

(사)한국불교학회 2008가을 제48회 전국불교학술대회

# 근대불교 선각에 대한 회고

백성욱 · 김법린 선생을 중심으로 ...




일시

2008년 11월 22일(토) 09:30~18:00

장소

동국대 학술문화관 덕암세미나실

주최

 사단법인 한국불교학회

# 목 차

---

## ● 주제발표

---

- I 1 백성욱의 불교사상과 활동 ..... 3
- II 1 ( ) ..... 39
- II 2 김법린의 불교사상과 활동 ..... 53
- II 3 김법린의 유럽에서의 민족운동 ..... 69

---

## ● 분과별 자유주제발표

---

### 1 과

- 허응당 보우의 『 』 연구 ..... 105
- 신편 시명당 유정 연보 ..... 137
- 정교분리의 원칙과 불교계의 종교차별금지 입법요구의 위헌성 ..... 165

### 2 과

- 초기선종사에 있어서의 『 』 -考察 ..... 189
- 『寶藏論』 衛微 考察 ..... 205
- 중국초기불교 二諦說 晉宋年間 - ..... 209

### 3 과

- 지신으로부터 악귀로: 교차 문화적(cross-cultural) 관점에서 본 동아시아 ..... 227  
불탑의 사천왕상(四天王像 惡鬼座 地神 | 정체성
- 일본호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪 | 원리방법 체험 ..... 247
- 執着 佛教 養育效能感 影響 ..... 271



# 주제 I

## 백성욱의 불교사상과 활동



# 백성욱의 불교사상과 활동<sup>1)</sup>

정 종(鄭從)  
동국대 명예교수

## I. 들어가는 말

## II. 政敎활동과 동국대의 재건

1. 출가, 유학, 교편, 정진의 일생
2. 대가람 동국대의 재건과 교육지론

## III. 불교사상과 민족성 - 퇴경 권상로에게 보낸 서간문을 중심으로

1. 신력으로 이겨낸 궁핍한 유학생할
2. 학구적 태도와 불심에의 탐구정신
3. 조선민족의 우수성에 붙이는 가설

## IV. 문학 속에 핀 불교사상 - 수필과 시 등을 중심으로

## V. 나가는 말

---

1) 본고는 拙著 수상집 『내가 사랑한 나의 삶80(上)』(도서출판 동남풍, 1995)에 수록한 「平生之交友錄」 <II. 지장암 백성욱-큰 스승>의 내용에 기초하여 재편집한 것임을 밝힌다.

# I. 들어가는 말

1937년

금강산 장안사 지장암 아래로

삼등을 밝혀주신 큰스승

백성욱 선생님께

삼가

졸저 한권을 올립니다.

이는 拙著 『공자사상의 인간학적 연구』(동국대출판부, 1975)의 첫 장에 새긴 헌사다. 헌사의 내용으로 보면 『불타사상의...』라야 좋을는지 모르나, 이쪽이건 저쪽이건 ‘철학적인간학적 연구’는 동서간에 거의 시도된 바가 없던 때였으므로 동국의 캠퍼스에선 이쪽이 더 나올 것 같았고, 더욱 내세나 전생, 그리고 영혼불멸 등을 인정하지 않는 논자로서는 차라리 공자의 세계에 친근감을 느낄 수밖에 없었다.

다른 한편 자신의 구도자적 역정은 흡사 한민족의 전통적인 종교체험만큼이나 복잡작다원적이었다. 젊은 날 이래의 산사생활이나 학교교육의 영향이나 그리고 본래적이고 내면적인 취향 또는 정신세계의 경향성 등의 바탕 위에 자각적으로 명명된 아호, 곧 젊은이에게 고유한 자아발견의 집중적 표현으로서의 改名을 일찍이 특이하게도 ‘온버림’이라고 했다. 어찌면 모교 중앙불교전문학교(동국대 전신)의 젊은 시절엔 친불교적이었던 것이 23년간의 직장으로서의 동국대학교 캠퍼스로 온 뒤로는 절로 탈불교적이 되었는지 모른다는 생각이 들기도 한다. 아무튼 논자의 구도적 편력의 굴절은 스스로 생각해봐도 복잡미묘할 뿐이다. 그렇건만 논자의 정신세계가 인간 백성욱을 축으로 전개된 것만은 어김없는 사실이다.

논자는 의사가 아니면 목사가 되어주기를 바라는 독실한 크리스찬인 부친의 기대로 먼저 중립학교인 배재고보를 택했다. 여기서 교과서를 팽개치다시피한 자유독서생활을 통해 점차로 철학에의 길을 모색하는 가운데 서양사 전공의 은사 화암 신봉조(1900~1993) 선생의 지대한 영향과 더불어 배재고보를 졸업하고서는 중앙불교전문학교를 택하게 되었으니, 거기에는 나름

대로의 이유가 있었다. 대학을 거쳐 모교로 돌아와 장차 교수직을 얻을 것이라는 표면의 이유는 부모에 대한 설득용이요, 이면의 이유는 평생을 바쳐 공부할 수 있는 무대를 마련하자는데 있었다.

이렇게 하여 모교에서의 3년간에 걸친 착실한 수학은 결과적으로 흡사 반가운 임처럼 종종 걸음으로 찾아올 해방과 대학교수생활을 전제로 한, 그리고 우리네 철학정립에로의 기초학으로서의 한국학적 교양을 쌓기 위한 준비과정으로도 유용했다. 그때 남들이 별로 돌보지 않았던 모교 중앙불전은 불교학과 국문학과 철학을 중심으로 한 한국학이 주종을 이뤘기 때문이다. 한국인 누구나가 자기를 포기하던 그 시절에 누가 자기 겨레와 역사와 문화에 대한 관심을 가질 수 있었겠는가! 어디 그뿐인가. 백성욱 선생을 찾아볼 수 있는 기틀을 마련해준 모교의 존재이유는 논자에게 더욱 뚜렷하고도 충분했던 것이다.

논자가 백성욱 선생과 인연을 맺은 것은 1937년 11월이다. 중앙불전 재학당시 도반 정근모와 함께 석전 박한영 강백의 소개장을 들고 심산유곡 금강산 지장암을 찾아 백성욱 선생을 친견하게 되면서부터다. 날이 저문 시간 장안사에 도착한 우리는 석전스님의 소개장 덕분에 주지스님의 안내를 받아 하룻밤을 편하게 묵을 수 있었다. 명경대가 머지않은 산사의 아침은 늦잠꾸러기처럼 더디기만 했다. 계곡이라고 해서 실개천을 연상해서는 안 되는 우렁찬 계곡을 따라가기 한참만에 회중들이 조용히 움직이고 있는 암자가 나타나길래 또한번 소개장을 내밀었더니 법당으로 인도해준다. 순간이지만 우리는 푹푹히 볼 수 있었다. 이마 한 복판에 백호가 자리한 부처님의 상호를 정말 보았다. 반가부좌의 모습으로 단정히 앉아있는 살아있는 부처가 거기에 있었다. 우리는 큰절로 인사드리고 자기를 소개했다. 그날의 첫 만남에서 받은 그의 인상은 그 뒤로 그이가 열반할 때까지 마음에서 떠나지 않았다. 실로 수십년이나 되는 햇수가 그 사이에 흘렀건만 그날 그의 老成한 모습은 그대로만 이어져 갔다. 이제와 생각해 보니 그때 그의 나이 40대였고, 우리는 20대 초반에 불과했다.

이리하여 우리의 첫 만남은 열반과 사바의 경계, 성과 속의 접경지대, 희로애락과 삼독을 여원 무우수의 큰 산 밑 도랑에서 성공적으로 이뤄졌다. 1937년 11월 4일은 우리의 원년인 셈이다. 이듬해 헤르만 헤세의 전집 독파 중에 그의 필생의 역작 『싯다르타』(Sidhartha, 1922)를 두고두고 되풀이 읽으면서부터는 작가가 묘사한 현대감각에서의 인간 싯다르타의 산 모델이 탄 분이 아닌 백성욱 선생이라는 생각이 들기 시작했고, 그이를 볼 때마다 소설 속의 주인공 모습이 곧잘 오버랩되곤 했다. 그 행동거지라든지 재기발랄한 위트나 비관안의 날카로움,



인자로움과 매서움과 오만스런 당당함이라든지 너무나 닮았다는 생각이다.

이 推論은 사실상 논자의 심등을 밝혀준 백성욱 선생의 젊은 날 학구열과 불심에의 탐구정신, 인간의 면모를 보인 휴머니티와 동국대의 존재가치를 후세에 남긴 모교사랑의 원력 등을 회고담 형식으로 엮어 그 속에서 백성욱 선생의 사상과 활동상을 이해하고자 하는데 취지를 두고 있다. 학술적 논문이라기보다는 수상형식의 글로 찬(讚)하고 있음은 그 때문이다. 이점 양해 바란다.

## II. 政敎활동과 동국대의 재건

### 1. 출가, 유학, 교편, 정진의 일생

백성욱(白性郁, 1897~1981)의 생애는 보통 7기로 구분해 설명할 수 있다. 제1기 유럽 유학기(1897~1925), 제2기 교수생활과 집필기(1925~1930), 제3기 입산수도기(1930~1938), 제4기 광복 전 은둔·연금생활기(1938~1945), 제5기 광복 후 정치활동기(1945~1950), 제6기 동국대학교 재건활동기(1951~1960), 제7기 재가승려수행기(1961~1981)가 그것이다.

백성욱에게 붙는 칭호는 불교학자, 독립운동가, 승려 등 다양하다. 1897년 8월 19일 한성부 蓮花坊에서 태어나 어린시절 서숙에서 한문을 배우고 1910년 7월 14세에 봉곡사에서 崔荷翁을 은사로 출가득도했다. 이후 전국의 주요 불교전문강원에서 6년여 동안 수학하고 1917년 경성 불교중앙학림(중앙불교전문학교의 전신)에 입학하여 1919년 졸업한 뒤 3.1독립운동 당시에는 상해 임시정부에서 활동했다. 이듬해 프랑스 파리로 건너가 보배고등학교 2년 과정을 마치고 1922년 남도이치의 뷔르쓰부르크(Würzburg)대학에 입학해 3년 동안 수학한 뒤 학위청구논문 「불교순전철학(佛敎純全哲學)」(Buddhistische Metaphysik, Abhidharma)으로 철학박사학위를 취득하고(1925. 10)<sup>2)</sup> 귀국했다. 모교에서 잠깐 동안 교수로 재직하였는데(1926~1928), 이

2) 백성욱의 박사학위취득은 사회학의 김현준(1899~1949, 1928년 Leibzig대학에서 박사학위취득)과 철학의 안호상(1902~1999, 1928년 Jena대학에서 박사학위취득)보다 앞선다.

때 『금강경』을 강론했다. 1929년 1월 金法麟金尙昊都鎮鎬 등과 함께 ‘조선불교선교양종승려대회’를 열고 중헌을 제정하는 등 조선불교의 중흥을 위한 활동을 전개했다. 그 뒤 곧바로 금강산 장안사 안양암으로 들어가 단독 수도하다가 날로 불어나는 회중과 더불어 지장암으로 옮겨갔다(1930).

도이치에서 공부하고 돌아와 다시 승려가 된 그이, 그 빛나는 당시의 교수직을 페리처럼 버리고 산중으로 들어간 그 인물도 매력이었다. 하지만 지장암에서의 수도행각은 과거 독립운동의 경력을 가지고 있다는 이유로 일제의 감시권에 있었다. 백성옥은 마침내 의성군경찰서에 출두한 뒤 회중을 해산시키고 경성으로 옮겨갔다. 인적이 드문 심산유곡에 커다란 먹이가 하나 있어 경향각지에서 많은 봉어들이 그 꼭대기까지 거슬러 올라와 결과적으로 ‘집회행위’가 된다는 것은 일제경찰로서 성이 가신다는 것, 다시 말해 불어나는 회중의 집단생활이 대중국 전쟁을 도발하고 있는 이 마당에 일경으로선 좌시할 수만은 없다는 이른바 당국지시에 따른 강제해산이었다.

그런저런 사정으로 입산수도 10년이 되는 해에 타의에 의해 지장암을 떠나 돈암동 친척집(이모가 되는 宋氏家)에 우거했다. 비록 회중을 잃어버리긴 했으나 지장암에서나 다름없이 경전생활은 계속되었고, 한편 스승을 잃은 회중은 소수가 그대로 남거나 다시 모여들어 수도를 계속하고 있다는 소식도 들려왔다.

이윽고 조국의 광복이 찾아왔다. 백성옥의 세납 48세, 너무나 늦었으나 이승만(1875~1965) 보아야 젊은 나이에 찾아와 준 것만도 감사해야 할 판국이다. 포부와 경륜 그리고 유럽 유학 시절에 키운 꿈의 실현을 위한 새 천지가 이렇게나마 전개된 것이 천만번이라고 다행한 노릇이라는 생각에서다.

세상이 뒤바뀐 이 장면의 환희는 그 당시 각계각층의 일선에서 일할 수 있는 세대(20대 후반부터)가 아니고는 알지 못할 것이다. 우리 세대도 그날의 기쁨과 해방감 하나로 새 원년이 시작되는 여생을 그 이상의 기쁨일랑 바라지도 않고 그러니까 더 바랄 것이 없는 만족감 하나로 살아온 셈인데, 40대 후반의 백성옥과 그 또래들의 경우는 어땠으랴. 백성옥의 경우처럼 지장암이다 방공호다 해가며 은인자중 학수고대하던 광복인데, 고하 송진우(1890~1945)·몽양 여운형(1886~1946)·설산 장덕수(1896~1945)·백범 김구(1875~1949) 등과 같은 민족의 지도자들이나 마하트마 간디(1869~1948)의 경우처럼 광복의 기쁨이 채 가시기도 전에 비명으로 간

다고 할 때야 더 말해서 뵈하랴. 그 사이가 길다면 길고 짧다면 짧은 세월이지만 암흑에서 광명으로, 지옥에서 인간세상으로 뒤바뀐 순간 또는 천지개벽의 원년이 되었고 백성욱에게는 구사일생의 사지에서 생환한 것이나 다름없기에 말이다.

진작부터 건국준비위원회의 발족으로 몽양의 정치프로그램이 진행 중인 전국적 대세요, 더욱 그와 같은 추세에 앞장서고 있는 고향의 분위기를 익히 알고 있음이라. 냉전의 서막이자 38선이 그어지고 소비에트는 김아무개를 절대자로 내세우는 이 마당에, 막강한 미국이 후견자로 남아있는 동안은 어쩔 수 없는 극한 대립 속에서는 우남밖에 헤쳐나갈 수 있는 인물이 없다는 의견이요, 우리 겨레의 뜻을 묻기 전에 미국의 아세아 전략을 캐야 한다는 게 백성욱의 뜻이었다. 그가 중간좌우를 떠나 철저한 이승만 지지자였음을 처음 알게 되면서 그의 지난 고행시대의 일관된 신념과 그 신념 덕분에 일제의 패망을 믿고 또 버틸 수 있었음을 확인하게 되었다.

광복되는 해 그는 애국단체인 중앙공작대를 지도하여 민중계몽운동에 나서는 한편 군정으로 부터 정권을 조속히 이승만에게로 이양조치하라는 5만명 서명의 연판장을 작성하여 재동경 점령군 사령부와 주한 미군사령부에 제출함으로써 크게 주효하였다고 하고, 그 다음해로부터 줄곧 이승만 중심의 건국운동에 발 벗고 나섰으며, 6.25의 발발로 내무부장관직을 불과 5개월(1950.2~7)로 마감한 뒤에도 부통령 입후보를 전후 두 차례나 정당배경도 없이 단독 출마한 것(1952, 1956.5) 등도 이러한 맥락에서 고려해야 할는지 모른다.

정치노선을 일단 괄호 속에 묶어두고 생각한다면 백성욱은 사심사욕이 없고 당리당략적 차원의 이해관계가 없는데다가(이점의 불이익이 그의 정치가적 입장의 한계점이겠지만) 진실한 불자로서의 오랜 수도생활이 몸에 배어있을 뿐만 아니라 망명인의 신분으로, 그러나 독립운동의 최전선 대신에 장기적인 안목에서 굳이 신분을 감추기 위한(일정의 감시권 밖에 있기 위하여) 익명행세를 통해 불독에서의 극단한 학구생활을 택했고, 또 이로써 선진국가의 근대적 발전상에 젊음의 정열과 패기로 맞부딪쳐 보는 등(이점에 관해서는 도이치 유학 당시의 퇴경 권상로에게 보낸 다섯 통의 서간에서 일목요연하게 알 수 있다. 본고 Ⅲ. 참조)의 국제감각을 갖추는 데도 최선을 다했고, 그와 같은 망명유학시대를 겪으면서 나라없음의 슬픔을 남달리 절감도 했을 것이며, 거기다 청정무구한 통찰력과 판단력에다 추진력마저 갖추었기로 좌우 극한대립이 빚어낸 카오스적 '상황 속에서나마' 예감을 다소는 무디게 하거나 참여회를 약간은

부드럽게 할 수 있는 정치적 역량과 묘미를 터득한 그에게 그 자리(내무부)를 좀 더 지탱할 수 있도록 주변정세가 허락되었더라면 하는 아쉬움이 남는다.

그러나 그 대신 무(無)에서 동국대학교가 되살아났으며, 또 이 역지사사가 가능하게 된 작간접의 배경이 이승만 노선 지지적 기반에서 나왔음을 잊어서는 안 된다. 따라서 백성욱의 행동거지는 하나부터 열까지가 영원무궁한 불자들의 보금자리와 도량구축을 위한 일거수일투족으로 봐야 마땅할 것이다. 그의 시종일관한 정치적 입장은 필경 동국대학교 재건발전을 궁극의 목표로 한 수단적 의미가 컸다고 생각되기 때문이다.

이 문제의 해명은 그에 대한 인식의 전환을 위해 중요하므로 간추려 볼 필요가 있다. 한 나라를 이상적으로 다스리는 '일과 그 꿈' 이 한국전쟁으로 오유회하자 그 큰 뜻을 작은 그릇에나마 차곡차곡 담아서 이를 크게 만들어냄으로써 하나의 '작은 나라' 로 가꾸어 보려고 혼신의 노력을 경주했다고 본다. 동국학원은 그에게 있어 통일된 한국의 축소판이 될 수 있도록 계획실천한 것이라는 말이다.

그러나 그것마저도 끝내는 수포로 돌아가고 말았다. 5.16의 강타 때문이다. 6.25로 정치생활이 불과 5개월로 폐막되더니 이번엔 불과 8년여(1953~1961)로 모교 재건사업이 중단된 것이다. 그 어처구니없는 아쉬움 때문에, 그 어마어마한 빙산이 2,3년 뒤에나 나타나든지 2,3년을 앞당겨 대가람 건설의 대역사가 시작되었거나 했더라면, 하고 사람들은 흔히 역사의 진행을 역전시켜 생각해보려 한다.

백성욱은 총장퇴임 후 효자동 우거지와 그 뒤의 정착지인 소사로 옮겨갔고, 지장암과 돈암동 이모님(송씨) 님의 선방과 소사의 그것은 시대와 장소만 다를 뿐 주인공이나 절방 같은 그 익숙한 분위기도 예나 지금이나 한결같이 언제나 서먹서먹(unheimlich)하지 않은 안온함과 마음 편함(heimlich)이 거기엔 자리잡고 있었다. 도이치어로 가정(Heim) 같고 고향(Heimat) 같아서 그런가 보다. 마음의 고향인 것이다.

그 뒤로 차차 연로해지면서 그의 건강이 소사의 겨울을 이겨내기가 어려워졌다. 총장실이 선방으로 바뀐 소사의 긴 독거생활이 건강과 젊음의 후퇴로 막을 내리게 된 것이다. 이제 한 인간으로 돌아와 온갖 애국적인 정열과 불국토 건설을 위한 젊은이다운 정열과 패기를 다 버리고 긴 항해 끝에 열반을 준비하는 기항자가 된 것이다.

마침내 1981년 9월 16일 논자의 일지는 이렇게 적고 있다. 앞서 그해 2월에 23년간 근속하

던 동국대학교를 정년퇴임하고, 박길진(1915~1986) 원광대 총장 덕분에 그 학교로 옮겨가 5년간 더 일할 수 있는 행복을 누리고 있던 때였다.

“어제 백성욱 선생의 서거소식이 박길진 총장(원광대)댁을 통하여 전달되다. 오호라! 드디어 가셨구나! 윤리학과(철학과의 전신, 3년생의 원전강독 곧 M.하이데거의 『형이상학이란 무엇인가?』) 강의시간에 들어가 책장을 아예 덮어둔 채 「지장암 백성욱 박사와의 만남」에 대한 긴긴 이야기를 전함으로써 추도사를 대신한 셈이 되었다. 1937년 11월과 1981년 9월 사이의 엄청난 시간의 격차가 있었음에도 이 추도사 속에서는 한 치의 틈새도 없이 맞닿아 있었다. 과거가 바로 현재요, 현재도 현재가 아니고 과거였다. 시간의 별은 사람이 그 사고의 편의와 사유경제적 입장에서 헛되이 나누어 놓은 것뿐임을 깨닫게 된다. 미래도 또한 마찬가지다. 일체가 동시적일 뿐이다. 다만 주체적인 상황의 차에 따라서 임의로 나눌 따름이다. 나는 그날의 강의시간 속에서 요술 할머니가 건네준 마약을 마시자마자 80객이 20대의 자기 자신으로 되돌아가 버린 파우스트처럼 나도 나의 젊음 속으로 들어가 있었고, 그 젊음이 자신의 늙음 속에 이미 나와 있었다. 소년과 노년이 자리를 같이 한 것이다. 서로가 서로를 버리고 나아가 동시적인 존재가 되고 노소가 하나로 된 나 자신이 거기에 있었다. 그로부터 10유여년, 나는 이 글 속에서 그 때의 그 체험 그 경지를 다시 한 번 깊게 그리고 샅샅이 펼쳐 보인데 지나지 않는다. 이튿날도 소정의 강의를 마치고야 상경했고 상가로 직행해 15시에 도착했다. 밤샘하고 18일에 거행되는 동국대학교 교정의 영결식에 참석하고 화장터로 가다” 로 되어 있다.

## 2. 대가람 동국대의 재건과 교육지론

백성욱의 손에 의해 단 시일 안에 흡사 옛 고승대덕들이 대가람을 창건하듯 목맥산 기슭에 대담하게 또 당당하게 세워진, 해방 후 첫 석조건물로는 자랑스러운 명진관과 대학본부와 중앙도서관 및 80여개나 되는 개인 교수실 건물과 과학관 건물들은 지형이 고르지 못한 결점을 역이용하여 층수가 다르면서도 전체적으로 균형을 보여주고 있음이다. 그 중의 하나인, 당시 로선 백성욱의 머릿속에서 설계된 석조전 건물이 건축학적뿐만 아니라 조형미술적으로도 소문난 작품이었다.

백성욱은 그 다음에는 현재 신라호텔이 들어옴으로써 크게 경관을 해친 당시의 (이등)박문사 및 그 주변의 부지를 사들여 교지화하고 지금의 혜화관 자리터와 아치형 대육교로 연결시킨다는 계획을 검토추진 중에 있었다. 아마 그것이 완성되었더라면 장안의 명물 하나가 생길 뻔도 했다. 동국대학교의 부지 전체 7,8만 여 평이 그러한 형태로 조성되었던 것이다.

아무튼 백성욱의 청정한 제세구민의 정치적 포부도, 한국불교의 중흥과 근대화대중화를 위한 대동국 건설에의 집념도 뜻의 몇 분의 일밖에 실현되지 않은 터이지만, 만약 그가 아니었던 들 오늘의 동국과 오늘의 한국불교가 가능했을까? 라는 것 또한 아쉬울 따름이다.

이렇게 보아오면 동국은 운수가 되게 좋지 않았다. 한국불교 탓이겠지만 그 뒤를 이은 梵山金法麟(1899~1964)이 맡고서도 도약의 기회가 또 한번 있었을 텐데 단명으로 끝나 개인도 학교도 담보상태에서 별로 벗어나지 못하게 되었은즉 심히 애석할 뿐이다. 김법린이 취임한 뒤에 이르기를 “내가 이 자리에 앉고 보니 백 박사가 불과 7~8년 동안에 이 많은 일들을 해냈다는 게 놀랍고, 나로서는 족탈불급이라는 생각이 앞선다. 밖에서 보기와는 전연 다르다는 것을 알았노라” 라고 했다는 것이다.<sup>3)</sup>

백성욱은 총장에 취임하자마 수복직후라는 악조건 속에서도 일차적으로 착수한 것이 판잣집에 지나지 않으나 개인 교수실 마련사업이었다(물론 현재의 중앙도서관 건물에 연결된 대형 교수실이 아니다). 대학이란 궁극적으로는 교수양성기관이기도 한 것이므로 강의실보다 우선 시해야 한다는 선진국의 실례에 따른 지론에서 나온 것이었다. 옛 성현들에겐 보리수 그늘이나 곡부의 수수(洙水)니 사수(泗水)니 하는 강변이나 광야가 아니면 산상도 설법의 도량으로 지장이 없었던 것처럼 강의실 하나면 대학이 된다는 한국의 장삿속 대학이나 일부 족벌대학의 운영자들에게 가하는 정문일침으로도 충분했다.

백성욱은 바다를 갈아먹고 살아야 할 우리네 처지라서 남해에 해양연구소를 만들 생각이며, 연극학과를 두어 언어훈련과 동작이나 행동거지 그리고 표정이나 얼굴가짐 등 사람다운 매너를 연극에서 배우고 가르쳐야 한다고 했다. 아마 장안에서도 연극학과 창설로 류치진(1905~1974) 교수를 초빙함으로써 동국대가 가장 빨랐을 것이다. 일상생활과도 거리가 멀 뿐 아니라 신문이나 사람과의 접촉도 빈번하지 않은 듯이 보이는데 어찌면 저와 같이 연극의 생활화와 행동화에까지 생각이 미치고 인정기미를 속속들이 파헤칠 수 있는 노릇인지 놀라지 않

3) 이 이야기는 박성배 재미 불교학 교수의 전언이다.

을 수 없다. 사물을 꿰뚫어볼 줄 아는 통찰력 덕분일 것이다. 불자다운 투시력과 천리안만 갖출 수 있다면 흔히 세속으로 흐려있는 속물안(眼)이 간과하기 쉬운 마현과의 삼세와 삼천대천 세계를, 하나를 보며 전체를 그리고 전체를 보며 낱낱을 볼 수 있는 것인지도 모른다. 다만, 출세간적 사고방식과 또한 거기에 경험과 현실의 구체적인 사례를 존중할 줄 모르는 도이치식 체계와 논리존중의 사고가 갖는 맹점으로 말미암아 약학과나 의학과 설치의 필요성과 긴급성은 물론 대학의 홍보활동에는 그다지 진취적이지 못한 일면을 보인 것은 아쉬움으로 남는다.

대학은 건물이나 시설 위주가 아니라 도서관 중심이고 교수와 연구실 중심이어야 한다는 것은 백성욱의 지론이자 대학관이었다. 이러한 차원에서 총장의 대담무쌍한 결단으로 당대 최고 클래스에 속하는, 그래서 자타가 공인하는 영문학자 최재서 교수(1908~1964)를 파격적으로 대우초빙하여 대학원장직을 맡겼다. 물론 영문학과 일각에서 반대여론이 비등했다. 그러나 그 조치에 반대하는 주먹질 시위는 총장실 밖에서만 맴돌았다. 그이에 필적할 만한 실력과 업적의 부재로 공연한 개인적인 투기에 나온 것으로 오해받기 쉬운 소지가 없지 않았으므로 문턱을 넘어 들어가 따지다가는 본전도 챙기지 못하고 나올 것이 뻔했다. 총장에게 문밖의 소란을 전하니 “내가 어찌 그것을 모르고 한 짓이겠느냐? 나도 친일파를 미워할 줄 안다. 그럼에도 그를 모신 것은 동국대 교수들에게 평생을 두고 시종일관 열심히 ‘공부하는 교수’의 산 모델을 실물로 보여주기 위해서” 라고 그 연유를 말한다.

일제치하에서 교수생활을 역임한 한 교수에 대한 특별대우는 과내의 시기심을 불러일으킬 뿐만 아니라 형평의 원칙에도 위반된다는 데서 물의를 일으킨 것도 사실이나, 그만큼 총장의 학문애호열은 대단했고 또 대학의 본질에 대한 인식 또한 투철했다. 未堂 徐廷柱(1915~2000)를 교수로 초빙한 것도 그와 같은 실례의 하나였다.

특히 광복이후 학계 최초로 『백성욱박사송수기념불교학논문집』<sup>4)</sup>을 발간해 내실과 외형면에서 오늘에 이르기까지 논문집의 모델로 작용되게 함으로써 학문연구에 직간접의 기여를 한 것도 그의 학문적 지론의 성과라고 할 수 있다.

백성욱과 당시 대통령 이승만 사이에 있었던 무용담 하나이다. 언젠가 퇴근 후였는데 이 승

4) 1959년 7월 발간된 이 논문집은 한국 학계에서 화갑기념논문집의 효시를 이룬다. 김영수·김양석·김병규·권상로·고병익·안계현·우정상·조명기·황수영 등이 상고한 총 44편의 논문을 실고 있다. 논자는 이 논문집에 350여장의 「한국철학자의 철학연구의 동기에 대한 考究 -철학의 새로운 존재방식에의 구상」을 상정했다.

만이 가까이 위치한 코리아하우스에 왔다가 남산을 깎아먹고 있다는 비난이 조야에 빗발치고 있는 “백성욱이 하는 대학이 어디냐? 들려서 가자”는 바람에 한들을 동국대 캠퍼스로 돌려 한 바퀴 돌고 갔다는 소식을 다음날 아침에야 듣고 총장이 부랴부랴 경무대로 직행하여 “부재중 이어서 죄송합니다” 라고 했더니 “남산을 깎아먹는다기에 계획도 없던 걸음을 한 것이지!” 라고 해서 “이제 그만 깎아 먹겠습니다, 라고 말씀대접을 해드리고 왔노라” 는 일화가 그것이다. 그가 아니면 이처럼 어떻게 국유지이자 경무대와 직선거리인 목덕산 중턱에 대학건물이 들어설 수 있었겠는가?에 대한 해명용 에피소드 한 토막이라 하겠다.

이승만과의 개인적정치적인 인간관계도 관계이지만 “그 대통령에 그 총장” 이라는 느낌을 주는 대목이기도 하다. 이승만도 무던한 분이요 그를 따르고 믿는 백성욱도 무던하지만, 그 뱃장이 아니었더라면 이것도 저것도 성사되지 않았을 것이 뻔하다. 불교 없는 동국대도, 동국대 없는 한국불교계도 생각할 수 없기에 지장암 스님 백성욱의 위치는 일호의 가감도 없이 한국불교의 중흥조로서 원효적보조적 존재라고 생각해 마지않는다.

일제 때 장안에 3대 사립전문학교(고보 5년 졸업 후에 밟는 3년제로 오늘의 그것과는 다르다. 대학연한도 3년이었으므로 오늘의 그것과 오늘의 대학교의 중간에 자리하고 있는 셈이다), 곧 혜화전문(중앙불전의 후신)·연희전문보성전문 등이 정립(鼎立)해 있었고, 성균관대의 전신인 명륜전문은 아주 늦게 출발하여 미처 졸업생도 못 내고 해방을 맞게 된다. 광복 후 연희대학교 또는 연세대학교 총장엔 백낙준(1895~1985, 백성욱 박사 송수기념 논문집에 하서를 쓴 분)이, 보성전문의 후신인 고려대학교 총장엔 유진오(1906~1987)가 있었는데, 어느 날 총장회의가 끝나고 퇴장하면서 백성욱이 유진오의 어깨를 두드리면 “당신네 학교 잘 된다지요?” 라고 건넸다는 이야기는 유명하다. 좀 더 많은 시간이 그에게 허락되었다면 비범한 인물과 거물다운 인품에 걸 맞는 거대한 대학의 출현을 볼 수 있었고 또 그것이 목전에 와 있었는데, 라는 아쉬운 마음은 오늘의 정상을 살펴볼 때 한결 더해만 간다는 느낌이다. 그 시대는 그 시대가 그러한 시대인 만큼 비범한 존재를 에워싸고 떠받는 비범집단을 가져야만 하는 비(정)상한 시대였건만, 동국대나 불교계 안팎의 사정이 까마득하게도 그에 미치지 못했다는 설움을 갖는다.

백성욱 개인에게도, 육일승천의 기운을 탄 동국대학교를 위해서도 불운의 날이 된 1960년 4월 19일 화요일은 마침내 오고야 말았다. 제2교시가 끝나기도 전에 여덟 명씩 어깨동무로 데



모대가 형성되는 대로 황건문 밖으로(지금의 후문쪽) 질서정연하게 쏟아져 나가던 때 당시 총장이었던 그는 본관건물 옥상에 올라 논자와 함께 이를 지켜보았다. 휘몰아쳐온 4.19의 태풍이 그의 집무실을 강타할 때의 난동과 혼미의 장인즉 차마 목불인견의 참상이었다. 당시 그의 세납 63세, 앞으로 20유여 년을 더 살 수 있고 한창 일할 수 있는 나이에다 건강도 좋으셨으니 미루어 짐작하건대 추진하시던 대역사를 중도이폐하자니 얼마나 억울하고 원망스러웠을까를 이제와 새삼 추체험하게 되면서 그의 혼령 앞에 합장하고픈 심정이다.

4.19의 강타가 이른바 앙시앵 레짐(ancien regime)에의 반항으로 나타나자 玉石混淆의 상태에서 “눈 감았다, 시비마라!” 는 식으로 단죄가 자행되었고, 그 바람에 백성욱 등 논자의 은사 두 명이 억울한 퇴진을 강요받았다. 그 중 한 명은 숙명여대 총장 예동 김두헌이다. 그러나 그의 경우는 논자가 봉직하는 동국대가 아니라서 아는 바 없지만, 동국대의 경우는 지금 돌이켜 보아도 이해하기 어려운 퇴진이유였다. 보직좌천으로 어떤 사감을 품은 몰지각한 교수의 배후조정이라는 설도 있고, 그동안 버텨오다가 5.16직후 군사정부의 갑작스런 정년조정(65세를 61세로 낮추는 일) 때문이라는 이야기도 있다. 군사정부가 내린 긴급조치에 따른 것이었으나 군정은 얼마 안가 전비를 개정해 원상으로 연장조치함으로써 오늘에 이른다고 하는 시행착오가 도처에서 되풀이되는, 그 오랜 세월이었다.

### Ⅲ. 불교사상과 민족성 -퇴경 권상로에게 보낸 서간문<sup>5)</sup>을 중심으로

#### 1. 신력으로 이겨낸 궁핍한 유학생할

극도로 궁핍한 도이치 유학시절(1920~1925)의 적나라한 모습이 제대로 드러나 있는 다섯 통의 서간은 백성욱을 이해하는 데 중요한 자료가 됨은 물론이요, 1차 대전의 패배로 곤궁에 처한 도이치와 그 지식인들의 열렬한 학구열과 휴머니티, 그리고 이를 떠받고 있는 서민들의 생활상을 엿볼 수 있는 점에서도 호개의 자료구실을 하고 있음이다. 당시 『불교』지의 편집책

5) 백성욱이 유학시절 퇴경 권상로에게 보낸 총 다섯 통의 서간문은 白性郁博士頌壽紀念事業委員會 編 『白性郁博士文集』 第1輯(서울:1960) 371~385쪽에 전문이 실려 있다. 본 내용은 이 서간문을 토대로 논자가 분석·정리한 것이다.

임자인 듯이 보이는 退耕 權相老(1879~1965)를 ‘化上’ 이라 부르고 자신의 처참상과 그 심정, 그리고 장래의 계획까지도 토로하면서 흡사 그의 시 「波上舟」와 같은 신세의 자기에게 경제적 구조선을 급파해 달라는 에스오에스를 거듭 보내고 있다. 읽는 이로 하여금 연민의 정을 자아내게 할 뿐 아니라, 젊은 학도의 학구정신과 애국애족에의 정열, 그리고 조선불교의 부흥을 염원하는 간절한 희망과 뜻이 미치지 못하는 안타까움이 역력하게 들어나 있기로 이를 정리·분석해 보고자 한다. 논자로선 작은 의문 두어 개가 풀리기도 한 셈이다.

백성욱이 쓴, 그렇게 많은 크고 작은 자료들이 어떻게 보관되어 왔는가. 더구나 자기네들도 못살 정도의 전후 생활 속에서 외국인에 대한 복지차원의 혜택 같은 것은 상상조차 할 수 없는 그 시점의 악조건을 어떻게 이겨냈는가. 생활 이전의 생존문제가 앞을 가로막고 있는, 더욱 망명자적 신분의 조선 고학생의 처지에 그 자료들이 그나마라도 전해지고 있는가에 대한 의문이었는데, 그 모두가 서간을 위시해서 『불교』지가 발간·운영되었기 때문이고 또 약간의 고료가 장학금으로 전해지지 않았나 하는 것이 임의의 추정이고 또 그 덕분에 쓰고 싶은 원고를 부지런히 쓸 수도 있었던 게 아닌가, 하는 상정도 불가능하지 않다.

“化上께 여쭙고자 하는 것은 지난해(1923) 7월 말일부터 시작하여 아직도 끝내지 못한 논문인데, 제목은 「자연과학의 근저원리부터 증명할 수 있는 우리 불교철인의 사상」이라 하겠지요. 즉 현대 물리화학으로 증명할 수 있는 우리 불교철인들의 사상인 바, 대략 20세기에 발견한 설들로만 토대삼아 설명을 가한 것이 올시다”라고 한 것을 보아도 저간의 전후 사정을 짐작할 수 있으나, 애석하게도 이 논문은 어디에도 게재되지 않은 것으로 보아 미완성으로 휴지가 된 것 같아서 아깝다(1924년의 글월).<sup>6)</sup> 그 뒤에 보아(Bohr N.H 1885~1962)등 여러 자연과학자들이 현대 물리학의 원리들을 화염사상이나 음양원리에 의해 설명하거나 거기에 근거하여 물리학적 아포리아를 해결 또는 그 실마리를 얻는 등 동양사상과의 접목을 시도하고 성공한 사례가 허다함을 볼 때, 이 논문의 선구성과 값어치는 대단히 클 뻔 했기에 그러하다.

그런데 상해의 방황기에 쓴 시나 수필·수상들은 발표에 앞서 일단 도이치로의 여장 속에 넣고 갔을 것을 생각하면 문필가적 치밀성과 기록성과 보관성이 함께 있었다는 것이 전제된다. 아무튼 이거고 저거고 간에 그 시절에는 결코 쉬운 일일 수가 없다.

이리하여 우리는 그가 고학생으로서 얼마나 가난했고, 또 그 무서운 가난을 통해 배운 것이

6) 앞의 문집, 375쪽.

무엇인가? 를 읽어감으로써 광복 후에 그의 조국에서의 의욕적인 활동과 적극적인 참여 및 경영이 가능했던 배경을 이해할 수 있을 것이다. “박사시험을 치르고도 시험비(600마크, 일화로 350원)와 지난 여름(1923)학기의 학비를 못 냈으므로 독촉이 대단합니다. 식비며 모든 것이 세상에 (살아)있을 재미를 없게 하지요. 만일 노자나 마련되고 모든 빛이나 갚게 되면 귀국이라도 하고져 합니다마는! 불연이면 미주라도 가서 노동을 하는 것이 상책이야요! 이 나라에도 한 4·5년만 더 있을 학비만 있으면 그 뒤에는 이곳에서 생계를 유지할 수도 있겠습니다. 어찌 하였으면 좋으리라는 생각이 나지 아니합니다.”<sup>7)</sup> 라고 한 것을 보건대(다른 서간에서도 같은 말이 나오거니와), 어떻게든 도이치에 더 머물러 공부를 계속하고 싶었고 패전국이라서 그 게 어려우니 전승국인 미국에 가서라도 노동을 통한 면학의 계속을 꿈꾼 것이 자명하다. 어찌 되었든 공부가 더 하고 싶은 것이다. 그러기에 곧 목적인 공부에 지장이 많으니 “차라리” 하는 마음에서 그이는 “生은 구주에 온 것을 妄計로 생각합니다. 또 왔더라도 공부만 말고 노동을 시작하였던들 오늘과 같은 지경에는 있지 아니 하리라 합니다.” (1924. 11. 22의 글월, 뷔르쓰부르크에서).<sup>8)</sup> 그이는 지금 후회하고 있는 것이다. 그도 지금에 와 해도 소용없을 후회를 앞세우고 있음이다. 후회만큼 무서운 괴로움도 없는 법인데….

같은 날 글월에서도 노골적으로 남쪽(Würzburg)이라서 “의복의 불비와 기·한의 고와 싸우게 하며 학비지불의 길이 없으므로(아무리 박사학위 취득자라도 임의로 청강은 가능하나 학비 납입자에 한하므로) 청강도 못하고 오직 도서관에 가서 피한 겹 독서합니다. 그러나 도서관도 신발이 없어서 용이치가 없다” 고 했고, 식당 주인과 셋방 주인에게서 벌써 지난(1924) 9월부터 경고를 받고 미뤄왔으나, “내 12월 1일(지금은 11월 22일)부터는 고소를 당하게 되고 그러면 감옥살이를 해야 하고… 그래서 일자리를 구해 봤으나 외국인이라서 어려움이 많다는 것, 또 “나는 15일간을 남의 집에 고용되어 있다가 이곳 (살안드) 탄광으로 와서 광부생활을 시작했습니다” 라고 했다. “거년(1924) 2월은 생으로 하여금 세상의 꿀汁을 톡톡히 알게 하는 해” 였다며 “2주일간의 탄광생활 끝에 병을 얻어 이곳 친구집에서 양병 겸 섭양 중인데, 의사에 따르면 심신의 건강상실이며 과도한 노동에서 온 것인즉, 몇 달 요양하면 회복될 거리는 것이어서 삼보에 귀의한 몸, 큰 변은 없으리라 믿는다는 것과 이 무리한 노동체험을 통해 하층 노동자들과 생활하며 소득도 많았다” 고 적고 나서 “化上이시여! 生을 구제하실 방침은 없

7) 앞의 문집, 375쪽.

8) 앞의 문집, 379쪽.

나이까? 化上이시여! 生의 구제방법을 연구해 보시압소서!” 라고 두 번씩이나 되풀이 하고 있음이다(1925. 1. 1.의 사연).

이와 같은 생활의 격변 속에서 “나는 많은 느낌을 가집니다.” 라고 하면서 “전에 내가 감옥 생활을 할 뻔 했을 때 대학교수들의 도움으로 간신히 모면하게 되고, 이번 이곳에 오는 주선 인즉 대학연구실에서 같이 공부하던 친구의 도움이올시다.” 라고 되어 있음이다. 그래저래 그 이는 “悔之莫及이라 無可奈何가 되었지요” 라고 퇴경선생께 호소하면서 그나마라도 “生이 도이치에서 공부할 수 있었던 것은 반은 친구의 덕이고, 다른 반은 이곳의 경제공항으로 몰가가 저렴해서지요” 라고 덧붙이고, “동방에서 구주로 오는 노자와 프랑스에서의 1년간의 학비는 조선 친구의 도움이 컸는데” 그가 귀국해 버린 뒤로는 호소무처가 되었다는 것이다.

그 훌륭한 친구분이 누군가가 궁금하다. 또 그분의 생전에 섭섭잡게 보답되었는지도 궁금하다. 이 『문집』<sup>9)</sup>이 진작 입수되었더라면 물어볼 수도 있었을 뿐 아니라 도이치의 전후 사회상이나 도이치 여성의 유혹은 없었으며, 만약 그녀와의 접근이 어찌다가 성사되었더라면 소망대로 맺히고 연구를 계속하실 수 있었을 텐데… 하고 여쭙었다면 싱긋 웃으시며 기지가 넘치는 우문현답이 나왔을 것이라고 아쉬워도 해 본다.

그 당시 많은 유학생들이 부부가 되어 부산항까지 동행했다가 부두에 마주 나온 조강지처를 발견하고서야 이차하며 눈물의 부산항이 되어버렸고, 푸른눈은 그길로 되돌아갔다는 이야기들이 무성했다. 전후 궁핍 속에 도이치 여성들이 조선의 지주출신의 유학생들을 선호했기 때문이라는 삽화다. 하나, 후일에 지장암스님이 될 분은 불자로서의 각오 덕분에 야차의 유혹의 길이 아닌 불도에 일관지 할 수 있었으리라고 믿어진다.

그건 그렇다 하고, “이러한 처지에 하루 한 끼의 식사로 지내오기는 금년(1924) 3월부터” 라고 했다. 먼 훗날 지장암 식구들과의 일일일식주의는 예서부터 충분히 훈련되었던 것이라고 할 수 있겠다. 젊은 날에 지장암에 갔을 때, “하루 한 끼 가지고 젊은이들이 배고프지 않겠느냐?” 라고 질문한 적이 있겠다. 사람들은 하루에 세끼 씩 먹는 것 같지만 어촌민과 농촌민이 그들의 생산물의 수확시간에 따라 조선사람은 주로 아침을 잘 먹는 반면에 두 끼는 아주 간소하게 한다고 했다. 서양인은 점심에 중점을 둔다든지, 겨례와 생활환경과 조건에 따라 다르지만 하루 한 끼가 주종이라는 건 일치한다는 것이었다. 아무튼 인간은 무엇이거나

9) 앞의 문집을 말한다.

젊어서 체험을 통해 배워야 한다. 한데, 평탄한 것 보다는 고난이 체험의 심도를 높여 준다고 할 수 있겠다.

이렇게 막막하기 그지없는 곤궁의 한복판에서도 化上선생께서 올리기를 “금년(1924) 2월부터 7월까지 박사논문을 준비하느라고 모든 것을 부채로 살아 왔다”면서 “이와 같이 생명을 계속해 갈 수 있는 힘은 오로지 신중에서 획득한 불경의 선문이었나이다. 나의 진실한 신앙은 외계의 사정이 험악할수록 견고하여지더이다” 라고 했다. 이처럼 진정한 불자였기에 그이는 곤궁 속에서도 광복 후 대학에서의 부정과 불의와의 싸움에서도 타협하지 않을 수 있었음을 알 수 있다. 조국사랑의 미진의 여파로 동국학원의 재건을 통한 불토건설사업에 전념할 수 있었고, 또 이 초발심엔 털끝만한 사심도 없음을 자신한 나머지 “나 하자는 대로 하기만 하면 될 것” 이라는 독재적 형태가 왕왕이 민주적 절차를 무시했음직도 하다. 비범의 평범에 대한 군림의 자세가 우중의 오해를 불러일으키는 데러 있는 일이 아니던가. 그러나 거기에 비범의 한계가 있는 것인지도 모른다.

처음으로 되돌아가자. 그이는 化上에게 지난번의 두통 편지와 오늘의 이것도 우리나라 유학 생에게서 빌린 돈으로 우표를 샀다고 했다.<sup>10)</sup> “生은 잘 압니다. 化上이 재산가가 아님도 또 생활난으로 前事를 후회하고 계시는 줄도 압니다. 그러나 生을 위하여 주선할 수 있겠다 생각 하므로” 아래와 같은 말을 쓴다면서 “부채로 말하면 거년부터 금년까지(1923~1924)의 온 생활비를 부채로만 살아온 것, 학비 낸 것, 박사 시험료 못 낸 것, 기타 합하면 일화로 약 3천 원을 算하게 된다는 것과 그리고도 400원이 더 필요하다”고 했다.(학비로는 매일 400막크가 소요됨) 뷔르쓰부르크에서 찍은 이 글월(1924. 11. 22)은 흡사 우리가 학생 때 한 것보다 더 당당하게 그러니까 아들이 아버지에게 학비를 청구할 때의 상서처럼 몇몇도 하지만 엄치 불고 한 청구서(?)처럼 느껴진다. 두 분의 나이 차로는 부자간이 되고도 남지만... 그렇다면 퇴경선 생께서 열반할 때까지 백성욱의 보은생활은 또 어떤 것이었는지도 궁금하다. 고사에 나오는 ‘수육정이풍부지적’ 의 아쉬움이 남을 만큼 퇴경선생은 단명하지 않았으니까 말이다.

---

10) 앞의 문집, 378쪽.

## 2. 학구적 태도와 불심에의 탐구정신

앞서 뷔르쓰부르크에서 펴온 글월에서의 흡사 부자간의 학비청구서(?)에서도 다음과 같이 곁들이고 있다. “학비가 된다면 최소한도라도 4·5년간만 구미간에 더 머물러 있는 것이 좋을 줄 아나, 사경에 처한 (소)생인즉” 이라고 한 대목을 서간 다섯 통 중에서 두 번이나 되풀이하고 있음을 보거니와, 27세의 청년학도로서의 야망은 불교학을 세계적 안목에서 재조명함으로써 학적기초 위에 정립하고, 특히 조선불교의 국제적인 진출과 선양을 목표로 하는 기초작업에 종사하는 데 있었다고 할 수 있겠다. 근대의 과학적 견지에서 볼 때 조선불교는 신앙적 실천만 있고 학적 체계화가 전근대적 상태에 머물러 있는 한 조선불교의 국제화 자체가 고도의 불교철학적인 기초의 취약성 때문에 어렵다는 것을 간파했을 터인즉, 이러한 의도에서의 국제적 교류가 필요불가결하다고 절감했을 것이다. 학위논문의 통과는 한낱 입문의 티켓에 불과한 것인즉, 이 입장권을 가지고 구미의 학계에서 좀 더 연찬하고 싶은 마음 간절했을 것으로 짐작된다. 조국은 주권을 빼앗겼고, 불교계는 식민지적 분열정책 때문에 있는 힘도 규합할 수 없으니, 누가 이 젊은 학도의 뜻을 알아주며, 도움을 줄 수 있겠는가?

조선불교계가 대표자 격으로 파견한 고독한 선수는 국제불교올림픽 대회장에서 끼니를 결한 채 뛰고 있으며 황제가 밀파한 이준대사의 경우처럼 보급과 원군이 끊어진 사면초가의 포위망 속에서 분사할 밖에 없는 막다른 골목에 다다른 것이나 다름없다. 분사와 아사의 상태에서 귀국한 그이에게 광복은 큰 선물이며(20년 뒤) 이 선물의 고마움의 마음을 바탕으로 정치의 일선에서 뛰어보기도 했으나, 6·25로 그 모처럼의 기회가 박탈되자 인생 최종의 목표였던 학원으로 복귀하여 유럽에서의 한을 풀고자 차세대에의 교육을 통한 불국토 건설에 총력을 기울였던 것이 아니겠는가.

이처럼 조선불교학의 국제적인 터전을 착실히 닦고 또 이를 주도하는 일을 佛命으로 자각했음이 몇 통 안 되는 서간에서나마 도처에서 드러나고 있음이다. “나는 앞서 전구주의 불교학자들과 교류할 길을 마련함으로써 우리 불교의 장래적 교제를 위한 기초를 만들어 보고자 하였으나 역시 무전천지라서...” 라고 체념하는 한편, “승려교육에 대하여 어찌 생각하십니까?” 라고 퇴경선생께 동의를 구하면서 “나도 시간의 여유를 얻어서 쓰고자 합니다 마는, 우리나라의 승려가 세계적 교제를 열자면 외국어 중의 하나쯤 능통해야겠고, 또 불교의 세계어인 파리

어나 범어는 통해야 하리라 합니다”<sup>11)</sup>라고 역설하고, 불교학자 되기가 청년시절의 꿈이던 그는 자기 이야기를 化上께 고백한다. “나의 학위논문도(물론 독문) 각 인증(引證)은 영문이면 영문 그대로 두었지요. 그리하여 그 중에 들어 있는 어학(외국어)으로는 영문·불문·범문·파리어문 등이 뒤섞였습니다… 나도 어찌 할 수 없어서 고대 희랍어·라틴어를 각각 6개월 씩, 불문을 1년간, 영문 6개월, 독문 2년 배웠지요. 그리고 범어나 파리어는 각각 1년째 배우는 중이지요. 또 시간만 허한다면 몽고문·만주문(우리에게 무척 필요함)을 시작하겠습니다.”라고 했다. 그는 70여년도 앞서 오늘의 지구촌 사회화 국제화 시대를 예상했고, 수천 년의 구습에 따라 한문만 가지고 하는 불교(학)시대가 이제 지나갔음을 예단했던 것이다. 그건 오로지 선진문화국가에서의 현장체험에 근거한 것일 뿐이다.

그이는 이미 앞서의 살안드 탄광에서 찍은 글월(1924. 12. 18)속에서 여기 인텔리들은 벌써 ‘인류’라는 관념하에서 생각하고 행동합니다(그들이 나를 도와주는 것도 이런 차원에서 임). 지식계급들 사이의 相助라는 개념 속에는 국경이나 인종이라는 관념은 이미 없습니다. 그들은 나에게 항상 “구주생활을 하라!”고 권합니다. “부분적 문화”에 종사하지 말고 “세계적으로 하자!”고 조언합니다. 종교야 어쨌든 “세계건설에 동참하자!”는 것이고, 그래선지 “그들은 나를 친형제와 같이 도와주려고 하고, 나의 장래의 생計에 대하여서도 고려하고 있다는 것입니다. 이것은 모두 각자의 지식을 서로 이용하자는 견지에서 온 것이 옳시다”<sup>12)</sup>

“1850년부터 해마다 동양학자 대회를 각처에서 열고, 용어를 비롯한 여러 가지 것을 세계 표준에 맞춰 시행하고 있습니다. 만약에 우리나라 승려들이 동양학자들과 보조를 맞추고 자격 수준에 끌어 올리려면 무엇보다도 「인쇄소」의 설비가 필요하다고 느껴집니다. 인쇄소는 적어도 범어자모·몽고어·만주어 자모를 갖추어야 합니다.”<sup>13)</sup>라고 한 것은 1924년에 도이치의 어느 곳에서 퇴경선생께 써 보낸 사연인데, 이 큰 꿈의 작은 실현을 그는 동국대학교 총장에 취임하고(1953. 8) 뒤이어 지금의 체육관 자리에 자영인쇄소를 설치했거니와(1958년 이전), 아마 이것은 대학인쇄소의 효시일 것이다. 그때만 해도 장안의 인쇄시설이 영세하였기 때문이다. 황성기 교수가 주무를 맡고 지금의 「신흥인쇄주식회사」(독립문 근처) 사장 박충일님이 학생신분으로 실무에 관여했는데, 논자의 가족은 인쇄소 건물 근처의 사택에서 우거하고 있었으므로 논자가 이끄는 「수락산우회」(1958년 창립)의 동인지로서의 『山』의 1집이 1964년 3월

11) 앞의 문집, 371쪽.

12) 앞의 문집, 383쪽.

13) 앞의 문집, 373쪽.

에 나와 시판되니, 한국 최초의 인쇄·시판 산악지가 되고, 계속해서 3집까지 잘 나가다가 (1965. 4. 20), 본 인쇄소의 경영부진 때문에 폐쇄되자 4집은 끝내 미간으로 끝나고 말았거니와, 총장의 큰 꿈을 부추길만한 대학의 여건이 갖추어지지 않았다.

그리고 또 하나 덧붙일 일련의 실패(로 끝난)시설은 전기 발전소의 단독 운영이다. 그 무렵, 장안의 전기사정은 최악의 상태에 처해 있었는데 실천이 시류보다 너무 빠르면 득보다는 손이 앞지르게 마련인지라, 결국 인쇄소와 발전소는 결손처분으로 막을 내리고 말았다. 지금에 와 생각하면 이상과 현실의 저오현상의 하나이다. 거기에 더욱 중요한 것은 사람인데 좋은 협조자를 얻지 못한 것 같다. ‘天時보다는地利요地利보다는人和인데’ 그이의 경우 용병술에 미치지 못한 점이 있었는지도 모른다. 한데 사람과의 만남은 도시 우연으로 이뤄지는 것이지만 그것이 어떤 관점에서 필연이라고 간주될 때, 구태여 운명적인 것이라고 단순 처리하려는 경향 때문에 人福이니 人德이라는 말로 대신해 버리기가 일쑤다. 그이에게는 그런 말이 적절한 것 같은 대목도 있다. 어느 교수가 보직직천 발령으로 반대파의 이면 책동자로 변신해버린 경우와 같다.

아무튼 전기 두 가지 사업의 실패담은 초창기의 관행으로서의 시행착오로 치부하고, 본론을 향해 넘어 가자. 그이는 말을 잇는다. 이 세계 안에서 불교서적으로는 우리의 藏經이 가장 오래되고 권수에 있어서도 천하제일이라고 전제하고 나서 “그런데 이것을 일본의 타카구스 준지로(高楠順次郎, 1866~1945, 동경제대 범어교수) 박사와 대정대학 범어교수 와다 나베(渡邊海旭, 1872-1933) 박사의 주관으로 三藏譯會를 조직하여 일어번역에 착수했습니다. 그런데 1924년 2월에 위 삼장역회가 여기 대학(뉘르쓰부르크 대학으로 추정된다)의 범문 연구실로 보내온 광고문에 따르면 대략 전부 13,000권 중에서 일본 것으로는 동경의 弘敎서원 축쇄판(1881년에 완성된 것), 경도의 장경서원 근자부(1905년에 완성된 것), 그리고 경도 續藏(1914년에 완성된 것)등이요, 중국 것으로는 宋藏(A.D. 1239년에 완성된 것)·元藏(A.D. 1320년)이요, 우리 조선 것으로는 麗藏(1250년)이 있는데, 위 전체 중에서도 가장 완전 ‘충만한 것이 바로 여장이라고 되어 있더이다.’ 그리고 ‘이 장경들은 범문·파리어문에서 번역한 것과 중국·조선·일본의 학자들의 저작이라 하더이다.’ 그런데 더욱 중요한 것은 일본안에 있는 동양학자 곧 영·독·불·伊·인도·일본을 합한 총 41명이 참가하여 영역본을 만든다는 바 총 권수는 양제본(매권 1,000쪽)으로 55권이 되며 약 4년이 소요된다고 하더이다. 이것이 완성되



는 날에는 구문으로 된 동방저술로는 최대급이 될 것이라고 합니다.” (『대정신수대장경』, 1932년에 총 87권으로 완성·완간되다)

“우리도 한번 서두는 것이예요. 우리 승려가 직접으로 세계에 접촉하기 시작하면 하필 우리 불교뿐일까. 우리 민족성·문학·예술·역사 등 오직 많아요. 세계학자들에게 선물할 것이!” 앞으로 우리도 이런 일(조선 장경의 번역 등)에 종사하기 위해서는 “經名 이하 각 고유명사는 기급적 본문(범어)으로 익히는 습관을 길러야 학자나 승려가 후일 세계학자들과 교류할 때” 유리하다는 등이다.

우리나라의 麗藏의 탁월성에 대한 보편적·객관적 인식을 젊어서, 그것도 선진외국에서 가질 수 있었기에 『고려대장경』 (Koreana Tripipaka) <보존 동지회> 회장이 된 백성욱이 이것의 국역이나 구문역에 앞서 그 대중화나 보급화를 위한 기초작업으로서의 영인본 제작출판 사업에 진력한 것도 결코 임의적인 발상에서가 아니고 그때 그날의 궁핍과 역경 속에서 심어진 국제적인 안목 차원에서 실현을 볼 수 있었던 것이라고 할 수 있겠다. 그이는 젊은 날의 글 중에서 여기서처럼, “후일(에)” 라는 말을 즐겨 쓰신다. 젊은이다운 꿈을 말하는 것이요, 그 “후일” 이 우리에게 있기에 오늘의辛苦도 방황도 곤궁도 고뇌도 이겨낼 수 있는 것이겠다. “아직 오지 않은” 부정적인 것으로서의 미래가 아니고 “반드시 오고야 마는” 긍정적인 것으로서의 將來의 뜻으로 “후일” 이란 말을 자주 쓴 것이다. 그저 쓰고 싶어서 쓰는 수식어가 아니라, 그와 같은 의식구조를 바탕으로 절로 나오는 전제이다.

우리에게 있어 실은 오늘이 오늘을 살리는 것이 아니고 ‘후일’ 그것이 오늘을 살리고 있음이다. 후일 없이는 오늘도 없다. 따라서 시간의 본질은 장래 속에 있고, 장래가 현재를 낳고(장래가 현재를 있게 하고), 현재라는 역사적 시점이 과거를 評定·재정립·재해석하는 것이므로 현재가 과거를 낳는 결과가 된다고 보면, 시간이란 철학적으로 장래→현재→과거로 역류하는 것이 순로라고 할 수 있다는 것이 M. 하이데거(1889~1976)의 시간론이거니와, 이 시간 사상은 미래지향적이기 때문에 우리에게 희망과 용기를 줄 만큼 고무적이다. 후일을 준비하는 사람에게는 절망은 없다. 그이가 그 수난 속에서 살아남을 수 있었던 것도 “산중의 불경의 선문” 도 물론 중요하지만 ‘후일’ 에 대한 강인하리만큼 무서운 믿음 때문이기도 하다. 그이의 ‘후일’ 이 그이를 살려냈다고 할 수 있다. 부채와 막막함과 시계불투명의 외중 흡사 폭풍우 속의 광야에 내던져진 나그네처럼 방향타를 잃어버린 “波上舟” 와 같은 처지를 딛고 여기서 가장 중요한 것은 불퇴전의 용기인데, 그와 같은 절망 속에서 절망하지 않을 수 있었음은 오

로지 '후일' 때문이었다. 실지로 전개된 그의 '후일' 이라는 '오늘' 은 정치가로서나 대학 건설·경영자로서나, 수도자로서나 세속적인 성공과는 거리가 멀지 몰라도 “노병은 죽지 않고 사라질 뿐” 이라는 서양의 격언처럼, 그의 일과 영원히 하나가 된 佛火는 목맥산 중턱에서 요원의 불길처럼 타오르고 있음인즉, 동국인은 그이를 위해 무엇인가 남겨야 한다. 그것은 동국인 자신에게로 되돌아가는 영광이 되기 때문이다. 佛恩을 모르는 속에서는 불심도 타오르지 않고, 불법도 뿌리가 마른 공염불이 되고 말 것이라고 믿고 있다.

그이는 우리 국문(정음)에 대하여 새삼 감사하며 특이하고도 우수함을 자성·자인한다(이 자랑스런 한글의 보존과 바로잡기를 위해 「조선어학회」 사건(1942. 10)을 위시해서 얼마나 많은 피를 흘렸는가!). 우리 정음이 「大靈山」(音譜)과 같이 불교도의 손으로 이뤄진 것이라고 생각한다면 「남의 것을 많이 알수록 우리 것이 얼마나 귀중하고 의미 있는 것인가를」 깨닫게 된다고 말하고 있다. 3·1운동 이후로 상해를 거쳐 여기에 까지 힘들게 와 또 힘겹게 살고 있을 뿐만 아니라, 그 지치고 지친 삶 속에서 공부를 시작하고 또 그 공부라는 것이 단순한 연구도 아닌 학위논문을 써야 하는 겹치고 또 겹친 고난 속에서라도 모국어로도 시도 수필도 수상도 기행문도 서간도 논문도 써서 조선의 후진 불교도들에게 전파할 수 있으니 얼마나 다행한 노릇이며 감사해야 할 조국이고 한글인가! 라고 하는 깊은 데까지 생각이 미치게 되었기에 그랬을 것이다.

우리의 사고와 우리의 세계를 '울안' 에서 '울밖' 으로 넓히고 또 끌고 나가야 한다고 역설한 이면에는 반드시 그러한 이유가 숨어 있었을 것이란 말이다. 여기 울안(제일)주의를 박차고 뛰어넘어 '울밖주의' 의 가치를 높이 들어야 한다는 체험적인 시각에서 그의 입론 전부가 위에서 보는 바와 같이 전개되었던 것이 틀림없다. 동양 3개국의 막내둥이 일본이 불교학계 까지 주름잡아 극동아시아에는 오직 일본 밖에 없다는 그릇된 인식을 서구인들에게 심어준 결과가 되었고 그 현장을 젊은 혈기로 목도하게끔 되었으니 눈에 사혈이 날 지경이 아니겠느냐?는 그의 비탄이 여기에 절절이 숨어 있음이다. 일본의 수수끼 다이세쓰(鈴木大拙, 1870~1966)가 재빨리 미국으로 건너가 (1895, 그로부터 13년간 머물고, 1950년에 다시 도미, 1958년에는 순회 불교강연등) 일본을 중심으로 불교 전체를 처음 선전하고 전파하니, 불교는 조선도 중국도 인도도 제외되고 오로지 일본에만 남아 있는 걸로 그릇 인식된 채 오늘에 이르고 있지 않은가. 그래서 禪은 '선' 도 아니고 '찬' 도 아니고 'dhyana' 도 아니고 '젠(Zen)'

으로 굳어져 버린 오늘의 상태를 보아도 저간의 사실이 뚜렷해진다.<sup>14)</sup> 어찌 이 사실 하나에만 그치랴.

### 3. 조선민족의 우수성에 붙이는 가설

백성욱은 끝으로 기발하고도 꽤나 그럴 듯한 외국인들의 조선에 대한 자랑을 퇴경선생께 전함으로써 그의 자신의 ‘후일’에 대한 희망에서의 용기를 환기시키고 국내의 불자들에게도 자부심을 갖게 하기 위해 아무리 보아도 의도적이라고 밖에 볼 수 없는 삽화 한 토막을 곁들이고 있다. 사실여부를 떠나서 흐뭇했으면 되는 거가 아니겠는가. 설령 픽션이라도 각자에게 용기를 줄 수 있다면 말이다. 이데올로기를 비롯하여 이론의 체계화나 이론무장이란 대개 그런 것이 될지도 모른다. 합리화 작업이란 무한정하게 가능한 것이고, 어떠한 의미에서는 주의·주장·의견이란 것들도 흔히 전체가 아닌 하나만을 보고서 하는 독단을 완전히 배제할 수 없는 것이라서, 정도의 차이가 있을 뿐인 원근법적 주관주의가 될 수밖에 없다. 그래서 상대적인 다원주의가 존재이유를 갖게 되는 것이겠다.

그러나 이러한 생각을 이룰테면 파이힌거(Hans Vaihinger, 1852~1933) 같은 상대적·주관주의적 입장의 철학에서도 잘 나타나고 있다. “진리란 합목적적인 오류에 불과하다”고 보는 그에게 있어서는 이데올로기를 비롯한 거창한 형이상학적 개념 일체가 實在의 반영이나 확정적인 개념 따위는 결코 아니고 어디까지나 인간의 생물적인 생활목적을 실현시키기 위해서 사용되는 擬設(Fiction)에 불과한 것이다. 따라서 진리란 그 자체로서 진리이거나 하는 게 아니고 생물적인 목적에 쓸모가 있는가 어떤가에 의하여 그 가치가 결정된다고 본다. 여기에 있어서 Fiction의 방법은 단언명제(斷言命題)를 쓸 수는 없는 것이기에 늘 “것 같은”(Als-Ob)이라는 표현형식을 택할 수밖에 없다. 그래서 그는 자신의 철학을 “것 같은” 철학(Philosophie des Als-Ob)이라고 부르고 모든 철학이 그 테두리를 벗어나지 않는다고 주장한다.

백성욱은 파이힌거의 철학이 유행하던 때에 도이치에 체류하였으니 경우에 따라서는 이에 접할 기회가 있었는지도 모른다. (예의 『것 같은 철학』이라는 제목의 저서가 출간된 것이 1911년이고, 1927년에는 10판이 나오고 있었으니까) 아무튼 그이가 재독시절엔 신칸트학파의 퇴조가 두드러지면서 현대철학 곧 생의 철학이나 철학적 인간학이나 실존철학 등이 시대적 사

14) 『An Introduction to Zen Buddhism』, 1934 ; 『Zen and Its Influence on Japanese』, 1938.

명을 다하기 위해 태동·등장·활약하고 있었던 것만은 사실이다. 그이도 어쩌면 최신 유행철학으로서의 현대철학 강의에 접할 기회가 있었는지도 모른다는 생각이 든다.

도대체 무슨 이야기를 꺼내기 위해 도입부가 그리 장황하고 사설이 길어졌는가, 라고 할는지 모르나 삽화가 너무 허황한 듯도 한 데다 그이가 굳이 왜 이 이야기를 퇴경선생께, 또는 『불교』의 독자 승려들과 불교학도들에게 들려주려고 했을까? 에 대한 나름대로의 근거 천명을 위하다보니 그렇게 되었다. 미국의 동양학자 사이에 인식되고 유포된 신지식이라면서 퇴경선생께 알리고 있는 사연은 이렇다.

여러 천년 동안 우리나라가 세계 여러 나라와 사회에다가 상당한 자리를 차지하고 있었을 뿐 아니라, 우리의 강토가 중국의 幅員보다 광대하였으나, 조선인의 자력과 자신력의 쇠퇴로 모두 빼앗기고 말았다는 이야기다. 남류(南流)하는 압록강 물줄기를 산동북녘으로 흐르게 돌렸고 그때 그 땅은 조선영지에 속해 있었으며, 기원전 2천년에는 조선의 토목기술자들이 불교 18삭 동안에 고산준령을 뚫어가며 800마일의 운하를 건설하였으니, 수에즈나 파나마 운하는 여기에 견줄 바가 아니어서 이와 같은 사례를 지구상에서 찾아볼 수 없다는 것이다. 고대 진나라 시황이 중국 남방의 군소국가들을 차례로 정복하고 천하를 통일해 놓고 보니, 지난날에 걸림돌이 되었던 문화이나 공업방면의 기술자들을 모조리 없애 버리고(坑儒), 각종 전적들을 흔적도 없이 소각해 버렸기(焚書)로 북방의 용맹한 종족들의 빈번한 침범을 방어하기 위하여 축성하려 하나 기술서적이나 기술자들이 중국 천지에서 흔적을 감춘지가 이미 오래였다. 자작 지얼이라고나 할까. 이에 진에서는 만부득이 조선의 工匠들을 불러다가 세계적인 축조물인 (만리)장성(2,400km)을 대증축했다는 것이다.

그러나 고대 조선인의 대역사는 거기에 그치는 것이 아니란다. 진의 점성술가가 시황께서 자그마치 13,168년의 천수를 누릴 것이라고 예언할 제, 황제는 옳거니! 하고 이번에도 조선국의 건축기술자로 하여금 저와 꼭 같은 숫자(13,168)의 궁녀를 전국 방방곡곡에서 간택하여(매일 한 여자 씩) 그녀들이 기거할 방을 天津에서 북경에 이르기까지 연이어 건축케 하니 이를 아방궁이라고 불렀다는 것이다.

또 다른 사례는 산동지방이 조선영토 안에 있을 때에 孔子가 태어났으므로, 그이인즉 마땅히 조선인이라고 해야 한다는 게 그들의 주장이라고 되어 있다.

이렇게 옮겨 놓고 나서 그이는 化上님께 “그럴 듯도 하지요? 化上이여! 재미있지 않습니까?” 라고 반문까지지 한다.<sup>15)</sup> 그 뒤로부터 거의 70년, 국토분단과 국력쇠약으로 이 일부의 주장 또는 가설이 정설화는커녕 전설이나 민족적 신앙정도로 남아 있을 뿐이므로, 거의 같은 시대의 후배로 도이치에서 서양철학을 공부하고 학위를 받고 귀국한 安浩相(1902~)과 그 주변에서만 “공자조선인설”을 열성적으로 주장하고 있을 따름이다.

다만 백성욱이 일제치하 망명지 선진 유럽서 미국의 동양학자들이 정설적으로 주장하는 지라 무척 흥미롭게 들었고 그들보다 더 알고 계실지도 모르는 퇴경선생께 신나게 전한 심정의 밑바닥에는 『고려대장경』의 자타가 공인하는 세계적 우수성에 대한 객관적 인식과 함께 민족적 자존심과 긍지를 불러일으키는 호개의 자료로 받아들이고자 하는 뜻이 깔려 있는 것으로 짐작된다.

민족의식의 자기각성과 재인식에의 자극제로 작용했기에 그처럼 진지하게 수궁하고 수용했을 것이라는 말이다. 당시의 다급한 처지가 처지인 만큼 기사회생적 분발심과 용기를 주기에 족했고, 또 그러한 상황은 왕왕이 신앙적 온상으로 승화되기도 한다. 신앙은 반드시 과학적 증명이나 역사적 사실의 검증을 필요로 하지 않기 때문이다.

한데 주지의 사실대로 왜제가 조선역사의 사실적 근거 인멸에 총력을 기울였고, 또 그와 같은 조선민족 열등성 강조의 사관이 지배하는 조선총독부의 어용 자문기관으로서의 중추원, 특히 1915년 이후부터 주요 업무로 부상된 조선의 옛 관습과 제도의 조사를 비롯한 각종 역사자료와 법제자료를 출판함으로써 식민통치에 편익을 주고자 하는 작업에 종사한 중앙불교전문학교 시절에 논자의 은사이기도 한 두계 이병도(1896~1989)의 이른바 식민사관과 이 사관의 한국사학계 전반에 걸친 독과점적 지배의 장기화 때문에 위에서와 같은 고대 조선사의 웅비상과 조선민족의 ‘올바른’ 적 대약진과 그 우수성 등등이 과학적 사관에서 벗어났다는 이유로 완전히 봉쇄되고 말살되었다는 저간의 역사적 사실을 감안할 때 그 언저리의 전후사정을 대강은 짐작할 수 있을 것도 같다.

논자가 식민지 시대에 동경 우에노 관립 도서관에서 야나기 무네요시(柳宗悅, 1889~1961)의 금기서로 되어있던 『조선과 그 예술』(1922)을 몰래 읽고 감읍하며 자존심과 긍지를 난생 처음 느꼈고, 대학강의실에서 「일본문화사」를 여러 회에 걸쳐 들을 때 은사 이노우에 데쓰지로(井

15) 앞의 문집, 373~374쪽.

上哲次郎, 1855~1944) 교수께서 일본학생들이 거의 전부인 우리를 향하여 “여러분! 반도(조선)의 부여에 다녀왔습니까? 작년에도 강조했건만 아직 안 간 사람은 이번 여름휴가에 기어 다녀 오란말요! 그곳은 일본문화의 발상지니까요. 거기도 안 가본 주제에 일본문화를 운위한다는 건 말도 안 된단 말이요” 라고 한 말씀은 들을 때마다 새로웠고 감격적이며, 이른바 자비자천적 ‘엽전의식’에 시달리고 있는 젊은 식민지 출신 학도들의 처진 어깨를 으쓱하게 만들었다는 흐뭇하고도 자랑스러운 기억들은 일찍이 백성욱이 지냈던 흐뭇함과 궤를 같이하는 대목이라고 할 수 있다. 그때 그날의 그이와 논자는 나이도 상황도 비슷한 이국땅에서의 일이다.

그 뒤 한 일본 교수의 시각으로 부여를 찾아 갔고, 야나기 선생의 영향으로 한민족의 우수한 예술성을 자기인식하기에 이르렀으며 자화자찬식의 평가도 해왔고 우리네 민족생활 전체나 그 자체가 예술적 생활임을 강조해 옴은 차라리 신앙에 가까운 것이지도 모른다. 철학적·과학적인(眞) 그리고 종교적인(聖) 특색이 두드러진 민족이기 전에 예술적인(美) 특색을 지닌 민족으로서의 한국인은 학적의식이나 종교의식이나 정치의식에 앞서 미의식이 유달리 풍부하여 지상과 이승과 인간에 대하여 미적가치를 실현해 보고자 하는 뛰어난 문화민족이라는 생각이 다. 이상적 인간상이 풍기는 아름다움에 대한 한민족 특유의 미의식적 표현형태로서의 ‘멋’의 즐기찬 추구는 그것에 대한 뚜렷한 증거이며, 이는 동시에 인간이 철두철미 지상적 존재임을 밀반침해 주는 근거가 된다고 하겠다. 그렇게 본다면 인간 백성욱은 한국적인 개념에서나 그래스아적인 개념(심신의 조화미·영육일치미·영육쌍전미)에서나 인간 공자에게서 보는 바 대로의 ‘멋’을 지닌 사람 중의 사람이라고 할 수 있을 것 같다. 그이와의 만남을 “행복하였네라!”고 노래한 것도 오로지 그 까닭에서였으리라.

## IV. 문학 속에 핀 불교사상 - 수필과 시 등을 중심으로

백성욱의 연보를 살펴보면 자못 놀라지 않을 수 없다. 많은 수필과 수상 그리고 시 등을 남기고 있기 때문이다. 1925년 10월에 남도이치의 뷔르쓰부르크(Würzburg)대학에서 「불교순전철학(佛敎純全哲學)」(Buddhistische Metaphysik, Abhidharma)으로 철학박사학위를 취득하고 귀국한 뒤, 「백림불교원 방문기」 「느낌」 「낙조」 「가을하늘에 되돌아가는 기러기-秋天歸雁」(이상 『불교』 제15호), 「명월의 남은 그림자」 「자연의 경관」 「오늘의 네팔에는 무엇이 있는가?」(이상 『불교』 제16호), 「人中自然의 발로」 「나의 느낌」 「프랑스 공원의 하루」(이상 『불교』 제17호), 「맹서」 「빼앗기 어려워라」 「寓語」(이상 『불교』 제18호) 등은 1925년의 작품이다.

다음은 1926년의 작품에 속한다. 「나의 신앙과 느낌」(『불교』 제19호), 「기다림」 「내살림」 「뜻 맞는 사랑」(이상 『불교』 제20호), 「波上舟」 「오늘의 나의 느낌」 「비 맞는 꿈」 「여름의 느낌」(이상 『불교』 제21호), 「내가 본 상해의 현황과 느낌」(『불교』 제22호), 「生의 威嚇者(삶을 위협하는 자)」 「내 동무」(이상 『불교』 제23호), 「崑崙山 절정에는 무엇이 있나?」 「어느 날의 공원에서」 「쫓긴 주인」(이상 『불교』 제25호), 「어느 날 길가에서」 「아우를 찾는 소녀」(이상 『불교』 제27호), 「나는 임의 살림」(『불교』 제30호) 등등이다.

그리고 이하는 단신수도를 위해 금강산 안양암으로 들어가던 1928년의 작품이거나 그때 발표된 것들이다. 「10년 뒤에 다시 자연경치를 찾아서」(『불교』 제47,48호), 「南巡하였던 이야기」(『불교』 제59호), 「다시 적멸궁을 찾아가면서」(『불교』 제63호) 등인데, 백성욱박사송수기념사업위원회가 펴낸 『백성욱박사문집』(제1집)은 위 작품을 포함한 전 작품을 수록하고 있다. 그런데 금강산 안양암에서 지장암으로 옮겨간 1930년 이후엔 일체 글을 쓰지 않았다. 교수생활과 더불어 집필도 마감한 셈이다.

집필은 5년 안팎의 단기간에 지나지 않는데, 위에서 보는 바와 같이 백성욱 박사의 감추어진 일면이 그의 시문이나 산문 또는 기행문 글에서 잘 나타나고 있다. 다정다감한 성격 덕분에 정서가 풍부하고 정감에 넘치는 시인적인 측면이 약여함을 보게 된다. 이점은 인간 백성욱의 전모를 파악하는데 물시되어서는 안 될 중요한 대목이다. 공자가 도덕군자이기 전에 가장 인간적인 인간으로서 예(禮)를 말할 때 반드시 악(樂)을 말했으며, 악과 시는 예나 지금이나

쌍생아적 관계이므로 시의 존중은 공자학의 특색을 이루는 일면일 뿐 아니라 공자에게 예술가적 측면이 두드러지게 나타나고 있음을 말해주듯이, 지장암 스님에게도 공자적인 측면이 엄존함을 본다. 그것은 참으로 다행한 노릇이다. 그의 수상 중에 「어떻게 보아야 美를 잘 보나」 (『불교』 제26호)와 「美」 (『불교』 제24호)는 산문이고, 「美의 차별」 (『불교』 제23호)과 「사람이 보는 美는 우주의 공동이 아니다」 (『불교』 제29호) 등의 수상은 시형식을 빌었거나 그의 미에 대한 깊은 관심과 현대적 감각은 분명히 위에서와 같은 기반 위에서 이뤄진 것이라고 할 수 있겠다.

그는 『萍水雜俎』라는 제하에 위와 같은 문장들을 망라하면서 그 머리말 첫줄에 “이에 놓인 『萍水雜俎』라는 것은 개인상 느낌으로 된 문구를 모은 것이니…” 라고 한 것을 보아도 오늘날의 수필이나 시나 수상에 가까운 것임을 알게 된다. 흔히 사람들에게 감추어지거나 구태여 감추려고 하는 ‘기슴 속의 소식’을 토로한 것이라고 할 수 있다.

1929년 5월 10일에 중국의 營上에 상륙하면서 「느낌이란 제목으로 시를 쓰고 있다. 3.1운동 그 무렵에 경성불교중앙학림(중앙불교전문학교의 전신)을 졸업하고 상해로 망명, 임정에 참여했을 때의 느낌이며, 같은 기미년 7월 24일에 상해에서 「낙조」를 썼다. 20대 청년의 이국땅에서의 감상과 애수와 방향을 엿보게 한다.(이하 「落照」)

지는 해는 서산에 있어 “나는 가오” 하는 모양으로 마지막 광휘를 여보란듯이 비취일제, 나의 시선은 영롱한 광채에 얼을 잃고서 그것을 보았다. 그 무엇? 이것은 유한이다!

보다 短期이다! 순간이다. 이렇게 상상할 때에 나의 심두(心頭)에는 무엇이 느끼었다. 이 순간에 나는 이 세상에 있는 것을 느끼었다. 이것은 다른 것이 아니라 死! 아마 이것도 임박할 때에는 저! 낙조와!<sup>16)</sup>

그리고 상해에서 쓰고 있는 작품을 열거하면 「가을하늘에 되돌아가는 기러기-秋天歸雁」(1919. 8. 15), 「명월의 남은 그림자(留影)」(1919. 9. 15), 그리고 1919년 2월 17일에 과거와 현재를 비교하면서 쓴 「자연의 경관」, 1920년 3월 15일에 쓴 「人中自然의 발로」, 1920년 4월 3일에 어떤 인물의 행동을 보고서 쓴 「나의 느낌」, 1920년 4월 14일 아침 8시에 쓴 「프랑스 공원의

16) 앞의 문집, 205쪽.



하루」, 그리고 「맹세」(1920. 4. 17)에는 젊은이다운 그리움과 낭만이 넘친다. (이하 「뽕」)

아 내 마음 꺼내다가  
저 하늘에 걸어 놓고  
人寂夜空한 때  
임과 날과 둘이 만!  
어린 매화 그윽히  
감추어 두고  
꽃 좋고 내 좋거든  
임만 보일가이나!  
달빛이 희다해도  
내 마음 만!  
햇빛이 붉다 해도  
임 향한 그 무엇 만!  
두어라 실로라  
나는 무엇도<sup>17)</sup>

끝 두 구절 “두어라 실로라/나는 무엇도” 로써 이제까지의 임 그리움과 임 향한 이 내 마음에 찬물을 끼얹는다. 낭만의 ‘나’ 를 뛰어넘은 새로운 ‘나’ 의 탄생을 재촉한다. 상해의 이 순간은 젊은이에게 중대한 결단을 촉구한 것이므로 방향 미혹 그리고 고뇌의 긴 밤이 이어질지도 모른다. 그리고 같은 해 같은 달 같은 날에 「萬語」라는 한시를 쓰고 「기달림」(1920. 4. 20), 같은 날의 시 「내 살림」의 첫 구절은 “요즈음 내 살림/거짓없이 가난해-” 로 시작되는 것으로 미루어 망명객들의 생활상을 짐작하게 한다. 그리고 시 「뜻 맞는 사랑」(1920. 4. 20)과 짝막한 산문시 「波上舟」(1920. 4. 23)는 꽤나 서정적이며 감상자를 적이 감동시킨다.

“(전략)

아! 배야 마음대로 노라라! 광활한 저 물 속에 고기 놓고 배노네!

아! 이내 일생 저와 같이 놓고지고!

---

17) 앞의 문집, 211쪽.

해가 중천에 오를 때 배는 수평선 위에 스러지고 나는 산모퉁이를 돌았다. 집에  
와보니 내 가슴 속에 그 배가 다시 노누나!”<sup>18)</sup>

후반부만을 옮겼을 뿐인데 시인의 신세를 거치른 파도와 춤추는 일엽편주에 견주어 보고 있음이다. 상해는 바다요, 바다 건너엔 짓밟히는 겨레가 있다. “파상주에 불과한 자신은 어디로 가야 하는가?” 황해의 광활함은 가늠 수 없는 마음의 황량과 해매임을 더욱 불러일으켰으리라.

「波上舟」를 쓴 다음다음 날(1920. 4. 25)의 일지 겸 수필은 글쓴이의 젊음과 부러움을 자극하고 용기를 북돋아 주었음을 상기시킨다. 1920년 4월 24일과 25일은 상해에 연일 비가 내리다가 저녁이 되어 그치자 무료를 달래기 위해 大馬路로 나갔다. 거기서 젊은 학생과 여학생이 걷고 있는 모습을 보고 많은 것은 생각하며 다시 山東路 코너를 돌아서 한 점포에 이르러 嚮學一致란 표어가 나타나자 충격을 받는다. 오늘날 우리네의 산학일치가 1920년대에 이미 중국에선 꽃을 피웠다는 이야기다. “나는 이에서 무엇을 생각하였다. 이것이 근일 학생운동이다”라 했다. 1919년의 5.4운동의 1주년이 되는 기념일이다. 1917년으로부터 1921년에 이르는 대략 5년간에 걸친 중화민국의 5.4 문화혁명은 드디어 학생시위운동으로 점화 연결되어 중국민중의 반봉건반제국주의 운동으로 번져갔다. 그러기에 그이는 “新東洋의 주인이 되고자 하는 그들의 박력! 아! 중국은 전일의 노년 중국이 아니요, 금일의 청년 중국이다”라고 갈파하고 나서 이날의 감격을 이렇게 맺고 있다.(이하 「오늘 나의 느낌」)

아! 자는 사자여!  
잠을 깨누나  
그의 질음은  
아직 작으나  
지르고 또 지르면  
지를수록 커진다.  
장래에 깨면  
온 누리 진동하리!<sup>19)</sup>  
(질음이란 외침의 뜻)

18) 앞의 문집, 216쪽.

19) 앞의 문집, 217쪽.

이 혈기방장한 애국애족지사는 두고 온 조국의 산야를 되돌아보았을 것이다. 작년 3.1의 조국을 잃어버린 불쌍한 민중의 봉기와 일제의 잔혹상을 상기고 “나는 어디로 갈 것인가?” 로 고뇌했을 것이다. 시조시인 曹雲(1900~)도 이 무렵 블라디보스톡으로의 망명길에 올랐다가, 곧 귀향길로 접어들어 광복 전까지 일제의 수모 속에서 살아야 했다.

그리고 「내 동무」(1920. 5. 1)도 한결같은 톤으로 애절하다. “달은 밝아서/그의 얼굴 비칠 때/찬란한 그 입/나는 다시 보고져/참된 사랑이/그에게로 가누나/그러나 그 입/이것 알아줄거 나?...”<sup>20)</sup>

백성옥의 그것들은 전체적으로 만해(1876~1944)의 것과 유사한 데가 있는 듯하나 그것과는 물론 다르고, 또 타골(1861~1941)의 그것을 닮은 데가 없지 않으나 역시 다르다. 다만 다음의 한편을 제외하고는 그의 시의 전부가 상해에서만 쓰여지고 그 뒤론 시작(詩作)의 기회가 주어 지지 않았다는 것의 차이에서 오고 있음이다. 이가 조운시인의 경우처럼 머리를 숙이고 고국에 들어와 일제의 눈초리를 피하는 생활을 계속했다면 사정은 사뭇 달라지고 시작을 계속해 더욱 더 문학적으로 다듬어지고 시인으로서도 연성되었을지도 모르는 일이나, 프랑스와 도이치로 건너간 뒤론 저항정신이나 독립정신을 표면상으론 보류해 둔 채 학업과 학위문제 해결에의 과제가 앞을 가로막고 있었을 거고, 무엇보다도 먼저 도이치어를 전연 백지에서 시작할 수밖에 없었던 긴박한 사정에 놓여 있었을 것이다. 따라서 시작(詩作)은 흡사 맨주먹으로 탱크와 싸우는 격이었고, 설상가상으로 경제적인 궁핍까지 가중하여 그 생활고는 가위 ‘죽느냐? 사느냐?’ 의 단말마적 싸움으로 치달았다는 자기고백이 여실이 보여준다.(퇴경선생에게 보낸 서간문에서)

이리하여 그 시 정신은 인생고 앞에 좌초된 채 끝내 구조선의 행운을 얻지 못했던 것이다. 그 대신에 시 정신은 철학적 신념과 불교적 신앙으로 높고 또 높게 승화될 수 있었다.<sup>21)</sup>

백성옥은 전기의 「내 동무」를 상해에서 쓴 뒤에 날짜가 밝혀진 작품은 일체 없다가 전기한 대로 단 한편만이 「남독일에서」라고 되어 있으니, 이는 그의 모교인 뷔르쓰부르크(Würzburg)가 틀림없고 날짜가 ‘10월 3일’로 되어 있음을 보면 그 연보에서처럼 1922년이 분명하다. 상해부두에서 천신만고로 화물선을 타고 배밑창에서 중노동하며 남지나해를 남하하여 싱가포르-인도양-수에즈운하-지중해로 해서 마르세이유 항구에 도착하는 긴 여로를 통하여

20) 앞의 문집, 225쪽.

