③ 身心恭敬禮. ④ 發智清淨禮. ⑤ 遍入法界禮. ⑥ 正觀修誠禮. ⑦ 實相平等禮.

50) 『續高僧傳』 권7 「釋道寵傳」(『大正藏』 50권, 482쪽 下).

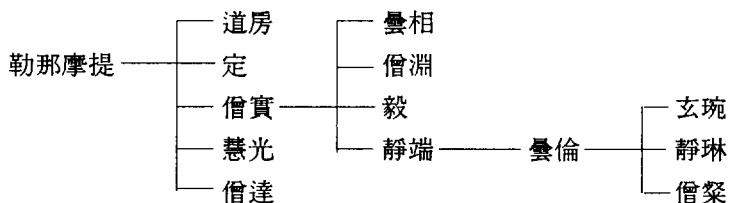
51) 『續高僧傳』 권16 「釋僧達傳」(『大正藏』 50권, 552쪽 下).

기특히 여겼으며, 「佛道가 中國에 傳來된 이래 禪을 좋아하는 것(味靜)은 승실보다 더 훌륭한 사람이 없다」라고 칭찬하였다.⁵²⁾

이것은 승실의 敎學的인 理解와 지극한 선정의 실천으로 많은 사람들의 지도자로서 자격이 갖추어지게 됐음을 알 수 있게 한다. 따라서 後周의 태조는 승실을 존경하여 두번에 걸쳐서 昭玄三藏(沙門統)과 國三藏(전국에서 존중된 三藏法師)의 僧官에 임용하게 되었으며, 그의 道聲은 천하에 퍼지게 되었다. 道宣도 『續高僧傳』 습선총론에 「하북의 北齊에선 僧稠가 홀로 뛰어났고, 北周의 관중에서는 승실이 존경을 받았다.」라고 論하고 있는 것처럼 당대의 대표적인 禪師였다.

그의 제자로선 曇相(~582), 僧淵(519~602), 毅(534~602), 靜端(543~606) 등이 있으며, 담상의 제자에 僧晁(533~618頃), 정단의 제자 曇倫(547~626頃)이, 다시 玄琬, 靜琳, 僧粲등의 뛰어난 선승이 배출되었다.

이상 특나마제의 선법을 이은 習禪者의 系譜를 정리하면 다음과 같다.



다음 북위불교를 대표하는 禪僧 불타선사와 그 문하에 대해서 살펴보자. 특히 불타선사는 보리달마와 거의 같은 시대에 활약한 인물로서 송산 소림사를 창건하여 북위불교의 새로운 선선타로

52) 『續高僧傳』 권16 『釋僧實傳』(『大正藏』 50권, 557쪽 下).

만들었으며, 많은 문도중에서 僧稠와 같은 뛰어난 선승을 배출하여 중국선종의 기반을 확립시켰다고 말할 수 있다. 앞에서도 살펴 본 것처럼, 道宣은 『속고승전』 習禪總論에서 僧稠와 僧實을 當代의 명승으로 뽑고 있으며, 또 僧稠와 달마의 선사상과 교화를 비교하여 53) 당대의 선법이 양대산맥을 이루고 있음을 극찬하고 있는 것으로 볼때 僧稠가 당시 가장 뛰어난 선승으로 존경 받은 인물이었음을 추측할 수 있다.

『續高僧傳』 권16 「佛陀禪師傳」에 의하면, 불타선사는 천축의 사람으로 습선을 전문으로 하였으며, 6명의 친구들과 수행하였다. 그런데 다른 5명은 모두 깨달음을 얻었는데 불타 혼자 證悟하지 못하여 더 힘써 苦節하였다. 그때 친구들이 「득도하는 것은 시절이 있으니 너무 급히 서둘러 身命을 손상시키지 말라. 자네는 중국과 특별한 인연이 있으니 그곳에 가서 두 제자를 출가시킨다면 크게 이익이 있을 것일세.」라고 말했다. 그래서 그는 여러나라를 순방한 뒤 魏나라의 孝文帝(471~499 在位)의 불법흥륭시대에 북대의 恒安(山西省)에 도착했다. 54)

佛法을 받드는 恒安城內에서는 불타선사를 위해 別院을 지었는데, 그는 실내에서 항상 좌선을 하였으며 자주 여러 가지 상서로운 奇瑞를 나투었다. 뒤에 효문제(471~499)가 낙양으로 遷都(493年)할 때에도 그를 위해 낙양에 선원을 건립하여 勅住토록 하였다. 그러나 그는 산곡에서 정좌를 즐겼으며 자주 남방의 교외에 있는 嵩山에 가서 좌선하였다. 그래서 왕은 칙명으로 少室山(嵩山)에 少林寺를 지어 거주토록 하였으니, 선도량으로서의 숭산 소림사의

53) 『續高僧傳』 권20 「習禪總論」 「然而觀彼兩宗 卽乘之二軌也. 稠懷念處清範可崇. 摩法虛宗 玄旨幽蹟 可崇則情事易顯. 幽蹟則理性難通. 所以物得其筌. 初同披洗 至於心用 壅瘠惟繁 云 之儔差難述矣.」(『大正藏』 50권, 596쪽 下).

54) 『續高僧傳』 권16 「佛陀禪師傳」(『大正藏』 50권, 551쪽 上).

역사가 여기에서 비롯된 것이다.

『魏書釋老志』에도 「西域 사문 跋陀(佛陀)는 道業이 있어 高祖의 敬信을 받았으며, 소실산(송산)에 소림사를 지어 그에게 거주토록 하며 왕실에서 일체의 의식을 제공했다.」라고 하고 있다. 이에 대해서는 후대에 天台智顛로부터 수행자가 왕공귀족과 친밀하다는 비판을 하기도 했지만, 그는 사실 북위의 왕실로부터 두터운 신뢰와 귀의를 받았으며 당시 북위불교에서 가장 덕망있는 高僧이었음을 알 수 있다.⁵⁵⁾

그의 명성을 들은 천하의 학도자들이 송산으로 모였으며 항상 수백명의 습선자들이 끊임없이 그의 문하에서 禪을 실수하였다고 한다. 특히 그의 제자로서 유명한 사람이 慧光과 僧稠인데, 불타선사는 혜광이 12살 때 曲藝師로서 낙양에 있을때, 그의 풍모와 태도가 범상치 않음을 알고 출가시켰다. 또 제자 道房으로 하여금 僧稠를 득도시켜 禪法을 가르쳤다. 慧光과 僧稠는 뒤에 중국 불교의 큰 人物로 활약하게 되는데, 불타선사는 만년에 僧徒의 지도를 제자들에게 맡기고 사원밖의 별원에서 거주하였다.

慧光(471~550年頃)의 俗姓은 楊氏, 13살 때에 부친을 따라 낙양에서 불타선사를 만나게 되어 4월 8일에 三歸依戒를 받고 출가하였다. 사미 때부터 비범한 재주가 인정되어 먼저 戒律과 經論을 배우게 하였고 具足戒를 받을 즈음엔 학문과 修行이 거의 완성되었다고 한다. 혜광은 불타선사로 부터 선법을 배웠고, 륜나마제로부터 『십지경론』을 배웠다. 그런데 혜광은 禪僧으로 보

55) 『摩訶止觀』 권7의 下(『大正藏』 46권, 99쪽 中)에 「옛날 洛陽과 鄴都의 禪師들은 이름을 四海에 떨쳤다. 갈적에는 四方의 大衆이 구름처럼 받들고 움직일땐 千百의 大衆이 무리를 이루었다. 이처럼 명성이 드날리지만 그 무슨 이익이 있으리요. 臨終 때에는 모두 후회만 있을 뿐이다.」라고 批判하고 있음을 佛陀禪師와 僧稠의 名聲을 意識한 것으로 볼 수 있다.

다 오히려 戒律과 經論의 學者로서 유명하며, 뒤에는 중국 四分律宗 및 地論宗 조사의 한사람으로 추앙되고 있다. 또한 사회적으로도 낙양에서는 國僧都에 임명되었고, 東魏의 鄴都에서 국통에 임명되기도 했다. 慧光의 문하에 曇遵, 道憑, 法上 등 3인의 上足제자가 있으며, 曇遵의 문하에 曇遷이, 道憑의 문하에선 靈裕가 배출되어 선과 교학을 번창시켰다.⁵⁶⁾

僧稠(481~561)는 불타선사의 禪法을 이은 뛰어난 禪僧이었는데 앞에서 누차 언급한 바와 같다. 사실 도선은 『續高僧傳』의 습선편의 지면을 가장 많이 할애하여 자세한 僧稠전을 싣고 있는 것으로도, 그에 대한 경의의 정도와 초기 선정사에서의 그의 존재의 비중함을 엿볼수 있게 하고 있다.

僧稠의 속성은 孫氏, 어려서 효행으로 이름이 알려졌으며, 출가전에 이미 世典과 經史에 통하여 太學박사가 되었으며 일찍이 세속을 싫어했는데 불교의 경전을 읽고는 환연히 깨달은 바가 있어 28살에 출가하게 되었다.⁵⁷⁾

처음 불타선사의 제자인 道房선사에게서 止觀을 배웠고, 북방에 나아가 『涅槃經』 聖行品の 四念處法을 닦고 일체의 욕망이 없어졌다. 뒤에 趙州(河北)의 道明선사에게서 安般十六特勝法을 받았다.

승주는 신명을 내걸고 修禪에 정진하여 깊은 경지를 체득했다. 그래서 당시 유명한 승산 소림사의 불타선사를 찾아가 자기가 證得한 경지를 보이자 불타는 「葱嶺(파미르) 以東에서 僧稠가 禪學으로는 제일이다.」라고 극찬하고, 다시 그를 위해 선의 깊은 요체를 내리고 승산 嵩岳寺에 거주토록 하였으며, 100명의 수행승과 함께 지냈다.⁵⁸⁾

56) 『續高僧傳』 권21 「釋慧光傳」(『大正藏』 50권, 607쪽 中).

57) 『續高僧傳』 권16 「釋僧稠傳」(『大正藏』 50권, 553쪽 下).

魏의 孝明帝는 그의 德望을 듣고 3번이나 초칭하였지만 응하지 않았다고 한다. 北齊의 文宣帝도 天保 2년(551) 칙소를 내렸지만 처음엔 일어나지 않았으나, 황제의 열의에 감동되어 드디어 鄴都에 나아가 황제를 위하여 보살계와 禪法을 가르쳤다. 천보 3년엔 鄴城의 서남에 雲門寺를 세워 거기에 거주토록 했으며, 석굴사원의 건립을 관장케 하였고, 乾明원년(560) 4월 13일 81살로 入寂했다.

이처럼 僧稠는 北齊 文宣帝의 절대적인 귀의를 받게되어 선법을 크게 흥포하게 됐으며, 그의 문하엔 천여명에 달하는 습선자가 모였다고 한다. 또 전국의 각 사원에 칙명을 내려 선원을 설치케 하였고 선법을 배우도록 했다. 때문에 왕은 선법을 중시한 나머지 교학을 폐지 시키려고 했지만 僧稠는 이를 말리고 선과 교학을 같이 수학토록 진언했다. 따라서 당시 전국에선 선법의 스승이란 의미로 僧稠를 '大禪師'라고 부르면서 존경했다.

최근 日本의 鎌田茂雄氏의 中國 安陽石窟 조사보고(『中外日報』 1988년 7월 12일자)에 의하면, 안양의 小南海石窟은 僧稠선사를 기념하는 石窟寺院로써 문선제의 천보원년에서 6년(556)에 걸쳐 開鑿된 것이며, 북쪽 벽에는 僧稠선사의 供養像이 조각되어 있다고 한다. 또 이 석굴사원에는 『涅槃經』 聖行品도 새겨져 있다고 하는데, 이는 승주가 성행품의 四念處法에 의거하여 수행했기 때문이라고 하겠다.

이러한 사실은 道宣이 『續高僧傳』 승조전과 습선총론에서도 밝히고 있는것이다. 특히 나무와 木材가 적고, 바람이 세차고 황량

58) 『北山錄』 권6에도 다음과 같이 전한다. 「魏有跋陀 傳心悟於慧光, 光少定力, 終以三藏文字爲國大統. 唯僧稠得跋陀之道. 錫杖解虎 袈裟護難. 初稠入定, 九日不起, 跋陀曰, 葱嶺已來 禪學之最, 汝其人耳.」(『大正藏』 52권, 611쪽 上).

한 風土인 중국의 북부지역에선 석굴사원이 많이 조성되었다. 大同石窟, 龍門石窟, 敦煌石窟寺院 등은 유명한 것이지만, 각지에 무수히 많은 석굴사원이 조성되었다.

高允(390~487)의 『鹿苑賦』에 「石窟을 파서 禪居로 하였다.」라고 읊고 있는 것처럼 처음 북지에서 石窟을 파서 좌선당으로 삼았음을 알 수 있다.⁵⁹⁾ 이러한 사실은 『高僧傳』에 실려있는 禪僧들의 행적에서도 확인할 수 있다. 예를 들면 앞에서 언급한 牟紹, 法緒, 玄高를 비롯하여 불타선사도 巖壁에 石窟을 파서 禪室로 하였다. 때문에 이를 ‘禪窟’이라고 하는데 송산의 少林窟에서 9년이나 面壁하였다는 달마전에서도 초기 習禪者들의 수선의 모습을 엿볼수 있게 하고 있다.

僧稠의 著述로선 도선이 『止觀法』 2권이 있다고 하고, 慧琳의 『一切經音義』(『大正藏』 54권, 930쪽 上)와 飛錫의 『念佛三昧寶王論』 卷中(『大正藏』 47권, 141쪽 上)에서는 『法寶義論』이 있다고 하는데 모두 전하지 않고 있다. 돈황 자료가운데 僧稠의 작품으로 『大乘心行論』(돈황본 P. 3559號)이 전하고 있으며, 이 자료에 의거한 일질이 『宗鏡錄』 권97에 僧稠선사의 어록으로 인용되고 있다.⁶⁰⁾ 그 밖에도 僧稠가 懷州太行山 靈泉谷에서 두 호랑이가 싸우는 것을 錫杖으로 말렸다는 이야기에 의거한 『稠禪師解虎贊』(돈황본, S. 4597號, P. 3490號)도 전하고 있다.

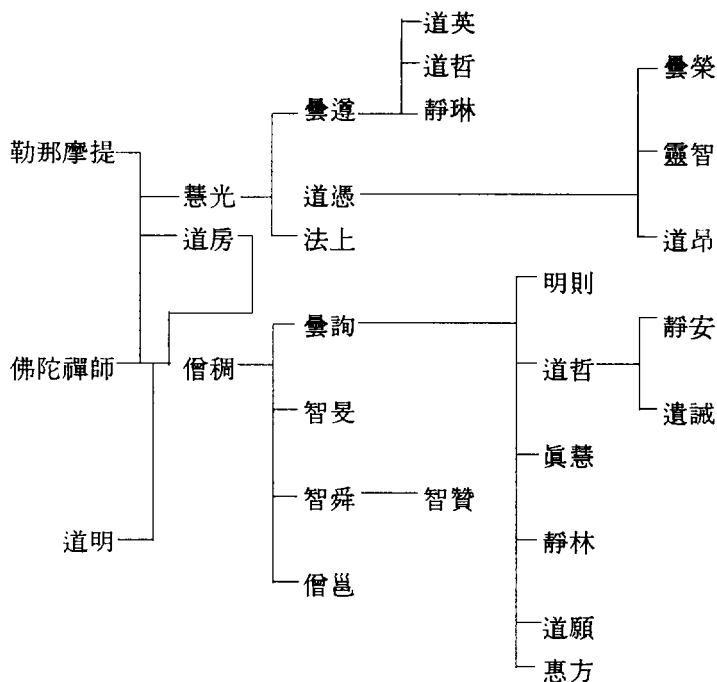
後代에 북종선의 淨覺선사나 圓寂, 마조의 제자 伏牛自在 등이 그 옛날 僧稠의 德望을 흠모하여 그의 유적을 찾아갔다는 사실을 전하고 있는 것을 볼 때⁶¹⁾ 中國의 禪宗史에 오랫동안 승주의 그

59) 『廣弘明集』 권29 (『大正藏』 52권, 339쪽 中). 鹿苑寺는 山西省 大同에 있음. 『魏書』의 太祖紀에 天興 2年(399)에 造成한 것이라함. 『魏書釋老志』에도 「高祖踐位 顯祖移御北苑崇光宮 覽習玄籍建鹿野佛圖 於苑中之西山 去崇光右十里 巖房禪堂 禪僧居其中焉.」이라고 記述함.

60) 『宗鏡錄』 권97 (『大正藏』 48권, 914쪽 中).

림자가 비쳐지고 있음을 알 수 있다.

이상 불타선사와 그의 문하 習禪者의 系譜를 정리해 보면 다음과 같다.



61) 淨覺의 行蹟은 『注般若波羅蜜多心經』 李知非의 序문을 참조, 『宋高僧傳』 권10, 圓寂傳 (『大正藏』 50권, 770쪽 上), 『宋高僧傳』卷11, 伏牛自在傳 (『大正藏』 50권 771쪽 下) 등 참조.

南宗禪의 三學一體 연구

(A study on one body of trīṇi-śikṣāni in
Southern Seon Sect)

唯眞(鄭駿基; Jung, Jun-Ki)*

차 례

- | | |
|----------|-----------|
| I. 서론 | III. 남종선의 |
| II. 전통적인 | 계정혜 삼학일체관 |
| 계정혜 삼학관 | IV. 결론 |
-

I. 서론

胡適(1891-1962)이 荷澤神會(684-758)를 '新禪學의 設立者'라고 말했듯이 신회는 참으로 중국 선의 역사에 있어서 획기적인 인물이라고 하지 않을 수 없다. 그가 최초로 주장한 頓悟禪은 전

동국대 불교문화대학 선학과 교수*

통적인 인도불교에서는 찾아 볼 수 없는 독창적인 선사상이다. 돈오선을 창안했기 때문에 그에게만 볼 수 있는 독특한 사상들, 즉 頓悟·見性·無念·無住·無相·般若波羅密·三學一體 등이 있다. 이 중에서 줄고에서는 '삼학일체'를 연구의 주제로 삼는다. 신회의 이러한 선사상은 『육조단경』으로 이어져 보다 더 발전된 모습을 보여 주고 있다. 그런데 연구의 자료는 '신회의 선어록'인 『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』·『菩提達摩南宗定是非論』·『頓悟無生般若頌』·『南陽和尚問答雜徵義』 등을 위주로 하였다. 그러나 논지를 분명히 드러내기 위하여 내용상으로 보아 동일한 경우에는 돈황본 『육조단경』을 참고로 인용할 것이다. 그렇기 때문에 논제의 범위를 확대하여 '남종선'이라 제명했다.

남종선에서는 인도불교의 전통적인 수행단계인 계→정→혜로 이어지는 단계적인 순서를 따르지 않고, 계=정=혜의 三學平等을 주장할 수 있었던 사상적인 토대는 바로 無念을 宗旨로 하고, 無住를 근본으로 하며, 無相을 본체로 삼았기 때문에 가능했다고 본다. 무념과 무주 그리고 무상은 반야공사상의 실천위에서만 주장할 수 있는 사상들이다. 따라서 무념은 湛然히 空寂한 진여자성의 본질을 실천적인 입장에서 다른 이름으로 표현한 말이다. 근원적인 본래심의 자리에는 善惡·是非·斷常·有無·主客·我法·能所·理事·去來·美醜 등의 상대적인 분별심이 止揚된 자리이기 때문에 定과 慧는 분명히 다른 것임도 불구하고 공존이 가능한 것이다. 그러나 공존한다고 하니까 이 둘이 다 같이 존재하는 것으로 오해해서는 안된다. 왜냐하면 일행삼매의 무념의 자리에서는 선정에 들어 있어도 들어 있다는 생각이 없고, 지혜가 發現되어도 발현된다는 생각이 없기 때문에 정과 혜라는 말조차도 모두 초월한 절대적 세계이다.

그러면 남종선에서는 어떤 사상을 토대로 하여 三學一致를 주

장할 수 있었는지 고찰해 보자. 이것이 본 연구의 과제이다. 필자는 이를 실천적인 입장에서 주장하고 있는 無念의 종지에 논지를 맞추어 진행해 나가고자 한다.

II. 전통적인 戒定慧의 三學觀

戒는 자율적인 입장에서 자기자신의 향상적인 삶을 살수 있도록 하는 것이고, 이에 비해 律은 타인과의 상대적인 입장, 즉 타율적인 입장에서 자기의 향상적인 삶을 전개할수 있도록 제정해 놓은 법을 말한다. 이 가운데 계는 인도의 범어 śīla의 역어로서 행위·습관·성격·도덕·敬虔의 의미가 있다. 이런 뜻에서 볼 때 계는 선과 악에 두루 통하는 말임을 알 수 있다. 즉 좋은 습관을 익히는 것을 善戒[善律儀]라 하고, 나쁜 습관을 익히는 것을 惡戒[惡律儀]라고도 하지만 일반적으로 계에는 淸淨의 뜻이 있기 때문에 淨戒와 善戒의 뜻에 제한되어 쓰인다. 몸과 말로 행하는 것, 즉 身과 語의 그릇됨을 막고, 악을 그치게하는 것을 말한다.

定은 散亂과 상반되는 말로서 범어 samādhi(삼매)를 번역한 것이다. 마음을 하나의 대상에 專注하여[心一境性] 산란하지 않게 하는 정신통일과 흠트러지지 않는 寂靜의 정신상태를 정이라고 한다.

그리고 慧는 계와 정을 통해서 나온 지혜로서 眞如實相의 무위법을 바로 直觀하는 般若智를 말한다.

제법의 실상이 空한 이치를 직관하는 지혜는 정으로부터 나오고, 마음이 흠트러지지 않고 하나의 대상에 전주할 수 있는 定은

身·口·意 3업이 청정한 계로부터 나온다고 보는 것이 인도불교의 전통적인 견해이다. 즉 전통적인 인도불교의 입장은 계→정→혜로 이어지는 단계적인 수행을 강조하고 있다.

이 뿐만 아니라 인도의 근본불교와 부파불교에서는 순차적으로 나아가는 단계적인 수행의 길을 강조하고 있다. 이를 道(mārga)라고 하는데 이 고정된 길을 따라가기만 하면 필경에는 깨달음의 세계에 이를 수 있기 때문에 聖道라고도 한다. 예를 들면 근본불교의 四聖諦·八正道라든가, 부파불교의 見道→修道→究竟道는 비구·비구니들이 寺院에서 단계적으로 나아가는 수행의 길을 제시해 주고 있는 말들이다. 또 대승불교에서도 부파불교의 수행체계와 거의 같은 순차적인 단계를 설정해 놓고 있다. 예를 들면 유식학에서는 資糧位→加行位→通達位→修習位→究竟位 등 5위를 세워 놓고 있고, 화엄학에서는 10信→10住→10行→10廻向→10地→等覺→妙覺→佛의 단계¹⁾를 설정해 놓고 있는 것이 좋은 예들이다. 그밖에도 천태의 25방편, 4종삼매, 10경10승관법등 대승불교의 각 종파에서는 다양한 수행계위들을 설정해 놓고 있다.

그러나 부파불교의 고정화된 수행체계와는 달리 대승불교는 대승(mahā-yāna: 큰 수레)이라는 말에서도 알 수 있듯이 약간의 유동성이 보인다. 즉 사람들이 닦아 놓은 길은 고정되어 있지만 그 위로 가는 수레는 운전상 안정성을 고려하여 굽은 길에서는 속도를 줄이고 직선길에서는 속도를 늘리며, 또 굽은 도로에서는 편의상 중앙선을 넘나들면서 가는 등 유동성을 발휘할 수 있는 것이다. 어쨌든 최초로 믿음으로부터 출발하여 깨달음이라고 하

1) 『화엄경』 '제2 賢聖名字品'에 십주·십행·십회향·십지·무구지·묘각지의 42賢聖의 梵名을 열거한 다음에 십신의 이름을 말하였고, 『보살영락본업경』에서는 십신·십주·십행·십회향·십지·등각·묘각의 52위를 말하였으나 대개 십신을 생략하여 大數만을 계산해서 四階(보살이 道果를 얻어 성불하는 순서)라고 했다.

는 필경의 목표점에 도달하기 위하여 나아가는 수행의 과정에 있어서 대소승간에 약간의 차이가 있기는 하지만 결국은 대소승을 막론하고 모두 깨달음의 세계를 향해 나아가는 체계적이고 분명한 길을 제시하고 있다는 견지에서 볼 때 인도불교의 공통점은 고정화된 수행체계의 틀에서 벗어나지 못하고 있다는 사실이다.

그러나 定慧等學·定慧俱等·定慧一致을 주장하는 남종선에서는 계→정→혜로 이어지는 종래의 단계적이고 고정화된 수행방법을 과감하게 혁신하였다. 먼저 선정을 통해야만 지혜가 나온다고 하는 先定後慧나 先定發慧의 사고는 인도불교에서 뿐만 아니라 중국의 천태학이나 북종선에서도 그대로 계승된 기본적인 사상이다. 중국불교의 일부에서는 지혜를 먼저라고 보는 견해도 있어서 先定後慧와 先慧後定の 두 사상을 체계화한 입장을 취하기도 하였지만 남종선에서는 이 두가지 사상 그 어느 것도 인정하지 않았다. 특히 남종선에서 정과 혜를 하나로 보는 견해는 『涅槃經』 卷30에 “定이 많고 혜가 적으면 무명을 增長하고, 정이 적고 혜가 많으면 번뇌가 증장된다. 정과 혜가 동등할 때 비로소 분명히 불성을 본다”²⁾라고 설한 『열반경』의 사상에 많은 영향을 받았을 것으로 추측한다. 그 증거로 『열반경』의 내용을 신희의 『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』에서도 그대로 인용하고 있는 점으로 보아서도 알 수 있다.³⁾

선정과 지혜의 體(본질)가 둘이 아니라 하나라고 보는 一體不二의 사상을 세운 남종선에서는 先後的 대립이 있을 수 없다. 남

2) 『涅槃經』 卷30(『大正藏』 12권, p.547上), “定多慧少, 增長無明, 慧多定少, 增長邪見. 定慧等者, 明見佛性.” 그러나 본경의 원문은 “若三昧多者則修習慧, 若慧多者則修習三昧, 三昧慧等則名爲捨, 善男子, 十住菩薩智慧力多三昧力少, 是故不得明見佛性, 聲聞緣覺三昧力多智慧力少, 以是因緣不見佛性, 諸佛世尊定慧等故, 明見佛性了了無礙”라고 자세하게 설해져 있다.

3) 楊曾文 編校, 『神會和尚禪語錄』, 中國佛教科籍選刊, 1982, p.9.

종의 돈오선에서 주장하는 선정과 지혜의 관계는 서로 여의지도 아니하고 그렇다고 해서 서로 밀착되어 있는 관계도 아닌 不離不即의 관계에 있다. 즉 계정혜의 삼학을 모두 초월한 무념의 경지가 될 때 진정한 定慧一體가 이루어 진다고 본 것이다. 청정한 무념의 상태에서는 허공과 같이 텅 비어 공하기 때문에 정과 혜의 대립은 있을 수 없다.

사실 정과 혜가 하나가 아니라고 하는 북종선의 定慧不一의 사상과 정과 혜가 둘이 아니라고 하는 남종선의 定慧不二(定慧一體)의 사상은 남북양종의 상반된 선사상적 논쟁을 대변하는 말이기도 하다. 이러한 대립된 주장은 『신회어록』과 돈황본 『육조단경』에도 많이 산재해 있음을 볼 수 있다.

남종선에서 이와 같이 정혜일치의 사상을 주장할 수 있었던 근거는 無念을 종지로 하고, 돈오견성사상⁴⁾의 논리를 토대로 한 최상승선⁵⁾의 입장에서 서 있었기 때문에 가능했으리라고 본다.

-
- 4) 돈오견성사상에 대한 연구 발표는 이미 『한국불교학』 제26집, p.339에 발표했기 때문에 자세한 내용설명은 생략하고, 그 전거자료를 소개하면 다음과 같다. 頓漸의 교판을 처음으로 주장한 사람은 竺道生(355~434)이다. 『楞伽經』 제1권, ‘一切佛語心品’(『대정장』 16권, p.485하~486상)에 四漸四頓의 설명이 있는데 이 내용을 중밀은 『도서』에 인용하고 있다. 또 『圓覺經大疏鈔』 제3권상(Z. 14, p.263c)에 “即順南宗者, 達摩大師, 以心傳心, 正用斯教, 若不指一言, 以直說, 即心是佛, 心要何由可傳, 故寄無言之言, 直詮言絕之理教, 亦明矣, 南宗禪門, 正是此教之旨, 北宗雖漸調伏, 然亦不住名言, 皆不出頓教, 故云順禪宗也.”라고 한 것을 볼 때 그는 華嚴五教判 가운데 頓教를 선종에 배당시키고 있음을 알 수 있다. 하택신회는 북종선의 교설을 ‘方便漸教’라고 비판하면서 남종의 가르침을 돈교라고 주장하고 있는데 이 돈교라는 말은 신회의 어록에서는 『南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語』에 처음 나온다. 돈오의 의미는 石井本 『신회어록』 ‘혜능전’에 ‘言下證’ ‘言下便證’ ‘言下便悟’라는 말과 돈황본 『단경』 4단에 ‘慧能一聞, 心明便悟’; 11단에 ‘慧能一聞, 言下便悟’; 13단에 ‘言下心開’라는 말과 『金剛經解義』에 ‘言下成佛’ ‘言下即佛’이라는 말은 모두 돈오의 모습을 나타낸 말이다. 그리고 ‘直了性’은 단번에 불성을 깨닫는다는 말로 이 말도 역시 돈오의 입장을 대변한 말이다. 또 『菩提達摩南宗定是非論』에서는 구체적으로 ‘直了見性’이라고 했다.

Ⅲ. 남종선의 계정혜 삼학일체관

정과 혜는 분명히 다른 것임에도 불구하고 남종선에서는 정과 혜의 평등을 주장하고, 또 定慧雙修를 주장할 수 있었던 근거는 무념을 宗旨로 했기 때문에 가능했으리라고 생각된다.

‘洛京 荷澤神會大師의 法語’에 “지금 定慧雙修를 얻고 보니 마치 주먹과 같고 손과 같다”⁶⁾라고 한 말은 정과 혜가 둘이 아니라는 것을 주먹과 손에 비유하여 설하고 있는 한 문장이다. 주먹과 손의 체(본질)는 동일하다. 즉 손을 움켜쥐면 주먹이 되는 것이기 때문에 손을 떠난 주먹이 따로 있을 수 없다. 그러므로 손과 주먹은 同體異相인 관계이다. 정과 혜도 또한 이와 같은 관계에 있다. 定은 慧의 體인 것이고, 혜는 正의 작용이기 때문에 본체는 동일한 것이다. 그 본체란 空寂한 無念, 즉 淸淨心을 말하는 것이다. 선악시비등 분별심과 차별심상에서는 정혜일치가 이루어질 수 없고 공적한 무념상에서만 정혜일치가 가능한 것이다.

-
- 5) 최상승이란 말은 『金剛般若經』(『대정장』 19권, p.750하), “須菩提。以要言之。是經。有不可思議。不可稱量。無邊功德。如來。爲發大乘者說。爲發最上乘者說。”이라는 일절에 의거한 것이다. 또 『法華經』‘藥草喻品’과 『首楞嚴經』 제7권에도 “最上乘。決定成佛(『대정장』 19권, p.133상)”이라는 말이 보인다. 그리고 또 『보성론』 제34계에도 최상승이란 말이 보인다. 즉 “最上乘으로서의 信解가 種子이고, 般若가 어머니이며, 禪定이 胎이고, 大悲가 유모인 牟尼의 자식이 있다.” 이러한 경전의 말을 남종돈교의 내용으로 받아들여 응용하고 강조한 사람이 신회이다. 이 최상승이란 말은 돈황본 『단경』의 首題나 尾題에도 나와 있고, 『단경』의 28단에도 “최상승법을 수행하면 결정코 성불한다”고 강조하고 있으며, 30단에는 “이 최상승법은 大智의 上根人을 위한 설법이라”고 설하고 있다.
- 6) 楊曾文 編校, 『神會和尚禪語錄』, 中國佛教典籍選刊, 1982, p.124.
“今得定慧雙修, 如拳如手.”

『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』에 계·정·혜의 三學一體를 주장하는 것을 보면,

“현재 여러분들은 지금 이미 이 도량에 와서 각각 無上한 보리심을 발하여 無上한 보리법을 구하고 있다. 만약 무상보리를 구하려면 반드시 부처님의 말씀을 믿어야 하고 부처님의 가르침을 의지하여야 한다. 부처님은 어떻게 말씀하셨는가? 경에 ‘모든 악을 짓지 말고, 모든 선을 받들어 행하며, 스스로 그 마음을 깨끗하게 하는 것이 모든 부처님의 가르침이라’고 말씀하셨다. 과거의 일체제불이 다 이와 같이 말씀하셨다. ‘모든 악을 짓지 않는 것’은 戒요, ‘모든 선을 받들어 행하는 것’은 慧요, ‘스스로 그 마음을 깨끗하게 하는 것’은 定이다. 여러분, 꼭 필요한 3學을 부처님의 가르침이라 한다.

무엇이 3學等입니까? 戒·定·慧가 바로 이것이다. ‘망심이 일어나지 않는 것’을 戒라 하고, ‘망심이 없는 것’을 定이라 하며, ‘마음에 망심이 없음을 아는 것’을 慧라 한다. 이것을 3學等이라고 한다. 각각 모름지기 護持하고 齋戒하라. 만약 호지하고 재계하지 않으면 일체의 善法이 끝내 생하지 않을 것이다. 만약 無上한 보리를 구하려면 반드시 먼저 호지하고 재계하여야 가히 깨달음을 얻을 수 있다. 만약 호지하고 재계하지 않으면 움과 문동병이 걸린 들여우의 몸도 오히려 가히 받을 수 없거늘 어찌 하물며 여래의 공덕법신을 받을 수 있으랴! 여러분, 무상보리를 배워 3업을 청정하게 하지 않고, 호지하고 재계하지 않으면서 그것(여래의 공덕법신)을 얻는다고 말하는 것은 이치에도 맞지 않다.

요컨대 가령 계는 지킬 수도 있고, 혜는 지을 수도 있으며, 또 계를 지키지 않을 수도 있고, 혜를 짓지 않을 수도 있지만 그러나 정은 그렇지 않다. 만약 작의로써 정을 닦는다면 이는 무상보리와는 상응하지 않는다.”⁷⁾

7) 楊曾文 編校, 『神會和尚禪語錄』, 中國佛敎典籍選刊, 1982, p.6. “現在知識等, 今者已能來此道場, 各各發無上菩提心, 求無上菩提法, 若求無上菩提, 須信佛語, 依佛敎. 佛說道沒語? 經云. . . 諸惡莫作, 諸善奉行, 自淨其意, 是諸佛敎. 過去一切諸佛皆作如是說, 「諸惡莫作」是戒, 「諸善奉行」是慧, 「自淨其意」是定. 知識, 要修三學, 始名佛敎. 何者是三學等? 戒, 定, 慧是. 妄心不起名爲戒, 無妄心名爲定, 知心無妄名爲慧. 是名三學等. 各

위의 인용단에서 과거 7佛通戒偈를 의용하여 전통적인 계정혜의 3학관과 독창적인 남종 돈오선의 입장에서 3학을 觀心釋한 것이 이색적이다. 전통적인 입장의 해석에 따르면 '모든 악을 짓지 않는 것'은 戒이고, '모든 선을 받들어 행하는 것'은 慧이며, 그리고 '스스로 그 마음을 깨끗하게 하는 것'은 定이라고 하는 것을 남종선에서는 근원적인 자성청정심의 입장으로 되돌아가 '망심이 일어나지 않는 것'을 戒라 하고, '망심이 없는 것'을 定이라 하며, '마음에 망심이 없음을 아는 것'을 慧라고 관심석하고 있다. 이러한 해석은 『열반경』 제 25권에 “번뇌를 끊어 버린 것을 열반이라 하지않고 번뇌가 일어나지 않는 것을 열반이라 한다. 제불여래는 번뇌가 일어나지 않는다. 이를 열반이라 한다” 8)고 설한 말을 근거로 한 해석임을 알 수 있다.

이와 같이 망념이 없는 본래심의 입장에서 계정혜의 삼학을 관심석하는 것은 남종선에서만 볼 수 있는 독창적인 해석이다. 본래 공적인 자성청정심은 染과 대립되는 상대적인 淨心이 아니라 절대적인 空寂心を 말하는 것이다. 그 본성이 공한 청정심의 입장에서 정과 혜의 대립이 있을 수 없는 것이다. 그러므로 空寂體上에 三學一致를 주장하는 것은 지극히 당연한 일이다. 망념이 없는 무념을 근본으로 하는 남종선의 입장에서 일체의 作意的인 행위는 인정하지 않는다. 왜냐하면 작의성이 있는 마음이란 곧 의식적인 마음(망념)이기 때문이다. 무념과 상응하려면 완전

須護持齋戒，若不持齋戒，一切善法終不能生。若求無上菩提，要善護持齋戒，乃可得入，若不持齋戒，疥癩野干之身尚不可得，豈獲如來功德法身？知識，學無上菩提，不淨三業，不持齋戒，言其得者，無有是處。要藉有作戒，有作慧，顯無作戒慧定則不然，若修有作定，即是人天因果，不與無上菩提相應。”

- 8) 北凉天竺三藏曇無讖譯，『大般涅槃經』 제25권 (『대정장』 12권, 514쪽 下). “善男子，斷煩惱者不名涅槃，不生煩惱乃名涅槃。善男子，諸佛如來煩惱不紀 是名涅槃。”

히 무의식의 상태, 즉 일체의 번뇌가 없는 無心이 되어야만 가능한 것이다.

이와 비슷한 내용이 돈황본 『육조단경』 43단에도 나오지만 그 내용이 신회의 주장보다 더 발전된 모습을 보여 주고 있다. 혜능은 자기의 본심을 돈오하고 되찾음에 있어서 心地⁹⁾법문을 근본으로 한 自性三學의 입장에서 계정혜가 절대 하나이기 때문에 계정혜라는 말조차도 세울 필요가 없다고 주장하고 있다. 여기서 절대 하나란 第1義諦, 즉 勝義諦를 말하는 것으로서 근원적인 본래심으로 되돌아 간 자리를 말한다.

혜능대사가 志誠에게 말했다. 「내가 듣기로는 너의 스승 神秀大師는 사람들에게 가르치기를 오직 계·정·혜 3학만을 설하고 있다고 하는데 자네의 스승이 사람들에게 어떻게 계·정·혜의 3학을 가르치는가? 한번 나에게 이야기 해 보게나.」

지성이 말했다. 「신수대사는 계·정·혜를 이렇게 말씀하십니다. “모든 악을 짓지 않는 것을 계라 하고, 모든 선을 받들어 실천하는 것을 혜라 하며, 스스로 그 마음을 깨끗이 하는 것을 정이라 한다. 이것이야말로 계·정·혜인 것이다”라고 그는 이와 같이 설하고 있습니다. 그런데 화상의 견해는 어떻습니까?」

9) 心地라는 말은 다음과 같은 경에 나와 있다. 즉 『梵網經』卷上(『대정장』 24권, p.997하), “我已百阿僧祇劫, 修行心地, 以之爲因, 初捨凡夫, 成等正覺, 號爲盧舍那, 住蓮花臺藏世界海.”; 『梵網經』 제10권하, 노사나불설 보살심지계품(『대정장』 24권, p.1004중), “心地, 是諸佛之本源, 行菩薩道之根本, 是衆衆諸佛子之根本.”; 『楞伽經』(『대정장』 16권, p.482중), “佛子如是問, 筵篋腰鼓花, 剝土離光明, 心地者有? 所問皆如實, 此及餘仲多, 佛子所應問, 二相應, 遠離諸見過, 悉壇離言說, 我今當顯示, 次第建立句, 佛子善諦聽, 此上百八句, 如諸佛所說.”; 『心地觀經』卷8(『대정장』 3권, p.327상), “三界之中, 以心爲主, 能觀心者, 究竟解脫, 不能觀者, 究竟沈淪, 衆生之心, 猶如大地, 五穀五果, 從大地生, 如是心法, 生世出世, 善惡五趣, 有學無學, 獨覺菩薩及於如來, 以此因緣, 三界唯心, 心名爲地.” 그밖에 『傳法寶記』의 序와 『楞伽師資記』의 序 등에도 나와 있고, 또 『傳心法要』의 ‘心地法門’에도 나와 있다.

혜능화상이 대답했다. 「그 설법은 홀륭하다(不可思議). 그러나 나(혜능)의 견해와는 다르다.」

지성이 여쭙었다. 「어떻게 됩니까?」

혜능이 대답했다. 「견해에 있어서 느림(遲)과 빠름(疾)이 있다.」

지성이 말했다. 「칭하옵건데 화상의 계·정·혜의 3학에 대한 견해를 말씀해 주십시오.」

대사께서 말씀하셨다. 「자네는 내가 설하는 것을 잘 들어라. 나의 견해는 心地에 그릇됨이 없는 것이 바로 自性の戒이며, 심지에 흠어짐이 없는 것이 바로 자성의 정이며, 심지에 어리석음이 없는 것이 바로 자성의 혜인 것이다.」

혜능대사가 말씀하셨다. 「너의 스승이 설한 계·정·혜의 (3학은) 근기가 적은 사람들을 위한 가르침이고 내가 설하는 계·정·혜의 3학은 上根機의 사람들을 위한 가르침이다. 自性を 깨닫는다면 또한 계·정·혜의 3학도 내세울 필요가 없다.」

지성이 말했다. 「칭컨데 대사께서 “계·정·혜를 세울 필요가 없다”(不立)라고 말씀하신 것은 무슨 뜻입니까?」

대사께서 말씀하셨다. 「자기의 본성에 그릇됨이 없고 흠어짐이 없고 어리석음이 없어 한 생각 한 생각에 반야의 지혜가 일체의 사물을 관찰하여 모든 사물과 형상에 집착되지 않는데 무엇 때문에 계·정·혜를 세울 필요가 있겠는가. 자기의 본성을 頓修[단박에 닦아]하였기에 단계(점차)가 없다. 그렇기 때문에 세울 필요가 없는 것이다.」¹⁰⁾

위의 인용문에서 본 바와 같이 북종 신수의 삼학에 대한 견해

- 10) 大師謂志誠曰, 「吾聞汝禪師教人, 唯傳戒定慧. 汝和尚教人戒定慧 如何. 當爲吾說.」 志誠曰, 「秀和尚言戒定慧. 諸惡不作名爲戒, 諸善奉行名爲, 自淨其意名爲定, 此即名爲戒定慧. 彼作如是說, 不知和尚所見如?」 慧能和和尚答曰, 「此說不可思議. 慧能所見又別.」 志誠問, 「何以別?」 慧能「見有遲疾.」 志誠請和尚說所見戒定慧. 大師言, 「汝聽吾說, 看吾所見處. 心地無非, 是自性戒, 心地無亂, 是自性定, 心地無癡, 是自性慧.」 大師言, 「汝師戒定慧, 勸小根智人, 吾戒定慧, 勸上智人, 得悟自性, 亦不立戒定慧.」 志誠言, 「請大師說, 不立如何?」 大師言, 「自性無非無亂無癡, 念念般若觀照, 常離法相, 有何可立? 自性頓修, 無有漸次, 所以不立.」

는 인도불교의 전통적인 삼학관과 다르지 않다. 그러나 혜능은 북종선과 다른 삼학설을 주장한다.心地에 그릇됨이 없는 것이 바로 自性の 戒이며, 심지에 흠어짐이 없는 것이 바로 자성의 정이며, 심지에 어리석음이 없는 것이 바로 자성의 혜라고 주장한다. 이것은 여래선의 내용인 무념의 입장에서 주장한 것이기 때문에 가능한 것이다. 즉 근원적인 본래심인 자성공적심의 입장에서 보면 계정혜라는 말조차도 거추장스러운 것이 되고 만다. 따라서 돈오선에서는 단계적인 계정혜의 향상적인 수행체계는 인정하지 않는 것이다.

또 『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』에 북종선의 自覺이 없는 無記空定과 作意性이 있는 의식적인 정(識定)을 비판하고, 어떠한 대상에도 끄달리지 않고 집착되지 않은 근원적인 自心인 無住와 무념의 견지에서 定慧一致를 주장하고 있는 것을 보면,

無住는 寂靜이다. 적정의 體는 곧 定이라고 할 수 있다. (적정의) 體上에 自然智가 있어 능히 본래 적정한 체를 알 수 있는 것을 慧라고 한다. 이것이 곧 정혜가 동등한 것이다. … 『열반경』에 말씀하시기를, “定이 많고 慧가 적으면 無明이 증장하고, 혜가 많고 정이 적으면 邪見이 증장된다. 정과 혜가 동등한 자는 확실히 불성을 보게 된다”고 했다. …

본체가 空寂하기 때문에 공적인 體上으로부터 知를 일으켜 세간의 靑·黃·赤·白을 잘 분별하는 것이 혜이다. 분별을 따라 망념을 일으키지 않는 것이 定이다. 다만 「마음을 응집시켜 정에 들리고」하면 無記空(無自覺)에 떨어진다. 出定한 이후에 마음을 일으켜 일체 세간의 유위법을 분별하는 것을 혜라고하나 經중에는 망심이라고 했다. 이것은 곧 혜가 있을 때는 정이 없으며, 정이 있을 때는 혜가 없는 것이다. 이와 같이 이해하는 사람은 다 번뇌를 여의지 못한다. 「마음을 응집시켜 선정에 들고, 마음의 움직임을 멈추어 그 청정함을 看하며, 마음을 일으켜 밖을 비추고, 마음을 수습하여 안으로 증득하는 것」, 이것은 해탈심이 아니고, 또한 법에 계박

되는 마음[法縛心]이기 때문에 유익하지 않다. 『涅槃經』에 “부처님이 유리광보살에게 고하시기를, 선남자야, 너희들은 甚深한 空定에 들어가지 말아라. 왜냐하면 대중들로 하여금 우둔하게 하기 때문이다”라고 말씀하셨다. 만약 入定하면 일체의 모든 반야바라밀을 알지 못하기 때문이다.

단만 스스로 본체가 寂靜하고 空하며 무소유인 사실을 (스스로) 알고, 또한 주착하지도 않고 허공과 마찬가지로 일체의 모든 곳에 遍滿되어 있는 이것이 다름 아닌 제불의 眞如身인 것이다. 진여란 바로 無念의 體[본질]인 것이다. 이런 의미에서 무념을 종지로 세우고 있는 것이다. 만약 무념을 보는 자가 있으면 (그 사람은) 비록 見聞覺知를 갖추고 있더라도 언제나 空寂하며, 거기에 戒·定·慧의 3학이 일시에 齊等하고 만행이 구비되어 여래의 知見과 똑 같이 광대하고 深遠하게 된다. 어떤 것이 심원한 것인가? 見性을 하지 못했기에 심원한 것이라고 말하는 것이지 만약 견성했다면 심원도 없다. 각자 지극한 마음이 있으면 여러분들로 하여금 단번에 깨달아 해탈[頓悟解脫]케 할 수 있다.

