

2009 봄 제49회

# 전국불교학술대회

일 시 \_ 2009년 5월 30일(토) 10:00~17:30

장 소 \_ 동국대 학술문화관 덕암세미나실

주 최 \_ 사단법인 한국불교학회

2009 봄 제49회

# 전국불교학술대회

# 사단법인 한국불교학회 2009봄 제49회 전국불교학술대회 일정표

▶ 일시 : 2009년 5월 30일(토) 10:00~17:30

▶ 장소 : 동국대 학술문화관 덕암세미나실

시 간	내 용	발표자	진행/토론
10:00~10:20	등록		학회 사무처
10:20~11:00	개회식		사회 : 하춘생(총무이사)
<b>자유주제발표(20분 발표/10분 논평)</b>			
<b>사학분과(좌장 : 정호영/충북대 교수)</b>			
11:00~11:30	원효 사유 틀의 고유한 유래	김원명(한국외국어대 교수)	논평 : 고영섭(동국대 교수)
11:30~12:00	상월조사 행장발굴과 연보의 정정	최동순(동국대 불교문화연구원 연구교수)	논평 : 김호귀(동국대 불교문화연구원 연구교수)
12:00~13:20	점심공양		
<b>교학분과(좌장 : 김용표/동국대 교수)</b>			
13:20~13:50	천복승고, 각범해흥 그리고 보조지눌의 삼현문 해석	정영식(동국대 불교문화연구원 연구교수)	논평 : 박재현(서울불교대학원대학교 교수)
13:50~14:20	초기 중국불교에서의 법신사상의 전개	하유진(서강대 강사)	논평 : 최은영(금강대 HK연구교수)
14:20~14:50	『법화경』에 나타난 공사상	김선근(동국대 교수)	논평 : 지창규(동국대 교수)
14:50~15:10	휴 식		
<b>응용분과(좌장 : 박경준/동국대 교수)</b>			
15:10~15:40	유럽중심주의의 비판을 위하여 - 레비나스와 용수를 중심으로	주광순(부산대 교수)	논평 : 홍성기(아주대 교수)
15:40~16:10	총무원장 선출제도에 대한 연구 - 추대제와 선거제의 비교	조기룡(동국대 불교문화연구원 조교수)	논평 : 윤남진(NGO리서치 소장)
16:10~16:40	금령 박영보의 『남다병서』 연구	박동춘(동아시아 차문화연구소 소장)	논평 : 김상현(동국대 교수)
16:40~17:10	21세기 지구촌 평화운동과 불교인의 공헌 방법 - 考: UN Decade-Coalition 평화기획과 華嚴業의 필요성	이영호(진월, 동국대 경주캠퍼스 교수)	논평 : 음부형(명선, 동국대 강사)
17:10~17:20	총평		진행 : 김선근(본회회장)
17:20~17:30	폐회식		
17:30~	저녁공양		

\*상기 행사일정은 당일 진행상황에 따라 달라질 수 있습니다



(사)한국불교학회 2009 봄

## 제49회 전국불교학술대회

### 개회식순

개회선언 .....	사회자
삼귀의례 .....	다함께
반야심경 .....	다함께
대회사 .....	서성운 (삼천사·사회복지법인 인덕원 대표이사)
명예이사 위촉패 증정 .....	회 장
표창패 수여 .....	회 장
기금전달 .....	후원자
인사말 .....	회 장
축사 .....	내 빈
내빈소개 .....	사회자
공지사항 .....	사회자



대회사

평산성운 | 삼천사·사회복지법인 인덕원 대표이사  
사단법인 한국불교학회 부회장

삼보님께 귀의합니다.

신록의 계절 5월을 맞이하여 한국불교학회 제49회 전국불교학술대회에 불초 산승이 대會長을 擔任하여 대회의 인사를 드리게 되어 크나큰 기쁨으로 생각합니다.

돌이켜보건대 한국불교학회가 창설된 지 어언 36년이 지났습니다. 그간 어려운 환경 속에서도 남다른 어려움과刻苦의 연구정신으로 오늘의 한국불교학회를磐石 위에 올려 놓으신 前任 教授와 學者들의 願力에 尊敬과 讚歎을 보내며, 학회 관계자들은 그분들의 願力과 정진을 계승하여 현실에 符合하는 불교를 깊이 뿌리내리고자 끊임없이 노력하겠습니다.

佛敎는 人間들의 苦痛이 어디서 어떻게 由來하였는지를 考察하고 그 고통에서 벗어나 安樂하게 사는 방법을 제시한 부처님의 가르침이라고 생각합니다. 또한 부처님은 菩薩的 人間으로서 '나'의 울타리를 넘어 普遍的 原理와 진리를 위해 기꺼이 자신을 버릴 수 있는 存在를 提示하셨고 부처님의 진리를 따르는 우리 모두가 追究해야 할 바일 것입니다.

따라서 학술대회가 지향하는 바는 인간에 대한 理解를 통해 부처님의 가르침인 經律論 三藏의 완전한 通察로 삶의 가치를 인식 再照明하고 指向하여, 모든 인간들이 삶과 일상 생활에서 유용하게 적용할 수 있는 방법들을 討論과 論爭을 통해 摸索하고 학술적으로 實踐方向을 제시하는 데 그 意義가 있다고 하겠습니다.

이에 한국불교학회 金善根 회장을 비롯한 우리 모두는 前任 教授와 學者들이 일구어 놓은 터전에 이 時代가 지향하는 情報化 世界를 이끌 中心宗教가 될 수 있도록 더욱 활발한 연구를 진행해야 할 것이며, 이러한 願力이 오는 학자들에게 繼承發展되어 명실공이 한국 불교학회가 세계불교학회를 이끄는 木鐸이 될 수 있는 학회로 거듭나기를 바라마지 않습니다.

學問과 敎育에 바쁘신 와중에도 흔쾌히 논문발표에 임해주신 史學분과·敎學분과·應 用분과 등 각 분과 교수님들에게 존경과 사랑을 드립니다. 그리고 이번 학술대회를 준비한 하춘생 총무이사 외 운영스태프들의 勞苦와 聲援을 아끼지 않은 四部大衆께 敬意를 표합니다. 앞으로도 한국불교학회에 많은 발전이 있기를 祝願합니다.



## 인사말

김 천 근 | 사단법인 한국불교학회 회장

온 산하대지가 푸름의 정취로 가득합니다. 싱그럽고 생기 넘치는 푸르른 5월 마지막 주, 도반 여러분! 법체 청안하셨습니다?

오늘 학술대회를 빛내주기 위해 왕림해주신 동국대 정각원 신도회장 정인악 거사님, 사단법인 대한불교삼보회 이사장 송명환 이사장, 전 이사장 조호정 거사님, 그리고 내외귀빈과 동참해주신 회원님들께 깊은 감사의 마음을 표합니다.

금년 학술활동의 시작을 알리는 오늘 학술발표대회는 동국대 불교대학원 겸임교수이며 복지법인 인덕원 이사장인 성운스님께서 세상을 아름답고 이롭게 하기 위한 원력으로 감로(甘露)의 공덕을 베풀어 주시어 개최하게 되었습니다. 우리 모두 뜨거운 박수로 감사의 뜻을 전해주시면 고맙겠습니다.

오늘 우리 학회를 위해 성금을 보내주신 도선사 주지 혜자스님, 법화정사 회주 도림스님, 불광사 회주 지홍스님, 재단법인 대한불교진흥원 민병천 이사장님, 만수목재 전영수 사장님 등 여러분께도 심심한 감사의 인사를 올립니다.

우리 학회는 1973년 7월 7일 동국대에서 창립식을 갖고 선배학자들의 피땀어린 연구의 결실로 지난 2월 현재 학술지 『한국불교학』 제53집을 발행하는 성과를 비롯해 지난 2006년 2월 「사단법인」 인가와 함께 2007년 12월 한국학술진흥재단 「등재학술지」로 선정되는 쾌거도 이룩하였습니다. 이런 성과는 회원 여러분과 성심성의로 협조해 주신 모든 분

들의 성원에 힘입은 결과입니다.

이번 학술대회는 교학·사학·응용 등 3개 분야에서 경향각지 불퇴전의 학문연구자들이 그 동안 연찬에 연찬을 거듭하여 쌓으신 훌륭한 업적을 정리해 분과별 자유주제발표에 나서게 됩니다. 오늘 발표하시는 교수님들께 본 학회를 대표하여 깊은 감사의 말씀을 드립니다.

예리한 통찰력과 고도의 학문적 기반을 갖춘 학자님들의 사회와 발표논문에 대한 논평을 들을 수 있게 된 것도 정말 행운입니다. 이러한 열기는 국내를 대표하는 불교학술단체로서의 위상을 확보해 우리의 학회지 『한국불교학』을 국제저명지(A&HCI)에 등재할 수 있는 초석을 다지는 계기가 되리라 생각합니다. 우리가 이러한 원대한 목표를 실현하기 위해서는 무엇보다도 회원 여러분께서 적극적으로 학술발표에 동참하고 학회비도 꼬박꼬박 내주시고 후원금도 조성하는 등 집행부를 믿고 밀어주셔야 가능한 일들입니다.

우리의 학회지 『한국불교학』이 국제저명지로 발돋움하는 계기를 만드는 일은 우리 모두가 ‘일대사인연’을 자각하고 실천하는 일입니다. 그래서 먼 훗날 우리 후배들이 “21세기 초 한국불교학회에 동참한 분들은 자기의 몫을 훌륭하게 해냈던 선배들”이라고 기억할 수 있도록 모두가 학회의 주인공이 되어주시길 간청합니다.

오늘 학술발표대회에 참석해주신 사부대중 여러분께 거듭 머리 숙여 고마운 마음을 전하며, 하시는 일마다 모두 성취되어 항상 안락하시기를 기원합니다. 감사합니다.

나무마하반야바라밀

# 목차



일정표  
개회식순  
대회사  
인사말

## \* 분과별 자유주제발표 \*

### ※ 사학분과

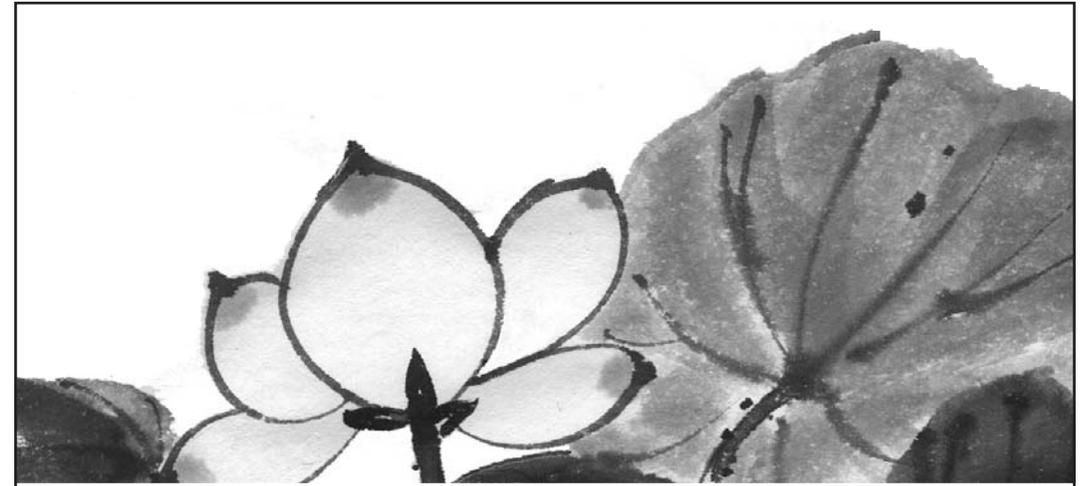
원효 사유 틀의 고유한 유래 .....	13
상월조사 행장 발굴과 연보의 정정 .....	29

### ※ 교학분과

천복승고, 각범해홍 그리고 보조지눌의 삼현문 해석 .....	47
초기 중국불교에서의 법신사상의 전개 .....	61
『법화경』에 나타난 공사상 .....	83

### ※ 응용분과

유럽중심주의의 비판을 위하여 -레비나스와 용수를 중심으로 .....	121
총무원장 선출제도에 대한 연구 -추대제와 선거제의 비교 .....	153
금령 박영보의 『남다병서』 연구 .....	179
21세기 지구촌 평화운동과 불교인의 공헌 방법 -考: UN Decade-Coalition 평화기획과 華嚴業의 필요성 .....	199



## ● 사 학 분 과 원효 사유 틀의 고유한 유래





---

## 원효 사유 틀의 고유한 유래

김원명 (한국외국어대 철학과 교수)

---



1.

그의 저작들에 나타나는 사유 틀의 ‘고유함’은 무엇이고 그 고유함의 ‘시원(始原)’은 무엇인가?

원효가 토해낸 글들은 그때 거기에서 “현존재의 근본경험에서 발원해 나오며 거기에서 자라 나온”<sup>1)</sup> 것들이기 때문에 불교적으로 같으면서 다르고 독특한 것은 아닌 것인가? 원효의 글들이 오늘날 발표자와 같이 철학하는 이들에게 철학적으로 보이고 그에 대해 연구하고 글을 쓰는 것은 원효가 “자기 이해의 근본 내용을 끄집어 드러내어 보이”<sup>2)</sup>고 있는 것처럼 보이기 때문이다. 그의 자기 이해의 근본 내용들은 결국 자기의 고유한 시간과 고유한 말과 고유한 문화전통을 전제로 하면서 불교와 유가와 도가들의 언어와 문화전통들을 열린 자세로 포용하고 공유하게 되면서 성숙된 것들일 수 밖에 없었다고 생각한다.

그래서 발표자는 불교에 대한 원효 이해의 바탕에 대한 추측적 시원을 찾아 풀어보고자 한다. 불교의 지혜를 받아들여 이해하고 생각하고 수용할 수 있는 고대 한국말, 고대 한국 종교, 고대 한국문화전통의 내재적 시원이 무엇이 될 수 있을까 풀어보고자 한다. 우선 우

---

1) 이기상(1993), 『하이데거의 현상실성의 해석학』, 이기상 편저, 『하이데거 철학에의 안내』, 서광사 96쪽.

2) 같은 논문, 같은 곳.

리말 '하나', 한국 고대종교 풍류도, 한국 고대 정치·사회제도 화백과 대감굿, 이전부터 당시까지 신라의 세계적 문화교류 증거들을 제시함으로써 불교 이해의 지평을 넓히는데 일조하고자 한다.

## 2.

최남선이 1930년 원효(元曉, 617-686)를 '전일적 불교'를 표현하려 한 '통불교'의 건설자로 조명<sup>3)</sup>한 이래로 많은 현대적 연구가 진행되어 왔다. 조명기(1962)는 원효의 각 저술들이 일관하는 주지는 “전불교를 화회귀일(和會歸一)하려는” 것이 “명료하다”고 하며 원효의 근본사상이 '총화성'에 있음을 주장한다.<sup>4)</sup> 이종익(1975)은 원효 저술에서 '화쟁' 사상이 일관되게 나타난다고 파악한다.<sup>5)</sup> 이평래(1987)는 원효 철학이 『대승기신론』의 여래장설에 토대를 두고 일관하고 있다고 본다.<sup>6)</sup> 최유진(1988)은 화쟁이 원효 철학의 근본적인 특징으로 보고, 화쟁의 필요성, 화쟁의 근거, 화쟁의 방법을 논구하였다.<sup>7)</sup> 고영섭(1984)은 원효의 저작들이 한결같이 지향하는 것은 일심이라는 근원으로 돌아가 널리 중생을 이롭게 하는 것이라고 한다. 그리고 원효는 못 이쟁들 즉 부정과 긍정, 초월과 내재, 있음과 없음, 세움과 깨뜨림, 불화와 조화 등 모든 상대적 이쟁들을 회통하여 일심의 세계로 안내한다는 것이다.<sup>8)</sup> 정영근(1999)은 종래 원효 사상을 화쟁, 일심, 화엄으로 규정하는 것은 그 포괄적 성격으로 인해 다른 불교 사상과 구분이 잘 되지 않거나 중국 화엄 사상과 구분이 가지 않으므로 '이문일심 사상'으로 규정한다면 기존의 원효 사상의 특징들을 포괄하면서도 보다 구체적인 사유의 특징이 될 수 있다고 한다.<sup>9)</sup>

3) 최남선(1930/1973 재수록), 「조선불교 : 동방문화사상에 있는 그 지위」, 『육당 최남선 전집』2, 현암사, 551-4쪽 참조.

4) 조명기(1962/2002 재수록), 「불교의 총화성과 원효의 근본사상」, 예문동양사상연구원·고영섭 편저, 『원효』, 예문서원, 54쪽.

5) 이종익(1975/2002 재수록), 「원효의 『십문화쟁론』 연구」, 같은 책, 235-7쪽.

6) 이평래(1987/2002 재수록), 「여래장설과 원효」, 같은 책, 140-7쪽.

7) 최유진(1988/1998 재수록), 「원효사상연구-화쟁을 중심으로」, 경남대학교출판부 참조.

8) 고영섭(1984/2002 재수록), 「원효의 통일학」, 예문동양사상연구원·고영섭 편저, 같은 책, 207-8쪽.

9) 정영근(1999/2002 재수록), 「원효의 사상과 실천의 통일적 이해」, 같은 책, 참조.

원효의 모든 저술들은 불교 저술이다. 또 그의 세계 이해 틀이 불교적 세계 이해임에 틀림이 없다. 그런데 그의 저술이 불교 저술이라 하더라도, 그리고 그의 세계 이해 틀이 불교적 세계 이해 틀이 틀림이 없다고 하더라도, 그는 부처님 이래로 전개된 인도의 불교와 다른 도가나 유가의 저술들을 읽고 또 영향을 받았다는 것 또한 틀림이 없다. 박성배(1979)나 石井公成(1983), 남동신(1988, 2004), 요르그 플라센(2004) 그리고 최유진(2004, 2005)은 당대의 또 다른 주류학문인 유가와 도가의 영향을 밝히고 있다.

본격적인 논의는 아니지만 박성배는 원효가 「서당화상비(誓幢和上碑)」에서 '참기(讖記) 외서(外書)' 등을 읽었다는 기록에 주목하고, 또 찬녕(贊寧, 919-1002)의 『송고승전(宋高僧傳)』 「원효전(元曉傳)」에 '삼학(三學)에 두루 통하고 입신(入神)의 경지'에 있다는 말에 주목하여 삼학(三學)이 계정혜(戒定慧)가 아니라 유불선(儒佛仙)이라면 그것이 참기 외서를 읽었다는 비문과 일치하는게 아닌가 추측하고 있다. 따라서 박성배는 '대립하는 두 설명이 모두 옳다'는 "이설개득(二說皆得)"이라는 원효의 화쟁적 표현을 공자(孔子, B.C.551-B.C.479)의 이순(耳順) 사상이 엿보이는 것으로 해석하고, "현지우현지(玄之又玄之)"라는 『대승기신론별기(大乘起信論別記)』의 문장이 노자(老子) 『도덕경(道德經)』을 연상케 한다고 주장한다.<sup>10)</sup> 石井公成은 원효가 유가와 노장사상에 대해 어떤 태도를 취했는지 간단히 검토하였다.<sup>11)</sup> 남동신은 「서당화상비(誓幢和上碑)」의 "대사는 애초에 아마도 현풍(玄風, 노장사상)의 대장(大匠)이었을 것이다"라는 문장을 가지고 처음에 노장사상을 공부한 듯 하고, 이렇듯 참기(讖記)나 외서(外書)에 대한 관심이 교단으로부터 배척받은 이유였다고 생각한다.<sup>12)</sup> 그리고 원효저술의 서문에 해당하는 대의문(大意文)이 "노장(老莊)적 용어와 문체를 자유자재로 구사"하고 있으며 이 문장들은 원효의 독창적 경전관을 드러내는 득의(得意)문이라는 사실<sup>13)</sup>은 원효의 득의의 바탕이 무엇인지를 새삼스럽게 생

10) 박성배(1979/2002 재수록), 「원효 사상 전개의 문제점」, 같은 책, 319-22쪽 참조.

11) 石井公成(1983), 「元曉と中國思想」, 『인도학불교학연구』31-2, 일본인도불교학회 참조; 최유진(2005), 「원효와 노장사상」, 『보조 사상』24집, 136-7쪽에서 참조.

12) 남동신(1988), 「원효의 교판론과 그 불교사적 위치」, 『한국사론』20, 서울대학교 국사학과, 6쪽 참조.

13) 남동신(2004), 「원효의 기신론관과 일심사상」, 『한국사상사학』 제22집, 한국사상사학회, 57-8쪽 참조.

각하게 한다. 요르그 플라센은 원효가 『노자주(老子註)』 『주역주(周易註)』로 유명한 신동(神童, wonder child) 왕필(王弼, 226-249), 『장자주(莊子注)』(33권)로 유명한 곽상(郭象, 252?-312), 유가(儒家)와 사서(史書) 등 고전에 능하고 노장사상(老莊思想)을 특히 좋아했던 승조(僧肇, 374-414) 등의 영향을 받았다고 주장한다.<sup>14)</sup>

최유진은 불도를 도로 표현하고 그 설명에서 “현묘하고 또 현묘하다(玄之又玄)” “뭐라고 말해야 할지 몰라 억지로 도라고 한다(不知何以言之強爲道)”와 같은 표현 그리고 “함이 없으면서 안함이 없다(無爲無不爲)”는 표현들이 노장사상을 공부했을 것이라는 것이다. 그렇지만 언어관을 살펴보면, 원효는 부정의 부정에서 다시 대긍정으로 넘어가며, 언설로 표현할 수 없는 것은 궁극적인 것만이 아니라, 망고처럼 일상적인 구체적 사물도 임시적인 이름이지 실재성을 넘어서 있다고 한다는 점에서 노장과는 다르다고 주장한다.<sup>15)</sup>

장자가 명(名)과 의(義)를 엄밀히 나누는데 반해 원효는 이름과 뜻이 서로 객이 되어 상대적으로 서로를 이룬다고 하는 점에서 다른 점이 있다고 설명한다. 최유진은 원효가 노장사상의 영향을 받았다고 하면서도 불교철학자로서의 입장을 취한다. 자신의 연구를 통해 ‘불교와 전통사상의 상호 영향 관계’를 보여주는 것이고, 원효의 ‘포용적인 자세’를 드러내 주는 것이고 ‘불교 이외’의 ‘이교 사상’에 대해서 ‘열린 자세’였다는 것이다.<sup>16)</sup>

김도공은 『장자(莊子)』 「제물론(齊物論)」을 중심으로 화쟁사상의 유사점을 찾아 비교했다. 화쟁회통(和諍會通)과 만물제동(萬物齊同), 일심(一心)과 도추(道樞), 비연비불연(非然非不然)과 천균(天均), 비일비이(非一非二)와 이명(以明), 무이이불수일(無二而不守一)과 양행(兩行)을 비교하였다. 또 장애가 되는 이집(二執)은 성심(成心)과 비교하였다. 김도공은 원효의 화쟁 방법론이 7세기의 동아시아 불교사상계의 공유된 성숙한 내용이었을 것이며, 장자가 격의불교와 불교의 중국화에서 많은 영향을 미친 점을 생각하면, 원효사상 형성에도 중국불교사상뿐만 아니라, 노장사상과 현학과의 상호교섭 속에서 발전한 것으로

14) 요르그 플라센(2004.10), 「중현(重玄)의 법문(法門)-중국불교의 맥락에서 화쟁사상 재평가하기-」, 『금강대학교 국제불교학술회의』, 금강대학교 참조.

15) 최유진(2004), 「원효와 노자」, 『원효학연구』제9집, 원효학연구원 참조.

16) 최유진(2005.8), 「원효와 노장사상」, 『보조사상』제24집, 보조사상연구원 참조.

로 보아야 한다는 것이다. 화쟁사상은 그의 독창적 사상이 아니라 ‘당시의 시대상황’ 속에서 공유되는 성숙된 내용들이 불교의 본질과 동양사상의 본질을 찾아가는 과정에서 귀결된 것이라고 본다. 그의 이러한 연구는 원효사상 형성의 ‘다원적인 요인’을 파악하려는 시도의 하나라는 것이다.<sup>17)</sup>

김도공이나 최유진의 최근 연구에서 보이는 원효사상 형성의 ‘다원적인 요인’을 파악하려는 시도의 흐름에 맞춘다는 취지는 동일하나, 그와는 다른 하나로 새로운 연구의 시도를 해보고자 한다. 근본적으로 본 발표는 원효 스님의 사상이 큰 틀에서 불교적이거나 노장적 혹은 유가적으로 ‘상호영향’을 주었는지를 논의하고자 하는 것이 아니다. 더군다나 스님 원효이 ‘불교 이외’의 ‘이교 사상’에 대해 ‘포용적인 자세’ 혹은 ‘열린 자세’였다는걸 논의하고자 하는 것도 아니다.

본 발표는 실존적 인간 원효가 당시에 고대 한국말을 썼다는 사실, 원효가 당시 고대 한국의 고유한 문화 전통을 경험하고 그 속에서 살았다는 사실을 생각을 했다. 발표자가 어려서부터 초등학교부터 대학을 다니며 잘 모르는 걸 의미도 모르고 외우면서 나이가 들며 점차 이해가 되기도 하고 여전히 안 되기도 하면서 잘 와 닿지 않았던 저쪽 세상의 삶의 문제로부터 길어져 나온 문제의식과 그것들의 철학과 학문들을 배웠던 것처럼, 실존적 원효가 ‘고대 한국말을 쓰며’, ‘고대 한국문화 전통 속에 살며’ 유가류의 전적이 되었든 도가적 전적이 되었든 불교적 전적이 되었든 그것들을 공부하며 열린 자세로 포용하며 공부했다는 사실이 있었을 것이라는 생각한다. 7세기 ‘당시의 시대상황’ 속에서 공유되는 성숙된 내용들을 포용적인 자세’로 불교와 ‘불교 이외’의 ‘이교 사상’에 대해서 ‘열린 자세’로 배운 것은 아닌가 생각해보았다. 우리가 해방 이후 열심히 이교인 서양종교들과 서양철학들을 포용적인 자세로 공부하였듯이, 그리고 이제는 미국적 학문방법과 그들의 소리에 포용적인 자세로 귀를 기울이듯이 원효는 동아시아의 시대상황과 학문적으로 성숙된 많은 유가 도가류의 서적들을 공부하고 불교사상과 씨름하며 내면화하면서 지금으로

17) 김도공(2005.8), 「원효의 화쟁사상 형성에 영향을 미친 장자 제물론의 영향」, 『보조사상』제24집, 보조사상연구원 참조.

서도 믿기 힘들 정도로 많은 글로 토해냈다.

3.

3-1.

우리 민족의 문화목록이라 할 수 있는 ‘한[一]’은 우리 일상 삶에서 언어로 그리고 삶의 현장 속에 한국인의 삶의 태도를 드러낸다. 언어학자들은 ‘한’에는 스물네 가지 의미가 있는데, 그 의미는 6,000여 년 이상 기간 동안 형성되어 온 것이라 한다. ‘한’은 우리 민족의 역사와 운명을 같이 하면서 성장해오면서 한국인의 논리와 존재론 인식론이 반영된 것이다. ‘한’의 뜻 가운데 다섯 가지 뜻이 존재론적으로 인식론적으로 중요하다.<sup>18)</sup> ①하나[一] ②여럿[多] ③가운데[中] ④같은[同] ⑤어떤[或]·얼마[不定] 이 다섯은 한국인의 존재 구조를 파악하는데 중요하다. 우리 삶의 문화 속에서 자생적으로 우리 논리가 만들어지는데, 우리말 ‘한’은 한국인들의 역사 속에서 한국말에 나타나는 한국인의 논리의 반영이자, 존재론의 반영이다.

‘한’에 많은 다양한 의미가 있는 이유는 ‘한’라는 말이 다양한 역설적 구조를 가지고 있기 때문이다. 한국말 ‘하나’는 ‘여럿’에 반대되는 개념이 아니다. 오히려 ‘하나’가 열려져 여러 ‘하나’를 만들면서 ‘하나하나’가 된다. 하나에서 역설이 생기는 이유다. ‘하나’는 전체의 의미를 갖고 있으면서 ‘하나’ 그 자체로는 전체가 아니게 되어 자기비동일성을 갖는다. ‘하나’가 ‘전체’를 가리키는 집합이면서 동시에 그 안에 포함된다. 그래서 그 자신이 자신이 아니게 된다. 여기에 역설이 있다. 그래서 ‘하나’는 전체인 ‘온’과 부분적 개별인 ‘낱’의 개념을 갖는다. 한국말 ‘하나’는 자기 서술과 자기 비동일성을 가진다.<sup>19)</sup>

18) 6,000여 년 전에는 네 음절의 ‘ga-da-na-gan’이 있었는데, 한 음절씩 차례로 빠져버리고 남은 것이 ‘gan’이었고, 여기서 몽고어 ‘khan’과 지금 우리가 말하고 있는 ‘han’이 유래되었다고 한다. ‘한’의 24가지 뜻은 다음과 같다. 크다, 동쪽, 밝다, 하나, 통일, 못 무리, 오래, 전체, 처음, 한민족, 희다, 바르다, 높다, 같다, 많다, 하늘, 길다, 으뜸, 위, 임금, 온전함, 포함(包含), 비결정, 가운데. 김상일(2004), 『원효의 판비량론 비교 연구』, 지식산업사, 30-1쪽 참조.

19) 김상일(2004), 같은 책, 56-67쪽 참조.

전체로서의 하나는 그 안에 포함되는 하나로서의 하나와는 다른 하나며 같은 하나다. ‘전체’의 모든 부분집합의 집합에는 ‘전체’가 포함되게 된다. 그래서 ‘전체’는 전체를 가리키지만 동시에 부분이 된다. 그래서 전체는 전체지만 부분이 되는 것이고, 그것은 그 자신과 동일하지만 그 자신과 동일하지 않게 된다. 그래서 전체와 부분은 다르지도 않지만 하나라고 할 수도 없는 것이다. 이것은 『금강삼매경론』에서 보이는 무이이불수일(無二而不守一)의 화쟁 논리나 비일비이(非一非二)의 화쟁 논리와 같은 것이다. 그리고 다른 것들과의 다름만이 아니라 같음을 보고, 그래서 다른 것들과의 대립만이 아닌 공존과 조화 어울림이 자연스럽게 가능하다. 우리말 ‘하나’가 바로 한국인의 존재이해 방식이다.

3-2.

‘한’의 사적적 의미 속에 일(一)·다(多)·중(中)·동(同)·혹(或) 등의 철학적 의미가 포함된 배경에는 풍류도(風流道)의 선택이 있었기 때문이었을 것으로 생각한다. 풍류(風流)는 바람과 구름처럼 늘 흐르는 모습을 이른다. 어떤 고정된 형상을 지속하지 않지만 그것이 바람인지 구름인지 알 수 있다. 원효가 ‘한’의 비결정적 부정(不定) 그리고 혹(或)을 잘 이해하고 있었기 때문에 어디에도 자성을 두지 않는 불교를 잘 이해하였던 것은 아니었던가? 원효 철학이 여기까지 이르는 것은 풍류도의 선택이 있었기 때문은 아닐까 해석해본다.<sup>20)</sup>

최치원(崔致遠)이 「난랑비서(鸞郎碑序)」<sup>21)</sup>에서 밝히고 있듯이, 풍류도는 유불선 삼교를 이미 포함(包含)하고 있는 전통을 가지고 있다. 앞에서 원효가 「서당화상비(誓幢和上碑)」

20) 김상일(2004), 같은 책, 295쪽 참조.

21) 김부식, 『삼국사기』 권제4, 「신라본기」 제4, 24 진흥왕 37년조, “崔致遠鸞郎碑序曰 國有玄妙之道曰 風流設教之源 備詳仙史 實乃包含三教 接化群生 且如 入則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也 諸惡莫作 諸善奉行 竺乾太子之化也”(최치원의 난랑비서에 말하기를, ‘우리 나라에는 현묘한 도(道)가 있으니 이를 풍류라 한다. 이 가르침을 설치한 근원은 선사(仙史)에 상세히 실려 있으니, 실로 삼교(三教)를 포함한 것으로, 못 생명과 접촉하여 교화하였다. 예를 들어 들어와서는 집에서 부모에게 효도하고, 나아가서는 나라에 충성을 하는 것은 노(魯)나라 사구(司寇, 공자의 벼슬)의 교지(教旨)와 같으며, 함이 없음의 일에 처하고 말 없는 가르침을 행하는 것은 주나라 주사(柱史, 노자의 벼슬)의 종지와 같으며, 모든 악을 짓지 않고 모든 선을 봉행하는 것은 축건태자(竺乾太子, 석가)의 교화와 같다’라고 하였다.) 여기서 “實乃包含三教”에 특히 주목해 보면, 현묘지도인 풍류가 삼교의 사상을 이미 자체 내에 가지고 있었다는 것이다. 즉 현묘지도인 풍류도는 유불도 삼교 일체 사상이며, 우리나라에는 외래종교인 유불도 삼교가 들어오기 전에 이미 이를 다 담고 있는 풍류도가 있었다는 것이다. 다시 말하면 외래 삼교의 사상을 이해할 근거를 이미 가지고 있었다는 것이다.

에서 ‘참기(讖記) 외서(外書)’ 등을 읽었으며, 『송고승전(宋高僧傳)』 「원효전(元曉傳)」에 ‘삼학(三學)에 두루 통하고 입신(入神)의 경지’에 있었다는 말에서 삼학(三學)이 계정혜(戒定慧)가 아니라 유불선(儒佛仙)이라면 그것이 참기 외서를 읽었다는 비문과 일치하는 것이다. 원효가 ‘하나’에 바탕해 삼학을 두루 통할 수 있었던 것은 풍류도의 삼교포함 전통 속에 있었기 때문은 아니었던가? 한국불교의 통불교 전통은 원효의 ‘하나’에 바탕한 회통불교적 성격 때문이고, 회통불교는 풍류도의 삼교포함 전통 속에서 나온 것은 아닌가 생각한다.<sup>22)</sup>

### 3-3.

신라의 화백회의는 부족연합국가가 성립하며 생긴 것으로, 그 기원은 단군조선까지 거슬러 올라간다고 생각된다. 신시시대 신시(神市)에서 벌인 의사결정형식을 보여주는 대감굿이 바로 화백회의의 원형적 모습을 보여준다. 노중평은 대감굿을 만든 목적을 다음과 같이 설명한다. 첫째, 단군조선에서 신시를 열고 화백회의(和白會議)를 통해 의사결정을 했을 것이다. 둘째, 당시의 호혜경제 체제의 운영방식을 각 부족에게 교육하는데 활용했을 것이다. 대감굿은 단군조선에서 신시에서 혹은 국중대회 때 분배의 원칙을 시연했을 것이다. 대감굿은 신시가 발달했던 배달나라시대로부터 이어져 오는 전통적인 의사결정 방식으로, 화백(和白)이라고 하였다.<sup>23)</sup>

신라에서는 경주 부근의 6촌(村) 사람들이 모여 이 6부의 단합과 결속을 위해 만든 것이 화백회의이다. 화백회의는 한 명의 반대자가 있어도 의안(議案)이 통과되지 않는, 전원일치 회의체제다.<sup>24)</sup> 김영래는 화백회의를 복원해 지리산 실상사에서 2004년 10월 15일부터 17일까지 ‘2004 생명평화대회’에서 시연했다. 그가 시연한 화백회의 의사결정 특징은 다

22) 유동식은 한국의 종교사상 전체를 풍류도의 관점에서 기술하기도 하였다. 유동식(1997/2007 1판 4쇄), 『풍류도와 한국의 종교사상』, 연세대학교 출판부, 90-103쪽 참조.  
 23) 노중평(2006), 「대감굿이 보여주는 호혜경제시대의 분배의 원칙」, DAUM 블로거뉴스 2006.01.11. 자 <http://blog.daum.net/godam777/6198664> 참조. ; 노중평(2006), 「귀거리만신의 굿은 역시 대인의 굿」, DAUM 블로거뉴스 2006.01.31. 자 <http://blog.daum.net/godam777/6566751> 참조. ; 노중평(2006), 「대감굿은 신시시대 신시에서 벌인 의사결정형식」, DAUM 블로거뉴스 2006.02.02 <http://blog.daum.net/godam777/6607860> 참조. ; 차준호(2005), 「제천행사 무천은 고조선 풍속」, 동아일보, 2005.06.11.자 참조.  
 24) 『수서(隋書)』 「신라전」, “其有大事, 則聚群臣, 詳議而定之.” 참조. ; 『당서(唐書)』 「신라전」, “事必與衆議, 號和白, 一人異則罷.” 참조.

음과 같다. 첫째, 의견을 골고루 반영한다. 즉 소수의 의견도 다 반영한다.(고루함) 둘째, 주장들 간의 극단적인 대립을 피하고 두루한다.(두루함) 셋째, 타협과 양보를 쉽게 해 어울린다.(어울림) 넷째, 발언이 독점되지 않는다. 진정한 평등이 실현된다.

### 3-4.

신라인은 여러 민족이 여러 시기를 거쳐 혼합된 민족이다. 선사시대부터 살아온 토착 농경민들과 기원전 3세기경 진나라의 확정을 피해 이민한 사람들, 기원전 2세기에 이주한 고조선의 고조선들, 고구려에 멸망당한 낙랑에서 내려온 사람 등으로 구성된 민족의 토대 위에 북방의 기마 민족인 흉노계까지 합류하면서 문화적 다양성을 가진 나라였다. 이렇게 축적된 문화의 다양성이 삼국을 통일할 수 있는 원동력이었으며<sup>25)</sup> 원효의 일심에 바탕한 화쟁 사상을 낳을 수 있는 원동력이었던 것이라 볼 수 있다.

신라의 유물들 가운데 유럽에서 만들어진 황금보검(보물 635호, 경주 미추왕릉지구 계림로 14호분 출토), 미소짓는 상감옥, 로마유리의 형태와 디자인 기법 등의 각종 유물들은 유럽과의 교류도 활발했음을 말해주고 있다.<sup>26)</sup> 신라는 ‘유리의 길’<sup>27)</sup>인 초원길을 통해 중앙아시아, 그리스 로마 문화와 교류하면서 동북아에서 특별한 문화를 독자적으로 소화하며 발전하였다. 신라는 다양한 민족과 부족의 결합으로 이루어진 나라다. 신라는 한반도 동쪽 끝에 있는 고립된 나라가 아니었다. 신라는 중원과 교류에만 매달리지 않았다.<sup>28)</sup>

### 4.

한국의 고대에는 고대 한국어, 무속과 풍류도와 ‘화백’의 전통이 있었다는 사실, 그리

25) 이종호(2007), 『한국 7대 불가사의』, 역사의아침, 118-9쪽 참조.  
 26) 이종호(2007), 같은 책, 66-119쪽 참조.  
 27) 기존에 ‘실크 로드’와 ‘페이퍼 로드’가 동서를 잇는 길이었다면, ‘유리의 길’은 신라와 로마를 잇는 제3의 길이었다. 요시미즈 츠네오는 신라의 눈부신 왕관과 황금보검, 미소짓는 상감옥, 로마유리의 형태와 디자인 기법, 그 유물이 묻혀 있던 고분의 피장자를 매우 타당한 근거로 추정하여, 신라와 로마문화의 유사성을 파헤치며, 이 ‘유리의 길’을 통해 두 문화권의 교류가 이루어졌음을 구체적이고 실증적인 문헌과 유물로 증명해 보이고 있다. 요시미즈 츠네오, 오근영 역(2002), 『로마문화 왕국, 신라』, 씨앗을 뿌리는 사람 참조.  
 28) 목차 3 부분은 김영명(2008), 「부처의 무기와 원효의 존재이해」(『철학과 문화』 제17집, 한국외국어대학교 철학연구소)의 일부 분으로 약간 수정된 것이다.

고 동북아시아 이외의 세계와도 교류한 흔적이 있었다는 사실은 원효의 불교 이해의 시원에 대한 상상력을 더욱 풍부하게 해준다. 우리는 각자 자신의 언어를 쓰며 생각하고 그 시대를 살며, 각자 자신 삶의 고민을 그때마다 근본 경험에서 발원하며 거기에서 자라나는 깨어있음을 통해 해결한다. 원효의 글은 원효 자신의 근본 경험에서 발원한 내재적 이해 가능 구조와 당시 신라 사회의 다양성 속의 조화(Unity in diversity)를 지향하는 시대 전통 속에서 만들어졌다. 인간은 개인으로서 “내면적인 그리고 외면적인 발달은 모두 단지 개인적으로만 일어나는 것이 아니라 사회적·문화적 맥락과 관련해서 일어난다.”<sup>29)</sup>

29) 켄 윌버 지음, 조효남 옮김(2004 초판 1쇄/2005 초판 2쇄), 『모든 것의 역사A Brief History of Everything』, 대원출판, 14-15쪽, 19쪽 참조.

## 고유성과 시원성

— 김원명의 「원효 사유 틀의 고유한 유래」를 읽고 —

고영섭 (동국대 불교학과 교수)

### 1. 아이디어

본디 논문은 저술과 달리 ‘아이디어’로 시작한다. 논문은 호흡이 긴 장편의 저술과 달리 호흡이 짧은 단편의 글들로 이뤄진다. 해서 논문은 완결성은 물론 그 아이디어의 참신성이 매우 중요하다. 주목되는 논문은 종래의 논의와는 색다른 ‘컨셉’을 지니고 있다. 색다른 컨셉은 새로운 개념과 형식 및 방법과 문체를 요청한다. 따라서 새로운 컨셉은 ‘옛 것’에 대한 ‘극복의지’와 ‘새 것’을 향한 ‘도전의지’ 위에서 우러나올 수 있다. 논자의 「원효 사유 틀의 고유한 유래」는 바로 그러한 시도로 보인다.

### 2. 기획과 방법

옛날이나 지금이나 학문은 새로운 기획과 방법을 요구한다. 기획은 논지를 효율적으로 드러내기 위한 설계이다. 그리고 효율성은 반드시 경제성을 동반한다. 설계 역시 불필요한 형식과 내용을 절제하고 필요한 내용과 형식으로 이뤄진다. 하지만 논자의 논문은 완결된 형태가 아니라 평소 고민했던 주제를 하나의 가설화 혹은 시론화 한 것이다. 그렇다

고 해서 그 주제는 가벼운 것이 아니다. 오랜 기간 동안 숙성과 발효를 거쳐서야 ‘시론’ 또는 ‘가설’을 입론해 볼 수 있는 무거운 주제다. 논자는 이를 위해 선행연구들을 검토하면서 자신의 논지를 다듬어 가고 있다. 논지의 핵심은 원효가 당시 1) 한국말을 썼다는 것과 당시 2) 한국 고유한 (종교)전통을 경험하고 그 속에서 살았다는 것, 그리고 7세기 ‘당시의 시대상황’ 속에서 공유되는 성숙된 내용들을 포용적인 자세로 3) 불교와 ‘불교 이외’의 ‘이교사상’에 대해서 ‘열린 자세’로 배운 것으로 정리하고 있다.

### 3. 질문과 대답 그리고 토론

이를 위해 논자는 1) ‘한[一]’ (자기서술과 자기비동일성)과 2) ‘풍류도’ (삼교포함) 및 3) ‘신라의 화백회의’ (대감굿)와 4) ‘혼혈민족’ (문화적 다양성)의 기호를 중심으로 논지를 펴고 한다. 이들 논지는 아직 완결된 상태가 아니어서 무어라고 말하기 쉽지 않다. 하지만 논문의 완성도를 높이기 위해 몇 가지 질문의 형식으로 평자의 역할을 해 보려고 한다.

#### 〈 질문 1 〉

논자는 우리 민족이 6,000여년 기간 동안 형성해온 ‘하나’의 스물 네 가지 의미 중 1) 하나[一], 2) 여럿[多], 3) 가운데[中], 4) 같은[同], 5) 어떤[或]·얼마[不定] 이 다섯은 한국인의 존재 구조를 파악하는데 중요하며, ‘하나’는 전체인 ‘온’과 부분적 개별인 ‘낱’의 개념을 가지며, 우리말 ‘한’은 한국인들의 역사 속에서 한국말에 나타나는 한국인의 논리의 반영이자, 존재론의 반영이라고 했다. 어떤 면에서 그런지를 좀 더 구체적으로 설명해 줄 수 있겠는가?

#### 〈 질문 2 〉

논자는 「서당화상비」의 기록에서 원효가 ‘참기 외서’ 들을 두루 읽었으며 『송고승전』 「원효전」에서 ‘삼학에 두루 통하고 입신의 경지’에 있었다는 것을 근거로 삼학이 유불선

이라면 그것이 참기 외서를 읽었다는 비문과 일치하는 것이며, 원효가 ‘하나’에 바탕해 삼학을 두루 통할 수 있었던 것은 풍류도의 삼교포함 전통 속에 있었기 때문(유동식)이라고 보고 있다. 그런데 ‘풍류’와 ‘참서’는 그 결이 같다고만 할 수 없으며, ‘三學’을 동양 ‘삼학’으로 볼 수도 있으나 오히려 이 문맥에서는 ‘三學’으로 보는 것이 더 자연스럽지 않겠는가. 따라서 오히려 풍류도의 ‘和’사상과 ‘불교 중도’의 ‘和’개념의 고리를 연결하는 시도가 더 적절하지 않겠는가?

#### 〈 질문 3 〉

논자는 신라의 화백회의는 부족연합국가가 성립하며 생긴 것이며 그 기원은 단군조선까지 거슬러 올라간다면 신시(神市)에서 벌인 의사결정형식을 보여주는 대감굿이 바로 화백회의의 원형적 모습(노중평)으로 보고 있다. 물론 그렇게 볼 수 있을 것이다. 하지만 화백회의의 맥락을 불교의 율장 내 ‘갈마-건도부’ (羯磨-22羯度部<sup>1)</sup>)에서 유래한 것으로 보는 것이 자연스럽지 않겠는가. 신라 지배층 일부가 인도 석가족 내지 훈족의 후손이라는 설까지 감안하면 고조선 지배층과도 연결될 수 있는 고리는 있을 것으로 보인다. 이 점에 대한 논자의 생각은 어떠한가?

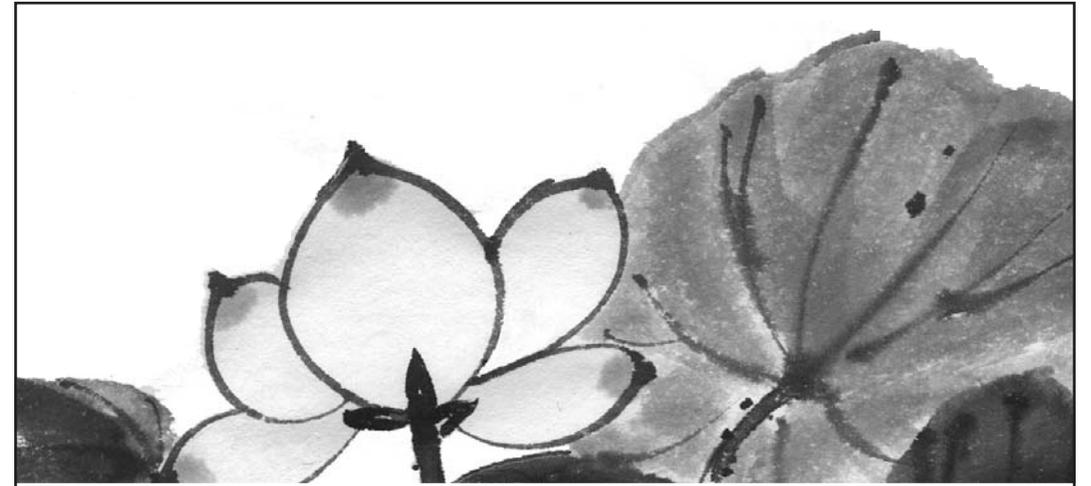
#### 〈 질문 4 〉

신라인은 다양한 민족과 부족의 결합으로 이루어진 나라라는 논자의 주장에 평자도 동의한다. 신라는 ‘불교’라는 고리를 통해 세계성을 견지한 나라이기 때문이다. 고구려와 발해의 멸망 이후 수십만 내지 수만이 중국과 중앙아시아 및 남아시아로 흩어졌고, 일제 식민지 시대의 대한사람들은 지금도 고려인과 조선인으로 이국에서 살고 있다. 뿐만 아니라 지금 한국의 내에도 외국인인 105만을 넘어섰다고 한다. 이러한 상황에서 ‘남북 통합’에 대한 논자의 생각은 어떠한가?

1) 전원참석에다 전원찬성하는 만장일치제도이다. 이는 로마 교황선출방식과도 상통한다. 『四分律』47권(『대정장』 22권 917면) 참조.

#### 4. 논지의 숙성과 발효 기원

논자의 논문은 시론 혹은 가설의 단계에서 발표한 것이다. 선행연구의 극복과 현행연구의 도전은 과감한 시론과 가설 위에서 꽃피울 수 있다. 도전과 극복이 없는 곳은 무기력하다. 한국불교학의 미래도 '도전'과 '극복' 의지에 의해 꽃 피울 수 있기를 평자는 바라고 있다. 평자 역시 도전과 극복의 노력을 게을리하지 않으려고 한다. 논자의 논문이 보다 숙성되고 발효되어 꽃피기를 기원한다.



## ● 사 학 분 과

상월조사 행장 발굴과 연보의 정정





---

# 상월조사 행장 발굴과 연보의 정정

최 동 순 (동국대 불교문화연구원 연구교수)

---



## 목·차

- I. 머리말
- II. 생애 발굴을 위한 현장조사 및 연보 재정립
- III. 생애에 대한 관련 출간물의 오류 정정
- IV. 학술 논문의 정정 및 연구의 방향
- V. 맺음말

## I. 머리말

상월조사는 1974년 입적과 함께 천태종의 역대조사로 추증되었다. 1950년 전쟁 중에 소백산에 도착한 상월조사는 구인사를 창건했고, 홀로 용맹정진을 시작하여 교단을 이루었다. 1967년 문교부에 종단을 등록함으로써 종주(宗主)가 되었다. 짧은 기간에 교세를 확장시켰고, 한국의 주류 종단에 편입시켰다. 고려 천태종을 새롭게 계승함으로써 문도들

은 그를 대조사(大祖師) 혹은 중창조(重創祖)로 호칭한다.

홀로 기도를 시작하여 구인사를 개산하고 종단을 구성한 업적이 경이롭지만 그의 행적은 논란의 대상이었다. 출간물마다 연도나 사실관계가 달라 올바른 생애 규명이 어려웠다. 기존의 학술연구 결과가 있으나 각 자료에 대한 비교 검토에 머물고 있다. 상월조사의 중창 정신을 드러내기 어려웠던 이유이다.

우리와 동시대를 살았던 상월조사의 생애가 혼잡하게 나타날 이유가 없다고 보고, 필자는 현지 방문 조사를 추진했고, 이전 자료들과 전혀 다른 결과를 발표하게 되었다. 이에 새롭게 드러난 상월조사의 행장을 알리고 더불어 기존 자료의 정정과 연구 방향을 모색하고자 한다.

## II. 생애 발굴을 위한 현장조사 및 연보 재정립

대한불교천태종은 교세로 볼 때 한국의 주류 종단으로 꼽힌다. 종파불교를 추구하는 만큼 천태종 또한 종주의 가르침을 절대적으로 받든다. 역대조사로서 석존과 동일한 신앙의 대상이다. 그러나 이에 비례하여 천태종 중창조(重創祖)<sup>1)</sup>인 상월조사의 생애 및 구인사 개산 이념이 명확히 드러나지 않았다. 또한 그의 구도행과 교화과정의 가르침이 천태학적 연결로 이어졌는지에 대한 학술적 검토 또한 이루어지지 않았다.

천태종 중창 이후부터 발행된 출간물로부터 최근의 학술 연구에 이르기까지 상월조사의 생애 연보는 혼란을 더해왔다. 이에 따라 필자는 2003년부터 상월조사 생애를 조사하기 위해 그의 출생지인 삼척 현지를 방문하였고, 그의 이동 경로를 추적하였다. 상월조사의 탄신지인 삼척시 노곡면 상마읍리에서 조사를 시작했으며 상월조사와 관계했던 사람들을 수소문하였다.<sup>2)</sup> 그 과정에서 상월조사와 만났거나 함께 했던 사람들을 찾아 그들의 구술을 채록하였다.

1) 대한불교천태종 『천태종통기』(농원문화사, 1983)(p.144)에는 조선조 사리진 천태종 증명을 1966년 상월조사가 새롭게 부활시켰으므로 540년의 공백을 이었음을 강조한다. 이로써 천태종의 재흥(再興) 혹은 중흥(中興)이었지만 이를 넘어 중창(重創)으로 변화하였다. 따라서 현재 중창조사(重創祖師)로 지칭한다.

조사 과정에서 현행 출생 연도와 본래의 출생 연도가 전혀 다른 것을 발견하였다. 현행 탄생 연도는 1911년(신해년)이지만, 필자 조사에 의하면 본래의 생년은 1922년(임술년)이다. 따라서 생년이 11년이나 증가된 것이다. 그렇다면 왜 탄생 연도를 변경했는가에 대한 의문이 발생한다. 그 해답은 간단하다. 26세의 젊은 나이로 심신탈진의 기도를 마쳤고, 곧바로 스승의 반열에 오른 까닭이다. 교화활동으로 이어지던 27세에 그는 나이를 38세로 변경했던 것이다. 이것이 그의 생애 연보가 혼란스럽게 나타난 원인이었다. 필자의 연구조사에 의해 새롭게 드러난 주요 연보를 열거하면 다음과 같다.

- 1922년(01세) 삼척시 노곡면 상마읍리 봉춘 출생
- 1937년(16세) 봄, 중마읍리의 간이학교 입학
- 1939년(18세) 봄, 심상공립학교 진학
- 1941년(20세) 삼척 정하리 협동유지회사 취업
- 1943년(22세) 가을, 일제 징용으로 중국 출국
- 1946년(25세) 봄, 중국에서 상마읍 원터본가 귀환
- 1947년(26세) 봄-여름, 오선생과 조우, 삼태산 백일기도, 대도 성취
- 1948년(27세) 가을, 원덕으로 출가 및 최초 교단 구성
- 1949년(28세) 봄, 공주 유구읍 구계리 용맹정진
- 1950년(29세) 가을, 소백산 여의생(구인사) 도착
- 1966년(45세) 천태종 중창 선언
- 1974년(53세) 열반



2) 2003년 10월부터 2008년 12월까지 필자는 삼척시 노곡면 상마읍리에서 출발하여, 노곡면 하월산리, 삼척시 일대, 근덕면 일대, 원덕읍 일대, 가곡면 일대와 하장면 광동리, 공주시 구계리, 공주시 사곡면 운암리, 충북 단양군 영춘면 백자리, 그리고 서울 특별시 등지에서 조사 활동을 하였다.

본래의 출생 연도인 1922년을 중심으로 새롭게 작성한 연보는 기존의 탄신 연도 및 행적과 전혀 다르게 나타난다. 발굴 내용은 그의 출생연도를 시작으로 삼척에서 소백산(구인사)<sup>3)</sup>에 도착하기까지이며 그의 전반(前半) 생애인 29세까지의 여정이다. 조사 과정에서 ‘신교육을 받았던 사실’과 ‘일제에 의한 강제징용’, ‘교단 구성과 공주에서의 용맹정진’ 또한 새롭게 밝혀낸 내용들이다. 특히 구인사에 도착한 시기는 1945년이 아닌 6·25 전쟁 중이었다는 점을 확인했다.

잘못된 출생 연도인 1911년이 기록된 최초의 자료는 『천태종약전』(1970년 초판발행)에서 확인할 수 있다. 이는 이후 『천태종성전』(1971)을 비롯하여 『한국종교총람』(1973)이나 여타의 출간물에 그대로 수록되었다. 그리고 1980년 이후 발행된 『불교포교집』(1982) 등에도 모두 상월조사의 생년을 같은 해로 기록하고 있다.

구인사 개산 초기에는 그의 생애를 조명할 필요가 없었다. 그러나 천태종 중창과 함께 종주(宗主)에 대한 관심이 커졌고, 종주에 대한 생애 기록이 요구되었다. 이 때 탄신연도를 1911년으로 채택했고 구도 과정과 전법 과정을 이에 맞추었던 것이다. 필자가 이 문제를 제기하기까지 이들 기록에 대해 진지한 검토가 없었다. 이는 그의 생애를 본격적으로 조명하지 않은 탓이기도 하다.

문도들 또한 1911년 설을 그대로 수용했고 이를 모든 출간물에 적용했다. 현재 탄신 봉축제의 주기 또한 신해년설을 따르고 있는 실정이다. 그러나 학술 연구의 영역은 사실(事實)만을 논구하므로, 기존의 오류 내용들을 지적하지 않을 수 없다.

### III. 생애에 대한 관련 출간물의 오류 정정

상월조사의 생애와 관련된 다수의 자료들이 천태종 내외에서 출간되었다. 그 자료들을 시기적으로 크게 둘로 나눌 수 있다. 그 분기점을 1980년 11월 초에 발생했던 법난(法難)에 기준을 두고자 한다. 천태종을 중창했던 1967년부터 법난까지 발행된 자료들이 그 이

3) 상월조사가 도착한 곳은 당시 충북 단양군 영춘면 백지리에 위치한 현재 구인사의 고개 넘어 여의생 계곡이다.

후의 자료들과 현저히 다르기 때문이다. 먼저 구인사에서 발생했던 법난에 대해 알아볼 필요가 있다.

당시 중무장한 계엄군이 새벽에 난입하였다. 그들은 구인사의 교통과 통신을 단절시키고 종정인 남대충 대종사를 충남북 계엄분소로 연행했다. 더불어 종단의 주요 간부 스님들도 연행하였다. 계엄 치하였으므로 군인들은 별다른 절차 없이 스님들을 연행하여 취조하였다. 불교계 정화라는 명목으로 계엄군들은 천태종의 비위점을 찾아내려 했고, 그 과정에서 승려와 종도들은 씻기 어려운 상처를 입었다. 특히 종정 스님이 한 달 가까이 계엄군에 의해 구금되었으며, 이 때 구인사 사부대중의 처절했던 심경을 어렵지 않게 짐작할 수 있을 것이다. 스님들에게 가해졌던 강압이나 구타가 있었다고 연행되었던 스님들은 증언한다.

충남북 계엄분소에서 당시 수사 후 발표한 내용은 첫째, 신도들에게 음식을 제공하는 과정에서 영양사를 두지 않았다는 것이며, 둘째, 구인사와 부산 간의 버스 운행을 문제 삼았으며, 셋째, 종정을 생불(生佛)로 모셨다고 하여 불교 교리에 어긋났다고 하였다.<sup>4)</sup> 이 가운데 셋째의 내용은 중창조와 종정이 지나치게 우상화되었다는 것이다. 구인사 법난은 개산 이후 교의적 위기였으며, 정신적으로 혼란했던 시간이었다. 이 때문에 그 누구도 법난에 대해 공식적으로 언급하거나 문서화하기를 거부했다. 본 논고에서 최초로 밝힌 것이다.

법난 과정에서 중창조인 상월조사에 대한 학술적 검토나 연구가 이루어지지 않았음을 자인하는 결과를 드러냈다. 또한 법난(法難)은 대한불교천태종의 정체성에 대하여 새롭게 성찰하는 기회였다. 이후 종회가 소집되었고 종단 교의에 대한 불사가 시작되었다. 총무원에 버금가는 교화원(教化院)을 설립했고, 총무원 내에서도 교육부를 두어 연구와 교육을 강화하도록 했다. 더불어 승려와 신도 간부의 교육에 박차를 가했고, 금강교양불교대학을 설립했고, 천태불교문화연구원이 설립되었으며, 이후 금강대학교를 설립하게 된 연기이다. 이와 함께 『불교포교집』, 『천태종통기』 등 종단 교의와 역사적 정통성을 지원하는 서적들이 발간되기 시작했다. 그 자료들의 오류 내용을 찾아내어 정정할 부분을 알아

4) 경향신문 제10822호(1980년 11월 29일), 제7면 보도; 중앙일보 제4690호(1980년 11월 27일), 제7면 보도 내용 참조.