21) 『불교』 제19호, 「나의 신앙과 느낌」; 앞의 문집, 327~330쪽.

유럽에 상륙했을 것으로 추측된다. 1920년에 파리 입성(?)으로 되어 있으나 「내 동무」를 쓴 1920년 5월 1일 직후가 아니면 한 여름일지도 모르겠다.

아무튼 베를린에서 5월 6일에 쓴 「백림불교원 방문기」에 따르면 유럽에 와서 전후 두 번에 걸쳐 병마와 싸운다. 첫 번째는 1921년 3월 말에 프랑스 보배고등학교 부속병원에 입원하여 근 20여 일 동안을 혼미 속에서 보내고(파리 정착 다음해), 두 번째는 베를린의 하숙집에서 거니와 “열이 심할 때는 실성한 상태에서 방황하고 열이 감할 때는(내릴 때의 뜻) 공상 중에 방황하게 되니, 열의 가감이 사람으로 하여금 한 세계로부터 다른 세계로 옮겨가게 하는 등… 실성이 차라리 공상보다 나을 것이겠지만, 사람들은 전자를 병이라 하고 후자를 차도가 있다고 한다…”라고 병상기록을 남기고 있음이다. 친절한 주인과 아가씨의 도움에 힘입어 기운을 차리고 3월 10일(화) 오후 5시쯤 난생처음 여성과의 자못 쑥스러운 동행으로 집을 나와 “같이 지하철을 타고 伯林북편에 있는 스테틴어 정거장에 와서 아가씨는 돌려보내고” 여기서부터는 혼자가 되었는데 차창 밖에서는 눈이 내리고 있다고 했다. 프로나우의 불교원을 찾아가 달케 박사와 만난다. 그리고 5월 10일에는 역시 베를린에서 「힌 네팔에는 무엇이 있나?」(논문)를 쓰고, 불기 2952년(1925년) 3월 29일에는 베를린에서 「구주인의 안목에 나타나는 인도인의 동물숭배와 (조선)반도불교」를 쓰고 있다.

그리고 1922년 10월 31일에 뷔르쓰부르크(Würzburg)에서 쓴 「祝『佛敎』의 從緣生」은 상해 이래로는 처음이자 마지막이 되는 이제까지와 같은 시형식을 취하고 있음이다.

나의 것을 찾고져  
남의 것을 보고져  
모른 것을 알고져  
없는 것을 있고져  
없는 동무 만들고져  
있는 동무 친하고져,  
佛陀를 法海 속에 찾고져  
達摩의 指南針을 쓰고져  
僧伽의 巨船을 부리고져  
모르는 님을 알게 하고져

아는 님을 잘 알게 하고져  
낮!이면 낮!  
밤!이면 밤!  
모든 彷徨을 除하고져  
모든 疑訝를 해석코져  
『불교』는 從緣生-  
옴마니반메훔<sup>22)</sup>

다만 곡이 없을 뿐 그대로 찬불가다. 이 가사에서는 상해에서의 방황도 의아도 그리고 위협도 불안도 찾아볼 수 없다. 길고 긴 항해 중의 「파상주」가 불다의 법해와 달마의 지나침과 상가의 거센 덕택으로 지금 뷁르쓰부르크에서는 ‘地上城砦’처럼 난공불락이다.

## V. 나가는 말

이로써 보건대, 인간 백성옥은 예술가적 미의식에도 남다른 측면을 지녔고 그래서 감상력과 창작력 그리고 젊어서부터 미적대상에 몰입할 수 있는 또 하나의 세계를 통하여 전인적인 조화상을 간직하고 있음을 인정하게 된다. 이러한 관점에 입각함으로써만 그동안의 오래고 깊은 또한 넓은 만남의 현장에서 깜짝깜짝 놀라게 하는 의외의 측면이 있을 수 있다는 근거가 비로소 이해의 실마리를 찾게 해주는 것 같다. 비밀이 풀리는 열쇠가 주어진 셈이다.

그에게 간직된 풍성한 인간성의 조화상, 다 같은 말이겠지만 잔산미의 조화 또는 자장의 균형잡힌 통일, 그리고 진리의식-종교의식-정치의식-미의식 등 이른바 ‘인간의식’의 전체에 걸쳐 차원높은 조화적 발달상을 이뤄내고 있음이다. 그이의 이에 관한 신념적인 발언이 결코 우연이 아님을 알 수 있다. “아무리 진과 선이 구비하드라도 美의 방면이 결하면 완전한 인격이라 할 수 없을 뿐만 아니라, 어떤 의미에 있어서 인격이라 말할 수 없다”라고.<sup>23)</sup> 그러

22) 『불교』 제7호; 앞의 문집, 367쪽.

23) 『불교』 제24호, 「美」; 앞의 문집, 229쪽.

기에 그이는 그 자신 속에서 이 주장을 구체현하고 있음이다. 인격의 완전성에 있어서의 임의식의 발달 또는 예술가적 측면의 두드러짐이야말로 불가결의 요건이라는 그 주장을 스스로가 실천에 옮기고 있는 것이다.

그러나 群盲撫象(評象)이란 말이 있고 燕雀安知鴻鵠之志란 고어도 있다.<sup>24)</sup> 아무리 오랜 세월이긴 하나 만남과 대화의 발언만으로 내면과 전면이 속속들이 드러나지 않는 법이다. 그래서 그의 『문집』을 끌어와 보완도 하고 가리워진 면면들을 부각시키기도 했지만, 그 저술활동은 1930년경 이후 입산수도를 계기로 마감해 버렸기에 그 이후론 이제까지 내가 기도한 것처럼 언행의 실상에 주목할 길밖에는 없는 것이겠다.

이로써 어느 정도는 부각·노정되었다고 생각하는 것이나, 어느 경우에도 나타난 것은 숨어 있거나 잠재해 있는 것의 극히 제한된 일부에 지나지 않는 법이다. 빙산일각의 논리와 의식과 무의식의 관계에서 나타나는 심리적 실상이 여기에도 적용된다고 봐야 한다. 어느 경우든 완벽이 없다는 말이 된다. 때문에 앞으로의 작업은 그이의 수필과 중간 논문과 학위논문을 위시한 학적인 업적에 대한 후학들의 면밀한 추적과 연구가 따라야 하겠다. 논자의 이 拙論이 후학들의 그에 대한 연구검토를 위한 인도의 구실을 할 수 있다면 나의 하찮은 작업에 대한 망외의 수확이 되고 기쁨이 될 것이다.

---

24) 『史記』 「陳涉世家」



주제2-1

김법린과 한국 근대불교학





# 김법린과 한국 근대불교(학)

- 근대불교 및 근대불교학의 인식을 중심으로 -

김상현  
동국대 교수

한국의 근대불교, 혹은 한국불교의 근대성에 관한 논의가 대두된 것은 최근의 일이다. 그리고 근대불교를 근대시기의 불교와는 구분해야 된다는 주장도 있어서 한국불교의 근대적 성격을 간단히 규정하기는 어렵다. 한국 근대불교를 어떤 관점에서 해석하더라도 그 논의의 대상이 되는 인물들이 있는데, 梵山 金法麟(1899~1964)도 그 중의 한 사람이다. 그는 프랑스에 유학을 다녀온 지식인이면서 독립 운동가였으며, 총무원장으로 해방 직후의 불교 교단을 견인했을 뿐만 아니라, 문교부장관 및 동국대학교 총장을 역임했던 분이기 때문이다. 따라서 이 글에서는 한국 근대불교사에서의 범산의 위치와 그 성격을 살펴보고자 한다. 이를 위해서 그가 배우고 이해했던 근대불교학의 성격과 그가 구상했던 새로운 불교, 즉 근대불교의 내용 등을 검토할 것이다.

19세기 유럽에서 생성된 문헌학 중심의 근대불교학 연구 방법론은 유학생을 통해 일본에 전해졌고, 그것은 다시 일본에서 공부했던 유학생들에 의해 한국에 전해졌다. 한편 백용성과 김법린은 직접 유럽에 유학하여 유럽의 근대불교학을 직접 배워서 귀국했다. 白性郁(1897~1981)은 1925년 독일 뷔르쯔부르크대학 철학과를 졸업, 佛敎純全哲學이라는 논제로 철학박사 학위를 취득하고 이 해 9월에 귀국했다. 불교전문학교 교수로 4년간 재직했지만, 알려진 학문적 업적은 거의 없다.

범산은 전통 불교에 기반을 둔 승려였지만, 해외유학을 통해 신학문을 공부한 대표적인 지식인이었다. 범산은 보통학교를 졸업하던 1912년에 銀海寺로 출가했고, 1915년 梵魚寺講院에

서 四教科를 수료하던 1917년에 상경하여 徽文高普에 진학했다. 나이 19세가 되던 1918년에는 佛敎中央學林으로 편입했다. 불교중앙학림의 재학생으로 1919년 3월 18일 동래시장 만세운동을 주도했던 범산은 중국으로 갔는데, 1920년 3월 南京의 金陵大學에 입학하여 영어와 중국어를 배웠다. 범산은 임시정부가 주선한 장학단체의 도움으로 프랑스 유학길에 올랐다. 1926년 7월에 소르본느대학 문학부 철학과를 졸업하고 이 해 11월에 소르본느대학 대학원에 진학하여 근세철학을 연구하였다. 최근에 조사·공개된 소르본느대학 재학시절의 학적부에 의하면, 어떤 시험을 준비하고 있는가라는 질문에 그는 “일반철학, 심리학, 윤리와 사회학, 근대철학사”라고 답하고 있다. 그는 1928년 1월에 귀국했다.

귀국 후 범산은 범어사·각황사·천도교기념관 등에서 「미의 불교」 「교와 소펜하엘의 철학」 「기러한 그의 강연은 주제부터 새로운 것이었다. 이 무렵 범산은 불교계 잡지인 불교 일광 등에 鐵啞는 필명으로 불교학·불교운동·서양철학과 관련된 여러 글들을 발표하기도 했다. 귀국한 해인 1928 5 10 (鼻祖 (Rene Descartes), 「뒤」. 그리고 몇 년이 지난 1932 10 6 월부터 9 4 .

범산의 학구열은 남달라 1931년 2월에는 동경의 駒澤大學에 유학하여 1933년에 졸업할 때까지 2년 동안 다시 불교학을 연구했다. 김법부는 김법린에 대해 “프랑스 계통의 우수한 철학자요, 어학에도 수개 국어에 능통하며 또 불교교학에 대해서도 웬만한 견해를 겸비한 범산이 건만, 다만 저술이 없음은 여간 유감스러운 일이 아니다.”라고 했다. 그는 문헌학적 연구방법론에 입각한 현대불교학을 개척할만한 기초를 다진 선구자였음에도 불구하고, 당시의 여러 상황으로 인해 이를 꽃피우지 못했던 것이다. 그는 유식이십론(唯識二十論) 번역과 연구 이후 서구의 불교학을 소개하는 이외에는 본격적인 연구 성과를 내놓지 못했다. 그러나 그는 프랑스 유학을 통해 근대불교학의 문헌학적 연구 방법론을 잘 이해하고 있었다.

범산은 귀국한지 몇 달 후인 1928년 7월에 불교(49호)에 구미학계와 불전의 연구라는 제목으로 서구 근대불교학의 성과를 소개했다. 그는 구미학계의 불교학 연구 성과는 동양의 불학도로 하여금 경탄케 할 만한데, 특히 불전 연구의 성과에 주목했다. 그는 파리불전의 연

구 성과는 성전본문의 출판, 성전의 번역, 교리 및 역사적 저술의 순으로 소개하고, 범어불전의 연구 성과는 범어불전은 그 종류가 잡다하고 정연하지 않음을 지적하면서 범어불전의 발견과 수집, 출판 및 번역, 범어불전의 계통적 역사적 연구 등을 소개했다. 그리고 그는 당시 적막한 우리나라 교학의 실상을 다음과 같이 탄식하고 있었다.

조선불교의 학계는 장차 어떠한 태도와 어떠한 노력으로 저 세계 學潮에 입하려 하는가?  
아아 모든 분화의 기본이 되는 학적 적막과 학적 패멸이 무엇 무엇의 적막과 패멸보다 현재의 우리로 하여금 부끄럽게 하고 아프게 하는 것임을 현명한 독자는 잘 알 줄 믿는다.  
(23쪽)

범산은 불교 1931년 1월호의 회고와 전망에서 당시의 불교학에 대하여 자신의 견해를 피력한 바 있다. 문헌상에 나타난 선배의 업적과 신진의 創見을 분석 종합하여 교학계의 학적 정세와 동향을 관측하려해도 교계 유일의 기관지인 ‘불교’ 지에 수록된 몇 편의 단편적 史考 밖에는 학적 업적이 없기에 부득이 佛專의 빈약한 도서관에 대해서 언급해야 할 정도로 당시 불교 교학계의 적막함에 절망하고 있다. 그는 도서의 완비가 학문의 기초적 조건임을 다음과 같이 강조했다.

도서의 완비는 현대적 고등학부의 생명이니, 그의 결핍으로 말미암아 받는 타격은 교수나 학생에게 아울러 큰 것이다. 학계의 신 동향과 정확한 전거를 참고할 수 없는 교수의 강의는 전통에 빠지거나 독단화 하기 쉬우며 일정한 시간에 한정된 단편적 강의와 전형적 교과서만으로서 체계적 비판적 저작을 대비할 수 없는 학도의 연구는 피상에 그치거나 맹종화하기 쉬운 것이다. 요컨대 학부로서 그의 학문적 사명을 다하게 함에는 도서 완비가 기초적 조건이다. (회고와 전망, 불교 79호, 1931년 1월, 10쪽)

범산은 당시 불교계는 중앙도서관 하나가 없음을 지적하면서 이 정도로 敎學的으로 빈약하니 敎運의 현재 부진이 당연한 것이라고 절망하고 있다.

그래도 현재에는 문헌상으로 적막하다할지라도 교학의 蘊奧를 종래의 방법으로나마 후진에게 교도할 몇 분의 碩德이 있지만, 이들이 돌아간 이후를 위해서도 청년 학도의 奮起와 교학 전문적 학자의 양성의 필요성을 강조했다.

그리고 그는 교학의 현대화 문제는 중대하고 긴급한 것임을 지적하면서 “새 입장, 새 방법으로서 시대의 새 정신과 대중의 새 의식에 적응하고 이해되도록 교학을 새롭게 천명하지 않으면 안 된다고 강조하면서 불교학 연구의 태도와 방법은 전통의

형식을 바꾸어야 할 것을 다음과 같이 구체적으로 지적하기도 했다.

첫째, 문헌적 자료에 있어서 현대 불교학의 시야는 전대 학자가 想到키 어려울 만치 광범하다. 우리가 유일한 전거로 삼던 한역경전 이외에 梵, 巴 원전은 물론, 西藏譯本, 西域古代國語譯本, 내지 최근 구미학자의 분석적 연구 및 비평적 저작 등을 포괄, 대조하여야 할 정세이며,

둘째, 자료 감정 및 운용에 있어서 그의 성립, 傳譯 등의 경과를 엄밀한 사학적 방법에 의하여 고찰하여야 할 것이며,

셋째, 교리의 내면적 討究 및 해설에 있어서 종래의 훈고적 해석만으로는 문장의 이면에 잠재한 사상의 내용을 窺知하기에 불충분할 뿐만 아니라 현대적 의식에 이해되기가 도저히 불가능할지니, 橫으로는 철학 종교학 공교철학 등 현대 학술의 개념과 비교하여 그 類同과 차이를 음미하며, 豎로 일반문화사적, 특히 사상사적 견지에서 학설의 계통과 전개를 고찰하여야 될 것이다. (회고와 전망, 불교 79호, 1931년 1월, 11-12쪽)

범산은 현대 불교학은 양으로 넓을 뿐 아니라 그 질에 있어서도 깊다고 하면서, 신불교학의 건설이야말로 당시 조선불교의 급선무라고 강조 했다.

범산은 일본의 고마자와대학에 유학하고 있던 1932년 10월 불교 100호에 불란스의 불교학을 소개했다. 그는 그들의 뜨거운 연구 정신과 새로운 연구 성과에 驚歎하고 있었다. 그것은 “종교적 전통에 구속되지 않는 자유 討究의 태도, 언어학·사학·고고학 등 그들이 가진 현대 학술의 메서드로서 비판·분석하는 방법, 數卷의 寫本, 幾片의 유물을 얻기 위하여 萬苦를 아끼지 않고 雪原을 探檢하고 流沙를 발굴하며, 일편 원전의 교정 출간, 역출주해를 위하여 10년 20년 내지 일생을 희생하기 때문” 이라고 했다. 그는 현대 구미의 불교학의 특색을 다음과 같이 정리하였다.

1) 연구 영역에 있어서 광범하다는 것이다. 巴·梵·漢·藏의 제 자료는 물론 서역 古語의 제 문헌을 망라하여 그 異同을 對校하고 그 관련을 檢覆하는 것을 우리는 이상의 諸項에서 보았다. 천오백여년의 역사를 가지고도 아직 漢藏에만 국한되고 있는 우리 불교학계에 대하여 1세기의 짧은 동안에 이러한 넓은 연구 역량은 경탄을 자아낸다.

2) 연구 방법상에서 언어학적 고증으로 출발하는 것이다. 먼저 원전의 교정출간 및 번역에 막대한 힘을 드린다. 무릇 고대사상의 연구에 그것을 기록한 문헌에 대한 엄밀한 고증, 즉 정확한 텍스트의 수립이 연구의 기초임에 구미불교학의 이러한 경향은 당연한 태도라 할 것이다.

3) 연구 방법에 있어서 史的 비판으로 진행하는 것이다. 전기·기행·고적 등의 사료 연구로서 문헌의 성립 년대의 추정, 따라서 사상의 시대적 지리적 배경을 파악하는 데에 緊密히 착안한다.

4) 연구 결론에 있어서 자유로운 것이다. 넓은 시야에 날카롭게 비치는 대상이 종교적 전통, 신화적 전설의 의상에 싸일 수 없는 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 프랑스에서 유학했던 범산은 서구의 근대불교학 연구의 성과와 그 방법론을 정확하게 이해하고 있었고, 이를 국내에 소개하면서 근대불교학의 중요성을 역설했다.

누구보다도 근대불교학의 필요성과 그 연구 방법을 잘 이해하고 있었던, 뿐만 아니라 학문학의 기초인 몇 개국의 어학까지도 공부했던 범산, 그러나 정작 그의 연구 성과는 내세울 만한 것이 없다. 진정 성숙하지 못한 機緣 때문이지만 험난했던 시절 인연 탓으로만 돌리기에 아쉬움이 많다.

1. 범산은 불교 학문에만 매진하지 못하고 때때로 독립운동에 뛰어들었다. 1927년 2월 벨기에 브뤼셀에서 개최된 제1회 세계피압박민족 반제국주의동맹대회에 범산은 독일 유학생인李克魯·李儀景·黃祐日 등과 함께 한국대표로 참석하여 조선 독립의 정당성을 역설했다. 고마자와대학 유학 시절에도 卍黨의 조직을 확대하고 있었고, 다솔사 강원 시절에도 한글을 가르치는 등 독립정신을 고취하다가 또 다시 옥고를 겪었다. 1938년 8월 재정비한 卍黨으로 인해 범산은 최범술, 朴根燮, 張道煥, 등고 함께 晋州署에 검거되었던 것이 그것이다.

2. 학문에만 몰두할 수 있는 여건이 마련되지 못했다. 범산은 1930년에 불교전수학교가 중앙불교전문학교로 승격되자 서양철학을 강의했다. 그것도 오래가지 못했다. 그는 1932년 2월에 일본 유학을 떠났기 때문이다. 1933년 3월 일본에서 귀국한 김법린은 9월부터 한용운이 발간하고 있던 잡지 불교 의 주간을 맡았지만 채 1년도 못 된 이듬해 7월 불교 의 발행이 중단되고 佛敎社가 문을 닫았다. 불교계의 분규와 교무원의 재정난이 원인이었다.

만당 동지 최범술의 권유로 김법린은 가족과 함께 사천 多率寺로 거처를 옮겼다. 최범술은 김법린 전 가족과 凡夫 金鼎高의 전 가족을 다솔사로 옮기도록 하고 그들의 생활을 도왔다. 최범술은 이 해 8월에 多率寺에 講院을 설립하고 김법린과 김범부 등에게 강의를 요청하는 형

식을 취했다. 현대 불교도에게 필요한 일반 학술에 관한 지식 기능을 교수하여 실제생활에 적절한 인재 양성을 목적으로 설립했던 이 강원은 전통 강원과는 많이 달랐다. 1935년 9월에는 해인사강원과 다솔사강원 합병했다. 간사는 역시 김법린, 최범술, 김범부였다. 1936년 1월에 범산은 범어사불교전문강원 학감을 직을 맡기도 했다.

김범부는 1915년에 일본 東洋大學에 입학하여 동양철학을 전공했고 동경외국어학교에서 영어와 독어를 수학 한 뒤 東京大學, 京都大學에서 청강생으로 공부한 뒤 1921년에 귀국하여 불교중앙학림에서 강의를 하기도 했던 동양철학자였다. 大正大學 佛敎學科를 졸업하고 11년 만에 귀국했던 최범술(도 당시 총망 받던 청년승려였다. 최범술(1904-1979)은 寶泉寺의 주지 坂戶智海(1894-1973)와는 각별한 인연이 있었는데, 그는 독일 하이델브르크 대학의 보레케 교수 밑에서 「歐州에서의 大乘佛敎에 關한 研究」로 박사학위를 취득하고 大正大學의 교수로 재직하고 있던 학생이었다. 최범술은 근대불교학을 수업했을 뿐 아니라 독서를 통해 사회과학이나 자연과학에 이르기까지 이해의 폭을 넓혔던 근대적 학생이었다. 훗날 범부는 다솔사의 당시 상황을 이렇게 술회하기도 했다.

범산과 나는 사천 다솔사에서 그곳 주지이며 동지인 최범술과 더불어 학원을 경영하고 있었다. 범산은 역시 다솔강원 원장으로 있으면서 틈틈이 불경과 한국역사를 교수하며 조국정신을 고취하기에 진력하였다. 우리 셋은 비록 도원결의를 한 것은 아닐지라도 언제나 진배 없었고, 또 세상 사람들이 그렇게 (‘三凡’이라고) 불렀다. 범산은 호요, 범술(凡述)은 아명이며, 범부는 내 자(字)이건만, 우연하게도 무슨 돌림자를 쓴 것처럼 일치된 것은 사실이다.

범산은 다솔사는 물론 해인사와 범어사의 강원에서도 불교·영어·역사 등을 강의하며 독립의식을 고취시켰다. 다솔사강원은 전통 강원과는 다른 근대적 강원이었지만, 당시 다솔사의 특수한 상황이나 수강생의 수준 등을 감안하면, 이 강원도 설립 취지에 부합하는 성과를 거두었다고 생각되지 않는다.

범산은 불교 교육 사업의 중요성을 여러 차례 강조했고, 또 그 실천을 위해서 노력했다. 1946년 봄 총무원장으로서 敎政의 진로를 밝힌 글에서도 그는 興學으로써 인재를 양성할 필요 역설하였다. 즉 “홍학의 경우, 혜화전문학교를 대학으로 승격하여 명실공이 우리교단의 최고 학부가 될 만한 대학으로 하고, 또 중학교 설립하여 일반학도에게까지 민족정신과 불교의 정신을 넣어줄 것”이라고 했던 것이다. 범산은 불교의 현대적 교육의 필요성을 절감했던 것이 분

명하다. 일제 말기인 1945년 5월 일제의 억압에 의해 폐쇄되었던 혜화전문학교는 1945년 9월 22일의 전국승려대회에서 그 복교를 결정하고 이 해 11월 30일에 개교할 수 있었고, 1946년 9월에는 동국대학교로 승격되었다. 범산은 1949년에 동국학원의 이사장직을 맡아 동국대학교의 발전을 도모하기도 하였고, 1963년 7월에는 동국대학교 총장에 취임했다. 그는 “학문 없는 학원은 시체와 같고, 업적 없는 학자는 노래 앓는 가수다. 배성을 괴롭히는 정치가 필요 없듯, 공부 않는 학생은 소용이 없다.” 고 학문제일주의를 표방하며 학교 발전을 위해 노력하다가 하다가 1년도 못되어 순직(1964년 3월 14일)함으로서 그의 꿈을 접었다. 그래도 그의 짧은 재인 기간 중에 불교대학 내에 인도철학과가 신설되었고, 불교박물관, 비교문학연구회, 외국어연구원, 대학선원 등의 부설기관을 개설했다. 특히 인도철학과와 신설은 불교학 연구의 시야를 넓힐 수 있는 기초학문의 기초를 마련했다는 점에서 의의가 있었다.

범산은 1942년 10월에는 조선어학회 사건으로 김법린도 함남 흥원경찰서에 피검되어 고초를 당한다. 최현배·이희승 등 16명과 함께 했던 혹독한 수감생활은 징역 2년 집행유예 4년을 선고받고 출옥하던 1945년 1월 18일까지 2년 3개월간 계속되었다. 2년 이상의 수감 생활에서 풀려난 김법린은 1945년 1월부터 범어사에서 건강 회복을 위해 요양하고 있던 중에 조국 광복의 날을 맞았다. 그는 불교의 해방과 발전을 위해서 누구보다도 먼저 나섰다. 범어사로부터 급거 상경한 김법린은 禪學院에서 서울의 유지승려들과 함께 곧바로 조선불교조계종의 접수에 착수하였다. 그들은 8월 19일 오전에 종무원으로 가서 총무총장 李鍾郁으로부터 종권을 인계했다. 그런데 왜 하필이면 김법린이 종권 인수를 자임하고 나섰던 것일까? 당시 김법린의 덕망은 불교계에 널리 알려져 있었기에 종권을 인수 받을만한 책임자로 인식되었을 것이지만, 그보다도 불교 해방에 대한 김법린 자신의 열망과 사명감이 그를 움직인 동력이었다.

종단을 인수받은 김법린 일행은 9월 22일에 승려대회를 개최하여 당시 불교계의 주요 현안을 심의하였다. 조선불교 조계종이라는 종래의 종명을 폐지하고 조선불교로 지칭하도록 했으며, 총본산 태고사와 31본사를 해산시키고, 중앙총무원을 설치하고 그 산하기관으로 각 교구에 교무원을 두도록 하였으며, 종정을 敎正으로, 종헌을 敎憲으로 변경하고, 종회 대신에 중앙교무회를 설치했다. 그리고 이 대회에서 교정에 朴漢永, 총무원장에 김법린이 추대되었다. 24일에는 선출된 간부들이 취임했는데, 총무부장에 최범술, 교무부장에 유엽, 사회부장에 박윤진 등이었다. 중앙감찰원장 박영희, 중앙감찰 김삼도, 장상봉, 서무국장 한보순, 교화국장 박



달준, 사회국장 박근섭 재무국장 김낙순, 회계 이인홍, 그리고 기관지 新生の 발행인으로 장도환을 임명했다. 최범술은 大正大學校 불교학과 박윤진은 大正대학교 종교학과를, 장도환 조도전대학교 동양철학과를, 이인홍은 東京主計學校를, 박달준은 중국 용천 무관학교를 각각 졸업했다. 김법린, 최범술, 박윤진, 박영희, 박근섭, 장도환 등은 모두 卍黨의 당원이었다. 한보순은 1933년 김법린과 함께 다솔사에 같이 지낸 바 있다.

새로 출발한 교단의 집행부는 ‘산간 사원의 불교를 도시 대중의 불교로’ 를 구호 삼아 불교의 새로운 발전을 모색하기 시작했다. 1946년 3월 15일 태고사에서 제1회 전국교무회의를 개최하여, 敎區制 실시, 재산통합, 敎徒制 실시, 역경사업 발기, 일제세력의 숙청, 광복사업 협조 등을 토의하였다. 새로운 교단이 체제를 갖추어가고 있었지만 안정된 상태는 아니었다. 해방공간의 정치·사회·문화 등 거의 모든 분야가 혼란스럽고 어수선했듯이, 불교계도 예외는 아니었다. 불교계에도 여러 단체들이 출현했다. 곧 불교청년당, 혁신불교도동맹, 조선불교혁신회, 불교여성총동맹 등이다. 이들 단체들은 목적과 성격이 달랐지만, 중앙총무원과는 모두 대립하고 있었다. 그들은 중앙총무원의 집행부를 보수 세력으로 규탄하고 교단의 진보적 혁신을 외치면서 대립했다.

일제의 잔재를 척결하고 전통불교에 토대하되 시대에 맞는 새로운 불교를 건설해야 하는 당시의 불교계에서 김법린을 중심으로 한 교단 측과 불교 혁신 단체들과는 현안에 대한 입장을 달리하고 있었다. 당시의 좌우대립과 연계되어 교단의 내적인 갈등으로 발전되어 가는 양상이었다. 특히 당시 정치 상황에서 좌익을 경계하였던 김법린 등은 불교청년당을 중심으로 한 세력을 좌익으로 의심하고 있었기에 문제는 더욱 복잡했다. 1946년 11월 28일 제2회 중앙교무회가 개최될 때, 혁신단체들은 교헌 수정안을 제출하고 교단 개혁방안의 실천을 요구했지만, 자신들의 요구 사항이 받아들여지지 않자 곧 교무회를 부인하는 성명을 발표했다. 기존의 총무원을 불신하고 교단 간부들을 친일로 매도하고 훼손하는 정도였다. 중앙총무원에서는 「경계문」을 발표하고, 민족운동으로 옥중에서 갓은 고초를 당했던 선배들을 친일로 욕하는 그 배후를 의심했다. 1946년 12월에는 혁신단체의 연합체인 불교혁신총연맹을 결성하고 교단의 배척을 천명하기에 이른다. 그리고 총연맹이 개최한 1947년 5월 8일의 불교도대회에서 조선불교정통총본원을 설치하고 張石霜을 교정으로 송만암을 총본원장으로 천거했다. 이로써 당시 불교계는 양분되었다. 총본원 측에서는 중앙총무원 측에 태고사를 인도해 줄 것을 요구할 정도로 대립했다. 그러나 중앙총무원에서는 혁신파들의 움직임을 ‘일시의 과도기적 유행병’ 으로 보면

서 그들의 사상에 대해 의구심을 가졌다. 김법린이 당시의 불교 교단을 “이색문화와 갖가지 색깔의 사상들이 침입한 것”으로 인식했던 것도 이 때문이었다. 김법린 등은 한용운의 불교 유신정신에 입각한 대승불교의 건설을 혁신단체는 비구승단의 건설을 지향하고 있었다.

敎徒制 실시와 관련된 문제는 해방 직후 한국 불교계의 큰 논란거리였다. 교도란 승려와 일반 신도의 중간에 위치하는 것으로 대처승을 교도의 위치에 둠으로써 청정비구의 지위를 격상시키려는 것이 혁신파의 의도였다. 따라서 혁신파에서는 계를 지키지 않고 수도하지 않는 승려는 일반 교도로 하고 비구승 중심의 교단을 건설할 것을 주장했던 것이다. 이에 대해 당시 총무원장 김법린은 “불교가 비구승단으로 다시 돌아가는 것은 시대의 역행으로서 대승불교 해방불교의 승단은 아직 만해선생의 불교유신정신에 입각하여 대변동이 없음”을 분명히 했다. 이것은 혁신계열의 주장이었던 비구승단 중심의 교단운동을 시대적 역행으로 규정하고 만해의 불교유신정신에 입각한 대승불교 승단을 건설하고자 했던 당시 교단 측의 확고한 입장을 확인할 수 있다. 물론 당시 교단의 간부 대부분이 대처승이었다는 현실적 문제도 있었지만, 또 간부 중의 많은 사람이 만해의 영향을 받은 제자였기에 만해가 *조선불교유신론*에서 제창한 대승불교의 건설이 시대적 요구라고 판단했던 것 같다. 이 때문에 김법린은 ‘교헌 개정 및 교도제의 제정은 불교대중화의 준비단계의 조치일 뿐, 철없는 毀僧革新論에 의거한 것이 아님’을 분명히 밝히기도 했다.

해방 공간에서 김법린 등이 건설하고자 했던 대승불교였다. 그는 분명한 어조로 불교가 비구승단으로 다시 돌아가는 것은 시대의 역행이라고 했다. 범산의 이러한 생각은 이미 그가 1929년 9월 일광에 기고했던 *民衆本位的 불교운동의 제창*이라는 글에 잘 들어나고 있다. 그는 “민중적 불교의 실현이 신불교운동의 구경 이상 중 가장 중요한 것의 하나일 것”이라는 견해를 갖고 있었다.

산사로부터 도시어로! 승려 본위로부터 신도 본위로! 은둔적 독선적 불교로부터 사회적 兼濟적 불교로 진출하자! 즉 민중 본위적 불교운동의 제창은 現下 조선불교 갱신운동의 當面案 중 하나다. …… 종교는 사회적 현상이다. 대중의 교도가 그의 천직이요, 대중과의 접촉이 그의 생명이다. 이 천직을 망각하고 이 생명을 무시함이 현재 조선불교와 같은 자 없나니, 보라 신조선의 전도에 적체한 제 문제에 대하여 조선불교는 어떠한 지도적 방안과 篤實的 분투로서 그 시급한 해결을 성원 기도하는가?

범산은 움직이는 시대상과 사회상은 조선불교로 하여금 그 淤離的 태도와 姑息的 步調를 더 길게 허용치 않는다고 보았고, 이 사회 이 시대의 대중의식을 하등의 실천 없이 극복할 수 없음은 불보다 밝은 일이라고 강조하기도 했다.

한용운은 1931년 10월 불교에 기고한 조선불교의 개혁안에서 승려만의 불교 사찰만의 불교를 부정하고 대중을 위한 불교를 행해야 한다고 주장했다. 최근 불교대중화를 근대불교의 본질을 대변하는 것으로 보는 견해가 대두했을 정도로 불교대중화는 근대불교의 중요한 화두임에 틀림없다.

범산은 해방불교의 승단은 만해선생의 불교유신정신에 입각한다고 했음은 주목할 만하다. 범산을 주축으로 하는 총무원 집행부의 구성에는 만해를 추종하던 만당 당원들이 대거 참여했음은 앞에서 밝힌 바와 같다. 이를 두고 장도환은 “吾敎의 민족 해방에 대한 혁명세력이던 일선부대가 그대로 그 진용에 취임한 것”으로 말하기도 했다. 범산은 만해를 젊은 날부터 따랐던 제자다. 그는 1918년 유심사가 주관한 문예 현상에 鐵煙이라는 필명으로 응모하여 그의 작품 ‘喜와 怒 가 選外 佳作’으로 뽑혔기에 만해와의 인연은 남다른 바가 있었다. 프랑스 파리 소르본대학 학적부에 기록된 보호자의 주소가 한용운이 거주하던 선학원, 즉 서울 안국동 40번지로 되어 있던 것도 우연이 아니었다.

조선불교중앙총무원은 만해의 大碁를 맞아 1946년 6월 16일 망우리 만해묘소에서 제를 거행한 바 있다. 총무원, 신생사, 불교청년당을 위시해서 선생의 유족과 문도며, 친지들이 수십 대 트럭을 타고 참가했다. 총무부장 최범술의 제문인 故 萬海先生의 大碁를 當하여에는 “선생님의 建國大綱에 卽하고 선생님의 遺訓을 본받아 거듭 가던 길과 앞길을 향하여 邁進不退하려고 합니다.” 라고 밝히고 있다. (新生 7月號 19467, 9쪽)

중앙총무원은 1946년 3월의 교무회의에서 사찰령 폐지를 강력히 추진하기로 결의했다. 범산은 이미 1932년에 정교분립을 주장하면서 사찰령의 문제를 강하게 비판한 바 있다.

사찰령과 그 시행세칙은 조선불교의 교무행정에 대한 일체를 간섭하여 그 내부적 자주권을 전연 부인하고 있다. 사법의 시행, 주지의 임면, 寺有재산의 처분, 사찰의 조직 등 일체가 정치 당국의 손에 달렸다. 실로 조선불교의 一動一靜이 위정자의 재가를 기다려서 비로소 된다. (정교분립에 대하여, 불교 100호, 1932년 10월)

이처럼 사찰령의 문제를 잘 알고 있던 그가 이의 폐지를 추진하는 것은 당연한 일이었다. 1946년 7월과 8월 두 차례 미군정장관에게 사찰령 철폐를 신청했다. 미군정에서 이 신청을 받아들이지 않자 총무원장 김법린은 1947년 3월에 사찰령 폐지 건을 입법의원(입법위원회)에 제출, 8월 8일 사찰령의 폐지와 함께 사찰재산임시보호법이 입법위원회를 통과했다. 종교의 자유를 저해하는 일제의 악법을 철폐하고 사찰 재산을 보호하는 제도적 장치를 마련한다는 취지였다. 그러나 미군정 당국은 10월 29일 이 법의 인준을 보류하였다. 사찰재산임시보호법에 적산사찰의 재산도 포함될 수 있다는 우려 때문이었다. 김법린 총무원장은 1948년 신년에 발표한 「신년의 전망과 약속」이라는 글에서 사찰령의 족쇄에 묶여 있던 당시 불교계의 어려운 상황에 대해 이렇게 피력했다. “몰이해한 이민족 이교도의 손에서 부대낌은 갱생의 길이 참으로 막연한 바가 있다. 死骸化한 사찰령으로 사찰 재산의 동결을 피하는 위정자의 몰이해한 조치도 있어서 불교의 자산 신장과 자유산업 운영의 편익은 전연 희망이 없다.” 이민족 이교도의 손에 의해 부대긴다는 표현에는 미군정의 부당한 조치에 대한 강한 불만을 담고 있다. 미군정은 일제에 의해 제정된 악법 사찰령을 철폐시키지 않았고, 사찰재산임시보호법도 인준하지 않았다. 이러한 미군정의 조치는 결과적으로 불교 발전을 억압하고 불교의 자주화를 원천적으로 봉쇄한 것으로 평가되기도 한다.

프랑스 및 일본 유학, 독립운동, 총무원 원장, 문교부장관, 국회의원, 동국대 총장 등 범산의 이력은 다양하다. 전통적인 시각에서 보면 잡다한 세속사에까지 뛰어 들었던 생애라고 평할지 모르지만, 그가 지향하던 근대적 성격의 불교라는 입장에서 보면, 그의 일생은 분명 선각자의 삶이라고 하겠다. 물론 서구의 근대불교학을 직법 접하고 그 연구 방법을 누구보다도 잘 알았음에도 자신은 학문적 성과를 내지 못했던 아쉬움이야 없지 않다. 성숙하지 못했던 시절인연을 모르는 바 아니지만, 대중불교를 지향하는 총무원측과 비구 승단을 지향하는 혁신 세력 간의 심한 갈등을 거쳐, 1950년대의 정화운동(법난, 분규 등)에서는 만해가 선창하고 범산 등이 계승했던 불교대중화 논리는 철저히 배제되었다. 그리고 또 반세기의 세월이 흘렀다. 불교는 일체 중생의 불교이기에 승려만의 불교가 아니라는 주장은 감히 할 수 없는 많은 세월이 흘렀다. 1930년대 전반 三凡이 이끌던 다솔사강원은 시대를 너무 앞섰던 것일까? 조선 중기에 만들었던 전통 강원의 교과과정으로 과연 21세기를 선도하는 불교 지도자를 배출할 수 있을까? 출가자 중심의 불교가 과연 경쟁과 힘의 논리가 횡행하는 세속에서 어느 정도의 영향

력을 발휘할 수 있을까? 종교 갈등의 조짐마저 보이는 현재의 한국 사회에서 이미 구시대의 유물이 되어버린 듯한 음력 달력에 매달려 있는 상황에서 탈근대불교를 논의해도 좋을까? 범선이 주장했던 대중불교, 다시 음미할 가치는 여전히 있다.

주제2-2

김법린의 불교사상과 활동



# 김법린의 불교사상과 활동

이 봉 춘  
동국대 교수

- I. 서 언
- II. 범산의 생애
- III. 수학·연구와 불교학 개척
- IV. 근대·혁신의 새 불교사상
- V. 근대교단의 견인과 내외활동
- vi. 결 언



# I. 서 언

한국 근대불교의 先覺에는 학자와 지식인 등 상당수의 일반불자들이 포함되지만<sup>1)</sup> 그 주류를 이루는 것은 역시 지성적 승려들이다. 근대불교를 개척하고 가꾸어간 이들 승려는 크게 두 그룹으로 구분해 볼 수 있다. 하나는 전통적인 僧侶像을 그대로 지키면서 학문과 교화 등 불교내적인 활동에 주력했던 유형이며, 또 하나는 在家승려의 신분으로서 불교내적인 부분은 물론 정치·사회 등 불교 밖으로 그들의 활동범위를 더욱 확대해 간 경우이다. 이들이 다 같이 시대사조와 새로운 변화를 수용하여 근대불교를 개척해간 선각들임에는 틀림이 없다. 그러나 후자에 속하는 대부분의 인물들은 불교승려로서의 이미지는 거의 退化해 있는 편이다. 이는 이들이 재가승려였다는 사실 그 자체보다는 이들이 보여준 불교외적인 활동의 특성 때문이라고 말할 수 있다.

근대불교에서 이 같은 후자 그룹에 속하는 인물들은 적지 않다. 그러나 그 가운데서도 대표적인 인물들로는 백성욱(1897~1981)과 김법린(1899~1964)을 손꼽을 수 있다. 이들은 한국불교 최초의 유럽 유학승들로서 그만큼 불교계에서의 역할과 기여가 컸다. 또한 정치 사회 문화 등에 이르기까지 광범하고 다양한 불교외적 활동을 펼친 점에서도 이들은 공통점을 보여준다. 근대불교의 선각을 재조명하기 위한 이 글에서는 이들 2인의 선각 중에서도 김법린에 관해 집중적으로 살펴보려는 것이다.

김법린은 근대의 불교지성이었고, 한국 근·현대 불교의 출발을 이끌어간 견인차였다. 또한 그는 조국독립에 헌신한 애국지사였고, 건국 이후 한국 정치·사회의 지도적 인사였다. 그는 한 사람의 생애가 감당하기에는 벅찰 만큼 크고 다양한 삶을 치열하게 살다 갔다. 김법린의 이 같은 삶 가운데서 조국독립을 위한 활동은 별도로 다루게 될 것이므로, 이 부분은 論外로 하였다. 따라서 이 글에서는 근·현대 한국불교의 개척과 견인의 역할에 초점을 두고 김법린의 사상과 활동을 중점적으로 검토하고자 한다.

---

1) 李能和를 비롯하여 최남선·박은식·신채호·문일평·이광수·양건식 등 대체로 교단 내외의 학자들을 들 수 있다. 이들 가운데 이능화의 학문적 업적은 특기해야할 정도이며 최남선의 몇몇 불교관련 연구도 주목된다. 그러나 여타 인물들의 근대불교학 관련 연구는 학문 분류상 그대로 불교학 범주에 넣기는 어려운 점이 있다.

## II. 梵山의 생애

梵山 김법린은 1899년 경북 영천에서 태어나 1912년 은해사 楊渾虛 스님을 은사로 출가하였다. 범어사 명정학교 補習科(청룡 초등학교 전신)를 졸업하고 불교 전문강원에서 四敎科를 마친 뒤 고등과정을 공부하기 위해 상경하였다. 휘문고보 졸업을 1년 앞두고 1918년 불교중앙학림에 편입했다. 한용운의 영향 아래 1919년 31운동 때 불교계 독립만세 운동에 참가·주도했으며 몸을 피하여 임시정부가 있는 상해로 건너갔다. 1920년 중앙불교학림을 졸업하고 '이길로 만주로 가서 독립군에 가담할 것이냐, 아니면 미국으로 건너가 학업을 계속 할 것이냐'의 문제로 심각하게 고민했다. 상해에서 영어와 중국어를 공부하던 그는 프랑스 유학을 결심하고, 留法儉學會 라는 장학단체의 유학생으로 선발되어 프랑스로 건너갔다. 1920년 프랑스 마르세이유에 도착해 고등교육과정에 들어갔다. 청소부·간호사 등으로 고학하며 고등학교를 마친 그는 1923년 파리 대학 철학과에 입학하여 3년만에 졸업하고 대학원에서 근세철학을 연구했다. 1927년 2월 벨기에 뷔르셀에서 열린 세계피압박민족반제국주의 대회와 같은 해 12월 벨기에 룩셈브르크에서 열린 피압박민족간부회의에 대표로 참석하여 한국의 실정을 보고했다. 유학 중에도 조국의 독립을 위해 노력하던 그는 귀국하여 불교계를 위해 일해 달라 는 종단의 간곡한 편지를 받고 1928년 1월 귀국하였다.

귀국 후 백성옥·김상호 등과 함께 불교청년회의 중흥을 도모하였고, 1929년 1월에 조선불교 승려대회를 개최하였다. 그 해 2월 일본 고오베의 마쓰에이 보육전문학교를 졸업한 신여성 박순덕을 만나 결혼하였다. 1930년 5월에는 만해의 뜻을 이어 일제에 대항하는 비밀결사조직인 卍黨을 결성하였다. 또 같은 해 일본 고마자와 대학에서 범어와 인도철학을 연구하였으며, 1931년에는 동경에서 조선청년동맹을 조직하여 독립운동을 벌였다. 1932년 7월에는 만해가 주재하는 佛敎社에 입사하여 학술부 기자로 일했으며, 政敎分立論을 제창하였다. 1933년부터는 다술사·해인사·범어사 등으로 다니며 불교의 교학을 강의하는 한편 독립정신의 고취에 힘을 기울였다. 1938년 만당사건으로 진주에서 검거되어 옥고를 치렀으며, 1942년에는 조선여학회 사건으로 함흥에서 2년간 투옥되었다. 그러나 감옥에서 풀려난 뒤에도 다시 독립운동에 가담하여 불교계의 항일독립운동에 큰 구실을 하였다.

1945년 1월 東國學園 이사장에 피임되고, 8월에 동국대학 교수가 되어 대학발전을 도모하

였다. 또 그해 8월 조선불교혁신준비위원회를 조직하고 조선불교승려대회를 개최하였으며, 동 대회에서 조선불교 중앙총무원장에 피임되었다. 이후 미 군정장관 하지를 만나 일본 승려들이 머물렀던 사찰의 종단인수를 협의하는 등 여러 면에서 불교계의 발전에 힘쓰는 한편 불교계 혁신운동을 벌였다. 1952년에는 제3대 문교부장관, 1953년에는 유네스코 한국위원장이 되었으며, 제3대 민의원원으로 당선되는 등 정치활동에도 힘을 기울였다. 1959년에는 원자력 병원장직을 맡았고, 1962년 동국대학교에서 명예철학박사 학위를 받았다.

1963년에는 동국대학교 총장으로 취임하였다. 정계진출에 대한 권유도 많았지만 그는 모교로 돌아와 자신의 삶을 회향하듯 학교의 발전을 위해 열성을 바쳤다. 그러나 총장취임 8개월 만인 1964년 3월 과로로 인한 심장마비로 他界하였다. 그가 남긴 주요 논문으로는 「민중본위적 불교운동의 제창」·「12인연에 대하여」·「唯識二十論의 연구」·「政教分立에 대하여」 등이 있다<sup>2)</sup>

### Ⅲ. 修學 · 연구와 불교학 개척

근대불교와 관련하여 범산의 역할을 논하고자 할 때 먼저 주목하게 되는 것은 근대불교학의 정립과정에서 보이는 그의 기여부분이다. 근대불교학은 전통 교학자들의 연구 성과와 함께 특히 유학출신 불교학자들에 의한 새로운 연구 방법을 통해 축적·정립되어왔다. 다시 말하면 일본·유럽에서 학문을 닦고 돌아온 유학출신들이 이전 세대의 전통적인 교학자들과는 구분되는 학문적 성향과 연구방법을 통해 근대의 불교학 연구를 크게 개척해온 것이다. 범산의 일정부분 역할과 성과를 말할 수 있는 것도 바로 이 부분에서인데, 이를 위해서는 먼저 그의 수학·연구과정을 一瞥할 필요가 있다.

범산의 수학·연구과정은 신교육이 중심을 이룬다. 유년에 서당에서 한문을 공부하고 신령보통학교를 졸업한 그는 출가 후 범어사 명정학교 보습과를 나온 다음 전문강원에서 四教科를 마쳤다. 조선 중기 이후 한국불교 전통의 선증심적 교과과목인 書狀·都序·禪要·節要를 수

2) 김법린의 생애에 대해서는 정광호, 『한국불교최근백년사 編年』 8. 行狀의 ‘梵山法麟’ (金尙昊撰), 인하대 출판부, 1999 및 대한불교조계종교육원 불학연구소, 『한국근현대불교사 연표』 2000 등을 참고할 수 있다.

학한 것인데, 이후 그는 온전히 신교육체제 하에서 수학하고 연구하였다. 휘문고보를 거쳐 1918년 불교중앙학림에 편입한 이후 그의 불교학 수학은 전문 강원에서 전통적인 수학과는 구분되는 것이었다. 예과 1년 본과 3년의 당시 중앙학림 교과목을 참고할 때 범산이 수학한 교과목의 내용들을 짐작해 볼 수 있다. 즉 중앙학림의 예과에는 法界觀門·百法論·八識規矩 및 인명론·유식학·국어(회화·작문 등)·한문(맹자·대학) 등이 있었고 보조과로서 理科·수학·지리·역사학의 대요를 가르쳤다. 본과에서는 선문오종강요·화엄경·능엄경·천태사교의·범망경·종경록·조선종교사·종교학·윤리학·국어(어법·문법)·한문(장자·주역)·염송설화·불조통제·사분율·동양불교사·포교법 및 법제·전등록·열반경·철학 및 철학사 일반 등의 과목이 개설되어 있었다.<sup>3)</sup>

중앙학림에서 이와 같은 불교학 및 일반학을 수학한 범산은 이후 유학을 떠나 파리대학(소르본느) 문학부 철학과에 입학하여 3년 만에 졸업한다. 당시 파리 대학에서는 여러 교과목 가운데 4개 과목을 이수하고 필기와 구술시험에 통과하면 졸업할 수 있었다. 그러나 범산은 심리학·사회학·윤리학·일반철학 및 논리학·과학철학 5개 교과목에 응시하여 수료증을 받고 졸업하였다. 그만큼 학문적 열정이 컸던 것이다. 이어 파리 대학원에 입학해서는 근세철학을 연구하였다.<sup>4)</sup> 이 같은 과목들은 유학시절 그의 학문적 관심이 어디에 있었는가를 보여준다. 범산은 귀국한 다음 다시 1930년에는 일본 고마자와 대학 불교학과에서 범어와 인도철학을 공부하였다.

이처럼 국내에서 불교학을 수학한 다음 유학하여 새로운 교육체제와 방법을 통해 동서철학 등을 폭 넓게 연구했던 만큼, 귀국 후 그의 관심이 불교학의 연구개척으로 모아질 것은 당연한 일이었다. 범산은 그가 귀국하던 1928년에 교계의 잡지를 통해 「근대철학의 비조 르네, 데카르트」와<sup>5)</sup> 「구미학계와 佛典의 연구」<sup>6)</sup>를 발표하였다. 근대학문의 연구여건과 상황이 열악한 당시 불교학계에 서구의 철학과 불교연구 상황을 소개하고 있는 것이다. 이어서 그는 '불교철학이 가진 특수한 세계관과 원시불교사상의 초석이라 할 만큼 중요한 문제로서의 緣起論'에 주목하면서 「12인연에 대하여」를 발표한다.<sup>7)</sup>

불교학 논문으로서는 첫 발표인 셈인데, 이후 1932년에는 「唯識二十論연구」라는 주목할

3) 동국대학교, 『동국대학교 백년사』 ①백년의 길·역사, 2006. P.108.

4) 김법린, 「나의 대학시대 회상, 소르본느시대의 회고」 『대학신문』 제26호, 1952.10.13.

5) 『불교』 제49호, 1928.7.

6) 같은 책 제49호, 1928.7.

7) 같은 책 제50-51 합호, 1928.9.

만한 연구 성과를 내놓았다. 이는 세친의 唯識二十論을 梵文원전에서 번역한 다른 연구논문을 附載한 것이다.<sup>8)</sup>

그는 이 논문에서 전통적인 불교연구 태도와 방법론을 비판하고 漢譯에서 탈피한 원전연구를 강조한다. 한역에 의한 연구라 하더라도 각종 異譯本을 대조함은 물론 직접 원전을 연구하여 사상의 본래 뜻을 정확하게 파악할 것을 강조하고 있는 것이다. 또 연구의 전 영역을 史的 비판의 눈으로 재음미해야 할 것을 주문한다. 현대 불교학에서 원전의 비판적 연구를 전제로 경전의 성립사적 연구가 초점이 되는 까닭이 이에 있다는 것이다. 따라서 이를 위해서는 異譯의 상호 대조 역본과 원전과의 대조 등을 통해 바른 텍스트의 확립을 목적으로 하는 언어학적 비교연구가 긴요함을 지적하고 있다.<sup>9)</sup> 레비刊 梵文원전과 현장·진제의 兩譯을 대조하여 번역한 유식이십론은 바로 범산 자신이 강조하고 있는 새로운 불교연구 방법론에 의한 시도였다. 그만큼 이 연구는 근대불교학의 한 개척적 성과라고 말할 수 있다.

그러나 유식이십론의 번역·연구에 이어 「불란서의 불교학」<sup>10)</sup>을 발표한 것 이외에 범산의 학문적 활동은 더 이상 계속되지 못하였다. 이는 학문 활동에만 전념할 수 없게 했던 당시 교계 내외의 사정 때문이라 하겠지만, 어쨌든 그가 보여준 학문적 태도와 역할은 근대불교학 정립에 일조하고 있음에 틀림없다.

## IV. 근대·혁신의 새 불교사상

한 사람의 삶은 곧 그가 지닌 사상의 반영이며 그 결과이다. 그리고 그 사상은 무엇보다도 그가 처한 시대환경과 조건 그리고 가치 등으로부터 영향을 받으며 형성된다. 범산의 불교사상과 삶 또한 그런 관점에서 바라볼 수 있다.

불교와 관련지워 범산의 사상을 말한다면 크게는 ‘근대와 혁신의 새 불교사상’으로 요약할 수 있을 것 같다. 그에게서 불교 교의의 특정 정신이나 교학 중의 일정한 정신은 찾아지지 않는다. 그가 보여 온 삶의 진폭과 업적을 고려하면서 굳이 護教·愛民사상이나 眞俗一如사상

8) 같은 책 제96~99호에 연재.

9) 같은 책 제998호, P.7~8.

10) 같은 책 제100호, 1932.10.

등을 생각 할 수도 있다. 그러나 범산의 사상적 특징으로서는 역시 적합하지가 않다. 그는 정신적으로나 현실에 있어서 근대화가 과제였고 혁신이 요구되던 시대에 그것을 철저하게 추구 하였고 행동하며 살았다. 따라서 그의 불교사상을 전체적으로는 ‘근대·혁신의 새 불교사상’으로 묶어 표현하고자 한다.

범산의 이 같은 사상이 근대의 시대환경과 불교계의 상황 속에서 형성되었음은 물론이다. 근대의 불교는 정신과 체질 면에서 약해질대로 약해진 조선불교의 연장이었다. 그런 불교는 근대 초에 일본 불교의 유입으로 그나마 사상과 전통에 혼란을 겪으며 중심을 잃어갔고, 1910년 일본의 한국병탄 이후로는 일제의 寺刹令 아래서 정치적인 예속과 함께 부정적인 변화들을 심각하게 드러내고 있었다. 이런 시기에 한국불교의 모순을 타파하고 새로운 모습으로 불교를 혁신하고자하는 큰 조류가 형성된다. 1912년 권상로의 「불교혁명론」을 시발로 하여 한용운의 「조선불교유신론」, 백용성의 「대각교운동」 그리고 이영재의 「조선불교혁신론」 등이 제창되고 있었던 것이다. 청년 승려 범산은 불교의 혁신적인 자체변화를 갈망하고 도모하던 이 같은 시대 조류 속에서 그 자신 또한 불교의 새로운 지향을 모색했을 것임은 상상하기 어렵지 않다.

이런 범산에게 가장 큰 영향을 미친 것은 한용운이었다. 그가 한용운을 처음 만난 것은 19세 때 불교중앙학림에 편입하면서부터였다. 당시 강사로 재직하고 있던 한용운은 중앙학림 학생들의 모임 『唯心會』를 지도하는 등 정신적 지주로서 활동하고 있었다. 유심회는 불교의 학술적 연구 외에도 사회·정치 등 각 분야를 활발하게 연구·참여하였고, 당시 한용운이 발간 하던 잡지 『唯心』을 통해 불교개혁과 민족문화 운동을 펼치기도 하였다. 범산 역시 이 모임의 회원이었고, 한용운의 지도하에 『유심』지의 편집 실무를 맡았다. 이렇게 해서 맺어진 범산과 한용운의 스승·제자 간의 관계는 평생 지속되었다.

범산이 스승 만해에게서 큰 영향을 받고 있었음은 그의 삶 곳곳에서 확인할 수 있다. 한용운의 지시에 의한 서울과 지방에서의 31운동 참여가 그러했고, 훗날 범산 등의 주도로 결성한 근당 역시 한용운의 노선을 따른 것이었다. 그 밖에 외국유학, 승려로서의 帶妻, 그리고 불교 청년운동과 불교혁신 운동, 광범한 사회활동 등에서도 한용운의 영향을 유추할 수 있다. 범산에게 만해는 영원한 스승이었고, 만해에게 범산은 그 정신을 물려줄 만한 큰 그릇의 제자였다.

이렇게 보았을 때 범산의 근대·혁신의 불교사상은 스승 한용운의 정신과 사상 및 그 영향 속에서 형성된 것이라고 말해도 좋을 것이다. 그리고 범산의 그것은 다시 ①민중본위적 불교 사상 ②현실 참여의 불교사상과 같이 좀 더 구체화된 형태로 그 모습을 드러낸다.

범산의 불교에 대한 근대화와 혁신의 문제로서 먼저 크게 눈에 띄는 것은 민중본위적 불교 사상이다. 그는 이 취지를 담아 불교전수학교시대의 교지 『日光』에 「민중본위적 불교운동의 제창」을 기고한 바 있다. 이 글에서 범산은 먼저 ‘산사로부터 도시로, 승려 본위로부터 신자 본위로, 은둔적·독선적 불교로부터 사회적·兼濟的 불교로 진출하자’라고 격려한다. 그는

민중본위적 불교운동의 제창은 조선불교의 갱신운동의 당면과제 중 하나이며, 민중적 불교의 실현이야말로 신 불교 운동의 究竟理想 가운데 가장 중요한 것의 하나’라고 전제하고 있다. ‘종교를 사회적 현상’으로 파악하고 있는 그는 당시 사회의 상식보급 및 문맹퇴치 운동이나 농촌계몽운동 혹은 수재 및 기근의 현실 구호활동 등을 예로 들면서 불교계의 무관심과 침묵을 질타한다.

그는 또 사회와 민중을 외면하는 불교는 사회와 민중 속에서 그 존재를 발전 향상해 갈 수 없다고 진단한다. 불교의 존재 이유와 의미를 강조하고 있는 것이다. 따라서 그는 ①불교청년회의 前衛的활동 ②포교방책의 근본개혁, 이를 위한 ③불교전문학교의 增科를 새 불교 운동의 방책으로 제시한다.<sup>11)</sup> 그의 민중본위적 불교사상은 결국 민중을 위한, 민중 속에서 살아 숨쉬는 불교건설을 지향하는 것이었다.

한편 범산의 현실참여의 불교사상 또한 정신면에서 민중본위적 불교사상과 맥락을 함께 한다. 그는 불교의 사회적 현실참여를 무엇보다도 중시하였고, 그것을 자신의 體化된 삶으로 보여주었다. 불교내적 활동이라 하더라도 범산에게 있어 그것은 민중 및 사회와의 연관으로 인해 의미를 띤다. 그런 뜻에서 불교의 사회적 현실참여는 불교활동 자체의 외연 확대라고 말할 수 있으며, 범산은 이를 자신의 삶으로 일관되게 실천해보이고 있는 것이다. 그의 교육 계몽 활동이나 항일 독립운동은 분명 불교인에 의한 민족차원의 현실참여였다. 그리고 그것이 세계 보편의 정의 추구로까지 확장되고 있음은 그의 세계피압박민족대회의 참여를 통해 읽을 수 있다. 또한 조선어학회 사건과의 관련 역시 민족적·문화적·사회적 현실참여였다. 그 밖에 적극적인 정치·사회적 활동 등 모든 삶이 불교인으로서 그의 현실참여사상에 기반을 둔 것이라고 말할 수 있다.

요컨대 범산은 민중본위적 불교사상, 현실참여의 불교사상을 통해 근대와 혁신의 새 불교를 이룩하고자 한 것이다.

---

11) 『日光』 제2호, 1929.9.

## V. 근대교단의 견인과 내외활동

위에서 언급해왔지만 범산의 활동은 매우 다양하고 광범하다. 그의 활동과 업적은 교단 내에서 뿐만 아니라 불교 밖의 세계에서도 놀라울 정도로 다양함을 보여준다. 이제 이 같은 활동들을 몇 가지 향으로 묶어 간략하게 살펴본다.

### ① 근대적 지성활동과 교단 견인

근대불교에서 범산의 지성적 활동은 불교계에 자극을 주고 새로운 의미를 일깨우는 역할을 담당했다. 국내에서 이미 불교학을 쌓고 신학문을 경험한 그는 프랑스 유학을 통해 새로운 학문 축적과 함께 정신적으로도 충분한 근대성을 확보한다. 이런 범산의 귀국 후 동향이 조선불교의 근대성을 일깨우는 지성적 활동으로 나타났을 것임은 당연한 일이다. 유학에서 돌아온 다음 달인 1928년 2월 그는 범어사 주최로 열린 강연회에서 '귀국 후 첫 사자후를 토함으로써 청중에게 큰 감동을 주었다.'<sup>12)</sup> 이어 5월과 9월에 각황교당에서 「구미의 불교」와 「인도 철학사상에 대한 불교의 지위」를 각각 강연한 것도<sup>13)</sup> 그의 지성활동의 일환이었다.

바로 이 무렵에 백성욱과 함께 한용운이 주재하던 佛敎社에 입사하여 백성욱이 논설부를, 범산이 학술부를 담당했던 사실도 이들 서구 유학승의 지성활동을 말해준다.<sup>14)</sup> 이후 범산의 설법 및 강연활동은 「불교 윤회관에 대하여」나 「개인의식과 사회의식의 차이」 등으로 이어지는데<sup>15)</sup>, 후자는 중앙 불교 학우회가 주최하고 중외일보사 학예부가 후원하여 천도교 기념관에서 개최된 학술대강연회에서였다. 범산을 비롯하여 서춘·이인·이선근이 강사로 나선 이 강연회는 불교인과 일반이 함께 참석하여 대성황을 이루었다.

범산의 이 같은 지성활동은 그대로 근대교단의 시대의를 불러일으키고 견인해가는 일이기도 했다. 유학길에 학문을 더 계속하고자 했던 그가 서둘러 귀국했던 것도 교단의 권유에 따른 것이었고 불교계를 위한 결심에서였다. 그는 1928년 12월 불교의 정치적 억압을 해방하여

12) 『불교』 제45호, '불교회보', 1928.

13) 같은 책 제48호; 제53호, 불교회보, 1928.

14) 같은 책 제48호, 1928. 이후 불교지에는 소비에트 정부의 불교연구소 설립 소식이나 독일 각 대학에서 개설하고 있는 불교학 및 인도학 강좌가 소개되는가 하면, 서구 철학사상에 관한 글들이 자주 등장함을 볼 수 있다.

15) 같은 책 제63호, 1929; 제67호, 1930.



자활을 확립하기 위해 전국 승려대회를 받기한다. 이로 인해 이듬해 1월 경기도 경찰에 피검되어 2주간 고문을 받는 등 수난을 당하기도 하였다. 이런 시대의 분위기 속에서 1930년에는 이용조·조학유·김상호와 함께 불교계 敎政의 모순과 불교청년운동의 부진을 극복하기 위한 대안으로서 '순교' 정신을 가진 동지들을 대상으로 한 비밀결사조직 衞당을 조직하였다.<sup>16)</sup> 그가 사찰령 폐지를 주장하고 「政敎分立에 대하여」를 논하고 있는 것도<sup>17)</sup> 곧 이런 結社정신과 맞닿아 있다. 그는 또 「종현의 철저실행문제」<sup>18)</sup>, 「통제敎政의 확립문제」<sup>19)</sup> 등을 강조하며 불교교단의 강화 및 중무운영에도 자신의 견해를 피력해갔다. 이런 과정을 거쳐 그가 광복 후 조선불교 중앙 총무원장이 되어 교단을 이끌고, 미 군정장관 하지를 만나 일본승 거주 사찰의 교단 인수를 협의한 사실 등은 앞의 생애에서도 언급한 바와 같다. 범산은 이처럼 근대 불교의 어둠을 헤치는 지성활동을 여러 방면으로 경주하였고, 교단을 앞장서 이끌어갔다.

## ② 불교발전을 위한 교육과 대학경영

범산의 교육활동은 귀국 직후인 1928년 4월경 불교 전수학교 개교시 강사가 되면서부터 시작된다.<sup>20)</sup> 그는 모교의 강단에서 서양철학을 강의하며 불교청년들에게 이성과 시대정신을 일깨워갔다. 1933년 7월 몸담아있던 佛敎誌가 폐간되면서 범산은 최범술이 주지로 있던 사천 다솔사로 내려가 다솔사 강원과 광명학원에서 강의했다. 이어 1935년 10월에는 해인사 불교전문 강원원장, 1936년 1월에는 범어사 불교전문 강원 학감이 되었다. 이 무렵에 온전히 불교의 인재교육에 몰두했던 셈인데, 그는 불교학 강의뿐만 아니라 청년승려들의 민족정신을 고취하고 민족문화에 대한 자긍심을 심어주는 일도 소홀히 하지 않았다. 그가 다솔사·해인사·범어사에서 교육했던 관련 내용들은 다음과 같이 전해진다.<sup>21)</sup>

조선인으로서 조선어를 모른다는 것은 조선인으로서 자각을 잃고, 조선민족의 존래를 망각함에 이르는 것이다. 조선어의 발달은 조선민족의 발전에 지대한 관계가 있다. 조선어의 쇠퇴는 조선민족의 멸망을 의미하는 것이므로 조선어를 연구하여 조선의 발달을 도모하지 않으면

16) 김광식, 『한국 근대불교사 연구』 「조선불교청년동맹과 衞당」, 민족사, 1996 참조바람.

17) 『불교』 제100호, 1932, 10.

18) 같은 책 제101·102 합호, 1932, 12.

19) 같은 책 제105호, 1933, 3.

20) 대한불교조계종 교육원 불교학 연구소, 『한국 근현대 불교사 연표』, 2000, P.46.

21) 외솔회, 『나라사랑』 제19집, 1975년 여름호, PP. 151~152 참조.

아니되는 ... (다솔사 강의)

해인사에 보존되어 있는 고려장경판은 각판문화의 최고봉으로서 조선인의 기술적 능력의 우수성을 과시한 세계무비의 보물이다. 위 장경판의 기술 가운데 흐르는 우리 조선민족의 우수성을 이해하고, 장래 조선불교문화의 재건을 통하여 조선의 부흥에 노력하지 않을 수 없는 ... (해인사 강의)

우리들은 임진란에 있어서 조선의 명장 이순신이 귀갑선을 만들어 일본군을 격파함과 같이, 옛 위인이 우리 조선을 지키고 충절을 다해서 장구한 조선 역사를 잊지 말아야 한다. 위인의 정신을 내 정신으로 해서 몸으로써 조선을 지켜 그 발전을 위하여 일하지 않으면 아니 되는 ... (범어사 강의)

한편 범산이 만년에 동국대학교에 돌아와 총장으로서 추진해간 각종 사업들과 그 결과는 동국대학교의 중흥이자 불교계의 발전이었다. 불교교육의 진흥이 곧 한국불교의 발전이라고 생각했던 그는 청년들의 외국어 능력을 강조하며 외국어교육원을 신설하고, 대학박물관·불교문화연구원을 개설하는가 하면, 불교학 연구를 위한 기반적 학과로서 인도철학과를 설치하였다. 또 불교의 생활화와 자기완성의 수도장으로서 대학선원을 열고 종단의 3대 사업 중 하나였던 역경사업을 대학이 함께 돕기 위해 동국역경원을 설립하는데도 적극 노력하였다. 범산의 근대 불교학 정립에의 기여와 함께 이 같은 대학 경영과 행정면에서의 업적들을 감안할 때 그가 근현대 한국불교 교육의 제도적 틀을 닦은 인물 중의 한 사람으로 평가받는 것은 당연하다.

### ③ 정치·사회적 참여와 공헌

현실참여의 불교사상이 투철한 범산에게 있어서 불교 이외의 폭넓은 활동들은 단순히 개인적 성향이나 욕구만으로 보아지지는 않는다. 그에게는 불교 내외의 구분이 무의미한 것이었을 지도 모른다. 불교인으로서의 자각을 잃지 않고 있다면 그 모든 활동들은 어디서 어떤 형태로 전개되든 곧 불교활동일 수 있다는 뜻이다.

일례로서, 범산이 조선어학회에 관여하고 이로 인해 피검되어 수난을 당하기도 했지만 이 또한 범산은 불교인이 있어야 할 자리에서 불교인의 소임을 다한 것이었다. 중국과 프랑스에

서 외국생활을 경험했던 범산은 우리글과 말의 소중함을 누구보다도 깊이 느끼고 있었다. 조선어 연구회가 우리말을 지키기 위한 운동의 일환으로 1929년 조선어사전 편찬사업을 할 때 범산은 불교인으로서 자연히 이 일에 참여하였고 최선을 다한 것이다. 당시의 일을 한글학자 이희승은 이렇게 회고한 바 있다.

조선어사전 편찬회는 맞춤법 통일·표준어사정·외래어표기법을 먼저 제정기로 했으며, 김법린은 프랑스어와 불교용어 심의와 자문을 맡았어요. 김법린은 이극로의 권유로 조선어사전 편찬에 관여했고, 이극로는 독일유학을 마치고 (1929)4월에 조선어연구회에 가입했었지요. 김법린과 이극로는 반제동맹대회(1927)에 같이 조선대표로 참가하여 친밀한 사이였습니다.<sup>22)</sup>

이처럼, 범산의 불교외적 활동들은 불교인으로서의 당연한 현실참여였으며, 여타의 활동들도 그런 관점에서 바라볼 수 있다. 그의 정치·사회·문화 등 다방면에 걸친 참여와 공헌은 일일이 다 기술하기 어렵다. 여기서는 다만 그의 불교외적 분야의 주요 약력만을 연대순으로 나열해두는 것으로 대신하고자 한다.<sup>23)</sup>

- 1946. 02. 비상국민회의 대의원, 대한국민대표 民議院 의원
- 1946. 12. 과도정부 立法議院 의원
- 1948. 09. 대한민국 검찰위원
- 1949. 04. 고등고시 위원
- 1952. 02. 고시위원회 위원장
- 1952. 10. 문교부장관. 인하공과대학 창립 기성회 회장
- 1953. 01. 유네스코 한국위원회 초대 위원장
- 1954. 05. 민의원 제3대 의원
- 1955. 04. 한불문화협회장
- 1955. 06. 대한민국 국사편찬 위원
- 1957. 10. 제12차 유엔총회 한국대표

22) 「불교사상으로 항일 앞장, 범산 법린」 『어둠을 밝힌 사람들』, 부산일보, 1983, P. 207.

23) 『한국불교 백년사 편년』 8. 행장, '범산 법린'조 참조바람.

- 1958. 06. 서울신문사 사장
- 1958. 11. 유네스코 제10차 파리총회 한국수석대표
- 1959. 01. 초대 원자력 병원장
- 1959. 09. 비엔나 제3차 국제원자력기구 총회 수석대표
- 1961. 04. 한국 외국어대학 교수 및 대학원 지도 교수
- 1962. 04. 동국대학교 명예 철학 박사

## Ⅵ. 결 언

범산 김법린의 생애는 시대의 어둠과 역경 속에서도 진리와 정의를 향해 의연하고 치열하게 살다간 불교선각의 한 典範을 보여준다. 그가 걸어온 길은 불교라는 한정된 범위 안에서 온전하게 설명하기는 어렵다. 그는 근대불교의 선각이자 지성으로서, 조국독립에 헌신한 애국 지사로서, 건국 이후에는 이 나라 정치·사회의 지도적 인사로서 어느 한 부분에서도 소홀함과 부족함이 없는 충만한 삶을 살았기 때문이다. 그의 이 같은 삶의 궤적은 근대와 현대 초의 불교계와 시대가 함께 범산에게 그것을 요구했기 때문일 수 있다.

그러나 범산이 이처럼 의미 있는 삶을 살아간 데에는 근·현대의 시대적 요소 외에도, 큰 산과 같은 스승의 정신적 영향이 있었고 그 자신의 뚜렷한 사상적 지향이 있었다. 그는 19세의 청년시절에 만해 한용운을 만나 이후 평생의 스승으로 섬겼다. 만해 또한 이런 범산을 자신의 정신을 물려줄 만한 큰 그릇의 제자로 여겨 강하게 단련시키고 은근하게 격려하였다. 범산의 생애를 특징짓게 하는 일정한 사상은 이렇게 형성되었던 것임에 틀림없다.

그의 사상은 한마디로 근대와 혁신의 새 불교사상으로 요약할 수 있다. 어둠과 질곡의 시대에 먼저 눈을 뜬 청년 승려 범산이 평생을 바쳐야 할 일은 시대로부터 비껴있는 불교에 근대 정신을 불어넣고 구태의 인습 속에 안주해 있는 불교를 혁신하는 일이었다. 이 같은 각성은 곧 그의 서원이었고 새 불교사상이었다. 그리하여 그것은 다시 민중본위적 불교사상과 현실참여적 불교사상의 형태로 구체화된다. 민중적 불교의 실현, 불교의 폭넓은 현실참여를 곧 근대와 혁신의 새 불교사상을 구현할 요체로 삼은 것이다.

따라서 범산의 불교 내외적 일체활동은 이 같은 자신의 불교사상 구현을 위한 과정이었고 결과였다고 말할 수 있다. 조국독립을 위한 부단한 국내외 항쟁을 비롯하여 근대적 지성활동과 교단의 견인, 불교발전을 위한 교육활동과 종립 동국대의 중흥, 그리고 불교 밖으로의 정치·사회적 현실참여와 공헌 등이 그러하였다. 여기서 범산이 승려라는 사실을 전제로 그의 불교외적 현실참여부분을 재음미해볼 필요가 있을 것 같다. 그의 정치·사회적 활동은 분명 현실참여 그 이상이기 때문이다.

이 문제는 관점에 따라 각기 이해가 다를 수 있다. 다만 요점을 말하면, 불교인 있어야 할 자리라면 그것이 정치든 사회든 문화든 어떤 현실에서라도 당연히 함께 있어야 하리라는 점이다. 불교인으로서의 자각과 의식이 있다면 불교 안과 밖의 구분은 그렇게 중요한 문제일 수 없다. 어떤 현실·현장에든 자각과 의식을 지닌 불교인의 참여는 곧 불교활동의 외연확대이며, 이는 그만큼 불교의 발전으로 회향된다는 의미에서이다.

범산의 크나큰 생애는 이 시대에도 불교인의 깨어있는 삶, 행동하는 삶의 귀감으로서 교훈이 되고 있다. 그의 다양한 현실참여의 활동이 주는 교훈 또한 그러하다.

## 주제2-3

김법린의 유럽에서의 민족운동



# 김법린의 유럽에서의 민족운동

조 준 희  
국학인물연구소장

## I. 머리말

## II. 김법린의 민족의식 형성

1. 은혜사와 양훈허
2. 범어사와 권덕규, 서상일
3. 유심사와 한용운

## III. 김법린의 민족운동 실천

1. 3·1운동과 중국에서 활동
2. 프랑스 유학과 항일 행적
3. 「한국에서 일본제국주의 정책보고서」

## IV. 맺음말



# I. 머리말

김법린(金法麟, 1899~1964)은 경북 영천 출신의 독립운동가다. 그는 은해사(銀海寺)에 출가한 뒤 한평생을 불교에 헌신한 종교인이기도 하다. 한용운의 불교사상을 계승해 3·1운동에 참가한 이후, 중국에서 항일투쟁을 계속하다가 마침내 프랑스에 유학했다. 유학기에도 독립운동가로서의 면모를 발휘하여 벨기에 세계피압박민족대회에 참가해 일제의 침략성을 고발하였다. 귀국한 뒤 조선어학회 활동과 불교혁신운동을 실천했고, 광복 후에는 종교인이자 교육자, 정치가로서 사명을 다했던 한국 근현대사의 중요한 인물이다.

지금까지 김법린에 관한 선행연구는 김광식, 권기현, 송진모의 성과가 있다.<sup>1)</sup> 김광식은 김법린과 피압박민족대회 배포 문건과의 관계를 조명했다. 송진모는 한말 불교사상의 후계자로서 김법린의 불교혁신론에 주목하고 범어사와 연관 지어 연구하였다. 그런데 성과물이 축적되어 가는데도<sup>2)</sup> 김법린의 민족운동 배경과 유학시절 행적이 정확히 알려지지 않은 면이 있다. 심지어 그의 본명이나 고향과 같은 기초 신상정보조차 잘못 알려진 상황이다. 이러한 원인은 무엇보다 사료비판이 불충분했던 점을 들 수 있겠다. 즉, 김법린 연구에서 그의 삶은 타계 후 20년이 지난 뒤에서야 정리된 「불교사상으로 항일앞장 범산 김법린」(부산일보사 편)<sup>3)</sup>의 내용을 그대로 따른다. 그런데 선친 이름의 와전<sup>4)</sup>처럼 이를 전적으로 신빙하기에는 재검토의 여지가 발견된다. 한편, 세계피압박민족대회에서 김법린이 참가해 배포했다는 「문건」도 의견이 분분하다. 당시 대회장에서 배포했다는 『한국의 문제(The Korean problem)』에 대하여, 참가자의 한 사람이었던 이미륵(이의경)과 관련지어 소개하거나<sup>5)</sup>, 김법린의 연계성을 강조하

1) 김광식, 「김법린과 피압박 민족대회」, 『불교평론』 통권 제2호, 불교평론사, 2000.

권기현, 「김법린의 생애와 독립운동」, 『밀교학보』 7, 위덕대학교 밀교문화연구원, 2005.

송진모, 『日帝下 金法麟의 佛敎革新論과 梵魚寺』, 부경대학교 석사학위논문, 2007.

2) 위 논문 외에 김법린의 생애를 다룬 단편 글은 다음과 같다.

편집부, 「불교사상으로 抗日에 앞장선 범산 김법린선생」, 『대중불교』 통권 115호 (제)대원정사, 1992.; 김상호 찬, 「梵山 法麟(行狀)」, 『韓國佛敎最近百年史編年』, 인하대학교출판부, 1999.; 임혜봉, 『일제하 불교계의 항일운동』, 「승려로 항일에 앞장선 김법린」, 민족사, 2001.; 허유식, 「김법린(金法麟)」, 『20세기 부산을 빛낸 인물』 I, 부산광역시, 2004.; 『金寧金氏忠毅公派世德錄』, 「독립투사인 문교부장관 법린(法麟)공」, 김녕김씨충의공파대동보편찬위원회, 2005.; 『金井中學校百年史』, 금정중학교, 2006, pp.75~161.; 어둠을 밝힌 사람들』, 부산일보사, 1983, pp.197~215. 김상현, 「김법린, 한국불교 새 출발의 견인자」, 『한국사시민강좌』, 일조각, 2008.

3) 『어둠을 밝힌 사람들』, 부산일보사, 1983, pp.197~215.

4) 송진모, 『日帝下 金法麟의 佛敎革新論과 梵魚寺』, 앞의 논문, p.26.

5) 이정은, 「이미륵과 한국의 문제」, 『한국독립운동사연구』 13, 독립기념관 한국독립운동사연구소, 1999.

기도 했다.<sup>6)</sup> 이에 반해, 이극로를 그 작성자로 보는 경우도 있다.<sup>7)</sup>

논자는 그간 인용되었던 김법린 자료에 문제의식을 느끼고, 국내외에서 새로운 사료 발굴을 시도하였다. 먼저 국내 사료로서 김법린 자신이 타계 1년 전에 남긴 「내 人生 遍歷의 廻廊에서」<sup>8)</sup>를 근간으로, 「(楊渾虛)履歷書」<sup>9)</sup>와 『한글모 죽보기』<sup>10)</sup>를 보조 사료로 확보하였다. 다음, 해외 자료의 경우 학계에서 일찍이 한국독립운동 유럽 사료 발굴의 중요성이 제기된 바 있었다.<sup>11)</sup> 논자는 네덜란드 암스테르담 소재 국제사회사연구소(IISG)에서 김법린의 연설문- 「한국에서 일본제국주의 정책 보고서(RAPPORT SUR LA POLITIQUE IMPERIALISTE COLONIALE DU JAPON EN COREE)」 원고를, 독일의 한 고서점에서 김법린 연설문이 독일(獨譯)된 서적- 『에그몽 궁전의 봉화(Das Flammenzeichen vom Palais Egmont)」를, 파리 국립문서보관소(Archives nationales)에서 ‘김법린 「학적부」’를 입수하였다. 암스테르담 IISG와 파리 국립문서보관소는 한국독립운동사료가 일부 보관되어 있긴 하지만 학계의 관심을 끌지 못했다. 이번에 발굴한 자료들은 국내 학계에 보고된 적이 없는 1차 사료라는 점에서 가치가 있을 것으로 판단된다.

본고의 목적은 20세기 한국불교를 대표했던 김법린의 행적을 정확히 밝혀보려는 것이다. 그러기 위해서는 국내와 유럽에 산재한 자료를 수집분석하여 기존 성과의 미비점이 보완되어야 한다. 이는 나아가 일제강점기 불교계 민족운동의 한 궤적을 규명하는 작업에 일조될 것이다. 김법린의 전 생애 가운데, 사상 형성에 가장 중요한 시기였던 1910년부터 1927년까지를 본고의 연구 범위로 한정한다.

---

6) 김광식, 앞의 논문.

7) 박용규, 『북으로 간 한글운동가』, 차승, 2005, p.83.; 홍선표, 「1920년대 유럽에서의 한국독립운동」, 『한국독립운동사연구』 27, 독립기념관 한국독립운동사연구소, 2006, p.469.

8) 김법린, 「내 人生 遍歷의 廻廊에서」, 『人生을 어떻게 살 것인가?』, 三洋文化社, 1963.

9) 「銀海寺住持就職認可ノ件」, 『寺刹住持就職認可本末寺法中改正其他の件』, 朝鮮總督府, 昭和三年(1928).; 본 사료에 양훈허의 이력서와 호적등본이 첨부되어 있다.

10) 이규영 필사, 『한글모 죽보기』(『한민사연구』 1, 한글학회 영인, 1988), p.190.; 김법린은 범어사 시절 영향 받은 사람으로 권덕규와 서상일을 언급하였는데, 본 사료로 권덕규의 범어사 강의시기를 알 수 있다.

11) 정용대, 「구주에서의 韓國獨立運動 史料발굴의 當面課題」, 『한국민족운동사연구』 4, 한국민족운동사연구회, 1989.

## II. 김법린의 민족의식 형성

### 1. 은혜사와 양훈허

김법린은 1899년 8월 23일, 경북 영천 신녕면 완전리<sup>12)</sup>에서 팔공산 정기를 받고 김형상(金炯相)의 장남으로 태어났다. 본관은 김녕(金寧), 본명은 인규(麟圭)인데, 출가하여 법명을 법윤(法允)에서 후에 법린(法麟)으로 개명했고, 호는 범산(梵山)이다.<sup>13)</sup>

김법린은 1910년 조국을 빼앗겼다는 소식에 비분통곡하며 서러워하던 어른들의 모습이 일생의 길을 지배하는 자극이 되었다고 술회하였다.

내 나이 열두 살 때(一九〇년-합방 당시), 조국을 빼앗겼다는 소식을 듣고 비분통곡하는 어른들의 그 몸부림을 보았다. 그 분들의 서러워하던 그 모습이 내 일생의 가는 길을 지배하는 자극이 되었던 지도 모른다. 그래서 내 평생 동안 조국독립(祖國獨立)의 염원(念願)이 유일의 신념처럼 몸에 배었을 것이다.<sup>14)</sup>

유년기 김법린의 가장 큰 소망은 서울 유학이었다. 그러나 몰락한 집안 형편 탓에 보통학교를 졸업한 뒤, 은혜사에 들어가 양훈허(楊渾虛, 1880~?)를 득도사(得度師)로 모시고 공부를 지속할 수밖에 없었다. 은혜사는 신녕면 완전리에서 남쪽으로 6km 떨어진 청통면 치일리에 소재하며, 동화사와 함께 팔공산의 대표적 명찰로 손꼽힌다. 양훈허는 김법린과 동향 신녕면(원정리) 태생으로 경남 합천 해인사에 출가하여 해인사 강사, 청암사(김천) 강사, 통도사(양산) 교원으로 영남 지역에서 활동한 승려다.<sup>15)</sup> 김법린의 출가가 대개 1912년으로 알려져 있으나, 양훈허의 은혜사 강사 임명 날짜가 1913년 3월 15일이다.<sup>16)</sup> 그러므로 김법린의 출가는 1912년이 아닌 1913년으로 사료된다.

12) 죽친(김법린과 6촌 간) 김수규(金壽圭, 1923년생)씨의 대담(2008.3.18, 12:30, 완전리 자택에서). 그간 치산리로 알려졌으나, 현지답사에서 '완전리 763-15번지가 김법린이 유년 시절을 보낸 곳을 처음 확인하였다. 치산리는 '선산'이 있는 팔공산 치산계곡을 가리킨다. 완전리는 신녕초교 앞마을로, 신녕초교와 도보 13분 거리(직선으로 640m)다. 이곳은 김법린이 태어나 자란 고향이자 김녕김씨 충의공 순량파(順良派) 세거지이기도 하다.

13) 『金寧金氏忠毅公派大同譜』 10, 김녕김씨충의공파대동보편찬위원회, 2005, p.519 참조.

14) 김법린, 「내 인생 遍歷의 廻廊에서」, 앞의 글, p.60.

15) 「銀海寺住持就職認可ノ件」: (楊渾虛)履歷書」,

16) 위와 같음.

## 2. 범어사와 권덕규, 서상일

김법린은 은해사에서 열여섯 살 때까지, 곧 1914년까지 수학하다가 범어사 명정학교(明正學校)로 떠났다. 이는 은사 양훈허가 1914년 5월 2일 해인사에서 선사법계를 품수하고, 같은 해 11월 대구부 경북포교당 포교사에 임명<sup>17)</sup>된 상황과 연관 있는 것으로 생각된다. 이듬해인 1915년 11월 3일 양훈허는 범어사 명정학교 교원에 임명<sup>18)</sup>되어 김법린과 다시 상봉하였다.

명정학교는 1906년 범어사 내에 설립된 불교계 근대식 교육기관으로, 1908년 교사(校舍)가 금어암에서 침계료(현 보살선방-논지註)로 이전되었다. 김법린이 재학 중 영향 받은 인물은 국어학자 권덕규(權惠奎, 1891~1950)와 독립투사 서상일(徐相日, 1885~1962)이었다.