... ..

이와 같은 諸根의 善分別이 바로 본래의 慧이고, 분별을 따라 망념을 일으키지 않는 것이 바로 본래의 定이다.

여러 가지 일상생활을 하는 가운데 그 일에 대하여 생각을 일으키지 않는 것이 定慧雙修이고, 이는 서로 떨어져서는 안 된다. 定이 慧와 다르지 않고, 혜가 정과 다르지 않는 것은 마치 세간의 燈光이 서로 떨어지지 않는 것과 같다. 예를 들면 등에 卽해 있을 때는 그 등은 빛의 체가 되고, 빛에 즉해 있을 때는 그 빛은 등의 작용이 되는 것이다. 光에 卽해 있을 때 그 광은 등과 다르지 않고, 燈에 卽해 있을 때 그 등은 광과 다르지 않다. 光에 즉해 있을 때는 그 광은 등과 떨어질 수 없고, 燈에 즉해 있을 때는 그 등은 광과 떨어질 수 없다. 광에 즉해 있을 때가 곧 등이고, 등에 즉해 있을 때가 곧 광이다. 정과 혜도 또한 이와 마찬가지로. 정에 卽해 있을 때는 혜의 체가 되고, 혜에 즉해 있을 때는 정에 작용이 된다. 혜에 卽해 있을 때 그 혜는 정과 다르지 않고, 정에 卽해 있을 때 그 정은 혜와 다르지 않다. 혜에 즉해 있을 때가 곧 정이고, 정에 즉해 있을 때가 곧 혜이다. 혜에 즉해 있을 때 혜 그 자체도 없고, 정에 즉해 있을 때 정 그 자체도 없는 것이 바로 定慧雙修로서 이들은 서로 떨어질 수 없는 관계에 있다.¹¹⁾

신회는 마음이 어느 한 곳에 머무르거나 집착하지 않은 근원적인 본래의 청정심을 無住心, 즉 寂靜心으로 보고 그 적정한 心體 위에 自然智(根本智)가 나온다고 했다. 이 때 적정의 體는 정이고, 그 적정의 체위에 자연지가 발현하여 본래 적정한 체를 아는 것[知]을 혜라고 했다. 적정의 체[定], 즉 공적심상에서 반야의 지혜가 나온다는 의미이다. 그러므로 정과 혜의 체가 별체가 있는 것이 아니라 그 체는 하나 뿐인 것이다. 정이 곧 적정이고, 공적이며, 이 공적체상에 지혜가 나오기 때문에 지혜는 정 의 작용에 불과한 것이다. 마치 달팽이의 양뿔과 같은 것이다. 그러므로 정과 혜가 동등하다고 주장하는 것이다. 또 그는 이 정혜가 평등할 때 확실히 견성할 수 있다는 것을 증명하기 위하여 그는 『열반경』의 말을 인용하여 강조하고 있다.¹²⁾

11) 楊曾文 編校, 『神會和尚禪語錄』, 中國佛教典籍選刊, 1982, pp.9-10. “無住是寂靜, 寂靜體即名爲定. 從體上有自然智, 能知本寂靜體, 名爲慧. 此是定慧等. … … 涅槃經云.. 定多慧少, 增長無明.. 慧多定少, 增長邪見.. 定慧等者, 明見佛性. … … 本體空寂, 從空寂體上起知, 善分別世間青黃赤白, 是慧, 不隨分別起, 是定. 祇如「凝心入定」, 墮無記空. 出定已後, 起心分別一切世間有爲, 喚此爲慧. 經中名爲妄心. 此則慧時則無定, 定時則無慧. 如是解者, 皆不離煩惱. 「住心看淨, 起心外照, 攝心內證」, 非解脫心, 亦是法縛心, 不中用. 涅槃經云.. 佛告琉璃光菩薩, 善男子, 汝莫入甚深空定, 何以故? 令大衆鈍故. 若入定, 一切諸般若波羅蜜不知故. 但自知本體寂靜, 空無所有, 亦無住著, 等同虛空, 無處不遍, 即是諸佛眞如身. 眞如是无念之體. 以是義故, 故立無念爲宗. 若見無念者, 雖具見聞覺知, 而常空寂. 即戒定慧學, 一時齊等, 萬行俱備, 即同如來知見, 廣大深遠. 云何深遠? 以不見性, 故言深遠. 若了見性, 即無深遠. 各各至心, 令知識得頓悟解脫. … … 如是諸根善分別, 是本慧., 不隨分別起, 是本定. … … 種種運爲世間, 不於事上生念, 是定慧雙修, 不相去離. 定不異慧, 慧不異定, 如世間燈光不相去離. 即燈之時光家體, 即光之時燈家用, 即光之時不異燈, 即燈之時不異光. 即光之時不離燈, 即燈之時不離光. 即光之時即是燈, 即燈之時即是光. 定慧亦然. 即定之時是慧體, 即慧之時是定用. 即慧之時不異定, 即定之時不異慧. 即慧之時即是定, 即定之時即是慧. 即慧之時無有慧, 即定之時無有定. 此即定慧雙修, 不相去離.”

근원적인 본래심의 知는 본체가 空寂한 體上으로부터 나오는 것이다. 이 知를 般若智·本來智·根本智·無師智·無碍智·眞智¹³⁾라고도 한다. 이 無住體上에서 나온 本智(知)가 세간의 靑·黃·赤·白을 잘 분별하는 것이 慧이고, 분별을 따라 망념을 일으키지 않는 것이 定이다. 이와 같이 신회는 일체 제법을 善分別하는 것을 知로 본 것이다. 그러므로 이 知는 알음알이의 妄分別知가 아니라 제법의 실상을 바로 볼 수 있는 반야지라고 보아야 한다.

하택신회는 여래선의 내용을 無念, 無住, 無相, 반야바라밀, 돈오, 견성 등이라고 말하고 있지만 이들 내용을 한마디로 요약하면 반야사상을 토대로 하고 있다고 단언할 수 있다. 반야공사상에 의거하여 무념, 무주, 무상, 반야바라밀, 돈오, 견성 등을 주장하고 있기 때문에 일체의 작의성은 용납되지 않는다. 그러므로 당연히 복종의 作意禪은 비판의 대상이 되지 않을 수 없는 것이다. 이 作意性으로 인하여 自覺이 없는 선은 無事禪, 즉 無記空에 떨어진 선이기 때문에 지혜가 나올 수 없는 것이다. 그래서 신회는 근원적인 본래심으로 되돌아갔을 때 정과 혜가 동시에 구족되고, 또 그 空寂體上에서 반야지가 나온다고 주장한 것이다. 자각없이 무기공에 떨어진 선은 愚癡만 증장시킬 뿐 지혜가 발현

12) 출처는 註 3)번을 참조.

13) 근본지는 바로 진리에 계합하여 能緣과 所緣의 차별이 없는 절대적 지혜로서 진여를 체득하는 지혜를 말한다. 진여의 모양은 우리들의 언어나 문자로써는 어떻게 형용할 수도 분별할 수도 없으므로 분별심을 가지고서는 그 체성에 계합할 수 없다. 그러므로 모든 생각과 분별을 여윈 모양 없는 참 지혜로써만 알 수 있는 것이다. 이 근본지는 모든 지혜의 근본이기 때문에 根本無分別智·무분별지·如理智·正體智·무차별지·實智·證理智라고도 한다. 또 이 근본지는 後得智를 내는 근본이 되는 것이다. 이에 비해 후득지는 근본지에 의하여 진리를 깨달은 뒤에 다시 분별하는 알은 지혜를 일으켜서 依他起性的 俗事를 了知하는 지혜이기 때문에 如量智·權智·俗智·後智·차별지·達事智라고도 한다. 진제 번역의 『섭대승론서』 12와 『十八空論』에서는 無分別後智라고 했다. 자세한 내용은 정준기, 『번뇌장·소지장의 연구』, p.388에 있다.

되는데는 도움이 되지 않음을 강조하기 위하여 『열반경』의 말을 인용하고 있다.¹⁴⁾ 그런데 북종선에서는 선정과 지혜를 각각 나누어 별체로 보고 있다. 그렇기 때문에 정과 혜가 항상 분리되어 정이 있을 때는 혜가 없고, 혜가 있을 때는 정이 없는 不具의 정과 혜가 양립하게 되는 것이다. 一行三昧가 되어야 반야의 지혜가 나올 수 있는데도 불구하고¹⁵⁾ 북종선에서는 정과 혜가 서로 분리되어 있기 때문에 善分別하는 지혜가 항상 나오지 못하고 선정에서 벗어나면 다시 망분별의 세계로 되돌아 가 버리고 마는 것이다.

『신회어록』의 도처에 ‘無念體上에 眞知가 있다.’ ‘無住體上에 本智가 있다.’ ‘空寂體上에 般若智가 있다’고 강조하고 있듯이 우리의 마음이 무념이 되고 무주가 되어 공적하게 되었을 때 그 곳에서 戒·定·慧의 3학이 일시에 똑 같이 구비되어 근원적인 본래심의 如來知見이 나오는 것이다. 이와 같이 寂靜의 體인 정과 지혜는 서로 분리될 수 없는 相即관계에 있는 것이다. 정과 혜의 체가 따로 있는 것이 아니라 하나이기 때문에 서로 不可分離의 관계에 있는 것을 燈과 燈光에 비유하여 설명하고 있다. 그러나 무념과 무주의 空寂體上에서 정과 혜를 주장하고 있기 때문에 진정한 定慧雙修는 정과 혜를 모두 초월했을 때 가능한 것이다. 그래서 『荷澤大師顯宗記』에 “定에 即해 있지만 定이 없고, 慧에 즉해 있지만 혜가 없다”¹⁶⁾고 한 것이다.

14) 『涅槃經』 권21 ‘光明遍照高貴德王菩薩品’ 第十之一(『대정장』 12권, p.490하).

15) 楊曾文 編校, 『神會和尚禪語錄』, 中國佛教典籍選刊, 1982, p.39에 “무념은 곧 반야바라밀이고, 반야바라밀은 곧 일행삼매라”고 했다(無念者, 卽是般若波羅蜜. 般若波羅蜜者, 卽是一行三昧). 돈황본 『육조단경』 33단에는 “만약 本心을 알면 이것이 곧 해탈이고, 해탈하면 이것이 곧 삼바삼매이며, 반야삼매를 깨달으면 이것이 곧 무념이라”고 했다(若識本心, 卽是解脫. 既得解脫, 卽是般若三昧. 悟般若三昧, 卽是無念.).

이러한 내용은 돈황본 『육조단경』 17단에도 나온다.

여러분[善知識들이여!] 禪定과 智慧를 무엇에다 비유해 볼 수 있겠는가? (比喩해 본다면) 마치 등불과 그 빛과 같다. 등불이 있으면 곧 그 빛(光明)이 있으며, 등불이 없으면 그 빛(광명)은 없다. 등불은 빛(광명)의 주체이요, 빛(광명)은 등불의 작용인 것이다. 이처럼 이름은 둘이지만 주체는 둘로 나눌 수가 없는 것이다. 이와 같이 지금 말하는 선정과 지혜도 역시 똑 같은 이치인 것이다.¹⁷⁾

라고 한 바와 같이 선정과 지혜를 등불과 그 등광에 비유하여 체와 작용으로 나누어 설명하고 있다. 그러나 燈光(작용)이라고 말할 때 燈(체)이 없는 등광은 있을 수 없다. 선정과 지혜도 이와 마찬가지로 선정은 지혜의 체가 되는 것으로 서로 분리될 수 없는 관계에 있다. 설명상 이름을 둘로 나눈 것일 뿐 체는 하나밖에 없는 것이다. 이와 같이 선정과 지혜가 하나가 될 수 있는 것은 일체의 차별을 떠난 근원적인 본래심인 無念으로 환원되었을 때 가능한 것이다. 무념의 상태에서 계정혜의 일치가 이루어진다는 말은 『歷代法寶記』의 '滑臺의 宗論'¹⁸⁾과 『歷代法寶記』의 '無住의 說法'¹⁹⁾에도 나온다.

-
- 16) 楊曾文 編校, 『神會和尚禪語錄』, 中國佛教典籍選刊, 1982, p.52. “卽定無定, 卽慧無慧.”
- 17) 善知識, 定慧猶如何等? 如燈光, 有燈卽有光, 無燈卽無光. 燈是光之體, 光是燈之用. 名卽有二, 體無兩般. 此定慧法, 亦復如是.
- 18) 『歷代法寶記』의 '滑臺의 宗論(『대정장』 51권, p.185중)'에 “東京荷澤寺神會和尚. 每月作戒壇. 爲人說法破清淨禪. 立如來禪. 立知見. 立言說. 爲戒定慧. 不把言說. 云正說之時卽是戒. 正說之時卽是定. 正說之時卽是慧. 說無念法. 立見性.
- 19) 『歷代法寶記』의 '無住의 說法(『대정장』 51권, p.189상)'에 “相公(杜鴻漸)問. 「金和尚說無憶無念莫忘是否.」 和尚答. 「是.」 相公又問. 「此三句語 爲是一爲是三.」 和尚答. 「是一不三. 無憶是戒. 無念是定. 莫忘是慧.」 又云. 念不起戒門. 念不起 定門. 念不起慧門. 無念卽戒定慧具足.”

이처럼 남종선에서 3학일체를 주장할 수 있었던 근거는 無念을 중지로 삼고, 無相을 체(본질)로 삼았으며, 無住를 근본으로 삼았기 때문에 가능한 것이다.²⁰⁾ 무념·무상·무주는 모두 남종 여래선의 내용으로서 철저한 공의 실천을 전제로 한 말들이다. 반야공이 실천될 때 마음은 공적하여 어디에도 걸림이 없게 된다. 이 때 바로 정과 혜가 공존할 수 있는 것이다. 진과 망이 2분된 세계에서는 절대 정과 혜가 공존할 수 없고, 오직 무념을 근본으로 하는 頓悟禪에서만 가능한 것이다.

『보리달마남종정서비론』에 體인 定과 그 작용인 慧의 본질을 놓고 승원법사와 대론하고 있는 일단을 보자.

신희화상이 말했다. 「요즘 법사는 나(禪師)를 무식한 사람(無所知)이라고 불렀지만, 오늘 나(선사)는 법사를 무식한 사람이라고 불러야겠군!」

승원법사가 말했다. 「왜 나(법사)를 무식한 사람이라고 합니까?」

신희화상이 말했다. 「나는 다만 당신(법사)이 '선정과 지혜가 똑 같다(定慧等學)'라는 사실을 모르고 있는 것을 한심하게 생각할 뿐이다.」

또 승원법사가 질문했다. 「선사가 말하는 定慧等學이란 도대체 어떤 것입니까?」

신희화상이 대답했다. 「定이라고 하는 것은 그(本)體를 파악(얻을)할 수는 없다. 혜라는 것은 파악할 수 없는 그 體를 능히 볼 수 있는 것이다. (그 선정의 本體란) 湛然히 항상 고요하지만 恒河沙(갠지스 강의 모래)와 같이 많은 作(妙)用이 있다. 그렇기 때문에 선정과 지혜가 똑 같다(定慧等學)라고 말하는 것이다.」²¹⁾

20) 이 말은 돈황본 『육조단경』 19단에 나온다. 즉 “無念爲宗, 無相爲體, 無住爲本.”

21) 楊曾文 編校, 『神會和尚禪語錄』, 中國佛典籍選刊, 1982, pp.26-27. “和尚言..「比來法師喚禪師無所知, 今日禪師喚法師作無所知。」遠法師問..「何故喚法師作 無所知?」和尚言..「唯嗟法師不知定慧等學。」又問..

신회는 선정과 지혜의 체가 하나인 것이지 둘이 아닌 것이며, 그 자리에는 선후나 대립을 세울 수 없다는 견해를 피력하고 있는 일단이다. 전통적인 인도 불교의 입장은 戒→定→慧로 이어지는 수행의 단계를 설하고 있는데 반하여 신회가 주장하는 돈오선의 입장은 선정과 지혜는 서로 붙어 있는 것도 아니고, 그렇다고 해서 떨어져 있는 것도 아닌, 즉 不即不離의 관계에 있다고 설한 내용이다.

그런데 定이라고 하는 것은 그 本體가 空寂하기 때문에 그 正體를 파악할 수는 없다. 그러나 그 공적인 체(본질)를 능히 체험할 수 있는 것이 바로 혜인 것이다. 이 말은 空寂體上으로부터 나온 반야의 지혜라야만이 공한 본성을 볼 수(직접 체험할 수) 있다는 의미이다. 반야의 지혜가 공한 본원자성을 본다고하니가 그 어떤 실체가 있다고 착각해서는 안된다. 반야의 지혜라는 것도 공적인 선정으로부터 나온 것이기 때문에 그 본질은 공한 것이다. 그러나 그 선정의 本體는 湛然히 항상 고요하지만 恒河沙(갠지스 강의 모래)와 같은 많은 妙用을 동시에 구족하고 있는 것이다. 그렇기 때문에 선정과 지혜가 똑 같다(定慧等學)라고 말한 것이다. 우리의 마음은 공적하여 부단히 상속하고 있기 때문에 보고 만질수 있는 대상이 아니다. 그렇다고 해서 없다고는 단정할 수 없다. 왜냐하면 갖가지 지혜의 妙用을 하고 있기 때문이다. 단지 不斷히 상속하면서 존재할 뿐이다.

또 『남양화상문답잡징의』에 哲法師가 정혜일체의 물음에 정과 혜의 작용을 들어 그 일체를 설명하고 있다.

哲法師가 물었다. 「定과 혜가 같다는 뜻이 어떤 것입니까?」

「何者是禪師定慧等學?」和尚 答..「言其定者, 體不可得.. 言其慧者, 能見不可得體, 湛然常寂, 有恒沙之用, 故言定慧等學。」

답. 「한 생각도 일어나지 않아 텅비어 소유할 것이 없는 것을 곧 正定이라 합니다. 한 생각이 일어나지 않는 것을 능히 보아 공하여 소유할 것이 없는 것을 곧 正慧라 합니다. 만약 이와 같이 이해하면 定에 들어 있을 때를 이름하여 慧의 體(본질)라 하고, 혜가 發現될 때가 바로 定의 用인 것입니다. 入定해 있을 때 혜와 다르지 않고, 혜가 발현될 때 정과 다르지 않는 것입니다. 정에 들어 있을 때가 바로 혜가 발현 때이고, 혜가 발현될 때가 바로 이 정에 들어 있는 때입니다. 정에 들어 있을 때는 정이 있지 않고, 혜가 발현될 때는 혜가 있지 않는 것입니다. 왜냐하면 性 자체가 같기 때문이며 따라서 정과 혜가 같다고 하는 것입니다.」²²⁾

이 일단은 무념의 입장에서 정혜일체와 그 작용을 설한 것이라고 볼 수 있다. 망념이 일어나지 않은 念不起의 상태, 즉 무념이 바로 正定이며, 이 무념의 본체인 空寂을 깨닫는 것을 正慧라고 했다. 망념이 일어나지 않은 念不起의 상태에서 계정혜의 삼학이 구축된다는 말은 『歷代法寶記』 '淨衆寺無相'의 설법²³⁾에도 나오고, 또 똑 같은 내용이 『남양화상문답잡징의』에 “志德法師와의 문답에도 나온다. 즉 다만 일체의 時中에서 무념만 보고 身相을 보지 않는 것을 正定이라 하고, 心相을 보지 않는 것을 正慧라 한다”²⁴⁾고 했다. 정과 혜가 일체가 될 때 제법의 외형적인 모습

22) 楊曾文 編校, 『神會和尚禪語錄』, 中國佛教典籍選刊, 1982, p.79.

“哲法師問..「云何是定慧等義?」答曰..「念不起, 空無所有, 即名正定. 以能見念不起, 空無所有, 即名正慧. 若得如是, 即定之時, 名為慧體.. 即慧之時, 即是定用. 即定之時不異慧, 即慧之時不異定. 即定之時即是慧, 即慧之時即是定. 即定之時無有定, 即慧之時無有慧. 何以故, 性自如故, 是名定慧等學.」”

23) 『歷代法寶記』의 '淨衆寺無相' (『대정장』 51권, p.185상-중)에 金和尚(無相), 每年十二月正月, 與四衆百千萬人受緣, 嚴設道場, 處高座說法, 先教引聲念佛, 盡一氣念, 絕聲停念訖云, 「無憶無念莫忘, 無憶是戒, 無念是定, 莫忘是慧. 此三句語即 是總持門.」… 每常座下教戒直言, 「我達摩祖師所傳此三句語, 是總持門. 念不起是戒門, 念不起是定門, 念不起是慧門, 無念即是戒定慧具足, 是過去未來現在恒沙諸佛, 皆從此門入, 若更有別門, 無有是處.」

을 보지 않고, 자성이 공한 본성을 보게 된다는 말이다. 이 때가 바로 正定과 正慧가 공존하는 때이다. 이 무념의 상태에서는 정이 먼저이고 혜가 뒤라는 선후관계라든가 정과 혜의 대립은 있을 수 없다. 왜냐하면 무념이란 바로 그 본성이 공적하여 일체의 대립이나 선후는 있을 수 없기 때문이다. 선정에 드는 것과 지혜가 나오는 것이 모두 空寂體上으로부터 이루어지기 때문에 二者의 본질은 다 같이 空寂한 것이다. 그러므로 정혜일체의 주장이 가능하다. 엄밀히 말해서 불성의 근원적인 空寂體上에 入定해 있을 때는 이미 그 정이 존재하지 않고, 또 공적체상에서 혜가 발현될 때는 이미 그 혜가 존재하지 않는 때이므로 정과 혜를 모두 초월해 있는 상태라고 봐야 옳을 것이다.

또 돈황본 『육조단경』 15단에도 선정과 지혜가 둘이 아니라 하나라고 하는 사실을 강조하고 있다.

여러분(선지식)! 내가 설하는 이 돈교의 법문은 定(禪定)과 慧(智慧)로서 근본을 삼는다. 첫째로 미혹(어리석음)하여 이러한 선정과 지혜가 각기 다른 것이라고 말하지 말라. 선정과 지혜의 본체는 하나요 둘이 아닌 것이다. 곧 선정은 바로 지혜의 본체요, 또한 지혜는 바로 선정의 작용인 것이다. 즉 지혜가 작용할 때에는 선정은 지혜에 있으며, 또한 선정이 작용할 때에는 지혜는 선정에 있는 것이다. 여러분! 이는 곧 선정과 지혜가 함께(동등)하는 것임을 의미하고 있다. 도를 배우는 사람은 제멋대로 생각 하여(作意) 먼저 선정을 닦아야 지혜가 발현되는 것이며, 또 먼저 지혜가 있어야 선정을 낼 수 있으며, 선정과 지혜는 각기 다른 것이라고 말하지 말라! 이와 같은 견해를 내는 사람은 (어떤) 사물(法)을 두 모양(2相)이 있는 것으로 나누고 있는 것이다. 입으로 착한 것을 말하면서 마음이 착하지 못하면 지혜와 선정이 함께 하는 것이 아니다. 마음과 입이 모두 착하여 안과 밖이 한결같이 되어야만이 선정과 지혜가 곧 함께하게 하는 것이다. 자

24) 楊會文 編校, 『神會和尚禪語錄』, 中國佛教典籍選刊, 1982, p.80. “志德法師問.. 但一切時中見無念, 不見身相, 名爲正定. 不見心相, 名爲正慧.

기 스스로 깨닫고 수행해야 하는 것이지 입으로만 논쟁하는 데 있지 않다. 만약 (선정과 지혜)의 둘중에 어느 것이 앞이고 어느 것이 뒤다라고 논쟁하는 사람이 있다면 이는 실로 어리석은 사람이다. 승부의 마음을 끊지 못하고서 도리어 자기의 주장이[法我] 옳다고 한다면 자아, 個我, 중생, 수명의 네 가지 모양(4相)을 여의지 못하게 될 것이다.²⁵⁾

이 법문은 일찍이 『楞伽師資記』의 '神秀章'에 신수가 則天武后에게 초청되어 入內했을 때 “所傳의 법은 누구의 宗旨인가?”라고 질문을 받자 蕪州의 東山法門을 이었습니다”라고 대답하였고, 또 “무슨 경전을 의지하는가?”라는 질문에 “『文殊說般若經』의 일행삼매를 의지합니다”라고 대답한 것을 전제로 한 법문이다.

위의 인용단에서 '定(禪定)과 慧(智慧)로서 근본을 삼는다'는 말은 정과 혜에 선후라든다 대립이 있는 것이 아니라 둘 다 相即不離관계에 있어서 서로 근본이 된다는 뜻이다. 왜냐하면 『열반경』 28권에 “모든 부처님은 정과 혜가 함께하므로 불성을 똑똑히 본다”²⁶⁾고 했기 때문이다. 정과 혜가 等持[삼매]가 되어야 견성할 수 있기 때문에 둘중에 어느 하나라도 결여되어서는 안된다. 그러므로 정과 혜가 둘 다 근본이 되는 것이다.

선정과 지혜의 본체는 하나이지 둘이 아니기 때문에 선정과 지혜가 각기 다른 것이라고 보아서는 안된다. 즉 선정은 바로 지혜의 본체이고, 지혜는 바로 선정의 작용인 것이다. 그렇기 때문에 먼저 선정을 닦아야 지혜가 나올 수 있다는 선후의 생각

25) 善知識，我此法門，以定慧爲本。第一勿迷言定慧別。定慧體不一不二，卽定是慧體，卽慧是定用，卽慧之時定在慧，卽定之時慧在定。善知識，此義卽是定慧等。學道之人作意，莫言先定發慧，先慧發定，定慧各別。作此見者，法有二相，口說善，心不善，定慧不等。心口俱善，內外一種，定慧卽等。自悟修行，不在口諍。若諍先後，卽是迷人，不斷勝負，却生法我，不離四相。

26) 『열반경』 28권(『대정장』 12권, p.547상), “諸佛世尊，定慧等故，明見佛性。”

이나 또 먼저 지혜가 있어야 선정을 닦을 수 있다는 그릇된 생각을 일으켜서는 안된다. 이와 같이 선후나 대립된 이원론적인 견해를 내는 사람은 실로 어리석은 사람이다라고 강하게 비난하고 있다. 이와 같은 내용이 돈황본 『육조단경』 28단에도 나온다. 내용이 大同小異하기 때문에 인용은 생략한다.

그러면 일체의 대립적인 차별심과 선후의 상대적인 분별심을 떠난 근원적인 무념의 자리로 되돌아 가려면 구체적으로 어떻게 실천해야 하는가? 이 문제에 대한 해답이 돈황본 『육조단경』 21단의 좌선의 정의에 잘 나타나 있다. 즉 “이 법문(남종돈교) 가운데 어떤 것을 좌선이라 하는가? 일체에 걸림이 없어서 밖으로 모든 경계에 망념이 일어나지 않는 것을 ‘坐’라고 하고, 안으로 본래 성품을 보아 어지럽지 않는 것을 ‘禪’이라 한다.”²⁷⁾고 설한 법문이 그 해답이다. ‘일체에 걸림이 없어서 밖으로 모든 경계에 망념이 일어나지 않는다’는 말은 반야공의 실천을 의미하는 것이고, ‘안으로 본래 성품을 보아 어지럽지 않다’는 말은 공적인 근원적인 불성을 깨닫는 것을 의미한다. 自覺의 주체인 불성이 제법의 본질은 공하다고 하는 사실을 깨닫고, 그 자각된 주체가 법계에 무애자재하게 살아 가도록 하는 가르침이 남종돈교의 법문이다. 여기서 일체개공의 진리를 깨달을 수 있는 구체적인 실천은 다름 아닌 공의 실천이다. 공의 세계로 되돌아 갈 수 있는 방법은 自覺을 통해서만 가능하다. 자각에 의한 공의 세계에서 반야의 지혜가 나오는 것이다. 이 반야의 지혜로써 일체의 모든 차별심을 止息시키기 때문에 三學의 일치등 모든 평등이 이루어지는 것이다.

상기한 단경의 법문은 물론 신회의 『보리달마남종정시비론』에

27) “此法門中，何名坐禪？此法門中，一切無礙，外於一切境界上，念不起爲坐，見本性不亂爲禪。”

나오는 좌선의 정의, 즉 “坐라고 하는 것은 망념이 일어나지 않는 것을 말하며, 禪이라는 것은 본성을 보는(깨닫는) 것을 말한다”²⁸⁾고 한 말을 계승발전시킨 것이라고 보여진다.

IV. 결론

지금까지 '신회의 선어록'과 돈황본 『육조단경』상에 나타난 삼학일체의 선사상을 고찰해 본 결과 다음과 같은 결론을 내릴 수 있다.

전통적인 인도의 대소승불교에서나 중국의 북종선의 입장에서 거의 한결같이 단계적인 계→정→혜의 수행체계를 주장하고 있는 반면에 남종선에서는 근원적인 본래심의 입장에서 계=정=혜의 삼학평등을 주장하고 있다. 이와 같이 남종선에서 삼학일체를 주장할 수 있었던 가장 근본적인 이유를 한 마디로 말한다면 일체의 분별차별심이 일어나지 않은 근원적인 無念의 입장에서 있었기 때문이라고 생각한다. 이 무념의 세계로 환원하려면 무엇보다도 먼저 불성을 자각해야 하며, 그 자각된 불성이 공을 실천할 때 반야의 지혜[知]가 나온다. 그 지혜로써 일상생활을 전개한다면 모든 집착심이나 분별심에서 벗어나 평등의 법계에 들어갈 수 있는 것이다. 이 때 계정혜 삼학의 평등은 말할 것도 없고 더 나아가 주객·유무·동정·거래·왕복·내외·단상등 일체의 대립적인 차별심은 존재하지 않고 오직 평등심만이 존재하게 되는 것이다. 이런 평등은 自覺을 통한 空의 실천에 의하지 않으면 절대 불가능한 것이다. 반야바라밀이 실천되는 무념의 그 자리에

28) 楊曾文 編校, 『神會和尚禪語錄』, 中國佛教典籍選刊, 1982, p.31. “今言坐者, 念不起爲坐, 今言禪者, 見本性爲禪”

는 오직 일행삼매의 지혜작용만이 있을 뿐 일체의 대립적인 차별심은 존재할 수 없는 것이다. 따라서 선정과 지혜가 일체가 될 수 있는 것이다.

定과 慧가 일체가 되고, 번뇌가 곧 보리가 되는 논리는 전환적인 돈오사상의 실천구조에서만 가능하다. 정과 혜 그리고 번뇌와 보리가 각각 다름에도 불구하고 하나라고 주장할 수 있는 것은 망념이 없는 진여자성의 근원적인 공적심으로 되돌아 갔을 때 이루어질 수 있는 일이다. 이 공적인 本源自性의 무념에서는 入定해 있으면서도 입정해 있다는 생각이 없고, 지혜가 발현되면서도 지혜가 발현된다는 생각 그 자체도 없는 근원적인 본래심의 세계인 것이다.

선정에 든다는 생각과 지혜가 나온다는 생각 그것마저도 모두 초월했을 때 진정한 무념의 지혜작용인 知見은 이로부터 나올 수 있기 때문에 자기의 무한한 가능성과 창조적인 삶은 시작된다고 본다.

불교 생활의례 정립을 위한 시론

이 봉 춘*

차 례

- | | |
|---------------------|---------------------|
| I. 머리말 | IV. 불교의례의 현실 상황 |
| II. 불교의례의
의미와 기능 | V. 생활의례의
계발과 방향성 |
| III. 의례의 형성과 그 내용 | VI. 맺음말 |
-

I. 머리말

대부분의 종교에서 의례가 불가결의 한 요소로서 중시되는 것처럼 불교의례도 마찬가지이다. 불교에서 의례의 위치와 중요성은 이미 다양한 의례의 전통과 그 계승의 역사가 잘 대변해주고 있지만, 그것은 현재의 시점에서도 충분히 확인할 수

있다. 출가승려나 재가신자에게 다같이 의례가 실행의 주요 수단이 되고, 불교대중의 생활 또한 의례와의 연관 속에서 여전히 직·간접적인 영향을 받고 있는 것이다.

그러나 의례가 차지하는 이 같은 비중과는 달리 불교의례에 대한 학문적 관심은 의외로 낮은 편이다. 그 동안 한국불교 연구의 경향으로 볼 때 교학사상 등 다른 분야에 비해 의례 연구는 우선 양적인 면에서부터 크게 뒤떨어진다. 많지 않은 숫자의 발표된 논문들도 주로 의례의 역사적 연구에 편중되어 있는 등 영세성을 느끼게 한다. 의례 연구가 이처럼 부진한 것은 불교 안의 다음과 같은 경향들과도 무관하지 않다고 본다. 즉, ① 자력신행을 우선시하는 분위기 ② 불교의례의 전통 및 그 영향에 대한 낮은 관심 ③ 불교의례에 대한 문제의식 부재 ④ 새로운 의례 계발 의지의 결여 등이 그것이다.

그 원인이 무엇이든 의례 연구의 부진과 함께 한국 불교의례의 현실 또한 적지 않은 문제성을 보이고 있다. 번다한 의례의 종류와 내용, 법회 및 법요 형식의 불일치, 의례와 대중과의 유리현상 등 해결해야 할 크고 작은 과제들이 그대로 방치되고 있는 것이다. 이 같은 현실은 그 자체가 보다 활발한 불교의례 연구의 필요성을 반증하며, 의례를 통한 미래불교의 발전 가능성까지도 동시에 생각해 보게 한다.

그런 뜻에서 이 글은 불교의례, 그 가운데서도 특히 재가불자를 위한 생활의례에 주목하려는 것이다. 의례는 출가자나 재가자에게 함께 중요한 의미를 갖지만, 그것에 대한 의존도 또는 필요성은 재가신자들에게 더욱 높다고도 말할 수 있다. 그들은 전문 수행자가 아니란 점에서 그러하다. 따라서 재가대중을 위한 생활의례 부분의 연구 노력은 분명 미래불교의 발전에도 일정하게 기여할 수 있으리라는 생각에서이다.

이 같은 연구 관심상 이 글은 먼저 불교의례의 의미와 기능부터 규명해보고자 한다. 그것이 불교의례의 존재 이유와 그 발전 방향의 모색에도 중요한 준거의 틀이 될 수 있다고 보기 때문이다. 이어 의례 형성의 역사와 함께 그 내용을 대략 살펴 본 다음, 한국 불교의례의 현실과 문제상황을 점검하게 될 것이다. 불교의례에 대한 현실판단을 기초로 그 발전적 방안 모색하기 위함에서이다.

마지막으로 이 같은 검토 위에서, 불교생활의례 정립을 위한 전 단계로서 필요한 몇 가지 사항 및 그 방향성을 제시하고자 한다. 재가 불교인의 생활의례 문제를 중심으로한 이 같은 작업의 전체적인 성격은 결국 의례를 통한 불교의 생활화 및 대중화 노력의 일단이라고 말할 수 있겠다.

II. 불교의례의 의미와 기능

불교의례가 갖는 의미와 그 기능에 대한 이해는 이 분야 연구에서 기본과제라고 말할 수 있다. 그것의 구명을 통해 불교의례의 본질을 명확하게 인식하고 의례의 전개 방향에도 일정한 기준을 세울 수 있기 때문이다. 불교의례라 해도 종교일반의 의례 범주에서 크게 벗어나지 않는 만큼, 이제 종교의례의 의미와 기능을 살피는 가운데 불교의례의 그것을 검토해 보기로 한다.

의례없는 종교가 없을 정도로 종교에서 의례는 보편적 현상이며 종교의 생명력을 보여주는 가장 중요한 특징을 이룬다. 그런 만큼 종교학자들은 종교에서 그 핵심을 이루는 것이 의

례라는 데에 대체로 의견의 일치를 보이고 있다. 그러나 이 같은 종교의례에 함축된 의미 전체를 한마디로 말하기는 쉽지 않다. 그것은 의례가 지닌 다면성 때문이다. 즉 의례의 외적 형식, 구성내용, 또는 그 성격 등 여러 측면에서 그것의 의미를 파악할 수가 있는 것이다. 따라서 종교의례에 대한 설명은 일정하지가 않은데, 그 가운데 가장 공통성을 보이는 것은 종교행동으로서의 의례이다. 종교의 경험·체험을 포함하여 종교행동을 중심으로 의례의 의미를 파악하고 있는 것이다.

종교행동 또한 여러 가지로 관찰할 수 있지만 한 분석의 예에 따르면, 그것은 크게 외적·내적행동으로 나누어지며, 다시 그 아래 각기 몇 가지의 세분된 행동 類別이 있다. 의례는 바로 그 외적종교행동 가운데 정형적인 행동의 형태를 말함이다. 의례를 비롯하여 기도·수행·주술 등도 이 정형적 행동으로서 나타나기 때문에, 의례가 그 일부임은 물론이다. 반면 내적 종교행동은 지·정·의 세 방면을 포괄한다. 일반적으로 이는 종교행동에 포함시키지 않는 경우가 많지만, 이 내적행동 또한 의례화하는 경향이 짙다.¹⁾ 이렇게 본다면 외적 종교행동 가운데 전도 및 사회봉사등이 포함되는 비정형적 행동을 제외하고, 인간의 종교적인 행동 대부분은 곧 의례행위가 되는 셈이다.

외적인 형태로 나타나게 마련인 의례에서는 일반적으로 말과 몸짓이 사용된다. 엎드려 절하거나 무릎을 꿇고 찬양하거나 맹세를 표하는 등이 그것이다. 이처럼 언어와 동작이 사용되는 의례행위는 일종의 遂行的(Performative) 행위라고 말할 수 있다. 즉 종교적 감정을 표현하고 관계를 강화시키는 행위이며, 경우에 따라서는 보이지 않는 실재를 하나의 영역

1) 정용두·유성민, 『종교학10강』, 성광문화사, 1994, p.191.

에서 다른 영역으로 전이시키는 행위이기도 한 것이다.²⁾ 그런 뜻에서, 이는 의례의 상징성과도 통한다. 의례에서는 상징적 요소가 특히 강조되는 경우가 많다. 정형화된 행동형태가 그 배후에 더 깊은 의미를 내포하여 그것을 상징적으로 표현하고 있음을 말한다. 의례가 무엇을 어떻게 상징하느냐 하는 것은 그 종교체제의 성격에 따라 다르지만 의례의 상징성이 극도로 발전하여 조직화하면 의례중심의 체계가 성립된다. 상징적인 종교체제가 그것이다.³⁾

종교의례는 이 외에도 그 행동의 조직화 또는 반복성 등에서 의미를 찾을 수 있지만, 그것은 대략 위에서 살펴온 내용을 다음과 같이 요약해 말할 수 있겠다. 즉 종교의례는 공동체의 구성원들이 느끼는 종교적 체험이 외적 형태로 드러나는 정형화된 행동이며, 동시에 실행적이고 상징적인 표현행위인 것이다.

종교의례의 의미가 이와 같다면 다시 그것의 목적을 포함하여 기능을 살펴 볼 차례이다. 종교의례의 의미만큼이나 그 목적 및 기능 또한 다양하게 파악되고 있다. '① 의례의 정형성은 인간의 집단적 행동에 조직화된 질서를 부여하는 구실을 한다 ② 의례를 통해서 다수 인간의 공통된 감정이나 의지가 집단적으로 표현된다 ③ 당사자의 개인적 결의가 신에게 또는 신앙을 같이하는 사람들 앞에 표시되어 맹세의 장이 된다' 고 보는 것도 그 한 예이다.⁴⁾ 그런가 하면 '종교의례는 어떤 궁극적 가치와 성스러움 또는 그런 의미를 전달하기도 하며, 궁극적 실재(신이나 초월적 또는 그에 해당하는 존재 등)에 대

2) N. 스마트, 강돈구역, 『현대종교학』, 청년사, 1986, p.173.

3) 岸本英夫, 박인재역, 『종교학』, 김영사, 1997, p.78.

4) 위의 같은 책.

한 숭배를 표현하고, 의례를 행하는 사람들이 서로를 공동의 신념과 행위로 결합시키기도 한다'⁵⁾고 말한다. 역시 의례의 기능에 관해 거의 비슷한 견해를 보이고 있는 것인데, 이 점에서 종교학자들의 이해는 대체로 일치하는 것 같다.

Durkheim이나 Geertz등의 견해를 담은 다음의 인용에서도 그것을 확인할 수 있다.

...종교집단의 신앙은 의례적인 演行에 의미와 형태를 제공하고, 의례행위는 집단의 신앙을 강화하고 재확인한다. 의례행위는 집단을 상징적으로 통일시키는 한 방법이며, 동시에 그것에 기여하고 있다. 의례는 또한 종교적 확신이 생겨나도록 도와주며, 이를 통하여 종교집단은 전체적으로 그 공유된 의미를 기억하고 공동체의 의식을 활성화한다. 이것은종교집단이나 그 구성원 모두에게 중요하다. 종교집단은 정열과 일체감을 다시 새롭게 하며, 개개 구성원들은 집단 및 집단의 목표와 자신들을 일체화시킨다.⁶⁾

위에서 살펴본 이해를 참고로, 그 범위안에서 종교의례의 기능은 다음과 같이 정리 해 볼 수 있다. 즉 종교의례는 특히 ① 궁극적 실재에 대한 숭배표현 및 궁극적 가치와 성스러움·의미의 전달 ② 개인 및 집단의 신앙심 강화와 재확인 ③ 신념과 행위를 통한 구성원간의 결합 ④ 집단의 상징적 통일 및 공동체의식 활성화 등의 역할과 기능을 지닌다는 점이다.

종교의례의 의미와 기능을 일단 이상과 같이 정리했을 때, 이제 남은 것은 불교의례의 과제이다. 다시 말하면 종교의례에서 정리된 의미와 기능을 그대로 불교에도 적용시킬 수 있는가 하는 것이다. 결론부터 말하면 그것은 원칙적으로 가능

5) 정용두, 유성민, 「종교학10강」, p.196.

6) M.B.맥과이어, 김기태·최종렬 옮김, 「종교사회학」, 민족사, 1994, pp.32-33.

하다. 위에서 언급한 바 있는 이른 바 종교체제 문제와 관련하여 논란이 있을 수는 있다.⁷⁾ 그러나 신 중심적 타력종교인가 자신의 수행을 중심으로 하는 자력종교인가 하는 종교체제의 문제가 불교의례의 의미와 기능을 종교의례의 그것으로부터 근본적으로 또 전적으로 바꾸어 놓는다고 보기는 어렵다. 불교가 자력 수행 중심의 종교로 규정되기는 하지만, 특히 대승불교 안에서는 정토·밀교 등 타력적 신앙이 그대로 행해지고 있음을 고려 할 때 더욱 그러하다. 따라서 종교의례에서 정리한 내용을 불교의례의 의미와 기능에 적용시켜 다시 말한다면 다음과 같이 될 것이다.

불교의례는 불교신자들의 정형화된 신앙표현의 행위로서 실행적이고 상징적인 의미를 갖는다. 그리고 이 같은 불교의례의 기능은 ① 궁극적 가치와 진리의 유지 영속 ② 개인과 집단의 신앙심 강화와 재확인 ③ 불교적 신념과 행위를 통한 구성원간의 결합 ④ 불교공동체의 상징적 통일 및 공동체의식 활성화에 있다 하겠다.

Ⅲ. 의례의 형성과 내용

불교의례 형성의 역사는 붓다 당시로부터 비롯한다. 물론

7) 이 문제는 R.오토가 말한바 누미노스체험(numinose experience)과 N스마트가 지적하는 신비체험(mystical experience)과 연관된다. 누미노스체험에서의 성스러운 존재는 완전타자(wholly other)임에 비해, 신비체험에서는 그것이 개인의 순수의식(pure consciousness)의 상태에 도달함을 말한다. 따라서 자연히 전자를 유신론적 타력종교로 후자를 자력수행 중심의 종교로 구분하게 되며, 이에 따라 의례의 의미와 기능에도 차이점이 드러나는 것이다. (위의 N.스마트, 『현대종교학』, pp.82-88.)

오늘과 같은 의례조직을 생각 할 수는 없지만, 당시 붓다와 그의 제자들 및 청법대중의 생활과 상호관계 속에서 드러나는 소박한 형식의 행동들은 일단 의례의 형식으로 간주하기에 충분하다. 초기경전인 『장아함경』(권1, 대본경1), 또는 대승경전인 『방광대장엄경』(권10, 「찬탄품」) 등에 보이는 붓다에 대한 범천의 예경 및 講法의 동작 등은 그 가장 원초적인 사례에 해당한다. 이런 사실을 연원으로하여 붓다 이후의 교단이 제도화 된 의례들을 확립·계승해 왔다고 볼 수 있다.⁸⁾ 예불·예경삼보·안거·자자·포살·수계의식 등을 비롯하여, 초기·부파불교 시대부터 보이는 주문의 지송 및 특히 대승불교시대 이후의 다라니와 진언 등 의례⁹⁾가 모두 이에 포함된다. 이와같은 인도불교에서의 의례는 이후 불교가 전파되는 다른 지역의 불교의례 형성에 모델이 되기에 충분하였다.

불교와 함께 그 의례의 전통은 먼저 중국에 전해졌다가 4세기 중반 무렵에 한국에 전해지거니와, 이로부터 다시 한국 불교 의례가 형성되기 시작한다. 물론 전래 초기의 불교의례는 중국불교로부터 상당한 영향을 받았을 것으로 본다. 그러나 삼국 및 통일신라에 이르는 시기의 불교의례를 자세히 밝혀 볼만한 자료는 거의 없다. 대신 고려시대에 들어오면 국교화된 불교의 영향력을 말해주듯, 다양하고 화려한 각종 불교의례들이 형성되고 그것이 국가적으로 실시되었다. 고려의 불교의례는 『인왕경』·『금광명경』·『화엄경』·밀교경전 등의 교의사상에 입각한 순수불교의례와 연등회·팔관회 등과 같은 민속신앙과의 습합의례로 구분해 볼 수 있으며, 이 두가

8) 김영태, 「불교의식의 역사와 사상성」, 『새로운 정신문화의 창조와 불교』, 동국대 불교문화연구원, 1994, pp.124-129.

9) 나라야스아키, 정호영 역, 『인도불교』, 민족사, 1994, p.301.

지 유형이 전체적으로는 밀교의례로서의 의미를 갖는다.¹⁰⁾ 어쨌든 고려 일대에 걸쳐 형성된 다양한 종류의 의례와 그 실행¹¹⁾ 사실은 고려의 불교사회화 및 불교문화 확산의 정도를 충분히 유추해 볼 수 있게 한다.

고려시대와는 상황이 크게 바뀐 조선시대에 와서는 불교의례 또한 큰 변화와 쇠퇴를 겪고 있다. 배불정책으로 인한 불교교단의 수난, 성리학적 이념에 따른 주자가례의 권장·보급 등으로 불교의례는 그만큼 위축될 수밖에 없었던 것이다. 그러나 역설적이게도 바로 이 같은 사정으로 인해 조선시대에는 오히려 일반 민중을 대상으로하는 불교의례가 새롭게 형성되고 있다. 이는 조선불교의 민중적·신앙적 성격과 함께 유교가 갖는 종교(의례)적 기능의 한계를 반증하는 현상으로 이해할 수 있다. 다시 말하면 일반 민중 속에서 그 존립기반을 찾아야 했던 조선불교는 밀교 및 정토신앙 등을 바탕으로 새로운 의례들은 조직함으로써 민중의 종교적 요구에 부응해갔다. 그리하여 일반 민중의 불교로서 신앙 중심의 의례불교를 전개시켜 갈 수 있었던 것이다.

