

자기를 바로 보는 거울

고경

2570(2026). 3. 제155호



- 자기를 바로 봅시다.
- 남을 위해 기도합시다.
- 남 모르게 남을 도웁시다.

성철스님께서 늘 강조하신 말씀입니다. 굳이 ‘뱀의 발(蛇足)’을 붙이자면 “자기를 바로 봅시다”는 반야지혜로 공성空性을 깨달아 ‘존재의 참 모습[實相]’을 확실하게 체득하는 것입니다. 지혜에 해당되고 자기를 이롭게 하는 자리自利입니다. “남을 위해 기도합시다”와 “남 모르게 남을 도웁시다”는 남을 해치는 것이 나를 해치는 것이고 남을 돕는 것이 나를 돕는 것임을 깨닫는 것입니다. 이는 방편에 해당되고 자기 이외의 모든 중생을 이롭게 하는 이타利他입니다. 지혜 없는 방편은 샅되기 쉽고 방편 없는 지혜는 날카로우나 무미건조해 자기와 타인을 그다지 이롭게 하지 못합니다. 그래서 보살은 지혜와 방편으로 윤회와 열반에도 집착하지 않고 단견斷見과 상견常見에도 떨어지지 않습니다. 자리와 이타를 실천하고 지혜와 방편으로 무주열반無住涅槃을 실현하는 것이 『고경』의 목표입니다. 古鏡

古鏡

고경古鏡이라는 말은 ‘본래 갖추고 있는 지혜[本智本明]’를 뜻합니다. 『벽암록』 제28칙 「송 평창彌評峯에 관한 구절이 있습니다. “**備等諸人, 各有一面古鏡, 森羅萬象, 長短方圓, 一一於中顯現. 備若去長短處會, 卒摸索不著**[여러분 각자는 하나의 옛 거울을 가지고 있다. 삼라만상의 길고 짧고 모나고 둥근 것이 모두 거울 속에 비친다. 그대들이 만약 (거울에 비친 영상을) 찾아가 길고 짧은 곳을 알려 하면 결국 (그 거울을) 찾을 수 없다.]” 『사가어록·동산록』 「감변·시중」(선림고경총서 제14권 『조동록』, p.83)과 『설봉록』 하권(선림고경총서 제19권, p.134-137)에도 ‘고경’이라는 단어가 나옵니다.

‘부처님께 밥값 했다’는 성철스님 법문의 진수

성철스님은 『선문정로』와 『본지풍광』을 출간하시고 “부처님께 밥값 했다.”고 자평하신 바 있습니다. 이 두 책이야말로 깨달음으로 가는 ‘선의 바른길’을 밝힌 역작임을 스스로 평가하신 것입니다. 선종의 정맥과 간화선 수행의 바른 길을 설파한 성철스님의 육성법문을 만나보십시오.

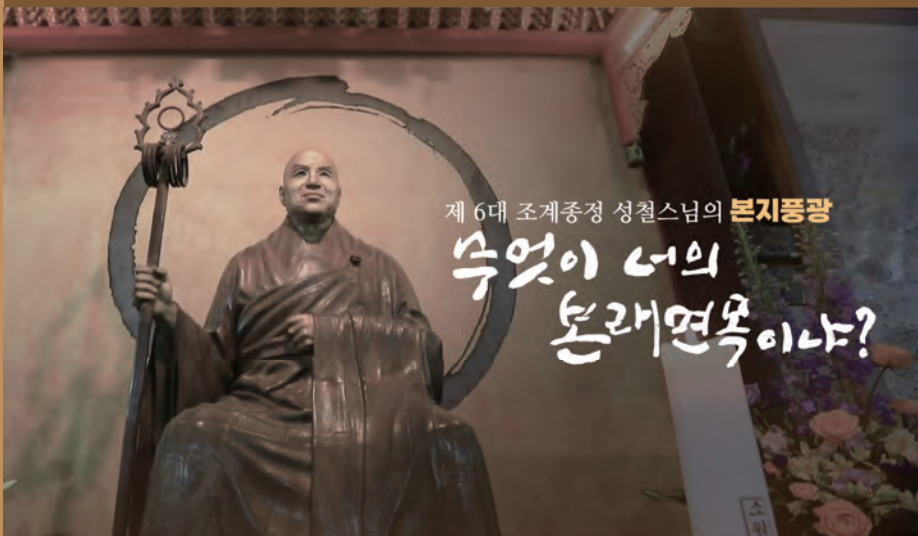


본지풍광 강설 시청

백련불교문화재단 유튜브 채널

<https://www.youtube.com/playlist?list=PL7O9otfnKzhWQhMIT9dzdUBij6rz5Xs2b>

※스마트폰으로 QR코드를 촬영하시면 연결됩니다.



첫방송

10월 15일(수) 14:00

본방송

매주 수요일 14:00

재방송

본방주 금요일 20:30 / 본방주 토요일 22:30

GENIE TV 233번

Btv 295번

U+tv 275번

skyLife 181번

케이블TV 채널안내 : 02 - 3270 - 3300 BTN의 모든 프로그램은 여러분의 기도와 방송모교후원으로 제작됩니다

BTN유튜브 채널과 모바일 앱 또는, 홈페이지를 통해서도 보실 수 있습니다.

방송시간은 방송사 사정에 의해 변경될 수 있습니다.

차례

古鏡

자기를 바로 보는 거울

고경

월간 『고경』

제155호

2026년 3월 발행

2013년 5월 창간

- 004 **목탁소리_ 원택스님**
길을 내 보라!
- 014 **성철스님의 미공개 법문 15_ 성철스님**
동안상찰 선사 『심현담』 강설⑩
파환향곡破還鄉曲
- 021 **한국불교의 명문 3_ 박해당**
기화, 그리고 오계와 오상
- 030 **화엄 속 세상, 세상 속 화엄 9·사성제품_ 보일스님**
이름을 부를 때 감당해야 할 무게에 관하여
- 040 **『본지풍광』의 이해와 실천 3_ 강경구**
조주의 뜰 앞의 잣나무(趙州庭栢)
- 057 **작고 아름다운 불교의례 18·소창 ①_ 구미래**
저승길을 밝히는 상징물
- 069 **우리 전통음악 속의 불교 3_ 남화정**
'중타령', 옛 노래 속에 그려진 스님들
- 078 **불교명상의 글로벌 트렌드 3_ 조은수**
서구의 비파사나 운동의 시조 고앵카
- 094 **바위에 새긴 미소 15_ 양현모**
고창 선운사 동불암지 마애여래좌상
- 096 **지구를 살리는 사찰음식 37_ 박성희**
하루 세 번 밥상 위의 수행
- 105 **세계불교는 지금 38_ 문유정**
참여불교와 시민성의 새로운 과제

발행인 겸 편집인 원택스님 | 발행처 성철사상연구원·장경각

편집자문위원 원해·원행·원타·원영·원소·원천·원당스님 | 편집장 서재영

주소 (03150) 서울시 종로구 삼봉로 81, 두산위브파빌리온 오피스텔 1232호

편집부 02-2198-5375 | 이메일 whitelotus100@daum.net

편집·제작 선언 02-733-0127 | 인쇄 한영인쇄

- 114 설산 저편 티베트 불교 39_ 김규현
해의 호수 마나사로바 달의 호수 락사스탈
- 126 세계불교를 만들어 낸 불교의 바닷길 15_ 주강현
달마의 동래(東來)를 통해 본 해양 불교사의 전개
- 135 원철스님의 디카詩 49_ 원철
상그릴라
- 136 불교로 읽는 조선왕조실록 27_ 이종수
명종대 내원당을 둘러싼 왕실과 신하의 갈등
- 146 거연심우소요 65·태안사 ㉔_ 정종섭
동리산문의 유구한 역사를 이어온 고찰

한·중·일 삼국의 선禪 이야기

- 160 한국선 이야기 27_ 김방룡
백운경한 선사의 생애와 선사상
- 169 중국선 이야기 60_ 김진무
송대(宋代)의 유불융합(儒佛融合)
- 180 일본선 이야기 27_ 원영상
무일물(無一物)의 선사 다이구 료칸

- 190 후원 명단
- 192 후원 신청서

2013년 4월 11일 신고, 신고번호 종로 라00406

『고경』에 실린 글과 사진의 무단전제 및 무단복사를 금합니다.

『고경』은 한국간행물윤리위원회의 도서잡지 윤리강령 및 잡지윤리 실천요강을 준수합니다.

길을 내 보라!



원택스님 발행인 겸 편집인

백련암은 해인사에서 동쪽으로 750~800미터 높이에 있는 암자입니다. 지금처럼 잘 닦인 찾길이 없던 시절에는 늘상 걸어서 백련암과 큰절을 오가야 했습니다. 우선 백련암 일주문 돌계단을 내려와 300여 미터의 흙길을 걸어 내려가면 희랑대로 접어드는 소로길이 나옵니다. 때론 적광전 뒤 환적대와 신선대 사이로 올라가 비죽비죽 나온 바윗길을 위태롭게 지나 내려가기도 했습니다.

땀투성이가 되어 따라다니던 산길

잘 아시겠지만, 희랑대는 신라 말기의 고승인 희랑조사希朗祖師(889~967)가 수도했던 곳으로 유명할 뿐만 아니라 법당과 요사채가 가파른 기암절벽 위에 세워져 있어 금강산 보덕굴에 비견될 정도로 풍광이 아름다운 곳입니다. 오른쪽으로 멀리 보이는 지족암을 바라보며 희랑대 경내를 지나면 매우 가파른 돌계단이 나옵니다. 6~70개의 계단을 내려가



사진 1. 해인사 공양간 동편에서 시작하는 산내 암자 순례길 표지판.

는 것도 아찔하지만 해인사에서 올라올 때는 정말 죽을 맛이었습니다.

그런데 그 옛날 큰스님께서는 이 돌계단을 성큼성큼 발 빠르게 잘도 걸어 올라다니셨습니다. 소납이 시자로 모시고 다닐 때는 늘 저만큼 앞서 걸으시며 획 한 번 돌아다보시며 “아직 젊은 놈이 나를 따라오지 못해 그래 허우적거리니 꼴이 참 보기 좋네, 이놈아!” 하시며 약을 올리시고는 또 성큼성큼 앞서 걸어가셨습니다. 도시에서 나고 자라 출가 전엔 교외의 산조차 올라가 본 적이 없다 보니, 희랑대 계단이 끝나갈 때쯤이면 온몸이 땀투성이가 되곤 했던 기억입니다.

찾길이 나긴 해야 될 텐데...

그러던 큰스님께서도 70세가 되시면서 한 번씩 “백련암에도 찾길이 나기는 해야 될 텐데...”라는 말씀을 하시곤 하셨습니다. 처음에는 그 말씀이 너무 생소하게 들려서 가타부타 대꾸하면 도리어 꾸중만 들을 듯



사진 2. 희랑대 후문 쪽 돌계단.

하여 그냥 듣고만 있었습니다. 그러나 한 번씩 하시는 말씀이 공연한 말씀은 아니신 듯한 심정이 들기 시작했습니다.

백련암으로 출가하여 3~4년 쯤 지나 원주 소임을 맞게 되었습니다. 원주는 대중의 삼시 세끼와 대중이 필요로 하는 소품들을 늘 챙겨야 하는 책임을 실행하는 게 제일 큰일이었습니다.

그러다 보니 자주 장을 보러 다니게 되었습니다. 가까운 가야

시장에 가서 필요한 것들을 구입하여 걸망 가득히 짊어지고 백련암으로 올라가다 보면, 일차적으로 비구니 스님들이 계시는 국일암에 도착하게 됩니다. 거기서 동편으로 돌아 개울가를 따라 올라가다가 다시 산길을 만나 굽이굽이 한참을 걸어 올라가면 백련암 수문장처럼 서 있는, 속이 비어 있는 아름답디 고목나무를 만나게 됩니다. 다시 한번 무거운 걸망을 추슬러 돌계단을 올라가 백련암 후원에 걸망을 내려놓곤 했지요.

그때 국일암 주지로 성원스님이 계셨습니다. 가야시장에서 5일장을 보고 백련암 가는 길에 국일암에 도착하여 주지스님을 만나면 참 반가워 하시면서 “방장 큰스님께서서는 잘 계시는교?” 하시고는 얼른 풍로에 숯불을 피워 찰떡을 구워주셨습니다. ‘싫다, 좋다’라는 말씀을 드릴 새도 없이 접시에 찰떡을 놓아주시며 “백련암에서 큰스님과 대중 스님들을 모시고 원주 하자면 얼마나 힘이 드시게요. 이것도 다 수행이다, 복이다 하며



사진 3. 성철스님이 즐겨 걸으신 오솔길.

원주 열심히 사시오.”라고 격려를 해주셨습니다. 이렇게 백련암 올라가는 길은 산길이면 개울을 따라 올라가는 길뿐이었습니다.

길을 찾아 이 골짜기 골짜기를 누비다

그러다가 1982년 1월에 성철 큰스님께서 제6대 조계종 종정에 추대되었습니다. 그래서 신도님들에게 수소문하여 건설부에 백련암 찾길을 내는 탄원서를 내게 되었습니다. 몇 달이 지나서 건설부에서 본사 해인사로 거절의 통보를 보내니, 당시에 얼마나 부끄럽고 죄송스러운지 큰스님 앞에 얼굴을 들 수가 없었습니다. 큰스님께서도 이 일을 모르고 계시진 않았을 터인데, 소납과는 눈도 마주치지 않고 일체 말씀도 없으셨습니다. 죄송스러운 마음으로 무안의 세월을 보낼 수밖에 없었습니다.



사진 4. 국일암. 사진 출처 : 한국비구니연구소 저, 『한국비구니수행담록』 중(뜨란출판사, 2007).



사진 5. 필자의 원주 소임 시절, 찰떡을 구워 주시며 격려를 아끼지 않으셨던 국립암 성원性源(1918~2012) 스님.

이런 분위기 속에서 ‘도대체 어떻게 하면 백련암 찾길을 만들 수 있을까?’를 생각하며 이 골짜기 골짜기를 유심히 살피기 시작했습니다. 해인사로 올라가는 큰길에서 우측으로 꺾어져 약수암 뒷길을 지나면 국립암에 이르는 산길이 나오고, 계곡을 지나서 가다 보면 희랑대에서 백련암에 이르는 산길이 이어집니다. 희랑대에서 백련암으로 가는 중간

지점에서 산기슭을 따라 올라가면 개울가에 큰 소나무가 줄지어 있는데, 그 숲속에 들어가서 보면 큰 나무는 없고 사람 키를 넘는 얇은 등치의 나무들이 국립암 뒤편에서 백련암으로 올라가는 산자락으로 이어져 있었습니다. 몇 주 동안 산 주위를 오르내리다가 어느 날 나무들 사이로 길이 훤히 보여서 결론을 냈습니다.

처음에 건설부에 길을 내려고 요청했을 때 돌아온 대답은 이랬습니다.

“성철 종정예하께서 계시는 곳까지 길이 필요하긴 필요합니다. 그러나 계곡이 좁고 사찰 분위기를 보호하고 있는 주변의 좋은 소나무들을 100주나 넘게 베어내야 하고, 계곡의 모양대로 길이 굽이굽이 1킬로미터나 이어지니, 지금까지의 자연 경치를 살리면서 길을 낼 수는 없습니다.”

우리는 나무도 조금만 베고 바위도 그대로 둔 채 차만 좀 다닐 수 있는 조그마한 오르막길을 신청했는데, 관계 부처에서는 아마도 큰길을 생각하고 실현 불가능의 결론을 내릴 수밖에 없었던 모양입니다. 그래서 골짜기마다 유심히 살피보고 나서 문중회의를 열었습니다.

“백련암 오르는 찾길을 내 보라는 큰스님의 뜻을 이루려고 건설부에 부탁했더니 어른 계신 곳에 고속도로를 내드리려고 하나 생각했는지 불가사의 대답이 돌아왔습니다. 큰스님께서 바라는 바이니 우리 능력껏 찾길을 만들어야겠습니다. 백련암에서 시작하여 희랑대를 에워싸고 국일암, 약수암 뒷길을 거쳐 큰길까지 이어가도록 해 봅시다.”

우리 능력껏 길을 만들다

이렇게 결의를 하고는 백련암에서 길을 만든다는 말은 입단속을 하고 국립공원 모르게 슬금슬금 세월 따라 길을 다지고 넓혀 갔습니다. 한 번씩 국립공원 직원들에게 불려가기도 하였지만 “우리가 무슨 힘이 있다고 큰길을 만들겠습니까? 숲길이 불편하여 조금씩 넓히는 것이니 공원에서도 너무 신경 쓰지 않으시면 감사하겠습니다.”라고 안심시키며 2~3년 동안 쉬다가 눈치 보다가 하며 10여 년 노력을 들이니, 백련암 앞에서 시작한 일이 어느새 희랑대 계곡 앞까지 이르게 되었습니다. 그런데 여기까진 별다른 일 없이 길이 만들어졌는데, 마지막쯤에 이르러 큰 바윗덩어리가 우뚝 앞을 가로막았습니다. 밀 수도 없고 깎 수도 없고 하여 마음이 한없이 까맣게 타들어 가기만 했습니다.

며칠 지나서 길을 열어가는 담당자가 나섰습니다.

“원택스님, 돌을 살펴보니 한 덩어리 큰 바윗돌이 아니라 가로로 줄이나 있습니다. 쇠날로 잘 깎아보면 오히려 우리에게 큰 이익이 될지도 모르겠습니다.”

그렇게 하여 큰 망치로 바윗돌을 내리쳐 쇠날이 들어갈 틈을 찾아 박으니, 정말 그 큰 돌이 썩 갈라지는데 두께가 50센티미터는 되는 듯하고



사진 6. 백련암 수문장격인 아름답드리 고목나무 앞에 서신 성철스님. 그 옆으로 울퉁불퉁 좁다란 옛 돌길이 정겹다.

키는 2미터가 넘었습니다. 큰 돌이 정리되고 나니 희랑대 입구 쪽이 자연스럽게 정리되었지만 길을 안전하게 확보하기 위해서는 개울가에서 10미터 높이의 담벽을 쌓아야 하는 난공사가 되었습니다. 지금도 그때의 기억이 삼삼하지만, 그 주변에서 생각지도 않은 돌들이 튀어나오고 암반도




사진 7. 해인사로 올라가는 큰길가 옆에 있는 표지석.

튼튼하여, 그때 힘겹게 쌓은 축대가 30여 년이 지난 지금까지도 잘 견뎌 주고 있습니다. 백련암 스님들의 염원으로 길이 만들어지고 관청에서도 별 호령이 없다 보니 주변 암자들도 신기하게 생각했던 기억입니다.

찾길이 잘 닦였다고는 하지만 해인사 큰길에서 희랑대 입구까지는 지금도 차 한 대가 겨우 다니는 외통길입니다. 희랑대로 들어가는 갈림길에서 백련암까지는 예기치 않은 이런저런 사정이 오히려 도움이 되어 이제는 차량이 교차해서 다닐 수 있을 정도의 여유가 생겼습니다. 물론 큰스님께서는 이 길을 1미터도 걸어보지 못하신 길이긴 하지만 말입니다.

요즈음 소납은 편안히 차로 이 길을 오르내리며 생각에 잠기곤 합니다. 그 시절에는 큰스님이 연로하셔서 산길보다는 찾길을 원하시나 했는데, 돌이켜보니 ‘길을 내 보라’ 하신 데는 깊은 뜻이 있었음을 미련한 상좌가 미처 헤아리지 못했을 뿐이었습니다. 당시만 놓고 보면 희랑대를 지나 는 길만으로도 백련암 식구가 살 수 있겠지만 백련암이 커지려면 더 ‘큰길’이 필요하단 뜻을 암시적으로 간곡히 밝히셨음을 뒤늦게 깨닫습니다.

길이 뚫려야 사람이 오고, 사람이 와야 법법이 전해집니다. 그러니 길은 단순한 찾길이 아니라 백련암을 찾는 분들의 마음과 마음이 이어지는 ‘법의 통로’인 셈이지요. 경전에서 “험한 곳에 길을 닦아 평탄하게 하고, 다리를 놓아 사람들을 건너게 하라. 이러한 공덕은 낮이나 밤이나 쉬지 않고 자라니, 마침내 큰 복의 바다를 이룰 것이다.”라고 하였습니다.

이제 겨울이 물러가고 봄기운이 서서히 올라오면 큰스님이 걸으셨던 오솔길의 나무에도 물이 차오르고, 힘겹게 닦은 백련암 찾길에서도 부릉 부릉 차 소리가 울려오겠지요. 오랜 시간 지금의 길을 만드느라 애쓴 스님들과 신도님들의 걸음마다 복덕福德이 꽃피길 바라는 마음으로 옛 기억을 더듬어 보았습니다. 

동안상찰 선사『십현담』강설⑪ 파환향곡破還鄉曲



성철스님 전 대한불교조계종 제 6·7대 종정

명월당전고목화明月堂前枯木花

명월당明月堂 앞에 달이 환하게 밝아 있는데 고목화枯木花는 바짝 마른나무, 죽은 나무라는 말이거든. 바짝 마른 죽은 나무에 꽃이 피었다 이렇게 말하고 있습니다. 빈주목시賓主穆時나 군신합처君臣合處가 구경처究竟處 같지만 실지는 병病이더라 이것입니다.

그러면 환향곡還鄉曲을 어떻게 말해야 되겠느냐? 환향곡조還鄉曲調를 다 부숴놓아 버렸거든. 그러면 환향곡조를 안 부르는 것이냐? 분명히 환향곡을 안 부르는 것도 아닙니다. 그러면 뭐라고 표현하겠느냐? 명월당전고목화明月堂前枯木花라. 캄캄한 밤에 밝은 달이, 명월이 여주如晝거든? 명월이 대낮같이 밝은데 바짝 마른 나무에 꽃이 환하게 피어 있다는 것입니다. 죽은 나무에 어떻게 꽃이 필 수 있느냐 하는 그것은 나중에 공부해 보면 실제로 다 알아. 망상 가지고 사랑분별하면 못습니다.



사진 1. 명월당전고목화明月堂前枯木花. 사진: 시생성 이미지.

질문

빈주목시賓主穆時나 군신합처君臣合處가 일색변사一色邊事나 침공체적沈空滯寂을 말하는 것입니까?

답변

일색변사一色邊事 침공체적沈空滯寂은 자재위¹⁾ 이후를 말하는 것입니

- 1) 《고경》 2017년 9월호(통권 제53호), 「큰스님 묵향을 더듬다」, “원래 불교에서는 인간의 일체 정신 활동 상태를 삼위三位으로 분류한다. 제일第一은 진여위眞如位니 불佛이 친증親證한 곳이 오, 제이第二는 무심위無心位니 대보살의 경계오, 제삼第三은 유심위有心位니 일체중생의 보통 정신상태이다.”

《고경》 2018년 1월호(통권 제57호), 「큰스님 묵향을 더듬다」, “무심위無心位에 들면 맹자盲者가 홀연 개안開眼한 것 같아 생전에만 자유 생법生法을 하게 되는 것이 아니라 수업수생隨業受生이란 영원히 없어지고 인연에 따라 자유자재하게 몸을 바꾸게 되므로 무심위를 또한 자재위自在位라 부른다. 즉 유심위有心位에 있을 때는 맹자盲者 같이 일체가 부자유의 연속이요 무심위부터는 개안開眼人 같아서 영원토록 자유의 몸이 되는 것이다.”

다. 그전에 석상石霜스님²⁾이라고 유명한 스님이 있었습니다. 선방에 조실로 있다가 돌아가셨습니다. 석상스님이 돌아가시고 나니까 누군가를 조실로 모셔야 했습니다. 그 당시 수좌首座이자 부조실 스님이 있었습니다. 도덕이 높고 지견이 깊어 산중의 대중 스님들이 모두 수좌인 부조실 스님을 조실스님으로 모시려고 공론이 되었습니다.

그때 시봉하던 구봉도건九峰道虔³⁾ 선사가 있었습니다. 구봉스님은 석상스님을 시봉해 왔는데, 대중들의 의견에 대해 아무리 스님들이 그렇게 말하지만 나는 의견이 다르니 곤란하다며 이의를 제기하였습니다. 어째서 그러하냐고 하니, 수좌 부조실 스님에게 석상스님께서 하신 법문에 대하여 한번 물어보고 결정해야지 무조건 그렇게 할 수는 없다고 말했습니다.

그래서 대중이 모두 다 모인 가운데 그전부터 석상스님께서 늘 하던 법문인 “휴거헐거休去歇去하며 일념만년거一念萬年去하며 한회고목거寒灰枯木去하며 일조백련거一條白練去라.” 즉, “쉬어 가고 쉬어 가며, 한 생각이 만년까지 이어가며, 식은 재 마른나무 같이 가며, 한 가닥 흰 실같이 뻗쳐 간다.”는 법문을 들어 이것이 무슨 뜻이냐고 물어봅니다.

이에 그 수좌스님이 말하기를 “일색변사一色邊事를 밝히신 것이니라.”고 합니다. 일색변사란 삼라만상 하나하나가 모두 평등하다. 모든 것이 다 절대 평등하다는 뜻입니다. 비유로 말하자면 눈이 소복이 내려서 온 천지를 하얗게 뒤덮은 모습, 새하얀 눈빛만 드러나 있지 다른 빛깔은 찾

2) 석상경저石霜慶諸(807~888). 도오원지道吾圓知의 법사로 청원靑原스님의 4세손.

3) 구봉도건九峰道虔(생몰연대 미상, 당말 오대의 사람) 석상경저石霜慶諸의 법사로 청원靑原스님의 5세손.

아볼 수 없는 그런 세계를 말하는 것입니다. 그러니까 구봉스님이 있다가 “그렇다면 당신은 석상스님의 뜻을 전혀 모르는 것입니다.”라고 선언해 버립니다.

그러니까 그 수좌스님이 화가 나서 “정 그렇다면 내가 틀렸는지 한번 보자.”고 하면서 시자侍者를 불러 저 불단에 있는 향을 하나 뽑아 오라고 하고는 “만약 내가 실력이 없으면 향이 다 타도록 좌탈입망坐脫立亡하지 못할 것이다. 하지만 향이 다 타기 전에 내가 좌탈입망한다면 그것으로 나의 실력을 알아보리라.”고 말했습니다. 그리고는 향을 하나 척 쪼더니 연기가 피어오르자마자 곧바로 앉은 자세로 좌탈입망하여 입적해 버렸습니다.

보통 사람들이 볼 때는 그렇게 자유로운 법을 구사할 만큼 법이 높은 부조실 스님을 시자인 구봉스님이 몰라봤다고 탓할 것입니다. 공연히 구봉스님이 부조실스님을 향해 석상스님의 뜻을 모른다고 말해서 도덕이



사진 2. 좌탈입망한 수좌스님. 사진: 시생성 이미지.

높은 분을 잃었다는 것입니다. 자연히 대중들이 모두 구봉선사를 비난하면서 분위기가 험악하게 되었습니다.

그렇지만 구봉도건 선사는 좌탈입망한 수좌스님의 등을 어루만지면서 말했습니다. “좌탈입망坐脫立亡이 즉불무卽不無나 선사도리先師道理는 미몽견재未夢見在라.” 즉, “좌탈입망은 없지 않지만 선사의 근본 뜻은 꿈에도 보지 못했다.”는 것입니다. 좌탈입망 그것 가지고는 안 된다 그 말입니다. 아무리 좌탈입망한다 하더라도 일색변一色邊에 그대로 앉아 머물러 있기 때문에 석상스님의 뜻은 모르는 것이라는 것입니다. 이것이 바로 선종의 최고 핵심적인 법문이 되어 있습니다. 그 전에 천동정각이라는 유명한 선사가 있었습니다. 여기에 대해 그 스님이 송頌한 것이 있습니다.

석상일종친전구봉石霜一宗親傳九峯

석상石霜의 한 종宗을 친히 구봉에게 전했다는 것입니다. 좌탈입망하더라도 구경究竟이 아니라는 것입니다.

향연탈거정맥난통香煙脫去正脈難通

설사 향 연기에 좌탈입망하여 가더라도 바른 법맥을 통하는 어렵다는 것입니다. 석상石霜스님의 법을 모른다는 것입니다.

월소학작천년몽月巢鶴作千年夢

저 달 속에 둥지를 튼 학은 천년 꿈을 꾸고

설옥인미일색공雪屋人迷一色功

눈 집 속에 사는 사람은 일색공一色空에 미迷했다 말입니다. 천년의 꿈을 꾸고 있는 학鶴이나 눈 집 속에 사는 사람은 수좌, 부조실 스님을 두고 하는 말입니다.

좌단시방유점액坐斷十方猶點額

앞은 채로 시방을 끊어도 오히려 이마에 점이 찍힌다는 것입니다. 점액點額이라 하는 것은 과거에 그만 낙제했다는 말입니다. 중국 전설에 물고기가 용이 되려면 용문龍門을 거슬러 올라가야 하는데, 이 용문을 지나가지 못하면 이마에 점이 탁 찍혀버린다고 합니다. 예전에 과거 시험을 볼 때, 급제하지 못하면 그 사람을 점액용點額龍이라고 했다고 합니다. 이마에 점이 찍힌 용이라 말입니다. 설사 시방세계를 앞서서 끊어버리고 좌탈입망하더라도 석상스님의 뜻은 꿈에도 보지 못한 점액용에 불과하다는 것입니다.

밀이일보간비룡密移一步看飛龍

가만히 가만히 한 걸음 돌려 옮겨 놓아야 날아가는 용을 본다는 것입니다. 아무리 이 수좌가 좌탈입망했지만 그 사람은 사실 석상스님의 법에 대하여 맹인盲人이 단청 대하는 것과 같은 뿐, 비룡飛龍을 전혀 보지 못한 것이라 말입니다. ㉞

도서출판 장경각에서 펴낸 성철대종사의 법어집

쉬운 말로 만나는 성철스님의 가르침

자기를 바로 봅시다

퇴옹성철 | 15,000원

영원한 자유

퇴옹성철 | 13,000원

영원한 자유의 길

퇴옹성철 | 6,000원

산은 산이요 물은 물이로다

퇴옹성철 | 6,000원

남을 위해 기도합니다

퇴옹성철 | 6,000원

성철스님 화두 참선법

원택스님 엮음 | 12,000원

이뤄꼬

퇴옹성철 | 6,000원

선교와 불교사상의 정수를 밝힌 성철스님의 법어집

백일법문(상·중·하)

퇴옹성철 | 각 권 15,000원

성철스님의 돈황본 육조단경

퇴옹성철 | 15,000원

성철스님 평석 선문정로

퇴옹성철 | 15,000원

무엇이 너의 본래면목이냐(본지공광 설화)

퇴옹성철 | 38,000원

성철스님의 임제록 평석

퇴옹성철 평석, 원택스님 정리 | 25,000원

성철스님의 신심명·증도가 강설

퇴옹성철 | 15,000원

돈오입도요문론 강설

퇴옹성철 | 15,000원

성철스님의 삶과 가르침을 만날 수 있는 책

성철스님 시봉 이야기

원택스님 | 18,000원

성철스님과 나

원택스님 | 9,000원

성철스님의 짧지만 큰 가르침

원택스님 엮음 | 5,000원

아침바다 붉은 해 솟아 오르네

원택스님 책임편집 | 13,000원

정독 선문정로

강경구 | 42,000원

성철스님과 아비라기도

장성욱 | 13,000원

성철스님의 책 이야기

서수정 | 15,000원

기화, 그리고 오계와 오상



박해당_ 구화불교한문연구소 소장

내가 출가하기 전에 해월海月이라는 승려가 있었는데 내게서 『논어』를 배웠다. ‘널리 베풀어 대중을 구제하는 것은 요순堯舜도 힘들어 하였다.’라는 구절의 주석에서 ‘인仁이란 천지만물을 자기와 하나로 하는 것이다.’라는 말에 이르러 책을 치우고는 내게 물었다. “맹자는 인仁한 사람입니까?” “그렇습니다.” “그렇다면 닭, 돼지, 개, 새끼 돼지는 만물입니까?” “그렇습니다.” “‘인仁이란 천지만물을 자기와 하나로 하는 것이다.’라는 이 말은 참으로 이치에 맞는 말입니다. 맹자가 진실로 인仁한 사람이고 닭, 돼지, 개, 새끼 돼지가 만물이라면 어찌하여 ‘닭, 돼지, 개, 새끼 돼지를 기르며 그때를 놓치지 아니하면 나이 일흔 된 이도 고기를 먹을 수 있다.’라고 말합니까?” 나는 이에 말이 궁해져서 답하지 못하였다.

여러 경전을 살펴보았으나 살생이 이치에 맞다는 논의도 없고, 선배 지식인들에게 널리 물어보아도 시원하게 의심을 풀어주는 이도 없어서, 항상 이 의심을 품은 채 오래도록 풀지 못하였다. 병자년丙

子年 무렵에 삼각산三角山에 놀러갔다가 승가사僧伽寺에 이르러 밤에 어떤 늙은 선사와 대화를 나누었다. 대화를 하던 차에 선사가 말하기를, “불교에는 열 가지 중요한 계율이 있는데 맨 처음이 불살생不殺生입니다.”라고 하였다. 이에 내가 풀리듯이 마음으로 받아들이면서 혼자 생각하기를, “이는 참으로 인한 사람의 행위이며 인의 도리를 깊이 체득한 이의 말이다.”라고 하였다. 이로부터 유교와 불교의 사이를 다시 의심하지 않게 되었으며, 마침내 시를 지었다.

소문경사정주혜 素聞經史程朱毀
 미식부도시여비 未識浮圖是與非
 반복잠사년이원 反復潛思年已遠
 시지진실각귀의 始知眞實却歸依¹⁾

본디 유교 경전과 역사서, 정주학程朱學에서 욕하는 말만 듣고
 불교가 옳은지 그른지 알지도 못한 채
 거듭하여 가만히 생각하기 이미 오래인데
 이제 비로소 진실을 알고 귀의하네.

1) 《한국불교전서》 7책 「顯正論」, “余未出家 有釋曰海月者 讀論語於予 至博施濟衆 堯舜其猶病諸 註云仁者 以天地萬物 爲一己之言 置卷而問予曰 孟子仁者乎 曰然 鷄豚狗彘萬物乎 曰然 曰仁者 以天地萬物爲一己 此眞稱理之談也 孟子苟爲仁者 而鷄豚狗彘 又爲萬物 則何以云鷄豚狗彘之 畜 無失其時 七十者可以食肉乎 予於是 辭窮而未能答 考諸經傳 而無有殺生稱理之論 博問先知 而無有釋然決疑之者 常蘊此疑 久未能決 越丙子許 游三角山 到僧伽寺 與一老禪夜話 話次 禪云 佛有十重大戒 一不殺生 予於是釋然心服 而自謂此眞仁人之行也 而深體乎仁道之語也 從此不疑 於儒釋之間 而遂有詩云 素聞經史程朱毀 未識浮圖是與非 反復潛思年已遠 始知眞實却歸依.”

이 글은 조선 초기의 승려 함허당 득통기화의 「현정론顯正論」에 실린 것으로, 성균관 유생으로 성리학을 중심으로 한 유교를 공부하던 그가 어떻게 해서 불교를 알게 되었으며, 출가까지 하게 되었는가를 스스로 밝히고 있는 글이다.

함허당 득통기화

기화의 생애를 전하는 「함허당 득통화상행장涵虛堂得通和尚行狀」을 비롯한 여러 자료에 의하면 기화의 속성은 유劉씨이고 본향本鄉은 중원中原, 곧 지금의 충주이며, 1376년(고려 우왕禑王 2)에 태어나서 1396년(조선 태조太祖 4)에 출가하고, 1433년(세종世宗 15)에 세상을 떠났으니, 세수世壽는 58세, 법랍法臘은 38세다. 처음 출가해서는 법명을 수이守伊²⁾ 법호를 무준無準이라 하였지만, 1420년에 법명을 기화, 법호를 득통으로 바꾸었다. 함허는 당호이다. 이처럼 바뀐 법호와 법명에 당호인 함허涵虛를 더하여 흔히 ‘함허당 득통기화’라 불린다.

그는 21세 되던 1396년(조선 태조 4) 관악산冠岳山 의상암義湘菴에서 출가하였는데, 이때는 이미 유교를 지배이념으로 하는 조선왕조가 들어서고



사진 1. 함허기화涵虛己和(1376~1433) 선사의 진영(양주 회암사 소재).

2) 서거정徐居正(1420~1488)의 『사가집四佳集』에는 같은 이름의 승려에게 주는 시와 글이 실려 있는데, 기화가 아닌 다른 사람이다.

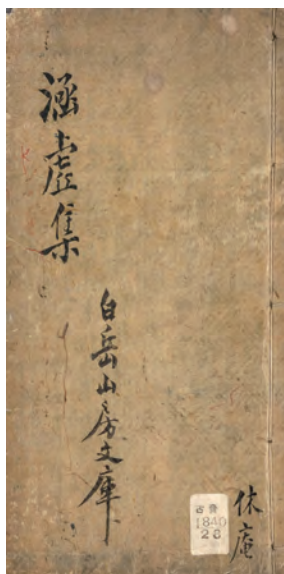


사진 2. 『함허당득통화상어록涵虛堂得通和尚語錄』 표지(규장각 소장).