…그러다가 1년 후에는 범어사(梵魚寺)로 가서 명정학교(明正學校) 복습과(중학과정)를 다니고, 다시 불교 과정(四教科)을 이태 동안에 걸쳐 공부하던 중, 권덕규(權惠奎)와 서상일(徐相日)선생들의 가르침을 받았다. 이때, 내 학업성적이 좋다 하여, 서울 중앙 전수학교(佛敎中央專修學校-지금 東國大學校 前身)로 편입하게 되었으니, 어릴 적에 꿈꾸던 서울 유학의 목적은 이루어진 셈이다.<sup>19)</sup>

권덕규는 경기 출신으로, 휘문의숙을 졸업한 뒤 1914년 7월 22일부터 8월 22일까지 명정학교에서 조선어 하기강습소(朝鮮語夏期講習所)를 열어 강의하였다. 조선어 하기강습소는 조선어학회의 모태인 조선언문회(朝鮮言文會)에서 주시경 등이 주도하여 개설했던 것이다. 김용곡(金龍谷)을 소장으로 한 1914년 명정학교 조선어 하기강습소에서는 김법린 포함 24명의 졸업생이 배출되었다.<sup>20)</sup>

서상일은 대구 출신으로, 항일 결사단을 조직했다가 발각되어 범어사에 3년 간 은신하였다.<sup>21)</sup> 그가 머문 시기는 정확치 않지만 김법린이 범어사에 있던 1916년 전후로 여겨진다. 권덕규와 서상일은 출신지가 달랐지만 같은 대종교(大宗教) 청년이라는 공통점이 있었다.<sup>22)</sup>

17) 위와 같음.

18) 위와 같음.

19) 김법린, 「내 人生 遍歷의 廻廊에서」, 앞의 글, pp.62~63. ; 복습과는 보습과의 오기다.

20) 『한글모 죽보기』, 앞의 책, p.164.

21) 서상일, 「自畫自讚」(『民主新報』, 1951.12.28일자), 『멀고 먼 영광의 길』, 동암서상일선생기념사업회, 2004, p.37에서 재인용.

22) 후술할 한용운은 대종교 초대 도사교 홍암 나철의 유고집을 간행하려다가 미원에 그쳤을 정도로 대종교와 긴밀한 관계가 있었다. 한용운과 대종교 관계를 차후의 연구과제로 남겨둔다.

### 3. 유심사와 한용운

범어사는 1912년에 서울 전동(典洞) 중동학교를 인수하여 포교당으로 사용하고, 명정학교 졸업생을 선발하여 서울 휘문의숙에 공비유학을 보냈다. 1917년 김법린도 서울 휘문의숙에 입학했다가, 중앙학림(中央學林)에 편입하였다. 김법린은 한용운(韓龍雲, 1879~1944)이 중앙학림에 왕래하여 특강을 한 일을 계기로 그와 첫 인연을 맺은 듯 하다. 그는 한용운이 1918년 9월 서울 계동 43번지 유심사(惟心社)에서 창간한 잡지인 『유심(惟心)』 지 일을 거들면서 민족 의식을 키웠고, 이때부터 철아(鐵亞)라는 필명을 사용하였다.<sup>23)</sup>

## Ⅲ. 김법린의 민족운동 실천

### 1. 3·1운동과 중국 망명

1919년 3·1운동은 김법린의 인생에서 전환점을 마련해 주었다. 그는 동지들과 2월 28일 밤 10시경 한용운한테서 3·1 독립선언서 배부 지시를 받았다.

…我等                      同胞諸位                      獨立完成 邁進                      君等 西山 四溟  
의 法孫                      記憶      佛敎青年      力量      發揮 卍라.<sup>24)</sup>

한용운이 말한 “서산사명의 범손임을 기억하여 불교청년의 역량을 잘 발휘하라.” 는 의미는 무엇일까? 이는 신상완(申尙玩)의 글 「日本이 韓國佛敎에 對한 壓迫」<sup>25)</sup>에 잘 나타나 있다. 즉 서산대사의 진속무이(眞俗無二)주의에서 나온 애국열을 조국정신으로써 계승하고, 세계적 악마 일본을 불쌍히 여겨 죄를 물어 선에 되돌리고, 한국을 사랑하여 그 악함을 구하여, 저들과 우리의 미래를 화평안락케 함이 불자의 도리이자 구경적 진리라고 하였다.<sup>26)</sup>

23) 김광식, 「만해, 불교청년들을 단련시킨 용광로 : 한용운과 김법린」, 『유심』 통권 16호, (재)만해사상실천선양회, 2004, p.208.

24) 김법린, 「三一運動과 佛敎」, 『新天地』 3, 서울신문사출판국, 1946, p.76.

25) 신상완, 「日本이 韓國佛敎에 對한 壓迫」, 『대한민국임시정부자료집』 7(한일관계사료집), 국사편찬위원회, 2005 pp.106-107.

한용운의 밀지를 받은 김법린은 범어사 의거 담당 지방파견원으로서, 3월 4일 김상헌과 범어사 청련암에 도착했다. 이로서 범어사 학생의거를 일으킨 뒤 다시 상경했다. 4월 하순, 중국 상하이에서 군자금용 모자 불교도 세력을 확장코자 한 신상완을 따라 백성옥, 김대용과 같이 안동현을 거쳐 상하이로 건너갔다. 그는 임시정부 청사에서 안창호와 이동휘를 만났고, 불교계 독립운동을 도모하고자 임정 파견원으로서 안동현을 중심으로 활약하였다. 김법린의 임무는 안동현 육도구에 표면상 쌀가게(동광상점)를 열고 비밀리에 「혁신공보(革新公報)」를 발행하여 상하이 소식을 신의주까지 전달하는 것이었다.

1919년 5월 임시정부에서는 정부 수립 직후 열린 제4회 임시의정원 회의와 7월의 제5회 임시의정원 회의에서 한일관계사 사료편찬의 필요성이 제기되었다. 『한일관계사료집』은 일제가 악의적으로 조작·날조한 영문판 선전물이 세계 열국에 배포되어, 일제의 침략과 잔학상, 한민족의 독립운동이 은폐되는 것에 대응하는 한편, 국제연맹에 한국의 실상을 제대로 알리는 데 목적을 두고 편찬된 것이다.<sup>27)</sup> 『한일관계사료집』 편찬을 담당할 기구는 임시사료편찬회로서, 총재에 안창호, 주임에 이광수가 맡았고, 김두봉이 핵심 실무자였다.

1919년 7월 초부터 사료수집 목적으로 국내로 특파된 4,5인 가운데 한 명도 돌아오지 못했다고 했음에도,<sup>28)</sup> 김법린은 1884~1910년까지의 사료 수집 지령을 받고서 서울로 잠입했다. 그는 해인사의 임환경(林幻鏡, 1887~1983) 외 7,8인의 동지를 데리고 현채(玄采, 1886~1925)를 찾아갔다. 그곳에서 수십일 간 황성신문과 대한매일신보 등의 신문기사와 여타 사료를 베끼고 평안도 노동자로 변장해서 무사히 귀환하는데 성공했다고 회고하였다.

臨政 命令	金法麟 安東縣	甲申以後 庚戌	史料
를 모집하게 되었다.	海印寺 林幻鏡師 七八人 同志	桂洞 玄采先生 拜訪	皇城
新聞 大韓每日等 新聞記事及其他史料	數旬 密室	抄錄	야 써서 짚어지고 두루막
도 벗고 삼베 두건을 쓰고 平安道 勞動者 行裝		北行... <sup>29)</sup>	

1920년, 신상완은 임시정부의 찬동을 얻어 승려비밀결사인 의용승군(義勇僧軍)을 조직하고 자 군자금을 모집하다가 4월 6일 종로경찰서에 붙잡혔다.<sup>30)</sup> 미체포된 김법린은 만주 독립군

26) 위와 같음.

27) 김희곤, 「(한일관계사료집)해제」, 같은 책, p.v.

28) 이광수, 「緒言」, 같은 책, p.4.

29) 김법린, 「三一運動과 佛敎」, 앞의 글, pp.79~80.

30) 「(高警第一二五七四號)不逞僧侶檢擧ノ件」, 『韓國獨立運動史(資料38 : 宗敎運動篇)』, 국사편찬위원회, 2002.

이 되느냐, 유학을 떠나 학업을 계속할 것이냐 하는 기로에서 고심하였다. 1919년 7월경부터 무력양성이 광복의 유일한 길이라는 데 통감한 불교 청년들이 만주 신흥무관학교에 파견되었다. 해인사의 박달준·김봉률, 대흥사의 박영희가 그러한데, 김법린은 이를 관망하며 갈등했던 것 같다.

... 러느냐, (驅使) 기엔 무엇인가 내 안에 허  
진한 것이 있음을 깨달았다. (滿洲) 獨立軍 | 가담할  
것이나, (美洲) 學業 : 계속할 것이냐 하는 문제를 가지고 심  
각히 생각하던 끝에 우선 다시 상해(上海) 英語 中國語 : 공부하기  
로 했다.<sup>31)</sup>

후자의 길을 택한 김법린은 난징(南京) 진링대학(金陵大學)에 입학하여 어학을 공부하였다. 진링대학은 1888년 미감리회 해외선교회 책임총무 파울러(C.H.Fouler)가 설립한 기독교 학교다. 국내 지사 가운데 여운형(呂運亨, 1916년 수료), 조동호(趙東祐, 1917년 졸업), 김원봉(金元鳳), 이여성(李如星), 김마리아와 같은 이들이 다녔다.

김법린은 어학을 익힌 뒤 당시 학생들이 미국이나 독일 유학을 택하는 유행과 다르게 프랑스행을 결정하였다. 중국 유법검학회(留法檢學會)에서 유능한 중국 청년들을 선발하여 프랑스 유학 후원 길이 열린 점이 도움 되었다.<sup>32)</sup> 김법린은 중국인으로 가입적인 다음, 범어사 은사들이 보내준 여비와 『프랑스-일어사전(佛和辭典)』 단 1권 소지하고서 1920년 말 유학길에 올랐다. 김법린의 이름은 의용승군 사건 때까지만 해도 김법윤(金法允)으로 되어 있는데, 일제의 감시를 피하기 위해 개명한 것으로 보인다. 유럽명 ‘Kin Fa Ling(킨파링)’은 개명한 김법린의 한자를 중국 발음으로 옮긴 것이다.

p.255.

31) 김법린, 「내 人生 遍歷의 廻廊에서」, pp.63~64.

32) 『동아일보』 1927.3.23일자, 「朝鮮側委員 金法麟氏 略歷」.

## 2. 프랑스 유학과 항일 행적

### 1) 프랑스 유학과정

김법린은 1921년 2월 파리에 도착하였다. 그렇지만 언어불통으로 4월 경 플레르(Flers)<sup>33)</sup> 시립고등학교에 입학하여 1년 간 어학 공부를 했다. 당시 한국유학생들은 파리 외에 랭스(Reims), 플레르, 보배(Beauvais) 지역에서 살았다. 1922년 7월에 이르러 김법린은 파리대학 부설 외국인학교로 옮겨 고학을 계속하였다. 김법린의 「학적부」에 따르면, 대학 입학 전까지 마에트가(街) 3번지(3, rue Mayet)에 기거하였다. 이곳은 마에트 호텔(Mayet Hotel Paris)로, 소르본 대학(옛 파리대학) 서쪽 1.8km 지점에 있다.

김법린은 1923년 11월 6일 마침내 파리대학 문학부 철학과에 입학하였다. 이 무렵부터 대학에서 서쪽으로 5.7km 떨어진 부알로가 12번지(12, rue Boileau) 보탱병원(Felix Botin Clinique)에서 이용제(李龍濟, 함남 함흥인), 이호(李浩, 평남 안주인), 정석해(鄭錫海, 평북 철산인, 1924년 합류)와 함께 청소와 간병인 아르바이트를 하며 학비를 조달하였다.<sup>34)</sup> 보탱 병원은 현 에두아르 리스트 병원(Centre Médical Edouard Rist)으로 파리 서부 불로뉴 숲 하단근처에 위치하며, 유명한 프랑스 철학자 엘베시우스(C.A. Helvétius)의 저택이 별채로 있었다. 김법린은 병원 직원용 숙소로 사용되는 이곳에서 학비와 숙식 걱정 없이 대학 생활을 보낼 수 있었다.

그의 「학적부」에 '부모 또는 지도교사 거주지 주소가 '서울 안국동 40번지(40 Ankookdong Séoul, Corée)'로 적혀있음도 주목된다. 이곳은 선학원(禪學院)으로, 사찰령 발표 이후 일본불교의 영향으로 우리나라 승단이 급속도로 세속화되어 가는 것을 개탄, 불조의 정맥을 굳게 계승키 위해 창설된 선종의 중앙기관이다. 범어사의 남전과 석두, 석왕사의 도봉 등이 중심이 되어 1921년 11월 30일에 설립됐고, 1926년 5월 1일 범어사 포교당으로 전환되었다. 선학원 설립을 제안했던 한용운은 31운동에 적극 가담한 죄목으로 3년의 옥고 끝에 출옥한 뒤 이곳에 머물고 선학원 선우공제회 발기인 등으로 참여했다. 그러나 1926년 6월 7일 6·10 만세운

33) 국내 정보에는 포레르, 포레, 플레르, 푸넬 등의 표기가 혼재되어 있는데, 플레르(Flers)가 옳다. 다만, 이곳은 파리 서쪽의 Orme도에 속하여 김법린 자신이 "파리 북방에 있는 조그마한 도시"라고 말했던 점과 배치되기에 추적해야할 과제다. 플레르시(市)에 관해 조연주신 프랑스 리옹3대학 이진명 교수께 사의를 표한다.

34) 서산정석해간행위원회, 『西山 鄭錫海-그人間과 思想』, 연세대학교출판부, 1989, p.87 참조.



동 예비검속으로 또다시 체포되었다. 김법린이 밝힌 지도교사가 한용운을 지칭하는 것일지는 좀 더 조사해야 할 필요성이 있지만, '한국동 40번지' 라는 기록 자체만으로도 의미가 크다고 본다.

## 2) 항일 활동경위

1920년, 제1차 세계대전에서 승리한 연합국을 주축으로 국제 평화와 안전을 유지하고 경제적·사회적 국제협력을 증진시킨다는 목적으로 국제연맹이 설립되었다. 그에 앞선 1919년 3월, 소련 볼셰비키혁명 지도자들은 국제 노동계급 혁명을 완수하기 위한 코민테른을 창립했다. 1924년 코민테른 5차대회에서 1928년 6차대회에 이르는 때는 중국의 제1차 국공합작으로 대표되는 '통일전선 실천의 시기' 이자, '레닌주의' 를 국제화하여 '이론의 통합' 을 꾀하던 시기였다.

국제연맹과 코민테른의 대립 구도 속에서 1925년, 자본제국주의에 대항하는 세계 통일전선 세력이 생겨났다. 독일공산당(KPD) 지도자 빌리 뮌첸베르크(Willi Münzenberg, 1889~1940)는 코민테른의 통일전선전술에 따라, 피압박 민중과 식민지 인민을 결속하기 위한 국제반항식민지대연맹(Liga gegen Imperialismus und für nationale Unabhängigkeit)을 주도하였다. 국제반항식민지대연맹은 국제노동자후원회, 인권대동맹, 화평주의단체연합회, 국제적색구제회(MOPR), 전시사망장졸가족회 등 여러 단체가 연합하여 결성된 것이다.<sup>35)</sup> 국제반항식민지대연맹은 1926년 8월 독일 베를린에서 국제반제국주의대동맹 회의를 개최하려고 했으나, 각 민족 대표의 준비 부족으로 성사되지 못한 채 연기되었다.<sup>36)</sup> 같은 해 11월 22일부터 12월 16일까지 코민테른 집행위원회 제7차 확대회의가 소련 모스크바에서 열렸다.

대회 연기 소식을 접한 독일 한인유학생 단체 유덕고려학우회에서는 한국의 실상을 알릴 절호의 기회로 판단했을 것이다. 당시 『동아일보』 기사는 대회 성과에 대한 기대를 한층 높였다.

今番	會議	博覽會	當初	企圖	結果	好成績	天下人
士	現代	正義	人道	一種	假裝的標語	人間社會	裏面
은	依然	暗澹	慘酷	地境	陷	事情	如實
績	實	偉大	虛偽	詭譎	正義	人道	觀念
					強者		徹底!

35) 『동아일보』 1926.9.10일자, 「國際反帝國主義大同盟 獨逸柏林에서 開催」.

36) 위와 같음.

弱貧 民族 公開 人類社會 平和運動 爲 亦 人間性  
 의 反面 掠奪 搾取 壓迫 等 惡性除去 爲 警告 亦 貢獻 實益 |  
 크리라고 믿는 바이다.<sup>37)</sup>

대회 소식을 유덕고려학우회의 이극로에게 가장 먼저 알린 사람은 김준연(金俊淵, 1895~1971)이다.<sup>38)</sup> 그는 유덕고려학우회 임원 출신으로서, 1925년에는 조선일보 모스크바 특파원으로 소련을 시찰하고, 조선공산당 책임비서를 지냈다. 유덕고려학우회의 핵심 인물인 이극로는 프랑스에 있는 지인 정석해에게도 대회 개최 소식을 전했다.<sup>39)</sup> 이에 파리한인회 회장을 맡고 있던 김법린이 대표 자격으로 파견되었다.<sup>40)</sup> 파리한인회는 파리한인친목회(巴里韓人親睦會)로 보이는데, 프랑스에는 재법한국민회(在法韓國民會)가 1919년 11월에 결성되어 1923년 6월까지 존속되었고, 홍재하에 의해 파리한인친목회로 재정비되었다. 김법린은 1926년 7월 대학을 졸업한 뒤, 은행에 근무하면서 대학원에 진학한 상황이었다.

1926년 9월, 상하이 조선청년동맹회에서 이 대회에 출석할 대표를 위한 자료수집에 착수했고,<sup>41)</sup> 1926년 12월, 내년 봄 1월을 기해 벨기에 브뤼셀에서 피압박민족대회가 개최된다는 소식이 전해졌다.<sup>42)</sup> 1926년 12월, 국내에서 2개 단체와 대표가 파견된다는 기사<sup>43)</sup>가 나자, 경찰당국이 비상경계와 각 단체를 예의주시하기도 했다.<sup>44)</sup>

피압박민족대회<sup>45)</sup> 개최는 1927년 2월 10일~15일, 장소는 브뤼셀 에그몽 궁전으로 확정되었다. 위원장에 영국인 조지 램즈버리(George Lansbury, 1859~1940), 부위원장에 네덜란드인 에도 핼멘(Edo Fimmen, 1881~1942), 뮌헨베르크와 함께 인도인 샤토파디아야(V. Chattopadhyaya, 1880~1937)가 사무총장을 맡았다. 대회장에는 21개국, 174단체의 대표단이 참가하였다.<sup>46)</sup> 한국에서 공식 참가한 사람은 이극로(李克魯, Kolu Li), 황우일(黃祐日, Wooil

37) 『동아일보』 1926.12.17일자, 「被壓迫民族大會」.

38) 이극로, 『苦闘四十年』, 을유문화사, 1947, pp.36~37.

39) 서산정석해간행위원회, 『西山 鄭錫海-그人間과思想』, 앞의 책, p.87.

40) 김법린, 「내 人生 遍歷의 廻廊에서」, 앞의 글, p.65.

41) 『동아일보』 1926.9.10일자, 「朝鮮의 參考資料 上海에서 募集해」.

42) 『동아일보』 1926.12.17일자, 「被壓迫民族大會」.

43) 『조선일보』 1927.1.17일자, 「弱小民族大會 全世界響應」.

44) 『조선일보』 1926.12.24일자, 「朝鮮代表派遣說로 神經過敏한 當局」.

45) 국내 신문기사에는 대회 명칭을 피압박민족대회나 약소민족대회라고 했다. 세계약소민족대회(김법린, 이극로 회고)나 피압박민족반제국주의대회, 반식민지압박민족회의라는 변역도 있었다. 공식명칭은 Kongresses gegen Koloniale unterdrückung und Imperialismus인데 직역하면 ‘반식민압제제국주의 대회’다. 본고에서는 국내에서 흔히 통용되는 ‘피압박민족대회’를 사용하였다.

46) Liga gegen Imperialismus und für nationale Unabhängigkeit, *Das Flammenzeichen vom Palais Egmont*,

Whang), 이의경(李儀景, Yiking Li), 김법린(Kin Fa Lin) 4인이었다. 이들 4인의 소속은 이극로와 황우일이 서울 한인작가언론인협회(Verein Koreanischer Schriftsteller und Journalisten, Seoul), 이의경이 재독한인학생회(Verein Koreanischer Studenten in Deutschland), 김법린이 재법한인회(Verein Koreanischer in Frankreich)로 등록한 것이 확인된다.<sup>47)</sup> 김준연과 허헌은 비공식적으로 참여하였다.

본회 첫날인 2월 10일, 가타야마 센(片山潛)의 기조 발표에 이어 김법린은 일제 규탄 연설을 했다.<sup>48)</sup> 이극로는 분과위원회를 조직할 때 원동위원회(遠東委員會) 정치산업부 위원이 되었으나, 대회의 주요관심사가 반영(反英)운동이 주류를 이루어 한국 문제가 관심을 끌지 못했다. 이에 이극로의 강한 항의로써 표결에 부쳐 약소민족 대표들의 동의를 얻었는데도 결국 부결되어 무산되고 말았다.<sup>49)</sup> 2월 14일 최종 회의에서는 각 대표단의 결의안이 낭독되었다.

「한국 대표단 결의안(RESOLUTION der KOREANISCHEN DELEGATION)」은 “첫째, 일본으로부터 한국의 독립 확보, 둘째, 한국에서 일본 스스로 취한 모든 특별한 권리는 헛된 시도” 라는 2가지 쟁점이었다.<sup>50)</sup> 이는 본회 전날 이극로가 조선 대표 단장으로서 “(1) 마관조약을 실행하여 조선 독립을 확보할 것. (2) 조선 총독정치를 즉시 철폐할 것. (3) 상해 대한 립시정부를 승인할 것.” 의 안을 대회 간부에게 제출했다는 주장<sup>51)</sup>과 차이가 난다. 그런데 IISG에는 위의 2가지 문건이 같은 「조선대표단의 결의안」이라는 제목으로 보관돼 있다. 이는 이극로가 2종의 결의안을 준비했다가 무난한 문장으로 된 전자의 문건을 제출하여 공식 채택된 것으로 보인다.

아시아 문제에 한해 아세아민족회가 설치되고 조선, 중국, 인도, 시리아 4개국 중 조선위원으로 김법린이 피선되었다.<sup>52)</sup> 그것은 ‘제국주의와 식민지압박을 반항하고 민족자유를 위하는 대연맹’을 창립하여 파리에 본부를 두고, 아시아 문제를 연구하고 연락을 용이하게 취하기 위해 파리 거주자로 한정했기 때문이었다.<sup>53)</sup>

Berlin : Neuer Deutscher Verlag, 1927, p.229.

47) Ibid., p.234. ; 원문의 Wovil Whang은 Wooil Whang의 오타다.

48) Liga gegen Imperialismus und für nationale Unabhängigkeit, op. cit., pp.146~148. ; 『조선일보』 1927.2.11일자, 「弱小民族大會開會劈頭 朝鮮代表의 獅子吼」.

49) 위와 같음.

50) Ibid., p.261.

51) 이극로 『פתחת 四十年』, 앞의 책, p.37. ; 본회 전날(2월 9일)에는 신문기자 초대회가 열렸다.(『조선일보』 1927.3.21일자, 「(一)弱小民族大會實記」.)

52) Liga gegen Imperialismus und für nationale Unabhängigkeit, op. cit., p.242. ; 『조선일보』 1927.3.22일자, 「亞細民族會 대연련과 서로 연락을 취해 朝鮮委員으로 金氏被選」.

김법린은 이후 12월 9일부터 11일까지 3일간 브뤼셀에서 열린 제2회 피압박민족대회에 최린과 함께 참석하여 한국의 실정을 보고하였다.<sup>54)</sup> 이 대회에서는 재정, 조직, 선전 문제가 결의되었다. 프랑스에서 공부를 계속하고자 했던 김법린은 1927년 3월, 불교계의 간곡한 요청으로 귀국을 결심했고,<sup>55)</sup> 1928년 1월 14일 귀국하였다.<sup>56)</sup>

좀 더 공부하여 박사학위나 어더 가지고 오려하였스나 고국 쟈 나지도 오래였고 고국을 그리는 마음이 간절하매, 본국에서 일하는 분의 일을 와서 돕는 것이 그곳에서 학창생활을 더 계속하느니보다 낫겠다는 생각으로 돌아온 것입니다. 칠팔년만에 본국에 돌아오니 모든 것이 만히 변하였습니니다. . 장래는 교육계에 힘쓰며 더욱 학술방면에 연구코자 합니다.<sup>57)</sup>

### 3. 「한국에서 일본제국주의 정책보고서」

#### 1) 『한국의 문제』 검토

대회에서 각국 대표에게 배포한 것으로 알려진 『한국의 문제』는 참가자 중의 한사람이었던 이의경(이미륵) 소장본이 독립기념관에 기증되면서 알려졌다.<sup>58)</sup> 당시 조선대표단이 제출했던 『한국의 문제』 원본은 현재 IISG에서 보관하고 있다.

『한국의 문제』 표지를 살펴보면, ‘한국의 문제’가 영어, 프랑스어, 독일어로 적혀있고, 그 아래 교차된 원색 태극기와 동아시아 지도가 그려져 있다. 이 디자인은 흥미롭게도 1919년 임시정부 파리위원부 한국통신국(Le Bureau d'Information Coréen)이 파리에서 6,000부를 제작해서 광범위하게 배포했던 『한국의 독립과 평화: 한국의 문제와 일본의 세계정책 (L'INDÉPENDANCE DE LA CORÉE ET LA PAIX: La Question Coréenne et La Politique Mondiale Japonaise)』 (Paris, 1919) 표지의 태극기 그림, 그리고 본문 12쪽과 13

53) 『동아일보』 1927.3.23일자, 「朝鮮側委員 金法麟氏 略歷」.

54) 『동아일보』 1928.1.16일자, 「被壓迫大會委員 金法麟氏 歸國」.; 『중외일보』 1928.1.17일자, 「全世界被壓迫民族大會에 參席했던 金法麟氏 歸國」.

55) 『동아일보』 1927.3.23일자, 「朝鮮側委員 金法麟氏 略歷」.; 김광식, 「김법린과 피압박 민족대회」, 앞의 논문, pp.302-303.

56) 『동아일보』 1928.1.16일자, 「被壓迫大會委員 金法麟氏 歸國」.

57) 『조선일보』 1928.1.16일자, 「巴里文學士-金法麟氏의 歸京」.

58) 이정은, 「이미륵과 한국의 문제」, 앞의 논문, p.237.

쪽 사이에 삽입된 동아시아 지도와 유사한 형태다. 또한 3개 국어를 3단의 제목으로 표현한 점은 『한국의 독립과 평화』에서 3단으로 긴 제목을 꾸민 방식과 매우 흡사하다. 더욱이 부제의 “La Question Coréenne”은 『한국의 문제』의 프랑스어 제목 “Le Problème Coréen”과 같은 말이다.

『한국의 문제』 앞뒤 표지 안쪽에는 도안이 1면씩 있는데, 일제 강점 현황을 비교한 그림과 통계 수치 설명이 영어프랑스어독일어 순으로 되어 있다. 그렇지만 본문에는 프랑스어가 없고 독일어와 영어만으로 4쪽씩 총 8쪽 분량이고, 아래의 5문단으로 구분돼 있다.

〈표1〉 한국의 문제 구성

구 성	장 명	분 량	내 용
서 론	KOREA	0.7쪽	4천년 한민족의 역사 이래 일본의 끊임없는 침략, 그리고 1910년 8월 29일 강점. 이것은 조국의 상실이자 자유의 상실이며, 앞으로 예상되는 비참함의 의미라는 의견.
본 론	-	1쪽	일제 강점 이후 17년간 한민족의 경제 손실 통계. 5식구 가정이 연간 200마르크로 생활이 가능한지 반문.
	-	1쪽	한국에서 일본의 경제문화 정책 속셈.
	-	0.8쪽	일본 정책의 현실(박해 사례).
결 론	-	0.5쪽	1919년 3월 1일 한국인의 독립 선언과 일본의 대응. 자유를 위한 투쟁 의지 천명.

저자에 관한 기록이 없지만, 경제정책 분석 내용이 절반을 차지하는 것을 볼 때 글의 주무자는 경제학 전공자와 관련 있을 것이다. 유덕고려학우회원 가운데 이극로와 황우일이 같은 베를린대학 경제과 동문이었고, 김필수도 와세다대학 경제과를 졸업하고 독일에 유학 온 학생이었다. 김법린이 이 책자의 영어번역을 했을 가능성 주장<sup>59)</sup>은 재고의 여지가 있다. 왜냐하면, 재독한인대회에서 독일어·영어·중국어로 배포했던 전단지 「한국에서 일본의 폭정 (Japanische Blutherrschaft in Korea)」(1923)처럼, 유덕고려학우회 내에서 충분히 영역(英譯)이 가능한 회원들이 있었다.

결정적으로, 김법린이 대회를 위해 준비해 간 원고가 별도로 존재한다. 베를린 노이어 도이처 출판사(Neuer Deutscher Verlag)에서는 피압박민족대회 의사록을 모두 독일어로 번역하여

59) 김광식, 「김법린과 피압박 민족대회」, 앞의 논문, p.306.

『에그몽 궁전의 봉화』라는 제목의 단행본으로 간행하였다. 저작권자는 뮌헨베르크로 되어 있다. ‘에그몽 궁전의 봉화’ 서명은 대회 첫날 에그몽 궁전에서 사회자 바르뷔스(Henri Barbusse)가 봉화를 들어 개회를 알린데서<sup>60)</sup> 유래한 것이다. 이 책에는 김법린의 연설문 전문, 한국 참가자 명단과 직책, 한국 대표단의 결의안이 수록돼 있다.<sup>61)</sup> 그렇지만 『한국의 문제』에 관한 언급이 없으며, 세부적으로 보더라도 『한국의 문제』와 김법린의 「연설문」은 문투와 인용출처 등에서 많이 다르다. 『한국의 문제』의 저자는 드러나 있지 않지만, 김법린과 직접적인 관계가 희박하다고 본다. 그렇다면 집필에서 인쇄까지 출판경험이 있던 이극로가 이를 주도하고 유덕고려학우회 학생들이 영문번역과 프랑스어 표기, 도안 등을 도왔다고 보는 것이 타당할 것이다.

## 2) 김법린 연설문 분석

김법린의 「연설문」 원고는 IISG에 ‘킨파린의 연설문(texte du discours de Kin Fa Lin)’이란 설명과 함께 보관돼 왔다. Kin Fa Ling이 독일식 표기 Kin Fa Lin으로 잘못 전해진 점도 발견된다. 원고는 A4 크기로, 표지를 제외하면 총 7쪽 분량인데, 프랑스어로 된 전문을 그대로 낭독할 경우 34분 소요된다.

「연설문」의 제목은 ‘한국에서 일본제국주의 정책 보고서’이며, 내용은 서론-본론-결론 형식을 갖추었다. 먼저 서론에서는 일본제국주의의 개념과 역사, 그리고 목표를 다루고 있다. 그는 수단과 방법을 가리지 않는 일본의 영토확장주의를 일본의 가장 큰 재산이자 신념이라고 보았다.

일본은 국가의 가장 고귀한 임무가 모든 수단과 방법을 동원하여 영토확장을 하는 것이라는 보편적인 믿음을 가지고 있습니다. 이 같은 확장은 다른 이들을 희생시키거나 도덕적 이상에 반(反) 이 영토확장 자체가 가장 큰 재산이며 모든 인간적 가치는 이에 의해 희생될 수 있습니다.<sup>62)</sup>

60) 『조선일보』 1927.3.22일자, 「(二)弱小民族大會實記」.

61) Liga gegen Imperialismus und für nationale Unabhängigkeit, op. cit., pp.148~158, p.230, p.234, p.253, p.261.

62) Kin Fa Lin, *RAPPORT SUR LA POLITIQUE IMPERIALISTE COLONIALE DU JAPON EN COREE*, p.1.

이와 같은 일본의 영토확장주의 역사는 서기 200년 신공왕후가 한국 침략을 시도한데서 비롯되었고, 그 역사는 16세기 도요토미 히데요시를 거쳐 19세기 요시다 쇼인에게 이어졌다고 했다. 요시다 쇼인 등에 의한 일제의 3가지 프로젝트는 첫째, 동아시아영토 확장의 일환으로 대만과 한국, 일본 간 관계 수립을 통해 일본이 한반도에 권력을 행사하는 점, 둘째, 미대륙과 대서양 섬에 이민을 장려하여 평화적인 침투를 실현하는 해외영토 확장, 셋째, 중국 서부에 침투하여 실질적인 지배를 지배하고, 몽골에 침투하여 시베리아로부터 경제적 이익을 강탈하는 대륙정책이라고 하였다.

본론은 '제1장 한국에 대한 일본의 폭력' 과 '제2장 일본의 한국점령' 의 두 부분으로 구성된다. 제1장은 1876년 강화도조약(朝日修好条規)부터 1910년 일제 강점까지의 불평등한 관계와 역사를 짧게 요약했다. 제2장은 1910년 일제강점 이후 한국의 발전과 성공이 지속되었다는 일제의 주장을 반박하기 위한 내용이다.

총독의 연간 보고서는 철저히 과립치한 위선으로 합병 이후 지속적인 한국의 발전을 세상에 보여주었고 성공적인 행정을 자랑하였습니다. 또한 특정 부류의 외국인들이 내놓은 표면적인 관찰결과는 순진하게도 공식 보고서의 일부 진실을 뒷받침해주었습니다. 오늘날의 한국이 20년 전의 한국과 비교하여 ... 으로서 통치를 했더라도 다른 현대적 국가들이 해외무역의 증가와 산업에 과학을 접목시켜 발전하듯이 한국도 발전하지 않았을까요?<sup>63)</sup>

2장에서는 행정조직, 사법행정, 교육, 경제 정책과 식민지화, 노동의 5개 항목에 걸쳐, 식민통치에 대한 실상 폭로 내용을 통계수치를 활용하여 객관적으로 전달하고자 했다. 첫째, '행정조직' 항에서는 한국에서 총독의 위상을 소개하고, 경찰과 헌병 수, 그리고 여론과 언론 정책을 고발하였다. 둘째, '사법행정' 항에서는 '데라우치 총독 암살음모사건' 을 예로 들고, 개인자유가 없음을 고발하면서, 구금자 수치의 증가를 예시하였다. 셋째, '교육' 항에서는 한국의 한국인 학교 수와 일본인 학교 수 및 학생 수를 비교하고, 불평등한 관계를 알렸다.<sup>64)</sup>

63) Ibid., p.3.

64) 여기서 통계수치는 '1917년 관보'라고 언급했는데, 『조선총독부관보』를 직접 인용했다기 보다는 C.W.켄달이 지은 『한국 독립 운동의 진상』 「한국 교육의 감리」 편(C.W.Kendal/신복룡 역, 『한국 독립 운동의 진상(The Truth about Korea)』 (San Francisco : The Korean National Association, 1919), 집문당, 1999, pp.96-97.) 통계수치와 일치하는 것처럼 기 출간된 서적 내용을 간접 인용했을 것으로 여겨진다. 한편, 「연설문」에는 한국인 인구가 16,648,129명이라고 되어있는데, 16,684,129명의 오기다. 수치와 단어 상 오차가 11군데 발견되는데, 이는 연설문이 다소 급박하게 작성되었음을 보여준다.

넷째, ‘경제 정책과 식민지화’ 항에서는 동양척식회사의 실체를 고발하였다. 끝으로 ‘노동’ 항에서는 비참한 한국노동자들의 실상을 요약하였다.

결론에서는, 제2장의 통계분석에 미루어 한국에서의 일본 식민 제국주의 정책이 “국제사범 정책 중 가장 범죄적이고 부끄러운 것이라는 사실” 임을 명확히 하고, “문명과 인류를 더럽히고 타락시키는 이 같은 수치와 범죄를 씻어내고 처벌할 때가 되었다.” 라며 짧게 끝맺음했다.

〈표2〉 김법린 연설문 원고 구성

구 성	장 명	분 량	내 용
서 론	-	1쪽	일본제국주의의 개념과 역사, 3가지 프로젝트 소개
본 론	1. 한국에 대한 일본의 폭력	1.7쪽	1876년 강화도조약부터 1910년 일제 강점까지의 불평등한 관계와 역사 설명
	2. 일본의 한국점령	4.2쪽	행정조직, 사법행정, 교육, 경제 정책과 식민지화, 노동으로 본 일제 강점 실상 폭로
결 론	-	0.1쪽	한국에서의 일본 식민 제국주의 정책은 국제사범 정책 중 가장 범죄적이고 부끄러운 것이라는 사실이 명확, 이 같은 수치와 범죄를 씻어내고 처벌하자.

이극로가 『한국의 문제』를 통하여 일본의 경제정책을 비판하고 박해 사례를 부각함으로써 자신의 주장을 감정에 호소해 관철시키려 했다면, 김법린의 「연설문」은 한국의 교육문제를 중점으로 일제의 억지주장에 대해 구체적인 통계수치로 반박하여 일제의 실체를 폭로한 차이가 있다. 김법린이 유럽을 비롯한 각 국 참가자들에게 일제의 침략상을 객관적으로 판단할 수 있게끔 유도하고 자신의 주장을 더욱 정당화한 점은 뛰어난 설득 방법이었다.

## V. 맺음말

지금까지 김법린의 유학의 배경과 그 행적을 살펴보았다. 김법린의 좌우명은 ‘상송결조 수 월허금(霜松澗操 水月虛襟, 서리 내린 소나무와 같은 맑은 지조와 물에 비친 달과 같은 텅 빈 마음)’ 이었다. 그는 “유무형 간에 노력은 생명의 불멸을 의미하는 근본된 힘”이라는 신념



을 가지고, “언젠가 조국광복을 찾으리라” 는 유일의 이상을 실현하고자 끊임없이 실천한 인물이다. 김법린의 민족운동 투신 배경에는 한용운의 영향이 지대했다.

한용운의 가르침을 받고 승려로서 항일투쟁을 계속 하다가 만주독립군과 학업의 기로에서 진학을 택한 뒤, 프랑스에서 철학을 전공하였다. 유학시절 학업에 전념하면서도 독립운동가로서의 본연을 잊지 않았다. 멀리 이국에서도 스승이 안국동 40번지 선학원에 있음을 상기했다. 유럽에서 김법린의 민족운동 실천 방법은 세계피압박민족대회 참가 기회를 통하여 널리 유럽인들에게 일제의 실체를 알려 각인시키는 것이었다. 피압박민족대회는 과거, 은사의 지도를 받던 수동적인 자세에서 스스로의 힘으로 민족운동에 앞장섰던 중대한 경험이었다고 말할 수 있다.

유럽 사료로 보완해 본 김법린의 행적은 재유럽 한민족사를 조명하는데 중요한 의미를 시사한다. 또한 국내 불교계 민족운동사를 규명하는데 있어서도 간과할 수 없는 업적을 남긴 인물로 평가될 수 있다.

## 한국에서 일본제국주의 정책보고서

내외귀빈 여러분,

한국에서 일본제국주의 정책에 관한 발표를 시작하기에 앞서 일본제국주의가 무엇인지 상기시켜드리고자 합니다.

일본은 국가의 가장 고귀한 임무가 모든 수단과 방법을 동원하여 영토확장을 하는 것이라는 보편적인 믿음을 가지고 있습니다. 이 같은 확장은 다른 이들을 희생시키거나 도덕적 이상에 반(反)하더라도 실현만 가능하다면 자신들에게는 문제될 것이 없다는 입장입니다. 이 영토확장 자체가 가장 큰 재산이며 모든 인간적 가치는 이에 의해 희생될 수 있습니다.

일본 제국주의 신념의 기원은 일본의 지적 능력이 발달하기 시작한 초기로 거슬러 올라갑니다. 서기 200년에 이미 신공(神功)왕후가 한반도를 침략하려고 시도한 바 있었습니다. 한반도 침략의 구상은 16세기에 도요토미 히데요시가 또 다른 시도를 할 때까지 줄곧 이어져왔습니다. 일본의 어지러운 정국 때문에 몇 년간 침략을 하지 않았을 뿐입니다. 그러나 19세기 초 겐로라 불리는 정치가 중 가장 존경 받던 인물인 요시다 쇼인이 일본의 기질을 가장 비양심적인 제국주의로 전도하면서 침략구상이 다시 되살아났습니다. 종신고문인 겐로에는 이노우에, 이토, 야마카타 등이 있었습니다. 요시다 쇼인은 홋카이도의 개항, 캄차카 및 쿠릴 열도의 점령, 류큐 열도의 편입, 만주의 부분적 점령, 대만과 한국 및 일본간 관계수립을 조언했습니다. 여기에는 한반도에 권력을 행사하고 점진적인 위협을 보여줄 의도가 있었습니다.

이것이 근대 일본의 엄청난 제국주의 프로젝트입니다. 여러분들 모두 1894년 중국과 1904년 러시아에서 거둔 뜻밖의 승리에 도취된 일본이 어떤 비열하고 폭력적인 방법으로 이 같은 프로젝트를 실행에 옮겼는지 아실 겁니다. 그러나 일본 제국주의자들의 탐욕은 여기에서 멈추지 않았습니다. 그들은 다음의 어마어마한 프로젝트 두 개를 더 구상하였습니다. 첫 번째는 이민 장려로 미국대륙과 대서양 섬에 상황이 허락하는 한 이민을 많이 하여 평화적인 침투라는 구

상이 실현되도록 하는 것입니다. 이것이 해외영토 확장 정책입니다. 두 번째는 중국의 서쪽영역에 침투하여 중국의 해체를 용이하게 하고 대립정당을 창설하여 중국전체가 실질적으로 일본의 지배하에 놓이게 하는 것입니다. 그리고 몽골에도 침투하여 이 거대한 국가에 보호령을 행사하면서 가능한 한 시베리아로부터 많은 경제적 이익을 강탈한다는 대륙정책을 가지고 있었습니다.

이것이 일본제국주의의 야심 찬 계획의 세 기둥이었습니다. 첫 번째 계획은 이미 이루어진 바 일본은 악착스럽게 나머지 두 계획을 이루려고 노력을 하고 있습니다. 여러분들에게 1차 세계대전 중 일본이 중국에 요구하였던 21개조 요구의 모욕적인 슬픈 기억을 상기시킬 필요가 없을 것으로 압니다.

이 같은 공격적 정책의 최종 목표가 무엇이겠습니까? 일본 관례법의 초반에 명시된 바와 같이, 타인을 희생시키며 영토확장을 하는 것이 전 인류의 가장 큰 업적입니다. 일본의 폭력은 일본인과 일본의 이익만을 위한 정복의 목표인 것입니다.

이 같은 주장을 명확하게 하고 증명하기 위하여 이제부터 한국에 대한 일본의 폭력성과 1910년부터 일본의 한국점령이라는 두 가지 시각에서 한국에서 일본정책을 소개해드리겠습니다.

## 1. 한국에 대한 일본의 폭력

1876년 강화도 조약 체결 이후 일본은 먼저 한국 국내 정치에 간섭을 하기 시작하였고 그 결과로 1885년부터 서울에서 반일 운동이 일어났습니다. 이에 일본은 중국에 보상을 요구하였는데 그 이유는 폭동에 중국 군이 가담한 것으로 추정되었기 때문입니다. 일본과 중국의 협상은 1885년 텐진 협정 체결로 일단락됨으로써 양국은 한국에서 일·중 군대의 철병을 약속하였고 한쪽이 다른 쪽에게 미리 알리지 않은 상황에서는 파병하지 않기로 결정하였습니다. 추후에 한국의 부패정권을 상대로 봉기가 일어났을 때 이 부패정권은 중국정부의 도움을 받아 반란을 진압하였습니다. 그런데 반란이 진압된 이후에도 두 강호는 각각의 군대를 철수시키려 들지 않았습니다.

중국이 한국정치에 내정간섭을 거부한 이후 일본은 중국에 대하여 전쟁을 선포하고 승리를

거둠으로써 조선에 최고 권력을 행사하게 되었습니다. 그러나 일본의 정책은 한국인들의 강한 반발에 부딪히게 되었으며 특히 명성황후는 일본의 내정간섭에 반대하고 일본의 음모를 모두 좌절시켰습니다. 1895년 명성황후는 궁에 난입한 일본군에 의해 공식적으로 처형을 당하는 비극적인 시해를 당하였습니다. 이와 같은 방법으로 일본은 한국 내 일본 저항세력을 무력화시켰지만 결과적으로 한국민 전체를 적으로 만들었을 뿐입니다. 그리고 한국에 대한 러시아의 탐욕이 드러났을 때는 한반도 전체가 북의 침략으로부터 한 사람인양 뭉치기도 하였습니다.

일본에게는 개입할 수 있는 호기였고 한국은 '동아시아의 수호자' 와 일시적인 화해를 해야 될 필요성을 느꼈습니다. 1904년 「한일의정서」가 체결되었고 일본에게 한국은 군사작전기지가 되었습니다. 장비와 인력 면에서 한국은 일본에게 매우 유익했습니다.

러·일 전쟁 초기에 일본은 세계에 한국의 정치적 독립성과 영토의 보존을 위해 싸운다고 선언했습니다. 한국에는 그 같은 내용으로 다음과 같은 구체적인 약속을 하였습니다. 1904년 2월 23일 체결된 「한일의정서」 제3조를 보면, “대일본제국 정부는 대한제국의 독립과 영토보전을 확실히 보증할 것” 이라고 되어있습니다. 이 같은 「의정서」에도 불구하고 일본의 군사작전을 용이하게 하기 위하여 한국의 우편과 통신에 대한 통제가 일본에 넘어갔습니다. 그리고 일본은 전쟁에서 승리하자마자 한국과 공식적으로 맺었던 「의정서」와 전세계에 했던 선언을 파기하고 총검을 들이대며 한국을 손아귀에 넣었습니다. 황제와 대신들의 강력한 거부, 국민의 탄원서와 통곡, 자살로 이어진 탄식, 일본 군 당국 앞에 무력한 온 국민이 주도하는 투쟁 속에서 1905년 11월 17일 일본군의 총검과 대포의 힘으로 을사늑약이 맺어졌습니다. 420년 동안 이어져온 주권국가로서 역사를 자랑스럽게 여기는 2000만 국민의 분노와 저항의 고통스러운 상황을 여러분에게 더 길게 말씀 드리지는 않겠습니다. 우리처럼 국제 범죄의 야만적인 공격을 당한 경험의 수위에 따라 여러분의 상상에 맡기겠습니다.

고종황제는 자주권 회복을 위해 세계 강국에 호소를 할 목적으로 1907년 헤이그 평화회의에 특사를 파견하였습니다. 이 얼마나 순진한 행동이었습니까!

고종황제의 특사는 회의에 참석하지 못하였고 일본당국은 이 사건을 빌미로 한국에서 더 단호한 정치를 펼쳤습니다. 고종은 의지가 약한 황태자에게 양위할 것을 강요당했습니다. 그와

동시에 일본 정부의 도구 역할을 하던 조정의 대신들과 당시 조선통감으로 부임한 이토 히로부미 사이에서 조약이 체결되었습니다. 조약의 핵심 내용은 조선통감에게 조선 행정권을 이양한다는 것으로 을사늑약에서는 외교권과 외교문제의 해결만 이양하기로 되어있었습니다. 그러나 신협약안<sup>65)</sup>의 두 조항을 살펴보면 다음과 같습니다.

제2 조항은 , , 규정을 공포할 수 없으며 중요한 행정 조치도 취할 수 없다.<sup>66)</sup>

제4 조항은 , <sup>67)</sup>

위 조항들이 얼마나 특징적이고 무례한지 보셨을 겁니다. 그 이후에는 조선 군을 해산시켰고 이에 온 국민은 의병을 조직하며 이 파렴치한 소행에 항의를 제기하였습니다. 이 유명한 의병들의 영웅적인 자취는 전국 곳곳에서 찾을 수 있으며 이들은 곳곳에 숨어서 적절한 시기에 일본 군대와 싸울 준비를 했습니다.

이제는 한국에 대한 일본의 길고도 점진적인 폭력의 마지막 범죄행위를 말씀드리는 일이 남았습니다. 1909년 안중근이라는 용감한 한국 젊은이가 이토 히로부미—침략을 주도하고 한국에서 일본 제국주의 정책을 펼쳤으며 당시에는 만주에 대한 끝없는 탐욕을 채우려 러시아 첩보원과 음모를 꾸미고 있던—를 정당하게 사살한 이후 일본은 의정서 체결 당시 전세계와 한국민에게 했던 마지막 공식 약속을 급하게 파기하였습니다. 의정서 체결은 다소간 일시적인 것으로 한국 정부가 제자리를 잡아 아시아의 평화를 더 잘 보전할 때까지 한국을 통치하겠다는 내용이었습니다. 1910년 8월 29일 데라우치 마사다케에 의해 한국은 일본에 합병되어 일본의 주(州)로 전락하였으며 초대 총독으로 임명된 데라우치는 인류의 양심 앞에 부끄러울 만한 피로 물든 행정 통치를 시작하였습니다.

## 2. 일본의 한국점령

총독의 연간 보고서는 철저하게 파렴치한 위선으로 합병 이후 지속적인 한국의 발전을 세상

65) 신협약안: 한일신협약(韓日新協約). 정미7조약(丁未七條約)이라고도 한다.- 옴긴이註

66) 제2조 한국정부의 법령제정 및 중요한 행정상의 처분은 미리 통감의 승인을 거칠 것.- 옴긴이註.

67) 제4조 한국고등관리의 임면은 통감의 동의로써 이를 행할 것.-옴긴이註.

에 보여주었고 성공적인 행정을 자랑하였습니다. 또한 특정 부류의 외국인들이 내놓은 표면적인 관찰결과는 순진하게도 공식 보고서의 일부 진실을 뒷받침해주었습니다. 오늘날의 한국이 20년 전 한국과 같지 않다는 사실은 인정합니다. 천황의 각별한 신하들의 폭력적이고 이기적인 정책으로부터 얻은 피로 얼룩진 교훈으로 국가 인식이 깨어났다는 의미의 정신적 발전을 제외하고라도 침략을 위한 철도와 도로 건설이라는 물질적 개발이 있었습니다. 그럼에도 불구하고 한국이 자주권을 회복하지 않은 이상 일본이 이 같은 개발에 대해 자랑할 권리가 있다고 누가 감히 말할 수 있겠습니까. 스스로 통치를 했더라도 다른 현대적 국가들이 해외무역의 증가와 산업에 과학을 접목시켜 발전하듯이 한국도 발전하지 않았을까요? 한국의 발전은 어떤 식으로, 누구의 이득을 위해서 이루어졌습니까. 다시 말해 어떤 정신으로 한국이 통치되었습니까? 이와 같은 질문에 한국에서의 일본 행정의 다양한 절차를 간략하게 분석하여 답변을 해 보도록 하겠습니다.

#### 가) 행정조직

행정조직의 형태와 원칙은 다른 제국주의 정부의 것과 같습니다. 그러므로 특별히 살펴볼 필요가 없겠습니다. 단 가장 특징적인 부분에 주목해 보겠습니다. 아무런 의회기구가 존재하지 않는 한국에서 가장 높은 권력을 지니고 있는 총독이라는 직책은 매우 흥미로운 것입니다. 한국 헌법에 따르면 이 직책은 대개 일본 해군사령관이 맡아야 되는 것입니다. 그는 일본 의회 앞에 책임이 없으며 천황에게만 책임을 다해야 합니다. 일본이나 한국에서 그의 정책을 비판할 수 있는 기관은 전혀 없으며, 그의 정책에 반대하는 소리를 내려는 일본 또는 한국 신민들은 모두 정간되거나 다른 주인에게 매매되었습니다.

일본은 군사정신으로 무장한 채 한국에 힘을 과시하였습니다. 모든 공무원들은 일본군의 것과 구분이 안 되는 정복을 착용하고 칼을 차야 합니다. 또한 공무원 대신에 계급이 다양한 군인들을 훈련시켰는데 이는 총독부터 정부병원의 의사와 각급 학교의 교사에까지 적용이 되었습니다. 그러니 420년 동안 위대한 도덕적 문화 속에서 생활했던 평화적이고 정직한 정신을 가지고 있는 국민이, 일상적으로 당하는 수도 없는 끔찍하고 더러운 폭력적 상황들이 얼마나 힘겨웠겠습니까.

일본이 한국을 점령하였을 당시에 주둔군은 2개 사단이었는데 1915~1916년 사이에 2개 사

단이 증파되었습니다. 그러나 이 같은 증강은 불필요한 것으로 현 정부에 대항하는 어떠한 저항 움직임도 진압할 수 있을 정도로 경찰과 헌병의 수가 많았습니다. 1915년의 공식 통계에 따르면 경찰과 헌병 본부가 273 곳이 있음을 보여줍니다. 일본 정부가 세운 병원이나 학교 같은 자선 기관의 수-각각 14개와 386개-와 비교하면 놀라울 정도로 대단히 많은 것입니다.

공공 여론과 언론을 무시하는 정책은 상상을 초월합니다. 다음은 일본의 유력 신문이 보도한 찬사로 가득한 개탄입니다. “언론에 대한 데라우치의 대응 정책은 정말 효율적이었다. 가장 유력한 신문을 모두 짓밟았을 뿐 아니라, 가장 약한 신문을 복종하도록 만들었다. 여론이 자유롭게 분출될 수 있는 모든 출구를 봉쇄했으며 바깥 세상에 한국의 실제 상황을 모르도록 했다.” (『도쿄 아사히』, 1916년 10월)

#### 나) 사법 행정

일본은 한국을 일본 국민과 같은 법으로 통치한다고 했습니다. 그러나 법에 따른 통치는 단순한 형식에 지나지 않았습니다. 법의 적용에 있어서 특별법이 일반법에 우선한다는 법적인 원칙에 따라 6개의 일본법은 방대한 양의 특별법이 적용되는 상황에서 완전히 무용지물이었습니다. 더군다나 특별법이건 일반법이건 간에 이 법은 일본인이 만든 것으로 한국민을 전혀 모르며 한국의 역사, 전통적 기관, 관습과 특히 한국민의 감정을 전혀 모르는 이들이 만든 것이었습니다. 일본법이 한국인에게 맞다고 치더라도 적용 자체가 편파적이었습니다. “한국의 음모”라고 불리는 유명한 소송만 보더라도 한국인이 법으로 어떻게 보호를 받는지 잘 보여줍니다. 데라우치를 해치려는 음모를 꾸몄다는 추정만으로 결백한 농민, 젊은 학생과 수많은 지식인들을 체포하는 것은 너무 과한 일입니다. 신중한 사람이라면 그 누구도 자백을 얻어내기 위해 조직적으로 고문을 했다는 모순적인 소식을 믿으려고 하지 않았을 것입니다. 불행히도 이 같은 소문은 사실인 것으로 드러났습니다. 고문 받은 123명의 포로들은 현재 석방되었는데 그들은 모두 각각 어떠한 고통을 당했는지 이야기 하였습니다.

대부분의 정치 반대자는 이처럼 일반 죄수들과 같이 고문을 당했고 대개는 법원의 사전 심의도 없이 소위 “특별법”에 따라 헌병대에서 판결이 내려졌습니다.

한국인에게는 개인의 자유가 용납되지 않았습니다. 개인 서신은 검열 받았고 개인 주택은

파렴치하게 폭력적으로 아무 때나 수색을 당했습니다. 한국 사람들은 자유롭게 통행할 수 도 없었습니다. 당국에 이동하는 목적지와 이유를 알려줘야 했습니다. 그리하여 해가 지날수록 구금자의 수는 늘어만 갔습니다. 공식 수치는 다음과 같습니다.

1911.....	16,807
1912.....	19,499
1913.....	21,846
1914.....	24,434
1915.....	27,255
1916.....	32,836

#### 다) 교육

한국에 적용된 교육방식의 일반적인 경향은 다음과 같습니다. “한국인들은 무지하게 내버려 뒀야 하며 교육을 많이 받으면 안 된다. 그리고 한국인들의 교육이라는 것은 단지 형식적으로 있는 것이다.” 다음의 사실들이 이를 뒷받침하고 있습니다. 1917년 관보를 살펴보면 한국인을 위한 공립학교의 수는 526개로서 주민 31,650명당 한 곳인데(당시 한국인구는 16,648,129 명<sup>68)</sup>) 일본인들을 위한 학교는 367개고 일본주민 874명당 한 곳 꼴이었습니다(일본 주민 수는 320,938명).

자세한 통계수치는 다음과 같습니다.

한국학교			
보통학교 441 개	.....	학생수	81,845 명
고등보통학교 7 개	.....	"	1,791" 명
농업, , 74	.....	"	2,029" 명
의학교 1 개	.....	"	253" 명
법률학교 1 개	.....	"	138" 명
공업학교 1 개	.....	"	282" 명
농업학교 1 개	.....	"	72" 명
총 526	86,410 명		
일본학교			
소학교 342 개	.....	"	37,911" 명
중학교 3 개	.....	"	1,478" 명

68) 16,468,129의 오기-옳건이註



여자고등보통학교 10	..... "	1,648"
고등상업중학교 7	..... "	899"
동양척식학교 1	..... "	18"
상업기술학교 1	..... "	513"

총 367                      42,467 }

한반도 내 한국인구와 일본인구에 있어서 교육분야에 커다란 불평등이 존재하는 비율임에도 불구하고 일본정부는 같은 해에 일본인을 위해서는 59개 학교를 신설한 반면에 한국인을 위해서는 단 25개 곳을 신설하였습니다. 일본인과 같은 교육여건을 마련하려면 한국인 학교는 526개가 아니라 19,048개가 필요한데 말입니다. 또한 통계수치를 얼핏 봐도 알 수 있듯이 고등교육이 거의 사라졌다는 사실을 눈 여겨 볼 필요가 있습니다.

한국의 모든 학교에서 교육은 일본어로 진행되었습니다. 1908년에 공립학교에는 233명의 한국인 교사가 있었던 반면에 일본인 교사는 63명이었습니다. 1913년에 한국인 교사는 1138명이고 일본인 교사는 458명이었는데 다시 말해 5년간 한국인 교사의 증가율 대 일본인 교사의 증가율은 44.8<sup>69)</sup> 대 7.2였습니다.

한국인 학생은 학과 과정 중 삼분의 이를 일본어를 배우는데 할애해야 했는데 대개 일년이 지나면 어느 정도 습득이 가능했습니다. 일본인과 한국인을 교육하는데 있어서 차별을 둘 이유가 무엇이 있을까요. 두 학교에서 가르치는 주제가 양과 수준에 있어서 다르다는 것 외에도, 한국의 남학교에서는 한국 역사와 지리 교육은 금지되어 있었습니다. 외국어 또한 금지되었습니다. 교과과정은 일본 역사, 지리와 문학으로 채워져 있었습니다.

한일 합병 이후, 일본을 제외한 다른 나라로 유학한 한국 학생은 단 한 명도 없습니다. 설령 위장을 하여 떠났다 하더라도 귀국을 할 수 없었는데 그의 이름이 '위험 인물' 명단에 등재되었기 때문입니다. 또한 이들 모두는 정부 형사의 감시를 받기도 했습니다.

한국인들은 고위직에 진출하기 위한 시험을 치를 수가 없었습니다. 몇 명의 사법 공무원이 있긴 했는데 이들은 판사라기보다는 통역관으로 일했습니다. 이들에게는 검찰관의 업무

69) 4.88의 오가-오키이註.

에 관여할 권리가 없었습니다. 또한 어떠한 한국인 판사도 일본인의 소송을 다룰 수 없었습니다. 한국인 검사의 봉급은 일본인 동료에 비해 약 삼분의 일에 불과했는데 같은 학교에서 수학했음에도 불구하고 일본인들은 봉급 외에도 상당한 액수의 수당을 받았습니다. 이렇게 해서 한국인들은 정부로부터 완전히 배제되었고 그들의 이해관계 - 대개는 사활이 걸란에 반하여 이루어진 정책을 비판할 권리도 없었습니다. 다음에는 1924년 총독부 공무원의 공식 수치입니다.

공무원 수	봉급
일본인 30,433	..... 32,529,575 엔
한국인 19,920	..... 10,352,960 엔

같은 해 한국인구의 통계수치는 다음과 같습니다.

일본인	..... 411,595
한국인	..... 17,619,540

일본인 공무원의 비율은 수치가 명확하게 보여주듯이 일본인 인구의 십분의 일인데 비해 한국인 공무원 수는 한국인구의 천분의 일이었습니다!

#### 라) 경제정책과 식민지화

먼저 한국에는 경제적 자유가 존재하지 않았습니다. 거의 모든 부유층 가구에는 일본인 조서관이 상주하여 재산과 재무 경영을 감시하도록 되어 있었습니다. 은행(모든 은행은 일본은행이었음)에 예금이 있던 한국인들은 은행장에게 돈의 목적과 사용용도를 알려주기 전에는 막대한 금액을 인출할 수가 없었습니다. 무역이나 기업의 자유로운 운용에 대한 공식적인 속박은 매우 힘든 일이었습니다. 상인이든 기업인이든 모두 개업을 하기 위해서는 총독에게 사전 승인을 받아야 했습니다. 승인은 느리고 억압적이었기 때문에 수천 개의 사업체들이 생기기도 전에 사멸했습니다.

한국에서는 부동산의 의미가 매우 중요하고 한국적 애국심의 한 요소이기도 합니다. 농민들에게서 볼 수 있는 이 같은 본능은 일본 식민정책에 장애가 되었습니다. 가장 좋은 경작지들이 한국인 소유였기 때문에 일본정책의 주요 목표 중 하나는 이들 토지수용에 대한 것이었습니다.

이를 위해 1908년 일본정부의 지시 하에 회사가 설립되었는데(회사의 자산은 10,000,000엔으로 그 중 60,000엔은 당시 한국정부로부터 받아낸 채권이었고 가장 좋은 공유지였음) 일본 정부는 국고에서 연간 250,000달러를 선취하여 이 동양척식회사에 지원하였습니다.

1919년 1월 26일 뉴욕타임지 기사를 보면 이 회사의 설립 목적은 일본에서 스스로의 능력으로 자립할 수 없는 일본사람들을 한국의 식민지화에 이용한다는 것이었습니다. 이들에게는 한국으로의 이주비가 지급되었고 주택과 경작지, 식량, 종자 등이 제공되었습니다. 이 회사는 한국농부의 토지를 헐값에 매수하였습니다. 기사에 따르면 여기서 일본정부가 개입을 하게 됩니다. 아시아적인 방식으로 개입을 하는데, 모든 금융조직이 정부 감시 하에 놓이는 조선은행에 집중이 됩니다. 영국은행이나 미국 재무부, 프랑스 중앙은행과 견줄만한 이 막강한 조직은 매개체인 지점을 통하여 나라의 모든 화폐를 끌어 모으고 토지의 가격을 하락시켰습니다. 다른 한편 한국인들은 세금을 내고 일상생활의 요구를 충족시키기 위해 토지를 매각해야만 했습니다. 그러므로 토지 가격의 하락은 급격하게 이루어졌고 매각의 기회를 노리고 있는 은행직원들은 실제 가격의 오분의 일 가격으로 토지를 매입하였습니다.

“한국의 가장 비싼 토지의 오분의 일 이상이 일본 이민자의 손으로 넘어갔는데 이들은 은행의 조작에 의해서 땅을 구입할 수 있었습니다.”

십 년도 안 되는 기간 동안 35,000 일본인 가족이 한국에 자리를 잡았습니다. 토지를 매각한 한국 농부들은 어떻게 되었을까요? 상업을 하던가 산업분야에 종사할까요? 그렇다면 어떻게 끔찍한 기업 승인 정책의 어려움을 극복했을까요? 불행히도 그들에게는 하나의 출구 밖에 없었습니다. 사랑하는 조국을 떠나 생계와 정신적인 자유를 위해 막대한 북만주의 먼 고장으로 이주를 했습니다. 최근의 정보에 의하면 1926년 11월 중순 이후부터 한국을 떠난 이들이 하루에 수백 명이라고 합니다. 만주에 거주하는 한국인 농부수가 백만 명에 달한 지 오래입니다. 요약하면 한국인의 축출과 일본인의 무제한적 이민이 동양척식회사 정책의 핵심이었습니다.

## 마) 노동

노동자가 정부의 정책으로 가장 많은 고통을 겪었는데 이는 노동자가 임금 없이 일해야 했기 때문입니다. 특징적인 예를 들자면 정부는 새로운 도로를 건설했는데 산업이나 무역을 개발하기 위한 목적이 아니라 군사작전과 경찰의 통행 용이성을 위해 도로를 건설한 것이었습니다. 어떠한 배려나 동정심도 없이 정부는 토지를 수용하기 위하여 법의 도움을 받았습니다. 노동자들은 임금도 받지 못한 채 이 도로들의 건설에 투입되었습니다. 불쌍한 무급 노동자나 농민들이 일하기에 불편한 날이든 아니든 간에 그들은 당국이 요구하는 날에 일해야 했습니다. 도로건설은 다음과 같은 정신으로 이행되었습니다. 국민에게 행해진 어떠한 피해나 부당 행위와 관계없이 계획이 세워졌고 명령이 하달되었으며 일할 사람들이 소집되었고 그들에게 일할 것을 명령하였습니다. 그들이 하소연을 하면 견책을 받았고 애원을 하면 채찍질이 가해졌으며, 저항하는 이들은 투옥되었습니다. 결과적으로 도로를 건설하여 일본 군대가 더 쉽게 전개하고, 도로 건설을 다그치기 위해 한국에서 더 편하게 행군할 수 있도록 해주게 된 것입니다.

그러므로 노동자들의 생활상은 해가 갈수록 비참해졌습니다. 1924년의 통계에 따르면 한국 농민의 연간 소득은 12엔을 조금 넘는 수준으로 대략 120프랑 정도에 불과합니다! 하찮은 금액으로 천만 명 이상의 노동자들이 각각 일 년 동안 생활해야 된다고 생각해보십시오! 이것이 합병 이후 일본의 통치로 이루어진 주요 사실입니다.

우리의 분석을 더 깊이 하지 않더라도 한국에서의 일본 식민 제국주의 정책은 국제사범 정책 중 가장 범죄적이고 부끄러운 것이라는 사실이 명확해졌습니다. 이제 문명과 인류를 더럽히고 타락시키는 이 같은 수치와 범죄를 씻어내고 처벌할 때가 되었습니다.



## 분과별 자유주제발표



## 제 I 분과

- 허응당 보우의 권념요록 연구(한태식(보광)/동국대 교수)
- 신편 사명당 유정 연보(조영록/동국대 명예교수)
- 정교분리의 원칙과 불교계의 종교차별 금지 입법요구의 위헌성  
(이정훈/울산대 교수)





# 허응당 보우의 『권념요록』 연구

한태식(보광)  
동국대 교수

1. 머리말
2. 勸念要錄의 편찬 동기와 구성
3. 序文의 出典과 복원
4. 국내 왕생담
5. 중국 왕생담
6. 觀法과 칭명염불 및 引證
7. 맺음말

## 1. 머리말

虛應堂 普雨(1507?-1565)가 생존했던 조선 중기는 한국불교사에 있어서 최대의 암흑기라고 할 수 있다. 그는 혹독한 崇儒排佛의 정치적인 상황 속에서도 불법을 중흥시키기 위해 혼신의 노력을 다하다가 정치적인 희생양이 되어 결국 殉教을 당하고 말았다. 그의 삶은 고난의 연속이었으며, 한치 앞을 내다 볼 수 없는 불교의 장래는 실의에 빠져 자포자기하는 상황에 이르렀다. 그러나 文定王后(1501-1565)의 독실한 불심에 힘입어 폐지된 度僧制度를 부활시켰으며, 승과제도를 복원하여 5회에 걸친 選佛場을 열어 조선불교의 정법안장을 계승할 인재를 발탁하여 새로운 희망의 불씨를 지피웠다. 그렇지만 그에게는 역사적으로 妖僧이라는 가장 불명예스러운 멩애를 쓰고 순교당하고 말았다.

이제는 그에 대한 평가를 새롭게 하여야 하며, 그의 사상과 업적을 크게 선양할 시기라고 생각한다. 이를 위해 그의 순교지였던 제주도 조천에서는 석도림스님의 원력으로 佛舍利塔寺를 건립하고, 여기에 불사리탑과 순교비를 세워 업적을 기리는 기념사업이 전개되고 있다<sup>70)</sup>.

본고에서는 그의 행적이나 사상에 대해서는 선학들의 뛰어난 연구 성과가 발표되었으므로<sup>71)</sup> 본고에서는 勸念要錄 을 중심으로 연구를 전개코자 한다. 특히 勸念要錄 의 편찬 동기와 구성에 대하여 살펴보고, 다음으로 序文 가운데 마멸되어 내용을 알 수 없는 부분이 많은 데 이를 보완코자 한다. 그리고 往生譚의 출처를 밝히고 그 의도를 규명코자 한다. 왕생담에는 국내왕생담과 중국왕생담이 있는데 그 내용분석과 그 상징성을 규명코자 한다. 그리고 마지막으로 觀法과 引證에 대해서 논하고자 한다. 그러나 차후로 기회가 된다면, 稿를 달리하여 「普雨禪師의 生涯와 淨土觀」에 대해서는 좀 더 면밀하게 다루고자 한다.

70) 석도림 편저 허응당보우대사 (佛사리탑, 2003)

석도림 편 이종찬 역 新譯 虛應堂集 (佛사리탑, 2004)

71) 高橋亨 「虛應堂集 解題」(日本 天理大學, 1959)

高橋亨 「虛應堂集及普雨大師」 朝鮮學報 14輯(朝鮮學會, 1959)

金苧石 「偉人虛應堂普雨大師」 黃義敦先生 古稀紀念史學論叢 (동국사학회, 1960)

尹炳植(浩眞) 普雨大師研究 (동국대학교 대학원 석사논문, 1971)

朴映基 虛應堂 普雨 研究 博士論文(동국대학교 대학원, 1998)

## 2. 勸念要錄 의 편찬동기와 구성

그의 法名은 普雨이고, 號는 虛應堂, 또는 懶庵이다. 이 외에도 碧雲, 逍遙子, 圓澤 등을 사용하였다. 그런데 그의 행적에서 출생년도, 속성 및 가족관계 등에 대해서는 지금까지 밝혀진 자료가 없다. 단지 출생년도에 대해서는 중종2년(1507)에서 4년(1509)사이에 출생하였을 것으로 추정할 뿐이다.<sup>72)</sup>

그의 연구에는 다행스럽게도 제자 太均 등이 편집한 虛應堂集 과 懶齋雜著 , 水月道場空花佛事如幻賓主夢中問答 , 勸念要錄 등이 남아 있어 그의 행적과 사상을 연구할 수 있게 되었다.

그는 斥佛의 상황 속에서 불교를 중흥시키기 위해 혼신의 노력을 다하였다. 그러나 조선왕조는 유교를 개국이념으로 삼고 있었으므로 불교에 대한 탄압과 排佛政策은 말로 다할 수 없었다. 꺼져가는 法燈을 밝히기 위해 발원하던 중 어린 明宗의 등극과 신심 깊은 文定王后의 垂簾聽政은 불교계에 새로운 광명으로 다가왔다. 그러나 왕실의 법도와 승려의 천시로 문정왕후를 만나는 것은 엄두도 내지 못하였다.

이러한 상황 속에서 문정왕후를 감화시키고 신심을 더욱 돈독히 하며, 서민대중에게 불심을 고취시키기 위해 편찬한 往生譚이 바로 勸念要錄 이다. 아마도 처음에는 한문으로 편찬하였으나 諺文을 즐겨이 읽던 문정왕후를 위하여 諺解本도 내게 되었을 것으로 추정된다. 이 책의 편찬 동기는 아마도 文定王后를 위해서 시작된 것 같다. 그는 문정왕후의 절대적인 신임을 받고 禪宗判事에 올랐고, 봉은사 주지가 되었지만, 궁궐에는 입궐조차도 못하게 되었다. 문정왕후와 보우대사의 인연은 명종3년(1548) 말에서 명종20년(1565) 4월까지로 약 16년간 지속되었다. 그러나 기록상으로 볼 때 실지로 面對한 것은 명종18년(1563) 3월 13일 문정왕후가 遷陵工事が 끝난 후 願堂인 봉은사에 참배왔을 때가 처음이 아닌가라고 생각된다. 서로 만나지 않았지만, 신뢰를 쌓게하고, 서신을 전해 주는 역할을 한 곳은 內需司였다. 이것이 문제가 된 적도 있었다. 明宗實錄 에 의하면,

이때에 보우가 하고자 하는 일이 있을 때에는 반드시 諺書로써 왕궁에 바로 전달하되 감히 아무도 이를 막을 수가 없었다.(時普雨有所欲爲之事 必以諺書 直達王宮 禁人莫敢言誰何)

72) 朴映基 虛應堂 普雨 研究 博士論文(동국대학교 대학원, 1998) PP. 15-16

라고 한다.<sup>73)</sup> 이 실록의 기록이 공정하다고는 볼 수 없지만, 여하튼간에 궁중의 내부에서는 諺書가 널리 유행하였으며, 보우선사가 문정왕후에게 한글 편지로 뜻을 전했던 것 같다.

심지어 보우가 內需司를 장악하고 있다고도 하였다. 즉 知經筵事 任權은 “僧普雨總攝內需司” 라고 까지 하였다.<sup>74)</sup> 內需司는 왕실의 내부 생활과 회계 등 내적인 살림살이를 담당하는 곳이다. 각 지방의 헌상품관리, 지출 등도 관장하므로 문정왕후는 內需司를 통하여 전국 사찰에 보시를 하기도 하고, 불공을 드리기도 하였다. 전국사찰에 왕실과 국가를 위한 祈禱金이 여기서 나갔다. 그 내수사의 수장으로 있던 朴漢宗이 불심이 돈독하였으므로 문정왕후의 뜻을 받들어 불교중흥에 크게 이바지 하였다. 이러한 일로 인하여 그는 후에 큰 곤혹을 치르기도 하였다.<sup>75)</sup> 그는 문정왕후의 뜻을 보우에게 전하기도 하고, 보우의 諺解本 경전과 편지를 문정왕후에게 전하기도 하였다. 따라서 勸念要錄 도 보우가 한글로 번역하여 내수사를 통하여 문정왕후에게 보내기 위해서 지었을 것으로 추정한다.<sup>76)</sup>

따라서 보우는 문정왕후의 신심을 돈독히 하기 위해 여러 가지 교화방법을 사용하였다. 그 중 하나가 한글에 밝은 왕후를 위하여 왕생담을 한글로 번역하는 언해작업을 하였다. 그는 평소에도 많은 경전을 언해하였던 것 같다. 그의 시 가운데서 「奉似鄭同知軒右」에서는 “잠시 경전 번역하던 붓 놓고(暫輟翻經筆)” 라는 구절이 나오고 있다.<sup>77)</sup> 당시에 경전을 한글로 번역한다는 것은 서민 대중을 위하여 불교를 널리 퍼기 위한 방법이다. 이 밖에도 「示文隱禪人」에 게 보낸 詩에서도 譯經에 관한 내용이 있다.

일천 봉우리 달빛 엮히는 밤에 경전 번역하고	千峯蘿月翻經夜
文隱禪人은 偈頌을 사색하는 때이네	文隱禪人索偈時
두견새는 일찍이 묻는 의미를 알았는지	蜀魄早知酬問意
남산의 뼈국이는 울기를 더디 더디하네	南山射豸哭遲遲

라고 한다.<sup>78)</sup> 이 시에서도 달 밝은 밤에 경전을 번역하는 그의 모습이 눈에 선할 정도로 잘 표현되고 있다. 그는 깊은 밤중에 경전 번역으로 밤을 지새우는 경우가 많았던 것 같다. 이와

73) 明宗實錄 卷18, 10年 4月 丁亥條  
 74) 明宗實錄 卷12, 6年 8月 戊寅條  
 75) 明宗實錄 卷29, 18年 8月 戊午條  
 76) 黃貞工「普雨」 韓國文學作家論 (現代文學, 1991) P, 204  
 77) 虛應堂集 卷上「奉似鄭同知軒右」(韓佛全, 7, 547, 下)  
 78) 虛應堂集 卷下「示文隱禪人」(韓佛全, 7, 573, 上)

같이 그가 한문 경전을 번역하는 일에 전력을 하였던 것은 당시의 서민들은 한문을 모르기 때문에 쉬운 한글로 번역하여 널리 유포하기 위함이었을 것이다. 뿐만 아니라 한편으로는 한문을 잘 사용하지 않았던 문정왕후를 위한 일이었는지도 모를 일이다. 문정왕후는 주로 教旨를 내릴 때도 諺解文으로 내렸다고 한다.

勸念要錄 의 구성은 11편의 往生譚으로 이루어져 있는데, 그 중 「王郎返魂傳」은 우리나라의 왕생담으로 추정되고, 나머지 10편은 중국의 왕생담으로 보인다. 그 이유로는 다른 「王郎返魂傳」을 제외한 10편의 출처는 元나라 王子成이 集錄한 禮念彌陀道場鐵法 卷4의 「往生傳錄」<sup>79)</sup>에 등장하는 34편의 왕생담 가운데서 선택한 것이다. 물론 10편의 왕생담이 예념미타도량참법 이외에서도 나오고 있지만, 보우가 勸念要錄 에 실고 있는 10편의 왕생담의 출처는 예념미타도량참법 임이 분명하다. 그 증거로는 다른 왕생전에 나오는 내용은 勸念要錄 과 다소 차이가 있으나 예념미타도량참법 에 게재된 왕생담에는 거의 동일한 내용이 실려 있기 때문이다.

그런데 「王郎返魂傳」만이 예념미타도량참법 에 보이지 않고 있으므로 이는 그 무대가 중국이 아니라 우리나라인 것으로 추정된다. 그러나 일부 학자들 사이에는 그 배경이 중국이라고 하는 학설도 있다. 그래서 黃貞江교수는 그 장소인 吉州가 우리나라 咸鏡道の 吉州가 아니라 中國 山西 平陽府의 吉州(現 山西省 吉縣)로 보고 있다.<sup>80)</sup>

그러나 황해강교수는 1991년에 발표한 논문에서는 고려판 阿彌陀經 (1304)에 窮原集 인 용의 한문 본문 「王郎返魂傳」을 발견하였다고 한다.<sup>81)</sup> 그렇지만, 필자는 이 아미타경을 구해 보지 못하였으므로 아직 평가하기는 이르지만, 지금까지는 중국 왕생전에서 문헌적인 출처를 찾을 수 없으므로 이는 우리나라의 왕생담으로 추정된다.

전체는 보우의 서문과 11편의 왕생담으로 되어 있는데, ①王郎返魂傳 ②遠公結社傳 ③闕公則現報傳 ④烏長王見佛傳 ⑤鄭牧卿執幡傳 ⑥房翥勸他往生傳 ⑦隋文皇后傳 ⑧荊王夫人立化傳 ⑨梁氏自明傳 ⑩童女勸母傳 ⑪屠牛善和十念傳 등과 觀法과 引證으로 되어 있다.

79) 元 王子成 集 禮念彌陀道場鐵法

卷4 「往生傳錄」(正續藏, 128, 181-192)

80) 黃貞江 「懶菴 普雨와 「王郎返魂傳」

國語國文學 42,43 合本(檀國大學校, 1969) P. 26

81) 黃貞江 「普雨」 韓國文學作家論

(現代文學, 1991) P. 204

### 3. 序文의 出典과 복원

보우는 勸念要錄 을 편찬하면서 정도관련 전적을 많이 섭렵한 것이 아니라 예념미타도량참법 에서 필요한 부분만을 발취하였다. 왕생담은 왕생설화를 엮은 것이기 때문에 이해할 수 있다고 할지라도 서문의 대부분까지 예념미타도량참법 에서 그대로 轉載한 것은 납득하기 어렵다. 그런데 서문의 말미가 훼손되어 알 수 없는 부분이 많았으나 예념미타도량참법 의 인용부분을 찾아 다소나마 복원할 수 있게 되었다.

먼저 내용을 분석해 보면, 본서를 편찬한 동기를 말하고 있다. 왕생한 사람들이 많은데 현인들의 기록을 모아 대중들에게 보인다고 하였다. 따라서 본서는 이미 기록되어 있던 往生錄 을 다시 편찬하였음을 밝히고 있다. 그 출전이 바로 禮念彌陀道場懺法 이다.

그런데 몇 가지의 왕생담을 발취하여 편찬하면서 게재하지 못한 부분의 예화까지도 서문에서 신고 있다. 그 이유는 예념미타도량참법 의 첫 부분을 그대로 전재했기 때문이었을 것이다. 이를 소개하면 다음과 같다.

方抱圓頂。宜追慧遠之高風。儒履道冠。可慕遺民之雅範。啓芳懷玉。壽終而化佛迎歸。張抗吳瓊。命盡而金僊引去。善和具屠牛之業。尚往玉池。仲舉負害命之怨。亦生金地。慈光照處。地獄爲之崩隕。聖號持時。天魔爲之悚懼。不思議佛力。無障礙神通。一聲滅八十億劫罪愆。一念獲八十億劫功德。

라고 한다.<sup>82)</sup> 여기서 스님들은 혜원의 가풍을 따르고, 재가자는 劉遺民의 가르침을 따른다고 한다. 이는 바로 念佛結社의 가풍을 말하고 있다. 그는 염불신행의 중심을 혜원의 백련결사에 두고 있다. 啓芳과 懷玉은 죽은 뒤 化佛의 영접을 받아 왕생하였다고 한다. 여기서 啓芳은 예념미타도량참법 의 「啓芳圓果 聞鐘往生」條<sup>83)</sup>에서 나온다. 즉 啓芳과 圓果은 당나라시대의 승려로서 평소 觀想淨土을 수행하여 극락의 광경을 보았다. 그러다가 두 사람은 종소리를 들으면서 함께 왕생하였다는 이야기 이다.

또 懷玉은 「台州懷玉 金臺往生」條에서 나온다.<sup>84)</sup> 懷玉은 丹丘人으로 40년간 염불을 하였는데

82) 元 王子成 集 禮念彌陀道場懺法 卷1 (卍續藏, 128, 152, 下)  
 83) 元 王子成 集 禮念彌陀道場懺法 卷4 (卍續藏, 128, 183, 下)  
 84) 元 王子成 集 禮念彌陀道場懺法 卷4 (卍續藏, 128, 184, 上)

天寶元年(742)에 염불도중 서방극락정토를 보았으며, 임종 때에는 金臺에 왕생하였다고 한다.

張抗과 吳瓊은 재가자로서 염불하여 신선들의 안내를 받으면서 왕생한 사람들이다. 張抗은 이름이 勸念要錄에서는 張抗으로 되어 있으나 예념미타도량참법에서는 張抗으로 기재되어 있으므로 이를 따르고자 한다. 「學士張抗持課往生」<sup>85)</sup>에 의하면, 진나라 때의 한림학사인 장항은 60년간 염불하여 왕생하였다고 한다.

吳瓊에 대해서는 「癩病吳瓊一聲念佛」<sup>86)</sup>에 의하면, 臨安府 仁和의 吳瓊은 승려로 있다가 환속하여 처자와 아들 2명을 두었다. 그는 닭과 오리를 잡는 것을 업으로 하여 살았다. 그러면서도 한편으로는 닭을 잡고, 한편으로는 나무아미타불을 염불하였다. 뒤에는 초암에서 염불하였는데 紹興23년(1153)에 입적하였다. 조용히 앉아서 한 번 염불하고 왕생하였다.

善和는 「屠牛善和十念往生」<sup>87)</sup>에 나오는데 평소에 소를 잡는 도살업을 하였으나 十念佛로 왕생하였다고 한다. 여기에 대해서는 뒤에 상세히 설명하고자 한다.

仲舉에 대해서는 「冤鬼仲舉急念往生」<sup>88)</sup>에 의하면, 그는 陳氏로서 望江人이었다. 살인을 저질렀는데 귀신이 나타나서 다급하게 아미타불을 염불하자 사라졌다고 한다. 그 후 계속 염불하여 죽을 때는 앉아서 임종하여 왕생하였다고 한다. 그의 왕생에 대한 이야기를 王日休가 듣고 전한 말이라고 한다.

그리고 염불소리는 지옥이 무너지고 마군이 놀라며, 불가사의한神通력을 지니고 있다. 한 번 염불하면 80억겁의 죄가 소멸되고, 80억겁의 공덕이 성취된다고 한다. 이어서 예념미타도량참법 의 觀法에 관한 부분은 생략하고 다음 문장을 전재하고 있다.

現世則白業頓增。惡緣漸息。人敬而神祐。禍去而福來。梁氏女目盲而重明。馮夫人身病而復差。邵希文神遊而脫難。劉慧仲夢魘而無驚。此乃身之前之効也。臨終則免赴黃泉。更無黑業。緩則一日至于七日。急則十聲至于一聲。面覩白玉毫。身乘紫金座。閻王不敢召。化佛自來迎。直歸極樂之鄉。永別幽冥之路。

라고 한다.<sup>89)</sup> 염불을 하면 현세의 청정업이 증장하고 악연은 소멸되며 사람들이 존경하고 신

85) 元 王子成 集 禮念彌陀道場儀法 卷4 (卍續藏, 128, 186, 下)  
86) 元 王子成 集 禮念彌陀道場儀法 卷4 (卍續藏, 128, 190, 下)  
87) 元 王子成 集 禮念彌陀道場儀法 卷4 (卍續藏, 128, 190, 下)  
88) 元 王子成 集 禮念彌陀道場儀法 卷4 (卍續藏, 128, 190, 下)  
89) 元 王子成 集 禮念彌陀道場儀法 卷1 (卍續藏, 128, 152, 下-153, 上)



의 가호가 있다고 한다. 그리고 맹인인 梁氏가 염불한 공덕으로 눈이 밝아졌다는 이야기를 하는데 이는 예념미타도량참법 의 「信女梁氏 目明往生」條<sup>90)</sup>를 말한다. 이에 대해서는 뒤에 자세히 언급하고자 한다. 이어서 馮夫人의 왕생에 대해 언급하고 있다. 이에 대해서는 「夫人馮氏 病差往生」條이다.<sup>91)</sup> 그는 병이 많았으나 의원이 낮게 할 수 없었다. 그는 염불을 부지런히 하여 임종시에 자신이 갈 日時를 알았으며, 그날 앉아서 왕생하였다고 한다.

邵希文神遊에 대해서는 「宋郡希文 神遊脫難」條<sup>92)</sup>에 있다. 鎭江郡 彪希文은 과거에 급제하여 관직에 있을 때 어려움이 있었는데 염불공덕으로 무난히 해결되었다는 이야기이다.

劉慧仲에 대해서는 예념미타도량참법 에는 보이지 않고 龍舒曾廣淨土文 의 「劉慧仲念佛安寢」條<sup>93)</sup>에 나온다. 그는 湖州長興 사람으로 밤에 악몽을 꾸어서 잠을 제대로 자지 못하였다. 그런데 하루에 108편의 염불을 하고 부터는 잠을 잘 잤다고 한다. 이후부터 계속 염불을 하여 밤에 편안하게 잘 수 있었다고 하므로 염불이 수면에도 큰 공덕이 있음을 말하고 있다.

그러면서 이미타경 의 “一日乃至 七日之間 一心不亂 稱名念佛”을 말하고 만약 급하게 되면 열 번이나 한 번만이라도 염불을 하면 왕생극락이 가능하다고 한다.

이어서 일부분이 마멸되어 보이지 않는데 이를 보면,

府而未久返魂人間 宋氏囚冥

公主<sup>94)</sup>

까지는 典據를 찾지 못하여 복원할 수 없었다. 아마도 이 부분은 보우가 왕실의 이야기를 넣은 것이 아닌가라고 생각된다. 그러나 앞으로 출전을 찾도록하겠다.

그 다음부터 복원한 부분은 다음과 같다. 勸念要錄 의 마멸된 원문을 먼저 소개하고 복원 부분을 뒤에 게재하고자 한다.

