

□ 2011 만해축전 불교학술심포지움 겸 (사)한국불교학회 춘계학술대회

## 불교의 평화사상과 소통: 원리와 방법

- 일 시 : 2011년 6월 24일 (금)
- 장 소 : 동국대학교 학명세미나실
- 주 최 : (재)만해사상실천선양회
- 주 관 : (사)한 국 불 교 학 회
- 후 원 : 문화체육관광부, 강원도,  
인제군, (주)강원랜드

(사) 한 국 불 교 학 회



2011년도 만해축전 불교학술심포지움 겸 (사)한국불교학회 춘계학술대회 일 정 표

<b>등 록</b>	12:30-13:00	학명세미나실
<b>개회식</b>	13:00-13:30	<b>사회: 정성준(동국대 BK21 연구교수)</b>
	삼귀의례 / 반야심경 봉독 개회사: 김용표 (사)한국불교학회장 환영사: 오현스님 (재)만해사상실천선양회 이사장 내빈 및 발표자 소개	
<b>학술회의주제발표</b>	13:30-17:40	
<b>* 제1분과</b>		<b>좌장: 최종남(중앙승가대 역경학과 교수)</b>
제1주제. 인도 고대 종교의 회통으로서의 석가모니 인식과 실천 (13:30-14:10)		발표: 김선근 / 동국대 불교학부 교수 논평: 김성철 / 동국대 불교문화학부 교수
제2주제. 원효의 평화사상 (14:10-14:40)		발표: 최유진 / 경남대 철학과 교수 논평: 황금연 / 동국대 선학과 강사
<b>* 휴식</b>	14:40-15:00	
<b>* 제2분과</b>		<b>좌장: 권탄준(금강대 불교학부 교수)</b>
제3주제. 틱낫한의 평화사상 (15:00-15:40)		발표: 이거룡 / 선문대 통합의학대학원 교수 논평: 한성자 / 동국대 BK21 연구교수
제4주제. 불교에서 본 남북간의 평화와 소통 (15:40-16:20)		발표: 박진관 / 불교인권위원장 논평: 원혜영 / 대진대 연구교수
제5주제. 불교와 그리스도교의 평화와 실천 (16:20-17:00)		발표: 최종석 / 금강대 불교복지학부 교수 논평: 윤원철 / 서울대 종교학과 교수
<b>* 총 평</b>		<b>김용표 (회장)</b>
<b>* 사후서원</b>		



## ❧ 차례 ❧

### 불교의 평화사상과 소통: 원리와 방법

- 인도 고대 종교의 회통으로서의 석가모니 인식과 실천    김선근 ..... 5
- 논평문    김성철 ..... 23
  
- 원호의 평화사상    최유진 ..... 27
- 논평문    황금연 ..... 49
  
- 틱낫한의 평화사상    이거룡 ..... 53
- 논평문    한성자 ..... 77
  
- 불교에서 본 남북간의 평화와 소통    박진관 ..... 81
- 논평문    원혜영 ..... 113
  
- 불교와 그리스도교의 평화와 실천    최종석 ..... 115
- 논평문    윤원철 ..... 135



## 인도 고대 종교의 회통으로서의 석가모니 인식과 실천

김선근 · 동국대학교 불교학부 교수

### 1. 들어가는 말

인도는 서남 아시아의 관문이다. 북쪽으로는 히말라야 산맥을 경계로 하여 네팔·티벳·중국 등과 국경을 맞대었고, 서쪽으로는 파키스탄·아프가니스탄에 연하여 있다. 삼면이 바다로 둘러싸여 있는데, 해안의 서쪽은 아라비아 해, 남쪽은 인도양(印度洋) 동쪽은 벵골(Bengal)만이다. 옛부터 이 곳은 페르시아를 거쳐 유럽으로 통하는 길목이었기 때문에, 동양이라는 지정학적(地政學的) 특성과 함께 서구적 풍모를 골고루 갖추고 있다.

인도의 지리적 특성은, 먼저 그 광막한 땅의 넓이에서부터 찾을 수 있다. 인도 영토의 지면은 3,280,483 평방 킬로미터이다. 이것은 지구표면 땅 넓이의 약 1/15에 해당한다. 인도의 최북단인 까쉬미르(kashmir)에서부터 대륙의 최남단인 까냐꾸마리(Ka-nya Kumari)까지는 약 3,200km, 릿수로는 약 구천 리에 이른다. 동쪽의 끝인 아쌈(Assam)의 디부르가르트(Dibrugarth)에서부터 서쪽의 드와르카(Dwarka)까지의 거리는 약 3,000km, 팔천 리가 넘는 이 땅의 넓이를 다른 지역과 비교해 보면 그 엄청난을 실감할 수 있다. 즉, 인도의 땅덩어리는 소련 영토를 제외한 전 유럽의 땅넓이보다도 더 크다. 유럽에서는 비교적 크다고 할 수 있는 프랑스보다는 약 여덟 배, 한반도의 크기 보다는 십오 배가 넘는다. 면적으로는 미국·소련·중국·브라질에 다음가는 나라가 되는 셈이다. 이 인도 대륙에는 바다를 연상시키는 거대한 강줄기가 도처에 흐르고 있다. 뿐만 아니

라, 아직 인간의 발길이 닿지 않는 원시림을 비롯한 정글, 사막 그리고 눈 덮인 히말라야의 정상까지 거의 모든 지구상의 지리적 특성을 갖추고 있다. 기후도 지역에 따라 다양하여 열대(熱帶)와 한대(寒帶)가 공존한다. 심지어는 같은 지역에서조차 일교차(日較差)가 심한 곳이 많다. 그 광막한 대륙을 배경으로 하여 잡다한 인종이 서로 다른 언어와 문화를 키워 나갔다. 그렇기 때문에 인도를 「동질성을 지닌 단일국가」로 파악하기는 매우 힘들다. 지역에 따라서 판이하게 다른 생김새, 풍속, 언어가 상존(尙存)하고 있다. 이에 따른 「문화적 충격」은 일상적으로 이방인들을 당혹스럽게 하고 인도의 상호간의 원만한 교류조차 불가능하게 하는 것이 현실이다.

인도의 지리는 크게 나누어 보아 넷으로 분류할 수 있다. 첫 번째는 히말라야 산맥을 중심으로 하는 북부지역, 둘째는 아라비아 해에 연하는 서부인도, 세 번째는 벵골 만에 접해 있는 동부인도, 그리고 네 번째로 인도의 남부에 길게 누워 있는 데칸(Deccan)고원의 이남에 있는 인도양에 가까운 남부인도이다.

이와 같이 불교는 인도가 갖는 지리적 특성·풍토적 성격·인종적 복잡성 등에서 발생한 종교요, 철학이다. 그러므로 석가모니의 인식과 실천을 이해하기 위해서는 그 이전의 인도의 종교사상에 대하여 간략하게나마 고찰함으로써 어떻게 회통했는가를 살펴보고자 하는 것이 본고의 목적이다.

## II. 인도 고대종교의 회통으로서의 석가모니의 인식

‘인도(印度)’라는 말은 『大唐西域記』의 저자 당나라 玄奘(602-664)스님이 인도의 유학(629-645 A.D)에서 돌아온 후 東洋의 佛典에서 당시 天竺, 賢豆, 身毒 등으로 사용되었던 음역을 원어의 발음을 좇아 ‘印度’로 고쳐 부른 것이 오늘날까지도 널리 사용되고 있다. 印度라는 말은 원래 ‘大水’, ‘大河’ 또는 인더스(Indus)강을 뜻하는 산스끄리트 신드후(Sindhu)가 페르시아어의 영향을 받아 유럽어인 힌드후(Hindhu)로 된 뒤 다시 영어계통의 인디아(India)로 변했는데, 그것이 또 다시 東洋으로 되돌아와서 漢字로 ‘印度’라고 불리어지게 된 것이다.

인도인들이 인도를 부를 때는 印度(India)라고 부르지 않고, 산스끄리트나 힌디語로 ‘영원히 번영하는 사람들’ 또는 ‘영원히 번영하는 땅’이라는 뜻을 나타내는 ‘브하라뜨 칸다(Bharat-Khaṇḍa)’ 또는 ‘브하라뜨 와르샤(Bharat-varṣa)’라고 호칭한다.

인도의 모든 문화와 사상들의 형성과 발전에 있어서 인도정신의 가장 현저한



특징이 바로 영성적 성향이라는 것이다. 영적인 체험은 인도 종교사에 있어서 그 풍요로움의 토대였다. 인도 역사의 시작에서부터 영적인 것에 대한 갈망과 지혜에 대한 사랑을 볼 수 있으며, 마음에 대한 건전한 추구의 열정을 발견하게 된다. 인도인들은 깨달음에서 오는 기쁨이 인간이 누릴 수 있는 최고의 기쁨이라고 자각하였다.<sup>1)</sup> 이에 대한 인도인들의 열정은 마음속에 빛나는 불꽃으로 타올랐다. 인도인들은 우리의 삶의 세계를 재산(artha)이나 쾌락(kāma), 그리고 권력이나 명예(dharma)를 얻기 위해 싸우는 전쟁터(yuddhakṣetra)로 본 것이 아니라, 自我實現과 모든 衆生의 福利를 위한 ‘실현의 場’이라고 생각하였다.<sup>2)</sup> 인도의 철인들은 보다 차원 높은 삶, 즉 어떻게 하면 보다 완전하고 영원한 영적인 삶을 영위할 것인가를 탐색하였다. 그리하여 인도종교에서는 삶 전체를 영성의 힘으로 채우려는 노력들이 일반적 경향으로 나타났던 것이다.

석가모니의 인식을 이해하기 위해서 먼저 이전의 인도 고대종교에 대하여 간략하게 사상적 변천과정을 살펴본다.

인도에 있어서 철학적 사유의 기원은 힌두교의 최고고전이며 대부분의 정통 철학학파들이 그 권위를 인정하는 베다에서 찾아볼 수 있다. 베다 문학을 산출한 사람들은 서력기원전 약 1500년경부터 인도의 서북부를 침입하여 원주민들을 정복하고 새로운 삶의 근거를 마련한 아리안족들이었다. 그들은 원래 지금의 코카사스 지방의 북쪽 초원지대에서 살던 유목민으로서 소위 인도유럽 Indo-European 언어 계통의 종족들 중의 일부였다. 이들 인도유럽 종족들은 서력기원전 약 2000년경에 초원을 떠나 다른 곳으로 이동하게 되었으며 서쪽으로 간 종족들은 지금의 유럽의 제민족을 형성하였으며, 동쪽으로 이동한 아리안족들은 한편으로는 이란지방에 정착하고 다른 한편으로는 아프가니스탄을 통하여 인도의 서북부를 침입하여 들어온 것이다. 그들은 이륜마차를 타고 청동으로 만든 무기를 들고 싸우는 씩씩한 전사들로서 약 1500년에서 1000년 사이에 오하

1) *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV, 3. 32;

salīla eko draṣṭādvaito bhavati, eṣa brahma-lokaḥ, samrāḍ iti /  
hainam anuśāśā yājñavalkyaḥ /  
eṣāśya paramā gatīḥ, eṣāśya parama ānandaḥ /  
etasyaivānandasyānyāni bhūtāni mātrām upajīvanti // ;

*The Dhammapaṭṭh*, 354; 160; 79;

sabbadānaṃ dhammadānaṃ jināti / sabbaṃ rasanā dhammaraso jināti /  
sabbānaṃ ratinā dhammaratī jināti / taṇhakkhayaṃ sabbadukkhaṃ jināti //  
; 『金剛經』第十八 一体同觀分(T 8)p.751.b.