본다.

첫째, 법난 이전의 천태종 중창 초기에 발행된 상월조사 행적 자료에 주목해볼 수 있다. 1967년 불교재산관리법에 따라 ‘천태종 대각불교’를 문교부에 등록하였다.<sup>5)</sup> 임의의 교단이 아닌 불교 종파로서 출범이다. 이 때 종파의 교의를 알리기 위해 출판 작업에 돌입하였고 1970년 보급판인 『천태종약전(天台宗略典)』이 출간되었다. 그리고 다음 해인 1971년 『천태종성전』이 발간되었다.

최초 발간물인 『천태종약전』에서 주목되는 상월조사 행장 부분은 간단한 내용이다. 그 연보를 살펴보면 1911년 탄생, 그리고 15세에 제천 영암사(靈岩寺)의 순관(順寬)<sup>6)</sup> 화상을 참여한 점, 그리고 31세 중국 입국에 이어 1945년 소백산에 정착한 것으로 기록하고 있다. 이와 같은 내용이 『천태종성전』에서도 나타나고 있으며, 그 생애 연보를 『한국종교총람』(1973), 및 『한국종교대관』(1976) 등에 제공하고 있다. 『천태종약전』의 생애 연보가 기초였으며, 이는 법난이 발생했던 1980년 이전의 대부분 자료에 적용되었다.

1911년(1세) 탄생

1925년(15세) 제천 영암사 순관화상에게 입문

( ? ) 중국 입국

1945년(35세) 구인사 창건<sup>7)</sup>

위의 연도는 최동순의 연구 조사와 전혀 다른 내용임을 알 수 있다. 여기서 주목되는 부분은 구인사를 창건한 해이다. 『천태종약전』에는 1945년 해방되던 해에 구인사를 창건했다고 하나 이후 다른 기록들도 『천태종약전』을 따르고 있다. 그런데 이보다 1년 후에 출간된 『천태종성전』은 31세 중국 입국을 삽입하고 있으며, 1950년 전쟁 중에 소백산에 도착했다고 기록하고 있다.<sup>8)</sup>

5) 문화공보부 발행 『한국종교편람』(1979)(p.118)에 의하면 천태종대각불교는 그 종명을 2년 후인 1969년에 대한불교천태종으로 변경했다.

6) 순관화상 교류라 해야 한다.

7) 대한불교천태종, 『천태종약전』(1970)(p.125); 주간종교사, 『한국종교총람』(1973)(p.488); 주간종교사, 『한일종교총람』(1976)(p.516); 한국종교대관편찬위원회, 『한국종교대관』(1976)(p.144).

8) 대한불교천태종, 『천태종성전』(1971)(p.682).

『천태종약전』과 『천태종성전』, 『한국종교총람』은 상월조사가 생존했을 때 발행된 자료이지만 이 때부터 생애 연보가 명확하게 수립되지 않았음을 의미한다. 더불어 탄생한 곳이 삼척이 아니라 충북 단양군 영춘면 백자리 소백산 아래임을 표기하고 있다.<sup>9)</sup> 천태종 중창 당시부터 출생연도와 출생지, 구인사 창건 해 등이 다르게 나타났던 것이다.

둘째, 1980년 법난 이후의 출간물이다. 이 때 출간된 상월조사의 생애 연보는 기존 자료들과 현저히 다르다. 법난 이후 대한불교천태종은 상월조사에 대한 새로운 시각과 함께 객관적 자료들을 참고하려는 기운이 일었다. 그러한 움직임을 엿볼 수 있는 자료가 『상월원각대조사오도기략』의 서문이다. 비록 1987년에 발행되었으나, 그 배경은 1982년으로서 법난 직후까지 거슬러 올라간다. 동국대학교 총장을 역임했던 조명기는 당시 남대충 종정의 구술(口述)을 기록하였고, 이어 삼척시 노곡면 상마음리의 상월조사 탄생지를 방문했다는 점이다. 그 사실을 조명기는 서문에서 밝히고 있다.

임술년(1982) 이른 봄 본인은 천태종 남대충 종정예하의 부르심을 받고 충본산 구인사에 내려가 상월대조사님에 대한 세상에 숨겨져 왔던 말씀을 듣고 ..... 몇몇 스님을 데리고 삼척에 있는 대조사님의 탄생지와 처음 입산수도하시던 삼태산의 그 자리까지 답사하시고 “대조사님에 대한 올바른 사실을 가르쳐주는 것이니 이대로 세상에 알려달라”고 말씀하셨습니다.<sup>10)</sup>

기존 자료에 대한 시각을 달리했다는 점을 보여준다. 특히 대충 종정스님과 함께 삼척의 상월조사 탄신지를 방문하고 더불어 백일기도처를 확인했다는 점이다. 이는 기존의 자료의 상월조사 생애 기록이 불충분함을 의미한다.

구인사 법난 이후 처음으로 발행된 출간물이 『불교포교집』(1982년 03월 26일 발행)이다. 1980년 법난 이후 본격적인 집필 작업을 시작한 것으로 보인다. 대한불교천태종 종정이 발행인이며 교화원이 편집인이다. 당시 교화원장을 역임했던 윤덕산 스님이 본 책의

9) 특히 『천태종약전』은 1969년 초판 발행이 있었고, 1970년, 1975년, 1979년에 이르기까지 여러 번 재판되었다. 『천태종약전』은 상월조사의 탄생지를 삼척이 아닌 충북의 소백산 아래로 인쇄하고 있다.

10) 구술 종정 남대충대조사, 기록 금강학원장 조명기 박사, 상월원각대조사오도기략(서울: 신유문화사, 1987) 서문 내용.

서문을 쓰고 있으며, 남대충 종정의 법어를 수록하고 있다. 이 책은 천태종의 교의와 수행법을 알리는 천태종 포교사(스님)들을 지원하는 교재의 성격이다. 그 내용에는 종교로서 불교 교의, 그리고 천태종 교리와 신행을 지원하는 내용이다. 더불어 천태종 중창과 상월 조사의 생애와 가르침을 삽입하고 있다.<sup>11)</sup> 『불교포교집』의 생애 연보를 중창 초기에 발행된 천태종약전의 내용을 아래와 같이 비교해본다.

연도	세수	천태종약전(1970)의 상월조사 연보	불교포교집(1982)의 상월조사 연보
1911	1세	탄생	탄생
1915	5세		서당
1919	9세		조부사망
1923	13세		13세까지 유학 공부
1924	14세		유지공장 취직
1925	15세	제천 영암사 순관화상 문하 입문	삼태산 백일기도
1926	16세		하산
1930	20세		중국입국
1936	26세		중국에서 귀국
1941	31세	중국입국<천태종성전>	
1945	35세	소백산도착	민경덕, 민원홍과 함께 소백산행
1950	40세	소백산 도착<천태종성전>	공주, 마곡사 피난
1951	41세		구인사 서광 신이, 대설법
1974	64세	열반	열반

도표를 비교해볼 때, 『천태종약전』과 법난 이후에 발행된 『불교포교집』은 전혀 다른 내용이다. 『천태종약전』에는 15세에 영암사 순관화상 문하에 입문했다고 했으나, 『불교포교집』에는 이를 삭제하고 삼태산 백일기도를 했다고 기록하고 있다. 중국 입국도 31세에서

11) 천태종 교화원 편, 『불교포교집』(1982), pp.235~260.

20세로 바뀌었으며, 서당에 다녔던 사실, 유지공장 취직, 그리고 민경덕·민원홍과의 인연 등을 새롭게 기록하고 있다. 소백산에 정착한 시기는 1945년을 따르고 있다. 『불교포교집』의 상월조사 생애 내용을 살펴볼 때 조명기는 삼척의 상마음리 주민이나 친지들의 증언을 들었을 가능성이 있다. 더불어 상월조사를 스승으로 모셨던 남대충 종정의 구술도 참고했다. 생애에 대한 새로운 사실들이 발굴하였지만 1911년 탄생설을 답습했고, 이는 연도의 혼란을 가중시키는 결과로 이어졌다.

『천태종통기』(1983)는 인도와 중국, 그리고 한국의 천태조사들을 열거하고 있다. 그 가운데 상월조사는 물론 남대충 종정의 생애를 삽입시키고 있다. 중창 천태종이 사상적으로 고려 천태종의 계승하고 있으며, 명맥은 조선 세종 때 사라졌던 종명을 부활시켰음을 분명히 하고 있다. 『천태종통기』는 상월조사의 중국 입국을 1942년으로 기록하고 있다.<sup>12)</sup>

『상월원각대조사오도기략』(1987)에서 주목해야 할 부분은 조명기의 서문이다. 상월조사에 관한 초기의 자료들은 도움이 되지 못한다고 하며 그 기록들을 부정한다는 의미를 담고 있다. 더불어 『상월원각대조사오도기략』이야말로 생애의 기준임을 강조하고 있다. 그러나 조명기는 자신이 기록한 자료 또한 미흡한 점을 내포한다고 자인했으며, 후학들의 연구를 당부한다고 언급하였다.<sup>13)</sup> 이 외에도 종단 내외의 많은 생애 자료들이 출간되었으나 대부분 비슷하므로 살펴보기를 생략한다.

이상과 같이 1980년 법난 전후의 자료들을 중심으로 상월조사 생애 연보의 상이점을 비교해 보았다. 비록 조명기가 삼척을 방문하여 상월조사의 생애에 대한 사실관계를 다루고자 했으나 1922년이 아닌 1911년 탄생을 고수했기 때문에 오류를 범할 수밖에 없는 구조이다. 그 오류 연보는 천태종도들의 신앙 입문서인 『불교의 첫걸음』(1987)은 물론 어린이들을 위한 교재인 『연꽃어린이법회』(1990), 그리고 각종 천태종 교육 교재와 신문, 잡지 등에 적용되었다. 더구나 해마다 거행하는 상월조사 탄신 봉축일 또한 주기가 다르다는 점이다. 더욱 큰 문제점은 학술 연구에도 1911년설이 적용되어 오류의 반복으로 이어졌다는 것이다.

12) 대한불교천태종, 『천태종통기』(농원문화사, 1983), p.146.

13) 구술 종정 남대충대종사, 기록 금강학원장 조명기 박사, 『상월원각대조사오도기략』(서울: 신원문화사, 1987) 서문 내용.

#### IV. 학술 논문의 정정 및 연구의 방향

상월조사의 1911년 탄생설에 대해 그 누구도 의문을 제기하지 않았기 때문에 오류는 학술논문에도 그대로 적용되었다. 그런데 상월조사의 출생 연도를 알고 있었던 사람은 천태종의 요직을 역임한 박형철<sup>14)</sup>이었다. 그는 상월조사의 가까운 친지로서 자신이 사망할 때까지 그 사실을 밝히지 않았다. 그것은 상월조사의 지시였음을 추정할 수 있다. 오류는 그의 저술인 『상월조사와 천태종』(1981)에 그대로 적용되었으며, 또 그의 저술로 알려진 『불멸의 등명』(2002)도 마찬가지다.

조명기 또한 상월조사의 본래 출생 연도를 알았을 개연성이 높다. 1980년 법난 이후 상월조사의 연보를 작성하면서 상월조사 행적에 대한 새로운 사실들을 발굴해냈다. 삼척 현지를 방문했고, 친지들과 동리 사람들을 만났다. 그럼에도 불구하고 조명기는 1911년을 중심으로 생애 연보를 작성했고, 이는 『불교포교집』뿐만 아니라 『천태종통기』에 적용되었으며, 『상월원각대조사오도기략』을 쓰고 있다. 연보에 나타나는 연도가 혼란스럽게 전개되는 원인을 제공했다.

이봉춘은 『천태학연구』 창간호(1998)에 게재한 논문 「근세 천태종의 전개와 동향」에서 박형철이 저술한 『상월조사와 천태종』(1981, 발행처 미상)을 위시하여 여타 자료를 참고하고 있다.<sup>15)</sup> 또 이봉춘은 『천태학연구』 제5집(2003)에서도 창간호에 게재했던 논문과 참고 자료들을 중심으로 다시 상월조사의 생애를 서술하고 있다.<sup>16)</sup> 오류된 연보를 사용했음을 볼 수 있다. 최동순은 「상월조사 생애에 나타난 수행관」(2003년)에서 『상월원각대조사오도기략』을 중심으로 연보를 제시했으나 이 또한 1911년 탄생설을 그대로 수용하고 있으므로 그가 밝힌 생애 연보는 학술적 가치를 잃었다.<sup>17)</sup>

최기표 역시 『천태학연구』(2003)에서 논문을 게재하면서 1911년 탄생을 따르고 있다.<sup>18)</sup>

14) 박형철은 천태종 중앙신도회장(1968년), 천태종 기획원장(1976년), 천태종 중회의장(1981년), 천태종 원로원장(1985년)을 역임했고 1988년 1월부터 천태종 참의원장을 지냈다. 또 1979년 6월 천태종 기관지인 천태종보를 창간하고 주간으로 봉직했다. 2002년 사망하였다.

15) 이봉춘, 「근세 천태종의 전개와 동향」, 『천태학연구』 창간호, p.189.

16) 이봉춘 『천태종 중창의 역사적 의미』, 『천태학연구』 제5집, p.195.

17) 최동순, 「상월조사 생애에 나타난 수행관」, 『한국선학』 제5호(2003), p.165.

그는 「상월원각대조사의 생애와 업적」을 고찰하면서 천태종 내외에서 출간된 자료들을 종합적으로 비교하고 있다. 그 비교 과정에서 몇 가지 의문점을 제시하고 있다. 첫째, 종단 내외에서 발간된 출간물이나 비명, 사전 등에 나타난 상월조사의 생애 자료를 비교해 보고 혼란스러운 점을 지적하고 있다. 둘째, 『상월원각대조사오도기략』이 사실성에 가까운 1차 사료임을 주장하고 있다. 셋째, 대도성취의 연도 및 소백산 도착에 대해 여문성 스님 등의 구술을 듣고 사실관계를 밝히려 한 점이다.<sup>19)</sup> 더불어 그는 상월조사의 생애를 새롭게 구성하고 있지만, 기존 자료에 의존하는 한 오류에 갇힐 수밖에 없는 실정이다.

사실관계에서 출발하지 않았던 상월조사의 생애 연보는 각종 출간물은 물론 학술 논문에서도 이어졌다 또한 차제에 발행될 출간물이나 인터넷 홈페이지, 여타 기록물에서도 오류의 정보를 전달하게 될 것이다. 더불어 사전류나 교육교재, 종교총람 등도 마찬가지일 것이다. 더구나 이는 학술 연구 과정에서 논쟁을 유발시키게 될 것임이 자명하다.

이러한 악순환의 고리를 끊어야 할 시점이다. 이를 위해 최동순은 그의 논문 「상월조사 행적에 대한 법화사상의 적용」에서 최초로 상월조사의 탄생 연도를 1922년도를 채택하였고, 기존의 1911년설을 폐기하였다.<sup>20)</sup> 더불어 최동순은 삼척문화원에서 발행하는 『실직문화(悉植文化)』(2008.12)에 상월조사와 관련된 글을 게재하면서 1922년설을 채택하였다.<sup>21)</sup>

상월조사는 26세에 대도를 성취했고, 교단을 구성하면서 연령을 증가시켰다. 젊은 나이에 환골탈태를 이룬 경이의 인물이다. 구인사를 개산했고, 전쟁으로 피폐해진 민중들을 보듬었으며, 15년의 짧은 시간에 천태종을 주류 종단에 편입시켰다. 이 과정에서 그는 연령을 정정하지 못하고 입적하였다. 이후 1911년 탄생설은 그대로 이어졌다.

상월조사에 대한 신앙이 배가되었지만 천태종 중창 정신에 대한 연구로 이어지지 못했다. 이는 종단의 정체성 부재에 따른 법난을 초래하였다. 1980년 신군부는 구인사 경내를 접수했고 무기력했던 사내 대중들은 처절한 심경을 감내해야 했다. 신군부는 조사(祖師)

18) 최기표, 「상월원각 대조사의 생애와 업적」, 『천태학연구』 제5집(2003), pp.221~232.

19) 최기표는 그의 논문 『천태학연구』 제5호, p.229)에서 여문성 스님의 구술을 바탕으로 상월조사의 구인사 도착 해를 1945년을 보고 있으나, 필자의 조사에 의하면 상월조사는 당시 중국에서 귀환하지 않은 상태였다. 따라서 문성 스님의 구술 내용은 사실과 다르다.

20) 최동순, 「상월조사 행적에 대한 법화사상의 적용」, 한국선학 제20호(2008), p.227.

21) 최동순, 삼척이 배출한 인물, 천태종을 중창한 상월조사 실직문화(2008.12), 삼척문화원, p.96.

신앙에 대한 이의를 제기했고, 당시 구인사 스님들은 천태종의 정체성과 상월조사의 중창 이념을 충분히 제시하지 못했다. 이후 상월조사의 생애 연보가 조명기에 의해 재구성되었지만, 오류인 1911년 탄생설은 그대로 수용되었고, 생애 연보의 혼란은 지속되었다. 정정할 수 있는 기회를 놓쳐버린 것이다.

1911년설을 고수한다면, 오류의 자료가 반복될 수밖에 없으며, 학술적 논란으로 이어지며 신앙적 약화를 초래할 수 있다. 또한 중창조사의 위상을 하락시키며, 나아가 종단 발전을 가로막는 장애가 될 수 있다. 이제 상월조사의 생애 연보에 대한 혼란을 끝내야할 시점이다. 1911년 탄생설을 폐기해야 하며, 밝혀진 1922년으로 환원해야 한다. 생애 연보의 명확성을 기반으로 상월조사의 구인사 창건과 천태종 중창 이념을 조명하며 종단의 정체성을 확보하는 기회를 제공한다. 따라서 대한불교천태종의 역사적 의의는 물론 상월조사의 구도 정신과 교화정신의 구현을 위해 오류의 정정은 불가피하다.

## V. 맺음말

상월조사의 혼란스런 생애 연보에 중지부를 찍고자 필자는 연구조사에 돌입했고 전반(前半) 생애를 발굴하고 연보를 작성하기에 이르렀다. 구인사 법난을 목격했고, 상월조사 생애 연도에 대한 논란도 체험했기 때문이다. 오류의 자료들을 정정하기 위하여 현장 방문에 나섰고, 그 동안 아무도 시도하지 않았던 연보를 확인해 나갔다. 마치 퍼즐 조각 맞추듯이 생애를 재구성했다.

그는 우리와 동시대에 살았던 분이며, 가족이나 친지들이 현재 생존해있으며, 구술 청취가 가능했다. 오류의 생애 자료들을 수정함에 따라 상월조사의 구인사 창건 및 천태종 중창 정신을 밝힐 수 있는 토대를 구축하였다. 논쟁을 초래하거나 종단의 위상에 흠이 될 수 있는 구조를 바꾼 것이다. 이제 천태사(天台史)와 천태사상에서 중창 천태종의 위치를 확인하는 연구 사업이 필요하다. 이는 천태종단의 중요 불사이며 필자의 연구 결과가 공유되길 바란다.

## 「상월조사 행장 발굴과 연보의 정정」에 대한 논평

김 호 귀 (동국대 불교문화연구원 연구교수)

현재 선종의 임제종 종조인 임제의현의 출생연대는 밝혀져 있지 않다. 다만 입적 연대만 867년으로 기록되어 있다. 이후 1150여 년이 지난 현재, 정보의 시대라는 특성을 감안할 경우 그동안 한 종단의 종조에 대한 출생연도가 미궁에 빠져있었다는 것은 의외의 사건이다. 나아가 그런 줄을 인식하지 못했던 것인지, 인식하고 있었다면 왜 그대로 방치해 두었는지 궁금하다. 본 논문은 이와 같은 의문에 대하여 명쾌한 하나의 해답을 제시하고 있다.

상월원각(이하 상월) 스님은 1966년 천태종 중창을 선언했다. 교세의 급격한 발전에 따라 기존 교단을 불교 종파에 등록시킨 것이다. 조선 초기 세종시대에 사라졌던 종파인 천태종을 오늘에 새롭게 부흥시켰으며, 천태교전에 대한 연구와 번역이 발간으로 이어지고 있다. 또한 관세음보살 정진으로 천태수행을 새롭게 이어가고 있음을 보게 된다.

대한불교천태종의 본사는 충북 단양군 영춘면에 위치한 구인사이다. 그리고 각 지역에 많은 천태종 사찰들이 있다. 교세의 발전에도 불구하고 천태종 증흥조에 대한 연구가 활성화되지 못했다는 점은 매우 의아스럽게 느껴진다. 진각종에서는 회당학보를 중심으로

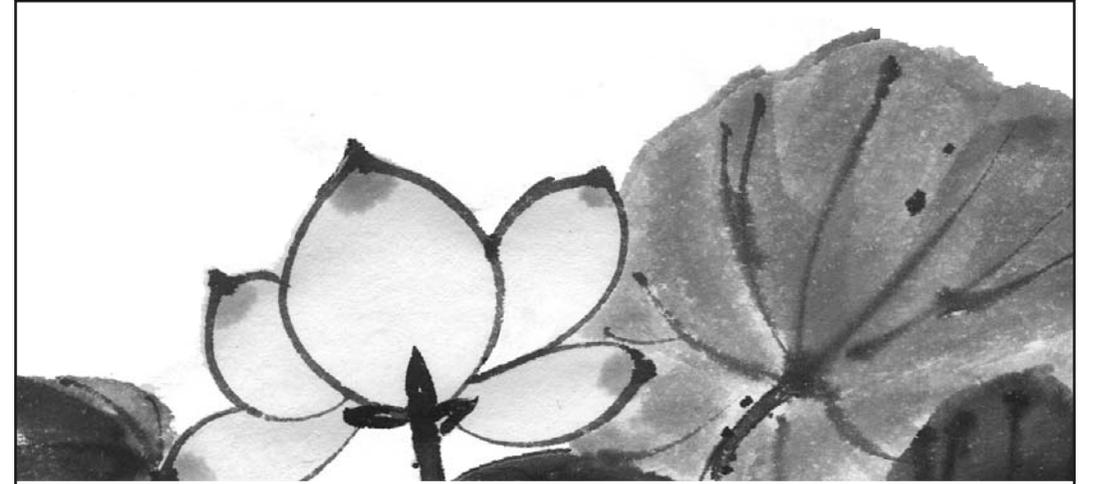
종조에 대한 연구가 활발하게 이루어지고 있는 점과 매우 대조적이다. 특히 원불교의 경우 창종자인 소태산 종사에 대한 연구가 교학과 수행을 중심으로 활발하게 이어지고 있다는 점과 비교된다.

그러한 점에서 발표자의 상월조사 생애 발굴은 새로운 연구가 이어질 수 있음을 짐작하게 한다. 또한 상월조사가 우리와 동시대에 호흡한 현대인이다. 수백 혹은 천년 이상의 선사가 아니다. 그러한 면에서 그의 생애 발굴이 이루어지지 않았다는 것이 의문이다. 스승에 대한 현양 작업이 후세 사람들의 몫이라 할 때 발표자의 생애 발굴 작업은 그 기초를 닦는다는 점에서 의의가 큰 것으로 생각한다.

- 연대에 대한 오류를 정정하려는 특별한 계기가 있는지, 그리고 밝혀진 오류의 내용들을 실질적으로 현실에 적용할 가능성이 있는지.
- 발표자는 실제로 현장을 직접 방문하고 현지인들과 인터뷰를 통하여 발표문을 작성했다는 것은 논평자도 곁에서 익히 알고 있던 터이다. 기사에 대한 증빙 자료들이 있다면 그 존재를 알려줄 수 있는가.
- <천수경>의 주송과 관세음보살이 주송이 천태수행과 연계성이 될 수 있는가.
- 정정한 연보를 현 천태종이 그대로 수용할 수 있을 것인가. 만약 수용하지 않는다면 그 이유는 무엇이라고 생각하는가.
- 이미 중흥 초기부터 연보에 오류가 나타난 것은 상월조사가 재세할 때이다. 그러면 상월조 자신이 연령을 밝히지 않은 것으로 해석되는데 그것이 가능한 일인가. 또한 보다 근본적인 이유는 무엇이라고 보는가.
- 제천 영암사의 순관 화상과 교류했다고 하였는데, 어느 종파의 어떤 승려인지 확인되지 않았는가?
- 처음부터 불교를 지향했는가?
- 천태종이나 기타 종파를 지향하지 않았다면 어떤 가르침에 의지하여 교단을 운영했

는가.

- 천태종에서 조사의 탄생지와 탄생연대를 고증한 당시 조명기의 역할은 무엇이었는가.
- 상월조사에 대한 이전의 학술 논문들이 왜 탄생지 및 탄생연대를 확인(?)조사 하지 않았는가.
- 구인사 법난은 조계종의 10.27 법난과 동시에 발생한 것인데, 이에 대한 종단의 입장 내지 대책이 있다고 보는가?
- 제자들은 왜 상월조사의 설법을 기록하지 않았는가.



●  
교 학 분 과

천복승고, 각범혜홍 그리고 보조지눌의 삼현문 해석





---

# 薦福承古, 覺範慧洪 그리고 普照智訥의 三玄門 해석

정영식 (동국대학교 불교문화연구원 연구교수)

---



## 1. 서론

三玄三要는 원래 臨濟義玄(?-867)이 수행자들을 지도하기 위해서 제시한 설이다. 삼현 삼요는 『臨濟錄』의 다음의 구절에서 유래한다.

임제가 또 말하기를, ‘一句語는 반드시 三玄門을 갖추어야 한다. 一玄門은 반드시 三要를 갖추어야 한다. 그 곳에 방편이 있고, 작용이 있는 것이다. 여러분! 이것을 어떻게 이해 하는가? 하고는, 법상에서 내려왔다.

임제의 이 말만 가지고는 三玄門의 구체적인 내용을 알기가 쉽지 않다. 그래서, 『祖庭事苑』이나 『人天眼目』 등을 보면 후대에 三玄門에 대해서 많은 해석과 억측이 난무해 왔음을 알 수 있다. 그런데, 『禪林僧寶傳』(1124) 권12에는 薦福承古(?-1045)에 의한 三玄門에 대한 자세한 설명이 있다. 또, 『禪林僧寶傳』의 저자인 覺範慧洪(1071-1128)은 薦福承古의 이러한 해석을 비난하고 있다.

한편, 고려의 普照智訥(1158-1210)도 『圓頓成佛論』 『法集別行錄節要並入私記』 『看話決議論』 등에서 三玄門에 대해서 설명하고 있는데, 智訥의 三玄門사상의 기초가 된 것은 바

로 『禪林僧寶傳』의 承古의 해석임을 알 수 있다.

종래 智訥의 三玄門사상에 대해서는 연구가 있었지만, 承古의 三玄門해석 및 그에 대한 慧洪의 비판에 대해서는 전혀 논구된 적이 없었다. 그리고, 三玄門의 내용 및 그것이 가지는 선종사에서의 의의 등에 대한 논의도 없었다. 따라서, 본 논문에서는 三玄門해석을 둘러싼 薦福承古, 覺範慧洪, 普照智訥 3者の 관계를 고찰해 보고자 한다.

## II. 본론

### 1. 薦福承古의 三玄門해석

承古는 西州출신으로 雲門文偃의 법을 이은 雲門宗의 승이다. 일찍이 宏覺塔院에 거주했으므로 ‘古塔主’라고 불린다. 承古이전에는 三玄門이 구체적으로 무엇을 가리키는지 분명하지 않았는데, 예를 들어 『祖庭事苑』에서는 體中玄, 玄中玄, 句中玄으로 나누는 해도 그 차례가 일정치 않았다. 三玄門이 體中玄→句中玄→玄中玄으로 단계가 매겨져서 그 내용이 체계를 갖춘 것은 承古에 와서이다.

우선 體中玄에 대해서 보면, 承古는 體中玄에 해당하는 연구와 인연으로서 다음을 든다.

- ① 석가모니가 손가락으로 땅을 가리키며 말씀하시길 ‘이 곳에 사찰을 세워야만 한다’고 하니, 제석천이 풀 한 포기 그곳에 꼽고는 말하기를 ‘사찰을 이미 건립하였습니다’고 하였다. 그러자 석가모니가 미소지었다.
- ② 水滌和尚이 마조에게 밟히고는 일어나서 말하기를 ‘삼라만상의 수많은 妙意를 털끝에서 다 알아버렸다’고 하였다.
- ③ 어떤 승이 趙州에게 물기를 ‘무엇이 저의 자기입니까?’ 하니, 조주가 답하기를 ‘山河大地이다’라고 하였다.

承古는 이 3가지 연구를 ‘舍頭語’라고 정의한다. 그런데, 합두어란 ‘진리를 남김없이 드러낸 말’이라는 의미로서, 禪에서는 좋지 않은 의미로 쓰이는 용례가 많다. 즉, 제자를 지도할 때에 진리를 드러내어 가르쳐 주어서는 안 되며, 오히려 제자가 스스로 깨치도록 유도해야만 하는 것이다.

承古는 ‘體中玄만을 체득한 사람은 佛法이라는 것이 가슴 속에 남아 있어서, 그 경지가 三乘과 같고, 항상 理事를 갖추고 賓主를 나누기를 원한다’고 비판하는데, 이때 ‘理事를 갖추고...그것을 원만(圓)하다고 한다’에서 보면 화엄사상을 體中玄의 단계로 파악하고 있다. 그것은 萬法唯識, 一切唯心을 體中玄의 가르침으로 파악하는 것에서도 알 수 있다. 어쨌든 體中玄에는 ‘佛法知見이 남아 있어서 마음속이 깨끗하지 못하다’고 비판하고 있는 것이다.

다음으로, 句中玄에 해당하는 연구와 인연으로서 다음을 든다.

- ① 어떤 비구가 석가모니에게 물기를 ‘어떤 법을 설하십니까?’ 하니, 석가모니께서 ‘정해진 법(定法)을 설한다’고 대답하였다. 승 ‘내일은 어떤 법을 설할 예정이십니까?’. 석가모니 ‘정해지지 않은 법(不定法)을 설할 예정이다’. 승 ‘오늘은 어째서 정해진 법을 설하고, 내일은 어째서 정해지지 않은 법을 설하십니까?’. 석가모니 ‘오늘은 정해진 법을 설하고, 내일은 정해지지 않은 법을 설한다’.
- ② 승이 思和尚에게 물기를 ‘무엇이 佛法의 大意입니까?’ 하니, 사화상이 답하기를 ‘廬陵의 쌀값은 얼마인가?’.
- ③ 승이 趙州에게 물기를 ‘들으니 화상께서는 南泉普願和尚을 뵈신 적이 있다고 하는데, 사실입니까?’ 하니, 조주가 답하기를 ‘이 곳 鎮州에서는 큰 무가 난다’.
- ④ 승이 雲門에게 물기를 ‘무엇이 佛을 초월하고 祖師도 초월하는 이야기입니까?’ 하니 운문이 답하기를 ‘餅이다’. 그러자 승이 또 물기를 ‘무엇이 차원높은 곳으로 향상시키는 작용입니까?’ 하니, 운문이 답하기를 ‘東山の 西嶺은 푸르다’.
- ⑤ 어떤 승이 洞山에게 물기를 ‘佛이란 무엇입니까?’ 하니 동산이 답하기를 ‘麻三斤이다’

承古는 위의 5가지 언구를 ‘不答話’라고 정의한다. 부답화라는 것은 ‘대답을 하지 않는다’는 의미로서, ‘일부러 엉뚱한 것을 답해서 얼버무리고, 물음 그 자체에는 답하지 않는 것’으로서 東問西答을 하는 것을 말한다. 한 마디로 ‘老獪한 대응’이라고 할 수 있다. 그런데, 承古는 ‘부답화를 극칙으로 삼아 천하에 크게 유행하여 조사의 가풍이 절멸하였으니, 그것은 언구가 있기 때문이다. 특히, 운문종과 임제종의 후손들이 많이 이와 같다.’고 비판하고 있다(承古자신도 운문종에 속한다). 나아가, ‘句中玄의 단계는 비록 佛法知見이 없어졌기는 하지만 아직 깨달음에는 이르지 못했으므로, 견해가 남아 있다. 따라서 玄中玄을 깨쳐야만 한다’고 주장한다.

다음으로, 玄中玄에 해당하는 언구와 인연으로서는 다음을 든다.

- ① 외도가 석가모니에게 묻기를 ‘有言도 묻지 않고 無言도 묻지 않습니다’ 하니, 석가모니께서 한참동안 말이 없었다. 그러자 외도가 말하기를 ‘세존이 대자대비하여 나의 어리석음을 없애주시고, 나를 깨닫게 하셨다’.
- ② 승이 마조도일에게 묻기를 ‘四句百非를 떠나서 달마가 서쪽에서 온 까닭을 바로 가르쳐 주십시오’ 하니, 도일이 답하기를 ‘내가 오늘 마음이 내키지 않으니 地藏에게 물어라’. 그래서 승이 지장에게 물으니, 지장이 말하기를 ‘내가 오늘 머리가 아프니 百丈懷海에게 물어라’. 그래서 승이 또 백장회해에게 물으니, 회해가 답하기를 ‘내가 여기에 이르러서, 도무지 알지 못하겠다’.
- ③ 임제가 황벽에게 ‘무엇이 佛法의 밝디 밝은 大意입니까?’ 하고 세 번 물어서 세 번 얻어맞았다.

여기서 예로 든 인연은 默言과 棒이다. 承古는 이러한 경지를 최고로 간주하여, ‘이러한 인연들을 방편문에서는 극치로 간주하며, 오직 깨달은 자만이 알 수 있다’고 주장한다.

이상이 三玄門에 대한 承古의 해석이지만, 이를 보면 三玄門이란 ‘禪의 敎判’이며 그것은 體中玄(화엄사상, 만법유식·일체유심:佛法知見이 잔존)→句中玄(공안 혹은 不答話:見

解가 잔존)→玄中玄(棒喝, 默言:최고의 경지, 悟道함)의 단계를 가진 것이다. 그것은 承古가 ‘三世諸佛의 모든 언구와 가르침은 體中玄에서 나오고, 三世祖師의 모든 언구와 가르침은 句中玄에서 나오고, 十方三世의 모든 부처와 조사의 心法은 玄中玄에서 나온다’고 하는 것에서도 알 수 있다.

## 2. 覺範慧洪의 承古비판

慧洪은 承古의 三玄門에 대해서 다음과 같이 비판한다.

承古의 설법에는 3가지 잘못이 있다. 첫 번째는 三玄三要를 玄沙師備가 세운 三句로 간주한 것이고, 두 번째는 巴陵의 三轉語를 비난한 것인데, 이는 活句를 알지 못한 것이다. 세 번째는 兩種의 自己를 나눈 것인데, 이것은 聖人이 말씀하기 어려움을 알지 못한 것이다.

이것이 소위 ‘承古의 三失’인데 慧洪의 구체적 설명과 필자의 견해를 서술하고자 한다.

- ① 제1실. 현사사비의 삼구<sup>1)</sup>란 ‘수행자들이 말에 의해 이해를 내서 照를 따르고 宗을 잃는 것을 염려하여, 사비가 綱宗三句를 보인 것’이다. 그런데, 그 내용을 검토해 보면, 제1구는 心의 작용을 강조한다는 점에서 만법유식, 일체유심을 주장하는 體中玄과 유사하지만, 제2구와 제3구가 과연 句中玄과 玄中玄에 대응될지는 의심스럽다. 또, 혜홍은 ‘승고는 삼현이 임제의 가풍이 아니라고 주장하면서 그 근거를 제시하지 않고 있다’고 비난한다.

필자의 견해 : 承古가 ‘오늘날의 사람들이 “삼현은 임제문하의 가풍이다”고 하는 것은 잘못이다’고 말한 것은 사실이고, 또 논거도 설명되어 있지 않다. 그런데, 承古의 이 말은 ‘三玄門은 석가모니를 비롯한 모든 佛이 가르친 것이므로, 임제종에 한정되

1) 若知出度量, 不被心魔所使, 入到手中, 便轉轉落地, 言通大道, 不墮平懷之見. 是謂第一句綱宗也..... 此名二理雙明, 二義齊照, 不被二邊之所動, 妙用現前. 是謂第二句綱宗也..... 一真體性, 大用現前, 應化無方, 全用全不用, 全生全不生, 方便喚作慈定之門. 是謂第三句綱宗也.(『禪林僧寶傳』, 권4, 만속장경 79책, 499c-500a)

지는 않는다'는 의미인 듯하다. 왜냐하면, 바로 앞 문장에 古德(臨濟)의 말인 '一句語 가운데는 반드시 三玄을 갖추어야 한다'는 구절을 인용하고 있기 때문이다. 즉, 承古는 '三玄門은 임제의 가풍이 아닌 다른 종파의 가풍이다'고 주장하는 것이 아니라, '三玄門은 모든 佛이 설한 궁극적인 가르침이므로, 임제종만의 가풍이라고는 할 수 없다'라는 의미로 파악해야 한다. 즉, 삼현문을 강조하는 과정에서 나온 말이다. 따라서, 慧洪의 비판은 적절하지 않다고 생각된다.

② 제2실은, 承古가 巴陵顯鑑(생몰년대미상)의 문답을 비난한 것이다. 즉, 「어떤 승이 파릉에게 提婆의 종지를 물으니 '은그릇 속에 눈이 가득하다'고 답했고, 취모검에 대해 물으니 '산호가지가 달을 떠받치고 있다'고 답하였으며, '부처의 가르침과 조사의 뜻이 같은지 다른지'를 물으니 '달은 추우면 나무로 올라가고, 거위는 추우면 물속으로 들어간다'라고 답하였는데, 그것은 옳지 않다」고 비판한 것이다. 이에 대해 慧洪은 '파릉은 훌륭히 운문의 법을 이을 만하다'고 칭찬하면서 '만약 提婆의 종지에 대해서 "外道"라고 답한다든지, 취모검에 대해서 "날카로운 칼"이라고 답했다면 이것은 언구에 떨어진 것이다. 그러나, 파릉의 답은 非語이니 活句이다.'고 파릉을 옹호하였다.

필자의 견해 : 파릉의 대답은 '不答話'에 해당되는 것이다. 그런데, 부답화는 承古의 三玄門에 있어서는 句中玄에 해당되는 것이다. 承古는 三玄門 해석에서 '부답화가 당시의 선림에 유행하여 조사의 가풍이 절멸하였으며, 雲門宗·臨濟宗에 이러한 사람이 많다'라고 하였는데, 파릉도 이 중의 한사람이라고 생각된다. 즉, 承古의 관점에서 보면 파릉의 대답은 '知見이 남아 있는 아직 悟道하지 못한' 句中玄의 단계에 지나지 않았던 것이다.

③ 제3실은, 承古가 '중생이 오랫동안 유전하는 것은 자신을 밝히지 못했기 때문인데, 고통에서 벗어나고자 한다면 단지 자기를 밝히기만 하면 된다. 자기에는 空劫以前の 자기가 있고, 현재 사용하고 있는 자기가 있다. 空劫以前の 자기는 뿌리이고, 현재 사용하고 있는 자기는 枝葉이다'고 한 말에 대해서, 석가모니가 아뢰야식의 본질에 대해서 아난에게 '妄識이기도 하고 眞識이기도 하다'고 대답한 것을 예로 들어

비판한 것이다.

즉, 「석가모니가 아뢰야식의 본질이 眞識인가 妄識인가에 대해서, 眞識이라고 답하면 중생들이 無自性에 미혹할까 걱정이고, 妄識이라고 답하면 斷滅에 떨어질까 걱정하여 할 수 없이 방편으로 '妄識이기도 하고 眞識이기도 하다'고 말한 것인데, 그것은 방편으로 그렇게 말한 것이지 아뢰야식을 둘로 나눈 것은 아니다. 그런데도, 承古는 자기를 '空劫以前の 자기'와 '현재 작용하고 활동 중인 자기'의 둘로 나누고 있다.」고 비판한 것이다.

필자의 견해 : 『禪林僧寶傳』에 나오는 승고의 말은 이것이 전부이므로, 이렇게 비판 받아도 어쩔 수 없다고 생각된다.

### 3. 普照智訥의 三玄門 해석

『圓頓成佛論』 『法集別行錄節要並入私記』 『看話決議論』에는 三玄門에 대한 智訥의 설명이 나오는데, 그 전체적인 틀과 인용문을 보면 『禪林僧寶傳』의 承古의 해석에 기초하고 있음이 분명하다. 예를 들면 體中玄에 대해서 智訥은 다음과 같이 설명한다.

禪門에는 또 密傳을 감당할 수 없어서 교에 의해 종을 깨닫는 사람들을 위해 眞性緣起, 事事無碍의 법을 설한다. 예를 들면 三玄門 중에서 초심자는 體中玄에 들어가는데, 경전에서 '一句가 분명하여 萬象을 포괄한다'고 하는 것이 그것이다....선종에는 또 三界唯心·萬法唯識·事事圓融으로 관문을 삼는 사람들이 있다. 이것은 初玄門 중에서 法眼文益, 天台德韶가 세운 것이다. 圓教와 같지만, 설법의 廣略이 다를 뿐이다.

여기서 智訥은 體中玄의 단계에 화엄과 법안종을 넣고 있다. 그런데, 여기서 '一句가 분명하여 萬象을 포괄한다(一句明明該萬像)'은 『禪林僧寶傳』 권12에서, 三玄門에 대한 汾州無業(760-821)의 偈에 承古가 주석을 붙인 부분과 같다.

이와 같이, 智訥의 三玄門해석이 承古에 기반하고 있는 것은 ① 『看話決議論』 「然, 立此

三玄門, 古禪師之意」② 『圓頓成佛論』 「此中三玄, 雖非臨濟本意, 且順古師之意明之。」라고 하는 것에서도 알 수 있다. 古禪師, 古師란 바로 薦福承古에 다름 아니다.

그런데, 『禪林僧寶傳』과 관련해서 흥미를 끄는 것은 迦智山門의 學一(1052-1144)의 碑文에 기록된 다음의 말이다.

인종1년(1123) 7월에 승과를 주관했는데, 당시의 수행자들이 많이 2종의 자기를 주장하고 있었다. 그러자 師가 말하기를, ‘자기는 하나밖에 없는데 어째서 둘이 있겠는가? 지금 부터는 그것을 금한다’. □□□□□師의 말에 의문을 품는 사람이 많았는데, 후에 慧洪의 『禪林僧寶』이 전해지자 거기에는 古師의 三失을 나누어 자기를 나누는 것을 一失로 했다. 수행자들이 그것을 보고나서는 의문을 버렸다.

여기서 보면, 『禪林僧寶傳』(1124년 간행)이 간행 직후 곧 고려에 전해져서 읽히고 있었음을 알 수 있고, 따라서 智訥도 『禪林僧寶傳』을 읽고 있었음이 확실하다고 하겠다.

### III. 결론

이상에서 보면 삼현문이란 체중현→구중현→현중현의 단계를 가진 ‘선의 교판’이라고 할 수 있다. 즉 체중현(화엄, 법안종)→구중현(공안 혹은 不答話)→현중현(묵언, 방할 등의 작용)의 체계이다.

그런데, 하나 남겨진 과제가 있다. 지눌은 『간화결의론』에서 삼현문보다 뛰어난 경지로서 大慧宗杲(1089-1163)의 공안선을 주장하고 있다. 한편, 承古도 삼현문을 해석한 뒤에 ‘만약 上祖初宗(선의 근본종지)을 원한다면, 아직 멀었다(若望上祖初宗, 卽未可也)’고 하고 있어서, 삼현문보다 뛰어난 경지가 있음을 시사하지만 이에 대한 설명이 전혀 없다는 점이다.

또, 지눌이 승고의 삼현문해석을 지지한 반면 혜홍은 승고의 해석을 비난하고 있었다.

그런데, 대혜가 혜홍의 간화선이해를 비난하고 있다는 사실이다<sup>2)</sup>. 지눌이 『禪林僧寶傳』을 읽으면서 동시에 『書狀』의 영향을 크게 받고 있음을 생각할 때, 지눌의 간화선이해에 미친 혜홍과 대혜의 관계가 주목된다.

2) 山僧每笑, 洪覺範有時愛胡亂穿鑿. 如瑯琊覺和尚與學道者相見, 覺問, 近離甚處. 舉云, 浙江. 又問, 船來陸來. 曰, 船來. 又問, 船在甚麼處. 曰, 岸下. 又問, 不涉程塗一句作麼生道. 舉以坐具臧云, 杜撰長老如麻似粟. 拂袖出去. 覺範可殺欺誣亡沒. 僧寶傳具言, 瑯琊會以此舉似慈明. 明笑曰, 舉見處. 能自了. 而汝負墮. 何以爲人. 於是爲作牧童歌. 此豈古人意果如是乎.....覺範公亦然, 以瑯琊舉公相見爲勝負, 豈不狂旁法之誤乎.(『四卷本普說』卷4『行者祖慶請普說』, 卍藏經 第31套, pp474d-475a)

## 「薦福承古, 覺範慧洪 그리고 普照智訥의 三玄門 해석」에 대한 논평

박재현 (서울불교대학원대학교 교수)

三玄門은 난해합니다. 여기에 機用과 殺活이 보태지고 사료간(四料揀)과 사빈주(四賓主)까지 더해지면 더욱 살피기 어렵습니다. 禪學분야 가운데서도 삼현문은 가장 사변적이고 변색한 주제이며 오해의 여지도 많은 것으로 알려져 있습니다. 단적인 예로, 보조지눌의 삼현문을 두고 심지어 이 세 가지가 무엇인지에 대한 기본적인 정보에서조차 의견이 분분하였습니다. 삼현문을 ‘惺寂等持門’, ‘圓頓信解門’, ‘徑截門’으로 파악하기도 하고, 이 가운데 한두 가지를 다른 것으로 교체하기도 했습니다. 작고한 심재룡교수는 지눌의 삼현문에 대한 후대의 이해가 역사상 무려 4번에 걸쳐 변모(혹은 곡해)되었다는 사실을 지적한 적도 있습니다.

하지만 禪學분야에서 삼현문은 적어도 두 가지 이유 때문에 소홀히 할 수 없는 주제입니다. 첫째는 비록 뚜렷하지는 않지만 선가의 수행 과정과 내용이 보기 드물게 구체적으로 피력되어 있기 때문입니다. 두 번째는 지눌과 조선후기의 백파공선을 통해서도 알 수 있듯이, 동아시아 선수행 전통 전체를 관통하고 있는 주제이기 때문입니다. 이 논문 역시 삼현문을 주제로 하여 동아시아 선불교 전통 전체를 조감하려고 시도한 역작으로 보입니

다.

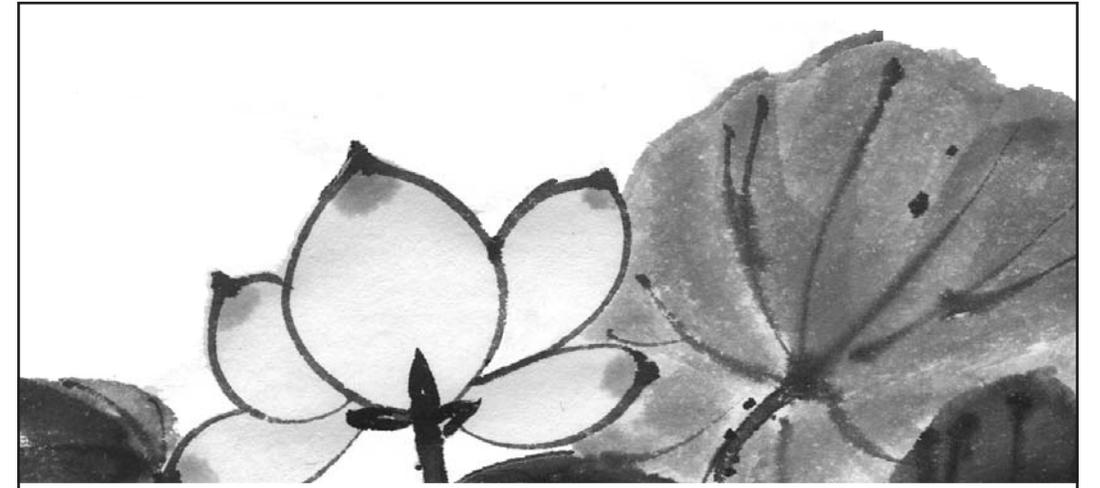
논문에 피력된 내용은 단순하지만 발표자의 눈은 이미 논문 너머를 엿보고 있는 듯 합니다. 논문에서는 먼저 천복 승고의 삼현문에 대한 이해를, <체중현(화엄) → 구중현(공안/不答話) → 현중현(默言/棒喝) → ?>이라고 소개하고 있습니다. 이어서 각범 혜홍이 이른바 ‘承古三失’이라는 비판적 의견을 개진했음을 밝히고 있습니다. 이에 대해 발표자는 혜홍이 의도적으로 비판적 입장을 취했으리라는 심증을 숨기지 않고 있습니다. 그리고 끝으로 지눌의 삼현문이 승고의 해석에 기반하고 있다는 사실을 밝히면서, 매우 심각한 고민 거리를 던져주고 있습니다. 바로 삼현문과 간화선의 관계입니다. 발표자는 승고와 지눌 모두 삼문의 마지막인 현중현 다음에 더 높은 경지가 있는 것으로 암시하면서도 더 이상의 자세한 설명이 없다고 아쉬워하고 있습니다.

하지만 좀 다르게 생각해 볼 수 있지 않을까 합니다. 지눌의 설명에 따르면 선 수행에서 체중현과 구중현의 두 단계에서도 여전히 생사와 지해(知解)의 장, 즉 쇠락한 지견을 벗어나지 못하기 때문에 현중현(玄中玄)이 개진된 것이라고 했습니다. 여기서 주목해야 할 사실은, 처음의 두 현문과는 달리 세 번째 현문은 ‘어떤 수행법’을 의미하는 것은 아닌 듯 합니다. 지눌은 체중현과 구중현에 대해서는 각각 “어떤 경우는[或有]~”으로 시작하면서 그 존재성을 분명히 하고 있습니다. 그런데 현중현에 대해서는 “[체중현과 구중현의] 쇠락한 지견을 부수기 위해서”라는 효용성만 강조하고 있습니다. 현중현은 앞의 두 현문과의 상대적인 관계 속에서만 의미를 갖는 것이 아닐까 합니다. 그렇다면 현중현의 자리를 곧 간화선의 자리로 봐도 좋지 않을까 싶습니다.

그리고 이 논문의 완결성을 더하기 위해서는 동아시아 선불교계의 종파성(혹은 정통성)과 관련된 논의를 추가해야 할 듯 싶습니다. 발표자 역시 지적하고 있듯이, 삼현문은 선종사적으로 중요한 의의를 가지고 있기 때문입니다. 당장 떠오르는 몇 가지 사안만 언급해 보겠습니다. 혜홍의 강렬한 역사의식(혹은 현실인식)과 종파의식(혹은 정통성 의식)의 정

체는 승고에 대해 그가 비판적 입장을 개진했었던 이유를 규명하는데 필요하지 않을까 싶습니다. 「선림승보전」의 편찬 배경에 이러한 의식이 작동하고 있다는 지적이 있기 때문입니다.

아울러 논문에서 추가적으로 다루어졌으면 하는 내용이 있습니다. 「선림승보전」의 전신격에 해당하는 문헌이 「임간록」인데 여기서 혜홍은 규봉종필의 선 분류에 대해 전면적으로 문제를 제기하고 있습니다. 이는 곧 종필에 대한 송대 임제종 황룡파의 문제의식일 것입니다. 이를 대혜나 지눌과 연관지어 논의한다면 종필-혜홍-대혜-지눌의 관계가 선명해지지 않을까 싶습니다. 그리고 혜홍의 文字禪에 내포된 禪 의식 역시 대혜의 간화선에 내포된 禪 의식과 연관지어 논의한다면 선에 대한 두 사람의 異見이 도출된 배경과 선종사 전체를 가늠할 수 있는 의미 있는 조감도가 완성되지 않을까 싶습니다.



●  
교 학 분 과

초기 중국불교에서의 법신사상의 전개





---

# 초기 중국불교에서의 법신사상의 전개

하유진 (서강대 강사)

---



## 1. 鳩摩羅什의 法身觀

中國佛敎 초기의 法身에 대한 이해는 부처의 형상을 만들고 그 佛像에 공양과 경배를 드린 데에서 비롯된다. 경전의 학습보다 불상의 숭배가 먼저 이루어졌다는 사실은 後漢代의 초기 漢譯經典인 『道行般若經』이나 『般舟三昧經』, 牟子的 『理惑論』, 『後漢書』 등에서 확인된다. 자연히 중국인들의 佛身이나 法身에 대한 이해는 구체적으로 눈앞에 보이는 부처의 몸(肉身)이라는 生身이나 色身の 범위를 벗어나지 못하였다. 廬山慧遠 역시 法身を 四大五根과 같은 육체를 갖춘 존재자로 상상하고 있었다.<sup>1)</sup> 이는 大乘大義章에 언급된 혜원의 다음 글을 통해 확인할 수 있다.

부처가 법신의 상태에서 보살을 위하여 경을 설하면 법신보살이 그것을 볼 수 있다고 한다. 이와 같다면 법신은 사대오근이 있는 것인데 그렇다면 색신과 무슨 차별이 있어서 법신이라고 부르는가? 경에서 말하길 법신은 오고 감이 없고 발생하거나 소멸함도 없어서 열반과 같은 형상이라고 하였다. 그렇다면 어떻게 볼 수 있으며 또 어떻게 경을 설하겠는가.<sup>2)</sup>

1) 이것은 그의 종교체험과도 무관하지 않다. 그는 402년에 아미타불상 앞에서 念佛結社를 誓願하기도 하였으며 那伽訶羅國의 남쪽 山窟에 있다는 佛影(부처의 相好와 後光이 뚜렷한)의 전설을 전해 듣고 감명을 받은 나머지 佛影畫를 그리게 한 뒤 직접 佛影銘을 짓기도 하였다.(412년, 『廣弘明集』 卷15) 佛像은 그의 禪觀수행에 있어서 명상의 대상이었다. 즉 그는 念佛의 방법으로서 ‘觀佛影’을 택했던 것이다.(E. ZÜRCHER, 『佛敎의中國傳來』, 田中純男 外 譯, せりか書房, 1994, pp.269-270. 참조)

그러나 空觀佛敎의 입장에 선 鳩摩羅什은 눈에 보이지 않는 불생불멸의 法性を 法身으로 생각하고 身에는 형체가 전혀 없다고 보았다. 초역사적인 久遠의 진리인 法の 體로서의 불타가 바로 法身이라는 것이다. 이러한 法身觀은 초기 中國佛敎의 사상 정립에 큰 영향을 미쳤다. 法性이나 諸法實相, 法身 등의 개념에 대한 본격적인 이해는 『大乘大義章』에 나타난 鳩摩羅什의 法身觀에서 비롯된다고 해도 과언이 아니다.<sup>3)</sup>

鳩摩羅什의 法身觀은 주로 『二萬五千頌般若經』에 대한 龍樹의 광대한 주석서인 『大智度論』의 法身사상에 근거하고 있다. 『大智度論』의 法身사상에서 주목할 점은 法身に 대한 다양한 정의와 아울러 色身과 法身を 명확히 구분하고 있다는 데에 그 특징이 있다. 즉, “諸法이 空함을 觀하는 것, 이것이 부처의 法身を 보는 것이며 (이로써) 참된 공양을 얻으니 공양중의 최고이다. 生身に 경의를 표한다고 공양이 되는 것이 아니다.”<sup>4)</sup>라고 한 것이 그 한 예이다. 『大智度論』과 鳩摩羅什의 法身觀은 대체로 세 종류로 정리될 수 있는데 法性生身·功德法身, 變化法身, 實相法身이 그것으로서 原始佛敎나 小乘佛敎에서 부처님의 가르침을 부처님의 몸과 같이 중요시한다는 의미에서 法身이라고 한 것과는 구별된다.<sup>5)</sup> 먼저 法性生身に 대해 살펴보면 다음과 같다. 『大智度論』 卷34에서는,

“法性生身佛이란 구제하지 못하는 일이 없고 만족시키지 못하는 소원이 없다. 어찌서 그런가 하면 무량한 이승기겁 동안 일체의 善本功德을 쌓아 모든 지혜가 장애 없이 갖추어져 있기 때문이다.”<sup>6)</sup>

라고 法性生身に 대해 설명하고 있다. 鳩摩羅什은 『大乘大義章』에서 “또 經에서 말하

2) 遠問曰, 佛於法身中爲菩薩說經 法身菩薩 乃能見之. 如此則有四大五根, 若然者, 與色身復何差別, 而云法身耶. 經云法身無去無來, 無有起滅, 泥洹同像, 云何可見, 而復講說乎.(大正藏45, 122下)  
 3) 謙田武雄, 『中國佛敎史 제2권』, 장희욱 역, 서울: 장승, 1997, p.395.) 法身に 관한 사변은 4세기 후반 이전의 초기中國佛敎에는 보이지 않는다. 道安이 처음으로 「舍放光光讚略解序」에서 法身を 언급하고 있으나(본고의 道安항목 참조), 개념에 대한 해석을 가하고 있는 것은 아니다. (『佛敎의中國傳來』, pp.270-271.)  
 4) 觀音者法空, 是爲見佛法身, 得眞供養, 供養中最, 非以致敬身爲供養也.(『大智度論』 卷11, 大正藏25, 137a)  
 5) 原始佛敎에서는 戒, 定, 慧, 解脫, 解脫知見 등 다섯 가지 法の 德性を 法身이라고 칭하였고 小乘에서는 부처가 설한 正法, 十力 등의 功德를 法身으로 불렀다. 小乘에서 法身은 聖人の 無漏 功德과 그 이치를 드러낸 經典을 가리키므로 제일의 法身은 37道品과 부처의 十力, 四無所畏, 十八不共法 등이며 두 번째의 法身은 經律論 三藏이다. 이들을 화합하여 긴밀한 관계로 묶어낸다는 점에서 法身이라고 한 것이다.(橫超慧日, 中國佛敎の研究 第二, 京都: 法藏館, 昭和55, pp.301-302.)  
 6) 法性生身佛者, 無事不濟, 無願不滿. 所以者何, 於無量阿僧祇劫, 積集一切善本功德, 一切智慧無礙具足.(大智度論 卷34, 大正藏25, 31a)

기를 法身이란 變化身이라고도 하고 혹은 妙行法性生身이라고도 한다. 妙行法性生身이란 참된 法身이다.”<sup>7)</sup>라고 정의하고 있다. 法性生身은 四大五根을 지니지 않으며 妙行에 의해 法性으로부터 생겨난 것으로 證悟의 별칭이다. 鳩摩羅什에 따르면 結使, 즉 번뇌에는 衆生의 結使와 菩薩의 結使 두 종류가 있다. 菩薩은 無生法忍을 얻은 후에는 肉身을 벗어나며 三界의 번뇌도 사라지지만 三界 바깥에서 肉身인 身과 結使煩惱를 지니고 菩薩行을 닦는다. 이와 같이 菩薩이 지닌 三界 바깥의 身을 法身이라고 말하는데 이것이 이른바 法性生身, 또는 淸淨行身이다. 이것은 妙行에서 생겨난 無漏功德의 身이지만 미세한 菩薩의 結使가 있기 때문에 아직 부처가 아니다. 이를 드러내기 위해 生身이라고 한 것이다. 法性生身이 보살행을 닦는 행위는 功德法身이라는 용어를 통해 표현된다. 구마라집은, “부처의 法身이란 三界를 벗어나므로 身口心行에 의지하지 않는다. 無量無漏한 諸淸淨功德의 本行에 의해 이루어지면서도 오래도록 머무를 수 있으니 涅槃과도 같다.”<sup>8)</sup>라고 하였으며 『大智度論』에서는, “염불을 닦아 삼매에 들려면 비단 佛身을 염불할 뿐만 아니라 마땅히 종종의 功德法身を 염불해야 할 것이다.”<sup>9)</sup>라고 하여 이에 대해 언급하고 있다.