茫婆瞻像外

鳥長天際空 隋

生之微也 過期

白爲

年化生

此乃

而聊陳

心之頑疎

90) 元 王子成 集 禮念彌陀道場儀法 卷4 (卍續藏, 128, 189, 上)

91) 元 王子成 集 禮念彌陀道場儀法 卷4 (卍續藏, 128, 188, 下)

92) 元 王子成 集 禮念彌陀道場儀法 卷4 (卍續藏, 128, 187, 上)

93) 王日休 譯 龍舒曾廣淨土文 卷8 (大正藏, 47, 277, 上)

“予舊相識劉仲慧湖州長興人。以夜夢多恐懼。予勸以念阿彌陀佛。慧仲至誠聲念一百八遍。當夜遂安寢。次日如前念誦。自此皆得安寢。以此見佛力廣大無所不可。此予序所謂安靜禪神者也”

94) 懶庵 撰 勸念要錄 (韓佛全, 7, 609, 下)

라고 한다.<sup>95)</sup> 范婆에 대한 출전은 예념미타도량참법 「姚范行婆 佛候往生」條<sup>96)</sup>에 나온다. 그는 당나라 貞觀年間(627-649)의 사람인데 范行婆라고 하며, 아미타불을 염불하여 임종 때에 극락성중의 내영을 받으면서 왕생하였다고 한다. 여기서 마멸되어 보이지 않는 부분을 복원하면 다음과 같다. 고딕체가 복원본이다.

范婆瞻聖像於戶外。曇曇得蓮華於餅中。烏長王天樂盈空。隋文后異香滿空。此乃往生之徵也。過世則名除鬼簿。位列佛階。丘冢現祥。輝骨骸爲舍利。拋閻浮之短景。居安養之長年。化生菌菖。華中託質。芙蓉池內勢至觀音爲其勝友。馬鳴龍樹結作法朋。雖名往生凡夫。便是不退佛子。前唐善導垂語向五雲堂中。後魏曇鸞現形於七寶舫內。此乃身後之驗也。壽盡臨終之感應傳廣。聊陳生前身後之禎祥。文繁略載。凡夫心劣。

라고 한다.<sup>97)</sup> 위의 본문과 대조해 보면 완전히 복원이 가능하므로 다행으로 생각한다. 그러나 후반부의 복원이 불가능한 부분은 아마도 보우 자신의 견해를 피력한 것 같다. 복원 부분에서는 曇鸞과 烏長王, 隋文皇后의 왕생담은 모두 예념미타도량참법 에서 출현하는 부분이다.

이상으로 序文의 내용분석과 출전 및 복원을 하게 되었다. 보우는 예념미타도량참법 의 서두를 그대로 전재하여 자신의 서문인 것처럼 편찬하였다. 그의 편찬 의도는 알 수 없으나 문정왕후와 서민 대중들이나 부녀자들에게 널리 읽히고 염불신앙을 고취하기 위함이었을 것으로 보인다.

95) 懶庵 撰 勸念要錄 (韓佛全, 7, 610, 上)

96) 元 王子成 集 禮念彌陀道場懺法 卷4 (卍續藏, 128, 189, 下)

97) 元 王子成 集 禮念彌陀道場懺法 卷4 (卍續藏, 128, 153, 上)

## 4. 국내 왕생담

앞에서 언급한 바와 같이 「王郎返魂傳」의 배경이 중국인지 우리나라인지에 대해서는 분명히 밝히기는 어렵다. 勸念要錄 에 나오는 11편의 왕생담 중에서 「王郎返魂傳」 이외에는 모두 중국의 예념미타도량참법 에 나오는 것이다. 따라서 중국에서는 그 典據를 찾기 어려우므로 「왕랑반혼전」이 우리나라의 왕생담이 아닌가라고 추정되는 몇 가지 이유는 다음과 같다.

첫째 그 배경무대가 吉州라는 것이다. 이미 언급하였지만, 이는 중국의 山西省의 吉州가 아니라 우리나라 함경도의 吉州가 아닌가 한다. 그리고 崔氏 判官이 등장하는 것은 한국적인 성씨인 것 같다.

둘째는 黃眞[교수의 논문에서 밝힌 바와 같이 고려시대 아미타경 에서 窮原集 에 등재된 한문본을 인용하고 있다는 점이다. 이 점은 필자로서도 원본을 확인하지 못한 이상 논리를 더 진척시키기 어려우나 黃教授의 논문을 신뢰할 수밖에 없다. 따라서 우리나라에서 일찍부터 전래되어 오던 한문 「왕랑반혼전」을 보우가 諺解한 것이 아닌가 여겨진다.

셋째 필자는 지금까지 중국의 여러 往生傳記의 문헌을 조사해 보았지만, 아직 그 출처를 밝히지 못했다. 그러므로 우리나라 국내의 왕생담이 아닌가 추정한다.

넷째 권념요록 에서 「왕랑반혼전」 이외의 왕생담은 시대와 출처를 밝히고 있다. 그러나 「왕랑반혼전」만은 시대와 출처 등 근거를 전혀 밝히지 않고 있다. 이러한 점은 다른 왕생담은

예념미타도량참법 의 이야기를 전재하여 편찬하였지만, 「왕랑반혼전」은 그러하지 못하다.

따라서 이상의 몇 가지 정황으로 미루어 볼 때 「왕랑반혼전」을 국내의 왕생담으로 분류하게 되었다. 그러나 그 내용으로 볼 때 국내냐 중국이냐 하는 것에 큰 의미를 둘 필요는 없다고 생각된다.

다음으로 그 내용을 분석해 보고자 한다. 王郎은 본래 吉州 사람으로 성은 王氏이고 이름은 思杻이며, 부인은 宋氏였다. 그의 집 이웃에 安老宿이라는 사람이 살았는데 그가 매일 새벽에 서방으로 향하여 50배 예배를 하고 매달 보름에는 일만번의 아미타불을 염불하였다. 그런데 왕사궤 부부는 안노숙의 이러한 염불수행을 항상 비방하였다.

그러다가 왕씨의 부인 송씨가 죽어서 염라대왕에게 가서 11년만에 남편인 왕사궤에게 꿈에 현몽하는 이야기로 전개 된다. 이 때 남편의 나이는 57세이었는데, 아내를 취조하기 위해 남편을 데려가려하니 오기 전에 서방에 아미타불 탕화를 봉안하여 정성껏 염불하도록 권유하였

다. 이러한 꿈을 꾸 후 王郎은 아미타불탱화를 서쪽에 걸어두고 자신은 동쪽에서 서쪽으로 향하여 염불하였다. 저승사자들이 그를 만났으나 염불하는 모습을 보고 존경하였으며, 저승에 가서도 다시 환생하여 147세를 살았다고 한다. 뿐만 아니라 그의 부인도 21세 죽은 月氏國 翁主의 몸을 받아 환생부부로 안락하게 살다가 왕생극락하였다는 내용이다.<sup>98)</sup>

여기서 시사하는 점은 염불자를 비방하는 것이 큰 업보가 되며, 죄가 된다는 것이다. 안노숙은 50배의 예배와 더불어 十齋日 중 아미타재일인 보름을 지키면서 萬念의 청명염불을 하였다. 그런데 王郎부부는 이를 비방하고, 불법을 가볍게 여겼던 것이다. 그러한 王郎이 자신의 잘못을 뉘우친 것은 부인의 現夢으로 지극한 염불자로 되어 서쪽을 향한 임종염불을 하였다. 참회와 염불, 권유 등으로 이어져 있다. 이는 당시 배불정책으로 불법을 비방하고 척불하는 무리들에게 큰 경고의 교훈을 주기에 충분하다. 아마도 보우가 이를 선택하여 언해해서 문정 왕후에게 보낸 것은 당시의 왕랑과 같은 무리들의 죄를 살피라는 것이 아닐까?

## 5. 중국 왕생담

①遠公結社傳은 廬山慧遠의 白蓮結社에 관한 이야기이다. 그는 廬山 東林寺에서 劉遺民 등 123명과 더불어 念佛結社를 하였다. 그 당시의 혜원에 대해서 말하고 있다. 劉遺民이 念佛結社文을 짓고 詩集을 내었으며, 여기에 혜원이 序文을 쓰기도 하였다. 특히 그가 염불결사 10년 도중 아미타불과 극락성증들을 세 번이나 친견하였으나 이를 발설하지 않았다. 그러다가 7월에 아미타불과 관세음보살 대세지보살 등 化佛과 극락정토의 모습이 가득하며 苦, 空, 無常, 無我的 법문을 설하는 것이 觀無量壽經 의 가르침과 같았다고 한다. 그는 7일 후인 義熙2년(416) 8월 6일에 입적하게 되었는데 극락성증들을 따라서 왕생극락하였으며, 다른 대중들도 왕생하였다는 이야기이다.

이 왕생담은 예념미타도량참법 의 「廬山遠公結社往生」條에 나오는 이야기이다. 그 내용이 권념요록 과 완전히 일치하므로 보우는 이를 보고 재편집한 것으로 보인다. 그 원문을 소개하면 다음과 같다.

梁高僧傳第六云。東晉僧惠遠法師。雁門人。居廬山。與劉遺民等僧俗百二十三人。結爲蓮社。以修

98) 懶庵 撰 勸念要錄 (韓佛全, 7, 610, 上)

淨土。謂他日生蓮華中也。遺民著文讚頌。感一仙人乘雲聽法空中。或奏清呬。聲御長風。法師澄心觀想。初十年。三觀聖相。而遠公沈厚不言。後七月。遠又見阿彌陀佛身滿虛空圓光之中。有諸化佛。觀音勢至侍立在右。又見水流。光明分十四支。一支水流注上下。自然演說苦空無常無我妙法。如十六觀經所說。佛告遠曰。我以本願力故。來安慰汝。後七日。當生我國。見僧佛馱耶舍及慧持曇順住佛之側。向前揖遠曰。法師之志在吾先。何來之遲也。遠自見分明。乃與其徒言之。且曰。始吾居此。幸於淨土。三觀聖相。今復見之。吾生淨土決矣。次日寢疾。至七日。聖衆遙迎。寂然而化。時義熙十二年八月六日也。同會一百二十三人前後皆生淨土。具列碑文。

라고 한다.<sup>99)</sup> 예념미타도량참법 에서는 근거를 梁高僧傳 의 비문을 내세우고 있다. 이와 비슷한 이야기는 龍舒曾廣淨土文<sup>100)</sup>와 新修往生集 (卍續藏 135) 往生集 (卍續藏 125) 등에도 있다. 그러나 완전히 동일하지는 않다.

② 關公則現報傳은 廬山慧遠의 白蓮結社者 123명 중 한사람인 關公則에 대한 이야기이다. 그의 도반이 東京에 있는 白馬寺에서 그의 기일에 제사를 지내는데 도량의 모든 나무나 집들이 황금색으로 변하였다. 이 때 허공에서 자신이 關公則이라고 하면서 왕생하였음을 알렸다고 하는 왕생담이다.<sup>101)</sup>

예념미타도량참법 에서는 「晉關公則報現往生」이라고 한다. 이 내용도 觀音요록 과 일치하고 있다. 이를 소개하면, 다음과 같다.

高僧傳云。東晉關公則。遠公白蓮社中人。已亡友人。於東京白馬寺作忌日。林木殿宇皆作金色。空中有聲云。我是關公則。所祈往生極樂寶國今已遂矣。故來相報。言訖不現

라고 한다.<sup>102)</sup> 예념미타도량참법 에서는 그 전거를 高僧傳 이라고 한다. 그러나 龍舒曾廣淨土文<sup>103)</sup>과 往生集 에도 비슷한 내용이 실려 있으나 동일하지는 않다.

③ 烏長王見佛傳은 왕과 왕비가 극락왕생의 서원을 세워 정법을 행하면서 보시와 百僧齋를 30년 동안 행하고, 고승을 모셔다가 법문을 듣고 선정을 베풀었다. 이러한 공덕으로 아마타불

99) 元 王子成 集 禮念彌陀道場懺法 卷4 「廬山遠公 結社往生」(卍續藏 128, 182, 下)

100) 龍舒曾廣淨土文 (大正藏 47, 265, 下)

101) 懶菴 撰 勸念要錄 (韓佛全, 7, 612, 上)

102) 元 王子成 集 禮念彌陀道場懺法 卷4 「晉關公則 報現往生」(卍續藏 128, 182, 下)

103) 龍舒曾廣淨土文 (大正藏 47, 266, 上)

의 성중들이 來迎하여 왕생극락하였다는 왕생담이다.<sup>104)</sup>

예념미타도량참법 에서는 「烏長國王 見佛往生」이라고 한다. 보우가 이 왕생담을 선택한 이유는 왕실과 문정왕후에게 교훈을 주기 위함일 것이다. 烏長國의 왕과 왕비는 사람의 귀천을 구분하지 않고 선정을 베풀었으며, 30년간 스님을 공경하여 百僧齋를 베풀고, 고승을 궁궐에 초청하여 법문을 들은 공덕으로 왕생하였다고 한다. 이는 아마도 사람의 귀천을 구분하는 조선사회의 모순과 승려의 입궐을 허락하지 않는 왕조에 큰 교훈을 주기 위한 것인 지도 모른다. 文定王后는 이를 읽고 크게 느낀바가 있어 無遮大會를 열은 것이 아닌가라고 생각된다. 원문을 소개하면 다음과 같다.

往生傳云。烏長國王。萬機之暇。謂群臣曰。朕爲人主。不免生老病死無常之苦。六趣輪迴。誰分貴賤。聞西方佛國。誓願棲神。於是日夜。精勤念佛行道。廣行布施。利樂衆生。每日設一百僧齋。王與后妃。親手行食。時請名僧。咨扣妙法。三十餘年。精專無替。一日宮中見彌陀佛西方聖衆來迎。祥瑞不一。端坐示滅。神色怡悅

라고 한다.<sup>105)</sup> 예념미타도량참법 에서는 그 전거를 往生傳 이라고 한다. 그런데 이 왕생담은 新修往生集 과 往生集 에 보이지만 내용이 완전히 동일하지는 않다. 그러므로 출전이 往生傳 이라고 한 것이 예념미타도량참법 의 「往生傳錄」을 의미하는 것이 아닌지 의문스럽다.

④ 眞牧卿執幡傳은 일반 신자로서 持戒念佛을 수행하여 왕생한 경우이다. 眞牧卿은 전 가족이 불법에 신심이 돈독한 집안이였다. 모두 열심히 수행정진하고 아미타불을 염불하였는데 開元21년(733)에 병이 나서 의원과 주변사람들이 고기 먹을 것을 권유하였으나 먹지 않고 계율을 지키면서 서방으로 아미타불의 번을 모시고 이를 잡고 臨終念佛을 하였다. 그는 59세에 그 공덕으로 왕생극락하였는데, 그 현상을 향기로 보여 주었고, 그의 외삼촌 꿈에 왕생하는 모습을 보여주었다고 한다.<sup>106)</sup>

예념미타도량참법 에서는 「信士牧鄉 執幡往生」이라고 한다. 아마도 이 왕생담은 문정왕후가 檜巖寺의 중창회향법회를 위하여 계율을 지키기 위해 육식을 멀리하고 매일 목욕재계하다

104) 懶菴 撰 勸念要錄 (韓佛全, 7, 612, 上)

105) 元 王子成 集 禮念彌陀道場鐵法 卷4 「烏長國王 見佛往生」(己續藏, 128, 186, 下)

106) 懶菴 撰 勸念要錄 (韓佛全, 7, 612, 中)

가 병이 나서 일찍 돌아갔다고 하는 이야기에 영향을 미친 것으로 보인다. 司憲府에서 올린 상소에 의하면,

대행대왕대비의 편치 못하심이 齋를 베풀어 素를 행함으로 인하여 망극의 변고에까지 이르렀다고 하니 나라 백성과 신하의 아픔이 이에 이르러 더욱 극심하거늘 어찌 이와 같은 죄인을 하루인들 천지간에 용서할 수 있겠습니까

라고 한다.<sup>107)</sup> 문정왕후가 중창회향법회를 앞두고 채식과 청정목욕을 한 것이 문제가 되어 돌아갔다고 하며, 이는 문정왕후가 보우의 말을 듣고 병이 났다는 것이다. 명종은 그러하지 않다고 하였지만, 신하들은 계속하여 보우에게 罰을 주도록 상소를 올렸다. 아마도 보우가 문정왕후를 지계수행 하도록 권유했다는 것은 鄭牧卿의 持戒念佛法을 가르쳐 주었다는 말일 것이다. 원문을 소개하면 다음과 같다.

往生傳云。唐信士鄭牧卿。滎陽人。舉家奉佛。母及姊妹同所淨方。至開元二十一年。因疾困篤。有醫人及同道者。咸勸諭謂。且進魚肉。以救羸軀。痊復之後。修持淨戒。不亦可乎。牧卿曰。噫如此浮生。縱因葷穢而得痊乎。終歸磨滅。不奉佛禁。而惜微命何爲。確然不許。遂嚴佛事。手執幡脚香爐。一心稱念阿彌陀佛。復作是言。丈夫一心不退。願往西方。奄然長往。異香充庭。隣里共知。舅氏夢寶池花敷。見牧卿合掌趨上。時當五十九

라고 한다.<sup>108)</sup> 예념미타도량참법 에서는 「烏長國王 見佛往生」과 마찬가지로 그 전거를 往生傳 이라고 한다. 그런데 이 왕생담은 新修往生集 과 往生集 에 보이지만 내용이 완전히 동일하지는 않다. 그러므로 출전이 往生傳 이라고 한 것이 예념미타도량참법 의 「往生傳錄」을 의미하는 것이 아닌지 의문스럽다.

⑤房羸勸他往生傳은 京兆 사람인 房羸가 다른 사람에게 염불하도록 권유한 공덕으로 왕생하였다는 이야기이다. 그는 본래 金剛經 을 독송하는 誦經수행을 하였던 것 같다. 저승에 가서 염불을 권유하여 왕생한 사람과의 대면을 사양하고 다시 환생하기를 원했다. 그는 왕생을 보장받았으나 이를 사양하고 오대산에 가서 金剛經 만권을 보시하겠다고 하여 다시 환생하였

107) 明宗實錄 卷31, 20年 4月 辛卯條

108) 元 王子成 集 禮念彌陀淨土懺法 卷4 「信士牧卿 執幡往生」(正續藏, 128, 187, 上)

다. 그러나 염라왕은 경전보시나 誦經도 좋은 수행이지만, 그 공덕은 염불공덕보다는 수승하지 못하다고 한다.<sup>109)</sup> 즉 염불수행의 흥포가 큰 공덕이 된다고 한다. 염불삼매의 권유로 왕생이 가능하다는 말이다.

예념미타도장참법 에서는 「京兆房翥 勸化往生」이라고 한다. 보우가 이 부분을 강조한 것은 염불법의 흥포를 위해서 이다. 많은 사람들에게 염불을 권유한 공덕만으로도 왕생이 가능하다는 것이다. 보우는 불교를 널리 흥포하고 신앙케하기 위하여 많은 노력을 기울였다. 여기서 보는 바와 같이 경전을 보시하고, 송경하는 것보다 염불권유공덕이 더 크다는 것이다. 원문을 소개하면 다음과 같다.

彌陀感應圖云。唐房翥。京兆人。暴死至陰府。見閻羅王。王曰。據案簿君。曾勸一老人念佛。已生淨土。君承此福。亦合生淨土。故來相見。翥曰。先許金剛經萬卷。巡禮五臺。未欲往生。王曰。誦經巡禮。固爲好事。不如早生淨土。王知意不可奪。乃放墨。以此知勸人修者。非徒往生。又感動幽冥也。

라고 한다.<sup>110)</sup> 예념미타도량참법 에서는 출처를 「彌陀感應圖」이라고 하는데 여기에 대한 자료는 아직 밝히지 못했다. 앞으로의 과제로 삼고자 한다. 龍舒曾廣淨土文<sup>111)</sup>과 往生集에는 유사한 내용이 있지만, 동일하지는 않다.

⑥隋文皇后傳은 수나라 文帝의 皇后는 세속적으로 최상의 자리에 있었으나 女身을 싫어하여 아미타불을 염하여 왕생하였다는 이야기이다. 극락정토에는 여자가 없다. 그 곳에는 女身이 없으므로 왕생자는 모두 여성이 아니더라고 무량수경 에서는 설하고 있다. 황후도 왕생극락하여 厭離女身 變成男性을 원하였던 것 같다. 그의 왕생의 상서로운 기운이 궁궐에 비치자 文帝가 闍提三藏에게 물었다고 한다. 이에 삼장은 황후의 왕생을 알리는 상서라고 하였다.<sup>112)</sup>

예념미타도량참법 에서는 「隨文皇后 異香往生」이라고 한다. 이 부분에 관심을 가졌던 것은 문정왕후가 비록 여자의 몸으로 왕후가 되었지만, 그의 도량이나 포부로 보아서는 남성보다도 더 뛰어난 대장부 기질이 있었을 것이다. 그의 정치력이나 수많은 반대에도 불구하고 불교중흥에 대한 지원은 남성도하기 힘든 일이었다. 따라서 보우는 이러한 문정왕후의 공덕을

109) 懶菴 撰 勸念要錄 (韓佛全, 7, 612, 中)

110) 元 王子成 集 禮念彌陀道場鐵法 卷4 「京兆房翥 勸化往生」(正續藏, 128, 187, 上)

111) 龍舒曾廣淨土文 (大正藏, 47, 268, 上)

112) 懶菴 撰 勸念要錄 (韓佛全, 7, 612, 下)



높이 찬탄하여 실었던 것으로 생각된다. 원문을 소개하면 다음과 같다.

往生徵驗傳云。隋文帝后。雖居王宮。深馱女質。常誦阿彌陀佛。至臨終時。異香滿室。從空而至。文帝問閻提三藏。是何祥瑞。答曰。西方有佛。號阿彌陀。皇后。業高。神生彼國。況聖教分明。無致疑矣。

라고 한다.<sup>113)</sup> 예념미타도량참법 에서는 출처를 「往生徵驗傳」이라고 밝히고 있는데 아직 자료를 찾지 못하였다. 이 왕생담은 예념미타도량참법 이외에는 아직 보지 못하였다. 따라서 미해결 부분은 앞으로 연구과제로 삼고자 한다.

⑦荊王夫人立化傳은 宋 哲宗의 元祐年間(1086-1094)의 이야기이다. 荊王부인은 노비와 함께 왕생발원의 염불을 하였는데 그 중 한 노비가 염불을 게을리 하므로 경책을 하였다. 이로 인해 대원력을 세운 노비가 왕생하면서 荊王부인을 극락으로 인도하였다는 내용이다. 荊王부인은 먼저 왕생한 노비의 안내로 극락세계를 관람하는 도중 楊傑과 馬玕의 왕생에 대한 이야기를 듣고 그들을 찾아보니 양겉은 죽고, 마간은 건강하게 살아 있으면서 열심히 정진하는 모습을 보았다. 이는 곧 불퇴전의 염불자는 육신은 비록 사바세계에 살아있지만, 영혼은 극락정토에 자리하고 있음을 말하고 있다. 따라서 극락은 죽어서만 갈 수 있는 곳이 아니라 살아서도 갈 수 있는 곳임을 표현하고 있다. 荊王부인은 立身으로 왕생하였다고 한다.<sup>114)</sup>

예념미타도량참법 에서는 「荊王夫人 立化往生」이라고 한다. 엄격한 조선시대의 계급사회에서 천민도 왕생할 수 있음을 말하고, 극락왕생은 죽은 후에만 가는 것이 아니라 살아 있으면서도 극락에 갈 수 있음을 馬玕의 실례를 들고 있다. 이는 부처님의 법에는 차별이 없고 평등하며, 주인인 荊王보다 노비가 먼저 극락에 왕생하였다고 하는 것은 신라 시대 郁面婢의 왕생설화와도 일맥상통하고 있다. 이를 통해 보우는 문정왕후에게 인간이 본래 평등함을 일깨우고 있다. 원문을 소개하면 다음과 같다.

龍舒文云。荊王夫人。元祐間。與婢妾精修西方。唯一妾懈怠。夫人斥去。其妾悔悟。精進久之。謂他妾云。吾今夜當生西方。是夜異香滿室。無疾而終。明日同事之妾。告夫人云。昨夜夢。化去之妾。託致起居云。夫人訓責我修西方。今以獲往生。感德無量。夫人云。使我亦夢。乃可信耳。其夜夫人夢見。亡妾敘謝如前。夫人云。西方可到不。妾云可到。但從妾行。夫人隨之。見池漭廣大紅白蓮華大小

113) 元 王子成 集 禮念彌陀道場鐵法 卷4 「隨文皇后 異香往生」(己續藏, 128, 188, 上)

114) 懶菴 撰 勸念要錄 (韓佛全, 7, 613, 上)

相間。或榮或悴。種種不同。夫人問云。何以如此。妾云。此皆世間發念修西方人也。纔發一念。池內便生蓮華一朵。若願心精進。則華日日敷榮。以至大如車輪。若願心退轉。則華日日萎悴。以至殞滅。次見一人坐蓮華上。其衣飄揚散去。寶冠瓔珞莊嚴其身。夫人問云。何人也。妾云揚傑也。又見一人坐於華上。妾云馬玕也。夫人云。我當生何處。妾引行數里。許遙望見一金壇。金碧照曜。妾云此夫人化生處。乃上品上生。夫人既覺。防問楊馬所在。傑已亡。而玕無恙。是知精進不退者。雖身在娑婆之內。其神已在淨土矣。後夫人於生日。秉爐焚香。望觀音閣。而立子孫方具獻壽之儀。已立化矣。

라고 한다.<sup>115)</sup> 예념미타도량참법 에서는 출처를 龍舒曾廣淨土文<sup>116)</sup>이라고 하는데 그 내용이 완전히 일치하고 있다. 한편 歸元直持集 卷下에도 게재되어 있다. 그 외의 자료는 잘 보이지 않는다.

⑧梁氏自明傳은 당나라의 梁氏는 括州 사람으로 맹인이었는데 한 스님의 권유로 염불하여 3년 만에 눈을 뜨게 되었다. 그는 더욱 신심을 내어 염불 정진하다가 貞觀3년(629)에 아미타불과 성중들의 來迎을 받으면서 임종하는 모습을 많은 사람들이 보았다고 한다.<sup>117)</sup>

예념미타도량참법 에서는 「信女梁氏 目明往生」이라고 한다. 이 부분은 염불수행이 죽은 후에 왕생극락만을 하는 것이 아니라 염불을 통하여 병이 나을 수 있으며, 그 공덕으로 맹인도 눈을 뜰 수 있다는 불가사의한 공덕을 찬탄하는 것이다. 뿐만 아니라 염불정진으로 임종시에는 아미타불과 성중들의 來迎接기를 받을 수 있음을 설하고 있다. 원문을 소개하면 다음과 같다.

往生傳云。唐清信女。梁氏。括州人也。宿殃所鍾。雙目無見。遇僧勸令念佛。一聞教誨。係心相續。三年之後。兩目洞開。無復纖翳。所患既痊。勤苦彌切。至貞觀三年二月中。不豫。自知報盡。臨終之時。舍村共見阿彌陀佛與諸大士幡華降迎。遂終于世。

라고 한다.<sup>118)</sup> 예념미타도량참법 에서는 출처를 往生傳 이라고 하는데 필자는 이 자료를 찾지 못하였다. 그런데 龍舒曾廣淨土文 卷8 「念佛痼疾皆愈」<sup>119)</sup>에서 梁氏가 염불하여 3년 만에

115) 元 王子成 集 禮念彌陀道場鐵法 卷4 「荊王夫人 立化往生」(正續藏, 128, 188, 上)

116) 龍舒曾廣淨土文 卷5 (大正藏, 47, 269, 上)

117) 懶菴 撰 勸念要錄 (韓佛全, 7, 613, 中)

118) 元 王子成 集 禮念彌陀道場鐵法 卷4 「信女梁氏 目明往生」(正續藏, 128, 189, 上)

119) 龍舒曾廣淨土文 卷8 「念佛痼疾皆愈」(大正藏, 47, 277, 下)

눈을 떴다고 하는 간단한 내용만이 실려 있다.

⑨童女勸母傳은 梁郡에 사는 한 가족의 염불에 관한 이야기이다. 부부와 아들과 딸이 있었는데 부인만이 불법을 믿지 않고 염불을 하지 않았다. 다른 세 식구는 열심히 염불정진 하였다. 그런데 딸이 14살 때에 죽게 되었는데 7일 만에 다시 소생하여 극락세계에 다녀온 이야기를 하였다. 즉 극락에 가보니 아버지와 오빠와 자신의 자리는 있으나 어머니 자리가 없으니 어머니에게 불법을 믿고 염불하라고 하였다. 이에 자신의 잘못을 뉘우친 어머니가 염불하여 네 식구 모두가 왕생하였다는 이야기이다.<sup>120)</sup>

예념미타도량참법 에서는 「世子童女 勸母往生」이라고 한다. 그런데 보우는 권념요록 에서 단순히 童女가 신심이 없는 어머니를 권유하여 불자로 만들었으며, 염불정진하여 네 식구 모두가 왕생한 것으로 편집하였지만, 사실은 여기서 童女는 송나라 魏世子の 가족사에 관한 이야기이다. 따라서 왕실에서 일어난 일화이다. 이는 왕실 가족왕생담이라고 할 수 있다. 원문을 소개하면 다음과 같다.

法苑珠林云。童安。宋朝魏世子。梁郡人。父子三人俱修西方。唯妻不修。安年十四死。後七日。却迴啓母曰。兒往西方。父兄及己。已有蓮華。後當化生。唯母獨無。兒今暫歸相報。至後母依兒教。曰念彌陀。四人盡得往生安養矣。

라고 한다.<sup>121)</sup> 예념미타도량참법 에서는 출처를 法苑珠林 으로 밝히고 있다. 따라서 法苑珠林 을 찾아 본 결과 같은 내용의 왕생담이 나오고 있다. 그런데 여기서는 더 자세히 기록되어 있으므로 서로 비교 고찰하기 위해 이를 소개하고자 한다.

宋魏世子者。梁郡人也。奉法精進。兒女遵修。唯婦迷閉不信釋教。元嘉初。女年十四病死。七日而蘇。云可安施高座并無量壽經。世子卽爲具設經座。女先雖齋戒禮拜。而未嘗看經。卽昇座轉讀聲句清利。下啓父言。兒死便往無量壽國。見父兄及己三人。池中已有芙蓉大華。後當化生其中。唯母獨無。不勝比苦。乃心故歸啓報。語竟復絕。母於是乃敬法云。

라고 한다.<sup>122)</sup> 이를 비교하면, 당시의 년도를 알 수 있다. 즉 元嘉初(424)년 경으로 南朝宋

120) 懶庵 撰 勸念要錄 (韓佛全, 7, 613, 中)

121) 元 王子成 集 禮念彌陀遊昇鐵法 卷4 「世子童女 勸母往生」(正續藏, 128, 189, 下)

代로 文帝의 세자임을 알 수 있다. 또 세자의 딸이 죽은지 7일 만에 다시 소생하자 세자는 無量壽經 을 독송하고 있었다. 이와 같이 法苑珠林 에서는 년대와 독송경전 등 자세한 사항을 게재하고 있다. 따라서 보우는 문정왕후가 읽을 것을 예상하여 왕실의 일에 관해서는 고의적으로 세자관계를 삭제한 것이 아닌가라고 생각한다.

⑩屠牛善和十念傳은 당나라 때 善和라는 도축자가 임종 때에 죽은 소들이 나타나서 “네가 나를 죽였다” 라고 하기에 크게 공포에 질렸다. 그는 부인에게 부탁하여 스님들을 모셔다가 임종염불을 부탁하였다. 스님은 “ 관무량수경 에 임종시에 지옥상이 나타나면, 지극한 마음으로 나무아미타불 十念만 하여도 왕생극락한다” 고 하니 지심으로 염불하라고 하였다. 그래서 그는 향로를 잡고 염불할 시간조차도 없어 왼손으로 불을 잡고 오른 손에 향을 잡고 서방으로 향하여 염불하니 十念도 다하기 전에 아미타불이 내영하여 극락왕생한다고 하였다고 한다.<sup>123)</sup>

예념미타도량참법 에서는 「屠牛善和 十念往生」이라고 한다. 이 부분은 살생을 업으로 하는 도축자도 임종시에 具足十念하면 왕생할 수 있다는 이야기이다. 관무량수경 의 下品下生 에서는 오역죄와 십악을 지은 사람도 임종시에 선지식을 만나 具足十念하면 80억겁의 죄가 소멸되어 왕생극락할 수 있다고 한다. 원문을 소개하면 다음과 같다.

往生傳云。唐張善和。殺牛爲業。臨終見牛數頭作人言。云汝殺我。善和大恐。告妻云。急請僧來救我。僧至云。十六觀經說。若人臨終。地獄相現。志心十稱南無阿彌陀佛。卽得往生淨土。善和不暇取香爐。卽以左手擎火。右手捻香。面西專切念佛。未滿十聲。乃云。我見阿彌陀佛從西而來。與我寶座。言訖而終。

라고 한다.<sup>124)</sup> 예념미타도량참법 에서는 출처를 往生傳 이라고 한다. 그런데 龍舒曾廣淨土文 <sup>125)</sup>에는 동일한 내용이 있으며, 往生集 에도 비슷한 자료가 있다.

이상으로 왕생담을 살펴보았다. 이를 정리 해보면, ①王郎返魂傳은 우리나라의 왕생담으로 불법을 비방하거나 염불자를 비방하는 자의 죄와 참회하고 염불하면 왕생과 장수의 공덕이 있다는 내용이다. 이는 당시 조선시대 불법을 비방하던 유생들과 사대부들의 죄악을 간접적으로 비판하는 의미가 담겨있다. ②遠公結社傳과 ③闕公則現報傳은 혜원의 백련결사를 중심으로 염

122) 唐 道世 撰 法苑珠林 卷15 (大正藏, 53, 440, 中)

123) 懶菴 撰 勸念要錄 (韓佛全, 7, 613, 下)

124) 元 王子成 集 禮念彌陀道場鐵法 卷4 「屠牛善和 十念往生」(正續藏, 128, 190, 下)

125) 龍舒曾廣淨土文 卷5 (大正藏, 47, 268, 中)

불자들의 왕생을 말하고 있다. 염불결사의 중요성을 일깨우는 가르침이다. ④烏長王見佛傳은 정법에 의한 善政과 百僧齋 등 삼보를 공경한 공덕으로 왕생하였다는 내용이다. ⑤鄴牧卿執幡傳은 持戒念佛로 왕생하였다는 것으로 당시 文定王후의 채식과 목욕재계가 이 왕생담의 영향이 아닌가라고 생각한다. ⑥房孳勸他往生傳은 다른 사람에게 염불을 권유한 공덕으로 왕생하였다는 내용이다. 이는 염불법의 홍보에 대한 공덕으로 정토법을 널리 퍼기를 바라는 내용이다. ⑦隋文皇后傳은 여인의 몸을 싫어해서 염불하여 왕생하였다는 이야기이다. ⑧荊王夫人立化傳은 노비나 천인도 왕생할 수 있으며, 염불법에는 빈부귀천의 구분이 없다는 내용이다. ⑨梁氏自明傳은 염불을 통하여 병을 고치고 맹인의 눈이 밝아졌다는 내용이다. ⑩童女勸母傳은 세자의 딸이 어머니에게 염불하도록 하여 전가족이 왕생하였다는 내용이다. ⑪屠牛善和十念佛은 오역죄와 십악자도 임종시에 선지식을 만나 十念佛로 왕생할 수 있다는 내용이다.

## 6. 觀法과 引證

후반부에서는 觀法과 引證으로 나누어 설명하고 있다. 먼저 觀法에 대하여 분석하고자 한다. 觀法은 두 부분으로 구분하여 설하고 있는데 전반부는 觀無量壽經 第9眞身觀과 第10觀音觀, 第11勢至觀의 觀法을 요약하고 있다. 이 부분은 예념미타도량참법 에서 그대로 전제하고 있는데 마치 보우 자신이 十六觀經受持法門略 를 직접보고 인용한 것처럼 편찬하였다. 그러나 필자가 그 출처를 자세히 검토하여 보니 앞의 왕생담을 예념미타도량참법 에서 전제한 것처럼 여기서도 그대로 전제하여 자신이 직접 본 것처럼 게재하고 있다.

그 내용은 아미타불의 진금색의 眞身을 觀하라는 것이다. 그리고 미간의 白毫와 眞金色身을 觀하면 불심을 보게 된다고 한다. 따라서 心念은 口念보다 수승하다는 것이다. 觀佛은 心念이며, 稱佛은 口念이라고 하여 관법의 중요성을 강조하고 있다. 경전적인 근거로는 觀無量壽經의 第9眞身觀을 부연한 것이다.<sup>126)</sup>

다음으로 觀世音菩薩觀과 大勢至菩薩觀을 설하고 있다. 관세음보살은 자금색신으로 손에 연화를 들고 있고, 천관에는 화불을 모시고 있으며, 대세지보살은 천관에 보병이 있음을 觀하라는 것이다. 이 부분도 觀無量壽經 의 第10觀音觀과 第11大勢至觀을 요약하여 설명하고 있다.<sup>127)</sup> 例념미타도량참법 卷8에서 설하는 전문을 소개하면 다음과 같다.

126) 觀無量壽經 (大正藏, 12, 343, 中)

十六觀經修持法門略云。齋戒潔已。清心淨慮。面西安坐。閉目默然。觀想阿彌陀佛眞金色身。在西方七寶池中。大蓮華上坐。其身長丈六。兩眉中間。向上有白毫。右旋轉。光明照曜。紫金色身。以停心注想於白毫。更不得妄有分毫他念。當令閉目開目。悉皆見之。蓋欲念念不妄也。如此久久。念心成熟。自然感應。見佛。全身。此法最上。謂心想佛時。此心卽是佛。又過於口念也。次觀想觀世音菩薩身紫金色。手掌白蓮華。其天冠中。有一立化佛。次觀想大勢至菩薩身紫金色。其天冠肉髻上。有一寶瓶。次想自身生於西方極樂世界。於蓮華中。結跏趺坐。作蓮華合想。開想見佛菩薩滿虛空中。

라고 한다.<sup>128)</sup> 이 부분을 관념요록 과 대조하면, 완전히 동일하다. 따라서 보우는 예념미타도량참법을 그대로 전재하고 있음을 알 수 있다. 물론 자신이 필요한 부분만 취사하고 있지만, 그 출전을 밝힐 수 있어 다행으로 생각한다.

다음에는 觀法의 후반부에서 稱讚疏 를 인용하여 칭명염불과 心念에 대한 설명을 하고 있다. 口念과 心念이 하나가 되어 서로 상응할 때 그 공덕이 무량하다는 것이다. 입으로만 염불하고 마음은 다른 생각을 하면 마음이 산란해 지지만, 입과 마음이 오로지 아미타불만 생각하고 부른다면, 80억겁의 생사의 죄가 소멸되고, 80억겁의 수승한 공덕이 성취된다고 한다. 이 부분은 관무량수경 의 第16下輩觀 중에서 下品下生에서 설하고 있다.

下品下生者 或有眾生作不善業五逆十惡 具諸不善 如此愚人以惡業故 應墮惡道經歷多劫受苦無窮 如此愚人臨命終時 遇善知識種種安慰為說妙法教令念佛 彼人苦逼不遑念佛 善友告言 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 於念念中 除八十億劫生死之罪

라고 한다.<sup>129)</sup> 관무량수경 에서는 오역, 십악 등 선행은 조금도 행하지 못하였고, 악행은 구족하게 하였더라도 임종시에 선지식을 만나 나무아미타불을 具足十念만 하더라도 80억겁의 생사의 죄를 소멸한다고 하였다. 그러나 관무량수경 에서는 80억겁의 공덕이 성취된다고는 하지 않고 있다. 그렇지만, 여기서는 공덕의 이야기도 함께하고 있다. 여기서는 稱名念佛과 思憶念佛을 말하고 있다.

127) 觀無量壽經 (大正藏, 12, 343, 下-344, 上)

128) 元 王子成 集 禮念彌陀道場儀法 卷8 (卍續藏, 128, 226, 下)

129) 觀無量壽經 (大正藏, 12, 346, 上)

보우가 인용하고 있는 稱讚疏의 부분은 예념미타도량참법 卷2에서 그 출처를 찾을 수가 있었다. 이를 소개하면 다음과 같다.

稱讚疏云。如何口念心思即得往生西方淨土。答曰。心則緣佛境界。憶持不忘。口則稱佛名號。分明不亂。如是心口內外相應。若念一句阿彌陀佛。能滅八十億劫生死之罪。成就八十億劫殊勝功德。一句尚爾。何況十句百句千句萬句。如是一日一月一年一生。行住坐臥。晝夜精勤。何罪垢而不消亡。何功德而不增長。何因不生極樂國。何緣不見彌陀佛。

라고 한다.<sup>130)</sup> 예념미타도량참법 卷2 「決疑生信」 부분에서 말하고 있는 의례부분이다. 참회의례에서 설하는 내용을 전재하고 있는데 이는 중생들이 염불에 대해 의심을 내기 때문에 확신을 심어주기 위해 인용한 것으로 보인다.

즉 觀法에서는 口念과 心念, 思念이 하나가 되어 염불하면서 입과 마음과 생각이 하나로 되어야 한다. 이렇게 되었을 때 참된 觀法이 되며, 그 공덕도 무량하다고 한다.

다음 引證에 대하여 논하고자 한다. 여기서는 두 가지 경전을 인용하여 증거로 세우고 있다. 藥師經 과 陀羅尼經 의 경구를 인용하고 있다. 그런데 이 부분도 순수한 보우의 가르침이 아니라 예념미타도량참법 의 「對比證」에서 인용한 것이다. 그런데 예념미타도량참법 에서는 陀羅尼經 이 먼저 나오고, 藥師經 은 뒤에 소개되고 있지만, 관념요록 에서는 그 순서가 바뀌어 있다.

먼저 藥師經 에 말씀하시기를 “八齋戒를 일년이나 혹은 석달 동안 수지하라. 이 선근을 쌓아 극락세계로 왕생하기를 원하되 결정되지 않은 자가 있으면, 내 이름 약사유리광여래의 명호를 들으면 임종시에 여덟 보살이 신통력으로 와서 그 길을 보여주고 즉시 서방극락세계의 보배연꽃 속에 저절로 화생케 하리라” 고 하셨다.<sup>131)</sup>

이 부분은 藥師如來本願經 <sup>132)</sup>에서 나오는 경구이다. 八齋戒를 지키는 것으로도 극락정도 왕생이 가능하며, 그렇지 못할 경우에는 약사여래의 명호를 듣는 것만으로도 극락왕생을 할 수 있다고 한다.

그런데 예념미타도량참법 에서는 陀羅尼經 다음에 藥師經 을 인용하고 있다. 이는 이미

130) 禮念彌陀道場儀法 卷2 (卍續藏, 128, 162, 上)

131) 懶庵撰 勸念要錄 (韓佛全, 7, 614, 中)

132) 達摩笈多譯 藥師如來本願經 (大正藏, 14, 402, 下)

타불참법의식으로 사용하는 부분이다. 이를 소개 하면 다음과 같다.

藥師經云。若淨信男女有能受持八方齋戒。或經一年。或經三月。以此善根。願生西方極樂世界。有未定者。若能聞我藥師瑠璃光如來名號。臨命終時。有八菩薩。乘神通來。示其道路。卽於西方極樂世界寶蓮華中自然化生。

라고 한다.<sup>133)</sup> 이 부분은 보우가 편찬한 권념요록 에서 소개하고 있는 내용과 동일하다. 그러면 왜 보우는 이와 같이 예념미타도량참법 의 내용을 그대로 전재하고 있을까? 왜 자신의 창작이나 견해는 밝히지 않았는지 궁금하지않을 수 없다.

다음으로 陀羅尼經 에서 말씀하시기를 “모든 불자들이 아미타불의 명호를 들으면 능히 너희들은 서방정토극락세계에 왕생하여 연화 속에 화생하여 不退轉地를 얻으리라” 고 한다<sup>134)</sup>

이 부분은 단순히 陀羅尼經 이라고만 하였는데 그 증거지료를 찾기는 쉽지 않았다. 또 예념미타도량참법 에서는 救阿難偈口陀羅尼經 으로 표기하고 있다. 따라서 필자는 이를 밝히기 위해 여러 다라니경을 찾던 중 瑜伽集要救阿難陀羅尼偈口軌儀經 <sup>135)</sup>임을 알게 되었다. 여기서도 아미타불의 명호를 듣는 것만으로도 극락왕생하여 不退轉을 성취할 수 있다고 한다.

그런데 예념미타도량참법 에서는 陀羅尼經 을 인용하고 있다. 이는 아미타불참법의식으로 사용하는 부분이다. 이를 소개 하면 다음과 같다.

救阿難偈口陀羅尼經云。諸佛子等若聞阿彌陀如來名號。能令汝等往生西方極樂淨土蓮華化生。得不退地

라고 한다.<sup>136)</sup> 여기서도 예념미타도량참법 과 동일하지만 陀羅尼經 의 경명을 간략히 하고 있다. 그렇다보니 그 출처를 찾기가 어려웠다.

마지막으로 보우 자신의 뜻을 밝히고 있다. 모두가 염불하여 불도를 성취하고 왕생극락하자는 권유이다. 그리고 만만 천천의 사람들이 모두 염불할 때 그 중 한사람이라도 불도를 성취

133) 禮念彌陀道場鐵法 卷3 「弓教比證第三」 「釋迦教主 偏讚去門」 (卍續藏 128, 173, 下)

134) 懶庵 撰 勸念要錄 (韓佛全, 7, 614, 中)

135) 不空 譯 瑜伽集要救阿難陀羅尼偈口軌儀經 (大正藏, 21, 471, 上)

“南無阿彌陀如來。諸佛子等。若聞阿彌陀如來名號。能令汝等往生西方極樂世界。蓮花化生入不退地”

136) 禮念彌陀道場鐵法 卷3 「弓教比證第三」 「釋迦教主 偏讚去門」 (卍續藏 128, 173, 上)



하면 모든 사람들이 다 도를 이룰 수 있으니 모두 염불하지는 말로서 끝을 맺고 있다.

이상으로 引證에 관한 자료와 내용분석을 하였다. 주로 八齋戒를 지켜도 왕생극락할 수 있으며, 약사여래불의 명호를 불러도 왕생이 가능하다고 한다. 뿐만 아니라 아미타불의 명호를 듣기만 해도 서방정토에 왕생할 수 있으며, 不退轉을 성취할 수 있다고 한다.

그리고 권념요록에서는 내용의 분석과 정확한 출처를 밝히는데 주력하였다. 내용분석은 11가지의 왕생담에 대한 각각의 특색이 있다. 보우가 권념요록을 편찬하고 언해를 하게 된 이유는 다분히 문정왕후를 위해서 한 것 같다. 그러하다보니 공연히 심기를 상하게 할 부분은 생략한 경우도 있다. 여하튼 우리나라에서 왕생설화를 편찬한 경우는 매우 드물다. 三國遺事에서 몇 편이 있긴 하지만, 단행본의 왕생집은 없었다. 그러나 아쉬운 점은 대부분이 중국의 왕생담이고 그 출처가 예념미타도량참법에서 취사하였다는 점이다. 그러나 이 왕생담이 한글로 번역하여 부녀자들이나 서민들에게 널리 읽혔다는 것은 불교홍포와 정토신앙의 고취에 크게 기여한 것으로 평가된다. 이는 바로 보우의 호법의지와 불교중흥의 발원이었을 것이다.

## 5, 맺음말

이상으로 보우선사의 勸念要錄에 관하여 살펴보았다. 그는 순교를 당하면서까지 불법의 중흥과 승단의 발전을 위해 몸을 받쳤다. 그의 爲法忘軀의 희생으로 오늘날 한국불교가 존재할 수 있다고 해도 과언이 아닐 것이다. 본 연구는 그의 여러 가지의 행적 중에서 서민대중들과 아녀자들을 위해 편찬한 한문, 한글 勸念要錄의 동기와 구성에 대하여 살펴보았다. 그리고 그 출전과 각 왕생담의 내용을 분석하였다.

첫째 편찬동기는 정토신앙과 불법의 홍포를 위해 알기 쉽도록 모은 것이다. 그 내용이 영험담이나 왕생담을 중심으로 하여 이야기체로 엮고 있다. 특히 한글로 번역한 것은 문정왕후를 감화시키기 위해 한 편의 왕생담씩 번역한 것을 모았다고 보여진다. 그래서 먼저 한문왕생담을 편찬하고 한글번역은 뒤에 한 것으로 보여진다. 그는 문정왕후에게 감화가 될 만한 것만을 뽑아 모은 것 같다.

둘째 序文의 出典과 복원문제는 그 증거를 찾기 어려웠으나 다행히 王子成의 禮念彌陀道場懺法의 첫 부분에서 轉載되었음을 알게 되었다. 따라서 비교 분석한 결과 서문의 마멸된 부분을 복원할 수 있게 되었다. 완전한 복원은 아니지만 90%정도는 가능하였다.

셋째 여기에 소개된 11편의 왕생담 중에서 「王郎返魂傳」을 제외한 10편은 중국의 왕생담이다. 그러나 「王郎返魂傳」은 중국의 왕생담에서는 그 자료를 찾지 못하였다. 그리고 이야기의 배경이 국내로 추정된다.

넷째 나머지 10편은 모두 「王子成의 禮念彌陀道場鐵法 권4 「往生傳錄」에서 소개되고 있는 34편의 왕생담에서 선별한 것이다. 그 내용이 문정황후의 治政과 불교발전에 참고가 될 만을 뽑아서 모은 것이다.

다섯째 觀法수행과 칭명염불 및 경전상의 증거를 제시하고 있다. 관법은 주로 觀無量壽經 중심으로 설명하고, 칭명염불과 관념염불을 하나가 되어 一心念佛이 되기를 설하고 있다. 인용은 경전상의 염불 가르침을 소개하고 있다.

## ❧ 한글요약문

보우선사는 서민대중들과 아녀자들을 위해 편찬해 한문, 한글 勸念要錄 을 편찬하였다. 본 논문은 그 편찬동기와 구성 및 출전과 각 왕생담의 내용을 분석하였다.

첫째 편찬동기는 정토신앙과 불법의 흥포를 위해 알기 쉽도록 모은 것이다. 그 내용이 영험담이나 왕생담을 중심으로 하여 이야기체로 엮고 있다.

둘째 서문 出典과 복원문제는 그 증거를 찾기가 어려웠으나 다행히 王子成의 禮念彌陀道場 懺法 의 첫부분에서 轉載되었음을 알게 되었다. 따라서 비교 분석한 결과 서문의 마멸된 부분을 복원할 할 수 있게 되었다.

셋째 여기에 소개된 11편의 왕생담 중에서 「王郎返魂傳」을 제외한 10편은 중국의 왕생담이다. 그러나 「王郎返魂傳」은 중국의 왕생담에서는 그 자료를 찾지 못하였다. 그리고 이야기의 배경이 국내로 추정된다.

넷째 나머지 10편은 모두 「王子成의 禮念彌陀道場 懺法 권4 「往生傳錄」에서 소개되고 있는 34편의 왕생담에서 선별한 것이다. 그 내용이 문정황후의 治政과 불교발전에 참고가 될 만을 뽑아서 모은 것이다.

다섯째 觀法수행과 칭명염불 및 경전상의 증거를 제시하고 있다. 관법은 주로 觀無量壽經 중심으로 설명하고, 칭명염불과 관념염불을 하나가 되어 一心念佛이 되기를 설하고 있다. 引證은 경전상의 염불 가르침을 소개하고 있다.

The Study of Zen Master Huwoodang Bowoo's 『Kwanyumyeorok』  
(勸念要錄)

한보광(Han Bo Kwang)

Master Bowoo edited Chinese and Korean 『Kwanyumyeorok』. The paper examined his intention, its structure and analyzed its contents. First, he collected people's experience and reborn story to disseminate the Pure land thoughts and Buddhism. Second, references were not easy to find. It took partly from 『Yenyummitadoryangchambup』 in Wangzaseong. The lost parts were revived by research.

Third, ten stories, except one, are Chinese stories. 『Wangrangbanhonzeon』 was not found in the Chinese resources, its situation was like Korean stories. Fourth, ten stories were selected from 34 stories in the book 4 『Wangsangzeonrok』 of 『Yenyummitadoryangchambup』 in Wangzaseong. The contents are about Munjeongwanghu's management and development of Buddhism.

Fifth, the book showed the proof of Observing practice and Chanting Buddha in the sutras. Observing practice was explained mainly 『Kwanmuryangasukyung』. It taught chanting Buddha in one mind, and explained the teachings in the sutras.

## ❧ 키워드

虛應堂 普雨, 淨土觀 見佛, 勸念要錄, 懶庵雜著, 虛應堂集, 文定王后 明宗 鄭萬鍾, 朴漢宗, 內需司, 明宗實錄 「王郎返魂傳」

## ❧ 참고문헌

- 觀無量壽經 (大正藏, 12)  
達摩笈多 譯 藥師如來本願經 (大正藏, 14)  
不空 譯 瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經 (大正藏, 21)  
太均 編 虛應堂集 卷上 「重遊摩訶衍」(韓佛全 7)  
懶庵雜著 (韓佛全, 7)  
水月道場空花佛事如幻賓主夢中問答 (韓佛全, 7,)  
勸念要錄 (韓佛全, 7)  
明宗實錄  
唐 道世 撰 法苑珠林 卷15 (大正藏, 53)  
元 王子成 集 禮念彌陀道場鐵法 卷4 「往生傳錄」(已續藏, 128)  
龍舒曾廣淨土文 (大正藏, 47)  
高橋亨 「虛應堂集 解題」(日本 天理大學, 1959)  
高橋亨 「虛應堂集及普雨大師」 朝鮮學報 14輯(朝鮮學會, 1959)  
金苕石 「偉人虛應堂普雨大師」 黃義敦先生 古稀紀念史學論叢 (동국사학회, 1960)  
尹炳植(浩眞) 普雨大師研究 (동국대학교 대학원 석사논문, 1971)  
朴映基 虛應堂 普雨 研究 博士論文(동국대학교 대학원, 1998)  
黃貞江 「懶庵 普雨와 「王郎返魂傳」」 國語國文學 42,43 合本(檀國大學校, 1969)  
黃貞江 「普雨」 韓國文學作家論 (現代文學, 1991)  
석도림 편저 허응당보우대사 (佛사리탐, 2003)  
이종찬 역 新譯 虛應堂集 (佛사리탐, 2004)

●● 「虛應堂 普雨의 勸念要錄 연구」에 대한 논평

정광균 | 법상, 동국대

먼저 저로 하여금 공부를 하게 해 주신 한국불교학회 회장님을 비롯한 관계자 여러분께 깊은 감사의 마음을 전합니다. 저는 논평을 허락하기는 하였지만 감히 스님의 논문을 평가한다는 것은 제자로서 오만이 아닌가 싶습니다. 그래서 저는 본 논문에 대한 평가라기보다는 본 논문을 읽고 느낀 점을 피력하는 것으로 논평을 대신하면서 몇 가지 질문을 드리는 것으로 토론을 대신하고자 합니다.

저는 논문을 대면하면서 깊은 반성과 함께 참 부지런하시고 후학들에게 모범을 보여주신다는 느낌을 받았습니다. 원로교수이심에도 불구하고 소제에 대한 각각의 자료에 대한 복원과 세세한 고증을 시도하셨고, 이에 대한 의도와 평가도 상세하게 언급하셨습니다. 그 내용을 보면 먼저 서문에서 虛應堂 普雨禪師의 생애는 排佛崇儒란 암울한 조선불교의 현실을 언급하면서 文定王后를 통한 불교중흥을 시도하다가 순교한 사실을 피력하셨습니다. 그리고 본문에서 勸念要錄에 대한 편찬 동기와 구성, 서문의 복원, 往生譚에 대한 출처와 의도를 밝히면서 국내와 중국으로 나누어 내용을 분석하여 그 상징성을 규명하고, 다시 고증한 내용에 대해서 상세하게 하나하나 그 의미까지 요약해 주셨습니다. 끝으로 觀法과 引證에 대해서 고증자료를 제시하시면서 보우선사의 인용문을 평가하시고 논하셨습니다. 이러한 본문에 대해 결론에서 다시 요약하여 언급한 내용을 다섯 부분으로 나누어 말씀하시길,

“첫째 편찬동기는 정토신앙과 불법의 흥포를 위해 알기 쉽도록 모은 것이다. 그 내용이 영험담이나 왕생담을 중심으로 하여 이야기체로 엮고 있다. 특히 한글로 번역한 것은 문정왕후를 감화시키기 위해 한 편의 왕생담씩 번역한 것을 모았다고 보여 진다. 그래서 먼저 한문왕생담을 편찬하고 한글번역은 뒤에 한 것으로 보여 진다. 그는 문정왕후에게 감화가 될 만한 것만을 뽑아 모은 것 같다.

둘째 序文의 出典과 복원문제는 그 증거를 찾기가 어려웠으나 다행히 王子成의 禮念彌陀道場懺法의 첫 부분에서 轉載되었음을 알게 되었다. 따라서 비교 분석한 결과 서문의 마멸된

부분을 복원할 할 수 있게 되었다. 완전한 복원은 아니지만 90%정도는 가능하였다.

셋째 여기에 소개된 11편의 왕생담 중에서 「王郎返魂傳」을 제외한 10편은 중국의 왕생담이다. 그러나 「王郎返魂傳」은 중국의 왕생담에서는 그 자료를 찾지 못하였다. 그리고 이야기의 배경이 국내로 추정된다.

넷째 나머지 10편은 모두 「王子成의 禮念彌陀道場鐵法 권4 「往生傳錄」에서 소개되고 있는 34편의 왕생담에서 선별한 것이다. 그 내용이 문정황후의 治政과 불교발전에 참고가 될만한 것을 뽑아서 모은 것이다.

다섯째 觀法수행과 칭명염불 및 경전상의 증거를 제시하고 있다. 관법은 주로 觀無量壽經 중심으로 설명하고, 칭명염불과 관념염불을 하나가 되어 一心念佛이 되기를 설하고 있다. 인용은 경전상의 염불 가르침을 소개하고 있다.”

라고 정리해 주셨습니다. 이상과 같은 내용에서 저는 아쉬운 점이 있다면 권념요록 은 문정왕후를 비롯한 일반 서민대중과 아녀자들을 위한 국문내용으로 정토신앙의 고취를 위해 편찬되었는데 논문에서는 학술적 내용으로 한문이 많은 논문이라는 것입니다. 그래서 정토교학의 중요한 부분을 아주 쉽게 정리란 부분임에도 불구하고 한문에 익숙하지 못한 분들은 완전한 내용파악이 어렵겠다는 생각이 들었습니다. 하여튼 본 논문과 관련하여 몇 가지 질문을 드리고자 합니다.

먼저 序文의 복원과 관련하여 제가 보기에 매우 중요한 내용에 대한 복원이 이루어지지 못하여 勸念要錄 의 핵심 부분의 파악이 어렵게 되었다는 것입니다. 제가 이 부분을 복원하여 보면 “宋氏去冥府而未久返魂人間 宋氏囚冥府還生人間爲公主” 라고 복원을 해 보았습니다. 이렇게 되면 권념요록 의 핵심부분을 이해할 수 있지 않을까 사료됩니다. 지금 문학계에서 「王郎返魂傳」의 원전 출처에 대해서 중국과 국내로 나누어 갖가지 증명을 시도하고 있는데, 제가 보기에는 권념요록 전체가 먼저 「왕랑반혼전」을 제시하고 이를 증명하기 위하여 禮念彌陀道場鐵法 에서 필요한 부분을 看取하여 引證하고 있는 것으로 여겨집니다.

특히 「왕랑반혼전」의 끝부분에, “송씨가 공주의 몸에 의탁해서 환생하니 왕과 부인이 기뻐할 때에 공주의 생신이 앞의 일을 다 말하니 왕이 그것을 찬탄하고 王郎을 불러 말하길, ‘짐이 일찍이 이러한 일을 보지 못했다. 이른바 꿈속의 상서로다.’ 왕랑이 곧 아뢰길, ‘송씨가 11년 동안 다른 사랑을 생각하지 않고 오직 앞의 믿음을 지켜서 이에 거듭 사랑하게 되었습니다.’ 하고 기뻐하면서 물러가서 나이를 연장하여 147세 후에 함께 극락에 왕생하였다.”<sup>1)</sup>라고 하였습니다.

이 부분은 문학계에서 놓치고 있는 가장 중요한 부분이 아닌가 싶습니다. 제가 보기에 「왕량반혼전」에서 말하려고 하는 가장 중요한 주제로 ‘신뢰하는 부부의 사랑이 생사를 초월하여 현세에도 오래 살 수 있고 죽어서 극락에 가서 영원한 사랑과 생명을 누리는데’를 어필하려는 것이라 여겨집니다. 따라서 「왕량반혼전」에 대한 내용은 스님께서 지적하신 국내작품이라는 점과 함께 보우선사께서 제시하신 왕생담 10가지와 관무량수경 도입부분 등을 참작하여 엮어 창작한 작품이라 여겨지는데 스님의 의향은 어떠하신지요?

다음에 권념요록 전체에 언급된 내용을 보면 정토교회의 입장에서 부녀자나 일반서민의 上根者들을 위해서 설화적인 내용에 평이한 정토신앙과 수행방법까지 설해 놓았습니다. 하지만 자기관념에 빠져 의의가 많아 믿지 못하는 정치인이나 학자들의 下根人들에 대한 교화방법은 없습니다. 이러한 정치인과 학자들을 위한 교화방법은 없는지요? 그리고 교화방법을 제시하고 있다면 후학에게 미친 영향은 어떠하였는지 알고 싶습니다.

세 번째로 廬山慧遠스님이 의거한 경전이 반주삼매경 외에 관무량수경 도 의거하여 결사를 단행하였는가 하는 것입니다. 연대적으로 관무량수경의 역출은 劉宋代에 강량야사(425-453 또는 담마밀다(424-443)에 의해서이고, 慧遠(334-413)스님이 생존한 연대가 다른데 어떻게 이해해야 하는지요? 그리고 荊王夫人立化傳의 내용에 극락정토에 왕생하고자 한 생각을 내자마자 극락의 연못에 자기의 연꽃이 피어 신심과 수행의 정도에 따라 달라진다는데 이것을 어떻게 이해해야 하는지요?

네 번째는 排佛崇儒라는 조선시대의 암울한 현실에서 보우선사께서 순교한 부분에 대해서 현재의 한국불교 실정과 관련하여 어떻게 받아들여야 하는지요?

이상과 같이 저는 스님의 훌륭한 논문을 읽고 저의 감회와 함께 몇 가지 질문을 드렸습니다. 본 논문은 한국불교사에서 최초로 정토왕생담을 전문적으로 정리한 것에 대해 그 복원과 고증을 하였다는 점에서 의의가 크다고 하겠습니다. 그리고 문학계에서 주목하고 있는 「왕량반혼전」은 한국문학사적으로 중요한 비중을 갖는다고 여겨집니다. 만약 「왕량반혼전」이 보우선사의 창작으로 정착된다면 한국 문학사를 바꾸게 되는 회기적인 내용이 되리라 사료됩니다. 非才淺學인 제자에게 공부를 시켜주셔서 깊이 감사의 말씀을 드립니다. 아울러 한국불교학회 회장님과 여러 관계자 여러분께 감사의 마음을 전합니다.

1) 懶庵撰 勸念要錄 韓佛全 中 “宋氏 托公主身 還生 王與夫人 歡喜時 公主生身 具陳上事 王嘆之 詔王郎曰 朕曾不見此事所謂 夢中之瑞 王郎 即奏言 宋氏十一年間 不思餘親 且 故 唯守前信 乃遇重親 歡喜而退 延壽一百四十七歲後 同生極樂也





# 신편 사명당 유정 연보

조영록

동국대학교 명예교수

- 1544년 1세 : 경남 밀양군 무안면(武安面) 고라리(古羅里 혹은 槐津)에서 아버지 임수성(任守成)과 어머니 달성서씨(達成徐氏) 사이에서 10월 17일에 둘째 아들로 태어나 이름을 응규(應奎)라 하였다. 본관은 풍천 임씨(豊川 任氏)의 망족(望族)으로 태어날 때 어머니 서씨가 부처의 태몽을 꾸었다. 자랄 때도 영특하여 남이 잡은 자리를 자기 물건과 바꾸어 놓아주는 등 다른 아이들과 달랐다.
- 1550년 7세 : 할아버지 유학(幼學) 종원(宗元)에게 사략(史略)을 배우고 정훈(庭訓)을 익히면서 특히 학문의 귀중한 것은 성현(聖賢)의 마음을 배우는 것이다 는 가르침에 따라 심성학(心性學)에 관심을 두고 힘써 배웠다.
- 1556년 13세 : 황악산의 유촌(柳村) 황여헌(黃汝獻)에게 『맹자』를 배우다가 어느 날 책을 덮고 유교 경전이 어찌 궁극적인 법이 될 수 있겠는가 하고, 이웃에 있는 직지사 신묵대사(信默大師)을 찾아가 『전등록(傳燈錄)』을 읽고 오묘한 선(禪)의 이치를 깨달았다. 이에 여러 노숙(老宿)들이 오히려 나아가 물었다.
- 1558년 15세 : 어머니가 별세하다.
- 1559년 16세 : 아버지가 별세하다.
- 1560년 17세 : 어머니의 대상(大祥)과 아버지의 소상(小祥)을 동시에 탈상한 뒤 직지사 신묵화상에게 삭발하고 출가하여<sup>1)</sup> 법명을 유정(惟政), 자는 이환(離幻)이라 하였다. 유정은 뒷날 국왕에 올린 상소문에서 자신의 출가를 부모의 별세와 가문의 몰락을 이유로 들고 있다. 증조부 효곤(孝昆)은 일찍이 대구부사를 지낸 뒤 정3

1) 覺岸, 『東師列傳』 「四溟尊者傳」

품 장악원정(掌樂院正)에 올랐으나 후에 일찍이 대구에 살았던 인연을 따라 밀양으로 이거하였다고 한다. 『풍천임씨세보』에 의하면 효공은 고려 공민왕 때 정승을 지낸 향(珦)의 아들이라고 하지만 장악원정은 조선 성종 때의 관직이므로 부자관계가 성립되기 어렵다.<sup>2)</sup> 유정의 출가와 관련하여 선대(先代)에서 밀양으로 낙향한 까닭에 대해서는 후고를 요한다.<sup>3)</sup>

1561년 18세 : 승과(僧科)에 응시하여 선과(禪科)에 합격하다.

1562년 19세 무렵 : 이 무렵 금강산 건봉사 낙서암(樂西庵)에 일시 머문 것 같다. 『건봉사사적』에는 신묵대사가 탁석할 때 유정이 낙서암에서 식발하였다고 하지만 이는 과장된 말이다. 그러나 서산대사가 신묵에게 보낸 한 편지에서 ‘관동(關東)으로 들어가 스님과 함께 정공(政公)을 지도하겠다’는 말이 있는 것으로 미루어 아마 신묵이 직지사에서 건봉사 주지로 옮겨와 일시 유정과 함께 머물렀던 것으로 보인다.

1564년 21세 : 9월 개성지방으로 여행하면서 포은 정몽주를 추모하는 ‘선죽교’ 시를 지어 진사 정다순(鄭多純)에게 준 유묵이 전한다. 선과에 합격한 이후 사암 박순, 아계 이산해, 재봉 고경명, 고죽 최경창 등 관인사대부 및 시인들과 시를 창화하며 교류하니 이로써 그의 이름이 널리 알려졌다.

1565년 22세 무렵 : 이 무렵 봉은사에 주석하는 비슷한 연령대의 동료들과 갑회(甲會)를 조직하여 공동체 규약인 갑회문(甲會文)을 지었다. 여기서 나라와 백성을 위해 기도하며, 건전한 승려생활을 실행하자는 뜻을 밝히고 있다. 불교경전 천함(千函)을 읽어 배우려는 승려들이 몰려들었다 한다.

1569년 26세 무렵 : 이때를 전후한 시기에 하곡 허봉(荷谷 許葑)과 만나 한유(韓愈)의 글 가운데 가장 긴 문장을 한번 보고 외우는 내기를 하여 하곡이 져서 필사한 책 한 권을 준 일이 있었다. 기고봉(奇高峰)은 이 이야기를 듣고 “재주만 믿고 스스로 만족하면 학문에 발전이 없을 것이다” 하니, 대사는 이 훈계를 받고 조금도 게을리 하지 않고 학문에 힘썼다. 소재 노수신(蘇齋 盧守愼)에게서 많은 책을 빌려

2) 권상로 선생 이후 연구자들은 사명당의 가계를 대체로 『풍천임씨세보』에 의존하고 있다. 그러나 碧潭, 『四明根源錄』(1768)에서는 선대 계보에 견해를 달리하고 있다.

3) 오준호는 사명당의 出家 동기에 대하여 門戶의 零落과 부모의 죽음이라는 문제와 관련하여 고찰해 볼 필요성을 주장하고 있다. 『사명유정 연구』(박사학위 논문, 2001년 6월) pp.19~20

읽었으며, 사자(四子)와 이(李)·두(杜)의 시를 배워 문장이 일취월장 하였다.

- 1573년 30세 : 4월 직지사 주지로 있으면서 허응당 보우(虛應堂 普雨)의 문집과 잡저(雜著) 두 책에 발문을 썼다. 전자에 ‘한산 이환(寒山 離幻) 근발(謹跋)’ 이라 하였으며, 후자에 ‘직지사 주지 중덕(中德) 유정(惟政) 교(校)’ 라 한 것을 보면 이때 그는 호를 한산자(寒山子)라 하였으며, 법계가 중덕이었음을 알 수 있다. 귀향(歸鄉)이라는 시에 “십오 세에 집을 떠나 삼십 세에 돌아오다” 는 구절이 있는 것으로 보아 이때 처음으로 고향을 찾아 조부모의 산소에 성묘를 하였다.
- 1575년 32세 : 선종의 으뜸사찰 봉은사(奉恩寺) 주지로 천거되었다. 그러나 분잡한 서울생활을 청산하려고 이를 굳이 사양하고 묘향산 보현사(普賢寺)에 주석하던 서산대사 휴정(西山大師 休靜)의 문하로 들어가 수행(修行)과 질정(質正)을 통하여 새로운 경지를 증득하다.
- 1576년 33세 : 가을에 평양 대동강 부벽루에 올랐다가 이어 가야산 해인사로 내려갔다. 특히 고운 최치원의 족적을 찾아 해인사에서 사천군 곤양과 하동군 악양으로 유력하며 장편의 시를 지었다.
- 1577년 34세 : 다시 평양을 거쳐 묘향산으로 들어가다.
- 1578년 35세 : 3년 만에 서산대사의 문하를 떠나 금강산 보덕암(普德庵)으로 들어가 세 하안거를 지내다. 이때 진혈대, 등향로봉(登香爐峰), 동해사(東海禪), 명사행(鳴沙行) 등의 시를 지은 것 같다.
- 1579년 36세 : 『선가구감(禪家龜鑑)』의 발문을 짓고, 충주 송선사(崇善寺)의 수축에 간여하였다.
- 1580년 37세 : 부석사 안양루(安養樓)의 중창기문을 쓰고, ‘사명 광한(四溟 狂漢) 기(記)’ 라 하였다. 사명이라는 호는 전년 선가구감의 발문에도 ‘사명 종봉 유정 배수’ 라고 한데서 처음 보이고 있으나 확실한 것은 이 친필 중창기문이라 하겠다.
- 1581년 38세 : 3년 만에 금강산에서 내려와 팔공산·지리산·청량산·태백산 등 명산대천을 순력하며 공부에 전력하다.
- 1583년 40세 : 가을 관서로 가는 길에 귀양살이하는 친한 벗 허봉을 생각하며 ‘관서도중(關西途中)’ 이라는 시를 지었다. 이때 허봉은 경기도 순무사로서 병조판서 이을곡을 탄핵하다가 함경도 갑산으로 유배되어 있었다.
- 1584년 41세 : 소형 호신불의 복장(腹藏)에서 나온 글 가운데 ‘사명사문 유정(四溟沙門 惟政),

12월 16일 원장(願狀)이라 한 복장기가 불상과 함께 전한다.<sup>4)</sup> 이로 보아 운수행각 시에 호신불을 지니고 다닌 것이다.

1586년 43세 : 여러 해 동안의 운수행각 끝에 이해 봄 옥천산 상동암(上東庵)에서 제자들을 가르치고 있던 어느 날, 밤 소나기에 뜰에 핀 꽃이 다 떨어진 것을 보고 갑자기 무상(無常)의 법(法)을 깨달았다. 그리고 제자들에게 “부처가 나에게 갖추어 있는데 어찌 밖에서 구할 것인가” 하고 홀로 선실(禪室)에 들어가 열흘 동안 가부 좌하여 앉았으니 부처와 같았다. 이른바 상동암의 돈오(頓悟)로서 서산대사로 부터 선지(禪旨)를 듣고 첫 번째 깨달은 뒤 이것이 두 번째 대오(大悟)이다.

여름에 봉은사에 있을 때 하곡 허봉이 아우 허균(許筠)을 데리고 방문하여 그 날 밤을 함께 지냈다. 이때 허균은 18세로서 뒷날 『사명집』 서문을 쓸 때 ‘그 때 사명당은 현철한 키에 엄숙한 얼굴이었으며, 말은 간략하였으나 뜻은 원대했으며, 형의 말에 ‘그의 시는 맑고 깨끗하여 당나라의 아홉 승려에 버금간다’ 고 한 인상기를 적었다.

그 뒤 오대산 월정사로 들어가 퇴락한 사찰의 중수를 결심하고, 영감난야(靈鑑蘭若)에 머물며 ‘월정사 법당 개연소문(月精寺法堂開緣疏文)’ 을 지어 풍찬노숙하며 5년 동안 불사(佛事)에 매달렸다. 「오대산지」에는 아무렵 남대 기린봉 정상에 암자를 세우고 종봉(鍾峰)이라는 호를 썼다고 한다. 그러나 30대 후반에 사명이라는 자작 호를 쓴 뒤에 따로 종봉이라는 호가 승려들 사이에서 불려진 것 같다.

1588년 45세 : 허봉이 금강산 금화현 생창역에서 38세로 객사하자 오대산에서 달려가 조상하였다. 사명당이 지은 시 몇 천 수가 하곡의 집에 맡겨져 있었으나 뒤 임진병화로 모두 소실되었다고 한다.

1589년 46세 : 늦봄에 월정사 법당이 신축되었다. 정여립의 역모사건으로 강릉부에 투옥되었다가 강릉 사림(士林)의 상소로 풀려났다. 정치적 사건에는 승려나 서얼과 같은 소외계층에서 연루되는 경우가 허다한데, 이 기축역옥에도 일부 승려가 연루될 때 서산과 사명이 무고하게 휘말리게 되었으나 곧 풀려난 것이다. 그는 평소 오대산과 선성(宣城; 강릉) 사이를 오가며 월정사를 자주 중국 여산(廬山)

4) 불교신문, 2007년 10월 6일자

혜원(慧遠)의 동림사(東林寺)에 견주어 여러 편의 시를 남기고 있다.

1590년 47세 : 단오절을 맞아 5년간의 월정사 중수가 끝나고 낙성식과 향조대회를 열었다.

‘월정사 금강연에 방백을 모시다(月精寺金剛踰待方伯)’ 한 시도 이 무렵의 작품으로 보인다. 이해 여름에 한음 이덕형이 선위사로 밀양 영나루에 들러 ‘응천에 비오는 광경을 시로 읊어 송운에게 보인다(凝川對雨示松雲)’ 는 제목으로 시를 지어 ‘오대산의 백운(白雲) 만이 진풍경이 아니라’ 는 뜻을 사명당에게 보이려 하였다. 월정사 중수가 끝나자 다시 금강산으로 옮겨갔다.

1592년 49세 : 6월 상순에 유점사(楡岾寺, 일설에는 表訓寺)에서 처음으로 일본군을 만났다.

침략군은 삼길성(森吉成)의 4번째 대원으로 사찰의 승려들을 모조리 결박하고 보물을 강요했다. 사명당은 이 소식을 절 밖에서 듣고 주위의 만류에도 불구하고 태연하게 들어가 대웅전 본존불 앞에 결가부좌하고 앉으니 의외의 행동에 놀란 대장이 필답을 요청하였다. 이에 불교의 자비사상으로 타이르니, 그들은 결박된 승려들을 석방하고 ‘이절에는 도승(道僧)이 있으니 다시는 들어오지 말라’ 는 팻말을 걸고 물러갔다. 다시 주둔군 본부가 있는 고성(高城)으로 내려가서 적장 3명에게 ‘인명을 해치지 말라’ 고 설득하니, 그들은 계(戒)를 받들고 3일 동안 예우하며 모신 후 전송하였다. 이로써 영동 9군이 무사하였다. 그러나 각처에서 왜적의 침탈이 그치지 않자 건봉사에서 승병 150명을 모으고 있었는데, 마침 조정과 서산대사로부터 근왕의 격문이 도착하였다. 이에 8월에 출병하여 평양으로 가는 도중에 60명을 더 얻어 9월 하순 황해도 해주 수양산(首陽山)에서 쉬었다. 10월 초 상원(祥原)을 지난 뒤 8일경에는 평양 교외 임원평에 도착할 때는 병사의 수가 천여 명으로 늘어났다. 이때 순안에 본부를 둔 체찰사겸도원수 유성룡과 도총섭 서산대사의 휘하에서, 의승도대장(義僧都大將)에 임명되어 승병 2천 명으로서 계림라전으로 평양과 중화를 왕래하는 적을 무찔렀다. 이에 평양성의 왜군은 날씨는 춥고 후방과의 보급로가 차단되어 크게 고단하게 되었다.

1593년 50세 : 1월 6일 조명 연합군이 평양성 공격을 시작하여 9일에 탈환하였다. 연합군은

총 5만 3천명으로서 약 1만 8천명의 일본군을 상대하였는데, 조선군 1만 명 가운데 승병이 5천명이었다. 전쟁 초기에 관병은 패전을 거듭하였으나 지리에

밝고 산타기에 능한 승병들은 여러 지역에서 전과를 올렸다. 이때 사명당이 거느린 의승병의 평양성 공격에서는 연합군과 함께 분전하여 특히 모란봉 탈환에 수훈을 세웠다.

패퇴하는 적군을 뒤쫓던 명 제독 이여송(李如松)이 벽제관에서 패하여 전의를 잃자 서울 수복전은 조선의 관의병이 독자적으로 치러야 했다. 명군의 뒤를 따라 남하하여 2월 고양 해유령(蟹踰嶺)과 송포(松浦)를 거쳐 양주 송교(松橋) 부근에 진을 쳤다. 3월 25일부터 3일간 조선 관의병 공동으로 노원평 우환동 일대에서 대소 전과를 올리는 가운데, 특히 사명당의 의승병은 27일 수락산 승첩을 거두었다. 이러한 공으로 3월 27일 선교종판사(禪敎宗判事)에 제수하고, 4월 11일 승려로서 파격적으로 당상관직에 제수하라는 전교가 내렸다.

3월 말 남양주에서 한강을 건너 광주를 거쳐 퇴각하는 일본군을 따라 4월 20 일에는 저자도(楮子島; 독섬)를 건너 입성하였다. 다시 송도(松島)에서 한강을 건너 안성에 진을 치자 서산대사는 연로하여 사명과 처영(處英)을 불러 의승병에 관한 모든 일을 물려주고 입산하였다. 처영은 사명과 서산문하의 동문으로서 전라도지방에서 의승병을 일으켜 수락산 승첩에 한 발 앞서 행주대첩에서 큰 공을 세웠다.

6월 7일 도원수 권율이 영남으로 내려갈 때 같이 남하하였다. 6월 19일 함안에서 의령으로 물러나서 전투와 수비 양면에 공을 세웠다. 9월 8일 사명이 거느린 승군에 선과(禪科)를 특급하라는 전교가 내렸다. 의령 원수부 부근에 산야를 개간하여 보리를 갈고, 해인사 부근에서는 궁전(弓箭) 등 병기를 만들어 비축하였다.

1594년 51세 : 4월 9일부터 명(明) 유정(劉綎) 도독이 가등청정(加藤清正)을 부추겨 관백(關白) 풍신수길(豊臣秀吉)과 불화를 조성하려는 계책에 따라 울산 서생포왜성으로 파견되어 왜장 청정과 회담하였다. 처음 면담을 요청할 때 송운(松雲)이라는 새호를 씌고 동시에 자신은 중국에서 구법한 대선사(大禪師)임을 내세웠는데, 이는 자신이 승장이라는 인상을 피하면서 동시에 불교를 신봉하는 청정에게 고승으로서 회담에 임하려는 의도에서였다. 청정은 금강산의 '귀승(貴僧)'을 만나 기쁘다면서 소서행장(小西行長)과 명 유격장군 심유경(沈惟敬)과의 회담

내용을 설명하며, 그 회답이 이루어지기를 바라지 않는 눈치였다. 필담으로 진행된 회답에는 일본 종군승 일진(日眞)이 거들었다. 16일 물리나와 적정의 정탐과 함께 명일 회답의 개략과 관찰한 현 정세를 원수부 권율에 보고하고, 28일에 남원 도독부에 도착하여 보고하니, 우리 조정에서 비로소 명일 회답의 내용에 관심을 갖게 되었다. 『분충서난록(奮忠紆難錄)』에 「청정 영중 탐정기 - 갑오 4월」·「따로 적정을 고함」·「유독부를 만나 이야기한 기록 - 갑오 5월」 등이 있다.

7월 6일 두 번째 청정과 회답에서 일본이 요구하는 조선의 영토할양과 인질 문제 등은 명분상으로나 현실적으로 실현 불가능하다는 사실을 재확인시켜 주었다. 청정은 명·일 강화교섭의 일본 측 대표를 자기가 맡겠다고 뜻을 유 도독과 조선 조정에 요청하는 서신을 전하고, 임해군 등 석방된 왕자의 편지를 요구하면서 조속한 답신을 기다리겠다고 하였다. 「석장비문」에 「조선에 보배가 있는가 라는 청정의 물음에 ‘그대의 머리가 우리의 보배다.’ 라고 하여 간담을 썩늘하게 했다는 대화는 이때의 일로 보인다. 7월 16일 부장(副將) 희팔(喜八)이 전승해 주었다. 두 차례의 적영 방문 시에 청정과 일진의 요청으로 계사(戒辭) 및 법어 등 유필을 써주었다. 「두 번째 청정진중 탐정기 - 갑오 7월」가 있다. 9월 상경하여 4월과 7월 두 차례 적정의 정탐과 회답한 것을 토대로 상소하니, 「서울로 달려가 임금께 상소함 - 갑오 9월」으로서 일본에 대한 강화와 토벌의 장단점을 논하고, 백성을 보전하기 위한 제반 개혁론을 펼쳤다. 선조가 이 소를 읽은 뒤 9월 23일 승정원에 전교한 뒤 차비문(差備門)으로 불러 ‘너는 산인(山人)으로서 전공을 많이 세웠고, 적굴에 출입하며 온갖 위험을 겪었으니, 만일 속인으로 돌아가면 백리의 지방을 맡기고 3군의 장수를 삼겠다.’ 하니 감히 하지 못하겠습니다.’ 하고 사양하였다. 이러한 공으로 11월 1일 정 3품 절충장군첨지중추부사(折衝將軍僉知中樞府事)의 직이 제수되었다. 11월 의병장 김덕령이 조언을 구하는 편지 한 통을 보냈는데, 여기에는 사명당이 여러 전투에서 보여준 기묘한 전술을 높이 평가하면서 동시에 비상한 존경심을 표하였다.

11월 6일 왕자의 편지를 가지고 서울을 출발하여 21일 의령 원수부를 경유, 12



월 12일 왜성에 먼저 통고한 다음 23일 가등청정과 만나기로 약속한 울산 성황당 강 어구에 도착하였다. 그러나 청정은 우충병 김응서와 소서행장이 '이미 강화협정을 맺은 뒤에 자기를 기만하러 왔다'고 오해하여 부장 희팔과 종군승 일진을 보내 회담을 거부하였다. 추운 겨울이라 양측 인원들은 강변에 막사를 치고 떨면서 밤을 지내고, 휘하의 이겸수 등만 왜성으로 달려 보내어 왕자의 편지와 선물을 전달하면서 적정을 정탐하도록 하고, 본인은 발길을 돌려야 했다. 이리하여 세 번째 회담은 무산되었으나 적정정탐은 그 나뉘름으로 계속되었다.

1595년 52세 : 정월, 작년 연말에 작성한 세 번째 적정정탐기는 새해가 되어서야 조정에 보고되니, 「다시 청정영중에 들어간 탐정기(探情記) - 갑오 12월」이다. 그간 심유경과 소서행장은 서둘러 관백항표(關白降表)를 위조하였으나 명에서 이를 믿고 책봉(冊封) 사절을 파견하여 2월에 조선에 도착하였다. 이에 따라 조선에서도 화의(和議)가 급진전되고 있을 무렵 사명당은 세 번째 적정정탐과 당시 진행되던 명·일 교섭을 고려하여 두 번째 상소, 「상소하여 시사(時事)를 말함 - 을미년」을 올렸다. 여기서 일본과의 화의(和議)는 '고식적인 방법이긴 하지만 시간을 벌며 국력을 기르는 수단'으로 불가피하게 선택한다면, 조정에서는 마땅히 선인(選人) 군정(軍政) 농정(農政)을 닦고 산성(山城)의 축성 등 내정개혁에 힘쓸 것을 촉구하였다.

8월 5일까지 삼가의 악전산성, 성주의 용기산성이 완성되고 겨울에는 대구 팔공산성 수축에 착수하였다. 체찰사 이원익은 팔공산성의 규모가 크고 위치가 중요한데 비추어 "유정이 여러 사람의 마음을 얻어서 사람들이 기꺼이 따랐으므로 공사를 맡기게 된 것"이라고 하였다. 가을에 명 책봉부사(冊封副使) 양방형(楊方亨)의 방문을 받고 쓴 시, 「을미년 가을에 양책사를 받들다(乙未秋奉楊策使)」가 『사명집』에 있다.

1596년 53세 : 사명당의 막사는 팔공산 주봉 아래 고려태조 왕건이 견훤과 싸울 때 대궐터라고 전하는 곳에 세웠다. 2월에는 산 주위의 의흥과 신령의 현감 등이 들어왔으며, 3월에는 신임 경상도 방어사 이용순(李容淳)이 와서 일본의 재침이 있을 경우 이 성을 본부로 하여 지키겠다고 하여 크게 고무되었다. 초가을부터 다

시 축성공사를 시작하는데, 특히 경상도 총섭 신열(信悅)은 사명당의 지시를 받아 승군들을 독려하였으며, 이에 이어 선산의 금오산성 등도 이루어지게 되었다. 늦은 봄에는 도체찰사 유성룡이 내방하여 시사를 논하였다는 시, 「서에 정승의 운을 따라(西厓台相韻)」라는 유묵이 전한다.

영남에서 상경하여 9월 12일 거느린 군사 60명을 데리고 남한산성으로 들어가 다음해 초까지 계속 머물렀다. 이로 미루어보면 평양성 전투에 참가한 5천의 승병은 이후 군량 등의 이유로 연고지로 돌아가 활동하도록 한 것 같다. 자기는 소규모의 정예병을 거느렸으며, 각 지방에 가면 그곳 승병들을 지휘하였던 것이다.

겨울에 체찰사 유성룡의 집에서 허균과 만나 오랜만에 옛일을 이야기하고 다시 허균의 숙소로 돌아와 세상일을 논하였는데, 허균은 뒤에 당시의 일을 회상하여 “그는 의분이 폭발하여 손바닥을 맞대며 이해를 따질 때는 옛사람의 절개와 호협한 기상이 있었고, 말안장을 어루만지며 눈을 돌이키니 그 뜻은 요사스런 기운을 쓸어버리는데 있어 마치 노장(老將)과 같았다.” 라고 하였다.