난 뒤이다. 따라서 성균관에서 유교를 공부하고 있던 그는 새 시대 새 왕조가 요구하는 당당한 유교 지식인으로서 세속적인 영달의 가능성이 제법 컸다고 할 수 있다. 그런데도 그 모든 것을 버리고 불교에 귀의하여 출가 수행자가 되었다.

『함허당 득통화상 행장』에서는 출가의 동기가 성균관에서 같이 공부하던 벗의 죽음을 통해 세상이 덧없음을 깨달았기 때문이라고 하였다. 하지만 고려에서 조선으로 왕조가 바뀌는 과정에서 정몽주를 비롯한 많은 이들의 죽음을 많이 접했을 것으로 보이는 그가 출가를 결심하게

된 것은 그저 벗의 죽음 때문만은 아닐 것이다.

유교적인 이상 국가를 만들겠다는 유학자들이 서로 죽고 죽이는 참혹한 현실을 보면서, 자신이 추구하였던 최고의 덕목인 인仁和 눈앞에 펼쳐진 참혹한 현실의 모습이 너무 다르다는 괴리감이 그를 고민하게 만들었을 것이고, 해월의 질문은 그 고민의 핵심을 찔렀을 것이다. 그리고 불교의 불살생계를 알게 되면서, 그 고민을 해결할 수 있는 길이 불교 안에 있다는 확신이 생겼을 것이다.

더욱이 그가 출가한 해가 바로 승가사에서 불교의 불살생계를 알게 된 바로 그 해였다는 것을 고려해 보면, 인仁和 살생, 그리고 불살생계에 대한 깊은 고민과 통찰이야말로 출가를 결심하게 만든 가장 중요한 원인이었을 것으로 미루어 짐작할 수 있다.

오계와 오상

출가 이후 기회는 불교 내적으로는 나옹에서 무학으로 이어지는 선불교의 전통을 잇고, 고려 중기 이후 거의 단절된 교학 전통을 되살려내며, 한국불교의 명맥을 이었다. 불교 외적으로는 조선 건국의 주역이며 불교 배척론자 또는 말살론자였던 당시 유교인들의 불교 비판에 맞서 불교적 가치를 바탕으로 불교의 존재 이유를 당당하게 천명하였다. 위의 글은 바로 그 과정에서 나온 것이고, 불교의 오계와 유교의 오상五常이 같다는 것을 설파하기도 하였다.



사진 3. 기화근과선사의 부도, 가평군 현등사 소재.

유교는 오상으로서 도의 요체를 삼는다. 불교에서 말하는 오계가 곧 유교에서 말하는 오상이다. 죽이지 않음은 인仁이다. 흠치지 않

음은 의義이다. 음란하지 않음은 예禮이다. 술 마시지 않음은 지智이다. 헛된말 하지 않음은 신信이다.³⁾

오상과 오계가 동일하다는 주장은 중국의 북위北魏시대인 460년 무렵에 담정曇靖이라는 승려가 만든 『제위파리경提謂波利經』이라는 위경偽經에서 시작되었는데, 이후 동아시아 불교계에 두루 퍼졌기 때문에, 기화 또한 이를 따른 것일 뿐이라고 생각할 수도 있다. 하지만 불교를 제대로 알기 이전부터 기화는 인과 살생에 대해 고민하고 있었고, 마침내 불교의 불살생이 바로 인의 구체적인 실천 방법임을 확신하였다. 따라서 그의 이 말은 개인적인 경험과 신념에서 나온 것으로 보아야 한다.

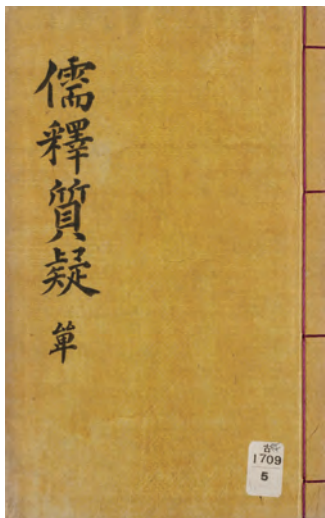


사진 4. 『유석질의론』 표지(규장각 소장).

죽이지 않음을 인仁, 흠치지 않음을 지智, 음란하지 않음을 의義, 술 마시지 않음을 예禮, 헛된말 하지 않음을 신信이라고 하여 각 항목들을 다르게 짝지우는 방식도 있지만, 근본적으로 오계가 곧바로 오상과 같다고 보는 것이 동아시아 불교의 보편적인 입장이었다.

그런데 이와는 근본적으로 다른 관점에서 오계와 오상을 연결하는 방식이 있었는데, 지은이를 알 수 없는 『유석질의론儒釋質疑論』에 보인다.

3) 《한국불교전서》「현정론」, “儒以五常而爲道樞 佛之所謂五戒 卽儒之所謂五常也 不殺 仁也 不盜 義也 不婬 禮也 不飲酒 智也 不妄語 信也.”

계율에는 간략히 다섯 가지가 있다. 첫째는 죽이지 말라는 것이니 인仁의 단서를 여는 것이다. 둘째는 흠치지 말라는 것이니 의義의 단서를 여는 것이다. 셋째는 음란한 짓을 하지 말라는 것이니 예禮의 단서를 여는 것이다. 넷째는 헛된 짓을 하지 말라는 것이니 신信의 단서를 여는 것이다. 다섯째는 냄새나는 채소와 술을 먹지 말라는 것이니 지智의 단서를 여는 것이다. 그저 ‘오상五常이 인륜의 큰 도리이다.’라고만 말하고, 단서를 열어 보여주지 않으면 마치 집을 아름답게 지어 놓고도 문을 만들어 놓지 않는 것과 같으니, 그 안에 들어가는 것이 또한 어렵지 않겠는가? 부처님의 다섯 가지 계율은 오상의 단서를 열어 보이는 것으로서 어리석은 이들까지도 모두 깨달아 들어가게 할 수 있는 것이니, 가까운 것으로부터 먼 것에 이르는 것이다.⁴⁾

『유석질의론』에 보이는 이러한 규정은 성리학 전반에 대한 높은 이해 수준을 보여주고 있다는 점에서 중요한 의미가 있다.

성리학에서는 사람이 존재하는 이유가 사람의 리理 때문이며, 리는 태어날 때부터 선천적인 본성으로 사람 안에 이미 갖추어져 있다고 보는데, 그것이 바로 건健과 순順, 그리고 오상이라고 하는 영원불변의 완전하고 절대적인 덕성德性이다. 따라서 불교의 오계는 구체적인 행위지만, 오상은 행위가 아니다. 그런데도 오계가 바로 오상이라고 한다면, 이는

4) 《한국불교전서》『유석질의론』, “戒之略有五 一曰不殺 開仁之端也 二曰不盜 開義之端也 三曰不淫 開禮之端也 四曰不妄 開信之端也 五曰不茹葷飲酒 開智之端也 徒曰五常爲人倫之大道 而不開端以示之 則如美宮室 而不置門戶也 其入之不亦難乎 佛之五戒 所以開示五常之端 使其愚蒙 皆可悟入 自近而至遠也.”



사진 5. 기화리和선사의 부도. 강화군 정수사 소재.


‘덕성’을 ‘행위’와 동일하게 보는 것으로 다른 범주에 속하는 것을 동일시하는 오류를 범하게 된다.

그렇지만 『유석질의론』처럼 오계가 바로 오상이 아니라 그 오상의 덕성을 실현할 수 있는 단서를 여는 것, 곧 사단지심四端之心 같은 구체적 인 마음의 작용을 일으키는 것이라고 한다면 아무런 문제가 없다. 따라서 『유석질의론』의 저자는 성리학적인 관점에서 오상과 사단지심, 그리고 행위의 관계를 분명하게 이해하고 있었던 것으로 보인다. 그리고 조선 초기라는 시대적 상황과 성리학적 지식, 『주역』에 심취한 정황 등을 고려해 볼 때 저자는 불교 승려보다는 독실한 재가신도일 가능성이 훨씬 커 보인다.

또한 지금까지 전해오는 동아시아 불교문헌 속에서 오상과 오계의 관계를 이처럼 규정한 경우가 발견되지 않는다는 것을 고려해 보면, 이는 『유석질의론』만의 독자적인 방식인 것이 분명하고, 그 점에서 나름의 가치와 의의가 있는 것으로 평가된다.

출가의 의미

출가 이후 선불교, 교학전통, 정토신앙 등 여러 분야에서 한국불교의 전통을 이어 조선 불교의 토대를 다지고, 이후의 불교가 나아갈 길을 제시하였다는 점에서 기화의 한국불교사적 위상은 결코 가볍지 않다. 그리고 이 모든 것은 인과 살생의 정당성에 대한 고민, 그리고 이를 해결해 준 불교의 불살생의 가르침에서 시작되었다.

기화는 문제를 해결하는 길이 보이자 주저없이 그 길을 따라 출가하고, 자신이 선택한 가치와 신념을 끝까지 포기하지 않고 실현하려는 삶을 살았다. 이를 통해 기화는 출가가 단순히 세속이 싫어 벗어나는 것이 아니라 문제를 해결하고자 하는 적극적인 행위라는 것을 분명하게 보여 주었다. 나아가 뚜렷한 삶의 방향도 없이 타성적으로 살아가는 오늘의 많은 이들에게, 가치 있고 바람직한 삶이란 어떤 것인지 묵직한 목소리로 묻고 있다. 

- **박해당** 서울대학교 대학원 철학박사, 태동고전연구소 지곡서당 3년 한문연수과정을 수료하고 서울대학교 등에서 강의. 서울대학교 규장각한국학연구원, 동국대학교 불교학술원 등에서 연구원 역임. 서울대학교 규장각 한국학연구원과 동국대학교 불교학술원 한문아카데미에서 불교한문 강의. 현 성균관대학교 초빙교수, 구화불교한문연구소 소장.

고통의 에너지를 깨달음의 동력으로 되살리는 변주



보일스님_ AI 부디즘연구소장

“지금까지 내내 나는 산을 오르고 있다고 생각했지만, 사실은 산을 내려가고 있었다.”

톨스토이의 걸작 『이반 일리치의 죽음』(1886)은 주인공의 입을 빌려 이토록 서늘한 고백을 토해낸다. 이 한 문장은 단순한 회한이 아니다. 그것은 한 인간이 평생을 바쳐 굳건히 쌓아 올린 삶의 구조 전체가, 그리고 그가 믿어 의심치 않았던 세계의 견고한 질서가 일순간 무너지기 시작했음을 알리는 말이었다.

소설 속 이반 일리치는 유능한 판사였고, 지위에 어울리는 결혼을 했으며, 사교계의 규범과 예절을 체화한 인물이었다. 그러나 어느 날 죽음이라는 낯선 손님이 찾아와 병상에 눕게 된 순간, 그가 평생 지켜온 그 완벽한 정상성은 더 이상 그를 보호해 주지 못한다. 정작 그를 괴롭힌 것은 육체의 통증이 아니었다. 가족과 동료들이 보여주는 예의 바른 무관심, 병을 불편한 소음처럼 취급하는 태도, 그 누구도 악의를 품지는 않



사진 1. 레프 톨스토이(1828~1910). 사진: 나무위키.

지만, 누구도 그의 고통을 정면으로 마주하지 않는 관계의 공허감이었다.

모두가 이전과 같은 말투와 예절을 유지하지만, 바로 그 정상적인 태도가 이반 일리치를 더욱 깊은 고립 속으로 밀어 넣는다.

그의 고통은 병만이 아니라, 성공과 체면, 관습이라는 명분으로 직조된 삶의 구조가 만들어낸 압력이었다. 이 폐쇄된 세계에 균열을 내는 유일한 존재가 하인 게라심이다. 그는 이반 일리치의 고통을 두려워하지 않는다. 병실을 피하지도 않고, 죽음을 예들려 말하지도 않는다. 밤마다 이반의 다리를 받쳐 들고 통증을 덜어주며, 그는 담담하게 말한다. “우리 모두 언젠가는 죽게 되어 있으니, 이 정도 수고쯤이야 제가 아낄 이유가 없지요.” 이 말에는 위로나 도덕적 교훈이 없다. 다만 고통과 죽음을 있는 그대로 받아들이는 태도만이 있다. 바로 이 지점에서 결정적인 전환이 일어난다.

이반 일리치는 처음으로 깨닫는다. 자신을 괴롭혀 온 것은 고통 그 자체가 아니라, 고통을 부정하고 외면해 온 주변의 태도였음을 말이다. 게라심 앞에서만큼은 고통이 더 이상 숨겨야 할 결함이 아니었다. 그것은 함께 견뎌야 할 현실이며, 부끄러워할 이유가 없는 삶의 일부가 된다. 이 순간 이반 일리치는 고통을 새롭게 인식한다. 고통은 제거해야 할 오류가 아니라, 삶의 진실을 드러내는 자리라는 사실을 비로소 체감한다.

그의 회심은 통증이 사라졌기 때문이 아니라, 고통이 더 이상 거짓과 위선 속에서 왜곡되지 않게 되었기 때문에 일어난다. 공포는 연민으

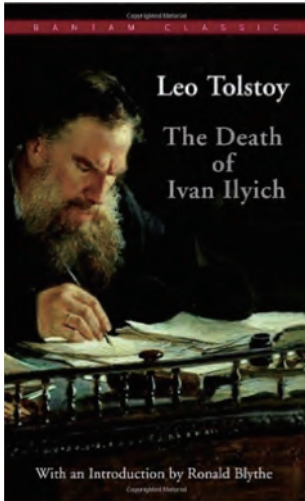


사진 2. 소설 『이반 일리치의 죽음』 표지.
사진: Bantam Classics.

로, 분노는 타인에 대한 연민으로 전환된다. 산을 오르고 있다고 믿었던 삶이 실은 내려가고 있었다는 자각은 단순한 몰락의 확인이 아니다. 이반 일리치가 마주한 그 내리막길의 끝에서, 고통을 삶의 진실로 수용하게 만드는 사성제의 통찰이 시작되기 때문이다.

『화엄경』의 여덟 번째 품, 「사성제품(四聖諦品)」이 주목하는 지점이 바로 여기다. 화엄은 묻는다. 고통이란 단순히 부정해야 할 방해물인가, 아니면 우리가

발 딛고 선 세계와 관계의 배열을 적나라하게 드러내는 신호인가. 이에 「사성제품」은 고통이라는 보편적 현상이 시방세계의 다양한 언어와 방편을 통해 어떻게 성스러운 진리로 재구성되는지를 여실히 보여준다.

왜 다시 사성제인가?, 재해석된 우주의 진리

80권 본 『화엄경』에서 「사성제품」은 사성제를 다시 설명하는 교리 해설의 장이 아니다. 이 품은 부처님이 사성제라는 하나의 진리가 어떻게 시방세계에서 무량한 언어와 모습으로 살아 움직이는가를 문수보살과의 문답 형식으로 드러내는, 화엄 특유의 사성제 재해석의 무대이다. 교리를 고정된 정의로 제시하기보다, 진리가 중생의 삶 속에서 어떻게 변주되는지를 보여주는 데 초점이 맞추어져 있다.

이 품은 사바세계에서 문수보살이 여러 보살에게 고성제의 열 가지



사진 3. 사성제를 설하는 석가모니와 다섯 비구. 사진: 국립중앙박물관.

이름을 설하는 장면으로 시작된다. 여기서 고히는 단일한 개념이 아니라, 반연攀緣(집착해서 매달림)·애염처愛染處(애착으로 물든 곳)·유전流轉(흘러 돌고 윤회함) 등 서로 다른 이름으로 불리며 다층적인 의미망을 형성한다. 이어서 집集·멸滅·도道 역시 각각 여러 이름과 비유로 풀어지는데, 이는 사성제가 교리 항목이 아니라 중생의 삶을 해석하는 다양한 언어의 층위임을 암시한다.

이후 경전은 무대를 사방세계로 확장한다. 동서남북과 상하, 그리고 이구세계離垢世界·풍일세계豐溢世界·환희세계歡喜世界 등 각기 다른 세계들에서 동일한 사성제가 전혀 다른 명칭과 표현으로 설해진다. 어떤 세계에서는 고가 ‘핍박逼迫’으로, 어떤 세계에서는 ‘망착처妄著處(헛되이 집착하는 곳)’로 불리고, 집은 치근癡根(어리석음의 뿌리), 멸은 이치離癡(어리석음을 떠남)로, 도는 능소연能燒然(번뇌를 태움) 등으로 불린다. 명칭은 세계마다

달라도 가리키는 실상은 하나이며, 그 차이는 오직 중생의 근기와 심성, 삶의 조건에서 비롯된다.

이 반복적 열거의 방식은 단순한 장황함이 아니다. 법은 하나지만 설법은 무량하다는 화엄의 통찰을 형식 자체로 구현한 장치이다. 사성제는 고정된 교리 문구가 아니라, 중생의 언어·문화·사유 방식에 따라 끊임없이 변용되는 보살의 방편임이 이 구조 속에서 분명해진다. 진리는 평등하지만, 평등은 동일함이 아니라 각기 다름을 온전히 살려내는 방식으로 성립한다. 이 품에서 사성제는 고통도 성스러운 진리라는 관점으로 재조명된다.

화엄의 맥락에서 고통은 제거해야 할 불순물이 아니라, 공과 연기의 법안에서 깨달음으로 향하는 조건이다. 고통은 집·멸·도로 이어지는 길을 여는 통로이며, 그 자체로 법계의 진실을 드러내는 자리이다. 그래서 사성제는 고통을 부정하지 않고, 고통을 통해 진리가 작동하는 방식을 보여준다. 결말에서 이 품은 사바세계에서 '사성제'라 불리는 이 한 진리가, 사실은 시방 일체세계에서 곧 “중생의 마음을 따라 다 조복케 하기 [隨衆生心 悉令調伏]” 위한 방편으로 설해지고 있음을 집약한다. 초기불교에서 개인의 괴로움을 해결하는 도식으로 강조되었던 사성제는 화엄에서 법계 전체를 관통하는 구조로 확장된다. 나의 고통과 타자의 고통, 이 세계와 저 세계의 고·집·멸·도는 모두 하나의 법계 연기 속에 놓여 있다.

고통을 깨달음의 동력으로 되살리는 화엄적 변주

우리는 흔히 고통을 피해야 할 대상으로 여긴다. 행복은 고통의 반대편에 있고, 수행은 단순히 고통을 제거하는 기술처럼 오해되기도 한다.

그러나 『화엄경』 「사성제품」이 제시하는 사성제는 이 익숙한 도식을 근본에서부터 다시 생각하는 가르침이다. 고·집·멸·도는 시간 순서의 단계가 아니라, 지금, 이 순간 세계가 작동하는 구조에 대한 사유 방식이다. 「사성제품」은 고통을 제거의 대상이 아니라, 세계가 드러나는 방식으로 다시 사유하라고 요구한다.

고통은 예외적 사건이 아니라 중생의 삶을 규정하는 보편적 조건이다. 태어났다는 사실 자체가 이미 관계망 안에 편

입되었음을 뜻하기 때문이다. 관계가 있는 한 마찰이 있고, 마찰이 있는 한 고통은 발생한다. 화엄은 이 지점에서 고통을 개인의 실패나 업보로 환원하지 않는다. 고통은 법계가 관계로 구성되어 있다는 증거이다. 그러므로 고통을 단순히 제거해야 할 외부의 침입자로 규정하는 대신, 그 고통을 빚어낸 관계의 결을 바꾸어 고통의 성질을 전환하려는 태도가 필요하다. 이는 고통을 부정하는 것이 아니라, 고통이라는 에너지를 깨달음의 동력으로 되살리는 화엄적 변주이다.

두 번째 진리인 집성제는 고통의 원인을 탐욕이나 무명 같은 추상적 개념으로 단순화하지 않는다. 화엄적 맥락에서 집集이란 ‘집적’이며 ‘응집’



사진 4. 고통은 예외적 사건이 아니라 중생의 삶을 규정하는 보편적 조건이다. 사진: 챗GPT 생성 이미지.

이다. 고통은 단일한 원인에서 발생하지 않고, 수많은 조건이 겹쳐 응축될 때 형성된다. 욕망은 개인의 성향이 아니라 관계의 흐름 속에서 증장된다. 비교, 경쟁, 불안, 결핍의 감정은 사회적 구조와 기술적 환경 속에서 집단으로 증폭된다.

『화엄경』 「사성제품」은 고통을 구조적 사건으로 제시한다. 이 점에서 사성제는 개인 윤리의 교리가 아니라 문명 비판의 틀이 된다. 고통의 원인을 개인에게 전가하는 순간, 사성제는 왜곡된다. 멸성제는 흔히 고통의 종식으로 이해되지만, 화엄에서는 소멸이 아니라 전환의 의미가 강하다. 멸은 세계로부터 도피한 적멸이 아니다. 조건의 배열이 달라질 때 드러나는 다른 차원의 세계이다. 고통이 사라진 세계가 아니라, 고통이 더 이상 고통으로 작동하지 않는 세계가 멸의 세계이다. 이 지점에서 화엄은 열반을 세계 바깥에 두지 않는다.

마지막 도성제는 방법론만이 아니라 실천의 방향성이다. 팔정도는 규범 목록이 아니라 관계를 다시 배열하는 지침이다. 생각, 말, 행위, 생계, 집중의 전 영역이 동시에 조정되지 않으면 도는 성립하지 않는다. 「사성제품」에서 중요한 것은 네 진리가 따로 존재하지 않는다는 사실이다. 고는 이미 집을 포함하고 있으며, 집은 멸의 가능성을 품고 있고, 멸은 곧 도의 방향을 내포한다. 화엄은 사성제를 법계연기의 축소판으로 제시한다. 고통 하나가 법계 전체의 상태를 반영한다는 통찰이다. 그래서 한 존재의 고통은 결코 사적인 문제가 아니다.


오늘날 우리는 고통을 관리 대상으로 취급한다. 통계로 측정하고, 기술로 완화하고, 약물로 억제한다. 그러나 「사성제품」은 고통을 해결하기보다 응답하라고 요구한다. 고통에 응답한다는 것은 그 고통이 발생한 관계망을 다시 살피는 일이다. 누가 배제되었는지, 어떤 속도가 강요되었



사진 5. 고통은 우리가 세주^卍主임을 자각하기 위한 성스러운 산통이다. 사진: 챗GPT 생성 이미지.

는지, 무엇이 침묵되었는지를 묻는 일이다. 이 질문이 빠진 자비는 언제나 표면적 위로에 그친다.

「사성제품」이 주목하는 것은 고통을 회피하지 않고, 원인을 은폐하지 않으며, 전환의 가능성을 포기하지 않는 태도이다. 그리고 그 전환을 혼자 아니라 함께 수행하라는 요청이다. 대신 고통의 근원적인 원인을 직시함으로써 무너진 관계망을 조화롭고 아름답게 재구성하려는 보살의 설계도를 제시한다. 소설 속 이반 일리치가 죽음의 문턱에서 마침내 자신의 고통을 온전히 수용하고, 자신을 외면하던 이들을 향해 가없는 마음을 냈을 때, 그는 비로소 ‘내려가던 산’에서 멈춰 서서 고통의 본질을 통찰했다.

우리 역시 인생의 어느 어두운 골짜기에서 마주하게 될 괴로움은 결코 우연한 불운이 아니다. 그것은 타자와의 연결을 회복하고 진실한 존재로 나아가라는 법계의 신호이다. 고통이라는 낯설고 두려운 문을 열고 들어가 나를 옥죄던 ‘집集’의 구조를 과감히 해체하고 멸滅과 도道의 길을 걷기 시작할 때, 사바세계의 수많은 ‘이반 일리치’들은 이제 수동적인 희생자가 아니라 법계를 장엄하고 관계의 질서를 바로잡는 ‘세주世主’임을 자각하게 된다. 고통은 그 자각을 위한 성스러운 산통産痛이 된다. 고통을 외면하지 않는 용기, 이것이 화엄이 말하는 첫 수행이다. 

- **보일** 해인사로 출가하여 해인사승가대학을 졸업하고, 서울대학교 철학과 석사·박사를 졸업했다. 해인사승가대학 학장을 역임하고 현재 AI 부디증연구소장으로 있다. 인공지능 시대 속 불교의 역할과 미래에 대해 연구와 법문을 하고 있다. 저서로 『AI 부디증』, 『붓다, 포스트 휴먼에 답하다』가 있으며, 논문으로 「인공지능 챗봇에 대한 선禪문답 알고리즘의 데이터 연구」, 「디지털 휴먼에 대한 불교적 관점」, 「몸속으로 들어온 기계, 몸을 확장하는 기계」 등이 있다.

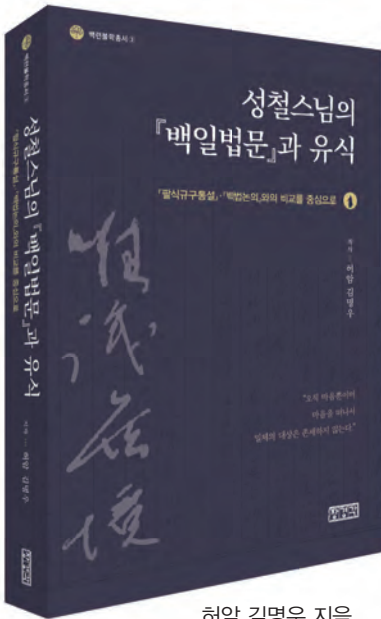


성철스님의 『백일법문』과 유식

『팔식규구통설』·『백법논의』와의 비교를 중심으로



“오직 마음뿐이며, 마음을 떠나서 일체의 대상은 존재하지 않는다.”



허암 김명우 지음
신국판 | 520쪽 | 값 30,000원

- 한국 근대불교를 대표하는 참선 수행자이자 교학의 일인자였던 성철스님의 『백일법문』에 담긴 유식사상을 팔식과 51심소를 중심으로 깊이 있게 해설하였다.
- 제1장은 유식의 용어와 세친보살에 대하여, 제2장은 성철스님이 강설한 유식의 핵심 사상인 사분설·팔식설·6위 51심소·전식득지·삼성설 등에 대한 세밀한 비교 분석, 제3장은 팔식과 언제나 함께 작용하는 6위 51심소 마음 현상에 대한 친절한 설명이 들어 있다.
- 이 책은 유식의 체계와 깊이를 알고자 하는 불교 연구자뿐 아니라 참선과 명상 수행을 통해 마음을 탐구하려는 이들에게 든든한 길잡이가 되어 줄 것이다.



저자 허암 김명우

일본 동경대학 대학원과 동아대학 대학원에서 수학하였으며, 유식사상을 전공하여 철학박사 학위를 받았다. 현재 동의대학교 교양학부에 재직하고 있으며, 성심을 다해 학생을 가르치면서 불교 관련 집필 활동에 전념하고 있다. 또한 불교 포교 현장에서 고군 분투하고 있다. 제2회 반야학술상 지역상 및 제2회 퇴용학술상(교리 부문)을 수상했다.



조주의 뜰 앞의 잣나무

[趙州庭栢]



강경구_ 동의대 명예교수

「조주정백趙州庭栢」화는 1967년 11월 15일(음)에 행해진 상당법어이다. 궁극의 진리를 묻는 질문에 “뜰 앞의 잣나무”라고 대답한 사건을 본칙으로 하는 공안이다. 공안의 전체적 구조는 ‘수시→본칙①[천제유조 스님의 진영찬 사건]→본칙②[협산의 경계에 대한 협산스님의 계송]→본칙③[조주스님의 뜰 앞의 잣나무 사진]→송→결어’로 이루어져 있다. 세 개의 본칙이 병렬되어 있는 것이 특징이다. 성철스님의 수시 법문이 이 공안들의 독해에 어떤 지침을 제시하는지 살펴보기로 하겠다.

수시의 구성

[주장자를 한 번 내려치고 말씀하시되][卓拄杖一下云]

석가와 달마가 손을 잡고 오는구나[釋迦達磨携手來].

[또 한 번 내려치고][又一下云]

도로 기둥 속에 들어가 허허 하고 웃는다[却入露柱笑呵呵].

대중들이여, 어째서 웃는가[大衆笑個什麼]?

[한참 묵묵한 후에 말씀하셨다.][良久云]

장서방이 술을 마시는데 이서방이 취하고[張公喫酒李公醉]

동쪽에서 북 치는데 서쪽에서 춤춘다[東邊打鼓西邊舞].

※ 한문 병기 및 문단 나누기, 필자.

수시의 법문은 위와 같이 4구×2문단으로 나뉘볼 수 있다. 제1문단은 “주장자①→석가와 달마가 손을 잡고 오는구나→주장자②→도로 기둥 속에 들어가 허허 하고 웃는다”의 네 마디다. 여기에서 “주장자①”, “주장자②”는 단순한 지문이 아니라 법문을 구성하는 중요한 부분이다. 수시의 모든 구절이 그렇지만 주장자는 특히 그 앞을 뒤집는[轉] 전복의 지향이 뚜렷하다. 선사의 모든 언어는 양면으로의 치우침을 상대하는 방식으로 발화되는 것이기 때문이다.

주장자와 관련하여 선사들은 그것을 들어서 보여주기도 하고, 선상을 치기도 하고, 눕히기도 하고, 세우기도 하고, 때리기도 한다. 그 활용법이 다양한 것이다. 『본지풍광』, 「15. 분양주장[汾陽拄杖]」화에 보이는 것처럼 분양스님은 “주장자를 알면 한평생 공부를 마친다.”고 했고, 녹담스님은 “주장자를 알면 지옥에 떨어지기 화살 같다.”고 했다. 두 선사의 주장자는 저울대의 양 끝에 걸린 추와 같아서 표면적으로는 서로 만나지 못한다. 그렇지만 서로가 융합하여 중도의 무게중심에서 상봉한다.

제2문단은 “대중들이여, 어째서 웃는가→침묵→장서방이 술을 마시고 이서방이 취한다→동쪽에서 북 치는데 서쪽에서 춤춘다.”의 네 구절로 이루어져 있다. 주장자가 계송의 한 부분을 차지하는 것처럼 이 단락의 침묵 역시 계송의 주된 구성요소가 되고 있다. 이러한 점을 고려하면



사진 1. 주장자를 들고 법상에 올라 설법하고 계신 성철스님.

서 각 문단을 구성하는 구절이 가리키는 의미 밖의 의미를 살펴보기로 하자.

석가와 달마, 둘의 손잡기

[주장자를 한 번 내려치고 말씀하시되][卓拄杖一下云]

석가와 달마가 손을 잡고 오는구나[釋迦達磨携手來].

『본지풍광』의 수시는 단순한 서론이 아니라 본칙이나 송과 동일한 자격으로 병렬되는 계송에 가깝다. 이 수시의 문장은 문자로 표현되지 않은 앞과 뒤로 연결되는 맥락 속에 있다. 현재진행형의 흐름에서 잘라낸 한 단락에 해당한다는 뜻이다.

먼저 “주장자를 한 번 치고”라는 제1구를 보자. 이 주장자는 법문을 시작하는 시점에 행해진 것이다. 그러므로 그것은 우선 법문을 시작하기 전을 상대한다. 법문을 시작하기 전, 선사는 말 없고, 움직임 없고, 분별 없는 자리[空·寂·性]에 있었다. 여기에 “주장자를 한 번 침”으로써 그 분별없는 차원을 깬 모양[色·照·相]이 세워진다. 이렇게 함으로써 분별 없음[空]과 모양 있음[色]이 만나 중도의 무게중심이 세워진다.

한편, 이 주장자는 법문을 시작하기 전의 대중을 상대로 세워진 기둥이기도 하다. “주장자를 한 번 침”은 홀로 독립적 의미를 갖지는 않지만, 그것은 대중의 다양한 이원분별을 상대한다. 청법자가 하나[一]에 집착하는 입장이라면 주장자는 다름[異]에 무게를 싣는다. 청법자가 영원[常]에 집착하는 입장이라면 주장자는 그 상대의 단멸[滅]을 가리켜 보인다. 전형적인 대법對法の 활용이다. 이렇게 함으로써 양변을 하나로 껴안는 중

도의 무게중심이 세워진다. 이 변화무쌍한 중도의 무게중심을 놓치지 않는 사람이 있다면 그는 “한평생 공부를 마친 사람”^[분양]이다. 그러나 이렇게 주장자를 치는 행위에서 포착된 찰나생멸적 의미를 얹의 대상으로 삼는다면 그는 “지옥에 떨어지는 사람”^[늑담]이 된다. 분양선사와 늑담선사의 이 상반된 말은 진공묘유·쌍차쌍조의 현장을 구현하는 협연의 일환이라는 점 또한 놓쳐서는 안 된다.

그런데 이 주장자는 계송의 제1구로서 제2구의 법문이 시작되는 순간 사라진다. 사방팔방을 상대하여 타파와 전복의 기능을 하는 주장자이지만 그렇다고 해서 그것이 실법^{實法}은 아니다. 이것을 지우는 법문을 시작함으로써 수주대^{守株待兔}, 각주구검^{刻舟求劍}의 위험을 차단하는 것이다.

제2구는 “석가와 달마가 손을 잡고 오는구나.”이다. 석가와 달마는 진여자성의 이치를 남김없이 체화한 깨달음의 화신이다. 진여자성의 측면에서 보면 석가와 달마는 둘이 아니다. 그렇지만 그 현현한 형상과 부여된 이름의 측면에서 보면 분명하게 구분되는 다른 존재이다. 각각의 모양이 다르고, 시간이 다르고, 공간이 다르다. 그러한 석가와 달마가 “손을 잡고 온다.”는 것이다. ‘온다’는 것은 진여실상의 이치를 타고 와서^[如來] 차별적 모습을 드러낸다는 뜻이다. 중생들이 사는 분별적 형상의 세계로 ‘오는’ 일이기 때문이다. 그러므로 석가와 달마는 각자의 모양과 각자의 다름을 갖는다.

그런데 그냥 오는 것이 아니라 ‘손을 잡고^[携扃] 온다고 했다. 선어록에서 손을 잡는 일은 차별적 존재가 동일성으로 돌아간다는 뜻을 갖는다. 『본지풍광』에도 “어두움 속에서는 손을 잡고 높은 산을 오르고^[暗中携手上高山], 날이 밝으면 각자 자기 길을 간다^[及至天明各自行].”는 대혜스님의 송이 인용되어 있다. 여기에서 어두움이나 손을 잡는 일은 무분별의 동



사진 2. 서로 손을 맞잡고 걸어오는 석가모니불과 달마대사. 사진:AI 생성 이미지.

일성으로 돌아간다는 뜻이다. 그런데 동일성만 지키면 그것은 어두운 무분별이라서 실상을 바로 보지 못한다. 그래서 “날이 밝으면 각자 자기 길을 간다.”는 말로 분별적 현상이 되살아나는 자리를 함께 제시했다.

요컨대 손을 잡는 일로 인해 석가와 달마의 구분이 사라진다. 달마와 석가는 각각의 모양과 이름을 갖지만 그들이 “손을 잡고” 있으므로 둘로 나눌 수 없다. 손을 잡고 오는 부처와 달마는 둘이라 해야 하는가, 하나라 해야 하는가? 다르다고 할 것인가, 같다고 할 것인가? 달마가 곧 석가이고 석가가 곧 달마라 할 것인가? 중요한 것은 대법을 세움으로 인해 일어나는 중도운동이다. 그것이 ‘절대공정×절대부정’을 내용으로 하는 쌍차쌍조가 지향하는 바이기도 하다. 성철스님은 다음과 같이 말한다.

중생이 곧 부처이고 부처가 곧 중생이라는 전제는 똑같습니다. 다만 앞에서는 중생이 부처이고 부처가 중생이기 때문에 부처와 중생을 엄연히 볼 수 있다고 하고, 여기에 와서는 중생이 부처이고 부처

가 중생이기 때문에 부처도 볼 수 없고 중생도 볼 수 없다고 했을 뿐입니다. 결국은 쌍차쌍조와 같은 소리입니다. - 『백일법문』

부처와 중생이 둘로 드러나기도 하고, 부처와 중생이 함께 사라지기도 하는 것이 쌍차쌍조의 경계라는 것이다. 부처와 중생이 차별상으로 드러나는 것이 현상[事法]의 차원이라고 한다면 함께 사라지는 것은 이치[理法]의 차원이다. 현상과 이치가 원융무애한 자리[理事俱融門]에서 보면 어떤 분별적 모양이라 해도 서로를 배제하지 않는다.

이러한 이치를 “석가와 달마가 손을 잡고 온다.”에 적용하면 석가와 달마가 분명히 둘[事]인 동시에 석가도 없고 달마도 없다[理]. 석가와 달마를 칭명하여 둘을 나눠놓고, “손을 잡고 온다”는 말로써 그 분별을 지워버렸기 때문이다. 결국 “석가와 달마가 손을 잡고 온다.”는 것은 쌍차한 쌍조의 중도 소식인 것이다. 그러한 중도 체화의 길을 성철스님은 다음과 같이 제시한다.