2) *Gītā*, III, 25;

saktākḥ karmany avidvānso / yathā kurvanti bhārata /  
kuryād vidvāns tathā 'saktāś / cikīrṣur lokasaṃgraham //

지방(Panjāb)을 점령하고 베다문화를 이룩한 것이다. 그들의 언어는 산스크리트(Sanskrit 語)로서 인도유럽계통의 언어에 속한다.<sup>3)</sup>

불교는 인도에 있어서 초기 우빠니샤드의 뒤에 나타난 것으로 제 4기의 소산이니, 제 1기는 리그 - 베다 시대(B.C.1500-1000)로서 아리얀이 자연 현상을 신으로 예배하며 그들의 雄志를 펴 나간 시대다. 사상적으로는 신화적인 우주관을 가지고 있던 시대라고 할 수 있다.

다음 제 2 기는 야जू르 - 베다에서 브라흐마나 시대(B.C. 1000-800)에 이르는 시대니, 아리얀이 뽀잡 지방으로부터 야무나(Yamuñā)강과 갠지스(Gaṅgā)강 상류 지방으로 이동하여, 그곳에서 정착하면서 카스트 제도를 확립하고, 종교적인 의례를 확립시킨 시대다. 이 시대에는 바라문교가 확립되니, 신지학적인 제의 중심 시대라고 하겠다.

제 3 기는 우빠니샤드 시대로서, 형식적으로는 브라흐마나의 시대를 계승하면서도 점차로 브라흐만과 아뜨만의 一如함을 고찰한 시대(B.C.800-500)다. 그러므로 이 시대는 자아에 대한 자각이 크게 일어나 자아 철학이 확립되니, 인도의 사상계에 큰 轉換을 가져왔다.

이상의 사상적인 조류의 전개를 보면, 점차로 새로운 사상이 나타나고 있었다고 하겠으나, 베다 중심 사상이었다고 할 수 있다.

그러나, 그 다음의 제 4기에 이르면 이와는 다른 樣相을 띠게 된다. 이런 사조의 변천은 그들의 생활 무대의 다름에 따라 나타났으니, 제 3기까지는 인더스강 유역에서 갠지스강 상류 지방을 중심으로 한 데 대하여, 제 4기는 갠지스강의 하류로 그 중심이 이동한 시대로서, 이 시대에는 사상적인 개척자가 오히려 꼬샤뜨리야 계급이 중심이 된 시대다.

불교는 실로 이러한 시대적인 추세에 따라서 일어난 비바라문계의 새로운 종교다.<sup>4)</sup>

이들 자유사상운동은 종래의 바라문들과는 달리 사문(śrāmaṇa)이라는 새로운 형의 종교지도자들을 중심으로 하여 전개되었다. 사문이란 일정한 장소에 구애 받지 않고 村落이나 都市에 流行하면서 걸식에 의해 생계를 유지하면서 수행과 포교에 전념하는 출가자들이었다.

이와 같이 사회적 배경을 토대로 하여 많은 사상가들이 배출되어 자유 사상을 제창하였다. 육십이건<sup>5)</sup>이나 삼백육십삼의 논쟁가들이 전해지고 있으며 그들의

3) 길희성(1984), p21.

4) 정태혁(1984), pp.396-397.

대표적인 사상가로서 육사외도의 학설이 알려지고 있다.

『장부경전(長部經典)』의 『사문과경(沙門果經, Sāmaññaphala Sutta)』에는 당시의 사문으로서 육사외도가 설해지고 있는데<sup>5)</sup>, 6명의 종교가가 유명했다. 여섯 사람 모두가 제자들을 잘 통솔하고 교단의 우두머리(gaṇin)로서 존경받고 있었다고 한다. 그 여섯 사람은 다음과 같다.

- (1) 뿌라나 까사빠(Pūraṇa Kassapa)
- (2) 마갈리 고살라(Makkhali Gosāla)
- (3) 아지따 깨사감발린(Ajita Kesakambalin)
- (4) 빠꾸다 까차야나(Pakudha Kaccayāna)
- (5) 산자야 벨라띠뽏따(Saṅjaya Belaṭṭhiputta)
- (6) 니간따 나따뽏따(Nigaṇṭha Nātaputta)

이 사람들이 가장 중요시했던 것은 선악의 행위(業)는 결과(報)를 가져 오는가 혹은 그렇지 않은가 하는 것이다. 최초의 뿌라나는 사람을 죽이거나 남의 물건을 훔치더라도 악을 행한 것은 아니며, 선악의 행위는 도덕적 결과를 초래하지 않는다고 설함으로써 도덕의 부정을 주장했다고 한다.

두 번째의 마갈리 고살라는 인간은 발전을 하건 혹은 타락하건 간에 거기에는 因도 없으며 緣도 없다고 하여 우연론(Ahetu, Apaccaya)·숙명론(Pubbekatahetu)을 제창했다. 그의 교단을 '아지비까(Ājivika)'라고 한다. 이것은 불교경전에서는 사명외도라고 번역되고 있지만, 본래는 '엄격한 생활법을 지키는 사람'이라는 뜻으로서 고행주의자를 지칭하는 것이었다. 아쇼카왕의 비문이나 『아르타샤스트라(Artha-sātra)』 등에도 이 교단에 관한 것이 설해지고 있는데, 불교나 자이나교와 함께 후세까지도 유력한 교단의 하나였다. 고살라는 자이나교의 大勇(Mahāvīra)과 함께 수행했다고도 하며, 고행을 통해 해탈을 얻으려 한 수행자였던 것 같다.

세 번째의 아지따는 地·水·火·風의 4원소만이 실재하는 것이라고 설하고 유물론을 주장했다. 또한 도덕적 행위의 무력함을 주장하면서 오직 인생의 최고 목표는 이 세상에서 육체의 고통을 최소한으로 줄이며 쾌락을 최대한으로 즐기는 데 있다고 한다. 이러한 유물론의 전통은 그 후에도 인도에 존재했는데, 이것을

5) 범망경(T 1)pp.264a-270c.

6) 사문과경 제8(T 1)pp.107a-109c  
; 잡아함경 권 49(T 2)pp.107a-109c; 잡아함경 권 46(T 2)p.334c.

‘로까야따(Lokāyata)’라 하며 불전에서는 順世外道라 번역하고 있다. 또한 후세에는 ‘짜르와까(Cārvāka)’라고도 한다.

빠꾸다는 地·水·火·風의 4원소 외에 苦·樂·生命을 추가하여 7요소의 실재를 설했다고 한다. 7요소는 불변하기 때문에 비록 사람을 죽이더라도 칼은 이 7요소의 間隙을 통과했을 뿐이며 살인은 성립하지 않는다고 주장했다고 한다. 이러한 요소만의 실재를 인정하는 사고방식은 후세의 勝論學派(Vaiśeṣika)로 계승 발전되어 갔다.

다섯 번째의 산자야는 어떠한 질문이 주어지면 그에 대하여 불확정적이고 애매모호한 답변을 했다고 한다. 그 근거에는 지식에 대한 懷疑와 不可知論이 있었다고 보여지며, 논리학에 대한 반성도 있었다고 인정되고 있다. 후에 석가모니의 高弟가 된 사리뵈따(Sariputta)와 목갈라나(Mahāmoggallāna)는 그의 제자였다고 한다.

여섯 번째의 니간타는 바로 자이나교의 개조인 마하비라(Mahāvīra)이다. 니간타(離繫)란 속박을 떠났다는 뜻이다. 몸과 마음의 속박을 떠날 것을 목적으로 고행을 하고 있던 사람들의 교단을 니간타派라고 불렀다. 마하비라는 이 교단에 들어가 고행을 하고 깨달음을 구하여 지나의 자각을 얻었다. 이 때문에 그 이후 이 교단을 자이나라고 한다. 자이나교 이전의 니간타파의 역사는 꽤 길었던 듯 하며, 이 파에서 설하는 24조 중 빠르슈바는 실제로 존재했던 사람이었다고 생각된다.

자이나교는 불교와 함께 유력한 종교이며, 교리용어 등도 불교와 공통되는 것이 많다. 자이나교는 신체적인 속박, 즉 육체적인 욕망이나 본능을 극복하여 마음의 자유를 얻는 것을 목적으로 했다. 그 때문에 고행을 통해 신체의 세력을 약하게 하는 것이다. 게다가 五大誓를 중심으로 하는 엄격한 계율을 실천하고 특히 살생을 엄격히 금하며, 또한 무소유를 강조하기 때문에 의복까지도 버리고 나체로 수행하는 사람들도 있었다. 이 파는 훌륭한 교리와 지식론을 갖추고 있으며, 경전으로 완성되어 현재까지 전승되고 있다. 이 파의 오래된 경전은 ‘아르다 마가디어(Ardha-māgadhī)’로 씌어 있다.

당시 이렇게 많은 사문이 배출 될 수 있었던 것은 그 시대가 사상의 변혁기를 맞고 있었던 점도 중요하지만, 동시에 당시 중인도가 많은 출가자를 부양할 수 있는 경제적 여력을 갖고 있었던 점도 간과해서는 안된다. 중인도는 갠지스강의 중류에 위치하며, 아리아인이 정착하여 농경생활을 하고 있었다. 당시 중인도에서는 벼농사의 기술이 진보하여 식량이 풍부했다. 열대기후로 말미암아 부패가

빠른 탓으로 조리한 음식이 남으면 버리는 것이 보통이었다. 이 때문에 걸식생활을 하며 수행하는 사문의 배출이 용이했던 것이다.