1597년 54세 : 2월 초 가등청정은 일본에서 서생포로 돌아와 사명당을 만나게 해달라고 요청해 왔다. 전년 10월 풍신수길은 명 책봉사를 쫓아 보내면서 재침을 선언함에 따라 소서행장이 1진, 청정이 2진으로 다시 조선에 출병한 것이다. 그러한 내용을 모르는 상황에서 시간을 끌다가 사명당은 독촉 편지를 받고 남하하여 3월 18-19 양일 동안 제3차 서생포회담이 열렸다. 청정은 왕자 1인을 인질로 일본에 보내라는 조건이었으나 - 영토할양 등의 무거운 문제는 숨긴 채 - 결코 받아들일 수 없었다. 회담이 결렬되자 물러나와 사태의 위급함을 비변사에 보고하는 한편 상경하여 세 번째 상소를 올렸다. 선조실록 3월 3일자로 된 도원수 권율의 장계에 「송운청정문답」이, 4월 13일자에 「정유상소」가 각각 초록(抄錄)되어 있다.<sup>5)</sup> 상소의 요점은 ‘오늘의 형편은 싸워도 위태롭고 싸우지 않아도 위태로우니 그럴 바에야 한 번 싸우는 것이 낫다. 현재 조선에 남은 적의 수는 1만인데 게 중에는 우리 백성이 적지 않다. 이에 비하면 우리나라 사람으로 쓸 만 한 자를 총동원하면 45만은 될 것이니 싸울 만하다’는 것이

5) 『분충서난록』에는 미등제

었다. 단호한 민족 주체적 일전불사론(一戰不辭論)이었으나 조정대신회의에서는 결국 중국 원군에 의지할 수밖에 없다는 결론으로 채택되지 못하였다. 사신이 논하기를, “유정의 상소는 말에 조리가 있고 의리가 발라서 당시의 병통을 적중시켰으니, 육식자(肉食者)들이 어찌 부끄러워하지 않겠는가.” 하였다. 4월 28일 남원으로 내려가 심유경에게 청정의 만나지는 뜻을 전했다. 심은 명일 강화교섭 실패 후 매우 어려운 처지에서 늦게 통고한 것을 나무랐다. 그러나 강화교섭은 결코 성사되기 어려움을 아는 사명당은 양 측에 인심을 잃지 않는 선에서 미봉책으로 대하면서 오직 팔공산성 단속에 박차를 가하였다. 정유년 들어 순찰사 이용순을 필두로 하여 인근 현령들의 일가권속이 속속 옮겨왔으며, 군량미 1만석도 비축되었다. 5~6월에는 명의 원군 양원(楊元) 오유충(吳惟忠) 마귀(麻貴) 등이 입국하여 각처로 배치되는 가운데, 일본 재침군의 주력은 밀양 창녕 거창을 거쳐 전라도방면으로 진격하였다.

재침군의 일부가 밀양에서 청도로 나와 대구로 향한다는 보고에 접한 이 순찰사는 8월 20일 사명당의 만류에도 듣지 않고 군사를 나누어 성을 나섰다. 그는 7월에 한산도가 패하고, 8월에 황석산성이 무너져 싸울 뜻을 잃고 있다가 ‘적을 맞아 싸운다’는 핑계로 수천의 군사를 끌고 가서 왜군이 청도에서 팔잠현(八岑峴; 대동여지도에 의하면 팔조령(八助嶺)을 넘어 온다는 말을 듣자 무기를 버리고 도망하였다. 사명당은 신령현감과 함께 수십 명의 군사로서 냉천(冷川)으로 가서 적세를 관망한 뒤 절벽에 올라 산을 등지고 게릴라전으로 불과 수백 명 정도의 적을 물리치니, 이른바 냉천 승첩이다. 사명당은 초경산(初更山; 대동여지도에는 최정산(最頂山))으로 올라가 3일 밤을 지낸 뒤 23일 산성으로 돌아왔으나 순찰사는 오히려 성을 비우고 도망쳤다. 초경산 전투에서 패한 적군은 청정 부대의 일지대로서 뒤에 본대와 합류하였다. 청정군은 직산전투에서 패하여 남하, 9월 25일 텅 빈 팔공산에 올라 분탕질하고 돌아갔다. 사명당의 팔공산성 수축과 전투는 당시 신령현감 손기양의 「공산지」<sup>6)</sup>에 자세하다.

12월 초 조·명 연합군이 총동원되어 울산 도산성을 칠 때 명 마귀(麻貴)의 군

6) 『磬漢先生文集』 권4, 「公山誌」

대와 함께 싸워 큰 공을 세웠으며, 또한 그간 저축해 둔 군량 4천 여석과 기갑 1만여 개를 나라에 바쳤다.

1598년 55세 : 7월 새로 복권된 수사 이순신이 순천 예교에 주둔하던 소서행장 군을 바다에서 압박하면서 명 유정 제독으로 하여금 협공을 요청하였으나 싸울 뜻이 없었다. 이에 사명당은 ‘사람들은 노야(老翁)께서 적과 싸우지 않으려한다.’ 고 빗대어 나무라니, 그는 ‘군량이 준비되어 3개월 안에 적을 치지 못하면 스스로 목을 베어 황상(皇上)께 바칠 것이오.’ 하고 변명하였다. 8월 29일 3백여 명의 군사를 거느리고 서울에서 남원에 도착하여, 주포에 진을 치고 예교전투에서 많은 공을 세웠다.

8월 18일에 풍신수길이가 죽었으나 일본은 비밀에 붙인 가운데, 11월에는 이순신이 전사하고 왜적이 물러가니 7년 전쟁이 여기서 끝났다. 연말에 변방 수자리를 살기 위하여 안동 낙동강변의 용수사(龍壽寺)로 옮겨 갔는데, 유성룡의 지시에 따른 것 같다. 용수사는 전쟁 때 유성룡의 어머니가 일시 피난한 곳이기도 하다.

1599년 56세 : 정월 안동 도산 용수사에 머물며 이웃의 용담(龍潭) 임흥(任屹)과 내왕하면서 그곳 사대부들과 시를 짓고 글씨를 썼다. 여러 선비들이 모여 지은 「용담쾌각제영차운(龍潭快閣題詠次韻)」 12수 가운데 사명당의 시 한 편이 들어 있으며, 또한 용담 시집 「용담취규정잡영(龍潭翠叫亭雜詠)」 을 해서체로 쓰고 끝에 기해년 정월 용산에서 쓰다(己亥書于龍山) 이라 하였다. 임흥은 풍천임씨 일족으로 지방에서 의병장으로 활동하였으며, 그 집 근처에는 사명당이 말을 매었다는 곳이 전한다.

가을에 변주서와 이별하면서 두 편의 시를 썼는데(「己亥秋奉別邊注書」), 그 가운데 ‘흰머리에 아직도 장강 변에 수자리 산다(白頭猶戍瘴江邊)’ 는 구절이 있어, 역시 안동 낙동강변의 작품이었을 것으로 보인다. 유성룡에게 준 시, 「낙동강 아래서 병으로 누워 서애상공에게 드림(洛下臥病上西厓相公)」 에서도 한번 수자리에 떨어져, 7년이 되도록 돌아가지 못했노라 는 구절이 있다. 겨울에 단양에서 전마가 죽어 묻어주고, 시를 지었다. 「己亥冬丹陽途中斃戰馬」 가 그것이다.

1600년 57세 : 2월 14일 경에는 원주 산사(山寺)에 있었다. 지난해 겨울 안동에서 단양을 거

쳐 원주의 연고사찰 각림사(覺林寺)나 혹은 보문사(普門寺)에 머물고 있었던 것 같다. 이 무렵 조정에서는 흑시 있을지도 모를 전후 일본의 재침에 대비하여 남방 해역의 축성 및 경보체계(警報體系)를 복구하려하였다. 이를 위하여 사명당으로 하여금 승병을 동원할 수 있도록 남방으로 내려가 각 산사의 승려들의 실태를 점검하게 하였다. 가을에는 안동 용수사에 머물며 지난해에 이어 시집 「용담취규정잡영」을 초서체로 필사하고, 「만력 경자년 가을 송운노인이 쓰다(萬曆庚子秋松雲老所書)」라 하였다.

1601년 58세 : 봄부터 가을까지 부산성을 수축하였다. 이때 경상등도(慶尙等道) 체찰사 이덕형은 사명당으로 하여금 승병을 동원하여 부산성을 수축하게 하였다. 『한음문고』에는 「송운을 보내 부산성을 수축하다(見松雲修築釜城)」·「축성하는 여러 승려를 위로하다(慰築城諸僧)」는 등의 시가 있다.

4월부터 연말까지 체찰사 이덕형은 조정과 연락하면서 일본을 정탐할 인물로 ‘유정 보다 나은 사람이 없다’는 생각을 피력하였다. 부산성을 완공한 다음에 인근의 내은산(內隱山)으로 들어가 쉬다가 겨울에는 하양 환성사(環城寺)로 들어가 쉬었다.

1602년 59세 : 정초에 경주교수겸 제독관 손기양(孫起陽)이 사명의 처소를 방문하였다. 2월 조 정에서 일본 정탐을 위해 사신 파견문제를 논의할 때 사명당은 부산성을 수축하고, 하양 산사에 머물고 있음을 확인하고 있다. 봄에 지산 조호익(曹好益)이 환성사로 방문하여 시를 남겼으며, 사명당도 영천 도촌(陶村)에 우거하던 지산에게 인편으로 시를 지어 보냈다. 두 사람은 의병장으로서 일찍이 평양성의 일본군을 상대로 유격전을 펼쳐 남방과의 보급로를 차단하는데 큰 전과를 올렸는데, 이때 다시 가까이 우거하여 내왕하면서 지은 시가 각 문집에 실려 있다.

여름에 체찰사 이덕형이 개부(開府)의 일로 잠시 밀양에 머물 때 사명당과 함께 시를 지었다. 한음은 12년 전에 밀양 영남루에 와서 아름다운 풍경을 시로 읊어 오대산에 있는 사명에게 보이려 하였는데, 이때 다시 전쟁으로 불탄 영남루 옛터에 마련된 임시 초옥에 머물며 함께 시를 지었다. 그 서언에 “난리가 끝난 뒤 외람되게 개부의 명을 받고 응천을 두 번 지났는데 황폐한 터에 무너진 성곽이며, 눈에 보이는 것이라고는 모두 쓸쓸한 것뿐이지만 오직 강산

의 풍경만은 예와 같다. 송운 스님이 마침 연(烟)자 운을 따라 지은 시를 보여 주기에 읊조리며 감개에 젖었다가 그대로 시를 짓는다.” 하였다. 이 밖에도 「송운과 조종사가 물에서 노는 것을 보고 운자를 지적하여 회답을 구함(見松雲與趙從事泛湖偶占求和)」이라는 제목의 시가 있다.<sup>7)</sup> 이때 밀양출신으로 울산판관이던 손기양도 「경차관 한음 이공이 영남루 옛터를 지나다가 지은 운(敬差李公過嶺南樓舊址韻)」이라한 제목의 시가 문집에 있다.

여름을 지나면서 조정에서 서울로 불러 앞으로 대마도 파견의 문제를 논의한 뒤 10월 7일 다시 경상도로 내려갔다. 서울에 있을 동안 남관왕묘에 유숙하면서 서 비변사와 상의하여 서산대사의 도총섭직을 도로 찾으니, 이는 앞으로 자신이 도해하여 강화외교를 버릴 것을 예상하고 ‘서산의 위명(威名)’을 앞세워 피로인의 송환을 호소하려한 준비작업의 일환이었다.<sup>8)</sup> 서울에서 떠난 뒤 10월 13일자로 동지중추부사(同知中樞府事)의 직에 제수되었다. 그 날짜로 된 그의 부모와 증조부모의 교지가 현존하는 것으로 보아 - 본인과 조부모의 교지는 일실됨 - 그러한 추정이 가능하다.

이 해를 전후하여 사명당은 고향 고리리 생가지 옆 영취산에 조부모의 신위(神位)를 모실 백하암(白霞庵)을 세웠던 것 같다.<sup>9)</sup> 무안 표충비의 「표충사사적비(表忠祠事蹟碑)」에 “전란을 평정하고 돌아와 산 동쪽기슭에 초옥 수간을 지어 살 곳으로 삼아 이름을 ‘백하’라 하여 걸고, 선영이 가까우므로 늙은 창두 종생과 말생으로 하여금 지키게 하였다.” 한 것으로 미루어 짐작할 수 있다. 전쟁이 끝나고 4년여가 지난 때 노승 사명에게 조부모를 위한 분향소 마련이 시급하였기 때문이다.

1603년 60세 : 부산에 머물고 있다가 여름에 휴가를 얻어 금강산으로 들어갔다. 먼저 유점사로 가서 서산대사를 만나 도총섭직을 받들어 올리면서 자기가 일본에 가게 될 일을 논의하였다. 그런 다음 그를 표훈사로 전송한 뒤 자신은 10여년 만에 처음으로 오대산으로 들어가 상원사에 머물렀다. 가을에 강릉 감호(鑑湖)에 내려와 있던 허균을 방문하여 며칠 동안 남종(南宗)의 선지(禪旨)를 깨쳐주었는데,

7) 『한음문고』 권1, 권2

8) 유정, 「登階大師小祥疏」 및 선조실록 관계 자료

9) 지금까지는 대체로 대사가 일본에서 돌아와 복명한 뒤의 일로 보고 있다.

후일에 허균은 “세상을 건지고 환난을 구한 것도 그(禪) 한 끝에서 나온 것임을 알았다” 고 술회하고 있다.

이 해에 사명당은 전쟁으로 불탄 통도사 금강계단을 복구하도록 하는 한편 달성 용연사에도 제자 인잠 탄옥 경천 등이 중창불사를 일으켰다.

1604년 61세 : 허균은 2월 1일자의 편지를 보내어 참선에 관한 견해를 물었다. 선산대사가 입적하였다는 부음을 받고 급히 묘향산으로 가던 도중, 2월 21일 양평 오빈역에서 서울로 올라오라는 조정의 연락을 받고 방향을 바꾸었다. 전 해 12월 대마도 굴지정(橋智正)이 와서 통신사의 파견을 요청한데 따른 문제와 관련된 일이다. 3월 14일 사명당을 사신으로 파견하되 절충장군 손문옥을 따라 보내기로 하고, 6월 9일에는 선조가 사절단의 행장을 넉넉히 제공하도록 지시하였다. 여러 대신들에게 도해시(渡海詩)를 청하자 조정의 학사대부들까지 앞을 다투어 시로서 전송하였다. 어느 무명시인이 ‘묘당(廟堂)에 삼정승이 있다고 하지 말라, 나라의 안위(安危)는 한 승려에 달렸노라.’ 한 시가 널리 인구에 회자되었다.

6월 22일 사절단의 대표는 사명당이었으나 관원 손문옥을 동행시켜 양사(兩使)체제의 형식을 띠었다. 사절단의 공식명칭은 탐적사(探賊使)였으나 강화사(講和使)로서의 권한을 암암리에 부여하여 경우에 따라 활동의 폭을 넓힐 수 있도록 인정해 주니, 이는 화의나 피로인 쇄환과 같은 막중한 일을 처리해야할 일에 대비하도록 한 때문이다. 7월 1일 선조를 알현한 뒤 서울을 출발하였으며, 도중에 단양 전사(傳舍)에서 하루를 묵고 이어 죽령, 밀양 작원, 김해 전사에서 각각 시 한 수씩 지었다. 그리고 부산에서 부족한 여장을 준비한 뒤 바다를 건너 일본에서 활동하고 1년 후 귀국하기까지 지은 잡체시(雜體詩, 부제 : 생명을 구제하기 위하여 명을 받아 바다를 건널 때 쓴 시) 68편이 문집에 있다.

8월 20일 부산 다대포를 출발하여 바다를 건너 대마도주 종의지(宗義智)에게 지참하였던 예조참의 명의의 「대마개유서(對馬開諭書)」를 전하였다. 여기에는 지금까지 피로인 송환에 대한 사의를 표명함과 함께 대마에 대한 허화(許和)와 개시(開市)를 허용한다는 내용이다. 이때 사명당은 ‘나라가 망하는 것보다 더 안타까운 일은 조선의 남녀가 끌려와 부림을 당하고 있는 것’이라 하여 피로인 송환에 대한 간절한 소망을 피력하였다.<sup>10)</sup> 대마의 중신(重臣) 유천조신(柳川調信)

은 이 사실들을 새 집권자 덕천가강에게 보고하기 위하여 본주로 올라갔다. 사명당은 서산사(西山寺) 객관에 머물러 가강으로부터의 소식을 기다리면서 시작(詩作)으로 소일하였다. 「대마객관에서 왼쪽 둘째 이가 무단히 시고 아파서 베개에 엎드려서 신음함(在馬島客館左車第二牙無故酸痛伏枕呻吟)」이라는 시에 “머리 깎고 중 되어서 항상 길에 나와 있고, 수염 남긴 것 세상 본받았지만 또한 집이 없네.” 라고 자화상도 읊었다. 주지 현소(玄蘇)는 임진난에도 출정한 외교승이며 또한 같은 임제종 승려로서 일본에 체재하는 동안 줄곧 접반의 역할을 담당하였다. 조신이 돌아와 가강의 말, 즉 “조선에서 말하는 것은 이치상 모두 당연하다. 속히 사신들을 인도해오면 내가 성심을 다하겠다.” 고 보고하였다. 현소의 제자 규백현방(規伯玄方)은 ‘유천이 본토에서 돌아와 가강이 경도에서 회답하자는 뜻을 전하자 유정은 안도의 기쁨을 억누르지 못했다’ 고 사명당의 동정을 기록하였다.<sup>11)</sup>

대마에서 약 3개월 반 머문 뒤 11월 하순에 도주 의지를 비롯한 조신, 현소 등 지도부의 인도를 받아 경도로 출발하였다. 적관(赤關; 下關)으로 가는 도중 사명당은 침략군이 출정한 낭고성(浪古城; 名護屋)으로 배를 몰아 ‘수길은 천하를 뒤집어엮은 미치광이’ 라는 시를 지었다. 뇌호내해(瀬戶内海; 셋토내해)를 통하여 대판(大板)을 거쳐 경도에 도착한 것은 12월 27일이었다. 덕천가강은 경도소사대(京都所司代; 막부의 경도 출장소) 판장이하수승중(板倉伊賀守勝重)을 보내어 일행을 정중하게 영접하다.

경도에서 유숙한 곳은 일련종(日蓮宗)의 종찰 본법사(本法寺)였다. 당시 막부에서 신봉하던 불교는 경도 오산(五山)의 임제종으로서 사명당의 상담역도 상국사(相國寺) 주지 서소승태(西笑承兌)를 비롯한 장로승들이었음에도 일련종의 본법사(本法寺)를 거쳐로 한 것은 가등청정과 승려 일진(日眞)과의 관계 때문이다. 일진은 청정의 원찰 본묘사(本妙寺) - 본래 대판에 있었으나 이무렵 옹본(熊本)으로 옮김 - 주지로서 사명당이 일본에 올 때 ‘크게 우대하였으며, 청정의 사당에 정지원(淨地院), 본묘사 산문에 발성산(發星山)이라는 액을 써줄 만

10) 『分類紀事大綱』附錄, 佐護式右衛門覺書(1655). 米谷均, 「松雲大師の來日と朝鮮被虜人の送還について」, 仲尾宏 曹永錄 編, 『朝鮮義僧將松雲大師と徳川家康』(東京 明石書店, 2002) p.353

11) 『通航一覽』卷27, 朝鮮國部 3, 「朝鮮雜物語載方長老口上覺書」



큼 친밀한 관계 였다.<sup>12)</sup> 이러한 점을 미루어 그들은 미리 사명당이 머물 장소로 시내에 위치한 본법사를 정하여 불편이 없도록 편의를 제공해 준 것이다.

1605년 62세 : 정월 7일 녹원원(鹿苑園)의 원주 유절서보(有節瑞保)는 본법사로 현소를 방문하여 사명당과도 인사를 나누고 2월 18일에도 재차 방문하였다. 덕천가강은 정이 대장군(征夷大將軍)의 직에 올라 2월 20일 조선 사절단 등을 초치하여 인사를 나누고, 8만 대군으로 무력으로 시위하여 새 정부의 위용을 과시하였다.<sup>13)</sup>

가강은 2월 9일 자신의 세력 거점인 강호(江戶; 東京)를 출발하여 18·19일에는 차기 장군으로 내정된 아들 수충(秀忠)과 함께 경도에 도착하여 위세를 보인 것이다. 28일에는 상국사 주지 서소승태가 사명당과 현소 등을 초청하여 경내 풍광사(豊光寺) 녹원원에서 성대한 법회(法會)를 겸한 시회(詩會)를 열었다.<sup>14)</sup>

이때 사명당은 남종선, 특히 임제종의 궁극적인 종지는 ‘중생제도라는 자비정신에 있다’ 는 사실을 부각시켰다. 서소와 창화한 10여 편의 시 가운데 「승태의 운에 따라 짓다(次承兌韻)」에서 “널리 창생을 구하려는 무궁한 뜻은, 다만 남선종의 손 돌리는 가운데 있으리(蒼生普濟無窮意 只在南禪轉手中)” 하여 이른바 흑의의 재상으로 알려진 서소승태에 대하여 불자로서의 역할과 책임을 강조한 것이다. 이 같은 격조 높고 의미 깊은 사명당의 시와 글씨에 대하여 서소는 “문필재능이 신같이 뛰어났다. 구절마다 기특하고 말마다 절묘하여 즐거움을 감당할 수 없다. 필적 또한 아름다워 내 집의 보물로 삼으려 하자 쾌히 응락하였다.” 고 하고 있다.<sup>15)</sup> 여러 장로승 가운데는 조선 출병 당시 무장길천광가(吉川廣家)를 따라 종군한 숙려준악(宿蘆俊岳)도 있었다.

3월 4일 덕천가강과의 복견성(伏見城) 회담에서 사명은 ‘두 나라의 백성들이 오래 동안 도탄에 빠져있으므로 그들을 구제하러 왔노라’ 고 하자 가강은 불교신자로서 신심(信心)을 일으켜 공경하였다. 그는 ‘지난 임난 때 나는 관동(關東)에 있어서 군대 일에는 한 번도 간여하지 않았으며, 휘하 병사로서 바다를 건너 종군한 자는 한 사람도 없다’ 고 변명하였으며, 아울러 조선의 피로

12) 松田甲, 『日鮮史話』 第一編, 「本妙寺日遙上人」

13) 『事大文軌』 권45, 「惟政口頭報告, (遼東鎮江等處遊擊將軍에 보낸 朝鮮國王咨文, 萬曆 33년)」

14) 『鹿苑日錄』 44, 長慶十年 二月條

15) 仲尾宏, 「松雲大師 惟政과 日朝復交」 『四溟堂 惟政』 (사명당기념사업회, 2000)

인들도 모두 돌려보내겠다고 약속하였다. 가강의 큰 아들이 법어(法語)를 간청하여 ‘구름은 하늘에 있고, 물은 병속에 있다(雲在靑天水在瓶)’ 하여 ‘자연이 바로 도입’ 을 가르쳐주었다.

경도에 체재할 동안 오산의 승려들 이외에도 각계각층의 인사들과 교류하였다. 본법사에 이웃한 흥성사(興聖寺)의 주지는 원이(圓耳) 교사(敎師)였는데, 현소의 요청에 따라 자를 허용(許應), 호를 무염(無染)이라 하여 선종승으로 개종시켰다. 그에게 3편의 계송을 지어주었는데, 그 가운데 “뜬 세상에 중생을 구제하러 환해에 놓고, 밑 없는 배를 타고 물결에 맡겨두라.(浮世度生遊幻海 駕船無底任波頭)” 고 한 구절이 있다. 지금도 흥성사에는 사명당의 유필이 여러 편 소장되어 있다. 그는 일본인을 대할 때 언제나 선사 서산대사의 가르침이 ‘불교적 자비심’ 에 있다는 것 -선사의 유결(遺訣) 혹은 선사의 유촉(遺囑)- 을 내세워 피로인 송환 문제를 그들의 종교적 양심에 호소하였다.

가강과의 회담 후에는 자유로운 심정으로 경도의 봄을 즐겼다. 비파호(琵琶湖) 주변의 죽림원(竹林院)에 들러서는 “창해에서 나그네 되어 돌아가지 못한 사람이, 높은 정자에 기대어 임금계신 복신을 바라본다.(旅遊滄海未歸人 徒倚高亭望北辰)” 라 읊었으며, 한때는 청년 유생 임라산(林羅山)이 방문하여 질의 응답한 일이 있다. 때로는 달마도를 그려와 찬을 요구하거나 불서를 갖고 와 발문을 구하는 사람, 또 때로는 북야신사(北野神祠)의 찬을 요구하는 무장 등 불교인들을 대하여 일일이 대응하였다. 이때 남긴 유필들은 지금도 이 지역에 적지 않게 전해지고 있다.

3월 27일 사절단은 대마도주 일행과 함께 경도를 떠나 4월 15일 대마도에 도착하였다. 이무렵의 작품으로 보이는 시, 「높은 곳에 올라 사방을 바라보다(登高四望)」에서 “서북풍이 불어오자 구름 안개 흩어지니, 다시는 요망한 기운 맑은 빛 가리지 못하네.(西北風回雲霧散 更無妖翳隔淸光)” 라 하여 다시는 요망한 일본의 재침이 없을 것이란 뜻이다. 그간 함께 지낸 현소에게도 작별을 아쉬워하는 시를 지어주었다.

4월 말 사절단 일행은 굴지증의 인도를 받아 대마도를 떠났다. 그동안 대마도에서는 피로인 송환에 필요한 식량을 가강으로부터 수령하여 여러 지역과 연

락하여 피로인들을 불러 모아 조선 사절단에 딸려 보낸 것이다. 도주 종의지와 유천조신은 동행한 굴지정에게 조선국 예조(禮曹)에 보내는 답신(答信)을 지참하였다가 부산에 도착하자 먼저 조선 측에 전달하였다. 이때 송환된 인원은 1,390명으로 48척의 크고 작은 배에 나누어 싣고 왔는데, 그 경비의 일부는 사명당이 일본에서 받은 적지 않은 선물을 팔아 충당한 것 같다.<sup>16)</sup>

5월 5일 사명당은 영도에 도착하였는데, 많은 인원들이 나누어 탄 여러 배들은 도착한 장소나 시간이 조금씩 달랐다. 함께 온 피로인들은 조선 수군(水軍)에 인계되고, 다시 귀가하는 과정에서 여러 가지 불미한 사건들이 발생하여 책임자가 해직되는 일도 발생하였다. 8일 사명당은 유감찰(柳監察)에게 ‘지나가는 길에 고향 쪽으로 들러 가려하였으나 여의치 못하다.’는 편지와 함께 후추 한 봉을 보냈다. 이때 부산에서 공식적인 일은 손문옥에게 끝내도록 하고, 자신은 함께 간 승려들과 받들고 간 원불(願佛) 관음보살상을 대구 용연사로 보내고 상경하였다.

6월 초에 비변사에 귀국보고를 하였다. 이에 선조는 가자(加資)할 것과 삼대(三代)를 포증(褒贈)하도록 명하는 한편 그를 내달(內闈)로 불러 일본에서 있었던 일을 하문하고 치하한 다음 어마(御馬)와 모시옷 한 벌을 하사하였다. 이때 그에게 가의대부행용양위대호군(嘉義大夫行龍驤衛大護軍)에 올리고, 3대를 증직하였다.<sup>17)</sup>

처음 조정에서 사명당을 대마도에 파견할 때는 본토까지 가서 화호(和好)와 피로인의 쇄환을 이루고 돌아오리라 아무도 기대하지 못했다. 그러나 당당하게 위업을 달성하고 돌아오자 세간의 재담가(才談家)들은 이를 ‘도사의 신통력’으로 돌리려하여 『임진록』의 ‘왜왕항복 이야기’ 등의 설화나 ‘동래부사 선참후계설 및 3일 영의정서’ 과 같은 설화 류의 이야기가 등장한 것이다. 여기서 사명당은 현실에서는 실현될 수 없는 원수의 나라 일본을 상대로 시원하게 복수하고 돌아온 민족의 영웅으로 등장하게 된 것이다.

6월 중순에 오대산 사고(史庫)의 설치 문제와 관련하여 오대산으로 들어간 것

16) 허균의 석장비 등에서 “돌아올 때 스스로 양식을 마련하여 먹이면 왔다”고 한 것은 아마 사신에게 내려진 선물을 처분하여 쇄환시의 경비에 충당한 것으로 보인다.

17) 이철현, 「사명당의 관직」 『한국불교학』 35.

같다. 한음 이덕형은 사명당과 그를 수종하였다가 귀국하여 입산하는 승려들에게 각각 시를 지어주어 위로하였다. 다음해(1606) 4월에 설치된 오대산 사고는 사명당이 일찍이 월정사 중수 시에 머물던 영가난야에 세워졌는데, 역사(役事)는 강원감사가 맡아하였으나 그 준비를 위하여 선조의 명에 따라 귀국 즉시 파견된 것으로 보인다.<sup>18)</sup>

10월 하순에 묘향산 보현사로 들어가 그믐에 서산대사탑전에 치제하고 「등계대사소상소(登階大師小祥疏)」를 읽었다. 그 전 해에 부고를 받고 분상 중에 선조의 부름을 받고 떠난 지 실로 20개월만의 일이다. 소문 가운데에 '관산(關山) 달 10년 만에 머리만 희어 필력였고, 부상국(扶桑國) 만 리 길에 정신만 소모했다' 한 것은 은사에 대한 신인으로서의 겸허한 고백이다.

1606년 63세 : 정월 23일 서산대사의 대상을 치렀다. 정월에 허균이 편지로 『능가경』 공부 어렵다고 하면서 우리나라에 판본이 없는 당본 『능가경』 4권을 보내니 간행하여 널리 읽히게 했으면 좋겠다고 했다.

봄에 선조의 부름을 받고 하산하여 영선군(營繕軍)을 거느리고 궁궐공사에 나아가 삼청동에 초가를 짓고 지냈다. 어느 봄날 월사 이정구는 중추원의 여러 대신들과 공무를 마치고 삼청동으로 사명당을 찾아가 해지는 줄도 모르고 이야기하다가 밤에 돌아왔으며, 다음 날 사명이 지은 시의 운자를 달아서 시를 지어 보냈다. 우의정 심희수(沈喜壽)도 응삼(應參)의 시축의 운을 따라 '송운장로' 라는 제목으로 시를 지었다.

5월에는 여러 법형제들과 의논하여 서산대사 사리탑을 유점사에 세웠다. 축문을 성지(性智)를 시켜 주지 태희(太熙)에게 보내어 그 달 13일에 제물을 차리고 「등계건탑축문(登階建塔祝文)」을 읽게 하였다.

궁궐 역사의 공로가 인정되어 윤6유월 초8일자로 다시 정2품 형조판서겸지의금부사(刑曹判書兼知義禁府使) 직에 올랐다.

1607년 64세 : 정월 회답겸쇄환사(回答兼刷還使) 정사에 여우길, 부사에 경섬으로 한 사절단을 파견하였다. 사명당의 귀국 후 일본과 정식으로 국교를 맺기 위하여 첫째 가랑으로부터 사죄의 뜻을 담은 국서를 보낼 것(소위 선위치서(先爲致書)), 둘

18) 조영록, 「오대산사고의 설치와 사명대사」 『동국사학』 42.

째 왕릉 도굴범을 잡아 보낼 것을 요구한데 대한 성의 있는 태도 - 사실은 대마도 측의 날조임이 후일 밝혀졌다 - 를 보여 온 결과에 따른 것이다. 사명당은 여사에게 장도를 비는 시를 지어 주는 한편 서소승태와 경철현소를 비롯한 경도 오산의 장로승들에게 일일이 편지로 피로인 송환을 촉구하였다. 이들 중 서소에게 보내는 장문의 편지에서 자신이 일본에 있을 때 선종의 종지(宗旨)를 성대하게 밝힌 일 을 찬양하는 말을 서두로 하여 '내가 일찍이 널리 중생을 제도할 것을 임무로 삼고 갔었는데, 조선의 적자(赤子)들이 이역(異域)에 함몰되어 있어 ... 장군께서 돌려보내려는 뜻이 있었으나 마침내 그렇게 하지 못했으니 ... 오직 형께서는 그 때 장군이 한 말을 식언(食言)함이 없게 해주기 바란다.' 고 하였다.

7월 3일 여우길 일행이 귀국할 때 대마도로부터 피로인 1,418명을 데리고 와서 2년 전에 데리고 온 1,931명을 합치면 3,349명이 된다. 「석장비문」 등에서 '사명당이 3천 5백명의 피로인을 쇄환하였다' 고 한 것은 이 숫자를 대충 말한 것이다.<sup>19)</sup> 그리고 쇄환사가 돌아올 때 서소승태가 사명당에게 보낸 답서에서 '대사의 자비심' 을 높이 칭찬하면서 '수년간 일본에 구류되어 있는 조선 인민은 여러 가지 인연에 얽혀 떠나기가 어려운 형편이지만 우리 장군의 방침은 본인이 원하면 보내겠다.' 고 하였다.

가을에 허가를 받고 치악산으로 들어가 쉬었다. 『사명집』 「각림사심검당낙성소(覺林寺尋劍堂落成疏)」에 주상전하의 성수만세를 축원하고 있는 것으로 보아 궁궐공사를 끝낸 뒤 각림사심검당을 중창하고 낙성일에 맞추어 치악산으로 들어간 것으로 보인다.

1608년 65세 : 2월 선조가 승하하자 서울로 올라와 배곡하고 이로 인하여 병을 얻어 해인사로 내려갔다. 전년 5월에는 전쟁 동안 후견인이 되어주었던 서애 유성룡도 서세하였다. 전쟁 후 친지들은 하나 둘 세상을 떠나고 자기의 병도 갈수록 많았다. 당쟁은 점점 치열하여 몸도 세상도 이미 병이 깊은 상태에서 남쪽 고향 가까운 가야산으로 들어가 최후를 맞으려 한 것이다.

19) 사명당이 데리고 온 피로인의 수는 1391명인데, 허균의 석장비문이나 해안의 행적 등에서는 3,500명을 쇄환하였다고 한다. 이는 아마도 사명당의 쇄환에서부터 2년 후 呂祐吉의 사행 때까지 사이에 쇄환된 총 인원이 3,647명이므로 (위 米谷均 연구 '피로인쇄환표'에 따름) 그렇게 부른 것 같다.

일본서 돌아온 뒤로는 시 짓는 일도 거의 잊고 다만 사찰의 중창이나 혹은 불경(佛經)의 필사와 인행(印行) 시에 기문(記文)이나 발문을 쓰는 등의 일에만 관심을 두었다. 5월에 쓴 『약사경』 발문은 1682년에 용문산 사나사에서 개판본(改版本)으로 인행한 것이 전해지고 있는데, 『사명집』에는 그 제목을 ‘한응방이 자기부모를 천도하며 간행한 경전의 발문(韓應方薦父母印經跋)’이라 하였다. 또한 선조가 승하한 뒤 화엄경 발문을 써서 화엄 돈교(頓敎)의 최상승 입과 함께 누구나 그 돈교를 말하고 행하여도 성불(成佛)할 수 있다고 설명하고, 이어 선왕의 영가와 신앙의 장수를 축원하였다. 이러한 단편적 저술 가운데서도 만기의 작품으로 보이는 ‘사대사상당서(四大師上堂序)’는 남종의 선종을 들어낸 것으로, “마조(馬祖)의 일갈에 대웅(大雄; 百丈)이 귀가 멀었고, 황벽(黃蘗)이 방을 휘두름에 임제(臨濟)가 살아났다. 이러한 때에 사랑(思量)의 경계로 헤아릴 수 있겠는가.” 한 구절이 있다. 묘향산에 들어와 법문한 것을 그의 제자 쌍걸(雙乞)이 받아 적은 것으로 여겨진다.

광해군이 등극하였으나 대북소북의 당파싸움이 치열하고, 국외에도 북방 건주 여직(建州女直)의 세력이 점차 커가는 어려운 정황이었다. 3월 27일 광해군은 사명당을 기용하여 승병으로 하여금 북변 방어에 당하도록 지시하였으며, 10월 28일에도 의사(醫司)로 하여금 유정의 병을 치료하여 하산하게 하도록 전교하였다. 이에 원로대신 이항복은 ‘유정은 수천 명의 승군을 거느릴 수 있는 능력을 가졌지만, 지금 심한 중풍을 앓고 있어 도저히 명을 받들지 못할 처지이므로 의사로 하여금 약물로 치료할 수 있도록 하겠다’ 고 하여 윤허를 얻었다.

1609년 66세 : 광해군이 여러 차례 약물을 보내었다.

1610년 67세 : 7월 10일 사명당의 명의로 대마도주 앞으로 편지를 보냈다. 5년 전에 덕천가강과 합의하여 기초를 놓은 양국 간의 정식 수교를 위하여 회담겸쇄환사가 다녀왔으며, 그 후 다시 대마도에서 현소와 조신이 보빙사(報聘使)로 와서 기유조약을 체결하였다. 선조가 승하하자 대마에서 진향사(進香使)를 보내려하자 조정에서는 너무 잦은 접촉을 꺼려하여 이를 거절하는 편지를 사명당의 이름으로 보내려 하였기 때문이다.

8월 26일 대중이 지켜보는 가운데서 입적하였다. 임종할 때 제자들을 모아놓

고 “네 가지로 크게 가합(假合)한 이 몸은 장차 참(眞)으로 돌아가려 한다. 어찌하여 시끄럽게 왕래하며 이 허깨비 같은 몸을 수고롭게 하겠는가. 나 이제 죽음에 들어 큰 조화에 순응하려한다.” 하고 입적하였다.

9월 28일 광해군은 전교를 내려 조상하고, “장례에 쓸 포목과 목물(木物)을 요량하여 지급하라” 하였다. 3개월 뒤인 11월 20일에 화장하고, 홍제암(弘濟庵) 서쪽 기슭에 부도를 세웠다.

1612년 69세 : 입적 3년 만에 영당(影堂)을 짓고, 문집을 간행하며, 석장비를 세웠다. 정월 허균이 『사명집』의 서문을 쓰고, 4월에 뇌묵당 처영이 발문을 썼다. 사명당의 저술에 대하여 서문에서는 ‘시와 문장은 오히려 나머지 일이고, 그 재능은 어려운 시기를 구제할 수 있었다’ 하였으며, 발문에서는 그의 문장을 ‘그때그때 붓 가는 대로 휘두른 것’이라 하니, 모두 대사의 실천행을 높이 평가한 것이다.

2월에 허균이 「석장비문」을 지으면서 시호(諡號)가 없는 것이 마음에 걸렸으나 이때 그는 관직에 있지 않아 시호를 논할 처지가 아니었다. 부득이 사시(私諡)를 지어, ‘조선국 선종제14대 직전 서산청허부종수교보제등계 입실전법제자 사명자통홍제존자(朝鮮國禪宗第十四代直傳西山淸虛扶宗樹教普濟登階入室傳法弟子四溟慈通弘濟尊者)’라 하고, 여기에 시주(諡注)를 달아 특히 ‘널리 중생을 제도하다(弘濟)’라는 뜻을 뚜렷이 하였다.<sup>20)</sup> 이후 세월이 흐르면서 공사(公私) 간에 이 사시를 시호로 받아들여 일반에 통용하게 된 것이다.

1714~1721년 : 사명당의 충절을 기리기 위하여 밀양에 (表忠祠)가 건립되었다. 임진왜란이 끝난 뒤 사명당은 조부모의 명복을 빌기 위하여 세운 배하난야(白霞蘭若)가 병자호란을 겪으면서 폐사로 변하였다. 18세기에 들어서면서 지방 유림은 이 자리에 사명당을 위한 표충사를 세울 것을 건의함에 따라 밀양부사는 유불 양측의 협조를 얻어 표충사를 세워 춘추로 향사하게 된 것이다.<sup>21)</sup>

1738~1742년 : 사명당의 5세 법손 남봉(南鵬)이 주축이 되어 조정대신들의 참여를 얻어 표충사업을 확대 추진하였다. 이리하여 표충사는 사액(賜額)을 얻어 서산대사와 영

20) 허경진, 「허균이 올린 사명대사 사시에 대하여」 『동국사학』 42.

21) 이때 비슬산의 용연사에서 대사가 도일시 모시고 있던 관음상과 龍興寺에 있던 청동고려함은향완을 옮겨왔다. 이운성, 「밀양향토사산책」 『밀양문화』 2007년 제8호 pp.43~44. 그리고 表忠寺 건립을 둘러싸고 해인사와의 분쟁시말에 관해서는 장동표, 「조선후기 밀양 表忠祠의 연혁과 祠宇 移建 분쟁」 및 조영록 「유불 합작의 밀양 表忠祠」, 『사명당 유정』 참조

규대사의 3대사를 합향(合享)하는 한편 새로이 영당비(影堂碑)의 건립과 사명당의 전쟁실기인 ‘분충서난록(奮忠紓難錄)’의 간행을 보게 되었다. 특히 표충비(影堂碑)는 나라에 어려움이 있으면 사명당의 영혼이 땀을 흘린다하여 ‘땀나는 비(汗碑)’로 알려져 지나다니는 여행객들을 발걸음을 멈추게 한다.

1839년 : 영취산 표충사는 장소가 협소하여 일찍부터 이진계획을 세웠으나 실행하지 못하다가 월파당 천유(天有)에 이르러 비로소 재약산 영정사(靈井寺)로 옮겼다. 이때 표충사(表忠祠)는 유불(儒佛)이 공존하는 표충서원(表忠書院)으로 확대되었으며, 영정사도 표충사(表忠寺)로 이름이 바뀐 것이다.



## ● 「신편 사명당 유정 연보」를 읽고

김방룡 | 충남대 철학과 교수

1. 이 글은 학계의 원로이신 조영록 교수님께서 <사명당 유정의 연보>를 종합·정리하여 발표하신 글입니다. 잘 알다시피 교수님께서서는 명·청대의 사상사 연구에 많은 업적을 남겨주셔서 이 분야를 연구하는 후학들에게 귀감이 되어주시고 있습니다.

특히 명·청 교체기의 동아시아의 사상계의 변화에 관한 연구성과물<sup>1)</sup>들과 조선시대의 양명학과 불교학에 관한 연구물<sup>2)</sup>, 그리고 한중불교교류에 관한 연구물<sup>3)</sup> 등은 조선시대의 불교사상을 연구하는 연구자들에게 많은 가르침을 주었습니다. 특히 '한·중·일 삼국의 유기적 관련성과 유·불·도 삼교의 상호 교섭 등이 어떻게 이루어지고 있는가?' 하는 문제에 대하여 많은 선구적인 업적을 남겨주셨습니다. 또한 최근에도 한국양명학회가 주최한 하곡학국제학술대회에서 「하곡학과 근대의식」이라는 주제로 발표하시는 등 꾸준한 학술활동을 해주시고 계십니다.

2. 평소 교수님의 학덕을 흠모하던 저로서는 오늘 이 같은 자리에 선 것이 상당히 외람되기도 하고 한편 죄송스럽기도 합니다. 또한 오늘 발표하신 내용은 특별히 논평을 할 성질의 글도 아니라고 생각합니다. 교수님의 고견을 경청하면 될 것을 너무 학회의 형식에 구애되어 이

1) 「근세 동이삼국의 전통사회에 대한 비교사적 고찰」(동양사학연구, 1998) 「조선의 소중화관- 명청교체기 동이삼국의 천하관의 변화를 중심으로」(역사학보 149, 1996), 「근세 동아시아의 쇄국적 경향과 천하의식의 변화」(중국학보, 1996), 「명청교체 이후 한중 士人の 세계관의 변화」(사학논총, 1994), 「17-8세기 조선의 존아적 화이관의 한 시각」(동국사학, 1982), 등

2) 「양명학과 명말의 불교-삼교합일설을 중심으로」(동양사학연구, 1993), 「양명학의 無善, 無惡說과 명말의 頓漸論議」(한국불교문화사상사, 1992), 등

3) 「9-10세기 한국인의 해외 활동-중국 연해지역을 중심으로: 법안종의 등장과 그 해양불교적 전개 10세기 중국 동남연해의 한중 불교교류-」(이화사학연구, 2003), 「최근 한중 불교교류사 연구의 경향과 특징-중국 남부지역의 한국 관련 유적을 중심으로」(동국사학 34, 2000), 「한중일 해상교류와 관음신앙」(불교와 문화, 1999), 「구회산 지장신앙과 오월수부 항주 - 10세기 강절연해지역의 한중불교교류의 실상」(동국사학 33, 1999), 「중국 구회산 화성사와 항주 고려사」(사학논총, 1994), 등

같은 역할을 제게 맡기신 것 같습니다.

“아마도 교수님께서서는 사명당에 관한 종합적인 책을 집필하시려고 연보를 새롭게 정리하시면서 이 같은 내용을 불교학자들과 공유하시려고 발표의 자리를 자청하신 것 같다” 는 말씀을 주최 측으로부터 전해 들었습니다. 따라서 의당 새롭게 정리하신 내용을 꼼꼼히 검토하여 이에 대한 조그마한 도움이라도 드려야겠지만, 역사가 아닌 사상을 전공하는 저로서는 짧은 시간에 자세히 검토할 수는 없었습니다. 이 점에 대하여 죄송스럽게 생각합니다. 다만 이번 연보가 많은 부분을 새롭게 보충하여 주셔서 그 의의와 자못 크다고 생각합니다.

평소 제가 사명당 유정 관련하여 궁금해 하던 내용들에 대하여 오늘 이렇게 교수님의 고견을 경청할 기회가 주어졌기에 몇 가지의 질문을 드리는 것으로서 저의 소임을 대신하고자 합니다.

### 3. 질의 내용

1) 먼저 교수님께서 사명당에 대하여 관심을 갖게 된 동기가 무엇인지 듣고 싶습니다. 교수님께서서는 「오대산 사고 설치와 사명대사」(동국사학 42, 2006)과 「사명당과 강원지역 연고 산사」(고성군, 2003) 등 사명당에 관한 논문을 발표한 바 있고, 또 오늘 이렇게 사명당의 일생을 규명하는 연보를 발표하신 데에는 사명당에 관한 강한 애착이 있으신 것 같습니다.

명·청 교체기의 주요한 사건이 되었던 임진왜란과 정유재란의 중심에 바로 의승병의 대장이었던 사명당이 있었기 때문에 교수님의 전공과 관련하여 자연스럽게 학문적 관심이 있었을 것으로 추정되기는 하지만, 분명 우리가 사명당에 주목해야할 이유가 있을 것 같은데 이에 대한 말씀을 부탁드립니다.

2) 사명당의 생애를 알 수 있는 기본 자료에 관련한 질문입니다. 현재 일반적으로 알려진 자료로는 『사명대사집』 7권과 허균의 <사명송운대사석장비>(한국불교전서 8책, pp.75~78), 밀양 표충사에 있는 <송운대사영당비>(한국불교전서 8책, pp.75~78), 건봉사의 <유적비>(조선금석총람 하, pp.1249~1251), 파괴된 석장비를 복원한 해인사의 <석장비> 등 네 개의 비문과 해안이 찬한 <자통광제존자사명당송운대사행적>(한국불교전서 8책, pp.73~75)과 범해각안의 『동사열전』 중 <사명존자조>와 신유현편의 <송운대사분충서난록>(한국불교전서 8책, pp.79~108) 등이 있습니다.

이러한 자료 이외에 사명당의 생애와 관련하여 꼭 참조해야할 자료가 있다면 무엇이 있는지

말씀해주시면 감사하겠습니다.

3) 교수님께서서는 <신편 사명당 유정 연보>라 제목을 하셨습니다. ‘신편’ 이라 이름을 붙이신 데는 기존의 연보와의 차별된 점이 있기 때문입니다. 그렇다면 ‘기존의 연보’로서 기준을 삼으신 것은 무엇이고, 그것과의 차별된 내용은 무엇이 있는 것인지요? 또한 차별된 내용 가운데 기존에 잘못된 것을 바로 잡으신 것이 있다면 한두 가지 사례를 들어 말씀해주시면 감사하겠습니다.

4) 사명당 연보에 대한 여러 연구 성과가 있는 것으로 알고 있습니다. 그 중 1997년 ‘사명당기념사업회’에서 발간한 『사명당과 임란 및 상화교섭』의 책 말미에 사명당의 <연보>를 자세히 정리해 놓은 것이 있습니다.

이와 비교해보면 교수님께서 새롭게 정리한 <연보>는 훨씬 자세한 내용이 수록되어 있습니다. 특히 일본에서의 사명당의 활동 부분들을 자세히 기록하고 있어서 많은 성과가 있는 것으로 보입니다.

미세한 부분이지만 차이점도 보이고 있습니다.

연 대	기념사업회 연보 내용	비 고
1566(23세)	蘇齋에게 나아가 四子와 이두 시를 배워 문장이 날로 나아갔다.	(차이) 26세 무렵
1568(25세)	소재가 간직하고 있던 책을 모두 빌려 읽었다.	(차이) 26세 무렵
1577(34세)	보덕사에서 세 여름을 안거했다.	(차이) 1578(35세)
1589(46세)	요승 무업에게 속아서 책을 배끼라고 주었다. 정여립의 역육에 연루되었다...	(차이) ‘무업’의 이름 생략

이중 정여립의 역모 사건과 관련하여 ‘무업’의 이름을 뺀 것은 기존에 무업으로 알려져 있던 것과는 다른 견해를 가지고 계신 듯한데 이에 대한 말씀을 듣고 싶습니다.

5) 선사(禪師)로서 유정과 관련된 부분은 깨달음에 관련된 부분일 것입니다. 교수님께서 연보에서 깨달음과 관련하여 다음과 같이 정리하셨습니다.

“1586년 43세 : 여러 해 동안의 운수행각 끝에 이해 봄 옥천산 상동암(上東庵)에서 제자들

을 가르치고 있던 어느 날, 밤 소나기에 뜰에 핀 꽃이 다 떨어진 것을 보고 갑자기 무상(無常)의 법(法)을 깨달았다. 그리고 제자들에게 “부처가 나에게 갖추어 있는데 어찌 밖에서 구할 것인가” 하고 홀로 선실(禪室)에 들어가 열흘 동안 가부좌하여 앉았으니 부처와 같았다. 이른바 상동암의 돈오(頓悟)로서 서산대사로부터 선지(禪旨)를 듣고 첫 번째 깨달은 뒤 이것이 두 번째 대오(大悟)이다.”

상동암의 ‘돈오’가 두 번째 깨달음이라고 하셨는데, 그렇다면 첫 번째 깨달음은 32세 때 “휴정의 문하로 들어가 수행과 질정을 통하여 새로운 경지를 증득했다.”고 표현한 것을 말하는 것이지요?

유정의 깨달음’에 관한 교수님의 견해를 듣고 싶습니다. 특히 첫 번째 깨달음, 두 번째 깨달음의 차이점은 무엇인지에 대한 견해도 듣고 싶습니다.

6) 선사로서 유정의 법맥 전승에 관한 내용이 정리되어 있지 않은 것 같습니다. 휴정의 법맥을 잇고 있는 점과 유정의 문도에 대한 기록이 보충되었으면 어떨까 하는 생각을 해보았습니다.

4. 다시 한 번 <사명당의 연보>에 대한 발표를 통하여 공부할 기회를 주신 조영록 교수님께 감사의 말씀을 드립니다. 부족하나마 저에게 맡겨진 소임을 이것으로 대신하고자 합니다. 감사합니다.



# 정교분리의 원칙과 불교계의 종교차별금지 입법요구의 위헌성

이정훈

울산대 법학과 교수, 법철학

## I. 문제제기

2008년 11월 1일 불교계는 '대구경북 범불교도 결의대회'를 열어 이명박 대통령의 종교 편향을 규탄하고 종교차별금지법 제정 등을 요구했다. 그러나 불교계는 우리 헌법이 보장하고 있는 '종교의 자유'와 정교분리의 법리를 분석하여, 이에 따른 종교문제의 합리적 해결책을 제시하지는 못하고 있다. 즉, 강력한 입법요구에 상응하는 분석과 대안 제시가 부족하다고 평가할 수 있다. 또한 불교계의 행보나 주장을 통해 볼 때 '정교분리' 원칙에 관한 이해나 '종교의 자유' 보장에 관한 헌법학적 인식의 부적절성은 비판을 면할 수 없다고 생각한다.

본고는 이미 공개된 소위 '종교차별금지법안' (조문환 의원안, 민주당안)과 불교계 언론을 통해 알려진 불교계의 주장을 분석하여 법리 상, 그 비합리적 측면과 위헌성을 설명하고자 한다. 엄격하게 평가하자면, 불교계는 입법요구의 내용을 구체적으로 제시한 적도 없다고 할 수 있다. 물론 입법은 시민사회영역의 의무는 아니지만, 한국의 헌정질서에서 차츰 시민사회영역이 확대되고 전문화되어가고 있는 현실에 비추어보면 입법요구에 상응하는 구체적 입법내용이 없다는 것은 납득하기 어렵다.

본고는 먼저 정교분리의 개념과 정교분리에 관한 미국과 한국의 헌법해석론을 소개하고 이를 바탕으로 소위 '종교차별금지법안'은 헌법해석 상, 무엇이 문제이고 불교계의 주장들은 무엇이 문제인지 분석해 보도록 하겠다.

## II. 정교분리의 개념

우리 헌법 제20조 제1항은 “모든 국민은 종교의 자유를 가진다” 라고 하여 종교의 자유(freedom of religion)를 보장하고, 제2항은 “국교는 인정되지 않으며, 종교와 정치는 분리된다” 라고 하여 국교의 부정과 정교분리를 정하고 있다. 우리나라는 1948년 헌법에서부터 종교의 자유를 보장하였는데 ‘양심의 자유’ 와 ‘종교의 자유’ 를 분리하지 않고 동일조항에서 두 기본권을 보장하는 형태를 취했다. 1962년 헌법부터 양심의 자유와 독립된 조항으로 종교의 자유를 보장하는 형태로 개정되어 현재에 이르고 있다.<sup>1)</sup>

미국은 ‘국교금지’ (no establishment)를 처음으로 헌법에 명시했다.<sup>2)</sup> 또한 미국 연방대법원은 국교금지에 관한 헌법해석의 기준도 판례를 통해 체계적으로 제시했다. 먼저 미국의 헌법 상, ‘정교분리’ 원칙의 역사와 헌법해석론의 내용을 검토한 후 한국의 판례를 통해 한국법원의 입장을 살펴보고자 하겠다.

### 1) 미국헌법의 정교분리 원칙

1620년 영국청교도단(Pilgrims)은 종교적 박해를 피해 신대륙의 플리머스 바위(Plymouth Rock)에 도착했다. 유럽의 고향을 떠나 더 나은 삶을 찾기 위한 행로를 “탈유럽은 출애굽” 이라는 극적인 표현으로 설명하기도 한다.<sup>3)</sup> 청교도들은 신교(Protestant)진영의 퓨리탄(Puritans)

1) 정종섭, 『헌법학원론』, 박영사, 2006, 422면

2) 김종서는 명문 상 국교금지(no establishment)만이 지적되어 있을 뿐 정교분리가 미국헌법에 명문화되어 있지 않음을 주의할 것을 지적하고 있다(김종서, “미국적 신앙의 뿌리와 공민종교의 성립”, 『미국사회의 지적 흐름 : 정치·경제·사회·문화』, 서울대출판부, 2004, 357면). 김영수는 ‘정교분리’가 실정헌법에 명시된 국가들에 대해 설명하면서, 미국수정헌법 제1조를 언급하고 있어 미국헌법에 정교분리가 직접 명시되어 있는 것으로 이해할 논란의 여지가 있다(김영수, “종교의 자유와 정교분리에 관한 헌법적 고찰”, 『미국헌법연구』, 제2호, 1991, 187면). 미국헌법은 ‘정교분리’를 직접규정하지 않고 있는 것으로 보는 것은 사실이다. ‘정교분리’의 내용은 직접적인 헌법규정이 아닌 헌법해석론으로 확립되었다고 보는 것이 적절하다. 정교분리와 관련 주요판례로는 Lemon v. Kurtzman, 403 U.S. 602, 91 S. Ct. 2105, 29 L. Ed. 2d 745 (1971)와 Lynch v. Donnelly, 465 U.S. 668, 104 S. Ct. 1355, 79 L. Ed. 2d 604 (1984) 등이 있다. 그러나 헌법전에 직접 명시되어 있지 않다고 해서 ‘정교분리’원칙이 헌법상의 원칙이 아닌 것이 아니므로, 즉 헌법해석을 통해 헌법의 내용이 확인될 수 있는 것이므로 이 논쟁은 법리 상 실익이 없다고 할 수 있다. ‘정교분리’가 미국헌법상의 원칙이 분명한 이상 그것이 직접 명시되었는가 여부는 법리상 다룰 실익이 없다고 하겠다. 또한 국교금지 조항이 ‘정교분리’를 포함하는 것으로 해석할 수도 있다(정종섭, 『헌법학원론』, 박영사, 2006, 429면). 필자도 이 해석을 따른다.

3) 김종서, “미국적 신앙의 뿌리와 공민종교의 성립”, 『미국사회의 지적 흐름 : 정치·경제·사회·문화』, 서울대출판부, 2004, 351면

이라고 불리는 사람들이었다.<sup>4)</sup> 영국의 의회는 영국국교회(성공회)의 기도서(The Book of Common Prayer) 만을 공인했고, 국교회회원이 아닌 청교도들은 종교적 차별을 당했다.<sup>5)</sup>

이러한 상황에서 청교도들은 종교적 박해로 부터 자유를 찾는 것과 동시에 평등한 시민적 권리를 찾는 것을 갈구했다. 청교도들은 영국에서 잘못된 종교를 신봉하는 “이등 시민”(second class citizen)의 법적 지위를 갖게 되었다. 수정헌법 제1조를 구성한 미국의 헌법작성자들이 종교자유조항을 수정헌법 제1조에 명시한 것은 이러한 정치·종교사적 배경과 무관하지 않다.

김종서에 따르면, 초창기 청교도들은 종교적 박해를 피해 온 사람들이었으므로 자기들 나름대로의 새로운 종교적 통일성을 추구하기도 하였다. 이것은 국교회(establishment)로 이어졌고, 독립 후 헌법 상, 국교금지가 명시되었으나(1833년 메사추세츠 주가 국교를 포기할 때까지) 실제로는 국교가 용인되었다. 그러나 일단 비국교회(disestablishment) 되면서부터 미국에서는 하나의 광적인 신앙에 편협된 몰입을 거부하는 이른바 ‘종교다원주의’(religious pluralism)적 풍토가 빠른 속도로 전개되었다고 한다.<sup>6)</sup>

제퍼슨(Thomas Jefferson), 메디슨(James Madison), 헨리((Patrick Henry)와 같은 미국의 헌법초안자들은 종교적 교설(Doctrine)이 정치적 영향력을 갖는 것은 공공질서(public order)에 위협이 된다고 판단했다. 따라서 종교는 정부와 반드시 분리되어야 하며, 종교는 사적 선택의 문제임을 명확히 하고자 하였다.<sup>7)</sup>

미국에서 ‘정교분리’의 기준을 밝힌 기념비적 판례는 Lynch v. Donnelly 사건이다.<sup>8)</sup> 미국의 포터킷(Pawtucket)시는 해마다 비영리단체가 소유하고 있는 공원에서 크리스마스 장식을 설치하였으며, 이 공원은 시의 상업지구 중심부에 위치하고 있다. 설치물은 산타클로스의 집, 크리스마스트리, “SEASONS GREETING”의 현수막 그리고 ‘구유 속 아기예수상’(creche) 또는 성탄화(nativity scene)였다. 이러한 전시행위가 정교분리 원칙을 위반하여 위헌이라는 소송이 제기되었다. 1심은 원고 승소판결을 했고, 피고는 연방 지역법원에 항소했다. 항소심 역시 원심과 같은 결론을 내린다. 그러나 미연방대법원은 항소심의 결정을 파기 환송한다.

4) 16세기 후반에 영국국교회 내부에서 일어난 신교도의 한 파를 “Puritans”라고 지칭한다. 번역할 때 “Pilgrims”도 청교도로, “Puritans”도 청교도로 번역하였는데 결국 영국청교도들을 일컫는 용어이다.

5) John J. Meng · E. J. Gergery, *American History*, pp.52-53(1959), Lawrence F. Rossow · Jacqueline A. Stefkovich, *Education Law : Case and Materials* (Durham, North Carolina : Carolina Academic Press, 2005), p.771 재인용

6) 김종서, 위의 글, 357-358면

7) Lawrence F. Rossow · Jacqueline A. Stefkovich, 위의 책, p.712

8) Lynch v. Donnelly, 465 U.S. 668, 104 S. Ct. 1355, 79 L. Ed. 2d 604 (1984)



이 때 주목해야 할 미연방대법원의 입장은 다음과 같다. 연방대법원은 “행정적 유착에 관해, 교회와 시당국이 전시물의 내용 또는 전시물의 디자인에 대해 협의를 한 증거가 없고, 아 기예수상의 보존·유지에도 비용이 발생하지 않았다.” 라고 판시 하였다. 따라서 교회와 당국이 전시물의 내용 등에 관해 사전 협의(행정유착)를 하였다면 명백한 ‘정교분리’ 위반으로 위헌이라는 것이다.<sup>9)</sup>

Lynch v. Donnelly 사건을 통해 제시된 정교분리 판단 기준은 ① 중앙정부 또는 지방자치 단체와 종교단체 간의 행정적 유착 여부, ② 특정 종교 단체에 대한 재정지원 여부이다. 이것은 국가가 특정 종교에 특혜를 제공하거나, 억압하는 것을 금지하는 것을 내용으로 한다. 국가의 특정 종교단체의 재정지원이 무조건 정교분리 원칙 위반이 되는 것은 아니다. 중요한 것은 공권력행사의 목적이다. 종교적 목적이 아닌 세속적 목적(공공복리 등의 목적)을 위한 공 권력과 특정 종교와의 협력은 정교분리 원칙 위반으로 볼 수 없다.

이와 관련한 판례는 코취란(Cochran) 사건과 에버슨(Everson) 사건이다. 코취란 사건은 주(州)에서 입법한 법이 교회관련 학교에 등록된 학생들을 포함한 취학 아동들에게 교과서를 주 정부 예산을 사용하여 공급하는 내용을 명시했다. 당해 법령에 대한 소송에서 원고는 수정헌 법 제14조를 위반하여 납세자의 돈이 종교계 사립학교를 원조하는데 사용될 수 있으므로 이 법령이 위헌이라고 주장한다. 이에 대해 연방대법원은 종교계 사립학교는 수익자가 아니고 주 와 아동의 이익을 위한 공익적 목적이므로 위헌이 아니라고 판시했다.<sup>10)</sup> 에버슨 사건 역시 학 교통학을 위해 교통수송 비용을 주법령에 의거하여 지원하는 것에 대해 카톨릭 학교를 포함시 킨 것에서 발단이 된다. 이 경우에도 법원은 이 법이 종교를 돕거나 종교적 활동과 종교기관 을 돕는 것이 아니라 아동들의 공공복리를 증진하는 것이므로 수정헌법 제1조의 정교분리원칙 에 반하는 것이 아니라고 판시했다.<sup>11)</sup>

9) 이정훈, “학생인권 중심의 종교교육법제 도입의 필요성”, 교육부 교육과정 개정고시 종교교육 개선 세미나 발표 문(종교자유정책연구원 자료집) 인용

10) Cochran v. Louisiana State Board of education, 281 U.S. 370, 74 L.Ed. 913, 50 S.Ct.335 (1930)

11) Everson v. Board of Education of the Township of Ewing, 330 U.S. 1,91 L.Ed. 711, 67 S.Ct. 504 (1947)

## 2) 한국헌법의 정교분리 원칙

한국 역시 전술한 것과 같이, 정교분리를 헌법에 명시하고 있다. 종교의 자유가 보장되는 헌법질서 내에서는 국교가 인정될 수도 없고, 국가권력이 종교에 대한 간섭을 하거나 특정 종교를 우대 또는 차별하는 정책수립 내지 정치활동을 하는 것은 금지된다는 것이 헌법학계의 통설이다.<sup>12)</sup> 한국법원의 대표적인 판결을 분석해 보자. 서울고등법원의 군중목사의 직무와 관련한 판결은 정교분리에 관한 중요한 쟁점을 다루고 있다.

군대 내에서 군중장교는 참모장교로서의 신분 뿐 아니라 성직자로서의 신분을 함께 가지고 소속 종단으로부터 부여된 권한에 따라 설교·강론 또는 설법을 행하거나 종교의식 및 성례를 할 수 있는 것이고, 비록 군중장교가 국가공무원으로서의 신분을 가지고 있다 하더라도 최소한 성직자의 신분에서 주재하는 종교활동을 수행함에 있어서는 특정한 종교를 선전하거나 비판하여서는 아니 된다고 하는 종교상의 중립의무를 기대할 수 없는 반면, 일반 민간공동체에서와 마찬가지로 종교적 선전 및 타 종교에 대한 비판할 권리를 포함하는 종교의 자유를 가진다고 볼 것이고, 특히 기독교인들의 신앙생활을 돕기 위하여 일반적으로 받아들여지는 종교교리를 해설함과 아울러 교리해석상 잘못된 부분을 지적함으로써 그 교리를 지키거나 신앙상의 혼란을 막고 신자들의 신앙을 보호하는 일은 군중목사의 핵심적 직무사항에 해당된다고 보아야 할 것이므로, 군중목사들인 피고들이 이 사건 책자를 발행·배포하거나 설교를 하는 등으로 원고 교회를 비판하였다고 하더라도 이것만으로 직무상 위법행위를 한 것으로 볼 수는 없다 할 것이다.<sup>13)</sup>

위의 사건은 소위 기독교 교단이 이단이라고 규정한 한 종교단체의 군내 종교활동을 군중목사들이 공군참모총장의 지시로 통제하고, 설교와 출판을 통해 이단의 내용을 적시한 것을 원고가 군중목사의 신분이 국가공무원이라는 점을 들어 정교분리 원칙을 위반했다고 주장한 것을 법원이 기각한 내용이다. 또한 법원은 위의 판결을 통해 특정 종교의 이단 여부를 판단하는데 국가가 개입할 여지가 없음을 명확히 하였으나, 군이라는 조직의 특수성과 군중장교의 직역 상의 특수성을 고려했을 때 위법행위가 없었다고 판시했다.

다시 말해, 미국의 헌법해석론과 마찬가지로 국가와 종교가 완전히 분리되는 것을 '정교분

12) 허영, 『한국헌법론』, 박영사, 2007, 407면, 권영성, 『헌법학원론』, 법문사, 2007, 485면, 정중섭, 위의 책, 429면, 성낙인, 『헌법학』, 2007, 법문사, 410면

13) 서울고등법원 2006.11.16. 선고 2006나21639

리 원칙의 내용으로 보는 것은 아니다. 군종장교 제도를 국방부가 유지하고 있는 것이 정교 분리 위반이 아닌 것은 바로 이러한 측면 때문이다. 한국의 헌법해석론도 정교분리 위반은 국가가 특정 종교를 우대하거나 특정 종교를 차별하는 것을 금지하는 것으로 해석하는 것이 타당하다고 할 수 있다.

미국의 경우처럼, 한국의 헌법해석론도 공공복리와 같은 세속적 목적이 아닌 종교적 목적을 갖는 공권력과 종교의 유착 관계는 정교분리 위반이라고 판단한다. 그러나 군종장교의 경우, 이들의 임무 중 일부는 명백히 종교목적에 있다. 군종장교의 존재가 정교분리 위반이 아닌 것은 서울고등법원의 입장처럼, 군조직의 특수성에 있다. 넓게 보면, 군종장교 제도의 목적은 종교목적 자체에 있는 것이 아니라 생명의 위협이 상존하는 군조직의 특수성 상, 군조직의 유지와 구성원의 정신건강 내지 이동의 자유가 제한되는 군장병들의 종교의 자유 보장 등 세속적 목적에 있다고 평가할 수 있다. 즉 국가의 종교관련성 여부가 정교분리 위반 여부를 판단하는 무조건적 기준이 될 수 없다는 것이다.

헌법재판소는 한국은행이 발행하는 5천원권에 있는 주역의 4괘와 태극무늬가 종교의 자유 및 종교적 평등권을 침해한다는 이유로 위헌확인을 구하는 헌법소원을 제기한 것에 대하여 각하한 바 있다.<sup>14)</sup> 이러한 헌법재판소의 결정은 특정 종교인들이 국가가 발행하는 지폐 또는 동전에 유학자나 불탑 등이 인쇄되는 것이 정교분리 위반의 소지 또는 기본권 침해라는 주장의 법적 비합리성을 확인한 것으로 평가할 수 있다. 불교관련 문화유산 또는 유교서원이 종교적 목적 없이 정부 간행물에 소개되거나 지폐에 인쇄 되는 등의 상황은 정교분리 위반이라고 볼 수 없다.

위의 두 가지 판례와 헌법학계의 통설을 통해 확인할 수 있는 한국법원의 '정교분리' 원칙의 내용은 ① 정교분리는 국가의 특정 종교에 대한 우대와 차별을 금지하는 것이다. ② 정치와 종교의 사실상의 완전한 관계차단이 '정교분리' 를 의미하는 것은 아니다. ③ 정교분리 위반의 판단 기준은 공권력과 특정 종교의 사실 상의 협력관계 또는 관련성에 있는 것이 아니라 그 목적에 있다고 할 수 있다.

14) 헌법재판소 2006헌마20 오천원권지폐 문양도안 위헌확인

### III. 불교계의 종교편향 주장에 관한 분석

먼저, 불교계가 정교분리 원칙 위반 및 정부의 종교편향 사례라고 지적한 사건들 중 대표적인 사례들을 법학적 관점에서 분석해 보도록 하겠다.

- ① 이명박 대통령의 서울시장 재임시절 특정종교집회에서 ‘서울시 봉헌’ 발언 (이 유형은 공직자의 발언과 관련한 종교편향 유형의 대표적 사례라고 할 수 있다).
- ② 포항시장의 시예산 사용 성시화 운동 계획
- ③ 성북구청의 교동협의회(교회-동사무소 협의회)

①의 경우, ‘서울시 봉헌’ 발언의 장소와 목적 등 사건의 사실관계가 매우 중요하다. 공직자 역시 기본권의 주체임을 부인할 수 없다. 따라서 종교의 자유 중에서 내면적 자유에 해당하는 신앙의 자유는 법률에 의한 규제나 제한이 불가능하고, 종교선전의 자유와 종교의식의 자유, 종교교육의 자유, 종교적 집회결사의 자유 등의 신앙실행의 자유 역시 보장 된다. 특히 자기의 종교적인 확신을 언어, 예술 등의 행동형식으로 표시하는 신앙고백의 자유는 공직자라는 신분상의 이유로 제한될 수 없다.

위에서 이미 검토한 것처럼, 공직자가 자신의 직무 상, 자신의 권한을 이용하여 특정 종교에 특혜를 주거나 차별하는 것은 정교분리 위반의 위법성이 있다고 할 수 있으나, 종교집회에서 개인적인 신앙을 고백하는 것을 제한하거나 신앙고백을 하지 말라고 강요하는 것은 오히려 공직자의 종교의 자유를 침해하는 것이 될 수 있다.

‘서울시 봉헌’ 발언이 종교집회에서 이루어진 것이라면, 이는 법적 논의의 대상 자체가 될 수 없으며 오히려 공직자의 사적인 신앙고백을 공직자라는 신분으로 인해 법으로 제한하거나 정치적 불이익을 고지하여 제한하고자 한다면 이것이 기본권 침해가 될 수 있다.

②의 경우는 명백한 정교분리 원칙 위반이다. 지방자치단체의 예산을 특정종교의 선교를 위해 사용하는 것은 공권력행사가 특정 종교에 특혜를 주어서는 안 된다는 정교분리 원칙을 위반한 것으로 볼 수 있다.

③의 경우는 좀 더 자세히 검토해야 할 필요가 있다. 교회와 구청 관내 동사무소 간의 협의체를 구성했다는 것만으로 정교분리 위반이라고 볼 수 없기 때문이다. 위에서 이미 검토한 바

와 같이, 협의체를 구성한 목적이 중요한 변수가 된다. 성북구의 교동협의회 설립의 목적은 공공복리 증진을 위한 것이다. 성북구는 복지 사각지대를 없애고, 종교단체의 개별적이고 산발적인 저소득층 지원사업을 체계적, 지속적으로 지원할 수 있도록 하기 위해 '교(敎)·동(洞)협의회'를 구성하고자 했다. 교동협의회의 추진사업은 의료비, 생필품 지원 등을 위한 저소득층과 자매결연하기, 쌀 지원하기, 독거노인 도시락 배달하기, 소년소녀가정 등 불우청소년 장학금지급하기, 도배 및 집수리지원하기 등이다.<sup>15)</sup>

법보신문의 보도에 따르면, 불교계는 '성북구청장 종교편향 규탄 범불교대회'를 개최했고, 이에 성북구청장은 불교계 언론을 통해 불자들에게 공식 사과하고, 교동협의회를 백지화했다.<sup>16)</sup> 법리적 관점에서 보면, 성북구청장의 행위에는 위법성이 없으며 정교분리 원칙 위반이라고 볼 근거가 없다. 교동협의회의 설립목적이 공공복리 증진이 아닌 선교 등의 종교 목적이 아님으로 그러하다.

## IV. 종교차별금지법안의 분석

### 1. 법안내용의 분석

이제 본격적으로 공개된 소위 '종교차별금지법' 안을 분석해 보도록 하자. 각 입법안은 다음과 같다.

#### 조문환 의원안

〈신설〉 국가공무원법 제59조의2

- ① 공무원은 법령과 정책집행에 있어서 합리적인 사유에 의하지 않고서는 종교를 이유로 차별되게 직무를 수행해서는 안 된다
- ② 1항에서 금지하는 차별의 피해자 또는 그 사실을 알고 있는 사람이나 단체는 국가인권위원회에 그 사실을 진정하고 구제를 요청할 수 있다.
- ③ 1항과 관련한 분쟁해결에서 차별이 있었다는 사실은 차별을 받았다고 주장하는 자가 입증 하여야

15) 연합뉴스 보도자료 2006년 11월 22일

16) 법보신문 2006년 12월 14일

한다. 또한 전1항에 따른 차별이 이 법에서 금지하는 차별이 아니라거나 정당한 사유가 있었다는 점의 입증은 차별을 받았다고 주장하는 자의 상대방이 하여야 한다.

〈신설〉 지방공무원법 제51조의2

- ① 공무원은 법령과 정책집행에 있어서 합리적인 사유에 의하지 않고서는 종교를 이유로 차별되게 직무를 수행해서는 안 된다.
- ② 1항에서 금지하는 차별의 피해자 또는 그 사실을 알고 있는 사람이나 단체는 국가인권위원회에 그 사실을 진정하고 구제를 요청할 수 있다.
- ③ 1항과 관련한 분쟁해결에서 차별이 있었다는 사실은 차별을 받았다고 주장하는 자가 하여야 한다. 또한 전1항에 따른 차별이 이 법에서 금지하는 차별이 아니라거나 정당한 사유가 있었다는 점의 입증은 차별을 받았다고 주장하는 자의 상대방이 하여야 한다.

민주당안

〈신설〉 정부조직법 제11조(대통령의 행정감독권) 제3항

대통령은 국민화합을 저해할 수 있는 종교 편향의 정책을 펴거나 언행을 하여서는 아니되며, 국무총리와 중앙행정기관의 장의 명령이나 처분 등이 종교에 따른 편향이나 차별이 있는 경우에는 중지 또는 취소시켜야 한다.

종교자유정책연구원안

제65조(정치운동의 금지)를 제65조(정치·종교운동금지)로 개정하고 제5항을 다음과 같이 신설한다.  
제65조(정치·종교운동금지) 제5항 공무원은 직무집행 행위와 관련하여 특정종교에 혜택을 주거나 특정 종교와 유착하여서는 아니 된다.  
제84조(벌칙) 제44조·제45조·제65조·또는 제66조를 위반한 자는 다른 법률에 특별히 규정된 경우 외에는 1년 이하의 징역 또는 300만 원 이하의 벌금에 처한다.

나경원 의원 대표발의 국가공무원법개정안

제66조의2를 다음과 같이 신설한다.

- 제66조의2(종교차별행위의 금지) ① 공무원은 직무를 수행함에 있어서 종교를 이유로 차별행위를 하여서는 아니 된다.
- ② 제1항에 따른 차별행위의 기준과 유형은 국회규칙·대법원규칙·헌법재판소규칙·중앙선거관리위원회규칙 또는 대통령령으로 정한다.

제84조 중 “제65조 또는 제66조” 를 “제65조·제66조 또는 제66조의2” 로 한다.

조문환 의원안은 국가공무원 또는 지방공무원의 직무집행 상 종교차별 금지 조항 신설과 종교차별 발생 시 구제를 위한 국가공무원법 및 지방공무원법 개정안이다. 그러나 종교 등을 이유로 당한 차별에 관해서는 그 구제절차가 국가인권위원회법에 이미 마련되어 있으므로 국가인권위원회를 통해 공무원의 종교중립의무 위반을 구제받는 구조의 법개정안은 내용이 중복되므로 그 법개정 근거가 부적절하다고 할 수 있다.

민주당안의 경우, 위헌성이 매우 심각하다고 할 수 있다. 민주당안은 대통령의 신앙고백의 자유를 포함한 종교의 자유를 심각하게 침해할 수 있다. 물론 합리적인 기본권의 제한은 헌법적 가치질서의 실현을 위해서 불가피한 것으로 받아들이고 있다.<sup>17)</sup> 그러나 기본권제한은 공공의 이익을 위해 필요 불가피한 경우에 한해서 이루어 져야 한다. 독일헌법해석론의 경우도 신앙고백의 자유는 그 신앙고백이 인간의 존엄을 침해하는 경우에 보호되지 않는다고 설명한다.<sup>18)</sup> 가령 신나치주의자가 인종차별적 종교를 창시해서 유대인을 반드시 죽여야 한다는 등의 내용을 동일 종교인들의 집회가 아닌 공개적인 장소에서 표현하는 것과 같은 행위가 일정 부분 제한될 수 있다는 것이다.

우리헌법은 헌법이 보장하는 기본권을 제한할 때 법률로써 제한해야 하는 근거를 마련해 놓았다. 기본권 제한의 방법으로 법률의 형식을 요구하는 것을 기본권의 법률유보라고 한다. 법률유보는 법률에 의한다면 기본권을 얼마든지 제한할 수 있다는 뜻이 아니다.<sup>19)</sup> 국민화합을 저해할 수 있는 종교편향의 언행이라는 법률요건은 명확성의 원칙에 반한다. 또한 대통령의 기본권 주체로서의 사적인 종교실행의 자유를 폭넓게 제한할 수 있으므로 기본권 침해적이다.

가령 대통령이 자신의 종교에 따른 예배참석을 대통령이라는 이유로 제한당한다거나 종교집회에서의 발언을 제한 당하고, 성서를 집무실에서 낭독하는 등의 종교실행 행위를 대통령이라는 이유로 내지 다른 종교를 신앙하는 이들의 박탈감 때문에 제한당한다면 이는 명백한 기본권 침해라고 할 수 있다. 헌법에 정교분리 조항을 명시하고 있고, 특정 종교를 우대하거나 차별하는 공권력 행사에 따르는 차별을 금지하고 있으므로 개별적인 기본권 침해 사례가 발생할 경우, 헌법소원을 통해 사법적 구제가 가능하므로 이러한 입법은 과잉금지의 입법이라고 평가

17) 허영, 위의 책, 274면

18) 콜라드 헷세(Konrad Hesse)/ 계획열 역, 『통일독일헌법원론』, 박영사, 2001, 200면

19) 허영, 위의 책, 277면

할 수 있다.

나경원 의원 대표발의 국가공무원법개정안의 경우는 종교자유정책연구원(이하 종자연)에서 제안한 개정안과 비교하여 유사한 체계를 가지고 있다. 종자연 개정안은 공무원의 종교차별금지 조항의 성격을 정치중립의무와 유사한 의무로 보는 입장이고, 나경원의원 대표발의안은 공무원의 집단행동을 제한하는 66조와 연계하여 66조의 2' 를 신설하는 안을 제시했다. 두 개정안은 또한 국가공무원법 제84조의 차별조항을 공무원의 종교차별 금지 위반의 준용규정으로 명시하고 있다.

두 개정안은 법률요건으로 공무원의 직무수행에 한정하여 종교차별금지를 규정하고 있어, 위의 민주당안에 비해 위헌성이 적다고 할 수 있다. 그러나 직접적인 차별을 규정함으로써 공무원들의 종교의 자유, 특히 종교실행의 자유를 직무 수행 외의 사적인 부분까지 사실상 광범위하게 제한할 위험이 있다. 당해 법조항의 신설이 아니더라도 헌법소원을 통해 차별에 의한 기본권 침해 구제가 가능하고 공무원의 위법한 직무수행으로 인한 손해전보 소송이 가능한 점을 숙고해 보면, 이러한 입법은 과잉금지의 원칙을 위반할 가능성과 피해의 최소성 원칙을 위반할 가능성을 가진다고 하겠다.<sup>20)</sup>

## 2. 정교분리 조항의 기본권적 성격

우리 헌법 제20조 제2항은 “국교는 인정되지 않으며, 종교와 정치는 분리 된다” 라고 하여 국교의 부정과 정교분리를 정하고 있다. 이 조항의 기본권규범으로서의 성격을 분석해 보도록 하겠다. 먼저 본고는 기본권규범의 개념을 실정화 유형과 실정화 방식의 형식적 기준에 구속시키는 입장을 따른다.<sup>21)</sup> 기본권 개념의 형식적 기준을 따를 때, 헌법 제10조에서 제37조에 이르는 기본권 규정에 포함된 개인적 권리를 보장하는 문장이 기본권규정이라는 잠정적 정의를 내릴 수 있다.<sup>22)</sup>

본고는 정교분리 조항을 국교설립으로 인한 종교적 차별을 금지하여 종교로 인한 평등권 침

20) 헌법재판소 1990. 9. 3. 80헌가 95; 헌법재판소는 기본권제한입법의 한계로 과잉금지의 원칙 위배 입법의 금지와 목적의 정당성, 방법의 적절성, 피해의 최소성 등의 원칙을 제시했다.

21) 로베르트 알렉시(Robert Alexy)/ 이준일 역, 『기본권이론』, 한길사, 2007, 87-90면

22) 알렉시는 “국가의 기초 그 자체의 속하고, 헌법에서 그 자체로 인정된 그러한 권리만이 오로지 기본권”이라고 규정한 슈미트의 정의를 비판한다. 슈미트의 견해에 따라 경우, 주관적 권리로서의 개인적 자유권만이 기본권으로 인정되는 문제를 지적하고 있다; 로베르트 알렉시, 위의 책, 88-89면



해를 방지하고 공권력이 특정 종교를 우대하거나 차별하는 방식으로 행사되어 평등권을 침해하는 것을 방지하고자 하는 일종의 평등권 보장 조항의 성격을 갖는 것으로 본다. 이 조항을 규칙의 형태의 규범문장으로 서술해 보면, 다음과 같다.

(1) 국교설립은 금지 된다.

(1-1) 국교설립을 통한 비국교도에 대한 차별은 금지 된다.

(2) 특정 종교를 우대하거나 차별하는 공권력 행사는 금지 된다.

정교분리 조항과 공직자의 개인적 종교의 자유와의 법리적 관계를 분석하면, 다음과 같다. 기본권제한은 기본권의 보호범위(자유/ 상태/ 일반법률상의 지위)과 기본권 원칙에 의해 부여된 잠정적 지위이다.<sup>23)</sup> 공직자라는 신분으로 인해 공직자가 아닌 사람들이 잠정적으로 확보하는 지위가 일부 제한될 수 있다. 정교분리 원칙은 공직자의 종교의 자유의 잠정적 지위에 대한 헌법직접적 제한의 성격을 갖는다고 할 수 있다.<sup>24)</sup>

공직자 자신의 직무집행에 있어, 즉 공직자의 직무집행은 공권력의 행사이므로 일반인이 향유하는 타종교에 대한 비판과 자신의 종교를 선교 또는 선전할 수 있는 자유 등의 잠정적 지위가 제한될 수 있다. 다시 말해, 공직자라 하더라도 자신의 직무집행과 무관한 개인적인 종교실행의 자유는 제한되지 않는다.

따라서 대통령의 경우도, 국교설립의 정책추진이나 자신의 직무집행에 따른 특정 종교 우대나 차별이 아닌, 공권력행사와 무관한 개인적 종교 실행의 자유는 일반인과 동일하게 보장되어야 한다. 종교집회에서의 개인적인 종교발언 등과 같은 경우에, 대통령이라는 지위의 정치적 특수성으로 인해 신앙고백 등을 다른 종교를 신앙하는 국민을 배려하는 차원에서 자제할 것을 대통령에게 요청하는 것은 도덕적 차원에서 고려될 수는 있으나 법적 관점에서는 이를 제한할 근거는 없다고 하겠다.

---

23) 로베르트 알렉시, 위의 책, 335면

24) 로베르트 알렉시, 위의 책, 340면

## V. 결 론

본고는 헌법 상 정교분리 원칙의 개념과 기본권규범적 성격을 분석했다. 이러한 분석을 논거로 현재 불교계가 중심이 되어 주장하고 있는 국가공무원법 및 정부조직법 일부 개정안의 위헌성을 논증하였다.

또한 불교계가 정교분리 위반이나 종교편향의 사례로 지적하고 있는 사안들이 법적 관점에서 논리적 문제가 있음을 지적하였다. 헌정질서 내에서의 시민사회영역의 확대와 중요성의 증대는 민주주의 발전의 산물이라고 할 수 있다. 따라서 입헌민주주의의 발전을 위한 시민사회의 역할과 책임의 증대는 일응 필연적인 것이다. 불교계는 그 역사와 위상으로 볼 때 한국 사회의 중요한 시민사회적 지위를 갖는다고 생각한다.

이러한 위상과 사회적 책임을 인식하고 불교계는 종교·사회적 주장을 개진할 때 더욱 신중하고 분석적인 논의를 담보해야 할 것이다. 현재의 종교차별관련 입법요구는 법리상 비합리적인 요소가 많고, 대정부 요구의 내용 또한 다소 감정적인 점을 비판하지 않을 수 없다. 불교계의 입법요구 내용과 대정부 요구의 내용은 상당부분 재검토 되어야 할 것이다.

●● 「정교분리의 원칙과 불교계의 종교차별금지 입법요구의 위헌성」  
에 관한 논평문

김상겸 | 동국대 법대 교수

## I. 문제의 제기

2008년 새 정부가 출범한 후 지금까지 우리 사회는 세계적인 경제위기 속에서 어려운 환경에 직면하고 있다. 정부 출범 초기에는 미국산쇠고기 파동으로 혼란을 겪었고, 그 이후 미국으로부터 발생한 금융위기의 여파가 우리에게도 영향을 미치면서 심각한 위기에 빠져들고 있다. 이 와중에서 그동안 불교계가 느끼고 경험하였던 종교적 편향 내지 차별문제가 조계종 총무원장 차량검문 등으로 인하여 종교차별문제가 본격적으로 사회문제화 하였다.

종교차별의 문제는 심각한 사회문제일 뿐만 아니라 국가적인 문제라 할 수 있다. 왜냐하면 종교문제는 역사에서 보듯이 사회적 갈등을 촉발시켜 사회의 분열과 함께 나아가 국가 간에는 전쟁으로 비화되는 경우가 비일비재하였기 때문에 이를 해결하기 위한 노력은 중요한 국가의 책무라고 할 수 있다. 그렇기 때문에 우리나라 역시 헌법 제20조에 종교의 자유와 함께 국교의 불인정과 정교분리의 원칙을 규정하여, 종교의 자유를 기본권으로 보장하면서도 국가가 이에 대하여 원칙적으로 관여하지 않는다는 것을 선언하고 있다.

불교계에서 종교차별의 문제를 거론하는 것은 최근 발생한 몇몇 사건으로 인한 것은 아니고, 그동안 우리 사회에서 발생하였던 여러 문제가 복합된 것이라 할 수 있다. 이로 인하여 국회에서는 특히 공무원의 종교편향 내지 차별문제에 대하여 입법화하는 작업을 하고 있다. 일명 종교차별금지법안 등이 여야 국회의원을 통하여 만들어져 이에 대한 논의가 진행되고 있다. 동 법안 들은 주로 국가공무원법을 개정하여 종교차별행위금지 규정을 신설하는 것을 골자로 하고 있는데, 이 내용은 발제문에서 보는 것처럼 공무원의 정치활동의 금지와 함께 종교차별행위의 금지 내지 종교운동의 금지 등이다.