만일 고요하기만 하고 비추지 못한다면 그것은 돌맹이나 나무토막과 같고, 비추기만 하고 고요하지 못하다면 들뜬 상념에 지나지 않는다. 항상 고요하면서 항상 비추지 못한다면 견성이 아니고 대열반이 아니다. - 『선문정로』

“손을 잡는다”는 동일성에만 머문다면 “고요하기만 하고 비추지 못하다.” “석가와 달마”의 차별상만 지킨다면 “비추기만 하고 고요하지 못하다.” 항상 고요하면서 항상 비추어야 한다. 이러한 상적상조가 견성이고 대열반이다.

기둥과 웃음

[주장자를 또 한 번 치고][又一下云]

도로 기둥 속에 들어가 허허 하고 웃는다[却入露柱笑呵呵].

앞의 문단을 상대하여 두 번째 주장자의 기둥이 세워졌다. “석가와 달마가 손을 잡고 온다.”로 구현된 동일성[理]과 차별성[事]의 융합이라는 장벽 앞에 선 청법 대승을 한 번 더 두들겨 설상가상의 국면을 조성하는 것이다. 이것을 다시 제4구가 상대한다. “도로 기둥 속에 들어가 허허 하고 웃는다.”는 것이다. 여기에서 말하는 기둥[露柱]은 패방[牌坊]의 기둥을 지붕 위로 연장하여 노출시킨 용머리 장식을 가리킨다. 용머리 장식은 지붕 아래의 기둥과 달리 밖으로 노출되어 있다. 그래서 노출된 기둥[露柱]이라고 부른다. 돌 여인[石女], 돌 사람[石人], 석등[燈籠], 기와 조각[瓦礫], 담벼락[牆壁], 불전佛殿 등과 함께 무정물을 표현하는 말이다. 성철스님은 “옛 부처가 노주露柱와 더불어 서로 사귀고, 불전佛殿이 등롱燈籠과



사진 3. 백련암의 기와 조각[瓦礫]과 담벼락[牆壁].

함께 부딪친다.”라는 착어를 붙이면서 “불전도 무정물이고 석등도 무정물”이라고 그 공통점을 밝힌 바 있다. 그런데 그 무정물이 비유하는 무심경계는 궁극의 도달처가 아니다.

바로 깨친 사람이면 죽은 송장처럼 온갖 망상이 다 떨어진 무심경계가 된다. 또한 그런 무심경계마저 머물지 않고 초연히 벗어난다. 죽은 송장처럼 철저한 무심경계, 그런 깊은 경지에서 눈을 떠 확연히 깨치는 것이 견성이다. - 『선문정로』

이 기준을 수시에 적용해 보면 “도로 기둥 속에 들어가는[却入露柱]” 일은 무심경계다. 그것은 이중의 언어적 장치로 표현된다. 먼저 부사어 ‘도로[却]’가 있다. 이 ‘도로’, 혹은 ‘거꾸로’는 바로 앞 구절의 “[석가와 달마개 온다]”를 상대한다. ‘온다’가 향하는 것이 생멸의 차별상이므로 ‘도로’는 진여의 동일성으로 되돌아가도록 방향 전환을 이끈다. 다음으로 ‘기둥’은 앞에서 살펴본 것처럼 무정물을 가리킨다. 여기에 들어간다[是]는 말이 더해졌으므로 무정물과 같은 무심으로의 진입이 있다는 말이 된다.

그런데 무심은 도착지가 아니다. 죽음과 같은 무심에서 되살아나는 궁극의 숙제가 남아 있기 때문이다. 그러니까 ‘기둥’만 있으면 안 된다. 여기에서 한 걸음 더 나아가 “기둥 속에 들어가 허허 하고 웃는” 일이 일어나야 한다. 무정물이 “허허” 웃는다는 식의 표현은 선어록에 허다하다. 당장 『본지풍광』만 해도 「57. 조주대사」의 옆에 “등침이 마르고 나무 넘어져 허허 웃음이여[藤枯樹倒笑呵呵]”라는 구절 등과 같은 여러 표현이 보인다.

무정물의 유정물적 반응은 캄캄한 무심에서 되살아나는 경계를 드러낸다. 원오선사는 이 궁극의 자리를 “담벼락과 기왓장이 불법을 설하며,

기둥과 석등이 바라보며 듣는다.”고 했다. 기둥과 석등이 유정물처럼 설법을 하고 청법을 한다는 뜻이다. 이에 대해서는 다음을 참고할 필요가 있다.

생멸심生滅心이 다하니 이는 적멸寂滅이라 노주露柱가 아이 배는 시절이요, 적멸심寂滅心이 일어나니 이는 생멸生滅이라 석녀石女가 아이를 낳으니 말할 줄 안다. - 『본지풍광』, 「57. 조주대사」

생멸심이 멸진한 적멸의 마음, 즉 진무심을 가리켜 “노주露柱가 아이 배는 시절”이라고 밝히고 있다. 여기에서 “생멸심이 다했다”는 말에 주목해야 한다. “일념불생처一念不生處에 주착住著하면 정오正悟가 아니며 진무심眞無心이 아니다.”라는 성철스님의 주장이 적용되는 지점이기 때문이다. 성철스님은 멸진정에도 두 차원이 있어서 가짜와 진짜로 나뉜다고 본다. 제8아뢰야식의 3세유주三細流注도 결국은 생멸심이다. 그러므로 제8아뢰야식 차원의 멸진정은 무기무심으로서 가짜 무심이라는 것이다.

자재보살의 멸정滅定은 제6의식, 즉 6추만 소멸된 가무심假無心이요, 여래의 멸정滅定은 제8식, 즉 3세까지 소멸한 진무심眞無心이다.

- 『선문정로』

어쨌거나 “생멸심이 다한 적멸”, 즉 “노주露柱가 아이 배는 시절”은 제8아뢰야식까지 소멸한 진여무심의 차원을 가리킨다. 이러한 이해를 수시에 적용하면 “기둥 속에 들어가는 일”과 “허허 하고 웃는 일”이 함께 일어났으므로 그것은 진여무심의 차원을 가리키는 말이 된다.

질문과 침묵과 말씀

다음으로 청법대중들을 향해 이 도리를 물은 뒤 그에 대한 자문자답이 제시된다. 당연히 그 제1구는 직전의 구절을 상대하고, 다시 제2구에 의해 상대화되는 관계에 있다.

대중들이여, 어째서 웃는가[大衆笑個什麼]?

[한참 묵묵한 후에 말씀하셨다.][良久云]

“대중들이여, 어째서 웃는가?”라는 질문이 제기되었다. 기동과 같은 가무심을 넘어 “기동 속에서 허허 웃는” 진무심의 차원을 체험한 사람이 있으면 말해보라는 것이다. 그것에 대답할 눈 밝은 남자가 있을 경우를 기대하며 내놓는 질문이다. 상당법문이 대중들을 상대로 한 것이므로 이런 방식의 질문은 거의 관용적으로 출현한다. 액자의 안[씨가·달매]과 액자의 밖[대중들]을 나누는 틀을 허물어 관객의 자리에서 주인공의 자리로 들어오도록 하는 장치이다.

이렇게 질문이 내려진 뒤 대답을 기다리는 시간이 있게 된다. “한참 묵묵한 후에 말씀하셨다[良久云].”는 지문이 가리키는 바다. “한참 묵묵함[良久]”은 전체 법문을 총괄하거나 새롭게 여는 지점에 출현한다. 설법하기 전, 설법을 마치기 전, 그리고 설법을 전환하는 지점이 이에 해당한다.

어느 경우라 해도 이 “한참 묵묵함”은 ‘주장자’ 법문이 그런 것처럼 앞을 상대하고[무너뜨리고] 뒤에 의해 상대화되는[스러지는] 대법적 중도운동의 일환에 해당한다. 이때 그것을 조사의 모양을 묘사한 말이라고 이해하면 안 된다. 대상화의 함정에 빠지기 때문이다. 『본지풍광』, 「24. 세존

양구」본칙에서는 세 경우의 “한참 묵묵함”을 제시하고 각기 다르게 평한 뒤 그것을 뜻으로 이해하지 못하도록 차단하는 경우를 보게 된다.

비록 그렇기는 하지만 “아무 말씀도 없이 가만히 앉아 계셨다.”는 그런 알음알이를 조금이라도 낸다면 그 사람은 지옥에 떨어지기가 화살과 같을 것입니다. - 『본지풍광』, 「24. 세존양구」

조사의 일상은 진여와의 합일을 드러내는 현장이다. 그러므로 조사의 설법은 행주좌와, 어묵동정의 모든 움직임을 통해 빈틈없이 쏟아진다. 어느 한순간도 흐름을 쉬지 않는 것이 진여, 혹은 법계의 일이기 때문이다. “한참 묵묵함”은 그것을 보여주는 전형적인 현장이다. 그러니까 이 “한참 묵묵함”을 대상화해서는 안 된다. 다만 “어째서 웃는가”를 침묵으로 상대함으로써 언어와 침묵, 현상과 본질의 동시성을 체험하도록 하는 시간적 ‘사이’를 조성했다는 점을 놓쳐서는 안 된다.

동쪽의 북과 서쪽의 춤

장서방이 술을 마시는데 이서방이 취하고[張公喫酒李公醉],
동쪽에서 북 치는데 서쪽에서 춤춘다[東邊打鼓西邊舞].

이것은 “어째서 웃는가?” 하는 질문에 대한 자문자답이고, 한참 묵묵함을 상대하여 그것의 실체성을 무너뜨리는 구절이다. 먼저 “장서방이 술을 마시는데 이서방이 취한다.”는 표현을 보자. “장서방의 술 마시기”와 “이서방의 춤추기”라는 상호 무관한 개별적 사건이 인과관계로 연결되어 있다. 이 말은 선어록에 수시로 출현하는 관용어다. 원래 이것은 당



사진 4. 성철스님과 청담스님(도선사 시절).

나라 시대의 속어로서 “다른 사람이 지은 죄를 엉뚱한 사람이 받는다.”는 뜻으로 쓰였던 말이다. 어쨌거나 장서방이 마신 술에 이서방이 취한다는 것은 세상의 논리로 보자면 인과관계가 무너지는 현상이다. 그러나 선문에서는 이런 차원이 있을 수 있다고 본다. 그것은 어떤 차원인가? 다음과 같은 성철스님의 법문이 있다.

그 뒤 상전 경선사라고 유명한 스님이 계셨는데, 그 스님에게 누군가가 “목불은 단하스님이 태웠는데 왜 원주가 문둥이가 되었습니까?” 하고 물었습니다. 상전스님은 “장가가 술을 마시니 이가가 취한다.”고 대답했습니다. 어떻게 그럴 수 있습니까? 어떻게 장가가 술을 먹었는데 이가가 취할 수 있냐 말입니다. 장가가 술을 먹었는데 이가가 취하는 이 소식을 알아야만 단하스님이 목불을 태웠는데 원주가 문둥이가 된 소식을 알 수 있습니다. - 『본지풍광』, 「41. 단하소불」

역시 “어떻게 장가가 술을 먹었는데 이가가 취할 수 있냐?”고 그 인과관계의 어긋남을 지적하고 있다. 그런 뒤 선문에는 그러한 차원이 있고 그것을 알아야 다른 공안도 알 수 있다고 강조하고 있다. 여기에서 장공과 이공은 분별이다. 그런데 장공이 마시는 술에 이공이 취했으니 분별이 사라졌다. 앞의 문단과 비교하자면 ‘석가와 달마=장공과 이공’, ‘손을 잡고 온다=장공이 마시는 술에 이공이 취했다’의 관계가 된다. 이것을 성철스님은 “불생불멸이 절대적인 양변”이라고 부른다.

양쪽이 완전히 없어지면 양쪽이 완전히 드러나는데, 드러나면 생멸하는 양변이 완전히 없어져 불생불멸이 절대적인 양변이 성립된다. - 『백일법문』

이 “불생불멸이 절대적인 양변”의 자리에서는 모든 것이 완전히 통하므로 물은 물이고 불은 불이되, “물을 불로도 쓸 수 있고, 불을 물로도 쓸 수 있다.”는 것이다. 이처럼 융통하는 자리이므로 장공의 술에 이공이 취하는 일이 일어나는 것이다. 『선문정로』에 인용된 바 굉지스님의 말에 이러한 소식이 보인다.

일체 만법이 멸진한 이때에 요료명明了明明하여 항상 있고, 일체 만법이 생기한 그때에 공공활활空空豁豁하여 항상 적적寂寂하니 참으로 사중활死中活이요 활중사活中死라 함을 알 것이다. - 『선문정로』

이것을 수시의 해당 구절에 적용해 보면 “일체 만법이 멸진한 이때에” 장공의 술에 이공이 취하는 일이 일어나고, “일체 만법이 생기한 그때에” 장공과 이공의 차별상이 분명히 드러난다.

무심과 한 몸인 유심, 무분별과 융합된 분별, 감감함과 하나인 밝음, 한밤중의 태양 등으로 표현되는 것이 깨달음의 경계다. 그래서 위의 예문에서는 “만법이 멸진한 이때에 요료명明了明明하여 항상 있다.”고 차별성을 말한 뒤에 곧이어 “만법이 생기한 그때에 공공활활空空豁豁하여 항상 적적寂寂하다.”고 동일성을 함께 말한 것이다.

마지막 제4구에서는 “동쪽에서 북 치는데 서쪽에서 춤춘다.”는 경계를 제시한다. 『본지풍광』¹⁵ 분양주장에 “동쪽 집에서 바라 치니 서쪽 집에서 춤춘다.”는 비슷한 구절이 보인다. 어느 경우나 두 상황 사이에 생멸적 인과관계가 성립하지 않는다는 점에서 “장서방이 마신 술에 이서방이 취한다.”고 한 구절과 상통한다. 이것은 “동쪽의 북소리와 서쪽의 춤”이라는 독립적 두 사건을 인과관계로 연결한다. 귀에 들리지 않는 동쪽

의 북소리에 호응하여 서쪽에서 춤을 추는 일이 있을 수 없다. 그것이 상식이다. 다만 이러한 일이 가능한 차원이 있다. 법계 전체 그대로가 인과를 이루는 법계연기의 차원이 그것이다.

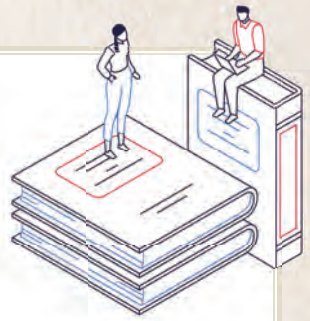
법계연기는 깨달음의 차원에서 확인되는 법계의 본모습이다. 그러기 위해서는 일체의 분별을 녹이는 공의 선정이 성취되어야 한다. 그와 동시에 그것에 머물러서도 안 된다. 공의 선정에서는 동쪽의 북소리도 없고 서쪽의 춤도 없다. 거기에 머문다면 인연에 맞게 실천하는 지혜와 자비가 일어나지 못한다. 그러므로 거듭 나아가 크게 눈을 떠야 한다. 그래야 본지풍광에 발 딛고 그것을 활용하는 자재한 경계가 열리는 것이다. 이러한 상황을 성철스님은 다음과 같이 개관한다.

곧 대사大死한 사람과 같아서 기식氣息이 단절된 연후에 소성甦醒하면, 비로소 확연廓然히 태허太虛와 동일함을 알아야 바야흐로 실지實地를 답착踏著하는 데 도달한다. … 다시는 물제物制도 없고 또한 방소方所도 없어서 요용要用하면 편용便用하고 요행要行하면 편행便行하는데, 다시 무슨 시비득실是非得失이 있으리오. - 『선문정로』

사물의 경계가 사라지고 방향과 장소의 구분이 사라진 경계에서 자재하게 유희한다고 했다. 그것이 곧 “동쪽에서 북 치는데 서쪽에서 춤추는” 소식이 되는 것이다. 古鏡

○ 강경구 동의대학교 명예교수, 퇴직 후에 하는 공부가 진짜 공부라는 생각으로 성철선의 연구와 문학의 불교적 해석에 임하고 있으며, 그만큼의 시간을 참선과 기도에 쓰면서 지내고자 노력하고 있다.

도서출판 장경각에서 펴낸 불서



■ 성철스님이 가려 뽑은 한글 선어록

- 선을 묻는 이에게(산방야화) | 14,000원
- 선에대한 이런저런 이야기(동어서화) | 14,000원
- 참선 수행자를 죽비로 후려치다(참선경어) | 14,000원
- 선림의 수행과 리더쉽(선림보훈) | 15,000원
- 마음 닦는 요긴한 편지글(원오심요) | 18,000원
- 송나라 선사들의 수행이야기(임간록) | 25,000원
- 어록의 왕, 임제록(임제록) | 18,000원
- 가려뽑은 송나라 선종3부록 ①(나호야록, 운와기담, 총림성사) | 22,000원
- 가려뽑은 송나라 선종3부록 ②(인천보감, 고애만록, 산암잡록) | 20,000원

※ 각 도서는 e-book으로도 구매하실 수 있습니다.

■ 지혜로운 삶으로 인도하는 장경각의 불서

- | | |
|-------------------|---------------------------------------|
| 명추회요(e-book) | 역주 선림승보전(상, 하) |
| 회당조심 24,000원 | 원철 역주 각 18,000원 |
| 선 수행이란 무엇인가? | 불교, 과학과 철학을 만나다 |
| 박태원 30,000원 | 김용정 저, 윤용택 역음 30,000원 |
| 불교와 유교의 대화 | 한국 불교학의 개척자들 |
| 김도일 외 30,000원 | 김용태 28,000원 |
| 조론연구·조론오가해(전6집) | 바람의 노래가 된 순례자 |
| 조병활 역주 300,000원 | 다정 김규현 27,000원 |
| 조론 | 설레는 마음으로 오늘도 걸읍니다 |
| 조병활 역주 18,000원 | 서종택 18,000원 |
| 밝은지혜 맑은마음 | 성철스님의 백일법문과 유식 |
| 보광성주 10,000원 | 허암 김명우 30,000원 |
| 나는 사람이 좋더라 | Echoes from Mt. Kaya (자기를 바로 봅시다 영문판) |
| 연등국제선원 15,000원 | Edited by ven. Won-taek 25,000원 |

저승길을 밝히는 상징물



구미래_ 불교민속연구소 소장

사십구재 등에서 영가의 업을 씻어주는 관욕灌浴 의식이 있다. 대개 병풍을 쳐서 관욕단을 구성하는데, 이때 희고 긴 천을 병풍에 걸쳐두는 곳이 많았다. 이삼십 년 전 논문을 쓰기 위해 여러 사찰의 사십구재에 참관할 때, 관욕단과 흰 천은 마치 짝을 이루듯 하였다. 사찰에서는 이 천을 '소창'이라 불렀다.

이승과 저승을 잇는 길

소창은 성글게 짠 면직물을 뜻하며 다양한 용도로 사용되었다. 실생활에서는 이불 안감이나 손수건·기저귀·행주로 많이 쓰였고, 장례와 혼례에서 관棺이나 함函을 묶어 매거나 장구·징의 끈 등으로 소창을 광범위하게 사용하였다. 특히 사후 문제와 관련해 소창이 중요하게 다루어져, 민간신앙은 물론 불교의 죽음의례에서도 보편적 상징성을 지닌 채 전승되었다.



사진 1. 삼천사 사십구재의 관육 장면.

이처럼 소창이 한국인의 일생의례와 종교의례에 두루 쓰인 이유는 부드러운 직물의 특징과 함께, 순백의 종교적 상징성 때문이라 여겨진다. 밝고 정결한 백색은 신성세계와 소통하는 의미, 사후세계를 밝히는 의미를 두루 지녔다. 그뿐 아니라 수명장수를 빌거나 신령에게 바치는 제물로 소창을 쓰기도 했으니, 신타래가 지닌 상징성도 일부 공유하고 있음을 알 수 있다.

죽음의례에서 소창은 ‘이승과 저승을 잇는 길’의 역할을 한다. 길게 자른 소창은 망자를 인도하는 길을 나타내고, 백색은 그 길을 환히 밝혀주는 뜻을 지녔기 때문이다. 따라서 지금도 무속의 넋굿에서는 소창이 핵심 의식 용구로 사용되며, 불교의 사십구재에서도 널리 쓰였다.

‘소창’의 한자표기는 근현대의 문헌과 신문기사 등에 ‘小倉·小昌·小擘’ 등으로 다양하게 나타난다. 그뿐 아니라 1950년 이후에는 소창의 형태와

생산지·용도에 따라 ‘고방·쭉떡베·강경직·개성직물·숨싸게지’라고도 불렸다. 이처럼 근래 쓰이는 소창의 정확한 어원을 찾기 힘들며, 실의 굵기를 다양하게 직조해 용도를 구분하기도 하였다.

다만 오늘날 사용하는 소창을 ‘일본 에도시대의 소창小倉 지역에



사진 2. 소창으로 묶은 함. 사진: 국립민속박물관.

서 생산된 직물’로 보기도 하나, 둘은 서로 다르다. 일본의 소창은 생산지가 직물 명칭이 되어 ‘고쿠라오리[小倉織]·고쿠라[小倉]’라 불렸다. 메이지유신으로 소창 지역에서 생산되던 이 직물은 사라지고, 특징이 변화된 근대적 직물이 1883년에 ‘소창직小倉織’이라는 이름으로 한국에 들어오게 된다. 이 소창직은 두 올 이상을 꼬아 만든 합연사나, 흰색과 다른 색상의 목사초糸로 직조하여 질기고 튼튼한 면직물이었다. 이러한 특징으로 인해 근대 한국에서는 군복·학생복·작업복·제복 등으로 널리 사용되었다.

따라서 일본에서 유입된 근대 소창직과 1950년 이후 우리나라에서 직접 생산하고 있는 소창은 뚜렷이 다른 직물이지만, ‘소창’이라는 동일한 이름을 혼용해 왔음을 알 수 있다. 이러한 배경이 반영된 것인지 점차 한자 표기는 사라지고, 한글로 표기하면서 ‘소창·소창’ 등이라는 우리말 이름으로 자리하게 되었다.

그러다 보니 소창의 명칭에 대해 다양한 의견이 등장하기도 한다. 소창의 주 생산지인 강화의 어느 공장에서는 ‘소색素色の 직물’이란 뜻으로 보기도 하고, 폭이 넓은 광목과 달리 가정에서 작은 직기로 짜니 원단의



사진 3. 소창 제작과정 중 태 말리기(강화). 사진: 국립민속박물관.

폭이 좁다 하여 ‘작을 소’ 자를 썼다는 의견도 있다. 이처럼 언젠가부터 일본 직물에서 비롯된 명칭의 기억은 사라지고, ‘옛 어른들을 따라 소창이라 부른다.’라는 의견이 지배적이다. 그런가 하면 의례현장에서 소창을 부르는 상징적 이름 또한 다채롭다.

‘극락줄, 질베’에 의지해 부처님 품으로

여러 사찰의 사십구재를 참관하던 이삼십 년 전에는 ‘소창’이라는 용어를 사전에서도 찾을 수 없었다. 따라서 병풍에 걸어두는 긴 천의 의미와 용도가 궁금했을 뿐더러, 스님들이 ‘소창’ 또는 ‘소창’이라 부르는 용어의 뜻도 전혀 가늠하지 못했다. 단순한 직물 이름이 아니라 종교적 의미가 담겼으리라 여긴 것이다. 무속의 굿을 보았더라면 소창에 대한 이해가 깊었을 터이지만, 불교의례에서 먼저 접한 소창이었다.



사진 4. 미타사 사십구재의 관욕단.



사진 5. 조계사 사십구재의 관욕단.

소창을 거는 방법도 다양하다. 병풍에 길게 걸쳐서 바닥까지 드리우는 방식, 접어서 세운 병풍의 골을 따라 'W' 자 형태로 겹쳐 늘어뜨리는 방식, 병풍에서 바닥까지 'L'자 모양으로 길게 배치하는 방식 등이다. 이처럼 영가의 입을 씻는 관욕단에 다양한 모습으로 걸쳐진 소창의 모습을 하나둘 보노라면, 자연스레 그 상징성이 느껴지게 마련이었다.

특히 2004년 '조계사 사십구재'에서는 병풍에서부터 L자 모양으로 꺾인 소창을 불단 앞까지 길게 연결되도록 펼쳐 놓아, 누구든 그 의미를 유추할 수 있었다. 이에 대해 사십구재를 집전한 법주스님은 다음과 같이 말했다.

그건 영가를 그 길로 모신다는 의미죠. (연구자: 시각적인 상징물이네요.) 그렇죠. 영가를 모셔 오는 길인 셈인데, 영가께서 그 길로 따라오셔서 관욕실로 들어가 목욕도 하고 부처님을 뵈기도 하는 길이지요.

영가를 영접하고, 영가를 좋은 곳으로 모시는 길이에요.

이처럼 소창은 ‘영가의 길’을 직관적으로 드러내 주어, 종교적 상징성의 측면에서 훌륭한 효과를 지닌 의식 용구였다. 불단을 향해 길게 깔아 놓은 소창은 부처님을 향한 영가의 길을 연상시켰고, 희고 깨끗한 백색은 입을 씻는 ‘정화淨化’의 의미를 느끼게 했기 때문이다.

우리는 잘 모르지만, 흰 천은 부처님을 따라가는 거지. 깊은 뜻은 모르지만 목욕재계하신다고 그러니까요. 그 줄을 이렇게 해놔야 할 때, 그렇게 깨끗하게 목욕재계해서 다 닦아드리고 가시게 하는 거 아닌가 싶어요.

소창에 대해 질문하자 ‘보문동 미타사 사십구재’의 유족인 장녀가 답한 말이다. “깨끗하게 관욕을 시켜 부처님을 따라가게 한다.”라고 파악했으니 더없이 적절하다. 그런가 하면 86세의 시어머니를 떠나보내면서 정성껏 사십구재를 올린 ‘구암사 사십구재’의 만며느리는, 소창을 줄곧 ‘극락줄’이라 불렀다. 고인의 극락왕생을 비는 사십구재에서 영가가 가는 길을 나타내는 소창이니, 극락줄과 다를 바 없다.

소창을 뜻하는 상징적 용어로, 사십구재와 무속의 넋굿에서 공통으로 쓰는 말은 ‘길베(질베)’이다. 영가의 ‘길’을 나타내는 ‘베(직물)’라는 뜻으로, ‘질’은 ‘길’의 사투리이다. 근래 소창의 생산지인 강화 전등사에서 올린 사십구재에서는 병풍에서 길게 드리운 소창을 ‘벧길’이라 불렀다. ‘베로 된 길’이라는 뜻이니 ‘길베’와 다르지 않다.

불교의 사십구재에서 소창이 점차 사라지고 있다면, 무속의 넋굿에



사진 6. 전등사 사십구재의 관육 장면. 사진: 국립민속박물관.

서는 예나 지금이나 소창이 활성화되어 있다. 뉘긋을 할 때면 긴 소창을 늘어뜨리거나 길게 깔아서 저승길의 의미를 적극적으로 드러낼 뿐만 아니라, 소창을 ‘다리에’ 비유하기도 한다. 이승에서 저승으로 가려면 다리를 건너야 한다고 여기기 때문인데, 이때는 황색으로 염색한 소창을 쓰는 곳도 있다. 소창 30마를 써서 굽이굽이 펼쳐 놓기도 하는데, 한 마가 대략 90cm이니 27m에 달하는 길과 다리를 만드는 셈이다.

또한 무속에서는 망자의 한을 ‘고’로 비유하여 소창을 여러 매듭으로 묶어서 고티이를 한다. 고티이는 망자가 지닌 한을 일곱 또는 아홉 매듭의 ‘고’라 보아, 이를 하나씩 풀어내며 고가 풀리듯 문제도 해결되기를 축원하는 곳거리이다. 이에 얹은곳이 발달한 충청도 무속에서는 ‘고를 짓는 베’라는 뜻에서 소창을 ‘고베·곳베·곱베’ 등이라 하고, 신령과 소통하는 천이라 하여 ‘만신마[萬神媽]’라고도 부르니, 모두 소창이 활용되는 상징성에 따라 꾸준히 생성된 이름들이다.

법복도 만들고 이불도 만들어

망자의 길을 나타낸 소창은 마지막에 태움으로써 저승으로 보내는 목적을 달성한다. 따라서 이삼십 년 전까지 재를 마치면 소대에서 지물(紙物)을 태울 때 망자의 옷과 소창을 함께 불사르기도 했는데, 당시에 도 도심 사찰의 경우는 종이 외에 소각을 금하여 태우지 않았다. 근래에는 도심·산중의 구분 없이 상복·옷·소창 등 재활용이 가능한 것은 태우지 않고, 불 앞에서 세 번 돌리는 것으로 태움의 행위를 대신한다.

그렇다면 의례에 사용한 소창은 어떻게 재활용되었을까. 살림이 어렵던 시절에는 “소창을 떠서라도 아이들 옷을 해 입혔다.”라는 말이 있었다.



사진 7. 무속 넋굿의 백색·황색 소창. 사진: 국립민속박물관.



사진 8. 무속 넋굿의 고풍이. 사진: 국립민속박물관.



사진 9. 불 앞에서 소창을 돌려 태움을 대신하는 모습(구암사 사십구재).

소창이 옷감의 용도로 사용하기에 다소 부적합함을 뜻하는 말이다. 실의 굵기를 10수·23수·30수 등으로 다양하게 직조하여 용도를 구분하기도 했는데, 기저귀나 의례용은 대개 성근 것을 썼다. 30수·40수 소창으로 치밀하게 짜서 꽃무늬로 날염하면 여성 치마로도 사용할 수 있었다.

제가 산 극락줄은 국산이 돼서 9만 4천 원인가 들었거든요? 보통은 승복을 안 하는 소창으로 해요, 흰 띠를 그냥 길게… 근데 저는 가사는 못 해도, 승복을 만들 수 있는 거를 했어요. 지금은 국산이 없대요. 중국에서 오는 거는 기럭지도 길고 이려는데, 근데 국산을 어떻게 어떻게 골라서 했는데, 그게 잣수가 조금이더라구요.

‘구암사 사십구재’ 만며느리의 말이다. 2천년대 초는 소창의 수요가 점차 줄어들던 때라 시중에 중국산이 성행했지만, 자신은 재를 마치고 스님들이 법복으로 쓸 수 있도록 양질의 국산 소창을 구해왔다는 것이다. 따라서 사찰에서는 의례에 사용한 소창으로 법복을 만들기도 했음을 알 수 있다.

이는 소창이 손질하기 편하기 때문이었다. 광목은 세탁 후 말리는 데도 시간이 걸리며, 뻣뻣하고 주름이 잘 퍼지지 않아 오랜 시간 다듬어질 것을 해야 했다. 이에 비해 소창은 빨아서 털어 말리면 금방 마를 뿐더러 다듬어질 필요 없었다. 이와 함께 대개는 이불을 만들 때 겹감·안감으로 쓰는 경우가 많았다.

예전에는 사찰에 소창이 무더기로 들어오는 날이 있었다. 음력 7월 칠석이면 칠성각이 있는 사찰마다 초파일 못지않게 많은 신도가 찾아들었다. 전날 저녁부터 밤새워 기도하기도 하면서, 저마다 가져온 공양물을



사진 10. 구암사 사십구재의 관육단.



사진 11. 소창에 이름을 적고 실타래를 넣은 '명다리'. 사진: 국립민속박물관.

차려 놓고 칠성신(七星神)에게 독불공(獨佛供)을 올린 것이다. 그들의 기원은 두 가지가 주를 이루었는데, 아이를 갖고자 하는 것과 자식들이 무병장수하기를 바라는 것이었다.

기도할 때 올리는 공양물은 국수, 실타래, 한 가닥으로 길게 말아 온 소창, 마른미역 등이었다. 모두 가족, 특히 자식의 건강과 장수를 바라는 공양물들이다. 마른미역은 자르지 않고 통째로 접어 올리면서, 명이 끊어지지 않고 길게 이어지라는 바람을 담았다. 또한 ‘명다리’라 하여, 소창에 소원하는 이의 이름과 생년월일 등을 적은 뒤 실타래와 함께 바치는 민속도 있었다.

수원 청련암은 칠성각이 유명하여 득남을 바라는 이들이 많이 찾아 들었다. 고종의 후궁인 엄상궁이 이곳에서 기도한 뒤 영친왕을 낳았다 하여, 칠성각에 발길이 끊이지 않은 것이다. 칠성각 옆에는 그녀가 기도하며 거처한 3칸짜리 봉향각(奉香閣)이 남아 있다. 이곳 칠성각에서는 평시에도 칠성기도가 수시로 이루어져, 자식 생일에 수명장수를 빌고자 올린 공양물 소창으로 수십 채의 이불을 만들어 썼다고 한다.

당시 사십구재의 소창에 대해 질문했을 때, 몇몇 스님은 “그전부터 해 온 대로 할 뿐”이라며 말을 아꼈다. 나중에서야 민속적 요소가 짙은 부분 이기에 답변을 꺼렸으리라 짐작하였다. 그러나 무속과 불교의 구분 없이 의례에서 접한 소창은, 인간의 본연적 심성과 통하는 종교적 상징물이었다. 길게 자른 외양이 길과 통하고, 정화와 광명을 상징하는 순백의 색을 지녔으니, 의례에 등장하기 시작한 시원(始原) 또한 알 수 없는 터이다. 古

○ 구미레 안동대학교 민속학과 박사(불교민속 전공). 불교민속연구소 소장, 국가유산청 문화유산위원, 조계종 성보보존위원. 주요 저서로 『공양간의 수행자들: 사찰 후원의 문화사』, 『한국불교의 일생의례』, 『삼화사 수록재』, 『한국인의 죽음과 사십구재』 등이 있다.

‘중타령’, 옛 노래 속에 그려진 스님들



남화정_ 방송작가

‘마누라’는 원래 임금이나 왕후 등 지체가 높은 분을 가리키는 극존칭이었다고 한다. ‘영감’ 역시 중2품, 정3품 이상의 높은 벼슬을 한 사람을 부르던 말이었지만, 말의 높이가 점점 낮아지면서, 지금은 평범한 집안에서 아내와 남편을 가리킬 때, 그것도 약간 비하하면서 쓰는 말로 여겨진다. 말에 높고 낮음이 있는 것이 아니라 그 말을 쓰는 사람의 마음속에 높고 낮음이 있다는 것을 다시 한번 생각하게 된다.

판소리 심청가에서는 처음부터 끝까지 심봉사가 등장하는데, 봉사는 원래 천문, 지리 등을 살피던 관상감, 통역이나 번역을 담당하는 사역원에서 일하는 중8품 정도의 관직 이름이었다. 관상감에 점복이나 역술을 담당하는 시각장애인이 많이 기용되면서, 시각장애인을 대우하는 말로 사용되다가 요즘 사회에서는 아예 ‘시각장애인을 낮잡아 부르는 말’이 되었다. 방송에서는 불편부당한 말을 쓰는 것이 원칙이라 심봉사 얘기를 하자면 영 신경이 쓰인다. 그렇다고 ‘심 시각장애인’이라고 하면, ‘심청이 아버지 심학규를 가리키는 말 같지도 않고, 더더구나 ‘심 시각장애인’



사진 1. 평생도 중 초헌(중2품의 관리가 타던 가마)
행차(국립중앙박물관).

으로 판소리를 하는 건 꿈도 못
꿀 일이다.

중이라는 말도 원래는 일반
적인 호칭이었을 뿐이나 조선시
대에 승유억불의 기조와 함께
스님을 천시하는 어감으로 굳
어진 것이라고 한다. 명색이 불
교 잡지에 글을 쓰면서 ‘중타령’
을 제목으로 뽑고 보니, 방송에
서 심봉사 이야기할 때보다 훨
씬 더 불편하고 부담이 되지만,
그렇다고 노래 속에 등장하는
‘중’을 모두 ‘스님’이라고 바꾸자
면 배가 산으로 가버려서, 이걸
다 읽어도 어디 가서 단 한 줄도

아는 척하기가 어려워질 일이라 어쩔 수가 없다.

판소리 눈대목 ‘중타령’

판소리는 소설을 소리로 엮은 것이다. 이야기의 처음부터 끝까지 다
소리하는 것을 완창이라고 하는데, 짧게는 서너 시간, 길게는 여덟 시간
도 걸린다. 일반 공연에서는 예술성이 뛰어나거나 사람들이 좋아하는 대
중적인 한 부분만 골라서 소리를 하게 되는데, 그런 소리 대목을 ‘눈대목’
이라고 한다. 판소리 중 중타령은 사람들이 꽤 좋아하는 눈대목이다.



사진 2. 동냥하는 중(국립민속박물관).

〈심청가〉에는 몽은사 화주승이 등장한다. 물에 빠진 심봉사를 구해 주고는 몽은사에 공양미 삼백석만 바치면 심봉사가 눈을 뜰 수 있을 것이라고 핀 바로 그 인물이다. 심청전에서 가장 중요한 발단이 되는 부분이지만, 욕도 많이 먹는다. '심봉사 차림새 보면 얼마나 가난한지 모르냐, 공양미 삼백석은 대체 왜 애길 해서 어린 심청이를 죽게 만드냐,

‘가난한 백성들 피를 빨아먹는, 못된 종교인’이라는 것이다.