앞에서 언급한 6師의 주장에도 보이듯이, 당시는 도덕적 행위가 결과를 초래하는가 혹은 그렇지 않은가 하는 것이 중대한 문제였다. 이것은 업의 과보에 관한 문제이며, 마음의 자유(해탈)를 얻기 위해서는 업의 속박이 있다면 그것을 어떻게 끊어 버리겠는가 하는 것이 쟁점이 되고 있었던 것이다. 이것은 또한 윤회의 문제와도 관계가 있다. 輪廻轉生이라는 사상은 베다에는 아직 나타나지 않는다. 이것은 우빠니샤드에서 점차 무르익어 간 세계관이다. 그러나 윤회를 인정한다면 당연히 윤회하는 주체가 전제되지 않으면 안된다. 까르마의 사상도 불타 이전부터 알려져 있었지만, 아직 업의 과보가 법칙으로서 승인되고 있었던 것은 아니다. 불교는 이 막연한 까르마의 관념을 불교의 독자적인 방법을 통해 '업의 因果律'로서 조직한 것이다. 자이나교도 역시 업의 과보를 인정하고 있지만, 그들은 행위의 결과를 벌(罰, daṇḍa)로서 이해하는 경향이 강했다.<sup>7)</sup>

석가모니 부처님이 성도 후 최초로 녹야원에서 설했다고 하는 사성제(catvāryāyam - satyāmi)의 첫 번째 진리는 인생의 고풀에 대한 진리다. 生,老,病,死가 모두 고풀이며, 싫어하는 자와 만나고 좋아하는 자와 헤어짐이 모두 고풀이며, 원하는 것을 가지지 못함도 고풀이다. 석가모니 부처님은 나아가서 인간존재를 구성하고 있는 色,受,想,行,識이라는 五蘊, 즉 다섯 가지의 그룹들이 그 자체가 고풀이라고 한다. 석가모니 부처님에 의하면 인간이란 色(rūpa)이라는 물질적 요소들, 受(vedana)라는 6가지 감각기관들(眼,耳,鼻,舌,身,意)과 대상들과의 접촉에서 생기는 감정들, 想(samjñā)이라는 같은 방법으로 해서 생기는 지각들, 行(saṃskāra)이라는 업을 일으키는 여러 가지 意志的인 要素들, 그리고 識이라는 受와 想들에 의해 주어지는 意識들이 한데 묶어진 묶음에 지나지 않는다는 것이다. 이 五蘊이 모두 고풀인것은 그들이 잠시도 그대로 머물러 있지 않으며 항상 變하는 無常한 것이기 때문이며, 이 無常한 五蘊을 取하여 어느 것도 變하지 않는 영원한 自我라 부를 것이 없다(anātman,無我)고 한다.

우빠니샤드 哲學에서 말하는 아뜨만이라고 부르는 自我의 개념은 영원불변하고 무한한 喜悅(ānanda)이 되는 것이었다. 석가모니 부처님은 이러한 개념을 알고 있었던 것처럼 보이나, 그의 人間觀은 우빠니샤드의 哲人들과는 근본적으로 다른 것이었다. 즉, 五蘊의 어느 것도 그러한 영원한 기쁨이 되는 것은 없으며 인간에게는 五蘊의 和合이외에 따로, 혹은 이 五蘊을 소유하는 어떤 不變의

7) 平川彰(1989)pp.32-34.

自我가 있다고는 볼수 없다는 것이다. 人間이란 단지 恒時 變하고 있는 諸法들의 묶음 자체로서 오로지 現象的인 存在일 뿐이라는 것이다. 비단 인간의 存在뿐만 아니라 세계에 존재하는 모든 事物은 法(dharma)라고 부르는 더 이상 還元될 수 없는 무수한 存在要素들의 結合으로서, 이 法들은 끊임없이 生滅을 계속하고 있으며, 그 어느 것도 常住不變의 것이 아니라는 것이다. 다시 말하면 實在라는 것은 순간순간 作用하고 사라져버리는 法들뿐이며 人間과 世界란 이런 法들로 구성된 현상들로서 그 배후에 어떤 불변하는 실체나 본질이 없다는 하나의 현상주의적인 세계관을 석가모니는 가르친 것이다. 諸法은 無常<sup>8)</sup>·苦<sup>9)</sup>·無我<sup>10)</sup>의 세 가지 法印(dharma-lakṣaṇa)의 성격을 지녔기 때문이다.

석가모니 부처님의 두 번째 진리는 이러한 고타는 고타가 일어나게 되는 原因이 있다는 集諦(samudaya)이다. 즉 다시 태어남을 초래하는 愛慾(trṣṇa)이라는 것이 있기 때문에 고타가 있다는 것이다. 이것은 석가모니 부처님이 發見한 매우 중요한 사상이므로 몇 가지 기본적인 관념들을 내포하고 있다. 첫째, 고타로서의 인간존재에는 原因이 있다는 생각이다. 고타란 아무 원인도 없는 우연적인 것이 아니라는 것이다. 석가모니는 無因論者(ahetuvādin)가 아니었다. 둘째, 원인을 가진 것은 生成된 것이므로 有限한 것이며 없어질 수 있는 것이다. 그 原因이 除去되면 結果도 除去되기 때문이다. 따라서 고타로서의 人間存在은 우리가 어찌할 수 없는 영원한 宿命(niyati)과 같은 것이 아니라는 것이다. 이와 같이 석가모니의 인식은 偶然論이나 宿命論을 회통하는 것으로 緣起說을 나타냈다.

‘우연론’이나 ‘숙명론’의 견해는 인간의 의지나 인간의 노력의 효과를 부정하는 것이라고 하여 배척했다. 석가모니가 인식한 연기의 입장은 이 두 가지 입장을 회통한 것이다.

다시 이상의 여러 견해들을 정리하면, 자아든지 세계든지 유일한 브라흐만(梵)에서 流出 轉變했다고 보는 정통 바라문의 ‘轉變說(Pariṇāma-vāda)’ 과 그러한 유일의 절대자를 인정하지 않고 개개의 요소가 상주한다고 믿고서 그것들이 모여 인간이나 세계가 성립한다고 보는 ‘積聚說(Ārambha-vāda)’로 나뉜다. 이러한 두 가지 사고방식의 기초가 이 시대에 형성된 것인데 그것을 회통한 것이 연기설이다.

연기설(pratītyasamutpāda)의 일반적인 구조는 ‘A가 있으면 B가 있고, A가 생

8) Dhammapada, 277.

9) Ibid.,278.

10) Ibid.,279.

기면 B도 생기고 A가 없으면 B가 없고, A가 滅하면 B도 滅한다<sup>11)</sup>’라는 것이다. 석가모니는 이 眞理를 苦로서의 人間存在의 원인을 구명하는 데에 적용한 것이다. 이것이 그가 천명한 十二支緣起說인 것이다. 四聖諦에서는 석가모니는 苦의 원인을 단순히 愛慾이라고 들고 있지만 經典의 다른 여러 곳에서는 다음과 같은 12개의 요소들을 가지고 生死에 流轉하는 人間存在를 더 자세히 說明하고 있다.<sup>12)</sup>

無明(avidyā)→行(saṃskāra)→識(vijñāna)→名色(nāmarūpa)→六入(sad-āyatana)→觸(sparśa)→受(vedanā)→愛(trṣṇa)→取(upādāna)→有(bhava)→生(jāti)→老死(jarā-maraṇa)

전통적으로 이 十二支緣起說은 三世(과거, 현재, 미래)에 걸친 인간의 流轉을 설명하는 것으로 해석되어 왔다. 즉 無明과 行은 現世에 태어나기 이전의 過去世, 識으로부터 有까지는 現世, 그리고 生과 老死는 來世를 가리킨다고 이해하는 것이다. 석가모니의 이러한 緣起說에 의할 것 같으면 人間存在의 여러 측면을 가리키고 있는 이들 諸法은 우연적으로 無秩序하게 生起하는 것이 아니라, 우리가 파악할 수 있는 어떤 一定한 必然的 規則性 내지 法則性을 가지고 相互關聯 속 에서 生滅한다는 것이다. 또한 諸法은 이렇게 相依相資하고 있지 때문에 어떤 것도 獨自性을 지니지 못하고 相對的, 條件的, 그리고 一時的인 存在들이라는 것이다. 이렇게 諸法이 相依相資하여 生起하고 있기 때문에 그 어느 것도 궁극적인 最初의 原因이 될수는 없다. 석가모니의 緣起說은 우빠니샤드의 哲學처럼 人間과 宇宙의 어떤 궁극적인 第一原因이 되는 實在를 인정하지 않는 것이다. 오직 無常한 諸法의 相互作用에 의한 生滅만을 얘기 하는 것이다. 따라서 반드시 無明으로부터 輪廻의 과정이 시작할 필요는 없으며, 어디서 시작되든 꼭 같은 樣相으로 生死의 과정이 되풀이 되는 것이다. 無明自體도 條件的으로 發生한 것이기 때문이다. 그러나 無明으로 生死의 循環의 출발점으로 삼은 것은 그것이 보다 根本的인 條件이기 때문이며 그것을 除去해야만 다른 것들도 따라서 除去될 수 있기 때문이다.

十二支緣起說에 있어서 또 한 가지 우리가 유의해야 할 점은 석가모니에 의할 것 같으면 이러한 生死의 과정을 통하여 어떤 不變의 自我가 있음으로 해서 그

11) 此有故彼有 此生故彼生 此無故彼無 此滅故彼滅 ; 雜阿含經(T 2)p.67a.

12) 增一阿含經 卷 46(T 2)p.797b.

과정을 통과하고 있는 점이 아니라는 점이다. 다만 條件적으로 生起하는 諸法の 連續으로서의 人間存在라는 현상이 있을 뿐이다. 그리고 과거에서 현재, 현재에서 미래의 生으로 다시 태어남에 있어서 前後 兩存在와의 關係는 같은 것도 아니며 다른 것도 아니라고 한다. 예를 들어 불이 한 연료(五蘊이라는)를 다 태우면 다른 연료로 옮겨가나 그 옮겨진 불은 前의 불과 같지도 않고 다르지도 않는 것이다. 같다고 생각하면 無我說에 背反되는 常住論(sāsvatavāda)에 빠지고, 다르다고 하면 人格의 連續性을 無視하기 때문에 도덕적 因果律과 責任을 否定하는 斷滅論(ucchedavāda)에 빠지게 된다고 하여 석가모니는 이 두 견해를 배척하고 自己의 立場을 中道的인 것으로 規定한 것이다.

석가모니 當時의 우빠니샤드적인 人間觀이나 唯物論적인 人間觀, 또는 運命(niyati)에 의한 決定論이나 偶然에 의한 無決定論을 모두 排斥하고 석가모니는 緣起論에 입각한 人間觀을 說한 것이다. 그렇기 때문에 석가모니 부처님은 緣起觀을 重視하여 말하기를 “緣起를 본 자는 法을 보고, 法을 본 자는 緣起를 본다<sup>13)</sup>”고까지 말한 것이다.<sup>14)</sup> 그래서 칼 야스퍼스는 “불교의 교리는 연기설에 근거를 둔 힌두 철학의 완성같이 보인다.”<sup>15)</sup>고 주장했다.

즉 연기라는 것은 ‘인연생기(因緣生起)’라는 의미로서 모든 것은 서로 인(因)이 되고 서로 연(緣)이 되어 생기(生起)한다는 것이다. 그래서 세계는 서로 의지하고 서로 도움으로써 성립, 유지된다. 이 특질(dhātu)은 “여래가 세상에 출현하든 안하든 법으로 확정되어 있다.”<sup>16)</sup>고 한다. 석가모니는 연기설을 인식함으로써 인도 고대종교의 단견(斷見)과 상견(常見)을 회통할 수 있었다.<sup>17)</sup>

### III. 인도 고대종교의 회통으로서의 석가모니의 실천

석가모니는 연기설에 의거 열반에 이르는 실천의 길을 가르쳤다. 올바른 지혜를 실현하는 길은 팔정도(Āryaṣṭaṅgika-marga)의 실천에 의해 얻어지는데, 이것

13) 中阿含經(T 1)p.467a.