그렇지만 이러한 공무원의 종교차별금지와 관련하여 법제화하는 것에 대하여 논란이 있다. 우선 이런 내용으로 법제화하는 것이 과연 필요한지 여부에 대한 의문부터 시작하여 법제화하는 경우 특별법으로 할 것인지, 또는 앞에서 언급한 것처럼 현행 공무원법에 규정을 신설할 것인지 등이다. 이를 위해서는 우선 헌법이 규정하고 있는 종교의 자유의 의미와 정교분리의 원칙과 국교불인정의 의미를 정확하게 이해해야 한다.

## II. 종교의 자유와 정교분리의 원칙

헌법은 제20조 제1항에 국민의 기본권으로 종교의 자유에 대하여 규정하고 있다. 종교에 대한 우리나라의 정의는 기독교에 뿌리를 두고 있는 국가들과는 다르다. 예를 들어 미국은 종교를 초월적 존재(supreme being)를 전제하고 인간과 창조주와의 관계, 그 존재에 대한 외경과 순종이라고 하여 종교의 본질을 인간관계에서 발생하는 것보다 훨씬 숭고한 의무를 지는 인간의 신에 대한 관계라고 정의하고 있다. 그러나 이런 견해는 기독교적 관점에서 종교를 보는 것으로 국가가 모든 종교에 대하여 중립적이어야 한다는 점에서 적절한 정의라고 할 수 없다. 그래서 헌법의 관점에서 종교를 볼 때 종교는 초월적 성격을 가지고 있는 신앙이라고 본다.

종교의 자유는 자신이 좋아하는 종교를 자신이 원하는 방법으로 신봉하는 자유를 말한다. 종교의 자유는 개인이 내심으로 믿는 신앙의 자유를 핵심으로 한다. 신 또는 피안의 세계를 믿는 내적 확신인 신앙은 교리로 형성되어 보급되며, 이러한 교리를 신앙하는 자들에 의하여 종교적 행사가 개최되고 종교적 단체가 결성되어 선교활동이 이루어진다. 이렇게 종교의 자유는 신앙의 자유를 중심으로 종교적 활동을 자유롭게 할 수 있는 적극적인 자유뿐만 아니라, 신앙을 갖지 않을 자유와 종교적 활동을 방해받지 않고 할 수 있는 자유인 소극적 자유도 포함한다.

개인의 기본권으로서의 종교의 자유는 신앙의 자유와 종교적 활동의 자유를 포함하지만, 다른 한편에서는 국가질서를 형성하는 기준과 지침으로 작용한다. 종교의 자유가 국가질서의 기준과 지침으로서 작용한다는 것은 국가가 국민이 자유롭게 종교를 선택하여 믿을 수 있도록 보호해야 하고, 국교를 인정해서는 안 되며 모든 종교영역에서 중립성을 지켜야 한다는 것이다.

헌법이 종교의 자유를 기본권으로 보장하지만 국가공동체 내에서 헌법의 이념은 기본권의

최대한 보장일 뿐 절대적 보장은 아니다. 현행헌법체계에서 절대적 기본권은 존재할 수 없다. 물론 내심의 자유에 해당하는 기본권은 외부로 나타나지 않는다는 점에서 그 자체는 절대적이라고 할 수 있지만, 밖으로 표출되는 경우 항상 다른 기본권과 충돌하게 되어 있다. 그런 점에서 헌법은 인간이 사회적 동물이고 혼자 생활하지 않고 집단을 이루고 삶을 영위한다는 것을 인식하여 체계를 구축하고 있다. 현행헌법 제37조 제2항은 국가의 안전보장, 사회질서유지 및 공공복리를 위해서는 국회가 제정하는 법률의 형식으로 기본권을 제한할 수 있게 하고 있다.

종교의 자유도 내심의 자유에 머무르는 신앙의 자유는 그 제한이 불가능하다고 볼 수 있다. 그렇지만 신앙을 표출시키는 신앙의 고백, 종교행위나 종교활동 등은 헌법 제37조 제2항에 의한 법률유보원칙에 따라 최소한의 제한이 가능하다. 비록 종교의 자유가 양심의 자유와 함께 정신적 자유의 핵심을 이루는 기본권이기는 하지만 종교행위 등은 그 행위가 밖으로 표현되기 때문에 다른 법익과 충돌을 일으킬 수 있기 때문에 제한이 불가피하다. 만약 타종교를 비방하거나 타종교의 행사를 방해한다든지, 또는 종교를 강요하는 행위 등은 다른 사람의 기본권을 침해하는 것이다. 이런 행위는 법률로써 제한될 수밖에 없다. 그러나 법률로써 종교행위의 자유를 제한하는 경우에도 특별한 배려가 요청될 뿐만 아니라 그 본질적 내용은 제한할 수 없다. 즉 기본권의 제한에는 한계가 있다. 그러한 제한의 한계는 실제적 조화원칙(Prinzip praktischer Konkordanz)에 따라 범위가 정해진다. 즉 제한의 법익과 보호의 법익이 동시에 최적의 실효성을 나타낼 수 있는 경계가 그 한계이다. 그러한 경계는 양 법익이 동시에 최대한으로 실현 될 수 있도록 비례적으로 결정되어 정립되는 것이다.

종교의 자유를 헌법 제37조 제2항에 의하여 법률로 제한하는 경우, 종교의 자유를 제한하기 위하여 특별법의 형태로 제한하거나 일반법의 형태로 제한하는 방법이 있다. 특별법으로 종교의 자유를 제한하는 경우 대상을 특정하거나 내용을 특정해야 하기 때문에 문제의 소지가 있어 찾아보기 어려우나, 일반법에 의하여 제한하는 경우는 쉽게 그 예를 볼 수 있다. 예를 들면 사회적으로 논란을 불러일으키고 있는 양심적 병역거부의 문제인데, 이 경우 대상자는 병역법을 위반하여 법적 책임을 지게 되는 것이다.

우리 헌법은 종교의 자유를 보장하면서 제20조 제2항을 통하여 국교를 불인정하고 정교분리의 원칙을 규정하고 있다. 국교란 국가가 특정 종교를 지정하여 각종의 특권과 특혜를 부여하여 특별히 보호하고 관여하는 것을 말한다. 헌법이 국교를 부인하는 것은 종교의 자유를 보다 확실하게 보호하기 위한 전제조건이다. 이는 중동의 다수 이슬람국가의 예를 보면 알 수

있다. 물론 몇몇 국가는 예외적으로 다른 종교를 허용하고 있지만, 다수의 국가는 이슬람교를 국교로 정하고 종교의 자유를 그 범위 내에서만 인정하는 것이다. 그런 점에서 국가가 한 종교를 국교로 정하는 경우 종교의 자유는 진정한 국민의 기본권이 될 수 없다.

과거와 달리 오늘날 대부분의 국가는 헌법에 국교금지의 내용을 명문화하거나 종교의 자유를 통하여 국교를 인정하고 있지 않다. 미국은 이미 연방헌법 증보 제1조에서 “의회는 국교 수립에 관한 법률을 ... 제정할 수 없다.” 라고 규정하여 연방차원에서 국교를 부인하였고, 후에 증보 제14조를 통하여 주차원에서도 국교를 금지하는 해석을 하였다. 특히 미국의 연방대법원은 연방헌법의 해석을 통하여 연방정부나 주정부는 교회를 설립할 수 없다고 하여 국가와 교회의 엄격한 분리를 판시하였다.

종교의 자유는 헌법상의 기본권으로 우리 헌법이 추구하는 인간의 존엄과 가치를 구체적으로 실현시키기 위하여 보장되는 개별 기본권이다. 인간의 존엄과 가치는 헌법 제10조에 의하여 명문으로 규정되어 보장되고 있으나, 근대 입헌주의헌법 이래 자유와 평등을 기본이념으로 하는 민주주의 질서에 의하여 실질적으로 보장된다. 우리 헌법 역시 민주주의원리를 헌법상의 기본이념으로 하고 있기 때문에 원칙적으로 모든 국가영역에서 자유와 평등이 근저에 깔려 있다. 종교의 자유에 있어서도 인간의 존엄과 가치를 실현시키기 위한 것이기 때문에 자유와 평등을 바탕으로 한다. 따라서 헌법이 국교를 인정하고 있지 않기 때문에, 국가는 어떤 종교에 대해서도 특별한 대우를 할 수 없다.

국가는 특정 종교를 특별히 보호하거나 억압하기 위하여 재정적 특혜 등을 통하여 부당한 대우를 해서는 안 된다. 예를 들어 공무원 임용에 있어서도 특정 종교를 믿는 자를 중심으로 해서는 안 되며, 군대 내에 특정 종교의 시설물만 설치해서도 안 되고, 교도소와 같은 수감시설에도 특정 종교의 시설물만 설치한다면 위헌이 된다. 그렇다고 모든 종교에 대하여 무조건 동등하게 대우하는 것도 헌법이 요구하는 실질적인 평등의 원칙에 부합되지 않는다. 헌법상의 평등은 ‘같은 것은 같게, 다른 것은 다르게’ 대우할 것을 요구하기 때문에, 종교에 대하여 차별하는 것도 그 정당성과 합리성이 인정된다면 평등의 원칙을 위배하는 것은 아니다. 그리고 국가의 특혜가 종교단체에만 국한된다면 이 또한 평등의 원칙에 위배되는 것이다. 즉 국가의 재정적 지원이 종교단체에만 집중된다면 종교단체가 아닌 다른 사회단체에 대한 차별이 되기 때문에 위헌이다. 그 외에 크리스마스나 부처님 오신 날 처럼 종교적 기념일을 공휴일로 하는 문제는 헌법재판소가 밝히고 있는 바와 같이 설날이나 추석처럼 특별한 종교적 의미가 없는

하나의 습속으로 인식된다는 점에서 헌법에 위배된다고 보지 않는다.

### Ⅲ. 종교갈등의 해소를 위한 합리적 방안

앞에서 종교의 자유의 역사적 전개과정과 국교설립금지제도 및 정교분립원칙에서 보았듯이 종교의 자유는 자유권으로서 국가와의 관계에서 방어권으로서 기능하고 있다. 물론 오늘날 사회의 발전으로 거대한 개인 즉 기업이나 단체의 급속한 성장으로, 개인의 기본권침해문제에 있어서 국가보다도 개인에 의한 침해가 더 심각한 문제로 떠오르고 있다. 그렇지만 종교문제에 있어서는 전통적으로 국가와 종교 사이에 어떤 관계가 정립되는지 여부에 따라 그 양상이 다양하게 전개되었다. 국교제도를 인정하거나 인정하지 않아도 특정 종교의 영향 하에서 종교의 자유를 보장하고 있는 국가들이 있는가 하면, 명목상의 종교의 자유에 종교분쟁이 심각한 국가들도 더러 있다. 이는 종교가 국가에 어떤 영향력을 가지고 있고, 국가가 종교에 어떻게 관여하는지 여부에 따라 사회의 흐름이 달라지기 때문이다.

미국은 영국의 영향 하에 있었지만 건국 초기부터 국교설립금지규정과 정교분리원칙을 수립하여 국가와 종교의 관계를 나름대로 정립해 왔다. 우리나라도 역사에서 불교나 유교가 국교로 인정되어 국가로부터 특혜를 받으며 발전하고 정치적·사회적 영향력을 행사해왔다. 그렇지만 특정 종교가 국교로 인정되던 시대에도 다른 종교를 맹목적으로 배척하거나 억압한 것이 아니라, 국가에 위협하다고 판단되거나 정치적으로 다툼이 발생하는 경우 문제가 되었던 것이다. 여하튼 1948년 헌법에 종교의 자유와 정교분리원칙을 명문화하면서, 국가와 종교 간의 관계를 헌법적으로 정리하여 오늘에 이르고 있다. 물론 헌법상 종교에 관한 규정이 우리의 독자적 판단에 의하여 명문화 되었다기보다는 미국이나 독일 등의 헌법규정을 답습한 것인지도 모른다. 그렇지만 헌법은 정교분리원칙을 명문화함으로써 종교에 대한 국가의 태도를 명확히 한 것으로 볼 수 있다.

그럼에도 우리 사회에서 문제가 되는 것은 헌법규범과 헌법현실에서 종교 간의 갈등과 국가기관에 의한 종교적 편향문제 등이라고 할 수 있다. 특히 규범적 관점에서는 국가기관에 의한 종교적 편향문제이다. 이는 분명히 헌법위반이며 위법적이기 때문이다. 이런 현상에도 불구하고 그동안 크게 논란이 되지 못한 것은 대통령제 하에서 국가권력의 축이 대통령에 있고 대

령 중심으로 국가가 운영되면서 대통령의 종교성향에 따라 좌우된 점이 없지 않기 때문이다. 대통령의 의중에 따라 정부의 종교간 차별이 발생하거나 특정 종교에 대한 특혜나 박해가 있다는 것은 국가와 사회 전체를 불행하게 만드는 것이지만 현실적으로 이런 현상이 반복되고 이에 대하여 국민적 자각이 거의 없었다는 점도 이에 대한 시정이 이루어지지 않는 원인이 되기도 하였다. 그런 점에서 종교 간의 분쟁을 방지하고 국민적 통합을 이루기 위해서는 국가와 종교 간에 차라리 엄격한 분리를 통하여 해결하는 방안도 모색해 볼 수 있을 것이다.

헌법 제7조는 제1항에 “공무원은 국민전체에 대한 봉사자이며, 국민에 대하여 책임을 진다.” 라고 하며, 제2항은 “공무원의 신분과 정치적 중립성은 법률이 정하는 바에 의하여 보장된다.” 라고 규정하고 있다. 근대국가의 형성 이후 국가의 주인은 국민주권원리에 의하여 국민이며, 헌법현실적 문제로 국정의 운영을 국민이 대리인인 공무원에게 위임함으로써 대의제 민주주의로 민주주의원리가 운영되고 있다. 그렇기 때문에 국가는 전체국민의 의사로 움직이며, 설혹 선거를 통하여 국민 일부에 의하여 선출된 공무원이 국정을 운영한다 하여도 전체국민을 위하여 권한을 행사하는 것이지, 자신을 선출한 선거민이나 자신의 성향에 따른 국민을 위해서만 권한을 행사하는 것은 아니다.

공무원이란 직·간접으로 국민에 의하여 선출되거나 임용권자에 의하여 임용되어 국가 또는 공공단체와 공법상의 근무관계를 맺고 공공의 업무를 담당하는 자를 말한다. 공무원은 국가와 계약을 맺고 노무를 제공한다는 측면에서 근로자이지만, 공무원의 임용주체가 국민 내지 주민이란 점에서 국민전체에 대하여 봉사하고 책임을 져야 하는 특별한 지위에 있고, 그가 담당할 업무가 국가 또는 공공단체의 공공적인 일이어서 특히 그 직무를 수행함에 있어서 공공성·공정성·성실성 및 중립성 등이 요구되기 때문에 일반근로자와는 달리 특별한 근무관계에 있는 사람이다.

공무원은 헌법에 의하여 전체국민의 봉사자로서 국민에 대하여 책임을 져야 한다. 또한 국가의 이념을 대표하고 헌법과 법률에 따라 그 직무를 성실히 수행해야 할 책임을 진다. 공무원의 국민에 대한 책임은 정치적 책임과 법적 책임이 있다. 공무원의 정치적 책임에는 선출직 공무원의 선거를 통한 심판, 국회의 국무위원 해임건의권, 불법행위 공무원에 대한 처벌을 청원할 권리를 국민이 갖는다. 그리고 공무원의 법적 책임으로는 대통령·국무총리·국무위원 등과 같은 고위직공무원이 그 직무수행에 있어서 헌법과 법률을 위배한 경우 탄핵소추를 통하여 헌법재판소에서 탄핵심판하는 경우나, 손해배상청구를 통한 국민에 대한 배상, 그리고 마



지막으로 공무원의 직무상 행위에 대하여 징계·변상·형사책임 등을 물을 수 있다.

공무원도 국민의 한 사람으로 헌법과 법률에 의하여 보호를 받는다. 공무원도 사인으로서의 기본권은 당연히 보장받아야 하며, 종교의 자유도 차별 없이 보장받아야 한다. 그렇기 때문에 어떤 신분의 공무원도 사적 지위, 즉 개인의 지위에서는 국민의 한 사람으로 종교의 자유를 최대한 보장받아야 한다. 하지만 앞에서 언급한 것처럼 종교의 자유도 절대적 자유가 아니며, 헌법 제37조 제2항의 규정에 의하여 국가의 안전보장, 사회질서유지 및 공공복리를 위하여 법률로써 제한할 수 있기 때문에 종교관련법뿐만 아니라 공무원법 등에서 종교의 자유를 제한하는 규정에 의하여 제한이 될 수 있다. 그 뿐만 아니라 헌법은 국교불인정과 정교분리원칙을 천명하고 있기 때문에 이를 근거로도 제한이 가능하다. 그런 점에서 공무원은 공무수행 중에는 자신의 발언이나 행위에 대하여 종교적 중립성을 준수해야 할 의무가 부과되는 것이다. 왜냐하면 공무원은 전체국민의 봉사자이기 때문이다.

이미 언급한 것처럼 종교의 자유는 모든 국민에게 보장된다는 것을 헌법은 선언하고 있지만, 이는 국민의 기본권으로서의 종교의 자유를 보장한다는 것을 의미하는 것이다. 개인이 헌법에 의하여 종교의 자유를 보장받는다라는 것은 자연인의 자격으로 보장받는다라는 것을 의미하고, 이 범위 내에서는 신분에 관계없이 종교의 자유가 보장된다는 점에서 공직자 내지 공무원이라고 예외는 없다. 그렇지만 공무원의 자격으로 공무 중 특정종교 활동을 하는 것은 법적 문제를 야기할 수 있다. 공무원은 공무원법에 의하여 국가의 사무를 국민을 대신하여 행사하는 것이기 때문에 개인의 자격으로 직무를 수행하는 것이 아니다. 그런 점에서 공무원인 공직자가 직무를 수행하는 과정에서 특정종교의 집회에 참석하여 종교적 발언을 하는 것은 공무원에게 부여된 중립의 의무를 위반하는 것이다.

헌법은 각 조항이 유기적으로 연결되어 해석을 요구한다, 이를 헌법해석에서는 통일성원칙이라고 한다. 그래서 헌법의 해석은 각 조항간의 유기적 관계를 고려하여 조화롭게 해석해야 한다. 이를 헌법해석의 조화성원칙이라고 한다. 고위공직자 넓게 공무원은 개인의 신분에서 종교의 자유를 누리지만, 공적 신분에서 종교의 자유는 제한되고 직무수행 중 특정 종교를 위한 발언이나 행위, 특정 종교행사나 종교의식에 자의적으로 참석하거나, 주도하는 경우 등에는 공적 신분으로서 의무를 위반하는 것이기 때문에 정치적·법적 책임을 질 수밖에 없다. 물론 이런 책임에는 정치적 공무원과 직업공무원의 대표적인 경력직공무원과는 차이가 있다. 그럼에도 공무원의 본분을 망각한 행위에 대해서는 책임으로부터 자유로울 수는 없다.

그동안 우리 사회에서 논란이 되었던 공직자의 종교적 행위는 개인의 신분으로 할 경우와 공직자의 신분으로서 할 경우를 구분해야 한다. 물론 현실적으로 양자의 구분이 명확하지 않을 수도 있다. 그렇지만 다종교 국가인 우리나라의 경우 공무원의 행위가 사회에 미치는 영향은 크다고 할 수 있다. 그렇지만 이런 행위로 인하여 사회적 파장이 일어나면서 종교 간의 갈등을 야기하고 사회를 분란에 휩싸이게 한다면 이에 대한 책임의 문제가 발생할 수밖에 없다. 그런 점에서 공무원의 종교편향적 행위에 대한 제도적 장치가 마련이 고려될 수 있다.

공무원의 종교적 편향행위를 제어하고 준법정신을 확립하기 위한 방안으로는 우선 제도적 개선방안을 들 수 있다. 즉 관련법규정에 직무수행 시 준수해야 할 의무규정을 구체적으로 명시하고, 이를 위반할 때 책임규정을 두는 것이다. 그렇지만 모든 문제가 법으로만 해결될 수 없다는 점에서 우리 사회의 환경적 변화가 필히 수반되어야 한다.

우선 제도적인 개선방안은 헌법상의 규정들과 법률상의 규정들에 대한 개선안이다. 헌법의 규정은 헌법개정을 요구하기 때문에 현실적으로 어렵다. 다만 생각해 본다면 헌법 제20조 제2항과 연계하여 공무원제도를 규정하고 있는 헌법 제7조를 개정하여 제1항에 전체국민의 봉사자이며 종교적 중립성을 강조하는 문구를 삽입하는 것이다. 물론 헌법개정문제는 현실적 대안은 아니다. 그 다음으로는 법률상의 개정문제이다. 국가공무원법과 지방공무원법상에 종교적 중립의무 규정을 넣는 것이다. 그리고 동 의무를 위반하는 경우 징계규정을 두는 경우이다. 발제문에서는 이에 대한 문제를 제기하고 있는데, 공무원의 종교적 편향 내지 차별행위가 직무수행과정에서 발생하지 않는다면 그 자체가 문제될 수 없기 때문에 실정법의 명문규정화가 의미를 갖지 못할 수 있다.

결국 이 문제는 법제화나 개선으로 해결되기는 어렵고 논란만 가중시킬 가능성이 많다. 그 보다는 공무원의 교육에서 종교적 중립성을 위한 정신교육을 강화하는 것이 필요하다고 본다. 교육과 책임의 강화 그리고 위반 시 이에 대한 제재 정도가 효과적이라고 생각된다. 그리고 더 중요한 것은 우리 사회가 갖는 종교적 갈등과 반목을 사라지게 하는 환경의 조성이다. 최근에 오면서 불교와 천주교 간에 상호 방문과 교류, 그리고 상호 경축일에 축하메시지와 행사에 참여하여 상대방을 존중하는 등 관계개선이 이루어지고 있다. 이렇게 상대방 존재의 인정과 존중은 어떤 제도보다도 우선이라는 것을 우리는 역사적 경험을 통하여 익히 알고 있다. 만약 이런 사회문화적 환경조성이 선행 내지 병행되지 않는다면 어떤 노력도 물거품이 되고 말 것이다.

나아가 공무원은 전체국민의 봉사자라는 신분에서 종교적 편향행위가 발생하지 않도록 해야 한다. 그런 행위로 인하여 우리 사회가 갈등하고 반목한다면 사회적 평화를 깨트리게 되어 헌법질서에 반하는 것이며, 종교적으로도 큰 해악이며 죄가 될 수 있다. 공무원이 자신의 본분을 일탈하여 종교적 편향행위를 한다면, 이런 행위가 범죄행위 내지 이에 준하는 행위라는 것을 인식하는 사회적 환경이 조성될 때 우리 사회에 이런 행위로 인한 논란이 사라질 것이라 본다.

## 제2분과

- 초기 선종사에 있어서의 능가경 일고찰(정혜련(여현)/동국대 박사과정)
- 보장론 '이미' 의 고찰(김종욱(원충/성철선사상 연구원) - 본론은 엑셀화일 별도)
- 중국초기불교 二諦說의 형성 - 晋宋年間을 중심으로 - (하유진/서강대 강사)



# 초기선종사에 있어서의 『능가경』 一考察

정혜련(여현)  
동국대학교 박사과정

## 서론

인도에서 발생한 불교가 중국으로 전래되고 발전되어가는 과정 속에서 선종은 중국적인 불교로서 전개되어 나아갔다. 능가종이라고 불렸던 것처럼 초기선종에서의 능가경은 무시할 수 없는 것 중에 하나이다. 그러나 현재 한국불교에서는 금강경, 원각경, 화엄경, 기신론 등은 전통강원의 기본교육 교재로 쓰여지고 있지만 능가경은 찾아볼 수 없고 또한 일반적으로 이용되는 경우도 거의 없다.

선종사서인 역대법보기, 능가사지, 조양집, 경덕산등록 과그외의 속고승전, 송고승전에 나오는 능가경의 기사를 살펴보고 초기선종사에 있어서 능가경의 모습을 고찰해 보겠다.

### 1. 속고승전

續高僧傳 30권은 당, 道宣(596-667)이 편찬하였는데 남산율종의 祖로 남산율사, 남산대사라고도 한다. 서역에서 돌아온 현장의 번역장에 참여한 동시에比丘尼鈔 6권, 釋迦方志 2권, 釋門雜義 1권 등을 저술한다. 속고승전은 양慧皎의 高僧傳을 이어서 양 초기부터 당 貞觀 19년(645)에 이르는 144년간의 고승 340명의 전기, 160명의 付傳에서 성립되었다. 譯經, 義解, 習禪, 明律, 護法, 感通, 遺身, 讀誦, 興福, 雜科 10편으로 나누어 기재되어 있다.

능가경에 대한 속고승전의 기사는 단순한 것들이 대부분이지만 송고승전이나 다른 전

등사서 보다 많은 사람들이 능가경을 사용하고 있다는 것을 나타내고 있다. 속고승전 에서 능가경 을 인용하고 있는 부분은 10곳으로 그 내용을 살펴보면

보리류지는 북천축 사람으로 경율론 삼장에 전통하였는데 508년(영평원년) 중국에 와서 선 무제의 명으로 영녕사에 머물면서 경전 번역에 종사하였다. 20여년 동안 39부 127권을 번역 하였다. 그 가운데에 능가경 이 있음<sup>25)</sup>을 속고승전 에 보이고 있다.

彦琮은 매일 萬言을 외우고 대품 법화, 유마, 능가, 섭론, 십지 등을 모두 친히 범서를 전 하고 수지독송하였다고<sup>26)</sup> 한다.

또한 法上은 講十地地持楞伽涅槃等部 이라고 하며 능가경 을 강의하였고,<sup>27)</sup> 慧海는 廣國寺에서 罔法師에게 涅槃과 楞伽를 들었다고<sup>28)</sup> 한다. 智正은 華嚴, 攝論, 楞伽, 勝鬘, 唯識 등을 강의하였고<sup>29)</sup> 曇遷은 능가경 은 자세히 연구를 하고<sup>30)</sup> 능가경 을 강의하며<sup>31)</sup>, 또한 능가경 의 疏를 지었다<sup>32)</sup>고 한다.

靜琳은 炬法師가 가려낸 화엄, 능가, 사익을 듣고 皆通貫精理妙思英拔,<sup>33)</sup> 玄琬은 법화, 대 집, 능가 등을 함께 존중하기를 茂實하였다<sup>34)</sup>고 한다.

속고승전 의 습선편은 권16에서 19에 걸쳐있지만 純禪지는 달마이하 23명에 지나지 않는다. 특히 속고승전 에서는 선종에서 능가경 을 언급하고 있는 것은 혜가뿐인데 스승인 달마에게 4권 능가경 을 전수받았다는 사실을 서술하고 있다.

“비로소 달마선사가 4권 능가경을 혜가에게 전해주며 말씀하시기를 내가 이 땅을 관하니 오

25) 속고승전 ( 대정장 50, p.428a~c).

菩提流支。魏言道希。北天竺人也。遍通三藏。凡所出經。三十九部。一百二十七卷。即佛名楞伽法集深密等經。勝思惟大寶積法華涅槃等論是也。

26) 위의 책, pp.436b~437b.

釋彦琮。俗緣李氏。.....日誦萬言。故大品法華維摩楞伽攝論十地等。皆親傳梵書受持誦讀。

27) 위의 책, p.485a.

釋法上。姓劉氏。.....既慧業有聞衆皆陳請。乃講十地地持楞伽涅槃等部。輪次相續並著文疏。

28) 위의 책, p.515).

釋慧海。姓張氏。清河武城人。少年入道。師事鄴都廣國寺罔法師。聽涅槃楞伽。

29) 위의 책, p.536b~c.

釋智正。姓白氏。定州安喜人也。.....正凡講華嚴攝論楞伽勝鬘唯識等不紀其遍

30) 위의 책, p.572a). 研精華嚴十地維摩楞伽地持起信等

31) 위의 책, p.572b. 又講楞伽起信如實等論。

32) 위의 책, p.574b. 又撰楞伽起信唯識如實等疏九論四月等

33) 위의 책, p.590a. 炬法師所採德華嚴楞伽思益。皆通貫精理妙思英拔

34) 위의 책, p.616a.

釋玄琬。俗姓揚。弘農華州人也。窮其心計。法華大集楞伽勝鬘地論中百等。並資承茂實。

직 이 경만 있으니 어진 자는 행을 의지하여 스스로 세상을 제도해야 할 것이다.”<sup>35)</sup>

“그러므로 那滿 등 선사에게 4권 능가경을 항상 지니게 하여 심요로 삼게 하였다.”<sup>36)</sup>

라고 하고 있다. 선종에 있어서 능가경에 대한 언급은 달마가 아니라 혜가 입장에서 서술하고 있고 심요로 삼는다고 내용뿐이며 능가경의 구체적인 내용은 언급하고 있지 않다.

아울러 전기가 자세하지 않아 선종에 속한다고 단정할 수 없지만 속고승전 은 法沖이 능가경 과 관련이 있음을 보이고 있다. 法沖의 字는 孝敦이며 속성은 李씨이며 隴西成紀(감숙성) 사람이다. 24세에 어머니가 大辨涅槃經 을 독송하는 것을 듣고 출가의 뜻을 갖게 된다. 安州 慧持를 만나서 大辨涅槃經 과 심론 , 능가경 을 들었다<sup>37)</sup> 능가경 을 중심으로 教학을 닦고<sup>38)</sup>, 나중에 2조 혜가의 제자들을 만나 南天竺一乘宗에서 능가경 을 강의했다<sup>39)</sup>고 한다.

이와 같이 속고승전 은 많은 승려들이 능가경 을 듣거나 강의하고 疏를 저술하는 것에 대해 간략히 서술하고 있다. 이것은 속고승전 을 편집한 시대에 능가경 이 일반적으로 애용되고 있음을 추측해 볼 수 있다. 그리고 다른 선종사들보다 앞서서 선종과 능가경 과의 관계를 말하고 있는데 달마가 처음 전했다고 하는 것을 혜가의 관점에서 이야기하고 있다. 또한 혜가의 제자들도 능가경 과 깊은 관련이 있음을 법충은 말하고 있다. 그러므로 속고승전 에서는 선종의 능가경 과의 인연은 혜가의 주변을 중심으로 하여 이야기가 발생한 것이라고도 볼 수 있다. 아울러 선종초기부터 능가경 은 달마보다는 혜가가 더 많은 관심을 가지고 있었음을 추정할 수 있다.

## 2. 楞伽師資記

楞伽師資記 1권을 지은 淨覺(683-750?)은 북종선 신수에게 사사받았지만 신수가 입적했기 때문에 흥인 문하 현색을 참방하고 법을 이었다. 능가사자기는 開元 4년(716)경 성립되었는데, 4권 능가경 전역자 구나발타라를 제1로하고, 제2 보리달마로부터 혜가, 승찬, 도신, 흥인을 지나서 제7조로 신수, 현색, 혜안 3인, 제8에 신수의 문인 보적, 경현, 의복, 혜복 4인에 이르는 8대에 걸친 능가경 전통을 서술한 북종계 초기선종사서이다.

35) 위의 책, p.552b). 初達摩禪師以四卷楞伽授可曰。我觀漢地惟有此經。仁者依行自得度世。

36) 위의 책, p.552c). 故使那滿等師常齋四卷楞伽以爲心要。

37) 위의 책, p.666a). 又至安州高法師下。聽大品三論楞伽經。

38) 위의 책, p.666b). 沖以楞伽奧典沈淪日久。

39) 위의 책, p.666b). 遇可師親傳授者。依南天竺一乘宗講之。



구나발타라는 능가경 을 인용하여楞伽經云。諸佛心第一。教授法時。心不起處是也。<sup>40)</sup> 이라고 하지만 諸佛心第一 만 능가경 에<sup>41)</sup> 나오며 나머지 구절은 이어지지 않는다. 또한 구나발타라는 능가경 을 인용하여 말하기를

“일체에 어디에도 열반이 없으므로 열반에 부처님이 없으시며 부처님께서도 열반에 없으시니, 깨닫고, 깨달을 대상을 멀리 여의셨네. 있다가나 또는 없다가나 이 두 가지를 모두 여의셨네.”<sup>42)</sup>

라고 하였는데, 4권 능가경 <sup>43)</sup>에 있는 것을 그대로 인용하고 있다. 열반이라는 것은 없으며 어떠한 분별이 없다는 것을 보이고 있다.

능가사자기 는 속고승전 과는 달리 달마의 관점에서 혜가에게 능가경 을 전해 주는 것으로 하고 있다. 달마가 혜가에게 말하기를 ‘능가경 4권이 있어 어진 자가 의지하여 행하면 자연히 度脫할 것 <sup>44)</sup>이라고 말하고 있다. 선종에 있어서 능가경 전수가 달마에서 혜가로 시작되었던 것을 비로소 달마의 입장에서 서술하고 있다.

달마를 계승한 혜가는 달마에게 능가경 을 전수받은 일을 언급하지 않고 직접 능가경 을 인용하여 말하기를

“석가모니께서 寂靜히 觀하시니 곧 생사를 멀리 여의는 것이며, 이것을 취하지 않는다고 하며 今世에도 後世에도 청정하리다.”<sup>45)</sup>

라고 한다. 이 구절은 4권 능가경 <sup>46)</sup>에 나온 것을 그대로 인용한 것이다. 또한 위의 구나발타라가 능가경 을 인용한 바로 뒷문장이다.

도신은 ‘ 능가경 의 諸佛心第一을 의지하고, 文殊說般若經 의 一行三昧를 의지하기를 비탄

40) 능가사자기 ( 대정장 85, p.1284a).

41) 능가경 ( 대정장 16, p.481c). 大乘諸度門。諸佛心第一

42) 능가사자기 ( 대정장 85, p.1284b).

楞伽經云。一切無涅槃。無有涅槃佛。無有佛涅槃。遠離覺所覺。若有若無有。是二悉俱離。

43) 대정장 16, p.480b.

44) 능가사자기 ( 대정장 85, p.1284c). 謂可曰。有楞伽經四卷。仁者依行。自然度脫。

45) 위의 책, p.1285c. 楞伽經云。牟尼寂靜觀。是則遠離生死。是名爲不取。今世後世淨。

46) 능가경 ( 대정장 16, p.480b). 牟尼寂靜觀。是則遠離生。是名爲不取。今世後世淨

다 고<sup>47)</sup> 하는데 능가경 의 諸佛心第一 부분만 인용하고 있다. 능가사자기 는 이것을 바로 이어서 卽念佛心是佛 妄念是凡夫 라고 서술하고 있는데 이것은 도신이 ‘佛心’ 의 뜻을 강조하고 있었음을 알 수 있다.

홍인은 능가경 의 직접적인 인용은 쓰고 있지 않았지만 楞伽義<sup>48)</sup>라 하며 ‘신수와 능가경 을 논하고 玄理가 통쾌하였다’<sup>49)</sup>고 한다.

홍인을 이어 7조로 신수를 주장하는 것이 능가사자기 인데 여기서 홍인 이후에는 능가경 에 대한 언급은 없다.

능가사자기 는 능가경 과 관련된 것이 구나발타라, 달마, 혜가, 도신, 홍인 5인뿐이다. 그 중 능가경 에 대한 직접적인 인용은 구나발타라와 혜가, 그리고 도신이 한 구절만을 사용하고 있고 달마는 단순히 능가경 을 혜가에게 전수하는 입장만을 나타내고 있다. 또한 능가사자기 를 북종계의 선종사서라고 일컫고 있지만 홍인 이후의 신수나 보적 등에 대한 능가경 과의 관련성이 보이지 않고 있다. 송고승전 普寂傳을 보면 신수와 측천무후의 일을 간략히 기록하고<sup>50)</sup> 있고, 측천무후의 명에 의해 대승입능가경 을 실차난타가 번역한 사실이 있는데도 불구하고 능가사자기 가 신수나 보적 등에 대해 능가경 과 관련된 일을 언급하지 않고 있는 것은 이외의 일이다.

### 3. 역대법보기

歷代法寶記 1권(775~)은 사천 劍南 淨衆寺 및 保唐寺를 중심으로 융성한 淨衆宗, 保唐宗계의 선종등사로 보당사 무주(712~774)의 멸후 바로 제자들에 의해서 편집되었다고 보고 있다. 북종계 등사인 능가사자기 에 대항하고 제1조 보리달마다라부터 6조혜능을 지나 智誑, 處寂, 無相, 無住에 이르는 상승을 주장한 장편의 선종사서이다.

역대법보기 에서 주목해서 보아야 할 것은 혜능이다. 역대법보기 에서 혜능은 능가경 과 금강경 을 같이 인용하고 있다. 능가경 을 인용한 것을 살펴보면

“楞伽經云。乃至有所立。一切皆錯亂。若見於自心。則是無爲靜。

又云。若依止少法。而有少法起。若依止於事。此法卽便壞。

又云。隨言而取義。建立於佛法。以彼建立故。死墮地獄中。

47) 능가사자기 ( 대정장 85, p.1286c). 要依楞伽經。諸佛心第一。又依文殊說般若經。一行三昧。

48) 위의 책, p.1289c. 蒙示楞伽義云。此經唯心證了知。

49) 능가사자기 ( 대정장 85, p.1289c). 我與神秀。論楞伽經。玄理通快。

50) 송고승전 9( 대정장 50, p.760c). 久視中則天召神秀。至東都論道。

又云。理教中求我。是妄垢惡離。離聖教正理。欲滅或返增。是外道狂言。智者不應說。”<sup>51)</sup>

“楞伽經云。如是種種相。墮於外道見。”<sup>52)</sup>

라고 하지만 4권 능가경 에는 이러한 구절은 나오질 않는다. 반면에 혜능이 금강경 을 인용한 것은

“금강경에 말하기를 일체 모든 상을 여의면 곧 諸佛이라고 이른다. 또한 말하기를 만약 색으로써 나를 보거나 음성으로써 나를 구한다면 이 사람은 샷된 道를 행하는 것이어서 여래를 볼 수 없다.”<sup>53)</sup>

라고 하는데 이것은 금강경 의 구절<sup>54)</sup> 그대로 인용한 것이다. 물론 역대법보기 에 思益經 과 法句經 등 다른 경전의 인용도 보이고 있다. 그렇지만 6조 혜능부터 시작한 금강경 의 전통이 능가경 과 함께 공존하고 있는 모습을 역대법보기 에서 보이고 있다. 또한 혜능의 전통을 이었다고 하는 무주에게서도 능가경 과 금강경 의 인용은 계속된다. 역대법보기 에서도 많은 분량에 걸쳐서 서술하고 있는 무주가 인용한 능가경 은 다음과 같다.

“楞伽經云。聖者內所證。常住於無念。”<sup>55)</sup>

“楞伽經云。見佛聞法。皆是自心分別。”<sup>56)</sup>

“楞伽經云。隨言而取義。建立於諸法。”<sup>57)</sup>

“楞伽經云。八九種種識。如海衆波浪。習氣常增長。”<sup>58)</sup>

“楞伽經云。已楔出楔。”<sup>59)</sup>

“楞伽經云。譬如以指指物。小兒觀指。”<sup>60)</sup>

51) 역대법보기 ( 대정장 51, p.182c).

52) 위의 책, p.183a.

53) 위의 책, p.183a.

54) 금강경 ( 대정장 8, p.750b). 非相。何以故。離一切諸相則名諸佛。

금강경 ( 대정장 8, p.752a). 若以色見我 以音聲求我 是人行邪道 不能見如來

55) 역대법보기 ( 대정장 51, p.189b)

56) 위의 책, p.189b.

57) 위의 책, p.189b.

58) 위의 책, p.190a.

59) 위의 책, p.190a

“楞伽經云。愚夫樂妄說。不聞眞實惠。”<sup>61)</sup>

“楞伽經云。彼愚癡人。說有三乘。不說唯心。”<sup>62)</sup>

“楞伽經云。有爲及無爲。若諸修行者。不應起分別。”<sup>63)</sup>

“楞伽經云。未來世當有身著袈裟。妄說於有無。”<sup>64)</sup>

“楞伽經云。乃至有心轉。是卽爲戲論。”<sup>65)</sup>

무주가 인용한 능가경의 내용은 다른 등사류나 인물보다도 많지만 실질적으로 4권 능가경에는 보이지 않는다. 이 중에 손가락에 대한 비유인 주 36번과 비슷한 내용으로 뜻을 취한 것으로 보이는 것이 있는데 능가경에

“어리석은 자가 달을 가리키는 것을 보고 손가락만 보고 달은 보지 않는 것과 같다.”<sup>66)</sup>

라고 하고 있는데 달을 가리키는 손가락의 비유는 선종에서 자주 사용하고 있다. 또한 무주도 금강경을 2곳에서 인용하고 있다. 첫 번째로 인용한 것은

“金剛經云。尊者大覺尊。說生無念法。無念無生心。心常生不滅。”<sup>67)</sup>

라고 하고 있지만 금강경에 이 구절은 보이지 않는다. 두 번째로 금강경을 인용하여 말하기를

“금강경에 말하기를 만약 法相을 취하면 곧 我, 人, 衆生의 相에 집착하게 되며, 만약 非法相을 취하면 곧 我, 人, 衆生의 相에 집착하게 된다. 그러므로 法을 취해서도 안되고 非法을 취해서도 안된다. 이러한 까닭으로 부처님께서 항상 말씀하시기를 ‘너희 비구들은 내가 말한 법을 뗏목과 같은줄 알아라 하시니 법은 오히려 버려야 하는데 하물며 非法이겠는가’<sup>68)</sup>

60) 위의 책, p.190b.

61) 위의 책, p.190c.

62) 위의 책, p.190c.

63) 위의 책, p.190c.

64) 위의 책, p.194b.

65) 위의 책, p.194c.

66) 능가경 (대정장 16, p.510c). 如愚見指月 觀指不觀月

67) 역대법보기 (대정장 51, p.189b.

68) 역대법보기 (대정장 51, p.192c).

金剛經云。若取法相。卽著我人衆生。若取非法相。卽著我人衆生。是故不應取法。不應取非法。以是義故。如來常

라고 하는데 금강경의 구절<sup>69)</sup>에서 ‘壽者 何以故가 빠지고 거의 같게 인용하고 있다. 이상과 같이 역대법보기는 능가경에 관련된 사람은 혜능과 무주 두 사람뿐이다. 아울러 금강경도 동시에 역설을 하고 있다. 이것은 선종에 있어서 능가경의 전통이 금강경으로 옮겨가는 데에 혜능과 무주가 淨衆宗, 保唐宗 계열을 중심으로 하여 깊은 관련을 맺고 있음을 시사하고 있다.

#### 4. 祖堂集

조당집은 泉州 招慶寺에서 靜, 筠 두 사람에 의해서 952년에 편집된 성종등사의 책으로 경전전등록보다 50여년 앞서었다. 능가경에 대한 것은 세 군데에서 살펴볼 수 있다. 처음으로 나오는 것이 혜능의 법을 계승한 마조도일의 내용이다. 물론 앞선 속고승전과 능가사지, 역대법보기에 마조에 대한 내용은 기재될 수 없다. 그렇지만 달마가 4권 능가경을 전수한 전통에 대해 조당집은 마조 이전의 선사들에 대한 능가경에 관련한 언급을 하고 있지 않고 마조에게 와서 비로소 능가경의 전통을 보이고 있는 것을 주의 깊게 고찰할 필요가 있다.

마조는 자신의 법이 달마가 전한 ‘上乘一心之法’이라고 하며 늘 대중들에게 자주 능가경문을 인용하여 衆生心地로 하며 능가경에 ‘佛語心을 宗으로 하고 無門을 法門으로 한다’ 하고 또 ‘求法은 구하는 것이 없고 마음 밖에 달리 부처가 없고 부처 밖에 다른 마음이 없다’고<sup>70)</sup> 하고 있다.

마조가 능가경을 자주 대중들에게 인용하였다고 하지만 어느 부분인지 알 수 없다. 그리고 ‘求法’에 관한 내용도 능가경에 나오지 않는다. 또한 능가경에는 ‘佛語心爲宗 無門爲法門’이라는 구절은 나오지 않는다. 다만 ‘佛語心’을 표현한 구절이 나온다.

“세존이시여, 말씀하신, 마음과 意와, 意識, 다섯 가지 법의 자성의 모습은 일체 부처님과 보살

說。汝等比丘知我說法如筏喻者。法尚應捨。何況非法。

69) 금강경 (대정장 8, p.749b).

若取法相 卽著我人衆生壽者。何以故。若取非法相。卽著我人衆生壽者。是故不應取法。不應取非法。以是義故。如來常說汝等比丘。知我說法如筏喻者。法尚應捨 何況非法

70) 조당집 (고려대장경 45, p.319b).

每謂衆曰 汝今各信自心是佛 此心卽是佛心 是故達摩大師從南天竺國來 傳上乘一心之法 令汝開悟 又數引楞伽經文以印衆生心地 恐汝顛倒不自信 此一心之法 各各有之 故楞伽經云 佛語心爲宗 無門爲法門 又云 夫求法者 應無所求 心外無別佛 佛外無別心 不取善 不捨惡 淨穢兩邊 俱不依怙 達罪性空 念念不可得 無自性故 三界唯心 森羅萬像 一法之所印 凡所見色 皆是見心 心不自心 因色故有心

이 행하신 것입니다. 자기 마음과 見 등이 인연하는 경계와 화합하지 않는 것은 일체가 진실한 모습을 이루며, 일체가 佛語心임을 보여주는 것입니다.”<sup>71)</sup>

라고 능가경 에 서술되어 있는데, 4권 능가경 전체가 ‘一切佛語心品’으로 되어있는 것처럼 마조도 또한 ‘佛語心’ 즉 ‘上乘一心之法’을 강조하고 있는 것으로 생각된다.

구산 산문의 하나인 聖住山門을 개창한 無染은 조당집 에서 五色石寺의 法性선사에게 능가문을 두드렸다<sup>72)</sup>고 한다. 그리고 무염은 중국에 들어가 마조 계열인 麻谷寶徹에게 인가를 받아 귀국하여 교화를 행하였다. 이는 무염이 생존한 당시 한국에도 능가의 전통이 있었음을 알 수 있다.

또 조당집 에 양산이 道存과 문답에서 달마가 4권 능가경 을 가지고 온 것<sup>73)</sup>에 대해 두 곳에서 언급하고 있다.

조당집 에서는 마조 이전의 선사들에 대한 능가경 전통은 서술하고 있지 않다. 비로소 마조에 와서 능가경의 인용이 보인다. 그리고 마조의 조당집 내용은 경덕전등록 과 천성광등록 에 그대로 전승되고 있다. 마조 이외 나머지 인용도 마조계열로 조당집 은 능가경 전통을 달마에서 바로 마조로 연결하고 마조 계열에서만 서술하고 있다. 이것은 초기선종에서 중요시되는 능가경 의 전통이 마조에까지 이르고, 능가경 은 마조에게 간과할 수 없는 자리 매김을 하고 있고 마조 제자들에게도 영향이 남아 있었음을 짐작할 수 있다.

## 5. 송고승전

宋高僧傳 30권은 송 태종의 칙을 받들어 율종인 贊寧(919-1001) 등이 太平興國 7년(982)부터 시작하여 端拱 원년(988)에 완성한 것이다. 고승전 , 속고승전 을 이어서 주로 당시대의 고승전을 찬집했던 것이다. 속고승전 10과분류법을 따라 정전532명, 付見125명의 전기에서 이루어지고, 譯經, 義解, 習禪, 明律, 護法, 感通, 遺身, 讀誦, 興福, 雜科聲德의 10과로 나누어져 있다.

71) 능가경 ( 대정장 16, p.484a).

世尊。所說心意意識五法自性相。一切諸佛菩薩所行。自心見等所緣境界不和合。顯示一切說成眞實相。一切佛語心。

72) 조당집 ( 고려대장경 45, p.340a).

以十二歲 落染於靈岳 五色石寺有法性禪師 嘗扣楞伽門于其中夏 大師事師數年

73) 위의 책, p.349a. 第三郞陵僧道存問和尚諸方大家說達摩與楞伽經來未審虛實耶仰山云虛

위의 책, p.349b~c. 道存問曰 達摩和尚既不將楞伽經來 馬大師語及諸方老宿讚好楞伽經 復有何意

송고승전 에 능가경 과 관련된 것을 살펴보기로 하겠다.

道因은 열반 화엄, 대품, 유마, 법화, 능가 등 경전을 專業으로 하였다<sup>74)</sup>고 하며, 실차난타는 대승입능가경 을 번역하였고 축천무후가 서문을 썼다<sup>75)</sup>고 하였다.

彌陀山은 모든 인도를 유행하며 경론를 두루 배웠는데 능가와 구사가 가장 핵심이 되었다<sup>76)</sup>고 하며, 澄觀은 ‘華嚴, 法華, 楞伽, 中觀論, 등의 別行小鈔疏를 짓었다’<sup>77)</sup>고 한다.

神清은 ‘법화, 유마, 능가, 불정 등의 경전을 외었다’<sup>78)</sup>고 하며, 守直은 ‘普寂大師가楞伽心印을 전한다는 것을 들었다’<sup>79)</sup>고 하고, 明準은 東洛長壽寺에서 華嚴을 사경하고, 聖善寺에서 法華를 사경하고 嵩山嶽寺에서 楞伽를 사경하였다<sup>80)</sup>고 한다.

이와같이 송고승전 은 능가경 과 관련된 것이 일곱 곳으로 송고승전 보다 적게 기술되어 있다. 또한 능가경 이 선종과 관련된 내용도 없다. 이것을 마무리 보면 송고승전 을 편집하던 시대는 이미 능가경 을 번역하였던 시대와도 멀리 떨어져 있고 당대 일반적으로 능가경 세력이 미약했음을 추측해 볼 수 있다.

## 6. 경덕전등록

경덕전등록 은 경덕 원년(1004)에 성립하였는데, 과거 7불부터 동토 6조를 지나서 법안문의 법사에 이르는 1701명의 機語를 수록하고 있다.

달마는

“내게 능가경 4권이 있으니 그대에 주니 곧 이것은 如來心地要門이니 모든 중생으로 하여금 開示悟入케 하라.”<sup>81)</sup>

라고 하고 있다.

74) 송고승전 ( 대정장 50, p.717b). 其專業者涅槃華嚴大品維摩法華楞伽等經

75) 위의 책, p.719a. 又譯大乘入楞伽經。天后復製字焉。

76) 위의 책, p.719c. 遊諸印度遍學經論。楞伽俱舍最爲窮覈。

77) 위의 책, p.737c)= 華嚴法華楞伽中觀論等別行小鈔疏共三十卷。

78) 위의 책, p.740c. 清靜論法華維摩楞伽佛頂等經

79) 위의 책, p.797c. 聞普寂大師傳楞伽心印。

80) 위의 책, p.880c. 又東洛長壽寺寫華嚴。聖善寺寫法華。嵩山嶽寺寫楞伽。

81) 경덕전등록 ( 대정장 51, p.219c).

師又曰。吾有楞伽經四卷。亦用付汝(此蓋依寶林傳之說也。按宣律師續高僧傳。可大師傳云。初達磨以楞伽經授可曰。我觀漢地唯有此經。仁者依行自得度世。若如傳所言。則是二祖未得法時。達磨授楞伽使觀之耳。今傳燈乃於付法傳衣之後言。師又曰。吾有楞伽經四卷。亦用付汝。則恐誤也。兼言吾有。則似世間未有也。此但可依馬祖所言云。又引楞伽經文。以印衆生心地。則於理無害耳)。卽是如來心地要門。令諸衆生開示悟入。

혜가의 제자인 儂那선사와 向居士의 기사 속에 달마와 혜가의 능가경 전수의 사실이 설명되어있고 혜가에게서는 직접 서술하고 있지 않다.

儂那선사는

“그러므로 초조께서 능가경 4권을 주시면서 나의 스승인 2조에게 말씀하시기를 내가 중국을 관하니 오직 이 경만이 있으니 마음에 새겨두어야 할 것이니 어진 자는 행을 의지하여 세상을 제도해야 할 것이다.” 82)

라고 한다.

向居士는

“그러므로 항상 능가경 4권을 두고 심요로 삼고 설한 것과 같이 행해야 한다.” 83)

라고 한다.

智通선사는 능가경 을 천여편 보았지만 三身四智를 알지 못했다<sup>84)</sup>고 서술하고 있다. 마조도일의 경우는 글자 몇 개 정도만 틀리고 거의 조당집 을 그대로 계승하고 있다. 또한 南泉普願은 마조의 제자로 능가경 과 화엄경 을 들었다<sup>85)</sup>는 내용이 있다.

경덕전등록 은 조당집 보다 능가경 에 대한 기사가 더 보유했 듯하다. 능가경 의 전통 이 시작된 달마와 혜가의 일을 달마와 혜가 제자들의 입장에서 서술하고 있다. 아울러 마조에 대한 경우도 조당집 을 그대로 전수받아 서술하였으며, 제자인 남전 보원도 능가경 을 공부 하고 있던 것으로 나오고 있다. 이것은 경덕전등록 이 달마에서 시작된 능가경 전통이 마 조에까지 이르러 영향을 미치고 있음을 나타내고 있는 것이다.

82) 위의 책, p.221b.

斷續之相。故我初祖兼付楞伽經四卷。謂我師二祖曰。吾觀震旦唯有此經可以印心。仁者依行自得度世。

83) 위의 책, p.221c. 故常齋楞伽經四卷。以爲心要。如說而行。

84) 경덕전등록 ( 대정장 51, p.238b). 壽州智通禪師者壽州安豐人也。初看楞伽經約千餘遍而不會三身四智。

85) 경덕전등록 ( 대정장 51, p.257b). 歷聽楞伽華嚴。



## 결론

달마가 혜가에게 능가경을 전수하는 사실은 속고승전에서 처음으로 살펴볼 수 있었다. 아울러 속고승전은 다른 사람들도 일반적으로 능가경을 읽고 외우고 듣고 소초 등을 저술하고 있음을 서술하고 있다. 속고승전 이후 능가경 3본 중 마지막인 대승입능가경은 실차난타가 측천무후의 청에 의해 704년 번역을 마쳤다. 또 능가사자기는 716년경 성립되고,

역대법보기는 무주 사후에 제자들에 의해서 이루어지고 775년 이후에 완성된 것이라고 추측할 수 있다. 마조(709~788)도 이 기간에 생존하고 있었다.

능가경 전수에 대한 내용을 달마의 입장에서 서술한 것이 능가사지기, 경덕전등록이며, 혜가의 입장에서 서술한 것이 속고승전이고, 혜가 제자들의 입장에서 서술한 것이 속고승전, 경덕전등록이다. 이와 같이 능가경의 전수 전통은 혜가를 중심으로 하여 이루어졌음을 고찰할 수 있다.

능가경 직접 인용한 것은 능가사지기 의구나발타와 혜가, 도신 그리고 조양집과 경덕전등록의 마조이다. 번잡한 내용으로 구성된 능가경의 일정한 부분을 인용하기는 쉽지가 않을 것이다. 그렇지만 선종의 입장에서 보면 시대적인 흐름에서 능가경을 간과할 수 없는 대상이었기에 능가경에서 뜻을 취하여 선종에서 사용하게 되었을 것이라고 고찰할 수 있다.

또한 능가경과 함께 금강경을 선종에서 있어서 빼놓을 수 없는 경전 중에 하나이다.

역대법보기는 능가경과 금강경을 동시에 인용하고 있어, 해능을 중심으로 한 보당종, 정중종을 중심으로 하여 움직임이 있었음을 추측할 수 있다. 또한 蔣之奇가 쓴 능가경 서문에 오조 홍인이 금강경 전수에 대한 내용<sup>86)</sup>이 나오고 있어 금강경 전수에도 홍인인 연관이 되어 있음을 나타내고 있다. 이렇듯이 중국 불교사에 있어서 능가경의 유행과 선종에 있어서의 금강경 채택은 초기선종사에서 서로 연관되어 나타났다고 볼 수 있다.

86) 능가경 (대정장 16, p.479b). 至五祖。始易以金剛經傳授。

● 「초기선종사에 있어서 『능가경』 一考察」에 대한 논평문

이혜옥 | 윤월, 동국대

종(禪宗)의 수행과 전통이 하안거와 동안거를 통해 계승되고 있는 한국에서 유독 선종사상의 핵심이 되는 능가경에 대한 연구가 제대로 되지 않아서 아쉬움이 있었는데, 이번 여현 스님의 선종사에 나타난 능가경 일고찰은 이러한 상황에서 매우 의의가 큰 논문이라고 할 수 있다.

그러나 능가경의 사상에 대한 이해가 폭 넓지 못해 논문내용의 전개에 문제점도 보이고 있기도 하다. 더 나은 완성된 논문을 기대하면서 다음의 질문과 제의로 논평하기로 한다.

1. 논문의 제목에서 초기선종사라고 하였지만 선등사(禪燈史)가 500년에 걸쳐 거의 다 망라되고 있다. 어떻게 초기라고 하였는지 궁금하다. 그리고 능가경 일고찰이라고 하였는데 능가경의 위상(位相)이나 존재라고 구체적으로 표현해야 할 것으로 보인다.

2. 각 선등사(禪燈史)의 앞부분에 능가경의 내용과 관계없는 내용이 많이 소개되고 있는데 지은이나 연대정도로 간략히 해야 능가경의 일고찰이 될 것으로 보인다. 논문에 표현된 인명(人名)은 한자와 병기(併記)해야 혼란이 없을 것으로 보인다.

3. 서론 부분에서 “선종은 중국적인 불교로서 전개되어 나아갔다” 고 하는데 어떤 부분이 중국적인 불교인지 묻고 싶다.

4. 인자(仁者)는 ‘어진 자’ 라는 의미도 있지만, 2인칭의 경애하는 표현으로 ‘그대’ 라는 의미도 있다. 여기에서는 가르침을 주는 상황이므로 ‘그대’ 라는 의미가 더 적합할 것으로 보인다.

5. p.2 밑 부분에 “능가경은 달마보다는 혜가가 더 많은 관심을 가지고 있었음을 추정할 수 있다” 고 하였는데 무엇을 근거로 이러한 주장을 하는지 묻고 싶다.

능가경의 중심사상은 여래장(如來藏) 혹은 불성(佛性)사상과 유식(唯識)사상으로 보리달마의

이입(理入)은 일체중생에게 참다운 성품(眞性)이 존재한다는 내용으로 여래장 사상 혹은 불성 사상을 표현하고 있으며, 행입(行入)의 4행은 보원행(報冤行)·수연행(隨緣行)·무소구행(無所求行)·칭법행(稱法行)으로, 보원행과 수연행을 통해 나쁘거나 좋은 경계에 싫다거나 좋다는 분별심을 일으키지 말기를 설하고, 무소구행을 통해 구함이 없는 수행을 설하고, 칭법행을 통해 자성청정(自性淸淨)의 이치에 맞게 아만(我慢)을 일으켜 자성을 오염시키지 말고 상(相)없이 보살행을 할 것을 설하고 있는데, 이러한 가르침은 마치 깨끗한 거울에 노란색이 오면 다만 노랑으로 비추고 검정색이 오면 검정색을 다만 비추는 것처럼 잘 제대로 분별은 하되 분별심을 새로이 일으키지는 않는 마음자리이다. 행입은 유식(唯識)사상에 해당되는데 이와 같은 경지를 일승(一乘)의 마음자리, 또는 마음이 부처된 자리(卽心是佛), 자성청정(自性淸淨)의 자리, 법신불(法身佛), 일심(一心)의 자리이다.

따라서 해가가 더 많은 관심을 가지고 있다는 내용은 모순이 있어 보인다.

6. p.3 주18번에 “깨닫고, 깨달을 대상”이라는 표현은 “깨달음이나 깨달음의 대상”과 같이 분명히 해야 할 것으로 보인다.

7. p.4에 능가경에 주28의 내용은 나오지 않는다고 하였는데, 일체유심소현(一切唯心所現)의 내용과 일치하는 부분이다. 번역의 과정에서 다른 용어로 표현되는 차이도 있으므로 뜻으로 보아야 제대로 내용 파악이 될 것으로 보인다.

p.5 주41의 내용이 능가경에 보이지 않는다고 하였는데, 주41도 능가경에 자주 등장하는 내용이며, 특히 무주는 무상(無相)의 제자로 무상은 초기 선종의 사상을 잘 계승한 신라 출신이다.

8. p.6 조당집의 내용 가운데 “마조 이전의 선사들은 능가경에 관련된 언급을 하지 않고”라고 하였는데, {선종전서} 제 1 권에는 마조 이전에 여러 번 능가경의 내용이 언급되고 있다.

p.474 - 性相常住恒而不變

p.475 - 頓悟上乘佛心第一

p.475 - 諸佛心談不二之法

9. p.6 주44의 인용문의 해석에 “법은 오히려 버려야 하는데 허물며 非法이겠는가”에서 ‘법’ 보다는 ‘법도’ 라는 해석이 문맥상 더 어울려 보인다.

10. p.6 "佛語心을 宗으로 하고 無門을 法門으로 한다 "에서 '불어심(佛語心)' 에 대한 필자의 해석을 묻고 싶다.

11. p.7 "마조가 능가경을 자주 대중에게 인용하였다고 하지만 어느 부분인지 알 수 없다" 고 하였는데, 마조록 시중(示衆)에 다음과 같이 보이고 있다.

“又引楞伽經以印衆生心地恐汝顛倒不信”

“此一心之法各各有之故楞伽經以佛語心爲宗無門爲法門夫求法者應無所求心外無別佛 佛外無別心”

12. 인용문의 내용을 '기사' 라고 표현한 부분이 보이는데, '기사' 라는 표현은 논문에 어울리는 표현이 아니므로 '언급' 이나 '거론' 등으로 표현해야 할 것 같다.

13. p.9 결론 부분에 “능가경의 전수전통은 혜가를 중심으로 이루어졌다” 고 하였는데 능가경의 내용이 가장 쉽고 간결하게 많이 담겨 있는 것은 {육조단경}이다.

능가경의 사상과 내용에 대한 검토가 제대로 이루어지지 않고, 선등사에 보이는 능가경이라는 이름에 초점을 맞추어서 논문을 전개하고 결론을 내는 것이 타당성이 있는지 생각해 볼 일이다.

14. 일부 학자들의 병통은 내용의 이해보다는 이름에 치우치는 경향이 있는데, 능가경이든 금강경이든 이름의 다름에 상관없이 선사들이 알리려고 했던 사상이나 내용을 제대로 이해하는 것이 더 중요한 일은 아닐까?



# 『寶藏論』 准微의 考察

金種旭(圓忠)

성철선사상연구원 연구실장

## 一. 問題提起

### ① 先行研究

鎌田茂雄 『中國華嚴思想史の研究』 東京大學出版會, 一九六五年

柳田聖山 『初期禪宗史書の研究』 法藏館, 一九六七年, 四八四頁

Robert H Sharf 『Coming to terms With Chinese Buddhism—A Reading of the treasure Store treatise—』 (A Kuroda Institute Book University of Hawaii Press Honolulu, 二〇〇二年)

### ② 問題提起

보장론의 연구는 학회에 주목받지않고 있지않다. 그러나 중국 선종사 연구에 있어서 중요한 선 문헌임이 틀림이 없다.

1. 사상적 근거 특히, 초기선종과의 인과성
2. 『보장론』 「이미체정품」의 본문내용
3. 당말 송대의 선종사에 있어서의 보장론에 수용사정

### ③ 本論考의 要旨

「이미」란 무엇인가. 『보장론』의 저자는「이미」를어디에서, 가져왔는가. 즉, 사상적 근거, 배경이란 어떠한것일까? 이러한 의문점이 일어난다. 『보장론』 第二「이미체정품」의본문을 일독하면

알듯이「이미」는 不二이지만 그 내용이 논하는 것을 보면, 「이와 미」라는 對句이다<sup>9</sup> 다시말해서, 「이미체정」의 「이미」는 「이」라는 概念과 「미」라는 概念의 두 가지 言葉에서의 合成語이다.

이러한「이미」의 合成語는, 中國古典에서도 찾아 볼 수없는 언어뿐만 아니라, 漢譯經典에서도 예를 볼 수 없다. 다시 말해서, 이와 미에서 만들어진 「이미」는, 『보장론』의 저술자에 의해서 새롭게 사용된 素材이다. 『보장론』의 찬술년대를 敦煌本 『六祖壇經』以後(818年頃)이라한다면, 그 당시, 「이와 미」의 언어가 소중히 여겨졌다고 추측 할수있다.

그런데, 「이」와 「미」를 분류해보면, 「미」와 「이」는, 思想이나 概念의 본질적 요소로서 『易經』, 『老子』 등의 유교와 도교의 제학에 설명되어져있다. 이후 한역경전 특히 대승계 경전에서 「사상과 실천」을 표현하는 중요한 언어의 하나이다. 따라서 「이미」의 원의와 「이미체정품」의 내용 등에서 본다면 유교와 도교적 요소와 불교사상의 三敎融合이라고 말할수있다.

#### ④ 本 論考의 目的과 意義

「이미체정품」의 내용 분석의 의의는 사상적 근거를 찾고자하는 준비단계이다. 더욱이 송대의 선종사에서 전개되는 대혜종고의 『默照邪禪』의 비판과 간화선 성립이 깊게 관련하여 있기 때문이다. 이러한 의미에서도 『보장론』에서 설명하고 있는 「이와 미」라고하고 있는 개념이 어떠한 내용을 가지고 있는가 검토할 가치는 매우 높다.

이런 이유로 「이미체정품」에서 「이미」가 어떠한 의미를 가지고 있고 무엇을 말하려고했는가. 그러한 본질을 찾으려 했다. 우선 「이미체정품」의 본문내용의 분석표에 근거하면서 설명 하겠다.

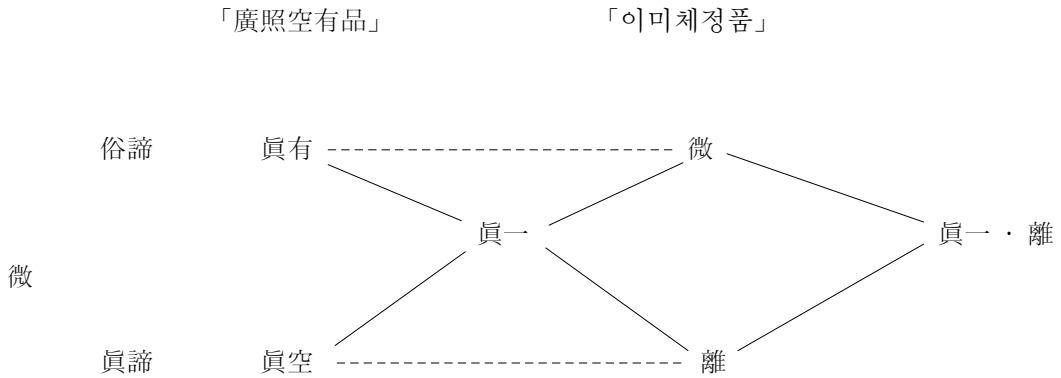
## 二. 本論

참부자료 참조.

## 三. 結論

『보장론』의 「이미체정품」의 「이와 미」의 사상개념, 양자의 관계 등을 살펴보았다.

우선 그 결과 『보장론』 第一 「廣照空有品」와 「이미체정품」를 대조해보면 다음과 같은 二諦觀으로 설명할 수 있다.



이러한 이제관은 不二인 「眞一 = 聖人」 관이고, 말을 바꾸면 「이」 은 「초월」 이기 때문에 인식론이고 微細, 微妙, 極微라는 개념인 「미」 은 形而上이다. 이전에는 「이」 와 「미」 가 각각 다른 개념이었지만 形而上과 認識論이 하나로 된 것은 『보장론』 에 와서 처음이다. 언어의 재정립의 측면에서 보면 『肇論』 의 「眞一」 의 사상구조와 동일하다. 따라서 「이미」 은 身心에 기초를 둔 「法身」 의 身體觀이라고 결론지을 수 있다.



表 1

「離」의 概念提要	「微」의 概念提要
入	出
虛	冲
無身	無心
理	密
空	有
法	佛
容	用
涅槃	般若
神	智
大身	大心



表 2

「離微」의 體淨性
非本無今有 非本有今無
眞一
聖人
僧
虛空
金師
中道
法身

●● 「『보장론』 微의 고찰」을 읽고

차차석 | 동방대학원대

1. 먼저 완성된 논문이 아닌 것을 논평한다는 것이 모순처럼 느껴진다.
2. 선구연구에 대해서는 정승석 번역의 불전해설 <<보장론>> 조항을 참조할 것. 특히 야나기다세이산 선생의 책에는 각주로 나오고 있어서 선구연구업적이라 말할 수 없다.
3. 우선 이미의 개념이 무엇인가를 명확하게 규명할 필요가 있다. 정리는 잘 되어 있는데 이들에 대한 종합적인 분석과 정리가 필요한 것 같다.
4. 보장론은 당나라 중기 이후 저작된 것으로 판단하며, 특히 우두법용의 사상적 영향권에 있는 것으로 판단된다. 우두중은 중국 남방불교학의 선사상을 대표하는 것이며, 특히 노장과 반야사상을 융합한 것이다. 후대에 널리 영향을 미쳤음은 물론이다. 그런 점을 참고로 연구하면 좋은 결실이 있을 것이라 보인다.
5. 노장사상에서 강조하는 有無의 개념을 반야사상의 진속이제론으로 해석한 것은 승조이다. 이 논고에서도 진속이제론으로 의미를 해석하고자 하는 시도가 보이고 있는데 그러한 점을 참고하면 좋을 것 같다. 노장의 도를 體用의 입장에서 해석하고자 하는 것은 중국사상계의 오랜 전통이며, 불교는 노장의 觸事而眞論과 중도실상론에 입각해 불교적으로 해석하고 있다. 이 책의 내용도 이러한 사상적 경향의 영향을 받고 있는 것 같다.
6. 제출된 원고에 의거하는 한 필자의 의도를 명확하게 알 수 없다. 문제의 제기에 의하면 선종과의 사상적 연관성을 추적하는 것이 아닌가 생각되지만 본문 이하 전체적으로 그와 관련된 언급을 찾아 볼 수 없다. 내용분석을 마쳤으니까 철저하게 준비하면 좋은 논문을 완성할 수 있을 것이라 본다.

7. 결론부분에 약간 언급되고 있는데 이와 미의 개념이 지니는 사상적 배경에 대해 보다 구체적이고 상세한 분석이 필요하며, 그러한 고찰 뒤에 결론을 유도하면 좋겠다.

8. 끝으로 미안한 것은 논평자의 시간이 충분하지 않아 필자에게 별로 도움이 되지 못했다는 점이다. 좋은 논문이 탄생하길 바라면서 논평을 가름한다.

# 중국초기불교 二諦說의 형성

- 晉宋年間을 중심으로 -

하유진  
서강대 강사

## 1. 해원과 승예의 이제설

위진현학자들은 일찍이 유무상대(有無相待)의 문제를 상인(相因), 상대(相待) 개념으로써 해석한 바 있다.<sup>1)</sup> 동진(東晉)시기에 이르러 반야계통의 불교경전들이 주목을 받기 시작하면서 반야학자들은 반야중도사상을 통해 유와 무의 관계에 접근하게 되었다. 예컨대 해원은 대지론초서(大智論抄序)에서 다음과 같이 이야기한다.

생은 무시의 경지에서 조짐을 드리우고, 변화는 화복이 순환하는 마당에서 모습을 갖춘다. 합괘(음양이 교감하는 괘)는 아직 있지 않으면서 있는 곳에서 생겨나고, 이미 있으면서 없는 곳에서 소멸한다. 이것을 끝까지 추론해 보면, 유무가 하나의 법으로 돌아가 스러지니, 서로의 지하되 근원은 아님을 알게 된다. 생과 멸은 하나의 조화의 두 갈래 길이니, 허공을 반영하되 주인이 없다.<sup>2)</sup>

여기서 그는 생과 멸, 유와 무 및 그들 간의相待관계를 논하고 있다. 비록 그의 견해는 주역이라는 전통사상의 영향을 완전히 벗어나지는 못했으나, 불교의 중도관념에 대해 어느 정도의 이해는 있었다고 볼 수 있다. 그는 또 말한다.

- 1) “夫岳而爲族 則所稟者偏 偏無自足 故憑乎外資。”(裴頠: 崇有論, 全上古三代秦漢三國六朝文 卷33 1647下) “天地萬物 凡所有者 不可一日而相無也。”(郭象: 莊子集釋大宗師注, 北京: 中華書局 1997, 225쪽), “彼出於是 是亦因彼 彼是相因而生者也。”(郭象: 莊子集釋齊物論注, 67쪽) “故彼我相因 形景俱生 虽復玄合 而非待也。”(郭象: 莊子集釋齊物論注, 112쪽) “夫相因之功 莫若變化之至也。”(郭象: 莊子集釋大宗師注, 241쪽)
- 2) 生塗兆于無始之境 變化構于倚伏之場 咸生于未有而有 滅于既有而無无 推而盡之 則知有無回謝于一法 相待而非原 生滅行于一化 映空而無主。(大智論抄序, 出三藏記集 卷10, 大正藏 55卷, 75下-76上)

있다고 하면서 유에 머무는 것은 유라는 것이 있다고 하는 것이다. 없다고 하면서 무에 머무는 것은 무라는 것이 없다고 하는 것이다. 유가 있으면 있음이 아니고, 무가 없으면 없음이 아니다.<sup>3)</sup>

유에 집착하는 것은 진정한 유가 아니고, 무에 집착하는 것은 진정한 무가 아니다. 이처럼 유무를 모두 버리는 중도의 관점이 바로 “시작과 끝이 허공으로 빠져들고(始末淪虛)”, “ 무가 교대로 돌아가(有無交歸)”<sup>4)</sup> 반야공의 이치이다. 이를 통해 볼 때, 당시 공에 대한 이해는 이미 일정한 수준에 다다랐다고 할 수 있다.

승예는 대품반야경 , 소품반야경 , 중론 , 대지도론 등에서 서문을 지었다. 이들 서문 가운데서 승예가 이제론을 명확히 언급하고 있지는 않지만, 그의 글 속에서 유, 무 등의 상대개념을 사용하여 반야사상을 해석한 부분을 발견할 수 있는데, 이는 이제론에 대한 비교적 온전한 서술이라고 볼 수 있다. 그는 대품경서 에서 다음과 같이 말한다.

마하반야바라밀이라는 것은 팔지의 길에서 나와 십계의 용의 나루에 오르는 것이다. ... 그러므로 공적이 유무에 의탁하니 법도의 이름(바라밀)이 세워지는 까닭이다. 근본을 비추고 지말을 고요히 하니 눈을 지혜롭게 하여 그것(반야)이 생겨나게 한다. 광활하여 바깥이 없으니 큰 이름이 이(마하)로부터 일어난다. 이 세 가지 이름은 비록 의미는 유의 부류와 통하지만 경지는 마음(집착)이 없음을 얻는다. 자취는 유의 쓰임에 기대지만 공적의 실질은 의지함이 없다. 마음이 없으므로 머물지 않음을 종지로 삼는다. 의지함이 없으므로 비춤이 없음을 근본으로 삼는다. 근본에 비춤이 없으면 변화가 시작될 때에 지혜에 집중한다. 종지에 마음이 없으면 수행의 단계마다 공적을 잇는다.<sup>5)</sup>

여기서 승예는 본말, 유무 등의 상대개념을 통해서 경전의 제목을 해석하고 있다. 또한 그는 근본(本)의 “집착하지 않고(非心)”, “의지하지 않는(非待)” 상태에 대하여 “머물지 않음(不住)”, “비추지 않음(無照)” 이라고 해석함으로써 반야공사상의 구하는 바가 없고 집착함이 없는 실천적 경지를 드러내고 있다. 그는 중론서 에서 다음과 같이 말한다.

3) 有而在有者，有于有者也。無而在無者，無于無者也。有有則非有，無無則非無。( 같은 곳, 76上)

4) 같은 곳.

5) 摩訶般若波羅蜜者，出八地之由路，登十階之龍津也。... 然則功託有無，度名所以立。照本靜末，慧目以之生。曠兼無外，大稱由以起。斯三名者，雖義涉有流而詣得非心。迹寄有用而功實非待。非心故以不住爲宗，非待故以無照爲本。本以無照則顯知于化始，宗以非心則忘功于行地。( 大正藏 55卷, 52下-53上)

큰 깨달음은 광활한 비춤에 있지만 작은 지혜는 좁은 마음에 얽매인다. 그것(큰 지혜)을 비춤 때에 광활하지 않다면 유무를 멸하여 도속을 하나로 하기에 부족하다. 그것을 앞에 다함이 없으면 중도에 통하고 이제를 소멸시키기에 아직 충분치 못하다. 도속이 멸하지 않고 이제가 소멸하지 않음은 보살의 근심거리이다. 그래서 용수대사는 중도로써 그 문제를 끊어 버리고, 미혹된 무리로 하여금 그윽한 가르침을 따라서 일시에 변화하도록 하였다.<sup>6)</sup>

인용문의 “道俗”은 진속에 해당하는 용어로서, 그 뜻은 쟁이 俗 가운데 있다는 것이다. 여기에는 실천적 수행을 강조하는 측면이 있으며, 앞에서 언급한 대품경서와 마찬가지로 실천성이 충만한 중관사상을 표현하고 있다. 또 중론서에서 언급하고 있는 “유무를 멸하여 도속을 하나로 하니(夷有無一道俗)”, “이제를 소멸시키고(泯中際)” 등의 표현은 승조가 자주 사용하는 “도속일관(道俗一觀)”, “유무일관(有無一觀)” 등의 사상과 같은 내용으로서, 이제상즉설에 입각한 사상이다. 그러나 승예에게서는 더 이상의 이제에 관한 사변은 보이지 않고 있으며, 반야공과 중도에 대한 해명은 궁극적인 경지에 까지는 이르지 못하고 있다.

## 2. 僧肇의 二諦說

승조의 二諦說은 非有非無를 그 논리형식으로 하고 있다. 그는 注維摩經 卷1 「佛國品」에서 다음과 같이 말한다.

“(1)그것(제법)이 有라고 말하고자 하나 有는 스스로 생겨나지 않는다. 그것(제법)이 無라고 말하고자 하나 인연이 화합하여 형체가 이루어진다. 화합하여 형체가 이루어지므로 無라고 할 수 없다. 스스로 생겨나지 않으므로 有라고 할 수 없다. (2)또 有가 있으므로 無가 있다. 有가 없다면 어찌 無가 있겠는가. 無가 있으므로 有가 있다. 無가 없다면 어찌 有가 있겠는가. (3)그러므로 有로부터 보아도 有라고 할 수 없고 無로부터 보아도 無라고 할 수 없다. 이것이 法王의 바른 말씀이다.”<sup>7)</sup>

(1)은 諸法이 有라고도 할 수 없고 無라고도 할 수 없다는 것을 논증한다. 諸法은 스스로

6) 大覺在乎曠照。小智纏乎隘心。照之不曠。則不足以夷有無一道俗。知之不盡。則未可以涉中途泯二際。道俗之不夷。二際之不泯。菩薩之憂也。是以龍樹大士。折之以中道。使惑趣之徒望玄指而一變。(大正藏 55卷, 76下)

7) 肇曰。欲言其有不自生。欲言其無緣會即形。會形非謂無。非自非謂有。且有有故有無。無有何所無。有無故有有。無無何所有。然則自有則不有。自無則不無。此法王之正說也。(注維摩經 卷1, 大正藏 38, 332下-333上)

생기지 않고 緣起에 의해 이루어지는 無自性적 존재이기 때문에 항상된 有라고 할 수 없다. 諸法은 임시적이기는 하지만 假有로서 존재하기 때문에 無라고도 할 수 없다. (2)에서는 이러한 中道の 견해를 표명하고 있다. 그리고 그 방법은 有無相待로써 표현된다. 즉 有는 無에 의지하여 존재하고 無는 有에 의지하여 존재한다는 것이다. (3)에서는 결론적으로 有와 無가 無自性임을 재차 확인하여 法의 中道로서의 空性を 천명하고 있다. 이상을 정리하면 僧肇의 法의 空성에 대한 설명인 非有非無의 논리는 非有非無(無自性)→有無相待(中道)→空의 단계를 거치고 있다.

다시 말하면, 현상계는 연기로 인하여 생겨나는 것이므로 영원한 자성을 지니지 못한다. 그렇다면 절대적인 유는 성립할 수 없다. 그런데 현상계 자체는 이미 구체적인 형상을 지니고 있다. 따라서 그것이 아예 존재하지 않는다고 말할 수도 없다. 이와 같이 현상계가 지닌 무자성의 성질(不有)과 임시적 존재성(不無)은 동일한 대상의 두 가지 모습이다. 동일한 세계에 대한 두 가지 해석은 필연적으로 서로 떨어질 수 없는 상즉관계를 형성한다. 즉, 무의 각도에서 보자면 그것이 없다고 말할 수는 없다. 그러나 유의 각도에서 보자면 그것이 있다고 말할 수도 없다. 연기의 원칙에 입각해서 보았을 때, 세간이 유라고 하는 것과 세간이 무라고 하는 것은 모두 잘못된 것이다. 이것을 일컬어 비유비무의 중도공관이라고 한다.

그는 또 부진공론에서 다음과 같이 말하고 있다.

진제로써 유가 아님을 밝히고, 속제로써 무가 아님을 밝힌다. 어찌 제가 둘이라고 해서 사물에 대해서도 둘이겠는가. 그러므로 만물은 과연 그 유가 아닌 까닭이 있고, 그 무가 아닌 까닭이 있다. 그 유가 아닌 까닭이 있으므로 비록 유이나 있는 것이 아니다. 그 무가 아닌 까닭이 있으므로 비록 무이나 없는 것이 아니다. 비록 무이나 없는 것이 아니므로, 무는 절대로 허공이 아니다. 비록 유이나 있는 것이 아니므로, 유는 참된 유가 아니다. 만약 유가 곧 참된 것이 아니라면, 무는 자취를 소멸시키지 않는다. 그러므로 유와 무는 명칭이 다르지만 그 이치는 하나이다.<sup>8)</sup>

여기서 승조는 현상의 근원을 추구한 결과(“만물은 과연 그 유가 아닌 까닭이 있고, 그 무가 아닌 까닭이 있다”), 유무상즉이라는 결론을 얻게 된다(“비록 유이나 있는 것이 아니고,

8) 真諦以明非有，俗諦以明非無。豈以諦二而二于物哉。然則萬物果有其所以不有，有其所以不無，有其所以不有，故雖有而非有。有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛。雖有而非有，有者非真有。若有不即真，無不夷迹。然則有無稱異，其致一也。( 肇論·不真空論 ， 大正藏 45卷, 152中)

비록 무이나 없는 것이 아니다” ). 이러한 중도사상의 대전제는 바로 “진제로서 유가 아님을 밝히고, 속제로써 무가 아님을 밝히” 는 이제관이다.

다음으로 二諦에 대한 승조의 인식론적 해석인 二智說을 살펴본다. 二智는 方便智와 般若智 혹은 權智와 實智를 말하며 기본적으로는 大品般若經 , 維摩經 , 大智度論 등에서 유래하는 개념이다. 中國佛敎에서는 注維摩經 및 肇論 에서 보이는 鳩摩羅什과 僧肇의 二智說이 그 시초라고 할 수 있다. 僧肇의 二智義는 注維摩經 序에서 “이 경전이 밝히는 바의 萬行을 통섭하자면 權智가 으뜸이다.” 9)라고 한 것과 같이 權智로 표현된다. 權智의 의미에 대하여 그는 다음과 같이 말하고 있다.

이에 유마힐이 계승으로 답하여 말하길, ‘智度는 菩薩의 어머니고 방편은 菩薩의 아버지다.’ : “智는 내적인 비춤이 되고 權은 외적인 쓰임이 된다. (내적인 비춤에 의해) 만행이 생기고 (외적인 쓰임에 의해) 제불이 나온다. 그러므로 菩薩은 智를 어미로 삼고 權을 아버지로 삼는다.” 10)

이를 통해 볼 때 僧肇가 말하는 權智란 權과 智를 의미한다는 것을 알 수 있다. 11) 이것은 維摩經 경문에서 언급한 지도와 방편을 智와 權이라는 용어로 받은 것으로서 경문의 내용과 큰 차이가 없다. 12) 權과 智의 관계에 대해서 더 자세히 살펴보면 다음과 같다.

“ 智 智 : 그욕함에 통하고 미묘함을 다함  
 으로써 法相 智 卜  
 고 한다. 法相 . 유에 처하

9) 此經所明統萬行則以權智爲主。( 注維摩經 卷1, 大正藏 38, 327上)  
 10) 於是維摩詰以偈答曰 智度菩薩母方便以爲父 肇曰。智爲內照權爲外用。萬行之所由生。諸佛之所因出。故菩薩以智爲母以權爲父。( 注維摩經 卷7, 大正藏 38, 393上)  
 11) 후대의 吉藏과 智顓는 방편지를 權智, 반야지를 實智라고 부르는데 僧肇의 경우 智를 實智라고 하는 예는 있으나 權을 權智라고 하는 예는 보이지 않는다. “實智의 피안에 이르는 것이 智度に 능통함이다. 막힘 없이 운용하는 것이 방편에 통달함이다. 到實智彼岸善智度也。運用無方達方便也。”( 注維摩經 卷2, 大正藏 38, 339上)  
 12) 注維摩經 에서 權이라는 글자를 방편이라는 의미로 사용한 이는 僧肇 뿐이다(池田宗讓 「僧肇の二智義, 大正大學綜合佛敎研究所年譜 第3號) 중국에서 權은 전통적으로 근본적 이치에 대하여 편의적 조치(權宜)라는 의미를 지니고 있다. 예를 들면 莊子 「秋水篇에 “복해약이 말하였다. ‘도를 아는 자는 사물의 이치에 통달하기 마련이다. 사물의 이치에 통달한 자는 반드시 임시방편에 능하게 되어 사물에 의해 자신을 해치지 않는다.’ 北海若曰。知道者, 必達於理。達於理者, 必明於權。明於權者, 不以物害己.”라는 구절이 있는데 여기서 理가 사물의 조리, 즉 道를 가리키는데 반해서 權은 현실에 대응하여 내놓는 여러 가지 임시적 조치를 가리킨다. 이밖에 權은 “(어제는) 내가 그의 막힌 조짐을 보았었다. 吾見其杜權矣”( 莊子 , 應帝王篇)에서와 같이 은밀한 조짐(機)에 대응하는 노출된 조짐(權)이라는 의미로도 쓰인다.



여도 무를 잃지 않고 무에 있으면서도 유를 버리지 않으며 공의 이치를 그  
 익히 하고 덕을 보존하여 이것과 저것이 둘 다 구제되므로 방편이라고 한  
 다.”<sup>13)</sup>

權은 有의 상태에서 덕행을 통해 智를 습득하는 것이다. 智는 有라는 분별적 경계를 벗어  
 나 궁극의 法相에 도달하는 것이다. 僧肇는 權과 智가 體用의 관계로서 서로 불가분적이라는  
 것을 강조한다.<sup>14)</sup>

“衆德  
 慧  
 이 慧  
 있어도 속박을 면하지 못할 것이다.”<sup>15)</sup>

法相 | 곧바로 도달하는 것을  
 . 관약 방편이 없  
 慧 | 없이 방편만

이상을 종합하면 僧肇의 인식론은 權=方便=外用과 智度實智=般若=內照慧의 두 범주로 정  
 리된다. 이렇게 볼 때 그의 인식론은 體用相即적인 方便-般若의 관점을 견지함으로써 객관적  
 대상에 대한 인식의 문제에 한정되고 있음을 알 수 있다. 승조는 비유비무의 논리를 통해 객  
 체와 주체의 항상성을 부정했기 때문에 인식의 문제에서 주체와 대상의 문제를 논의할 수 없  
 었다. 따라서 여기에 道生의 불성론이 제기하는 바와 같은 主客관념은 나타나지 않고 있다.