다음으로 變化法身に 대해 알아본다. 『大智度論』에서는 二種法身に 대한 내용이 여러 차례 언급되고 있다. “부처에는 二種의 身이 있으니 하나는 法性生身이고 둘은 隨世間身이다.”<sup>10)</sup>, “위에서 이미 두 종류의 부처가 있다고 말하였다. 하나는 法性生身佛이고 둘은 衆生의 우열에 따라 변화를 드러내는 佛이다.”<sup>11)</sup>, “佛身에는 두 종류가 있다. 하나는 眞身이고 둘은 化身이다.”<sup>12)</sup> 여기서 후자는 대체로 化身, 즉 變化法身を 가리킨다고 볼 수 있는데 『大智度論』에서는 變化身을 명확하게 法身이라고 말하고 있지는 않다. 이에 비해 鳩摩羅什은 “佛法身이란 변화와 같다. 변화에는 사대오근이 없다.”<sup>13)</sup>라고 하여 法身은 색깔과 크기 등의 형체와 때와 장소 등에 구애받지 않고 衆生의 처지에 따라서 종종의 변화를 일으킨다고 설명하고 있다. 그는 또 眞法身과 變化身의 관계를 태양과 태양 빛에 비유하

7) 又經云法身者, 或說所化身. 或說妙行法性生身, 妙行法性生身者, 眞爲法身也.(『大乘大義章』, 大正藏45, 122a)  
 8) 佛法身者, 出於三界, 不依身口心行, 無量無漏者淸功德本行所成, 而能久住, 似若泥洹.(『大乘大義章』, 大正藏45, 123a)  
 9) 修念佛三昧, 非但念佛身, 當念佛種種功德法身.(『大智度論』, 大正藏25, 236a)  
 10) 復次佛有二種身, 一者法性生身, 二者隨世間身.(『大智度論』 卷33, 大正藏25, 303b)  
 11) 上已說有二種佛, 一者法性生身佛, 二者隨衆生優劣現化佛.(『大智度論』 卷34, 大正藏25, 313a)  
 12) 佛身有二種, 一者眞身, 二者化身.(『大智度論』 卷30, 大正藏25, 278a)  
 13) 佛法身者, 同於變化, 化無四大五根.(『大乘大義章』, 大正藏45, 122c)

고 있는데 양자는 한 몸으로서 다른 것이 아니라고 설명하고 있다.

“眞法身이란 비유하자면 해가 출현하는 것과 같고 변화된 身은 해의 빛과 같다. 예컨대 首楞嚴經에서 등명왕불(照明莊嚴自在王佛)은 그 나이가 7백 아승기겁에 달하는데 이것과 석가불은 나이가 같으니 석가불과 등명왕불은 한 몸으로서 다른 점이 없다. 만약 하나의 부처라면 등명왕불이 마땅히 석가불을 따라서 있어야 하니 法性生佛과 그것이 변화한 佛 역시 이와 같다.”<sup>14)</sup>

구마라집의 설명에 의하면 법성생신과 변화법신은 모두 진법신으로부터 나온 것이다. 보살(법성생신)이 衆生을 구제하기 위한 방편으로서 大慈悲心을 지니고 生死의 한가운데로 들어가는 것이 變化法身이다. 變化身은 法身과 다른 것이 아니며 法身은 變化身の 근본이 된다.

이상에서 살펴본 法身을 後代의 三身論에 비추어 보았을 때 法性生身과 功德法身은 報身, 變化身은 應身に 상당하다고 할 수 있으며 그 가운데서도 法性生身과 變化身은 體用의 관계를 이루고 있다. 그렇다면 三身 중의 法身, 즉 理에 해당하는 佛身이 있어야 하는데 그것이 바로 實相法身이다. 『大智度論』은 諸法の 實相에 대해서 여러 가지로 설명하고 있다.

“諸法이 그러하다(如)는 것이 바로 부처이다.”<sup>15)</sup>

“諸法이 空함을 관하는 것이 부처의 法身을 보는 것이다.”<sup>16)</sup>

“諸法の 實相이 바로 부처이다. 왜냐하면 이 諸法實相을 얻는 것을 부처를 얻는다고 이름하기 때문이다.”<sup>17)</sup>

위의 글에 따르면 法身은 諸法이 如이며 空하다는 諸法の 實相을 가리키며 鳩摩羅什

14) 眞法身者, 猶如日現, 所化之身, 同若日光. 如首楞嚴經, 燈明王佛壽七百阿僧祇劫, 與此釋迦佛同, 是此一身無有異也. 若一佛者, 此應從彼而有, 法性生佛所化之佛, 亦復如是. (『大乘大義章』, 大正藏45, 123a)

15) 諸法如即是佛. (『大智度論』, 大正藏25, 747a)

16) 觀者法空是爲見佛法身. (『大智度論』, 大正藏25, 137a)

17) 諸法實相即是佛, 何以故, 得是諸法實相名爲得佛. (『大智度論』, 大正藏25, 747a)

역시 “法身實相은 涅槃과 같아서 無爲無作하다.”<sup>18)</sup> 라고 말하고 있다. 그러므로 如=空=實相=法身=佛=涅槃이라는 도식이 성립된다. 이는 大乘般若學의 공통된 견해로서 도생 역시 이를 충실히 따르고 있다. 도생은 實相觀에 있어서 대체로 구마라집과 견해를 같이 하지만 鳩摩羅什의 法身觀과 비교해 볼 때 法身과 色身の 二身說만이 나타난다는 점이 구별된다. 이것은 鳩摩羅什이나 후대의 世親, 智顓 등이 報身の 측면을 내세움으로써 중생에 대한 菩薩의 교화를 강조한 데 비해서, 도생은 衆生과 부처와의 직접적인 소통인 感應구조를 강조하였기 때문이라고 해석될 수 있다. 만일 부처-菩薩-衆生の 관계가 성립한다면 깨달음은 菩薩의 교화에 의한 결과가 되어 중생이 피동적인 상태에 머무르게 되고 만다. 그리고 이것은 他力救濟 신앙인 후대의 미륵신앙, 아미타불신앙 등으로 나아가는 근거가 된다. 그러나 부처-衆生の 일대일 관계가 성립하게 되면 중생이 부처와 대등한 위치에 놓임으로써 부처의 교화 노력뿐만 아니라 衆生の 적극적인 깨달음의 의지와 능력이 관건으로 작용하게 된다. 그렇기 때문에 道生에게는 實相法身과 變化身の 관계가 주된 관심사가 되는 것이다.

## 2. 승예와 승조의 법신관

僧叡는 『法華經後序』에서 如來의 壽量에 대한 견해를 밝히면서 자신의 법신관을 다음과 같이 피력하고 있다.

“부처의 나이는 無量하다고 하였는데 영겁으로도 그 장구함을 밝히기에는 부족하다. 부처의 分身, 즉 化身은 無數하다고 하였는데 만 가지 형체로도 그 본질을 다르게 하기에는 부족하다. 그러므로 수량은 부처의 나이가 [한정적인] 數가 아님을 정해주고 分身은 부처의 몸에 고정된 실체가 없다는 것을 밝혀준다. 보현보살은 가야에서의 부처의 成道는 진정한 성도가 아니었음을 드러냈고 다보보살은 쌍림에서의 부처의 입멸이 진정한 입멸이 아니었음을 비추었다. 오랜 세월을 지나 현재가 기약되었다면 萬歲는 하루와 같다. 즉 수백 가지

18) 是法身實相, 同於泥洹, 無爲無作. (『大乘大義章』, 大正藏45, 123a)

교화를 통해 이치를 깨닫는다면 천 갈래 길로 가더라도 바퀴자국은 같다. 무릇 이와 같으므로 거듭하여 태어나더라도 그것이 존재한다고 말하기에는 부족하다. 영원한 적멸에 들더라도 완전히 소멸했다고 말하기엔 충분치 않다. 이 경전의 심오한 종지를 찾고 과거를 초월하면 공적은 空(本無)에 의해 소멸된다. 마음을 삼매에 몰입시키면 이승이라는 제약을 잊어버린다.”<sup>19)</sup>

승예는 부처의 壽量이나 分身이라는 구체적인 事가 無量하다거나 無數하다는 성질을 통해 부처, 곧 眞如로서의 理와 회통한다고 주장하였다. 이러한 견해는 도생이 如來의 壽量이란 色身佛의 입장에서 존재하는 것일 뿐 法身の 입장에서 존재하지 않으며 法身이 있기 때문에 色身이 존재할 수 있는 것이라고 주장한 것과는 구별되는 것이다. 다시 말해서 승예는 理와 事의 회통을 강조하였으나 도생은 둘 사이의 차별을 강조하였다. 이러한 승예의 견해는 구마라집의 법신관을 계승한 것으로 볼 수 있다. 구마라집의 법신관은 다음의 세 가지로 요약된다. 첫째, 부처의 法身은 無爲無作하는 涅槃과 같으므로 實相法身이라고 한다. 둘째, 부처의 法身은 거울에 비친 형상과 같이 변화무쌍하면서도 四大五根이 없으므로 變化法身이라고 한다. 셋째, 부처의 法身은 三界를 벗어나 身口意의 행위에 의존하지 않으며 그의 無量하고 淸淨한 無漏功德은 과거의 行業에 구애되지 아니하여 常住涅槃과 같으므로 法性生身 또는 眞法身이라고 한다. 승예의 佛身觀은 이 가운데 세 번째의 法身개념, 즉 法性生身に 가깝다고 볼 수 있다.

다음으로 僧肇의 法身觀을 살펴보도록 한다.

“經에서 이르기를 法身이란 허공과 같은 身이라고 하였다. 생겨남이 없으면서도 생겨나지 않음이 없고 형체가 없으면서도 형체를 짓지 않음이 없다. 삼계의 바깥으로 초월하고 有心의 경계를 넘어서니 陰入에 의해서도 통섭되지 않고 아무리 찬탄해도 미치지 못한다. 추위와 더위도 그에게 병이 나게 하지 못하니 삶과 죽음도 그 본질(體)을 변화시키지 못하기 때문이다. 그러므로 그것이 사물로 되면 미묘하여 형상이 없으니 有라고도 할 수 없고 만가

지 형체를 구비하여 응하니 無라고도 할 수 없다. 八極을 두루 다스리니 작다고 할 수 없고 틈이 없는 데까지 세밀히 들어가니 크다고 할 수도 없다. 그러므로 生과 死를 마음대로 드러낼 수 있는 것이다. 무궁한 변화에 통달하니 변화하여 다름을 드러낼 때에는 바야흐로 한량없는 心에 응한다. 이는 二乘에 의해 의론되지 못할 바이며 補處菩薩도 보지 못할 바이다. 하물며 범부는 안목이 없는데 감히 그 사이에 마음을 두겠는가? 잠시 경전의 聖言에 의지하여 그 현묘한 궁극을 거칠게 표시할 따름이다. 그러므로 法身은 하늘에서는 하늘이 되며 사람에게서는 사람이 되니 어찌 가까이서 1장 6척의 몸을 버리고 멀리서 法身을 구하겠는가?”<sup>20)</sup>

僧肇의 法身觀은 일종의 汎在神論—神이 모든 곳에 깃들여 있다는 의미로서—이라고 할 수 있다.[이것은 모든 것이 곧 神이라는 汎神論과는 다르다.] 法身은 어디에건 통하지 않는 데가 없는 무소불위의 존재이다. 하늘에 있으면 그것은 하늘이 되고 사람에게 있으면 그것은 사람이 된다. 法身은 인간이 처해 있는 상황이면 어느 곳, 어느 때에나 발견할 수 있는 존재이므로 진리는 우리의 눈앞에 전개되는 구체적 상황 속에 항상 있는 것이다. 그래서 가까이 있는 1장 6척의 色身の 몸을 버리고 멀리서 法身을 구할 필요가 없는 것이다. 이처럼 僧肇은 法身이 어느 곳이나 遍在한다는 보편성을 강조함으로써 法身과 色身の 차별성보다는 통합성을 강조하고 있다. 그러나 道生의 경우에는 法身과 色身을 명확히 구분하여 법신의 초월성을 강조하였는데, 이것은 승조와 같이 현실상황을 긍정하여 적극적으로 수용하기보다는, 고통으로 가득 찬 현실을 중생의 깨달음의 의지로 극복하려는 냉철한 현실인식과 주체적 입장을 견지하였기 때문이다.

19) 云佛壽無量，永劫未足以明其久也。分身無數，萬形不足以異其體也。然則壽量定其非數，分身明其無實，普賢顯其無成，多寶昭其不滅。夫邁玄古以期今，則萬世同一日。即百化以悟玄，則千途無異轍。夫如是者，則生生未足以言其在，永寂亦未可言其滅矣。尋幽宗以絕往，則喪功於本無，控心轡於三昧，則忘期於二地。(『法華經後序』，『出三藏記集』卷8，北京：中華書局，pp.306-307)

20) 肇曰。經云。法身者虛空身也。無生而無不生。無形而無不形。超三界之表絕有心之境。陰入所不攝。稱讚所不及。寒暑不能爲其患。生死無以化其體故。其爲物也。微妙無象不可爲有。備應萬形不可爲無。彌綸八極不可爲小。細入無間不可爲大。故能出生入死。通同于無窮之化。變現殊方應無端之心。此二乘之所不議。補處之所不觀。況凡夫無目敢對惜心於其間哉。聊依經誠言粗標其玄極耳。然則法身在天爲天。在人而人豈可近捨丈六而遠心法身乎。(『注維摩經』卷2，大正藏38，343a)

### 3. 도생의 法身無色論

法身の 문제는 부처의 인격에 대한 신앙과 法, 즉 절대적 진리에 대한 신앙을 하나로 통일시키는 佛敎 교리상의 중요한 고리이며 이를 통해 佛敎 이론은 成佛이라는 실천의 문제로 연결된다. 法身사상은 如來의 遍滿性을 설명하는 용어인데 如來가 세계에 두루 미치지 않는 곳이 없다는 점에 있어서는 衆生 역시 예외가 아니다. 衆生에게도 如來의 성질이 遍滿하여 있다는 사실은 衆生의 佛性으로 연결된다. 이런 의미에서 道生의 사상에서 法身사상은 實相과 佛性論을 연결짓는 논리적 필연성의 일부로 작용한다고 할 수 있다.<sup>21)</sup> 『法華經』의 「여래수량품」에서는 久遠實成의 佛과 無上正等正覺을 실현한 석가여래라는 佛身の 二身說을 언급하고 있다. 다시 말해서 衆生濟度를 위한 방편으로서의 化身인 伽耶成道の 석가여래는 成佛한 이래 이미 오랜 세월이 지났으며 그 壽量은 無量阿僧祇劫인 常住不滅의 佛이라는 것이다.<sup>22)</sup> 이와 같이 부처를 영원성과 구체성을 함께 지닌 존재로 묘사한 것은 『法華經』이 처음이다. 道生 역시 『法華經』의 佛身說을 따라서 다음과 같이 色身과 法身の 二身說을 전개하고 있다.

내가 成佛한 이래 다시 여기에 이르렀다. ; “무릇 色身佛이란 모두 현실에 응화함으로써 있게 되는 것으로 [그 자체에는] 일정한 참된 형체가 없다. 형체가 참되지 않는데 어찌 나아가 있겠는가? 그러므로 만 가지 형체는 같은 이치로 돌아간다. 옛날과 오늘이 하나가 되니 과거 역시 현재이고 현재 역시 과거이다. [色身佛은] 존재하지 않는 때가 없고 존재하지 않는 장소가 없다. 만일 존재하지 않는 때가 있고 존재하지 않는 장소가 있다면 사물에 있어서 그러한 것일 뿐 聖人이 그런 것은 아니다.(1) 그래서 과장되게 무한한 수량(長壽)을 설정하여 伽耶成道가 실제로 있었다고(是) 말하는 것이다. 만일 伽耶成道가 실제로 있었다면

(是) 다시는 伽耶成道가 없을 것이다(非). 伽耶成道가 이미 없는데(非) 무한한 수량(長壽)이 어찌 홀로 있겠는가(是)? 수량의 무한함과 짧음이 둘 다 없다는 것은(非) 수량의 무한함과 짧음이 존재하는 까닭이다.(2)”<sup>23)</sup>

(1)에서는 부처의 입장에서 본 色身佛과 사물의 입장에서 본 色身佛이 다르다는 것을 말한다. 부처 자신은 일정한 형체가 없지만(法身), 사물에 적용되면 있지 않은 곳이 없고 있지 않은 때가 없다(色身). 그러므로 부처의 입장에서 어느 곳이나 어느 때에나 있지만 사물의 입장에서 특정한 곳과 특정한 때에 존재하는 것으로 받아들여지는 것이다. 道生은 이처럼 色身佛이 어째서 두 가지 측면을 가지고 있는지를 (2)를 통해 설명하고 있다. 무한한 수량이나 가야성도와 같은 주장은 사물의 입장에서 부처를 바라본 것일 뿐(色身), 부처에게는 그러한 상대적 개념은 존재하지 않는다(法身). 그런데 부처는 사물이 존재하는 까닭이므로 상대개념이 존재하지 않는다는 것은 상대개념이 존재하는 까닭이 된다.

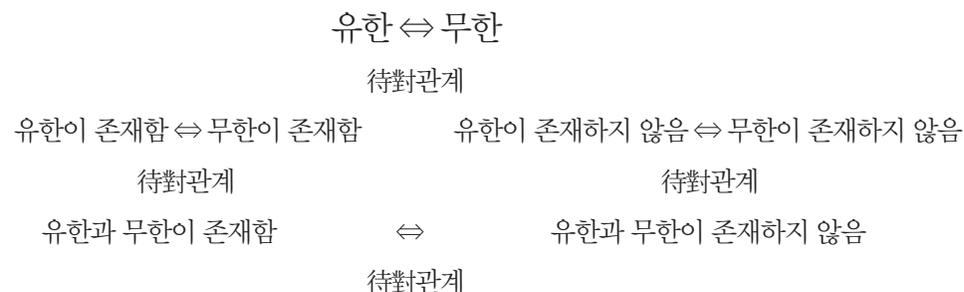
道生의 주장에 따르면 모든 것은 상대적인 것과 待對적으로 관계되어 있다. 즉 유한한 것은 무한한 것과 待對적으로 관계되어 있으며 존재는 존재하지 않음과 待對적으로 관계되어 있다. 여기서 待對적이란 하나가 다른 하나와 바닷물과 수면 위의 파도의 관계처럼 서로 필수불가결하게 연결되어 있다는 것이다. 이것을 위의 예문에 대입시켜보면 다음과 같다. 무한한 것은 유한한 것이 있기 때문에 존재한다. 마찬가지로 유한한 것은 무한한 것이 있기 때문에 존재한다. 유한한 것이 없으면 무한한 것도 없고 무한한 것이 없으면 유한한 것도 없다. 그런데 무한함이란 유한자의 입장에서 보면 감지할 수 없는 것으로서 하나의 가설에 불과하다. 그렇다면 그러한 가설에 대응하는 유한함 역시 가설이 된다. 유한함과 무한함이 모두 가설이라면 유한함과 무한함은 더 이상 실제로 존재하는 것이 아니게 된다. 한편 유한함과 무한함이 더 이상 존재하지 않는다는 것은 유한함과 무한함이 존재한다는 것과 대대적으로 관계되어 있다. 따라서 유한함과 무한함이 존재하지 않는다는 것이 참임이 증명되었으므로 유한함과 무한함이 존재한다는 것도 참이다. 이상의 논리는 다

21) 이점은 당시 구마라집 문하의 제자들이 공통적으로 동의하는 바이기도 하였다. 예컨대 僧叡는 「喻疑」에서 다음과 같이 佛性和 法身과의 관련성을 언급하고 있다. “법신은 상존하니 일체의 중생이 모두 부처의 참된 본성을 지니고 있다.”(法身常存, 一切皆有佛之眞性 「喻疑」, 『出三藏記集』 卷5, 北京: 中華書局, 1995, p.237)

22) 世親은 『法華經論』에서 法華經 여래수량품의 불신관을 바탕으로 法身·報身·應身の 三身說을 주장하였는데 天台智顓 역시 三身說을 설하면서 報身을 특히 강조하고 있다. 이것은 부처의 영원성을 초월적, 보편자적 의미의 法身으로 해석하기보다 菩薩의 因位에 머물면서 衆生救濟의 願을 세워 菩薩行을 닦은 果報로 영원한 法樂을 누린다는 의미로 본 것이다. 久遠實成의 부처를 報身으로 해석할 경우 衆生구제의 측면을 강조하게 되며 이는 道生이 法身を 法 그 자체의 理佛로 해석한 것과 비교된다. (高崎直道, 『如來藏思想の形成』, 東京: 春秋社, 1978, pp.421-424. 참조)

23) 我成佛已來復過於此. 夫色身佛者. 皆應現而有. 無定實形. 形苟不實. 豈壽哉. 然則方形同致. 古今爲一. 古亦今也. 今亦古矣. 無時不有. 無處不在. 若有時不有處不在者. 於物然耳. 聖不爾也. 是以極設長壽. 言伽耶是之. 若伽耶是者. 非復伽耶. 伽耶既非. 彼長壽豈獨是乎. 長短期非. 則所以長短存焉.(『法華經疏』 卷下, 續藏經150, 409d)

음과 같이 정리된다.



이러한 논리구조는 中論의 四句형식으로 표현될 수 있으며 이와 같은 道生의 논리전개는 세계의 존재방식을 有無相待의 待對관계로 파악한 老子의 사상에 中觀철학의 四句논리를 결합한 것이다.

1. 유한이 존재한다. → A가 존재한다. [A에 대한 긍정 : 有]
2. 무한이 존재한다. → 非A가 존재한다. [非A에 대한 긍정 : 無]
3. 유한도 존재하고 무한도 존재한다. → A도 존재하고 非A도 존재한다.  
[A와 非A에 대한 긍정 : 亦有亦無]
4. 유한도 존재하지 않고 무한도 존재하지 않는다.  
→ A도 존재하지 않고(notA), 非A도 존재하지 않는다.(not非A)  
[A와 非A에 대한 부정 : 非有非無]

도생은 이상의 논증을 통하여 眞과 俗이 相依相待적 관계로 엮이어 존재한다고 주장하였다. 그런데 (2)에서 주목해야 할 것은 是와 非의 의미이다. 是非는 판단형식의 술어로도 쓰일 수 있지만 여기서는 존재형식의 술어로 파악하는 것이 타당하다. 그렇다면 是는 ‘존재한다’ 이고 非는 ‘존재하지 않는다’ 일까. 여기서 是는 佛敎적인 용어로 사용된 것으로 보인다. 즉 “A是也”라는 말은 A가 自性を 지닌 항상적 존재라는 것을 의미하며 “A非也”는 A가 自性を 지니지 않은 가변적인 존재라는 뜻이다. 이상의 해석을 마지막 구절에 대입시켜 보면 다음과 같다 : 부처가 현세에서 응화신으로서 成佛했다는 것과 成佛한 이후

에도 무한히 산다는 것이 사실로서 존재할 수 있는 이유는 이들이 모두 가설(假設)일 뿐으로서 임시적이고 가변적인 사실에 불과하기 때문이다.

道生에게 있어서 세계의 존재형식은 ‘가설(假設)로서 존재하기’이다. 즉 세계는 가설로서 존재한다. 가설이 아닌 항상적인 것은 세계에 존재할 수 없다. 따라서 역설적으로 우리의 존재조건은 ‘가설적임’이다. 우리는 가설적이어야만 세계 내에서 존재할 수 있다. 따라서 부처조차 가설적인 형태를 띠지 않으면 세계 내적 존재에 의해 인식될 수 없는 것이다.

다음으로 『法維摩經』 「方便品」에 나오는 도생의 법신관을 살펴보도록 한다.

모든 인자들이여, 이 몸은 험오스러운 병 덩어리(患厭)라고 할 수 있으니 마땅히 불신을 기뻐해야 한다. 어째서 그러한가. 불신이란 곧 法身이기 때문이다. : “무릇 불신은 1장 6척의 몸을 하고 있다. 1장 6척의 몸은 法身으로부터 나온다. 따라나옴(從出)을 가지고 이름을 지었으므로 (원문에서) ‘곧 法身이다’ 라고 말한 것이다. 법이란 법 아닌 것이 없다는 의미이다. 법 아님이 없다는 의미라고 하는 것은 곧 無相의 實이라는 것이다. 身이란 이러한 의미의 體라는 것이다. 法身은 진실이며 1장 6척은 감응된 가유이다. (1) 그것을 어떻게 밝힐 것인가? 무릇 법을 깨닫는다는 것은 미혹을 다스려 영원히 소진되고 그와 유사한 것 또한 제거되는 것이다. 오묘함은 삼계의 바깥으로 초월하고 이치는 無形의 경지에서 명합한다. 형체가 이미 없는 까닭에 형체를 짓지 않음이 없는 것이다. 삼계가 이미 초월된 까닭에 경계로 되지 않음이 없는 것이다. 형체를 짓지 않음이 없는 자는 감이 있어야만 이것에 응한다. 부처는 무위하니 형체의 거대함과 세밀함에서 목숨의 길고 짧음에까지 이르기까지 모두가 衆生의 그림자와 자취를 받아들인 것이 부처의 실상이 아니다. 衆生이 感하지 않으면 [부처가] 드러나지 않으니 부처가 받아들이지 않으려는 것이 아니다. 衆生이 깨닫지 않으므로 저절로 끊어졌을 뿐이다. 깨닫지 않고도 드러남이 이루어진 자는 여태껏 있어본 적이 없다. (2) 비유하자면 해는 하늘에서 빛나지만 그림자는 수많은 그릇에 있다. 만가지 그림자와 만가지 형체는 모두 그릇에 의해 취해진 것이다. 어찌 해가 그러한 것이겠는가? 그릇은 만약 물이 없다면 드러나지 않으니 그릇을 드러내지 않으려는 것이 아니다. 깨닫지 않으므로 저절로 끊어졌을 뿐이다. 그러하다면 1장 6척의 몸이나 8척의 몸은 모두 衆生의 마음의 물 속의 부처이다. 부처는 언제나 형체가 없는데 어찌 둘이 있겠는가?(3)”<sup>24)</sup>

(1)에 따르면 佛身, 즉 色身은 法身으로부터 나온다(從出). 이것을 달리 말하면 法身은 色身に 대하여 근원적인 것으로서 因이라고 할 수 있고 色身은 法身の 현상화로서 果라고 할 수 있다. 또한 法身은 一切法을 의미하고 無相實相을 의미하는데 비하여 色身은 有相의 假有이다. 이는 다시 말해서 法身을 眞諦로 놓고 色身을 俗諦로 놓는다는 뜻이다. 이로써 道生은 法身과 色身을 眞俗二諦로 해석하고 이를 다시 인과관계로 풀이하고 있음을 알 수 있다.

(2)의 글에서는 오직 (衆生이) 感하는 것이 바로 (부처가) 應하는 것이라고 말함으로써 應은 感에 따라가는 것이라고 말하고 있다. 또 衆生이 感해야 만이 부처가 드러난다고 하여 衆生이 感하지 않는데 혼자서 應하는 부처란 없다는 것을 밝히고 있다. 이것은 (1)의 글과는 달리 실천적 깨달음의 차원에서는 衆生이 因이 되고 부처가 果가 된다는 것을 의미한다. 그 논리적 근거는 그릇은 물이 없으면 그 쓰임이 드러나지 않는다는 (3)의 비유 글 속에서 드러나 있다. 여기서 물이란 衆生을 지칭하며 그릇은 부처를 비유한 것이다. 이것은 바로 王弼이 그의 體用논리를 전개하는데 인용했던 노자의 그릇의 비유를 가져다 놓은 것이다. 그릇은 물이 채워졌을 때에야 비로소 그릇으로서의 용도를 실현한다. 물은 그릇이 없이는 담겨질 길이 없다. 따라서 물과 그릇은 相卽의 관계로서 體用관계이다. 깨달음의 주체인 衆生의 感하는 행위와 感에 應한 깨달음의 결과인 부처, 즉 涅槃은 인과관계를 형성하며 體用的 한 측면을 구성한다. 그리고 앞에서 살펴본 法身과 色身の 인과관계는 體用的 또 다른 한 측면을 구성한다. 따라서 眞(法身)과 俗(色身), 衆生과 부처는 각각 이론적 차원과 실천적 차원에서 인과관계를 형성하며 총괄적으로 竺道生의 體用사상을 형성하고 있다. 다음 장에서는 왕필의 체용논리와 도생의 법신사상과의 연관성에 대해 좀 더 자세히 살펴보도록 한다.

24) 生曰。夫佛身者丈六體也。丈六體者從法身出也。以從出名之故曰法身也。法者無非法義也。無非法義者即無相實也。身者此義之體。法身眞實丈六應假。將何以明之哉。悟夫法者封惑永盡髣亦除。妙絕三界之表理冥無形之境。形既已無故能無不形。三界既絕故能無不界。無不形者唯感是應。佛無爲也。至於形之巨細壽之脩短。皆是接衆生之影迹。非佛實也。衆生若無感則不現矣。非佛不欲接。衆生不致故自絕耳。若不致而爲現者未之有也。譬日之麗天而影在衆器。萬影萬形皆是器之所取。豈日爲乎。器若無水不則不現矣。非不欲現器不致故自絕耳。然則丈六之與八尺皆是衆生心中佛也。佛常無形。豈有二哉。(『注維摩經』卷2, 大正藏38, 343a-b)

#### 4. 王弼의 체용론과 도생의 법신사상의 관계

竺道生의 사상은 體用的 논리에 의해 전개되고 있으며 그 바탕은 중국의 전통적인 體用개념이다. 여기서 體는 사물의 근원적 모습이며 用은 사물의 기능의 발휘, 또는 현상화이다. 왕필은 무는 유에 의하지 않고는 그 모습이 드러나지 않는다는 논리로써 유와 무, 즉 체와 용의 상대적 관계를 설명하였다.<sup>25)</sup> 王弼은 이러한 두 가지 本末觀을 하나로 통합하여 ‘以無爲本’, ‘以無爲用’의 사상으로 발전시켰다.

그는 『老子』 40장의 “천하만물은 유에서 태어나고 유는 무에서 태어난다. 天下萬物生於有, 有生於無.”라는 구절에 대한 注에서,

“천하만물은 모두 有를 生으로 삼는다. 生의 처음은 無를 근본으로 삼는다. 有를 온전히 하고자 한다면 반드시 無로 돌아가야 한다.”<sup>26)</sup>

라고 하여 無가 有의 근본임을 말하였다. 그런데 『周易 繫辭上』 韓康伯注에서 인용된 「大衍義」에서는 無와 有의 관계에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

“무릇 無는 無로써는 밝힐 수 없으니 반드시 有에 의지해야 한다. 그러므로 항상 사물의 극한에서는 반드시 그 말미암은 바의 종지를 밝혀야 한다.”<sup>27)</sup>

無는 유 의 근본이긴 하나 독립적으로 스스로 밝혀질 수 없고 반드시 有를 통해서만 이해될 수 있다는 것이다. 이것을 『老子』 11장과 관련지어 이해해 보자.

“서른 개의 바퀴살이 하나의 바퀴통으로 모여 있으니 그 무가 있으므로 수레로서의 쓰임이 있다. 찰흙을 이겨 그릇을 만듦에 그 무가 있으므로 그릇으로서의 쓰임이 있다. 문과 창

25) 王弼, 『正始玄學』, 北京: 齊魯書社, 1987, pp.268-272.

26) 天下之物, 皆以有爲生. 生之所始, 以無爲本, 將欲全有, 必反於無也.(『老子王弼注』, 40장)

27) 夫無不可以無明, 必因於有. 故常於有物之極, 而必明其所由之宗也.(『周易繫辭上』, 『韓康伯注』, 樓宇烈 校釋, 『王弼集校釋』, 臺北: 華正書局, 1981, p.548)

을 뚫어서 방을 만드는데 그 방이 비어 있으므로 방의 쓰임이 있다. 그러므로 유는 무로써 이로움이 되고 무는 유로써 쓰임이 된다.”<sup>28)</sup>

노자는 有와 無의 관계를 공간분할로 풀이한다. 방의 비어있는 공간은 임시적 상태로 無에 처해 있다. 이 공간은 채워져서 有로 변할 때 가치를 획득한다. 비어있음의 무는 채워짐의 유에 의해 쓰임이 되는 것이다. 또 방이라는 有形은 비어있음이라는 無形에 의해 방으로서의 가치를 확보한다. 방이라는 유는 비어있음이라는 무에 의해 이로움이 되는 것이다. 이것은 노자의 有無相待 개념이 하나의 사물 안에서 발견되는 경우로서 바퀴살이나 그릇의 경우도 마찬가지이다. 이를 왕필의 유무개념으로 해석해보자.

“나무, চাল흙, 벽이 수레, 그릇, 방을 이루는 까닭은 모두 無를 쓰임으로 삼기 때문이다. 無란 有가 이롭게 되는 까닭이니 모두 無에 의지하여 쓰임이 되기 때문이다.”<sup>29)</sup>

왕필은 이전의 두 인용문에서 무는 유의 근본이라고 하였고 또 무는 유에 의지하여 그 쓰임이 드러난다고 하였다. 그러므로 그릇은 자신의 근본(무언가를 담는 것)을 그 형태 속에서 실현함으로써 근본을 드러낸다. ‘무언가를 담아냄’은 그릇이 없이는 자신의 존재의미를 드러낼 수 없다. 이상과 같은 王弼의 體用논리는 竺道生の 體用觀이라고 할 수 있는 法身觀 속에서 잘 나타나고 있다.

“비유하자면 해는 하늘에서 빛나지만 그림자는 수많은 그릇에 있다. 만가지 그림자와 만가지 형체는 모두 그릇에 의해 취해진 것이다. 어찌 해가 그러한 것이겠는가? 그릇은 만약 물이 없다면 드러나지 않으니 그릇을 드러내지 않으려는 것이 아니다. 깨닫지 않으므로 저절로 끊어졌을 뿐이다. 그러하다면 1장 6척의 몸이나 8척의 몸은 모두 衆生의 마음의 물 속의 부처이다. 부처는 언제나 형체가 없는데 어찌 둘이 있겠는가?”<sup>30)</sup>

28) 三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以爲器，當其無，有器之用。鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用。故有之以爲利，無之以爲用。(『老子』, 11章)

29) 木植所以成三者，而皆以無爲用也。言無者，有之所以爲利，皆賴無以爲用也。(『老子王弼注』, 11장)

30) 譬日之麗天而影在衆器，萬影萬形皆是器之所取，豈日爲乎。器若無水則不現矣，非不欲現器，不致故自絕耳。然則丈六之與八尺皆是衆生心中佛也。佛常無形，豈有二哉。(『注維摩經』卷2, 大正藏38, 343a)

도생의 설명에 따르면 해는 體이고 그릇은 用이다. 해는 그릇이 없이는 그 존재성을 드러낼 수 없다. 햇빛은 그릇의 형체와 그림자가 드러나도록 하는 원인이며 햇빛이 있다는 것은 그릇의 형체와 그림자가 드러남을 통해서 알 수 있다. 마찬가지로 그릇과 물 역시 體와 用의 관계를 이룬다. 그릇의 용도는 무언가를 담는 것이다. 아무 것도 담겨 있지 않은 그릇은 더 이상 그릇이 아니다. 그릇은 거기에 담기는 물이 없다면 자신의 존재성이 드러나지 않는다. 그릇과 물의 관계는 부처와 중생의 관계로 치환된다. 부처와 중생은 體와 用의 관계로서 중생이 없이는 부처의 존재가 드러나지 않는다. 그러므로 부처의 法身은 중생에게 응한 결과인 色身을 통해서 드러난다. 丈六이나 八尺의 色身은 모두 중생으로 말미암은 것이지 부처가 그러한 것이 아니다. 이로써 體-用, 그릇-물, 부처-중생, 法身-色身이라는 이원적 대응구조가 성립한다. 이러한 體用觀은 감응설의 실천논리로 연결된다.

“형체를 짓지 않음이 없는 자는 感이 있어야만 이것에 응한다. 부처는 무위하니 형체의 거대함과 세밀함에서 목숨의 길고 짧음에까지 이르기까지 모두가 衆生의 그림자와 자취를 받아들인 것이지 부처의 실상이 아니다. 衆生이 感하지 않으면 [부처가] 드러나지 않으니 부처가 받아들이지 않으려는 것이 아니다. 衆生이 깨닫지 않으므로 저절로 끊어졌을 뿐이다. 깨닫지 않고도 드러남이 이루어진 자는 여태껏 있어본 적이 없다.”<sup>31)</sup>

인용문에 따르면 ‘중생이 감하지 않으면 → 부처는 응하지 않는다.’ ‘먼저 중생이 감하고 난 후에야 비로소 부처가 응할 수 있다는 것이다. 이것 역시 ‘그릇에 물이 차지 않으면 → 그릇이 드러나지 않는다’는 논리를 그대로 따르고 있다. 이것이 추상화된 것이 바로 왕필의 ‘有에 의지하지 않으면 無를 밝힐 수 없다.(無不可以無明，必因於有.)’는 주장인 것이다. 이상과 같은 부처와 중생의 관계에 대한 체용적 접근은 왕필의 사상전개 방식과 유사한 순서를 따르고 있다. 즉, 우선 부처, 또는 법의 절대성과 근원성을 강조한 다음(以 無爲本), 부처와 중생의 관계를 체용관계로 설명하여 용에 의한 체의 현상화를 강조함으

31) 無不形者唯感是應，佛無爲也。至於形之巨細壽之脩短，皆是接衆生之影迹，非佛實也。衆生若無感則不現矣，非佛不致接，衆生不致故自絕耳。若不致而爲現者未之有也。(『注維摩經』卷2, 大正藏38, 343a)

로써(以無爲用), 결과적으로 用의 현실성을 강조한 것이 그것이다.

## 5. 나오는 말

중국불교 초기에는 법신을 색신으로 보아 둘을 구분하지 않는 경향이 있었다. (혜원) 그러나 구마라집은 법신에 법신, 보신, 응신 개념이 있음을 소개하고, 법신과 색신은 다르다는 것을 거듭 강조했다. 구마라집의 법신사상을 계승한 승예와 승조의 경우, 삼신 개념에 대한 분명한 이해수준에 다다르지는 못했지만 법신과 보신 또는 법신과 응신 개념 간의 차이 정도는 파악하고 있었다. 그리하여 그들은 법신과 보신(또는 응신) 사이의 원만한 조화를 강조하는 이신설을 전개했는데, 이는 도생의 법신관과는 다른 점이다. 도생은 법신과 색신의 차이를 강조하여 법신은 부처의 영역에 속한 것이고 색신은 중생의 영역에 속한 것이라고 하였다. (법신무색론) 이를 통해 볼 때 도생이 이해한 법신과 색신은 법신과 보신, 또는 법신과 응신 개념에 해당함을 알 수 있다. 다음 도생은 서로 다른 영역에 속하는 법신과 색신 사이의 회통의 방법으로 왕필사상에서 유래한 체용론을 전개한다. 즉 법신과 색신의 회통은 부처와 중생의 회통으로 해석될 수 있으며, 둘 사이의 회통은 체용론을 수행론적 관점에서 해석한 감응설로써 이해될 수 있다는 것이다. 이상으로 보아 도생의 법신관은 구마라집의 법신관과 왕필의 체용론을 결합한 것으로 파악될 수 있으며, 이는 동시대 다른 불교사상가들과는 구별되는 독특한 점이다.

## 「초기 중국불교에서의 법신사상의 전개」를 읽고

최은영 (금강대 HK연구교수)

이 논문은 중국에 불교가 전래된 이후 비교적 이른 시기에 중국인에게 佛身, 특히 法身이 어떻게 이해되었는가를 구마라집과 혜원의 제자였던 道生(355~434)을 중심으로 서술하고 있다. 전래 초기 하늘을 나는神通력을 지닌 존재로 禰를 이해했던(『四十二章經』 1장, 「理惑論」 등) 중국인들에게, 禰는 처음부터 공경과 경이의 대상이었을 것이다. 중국 내부에서 초기적인 이해를 벗어나기 시작한 것은 道安을 거쳐 廬山慧遠에 이르러서라고 할 수 있지만, 오늘날 남겨져 있는 문헌인 『大乘大義章』을 보면 혜원의 법신이해는 반야사상에 입각한 것이라고 보기 어렵다. 『대승대의장』은 구마라집과 혜원간의 불교에 대한 難問을 편집한 문헌인데, 이 가운데 특히 많은 부분이 佛身과 관련된 질의응답으로 되어 있어서, 당대의 중국승려의 법신이해를 알게 하는 귀중한 자료이다. 이와 관련된 논문은 국내외에 비교적 많은 편이다. 이러한 이해를 기반으로 본 논문에서는 도생의 법신이해를 중심내용으로 다루고 있다.

반야의 공사상을 바탕으로 법신에 대해 설명하는 구마라집의 논조를 慧遠이 잘 이해하지 못한 것과는 달리, 중국불교사상사에서 반야공 이해에 가장 뛰어났다고 할 수 있는 僧肇는 色身과 法身の 통합성을 강조하는 원융한 이해를 보였다.

도생은 보다 실천적 입장에서, 중생이 적극적으로 깨닫고자 하는 의욕을 불러일으켜서

또한 붓다가 될 수 있다는 자각을 할 것을 강조한다. 그는 법신-색신을 붓다-중생에 대립 시켜서 붓다와 중생의 차별성을 강조하는 ‘法身無色論’을 주장하였다.

도생은 『법화경』과 『유마경』의 주석을 통해서 그의 불신론을 서술하고 있다. 『법화경소』에서의 불신론은 중관적 이해를 통해, 중론의 四句(有/無/亦有亦無/非有非無)를 붓다의 수명의 유한/무한 4구로 대비하여 전개한다. 이때 유한/무한의 존재는 현상세계에 가설적(임시적이고 가변적)으로 존재하는 것이지, 고정불변하게 현존하는 것이 아니다. 이런 세계에서는 붓다조차 가설적인 형태를 띠고 세계 내의 존재로 인식될 수 있는 것이다. 그러나 『주유마경』에서는 중생입장에서 보다 적극적(실천적·수행론적)인 불신론이 서술되고 있다. 다시 말해서 도생에게 붓다는 중생의 感하는 정도만큼만 應하여 세상에 드러날 수 있다. 그는 색신과 법신을 중생과 붓다의 관계로 설정하고, 색신(중생)이 없다면 법신(붓다)은 드러날 수 없다고 주장한다.(p.8) 이렇게 해서 붓다와 중생의 회통은 수행론적 관점에서 감응설로 이해될 수 있다.

도생의 이러한 사상적 추이는 위진현학 가운데 특히 왕필의 體用論과 깊은 연관이 있다. ‘무로써 근본을 삼는다(以無爲本)’고 한 왕필의 本末論과 결합한 체용론은 쓰임(用)이 없다면 본질(體)이 드러나지 않는다는 것으로 해석된다. 도생은 이것을 그대로 불신론에 적용하여 법신은 색신이 없다면 드러나지 않는다는 이원적 대립구도에 이용한 것이다.

이상의 내용에 대해 논문의 완성을 위해 다음 몇 가지를 지적하는 정도에서 논평하고자 한다.

1) 평자가 보기에 도생의 법신이해는 『법화경소』와 『주유마경』에서 층위가 보인다. 논자가 중국전통사상과의 관련성에서 도생의 불신론을 해석하고자 하는 부분은 『주유마경』 부분에 두드러진다. 평자의 이해가 맞다면 이것을 구분하여 서술할 필요가 있다고 생각한다. 그와 관련하여 ‘法身無色論’의 정확한 뜻과 도생이 어느 경전에 근거해서 해석한 것인지를 정확하게 설명해주길 바랍니다.

2) 앞의 내용과 연관성이 있지만 평자가 이해가 부족한 까닭인지 붓다와 중생의 차별성을 강조하는 ‘법신무색론’의 내용이, 어떻게 붓다와 중생이 현상세계에 가설적으로

존재한다는 것과 연관되는지 정확하게 이해되지 않는다. 감응설에 핵심이 있다면 이 부분을 보충해야만 보다 쉽게 이해가 될 수 있다고 생각합니다.

2) p.7에서 ‘세계의 존재형식은 가설로서 존재하기’라는 부분은 매우 재미있는 내용으로, 중론의 四句분석을 통해 가능한 해석이지만 도생의 글(『법화경소』) 안에서는 잘 드러나지 않는 표현이다. 특히 인용문에 보이는 것처럼(p.6) 문장 안에서 직접 是/非를 드러낸 도생의 글쓰기 방식도 독특하지만, 是/非에 대해 ‘불교적 용어로 해석하여 자성을 지닌 항상적 존재/무상의 가변적 존재’로 해석하는 논자의 표현방식도 전거를 필요로 하는 것이라고 생각한다. 만약 도생의 다른 문구에서 이런 내용을 뒷받침할 전거가 있었다면, 나아가 현대학자들의 견해 속에서 이것을 보완할 수 있다면 보다 더 좋은 논문이 되리라고 생각합니다.

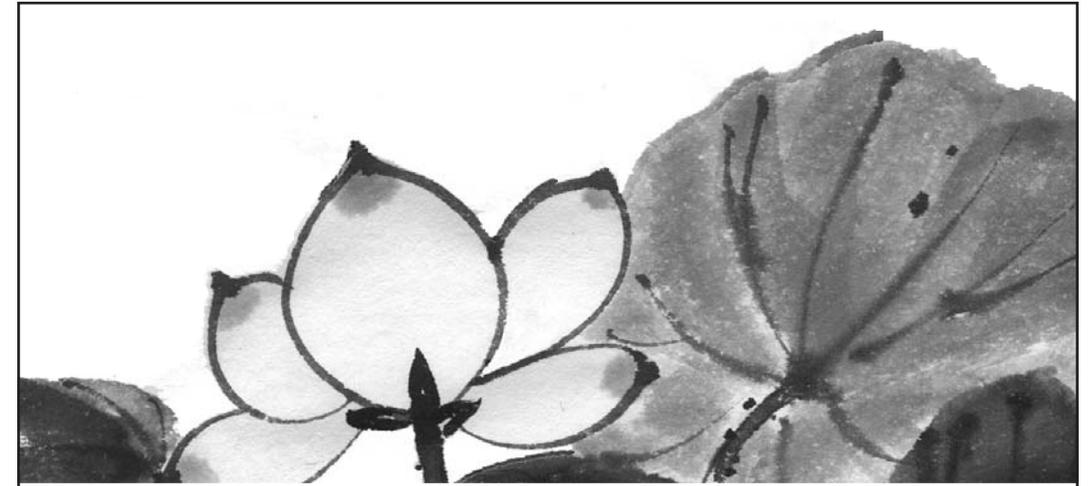
3) 실천중심적인 사상경향은 혜원에게서도 이미 드러나는 면모이고(혜원이 반야공사상에 입각한 구마라집의 법신설을 끝내 온전히 수용하지 않은 이유가 여기에 있다고 평자는 생각한다.), 도생이후 중국불교사에서 두드러진 일반적인 특징이다. 그런데 이것을 왕필사상과 결합할 경우 중국불교는 현학의 영향을 벗어나지 못한 채 전개되었다고 오해될 가능성이 생긴다. 또한 평자는 왕필사상이 유학적 이상세계 건설을 企圖하면서도 도가적 틀을 사용한 것이었다고 생각하는데, 그렇다면 중국불교는 유학의 영향테두리 안으로 들어오게 되고, 그 결과 송대의 성리학과의 여러 가지 복잡한 논의가 전개될 수 있다. 여기에 대한 논자의 생각은 어떠한지 밝혀주시면 감사하겠습니다.

4) 만약 지금처럼 제목을 ‘초기 중국불교에서의 법신사상의 전개’로 하려면 앞부분에 보완되어야 할 내용이 매우 많다고 생각합니다. 특히 도생의 실천적 불신론과 관련해서는 혜원의 영향도 매우 중요한데 전혀 반영되지 않은 점을 고려할 때, 다른 부분을 간략히 하고 전체 내용을 도생을 중심으로 하여, 제목을 ‘도생의 법신사상의 특

성' 정도로 구체적으로 잡는 것이 좋다고 생각합니다.

5) 글쓰기와 관련하여 전체적으로 아무 중요하다고 해도 중복 인용된 문장이 많은 것은 지양하는 것이 좋다고 생각합니다. 각주 24의 내용이 각주 30과 31에 다시 제시되고 있습니다.

수고하셨습니다.



●  
교 학 분 과  
『법화경』에 나타난 공사상





---

# 『법화경』에 나타난 空思想

김선근 (동국대 교수)

---



## 목·차

- I. 머리말
- II. 『법화경』의 구성과 성립사
- III. 『법화경』에 나타난 空思想의 背景
- IV. 『法華經』에 나타난 空思想
- V. 맺음말

참고문헌

## I. 머리말

B.C. 1세기경 인도에서 일종의 ‘종교개혁’이라고 할 수 있는 종교운동이 불교에서 일어났다. 대승불교의 흥기가 바로 그것이다. 대승불교운동을 추진하던 지도자들은 기존의 불교를 ‘소승불교’라고 폄칭하고 자신들을 ‘큰 수레’, 즉 ‘대승불교’라고 불렀다.

개혁은 불교의 근본진리관인 ‘공(空)’을 둘러싸고 전개되었다. 소승불교도들은 ‘공’을

허무적인 것으로 이해하여, 현실생활의 영위에 방관자적인 태도를 취하여 무감동·무감각 상태에 있었다. 대승불교도들은 공에 대한 소승불교도의 그러한 사고방식 내지는 태도를 바로잡기 위해 개혁의 횃불을 들고 ‘공’의 원리적인 해명에 힘썼다. 그 성과가 경전으로 성립되어 나타난 것이 바로 『반야경』이다.

『반야경』의 공관(空觀)은 직접적으로는 종래의 불교부파 중 가장 강력하였던 ‘설일체유부(說一切有部)’의 ‘법실유론(法實有論)’에 대한 비판으로서, 공은 연기설에 대한 새로운 해석이다. ‘연기’라고 하는 것은 어떠한 존재를 막론하고 독립·고정된 실체(我)를 소유하고 있지 않다는, 결국 ‘무아(無我)’라고 하는 말이다. 여기에서 ‘공(空)’이라고 하는 관념이 생겨나게 된 것이다. 이렇게 해서 존재하는 것의 실상(實相)은 그것을 유지하고 있는 진리는 공이라고 한다. ‘공’이란 유(有)이든 무(無)이든 일체의 고정관념의 부정을 의미한다. 영원히 실재하고 있다는 생각(有·生)을 초월하는 것과 동시에 실재하지 않는다(無·滅)라는 사고방식도 초월할 때 공이라는 개념이 성립되었던 것이다. 이 무집착은 불(佛)도 포함하여 모든 개념설정을 부정한다. 이와 같이 사물의 있는 그대로의 모습(諸法實相)을 아는 것이 ‘반야바라밀(prajñāpāramitā)’이다. 그래서 보살은 반야바라밀에 의해 깨달음에도 집착하지 않으며, 이타행에 매진한다.

『법화경』은 ‘공’을 다시 적극적으로 표현해서 일승의 묘법(saddharma)이라고 했다. 이것은 우주의 통일적인 원리이다. 『법화경』에서는 부처님의 여러 교설들은 결국 모든 중생의 교화를 위한 방편에 지나지 않고, 그 이외의 제2, 제3의 길은 없다(唯有一乘法 無二亦無三)<sup>1)</sup>는 일불승(一佛乘)에 귀결한다는 포용적 사상을 전개하고 있다. 이것을 하나의 소재로 하여 뒤이어 ‘일체중생 실유불성(一切衆生 實有佛性)’의 여래장(如來藏) 사상이 생겨난다. 그래서 『법화경』은 제경(諸經) 가운데서 제일이라고 한다.<sup>2)</sup>

필자는 본고에서 『法華經』에 나타난 공思想이 어떻게 형성되었으며, 그 내용이 무엇이고, 어떻게 실천되었는가를 고찰함을 목적으로 한다.

오늘날 우리나라에서 『법화경』이라고 하면 구마라집의 한역본이다. 그래서 논자는 많

이 알려진 구마라집의 한역본을 가장 정밀한 판본으로 보고, 이 역본이 실려있는 『大正新修大藏經』을 이용하여 이 논문을 진행시키고자 한다. 논지 전개에 있어 논자는 구마라집 테스트를 주축으로 하되 Wogihara, W. & C, Tsuchida(1958)의 『梵文法華經, Saddharma puṇḍarīka-sūtram』을 대본으로 참고하여 연구하기로 한다.

## II. 『법화경』의 구성과 성립사

『법화경』은 대승불교를 대표하는 경전으로서 초기불교와 부파불교 그리고 초기 대승불교로 이어지는 사상체계를 결론지은 초대승사상(超大乘思想)이다. 『법화경』은 일찍부터 인도에서 성립된 이래 서역, 중국, 한국, 일본에까지 전승되어 크게 유행하였다. 이 『법화경』은 선가(禪家)에서도 선종 제6조 혜능(慧能, 638-713)과의 에피소드로 『전등록(傳燈錄)』에 전하고 있다(心迷法華轉 心悟轉法華). 이것은 『법화경』이 동아시아에서 차지하는 위상을 시사하는 것이라고 볼 수 있다.

『법화경』의 원명(原名)은 산스크리트어로 ‘saddharma-puṇḍarīka-sūtra’이다. 이것을 중국어로 번역할 때 서진(西晉)의 촉법호(竺法護, 231-308)는 ‘saddharma’를 ‘정법(正法)’이라는 의미로 번역(286)했고, 후진(後秦)의 구마라집(鳩摩羅什, 343-413)은 ‘묘법(妙法)’이라고 번역(406)했다. 또 ‘puṇḍarīka’는 ‘백련화(白蓮華)’로 번역되는데, 이것은 흰 연꽃은 더러움에 물들지 않는다는 뜻이다. 그래서 『법화경』의 원제(原題)에 대하여 촉법호는 『정법화경(正法華經)』으로, 구마라집은 『묘법연화경(妙法蓮華經)』으로 번역하였다. 오늘날 우리나라에서 통용되고 있는 『법화경』은 구마라집이 번역한 『묘법연화경』이다. 또 다른 하나는 훨씬 나중인 601년에 사나굴다(闍那堀多)와 달마급다(達摩笈多)가 공역한 『첨품묘법연화경(添品妙法蓮華經)』이다. 중국에 전해진 『법화경』은 여섯 번이나 한역되었으나 이 가운데 오늘날까지 전해진 것은 위에서 기술한 세 종류가 현존하고 있다.

『법화경』의 원전은 범본인데, 이 원전을 필사한 것이 사본이다. 『법화경』원전이 인도

1) T 9, p.8a. ; WR(1958), p.43. ; ekaṃ hi yānaṃ dvitīyaṃ na vidyate tṛtīyaṃ hi naīvāsti kadā-ci loke//  
2) 我所說諸經 而於此經中 法華最第一. ; T 9, p.31b.

밖으로 널리 유포된 것은 그 사본이 인도 주변의 여러 지역에서 다양한 형태로 발견된 사실로 확인된다. 사본의 형태와 유포 지역이 다양하다는 것은 그만큼 법화 신앙이 널리 유행하여 ‘법화 문화’를 형성하였다는 사실을 반영한다. 『법화경』의 사본들은 발견된 지역에 따라 크게 3종으로 전해지고 있다. 즉 ①네팔 본, ②중아시아 본 또는 서역 본, ③길기트 본, 또 카슈미르 본이다.

이 중에서 네팔 본만이 완본(完本)으로 전하고 있다. 나머지 2본은 단편이다. 그래서 여기서는 네팔 본을 중심으로 압축해서 출판 경과를 알아본다. 네팔 본은 서사본이 영국, 프랑스, 인도, 일본 등 도서관에 약 20여 본이 전하고 있다. 이 범본사본은 성립연대가 일치하지 않는다. 따라서 네팔 본에 한하더라도 그 원초 형태를 결정하기가 불가능한 정도다. 그리고 범본에는 불교 범어에 문제가 있어서 언어학적 연구가 상당히 필요하다.

19세기 전반에 영국의 네팔 주재 공사였던 호지슨(B. H. Hodgson, 1800-1894)이 산스끄리트 불전의 사본을 수집한 이래, 현재까지 많은 사본이 발견되었는데, 『법화경(saddharma-puṇḍarīka-sūtra)』도 그 중의 하나다. 1880년대 초기에 막스 물러(Max Müller)에게서 산스끄리트어를 연수한 일본의 난조문유(南條文雄, 1849-1927)가 런던의 왕립아시아 협회에 소장된 사본을 서사한 후, 케임브리지 대학에 소장된 2종, 왓터스(Watters)가 입수한 사본, 가와구치 에카이(河口慧海)가 입수한 여러 사본을 대조하여 『법화경』의 산스끄리트 원전을 교정했다. 이 원고가 케른(B. Kern)에게 위탁되었다. 케른은 당시 러시아의 카슈가르 총영사였던 페트로프스키(N. F. Petrowski)가 입수한 것으로 코탄에서 출토된 사본을 올덴부르크(S. F. Oldenburg)의 호의로 차용하고, 중앙아시아에서 전수된 이 사본의 다른 내용을 주기(注記)하여 출판한 것이 아래의 ①이다.

① Saddharma-puṇḍarīka, ed. by H. Kern and B. Nanjio, St. Petersburg, 1908-1912. 이 범본은 최초의 출판본으로서, 『법화경』 원전을 연구할 때 인용하는 원전의 기준이 되고 있다. 이 판본에 의해 번역된 것이 네덜란드의 케른(H. Kern)의 영어번역인 ②이다.

② The Sad-dharma-puṇḍarīka or the Lotus of the True Law, tr. by H. Kern, Oxford, 1909(Sacred Books of the East, Vol. XXL).

③ 프랑스의 보르노프(Eugene Burnouf, 1801-1852)는 호지슨(B. H. Hodgson, 1800-1894)의 사본에 기초하여 불어로 번역한 것을 그의 사후에 제자인 몰에 의하여 『Le Lotus de la Bonne Loi』라는 제목으로 1925년에 출판하였다.

④ 1934-1935년에 출판된 우기하라(荻原雲來)와 츠치다(土田勝彌)의 교정본이다. 이것은 하구본(河口本)이 입수한 판본과 티벳(Tibet)어 번역과 한역(漢譯)을 참조하여 케른과 난조의 범본을 교정한 것이다; Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtram : Romaniged and Revised Text of the Bibliotheca, Buddhica Publication by consulting A Skt. MS & Tibetan and Chinese translations by Prof. U. Wogihara and Tsuchida, Tokyo, 1934-1935.

⑤ 뉘트(Dutt)가 1953년에 Calcutta에서 출판한 것도 있다. 이상과 같이 네팔에서 발견된 산스끄리트 원전(原典)은 세 가지 간본(刊本), 즉 Kern·Nanji 본과 Wogihara·Tsuchida 본, 그리고 Dutt 본이 있다.