그러나 조선불교의 의례에서 특히 주목되는 것은 18세기 이후 의례불교에 대한 비판과 더불어 의례집이 몇차례 새롭게 정비되었다는 사실이다. 조선시대 불교에 있어 본격적인 의례불교는 이때부터 전개된 것으로 볼 수 있다. 또한 이는 19세기말~20세기초에 걸쳐 일어나는 불교혁신운동을 비롯한 각종 신흥종교를 촉발하는 한 계기가 되기도 하였다.¹²⁾ 18세기

10) 홍윤식, 「한국불교사의 연구」, 교문사, 1988, pp. 169-182.

11) 고려사에 보이는 각종 불교행사 의식은 대략 66종에 달하며, 이들 의식이 지니는 성격과 내용은 祈福·攝災·鎮兵·治疫·講經·懺悔·受戒·飯僧·薦度·布施·祈雨·祈晴등으로 분류할 수 있다. (김영태, 「한국불교사」, 경서원, 1997, pp.220-221참조).

이후 근대에 이르기까지 정비·편찬된 의례집들을 간단히 소개하면 다음과 같다.¹³⁾

- ① 梵音集 : 1723년 智還이 기존의 여러 의식집을 절충·刪補하여 편찬한 齋儀式作法의 집대성이다. 이것은 단순한 의식의 집대성이 아니라 범패의 부흥을 의도하는 것으로, 전 의식문에 범패음을 부분을 표시해 놓고 있다.
- ② 作法龜鑑 : 1826년 白坡가 편찬한 상·하 2권의 의식집이다. 佛前 및 神衆에 올리는 재공의식 절차를 기록한 것으로 의식 절차의 잘못된 부분을 고치고 생략된 곳을 보완해 놓았다.
- ③ 同音集 : 연대와 편찬자를 알 수 없으나 범음집과 비슷한 시기의 것으로 추정된다. 이는 의식집이 아니라 의식에서 부르는 범패의 곡명을 모아 수록한 것이다. 범패의 종류를 밝혀주는 중요한 자료이다.
- ④ 一判集 : 연대와 편찬자가 미상이나 역시 18세기 이후의 편찬으로 추정된다. 의식의 내용과 절차에 대해 구체적인 주석을 붙인 상·하 2권의 의식해설집이다.
- ⑤ 佛家日用作法 : 1869년 井辛이 편찬하였다. 예불 및 송주·염불·식당작법 등 불가의 모든 의례에 관련된 것을 집대성한 것이다.
- ⑥ 釋門儀範 : 1931년 안진호 편찬으로 현행 한국불교의 대

12) 홍윤식, 앞의 책 pp.311-333. 조선후기불교의 신앙의례와 민중불교.

13) 홍윤식, 위의 책, pp.313-320 ; 송현주, 「현대한국불교 예불의 성격에 관한 연구」, 서울대 박사학위논문, 1999, pp.78-81 참조.

표적인 의식서이다. 이것은 조선시대에 유통되어오던 여러 의식들을 집대성하고 있을 뿐만 아니라 시대상황을 반영하여 歌曲을 신는 등 새로운 형식의 의례를 모색하였다는데 그 의의가 있다.

한편 1970-80년대 도심불교 및 포교당 운동과 관련하여 새로운 불교의례들이 형성되고 적지 않은 의례집들이 편찬되고 있음은 불교의례의 또 다른 변화와 방향성을 느끼게 한다. 그러나 개인 또는 포교사찰 단위에서 간행 되어온 이 새로운 의례집들은 내용면에서 대동소이하다. 전통의례를 시기별 또는 목적에 따라 평면적으로 나열하고 여기에 각종 법회순서 및 명절의례·찬불가 등을 함께 수록하고 있는 정도인 것이다. 그런 뜻에서 종계종 포교원에서 1998년에 간행한 『통일법요집』은 상당한 의미를 갖는다. 그것은 우선 개인의 임의적 판단과 노력이 아닌 종단 차원의 연구와 공적 합의에 따라 간행된 의례집이라는 사실이 주목된다. 뿐만 아니라 사만하게 유통되어오던 의례들을 체계적으로 정비하고, 새로운 의례 모델들을 다양하게 제시하고 있는 점등이 여타 의례집들과는 다른 평가를 얻고 있는 것이다.

위에서 살펴본 1930년대 간행의 『석문의법』과 1990년대 간행의 『통일법요집』은 현재 불교의례의 근본텍스트가 되고 있다. 물론 종지를 달리하는 불교 각 종단의례의 상당부분에서 차이가 있는 것도 사실이다. 그러나 한국불교의 대표적 종단인 조계종을 비롯하여 대부분의 종단이 기본적으로 『석문의법』을 준용하고 있으며, 『통일법요집』 또한 전통의례 부분에서는 『석문의법』에 전적으로 의지고 있다는 점에서 그렇게 말할 수 있다. 어쨌든 이들은 한국불교의 의례를 총망라

하고 있는 대표적인 의례집이라고 할 수 있는 만큼 그 내용에 대해서도 잠시 살펴볼 필요가 있다. 의례의 내용들을 통해 한국불교 의례의 윤곽과 성향을 짐작해 볼 수 있기 때문이다. 이를 위해 편의상 두 의례집의 대강 목차를 인용해 본다.

① 『석문의범』 14)

始 黃葉普渡門(敎)

상편 : 제1장 禮敬편 · 제2장 祈願편 · 제3장 誦呪편 · 제4장 祭供편 · 제5장 各疏편

하편 : 제6장 各請편 · 제7장 施食편 · 제8장 拜送편 · 제9장 點眼편 · 제10장 移運편 · 제11장 受戒편 · 제12장 茶毘편 · 제13장 諸般편 · 제14장 放生편 · 제15장 持誦편 · 제16장 簡禮편 · 제17장 歌曲편 · 제18장 神秘편

終 格外拈弄門(禪)

제1佛祖話頭 · 제2坐禪儀式 · 제3坐禪心得1 · 제4坐禪心得2

② 『통일법요집』 15)

I. 일용의식 : 1. 도량식 2. 종송 3. 예경 4. 발원 5. 반야심경

II. 상용의식 : 1. 불공 2. 시식 3. 천도재

III. 제반의식 : 1. 점안의식 2. 방생 3. 다비 · 시다림
4. 육불 · 관불의식

IV. 전문의식 : 1. 상주권공 2. 시왕각배 · 대례왕궁
3. 영산작법

V. 법회 : 1. 정기법회 2. 일반기념법회 및 기도 3. 특별법회

VI. 평생 · 명절의례 : 1. 평생의례 2. 명절의례

VII. 독송 · 발원문

14) 안진호 편,法輪社, 1975.

15) 대한불교 조계종 포교원, 조계종출판사, 1998.

이들 목차를 일별 할 때 석문의범에서는 의례 전반을 교학적 방편으로서 시설하고 있음을 보여주며¹⁶⁾ 통일법요집의 의례구성에서는 특별히 중지의 반영을 고려한 흔적은 보이지 않는다.¹⁷⁾ 또한 전자에 실려있는 전통의례들이 후자에서는 대폭 선별하여 수록되고 있다. 재공양(전문의식분야)에서 수록재와 생전예수재가 제외된 것등이 그런 예인데, 이는 『석문의범』으로부터 『통일법요집』에 이르러오면서 불교의례가 현 실정에 맞게 정비 되어감을 말해주는 것이라 하겠다. 앞서서도 언급했지만 『통일법요집』에서 돋보이는 것은 시대 및 생활여건의 변화에 따른 새로운 의례 모델의 제시이다. 따라서 출가·재가를 막론하고 현재의 대부분 불교인들은 전자보다는 후자의 의례구성에 대해 더욱 친숙함과 필요성을 느낄 것임에 틀림없다. 다만 문제는 그런 의례들이 현실에서 어떻게 적용되고 또 기능해가고 있는가 하는 것이다.

IV. 불교의례의 현실상황

불교인의 생활에서 의례의 설행은 가장 구체적인 신앙행위로서 중요한 의미를 갖는다. 그러나 현행 불교의례가 개인이나 대중에게 충분히 영향을 미치고 있다고 보기는 어렵다. 그만큼 한국불교 의례의 현실에 대해 만족하거나 긍정적으로 생각하는 불교인은 많지 않은 것이다. 불교의례의 현실을 점점

16) 始(敎)·終(禪)의 구분에서 그것을 느낄 수 있다. '序文'에서는 참선과 염불이 모두 방편이며, 의례는 방편문 중에서도 방편문이라고 서술하고 있다.

17) 부분적이거나, 전통의례들에서는 禪의 경향이 우세한 편이다.

하고 문제상황을 논하고자 하는 이유도 여기에 있다.

불교의례에 관한 논의는 그 동안에도 적지 않게 있어 왔다. 특히 1980년대 이후 급격한 사회 및 의식의 변화와 관련하여 종단 내외에서 자주 기획되었던 불교중흥 및 제도개혁의 논의 과정에서 이 문제는 항상 큰 비중으로 다루어져 왔다. 의례의 정비·개선과 같은 문제가 한국불교 중흥을 위한 주요 과제의 하나로서 거론되어온 것이다.¹⁸⁾

그러나 정작 한국불교에서 의례문제가 전 불교계의 관심과 현안으로서 크게 인식되었던 것은 대략 1920년대부터였다. 바야흐로 근대불교의 개혁운동이 점화되고 있던 당시 의례개혁의 문제가 불교의 생활화 및 대중화의 기치 아래 활발하게 논의되기 시작한 것이다. 그리하여 의례개혁은 그 필요성을 강조하는 원론적 수준을 넘어서 1930년대에 이미 팔목할만한 성과를 거두기도 하였다. 좀 더 구체적으로 말하면, ①한용운이 『조선불교유신론』에서 제기한 미신적인 잡다한 불교의식의 폐지 및 의식의 간소화론 ②이능화의 불교의례의 생활화운동 및 체계적인 복구 주장과 佛式花婚法제정 ③백용성이 大覺教儀式에서 보인 순한글 의례문과 찬불가 제작 ④권상노의 찬불가 제작과 한글본 의례집 『朝夕持誦』의 편찬등이 그것이다.¹⁹⁾ 그리고 이같은 의례개혁의 논의와 성과들이 축적되어 최종적으로 나타난 결실이 곧 안진호의 『佛子必覽』을 거쳐, 현대 한국불교의 대부분 종단이 의거하고 있는 『석문의범』 간행이다. 물론 『석문의범』의 의례들이 한용운의 잡다한 의례

18) 정병조, 「한국사회의 변동과 불교」, 『사회변동과 한국의 종교』, 한국정신문화연구원, 1987, pp.148-160.

19) 송현주, 「근대한국불교 개혁운동에서 의례의 문제」 - 한용운·이능화·백용성·권상노를 중심으로, 『종교와 문화』 제6호, 서울대 종교문제 연구소, 2000.

의 폐지 및 간소화같은 파격적인 주장까지 수용하지는 못하였다. 그러나 이 책의 簡禮편 및 歌曲편 등에 보이는 새로운 의례의 조직은 불교의 생활화 및 대중화의 의도와 노력이 일정하게 반영된 것이라 할만하다.

이와같이 근대불교에서부터 제기되고 논의 되어온 불교의례 개혁문제가 1980년대를 거쳐 현재까지도 계속되고 있음은 그것이 어느 한 시대에 완결될 수 있는 문제가 아님을 말해준다. 근대불교가 당시 조선시대 불교의례에 문제성을 느끼고 그것을 정비·개선하고자 했던 것처럼, 현재는 다시 오늘의 변화에 부응할 수 있는 새로운 의례제도 마련의 필요성을 안고 있다. 더구나 당시의 기준으로서도 완결상태라고 말할 수 없는 근대불교의 의례를 그대로 이어 받은 오늘의 불교에 있어서 이 문제는 더욱 큰 부담이 아닐 수 없다. 근대불교가 처했던 상황과는 비교할 수 없을 만큼 또 다른 차원에서 큰 폭으로 빠르게 변화하고 있는 현대의 사회구조와 의식을 감안한다면 더욱 그러하다. 이 같은 사정 속에서 의례문제의 해결노력이 불가피한 일이라고 볼 때 한국불교 의례의 현실 점점은 바로 그런 노력의 첫걸음이 될 수 있을 것이다.

앞으로 점검해 보고자 하는 한국불교 의례 현실의 범위는 광범하고 실로 다양한 측면들이 포함된다. 따라서 효과적인 작업을 위해 여기서는 조계종의 현행의례를 중심으로 ①의례종류의 복잡성 ②의례의 교리·사상적배경 ③의례에서의 공감대 ④법회등 의례의 형식 ⑤재가대중을 위한 생활의례 등의 현실상황에 한하여 그 특징과 함께 문제점을 찾아보고자 한다.

1. 의례종류의 번다함과 복잡성

불교의례의 분류는 의례가 행해지는 시기에 따른 분류와 의례의 교리적 내적 의미를 중심으로 하는 분류가 있다. 이 같은 방법에 따른 때 ①정기·부정기의례 ②自行(對自의례)·化他(對他的례)로 구분할 수 있다. 그밖에 상용(일상신앙의례·불교세시의례)·비상용(통과의례·사자의례·소재의례·특별의례·기타불교의례)으로 구분하는 등²⁰⁾ 논자의 방법에 따라 또 다른 분류도 가능하다. 분류의 방법이 무엇이든 요컨대 그 각 항에 포함되는 의례의 종류가 너무 많다는 사실이다. 『석문의범』의 제1장 예경편을 예로 든다면 ①大雄殿으로부터 시작하여~⑤現王壇에 이르기까지 15편이 있고, 그중에 대웅전의 예경문으로서는 香水海禮 五分香禮 등 7종이 있다. 이처럼 여러 종류의 예경문 외에 대웅전의 의식에 있어서는 상단(불·보살)·중단(신중)·하단(위패를 봉안한 靈壇)의 의례가 봉행된다. 이 같은 의례 종류의 번다함과 복잡성은 불공·시식·천도재 등 모든 분야가 다 마찬가지의 실정이다. 이런 현실의 문제점으로서 예경의례에 한한 서종범의 지적을 인용하면,

①제불·제보살 신앙은 主佛신앙이 확실치 않게 된다. ②영단을 포함하여 各壇의식(預修齋의례)의 九壇分位를 봉행함은 번잡하고 산만한 감을 준다. ③이 같은 의식체계는 종교적인 신성성과 대중의 응집력을 약화시킨다.²¹⁾

고 보고 있다. 한용운의 잡다한 의례의 폐지 및 의례간소화론을 다시 한번 되돌아보게 하는 현실인 것이다.

20) 송현주, 「현대한국불교 예불의 성격에 관한 연구」, 서울대 박사학위논문, 1999, PP.25~30 참조

21) 서종범, 「현행 불교의식의 문제점」, 『새로운 정신문화의 창조와 불교』, 1994, P.134.

2. 의례의 교리·사상적 배경의 모호성

불교의례의 실행이 종교적 신념의 표출이며 구체적인 신앙 행위인 이상 그것이 불교교리·사상에 근거해야함은 물론이다. 여기서 교리·사상이란 좁혀 말하면 宗旨의 문제이다. 조계종의 경우 분명히 선종을 표방하고 있지만 현행의례에 있어서는 그 특성이 모호한 경우가 많다. 특히 49재·제사·천도재 등 주로 영가 천도의례에서 그런 경향을 볼 수 있는데 이 부분에 대한 역시 서종범의 지적이다.

의식문의 내용이 敎文과 禪文이 동시에 있어서 교종의식도 아니고 선종의식도 아닌 것 같은 감회를 준다. 예를 들면 趙州茶·禪悅味·香積饌·阿難饌이 열거되며 處處安樂國과 佛祖回光處는 日落西山月出東이라하여 현실정도를 말하다가 願往生 願往生 願生極樂見彌陀의 奉途偈를 가영한다. …의식작법에 있어서 왕생극락을 기원하는 시식의례에 금강경을 독송하는 의미가 분명치 않다.²²⁾

敎文과 禪文이 동시에 설해지고 있는 현실은 어김없이 한국 불교 역사과정의 반영이다. 조선시대의 종파의 폐합과 선교양종으로의 축소, 그리고 無宗의 산간 총림불교로 유지되는 동안 이 같은 의례가 형성되었고 그것이 그대로 근대를 거쳐 오늘의 불교에 이른 것이다. 따라서 이 같은 문제를 수정할 것인지 아니면 회통불교적 관점에서 오히려 긍정적으로 수용할 것인지에 대해서는 종단적인 진지한 논의가 필요하리란 생각이다.

22) 위의 논문, p.157 참조.

3. 의식에서 공감대 형성 미흡

위에서 언급했던 의례의 분류에서 자기의 신앙심 계발과 심화를 목표로 하는 對自의신앙의례의 경우는 별도의 문제이지만, 승려가 재가신자를 위해 행하는 對他의례에 관한 사항이다. 즉 불공·재 등 각종 의례에 참여하는 신자가 그 내용이나 분위기에 거의 공감하지 못한다는 점이다. 이는 우선 의식문 자체가 내용을 전혀 이해할 수 없는 한문 문장으로 이루어져 있는 데다 다라니·진언 등까지 포함되어 있기 때문이다. 또 의식의 진행 형태는 전적으로 승려가 중심에 된다. 따라서 수동적일 수밖에 없는 신자로서는 그 엄숙성 또는 경건성에 동참할 뿐, 의미 이해와 신앙심의 격려 및 증장에는 전혀 참여하지 못하고 있는 것이다. 승려가 중심이 되는 전통의례에서와 마찬가지로 비교적 참여자로서 신자의 입장이 배려되어 있는 법회 등 현대적 의례와 불교행사들에서도 역시 공감대는 제대로 이루어지지 않고 있다. 이 경우의 문제는 의례나 행사에 세속적인 면이 뒤섞여 있어 종교적 감동이 반감한다는 점이다. 마치 세속의 기념식처럼 진행되는 불교행사나, 순서에 국민의례가 삽입되기도 하는 불교의례 등이 그러하다. 무미건조하게 진행되는 의례에서 성스러움이나 종교적 의미는 전달되지 않으며, 그런 의례라면 그것을 이미 불교의례로서의 기능은 상실한 것이 된다.

4. 법회 등 의례형식의 불일치

이 문제는 전통의례에서 보다 대부분의 법회·법요·행사에

서 특히 심한 경향을 보이고 있다. 부처님오신날 법요식·성도절 법요식 같은 중요 법요는 물론 그밖에 수계식·결제·해제법요식·봉불식 등 여러 행사들이 사찰마다 다르다. 일반 신도단체에서는 그것이 더욱 심하여, 한 보고는 60개 단체를 대상으로 조사한 법회식순을 비교한 결과 단체마다 달라 전혀 일치하지 않음을 밝히고 있을 정도이다.²³⁾ 한 종단 안에서 이처럼 저마다 다르게 행해지고 있는 의례의 형식은 우선 집단의 동질성에 대한 인식에 저해를 주고 구심력을 분산시킬 수 있다. 이는 결국 동일한 신념과 행위를 통한 구성원간의 결합 또는 집단의 상징적 통일 및 공동체 의식의 활성화 같은 종교의례의 기능이 제대로 발휘되지 못하고 있음을 확인시켜 주고 있는 것이다.

5. 재가 대중을 위한 생활의례의 취약

현행 의례집에 재가 대중을 위한 생활의례가 없지는 않다. 『석문의범』과 『통일법요집』이 다같이 실고 있는 화혼(결혼)의식은 그 대표적인 예이며, 그밖에 후자에는 이사의식 등 몇 가지 의례가 일상생활의례로서 그 순서만 간략히 제시되어 있다. 불교의례의 전통에 재가자를 위한 생활의례가 거의 없었기 때문에 그 취약성을 그대로 보여주고 있는 것이지만, 이는 모두 의례가 승려 중심으로 구성되어 있다는 점과도 깊게 연관된다. 다시 말하면 재가자는 언제나 의례의 수요자로서 그 공급자인 승려에 의해서만 생활의례를 실행할 수 있었던 것이다. 재가자가 자신의 생일에 사찰에 가서 생일불공을 올

23) 정병조, 앞의 논문, P.157 참조

리거나, 가족의 제사 역시 승려의 집례에 의해서 실행하고 있는 것 등이 그런 예이다.

이상에서 한국불교 의례의 현실을 몇 가지로 나누어 점검해 보았지만 이 외에도 점검을 필요로 하는 상황은 적지 않게 남아있다. 음력으로 지켜지고 있는 각종 齋日문제, 법회등에 각기 다른 불교성전과 법요집을 사용하는 문제, 전통의식과 현대의식의 혼재가 가져오는 의례의 부정합성 등 세분하면 훨씬 더 많은 문제점들이 있을 수 있다. 그러나 이 같은 현실상황들 중에서도 이 글은 특히 재가자의 의례현실에 주목하고자 한다. 생활의례의 정립과 그 정착의 문제가 바로 이로부터 제기되고 있기 때문이다.

V. 생활의례의 정립과 과제

앞장에서 대강 살펴 본 것만으로도 한국불교 의례의 현실은 개선과 해결을 기다리는 수많은 문제들이 있음을 확인할 수 있었다. 그러나 의례 전반에 걸친 이 같은 문제들은 이 글의 관심이나 역량에서 벗어나는 것들이다. 따라서 다만 불교의 생활화·대중화 노력의 일환으로서, 재가불자의 신앙과 종교생활을 격려하고 도울 수 있을 것으로 생각하는 생활의례의 정립에 관심을 기울여 보고자 하는 것이다.

생활인으로서의 재가불자들의 신행은 출가승려에 비해 그 여건이 현저하게 열악한 것은 더 말할 나위가 없다. 그럼에도 불구하고 그들이 어떤 형태로든 신행을 지속해가야 함은 당위적인 요청이다. 따라서 참선·간경·염불 등 방법으로 거의

출가자에 버금갈 만큼의 신행을 유지하며 일상생활을 영위하는 재가자도 없지는 않다. 그러나 재가자들 대부분의 경우에는 이에 해당하지 않는다. 한 달에, 아니면 일년에 몇 차례 사찰에 가거나 법회·행사 등에 참여하는 정도로 불자임을 스스로 확인하는 재가자들이 훨씬 많은 것이 현실이다. 그런 만큼 법회 및 행사를 통해 동참하는 의례가 이들에게는 신행의 전부인 경우도 허다하다. 말하자면 사찰에서의 의례행위가 불교신자로서의 입장과 자격을 확인시켜주고 있는 셈이다. 그러나 문제는 일상으로 돌아왔을 때이다. 그들은 불자이면서도 불자로서의 적절한 신행방법을 갖지 못하고 있다. 그만큼 재가자들의 일상에서 불교가 생활화되지 못하고 있는 것이다.

불교의 생활화란 다름이 아니다. 일상생활 속에서 붓다를 본받고 그 가르침대로 사는 일이며, 불교적 가치관을 자신의 가치관으로 받아들여 그것을 실천하는 삶을 말함일 것이다. 이 같은 불교의 생활화 또는 불자로서의 삶을 위해 가장 우선적으로 필요한 것이 불교적 규범의 생활화라고 말할 수 있다. 곧 불교생활의례의 실천인 것이다. 그러나 앞서 확인했듯이, 현행 불교의례의 현실은 재가자들을 불교적으로 이끌어주고 신행을 심화·증장시켜 주는 생활의례가 거의 마련되어 있지 않다. 재가자들은 일상생활 속에서 어떤 형태로든 의례의 행위를 하지 않을 수 없고 일생을 통해 수없이 반복하고 있다. 자신을 위해서 행하는 의례도 있고 가족이나 친지 조상을 위해 행해야 하는 의례도 있다. 대체로 이럴 경우에 불교신자들이 불교적 규범에 따라 행할 수 있는 의례란 거의 아무것도 없다고 말해야 할 정도인 것이다.

출산 아기를 위해서는 무엇을 해야 하는가, 매년 돌아오는 자신의 생일은, 또 회갑은 어떻게 해야 하며 설이나 추석 같은

명절 때 조상께 올리는 차례를 불교식 예법으로 하고자 할 경우 어떻게 해야 하는가. 역시 불교에서는 규정해 놓은 것이 없다. 상례나 제례에 관한 의식 절차도 없는 것이나 마찬가지이다. 전통불교의례에 시다림이나 시식절차가 있지만 이는 재가자를 위한 생활의례와는 거리가 멀다. 승려의 집전을 전제로 구성된 의례이기 때문이다. 또 재가불자의 일생에서는 매우 중요한 의미를 갖는 결혼식의 경우, 화혼의식이 정해져 있기는 하다. 그러나 七莖花 헌화와 주례법사의 고유문 낭독 정도가 들어 있기는 하지만 불교식 예법으로서는 결코 충분하지가 못하다.

이처럼 재가자를 위한 불교의 생활의례가 거의 정립되어 있지 않고 미흡한 상태로 방치되어 온 것은 불교교단이 포교보다는 출가수행 중심으로 운영되어온 것과 관계가 깊다. 출가자는 세속적 삶에 큰 가치를 부여하지 않기 때문에 재가자들의 결혼이나 환갑과 같은 통과의례에 별로 관심을 기울이지 않은 것이다. 그러나 교화방편으로 權道가 없다면 종교는 세속과 완전히 차단될 수밖에 없다. 생활의례를 외면하고는 종교가 대중 속에 뿌리를 내릴 수 없다는 뜻이다.

새삼 강조할 필요가 없지만, 생활의례의 계발과 정립은 소홀히 생각할 문제가 아니다. 불교교리 및 사상에 근거한 생활의례가 정립되었을 때 재가불자들은 그것을 실천함으로써 불교적 가치관으로 살아가게 되고 여기서 생활불교가 구현될 수 있기 때문이다. 그 동안 한국불교는 재가불자를 위한 가정에서의 신행 및 불교교육 프로그램을 전혀 제공해주지 못해 왔거니와, 불교생활의례의 정립만으로도 그 결핍은 상당부분 보완할 수 있다고 본다. 불교생활의례의 실천은 불자 가정 안에서 훌륭한 신행의 한 수단인 동시에 가족 구성원들 특히 어린

자녀들에게는 살아있는 불교교육이 될 수 있다. 가정에서의 종교교육이 얼마나 중요한가를 잘 말해주는 사례로서는 유대인들의 의례생활을 들 수 있다.

오랜 세월동안 박해와 수난을 겪으며 유랑을 거듭해온 그들이 끝내 유대인으로서의 정신전통과 정체성을 잃지 않고 지켜낼 수 있었던 것은 가정 안에서 이어온 그들의 경전공부와 의례생활 때문이었던 것이다. 불교생활의례 또한 그런 의미에서도 그 가치와 중요성을 새삼 인식할 필요가 있는 것이다.²⁴⁾

이 같은 전제 아래, 불교생활의례 계발을 위한 작업의 전 단계로서 이제 그것의 범위에 관해 생각해보고자 한다. 어떤 일을 어디까지 생활의례로서 규범화 할 것인가의 문제이다. 참고로, 먼저 조계종 간행 『통일법요집』에서 재가불자를 위한 생활의례에 해당하는 의례의 종류를 뽑아보면 다음과 같다.

일상생활의례 - 이사의식 · 개업의식 · 기공의식 · 준공의식 ·
안택고사

가정기도 - 가정화목기도 · 합격기도 · 참회기도 · 가정법회

평생기도 - 생일의식(출생 · 백일 · 돌) · 결혼의식 · 회갑의식
· 문병기도 · 조문기도 · 영결의식 · 성묘의식 ·
가정제사

화혼의식 정도가 실린 『석문의범』에 비해 『통일법요집』은 생활의례 부분에 상당히 관심을 기울인 흔적이 느껴진다. 그러나 이 가운데 '가정제사'에만 의식문과 설명이 있을 뿐

24) F.테데스코, 「새천년 한국불교의 도전과 비전」, 『불교평론』, 2000 봄, P.259.

나머지는 대체로 삼귀의로 시작하여 사홍서원으로 끝맺는 그 순서만 간략히 나열해 놓고 있는 정도이다.²⁵⁾ 이제 하나의 시안으로서 장차 계발 정립시켜야 할 것으로 생각되는 의례의 범위를 우선 다음과 같이 분류하여 제시해 본다.

- ① 기본 신행의례 - 아침저녁예불 · 일과수행법
- ② 일상생활의례 - 식사례(공양계송) · 가족법회 · 명절차례(설 · 추석) · 새해맞이 · 송년
- ③ 통과례 - 출생(백일 · 돌)례 · 생일례 · 성인례 · 화혼례 · 회갑례 · 상례(임종 · 영결) · 제사례
- ④ 기타 생활의례 - 집들이 · 개업 · 문병 · 조문 · 축하

시안에 불과하므로 이상의 분류에 더욱 검토가 필요할 것으로 생각하며, 그 구체적인 의례구성 및 문안에 대해서는 계속 연구과제로 삼으려 한다.

다만, 앞으로 생활의례의 계발에 있어 유념하고자 하는 몇 가지 방향성만은 다음과 같이 요약해 보일 수 있다.

- ① 전통의례와 새로운 생활의례의 이원화를 시도한다. 승려가 중심이 되는 전통의례는 그것대로 실행하면서 계승하고, 재가자가 직접 의례를 관장하는 생활의례는 또 그것대로 새로운 전통을 세워가자는 뜻이다.
- ② 확고한 교리 · 사상을 근거로 한 생활의례여야 한다. 의례가 방편적인 것이라 하더라도 그것이 불교의 진리체계 및 사상과 유리되어서는 그 의미가 정당화될 수 없다. 따라

25) 생활의례로 볼 수 있는 이들 의례는 분류의 기준이 애매하고, 내용 면에서도 불교적 감동의 요소나 특색이 없어 보인다. 재가불자를 위한 생활의례를 별도로 구성한 것이 아니기 때문일 것이다.

서 생활의례 또한 궁극적으로는 불교의 깨달음 그리고 깨달음의 실천을 위한 것일 때만 의미가 있다. 바로 그런 교리사상 위에서 생활의례를 구성하자는 것이다.

- ③ 의례의 집전자가 재가자라는 사실을 분명히 한다. 의례라면 당연히 승려가 중심이 되어야 한다고 생각하지만 그 교리적 근거는 없다. 어쨌든 그런 풍토에서 재가자의 집전이 과연 어떻게 정당화 될 수 있을까? 의식에 대한 개념설정을 달리하면 그것은 가능해진다. 의식을 수행으로 보는 것이다.²⁶⁾ 생활의례는 사회에서 가정에서 살아가는 신자들의 가장 구체적인 수행이다.
- ④ 생활의례는 전통을 기반으로 한 새로운 모델이어야 한다. 전통의례의 분위기를 배제하지 않으며 간소화·한글화 등 새로운 형식에도 경도되지 않는, 양자의 조화로운 모습이다. 유교식 구조에 염불만 첨가한 것이거나 서양식 행사를 본뜬 불교생활의례는 곤란하다.
- ⑤ 의례의 정립에는 계발-실습-보완의 과정이 필수적이며, 이런 과정은 개인이나 몇 사람의 임의적 노력에 기대할 일이 아니다. 종단차원의 연구와 합의 그리고 공적인 승인이 필요하다. 그렇게 하는 편이 불교공동체의 상징적 통일 및 공동체의식 활성화에 더 유효하게 작용할 수 있기 때문이다.

VI. 맺는말

26) 백화도량 세미나 자료집 I, 「한글과 불교의식」, 백화량, 1993, P.166.

불교의례란, 불교공동체의 구성원들이 느끼는 종교적 체험이 외적 형태로 드러난 遂行的이고 상징적인 표현행위를 말한다. 불교에서 이같은 의례는 그 역사만큼이나 오랫동안 다양한 형태로 축적되어 왔고, 그것은 오늘에도 여전히 출가·재가자에게 다같이 중요한 의미와 영향력을 지닌다.

불교의례의 기능은 종교일반의 그것에 견주어서 일단 '개인'과 집단의 신앙심 강화와 재확인' '불교적 신념과 행위를 통한 구성원간의 결합' 이라고 말할 수 있다. 이 같은 기능은 현재 불교의례의 현실에서 어느 정도 발휘되고 있다고 해도 좋을 것이다. 반면 '공동체의 상징적 통일 및 공동체 의식의 활성화'의 측면을 기능으로 보았을 때는 상당한 문제성이 느껴지는 것도 사실이다. 한국 불교의례의 현실과 그 문제점을 점검했을 때 그렇게 판단할 수 있다.

이 같은 상황의 한국 불교의례에서 재가불자를 위한 생활의례의 정립은 불교의 생활화·대중화라는 차원에서도 시급히 요청되는 일이다. 이를 전제로 시안삼아 생활불교의례의 범위를 분류해 보았고, 장차 그 구체적인 내용과 의식문의 계발을 위한 몇 가지 방향성을 설정해 보았다. 의례와 같이 중요한 의미를 지니는 문제에 대해 안이하게 그 정비·개선 또는 새로운 모델을 제시하기 보다 좀더 신중을 기해야 겠다는 생각 때문이다. 이 글이 생활불교 의례의 정립을 위한 전 단계적 문제를 논하는데 그친만큼 진지한 연구 노력을 통한 구체적인 생활불교 의례의 모델(시안)제시는 다시 후일을 기약하고자 한다.

長老偈 · 長老尼偈經에 나타난 부모관의 현대적 수용

백경임*

차 례

- I. 연구의 목적 및 필요성
- II. 장노게 · 장노니게의 성격
- III. 현대적 부모관의 이론적 배경
 - 1. 양육태도
 - 2. 부모됨과 자아발달
- IV. 장노게 · 장노니게의 부모관 및 현대적 의미
 - 1. 자녀를 진리의 길로 이끄는 부모
 - 2. 자녀에게서 가르침을 받는 부모
 - 3. 자녀에 대한 애착을 극복한 부모
 - 4. 자아완성에 주력하는 부모
- V. 결론 및 제언

I. 연구의 목적 및 필요성

본 연구의 목적은 초기불전인 『장노계경』과 『장노니계경』에 보이는 부모관에 대한 내용을 살펴 현대의 부모관과 견주어 봄으로써 그 현대적 의미를 부각시켜 불교적 입장에서의 부모교육 프로그램을 위한 이론적 연구의 기초로 삼고자 하는데 있다. 이곳에서 부모관이라 함은 부모를 어떤 존재로 이해하고 있는가에 대한 일관된 관념으로서 이 관념 가운데에는 부모로서 자녀에 대한 가치관·태도 또 부모자신에 대한 가치관의 문제도 포함된다.

본 연구는 다음과 같은 연구의 필요성에서 출발하였다.

급변하는 현대사회에서 다양한 가치관의 혼재와 새로운 가치관의 도전에 의해 야기되는 가족의 문제는 개인이나 가족 차원의 문제를 넘어 사회문제로 대두된다. 이 시점에서 부모와 자녀관계에 대한 가치관의 재정립이나 부모자신의 기본적인 발달과제에 대한 재검토는 시대적 요청이라 하겠다.

이에 본 연구자는 불교적 입장에서의 부모관에 주목해 볼 필요성을 느끼게 되었다. 우리의 당면 문제를 해결하는데 불교의 관점을 적용시켜 해결하려고 하는 것에는 불교의 가치관이 오늘날의 우리에게 더욱 요긴하고 효과적인 가르침을 줄 수 있다고 판단되기 때문이다. 구체적으로 부모와 자녀관계의 문제들은 인간의 욕망과 깊이 관련된 문제가 대부분인데, 불교사상은 인간의 욕망을 순화시키고 다스리는데 필요한 이론과 방법을 많이 가지고 있다. 따라서 우리가 갖고 있는 인식의 틀에 대한 변화 모색에 효과적으로 활용할 수 있다는 것이다. 이 점은 현대심리학에서 인간이 겪고 있는 많은 심리 및 신체적 고통은 인간이 자기 자신과 세계를 바라보는 인식의 틀이 부적절하기 때문에 비롯된

다는 입장에서 인식의 틀의 변화를 통해 인간의 문제를 해결하려는 접근법과 맥을 같이 한다¹⁾.

더불어 본 연구의 필요성으로 들 수 있는 것은 현재 학계에서 적용되고 있는 부모교육 프로그램은 외국의 교육 모델을 변안하여 사용하고 있어 우리 나라 가족 문화의 적용에 한계를 들어내고 있다²⁾. 따라서 한국문화의 심층을 지배해 온 중요한 사상인 불교사상에서 부모관을 고찰하여 부모교육프로그램의 이론적 기초로 삼고자하는 것은 매우 의미 있고 필요한 일이라고 하겠다. 그 동안 불교적 관점의 부모관에 대한 고찰이 일부 이루어져 왔지만³⁾ 부모교육 현장에서 활용하기에는 턱없이 미흡한 실정이다. 또한 불교계 내부에서도 여성불자들의 대다수가 주부 불자임을 감안하여 어머니로서의 역할교육이 한국여성불자들의 역할증대와 위상강화를 위한 과제로 인식되고 있다.⁴⁾ 이와 같은 학계와 교계의 실정은 본 연구의 필요성 내지는 의미를 더욱 부각시킨다고 하겠다.

『장노계』와 『장노니계』를 자료로 취한 이유는 계송을 읊은

- 1) 김정호, "현대교육의 고민과 불교의 역할"에 대한 토론, 한국종교교육학회, 『종교교육학연구』 제1권, 1995, pp.18-19.
- 2) 김정원, 이기숙, 「부모교육 프로그램의 개발 및 실시에 관한 연구」 『아동학회지』 제26권, 3호, 1999, p.183.
유은희, 홍숙자, 「부모교육 프로그램」, 『대한가정학회지』 제36권, 1호, 1998, p.158.
- 3) 백경임, 「불타의 재가아동관」, 『아동학회지』 제2집, 1981, pp.55-66.
박선영, 「불교의 교육사상」, (서울: 동화출판공사, 1981).
이정덕, 「불교의 가정윤리에 관한 연구」, 한양대학교 대학원 박사학위논문, 1992.
황옥자, 「불교에서 본 유아교육의 부모역할 및 부모관에 관한 연구」, 『동국논총』 제31집, 인문사회과학편, 1992, pp.292-324.
『불교아동교육론』, (서울: 불교시대사, 1980).
- 4) 민성호, 「한국여성불자의 위상과 역할」, 『불교평론』 제2권, 제2호, 2000, p.115.

스님들의 상당수가 가정에서 자녀를 키웠던 부모들이라서 자녀들에 대한 언급이 적지 않으며 그들의 부모에 대한 언급도 찾아볼 수 있다. 또한 그 내용이 솔직한 인간적인 고백이 많아 부모와 자녀관계에 대한 사상적 단면을 찾아보기에 적합했다. 더불어 경의 내용이 현대의 부모에게 시사하는 바가 크다고 판단했기 때문이다. 그러나 본 자료는 부모와 자녀관계에 초점을 맞춘 것이 아니므로 사상의 단면을 취할 수밖에 없는 연구의 제한점을 갖고 있다. 더불어 2500여년 전의 사상이 현대의 우리에게 유용하게 수용된다고 하더라도 그 당시의 시대적 배경과 출가자 집단이라는 사회적 배경을 고려한 이해가 필요함은 물론이다.

II. 『장노게·장노니게』의 성격

『장노게』 〈테라가타 Theragāthā〉, 『장노니게』 〈테리가타 Therīgāthā〉는 붓다 입멸 직후에서 아쇼카 왕 대에 이르는 기원전 5-3세기에 성립된 것으로 추측되는 偈頌集이다. 그러나 그 내용은 부처님 생존시 부처님과 대화도 포함되어있어 그 이전까지 연대가 올라간다. 팔리어로 Thera라고 하는 長老의 뜻은 비구 가운데에도 특히 지혜와 덕망이 높고 나이가 지긋한 이를 높여 부르는 존칭이다. 마찬가지로 Theri라고 하는 長老尼라는 말은 비구니 가운데 덕망과 지혜가 뛰어나고 나이도 지긋한 이를 가리키는 존칭이다. 따라서 이 두 경은 부처님이 설한 내용이 아니고 출가 수행하는 비구·비구니들의 계송집이다. 그런데도 경으로 분류된 것은 불경으로서 그 내용과 수준을 인정받았음을 의미한다.

『장노게』는 모두 264명의 장노들이 읊은 총 1,279개의 계송이며, 『장노니게』는 92명의 장노니들이 읊은 총 522개의 계송

으로 구성되어 있다. 그런데 이들이 노래한 계송 중에는 붓다의 말씀 그대로 생생하게 전하고 있는 것도 있고, 또 <Suttanipata>나 <Dhammapada>등의 내용과 비슷한 표현의 계송들도 등장하고 있어 초기 불교인들의 생각이나 일상의 면모들을 살펴볼 수 있는 좋은 자료가 된다. 그 내용은 출가와 수행, 진리에 대한 회구, 구도와 득도의 기쁨 등을 인간미 넘치게 담고 있으며 한결 같이 자기 신앙에 대한 진솔한 고백을 노래하고 있다는 점이 특징이다.⁵⁾

본 연구에서는 박용길 역의 『비구의 고백·비구니의 고백』⁶⁾을 근거 문헌으로 사용하였으며 『한글대장경』 16-2, 본연부 8-2에 실린 『장노게』, 『장노니게』와 영어판인 『Psalms of The Early Buddhist』⁷⁾를 참고하였다.

III. 현대적 부모관의 이론적 배경.

현대의 부모관은 너무나 광범위한 영역으로 나뉘어 있기 때문에 이곳에서는 『장노게』와 『장노니게』에 나오는 부모관과 관련된 내용인 양육태도와 부모됨과 자아발달영역으로 한정하여 현대적 이론을 요약해 보려한다.

5) 하시마 료쇼 외, 박용길 역, 『비구의 고백·비구니의 고백』 (서울: 민족사, 1991).

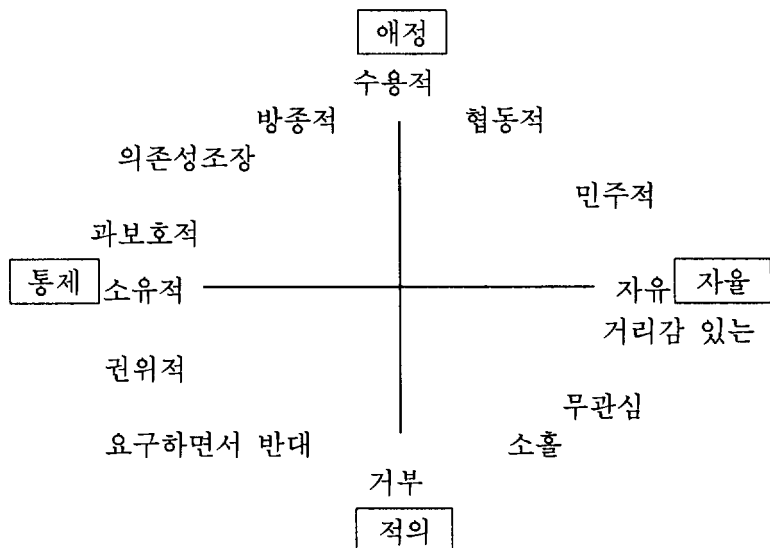
6) 하시마 료쇼 외, 박용길 역, 위의 책.

문헌에서는 비구의 고백, 비구니의 고백으로 되어 있으나 일반적으로 『장노게』, 『장노니게』로 한역되기 때문에 인용 시에는 비구의 고백을 『장노게』로, 비구니의 고백을 『장노니게』로 표기하였다. 또 각 계송마다 고유한 계송번호가 있어 인용 시 쪽수 대신 그 분류번호를 사용하였다.

7) Davids, R. (1980). Psalms of the early buddhists. The Pali Text Society, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

1. 양육태도

1910년대의 Freud학파가 어린이의 수유방법, 대소변 가리기 등 부모의 양육태도에 따라 아동의 성격과 행동이 달라진다고 주장한 이래 부모의 양육태도 연구는 Symonds에 이르러 과학적으로 체계화되었다.⁸⁾ 그 이후 Schaefer는 정상적인 부모를 대상으로 장기적인 연구를 통하여 Symonds의 단점을 보완한 다른 모형을 제시하여 오늘날 많은 학자들이 사용하고 있다. Schaefer는 정상적인 부모의 양육태도를 수용-거부, 자유-소유로 나누었는데 양육태도의 모형과 그에 대한 설명은 아래와 같다.⁹⁾



〈부모의 양육태도 모형〉

Schaefer의 가설적 모형을 실제 척도에 적용할 때에는 양육태

8) Symonds, P.M.(1949), The dynamics of parent-child relationship Bureau of publication, Teachers collage, Columbia University.

9) Schaefer, E. S.(1959), A circumflex model of maternal behavior. Journal of Abnormal and Social Psychology, pp.226~235.

도 모형에서 자율 축을 중심으로 애정 축까지 자유, 민주적, 협동의 양육태도일 경우 긍정적인 태도로 보고 나머지 영역인 적의, 통제를 비롯하여 거리감, 무관심, 소홀, 권위적, 과보호, 의존성 조장, 방종적 태도를 보일 때는 부정적인 양육태도로 본다.

이 가운데 가장 바람직한 양육태도로 평가되는 것은 자유(자율)-수용(애정)의 양육태도이다. 즉 부모가 자녀에게 자유·허용적·민주적·수용적·협동적인 태도를 갖는 것을 의미한다. 이런 태도의 부모는 자녀에게 늘 관심을 갖고 대화를 나누며 복종과 통제를 피하며 부정적인 감정도 표현하게 함으로써 자녀의 정서적 안정을 돕는다. 이런 부모에게서 자란 아동들은 능동적·외향적·독립적·사교적·창의적인 태도로 사회에 적응해 나간다고 본다.

우리나라의 전통적 양육태도는 권위적 양육태도가 지배적이었으나 1980년대 이후의 연구결과로는 전체적으로 볼 때 애정적-통제적 태도가 지배적이다.¹⁰⁾ 애정적-통제적 양육태도란 애정을 주면서도 자녀의 행동에 제약을 많이 하는 태도를 의미한다. 자녀에 대한 이와 같은 통제는 체벌과 같이 신체적인 것에서부터 애정의 보류, 용돈감액, 과보호, 자녀에 대한 소유욕 등 사회·심리적인 것에 이르기까지 다양하다. 이러한 양육태도를 지닌 부모들은 자녀와 지나친 접촉을 함으로써, 자녀의 의존성을 조장하게 되고 과보호적이 된다. 따라서 자녀에 대한 과보호 현상은 우리사회의 문제로 떠오르고 있다.¹¹⁾ 이러한 역기능적 부모양육태

10) 이원영, 「어머니의 자녀교육관 및 양육태도와 유아발달과의 관련성 연구」, 이화여자대학교 대학원 박사학위논문, 1983.

이화용, 「어머니의 양육태도와 유아의 사회성숙도에 관한 연구」, 성신여자대학교 교육 대학원 석사학위논문, 1987.

11) 윤응섭, 「과보호 아동의 가정적 배경과 인성에 관한 연구」, 순천향대학교 지역사회 개발대학원 석사학위 논문, 1991.