화주승이 무리한 요구를 한 것은 맞다. 그런데 부처님도 가끔 중생에게 무리한 약속과 요구를 했다. 아들을 잃고 괴로워하는 늙은 여인에게 아들을 살려주겠다고 한 이야기. 단, 사람이 죽은 적이 없는 집에 가서 겨자씨 한 알만 구해 온다면! 희망과 절망이 교차하는 시간 속에서 여인은 세상의 이치에 눈을 뜨고 괴로움에서 벗어나며, 심봉사는 딸을 잃고 극심한 자책과 슬픔을 겪은 후에 육신의 눈을 뜨게 된다. 몽은사 화주승이 등장하는 장면에서 부르는 노래가 바로 중타령이다.



사진 3. 심청가 중타령.

중 올라간다. 중 하나 올라간다.

다른 중은 내려와도 이 중은 올라가는다

저 중이 어데 중이고, 몽은사 화주승이라.

절을 중창할 량으로 시주집 내려왔다 날이 우연히 저물어져
흔들흔들 흔들거리고 올라갈 제

이야기의 흐름에 큰 전환점이 되는 신비한 인물이 등장할 때, 판소리에서는 ‘엇모리’라고 하는 특이한 장단을 사용한다. 서양의 리듬은 대체로 3/4박자, 4/4박자, 6/8박자..., 이렇게 2박이나 3박 단위로 일정하게 진행된다. 2박, 4박 이렇게 짝수로 똑떨어지면 행진하기 좋은 리듬이 되고, 3박으로 진행되면 춤추기 좋은 리듬이 된다.

우리나라 장단은 서양식으로 표기하자면 대체로 6/8박자, 12/8박자, 이렇게 3박으로 진행되는 것이 많다. 그런데 엇모리장단은 한 장단이 열박이어서 10/8으로 표기할 수 있는데, 2박으로 진행되는 것이 아니라 이것을 (3+2)+(3+2)로, 홀수와 짝수를 번갈아가며 박자가 진행되는 것이다. 숫자를 세면서 걸어보면 행진도 아니고 춤도 아니고, 기우똥기우똥 걷게 되는 것을 느낄 수 있다. 이야기 속 일상적인 세계를 뒤흔드는 존재가 나타났다는 것을 엇모리장단으로 암시하는 것이다.

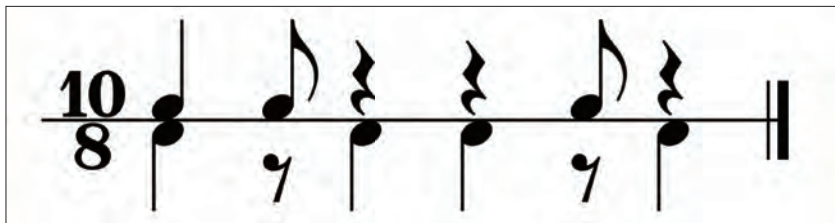


사진 4. 엇모리장단.

흥보가 중에도 엇모리장단의 중타령이 나온다. 어린 자식들이 굶는 꼴을 보다 못한 흥보는 매품 팔러 갔다가 그 알량한 일자리마저 다른 사람에게 빼앗기고, 어쩔 수 없이 형 놀보에게 곡식 좀 얻으러 갔다가 흠씬

몽둥이찜질만 당하고 집에 돌아온다. 홍보 내외는 서러운 마음에 부둥켜안고 마치 초상이라도 난 것처럼 우는데 또 마침 그때 홍보 살릴 종이 하나 내려오는 것이다.

저 중의 호사 보소.

굴갓 쓰고, 장삼 입고, 백팔염주는 목에 걸고 단주 팔에 걸어

소상 반죽 열두 마디 용두 새긴 육환장

채고리 많이 달아 처절 철철철 흔들흔들

흐늘거리고 올라갈 제

백저포 장삼은 바람결에 펄렁펄렁 염불하고 올라간다.

아 ~ 상래소수 공덕해 회향삼천 실원만 나무아미타불 관세음보살~

심청가에서는 마을을 돌아다니며 시주를 얻는 중이라 그런지 이렇게 잘 갖춰 입은 것이, 세속적인 사업 수단에도 밝을 것 같은 인상인 반면에 홍보가의 중은 걸보기에는 좀 꾀죄죄하지만 범상치 않은 모습이다. 아직 수행을 더 해야 할 것 같은 중은 올라가고, 직접 중생을 살리기 위해 등장하는 중은 내려온다고 묘사하는 것도 눈여겨볼 만하다.



사진 5. 홍보가 중타령.

중 내려온다. 중 하나 내려오는다,

저 중의 모양을 보소.

헐디 헐 중, 서리 같은 두 눈썹은 윈 낮을 덮어 있고,

크나큰 두 귓밥은 양어깨에 닿을 듯,

노닥노닥 지은 장삼 실뿔을 띠고,
 다 떨어진 송낙을 요리 송치고, 저리 송쳐 호호뿔 눌러쓰고
 동냥을 얻으면 무엇에다 받아갈지
 목기 짝 바람 등물 하나도 안 가지고
 개미 하나 안 밟히게 가만가만 가려 딛고

세존곳과 제석곳

관소리뿐만 아니라 곳에서도 스님이 등장한다. 국가무형문화재로 지정된 동해안별신굿은 부산에서부터 강원도 고성에 이르기까지 동해안 지역에서 마을의 안녕과 풍요를 위해 매년 또는 2~3년에 한 번씩, 정기적으로 행해지던 마을굿이다. 곳은 상황에 따라 여러 가지 굿거리들로 구성되는데, 그중에 ‘세존곳’이 있다. 그 지역 말로는 ‘시준곳’ 또는 ‘중곳’이라고 한다.



사진 6. 세존곳.

세존곳은 낫설어도 당금애기 설화는 더러 들어보기도 했을 것이다. 세존곳은 당금애기가 낳은 아들 삼 형제가 고난을 겪고 자라서 제석신이 된다는 이야기인데, 세존은 석가모니 부처님, 제석은 불교의 제석천에 유래를 둔 호칭이기는 하지만, 무속신으로서의 성격이 조금 다르다. 세존곳에서는 서천 서역국에서 세존이 무리를 거느리고 한국에 오신다. 보리귀에 올라타고 바람 부는 대로 물결치는 대로 와서 금강산 어디쯤에 터를 잡고 절을 짓기 위해 스님들이 시주를 얻으러 마을로 내려온다. 어떤 스님은 큰 북을 들고, 어떤 스님은 대징을 들고, 또 어떤 스님은 광쇠를 들고, 바라, 목탁, 요령, 죽비 등등을 들고 줄지어 마을로 와서는 당

금애기 집을 찾아간다.

스님이 내려 온다. 스님이 내려 온다.
어찌 보니 도신 같고 또 어찌 보니 신선 같네.
신선도 도신 같네, 도신도 신선 같네.
얼굴은 백옥 같고 눈은 소상강 물결이라
서리 같은 저 눈썹은 윈 낮을 가리고
크낙한 두 귓밥은 양어깨에 축 처졌네.

대사 스님의 모습은 매우 잘 생긴 얼굴이라는 묘사가 덧붙여진 것 외에 흥보가에 등장하는 중과 비슷하다. 당금애기는 권세 있는 집안의 외동딸로, 하필 그날 가족들이 모두 출타하고 혼자 집을 지키는 중에 스님을 맞이하게 되는데, 서로 첫눈에 반한다. 그리하여 인연이 맺어지고, 스님이 떠난 후 임신 사실을 알게 된 당금애기는 집에서 쫓겨나 혼자 아들 삼 형제를 낳고 키운다. 그리고 그 아들들이 자라서 아버지를 찾게 되고, 아버지 스님은 여러 시험을 거쳐 아들들이라는 것을 인정한 후에 제석신으로 좌정시킨다는 얘기가다.



사진 7. 삼불제석도(국립민속박물관).

리그베다에서 하늘과 천둥, 번개 등의 신 ‘인드라 (Indra)’는 불교에 수용되면서 수미산 꼭대기 도리천에서 불법佛法을 수호하는 제석천이 되었다. 우리나라에 불교가 전래되면서 종래부터 믿어오던 하늘의 신을 의미하게 되어 단군신화 속 ‘환인’이 되었고, 무속 신앙에서 제석은 사람들의 수명과 자손, 농사와 운명 등을 관장하는 신이다. 당금애기의 아들 삼 형제가 제석이 되었기 때문에 삼불제석三佛帝釋이라고도 한다.



사진 8. 바라지 축원.

진도씻김굿 중 제석굿은 당금애기의 신화보다는 제석의 복을 받아 집을 잘 지어서 집안이 화목하고, 농사를 잘 지어 재물이 풍족하기를 기원하는 내용으로 구성된다. 바라지 축원은 진도씻김굿 중 제석굿을 재구성한 음악이다.

휘모리잡가 곰보타령

휘모리잡가는 민간의 소리꾼들이 부르던 노래다. 민요는 누구나 부를 수 있는 노래를 가리키고, 잡가는 전문적인 소리꾼이 부르는 노래인데, 휘모리잡가는 일반 잡가에 비해 훨씬 더 대중 친화적인, 오늘날의 대중가요와 비슷한 위치라고 할 수 있다. 예전에는 소리판이 벌어지면 소리꾼들이 시조나 잡가 등으로 즐긴 후에 마지막에 휘모리잡가를 부르고 파했다고 전한다. ‘휘모리’라는 말에서 알 수 있듯이, 빠른 속도로 해학적인 사설을 주워섬기는 것이 특징이다. 그중에 곰보타령은 얼굴이 엷은 중을 놀리는 노래이다. 천연두가 불법 성인



사진 9. 곰보타령.

비디오만큼이나 무서웠던 시절에는 천연두를 앓고 난 흔적으로 얼굴이
엷은 사람들이 많이 있었다.

칠팔월七八月 청명일清明日에 엷은 중이 시냇가로 내려를 온다.

이렇게 서두를 댈 후에, 그 중의 얼굴을 묘사한다.

그 중이 엷어 매고 푸르고 찡그리기는 장기 바둑판 고누판 같고
명석 덕석 방석 같고 어레미 시루밑 분틀밑 같고
청동적철靑銅炙鐵 고석매 같고
땀쟁이 발등감투 대장쟁이 손등 고이 같고

얼굴이 얼마나 엷었는지를 장기
판, 바둑판, 체, 시루 등에 비유하면
서 그 모습에 놀라서 물 속의 물고기
들도 모두 놀라 도망간다는 내용인
데, 물고기 이름들을 일일이 불러주
는 것이 이 노래의 웃음 포인트이다.
그럴 거면 굳이 ‘중’이어야 할 까닭이
없지만, 오랜 역사를 가진 무가巫歌에

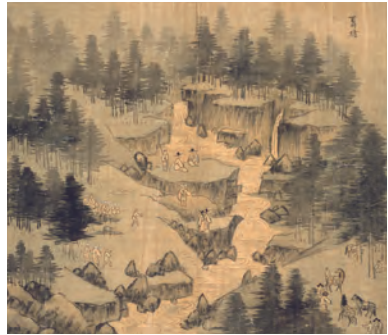


사진 10. 정선의 <신묘년 풍악도첩> 중 백천교와
백천교 부분(국립중앙박물관).

서 스님의 위상, 조선 중기부터는 널리 인기가 있었을 것으로 추정되는 판
소리 속의 중, 그리고 조선 말엽에 보통의 평민들이 즐기던 잡가 속 스님의
모습에서 각 시대마다 스님들의 위상을 짐작해 볼 수도 있을 것 같다. 南

○ **남화정** 방송작가: 국악방송 <노래가 좋다>, KBS World <얼수 우리가락> 등을 맡고 있다.

서구의 비파사나 운동의 시조 고엔카



조은수_ 서울대학교 철학과 명예교수

서구 사회에서 가장 널리 알려진 불교 명상법은 비파사나(Vipassana)이다. 현대 불교계를 남방불교, 대승불교, 티베트 불교의 세 가지 전통으로 대별한다면 비파사나는 첫 번째 전통을 대표하는 수행법이다. 한국 불교계에서는 ‘위뿔사나’ 또는 ‘위빠사나’라는 팔리어 발음을 사용하기도 하며 또는 이 명상에서 달성하고자 하는 깨어 있는 상태를 가리키는 말, ‘사티(sati)’를 번역하여 ‘마음챙김’ 또는 ‘알아차림’이라고 뜻으로 번역해서 부르기도 한다.

영어권에서는 ‘비파사나’의 뜻을 번역해서 ‘인사이트 메디테이션(insight meditation)’, 또는 ‘마인드풀니스(mindfulness)’라는 말로도 부른다. 한편, 존 카밧진 등은 비파사나 명상법을 현대 의학과 결합하여 MBSR(Mindfulness Based Stress Reduction)이라는 심리치료 프로그램으로 브랜드화하였고, 다른 변형 브랜드들이 의료 전문가들에 의해 속속 개발되어 상표로 등록되고 있다. 현재 서구의 병원과 학교 등에서 비파사나에 기반한 명상법이 대중적으로 시행되면서 방법적 활용이 더 다변화되고 있다.



사진 1. 고엔카(S. N. Goenka, 1924~2013) 선생과 그의 부인. 사진: pariyatti.org.

그런데 이 비파사나 명상 수행법이 서구뿐만 아니라 전 지구적으로 퍼지게 된 것은 고엔카(S. N. Goenka, 1924~2013. 존칭어미 ji를 붙여 고엔카 지라 고도 부른다) 선생 덕분이다. 2018년 필자는 수차례 프로그램에 참가한 후 고엔카의 일생과 가르침에 대한 대표적인 책 9권을 모두 섭렵하고 학술 논문을 발표한 적이 있다. 이 글에서는 그때와 약간 관점을 달리해서 그 주제를 다시 한번 찾아가 본다.

고엔카의 스승과 생애

1924년, 고엔카는 버마(미얀마) 마지막 왕조의 수도였던 만달레이에서 부유한 인도인 상인 집안에서 태어났다. 가업인 섬유사업을 이어받아 20대에 실업가로서 상당한 성공을 이루어 버마의 수도 랭구운 시의 상공회

의소 회장을 지냈다. 어려서 시작된 편두통이 사업 스트레스가 심해짐에 따라 견딜 수 없는 지경에 된 것이 명상을 시작하게 된 계기가 되었다.

백방으로 치료법을 구하고 일본과 스위스까지 명의를 찾아갔으나 효과가 없었다. 그러던 중 지인의 소개로 31살 때 우 바 킨(U Ba khin, 1899~1971)의 명상 프로그램을 접하게 되었다. 열흘 코스를 하고 나니 두통이 씻은 듯 없어졌다. 이 일로 그는 평생토록 스승께 아침마다 감사 기도를 올렸다고 한다.

우 바 킨이라는 인물은 참으로 흥미로운 인물이다. 그는 독립 버마 연방에서 초대 회계감사원장과 재무장관 등을 지낸 관료로서 버마가 영국으로부터 독립한 후 혼란스러웠던 시절 국가의 행정 체계와 재무 시스템을 구축하여 국가 건설의 기초를 세우는 데 큰 역할을 하였다. 1937년 사야 타지(Saya Thetgyi, 1873~1945)라는 재가자 스승에게서 명상을 배웠다.

사야 타지는 1907년에 북 버마에 거주하고 있던 레디 사야도(Ledi Sayadaw, 1846~1923)를 찾아가 명상을 배웠다. 레디 사야도는 아라한과를 얻었다고 알려진 고승이자 팔리어 학자였다. 사야 타지가 공부를 시작한 지 8년 후인 1915년에 스승은 여러 스님들이 모인 자리에서 제자에게 이제 명상을 가르쳐도 된다고 인가를 주었다.

승가에서 내려오던 오랜 수행이 재가자에게도 가르쳐짐에 따라 우 바 킨은 그 방법을



사진 2. 고엥카의 스승 우 바 킨(U Ba khin, 1899~1971).
사진: VIPASSANA RESEARCH INSTITUTE.

현대적으로 특히 재가자들에게 맞게 열흘 코스라는 포물라를 만들었다. 그는 사찰 내에서 전해지고 있던 명상 수행법이 근대에 재가자를 통해 전해진 그 시대적 의의와 고마움을 잊으면 안된다고 항상 강조했다.

그는 이 명상법이 도덕성 함양에 큰 힘이 된다고 보았다. 그래서 건국 초기 조국의 미래를 위해 공무원들이 청렴하고 맑은 마음으로 나랏일에 임해야 한다며 자신의 직원부터 시작하여 공무원들을 대상으로 비파사나 명상을 가르치기 시작했다. 그는 낮에는 관청에서 집무를 보고 새벽과 밤 시간에 명상을 지도하였다.

우 바 킨은 신심이 깊은 불교인이며, 전문 학자는 아니었지만 팔리어 경전에 조예가 깊었던 테크노크라트였다. 그리고 버마의 불교사를 발굴하는 데 큰 관심을 갖고 있었다. 버마의 근대 불교 수행전통과 사승관계에 대해 많은 글을 발표했다. 인도에서 시작한 불교가 아쇼카 왕 때 남진되어 스리랑카로 전해져 번성하였지만 중세기를 지나면서 그 수행의 전통이 끊어졌다. 다행히 버마로 전해져 담마(Dhamma, 佛法)가 오래 이어질 수 있었다며 역사적 의의를 강조하였다.

1962년 버마에 군부 쿠데타가 일어나 사회주의 정부가 들어서고, 극단적이고 폐쇄적인 정치가 시작되었다. 이듬해부터 대대적 국유화 조치가 단행되었다. 그리고 외국과 외국 자본에 대해 매우 적대적인 분위기가 형성되어 당시 랭구운에서 큰 자산가였던 고엥카 선생은 하루아침에 자신의 사업과 재산을 모두 잃었다. 더군다나 버마 내에서 인도인들이 경제적 주도권을 쥐고 있었기에 때문에 군부와 대중의 주된 표적이 되었다. 수십만 명의 인도인이 재산을 몰수당한 채 강제로 추방되거나 자진해서 인도로 떠났다. 고엥카 선생이 1969년 버마를 떠난 것은 이러한 거대한 디아스포라의 흐름 속에서 일어났다.



사진 3. 버마의 고승들. 사진: VIPASSANA RESEARCH INSTITUTE.

우 바 킨은 인도에서 사라진 수행의 전통을 그곳에 다시 돌려줘야 한다는 사명감을 가지고 오랫동안 영어를 연습하며 준비하고 있었지만 출국 신청이 매번 거절당했다. 전직 고위 관료가 외부에 나가서 서방세계 등과 접촉하는 것을 군부가 경계하였기 때문이다. 결국 제자 고앵카에게 대신 맡기기로 하였지만 그의 출국도 쉽지 않았다. 그런데 인도로 귀국 하셨던 어머니가 위독하다는 소식이 전해짐에 따라 기적과 같이 단기 임시여권을 받아 비행기를 탈 수 있었다. 당시 상황에 대해 고앵카는 다음과 같이 썼다.

1969년 6월 20일은 나의 인생에서 무척 중요한 날이다. 존경하는 나의 스승 사야지 우 바 킨께서 내게 비파사나 교사로 인가를 주시면서 큰 소임을 내리셨다. 지난 십여 년간 준비시킨 그 소임을 이제 내가 실현할 때가 온 것이다. 내일이면 나는 고향 버마를 떠나서 조상의 나라 인도로 떠나게 된다. 스승께서는 이렇게 당부하셨다. “이 법(Dhamma)은 인도에서 이곳 버마로 전해져 스승에서 스승으로 이어져 왔다. 이제 이 법을 다시 전해줄 때다. 법의 시계(The clock of Dhamma)가 울렸다.”고 하시던 그 음성이 지금도 귀에 생생하다.

담마의 등불이 다시 인도로 가다

1969년 인도에 도착한 한 달 후, 그는 뭍바이의 부모님 댁의 거실에서 어머니와 몇몇 친척을 모아놓고 생애 첫 10일 코스를 열었다. 코스가 끝날 무렵 오랫동안 어머니를 괴롭혔던 신경증 증세가 눈에 띄게 호전되어 이 소식은 인근 인도인 공동체에 순식간에 퍼졌고, ‘버마에서 온 기적의

수행법'이라는 소문이 돌기 시작했다.

뭄바이에서 몇 차례 코스를 마친 후 그는, 1970년 1월 히말라야 산록의 도시 달하우지(Dalhousie)에서 영어로 첫 10일 코스를 열었고, 이후 보드가야로 장소를 옮겼다. 젊은 서양인들이 밀려왔는데 어떤 사람은 힌두 성인같이 반신 나체를 하고 머리를 길게 땅았으며, 어떤 사람은 해변에 휴가 보내러 온 것 같은 옷차림을 하고 왔다. 남자들은 대부분이 수염을 길렀으며, 여자들은 머리를 풀었는데 얌전한 인도 여자들의 매무새와 판판이었다. 하지만 그는 찾아오는 사람을 가리지 않고 '법의 보물(Dhmma treasure)'을 나누어 주었다.

1970년의 보드가야는 '서구 비파사나 운동'의 역사에서 중요한 지점이다. 미국 IMS(Insight Meditation Society)를 설립한 조셉 골드스타인은 훗날 "그의 가르침은 너무나 명쾌하고 논리적이어서, 서구적 사고를 가진 우



사진 4. 골드스타인이 세운 미국 IMS의 명상실 풍경. 사진: Insight Meditation Society.

리에게 즉각적으로 받아들여졌다.”고 회고했다. 1970년대 초 이 지역에서 고앵카 선생을 만났던 인물로 조셉 골드스타인, 잭 콘필드, 샤론 살즈버그 등이 있다. 이들 푸른 눈의 구도자들은 전통적인 종교와 의식에는 거부감을 느꼈지만, “이것은 종교가 아니라 마음을 다스리는 기술(Art of Living)”이라는 실용적인 설명에 매료되었다고 한다.

그 후 히말라야, 다람살라, 구자라티, 벵갈 등 인도 전역을 다니면서, 아시람, 비하라, 교회, 학교, 순례객들을 위한 게스트하우스, 호스텔, 요양소 등 다양한 곳에서 명상 코스를 열고 새로운 얼굴을 만나고 그들을 가르쳤다. 참고로 영국의 명상지도자인 스티븐 배철러도 21세에 다람살라에서 티베트 불교 사미승이 된 지 3개월 뒤 다람살라의 티베트문헌도서관에서 고앵카의 열흘 명상 프로그램에 참가한 적이 있다. 처음에는 대승전통의 티베트 불교 승려인 자신이 왜 소승불교의 프로그램을 들어야 하는지 의아했다. 하지만 달라이 라마의 지지 속에서 자신의 스승의 권유로 참가하게 되었다면서 그 수행법의 내용을 자세히 설명하고 있다. 그는 코스를 통해 이전에 느끼지 못한 특별한 경험을 얻게 되었다며 고앵카 선생에게 영원히 감사하게 생각한다며 자신의 책에서 상세히 밝히고 있다.

문제는 열흘 코스가 끝나면 다시 해체해야 하는 어려움이 있었다. 그래서 연중 상시 수행코스를 열 수 있는 곳을 모색하기 시작하였고, 1973년 이갓푸리(Igatpuri)의 언덕에 위치한 대지를 보시받고, 1976년 10월 담마기리(Dhamma Giri) 센터가 최초로 오픈한다. 이 당시 서양인 젊은 제자들이 대거 모여 같이 살면서 집을 지었는데, 그때의 각종 에피소드와 이야기가 현재 서구 불교 지도자들의 글에서 자주 찾을 수 있다.

1세대 서구인 제자들이 닦아놓은 토대 위에 그들의 제자들은 전 세계



사진 5. 뭄바이에 소재한 거대한 규모의 Global Pagoda의 모습. 버마의 쉐다곤 파고다를 본떠 설계되었다. 고앵카 선생은 작고 전에 여기에서 대규모의 명상 코스를 한 번 열었다. 전시실과 명상실 일부는 관광객들에게 공개한다. 사진: 필자.

로 뺏어 나갔다. 미국과 유럽, 아시아에 이어 최근 10년간은 기존에 센터가 없던 국가와 지역에 센터를 여는 성장세를 보였다. 예를 들어 폴란드에는 유럽에서 가장 현대적이고 큰 규모의 센터가 세워졌고, 루마니아와 아르헨티나 등에도 센터가 세워졌다. 고앵카의 비파사나는 남미, 북아프리카, 그리고 이스라엘에 이르기까지 어디든 뿌리를 내리고 번성하고 있다.

프로그램의 교육적 배려

열흘 수행코스의 내용과 스케줄은 표준화되어 있다. 자신은 스승 우바 킨이 가르친 대로 전할 뿐이라고 하지만 코스 전 과정에는 고앵카 선생의 정교한 창안이 숨어 있음을 알 수 있다. 코스는 계획 속에서 점진적으로 진행되며 센터 운영은 조직적으로 이루어진다. 첫 사흘 반 동안은 호흡을 관찰하는 ‘아나파나사티’를 가르치며, 여기서 얻어진 사마타 삼매의 힘에 기반하여 다음 단계인 비파사나, 즉 통찰명상의 단계로 나아간다. 법문의 내용 또한 논리성과 합리성을 가지고 단계적으로 나아가는 방식으로 구성되어 있다.

또한 주요 요점을 반복적으로 환기시키면서 제한된 양의 단어를 사용하고 같은 단어를 계속 반복하여 수련생의 뇌리에 불교의 개념어가 자연스럽게 기억되게 한다. 불교 경전에 나오는 일화도 많이 활용한다. 고앵카가 떠나기 전에 스승 우바 킨은 제자 혼자 코스를 주관하게 하고 옆에 앉아서 “여기에서 비사카 부인 이야기를 해라.”, “앙굴리말라 이야기를 하거라.” 등 법문 중간 중간에 조언을 했다. 고앵카가 스승이 지시하는 대로 했더니 마치 수도꼭지에서 물이 쏟아져 나오듯이 말이 저절로 나왔다고 한다.

카리스마적 리더십에서 시스템적 리더십으로

고앵카 선생은 1969년에 시작해서 1970년대 중반까지, 인도 전역을 돌며 직접 모든 코스를 대면하여 지도했다. 명상 지시와 법문은 현장에서 진행됐다. 그러다가 그의 가르침을 더 정확히 보존하고 복습하기 위해 제자들이 법문을 녹음하기 시작했고, 이것이 훗날 전 세계에서 사용될 ‘오디오 가이드’의 모태가 된다.

한편, 70년대 후반부터 코스에 대한 요청이 폭발적으로 늘어나자 고앵카 선생 혼자서는 감당할 수 없는 수준에 이르게 되었다. 그래서 신뢰할 수 있는 고참 수행자들을 선정하여 보조 교사(Assistant Teacher)로 훈련을 시작했다. 고앵카 선생은 이 녹음을 가르침의 기준으로 삼고 여기에



사진 6. 2017년 12월 인도 뭄바이의 Dhamma Pattana Vipassana Centre. 이 센터에는 인도 문화에 맞추어 특별히 executive course(경영자 및 전문가 특설 코스)가 열린다. 사진: 필자.

AT는 자신의 견해를 덧붙이지 않고 오직 그의 지시를 보조하는 역할에 집중한다. 이로써 세계 각국의 모든 코스가 똑같은 내용과 형식으로 진행될 수 있었다.

한 명의 스승에서 여러 명의 교사로 탈중심화가 일어나면서, ‘카리스마적 리더십’에서 시스템(녹음과 AT 메뉴얼)에 의해 운영되는 ‘시스템적 리더십’으로 전환이 일어났다. 필자는 이같이 표준화된 운영 모델을 확립한 것이 고एं카 스타일의 ‘대중적 비파사나’의 세계화를 가능케 한 결정적 분기점이 되었다고 본다.

불교의 도덕적 이념을 따르는 운영 원칙

불교적 가치와 이념은 단체의 운영과 행정에도 적용되고 있다. 그는 교리적으로 계정혜 삼학 중 특히 계껌, 즉 도덕성을 강조하는데, 이것이 이론의 측면일 뿐만 아니라 센터 운영이라는 실천의 측면에서도 이 단체의 독특한 실천적 동력이 되고 있다. 그리고 수련생들에게는 ‘수행비’를 받지 않는다. 다만 10일 코스를 끝낸 후 다음에 올 수련생들을 위해서 보시하는 것은 권장한다. 자신을 위해서가 아니라 다른 사람을 위한 보시이다. 수련생은 한 번 코스를 마친 후에 봉사(Dhamma Service)를 한 번 한 후에야 다음 단계로 나갈 수 있다. 봉사란 공동체적 가치나 메타 즉 자비심을 기르는 또 하나의 수행법이다.

이것은 무아의 실천과 관련이 있다. 내가 하는 것이 아니고 담마가 하는 일이라는 하심_{하심}의 정신이다. 운영은 철저히 봉사와 무보수로 운영된다. 고एं카 선생 스스로 89세의 나이로 생을 마감할 때까지 단 한 번도 자신의 가르침에 대가를 바라지 않는 ‘청정한 재가 스승’의 본을 보였

다. 또한 운영에서는 누가 일하는지 개인 이름이 드러나지 않는다. 개인이 아니라 조직과 체계가 움직이는 것이다. 즉 수행의 개별성과 함께 공동체라는 두 가지 기둥이 같이 작동하고 있음을 알 수 있다.

사후에도 계속되는 확장세와 전세계적 호응

고앵카 선생은 2013년에 89세로 인도 뭍바이 자택에서 돌아가셨다. 그런데 그 이후에도 고앵카의 비파사나 명상센터는 특정 지역에 국한되지 않고 전 세계로 뻗어 나가고 있다. 참가 신청과 등록은 모두 온라인(www.dhamma.org)에서 이루어지며, 인터넷에 게시되자마자 순식간에 마감된다.

명상코스가 열리는 장소의 정식 이름은 VMC(Vipassana Meditation Center)이다. 필자가 2018년 조사했을 당시 전 세계 300여 곳이었던 수행 센터는, 2026년 현재 393곳으로 늘어나는 등 약 44%의 성장을 보이고 있다. 그중 전용 법당과 숙소를 갖추고 연중으로 코스를 운영하는 정규 센터는 264곳이며, 대여 공간을 사용하는 비정규센터가 129곳이다. 한국 진



사진 7. 비파사나 명상법을 세계화한 고앵카(S. N. Goenka, 1924~2013) 선생.

안에 있는 담마코리아 명상센터도 처음에는 어느 기숙사를 빌려서 운영하다가 2023년에 전속 건물을 신축하여 오픈하였다. 2025년 자료에 따르면 세계적으로 연간 3,500회 이상의 코스가 열리며, 연 참가 인원은 17~20만 명으로 추정되며, 1,350명이 넘는 보조교사(AT)들이 활동하고 있다.

고앵카는 승려도 아니고 불교인도 아니다. 태생적으로 그는 힌두이다. 그러나 그의 불교 교리 설명은 합리적이고 정제되어 있다. 우리의 마음에는 번뇌가 반복되어 마음의 심층에 습관 쌓카라(saṅkhāra, 行)라는 구체적인 심리적 물리적 반응이 고착화되어 쌓이게 된다. 이것을 없애기 위해서는 우선 몸의 감각을 평온하게 관찰하여 새로운 쌓카라를 만들지 않아야 한다. 그리고 오래된 쌓카라가 표면으로 올라올 때 그 감각이 무상함을 보는 것을 훈련한다. ‘아니차(anicca)’라는 말을 반복하여 가르친다. 오래된 쌓카라가 신체 감각의 형태로 표면에 떠오를 때 그 감각을 관찰하면서 그 감각의 본질이 무상함을 뼈저리게 깨닫게 하는 것이다. 이것은 계정혜 삼학 중 혜慧에 해당하는 것으로, 계, 즉 도덕성을 닦고 정을 수행하여 혜의 완성을 추구한다는 것이다.

고앵카의 비파사나는 관념적인 공부라 아니라 ‘몸의 감각(Sensation)’을 직접 관찰하는 실천적인 특징을 가지고 있다. 생각을 따라서 명상하는 것은 무척 위험하다고 몸바이 센터에서 만난 어떤 AT는 대답하였다. 번뇌를 관념적으로 없애는 것이 아니라 몸의 감각에 집중하여 없애는 테크닉이다. 고앵카는 한 인터뷰에서 다음과 같이 말했다.

나는 정통 힌두교 집안에서 자라났습니다. 나는 많은 교육을 받지는 못했지만 지식에 대한 욕구는 아주 컸습니다. 어려서부터 많은 책을 읽었는데, 특히 힌두 종교에 대한 책들, 바가바드기타, 베단타, 우파니샤드 등을 많이 읽었습니다. 거기에 들어 있는 가르침에 심취하여, 마음의 부정적 요소에서 벗어나는 것이 이 삶에서 이룰 수 있는 최고의 상태라고 생각했지요...

그런데 내가 맨 처음 [우 바 킨의 지도로] 수행코스를 했을 때, 나는 내

가 배웠던 책의 가르침들은 단지 교설일 뿐이었다는 것을 알게 되었습니다. 그 가르침들은 마음을 청정하게 하는 테크닉을 알려주지 않았습니다. 힌두 경전들은 마음을 정화하고 탐욕과 혐오에서 벗어나라고 하지만, 어떻게 탐욕과 혐오에서 벗어날 수 있는지는 생각하는 것만으로는 되지 않는 것이었죠. 저는 비파사나 명상에서 그 테크닉을 발견하였습니다.”

이것이 그가 말하는 실용적 경험적 지혜이다. 고앵카가 말하듯이 비파사나 명상은 ‘Art of Living’, 즉 삶의 방법이다. 종교나 신앙을 넘어 모든 이들이 필요로 하는 바이기도 하다. 명상은 삶을 괴롭히는 불만과 고통에서 자유로워질 수 있는 삶의 방식을 체득할 수 있도록 돕는다. 명상법을 가르치면서 불교적 가치를 드높이지만 그것은 불교가 논리적이고 실용적이고 도움이 되기 때문에 그렇게 하는 것이다. 명상이란 고통에서



사진 8. UAE 소재 Vipassana Meditation Center.

벗어나고 행복과 평화로운 마음을 얻는 실질적 테크닉이자 방법론인 것이다.

그의 명상법이 비불교권 나라에도 소개되고 전 세계에 퍼질 수 있는 것은 그의 비종교적(Non-sectarian) 태도와 연관이 있다. 고앵카 스타일 비파사나를 수행하는 이스라엘인 유발 하라리도 그 점을 강조한다. 이론적 틀로써 초기 불교의 교리를 가르치지만 특정 종교의 교리가 아니라 누구나 겪는 고통에 대한 ‘보편적 처방전’이다. 고앵카는 이 점을 들어 자신은 불교(Buddhism)을 가르치는 것이 아니라 담마를 가르치는 것이라고 했다. 이 명상센터에서는 종교성의 표출은 금지된다. 불상도 없고, 부처님 그림도 없다. 명상실에 들어갈 때 목주, 염주, 십자가 등의 종교를 상징하는 물건을 가지고 들어가지도 못한다. 그것은 수행센터가 종교 선교 기관으로 변질될 것을 우려한 것에서 나온 조치이기도 하겠지만 더 넓게 본다면 다른 종교적 배경의 사람들이 모여 수행할 때 서로 간에 위화감을 주지 않으려는 배려이기도 하다.

또한 그의 인품에서 풍기는 깊이, 그리고 울림을 주는 교습법도 비파사나의 확산에 큰 역할을 한다. 그는 탁월한 연설가이며 뛰어난 시인의 재능을 가지고 있다. 그는 어려서부터 인도의 전통적 시詩인 도하(doha)를 짓고 대중 앞에서 낭송하는 훈련을 받았다고 한다. 그의 목소리는 깊은 종교적 울림을 가지고 있는 것으로 유명하다. 명상 세션의 시작, 중간, 또는 끝날 때 적재적소에서, 경전 구절 또는 자신이 지은 시에 음률을 넣어 부르며, 모든 명상 세션을 “Bhavatu Sabba Mangalam”이라는 팔리어 구절을 세 번 제창하면서 끝낸다.

“모든 사람이 행복하기를”이라는 뜻의 계송은 긴장이 남아 있는 명상실에 깊은 여운을 남기면서 수련생들로 하여금 다음 세션에도 포기하지

않고 수행하게 하는 격려의 분위기를 자아낸다. 그는 자신의 고향 버마 불교의 사상적 측면과 예술적 표현, 그리고 버마 문화 속에 깔려 있는 신의와 정직, 우정, 조화의 전통을 존중하였다. 그리고 이것을 인격 함양의 요소로 적용하였다. 이러한 인도와 버마의 문화적 요소가 현대적 운영 스타일에 가미됨으로써 수련생은 정서적 만족감과 안정감을 더 얻을 수 있는 것 같다.