인도불교 연구에는 대부분의 경우 완벽한 자료를 얻기 어려운 상황이다. 그러므로 한역 『묘법연화경』 연구를 위한 보조자료로서 범본을 활용하는 것이 동아시아의 『법화경』 이해에 도움은 될 것이다. 그러나 범본과 한역본의 무리한 문헌적 비교연구는 한역불전(漢譯佛典)의 독립성을 부정하게 될 수도 있다. 범본이라고 하더라도 1천년동안 사본으로 전승되고 증광되었기 때문에 지나치게 범본에만 의존하는 것은 올바른 연구 태도라고 할 수 없다.<sup>3)</sup> 연구자는 범본이거나 한역본이거나 불교의 사상적 본질이 무엇인지를 바르게 인식하는 것이 필요하다.

불교사상사에서 볼 때 일반적으로 부파불교 계통의 불교는 법을 중심으로 하는 보수적인 정통불교이고, 대승불교는 깨달음의 체현을 통한 실천적인 행법을 중심으로 한 개혁불교이다. 대승불교는 이론에 대한 지적이해(知的理解)라 하기보다 진리를 스스로 직관하는 실천적인 지혜가 뒷받침되어야 한다.

『법화경』을 결집한 대승불교 교단은 인도의 불탑신자단의 한 부류에 속하는 가나(gaṇa, 승가 또는 단체)였다고 일반적으로 알려져 있다. 근대에 이르러 원전을 문헌학적으로

3) 平川彰, 『法華經의 文獻學的 研究(東洋學術研究)』, 20-1.

연구하여 해석하는 과정에서 『법화경』은 세 단계의 형성 과정을 거치면서 현재 남아있는 모습으로 고착되었을 것으로 추정하고 있다.

『법화경』을 형성한 세 단계의 내용이 학자들 사이에서 완전히 일치하지는 않지만, 「약왕보살본사품」 이후의 내용은 맨 마지막에 형성되었고 그 시기를 A.D. 150년 경으로 보는 데에는 대체로 일치하고 있다.

『법화경』은 원래 27장 이었는데, 천태지의(天台智顓, 538-597)에 의해서 「제바달다품」이 「견보탑품」제 11 다음에 첨가되어 현재와 같은 28장이 되었다. 따라서 「권지품」제 12 이하는 1장씩 뒤로 밀리게 되었다. 천태지의 이전까지는 「제바달다」장이 없이 7권 27장이고, 천태 이후부터 7권 28장이 되었다.

근대적인 원전연구방법론자들은 『법화경』의 내용을 다음과 같이 분류한다.

제 1류; 제 2 「방편품」부터 제 9 「수학무학인기품」까지, A.D. 50년 경 성립. 『법화경』을 처음에 형성한 내용이 여기에 있다. 그 까닭은 석가의 설법대상이 2승(소승)의 하나인 성문들인 데 비하여, 「법사품」이하에서는 보살로 되어 있기 때문이라고 지적한다.

제 2류; 제 10 「법사품」부터 제 21(제 22) 「축루품」까지, A.D. 100년 경 성립. 동시에 이 둘을 체계화하기 위해 「서품」 제 1을 만들어 마지막으로 끼워넣었다는 것이다.

우리가 주목해야 할 것은 「법사품」 이전에는 개인의 성불에 대한 보증(수기)이 설해지고 있는데 대하여, 「법사품」부터는 사회포교의 사명부여(咐囑·囑累)가 강조되어 있다는 점이다. 수기(授記, vyākaraṇa)란 주로 소승인 성문이 일승묘법에서 자각하여 기사회생하며, 미래에 똑같이 불타가 된다는 것을 확인·증명하는 것이다. 일반적으로 미래의 성불에 대한 부처의 증명, 또는 예언을 의미한다. 부축(niksepa)이나 축루(parindana)는 부처의 뒤를 이어서 사회포교 내지 진리의 현실적인 실천에 전념하라는 사명을 부여하는 것을 의미하고 있다. 이것이야말로 바로 대승인 보살에 관계된 것이다.

여기서부터 다시 살펴야 할 것은 「축루품」 제 21(제 22)의 위치이다. 「축루품」의 제명(題名)은 법의 부탁·사명·부여에 대한 장(章)이다. 이 「축루품」은 현존하는 『법화경』 원전이나 구마라집 역본 이외의 책에서는 마지막에 배치되어 있다. 그러나 라집 역본에서는 「여래신력품」 제 20(제 21)의 다음에 자리잡고 있다. 그 제목의 이름이나 내용을 검토해

볼 때 「여래신력품」 다음에 오는 것이 합당하며, 그런 의미에서 라집본이 가장 타당하다고 평가된다.

「수학무학인기품」 제 9와 「법사품」제 10 사이에 하나의 선을 긋는 데에 대해서는 「법사품」 이전에는 사리탑으로서의 스투빠(stūpa)가 설해진 데 대하여, 이후에서는 경탑(經塔)으로서의 짜이뜨야(caitya)가 강조되고 있음을 지적하고 있다. 이것은 관념과 사색에 빠져서 니힐리즘, 즉 불교에서 말하는 허무공견에 빠져 있던 소승불교도의 승원(僧院)주의에 대한 비판임과 동시에, 재가신자들 사이에서 일어났던 석존의 유골(śarīra)숭배 내지는 사리탑 숭배로 드러난 민간신앙적·즉물적인 세속주의에 대한 반성이다. 짜이뜨야는 비판과 반성을 통해서 양자를 지양하고, 대승보살도의 진정한 정신을 확립하려고 했던 노력의 산물이라고 생각된다. 또한 교법의 현실적 실천이라고 하는 보살행 속에서 살아 숨쉬는 부처를 보려고 한 것이라고 말할 수 있다.

이상에서 결론을 맺는다면 후세에 삽입된 「제바달다품」 제 12를 제외하고 「법사품」 제 10부터 「축루품」 제 21(제 22)까지는 보살정신의 고양, 보살운동의 추진을 핵심으로 삼는 하나의 그룹을 형성하고 있음을 알 수 있다. 그러한 취지 아래서 이 부분이 작성되고, 「법사품」 이전의 부분에서 증광되었다고 생각된다. 더욱이 제 22장 이하는 그 후 서기 150년 경까지 개별적으로 작성, 부가되었다.<sup>4)</sup>

제 3류; 제 22(제 23) 「약왕보살본사품」부터 제 27(제 28) 「보현보살권발품」까지 A.D. 150년 경 성립. 제 2류 성립 후, 일반에서 유통되던 사상이나 신앙을 순차로 도입하여 작성했을 것으로 추정된다. 그 마지막 시기를 서기 150년 경으로 간주한 것은, 서기 200년 전후에 생존한 나가르주나(Nāgārjuna, 龍樹, 150-250)가 『대지도론(大智度論)』에서 『법화경』의 마지막 장(章)까지 인용하고 있는 논거로 학자들은 추정하고 있다.

천태지는 『법화경』 28품을 적문(迹門)과 본문(本門)으로 나누고, 전반의 14품을 적문이라고 하고, 후반의 14품을 본문이라 하였다. 지의의 해석에서는 전반과 후반을 다시 서분(序分; 서론에 해당하는 부분)과 정종분(正宗分; 본론에 해당하는 부분)과 유통분(流通分; 경의 공덕을 설한 부분)으로 각각 나눈다. 전반의 적문에서는 「서품」 제 1과 「방편품」

4) 田村芳郎, 梅原猛, 『天台法華의 思想』, 이영자 옮김, 민족사, 1989, pp.59-60.

제2의 일부를 서분으로, 「방편품」 제 2로부터 「수학무학인기품」 제 9까지를 정중분으로, 「법사품」 제 10에서 「안락행품」 제 14까지를 유통분으로 분류했다.

본문의 분류는 「중지용출품」 제 15를 서분으로, 「여래수량품」 제 16에서 「분별공덕품」 제 17까지를 정중분으로, 「수희공덕품」 제 18에서 「보현보살권발품」 제 28까지를 유통분으로 분류하였다.

전반의 적문에서는 「방편품」 제 2를 중심으로 해서 우주의 무한·절대인 통일적 진리(一乘妙法)가 밝혀져 있다. 그리하여 미시적인 세계로부터 거시적인 세계까지 혼연일체가 되었다. 말하자면 우주의 실상이라고도 할 수 있는 통일적인 세계가 수립되어 있다. 또 여러 존재가 평등하게 포함되고(一乘平等), 소생되는 것이 설해지고 있다. 천태지의는 「방편품」에서 「開三顯一」을 정중분으로 해석했다. ‘개삼현일’이란 삼승(三乘)을 열어서 일승(一乘)을 현현한다는 뜻이다(唯有一乘法, 無二亦無三). 종래의 이러한 삼승(三乘)은 일반적으로 별개의 가르침으로 간주하고 있으나, 그것은 피상(皮相)의 견해일 따름이며 어느 것이나 모두 부처가 중생을 인도하기 위한 방편으로서 설(說)한 것이며 진실로는 일승법(一乘法)만이 있을 뿐이다.

후반의 본문에서는 「여래수량품」 제 16을 중심으로, 현실의 석존이 먼 옛날에 성불하였고(久遠實成), 본래 영원한 부처(久遠本佛)라고 서술되어 있다. 본문에서는 ‘개근현원(開近顯遠)’이라고 하였는데, 가까운 것을 열어 먼 것을 현현한다는 것은 역사적 석가모니불을 통해 구원(久遠)의 부처를 나타낸다는 의미이다. 여기에서 불신상주관(佛身常主觀)이 재창되고 있다. 불(佛)의 본성(本性)에 관하여 이와같은 사색을 계기로 그 후 불신론(佛身論)이 급속히 전개되었다. 이러한 『법화경』의 사상은 『열반경』의 ‘실유불성(悉有佛性)’ 사상으로 발전한다. 그리하여 수행자는 『법화경』에 의해서 불성(佛性)을 보고, 불성에 의해서 일체 중생이 성불하게 된다고 하는 것이다.

전반과 후반을 관련시켜 고찰하면 우주의 통일적 진리로서의 일승의 묘법은 단순한 자연의 이법이 아니고, 우리들의 인생, 생활에 작용하는 생명적·인격적 활동체라는 것, 즉 우주의 통일적인 진리가 있는 곳, 그 곳에 영원한 인격적·생명적인 활동, 결국 ‘구원본불(久遠本佛)’이 드러난다고 하는 것이다. 혹은 ‘구원본불’은 일승묘법의 살아있는 모습

이라고 할 수도 있을 것이다. 이상의 적문과 본문은 이 양자가 서로 상응할 때 법화정신(法華精神)을 완성시킨다는 것이 천태지의의 해석이다.

### III. 『법화경』에 나타난 空思想의 背景

사람은 태어나는 것과 동시에 장래 사회의 한 구성원으로서, 그보다 훌륭한 발전에 이바지하는 것이 바람직한 일이라고 교육되고 육성되어 왔으며, 또 자각해 왔다. 따라서 사람은 사회의 발전과 평화를 염원하면서 제각기 자기 분야에 어울리는 사회적 실천을 행하는 동시에, 스스로도 그런 실천을 통해서 인간적, 인격적 존재로서 바르게 자기를 창조하고, 인간성을 연마해 가야하는 것이 우리들에게 부여된 사명이다.

이런 과제를 놓고 이미 과거의 오랜 기간을 통해, 양의 동서를 가릴 것 없이 많은 철인들이 대결해 왔었다. 여기서는 인류의 긴 역사 위에 주어진 최대의 유산인 석가모니 부처님의 가르침에 이것을 구하여, 밝혀 보려고 한다.

사람은 삶을 받고 나온 맨 처음의 걸음 이래, 남과 격리되어 전혀 다른 자기만의 모습을 발견하지는 못한다. 이 사실을 이미 ‘사람’이라는 단어가 말해주고 있다. ‘사람’이라는 단어가 자기를 의미하는 동시에 남을 의미한다는 것은 사람 자체가 자기와 남과의 관계 위에서 파악되어야 한다는 것을 말하는 것이다.

이렇게 서로 의지하여 성립하고 있으므로, 주체적인 것도, 객체적인 것도 실제(實體)와 같이 언제나 불변하는 것으로 포착할 수는 없다. 즉, ‘나’ 또는 ‘나의 것’과 같이 고집될 것은 없는 것이다.

이 “서로 의지해서 거기에 어떤 것이 나타나 있는 것”을 불교의 술어로는 연기(緣起)라고 한다. 산스크리트어로서는 뿌라띠따 사무뜨빠다(pratītya-samutpāda)라는 말을 번역한 것으로, ‘의지해(dependent) 일어나는 것(origination)’이라는 뜻이며, 일어나 있는 상태를 가리킨다. 따라서 이로부터, 현재 존재하고 있는 모든 것은, ‘의지해 일어나 있는 것’으로 파악되는 것이다. 이 연기를 하나의 틀(型)로서 제시한 것은, “이것이 있을 때 저

것이 있으며, 이것이 생김으로써 저것이 생긴다. 이것이 없을 때 저것은 없으며, 이것이 멸함으로써 저것도 멸한다.”<sup>5)</sup> 라는 것이다. 여기서 이것이라 하는 것은 연(緣)을 말한 것이어서 즉 조건을 가리키며, 저것이란 존재를 말함이다. 따라서 이 틀은 여기에 어떤 것이 존재하는 것은 저기에 응한 조건이 있어서 존재하고 있다는 것, 또 그런 조건 자체도 처음부터 고정해 있는 것이 아니고, 일어나는 것이라는 사실을 말하는 것이 된다. 즉, 연기라는 것은 ‘인연생기(因緣生起)’라는 의미로서 모든 것은 서로 인(因)이 되고 서로 연(緣)이 되어 생기(生起)한다는 것이다. 그래서 세계는 서로 의지하고 서로 도움으로써 성립, 유지된다. 이 특질(dhātu)은 “여래가 세상에 출현하든 안하든 법으로 획정되어 있다.”<sup>6)</sup> 고 한다.

보리수 아래에서 부처님이 깨달았다고 하는 ‘연기’의 교설은 우리의 고통스러운 존재 양상을 미혹으로 파악하고, 그 미혹의 존재를 초래하는 근본적인 조건을 멸함으로써 미혹을 초극하는 길을 제시한다. 결국 연기의 교설은 현실에 있어 모든 사람이 경험하는 삶을 노(老)·병(病)·사(死) 등의 연기의 지분(支分) 즉 ‘법’으로써 밝힌 것으로, 인생의 진리이다. 연기의 도리에 의한 인간존재의 본연의 모습을 법의 입장에서 밝힌 것이 ‘십이연기설’이다. 십이연기설은 연기관으로서는 완비된 체계이다.

십이연기설에 있어서 우리가 유의해야 할 점은, 석가모니 부처님에 의하면 생사의 과정을 통하여 어떤 불변의 자아가 있음으로 해서 그 과정을 통과하고 있는 것이 아니라는 점이다. 다만 조건적으로 생기하는 제법의 연속으로서의 인간존재라는 현상이 있을 뿐이다. 그리고 과거에서 현재, 현재에서 미래의 생(生)으로 다시 태어남에 있어서 전후 양 존재의 관계는 같은 것도 아니며 다른 것도 아니라고 한다. 예를 들어, 불이 한 연료(五蘊이라는)를 다 태우면 다른 연료로 옮겨가나 그 옮겨진 불은 앞의 불과 같지도 않고 다르지도 않는 것이다. 같다고 생각하면 무아설에 배반되는 상주론(śāsvatavāda)에 빠지고, 다르다고 하면 인격의 연속성을 무시하기 때문에 도덕적 인과율과 책임을 부정하는 단멸론(ucchedavāda)에 빠지게 된다고 하여 부처님은 이 두 견해를 배척하고 자신의 입장을 중

5) 此有故彼有 此生故彼生 此無故彼無 此滅故彼滅 ; 『雜阿含經』卷第十, T 2, p.67a.  
6) 若佛出世 若未出世 此法常住 ; 『雜阿含經』卷第十二, T 2, p.84b.

도적인 것으로 규정한 것이다. 부처님 당시의 우빠니사드적인 인간관이나 유물론적인 인간관, 또는 숙명(niyati)에 의한 결정론이나 우연에 의한 무결정론을 모두 배척하고 부처님은 연기론에 입각한 인간관을 설한 것이다. 그렇기 때문에 부처님은 연기관을 중시하여 말하기를 “연기를 본 자는 법을 보고, 법을 본 자는 연기를 본다.”<sup>7)</sup> 고 까지 말한 것이다.<sup>8)</sup> 그래서 칼 야스퍼스는 “불교의 교리는 연기설에 근거를 둔 힌두 철학의 완성같이 보인다.”<sup>9)</sup> 고 주장했다.

연기설은 결국 나라고 하는 존재에 있어서의 주체적인 것과 객체적인 것은, 그 어느 것이나 조건이 없이는 존재하지 않고, 그 어느 것도 실체적(實體的)으로 본래 존재하는 것이 아니라는 것을 나타내고 있는 것이다. 나아가서는 여기에서 주체적이니 객체적이니 말한 것도, 사실은 그런 주객의 고정한 모습이 있는 것이 아니라는 사실을 알 수 있다. 이리하여 모든 실체적 존재가 부정되는데, 이것을 불교에서는 무아(無我, anātman)라고도 공(空, śūnyatā)이라고도 불려왔다. 이것은 바꾸어 말하면, 생겨나고 없어지고 하여, 항상 변화해 마지않는 현실의 모습을 알려준 것으로서, 무엇 하나라도 이것이라고 고집할 것이 없다는 것이다. 따라서 사람은 이런 것에 대한 집착을 버림으로써 애증(愛憎)의 고뇌에서 벗어나야 한다는 것을 가르친 것이다.

그러나 석가모니 부처님의 입멸 후 그의 추종자들 가운데서 그의 법과 율에 대한 서로 다른 해석과 전승들이 생겨나게 되었다. 부처님의 생존시에는 그의 가르침에 대하여 여러 의구심과 논란이 일어나도 그의 개인적인 높은 인격과 카리스마에 의하여 교단이 통일과 화합을 유지할 수 있었다. 부처님이 입멸한 후 교단은 그에 비견할 만한 정신적 지도자도 없었고, 교단의 통일을 유지할 만한 어떤 교권적 제도를 가지지 않았다. 따라서 불교는 지리적 양적 성장에 따라 부처님의 가르침에 대하여 서로 다른 전통을 전수하게 되었다. 또 교단의 권위주의도 싹트고, 경전 내용의 해석에도 이설(異說)이 제기되어, 일단 교단도 학설을 달리하는 학파에 의해 분열(B.C.350~B.C.1)되기에 이르렀다,

제일 처음의 공식적인 교단분열은 부처님의 가르침을 충실히 지키는 것을 표방하는 소

7) 『中阿含經』卷第七, T 1, p.467a.  
8) 길희성, 『인도철학사』, pp.55-56.  
9) Karl Jaspers, Socrates Buddha Confucius Jesus, p.33.

수파의 장로들을 중심으로 한 상좌부(Sthaviravāda)와 교리와 교단의 규율에 있어서 신축성을 허용하는 진보적인 대중부(Mahāsaṃghika)와의 분열이었다.<sup>10)</sup> 승가는 화합을 중히 여기는 출가 구도자의 모임이지만 승가도 인간사회인 만큼 때로는 분쟁이 일어나는 것을 피할 수는 없었던 것 같다. 이런 교단의 분열은 아마도 아쇼까(B.C.268~232)왕의 불교 지원에 힘입어 불교가 융성함에 따라 더욱더 세분되어 급기야 상좌부와 대중부 근본2부를 중심으로 18개의 부파가 파생하게 된 것이다.<sup>11)</sup>

상좌부는 불타의 전통을 가장 충실히 전수한다고 자부했지만, 상좌부는 일찍부터 인도의 본토에서는 그 맥이 끊어졌고 단지 스리랑카에서 그 전통을 유지할 수 있었다. 인도 본토에서 소승불교를 대표하고 사상적으로 큰 영향력을 발휘한 부파는 설일체유부(說一切有部, Sarvāstivāda)였다. 설일체유부가 상좌부로부터 언제 파생되어 나갔는지는 분명치 않으나 아쇼까 왕의 때에는 이미 하나의 독립된 분파로서 마투라 지방을 중심으로 큰 세력을 가지고 있었다고 한다.

불멸 300년 경에 설일체유부에서 갈라진 학파인 독자부(犢子部, Vatsīputrīya)는 베나레스 지방을 중심으로 활동했음이 7세기 전반에 현장(622~664)이 쓴 『대당서역기』에 기록되어 있다.

이런 학파들은, 석가모니 부처님의 가르침의 근본정신에서 벗어나는 학설을 주장하는 학파로 나타났다. 앞에서 말한 바와 같이, 무아(無我)의 사상은 석가모니 부처님에 의해 설해진 불교의 가장 중심을 이루는 것이었다.

설일체유부에서는 연기의 이치를 설하면서 제법의 실체(實體, svabhāva)와 현상(現相, lakṣana)을 구별하여 제법의 현상은 순간적으로 변하나 실체는 영원한 것으로 간주하는 일종의 다원적이고 실재론적인 사상을 주장하였다. 이것은 제법의 무아와 무상을 강조하는 원시불교의 현상주의적 철학과는 상당한 거리가 있는 것이다.

또한 독자부에서는 사람에게는 뿌드갈라(Pudgala)라는 윤회나 기억의 주체가 되는 것이 있는데, 마음의 작용이나 물질적인 여러 가지 존재 요소는 원래부터 있는 것이라 하여,

10) E.J.Thomas, The History of Buddhist Thought, pp.27-41.  
11) Ibid.

항상 변하지 않는 실체적인 나를 인정하는 이론을 주장하였다.

이상에서 고찰한 설일체유부와 독자부의 이론들은 원시불교의 근본적인 세계관인 무아의 사상을 배반하는 것이 된다. 이것은 석가모니 부처님의 가르침을 받드는 것이라고는 말할 수 없다. 집착을 버리기 위해 출가하여 속세를 떠났던 승려들이, 도리어 그 집착을 허용하는 이론을 지니게 된 것이 된다. 이런 교단의 여러 파는 왕후·장자들의 지원 아래 정치적으로나 경제적으로 안정된 생활의 기반을 갖고, 사원에서 자기 깨달음을 위해 수도할 뿐 일반 민중을 제도할 생각을 망각해버린 사조였다.

이러한 교단적 상황에 대한 재가자들의 종교적 각성에서 일체중생을 제도할 것을 목표로 삼는 새로운 대중적 불교를 제창하고 B.C.1세기 경에 일어난 것이 대승불교이다. 대승불교자들은 자신의 이익뿐만 아니라 생사의 세계에서 고통을 받고 있는 모든 중생들을 이익되게 하는 이타행을 강조하는 행동주의적인 불교를 제창하고 나왔다. 이러한 대승의 이상을 가장 잘 표현해 주는 것이 보살(菩薩, Bodhisattva)의 개념이다.

보살이란 상세하게는 ‘보디삿뜨와 마하삿뜨와(Bodhisattva Mahāsattva)’라고 한다. ‘보살’이라는 말은 보리살타(菩提薩陀, Bodhisattva)의 약어이며 ‘보리살타’라는 말은 범어로서 보리(Bodhi, 覺)를 추구하는有情(sattva), 혹은 ‘깨달음을 본질로 하는 자’라는 뜻이다. ‘마하삿뜨와(Mahāsattva)’란 위대한 사람(大士·摩訶薩)이라는 의미이며, 불타가 되겠다는 커다란 서원을 세우고 고된 수행을 실천하고 있는 사람을 말한다. 따라서 보살에게는 자기가 불타가 될 수 있는 소질(佛性)을 갖추고 있다는 신념이 없으면 안 된다. 이 점이 소승과 다른 대승의 독자적인 입장이다.

소승불교에서는 보살이란 어디까지나 석가모니 佛과 같이 특별한 사람만이 가질 수 있는 지위였고 佛이든 보살이든 다 범부중생들로서는 도저히 도달할 수 없는 높은 이상에 불과했던 것이다. 그러나 대승불교도들은 바로 이러한 보살의 이상을 보편화하여 누구든지 달성할 수 있는 것으로 생각했으며 그들의 궁극적인 목표는 다름 아닌 석가모니불이 이룩했던 것과 같은 성불 그 자체였던 것이다. 이 자기인식의 상위가 대승불교와 소승불교의 근본적인 차이이다.

대승불교를 받드는 사람은 출가·재가의 구별 없이, 이 자각을 철저히 지녀 모든 중생

에게 깨달음을 얻게 하기 위해서 힘써야 한다고 주장했다. 말하자면 자비 구제의 이념이 대승을 추진한 핵심을 이룬 것이었다.

그러나 그 이상은 모든 사람이 손쉽게 행할 수 있는 성질의 것은 아니므로, 저절로 이미 깨달음을 얻은 부처나, 깨달음을 구하려 애쓰는 보살들의 힘을 빌어서 이것을 실천할 수 밖에 없다고 생각하게 되었다. 이리하여 그들은 오늘 우리가 그 이름을 알고 있는 것과 같은, 많은 부처나 보살의 존재를 생각하며, 이를 인정하게 되었으나, 그것들은 한 결 같이 역사적 인물인 석가모니 부처님의 이미지를 확대한 것이라고 말할 수 있다. 다시 말하면 깨달음을 보편화함에 따라 三世, 十方에 걸친 많은 붓다를 상징하고, 그 각각에 중생구제의 힘을 위탁하였다. 그래서 역사적인 육신의 석가모니는 초월적 붓다의 化現(化身)에 지나지 않는다. 초월적인 붓다는 법(法, 진리)을 體로 하는 것(dharmakāya, 法身)으로 간주되었다. 이와 같이 이미 세상에 없는 석가에게서 시간, 공간의 제약을 넘은 생명을 발견함으로써, 그것을 부처라 파악하고, 보살이라고 파악 새 자비의 생명을 창조한 것이었다.

이 신운동의 지도자들은 이런 부처와 보살의 존재를 믿고, 그 힘을 빌려 보살로서의 행에 힘쓸 것을 기원하게 되어, 그런 속에서 복돋워져 왔던 많은 사색과 신앙을 풍성한 창조적 표현으로 기록해 나간 결과, 그들의 대승경전이 나타나기에 이르렀다. 그런 경전 중에는 『법화경』이나 『무량수경』도 있지만, 그 중에서도 ‘반야바라밀(prajñāpāramitā)’의 입장에서 보살사상을 일반화한 것이 『반야경』이었다. 그 때문에 대승은 ‘보살마하살승(菩薩摩訶薩乘)’으로 불리고 있었다.<sup>12)</sup>

『반야경』은 ‘보살마하살’의 존재방식으로서 ‘어느 것에도 집착하지 않음’을 강조한다.<sup>13)</sup> 이 무집착은 佛도 포함하여 모든 개념설정을 부정한다. 그 근저에 있는 것은 우리가 있다고 생각하는 것(法)은 모두 그러한 고정된 방식으로 존재하는 것이 아니며(空), 그 실체는 不可知(不可得, 無所得)라는 견해이다. 이와 같이 사물의 있는 그대로의 모습(眞如, 諸法の實相, 法性)을 아는 것이 ‘반야바라밀(prajñāpāramitā)’이다. ‘보살마하살’은 반야바라밀에 의해 깨달음에도 집착하지 않으며, 이타행에 매진한다.

12) 『摩訶般若波羅蜜經』卷 第四, T 8, p.247b.  
13) T 8, p.427c.

『반야경』에는 장·단의 여러 종류가 있으나, 주요 사상은 空思想으로서 제법(諸法)은 자성(自性, svabhāva)이 없이 空하며 이것이 諸法の 實相이라는 것이다. 이것은 소승불교, 특히 설일체유부에서 法을 實體視하는 경향을 정면으로 부정하는 것으로서 대승불교 사상의 근본을 이루는 것이다. 空은 연기설에 대한 새로운 해석이다. 반야바라밀의 반야(prajñā)는 ‘慧’라고 번역되는데, 그것은 空의 지혜, 집착이 없는 지혜이며, 전체를 직관하는 지혜이다. 諸法이 空함을 깨닫는 것이 반야, 즉 지혜(prajñā)이며, 이러한 지혜에 입각하여 보살은 보살도를 실천하는 것이다.

대승경전으로서 가장 일찍 나타난 『반야경』도 모두 한때에 이루어진 것은 아니며, 연대는 經에 따라 차이가 있어서, 대략 기원1세기 중엽에는 원시적 형태의 經이 나타났고, 그 후 점차로 늘어가서 여러 가지 형태의 『반야경』이 만들어졌다고 보는 것이 학계의 대체적인 통설이다.

이 중에서 가장 초기에 성립된 것은 소품반야(小品般若)계통의 『도행반야경(道行般若經)』이며, 이를 받아 대품반야(大品般若)계통의 『방광반야경(放光般若經)』이 생겼고, 그리고 그 다음에 『대반야경』 600권이 이루어졌다고 한다. 『금강반야바라밀다경, Vajracchedika-prajñāna-paramita-sūtra』도 일찍 성립된 경전이어서, 기원2세기 후반에 된 것이라고 한다.<sup>14)</sup>

그래서 필자는 먼저 空의 의의에 대해 고찰한 후, 『금강경』에 나타난 空思想을 압축 일별함으로써 사상사적인 관점에서 『법화경』에 나타난 空思想의 이해를 돕고자 한다.

空(sūnya)은 어의적으로는 어느 곳 A에 어떤 것 B가 없다는 것으로서, 교의적으로 우리가 외적·내적으로 존재하고 있다고 생각하고 있는 것(bhāva=dharma, 法)에 그 고유불변의 實體(svabhāva, 自己存在)가 없다(無自性)는 것을 의미한다. 그것은 존재의 진실된 존재방식, 즉 緣起를 나타내는 것으로 존재의 부정은 아니다. 그리고 실천론적으로는 우리가 실유로 생각하여 집착하는 ‘나, 나의 것’의 관념의 제거, 결국 無我的 주장과 동일하다. 나, 나의 것의 空이 관조될 때 열반에 들어가지만, 그것은 또한 언어표현을 끊은 세

14) 『금강경』의 내용 구조 개요는 줄고의 “『금강경』의 교학적 위상과 조계종”, 대한불교조계종 교육원 승가교육 제7집, pp.34-40을 참조

계, 오직 체득되어야 할 세계이다. 그러나 열반도 또한 끊임에는 예외가 없다. 그리하여 끊임에는 언어표현을 끊는다는 의미가 부가된다. 소위 희론적멸(戲論寂滅)이 그것이다. 그것은 또한 일체의 개념규정의 부정, 배제라고 할 수 있다.<sup>15)</sup>

이러한 공의 사상은 원시불교의 '제행무상'<sup>16)</sup>이나 '제법무아'<sup>17)</sup>라는 관념을 받아들인 사상이다. 空思想은 『아함경』<sup>18)</sup>이나 아비다르마 불교<sup>19)</sup>에도 있지만 이 空思想을 더욱 심화시켜 존재하는 모든 것의 본성은 쉼이라 하고, 법이 空함과 법에 자성이 없음을 분명히 했던 것은 『금강경』이다.

『금강경』은 그 교리적 표현이나 경의 형식이 소박하고 '공'이라는 술어를 쓰고 있지 않으면서도 空思想을 설명하고 있다. 그 대표적인 예문을 들면 다음과 같다.

무릇 있는바 상(相)은 모두 허망한 것이니라(諸行無常).  
만약 모든 상(相)을 상이 아님(非相)을 직관한다면(諸法無我),  
곧 여래(如來)를 보는 것이니라(涅槃寂靜).<sup>20)</sup>

이 사구계는 『금강경』의 제일 사구계로서 세상에 존재하는 모든 것은 인연화합에 의한 것이므로 영원한 실체가 없는 허망한 것이라는 말이다(제행무상). 그러므로 모든 상이 영원한 실체가 아님(비상)을 깨달으면(제법무아) 그 즉시 부처님이 된다는 것이다(열반적정). 이 사구계의 가르침은 초기불교의 특징적 가르침인 三法印을 철저히 계승하여 나타난 것으로 해석할 수 있다. 불타는 이 사구계를 설하여, 인연으로부터 생긴 모든 법은 모두 幻化와 같이 허망한 것이므로 상이 아닌 것으로 직관하면 거기서 法身如來를 체득한다 하여 法空思想을 고취시키고 있다. 이와 같이 『금강경』은 초기불교의 핵심본질인 삼법인을 정확하고도 창조적으로 계승 심화하고 있음을 알 수 있다.

15) (高崎直道, 인도사상사, 정호영 역, 민족사, 1988, p.92.)

16) Dhammapada, 277.

17) Ibid, 279.

18) T 2, p.745c.

19) T 27, p.540a.

20) 凡所有相 皆是虛妄 若見諸相非相 卽見如來 ; 『如理實見分』 第五 T 8, p.749a. ; Conze(1958) p.30. ; yāvāt subhūte lakṣaṇā-saṃpat tāvan mṛṣā, yāvād alakṣaṇā-saṃpat tāvan na mṛṣeti hi lakṣaṇā-alakṣaṇatas Tathāgato drāṣṭavyaḥ//

이러한 이법(理法)을 체득하는 것이 無上正等正覺이다. 그 이외에 어떠한 무상정등정각이라는 것은 존재하지 않는다고 이렇게 단언하고 있다.

이러한 까닭으로 진실한 이법도 집착해서는 안되며, 이법이 아닌 것을 집착해서도 안된다. 그러므로 이 취지에 의해 부처님은 항상 “대들 비구들아, 내 가르침을 뗏목의 비유와 같은 것이라고 이해하는 사람은 이법조차도 버릴 것이다. 하물며 현상에 태어나는 법(非法) 같은 것에 있어서라”라고 말씀하셨다.<sup>21)</sup>

이와 같이 공의 인식은 집착과 대립을 초월하기 위해 설해진 가르침 자체도 집착의 대상이 되어서는 안 된다는 것이다. 실천은 이러한 空觀에 기초를 둔 것이어야 한다고 하면서 다음과 같이 설하고 있다.

모든 보살마하살(菩薩摩訶薩, Bodhisattva-mahāsattva)은 마땅히 이와 같이 청정한 마음을 낼지니, 마땅히 색(色)에 머물어서 마음을 내지 말며, 마땅히 소리(聲)와 냄새(香)와 맛(味)과 느낌(觸)과 법(法)에 머물러 마음을 내지 말고, 마땅히 집착을 떠나 그 마음을 일으켜야 한다.<sup>22)</sup>

간단히 말하면, 집착하는 마음을 버리라는 것이 되지만, 그러면 어떻게 하는 것이 집착을 버릴 수 있을까. 『금강경』에서는 ‘보살마하살’의 마음을 실천하는 길이라고 하면서 다음과 같이 설하고 있다.

㉠ 수보리아, 만약 보살이 아상(我相)과 인상(人相), 중생상(衆生相)과 수자 상(壽者 相)이

21) 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 何況比法。 ; T 8, p.749b. ; Conze(1958) p.32. ; tat kasya hetoḥ? na khalu punaḥ Subhūte bodhisattvena mahāsattvena dharma udgrahī tavyo na-adharmaḥ. tasmād iyaṃ Tathāgatena sandhāya vāg bhāṣitā: kolopamaṃ dharma-paryāyam ājānadbhir dharmā eva prahātavyāḥ prāg eva-adharmā iti, //

22) 諸菩薩摩訶薩 應如是生清淨心 不應住色生心 不應住聲·香·味·觸·法生心 應無所住 而生其心。 『莊嚴淨土分』 第十, T 8, p.749c. ; Conze(1958) pp.35-36. ; tasmāt tarhi Subhūte bodhisattvena mahāsattvenaivam apraṣṭhitam cittam utpādayitavyam yan na kvacit-pratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam, na rūpapratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam na śabda-gandha-rasa spraṣṭavya-dharma-pratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam, //

있다고 한다면 곧 보살이 아니기 때문이니라.<sup>23)</sup>

㉠ 수보리아, 만약 보살이 無我法(nirātmanō dharmā)에 통달한 자이면, 여래는 이 사람을 참된 菩薩摩訶薩(Bodhisattva-mahāsattva)이라 말하느니라.<sup>24)</sup>

대승불교의 윤리적 이상은 보살이며, 이는 소승불교의 이상적 인간상인 阿羅漢(arhat)과 구별된다. 소승의 대표적 部派인 說一切有部(Saravāstivāda)는 ‘我空法有’의 입장을 취하여, 즉 사람은 空하나 사람을 구성하고 있는 요소들은 항구적으로 존속한다는 ‘三世實有 法體恒有’를 주장하였다. 위의 본문 ㉠은 대승불교운동가들이 대승운동을 전개할 당시, 인도의 모든 사상, 즉 正統派(āstika)나 非正統派(nāstika)의 實在論的 견해를 논파하여 正論을 세우기 위해 四相을 부정하고, 諸法은 自性(svabhāva)이 없이 空하며 이것이 諸法의 실상이라는 것을 설하고 있는 것이다. 『금강경』은 보살됨의 조건이 無相의 실천이라고 규정하였던 것이다.

또한 ㉡은 『금강경』의 이상적 인간상인 보살마하살(Bodhisattva-mahāsattva)의 정의는 무아법(nirātmanō dharmā)에 통달한 사람이라고 설하고 있다. 즉 ‘보살마하살’이란 無我(anātman)를 실천하는 것을 의미한다. 『금강경』은 초기불교의 이상적 인간인 無我를 無相으로 재해석하여 當代의 인도 모든 사상의 短見들을 타파하면서 회통한 새로운 菩薩乘(Bodhisattva-yāna)운동의 宗旨를 내걸었다고 생각된다. 이와 같이 『금강경』에서는 ‘無我法’의 통달 여부가 집착을 초월하는 기준이 된다.

이에 대해 「妙行無住分」 第 4에 다음과 같이 설하고 있다.

수보리아! 보살이 상(相)에 머물지 않고 행하는 보시의 복덕도 또한 이와 같이 생각으로 헤아릴 수 없느니라. 수보리아 보살은 다만 마땅히 가르친 바와 같이 머물지니라.<sup>25)</sup>

이와 같은 실천적인 인식(認識)을 지혜의 완성(prajñāpāramitā)이라고 한다. 지혜의 완성은 수행의 목표요, 결과로서는 불타의 계위다. 지혜의 완성은 존재론적으로는 우주에 가득 차고 영원한 진리로서의 불타의 법신, 사물의 본성(法性), 깨달음의 세계(法界)이다. 지혜의 완성은 인식론적으로는 사물의 진상(眞相)이고, 공성(空性)이며, 청정, 이탈(離脫)이라고 달리 말해졌다.<sup>26)</sup> 따라서 『금강경』의 아누다라삼막삼보리(Anuttara-samyak-sambodhi)의 인식은 四相의 부정으로, 실천적 윤리는 無住相布施로 나타났다고 볼 수 있다. 『금강경』의 원리적인 空思想을 강력하게 실천하여 그것을 적극적으로 표현하여 갈무리한 경전이 『법화경』이다. 그럼 다음 장에서 『법화경』에 나타난 空思想을 고찰하도록 한다.

#### IV. 『法華經』에 나타난 空思想

법(法)이 空함과 같이 법에 자성(自性)이 없음을 분명히 했던 것은 『금강경』이다. 법을 무자성(無自性)이라고 보는 지(智)가 주체적으로는 ‘空智’로 되는 것이다. 이 空에 바탕을 둘 때 보살의 3아승지겁이라는 긴 수행도 수행으로서의 의미를 가질 수 있다. 만일 3아승지겁의 수행을 실제적으로 파악한다면 이 수행은 일상적인 수행으로서의 의미를 갖지 못하게 될 것이다. 空에 기초를 두지 않는다면 어리석음으로부터 깨달음으로 전환하는 것도 불가능하게 된다. 대승불교의 근본사상은 ‘보살불교’이다. 보살사상의 근간을 이루는 것은 무엇보다도 ‘空’ 사상이다.

이러한 空사상과 보살이라는 관념이 결합함으로써 하나의 절대적 경지에 도달할 수 있었던 경지를 『법화경』의 제14「안락행품」에서는 다음과 같이 설하고 있다.

23) 須菩提若菩薩 有我相 人相 衆生相 壽者相 卽非菩薩. 「大乘正宗分」 第三, T 8 p.749a. ; Conze(1958) p.29. ; na sa Subhūte bodhisattvo vaktavyo yasya-ātma-sāmīnā pravarteta, sattva-samjñā vā jīva-samjñā vā pudgala-samjñā vā pravarteta.//

24) 須菩提 若菩薩 通達無我法者 如來說 名眞是菩薩. 「究竟無我分」 第十七 T 8 p.751b. ; Conze(1958) p.50. ; yaḥ Subhūte bodhisattvo nirātmanō dharmā nirātmanō dharmā ity adhimucyate, sa Tathāgatena-arhatā samyaksambuddhena bodhisattvo mahāsattva ity ākhyātaḥ.//

25) 須菩提 菩薩無住相布施福德亦復如是不可思量. 須菩提 菩薩但應如所教住. 「妙行無住分」 第四, T 8 p.749a. ; Conze(1958) p.30. ; evaṃ hi Subhūte bodhisattvena mahāsattvena dānaṃ dātavyaṃ yathā na nimitta-samjñāyām api pratīṣṭhet.//

26) 梶山雄一, 『空의 세계』, 이기영 역, 현대불교신서22, 1979, p.195.

또 보살마하살은 이 일체법이 공(空)한 것을 실상(實相)과 같이 관찰하여 뒤바뀌지도 말고 흔들리지도 말고 물러나지도 말지니라. 마치 허공과 같아 성품이 있는 것이 아니니, 모든 말의 길이 끊어져 생기지도 않고 나오지(出)도 않고 일어나지도 아니하며, 이름도 없고 모양도 소유도 헤아림도 끝도 없으며, 결림도 없고 막힘도 없건만, 다만 인연에 의해서 있는 것이며 전도(顛倒)된 생각 때문에 생기는 것이니라.<sup>27)</sup>

위의 예에서 『법화경』에 나타난 공사상이 『반야경』의 空思想을 기반으로 하여 전개되었음을 알 수 있다.

제16「여래수량품」에서는 생신불(生身佛)인 적불(迹佛)을 통하여 법신불(法身佛)인 본불(本佛)을 인식케한다. 「여래수량품」은 개적현본(開迹顯本)의 가르침이며, 석가불이 ‘구원실성(久遠實成)’의 불타임을 보임으로써 「방편품」에서 밝힌 ‘불성상주(佛性常住)’를 실증하고 있다.<sup>28)</sup> 이와 같이 「여래수량품」에서는 여래의 본불(本佛)과 적불(迹佛), 즉 근본불과 제불의 응현(應現)을 뒷받침하는 空思想을 나타내고 있다. 여래가 모든 중생을 구제하기 위하여 설한 경전은 석가모니부처님 자신의 과거인연(己身)과 다른 부처님의 과거인연(他身)을 설하고, 석존의 분신(分身)을 보이기도 하고 다른 제불이 되어 나타나기도 한다. 이 교설은 모두 진실하여 허망한 것이 아니라고 설하고 있다.<sup>29)</sup>

이어서 그 이유를 다음과 같이 설하고 있다.

여래는 삼계의 모습을 참답게 있는 그대로 알고 보신다. 생사도 없고 물러나거나 나옴도

27) 復次菩薩摩訶薩 觀一切法空 如實相 不顛倒 不動不退不轉 如虛空 無所有性 一切語言道斷 不生不出不起 無名無相 實無所有 無量無邊 無碍無障 但以因緣有 從顛倒生故 ; T 9, p.37b. ; WR(1958), p.237. ; punar aparāṃ Mañjuśrīr bodhisattvo mahāsattvaḥ sarva-dharmaṃ śūnyān vyavalokayati/ yathāvat pratiśhitān dharmān aviparīta-sthāyino yathā-bhūta-sthitān acalān akampyān avivartyān aparivartān sadā yathā-bhūta-sthitān ākāśa-svabhāvān nirukti-vyavahāra-vivarjitān ajātān abhūtān anasambhūtān asaṃskṛtān asaṃtānān asattā bhilāpa-pravyāhṛtān asaṃga-sthāna-sthitān samjñā-viparyāsa-prādurbhūtān//

28) 然 我實成佛已來 久遠若斯 但以方便 教化衆生 令入佛道 作如是說 ; T 9, p.42c. ; WR(1958), p.270. ; yat khalu punaḥ kula-putrās tathāgata evaṃ cirabhisambuddha evaṃ vyāharaty acirābhisambuddho 'ham asmīti nanyatra sattvānāṃ paripācanarītham avatāraṃārītham ete dharma-paryāyā bhāsitāḥ/ sarve ca te kula-putrā dharmaparyāyās tathāgatena sattvānāṃ vinayarthāya bhasitāḥ//

29) T 9, p.42c. ; WR(1958), pp.270-271.

30) 如來 如實知見三界之相 無有生有 若退若出 亦無在世 及滅度者 非實非虛 非如非異 不如三界 見於三界 ; T 9, p.42c. ; WR(1958), p.271. ; dṛṣṭaṃ hi tathāgatena traidhātukaṃ yathā-bhūtaṃ na jāyate na mriyate na cyavate nopapadyate na saṃsarati na parinirvāti na bhūtaṃ nābhūtaṃ na santaṃ nāsantaṃ na tathā nānyathā na vitathā nāvītatā/ na thatā traidhātukaṃ tathāgatena dṛṣṭaṃ yathā bāla-prthag-janāḥ paśyanti//

없으며, 또한 재세나 멸도하는 이도 없으며 진실도 아니며 허망도 아니며, 같지도 않고 다르지도 않다고 하시니, 중생이 삼계를 보는 것과 여래가 삼계를 보는 것이 다르니라.<sup>30)</sup>

이 제16「여래수량품」의 여래는 생사(生死)와 재세(在世)·멸도(滅度)를 초월한 절대세계를 나타내고 있다. 이와 같이 영원한 존재인 본불(法身佛)을 알도록 인도한 것은 적불 즉 역사적인 석가모니부처님이라는 사실을 주목해야 한다. 석가모니 부처님이 적불로 응현(應現)하였기 때문이 본불이 존재를 인식할 수 있게 된 것이다. 「여래수량품」제 16에서 전개되고 있는 부처님의 영원성과 그 생명을 받은 보살들이 사람을 구제하고자 하는 영원한 실천사상의 전주곡을 이루고 있는 것이다. 이러한 내용들을 단지 여래의 영원성을 철학적으로 설명하는 사상으로만 보지 말고 보살행의 창도(唱導)라는 관점에서 보아야 한다. 그러므로 『법화경』사상의 핵심은 ‘보살’의 실천이다. 『법화경』에서 강조하는 보살정신은 초기 대승불교의 『반야경』에 나타난 보살도(菩薩道)를 첨예하게 묘사한 것으로 볼 수 있다. 이를 뒷받침하는 논리적 근거는 여러 곳에서 발견되는데 ‘空’이 그 기저를 이루고 있다.

제4「신해품」에는 성문이 자기의 깨달음을 나타낼 때 “모든 것은 실체가 없고(空), 형상이 없으며(無相), 지을 것이 없음(無作)을 생각(念)한다”<sup>31)</sup> 고 하였다.

제5「약초유품」에서는 “여래는 하나의 모양이나 한 맛인 법(法)을 설명할 때 ‘마침내는 공(空)으로 돌아간다’”<sup>32)</sup> 고 설하고 있다. “모든 것은 썩이며, 실체가 없다고 아는 사람은 바른 깨달음을 얻으신 세존들의 깨달음을 진실로 아는 것이다”<sup>33)</sup> 라고 설하고 있다. 이와 같이 “법의 공(空)함 얻어 듣고 마음으로 크게 환희한다”<sup>34)</sup> 라고 하고 있다.

31) 但念空無相無作 ; T 9, p.16b. ; WR(1958) p.96. ; tato vayaṃ bhagavan bhagavato dharmāṃ deśyamānasya śūnyatā-nimittāpraḥītaṃ sarvaṃ āviśkurmo//

32) 如來知是一相一味之法 所謂禪觀脫相 離相滅相 究竟涅槃 常寂滅相 終歸於空 ; T 9, p.19c. ; WR(1958), p.116. ; so 'haṃ Kāśyapaika-rasa-dharmāṃ viditvā yad uta vimukti-rasaṃ nirvṛti-rasaṃ nirvāṇa-paryavasānaṃ nitya-parinirvṛtam eka-bhūmikam ākāśa-gatikam adhimuktiṃ sattvānāṃ anurakṣamāṇo na sahasaiva sarvajñajñānaṃ samprakāśayāṃ//

33) WR(1958), p.128. ; yas to śūnyān vijānāti dharmān ātma-vivarjitaṃ sambuddhanāṃ bhagavatāṃ bodhiṃ jānāti tattvataḥ//

34) 聞者法空 心大歡喜 ; T 9, p.20b. ; WR(1958), p.122. ; ya rddhimantaś ca tu dhyāna-dhyāyino ye śūnyatāṃ śrutva janenti prītim//

『법화경』에서 보살행(菩薩行)의 실천을 강조하고 있는 장, 즉 「법사품(法師品)」 제 10에서 사명관(使命觀)을 주창하고 있다. 『법화경』의 「법사품(法師品)」에서는 『법화경』을 널리 전교하는 일을 담당한 자로서 설법사(dharma-bhāṅka)의 가치에 대하여 설하고 있다. 이 품의 맨 앞에서 이 경전의 한 계(偈)라도 듣고, 한 생각을 일으켜 일념으로 따라 기뻐하는 이는 아녹다라삼막삼보리(阿耨多羅三藐三菩提, anuttara-samyak-sambodhi)에 이를 것이라고 수기(授記, vyākaraṇa)하고,<sup>35)</sup> 이 수기를 받을만한 자를 다음과 같이 열거하고 있다.

- 1) 이 『묘법연화경』의 한 계송이라도 수지(受持)하고, 독송(讀誦)하고, 해설(解說)하고, 서사(書寫)하고, 서사하여 기억하고, 언제나 생각해내는 사람들.
- 2) 이 경전에 따라 여래에 대한 존경심을 일으키고, 교계자(教誡者)에 대하여 존경하고, 숭배하고, 공양하는 사람들.
- 3) 꽃 · 향목 · 향수 · 화만(華鬘, kusumamālā) · 향유 · 향분(香紛) · 의복 · 산개(傘蓋) · 기(旗) · 당번(幢幡) · 음악 등으로써 또 계수(稽首 : 이마가 땅에 닿도록 절함) · 합장으로써 경전을 공양하는 사람들.<sup>36)</sup>

위와 같은 식으로 미래에 정각을 얻어 세상 사람들의 존경을 받을 만한 자의 조건을 기술하고 있다. 이 품에서는 『법화경』을 설하는 법사를 보살이라고 하면서, 법사를 따르는 자와 따르지 않는 자의 복과 죄를 설명하고 있다. 즉 재가자든 출가자든 법사에 대하여 비록 한 마디라도 증오하는 말을 하는 자가 있다면 그는 깊은 죄업을 얻게 되며,<sup>37)</sup> 이 법문을 베껴 써서 경전으로 삼아 어깨에 메는 자는 여래를 어깨에 짊어지는 자이니, 그가 가는 곳에서는 어디에서나 모든 신들과 사람들이 꽃과 향과 영락과 가루향 …… 인간 중에 가장 높은 공양을 하며, 찬탄하여 받들어야 할 것이니라.<sup>38)</sup>

35) T 9, p.30c. : WR(1958), p.196.

36) T 9, p.30c. : WR(1958), pp.196-197.

37) T 9, p.31a. : WR(1958), p.198.

38) T 9, p.31a. : WR(1958), p.198.

39) 則如來使 如來所遣 行如來事. ; T 9, p.30c. : WR(1958), p.198. ; tathāgata-dūtaḥ sa Bhaiṣajyarāja kula-putro vā kula-duhitā vā veditavyaḥ/ tathāgata-kṛtya-karas tathāgata-saṃpretṣitaḥ sa Bhaiṣajyarāja kula-putro vā kula-duhitā vā saṃjñātavyo//

‘여래의 사자(使者)’ 사상은 제 10의 「법사품」에 나타나 있다.<sup>39)</sup> 그 내용에 따르면 불(佛)의 사도(使徒)란 보살을 가리키며 이는 ‘여래사(如來使, Tathāgata-dūta)라 부른다.

이어서 이 품(品)의 중심사상인 경전을 ‘널리 알리는 방법(弘經三軌)’을 제시한다. 즉 여래가 열반한 뒤에 사부대중을 위하여 이 법문을 설하려면 그는 여래의 방에 들어가 여래의 옷을 입고, 여래의 자리에 앉아 이 법문을 사부대중에게 설해야 할 것이라고 한다.<sup>40)</sup>

여기에서 말하는 여래의 방이란 일체 중생 가운데 대자대비한 마음ियो, 여래의 옷이란 부드럽고 온화하고 욕됨을 참는 인욕의 마음이고, 여래의 자리란 일체법공(一切法空) 즉 법공(法空)에 들어가는 것이라고 규정하고 있다.<sup>41)</sup>

소승불교 특히 상좌부에서 설법사(bhāṅka)는 성전 암송가로서 음악가의 일종으로 취급되었다. 그러나 대승경전에 이르러 설법사는 보살이라고 칭하고 정법(正法)의 담당자로 했던 것이다. 대승경전이 정법을 호지(護持)하는 자를 법사(dharma-bhāṅka)라고 부르면서도 한편으로는 지법자(持法者), 법의 해설자라는 말을 사용하였던 것은 그들이 스스로 교법의 정통적인 전수자라고 나섰음을 엿볼 수 있게 한다.

이 정법(正法)의 호지와 설법에 의해 경전을 유포한 것이 범공양 혹은 범보시로서의 가치를 부여받고, 종교적 실천이라는 의미에서 보살도로 받아들여졌던 점일 것이다.

이와 같이 『법화경』의 「법사품」에서는 법사를 보살을 가리키며 ‘如來使, Tathāgata-dūta’로서 홍경삼궤(弘經三軌)를 실천한다.

앞에서 고찰한 바와 같이 『법화경』은 『반야경』의 원리적인 공을 강력하게 실천하여 그것을 적극적으로 표현하여 갈무리한 경전이다. 『반야경』이 아직도 대승의 이상을 소승에 대립시켜 논하고 있는 반면에, 『법화경』은 이러한 대립적 견해를 초월하여 부처님의

40) 如來滅後 欲爲四衆 說是法華經者. 云何應說. 是善男子 善女人. 入如來室 著如來衣 坐如來座 爾乃應爲四衆廣說斯經. ; T 9, p.31c. ; WR(1958), p.203. ; yaḥ kaś-cid Bhaiṣajyarāja bodhisattvo mahāsatvas tathāgatasya parinirvṛtasya paścime kale paścime samaya imam dharmā-paryāyam catasṛdāṃ parśadāṃ saṃprakāśyēt tena Bhaiṣajyarāja bodhisattvena mahāsatvena tathāgata-lānaṃ praviśya tathāgata-civaram prāvṛtya tathāgatasy āsane niśadyāyam dharmā-paryāyāś catasṛdāṃ parśadāṃ saṃprakāśayitavyaḥ//

41) 如來室者. 一切衆生中 大慈悲心是. 如來衣者. 柔和忍辱心是. 如來座者. 一切法空是. ; T 9, p.31c. ; WR(1958), p.203. ; katamac ca Bhaiṣajyarāja tathāgata-lānam/ sarva-sattva-maitrī-vihāraḥ khalu punar Bhaiṣajyarāja tathāgata-lānaṃ/ tatra tena kula-putreṇa praveṣṭavyam/ katamac ca Bhaiṣajyarāja tathāgata-civaram/ mahā-kṣānti-sauratyaṃ khalu punar Bhaiṣajyarāja tathāgata-civaram/ tat tena kula-putreṇa vā kula-duhitā vā prāvaritavyam/ katamac ca Bhaiṣajyarāja tathāgatasya dharm āsanam/ sarva-dharma-śūnyatā-praveśaḥ khalu punar Bhaiṣajyarāja tathāgatasya dharm āsanam//

여러 교설들은 결국 모두 중생의 교화를 위한 방편에 지나지 않고, 그 이외의 제 2, 제 3의 길은 없다(唯有一乘法無二亦無三)는 일불승(一佛乘)에 귀결한다는 포용적 사상을 전개하고 있다. 우주의 통일적인 진리로서의 '일승묘법(一乘妙法)'은 『법화경』에 있어서 공(空)인 진리의 적극적인 표현이다. 『법화경』은 '공'을 다시 적극적으로 표현해서 일승의 '묘법(saddharma)'이라고 했다. 이것은 우주의 통일적인 진리이다. 모든 존재는 개별적이지 아니며, 서로 관계하면서 존재한다. 둘이 아닌 일체인 진리에 의해 유지되고 있다. 이 둘이 아니고 일체인 진리를 『법화경』은 일승의 묘법, 즉 우주의 통일적인 진리로 표시한 것이다. 모든 존재는 일승의 묘법에 의해서 유지되고 포함되며, 전체가 하나를 형성하고 있는 것이다. 일승은 『법화경』에서는 총합·통일성을 의미한다. 여래는 모든 중생을 자신의 아들과 같이 보기 때문에, 그들을 구원하기 위해 언제나 존재한다(久遠實成). 입멸(入滅)을 보이는 것도 중생을 격려하기 위한 방편에 지나지 않는다고 한다. 『법화경』의 일승 사상은 모든 중생을 불(佛)과 동일한 깨달음으로 인도함을 다음과 같이 설하고 있다.

여래는 하나의 큰 인연(一大事因緣)으로 중생의 불지견(佛知見, 佛性)을 열어(開) 보이고(示) 깨달아(悟) 들어가게(入) 하기 위하여(開示悟入) 이 세상에 출현하였다.<sup>42)</sup>

여래가 중생을 교화시킬 때는 평등하고 고르게 법을 다음과 같이 베푼다고 설하고 있다.

태양과 달빛은 세상을 비추는데, 선하거나 악하거나, 높은 데 있거나 낮은 곳에 있거나, 향기가 있거나 악취가 나거나 평등하게 모든 것을 골고루 비춘다. 불평등하게 비추는 일은 없다.<sup>43)</sup>

모든 것 내가 보니 평등하고 고루하여 이것이라 저것이라 애착이나 증오하는 마음 없고

42) 諸佛世尊。唯一大事因緣 故出現於世.....欲令衆生開佛知見 使得清淨 故出現於世。欲示衆生佛之知見 故出現於世。欲令衆生悟佛知見 故出現於世。欲令衆生入佛知見道 故出現於世。 ; 「方便品 第二」, T 9, p.7a. ; WR(1958) p.37.

43) 譬如日月光明照於世間。若作善若作不善, 若高處住, 若下處住, 若香若臭。諸處平等光照無偏 ; 「藥草喻品 第五」, T 9, 不在 ; WR(1958) p.123.

44) 我觀一切 皆皆平等 無有彼此 愛憎之心 我無貪著 亦無限礙 恒爲一切 平等說法 如爲一人 衆多亦然 ; 「藥草喻品 第五」, T 9, p.20a. ; WR(1958) p.119.

탐착하는 생각이나 걸림 또한 없음이라. 일체중생 위하여 평등하게 설법하며 한 사람을 위하듯이 여러 중생 마찬가지로.<sup>44)</sup>

上記한 『법화경』의 가르침은 『금강경』第二十三 「淨心行善分」의 “復次 須菩提 是法平等 無有高下 是名 阿耨多羅三藐三菩提 以無我無人無衆生無壽者 修一切善法 卽得阿耨多羅三藐三菩提”<sup>45)</sup>의 가르침을 연상케 한다.