14) 김희성(1984)pp. 55-56.

15) Karl Jaspers(1962)p.33.

16) 若佛出生 若未出生 此法常住 ; 雜阿含經(T 2)p.846.

17) 雜阿含經 卷 12(T 2)pp.85c-86c.



은 또한 戒·定·慧의 三學으로 정리되어 있다. 즉 正見 · 正思 · 正語 · 正業 · 正命 · 正精進 · 正念 · 正定の 八正道이다. 이 8가지 修行을 셋으로 분류하여 戒(sīla: 正語 · 正業 · 正命) · 定(samādhi: 正念 · 正定 · 正精進) · 慧(prajñā: 正見 · 正思)의 三學으로 나눌 수 있다. 석가모니의 실천은 궁극적으로 이 三學을 닦아 나가는 修行의 宗教이며, 석가모니의 가르침은 대부분 이 八正道의 내용을 여러 가지로 가르친 것이다.

팔정도는 ‘중도 majjhima’라고들 한다.<sup>18)</sup> 욕락을 탐내는 생활은 천한 생활이다. 관능에 몸을 맡기는 생활에는 발전이 없다. 또한 그 반대로 오로지 신체를 괴롭히기만 하는 고행도 자신을 괴롭게 할 뿐 아무런 쓸모가 없다. 석가모니는 당시 시대 사조의 두 주류인 ‘짜르와까’의 快樂說과 ‘자이나교’의 苦行說 이 두 극단을 회통하고 중도에 의해 깨달음을 얻었다고 한다.<sup>19)</sup> 그 중도란 곧 정견·정사...정정이다. 정견 등의 ‘正’은 팔정도의 교설 자체에는 나타나 있지 않다. 이것을 보이는 것이 중도이다. 쾌락은 누구나 좋아하는 것이지만, 일방적으로 쾌락에 몸을 내맡기는 것은 타락이다. 거기에는 정신의 향상이 없다. 다음으로 고행의 실천에는 강한 의지와 노력이 필요하다. 이 노력은 고귀한 것이지만, 육체를 괴롭힌다고 해서 깨달음이 얻어지는 것은 아니다. 고행만으로는 이성이 계발되지 않기 때문이다. 이 양 극단의 중도를 발견해 가는 지혜가 팔정도의 ‘正’의 의미이다. 중도는 ‘苦樂中道(VP. Vol. I, p.10)’ 외에 ‘斷常中道(SN. Vol. II, p.38)’, ‘有無中道(SN. Vol. II, p.17)’ 등 에 의해서도 설명되고 있다.

고락중도는 실천적인 입장이지만, 단상중도나 유무중도는 ‘견해’의 문제이다. 憶說이나 선입견을 갖지 않고 있는 그대로 사물을 보는 것이 고정적인 견해에 빠지지 않는 중도의 입장이다. 현상을 향상한 것으로 보고, 단절이라고 보고, 有라고 보고, 無라고 보는 것은 고정적인 사고방식이며 독단이다. 이러한 고정적인 입장에 의거하지 않는 것이 중도이다.

있는 그대로 사물을 보는 것로부터 ‘無記(avyākata, avyākṛta)’의 입장이 대두된다. ‘나와 세계는 常住하는가 아니면 無常한 것인가, 有邊인가 혹은 無邊인가’ 등의 문제에 대해서 석가모니는 침묵했다고 한다. 이 외에도 ‘신체와 영혼은 같은가 아니면 다른가, 여래의 사후는 有인가 혹은 無인가’ 등의 문제에 대해서도 마찬가지였다. 이러한 인식 불가능한 문제나 형이상학적인 문제에 대해서 석가모니는 지식의 한계를 알고 대답을 하지 않았던 것이다.

18) 中阿含經 卷 56(T 1)pp.777c-778a.

19) 別譯阿含經 卷 10(T 2)p.444c.

다른 사람들이 논쟁을 걸어 왔을 때 침묵을 지킨다는 것은 실로 행하기 어려운 일이다. 당시의 사상가들은 “이것만이 진리이다. 다른 것은 허망한 것이다”라고 주장하면서 타설을 배격하고 자설을 주장하는 등 논쟁을 일삼고 있었다. 거기에는 자기에 대한 집착과 慢心이 있다. 비록 진리라 하더라도 그것을 논쟁의 입장으로 삼을 때, 그 진리는 집착에 의해 더럽혀진다. 석가모니는 집착을 떠나 있었기 때문에 이러한 논쟁의 무익함을 알고 논쟁에 가담하지 않았다. 바로 이러한 점에 석가모니의 이성적인 자제력이 나타나 있다. 석가모니는 당시의 사상가들이 자설의 절대성을 주장하지만 실제로는 상대적인 것에 불과하다는 사실을 일깨워 주기 위해 鏡面王(Ādāsamukha)이 맹인들로 하여금 코끼리를 만져 보게 한 다음 그들 각자에게 코끼리를 만져본 소감을 말해 보도록 했다는 고사를 비유적으로 인용해 보였다고 한다(Udāna IV, 4).

석가모니가 대상을 있는 그대로 보고 선입견이나 편견을 초월해 있었던 사실은 석가모니가 四姓의 평등을 제창한 점에도 잘 나타나 있다.<sup>20)</sup> “사람은 출신성분에 의해 천민이 되는 것은 아니다. 행위에 의해 천민이 된다. 출신을 묻지 말고 오직 행위를 물으라(Suttanipāta 42, 462)”고 설하고, 행위에 의해 인간의 가치가 결정됨을 주장했다.<sup>21)</sup> 그래서 석가모니는 삼학의 실천을 강조했다.<sup>22)</sup>

우선 계학에 의해 생활을 가지런히 한다. 불법·승 삼보에 귀의하여 올바른 신앙심을 발휘하고 그러한 연후에 계를 몸에 갖춘다. 신자들은 5계(殺盜邪淫妄語 飲酒를 하지 않는 것)를 지키고, 출가하여 사미니 비구가 되면 더욱 많은 계를 지키며 엄격한 수행생활을 한다. 계를 실천함으로써 악을 멀리하기 때문에 마음에 후회나 불안이 없으며, 뿐만 아니라 계의 규율적인 생활에 의해 건강을 얻고 심신의 평안을 얻어 선정에 들 준비가 갖추어진다. 이 계학에 기초하여 선정을 실천하는 것이 두 번째의 정학(增上心學)이다. 이것은 四禪<sup>23)</sup>의 실습이 주이지만, 그 예비적인 수행으로서 호흡을 관하는 수식관, 신체의 不淨을 관하는 부정관, 몸을 부정하다고 보고 受를 폄라고 보고 마음을 무상하다고 보고 법을 무아라고 관하는 四念處觀, 게다가 慈悲喜捨의 四無量心<sup>24)</sup>, 空·無相·無願의 三解脫門<sup>25)</sup> 등 여러 가지 관법이 있다. 定學은 마음의 寂靜을 실현하는 '止(samatha)'

20) Dhammapada, 393.

21) 平川彰(1989)pp.63-64.

22) 雜阿含經 卷 30(T 2)p.213c.

23) 中阿含經 卷1 (T 1)p.422b.

24) 增一阿含經 卷 21 (T 2)p.658c.

와 그 적정에 입각하여 진리를 통찰하는 '관(觀, vipassanā)'으로 분류할 수도 있다. 정확에 기초하여 연기의 지혜를 실현하는 실습이 세 번째의 慧學이다. 지와 관을 구분하는 경우, '관'은 혜학에 포함시켜도 좋다. '관'에는 사념처관이나 사무량심 등도 중요하지만, 특히 사성제를 관하는 것, 오온 하나하나를 무상고·무아라고 관하는 것, 십이연기를 順逆으로 관하는 것 등이 올바른 지혜의 실현을 위해 중요시되고 있다. 이렇게 해서 올바른 지혜가 강화됨에 따라 번뇌가 제거되는 것이다.

삼학이 완성되면 이로써 해탈이 실현되고 해탈했다는 자각(解脫知見)이 일어난다. 삼학의 완성은 번뇌가 사라진 것이기 때문에 이것을 '無漏'라고 한다. 그리하여 무루의 계·정·혜·해탈·해탈지건을 '五分法身'이라고 한다. 이것은 성자가 갖추는 실천적인 '법'이다.

또한 원시불교의 수행도로서는 '37道品(37菩提分法)<sup>26)</sup>이 중시되고 있다. 이것은 四念處·四正勤·四如意足(四神足)·五根·五力·七覺支·八正道 이다.

이러한 수행에 의해 진척되는 깨달음의 과정은 네 단계로 구별되고 있다. 그것은

預流果(예류과에 도달하기까지는 預流向)·一來果(이 이전은 一來向)·不還果(이 이전은 不還向)·阿羅漢果(이 이전은 阿羅漢向)이다. 과와 향을 합해서 '四向四果'라고 하며, 또한 四變八輩<sup>27)</sup>라고도 한다. '예류'란 '흐름에 참여한다'는 의미로서, 불교의 흐름에 들어가 다시는 물러서거나 타락하지 않는 단계에 도달한 것을 말한다. 삼보에 귀의하고(올바른 믿음을 얻는 것), 성스런 계를 受持하면 예류라고 한다. 그러나 이 외에 三結(我見·戒禁取見·疑)을 끊으면 예류라고 하는 설, 如實知見을 얻으면 예류라고 하는 설 등도 있다. '일래'란 한번 이 세상으로 되돌아온다는 의미이다. 수행하는 도중에 죽은 사람은 내세에 天界에 태어난다고 하는데, 거기서 수행을 완성하여 열반에 들기란 불가능하고, 한 번 더 이 세상에 태어난다고 하는 의미에서 일래라고 한다. 일래란 삼결을 끊어 탐·진·치가 희박해진 상태(三毒薄)라고 한다. '불환'이란 이 세상으로 되돌아오지 않는다는 의미로서, 죽어서 천계에 태어나 거기서 열반에 드는 사람들이다. 이것은 五下分結(貪·瞋·身見·戒禁取見·疑)을 끊은 사람이라고 한다. 오하분결이란 사람을 욕계에 붙들어 매는 번뇌(結)를 말한다. 네 번째의 아라한은 수행을 완성한 사람

25) 雜阿含經 卷 (T 2)p.149c.

26) 增一阿含經 卷 3 (T 2)p.561b.

27) 增一阿含經 卷 40 (T 2)p.764c. ; 『金剛經』 第 9 「一相無相分」 (T 8)p.749b-c.

로서, 일체의 번뇌를 끊고 이 세상에서 열반에 든다.