고앵카 프로그램의 성공 비결을 정리해 보면, 그의 개인적 인품과 카리스마 외에, 도덕성의 함양을 프로그램의 지표로 삼고, 초국가주의적(Transnational)이며 다문화적 관점을 포용하는 개방성을 보여주고, 종교적 색채를 지양하면서 합리성과 논리성에 기반한 이념과 실천법을 제공한다. 자칫 교조적으로 전락할 수 있는 수행 환경에서 불교적 가치와 명상법을 실용적 태도로 교육함으로써 세계인들의 마음에 다가가려 한다는 점을 들 수 있다.

이런 것들이 고앵카 프로그램을 국제적 네트워크를 가진 명상 프로그램으로 성공시키는 요소가 되었다고 본다. 수행은 개인적인 것이지만 공동체의 공덕과 힘이 가미될 때 더 큰 효과가 난다는 것이 고앵카의 기본 생각이다. 이 점은 현재 한국불교계에서 추진하고 있는 국제화의 방향에 시사점을 준다. 자신이 표방하는 실천법이 불교적 이념과 정신에도 충실한지, 그리고 공동의 장에서 일관성을 갖고 진행되는가가 성공의 관건이 될 수 있다. 古鏡

- **조은수** 서울대학교 철학과 명예교수. 불교철학 전공. 서울대학교 철학과 석사, 미국 버클리 대학 박사. 서울대학교 철학사상연구소장, 불교학연구회 회장 등 역임. 현재 서울과학종합대학원대학 석좌교수. 저술로 『*Language and Meaning*』, 『불교와 근대, 여성의 발견』, 편저 『*Korean Buddhist Nuns and Laywomen*』, 공저로 『불교 과문집』, 『마음과 철학』, 『21세기의 동양철학』 등이 있으며 주요 논문으로 「원효에 있어서 진리의 존재론적 지위」, 「불교의 경전 주해 전통과 그 방법론적 특징」, "Wŏnhyo on Guilt and Moral Responsibility" 등이 있다.

바위에 새긴 미소 15

양현모 사진작가

고창 선운사 동불암지 마애여래좌상

13m, 고려시대, 보물



하루 세 번 밥상 위의 수행



박성희_ 한국전통음식연구원가

지구를 살리는 사찰음식을 연재한 지 어느덧 3년이란 시간이 훌쩍 흘렀습니다. 3년 동안 음식을 글로 표현하는 일이 이렇게 어려운 일이구나 새삼 깨닫게 되었고, 음식은 실제로도 잘해야 하지만 표현하는 능력도 탁월해야 함을 느꼈습니다.

사찰음식을 하며 세운 원력

사찰음식을 연구하고 전하는 동안 저의 손이 약사여래 부처님의 원력처럼 많은 이들을 치유할 수 있는 에너지를 품을 수 있기를 기도했습니다. 치료를 목적으로 하는 음식보다는 예방을 위한 음식을 소개하고 만 생명이 건강한 삶을 살기를 기도합니다. 사찰음식은 애초에 편의를 위해 만들어진 음식이 아니었습니다. 더 맛있게 먹기 위한 기술도, 더 건강해지기 위한 처방도 아니었습니다.

사찰음식은 늘 삶을 덜어내는 쪽을 선택해 왔습니다. 덜 취하고, 덜



사진 1. 향긋한 봄나물 모음.

해치고, 덜 남기는 방향 말입니다. 그 선택의 바탕에는 자비라는 분명한 중심이 놓여 있습니다. 자비는 막연한 연민이 아니라 오늘 내가 취하는 이 한 끼가 다른 생명과 어떤 관계를 맺고 있는지 끝까지 살피는 마음입니다. 사찰음식은 그 자비를 생각에 머물게 하지 않고 손과 몸의 실천으로 옮겨왔습니다.

오늘의 한 끼를 위해 어떤 생명을 취할 것인지, 어디까지 취할 것인지, 그리고 남은 것은 어떻게 책임질 것인지, 사찰음식은 이 질문을 부엌과 식탁 위로 가져옵니다. 그 질문 앞에 서는 순간, 조리는 곧 수행이 됩니다. 제철에 난 것을 넘어서 취하지 않는 일, 가진 것을 끝까지 쓰는 일, 남은 재료를 다시 살려 다음 끼로 이어 가는 손길은 환경을 위한 구호가 아니라 수행자가 세상을 대하는 기본 태도였습니다. 그 태도는 특별한 이론이나 선언을 필요로 하지 않았고, 오랜 시간 반복된 실천 속에서 삶의 방식으로 자리 잡아 왔습니다.

수행이자 살림의 음식

이 글을 쓰는 동안 재가자의 손으로 차린 사찰음식을 기꺼이 받아 드셔 주신 여러분께 고마운 마음을 전합니다. 그 응답이 있었기에 이 연재는 한 달, 한 달 자리를 이어 갈 수 있었습니다. ‘지구를 살리는 사찰음식’이라는 제목 아래 생각보다 많은 인연을 만났습니다. 글로 읽는 데서 멈추지 않고, 직접 사찰음식을 배우고자 시간을 내어 찾아오신 분들도 계셨습니다. 그 발걸음은 사찰음식이 여전히 사람의 삶을 움직일 수 있는 힘을 지니고 있음을 보여주었습니다. 그 만남 하나하나가 글을 쓰는 사람으로서 큰 책임으로 다가왔습니다.



사진 2. 제철 전 모음.

사찰음식은 수행이면서 동시에 살림입니다. 자비는 마음에만 머무르지 않고 칼을 진 손과 불을 다루는 몸을 통해 드러나며, 수행은 좌복 위에만 있지 않고 하루 세 번의 밥상으로 이어집니다. 이렇게 이어진 살림은 한 사람의 식사를 넘어 이 땅의 숨을 돌보는 일로 확장되어 왔습니다. 지난 3년 동안 글을 쓰며 사찰음식이 새롭게 다가온 순간은 이 음식이 무엇을 더하느냐가 아니라 무엇을 끝까지 책임지느냐의 문제라는 사실을 깨달았을 때였습니다. 먹고 남은 것, 다 쓰지 못한 재료, 버려질 뻔한 생명 앞에서 사찰음식은 늘 다시 살피는 쪽을 선택해 왔습니다. 그 선택이 쌓여 오늘의 사찰음식이 되었습니다.

이 연재는 여기에서 한 매듭을 짓습니다. 그러나 산문을 통해 세상으로 나온 사찰음식이 그 의미를 잃지 않고 건강하고 바르게 전달될 수 있도록 앞으로도 꾸준히 살피고, 배우고, 전하고자 합니다. 말보다 실천이



사진 3. 사찰음식 한상차림.

앞서고, 형식보다 정신이 남도록 사찰음식의 본래 자리를 지켜 가는 일
이 이제 제 몫의 수행이 되었습니다. 그동안 이 글을 읽고 재가자가 차린
사찰음식을 기꺼이 받아 주신 모든 분들께 다시 한번 깊은 감사의 인사
를 전합니다. 이 글이 닿은 자리마다 각자의 밥상이 자비를 짓는 자리가
되고, 수행을 사는 시간이 되며, 삶을 살리는 살림으로 이어지기를 발원
합니다. 그 마음을 남기며, 이 글을 마치며, 마지막으로 선재스님께 배워
응용한 잣국수와 두부우영김밥을 소개합니다. 古鏡

- **박성희** 궁중음식문화재단이 지정한 한식예술장인 제28호 사찰음식 찬품장이다. 경기대학교에서 국문학과 교육학을 전공하였고, 동국대학교 일반대학원 신학과 박사과정, 사찰음식전문지도사, 한식진흥원 교강사이다. 국가유산 조선헌조궁중음식연구원 과정을 이수하였으며, 식물기반음식과 발효음식을 연구하는 살림음식연구소를 운영하고 있다. 논문으로 「사찰음식의 지혜」가 있고, 현재 대학에서 사찰음식과 궁중음식을 강의하며, 해원정사 사찰음식 전수관 전임교수로 활동 중이다.

잣국수

잣국수는 곱게 간 잣으로 국물을 내어 국수와 말아 먹는 담백한 면요리입니다. 잣을 물과 함께 갈아 체에 거르면 우윳빛 국물이 되는데, 고소하면서도 느끼하지 않고 뒷맛이 깔끔합니다. 여기에 소면이나 메밀면을 넣고 오이나 배 같은 채소를 곁들여 차게 혹은 미지근하게 먹습니다. 자극적인 양념 없이도 잣 고유의 풍미가 살아 있어 속을 편안하게 해 주며, 보양이나 수행 음식으로도 사랑받는 메뉴입니다.



사진 4. 시금치손칼국수.

【 재료 】

- 국물 만들기** 잣 100그램, 두유 200그램, 생수 1컵, 소금 1작은술.
칼국수 만들기 밀가루 2컵, 시금치 100그램, 애호박 1/4, 깻잎 2장, 생수 1/2컵, 소금 1작은술.
고명 만들기 참외 1/4개, 오이 1/4개, 애호박 1/4개.
옹심이 만들기 찹쌀, 채소즙.

【만드는 법】

1. 잦은 손질하여 팬에 한 번 볶아 준 후 칼로 다져 주세요.
2. 믹서기에 생수를 넣고 잦을 갈아 줍니다.
3. 갈아 둔 잦에 두유를 넣고 소금으로 간을 맞춰 줍니다.
4. 시금치, 애호박은 끓는 물에 살짝 데쳐서 찬물에 식혀 주세요.
5. 믹서기에 삶은 시금치, 애호박, 생 깻잎을 넣고 갈아 주세요.
6. 밀가루에 갈아 둔 채소 국물과 소금을 넣고 반죽을 합니다.
7. 반죽은 1시간 정도 숙성을 해서 사용하면 좋습니다.
8. 밀대로 반죽을 밀어서 칼국수를 만들어 주세요.



사진 5. 잦국물 승소.

9. **참쌀 웅심이 만들기:** 참쌀에 남은 채소 국물을 끓여서 익반죽하여 동그란 새 알심을 만들어 줍니다. 끓는 물에 웅심을 넣고 물에 뜨면 꺼내서 찬물에 식혀 준비해 주세요.
10. 끓는 물에 칼국수 면을 삶아 찬물에 식혀 준비합니다.
11. **채소 준비:** 참외는 반 갈라 씨를 빼고 껍질을 벗기지 않은 상태로 최대한 얇게 썰어 준비합니다. 소금 한 자밤만 넣고 절여 놓습니다. 오이는 얇게 썰어 소금에 절였다가 팬에 살짝 볶아 줍니다. 애호박도 채 썰어 볶은 뒤 식혀서 준비해 주세요.
12. 그릇에 삶은 국수를 넣고 잦국물을 부어 줍니다. 고평으로 참쌀 웅심리와 참외, 오이, 애호박을 넣어 완성합니다.

두부우영김밥

두부우영김밥은 담백한 두부와 달큰하게 조리된 우영을 중심으로 한 김밥으로, 기름기 없이도 깊은 맛을 내는 것이 특징입니다. 물기를 단단히 짠 두부를 구워 고소함을 살리고, 간장으로 은근히 졸인 우영이 씹는 맛과 향을 더해 줍니다. 자극적이지 않아 속이 편안하고, 식물성 단백질과 식이섬유가 조화를 이루는 건강한 김밥입니다.



사진 6. 두부우영김밥.



사진 7. 담백한 두부우영김밥.

【 재료 】

두부 1모, 들기름, 소금, 우영 2뿌리, 간장 1.5큰술, 조청 1큰술, 들기름 1큰술, 쌀밥, 소금, 참기름, 김, 제철 채소(갯방풍, 시금치, 당근).

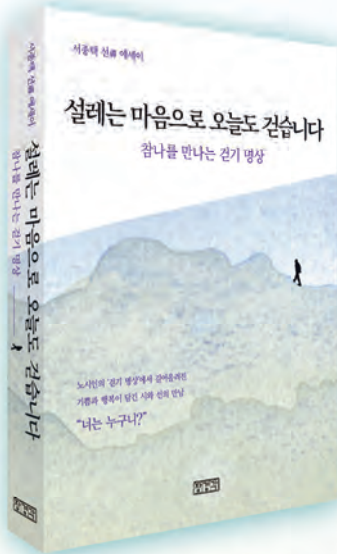
【 만드는 법 】

1. 다시마 한 조각을 넣고 꼬들한 밥을 만들어 주세요(소금+참기름).
2. 두부는 1.5cm 두께로 편을 썰어서 소금 한 자밤 뿌린 뒤 팬에 기름을 두르고 노릇하게 구워서 길이대로 길게 썰어 둡니다.
3. 우영은 채 썰어서 간장, 조청, 들기름을 넣어 조림으로 만듭니다.
4. 제철 채소는 끓는 물에 데쳐서 소금으로 간을 해서 준비합니다.
5. 김을 펼치고 밥을 펼친 뒤 두부, 우영조림, 제철 채소를 올려 돌돌 말아 줍니다.

서종택 선禪 에세이 | 참나를 만나는 걷기 명상

『설레는 마음으로 오늘도 걷습니다』

자연 속 한 걸음, 내면을 향한 깊은 사유의 여정
걷기 명상 속에서 만나는 삶의 본질



평생을 교육계에 몸담아 온 교육자이자 원로 시인인 서종택 선생은, 일상 속에서 마주하는 순간들을 '천천히 걷기'라는 행위를 통해 육체의 건강은 물론 마음의 평온으로 이끄는 길로 삼고 있다. 종교적 신심을 강요하지 않으며, 담백하면서도 깊은 선적禪的 사유로 울려퍼지는 글들은 소네트처럼 잔잔한 울림을 남긴다. 선 어록과 선시를 빌려 자연 속에서 얻은 통찰을 간결한 문체로 풀어낸 이 책은, 독자의 내면에 고요한 설렘을 불러일으키며 오랜만에 마주하는 '사색의 시간'을 선사할 것이다.

서종택 지음
국판 변형(148×200) | 352쪽
초판 발행 2025년 9월 10일
값 18,000원

- 1부 — 나는 숨긴 게 없습니다
- 2부 — 나는 즐겁게 바위 속에 앉아 있네
- 3부 — 말로 하고자 하나 이미 말을 잊었네
- 4부 — 나는 차 달이며 평상에 앉았다네

※이 책에 실린 41편의 글들은 월간 『고경』에 '선과 시 시와 선'이라는 제목으로 3년 6개월 동안 연재한 것들로, 매회 가장 많은 독자를 끌어모으며 꾸준한 호응을 받았던 글들이다.



서종택

서울신문 신춘문예 시 당선(1976년), 전 대구시인협회 회장, 전 대구대학교 사범대 겸임교수, 전 영신중학교 교장, 대구시인협회상 수상(2000년), 저서로 『보물찾기』(시와시학사, 2000), 『남작바위』(시와반사사, 2012), 『글쓰기노트』(집현전, 2018) 등이 있다.

참여불교와 시민성의 새로운 과제



문유정_ 동국대학교 불교대학 강사

우리는 더 이상 서로를 응시하지 않는다. 거리에서, 지하철과 한밤의 어느 깊숙한 골목길에서, 도움이 필요한 타인의 손을 쉽사리 잡아줄 수 없는 시대의 한가운데를 살아간다. 서로를 돕고 싶고, 한 걸음 더 다가가고 싶은 본연의 자비심은 타자를 향한 두려움에 뒤덮인다. ‘옷깃만 스쳐도 인연’이라는 묵직한 관계의 언어는 증발한 지 오래다. 수없이 스쳐 가는 많은 이들에게서 ‘관계’는 더 이상 생생히 호흡하는 언어의 기능과 온기를 상실했다.

‘공동체’는 이미 낡은 구시대적 이상을 담아내는 고어古語에 불과하다. 2026년의 한국 사회는 모든 관계적 언어들의 소리 없는 균열을 온몸으로 부딪치며 경험하고 있다. 그러한 이유로 다시 묻게 된다. 함께 살아간다는 것은 무엇일까. 이러한 질문은 곧 불교의 아주 오래된 질문, 연기의 사유와 자비에 대한 근원의 물음을 꺼내어 보게 한다. 그리고 바로 이 자리에 참여불교는 다시 오늘의 시대를 향해 안부 인사를 건네어 오기 시작한다. ‘누군가와 함께 어깨를 기대고 있느냐’라는 인사를 말이다.

고통의 시대 한가운데 꽃핀 참여불교

사실 이 같은 질문은 이미 한 차례 ‘더불어 산다는 것’의 불교적 의미를 근본에서부터 되묻고 치열하게 고민하던 시대를 관통한 바 있다. 정치적 이념 대립과 전쟁, 독재와 인권 탄압이 일상이었던 20세기 중후반 무렵 불교는 더 이상 사회적 고통 앞에서 침묵하는 종교로 머물 수 없다는 자각 앞에 마주하게 되었다. 이같은 문제의식 속에서 등장한 것이 바로 ‘참여불교(Engaged Buddhism)’였다.

베트남 전쟁 한가운데에 불교 명상과 수행을 평화운동과 결합해 실천하고자 했던 틱낫한(Thich Nhat Hanh), 서구 중심 자본주의와 국가 권력의 폭력성을 불교 이론으로 비판한 태국의 술락 시바락사(Sulak Sivaraksa), 마을 공동체 재건과 자립을 통해 수행과 사회 간접자본 개발을 결합한 스



사진 1. 플럼 빌리지 설립 초기의 틱낫한 스님과 대중들. 사진: PlumVillage.

리랑카의 A. T. 아리야라트네(A.T. Ariyaratne), 킬링필드 사태 이후 분열된 사회 속에서 난민과 함께 평화 행진을 이어가며 불교의 화해와 비폭력 정신을 실천으로 보여준 캄보디아의 마하 고사난다(Maha Ghosananda), 그리고 연민과 자비의 정신을 인권과 전 세계 보편의 언어로 확장한 달라이 라마(Dalai Lama)에 이르기까지 참여불교는 불교가 시대적 고통의 현장에 즉답할 수 있음을 보여주는 다양한 실천의 흐름으로 전개되었다.

이후 참여불교는 아시아를 넘어 서구 사회를 중심으로 사회복지와 빈곤 완화, 생태와 개발 이슈에 관한 정치적 행동과 인권 옹호 등으로 그 실천 영역을 확장해 왔으며 수행과 사회를 분리해 온 불교 이해에 대해 지속적인 재사유를 요구하는 불교 실천 운동으로 자리매김 해오고 있다.

참여불교의 역사적 의의와 구조적 한계

그러나 20세기 참여불교의 굵직한 역사적 의의에도 불구하고 그 실천과 담론은 분명한 한계를 안고 있기도 하다. 참여불교는 전쟁, 독재, 빈곤과 같은 역사적 특정 위기 상황에 대한 종교적 응답으로 형성되었기에 시민 사회적 삶이 정착되는 과정의 제도·관계·정서적 결을 충분히 습득하며 일상으로 스며들지 못한 측면이 뚜렷하다. 참여불교적 실천은 주로 ‘특정한 고통의 현장’에 집중될 수밖에 없었고 함께하는 삶에 대한 ‘시민성’이 어떻게 형성되고 유지되며 붕괴되는지에 대한 구조적 파악은 상대적으로 미흡할 수밖에 없었다.

요컨대 제국 열강의 압력 속에서 이루어진 반강제적 국민국가로의 전환은 아시아 전반에 걸쳐 불가피한 역사적 과도기였다. 왕권 중심의 전통 질서에서 시민사회로 이행하는 과정은 단순한 정치 체제의 변화가 아



사진 2. 1963년 베트남 대통령 응오딘 디엠의 퇴진을 요구하는 스님들. 사진: Tricycle.

닌 사회 구성의 원리 자체가 전환되는 격동의 시기였으며, 이 과정에서 시민적 권리와 책임을 매개할 제도와 규범 그리고 이를 떠받칠 공공적 신뢰가 충분히 형성되지 못하는 구조적 공백이 광범위하게 나타날 수밖에 없었다.

다시 말해 시민이라는 주체가 역사적으로 성숙하고 일상적 삶의 차원에서 자리 잡기 이전, 국가의 형식이 먼저 이식되며 제도와 삶의 감각 사이에는 적지 않은 간극이 발생했던 것이다. 이러한 급격한 전환의 속도와 구조적 변동에 대해 당면 지역의 불교가 사상적·제도적으로 충분히 대응할 시간과 조건을 갖추기는 현실적으로 쉽지 않았다.

붓다의 교설을 기반으로 개인의 자비심과 도덕적 각성을 강하게 강조했던 참여불교는 수행과 대사회적 실천을 연결하는 것에는 어느 정도의 유효함을 입증할 수 있었다. 그러나 신자유주의에 편승해 더욱 정교하게 자리 잡아 가는 혐오와 배제 그리고 부의 재분배와 맞물린 전 지구적 불평등의 문제가 제도·담론·사회구조 내부에서 재생산되는 양상에 대해

서는 충분히 세밀하게 분석하고 대응하는 여건을 갖추기 어려웠다는 점 또한 부인할 수 없다. 다시 말해 참여불교는 사회적 고통에 응답하는 윤리로서 시대에 응답했지만, 사회적 고통을 생산하는 시민 사회적 조건을 재설계하는 윤리적 언어로서 확장되지 못한 것 또한 사실이다.

더 나아가 기존 참여불교 담론은 특정 단체나 사상을 대표하는 수행자 또는 활동가의 도덕적 모범과 개인적 명성에 의존하는 방식으로 전개되어 온 경향이 뚜렷하다. 이로 인해 다수의 참여자들이 공적 영역에서 수행해야 할 시민적 역할과 책임을 제도적 차원에서 상호 보완적으로 논의하며 발전시키는 것에는 일정한 제약이 발생했다.

극단의 시대 그리고 참여불교의 응답

이러한 한계는 참여불교 자체의 사상적 결핍이라기보다는 그것이 태동했던 20세기 국제정치 질서의 성격과 깊이 연관되어 있다고 볼 수 있다. 에릭 홉스봄(Eric Hobsbawm)은 20세기를 일컬어 ‘극단의 시대(Age of Extremes)’로 규정하고, 이 시기를 전면전, 이념 대립 그리고 국가 폭력이 일상화된 시대로 분석한 바 있다.



사진 3. 영국의 역사학자 에릭 홉스봄(Eric Hobsbawm, 1917~2012), 사진: VEJA.

냉전 체제하에 형성된 동서 진영의 대립, 탈 식민정책 이후 등장한 취약한 민족국가들 그리고 개발주의와 군사 권력이 결합된 새로운 정치권

력 구조는 시민사회의 자율적 형성과 건강한 제도적 공공성을 심각하게 제한하며 생명권이 침식되는 구조를 탄생시켰다. 즉각적 생존, 저항 윤리의 동원에 집중할 수밖에 없는 구조적 한계가 시대 속에 잠복해 있었던 것이다. 이로 인해 참여불교가 태동한 아시아권 국가들은 정치적·사회적 질서에 있어 장기간의 불안정과 혼란을 겪었으며, 서구 사회가 오랜 시간에 걸쳐 축적해 온 민주주의의 제도적 경험과 시민사회의 문화적 토대를 충분히 형성할 여유를 가질 수 없었다. 이러한 구조 속에서 불교의 사회참여는 시민적 일상성을 조직하는 공공의 윤리로 발전하기보다 전쟁·빈곤·억압이라는 비상시국에 대응하는 도덕적 실천으로 형성될 수밖에 없었다.

실제로 베트남 전쟁 및 열강의 식민지 정책 이후 동남아시아 국가들의 군부 통치, 남아시아의 개발 중심주의와 빈곤 문제는 당면 국가들의



사진 4. 베트남 전쟁의 참상을 보여주는 보도사진 '네이팜 소녀(the Napalm Girl)'. 사진: 닉 우트.

불교적 방향성에 있어 장기적 제도 설계보다 즉각적인 고통 완화와 저항의 윤리를 선택하도록 요구한 측면이 강했다. 민주주의와 시민문화가 성숙될 시간이 부족했던 맥락으로 본다면 참여불교가 수행자 개인의 도덕적 각성과 헌신에 크게 의존했던 것은 시대적 필연에 가까웠다.

참여불교가 시민성에 대한 제도적 상상력으로 충분히 확장되지 못한 이유는 사상적 미성숙이 아니라 오히려 20세기 국제정치 질서에 부응하는 응답의 방식에 기인한 것이었다. 그렇기에 일상의 감정 구조가 무관심과 혐오에 기울고 공동체적 삶을 지탱하던 언어들, 증발을 목격하는 2026년의 오늘, 다시 한번 참여불교는 사회적 고통에 대한 실천 윤리적 대응을 넘어 시민적 삶의 조건을 어떻게 구성할 것인가라는 물음에 대한 새로운 사유의 지평을 요청받고 있다.

참여불교는 무엇을 새롭게 묻는가

바로 이 지점에서 주목할 수 있는 개념이 불교 시민성의 개념이다. 시민성이 함의하는 시민 덕성(virtue)의 개념은 공동체를 이루는 인간의 도덕적 능력과 공존의 가치를 핵심으로 한다. 여기 더하여 불교의 시민성은 단순한 도덕적 수사에 그치는 개념이 아닌 실천 수행의 전통을 지닌 한국불교의 맥락 속에서 구체적으로 발전 가능한 실천적 개념이라 할 수 있다. 수행을 통해 길러진 내적 자질이 사회적 관계 속에서 드러나는 구체적 삶의 태도인 것이다.

주지하다시피 부파교단과 달리 새롭게 형성된 범부보살 집단에서 보살의 지위는 특정 위인에게 한정되지 않았으며, 누구나 성불의 가능성을 지닌 존재로서 보살의 신념을 실천할 수 있다는 대승의 신앙 체계로 확



사진 5. 월정사 단기출가 참가자들. 사진: 월정사.

장되었다. 태생적으로 평등주의를 내재한 보살 사상은 모든 인간에게 갖든 깨달음의 가능성을 도덕적 실천 능력으로 이해하게 하며, 이러한 존재들이 구성원이 되어 형성하는 공동체 혹은 국가는 단순한 집합이 아니라 윤리적 책임을 공유하는 시민적 공동체로 사유될 수 있다.

나아가 황금률에 비견될 수 있는 십선계의 덕목들은 열반이라는 궁극적 이상이 개인적 성취에 머무르지 않고, 타자와 함께 지향해야 할 공동의 가치임을 드러내며 자리아타의 흐름 속에서 개인의 수행이 곧 사회적 덕목으로 전환되는 길을 제시한다. 이러한 사유는 시민을 권리의 주체에 앞서 도덕적 책임을 지닌 존재로 이해하는 현대 공화주의 시민성 논의와도 맞닿으며 불교적 보살 개념이 공공 윤리를 형성하는 사상적 자원으로 기능할 수 있음을 보여준다.

사찰 현장의 시민성 실천, 수행에서 공존의 문화로

결국 불교적 시민성은 추상적 이념이 아니라 사찰이라는 구체적 삶의 공간에서 성장하는 수행의 태도 속에서 움튼다. 출가 학교와 템플스테

이, 다양한 방식의 공동체 수행과 명상 및 교리 교육을 통한 일상적 절제 덕목의 학습은 지극히 개인적인 욕망을 바로 보며 다스리고 타자를 향한 감수성을 회복하게 한다. 이는 곧 갈등을 완화하며 관계를 회복하고 지속시키는 시민적 자질로 이어질 것이다.

사찰은 보살로서의 수행이 일상 자체로 구현되어 온 수행 공동체이자 ‘함께 있음’을 학습하는 상호연결의 장이다. 이러한 수행 전통은 경쟁과 단절이 당연시되어 버린 아이러니한 초연결 시대 속에서 연기적 상호 의존과 자타불이의 공존 방식을 체화하게 하는 동시에 불교적 시민성이 움트고 자라날 수 있는 소중한 사회적 토양이 된다.

참여불교가 2026년 우리 사회에 제공할 수 있는 가장 근원적인 실천의 의미는 성문화된 법 제도와 초국가적 인권 담론이 지향하는 가치와 그것이 현실에서 구현되는 방식 사이의 간극을 메우는 종교적 실천의 가능성에 있다. 제도와 규범이 삶의 가장자리에서 힘을 잃어가는 순간에도 수행을 통해 길러진 자비와 연기에 대한 생생한 감각은 타자의 고통을 외면하지 않는 태도로 구체화될 수 있기 때문이다.

무관심과 공포 사이에서 위태롭게 흔들리는 오늘의 시민성은 바로 이러한 실천을 요청하는 시대적 징후이며, 이 초라한 현실이야말로 불교가 다시 사회를 향해 말을 건네야 하는 이유가 된다. 나의 수행이 타인의 삶과 만나는 자리, 개인의 깨달음이 공동의 안녕을 향한 책임으로 전환되는 그 지점에 오늘날 참여불교가 다시금 어깨 한쪽을 내주어야 할 자리가 있다. 卍

○ **문유정** 동국대학교 불교대학 강사, 대한불교 조계종 제4교구 월정사 화엄선연구소 연구원, 한국선학회 총무이사.

해의 호수 마나사로바 달의 호수 락사스탈



김규현_ 티베트문화연구소 소장

카일라스 아래에 펼쳐진 스와스티카(Swastikha, 卍字) 평원에는 ‘마음의 호수’ 마나스 이외에도 또 하나의 호수가 자리 잡고 있다. 범어로는 ‘락사스탈(Rakshas-tal, 拉昂錯, 4,575m)이고 티베트어로는 ‘라양초’란 이름의 호수로 흔히 ‘달의 호수’ 또는 ‘어둠의 호수’로 불리고 있다. ‘마나스가 해, 양陽, 선善, 빛, 지혜를 상징하는 반면 ‘락사스’는 달, 음陰, 악惡, 어둠, 무지를 뜻하고 있다.

‘달의 호수’인 락사스탈

이 호수의 어원語源은 ‘락샤사의 호수’ 또는 ‘라반의 탈(Ravan-Tal)’에서 기원하는데, 힌두 설화 <라마야나>에 등장하는 랑카국의 락샤사(Rakshas)왕 라반이 고행을 하여 신통력을 터득한 수행터로 알려져 있기 때문에 밝은 기운 대신 어두운 에너지가 강하다고 알려져 있다.

그래서인지 호수 주변에는 식물이나 동물이 살지 못하기에 현지인들



사진 1. '해의 호수' 건너편에 솟아 있는 성산의 신비로운 자태.

은 '유령호수'라고 부른다. 말하자면 근처에 푸른 초원이 없는 대신 하얀 모래사장과 검붉은 언덕이 검푸른 호수와 대비되는 원색적인 풍경을 자아내고 있다.

물론 이런 차별적인 어두운 이미지는 예부터 내려오던 설화에서 고착된 것이지만, 근래 밝혀진 사실에 의하면 마나스 호수가 담수호淡水湖인 반면 락사스탈은 소금호수(鹽湖)여서 기인한 것으로 풀이되고 있다.

그렇기에 현재도 일반 순례객들은 락사스탈 순례를 꺼리고 있지만, 다만 지역 원주민들은 이 호숫가에 속해 있는 여러 개의 크고 작은 섬을 양이나 야크 떼들의 겨울 야영지로 사용하고 있다고 한다. 이런 '해와 달의 호수'에 관한 상반된 논리는 8세기 전후하여 인도 대륙에 홀연히 나타나 철학, 종교, 예술 분야에 커다란 영향을 끼친 새로운 사도인 '딤트리즘(Tantrism)'과 관련이 깊다.



사진 2. 마나스 호숫가에 방목하는 야크 떼들.



‘빛과 지혜’를 진리에 이르는 방편으로 추구하는 것처럼 ‘어둠과 무지’ 또한 중요시하여 기존의 철학이나 종교에서는 무시되었고 배척되었던 것 까지도 진리의 한쪽 단면으로 추구하였다. 이런 새로운 사조는 힌두교, 자이나교, 불교에도 큰 영향을 끼치면서 당시 인도사회의 큰 줄기로 형성되었다가 마치 돌풍같이 사라져버렸다.

한편, 설산 뒤에 자리 잡은 티베트 고원에서는 이를 오롯이 받아들여 ‘금강승불교(Vajra Yana, 金剛乘, 密宗)’를 만개시켰다. 바로 우리가 아는 티베트 불교의 주류가 바로 그것이다.

‘해의 호수’ 마나사로바 꼬라

마나스 꼬라는 110Km에 달해 카일라스산에 비해 거리가 두 배가 되지만 호숫가를 걷는 평탄한 길이고 고도도 그리 높지 않아 3박 4일이면 대체로 한 바퀴를 돌 수 있다. 이 꼬라는 카일라스와 마찬가지로 불교, 힌두교, 자이나교는 시계 방향으로, 뽀빠교는 반대 방향으로 도는 전통적 방법을 택하게 마련이다.

그렇지만 치우곰빠(Chiu G.)¹⁾를 제외한 나머지 사원들²⁾은 숙박이 여의찮아서 말이나 야크를 세 내어 필요한 물품을 운반하여야 한다. 이 호수의 꼬라는 지루하고 단순한 것 같으면서도 주위 산들의 각도 차에 따른

-
- 1) 치우곰빠는 해와 달의 2개의 호수 순례의 베이스캠프에 해당되는 동굴사원으로 8세기 빠드마 삼바바가 수행터를 잡았다. 현재도 그의 발자국이 남아 있다.
 - 2) 마나사로바를 따라 도는 순례길(꼬라)에는 8개의 곰빠가 있는데, 베이스 캠프격인 치우곰빠를 비롯하여, 북서쪽의 체구(Cherkip), ‘코끼리 코’라는 뜻의 이름인 랑포나(Langpona), 동쪽의 쾀리(Ponri), 역시 동쪽 호숫가의 세랄롱(Seralung), 남쪽 해안에 위치하며 규모가 큰 예르고(Yergoa), 트루고(Trugo), 서쪽 해안의 절벽 위에 세워진 아름다운 괴술(Gössul)이 있다.



사진 3. 치우곰빠 인근 바람에 펄럭이는 오색깃발 다르축.

변화와 일몰과 일출 때의 변화무쌍한 경치로 인해 아주 인상적인 장면을 자주 맛볼 수 있다.

치우곰빠를 떠나 호숫가로 내려오니 두 개의 초르텐이 바람 속에 덩그러니 솟아 있고, 수많은 오색 깃발들이 세찬 바람에 펄럭이고 있었다. 다시 한참을 걸어 한 무리의 텐트촌이 쳐진 곳으로 다가가니 일단의 힌두 순례단이 분주히 움직이고 있었다. 이들은 티베트(중국)와 인도 간의 협정에 의해 1년에 3백여 명씩만 허용되는 인도 순례객을 위한 일종의 불박이 수련장이다. 이들은 네팔을 거치지 않고 바로 104Km 거리에 있는 인도 국경도시 뿌랑(Purang)을 경유하여 리프랙 고개를 넘는 전통적인 순례로를 통해 인도로 오고 간다고 한다.

1907년, 근세까지 지도상으로 빈 공백으로 남아 있던 이곳에 스웨덴의 탐험가 스벤 헤딩(S. Heding)이 도착하여 마나스 호수의 둘레와 깊이와



사진 4. 시바(Shiva)신의 심벌인 삼지창三枝槍과 '다마루-북(Damaru-Drum)' 뒤로 성호와 성산이 보인다.

면적을 측정하고 4대강의 발원지도 밝혀냈다. 그 뒤 1935년에는 이태리의 투치(G.Tucci)가 도착하여 추가적인 조사를 하여 국제사회에 카일라스의 존재를 알렸다. 그는 8차레나 티베트를 방문하여 여러 권의 명저³⁾를 남겼다.

이렇듯 카일라스와 마나스에 대한 순례기 또는 여행기는 필자가 확인 조사한 것만도 20여 편에 이른다. 이들 중 이색적인 구절 한 편을 소개하면... 1929년 이곳을 찾아온 워커필드(E. B. Wakefield)는 *Journey to western Tibet*에서 성물聖物 '푸라사드(Prasads)'에 대하여 다음과 같이 기술하고 있다.

3) 『티베트회화집성』과 『만다라의 이론과 실제』라는 저서를 저술하였다.



사진 5. 치우곰빠 아래서 솟아나는 온천물에서 발원하여 '달의 호수' 락사스탈로 이어지는 '강가추' 하천의 전경.

대원들은 성스러운 마나스 호수를 떠나기 전에 차가운 물로 목욕을 하고 성물을 수집하기 시작하였다. 첫째는 조약돌인데, 모래사장에서 돌을 주워 푸대 자루에 넣어 당나귀의 목에 단단히 매달아 도둑맞거나 짐승들에게 습격당하지 않게 하였다.

둘째는 물고기인데, 자연사自然死한 물고기의 잔해를 훈제하여 가지고 가서 사람들과 짐승의 병을 치료하는 데 사용한다.

셋째는 성수聖水인데, 배가 터질 정도로 마시고 병에 담았다. 그것은 천국으로 들어가는 '보험증서' 같은 것이었다.

넷째는 모래인데, 죽은 자의 입에 넣어주어 짐승으로 태어나지 못하게 하고 인간으로 다시 태어나게 하는 효험이 있다고 전한다.

강가추(Ganga-Chu)를 따라서

호숫가를 떠나기 전에 ‘해의 호수’와 ‘달의 호수’ 사이를 연결하고 있는 하천인 ‘강가(Ganga)⁴⁾’를 따라 길을 나섰다. 옛부터 두 호수 사이의 수위 조절을 하던 강가추는 2010년 5월 이후, 마나스의 수위가 낮아지면서 제 기능을 하지 못하고 있으나 지금도 치우온천에 솟아 나오는 온천수는 달의 호수까지 하천의 흔적을 남기고 있다.