도를 극복하기 위해서는 부모교육프로그램에 자녀에 대한 애착과 소유에 대한 인식들의 변화를 모색할 필요가 있음을 알 수 있다.

2. 부모됨과 자아발달

발달심리학에 있어서 몇 개의 선구적인 연구를 제외하고는 1960년대에 이르기까지는 인간의 성장, 발달의 시기는 영유아기에서부터 청년기까지로 보고, 성인기는 이미 발달이 지난 시기로 보았다. 그러나 1970년대 이후 평생발달심리학이 급속하게 발전하게 되고, 1980년 이후 성인발달이란 용어를 사용하여 청년기 이후의 발달에 대한 연구가 활발해졌다.¹²⁾

Jung은 청년기에는 외부세계를 향하여 쏟았던 정열을 내적 자아로 돌리도록 자극 받으며 또 지나간 생의 의미에 대해서도 의문을 갖는다고 하여 억압되었던 자아출현에 따른 대결이 청년기의 주된 발달과업이라 했으며 Levinson도 청년기에는 자아의 중요성을 인식하고 자신의 존재 그 자체에 관심을 갖게된다고 보았다. 또 Gould는 성인기의 발달을 아동기에서 유래하는 잘못된 신념을 하나 하나 버리고 현실적으로 성숙한 성인의식을 획득해 가는 과정이라고 하는 독특한 이론을 제시하였다.¹³⁾

이처럼 청년기는 인생의 재발전기로서 가치관의 재정리, 자아 실현을 위한 자아발달 추구가 부모자신의 매우 중요한 발달과업이 된다. 그러나 이러한 스스로의 발달과업을 원만하게 해결하지 못한 부모는 Erikson¹⁴⁾의 지적대로 자아통합의 만족감을 느끼

송지영, 「한국판 부모-자녀 결합형태점사(Parental Bonding Instrument)」 「신경정 신의학」 제31권, 제5호, 1992, p.979-992.

12) 박아청, 「성인발달연구를 통해 본 평생발달심리학의 경향과 전망」, 「인간발달연구」 제2권 제1호, 1995, p.96.

13) 박아청, 위의 책, p.99에서 재인용.

는 대신 침체감과 절망감을 느끼게 된다. 그만큼 자아발달을 위한 추구는 부모자신 인생의 마무리를 위하여 매우 중요한 과업이 된다.

그렇다면 부모 자신을 위한 자아발달 추구는 자녀관계와 무관한 것일까? 부모자신의 자아 성숙을 위한 진리추구행동을 부모역할이라고 할 수는 없지만 자녀에 대한 부모역할에 미치는 영향은 적지 않다. 부모가 자신의 인생을 건강한 방법으로 재구성하고 있다는 것을 관찰하게 되면 자녀의 성장과정에 의미 있는 영향을 미친다는 지적¹⁵⁾은 부모 스스로를 위한 진리추구 행동이 자녀에게 미치는 긍정적 영향을 나타내는 것이다. 이처럼 부모의 자아 발달추구 행위자체의 긍정적 영향도 있지만, 부모의 자아 성숙 수준은 부모역할에도 직접적으로 영향을 준다. 자아 성숙에 문제가 있는 부모가 갖기 쉬운 자녀와의 미분화된 정서, 보상심리 등은 자녀에게 많은 스트레스를 준다. 당연히 자녀 개인에게 장애를 초래케 함은 물론 심각한 사회문제를 야기 시킨다. 조혜정은 자녀가 원하는 것을 알아서 그 길을 가도록 적극 밀어 주어도 잘하기 어려운 현대적 상황에서 부모에 대한 부담을 갖는 자녀들은 자신이 원하는 사회를 만들고자 하는 적극적인 움직임, 곧 사회 운동을 못하도록 묶어 놓은 결과를 낳고 있다고 사회발전의 저해요인으로 자녀에게 부담이 되는 부모를 꼽고 있다.¹⁶⁾

이러한 의미에서 보자면 부모자신을 위해서나 자녀를 위하여 또 사회를 위하여 자아발달을 위한 노력은 소홀히 할 수 없는 과

14) Erikson, E. H., 윤진·김인경 옮김, *아동기와 사회 (인간발달 8단계 이론)*, (서울: 중앙적성출판사), 1990, pp.312-314.

15) 이재연, 김경희, *부모교육*, (서울: 양서원, 1997), p.116.

16) 조혜정, 『탈 식민지 시대 지식인의 글읽기와 삶 읽기 3』, (서울: 또 하나의 문화, 1998.) pp.172-173.

제이다. 이처럼 중년기 이후의 부모를 위해서는 물론이고 그 이전의 부모를 위해서도 부모교육프로그램에는 부모자신의 자아 성숙을 유도할 수 있는 진리추구의 내용이 필요함을 알 수 있다.

IV. 『장노게·장노니게』의 부모관 및 현대적 의미

『장노게』와 『장노니게』를 읊은 장노와 장노니는 각각 264명과 92명이고 그들이 읊은 계송의 수는 각각 1,279개와 522개이다. 이처럼 장노니의 수가 장노에 비해 약 3분의 1로 훨씬 적으며 계송의 수도 장노니의 것이 훨씬 적다. 그런데도 자녀에 대한 언급은 장노니의 것이 훨씬 많다. 오히려 장노의 경우는 자녀에 대한 언급보다 자신의 어머니에 대한 언급이 부모자녀관계의 내용을 엿볼 수 있는 자료가 된다. 이 점은 오늘날에도 그렇지만 자녀에 대한 애정과 관심은 어머니가 아버지보다 훨씬 많음을 드러내는 것이리라. 계송에 나타난 부모와 자녀에 대한 내용을 몇 가지로 분류해 그 의미를 살펴보면 아래와 같다.

1. 자녀를 진리의 길로 이끄는 부모

동서고금을 막론하고 부모는 자녀가 훌륭한 존재가 되기를 바라고 또 그렇게 되도록 교육한다. 그러나 자녀에게 기대하는 훌륭한 존재에 대한 개념은 시대에 따라 또 부모의 가치관에 따라 차이가 있을 것이다. 부처님 당시와 그 이후 초기 불교시대의 인도 불교도 부모들은 자녀를 진리의 길로 이끌어 붓다의 가르침을 받게 하는 것을 최고의 가치로 알았음을 알

수 있다.

그 내용을 경전에서 인용하면 다음과 같다.

비구니로 출가하여 나중에 아들도 출가 수행을 잘하도록 이끈 밧다 비구의 어머니의 계송에서 그 어머니는 “밧다여, 너는 어떤 일이 있어도 세간에 대해 집착을 가져서는 안 된다. 사랑스러운 아들이야, 거둬 태어나는 고통을 받는 사람은 되지 말거라. …… 밧다여, 진실에 대한 직관력을 얻기 위해, 괴로움을 소멸시키기 위해, 현인들이 밧아 온 길을 너도 소중히 하거라.”¹⁷⁾하고 가르친다. 또 출가한 뒤에도 어머니의 격려로 깨달음을 얻은 캣사과 비구의 계송에서도 “사랑하는 아들이야, 탁발하기 쉽고 즐거우며 위험하지 않은 곳으로 가거라. 슬픔을 자초하지 말거라.”¹⁸⁾하고 자상하게 가르치는 어머니의 모습을 볼 수 있다. 또한 부자가 함께 출가 수행한 경우로서 아버지인 바라드바자 비구는 “내 아들이 오염(번뇌)에서 벗어난 것을 알고 나는 기쁘고 흐뭇했다.”¹⁹⁾라고 노래한다. 그런가 하면 밧다 비구의 계송에는 부모가 기도를 하여 얻은 외아들로서 몹시 사랑하지만 자식의 진정한 장래를 위해 7세에 붓다의 가르침을 직접 받게 이끈 부모의 경우를 볼 수 있다.²⁰⁾ 부모의 필요에 의한 자식이 아니고 진정으로 자식의 행복을 위하는 부모의 모습인데, 그 결과 특이하게도 일곱 살의 어린 나이에 아라한과에 오른 희귀한 사례를 보여준다. 이러한 사례들은 부모가 자녀를 붓다의 가르침의 길로 이끌고 있는 모습이다.

그러한 부모의 자녀들은 어린 나이에 성자의 경지를 체득하거나 최상의 깨달음을 얻고 기뻐하는 모습을 보여준다. 구체적으로

17) 「장노니계」, 204 - 206.

18) 「장노계」, 82.

19) 「장노계」, 178.

20) 「장노계」, 473 - 479.

경의 내용을 보면 『장노니계』에서 아들 밧다 비구의 응답으로 "(나를) 낳아 주신 어머니여, 당신은 확신을 가지고 이 도리를 제게 일러 주셨습니다.……아아, 저의 어머니는 자비로우신 까닭으로 저에게 훌륭한 채찍을 주셨습니다. 그것은 최고의 목적을 포함하는 시귀(詩句)입니다. ……그래서 저는 힘껏 정진하고 밤낮으로 애써, 어머니의 격려대로 최상의 寂靜을 이루었습니다."²¹⁾

라고 노래한다. 또 『장노계』에서 밧다 비구는 "어머니가 나를 회초리로 가르치신 것은 참으로 다행이었다. 어머니의 말씀 듣고 꾸준히 실천하여 노력한 결과 나는 최상의 깨달음을 얻었다."²²⁾라고 진리의 길로 이끌어준 어머니께 감사하는 모습을 보여준다. 그런가하면 부처님의 친 아들인 라홀라 비구는 계송에서 "사람들은 나를 '행복한 라홀라'라고 부른다. 나는 두 가지 행운을 누리고 있다. 하나는 내가 붓다의 제자라는 점이고, 다른 하나는 일체의 도리를 꿰뚫어 보는 눈을 가지고 있다는 점이다."²³⁾라고 말한다. 붓다의 아들이기보다는 제자로서 진리추구의 삶에 가치를 두고 있는 것이 명확하다. 위의 사례들은 진리의 길로 이끄는 부모에게 대단히 만족하는 자녀의 모습이다.

이러한 경전의 사례들이 오늘날의 부모에게 주는 의미는 무엇일까? 오늘날의 부모는 자녀를 부모자신보다 더 나은 존재로 키우도록 기대되고 있다.²⁴⁾ 말하자면 자녀를 잘 가르쳐야하는 부모의 역할은 더욱 강력한 부모의 의무가 된다. 그런데 잘 가르친다는 교육목표는 부모의 가치관에 따라 다르다. 오늘날의 부모들이 일반적으로 세속적인 출세지향적 가치관에 의한 가르침에 주

21) 『장노니계』, 207.

22) 『장노계』, 335.

23) 『장노계』, 295.

24) 이재연, 김경희, 앞의 책, p.28.

력한다면, 이 경의 비구, 비구니들은 붓다의 가르침을 따르는 삶 즉 진리추구의 삶을 살도록 이끄는 것이 차이점이 될 것이다. 자녀에게 출세간적인 불도의 삶을 살도록 가르치는 것은 일견 세속에 터하고 있는 일반 부모에게는 무용한 일인 것처럼 보인다. 그렇지만 출세지향적 교육 목표를 갖는 현대 부모들의 가치관에서 유발되는 지식위주의 경쟁적 교육풍토의 문제가 심각함은 주지의 사실이다. 진정으로 자녀를 위한 인간교육으로의 회귀가 요구되는 시점이다. 한국 부모의 교육열은 높지만 성적 위주의 경쟁적 교육을 조장한다. 인간교육으로의 회귀를 위해 자녀에 대한 교육가치관이 바뀌어야 할 것이다. 도구가 아닌 인간으로서의 삶을 위해 붓다의 가르침은 현대의 가정교육의 장에서도 새로운 의미를 가질 수 있다. “불교에 있어 수행적 성격을 지닌 탐구나 지식이 지닌 실천적 내지 지혜로서의 성격이야말로 현대의 교육 문제를 풀어 가는 새로운 시야 또는 지평이 될 수 있을 것”²⁵⁾이라는 지적의 구체적인 내용이 될 수 있을 것이다. 불교의 수행적 교육의 내용이나 방법을 현대의 일반 가정에 맞추는 문제는 논의 대상에서 제외하기로 한다. 단지 본 경전에서의 가르침이 세속적 출세지향의 근시안적 경쟁적 교육에서 인간됨에 초점을 맞추도록 하는 그래서 현대의 우리에게 큰 가능성으로서 의미 부여를 한다는 점을 지적하고자 한다.

2. 자녀에게서 가르침을 받는 부모

『장노계』, 『장노니계』 경에서 보이는 부모와 자녀관계는 부모가 일방적으로 자녀에 가르침을 주기만 하는 관계가 아니고 부

25) 박선영, 「현대교육의 고민과 불교의 역할」, 『종교교육학연구』 제1권, 1995, p.14.

모가 자녀에게서 가르침을 받기도 하는 양방적인 상호 교육관계임을 나타낸다. 이 점은 나이든 성인자녀와의 관계도 포함되기 때문에 나타나기도 하지만, 기본적으로 부모와 자녀와의 관계가 인간으로서 대등한 인격적인 관계로 파악하고 있기 때문인 것으로 생각된다.

계송의 구체적인 내용을 들면 다음과 같다.

비구니가 된 딸의 가르침에 의해 비구로 출가수행 하게 된 아버지 브라만과 딸 로히니 비구니와의 대화의 계송²⁶⁾에서는 딸이 아버지를 불법으로 이끄는 구체적인 과정이 잘 묘사되어 있다. 아버지 브라만이 딸에게 “사랑스런 딸아, 너는 ‘수행자여’라고 내게 말하며 잠이 든다. 또 ‘수행자여’라고 말하며 잠을 깬다. 너는 수행자들만을 극구 칭찬한다. 진정 너는 수행하는 여승이 되리라. ……로히니야, 지금 (너는) 너 자신을 찾아가는 길이기도 하지만, 어찌서 수행자들을 그리 좋아하느냐?” 하자 딸 로히니 비구니가 여러 계송에 걸쳐 수행자의 덕을 설명한다. 이에 아버지인 브라만은 “사랑스런 딸 로히니야, 아 아, 너는 우리를 위하여 이 집안에 태어났구나.”하고 감화되는 모습을 보인다. 딸 로히니 비구니가 “혹시 아버지께서 괴로움을 두려워한다면, 또한 괴로움을 싫어한다면 붓다의 가르침과 그 훌륭한 수행자들의 모임에 귀의하십시오. 그러면 아버지께 이익이 있을 것입니다.”하면서 수행을 권유한다. 딸의 권유에 따라 출가하여 정진 후 “나는 세 가지 명지를 얻었으며, 진정한 육계자이며, 지식이 풍부한 베다 학자이다.”라고 아버지는 자아 완성을 노래하게 된다.

또 다른 사례는 『장노니계』 가운데 가장 긴 계송인 수메다 비구니의 시구에서 찾아 볼 수 있다. 콘차 왕과 제1 왕비의 딸이었던 수메다는 출가 수행을 원하나, 이웃 왕과 결혼하여 왕비가

26) 『장노니계』, 271-290.

되기를 간곡히 권하는 부모 때문에 뜻을 이루지 못한다. 그는 괴로워하는 부모와 약혼자를 불법으로 설득한다. “다른 사람이 나를 위해 무엇을 해줄 수 있을까요? 늙음과 죽음이 쫓아오고 있을 때 그것을 떨리기 위해 노력하지 않으면 안됩니다.”하는 등 윤회법과 욕망의 무상함 등으로 제도한다. 먼저 약혼자인 왕 아ника랏타가 그의 가르침에 감화되어 그녀의 아버지에게 간청하여 출가허락을 돕는다. 출가수행후 궁극의 평안을 얻는 과정을 포함하여 그의 인생이 한편의 긴 소설 같은 내용으로 45개의 계송으로 묘사되어 있다.²⁷⁾ 부모가 불법에 귀의했다는 기록은 볼 수 없지만 부모에게 설한 많은 가르침의 내용은 확인 할 수 있다.

또 마가다국 빔비사라왕의 아들이었던 아바야 비구가 그 어머니에게 육신의 덧없음을 살피게 설하고 어머니인 아바야마타 왕비는 출가하여 비구니가 되어 탐욕의 불꽃을 꺾다는 것을 노래한다.²⁸⁾ 또 다른 사례는 시누 비구의 계송에서²⁹⁾ 어머니를 설득하는 모습을 볼 수 있다. 또 창녀였던 암바팔리 비구니의 경우는 계송에 아들의 이야기가 나오는 것은 아니지만 아들인 리구교진여 장로에 의하여 불가에 귀의 수행하게 된 사례를 들 수 있다.³⁰⁾ 그런가하면 실제로 붓다 자신의 양모인 마하파자파티 고타미 비구니의 계송에서는 “나고 죽는 모든 것들의 최상자시여, 英傑이시여, 모든 사람들을 괴로움으로부터 구원해 주신 당신께 예배드립니다.……망집의 끊어짐을 체득했습니다.…… 저 거룩하신 스승님을 뵈게 되었습니다.”³¹⁾라고 아들을 스승님으로 존경

27) 『장노니계』, 448-522.

28) 『장노니계』, 33-34.

29) 『장노계』, 44.

30) 『한글대장경』, 16-2, 본연부 8-2, p.551.

31) 『장노니계』, 157-160.

찬탄한다. 물론 특수한 부모와 자녀관계라고 볼 수 있지만 제자와 스승으로 자녀에게서 가르침을 받는 부모의 전형이랄 수 있는 모습을 보여준다.

이처럼 경에서는 딸이 부모를 제도하는 과정이 매우 자세하고 길게 묘사된 두 사례와 아들이 어머니를 이끄는 네 사례를 볼 수 있다. 이러한 경전의 내용은 앞에서 언급하였듯이 부모와 성인자녀와의 관계이기 때문에 나타난 사례이기도 하겠지만 기본적으로 불교의 독특한 효 사상의 반영으로 보인다.

초기불전에는 부모에 대한 자녀의 보은에 대한 가르침을 여러 곳에서 살펴 볼 수 있는데 그 내용은 부모에게 물질적인 혜택이나 순종의 미덕을 가르치는 것이 아니고 부모를 진리의 길로 이끄는 정신적인 가르침을 요구한다. 예를 들면 『정법엄처경』에서 “부모를 법 가운데 머무르게 하면 다소 보은을 하는 것이다”³²⁾이라고 한 것이라든지, 『본사경』에서 “만일에 그 부모가 불. 법. 승에 대하여 청정한 믿음이 없거든 그 자녀는 방편으로 나타내고 보이고 권하고 인도하고 찬탄하고 격려하고 경하하고 위로하여 부모들로 하여금 계행을 지키게 하고, ……부모들로 하여금 정법을 듣게 하고, ……부모들로 하여금 보시를 행하게 하고, ……부모들로 하여금 지혜를 닦게 할 것이다. 그 자녀가 이렇게 하여야 진실 되게 부모의 은혜를 갚았다고 하느니라”³³⁾하는 내용을 볼 수 있다. 또 『사분율』에서 자녀를 세 종류로 분류하여 “부모가 믿음, 계행, 보시, 지계가 없는데 그 자녀에게 믿음, 계행, 보시, 지계가 있으면 더 하는 자녀”³⁴⁾로 가장 수승하다고 인정하는 것 등이다. 이것은 보다 적극적으로 부모를 이끌 수 있

32) 『正法念處經』, (『대정장』 17, p.359 中.)

33) 『本事經』, (『대정장』 17, p.682 下.)

34) 『四分律』, (『대정장』 22, k. 58, p.998 上.)

는 자녀를 요구하면서 옳지 못한 부모의 말에 얽매이지 않을 수 있는 가능성을 열어 주는 종교적 차원의 불교의 독특한 효 개념이라고 하겠다.

계승에 보이는 '자녀에게서 가르침을 받는 부모'의 모습은 이러한 불교의 효 사상이 실천된 경우로 볼 수 있다. 이것은 오늘날 요구되는 효의 개념정립에 시사하는 바가 크다. 오늘날 우리 사회의 많은 부모들은 전통적 복종의 효를 기대하면서 자주적이고 민주적인 자녀를 기대하는 모순된 양면을 나타내고 있다. 따라서 "효"의 중요성은 인정하나 그 구체적인 방법에는 변화모색³⁵⁾이 새로운 가족 윤리의 과제로 대두되고 있다. 이 시점에서 불교의 정신적 가르침을 우위에 두는 효 개념에 대한 검토가 요구된다. 이 점은 부모자녀관계가 주종의 관계가 아닌 인간으로서 대등한 인격적인 관계라는 것이 전제가 된다. Schaefer의 부모 양육태도 모형에서 자유-수용의 범위에 드는 민주적이고 협동적인 바람직한 부모자녀관계에서 나타날 수 있는 부모와 자녀의 모습에서 구현될 수 있는 효 사상으로 파악된다. 부모교육 프로그램에서 수용하여 발전시켜야 할 부모자녀관계의 양상이라 하겠다.

3. 자녀에 대한 애착을 극복한 부모

일반적으로 심리학에서 말하는 애착(attachment)이란 어떤 특정 애착대상과 접촉하고 근접하려는 성향을 지속적으로 갖고

35) 유은희, 홍숙자, 「부모교육 프로그램」 (『대한가정학회지』 제36권, 1호, 1998.) p.158.

정옥분 외 7인, 「전통 "효"개념에서 본 부모역할 인식과 자녀양육행동」 (『아동 학회지』 제18권, 1호, 1997.) p.101.

조혜정, 「탈식민지 시대 지식인의 글 읽기와 삶 읽기 3」, (서울: 또 하나의 문화, 1998.) p.173.

있는 정서적 유대를 말한다.³⁶⁾ 영아기의 자녀가 부모나 또는 부모대리자에게 갖는 애착행동은 정상적이고 보편적인 발달양상이나, 부모가 자녀에게 갖는 집착의 성격을 띄는 정서적 유대감으로서의 애착은 극복되어야 할 정서이다. 부모의 자녀에 대한 애착을 계승에서는 어떻게 표현하고 있는지 살펴보고자 한다.

계승에 의하면 인간의 여러 가지 애착 가운데 자녀에 대한 애착이 가장 큰 집착이 될 수 있음은 나타내고 있다. 즉 소중한 것을 등지고 출가하는 것을 묘사할 때 자녀가 우선 순위로 등장하는 것이 그것이다. 사클라 비구니의 계승, 상가 비구니의 계승³⁷⁾, 굿타 비구니의 계승에서 찾아 볼 수 있다. 예를 들면 “굿타여, 그대가 자녀와 그 밖의 소중한 것을 모두 버리고 출가한 이상, 최고의 목표를 구현하라. 마음이 지배하는 대로 가만히 있지 말라.”³⁸⁾ “아들도 딸도 재산이랑 양식도 모두 내던지고 머리를 깎고 출가하여 집 없는 생활로 들어갔다.”³⁹⁾ 등의 내용에서 잘 드러난다. 이러한 내용은 자녀에 대한 애착이 가장 큰 집착으로 출가에 큰 장애가 됨을 나타낸다. 세 사례 모두 『장노니계경』의 내용이다.

또한 자녀의 죽음이라는 엄청난 문제에 부딪혀, 잃은 자녀에 대한 애착으로 괴로워하는 부모들에게 불교의 가르침으로 애착을 극복하게 하는 사례가 여섯 번 나온다.⁴⁰⁾ 이 가운데에는 애착의 괴로움이 출가의 계기가 되는 사례도 볼 수 있다. 그 내용을 구

36) Ainsworth, M.D.S.(1979), Attachment: Retrospect and Prospect, The placement of Attachment in Human Behavior, eds. C.M. Parkes and J.S.Hinde, New York: Basic Books, 1979, p.3.

37) 『장노니계』, 18.

38) 『장노니계』, 163.

39) 『장노니계』, 98.

40) 『장노니계』, 51-56, 127-131, 133-138, 212-223, 312-318, 328.

체적으로 살펴보기 전에 먼저 드러나는 것은 위의 모든 사례가 『장노니계』에서 보이는 것인데, 이 가운데 한 사례만 아버지의 경우이고 나머지는 어머니의 경우인 만큼 자녀에 대한 애착 문제는 아버지에 비해 어머니에게 더 심각한 문제였음을 알 수 있다.

그 구체적인 내용은 바실티 비구니의 다음과 같은 계송에서 찾아 볼 수 있다. “저는 아들의 죽음으로 마음이 흩어지고 갈피를 잡을 수 없어, 맨몸으로 머리를 산발한 채 이곳저곳을 떠돌았습니다. 변화한 거리와 쓰레기장, 시체를 내다버리는 곳과 큰길을 저는 3년 동안 굶주림과 갈증에 시달리며 헤맸습니다.…… 저 고타마는 자비를 베푸시어, 저에게 진리의 가르침을 설해 주셨습니다. 붓다가 설해 주신 진리의 가르침을 듣고, 저는 출가하여 집 없는 생활을 시작하였습니다.”⁴¹⁾

고통에 시달리는 부모들에게 붓다가 설한 가르침의 내용은 코살라국의 왕비였으나 딸의 죽음이 계기가 되어 출가하게되는 옷비리 비구니의 계송⁴²⁾에서, 그리고 파타차라 비구니의 제자인 5백 명의 비구니의 계송⁴³⁾에서 찾아 볼 수 있는데 그 내용은 “여인이여, 그대는 ‘지바야!’라고 외치면서 숲 속에서 울고 있구나. 옷비리여, 그대 자신을 알라. 똑같이 지바라는 이름을 가진 8만4천이나 되는 딸들이 이 화장터에서 사라졌건만, 그 중에 누구를 그대는 서러워하고 있는가?”라고 하면서 輪回轉生하는 인생관으로 생사의 당위를 설명한다. 또 “그 아이가 오고 간 길을 알지도 못하면서, 또한 그 아이가 어디에서 왔는지 알지도 못하면서, ‘내 아들이!’라고 그대는 울부짖는다. 그러나 그 아이가 오고 간 길을 그대가 알게 된다면, 그대는 아이 때문에 슬퍼하지 않으리. 모름

41) 『장노니계』, 133-137.

42) 『장노니계』, 51-56.

43) 『장노니계』, 127-131.

지기 나고 죽는 모든 것은 그러한 운명을 따라야 하는 법이다.” 그러니까 삶과 죽음에 대한 바른 성찰을 하게 되면 애착의 비통함에서 벗어날 수 있다는 것이다. 또 “나는 저 존경하는 분 붓다의 ‘윤회의 근원을 소멸시키는 가르침’을 듣고 그 자리에서 깨달아 아이들에 대한 애통한 심정을 여위었습니다.”⁴⁴⁾라든지 “모든 슬픔은 끊어지고, 사라졌습니다. 슬픔이 비롯하는 근원을 저는 알아냈기 때문입니다.⁴⁵⁾” 또 “저는 여덟 항목의 실천법으로 이루어진 존엄한 도, 不死에 이르는 도를 닦았습니다⁴⁶⁾하는 것에서 무아사상, 팔정도 등 불교의 근본사상과 수행법으로 애착의 고통을 극복케 하였음을 알 수 있다.

붓다의 가르침에 의해 깨우침을 얻은 웃비리는 “아아, 당신은 제 가슴에 박혀 잘 보이지 않던 화살을 뽑아 주셨습니다. 당신은 비탄에 잠겨 있는 저를 위해, 딸의 죽음에 대한 애통함을 제거해 주었습니다. 지금 저는 화살을 뽑아내고 잘못된 집착(妄執)으로부터 벗어나 온전한 평안을 얻었습니다.”라고 노래한다. 또 파타차라 비구니의 제자들은 “아아, 당신은 제 가슴에 박혀 잘 보이지 않던 화살을 뽑아 주셨습니다. 당신은 비탄에 잠겨 있는 나를 위해, 딸의 죽음에 대한 애통함을 제거해 주셨습니다. 지금 저는 화살을 뽑아내고 잘못된 집착(妄執)으로부터 벗어나 온전한 평안에 이르렀습니다.”라고 응답한다.

자식을 잃었을 경우 괴로워하는 것은 동서고금에 있어 다 같다. 그러나 위의 사례들에서 주목하고 싶은 것은 자녀에 대한 애착으로 인한 고통을 극복하는데 불교의 가르침이 아주 유효했다는 사실이다. 경에는 죽은 자식의 경우인 극단적인 예들이 나오

44) 『장노니게』, 318.

45) 『장노니게』, 133-138.

46) 『장노니게』, 265.

지만 기본적으로 불교에서는 부모에게 있어 자녀에 대한 애착은 극복되어야 할 일로 파악하고 있음은 고찰된바 있다.⁴⁷⁾ 이러한 불교의 관점과 애착에 대한 극복방안은 오늘의 우리에게 좋은 가르침으로 제시될 수 있다고 본다.

우리사회는 자녀에 대한 과보호가 심각한 사회문제 가운데 하나이다. 현재 지배적인 양육태도인 애정적-통제적 태도는 자녀와 지나친 접촉을 함으로서 의존성을 조장하고 과보호적이 된다. 과보호 아동은 일반 아동에 비해 자기 중심성이 강하고 협조적이지 못하며 사회성이 약하다는 견해가 지배적이다.⁴⁸⁾ 학교현장에서 심각한 문제로 떠오르는 고립아의 경우도 부모의 양육태도 가운데 유일하게 과보호가 영향을 미치는 변인으로 나타났다.⁴⁹⁾ 또 정신장애에서 부모의 태도 중 가장 문제가 되는 것은 과보호 특히 어머니의 과보호라는 연구 결과도 있다.⁵⁰⁾

위의 계승들에서는 자녀에 대한 애착극복이 출가자들 특히 비구니에게 중요한 과제가 되었고 그 과제는 불교적 가르침으로 유효하였다. 오늘날 자녀를 과보호할 수밖에 없는 부모의 밀착된 애착관계를 극복할 수 있는 좋은 가르침으로 활용될 수 있을 것이다. 그 구체적인 내용은 윤회사상과 무아사상의 가르침이 될 것이다.⁵¹⁾ 윤회사상은 스스로 행한 행위 즉 업에 따라 육도를 윤회한다는 것이다. 그러므로 현생의 나의 자식은 자식으로 고정된 존재가 아니고 수많은 생을 나와 얽혀 부모로, 스승으로, 또

47) 백경임, 1981, 앞의 책, pp.58-60.

48) 윤용섭, 1991, 앞의 책, p.2.

49) 문혁준, 「또래 수용도와 부모 양육태도: 인기아와 고립아를 중심으로」, (「대한가정학회지」 제38권, 7호, 2000.) p.47.

50) Parker & Lipscombe 1981; Parker 1988, 송지영 1992, p.987 에서 재인용.

51) 윤호진, 「무아 윤회문제의 연구」, (서울: 민족사, 1993) 참조.

다른 어떤 형태로 변하는 존재라는 것이다. 따라서 밧시티 비구니의 계송이나 파타차라 비구니의 오백 제자들의 계송에서 알 수 있듯이 윤회사상을 체득하고 나면 죽음으로 헤어지는 것을 고통으로 비통해 하는 것에서 인생의 이치로 받아들이고 수용하게 된다는 것이다. 무아사상은 모든 존재는 조건에 의해서 구성된 개체일 뿐 '너'라고 또 '나'라고 할만한 것이 없이 그 본 바탕에 있어 동일체임을 아는 것이다. 존재의 뿌리가 같음을 체득하면서 '너'와 '나'의 구별이 없어지고 남도 나와 똑같이 사랑하게 되며 나에게 대한 애착, 내 자식에 대한 애착이 사라지고 그러므로 괴로움이 사라지게 되는 것이다. 이처럼 자녀에 대한 애착극복은 사랑의 능력을 끊어버리는 것이 아니라 모든 존재에 대한 더 큰 사랑으로 승화되는 가르침이다.

또 이처럼 무아사상과 윤회사상은 자녀에 대한 애착극복의 근본적인 해결책으로 제시된다. 계송의 실례에서 그 효과가 확인된 이러한 불교의 근본사상은 오늘날의 부모교육프로그램에서도 좋은 이론으로 활용될 수 있을 것이다.

V. 스스로의 자아완성에 주력하는 부모

부모의 자아완성을 위한 노력은 자녀와의 관계에서도 중요한 문제이며 부모자신의 발달과업을 위하여도 중요한 과제이다. 『장노계』나 『장노니계』 경은 求道가 일차적인 삶의 목적인 출가한 승려들의 계송집이므로 당연히 계송의 내용은 자아완성을 위한 구도생활로 집약되어 있다. 그리고 경에 등장하는 대부분의 스님들은 구도 수행 후 자아완성의 기쁨을 노래하고 있다. 다른

문헌에서 보기 힘든 자아완성에 대한 내용이 상당히 많은 분량이기 때문에 요약하여 인용하면 다음과 같다.

두 아들과 남편등 일가족을 잃고 괴로워하다가 붓다의 가르침으로 출가 수행한 키사고타미 비구니의 경우는 “번뇌의 화살을 꺾고 무거운 짐을 내려놓고 할 일을 다 이루었다”⁵²⁾고 자아완성을 노래한다. 또 불교에서의 구도는 윤회에서 벗어나는 것이 목적이기 때문에 도를 다 이루어 윤회에서 벗어나면 지금 생의 육신은 마지막 몸이 된다. 따라서 ‘최후의 육신을 얻었다’는 표현은 자아완성을 했다는 말이 된다. 자아완성을 하여 최후신을 얻었다는 표현은 여러 곳에서 발견되는데,⁵³⁾ 그들은 “거듭나고 죽는 삶은 이제 없으며, 다시는 미혹에 드는 일이 없다.”⁵⁴⁾ “죽음을 물리치고 ……최후신을 성취하였다.”⁵⁵⁾ 등으로 표현한다. 역시 자아가 완성된 상태를 나타내는 ‘세 가지 明知를 얻고 가르침을 실현하였다’는 표현은 비구의 계송에서도⁵⁶⁾ 비구니의 계송에서도⁵⁷⁾ 많이 찾아볼 수 있는데, 세 가지 명지라 함은 구체적으로 宿命通, 天眼通, 漏盡通을 말하므로, 세 가지 명지를 체득하였다고 함은 깨달음에 이르러 수행이 완성된 경지를 나타낸다. “초저녁에 전생의 일을 깨달았습니다. 한밤중에 천안을 얻었습니다. 새벽녘에 무명의 암흑덩이를 산산이 부수었습니다. 저는 세 가지 명지를 얻고 禪定으로부터 깨어났습니다. 당신의 가르침을 실현

52) 『장노니계』, 223.

53) 『장노니계』, 7, 22, 65, 160.

54) 『장노니계』, 22.

55) 『장노니계』, 65.

56) 『장노계』, 24, 55, 66, 107, 108, 220, 274, 286, 296, 302, 314, 319, 349, 410, 465, 562, 639.

57) 『장노니계』, 26, 30, 64, 126, 150, 180, 187, 194, 209, 251, 282, 290, 363, 433.

했습니다.”⁵⁸⁾ 또는 “부지런히 참선에 전념하는 동안 저의 번뇌는 깨끗이 소멸되었습니다. 세 가지 명지를 체득했습니다.⁵⁹⁾ 그밖에도 “보라, 가르침이 진리에 한치도 어긋나지 않는 것을! 세 가지 명지를 체득하고 붓다의 가르침을 실현했다”⁶⁰⁾ 등이 세 가지 명지를 체득한 것으로 자아완성을 노래한 계승들이다.

자아완성을 이루어 윤회를 벗어났다는 의미인 “헛된 삶은 다시 오지 않는다”는 표현 역시 여러 곳에서 볼 수 있는데⁶¹⁾ 그 가운데 사마닷타 비구는 “개개인을 구성하는 다섯 요소(五蘊)를 완전히 이해하고 근절시켰다. 거듭 윤회하는 미혹한 삶은 소멸되었다. 이제 헛된 삶은 다시 오지 않으리”⁶²⁾라고 노래하고 또 다른 스님도 “내 모든 욕망은 소멸되었다. 미혹한 삶은 분쇄되었다. 되풀이되는 삶은 근절되었다. 이제 헛된 삶을 되풀이하는 일은 없으리라.”⁶³⁾ 등으로 자아완성을 구가한다. 또 “온전한 해탈을 이루었다”⁶⁴⁾는 표현으로 자아완성을 노래하기도 한다. 사라방가 비구는 “이제 헛된 삶은 다시 오지 않는다. 나는 일체만상에 대해 온전히 해탈하였다”⁶⁵⁾라고 하고, 파라파리야 비구는 “헛된 삶을 되풀이하는 근원을 소멸시킨 다음 사라 나무 숲 속에서 온전한 열반에 들었다”⁶⁶⁾고 고백한다. 이처럼 본 계승집에는 자아완성을 노래하는 내용이 너무 많아 다 인용할 수 없을 정도이다. 그런가

58) 「장노니계」, 179-180.

59) 「장노니계」, 209.

60) 「장노니계」, 24.

61) 「장노계」, 90, 254, 344, 440.

62) 「장노계」, 90.

63) 「장노계」, 254.

64) 「장노계」, 493, 688, 948.

65) 「장노계」, 493.

66) 「장노계」, 948.

하면 경에는 자아완성의 성취과정에 대한 묘사도 많이 찾아 볼 수 있는데 그 내용은 불도를 향한 수행과정이다. 즉 팔정도 수행에 의하여 또는 사성제의 도리를 철저히 체득하는 과정으로 또는 우리 존재의 오온(五蘊)을 파악하는 것 등 불교의 근본교리 이해와 명상 등에 대한 피나는 수련과정을 볼 수 있다.

계송에 보이는 출가자들의 자아완성을 위한 노력이나 자아성취의 사례들은 오늘날 우리 부모에게 어떤 의미를 가질 수 있을까? 먼저 현실적으로 오늘날 자아완성을 했다고 자신 있게 말할 수 있는 부모가 있겠는가 하는 점은 의문이다. 그러나 경의 이러한 사례들은 부모들의 자아발달에 큰 가능성으로의 의미를 갖게 한다. 자아정체감에 관심을 갖고 인간의 일생을 분석한 Erikson은 신생아기의 신뢰감발달에서부터 순조로운 삶을 살고 마지막에 성취할 수 있는 것이 '자아의 통일'이라고 보았다. 매 단계마다의 발달과업을 잘 이루지 못할 때에는 침체감과 절망감으로 일생을 마감하게 된다고 보았다.⁶⁷⁾ 그러나 경의 사례들은 어떤 상황의 부모라도 희망적으로 접근할 수 있다는 점을 지적할 수 있다. 출가 수행에 성공적인 스님들의 계송이기 때문에 자아완성에 대한 성취가 높다고 볼 수 있으나 출가 전 매우 다양한 신분이었음을 감안하면⁶⁸⁾ 충분히 긍정적으로 생각된다. 또 비구뿐 아니라 비구니의 자아완성의 사례도 상당히 많이 찾아 볼 수 있어 여성성 불에 대한 구체적인 근거가 되어 어머니들에게 더욱 큰 의미를 갖는다. 더구나 120세의 나이에 출가하여 자아완성을 이룬 담마사바 비구의 아버지의 계송⁶⁹⁾은 노년기의 부모들에게 큰 희망을

67) Erikson, E. H. 앞의 책, pp.312-314.

68) 브라만 계급 왕·왕비·공주 등 왕족, 창녀·기생 등 매우 다양한 신분이며, 나이도 7세 출가자부터 120세 출가자까지 다양하다.

69) 『장노계』, 108.

갖게 하는 근거가 된다. 자아완성까지 이르지 못하여도 수행과정은 분명한 인생목표를 갖게 하여 사회적 심리적으로 성숙한 삶을 살게 할 것이다.

이러한 점에서 본격적인 자아 성찰과 자아완성의 길을 보여주는 계승의 구도내용은 구체적으로 부모교육 프로그램의 내용으로 활용하기에 매우 좋은 자료가 된다. 불교의 근본교리는 존재에 대한 문제, 죽음의 문제와 더불어 부모로서의 성숙한 통찰력을 갖는데 큰 도움을 줄 것이다. 구체적인 자료개발은 다음 과제로 미루고 단지 본고에서는 부모세대의 자아발달 및 자기통제력 개발을 위한 부모교육 프로그램의 좋은 자료로 불교사상과 그 수행방법의 활용을 제안하고자 한다.

VI. 결론 및 제언

불교적 입장에서의 부모교육 프로그램 개발의 이론적 연구의 기초로서 『장노계』, 『장노니계』 경에 나타난 부모관을 유추해 볼 수 있는 내용을 살펴 그 현대적 의미를 살펴보았다.

경전에 나타난 부모의 모습 가운데 '자녀를 도의 길로 이끄는 부모의 모습'에서는 부모가 바라는 이상적인 자녀의 모습을 어떻게 설정하고 있는가하는 부모의 자녀양육 가치관을 살펴 볼 수 있었다. '자녀에게서 가르침을 받는 부모'와 '자녀에 대한 애착을 극복한 부모'에서는 부모자녀관계를 통한 양육태도를 엿볼 수 있었다. 그리고 '스스로의 자아완성에 주력하는 부모'에서는 부모 자신의 발달과업을 성취해 가는 모습을 살펴 볼 수 있었다. 이러한 네 가지 부모의 모습으로 나누고 고찰하여 얻은 몇 가지 결론

을 제언과 함께 제시하면 다음과 같다.

첫째, 이상적인 자녀상은 불교의 가르침을 진리로 추구하는 자녀상이다. 이것은 자녀양육의 목표가 자녀 자신의 진리추구라는 점에서 출세지향적 가치관과 대조된다. 이점은 현대의 지식위주의 경쟁적 교육이 갖는 문제점을 극복할 수 있는 실천적 또는 인격적인 지혜의 교육이라는 점에서 의미를 갖는다.

둘째, 부모가 자녀에게 일방적으로 가르침을 주기만 하는 관계가 아니고 부모가 자녀에게 가르침을 받기도 하는 양방적인 상호교육관계임을 알 수 있다. 이점은 부모와 자녀의 관계가 인간으로서 대등한 인격적인 관계로 파악하기 때문인 것으로 생각된다. 민주적 부모자녀관계로 수용하여 발전시켜야 할 내용이다.

셋째, 부모자녀 사이의 대등한 인격적인 관계는 불교의 부모에 대한 보은의 개념과 결부하여 현대적 효의 개념 정립에 시사하는 바가 크다. 순종의 미덕보다는 진정한 보은의 효에 대해 각성케 하는 가르침이다.

넷째, 자녀에 대한 애착은 극복되어야 할 일로 파악하고 그 극복방법으로는 초기 불교사상과 수행법이 유효하였음을 보여준다. 이점은 자녀에 대한 과보호의 문제점 극복에 좋은 자료로 활용될 수 있다고 보았다. 애착극복의 근원적인 해결을 위한 인식의 전환에 유용한 가르침이라 하겠다. 더불어 구체적인 실천 수행법 역시 활용가치가 큰 가르침으로 수용 발전시켜야 할 내용이다.

다섯째, 대부분의 비구, 비구니들이 스스로의 구도생활에 매진하여 자아완성을 이룬다. 이점은 중년기 이후 부모들의 발달과업인 자아추구에 대한 훌륭한 구체적인 자료가 되어 준다. 부모세대의 자아발달 및 자기통제력 개발을 위한 부모교육 프로그램에 초기불교의 가르침이 좋은 자료로 활용될 수 있음을 나타낸다.

여섯째, 자녀에 대한 애착을 극복한 모습이나 자아완성을 위한

구도의 모습 등은 매우 성숙한 인간상을 보여준다. 자녀에 대한 애착극복은 자녀에 대한 사랑을 모든 존재에 대한 사랑으로 승화시키는 성숙한 사회인으로서의 모습을 보여준다. 성숙한 사회인으로서의 부모상은 이상적인 부모상으로 수용하여야 할 가르침이라 하겠다.

본고에서 고찰한 『장노계』, 『장노니계경』은 부모자녀관계를 위한 계송집이 아니다. 기원전 5-3세기에 성립된 것으로 추측되는 덕 높은 비구, 비구니들의 계송집이다. 다양한 신분의 사람들이 출가 수행하면서 진솔하게 표현한 인생 고백담으로서 부모관에 대한 사상적 단면을 엿볼 수 있었다. 이들 내용을 현대적 시각으로 바라 볼 때 의미 있게 수용할 부분이 많았다. 그래서 오늘날의 우리의 당면문제를 해결하는데 더욱 요긴한 가르침으로 활용될 수 있음을 보여 주었다. 2500여년 전의 열악한 사회여건 속에서 보여준 불교 수행자들의 종교적 삶의 모습이 오늘날의 부모에게도 좋은 귀감으로 활용되기 위하여는 오늘날의 부모에게 부응하는 프로그램으로 개발되어야 할 것이다. 그러기 위하여는 보다 많은 관련 경전에 대한 탐구가 이루어져 불교적 입장의 부모자녀관계에 대한 이론정립이 이루어져야 하겠다. 이 이론을 바탕으로 현대의 재가부모에게 적합한 부모교육프로그램으로 개발되어 현장 실습을 거쳐 활용되어야 할 것이다.

21세기, 종교는 무엇인가?

권기종*

차 례

- I. 종교는 과연 있는가
 - II. 종교와 종교인
 - III. 무엇이 삶을 받쳐 줄 것인가
-

21세기 “종교는 무엇인가”라는 물음은 “종교는 무엇인가”라는 정의를 묻는 것은 아니다. 이 질문은 21세기에 있어서 종교는 어떤 위상을 갖고 어떤 역할을 하는가 라는 질문이 될 것이다. 우리는 21세기가 정확히 어떤 사회인가 예측할 수는 없다. 그러나 21세기는 현재 우리들이 살고 있는 20세기에 비해 많은 것들이 달라질 것이라는 예측은 확실한가.

특히 과학기술의 발달에 의한 생활방식의 변화와 도덕적 윤리관 내지는 삶의 가치에 대한 기준에도 상당한 변화가 예상된다.

그렇다면 종교관 내지는 신앙의 태도에도 많은 변화가 있을 것으로 보지 않을 수 없다.

1. 종교는 과연 있는가

종교는 무엇인가라는 그 정의에 대한 설명은 종교마다 다를 수 있기 때문에 모든 종교가 수용할 수 있는 보편적 설명은 기대할 수 없다. 그러나 종교가 어떻게 정의되건 간에 “삶의 궁극적 기반”이 되어야 한다는 것에는 별다른 의의가 없을 것이다. 물론 삶의 기반이라는 것에도 많은 異論이 있을 수 있다. 그러나 한 개인의 삶에만 국한되지 않는 폭넓은 삶, 즉 정치·경제를 포함한 모든 문화가 삶이라고 표현되어야 한다. 이 같은 기반으로서는 물질적 기반 또는 사회적 기반 등이 있을 수 있다. 그러나 여기서 궁극적 기반이라고 한 것은 삶의 기초가 되는 것, 삶의 근거가 되는 것, 삶을 지탱해 주는 것으로 이해해야 한다.

그렇다면 현재의 기성 종교들이 21세기에 있어서 과연 삶의 궁극적 기반을 제공할 수 있을까. 만일 종교가 인간의 삶의 궁극적 기반을 제공하지 못한다면 이것은 이미 종교로서의 역할을 상실한 것이며 더 이상 존재 의미를 찾을 수 없을 것이다.