이 修道論은 윤회의 사고방식과 윤회의 장소로서의 삼계(欲界·色界·無色界)의 존재를 인정하고 있다. 이 세상의 수행만으로는 깨달음을 완성할 수 없었던 사람들이 있었기 때문에 이처럼 윤회를 반복하여 수행을 한다고 하는 사상이 생겼다.<sup>28)</sup>

앞에서 고찰한 바와 같이 석가모니의 실천은 당시 시대 사조의 두 주류인 ‘짜르와까’의 快樂說과 ‘자이나교’의 苦行說을 中道로 회통해 八正道를 수행했다.

#### IV. 맺음말

이상에서 고찰한 바와 같이 석가모니의 인식과 실천은 인도가 갖는 지리적 특성·풍토적 성격·인종적 복잡성 등에서 형성된 것이다.

사상사적으로 고찰하면 석가모니의 인식은 정통바라문(B.C.1500-500)의 세계관인 유일한 브라흐만(梵)에서 流出 轉變한다는 ‘轉變說(Pariṇāma-vāda)’과 비바라문계의 육사외도의 세계관인 ‘積聚說(Ārambha-vāda)’을 회통한 것이 연기설이다. 석가모니는 연기설을 인식함으로써 인도 고대종교의 단견(斷見)과 상견(常見)을 회통 할 수 있었다.

석가모니의 실천은 당시 시대 사조의 두 주류인 ‘짜르와까’의 快樂說과 ‘자이나교’의 苦行說을 中道로 회통하여 八正道를 수행했다. 이러한 팔정도에 의해서 어는 고정적인 입장에 의거하지 않는 것이 중도의 실천이다.

석가모니의 인식과 실천은 연기설에 근거한 중도의 삶이다. 緣起의 眞理는 自性を 인정하지 않으므로 空이요, 空은 있다 없다 하는 有無의 二邊을 떠난 것이므로 中道다. 中論에서 말하기를, “緣起인 것을 모두 空性이라고 설한다. 그것은 因에 의한 假說이고, 實로 그것은 中道<sup>29)</sup>”라고 하고 있다. 우리도 석가모니처럼 일상생활에서 緣起의 인식으로 中道的 삶을 실천하는 것이 當爲이다.

28) 平川彰(1989)pp.77-78.

29) 衆因緣生法 我說卽是空 亦爲是假名 亦是中道義 (T 30)p.33b.  
; yaḥ pratyasamutpādaḥ śūnyatāṁ tārṇ pracakṣmahe/  
sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā//

■ 참고문헌

AN: Aṅguttara-nikāya

DN: Dīgha-nikāya

Gītā: The Bhagavadgītā

HD: 韓國佛敎全書

KN: Khudaka-nikāya

MN: Majjhima-nikāya

SN: Saṃyutta-nikāya

Sn: Suttanipāta

T: 大正新修大藏經

VP: Vinaya-Piṭaka

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

李箕永(1987), 『金剛經』, 서울, 한국불교연구원.

鳩摩羅什譯(T 8), 『金剛般若波羅蜜經』, 권 제1.

금강반야바라밀경오가해설의(HD 7).

金剛三昧經論(HD 1) 上·中.

大般若波羅蜜多經(T 5)

大般若波羅蜜多經(T 7)

大方廣佛華嚴經(T 10)

大乘起信論內義略探記(T 44)

大乘莊嚴經論(T 31)

大智度論(T 25)

妙法蓮華經(T 9)

中阿含經(T 1)

攝大乘論釋論(T 31)

[小品]般若波羅蜜經(T 8)

阿毘達磨大毘婆沙論(T 27)

잡아함경(T 2)

中論(T 30)

淨行品 第七(T 9)

Conze, Edward.

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

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

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

Radhakrishnan, S.

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

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

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

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

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

Samyutta-Nikāya Vol. II .

Vinaya-Piṭka Vol. 1.

각목 스님(2001), 『금강경 역해』, 서울, 불광출판부.

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

길희성(1984), 『인도철학사』, 서울, 민음사.

金岡秀友(1992), 『대승불교총설』, 서울, 불교시대사.

김동화(1977), 『불교교리발달사』, 서울, 삼영출판사.

김선근

1990 『베단다 철학』, 서울, 불광출판부.

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

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

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

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

2005 『인도 정통철학과 대승불교』, 서울, 동국대학교출판부.

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

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

무비 스님

2001 『금강경 강의』, 서울, 불광출판부.

2005 『金剛經五家解』, 서울, 불광출판부.

梶山雄一(1979), 『空의 세계』, 이기영 역, 현대불교신서22.

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

정태혁(1984), 『인도철학』, 서울, 학연사.

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

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

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

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

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

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

E.J.Thomas(1951), *The History of Buddhist Thought*, London, Routledge & Kegan Paul LTD.

Karl Jaspers(1962), *Socrates Buddha Confucius Jesus*, New York, A Harvest Book.

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

Paul Williams.

1989 『서양학자가 본 불교』, 조환기 역, 서울, 시공사.

1989 *Mahāyāna Buddhism*, London, Routledge.

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

Radhakrishnan, S

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

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

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





## 「인도 고대 종교의 회통으로서의 석가모니 인식과 실천」 에 대한 논평

김성철 · 동국대 불교문화학부 교수

‘(재)만해사상실천선양회’가 주최하고 ‘한국불교학회’에서 주관하는 본 학술대회의 주제는 ‘불교의 평화사상과 소통: 원리와 방법’이다. 한국불교학회의 김용표 회장님은 ‘초청의 글’에서 종교 간 갈등이나 이데올로기 간의 대립이 심화되고 있는 현실에서, 불교적 대안을 모색하기 위해서 본 학술대회를 개최하게 되었다고 쓰고 있다.

첫 발제자인 김선근 교수님은 논문을 통해서 불교의 개조인 석가모니 부처님의 가르침에서 ‘회통의 사상’을 추출한다. 김 교수님은 먼저 불교가 탄생한 인도의 지리적 특성과 풍토적 성격과 인종적 복잡성에 대해 개관한다. 그리고 제II장인 ‘인도 고대종교의 회통으로서의 석가모니의 인식’에서 인도종교의 양대 전통인 ‘바라문교’와 ‘사문의 종교’에 대해 간략히 소개한 후 이러한 인도 고대종교의 ‘우연론과 숙명론’, ‘전변설과 적취설’, ‘상견과 단견’을 회통한 것이 석가모니의 ‘연기설’이었다고 첫 번째 결론을 내린다. ‘석가모니의 회통적 인식’이다. 제III장인 ‘인도 고대종교의 회통으로서의 석가모니의 실천’에서는 팔정도를 시작으로 불교의 수행론 전체를 간략하게 소개한다. 그리고 유물론자인 짜르와까의 쾌락주의와 자이나교의 고행주의를 중도로 회통한 것이 바로 팔정도였다고 두 번째 결론을 내린다. ‘석가모니의 회통적 실천’이다.

얼핏 보면 본 논문은 인도종교나 불교사상 개설서를 차근차근 잘 요약하여 소개한 평범한 논문인 것 같은 생각이 들 수도 있겠지만, 오늘 학술대회의 주제와 관련하여 읽을 때 우리는 본 논문에서 ‘비범한 점’을 찾을 수 있다. 일반적으로 불교의 핵심인 중도의 가르침은 ‘사상적 중도’와 ‘실천적 중도’로 구분된다. 본 논문의 제II장에 소개된 단상중도(斷常中道)의 연기설이 전자에 해당하고, 제III장에서 말하는 고탐중도(苦樂中道)의 팔정도가 후자에 해당한다. 대부분의 학자들

은 단상중도인 연기설은 ‘단견(斷見)과 상견(常見)에 대한 비판’이었고, 고락중도인 팔정도는 ‘고행주의와 쾌락주의를 지양(止揚)한 중도의 수행’이라고 평한다. 그러나 발제자는 본 논문에서 중도에 대해 완전히 상반된 접근을 하고 있다. 초기불전의 중도를 ‘지양’이나 ‘비판’이 아니라 ‘회통’이라고 규정하는 것이다.

“이것도 틀리고 저것도 틀리다.”는 표현이 ‘비판’인 반면에, ‘회통’은 “이것도 옳고 저것도 옳다.”고 표현된다. 그러나 발제자는 “단견도 틀리고, 상견도 틀리다.”거나 “고행주의도 틀리고 쾌락주의도 틀리다.”는 비판적 가르침에 대해서 과감하게 ‘회통’이라고 표현하는 것이다. 얼핏 보면 모순된 표현 같지만, 고대인도인들의 ‘판단 분류 방식’인 4구와 관련하여 중도를 해석해 보면, 발제자가 이해하듯이 ‘비판이 회통일 수 있음’을 알게 된다. 4구는 다음과 같다.

제1구	그것은 A이다.	有
제2구	그것은 A가 아니다.	無
제3구	그것은 A이면서 A가 아니다.	亦有亦無
제4구	그것은 A도 아니고 A가 아닌 것도 아니다.	非有非無

일반적으로 이 가운데 마지막의 제4구를 중도라고 말한다. 그러나 이런 4구가 실천적으로 활용될 때 제1, 2, 3, 4구 각각이 모두 중도일 수 있다. 예를 들어 우빠니샤드의 아뜨만론인 유아설(有我說)이 횡행할 때에는 이를 비판하는 무아설(無我說)의 제2구가 중도의 가르침이다. 유아의 사고(思考)를 중화시키기 때문이다. 또 ‘무아나 공(空)의 가르침’이 허무주의로 오해될 때에는 ‘자아(自我)의 윤회’를 말하는 제1구의 가르침이 중도다. 한편, 무아의 가르침을 들은 후에도 이를 제대로 이해하지 못하여 “유아일까? 무아일까?” 생각하며 방황하는 사람에게는 “무아도 아니고 유아도 아니다.”라는 제4구의 가르침이 중도다. 또, “자아가 없는데 누가 윤회하는가?”라고 의심을 품으면서 ‘무아의 가르침’과 ‘윤회의 가르침’을 상충하는 것으로 오해할 때 “무아는 진제(眞諦)이고, 윤회는 속제(俗諦)”라고 판석(判釋)하는 이제설(二諦說)이 제시되는데 이 역시 중도로 “유아이면서 무아다.”라는 제3구에 해당한다.

또 동아시아의 삼론학(三論學)에서는 중도를 ‘비유비무(非有非無)’라고 표현하기도 하고 유무상즉(有無相卽)이라고 표현하기도 한다. 유무상즉이란 “유와 무가 서로 중첩한다.”는 뜻이다. “유도 아니고 무도 아닌(非有非無)” 제4구도 중도이지만, “유이면서 무이고, 무이면서 유인(亦有亦無)” 유무상즉의 제3구 역시 중도인 것이다.

‘비판’으로 보이는 제4구도 중도이지만 ‘회통’이라고 생각되는 제3구도 중도다. 따라서 비판이 그대로 회통이다. 발제자는 초기불전의 단상중도(斷常中道)와 고락중도(苦樂中道)의 ‘비판’적 방식에 대해 ‘회통’이라는 표현을 사용하였는데 이상에서 보듯이 이는 타당하다.