### 3. 도생의 二諦說

기록에 따르면 축도생의 저작으로 이제론(二諦論) 이 있었다고 하나, 전해지지 않는다. 그  
 러나 대반열반경집해(大般涅槃經集解)·성행품(聖行品) 에 나오는 도생의 주석 가운데에서 그  
 의 이제관을 살펴볼 수 있다. 따라서 대반열반경집해 를 중심으로 축도생의 이제관을 알아보  
 기로 한다. 이제(二諦)란 世俗諦와 第一義諦를 가리키는데, 세속계에 관하여 도생은 다음과 같

13) 方便者即智之別用耳。智以通幽窮微決定法相。無知而無不知謂之智也。雖達法相而能不證。處有不失無。在無不捨  
 有。冥空存德。彼彼兩濟。故曰方便也。( 注維摩經 卷1, 大正藏 38, 329中)

14) 중국불교에서 체용개념에 대한 비교적 명확한 진술은 5,6세기의 불교문헌에서 비로소 나타나기 시작한다. 체와  
 용에 대한 병렬적인 사용은 양무제(502-549在位)의 입신명성불의(立神明成佛義)에 대한 심적주(沈續注)에  
 서 처음으로 등장한다. “既有其體 便有其用, 諄用非體 論體非用, 用有興廢 體無生滅.”( 弘明集 卷9, 大正  
 藏 52卷, 54下)

15) 巧積衆德謂之方便。直達法相謂之慧。二行俱備然後爲解耳。若無方便而有慧未免於縛。若無慧而有方便亦未免於縛。  
 ( 注維摩經 卷5, 大正藏 38, 378下)

이 말한다.

혹이란 모두 미혹됨을 그 실질로 삼으니, 이것을 세속제라고 한다.<sup>16)</sup>

세속의 집착됨을 세속제라고 한다. 그 실상을 알므로 제일의제라고 한다.<sup>17)</sup>

세속인에 의해 집착된 견해를 세속제라고 하고, 세상의 참된 모습을 아는 것을 제일의제라고 한다. 이러한 이치를 뜨거운 불꽃의 비유를 통해 설명하면 다음과 같다.

뜨거운 불꽃은 실질이 아님을 실질로 삼으니, 이것이 곧 세속제이다. 그 실질이 아님을 밝히니 이것이 곧 제일의제이다.<sup>18)</sup>

불꽃은 실체가 없음에도 불구하고 사람으로 하여금 실체가 있다는 착각을 불러일으키게 한다. 도생은 제일의제에 대한 서술 속에서 불꽃은 실체가 없음을 지적하고 있다.

오음이 화합하여 곧바로 임하는 것도 아니고, 따로 떨어진 것도 아니니, 고정된 상이 없다. 성인은 그(고정된 상이 없다는) 상의 성질과 더불어 안다. 세속인의 견해를 능가하므로 제일의제라고 이른다.<sup>19)</sup>

오음이 서로 화합하여 곧바로 임하는 것 같기도 하고 따로 떨어진 것 같기도 하니, 확정적인 실체가 없다. 따라서 오음은 공이다. 성인과 부처는 이러한 실체가 없는 무형의 것을 볼 수 있다. 이처럼 성인의 관점은 세속인의 관점보다 뛰어나므로 제일의제라고 명명하는 것이다. 축도생은 **대반열반경집해 문자품(文字品)** 주에서 다음과 같이 말한다.

문자와 말은 이치에 합당한 것이 부처이고 어그러지면 범부가 된다. 부처에 대해서는 모두 진실이 되고, 범부에 대해서는 모두 세속제가 된다.<sup>20)</sup>

문자와 언어로 표현된 것 가운데 이치와 서로 일치하는 것은 부처가 하신 말씀이다. 이치에 위배되는 것은 세속인이 한 말이다. 부처가 하신 말씀은 모두 진실된 것이고, 세속인이 한 말

16) 惑者皆以所惑為實，名世諦也。(大正藏 37, 487上-中)

17) 世之所著為世諦。知其實故，為第一義。(大正藏 37, 487下-488上)

18) 熱炎以不實為實，是則世諦。解其不實，是第一義諦。(大正藏 37, 487下)

19) 五陰和合，非即非離，無有定相。聖人如其相性而知，勝世人故，名第一義也。(大正藏 37, 487下)

20) 文字語言，當理者是佛，乖則凡夫。於佛皆成真實，於凡皆成俗諦也。(大正藏 37, 464上-中)

은 세속제이다. 이렇게 볼 때, 세속제는 언어로 표현된 세속인의 잘못된 견해를 알 수 있다. 세속제가 가리키는 것은 범부들의 사물에 대한 허망한 분별에 기반한 잘못된 관점이며, 제일의제가 제시하는 것은 부처의 지혜에 기반한 올바른 관점이다.

당의 均正은 대승사론현의(大乘四論玄義) 에서 축도생의 이제의를 인용하고 있다.

도생법사가 말하였다. 사물은 반드시 인연으로 생겨나며 자성이 없으므로 유가 아니다. 인연을 따라서 일어나므로 무가 아니다. 유도 아니고 무도 아님은 함께 법의 실질을 밝힌다. 실질이기에 때문에 참이라 이름하고, 잘못이 없으므로 제라고 칭한다. 참됨을 어그러뜨림으로 속이라고 하고, 실질이 아니므로 제가 아니다. 그러므로 허망함과 실질이 서로 의지하여 진속이라는 이름이 생겨난다.<sup>21)</sup>

허망함과 진실됨은 상대적 존재로서 속제와 진제의 구분이 있게 된다. 축도생은 속제를 허망한 것이라고 칭하고, 진제를 진실된 것이라고 하였다. 세속제가 나타내는 것은 범부의 관점으로서, 범부를 구제하기 위해서는 속제를 설정하는 것이 반드시 필요하다. 제일의제는 세속인에게 부처의 교의를 전수하기 위해 필요한 것으로서, 부처의 진실됨을 나타낸다. 따라서 진제만이 참된 제이며, 진리이다.

이치는 말한 바와 같이, 오직 하나일 뿐, 둘은 없다. 방편적으로 진과 속을 말하여 둘이라고 하였을 뿐이다.<sup>22)</sup>

열반경 에서 설하는 바와 같이 진리는 오직 하나이며 진리에 둘이란 없다고 말할 수 있는 근거는, 이제가 등장하게 된 까닭이 중생으로 하여금 고해를 벗어나도록 이끌어주기 위해서이기 때문이다.

만일 세속제가 곧 제일의제라면, 오직 제일의제만이 있고 세속제는 없다.<sup>23)</sup>

만약 세속제와 제일의제가 동시에 존재한다면, 진리는 오직 제일의제 안에만 있을 수 있으며, 세속제 가운데는 없다. 다시 말해서 진리는 오직 제일의제 뿐이다.

21) 竺道生法師云，物須因緣無自性故非有。順因緣起故非無。非有非無，共明法實。實故名真，不謬故稱諦。乖真故名俗，不實故非諦。是故虛實相待，真俗名生也。(續藏經 74, 45上)

22) 理如所談，唯一無二。方便真俗，說爲二耳。(大正藏 37, 487中)

23) 若世諦即第一義者，唯有第一義，無世諦也。(大正藏 37, 487中)

축도생의 이제설에 따르면, 진리를 세속인의 관점에서 본 것이 세속제이고, 부처의 관점에서 본 것이 제일의제이다. 세속의 범부가 성불하고자 한다면 반드시 세속인의 관점, 즉 세속제를 버리고 부처의 관점, 즉 제일의제를 취해야만 한다. 따라서 미혹에서 개오로의 인식적 전환은 세속제에서 제일의제로의 전환이라고 할 수 있다.

다음으로 道生의 理智說에 대해서 알아보기로 한다. 그는 인간이 지닌 인식능력인 佛性을 智로 파악하고 인식 대상인 法을 理라고 규정하였다. 인식주체와 인식대상을 설정하는 것은 불교 고유의 것은 아니며 중국전통사상에도 그 뿌리가 있다. 蒙培元은 中國心性論에서 객관 대상으로서의 이치(理)와 이치에 대한 인지능력으로서의 지혜(智)를 상징한 理智說의 계통으로 荀子와 墨子, 董中舒, 그리고 向秀 등을 꼽고 있는데, 여기서의 理는 객관적이며 可知적인 세계를 상징한다. 이러한 理智說은 중국인이 불교의 논리적인 해탈의 구도를 이해하는데 적용되면서 종교성을 띠게 된다.

도생은 인식주체인 智와 인식 대상인 理의 관계를 인과관계로 풀어나가고 있는데, 注維摩經 「文殊師利問疾品」을 보면 所觀의 결과인 理空과 能觀의 과정인 空慧에 대해서 다음과 같이 서술하고 있다.

(유마힐이) 답하여 말하였다. ‘空하므로 비어 있습니다.(以空故空)’ : (1) “위(以空)의 空은 空慧의 空이고 아래(故空)의 空은 그 앞에 있는 理空이다. 이 말은 반드시 空慧인 연후에 空일 따름이라는 것이다. 만일 空慧로써 하지 않으면 끝내 空하지 않다. 어찌 내가 한 말을 空하지 않다고 할 수 있겠는가?”<sup>24)</sup>

(문수사리가) 또 물었다. ‘空한데 어떻게 다시 비어 있다는 말입니까?’ : (2) “만약 理가 과연 空이라면 어찌 空慧를 사용한 연후에 空이라는 것인가. 깨달음을 얻은 空慧가 (이미) 스스로 있다면 이 空은 곧 慧가 한 바이지 理가 그러한 것이 아니다. 어찌 空慧인 후에 空이라고 해서 理가 空이 된다고 바로 말할 수 있겠는가.”<sup>25)</sup>

24) 僧肇는 위의 공은 智가 空하다는 것이고 아래의 공은 法이 空하다는 것이라고 주석하고 있다.(上空智空, 下空法空也.) 그런데 그에 따르면 智空과 法空의 의미는 각각 聖智는 無知하여 허공을 相으로 하고 諸法은 無爲하여 그와 더불어 인식방법(量)을 가지런히 한다는 것으로서 智空과 法空은 無知 無爲한 無相實相의 두 측면을 가리킨다.(故經云 聖智無知以虛空爲相 諸法無爲與之齊量也. 이상 注維摩經 卷5, 大正藏 38, 372下) 그는 또 다음 단락에서 智에 분별이 없다는 것이 智空의 의미이며 諸法에 相이 없다는 것이 法空의 의미라고 말하고 있는데(智無分別即智空也, 諸法無相即法空也, 같은책, 373上) 이 역시 단일한 경계에 대한 인식적존재적 두 측면을 가리키는 것이다. 따라서 승조의 智와 理에 대한 견해 속에는 주체와 대상의 엄격한 구분이 일어나지 않고 있으며 대상경계에 대한 묘사만이 이루어지고 있음을 알 수 있다.

25) 구마라집은 이 부분에 대한 주석에서 法空과 空慧의 관계를 설명하고 있다. 그에 따르면 法性은 스스로 공하므로

(유마힐이) 답하여 말하였다. ‘분별이 없는 쉰이므로 비어있습니다.’ : (3) “앞에서 쉰慧라는 것은 분별이 일으킨 쉰의 慧를 말하는 것이 아니다. 그것은 理에 임하여 깨달음을 얻은 것일 뿐이다. 만일 理에 임하여 깨달음을 얻고 이러한 연후에 쉰이라면 理가 그러하지(비어 있지) 않을 수 있겠는가.” 26)

道生이 설명하는 바에 따르면 진정한 쉰은 쉰에 대한 생각조차 쉰이 된(無化된) 후에 얻어지는 것이다. 그러므로 이치로서의 쉰은 쉰에 대한 분별적 사유 속에서 사고의 대상이 됨과 동시에 사유를 극단에까지 몰고 간 끝에 사고의 대상과 주체가 모두 소멸한 경계에서 드러나는 참된 이치(本來空) 자체이기도 하다.

“무릇 쉰에 대해 말하자면 쉰이라는 相 역시 쉰하다. 만일 空相이 쉰하지 않다면 쉰은 有가 된다. 쉰이 이미 有가 되었는데 有가 어찌 無이겠는가. 그러므로 모든 有는 쉰하지 않다. 그래서 분별 역시 쉰하게 한 후에 [참으로] 쉰해지는 것이다.” 27)

그래서 위에서 보는 바와 같이 道生은 理空과 慧空을 대비시키면서 慧空이 있는 다음에 비로소 理空이라는 것을 강조하는 것이다. 그런데 여기서 주의할 점이 하나 있다. 理空은 空理라고 바꿔 쓰이지 않으나 慧空은 空慧라고 하여 주술관계에서 술목관계로 바꿔 쓰이고 있다는 점이다. 이것은 다음을 의미한다. 慧가 쉰하다는 것은 慧를 쉰하게 하는 주체의 적극적인 의지작용에 의해 성취되는 것이다. 반면 理가 쉰하다는 것에는 활동작용이 내포되어 있지 않으며 단지 慧를 쉰하게 하는 과정의 결과로서 따라 나오는 것이다. 그렇기 때문에 (1)에서는 慧를 쉰하게 하지 않고서는 理는 쉰이 아니라고 말하고 (3)에서는 理를 비어있는 理 라고 말한 것이

로 空慧를 기다리지 않는다.(法性自空不待空慧) 그럼에도 공혜가 필요한 이유는 내가 有가 되지 않기 위해서이다.(若無空慧則於我爲有) 무분별의 空慧를 사용하여 쉰을 얻음으로써 나는 쉰이 된다.(用此無分別空慧 故得其空 則於我爲空也 이상 注維摩經 卷5, 大正藏 38, 373上) 그러므로 空慧는 어디까지나 法空에 따라오는 것이다. 이렇게 볼 때 구마라집의 法空은 我를 假有의 존재에서 眞空의 존재가 되게 하는 원인인긴 하지만 결코 假有의 행위에 의한 결과가 되지는 않는다.

- 26) 答曰以空故空 生曰. 上空是空慧空也. 下空是前理空也. 言要當以空慧然後空耳. 若不以空慧終不空也. 豈可以我謂爲不空哉( 注維摩經 卷5, 大正藏 38, 372下-373上)  
 又問空何用空 生曰. 若理果是空. 何用空慧然後空耶. 自有得解之空慧. 此空卽是慧之所爲. 非理然也. 何可以空慧然後空便言理爲空哉(같은 책, 373上)  
 答曰以無分別空故空 生曰. 向言空慧者. 非謂分別作空之慧也. 任理得悟者耳. 若以任理爲悟而得此. 然後空者. 理可不然乎哉(같은 책, 373上)
- 27) 夫言空者. 空相亦空. 若空相不空. 空爲有矣. 空旣爲有. 有豈無哉. 然則皆有而不空也. 是以分別亦空. 然後空耳.( 注維摩經 卷5, 大正藏 38, 373中)

다. 理空은 慧가 無相의 實相을 깨달은 이후에는 깨달음의 대상 역시 공하게 된다는 것을 언어적으로 표현한 것일 뿐이다. 이 말은 理란 慧의 깨달음을 위하여 상정된 假名으로서 慧空의 깨달음의 행위의 완성을 통하여 비로소 그 의미도 완성된다는 것을 뜻한다. 환언하면 慧空의 깨달음으로 향하는 활동 가운데 無相空이 있다고 말 할 수 있다. 이렇게 볼 때 慧空은 理空의 因이 되며 理空은 慧空의 果가 된다. 그리고 理空도 慧空도 인과설에 의해 지배된다는 점에서 無相實相의 이치에 다다르기 위한 가설적인 존재라는 것이 확인된다. 無相空의 입장에서 보면 理空과 慧空의 대상-주체 관계의 설정은 의미를 잃는다. 無相空 속에서 理空과 慧空은 차별이 없는 空일 뿐이다. 이런 의미에서 볼 때 理와 慧는 궁극의 차원에서는 하나이다.<sup>28)</sup> 다만 空慧리는 행위를 통해 無相空이 완성된다는 점에서 慧空의 주체성이 강조되고 있는 것이다.

28) 그래서 道生은 法華經疏 서문에서 “大乘이란 평등대혜를 말한다. ... 평등이란 理에 다른 취지가 없고 일극으로 함께 돌아감을 말한다. 대혜란 마침으로 나아감을 일컬은 것일 따름이다. 大乘者謂平等大慧, ... 平等者謂理無異趣 同歸一極也, 大慧者就終爲稱耳.”( 法華經疏 卷上, 續藏經 150, 396左下-397右上)라고 말한 것이다. 그러므로 一極과 理와 大慧는 모두 같은 의미로 간주될 수 있다.

## ●● 「중국초기불교 이제설의 형성」에 대한 논평

김성철 | 동국대 불교학과 교수

### I.

본 발제문은 논문이라기보다 상기의 제목의 논문을 작성하기 위해 만든 자료 모음집으로 보인다. 따라서 본 논평자의 역할은 이런 자료들을 어떻게 엮어내어야 하나의 논문으로 완성될 수 있는지 조언하는 일일 것이다. 발제문의 차례는 다음과 같다.

1. 해원과 승예의 이제설
2. 僧肇의 二諦說
3. 도생의 二諦說

본 발제문이 논문으로 완성되기 위해서는 왜 이 논문을 쓰게 되었는지, 이와 관련한 선행 연구가 어떠한 것들이 있으며 그런 연구물들의 문제점은 무엇인지에 대해 설명하고, 이 논문을 통해 밝히려고 하는 것이 무엇인지 논문의 목적을 밝히는 ‘서론부’가 논문의 앞부분에 추가되어야 할 것이다.

발제자는 상기한 학생들의 저술에 사용된 有와 無라는 용어가 각각 속제와 진제에 대응하는 것으로 간주하면서 논지를 전개하고 있다. 그러나 동아시아의 불교문헌에서 사용되고 있는 有와 無는 俗과 眞의 이제에 그대로 대응되지 않는다.

인도불교문헌과 달리 중국불교문헌에서 특히 有와 無라는 용어가 많이 사용되고 있는 이유는, 중국인들이 ‘현학의 유무논쟁의 계승’으로서 불교를 받아들였다는 데 있다. 노장이나 주역에서 다루어지던 형이상학적 개념인 ‘有와 無’ 가운데 무엇이 더 본질적인지를 둘러싸고 魏의 正始(240~249)년 이후 ‘현학 논쟁’이 벌어진다. 何晏(193~249)과 王弼(226~249)의 貴無論, 裴頠(267~300)의 崇有論, 郭象( ~312)의 獨化論 등이 그 예들이다. 그리고 이런 논쟁을 일거에 종식시킨 것은 불전에 등장하는 非有非無이라는 구절이었다. 有와 無의 愚劣을 가리는 논쟁에 몰두해 있던 당시의 중국인들에게 ‘유’와 ‘무’를 모두 배격하는 ‘비유비무’라는 불전의 표현은 가히 충격적이었을 것이다.

불교의 이제설과 공사상이 중국인들에게 소개되면서 현학의 ‘유무논쟁’ 을 잠재우긴 했지만, 구마리습의 역경 이후 삼론학, 천태학, 심지어 선종에 이르기까지, 중국의 학승들이 현학의 소재였던 ‘有와 無의 개념’ 을 이용하여 불교적 담론을 벌이고 있다는 점에서 동아시아불교사상사에 끼친 현학의 영향은 지대하다.

발제자는 유와 무의 개념을 속제와 진제의 이제에 그대로 대응시키면서 논지를 펴고 있지만 유와 무의 개념은 연기관계를 갖는 대립쌍들의 代用語의 역할도 했으며, 중도라는 본체에 대응하는 현상의 의미로 쓰이기도 했다. 동아시아 불교문헌에서 보이는 ‘유’ 와 ‘무’ 라는 용어에는 불교의 이제설과 연기설 그리고 현학의 本末의 사고가 함께 얽혀있는 것이다.

## II.

발제문의 내용에 의거하여 논지의 전개과정을 재정리하면 다음과 같다.

1. 현학: 有無相待 - 간단하게 언급하면서 각주를 통해 전거를 밝힘
2. 혜원: 有無 - 대지도론초서
3. 승예: 有無 - 대품경서 , 중론서
4. 승조: 有無 - 주유마경 , 부진공론
5. 승조: 權智 - 주유마경
6. 도생: 二諦 - 대반열반경집해 , 대승사론현의 , 주유마경
7. 도생: 理智 - 주유마경

본 발제문이 하나의 논문으로 완성되기 위해서 우선 보완해야 할 점은 연구의 범위를 확정하는 것이다. 중국불교 초전기의 이제사상을 엿볼 수 있는 문헌들로 그 전부 또는 일부가 현존하는 것을 모두 나열하면 다음과 같다.

담영:     중론소     ,     중론서      
 지립:     중론소      
 승예   대지도론서   ,   십이문론서   ,   비마라힐제경의소서   , 중론서 ,   유의론    
 여산 혜원:   대지도론초서   ,   대승대의장    
 승조:   조론   ,   백론서   ,   주유마힐경  

이 가운데 담영의     중론소     는 그 전문이 현존하며 승조의   부진공론   에 버금갈 정도로 有와



無의 관계에 대해 치밀하게 논의하고 있는데, 본 발제문에서는 이에 대한 논의가 누락되어 있다. 또 깊은 글씨에 밑줄 친 문헌들 모두 중국불교 초전기의 불교이해를 엿볼 수 있는 문헌들이다. 이런 문헌들을 본 발제문에서 다루어지 않은 이유는 무엇인지 먼저 해명해야 할 것이다.

이어서 논평자가 재구성한 발제문의 내용에 의거하여 보완할 점을 나열하면 다음과 같다.

### 1. 현학: 有無相待 - 간단하게 언급하면서 각주를 통해 전거를 밝힘 에 대해

① 각주의 전거는 ‘유무상대’ 의 예라기보다 ‘彼 ↔ 是’, ‘彼 ↔ 我’ 등과 같은 의존관계에 대한 예들이다.

② ‘위진현학’ 에서 ‘격의불교’ 를 거쳐 부진공론 의 三家(心無, 卽色, 本無) 비판 으로 이어지는 ‘유, 무 개념’ 의 추이를 조망해야 할 것이다.

### 2. 혜원: 有無 - 대지도론초서 , 3. 승예: 有無 - 대품경서 , 증론서 ’ 에 대해

발제자는 혜원의 경우 “불교의 중도관념에 대해 어느 정도의 이해는 있었다고 볼 수 있다.” 거나 “당시 공에 대한 이해는 이미 일정한 수준에 다다랐다고 할 수 있다.” 고 평하고 있는데, 이런 평가가 학문적 진술이 되기 위해서는 ‘중도관념과 공에 대한 올바른 이해’ 가 무엇인지 먼저 제시되어야 할 것이다.

혜달의 조론소 에서는 삼가 가운데 本無宗을 도안과 그 제자인 혜원의 설이라고 하는데 발제자가 인용한 혜원의 대지도론초서 와 승예의 증론서 의 문장을 보면 본무중에 대한 승조의 비판적 해설과 유사함을 알 수 있다. 본무중에 대한 승조의 해설은 다음과 같다.

本無者 情尙於無 多觸言以賓無 故 非有 有卽無 非無 無亦無 尋夫 立文之本旨者 直以非有 非真有 非無 非眞無耳 何必 非有 無此有 非無 無彼無 此直 好無之談 豈謂順通事實 卽物之情哉

카미타시게오(鎌田茂雄) 역시 중국불교사 (정순일 역, p.67)에서 ‘비유비무’ 를 반야의 본질로 본 것은 도안이며 그 제자인 승예와 혜원 모두 본무의를 주장했다고 정리하고 있다.

혜원과 승예의 이제관에 대해 평가할 때 이상과 같은 논의가 추가되면 좋을 것이다.

### 4. 승조: 有無 - 주유마경 , 부진공론 , 5. 승조: 權智 - 주유마경 , 6. 도상: 二諦 -

대반열반경집해 , 대승시론천의 , 주유마경 , 7. 도생 理智 - 주유마경 ' 에 대해

본 논평문 서두에서 썼듯이 혜원과 승예가 사용한 '有와 無'의 개념이 속제와 진제에 그대로 대응되는지에 대해서도 재검토할 필요가 있지만, 승조가 말하는 權과 智, 도생이 말하는 理와 智가 眞과 俗의 二諦, 또는 '有와 無'의 개념과 어떤 관련을 갖는지에 대해서 보다 면밀히 검토한 후 논지를 전개해야 할 것이다. 이들 개념들은 서로 一對一 대응하지 않는다. 예를 들어 승조의 주유마경 인용문(발제문, 각주 10)에서 보듯이 權과 智의 경우 權은 方便에 해당하고 智는 智度에 해당하는데, 도생이 말하듯이 '방편적으로 진과 속을 말하는 것' (발제문, 각주 22)이라면, 진과 속의 이제는 모두 權일 뿐이다.

이 이외에 논문 말미에서 문제 삼고 있는 空慧라는 용어는 도생뿐 아니라 구마라습도 사용하고 있는 용어이기에 그 독특한 조어가 도생 고유의 사상을 반영하는 것이라고 오해되지 않도록 서술에 가감이 있어야 할 것이다.

현대어로 번역하기 쉽지 않은 원문을 소재로 삼는다는 점에서 발제자의 학문적 능력이 탁월함을 알 수 있지만, 그런 학문적 능력에 걸맞은 논문을 완성하기를 바라는 마음에서 발제문의 결점만 지적해 보았다. 양해하기 바란다.



## 제3분과

- 지신으로부터 악귀로 : 교차문화적 관점에서 본 동아시아 불탑의 사천왕상 악귀좌에 나타난 자신의 정체성(안철상/서강대 박사과정)
- 일분호흡을 기본으로 하는 단전주 선의 원리방법 체험(김성장/원광대 교수)
- 執着정도와 佛敎이해도가 養育效能感에 미치는 影響 - 불교유아교육기관의 유아 어머니들을 중심으로 - (김혜순)/동국대 교수



지신으로부터 악귀로:

# 교차 문화적(cross-cultural) 관점에서 본 동아시아 불탑의 사천왕상(四天王像) 악귀좌(惡鬼座)에 나타난 지신(地神)의 정체성

안철상

서강대 박사과정

## I. 머리말

본 연구는 동아시아의 사찰 건축물 중 석탑에 빠짐없이 발견되는 사천왕상(四天王像) 악귀좌의 도상적 특성을 통해 불교의 악귀에 대한 정체성 연구를 목적으로 한다. 사천왕은 불교 본래의 신이 아니며, 그 표현에 있어서도 특별한 규제가 없었으므로 인도에서는 귀인(貴人)의 모습으로 표현되었으나, 중국까지 오는 동안에 차츰 무인상으로 변하였다. 그 후 원나라의 침략이 있을 때는 라마교의 영향으로 사찰의 입구에 천왕문이 만들어지면서 천왕문을 수호하는 지킴이로서의 역할을 하고, 임진왜란 시에는 호국신으로서의 역할을 사천왕이 담당하게 되는 등 사천왕상은 시대의 변천과 함께 인도, 중국, 한국, 일본을 거치며 그 형상을 달리 하였으며, 그 위치도 변형을 갖게 되었다.

그럼에도 불구하고 동아시아의 사천왕상의 유입과 함께 한 가지 주목할 점은, 동아시아의 사찰 건축물에 사천왕상이 공통으로 나타나고 있으며, 특히 석탑에 나타나는 사천왕상의 특징은 악귀좌가 등장하고 있다는 점이다. 즉 석탑의 사천왕상은 조성된 시대를 막론하고 발아래에는 악귀(惡鬼)가 있는 생명좌(生靈座)가 표현되는 공통점이 있다. 예컨대, 중국, 일본, 한국에서는 대승불교의 영향으로 이들 사천왕상들은 8부중의 악귀를 밟고 있거나, 잡귀들을 깔고 앉아 있는 모습으로 등장하는 경우가 많다. 특히 사천왕상 중 북방다문천왕상의 악귀좌의 자

리에는 아차, 나찰 이외에 지신(地神)이 나타나고 있는 점은 매우 주목할 만하다. 그런데 밀교에서는 지신을 태장대일 여래의 변신 또는 금강계 대일여래의 변신인 비사문천의 아내로서 간주하고 있음은 불교의 악귀와 밀교의 숭배 대상이 서로 상치하고 있어 더욱 관심을 끈다. 이는 불탑 신앙이 동아시아에 유입되며 나타난 교차 문화적(cross-cultural) 맥락의 현상으로서 특히 지모신이 악귀좌에 나타나고 있음은 과연 초기 불탑 신앙의 악귀는 무엇을 의미하는지? 에 대한 의문을 갖게 한다. 그러나 지금까지 학계에서는 사천왕상의 악귀좌 중 특히 지신에 대한 정체성 연구는 그다지 활발하지 않은 것 같다. 특히 지신을 악귀로 취급하고 있는 것은, 불탑 신앙이 새로이 동아시아에 유입되면서 나타난 현상으로 보고 교차 문화적 맥락에서 지신의 정체성에 접근하는 연구는 더욱 미미해 보인다. 그렇다면 왜 사천왕상의 악귀는 무엇을 의미하는 것일까? 왜 초기 불탑 신앙에서는 북방다문천왕이 지신을 악귀로 밟고 있는 것일까? 초기 불탑 신앙의 맥락에서 불교와 지신과의 갈등 원인은 무엇을 의미하는 것일까? 이러한 의문점들은 본 연구가 초기 불탑 신앙의 사천왕상 의 악귀좌에 나타난 지신의 정체성에 접근하도록 허용하였다.

따라서 석탑에 나타난 사천왕상의 악귀좌 중 지신은, 불탑 신앙이 수용되면서 나타난 현상임을 감안해 볼 때, 교차 문화적 맥락에서 동아시아의 초기 불탑 신앙의 믿음 체계에 접근할 수 있도록 허용할 뿐만 아니라, 밀교의 믿음 체계와 불탑 신앙의 믿음 체계와의 차이점을 연구할 수 있는 실마리를 제공한다는 측면에서 그 연구의 의의가 있다할 것이다. 이에 본 연구는 동아시아에 있어 밀교와 사리 신앙과의 차이점을 탐구하는 선행 작업으로서 동아시아 불탑 신앙 도입 초기의 사천왕상 악귀 좌의 도상적 특성을 교차 문화적 측면에서 접근하며 특히 악귀인 지신의 정체성을 고찰하고자 한다. 이를 위해 먼저 사천왕상의 악귀좌가 지닌 의미, 북방다문천왕상과 악귀좌를 고찰하며, 마지막으로 불탑 신앙과 관련하여, 사리 신앙과 지신의 갈등 원인을 고찰하며 지신의 정체성에 접근하고자 한다. 그렇다면 먼저 사천왕상에 있어 악귀는 무엇인지 검토해 보겠다.

## II. 가운데 글

### 1. 사천왕상과 악귀좌

사천왕<sup>29)</sup>은 본래 인도의 힌두교에서 유래하였다.<sup>30)</sup> 기원 전 2-3세기 경에 인도의 바르후트 탑에는 가장 오래된 사천왕상이 조상되어 있는데, 특히 북방다문천왕의 모습이 남아 있다.<sup>31)</sup> 즉 현존하는 불탑 가운데 가장 오래된 것들은 아쇼카 왕 시대까지 거슬러 올라가는 것이 작지 않은 바, 이들 대탑을 비롯한 여러 불탑 및 골호들은 불탑 숭배와 관련되어 있었다.

한편, 사천왕의 대좌는 수좌, 악귀좌, 암좌, 천의좌, 연화좌 등으로 구분할 수 있는데, 이 가운데 가장 일반적인 것이 악귀좌이다.<sup>32)</sup> 동아시아의 사천왕상은 항상 제석의 휘하에서 여래를 받들며 불도량을 지키는 장군의 모습으로 묘사되어 석탑이나 부도 탕화 등에 자주 등장하는 존재가 되었다.<sup>33)</sup> 특히 사천왕은 바위 위에 서거나 잡귀를 깔고 앉아 있기도 한데,<sup>34)</sup> 특히 동아시아의 불탑 신앙 수용과 함께 한 가지 주목할 일은, 석탑에 빠짐없이 발견되는 사천왕상(四天王像)의 등장이다. 그리고 사천왕은 특히 석탑에 있어서는 주로 초층 탑신, 부도와

29) 사천왕(四天王)이란 육계의 첫 번째 하늘인 사천왕천(四天王天)을 관장하며 불교 세계를 수호하는 방위신이다. 본래 사천왕이란 원래 고대 인도의 방위신이었으나, 불교에 귀속되면서 새로이 호법신(護法神) 또는 수호신의 역할을 담당하는 일종의 귀화신(歸化神)이다(이대암, 『사천왕(四天王)』, 한길아트, 1998, 198-199쪽). 고대인도 신화에서의 사천왕은 동(東)으로는 지국천(持國天, Dhṛtarāṣṭra)왕, 남(南)으로는 증장천(增長天, Virūdhaka)왕, 서(西)로는 광목천(廣目天, Virūpākṣa)왕, 북(北)으로는 다문천(多聞天, Vaiśravaṇa)왕의 4명의 신이 있는데, 이들은 수미산(須彌山) 밑의 사방(四方-四洲라고 한다)을 관장한다(진홍섭, 『한국의 불상』, 서울: 일지사, 1998, 46쪽).

30) 이대암, 『사천왕(四天王)』, 한길아트, 1998, 200쪽.

31) 같은 책. 중인도의 바르후뜨(Bharhut)나 산찌(Saṅci), 그리고 따끄실라(Takṣīla, Takṣaśīla)의 다르마라지카(Dharmarājika) 불탑들은 서기력 이전 2-3세기의 마우리아, शुंग가 시대 아쇼카 왕을 중심으로 형성된 탑들이다. 이들 대탑을 비롯한 여러 불탑 및 골호들은 불탑 숭배와 관련되어 있었으며, ‘破僧伽에 관한 法勅과 같은 비문을 통해 볼 때, 한편으로는 강력한 왕권 체제 강화를 위한 통치 이데올로기에 불탑 숭배의 신격화가 봉사하고 있었으며, 또 다른 한편으로는 불탑 숭배의 신격화로 인해 당시 불교 내부의 거센 저항을 받고 있었을 가능성을 제안한다. 즉 아쇼카는, ‘破僧伽에 관한 法勅을 통해 상가를 지원하고 스스로 불교도가 되었고, 불타의 가르침을 일상생활의 윤리로 전환시키면서, ‘모든 국민은 곧 내 자식이다’라는 보편적인 정치 이념을 탄생시켰다. 정순일, 『인도불교 사상사』, 서울: 운주사, 2005, 183 쪽.

32) 같은 책, 209쪽.

33) 같은 책, 208 쪽.

34) 진홍섭, 앞의 책, 48쪽.



석등에 있어서는 탑신과 화사석(火舍石)에 표현되고 있다.<sup>35)</sup> 이처럼 사천왕은 석조물의 탑신이나 중심부에 등장하고 있는데, 이는 바로 이곳이 사리를 보관하는 중요 공간으로 여겨지기 때문이다.<sup>36)</sup> 이는 적어도 석탑에 나타난 사천왕상은 불탑 신앙 내지 사리 신앙의 수용과 매우 밀접한 관계에서 나타나고 있음을 짐작하게 한다.

그런데 사천왕상은 조성된 시대를 막론하고 발아래에는 악귀(惡鬼)가 있는 생령좌(生靈座)가 표현되는 공통점이 있다.<sup>37)</sup> 이는, '사천왕이 사리를 수호하고 있다' 는 사리 신앙의 관점에서 본다면, '사천왕이 사리를 수호하기 위해 악귀를 발로 누르고 있는 모습' 을 드러내고 있음을 알 수 있다. 그렇다면 동아시아의 사천왕상은 왜 악귀를 거느리는 것일까? 먼저 사천왕의 의미를 살펴보자.

사천왕은 불교 본래의 신이 아니며, 그 표현에 있어서도 특별한 규제가 없었으므로 인도에서는 귀인(貴人)의 모습으로 표현되었으나, 중국까지 오는 동안에 차츰 무인상(武人像)으로 변하였다. 이는, 사천왕이 인도에서는 지배 세력의 지위를 지닌 존재로서 귀인으로 표현되었으나, 중국의 불교에 수용되면서 싸움과 관련된 무인의 상으로 변형되었음을 알 수 있다. 특히 원나라의 침략이 있을 때는 사찰의 입구에 천왕문이 만들어지면서 천왕문을 수호하는 지킴이로서의 역할을 담당하게 되는 등 사천왕상은 시대의 변천과 함께 인도, 중국, 일본, 한국을 거치며 그 형상을 달리 하였으며, 그 위치도 변형을 갖게 되었다.<sup>38)</sup> 이는 적어도 동아시아에서의 사천왕은 악귀와 '싸우는 장군 혹은 무사' 의 모습으로 나타나고 있음을 알 수 있다. 그렇다면 동아시아의 사천왕상은 왜 악귀를 거느리는 것일까?

사천왕은 8명의 권속을 거느리고 있는데 이들을 악귀로 보고 있다. 즉 동서남북 4명의 사천왕은 각기 2명 씩 모두 8명의 권속을 동반하고 있는데, 이를 사천왕팔부중(八部衆)이라고 한다<sup>39)</sup>. 사천왕팔부중은 특히 석가모니가 성도를 이룬 보리수 아래의 적멸 도량에서 보현보살을 비롯한 수많은 보살과 다른 신중(神衆)들과 함께 깨달음을 얻은 부처를 찬탄하는 자리에 배석한 39 위 신중에 속한다.<sup>40)</sup> 그런데 이들 팔부중은 인도 고대 신화들의 인물들로서 인도 불교에 차용되었기 때문에 이들은 사천왕의 권속이자 동시에 부처의 권속으로 등장하지만, 이

35) 박경식, 『한국의 석탑』, 한국커뮤니케이션, 2008, 136쪽.

36) 같은 책.

37) 같은 책.

38) 이대암, 앞의 책, 216-219쪽.

39) 같은 책, 207쪽.

40) 같은 책.

들은 또한 불교의 이교(異敎)로서 그 격이 한층 낮다.<sup>41)</sup> 이는 인도에서는 악귀인 팔부중이 불교에 차용되면서 악귀이자 동시에 이교와 관련되어 있음을 시사한다. 한편, 티베트 라마교에서는 사천왕이 거느린 권속들은 각기 사천왕의 성격과 직결되어, 이들 권속들이 사천왕과 함께 나타나고 있다.<sup>42)</sup> 즉 티베트의 라마교에서는 사천왕의 성격에 관련하여 권속들이 연결되어 있는 것 같다. 그러나 중국, 일본, 한국에서는 대승불교의 영향으로 이들 사천왕상들을 보면 악귀를 밟고 있거나,<sup>43)</sup> 잡귀로서 깔고 앉아 있는 모습으로 등장하는 경우가 많다.<sup>44)</sup> 이는 대체로 인도 및 동아시아에서는 사천왕이 팔부중을 거느리고 있는 바, 특히 인도 신화 속의 팔부중은 악귀이지만, 인도 불교에서는 팔부중을 이교와 악귀로 보고 있으며, 동아시아에서도 팔부중을 악귀로 취급하고 있어 팔부중은 매우 부정적인 이미지를 지니고 있다.

그렇다면 일반적으로 사천왕상에 나타난 악귀는 어떻게 해석되어 왔을까? 첫째, 악귀는 근본적으로 악을 상징하며, 둘째, 사천왕이 악귀를 밟거나 깔고 앉은 도상은, 항상 악과의 전쟁에서는 사천왕이 승리를 거둔다는 선과 정의의 승리의 상징이요, 셋째, 사천왕은, 자신이 권속으로 하는 귀신들의 우두머리라는 상징도 함께 지니고 있다.<sup>45)</sup> 그렇다면 왜 사천왕은 그의 권속으로 악귀를 거느리고 있는 것일까? 위에서 살펴본 바, ‘사천왕은 사리 신앙의 수호자로서, 아마도 이교도를 악귀로 보고 이들과 전쟁도 불사하는 모습으로 표현되고 있는 것이 아닌가?’ 추론해 볼 수 있다. 그렇다면 동아시아의 사천왕상의 악귀좌에 나타나는 지신과의 관련성이 상징하는 것은 무엇일까? 이는 사리 신앙과 관련하여 사천왕이 나타난 것으로 미루어 악귀좌는 사리 신앙과는 대척적인 믿음 체계를 숭배하는 존재들임을 추론해 볼 수 있을 것이다. 특히 사천왕상 중 북방다문천왕은 악귀좌에 지신을 거느리고 있다. 그렇다면 사리 신앙과 관련되어 왜 사천왕상의 악귀좌에 지신이 나타나는 것일까? 먼저 북방다문천왕상에 나타난 지신들을 살펴보자.

41) 진홍섭, 48쪽.

42) 이대암, 앞의 책, 207쪽.

43) 같은 책.

44) 진홍섭, 앞의 책.

45) 이대암, 앞의 책, 209 쪽.

## 2. 북방다문천왕의 악귀좌

앞에서 언급한 바, 동아시아의 사리 신앙 수용과 함께 한 가지 주목할 일은, 특히 불탑의 사천왕상이 조성된 시대를 막론하고 발아래에는 악귀(惡鬼)가 표현되는 공통점이 있다는 점이다.<sup>46)</sup> 특히 사천왕상의 도상 중 북방 다문천왕<sup>47)</sup>의 악귀좌에는 여러 잡귀들과 함께 지신이 등장하고 있다.

예컨대, 중국의 법문사 후실에서 출토된 ‘유금사천왕녹정은보함(鑿金四天王齎頂銀寶函)’이라 불리는 사리함의 북방대성비사문천왕(北方大聖毘沙門天王)에 악귀 등이 나타나고 있다.<sup>48)</sup> 이는 사리함이 지궁(地宮)에서 발견된 점으로 미루어 당대에 이미 북방대성비사문천왕(北方大聖毘沙門天王)이 지궁의 지신으로부터 사리를 수호하고 있었음을 상징적으로 보여준다. 한편, 한국의 도상을 보면 비사문천왕의 발밑에 야차와 나찰을 악귀로 표현하고 있는데, 682년 통일신라 때의 문무왕 원찰로 창건된 감은사에서 발견된 서탑 사리함의 북방 다문천왕상에는 북방 다문천왕의 발밑에 지신이 악귀로 표현되어 있고, 일본의 경우는 그 예가 수없이 많다.<sup>49)</sup> 특히 사천왕은 석조물의 탑신이나 중심부에 등장하고 있는데, 이는 바로 이 곳이 사리를 봉안한 중요 공간<sup>50)</sup>임을 감안할 때 이들 석탑에 나타난 불탑 신앙은 곧 사리 신앙의 수용의 이해를 전제로 한다. 이러한 관점은, 왜 북방사문천왕이 사리를 수호하는 역할을 하면서, 동시에 지모신 숭배의 믿음 체계를 악귀로 보았는지를 알 수 있게 한다. 특히 이들 비사문천왕(북방사문천왕)의 발밑에 나타난 지신과 야차와 나찰은 인도 불교의 비사문천왕과 야차와 나찰을 그대로 수용하고 있어 더욱 그 해석에 중요성을 지닌다. 그렇다면 북방다문천왕은 왜 지신을 악귀로 보았던 것일까? 먼저 북방다문천왕이 거느린 권속인 야차와 나찰을 살펴보자.

북방다문천왕은 권속으로 야차와 나찰을 거느린다.<sup>51)</sup> 그런데 이들은 모두 악귀들로서 북방

46) 박경식, 『한국의 석탑』, 한국커뮤니케이션, 2008, 136쪽.

47) 북방다문천왕은 수미산 북쪽의 수정타(水精埵)에 살면서 북방을 지키는 신으로서 음역하여 비사문(毘沙門), 의역하여 다문(多聞) 또는 보문(普聞)이라 한다. 그는 항상 부처님의 도량을 지키면서 부처님의 설법을 많이 듣는다 하여 다문(多聞)이라 했다(이대암, 같은 책, 206 쪽). 북방 다문천왕의 역할은 암흑계의 사물을 관리하는 것인데, 한 때 불법에 귀의하여 광명신이 되었으나 본래 자신의 원을 지킨다 하여 금비라신(金毘羅神)이라고도 한다. 일명 비사문천왕이라고도 불리는데 사천왕 중에서 수장격인 비사문천왕만이 부처님의 자비력을 계승하여 진언(眞言)을 설하는 자격을 얻었기 때문에 밀교에서는 별도의 신앙으로까지 발전했다(『佛說毘沙門天王經』(大正大藏經 卷21), 이대암, 같은 책에 재인용).

48) 주경미, 앞의 책, 282쪽.

49) 이대암, 앞의 책, 208쪽.

50) 박경식, 『한국의 석탑』, 한국커뮤니케이션, 2008, 136쪽.

다문천왕은 이들의 수령이다.<sup>52)</sup> 즉 아치는, 행동이 민첩하고 가벼우며 음악과 환락, 음식과 오락, 바람 등을 주관하면서 숲 속이나 모지, 골짜기 등에서 사는 귀신이고, 나찰은 혈육을 먹고 탐내는 귀신이다.<sup>53)</sup> 북방다문천왕의 지물로는 『일지불정륜왕경』에는 왼손에는 창, 오른손에는 금강저를 들고 있으며, 『다라니집경』에는 왼손은 창, 오른손은 불탑을, 『보현연명법』에는 왼손에는 보탑, 오른손에는 삼지창, 금강봉 혹은 보검을, 『법화만다라위의형색법경』 등에는 오른손은 막대(봉:棒), 왼손은 탑을 받든다고 했다.<sup>54)</sup> 그 외에도 여러 경전마다 다양한 지물이 등장하지만, 북방다문천왕의 지물로 공통적으로 나타나는 모습은 대체로, 한손에는 창, 삼지창, 보검, 금강봉, 막대(봉:棒)를 들고 있으며, 또 다른 손에는 탑, 불탑, 보탑을 받들고 있는 경우가 많이 있다. 그렇다면 이들 경전들에 나타나는 북방다문천왕의 지물이 의미하는 것을 무엇일까? 이는 위 북방 다문천왕이 창, 삼지창, 보검, 금강봉, 막대(봉:棒)과 같은 '무기를 들고서' '탑, 불탑, 보탑을 받들고 있는' 종교적 이미지를 담고 있는 형상이라고 할 수 있다. 특히 위 불교 경전들을 텍스트로 본다면, 위 여러 경전 텍스트들에 나타난 북방다문천왕의 공통된 이미지는 ① '무기를 들고서 누군가를 제압하려는 존재'이며 ② '탑, 불탑, 보탑'으로 상징되는 '탑을 숭배하고 이를 지키고 있는 존재'임을 직간접적으로 담고 있는 서사이다. 그렇다면 왜 북방다문천왕의 서사는 이와 같은 형상을 시사하고 있는 것일까? 이는 다른 사천왕들의 이미지와 비교해 볼 때, 특히 '탑, 불탑, 보탑을 지물로서 지니고 있다'는 의미에서 북방다문천왕의 역할은 그 '차이'를 뚜렷하게 드러낸다. 바꾸어 말하면, 북방다문천왕에 대한 서사는, '무기를 들고서 탑, 불탑, 보탑을 받들고 있는 역할'을 드러내고 있음을 짐작할 수 있는 바, 이는 곧 ③ '탑을 받들고 지키며, 이에 대항하는 세력에 대해서는 위압적으로 제압'하고자 하는 이미지와, ④ '불탑 숭배', '불탑 수호' 그리고 '이를 위반하는 반대 세력에 대한 제압'의 이미지를 동시에 드러낸다 할 수 있을 것이다. 따라서 위 경전에 나타난 북방다문천왕의 지물과 관련된 서사는, 북방다문천왕의 역할이 '불탑 숭배 및 불탑 숭배 수호'와 관련된 믿음 체계 속에서 '누군가를 제압하는 역할'이 함께 재현된 것으로 이해할 수 있는 대목이다. 그렇다면 북방다문천왕이 제압하고자 하는 대상은 누구였을까? 연구자는 이에 대해, 북방다문천왕의 상징적 이미지가 불탑 숭배 및 불탑 수호와 관련되어 있음으로

51) 같은 책.  
 52) 같은 책.  
 53) 같은 책.  
 54) 같은 책.

미루어, 그 대상은 '불탑 신앙과는 상반된 믿음 체계를 지닌 세력' 으로 보고자 한다. 특히 앞서 살펴 본 바, 이들 야차와 나찰은 팔부중의 일부로서 불교에서는 이교로 취급되고 있음을 상기할 필요가 있다. 즉 팔부중은 인도 고대 신화들의 인물들로서 인도 불교에 차용되었기 때문에 이들은 사천왕의 권속이자 동시에 부처의 권속으로 등장하지만, 이들은 또한 불교의 이교(異敎)로서 그 격이 한층 낮다.<sup>55)</sup> 이는 인도에서는 악귀인 팔부중이 불교에 차용되면서 악귀이자 동시에 이교와 관련되어 있음을 시사한다. 여기서 우리는 북방 다문천왕의 악귀죄에 나타나는 지신은 아마도 야차와 나찰과 관련된 불교의 이교로서 악귀로 취급되었을 것이라는 가설을 허락할 수 있을 것이다. 아울러 이들 야차와 나찰, 그리고 지신이 사리함에서 발견되었음은 이들은 곧 이교로서의 악귀이며 북방다문천왕의 통제 속에 있는 존재로 이해될 수 있을 것이다. 특히 사리 신앙 문화가 동아시아에 수용되고 있다는 맥락에서 악귀의 개념을 선악의 2분법적 구조 속에서 이해한다면, 사리 신앙은 '선' 이요, 이들 이교로서의 악귀의 믿음 체계는 '악' 에 해당할 것이다. 따라서 이들 야차, 나찰, 그리고 지신은 사리 신앙의 관점에서 철저히 악귀들이요, 통제되어야 할 권속들임을 알 수 있다. 특히 동아시아에는 불교가 유입되기 이전에 이미 토착 신앙으로서 지모신 숭배의 믿음 체계가 이미 형성되어 있었는데, 이들의 장례법은 2차장법을 고수하고 있었다.

그런데 이들의 장례는 2차장법을 지키면서 동시에 가무를 동반하였다. 이에 대한 역사적 기록을 살펴보자. 즉 2차장, 혹은 복장(復葬)에 관한 고기록(古記錄)은 기원 전 1세기경까지 올라간다. 『삼국지(三國志)』 위지 동이전(魏志東夷傳)의 동옥저전(東沃沮傳)에 보면 1차장이라고 생각되는 빈(殯)의 과정을 통해서 탈육이 다 된 뼈만 취하여 큰 목곽 속에 한 가족의 뼈만 넣는 2차장의 장법(葬法)이 보인다.<sup>56)</sup> 또한 『수서(隋書)』의 고구려 별전(高句麗別傳)에서도 사람이 죽으면 실내에 가매장하였다가 3년이 지난 다음, 길일(吉日)을 택하여 장사를 지낸다는 기록이 보인다. 여기서 3년이란 탈육의 기간을 말하는 것으로 현재 한국의 도서 지방에서 행하고 있는 초장과 유사함을 알 수 있다.<sup>57)</sup> 이에 대해 임재해는, “장례를 하면 곧 북을 치고 춤추며 노래 부르는 가운데 주검을 묘지로 운반하였다(葬則敲舞作樂以送之)” 는 『수서(隋書)』 高麗(고구려)傳을 인용하며, “그런데 이러한 풍속은 진도에 그대로 남아 있다. 진도에서는 장례 행렬의 가장 앞에 풍물 잡이들이 풍물을 치고...부녀들이 춤을 추고 뒤를 따르며 부

55) 진흥섭, 48쪽.

56) 정중수, 앞의 논문.

57) 같은 논문.

녀들의 춤패 뒤에 상여가 따른다. 고구려 형태의 장례 형태인 축제 형식의 운구 풍속이 지금까지 전승되고 있음을 알 수 있다”<sup>58)</sup>고 하였듯이, 고구려에는 초분과 같은 2차장을 행하였으며 또한 가무를 통해 운구를 하였던 풍속이 있었음을 알 수 있다. 그리고 고구려뿐만 아니라, 신라에서도 2차장의 장사를 지내며 또한 가무 작약(歌舞作樂)을 하여 죽은 자를 보냈다고 한다.<sup>59)</sup> 그리고 다시래기와 유사한 놀이 방식으로, “그 명칭이나 규모, 놀이 방식은 다소 차이를 보이고 있지만 어떤 식으로든 출상 전날 놀이를 한 사실이 전국적인 분포를 보이고 있다”<sup>60)</sup>고 하였다. 이는 불교의 사리 신앙 입장에서는 이들 2차장의 장례문화를 ‘이교’로 볼 수 있을 것이다. 그리하여 ‘아치는 음악과 환락, 음식과 오락, 바람 등을 주관하면서 숲 속이나 묘지, 골짜기 등에서 사는 귀신이고, 나찰은 혈육을 먹고 탐내는 귀신’이라고 한 것은 곧, 이들의 문화가 토착 문화의 전통으로서 지모신 숭배 장례 문화와 밀접한 관계 속에 있었던 것을 상징적으로 보여 주고 있으며, 그리하여 사리 신앙의 문화 집단에 의해 ‘이교’이자 ‘악귀’로 전락된 것이 아닌가 보다 심도 있게 논의되어야 할 것으로 생각한다.

한편 『수서(隋書)』 백제전(百濟傳)에서는 “(백제의) 상제는 고구려와 같다”라는 기록이 있어 백제도 죽은 이의 빈소를 옥내에 두고 역시 3년이 지나면 길일을 택해서 장사를 지냈음을 알 수 있는데<sup>61)</sup>, 이로 미루어 고구려, 백제, 신라가 모두 2차장의 풍습을 하였으며, 삼국은 모두 ‘가무 작락’을 하여 죽은 자를 보냈음을 짐작할 수 있다. 그리고 일본은 모야(喪屋)에 10여 일간 유해를 임시로 안치하고 거기에서 상주는 곡을 하고 조문객들은 가무음주를 하였다는 기록<sup>62)</sup>은, 고대 한반도뿐만 아니라, 고대 일본에서도 2차장을 하고 ‘가무작락’을 한 기록과, 초분의 2차장을 하고 가무를 동반한 다시래기 놀이의 풍습과 유사하다. 이는 2차장의 장례 풍습과 ‘가무 작락’을 하는 다시래기 유형의 풍습이 매우 근친 관계에 있었음을 알 수 있게 한다.

또 『삼국사기』에 보면, 백제를 건국한 온조는 ‘국모묘(國母廟)’를 세워 국모를 제사 지냈다는 기록이 있는데 이 역시 2차장을 치른 것으로 보인다. 즉, 온조는 ‘국모’가 죽은 후(은

58) 임재해, 「장례 놀이의 반의례적 성격과 성의 생명 상징」, 『비교민속학』 12집, 비교민속학회, 1995, 271 쪽.

59) 같은 논문.

60) 임재해는 전남 진도의 ‘다시래기’, 신안일대의 다도해에는 ‘밤달애’, 경북 지역에서는 ‘대돌움’이나 ‘빈상여놀이’, 충북지역에서는 ‘젯떨이’나 ‘댓떨이’, 충남지역에서는 ‘상여 홀르기’라고 하여 “그 명칭이나 규모, 놀이 방식은 다소 차이를 보이고 있지만, 어떤 식으로든 출상 전날 놀이를 한 사실이 전국적인 분포를 보이고 있다”고 지적하였다. 같은 논문, 272쪽.

61) 장인성, 『백제의 종교와 사회』, 서울: 서경, 2001, 96쪽.

62) 같은 논문, 337 쪽.

조 13년), 이듬 해 천도를 하였으며(14년), 다음 해에 궁을 새로 지었고(15년), 그로부터 2년 후에는 ‘국모’ 를 위한 ‘묘(廟)’ 를 새로 세웠다(17년)는 기록이 있다.<sup>63)</sup> 바꾸어 말하면 국모가 죽자, 천도를 먼저하고 그로부터 3년 후에 국모묘(國母廟)를 세워 국모 제사를 올렸다는 점은 초기 백제의 상장례와 관련된 또 다른 상징적 의미로 해석하여야 할 것이다. 또 후한 헌제 건안 4년(199)에 가락국왕 수로가 죽었을 때 빈장(殯葬)을 했다는 것이 『삼국유사』에 실려 있다. 즉 수로왕의 능은 사후 궁궐의 동북쪽 평지에 높이가 1장, 둘레가 3백보 되는 빈궁을 지어서 그 안에 장사를 지낸 것이다.<sup>64)</sup> 이 기록에 의하면, 빈궁은 ‘묘(廟)’ 또는 ‘능원(陵園)’ 이라고도 하였는데, ‘평지에 지었으며’, ‘조립(造立)’ 이라 한 것을 미루어 빈궁은 매장에 앞서 관을 임시로 안치한 궁전이며, 또한 ‘빈(殯)’ 본래의 의미로 미루어 수로왕의 빈궁은 나무나 풀로 만든 임시궁전처럼 생각된다.<sup>65)</sup> 앞의 검토에서 살펴 본 바와 같이, 당시 2차장으로 장례를 하며 역시 가무작락을 하였을 것으로 짐작된다. 이들 역사적 기록을 검토해 보면, 불교가 유입되기 전 이미 삼국시대에는 2차장의 장례 풍속은 가무작락의 의례와 함께 공식적으로 연행되었음을 알 수 있다. 즉 2차장과 가무작락의 제의 공간은 당시에는 공식 장례 문화로서 연행되었으며, 이들 장례 문화는 ‘사자의 반생’ 을 위한 제의로 연행되었다.<sup>66)</sup>

그런데 이러한 2차장의 풍속은 다만 한반도에만 국한된 것은 아니었다. 멀리는 신석기 시대 말의 동남아시아에서 발견되는 옹관으로부터<sup>67)</sup>, 앞서 언급한 바, 중국의 빈장, 동옥저, 일본의 오키나와 등지에서 발견되는 옹관이나 목곽에서도 이러한 2차장의 풍습이 있었다.<sup>68)</sup> 특히 동남아시아에서는 신석기 말에 2차장을 하는 풍습이 시작되었던 것으로 나타난다. 고고학적 연구에 의하면 필리핀과 여러 동남아시아 지역에서는 신석기 말 이후 옹관을 사용하는 2차장법이 있었으며, 이들 옹관은 동굴에 보관하기도 하였으며 이러한 풍습은 계속해서 이어져 갔다.<sup>69)</sup> 특히 이들 2차장의 장례 문화는 풍수 사상과 음양오행을 바탕으로 한 지모신 숭배의

63) 十七年, 春, 樂浪來侵, 焚燒禮城, 夏四月, 立廟以祀國母, 『삼국사기』 권 제23, 백제본기 제1 - 시조 온조.

64) 村山智順, 『조선의 풍수』, 최길성 역, 민음사, 1990, 323 쪽.

65) 같은 책.

66) 이두현, 『한국무속과 연희』, 서울: 서울대학교 출판부, 1996, 205 쪽.

67) *Southeast Asia: From prehistory to history*, ed., Glover and Peter Bellwood, London and New York: Routledge Curon, 2004, p. 263.

68) 村山智順, 앞의 책, 317-322 쪽.

69) "Towards the end of the Neolithic, the practice of secondary burial, specifically of individuals interred in earthenware jars and placed in caves, may have begun. This form of mortuary ritual becomes more common in subsequent periods, and may be better understood in connection with the emergence of social ranking in the archipelago and related developing links between the Philippines

문화였다.

이는, 이들 지모신을 숭배하는 장례문화의 생사관이 사리 신앙과는 서로 달랐기 때문에 사리 신앙의 유입은 토착 문화와 갈등을 일으켰을 것이라는 또 다른 가설을 허락할 수 있을 것이다. 그리하여 특히 사리 신앙 문화가 동아시아에 수용되어 정치 권력에 의해 지배문화가 되는 맥락에서 사천왕상에서 생산된 악귀의 개념은, 선악의 2분법적 구조 속에서 이해한다면, 사리 신앙은 ‘선’ 이요, 이들 이교로서의 2차장 문화를 기반으로 한 지모신 숭배의 장례 문화는 ‘악’ 에 해당할 것이다. 따라서 이들 야차, 나찰, 그리고 지신은 사리 신앙의 관점에서는 철저히 악귀들이요, 통제되어야 할 권속됨을 알 수 있다. 그렇다면 이러한 가설을 보다 구체화하기 위해 사리 신앙의 유입으로 인한 지모신 숭배 전통과의 갈등을 고찰하여 보자.

### 3. 동아시아의 사리신앙의 수용과 지모신 숭배전통과의 갈등

동아시아의 사리 신앙의 수용 양상을 보면, 중국은 초기부터 신사리가 주로 수용되었으며, 고대 한반도와 일본에서는 주로 법사리가 수용된 것으로 학계에 알려져 있다.<sup>70)</sup> 그런데 산스크리트어본 『법화경(法華經)』에는 ‘법신사리’ 등이 나타나는 것과 달리, 한역본(漢譯本) 『법화경』에는 ‘법사리’, ‘법신 사리’ 혹은 ‘법송 사리’ 라는 말도 등장하지 않으며, 탑과 지제도 구분되지 않고 모두 탑으로 번역되었다.<sup>71)</sup> 그리고 고대 한반도에서도 기록을 보면 가장 오래된 사리 수용은 고신라 진흥왕 시기(549년)에 중국 양으로부터 신 사리를 이미 수용했던 것으로 보이며, 그 후 여러 차례 사리 수용의 교섭이 있었고, 선덕 여왕도 중국으로부터 사리 수용을 한 것으로 나타나고 있다.<sup>72)</sup> 그렇다면 왜 중국에서는 사리 신앙 초기에 신골 사리를 더 중시하였을까? 고대 한반도에서는 왜 신사리가 수용되었음에도 불구하고 법사리가 더 발전했던 것일까? 이러한 의문점들은 특히 중국 황실이 민심을 안정시키는 의례로서 사리 공

---

and other areas of Southeast Asia." *Southeast Asia: From prehistory to history*, ed., Glover and Peter Bellwood, 같은 책.

70) 주경미, 『중국 고대 불사리 장엄 연구』, 서울: 일지사, 2003, 16-19 쪽, 문명대, 『한국불교미술의 형식』, 서울: 한울, 1999, 72 쪽. 사리의 분류 방식에는 ‘신골 사리[身骨舍利, 혹은 신사리(身舍利)]’ 와, 신골 사리의 대용품과 불경을 포함하는 ‘법신 사리[法身舍利, 혹은 법송사리(法頌舍利), 법사리(法舍利)]’가 있다(주경미, 앞의 책).

71) 같은 책.

72) 같은 책, 397-401 쪽.



양을 하였음<sup>73)</sup>을 숙고할 때, 당시 토착 신앙과의 관계 속에서 초기 사리 수용이 이루어진 것을 추론케 한다. 특히 초기 사리 신앙이 수용되면서 토착 신앙과의 갈등 및 관계성을 교차 문화적 맥락에서 검토하고자 한다.

인도의 사리 신앙은 간다라 지역을 거쳐 중앙아시아로 전해졌고, 불교의 전파와 더불어 중국에 전해졌다. 그러므로 중국에 불사리(佛舍利)가 언제 어디에서 최초로 전해졌는지에 대해서는 명확하지 않다.<sup>74)</sup> 한편 불교의 상장례 의식은 불교의 세력 확장과 함께 중국에 널리 확산되면서 화장 [다비(荼毘)] 의식이 보편화 되었다.<sup>75)</sup> 그런데 불교가 유입될 당시 중국의 토착 신앙은 도교론자들의 풍수 사상에 기반을 두고 있었으며, 또한 그 장례 문화는 '생기(生氣)와 감응(感應)'의 원리에 기초하여 조상의 '뼈'를 숭배하는 2차장법을 지키고 있었다.<sup>76)</sup> 특히 중국은 고대로부터 '산자와 죽은 자 사이의 관계를 강조하였는데, 그 기본 원칙은 상호작용의 원리라고 믿고 있었다. 그리하여 조상은 사후 그들의 육신의 탈육 과정을 거친 후 '좋은 풍수'의 영향을 받을 수 있는 적합한 곳에 그들의 뼈를 매장하는 후손들에게 건강과 번영을 보장한다고 기대하고 있었던 바,<sup>77)</sup> 특히 지모신 신앙은 이들 풍수 사상과 음양오행 사상을 토대로 한 2차장법의 장례를 형성한다. 그에 반해 새로이 유입된 사리 신앙은 '신이(新異)와 감득(感得)'을 강조하고 있었던 바, 이는 중국의 토착 신앙인 풍수의 '생기와 감응'의 원리와 정면으로 대치되었던 것으로 토착 신앙과 갈등을 보였음을 알 수 있으며, 특히 사리 전래 과정이 신이화(神異化)된 사실은 곧 불교의 포교와 교세 확장과의 관련성이라는 점에서 주목해야 할 것이다.<sup>78)</sup> 아무튼 조상의 유골을 통한 '생기와 감응'의 원리를 중시하던 중국

73) 같은 책, 397-401 쪽.

74) 같은 책, 42-60 쪽.

75) 문정각, 「상장례에 나타난 왕생 미타 정토 행법-한국 소전 행법의 형태적 측면을 중심으로」, 『정토학 연구: 정토 의례의 제 문제』, 제 6집, 한국 정토학회, 2003, 183 쪽.

76) 2차장법은 고대 중국, 일본, 한반도 등 동아시아를 비롯하여 고대 동남아시아에 이르기까지 매우 폭넓게 분포되어 있었다. 특히 동아시아의 2차장법은 풍수 사상의 모체인 지모신 숭배와 매우 밀접한 관계를 지니고 있었다. 참고 「교차문화적(cross-cultural) 관점에서 본 장묘제도의 변화에 있어 불교의 화장장의 도입과 초분의 퇴화에 따른 '뼈'의 개념의 차이에 대하여」, 『한국불교학』 제47집, (서울: 한국불교학회, 2007 동계), 360-372 쪽.

77) "The basic principle underlying the relationship between the deceased and the living is the idea of reciprocity; this notion has remained the same since the remote times of antiquity...Ancestors wish, for instance, to have their bones passed, in their grave, by good 'wind and water' (*feng-shui*) influences, and are expected, in return, to guarantee prosperity and health of those descendants who arrange a suitable burial site and who cleanse and rearrange the bones in proper fashion once the corpse has decayed." Paul U. Unschuld, *Medicine in China: A History of Ideas*, University of California Press, 1985, p. 27.

78) 참고, 앞의 논문, 368-383 쪽.

인들에게 인도의 신사리와 법사리가 모두 소개되었지만, 뼈와 관련된 신사리의 '신이성' 만 수용되었고, 법사리는 거부되었던 것으로 보인다. 그리하여 불교 유입 초기에 화장한 붓다의 사리를 '석가모니의 시신과 유골'로 받아들여지게 된 것<sup>79)</sup>은 바로 풍수사상의 2차장법을 통한 '시신의 탈육과 유골'의 시각으로 사리를 보았기 때문이 아닌가 한다. 이러한 인식은 당대에까지 이어진 것으로 보인다. 예컨대, 당대에 편찬된 『법원주립』에서는, “사리는 세 종류가 있는데, 첫 번째는 흰색의 사리이고, 두 번째는 검은 색의 머리카락 사리이며, 세 번째는 붉은 색의 살 사리이다”라고 하면서 사리를 구분<sup>80)</sup>하였던 것 또한 화장법의 사리가 아닌, 토착 신앙인 풍수사상의 2차장법의 인식 속에서 사리를 수용하였기 때문에 탈육과 관련된 개념으로 사리를 분류한 것으로 보인다. 그리고 680년경 地婆訶羅가 번역한 『불설조탑 공덕경(佛說造塔功德經)』에서도 탑내에 여래의 사리, 머리카락, 치아, 수염, 손톱 등을 안치하였음은 화장에 의한 '사리' 안치와는 다른 2차장법에 의한 유골 안치법으로 사리 개념을 수용한 것으로 보아야 할 것이다. 이는 인도의 초기 사리 개념 중 전신 사리 개념만 수용된 것이다.<sup>81)</sup> 아무튼 중국에서 '화장된 사리' 보다는 '뼈, 시신'을 의미하는 전신 사리 개념을 사리 신앙 초기에 받아들였던 것은 풍수 사상의 '생기와 감응'을 기반으로 한 토착 신앙인 지모신과의 갈등 속에서 나타난 현상으로 보인다. 그렇다면 고대 한반도에서는 왜 법사리가 성행했던 것일까?

고대 한반도에서도 역시 불교가 유입되기 이전부터 풍수 사상에 기초한 2차장법의 장례 문화가 토착 신앙으로 자리하고 있었는데, 이는 서민들뿐만 아니라 왕족 및 귀족들에 이르기까지 공식문화로 인정되고 있었다.<sup>82)</sup> 특히 이들의 장례는 2차장법을 지키면서 동시에 가무를 동반하였다. 그리하여 이들 역시 사리 신앙을 수용함에 있어 매우 강한 저항을 한 것으로 보인다. 예컨대, 백제에서는 건국 초기 온조의 국모묘 건립, 무령왕릉 등 풍수사상과 2차장법이 강하게 나타난다. 그러나 불교를 정식으로 공인한 침류왕이 재위(384년) 후 2년 만에 죽은 사실과, 적극적인 불교 정책으로 인해 귀족들과 갈등을 벌이다 즉위 즉시 죽은 법왕에 대한 기록<sup>83)</sup>은

79) 주경미, 앞의 책, 20 쪽.

80) 같은 책, 17 쪽.

81) 인도에서는 리그베다 시기 이후 전해 오는 토장과 화장의 두 방법에 의해, 매장하는 유체를 '전신사리(全身舍利)'라 하고 화장하는 유체를 '쇄신사리(碎身舍利)'라 한다. 『佛舍利莊嚴』, 국립중앙박물관, 1991, 131 쪽. 중국인들은 바로 매장과 관련된 전신 사리 개념을 주로 수용하였던 것이다.

82) 줄고, 「교차문화적(cross-cultural) 관점에서 본 장묘제도의 변화에 있어 불교의 화장장의 도입과 초분의 퇴화에 따른 '뼈'의 개념의 차이에 대하여」, 앞의 논문, 384-388 쪽.

83) 엄기표, 『백제왕의 죽음』, 서울: 고래실, 2005, 16 쪽.

매우 관심을 끈다. 즉 침류왕은 즉위 하자마자 중국 동진에서 불교를 받아 들여 적극적인 불교 옹호 정책을 폈으며,<sup>84)</sup> 토착 신앙과 토착 세력을 타파하고 불교를 옹호하며 왕권을 강화했던 것으로 보인다.<sup>85)</sup> 그러나 침류왕이 한산에 절을 짓던 해에 갑자기 죽은 사실은 신흥 불교 세력과 기존의 토착 신앙 세력 사이에 심각한 갈등이 있었을 것으로 짐작해 볼 수 있다. 그리하여 백제가 금강경을 비롯한 법사리 신앙을 수용하게 된 것은, 백제에는 매우 강한 풍수 사상 전통의 2차장법이 화장의 신골 사리 신앙을 거부하고 있었기 때문으로 해석된다.<sup>86)</sup>

한편, 통일 신라에서도 고승의 시신을 화장하여 장례를 거행하는 경우는 극히 예외적으로 행해졌다.<sup>87)</sup> 문무왕을 시작으로 일부 왕들이 화장을 하여 장골(藏骨) 또는 산골(散骨)의 방법으로 장례를 시행하기도 하였지만 불교를 신봉한 왕이라도 화장이 아닌 전통적인 장례법으로 장례를 거행하는 경우가 더 많았다. 대부분의 고승들이 시신을 화장하지 않고 관에 넣어 매장하는 전통적인 장례법을 채택하였던 것으로 추정된다.<sup>88)</sup> 이것은 통일 신라뿐만 아니라, 고신라에서도 불교가 성행하였지만 왕과 승려들의 장례법은 여전히 전통적인 방법을 채택하고 있었음을 알 수 있다. 특히 승려들의 장례법에서 주목되는 점은, 가매장(假埋葬)한 뒤 이장 또는 개장(開葬)을 하고 있다는 것이다.<sup>89)</sup> 즉, 1차장으로 시신을 가매장한 뒤 일정 기간이 지나면 2차장으로 유체를 다시 수습하는 이장 또는 개장을 하며 본장(本葬)을 거행하는 장례법이 많이 나타나고 있다.<sup>90)</sup> 이는 통일 신라에서도 왕과 고승들까지 2차장법에 의한 전통 장례 문화를 고수한 것이며, 화장의 사리 신앙을 수용하기를 꺼려한 것임을 추측케 한다.

그런데 현존하는 기록을 보면, 삼국 중 가장 먼저 사리가 전래된 것은 고신라로서 신라 진흥왕 10년(549)에 사리를 수용하였으며 그로부터 여러 차례 중국 양(梁)과 불사리 교섭을 한 기록이 있고, 이는 신사리를 수용하였을 것으로 추정되며, 그 후 선덕 여왕도 634년에 역시 중국으로부터 신사리를 수용하였다.<sup>91)</sup> 이는 사리 신앙 초기에는 한반도에도 신사리가 먼저 수용된 것을 알 수 있다. 이들이 수용한 사리신앙은 물론 토착 신앙인 지모신 숭배의 믿음 체계

84) 같은 책.

85) 같은 책, 16-17 쪽.

86) 줄고, 앞의 논문, 386-388 쪽.

87) 엄기표, 『신라, 고려 시대 석조 부도』, 서울: 학연, 2003, 60 쪽.

88) 최인선, 「광양(光陽) 옥룡사(玉龍寺) 선각국사(先覺國師) 도선(道詵)의 부도전지(浮屠殿址)와 석관(石棺)」, 『문화사학』 6,7호, 한국문화사학회, 1997, 390 쪽, 엄기표, 같은 책에서 재인용.

89) 정길자, 「한국불승의 전통장법 연구」 『승실사학』 4집, 승전대사학회, 1986, 167 쪽, 같은 책에서 재인용.

90) 같은 책.

91) 주경미, 앞의 책, 397-401 쪽.

와는 상반된 것으로, 신라 진흥왕과 선덕 여왕은 신사리의 신이화를 통해 강력한 중앙 집권체제를 형성하여 지모신 숭배에 바탕을 둔, 2차장법의 토착신앙 집단을 통제하기 위한 정치적 이데올로기로서 신사리를 수용했을 것으로 보인다. 그것은 마치 당나라의 측전무후가 골아형 신사리를 통해 법문사를 신격화하며 황실 소속의 사찰로 만들어 백성들을 통제하였고<sup>92)</sup>, 인도의 아쇼카 왕이 破僧伽에 관한 法勅 을 통해 불타의 가르침을 일상생활의 윤리로 전환시키면서, ‘모든 국민은 곧 내 자식이다’ 라는 보편적인 정치 이념을 탄생시켰던 것<sup>93)</sup>과 유사하다. 즉 불탑 숭배와 신격화는 곧 왕권의 신성화에 봉사하였을 가능성이 있다. 이는 곧 왕의 다르마(dharma)로서 ‘왕은 곧 불(王即佛)’ 이라는 불타의 신격화를 통해 스스로 불타가 되었으며, 불타의 신격화는 더욱 왕의 중앙집권적 통치에 봉사하고 있었던 것이다.

특히, 앞에서 이미 언급한 바, 중국의 법문사 후실에서 출토된 ‘유금사천왕녹정은보함(鑿金四天王蓋頂銀寶函)’ 이라 불리는 사리함의 북방대성비사문천왕(北方大聖毘沙門天王)에 악귀 등이 나타나고 있다.<sup>94)</sup> 이는 측전무후가 골아형 신사리를 통해 법문사를 신격화하며 황실 소속의 사찰로 만들어 백성들을 통제하고, 특히 중국 황실은 사리 공양을 통해 민심을 안정시키는 의례로서 사리 공양을 하였던 것<sup>95)</sup>과 무관하지 않을 것이다. 특히 당시 사리함이 지궁(地宮)에서 발견된 점으로 미루어<sup>96)</sup> 당대에 이미 북방대성비사문천왕(北方大聖毘沙門天王)이 지궁의 지신을 제압하며 사리를 수호하려는 의지를 보여 주고 있으며, 특히 측전무후는 자신의 중앙 집권적 통치에 신사리를 이용하고 있었음을 상징적으로 보여준다.

한편, 한국의 도상을 보면 비사문천왕의 발밑에 이차와 나찰을 악귀로 표현하고 있는데, 682년 통일신라 때의 문무왕 원찰로 창건된 감은사에서 발견된 서탑 사리함의 북방 다문천왕상에는 북방 다문천왕의 발밑에 지신이 악귀로 표현되어 있고, 일본의 경우는 그 예가 수없이 많다.<sup>97)</sup> 그런데 위 감은사의 사리함과 관련하여 한 가지 흥미로운 점은 문무왕과의 관련성이다. 즉 삼국을 통일한 문무왕은 죽으면서 화장을 하였으며, 감은사는 바로 삼국을 통일한 문무왕의 원찰로 세워진 맥락을 미루어 볼 때, 이곳에서 발견된 사리함은 곧, 감은사와 문무왕을 신격화시키면서 감은사를 왕실 소속의 사찰로 만들어 토착 신앙을 통제할 수 있었을

92) 같은 책, 161-192 쪽.

93) 정순일, 『인도불교 사상사』, 서울: 운주사, 2005, 183 쪽.

94) 주경미, 앞의 책, 282쪽.

95) 같은 책, 350 쪽.

96) 같은 책.

97) 이대암, 앞의 책, 208쪽.

것으로 추측된다. 그것은 앞서 언급한 바, 측전무후가 골아형 신사리를 통해 법문사를 신격화하며 황실 소속의 사찰로 만들어 사리 공양 의례를 통해 민심을 안정시키려고 하였던 것과 같은 방법으로, 당시 신라는 삼국을 통일한 후 민심을 수습하는 일은 매우 중요한 일이었을 것이다. 그리하여 이미 중국으로부터 신사리를 수용하였던 신라는 삼국 통일 후 특히 왕권을 신격화하고 민심을 수습하기 위해 아마도 측전무후의 법문사와 같은 사리 공양 의례를 차용하여 감은사를 건립하였을 것으로 보인다. 그리하여 감은사 사리함에 대한 사리 공양 의례를 통해 감은사와 왕실을 신격화하고, 아울러 왕실의 정통성을 정당화 시키고, 나아가 지모신 숭배의 토착 세력들을 악귀로 재현하는 강화하는데 봉사하였을 것으로 보인다.

같은 맥락에서 측전무후의 사리신앙 수용과, 아쇼카 왕의 대탑 및 고훈 등을 통한 사리신앙 수용은 토착 신앙을 제압하고 통치하기 위한 정치 종교적 이데올로기와 무관하지 않다. 이와 같은 정치 종교적 맥락에서 볼 때, 한국의 사천왕상이 ‘불국토와 불법을 수호하고 중생의 이익을 증진시킨다는 기능과 속성을 지닌 신으로 정착되어 통일 신라 시대 이후 활발히 조성되기 시작하고 호국의 이념까지 지니게 되었던 것<sup>98)</sup>은 곧 토착 신앙인 지모신 숭배 집단을 제압하고 왕권을 강화하려는 당시 정황을 간접적으로 보여 준다 할 것이다. 즉, 통일 신라 이후 사천왕상의 악귀좌가 활발히 조성되었음은, 이들 사천왕상의 악귀좌가 개입하여 매체로 작동 (mediation)하면서, 한편으로는, 지모신 숭배 믿음 체계가 지속적으로 ‘악’으로 재생산되었음을 의미하고, 또 다른 한편으로는, 당시 왕권 강화에 봉사하면서 토착 신앙 집단의 문화는 비공식 문화로 전락하는 공간을 형성하고 있었다. 즉 사천왕상 악귀좌에 나타난 지모신의 정체성은 새로이 유입된 불탑 신앙의 사리 신앙 숭배 문화에 의해 토착 신앙이 ‘악’과 ‘이교’로서 재생산된 것이다.

그러나 백제에서는 7세기, 통일 신라기에 와서는 8세기 경부터 독자적인 법사리 신앙이 나타나는데, 중국에서 법사리가 본격적으로 나타난 시기(10세기경)보다 이른다. 이는 고대 한반도의 사리 신앙 수용 초기에는 신사리의 신이와 감득이 강조되며 왕의 정치 이데올로기에 봉사하였으나, 적어도 7세기 이후부터는 토착 신앙의 강력한 저항으로 사리의 신이성은 해체되고 ‘(教義的 99)의 ‘ ; ‘ ; ‘ ; 구정광 대다리경’ 등 법사리가 등장한 것으로 보인다.

98) 박경식, 앞의 책, 136 쪽.

99) 주경미, 앞의 책, 435 쪽.

### III. 맺음말

본 연구는, 교차 문화적 관점에서 동아시아에 불탑 신앙이 수용되면서 나타난 석탑의 사천왕상의 악귀좌와 사리함에 나타나는 악귀좌 중 지신의 정체성을 추적하고자 하였다. 사천왕상 악귀좌에 나타난 지모신의 정체성은 새로이 유입된 불탑 신앙의 사리 신앙 숭배 문화에 의해 토착 신앙으로서의 지신 숭배 문화가 '약' 과 '이교' 로서 재생산된 것으로 보인다.

- 「〈지신으로부터 악귀로 : 교차 문화적(cross-cultural) 관점에서 본 동아시아 불탑의 사천왕상(四天王像) 악귀좌(惡鬼座)에 나타난 지신(地神)의 정체성〉에 대한 논평

강소연 | 한국학중앙연구원

본 논고는 매우 독특한 시점, 교차문화적 관점에서, 전통 사천왕상 조형의 도상학적 해석을 시도하였다. 그 논지의 출발로 사천왕상의 악귀좌, 특히 북방 다문천왕의 악귀좌에 나타난 도상은 地神이며, 이 지신의 정체성을 밝히므로 해서 토착문화와 불교문화의 갈등이라는 문제를 규명하였다.

기존의 미술사학적 분석과는 다른 이러한 논자의 독창적인 해석에 들어가기 전에, 우선 이러한 해석의 바탕이 되는 기본개념부터 차근차근히 보기로 하자.

1. 먼저 사천왕 중 북방 다문천이 밟고 있는 악귀가 地神이라는 도상학적사상적 근거는 어디에 있는가.

사천왕은 기본적으로 방위신이다. 동서남북 사방으로부터 들어오는 악귀, 사악한 기운을 물리치는 호법신이다. 사천왕상은 시대마다 그 양상을 조금씩 달리하는데, 사천왕사지 출토 緣糲四天王像塼에는 악귀가 한 마리가 아니고 두 마리씩이고 사천왕이 그 위에 立像으로 서있는 것이 아니라 앉아 있다. 그리고 감은사 출토 舍利莊嚴具 외함의 사천왕상의 밑에는 악귀뿐만 아니라 동물이 조각되어 있는 경우도 있고, 동탑 사리장엄기에 사리병 사방으로 위치하는 조각상에는 악귀의 존재가 없다. 본고의 출발점이 되는 전제, 북방 다문천은 악귀좌로 지신을 진압하고 있다, 라고 했을 때 이는 어떤 작품을 두고 논지를 전개해 나아간 것인가. 구체적인 작품명을 먼저 밝혀주어야 오해 및 혼동의 소지가 없을 듯하다.

2. 地神은 논자가 지적했듯이 각 나라, 각 지역마다 토착신앙으로 존재하는 범세계적 신앙 대상이다. 地神, 또는 大母地神(Mother Earth)은 大地의 神으로 인간에게 이득을 주는 풍요로움을 상징하는 막강한 신적 존재이다. 특히 불교 컨텍스트 안에서는 석가모니 깨달음의 순

간, 악귀의 의혹을 최종적으로 물리쳐주는 '석가모니 正覺을 증명해주는 신' 으로 매우 심오한 상징성을 갖는다. 이러한 지신이 북방 다문천의 발밑에 깔려 사악한 의미를 지니는 악귀와 동일시된다는 것은 자못 의문을 불러일으킨다.

3. 또 논자는 사천왕상은 팔부중의 악귀를 밟고 있다고 하였는데, 범천 및 제석천을 비롯하여 사천왕과 팔부중은 모두 호법신이다. 물론 이들 사이에는 계급(hierarchy)이 존재하지만, 사천왕이 밟고 있는 악귀를 팔부중이라고 규정할 수는 없다. 그리고 그 권속관계에 있어서도, 물론 제석천의 권속으로 사천왕이 그 하위 개념이 존재하기는 하나(『관정경』 등), 사천왕과 팔부중 사이의 권속관계는 그리 분명하지는 않다.

4. 본고에서는 “동아시아에서도 팔부중을 악귀로 취급하고 팔부중은 매우 부정적인 이미지를 지니고 있다” 라고 언급하였고, 이러한 (地神을 포함한) 토속신들을 논문 전체 맥락 속에서 부정적인 이미지, 異敎, 근본 惡 등으로 설정하여 불교신앙과 대립하는 이미지로서 다루고 있다. 그리고 이러한 논지를 사천왕상, 특히 북방 다문천이 밟고 있는 악귀와 결부시켜 전개하고 있다. 하지만, 주지하듯이, 불교는 포섭 및 수용의 종교로서 그 특색을 갖는다. 불교가 東漸되어 오면서 각 지역의 토속신들을 불교를 보호하는 호법신 또는 신중 등으로 끌어들여, 불교의 세계를 더욱 풍부하게 하고 있다. 팔부중 역시 호법신이다.

5. 본고에서는 사천왕상의 전통 맥락을 간략히 잡을 때, 신라통일의 위업달성과 결부되어 건립되는 최초 쌍탑 가람형식의 四天王寺의 존재, 그리고 호국신앙의 핵심적 도상으로서의 사천왕상의 큰 역할 및 내부적 전통을 간과한 것은 아닌가 생각된다.

6. 논고 후반부 주요 논지는 '사리승배' 와 '2차 장례문화' 의 갈등대립을 다루고 있는데, 나아가 사리신앙은 善 2차장 문화(異敎, 지모신 승배)는 惡 으로 규정하고 있다. 만약 비교를 한다면, 다비식 장례법과 2차장식 장례법, 그러니까 장례법에 있어서의 차이를 비교함이 타당하지 않나 우려된다. 사리승배 또는 '사리신앙' 은 신앙적 차원에서 별도로 다루어야 하지 않나 생각된다.



7. 불교와 토착신앙과의 관계는, 특히 사천왕상에 있어서 삼국유사 문무왕 법민(기이 제2)의 기록을 주목해서 볼 필요가 있겠다. 神遊林이라는 토착적인 성지는 통일 이후 사천왕사로 거듭난다. 五方神像을 모셨던 곳에는 불교의 방위신인 四天王像이 대치된다. 이렇게 국가가 체계적인 면모를 갖추면서 토속신앙의 불교적 포섭이라는 轉移가 일어난다.

8. “즉 삼국을 통일한 문무왕은 죽으면서 회장을 하였으며, 감은사는 바로 삼국을 통일한 문무왕의 원찰로 세워진 맥락을 미루어 볼 때 이곳에서 발견된 사리함은 곧 감은사와 문무왕을 신격화시키면서 감은사를 왕실소속의 사찰로 만들어 토착신앙을 통제할 수 있었을 것으로 추측된다.” 라고 논지는 피력하여 감은사의 성격을 토착신앙 통제민심수습으로 추정하고 있으나, 감은사는 본래 문무왕이 짓기 시작하여 신문왕이 완성한 國刹로 본래 그 명칭은 鎮國寺이다. 鎮國은 鎮護國家의 준말이다. 대왕암·감은사·석굴암 등 일련의 유적들은 모두 호국신앙을 담고 있고, 외부의 적 중에서도 특히 왜구로부터 나라를 보호하고자 하는 염원이 담겨있는 것으로 잘 알려져 있다. 내부적 토착신앙 통제보다는 외부로부터의 국가보호 명목으로 세워진 호국신앙 관련 유산들이다.

사리승배 신앙과 2차장 장례문화의 대립 및 갈등이라는 함축적 의미를 사천왕상과 악귀와의 관계 속에서 읽어낸 본 논고의 관점은 기존 논고와는 차별화되는 매우 독특한 시점이라 하겠다. 앞으로도 다양한 시점의 논고들이 형식 및 양식차원에서 뿐만 아니라 본 논고와 같이 문화사 및 민속학적 관점에서도 개진되어 불교도상의 해석을 더욱 풍부하게 함으로써 보다 근본적인 도상해석에 더욱 가깝게 다가갈 수 있다고 사려되는 바이다.

# 일분호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪의 원리방법 체험

김성장(成薰)  
원광대 교수

## 요약문

선이란 어려운 것도 신기한 것도 아니고, 아주 간단하고 편안한 수행법만 알면 누구나 쉽게 할 수 있다.

선의 원리는 심신 간에 가장 자연스럽게 편안한 본래의 상태로 회복하자는 것이다. 즉 몸의 원기를 회복하고 마음의 본성을 회복하자는 것이다.

일분 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪의 원리는 단전주를 한 상태에서 단전호흡을 하고, 한 호흡에 1분을 기본으로 하여 길고 고요한 명상호흡을 통하여 몸과 마음과 호흡을 조화롭게 통일시키는 방법이다.