여기서 ‘추(Chu)’는 티베트어로 하천이기에 이 하천의 이름은 그냥 ‘강가(Gan-ga) 하천’이다. ‘강가’라면 인도의 갠지스와 어떤 연결고리는 있을 것이라는 생각이 들어서 길을 나선 것이다. 불자들이나 인도 마니아들에게 ‘강가’는 여신의 이름으로 또는 불전에 자주 나타나는 ‘항하(恒河)로 아



사진 6. ‘해의 호수’와 ‘달의 호수’를 연결하는 ‘강가추 강(Ganga-Chu-River)’

4) 지도상으로는 대략 약 10km 정도여서 만만하게 생각하고 숙소를 떠났다.

주 친근하다. ‘강가’는 원래 하늘나라의 은하수였다. 아요디아의 태양 왕 조 싸카라 왕에게는 6만 명의 말썽꾸러기 아들이 있었다. (운운)

힌두 설화의 ‘강가의 전설’을 음미하면서 길을 재촉하였다. 나의 이번 화두는 ‘나쎄르(Nya-Ser)’였다. 풀어보면 ‘황금색 물고기’였다. 귀가 번쩍 열렸다. 이 두 호수와 강가추에 얽힌 <황금물고기의 전설>이었다.

전설에 의하면, 두 호수는 태고적에는 하나의 호수였다. 히말라야가 원래 바다였지만 지금은 지구의 지붕이 되었듯이, 두 호수는 갈라져서 두 개가 되었다고 한다. 그때 그곳에는 두 마리 물고기가 살고 있었는데 호수가 갈라질 때 헤어지고 말았다. 한 마리는 황금색이었고 또 한 마리는 푸른색이었다. 황금물고기는 그리움을 이기지 못하여 오랜 작업 끝에 두 호수의 물길을 잇는 하천을 만들었다. 그리하여 마침내 두 마리 고기는 다시 만날 수는 있었지만 후유증으로 비늘이 모두 벗겨져 황금물고기는 죽게 되었다. 하지만 그들의 후손들은 온 사바세계로 퍼져 나갔다고 한다.

로맨틱하면서도 애달픈 스토리지만 태초에 생명의 시작을 두 마리 물고기에 연결해 판트라 이론으로 만들어 낸 이 전설은 우리에게 시사하는 바가 많다. 특히 티베트의 팔보八寶 중 하나인 ‘쌍금어



사진 7. 동쪽 호숫가의 세랄롱(Seralung) 곰빠에서 바라본 성호 마나스와 성산 카일라스.

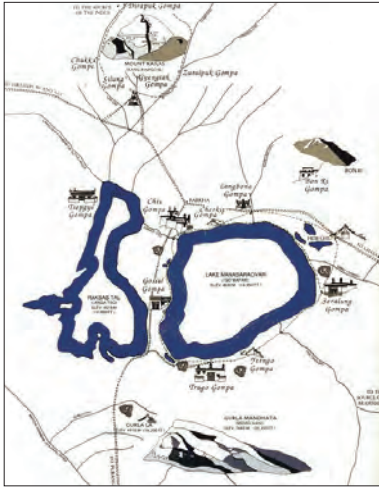


사진 8. 성산 카일라스를 중심으로 '해의 호수' 마나스와 '달의 호수' 락사스탈이 배치되어 있는 만트릭적 조각도.

문雙金魚紋(Two Golden Fishes)'은 나의 오랜 화두이기에 이곳의 전설은 내겐 특히 인상적일 수밖에 없다. 물에서 솟구쳐 오르는 두 마리 황금물고기는 윤회의 바다에서 벗어나 니르바나(Nirvana)에 이르는 진리의 추구를 상징한다. '알타이금색'은 일곱 빛의 합일승을, '반야와 지혜의 합일'은 진리의 완성을, '음과 양의 합일'은 생명의 창조를 뜻하기에 의미심장하다.

사바세계 염부제주 해 뜨는 해동의 나라에
 맑은 강물이 흐르고 있었네.
 그 강가에 한 사내가 있어 오랜 세월 흐르는 강물만 바라보고 있었네.
 물길을 거슬러 올라오는 물고기 때만 바라보면서...
 어느 날 그 사내는 한 마리 물고기로 변해 나그네의 길 떠났다네.
 산 넘고 물 건너, 온 세상을 헤맨 끝에
 마침내 전생의 고향 땅에 도착하였네.
 그곳은 해와 달과 별들의 고향, 그곳은 눈과 바람과 천둥의 고향
 그리고 그곳은 모든 강들의 고향이었네.
 우주의 중심 수미산 밑의 아름다운 호숫가였다네. 古觀

○ **다정 김규현** 현재 10년째 '인생 4주기' 중의 '유행기遊行期'를 보내려고 히말라야의 안나푸르나로 들어가 네팔학교에서 자원봉사를 하면서 틈틈이 히말라야 권역의 불교유적을 순례하고 있다.

달마의 동래東來를 통해 본 해양 불교사의 전개



주강현_ 해양문명사가

달마가 동쪽으로 온 ‘달마서래의達磨西來意’는 후대의 온갖 추측과 가정법을 가능케 했다. 가장 먼저 달마는 파사波斯(페르시아) 출신으로 서역을 통한 육로로 도달했다는 오류다. 이 주장은 북위 수도 낙양불교를 다룬 『낙양가람기洛陽伽藍記』 영녕사조에 달마를 페르시아인으로 기록한 데서 비롯한다. 달마에 관한 가장 오래된 기록이기에 금과옥조로 믿는 이들이 지금도 존재한다.

달마는 파사 출신인가

조로아스터교가 지배하던 파사에서 달마같이 숙달된 불교인이 탄생했을 가능성은 거의 없다. 이 가설은 남부해안에 도착한 달마가 양쯔강을 건너 ‘북행北行’했다는 사실과도 배치된다. 서역에서 왔다면 그대로 소림사로 갔어야지 굳이 남행하여 다시 북행을 선택할 이유가 없다. 분명 달마는 남인도에서 뱃길로 와서 중국 남부에 당도하고 이후 양쯔강을 건

너 북상한 것으로 확인된다. 다만 남인도에서 오는 여정에 거쳤을 법한 동남아 여로에 관한 기록은 전무하다.

달마에 관한 초기 고대 기록인 『낙양가람기』의 오류가 반복적으로 공인된 결과이다. 『낙양가람기』의 547년보다 백여 년 후대인 645년에 당나라 도선이 쓴 『속고승전續高僧傳』에는 남천축 바라문 출신으로 기록한다. 이 기록이 정확할 것이다. 불교에 심취하여 높은 경지에 도달했던 바라문 청년이었을 것으로 비정된다. 기독교사 이해에서 신격화된 예수가 아니라 ‘청년 예수’의 존재가 필요하듯이 바라문 신분의 ‘청년 달마’에 관한 이해가 필요한 대목이다.

서역을 중심으로 한 육상실크로드에 관한 과도한 관심은 중국 중심 세계관의 또 다른 변이다. 모든 것은 서역과 중국을 통한 직거래로 이루어졌다는 가설이다. 서역불교 전파는 어떤 일정 시기의 불교 전파사를 설명하는 데는 타당하지만 후대로 갈수록 궁색해지는 대목이 있다.



사진 1. 김명국金明國의 〈달마도〉(국립중앙박물관 소장).



사진 2. 보리달마의 〈소림면벽도少林面壁圖〉.

불교 전파 경로에서 동남아는 무시되어야 하는가 하는 의문을 남긴다. 이후 돈황 문서가 서양인에 의해 탈취되고 후발 제국주의 일본까지 가세하여 돈황학은 시대의 대세가 된다. 제국 일본도 서역 탐사대를 보냈고 훗날 NHK의 '실크로드' 방영으로 한국인에게도 육상실크로드는 강력한 이미지를 남겼다.

육상실크로드에 관한 맹신과 저평가된 해양실크로드

반면에 해양실크로드는 미개적 저평가된 영역이다. 그러나 달마 이전 시기인 동진의 『불국기佛國記』에서 보여지듯 많은 승려들이 상선을 타고 내왕했다. 천축국과 남중국의 경제 교류가 불교 교류를 가능케 한 물질 토대다. 낙타로 옮길 물량이 제한적인 데 반해 거대 상선은 적어도 수백 명을 태우고 비할 바 없는 물량을 실어 나르고 있었다. 동인도 남쪽 해

사진 3. 달마가 태어나고 출향한 남인도 팔라바 지역(통칭 코르만델). 사진: 위키피디아.



안에서 스리랑카, 시암만(태국만), 베트남 동쪽 해안을 거슬러 올라가면 교주만(통킹만)으로 연결되는 정기노선이 구축되어 있었고, 달마도 이 정기노선을 이용했을 가능성이 높다.

지금도 많은 이들이 육상실크로드를 찾아서 역사 관광에 나선다. 그러나 해양실크로드를 찾아 나서는 관광객은 없다. 그만큼 바닷길은 광대 무변이고 천 갈래 길이 있어 단일화시키기도 어렵다. 그러한즉 어떤 이도 달마의 항해노선을 단정 짓기 어려운 법이다. 여전히 지금도 주창되는 서역 페르시아 출신이란 주장은 이러한 행장의 모호성에서도 비롯된다.

남인도 불교의 성취도

달마는 향지국^{香至國} 출신이다. 향지국은 팔라바 왕국의 중국식 음차다. 인도아대륙은 데칸고원으로 가로막혀 남인도와 북인도는 종족 및 문

사진 4. 벵골만에 인접한 마하발리푸람 소재 쇼와사원의 수문장.







화가 다르고 역사 발전 경로도 다르다. 달마는 팔라바 출신이다. 당시 남인도를 제패했던 팔라바는 오늘날의 첸나이인 칸치푸람을 수도로 하고 조금 남쪽의 마하발리푸람을 외향으로 두었다. 마하발리푸람에는 전형적인 힌두사원인 라트사원이 남아 있다.

힌두교 일색으로 남인도에서 불교가 사라진 것으로 착각하는데 불교 특히 자니교(Jainism)가 왕성하게 성장하고 있었다. 디그나가 칸치에 와서 설법했을 정도로 팔라바 불교는 높은 수준에 도달하고 있었다. 당나라 현장도 『대당서역기』에서 남인도 불교를 잘 묘사하였다.

이러한 풍토에서 왕족 브라만의 일원으로 자라난 달마가 당시에 존재하던 천축-중국 노선의 상선을 얻어 탄 것으로 보는 것이 옳다. 그

사진 5. 마하발리푸람의 힌두교 성지에 있는 '아르주나의 참회(Arjuna's Penance)'. 이곳은 항지국 상선이 드나들던 지역이다.

긴 항해 여정을 쪽배 타고 왔을 가능성은 달마의 미화나 신화화 측면에서는 가능하지만 현실의 항해 능력에서는 불가하다. 팔라바 왕국의 해상 교섭력과 더불어 남중국 상선의 힘이 합쳐진 결과다.

달마 이외에도 많은 천축국 승려들이 건너왔으며 당연히 중국에서도 많이 건너갔다. 『속고승전』 등에 남은 기록상의 명단은 남은 기록일 뿐이다. 더군다나 『대당서역기』 같은 상세 여정은 특별한 예외일 뿐이다. 더 나아가서 육상에는 그래도 무덤 등으로 흔적이 남는 데 반하여 바닷길은 흔적도 남기지 않는다. 달마의 동쪽행에서 남은 기록의 일과성을 재삼 감지한다.

바다 경영을 하던 양나라

달마가 당도한 지점은 남중국 광저우다. 예나 지금이나 중국 해양의 대부분 역사는 남중국에서 펼쳐진다. 오늘날의 광둥성, 푸젠성, 저장성 등은 불교사적으로도 그 중심지역이다.

광저우에는 달마가 일시 주석하던 화림사華林寺가 있고, 서래초지 유적도 남아 있다. 달마는 북상하여 양나라 수도 건강으로 간다. 건강은 오늘날의 난징이다. 난징 역시 해양실크로드가 출발하는 기점으로 훗날 명대의 정화함대 출항지이자 조선소가 있던 해양의 교두보다. 당시 양나라는 건강에 수도를 두고 광저우를 외항으로 대외무역을 하고 있었다. 양나라 경제력의 상당 부분이 바다에서 올라오고 있었다.

역사에서 위진남북조시대라 일컫는 남조는 429~584년까지 170여 년 송, 제, 양, 진 네 나라가 교차했다. 화북의 난을 피해 남방으로 내려와 화북형 귀족문화를 형성하였다. 남중국과 북중국은 언어 자체가 달랐으



사진 6. 보리달마대사가 중국에 건너와 처음 머물렀던 화림사華林寺. 사진: 위키피디아.

며 생산력도 차이가 났다. 남방의 거대한 경제력을 활용하게 되면서 남조는 번영을 구가했다.

자칭 황제보살로 불리던 양무제는 해양경제를 발전시키고 있었고, 국제연대를 과시했다. 백제의 사신도 등장하는 〈양직공도〉의 존재나 무령왕릉에서 확인된 벽돌 양식 등은 전형적인 남조 양식이다. 양나라 불교와 백제불교가 바다를 통해 직거래했음을 충분히 가늠해 볼 수 있는 대목이다.

이러한 역사지리적 여러 조건에서 달마가 남중국에 출현한 것이다. 종교를 비의적 신화적 체제로만 서술하는 태도를 버린다면 달마의 행로는 선명하게 다가온다. 달마가 일엽편주—葉片舟로 양쯔강을 건너는 신화도 과대 창조되었다. 그러나 중국사에서 남북이 이어지는 수로, 즉 대운하는 오랜 역사를 자랑한다.

화북의 귀족이 내려와서 강남문화를 일으켰듯이 중국의 남부와 북부는 소통하고 있었다. 강남으로 입국한 달마가 손쉽게 북으로 올라가 소



사진 7. 김명국의 <달마절로도강도達磨折蘆渡江圖>(국립중앙박물관 소장).

림사로 들어간 당대 역사지리적 소
통을 이해할 필요가 있다.

달마는 선종의 개조開祖다. 인도
와 스리랑카, 태국, 미얀마 등지에서
는 달마의 그 흔한 전설조차 없다.
달마는 선종이 발달한 중국, 한국,
일본에 강력한 흔적을 남겼다. 남인
도 바닷가에서 출항한 배가 바다를
건너 남중국 광저우 어딘가에 상륙
하였고, 그로부터 선종의 새로운 역
사가 출발하였다. 해양불교사 측면
에서는 해양불교의 본격 서술이 가
능해지는 대목이기도 하다.

앞 시기 의정의 『불국기』가 동쪽
에서 서쪽으로 불법을 구하러 간 행

적이라면, 보리달마(Bodhidharma)의 출현은 서쪽에서 동쪽으로 직행한 불
법의 전파로였던 셈이다. 우리가 불교사를 이해하는 방식에서 불교의 바
닷길을 간과할 수 없는 이유이기도 하다. 후대에 이루어진 밀교의 전파
역시 바다 상인들의 뱃길을 통해 확산되었으며, 중국 남부에 존재하던
거대한 자니교 사원들도 바닷길로 들어온 것이다. 아직 미궁의 세계인
불교 바닷길에 관한 이해와 천착이 진행되어야 할 이유들이기도 하다. **古**

- **주강현** 해양문명사가, 분과학문의 지적·제도적 장벽에 구애받지 않고 융합적 연구를 해왔다. 역사학, 민속학, 인류학, 민족학 등에 기반해 바다문명사를 탐구하고 있다. 제주대 석좌교수, 고려대 아세아문제연구원 연구위원, 한국역사민속학회 회장, 아시아패시픽해양문화연구원장(APOCC) 등을 거쳤다. 『마올로 간 미록』, 『바다를 건너 부다』, 『해양실�크로드 문명사』 등 50여 권의 책을 펴냈으며, 2024 뇌허불교학술상을 수상했다.



상그릴라

수시로 마음점검
어디건 지상낙원

명종대 내원당을 둘러싼 왕실과 신하의 갈등



이종수_ 국립 순천대 사학과교수

조선 건국 후 왕실의 비빈들이 부처님께 기도를 올리기 위해 궁궐 내에 내원당(內院堂), 궁궐 밖에 정업원(淨業院)을 세웠다. 내원당이 왕실 비빈들의 기도처였던 것에 비해 정업원은 왕실 비빈뿐만 아니라 사족(士族)의 여성들이 주로 기도하는 곳이었다.

폐지와 복원을 거듭한 내원당과 정업원

내원당과 정업원은 왕조의 불교 정책에 따라 흥망을 거듭하였다. 정업원은 세종대에 철폐되었다가 세조대에 복원되었고, 또 연산군대에 철폐되었다가 명종대 문정왕후가 다시 복원하였으나 현종대에 완전히 철폐되었다. 내원당은 태종대에 폐지되었다가 세종대에 복원되었고, 연산군대에 다시 폐지되었으나 명종대에 다시 복원이 논의되었다. 불교를 숭신하였던 문정왕후가 내원당을 폐지된 채로 둘 리 없었다. 그런데 이때는 내원당의 개념이 바뀌어 있었다. 건국 초에는 궁궐 내에 있던 불당만을 내원당이라 하



사진 1. 화장사 7층석탑. 사진: 국립중앙박물관.

였으나 이때에 이르러서는 지방에 있는 왕실 원당도 내원당이라 칭하였다.

영경연사領經筵事 심연원이 아뢰었다. “... 지금 들으니, 모든 산의 사찰에 홍문紅門을 세우고 푯말을 박아 유생들이 절에 오르는 것을 금한다고 합니다. ... 홍살문을 세우는 일은 예전에 듣지 못한 바이며, 유생을 금하는 것은 비록 법전에는 실려 있으나, 선왕의 능침을 수호하는 절이 아닐 경우에는 선비들이 책을 지고 가서 거처하며 공부했는데, 지금은 작은 절까지 일체 금지하니, ... 만일 이단을 숭신하신다면 나랏일이 날로 그릇되어 갈 것입니다. ...”

- 『명종실록』 5년(1550) 2월 11일.

사찰 입구에 홍살문을 세웠다는 것은 그곳이 왕실에서 기도하고 관리하는 신성한 공간이라는 의미이다. 즉 왕실에서 관리하는 사찰이므로 내원당이라는 것이다. 이제 한양에 설치되어 사족 여성들이 찾던 법당뿐만 아니라 홍살문을 세운 지방의 명산대찰도 왕실의 안녕을 기도하는 내원당이라 부르기 시작했다. 그러면 언제부터 지방의 왕실 기도 사찰을 내원당이라 불렀던 것일까?

임금이 승정원에 전교하기를, “지난번에 사찰의 홍문과 금지 푯말의 일로 ... 내수사에 물었더니 ‘홍문이 세워진 데는 ... 개성의 화장사華藏寺뿐이고 ... 금지 푯말을 세워 중종조부터 내원당이라고 하던 곳 이외에는 듣지 못했다.’고 한다. 이후부터는 모든 산의 사찰에 ... 일체 금단하여 못사람의 의심이 풀리게 하라.”고 하였다.

- 『명종실록』 5년(1550) 3월 4일.



금지 풋말을 세우는 근거가 내원당임을 알고 사간원에서 내원당을 없애자고 요구하였다. 그러면서 중종대부터 금지 풋말인 홍살문 세운 곳을 내원당이라고 했다는 것이다. 그로부터 보름이 지난 뒤에 대사헌 조사수도 “여러 산의 사찰을 내원당이라 칭하고 또 금지 풋말을 세우는 일은 옛날에 들어보지 못한 바로 근래에 비롯된 것입니다.” 『명종실록』 5년(1550) 3월 21일이라고 하였다. 그러므로 지방의 왕실 기도 사찰을 내원당이라 부른 것은 중종대였던 것으로 보인다. 명종은 이후부터 지방 사찰에 홍살문을 세우지 못하도록 명하였지만, 이미 지방에는 많은 내원당이 설치되어 있었다.

사간원이 아뢰기를, “중앙과 지방에 있는 큰 절은 내원당이라고 지목하지 않은 것이 없어 무려 70곳이나 되어 금지 풋말이 산마다 있으니, … 절에 붙여진 내원당이란 이름을 일체 없애고 금지 풋말을 아울러 철거하게 하소서.” 하니, 임금이 답하기를, “… 오늘날에 갑자기 고칠 수 없으므로 윤택하지 않는다.”고 하였다. 한 달이 넘게 논계하였으나 끝내 윤택하지 않았다.

- 『명종실록』 5년(1550) 3월 11일.

사간원에서 전국의 내원당을 철폐할 것을 요청하였다. 그러나 문정왕후가 버티고 있는 한 그러한 요구를 들어줄 리 없었다. 오히려 세 곳의 사찰에 금지 풋말을 추가하여 세우라는 명이 내려졌다.『명종실록』 5년(1550) 3월 19일] 당시 임금의 명을 어찌할 수 없었던 신하들은 훗날 『실록』을 집필하며 그때의 심정을 사론史論에서 토로하였다.

사신은 논한다. 당초 금지 풋말을 세울 때 단지 내지內指라고만 칭하여 조정은 알지 못했었다. 지금은 예조로 하여금 팔도에 공문을 보내 한잡인閑雜人을 금하도록 하니, 실로 부처를 받드는 뜻을 전국에 보인 것이다. ... 전일에 적어서 내린 78개의 사찰도 그 수가 오히려 많은데, 또 더 적어 넣도록 명하였으니, 부처를 숭봉하는 마음이 어찌 그리도 독실한가.

- 『명종실록』 5년(1550) 3월 19일.

문정왕후가 수렴청정을 하던 시기에 전국의 내원당은 점차 늘어났다. 신하들은 상소를 올려 그 부당함을 논하였지만 번번이 묵살되었다. 오히려 그 수는 불과 수년 만에 몇 배로 불어나 있었다.

대사간 정유가 아뢰기를, “요즘 가장 낭비가 심한 것은 내원당입니다. 내원당의 수효가 3~4백에 이른다고 합니다. 한 번 원당의 이름이 부여되면 그 위세를 빙자하여 민폐를 일으키는 것에 대해서는 이루 말할 수 없을 지경입니다. ... 신들이 생각하기엔 모두 혁파하지 않는다 하더라도 아래에서 아뢰기를 기다리지 말고 임금께서 결단을 내리시어 10군데 중 한두 군데만 남겨 놓으면 될 것 같습니다.

…” 하니, 임금이 이르기를, “내원당은 이단을 숭상하여 믿으려는 것이 아니라 그 유래가 오래된 것이다. 당초에 양종兩宗을 설치할 때 정한 수가 있었으니 그 수는 의당 많을 것이나 따로 낭비가 있는지는 알지 못하겠다. …”고 하였다.

— 『명종실록』 9년(1554) 5월 19일.

당시 내원당이라 불렸던 사찰들은 대부분 태종대에 국가 사원으로 지정했던 242사 및 자복사資福寺 88사 등이었을 것으로 여겨진다. 그러한 사찰에 홍살문을 세우고 내원당이라 지칭했던 것 같다. 한동안 국가의 경제적 지원이 끊어졌던 명산대찰들이 내원당이라는 이름 아래 다시 경제적으로 부흥하였을 것이다. 그래서인지 문정왕후의 동생인 윤원형도 나서서 내원당의 문제점을 논하였다.

영경연사 윤원형이 아뢰기를, “요사이 승려들이 다시 일어나 기세가 커지고 있습니다. … 내원당 사찰이 모든 산에 가득하여 이를 빙자하고 방자한 짓을 하는데 사대부들을 능멸하고 고을의 원과

사진 3. 문정왕후의 태릉. 사진: 국가유산청.



대항하며 두려워하거나 꺼리는 바가 없으므로 사람들이 감히 손을 대지 못합니다. 심지어는 승려들이 풋말을 세워놓고 나무하는 것을 금지하고, 재소齋所라고 핑계하고서 유생들을 내쫓기까지 합니다. …”고 하였다.

- 『명종실록』 10년(1555) 1월 28일.

그러나 윤원형은 문정왕후의 동생이자 최측근으로서 불교를 배척할 마음이 없었다. 오히려 문정왕후의 눈 밖에 나지 않기 위해 사찰에 보시하고 승려들을 공양했던 것이다.

사신은 논한다. 윤원형이 시강侍講하는 기회에 승려들의 폐단에 대해 언급하여 숨김없이 극력 아뢰기는 했다. 그러나 자기 자신도 미치지 못할세라 부처에게 아첨하며 복을 바라서, 감실 안에 금불상을 안치해 놓고 아침 저녁으로 예배하고 재일齋日에는 승려들에게 밥을 먹이며 비단옷을 보시하였다. … 대비가 부처를 존숭하여 받든 것은 모두 윤원형이 권유하여 이끈 것이다. 소행이 이러하고서 어떻게 임금의 마음을 바로잡아 그만두게 간할 수 있겠는가.

- 『명종실록』 10년(1555) 1월 28일.

국가의 잡역이 면제된 내원당

조정 대신들은 지속적으로 내원당을 혁파하여 왕실과 사찰의 관계를 끊어내고자 하였다. 그들은 내원당을 철폐하지 않고서는 유교를 부흥시키고 불교를 쇠퇴시킬 방법이 없다고 여겼을 것이다. 그래서 1555년 2월

7일 사헌부, 2월 10일 사헌부와 사간원, 2월 11일 홍문관 부제학 정유길, 2월 13일 집의 신희복이 혁파의 상소를 올렸다. 이때의 일에 대해 사론에서는 다음과 같이 말하고 있다.

사신은 논한다. … 이것은 모두 문정왕후가 요망한 승려보우普雨의 화복설禍福說에 현혹되었기 때문이었는데, 제궁諸宮과 큰 가문들도 또한 따라서 호응하며 그들의 기세를 조장하여 드디어 이처럼 극도에 이르게 된 것이다.



사진 4. 허응당 보우대사. 사진: 봉은사.

— 『명종실록』 10년(1555) 2월 10일.

조정 대신들은 문정왕후의 고집을 이겨내지 못하고 왕실에서 지원하는 전국의 내원당을 그대로 바라볼 수밖에 없었다. 그로부터 10년이 지나서 안동 광흥사와 봉정사 두 절의 승려들이 도회소都會所 유생들에게 음식을 조달하는 것이 싫어서 밤중에 유생 장흡 등을 때려 상해하는 사건이 발생하였다. 당시 경상감사 이택이 올린 보고서를 본 명종은 오히려 승려들을 두둔하였다.

임금은 “내원당에 잡역을 면제하는 법이 정해져 있는데도 내원당으로 하여금 도회의 유생에게 공궤하게 한 것이 불가한 것이었다.”

며 별도로 국문하지 않고 담당 부서로 하여금 처리하게 하였다.

- 『명종실록』 20년(1565) 3월 13일.

내원당은 애초에 잡역이 면제되어 있는데도 유생들에게 음식을 조달하는 잡역을 부과한 것이 잘못이었다는 것이다. 이를 통해 내원당으로 지정된 사찰은 국가의 잡역에서 면제되고 있었음을 알 수 있다. 이는 중앙과 지방 관청의 입장에서 보면 군사·경제적 손실이었을 것이다.

호조가 아뢰기를, “양종이 다 이미 혁파되었으니 각도 사찰의 위전位田과 수세전收稅田을 빠짐없이 추쇄推刷하여 군자軍資에 보충하소서.” 하니, 전교하기를, “능침陵寢의 사찰과 내원당 사찰에 소속된 이외의 나머지 위전 등은 빠짐없이 추쇄하는 것이 옳다.”고 하였다.

- 『명종실록』 21년(1566) 7월 11일.

승정원과 사헌부에서는 양종이 이미 혁파되었으면 내원당도 혁파되어야 한다고 하면서, 전답을 가진 사찰 중에 내원당에 소속되지 않은 사찰은 얼마 안 되니, 군자軍資에 보충하기 위해서는 내원당을 혁파해야 한다고 하였다. 그러나 임금은 문정왕후의 뜻이었다며 윤허하지 않았다.

- 『명종실록』 21년(1566) 7월 12일.

조정 대신들은 내원당 사찰을 국역으로 끌어들이 세금을 거두고 잡역을 부과하고자



사진 5. 『명종실록』 영인본. 사진: 한국학중앙연구원.

하였으나 이 역시 명종이 허락하지 않았다. 그러나 문정왕후의 사망(1565년 5월 16일) 이후 명종은 대신들을 감당할 힘이 부족하였다.

승정원에 전교하였다. “중종조의 병인년과 정묘년 사이 양종이 혁파될 때에 내원당의 위전과 수세전을 내수사內需司로 이속시키라는 전교가 없었는가? 속히 상고해 아뢰라.”

— 『명종실록』 21년(1566) 7월 13일.

이튿날(7월 14일) 승정원에서는 내원당의 위전과 수세전을 내수사로 이속시킨 일을 보고하였다. 그러자 명종은, 중종이 1506년 10월 15일에 “수륙사水陸寺 및 내원당과 능침에 딸린 사찰 등의 위전位田을 제외한 여타 사찰의 위전은 모두 국용國用에 소속시키라.”고 명했던 내용을 근거로, “능침에 딸린 사찰은 예전대로 시행하고 내원당의 전답은 내수사로 이속시키라.”고 명하였다. 『명종실록』 21년(1566) 7월 14일] 그런데 내수사로 이전된 전답은 내수사에서 관리만 할 뿐 사실상 내원당을 지원하는 용도로 사용되었다. 그래서 훗날 『실록』을 편찬하던 사신史臣이 그날의 일에 대해 논하기를, “사찰에서 수취해다가 내수사 등에 넣어놓고 부정하게 쓰니 국가에 이익이 없는 것은 마찬가지이고, 그 사장私藏을 잊지 않는 뜻은 더욱 나타났다.” 『명종실록』 21년(1566) 7월 13일]고 평하였다. 조선 후기에 명산대천의 사원들이 많은 전답을 가지면서 그 경제력을 어느 정도 유지할 수 있었던 것은 바로 이런 이유 때문일 것이다. 古糶

- **이종수** 동국대 사학과를 졸업하고, 불교학과에서 석사학위, 사학과에서 문학박사학위를 취득했다. 동국대 불교학술원 HK연구 교수와 조교수를 역임하고, 현재는 국립순천대 사학과 교수로 재직중이다. 역서로 『운봉선사심성론』, 『월봉집』 등이 있으며, 논문으로 「조선후기 가흥대장경의 복각」, 「16-18세기 유학자의 지리산 유람과 승려 교류」 등 다수가 있다.

동리산문의 유구한 역사를 이어온 고찰



정중섭_ 한국국학진흥원장

사실 선종은 인도의 불교와는 다른 것으로 중국에서 형성된 중국제 불교이다. 중국에서는 전통적으로 실존인물인지도 알 수 없는 노자老子를 신격화하여 숭상하는 신비주의적인 황노黃老사상이 삶의 저변에 흐르고 있었기 때문에 붓다는 또 하나의 노자老子 같은 존재로 생각되어 받아들여졌다. 그리고 지식인 사회에서는 힌두교에서 등장하는 각종 신이나 불교에서 등장하는 각종의 보살과 제석천 등의 천신은 관심의 대상이 되지 못했고, 인식과 존재에 대한 불교철학이 관심의 중심을 이루었다.

그리하여 교학에 대한 탐구가 왕성하게 일어났고, 선종에서도 본격적으로 들어가면 결국 방편적인 온갖 이야기는 부차적인 것으로 밀려나오로지 존재와 인식의 문제가 관심의 중심으로 자리 잡게 되었고, 복잡한 언설言說로 이를 터득하는 것이 아니라 정신수행으로 단박에 터득하는 것, 즉 확철대오廓徹大悟하는 것을 목표로 삼았다. 지식을 추구하는 유가의 주자朱子(1130~1200)도 진리를 터득하는 것을 활연관통豁然貫通하는 것이라고 했다.



사진 1. 근대 중국의 법학자이자 외교관 오경웅(吳經熊, 1899~1986) 박사.

당나라에서 선불교는 요원의 불꽃처럼 사방으로 훤히 타올라 많은 지식인들이 이에 투신하였지만, 일반 백성들에게는 여전히 이해되기 어려운 것이었다. 현대 동양을 대표하는 천재적 철학자 오경웅(吳經熊, Wu John C H, 1899~1986) 박사도 당나라 때 불꽃을 피운 선禪이야말로 인류 역사에서 하나의 기적과 같은 것이라고 했다. 이 선의 불꽃이 활활

타올랐다가 사그라진 이후 어떻게 되었을까? 일상에서는 선불교라는 것도 득도(得度)한 선사들의 덕망과 권위에 의존하여 자신의 소망과 복을 기원하는 것으로 받아들여졌다. 그렇다고 참선하고 명상하는 오늘날의 선이 그러한 선의 모습일까?

인도의 신비주의와 중국의 현실주의

고래로 인간의 현실적 삶에서는 여전히 기복(祈福)과 샤머니즘이 진리보다 앞섰다. 욕망의 담지자인 인간이 살아가는 현실에서는 철학이 멈춘 곳에서 종교가 생겨난다. 인간의 능력으로 이루어지지 않는다는 것을 앞에도 이를 소망하는 것, 위로라는 것이 존재하지 않음에도 위로를 받고 고통이 치유되기를 바라는 것, 희망이니 절망이니 하는 것이 망상임을 깨달아도 희망을 가지고 싶은 것, 죽음을 피할 수 없음을 알지만 영생하고 싶은 것 등등으로 인해 종교라는 것이 생겨난다.

밭을 땅에 딛고 살아야 하는 존재임에도 땅을 진지하게 보려고 하지 않고 끊임없이 하늘로 날고 싶어 하는 모순적 존재, 그것이 인간이기에 그러하리라. 날을 시퍼렇게 세워 ‘살불살조殺佛殺祖’라고 단호한 깨달음의 길을 일러도 보통의 인간에게 이것이 받아들여지기 어려운 이유이다. 백척간두진일보百尺竿頭進一步라야 비로소 진리를 알게 된다고 하지만, 떨어지면 죽는 천 길 낭떠러지인 백척간두에 서면 겁에 질려 다리를 떨며 퇴일보退一步하는 것이 생물학적인 자연의 인간이다. 어떻게 하면 이런 인간이 현실에서 행복하게 살 수 있게 할 것인가 하는 문제를 다루는 것이 현법학이다.

인도에서는 기세棄世사상에 의해 현실을 더러운 땅[穢土]이고 부정되어야 하는 것으로 보았지만, 중국인들은 내세보다는 현실을 중시하고 현실적 삶을 더 가치 있는 것으로 받아들이고 살았다. 현실을 중시하는 중국인들의 삶의 태도는 지금도 여전하다. 아무리 굴욕적이고 자존심이 상해도 죽는 쪽보다는 이를 참고 그다음을 기약하며 살아남는 쪽을 선택하는 것은 중국인들의 오랜 삶의 태도이다.



사진 2. 근대 중국의 소설가 루迅(魯迅) (1881~1936). 본명은 저우수런 [周樹人].

노신魯迅(본명 周樹人, 1881~1936)은 외세의 침략이 있어도 꾸역꾸역 살아가는 이런 중국인의 삶의 태도에 대하여 분노하기도 했지만, 현실이 그러한데 어떻게 하겠는가. 여기서 불교가 세상을 등지고 살도록 하는 것인가 하는 질문이 제기된다. 사람들이 모두 현실의 삶을 충실히 살지 않

고 현실의 삶이 의미가 없다면 출가하거나 세상을 부정해버리면 과연 불교가 필요할까? 현실의 삶이 무의미한 것이라면 차라리 죽는 것이 간단한 답이 아닐까. 고통스럽게 고행을 한다거나 어려운 수행을 한다느니 하는 것이 과연 필요할까? 붓다가 발견하여 제시한 진리는 이러한 것이 아니다.

불교는 인간의 삶을 의미 없으면서 이를 포기하거나 버릴 것을 요구하는 것이 아니다. 축생으로 태어나는 것보다 인간으로 태어나는 것이 매우 어렵고 값진 일이기에 인간으로 태어난 이상 가장 즐거운 상태로 살며, 서로 도우며 평화롭게 살면서 궁극의 자기실현을 하는 것을 추구한다. 그렇게 되려면 인간의 판단에서 오류를 없애고 욕망 속에 빠져 허우적대는 것에서 벗어나는 것이 필요한데, 이는 궁극의 존재에 대하여 철저한 인식을 하고, 이러한 인식에 기초하여 살아갈 때 그러한 삶이 가능하다는 것을 제시한 것이다.

그 존재는 현존재 그 다음의 것이기 때문에 이를 언어로 이름을 붙일 수도 없고, 그냥 그대로 있는 것이다. 극極이 궁극에 다다른 상태라고 하여 태극太極이라고 하고, 이는 아무것도 존재하지 않는 것이기에 무극無極이라고 하고, 현존재와 달리 무엇이 있는 것이 아니라서 태허太虛라고도 이름을 붙이기도 했지만, 이름을 붙이는 순간 오해가 발생하기 때문에 존재는 인식의 끝에서 포착되는 것뿐이다. 이를 인식하기까지는 결국 현존재現存在는 무엇인가 하는 문제, 현존재의 다양한 것을 언어로 지칭하는 것은 정확한 것인가 하는 언어의 문제, 앞뒤가 서로 모순이 없는가 하는 논리의 문제, 인간의 인식 능력에 관한 식識의 문제를 통과하지 않으면 안된다. 참선 수행을 할 때에도 이러한 문제들에 대해 탐구하는 과정을 거치게 된다.