이러한 점에서 보면 기성 종교들은 이미 감당할 수 없는 위기에 직면하고 있다. 수구의 근대사는 정신적으로 볼 때, 초월의 실종, 초월의 붕괴라고 해도 지나친 표현이 아니다. 따라서 기독교라는 기반이 더 이상 필요치 않게 된 ‘탈기독교’의 현상이다. 기독교라는 종교적 기반이 받쳐주지 못한 서구문명은 무한한 자유를 구가하면서도 정신적 공백을 보충하지 못하고 있는 것이 현

실이다. 신본주의에서 인본주의로, 타율에서 자율로, 신앙에서 이성으로 전환되면서 정치, 경제, 교육, 사상 등 문화전반에 걸쳐 중심을 잃고 통합적 기반을 상실하고 있다.

이제 초월적 신의 자리에는 인간 이성이 자리잡고 있다. 그러나 인간의 이성은 다양한 욕구와 함께 무한한 자유를 추구하지만 삶이 궁극적 기반을 상실한 채 방황하고 있다. 특히 도덕적 가치가 전도되면서 윤리적 질서가 와해되었다.

이제 초월로부터 해방된 이성은 욕망이라는 새로운 벽을 넘지 못하고 표류하고 있다. 소위 민주주의라는 이데올로기에 의한 자유는 인간을 방종과 향락과 무질서로 내몰았기에 섹스, 스포츠, 마약 등이 새로운 우상으로 등장하고 있는 실정이다.

동양사회도 삶의 근거로서의 불교와 유교가 그 역할을 상실한 지 오래다. 불교가 발생되어진 인도에서는 이미 불교가 사라진 지 10여 세기가 지났고, 불교 문화의 중심지역이었던 중국 또한 오늘날 중국인의 삶의 기반으로써 종교는 존재하지 않는다. 오직 유적과 유물이 있을 뿐이며 관광산업의 도구로 전락된 지 오래다. 겨우 극동의 몇 나라와 동남아시아의 몇몇 국가에서 그 명맥을 유지하고 있을 뿐이다.

이처럼 불교가 유지되고 있는 지역에서도 과연 삶의 궁극적 기반으로 위상을 지니고 있는가라는 질문에도 많은 의문을 갖게 된다. 불교는 그 전과과정에 있어서 여러 다른 문화와 접촉할 때 큰 충격을 갖지 않았다는 것이 불교의 장점이며 포용력이기도 하다. 그러나 그 같은 태도가 불교를 변질케 한 요인이 되기도 한다. 티벳의 불교가 그렇고 일본의 불교도 그러하며 한국의 불교도 예외는 아니다. 티벳의 불교는 티벳의 전통종교라고 할 수 있는 본교(Bon教)와 동화되었고 일본의 불교도 일본의 고유정교인 神道와 결합했으며 한국의 불교도 한국의 고유신앙과 습합했고

동남아의 불교 또한 예외는 아니다. 이 같은 결과가 보편적 세계 종교라기보다는 지역적 민족종교의 성격을 띄게 되었다. 따라서 이들 각각의 불교가 그 지역과 민족사회에서 종교로서의 역할을 담당하고 있다 하더라도 21세기의 보편적 종교로서 개편되기는 어려운 점이 있을 것이다.

뿐만 아니라 이 같은 습합을 통한 왜곡된 불교가 마치 참다운 불교인 양 그 위치를 굳히고 있다. 따라서 번뇌를 끊고 열반을 구한다거나 무명을 없애고 깨달음을 이루겠다는 불교는 사라지고, 오직 세속적 이익을 위한 구복의 불교가 절대적 우위를 점하고 있다.

불교는 근본적으로 신의 명령에 충실하거나 믿음을 통해서 구원을 얻고자 하는 종교는 아니다. 이성에 의한 합리적 사고로 깨달음을 추구하는 자력적 종교이다. 그러나 이성은 佛性으로 나아가야 하지 衆生性으로 지속되어서는 불교의 종교적 목표는 달성되지 않는다. 그럼에도 불구하고 脫衆生性의 의지가 상실되어 있음이 불교의 문제가 된다.

유교 또한 천명을 중요시하는 가치관과 도덕적 기준은 더 이상 오늘날 우리의 삶의 기반이 되지 못하고 있는 것이 현실이다.

흔히들 말하기를 서구사상과 문명의 몰락을 예고하면서 동양사상이 이에 대체되어야 한다고 하지만 과연 동양의 종교가 자신의 문제도 해결하지 못하면서 서양의 사상적 공백을 메꾸어 줄 수 있겠는가?

이제는 동양의 전통 종교사회에도 서양의 종교들이 범람하고 있다. 이미 서구사회에서 그 기능을 상실한 초월적 존재가 동양에서 어떤 역할을 할 수 있을 것인가도 생각해 보아야 할 문제이다.

진실로 이 시대에 종교라는 형식은 있지만 삶의 궁극적 기반으

로서의 종교는 있는 것인가?

II. 종교와 종교인

종교가 삶의 궁극적 기반이 되는 것이라고 할 때, 그 같은 삶의 기반에 의해서 살아가고자 노력하는 사람이 종교인이다. 이 같은 종교인에는 지도적 위치에 있는 사람이 있는가 하면, 지도를 받는 입장에 있는 사람도 있다. 다시 말하면 전문적 종교인과 비전문적 신앙인이 있는 것이다. 종교와 종교인 사이에는 엄청난 모순이 현실적으로 야기되고 있다. 먼저 지도적 입장에 있는 전문적 종교인을 가리켜 흔히들 성직자라고 한다.

아마도 이들을 성직자라고 부른 것은 다른 직업인들과는 다른 성스러운 면을 가졌기 때문일 것이다. 그러나 과연 이들은 성스러운 면을 갖고 있는가? 아니면 하나의 생활수단으로서의 직업인가?

직업은 반드시 노력에 대한 대가가 주어지며 직업은 보수를 전제로 행해지는 임무이다. 그러나 성직이 성스러우려면 그 대가나 보수가 전제되어서는 안된다.

그러나 오늘날 대개의 전문 종교인들은 다른 직업인과 별로 다르지 않다. 정해진 보수가 주어지고, 그 보수 때문에 전문 종교인이 된다. 따라서 더 많은 이익이 주어지면 자리를 옮긴다. 또 더 많은 보수를 위해서 열심히 설법하고 설교한다. 전문 성직자도 현실적 이익에 따라 절대로 성스럽지 못한 많은 행위들을 하고 있다. 따라서 겉은 성스럽지만 속은 성스럽지 못하다.

그러므로 가장 성스러워야 할 聖殿에서 市場의 논리가 야기되

고, 거대한 이익집단으로 전락되기도 한다. 이러한 곳에서는 종교적 진실이 설해지는 것이 아니라 거짓과 기만이 말해질 수도 있다. 경우에 따라서는 자기도 믿지 않는 것을 남에게 믿게 하고 자기도 옳지 않다고 생각하면서 남에게 옳다고 말해야 한다. 그러므로 전문 종교인이 직업화될 때 종교는 변질되고 말 것이다.

다음은 일반 종교인들의 문제이다. 종교가 가르치고자 하는 진실과 일반 종교인들이 추구하는 것은 전혀 일치하지 않는다. 많은 종교인들은 종교의 本質과는 전혀 무관한 것을 종교로 착각하고 있다. 종교가 삶의 기초를 어디에 둘 것인가 하는 근원적 문제를 제시하는데 비해 이를 추종하는 사람들은 오직 세속적 욕구에만 급급하고 있다.

불교의 경우를 예로 든다면 부처님은 우리들이 필요로 하는 그 모든 것을 나누어주는 분으로 이해되고 있다. 그래서 많은 신도들은 필요한 그 무엇을 얻기를 원한다. 그러나 그 욕구들이 충족되지 않으면 실망하고 종교도 거짓이라고 규탄한다.

따라서 종교와 종교인 사이에는 건널 수 없는 강을 사이에 두고 평행선을 걷고 있는 것이다.

이제는 더 이상 종교를 상품화하지도 말아야 할 것이며 성직이 직업이 되어서도 안될 것이며, 무지한 신도를 악용해서도 안될 것이다. 이러한 문제도 21세기 종교계가 해결해야할 과제가 될 것이다.

Ⅲ. 무엇이 삶을 반쳐 줄 것인가

초월적 존재도 상실되고 天命도 사라지고 깨달음까지도 외면한

21세기에는 무엇이 인간의 삶을 받쳐줄 것인가. 민주주의, 인간의 이성, 자유, 평등, 개서 같은 것도 보편적이고 통일된 응집력을 갖지 못하고 있다.

그렇다면 기존의 종교는 아무 것에도 쓸모 없는 것으로 버려져야 할 것인가. 아니면 새로운 모습으로 제2의 출발을 해야 할 것이다. 만일 기존의 종교가 무용지물로 버려져야 한다면 그 자리에는 어떤 모습의 종교가 나타나야 할 것이다. 또 기존의 종교가 제2의 출발을 한다면 무엇이 개선되어야 할까, 삶의 궁극적 기반이 무너지면 모든 질서는 파괴될 것이다.

21세기는 많은 정보들이 신속하게 모든 사람들에게 전달되어 정보의 소유가 보편화 될 수 있는 사회가 될 것이다. 마찬가지로 종교적 정보도 보편화되면서 聖과 俗의 경계가 불분명해질 수 있다. 이렇게 聖俗의 경계가 불분명해지면 반드시 성직자와 일반 신앙인 사이의 경계도 불분명해지면서, 기성종교로부터 만족하지 못하는 종교집단들이 새롭게 생겨날 가능성이 크다. 기성종교에 불만을 가진 소집단들이 “보이지 않는 종교”로서 존재하게 되며 21세기 종교문화의 특징으로 자리잡을 수도 있다.

또한 과학기술의 급격한 발달은 각 종교의 교리 자체를 위협할 수도 있다. “신의 절대성”이나 “영혼”의 실체에 대한 문제, 또한 “업과 윤회”에 대한 해석이 새롭게 이루어질 가능성이 매우 높다. 이 같은 교리적 기반이 무너지면 이에 의한 도덕적 가치나 윤리적 행위의 문제도 급격한 변화가 불가피할 것이다.

오늘 우리들이 “21세기 종교는 무엇인가”라는 주제를 가지고 학술회의를 갖는 것은 21세기에 종교는 과연 어떤 모습으로 우리 삶의 기반으로 새 역할을 할 수 있나 조망하고자 함이다.

기존의 종교는 아집과 독선에서 벗어나 변화를 과감히 수용하고 변화에 과감하게 대응하는 태도 속에서 종교 본연의 역할과 기능을 수행하는 것이 21세기 종교가 갖는 과제라고 본다.

21세기, 종교는 무엇인가?

권기종*

차 례

- I. 종교는 과연 있는가
 - II. 종교와 종교인
 - III. 무엇이 삶을 받쳐 줄 것인가
-

21세기 “종교는 무엇인가”라는 물음은 “종교는 무엇인가”라는 정의를 묻는 것은 아니다. 이 질문은 21세기에 있어서 종교는 어떤 위상을 갖고 어떤 역할을 하는가 라는 질문이 될 것이다. 우리는 21세기가 정확히 어떤 사회인가 예측할 수는 없다. 그러나 21세기는 현재 우리들이 살고 있는 20세기에 비해 많은 것들이 달라질 것이라는 예측은 확실한가.

특히 과학기술의 발달에 의한 생활방식의 변화와 도덕적 윤리관 내지는 삶의 가치에 대한 기준에도 상당한 변화가 예상된다.

그렇다면 종교관 내지는 신앙의 태도에도 많은 변화가 있을 것으로 보지 않을 수 없다.

1. 종교는 과연 있는가

종교는 무엇인가라는 그 정의에 대한 설명은 종교마다 다를 수 있기 때문에 모든 종교가 수용할 수 있는 보편적 설명은 기대할 수 없다. 그러나 종교가 어떻게 정의되건 간에 “삶의 궁극적 기반”이 되어야 한다는 것에는 별다른 의의가 없을 것이다. 물론 삶의 기반이라는 것에도 많은 異論이 있을 수 있다. 그러나 한 개인의 삶에만 국한되지 않는 폭넓은 삶, 즉 정치·경제를 포함한 모든 문화가 삶이라고 표현되어야 한다. 이 같은 기반으로서는 물질적 기반 또는 사회적 기반 등이 있을 수 있다. 그러나 여기서 궁극적 기반이라고 한 것은 삶의 기초가 되는 것, 삶의 근거가 되는 것, 삶을 지탱해 주는 것으로 이해해야 한다.

그렇다면 현재의 기성 종교들이 21세기에 있어서 과연 삶의 궁극적 기반을 제공할 수 있을까. 만일 종교가 인간의 삶의 궁극적 기반을 제공하지 못한다면 이것은 이미 종교로서의 역할을 상실한 것이며 더 이상 존재 의미를 찾을 수 없을 것이다.

이러한 점에서 보면 기성 종교들은 이미 감당할 수 없는 위기에 직면하고 있다. 수구의 근대사는 정신적으로 볼 때, 초월의 실종, 초월의 붕괴라고 해도 지나친 표현이 아니다. 따라서 기독교라는 기반이 더 이상 필요치 않게 된 '탈기독교'의 현상이다. 기독교라는 종교적 기반이 받쳐주지 못한 서구문명은 무한한 자유를 구가하면서도 정신적 공백을 보충하지 못하고 있는 것이 현

실이다. 신본주의에서 인본주의로, 타율에서 자율로, 신앙에서 이성으로 전환되면서 정치, 경제, 교육, 사상 등 문화전반에 걸쳐 중심을 잃고 통합적 기반을 상실하고 있다.

이제 초월적 신의 자리에는 인간 이성이 자리잡고 있다. 그러나 인간의 이성은 다양한 욕구와 함께 무한한 자유를 추구하지만 삶이 궁극적 기반을 상실한 채 방황하고 있다. 특히 도덕적 가치가 전도되면서 윤리적 질서가 와해되었다.

이제 초월로부터 해방된 이성은 욕망이라는 새로운 벽을 넘지 못하고 표류하고 있다. 소위 민주주의라는 이데올로기에 의한 자유는 인간을 방종과 향락과 무질서로 내몰았기에 섹스, 스포츠, 마약 등이 새로운 우상으로 등장하고 있는 실정이다.

동양사회도 삶의 근거로서의 불교와 유교가 그 역할을 상실한 지 오래다. 불교가 발생되어진 인도에서는 이미 불교가 사라진 지 10여 세기가 지났고, 불교 문화의 중심지역이었던 중국 또한 오늘날 중국인의 삶의 기반으로써 종교는 존재하지 않는다. 오직 유적과 유물이 있을 뿐이며 관광산업의 도구로 전락된 지 오래다. 겨우 극동의 몇 나라와 동남아시아의 몇몇 국가에서 그 명맥을 유지하고 있을 뿐이다.

이처럼 불교가 유지되고 있는 지역에서도 과연 삶의 궁극적 기반으로 위상을 지니고 있는가라는 질문에도 많은 의문을 갖게 된다. 불교는 그 전과과정에 있어서 여러 다른 문화와 접촉할 때 큰 충격을 갖지 않았다는 것이 불교의 장점이며 포용력이기도 하다. 그러나 그 같은 태도가 불교를 변질케 한 요인이 되기도 한다. 티벳의 불교가 그렇고 일본의 불교도 그러하며 한국의 불교도 예외는 아니다. 티벳의 불교는 티벳의 전통종교라고 할 수 있는 본교(Bon教)와 동화되었고 일본의 불교도 일본의 고유정교인 神道와 결합했으며 한국의 불교도 한국의 고유신앙과 습합했고

동남아의 불교 또한 예외는 아니다. 이 같은 결과가 보편적 세계 종교라기보다는 지역적 민족종교의 성격을 띄게 되었다. 따라서 이들 각각의 불교가 그 지역과 민족사회에서 종교로서의 역할을 담당하고 있다 하더라도 21세기의 보편적 종교로서 개편되기는 어려운 점이 있을 것이다.

뿐만 아니라 이 같은 습합을 통한 왜곡된 불교가 마치 참다운 불교인 양 그 위치를 굳히고 있다. 따라서 번뇌를 끊고 열반을 구한다거나 무명을 없애고 깨달음을 이루겠다는 불교는 사라지고, 오직 세속적 이익을 위한 구복의 불교가 절대적 우위를 점하고 있다.

불교는 근본적으로 신의 명령에 충실하거나 믿음을 통해서 구원을 얻고자 하는 종교는 아니다. 이성에 의한 합리적 사고로 깨달음을 추구하는 자력적 종교이다. 그러나 이성은 佛性으로 나아가야 하지 衆生性으로 지속되어서는 불교의 종교적 목표는 달성되지 않는다. 그럼에도 불구하고 脫衆生性의 의지가 상실되어 있음이 불교의 문제가 된다.

유교 또한 천명을 중요시하는 가치관과 도덕적 기준은 더 이상 오늘날 우리의 삶의 기반이 되지 못하고 있는 것이 현실이다.

흔히들 말하기를 서구사상과 문명의 몰락을 예고하면서 동양사상이 이에 대체되어야 한다고 하지만 과연 동양의 종교가 자신의 문제도 해결하지 못하면서 서양의 사상적 공백을 메꾸어 줄 수 있겠는가?

이제는 동양의 전통 종교사회에도 서양의 종교들이 범람하고 있다. 이미 서구사회에서 그 기능을 상실한 초월적 존재가 동양에서 어떤 역할을 할 수 있을 것인가도 생각해 보아야 할 문제이다.

진실로 이 시대에 종교라는 형식은 있지만 삶의 궁극적 기반으

로서의 종교는 있는 것인가?

II. 종교와 종교인

종교가 삶의 궁극적 기반이 되는 것이라고 할 때, 그 같은 삶의 기반에 의해서 살아가고자 노력하는 사람이 종교인이다. 이 같은 종교인에는 지도적 위치에 있는 사람이 있는가 하면, 지도를 받는 입장에 있는 사람도 있다. 다시 말하면 전문적 종교인과 비전문적 신앙인이 있는 것이다. 종교와 종교인 사이에는 엄청난 모순이 현실적으로 야기되고 있다. 먼저 지도적 입장에 있는 전문적 종교인을 가리켜 흔히들 성직자라고 한다.

아마도 이들을 성직자라고 부른 것은 다른 직업인들과는 다른 성스러운 면을 가졌기 때문일 것이다. 그러나 과연 이들은 성스러운 면을 갖고 있는가? 아니면 하나의 생활수단으로서의 직업인가?

직업은 반드시 노력에 대한 대가가 주어지며 직업은 보수를 전제로 행해지는 임무이다. 그러나 성직이 성스러우려면 그 대가나 보수가 전제되어서는 안된다.

그러나 오늘날 대개의 전문 종교인들은 다른 직업인과 별로 다르지 않다. 정해진 보수가 주어지고, 그 보수 때문에 전문 종교인이 된다. 따라서 더 많은 이익이 주어지면 자리를 옮긴다. 또 더 많은 보수를 위해서 열심히 설법하고 설교한다. 전문 성직자도 현실적 이익에 따라 절대로 성스럽지 못한 많은 행위들을 하고 있다. 따라서 겉은 성스럽지만 속은 성스럽지 못하다.

그러므로 가장 성스러워야 할 聖殿에서 市場의 논리가 야기되

고, 거대한 이익집단으로 전락되기도 한다. 이러한 곳에서는 종교적 진실이 설해지는 것이 아니라 거짓과 기만이 말해질 수도 있다. 경우에 따라서는 자기도 믿지 않는 것을 남에게 믿게 하고 자기도 옳지 않다고 생각하면서 남에게 옳다고 말해야 한다. 그러므로 전문 종교인이 직업화될 때 종교는 변질되고 말 것이다.

다음은 일반 종교인들의 문제이다. 종교가 가르치고자 하는 진실과 일반 종교인들이 추구하는 것은 전혀 일치하지 않는다. 많은 종교인들은 종교의 本質과는 전혀 무관한 것을 종교로 착각하고 있다. 종교가 삶의 기초를 어디에 둘 것인가 하는 근원적 문제를 제시하는데 비해 이를 추종하는 사람들은 오직 세속적 욕구에만 급급하고 있다.

불교의 경우를 예로 든다면 부처님은 우리들이 필요로 하는 그 모든 것을 나누어주는 분으로 이해되고 있다. 그래서 많은 신도들은 필요한 그 무엇을 얻기를 원한다. 그러나 그 욕구들이 충족되지 않으면 실망하고 종교도 거짓이라고 규탄한다.

따라서 종교와 종교인 사이에는 건널 수 없는 강을 사이에 두고 평행선을 걷고 있는 것이다.

이제는 더 이상 종교를 상품화하지도 말아야 할 것이며 성직이 직업이 되어서도 안될 것이며, 무지한 신도를 악용해서도 안될 것이다. 이러한 문제도 21세기 종교계가 해결해야 할 과제가 될 것이다.

Ⅲ. 무엇이 삶을 반쳐 줄 것인가

초월적 존재도 상실되고 天命도 사라지고 깨달음까지도 외면한

21세기에는 무엇이 인간의 삶을 받쳐줄 것인가. 민주주의, 인간의 이성, 자유, 평등, 개서 같은 것도 보편적이고 통일된 응집력을 갖지 못하고 있다.

그렇다면 기존의 종교는 아무 것에도 쓸모 없는 것으로 버려져야 할 것인가. 아니면 새로운 모습으로 제2의 출발을 해야 할 것이다. 만일 기존의 종교가 무용지물로 버려져야 한다면 그 자리에는 어떤 모습의 종교가 나타나야 할 것이다. 또 기존의 종교가 제2의 출발을 한다면 무엇이 개선되어야 할까, 삶의 궁극적 기반이 무너지면 모든 질서는 파괴될 것이다.

21세기는 많은 정보들이 신속하게 모든 사람들에게 전달되어 정보의 소유가 보편화 될 수 있는 사회가 될 것이다. 마찬가지로 종교적 정보도 보편화되면서 聖과 俗의 경계가 불분명해질 수 있다. 이렇게 聖俗의 경계가 불분명해지면 반드시 성직자와 일반 신앙인 사이의 경계도 불분명해지면서, 기성종교로부터 만족하지 못하는 종교집단들이 새롭게 생겨날 가능성이 크다. 기성종교에 불만을 가진 소집단들이 “보이지 않는 종교”로서 존재하게 되며 21세기 종교문화의 특징으로 자리잡을 수도 있다.

또한 과학기술의 급격한 발달은 각 종교의 교리 자체를 위협할 수도 있다. “신의 절대성”이나 “영혼”의 실체에 대한 문제, 또한 “업과 윤회”에 대한 해석이 새롭게 이루어질 가능성이 매우 높다. 이 같은 교리적 기반이 무너지면 이에 의한 도덕적 가치나 윤리적 행위의 문제도 급격한 변화가 불가피할 것이다.

오늘 우리들이 “21세기 종교는 무엇인가”라는 주제를 가지고 학술회의를 갖는 것은 21세기에 종교는 과연 어떤 모습으로 우리 삶의 기반으로 새 역할을 할 수 있나 조망하고자 함이다.

기존의 종교는 아집과 독선에서 벗어나 변화를 과감히 수용하고 변화에 과감하게 대응하는 태도 속에서 종교 본연의 역할과 기능을 수행하는 것이 21세기 종교가 갖는 과제라고 본다.

오늘과 내일의 기독교

정 양 모*

차 례

- | | |
|---------------|----------------|
| I. 신학의 변혁 | IV. 종교의 사회적 기능 |
| II. 교회의 현황 | V. 불자의 기독교관 |
| III. 기독교의 정체성 | VI. 기독교자의 불교관 |
-

기독교자, 불자, 비신자를 위해서 이 글을 쓴다. 기독교자에게는 자성의 기회를 제공하고, 불자에게는 한 기독교자의 불교관을 제시 하며, 비신자에게는 종교의 세계를 보여주고 싶다. 여기서 기독교라 함은 가톨릭·정교·개신교를 다 가리키는 포괄적 명칭이다. 발제자가 가톨릭에 속한 까닭에 가톨릭의 관점을 피할 길이 없겠지만, 될 수 있는 대로 세 교단의 차이점보다는 공통점을 중심으로 기독교의 현재와 미래를 조망코자 한다. 우선 신학의 변혁과 교회의 현황을 차례로 살펴보겠다.

I. 신학의 변혁

제 2차 세계대전 때까지만 해도 가톨릭·정교·개신교 가릴 것 없이 교회 중심으로 신학을 연구하고 가르쳤다. 신학 교과목은 신론, 기독교론, 교회론, 종말론, 인간론 같은 것이었다. 대략 1960년대부터 신학에 지각 변동이 일어났다. 예로 사회문제에 대한 관심, 환경과 여성에 대한 관심, 종교 다원주의에 대한 관심이 높아졌다.

1. 사회문제에 대한 관심

라틴아메리카에선 해방신학, 유럽에선 정치신학, 한국에선 민중신학이 태어났다. 해방신학은 정치·경제·문화·사회적으로 억눌린 라틴아메리카의 대다수 소외자들을 구하려고 이론을 정립하고 실천하는 신학이다. 1968년 콜롬비아 메데인에서 열린 제 2차 라틴아메리카 주교회의가 의결한 <메데인 문헌>이 가장 중요한 지침서이다. 그리고 페루 신학자 구티에레스(G. Gutierrez)가 쓴 <해방신학>도 큰 영향을 끼쳤다. 브라질 프란치스코회 소속 사제였다가 교황청 및 수도회와의 마찰로 환속한 해방신학자 보프(L. Boff)의 저술이 우리나라에도 많이 소개되었다.

독일에서는 이른바 정치신학이 생겨났다. 가톨릭 신학자 멧츠(J. B. Metz)와 개신교 신학자 몰트만(J. Moltmann)이 정치신학을 제창했다. 정치신학이라니까 정치에 대한 신학적 성찰처럼

들리지만 그렇지 않고, 인간은 사회적 동물이니만큼 인간의 문제를 다룰 때 그가 처한 사회 구조에 유념해야 한다는 뜻이다. 일례를 들겠다. 외국에서 전염병이 들어왔다면 전염병자를 헌신적으로 진료하고 간호하는 일도 중요하다. 그러나 그보다는 공항과 항만에서 검역을 철저히 해서 아예 전염병이 나라 안으로 들어오지 못하도록 조처하는 것이 훨씬 효율적이고 폭넓은 애덕행이요 보살행이라는 것이다. 한 마디로 개인 구원 못지 않게 사회 구원도 소중하다는 것이다.

라틴 아메리카의 해방신학, 독일의 정치신학의 영향을 받아 1970년대에 한국 개신교계에서 민중신학이 태어났다. 유신독재라는 특수상황도 민중신학 성립에 큰 영향을 끼쳤다. 민중신학 선구자는 평신도 신약학자 안병무(1922. 6. 23-1996. 10. 19)이다.¹⁾ 한국 가톨릭의 경우 무슨 신학을 제창하지는 않았지만 정의구현 사제단이 민주화 투쟁에서 선봉장 역할을 맡았다.

2. 환경과 여성에 대한 관심

자본주의 선진국은 일본을 빼고 모조리 기독교 국가들이다. 자본주의는 이윤추구를 위해서라면 못하는 일이 없다. 선진국, 후진국 할 것 없이 온통 경제개발에 몰두하다보니 어느새 지구가 몸살을 앓는 형편이 되었다. 그래서 미국에서 생태학의 신학이 생겨나고 1970년대부터 우리나라에 소개되기 시작했다.²⁾

아울러 국내외 가톨릭·개신교계의 지각있는 여성들이 한창 여

1) 「신학사상」 96호, 1997년 봄, 안병무 박사 추념호 참조.

2) 이정배, 「생태학적 신학과 한국 신학의 과제」, 「신학사상」 100호, 1998년 봄, pp.156-195쪽 참조.

성신학을 정립하고 있는 중이다. 인권은 늘 각성과 투쟁으로 신장되었듯이, 기독교계의 남녀평등도 오로지 이들 지각있는 여성들의 자각과 쟁투로 차츰 차츰 확보될 것이다. 짐작컨대 여권신장에 있어서 개신교와 성공회가 앞장서고, 가톨릭이 멀찍이서 그 뒤를 따를 것이다. 정교·이슬람·불교는 가톨릭보다도 뒤질 것이다. 요즘에 와서는 환경 문제와 여성 문제를 밀착시켜 생태여성주의(ecofeminism)라는 낱말을 자주 쓴다. 남자들이 환경을 파괴하고 여자들을 억압하는 것은 둘 다 반생명적 폭거라는 것이다.

3. 종교 다원주의와 토착화

기독교자들의 타종교관은 배타주의, 포괄주의, 종교 다원주의로 대별된다.

첫째, 배타주의는 기독교 중심의 타종교관으로서 기독교에만 구원이 있다는 것이다. 제 2차 바티칸 공의회(1962-1965) 이전에는 가톨릭에서 이런 주장을 곧잘 하곤 했는데, 요즘엔 개신교계에서 “성당 다니면 구원 못 받아요. 절에 가면 지옥 가요. 예배당 다녀야만 구원받습니다”는 말을 예사로 한다. 우리나라 개신교인 절대다수의 타종교관이다.

둘째, 포괄주의는 예수 그리스도 중심의 타종교관으로서 예수 그리스도 홀로 구세주라는 것이다. 포괄주의를 받드는 이들은 비기독교인들도 구원받을 수 있다고 하는데 그 논리인즉, 비기독교인이 양심에 따라 진실되게 살면 진실의 화신인 예수 그리스도와 내통하는 셈이라, 자신들도 모르는 사이에 기독교자라는 것이다. 20세기의 가장 빼어난 조직신학자 라너(Karl Rahner, 1904-1984)는 양심에 따라 사는 비기독교인들을 일컬어 “익명의

기독교자"라고 했다. 오늘날 가톨릭 절대다수의 타종교관이다. 포괄주의는 배타주의보다는 타종교인들을 분명히 긍정적으로 본다. 그렇지만 과연 타종교인들이 포괄주의를 쌍수를 들고 반기지는 않을 것이다. 기독교자가 불자더러 "당신은 익명의 기독교자요" 한다면, 불자는 기독교자에게 "당신은 숨은 불자요"라고 역습할 것이다.

셋째, 종교 다원주의는 하느님 홀로 구원자시고 구원의 증보자는 예수 한 분만이 아니라 석가, 공자, 노자, 장자, 무함마드 등 여럿이라고 보는 견해로서, 하느님 중심의 타종교관이다. 하느님 중심의 종교 다원주의는 지각있는 기독교인들 가운데서 점점 퍼지고 있는 중이다. 대표적인 주자는 영국출신 개신교 신학자 히크(John Hick 1922-)이다. 그런데 하느님 중심의 종교 다원주의는 불가·도가·유가 등 理法宗教들을 포괄할 수 없다는 이유로, 미국 가톨릭 평신도 신학자 니터(Paul Knitter)는 구원 중심의 종교 다원주의를 제창했다. 구원 중심의 다원주의 대신에 "실재 중심의 다원주의" 또는 "一氣·元氣 중심의 다원주의"라는 표현을 쓰는 경우도 있다. 전세계의 모든 종교를 아우르려는 그 뜻은 가늠하지만 개별종교의 특성을 소홀히하지 않을까 염려된다.

우리나라에서 종교 다원주의와 기독교 토착화에 앞장선 선각자는 변선환(1928. 9. 3-1995. 8. 8)목사이다. 그러나 그는 감리교단으로부터 목사직을 박탈당했을뿐 아니라 출교처분까지 받고 그 충격 때문인지 갑자기 귀천했다. 가톨릭의 경우, 제 2차 바티칸 공의회 이래 30년도 넘게 토착화를 부르짖는데, 국내외적으로 토착화 당위성만 계속 주장한다는 느낌이 든다. 어느 신학자가 구체적인 작업을 하면 복고적 성향이 짙은 바티칸이 절대로 용납하지 않는다. 그 생생한 실례로, 1997년 5월 교황청 인류복음화성장관 요셉 톰코 추기경이 서공석·정양모·이제민 신부들을 견책토록 한국 주교단에 지시한 사건을 들겠다. 토착화의 두드러진 사례로는 제 2차 바티칸 공의회 이후 우리말로 모든 전례를 거행

하는 사실을 들겠다. 그렇지만 성경과 교리에 대한 해석학적 반성은 거의 하지 않는 실정이다.

II. 교회의 현황

1. 선진국 교회의 현황

위에서 보듯이 기독교 신학은 변신을 거듭하고 있다. 살아남기 위해서 몸부림친다고 해도 좋다. 그렇건만 이런 신학적 노력도 잘 먹혀들지 않는다. 선진국 교회는 가톨릭·정교·개신교 가릴 것 없이 쇠퇴하고 있다.

우선 성직자·수도자들이 심히 고령화되고 엄청나게 줄어들고 있다. 숫적 감소보다 질적 저하는 더 심각하다. 선진국의 유능한 젊은이들은 한결같이 전통적으로 인기과목인 법학·의학을 선호하거나, 아니면 첨단과학 또는 재테크 분야를 택한다. 영재 청소년이 성직 또는 수도생활을 택하는 사례는 가뭄에 콩 나듯이 드물다. 일찍이 칼 라너가 신학도들의 지적 능력 저하를 개탄했거니와, 오늘날 세계 신학계에서 역사비평과 해석학에 정통한 석학을 찾아보기란 실로 어렵다. 마치 바보들의 행진이 아닌가 하는 생각마저 든다. 20세기 프랑스의 가장 생산적인 철학자이면서 확신에 찬 개신교인인 폴 리콕르(Paul Ricouer, 1913-)는 1994년 7월 13일자 <르 피가로>지와의 대담에서, 유럽에서 신앙이 쇠퇴하는 원인으로 기독교 지도자들의 지적 성찰이 부족한 사실을 꼽았다.

“그리스도인들은 성찰을 게을리한다. 왜 그런지는 모르겠으나 교회 지도자들은 성사집전으로 만족한다. 성사집전은 미숙한 신앙과 짝이 되곤 한다. 교회에 자주 가는 이들은 불안을 체험하기 보다는 단지 위안을 받고 평안을 누리려고 한다.”

유럽의 기독교자 절대다수는 교회를 멀리하고 있다. 유럽에서 특히 젊은이가 교회에 가면 이상한 눈초리로 바라본다. 프랑스의 경우, 30년 전만 해도 주일미사에 참석하고 일년에 한 차례 고백 성사를 보는 가톨릭 교도가 20%를 넘었는데 지금은 5%로 떨어졌다. 가톨릭이 몰락한 지역에선 수계하는 비율이 0.5%로 격감했다. 그나마 성당에 나오는 이들은 대부분 노파들이다. 젊은이들, 남자들은 좀체로 성당에 나오지 않는다. 이런 냉담 현상은 가정파괴 현상과도 연관이 있을 것이다. 프랑스의 경우 부부 다섯 쌍 중 두 쌍이 이혼하고, 새로 태어난 어린이 중 40%가 사생아이다.

1967년과 1990년대 독일인들의 기독교에 대한 관심도를 조사한 결과 한 세대가 흐르는 사이에 교회에 대한 관심이 많이 줄어들었다.³⁾

	독일국민	개신교인	가톨릭	60세이상	44-30세	19-16세
1967년	32%	24%	40%	41%	30%	21%
1990년대	23%	17%	32%	35%	20%	9%

독일 초·중·고등학교 과정에서는 가톨릭·개신교 종교 교육을 시킨다. 그럼에도 불구하고 도표에서 보다시피 젊은 층으로

3) 이제민, 「유럽의 교회현실과 한국 천주교회의 미래」, 『신학전망』, 1995년 겨울호.

내려갈수록 기독교에 대한 관심이 줄어든다. 동양에서 유입된 신비종교에 대한 관심은 오히려 높아진다는 소식도 있으나, 이는 생경한 것에 대한 호기심 정도라고 보는 게 옳겠다. 독일 지식인의 경우 1967년에는 종교서적에 대한 관심도가 28%이던 것이 1990년대에는 11%로 줄었다. 독일 지식인들이 종교서적에서 받는 인상은 도덕적·일방적·이질적인 데다가 지루하고 고리타분하다는 것이다! 어쩔 내가 오래전부터 종교서적을 대하면서 받는 느낌과 그렇게 똑 같을까! 교회를 탈퇴하고 종교세를 내지 않는 이들이 늘고 있다. 독일 프라이부르크 교구에서 1992년 한 해 동안에 가톨릭 교회를 떠나겠다고 세무서에 신고한 교구민이 무려 14,873명이나 되었다.

북미 기독교가 주일을 지키는 비율은 유럽보다 높다고 하나 거기서도 기독교가 쇠퇴한 것만은 분명하다. 중남미는 가톨릭 대륙이라고 하지만 이는 허울뿐이다. 1998년 7월 프랑스에서 개최된 월드컵에서 브라질 팀이 준결승까지 승승장구했는데, 브라질 선수들이 운동장에서 성호를 긋곤하는 것을 보고 가톨릭 신심이 상당하다고 속단할 수도 있었겠다. 그렇지만 브라질 국민이 평상시에는 성당을 멀리하다가 월드컵 때만 되면 갑자기 성당에 모여 하느님·예수님·성모님·요셉님께 간절히 자국팀의 승리를 비는 사실을 안다면 그들의 신심이라는 게 기복신앙의 발로라는 것을 알게 될 것이다. 브라질 국민의 신심은 한낱 축구 광기이지 결단코 그리스도적 신심이 아니다.

선진국에서 기독교가 쇠퇴한 데는 원인이 분명히 있을 것이다. 무엇보다도 기독교 지도자들이 성경과 교의에 대한 해석학적 성찰을 게을리한 신학적 직무유기, 현대인의 감수성을 간과하지 못한 지적 아둔함을 원인으로 꼽겠다.

2. 한국교회의 현황

한국 전쟁 이후 50여 년 동안 불교·개신교·가톨릭은 엄청나게 성장했다. 세계 어디서고 유례를 찾을 수 없을 만큼 종교황금기를 맞았다. 남한의 종교인 수를 어림잡으면 불교 1,200만, 개신교 1,000만, 가톨릭 400만 남짓하다. 이런 종교분할은 매우 다행스러운 황금분할이다.

만일 어느 한 종단이 국민 ⅓를 확보했다면 자기네 식으로 헌법을 고치려할 것이요, 국민 ½을 확보했다면 법률 개정을 좌지우지 할 것이다. 종교인 절대다수가 소수를 억압하지 않은 사례는 역사상 흔치 않다. 그러니 우리나라 종교인 분포는 황금분할이라 할 만하다. 한 때 개신교는 노상전도, 지하철 전도, 가정방문 전도 등 호전적 태도로 우리 국민 과반수를 개종시키겠다고 설쳤으나 이제 그럴 가망이 전무하다는 것이 분명해졌다. 아무리 기를 쓰고 전도해봐야 교세가 조금씩 약화되고 있기 때문이다. 가톨릭도 성장이 거의 정지되었다. 종교호황기는 끝난 것이다. 젊은이들과 지성인들이 성당과 예배당을 멀리하는 추세이니 기독교는 불황기로 접어들었다고 하겠다.

그럼 우리나라에서 기독교가 인기를 잃는 원인은 무엇일까? 기독교 지도자들은 기독교 퇴조를 설명할 때, 한겨레가 경제발전으로 물신주의·향락주의에 빠진 탓이라고 말하곤 한다. 그러나 기독교 쇠퇴의 일차적 원인은 성직자들이 자질 부족이다. 우리신학연구소에서 실시한 여론조사 <수도자의 눈에 비친 한국 천주교회 성직자의 모습>을 보면 성직자들의 자질 미달이 확연히 드러난다. (<갈라진 시대의 기쁜 소식> 341호, 1998년 6월 14일자).

사제들에게서 받는 인상에 대해 독불장군(46.6%), 교회 행정

가(21.9%)라고 부정적인 답변을 한 경우가 68.5%인 반면, 사목자(19%), 정신적 스승·수행자·윤리교사(7%)라고 긍정적인 답변을 한 경우는 26%에 지나지 않는다.

미사 강론(79.1%) 및 신앙지도(68.3%)에 대해서는 만족 또는 보통이라고 긍정적 반응을 보인 반면, 청빈생활(63.9%) 및 소외 계층 방문(81.4%)을 소홀히 한다는 부정적 반응을 보였다.

성직자들의 자질 미달의 원인으로는 기도와 영성 부족(41.8%), 인격적 미성숙(27.3%), 이기주의(15.3%), 사치(7.2%)를 꼽았다. 사제들의 생활 수준을 묻는 질문에는 상류(41%), 중상류(54.3%)라는 답변이 압도적이다.

이 여론조사에서 지극히 중요한 항목이 빠졌다. 성경과 교회의 역사비평과 해석학에 대한 문항이 없다. 그도 그럴 것이 수도자·성직자·여론 조사기관 모두 이 문항의 중요성을 인식 못하기 때문이리라. 한국 가톨릭에서 역사비평과 해석학을 도구삼아 신학작업을 하는 가톨릭 신학자는 서공석 신부·이제민 신부 정도이다. 개신교계에서는 감리교 신학대학에서의 교수직과 감리교 목사직을 박탈당하고 로스안젤레스에서 목회하고 있는 홍정수님, 그리고 감리교에서 두 번이나 목사직을 박탈당하고서 마침내 스스로 목사직을 반납한 이형주님이 역사비평적, 해석학적 감각을 지닌 분이다. 불교계에 과연 이런 감각을 지닌 달인이 있는지 모르겠다. 있으면 뵈고 가르침을 받고 싶다. 단, 거대담론이나 고담준론만을 일삼는 고승은 사양한다. 미사여구로 불심을 노래하는 문인 스님도 사양한다.

종교전문서점에 가 보면 역사비평과 해석학이 걸여된 종교서적만 난무하다. 유치찬란한 책들 투성이다. 내용이 깊고 그윽하며 표현이 분명한데다가 인생체험을 바탕으로 깔고 쓴 까닭에 감동을 자아내는 책은 예나 이제나 가뭄에 콩 나듯 드물다. 좋은 종교서

적을 구하기 어려운 것과는 달리 종교계의 거대한 공사를 보기는 쉽다. 1백년 계획으로 세계에서 제일 크게 짓는다는 천진암 대성당 공사, 말짱한 예배당을 헐고 4백억을 들여 초호화판으로 짓는다는 망우리 금란 예배당, 덕숭 총립 수덕사 앞을 가로막은 거대한 불사 등, 속이 얼마나 허하면 하나같이 유치찬란한 공사에 몰두할까?

Ⅲ. 기독교의 정체성

시리아의 수도 안티오키아 시민들은 서기 45년 경부터, 예수 그리스도를 받들어 섬기는 동료 시민들을 “그리스도인”(christianos 基督者)이라고 부르기 시작했다. 그리스도인은 직역하면 그리스도의 사람ियो, 의역하면 예수 그리스도와 인연을 맺고 사는 사람이다. 옷깃만 스쳐도 삼세의 인연이라는 말이 있거니와, 예수 그리스도와 그리스도인 사이의 인연은 끊을래야 끊을 수 없는 아주 질긴 인연이다. 이 인연을 잘 가꾸면 이름값을 하는 것이다. 이 인연을 잘못 가꾸면 꼴값을 하는 것이다. 이제 이 인연에 대해서 약술코자 한다.

예수께서는 생시에 기독교를 창교하지 않았다. 더군다나 예수께서 수난하신 때에 기독교는 성립될 수 없었다. 기독교는 예수의 제자들이 국사법으로 처형된 스승이 수시로 나타나시는 것을 체험하고, 서기 30년 오순절에 예루살렘에 모여서 창립했다. 처음에는 유대교 테두리 안에서의 메시아 운동이었으나, 49년경 예루살렘에서 열린 사도회의 의결로 유대교와 거리를 두게 되고, 66-70년 제 1차 유대독립전쟁을 계기로 유대교와 갈라서게 되었

다.

사도 바울로는 서기 55년 경 터키 서남쪽에 있던 항도 에페소에서, 에게 바다 건너 그리스 펠로폰네소스 반도 초입에 자리잡은 고린토의 교우들에게 보낸 고린토전서 15장 3-5절에서 당시 기독교계에 널리 퍼진 신조를 인용한다. 기독교의 여러 신조들 가운데서 비교적 오래되고 그 내용 또한 알차다.

“그리스도께서는 성서에 기록된 대로 우리의 죄를 위해서 죽으시고 묻히셨으며, 또한 성서에 기록된 대로 사흘 만에 일으켜지시고 게파에게, 다음에는 열 두 (제자)에게 나타나셨습니다.”

얼핏 보면 이 신조에는 예수의 죽음, 묻힘, 부활, 발현, 이렇게 네가지 조항이 들어있는 것 같지만 실은 죽음과 부활 조항으로 압축된다. 묻힘은 죽음의 확인이요, 발현은 부활의 확인이기 때문이다.

이제 예수의 죽음을 어떻게 풀이했는가 유의해 보자. 예수께서는 “성서에 기록된 대로” 죽으셨다고 한다. 구약성서의 예언대로, 곧 하느님의 섭리에 따라 돌아가셨다는 것이다. 예수의 죽음은 결코 우발적 사건이 아니라는 것이다. 아울러 예수의 죽음 의미를 밝혀 “우리의 죄를 위해서” 죽으셨다고 한다. 그 뜻인즉, 인류의 죄를 속죄하시려고 인류 대신 죽으셨다는 것이다. 예수의 죽음은 代贖罪死라는 것이다.

그럼 예수 부활 조항을 살펴보자. 예수께서는 “성서에 기록된 대로” 부활하셨다고 한다. 예수 부활 역시 우연히 일어난 사건이

아니라, 구약 성경에 예언된 대로, 곧 하느님의 구세경륜에 따라 생긴 사건이라는 뜻이다. “삼일 만에”를 두고서는 설왕설래 여러 가지 해설이 있으나, 예수께서 서기 30년 4월 7일 금요일에 처형 되시고 4월 9일 일요일에 부활하셨다고 본 데 생긴 시한이 “삼일 만에”이다. 그러나 실은 예수 부활을 목격한 사람은 아무도 없다. 갈릴래아 여자들이 4월 9일 일요일 새벽에 예수의 무덤에 참배갔다가 뜻밖에 나타난 예수를 뵈는데서 예수는 “삼일 만에” 부활하셨다는 표현이 생겨났다고 보는게 순리이다.

예수의 죽음과 부활을 내용으로 하는 기본신조를 중심으로 기독교론이 확장된다. 부활하신 예수는 육안으로는 부재하고 단지 기독교자의 심안으로 볼 때 현존하신다. 부활하신 예수는 숨어 계시는 분이시다. 초세기 기독교자들은 유대교 묵시문학의 영향을 받아서, 지금은 숨어 계시는 예수께서 미구에 그 영광스런 모습을 환히 드러내실 것으로 믿고 그 날을 학수 고대했다. 기독교자들은 예수의 죽음과 부활 신앙에다 장차 있을 예수의 재림 신앙을 더불어 지녔다는 말이다. 그런가 하면 죽음과 부활 이전으로 소급하여 예수께서 서기 27-30년 공생활 동안 하신 말씀과 행적에 관심을 갖고 말씀과 행적 사화를 수집했다(예수 어록, 마르코 복음서). 세월이 지나면서 공생활에서 더 소급해서 그분의 사생활(죽보·잉태·탄생·성장)에 까지 관심을 보였다.⁴⁾ 마침내 사생활에서 또 다시 소급해서 서기 100년경에는 예수의 선재와 신성을 믿기에 이른다.⁵⁾ 이는 예수 신앙의 극치라 하겠다. 이를 바탕으로 325년 니키아 공의회에서 예수는 이승에 오시기 전에 영원으로부터 선재하신 하느님이시라는 교리를 만들어 냈고, 이 교리

4) 마태 1-2장, 루가 1-2장

5) 요한 1, 1·18; 20,28; 1요한 5,20.