이것은 대승불교 흥기(興起) 당시 정통학과(āstika)의 주류인 베단파(Vedānta) 철학이나 부파불교 有部家의 자신들만의涅槃寂靜을 추구하는思潮를 破邪顯正하려는 대승불교 운동가들의 이상이였다. 주지하는 바와 같이 베단파 철학은 우주의 궁극적이고 통일적인 원리를 탐구하는 우빠니샤드의 철학을 체계적으로 해석하고 발전시킨 철학체계이다. ‘智(jñana)’를 중시하는 전통적인 우빠니샤드는 이른바 天啓書(sruti)라 하여 수드라 계급을 포함한 불가촉천민들은 배울 수 없는 경전으로 규정되었고, 이들로 하여금 해탈에 이르는 길에 접근하는 것을 원칙적으로 봉쇄하였다.<sup>46)</sup> 한편 부파불교는 자신들만의涅槃을 추구하는 自利의 道(marga)이였다. 그래서 『금강경』은 그 당시 이러한 사조의 경향에 반발하여 인도의 모든 인종·종파·남녀·카스트 등의 차이를 넘어 일체중생이 모두 함께 성불(해탈)하는 혁명적인 메시지를 전한 것이다. 『금강경』의 이런 이상을 잘 구현한 것이 『법화경』의 회삼귀일(會三歸一) 사상이다.<sup>47)</sup>

그리하여 대승불교가들은 ‘회삼귀일’ 사상을 보편화·대중화하기 위하여 경전의 受持·讀誦·書寫를 다음과 같이 강조하고 있다.

너희들은 여래가 열반한 뒤에 이 『법화경』을 일심으로 받아가지고 읽고 외우며 해설하고 옮겨 쓰고 설한 대로 행하라. .... 왜냐하면 이곳은 곧 도량이니 여러 부처님께서 이곳에서 위없이 높고 바른 깨달음을 얻으셨고....., 여러 부처님께서 다 여기에서 열반에 드시기 때 문이니라.<sup>48)</sup>

45) 「淨心行善分 第二十三」, T 8, p.751c. ; Conze(1958) p.54. ; api tu khalu punaḥ Subhūte samaḥ sa dharmo na tatra kiṃcid viṣmam, tenocyate' nuttara samyaksambodhir iti, nirātmavtena niḥsattvatvena nirjīvatvena niḥ pudgalatvena samā sānuttarā saṃnyaksambodhiḥ sarvaiḥ kuśalair dharmair abhisambudhyate//

46) Brahma-sūtra, I.3.34.

47) 「大乘正宗分」, T 8, p.749a.

「여래신력품」에서는 “그러므로 지혜 있는 사람들은 이런 공덕 이런 이익 듣고 보아 내가 열반 보인 뒤에 『법화경』을 받들어서 가질지니 이런 사람 성불하기 결정코 의심 없다”고 재차 강조하고 있다.

이와 같이 『법화경』에서는 해탈을 얻기 위해서는 사경을 하는 것이 당위라고 주장한다. 사경을 하는 것은 부처님의 가르침에 귀의하는 것이고(聞慧), 항상 그 가르침에 대해서 음미하는 것이며(思慧), 부처님의 마음과 계합하는 명상(修慧)이다. 우리가 무아의 일념으로 사경을 하면 자아에 그릇된 지식(mithyā dr̥ṣṭi)이 사라져서 자아는 욕망과 충동의 지배를 받지 않게 되고 행위에 의해 영향을 받지 않으므로 진흙 밭에 피어나는 맑은 연꽃과 같은 삶을 살게 된다는 것이다.

사경은 중생의 마음을 부처님의 마음으로 전환시키는 수행이다. 누구나 사경을 무아의 일념으로 정성스럽게 봉행하면 자성불(自性佛)의 자명성(自明性, svayamprakāśa)이 태양빛보다 더 밝게 빛나 드러나게 된다. 그리하여 우리는 현세와 내세의 삶에서 행복해지고 보람된 인생을 살게 되어 구경엔 성불도 할 수 있는 것이다. 자기가 사경을 하는 것은 ‘자각(自覺)’의 길이요, 다른 사람을 사경하게 하면 ‘각타(覺他)’ 하는 길이다. 그러므로 사경운동은 대승보살도와 같이 ‘자각각타각행궁만(自覺覺他覺行窮滿)’의 길이다.

실로 이상과 같은 대승의 종교적 운동은 종래의 불교에 비하면 훨씬 더 종교적으로 다채롭고 풍부하다. 사실 이것은 소승불교시대에 국왕이나 부호들만이 할 수 있는 사탐의 건립이나 장원(莊園)의 기진과 같은 것에 비하면 경제력이 없는 누구라도 할 수 있는 수행이다. 물론 사경운동은 『금강경』의 「지경공덕분」에 발원하여<sup>49)</sup> 『화엄경』의 「보현행원품」<sup>50)</sup>

48) 是故汝等於如來滅後。應一心受持聽讀誦經書寫如說修行。所在國土。若有受持聽讀誦經書寫如說修行。若經卷所住之處。若於園中。若於林中。若於樹下。若於僧坊。若白衣舍。若在殿堂。若山谷曠野。是中皆應起塔供養。所以者何。當知是處即是道場。諸佛於此得阿耨多羅三藐三菩提。諸佛於此轉于法輪。諸佛於此而般涅槃。；『如來神力品』 『妙法蓮華經』 6, T 9, p.52a. ; WR(1958) pp.330-331 : tasmāt tarhi kula-putrā yuṣmābhis tathāgatasya parinirvṛtasya satkṛtyayaṃ dharma-paryāyo dhārayitavyo deśayitavyo likhitavyo vācayitavyaḥ prakāśayitavyo bhāvayitavyaḥ pūjayitavyaḥ | yasmiṃś ca kulaputrāḥ pṛthivī-pradeśe 'yaṃ dharma-paryāyo vācyeta vā prakāśyeta vā deśyeta vā likhyeta vā cintyeta vā bhāśyeta va svadhyāyeta vā pustaka-gato vā tiṣṭhed ārāme vā vihare vā gr̥he vā vane vā nagare vā vṛkṣa-mūle vā prāsāde vā layane vā guhāyaṃ vā taṣmin pṛthivīpradeśe tathāgatam uddiśya caityaṃ kartavyam | tat kasya hetoḥ | sarva-tathāgatānāṃ hi sa pṛthivīpradeśo bodhi-maṇḍo veditavyas tasmimś ca pṛthivī-pradeśe sarva-tathāgatā arhantaḥ samyak-saṃbuddhā anuttarāṃ samyak-saṃboddhim abhisambuddhā iti veditavyaṃ tasmimś ca pṛthivī-pradeśe sarva-tathāgatāi dharmacakraṃ pravartitaṃ tasmimśca pṛthivī-pradeśe sarva-tathāgatāṃ parinirvṛtāṃ iti veditavyam //

에서 보편화되어 『법화경』에서 만개되었다.<sup>51)</sup>

## V. 맺음말

이상에서 고찰한 바와 같이 공의 사상은 원시불교의 ‘제행무상’<sup>52)</sup> 이나 ‘제법무아’<sup>53)</sup> 라는 관념을 받아들인 사상이다. 空思想은 『아함경』<sup>54)</sup> 이나 아비다르마 불교<sup>55)</sup> 에도 있지만 이 空思想을 더욱 심화시켜 존재하는 모든 것의 본성은 空이라 하고, 법이 空함과 법에 자성이 없음을 분명히 했던 것은 『금강경』이다.

『법화경』에 나타난 空사상은 『반야경』의 空사상을 기반으로 하여 제14 「안락행품」, 제16 「여래수량품」, 제4 「신해품」, 제5 「약초유품」 그리고 제10 「법사품」에 나타나 있다. 제10 「법사품」을 제외한 모든 품들은 『반야경』의 空사상을 계승한 것으로 이해 할 수 있다. 「법사품」에서는 법사(dharma-bhāṇaka)를 ‘如來使, Tathāgata-dūta’로 부르고 보살을 가리키는 것으로, 보살이 호지할 ‘홍경삼궤(弘經三軌)’를 제시하고 있다.

‘홍경삼궤’란 법사가 여래의 방(室)에 들어가 여래의 옷(衣)을 입고, 여래의 자리(座)에 앉아 두려워 말고 법을 설하는 것을 말한다. 여기에서 말하는 방(室) · 옷(衣) · 자리(座) 등은 자비(慈悲) · 인욕(忍辱) · 공성(空性) 등을 가리킨다.<sup>56)</sup> 『법화경』에 나타난 空思想의 극

49) 若復有人 聞此經典 信心不逆 其福勝彼 何況書寫 受持聽讀 爲人解說 須菩提 以要言之 是經有不可思議 不可稱量無邊功德 ; 『持經功德分』 『金剛般若波羅蜜經』, T 8, p.750c.

50) 言常隨佛學者。如此娑婆世界。毘盧遮那如來。從初發心。精進不退。以不可說不可說身命而爲布施。剝皮爲紙。折骨爲筆。刺血爲墨。書寫經典。積如須彌。爲重法故。不惜身命。何況王位。城邑聚落。宮殿園林。一切所有。 ; 『普賢行願品』 『大方廣佛華嚴經』 40, T 10, p.845c.

51) 김선근(2007b), pp.40-44.

52) Dhammapada, 277.

53) Ibid, 279.

54) T 2, p.745c.

55) T 27, p.540a.

56) 如來室者。一切衆生中 大慈悲心是。如來衣者。柔和忍辱心是。如來座者。一切法空是。 ; T 9, p.31c. ; WR(1958), p.203. ; katamac ca Bhaiṣajyarāja tathāgata-layanam/ sarva-sattva-maitrī-vihāraḥ khalu punar Bhaiṣajyarāja tathāgata-layanam/ tatra tena kula-putreṇa praveṣṭavyam/ katamac ca Bhaiṣajyarāja tathāgata-civaram/ mahā-kṣānti-sauratyaṃ khalu punar Bhaiṣajyarāja tathāgata-civaram/ tat tena kula-putreṇa vā kula-duhitrā vā prāvaritavyam/ katamac ca Bhaiṣajyarāja tathāgatasya dharm'āsanam/ sarva-dharma-śūnyatā-praveśaḥ khalu punar Bhaiṣajyarāja tathāgatasya dharm'āsanam//

치는 ‘홍경삼궤(弘經三軌)’를 존중하여 신앙의 중요한 요소로 주창하였다는 점일 것이다. ‘홍경삼궤’의 주장으로 인해 경전의 受持·讀誦·解說·書寫를 권장하는 풍조가 생겼다.

『법화경』의 제2「방편품」에서는 空을 우주의 통일적인 진리로서의 ‘일승묘법’으로 적극적으로 표현했다. 이 사상은 뒤이어 ‘일체중생 실유불성(一切衆生 實有佛性)’의 여래장(如來藏) 사상이 생겨나는 단초가 된다.

『법화경』에 나타난 空사상을 체계화하여 연기(緣起)나 중도(中道)·이제(二諦) 등을 空의 입장에서 조직했던 이가 용수(龍樹, A.D.150-250)이다.<sup>57)</sup> 그리고 이 계통이 중관학파로 발전한 것이다.

## 참고 문헌

〈약 호 표〉

AN: Aṅguttara-nikāya(增支部)

DN: Dīgha-nikāya(長部)

Gītā: The Bhagavadgītā

HD: 韓國佛教全書(卷數, 페이지數, 段)

KN: Khudaka-nikāya(小部)

MN: Majjhima-nikāya(中部)

SN: Saṃyutta-nikāya(相應部)

Sn: Suttanipāta(經集)

T: 大正新修大藏經(卷數, 페이지數, 段)

VP: Vinaya-Piṭaka(律藏)

WR: Wogihara, W. & C, Tsuchida(1958), 『梵文法華經』

## 1. 原典類

李箕永(1987), 『金剛經』, 서울, 한국불교연구원.

『金剛般若波羅蜜經』 鳩摩羅什譯. 권 제1 (大正藏 8).

『금강반야바라밀경오가해설의』 (韓佛全 7).

『金剛三昧經論』 上·中(韓佛全 1).

『大般若波羅蜜多經』 권 제45~49(大正藏 5).

『大般若波羅蜜多經』 「第九能斷金剛分」 1券, 玄奘譯, (大正藏 7).

『大方廣佛華嚴經』 40 (大正藏 10).

『大乘莊嚴經論』 권 제7 (大正藏 31).

『大智度論』 권 제19 (大正藏 25).

『妙法蓮華經』 (大正藏 9).

『象跡喻經』 『中阿含經』 7 (大正藏 1).

『攝大乘論釋論』 권 제8 (大正藏 31).

『小品般若波羅蜜經』 3 (大正藏 8).

『잡아함경』 권 제40 (大正藏 2).

『第九能斷金剛分』, 『大般若波羅蜜多經』 권 제1, 玄奘譯 (大正藏 7).

『中論』 1 (大正藏 30).

『淨行品 第七』(大正藏 9).

『大乘起信論內義略探記』(大正藏 44).

Conze, Edward.

1958\_ *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*, London, George Allen Unwin Ltd.

1970\_ *Buddhist Wisdom Books*, London, George Allen & Unwin Ltd.

Kenneth K. Inada, 1970, NĀGĀRJUNA, State University of New York at Buffalo.

Radhakrishnan, S.

1948\_ *The Bhagavadgītā*, London, George Allen & Unwin Ltd.

1953\_ *The Principal Upaniṣads*, London, George Allen & Unwin Ltd.

57) 衆因緣生法 我說即是無 亦爲是假名 亦是中道義 ; 『觀四諦品』 『中論』, T 30, p.33b. ; Inada(1970), p.148. ; yab pratī tyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe/ sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā//

1960\_ *The Brahma Sūtra*, London, George Allen & Unwin Ltd.

1966\_ *The Dhammapada*, London, Oxford University Press.

U. Wogihara & C. Tsuchida(1958), 『梵文法華經』 *Saddharmapūṇḍarīkā-Sūtram*;  
Romanized and Revised Text of The Bibliotheca Buddhica Publication, Tokyo,  
The Sankibo Buddhist Book Store.

Samyutta-Nikāya Vol. II.

Vinaya-Piṭka Vol. 1.

## II. 국내외 저서 및 논문

각목 스님(2001). 『금강경 역해』, 서울, 불광출판부.

권기종(2004). 『불교사상사 연구 上·下』, 서울, 한국불교연구원.

길희성(1984). 『인도철학사』, 서울, 민음사.

金岡秀友(1992). 『대승불교총설』, 서울, 불교시대사.

김동화(1977). 『불교교리발달사』, 서울, 삼영출판사.

김선근

1990 『베단따 철학』, 서울, 불광출판부.

1996 「Bhakti-yoga 패러다임으로 본 『法華經』의 觀音信仰」, 『印度哲學』 제6집, 서울, pp.47-64.

1998 「Karma-yoga 패러다임으로 본 『華嚴經』의 普賢行願」, 『印度哲學』 제8집, 서울, pp.62-121.

1999 「Jñāna-yoga 패러다임으로 본 『金剛經』의 阿耨多羅三藐三菩提」, 『印度哲學』 제9집, 서울, pp.9-51.

2005 『금강경』의 인식과 실천, 『印度哲學』 第十八集, 서울, pp.5-19.

2005 『인도 정통철학과 대승불교』, 서울, 동국대학교출판부.

2007 「우리는 왜 『법화경』을 사경(寫經) 하여야 하는가?」, 『한국불교학』제47집, 서울, pp.287-288.

2007 『금강경』의 교학적 위상과 曹溪宗, 『종단 소의경전 편찬의 당위성과 『금강경』의 교학적 위상』, 대한불교조계종 불학연구소, pp.5-56.

도림(2003). 『법화경』, 서울, 도서출판 佛사리탑.

무비 스님

2001 『금강경 강의』, 서울, 불광출판부.

2005 『金剛經五家解』, 서울, 불광출판부.

前田專學 外(1988). 『印度思想의 歷史』, 정호영 역, 서울, 민족사.

지안 스님(2007). 『금강경 이야기』, 서울, 클리어마인드.

타무라쇼루 外(1989). 『천태법화의 사상』, 이영자 역, 서울, 민족사.

平川彰(1989). 『인도불교의 역사』上·下, 이호근 역, 서울, 민족사.

현해編(2004). 『梵文·漢譯·英譯·國譯 四本對照 妙法蓮華經』 I-III, 서울, 민족사.

Conze Edward(1951). *Buddhism: Its Essence and Development*, Oxford, Bruno Cassirer Ltd.

Dayal, Har(1970). *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi, Motilal Banarsidas.

Dykstra Y.K.(1983). *Miraculous Tales of the Lotus Sūtra from Ancient Japan*, Hirakata City, Kansai University of Foreign Studies.

Nakamura, Hajime(1980). *Indian Buddhism*, Hirakata City, Kansai University of Foreign Studies.

Paul Williams(1989). 『서양학자가 본 불교』, 조환기 역, 서울, 시공사.

Puligandla, R(1975). *Fundamentals of Indian Philosophy*, New York, Abingdon Press.

Radhakrishnan, S

1922 *Indian Philosophy* Vol. 1, London, George Allen Unwin Ltd.

1948 *The Bhagavadgītā*, London, Unwin Brothers Ltd.

Suzuki B.L(1969). *Mahayana Buddhism: A Brief Outline*, New York, The Macmillan Company.

## 『법화경』에 나타난 空思想에 대한 논평문

지창규 (동국대 교수)

쉽지 않은 연구 환경에도 불구하고 전공자 이상으로 법화경 연구에 각별한 애정과 큰 관심을 보여주신 김선근 교수님께 이 자리를 빌어 법화학 전공자로서 감사의 말씀을 전한다.

지금까지 학계에서는 일반적으로 법화경의 일승에만 주목하였지 법화경의 공사상에 대해서는 별다른 관심을 보이지 않았다. 따라서 법화경에 나타난 공사상이란 제하의 논문을 보고 큰 기쁨을 느꼈다. 왜냐하면 남악혜사가 조직한 법화경 안락행의, 천태대사가 체계화한 법화삼매, 그리고 법화문구, 법화현의, 마하지관으로 구성된 법화삼대부만 보더라도 법화경은 공관의 실천이라고 해도 과언이 아니기 때문이다. 사실 법화경은 거의 영험담이나 사경을 통해 그 신앙적 측면만이 강조되므로 법화경의 본질이 공에 있다는 사실에 주목하는 이는 드물다. 앞으로 법화경 연구는 사상적인 연구에 착목을 해야 할 것으로 생각된다. 그런 점에서 법화경의 공사상을 밝힌 이 논문은 그런 점에서 매우 유용하다고 할 것이다.

사실 법화경 관계 연구는 이미 일본불교학계에서 거의 다 이루어졌다고 할 수 있다. 더 이상 법화경 연구를 한다는 것은 아주 새로운 사실이 발견되거나 특별한 내용이 밝혀지지 않으면 별로 가치가 없는 것으로 여겨질 정도이다. 그럼에도 비전공자로서 법화경 연구에

손을 댄 교수님의 용기에 찬사를 보내지 않을 수 없다.

인도철학을 전공하신 분답게 법화경을 한문본에다가 산스크리트본을 함께 대조하여 연구한 것은 그저 한문본에 의지하는 우리 법화학 연구에 시사하는 바가 크다고 생각한다. 또한 다양한 연구서를 폭넓게 참고하는 것은 후학들이 배워야 할 자세라고 생각한다.

논문의 구성은 I. 머리말, II. 『법화경』의 구성과 성립사, III. 『법화경』에 나타난 空思想의 背景, IV. 『法華經』에 나타난 空思想, V. 맺음말 등 다섯 장으로 짜여 있는 바, 전체적으로 본다면 그동안 이룩한 법화경의 연구성과를 그대로 수용하는 태도를 보인다고 할 수 있다.

I. 서론에서는 『法華經』에 나타난 空思想이 어떻게 형성되었으며 그 내용이 무엇이고 어떻게 실천되었는가를 고찰함을 목적으로 한다.

II. 『법화경』의 구성과 성립사에서는 법화경의 한역본과 범본에 대한 소개가 이루어지고 있다. 이것들은 종래 이미 밝혀진 내용이지만 독자들에게 이해를 쉽게 하기 위하여 다시 밝힌 것으로 보인다. 이 가운데 “인도불교 연구에는 대부분의 경우 완벽한 자료를 얻기 어려운 상황이다. 그러므로 한역 『묘법연화경』 연구를 위한 보조자료로서 범본을 활용하는 것이 동아시아의 『법화경』 이해에 도움은 될 것이다. 그러나 범본과 한역본의 무리한 문헌적 비교연구는 한역불전(漢譯佛典)의 독립성을 부정하게 될 수도 있다. 범본이라고 하더라도 1천년동안 사본으로 전승되고 증광되었기 때문에 지나치게 범본에만 의존하는 것은 올바른 연구 태도라고 할 수 없다. 연구자는 범본이거나 한역본이거나 불교의 사상적 본질이 무엇인지를 바르게 인식하는 것이 필요하다.”고 하는 것은 안목이라 생각된다.

아울러 법화경의 성립 연원에 대해서도 지금까지의 연구성과를 동원하여 소개하고 있으며, 이후에 천태대사의 법화경 이해와 해석도 아울러서 밝히고 있다.

III. 『법화경』에 나타난 空思想의 背景에서는 초기경전의 연기설을 비롯하여 십이연기설, 이후에 불교의 역사를 개관하면서 드디어 반야경의 공에 주목하고 있다. 공의 사상은 원시불교의 '제행무상'이나 '제법무야'라는 관념을 받아들인 사상이라고 하면서, 空思想은 『아함경』이나 아비다르마 불교에도 있지만 이 空思想을 더욱 심화시켜 존재하는 모든 것의 본성은 空이라 하고, 법이 空함과 법에 자성이 없음을 분명히 했던 것은 『금강경』이라고 하여 금강경에 착목하고 있다. 『금강경』의 아녹다라삼막삼보리(Anuttara-samyak-sambodhi)의 인식은 四相의 부정으로, 실천적 윤리는 無住相布施로 나타났다고 볼 수 있다. 『금강경』의 원리적인 空思想을 강력하게 실천하여 그것을 적극적으로 표현하여 갈무리한 경전이 『법화경』이라고 한다.

IV. 『法華經』에 나타난 空思想에서는 법화경의 공사상을 밝히고 있다. 이러한 空사상과 보살이라는 관념이 결합함으로써 하나의 절대적 경지에 도달할 수 있었던 경지를 『법화경』의 「안락행품」에서 구하고 있다. 즉,

또 보살마하살은 이 일체법이 공(空)한 것을 실상(實相)과 같이 관찰하여 뒤바뀌지도 말고 흔들리지도 말고 물러나지도 말지니라. 마치 허공과 같아 성품이 있는 것이 아니니, 모든 말의 길이 끊어져 생기지도 않고 나오지(出)도 않고 일어나지도 아니하며, 이름도 없고 모양도 소유도 헤아림도 끝도 없으며, 결림도 없고 막힘도 없건만, 다만 인연에 의해서 있는 것이며 전도(顛倒)된 생각 때문에 생기는 것이니라.

위의 예에서 『법화경』에 나타난 공사상이 『반야경』의 空思想을 기반으로 하여 전개되었음을 알 수 있다고 한다.

『법화경』에서 강조하는 보살정신은 초기 대승불교의 『반야경』에 나타난 보살도(菩薩道)를 첨예하게 묘사한 것으로 볼 수 있다. 이를 뒷받침하는 논리적 근거는 여러 곳에서 발견되는데 '空'이 그 기저를 이루고 있다.

「신해품」에는 성문이 자기의 깨달음을 나타낼 때 “모든 것은 실체가 없고(空), 형상이 없으며(無相), 지을 것이 없음(無作)을 생각(念)한다”고 하였다.

「약초유품」에서는 “‘여래는 하나의 모양이나 한 맛인 법’을 설명할 때 ‘마침내는 공(空)으로 돌아간다’”고 설하고 있다. “모든 것은 空이며, 실체가 없다고 아는 사람은 바른 깨달음을 얻으신 세존들의 깨달음을 진실로 아는 것이다”라고 설하고 있다. 이와 같이 “법의 공(空)함 얻어 듣고 마음으로 크게 환희한다”라고 하고 있다.

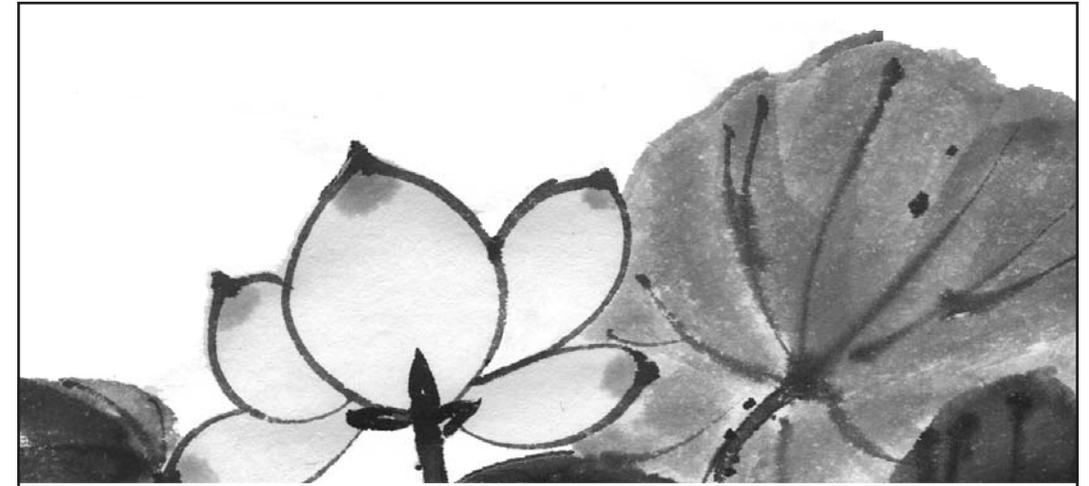
이와 같이 『법화경』에 나타난 空사상은 『반야경』의 空사상을 기반으로 하여 제14「안락행품」, 제16「여래수량품」, 제4「신해품」, 제5「약초유품」 그리고 제10「법사품」에 나타나 있다고 하면서 공사상을 낱낱이 설명하고 있다. 제10「법사품」을 제외한 모든 품들은 『반야경』의 空사상을 계승한 것으로 이해할 수 있다고 한다.

『법화경』은 『반야경』의 원리적인 공을 강력하게 실천하여 그것을 적극적으로 표현하여 갈무리한 경전이라고 한다. 『반야경』이 아직도 대승의 이상을 소승에 대립시켜 논하고 있는 반면에 『법화경』은 이러한 대립적 견해를 초월하여 부처님의 여러 교설들은 결국 모두 중생의 교화를 위한 방편에 지나지 않고 그 이외의 제2, 제3의 길은 없다(唯一乘法 無二亦無三)는 일불승(一佛乘)에 귀결한다는 포용적 사상을 전개하고 있다고 한다. 우주의 통일적인 진리로서의 '일승묘법(一乘妙法)'은 『법화경』에 있어서 공(空)인 진리의 적극적인 표현이다. 『법화경』은 '공'을 다시 적극적으로 표현해서 일승의 '묘법(saddharma)'이라고 했다. 이것은 우주의 통일적인 진리이다.

『법화경』의 제2「방편품」에서는 空을 우주의 통일적인 진리로서의 '일승묘법'으로 적극적으로 표현했다고 하는데, 이것이 바로 원용적 공이라 할 수 있을 것이다. 이것과 관련하여 예로부터 전통적인 교학에서는 반야경의 공과 법화경의 공을 비교하여 격력적인 공과 원용적인 공으로 나누어 본다는 점을 참고로 말씀드리고 싶다. 물론 이것은 천태가의 해석이므로 현대적인 시각과는 다소 차이가 있을 수 있으나 그래도 가장 권위가 있는 옛 해석이므로 경청할 필요는 있을 것으로 생각된다. 이런 점에서 반야경의 공에서 법화경의 공으로의 전개가 불가피했다고 한다.

용수(龍樹, A.D.150-250)가 『법화경』에 나타난 空사상을 체계화하여 연기(緣起)나 중

도(中道) · 이제(二諦) 등을 공의 입장에서 조직하였다는 사실은 파격적인 언명이라 할 수 있다. 이에 대해서는 다각도적으로 연구가 필요할 것으로 보인다.



●  
응 용 분 과

유럽중심주의의 비판을 위하여





---

# 유럽중심주의의 비판을 위하여

-레비나스와 용수를 중심으로

주 광 순 (부산대 철학과 교수)

---



## 1. 서론

오늘날 세계는 점차적으로 경계가 무너지고 점점 더 하나의 세계가 되고 있다. 그리고 어떠한 것으로도 이 추세를 멈출 수는 없을 것으로 보인다. 그렇다면 우리는 싫던 좋던 이 추세를 인정하고서 우리의 철학적 작업을 해야만 할 것이다. 이렇게 전제하고 볼 경우에 현재 우리는 어쩌면 이 세계가 진정으로 하나가 되어 평화적 공존과 상생으로 될 수 있을 것이라고 희망해 볼 수도 있으나, 다른 한편 갈등과 상극으로 치달을 수 있다고 우려하게도 된다. 우리가 이제 갈림길에 처해 있다는 사실을 결국 인정할 수밖에 없을 것이다. 그런데 실제 벌어지는 일들을 바라본다면, 희망적이기보다는 오히려 우려스러운 것이 사실이다. 왜냐하면 세계는 다양한 국가, 인종, 문화, 종교 등으로 되어 있는데, 그들 사이에 분열과 갈등과 대립이 끊이지 않을 뿐 어디에도 평화의 징조가 보이지 않기 때문이다. 우리는 이러한 갈등 중에서도 특히 문화들 간의 갈등에 주목한다. 과거의, 직접적으로 영토를 확장하는, 식민주의는 끝난 것 같으나, 그 이데올로기적인 잔여물이라고 할 신식민주의적 경향은 여전히 세력을 잃지 않았기 때문이다. 이를테면 유럽중심주의 같은 것이 그렇다. 유럽중심주의는 타문화를 단적으로 없는 것처럼 취급하거나 아니면 자신들 고유의 재현 방식을 통해서 단순히 하위문화로 포섭하고자 한다. 이러한 태도는 세계를 진정으로

하나 되게 하는 데에 막대한 지장이 될 것이다.

그런데 이러한 유럽중심주의적 태도는 서양철학의 전통 자체와 연관되어 있는 것처럼 보인다. 즉 서양 고대인들이 철학을 함에 있어서 다른 것이 아닌, 바로 '동일성(Identität)'과 '통일성(Einheit)'이라는 화두를 선택하였으며, 이 선택은 계층적 위계질서에 따라서 전체를 하나의 체계로 만들기 쉬운 경향을 가진 것처럼 보이는 것이다. 그 때문에 이 논문에서 우리는 우선 서구 전래의 동일성과 통일성 모델을 제시하고 그것이 어떻게 이데올로기적으로 작동하는지 베버의 예를 통해서 구체화해 볼 것이다. 그 다음에 서구 내의 타자인 레비나스와 비서구인인 용수를 소개함으로써 그 대안의 노력에 참여할 것이다.

## 2. 동일성과 통일성의 철학

서양의 철학은 그 기원에서부터 한 마디로 말해서 동일성(Identität)과 통일성(Einheit)의 철학이었다. Emil Angehrn에 따르면 고대 서구 형이상학의 주요동기는 개별적 사물들에 관해서는 “실체성과 고정된 본질” 그리고 세계 전체에 관해서는 “통일성과 질서”<sup>1)</sup>로 특징지워 질 수 있었다. 고대 서구인들은 동일성과 통일성으로 세계를 모호하고 지리멸렬하거나 무질서하지 않고, 그 개체에 있어서나 전체에 있어서 이해할만한 것으로 구성할 수 있었다. 이 점은 플라톤과 아리스토텔레스에게서 잘 드러나는데, 서양 철학은 그 주요 흐름에 있어서 그들로부터 출발한다고 할 수 있겠다.

우선 플라톤을 살펴보자면, 그의 철학은 이데아론이라 할 수 있을 것이다. 이데아는 변화하는 현상적 사물들을 넘어서 그들에게 그 본질을 보증해 주는 것이다. 어떤 사물이나 혹은 그 특정한 속성 등에 대해서 생각해 볼 때에 그것들이 자꾸 변하기 때문에 그 사물의 자기 동일성을 찾기가 쉽지 않다. 그것이 A인지 non-A인지 구분이 모호하다. 그에 반해서 이데아는 그 자체로 존재하며 생성, 소멸, 변화가 없으며 어떠한 관점에서 보더라도 늘 동일하게 드러나는 존재이다. 이를테면 사람이나 국가 같은 데에서 보이는 정의는 늘 변

1) Angehrn S.498

하고, 이렇게 보면 정의롭지만 다르게 보면 불의하다. 그에 반해서 정의의 이데아는 그 자체로서(kaq' au(to/) 고유한 속성들을 유지하고 있어서 관점이나 시간 혹은 장소에 상관 없이 정의롭다. 그리고 이 정의의 이데아야말로 개별적인 정의로운 사람들이나 정의로운 국가들을 정의롭게 만들어주는 근거이다.

또한 현상계와 이데아계를 전체로 보았을 경우에 그것들은 계층적 위계질서 속에서 통일적으로 구성되어 있다. 이데아가 원본과 같다면 현상계의 사물들은 그것의 불충분한 모상들이다. 그리고 이데아들 전체도 선의 이데아에 의해서 근거지워진다: 선의 이데아는 이데아들에게 “존재와 본질을(to\ ei)=nai/ te kai\ th\ n ou)si/an)” 공급한다.(『국가』 VI 509b) 국가론에 나오는 소위 세 개의 비유에 따르자면 존재자들은 존재론적 등급에 따라서 네 가지로 분류된다: 제일 하등의 존재가 물이나 거울에 비친 그림자 같은 1)사물의 모방들이고 그 다음이 2)실제 사물들이며 그 다음이 3)수학적 대상들이며 최고가 4)이데아들이다. 그러나 이것들이 다는 아니고 또한 아예 “존재를 초월해서(e)pe/keina th=j ou)si/aj)” 이 모든 것들의 궁극적인 근거가 되는 선의 이데아가 있다. 이렇게 해서 플라톤은 이데아론을 통해서 개별적 사물들에게 그 정체성을 확보했으며 전체를 보더라도 위계질서를 통해서 통일성을 확보했다.

이제 아리스토텔레스를 보자면 그는 그의 범주론에 근거하여 정체성과 위계질서 모두를 성취했다. 범주론에 따르자면 사물들은 실체, 양, 질, 관계 등과 같은 열 개의 범주로 분류될 수 있다. 이는 플라톤의 이데아론에 비해서 중대한 진보라 할 수 있을 것이다. 플라톤에게는 토끼의 하얀 색도 토끼 자체와 마찬가지로 이데아를 가진다. 즉 토끼의 이데아나 하양의 이데아나 모두 이데아들이다. 즉 토끼 '자체'와 하양 '자체'를 각각 실체화시킨 것이다. 물론 그것들도 이데아계 내에서 어떠한 위계질서를 가지기는 하지만, 그 위계성은 불충분하게 다뤄질 뿐이었다.<sup>2)</sup> 그러나 아리스토텔레스 같으면 이를 하나는 실체로 다른 하나는 그에 의존된 아홉 개의 범주들 중의 하나인 질로 구분했었을 것이다. 이렇게 해서 이제 의존성이 분명하게 드러난다. 나머지 아홉 개의 범주들은 모두 '이차적인 범주들(die sekundären Kategorien)'로서 ' 으뜸되는 범주(die erste Kategorie)'인 실체에

2) Angehrn S.381 참고

의존되어 있는, 비본질적인 것들이다. 그 때문에 “존재자를 존재자로서(to\ o)\n h(= o)/n)”(『형이상학』 IV 1003a21), 즉 존재자를 단적으로 다루는 학문인 존재론은 이제 실체만을 대상으로 삼으면 되었다.

더 나아가 아리스토텔레스는 실체 개념을 통해서 변화와 그 속의 정체성 유지를 해명할 수 있게 되었다. 실체는 변화의 흐름 속에서 상실하게 되는 정체성을 유지해준다. 그에게 변화는 모든 것의 변화가 아니라, 변화와 동시에 불변을 의미했다; 실체는 변하지 않고 변화의 과정에서 기반을 이루며, 다만 속성들만이 변화한다. 예컨대 토끼가 자란다고 할 때 토끼가 변화함은 다만 우연적 속성이라 할, 실체를 제외한 나머지 아홉 개의 범주들만 변화하는 것이다. 즉 그 실체인 ‘토끼임’은 변하지 않고 다만 그 양만이 증가할 뿐이다. 이렇게 해서 사물이 비록 끊임없이 변화하지만, 그 가운데에서 자기 정체성을 유지할 수 있게 되었다.

이와 같은 정체성/동일성(Identität)과 통일성(Einheit) 중심의 사고 체계가 한 편에서 근대에 자연과학과 기술의 발달에서 화려하게 꽃이 피었으며 이것들이 현재의 세계를 이뤄 온 것이다. 그러나 다른 한 편 이러한 사고방식이 유럽중심주의와 같은 중심주의가 쉽게 생겨나는 데에 일조해온 것도 또한 사실일 것이다. 우선 개체의 자기 동일성적 사고를 비판적으로 바라보게 되면 “동일화시키는 사고는 ... 고정과 억압의 다른 측면이고, 형이상학은 근대 과학과 사회적 실재에서 지배적인 사고 형식이고 교통 형식(Verkehrsform)이다. 그런데 이 형식은 배제와 규율(Disziplinierung)에 근거해 있다.”<sup>3)</sup> 서구는 자기의 정체성을 묻는다. 이를테면 합리성(Rationalität) 같은 것이 그것이다. 그런데 —다음 장에서 예증해 보이겠지만— 이 자기 동일성을 규명하는 바로 그 합리성이 타문화에 대해서는 그 비문화성을 드러내는 배제의 원리로 작동하게 된다. 또한 통일성적 사고는 전체주의적으로 작동하기 쉽다. 타자를 자신들의 정체성에 비추어 볼 때 배제해 버리거나, 자신의 반영으로 흡수 통합해 버림으로 해서 계층적 위계질서를 통해서 전체를 해명해 내는 것이다. 그러므로 전체로서의 통일성을 강조하는 사고는 “이데올로기의 베일과 [저항하

3) Angehrn S.502

는 시도에 대항하는] 상쇄적인 반대구상으로 보인다.”<sup>4)</sup>

### 3. 서구중심주의의 대표적 실례로서 막스 베버의 질문

이제 우리는 이러한 비판적 관점에서 Max Weber를 다루고자 한다. 왜냐하면 —블로트(James M. Blaut)에 따르면— 베버는 “서구의 특수성을 설명하는 문제를 다루면서 독특한 전통을, 사실은 하나의 학파를 수립했기 때문이고, 더욱이 이 전통이 지금도 매우 큰 영향력을 ... 발휘하고 있기 때문”<sup>5)</sup>이다. 그래서 유럽중심주의 비판을 위해서 베버(Weber)를 주목한다. “현대 유럽적인 문화세계의 아들은 ... 다음과 같은 질문으로 보편사적인 문제들을 다루게 될 것이다: 어떠한 일련의 사정들이 바로 서구의 지반 위에, 그리고 단지 여기에서만, 보편적으로 의미 있고 타당한 발전의 방향을 가진 ... 문화현상들이 생겨나게 만들었는가? 단지 서구에만 우리가 오늘날 ‘타당하다’고 인정하는 ‘과학’이 발전하고 있다.”<sup>6)</sup> 그의 문제제기가 놀라운 이유는 그가 비록 당대의 다른 학자들과 비교해 볼 때 인종주의나 환경론에 근거한 서구 우위론에 거리를 두었음에도 불구하고, 그의 질문 자체가 이미 대단히 유럽 중심주의적이기 때문이다: “바로 서구의 지반 위에, 그리고 단지 여기에서만” 문화와 과학이 발전해왔다! 그리고 서구 중심주의가 세력을 잃지 않은 곳에서는 이러한 선입견이 오늘날도 여전히 유지되고 있다. 우리도 서양철학을 공부하다 보면 서양철학만이 ‘(유일한) 철학(die Philosophie)’이라는 착각에 빠질 때가 있는 것이 사실이다.

우리가 보기에 베버의 질문 속에 이미 동일성(Identität)과 통일성(Einheit)의 논리가 그대로 다 들어 있다. 그가 다루려는 문제의 지평은 단순히 서구의 역사가 아니라, 보편사(Universalgeschichte)이다. 인류를 전체로 바라보고 있는 것이다. 그런데 단지 유럽에만

4) Angehrn S.505

5) 블로트 73쪽

6) Weber S.9

보편적인 의미와 타당성을 가지고 발전해가는 문화가 있으며 오늘날에 (그리고 앞으로도) 타당한 과학이 있다. 더 나아가서 유럽 문화의 이러한 우수성, 즉 근대성과 진보성은 “서구 문화의 특별한 종류의 ‘합리주의’”<sup>7)</sup>가 보장한다. 이때에 합리주의는 보편사 속에서 각 문화권들을 위계질서 지어서 통일된 전체적 상을 만들어 줄 수 있는 기준이 된다. 또한 이 합리성은 서구 문화의 자기 정체성인 동시에 타문화를 반문화 혹은 하위 문화로 떨어트리는 배제의 근거이기도 하다.

그런데 베버가 비록 서구의 우위를 이룰테면 서구 문화의 합리주의와 그에 대조되는 동양의 전제주의라는 가설 같은 것 그리고 이 가설을 설명하고 증명해줄 또 다른 하위 가설들 위에 근거 짓기는 하지만, 블로트(Blaut)에 따르면 이것이 실상은 사이비 근거지움이다: 자기 이론을 형성하기도 전에 이미 “당시 유럽 학자들 대부분이 그랬던 것처럼 베버는 인종주의자였다”<sup>8)</sup>; 그래서 이러한 “가설이 없었다손 치더라도 자기들의 시각을 합리화해 줄 다른 구실을 또 찾아냈을 것이다.”<sup>9)</sup> 블로트가 베버의 많은 논거들을 이렇게 허구라고 비판하는 이유는 그것들은 ‘1)근대의 유럽문화를 고대의 비유럽 문화와 비교하며 2) 많은 문제들에 대해서 사실관계를 잘못 알고 있었으며 3)논증하기 이전에 이미 당대 유럽인들의 편견, 즉 비유럽 문화의 열등성이란 선입견을 지니고 있었기’<sup>10)</sup> 때문이다. 그런데 유럽중심주의라는 안경을 끼지 않고 관찰하는 블로트가 보기에는 ‘1)1500년까지는 유럽 문화가 우위에 있지 못 했었으며 2)이 이후의 유럽의 발전은 식민지 수탈의 결과였으며 3)식민지 경쟁에서 비유럽보다 우위에 설 수 있었던 근거는 주로 지리적인 것이었다.’<sup>11)</sup>

그런데 우리의 논의를 위해서는 우리가 서구 문화의 합리성 여부에 대해서 사실적으로 해명하는 것보다는, 베버 이후의 근대성 혹은 합리성 논의가 이데올로기적 성격을 지니고 있다는 점을 지적하는 것이 더 의미있다고 여긴다. 베버나 또 다른 서구 중심주의자들이 서구 문명의 우위를 제시하기 위해서 비록 다양하고도 정교한 혹은 겉보기에 객관적인 논의를 하는 것 같지만 —블로트가 지적한 바에 따르면— 그 객관적 논의라는 것들이 결

7) Weber S.20  
8) 블로트 61쪽  
9) 블로트 66쪽  
10) 블로트 72쪽 참고  
11) 블로트 39-45쪽 참고

국은 식민지를 가진 유럽 제국이 현실적으로 지닌 힘의 우위라는 현상을 유지하기 위해서, 대항 논리들에 저항하는 ‘상쇄적인 반대구상’으로 작동하며 결국에는 제국의 이익을 옹호하기 위한 ‘이데올로기적인 베일’ 구실을 한다. 베버가 서구 문화의 합리성을 주장하는 것이 비록 일리가 없는 것은 아니지만, 그것은 단지 이론적이기만 한 것이 아니라, 오히려 타자를 억압하고 배제하는 실천적 기능을 한다.

더 나아가 ‘동일성과 통일성’이라는 서구적 사유 모델이 이러한 이데올로기적 담론들이 쉽게 자리 잡을 수 있는 토양이 된다. 베버 같은 유럽중심주의자들이 말하는 합리성, 근대성, 진보성 등과 같은 개념들이 한번 확정되면 자기 정체성/동일성(Identität)으로서 쉽사리 고정된다. 그런데 그들은 단지 자신들의 문화 내에서만 이러한 —자신들의 문화적 우수성을 확증해 줄 증거가 되는— 개념들을 검토해 보았기에, 쉽사리 ‘서구적(okzidental)’으로 되었다; 논리적 가능성이라는 측면에서 보자면 서구적 합리성 대신에 동양적, 아프리카적, 중동적 합리성을 모델로 이론을 전개했었을 수도 있다. 그런데 서구인들은 자기들에게 가장 익숙한 서양적 합리성을 보편적 합리성의 기준으로 삼았다. 그리고 나서 이를 문화들을 전체로 통일적으로 구성하는 데에 적용한다. 그들에게 합리성이라면 서양적 합리성 하나뿐이다. 이러한 전제 위에서 ‘보편적인 진보의 역사’나 존재론의 지평 속에서 통일성을 찾으려면 다른 종류의 합리성이나 혹은 합리성 이외의 다른 기준들은 배제되고 만다. 이것은 마치 플라톤이나 아리스토텔레스가 인간의 정체성을 이성에서 찾았기 때문에, 이를테면 감성은 비본질적이 될 수밖에 없었고, 그들이 보기에 이성적이지 않은 사람들은 —이 사람들의 고유한 문화가 어떠한지에 상관없이— 야만인(Barbar)으로 전락할 수밖에 없었던 것과 같은 이치이다. 그러므로 우리는 여기서 베버 같은 사람의 합리성 주장이 —물론 자신도 의식하지는 못했겠지만— 결국은 식민제국주의 혹은 신식민주의의 이데올로기의 한 부분이 될 수도 있다고 주장하고 싶은 것이다. 더 나아가서 ‘문화를 재는 척도가 무엇보다도 합리성이어야 하는가?’ 그리고 ‘합리성이란 하필 근대 서구인들이 생각하는 모습이어야만 하는가?’ 하는 등의 의문을 제기하고 싶어진다.

그래서 타자로서 유럽에 살았던 레비나스가 서구적 동일자 철학에 가한 비판은 통렬하

다: “서양철학은 대부분 존재론이었다: 서양철학이 존재이해를 보증하는 매개적이고 독립적인 용어를 끼워 넣음으로써 타자를 동일자(das Selbe)로 축소시킨다. 동일자의 이러한 우위는 소크라테스의 교훈이었다. 타자로부터는 단지 내 속에 있는 것만을 받아들인다. 마치 외부에서 내게 온 것을 내가 영원히 소유하고 있더라도 한 것처럼! 아무 것도 받아들이지 않는다 혹은 자유롭다! ... 자유의 궁극적 의미는 동일자 내에서의 이러한 영원성이다; 동일자 속의 영원성은 이성이다. 인식은 이러한 동일성의 전개이다.”(TuU 51)<sup>12)</sup> 이성 내지 합리성, 자유, 객관적 인식이라는 근대 서구 철학의 매개적이고 독립적인 용어들이 결국에는 타자를 축소하거나 배제할 근거로 작동한다.

#### 4. 서구 내에서의 또 다른 흐름, 레비나스

Angehrn에 따르자면 서구 철학 내에서도 “실존주의, 관계적 사고, 구조주의, 기능주의, 차이의 사고”<sup>13)</sup>와 같은 다양한 흐름들이 전통적 ‘동일성과 통일성’ 철학의 패러다임의 불충분성을 공격해왔다. 그리고 이들 새로운 철학들은 단순히 테마를 좀 바꾸자는 정도가 아니라, “가장 근본적인 존재론적인 선택들의 변경(Revision grundlegendster ontologischer Optionen)”<sup>14)</sup>을 목표로 하고 있었다. 우리는 이러한 이질적인 흐름 중에서도 타자를 중심 개념으로 삼아서 철학한 레비나스를 살펴보고자 한다. 왜냐하면 그의 타자 이론은 ‘동일성과 통일성’을 중심으로 해서 타자를 배제하는 것을 근본적으로 반대하기 때문이다. 유럽에서 끊임없이 주류 사회에 동화되려고 해왔으나 결국은 타자로서 제 거될 수밖에 없는 운명에 처해 있었던 것이 유대인이었다. 유대인들 중의 하나였던 레비나스는 서양 철학 전체를 전체주의라고 단적으로 규정한다. 그는 이론적 작업 속에서 실천을 본다; 그에 따르자면 동일성(Identität)의 중심은 언제나 나(Ich) 자신이다. 그래서 철학적 담론에서 보이는 제일 원리인 ‘A는 A’라는 동일률은 단순히 이론적이기만 한 것

12) TuU는 Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*를 줄인 것이다.

13) Angehrn S.500 그리고 SS.500-501에서는 좀더 자세히 이들 입장들을 설명하고 있다.

14) Angehrn S.501

이 아니라, 실천적 관심과 결부되어 있다. 그러므로 “이러한 동일화는 단순한 반복이 아니다.”<sup>15)</sup> ‘A 때문에 두려워하고’, ‘A를 즐기고’, ‘A를 목표로 하는’ 것과 관련되어 있다. 이렇게 되어 “나의 외부는 나를 위한 [것]이다. 자기 자신(Selbstheit)의 순환론은 이기주의이다.” 여기서 보자면 서구적 이성의 최고 격률인 동일률은 이성의 작동방식에 대한 객관적인 해명이라기 보다는, 이성을 자기 중심적이고 이기적으로 작용하게 만드는 것이다; 동일성 철학이 이해타산과 결부될 때에 그것은 타자를 자기를 중심으로 한 전체에 순응시키거나 마땅치 않으면 배제시키는 —아니면 그 둘 모두를 수행하는— 폭력이다. 결국 전체주의적 이데올로기이다! 여기서는 이성이 결국 자기를 벗어나지 못한다; “철학은 자기를 다루는 학문(Egologie)이다.”(TuU 53) 그렇다면 동일성/정체성과 정체성을 중심으로 통일성을 추구하는 철학이 유럽 중심주의를 벗어나기란 그 본성상 쉽지 않은 일이다!

그런데 레비나스는 이러한 전체주의에 반대하기 위해서 “초월, 외재성, 무한성, 타자, 타자성, 담론 그리고 가장 중요하게는 윤리”<sup>16)</sup> 등의 개념들을 사용했다. 타자는 무한이고 어떠한 존재론적 통일성도 벗어나는 초월이다; 타자는 우리의 자기 중심적 재현의 대상이 아니며 객관적 학문적 인식의 대상은 더 더욱 아니다. 왜냐하면 재현내지 인식은 대상을 나에 의해서 구성해서 나를 중심으로 통일시키는데, 타자는 철저히 외재성이고 초월성이기 때문이다. 그 때문에 타자는 모든 이해 가능성을 벗어난다. 이렇게 보자면 서구적 인식 주체가 존재론 속에서 “사유를 통해서 존재의 총체성을 파악하거나 통일시킨다”고 주장하는 것은 그 말 그대로라기 보다는, 오히려 “사람이 할 수 있는 것보다 더 많은 것을 포괄하는 것”, 즉 “내재성의 한계를 뛰어넘는 것”이 된다(TuU 29): 존재론은 주체성의 월권이다. 그래서 진정으로 타자에 직면한다면 나의 전체주의가 좌절을 겪게 된다.

레비나스가 정체성/동일성을 규정하는 방식도 전통적이지 않다; 플라톤이나 아리스토텔레스처럼 자신을 들여다 보고, 거기서 능력이나 본질 같은 것을 찾아내려고 하지 않는다; 타자가 중심에 선다. “다른 사람에 대한 책임 속에 나의 유일회성(Einmaligkeit)이 놓여있다: 나는 그것을 누구에게도 전가할 수 없다, 마치 내가 나의 죽음을 [누구로도] 보충

15) Levinas(1999) S.209

16) 데이비스 70쪽

할 수 없는 것처럼”.<sup>17)</sup> 그래서 주체성도 달리 규정된다: 타자와의 관계성이야말로 우리를 주체로 만들어 준다; “책임성이 단지 주체의 속성 가운데 하나가 아니라는 말이다. 마치 윤리관계 이전에 주체가 이미 있는 것처럼 볼 수 없다는 말이다. 주체는 자기에게 대해 (pour soi) 있지 않다. 다시 한 번 말하지만 주체는 처음부터 다른 사람에 대해 있다”(EeI 125)<sup>18)</sup>; 사람은 타자를 책임질 때에 비로소 주체가 된다. 이는 아주 역설적으로도 표현된다: “다른 사람과 나의 관계가 상호관계가 아니기 때문에 나는 다른 사람의 종(sujétion)이다. 원래 그런 뜻으로 나는 ‘주체’(sujet)다.”(EeI 127) 이에 따라 이성과 자유도 변한다: 칸트 같은 동일성 철학자에게 자유는 자기가 자기를 따르는 것, 즉 이성을 따르는 것이었으나, 레비나스는 전혀 다르다: 진정으로 주체가 되고 자유로운 것은 자율이 아니라, ‘타율(hétéronomie)’이다. “우리가 생각하기에 자체적 실존이(die Existenz für sich) 아니라, 자신을 의문시하는 것, 자신보다 선행하는 것으로 되돌아감, 타자의 현존으로 되돌아감이 지식의 최종적 의미이다. 타자의 현존—특권적인 타율—은 자유를 해치지 않는다. 오히려 자유를 작동하게 하고 자유의 인준(Investitur)이다. 자신에 대한 부끄러움, 타자의 현존과 욕구는 지식의 거부가 아니다 ... 이성의 본질은 인간에게 그의 근거를 확보해 주고 그의 능력을 보장하는 데에 있지 않고, 그를 의문에 부치고 그를 정의로 초대하는 데에 있다.”(TuU 122) 레비나스에게 지식과 이성의 핵심은 타자의 현존과 타율에 놓여있다. 타율적 이성은 결국 우리의 불의함을 알게 하고 우리를 정의로 초대한다. 이렇게 해서 레비나스는 존재론적 사고로부터 윤리적 사고로 전환한다.

이제 레비나스에게 타자는 우리의 자기 중심적이고 전체주의적인 기도를 단적으로 무력화시키는 “윤리적 저항”<sup>19)</sup>이다. 윤리적 저항은 억압적이거나 폭력적인 방식을 띠지 않는다; 오히려 무기력하다: “타자는 나의 전 권력에 노출되어 있다, 나의 책략에, 나의 전 범죄에 굴복한다. 혹은 그는 그의 전체 힘으로 그리고 그 스스로의 자유의 모든 예측 불가능한 자원으로 나에게 저항한다. ... 그것[윤리적 저항]은 바로 무한의 차원을 개방한다,

17) Levinas(1992) S.40

18) EeI는 Emmanuel Levinas: *Ethique et Infini*, 양명수: 윤리와 무한 - 『필립 네모와의 대화』의 약어이다.

19) Levinas(1998) p.55

동일자와 ‘나’의 불가항력적인 제국주의를 멈춘다.” 타자가 나의 제국주의를 멈추는 방식은 힘이 아니다; 다만 자기 중심성을 흔들어 놓는 것일 뿐이다: “동일자를 의문시함은—이 의문은 동일자의 이기적인 자발성의 영역에서는 불가능하다—타인에 의해서 발생한다. 타인의 현재를 통해서 나의 자발성을 이렇게 의문시함을 윤리라고 부른다. 타인의 낯섿, 또한 그가 나와 나의 사고와 나의 소유로 돌려질 수 없다고 하는 사정은 단지 나의 자발성을 의문시함으로서, 윤리로서 성취된다. 형이상학, 초월, 동일자에 의한 타인의 환대, 나에게 의한 다른 사람의 환대는 구체적으로 타인에 의해서 동일자를 의문시함으로서 생긴다. 이것을 윤리라고 부른다.”(TuU 51)

레비나스에게 윤리학은—타자를 자신의 방식으로, 범주나 다른 매개적인 개념들을 사용하여, 재현하거나 인식하는—존재론을 대체하는 제일철학이다: “정의를 얻으려고 절규하는 그[타자]의 곤핍을 듣는다고 하는 것은 그 본질 상 자신에게 어떤 이미지를 표상하는 것이 아니라, 자신을 책임이 있다고 설정하는(setzen) 것이다.”(TuU 311) 윤리는 자신을, ‘더 나으면서도(mehr)’ ‘더 못하다(weniger)’고 하는 역설적인 방식으로, 타자의 얼굴 앞으로 불러온다: “못하게는, 그 얼굴이 나를 나의 의무로 호출하고 나를 판단하기 때문이다. 얼굴에서 자신을 드러내는 존재자는 높이(Erhabenheit)의 차원, 즉 초월의 차원에서 온다, 즉 그가 장애물이나 적처럼 나를 반대하지 않으면서도, 초월의 차원에서 이방인으로 자신을 드러낼 수 있다. 더 낮게는, ‘나’로서 ‘나’의 위치의 본질은 타자의 본질적인 곤핍에 응답할 수 있으며 도움의 자원을 발견하는 데에 있기 때문이다. 그러므로 그의 초월 속에서 나를 지배하는 타자는 이방인이요 과부요 고아이다. 그리고 나는 그에게 의무가 있다.”

이런 식으로 레비나스의 타자 개념은 역설적이다: 타자는 한 편 나를 초월해 있고 나를 호출하고 명령한다. 그러나 권위주의적이거나 억압적은 아니다. 단지 자신을 얼굴로서 드러낼 뿐이다. 다른 한 편 그는 약하다. 나의 폭력에 노출되어 그를 쉽사리 무화시킬 수 있을 것 같다. 그러나 타자는 소멸하지 않는다. 또한 내가 주체가 되기 위해서는 오히려 그에게 종처럼 복종해야만 한다; 다름 아닌 바로 내가. 레비나스는 이를 나와 타자 사이에 있는 ‘비대칭성(asymétrie)’이라고 부른다. 논리적으로 볼 때, 타자도 물론 내게 책임이

있을 수 있다. “그러나 그건 ‘그의’ 일이다. ... 『전체와 무한』의 주제 가운데 하나는, 주체와 주체의 관계가 쌍방이 아니라는 점이다”(EeI 127); “레비나스에게 있어 윤리적 관계는 나에게만 과해진 의무이다. 그 어떤 권력도 나로 하여금 도덕적 방식으로 행동할 것을 강요하지 못한다. 도덕은 만일 그것이 그 문제에 있어 아무런 선택도 하지 않기 때문에 유지되거나 아니면 내가 그 보답으로 무엇인가 얻으려 기대한다면 도덕적이지 않다.”<sup>20)</sup> 이렇게 해서 동일성과 통일성 철학에 극단적으로 반대되는 철학이 나타난다: 전자가 자기 중심적이라면 후자는 타자 중심적이다.