마조완월馬祖玩月

신라 말에 홍주종을 받아들여 신라에 전파하였다면, 그 선종은 이런 마조선의 맥락일 가능성이 있다. 그러한 주장은 왕실과 귀족, 지식인 중심인 교학불교와는 달라서 왕정에 대하여 반발하거나 호의적이지 않은 지방의 호족들에게는 자신들의 태도를 합리화할 수 있는 방향이고 교리이기도 했다. 더 나아가 일반 백성들에게도 쉽게 침투할 수 있는 것이기도 했다. 쉽게 말하자면, 불교가 특별하거나 잘난 사람들의 종교가 아니라는 말이다. 그러나 불교에서 방편이 아니라 본질에 들어가면 선불교는 어려운 인식과 존재의 체계이다.

선종에서 선사들이 무엇을 깨달았는지는 알기 어렵다. 더구나 수준만 큼 알 수 있다고 하니 더 알기 어렵다. 그래서 이 땅에 구산선문을 열고



사진 3. 세 선사의 달구경에 얽힌 공간 '마조완월馬祖玩月'(시 생성 이미지).

선법을 펼쳐간 여러 선사들이 구체적으로 무엇을 깨달았으며, 그 종지가 어떠한 것이었으며, 서로 간에 일치하는 것과 차이가 있는 것이 무엇인가 하는 물음에 대해서는 답을 찾기 어렵다. 선사들이 무엇을 깨달았는지를 명확히 말하거나 적어 놓은 것이 없으니 그럴 수밖에 없다.

다만, 어떤 상황을 짐작할 수 있는 일화는 선사들의 어록語錄에 많이 남아 있다. 선종 조사들의 언행록言行錄이나 공안집公案集인 『벽암록碧巖錄』이나 『종용록從容錄』, 『무문관無門關』 등에서 그러한 것을 볼 수 있다. 그러나 이러한 공안집의 내용도 수단이기에 이것에 매달려 빠지는 것도 궤도를 이탈하는 것이 된다.

예컨대, 서당, 백장, 남전 세 화상이 스승 마조선사와 달구경을 갔을 때 이야기다. 선가에서는 ‘마조완월馬祖玩月’이라는 공안이다.

어느 날 지장선사, 백장선사, 남전선사가 스승인 마조선사와 달구경을 함께 갔다. 그 자리에서 마조선사가 제자들에게 이렇게 물었다. “바로 지금 같은 때에 무엇을 하면 가장 좋겠는가?” 서당지장이 말했다. “공양을 하는 것이 가장 좋겠습니다.” 그러자 백장회해는 “수행하기에 가장 좋습니다.”라고 했다. 그런데 남전보원은 소매를 휘 뿌리치고는 그냥 가버렸다. 그러자, 마조선사가 말했다. “경經은 서당에게 들어가고, 선禪은 백장에게로 돌아가는데, 오직 남전만이 경계에서 벗어났구나.”

이 이야기는 『경덕전등록』에 실려 있는데, 평범하게 보이는 것이기도 하여 이것이 화두가 될 수 있을까 하는 의문이 들기도 한다. 공안이라면 이를 말 그대로 이해하면 되는지 아니면 다른 곳을 가리키는 것인지는

알기 어렵다. 여기서는 공안 여부를 떠나 내용 그대로 볼 때 서당지장은 선사이지만 경학에도 뛰어났다고 보인다.

그렇다면 신라의 세 화상도 남종선을 배워 왔지만 경학經學 공부를 소홀히 하지는 않았을 것이고, 원효대사나 태현대사에게서 볼 수 있듯이 교학敎學의 궁극도 참구하였다고 짐작이 된다. 공안은 존재를 확실히 인식하기에 이르는 수행방법이기에 결국 다양한 말로 표현되기도 했지만, 선종은 현존재를 넘어 있는 존재를 인식하는 것을 다루는 것이고, 그 과정에 인간의 인식의 문제를 다룬 것이다. 즉 이는 신비도 아니고 주술도 아니고 서양식의 종교(religion)도 아니고 철학이다. 이런 점에서는 유식론과 반야공사상을 모두 흡수하여 선종의 형태로 발전시킨 것은 인도의 불교철학을 수용하되 골수를 발전시킨 것이라고 볼 수 있다.

불교가 중국으로 넘어와 여러 종교적 부문을 방편으로 보고 핵심은 존재와 현존재에 대한 정확한 인식과 그에 기초한 현실의 이해와 인간의 삶을 설계하는 것으로 잡은 것은 옳바로 되었다고 할 수 있다. 이 과정에서 불교문학과 선불교를 접한 지식인들의 시문들은 지적 즐거움을 더해 주는 것일 뿐이다. 너무 재미있어 이것이 붓다의 가르침인가 생각되기도 하지만, 핵심은 그에 있지 않다. 붓다가 제시한 것은 인식론과 존재론과 실천론의 문제이다.

선종오가의 성립과 전개

마조선사는 강서성 건주 공공산 보화사寶華寺에서 선법을 펼쳤고, 당시 군수 배공襄公의 귀의를 받아 교단이 크게 번창하였다. 마조선사는 보화사에 머물다가 오늘날 남창인 홍주의 개원사開元寺로 옮겨갔다. 오



사진 4. 강서성 우민사 도량에 건립된 <도의조사입당구법기념비>.

늘날 우민사(佑民寺)이다. 스승이 개원사로 옮겨간 이후에 서당지장 선사는 보화사를 지키며 80세로 입적할 때까지 법을 펼쳤다. 보화사는 마조가 선을 펼친 도량이기도 하고 동시에 서당이 스승의 개당 설법을 들은 도량이기도 하다.

서당지장의 가르침에 대중이 구름같이 모여들었다고 한다. 당시에는 어느 수행자들이 어느 한 선사에게서만 배우지 않고 여러 선사들의 문하로 옮겨다니기도 했다. 신라에서 온 많은 승려 또는 지식인들도 이에 포함되어 있었다. 현재 이 보화사 대각전(大覺殿)에 서당지장의 사리탑이 있다. 도의화상이 서당의 지도를 받고 인가를 받은 곳은 개원사였다. 그때는 서당이 개원사에 머물고 있었다. 그래서 한국 조계종의 종조인 도의가 법을 받은 것을 기념하기 위하여 조계종에서는 개원사(우민사)에 <도의조사입당구법기념비>를 세웠다. 마조의 사리탑은 마조가 입적에

든 강서성 건창建昌 석문산石門山 늑담사沓潭寺에 있다. 현재의 정안靖安 보봉사寶峰寺이다.

중국에서 마조선은 마조선사의 많은 제자들에 의해 전국으로 전파되었고, 각 지방에서도 제자들이 많이 배출되어 가히 선종은 홍주종이라고 할 만큼 전성시대를 구가하였다. 사실, 마조선사가 처적선사에게로 출가하였을 당시에 신라에서 온 무상無相(684~762)대사도 처적 문하로 가 그 법을 이었고, 무상대사가 정중사淨衆寺(=靜衆寺)에서 펼친 정중宗淨衆宗은 사천 지방에 풍미하였다.

규봉종밀圭峰宗密(780~841) 선사는 마조선사가 무상대사의 제자였다고 주장하기도 했다. 무상대사는 티베트 불교의 발전에 결정적인 역할을 하기도 했다. 신라의 도당 유학승들이 사천지방의 지장선사 문하로 간 것은 어쩌면 같은 신라 출신의 무상대사의 선풍이 이 지방을 완전히 장악하고 있었기 때문이었을지도 모른다. 무상대사의 명성은 널리 알려져 나중에 500나한 중의 한 분으로 모셔졌다. 최치원 선생은 <지증화상비명>에서 『선보禪譜』에서 익주益州의 김금화상이라고 하는 이가 바로 정중宗淨衆의 무상화상이라고 했다.

중국에서는 당나라가 907년 절도사 주전충朱全忠(852~912, 후량後梁 태조 재위: 907~912)에 의해 망하고 5세대 10국國시대로 접어들면서 선종의 전성 시대도 저물어 5개의 종파로 분열되었다. 위양종滙仰宗, 임제종臨濟宗, 조동종曹洞宗, 운문종雲門宗, 법안종法眼宗이 그것이다. 이를 선종오가禪宗五家라고도 하고 분등선分燈禪이라 하기도 한다.

이 5가는 모두 혜능의 제자인 남악회양과 청원행사靑原行思(?~740)에게서 분파된 것이다. 「남악회양-마조도일-백장회해百丈懷海(749~814)」의 법을 이은 위산영우滙山靈祐(771~853)와 그 제자 양산혜적仰山慧寂(814~890)이

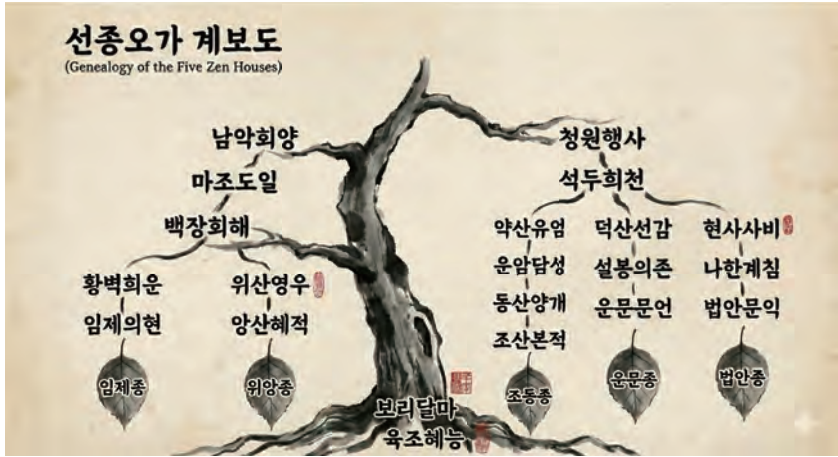


사진 5. 선종 오가의 계보와 전개를 보여주는 화개오엽도花開五葉圖(AI 생성 이미지).

형성한 위암종, 「백장회해-황벽희운黃檗希運(9세기 전반)」의 법을 이은 임제의현이 형성한 임제종臨濟宗은 남악회양에게서 나왔다.

「청원행사-석두희천石頭希遷(700~790)-약산유엄藥山惟嚴(751~834)-운암담성雲巖曇晟(782~841)-동산양개東山良价(807~869)」의 법을 이은 조산본적曹山本寂(840~901)이 형성한 조동종, 「청원행사-석두희천-천황도오天皇道悟(748~807)-덕산선감德山宣鑒(780~865)-설봉의존雪峰義存(822~908)」의 법을 이은 운문문언雲門文偃(864~949)이 형성한 운문종, 「설봉의존-현사사비玄沙師備(835~908)-나한계침羅漢桂琛(867~928)」의 법을 이은 법안문익法眼文益(885~958)이 형성한 법안종은 청원행사에게서 나왔다.

선가에서는 이러한 분열은 이미 달마대사가 “하나의 꽃에서 다섯 개의 잎이 날 것이고 자연스레 열매를 맺게 될 것(일화개오엽-花開五葉 결과자연성結果自然成)”이라는 예언에 따른 것이라고 설명하기도 한다. 진짜 달마대사가 그런 말을 했는지는 녹음을 한 것이 없으니 알 수 없다. 어쩌면 나중에 이런 분열은 각자 특징적인 종풍을 가지고 발전한 것이어서 잘못된

것이 아니고 궁극에 종지는 하나라는 것으로 정당화하고자 지어낸 이야기
 가 아닌지 모르겠다. 아무튼 『오등회원五燈會元』에 서술되어 있는 내용
 이다.

신라의 도당 유학승과 선법의 전래

중국에서 선종이 이렇게 전개되고 있을 때, 해동에서는 순지順之
 (?~ 도당 유학: 858)화상이 위양종의 양산해적 문하로 들어가 법을 공부
 하였고, 경보慶甫(868~946)화상은 동산양개의 제자인 소산광인疎山匡仁
 (837~909)에게서 선법을 전수받고 귀국하여 동리산문 옥룡사파의 고승으
 로 활동하였다. 진철대사眞澈大師 이엄利嚴(870~936 도당유학: 896~911)화상



사진 6. 946년에 강진 무위사에 건립된 <선각
 대사탑비>.



사진 7. 류훈롤이 쓴 <선각대사탑비> 글씨.

은 동산양개의 제자인 운거산雲居山の 도응道膺(835?~902)선사에게서 법을 배워와 고려 초기인 932년(태조 15)에 왕건의 명으로 해주海州 수미산須彌山에 광조사廣照寺를 창건하고 수미산문須彌山門를 개창하였다. 수미산문은 고려의 태조뿐만 아니라 해주 지역의 대호족인 황보皇甫씨 집안과 개국공신들의 후원을 받아 번창하였다. 광조사에 소속된 토지는 거대한 규모의 관장官莊을 이루어 세 곳에 장원을 설치하여 경영할 정도였다.

그 시절 이엄선사와 함께 사무외대사四無畏大師로 불린 양평 미지산彌智山 보리사菩提寺에서 미지산문彌智山門을 연 대경여엄大鏡麗嚴(862~930 도당 유학: 890?~909)화상, 보림사 보조선사의 제자 선각형미先覺迴微=洞微(864~917 도당 유학: 891~905)화상, 고려 개국 후 태조 왕건의 왕사가 된 범경경유法鏡慶猶(871~921 도당 유학: 888~908)화상은 모두 운거도응雲居道應의 가풍을 이어받아 선법을 펼쳤는데, 이들 모두 태조의 강력한 후원을 받았다. 운거도응은 동산양개의 적전제자로 조동종을 형성한 중심인물이었다.

선각대사는 905년 고향인 무주로 귀국하여 이 지역 세력가였던 왕지본玉池本의 권유로 월출산月出山 무위갑사無爲岬寺에 주석하며 선문을 개창하였는데, 궁예弓裔(869~918)의 권유로 철원鐵原까지 따라갔으나 서로 의견의 차이로 인하여 궁예에 의해 변을 당하고 말았다. 승탑은 919년(태조 2) 개성 오관산五冠山 태안사太安寺에 세웠다. 「고려국고무위갑사선각대사편광영탑비명병서高麗國故無爲岬寺先覺大師遍光靈塔碑銘并序」가 정식 이름인 <선각대사탑비>는 입적한 지 30년이 지난 946년에 무위사에 세워졌는데, 비문은 당나라에서 빈공과에 합격하고 나말여초 시기에 문장과 명필로 이름을 떨친 최언위崔彦撫(=최신지崔愼之=최언연崔仁澆 868~944) 선생이 왕건의 명을 받아 지었다.



사진 8. 태안사의 정취를 더해주는 모과나무.

최치원 선생의 사촌 동생이다. 당나라에서 빈공과에 급제하고 문장으로 이름을 떨친 ‘나말삼최(羅末三崔)’ 중의 또 한 사람인 최승우(崔承祐, 906~935) 선생은 그의 칠촌 조카가 된다. 어쨌든 이 비가 세워졌을 때에는 고려 태조도 최언위 선생도 이미 세상을 떠나고 없었다. 비의 글씨는 해서로 썼는데, 단금어대(丹金魚袋)를 받은 류훈(柳勳)이 구양순체(柳勳體)로 썼다. 구양순체는 당시 비문을 쓸 때 유행했던 서체였다.

태안사의 생명은 동리산문의 유구한 역사를 이어온 고찰(古刹)인 것에 있다. 그 환경이나 조건으로 볼 때 문경 봉암사와 같이 수행승들의 수행 공간으로 하는 것이 가장 어울릴 것 같다는 생각이 든다. 자연환경이나 풍광도 딱 들어맞는다는 생각이다. 굳이 대중들에게 공개한다면 수행승들의 수행에 방해되지 않게 일정 기간 인원을 제한하여 대중 정진프로그램을 운영하여 국내외적으로 한국불교의 진정한 모습을 체험할 수 있게 하면 태안사 고유의 특성도 잘 살아날 것 같다. 나무에 달린 모과가 유난히 황금색을 발산하고 있었다. 古

○ **정중섭** 서울대 법과대학 졸업. 전 서울대 법과대학 학장, 전 행정자치부 장관, 현재 한국국학진흥원 원장. 『헌법학 원론』 등 논저 다수.

한·중·일 삼국의 선禪 이야기

김방룡의 한국선 이야기

김진무의 중국선 이야기

원영상의 일본선 이야기

선
禪



백운경한 선사의 생애와 선사상



김방룡_ 충남대학교 교수

태고와 나옹과 더불어 여말 삼사로 추앙되는 인물이 백운경한이다. 백운은 태고와 같이 임제종 석옥으로부터 인가를 받았고, 나옹과 같이 지공을 스승으로 모셨다. 태고와 나옹과 더불어 그에 관한 어록이 전해지고 있지만, 그의 생애와 사상에 대해서는 한동안 잘 알려지지 않았다.

그가 대중에게 알려지게 된 것은 1377년 간행된 세계 최고 금속활자본인 『불조직지심체요절佛祖直指心體要節(이하 직지)』을 초록하여 만든 주인공이란 사실 때문이다. 『직지』는 1972년 '세계 도서의 해'를 맞이하여 파

사진 1. 청주 흥덕사지 전경. 사진: 청주고인쇄박물관.



리국립도서관에 출판되는데, 그때까지 세계 최고 금속활자본[鑄字本]으로 알려진 구텐베르크의 『42행 성경』보다 70여 년 앞선 것이 밝혀지게 되었다. 이어 1988년에는 이 책이 인쇄된 청주 흥성사지가 발굴되었고, 2000년에는 유네스코 세계문화유산 목록에 수록되었다.

『직지』와 『백운화상어록』의 발견

백운경한(白雲景閑)(1298~1374)의 비문은 전해지지 않고, 태고와 나옹의 비문과 어록에도 백운에 대한 직접적인 언급이 없다. 심지어 이능화의 『조선불교통사』에도 백운에 대한 내용이 보이지 않는다. 『직지』와 『백운화상어록』이란 위대한 저서가 남아 있음에도 불구하고 조선시대 백운의 존재는 잊혀져 있었다는 사실을 알 수 있다. 왜 그랬을까? 백운의 생애와 선사상을 이해하기 위한 실마리는 이러한 궁금증에서 찾아진다.

『직지』는 백운이 중국에 들어가 그의 스승인 석옥청공(石屋淸珙)(1272~1352)을 만나 받은 책에 『선문염송』과 『치문경훈』 등의 내용을 보완하여, 1372년(75세)에 상·하 두 권으로 완성한 책이다. 이 책의 내용은 『경덕전등록』과 『오동회원』 등에서 ‘직지인심 견성성불’에 필요한 요체를 뽑아 편성한 것으로 과거칠불에서 인도 28조사와 중국 역대 조사들의 법어·게송 등을 초록한 것이다.

이 책은 백운의 입적 3년 뒤인 1377년 7월에 제자들에 의해 청주목 흥성사에서 금속활자로 간행되었고, 이듬해 1378년 6월 경기도 여주의 취암사에서 다시 목판본으로 간행되었다. 현재 프랑스 파리국립도서관에 소장되어 있는 흥덕사 금속활자본은 상권만 남아 있고, 상·하 두 권 모두 남아 있는 것은 여주 취암사의 목판본이다. 이 책의 편제를 통해 백

운의 사상을 유추할 수는 있겠으나, 그의 생애와 선사상은 『어록』을 통하여 살필 수 있다.

『백운화상어록』은 1920~30년대 조선 사찰 전적 조사 과정에서 흥덕사 계통에 전래되던 고려 후기 판본으로 확인되었고, 1934년에 경성제국대학 법학부에서 간행되었다. 이 영인본에 다카하시 도로우[高橋亨]의 해제가 실려 있는데, 이로부터 백운의 생애와 선사상에 대한 연구가 본격화되었다고 할 수 있다. 이 책은 『직지』와 함께 《한국불교전서》 6책에 전문이 수록되어 있다.

책의 서두에는 1378년에 이색李穡이 쓴 서문과 1377년에 이구李玖가 쓴 서문이 실려 있다. 또 상권에는 14편, 하권에는 46편의 법어와 글이 수록되어 있다. 이 어록을 정리한 인물은 시자 '석찬釋璨'이라 되어 있는데, 대지국사 목암찬영木菴璨英(1328~1390)으로 보인다. 찬영의 탐비문은 충주 역정사에 있으며, 비문의 찬자는 임선중林宣中이다. 그는 비문에서 찬영이 태고의 법을 이었다고 말하면서도 백운과의 관계에 대해서는 아무런 언급이 없다.

출가와 입원 구도

백운의 생애는 『어록』에 나타나 있는 내용을 중심으로 하여 그 행적을 추출하고, 또 『직지』의 간기 및 기타 이와 관련된 당시 승려들의 비문 및 『고려사』 등의 내용을 참조하여 구성할 수 있다. 백운은 1298년(충렬왕 24) 전라도 고부에서 출생하여 10세 무렵 출가하였다. 그런데 그가 어느

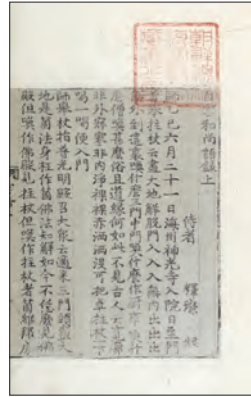


사진 2. 백운화상어록. 사진: 한국민족대백과사전.

사찰에 소속되어 누구에게 출가하였으며, 출가 후 입원 전 어떤 삶을 살았는지는 확인되지 않는다. 다만 1346년(충목왕 2) 5월에 왕명을 받아 기우제를 지냈는데 비를 얻지 못했다는 기록이 보인다. 당시 왕사는 수선사 13세 사주인 각진복구覺眞復丘였는데, 충목왕이 복구를 대신해 백운을 지목하여 기우제를 주재하게 한 것이다.

1351년(충정왕 3) 5월 백운은 54세의 늦은 나이에 원나라로 들어가 이듬해 3월까지 10개월 동안 원나라에 머물다 귀국하였다. 입원을 결행하게 된 이유는 몽산 선풍의 영향에 따라 인가를 받기 위한 것이라 할 수 있다. 태고나 나옹이 걸어갔던 길을 백운 또한 밟았다. 1351년 5월 17일 백운은 제일 먼저 호주 하무산에 머물고 있던 석옥을 찾아갔다. 5년 전인 1346년에 이미 태고가 그곳을 찾아 인가를 받았고, 이후에도 태고와 석옥 간에는 서신이 왕래하고 있었다. 백운이 석옥을 의도적으로 찾아간 데에는 분명 태고의 영향과 태고 문도의 도움이 있었을 것이다. 당시 석옥의 나이는 여든이었고 입적하기 1년 전이었다.



사진 3. 충주 역정사 대지국사탑비 비각.

석옥을 만나고 나서 백운은 그해 연도(북경)에 들어가 지공(指空)을 만나게 된다. 『어록』 하권에는 ‘신묘년(1351) 지공화상에게 올린 송(辛卯年上指空和尚頌)’이 수록되어 있다.¹⁾ 백운은 지공을 만나 자신이 지은 송을 바쳤지만 인가를 받았다는 기록은 보이지 않는다. 나옹은 이미 3년 전인 1348년 3월에 지공을 만났고, 1352년에 다시 법원사로 돌아와 정식으로 지공에게서 인가를 받았다. 1353년에는 무학이 법원사를 찾아 지공을 만난다. 이같은 사실은 당시 고려 불교계에서 지공의 영향력이 얼마나 컸는지를 짐작하게 한다.



사진 4. 충주 역정사지 대지국사탑비. 사진: 한국학중앙연구원.

백운은 지공을 만난 이후 강북과 강남의 여러 선지식을 찾아 법을 구했지만 당시 선승들은 대부분 ‘조주의 무자화두’와 ‘만법귀일’ 및 ‘부모미생전의 본래면목이 무엇인가’ 등의 화두로써 지도하고 있어서 별다른 감화를 받지 못했다. 1352년 1월에 백운은 다시 하무산의 석옥을 찾아가 깨달음을 얻는다. 이때의 상황을 백운은 흥성사에 머물며 대중에게 내린 법설에서 다음과 같이 밝히고 있다.

마지막에는 하무산 천호암의 석옥 노화상을 찾아가 친견하고 여러 날 동안 곁에서 시봉하며 다만 무념(無念)이라는 진실한 종지(眞宗)만 배웠을 뿐인데, 여래께서 지시한 최상의 미묘한 도를 원만하게 깨

1) 『白雲和尚語錄』下(H6, 659a-c).

달았다. 이 도는 유심有心으로도 구할 수 없고 무심無心으로도 얻을 수 없으며, 언어로도 이르지 못하고 침묵으로도 통할 수 없다. 그러므로 ‘말을 해도 잘못이고 침묵해도 잘못이니, 침묵과 말을 모두 넘어서야 길이 있다. 노승은 이 경계에 이르면 다만 입 구멍이 좁아질 뿐이다.’라고 한 것이다. 이 네 구절을 대하고 더 이상 마음을 쓸 여지가 없어야 비로소 이 본분의 소식을 듣고 공부할 만하다.²⁾

백운이 석옥으로부터 깨달았다는 ‘무념진중無念眞宗’이란 말 속엔 백운의 선사상이 함축되어 있다. 백운은 석옥과 이별하고 1352년 1월에 항주의 휴휴암休休庵에 들러 두 달간 머물다가 3월에 고려로 돌아오게 된다. 휴휴암은 몽산이 주석했던 암자로 이미 1350년 3월에 나옹 또한 이곳을 다녀갔다.

귀국 후 백운의 행적

백운은 1352년(공민왕 1년) 3월에 귀국하여 1374년(공민왕 23년)까지 22년 동안 활동하였는데, 이는 공민왕의 재위 기간과 정확히 일치한다. 귀국 후 백운은 태고와 나옹의 천거에 의하여 왕실과 관련이 있는 사찰의 주지를 맡기도 하였지만, 대부분의 기간은 석옥과 같이 홀로 암자에 기거하며 자연을 벗 삼아 살았다. 그렇게 살았던 이유는 그의 선풍과 관련이

2) 『白雲和尚語錄』下(H6, 659a-c), “末上尋叅霞霧山天湖菴 石屋老和尚 許多日侍立左右 只學得箇無念眞宗 圓悟如來無上妙道。此道 不可以有心求 不可以無心得 不可以言語造 不可以寂默通。故云 語也錯默也錯 寂語向上有路在。老僧到這裏 只是口門窄。則此四句 無用心處 方始可以提撕 此箇消息。”

있지만 신돈의 집권과도 관련이 있다. 태고와 나옹처럼 백운 또한 신돈과는 거리를 유지하였다.

1352년 백운이 귀국 후 최초로 머문 사찰은 성각사性覺寺인데, 개경의 성문 밖 30리에 위치하였다 한다. 이후 보법사普法寺에서 태고를 만나게 된다. 1353년 백운은 불각사佛覺寺에 머물렀으며, 1354년에는 해주 안국사安國寺에 머물면서 지공에게 글을 올렸는데, 석옥의 제자인 법안으로부터 다음과 같은 석옥의 사세송辭世頌을 전해 받는다.

백운을 사고 청풍을 팔았더니
가세가 텅 비어 뿔속까지 궁핍하다.
한 칸의 초가집만 남았으니
떠날 때가 되어 병정동자에게 주노라.³⁾

위의 계송에서 ‘청풍’은 석옥을 말하고, ‘병정동자’는 법등을 이어받은 것을 상징하는 말이다. 즉 석옥이 열반을 앞두고 백운에게 내린 전법제라 할 수 있다. 1357년 백운은 입궐하라는 왕명을 받았으나 사양하고 흥성사興聖寺의 주지로 있으면서 상당법문을 하게 된다. 이후 1364년에 해주 신광사神光寺에서 머물게 되는데, 이듬해 나옹의 천거로 신광사의 주지로 부임한다. 이 무렵 나옹대에서 지은 시가 남아 있다. 1366년 백운은 신광사의 주지를 사임하게 되는데, 이는 신돈의 등장과 관련이 있어 보인다. 백운은 이후 정양암正陽菴에 머물다가 1369년 경기도 김포 망산에 위치한 고산암孤山菴에 머물면서 지공화상을 추모하는 시를 남기고 있다.

3) 『白雲和尚語錄』序(H6, 637b), “白雲買了賣清風 散盡家私澈骨窮. 留得一間茅草屋 臨行付與丙丁童.”

1370년 9월에 나옹이 주맹으로 개최한 개경 광명사廣明寺의 공부선功夫選이 있었는데, 이때 백운은 시관試官으로 참석한다. 1372년 9월 백운은 성불암成佛庵에 주석하면서 석옥으로부터 받은 『직지』를 증보하여 2권으로 편찬하였다. 그리고 1374년에 여주 천령현 취암사鷲巖寺에서 입적하였다. 임종계에서 백운은 “이 몸은 본래 있는 것이 아니고, 마음 또한 머무는 곳이 없으니, 재를 만들어 사방에 뿌리고, 신도들의 땅을 차지하지 마라.”⁴⁾라는 말을 남겼다.

백운의 선사상의 특징과 의의

백운은 여말 삼사로 추앙되긴 하지만 태고와 나옹에 비교하면 그 위상이 낮다. 우선 국사와 왕사에 오르지 못했고, 비문조차 남아 있지 않다. 또 『직지』와 『어록』은 그의 사후 얼마 되지 않아 존재감을 상실하였다가 근현대 이르러 다시 조망되고 있다. 그동안 학계에서는 『직지』와 『어록』을 통하여 백운의 선사상을 오가 종파를 포용하는 조사선 혹은 무심·무념선, 더 나아가 선교일치禪教一致의 선사상 등으로 규정해 왔다. 이에 따라 ‘백운의 선사상은 태고와 나옹과는 차별성이 있다.’라는 인식을 하기에 이르렀는데, ‘과연 그럴 수 있을까?’ 하는 의문을 가지게 한다.

태고와 나옹과 백운의 공통점은 어록이 존재한다는 것인데, 이같은 사실은 이들 모두가 혜능과 마조와 같은 ‘조사’의 반열에 올랐음을 의미한다. 태고의 어록은 시자 설서雪栖가 기록하였고, 나옹의 어록은 시자 각련覺璉이 기록한 것을 환암혼수幻庵混脩가 교정하였다. 그리고 석찬을

4) 「白雲和尚語錄」下(H6, 668c), “我身本不有 心亦無所住 作灰散四方 勿占檀那地.”



사진 5. 목은 이색의 영정.

찬영이라고 본다면 백운의 어록은 시자 찬영이 기록한 것이다. 이러한 점을 염두에 두고 생각해 보면 환암과 찬영 등의 안목에 따라 어록의 편제와 내용이 다르게 나타났다고 말할 수 있다. 태고와 나옹과 백운의 어록에 나타나는 또 다른 공통점은 그 서문을 모두 이색李穡이 썼다는 점이다. 이색은 1378년 4월에

백운어록의 서문을 쓰고, 이어 1379년 8월에 나옹어록의 서문을 썼으며, 1385년 7월에 태고어록의 서문을 썼다. 이러한 점 또한 백운의 어록이 어떠한 관점에서 기록되었는가를 살필 때 참고해야 할 사항이다.

백운은 선 수행의 사회적·역사적 책임을 분명히 인식하였다. 고려 말 정치적 혼란과 불교계 내부의 타락 속에서 그는 선사가 현실을 외면한 은둔자가 아니라, 수행을 통해 정립된 정신을 바탕으로 시대를 비추는 존재가 되어야 한다고 보았다. 『직지』와 『어록』을 통해 알 수 있는 바와 같이 백운의 삶은 조사선의 본령과 간화선 수행의 정통성을 실천적으로 계승·담지하려는 노력으로 일관하였다. 그러나 단일한 법맥을 강조하는 선종의 특성상 석옥의 법맥은 태고에게, 지공의 법맥은 나옹에게 주도권을 내어줌으로써 불교계 내부에서 점차 존재감이 약화되어 갔으며, 조선 시대에 들어 사상적 주도권을 차지한 성리학자들에 의해 국가의 이념과 결합하지 않은 그의 사상은 관심의 대상에서 배제되었다. 市

○ 김방룡 충남대학교 철학과 교수. 전북대 철학과 학부, 석사 졸업, 원광대 박사졸업. 중국 북경대, 절강대, 연변대 방문학자. 한국선학회장과 보조사상연구원장 역임. 『보조지눌의 사상과 영향』, 『언어, 진실 전달하는가 왜곡하는가』(공저) 등 다수의 저서와 논문이 있다.

송대宋代의 유불융합儒佛融合



김진무_ 충남대학교 유학연구소 연구교수

중국 조사선은 만당晚唐 시기 회창법난會昌法難(842~845) 이후로부터 위양종이 출현하였고, 그 이후에 임제종과 조동종이 성립하였다. 그리고 당조唐朝가 망하고 북방의 오대五代와 남방의 십국十國으로 분열한 가운데 남방에서 운문종과 법안종이 출현하였다. 이와 같이 오가의 조사선은 당조의 몰락과 오대·십국의 분열기에 출현하였음을 짐작할 수 있다. 그런데 조사선의 사상적 흐름은 남북으로 분열된 중국을 다시 통일한 송대宋代에 이르러서 다시 커다란 변화를 이룬다.

송 황제의 불교 정책

북방을 차지하고 있었던 오대의 마지막 왕조인 후주後周의 세종世宗은 현덕顯德 연간(954~959)에 폐불廢佛을 단행하였지만 바로 병사하였고, 7세의 아들인 공제恭帝가 즉위하였으나 정국이 불안해져 조광윤趙匡胤은 그로부터 양위讓位를 받아 960년 송을 건국하였다.



사진 1. 송 태조 조광윤.

송의 태조 조광윤은 철저하게 유학을 중시하는 인물이었지만, 황제로 즉위하자 바로 세종이 내렸던 폐불령을 폐지하였고,¹⁾ 동시에 어린 행자 8천 명을 출가시켰다.²⁾ 이러한 조치는 세종의 폐불로 인한 민심을 수습하려는 의도와 불교 신앙이 강한 남방의 십국을 귀순케 하려는 정치적 목적을 가진 것이기도 했다.

그러나 태조는 통치에 있어서 유학을 철저하게 중시했으며, 불교에 호의적이지 않았으며, 나아가 불교에 대해 통제를 늦추지 않고 있었다. 이러한 상황은 즉위한 건륭建隆 원년(960) 6월에 내린 조서詔書의 “여러 지방의 주부州附에 있는 사찰 가운데, 현덕 2년에 이미 폐지된 것은 다시 복원하지 말라. 아직 폐지되지 않은 사찰은 그대로 존속시켜라.”³⁾라는 문구로부터 확인할 수 있다. 이러한 조서는 세종 때의 폐불을 그대로 승인하고자 하는 의도가 담긴 것으로 볼 수 있기 때문이다. 태조는 또한 다음과 같은 조서를 내리고 있다.

석문釋門의 근본은 청허淸虛함을 귀하게 여기는 데 있다. 사찰 안에서 더럽고 잡될 수 있겠는가? 마땅히 불교를 숭상하고 선양하되,

- 1) [宋]志磐撰, 『佛祖統紀』卷44(大正藏49, 394c), “太祖初見周朝毀像, 傷之曰: 令毀佛法, 大非社稷之福. 及登大寶, 亟下興復之詔.”
- 2) 앞의 책. “詔普度童行八千人.”
- 3) [宋]李燾, 『續資治通鑑長編』卷1, 建隆元年六月. “諸路州府寺院, 經顯德二年停廢者, 勿復置; 當廢未廢者, 存之.”

특히 정밀하고 엄격해야 한다. 듣건대 도량의 재회齋會에서 밤에 남녀가 모이니, 이는 심히 불경스러운 일이며 수행에 아무 도움이 되지 않는다. 마땅히 공덕사功德司와 사부祠部에서 각 지방에 고지하여 모두 금지하도록 하라. 또 명하기를, 승려와 도사는 모두 공덕사에 소속시킨다. 출가하여 득도하려는 자는 경업經業의 시험을 치르게 하고 사부에서 도첩을 발급한다.⁴⁾

이로부터 태조는 ‘공덕사功德司’와 ‘사부祠部’ 등의 관부를 설치하여 불교에 대한 통제를 시행하고 있으며, 출가하여 승려가 되려면 경전에 대한 시험을 통과해야만 도첩을 발급받을 수 있도록 하였다. 이러한 태조의 정책은 그가 돌연사한 이후 친동생인 조광의趙光義가 태종太宗에 즉위하면서 완화되었고, 그 후에 친불교적인 진종眞宗이 즉위하면서 점차로 후주 세종의 폐불에 따른 북방의 불교는 어느 정도 회복하였다.