는 가톨릭·정교·개신교 가릴 것 없이 모든 기독교파의 공통교이다.

이제 예수의 선재와 신성, 사생활, 공생활, 죽음, 부활, 재림에 관해서 차례로 총평을 내려 신앙 가치상의 서열을 매기겠다.

1) 선재와 신성

예수 선재 신앙은 서기 55년 경에 씌어진 필립비서 2,6-11에 인용된 '예수겸허가'에 나온다. 예수 신성 신앙은 1세기 말엽에 씌어진 요한 복음서와 요한 1서에 비로소 나온다. 이는 부파불교 아비달마 문헌에서 석가세존을 신격화 한 것과 같은 현상이다. 신성 신앙은 객관적 진술이 아니라 주관적 신앙 고백이다. 신앙 고백의 언어는 사랑 고백의 언어와 흡사하다. 신앙 고백이나 사랑 고백에는 애절한 시심(詩心)이 발동한다. 신성 신앙은 예수의 경우이나 석가의 경우이나 교조를 지극히 사랑하고 섬기는 고백 언어·사랑 언어·시어임을 명심할 것이다. 정말 사랑하면 무슨 말을 못할 손가!

2) 사생활

석가, 예수 같은 위대한 성현의 족보·잉태·탄생·성장은 사실이야 어떻든 찬란하게 각색하게 마련이다. 석가 세존이 마야 부인 옆구리를 차고 나와서 천상천하 유아독존이라고 했다는 전설이나, 예수께서 동정녀에게서 출생했다는 전설이나 그 뜻은 한결같다. 두 분은 비길 데 없이 위대한 성현이라는 뜻이다. 아시타 선인이 석가 아기의 장래를 예언한 말, 시므온 노인이 예수 아기의 장래를 예언한 말을 상기하라.

3) 공생활

교조의 언행은 곧이곧대로 전승되지 않고 후세의 신앙으로 윤색되게 마련이다. 예수의 언행은 전승자와 편집자들이 예수 부활과 재림 신앙으로 듬뿍 윤색했다. 서기 50-60년대에 예수 어록을 편찬한 편집자, 70년 경에 마르코 복음서를 쓴 편집자, 80-90년대에 마태오 복음서와 누가 복음서를 쓴 편집자들 모두 전승과정 중에 예수 부활과 재림신앙으로 각색된 예수 언행 전승을 채록했던 것이다. 그리고 1세기 말엽에 예수 언행의 의미를 천착한 명상가는 예수 선재와 신성신앙으로 윤색된 전승을 물려받아 요한 복음서와 요한 1서를 썼다. 그러니까 네 복음서에는 역사와 신앙이 뒤섞여 있다. 이 두 가지를 판가름하는 것은 결코 쉽지도 않지만 불가능하지도 않다. 예수를 신봉하는 신앙 못지 않게 예수의 역사적 실상을 밝히는 일은 역사학적으로 뿐 아니라 그리스도 신앙인의 관점에서도 매우 중요하다.

“때가 차서 하느님의 나라가 다가왔습니다. 여러분은 회개하고 복음을 믿으시오.”⁶⁾ 예수의 설교를 압축한 집약문이다. 여기서 “하느님의 나라”는 묵시문학도들이 학수고대한 종말론적 신정이다. 묵시문학적 종말론이 신화적 시나리오로 판명된 오늘날 예수의 가르침은 여전히 호소력을 지닐 수 있는가, 해석학적 반성이 절실히 필요하다.

4) 죽음

예수의 죽음은 인류의 죄를 속죄코자 인류 대신 죽으신 代贖罪死라는 풀이가 일찍부터 널리 퍼져 있었다. 이런 풀이에는 야훼의 종이라는 신비스런 인물이 이스라엘 백성의 죄를 대신 속죄코자 죽었다는 야훼의 종 노래⁷⁾가 큰 영향을 끼쳤다. 기독교자들은

6) 마르 1, 15

국가범으로 처형된 예수의 죽음을 야훼의 종 노래에 힘입어 인류 구원사건으로 풀이했던 것이다. 이런 풀이에는 “피흘림 없이는 죄사함이 이루어지지 않는다”⁸⁾는 贖罪公理도 큰 영향을 끼쳤다. 유대인들은 속죄 방편으로 주로 짐승의 피를 뿌리곤 했다. 그런데 하느님의 사람이신 예수께서는 십자가에서 당신의 피를 쏟음으로써 온 인류의 죄를 모조리 속죄했다고 기독교자들은 풀이했던 것이다. 예수께서 보혈을 쏟아 온 인류의 죄를 대신 속죄했다는 풀이에는 현대인이 이해하기 어려운 난제들이 있는데, 가장 대표적인 난제는 예수라는 개성과 인류라는 보편성의 등식이다. 어떻게 한 개인이 인류 전체를 대표해서 대신 행동할 수 있나? 여기에는 족장이 부족을 대표하고 가장이 가족을 대표한다는 고대사상이 깔려 있다. 고대인들의 생각으로는 족장이나 가장은 부족 또는 가족 전체를 대표하는 集團人格인 것이다. 집단인격 사상은, 인간은 누구나 자기 행위에 대해서만 책임지는 개성의 시대인 오늘날에는 점점 알아듣기 어렵다. 따라서 예수의 죽음에 대한 새로운 이해가 요구된다.

5) 부활

죽은 사람이 되살아난다니, 당키나 한 말인가? 우선 만해의 애제자 춘성 선사의 일화를 소개한다.

“기차를 타고 가던 차 안에서 기독교 전도사 한 사람이 이 사람 저 사람들 앞을 지나면서 주 예수님을 믿으라고 소리쳤다. 그리고 춘성 스님 앞에 와서도, <주님은 부활하셨습니다. 우리 주 예수님을 믿으시오>하고 치근거렸다. 잠자코 있던 춘성 스님이 전도사에게 말했다. <뭐? 죽었다 살아났다고?

7) 이사 52, 13-53, 12

8) 히브 9, 22

나는 여태 죽었다 살아난 건 내 XX밖에 못봤어>하였다. 그러자 주위 승객들이 박장대소를 하였고, 전도사는 빨리 자취를 감추었다."⁹⁾

예수께서 부활하셨다고 할 때 그 분이 소생했거나 환생했다는 뜻이 아니다. 예수께서 다시 역사적 존재가 되셨다는 뜻이 아니라 초월적 존재가 되셨다는 뜻이다. 시간을 넘어 영원한 분, 공간을 넘어 편재하는 분, 생성소멸을 넘어 불사불멸하는 분, 한계를 넘어 무한자가 되셨다는 뜻이다. 부연하면 하느님 나라 운동, 회개 운동, 경천애인 운동을 목숨 바쳐 외치고 실천한 예수를 하느님께서 거두셨다는 뜻이다. 예수의 인품·인격·사람됨을 하느님 아버지께서 수확·추수하셨다는 뜻이다.

그리스도와 그리스도인은 운명공동체라는 신앙논리에 따라서, 그리스도께서 이미 부활하셨듯이 그리스도인들도 장차 부활하리라고 사도 바울로는 말했다.¹⁰⁾ 언제, 어떻게? 바울로의 답변인 즉, 예수께서 곧 재림하면 그리스도인들이 부활한다고 한다. 그때 썩을 몸이 불사의 몸으로, 비천한 몸이 영광스러운 몸으로, 약한 몸이 강한 몸으로, 자연적인 몸이 영적인 몸으로 돌변하는 것이다.¹¹⁾ 이상 바울로의 두가지 발상은 아무래도 유대교 묵시문학의 부활관으로부터 영향을 받은 것이다. 오늘날 우리가 굳이 묵시문학적 발상에 얽매이지 않고 그리스도 신앙의 논리를 편다면, 우리 각자가 죽는 순간에 하느님께서 우리의 인품·인격·사람됨을 거두어 가신다고 보면 무난하겠다. 죽음의 순간에 우리는 육체 대신 신령한 영체로 탈바꿈한다고 하겠다. 다석 유명모 선생의 수려한 표현을 빌리면 몸나가 일어나로 돌변한다 하겠다.

9) 불교전기문화연구소 편, 『현대고승인물평전』, 불교영상 1994, 152쪽.

10) 1 고린 15장

11) 1 고린 15, 42-44

6) 재림

예수 시대 전후해서 이스라엘에서 성행한 유대교 묵시문학계는 역사의 종말을 즐겨 다루었다. 종말에 대한 정보가 있을리 만무하니까 계시를 받았노라고 떠벌렸지만, 실은 상상·공상·망상을 늘어놓은 것에 지나지 않는다. 묵시문학의 다양한 종말 표상 가운데서 하나는, 장차 종말이 도래하면 하느님의 대리자인 인자가 하늘에서 지상으로 내려와서 세상을 심판하고 구원한다는 것이었다. 초세기 그리스도인들은 인자를 예수 그리스도로 대입시켰다. 곧, 인자 내림이 예수 재림으로 둔갑했던 것이다.

오늘날에도 그리스도인들 절대다수는 묵시문학 시나리오를 종말 정보로 착각해서, 요한 묵시록대로 종말 사건이 진척되리라고 믿는다. 여호와의 증인, 제7일 안식일 예수재림교회, 다미선교회 등 신흥 군소교단의 종말신앙은 천진난만하기 이를 데 없다. 천지창조 이야기가 신화이듯이 종말 이야기도 신화인데, 저들은 그것을 실화라고 우기는 것이다. 저들의 생각을 바로 잡을 도리가 없다. 교 믿다가 미치면 약이 없다. 미쳐도 더럽게 미치는 것이 맹신이다. 재림 신앙의 참 뜻은 부활신앙의 참 뜻과 상통한다. 두 가지 신앙의 참 뜻인즉, 죽음의 순간 우리가 일어나로 변하면 하느님 아빠와 예수 그리스도를 뵙는다는 것이다.

그럼 오늘날 우리에게 예수는 누구인가? 성경과 교리에 나오는 백여 개는 족히 되는 많은 존칭들 가운데서 현대인에게 와 닿는 존칭들은 따로 있다. 예수는 하느님의 성인¹²⁾, 하느님의 모습¹³⁾, 하느님의 모상¹⁴⁾, 하느님 영광의 광채·하느님 실체의 표

12) 마르 1. 24

13) 필립 2. 6

14) 골로 1. 15

상¹⁵⁾, 하느님의 현존¹⁶⁾이라는 존칭들은 오늘날에도 시사하는 바가 크다. 내 나름대로 좀 더 쉬운 존칭을 만든다면 예수는 대자 대비하신 하느님을 깊이 체험하고 그 하느님을 당신의 언행으로 투명하게 드러내 보이신 하느님의 거울이라고 하겠다. 하느님의 화신이라고 해도 좋다. 대승불교의 표현을 빌려 하느님과 예수님을 언표한다면 하느님은 법신불(法身佛 = 眞佛)이요, 예수님은 응신불·화신불(應身佛·化身佛 = 方便佛)이라 할 수 있겠다. 이는 경도학파의 석학 하사마치 신이치(久松眞一)의 견해이기도 하다.

그러니까 그리스도인의 입장에서 하느님을 알고 섬기는 첩경은 예수 공부·예수 닦기라 하겠다. 그렇다고 해서 2천년 전 팔레스타인에서 살다가 국사범으로 처형된 예수의 일거수 일투족을 흉내낸다는 말은 아니다. 이는 원숭이가 할 짓이지 사람이 할 짓이 아니다. 그런데도 실제로 이런 일이 자주 일어나곤 한다. 한 가지 예만 들겠다. 예수께서 발탁하신 열 두 제자가 모조리 남자들이었다는 사실을 근거로 해서, 성직자는 반드시 남자여야 한다는 논리를 교황청은 고수하고 있다. 그럼 12제자는 모두 유대인·무식꾼이었고 상당수는 어부였으니만큼 가톨릭 성직자는 무식한데다 어부직업을 가진 유대인들 가운데서 뽑아야 한다는 논리도 성립되지 않겠는가? 예수께서 술을 안 잡수셨으니까 술을 마시지 말아야 한다는 논리도 유치하기는 매한가지다. 실상 예수께서는 “먹보요 술꾼이셨다!”¹⁷⁾ 예수 공부를 제대로 한다면 예수의 일거수 일투족을 흉내내려고 하지 않고 그분의 깊은 심지를 헤아려

15) 히브 1, 13

16) 임마누엘 마태 2, 23

17) 마태 11, 19

자기 나름대로 경천애인을 실현할 것이다. 창조적인 그리스도인이라면 예수 선재신앙에서부터 예수 재림신앙 사이의 여러 가지 그리스도 신앙 가운데서 특히 예수의 공생활·죽음·부활을 성찰할 것이다.

① 예수의 공생활

예수의 언행은 하느님을 섬기고 사람을 아끼는(敬天愛人) 생생한 본보기이다.

② 예수의 죽음

예수의 처형은 너무도 철저히 하느님을 섬기고 사람을 아끼신 결과였다.

③ 예수의 부활

사악한 인간들은 철저히 하느님을 섬기고 사람을 아끼신 예수를 처치했지만, 대자대비하신 하느님께서서는 그의 인품·인격·사람됨을 거두어 가셨다.

④ 그리스도인의 운명

그리스도와 그리스도인은 같은 운명을 타고 났다. 예수를 닮아 보면 손해보는 일도 있고 극한 상황에서는 목숨까지 잃는 수도 있겠지만, 예수 닮는 삶이 부활에 이르는 삶이다. 예수 그리스도와 그리스도인은 팔자 소관이 같다는 도리, 그리스도와 그리스도인은 운명공동체라는 묘리를 깨쳐 예수 공부·예수 닮기에 정진하는 이는 참 그리스도인이요, 이와는 달리 예수 그리스도를 내세워 이득을 보려는 이는 賣主者라 하겠다. 이는 염불에는 마음이 없고 잣밥에만 마음을 쓰는 못된 불자를 일컬어 매불자賣佛子라는 데서 만들어 낸 신조어이다.

IV. 종교의 사회적 기능

원시종교들은 불가사의한 힘을 느끼고 섬기고 이용한다. 서기 전 6-4세기에 이르러 인도에선 석존이, 중국에선 공자가, 이스라엘에선 이사야와 예레미야 예언자들이, 그리고 그리스에선 소크라테스가 나타났다. 마침내 서기 전 6년 경에는 이스라엘에서 예수가 출현했다. 야스퍼스는 이 시대를 일컬어 차축의 시대, 굴레 시대라고 이름 붙였거니와, 오늘날 현대인들도 저 시대에 빛난 신앙과 예지를 양식 삼아 살고 있다. 저 때 생긴 불교·유교·기독교에선 한결같이 자비·인·사랑의 덕목과 더불어 자기 희생을 강조한다.

우리 국민 가운데 과반수가 이른바 고등종교를 신봉한다. 막연한 추론이지만, 참된 불자와 참된 기독교자가 늘어날수록 우리나라는 안정될 것이고, 매불자와 매주자가 늘어날수록 우리 사회는 불안할 것이다.

참다운 종교인이라면 인생의 궁극적 문제·자신의 내면 문제에만 집착할 수 없고 남에게 자비·사랑을 베풀게 마련이다. 보살행과 애덕행은 개인적 차원에서 필요하지만 차츰 확대되어 넓게는 국가 차원, 아주 넓게는 국제 차원에까지 확산되게 마련이다. 우리 시대에 지구촌이라는 낱말이 생겨났으니만큼 모름지기 지각있는 종교인이라면 인류의 고된 삶에 무관심할 수 없다. 종교의 사회적 차원을 몇 가지 지적하겠다.

1. 인명 존중

불교에는 생명을 죽이지 말라(不殺生)는 계율이 있다. 기타 모든 고등종교에는 사람을 죽이지 말라는 계율이 있다. 우리나라에서는 매년 150-200만 건으로 추산되는 인공 임신중절이 산부인과에서 자행되고 있다고 한다. 종교에 관계없이 우리 나라 주부들의 과반수가 낙태시술을 받은 경험이 있다고 한다. 가히 낙태 천국이라 하겠다. 누가 뭐래도 낙태는 살인이다. 이르고서도 국민윤리를 거론할 수는 없다. 그리고 우리 나라의 교통사고율은 세계 제일이라고 한다. 국민의 교육·경제 수준에 전혀 걸맞지 않는 현상이다. 낙태와 교통법규 위반은 결코 시민의식만의 문제가 아니고 신앙의 문제이기도 하다.

2. 남녀평등

인류의 과반수가 여성이다. 여자와 남자를 똑같이 존중한 문화와 종교는 이 지상에서 아직 출현하지 않았다. 미국 대통령 링컨이 1863년에 노예해방을 선언했으니 노예제도 철폐는 겨우 150여년 전의 일이다. 우리나라에서는 1894년 갑오경장 때 노비 무서를 없앴으니 법적으로 노비를 방면한 게 겨우 100여년 밖에 되지 않는다. 노예·노비 제도는 법적으로나마 사라졌지만 남존여비 사상과 관행은 끈질기게 계속되고 있다. 이른바 고등종교에서 이 못된 일을 고치는데 앞장서야 할 터인데, 어리석게도 남존여비 전통을 교리인양 고수하고 있다. 우리나라에서 남녀평등을 어느 정도 실현한 교단은 개신교회이다. 개신교 2백여 교파 가운데서 7개 교파에서 여자들에게 목사 안수를 허용한다. 그러나 여

자가 목사가 되어도 일반 교회에서 초빙을 받지 못한다. 그러나 특수목회를 할 밖에. 가톨릭의 경우 교황과 교황청이 여성 사제직은 고사하고 여성 부제직조차 완강하게 반대한다. 교황과 교황청이 내세우는 반대 이유이즉, 예수께서 측근 열 두 제자를 뽑으실 때 모조리 남자들만 뽑으셨다는 것이다. 이는 천부당 만부당한 논리다. 이 논리대로라면, 열 두 제자는 모조리 유대인이요 무식하며 상당수는 갈릴래아 어부였으니만큼, 요즘 가톨릭에서도 무식한 유대인 어부들 가운데서 성직자를 뽑아야 한다는 논리가 성립된다. 제2차 바티칸 공의회 이래 선진국 가톨릭 여성들은 교황과 교황청에 남녀평등 실현을 꾸준히 요구하고 있다. 가톨릭도 변할 것이다. 다만, 가톨릭은 창교 역사가 2천년인 데다 10억 가까운 신도를 거느린 거대 교단인 까닭에 변하는 속도가 느릴 따름이다. 남녀평등 문제에서 가장 뒤떨어지는 종교는 이슬람이다.

불교의 경우는 어떨까? 이화여대 대학원에서 한국 종교를 가르치는 최준식 교수의 글을 인용한다.¹⁸⁾

“불교 교단사에서 최초의 비구니가 되는 것은 죽은 어머니를 대신해 붓다를 키워준 그의 이모였다. 그녀는 붓다에게 출가를 계속 간청했으나 번번히 거절당했다. 이를 측은히 여긴, 불교사에 있어서 최초의 페미니스트로 길이 남을 제자 아난다 — 붓다의 사촌동생이자 평생 시자 노릇을 한 제자 — 가 붓다에게 간청을 해 결국 조건부 허락을 받아낸다. 이 조건이라는 것들이 지금의 눈으로 보면 이해 못할 것들인데, 가령 아무리 오래전에 출가한 비구니라도 갓 출가한 비구에게 예를 갖추어야 한다든지, 비구가 없는 곳에 비구니가 혼자 있으면 안 된다든지, 비구가 비구니에게 말을 거는 것은 되지만 그 반대는 안 된다느니 하는 극히 여성들에게는 모욕적인 제약들을 출가 조건으로 내세운 것이다.

18) 최준식 지음, 『한국종교이야기』 1권, 한울, 1995년 337쪽.

이러한 차별 의식은 출가할 때 주는 계율에도 반영되어 있다. 이대 비구는 250계를 받는데 비해 비구니는 그보다 40%가 더 많은 348계를 받는다. 이게 무슨 뜻인가? 여자는 죄를 범하기 쉬운 존재이니 더 많은 계율로 묶어 놓아야 한다는 뜻은 아닌지. 이것보다 더 이해되지 않는 것은 여성 출가자를 허락하고 난 다음의 붓다의 태도이다. 전승되는 바에 의하면 붓다는 그의 이모가 출가해 계를 받았다는 소식을 듣자 “만약 여성이 출가하지 않았다면 나의 바른 가르침은 천년을 더 지속했으리라. 그러나 여성이 출가했으므로 바른 법은 500년 밖에 존속하지 않으리라”는 이해하기 힘든 말을 했다고 한다. 그가 이렇게 판단한 이유는 남녀 출가자 사이에 음행이 생겨나, 그것도 주로 여성 출가자가 남성 출가자를 유혹하여서 승단의 질서가 어지러워지기 때문이라고 전해진다.”

3. 정치적 차원

대한민국 건국 이래 반세기 동안, 특히 유신독재 이래 가톨릭은 민주화 운동에 앞장섰다. 정의 구현 사제단이 큰 희생을 치루었다. 그 영향으로 많은 지성인들과 젊은이들이 가톨릭에 입교했다. 개신교의 경우 당시 6개 교단이 가입한 한국 기독교 교회협의회가 끈질기게 민주화 운동을 추진했다. 불교의 경우 뜻있는 민주 인사들이 개인적으로 민주화 운동에 동참했지만 교단 자체는 호국불교라는 명분으로 역대 독재정권들 편을 들었다. 정치는 국가 권력의 구심점이라 정치의 건전성 여부가 국민들에게 엄청난 영향을 끼친다. 정치가 바로 서면 무수한 국민이 이득을 보고 정치가 흐트러지면 무수한 국민이 손해를 입는다. 그러므로 정치 선진화에 동참하는 일은 국민에게 가장 폭넓게 보살행·애덕행을

배푸는 것이다. 오늘날 국민의 정부가 들어서서 이만큼이나 민주화를 이룩한 것은 우리 겨레가 오천년 역사상 처음으로 누리는 복락이다. 국민 누구나 정치적 억압을 두려워하지 않고 소신껏 말하고 행동할 수 있는 자유를 누리는 복락은 많은 지식자들의 희생으로 영글은 값진 열매이다.

4. 경제적 차원

1997년 초만 해도 국민소득 1만 불에다 국제경제협력기구(OECD)에 가입했대서 우리나라 경제는 온통 장미빛이었다. 미구에 선진국 경제를 따라 잡는다고 온 나라가 들뜬 것 같았다. 그런데 졸지에 나라 경제가 국제통화기금(IMF)의 지배를 받게 되었다. 국제통화기금과 세계은행은 서방 채권국가들이 여러 후진국에 빌려준 천문학적 빚을 받아내려고 만든 기구라 한다. 국제적 채권·채무 체제의 붕괴를 방지할 목적으로 만든 기구라는 것이다. 후진 채무국은 정 빚을 갚을 능력이 없으면 원금과 이자 대신 수익성이 높은 기업들을 내어놓아야 한다.¹⁹⁾ 무턱대고 빚을 꾸어오지 않고 자기 자본으로 분수에 맞게 경제개발을 한다면 선진 채권국들에게 당할 일이 적다. 대만이 그렇다. 그러나 한국은 무식하고 무책임한 정부와 금융계와 기업이 경쟁적으로 외채를 도입하여 흥청대다가 원금도 이자도 못 갚는 신세라, 결국 국제통화기금의 지배를 받게 되었다. 이런 사태를 어느 누구도 분명히 예견하고 예고하지 못했다. 예언자는 없었다. 하나도 없었다. 골수 자본주의 국가인 미국에서 경제·경영학을 배우고 돌아온 이들 대부분이 경제 관료·대학교수·경제-경영 연구소 연구

19) 손규태, 「오늘날의 경제 윤리 : 신자유주의 세계경제체제의 비판」, 『신학사상』, 1998년 여름, 72-73쪽.

원 등으로 활약하는데, 이들이 부지불식 간에 미국 앞잡이 노릇을 한 게 아닌가 하는 생각마저 든다.

종교 단체도 자본주의에 물들어 들뜨기는 마찬가지였다. 개신교에서 받는 인상은 성령 충만, 기복 신앙, 총력 전도, 교세 확장, 대형교회 건축 따위 자본주의 현상들이다. 심령기도회 모임 때 성령 충만이라는 것을 보면 무당의 망아경을 연상케 된다. 여의도 순복음 교회 조용기 목사가 외치는 삼박자 축복(무병장수·사업융성·천국복락)은 무속적 기복신앙의 복사판이다. 혼잡한 지하철에서 “예수 천당 불신 지옥”을 외쳐대는 꼴을 보면 저질 광고라는 생각이 든다. 여의도 순복음 교회, 역삼동 총현 교회, 망우리 금란 교회 등 이른바 세계적 교회들도 자본주의적 물량공세와 닮은 꼴이다. 가톨릭과 불교의 경우에는 개신교보다는 덜하지만 도토리 키재기 정도의 차이일 뿐이다.

종교는 과학기술과 경제 개발의 긍정적인 면과 더불어 그 부정적인 면도 직시해야 한다. 과학기술과 경제개발의 발전이 정말 발전인지 물어야 한다.²⁰⁾ 예로 환경 파괴를 해도 경제개발만 하면 발전인가? 상수도원 지역을 개발한답시고 러브호텔·위락 시설·축산시설·공장을 허가하는 것이 지각있는 처사인가? 선진국이 된다고 국민이 행복한가? 북유럽의 복지국가에서 자살율이 높은 것은 경제발전과 국민의 행복지수는 반비례한다는 證左아닌가? 약육강식의 부국 미국이 우리의 선망일 수는 없지 않는가? 국민 다수가 행복을 누리려면 중진국인들 어떤가? 우리 겨레가 언제부터 자가용을 지녔다고 유럽인들보다 중·대형차를 선호한

20) 한스 쾨그 지음, 안명옥 옮김, 『세계 윤리구상』, 분도출판사, 1992, 48-49쪽

단 말인가? 대서양·캐나다·미국산 바닷가재 식당이 서울 강남에 즐비한 것을 어떻게 이해할 수 있겠는가? 압구정동 갤러리아 백화점에 99% 고급 외제품이 진열되어 있는 꼴을 어떻게 합리화할 것인가? 한 마디로 선진국이 되지 못하고 중진국으로 머물러도 국민다수가 행복한 나라, 환경이 깨끗한 나라, 남녀가 평등한 나라, 특히 소외자들을 돌보는 나라를 만들자고 종교계가 앞장설 수는 없을까?

5. 문화적 차원

문화는 가정교육·학교교육·사회교육 등 교육으로 신장된다. 교육 가운데서 인생의 중심을 잡아주는 으뜸 교육이 宗教이다. 종교는 문화의 뿌리다. 종교없는 문화는 팔소 없는 찌빵이다. 그러나 우리나라 어느 종교서점에 가봐도 눈에 번쩍 띄는 책을 찾아보기 힘들다. 독일 지식인들 가운데 종교서적에 관심을 갖는 이들은 겨우 11% 남짓하다고 한다. 독일 지식인들 절대다수가 가톨릭 또는 개신교인인데, 이들 절대다수가 종교서적을 멀리 하는 까닭을 조사했더니, 종교서적은 도덕적·일방적인데다가 지루하고 고리타분하다는 평을 내렸다고 한다. 우리나라 종교서적은 독일 종교서적보다 훨씬 더 저질이다. 종교전문서점에 들어가서 쭉 진열된 저질 책들을 둘러보고 서글픈 마음이 안 든 때가 없었다. 여기에는 까닭이 있다. 유능한 필자가 없기 때문이다. 그럼 왜 유능한 필자가 없나? 지능지수가 높은 사람은 종교학이나 신학을 전공하지 않는다. 어쩌다 종교학이나 신학을 전공하는 수재가 있어도 역사비평과 해석학을 제대로 배울 기회를 얻지 못한다. 그러니까 구조적으로 오늘날 종교계에서 좋은 작품이 나오지 않는 것이다. 개신교계에서 마음에 와 닿는 글을 쓰는 이는 이현

주, 홍정수, 박태식 등 고작 몇사람 뿐이다. 가톨릭에서 역사비평과 해석학을 바탕으로 깔고 글을 쓰는 이도 서공석, 이제민 등 다섯손가락으로 꼽을 정도이다. 불교에서는 누구를 꼽을 수 있겠는가, 궁극하다.

끝으로 문화의 중요성과 관련하여 백범 김구 선생이 1947년 “내가 원하는 우리 나라”라는 명문에서 하신 말씀 한 단락을 인용한다.

“나는 우리나라가 세계에서 가장 아름다운 나라가 되기를 원한다. 가장 부강한 나라가 되기를 원하는 것은 아니다. 내가 남의 침략에 가슴이 아팠으니 내 나라가 남을 침략하는 것을 원하지 아니한다. 우리의 부력은 우리의 생활을 풍족히 할 만하고 우리의 강력은 남의 침략을 막을 만하면 족하다. 오직 한없이 가지고 싶은 것은 높은 문화의 힘이다. 문화의 힘은 우리 자신을 행복되게 하고 나아가서 남에게 행복을 주겠기 때문이다. 지금 인류에게 부족한 것은 무력도 아니요 경제력도 아니다. 자연과학의 힘은 아무리 많아도 좋으나 인류 전체로 보면 현재의 자연과학만 가지고 편안히 살아가기에 넉넉하다.

인류가 현재에 불행한 근본이유는 인의가 부족하고 자비가 부족하고 사랑이 부족한 때문이다 ... 나는 우리나라가 남의 것을 모방하는 나라가 되지 말고 이러한 높고 새로운 문화의 근원이 되고 모범이 되기를 원한다. 그래서 진정한 세계의 평화가 우리 나라에서, 우리 나라로 말미암아서 세계에 실현되기를 원한다 ...”

V. 불자의 기독교관

1992년 6월 13일 윤호진 교수 스님은 서강대학교 종교신학연구소 주최 월례발표회에서 「불교인이 본 기독교」²¹⁾라는 논문

을 발표했다. 스님은 성경과 기독교 교리 가운데서 도저히 이해할 수 없는 것들을 다음과 같이 거론했다. 불자의 기독교관이라고 했지만 편의상 윤호진 스님의 글만 인용하겠다.

1. 신의 창조

“불교인들은 창세기를 포함한 구약을 읽으면서 신의 인간 창조와 신과 인간의 관계에 대한 설명에 심한 반발을 느끼게 된다. 신이 전지전능도, 신의 사랑도 전혀 느끼지 못한다. 오히려 신의 무지, 무능, 무자비, 독선 같은 것만을 볼 수 있게 된다. 그리고 신은 인간을 창조하면서부터 잘못을 저질렀다는 생각을 하게 된다. 신이 저지른 그 한 번의 잘못으로 인해 신 자신은 물론이고, 인간들도 한 없는 고통을 받게 되었다고 생각하게 된다.”²²⁾

2. 구세주로서의 예수

“불교인들에게 예수는 붓다, 공자, 소크라테스와 똑같은 한 사람의 인간일 뿐이다. 그 이상도 그 이하도 아니다 ... 불교인들에게 예수의 죽음은 거의 아무런 감동도 주지 못한다. 감히 말한다면 오히려 평범하고 유치해 보이기까지 한다. 그리고 예수의 십자가에서의 그 피흘림을 기독교인들은 인류 역사에 있어서 가장 위대한 일 같이 생각하고 있지만, 그러나 그 죽음은 예수 자신의 자의에 의한 것이 아니라 어쩔 수 없이 감수해야 했던 타의에 의한 것 같이 보인다 ...

21) 『종교신학연구』 제6집, 분도출판사, 1993년, 133-144쪽.

22) 윗 책 135쪽.

예수의 존재는 신의 인류구원이라는 시나리오에 출현한 '배우' 또는 '심부름꾼'에 불과했던 것 같이 보인다 ... 배우로서 또는 심부름꾼으로서의 아무리 자신의 역할과 임무를 잘 수행했다고 하더라도, 그것은 연기자 또는 심부름꾼으로서만의 공로뿐일 것이다".²³⁾

3. 기독교의 사랑

"불교인들에게는 기독교에서 가르치는 사랑이 다른 종교에서 가르치는 사랑보다 특별하게 뛰어난 것 같이 보이지 않는다. 오히려 그 반대다. 편협하고 왜소한 것으로 보인다. 글자 그대로 자기와 가까운 '이웃에 대한', '이웃만의' 사랑같이 보인다. 이웃 아닌 사람은 사랑하지 않는 배타적인 사랑같이 보인다 ... 예수 자신은 '원수를 사랑하라', '일흔 번을 일곱 번까지 용서하라'고 가르쳤으면서도, 자신의 반대자들에게 얼마나 사랑을 베풀었는가. 진정으로 그들에게 사랑을 베풀 일어난 번도 없었던 것 같이 보인다.

처음부터 그들을 적대시하고 '원수'로 대했었다. 제자들에게는 '너희를 박해하는 자를 위해서 기도하라'고 가르치면서도 예수가 자신의 박해자들을 위해 기도한 일은 볼 수 없다. 기뻐있을 때마다 그들을 미워하고 저주했다 ... 불교인들은 기독교의 성경을 읽으면서, 그리고 기독교인들을 대하면서 기독교의 사랑이 왜소하고 편애적이고 배타적이라고 생각하고 있는 것 같다. 그런데도 기독교가 '사랑의 종교'처럼 말해지고, 또한 그렇게 행세하고 있는 것을 보면서 조금은 어이없어해 하는 것이다".²⁴⁾

23) 윗 책 136-138쪽.

24) 윗 책 139-142쪽.

4. 예수의 기적과 부활

“예수의 기적이 실제로 일어났던 것이었다 하더라도 불교인들에게는 그 기적 이야기들이 아무런 감동도 주지 않는다. 우주를 창조한 신이 파견한 존재가 장님의 눈을 뜨게 해 준다든지, 귀신들린 사람들에게서 귀신을 쫓아내 준다든지, 몇 덩어리의 빵으로 수천명의 사람들을 먹였다든지, 물 위로 걸었다든지 하는 기적을 행했다고 해서 대단한 일을 한 것처럼 보이지 않는다. 오히려 그런 앙증스럽고 유치한 기적을 일으키게 함으로써 하느님의 대행자로서의 예수의 존재를 왜소하게, 또한 우스꽝스럽게 보이게 할 뿐이다”.²⁵⁾

“불교인들에게 예수의 부활 이야기는 하나의 회화처럼 보일 뿐이다. 부활 사건 자체의 역사성 여부는 두고라도, 신의 존재를 믿지 못하는 불교인들에게 신이 그의 대리자를 지상에 파견하고, 그리고 그가 죽은 뒤에 그를 되살려 주었다는 이 이야기가 얼마나 허황되게 보일 것인가 하는 것은 상상하고도 남을 수 있는 일일 것이다 ... 불교인이 놀라는 일은 예수가 일으킨 기적이거나 부활과 같은 일들이 아니라, 이와 같은 보잘 것 없고 허황한 사건들이 어떻게 이렇게 거창한 기독교라는 종교를 만들어 낼 수 있었고, 인류 문화와 세계역사에 그렇게 엄청난 영향을 미칠 수 있었는가 하는 점이다”.²⁶⁾

5. 결론

25) 윗 책 142쪽.

26) 윗 책 142-143쪽.

윤호진 스님은 논문 결어에서 이렇게 단정했다.

“우리는 우리가 믿고 있는 어떤 한 종교에 대한 확고한 입장에서 있을 때는, 다른 종교를 이해한다는 것은, 나름대로의 이해는 있을 수 있겠지만, 진정한 이해는 가능한 일이 아니다 ... 결국 우리가 해야 할 일은 서로의 종교를 인정해 주는 것 뿐이다. 그러면서 공존의 길을 찾아야 할 것이다. 그러기 위해서는 이 글의 시작에서 말했듯이, 우리는 서로간에 넘을 수 있는 벽과 그렇게 할 수 없는 벽을 확실하게 할 필요가 있을 것이다”.²⁷⁾

6. 기독교의 평가

성경과 기독교 교리를 이해하는 데는 여러 가지 방법이 있다. 역사비평과 해석학을 위주로 하는 비판적 견해가 지각있는 신앙인들에게 알맞는 방법이다. 불행히도 우리나라 기독교계에는 역사비평과 해석학적 방법론에 따라 성경과 교리를 이해하려는 진취적인 신학자들이 많지 않다. 윤호진 스님은 진취적인 신학자들의 글을 단 한편도 보지 못한 것 같다. 그러니까 스님은 역사비평과 해석학적 반성 이전의 기독교 이해, 곧 비판적 성찰 이전의 전통적 이해를 상대로 논쟁을 벌인 셈이다. 스님이 기독교의 가장 빼어난 성서 주석과 교리 성찰을 대했더라면 하는 아쉬움이 남는다. 불교 경전과 교리 풀이에도 유치찬란한 견해가 적지 않을 것이다. 기독교가 이런 견해를 상대로 왈가왈부한다면 번지수가 틀린 일 아니겠는가? 윤호진 스님은 프랑스에 유학하는 동안 가톨릭 수도원에서 몇 년을 지낸 것으로 안다. 그런 스님이 가톨

27) 윗 책 144쪽.

력의 진수를 접하지 못하고 유치한 면모만 접한 것 같아 안타깝기 짝이 없다. 종교간의 이해는 이렇게도 어려운 것인가. 역사비평과 해석학에 정통한 불자와 기독교자, 상이한 표현과 사고범주를 넘어 심층적 이해를 할 줄 아는 지각있는 불자와 기독교자가 대화에 앞장서야 할 것이다.

VI. 기독교자의 불자관

제목은 거창하지만, 실은 필자 개인의 불교관을 약술코자 한다. 불교와 기독교간의 표현과 사고 범주는 서로 엄청나게 다르다. 그렇지만 둘 다 인생 구원을 위해서 생긴 사상이므로 상이한 표현과 사고 범주를 넘어서 심층적인 차원에서 공통점이 있지 않을까 가정해보고 싶다. 윤희진 스님의 기독교관이 천진난만했던 것 못지않게 아마도 필자의 불교관 역시 유치찬란할 것이다. 낯선 불자와 사귀고 싶은 마음에서, 불교와 기독교라는 주제를 두고 떠오르는 단상들을 솔직히 밝힌다.

1. 석가세존과 예수님

교조를 만들어 섬길수록 신격화하기 마련이다. 부파불교 아비달마 계통 문헌에서 석가세존을 신격화한 것처럼, 일세기 말엽 요한계 문헌에서도 예수님을 신격화한 것은 자연스런 일이다. 교조를 신격화하는 신앙고백과 닮은 유형은 연인들 사이의 사랑고백이다. 간절히 사랑하면 무슨 짓을 못 해! 한없이 존경하면 무슨 말은 못 해! 교조 신격화는 교조에 대한 지극한 사랑과 존경

의 표시라고 보면 무난하겠다. 기독교가 역사비평과 해석학적 반성을 거친다면 이렇게 말할 수 있겠다. “무제약적 하느님은 예수라는 역사의 특수한 일점에 제한될 수 없지만, 그리스도인이라면 예수에게서 하느님의 모습을 보고, 따라서 예수를 하느님에게 이르는 문으로 파악할 수밖에 없다는 것이다”.²⁸⁾

이와 관련하여 동방의 성인 다석 류영모(1890-1981)의 말씀 두 편을 옮겨 쓴다.²⁹⁾

“예수가 말하기를 이 다음 너희가 나보다 더 큰 일을 할 것이라 하였다. 이것이 알 수 없는 말 같으나 예수 당신이 해 놓고 간 것이 未定稿이니 이것을 계승하는 후대의 사람이 더 큰 일을 할 수 있다는 뜻이다. 당신이 가까이 하신 ‘하나’의 존재를 후대가 더 가깝게 마침내 보고 이르는 見地까지 갈 것이라는 말이다. ‘나에게로 오라. 나의 신조만이 여러분을 구원하고 여러분이 사는 길이다.’ 마치 마호메트교에서 한 손에 코란을 들고 한 손에 칼을 들고 권유하듯이 한다. 이런 짓이 다 자기가 未定稿라는 것을 모르고 있기 때문에 그러하다. 무엄하게도 하늘자리까지 뺏어 앗겠다는 것이다”.³⁰⁾

“사람을 숭배하여서는 안된다. 그 앞에 절을 할 분은 참되신 한아님뿐이다. 종교는 사람숭배하는 것이 아니다. 한아님을 바로 한아님으로 깨닫지 못하니 사람더러 한아님 돼 달라는 게 사람을 숭배하는 이유다. 예수를 한아님 자리에 올려 놓는 것도 이 때문이고 가톨릭이 마리아를 숭배하는 것도 이

28) 야기 세이이치/레너드 스워드러 지음, 이찬수 옮김, 『불교와 그리스도를 잇다』, 분도출판사, 1996년, 245쪽.

29) 『서울의 메아리 多夕語錄·죽음에 생명을 절망에 희망을』, 홍익재, 1993년. 略 『어록』

30) 『어록』, 257쪽.

까닭이다.³¹⁾

2. 하느님과 空·法

무교회주의 기독교자이면서 유불선 경전에도 심취한 동방의 성인 다석 류영모 선생은 하느님을 대승불교의 空, 도가 철학의 無, 유교에서 말하는 無極과 동일시했다. 이들 동양사상계에서는 절대 경지를 철저한 부정의 표현으로 언표했다.

"우리의 생명이 피어 한없이 넓어지면 빔[空: 절대]에 다다를 것이다. 곧, 영생하는 것이다. '빔'은 맨 처음 생명의 근원이요, 일체의 근원이다. 한아님이다. 나도 인격적인 한아님을 생각한다. 한아님은 인격적이지만 우리같은 인격은 아니다. 인격적이란 맨 처음 일체란 뜻이다. 있없(有無)을 초월하였다. 한아님을 찾는데 물질에 만족하면 안된다. 있는 것에 만족 못하니 없는 한아님을 찾는 것이다. 그래서 한아님은 없이 계신 것이다".³²⁾

"서양 사람은 없[無]을 몰라요. 있[有]만 가지고 제법 효과를 보지만 원대한 것을 모르고 그래 보았자 갑갑하기만 하지요. 서양문명은 벽돌담 안에서 한 일이에요. 없는 것은 가장 있는 것, 無極而太極 太極而無極의 오묘는 여기 있어요. 아버지 맘이 허공이에요. 참[眞]은 없[無]에 가야 있습니다. 허공보다 큰 것은 없습니다. 虛空觀感自滿足입니다".³³⁾

기독교계에선 하느님을 일컬어 공·무·무극이라고 하지는 않

31) 「어록」, 278쪽.

32) 「어록」, 285쪽.

33) 박영호 지음, 「씨줄·다석 류영모의 생애와 사상」, 홍익재, 1985, 307쪽.

지만 절대타자라는 말을 곧잘 한다. 인간은 하느님을 보지 못한다는 게 성서의 한결같은 주장이다. 인간이 하느님을 보면 즉사한다고 한다. 하느님의 뒷모습만 본다고도 하고, 특히 하느님은 스쳐지나 가신다고도 한다.³⁴⁾

기독교의 하느님과 불교의 法身佛은 상통한다. 하느님과 법신 불은 진리 자체이다. 진리 자체는 인간의 인식 능력을 넘어선다. 인간은 삶의 순간 순간에 진리가 살짝 드러나는 진리의 현현을 체험하고 감응할 따름이다.

다르마에 대한 불자들의 태도를 면밀히 살펴보면 하느님에 대한 기독교자들의 태도와 상통하는 면이 있다고 한 캔트웰 스미스의 관찰도 유의할 일이다(W. C. Smith, Faith and Belief, Princeton Univ. Press 1979, pp. 20-32). 그 근거로 스미스는 상유타 니카야 브라흐마 슷타 <경외론> 장을 든다.³⁵⁾

서강대 종교학과에서 박사과정을 밟고 있는 류재동의 역문을 다듬어 옮겨 적는다.

“세존께서 깨달음을 이룬 바로 뒤였다. 그가 고요히 명상할 때에 그의 마음 속에 다음과 같은 생각이 떠올랐다. 아무도 경외하지 않고 더 나은 존재에게 순종을 하지 않고 사는 것은 옳지 못하다 ...

내가 깨달은 이 다르마를 섬기며 경외하고 존경하면서 산다면 어떨까? 이 때에 범천왕(창조신)이 세존 앞에 나타나 다음과 같이 말했다. '그렇습니다. 세존이시여. 그렇습니다. 세

34) 출애 33, 19-23; 34, 6; 1열왕 19, 11; 마르 6, 48.

35) The Pali Text Society, Translation Series No 7 *The Book of the Kindred Sayings* : Part 1. *Kindred Sayings with Verses*, translated by Mrs. Rhys Davids, London : The Pali Text Society 1917, pp. 174-176.

존이시여. 과거의 아라한, 붓다, 세존들도 다르마를 섬기며 경외하고 존경하면서 살아왔습니다. 앞으로 아라한, 붓다, 세존이 될 분들도 다르마를 섬기며 경외하고 존경하면서 살 것입니다. 붓다이신 세존께서도 오직 다르마를 섬기며 경외하고 존경하면서 사소서.”

끝으로 불교의 공과 기독교의 하느님을 비교 연구한 역작 한 편만 소개한다.³⁶⁾

3. 자력성불, 타력구원

무엇보다 하느님 아빠를 모시고 예수 그리스도에 기대에 사는 기독교자로서 '직지인심 견성성불' 같은 경구를 대할 때면 종종 이런 느낌이 든다. 그리고 물음도 생긴다. 혼자 힘으로 견성하자면 힘들겠구나, 말을 나누고 정을 주고 받을 초월자가 없으니 쓸쓸하겠구나, 자립 정신 하나는 가상하나 정말 혼자 힘으로 할 수 있는 것일까, 하는 것들이다. 물론 나의 느낌과 생각일 뿐이다. 선 수행자의 마음까지 내 어찌 판단할 수 있으랴.

홀로 해탈하려는 불교를 흔히들 자력종교라 한다. 그러나 과연 자력적이기만 한가? 인간이 성불할 수 있도록 마련되어있지 않고서야 어찌 홀로 성불할 수 있겠는가? 인간 안에 이미 불성이 주어져 있기에(一切衆生悉有佛性), 때가 되어 견성할 수 있게 되는 것 아니겠는가? 불성이 인간의 창작이 아니라 그렇게 피어날 수 있도록 영원부터 영원까지 주어져 있는 것이라면, 혈혈단신 이루기만 하는 것은 아니라는 생각이 든다. 그리고 이 점에서 이미

36) 한스 발덴펠스 지음, 김승철 옮김, 「불교의 공과 하나님」, 대원정사 1993년.

인간 깊은 곳에 들어와 계시는 하느님을 믿는 기독교와 통하는 부분도 있다고 생각된다.

물론 불교와 기독교가 똑같기야 하겠는가. 하느님 앞에서는 어쩐지 작아질 수밖에 없는 게 기독교의 생리이다. 이런 나의 눈에 중생과 부처가 하나라고 보며 세상의 주인으로서 자신있게 걸어가는 불교가 제대로 보이겠는가. 인간이 하느님을 모시고 있으니〔侍天主〕 인간은 곧 하늘〔人乃天〕이라고 믿는 동학의 가르침도 자신있어 보이기는 매 한가지이다. 인간이 신일 수 있기는 커녕, 하느님 아빠의 품에서 그에 의지해서만 살아갈 수밖에 없는 피조물이라 믿는 기독교로서 볼 때면 더욱 그렇다. 그래서 불교를 믿든 어떻든 자력적이라 하고 기독교를 흔히 타력적이라 일컫는 것이리라.