그런데 레비나스의 윤리학은 현상학적 분석에 근거해 있다. 그의 현상학적 기술에 따르면 —후설의 지향성 개념을 비틀어서— 주체보다 타자가 우선이다. “의식이 외부적 접촉에 선행하는 것이 아니라, 오히려 외부적 접촉을 통해서야 비로소 의식이 된다.”<sup>21)</sup> 서양적 전통에 따르자면 타자를 대상화시켜서 세계를 구성하던, 인식 주체가 레비나스 철학에서는 달라진다: 주체는 타자와의 접촉에 의해서 비로소 주체로서 자각되며 타자야말로 인식에 선행한다. 그래서 레비나스는 또 다른 동일성 철학자인 데카르트의 *Cogito*를 충분히 비판적이지 못하다고 비난한다: “*Cogito*의 명증성은 ... 비판적 욕구를 충족시킬 수 없다; 왜냐하면 *Cogito*의 발단은 코기토를 선행하기 때문이다. 확실히 코기토는 발단을 묘사한다; 왜냐하면 코기토는, 실존 자신의 고유한 조건을 포착하는 그러한 실존의 각성이기 때문이다. 그러나 이 각성은 타자로부터 온다.”(TuU 118)

여기서 우리는 Bernhard H. F. Taureck을 따라서 레비나스 철학의 유대교적 뿌리를 지적할 필요가 있다: 레비나스는 “철학 전반에 대한 시각을 갖도록 해준 자신의 철학 이전의 경험”을 “유대교적 사유(*la pensee juive*)”에서 찾고 있으며 이는 구약성서에 연결되어 있다.<sup>22)</sup> 물론 서양인들도 구약성서를 경전으로 가지고 있지만, 유대인들과는 다르게 이해하고 있다. 그런데 레비나스에 따르자면 유대인이 구약성서로부터 이끌어내는 근본 체험은 이집트에서의 노예생활에 대한 것이다: “이집트에서의 나의 노예신분의 상처(Trauma)는 나의 인간성의 바탕을 만든다 - 이것은 나를 지상의 모든 프롤레타리아, 모

20) 데이비스 103쪽  
21) Askani S.50  
22) 타우렉 29쪽

든 곤경에 처한 자, 모든 박해받는 자에게로 이끈다.”<sup>23)</sup> 이 트라우마가 유대성의 학문 이전의 특성을 형성한다. 물론 이집트의 노예생활을 서술한 창세기 같은 “성서의 구절들이 여기서 증거로서 작용하는 것은 아니다; 이 구절들은 전통과 경험을 증언한다.”<sup>24)</sup> 로마인에 의해 팔레스타인으로부터 추방된 이후로 유대인들은 끊임없이 박해와 압제에 시달려 왔다. 이 경험은 “나는 지상에서의 이방인이”<sup>25)</sup> 라는 시편 119편을 확증시켜 주고 유대교의 전통에 흔적을 남겼다. 이 타자성은 비유적으로 말해서 “집을 짓고 땅을 산다고 해서 극복할 수 있는 추방” 같은 것이 아닌, 근원적인 타자성/이질성이다. 더 나아가 “이러한 나와 세계 사이의 차이에 타자에 대한 의무가 더해진다. 성서의 끊임없는 말하기의 반향: 이집트 땅에서의 이방인들과 노예들이라는 조건(Bedingung)—혹은 무-조건(Unbedingung)—은 인간을 이웃에게 접근시킨다. ... 아무도 자신 속에서 스스로 없지(zu Hause) 않다. 이러한 예측의 기억이 인류를 모은다.” 유대인의 근본적 경험은 그 이론 형성에 이질성과 타자성으로 각인을 찍고 있다. 그래서 타자와 결합하게 만든다.

## 5. 상의적인 용수의 모델

이제 우리는 비서구인인 용수를 다룰 것이다. 그래서 용수와 그의 ‘상의성(相依性)’의 모델에 따른 사유를 통해서 동일성과 통일성 철학을 근본에서부터 뒤집어 보려고 한다. 우선 그의 『중론』 제6장을 살펴보자. 왜냐하면 여기서 용수는 —아리스토텔레스식으로 말해서— 한 사람에게 발생한 질의 변화를 다루는데, 그 해명이 아리스토텔레스와는 너무도 달라서 서구 모델적 사유를 의문시하기에 충분하기 때문이다. 1계: “만일 貪慾이 있기 이전에 貪慾과 관계없는 ‘탐욕에 물든 놈’이 있다고 한다면 (원래는) 그 놈을 緣하여 탐욕이 있으리라. (즉) ‘탐욕에 물든 놈’이 존재할 때에 貪慾이 있으리라.” 2계: “그와 달리 ‘탐

23) Levinas(1992) S.40  
24) Levinas(1989) S.98  
25) Levinas(1989) S.99

욕에 물든 놈'이 존재하지 않는다면 貪慾이 도대체 어떻게 존재할 수 있겠는가? (이상 1偈와 2偈의 전반부에 밝힌 대로) 貪慾이 존재하거나 존재하지 않는 경우에 그러하듯이 '탐욕에 물든 놈'에서도 그것은 절차가 똑같다." 3계: "그와 달리 '탐욕'과 '탐욕에 물든 놈'의 양자가 동시에 출현한다는 것도 불합리하다. 왜냐하면 '탐욕'과 '탐욕에 물든 놈'의 양자는 서로가 서로에게 의존하지 않게 되기 때문이다."<sup>26)</sup>

우리가 일상적으로 경험하는, 어떤 사람이 탐욕에 물든다고 하는 현실은 아리스토텔레스 같으면 아무 문제도 되지 않고 해명된다. 어떤 사람이 존재하고 거기에 우연적 속성, 즉 탐욕이 들어온 것이다. 더욱이 사람이란 원래 탐욕에 물들 가능성이 있었다. 이렇게 해서 변화가 해명된다. 그러나 용수에게는 이 변화가 해결할 수 없는 난제로 등장한다. 문제가 생기는 발단은 그의 상의설(相依說)이다. 모든 존재는 서로가 서로에게 의존되어 있다; 어떤 것 하나도 의존하지 않고 독자적으로 존재하는 것은 없다. 연기설은 원래 부처의 근본 가르침 중의 하나로서 모든 불교도들이 전제하는 것이다: '이것이 있을 때 저것이 있으며 이것이 생김으로서 저것이 생긴다.' 그런데 용수가 연기설을 상의설(相依說), 즉 서로가 서로에게 의존됨으로 이해했다:<sup>27)</sup> 'A가 있다면 그에 의존해서 B도 있다. 또한 역으로 B가 있어야만 A도 있을 수 있다.' 그런데 아리스토텔레스 같으면 탐욕과 같은 우연적 속성과는 무관하게 실체인 사람이 먼저 있다. 그리고 이것은 우리가 상식적으로 전제하는 것이다. 그러나 상의성을 주장하는 용수가 보기에는 '탐욕'과 '그에 물든 사람'이 둘을 분리해서 —이렇게 하면 1계에서 "貪慾이 있기 이전에 貪慾과 관계없는 '탐욕에 물든 놈'을 말하는 것처럼— 서로가 서로에게 의존되지 않고도 존재할 수 있는 것처럼 사고하는 것은 오류이다.<sup>28)</sup> 이렇게 탐욕이 없이도 먼저 '그에 물든 사람'이 있을 수 있다면 '탐욕에 물든 사람'은 자성(自性)(svabhava)을 갖는 것이 된다. 그리고 이것이 아리스토텔레스가 생각하는 세계의 참다운 모습이다. 즉 속성과는 달리 사물은 속성이 없이도 독자적으로 존재

할 수 있다; 실체는 양, 질, 관계 등과는 달리 자성, 즉 자기 동일성과 독자성을 가진다. 그러나 이것은 용수가 보기에 허위이다. 제 24장 16계에 용수는 명백히 "만일 그대가 존재들이 자성으로서 실재한다고 생각한다면, 그와 같다면 그대는 존재들을 因과 緣이 없는 것으로 보는 것이다."라고 설하고 있다: 그는 "自性を 상정한다면 因緣이 성립할 수 없음을 논하고 있다. 그는 자성과 인연의 관계를 모순관계로 파악하여 어느 한 쪽이 성립하면 반드시 다른 한 쪽이 부정되어진다는 사실에 입각하여 자성을 부정함으로써 인연을 긍정하고자 한다."<sup>29)</sup>

그런데 용수의 사고방식은 얼핏 보기에 이해하기 힘든 점이 있다. '탐욕에 물든 사람'이 없다면 탐욕이 있을 수 없다는 점은 상식적으로 이해가 가지만, 역으로 탐욕이 없다고 해서 사람이 없다고 주장하는 것은 이해하기 어렵다. 그러나 용수가 여기서 그냥 사람이 아니라 '탐욕에 물든 사람'을 말하고 있다는 점에 주의한다면 그 주장은 이해할만한 것이 된다. 추상적인 사람은 몰라도, 특정한 속성을 지닌 '탐욕에 물든 사람'은 탐욕이 없이 존재할 수 없다는 것이 사실이다. 그래서 탐욕이 사람에 의존될 뿐 아니라, 사람도 탐욕에 의존되었다. 그러므로 자성론 혹은 실체론적 사고를 비판하는 관점에서 보자면 1계의 "만일 貪慾이 있기 이전에 貪慾과 관계없는 '탐욕에 물든 놈'이 있다고 한다면"이라고 하는 전제 자체가 문제이다. 그러므로 "(원래는) 그 놈을 緣하여 탐욕이 있으리라. (즉) '탐욕에 물든 놈'이 존재할 때에 貪慾이 있으리라."라는 결론도 당연히 허위이다.

상의설을 인정할 경우에 받아들일 수 없는 1계를 교정하는 것이 2계이다: 탐욕이 없을 경우에 '그에 물든 사람'도 없으므로 이제 '탐욕에 물든 놈'도 없다고 가정해 보자. 그런데 '탐욕에 물든 놈'이 없다면, 당연히 '탐욕'도 있을 수 없다. 이는 상식적으로 보아도 이해할만 하다: 탐욕은 사람이 없이 불가능하다. 1계와 2계를 합치면 결국 탐욕과 그에 물든 사람은 서로가 서로에게 의존적으로만 생성된다는 주장이 된다.

그렇지만 여기서 상호 의존성의 역리가 드러난다: '탐욕'과 '그에 물든 사람'이 둘 중의 어느 하나가 먼저 있었다는 것이 불가능하다. 왜냐하면 2계를 긍정적으로 바꾸자면 '탐욕'이 있으려면 먼저 '탐욕에 물든 사람'이 있었어야만 하고, 또한 1계의 오류를 고쳐

29) 윤종갑(2001) 61쪽

26) 『중론』 인용은 龍樹菩薩 著, 青目 釋, 鳩摩羅什 漢譯, 김성철 역주, 『중론』, 경서원, 서울 2001.을 이용한다.  
27) 연기설은 반드시 상의설로 해석할 필요는 없다. 유부는 인과설로 이해했다. 이에 관해서 윤종갑(2002) 120쪽 그리고 中村元 169쪽 참고  
28) 우리 말 번역에는 이 오류를 지적하는 것이 그렇게 명확하지 않으나, 독일어 번역인 Weber-Brosamer S.21에서는 "Der von Leidenschaft Ergriffene(rakta) wäre ohne Leidenschaft(raga), wenn es ihn vor der Leidenschaft schon gäbe"라고 접속법 2식을 사용함으로써 해서 —나 가르주나에 따르자면— 이것이 불가능함을 더 분명히 보여주고 있다.

보자면 —2계와는 역으로— ‘탐욕에 물든 사람’이 있으려면 먼저 ‘탐욕’이 있었어야만 한다는 주장이기 때문이다. 아리스토텔레스식의 계층적, 일방적 의존성이 아니라, 상호 의존성이라면, ‘탐욕’ A와 ‘그에 물든 놈’ B에서 예컨대 A가 출현하려면 B가 먼저 있어야만 하는데, B가 출현하기 위해서도 A가 먼저 있어야만 한다. 그러므로 아무 것도 출현할 수 없다는 역리에 부닥치게 된다.<sup>30)</sup>

그래서 이제 3계는 또 다른 해결 가능성을 타진한다: 만약에 하나가 먼저 있을 수는 없다면, 동시적 생성을 생각해 볼 수도 있을 것이다. 그러나 둘이 동시에 출현하는 것도 “불합리하다. 왜냐하면 ‘탐욕’과 ‘탐욕에 물든 놈’의 양자는 서로가 서로에게 의존하지 않게 되기 때문이다.” 두 개가 동시에 존재한다면 이미 존재하기 때문에 어느 것도 다른 것에 의존될 필요가 없다. 그러나 이런 자립성은 연기설과 상의설이 부정하는 것이다. 이렇게 해서 하나가 먼저 있어서 다른 하나가 출현하는 것도 불가능할 뿐 아니라, 동시적 출현도 불가능해졌다. 이제 모든 생성의 가능성이 막힌 것이다.

그렇다면 모든 생성·변화·소멸을 부정하는 파르메니데스적인 부동의 절대적 존재자를 말하는가? 그렇지 않다. “나가르주나는 자연적 존재의 영역에서 운동을 부정한 것이 아니라, ‘법유’의 입장을 공격한 것이다.”<sup>31)</sup> 용수가 어떤 입장을 비판했다고 해서 반대 입장을 주장한다고 생각하면 안 된다. 즉 탐욕과 탐욕에 물든 사람 양자 중에 어느 것을 먼저 놓아도 모순이 생기고 동시에 놓아도 모순이 생긴다는 점을 제시했다고 해서 운동의 불가능성과 불변의 절대 존재를 주장한 것은 아니다. 그래서 『중론』에 대한 대표적인 주석자들 중의 하나인 月稱(Candrakirti)을 따라서 중론의 논법을 프라상기카(prasangika)라 부르고, 서양에서 “프라상기카는 귀류법(reductio ad absurdum)이라고 번역되고 있다.”<sup>32)</sup> 중론의 일차적인 목적은 어떤 교설을 주장하기 보다는 오히려 파사(破邪)의 의도를 가진다.<sup>33)</sup> 그리고 여기서 논파하려는 대상은 설일체유부와 같은 ‘법유(法有)’적 입장이다.

30) 이러한 역리를 김성철 132-134쪽에서 “만일 불이 연료에 의존하여 존재하고 연료가 불에 의존하여 존재한다면, 그 두 가지 중 어느 것이 미리 성립되어 있어서 불이나 연료를 존재하게 하겠느냐?”라는 중론 10장8계를 검토하면서 “악순환의 오류”라고 규정하고 있다.

31) 中村元 85쪽

32) 中村元 87쪽

33) 이는 『회쟁론』 29장 “만일 나에게 그 어떤 주장이 있다면, 그로 인해 나에게 이런 잘못이 있으리라. 그러나 나에게 주장은 없다. 그러므로 나에게 잘못은 없다.”를 보아도 충분히 확인할 수 있다.

법유적 입장은 간다는 현상을 다루는 제 2장을 논하는 中村元의 설명을 통해서 확인할 수 있다: “법유의 입장은 자연적 존재를 문제로 하지 않고, 그 ‘본연의 상태’가 있다고 간주하기 때문에 한 사람이 걸어갈 경우 ‘간다’고 하는 ‘본연의 상태’와 ‘가는 주체’라는 ‘본연의 상태’를 구별해서 각각을 실체시하지 않을 수 없는 것이다.”<sup>34)</sup> 우리의 탐욕에 물드는 현상에 대입하면 ‘탐욕’의 ‘본연의 상태’와 ‘탐욕에 물든 사람’의 ‘본연의 상태’를 각각 실체화한다고 할 수 있겠다. 이는 마치 플라톤의 이데아론에 흡사하다고 할 수 있을 것이다.<sup>35)</sup> 용수가 공격하는 것은 이러한 법유적 내지 플라톤적 입장이라고 말할 수 있다.

우리가 여기서 확정할 수 있는 바는 다만 그가 의지하고 기반으로 삼는, 기본적인 입장 뿐인데, 이것이 상의성이다. 용수의 이 근본 입장은 동시 출현이 불합리한 이유를 제시하는 부분: “왜냐하면 ‘탐욕’과 ‘탐욕에 물든 놈’의 양자는 서로가 서로에게 의존하지 않게 (nirapeksa parasparam) 되기 때문이다.”(6,3)를 주목할 때에 쉽게 이해할 수 있다. 여기에는 상의성의 “원어가 되는 paraspara apeksa의 변형된 형태인 nirapeksa parasparam이 ... 나타난다. 비록 부정의 접두어 nir가 첨가되고 순서가 뒤바뀌어 있어 paraspara apeksa의 원형 그대로의 형태가 아니지만 의미상으로 뿐 아니라 어원상으로 paraspara apeksa와 동일한 의미와 어원이 이미 nirapeksa parasparam 속에 포함되어 있는 것이다.”<sup>36)</sup> 그리고 이 상의성에 의지해서 탐욕에 물드는 현상 뿐 아니라 제 2장의 가는 현상과 같은 『중론』의 다른 모든 비판들이 이루어진다. “연기설은 불교 철학의 신조(Credo)에 속한다.”<sup>37)</sup> 그리고 불교도들의 이론적 작업에서 의심할 수 없는 전제인 이 연기설을 용수는 상의설로 이해해서 그의 모든 논의와 논파의 기본 전제로 삼고 있는, 증명이 필요 없이 자명한 것으로 전제한다.

그런데 상의설은 플라톤의 입장 뿐 아니라, 아리스토텔레스의 입장도 부정하는 것이 된다. 그의 범주론에 따르자면 탐욕은 우연적 속성의 하나인 질일 뿐이고 탐욕에 물든 바로 그 사람만이 실체이다. 그리고 질은 실체에 의존되어서만 존재할 수 있다. 사물과 현상을

34) 中村元 91쪽

35) 물론 나가르주나가 논파하는 법유적 입장과 플라톤의 입장이 차이가 나는 점이 있다. 전자는 탐욕과 특정한 속성을 지닌, 즉 ‘탐욕에 물든 사람’을 문제삼지만, 후자는 탐욕과 추상적인 ‘사람’을 문제삼는 것이다.

36) 윤종갑(2001) 70쪽

37) Mall S.40

분해할 수 있는 최소 단위로, 여기서는 탐욕과 사람으로, 분해하지만 위계질서를 통해서 전체로 다시 결합시킨다. 즉 탐욕을 사람에 일방적으로 의존시킴으로서 이 둘이 지리멸렬 해지지 않고 통일된 전체적 상으로 되어서 탐욕에 물드는 현상이 설명될 수가 있었다. 이 작업의 핵심은 우선 —플라톤과 마찬가지로— 사태를 최소단위로 개체화시키고, 그 다음에 —플라톤과는 달리— 위계질서를 이용하여 그것들을 다시 하나의 전체로 만드는 것이다. 그런데 용수의 상의적 입장은 플라톤식의 독자적 실체화도 논파하지만, 본질을 실체로 보고 실체에 질을 의존시키는 아리스토텔레스의 입장과 같은 “본질주의와 실체주의(Essentialismus und Substantialismus)”<sup>38)</sup>도 논파한다; 용수에게는 사물과 속성이 서로가 서로에게 의존되어 있어서, 위계질서를 통해서 전체를 통일시키는 것이 거부된다.

이러한 상의성은 불일불이(不一不異)로 이어진다. 탐욕과 탐욕에 물든 사람이 “만일 동일한 것이라면 결합은 있을 수 없다. 왜냐하면 어떤 것이 그것 자체와 결합하지는 못하기 때문이다. 그런데 만일 별개의 것이라면 도대체 어떻게 결합하겠느냐?”(6,4) 탐욕과 탐욕에 물든 사람은 같지도 않고 다르지도 않다. 왜냐하면 두 가지가 서로 같다면 서로 의존되거나 결합되는 것은 불가능하기 때문이다. 그렇다고 해서 다르다고 해도 불가능하기는 마찬가지이다.

탐욕과 그에 물든 사람이 동일하지 않음은 자명해 보인다. 실체와 질은 분명 동일한 것이 아니다. 즉 불일(不一)이다. 그런데 문제는 다르지도 않다는 주장이다. 쉽게 이해하기 어렵다. 그런데 용수가 생각하는 ‘다르다’는 말이 의미하는 바를 주목할 필요가 있다. 그가 다르다고 하는 것은 ‘완전한 분리’를 말한다; “상관관계에 있는 갑과 을의 두 가지 ‘본연의 상태’가 완전히 별개의 것이라면 둘 사이에는 아무런 관계도 없고 따라서 작용도 일어나지 않는다.”<sup>39)</sup> 어떤 작용이 있기 위해서는 작용하기 위한 어떤 근거가 있을 것이고 이 근거 때문에 이 둘은 완전 별개라고 할 수는 없게 된다. 즉 탐욕 A와 그에 물든 사람 B는 A는 바로 B의 탐욕이고 B는 바로 A에 물든 사람이다. 그러므로 A와 B가 서로에게 아무 관련도 없는 것이 아니다: A는 B에서 존재 근거를 가지며 B는 또한 A에서 존재 근거를

38) Mall S.35  
39) 中村元 90쪽

가진다; A와 B는 나무와 돌처럼 별개의 것이 아니다. 이것이 바로 상호의존이고 그 때문에 불이(不異)이다. 그리고 상호의존이고 不異라면 자성이 인정될 수 없으며, 서구 철학의 절대적인 동일성 주장은 의문스러워진다: 만약에 A와 B가 서로 다르지 않다면, A만의 고유한 정체성(Identität)은 무엇인가?<sup>40)</sup>

그런데 용수의 不異 주장은 단순히 아리스토텔레스식의 위계질서와 체계화만이 아니라, 그 이전에 분리 자체도 의문시한다. 플라톤이나 법유적 사고방식은 하나인 전체를 서로 독립적인 개체들로 분해한다. 용수에 따르자면 이는 다만 허망한 개체화(Individuation)요 실체화(Substantivierung)일 뿐이다. 이를테면 ‘탐욕에 물드는’ 현상에서 탐욕과 사람은 그냥 하나이다: “각각 하나의 현상, 한 덩어리의 현상이 보일 뿐인데, 우리는 이를 주체와 작용, 즉 주어와 술어로 분할한 후 말로 나타낸다. 이런 우리 사유의 분할을 불교 용어로 ‘분별(分別)’이라고 부른다. ‘한 덩어리의 사건’을 생각의 가위로 잘라 내었다는 의미이다.”<sup>41)</sup> 우리가 비록 사유작용을 통해서 탐욕과 그에 물든 사람을 둘로 분해해 볼 수는 있지만, 그 둘이 실상은 탐욕스러워진다는 ‘한 덩어리의 현상’을 임의로 분해한 것일 뿐이기 때문에 그 둘은 서로 서로 의존되어 있고, 그 때문에 또한 다르지 않다.

플라톤과는 달리 아리스토텔레스는 탐욕과 그에 물든 사람을 각각 실체화시키지는 않았다; 그의 범주론은 사람만을 실체화시킨다. 그러나 우리의 ‘분별’하는 사유 습관을 따라서 탐욕과 사람을 개체화시키는 것은 사실이다. 서구적 사유는 근본적으로 개체화하는 사고이다. 추상화의 정도가 높아짐에 따라서 ‘한 덩어리의 사물’이라도 그 요소 각각이 지성에 의해서 독립적으로 파악될 수 있다면, 그것들을 분해한다, ‘탐욕에 물든 사람’에서 ‘탐욕’과 ‘사람’이 분해되듯이. 물론 플라톤이 각각을 실체화시킨 데에 반해서 아리스토텔레스는 사람만을 실체화시키지만, 개체화시킨다는 점은 공통이고 아리스토텔레스도 하나라도, 즉 사람이라도 실체화시킨다. 그래서 서구에서 세계는 궁극적으로 많건 적건

40) 절대적 동일성/정체성의 부정은 제 23장 10-11계에서 淨과 不淨을 그 자체로서가 아니라 상대방과 비교해서 규정하는 것을 보아 잘 알 수 있다: 부정된 것에 비교해 볼 때에 비로소 정하다고 규정될 수 있다. 이에 대한 자세한 해명은 주광순(2007) 참고.

41) 김성철 76쪽 물론 이것이 2장의 ‘가’ 현상에 대한 해설이어서 ‘주체와 작용’이라고 하지만, 사태는 마찬가지이다. 우리의 본문에 맞추자면 ‘사물과 속성’이라고 해야 할 것이다.

단자적 존재자들의 추후적 결합체이다. 그에 반해서 용수는 사물과 속성에 관해서 뿐 아니라, 인과적 관계에 있는 두 사물에 대해서도 不二不異를 말한다: 1)“원인과 결과가 동일하다는 것도 결코 성립하지 않는다.” 2)“원인과 결과가 다르다는 것도 결코 성립하지 않는다.”(20,19) 그 이유는: 1)“원인과 결과가 하나라면 발생하는 것과 발생될 것이 일치하리라.” 2)“원인과 결과가 별개라면 원인은 원인 아닌 것과 동등한 것이 된다.”(20,20) 원인과 결과조차 서로 의존되어 있기에 不二이고 또한 不異이다. 왜냐하면 그것들은 ‘한 덩어리의 현상’을 인간이 ‘分別’ 해낸 것이기 때문이다.<sup>42)</sup> 원인인 사물과 결과인 사물을 서로 한 덩어리의 현상으로 보는 것이 용수적 상의의 세계이다. 이는 서양의 단자적 세계관과는 정반대되는 세계관이다. 그런데 서양 철학 자체 내에서도 칸트 같은 경우에 ‘실체와 속성’ 그리고 ‘원인과 결과’가 사물 자체나 사물로부터 온 ‘인상(Eindruck)’, 즉 감각내용에서 왔다는 것을 부인한다. 이 두 범주는 칸트의 12 범주표 중에서 ‘관계성(Relation)’에 속한 것으로 순수오성의 개념이다, 즉 결국 이성으로부터 온 것이다; 인간 사유의 습관인 것이다. 용수는 이러한 사유습관이 잘못된 것으로 보고, 현상을 있는 그대로 보자면 오히려 상의이고 不二不異이라고 제시한다.

## 6. 결론적 논평

이제까지 세 종류의 철학적 패러다임을 다루어 보았다. 1)동일성과 통일성의 철학, 2)타자성의 철학 그리고 3)상의성의 철학이다. 이것들은 서로 아주 달라서 각각을 좋다 나쁘다고 단순 비교하는 것이 쉽지 않다. 그래서 서로 다른 패러다임의 철학들이라고 말해야 할 것이다. 다만 우리의 연구가 유럽 중심주의 같은 중심주의를 극복하기 위한 것이기 때문에, 1)에 비교해서 2)나 3)이 대안으로 여겨진다. 1)에 따르자면 각각의 존재자들이 우선 개별화되고 그 다음에 위계화되어 전체로 통일된다. 그래서 힘을 가진 주체가 중심으로서

42) 인과율을 인간들의 자의적 사유작용이 구성해낸 것이고 실제로는 불일·불이이고 상의라고 하는 데에 대해서 주광순(2007)을 참조할 것.

타자들을 주변부화시킨다. 그에 반해서 2)의 경우에는 타자의 타자성이 초월이요 무한으로서 전면에 나서기 때문에, 주체가 타자를 주변화시킬 수 없게 된다. 그런데 3)은 각각을 그 자체로부터가 아니라, 늘 다른 것과 결부시켜서 바라본다. 그래서 중심과 주변으로 되기는 커녕, 주체를 타자로부터 분리하는 것 자체도 의문시된다.

그런데 우리가 철학의 각 패러다임들을 비판적으로 바라 볼 때에 ‘학문 이전의 근본적 전제’가 중요하다는 생각을 하게 된다. 유태인으로서의 극단적인 이질성의 경험이나 모든 존재자가 서로 서로 의존되어 있다는 불교적 경험은 각자의 합리성에 서로 다른 경향성을 각인시킨다. 그 때문에 우리는 물어 볼 수 있다. 합리성은 과연 하나여야만 하는가? 아니면 서로 호환되기 곤란할 정도로 다른 합리성들만이 존재하는가? 이것은 또 다른 논문의 주제가 될 것이다.

## 참고 문헌

김성철, 『중론, 논리로부터의 해탈, 논리에 의한 해탈』, 서울, 불교시대사, 2005

龍樹(Nagarjuna) 지음, 김성철 역주, 『梵·藏·漢 對譯 廻詰論』, 서울, 경서원, 1999

龍樹菩薩 著, 青目 釋, 鳩摩羅什 漢譯, 김성철 역주, 『중론』, 서울, 경서원, 2001.

윤종갑, 『龍樹의 緣起說에 대한 研究 - 中論을 중심으로』, 학위논문, 부산대학교 2001

윤종갑, 『용수 연기설의 존재론적 이해 - 상의 상생의 공[비움]』, 『대동철학』 제18집, 대동철학회, 2002, 101-124쪽

中村元 지음, 이재호 역음, 『용수의 삶과 사상』, 서울, 불교시대사, 1993

주광순, 『고대 그리스 철학과 나가르주나에 있어서 변화와 자기동일성 문제』, 『대동철학』 제41집, 대동철학회, 2007, 183-206쪽

데이비스, 콜린 지음, 김성호 옮김, 『엠마누엘 레비나스 - 타자를 향한 욕망』, 서울, 다산글방, 2001

블로트, 제임스 M. 지음, 박광식 옮김, 『역사학의 함정 - 유럽 중심주의를 비판한다』, 파주, 푸른숲, 2008

타우렉, 베른하르트 지음, 변순용 옮김, 『레비나스』, 경기도 고양시, 인간사랑, 2004

- Angehrn, Emil: *Der Weg zur Metaphysik – Vorsokratik, Platon, Aristoteles*. Weilerswist 2000
- Askani, Thomas: *Die Frage nach dem Anderen – Im Ausgang von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida*. Wien <sup>2</sup>2006
- Levinas, Emmanuel: Ludwig Wenzler: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg 1989
- Levinas, Emmanuel: Philosophy and the Idea of Infinity. in: Levinas, Emmanuel: Lingis, Alphonso: *Collected philosophical Papers / Emmanuel Lévinas*. Pittsburgh 1998
- Levinas, Emmanuel: Eva Moldenhauer: *Schwierige Freiheit – Versuch über das Judentum*. Frankfurt a.M. 1992
- Levinas, Emmanuel: Wolfgang Nikolaus Krewani: *Die Spur des Anderen*. Freiburg/München <sup>4</sup>1999.
- Levinas, Emmanuel: Wolfgang Nikolaus Krewani: *Totalität und Unendlichkeit – Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München 2002.
- Levinas, Emmanuel: *Ethique et Infini*. 양명수: 윤리와 무한 – 『필립 네모와의 대화』 다산글방 2005
- Mall, Ram Adhar: *Nagarjunas Philosophie interkulturell gelesen*. Nordhausen 2006
- Weber, Max: Winckelmann, Johannes(Hrsg.): *Die protestantische Ethik I*. Tübingen 1979.
- Weber-Brosamer, Bernhard & Back, Dieter M., *Die Philosophie der Leere – Nagarjuna Mulamadhyamaka-Karikas Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführung*, Wiesbaden 2005.

## 「유럽중심주의의 비판을 위하여 -레비나스와 용수를 중심으로」 논평문

홍성기 (아주대 기초교육대학 교수)

### I.

주광순 교수의 논문은 대략 3부분으로 나눌 수 있다.

1. 우선 '동일성' 과 '통일성' 의 핵심개념으로 삼는 서양의 전통적 존재론이 식민주의 내지는 전체주의, 한마디로 '유럽중심주의' 의 원인으로서 타개해야 할 대상이며, 플라톤과 아리스토텔레스의 그 대표적 철학자로 들고 있다.
2. 다음으로 프랑스의 유대인 철학자 레비나스의 '타자성' 중심의 윤리학 우선의 철학을 서양의 전통적 존재론을 비판한 것으로 소개하고 있다.
3. 마지막으로 용수의 증론의 6장의 계송들을 중심으로 그가 불교의 핵심 교리인 연기설을 '상의성' 으로 해석하였음을 밝히고 있다.

결론적으로 주교수는 적어도 세 가지 종류의 합리성이 존재할 수 있음을 말하면서, 다음 논문의 주제를 예고하고 있다.

필자는 과거에도 한 번 주광순 교수의 논문의 논평을 한 적이 있다. 주교수는 급격히 세계화된 지구촌에서 21세기 들어와 점차 심각해지고 있는 환경·인구·식량 등의 문제를 풀어나가기 위해서는 ‘존재들의 상호의존성’에 근거한 사유방식이 ‘개별 존재의 독립성’을 기반으로 하는 사유방식보다 더 적절할(합리적일) 수 있다고 생각하고 있음을 잘 알고 있다. 논평자는 사유방식의 전환을 근거지우려는 그의 시도에 대해서는 비판적으로 볼 아무런 이유도 없다. 그러나 철학의 윤리가 정당화에 있다면, 주교수의 논문에 보이는 불필요한 ‘철학의 정치화’와 ‘논증의 오류’는 제거되어야 한다고 믿는다.

## II.

주광순 교수는 동일성의 철학은 타자를 ‘자기의 관점’에서 평가하고, 통일성은 타자를 ‘자신의 체계’ 내로 흡수하려고 시도한다는 점에서 식민주의, 나아가 레비나스의 입을 빌어 전체주의의 씨앗이라고 보고 있다. 막스 베버에 대한 논의와 서양의 ‘보편사(universal history)’에 대한 언급이 이점을 잘 말해 주고 있다. 필자는 식민주의가 타문화에 대한 비하(卑下)에서 시작된다는 점에서 동일성과 통일성이라는 표현이 오해의 소지가 없지 않다는 점은 인정한다. 이를 위해 주교수는 “유럽중심주의”라는, 현재의 유럽과는 사뭇 안 어울리는 표현을 사용하고 있다. 그렇다면 플라톤과 아리스토텔레스가 없었던 동양에는 정복전쟁, 타문화파괴는 전혀 없었을까? 주변문화를 정치적, 문화적으로 지배하고자 하는 과거와 현대의 중화사상은 물론이고, 신라의 삼국통일을 한민족의 ‘동일성’과 ‘통일성’으로 설명하는 것은 불가능한가? 논평자가 볼 때 식민주의나 전체주의의 기원을 플라톤과 아리스토텔레스에서 찾는 것은 불필요한 해몽(解夢)이자 유럽인 및 유럽문화에 대한 모독이다.

주교수가 마치 그리스 철학에서 시작된 듯이 말하는 플라톤의 이데아설이나, 아리스토텔레스의 ‘대상(object)+속성(property)’의 철학은 동서양을 막론하고 인간이라면 누구에게나 있는 ‘추상화(abstraction)’와 ‘주어(subject)+술어(predicate)’ 문장형태의 언어 구조에 그 현실적 기원이 있는 것이다. 인간은 바로 추상화를 통해 상(相)을 만들고, 자신을 시간과 공간에 연속하는, ‘자기동일성’을 지닌 존재로 파악하는 것을 불교에서 “아상(我相)”이라고 부르는 것을 주교수가 모를 리는 없다. 추상화와 아상의 형성은 거의 인간 조건이라고 부를 수 있을 만큼 보편적이다. 결코 서양중심 사고의 산물이 아니다. (소아자 폐증/infantile autism의 핵심 증상은 바로 추상화능력의 결여에 있다. 이들에게 세계는 흘러가는 강물처럼 고정점이 없는 것이며, 그것은 엄청난 고통을 준다.)

물론 我相의 형성은 단순히 존재론의 영역에 국한되어 있는 것이 아니라 인간의 욕망과 관계하며, 욕망의 해결이 인간의 자유의지와 동전의 양면을 이룬다는 점에서 이 문제는 매우 착잡한 측면이 있고, 또 相의 형성이 이론적으로 정당화될 수 있는 것도 아니다. 그러나 그렇다고 하여 이러한 보편적 인간조건이 식민주의와 전체주의의 씨앗이라고 주장한다는 것은 言語道斷이다. 특히 20세기 전체주의가 개인의 사상과 기호의 자유 등, 즉 ‘개별적 정체성의 용인’에 기반을 둔 개인주의의 부정에서 시작하였다는 점을 염두에 둘 필요가 있다. 논평자는 주교수의 동일성과 통일성에 대한 부정 일변도의 비판은 ‘빈대잡기 위해 집을 태우는 과잉비판’이거나, 아니면 동양철학을 우물화 하여 마음 놓고 시도하는 일종의 철학적 포퓰리즘이 아닌가 생각한다.

## III.

레비나스에 대하여 논평자가 알고 있는 지식은 너무 일천하여 어떠한 언급도 사양할 필요가 있다. 다만 “서구적 이성의 최고 격률인 동일률”에 대하여 주교수가 도대체 어떠한 이해를 하고 있는 지 궁금할 뿐이다. 논리적으로 ‘동일성(Identity)’이란 가장 섬세한

(fine) '등치관계(equivalence relation)'로 파악된다. 여기서 등치관계란 일종의 추상화를 의미하며, '어떤 점에서' 등치관계에 있다는 뜻이다. 예를 들어 '안경 낀 사람'은 구체적 사람으로부터 등치관계(추상화)를 통해 만들어진 새로운 존재이다. 즉 이 사람 저 사람이 같다고 볼 때 안경을 끼었다는 점 이외에는 모두 배제한다. 여기서 동일성이란 "모든 점에서 등치관계"를 이루고 있다는 점에서 가장 섬세하며, 따라서 모든 존재에 적용이 된다고 본다.

등치관계는 'Reflexivity:  $a \equiv a$ ', 'Symmetry:  $a \equiv b$  이면  $b \equiv a$ ', 'Transitivity:  $a \equiv b$ 이고  $b \equiv c$  이면,  $a \equiv c$ '의 세 가지 속성을 만족시킨다. 만일 라이프니츠적 의미에서 대치가능성(substitutivity principle/모든 문장에서 진리값을 바꾸지 않고 대치가능)이 성립하면 우리는 그런 등치관계를 동일성으로 파악하고 "="를 사용한다. 주교수가 말하는 동일률은 'reflexivity'를 의미할 것이다. 그러나 주교수가 언급하는 '동일률(동일성)', '정체성', '실체', 또는 '자기 자신'은 얼핏 친족관계에 있는 듯이 보이지만 문맥에 따라 엄밀하게 사용되고 있지 않는 듯하다. 때로는 본질, 자성, 동일성기준 혹은 독립된 존재 내지는 개체 등의 의미를 찾아 볼 수 있다.

#### IV.

주광순 교수는 용수의 중론 계송을 아리스토텔레스의 '(지속적인)대상+(변화를 가져오는)속성'의 존재론을 뒤집는 모델로 인용하고 있다. 유감스럽게도 중론 6장의 계송은 '대상과 속성' 간의 관계분석에는 별로 적합하지 않다. 만일 언어의 '주어+술어' 구조에 대응하는 '대상+속성'의 존재구조를 비판하려면 중론의 "觀六種品: 界의 고찰이라고 이름 하는 제5장"이 제격이다. 그런 이유로 6장 계송분석의 대상으로서 주교수 스스로 '탐욕'과 '사람'의 관계가 아니라 '탐욕'과 '탐욕에 물든 자'와의 관계라는 점을 밝혀야만 했다. 한마디로 말해, 아직 개체화 될 필요가 없는 용수의 '탐욕에 물든 자'와 개체로서 파악된 아

리스토텔레스의 '사람' 즉, 'token/acutalization'과 'type/scheme' 간의 관계를 불필요하게 연결시켰다.

다른 한편 중론을 조금 공부한 논평자의 입장에서 자신의 계송해석을 내세우는 것은 적절하지 않지만, 주교수가 연기설 일반에 대하여 논문에서 밝힌 두 가지 주장에 대하여는 비판적 언급을 할 수 밖에 없다. 논문의 한 각주에서 주교수는 '연기설을 인과설로 해석 가능하다'는 취지로 이야기하고 있다. 문제는 연기설을 시간의 전후관계가 전제되고 있는 인과론으로 해석한다면, 상호의존성 해석은 포기해야 한다는 점이다. 그러나 주교수는 6장 계송해석에서 상의설을 비판하기보다는 옹호하는 편이다. 나아가 연기설을 인과론으로 해석하는 데에는 더 큰 문제가 발생한다. 석가모니가 수년 수행정진 끝에 깨달은 결과가 범부라도 모르는 사람이 없는 인과론에 불과하다는 결론이 그것이다.

여기서 이른바 용수해석의 연기설, 즉 상의성이 갖는 논쟁구조적 위치에 대하여 주교수의 입장이 중론의 문맥과는 심각하게 다르다는 점을 추가로 감안한다면, 과연 그가 중론 해석에서 수미일관성을 갖고 있는 지 의심스럽다.

예를 들어 논문에서 용수가 "자성을 부정함으로써 인연을 긍정하고자 한다."는 인용구는 전혀 논리적 타당성을 가질 수 없다. 아마도 이런 주장을 한 사람은 "원인을 갖는 것은 자성이 없다"는 중론의 계송에서 "자성이 없으면, 원인을 갖는다"는 후건긍정의 오류를 통해, 인연을 긍정한 것으로 해석한 듯하다. 그러나 용수가 '조건'과 '조건지워진 것'에 대한 총론적 비판을 시도한 중론 제1장에서 10번째 계송은 다음과 같다:

자성이 없는 사물들의 존재란 있을 수 없음으로,  
"이것이 있음으로 저것이 있다"고 하는 이 주장은 실로 불가능하다.

여기서 용수는 상호의존성으로 파악된 연기설도 논쟁상황 하에서는 결코 정당화될 수 없다는 점을 명백히 하고 있다. 그러나 주교수는 놀랍게도 다음과 같은 주장을 하고 있다:

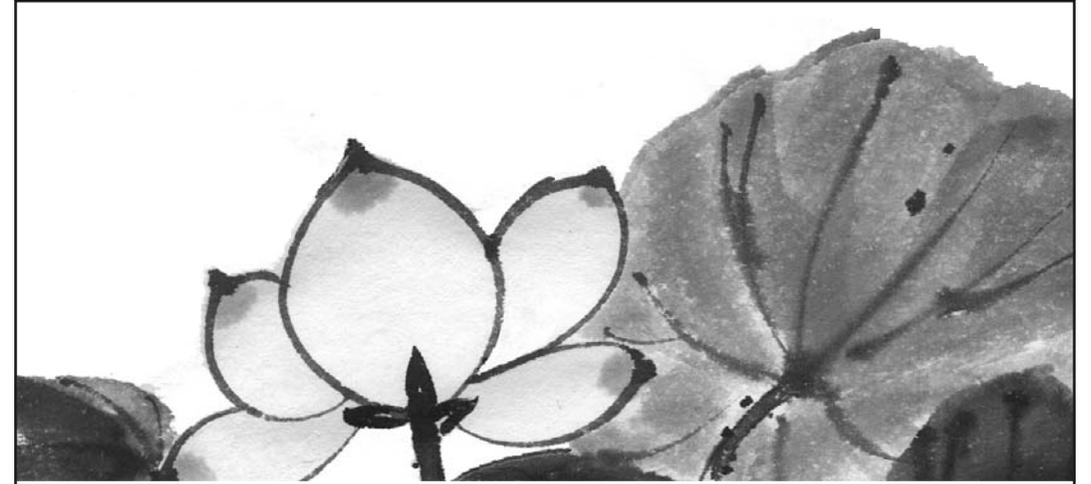
“연기설은 불교 철학의 신조(Credo)에 속한다.” 그리고 불교도들의 이론적 작업에서 의심할 수 없는 전제인 이 연기설을 용수는 상의설로 이해해서 그의 모든 논의와 논파의 기본 전제로 삼고 있는, 증거가 필요 없이 자명한 것으로 전제한다.

논쟁상황에서 ‘불교도의 신조’인 연기설이 상대방에 의해서도 ‘증명이 필요 없는 자명한 것’으로 인정된다고 믿는 것은 ‘자의적 판단’일 뿐이다. 다른 한편 주교수는 쾨르티를 인용하여 용수의 논쟁술이 ‘귀류법’에 기반하고 있다고 주장하고 있다. 만일 주교수의 주장처럼 용수가 증명 없이 연기설을 전제하면서 동시에 귀류법을 사용하려면 주장하려면 용수의 논쟁상대방도 ‘반드시’ 용수의 상의적 연기설을 인정하고 있어야만 한다. 그렇다면 논쟁거리 자체가 없는 데 용수는 무슨 이유로 논쟁을 할까?

## V.

논평자 역시 서로 엮히고설켜, 이른바 ‘복잡계’를 이루고 있는 이 세상에 대한 예측과 설명의 한 방법으로서 음양오행설을 연기설에 근거해 재해석·재구성 한 적이 있어, 주광순 교수가 새로운 합리성의 하나로서 불교의 연기론적 세계를 탐구하는 것은 적극 지지하는 바이다. 그러나 이 합리성이 서양철학을 일종의 惡夢으로 해석하여 정치적 비판을 낱발하는 것이 누구에게 도움이 될지 의심스럽다. 어쩌면 주교수는 논평자의 비판을 ‘글쓴이의 진의를 일부러 무시 하는’ 적대적 해석으로 간주 할지 모른다. 그러나 플라톤과 아리스토텔레스의 존재론의 기원도 실은 시스템에 일종의 최초의 출발점이 있다는 생각에 기인하였다고 본다면, 예를 들어 라이프니츠의 단자(monad)나 비트겐슈타인이 스스로 비판한 Urelement 비슷하게, 연기설을 “모든 논의와 논파의 기본 전제로 삼고 있는, 증거가 필요 없이 자명한 것”으로 해석하는 것이야 말로 서양철학에서 가장 흔히 접할 수 있는 최초 토대에서 출발하여 나아가는 사고의 한 예이다.

연기설은 그런 것이 아니다. 연기구조란 한 전체를 ‘분할’하고 ‘조합’하는 중생들의 정신적 작용구조, 존재망상의 구조를 의미하는 것이다. 만일 연기설이 논리적으로 정당화될 수 있다면, 용수의 증론도 없고 나아가 불교도 없다. 이 점이 불교의 진실성과 뛰어난 점의 기반인 것이다.



●  
응 용 분 과  
총무원장 선출제도에 대한 연구





---

# 총무원장 선출제도에 대한 연구

- 추대제와 선거제의 비교 -

조기룡 (동국대 불교문화연구원 조교수)

---



## 목·차

- I. 머리말
- II. 현행 총무원장 선거제도의 문제점과 총무원장 선출제도 개정기준
  - 1. 현행 총무원장 선거제도의 문제점
  - 2. 총무원장 선출제도 개정기준
- III. 추대제와 선거제의 비교분석
  - 1. 전체 구성원의 견해 반영도
  - 2. 불교의 전통적 선출방식과 부합
  - 3. 실현 가능성
  - 4. 총무원장 선출과정의 청정성
  - 5. 총무원장 선출 후 종단화합 정도
- IV. 맺음말

## I. 머리말

대한불교조계종 중헌 제52조 ②항은 “총무원장은 선거인단이 선출하며 원로회의의 인준을 거쳐 취임한다”라고 규정하여 선거에 의한 총무원장 선출을 명시하고 있다. 이 조항은 1994년 서의현 총무원장의 3선 연임저지와 종단개혁을 이끈 소위 개혁종단이 출범하면서 중앙총회에서 선출하던 총무원장을 총무원장 선거인단에서 선출하도록 개정한 것이다. 여기에는 3권분립에 기반을 둔 중앙총무기관조직의 특성상 입법부가 행정부를 견제할 수 있어야 하나, 총무원장의 들러리로 전락한 당시의 중앙총회로부터 총무원장 선출권을 회수하고 선거에 의하여 민주성을 강화하고자 하는 의도가 있었다.

하지만 이와 같이 총무원장 선출의 민주성을 강화하고자 도입했던 총무원장 선거제도가 그 시행에 있어서 금권선거, 승가위계혼란, 종단분열(계파정치)의 고착 등 여러 가지 폐해를 노정하게 되었다. 이에 따라 종교조직인 불교교단에 세속의 선출방식인 선거보다는 추대에 의한 선출이 보다 여법하다는 여론이 무시할 수 없을 정도로 형성되었다. 그러나 추대제와 선거제를 주장하는 각각의 입장들이 대부분 논리적·합리적이라기보다는 자신들의 이해관계에 얽매어 있는 경우가 적지 않았던 것으로 보인다.

이에 본고에서는 각자의 이해관계에서 벗어난 합리적인 개정기준을 도출한 후 추대제와 선거제가 이 기준에 어떻게 부합하는지를 탐구하고자 한다. 이를 위하여 간접선거로 선출하는 현행 총무원장 선거제도의 문제점들을 파악하여, 이로부터 총무원장 선거제도의 개정 기준들을 도출한 후 추대제와 선거제가 각각의 개정 기준에 부합하는지의 여부를 비교 분석하고자 한다. 이러한 비교 분석은 총무원장 선출제도로 추대제가 적합한지 선거제가 적합한지를 판단하고자 위함이다.

## II. 현행 총무원장 선거제도의 문제점과 총무원장 선출제도 개정기준

### 1. 현행 총무원장 선거제도의 문제점

총무원장은 재임 중인 중앙총회의원과 각 교구에서 선출하는 10인으로 구성된 선거인단에서 선출한다(총무원장선거법 제8조). 그런데 이와 같은 현행 간선제의 총무원장 선거제도는 아래와 같이 금권선거, 계파정치 고착과 종단화합 저해, 승가의 정서와 부조화, 그리고 대중의사 미반영이라는 문제점을 노정하고 있다.

#### 1) 금권선거

과거 중앙총회에서 총무원장을 선출함으로써 총무원장이 선임한 중앙총회의원에 의해 다시 총무원장이 선출되는 악폐를 불식하고자 개혁차원에서 도입했던 것이 총무원장 선거인단 제도이다. 그러나 이 총무원장선거가 과열되면서 당선에 필요한 표를 얻기 위하여 금품을 살포하는 금권선거가 병폐로 등장하기에 이르렀다. 이와 관련하여 2005년 『월간중앙』 9월호는 ‘조계종단 각종 선거는 돈으로 만신창이?’라는 소제목으로 금권선거로 물든 총무원장선거의 문제성을 보도하고 있다.<sup>1)</sup>

월간중앙 측이 확보한 제보와 증언, 자료 등에 따르면 “2003년 총무원장선거 당시 양측 선거캠프에서 뿌린 금액은 수십억 원에 달한다”는 것이다. 당시 선거에 관여했던 익명의 관계자 증언을 통해 “각 후보 캠프 관계자들은 투표를 앞두고 ‘대중공양’ 삼아 일반승려에게는 300만원에서 500만원까지, 또 영향력 있는 승려들에게는 1,000만원 또는 그 이상의 돈을 건넸다”는 증언을 소개하고 있다. 그리고 수표 사본(100만 원권과 500만 원권) 사진과 함께 또 다른 제보자로부터 “모 후보캠프로부터 받았다는 2천만 원 상당의 수표사본을 전달받았다”는 내용도 포함되어 있다. 특히 “종단 선거에 들어가는 돈을 공적자

1) 재가자인 본인은 총무원장선거와 관련하여 투표권이 없기 때문에 금권선거를 직접 경험할 수는 없었던 입장이며 또한 금권선거와 관련하여 제시할 수 있는 물적 증거도 가지고 있지 않다. 하지만 그 동안 수차례 이루어진 종단 선거 관련 각종 공청회에서 선거를 주도적으로 이끈 출가자들의 주장에 의하면 금권선거가 심각하게 팽배해져 있음을 알 수 있다. 이와 관련하여 2005년 『월간중앙』 9월호는 일반에는 알려지기 어려운 조계종의 금권선거에 대한 내용을 관계자들의 증언 하에 기사를 수록하고 있다. : 고성표, 「조계종 4대 의혹을 캔다」, 『월간중앙』 통권358호(서울: 중앙일보사사미디어, 2005), pp.74~83.

금으로 만들면 본사 하나, 병원 두 개를 만들 정도로 어마어마한 액수다”라는 본사 주지가 공식석상에서 행한 발언은 금권선거의 폐해를 집약적으로 표현하고 있다.

## 2) 계파정치 고착과 종단화합 저해

총무원장선거를 전후하여 종단의 정치세력은 지지하는 후보를 중심으로 합종연횡의 양상을 보여 왔다. 특히 중앙총회는 총무원장선거 시 형성되는 정치세력인 종책모임이 계파형식으로 활동을 하고 있다. 그런데 이 종책모임은 그 명칭대로라면 종책을 논의하고 개발하는 기능을 수행하여야 하나, 총무원장선거를 전후하여 여당과 야당으로 나뉘어 당리당락(黨利黨略)에 따른 계파정치를 수행하고는 한다. 선거에 의하지 않고 중앙총회에서 총무원장을 선출하던 과거 시기라고 하여 파벌정치가 존재하지 않았다고 단언할 수는 없다. 하지만 총무원장 선거인단에 의하여 총무원장을 선출하는 현행 간접선거제도의 도입 이후 중앙총회에 파벌정치가 고착되고 있음은 부인하기 어려운 사실이다.

## 3) 승가의 정서와 부조화

불교는 장로의 의견을 존중하는 문화를 가지고 있다. 『장아함경』에서 열반을 앞둔 부처님은 어린 비구로 하여금 장로 비구를 반드시 존자(尊者) 또는 대덕(大德)으로 호칭하도록 설하고 있다. 또 『분별선악소기경』에서는 착한 마음과 좋은 뜻으로 존장(尊長)을 공경히 섬기며 예절을 겸비하도록 하고 있다.<sup>2)</sup> 이와 같이 장로를 존중하는 승가의 정서는 절집안의 소임자 지정에 있어서도 깊게 배여 있다. 즉, 방장, 회주, 조실 등 문중 ‘어른 스님’들의 뜻에 따라 주지를 비롯한 주요 소임자를 정해온 것이다.

그렇기 때문에 산중총회법과 중앙총회의원선거법은 본사주지와 중앙총회의원을 선거에 의하여 선출할 수 있도록 각각 규정하고 있음에도 불구하고 현실적으로는 ‘어른 스님’의 뜻에 따라 본사주지와 중앙총회의원을 선출하는 경우도 적지 않다.

그리고 이와 같이 ‘어른 스님’의 뜻에 따라 선거에 의하지 않고 주요 소임자를 선출하는 것이 불교의 격에 맞는 방법으로 인정되고 있다. 본사주지와 중앙총회의원 선출에서

2) 『불교신문』, 2008년 10월 8일자에서 재인용.

보이고 있는 선거 기피 정서는 총무원장 선출에서도 점차 나타나고 있으며, 특히 1994년 개혁종단 이후 수차례 치러진 총무원장선거를 통하여 깊어가고 있다. 과거 총무원장선거가 과열되면서 선거가 혼탁해지고 선거 후에도 종단의 내홍이 그치지 않자, “선거가 불교의 정서와는 맞지 않는다”는 여론이 확산되고 있는 것이다.

## 4) 대중의사 미반영

선거는 대중의 의사를 반영할 수 있어야만 한다. 간접선거라도 대중의 의사가 반영될 수 있어야 하지만, 현행 총무원장선거는 대중의 의사를 반영하지 못하는 문제점을 드러내고 있다. 총무원장선거법 제8조와 교구총회법 제11조 1호에 의거하여, 중앙총회의원을 제외한 총무원장 선거인단은 각 교구총회에서 10인씩 선출된다.<sup>3)</sup> 그런데 240명에 달하는 교구에서 선출된 총무원장 선거인단은 대부분 대중의 의사가 아닌 각 교구의 본사 주지나 어른 스님의 뜻에 따라 선출된다. 대중의 의사를 살릴 수 있는 교구총회가 거의 형식적으로 존재하거나 본사 주지 혹은 교구의 어른 스님들로부터 자유롭지 못하기 때문이다. 이와 같이 선출된 선거인단은 대중의 뜻을 제대로 전달받기 힘들며, 이 선거인단에 의한 후보자의 선택은 선거인단의 인기투표에 지나지 않을 수 있다. 이러한 방식은 이름만 간접 선거이지 간접선거의 뜻을 제대로 살리지 못한다고 보아야 한다.<sup>4)</sup>

## 2. 총무원장 선출제도 개정기준

모든 제도의 개정을 위해서는 우선 그 기준이 갖추어져 있어야 한다. 그런데 조계종단 차원에서 실시한 수차례의 공청회 및 간담회를 살펴보면, 종단의 여러 그룹들, 즉 원로회의의원, 교구본사주지, 중앙총회의 종책모임, 종정기관위원 등이 개정 기준이 없이 자신

3) 총무원장선거법 제8조 : 재임 중인 중앙총회의원과 각 교구총회에서 선출하는 10인으로 구성되는 선거인단에서 총무원장을 선출한다.

교구총회법 제11조 : 교구총회는 다음 사항을 심의 의결한다.

1. 총무원장 선거인 선출

...

10. 기타 중요하다고 인정하는 사항

4) 금강, 「종교와 선거」, 『불교평론』 제25호(서울: 현대불교신문사, 2005), pp.106~107.

들의 이해관계에 따라서 개정방안을 제시하여 왔다. 이에 본장에서는 특정 그룹의 이해관계에 치우치지 않으면서도 현행 총무원장 선거제도의 문제점들을 해소할 수 있는 객관적이고 합리적인 제도 개정의 기준을 고민하고자 한다.

제도 개정의 기준은 상기한 문제점으로부터 ① 전체 구성원의 견해 반영도, ② 불교의 전통적 선출방식과의 부합 여부, ③ 총무원장 선출과정의 청정성, ④ 총무원장 선출 후 종단 화합 정도'로 도출하였다. 그리고 이에 더하여 총무원장 선출제도 개정이 탁상공론에 그치는 것이 아니라 실제로 개정이 되느냐가 중요하기 때문에 ⑤ 제도개정의 실현 가능성도 기준으로 제시하고자 한다.

우선 전체 구성원의 견해 반영도란 전체 종도(宗徒)의 견해를 반영하여 총무원장 선출 방식을 정하여야 한다는 것이다. 총무원장은 조계종의 대표권자이다. 이에 총무원장 선출 제도는 종도 전체의 의견을 반영하여 결정하여야 한다. 그리고 조계종의 종도는 승려(비구·비구니)와 신도(우바새·우바이)로 구성된다. 즉 종단의 대표권자인 총무원장을 선출하는 제도는 종단에 소속된 승려와 신도의 의견을 물어서 개정하는 것이 합당하다.

하지만 총무원장 선출제도 개정을 하기 위한 의사수렴을 함에 있어서 종도의 참여 범위와 총무원장을 선출하기 위한 선거권을 부여함에 있어서 종도의 참여 범위는 현실을 고려할 때 다를 수 있다. 즉 제도개정의 의사수렴 시에는 종도에 승려와 신도가 모두 포함되나, 선거권의 부여 시에는 신도가 배제될 수 있다는 것이다.

불교전통의 선출방식과 부합하여야 한다는 것은 총무원장 선출방식이 불교가 가지고 있는 전통적인 소임자 선출방식과 일치하여야 한다는 의미이다. 전통적으로 불교교단에서는 어떤 의사결정을 해야 할 경우 갈마(羯磨)에 입각한 대중공사(大衆公事)를 행하여왔다.<sup>5)</sup> 즉 의사결정기구인 대중공사에서 갈마라는 의사결정방식에 의해서 의사를 결정해왔다. 사찰의 주지 등 불교 주요 소임자도 대중공사를 열어서 갈마에 의하여 선출하였다. 그렇기 때문에 '종단 전체의 주지'라 할 수 있는 총무원장도 그에 부합하는 방식으로 선출하자는 요구가 대두되고 있는 것이다.

실현 가능성이란 총무원장 선출제도 관련 종헌·종법의 개정 실현 가능성과 그 종헌·

5) 줄고, 『종무행정론』(서울: 동국대학교 출판부, 2006), p.38.

종법의 개정에 따른 중앙선거관리위원회의 선거업무 집행능력 보유여부를 아울러 의미한다.

먼저, 총무원장 선출제도 관련 종헌·종법의 개정 실현 가능성이란 총무원장선거와 관련된 종헌·종법안이 종단 차원에서 정치적으로 합의를 이루어 중앙총회를 통과할 수 있을지에 대한 여부를 의미한다. 그런데 이와 같이 총무원장 선출제도와 관련된 종헌과 종법이 제·개정되기 위해서는 종단의 문중 및 종책모임 간 합의가 현실적으로 전제되어야 할 것이다.

그런데 총무원장을 선출하기 위해서는 추대제, 간선제, 직선제 등의 방식에 따라 정도의 차이는 있으나 일정한 행정력을 필요로 한다. 특히 직선제로 개정한다면, 선거인단의 대폭 확대에 따른 관리업무가 상당히 증가할 수밖에 없기 때문에 간선제의 선거인단을 대상으로 투·개표 업무를 행해왔던 중앙선거관리위원회의 선거업무 집행능력은 총무원장 선출제도의 변경에 따른 선거업무 집행에 영향을 줄 수밖에 없다. 이에 실현 가능성에는 종헌·종법의 개정 실현 가능성과 중앙선거관리위원회의 선거업무 집행능력 보유여부를 아울러 고민하여야만 한다.