따라서 본 학술대회의 주제인 ‘불교의 평화사상과 소통: 원리와 방법’을 모색하고자 할 때, 그 해답은 ‘종교 간의 화해’라는 ‘나이브한 상투적인 회통’이 아니라, 발제자가 제시한 석가모니 부처님의 방식, 즉 ‘비판으로서의 중도적 회통’에 있을 것이다. 발제자의 논문을 읽으면서 본 논평자 얻은 소중한 결론이다.

기타 본 논문에서 수정, 보완했으면 하는 부분은 다음과 같다.

① 연대기에서 사용하는 기독교용어 ‘B.C.(Before Christ, 예수 그리스도 이전)’를 학문용어인 ‘B.C.E.(Before Common Era, 통상적 연대기 이전)’로 수정하는 것이 바람직할 것 같다. 참고로 A.D.(Anno Domini, 우리 주님의 시대)는 C.E.(Common Era, 통상적 연대기)로 수정하는 것이 좋을 것 같다.

② 발제자는 고락중도(苦樂中道)에서 말하는 ‘낙(樂)의 극단’이 짜르와까의 유물론, 또는 쾌락주의라고 쓰고 있다. 고행주의와 쾌락주의를 지양한 것이 고락중도의 가르침이란 것이다. 아함경이나 니까야의 원문에도 고락중도의 낙을 ‘세간의 낙(樂)’이라고 표현하며 현대학자들 역시 대부분 그렇게 해석한다.

그러나 부처님의 수행이력을 참조할 때 ‘낙(樂)의 극단’은 ‘세간적인 낙’보다 ‘삼매의 낙(樂)’이 아닐까? 부처님께서 바가완에게 고행을 배운 후 알라라갈라마의 무소유처삼매와 웃다까라마뻏따의 비상비비상처삼매를 체득했고, 다시 다섯 비구와 고행을 하다가 이를 모두 버리고, 보리수 아래 앉아서 어린 시절 농경제 때의 추억을 되살려 선(禪)을 닦았다는 일화에서 보듯이, 석가모니 부처님이 파기한 ‘성도(成道) 이전의 수행’은 ‘고행’이나 ‘삼매(samādhi)’였다. 선(禪, dhyāna)은 정려(靜慮)라고 의역된다. 선은 ‘계를 기반으로 하는 정혜쌍수’의 수행이기에 ‘계정혜 삼학’으로 요약되는 팔정도 수행과 다르지 않다. 따라서 초전법륜의 고락중도의 가르침에서 말하는 ‘낙’은 세간락보다 삼매락을 의미해야 하지 않을까? 부처님의 수행이력에 비추어 볼 때 고행주의와 수정주의(修定主義)를 지양(止揚)하는 중도의 수행이 선이어야 하기 때문이다.

③ 고락중도의 주석 誤記 - 19번 각주의 ‘別譯阿含經 卷 10(T2), p.444’에서는 고락중도가 아니라 단상중도에 대해 설명한다. 수정을 요한다.



## 원효의 평화사상

최유진 · 경남대 철학과 교수

### 1. 서론

원효에 있어서 평화의 문제를 탐구하고자 하는 것이 이 연구의 목적이다. 평화는 인간의 삶에 있어서 항상 중요한 문제이겠지만 현대에 있어서는 더욱 큰 문제인 것 같다. 현대 세계는 물질적으로는 풍요해진 것은 사실이지만 많은 문제에 직면하고 있고 사람들은 평화롭고 행복한 삶을 누리고 있지 못한 것으로 보인다. 선진산업사회에서는 영양과다가 문제이지만 한편으로는 수많은 사람들이 굶주림에 시달리고 죽어가고 있는 것이 현실이다. 핵의 위협이 상존하고 있고 환경이 급속도로 파괴되고 있어서 환경 문제가 바로 목전의 심각한 문제로 되고 있다. 개인들의 마음의 평화는 현대에 이르러 가장 심각한 도전을 받고 있는 것으로 보이고 20세기와 같은 세계적인 규모의 전쟁은 없지만 끊임없이 전쟁이 이어지고 있어서 전쟁이 없는 평화로운 세계의 건설이야말로 가장 중요한 과제 중의 하나이다. 마음도 평화롭고 사회도 평화로우며 전쟁이 없는 평화로운 세상의 건설은 우리에게 이상이다. 평화로운 이상세계를 건설한다고 할 때 어떻게 어디에서부터 시작할 수 있을지 원효사상이 우리에게 어떤 시사점을 줄 수 있을지를 논의해 보도록 하자.

평화의 개념은 사전적으로는 평온하고 화목함, 전쟁이나 갈등이 없어 평온함을 의미한다고 풀이하고 있다.<sup>1)</sup> 이것에 근거하여 본다면 평화에 대해서 크게

1) 1. 평온하고 화목함. 화합하고 안온함. 2. 전쟁이 없이 세상이 평온함.(민중서림 『국어사전』); 「1」 평온하고 화

보아 둘로 나누어서 논의해 볼 수 있겠다. 하나는 개인의 차원(마음의 평화)이고 다른 하나는 사회나 세계의 평화이다. 보통 평화에 대해 논의한다면 전쟁의 반대 개념으로서의 평화가 가장 많이 논의되는 문제인 것으로 생각된다. 하지만 일반적으로 생각할 때 불교도들은 개인적인 마음의 평화를 먼저 추구했다고 할 수 있겠다.<sup>2)</sup> 개인에서 어떻게 사회나 세계의 평화로 갈 수 있는가의 문제에 대해서는 상대적으로 소홀했던 것으로 볼 수 있다. 따라서 전쟁의 반대 개념으로서의 평화에 대한 논의는 별로 많지 않다. 원효의 경우도 이는 마찬가지이다. 물론 자기 자신의 해탈만이 아니라 모든 중생들의 안락과 행복을 위해 노력한다는 불교의 정신으로 생각한다면 사회나 세계의 평화도 생각하지 않았다고 할 수는 없겠지만<sup>3)</sup> 아무래도 중점은 스스로의 마음의 평화가 우선이라고 할 수 있다. 그리고 그러한 마음의 평화를 확대하는 방식으로 즉 모든 사람의 마음의 평화라는 방식으로 사회나 세계의 평화도 연결시켜서 말한다고 볼 수 있겠다. 사회나 세계의 평화도 먼저 갈등과 다툼이 없는 평화로운 사회 즉 개인이나 단체 간에 여러 다툼이나 갈등이 없는 평화의 상태를 상정할 수 있고 다음으로 국가 간에 전쟁이 없는 평화로운 세계를 말할 수 있겠다. 결국 개인의 마음의 평화, 사회에서의 갈등의 해소의 문제, 전쟁이 없는 평화로운 세계를 만드는 문제에 대해서 말할 수 있는데 원효의 평화사상을 마음의 평화의 문제와 갈등의 해소의 문제를 중심으로 논의하고 전쟁과 평화의 문제에 대해서는 간단히 시론적으로 논의해 보도록 하자.

원효의 평화사상에 대한 논의는 많지 않다. 일찍이 화쟁사상과의 연관에서 논의한 이종익의 「원효의 평화사상」이 있고 「원효의 평화사상과 그 실현 방안 연구」라는 제목의 정원용의 박사학위논문이 있고 원효사상에서의 평화와 통일을 화쟁과 일심을 중심으로 논의한 김석근의 논문이 있다.<sup>4)</sup> 이종익의 「원효의

목함. 「2」 전쟁, 분쟁 또는 일체의 갈등이 없이 평온함. 또는 그런 상태.(국립국어원 『표준국어대사전』)

- 2) 이는 일반적으로 받아들여질 수 있을 것이다. 심재룡 교수도 불교는 개인의 마음의 평화를 중시한다고 다음과 같이 말하고 있다. : “불교의 핵심은 무엇보다도 사회 또는 국가 간의 평화보다는 한 개인의 마음에 깃든 영구한 평화의 구축에 있다고 할 것이다. 마음이 평화롭지 않는 불자가 아무리 사회와 국가의 평화를 외친다 해도 그것은 헛된 공염불일 것이다.”(심재룡(1991), p.164)
- 3) 현대의 불교 평화운동가인 술락 시바라사는 “불교에서는 전통적으로 개인적 구원과 사회적 정의가 상보적인 관계로 상호 중시되었다고 할 수 있겠다.”라고 말하여 불교가 사회에 무관심하지 않았음을 강조한다.(술락 시바라사(2001), p.34)
- 4) 원효의 평화사상을 직접적인 주제로 한 연구에는 다음과 같은 것들이 있다: 이종익(1975), 「元曉의 平和思想」, 『이카데미논총』 제3집, 세계평화교수협의회; 정원용(2007), 「원효의 평화사상과 그 실현 방안 연구」, 박사학위논문, 동국대학교 대학원; 김석근(2010), 「화쟁과 일심-원효사상에서의 평화와 통일」, 『정치사상연구』 16

평화사상」은 화쟁사상과의 연관에서 원효의 평화사상을 논의했다는 점에서 중요한 의의가 있지만 평화의 문제가 보다 확실하게 논의되었으면 하는 아쉬움이 있다. 정원용의 논문은 아집과 법집의 두 가지 집착을 평화의 저해 요인으로 보아 그것을 없앤 것이 이상적인 평화세계라고 원효 사상을 해석했다. 김석근의 「화쟁과 일심-원효사상에서의 평화와 통일-」은 원효의 화쟁과 일심의 사유체계를 화해의 논리와 통합의 철학으로 볼 수 있다고 주장한다. 기존의 연구 성과를 참고하면서 원효의 평화사상에 대해 논의를 진행하도록 하겠다. 먼저 개인적인 차원의 평화는 원효의 경우에는 일심을 들 수 있고 사회적인 차원의 평화를 실현하기 위한 갈등의 평화적 해소 방안으로 화쟁을 생각할 수 있겠다. 원효의 가장 중요한 사상이라고 할 수 있는 일심과 화쟁이 바로 평화사상의 핵심이 되는 것이다. 그리고 사회의 평화를 위해 원효는 부처의 가르침을 펴기 위한 적극적인 활동을 한다. 불교대중화를 위한 원효의 노력을 사회의 평화라는 차원에서 생각해 볼 수 있다. 그리고 더 나아가 전쟁이 없는 평화로운 세계의 건설에 대해 어떻게 생각했는지의 문제에 대해 논의해 볼 수 있다.