그렇다면 상징적 표현을 빌리건데, 자력 구원을 믿고 사는 불자는 '벌어먹고' 사는 사람이다. 하느님이 주시는 은총을 믿고 사는 기독교인은 '벌어먹고' 사는 사람이라 할 만 하다. 불자가 자신 만만하다면 기독교인은 그다지 자신이 없다. 그러니 선택의 기준도 분명해진다. 자신있는 이는 불교로, 자신없는 이는 기독교로 가면 된다.

4. 한국 종교들의 보수성과 맹신성

한국 가톨릭을 비꼬아 곧잘, 로마보다 더 로마적이라고 한다. 보수적인 로마보다 더욱 보수적이라는 말이다. 로마 교황청의 지시에 120% 충성을 다한다는 뜻이다. 한국 개신교의 사정도 비슷하다. 한국 개신교 200여 교단 대부분은 성경의 글자 하나 하나가 모조리 성령의 영감으로 씌어졌다는 축자영감설을 따르는 근본주의 계열에 속한다. 민중신학을 빼면 한국 신학이라는 것을

찾아 볼 수 없다. 민중신학도 라틴아메리카의 해방신학과 별 반 차이가 없다.

유교의 경우도 사정은 마찬가지다. 공자보다 더 공자적이고 주자보다 더 주자적이었던 것 같다. 과연 중국 유가를 벗어난 독창적인 한국 유가가 있었는지 묻고 싶다.

불교의 경우도 예외가 아닌 것 같다. 중국의 대중불교인 서방정토사상이 이미 신라시대에 우리나라에 전래되었지만 정토종 종파로 성립되지는 못하고 불교 대중 사이에 널리 퍼져 있다. 휴정은, 정토는 서방에 있는 것이 아니라 오직 마음에 있다는 유심정토설을 설파하는 한편, 근기가 낮은 범부들을 위한 서방정토설도 굳이 부정하지 않았다고 한다. 서방 정토사상이 일본으로 전래되어 12-13세기에 호넨(法然)은 일본 정토종을 만들었고, 그의 제자 親鸞은 정토진종을 만들었다. 이처럼 일본에선 타력신앙 중심의 일본 정토종·정토진종을 만드는 놀라움을 보였다. 한국 불교 사상계에 과연 이만한 혁신이 있었던가? 크게 봐서 한국 불교는 중국 불교의 복사판이 아니었던가? 흔히 우리나라 불교의 특징을 일컬어 통불교라 하지만 세계 불교 학계가 이를 얼마나 인정하는지 미지수다.³⁷⁾

가톨릭·개신교·유교·불교를 주마간산 식으로나마 훑어보면 적어도 외래 종교에 관한 한 우리 겨레는 독창성이 부족할 것 같다. 거대 종주국에 충성을 다하는 겨레, 종주국에 거의 맹종하다시피 하는 겨레가 아니었나 하는 생각이 든다.

흔히 우리 겨레가 일본인들이나 중국인들보다 종교심이 강하다고 하는데, 실은 종교심이 강한 것이 아니라, 그때그때 종주국의 종교에 귀의하는 경향이 강한 것 아닌가 한다. 중국의 불교·유교에 남달리 심취하더니, 지금은 유럽과, 특히 미국의 기독교에

37) 최준식, 『한국종교이야기』 1권, 한울, 1995, 263-264쪽.

빠지고 있는 형편이다. 종교학자 최준식 교수는 한국의 기독교 발전을 이렇게 설명했다.

“나는 한국에서의 기독교도 폭발현상을 교리적 문제로 보지 않고 정치 사회적인 면에서 찾아야 한다고 생각한다. 다시 말해 해방 이후로 온 국민의 의식주 및 문화생활을 한국 역사 최초로 완전히 서구식으로 바꾸어 버린 어마어마한 충격을 가져온 서양, 그 중에서도 특히 미국 문명의 대표주자가 바로 기독교였다는 데에서 그 원인을 찾고 싶다. 정진홍 교수는 익히 우리나라 사람들의 종교성에 힘이 맞추어져 있다고 보았는데, 이것은 종교학자다운 탁월한 지적이라 생각된다. 쉽게 말해서 한국인에게는 전통종교보다 온갖 그 ‘힘센’ 서양문명을 몰고 온 기독교가 훨씬 세계 보인 것이다.”³⁸⁾

일본인들과 중국인들은 서양의 기술을 받아들일지언정 좀체로 서양 종교를 받아들이지는 않는다. 저들이 우리보다 주체성이 강한 것이 아닐까?

위에서 지적한 한국인의 보수성과 맹종성이 사실이라면 한국에서 종교개혁을 기대하기는 어렵다. 나는 한국 가톨릭이나 개신교의 혁신에 절망한지 오래다. 불교에 대해서도 기대하지 않기는 마찬가지다. 그래도 내가 역사비평과 해석학적 작업을 꾸준히 하는 까닭은 소수 지각있는 교우들을 섬기고 싶은 마음이 간절하기 때문이다. 아울러 역사에 남기고 싶은 것이다. 한 세기 후의 총명한 후학들은 내 변변찮은 생각을 알아주겠지 하는 마음에서 말이다.

38) 최준식, 「한국의 종교적 입장에서 바라본 기독교 토착화 신앙」, 『신학사상』 82호, 1993년 가을호, 127쪽.

21세기 문명과 불교

강 건 기*

차 례

- | | |
|--------------|-----------------|
| I. 서론 | III. 불교의 본질과 역할 |
| 21세기 문명과 종교 | 1. 불교의 본질 |
| II. 문명의 전환 | 2. 불교의 역할 |
| 1. 21세기의 문제 | IV. 결론 |
| 2. 원인과 해결 방향 | |
-

I. 서론 : 21세기 문명과 종교

우리는 지금 21세기의 문턱에 다가서고 있다. 많은 사람들은 21세기를 정보의 시대, 정보통신의 시대 혹은 정보통신혁명의 시대라고 한다. 컴퓨터를 비롯한 인터넷 등 정보통신기술이 문명을 주도하는 시대라는 것이다.

정보의 시대는 먼 미래가 아니라 이미 우리와 함께 있다. 이것은 우리 사회의 모습을 조금만 눈여겨보아도 쉽게 알 수 있다. 컴퓨터가 인간의 지능을 대신하고 있고 전자통신기술의 발달은 문자 그대로 지구를 하나의 마을로 축소시켜 놓고 있다. 인터넷을 통해 우리는 지구 저편에 있는 사람에게 단 몇 초만에 편지를 보낼 수 있게 되었으며, 생활에 필요한 각종 정보 등을 안방에서 받아 볼 수 있게 된 것이다. 이러한 변화를 일컬어 제 4차 情報革命(information revolution)이라고 부르기도 한다.¹⁾

정보화 시대를 주도하는 기술로 '생명의 연금술'이라 불리는 유전공학은 실로 경이로운 세계를 우리 앞에 열어 놓고 있다. 1953년 Watson과 Crick에 의해 유전자의 모체인 DNA의 구조가 밝혀진 이래 유전공학은 급속도로 발전하여 이제 생물의 일생을 조작할 수 있을 뿐만 아니라 새로운 생명을 창조해 낼 수도 있게 되었다. 복제양이 아니라 복제인간의 문제가 심각하게 거론되고 있는 것이 오늘의 현실이다.

이렇게 볼 때 다가올 21세기야말로 정보통신기술과 생명공학을 비롯한 과학기술은 더욱 빠른 속도로 발달할 것이며 그 결과로 우리의 삶은 정치, 경제, 사회 등 모든 면에 걸쳐서 큰 변혁이 예상된다.

그렇다면 이러한 21세기 문명사회에서 종교의 미래는 어떠할까? 과연 21세기에도 종교는 필요한 것일까? 많은 사람들은 종교의 미래에 대해서 그리 밝지 않은 전망을 하기도 한다. 종교적 세계관과 과학적 세계관의 괴리로 종교의 기초가 뒤흔들리고 따라서 종교는 설득력을 잃게 된다는 것이다. 과학이 밝혀 낸 사실 앞에 신의 권위가 흔들리고 신화적 설명을 불합리하다고 치부하

1) 제 1차 정보혁명이 언어혁명, 2차가 문자혁명, 3차가 인쇄혁명이라면, 컴퓨터와 전자통신기술의 발전이 제 4차 정보혁명의 원동력이 되고 있다.

는 대중들을 생각한다면 그런 전망과 우려를 이해할 수 있을 것이다. 실제로 과학이 발달하면서 종교적 권위는 축소되고, 그 영향력이 많이 상실된 것이 사실이다.

그러나 그렇다고 해서 21세기에 종교적 요청이 메마를 것이라고는 생각하지 않는다. 오히려 종교가 담당해야 할 역할은 더욱 더 중시될 것이라고 생각한다. 왜냐하면 과학이나 기술이 아무리 발달한다고 해도 종교의 고유한 영역이 그것으로 대치될 수는 없으며 또한 미래의 세계 혹은 문명의 방향을 종교가 계도해야 한다고 생각하기 때문이다.

‘으뜸가는(宗) 가르침(教)’인 종교는 경제학이나 사회학, 물리학 등 여타의 가르침과는 다른 특성을 가진다. 즉, ‘으뜸’이란 말은 삶의 한 부분으로서의 가르침이 아니라 가장 근원적인 것을 문제삼는다. 삶의 가장 근원적인 문제란 다름 아닌 나고 죽는 生死의 문제이다. 이런 근원적인 생사의 문제에 대해서 본질적인 해답을 주고 이를 통해 삶에 대한 확신을 주는 가르침이 ‘으뜸가는 가르침’으로서의 종교가 함축하고 있는 뜻이다.²⁾ 생사의 문제는 단순한 생명의 연장이나 건강의 증진이 아니며 따라서 과학기술로 해결될 수 있는 것이 아니다. 생사의 매듭은 오직 종교적 초월을 통해서 풀어질 수 있는 성격을 가진다.

또한 ‘으뜸간다’는 것은 궁극적이며 無限絶對의 영원한 바탕을 가리킨다.³⁾ 종교는 그런 참 實在를 향해 우리의 마음을 열고 歸

2) 강건기, 「불교와 종교학」, 『현대사회와 불교』, 불일출사, 1996, pp.11-26 참조.

3) ‘으뜸’이라는 ‘종(宗)’은 본래 불교에서 쓰인 말로 Siddhanta, 즉 ‘성취된 것(siddha)의 끝(anta)’이라는 뜻을 지닌다. ‘성취된 것의 끝’은 깨침 혹은 열반으로 언설(言說)을 초월한 궁극적인 진리를 가리킨다. 교(教, desana)는 그 궁극적 진리를 언설을 통해 가르치는 것이다. 中村元三 枝充眞, 『바웃드하 불교』, 혜원 역, 김영사, 1990, pp.318-320 참조.

命해 가는 것이다. 이 점은 폴 틸리히(P. Tillich)도 잘 지적하고 있다. 그는 "종교적 차원이란 인간 정신생활의 궁극적이고 무한하며 무조건적인 차원을 제시한다는 말이다. 가장 넓은 뜻에서 그리고 가장 근본적으로 종교는 궁극적 관심(Ultimate Concern)이다"⁴⁾ 라고 하였다. 궁극적 관심이란 궁극적인 것에 대한 관심이자 내 모든 것을 다하는 전적인 관심과 헌신을 가리킨다. 그런 궁극적인 관심을 통해 삶의 근원적인 문제는 해결될 수 있는 것이다.

이러한 종교 이해는 종교를 '거룩한 것(聖)'을 사는 삶의 현상이라고 보는 견해와도 다르지 않다.⁵⁾ '거룩한 것'은 초월적이며 절대하고 궁극적인 것이기 때문이다.

종교는 이처럼 生의 가장 본질적이고 궁극적인 문제를 해결할 수 있는 구조로 되어 있다. 즉, 궁극적 관심을 통해서 인간의 가장 근원적인 문제, 생사의 매듭은 풀려질 수 있는 것이다. 이런 점에서 과학기술이 아무리 발달한다고 해도 이러한 종교의 본질이 훼손되거나 침해받지는 않을 것이다.

종교와 과학이 마찰을 일으키는 것은 마치 종교의 성전이 역사적, 과학적, 고고학적 지식이라도 서술하고 있는 양 오인하고 고집하는 데 기인되는 경우가 많다. 성전들은 궁극적인 것에 대한 표현이며 그것은 속성상 상징적일 수밖에 없다. 상징은 이를 통해 그것이 가리키고 있는 궁극적 실재에 참여할 수 있는 데 그 의미가 있다. 따라서 성전의 가르침이나 십자가, 불상 등과 같은 상징을 통해 그것들이 보여주고 있는 궁극적 실재, 깨침의 세계에 참여할 수 있어야 한다. 성전 속의 사건이나 인물, 신화나 중

4) P. Tillich, 「Religion as A Dimension in Man's Spiritual Life」, 『Theology of Culture』, New York : Oxford University Press, 1964, pp.7-8.

5) 정진홍, 『종교학서설』, 전망사, 1980, pp.43-54 참조.

교적 의식 등도 이런 차원에서 이해된다. 한마디로 말하면 종교적 상징은 궁극적인 것의 顯現이라고 할 수 있다.

따라서 그러한 상징을 축자적(逐字的, literal)으로 해석하여 과학적 발견과 사사건건 문제를 일으키는 것은 무모하기 짝이 없는 일이다. 예를 들어 성전에 쓰여진 이야기를 놓고 그것이 우주의 기원이나 인간의 시초에 대한 과학적이고 역사적 지식을 제공하는 만고불변의 교과서인 것처럼 여기고 과학적 발견과 마찰을 일으키는 것이 그런 경우이다.⁶⁾ 종교가 단지 그런 수준에 머무르는 한 과학과 기술 앞에 종교는 무릎을 꿇고 말 것이며 많은 사람들은 종교를 등질 수밖에 없을 것이다. 그러한 역사적 실례를 우리는 지동설을 주장하는 사람들을 종교적 진리에 위배된다고 해서 이단시하고 종교재판에 회부한 일에서도 볼 수 있다.

그러나 종교는 인간의 궁극적인 것에 대한 목마름을 해결해 주는 유일한 길이며, 따라서 종교에 대한 갈망은 과학이나 기술의 발달 등 외적인 여건에 따라 좌우되지 않는 것이다. 오히려 21세기에 있어서의 종교의 기능과 역할은 어느 때보다도 중요하게 인식될 것이다. 왜냐하면 문명의 전환기에 따른 인간의 고뇌와 그 문제점들은 오히려 많아질 것이며, 이러한 인간의 문제를 심각하게 고민하고 그 해결책을 제시하기 위해서는 종교의 가르침이 요청되기 때문이다.

과학이나 기술 자체는 가치 중립적인 것이다. 과학은 자신이 표상하고 설명해 주는 자연이나 인간의 현상 그리고 그 밖의 어떤 것들에 대해서 가치판단을 하지 않는다. 그것을 어떻게 쓰느냐 하는 문제는 인간의 몫이다. 따라서 과학기술이 고도로 발달하면 할수록 그것을 인간답고 평화로운 삶을 위해 善用하는 일은 더더욱 중요하다. 미래 세계에서 종교의 역할이 중요하게 요청되

6) 오강남, 『열린 종교를 위한 단상』, 열린 책들, 1996, p.105 참조.

는 것도 바로 이 때문이다.

실제로 정보화 시대에는 많은 문제들이 따른다. 정보의 홍수 속에서 사람들은 어떤 정보가 좋고 나쁜지에 대해서 혼란을 느끼게 된다. 그래서 정보의 가치가 옳고 그름에 의해서가 아니라 돈이 되느냐 그렇지 않느냐에 따라서 평가되기도 한다. 뿐만 아니라 정보의 독점으로 인해서 특정 계층이 사람들을 통제하고 억압하는 수단으로 정보를 악용할 소지도 여전히 남아 있다.

또한 심각한 환경파괴의 문제도 우리 앞에 크게 놓여 있다. 핵전쟁의 공포, 인간성의 상실 문제 등도 인간다운 삶을 위협하는 어려운 문제들이다. 이러한 문제들이 해결되지 않는 한 결코 21세기는 우리 앞에 희망적으로 다가오지 않을 것이다.

이러한 문제들을 근원에서부터 살피고 그 해결책을 모색하기 위해서 종교의 필요성은 더욱더 요구될 것이다. 이런 문제들을 과학이 해결해 줄 수는 없을 것이기 때문이다. 종교는 문명을 올바르게 계도할 책임이 있다.

이런 전제에서 21세기의 문명세계에서 불교가 할 수 있는 일이 과연 무엇인지를 살펴보고자 한다. 그러기 위해서 먼저 21세기 문명이 안고 있는 문제는 무엇인지를 살펴보고 그 해결의 방향을 불교의 본질에 비추어서 함께 모색해 보고자 한다.

II. 문명의 전환

1. 21세기의 문제

인류는 그동안 잘 살기 위해서 문명을 발달시켜왔다. 특히 산

업혁명 이후 오늘에 이르기까지 과학과 기술의 발달로 문명은 빠른 속도로 성장해왔다. 그 결과가 오늘의 물질적 문명이다.

과학과 기술, 문명의 혜택으로 우리의 삶은 말할 수 없이 편의로워졌고 어느 정도 물질적 성취도 이룬 것이 사실이다. 그러나 오늘의 우리가 참으로 잘 살고 있는가 라고 묻는다면 누구도 자신 있는 답을 할 수 없는 것이 오늘의 현실이다. 현대의 문제는 바로 여기에 있다.

인류의 미래를 염려하는 많은 사람들은 오늘의 세계야말로 인류가 일찍이 경험하지 못했던 심각한 위기에 직면해 있다고 한다. 자연과 생태계의 파괴, 핵전쟁의 공포, 그리고 인간성의 상실 등을 그러한 문제들로 꼽기도 한다.

인류의 미래에 대한 최초의 실증적 연구와 경고로 우리는 1971년에 발표된 『로마클럽보고서』를 들 수 있다.⁷⁾ 산업의 성장이 무한정 가능할 것인가를 인구의 증가, 식량의 부족, 공업화의 촉진, 자원의 고갈, 환경의 오염 등 성장에 필요한 다섯 가지 요인의 면밀한 분석 끝에 나온 그 보고서의 결론은 실로 충격적인 것이었다. '앞으로 10년 내에 적절한 제동이 걸리지 않는 한 같은 추세로 산업이 성장해 간다면 지구는 100년 내에 파멸에 이를 것'이라는 결론이었기 때문이다. 산업을 지속적으로 성장시켜 갈 경우 자원은 계속 필요하며 그것은 자원의 고갈은 물론 환경을 건잡을 수 없이 오염시키게 되어 그런 결론에 이른다는 것이다.

인류가 잘 살기 위해 발달시킨 과학과 기술, 그리고 산업의 성장이 인류의 종말을 불러올지도 모른다는 것은 아이러니가 아닐 수 없다. 이는 '혼돈이 일곱 구멍으로 죽었다(渾沌七竅而死)'는

7) D.H. Meadows, 『The Limits to Growth』(김승한 역, 『인류의 위기』, 삼성문고, 1972)

『莊子』의 우화를 실감케 한다.⁸⁾ 21세기의 세계와 문명을 거론하면서 우리는 우리가 직면한 이러한 문제들을 간과할 수 없다. 왜냐하면 인류의 종말을 불러올지도 모르는 그런 문제의 해결 없는 세계와 문명은 존재의 의미가 없기 때문이다.

과연 이러한 문제들의 해결은 21세기 문명세계에서 가능할까? 가능하다면 이를 위해 필요한 것은 무엇일까? 이런 문제들에 대해 낙관적인 견해를 가지는 사람들이 있다. 그 대표적인 사람으로 우리 시대의 유명한 문명 비평가인 앨빈 토플러(Alvin Toffler)를 꼽을 수 있다.

그는 『제3물결』에서 문명의 발전을 농업혁명의 시대(B.C. 8000-A.D.1750), 산업혁명의 시대(1750-1955), 정보통신혁명의 시대(1955-미래)로 구분하고 각기 제1, 제2, 제3의 물결이라고 이름하였다.⁹⁾ 제1물결의 시대에 사람들은 소나 말, 물레방아, 맷돌 등 자연에서 얻은 재생 가능한 에너지를 사용하였다. 그런데 제2물결의 시대에 접어들어 석탄이나 석유, 가스 등 재생 불가능한 화석연료를 에너지원으로 사용하였다. 이러한 에너지의 사용을 통해 인류는 공업화의 촉진, 대량생산, 대량소비로 특징 지워지는 산업문명을 발달시켰다.

그런 결과로 제2물결의 문명은 인류의 생활조건을 크게 개선해 준 것이 사실이다. 그러나 다른 한편 예기치 않은 부작용을 불러 일으킨 것 또한 부정할 수 없는 사실이다. 『로마클럽보고서』가 제기한 자원고갈이나 환경 오염 등의 문제들이 바로 그것이다.

그러나 토플러는 이런 문제들은 정보통신을 중심으로 하는 제

8) 『장자』, 「응제왕」. 이 부분에 대한 설명은 『불교사상의 이해』, 동국대학교 불교문화대학, 1997, p.332 참조.

9) 앨빈 토플러, 『제3물결』, 이규행 역, 한국경제신문사, 1996, pp.26-33 참조.

3의 물결시대에서 별 문제 될 것이 없다는 지극히 낙관적인 견해를 피력하고 있다. 그에 의하면 제3물결의 시대는 새로운 에너지를 기반으로 한 전환이 이루어진다고 한다. 즉, 재생 불가능한 화석연료에서 태양열 및 핵에너지, 신소재와 같은 다양한 에너지원으로 전환되어 무한하게 재생이 가능하다는 것이다. 뿐만 아니라 컴퓨터 등 소모되지 않는 정보를 중심으로 하는 이 시대에는 대량생산의 체제에서 주문생산 체제로 전환되고, 생물학과 유전공학, 전자공학, 소재과학으로부터 생산된 다양한 기술기반을 통해 에너지의 소비도 감소된다는 것이다.¹⁰⁾

따라서 화석연료를 기본으로 한 제2물결 시대에서 파생된 문제들은 제3물결 시대에서 더 이상 염려할 것이 못된다는 것이다.¹¹⁾ 왜냐하면 과학기술의 발달로 재생가능한 대체에너지가 마련될 것이기 때문에 환경오염과 생태계 파괴의 문제나 자원고갈의 문제도 해결될 수 있으며, 생명공학의 발달로 식량부족의 문제로부터도 벗어날 수 있다고 전망되기 때문이다. 뿐만 아니라 제3물결 시대에는 노동방식도 달라져서 더 많은 여가를 즐길 수 있고 의학의 발달로 질병의 문제로부터도 벗어날 수 있는 더욱 인간적인 삶이 보장된다는 것이다.

이러한 토플러의 낙관적 전망을 우리는 얼마나 받아들일 수 있을까? 21세기의 세계가 컴퓨터를 중심으로 하는 정보통신의 시대가 되리라는 그의 예측은 설득력을 가진다. 그러한 세계는 이미 우리 앞에 와 있다. 그러나 자연이나 생태계의 파괴로부터 오는 심각한 문제, 핵의 위험, 인간상실의 근원적인 문제 등이 그의 말처럼 쉽게 해결될 수 있으리라고는 보이지 않는다. 즉, 과학기술의 진보에 대한 깊은 신뢰 위에 기초하고 있는 그의 낙관

10) 앞의 책, pp.428-430 참조.

11) 앞의 책, pp.167-194 참조.

적 전망은 그리 큰 설득력을 주지 못한다. 그것은 다음과 같은 몇 가지 이유에서 그렇다.

첫째로 그의 제3물결 문명은 이미 우리 앞에 와 있다. 그러나 우리는 여전히 오염된 공기와 물을 마시고 있으며 이상기온의 재앙을 피부로 느끼고 있다. 지구온난화 문제가 호전되었다는 징후도 없을 뿐만 아니라 오존층 파괴의 문제 또한 여전히 심각하기만 하다. 그런가 하면 지금 이 순간에도 헤아릴 수 없는 수많은 지구상의 생명들이 죽어 가고 생태계는 파괴되고 있다.

앞으로도 이런 문제들이 쉽게 풀어질 것이라고 기대하기는 어렵다. 왜냐하면 모든 것을 일시에 바꿀 수 있는 과학기술의 발달이 하루아침에 이루어지고 전 지구상에 보급되기도 어려우며, 따라서 지구상의 많은 나라들은 앞으로도 성장위주의 산업화의 길을 쉽게 포기할 수 없을 것이기 때문이다.

또한 지구상에는 아직도 인류와 모든 생명을 수십 번 죽이고도 남을 만한 양의 핵무기를 쌓아 놓고 있다. 그것도 평화를 위한다는 미명 아래 그렇게 하고 있다. 오늘 날 혹은 미래의 핵의 위험은 그것이 쉽게 제조될 수 있고 또 쉽게 상품화될 수 있다는 사실로 더욱 가중되고 있다.

그런가 하면 정보통신 기술의 발달로 삶의 편의는 말할 수 없이 증진되었지만 참 인간성이 회복되었다는 증거는 보이지 않는다. 오히려 경쟁은 갈수록 더욱 치열하며 사람들의 삶은 한층 더 분주하기만 하다. 이런 추세가 쉽게 바뀔 것이라고는 생각되지 않는다. 이런 경쟁과 분주 속에서 나를 잃고 본래의 마음을 잃게 되는 것은 필연적인 일이다.

둘째로 인간의 욕망은 그대로 둔 채 과학과 기술로 모든 것을 해결하려는 것은 근시안적이며 그렇게 해서는 문제가 근원적으로 해결될 수 없다. 오히려 인간의 무한한 욕구충족과 과학기술의

남용이 결합될 때 더 큰 위험을 불러 올 수 있다. 예컨대, 핵무기나 각종 살상용 무기들이 고안되어 인류를 위협할 수도 있으며, 유전자공학의 기술이 誤用되어 끔찍한 괴물들(monsters)이 제조되고 그들이 인간을 지배하고 지구에 군림할지도 모르는 일이다.

셋째로 토플러의 문명관은 문제를 초래한 근대적 문명관에 기초하고 있으며 따라서 그러한 문제를 본질적으로 해결할 수 없다. 그는 제2물결과 제3물결의 시대를 구분하고 있지만, 그 둘은 같은 세계관, 자연관, 진보관에 기본하고 있을 뿐이다. 따라서 그가 말하는 제3물결은 제2물결 문명의 연장에 불과하다고 볼 수밖에 없다. 이런 점에서 제2물결 문명이 초래한 문제들이 해결되리라고 기대하기는 어렵다.

이렇게 볼 때 『로마클럽보고서』가 제기한 인류의 종말을 불러올지도 모르는 심각한 문제들은 여전히 21세기에서도 해결되어야 할 과제로 남아 있을 것이다. 즉, 21세기의 문명세계에서도 '죽어가는 혼돈을 어떻게 살릴 것인가?' 하는 문제는 인류의 초미의 관심사가 될 수밖에 없다.

2. 원인과 해결방안

그렇다면 어떻게 해야 할까? 해결의 실마리를 찾기 위해서 먼저 문제의 원인을 분명히 규명하는 일은 중요하다. 무엇이 잘못된 것일까? 사상적으로 모든 것을 둘로 나누어 보는 二元的 사유와 비좁은 인간중심주의에서 그 원인을 찾게 된다. 나와 남, 나와 자연 및 모든 생명을 둘로 보는 사상적 바탕에서 이기적 삶은 파생되고 그런 인간중심의 이기적 삶은 자연과 다른 생명을 해치고 죽이는 삶으로 나타나기 때문이다.

이런 이원적 사유의 원형을 우리는 서구의 사상에서 찾을 수

있다. 서구에서 신과 인간 사이에는 건널 수 없는 강이 전제되며 같은 피조물이면서도 인간과 자연 및 다른 생명은 차별이 된다. 그러므로 자연을 '정복'하고 다른 생명을 '부릴' 수 있는 특권이 인간에게 주어지고 있다.

서구의 휴머니즘(Humanism) 역시 이원적 사유의 범주를 벗어나지 못한다. 왜냐하면 휴머니즘의 '휴먼(Human)', 즉 인간은 개체적 인간(個我)을 가리키며, 그런 개아는 나와 남, 인간과 자연 및 다른 생명들과 엄연히 구분되는 존재이기 때문이다. 이러한 휴머니즘의 인간이해에는 간과할 수 없는 오류가 내포되어 있음을 우리는 묵과할 수 없다. 즉, 인간 본래의 '하늘같은[God-like]' 것이나, '부처와 같은' 성품(佛性)을 저버리고 감각, 지각하는 표층의 나를 인간의 전부인 양 보았던 것이다. 이것은 神本主義의 굴레로부터 인간의 해방을 부르짖은 휴머니즘의 한계였는지도 모른다.

그런데 불행하게도 이런 휴머니즘적 인간이해가 문명의 기초가 되었던 것이다. 감각을 중심으로 한 인간이해가 경험주의를 낳았고 지각을 중심으로 한 인간이해는 합리주의를 발달시켰다. 그리고 경험주의와 합리주의를 바탕으로 과학과 기술이 발달되었고 오늘의 물질문명을 창출한 것이다.

이렇게 창출된 문명이 문제를 야기시키는 것은 어쩔 수 없는 일이다. 감각과 지각, 즉, 眼耳鼻舌身意를 충족시키는 방향으로 문명은 치달았고 그 결과는 본래적인 나, 참 나의 상실로 나타났다. 또 외적으로 문명은 자연을 정복하고 다른 생명을 착취하는 방향으로 치달아 왔다. 인간과 자연 및 다른 생명을 둘로 보면 인간의 편의를 위해 그들을 죽이고 정복하는 삶은 필연적이다. 실제 현대문명이 발달해 온 과정은 자연과 다른 생명의 정복과 착취의 과정이었다고 할 수 있다. 그 결과가 다름 아닌 환경과

생태계의 파괴라는 심각한 병으로 나타난 것이다.

이처럼 나와 남, 인간과 자연, 및 다른 생명을 둘로 보는 이원적 세계관과 비좁은 인간중심주의에서 오늘의 심각한 문제는 초래되었다. 그 결과로 이제 인간 자신의 존립 자체가 어렵게 된 것이다.

그렇다면 어떻게 해야 할까? 필요한 것은 무엇일까? 무엇보다도 문명의 대 전환이 필요하다. 생명을 죽이는 문명이 아니라 살리는 문명으로, 인간과 자연이 상극하는 문명이 아니라 평화로운 공존을 이룰 수 있는 문명으로, 물질의 발달과 함께 참 인간성이 실현되는 그런 문명으로 전환되어야 한다. 이러한 새로운 문명을 '하나인 문명', '생명의 문명'이라고 이름할 수 있다. 그리고 그러한 문명의 모델을 우리는 淨土에서 찾아볼 수 있다.

경전에서는 정토의 모습을 다음과 같이 그리고 있다. 첫째로 정토는 문자 그대로 '깨끗한 땅'이다. 아름다운 꽃과 수목이 즐비하고 八功德水の 물이 넘쳐흐르며 바람이 일면 수목과 물로부터 진리의 법문이 흘러나온다고 한다. 팔공덕수란 달고, 차고, 부드럽고, 가볍고, 깨끗하고, 냄새가 없으며 마셔도 목젖을 자극하지 않고 마신 후에 위를 상하게 하지 않는 물을 가리킨다.¹²⁾

둘째로 정토는 문명도 최고로 발달한 세계이다. 『미륵성불경』에 의하면 그곳의 거리는 광명이 찬란하며 밤마다 용왕과 나찰이 향수를 뿌려 깨끗이 청소를 한다고 한다. 그리고 그곳 사람들은 친척이나 아는 사람들이 멀리 떨어져 있어도 마치 얼굴을 맞대듯 가까이 보고 이야기를 나눌 수 있으며, 대소변을 볼 때면 땅이 저절로 열리고 닫히며 아름다운 향기가 난다고 한다.¹³⁾

셋째로 정토는 모든 것이 풍요롭고 평화로운 땅이다. 그곳은

12) 『무량수경』, 2 如來淨土果.

13) 『미륵성불경』, 3 福德所致, 4 夜神護衛, 8 諸城福德.

비바람이 적절해서 한번 뿌려 7번 거두며 금, 은, 칠보 등 보배로운 것이 가득하다고 한다. 또 세상이 평화로워 원수나 도둑, 전쟁과 굶주림, 물, 불의 재앙도 없고 도시나 시골이나 문을 잠글 필요가 없다고 한다.¹⁴⁾

넷째로 정토에 난 사람들은 三毒心이 없고 심신이 맑기가 하늘의 동자와 같고 사람들이 서로 자애로운 얼굴로 대한다고 한다.¹⁵⁾

정토의 세계는 한마디로 고도한 문명을 갖추고 있으며 아름답고 청정한 자연환경과 평화로운 공존의 삶이 어우러지는 세계라고 할 수 있다. 이러한 정토와 견주어 본다면, 오늘 우리가 살고 있는 세계는 穢土임에 틀림없다. 물질의 발달, 삶의 편의에도 불구하고 산하가 오염되고 安心과 평화를 찾기 힘들기 때문이다. 정토의 모습은 오늘날 우리가 어떤 문명을 지향해 가야 할 것인가 하는 물음에 대한 단서를 제공한다.

그러면 그와 같은 문명의 전환을 위해서 필요한 것은 무엇일까? 말할 것도 없이 세계관의 전환이다. 즉, 모든 것을 둘로 보는 세계관이 아니라 하나로 보는 세계관으로의 전환이다. 나와 남, 인간과 자연, 인간과 다른 생명을 둘로 보는 사유에서 나만을 위하는 이기적 삶, 자연과 다른 생명을 정복하는 잘못된 삶과 문명이 창출되었기 때문이다. 따라서 그 문제를 근원적으로 치유하기 위해서는 나와 남이 둘이 아니요 인간과 자연 및 모든 생명들이 본래 뗄 수 없는 하나인 생명이라는 하나인 세계관이 무엇보다도 필요하다.

14) 『미륵성불경』, 12 妙香稻穀, 6 其土安樂.

15) 『미륵성불경』, 7 人心和順.

Ⅲ. 불교의 본질과 역할

1. 불교의 본질

21세기 문명의 문제점을 직시하고 올바른 방향을 제시하기 위해서 오늘의 모든 종교, 철학, 사상은 힘써야 한다. 그럴 때 그 종교나 철학, 사상은 존재의 의의를 가질 수 있기 때문이다. 불교 또한 마찬가지로 오늘의 문제점을 해결하고 올바른 미래의 방향을 제시할 수 있을 때, 그 존재의 의미는 있을 수 있다.

불교는 과연 미래의 세계가 요청하는 하나인 세계관을 제시할 수 있고 새로운 문명의 방향을 제시할 수 있는 종교인가? 이를 알아보기 위해 우리는 불교의 본질을 살펴볼 필요가 있다.

무엇보다도 불교는 깨침의 길이요 깨침의 가르침이다. '佛'은 깨쳤다는 뜻으로 '覺'이라는 말과 같은 의미로 쓰인다. 따라서 불교는 깨침의 가르침, 즉 '覺敎'라고 할 수 있다. 깨침이야말로 불교의 처음이자 끝이다. 불교의 시원점은 부처님께서 새벽 별을 보고 큰 깨침을 얻은 순간이다. 오늘날 우리가 불교라는 이름으로 볼 수 있는 모든 것들은 그 깨침으로부터 연원된 것이다. 즉, 경전이나 불상, 탑 등 모든 것들은 그 깨침의 세계, 깨친 진리를 우리에게 전하고 드러내 보이기 위해서 동원된 상징들이다.

따라서 그것들은 그 자체로 의미를 가지는 것이 아니라 그것들을 통해서 모든 사람들이 부처님과 똑같은 깨침을 얻도록 하는 기능과 역할을 가진다. 이것은 우리도 부처님께서 얻은 깨침에 이르러야 한다는 말이다. 이처럼 불교는 깨침을 본질로 한다. 이런 점에서 깨침의 내용을 아는 일은 불교의 본질을 아는 일이 된다.

그렇다면 부처님께서 깨친 내용은 무엇일까? 깨친 눈에 비친 세계의 모습은 어떠할까? 물론 깨침 그 자체는 일체의 對가 끊어진 체험이기 때문에 도저히 말로 표현하기 어려운 것(言語道斷)이라고 한다. 그러나 우리는 표현되어진 가르침을 통해서 이를 헤아려 볼 수밖에 없다.

『소부경전』, 「우다나」에는 깨침에 관해 다음과 같은 말을 전하고 있다.

참으로 진지하게 사유한 끝에 일체의 존재가 밝혀졌을 때 그의 의혹은 씻은 듯이 사라졌다.¹⁶⁾

이를 통해 우리가 확인할 수 있는 것은 고타마 싯달타가 출가할 당시 가졌던 생사에 대한 큰 의혹이 존재의 실상이 밝혀졌을 때 씻은 듯이 사라졌다는 사실이다. 생사의 의혹이 풀렸다는 것은 다름 아닌 성불, 깨침을 의미한다. 따라서 부처님께서 깨친 것은 다름 아닌 존재하는 모든 것이 어떻게 있는지 하는 존재의 실상이다. 이런 존재의 실상을 깨친 분이 부처님이다.

그러면 존재의 실상이 어떻다는 것인가? 그것은 바로 존재하는 모든 것이 '하나(不二)'라는 것이다. 나와 남, 나와 일체의 모든 생명, 더 나아가서는 나와 우주가 둘이 아니라는 것이다. “하늘 땅이 나와 더불어 한 뿌리요 만물이 나와 더불어 한 몸(天地與我同根 萬物與我同體)”이라는 계송은 이러한 둘이 아닌 진리(不二法)를 잘 나타낸다.

근본불교에서는 이러한 존재의 실상을 연기라는 말로 표현하였다. 이 연기에 대해서 『상응부경전』에서는 “이것이 있으므로 저것이 있고 이것이 생기므로 저것이 생긴다〔此有故彼有 此起故彼

16) 『소부경전』, 「자설경」, 1-1.

起]"¹⁷⁾라고 하였다. 즉, 이 세상에 존재하는 모든 것들은 홀로 떨어져 있는 것이 아니라 서로 깊은 영향을 주고받으면서 '더불어' 있다는 것이다. 마치 하나의 그물망처럼 서로 연결되어 있는 하나라는 것이다.

대승불교에서 이 깨침은 공이라는 말로 재해석되었다. 공 또한 둘이 아닌 바탕을 가리키는 것은 말할 것도 없다. 『반야심경』에서는 이것을 色卽是空이라고 표현하였다. 즉, 형상 있는 모든 것은 공하다는 것이다. 예를 들어 형상 있는 모든 것[色] - 산이나 물, 하늘, 나무, 사람 등 -이 그대로 공이라는 것이다. 산이나 물, 하늘, 나무 등 色의 세계가 차별의 세계라면 그것들이 그대로 공이라고 했으므로 공의 세계는 평등의 세계요 하나인 세계인 것이다. 공이라는 점에서 그것들은 서로 다르지 않기 때문이다.

그렇다면 실제로 어떻게 '하나'될 수 있는가? 이것은 '나다'하는 울타리가 깨짐으로서 가능하다. 미혹한 우리들은 육신을 중심으로 각기 울타리를 치고 안에 있는 것을 '나'라고 생각한다. 그렇게 울타리를 치게 되면 밖에 있는 사람은 모두 남이며 자연과 다른 생명을 포함한 일체의 모든 것들도 밖에 있는 대상이 된다. 그렇기 때문에 자기 중심적인 삶을 살게 되는 것이다. 깨침이란 바로 그 '나다' 하는 울타리가 깨지는 생생한 체험이다. 그럴 때 비로소 분리, 대립되었던 나와 남, 나와 세계가 통해서 하나(不二)가 되는 것이다.

그러면 깨침은 우리의 삶에 있어서 어떤 의미를 지니는가? 즉, 깨치기 이전의 삶과 깨친 이후의 삶에 어떤 질적 변화가 있느냐는 것이다. '나다' 하는 울타리가 깨지면 우리는 비로소 가장 우리답게 살 수 있다. 그것을 慈悲의 삶이라고 한다.

우리는 나와 남, 나와 대상을 둘로 나누어 보기 때문에 필연적

17) 『상응부경전』, 12.

으로 나를 위주로 한 자기 중심적 중생살이를 하게 된다. 즉, 내 앞에 무엇을 더 놓기 위해서 욕심부리고 그것이 마음대로 되지 않으면 성내고 짜증 부린다. 그것이 다름 아닌 貪瞋痴 三毒의 삶이다. 또 삼독의 삶은 자연이나 다른 생명들도 나의 편의를 위해 함부로 하는 삶일 수밖에 없다. 오늘날 자연과 생태계가 파괴된 심각한 문제도 모든 것을 돌로 나누어 보는 迷妄과 이를 기초로 한 삼독의 삶이 과학과 기술의 힘을 빌어 가속화된 결과이다.

그런데 나와 남, 나와 대상을 나누던 벽이 깨지면 '하나'인 샘에서 흘러 넘치는 새로운 삶이 전개된다. 그것이 바로 자비의 삶이다. 자비는 내가 누구에게 무엇을 베푸는 것이 아니라 나와 남이 하나된 自他不二의 바탕에서 샘솟는 삶을 가리킨다. 그래서 자비 앞에는 항상 同體라는 형용사가 붙어 同體慈悲라고 한다.

동체에서 나타나는 행이므로 무엇을 '했다'는 相이 없다. 마치 새가 허공을 날 때 흔적을 남기지 않는 것과 같이 동체자비행 또한 상이 없는 청정한 行이다. 그런 청정한 행이 진정한 평화와 공존의 삶이며 이 땅을 정토로 가꿀 수 있는 행이다.

자비의 실천은 그 대상이 사람뿐만 아니라 일체의 모든 생명을 포함하고 있으며, 이러한 실천은 불국정토가 구현될 때까지 계속된다. 이 지구에만도 수백만 종의 생명이 살고 있다고 한다. 하물며 三千大千世界, 즉 우주는 어떠하겠는가? 『금강경』에는 알로 낳는 것〔卵生〕, 태로 낳는 것〔胎生〕, 습기로 낳는 것〔濕生〕, 변화하여 낳는 것〔化生〕, 형상이 있는 것〔有色〕, 형상이 없는 것〔無色〕, 생각이 있는 것〔有想〕, 생각이 없는 것〔無想〕, 생각이 있는 것도 없는 것도 아닌 것〔非有想非無想〕 등으로 생명을 분류하고 그 모든 생명들을 다 제도해야 한다고 설하고 있다.¹⁸⁾ 그

18) 『金剛經』, 大乘正宗分 第三. 所有一切衆生之類 若卵生 若胎生 若濕生 若化生 若有色 若無色 若有想 若無想 若非有想非無想 我皆令入無餘涅槃.

모든 생명을 다 살리고 이익되게 하며 나아가 그들이 살고 있는 땅을 정토로 가꾸는 것이 바로 불교의 가르침이다. '일체의 모든 생명을 다 제도하겠습니다(衆生無邊誓願度)' 하는 願은 불교의 이런 가르침을 잘 나타내고 있다.

이처럼 불교는 존재의 참 모습인 하나인 진리에 눈떠서 일체의 모든 생명을 제도하고 이 땅을 정토로 가꾸려는 길ियो 가르침이다. 불교를 깨침과 자비의 종교, 혹은 지혜와 자비의 가르침이라고 하는 것도 바로 이 때문이다.

여기서 우리가 확인할 수 있는 것은 불교야말로 나와 남, 나와 우주자연 및 모든 생명이 둘이 아니라는 '하나'인 사상에 기초하고 있으며, 더 나아가 일체의 모든 생명을 다 살리고 제도하려는 가르침이라는 사실이다. 따라서 이러한 불교의 가르침은 오늘날만 아니라 미래의 세계가 절실히 요청하는 새로운 문명의 전환을 선도할 수 있는 세계관을 분명히 제시할 수 있는 지혜의 원천이다.

2. 불교의 역할

그렇다면 불교는 구체적으로 21세기 문명세계에서 어떤 역할을 해야 할까? 이것은 오늘날 불교가 가장 숙고해야 할 일이라고 생각한다. 미래의 문명에 올바른 대안을 제시할 수 없다면 불교는 설자리가 없을 것이기 때문이다. 따라서 오늘의 현실을 직시하고 내일에 대한 올바른 방향을 제시하는 일은 매우 중요한 일이 될 것이다.

첫째로 불교 본래의 하나인 세계관을 제시해 주어야 한다. 잘못된 문명의 방향을 새롭게 전환시켜야 하기 때문이다. 문명이 도대체 무엇인가? 그것은 바로 인간과 자연의 교섭이며 인간이 인간답게 살기 위해서 필요한 것이다. 그런데 자연과 생태계가

과괴됨으로써 인류의 종말을 예측하기에 이르렀다면 이는 분명 명든 문명이며 따라서 그 방향은 전환되지 않으면 안 된다.

그렇다면 어떤 방향으로 전환되어야 할까? 인간과 인간, 인간과 자연 및 모든 생명이 공존과 평화를 이룰 수 있는 방향으로 전환되어야 한다. 그것은 어떻게 가능할까? 하나인 세계관으로 전환될 때 그것은 가능하다. 즉, 인간과 자연, 인간과 모든 생명이 본래 하나인 생명이라는 의식의 전환이 있을 때 더 이상 자연과 다른 생명을 죽이고 해치는 우를 범하지 않을 것이기 때문이다.

불행히도 오늘의 문명은 모든 것을 둘로 보는 이원적 사유와 비좁은 인간주의를 바탕으로 발달해 왔고 그 결과 자연과 생태계가 파괴됨은 물론 인류의 종말을 예측하기에 이르렀다. 따라서 이런 문제의 극복을 위해서는 무엇보다도 인간과 다른 생명 및 자연이 본래 둘이 아니라는 하나인 세계관이 절실히 필요하다. 불교는 그런 하나인 세계관을 분명히 제시하여 문명의 전환을 계도하고 진정한 공존과 평화의 삶이 가능하도록 해야 한다. 이것이 바로 불교가 게을리 할 수 없는 시대적 요청이다.

불교의 하나인 세계관은 현대 과학의 발견과도 통하는 부분이 많다. 이러한 부분은 하나인 세계관을 제시하는 일에 도움이 될 수도 있을 것이다. 현대 물리학은 세계의 모든 것이 고정 불변한 실체가 없으며 그것들은 하나의 전일적이고 역동적인 관계에 있다고 한다.¹⁹⁾ 이것은 과거 기계론적이고 분별적인 세계관으로부터의 혁명적 전환인 것이다. 왜냐하면 이러한 세계관은 모든 것이 하나인 바탕에서 개별적 존재가 서로 실체성이나 영속성을 지니지 않은 채 상호 연결되어 있다는 것을 보여 주고 있기 때문이다.

19) F. 카프라, 『새로운 과학과 문명의 전환』, 이성범·구윤서 옮김, 범양사 출판부, 1994, pp.71-93 참조.