청정(淸淨)의 상대어는 부정(不淨)이다. 이에 총무원장 선출과정의 청정성이란 총무원장 선출과정에 있어서 부정이 있어서는 안 된다는 의미로 볼 수 있다. 총무원장 선출에 있어서 부정의 핵심은 돈과 말이다. 즉, 총무원장 선출과정이 청정하기 위해서는 금품수수나 흑색선전이 있어서는 안 된다. 금품수수는 소유욕의 표출이라고 할 수 있다. 그러나 승가의 청정은 본디 무소유의 삶으로 표출된다. 무소유에 기인한 승가의 청정은 세인들로 하여금 출가자에 대한 경이감을 유발하기도 하며 보다 나아가 불교에 대한 귀의심으로 연결되기도 한다. 그리고 불교에서는 말로 네 가지 악업을 지음으로서 괴로운 과보를 받게 되는 구업(口業)을 이야기한다. 이 때 네 가지 악업은 거짓말, 이간질하는 말, 욕설, 아첨하는 말이다. 총무원장 선출과정에서 이 네 가지 구업을 두루 짓는 행위가 흑색선전이라고 할 수 있다. 자신의 비위 은닉은 거짓말에 해당하며, 허위사실을 유포하여 유권자들을 분열시키는 것은 이간질에 해당하며, 상대방을 거친 언어로 비방하는 것은 욕설에 해당하며, 유권자의 환심을 사기위하여 일시적으로 하심(下心)하는 것은 아첨이다. 이에 총무원

장 선출제도의 개정기준을 고려함에 있어서 청정성은 금품수수나 흑색선전이 선거과정에서 나타나지 않는 것이라고 할 수 있다.

총무원장 선출 후 종단 화합 정도란 추대 또는 선거에 의하여 총무원장을 선출하고 난 후에 각각의 방식이 지닌 특성으로 인하여 종단의 화합이 저해되지 않는 정도를 의미한다. 추대와 선거의 특성은 여러 가지가 있으나, 추대에서는 소수의 참여로 인한 다수의 불만이, 선거에서는 장르 층과 젊은 층 간의 정서 차이와 의견 차이가 종단의 화합을 저해할 수 있는 대표적인 특성이라고 하겠다.

그런데 승가는 화합중(和合衆)이다. 승가(僧伽)는 samgha라는 산스크리트어의 음역이며 그 뜻은 ‘중(衆)’, 즉 출가자 개인이 아닌 출가자들의 모임인 공동체를 의미한다. 승가는 많은 사람들이 모인 단체이지만 열반과 해탈이라는 공동의 목표를 성취하기 위하여 구성원 각자가 의견을 잘 조절하고 행동통일을 잘 이루는 이상적 공동체이다. 그렇기 때문에 불교교단을 이끄는 승가는 화합공동체여야 하는 것이다. 그리고 화합공동체를 대표하는 소임자의 선출방식은 공동체의 화합유지에 기여할 수 있는 방식이어야만 하는 것이다.

### III. 추대제와 선거제의 비교분석

우리는 앞장에서 총무원장 선출제도를 개정하기 위한 기준을 전체 구성원의 견해 반영도, 불교의 전통적 선출방식과 부합, 실현 가능성, 총무원장 선출과정의 청정성, 총무원장 선출 후 종단 화합 정도 등의 다섯 가지로 설정하였다. 이제 본장에서는 각각의 개정 기준에 추대제와 선거제가 각각 어느 정도 부합하는지를 비교 분석하고자 한다.

#### 1. 전체 구성원의 견해 반영도

총무원장을 추대로 선출하든 선거로 선출하든 우선적으로 고려해야 할 것은 조계종 전체 구성원의 개정 의견을 얼마나 수렴할 것이냐 하는 점이다. 종헌에 의하면, 종도는 승려

(비구·비구니)와 신도(우바세·우바이)로 구성되기 때문에 사부대중의 의견을 두루 물어서 총무원장 선출제도를 개정하는 것이 바람직하다.

이와 관련하여 2009년 불교미래사회연구소에서 발표한 「조계종 총무원장 선거제도에 관한 출/재가(리더) 인식과 진단」은 시사 하는 바가 크다. 이 조사는 조계종 중앙총무기관 및 기구의 소임자, 선원 및 강원의 소임자, 조계종 말사주지 등 출가지도자 2,500명과 각급 신도단체 및 시민사회단체의 재가지도자 500명을 대상으로 이루어졌다. 그리고 이들 중 15.6%인 468명(출가자 282명, 재가자 186명)명이 응답을 하였다.

불교미래사회연구소는 <표 1>에서 알 수 있듯이 승가전통에 일치하는 이상적인 선출방식과 종단현실에 부합하는 현실적인 선출방식으로 나누어 질문을 하였다. 그런데 결과는 두 질문(승가전통 vs 종단현실)에서 모두 일정승랍 이상의 직선제가 가장 바람직한 선출방식이라는 응답을 보였다. 직선제는 승가전통의 관점에서 37.7%, 종단현실의 관점에서 40.4%를 나타냈다. 반면 추대위원회에 의한 추대제는 승가전통에서 5.2%, 종단현실의 관점에서 5.9%로 매우 낮은 지지도를 보였다.

<표 1> 총무원장 선거제도 개정방향에 대한 설문조사 결과(불교미래사회연구소)

선출방식 \ 인 식	승가전통	종단현실
(일정승랍 이상) 직선제	37.7%	40.4%
(현행 보완) 간선제	19.4%	23.6%
원로추천 종정지명	18.3%	12.4%
복수추천 원로지명	15.7%	13.5%
추대위의 합의추대	5.2%	5.9%
기 타	3.7%	4.1%

자료 : 불교미래사회연구소, 「조계종 총무원장 선출제도에 관한 출/재가(리더) 인식과 진단」, 『조계종 총무원장 선거제도 개선을 위한 공개토론회』, 서울: 불교미래사회연구소·불교신문사, 2009, pp.9~40.

이러한 점을 고려하여서 조사결과를 해석하면, 조계종의 종도들은 일정 승랍 이상의 직

접선거를 승가의 전통에 부합하면서도 현실적으로 합리적인 선출제도라고 생각하고 있는 것으로 해석할 수 있다.

## 2. 불교의 전통적 선출방식과 부합

‘부처님 당시에 도장로(僧長)를 선거로 뽑지 않았고, 『백장청규』에도 주지 또는 방장을 선거로 뽑는다는 규정이 없기 때문에 총무원장은 선거가 아닌 추대로 선출하여야 한다’는 주장은 현시점에서 시사하는 바가 크다. 하지만 불교의 전통적인 소임자 선출방식인 대중공사와 갈마에 추대제와 선거제를 각각 견주어 보지도 않고 추대는 불교적인 선출방식이고 선거는 비불교적인 선출방식이라고 단정 지어서는 안 된다. 또한 간접선거와 직접선거는 방식과 성격이 다름에도 불구하고 총무원장 선거과정에서 간접선거가 문제들을 야기했다고 하여 직접선거까지도 터부(taboo)의 대상으로 삼아서는 안 된다. 이에 추대와 선거가 대중공사와 갈마에 형식과 정신에 각각 어떻게 부합하는지를 살펴보고자 한다.

먼저 형식에 부합하는 정도를 알아보자. 대중공사는 특별한 사정이 있는 사람을 제외하고는 전원이 참석하여야 성립되는 의사결정기구이며, 갈마는 이 참석인원 전원이 반대의 의사 표명 없이 만장일치로 동의하여야 가결되는 의사결정방식이다. 이와 같은 전원참석과 만장일치라는 형식 요건에는 선거에 비해 구성 인원이 적을 수밖에 없는 추대가 보다 부합한다. 선거 특히 직접선거는 전원참석과 만장일치라는 요건을 부합시키기에는 선거인단의 수가 현실적으로 너무 많다.

하지만 대중공사와 갈마의 전원참석과 만장일치의 형식에서 민주성의 정신을 유추할 수 있음을 간과해서는 안 된다. 민주(民主)란 백성(民)이 주인(主)되는 것, 즉 주권이 국민에게 있는 것을 의미한다. 주권의 행사를 위해서는 국민의 참여가 필수이며, 이를 보장하는 대표적인 방법은 선거와 투표이다. 선거와 투표는 중요한 사안에 대해서 국민의 의사를 묻는 행위로 참여도와 지지도가 높을수록 국민으로부터 정당성을 부여받는다. 선거와 투표가 참여도와 지지도에 의하여 정당성을 부여받는다 것은 대중공사와 갈마가 전원참석과 만장일치에 의하여 정당성을 부여받는다 점에서 그 정신을 같이 한다. 참여도의

최대치는 전원참석이며, 지지도의 최대치는 만장일치이기 때문이다.

이런 전원참석과 만장일치의 취지는 구성원 모두를 참여시켜서 그 누구의 의사도 배제되지 않은 만장일치로 일을 처리하고자 하는 의지의 표현이라고 할 수 있다. 이에 총무원장의 선출을 선거로 하는 방식은 대중공사와 갈마의 정신에 부합하며, 선거를 비불교적 선출방식이라 단정 짓는 것은 목적과 수단이 전도(顛倒)된 행위라고 볼 수 있다. 이에 반해 추대는 현실적으로 참여 인원이 적을수록 의견이 일치되어 누군가를 윗사람으로 떠받들 수 있는 가능성이 높아진다. 즉, 추대는 본질적으로 참여의 확대에 의한 대중의 의사를 수렴하고자 하는 대중공사와 갈마의 정신과는 거리가 있을 수밖에 없다. 이런 측면에서 본다면, 추대보다는 선거가 대중공사와 갈마의 전원참석과 만장일치가 의도하는 정신, 즉 참여의 확대에 의한 보다 폭 넓은 의사수렴에 더 부합하는 것으로 보인다.

이상에서 형식 요건은 대중공사와 갈마의 전원참석과 만장일치를 의미하며 추대가 보다 이 요건을 충족시킬 수 있음을 알 수 있었다. 그러나 대중공사와 갈마의 전원참석과 만장일치가 지향하는 정신 요건인 민주성의 측면에서는 선거가 보다 부합할 수 있음을 살펴볼 수 있었다. 그런데 필자는 형식요건과 정신요건이 양립하기는 하지만, 정신요건이 형식요건에 우선하여야 한다고 생각한다. 왜냐하면 정신은 본질이고 형식은 방편이기 때문이다. 만일 형식이 정신에 우선한다면 목적과 수단이 전도(顛倒)되는 것이다. 이에 불교의 전통적 선출방식에 부합하는 방안이 무엇이나고 묻는다면, 추대보다는 선거가 부합한다고 하는 것이 타당하다고 본다.

## 3. 실현 가능성

우리는 제도 개정의 기준에서 실현 가능성이란 총무원장 선출제도 관련 종헌·종법의 제·개정 실현 가능성과 그 종헌·종법의 개정에 따른 중앙선거관리위원회의 선거업무 집행능력 보유여부를 의미한다고 정의한 바 있다. 이에 본장에서는 순차적으로 종헌·종법의 제·개정 실현 가능성과 중앙선거관리위원회의 선거업무 집행능력 보유여부를 추대제와 선거제에 따라서 서로 비교하면서 고찰하기로 하겠다.

## 1) 종헌·종법 제·개정 가능성

먼저, 추대제와 선거제에 대한 종헌·종법의 개정 실현 가능성에 대하여 상고(相考)하도록 하자. 그런데 종헌·종법의 개정이 이루어지기 위해서는 문중과 종책모임이라는 종단정치세력들의 역학관계를 우선 고민해야만 한다. 종단 내에 종권을 향한 종단정치세력들이 존재하고 이 세력들의 역학 관계에 따라서 종헌·종법의 개정을 비롯한 종단의 주요 결정이 이루어지기 때문이다.

그러면 종단정치세력들의 추대제와 선거제에 대한 입장은 어떠할까? 이는 곧 총무원장 선출제도와 관련된 종헌·종법을 개정할 수 있느냐는 실현 가능성과 연결된다.<sup>6)</sup> 종헌·종법의 개정은 종단정치세력, 그 중에서도 입법기구인 중앙총회의 의원들이 주축이 되어 있는 종책모임의 의견이 결정적으로 반영될 수밖에 없기 때문이다.

다행히도 조계종단은 제32대 총무원장 선거를 서너 달 앞둔 2005년 6~7월에 중앙총회의장의 주관 하에 종책모임, 교구본사주지, 종정기관위원들을 대상으로 각각 조계종 선거제도 개선을 위한 간담회를 진행한 바 있다. 간담회에서는 현행 총무원장 선거제도에 문제점이 있으며 이를 보완 또는 대체할 방안을 모색해야 한다는데 공감했다. 하지만 각론으로 들어가면 커다란 입장차를 보였다.

당시 여권의 종책모임 소속 스님들은 교구본사주지(24명)와 중앙총회의원(81명)만으로 구성되는 선거인단 축소방안을 지지했다. 그리고 교구본사주지 스님들은 총무원장 추대 위원회를 별도로 구성하거나 현행 선거인단을 대폭 축소하는 방안을 제시했다. 하지만 법규위원회, 소청심사위원회, 종립학교관리위원회, 호계원 등의 종정기관(宗政機關) 소속 스님들은 현행 321명 보다 선거인단을 대폭 확대하는 방안을 지지했다. 그런데 이와 같이 여러 종단정치세력들에서 제시한 선거인단 축소, 선거인단 확대, 추대 등의 방안들은 자신의 선거인단 포함 여부에 따라서 입장차를 보이고 있다는 주장이 설득력 있게 들린다.<sup>7)</sup> 즉 중앙총회의원과 교구본사주지들은 추대제를 시행하더라도 자신들이 추대위원에 포함

6) 총무원장 선출제도의 개정 실현 가능성과 관련하여 착오해서는 안 되는 자료가 <표 1>의 총무원장 선거제도 개정방향에 대한 설문조사 결과이다. 우리는 이미 이 표에서 직선제가 압도적으로 지지받고 있음을 고찰한 바 있다. 그런데 이러한 결과는 추대제와 직선제 혹은 선거제에 대한 일반 중도들의 선호가 주로 반영되었기 때문에 총무원장 선출 관련 종헌·종법의 개정 실현 가능성과는 일정 정도 거리가 있을 수 있다.

7) <http://news.buddhapia.com>

될 가능성이 높기 때문에 추대제 혹은 선거인단 대폭 축소 방안을 지지하나, 종정기관 소속 위원들은 추대제에서는 자신들이 추대위원으로 선정될 가능성이 적어지기 때문에 선거인단 대폭 확대 방안을 지지한다고 보는 것이다.

그런데 우리는 제33대 총무원장 선거를 8개월가량 앞 둔 2009년 3월 시점에서 여권의 종책모임과 교구본사주지협의회가 2005년 당시처럼 선거인단 축소방안을 주장하지 않는 것에 주목할 필요가 있다. 여권 종책모임의 일부는 오히려 ‘총무원장 선거인단 축소방안 반대 결의’와 더불어 ‘대덕법계 품수자로 선거인단을 확대하는 방안’을 제시하고 있으며, 또 다른 여권의 종책모임들은 연합하여 ‘총무원장 선거인단의 현행유지 방안’을 주장하고 있다. 그리고 교구본사주지협의회 역시 ‘총무원장 선거인단의 현행유지 방안’을 지지하고 있다. 이러한 주장의 변화를 통하여 종단정치세력들의 총무원장 선출제도에 대한 입장이 각자의 이해관계에 얽매어 있음을 알 수 있다.

이상에서 살펴보았듯이, 총무원장 선출제도의 개정에 대한 권한 혹은 영향력을 가지고 있는 종단정치세력들의 입장은 추대제와 선거제에 대하여 일치된 의견을 가지고 있지 못하다. 총회의원들이 주된 구성원인 종책모임은 선거인단의 축소와 확대, 추대와 선거 사이에서 끝없는 저울질을 하고 있으며, 교구본사주지들은 선거인단 축소(추대제) 혹은 현행 유지를 주장하고 있으며, 종정기관위원들은 선거인단 확대를 선호하고 있다.

이와 같이 주요 종단정치세력들의 입장이 상이하어서는, 조계종을 대표하고 총무행정을 통리하는 강력한 권한을 보유한 총무원장을 극소수만이 참여하여 선출하게 되는 추대제로 개정하는 방안이나 일정 자격을 갖춘 전원에게 선거권을 부여하는 직접선거 방안이 합의된다는 것은 실현 가능성이 매우 낮다. 그러므로 정파 간 대립이 심각한 현시점에서 가장 실현 가능성이 있는 종헌·종법 개정안은 현행 간선제 하에서 선거인단의 인원을 유지하면서 선거운영방식을 보완하는 방안일 것이다.

## 2) 선거업무 집행능력 보유 여부

현행 총무원장 선거제도가 개선된다면, 그 방안은 세 가지 중 한 가지로 정리될 수 있다. 첫째, 현재의 선거인단을 축소 혹은 확대하여 선출하는 간선제의 수정안이다. 둘째,

선거를 치루지 않고 후보를 단일화하여 선출하는 추대안이다. 셋째, 승가 기준의 일정 자격(승랍 등)을 갖춘 구성원 전체의 선거에 의해 선출하는 직선제안이다.

간선제의 수정안은 총무원장의 선출에 있어서 현재의 종단선거업무에 무리를 주지 않을 수 있다. 왜냐하면 현재의 총무원장 선출방식이 간선제이고 수차례 선거경험도 지니고 있기 때문이다. 또한 추대안은 선거가 아예 사라지고 소수의 인원에 의하여 선출하기 때문에 오히려 선거관리업무는 감소된다.

그러나 직선제안은 선거인 수의 대폭 증가가 불가피하게 됨으로 현재보다 선거업무가 상당히 증가할 수밖에 없다. 즉 직선제로 전환할 경우, 선거권을 모든 비구·비구니에게 부여하면 1만 명 이상, 승랍 10년 이상의 비구·비구니에게 부여하면 6~7천명이 집결 혹은 분산되어 투표를 하게 되기 때문에<sup>8)</sup> 부정선거단속과 투표진행이 어려워지는 것이다.

승랍 10년을 기준으로 한 비구·비구니 상세 현황은 아래의 <표 2>를 참고하기 바란다.

<표 2> 승랍 10년 미만·10년 이상 비구·비구니 현황

2006년 5월 10일 현재, 단위: 명

전 체		10년 미만		10년 이상	
10,132		3,483		6,649	
비 구	비구니	비 구	비구니	비 구	비구니
5,093	5,039	1,877	1,606	3,216	3,433

자료 : 종헌·종법 제개정 기초위원회, 『불기2550(2006)년도 중앙총회의원 연수 - 총무원장 선거 제도 개선안 마련을 위한 토론회』, 서울: 대한불교조계종 중앙총회사무처, 2006.

이와 같이 선거인단 수를 중심으로 살펴보면, 추대제, 간선제, 직선제 순으로 선거업무를 수월하게 집행할 수 있다. 하지만 직선제로 총무원장을 선출할 경우 종단이 선거업무를 집행할 능력이 정말로 없는가는 별개로 고민해야할 문제이다.

왜냐하면 최대 1만 명 정도의 인원이면 일반 큰스님 추모식이나 행사에도 얼마든지 모였던 예가 있고, 2008년 8월 27일 정부의 종교편향에 대응하기 위하여 수십만 명이 응집

8) 선거인단의 적정 승랍과 비구니의 선거권은 상당한 논의를 필요로 하기 때문에 본고에서는 논의하지 않기로 한다.

했던 ‘범불교도대회’ 조차도 특별한 혼란 없이 행사를 치른 바 있기 때문이다. 현재 일반 대학생들도 경험의 부족에도 불구하고 만 명에 육박하는 학생들을 대상으로 선거 업무를 무리 없이 진행하고 있다. 그렇기 때문에 선거업무의 과중으로 인하여 직선제를 할 수 없다는 논리는 현실적으로 타당성을 가지지 못한다.<sup>9)</sup>

#### 4. 총무원장 선출과정의 청정성

현재 간접선거로 선출하도록 되어있는 총무원장선거법 개정을 거론하는 가장 큰 이유는 ‘승가의 위의를 훼손한다’는 것이다. 승가의 위의는 세속과는 다른 청정한 삶으로부터 세워짐에도 불구하고 청정 승가의 수장을 선출하는 총무원장선거가 과열되어 ‘금품수수’와 ‘흑색선전’이라는 부정적인 행태가 횡행한다는 진단을 받고 있기 때문이다.<sup>10)</sup> 이에 승가의 위의를 지키기 위하여 현행 총무원장 선거법을 개정해야한다는 여론이 형성되어 있는 상황이다.

그렇다면 현행의 간선제를 개정하여 추대제 혹은 직선제를 시행할 경우 금품수수와 흑색선전은 각각 어떠한 변화를 가져올 수 있을 것인지를 알아보는 것이 필요하다. 또한 현행 간선제 하에서 종헌·종법을 보완하여 총무원장선거의 청정성을 담보할 수 있는 방법도 함께 고민하여야 한다.

추대제는 극소수의 인원만이 참여하여 선거 없이 총무원장을 합의로 선출하는 방식이다. 그런데 추대제로 변경 시 조계종 내에서 추대위원회로 제일 많이 거론되는 기구가 17인 이상 25명 이내로 구성하게 되어 있는 원로회의이다.<sup>11)</sup> 이와 함께 총무원장 선출을 위한 별도의 추대위원회를 구성하자는 의견도 적지 않은 지지를 받고 있다. 추대위원회 구성안은 불교미래사회연구소의 2009년 조사에서는 22.5%의 지지도를 보였다.<sup>12)</sup>

9) 금강, 전게서, p.108. ; 그리고 만일 선거업무의 증가로 인한 인력의 부족이 발생할 경우에는, 선거관리위원회법 제15조에 의거하여 총무원과 기타 종무기관으로부터 소속 종무원을 파견 받아서 협조와 지원을 얻으면 될 것이다.

10) 신혁진, 「전체 중도의 뜻 반영할 수 있는 방안은? 조계종 총무원장 선거법 개정 논의 들여다보기」, 『참여불교』 통권23호(서울: 참여불교재가연대, 2006), p.18.

11) 종헌 제26조 ①항 : 원로회의는 17인 이상 25인 이내의 승랍 45년, 연령 65세, 법계 대종사급의 원로 비구로 구성한다. ; 현재의 원로회의는 총무원장과 관련하여 선출된 총무원장에 대한 인준권(종헌 제28조 ①항 4호)과 중앙총회의 총무원장 불신임 결의에 대한 인준권(종헌 제28조 ①항 5호)을 가지고 있다.

그런데 원로회의든 별도의 추대위원회이든 그 구성의 주체를 불문하고 극소수의 인원이 참여하여 총무원장을 추대하면 그 동안의 금품수수과 흑색선전이 사라질 수 있을까. 필자의 소견으로는 외부적으로는 금품수수와 흑색선전에 대한 풍문은 사라질 수 있으나, 내부적으로는 금품수수와 흑색선전이 여전히 지속될 수 있는 여지가 많다고 생각한다. 금품수수의 측면에서는 321명에게 살포되던 금품이 보다 소수가 된 추대위원들에게 보다 거액으로 제공될 수도 있음을 간과할 수 없다. 그리고 흑색선전의 측면에서는 선출인단이 극소수로 제한되기 때문에 외부적으로는 현재보다 상당히 줄어들 수 있지만, 내부적으로는 완전히 사라지는 않을 것이다.

물론 직접선거로 총무원장을 선출하여도 금품수수와 흑색선전이 완전히 사라지는 않을 것이다. 부정선거는 제도의 결함이기 이전에 선거권자와 피선거권자 즉 사람의 인식에 관한 문제이기 때문이다. 그러나 직선제를 실시하면 개인 혹은 문중의 자금으로는 도저히 감당할 수 없을 정도로 선거인원이 증가할 수 있다는 점을 간과해서는 안 된다. 현행 321명의 선거인단으로 구성되는 간선제는 지지 세력과 반대 세력이 어느 정도 구분되면 금품살포가 가능하다. 하지만 선거권자의 수가 많게는 1만 명 이상 적어도 4천명에 이르게 되면 개인과 문중의 차원에서 금권선거를 자행하기는 불가능에 가깝다.<sup>13)</sup> 수천 명에게는 기십만 원씩만 주어도 그 총액은 엄청난 금액에 이른다. 그렇기 때문에 직선제에서는 총무원장 입후보자가 금품을 살포한다고 하여도 유권자 스님들에게 돌아가는 금액은 소액이 될 수밖에 없다. 그리고 그 정도의 소액은 자연스럽게 금권으로서의 효과가 떨어질 것이다.<sup>14)</sup> 선거권자의 수는 승랍과 비구니 선거권의 제한 정도에 따라 달라질 수밖에 없으나, 그 수가 증가하면 할수록 금품수수의 효과가 저하되면서 금권선거가 사라질 여지도 늘어날 것임은 분명하다.

반면에 직접선거에서는 선거권자의 수가 증가하면 할수록 흑색선전은 더욱 늘어날 가

12) 종현·종법 재개정 기초위원회, 『불기2550(2006)년도 중앙총회의원 연수 - 총무원장 선거 제도 개선안 마련을 위한 토론회』(서울: 대한불교조계종 중앙총회사무처, 2006), p.11; 윤남진, 「조계종 총무원장 선출제도에 관한 출/재가(리더) 인식과 진단」, 『조계종 총무원장 선거제도 개선을 위한 공개토론회』(서울: 불교미래사회연구소, 2009), pp.22~23.

13) 1만 명 이상은 구족계를 갖춘 모든 비구와 비구니에게 선거권을 부여했을 때의 인원이며, 4천명은 승랍 20년 이상의 비구와 비구니에게 선거권을 부여했을 때의 인원이다.

14) 정웅기, 「조계종 선거문화 혁신의 기본방향」, 『제33대 대한불교조계종 총무원장 선출제도 개선을 위한 선거공영제 도입 토론회』(서울: 교단자정센터, 2009), p.8.

능성이 있다. 선거권자가 많을수록 유세는 과열될 수 있고, 유세가 과열되면 될수록 선거에서 이기기 위한 중상모략이 발생할 여지도 점점 늘어나기 때문이다. 물론 추대제라고 하여 흑색선전이 완전히 사라진다고는 기대할 수 없다. 하지만 극소수의 인원만이 선출권을 가질 수 밖에 없는 추대제는 분명 선거로 인하여 종단이 과열되는 현상을 어느 정도 방지할 수 있으며, 이는 흑색선전의 감소로 이어질 수 있을 것이다.

## 5. 총무원장 선출 후 종단 화합 정도

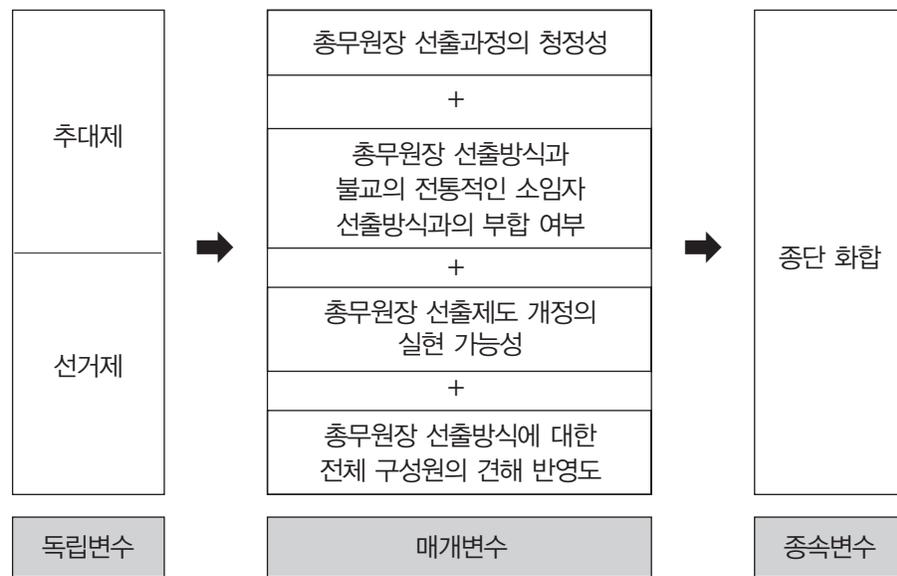
추대제와 선거제 중에 어느 제도가 총무원장 선출 후 종단 화합에 더 기여하느냐 하는 문제를 논의함에 있어서는 추대제가 선거제 보다는 더 기여한다고 생각하기 쉬울 수 있다. 왜냐하면, 추대는 참여인원이 적어서 갈등이 발생하여도 그 폭이 넓지 않고 그 만큼 화해도 쉽다고 생각되는 반면, 선거는 참여인원이 많고 전국적으로 선거열풍이 미치기 때문에 갈등의 발생 시 그 폭이 넓고 그 만큼 화해도 어렵다고 생각되기 때문이다.

하지만 이와 같이 추대제가 선거제 보다 총무원장 선출 후에 종단 화합에 보다 기여할 수 있다는 생각은 지나치게 단순한 생각일 수 있다. 왜냐하면 추대와 선거가 각각 총무원장 선출 후 종단 화합에 어느 정도 기여할 수 있느냐 하는 것은 제도 개정의 기준과 그 비교 분석에서 살펴본 ‘총무원장 선출과정의 청정성’, ‘총무원장 선출방식과 불교의 전통적인 소임자 선출방식과의 부합 여부’, ‘총무원장 선출제도 개정의 실현 가능성’, ‘총무원장 선출방식에 대한 전체 구성원의 견해 반영도’에 종속될 수밖에 없기 때문이다. 즉 추대와 선거가 각각 종단 화합에 상응하는 것이 아니라, 개정 기준 다섯 가지 중 ‘총무원장 선출 후 종단 화합 정도’를 제외한 네 가지 기준들의 복합적 상황에 따라 변화하는 것이다.

이에 대한 이해를 돕고자 내용을 체계적으로 도식화하면 <그림 1>과 같다. 선출제도, 즉 추대제와 선거제는 독립변수에 해당하며 총무원장 선출 후 종단 화합 정도는 파악하고자 하는 종속변수에 해당한다. 만일 독립변수에서 종속변수로 직접 연결될 수 있다면 추대제와 선거제 중에 어느 제도가 총무원장 선출 후 종단 화합에 더 기여하는지를 파악하기가

쉬울 수 있다. 하지만 독립변수와 종속변수 사이에 매개변수가 존재하기 때문에 종속변수는 매개변수들의 복합적인 상황에 따라서 다른 결과가 도출될 수밖에 없다. 즉, 추대제와 선거제에 의한 각각의 종단 화합 정도는 총무원장 선출과정의 청정성, 총무원장 선출방식과 불교의 전통적인 소임자 선출방식과의 부합 여부, 총무원장 선출방식에 대한 전체 구성원의 견해 반영도에 종속되어 결과가 나타날 수밖에 없는 것이다.

〈그림 1〉 총무원장 선출제도와 종단 화합의 관계도



결국, 총무원장 선출제도에 따른 종단 화합의 정도는 4가지 매개변수들의 조합과 변화에 따라서 달라지는 결과이기 때문에 추대제와 선거제 중 어느 제도가 총무원장 선출 후 종단 화합에 더 기여할 수 있는 제도이냐를 단적으로 말할 수는 없다.

## V. 맺음말

우리는 지금까지 추대제와 선거제 중 어느 방식이 불교에 여법한 총무원장 선출방식인

지를 놓고 논의를 하여 왔다. 이제 그 논의를 간명하게 정리하고, 그에 따른 개정 방안을 제시함으로써 글을 맺고자 한다. 정리는 추대제와 선거제가 본고에서 제시한 선출제도 개정기준에 부합하는지를 알아보는 방식으로 할 것이다.

필자는 주지하다시피, 총무원장 선출제도 개정기준을 전체 구성원의 견해 반영도, 그리고 불교의 전통적 선출방식과 부합, 실현 가능성, 총무원장 선출과정의 청정성, 총무원장 선출 후 종단 화합 정도의 다섯 가지로 제시한 바 있다.

먼저, 총무원장 선출제도를 개정함에 있어서 전체 구성원은 추대제와 선거제 중 어느 방식으로 선출하고자 하는지를 알아보자. 타당도와 신뢰도를 확보한 여론조사에 의하면, 종도들은 추대제 보다는 일정 승랍 이상의 스님들에게 선거권을 부여하는 직선제를 추대제나 간선제보다 선호하고 있었다.

둘째, 총무원장 선출제도와 불교의 전통적 선출방식과의 부합 여부에 있어서는 직선제는 대중공사와 갈마가 지향하는 정신인 민주주의에 부합하고 추대제는 대중공사와 갈마의 형식에 부합하였다. 그러나 본질인 정신이 형식인 방편에 우선하는 것이 타당하기 때문에 직선제를 불교의 전통적 선출방식과 부합한다고 판단하였다.

셋째, 실현 가능성이란 총무원장 선출제도 관련 종헌·종법의 제·개정 실현 가능성과 그 종헌·종법의 제·개정에 따른 중앙선거관리위원회의 선거업무 집행능력 보유여부를 의미함을 전제로 하였다. 총무원장 선출제도 관련 종헌·종법의 제·개정과 관련해서는 현행 간선제 하에서 선거운영방식을 보완하는 방안이 실현 가능성이 높았다. 그리고 중앙선거관리위원회의 선거업무 집행능력과 관련해서는 추대제와 간선제 그리고 직선제 순으로 선거업무가 수월하였으나, 종단이 직선제를 수행할 업무 능력이 없다고는 할 수 없다.

넷째, 추대제와 선거제는 금품수수과 흑색선전을 차단하는 측면에서 각기 다른 효과가 있음을 추론할 수 있었다. 추대제는 금품수수의 차단에는 비효과적이거나 흑색선전의 차단에는 다소 효과적이었다. 그러나 선거제, 특히 직선제는 금품수수의 차단에는 효과적이거나 흑색선전의 차단에는 확실히 비효과적이었다.

마지막으로, 추대제와 선거제에 따른 총무원장 선출 후 종단의 화합 정도는 총무원장 선출과정의 청정성, 총무원장 선출방식과 불교의 전통적인 소임자 선출방식과의 부합 여

부, 총무원장 선출제도 개정의 실현 가능성, 그리고 총무원장 선출방식에 대한 전체 구성원의 견해 반영도의 조합에 따라서 변하는 종속변수이다. 그렇기 때문에 추대제와 선거제 중 어느 제도가 총무원장선출 후 종단 화합에 더 기여할 수 있는지를 우선 말하기는 어렵다.

이상의 정리를 보면 알 수 있지만, 선거제 특히 직선제는 전체 구성원의 견해 반영도, 불교의 전통적 선출방식과의 부합 여부, 그리고 총무원장 선출과정의 청정성 확보를 위한 금품수수의 차단이라는 기준에 부합한다. 반면에 추대제는 흑색선전의 차단에 다소 효과가 있어서 총무원장 선출과정의 청정성 확보를 하는데 기여할 수 있는 정도이다. 총무원장 선출방식으로 추대제와 선거제 중 어느 방식이 적합한지를 단적으로 말하기는 곤란하지만, 추대제 보다는 선거제 특히 직선제가 제도개정의 여러 기준에 보다 부합함은 확실하다. 하지만 실현 가능성의 측면에서 바라본다면, 현재 종단 내 여러 문종과 계파가 총무원장 선거제도 제·개정을 두고는 참여한 대립을 하고 있기 때문에 직선제로의 개정은 현실적으로 그 가능성이 낮다. 반면에 간선제를 유지하면서 운영방식만을 수정 보완하는 방안은 개정될 수 있는 가능성이 높다고 할 수 있다.

## 참고 문헌

- 고성표, 「조계종 4대 의혹을 캔다」, 『월간중앙』 통권358호, 서울: 중앙일보 시사미디어, 2005.
- 공종원, 「총무원장 선출방식의 재검토」, 『불교』 통권601호, 서울: 월간불교사, 2005.
- 금 강, 「종교와 선거」, 『불교평론』 제25호, 서울: 현대불교신문사, 2005.
- 동양덕취(重編), 소은대소(校正), 최법혜(譯註), 『칙수백장청규 역주』, 서울: 사)가산불교문화연구원출판부, 2008.
- 목정배, 『계율학 개론』, 경남 합천: 장경각, 2001.
- 박문수, 「카톨릭 교회의 선거제도」, 『참여불교』 통권6호, 서울: 참여불교재가연대, 2002.
- 박부영, 「조계종 종헌·종법 개정사」, 『선우도량』 제6호, 남원: 선우도량 출판부, 1994.
- 신혁진, 「전체 종도의 뜻 반영할 수 있는 방안은? 조계종 총무원장 선거법 개정 논의 들여다보기」,

『참여불교』 통권23호, 서울: 참여불교재가연대, 2006.

윤남진, 「조계종 총무원장 선출제도에 관한 출/재가(리더) 인식과 진단」, 『조계종 총무원장 선거제도 개선을 위한 공개토론회』, 서울: 불교미래사회연구소, 2009.

이자랑, 「초기 승가공동체의 실상과 인류공동체적 의미」, 『가산학보』 제11호, 서울: (사)가산불교문화연구원 출판부, 2003.

정웅기, 「조계종 선거문화 혁신의 기본방향」, 『제33대 대한불교조계종 총무원장 선출제도 개선을 위한 선거공영제 도입 토론회』, 서울: 교단자정센터, 2009.

조기룡, 『증무행정론』, 서울: 동국대학교 출판부, 2006.

\_\_\_\_\_, 「종책결정의 합리화를 위한 종책연구 강화방안」, 『한국불교학』 제47집, 서울: 사단법인 한국불교학회, 2007.

종헌·종법 제개정 기초위원회, 『불기2550(2006)년도 중앙종회의원 연수 - 총무원장 선거 제도 개선안 마련을 위한 토론』, 서울: 대한불교조계종 중앙종회사무처, 2006.

중앙종회사무처, 『중앙종회 운영편람』, 서울: 대한불교조계종 중앙종회 사무처, 1999.

## 기타자료

『불교신문』

『현대불교』

<http://law.buddhism.or.kr>

<http://news.buddhapia.com>

<http://www.buddhism.or.kr>

<http://www.bulgyofocus.net>

<http://www.bulgyotoday.com>

## 「총무원장 선출제도에 대한 연구」 논평문

윤 남 진 (NGO리서치 소장)

### ◎ 총무원장 선출제도 차원을 넘어 共議體系 전체를 개혁해야 한다.

먼저, 총무원장 선출제도의 개선방향에 대해 논문은 다음의 다섯 가지 구체적인 개정의 기준을 제시하였다. ① 전체 구성원의 견해 반영도, ② 불교의 전통적 선출방식과의 부합 여부, ③ 총무원장 선출과정의 청정성, ④ 총무원장 선출 후 종단 화합 정도, 그리고 총무원장 선출제도 개정이 탁상공론에 그치는 것이 아니라 실제로 개정이 되느냐가 중요하기 때문에 ⑤ 제도개정의 실현 가능성도 기준으로 제시하고 있다.

이 다섯 가지 기준을 대입한 결과는 논문에 제시되어 있는 바와 같으므로 일일이 열거하지 않아도 될 것이다. 다만 추대제와 선거제라는 보통명사가 아니라 현실종단정치 속에서 논의되고 ‘추대제’와 ‘선거제’의 성격과 내용은 판이하다는 점이다. ‘현실’ 정치 속의 추대제는 대체로 교구본사 주지 및 중앙총회의원에 의한 총무원장 선출방식을 의미한다는 점을 분명히 해야 한다. 즉, 현실정치속의 추대제는 본질적으로 ‘대중공의의 축소’를 더 크게 의미하며, ‘추대’라는 용어의 ‘아름다운’ 과정과 결과를 의미하는 것은 아니다. 아니, 오히려 94년도에 물리적 종단개혁으로까지 갈 수밖에 없었던 ‘원인제공제도’로의

회귀를 더 크게 의미하는 것일 수 있다.

불자대중 일반이 듣고 생각할 때에 ‘상식적으로 상상하는 장로와 현자들에 의한 추대제’라고 한다면, 종정이나 원로의원의 합의에 의한 총무원장 ‘지명제’가 더욱 가깝다고 할 수 있다. 그러나 현실종단정치의 중심에 있는 지도자들의 상식과 상상은 대중과 사뭇 달랐고 앞으로도 매우 거리가 있을 것이 자명하다.

이 문제의 해결을 위해서는 총무원장 선출제도 만의 문제로 한정해서는 문제를 해결할 수 없고(제도 개정의 실현가능성), 기타 다른 중요한 한 두가지 기준들도 만족시킬 수 없다고 판단된다.

94년 종단개혁의 핵심은 ‘대중공의의 확장’과 ‘이의 제도적 보장’에 있는데, 그 핵심은 ‘중앙총회의원과 교구본사 주지의 (보통선거에 가까운) 직선제 도입’에 있고, 대의입법기구인 ‘중앙총회’의 권한을 획기적으로 강화한 것이다.

그 취지 또는 문제의 핵심을 개선하고자 하는 의도는 적절했다.

그러나 제도는 현실정치적 타협의 산물이기 때문에, 다른 한편으로는 개혁적 제도 설계자들의 안목과 역사적 한계로 인해 그 대표성이 왜곡될 여지를 남겼다. 흥행 없는 영화의 제작이 남발되면 투자자들은 자금을 회수할 것이고, 영화관과는 담을 쌓고 사는 이들은 제외하고라도 영화 마니아들의 비난은 거세질 것이다.

‘대표성의 왜곡’이란 것은 바로 ‘흥행 없는 영화’의 제작과 같다. 그리고 흥행과 작품성을 동시에 고려해야 한다는 난해한 과제도 있다. ‘작품성’이란 ‘전통 혹은 전통이라고 생각되는 방식’에 얼마나 가깝다고 여겨지는가 하는 점이다.

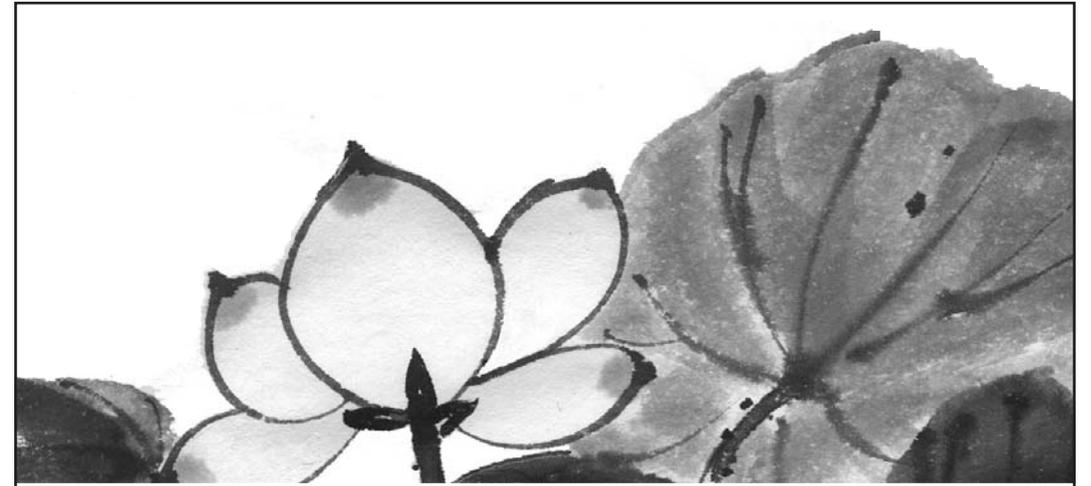
우리는 이 둘, 다수 대중이 참여의지를 불태우고, 자신의 한 표의 권리를 아무리 비싸게 팔리더라도 암표로 돌릴 생각일랑은 아예 할 수 없는 소중한 티켓으로 화하게 할 수 있고 [대중참여], 종교적 품위와 신중함, 그리고 인내와 경륜으로 가득 찬 장로에 대한 하염없

는 존중으로 빛나는 작품성[전통반영]을 모두 충족하는 공의체계를 구축하면 된다. 그 방법 중의 하나는 현재의 중앙총회를 '장로회의'와 '대중회의'로 나누는 것이다. 종교적 품위를 유지, 담보할 곳은 그렇게 하고, '자주 모여서' 맹렬하게 현실문제로 정책적 토론과 이해관계가 충돌, 조정이 이루어져야 마땅한 곳은 또 그렇게 할 수 있게 하는 것이 자연스럽다.

'장로회의'는 정해진 은퇴연령(70~75세 내외)까지의 종신직으로 하고, 문중(교구)과 직능대표성을 평등히 반영하여, 군소 문중과 거대 문중이, 각 직능이 동일한 대표자를 보내도록 하며, 그 숫자도 재적승 비례가 아니라 최소한으로 일정하게 고정한다.

'대중회의'는 전면적 직선제로 하고, 지역별 선거권자 수에 비례하도록 하며, 그 숫자도 현재의 81인에서 약150~200명 수준으로 대폭 늘려 다양성과 현장성을 반영하도록 하며, 임기는 현재의 4년에서 2년으로 줄인다.

이런 문제가 먼저 논의 된다면, 총무원장 선출제도는 사실상 말단의 문제로 될 것이고, 나아가 총무원장의 위상과 권한의 문제, 교구본사 완전자치제 문제 등으로 논의가 전개될 개연성이 크다. 때론 가장 비현실적으로 생각되는 것이 가장 채택 가능한 의외의 정치적 타협안이 되기도 하고, 단순하고 간명한 시스템설계가 복잡한 현실정치를 가장 담백하게 반영하는 시스템이 될 수도 있지 않을까?



## 응 용 분 과

금령 박영보의 『남다병서』 연구





---

# 錦齡 朴永輔의 『南茶并書』 研究

박 동 춘

(동아시아 차문화연구소 소장 · 동국대대학원 신학과 박사과정 수료)

---



## 목·차

1. 序論
2. 생애
3. 『南茶并書』의 意義
  - 1) 著述動機
  - 2) 『南茶并書』의 著述 場所와 板本 問題
4. 錦齡 朴永輔의 茶道觀
5. 結論

參考文獻

## 1. 서론

錦齡 朴永輔(1808~1872)는 19세기에 활약했던 유학자로 시문에 능했던 인물이다. 그는 紫霞申偉(1769~1845)의 제자로서, 신위에게 학문적인 영향을 받았다. 그는 ‘초의차’<sup>1)</sup>에

매료되어 차의 연원과 덕성을 칭송한 「南茶并書」를 남겼는데, 이는 초의의순(1786~1866)과 교유의 증표로 庚寅年(1830) 11월 15일에 지은 것이다. 같은 해, 초의도 『茶神傳』<sup>2)</sup>을 正抄하여 차의 이론을 정립하였다. 당시 초의의 차 이론의 정립과 사대부의 차에 대한 관심은 쇠퇴한 차 문화 증흥의 실제적인 토대가 되었다.

더구나 북학에 경도되었던 中庶 지식인의 사상적 교화<sup>3)</sup>를 받은 秋史金正禧(1783~1856), 彝齋權敦仁(1783~1859), 자하 신위, 그리고 추사의 문하생들은 차에 대한 열의가 높았고, 우리 차의 가치를 이해하고 있었다. 이들은 모두 경화학계의 중심인물들로, 주자 학풍에서 벗어나 청조의 고증학과 문물의 수용에 적극적이었다. 이들은 차의 덕성이 선비의 학문적 취향과 修身에 도움을 준다고 여겼다. 그들의 차에 대한 관심은 庶孽 출신 陋巷 지식인들까지 영향을 주었다. 이러한 사회적인 분위기 속에서 경화 사족출신인 금령 박영보가 차를 칭송한 시문을 남겼다는 사실은 주목할 만하다.

초의는 庚寅年 겨울, 스승 완호의 탐명을 받기 위해 상경하면서 杜陵의 다산 정약용(1762~1836)을 제일 먼저 찾았다. 초의는 해거 홍현주(1793~1865)의 별서에 머물며 경화 사족들과 잦은 시회를 열었는데, 이 무렵, 그는 사대부들과 가장 활발하고도 폭 넓은 교류가 이루어졌다. 당시 ‘초의차’는 봉예품으로 경화 사족 사이에서 전해졌는데 이들은 ‘초의차’에 매료되어 한국 차의 역사와 이론에 대한 관심이 대단했다. 이 시기를 전후하여 초의의 『茶神傳』, 『東茶頌』, 박영보의 『南茶竝書』, 신위의 『南茶歌竝書』, 정약용의 『乞茗疏』, 산천김명희(山泉金命禧:1788~<sup>4)</sup>)의 『謝茶』, 치원황상(園黃裳:1788~1870)의 『결명시』, 추사가 초의에게 걸명하는 편지 등이 나왔다.

조선 후기 사대부들의 차에 대한 열의는 후대까지 연결되지 못하였다. 하지만 이 시기에 한국 차의 우수성과 가치가 경화 사족들 사이에서 논의되었다는 점은 주목 받을 만하다.

1) 초의차는 초의가 만든 차를 말한다. 초의차라는 명칭은 범해의 시「초의차」에서 연유되었다. 이 시에는 초의의 차 만드는 방법, 포장법, 가치에 대해 상세히 서술하였다.  
 2) 『茶神傳』은 경인년 中春에 정초하였다.  
 3) 유봉학, (1999), 『조선 후기학계와 지식인』, 서울, 신구문화사, p.121.  
 4) 김명희는 추사의 아우이며, 글씨에 뛰어났다. 본관은 경주, 자는 성원(性源), 산천은 그의 호이다. 아버지 김노경을 따라 청나라를 다녀왔다. 1810년 진사에 합격, 현령을 지냈다. 초의와 교류하며 차를 즐겼던 인물이다.

금령은 차를 통해 마음과 몸을 맑게 정화하여 사리에 통달한 현자가 되고자 하였으며, 신선을 원하지 않았다. 다만 차를 통해 청빈한 삶을 즐기는 선비의 낙도를 실현하고자 하였다. 이것은 금령이 차를 통해 이룩하고자 하는 소박한 선비의 다도관이다.

현재까지 금령의 『南茶并書』친필본이 학계에 알려진 적은 없었다. 다만 「南茶并書」의 이본을 번역한 자료만이 종횡하였다.

따라서 본 논문에서는 「南茶并書」친필본을 완역하여 학계에 알리고, 이를 근거로 조선 후기 경화 사족들의 ‘초의차’에 대한 인식과 금령의 차에 대한 이해를 검토해 보려고 한다. 그러나 금령의 학문적인 취향이나 사상에 대한 연구가 전무한 실정이므로 본고에서 금령의 茶道觀을 면밀히 다루기에는 한계가 있음을 시인하지 않을 수 없다. 따라서 『南茶并書』의 編次에 따라 당시 사대부의 차에 대한 이해, ‘草衣茶’에 대한 인식 등 제반문제를 검토하는 한편, 「南茶并書」의 原本과 금령의 『雅經堂集』4권 「西泠霞錦集」에 기록된 追書本, 그리고 신현의 문집 『琴堂記珠』에 들어 있는 자료를 비교 검토하고자한다.

## 2. 생애

박영보(朴永輔)는 조선 후기 문신으로 본관은 高靈이다. 그의 아버지는 鐘岳이며 어머니는 尹楫東의 딸이다. 星伯은 그의 字이며 錦齡은 別字이다. 그리고 그의 號는 洌水이다.

1844년 증광문과에 병과로 급제, 1846년 평안도 청북 암행어사가 되었다. 암행어사로 명망이 있었던 박문수의 4대 손<sup>5)</sup>이었던 금령 역시 암행어사로서 이름을 날렸다. 1861년에는 副護軍을 지냈으며, 1862년 冬至使 부사로 청나라에 다녀왔다. 공조판서를 거쳐 형조판서를 역임하였고 1869년 경기도 관찰사를 지냈다. 신미양요가 발생, 난의 대처에 힘썼으며, 이 후 해안 요충지의 방비를 위해 仁川府에 砲科를 설치했고, 每月 課試를 보아 居首 一人을 두는 제도를 만들기도 하였다. 1872년 홍문관제학에 임명되었다. 그는 자하

5) 최순희, (1979), 『耆隱朴文秀圖書目錄』, 서울, 문화재관리국.  
 『靈城君家系圖』에 의하면 박영보는 원래 鐘林의 아들이지만 鐘岳에게 養子를 갔다. 鐘岳은 忠圭의 자식으로 伯父 信圭가 孫이 없자 信圭의 養子가 되었다. 그러나 鐘岳에게도 後嗣가 없어서 鐘林의 아들인 永輔가 鐘岳의 養子가 되었다. 박문수는 靈城君派의 23代孫이고 박영보는 27代孫이다.

신위의 문인으로 초의의순과 교유했던 다인이다. 그의 문집은 『玉堂講義』, 『雅經堂集』, 『衍聰錄』 등이 있다.

### 3. 『남다병서』의 문헌적인 의의

조선 후기 금령 박영보의 『남다병서』는 흔치 않은 차에 대한 자료라는 것뿐만 아니라 경화 사족 출신의 유학자가 쓴 차에 대한 長詩인데, 한국 차의 연원과 초의차의 가치를 천명했다는 점에서 사료적인 가치가 높다.

조선 건국 후, 고려 시대의 난만했던 차 문화는 대표적인 불교문화라 치부되어 왕실이나 사대부들 사이에서 점차 멀어졌다. 더구나 불교가 가졌던 사회적인 위상의 추락과 승려 수의 감소, 사원 경제의 몰락 등은 차 문화가 쇠퇴되는 주요한 원인이 되었다<sup>6)</sup>. 조선 초기까지 고려의 음다 풍속은 일부 사대부를 중심으로 명맥을 유지하였지만 임진왜란을 전후하여 거의 쇠퇴되어<sup>7)</sup> 차가 나는 산지에서 감기약이나 이질 치료제로 사용하기에 이르렀다. 그러나 이 시기에도 차가 나는 지역의 사찰에서는 차를 만들어 사대부들과 통교(通交)의 매개물로 이용하였다. 특히 전라도를 중심으로 아암 혜장이 머물던 강진의 만덕사, 선암사, 송광사, 대흥사, 쌍계사에는 조주의 깍다풍이 근근이 이어졌다. 특히 조선 후기 북학에 경도(傾倒)되어 고증학에 심취했던 경화 사족을 중심으로 차에 대한 관심이 고조되었다. 경화 사족 출신으로 북학에 관심을 가졌던 인물로 다산 정약용, 추사 김정희, 산천 김명희, 이재 권돈인, 해거 홍현주, 위당 신현, 자하 신위, 변지화, 유산 정학연, 소치 허련, 산림학자인 다산의 제자 치원 황상, 호남의 칠고봉(七高朋)<sup>8)</sup> 중 한 사람인 윤엄 김각 등이 초의와 교유를 통해 차에 관심을 가졌던 인물이다. 당시 이들의 차에 대한 관심은 초의를 통해 확대, 차에 대한 안목을 반영한 것이라고 할 수 있다. 이들이 활동할 당시, 차를 칭송하는 다시와 걸명시(乞茗詩)가 흔하게 출현하기도 하였다. 금령의 『남다병서』는 조선

6) 박동춘, (2009), 「한제 이목의 다부에 대한 소고」 『문학, 사학, 철학』 제16호, 봄, 서울, 한국불교사연구소, p.30.

7) \_\_\_\_\_, (2004), 「한국 차 문화의 특성」, 『박물관연구과정』, 국립청주박물관, p.38.

8) 19세기 호남을 중심으로 활동했던 지식인들의 모임이다. 七高朋은 뜻이 높은 일곱 사람의 아름다운 모임이다. 다섯 명의 유학자와 두 명의 승려의 모임이다. 칠고봉은 盧質, 李學傳, 金珪, 沈斗永, 李三晩, 대흥사의 草衣意恂, 선암사의 海鵬禪師이다.

후기 이러한 사회적인 분위기를 파악할 수 있는 자료이며, 한국 차 문화에 대한 역사적인 배경과 한국 차의 연원을 밝힐 수 있는 희소한 자료라는 점에서 주목할 만한 가치가 있다.

#### 1) 저술 동기

금령의 『남다병서』는 차의 연원과 품성을 칭송한 시문이다. 금령이 이 시문을 짓게 된 사유는 병기된 서문에서 찾아 볼 수 있다.

南茶는 영남과 호남에서 난다. 초의선사는 그곳에서 수행한다. 다산 승지와 추사교각은 모두 문자로서 교유하였다. 경인(1830)년 겨울 한양에 오실 때 손수 만든 차 한포를 예물로 가져왔다. 이산중이 이 차를 얻어 이리 저리 돌다가 나에게까지 오게 되었다. 차가 여러 사람을 거치면서 마치 금루옥대처럼 귀하게 여긴지도 이미 오래되었다. 자리를 깨끗이 하고 마시며, 장구시 20운을 지어 선사에게 보내니 혜안으로 정정하시고 아울러 화운을 보내 주시길 빕니다.<sup>9)</sup>

남다(南茶)는 영남과 호남에서 나는 차이다. 한국의 기후 조건 하에서 차가 나는 산지는 대부분 전라도와 영남 일부에 국한된다. 그러므로 금령이 초의차를 남다(南茶)라고 한 것은 초의가 주석하는 곳이 호남이었기 때문인 것으로 추측된다. 유학자의 교유가 ‘以文會友’이었던 것은 주지의 사실이다. 이들은 차를 통해 서로를 相補하고 詩文으로 相交하는 관계였다.

금령이 李山中에게 초의차를 얻은 것은 경인년(1830)이다. 당시 초의는 蓮醉<sup>10)</sup>와 함께 상경하여 해거도인 홍현주에게 완호의 탐명을 부탁하게 된다.<sup>11)</sup> 이때 봉예품(奉禮品)으로 가지고 온 것이 초의 차였다. 이 무렵, 두릉의 다산을 가장 먼저 찾아갔기<sup>12)</sup> 때문에 초의

9) 박영보, 『남다병서』, 필사본.

南茶湖嶺間產也 草衣禪師雲遊其地 茶山承旨及秋史閣學 皆得以文字交焉 庚寅冬來訪于京師 以手製茶一包爲贄 李山中得之 轉遺及我 茶之聞人 如金縷玉帶 亦已多矣 淸座一 作長句二十韻 以寄禪師 慧眼正之 兼求郢和

10) 연취는 대흥사 승려로 초의의 문인인 듯한데, 그의 행적은 상세히 알려지지 않았다. 다만 초의가 완호의 탐명을 구하고자 해거와 다산, 유산 등을 만날 때 초의의 심부름을 한 이가 연취이다.

11) 김정희, 『注箱雲染』, 필사본, 이것은 초의에게 온 추사의 간찰을 묶은 서첩이다. 서첩의 후기는 초의가 썼다. 道光庚寅冬 與蓮醉上京乞先師 塔銘於 海居都尉

차는 다산과 해거도인, 그리고 몇 몇 경화 사족들에게 주었을 것으로 추정된다. 따라서 금령이 李山中에게 얻은 초의차는 당시 봉예품으로 가지고 온 단차이다. 초의는 경화사족과의 통교에 차를 이용하고 있었다. 금령은 ‘초의차’에 매료되어 20韻으로 된 장시를 초의에게 보낸 것이다.

## 2) 『남다병서』의 저술 장소와 판본 문제

금령의 문집 『雅經堂集』속에 들어 있는 「秋江吟稿」<sup>13)</sup>와 「西泠霞錦集」<sup>14)</sup>에 의하면 그가 興坊書室<sup>15)</sup>에서 西泠<sup>16)</sup>으로 거처를 옮겼다는 것을 알 수 있다. 특히 「西泠霞錦集」서문에 이렇게 말하였다.