특히 진종은 즉위하던 경덕 원년(1004)에 도원道原으로부터 상주 받은 『전등록』을 출판하게 하여 이를 『경덕전등록景德傳燈錄』이라고 칭하고 대장경에 편입시켰다. 그렇지만 전체적인 송대의 통치는 철저하게 유학을 중심으로 하였고, 기본적으로 태조가 설치한 ‘공덕사功德司’와 ‘사부祠部’ 등과 같은 관부의 통제를 받았다. 이러한 상황에서 태조 시기로부터 시작된 과거제도를 통하여 관직에 등용된 유학자들은 끊임없이 불교를 폐해야 한다는 상소를 올렸지만, 진종은 “불교와 도교 두 종교는 세상을 교화하는 데 도움이 된다. 사람들은 혹 편견으로 자주 비방한다. 설령

4) [宋]志磐撰, 『佛祖統紀』卷43(大正藏49, 396b), “詔曰: 釋門之本, 貴在清虛; 梵剎之中, 豈宜污雜? 適當崇闡, 尤在精嚴. 如聞道場齋會, 夜集士女, 深為褻瀆, 無益修持. 宜令功德司、祠部告諭諸路, 並加禁止. 勅僧道, 並隸功德使; 出家求度, 策試經業, 關祠部給牒.”



사진 2. 고산지원孤山智圓(976~1022) 선사.

승려나 도사가 때에 따라 품행이 부족한 일이 있다 하더라도, 어찌 곧바로 폐지할 수 있겠는가?”⁵⁾라고 거부하였다고 한다.

이후에도 인종仁宗, 영종英宗 등 친불교적인 황제가 출현하였지만, 송대는 전체적으로 유학이 지배하는 상황이었고, 유학자들의 불교에 대한 비판은 그들이 세력을 얻을수

록 더욱 심해졌다. 여기에는 송의 건국 이후 태조로부터 실시된 과거제도와 깊은 관련이 있다고 할 수 있다. 태조는 당조의 멸망이 지방에 설치된 군사 조직인 번진蕃鎭의 수장인 절도사節度使들의 반란으로 파악하고, 유학을 중심으로 하는 과거로 모든 관직을 선발하여 지방에서 세력화하지 못하도록 철저히 임기제로 운영하였으므로 관료 사대부가 주류를 이루게 되었다. 이는 유학이 시대사조時代思潮를 이루는 계기가 되었다고 하겠다.

중용자 고산지원의 유불융합

송대의 이러한 상황은 불교계에서 적극적으로 불교가 유학과 다르지 않음을 강조하게 되었는데, 북송 시기 유불융합을 제창한 대표적인 인

5) [宋]志磐撰, 『佛祖統紀』卷44(大正藏49, 403a), “釋道二門, 有助世教; 人或偏見, 往往毀訾. 假使僧道時有不檢, 安可即廢?”

물은 천태종의 고산지원孤山智圓(976~1022)과 운문종의 명교대사明教大師 설송契嵩(1007~1072)을 꼽을 수 있다. 이 둘은 모두 불교와 유학이 일치함을 제창하고 있지만, 그들의 저술을 살펴보면 불교적 입장에서 유학을 섭수攝受하고 있음을 알 수 있다.

고산지원은 스스로 호를 ‘중용자中庸子’라고 하였는데, 『중용』은 바로 유가 경전의 이름이기 때문에 지원에게 어째서 불교도가 유가의 용어를 자호로 하였는가에 대하여 지원은 “유교와 불교는 말은 다르지만, 이치는 일관되는 것이다. 백성을 교화하지 않음이 없으며, 착함을 권하고 악함을 멀리함이다. 유교는 몸을 단정히 하는 가르침인 까닭에 외전外典이라 하고, 불교는 마음을 다스리는 가르침인 까닭에 내전內典이라 한다. 몸과 마음이기에 안과 밖의 다름이다. 중생이 어찌 몸과 마음을 벗어나겠는가? 두 가르침이 아니면 어찌 교화하겠는가! 아! 유교와 불교는 함께 겹과 속을 이루고 있다!”⁶⁾라고 불교는 마음을 다스리는 데 중요한 공능이 있고, 유학은 몸을 단정히 하는 데 공능이 있음을 강조하고, 다음과 같이 논하고 있다.

공자의 가르침이 아니면 나라를 다스릴 수 없으며, 가정이 평안할 수 없으며, 몸이 편안할 수 없음을 어찌 알겠는가? 나라가 다스려지지 못하고, 가정이 평안하지 못하고, 몸이 편안하지 못하면 석가의 도는 무엇을 말미암아 행해질 것인가! 그러므로 나는 유교로써

6) [宋]智圓著, 『中庸子傳上』, 『閑居編』卷19(卍續藏56, 894a), “夫儒釋者, 言異而理貫也, 莫不化民, 俾遷善遠惡也. 儒者, 飾身之教, 故謂之外典也. 釋者, 修心之教, 故謂之內典也. 惟身與心, 則內外別矣. 生民, 豈越于身心哉? 非吾二教, 何以化之乎! 嘻! 儒乎, 釋乎, 其共爲表裏乎!”

몸을 닦고, 석가의 가르침으로써 마음을 다스려 행동마다 간절히 본받아 감히 게으름 없이 하여 오히려 지극한 도에 이르지 못함을 두려워하니 어찌 감히 버리겠는가! 오! 유교를 좋아하고 불교를 싫어하고, 불교를 귀하게 여기고 유교를 천하게 여긴다면 어찌 '중용'에 머물 수 있겠는가?)



사진 3. 고산지원 선사가 주석했던 천태산天台山 국청사國淸寺.

이로부터 지원은 유학을 불교의 기초로 보고 있다. 만약 유교가 없다면 국가를 다스리지 못하고, 가정을 평안하게 하지 못하고, 몸이 불안하다면 불교가 의탁할 곳이 없다고 하는 것이다. 따라서 지원은 유학으로 몸을 닦고, 불교로 마음을 다스림을 하나하나 잘 간직하여 조금도 나태함이 없도록 한다는 것이고, 그 목적은 바로 지극한 도에 도달하기 위함이라

고 한다. 유학을 좋아하여 불교를 싫어하거나 반대로 불교를 귀하게 여겨 유교를 천시한다면, 그것은 모두 중용中庸의 도에 어긋나는 것이라 한

7) 앞의 책. “豈知夫非仲尼之教，則國無以治，家無以寧，身無以安。國不治，家不寧，身不安，釋氏之道何由而行哉？故吾修身以儒，治心以釋，拳拳服膺，罔敢懈慢，猶恐不至於道也，況棄之乎？嗚呼！好儒以惡釋，貴釋以賤儒，豈能庶中庸乎？”

다. 그에 따라 지원은 “세상의 큰 병폐는 유교와 불교를 고집하여 서로 헐뜯고, 있음[有]과 없음[無]에 구애되어 서로 그르다고 비난하는 것이니. 어찌 벗어날 수 있겠는가? 그러므로 나는 스스로 ‘중용’이라 호를 써서 자신을 바로잡고 허물이 없도록 하고자 한다.”⁸⁾이라고 밝히고 있다.

지원의 저술인 『한거편閑居編』은 51권으로 방대하며, 그 가운데는 불교의 오계五戒와 유학의 오상五常, ‘인과응보因果應報’, ‘사단칠정四端七情’ 등 다양한 측면에서 불교와 유학의 학설을 비교하여 융합하는 내용이 실려 있다. 이와 관련한 구체적인 내용은 생략하겠지만, 지원은 천태학의 입장에서 유불융합을 개진하였다고 하겠다.

명교대사 설승의 유불융합

이에 반하여 설승은 운문종의 후예로 조사선의 입장에서 유불융합을 제창하고 있다. 특히 설승이 활동하던 시기에는 본격적으로 유학자들이 불교를 폐해야 한다는 상소를 대량으로 상주하였고, 『유욕儒辱』, 『괴설怪說』, 『송정론崇正論』, 『잠서潛書』 등 수많은 저술을 찬술하여 불교에 대한 비판과 함께 반드시 멸해야 한다는 주장을 펼쳤다. 이러한 상황에서 설승은 당시 유학의 사대부들이 불교를 비판함을 못마땅하게 생각하여 “승려도 필요치 않고, 선비[儒]도 필요치 않으며, 이것도 필요 없고, 저것도 필요 없다. 이것과 저것은 정情일 뿐이고, 승려와 선비는 자취[迹]일 뿐이다. 성인聖人이 자취를 드리운 것은 근본[本]을 보존하기 위함

8) 앞의 책(卍續藏56, 894c), “世之大病者, 豈越乎執儒、釋以相誣, 限有、無以相非? 故吾以中庸自號, 以自正, 俾無咎也.”



사진 4. 설승선사가 주석한 항주 영은사靈隱寺 전경.

이요, 성인이 정을 행함은 성품[性]에 따름일 뿐이다. 근본을 보존함이 지자취에 빠져서는 안 될 것이다.”⁹⁾라고 과감하게 논하고 있다. 이로부터 설승의 의도를 살필 수 있는데, 불교와 유학 같은 형식적인 것에서 벗어나 참다운 ‘성인의 본성’을 찾자는 것으로, ‘유불회통’을 강조하였다고 하겠다.

설승은 유학자들의 불교 비판에 대응하기 위하여 문집을 찬술하고 상경하여 유학자들을 설득하였는데, 이는 설승의 문집인 『심진문집鐔津文集』에 실린 진순유陳舜俞의 『심진명교대사행업기鐔津明教大師行業記』에서

9) [宋]契嵩, 『鐔津文集』卷2(大正藏52, 657a), “不必僧不必儒, 不必彼不必此, 彼此者情也. 僧儒者迹也, 聖人垂迹, 所以存本也. 聖人行情, 所以順性也. 存本而不滯迹.”



사진 5. 영은사 대웅전.

유학자들이 “대사의 글을 읽으면 모두가 그 글을 사랑했고, 그 논리의 뛰어남과 이길 수 없음에 경외를 보였으며, 많은 유학자와 교류했다. 사대부 가운데 불교를 비방하는 자를 만나면, 설승(仲靈)은 정성을 다해서 간곡하고 자세하게 설명하였고, 그로 말미암아 배불(排佛)이 중지(浸止)되었다.”¹⁰⁾라는 논술에서 확인할 수 있다.

설승은 특히 유학에서 가장 중시하는 ‘효(孝)’에 대하여 많은 논술을 하고 있다. 『심진문집』에는 「효론(孝論)」이 12장이 들어 있으며, 그것은 “유가의 『효경(孝經)』은 바로 부처님의 뜻을 밝힌 것”¹¹⁾이라는 의도를 가진 것이

10) 앞의 책, 卷1(大正藏52, 648b), “諸君讀之, 既愛其文. 又畏其理之勝而莫之能奪也. 因與之游. 遇士大夫之惡佛者, 仲靈無不懇懇爲言之. 由是排者浸止.”

11) 앞의 책, 卷10(大正藏52, 697b), “擬儒孝經, 發明佛意”

고, 그 내용에 있어서 “무릇 효는 모든 가르침에서 존중하는 바이며, 불교는 더욱 중시한다.”¹²⁾, “무릇 효는 하늘의 길이며 땅의 정의이며 사람의 행할 바다. 지극하고 크이여, 효도의 길이여!”¹³⁾라고 하여 극도로 ‘효’를 강조하고 있다.

나아가 설승은 “오계五戒는 첫째, 불살생不殺生이고, 둘째, 불투도不偷盜이고, 셋째, 불사음不邪淫이고, 넷째, 불망어不妄語이고, 다섯째, 불음주不飲酒이다. 대저 불살생은 인仁이요, 불투도는 의義요, 불사음은 예禮요, 불음주는 지智며, 불망언은 신信이니, 이 다섯 가지 수행은 곧 그 사람을 이루며, 그 아버이를 드러내니, 또한 효도가 아니겠는가?”¹⁴⁾라고 하여 유학의 ‘오상五常’을 불교의 ‘오계’와 ‘효’를 중심으로 하여 연결하고 있다.

설승의 저술은 상당히 다양한데, 그의 사후에 편집된 『심진문집潭津文集』은 20권으로 이루어져 있고, 그 속에는 「보교편輔教篇」, 「중용해中庸解」, 「논원論原」, 「비한非韓」 등 중요한 저술들이 실려 있고, 또한 『전법정종기傳法正宗記』, 『전법정종정조도傳法正宗定祖圖』, 『전법정종론傳法正宗論』 등이 있다. 그리고 『육조단경』을 다시 수정하여 편찬한 『육조법보기六祖法寶記』가 있는데, 이것을 설승본契嵩本이라 칭하고, 이를 참조하여 원대 종보宗寶가 『육조대사법보단경六祖大師法寶壇經』을 편찬했다고 추정하고 있다.

고산지원과 설승의 유불융합 사상에 대하여 비록 상세하게 논하지 않았지만, 이들의 사상은 사실상 송대 이학理學의 발생에 거대한 영향을

12) 앞의 책, 卷3(大正藏52, 660a), “夫孝諸教皆尊之, 而佛教殊尊也.”

13) 앞의 책(大正藏52, 660c), “夫孝天之經也, 地之義也, 民之行也. 至哉大矣孝之為道也.”

14) 앞의 책(大正藏52, 661b), “五戒始一日不殺, 次二日不盜, 次三日不邪淫, 次四日不妄言, 次五日不飲酒. 夫不殺仁也, 不盜義也, 不邪淫禮也, 不飲酒智也, 不妄言信也. 是五者修則成其人顯其親, 不亦孝乎?”



사진 6. 영은사 화엄전

미쳤다고 할 수 있다. 특히 북송대 이른바 ‘북송오자’로 칭해지는 소옹邵雍, 주돈이周敦頤, 장재張載, 정호程顥, 정이程頤 등이 이학의 토대를 건립하는 데 지원과 설승의 유불융합 사상은 거의 절대적인 영향을 미쳤다고 할 수 있다. 또한 설승의 유불융합은 이후 조사선에서 문자선文字禪, 간화선看話禪, 묵조선默照禪 등이 배태되는데, 역시 상당히 중요한 작용을 미쳤음은 결코 간과할 수 없는 사실이라 하겠다. 한편, 불교가 송대에 이르기까지 국가권력에 의해 이른바 ‘삼무일종三武一宗’의 폐불을 겪었던 역사적 경험은 송대의 통치이념과 시대사조로 자리 잡은 유학과의 융합을 불가피하게 만들었다고도 볼 수 있다. 古鏡

- **김진무** 동국대 신학과를 졸업하고, 중국 남경南京대학 철학과에서 박사학위를 취득했다. 동국대 불교문화연구원 부교수 역임. 현재 충남대학교 유학연구소 한국연구재단 학술연구 교수. 저서로 『중국불교 거사들』, 『중국불교사상사』 등이 있으며, 번역서로 『조선불교통사』(공역), 『불교와 유학』, 『선학과 현학』, 『선과 노장』, 『분등선』, 『조사선』 등이 있다.

무일물無一物の 선사 다이구 료칸



원영상_원광대 교수

깨달음의 길을 제시한 여러 목우도牧牛圖 가운데는 보명普明선사와 광암廓庵선사의 것이 가장 잘 알려져 있다. 두 가지 중에 확연한 차이는 마지막 장에 제시된 쌍민雙泯과 입전수수入塵垂手일 것이다. 전자는 말 그대로



사진 1. 일본 에도시대의 선승이자 시인 료칸[良寬]의 좌상. 사진: 니이가타현 료칸 사료관良寬史料館.

로 주객主客, 능소能所의 무차별 세계에 다다른 절대자유의 경지이며, 후자는 원효대사가 보여준 대자비의 보살행인 화광동진和光同塵의 삶을 말한다. 현대에 와서는 보다 실질적인 대승행이 요구되고 있기도 하다. 근세 인물인 다이구 료칸[大愚良寬, 1758~1831]의 경우, 무사정권이라는 무소불위의 권력 하에서도 중생들과 동행하는 대오각성 후의 입전수수를 극명하게 보여줌으로써 근대불교의 길목을 터주고 있다.

료칸은 풍요로운 집안을 떠나 평생을 탁발승으로 보냈다. 니이가타현의 관리 집안에서 태어난 그는 낮에 불을 켜도 쓸모없는 주행등晝行燈이라는 별명이 보여주듯이 세속에는 관심이 없었다. 18세 때 광조사光照寺에 출가하고, 22세 때 그곳에 들렀던 오카야마현 원통사圓通寺 주지 다이닌 고쿠센[大忍國仙] 문하에 들어가 범명 료칸을 받았다. 그리고 조동선의 가풍과 노동선 중심의 수행이 12년 동안 이어졌다.



사진 2. 원통사圓通寺 내 료칸상. 사진: 니이가타현우회[新潟縣友會] 홈페이지.

마침내 다이닌으로부터 33세 때인 1790년에 인가를 받았다. “종구나, 어리석음에 취했던 너는 하늘의 도道와 계합했구나. 등등임운騰騰任運하는 모습을 누가 알 수 있을까. 내 법을 잇게 됨을 네게 주는 때문은 등나무 지팡이로 증명하노라. 이르는 곳마다 집벽 사이에서 낮잠 자는 한가로움을 지니길 바라노라.” 인가와 함께 무소유無所有, 무집착無執着的 도심道心으로 평생을 탁발하며 저자 거리로 나갈 것을 주문한 것이다.

본래무일물本來無一物

이후 여러 지역을 행각하다가 39세부터 니이가타현의 동해안 쪽에 면해 있는 사찰인 국상산國上山 내 소박한 오합암五合庵과 오토고신사[乙子



사진 3. 오합암五舍庵. 사진: 즈바메시[燕市] 관광협회정보 사이트.

神社)에 머물기도 하고, 초암에 묵거나 일정한 거처 없이 열반 때까지 탁발 생활을 시작했다. 그는 “오합암에는 이르니 아무것도 없다. 지붕이 무너져 있어 매달린 경쇠 같다. 문밖엔 오랜 삼나무가 서 있고, 벽에는 몇 개의 게偶가 써져 있다. 솔에는 오랜 먼지가 쌓여 있고, 시루에는 불뎀 흔적조차 없구나. 동쪽 마을 영감이 밝은 달 아래 문을 자주 두들길 뿐.”(『료칸도인 유고』, 야나기다 세이잔[柳田聖山] 역, 이하 같음)이라며 인적 끊긴 암자에 왔을 때를 읊었다. 본래무일물本來無一物임을 토로한 것이다.

그리고 “이생 입신에는 흥미가 없었노라. 주어진 모습대로 살아왔다. 주머니에는 쌀 세 되, 난로 옆엔 한 다발의 장작밖에 없다. 누구도 나에게 미오迷悟의 길을 묻지 않는다. 명리도 재산도 없다. 밤비 속 초암에서 양다리를 한가로이 늘어뜨리고 있을 뿐.”이라며 소요유逍遙遊의 삶을 누렸다. 탁발은 무일물의 삶 그 자체였다. “오늘 탁발하다가 소나기를 만났

다. 오래된 사당 속으로 비를 피했다. 옷을 수밖에. 두타대頭陀袋(탁발 주머니) 하나와 바리때 하나밖에 가지지 않았는데. 시원한 내 삶, 파가破家の 바람이여.” 파가의 바람은 번뇌를 멸각滅却한 무소유의 삶을 말한다. “불을 땀 정도의 땀감으로 바람이 낙엽을 가져오는구나.”라고 읊은 것처럼 최소한의 의식주로 살아갔다. 그리고 시인으로서의 능력도 같고 닮았다. 이후 많은 시를 남겼다.

치을선痴兀禪

료칸은 아이들을 좋아했다. 아이들이 줄라대면 해가 떨어질 때까지 공을 차고 놀았다. “이 마을에 공놀이 하는 아이들과 노는 봄날은 지지 않아도 좋다.”라고 읊었다. 그는 “아이들의 순진한 마음이야말로 참된 부처의 마음”이라고 했다. 지체 높은 이들이 글을 써달라고 하면 거절하기도 했지만 아이들 부탁은 꼭 들어주었다.

한번은 아이들이 연에 글을 써달라고 했다. ‘천상대풍天上大風’이라고 흔쾌히 써주었다. 불법을 짊어진 정의롭고 자비로운 큰 인물들이 되기를 희망한 것이다. 어느 때 아이들과 술래잡기를 했는데, 밭에 들어가 숨게 되었다. 날이 저물어 아이들은 료칸을 찾지 않고 집으로 갔다. 다

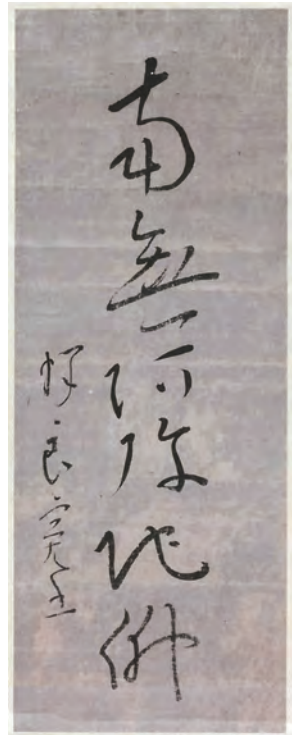


사진 4. 료칸의 글 <나무아미타불>. 사진: 료칸기념관.

음 날, 농부가 일하러 밭에 가보니 그가 누워 있어 놀랐다. 그러자 료칸은 “조용히!”라며 큰 소리를 내면 아이들에게 들킨다고 했다.

료칸은 자신의 선을 치올선痴兀禪이라고 했다. 무일물의 본질인 무심無心·무착無着·무위無爲의 선이다. 그는 무상한 세상을 긍정하고, 조작 없는 기풍을 드날리며, 바보와 같은 천진무구의 수행을 축으로 삼았다. 서민이나 농부, 아이들과 함께하며 세간 삶이야말로 진실을 드러내고 있다고 보았다. 합중연횡, 이합집산하는 무자비한 힘의 시대에 낮은 곳에서 힘겹게 살아가는 그들이야말로 진리의 꽃임을 깨달았던 것이다.

그의 법문은 고준하고도 어려운 것이 아닌 민중의 눈높이에서 그들이 이해할 수 있도록 쉽게 설해졌다. 종조 도젠이 설한 본증묘수本證妙修(깨달은 상태의 좌선), 현성공안現成公案(실상 모두가 살아 있는 불도)을 삶에서 구현하고자 한 것이 치올선이다. 다이닌이 주문한 것처럼 탁발은 자신을 한 없이 낮추는 것이다. 심신탈락은 가장 낮은 것에 처한 것과 같다. 그럴 때, 물 길고 나무하는 것 모두가 신통묘용이 된다. 만나는 모든 사람이 부처 아님이 없다. 그는 “극락 연꽃의 이파리를 내게 공양하는 그대가 신통”이라고 읊는다.

또한 해땀과 깨달음, 재가와 출가, 남녀 등의 분별심을 놓았다. “남전 화상의 닳아빠진 송곳이 갑자기 날아와 나의 빈객처럼 되었다. 눈물 젖은 입술이 피로 물들어 봄의 지주池州(남전이 살던 안휘성 내의 지명)를 진홍眞紅으로 물들였도다.” 남전참묘의 화두를 통해 고양이라는 번뇌와 사람들의 눈물 모두를 끊어 불국토를 나투었다는 것이다. 당두불범當頭不犯(정면에서 부딪쳐도 흔들리지 않는 것), 방제불범傍提不犯(옆에서 찔러봐도 흔들리지 않는 것)의 체와 용을 겸비한 본래면목의 자리를 세상사 속에서 구현해냈다.

“천봉千峯 속 하나의 띠집, 죽을 때까지 누더기를 입고 있다. 앉아 있



사진 5. 니이가타현 미시마군[三島郡] 료칸과 석양의 오카공원. 사진: 료칸기념관.

으니 입에는 흰 곰팡이가 피고, 머리에는 먼지가 쌓여 있어 터는 것도 귀찮다. 옛날, 산새가 꽃을 머금고 와서 좌선하는 중에게 공양했다고 하지만 그것도 없다. 마음이 경대鏡臺일 이유가 어디에 있을까. 덧없는 세상의 움직임을 좇을 마음도 없어 바보라고 부르는 것을 즐기도다.” 범성凡聖을 초탈, 바보처럼 살고자 했다. 치울선은 철저히 금강과 옥을 숨기되 세상에 빛을 비추고 있었던 것이다.

일도양단—刀兩斷

민중과 함께 한 그로서는 당연히 세상에 의지하며 사는 승가에 대한 비판도 따라오기 마련이었다. “머리를 깎고 승가에 들어와 먹을 것 걱정 없이 얼마간의 생명을 이어간다. 생각해 보면 이렇게 된 바에는 어떻게

바르게 살지 않을 수 있는가.”라며, 불심 없는 재가들은 이해할 수 있지만 출가의 길, 특히 머리 자른 것은 삼독심을 끊기 위함이며, 염의는 일체의 상대심을 깨부순 것인데 쉬운 일이 아니다.

따라서 “직녀가 옷을 짓지 않으면 가족은 무엇을 입으며, 농부가 논밭을 경작하지 않으면 가족은 무엇을 먹을 수 있는가. 지금은 석가의 자손이라는 이름으로 수행해서 깨달은 것도 없다. 신도들의 보시를 그저 받고, 신구의身口意 삼업을 돌아보지도 않는다.”라며 신랄하게 나무란다. 백성들 앞에서 큰 소리로 설교하며 농민들을 속이고 있다. 정법을 만나기는 어렵다. 깊이 생각해 노력해야 하며 결코 후회하는 일이 없어야 한다고 경계하고 있다. 뺏속에 스미는 경책이다. 승가야말로 세상의 유일한 희망이기 때문이다.

법화찬法華讚

민중을 향한 료칸에겐 삶 전체가 구제의 방편이었다. 아마도 무일물의 선심禪心에서 솟아났겠지만, 특히 애독하던 『법화경』의 가르침도 한몫했을 것이다. 『법화경』을 중시한 도겐과 그 이후 조동종의 전통 때문이기도 하다. 료칸은 「법화찬法華讚」을 하어下語로 남기고 있다. 하어는 주로 고칙이나 공안 글귀 아래 주석이나 촌평을 다는 것을 말한다. 촌철살인의 핵심을 찌르는 것으로 수행자가 터득한 살활자재의 면목을 보이기도 한다.

먼저 개구開口에서 “입을 열면 법화를 비방하고, 입을 닫으면 법화를 비방한다. 법화 법화, 어떻게 찬할 것인가. 분향하고 합장하며 나무묘법화.”라고 설한다. 십여시十如是와 개시오입開示悟入의 도리를 밝힌 방편품

에 대해서는 “성性(본질)·상相(현상)·체體(근거)·역力(동기)·작作(작용)·인인(내인)·연緣(외연)에 뛰어난 난국蘭菊의 향기 풍부한 가르침. 잘 생각해 보게나. 법화개연法華開演이 있던 날, 어느 부분이 지계미와 짝겨가 있는가.”라고 하며 『법화경』의 완벽한 철학의 공덕을 극찬한다.

「비유품」에 대해서는 “옛날, 세 수레가 만약 진짜라면 지금의 일승은 도대체 누구에게 설한 것인가. 월등하고 월등하다. 내년엔 보다 새로운 새순이 싱싱하게 나는 것은 필정必定, 춘풍이 흔들어 대는 바람에 아직도 설 수는 없다.”라고 한다. 삼승과 일승을 뛰어넘은 그의 삶이 법풍法風に 실려 감을 읊고 있다. 「약초유품」은 어떤가. “비구름이 낮게 깔리고, 질풍 뇌우가 더해져 누구라도 기다릴 수 없는 절호의 계절풍이 온다. 법우法雨が 삼천대천세계 구석구석에 내려, 거목은 거목대로 잡초는 잡초대로 그들의 봄이 되는구나.” 제불조사의 불법이 중생을 남김없이 구제하고 있음을 말하고 있다.

어린이를 좋아하고 그들의 천진난만한 웃음과 일체가 된 그는 상불경보살常不輕菩薩에 가깝다. “아침에 일어나면 상대에게 절하고, 저녁에 자기 전엔 또한 상대에게 절하며 오직 타인에게 절하며 일생을 보냈구나. 나무귀명 상불경보살, 천상천하에 오직 한 사람.” 실제로는 민중과 함께 한 자신과 다름이 없었다. 「관세음보살보문품」에서는 일심으로 부르

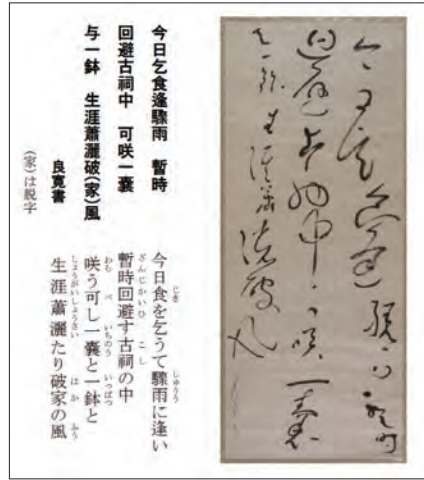


사진 6. 료칸 글 〈소나기[驟雨]〉. 사진: 료칸기념관.

는 관세음 소리가 덮는 곳은 수면 위 부평초, 칠난삼독의 업이 자신의 것임을 알게 되는 순간, 승리의 노래가 흘러내린다. “묘음 관세음, 범음梵音 해조음. 일체 세속을 벗어난 소리, 세상에 드문 진실의 소리”라며 불가사 의하고 신성한 관세음보살의 능력을 찬탄하고 있다. 시공간을 초월한 영원한 생명인 관세음의 손길이 비참한 백성의 삶 위로 퍼져 나가길 기원한다.

일일시호일日日是好日

료칸은 순간순간 불법이 살아 있음을 노래한다. <탁발>에서 “8월 초 하루, 탁발하러 마을로 들어간다. 백운은 발걸음을 따라오고, 금풍金風



사진 7. 응천사隆泉寺의 료칸 묘. 사진: 나가오카시[長岡市] 이주정주 포털사이트.

(금색의 가을바람)은 석장錫杖의 옥환玉環을 올린다.”라며 이 집 저 집을 다닌다. 술집도, 생선집도 다니며 지옥의 검산劍山도, 가마솥 탕도 보노라면 어느새 해가 오른다. “정반왕의 아들(석가)이 맛본 소식이며, 금색 수행승(마하가섭)이 계승한 수행이다. 그로부터 2천7백 년, 나도 그러한 석가의 자손으로 일의일발一依一鉢의 삶이 참으로 맘에 든다. 돌이켜보니 유마 노인이 말한 것이다. ‘평등하게 밥을 얻은 것은 법도 또한 그러하다.’라고, 바로 받아들이지 않으면 안 되리. 누가 당나귀 해(驢年, 있을 수 없는 일)까지 데굴데굴 있을 건가.” 바로 지금 이 순간 불법이 춤을 추는 때다. 그는 마조도일의 제자 대매법상은 죽을 때까지 ‘즉심즉불卽心卽佛’ 일구로 만족하고, 영남의 오랑캐 혜능은 도를 판별한다는 말도 없이 특별 가사를 받았다고 한다. 제구실하는 자라면 크게 분발해야 한다. 불면 사방으로 날아가는 꾸정모기가 되어서는 안 된다고 했다.

그는 종조 도겐이 『학도용심집學道用心集』에서 “명리를 멀리해야 한다.”는 가르침을 보감으로 삼았다. 명리는 수행을 방해하기 때문이다. 료칸은 말년에 “지는 벚꽃, 남은 벚꽃도 지는 벚꽃”, “안을 보이고, 겉을 보이고 사라지는 단풍”이라고 읊었다. 그리고 “유물로써 무엇을 남기겠는가. 봄은 꽃, 여름은 두견, 가을은 단풍잎.”이라며 사세辭世의 시를 남겼다. 밤중에 도둑이 들어왔을 때, 몸을 조금 비켜서 이불을 훔치기 쉽게 했던 료칸. 그는 무일물에서 왔다가 무일물로 간 수행자였다. 자본주의가 횡행하여 비대해진 자아가 자신의 꼬리를 무는 시절, 그가 더욱 그림다. 卍

- 원영상 원불교 교무, 범명 익선, 일본 교토 불교대학 석사, 문학박사, 한국불교학회 전부회장, 일본불교문화학회 회장, 원광대학교 일본어교육과 부교수. 저서로 『아시아불교 전통의 계승과 전환』(공저), 『佛敎大學國際學術研究叢書: 仏敎と社会』(공저) 등이 있다. 논문으로는 「일본불교의 내서널리즘의 기원과 역사, 그리고 그 교훈」 등이 있다. 현재 일본불교의 역사와 사상을 연구하고 있다.

【 1월 고경 후원 명단 】

- 1만원 강갑순 강길영 강나연 강선희 강은선 강지송 강철례 고분자 고은영
 고재환 권경연 권봉숙 김기봉 김명숙 김미옥 김복순 김사청 김삼용
 김상호 김상훈 김성동 김숙희 김순옥(부산)김순옥(진주) 김연기 김영숙
 김영화 김용제 김정희 김종배 김지수 김창식 김청원 김현미 김현숙
 나영규 남상태 남정숙 노상울 노영희 도순자 도은숙 민말연 박경희
 박동실 박문규 박복희 박성훈 박은영 박정숙 박춘화 박향순 배상한
 백남주 백숙자 백정운 사공순옥 서영숙 서임숙 서재영 선전이 손유정
 신동규 신현장 안국스님 안승희 양복여 엄철순 오판석 우위숙 유숙희
 유옥례 윤경자 윤성빈 윤재옥 이귀형 이명숙 이민준 이석락 이승옥
 이윤기 이은서 이인순 이재혁 이지수 이지훈 이한선 이화자 이효정
 이희숙 장축자 전경숙 전보영 정백기 정성수 정유진 정은숙 정주원
 정태선 정휘태 조기린 조난희 조미화 조성하 조중기 조한나 진고스님
 차재욱 최남미 최재실 하홍준 한복려 함지애 허보금 현승훈 홍세미
 홍현주 황성자
- 2만원 강차선 석문숙 송정미 안순균 이우병 한창우 황미향
- 3만원 고심정사불교대학제6기 고심정사불교대학제11기 김은주 무주상 박소은
 불과선원 성덕혜 성창훈 신장교 안혜련 양윤정 이나후 이을순 이창우
 조형춘 천경덕 청봉
- 5만원 강귀석 김경희 김점순 이수영 정경희 정두식
- 7만원 노영이
- 10만원 강현식 고심정사불교대학총동문회 김영신 김종인 김해자 문선이
 아비라카페 안상봉 조윤희 천승지 허남결
- 12만원 신기수
- 25만원 장금선원
- 30만원 삼정사 해인사문수암
- 50만원 고심정사신도회 길상선사 김규현 백련거사림 정심사 정인사 정혜사
- 100만원 고심정사 청량사 해인사백련암

【 1월 성철스님 법어집 법보시 동참자 】

- 1만원 김중구 무주상 박기용
- 5만원 박삼철
- 10만원 김명옥

『고경』 구독 및 후원 안내

성철 큰스님의 가르침을 널리 펼 수 있도록 『고경』을 후원해 주십시오.

◎ 본인 구독 또는 지정 기부

여러분의 후원금은 부처님의 정법을 널리 펴고, 성철 큰스님의 가르침을 전하는 데 소중한 재원으로 사용됩니다. 후원하신 분들은 『고경』을 직접 구독하시거나 군부대 등 불교 관련단체를 지정하여 『고경』을 보내실 수 있습니다.

◎ 후원 금액 및 방법

월납: 매달 1만원 이상의 금액을 정기적으로 납부하는 방식입니다.

연납: 매년 10만원 이상의 금액을 연 1회 납부하는 방식입니다.

방법: 본 페이지 뒷면의 후원신청서를 작성하여 편집실로 보내주시거나 홈페이지(www.songchol.com)에서 신청서를 작성하시면 됩니다.

◎ 『고경』 후원 및 보시 관련 계좌

국민은행 006001-04-265260 예금주: 해인사 백련암.

농협 301-0126-9946-11 예금주: 해인사 백련암.

문의: 『고경』 편집부 02-2198-5375

성철 스님 법어집 법보시 안내

‘우리 곁에 왔던 붓다’ 성철스님의 가르침이 담겨 있는 법어집과 『고경』을 군법당 등 포교 현장에 적극 보급하고 있습니다. 부처님 말씀과 성철스님의 가르침이 널리 전해질 수 있도록 여러분의 많은 관심과 동참을 기다립니다.

※ 법보시 동참 현황은 매월 『고경』을 통해 자세히 알려드리겠습니다.

※ 아래 계좌로 입금하신 후 『고경』 사무실로 연락주십시오.

■ 법보시 동참 계좌 농협 301-0191-0851-21 예금주 : 해인사 백련암



앞표지

봄을 알리는 통도사의 홍매.
사진 하지권.

뒤표지

만공선사 진영.
148×79cm.
작가 이문희(2016).

KOKYUNG 155

古 지혜를 전하는 말씀
鏡 마음을 밝히는 수행



병오년丙午年_ 불기佛紀 2570년_ 단기檀紀 4359년
Monthly Magazine_ March 2026_ Volume 155
www.sungchol.org
First published in May 2013_ First 2013
Buddhist Institute of Sungchol Thought (BIST)