새로운 생명공학 또한 하나인 생명관의 한 면을 보여주고 있다. 분자생물학에서 말하는 DNA는 탄소와 수소, 산소, 질소 등이 복잡하게 결합된 고분자 화합물이라고 한다. 그런데 생명의 본체가 DNA라는 점에서는 인간이나 원숭이, 소나무, 콜레라균 등도 모두 같을 수밖에 없다. 인간의 뇌도 하나 하나의 신경세포로 나누어 보면 지렁이나 해파리 등의 그것과 다르지 않다고 한다. 여기에서 인간과 인간이 아닌 다른 생명이라는 이분법적 구도가 깨지게 된다.

이러한 과학적 발견은 비좁은 인간이해를 뛰어넘어 모두가 하나인 바탕이라는 존재의 참 모습을 가리키고 있다. 즉, 하나인 세계관, 연기의 세계관이 본질적으로 옳다는 것을 증명해 주고 있는 것이다. 그러나 여기서 간과해서는 안될 것이 있다. 그것은 바로 과학이 주관과 객관대상을 분리시켜 보는 반면 불교는 주객이 하나인 세계관을 바탕으로 한다는 점이다. 이는 불교적 세계관이 과학적 세계관보다 더 보편적이고 입체적인 시각을 담고 있다는 것을 보여 준다. 따라서 불교적 세계관은 전체적인 조감을 통해 제 과학이 나아가야 할 방향을 제시해 줄 수 있는 가능성을 풍부하게 갖고 있는 것이다.

우리는 지금 인간만이 가치 있는 유일한 생명체라는 오만에 빠져 다른 생명들을 죽이고 있다. 다른 생명체들이 그들 나름의 역할을 하지 못할 때 지구는 병이 든다. 지금 지구가 앓고 있는 병은 인간의 자연파괴로 많은 생명체들이 소멸되었기 때문에 나타나는 현상들이다. 컴퓨터도 하드웨어의 모든 기능이 제 역할을 다할 때 작동되는 것이지 한 부분이라도 고장이 나면 컴퓨터는 온전히 작동할 수 없는 것이다. 현재 지구상에 있는 생명체는 매 15분마다 한 종씩 소멸한다고 한다. 이런 추세라면 21세기 중반에는 전 생명체의 30% 가량이 소멸된다고 한다.²⁰⁾ 지구를 지탱

하고 인간을 지탱하고 있는 많은 부분이 죽어 가고 있는 것이다. 그런 세계에서는 아무리 과학이 발달해도 인간의 생존은 어려울 수밖에 없다.

둘째로 불교는 오늘날 자기상실의 깊은 늪에 빠져 있는 모든 사람들에게 자기회복의 圓音을 전해야 한다. 본래 인간은 우주와 둘이 아닌 '하나'인 바탕을 갖추고 있다고 한다. 그런 바탕을 가리켜 '하늘 위와 하늘 아래 가장 높은 참 나[天上天下唯我獨尊]라고 하였고 부처를 이룰 수 있는 성품[佛性]이라고도 하였다.

그런데 오늘의 문명은 그런 참 나, 하나인 바탕이 아니라 감각, 지각하는 표층의 나만을 인간이라 이해하고 그런 바탕에서 우리의 眼耳鼻舌身意를 충족시키는 방향으로 치달아 왔다. 그것이 현대의 물질문명이다. 그리고 그 결과는 본래의 나, 참 나의 상실로 나타난 것이다.

또한 본래의 나를 잃은 자기상실의 근원적인 병은 인간과 인간의 관계, 인간과 다른 생명 및 자연과의 관계를 파괴해 버렸다. 본래의 '하나'인 바탕을 등지고 나와 남을 나누고 나와 대상을 나눈 채 자기중심적인 삶, 인간만을 위한 삶을 살아왔기 때문이다. 생명이 천시되며 도덕질서가 땅에 떨어지고 자연과 생태계가 파괴되는 것은 필연적인 결과이다.

따라서 이러한 문제를 치유하기 위해서는 잃어버린 나, 참 인간성을 회복하는 일이 무엇보다도 필요하다. 나와 우주, 나와 모든 생명이 둘이 아니라 하나인 참 나, 본래의 바탕에 돌아갈 때 우리는 비로소 이웃과 모든 생명 및 자연과의 조화로운 삶을 살 수 있기 때문이다.

불교는 인간형성, 자기회복의 길이라고 할 수 있다. 모든 사람

20) 김익수, 「동물의 세계, 생명체와 생태계」, 『우주의 신비와 생활의 조화』, 전북대학교사회교육원, 1996. pp.307-308 참조.

이 본래부터 갖추고 있는 하나인 바탕, 如如한 불성을 여실히 깨쳐서 실현시키는 길이 불교이기 때문이다.

일찍이 부처님께서서는 물건을 훔치고 도망친 여인을 찾는 젊은이들과 다음과 같은 대화를 나눈 적이 있다.

“젊은이들이여, 달아난 여인을 찾는 것과 자기 자신을 찾는 것 중에 어느 것이 더 중요한가?”

“그야 물론 자기 자신을 찾는 일이 더욱 중요합니다.”

“그럼 여기 앉으라. 내 이제 그대들을 위해 자신을 찾는 법을 가르쳐 주리라.”²¹⁾

잃어버린 나를 찾는 일이 부처님의 가르침임을 잘 보여주는 예이다.

이런 전통은 禪佛敎에도 잘 전승되었다. 어떤 사람이 참선을 하겠다고 선사를 찾아갔다고 하자, 우리는 다음과 같은 대화를 예상해 볼 수 있다.

“어디에서 오셨습니까?”

“네, 서울에서 왔습니다.”

“아, 그러면 서울이 고향이십니까?”

“네, 그렇습니다.”

“그런데 서울에서 태어나기 이전 당신의 진짜 고향은 어디요?”

“모르겠습니다.”

“모른다는 놈, 그 놈이 어떤 놈인지 찾아 보시오.”

그 순간부터 “이 뭇꼬?” 하고 나의 정체를 參究해 가는 것이 선의 수행이며, 어느 순간엔가 그 놈의 정체가 드러나는 것이 다

21) 『사분율』, 32.

름 아닌 깨침이다.

이렇게 참 나를 찾는 선의 공부는 무엇을 믿으라는 차원이나 책을 많이 읽고 공부하는 것과는 달리 실제 나를 찾는 자기회복의 가장 직접적인 길이다. 요즘 서구의 지성들이 이런 선에 깊은 관심을 가지고 정진하는 것은 결코 우연한 일이 아니다.

셋째로 불교는 앞으로만 치닫는 과학과 기술, 물질문명 그 자체에 지혜의 눈을 달아 줄 수 있어야 한다. 과학과 기술은 그 자체를 통제할 능력이 없으며, 이것을 쓰는 사람에 따라 善用될 수도 있고 惡用될 수도 있다. 따라서 과학과 기술에 지혜의 눈을 달아 주어 선용하는 일은 인간의 몫이다. 불교는 생명을 천시하고 인간성을 파괴하는 과학과 물질이 아니라 인간을 위한 과학, 인간을 위한 물질이 되도록 해야 한다. 그것이 바로 뒤바뀐 가치관을 바로잡는 일이자 모든 생명을 살리는 길이다.

특히, 새로운 정보와 통신이 인간을 도구화하는 것이 아니라 문자 그대로 마음과 정을 나눌 수 있고〔情報〕 믿음을 통하게 하는〔通信〕 기기가 되도록 계도해야 할 것이다. 생명과학 또한 다른 생명을 죽이고 해치는 것이 아니라 모든 생명을 살리고 이익 되게 하는 방향으로 나아가도록 해야 할 것이다.

정보화 사회가 잘못될 경우 인간은 정보의 홍수 속에 질식되어 오히려 심각한 문제를 일으킬 수도 있다. 앞서 언급한 정보선택 기준이 옳고 그름에 의해서가 아니라 돈이 되느냐 그렇지 않느냐에 따라 결정되는 경우가 바로 그것이다. 그래서 어떤 정보가 올바른 정보인지를 선택할 기준 혹은 세계관이 필요한 것이다. 불교의 연기적 세계관을 바탕으로 삼을 때 좋은 정보를 선택할 기준을 가질 수 있고 나아가서 올바른 정보를 산출할 수 있는 기능도 가질 수 있는 것이다. 그것은 연기적 세계관이 인간과 인간의 상생관계를 파괴하는 정보인가 아닌가, 인간과 자연의 상생관계

를 파괴하는 정보인지 아닌지에 대한 기준이 될 것이기 때문이다.

끝으로 불교는 현대가 안고 있는 문제들을 풀어 가는 구체적인 실천을 보여주어야 한다. 핵전쟁의 불안과 공포를 없애고 평화를 증진시키는 노력, 환경을 청정히 하고 생태계를 살리는 일, 사회 정의와 도덕질서를 선양하는 일, 그리고 삶의 질을 향상시키는 일 등이 그러한 실천의 예들이라 할 수 있다. 그런 구체적 실천 없이는 불교가 오늘날은 물론 21세기 문명을 계도할 수 없을 것이기 때문이다.

그런 구체적인 실천을 위해서 菩薩의 바라밀행과 계율은 새롭게 해석되고 실천되어야 할 것이다. 布施 바라밀은 개인적 차원을 넘어 어려운 이웃을 돕고 복지를 증진시키는 조직적 실천으로 살려져야 한다.

持戒 바라밀 또한 개인적 防非止惡의 차원을 넘어 사회적 善을 실천하는 적극적인 모습으로 나타나야 한다. 예를 들어, 不殺生의 실천은 단순히 산목숨을 죽이지 않을 뿐만 아니라 생명을 존엄시하고 크게 살리는 실천으로 살려져야 한다. 환경을 청정히 하며 생태계를 보존하고 살리는 일, 세계평화를 증진시키고 인권을 향상시키는 일 등이 바로 그런 크게 살리는 戒行의 실천이다. 그리고 이웃의 아픔을 함께 나누고 그 아픔을 제거하는 일, 빈부의 격차를 줄이는 일, 노사간의 바른 관계를 정립하는 일들이 모두 不偷盜의 실천이다.

또한 건전한 가정을 지키고 가꾸어 나가는 것이 不邪淫의 실천이며, 언론과 통신이 정론을 펴도록 계도하는 일이 不妄語의 실천이며, 우리의 청소년들이 늘 깨어 있도록 돕는 일이 다름 아닌 不飲酒의 실천이다.

忍辱, 精進, 禪定, 智慧 바라밀 또한 오늘의 삶의 문제를 풀어

갈 수 있도록 적극적으로 실천되어야 한다.

이처럼 부처님의 가르침이 삶의 현장에서 새롭게 해석되고 실천될 수 있을 때 불교는 오늘은 물론 21세기의 문명 세계에서도 그 시대적 역할을 다할 수 있을 것이다. 이러한 방향제시와 실천이 종교에서, 특히 불교에서 이루어질 때 그 존재 의미가 있다는 사실을 다시 한번 명심해야 할 것이다.

IV. 결론

과학기술이 지속적으로 발달하게 되면 종교는 소멸할 것이라고 예측하는 사람들이 있다. 이들의 내면에는 과학이 고도로 발달하게 됨에 따라 종교적 세계관과 과학적 세계관이 충돌하게 될 경우 결국 과학적 세계관이 승리할 것이라는 생각이 놓여 있다. 실제로 역사는 과학적 세계관에 손을 들어주었다.

그러나 과학과 종교의 충돌이라고 일반적으로 생각하는 것은 사실 과학과 종교의 전면적인 충돌이 아니라 과학과 초자연관과의 충돌이다.²²⁾ 종교의 종말을 예측하는 사람들은 종교를 자연현상의 배후에서 이 세계를 조종하는 절대자를 전제하여 이해하거나, 또는 맹신적인 태도나 기복적인 신앙을 연상하고 있다. 종교의 본질이 이처럼 초자연관에 근거한다면 과학의 발달에 따라 종교는 퇴락의 길을 걷게 될 것이다.

그러나 종교는 그와 같이 비좁은 가르침이 아니라 으뜸가는 가르침이다. 이것은 종교가 인간의 가장 궁극적인 문제에 대한 해답을 주는 가르침이라는 뜻이다. 인간의 가장 궁극적인 문제란

22) 岸本英夫, 『종교학』, 정보석 역, 보연각, 1968, p.179.

결국 구원의 문제이다. 구원이 필요한 것은 지금 우리들이 괴로움 속에 있기 때문이다. 이 괴로움을 극복하고 구원을 얻는 것이 곧 종교의 목적이다. 따라서 인간에게 괴로움이 남아 있는 한 아무리 과학기술이 발달하더라도 종교는 소멸하지 않을 것이다.

현대는 실로 많은 고통 속에 시달리고 있다. 자동차의 매연에 시달려야 하는 고통, 병마와 씨름하는 고통, 늙고 죽는 고통 등 수없이 많다. 특히 현대는 과학기술의 발달이 남겨 놓은 고통들이 많다. 환경이 파괴됨으로서 인간이 받아야 하는 고통, 핵전쟁의 공포, 인간성 상실로 인한 고통 등이 대표적이라고 할 수 있다. 이러한 고통들은 인류의 종말을 예측할 정도로 심각한 상황에 처해 있다. 따라서 이러한 문제의 해결 없이 밝은 21세기를 전망할 수는 없다.

문명 낙관론자들은 이런 고통과 문제들은 더 많은 과학기술의 발달로 해결할 수 있다고 전망한다. 그러나 진정한 진보는 인간만을 위한 욕망의 충족이 아니라 자연 및 다른 생명과의 조화 속에서 이루어져야 할 것이다. 무한한 욕망을 지닌 채 이루어지는 과학기술의 발전은 그에 따르는 만큼의 고통만 양산할 뿐이기 때문이다. 따라서 이런 고통의 문제를 해결하기 위해서는 문제의 본질을 정확히 보고 그에 맞는 처방을 제시해야 한다.

밝은 21세기를 맞이하기 위해서 필요한 것은 문명의 대전환이다. 그리고 그러한 문명의 전환은 나와 남, 인간과 자연 및 모든 생명을 둘이 아니라고 보는 하나인 세계관에 의해서 가능하다. 모든 것을 둘로 보는 이원적 사유에서 모든 병이 생겨났기 때문이다. 오늘의 종교는 그런 심각한 병을 치유할 수 있는 처방을 제시해야 한다. 그럴 때 종교는 존재의 의미가 있다.

불교는 이런 처방을 제시하기에 알맞은 종교이다. 불교는 하나인 세계관을 바탕으로 하는 종교이기 때문이다. 모든 것을 둘로

보는 세계관을 기초로 과학기술을 발달시켰기 때문에 이런 문제가 발생하였다면 이것을 치료하기 위해서는 하나인 세계관의 정립이 필요하다. 정보사회로 일컬어지는 21세기 역시 예외가 아니다. 이런 하나인 세계관으로의 전환 없이 이루어지는 모든 과학기술의 발전은 오히려 인류의 종말을 앞당길 뿐이다.

종교계에도 정보화에 걸맞는 변화들이 일고 있다. 직접 절이나 성당에 가지 않고 사이버 스페이스에서 종교의식에 참여할 수 있게 되었다. 21세기에는 이런 현상들이 더욱더 일반화되어질 것이다. 사이버 공간에 갖추어진 법당에서 사이버 부처님이 들려주는 법문을 사이버 인간이 들을 수 있게 될 것이다.

이런 변화만큼이나 많은 문제들을 안고 있는 21세기의 문명 앞에서 불교가 해야 할 일은 분명하다. 하나인 세계관을 제시하는 일, 자기상실의 깊은 늪에 빠져 있는 모든 사람들에게 자기회복의 圓音을 전하는 일, 과학기술의 눈에 지혜의 눈을 달아주는 일, 이것이 구체적인 실천으로 이어져 환경을 살리고 이웃을 보살피는 일 등이 그것이다. 이런 일들을 행할 때 불교는 21세기에 도 그 위상을 찾고 존재의의를 지닐 수 있을 것이다.

참고문헌

1. 강건기, 『현대사회와 불교』, 불일출판사, 1996.
2. 동국대학교 불교문화대학, 『불교사상의 이해』, 불지사, 1997.
3. 엘빈 토플러, 『제3물결』, 이규행 역, 한국경제신문사, 1996.
4. 박이문, 『문명의 위기와 문화의 전환』, 민음사, 1996.
5. 이중표, 「불교의 생명관」, 『불교의 시각에서 본 생명복제』, 동국대학교 불교문화연구원, 1997.

6. 岸本英夫, 『종교학』, 정보석 역, 보연각, 1968.
7. 황선명, 『종교학개론』, 종로서적, 1990.
8. 中村元三枝充眞, 『바웃드하 불교』, 혜원 역, 김영사, 1990.
9. 정진홍, 『종교학서설』, 전망사, 1980.
10. 동국대학교 불교문화연구원, 『새로운 정신문화의 창조와 불교』, 우리 출판사, 1994.
11. F. 카프라, 『새로운 과학과 문명의 전환』, 이성범, 구윤서역, 범양사출판사, 1994.
12. 아산사회복지사업재단, 『21세기의 도전, 동양윤리의 응답』, 1997.
13. 윤호진, 「21세기 종교와 생명관」, 『다보』 19호, 대한불교진흥원, 1996.
14. 오강남, 『열린 종교를 위한 단상』, 열린 책들, 1996.
15. 김익수, 「동물의 세계, 생명체와 생태계」, 『우주의 신비와 생활의 조화』, 전북대학교 사회교육원, 1996.
16. P. Tillich, 「Religion as A Dimension in Man's Spiritual Life」, 1 『Theology of Culture』, New York : Oxford University Press, 1964.
17. Crane Brinton, 『The Shaping of Modern Thought』, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1963.

21세기 불교음악의 과제

박 상 진*

차 례

- | | |
|--------------------------|-----------------------|
| I. 머리말 | 1. 불교음악의 정책 |
| II. 불교음악의 제 문제 | 2. 전통 불교음악의
보존과 계승 |
| III. 불교음악의
사회적 역할과 기능 | 3. 각 분야의 역할 |
| IV. 21세기
불교음악의 과제 | V. 맺는말 |
-

I. 머리말

불교음악의 찬불가 운동은 1920년대부터 1960년대(승려들의 찬불가 운동)¹⁾, 그리고 1970년대 이후 지금까지(재가 불자들의

동국대 불교문화대학 국악과 교수*

1) 박범훈, 《한국불교음악사연구》(장경각, 2000), 참조.

한국에는 한국적 불교음악이 없느냐고 물으면 무어라고 대답할 것인가?

21세기는 문화의 시대라고 부른다. 그리고 세계화를 외친다. '세계화'는 자국민 중심으로 하는 말이다. 한국에서의 세계화는 서양화가 아니라 한민족 중심, 한국의 전통문화가 중심에 서있으므로 해서 세계 속에서 우리의 문화적 자존심을 지켜야 한다는 것이다.

이러한 기조에서 지난 한 세기를 통한 불교음악의 제 문제를 분석하고, 불교음악이 사회에 미치는 영향, 사회에 미치게 할 기능, 그리고 21세기 불교음악의 과제를 고찰해 봄으로써 불교음악의 정체성 확립과 불교음악의 응용과 발전에 이바지하고자 한다.

II. 불교음악의 제 문제

梵唄라 불리는 불교의 전통음악은, 19세기말에 서양음악이 들어오기 전까지 이 땅에 존재했던 모든 불교음악의 대명사였다. 그러나 지금 우리의 어법으로 불교음악이라는 말은 통상 서양음악[찬송가 풍]풍의 찬불가를 뜻한다. 철학 하면 서양철학을, 미술 하면 서양미술을 의미하는 것처럼 지금까지 불교음악은 따로 '범패'라 불리고, 불교음악은 한국식의 불교음악이 아니고 그냥 불교음악[한국음악식이든 서양음악식이든 상관 없는]의 대명사인 '찬불가'로 통용되고 있다. 이처럼 '불합리하고 모순된 분류법'이 버젓이 행사하면서 서양음악[찬송가풍]식의 찬불가가 보편화되어 불교음악 문화의 주류로 자리잡고 있는 상황이 오늘날 불교음악의 현실이다.

찬불가 운동] 불교음악의 창작 작업이 전개되어 왔고, 또한 각 사찰의 합창단 등을 통해 수많은 발표회를 가져왔으며, 각종 불교음악에 대한 강연회²⁾나 세미나³⁾ 등을 통해 불교음악의 발전 방향을 모색하여 왔다. 근래에는 조계종 총무원의 주최로 찬불가 등의 불교음악을 공모하여 시상하는 등 불교음악의 발전에 대한 다각적인 방법이 전개되고 있으나 아직도 서양 음악적(찬송가풍) 찬불가에 대한 시비가 여전하다.

1980년대 중반 세계 기독교 대회가 서울에서 개최되었다. 마지막날 세계 각국의 찬송가 발표회가 있었는데, 기독교가 전파된 대부분의 나라가 참가하여 자국 고유의 전통가락으로 작곡된 찬송가를 발표하였던 것이다. 이 때 한국의 기독교는 망신을 당했다. 왜냐하면 다른 나라에 비해 한국의 기독교는 늘 부르던 미국, 영국 찬송가를 발표했기 때문이다. 한국의 기독교도들은 당황했다. 이때부터 한국의 기독교는 '기독교의 토착화'를 부르짖으며 한국 고유의 전통 가락을 바탕으로 한 새로운 찬송가를 창작하기 시작했다.

다시 말해서 기독교는 전통 불교용어의 기독교화에 이어 1980년대에 한국 전통 음악(포괄적 의미의 불교음악)으로 기독교화, 즉 한국적 찬송가를 만드는 작업이 본격적으로 시작된 것이다. 그런데 불교는 기독교가 쓰다버린 서양 음악적 스타일의 음악을 그대로 사용함은 물론, 불교음악인 국악을 고스란히 기독교에 빼앗기게 생겼다. 나중에 기독교에서 추구하는 대로 국악으로써 찬송가가 모두 만들어지면 불교는 피아노 치며 찬송가식의 찬불가만을 불러야하는 날이 올지도 모른다. 그 때 가서 외국 사람들이

2) 박상진, <합창 해석법과 연주법> (전국여성불교연합회, 1990). 특강.

3) 덕신 스님, <찬불가 4만세기, 점검과 전망> (대한불교조계종 총무원, 1996). 참조.

가 타문화에 종속되는 현실을 방치하여 약 문화로 전락시키는 민족이나 국민은 어리석은 집단이다. 문화는 인간의 것이므로 인간에 의해 강해지기도 하고 약해지기도 한다. 현명한 민족이나 국민은 자 문화를 강화시킬 줄 알고 어리석은 집단은 자문화가 약해지는 것을 방치해 버린다⁴⁾고 말했는데 우리는 이 말에 귀를 기울여야 한다. 스스로 자신의 문화를 멸시하거나 저질화 되는 것을 방치하는 국민이나 민족은 반드시 가까운 장래에 국가의 멸망을 묵도할 수밖에 없다는 것이 역사의 진실이기 때문이다.

불교의 『月藏經』에는 붓다가 입멸한 후 오 백년에서 천년까지는 정법의 시대, 그 후 오 백년에서 천년까지는 상법의 시대, 다시 그 이후 만년은 말법의 시대가 도래한다는 설이 있다. 여기서 정법이란 붓다의 사상이 바르게 살아있는 시대를 말하고, 상법이란 붓다의 사상이 왜곡되어 제대로 전파되지 못하는 시대를 말하며, 말법이란 붓다 입멸 후 약 이 천년 이후의 시대로서 붓다의 사상이 급속하게 쇠퇴하는 시기를 의미한다. 현대는 불멸 후 약 이천 오 백년이 흘러온 시대이므로 말법의 시대라고 말할 수 있다. 『월장경』에는,

“말법 시대에 들어가면 태양도 달도 그 빛을 잃게 되며 별들의 위치가 바뀐다. 흰 무지개가 태양을 관통할 듯이 불길한 징조가 일어나면 대지는 진동하고 물은 고갈되고 때아닌 폭풍우가 일어난다. 농작물은 완전하게 열매를 맺지 못하고 수해가 있는가 하면 한밭이 계속되어 땅은 메말라 버린다. 굶어 죽는 사람이 굶이지 않고 정치가는 해야할 바를 알지 못한다. 부모와 자식이 싸우고 인민은 위정자와 대립한다. 겨우 손에 넣은 식물은 독을 갖고 있어 맛이 없다. 괴질적인 질병이 연이어 유행하고 도시 전체는 타버리고 만다. 사람과 사람은 서로 살육하게 되고 그 사이에 다른 나라가 쳐들어온다. 절은 파괴되고 승려는 살해된다……”⁵⁾

4) 이성천, 『한국, 한국인, 한국음악』(풍남, 1997), 6쪽에서 재인용.

한마디로 주객이 전도된 셈이지만, 일제에 강점 당하고 해방 후에는 미군정 치하의 시절을 보내면서 우리 것에 대한 의식도 자부심도 돌아볼 여력이 없었던 시대 상황에서 우리의 전통문화 예술을 지키지 못하고 거의 일방적으로 서양문물을 수용한 것은 어찌면 피할 수 없었던 일이었는지 모르겠다. 이와 같은 전통예술에 대한 단절과 소외의 결과 오늘을 살고 있는 대다수의 한국인, 특히 서양문물의 세례를 많이 받은 지식인일수록 우리의 전통음악을 잘 모를 뿐만 아니라 시대에 뒤떨어진 저급하고 지루한 음악으로 이해하고 있다. 반면 서양음악을 향한 관심과 애정은 남다르다. 물론 이러한 모습은 불교음악에만 국한된 것이 아니라, 국악은 물론 정도의 차이는 있지만 그 외의 다른 예술과 철학사상 전반에 공통적으로 나타나고 있는 상황이기도 하다.

그렇다면 이러한 현상의 원인은 무엇인가. 여러 가지 전제가 있을 수 있겠지만, 크게 두 가지로 요약할 수 있다. 하나는 서양음악 중심의 교육이고, 또 하나는 해방 후 자유, 민주주의, 자본주의 같은 서구적 가치가 급속히 우리 사회를 지배하면서 이와 대비되어 전통적 가치는 부정되고 폄하 되었고, 그것의 표현으로 이해된 전통음악도 버려야 할 보수적이고 봉건적인 유물로 여겨지게 된 점을 들 수 있다. 이 두 가지는 서로가 서로에게 원인이 되어 상승 작용을 한 것이라고 본다. 이러한 현실을 언제까지 방치해둘 것인가. 지금부터라도 우리 것을 제대로 파악해서 널리 알려야 한다. 그러나 불교계에서 앞으로도 계속 불교의 전통음악 예술을 외면하고 주체적 여과 과정 없이 서양음악(찬송가풍)식의 찬불가를 받아들일 경우, 2000년대의 불교는 불교문화 종교로서의 긍지와 자부심을 더 이상 키워 나가기 힘들게 될 것이다.

평론가 윤재근은 『문화전쟁』이라는 책에서 “자 문화를 강 문화로 성장시키는 민족이나 국민은 현명한 인간 집단이며, 자문화

그래야 하는가? 그것은 불교음악의 역사적 입장과 종교적 입장만을 고려한 단순한 이원론적 논리만이 아니다. 사람들의 윤리·도덕의식을 순화하고 고양시켜 그들을 정치·사회적으로 '이풍역속'하게 할 수 있다는 '명교적 효용성'의 기능으로써 불교음악을 이해해야 한다는 것이다.

종교 사회학자 뒤르켐은 일찍이 '사회'는 종교적 숭배의 대상이며 거룩함의 원천으로서 종교의 본래적 기능이라고 말한 바 있다. 실제로 종교의 본래적 기능 중에는 사회의 도덕적 질서와 운명 공동체적 생활을 영위하게 하기 위한 사회의 통합기능이 포함되어 있는 것이 사실이다. 특히 오늘날과 같이 경제적 부의 문제가 인간 생활의 중심이 되고 있는 고도의 산업자본주의 사회에 있어서는 인간의 평등과 경제적 소유의 배분의 문제가 중요한 위상을 차지하고 있다. 종교는 공동체 감정을 고양하고 배분의 정당성 부여와 각종의 갈등 내지 불만 해소의 하위 기능까지 분담하고 있는 것이다.

실제로 종교의 사회적 기능 중에는 사회의 변혁과 교화의 기능도 포함되어 있다. 공자는 "시로써 시작하고 예로 바로 서고 음으로 완성한다."⁶⁾고 하여 인격의 완성을 '樂'에 귀결시켰으며, 그 표현 내용과 형식 역시 '至美至善'이어야 함을 강조했다. 유가에서 '악'으로 백성을 교화하려는 궁극적 동기는 사회 구성원의 본능적인 욕망의 심리 구조 내지 상태를 보편적이며 '지미지선'한 정감 형식과 내용에 직접 호소하여 이상적 현실을 실현하는 데 있다고 할 수 있다. 그러나 '악'이 이상적 사회의 실현을 위한 정치·사회적 '교화'의 기능으로 본 것은 그것이 인간의 순수한 정감에 직접 호소하여 욕망을 순화하고 고양시킬 수 있음을 통찰한 것이다.⁷⁾

6) 「논어」 「태백」, "興於詩, 立於禮, 成於樂."

이것은 마치 오늘의 시대를 예언한 것처럼 느껴질 정도로 적중하는 말이다.

이러한 맥락에서 현재 우리가 당면하고 있는 시급한 과제가 '불교 전통음악의 창조적 계승'과 '외래음악의 주체적 수용'이라면, 무엇보다도 '불교 전통음악에 대한 이해'가 선행되어야 한다고 생각한다. '불교 전통음악의 창조적 계승'과 '외래음악의 주체적 수용'은 별개의 것이 아니라 서로 밀접하게 맞물려 있는 명제인데, 이를 연결해주는 매개 항이 바로 '불교 전통음악에 대한 이해'이기 때문이다. 그리고 불교 전통음악의 본질적인 요소는 바로 우리 불교가 가지고 있는 종교적 독창성, 또는 불교적 심미의식, 그리고 음악성이다. 따라서 면면히 이어온 불교 전통음악의 독창성이나 불교적 심미의식에 대한 이해 없이 불교 전통음악을 창조적으로 계승하고 외래음악을 주체적으로 수용하는 것은 불가능할 뿐만 아니라 생명력을 지속시킬 수 없다는 것은 지극히 당연한 귀결이 아닐 수 없다.

불교 전통음악의 독창성과 불교적 심미의식에 대한 것은 다음 기회에 논하고자 한다.

Ⅲ. 불교음악의 사회적 역할과 기능

'불교 전통음악의 창조적 계승'과 '외래음악의 주체적 수용'을 연결해주는 매개항이 '불교 전통음악에 대한 이해'라고 하는데 왜

5) 『月藏經』 김용정, 「21세기 한국불교의 좌표」(한국교수불자연합회, 1988), 25쪽에서 재인용.

성격을 띠고 있는 것으로 이해되고 있다. 오로지 자기의 해탈에만 전심하는 소승불교에 있어서는 비사회적 성격이 아주 강하다. 한국불교는 대승불교를 추구하지만 소승불교의 이러한 비사회적 성격은 온전히 불식되지 않은 채 잠재적으로 남아 있다. 그러므로 불교문화의 형성에 소극적이고 무관심할 수밖에 없다.

현대과학문명에 힘입은 과학기술의 진보와 산업화를 통한 경제생활의 발전은 전(全)사회 구조와 조직 내지 제도의 객관적 변화를 가져오기 때문에 그 결과로서 문화 가치의 척도가 역시 영향을 받지 않을 수 없다. 다시 말하면 물질문명의 변화가 사회구조 내지 사회적 가치의 객관적 변화를 가져오게 한다는 것은 곧 전통적인 도덕체계나 가치체계에 대한 정신문화에 있어서의 주관적 변화를 동반하지 않을 수 없는 것이다.

그러므로 물질문명의 변화는 정치·경제·사회에 있어서의 일체의 인간관계를 객관적으로 변화시킬 뿐만 아니라, 그것은 정신문화에 있어서의 가치체계의 변화를 요구하게 된다.¹⁰⁾ 따라서 우리 불교계는 위와 같은 사실을 역행할 수 없는 만큼 새로운 사회적 현실에 어떻게 적응하고 어떠한 가치체계를 구성함으로써 그 사회에 행복을 주며 선과 정의를 실현할 것인가를 깊이 통찰하지 않으면 안 된다.

‘언부진의(言不盡意 : 언어는 뜻을 다 표현할 수 없다)’라는 말이 있다. 우주 대자연의 모든 진리를 담고 있는 팔만사천경도 법문으로써 그 오묘한 진리를 중생들에게 골고루 전파시킬 수 없다. 불교의 사회적 역할과 기능에 대한 부정적 시각은 각종 사회의 변화에 적절히 대응하지 못하고 선도하지 못한데서 비롯된다고 볼 수 있다. 이와 같은 이유는 인재를 길러내지 못하는 교육

10) 김용정, 「한국불교학의 정립을 위한 논리학적 방법론에 관한 연구」 『불교학보』, 제16집, 265쪽 참조.

『大品般若經』은 불교의 사회 정화 내지 사회참여에 관하여 다음과 같이 설하고 있다. 이것은 六波羅密의 순서대로 설하고 있는데,

“보살이 布施波羅密을 닦고 있을 때 기아와 추위에 시달리고 의식에 궁핍한 중생을 보면, 바로 다음과 같은 서원을 일으켜야 한다. 즉 나는 그곳에 따르고, 그 때에 따르는 방법으로 보시바라밀을 닦아야겠다. 그래서 내가 이속고 무상의 깨달음을 얻었을 때에는 내 불국의 중생에게는 절대로 이와 같은 궁핍이 있게 하지는 않겠다. 의식이나 생활용품은 충족하여 모자람이 없고, 마치 천상계와 같이 만들어야겠다.”⁸⁾

라고 하고있다.

이것은 다음과 같이 持戒·忍辱·精進·禪定·智慧波羅密 등에 구체적인 실천적 항목을 제시하고 있다. 마지막 지혜 바라밀에 대해서 부처님은 다음과 같이 설하고 있다.

“그리고 수보리야, 보살이 반야바라밀을 닦고 있을 때, 만약 중생이 어리석고 재가자나 출가자가 바른 생각을 망각하고, 업 따위는 없다고 말하고, 나는 단절하는 것이라고 말하고, 혹은 그것을 상주라고도 단절이라고도 파악하기 어렵다고 말하는 사람을 보면 다음과 같은 서원을 일으켜야 한다. 즉 나는 그곳에 따르고 그 때에 따르는 방법으로 반야바라밀을 닦아야겠다. 그래서 내가 이속고 무상의 깨달음을 얻었을 때에는 내 불국의 중생에게는 절대로 이와 같이 그릇된 생각을 갖지 않게 하겠다.”⁹⁾

일반적으로 불교는 관념적인 면이 강하여 비사회적, 비행동적

7) 한홍섭, 『악기로 본 삼국시대 음악문화』(책세상 2000), 101쪽, 참조.

8) 『大品般若波羅蜜經』(『대정장』, 8권, 384쪽), 김용정, 『21세기 한국불교의 좌표』(한국교수불자 연합회, 1998), 재인용.

9) 같은책

나라, 내용보다는 의식화가 더 중요하다고 보기 때문이다. 그럼에도 불구하고 여기서는 중요하다고 생각되는 세 가지를 골라 구체적으로 다시 한번 언급하고자 한다.

1. 불교음악의 정책

서양음악사에서 중요한 위치를 차지하는 카톨릭 음악, 특히 그레고리오 성가는, 예배의식에 음악의 중대함을 인식한 그레고리우스 1세 로마 교황이 7명의 노래하는 사람을 선택하여 수없이 많은 당대의 교회의식에 사용된 노래들 중 7곡의 노래를 선택하여 이들에게 교육하고, 이들을 각 지방의 교회에 파견하여 교육을 통하여 이 노래를 전파하게 하였으며, 이 후로는 모든 교회의 예배의식에서는 이 노래들 외에는 부르지 못하게 하였다. 그 이후 로마 카톨릭 교회는 예배의식의 통일을 가져오게 되었고, 이로써 그 때까지 혼란스러웠던 교회들 간의 반목이 상당히 해소될 수 있었으며 예배의식의 통일로 모든 교회는 하나의 종파로 묶여 지는데 중요한 역할을 하게 되었다.¹¹⁾

우리 불교에서는 위의 사실을 타산지석으로 삼아야 할 것이다. 불교 안의 모든 문제는 적극성으로써만이 해결의 실마리를 찾을 수 있다. 특히 음악예술 분야는 하늘에 떠있는 구름과 같아서 바람[서양 음악적 사고와 동양 음악적 사고]의 강도에 따라서 그 방향이 달라진다. 또한 '上善若水'라는 말과 같이 바위[서양적 가치]가 있으면 피하고 높은 데에서 낮은 데로 흐르는 특징을 가지고 있다.

11) 이만방, 「서양음악에 의한 찬불가의 창작」, 「찬불가 4반세기, 점검과 전망」(부처님 오신날 봉축위원회, 1996), 참조. 숙명여대 음대 교수, 전통불교음악을 바탕으로 찬불가가 작곡되어야 한다고 주장.

정책의 부재, 현 시대상황에 걸 맞는 포교정책의 부재 등의 여러 가지의 예를 들 수 있겠으나, 불교계의 모든 사회적 기능, 즉 정치·경제·사회·문화 그리고 예술에 이르기까지의 모든 분야에 대한 기능의 결과는 결국 포교로 귀결될 수밖에 없다. 이처럼 포교는 우리나라와 같은 다종교 국가에서는 종교적 생존에 관계될 만큼 중차대한 부분이라고 할 수 있다.

포교 중 가장 으뜸은 음악이다. 그 중의 노래는 각자 저마다의 심성을 가감없이 표현하는 최고의 악기이다. '노래'는 다양한 정감[신심]을 촉발시킬 수 있다. 반대로 동일한 정감[신심] 역시 다양한 '노래'로 표출될 수 있다. 따라서 '노래'에는 일대일로 대응되는 고정된 내용이 없으며 사람들이 노래를 통해서 더 광범위한 정감[신심]내용을 상상할 수 있게 된다. 아울러 각기 다른 주체의 정감[신심]이 요구하는 것은 모두 '노래'를 통해서 '종교적' 만족을 얻을 수 있도록 해야 한다는 것이다.

이러한 이유에 의해서, '불교 전통음악의 창조적 계승'과 '외래 음악의 주체적 수용'을 강조하는 것이다.

IV. 21세기 불교음악의 과제

이상과 같이 불교음악의 제 문제, 불교음악의 사회적 기능과 역할을 분석해 보았으므로 이제 남은 문제는 21세기 한국 불교음악은 어떻게 해야 할 것인가를 검토해 보아야 할 것이다. 사실 위의 불교음악의 제 문제와 불교음악의 사회적 역할과 기능을 이해하면 21세기 불교음악의 과제는 더 이상 언급할 필요가 없을 것이다. 왜냐하면 분석에 따른 대책도 언급이 되어 있을 뿐만 아

이것은 불교의 현대화 작업의 일환으로서 전통 절을 허물고 현대식 건물을 짓거나 스님이 가사를 벗고 양복을 입지 않는 것과 같은 것이다.

3. 각 분야의 역할

불교음악 문화는 불교문화 중에서도 가장 취약하기 때문에 편협하거나 편견을 가지고서는 발전될 수 없다. 각 분야에서의 관심을 끌고루 기울이는 것으로써만이 튼튼한 뿌리를 내려서 굳건히 발전할 수 있을 것이다.

1) 종단

- (1) 불교음악의 중요성을 포교적 차원에서 인식하고 불교음악 계발에 대한 정책이 적극적으로 이루어져야 하겠다.
- (2) 법회의식을 통일하고 불교적 찬불가를 지정하여 대중들이 쉽게 참여할 수 있도록 제도적 개혁이 이루어져야 한다.
- (3) 의식찬불가 등 각종 의식을 분류하고 그 의식에 맞는 찬불가를 제정하도록 한다.
- (4) 법회의식에 사용하는 악기는 찬송가적 찬불가가 되지 않게 하기 위하여 국악기로 하여야 한다. 피아노의 사용은 갖 쓰고 구두 신은 격이기 때문이다.
- (5) 불교음악가[작곡가, 지휘자, 성악가 등]의 양성에 종단적 지원이 정책적으로 이루어져야 한다. 교회에서는 장학금을 주어 음악대학에 진학시키고 졸업 후에는 교회에서 봉사 하도록 한다.
- (6) 불자들으로써 조직된 불교음악 예술 단체를 창단하여 전문 예술단체로 육성함은 물론, 매년 불교를 소재로 한 작품

음악예술을 모르니 어쩔 수 없다는 미온적인 태도로는 앞에서 지적한 제 문제들을 해결할 수 없다. 범 종단적 차원에서 전통불교음악예술에 대한 인식을 새롭게 해서 바람의 방향을 바로 잡아 주어야 하고, 바위를 치워 물[불교 전통음악의 창조적 계승과 외래음악의 주체적 수용]이 원만하게 흐르도록 해야 한다.

2. 전통 불교음악의 보존과 계승

앞의 'II. 불교음악의 제 문제' 항에서 현재 우리가 당면하고 있는 시급한 과제가 '불교 전통음악의 창조적 계승'과 '외래음악의 주체적 수용'이라면 무엇보다도 '불교 전통음악에 대한 이해'가 선행되어야 한다고 했다. 불교음악의 미래를 논한다는 것은 전통 불교음악이 보존되어 있을 때만이 그 의미를 찾을 수 있을 것이다. 그리고 그 바탕에서 창조적 계승과 주체적 수용이 이루어져야 할 것이다.

70년대 이후 서양에서는 일부의 과학자들을 중심으로 불교사상 등의 동양사상을 통하여 새로운 시야를 개척하고자 하는 신과학운동(new science movement)이 태동되고 있다.¹²⁾ 이러한 일련의 움직임의 기저에는 기존의 서구 물질문명의 사상적 뒷받침이었던 인간 중심적이고, 소유적이며, 정신과 물질, 그리고 인간과 자연을 분리한 이원론적인 사고체제와 기계적이며, 물질적인 서양사상의 영향에 대한 반향으로서 동양의 자연 중심적이고, 존재적이며, 일원론적이고, 유기체적이며, 정신적인 동양사상에 대한 관심이 높아지고 있는 것을 볼 때, 전통 불교음악의 보존과 계승은 시대가 바뀔수록 절실히 요구되는 명제인 것이다.

12) 김재희, 「신과학산책」(김영사, 1995), 참조.

21세기는 재가불자의 시대라고 할만큼 재가불자들의 역할이 어느 때보다도 기대되는 시대가 될 것으로 본다.

- (1) 종단에서 일하는 재가불자는 스님을 보좌하고 자기 나름의 전문지식을 종단 행정과 불사에 활용하는 중요한 직책을 담당하고 있다고 본다. 이 때 갖춰야할 마음의 자세는 불교적 마인드이어야 할 것이다. 불교의 현대화와 서양화를 혼돈하는 경우는 없어야 할 것이다. 특히 문화예술 공연 분야에서는 더욱 그렇다.
- (2) 'II. 불교음악의 재 문제' 항에서 설명했듯이, 서양문물의 세례를 많이 받은 지식인일수록 우리의 전통문화(음악)를 잘 모를뿐만 아니라 시대에 뒤떨어진 저급하고 지루한 문화로 이해하고 서구적 가치에 비해 전통적 가치는 부정되고 폄하되어 버려야 할 보수적이고 봉건적 유물로 여기고 있다.

일반 재가불자들만이라도 한국적인 것이 세계적이라는 명제 아래 우리 문화(불교문화) 지키기에 앞장섬으로써 불자로써의 자존심을 지켜야 할 것이다.

V. 맺는말

불교 전통음악의 본질적인 요소는 불교가 가지고 있는 종교적 독창성, 또는 불교적 심미의식, 그리고 음악성이다. 따라서 면면히 이어온 불교 전통음악의 독창성이나 불교적 심미의식에 대한 이해 없이 불교 전통음악을 창조적으로 계승하고 외래음악을 주체적으로 수용하는 것은 불가능할 뿐만 아니라 생명력을 지속시

을 기획하여 공연함으로써 포교에 활용한다.

2) 음악학계

- (1) 전통 불교음악의 특징(선율구조 등)이 연구되어 불교 음악적으로 작곡할 수 있도록 하여야 한다.
- (2) 전통음악(국악)의 특징이 연구되어 불교 음악적으로 창작될 수 있도록 한다.
- (3) 각종 의식에 따른 찬불가를 의식에 따라 특징 있게 작곡하여 의식별로 찬불가를 부를 수 있도록 한다.
- (4) 국악기 전공자를 양성하여 국악기로 찬불가를 반주할 수 있도록 한다.
- (5) 작곡가, 지휘자, 성악가, 음악 이론가 등 불교음악가 양성에 적극적인 관심을 기울여야 한다.

3) 언론계

- (1) 불교방송, 불교TV에서는 모든 음악을 '불교적 음악'으로 바꿔야 한다. 음악만 듣고 있으면 불교방송인지 기독교 방송인지 구별이 안 된다. 불교방송의 특성화가 이루어져야 한다. KBS, MBC에서 들을 수 있는 내용을 불교방송에서 또 듣게 된다면 누가 불교방송을 듣겠는가. 21세기 정보화 시대에서는 특성화만이 살길이다.
- (2) 불교신문, 법보신문 등에서의 음악관계 기사를 '불교적 음악'에 더욱 초점을 맞춰서, 음악가는 물론 일반 독자들에게도 '불교적 음악'에 관심이 가도록 유도하여야 할 것이다.

4) 재가불자

킬 수 없다는 것은 지극히 당연한 귀결이다.

그러므로 우리가 당면하고 있는 시급한 과제가 '불교 전통음악의 창조적 계승'과 '외래음악의 주체적 수용'이다. 그렇다면 무엇보다도 '불교 전통음악에 대한 이해'가 선행되어야 한다. '불교 전통음악의 창조적 계승'과 '외래음악의 주체적 수용'은 별개의 것이 아니라 서로 밀접하게 맞물려 있는 명제인데, 이를 연결해주는 매개 항이 바로 '불교 전통음악에 대한 이해' 이기 때문이다.

포교 중 가장 으뜸은 음악이라고 할 수 있다. 그 중의 노래는 각기 저마다의 심성을 가감 없이 표현하는 최고의 악기이다. '노래'는 다양한 정감[신심]을 촉발시킬 수 있다. 반대로 동일한 정감[신심] 역시 다양한 '노래'로 표출될 수 있다. 따라서 '노래'에는 일대일로 대응되는 고정된 내용이 없으며 사람들이 '노래'를 통해서 더 광범위한 정감[신심] 내용을 상상할 수 있게 된다. 아울러 각기 다른 주체의 정감[신심]이 요구하는 것은 모두 '노래'를 통해서 '종교적[불교적]' 만족을 얻을 수 있도록 해야 한다. 이러한 이유에서, '불교 전통음악의 창조적 계승'과 '외래음악의 주체적 수용'을 강조하는 것이다.

그러므로 각 종단, 재가불자 그리고 언론 출판 등의 각 분야에서는 위의 내용에 대한 중요성을 인식하여, 불교음악의 보존과 창조적 계승에 관심과 노력을 기울여 불교음악으로써 사회적 역할과 기능을 찾아 정진한다면, 21세기에 새로운 불교문화가 세계 속에 꽃피우게 되지 않을까 하는 마음을 조심스럽게 가져본다.