庚寅(1830) 시월 십일, 내가 興坊에서 西泠의 江意樓로 옮겨 왔다. 이때에 申紫霞侍郎이 물러나 蓉涇<sup>17)</sup>에 머물렀다. 용경은 소가 우는 곳일 뿐이다. 이때 시를 지은 것이 가장 많다. 그러므로 아울러 편차를 기록하고 문집 명을 『西泠霞錦集』<sup>18)</sup>라 하였다.

금령이 흥방서실에서 서령 江意樓로 거처를 옮긴 것은 庚寅(1830) 10월 10일이다. 이

12) 김정희, 硯 齋, 先往杜陵謁 翁先生 次見 禮堂於蓉湖

13) 박영보의 필사본 문집인 「秋鶴吟藁」 『雅經堂初集』제3권은 乙丑(1829)~庚寅(1830) 사이에 쓴 시문을 모은 것이다. 금령이 그의 당호를 秋江學齋로 지은 연유는 이렇다. “내가 꿈결에 10자의 시를 지었는데 지조로 하늘을 덮는 짐승은 힘써 추강의 물을 잡는다라고 했다. 하늘을 덮는 짐승은 무릇 날개로 오르는 것을 감당하는 것은 아니다. 장평자의 학부에 절개 있는 새는 그 학이 로다. 가을과 강물이 이미 맑음은 의심이 없는데 한 학을 첨가했으니 학이 또 힘써 맑음을 잡으니 어찌 헤아릴 수 있겠는가하였다. 이로 인해 사는 곳의 편액을 추강학재라하고 문집 명을 추학음이라 했다. 사람과 시가 모두 추강의 학과 같다.(予嘗夢吟十字云 介彼九霄禽 勵操秋江水 九霄之禽 非凡羽所堪承當 張平子賦鶴云 介鳥其爲鶴 無疑秋兼江 已清矣 添一鶴 鶴又勵操其清 豈可量哉 因扁居曰 秋江鶴齋 名集曰秋鶴吟 人與詩 俱如秋江鶴 足矣)

14) 「西泠霞錦集」은 박영보 문집명이다. 필사본으로 『雅經堂初集』제4권속에 들어 있다.

15) 박영보, 「秋鶴吟稿」 『雅經堂初集』, 3권, 癸未春舟次菴江..... 己丑夏興坊書室後庭小桃下.....

흥방은 장흥방이라고도 한다. 현재의 종로구 적선동, 내자동 일대를 말한다.

16) 서령은 서강 (혹은 서호) 지역을 말한다. 현재 한강의 마포일대이다.

17) 용경은 신위가 1830년 7월경 강화 유수에서 물러나 머물렀던 곳이다. 아마 시흥의 자하산 일대가 아니가 추측할 뿐이다. 그의 문집 『경수당전집』에도 「용경소초」1, 2가 있지만 어느 곳인지 밝혀지지 않았다.

18) 박영보, 『雅經堂初集』, 제4권 필사본,

庚寅 十月十日 余自興邦 移居于西泠江意樓 是時 申紫霞侍郎 退居蓉涇 蓉涇一牛鳴地耳 一時酬唱 爲最多 故 並錄編次 名曰西泠霞錦集

장시를 쓴 것은 11월 15일인데, 이를 통해 『남다병서』가 저술된 장소는 西泠 江意樓라는 사실을 알 수 있다. 당시, 자하 신위는 용경에 머물렀다. 금령은 李山中에게 얻은 초의차를<sup>19)</sup> 서령 강의루에서 맛본 후 여기에서 『남다병서』를 지었다. 금령은 스승을 위해 ‘초의차’를 나누어 가지고 자하 신위를 찾았다. 이 때 자하 신위는 금령의 『南茶竝書』를 보고, 이 시에 화답하여 『南茶詩竝書』<sup>20)</sup>를 지었다. 스승과 제자가 함께 ‘초의차’에 감동되어 화운한 예는 흔한 일이 아니다. 이를 통해 당시 사대부들의 ‘초의차’에 대한 열의가 어떠했는지를 알 수 있다.

한편 초의는 『남다병서』를 받고 증교(證交) 시를 보냈다.<sup>21)</sup>

금령의 『남다병서』는 응송 박영희(1893~1990)의 『동다정통고』에 전문이 소개되면서 세상에 알려졌는데, 이것은 초의에게 보낸 금령의 친필본이다. 『남다병서』의 異本은 두 종류가 있다. 금령의 문집 『雅經堂集』4권 「西泠霞錦集」속에 들어 있는 필사본과<sup>22)</sup> 신현의 문집 『琴堂記珠』<sup>23)</sup> 속에 있는 필사본이 그것이다.

## 4. 금령 박영보의 茶道觀

금령은 ‘옛날엔 차를 마시면 신선이 되었고 (신선) 못 된 사람도 淸賢함을 잃지 않는다.<sup>24)</sup>’라고 하였다. 차를 마시면 마음의 근심이 없어지고 정신이 맑아진다는 것인데 차의 약리성은 예나 지금이나 사람들이 차를 마시는 첫 번째 이유이다. 도가의 養生術에서도 차의 약리를 적극 응용하였다. 차의 본질은 맑음과 活活한 기운이다. 차를 마심으로서 맑아진 몸과 마음으로 事理를 通達한 賢者가 되려함은 儒家의 茶道觀이다.

19) 박영보, 『남다병서』필사본, 庚寅 冬 來訪于京師 以手製茶一包爲贄 李山中得之 轉遺及我

20) 신위, 「南茶詩竝書」, 필사본, 草衣禪而親自蒸焙 以遺一時名士 李山中得之 分于錦翁 錦翁爲我煎嘗 因以南茶歌示余 余亦和其意焉

21) 박영보, 「서령하금집」 『雅經堂初集』제4권, 필사본. 草衣禪而得余南茶詩委來證交二首. 금령에게 보낸 초의의 시는 문집에 들어 있지 않아 전고할 수 없으나 금령은 초의 이수에 차운하여 다시 시를 지었다.

22) 이 자료는 박동춘이 2004년 금령의 문중에서 자료를 조사하였다. 2008년 정민에 의해 월간『차의 세계』에 알려졌는데 이것은 신현의 문집 『琴堂記珠』에 실려 있다는 것을 밝혔다.

『琴堂記珠』에 실린 병서 중에는 원본과 대조하면 몇 자의 오자가 보인다. 淸座-淸塵으로, 以寄-以奇로 되어 있다.

23) 신현(1990), 『신현문집』상. 영인본, (한국근대사상총서), 서울, 아세아 문화사, pp.677~678.

24) 박영보, 硯 齋, 古有飲茶而 登仙 下者不失爲淸賢

한 편 박학했던 금령은 중국차에 대한 안목 또한 높아 “雙井茶<sup>25)</sup>와 日注茶<sup>26)</sup>가 이미 세상에 나온 지 오래라 하고 雨前<sup>27)</sup>과 紅穀<sup>28)</sup>는 지금까지 전해진다.”<sup>29)</sup>고 하였다. 그는 중국차의 來歷에도 昭詳한 지식이 있었는데, 당시 육우의『다경』은 경화 사족 사이에서도 알려진 듯하다. 秋史(1786~1856)의 영향을 받았던 이상적(1804~1865)<sup>30)</sup>의 『은송당집』<sup>31)</sup>에 『다경』이 언급된 것으로 미루어 볼 때, 금령도『다경』을 遍覽했던 것으로 짐작된다. 금령이 사용했던 다구는 花瓷<sup>32)</sup> 綠甌<sup>33)</sup>이다. 그가 “아름다운 다기에 명차를 감상하여 중국차의 진미를 이미 경험했다<sup>34)</sup> 하였는데 花瓷은 당시 유행하던 중국 다구였던 紅釉<sup>35)</sup>이며, 綠甌는 청자다기로 추측된다. 금령은 우리 차에 대한 자긍심이 대단하여, 이미 맛본 중국차도 좋지만 “우리나라에서 나는 차가 더욱 더 좋아 처음 돋은 차 싹, 여리고 향기롭다하네<sup>36)</sup>”고 하였다. 여기서 경화 사족의 학문적 성향이 잘 드러난다. 금령은 우리 차의 실체를 경험하고 차의 유익함을 탐구하여 중국차보다 우리 차가 좋다고 말했는데, 이것은 당시 경화 사족들이 추구했던 實事에서 求是한다는 실학사상 등, 학문적인 태도와 일맥상통한다.

25) 徐海榮, (2000), 『中國茶事大典』,北京,華夏出版社, p,28.  
송대의 명차로 雙井은 地名이었는데 이 지역에서 나는 차를 雙井茶라고 한다. 洪州 分定(지금의 江西 修水)雙井에서 생산되었다.

26) \_\_\_\_, 甌 甌, p,21.  
송대의 명차, 원래는 日鑄라고 한다. 日注는 異名이다. 日鑄는 地名이다. 越州(지금의 浙江 紹興)會稽縣東南의 日鑄에서 난다. 송대 草茶 중 극품이다. 草茶는 散茶를 말한다.

27) 우전차는 곡우 전에 따는 차를 말한다. 散茶 중에 극품이다.

28) 紅穀은 顧渚의 紫筍茶를 말한다.

29) 박영보, 甌 甌, 雙井日注世已遠 雨前紅穀名今傳  
박영보 문집에는 雙井日注世已遠 雨前顧渚名空傳 으로 되어 있어서 원본과는 다르다.

30) 본관은 牛峰, 字는 惠吉, 號는 藕船이다. 역관으로 청나라를 여러 차례 다녀왔다. 추사의 제자이며 그의 문집으로는 『은송당집』, 『海隣尺素』이 있다.

31) 류건집, (2007) 『박경로에게 사례하는 백산차의 노래』 『한국차문화사』상, 서울, 이른아침, p, 156.  
歸臥 廬談龍肉 手把茶經空咨嗟

32) 花瓷은 화려한 자기 혹은 무늬가 있는 도자기, 아름다운 채색이 있는 도자기, 청화자기로 번역될 수 있다. 19세기 중엽에 청과 빈번히 내왕하던 중얼 출신이 많았는데, 이들이 물품을 공수하기도 하였다. 당시 청나라 도자기가 유행하였기 때문에 花瓷은 중국도자기의 일종일 가능성이 높다.

33) 綠甌는 푸른 빛 나는 도자기를 말한다. 청자류일 가능성이 높다.

34) \_\_\_\_, 花瓷綠甌浪珍賞 眞味中華已經煎  
이 구절은 원본과 다르다. 異字가 많은데 아마 금령이 문집에 수록하면서 퇴고한 듯하다. 금령의 문집에는 花瓷綠甌浪飲濕 眞味南 已經煎 으로 뜻이 다르다.

35) 광주 박물관, (2008), 『완당난화』 『소치허려200년』, 광주, 국립광주박물관, p, 60.  
소치 허려(1808~1893)의 『완당난화』는 완당 김정희의 난을 치는 모습을 그린 것인데 차를 끓이는 화로와 쟁반에 紅釉와 綠釉이 놓여 있고, 완당의 책상 위에는 홍유가 놓여있다. 완당은 난을 치며 차를 마셨다. 이 찻잔은 당시 유행했던 중국 도자기이다.

36) 박영보, 甌 甌, 東國産茶茶更好 名如芽出初芳妍

금령은 “계림의 상인이 당에 들어간 날, 萬里 길, 滄波를 건너 배를 타고(차씨) 왔다.”<sup>37)</sup>라고 하였다. 이것은 조선 후기 사대부들의 일반적인 인식이었던 것 같다. 실제 학계의 定說은 9세기 (신라 흥덕왕 3년), 견당사인 대림이 차 씨를 처음 들여왔다는 것이다. 금령의 이론대로라면, 차 씨는 당과 교역하던 상인들에 의해 유입된 것이다. 이는 商客의 의미를 확대한 것이다.<sup>38)</sup> 신라 말에는 당과의 교역이 활발했고, 수행승과 도당 유학생, 상인 등 다양한 계층에 의해 차가 수입되었다. 따라서 신라 말, 음다의 기층 확대는 고려 시대 차 문화의 기초가 되었다.

차나무는 아열대 지역에서 자라는 사철 푸른 나무로 동백과에 속하며, 대엽종과 소엽종<sup>39)</sup>이 있다. 차나무의 생육에 적합한 연평균 기온은 13~16℃이고 겨울철 최저 기온은 영하 5~6℃인 지역이 좋다.<sup>40)</sup> 우리나라의 북방한계는 북위33~35도선 이남인 전라도, 경상도, 제주도 지역이다.

금령이 꼽는 차의 산지는 강진과 해남인데 이곳은 중국의 명차 산지인 湖州와 福建에 견줄만하다<sup>41)</sup> 하였다. 차가 자라는 최고의 환경을 이렇게 말하였다.

한번 파종하고 버려둔 것 같네.

봄꽃이 피고 가을이 지나도 서로 멀어져

靑山에서 空然히 천년을 지냈다네.

기이한 향기 오래도록 막혔다가 드러나

봄에 탄 차 잎, 대광주리에 가득하네.<sup>42)</sup>

37) \_\_\_\_, 甌 甌, 鷄林商客入唐日 携渡滄波萬里船  
박영보 문집에는 鷄林使臣入唐日 携渡滄波萬里船 으로 되어 있다. 商客을 使臣으로 퇴고한 듯하다.

38) 商客은 상인이다. 그러나 商人과 客으로 해석할 수 있는 여지도 있기 때문에 商은 商人, 客을 使臣의 의미로 볼 수 있다.

39) 대엽종과 소엽종은 대부분 잎의 크기로 분류한다. 대엽종은 호북, 운남, 사천 등지에서 자생, 재배되며, 청차, 오롱차, 포종차, 철관음차, 보이차를 만든다. 소엽종은 중국의 동남부, 한국, 일본, 타이완 등지에서 주로 재배되며, 녹차를 만든다.

40) 이창숙, (2004), 『차 생리활성에 관한 종합적 고찰』, 성신여대 문화산업대학원, 석사학위논문, p,12.

41) 박영보, 甌 甌, 康南之地郎湖建 (南方海山間多有之 康津海南其最也)  
박영보 문집에는 康南之地郎湖建(土+介) (南方海山間多有之 康津海南尤盛)

42) 박영보, 甌 甌, 一去投種遂如捐 春花秋葉等閒度 空閒靑山一千年 奇香沈晦久而顯 採春僅莖來 緣  
박영보 문집에는 一去投種等棄捐 春花秋葉拋不顧 空閒靑山一千年 奇香沈晦久乃顯 採春僅莖稍 緣

과중 후, 오랜 세월동안 버려두었다는 것은 방치했다는 뜻이 아니라, 깊은 산중에서 천연으로 자라는 차를 은유적으로 표현한 것이다. 자연 환경에서 자라 기이한 향기를 머금은 맛있는 태생적으로 명차의 조건을 갖추고 있다. 名茶는 名山에서 난다는 말이나 山谷이나 대나무 아래에서 자란 차를 최고로 치는 것은 차의 생육조건 중요성을 천명한 것이다.

조선 후기 초의가 만든 차는 어떤 종류였을까. 초의는 산차<sup>43)</sup>와 단차<sup>44)</sup> 두 종류를 만들었다. 금령은 초의차를 ‘하늘에 뜬 달처럼 둥근 소용봉은 법제한 모양은 비록 거칠어도 맛은 좋다네.’<sup>45)</sup>라고 하였다.

원래 小龍鳳團<sup>46)</sup>은 송대에 복원의 御茶園에서 만든 황실용 貢茶이다. 송 휘종(1082~1135)때 만든 명차의 대명사이다. 금령은 초의가 만든 차가 거칠지만 맛과 향기는 小龍鳳團과 버금간다하였다. 금령의 ‘초의차’에 대한 평가는 당시 경화사족들의 일반적인 견해였다. 이미 京鄕間에 煎茶博士<sup>47)</sup>라는 칭호를 얻었던 초의가 가졌던 위상은 대단한 것이었다. 초의와 유학자들 사이의 교류는 신분과 사상, 종교를 초월한 것이었는데, 이들은 차를 통해 서로를 相輔하고 詩文으로 相交하는 以文會友의 관계였다.

초의는 수행에 힘쓰고 禪敎에 밝았던 승려이기도 하다. 금령은 초의에 대해 이렇게 말하고 있다.

초의노사는 옛날부터 염불(淨業)에 힘써서  
濃茶로 積滯를 씻고 眞禪을 參究하네.  
여가에 글 쓰는 일로 깊은 시름 밝혀서  
당시의 명사들이 존경하고 따르다지.

43) 범해 각안의 「초의차」에는 散茶를 만드는 과정이 소개되었다. 초의의 「다신전」에도 산차를 만드는 과정이 소개되었다. 원래 당 송 시대에도 散茶(일명:草茶)와 團茶가 생산되었으며, 명대에 이르러서 산차가 공식적인 제법으로 일반화되었다. 조선 후기 까지 두 종류의 제법법이 공존되었다.

44) 초의는 스승인 완호의 삼여탐명을 해거도인과 신위에게 부탁하면서 4명의 보림백모 단차를 신위에게 보냈다.

45) \_\_\_\_\_, 윗 책, 天上月 小龍鳳 法樣雖 味則然

46) 송 인종 때 복원에 만든 貢茶로 小龍團과 小鳳團을 말한다. 蔡襄이 만들었다. 차품의 표면에 용이나 봉황의 모형이 있다. 황실용 차는 이때부터 차별을 두어 관리 되었다. 극품 중에 극품이다. 후일 명차의 대명사가 되었다.

47) 박영보, 윗 책, 跡晦煎茶博士名

눈보라치는 천리 길을 건너온 초의선사,  
頭綱 같은 둥근 차 가지고 왔네.<sup>48)</sup>

금령은 선종 사찰에서는 조주선사의 ‘喫茶去’ 라는 공안이 회자될 만큼, 수행과 차의 밀접한 관계를 이해하고 있었다. 이러한 사찰의 수행 풍토는 조선시대 사회적인 변화로 인해 점차 쇠퇴하여 겨우 명맥만 유지되었지만, 19세기 초의에 의해 다시 음다 전통이 복원되면서 경화 사족의 음다 풍속에까지 영향을 주었다. 초의에 의해 부흥된 차 문화를 후원한 것은 바로 경화 사족들이었는데, 특히 추사김정희의 후원이 절대적이었다. 中擘에 薰陶되었던 추사는 사회적인 신분을 초월하여 많은 사람들과 교유하였다. 추사의 제자 중에 서얼과 중인 출신이 많은 것은 이러한 추사의 개방적인 사고와 인품을 단적으로 보여준다. 추사의 제자들 중 유독 초의와 교유했던 인물이 많았고, 차에 대한 그들의 관심 또한 높았다.

초의가 사대부들과 교유할 수 있었던 매개물은 차와 詩이다. 詩에 밝았던 초의는 많은 사대부들에게 찬사를 받았다. 금령은 초의가 만든 단차가 중국의 명차인 頭綱보다 훌륭하다고 평가했다. 초의는 사대부를 만날 때, 奉禮品으로 차를 가져왔다. 당시 금령은 뜻이 맞는 친구 李山中에게 초의차를 받고 감격하였다. 茶癖<sup>49)</sup>인 水厄<sup>50)</sup>이 생겼다는 금령은 차를 마신 후, 맑아진 몸에 대해 이렇게 썼다.

오랜 친구 나에게 짝될 만한 차를 보내니  
그냥 뒤도 선명한 광채 자리에 흠어지네.  
나에게 水厄인 차 마시는 버릇 생겼더니  
나이 들어 맑은 몸이 견고해졌다.  
열에 셋은 밥을 먹고 일곱은 차를 마시니

48) 박영보, 윗 책, 草衣老師古淨業濃茗洗積參眞禪餘事翰墨倒寥辨一時名士瓣香處雪飄袈裟度千里頭綱美製玉團  
박영보의문집에는草衣老師古淨業濃茗妙品參眞禪餘事翰墨今寥辨一時名士瓣香處出山瓶錫度千里頭綱美製玉團 이다. 여러곳을 퇴고하였다.

49) 차를 특별히 좋아하는 것을 말한다. 육우는 茶癖이 있었다고 한다.

50) 위진남북조 시대에 남방 사람들은 차를 좋아하고 북방 사람들은 차를 마시는 것이 익숙하지 않았다. 이 당시 차로서 손님을 대접하는 풍속이 있었는데 王蒙은 객을 보면 억지로 차를 마시게 하였다. 그러므로 水厄이라고 하였다.

집에서 담근 강초처럼 비썩 말라 가련하다.<sup>51)</sup>

이를 통해 금령이 얼마나 차를 좋아했던 인물인가가 극명히 드러났다. 이 시에서 하루에 태반은 차를 마시는 일로 소요하는 청빈한 선비의 삶을 표현하였다. 차를 마셔 맑아진 눈과 바삭 마른 몸은 청빈한 선비의 모습이다. 그가 춘궁기에 빈 찻잔을 잡고 차를 그리워하는 모습이 鮮然하다.

이제껏 세 달씩이나 빈 잔을 잡고 있으니  
물 끓는 소리만 들어도 군침이 돈다.  
오늘 아침, 차 한 잔에 마음과 몸이 씻기니  
방안 가득 차 향기 霏霏하게 피어난다.  
도화동<sup>52)</sup> 신선에게 오래살기 비는 건 번거로우나  
白樂天에게 술과 안주 마련하여 唱酬하지 못함이 부끄럽 다네.<sup>53)</sup>

차의 춘궁기는 2~5월이다. 초의는 “立夏에 차를 만든다”<sup>54)</sup> 하였다. 금령이 얼마나 차를 좋아했으면 물 끓는 소리에도 군침이 돈다했겠는가. 그가 가졌던 ‘초의차’에 대한 열망을 알 수 있다. 당시 중국차가 국내에서 유통되었기 때문에 빈 잔이라 함은 진정 차가 없다는 것이 아니라 ‘초의차’에 대한 갈망을 표현함이다. 그토록 고대하던 차이기에 한 잔을 마시고도 마음이 맑고 경쾌해졌다고 표현한 것이다. 이 시의 終句에 신선에게 오래 사는 것을 구하지는 않겠지만 백낙천 같은 문장가와 술과 안주가 없어 酬唱하지 못함만이 부끄럽다 하였는데, 이것이 선비의 安貧樂道이다.

51) 박영보, 硯齋, 故人贈我伴瓊玖 撒手的灑光走筵 我生茶癖甯冰厄 年深浹骨冷清堅 三分飡食七分飲 沈家薑椒瘦可憐  
박영보의 문집에는 異字가 있다. 故人贈我伴瓊玖 撒手的灑光走筵 我生茶癖甯冰厄 年深浹骨三蟲堅 三分飡食七分飲 沈家薑椒瘦堪憐

52) 桃花洞은 신선이 사는 곳이다. 차를 마시면 선선이 된다고 여겼다. 이것은 도가의 양생에 차가 미친 영향을 말하는 것이다. 금령 또한 차를 마시며 오래살기를 구하는 것은 번거롭다는 것은 선비의 다도관이다.

53) 박영보, 硯齋, 伊來三月抱空椀 臥聽松雨出 涎 今朝一灌洗腸胃 滿室霏霏綠霧烟 只煩桃花乞長老 愧無菊 酬樂天  
박영보 문집에는 伊來三月抱空罍 臥聽松雨出 涎 今朝一灌洗腸胃 滿室霏霏綠霧烟 只煩桃花乞長老 愧無菊 酬樂天으로 되어 있다.

54) 초의 의식, 『동다송』 필사본, 東茶穀雨前後太早 當以立夏後 爲及時也

## 5. 결론

금령의 『남다병서』는 차의 연원과 덕성을 칭송한 長詩이다.

그가 ‘초의차’를 얻은 것은 李山中을 통해서이다. 이산중이 어떤 인물인지는 밝혀지지 않았다. 하지만 초의가 庚寅年(1830) 겨울, 스승 완호의 탐명을 구하기 위해 상경한 후, 다산과 해거도인 홍현주, 유산 정학연 등을 만났던 사실은 이미 알려져 있다. 따라서 금령이 얻은 차는 이들에게 준 奉禮品 중의 일부일 것으로 추측된다. 당시 초의는 수종사와 해거홍현주의 別墅에서 지내며, 때때로 여러 사대부들과 시회를 열기도 하였는데, 당시 초의가 奉禮品으로 가져 온 것은 ‘초의차’였다. 따라서 초의는 사대부들과 교류할 때, 차를 奉禮品으로 이용하였다는 사실을 알 수 있다. 조선 후기 차에 대해 관심을 가졌던 이들은 대부분 다산 정약용, 추사 김정희, 해거 홍현주, 이재 권돈인, 산천 김명희, 자하 신위, 유산 정학연, 금령 박영보, 치원 황상 등 경화학계의 중심인물들로 주자 학풍에서 벗어나 청초의 고증학과 문물 수용에 적극적이었던 실학파들이었다.

금령은 경인년(1830) 10월 10일 홍방서실에서 서령의 강의루로 옮겨와, 같은 해 11월 15일 『남다병서』를 지었다. 마침 자하신위가 용경에 있었기 때문에 함께 차를 마시고 담론하며 많은 시를 지었는데, 자하는 금령의 시에 화운하여 『南茶歌竝書』를 짓기도 하였다. 이 시기를 전후하여 차에 대한 연원이나 역사, 차의 가치, 한국 차의 우수성을 칭송하는 시문이 사대부들에 의해 허다하게 지어졌다. 이런 일은 한국 차 문화사에서 보기 드물었던 일이다.

특히 금령의 『남다병서』는 한국 차 문화의 중흥기에 한국 차의 연원에 대한 연구가 있었고, ‘초의차’의 가치가 재평가되었다는 점에서 중요하다.

『남다병서』를 통해 쇠퇴한 차 문화가 조선 후기 경화 사족을 중심으로 부흥되기 시작했고 그것을 주도한 것이 초의라는 사실을 알 수 있다. 이러한 중흥의 첫째 배경은 초의가 『다신전』에 이어 『동다송』을 저술하여 한국 차의 이론을 정립하였다는 것이다. 둘째 경화 사족들의 ‘초의차’에 대한 관심이 높았다. 셋째, 사대부들은 한국 차에 대한 자긍심이 강했다. 넷째, 그들은 차의 맑은 품성이 선비의 학문적인 이상과 수신에 필요한 가치를 지녔

다고 여겼다. 금령은 박학다식한 조선의 선비로서 차의 이론에 밝았다. 그는 차를 통해 청빈한 선비의 樂道를 구현하고자 하였는데 이것은 금령의 다도관이다. 이는 경화 사족들의 차의 사상과 일맥상통하는 것이다. 당시 경화 사족들의 차에 대한 관심은 중인 문화에도 영향을 미쳐 중인들 중에 차를 즐기는 이들이 늘어났다. 하지만 이들의 차에 대한 열의는 오래가지 못했다. 외세로 인한 격동적인 사회 변혁기에 한국 차는 설 자리를 잃고 말았다.

조선 후기 차 문화 연구를 위해서는 초의를 중심으로 보다 밀도 있는 연구가 선행되어야 한다. 아직은 차의 연구가 초기 단계에 머물러 있고, 연구할 문헌적인 자료가 희소한 상황에서 금령의 『남다병서』는 그 가치가 크다. 본 논고에서는 금령의 『남다병서』의 친필본 사료를 학계에 소개함과 동시에 이 자료의 전문을 번역함으로써 조선 후기에 경화 사족들의 한국 차에 대한 이해와 '초의차'의 가치 평가를 밝히고 아울러 금령의 다도관을 연구 검토하고자 한다.

## 참고 문헌

박영보, 『南茶并書』, 필사본.

\_\_\_\_\_, 『雅經堂集』, 필사본.

신위, 『南茶詩竝書』, 필사본.

초의의순, 『茶神傳』, 필사본.

\_\_\_\_\_, 『東茶頌』, 필사본.

김정희, 『主箱雲朵』, 필사본.

황상, 『園遺稿』, 필사본.

범해각안(1921), 『梵海韻而遺稿』, 海南, 大興寺.

신헌(1990), 『신헌문집』상하, 영인본, 서울, 아세아 문화사.

박영희(1985), 『동다정통고』, 서울, 호영출판사.

최순희(1979), 『耆隱朴文秀圖書目錄』, 서울, 문화재관리국.

국립광주박물관(2008), 『소치허련200년』, 光州.

전영우(1980), 『澗松文華』19, 서울, 한국민족미술연구소.

서해영(2000), 『中國茶事大典』, 北京, 華夏出版社.

류건집(2007), 『한국차문화사』상·하, 서울, 이른 아침.

정옥재(2003), 『조선 후기 중인문화연구』, 서울, 일지사.

유호선(2006), 『조선 후기 경화사족의 불교인식과 불교문학』, 경기도, 태학사.

유봉학(1999), 『조선 후기 학계와 지식인』, 서울, 신구문화사.

박동춘(2004), 「한국 차 문화의 특성」, 『박물관연구과정』, 청주, 국립청주박물관.

\_\_\_\_\_(2004), 『초의의순의 다도사상연구』, 성균관대학교 유학대학원, 석사학위논문.

\_\_\_\_\_(2009), 「한제 이목의 다부에 대한 소고」, 『문학, 사학, 철학』 제16호, 서울, 한국불교사연구소.

이창숙(2004), 『차 생리활성에 관한 종합적 고찰』, 성신여대 문화산업대학원, 석사학위논문.

## 「錦齡 朴永輔의 『南茶并書』 研究」에 대한 논평문

김상현 (동국대 교수)

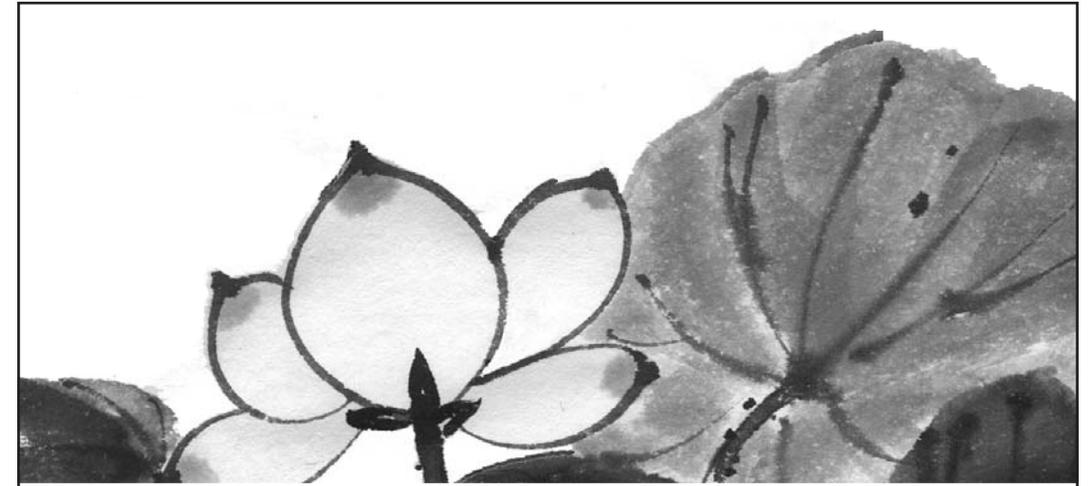
1. 『南茶并序』의 序는 일찍이 『동다정통고』에 소개된 바 있고, 몽하편병서 친필 일부가 역시 『동다정통고』에 소개된 바 있다. 그런데, 이번 발표를 통해 발표자가 소장하고 있는 원본을 학계에 소개하는 것은 반가운 일이다.
2. 정민에 의하면, 『남다병서』는 1. 친필 원본이외에도 2. 申櫛의 『琴堂記珠』 3. 『박영보 문집』 등에 수록되어 전하는데, 친필본과 문집본 사이에는 수십 자 이상의 출입이 발견된다고 한다. 그 이유를 정민은 처음 초의에게 직접 써준 뒤 나중에 문집에 옮겨 적으면서 박영보 자신이 상당부분 손질하여 개고한 때문이라고 한다. 발표자는 정민의 이 견해에 동의하는가? 동의하지 않는다면, 그 이유는 무엇이라고 생각하는지요? 만약 본인에 의한 개고라는 견해에 동의 한다면, 문집본을 이용하는 것이 옳지 않겠는가? 원본과 문집본의 비교를 통해서 박영보의 詩作 과정의 이해에 도움은 될 수 있을 것이지만.
3. 비록 20운의 장시라고 해도 280자 정도이다. 이는 1편의 시일 뿐, 하나의 독립된 저술은 분명 아니다. 발표요지의 ‘문헌적 의의’, ‘저술 동기’, ‘저술 장소’ 등의 표현은

이 1편의 시를 독립된 저술로 오해할 수도 있게 한다. 그리고 1편의 시를 자료로 하여 박영보의 다도관을 밝히거나 경화사족이 초의 차 문화의 부흥을 후원했다는 주장을 펼치기에는 부족하지 않겠는가?

박영보의 南茶詩를 받고 초의는 ‘證交’ 詩 2수로 화답했고, 이에 박영보는 다시 답시를 보냈다. 초의의 시는 전하지 않지만, 박영보의 시는 그의 문집에 전한다고 한다. 그리고 박영보가 초의의 꿈 이야기를 듣고 지어준 夢霞篇并序도 문집에 전하고, 신위의 圖夢并序도 소개된 바 있다. 박영보와 초의와의 교유를 이해하기 위해서는 이런 자료들을 함께 활용할 필요가 있지 않겠는가? 이미 정민의 박영보의 남다병서와 몽하편(『차의 세계』 2007년 12월호)이란 글에서 소개하고 있지만.

4. 발표요지에는 『茶神傳』과 관련하여 다음과 같이 표현하고 있다.  
초의도 『茶神傳』을 正抄하여 차의 이론을 정립하였다. 초의의 『茶神傳』 등이 나왔다. 초의가 『다신전』에 이어 『동다송』을 저술하여 한국 차의 이론을 정립하였다. 이상과 같이 발표자는 『다신전』을 초의가 正抄했다거나 저술했다고 하는데, 이 책을 초의의 저술로 보는가? 正抄란 무슨 뜻인가?  
『다신전』은 초의가 抄出萬寶全書라고 명기했듯이 『만보전서』 중의 『茶經採要』로부터 臚抄한 것이 분명하고, 그렇다면 초의가 『茶神傳』을 正抄하여 차의 이론을 정립하였다고 보기는 어렵지 않은가?
5. 발표자는 『남다병서』를 통해 조선 후기 쇠퇴한 차 문화가 경화 사족을 중심으로 부흥되기 시작했고 그것을 주도 한 것은 초의이며, 초의 차 문화 부흥을 후원한 것도 경화사족이며, 또 조선 후기 차에 대해 관심을 가졌던 이들은 대부분 경화학계의 중심인물들로 주자 학풍에서 벗어나 청조의 고증학과 문물 수용에 적극적이었던 실학파들이었다고 한다. 이 견해가 설득력을 얻기 위해서는 보다 많은 실증적 자료가 필요할 것 같고, 또 실사구시적 학문 태도와 차 문화와는 어떤 연관이 있는지에 대한 설명도 필요할 것 같은데, 어떻게 생각하는지?

6. 『南茶并書』의 書는 序의 오자인가? 아니면 원본에 그렇게 되어 있는가? 이 논문 작성에 직접 참고하지 않은 논문 여러 편이 참고문헌에 나열된 것 같다.



●  
응 용 분 과

21세기 지구촌 평화운동과 불교인의 공헌 방법 一考:  
UN Decade-Coalition 평화기획과 華嚴業의 필요성





---

# 21세기 지구촌 평화운동과 불교인의 공헌 방법 一考: UN Decade-Coalition 평화기획과 華嚴業의 필요성

이영호 (진월, 동국대 교수)

---



## I. 배경과 분위기

우리는 요즈음 이른바 “글로벌-빌리지(Global Village)” 또는 “글로벌-커뮤니티(Global Community)” 즉 ‘지구촌 공동체의 일원’이라고 인식하고 있는 줄 안다. 아울러 “지식기반사회”, “다문화사회”, “다종교사회,” 등 오늘날의 사회적 특성을 지적하며, 구성원들의 평안한 삶과 행복을 위하여 ‘평화’의 필요를 공감하고 이를 실현하기 위하여 온갖 관심과 노력을 키워가고 있다. 9년 전 “새천년(New Millennium)”을 맞으며, 세계대전을 포함하여 전쟁과 폭력이 난무했던 비극적 20세기를 마감하고 평화의 21세기를 염원하며 그 실현을 위해 세계적 협조를 다짐했던 분위기가, 이른바 ‘9.11 사태’와 그를 이은 중동 전쟁 등으로 가라앉았고, 많은 세계인들이 다양한 무력사용에 실망하고 있으며, 가까이로는 우리 한반도 북쪽의 핵관련 시설과 사업 문제도 세계평화와 연계시켜지면서 지구전체의 주목을 받고 있는 실정이다. 근래의 핵실험과 로켓발사 및 국제연합 안전보장이사회의 결의안 관련 사항과 6자회담 등 주변국들의 논의를 포함하여 전 세계가 우려를 보이고 있다. 이러한 국제적 갈등과 긴장으로 세계평화가 위협받고 있는 요즈음의 상황에서 불교는 세계평화문화 건설 운동에 어떻게 기여할 수 있을지 나름대로 모색해 보려한다. 더불어 모든 생명들이 모두 잘살기 위한 관계의 증진 노력에서 ‘비폭력’을 강조하며 상대방을 존중

하고 포용하는 자비와 방편의 지혜를 강조함이 불교의 한 특징임을 감안하여 세계평화운동에 불교인들이 합당한 역할을 하여야 할 사명이 있다고 생각한다. 역사적으로 보아, 2500여 년 전부터 전승되어 온 불교가 평화의 종교임을 자각하고 그 특장을 복돋우며 포교하고 확산할 필요가 있다. 현재와 같은 다종교와 다문화 사회현실에서 발생하는 종교간 갈등과 분쟁해결을 위하여 전개되는 바, UN과 URI<sup>1)</sup> 등 세계적 기구가 벌이고 있는 평화운동에도 불교인들이 적극적으로 참여하여야 할 당위와 책임이 있음이 분명하다. 여기서는 근래에 종교계가 선도하며 추진하고 있는바, 2011년부터 2020년까지 10년간 유엔과 불교를 포함한 세계 종교계가 연대하여 전개할 10년계획(Decade 이하 디케이드)과 그를 수행할 세계 연대(Coalition 이하 코얼리션)의 결성과 실행이 구체화되고 있는 차제에,<sup>2)</sup> 그에 초점을 맞추어 불교가 장래의 세계평화 건설에 제공할 합당한 사상과 수행의 응용방법을 고찰해 보며 불교의 세계화 내지 세계의 불교화를 위한 시대적 성찰을 통해 불교 본분도리의 활성화에 대한 논의의 계기를 갖고자 한다.

## II. 세계평화구현을 위한 유엔 디케이드와 코얼리션

### 1. 디케이드 구상과 준비 과정

디케이드를 추진하는 목적은, 세계적 다종교사회의 현실상황을 직시하고 인류공동의 가치와 목표를 공유하기 위한 대화와 협력을 증진시키며, 다양한 종교전통에 속한 개인이나 집단공동체 사이에 이해와 상호존중을 계발하려는 것이다. 이는 宗教間運動(Interfaith Movement)의 강력한 표현으로서, 현재 세계에서 가장 크고 포괄적인 조직인 유엔으로 하여금 2011년부터 2020년까지 10개년 계획을 선포하여 지구촌을 평화롭게 변화시키려는 노력인 것이다. 디케이드의 이념이 처음 제안된 것은 2006년 3월의 “유엔의

1) 종교연합의 헌장이나 활동사항 등 관련정보 조회는 [www.uri.org](http://www.uri.org), [www.uriglobal.org](http://www.uriglobal.org), [www.urikorea.org](http://www.urikorea.org) 웹사이트를 방문 참조할 것.

2) <http://faithdecadeforpeace.net/> 참조, 2009년 4월 30일 검색.

세계평화를 위한 스피리츄얼포럼의 창설을 지향(Towards the creation of a spiritual forum for world peace at the United Nations)” 하는 프로젝트 그룹에서였는데, 파트너십위원회(Partnership Committee, PC)라고 불렸던 이 그룹은 2004년 5월 제네바 근처의 보세이일치연구소(Bossey Ecumenical Institute)에서 몇 개의 종교간조직과 연계된 여러 종교에 소속된 국제자원봉사자들로 형성된 단체였다. 그들은 당시 유엔 사무총장이던 코피 아난 등 여러 국제자문단과의 토의 결과, 유엔의 결의와 선언이 현실적으로 보다 효과적이라고 판단하고 상설포럼의 창설계획을 대체하게 되었다. 유엔이 내외의 관계기관과 의논 협조하여 디케이드를 준비하는 것이 바람직하다고 보고 그렇게 진행하게 되었던 것이다. 디케이드 제안의 초고가 2006년 7월 17일 제네바의 유엔회의에서 열린 문명동맹(Alliance of Civilizations)에 제출되자, WCC와 CONGO (Conference of NGOs in Consultative Relationship with the UN) 등 내외의 관심을 일으켰고, 그들의 초청으로 디케이드를 추진할 준비의 모임이 2007년 4월 이루어졌다. 2008년 1월 8일부터 11일까지 제네바 인근 보세이의 WCC 에큐메니칼연구소에서, 세계적 종교 및 종교간 국제기구들의 대표 46명이 모여 협의기구를 결성했고 필요한 제안 문건들을 작성했다. 2009년 3월 2일부터 4일까지 뉴욕의 메리놀수도원에서 디케이드를 주도할 세계적 연대인 코얼리션과 핵심적 역할을 할 운영위원회(Steering Committee)를 결성하고, 전망과 전략적 행동계획을 논의하고 필요한 사항을 합의하였다.

### 2. 디케이드의 내용과 코얼리션 구성 및 운영

디케이드 제안서에 의하면, 디케이드는 유엔 회원국들과 유엔기관들, 종교단체들과 정신훈동기구들, 토착전통단체들과 가치기반민간단체들 사이의 협력관계를 조장하여 지속가능한 평화를 증진시킴을 목표로 하고 있다. 유엔은 이미 2001년부터 2010년에 걸쳐 시행되는 평화문화조성과 세계아동에 대한 비폭력에 대한 10년계획을 진행해 왔고, 지난 몇 년 사이에 ‘문명들의 동맹(Alliance of Civilizations)’ 과 ‘문화들의 화해(Rapprochement of Cultures)’ 등 종교와 문화에 연계하여 평화 증진을 위한 제안들을

계속 결의해 왔다.<sup>3)</sup> 그러한 배경과 분위기에 적절하고 합당한 이번 디케이드는 다음과 같은 내용의 사업을 기본 틀로 한다. 첫째, 다양한 종교와 문화계에 속한 개인과 공동체들이, ‘천년개발목표(Millennium Development Goals)’, 여성과 아동 및 망명 이주민 등을 포함한 보편적 인권강화, 대중 모두를 위한 사업, 문명간 대화, 비폭력 평화문화 조장, 평화건설과 안전보장분담 등과 같은 유엔의 주도적 사업에 동참하기를 권장한다. 둘째, 회원국들이 다양한 종교와 문화 속에서 개인이나 공동체들이 공동선을 추구하는데 공공연하게 건설적으로 관여하기를 격려한다. 셋째, 다양한 종교와 문화 사회의 개인과 공동체들이 정의와 평화의 지속가능한 세계 건설을 위하여 지역과 국가 및 국제적 협력을 강화하고 심화시킨다. 넷째, 대화와 공동 활동을 통해 다양한 종교 문화의 개인과 공동체 사이의 상호 존경과 신뢰를 향상시킨다. 이상의 사항들 모두 우리들의 입지를 포함하고 있다.

디케이드의 실행의 주체는 유엔의 회원국과 관련기관은 물론, 유엔헌장과 인권선언 및 종교자유를 존중하는 종교 공동체와 민간단체들의 연대인 코얼리션으로서 이 취지에 찬성하는 모든 조직들이 동참하도록 운영될 것이며, 다음과 같은 기능과 역할을 한다. 다종교 다문화 사회의 인물과 공동체들이 함께 수행할 수 있는 프로그램과 프로젝트를 통해 빈곤극복과 인권신장 등 지구촌의 공동과제를 해결하는데 도움이 되는 활동사업을 기획하고 개발한다. 공동의 목적사업을 성취하기 위하여 다양한 종교 문화의 정부와 비정부 단체의 개인과 공동체 사이의 동반자적 협조의 인연을 지역과 국가 및 세계적으로 구축한다. 모든 프로그램과 프로젝트에 여성과 청소년을 참여시킨다. 사회와 문화 및 정치와 경제, 특히 환경관련 분야에 유엔과 그 산하기관들의 협력관계를 건설하고 강화한다. 평화와 관련된 모든 영역과 수준에서 종교지도자와 정치지도자들의 동반자적 소통을 강화한다. 다종교 다문화 사회의 서로 다른 종교간 개인 및 공동체들의 차이를 존중하고 공통점을 찾는 대화를 조장한다. 다종교 다문화 사회 안에서 비폭력적 갈등해결, 정의와 관용 실현, 양성평등, 종교와 이념으로 말미암은 부정과 폭력 및 차별 방지 등을 실현하기 위하여 그 문제 발생의 원인을 규명한다. 상호존중, 협력, 평화, 정의, 치유와 화해를 조장할 황금

률과 같은 종교적 교재와 교리 등을 적용할 수 있는 방법을 찾아본다. 인류 가족과 지구공동체 안에서의 올바른 관계 증진을 조장한다. 이상의 사업을 구체적으로 실행하기 위하여 유엔 사무총장이 주무부서와 기관을 설정하고 코얼리션과 함께 관련조직들과 효율적으로 협력할 수 있는 방안을 제시하도록 한다.

디케이드는 2011년부터 2020년까지를 기간으로 설정하고, 2010년 9월 21일 “국제평화의 날(International Day of Peace)”에 출범하도록 준비되고 있다. 그 전제로 2009년 가을에 개최될 제64차 유엔총회에서 관련 결의안을 확정하도록 필요한 조치를 취하고 있다. 디케이드를 실질적이고 구체적으로 성사시킬 코얼리션을 확충하여 전 세계 대부분의 종교 문화계 및 가치지향의 비정부 민간단체들이 동참하도록 권장하며 조직하고 있다. 코얼리션의 효율적인 작동을 위하여 운영위원회를 결성하였다. 운영위원회는 현재 유엔 비정부단체회의(CONGO), 세계종교의회위원회(CPWR), 국제종교자유협회(IARF), 이해사원(TOU), 종교평화(WCRP, RFP), 종교연합(URI), 세계스카우트운동조직(World Organization of the Scout Movement), 세계불교도우의회(World Fellowship of Buddhists, WFB), 가톨릭장상연합회(Union of Superiors General, USG), 세계교회협의회(WCC), 이슬람협회연맹(Federation of Islamic Associations), 아르야사마지세계위원회(World Council of Arya Samaji, 힌두), 국제유대종교간협의회(International Jewish Committee for Interreligious Consultations, IJCIC), 등 유엔과 종교계를 포괄할 수 있는 13개의 세계적 단체의 대표들로 구성되었다. 디케이드는 인류가 당면한 과제 해결에 유엔 및 종교계의 기존 조직을 포괄하여 코얼리션을 구성하고 운영위원회를 통해 연락하고 조율하여 진행될 것이다. 디케이드와 코얼리션에 불교계를 대표하는 WFB가 참여하며, 특히 중요한 의사결정기관인 운영위원회에도 안배되었으므로 한국불교계도 적극 동참해야 할 것이다.

3) 유엔결의안 61/221(2006. 12. 20), 62/90(2007. 12. 17), A/63/L.24/Rev.2(2008. 11. 13) 참조.

### III. 불교적 인식과 대응

#### 1. 雜華嚴飾 세계

대승불교 경전 가운데 대표적인 경전의 하나로서 『華嚴經』을 들 수 있는데, 화엄은 경의 이름을 수식하는 형용사로서 잡화엄식, 즉 다양한 꽃으로 장엄하게 꾸밈을 가리킨다. 경에서는 본래 꽃이 화장세계의 원리와 온갖 수행을 상징하는 것이지만, 여기서는 일반 상식적인 차원에서, 글자 그대로 현상적 사물로서의 꽃으로 예를 들어서 설명해 보려 한다. 이를테면, 어떤 동산이나 정원을 조성하는데, 한 종류의 꽃나무로 그 공간을 가득 채우는 것 보다 여러 가지의 꽃나무로 다양하고 조화롭게 가꾸는 것이 더욱 아름답고 향기로울 것이라는 상상과 은유를 보이는 것이라고 할 수 있다. 또는 인공의 온실 속에 인위적으로 만들어진 여건 제한적 화분과 산과 들의 자연생태에 따라 적응하여 저절로 피어나는 야생화를 비교해 볼 수도 있다. 있는 그대로를 인정하고 존중하며 그 진가를 음미해 볼 때, 순수성과 다양성이 귀중하고 풍성하게 인식될 것이다. 이 세상에 다양한 종교와 문화를 꽃으로 비유해 보면, 그들 존재의 특성을 나름대로 긍정하고 다양성을 풍요롭게 보아 포용할 수 있게 된다. 중생의 근기와 성품 및 욕망이 서로 다르며, 그들의 자연 및 사회 문화 환경이 다르므로 그들의 문화와 종교도 한결 같을 수 없음은 당연하다고 보아야 한다. 자기가 속한 종교와 문화가 중요하며 아름다운 것이라고 생각된다면 다른 이들의 경우도 마찬가지일 터이다. 모든 꽃은 각각 제 나름대로의 아름다움과 향기가 있는 것이며 그 것을 음미하고 감상할 줄 아는 것이 성숙한 자세이다. 자기가 좋아하는 것만 유지 확산되고 좋아하지 않는 것은 모두 사라지기를 원한다면 이는 매우 천박하고 위험한 발상이며, 만일 다른 이들도 모두 그렇다면 필연적으로 불화와 분쟁이 일어나게 된다. 다종교 다문화 사회 안에서의 독선과 독주는 용납되어지지도 않고 결코 성사될 수 없게 된다. 잡화엄식적 다양성의 인식과 존중이 필요한 연유이며, 이러한 사상이 불교의 장점과 특징으로서 현대와 미래사회에 더욱 필요함이 갈수록 부각되고 있는 차제에, 불교인들이 그를 선양하고 구현하는데 솔선수범이 되어야겠다.

#### 2. 緣起와 行業

불교의 대표적 교설인 '緣起'란 모든 것들이 인연으로 일어난다는 것이며, 相依相關 관계를 설명하고 있다. 이른바 '이것이 있으므로 저것이 있고, 이것이 일어나므로 저것이 일어난다.'는 말은 즉, 시간과 공간적인 차원에서 존재하는 모든 것들 상호간의 존재원리를 밝혀준다. 즉 어느 것 하나도 홀로 존재할 수 없고, 오직 존재들 상호간의 공존 구조와 원리의 지배를 받는다고 할 수 있다. 내가 존재하고 살 수 있음은 다른 이들이 있기 때문이며, 다른 이들의 살림도 나와 무관할 수 없고, 따라서 자타 모두의 문제에 피할 수 없는 책임이 있음을 알아야 된다는 것이다. 이로서 불교는 모든 존재자들의 상호의존성과 아울러 공존과 상생의 당위성 및 필요성을 강조하며, 그 기초로서 평화가 전제되어야 함을 일깨워준다고 할 수 있다. 다양한 종교와 문화가 존재하게 됨도 역시 그럴만한 인연이 있는 결과이고 이는 서로 무관할 수 없는 것으로서 연기 혹은 性起論的 화엄 세계의 펼쳐짐이라고 볼 수 있다.

불교에서 '業'이란 우리의 신체적 행동과 언어생활은 물론 사유작용을 포함하는 모든 행위를 가리키며, 業說은 그 업의 시작과 과정 내지 결과에 대한 설명이다. 因緣 즉 씨앗과 같은 원인(因)과 그 씨앗이 성숙할 수 있는 여건(緣)으로 전개되는 업은, 좋은 혹은 착한 업은 좋은 결과를 맺고 나쁜 업은 나쁜 결과를 가져오게 되어, 모든 업은 그에 상응한 과보가 따르므로, 어떠한 행동도 그 행동을 한 이가 그 행동의 책임을 지고 그 결과를 감당하여야 한다는 자명한 원리이다. 자연 과학적인 인과 법칙과 같이 보편성을 띄고 있지만, 불교에서는 이를 인간에게 적용하고 특히 신체적 행동과 언어적 표현의 근원인 의지 작용을 포함시키며 그 중요성을 강조하여 생활의 자유와 함께 그 책임을 일깨우며 윤리 도덕적 지향을 권면하는 가르침이라고 볼 수 있다. 불화를 야기하는 생각이나 언어 및 행동의 결과가 좋지 않을 것임과, 평화를 이루려는 의지와 언어 및 행동의 결과가 좋을 것임을 알려주는 가르침이라고 볼 수 있다. 현재 상태가 과거의 결과이며 동시에 미래의 원인이 됨을 제대로 안다면, 숙명적이고 체념적인 사고와 태도를 지양하고 진취적이고 주체적이며 능동적이고 적극적인 사고와 행위로서 바람직한 미래를 준비할 수 있다. 다종교 다

문화 사회에서 평화롭게 공존 공영하기 위해서 그 구성원들이 어떠한 인식을 갖고 어떻게 업을 행하여야 할 것인가는 자명하다고 할 수 있다. 다만 현실에 무지하고 무성의하기 때문에 종교 문화들 사이의 갈등과 분쟁이 그치지 않는 것이다. 연기적 실상 인식과 평화의 업을 행하도록 해야 할 것이다.

#### IV. 세계평화조성을 위한 불교인의 사명과 역할

앞에서 오늘날의 다종교 다문화 특성을 지닌 지구촌 상황과 평화의 위기를 살펴본 뒤에, 세계 인류적 공동과업으로서 모두의 행복에 필수적인 바, 평화 조성을 위한 유엔 및 종교계의 공동 협력계획으로 추진되는 디케이드의 배경과 내용 및 그 실현 주체로서 코얼리션의 구성 과정과 향후 역할을 소개하였고, 그 상황에 적용할 불교적 이념과 실행방법으로서 화엄사상 및 연기적 인식과 평화적 행업의 필요성을 검토해 보았다. 이제 종교와 문화의 차이를 막론하고 평화롭게 공존 공영하기 위한 세계적 노력의 필요는 현실적 당위로서 공감되고 있으며, 디케이드와 코얼리션이 우선은 최선의 방법으로 논의되고 있는 터에, 평화의 종교로서의 불교와 그를 담지하는 불교인들은 화엄과 같은 전통적 지혜와 행업의 윤리를 적용하여 지구촌 평화건설을 주도할 사명과 역할을 다해야 한다. 한국불교계의 참여가 요청되고 있는 실정을 자각하고, 우리 모두 적극적으로 솔선수범할 것이 기대된다.

## 「21세기 지구촌 평화운동과 불교인의 공헌 방법 一考: UN Decade-Coalition 평화기획과 華嚴業의 필요성」에 대한 논평문

음부형 (명선, 동국대 강사)

1

본 논문 ‘21세기 지구촌 평화운동과 불교인의 공헌 방법’을 통하여, 오늘날 세계인류가 지상 최대의 목표로 정하고 추구하고 있는, 지구촌의 평화라고 하는 과업에 대하여 새롭게 생각하는 계기를 갖게 해 주신 점과 유엔의 디케이드와 코얼리션 평화기획에 대하여 알 기회를 주심에 감사드립니다.

2

본 논문 서두에 밝히고 있듯이, 오늘날 세계는 “글로벌-빌리지(Global Village)” 또는 “글로벌-커뮤니티 (Global Community)” 즉 ‘지구촌 공동체의 일원’이라고 인식하고, 아울러 “지식기반사회”, “다문화사회”, “다종교사회,” 등 오늘날의 사회적 특성을 지적하며, 구성원들의 평안한 삶과 행복을 위하여 ‘평화’의 필요성을 공감하고 이를 실현하기 위하여 온갖 관심과 노력을 기우려 상생의 길을 모색하고 있지 아니한가.

“새천년(New Millennium)”을 맞으며, 세계대전을 포함하여 전쟁과 폭력이 난무했던 비극적 20세기를 마감하고 평화의 21세기를 염원하며 그 실현을 위해 세계적 협조를 다짐했던 분위기가, 이른바 9.11 사태와 그로 인한 중동전쟁 등으로 가라 앉게 되었다. 또 많은 세계인들이 다양한 무력사용에 실망하고 있으며, 가까이로는 우리 한반도 북쪽의 핵 관련 시설과 사업 문제도 세계평화와 연계시켜지면서 지구전체의 주목을 받고 있는 실정이다. 이러한 국제적 갈등과 긴장으로 세계평화가 위협받고 있는 요즈음의 상황에서 불교는 세계평화문화 건설 운동에 어떻게 기여할 수 있을지 나름대로 모색해 보려한다. 라고 본 논문의 취지를 밝히고 있다.

본 논문에서는 오늘날의 다종교 다문화 특성을 지닌 지구촌 상황과 평화의 위기를 살펴본 뒤에, 세계 인류적 공동과업으로서 모두의 행복에 필수적인 바, 평화 조성을 위한 유엔 및 종교계의 공동 협력계획으로 추진되는 디케이드의 배경과 내용 및 그 실현 주체로서 코얼리션의 구성 과정과 향후 역할을 소개하였다. 그리고 그 상황에 적용할 불교적 이념과 실행방법으로서 화엄사상 및 연기적 인식과 평화적 행위의 필요성을 검토해 보았다.

이제 종교와 문화의 차이를 막론하고 평화롭게 공존 공영하기 위한 세계적 노력의 필요는 현실적 당위로서 공감되고 있으며, 디케이드와 코얼리션이 우선은 최선의 방법으로 논의되고 있는 터에, 평화의 종교로서의 불교와 그를 담지하는 불교인들은 화엄과 같은 전통적 지혜와 행위의 윤리를 적용하여 지구촌 평화건설을 주도할 사명과 역할을 다해야 한다고 논하고 있다.

그에 따라 한국불교계의 참여가 요청되고 있는 실정을 자각하고, 우리 모두 적극적으로 솔선수범할 것이 기대 된다. 라고 본 논문은 말하고 있다.

3

이에 대한 논평자의 질문입니다.

첫번째, 유엔의 디케이드와 코얼리션에 관하여, 2008년 1월 8일부터 11일까지 제네바 인근 보세이의 WCC 에큐메니칼연구소에서, 세계적 종교 및 종교간 국제기구들의 대표 46명이 모여 협의기구를 결성했고 필요한 제안 문건들을 작성했다. 2009년 3월 2일부터 4일까지 뉴욕의 메리놀수도원에서 디케이드를 주도할 세계적 연대인 코얼리션과 핵심적 역할을 할 운영위원회(Steering Committee)를 결성하고, 전망과 전략적 행동계획을 논의하고 필요한 사항을 합의 하였다. 라고 밝히고 있다.

그러나 한국의 어떤 종교며 단체들이 참여하였는지 관한 구체적인 언급이 없다. 특히 불교의 경우만이라도 언급되었어야 한다고 생각한다.

두번째, 유엔의 디케이드와 코얼리션의 사업 추진에 있어서 한국불교의 역할과 지위에 관한 물음이다.

진월 스님께서는 미국에서 오랫동안 거주하며 버클리대학에서 공부 하였고, URI의 한국 공동 대표시며 대한불교 조계종 국제교류 위원회의 위원시기도 하여, 국제적 불교행사에 많이 참석하며 활동함을 알고 있는 바이다.

유엔의 디케이드와 코얼리션의 추진에 있어서 현재 대한불교 조계종은 어떤 자격이 주어졌으며, 어떤 방법으로 참여하고 있는지에 관한 구체적인 내용이 이 논문상에는 나타나 있지 않기 때문이다.





(社)韓國佛敎學會

100-715

서울시 중구 필동3가 동국대학교 만해관 304-193

Tel. 02-2260-3130 Fax.02-2273-3133

<http://ikabs.org>