## II. 일심: 마음의 평화<sup>5)</sup>

평화는 먼저 개인적인 차원에서 말하면 마음의 평화라고 할 수 있겠다. 이는 불교의 경우 이상적인 경지인 열반이 이에 해당된다고 할 수 있겠다. 탐욕과 성냄과 어리석음이 모두 소멸되어서 마음이 평화로운 경지가 불교에서 이상으로 삼는 열반의 경지이다. 개인적인 차원에서 마음이 평화로운 이상적인 상태라고 할 수 있다. 따라서 열반을 바로 평화라고 해석할 수 있을 것이다. 현대에도 열반을 평화라고 표현하는 경우가 많이 있다. 원효의 경우는 어떠한가? 원효의 경우에도 모든 어리석음과 탐욕이 소멸된 경지는 열반의 경지이고 이는 평화의 경지이기도 하다. 그런데 원효에 있어서는 이 이상적인 열반의 경지가 다른 말로 일심으로 표현되고 있다. 이상적인 경지를 나타내는 열반, 해탈, 반야 등이 궁극적으로는 일심으로 연결되고 있다. 그 일심의 경지가 바로 절대

집 1호, 한국정치사상학회

5) 이 부분은 최유진(1998), 『원효사상연구-화쟁을 중심으로-』, 경남대학교 출판부, pp.40-58 참조.

평화의 상태라고 할 수 있을 것이다. 이제 일심에 대해서 살펴보도록 하자.

일심은 먼저 궁극의 목적지이다. 『금강삼매경론』에서 “일체 중생이 본래 일각이었지만 다만 무명으로 말미암아 꿈 따라 유전하다가 모두 여래의 일미의 말씀에 따라 일심의 원천으로 마침내 돌아오지 않는 자가 없음을 밝히려고 한다.”<sup>6)</sup>라고 말한 바와 같다. 우리의 현재의 상태는 무명에 의하여 꿈 따라 유전하는 상태이지만 궁극적으로 돌아갈 자리, 본래의 자리는 일심의 원천이라는 것이다. 불교에서 가장 중요한 것이 불 법 승의 삼보인데 “돌아갈 바의 일심이 곧 삼보”<sup>7)</sup>이다. 그 일심의 경지는 이상적인 평화의 경지인데 이는 또 깨달음을 완전히 성취한 부처의 경지이기도 하다. 일심은 이와 같이 이상적인 경지이고 궁극적인 평화의 경지이다.

이 일심은 또 한편으로는 모든 것의 근거이기도 하다. 一心이 모든 것의 근거라는 것은 먼저 모든 法이 一心에 依止하는 바라는 것으로 설명될 수 있다. 원효는 “이와 같이 一心은 통틀어 一切의 染淨諸法の 依止하는 바 되기 때문에 곧 諸法の 근본인 것이다.”<sup>8)</sup>라고 말하고 있다. 그리고 “본래의 一心이 모든 法의 기본적인 원천이다.”<sup>9)</sup> 더 나아가면 모든 것은 결국은 一心뿐이라고 말할 수 있다. 그리하여 “一法界는 소위 一心”<sup>10)</sup>이니 모든 것을 포괄하는 一法界라는 것은 一心뿐이라는 것이고 大乘法도 또한 一心일 뿐이라 하여 “一心 이외 또 다른 法이 존재하는 것은 아니다.”<sup>11)</sup>라고 말한다. 一心이 모든 것을 포괄한다는 것은 또한 우리의 외적 현상세계도 一心일 뿐이라고 말할 수 있다. 즉 모든 경계는 결국 一心 안으로 들어온다.

또 一心은 모든 것을 갖추고 있다고 말할 수 있다. 모든 것을 다 포괄하고 있다고 말하는 것은 바로 다 갖추고 있다고 하는 것이다. 『金剛三昧經論』에서는, “이와 같은 一心은……본래 고요한 門은 갠지즈강의 모래알같이 무수한 공덕이 갖추어져 있지 않은 것이 없으므로 備一切法이라 말하고 緣을 따라 움직

6) 『金剛三昧經論』(HD1) p.610a: 如來所說 一切教法 無不令入一味覺故 欲明一切衆生本來一覺 但由無明邊夢流轉 皆從如來一味之說 無不終歸一心之源

7) 『起信論疏』(HD1) p.581a; 所歸一心 卽是三寶故也

8) 『金剛三昧經論』(HD1) p.615c; 如是一心通爲一切染淨諸法之所依止故 卽是諸法根本.

9) 『起信論疏』(HD1) p.750c; 了塵通相 說名心王 由其本一心是諸法之總源故也.

10) 『金剛三昧經論』(HD1) p.639c; 一法界者 所謂一心.

11) 『起信論疏』(HD1) p.736c; 大乘法唯有一心 一心外更無別法.



이는 門은 갠지즈강의 모래알 같은 染法을 갖추지 않음이 없으니 具一切法이라고 말한 것이다.”<sup>12)</sup>라고 하여 一心을 깨끗한 功德과 더러운 染法을 모두 다 갖춘 것이라 한다. 모든 것의 근거이기 위해서는 깨끗한 것만이 있다면 안 될 것이다. 그래서 고요한 門(靜門)에서는 功德을, 인연 따라 움직이는 門(隨緣動門)에서는 染法을 모두 갖추고 있다고 한다.

이상에서 여러 각도로 살펴본 바와 같이 一心은 모든 것의 근거가 되고 모든 것이 그 안에 포괄된다. 그리하여 一心은 깨끗한 것과 더러운 모든 것의 근거가 된다. 궁극적인 견지에서는 더럽다고 말할 수는 없지만 현실적으로 나타나는 더러운 것들도 그 근거는 一心 이외에 딴 것은 아니다. 그러나 一心에 그 근거가 있다고 해도 깨끗한 것이나 더러운 것을 실재하는 것으로 보아서는 안 된다.

다음으로 일심은 상대적 차별을 떠나 있다는 것이 원효의 견해이다. 일심이라는 것은 대상화된 어떤 것으로 파악되어서는 안 된다는 것이다. 그것은 대상화해서는 얻어지지 않는 것이라 한다. 일심 그것은 영원하다거나 순간적이라든가, 또는 본성이 있다든지 본성이 없다든지, 형상이 있다든지 하는 등의 모든 상대적인 차별을 떠나서 존재하는 것이라 한다.

일심은 그의 전 사상의 바탕을 이루고 있다. 일심은 모든 것의 근거이며 평등무차별하다. 따라서 일심의 근거에서 보자면 모든 것은 근원적인 점에서 평등무차별하다. 현실의 모습은 실제적으로는 다양하게 전개된다고 하더라도 상충됨이 없이 각각이 그대로 살려진다. 일심은 진여(眞如)와 생멸(生滅)의 둘로 나누어 고찰이 가능하지만 둘이 다를 바가 없다. 일심의 견지에서 보면 생멸이 진여이고 진여가 생멸이다. 따라서 생멸하는 현상 즉 다양한 여러 이론들이 바로 진여와 다를 바가 없어서 그 자체로서 살려질 수 있게 된다. 진여와 생멸의 밑바닥에 일심이 있으므로 이것이 가능함은 물론이다. 이런 맥락에서 일심은 화쟁의 근거이기도 하다.

결론적으로 다시 말하면 원효의 一心은 만물의 근본이며 우리의 궁극적인 목적지이기도 하다. 그것은 상대적인 차별을 떠나 있다. 그것은 대상화된 언어로서 표현이 불가능한 것은 아니지만 그 언어에 집착해서는 핵심에 못 들어간다. 一心은 生滅과 진여로 나누어 고찰이 가능하지만 근본적인 면에서는 生滅과

12) 『金剛三昧經論』(HD1) p.615c; 如是一心……本來靜門 恒沙功德 無所不備 故言備一切法 隨緣動門 恒沙染法 無所不具 故言具一切法.

불변의 영원이 다를 바가 없다. 구별하여 집착하지 않는 경지가 一心이라 할 수 있다. 그는 그런 一心을 우리가 회복해 가야 할 목적지라고 말하고 있다. 이 일심이야말로 이상적인 평화의 경지이다.

그런데 우리가 평화로운 마음의 상태인 일심의 경지에서 벗어나 있는 것은 왜인가? 원효에 의하면 그것은 탐욕과 어리석음 또는 두 가지 장애(煩惱障과所知障) 때문에 그러하다. 따라서 이것을 제거하여야 한다. 불교에서 말하는 수행의 방법이 모두 집착을 제거하여 이상적인 경지에 도달하기 위한 방법이 되겠지만 원효에서 가장 중요한 것은 역시 지관의 수행이라고 할 수 있을 것이다.<sup>13)</sup> 지관의 수행을 통해 일심의 근원으로 돌아갈 수가 있다.

### III. 갈등의 평화적 해결로서의 화쟁과 민중 속에서의 실천

현대의 대표적인 평화연구자 중의 한 사람인 갈통은 평화의 반대 개념으로 폭력을 상징하고 평화를 모든 종류의 폭력이 없거나 폭력의 감소로 정의하거나 비폭력적이고 창조적인 갈등의 변형으로 정의할 수 있다고 본다.<sup>14)</sup> 폭력을 없애고 갈등을 비폭력적이고 창의적으로 해소하는 것이 평화의 관건이라는 것이다. 갈통의 이 정의를 받아들인다면 갈등의 해소를 주안점으로 삼는 원효의 화쟁은 평화의 실현에 공헌할 수 있는 바가 많을 것이다. 이념적 갈등의 해소도 직접적인 폭력의 해소 못지않게 중요하기 때문이다. 일심이 내면적 평화라면 화쟁은 개인과 개인 사이 또는 집단과 집단 사이의 평화의 실현이라는 사회적 차원의 평화와 연관되는 것이라고 할 수 있다. 개인적인 차원의 평화라고 할 수 있는 일심에서 사회적 차원의 평화의 실현으로 나아간다고 할 수 있다. 원효의 화쟁에 대해서 알아보도록 하자.<sup>15)</sup>

원효의 화쟁은 다양한 불교 이론들 사이의 다툼을 화해시키는 것이다. 그는 이제까지의 여러 불교 이론들이 서로 다투어서 쟁론이 끊이지 않는 이유는 제대로 진리에 대해서 알지 못하고 자기 이론에만 집착하기 때문이라고 하며 여

13) 김도공(2001), pp.63-99 참조.

14) 요한 갈통(2000), p.36 참조.

15) 이 부분은 최유진(1998), pp.59-109 및 최유진(2003) 참조.

러 이론들을 화해시키려고 노력하였던 것이다. 화쟁이 요청되는 이유는 자기 이론에만 집착하여 분파주의적으로 나가는 것은 붓다의 진정한 가르침에 어긋난다고 보았기 때문이다. 그리고 화쟁의 대상은 원효의 현존 저술로 볼 때에는 일단은 불교 내의 이론적 다툼이다. 유교나 도교에 대한 것은 없다. 하지만 그 이념 상 다른 다툼의 화해에도 적용할 수 있을 것이다. 실제로 화쟁의 이론을 다종교사회인 오늘날의 현실에 적용하여 종교다원주의의 이론적 근거를 제시해 볼 수도 있다.<sup>16)</sup> 종교 간의 갈등의 해소에 원효의 화쟁을 적용하여 생각해 볼 수 있었던 것이다. 바로 그런 측면을 더욱 확대시키면 다양한 갈등 상황, 다양한 이념적 갈등에 적용하여 갈등의 평화적 해소와 쟁론의 화해에 적용할 수 있다.