일분 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪의 특징은 누구나 쉽게 명상삼매의 상태를 체험할 수 있다는 점이다. 1분 호흡까지는 기초적인 노력이 필요하지만, 그 단계만 넘어서면 선의 참맛을 느낄 수 있기 때문에 어렵다는 생각 없이 자연스럽게 편안하게 잘되는 경향이 있다.

선의 공덕은 참으로 무궁무진하다고 생각되지만 필자의 관점에서 크게 두 가지로 마음 공부 공덕과 부수적인 효과로 정리하였다.

그리고 일분 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪의 수행은 앉아서만 하는 선으로만 그쳐서는 안 되고, 禪敎作業 竝進 속에서 하는 것이 효과적이다.

## 핵심용어

禪, 단전주, 단전호흡, 명상삼매, 선의 공덕, 禪敎作業 竝進.

## 목 차

머리말

### 1. 禪의 원리

- 1) 선이란 무엇인가?
- 2) 몸의 元氣 회복
- 3) 마음의 自性 회복

### 2. 선의 기본자세

- 1) 자세를 곧고 바르게
- 2) 호흡을 천천히 고르게
- 3) 마음을 놓고 고요하게

### 3. 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪의 원리

- 1) 단전호흡과 丹田住 禪
- 2) 1분을 기본으로 하는 단전주 호흡
- 3) 마음과 몸과 호흡의 조화와 통일

### 4. 호흡훈련의 단계

- 1) 丹田住와 단전호흡 단련
- 2) 1분 호흡 기본 단계 : 數息觀
- 3) 몸과 마음과 호흡을 놓는 단계 - 修息觀

### 5. 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪의 특징과 공덕

- 1) 누구나 쉽게 체험할 수 있는 禪定三昧
- 2) 마음공부 공덕
- 3) 부수적인 효과
- 4) 수행의 목적 및 준수 사항

맺음말 : 현대를 살아가는 삶의 지혜로서 일본호흡을 기본으로 하는 단전주 선

# 머리말

丹田住 禪에 대한 연구는 필자가 1960년대부터 원불교 禪 수행과 아울러 요가수련 등, 각종 靈的修行에 대하여 관심을 갖고 취미삼아 연마한 것을 참고하여,<sup>1)</sup> 원불교 단전주 선법에 대한 새로운 해석과 방법을 제시하고 그 체험의 공덕과 효과를 소개하는데 목적이 있다.

그 새로운 해석과 방법이란 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪의 원리와 방법을 말하며, 따라서 서술 방법과 내용이 수행적 관점에서 체험을 중심으로 표현할 수밖에 없기 때문에 주관적 관점이 상당 부분 발견될 수 있다. 특히 호흡의 길이와 수행 방법에서는 지금까지 한 번도 알려진바 없는 독특한 방법과 용어를 제시하고 있기 때문에 보는 입장에서는 쉽게 납득하기 어려운 점도 있으리라고 생각한다. 더구나 한정된 지면 내에서 서술해야하기 때문에 자세한 부연 설명에는 한계가 있다.

연구와 서술 방법은 선에 대하여 이미 알려진 자료들을 참고는 하겠지만, 40여 년 동안 직접 연구하고 수행하여 체험한 것을 중심으로 요약적으로 서술할 것이다. 수행이나 정신세계의 영역에 관련된 연구 방법은, 근대 물질과학의 방법론이었던 실증적 논리나 합리론적 사고를 초월하여, 현대 양자물리학으로 부터 촉발된 신과학운동이나 정신과학 분야에서는 새로운 패러다임의 연구 방법을 다양하게 제시하고 있기 때문이다. 그러므로 내용 속에 녹아 있는 새로운 의미들은 관련 자료들을 참고하여 필자의 관점에서 종합적으로 정리한 내용도 있다는 것을 밝혀둔다.

## 1. 禪의 원리

### 1) 선이란 무엇인가?<sup>2)</sup>

그동안 선에 대해서 일반인들이 어렵게 생각하는 경향이 있었다. 그것은 두 가지 잘못된 오

1) 관음수행, 태극기공, 심공, 채식수행, 일점수행, 엑킨카 등 수십 가지에 이른다. 관련 학회로는 한국정신과학회를 발기하였고 대한초능력학회 한국종교학회 한국불교학회 한국원불교학회 외 다수 학회활동을 하고 있다.

2) 동국역경원, 한글대장경 『坐禪三昧經』外, 1999, 11-74쪽 참고. 동국역경원, 『禪의 饗宴』 불교총서8, 1993, 11-20쪽 참고. 『佛祖要徑』 휴휴암좌선문, 원불교출판사, 참고.

해에서 비롯된 것인데, 첫째는 선이란 아무나 하는 것이 아니라 특별한 뜻을 가지고 사는 일부 전문 수행자들만이 하는 것으로 알고 있고, 둘째는 선의 방법에 대하여 바쁘게 사는 현대인들이 생활 속에서 할 수 있도록 쉽게 가르쳐주는 사람이 없었기 때문에 일반적으로 선을 어렵게 생각하는 편견을 가지고 있다.

\* 그동안의 선에 대한 연구를 종합적으로 요약하자면, 선이란 몸과 마음에 있어서 가장 자연스럽고 편안한 본래의 상태로 회복하자는 것이다. 정전 좌선법에서는 “좌선이라 함은 마음에 있어 망념을 쉬고 眞性을 나타내는 공부이며, 몸에 있어 화기를 내리게 하고 수기를 오르게 하는 방법이니, 망념이 신즉 수기가 오르고 수기가 오른즉 망념이 쉬어서 몸과 마음이 한결 같으며 정신과 기운이 상쾌하리라” 고 하였다.<sup>3)</sup> 마음에 있어 진성을 나타내는 공부는 본성 회복을 의미하며, 몸에 있어 화기를 내리게 하고 수기를 오르게 하는 방법이란 바로 몸의 원기 회복을 의미한다.

\* 몸에 있어서 가장 자연스럽고 편안한 본래의 상태란, 원래의 온전하고 조화로운 원기를 회복하여 오장육부의 기능과 신경과 세포조직까지 기차게 충만한 본래의 상태로 원기회복하자는 것을 의미한다.

\* 마음에 있어서 가장 자연스럽고 편안한 본래의 상태란, 청정하고 천진한 우리의 본성을 회복하자는 것을 의미한다. 즉 망념을 놓고 진성을 회복하자는 것이다.

## 2) 몸의 元氣 회복

몸에 있어서 가장 자연스럽고 편안한 본래의 상태는 어머니 뱃속의 태이라고 한다. 생물학적으로는 아마도 잉태하는 순간에 한 인간의 모든 것이 결정되는 원형적 세포체라고 말할 수도 있다. 이 이론의 원리는 個一과 全一의 관계에서 하나의 세포는 단순한 물질적 입자가 아니라, 하나의 독립된 유기체로서 온전한 상태로 전체적인 신체와 연결되어 있어서 상호간에 긴밀하게 작용하고 있다는 것이다. 우주는 한 몸 한 기운으로 둘이 아니라고 하는 기존의 동양학설과 상통하는 이론이다.<sup>4)</sup>

온전한 몸으로 태어나지만 살아가면서 본래의 원기는 쇠약해지고 객기와 탁기로 몸의 균형과 조화가 깨져 있기 때문에 건강하지 못한 상태가 된 것이다. 그러므로 선을 하게 되면 몸에

3) 『정전』 제3 수행편 제4장 1. 좌선의 요지.

4) 『대중경』, 서품 1장에서는 우주만유가 한 體性이라고 하였다.

있어 화기를 내리게 하고 수기를 오르게 하여 원기가 회복되어 본래의 건강한 모습을 회복할 수 있다는 것이다.

### 3) 마음의 本性 회복

마음에 있어서 가장 자연스럽게 편안한 본래의 상태는 맑고 청정한 본마음이니, 즉 본성 회복을 의미한다. 본성을 의미하는 다른 말로는 본마음 自性 性品 佛性 神性 眞性 등이 있다. 우리의 본래 마음을 본마음 本性이라 하고, 사람이 하늘로부터 부여 받은 마음이라는 뜻으로 性品이라 하고, 자기의 본성이라는 뜻으로 自性이라 하고, 이것을 불교에서는 佛性이라 하고, 신 중심적 종교문화에서는 神性이라고 한다. 이것을 원불교 좌선법에서는 진성을 나타내는 공부라고 하여 진성으로 표현하였다. 교학적으로는 ‘일원은 일체중생의 本性’<sup>5)</sup>이라고 하였으므로 본성 회복은 일원상 진리를 회복하였다 또는 알았다는 의미가 된다. 즉 성품의 이치를 알았다는 의미로 見性한다는 뜻이 된다. 그러므로 선을 하게 되면 본성을 회복하여 견성하고 일원의 진리를 깨칠 수 있다는 것이다. 소태산도 좌선의 공덕 열 가지 중에 自性の 慧光이 나타난다고 밝혀주었다.<sup>6)</sup>

## 2. 선의 기본 자세

### 1) 자세를 곧고 바르게<sup>7)</sup>

몸의 자세를 바르게 한다는 것은 모든 수행에서 기본적인 원칙이다. 몸의 자세가 바르지 못하면 몸의 균형과 조화가 깨져서 반드시 병폐가 생기고, 기맥과 혈맥이 막혀서 원활하게 소통되지 않기 때문에 병고가 발생하게 된다.

좌선을 할 때 자세를 바르고 편안하게 하기 위해서는 먼저 마음의 준비가 필요하다. 시간은 아침 새벽이나 식후 두 시간이 지난 공복에 하는 것이 좋고, 좌선하기 전에 대변 소변을 가리고, 장소는 깨끗이 잘 정돈되어 있는 조용한 곳이 좋고, 옷은 가볍고 헐렁할수록 편하며, 방은 따뜻한 곳이 몸과 마음의 긴장을 푸는데 편하고 자유롭다.<sup>8)</sup> 앉을 때는 방석을 깔고 가장

5) 『정전』 교리도(教理圖)

6) 『정전』 제3 수행편 제4장 3. 좌선의 공덕.

7) 『정전』 제3 수행편 제4장 2. 좌선의 방법 1. 참고 宗禪禪師, 「            」 『            』, 동국역경원, 1993, 330-333쪽 참고

편안한 자세를 취한다.

좌선을 할 때는 걸가부좌나 반좌나 평좌나 간에 가장 자연스럽게 편안한 자세로부터 시작하는 것이 좋다. 어떤 자세든 제식훈련에서 말하는 부동자세의 원칙대로 따르는 것이 좋다. 허리는 곧게 세우고, 가슴은 펴고, 어깨는 양 옆으로 벌리고, 고개는 들고, 눈은 앞을 보고, 턱은 당기고, 양쪽 귀와 어깨는 나란히 하는 바른 자세가 좋다. 그리고 몸과 마음의 모든 긴장은 풀고 움직이지 않으며 가능하면 마음까지 움직이지 않아야 한다. 몸은 항상 싱싱하게 생기가 있어야 하며 정신은 항상 초롱초롱 깨어 있어야 한다. 이 상태로 있는 것만으로도 이미 건강에 좋은 자세가 된다.

## 2) 호흡을 천천히 고르게

모든 정좌 수행에서 호흡법은 가장 기본적인 원리이다. 그러나 그 호흡법은 매우 다양하고 장단점에 대한 이론도 분분하다. 이 모든 이론을 종합해보면 호흡은 천천히 고르게 한다는 공통점을 가지고 있다.<sup>9)</sup> 호흡은 무리 없이 편안하게 천천히 할수록 좋다.<sup>10)</sup>

그리고 氣學 상으로 볼 때는 단전이 몸의 중심이라고 보기 때문에 단전호흡이 건강에도 좋고,<sup>11)</sup> 다른 호흡법에 비하여 비교적 무리가 없는 것으로 알려져 있다. 특히 단전호흡은 단전에 기가 어려서 기단(氣團)을 형성함으로 건강에 좋다는 임상연구가 활발하다.<sup>12)</sup>

## 3) 마음을 놓고 고요하게<sup>13)</sup>

선의 본래 목적은 마음을 닦아 지혜를 밝혀서 깨달음에 이르자는데 있다. 이 마음 닦는 것을 수도(修道)라고 하는 것이니 바로 도가 마음에 있다는 뜻이다. 그러므로 마음을 닦는 것이 道 닦는 것이고, 도 닦는 것은 마음 닦는 것이 된다. 마음은 거울과 같아서 마음을 닦아 본마음을 회복하고 보면 깨끗한 거울이 모든 사물을 밝게 비춰주는 이치와 같이, 청정한 본마음을

8) 고광석, 누구나 손쉽게 할 수 있는 『5분 건강지압과 호흡요법』, 청문각, 1988, 287쪽 참고

9) 혜성 김영헌 편저, 『新仙道』, 하남출판사, 1993, 32쪽 참고 박병운 정재서 외, 『氣와 21세기』, 양문, 1998, 191쪽.

10) 송친은, 「원불교 선의 기초적 입지」, 『원불교 수행론 연구』, 원불교사상연구원, 1996, 187-189쪽 참고 高橋賢, 스포츠서적 편집실 역, 『단전호흡의 비결』, 일신서적, 1997, 129쪽.

11) 안지영 편역, 실용 『단전호흡』, 하서출판사, 1987, 20쪽.

12) 전성일, 단전호흡의 혁명 『호흡 건강의 기적』, 시문, 1990, 99-254, 327-402쪽 참고 황준식, 「단전호흡 및 홍식호흡이 체열에 미치는 영향」, 박병운 정재서 외 『氣와 21세기』, 양문, 1998, 186-187쪽 참고.

13) 高橋賢 저, 스포츠서적 편집실 역, 『단전호흡비결』 일신서적출판사, 32, 1997, 132-133쪽 참고

회복하면 지혜의 광명이 빛나는 이치가 있다. 이것을 지혜의 광명이요 마음의 빛이며 깨달음이라고 한다.

따라서 마음을 닦기 위해서는 선을 할 때 먼저 요란하고 산란한 마음을 고요하게 안정시켜 마음을 맑히는 일이 무엇보다도 중요하다.

마음을 고요하게 안정시키기 위해서는 첫째, 흩어진 마음을 단전에 주하고, 둘째, 단전호흡을 하되 호흡에 의식을 집중하여 숨을 들이쉬고 내쉬는데 만 일심으로 의식을 통일한다. 이와 같이 계속 반복하면 점차적으로 숙달되어 자연스럽게 마음이 고요해진다.

### 3. 일본호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪의 원리

#### 1) 단전호흡과 단전주 선<sup>14)</sup>

일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪은 기본적으로 정전 좌선법을 응용하였고, 알려져 있는 각종 수행법을 수행적으로 참고하여, 선에 뜻이 있는 사람은 누구나 쉽게 선 수행을 할 수 있도록 연구한 새로운 丹田住 禪法이라고 할 수 있다. 정전 좌선의 방법에 丹田住 선법을 밝혀놓았고, 단전주의 필요에서 “이 법은 禪定상으로서나 위생상으로서나 실로 일거양득하는 법”<sup>15)</sup>이라고 한다.

단전의 위치에 대하여는 많은 설들이 있고 여러 학회에서 연구 발표가 있었으나 지금까지 확실하게 확인된 위치는 없다.<sup>16)</sup> 이것은 단전의 위치가 이론적으로 정확하게 지적할 수 있는 어느 한 점이 아니라, 숙달된 수행을 통해서 체험적으로 느낄 수 있는 위치라고 말할 수 있기 때문이다.<sup>17)</sup>

초보자의 경우에 단전호흡은 아랫배가 뻥뻥해질 때까지 들이쉰다는 느낌으로 숨을 천천히 들이마시고, 약간 멈췄다가 고무풍선에서 바람 빠지듯이 숨을 푹 내쉰다. 이 때 마음은 아랫배 밑 부분에 집중한다는 기분으로 일심을 모으고 호흡 들고 나는 것에 정신을 통일하면 점진

14) 김영두, 『불교와 원불교의 선사상』, 원광대학교 출판국, 1999, 219-235쪽 참고

15) 『정전』, 제3 수행편 제4장 참고

16) 오선명, 『禪』 나와 대우주의 하나된 호흡, 동촌, 2002, 81쪽에서 배꼽 아래 손가락 세 개 정도 밑 원불교사 전에는 배꼽 아래 한치 다섯푼 쯤 되는 곳이라고 되어 있고, 안이정, 『원불교 敎典解義』 569쪽에서는 배꼽아래 한 치라고 되어 있고, 이규형, 『단전호흡과 정신문화』, 중앙일보이코노미스트, 200, 29쪽에서는 3치로 주장하고 있으며, 학회발표 때도 사람마다 일치하지 않는다. 김정제, 『경락이론과 실제』, 한국학술정보, 2006, 33쪽 참고

17) 전영광, 『호흡수련과 기의 세계』, 정신세계사, 2004, 135-136쪽 참고



적으로 단전주가 익숙해진다. 주의할 점은 단전에 기운을 주한다고 힘을 주어서는 절대로 안 된다. 만일 힘을 주게 되면 이것은 단전주가 아니라 상기가 되어 부작용을 일으키게 되므로 주의하여야한다.

## 2) 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 호흡

정전 좌선의 방법에 “호흡을 고르게 하되 들이쉬는 숨은 조금 길고 강하게 하며, 내쉬는 숨은 조금 짧고 약하게 하라.”<sup>18)</sup>고 하였다. 호흡을 고르게 한다는 것은 호흡의 균형과 조화와 편안함을 의미하고 또한 이것은 천천히 고르게 한다는 뜻도 된다.

들이쉬는 숨은 조금 길고 강하게 하라는 것은 아랫배가 뽕뽕하도록 천천히 숨을 들이마시라는 말이다. 이 뜻을 응용하여 호흡을 조금씩 점차적으로 길고 길게 하여, 들이마시는 숨을 30초 내쉬는 숨을 30초 정도로 한 호흡 당 1분 호흡을 기본으로 할 수 있도록 긴 호흡을 연습한다. 이 호흡법은 1분 호흡까지가 단련하기 가장 수고로운 연습과정이라고 할 수 있으나, 막상 1분 호흡의 고비를 넘기면 2분 3분 호흡은 오히려 수월하게 되는 경향이 있다. 2분 3분 호흡이 자연스럽게 되면, 몸과 마음의 고요함과 호흡이 조화 통일 되는 정도에 따라서 그 이상도 저절로 되는 경향이 있다. 몸과 마음이 고요해지면 호흡도 고요해진다는 원리를 발견한 것이다. 1분 호흡의 단계가 한 고비가 되기 때문에 1분을 기본으로 하는 가늘고 긴 丹田住 호흡이 기본적인 방법이라고 할 수 있다. 그리고 반드시 단전주 상태에서 하는 이 가늘고 긴 호흡 속에 누구나 쉽게 체험할 수 있는 선정삼매의 비밀이 숨어 있다.

## 3) 몸과 마음과 호흡의 조화와 통일

2분 3분 호흡이 자연스럽게 편안하게 되면 그 이상 5분 10분 丹田住 호흡도 얼마든지 가능하게 된다. 몸과 마음과 호흡의 조화와 통일이 유지된다면 선정삼매 상태에서 호흡은 의미가 없게 된다. 휴휴암좌선문에 나오는 那伽大定<sup>19)</sup>의 眞境에서 寂寂星星하고 온전함을 느낄 뿐이다. 言語道斷의 入定處이요 有無超越의 상태를 체험한다고 할까 이 경지를 좌선의 방법에서는 “떨경 物我의 구분을 잊고 시간과 처소를 잊고 오직 원적무별한 진경에 그쳐서 다시없는 심락을 누리게 되리라”<sup>20)</sup>고 하였다. 즉 내 몸과 마음의 구별이 없고, 객체와 주체라는 의식도

18) 정진, 제3 수행편 제4장 2. 좌선의 방법 3.

19) 용정(龍定) · 용상정(龍象定)이라고도 하는데, 무궁무진한 조화력을 가진 부처님의 큰 정력(定力)을 말한다.

없으며, 마치 일원의 체성에 합일 하듯이 고요함과 편안함과 밝음이 있을 뿐이다. 마음이 움직이면 호흡도 따라서 움직이고 마음이 고요하면 호흡도 고요해지는 것을 느낄 수 있다. 몸과 마음과 호흡이 하나로 조화되고 통일된 상태가 된다. 이것을 비유적으로 표현하자면 眞空 혹은 無라고 밖에 표현할 길이 없으며, 우주시대의 감각으로 표현하자면 몸과 마음과 호흡이 모두 무중력 상태처럼 자유롭게 편안하고 합일된 기분을 느낄 뿐이다. 선악을 초월한 자리를 극락이라 하였으니 극락이라 할 수도 있으며 法悅이라고도 할 수 있을 것이다.

#### 4. 호흡훈련의 단계

##### 1) 丹田住와 단전호흡 단련

정전 좌선법에서 “마음을 머리나 외경에 주한즉 생각이 동하고 기운이 올라 안정이 잘되지 아니하고, 마음을 단전에 주한즉 생각이 잘 동하지 아니하고 기운도 잘 내리게 되어 안정을 쉽게 얻고.” “이 단전주는 좌선에만 긴요할 뿐 아니라 위생상으로도 극히 긴요한 법이라” 고 되어 있다.<sup>21)</sup>

그동안 단전주에 대하여 분분한 여러 설명들이 있었으나, 필자의 연구관점에서 단전주를 해석한다면 단전에 마음을 住한다는 뜻이다. 마음이 가는 곳에 기운도 함께 가기 때문에 단전에 마음을 두게 되면 기운도 따라서 단전에 집중된다.

단전의 위치에 대해서는 많은 해석과 이론들이 있기 때문에 수행자들이 단전의 정확한 위치를 찾아서 단전주를 하려고 하는 것은 능률적이지 못하다.<sup>22)</sup> 잘 모를 경우 단전은 배꼽 밑에 아랫배 정도로 생각하고, 마음의 초점을 아랫배 아래쪽에다 두면 효과적이다. 단전주는 단전 호흡과 병행하는 것이 서로 간에 상승효과가 있어서 좋다. 단전주와 단전호흡을 할 때 특히 주의하여야 할 점은 조급한 마음을 가지거나 단전에 힘을 주어서는 안 된다. 선을 하는 사람들이 단전에 힘을 주다가 가끔 부작용을 일으키는 경우가 있으니 주의하여야 한다.

단전호흡은 태아와 갓난 아기들이 하는 복식 호흡에서 유래한 것으로, 기학적 관점에서는 허단전을 몸의 중심으로 보기 때문에 태어날 때 했던 원래 호흡으로 단련하자는 것이다.<sup>23)</sup>

20) 『정전』, 제3 수행편 제4장 2. 좌선의 방법

21) 『정전』, 제3 수행편 제4장 좌선법 참고

22) 김영광, 『호흡수련과 氣의세계』, 정신세계사, 2004, 136쪽 참고

23) 伍仲虛지음, 허천우 옮김, 『天仙正理』, 여강, 1994, 제9장 胎息直論 참고 안지영, 실용 『단전호흡』, 하서출판

단전호흡 방법은 숨을 깊이 하단전까지 천천히 들이마시고 약간 멈췄다가 자연스럽게 편안하게 천천히 내쉬면 된다. 이때 아랫배가 팽팽하여 볼록하게 나온다는 기분으로 하되 아주 자연스럽게 가늘게 들이쉬고, 약간 멈추듯이 쉬었다가 천천히 폭 내신다. 마치 고무풍선에서 바람이 다 빠지듯이 아랫배가 폭 꺼진다는 기분으로 내신다. 호흡을 할 때 의식은 계속해서 단전에 두되 숨 들이쉬고 내쉬는 과정을 관찰하는 기분으로 호흡에만 집중한다. 이 단전호흡은 원기 회복에 좋은 호흡법으로 널리 알려져 있다.

단전호흡이 자연스럽게 편안해질 때까지 계속 연습하면 단전주도 자연스럽게 잘된다. 선을 할 때 단전주와 단전호흡이 자연스럽게 편안하며 마음도 편안하고 한가로움을 느끼게 되면 다음에는 수식관으로 들어간다.

## 2) 1분 호흡 기본단계 : 數息觀<sup>24)</sup>

수식관이란 호흡을 할 때 수를 센다는 뜻에서 유래한 말이다. 수식관을 시작할 때도 처음에는 먼저 단전주와 단전호흡 연습을 충분히 한다. 이제 단전주와 단전호흡이 자연스럽게 잘된다고 생각되면 자기가 평소에 좌선을 할 때 호흡의 길이가 몇 초나 되는 가를 알아본다. 들이쉬는 숨의 길이와 내쉬는 숨의 길이가 몇 초인가를 확인한 후에, 평소에 하던 호흡을 觀하여 들이쉬는 숨과 내쉬는 숨을 고르게 하는 연습을 한다.

예를 들면 자기가 평소에 한 호흡 당 10초를 하는 사람은 들이쉬는 숨을 5초 내쉬는 숨을 5초로 정하여 5초 동안 들이쉬고 5초 동안 내쉬는 연습을 한다. 10초 호흡이 저절로 될 정도가 되면 12초나 14초 정도로 호흡의 길이를 조금씩 늘려본다. 12 초로 호흡하기로 정했으면 다음부터는 들이쉬는 숨을 6초 내쉬는 숨을 6초로 호흡을 관하면 된다. 12초가 저절로 될 때까지 연습하여 12초 정도가 무난하다고 생각되면 또 조금씩 호흡의 길이를 늘려 가면 된다. 수식관을 할 때 사용되는 도구는 초침이 있는 패종시계를 각각 앞에 놓고 사용 한다.

이렇게 계속 호흡의 길이를 늘려가서 한 호흡 당 60초 1분이 편안하게 저절로 되면 일부 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪의 기초는 확립되었다 생각하면 된다. 1분 호흡 단계에서 이미 선정삼매의 맛과 여러 가지 신체적인 변화의 느낌을 즐기게 된다. 그러므로 이 단계만 넘

사, 21쪽. 전성일, 단전호흡의 혁명 『호흡 건강의 기적』, 시문, 1990, 53쪽.

24) 關田一喜 저, 김재천 역, 『좌선의 구조와 실천』, 경서원, 1989, 57-61쪽 참고 김열권, 『위빠싸나』 I, 불광출판사, 1993, 221-261쪽 참고 數息觀은 대안번수의경에서 나온 말인데 원래는 팔리 삼장의 Maha-satipatthana Sutta(마하 사띠빠타나 수타)를 후한 安世高가 번역하였고 大念處經이라고도 한다.

기면 다음부터는 말로 설명하기가 오히려 어려울 정도로 수행자 혼자만이 느낄 수 있는 수행과 체험의 단계로 들어간다. 1분 호흡까지는 약간 수고로운 정도의 연습과정이라면 다음부터는 2분 3분 호흡이 오히려 쉽고 편안하게 되는 경향이 있다. 2분 3분 호흡이 저절로 되면 그 이상도 얼마든지 가능하게 되지만 그 이상 긴 호흡을 이야기 하는 것은 오해의 소지가 있기 때문에 글보다는 학술발표장에서 말로 설명하겠다.

### 3) 몸과 마음과 호흡을 놓는 단계 - 修息觀 25)

數息觀과 隨息觀은 석가모니 부처님께서 깨닫기 직전에 했던 수행법으로 알려져 있다. 최근에는 위빠사나 수행법으로 더 많이 알려진 수행법이라고 할 수 있다. 그러나 일본 호흡을 기본으로 하는 단전주선에서는 몸과 마음과 호흡까지를 놓아버리고 몸과 마음과 호흡마저 고요해지는 空과 無의 眞境으로 돌아가 본성을 회복하자는 것이 목적이므로 여기서는 修息觀이라고 표현하는 것이 더욱 적절하다고 생각한다.

일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪 에 있어서 修息觀은 이미 1분 이상의 단전호흡이 저절로 되는 수준이기 때문에 호흡의 깊이를 관하는 명상호흡이다. 호흡을 천천히 길고 가늘고 깊게 하면서 몸과 마음과 호흡이 일치되고 고요하도록 관하는 호흡이다. 몸과 마음을 고요하게 선정삼매에 든 상태에서 호흡을 아주 가늘고 길게 하면 편안하고 자연스럽게 호흡의 길이가 점차적으로 길어지게 된다. 호흡이 길어질수록 선정삼매의 경지는 더욱 깊어지고 필경 물아의 삼매 지경에 이르게 된다. 출판된 문헌 자료를 보면 석가모니 부처님이 깨닫기 직전 '아나파나·사티' 즉 긴 호흡을 90일 동안 할 때 고통스러웠다고<sup>26)</sup> 전해지고 있는데, 이 말은 수행의 깊은 경지를 모르는 학자들의 상식적인 상상력으로 만들어낸 잘못이라는 점을 분명히 지적해둔다. 사실 대부분의 사람들이 이렇게 오해하고 있기 때문에 이 논문을 바르게 이해하고 일본 호흡을 기본으로 하는 단전주선의 원리와 방법을 전달하는데 가장 큰 장애가 되고 있다고 생각한다.

들이쉬는 호흡이 60초 1분 정도가 되면 내쉬는 숨도 자연스럽게 깊어지는 경향이 있다. 자연스럽게 편안하게 깊은 丹田住 호흡이 되도록 몸과 마음과 호흡을 놓아버리면 된다. 이러한 丹田住 호흡이 계속되어 편안하고 한가해질수록 호흡은 점점 깊어져서 고요해지고 시간과 처

25) 關田一喜 저, 김재천 역, 『좌선의 구조와 실천』, 경서원, 1989, 62-64쪽 참고

26) 村木弘昌 지음, 류정훈 역음, 『석존의 호흡법』, 경서원, 1993, 28-30쪽.

소를 잊게 된다. 호흡이 깊어지고 고요해질수록 호흡의 길이도 한정 없이 길어지는 경향이 있다. 2분 3분 5분 10분 그 이상은 표현하기가 조심스럽지만 수행하는 사람에게는 갈수록 편안하고 쉬어진다는 것은 진실이며 사실이다. 그리고 그 느낌은 상쾌하고 자유로워진다. 그 느낌을 말로 설명하기는 한계가 있다.

## 5. 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪의 특징과 공덕

### 1) 누구나 쉽게 체험할 수 있는 禪定三昧

원불교에서 선은 소태산 교조 당시부터 중요하게 강조해온 수행의 기본이었다. 그 때부터 지금까지 매일 아침마다 기상과 더불어 시작하는 좌선은 원불교 공동체 수행의 상징처럼 여겨져 왔다.<sup>27)</sup>

그리고 이 좌선의 원리를 실생활에 응용한 것이 생활과 수행을 둘로 보지 않는 無時禪 無處禪이다. 원불교 수행의 목표는 염불과 좌선으로써 수양력을 쌓아 무시선으로 연결시킨 動靜一如의 무시선 생활을 하자는데 그 목적이 있다.<sup>28)</sup> 단전주 선에 기초한 좌선으로 정신을 맑히고, 일이 없을 때에는 잡념을 제거하고 일심을 양성하며, 일이 있을 때에는 불의를 제거하고 정의를 양성하는 것으로서 무시선의 강령을 정하였다.<sup>29)</sup>

이것은 좌선의 원리와 무시선의 원리가 근본적으로 같다는 것이며, 좌선을 잘하지는 것은 무시선을 잘하기 위한 과정으로써 의미가 있는 것이다. 바꿔 말하면 좌선을 할 줄 모르는 사람은 참된 의미의 무시선을 할 수 없다는 뜻이 된다. 그러므로 원불교에서 좌선은 모든 수행의 기초로서 매우 중요한 의미가 있고, 매일 아침 새벽마다 함께하는 좌선은 필수적인 일과 중의 하나가 되었다.

이러한 점에서 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪은 선에 대한 관심과 뜻이 있는 사람이라면 누구나 선정삼매를 쉽게 체험할 수 있는 확실한 선법이 될 수 있다. 이 丹田住 禪을 하고자하는 사람은 평소에 자기가 하던 방식대로 선을 하되, 앞에서 말한 선의 기본자세를 제대로 취하고, 단전주와 단전호흡을 숙달시킨 다음에, 들이쉬는 숨 30초 내쉬는 숨 30초 정도로

27) 김영두, 「원불교 선의 형성과정」, 『원불교 수행론 연구』, 원불교사상연구원, 1996, 240-251쪽 참고

28) 향산 안리정, 『원불교 교전 解義』, 원불교출판사, 1997, 572쪽. 한기두, 『禪과 無時禪의 연구』, 원광대학교 출판국, 1985, 256쪽.

29) 『정전』, 제3 수행편 제7장 무시선법.

1분 호흡을 극복하는 과정에서 자연스럽게 편안하게 선정삼매를 체험할 수 있다. 선정삼매를 한번 체험하게 되면 정말 신기할 정도로 그 다음에는 일취월장의 발전과 법열(法悅)을 느끼게 될 것이다.

그러나 처음 일주일과 2개월 동안은 반드시 순서 있게 지도를 잘 받아야한다. 처음 일주일은 단전주와 단전호흡에 대한 지도를 구체적으로 자세히 받아야하고, 계속해서 2개월 동안 하루 한 시간 정도 정성스럽게 지도받아 수련하면 대부분 1분 호흡의 선정삼매를 체험할 수 있다. 혼자 하다가 잘못된 줄도 모르고 계속하면 진전이 없고 수행을 잘못하면 부작용도 가끔 있기 때문이다.<sup>30)</sup>

## 2) 마음공부 공덕

선의 공덕에 대하여 정전에 있는 좌선의 공덕 열 가지뿐만 아니라, 각종 수행의 윤후에 따라서 선의 효과와 임상 치료 효과에 대하여 많이 소개되고 있다.<sup>31)</sup> 이렇게 많은 공덕들을 필자의 관점에서 다시 정리하고자 한다.

선의 공덕은 크게 두 가지로 분류할 수 있다. 첫째는 마음공부를 통하여 나타나는 공덕으로 선의 본질적인 공덕이라고 할 수 있다. 선의 궁극적인 목적은 진리를 깨닫고 인격을 완성하는 것, 즉 成佛濟衆의 서원을 성취하지는 것이기 때문이다. 둘째는 선의 목적을 달성하기 위하여 수행하는 가운데 나타나는 공덕으로 이것은 부수적인 효과라고 할 수 있다.

마음공부 공덕은 첫째, 좌선을 함으로써 정신이 맑아진다는 것이다. 정전 좌선의 공덕에는 “사심이 正心으로 변하는 것” 이라고 하였고, 좌선의 요지에서는 “진성을 나타내는 공부” “진여의 본성을 나타낸다” 고 하였는데 이 모두가 정신이 맑아진다는 의미의 표현들이다. 비록 혼탁한 정신생활을 하는 사람이라도 매일 좌선을 통하여 정신을 안정시켜 맑히고 보면, 아무리 흐린 흙탕물이라도 고요하게 가라앉히면 맑은 물이 뜨게 되고 모든 사물이 바르게 비치는 것과 같이, 세파에 흔들리고 산란한 마음이라도 안정을 얻게 되고 정신은 맑아지게 된다.<sup>32)</sup>

30) 大光 에리사, 『전 인류에게 고향』, 대도대환, 1999, 128-129 참고

31) 『정전』, 제3 수행편 제4장 좌선법 3 좌선의 공덕, 참고 정태혁 번역, 『붓다의 호흡과 명상』 I, 정신세계사, 1991, 189-200쪽 안반수의 위대한 공덕. 이승현, 『단전호흡』, 대원사, 1992, 14-18쪽. 혜성 김영현, 『대뇌 호흡혁명』, 하남출판사, 2003, 177-181쪽. 박병운, 정재서, 『氣와 21세기』, 황준식, 「단전호흡 및 흥식호흡이 체열에 미치는 영향에 관한 연구」, 양문, 179-198쪽 참고 이 외에도 많은 연구가 진행되고 있음.

32) 박희준, 『선의 이해를 위하여』, 대원정사, 1988, 158-159 참고

둘째, 좌선이 숙달되어 호흡과 마음이 조화가 되고 정신통일이 잘되면 일심이 잘된다.<sup>33)</sup> 흠어진 마음도 요란한 마음도 산란한 마음도 한 마음을 챙기기만 하면 일심이 되고 무슨 일을 하든지 집중이 잘된다는 것을 느낄 수 있다.

셋째, 좌선 수행으로 마음이 맑아지고 일심이 잘되면 지혜가 밝아진다.<sup>34)</sup> 마치 먼지 낀 거울을 닦아내면 거울이 밝게 빛나듯이, 마음의 사심 잡념과 오욕 번뇌를 닦아 내면 청정한 자성의 본성이 드러나게 되고 지혜의 빛이 밝아진다.

넷째, 진리와 도에 대한 서원이 확고해진다.<sup>35)</sup> 선정삼매를 체험하고 정신이 맑아지고 일심이 잘되고 지혜가 밝아지면 아무도 모르는 법열을 느끼게 된다. 삶의 의미가 새로워지고 무한한 은혜와 사랑과 자비를 느끼게 된다. 마음은 사랑과 평화와 창조의 빛으로 가득해진다.<sup>36)</sup> 심신을 원만하게 수호하는 공부를 하고, 사리를 원만하게 아는 공부를 하고, 심신을 원만하게 사용하는 공부를 지성으로 하여, 일원의 위력을 얻고 일원의 체성에 합하도록까지 서원하는 마음이 참으로 간절해진다.<sup>37)</sup> 선의 정력이 깊어질수록 서원 일념도 더욱 간절하고 깊어지게 된다.

다섯째, 삶의 태도가 정성스러워진다.<sup>38)</sup> 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪을 하게 되면 몸과 마음과 호흡이 하나로 통일되고 분별주착이 없어진다. 우주만유가 한 몸 한 기운으로 둘이 아닌 것을 느끼게 된다. 부처와 진리와 도가 따로 없으니 處處佛像 事事佛供의 의미를 절실히 깨닫게 된다.<sup>39)</sup> 항상 마음을 챙기고 자성을 떠나지 않는 心法으로 정진하려고 노력할 것이니 이것이 무시선 무처선의 삶이라고 할 수 있다.

여섯째, 理無碍 事無碍의 능력이 사실적으로 증진된다. 선의 원리와 공덕으로 무시선 무처선하고 불공의 정성으로 처처불상 사사불공하면 자연히 실존적 삶의 현장에서 이무애 사무애의 삶의 지혜와 능력도 사실적으로 증진 된다고 생각한다. 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪은 禪教作業 竝進 禪이라고 볼 수 있기 때문이다.

33) 村木弘昌 지음, 류정훈 역음, 『석존의 호흡법』, 경서원, 1993, 115쪽 참고 김무득 역주, 智의대사 述 『止觀坐禪法』, 경서원, 1987, 91-102쪽 참고

34) 『정전』, 제3 수행편 제4장 좌선법 3. 좌선의 공덕 8. 오선명 역음, 『性理』 나와 대우주의 친밀한 대화, 동촌, 2002, 418쪽.

35) 『如來藏』, 대산 중법사 법문집 5집, 1994. 21-24쪽 참고

36) 파라마한사 요가난다, 『구도자 요가난다』 나는 히말라야의 요기였다, 정신세계사 번역실, 정신세계사, 1985, 191-201쪽 참고

37) 『정전』, 제2 교의편, 제1장 제4절 일원상 서원문 참고

38) 『정전』, 제3 수행편 제4장 좌선법 3. 좌선의 공덕 1. 2. 5, 7 참고

39) 『정전』, 제3 수행편 제10장 불공하는 법 참고

선교 작업 병진 선이란 물질문명과 정신문화가 가속적으로 발달하고 있는 현대사회에서 선을 하는 사람은, 반드시 경전을 함께 연마하여 깨달음의 지혜를 조화롭게 증득하여야 한다. 그리고 '구슬이 세말이라도 꿰어야 보배' 라는 말처럼 아무리 定力과 지혜를 얻었다하더라도 실제 생활에 활용할 수 없으면 선을 한 보람이 없으므로 작업하는 일과 생활 속에서 선하는 마음공부를 해야 한다. 그러므로 선을 위한 선은 독선적인 선이요 삶과 인격으로 빛나고 인류 사회의 일원으로서 업무능력을 발휘할 수 있는 선이어야 참된 선이라고 할 수 있다.

일곱째, 일원의 위력을 얻고 일원의 체성에 합하도록까지 서원 정진하게 된다. 마음이 맑아져서 본성을 회복하고, 자성의 광명으로 성리가 밝아지고, 理無碍 事無碍의 능력을 얻게 되면 이미 부처님의 인격에 도달하였다고 볼 수도 있다. 그러나 도를 깨달아 부처님의 지혜와 능력을 얻었다 하더라도 일원상 서원을 향하여 계속 정진하는 모습이 원불교적 삶이요 마음공부하는 사람의 태도라고 생각한다. 성불제종과 일원상 서원이란 미래의 어느 순간에 완전하게 완성되는 것이 아니라 영원한 신앙과 수행과 깨달음의 표준이라고 보아야하기 때문이다.<sup>40)</sup>

그리고 이 모든 마음공부의 공덕을 한 마디로 표현하면 心丹이라고 말하고 싶다. 정산 종사는 이것을 靈丹이라고 하였다.<sup>41)</sup> 심단의 크기가 일원상만 하고, 심단의 모양이 일원상 같고, 심단의 작용이 일원상 같이 圓滿具足하고 至公無私하도록까지 서원하고 정진하여야 마침내 일원상 부처님 같은 인격을 이룰 수 있다고 생각한다.

### 3) 부수적인 효과

선수행의 본질적인 공덕은 마음을 닦아 본성을 회복하고 자성의 지혜를 밝혀서 궁극적으로는 깨달음에 이르러 참된 인격을 완성하자는 것이라고 할 수 있다. 그리고 성불제종의 일원상 서원을 향하여 수행하는 과정에서 나타나는 현실적인 공덕들이 있는데 이런 것들은 부수적인 효과라고 볼 수 있다. 그러나 오히려 현대에 살고 있는 사람들은 이 현실적인 효과 때문에 선에 대한 관심이 크게 고조된 것이라고 생각한다. 선을 하면서 나타나는 부수적인 효과는 선을 하는 사람의 목적에 따라서 아주 다양하게 나타날 수 있다.

첫째, 현대인들의 가장 큰 병이라고 할 수 있는 스트레스 예방과 치료에 아주 탁월한 효과가 있다.<sup>42)</sup> 스트레스는 정신 육신 간에 모든 병의 근원적인 원인이 되고 암적 요소가 되고

40) 박병운 정제서의, 『氣와 21세기』, 양문, 133-134쪽 참고

41) 오선명, 『정산종사 법설』, 월간 원광사, 2000, 325-327쪽.

42) 『정전』, 제3수행편 제4장 3. 좌선의 공덕 2, 6, 7 참고. 한기두, 「스트레스와 선」, 『원불교사상』 21집, 원불



있다는 것은 이미 상식이 되었다.<sup>43)</sup>

둘째, 건강관리에 대단히 좋다.<sup>44)</sup> 2001년에 세계보건기구에서 건강에 대한 개념 속에 영성적 건강을 추가하였다. 즉 건강한 사람이란 육체적으로 정신적으로 사회적으로 건강해야 하지만, 영성적으로도 건강해야 한다는 것이다.<sup>45)</sup> 이 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪을 하게 되면 육신 정신 사회적 건강뿐만 아니라 특히 영성적으로 매우 밝아지는 효과가 있다.

셋째, 피부 관리와 미용에 대단히 효과적이다.<sup>46)</sup> 선 수행자들의 얼굴이 대체적으로 맑고 고운 것은 선을 하게 되면 피가 맑아지고 기혈의 순환이 잘되기 때문이라고 한다. 요즘 사람들이 피부 관리와 미용에 많은 돈을 쓰고 있는데 주로 겉가죽 관리에만 신경 쓰고 있는 것 같아서 아쉬운 감이 있다. 이 단전주 선으로 속 화장을 하면서 겉 화장을 아울러 한다면 매우 효과가 클 것이다.

넷째, 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪은 단전주와 단전호흡을 하므로 정력증진에도 효과가 있다.<sup>47)</sup> 진정으로 수행 정진하기 위해서는 정력이 뒷받침 되어야 한다. 그러므로 젊고 건강할 때 수행을 해야 더욱 효과적이라고 볼 수 있다. 그리고 심신의 정력을 남용하면 수행의 효과가 반감된다는 것이 수행자들의 일반적인 견해이다.

다섯째, 올바른 좌선을 하거나 이 丹田住 禪을 수행하면 자연스럽게 체중조절이 되는 효과가 있다.<sup>48)</sup> 비만한 사람은 군살이 빠지게 되고, 빼적 마른 사람은 오히려 균형 잡힌 건강한 몸매가 되는 경향이 있다.

여섯째, 현실 문제와 생사문제에 대한 초월의 능력을 얻게 된다.<sup>49)</sup> 우리는 현실적인 시비

---

교사상연구원, 1997, 495-499쪽 참고 조성우, 『仙人 명상법』, 명문당, 1993, 34쪽. 무라키히로마사 지음, 김용 감수, 『단전호흡법』, 태웅, 1994, 136쪽. 안지영, 실용 『단전호흡』, 하서, 1987, 120쪽.

43) 안지영, 실용 『단전호흡』, 하서출판사, 71-72쪽 참고 이승현, 『뇌호흡』 2, 한문화, 2001, 46-47쪽 참고  
44) 이동현, 『건강기공』, 정신세계사, 1990, 37-44쪽 참고 한당, 『천서』, 세명문화사, 1993, 44-46쪽 참고 김정제, 『경락이론과 명상』, 한국학술정보, 2006, 96쪽 참고 정현갑 외 공저, 삶의 질을 높이는 『이완명상법』, 학지사, 2005, 297-328쪽 참고  
45) 이승현, 『뇌호흡』 2, 한문화, 2001, 48쪽 참고  
46) 향산 안리정, 『원불교 교전 解義』, 원불교출판사, 1997, 567쪽 참고 『정진』, 제3수행편 제4장 3. 좌선의 공덕 3 참고 전성일, 『호흡 건강의 기적』, 시몬, 1990, 45쪽.  
47) 전성일, 『호흡 건강의 기적』, 시몬, 1990, 46-47쪽. 이동현, 『건강기공』, 정신세계사, 1990, 82쪽 참고 혜성 김영현 지음, 3주 만에 깨달음을 얻는 『대뇌호흡 혁명』, 하남출판사, 2003, 80-87쪽 참고 혜성 김영현 편저, 『新仙道』, 하남출판사, 1993, 25-26쪽 참고  
48) 율정, 『심신초월건강법』, 대오출판사, 2000, 35쪽 참고  
49) 『정진』, 제3수행편 제4장 3. 좌선의 공덕 9, 10 참고 윤종모, 나무마을 윤신부의 『치유명상』, 정신세계사, 2004, 105-106쪽 참고 J.G. 아라푸라 지음, 류경희 옮김, 『불안과 평정으로서의 종교』, 서광사, 1995, 152-153쪽 참고

이해 속에서 많은 고통과 괴로움을 불러오고, 본능적으로 살고 본능적으로 죽지 않으려고 발버둥치는 것이 일반적 삶이다. 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪으로 매일 선정삼매의 초월적 경험을 일상적으로 하게되면 시비이해에 집착하는 것이 어리석다는 것을 깨닫게 된다.<sup>50)</sup> 살고 죽는 문제도 왜 살아야하는지 때가 되면 어떻게 죽어야하는지를 알게 되면 자연스럽게 집착해도 소용이 없다는 것을 편안하게 받아들일 수 있다. 생사가 숨 한번 쉬는 것과 같다는 법문은 깨달음의 지혜로 사는 초월의 경지를 이룸이다.

일곱째, 인간 공해관리에 효과적인 처방이 된다. 지구 역사상에 지금 같이 공해로 찌들고 파괴된 환경의 재앙은 없었다. 그중에서도 인간 공해가 가정 사회 국가 세계적으로 갈수록 심각해지고 있다. 가치관과 인간성이 상실되고, 가정이 붕괴되고, 사회 윤리 도덕 질서가 타락되고, 인권이 유린되고, 하나밖에 없는 지구에서 환경이 파괴되고 있는 현상은 인류의 큰 재앙이라고 생각한다. 이 큰 재앙의 발원지는 인간 공해로부터 시작된다. 인간이 없는 평화스런 자연환경을 상상해보면 인간이 얼마나 큰 죄악을 범하고 사는지를 짐작할 수 있다. 이러한 인간 공해를 관리하는데 이 丹田住 禪이 대단히 큰 역할을 할 수 있다고 생각한다. 명상수행을 통하여 인간의 심신이 정화되고, 인간도 미물들과 다를 것 없는 자연의 일부라고 생각하는 겸손한 마음이 우러나오고, 서로를 배려하고 사랑하는 인간관계가 회복되고, 자연으로부터 받고 있는 은혜에 대한 보은의 도리를 깨닫게 된다면, 인간 공해의 근원이 자기로부터 시작된다는 것을 느끼게 될 것이다. 그러면 자기의 생각과 삶의 태도를 잘 관리하는 것이 곧 인간 공해를 줄이는 최선의 방법이라는 것을 알게 될 것이다.<sup>51)</sup>

이외에도 명상수행의 부수적인 효과는 대단히 많이 있다고 할 수 있다. 그리고 이 모든 부수적인 효과는 기단(氣團) 형성으로부터 오는 공덕이라고 생각한다. <sup>52)</sup>

#### 4) 수행의 목적 및 준수 사항

일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪의 수행 목적은 먼저 마음을 맑히고 지혜를 밝혀서 도를 깨달아 성불제중하자는 것이다.

그러므로 이 丹田住 禪 수행을 하는 사람은 성불제중의 일원상서원을 세우고 도와 내 마음의 본성을 찾는 공부인이 먼저 되어야한다. 중생과 공부인의 차이는 서원이 있는 사람이나 없

50) 『정진』, 제3수행편 제4장 3. 좌선의 공덕 6 참고

51) 이승현, 『뇌호흡』 2, 한문화, 2001, 69-72쪽 참고

52) 한당, 『天書』, 세명문화사, 1993, 115-117쪽 참고

는 사람이냐의 차이이다. 우리는 다 같이 중생으로 태어났지만 중생으로 태어나 중생으로 살다가 중생으로 죽는 사람이 있고, 진리와 도에 대한 서원을 세우고 그 서원을 향하여 수행 정진하는 공부인으로서 사는 사람이 있다. 이 단전주 선 수행자라면 마땅히 일원상 서원을 세우고 정진하여야 그 공덕이 크다고 할 수 있다. 서원이 없는 사람이 수행을 하는 것은 마치 무정란을 품고 있으면서 병아리가 되기를 기대하는 것과 같다. 따라서 같은 중생이라고 생각할지 모르지만 서원을 품고 수행하는 사람을 진정한 공부인이라고 말할 수 있다.

그리고 서원성취를 위하여 수행 정진하는 사람은 은혜롭고 감사한 마음으로 생활할 때 마음 공부가 잘된다. 수행하는 공부인들에게는 사랑하는 마음, 밝고 긍정적인 생각, 새롭고 창조적인 생활, 정성스런 삶의 태도가 요구된다. 수행의 과정에서 언제인가는 이러한 덕목들은 완수되어야 할 과제이기 때문이다.

이 丹田住 禪 수행자들에게 권고하는 한 가지 수칙이 있다면, 바로 정신을 탁하게 만드는 기호생활이나 음식 등을 삼가라는 것이다. 예를 들면 담배와 술 등은 정신을 맑히는데 방해가 되는 것으로 알려져 있다. 서원을 향하여 수행을 철저히 하면 어떠한 악습의 유혹도 물리칠 수 있는 보이지 않는 힘이 함께 작용하는 이치가 있다는 것도 믿는 것이 좋다.

## 맺음말 : 현대를 살아가는 삶의 지혜로써 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪

선이란 사람들이 알고 있는 것처럼 어려운 것도 신기한 것도 아니고, 아무나 할 수 있는 아주 쉬운 수행법으로 자기 자신의 마음고향을 찾아가는 길이다.<sup>53)</sup> 지금까지 선을 말하는 사람들은 어렵게 말하거나, 이미 선의 깊은 경지에 도달한 사람들은 조용한 삶을 즐기기 때문에 오히려 사람들이 쉬운 방법을 찾지 못할 뿐이다.

선의 원리는 심신 간에 가장 자연스럽고 편안한 본래의 상태로 회복하자는 것이다. 즉 몸의 원기를 회복하고 마음의 본성을 회복하자는 것이다.

선의 기본자세는 몸은 곧고 바르게 하고, 호흡은 천천히 고르게 쉬고, 마음을 놓고 고요하

53) 『정전』, 제3 수행편 제2장 제1절 정기훈련법. 제4장 1. 좌선의 요지, 참고 엄영문, 「상호 보완적 관계호서의 명상과 최면」, 『한국 정신과학회지』, 2007, 112-113쪽 참고.

게 하면 된다.

일본 호흡을 기본으로 하는 단전주 선의 원리는 단전주를 한 상태에서 단전호흡을 하고, 가늘고 긴 호흡을 통하여 몸과 마음과 호흡을 조화롭게 통일시켜 마침내 몸과 마음과 호흡마저 놓아버리는 공의 상태로 선정삼매를 쉽게 경험하자는 것이다.

과거로부터 여러 가지 명상호흡법이 전해져오고 있는데 그중에서도 수식관이나 지관(止觀) 수행은<sup>54)</sup> 널리 알려져 있다. 이 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪은 원불교 단전주 선의 원리를 응용하여 “일원은 일체중생의 본성”이라는 관점에서, 그동안 여러 수행법을 수행적으로 참고하여 연마하면서 修息觀 등 새로운 방법을 제시하였다.

일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪의 특징은 누구나 쉽게 명상삼매의 상태를 체험할 수 있다는 점이다. 1분 호흡까지는 기초를 닦는 노력이 필요하지만, 그 단계만 넘기면 선의 참맛을 느낄 수 있기 때문에 어렵다는 생각 없이 자연스럽게 편안하게 잘되는 경향이 있다.

선의 공덕은 참으로 무궁무진하다고 생각되지만<sup>55)</sup> 필자의 관점에서 크게 두 가지로 마음공부 공덕과 부수적인 효과로 정리하는 것이, 그동안 산만하게 알려진 선에 대한 오해를 푸는데 도움이 될 것이라고 생각했다.

마음공부 공덕이란 중생이 먼저 성불제중의 일원상서원을 세우고 공부인이 되어 서원 정진하는 과정에서 드러나는 공덕이라고 생각한다. 선의 목적은 ‘선을 위한 선’을 해서는 안 되기 때문에 사사불공의 공덕, 무시선의 공덕, 性理의 공덕, 理無碍 事無碍의 능력을 마음공부의 공덕으로 분류하였다. 소태산께서 말씀하신 心丹의 의미도 바로 마음공부의 공덕이라고 보았다.

그러므로 一圓相 丹田住 禪 수행은 앉아서만 하는 선으로만 그쳐서는 안 되고, 禪敎作業 並進 속에서 하는 것이 효과적이다. 선정삼매가 잘된다고 앉아 있는 것을 취미로 삼으면 올바른 수행이 아니기 때문에 현대사회가 요구하는 원만한 인격은 이루기 어렵다고 생각한다.

부수적인 효과란 단전주 선 수련 과정에서 나타나는 마음공부 공덕 이외에 현실적으로 활용될 수 있는 모든 공덕을 말한다. 주로 몸의 건강이나 정신적인 스트레스, 피부 미용 등 일반 대중들의 현실적인 관심사들이다. 그러나 그것들은 근본적으로 수행의 목적이 될 수 없기 때문에 부수적인 효과라고 분류하였다. 명상호흡 수행을 함으로써 나타나는 부수적인 효과는 모

54) 김무득 역주, 지의대사 술 『止觀坐禪法』, 경서원 1987. 참고

55) 大韓佛敎金輪會 편, 『正統禪의 향연』, 1989, 136-138쪽 참고

두 氣團 형성의 결과에서 생긴 공덕이라고 볼 수 있다.

지금까지 필자가 연마하고 수행한 바로는 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪은 누구든지 뜻만 있으면 할 수 있는 쉽고도 간단한 새로운 단전주 선법이라고 생각한다. 그리고 누구라도 그 공덕과 효과를 구체적으로 체험할 수 있고, 직장생활을 하는 모든 사람들이 삶의 의미와 가치를 승화시킬 수 있는 대중적인 명상선법이라고 생각한다.

교학적 관점에서 생각할 때 이 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪은 그동안 신기하게 생각했던 여러 수행법을 참고하였을 뿐만 아니라, 성불제중의 일원상 서원으로부터 처처불상 사사불공 무시선 무처선 등의 모든 정신이 녹아 있는 기초적인 선 수행이라고 할 수 있다.

삶의 현장에 매몰되어 정신없이 살아가는 현대인들에게 21세기를 살아가는 삶의 지혜로써 이 丹田住 禪이 활용될 수 있다면 부처님의 큰 은혜에 조금이라도 보은이 되리라고 생각한다. 또한 21세기는 수행문화가 유행할 것으로 전망하고 있는데<sup>56)</sup> 일본 호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪이 교화의 한 방편으로 활용될 수 있을 것이라고 생각한다. 끝

---

56) 김성장, 「대학의 불교 교육에 있어서 신앙 수행 깨달음의 문제」, 『원불교사상과 종교문화』 27집, 2004, 36-38쪽. 「21세기 종교의 기능과 원불교」, 『원불교사상과 종교문화』 34집, 85쪽 참고.

● 「일분호흡을 기본으로 하는 丹田住 禪의 원리방법 체험」을 읽고

문을식 | 원광대

1. 먼저 김성장 교수의 글에 대한 간단한 이해를 간단히 정리했다.

이 논문은 원불교의 단전주 선법에 대한 새로운 해석과 방법을 제시하고 그 체험의 공덕과 효과를 소개하는 김성장 교수(이하 논자로 약칭)의 글이다.

이 글은 선이란 그 수행법만 알면 누구나 쉽게 닦을 수 있다는 전제 아래 그 목표는 ‘몸의 원기회복’ 과 ‘마음의 본성[眞性]의 회복’ 에 있다고 밝히고 있다.

특히 이 글에서 논자는 1분 호흡을 기본으로 하는 단전주 선을 통해서 명상삼매의 상태를 체험할 수 있는데 그 상태에 이르면 무한한 공덕과 부수적인 효과를 체험할 수 있다고 한다. 다만 그때 단지 앉아서 하는 것에 그치지 않고 행주좌와의 모든 자세를 통해서 그 목표를 달성할 수 있는데 특히 선과 교를 함께 해야 더 효과가 있다고 밝히고 있다.

2. 논평가(이하 평자)가 논자의 글을 읽고 몇 가지 지적하는 것으로 논평을 대신하고자 한다.

**첫째, 목차의 순서에 따라 제목 그리고 목차의 이름과 그 내용의 상치에 대한 문제**

1. 논자는 글의 제목을 「일분 호흡을 기본으로 하는 단전주 선에 대한 원리와 방법과 체험」에 대한 연구라고 하였다.

소제목1 “1. 선의 원리라는 소제목 아래 선이란 무엇인가, 몸의 원기 회복, 마음의 자성회복”으로 전개하고 있다. 그런데 평자가 보기엔 선의 원리라기보다는 ‘선의 목표’라고 하는 것이 더 타당하지 않느냐 생각된다. 그것은 논자도 글 안에서 \*표를 사용하여 몸과 마음의 가장 자연스러운 상태의 회복이 목표임을 몇 번에 걸쳐 강조하고 있기 때문이다.

2. 소제목2 “2. 선의 기본자세 아래 자세를 곧게 바르게, 호흡을 천천히 고르게, 마음을

놓고 고요하게” 라고 하는 것도 선의 기본자세라기보다는 ‘선수행의 기본원리/원칙/방법’ 으로 하는 것이 옳지 않을까 생각해본다. 그 이유는 논자가 글 안에서 “자세를 곧고 바르게: 몸의 자세를 바르게 한다는 것은 모든 수행에서 기본적인 원칙이다.”, “호흡을 천천히 고르게: 모든 정좌 수행에서 호흡법은 가장 기본적인 원리이다.” 등으로 말하고 있고, 또 선을 닦는다고 할 때 단순히 선이라고도 할 수도 있겠지만 좀 더 의미를 분명히 하는 것이 연구논문의 생명이기 때문에 이런 점에서도 그렇고, 또 논자도 “마음을 닦는 것을 修道” 라고 하고 있기 때문이다.

3. 소제목3 “3. 일본 호흡을 기본으로 하는 단전주 선의 원리 아래 단전호흡과 단전주 선, 1분 호흡을 기본으로 하는 단전주 호흡, 마음과 몸과 호흡의 조화와 통일” 에서 단전호흡이 어떤 것인지, 그리고 단전주의 호흡 또는 선이 무엇인지 그 원리를 밝히기보다는 “단전호흡은 아랫배가 뽕뽕해질 때까지 들이쉬는다는 느낌으로 ...” 라는 식으로 서술하고 있을 뿐, 정작 단전호흡이 어떤 호흡인지 등에 대한 원리적인 표현은 뚜렷하게 발견되지 않은 것 같다.

4. 소제목4 “4. 호흡훈련의 단계 아래 단전주와 단전호흡의 단련, 1분 호흡의 기본단계: 數息觀, 몸과 마음과 호흡을 놓는 단계: 修息觀” 은 앞의 소제목3의 제목에 어울리는 기술을 하고 있어, 평자의 생각으로는 3과 4를 통합해서 서술하는 것이 좋겠다고 생각된다. 그리고 이 부분이 이 글에서 이 부분은 상당히 중요하고, 본론의 일부에 해당된다고 생각하는데 그 내용에 있어 너무 간단하게 다루고 있다고 생각된다. 왜냐하면 이 글의 제목이나 주제에서 볼 수 있듯이 논자는 ‘일본 호흡을 기본으로 ...’ 한다고 했으면 1분 호흡이 왜 중요하고, 또 그것을 강조하는 것에 대한 설득력이 있는 논지를 펴야 하는 데 어떻게 보면 일반 상식적인 수준에서 논의를 전개하고 있다는 생각이 든다. 평자의 생각으로는 이 부분에 중점을 두어 논의를 전개했으면 이 글이 훨씬 생명력이 있고 이에 대한 논자의 연구의 의미가 확실하게 살아날 수 있다고 생각한다.

5. 논문 제목에서 「... 선의 원리와 방법과 체험」 이라고 했는데 정작 소제목5의 내용에서는 체험에 대한 것은 거의 발견할 수 없고, 다만 원불교에서 ‘좌선은 공동체 수행의 상징처럼 여겨 왔다’ 라고 하면서 원불교에서 선수행으로 無時禪과 無處禪이 있음을 소개하고, 그

가운데서 무시선의 수행원리는 '좌선의 그것과 근본적으로 같다고 하고 또 좌선을 잘 하지는 것은 무시선을 잘 하기 위한 과정으로서 의미가 있는 것이다. 바꿔 말하면 좌선을 할 줄 모르는 사람은 참된 의미와 무시선을 할 수 없다는 뜻이 된다.' 고 하고 있다.

그러면 글의 앞에서는 누누이 관심이 있는 사람은 누구나 할 수 있는 것이라고 하는 것과 모순이 되는 것이 아닌지를 논자에게 묻고 싶다. 또 그러면 1분 호흡을 기본으로 하는 단전주 선이 무시선으로 들어가는 과정인가? 그리고 만약에 1분 호흡의 수행이 이루어지면 선정삼매에 들 수 있다는 것이라면 그것이 바로 무시선과 무처선이 완성되는 것인지, 그리고 무처선이 무엇인지에 대한 진술은 전혀 발견되지 않는다. 이에 대해서 논자의 설명을 듣고 싶다.

또 소제목 “5. 일본 호흡을 기본으로 하는 단전주 선의 특징과 공덕” 에서 ‘...단전주 선의 특징’ 이라고 해놓았지만 그의 내용에서는 이에 대한 진술은 발견되지 않는다. 논자가 생각하는 그 선의 특징은 무엇이라고 생각하는지 듣고 싶다.

## 둘째, 기타 질문사항

1. ‘몸의 원기회복’ 에서 “우주는 한 몸 한 기운으로 둘이 아니라고 하는 기존의 동양학설과 상통하는 것이다” 라고 하면서 이에 대한 방증으로 원불교의 <대종경>에 나오는 것을 들고 있는데, 물론 기본적인 의미는 같다고 할 수 있으나 평자의 생각으로는 동양학설에 대한 일반적으로 받아들일 수 있는 것을 그 전거로 제시하는 것이 어떨지?

2. 글에서는 명시적은 아니지만 1분 호흡이 논자가 주창하는 선수행을 통한 삼매를 얻는 적절한 시간이라고 이해되는데 그것이 맞는지 그리고 그 근거는 어디에 두고 그렇게 주장하는지에 대한 논자의 입장을 듣고 싶다?

김성장 교수님이 발표하신 글은 비전공자인 평자에게는 공부하는 귀중한 시간이 되었습니다. 앞으로도 훌륭한 연찬이 계속되시기를 바랍니다.

감사합니다. 수고하셨습니다.





# 執着정도와 佛敎이해도가 養育效能感에 미치는 影響

- 불교유아교육기관의 유아 어머니들을 중심으로 -

김혜순

동국대학교 유아교육과 조교수

## I. 문제제기

집착은 기본적으로 불교적 개념으로서 범어로는 graha로 표기된다. 이는 사물이나 도리를 고집하여 그것을 버리지 못하는 것으로 집(執), 착(着), 계착(契着)이라고도 하며, 불교의 초기 경전인 아함경(1993) 중 사품법경(잡아함경 제 9권), 질병경(잡아함경 제 37권), 청정결식주경 등 여러 곳에서 모든 괴로움의 근본적인 원인으로 설해지고 있다. 최근 서양심리학에서도 개인의 심각한 집착상태가 정신병리 혹은 심리적 불건강의 원인임을 보고하고 있다<sup>57)</sup>. 또한 병리적인 집착을 치유하기 위한 연구 노력으로 불교와 서양의 인지심리학을 접목시키려는 시도가 있다<sup>58)</sup>. 이러한 일련의 연구흐름은 한 개인이 불교의 근본사상을 이해하는 정도가 삶에서 부딪힐 수 있는 여러 문제들을 예방하고 해결할 수 있는 강력한 교육적 자원이 된다는 사실이 연구자들에게 점차 인식되고 있음을 의미한다. 실제로 불교는 장구한 역사를 통하여 인간사회에서 당면하는 모든 문제에 궁극적인 구원의 힘을 증명하여 왔음은 주지의 사실이다.

한편 자녀를 키우는 부모들에게 필히 요구되는 자질이나 능력과 관련되는 용어로서 양육효능감(parenting efficacy)이 있다. 이는 자녀를 바람직하게 양육할 수 있는 능력에 대한 부모 자신의 신념을 의미한다<sup>59)</sup>. 양육효능감은 부모의 자아형성 뿐만 아니라 양육과 관련된 요인들이 양육행동에 미치는 영향을 중재하며, 궁극적으로는 자녀의 전반적인 발달에 지대한 영향을 미친다<sup>60)</sup>.

57) 집착의 부정적 효과를 보고하는 국내의 연구물; 김영미 (2006); 원상희 외 (2004); 용홍출 외 (2006); 윤호근 (2001) pp. 1-18

58) Olendzki (2005); Rubin (1996); Walsh (2000)

59) 최형성 (2005) pp. 351-365.

이러한 양육효능감 관련변인으로 부모자신의 심리적 조건이나 정서상태가 보고되고 있다. 즉 부모들의 불건강한 정서와 심리적 문제는 자녀양육을 위한 불리한 조건이며 부정적 환경이라는 것이다<sup>61)</sup> 이와 같은 맥락에서 부모자신의 지나친 과잉 집착(執着)상태나 불교사상에 대한 몰이해가 자녀양육을 바람직하게 지원할 수 있는 양육효능감에 부정적 영향을 미칠 수 있다고 보겠다.

따라서 본 연구에서는 유아기의 심리상태가 이후의 종교성 발달을 결정짓는 기초단계라는 보고들<sup>62)</sup>과 유아기의 발달과업에 어머니가 나타내는 절대적 영향력을 고려하여 불교유아교육 기관에 유아기 자녀를 취원시키고 있는 어머니들을 연구대상으로 하여 집착정도와 불교이해도 가 양육효능감에 미치는 영향을 파악하고자 한다. 이는 자녀양육이라는 구체적인 현실에서 불교가 지니고 있는 현실적응력과 응용력을 실증적으로 규명코자하는 노력이며 궁극적으로 불교 유아교육학의 발전을 위한 기초연구로서 공헌하고자 하는 의미를 지닌다. 이러한 연구목적에 따라 구체적으로 설정한 연구문제는 다음과 같다.

#### 〈연구문제〉

1. 사회경제적 배경에 따른 집착정도, 불교사상이해도, 양육효능감의 경향성은 어떠한가?
2. 집착정도에 따른 양육효능감의 차이는 어떠한가?
3. 불교사상이해도에 따른 양육효능감의 차이는 어떠한가?
4. 집착정도와 불교사상이해도의 상호작용효과에 의한 양육효능감의 차이는 어떠한가?

---

60) Bornstein et al. (1998) pp. 448-471; 문태형 (2002) pp. 49-63.재인용

61) Sternberg & Grigorenko (1993) pp. 122-130

62) 권은주 (1998) pp. 99-129; 백경임 (1990) pp. 1-30; 황옥자 (1999); Fowler (1991) pp. 27-45.

## II. 연구방법

### 1. 연구대상

본 연구에서는 경상북도의 중소도시에 소재한 5개소의 불교유아교육기관에서 유아를 교육시키고 있는 중산층 가정의 172명의 어머니가 최종 연구대상이 되었다.

### 2. 측정도구

#### 1) 집착척도

본 연구에서는 어머니의 집착을 측정하기 위해 김은희(2006)가 개발한 척도 총 36문항을 이용하였다. 모든 문항은 1점(전혀 그렇지 않다)에서 5점(매우 그렇다)까지의 5점 Likert식 척도로 되어 있다. 본 연구에서 나타난 신뢰도 Cronbach  $\alpha$  값은 과거중심성 .93, 현재성 결여 .91, 미래 중심성 .94, 시각고정성 .86, 상황경직성 .86, 욕구집착성 .89로 양호한 수준이다.

#### 2) 불교이해도

본 연구에서는 어머니들의 불교이해도를 측정하기 위하여 김혜순(2006)이 관련문헌 검토를 토대로 불교학 전공 교수 1인과 스님 1인으로부터 그 내용의 타당도를 검증받은 후 개발한 척도를 다소 수정·보완하여 사용하였다. 본 척도는 전체 38문항으로 이루어져있으며 모든 문항은 1점(전혀 그렇지 않다)에서 5점(매우 그렇다)까지의 5점 Likert식 척도이다. 본 연구에서 나타난 신뢰도 Cronbach  $\alpha$  값은 교리이해도 .84, 수행이해도 .86, 문화관습적 이해도 .85로 양호하게 나타났다.

#### 3) 양육효능감

본 연구에서는 최형성·정옥분(2001)이 국내에서 개발한 '어머니의 양육효능감 척도'를

기초로 이승미(2004)가 18문항으로 재구성한 척도를 그대로 사용하였다. 모든 문항은 1점(전혀 그렇지 않다)에서 5점(매우 그렇다)까지의 5점 Likert식 척도로 되어 있다. 본 연구에서 나타난 신뢰도는 전반적인 양육능력 .85, 건강하게 양육하는 능력 .69, 의사소통능력 .74, 학습지도능력 .79, 훈육능력 .77로 나타났다.

### 3. 연구절차 및 분석

예비조사를 기초로 완성한 질문지로 불교유아교육기관에서 교육받고 있는 4-6세 유아들의 어머니들을 대상으로 본 조사가 2008년 6월 초에서 7월 말까지 이루어졌다. 최초 250부의 질문지가 배부되었으나 미회수, 불성실한 응답 등으로 인해 최종 172부가 분석대상이 되었다. 본 연구를 위한 주된 자료분석 방법으로는 SPSS Win 14.0을 이용하여 빈도와 백분율, 평균을 구하기 위한 빈도분석, t-test, ANOVA, Scheffe의 사후검정, 이원변량분석을 실시하였다.

## Ⅲ. 研究結果 및 해석

### 1. 사회경제적 배경에 따른 집착정도, 불교이해도, 양육효능감의 차이

사회경제적 배경에 따라 어머니들의 집착, 불교이해도, 양육효능감의 차이를 분석한 결과에서 유의하게 나타난 결과들만을 중심으로 다음의 <표 1>에 제시하고 있다. <표 1>에서 보듯이, 어머니들의 연령에 따른 집착정도, 불교이해도, 양육효능감의 차이분석에서는 단지 양육효능감에서만 유의한 차이( $F=3.53, p<.05$ )가 나타났다. 학력에 따른 집착, 불교이해도, 양육효능감의 차이를 분석한 결과에서는 단지 집착에서만( $F=4.14, p<.05$ ) 그 차이가 유의하게 나타났다. 가정총수입에 따른 집착, 불교이해도, 양육효능감의 차이를 분석한 결과에서는 집착( $F=4.18, p<.05$ )과 불교이해도( $F=5.30, p<.01$ )에서 각각 유의한 차이를 나타내었다.

〈표 1〉 사회경제적 배경에 따른 집착정도, 불교사상이해도, 양육효능감의 차이

변인	구분	M(SD)	F
연령 (양육효능감)	35세 이하(68)	3.67(.56)a	3.53*
	36세-40세이하(73)	3.83(.56)ab	
	41세 이상(20)	4.08(.37)b	
학력 (집착)	고졸(72)	2.62(.77)b	4.14*
	전문대졸(19)	2.19(.71)a	
	대졸이상(61)	2.30(.75)ab	
가정총수입 (집착)	300만원 미만(105)	2.55(.74)b	4.18*
	300-400만원미만(19)	2.25(.67)ba	
	400만원이상(26)	2.11(.87)a	
가정총수입 (불교이해도)	300만원미만(85)	3.45(.58)a	5.30**
	300-400만원미만(25)	3.55(.70)a	
	400만원이상(23)	3.89(.50)b	

\* p<.05, \*\* p<.01

a, b : 사후검정 결과 서로 다른 소문자들 간에 유의한 차이를 표시

## 2. 집착정도에 따른 양육효능감의 차이

〈표 2〉 집착정도에 따른 양육효능감의 차이

양육효능감	집착정도	N	M(SD)	t
전반양육능력	낮은집단(1)	46	3.68(.66)	2.08**
	높은집단(2)	43	3.40(.60)	
건강하게 양육하는 능력	낮은 집단(1)	47	4.27(.55)	3.52**
	높은 집단(2)	44	3.83(.63)	
의사소통능력	낮은 집단(1)	47	4.18(.52)	3.60**
	높은 집단(2)	44	3.76(.60)	
학습지도능력	낮은 집단(1)	47	3.86(.73)	2.74**
	높은 집단(2)	44	3.46(.64)	
훈육능력	낮은 집단(1)	47	3.98(.63)	1.24
	높은 집단(2)	44	3.79(.67)	
전체 양육효능감	낮은 집단(1)	46	3.99(.52)	2.96**
	높은 집단(2)	43	3.66(.54)	

\*\* p<.01

집착정도에 따른 양육효능감의 차이에 관한 분석 결과는 <표 2>에 나타나 있다. 먼저 어머니의 집착정도에 따른 양육효능감의 차이를 알아보기 위하여 집착점수 하위25%집단을 집착이 낮은 집단 1로, 상위25%집단을 집착이 높은 집단 2로 분류하여 이용하였다. 유의한 차이가 나타난 하위영역에서는 모두 집착정도가 낮은 집단에서 양육효능감이 높게 나타났다. 따라서 어머니의 집착정도가 낮을수록 양육효능감은 대체로 높다고 하겠다.

### 3. 불교이해도에 따른 양육효능감의 차이

<표 3> 불교이해도에 따른 양육효능감의 차이

양육효능감	불교이해도	N	M(SD)	t
전반적양육능력	낮은 집단(1)	40	3.36(.58)	-2.99**
	높은 집단(2)	40	3.80(.73)	
건강하게 양육하는 능력	낮은 집단(1)	40	3.87(.60)	-2.78**
	높은 집단(2)	40	4.23(.58)	
의사소통능력	낮은 집단(1)	40	3.68(.61)	-4.04***
	높은 집단(2)	40	4.24(.63)	
학습지도능력	낮은 집단(1)	40	3.44(.70)	-3.12**
	높은 집단(2)	40	3.95(.75)	
훈육능력	낮은 집단(1)	40	3.72(.59)	-3.05**
	높은 집단(2)	40	4.15(.67)	
전체 양육효능감	낮은 집단(1)	40	3.62(.51)	-3.67***
	높은 집단(2)	40	4.08(.61)	

\*\* p<.01, \*\*\* p<.001

어머니의 불교이해도에 따른 양육효능감의 차이에 관한 분석 결과는 <표 3>에 나타나 있다. 앞과 같은 방법으로 분류한 집단별 불교이해도에 따른 양육효능감의 차이 분석결과에서는 전체 양육효능감 및 양육효능감의 모든 하위영역에서 유의한 차이가 나타났다. 따라서 어머니들의 불교이해도가 높을수록 양육효능감이 높다고 하겠다.

#### 4. 집착과 불교이해도의 상호작용효과에 따른 양육효능감의 차이

어머니들의 집착정도와 불교이해도의 상호작용효과에 따른 부모효능감의 차이의 분석결과는 다음의 <표 4>에 나타나 있다. <표 4>에서 보듯이 어머니의 집착정도와 불교이해도의 상호작용에 따른 부모효능감의 차이는 건강하게 양육하는능력 영역에서 어머니의 집착( $F=4.17$ ,  $p<.05$ ), 어머니의 불교이해도( $F=6.00$ ,  $p<.05$ )의 주효과가 나타났고, 집착정도와 불교이해도의 상호작용 효과( $F=5.29$ ,  $p<.05$ )가 나타났다. 이와 같은 집착정도와 불교사상이해도의 상호작용 효과는 집착정도가 높은 집단에서 자신들의 불교이해도의 정도에 따라 부모효능감이 달라진다는 것을 의미한다. 즉 집착이 강한 어머니들일수록 자신의 불교이해도가 높아야 건강하게 양육 하는 능력으로서의 부모효능감을 지각하게 된다고 하겠다.

<표 4> 집착정도와 불교사상이해도의 상호작용에 따른 부모효능감

부모효능감	변량원	제곱합	자유도	평균제곱합	F
	집착	1.32	1	1.32	4.17*
건강양육	불교사상이해도	1.90	1	1.90	6.00*
	집착 * 불교사상이해도	1.68	1	1.68	5.29*

\*  $p<.05$ , \*\*  $p<.01$ , \*\*\*  $p<.001$

## IV. 結論

본 연구에서의 주요결과를 연구문제별로 요약하고 논의하면 다음과 같다.

첫째, 사회경제적 배경에 따른 집착, 불교이해도, 양육효능감은, 연령에서는 양육효능감이, 학력에서는 집착이, 가정총수입에서는 집착과 불교이해도가 각각 유의한 차이를 나타냈다. 그러나 본 결과에서 저학력의 어머니들 집단에서 집착이 가장 높게 나타나고 있고, 가정총수입이 낮은 계층에서 집착정도가 높고 불교이해도는 낮다는 점은 불교포교를 위한 방법적 측면에서 중요한 시사점이다.

둘째, 어머니의 집착정도에 따른 양육효능감의 차이분석에서는 집착이 낮은 집단에서 양육



효능감이 높게 나타났다. 이러한 결과는 앞에서 살펴본 바와 같이 과잉집착이 모든 문제를 일으키는 근원이라고 보는 불교의 사상적 탁월성을 실증하고 있다고 하겠다.

셋째, 불교이해도가 높은 집단에서 양육효능감이 높게 나타났다. 부모역할에 대한 유능성에 대한 부모자신의 지각으로서의 양육효능감이 불교이해도의 영향을 받고 있다는 본 연구결과는 불교의 수승한 교육적 가치가 삶의 일상적 가치에 그 영향력을 드러낸 것이라 하겠다.

넷째, 어머니의 집착과 불교사상이해도의 상호작용효과에 따른 어머니의 부모효능감 차이는 건강하게 양육하는 영역에서 나타났다. 본 결과는 집착이 강한 어머니들일수록 보다 수준 높은 불교이해도를 갖고 있어야 자녀를 건강하게 양육하는 능력으로서의 양육효능감을 갖게 됨을 시사한다고 보겠다.

결론적으로 본 연구에서 집착이 낮고 불교이해도가 높은 어머니들에게서 자녀양육시 지각되는 양육효능감이 높다는 연구결과는 불교사상이 자녀 양육이라는 부모들의 일상적 삶의 가치에 미치는 교육적인 영향력이 있음을 학문적으로 규명한 의의가 있다고 하겠다.

## 참고문헌

- 권은주 (1998), 『...』 : ...
- 고익진 (1993), 『...』 : ...
- 김영미 (2006), 「...」  
pp. 1-48
- 김은희 (2006), 「...」 pp 1-126.
- 김혜순 (2006), 「...」 『...』 46 , pp. 387-419.
- 문태형 (2002), 「...」 『...』 23 6 , pp. 49-63.
- 백경임 (1992), 「...」 경희대학교 박사학위  
청구논문.
- 원상희 · 「...」 『...』 22
- 용홍출 · 「...」 『!국동서정신과학회  
지』 제 92 , pp.15-31.
- 윤호균 (2001), 「...」 『...』 13(3), pp. 1-18.
- 이승미 (2004), 「...」 『...』  
대학원 석사학위 청구논문.
- 최형성 (2005), 「...」 『...』 26 , 6 . pp.351-365.
- 최형성 · (2001), 「...」 『...』 22(3), pp. 1-16.
- 황옥자 (1999), 「...」 『...』 9 , : 한국종교교  
육학회.
- Bornstein, P.(1998), D' Ari, A. "Family Emotional as a Predictor of Early Adolescent Social and Psychological Adjustment", *Journal of Early Adolescence*, 13, pp. 448-471.
- Fowler, J. W.(1991). "Stages of Faith Consciousness. New Directions For", *Child Development*, 52
- Clendzki, A.(2005), The roots of Mindfulness, Gemmer, D, D., Siegel, R, D., & Fulton, P, R. (Eds.), *Mindfulness and psychotherapy*. London: The Guilford Press. pp. 241-261.
- Rubin, J. B. (1996), *Psychotherapy and buddhism*. New York: Plenum
- Stemberg, R. J., & Grigorenko, E. L.(1993), "Thinking Styles and the Gifted", *Roeper Review*, 16(2). pp.122-130.
- Walsh, R. (2000), *Asian psychotherapies*. In R. J. Corsini & D. Wedding(Eds.),*Current psychotherapies*. Itasca, IL: F. E. Peacock.

● 「집착 정도와 불교 이해도가 양육 효능감에 미치는 영향」에 대한 논평

박범석 | 동국대 강사

발표문은 지금까지 당연한 것으로 기대해 온 불교 이해의 긍정적 영향력이 실질적인 교육적 효과가 있음을 밝힌 점에서 의의가 있다. 즉, 불교에 대한 이해가 높을수록 집착은 적어지고 자녀 양육 효능감에 긍정적인 효과를 줄 것이라는 막연한 상식적 기대에 대해, 양적 연구 설계를 통해 객관적인 결과로 증명했다고 여겨진다.

집착, 불교 이해도, 양육 효능감이라는 세 척도를 중심으로 간결하고 명료한 연구과정과 해석이 이루어졌다고 판단되므로, 연구진행상의 문제에 대해서 논평자는 별다른 이견을 가지고 있지 않다. 또한 연구설계의 정연함을 통해 연구자의 성실하고 진지한 연구자세를 느낄 수 있었음을 밝힌다. 본 논평자는 다양한 방식으로 불교의 개념들이 양적인 접근을 통해 구체화되는 것이 필요하다는 점에 공감하고 있다. 다만 불교의 모든 개념들이 양적으로 환원될 수 있다는 것에 대해서는 부정적인 견해를 가지고 있다.

발표문이 간결한만큼 논평문도 그에 상응해야 한다고 생각하며, 양적 접근과 관련한 불교 연구의 미래에 대해 논의하는 마음으로 두 가지 질문을 드리고자 한다.

첫째로, 발표문에서 집착 척도에 해당하는 문항들이 제시되지 않았기 때문에 하위요인들의 개념상의 경계를 파악하기 어려웠다. 집착 척도의 하위요인은 과거중심성, 현재성 결여, 미래중심성, 상황경직성, 욕구집착성으로 제시되어 있다. 이들이 병렬적인 하위요인으로 규정되기에는 서로 지나치게 간섭하거나 중복될 수 있고, 상위와 하위 범주로 나누어 질 수 있는 문제점이 있다. 즉 한 인간이 현재성이 결여되었다는 것은 이미 그 안에 과거중심성이나 미래중심성에 치우쳐있음을 배제할 수 없다는 것이다. 마찬가지로 욕구집착성이라는 요인 역시 여러 하위요인 중의 하나로 규정하기에는 분명한 조작적 정의를 요구할 정도로 의미가 광범위하다. 모든 집착은 결국 인간의 욕구 혹은 욕망으로 인한 집착이라고 할 수 있기 때문이다. 충분한 해명이 없다면 욕구집착성은 다른 요인들과 범주상의 오류(category mistake)를 일으킬 우려를 안고 있다.

집착의 문제는 양적 접근으로 일반화하기 하기에는 더 많은 사례와 자료들이 요구된다. 특히 집착은 개인의 독특한 성장기 경험을 반영하기도 하고, 성격 요인에 따라 집착의 대상이나 유형이 차이를 드러낼 수 있다. 예를 들어 누구는 돈에 집착하고, 누구는 애정에 집착하고, 누구는 권력이나 명예에 집착하는 등에 대한 차이는 개별적인 원인을 진단할 필요가 있다. 그 래야만 보편성과 함께 특수성을 고려한 상담과 교육이 가능하기 때문이다.

둘째로 불교이해도에 대한 부분이다. 발표자는 불교이해도에 대해서 불교학 교수와 스님으로부터 내용의 타당도를 검증받았다고 하였다. 그런 점에서 불교이해도의 측정은 불교의 이해 수준을 파악하는 객관적인 자료로서 앞으로도 다양한 연구와 활용이 가능하다고 할 수 있다. 그러나 한 가지 유의할 점은 이해의 문제는 어디까지나 이해일 뿐이라는 점이다. 객관적인 “이해”가 주관적인 “체험”을 대체하거나 넘어설 수 없다는 것은 불교를 비롯한 다양한 종교들이 주장하는 종교교육의 기본적 전제이다. 깨달음의 “체험”이 수많은 언어와 개념을 통해서 설명된다고 한들 그 체험을 전달하거나 일반화시킬 수는 없는 일이다. 그렇기에 부처님이 깨달음을 증득한 후 대중에게 전하는 것을 주저한 것도 이러한 이유 때문이라고 할 수 있다.

도덕적 지식이 많다고 해서 도덕성이 반드시 뛰어날 것이라고 전제할 수 없듯이, 불교 교리에 대한 지식이나 수행에 대한 이해 점수가 높다고 해서 불교적 체험이나 인격의 변화가 반드시 수반된다고 보기는 어렵다. 따라서 본 연구에서 어머니들의 불교이해도를 문항에 대한 반응만으로 측정했을 때 점수가 높다는 것이 과연 무엇을 의미하는지에 대해서는 구체적으로 알기 어려웠다. 즉, 불교교리에 익숙한 정도인지, 실제 생활에서 불교의 가르침을 체현하는 정신 수준을 의미하는지에 관해서는 불교이해도 점수만으로 판단하기 어렵다는 점이다.

불교의 교육과 상담에 관해 관심을 가져온 논평자의 입장에서 앞으로 발표문과 같이 불교의 가르침의 다양한 효과에 대한 실증적인 현장연구가 필요한 점에 공감하는 바이다. 따라서 이러한 문제 제기들은 연구측정에 대한 부족한 논평자의 이해에 기인하는 것일 수도 있지만, 향후 불교에 관한 양적인 접근을 할 때마다 항상 제기될 수 있는 근원적인 물음이라고 할 수 있다. 발표자의 연구가 앞으로 불교와 관련한 긍정적인 요인들에 대해 구체적이고 실증적인 근거들을 제시하는 데 좋은 출발점이 되리라 기대하며 논평을 마치고자 한다.



 (社)韓國佛敎學會

100-715

서울시 중구 필동3가 동국대학교 만해관 127호

Tel. 02-2260-3130 Fax.02-2273-3133

<http://ikabs.org>