화쟁은 언어로 표현된 이론적인 다툼을 화해시키는 것이므로 언어에 대한 이해가 중요하다. 언어에 대한 잘못된 이해가 쟁론으로 이끌기 때문이다. 원효에 의하면 언어는 본성은 다음과 같다. 첫째, 언어와 진리의 관계는 상호의존적이다. 그리고 둘째, 우리는 언어로 진리를 표현할 수 있다. 그러나 언어는 한계를 갖는다. 한편으로 우리는 언어로 진리를 표현할 수 있지만 다른 한편으로는 진리는 언어로 표현되지 않는 부분도 있다고 할 수 있다. 따라서 우리는 언어에 집착해서는 안 된다. 이러한 언어에 대한 이해 위에서 우리는 구체적인 화쟁의 방법을 말할 수 있다. 화쟁의 방법은 세 가지 정도를 말할 수 있다. 먼저 집착에서 벗어나게 하기 위해서 부정하는 방법이 있다. 근본적인 면에서 본다면 언어는 진리는 아니기 때문에 이런 방법이 가능하다. 그러나 부정만을 한다고 해서 집착이 없어진다고 볼 수는 없다. 부정에도 집착하지 않아야 한다. 그것을 위해 둘째 방법인 긍정과 부정의 자재(自在)가 필요하다. 긍정과 부정의 자재를 다른 측면에서 표현하면 ‘동의하지도 않고 이의도 제기하지 않으면서 말하는’ 방법이 있다. 태도의 문제를 중시해서 설명한 것이라 하겠다. 마지막으로 화쟁의 방법으로 말할 수 있는 것은 여러 경전들의 내용에 대해 폭넓게 이해하는 것이다.

구체적으로 평화와 연관해서 화쟁을 생각해 보면 화쟁의 여러 측면이 평화를 실현하는 데 도움이 될 수 있을 것으로 생각된다. 먼저 화쟁이 필요한 이유는 갈등을 비폭력적으로 잘 해소하여 평화를 실현하기 위한 것이다. 폭력이 횡행

16) 화쟁을 적용한 다양한 연구 결과가 나오고 있다. 종교다원주의와 관련하여서는 최유진(2003), 김용표(2010)의 연구가 있다.

하는 평화롭지 못한 상태를 없애기 위해서는 다양한 방법이 필요하다. 각 개인이 마음의 평화를 찾는 것이 중요함은 말할 것도 없지만 인간관계의 측면에서 보자면 폭력을 없애야 할 것이다. 그런데 그 폭력을 없애려면 갈등이 평화적으로 해결되는 것이 대단히 중요하다. 갈등을 평화적으로 해결하는 데에 화쟁이 시사점을 줄 수 있다. 화쟁이 평화의 실현의 한 방편이 되는 것이다. 원래의 원효의 입장에서 말하자면 각자가 자신의 견해에 사로잡혀서 쟁론하고 있는 상황은 이상적인 상태인 일심에서 멀리 떨어져 있는 상태이다. 쟁론을 화해시킴으로써 일심으로 돌아갈 수 있고 일심으로 돌아가기 위해서는 쟁론이 화해되어야 한다. 자신의 견해에 대한 집착을 버리고 쟁론하지 않아야 하는 것이다. 그렇다면 구체적으로 어떤 방법으로 그것이 가능한가?

서로 쟁론하는 상황에서 집착에서 벗어나게 하기 위한 첫 번째 방법은 부정하는 것이다. 사람들이 서로 갈등상황에서 다투고 있을 때에 그것을 해소하기 위해서는 먼저 자신의 견해에 대한 집착에서 벗어나도록 하기 위해 부정을 하는 것이 원효의 방법이다. 극단에서 떠나게 하는 것이다. 부정을 할 수밖에 없는 가장 근본적인 이유는 진리 표현의 한계이다. 아무리 훌륭한 말이라 하더라도 말이 진리 그 자체는 아니라는 것을 알아야 한다. 그 한계를 알면 집착을 버릴 수 있을 것이다. 자신의 견해를 절대화해서는 안 되는 것이다. 그리고 어떤 이론이나 주장이 있다면 그 이론이나 주장이 궁극적으로 추구하는 근본 목적이 무엇인가를 항상 잊지 말아야 한다. 이론의 수단적 방편적 성격을 강조하는 것이 원효의 화쟁이다. 순수하게 이론 자체가 목적이라고 해도 올바른 이론을 찾기 위해서는 자기 이론에 대해서 이것만이 옳고 이것만이 궁극적인 것이라고 집착하지 말아야 한다.

부정을 통한 갈등 해소가 첫 번째 방법이라면 또 다른 방법은 긍정과 부정의 자재를 통한 갈등의 해소의 방법이다. 부정을 하고 그것의 반대까지도 부정을 하는 부정의 부정을 통하여 집착에서 벗어나게 하고자 한다. 극단을 떠나고 집착을 버리게 하기 위해 부정을 하는 것인데 그것에 대하여 확실하게 이해를 못하고 집착을 하는 것이 일반적이다. 일단 부정을 하면 사람들은 그 반대의 극단으로 가서 그것이 맞는 것으로 생각하는 경향이 있다. 일반적으로 개념은 상대적으로 성립하므로 어떤 것에 대해서 아니라고 부정을 하면 그것이 아니고 그 반대편의 것이라는 말이 된다. 짧다는 것을 부정하면 긴 것이 맞다고 이해하는 것이다. 그러나 부정의 방법에서 짧다는 것을 부정하는 것은 짧은 것에

집착하지 말라는 말이고 이것은 짧은 것이 아니라면 짧은 것이 있어야만 성립할 수 있는 긴 것도 아니라는 것이다. 이것이 부정의 부정이다. 그런데 또 부정의 부정은 또 한편으로는 긍정으로 표현할 수 있다. 부정의 부정은 긍정이기 때문이다. 즉 아닌 것이 아닌 것은 인 것이 된다. 하지만 이 긍정은 부정의 부정으로서의 긍정이다. 길고 짧은 것으로 예를 들어 말한다면 짧은 것이 아니고 짧은 것이 아닌 것도 아니라는 말이 짧은 것이 아닌 것과 짧은 것의 두 표현으로 나타난다. 짧은 것이기도 하고 짧은 것이 아니기도 하다는 표현이다. 그러나 여기에서의 짧다는 것은 짧지 않은 것이 아닌 짧은 것이다. 즉 짧은 것의 집착을 벗어나서 받아들여야 하는 짧음이다. 언어의 긍정적 표현이 부정의 부정과 같다는 것은 어떤 표현을 절대적인 것으로 받아들여서는 안 되고 집착 없이 받아들여야 하는 것임을 말한다고 볼 수 있다. 긍정이 단순한 긍정이 아닌 것이다. 이것이 긍정과 부정의 자재가 함축하고 있는 의미이다. 이런 방식을 통해 갈등을 해소 시킬 수 있을 것이다.

다음 원효의 화쟁의 방법에는 서로 쟁론 상황에 있는 이론들에 대해서 ‘동의하지도 않고 이의도 제기하지 않으면서 말하는’ 방법이 있다. 동의하지 않으므로 이치에 어긋나지 않고, 동의하지 않는 것이 아니므로 정에 어긋나지 않아서 화해가 가능하다는 것이 원효의 주장이다. 말 그대로 취하면 모두 허용될 수 없으므로 동의하지 않고 뜻을 살려 들으면 허용되지 않는 바가 없으므로 동의한다는 것이다. 태도의 중요성을 강조하는 말이다. 뜻에도 어긋나지 않고 정에도 어긋나지 않게 동의와 이의에서 자유로운 상태에서 여러 이론을 대하는 것이다. 이렇게 될 수 있으려면 스스로가 걸림 없는 상태에 있어야 할 것이다. 갈등을 평화적으로 해소하려면 중간에 다툼의 해소를 위한 역할을 하는 사람의 태도가 먼저 중요하다고 말할 수 있겠다.

마지막 화쟁의 방법인 경전 내용에 대한 폭넓은 이해를 현실에 적용해서 생각해 보면 갈등하는 이론들의 내용에 대해서 폭넓게 열린 마음으로 이해하려는 자세의 중요함을 지적하는 것으로 볼 수 있다. 구체적인 내용을 몰라서 그로 인해서 생기는 갈등이 많기 때문이다. 여러 이론에 대해 폭넓게 이해하는 것은 긍정적인 면에서 서로간의 이론을 이해하는 것이다. 이는 다른 말로 하면 소통의 강조라고 할 수 있을 것이며 긍정적인 면에서의 접근이다.

소통을 위해서는 스스로 열린 마음으로 널리 이해하려는 마음이 중요하고 실제로 널리 연구하고 받아들여야 한다. 서로 갈등하는 이론으로 보이지만 사실

은 같은 얘기를 달리 하는 것일 수도 있고 근본적인 점에서 같은 것을 몰라서 오해를 하는 수도 있다.

이상과 같이 화쟁은 개인과 개인 사이 또는 집단과 집단 사이의 평화의 실현을 위한 원리로 생각해 볼 수 있다. 원효는 화쟁을 통해서 일심의 경지 다른 말로 하면 평화의 경지에 도달하고자 하였다. 우리는 평화를 실현하려면 갈등을 평화적으로 해결하여야 하는데 화쟁은 그 길을 우리에게 알려줄 수 있다고 할 수 있다. 따라서 화쟁을 원효의 평화사상을 구성하는 중요한 요소로 말할 수 있다.

이제까지 논의한 바와 같이 사회적 차원에서 평화의 실현을 위해 중요한 것은 갈등의 평화적 해결인데 그것의 실현에 화쟁이 유효한 수단이 될 수 있다. 그런데 화쟁으로 갈등을 평화적으로 해결하는 것 이외에 구체적으로 사회 안에서 어떻게 실천을 하여 평화를 실현하느냐가 또 문제이다. 원효는 대중 속에서 다양한 방법으로 직접적으로 많은 실천을 하여 평화의 실현을 위해 노력한다. 민중 속에서의 원효의 활동을 평화의 실현이라는 측면에서 파악할 수 있다. 원효는 민중 속으로 파고들어 정토신앙을 널리 전파하고 또 어려운 불교 이론을 민중들이 쉽게 받아들일 수 있도록 노래를 지어 전파하는 등 불교의 대중화를 위해 여러 가지로 노력하였다. 그에 의해서 불교는 널리 대중화될 기틀을 마련하였다. 원효의 대중적 활동에 대하여 『삼국유사』에서는 다음과 같이 묘사하고 있다.

원효가 이미 계를 잃어 설총을 낳은 후로는 속인의 옷으로 바뀌 입고 스스로 소성거사(小姓居士)라 하였다. 우연히 광대들이 춤추며 노는 큰 박을 얻었는데, 그 모양이 기괴하였다. 그 모양대로 한 도구를 만들어 이름을 『화엄경』(華嚴經)의 “일체에 걸림이 없는 사람은 한결같이 생사(生死)를 벗어난다”란 문구를 따서 무애(無碍)라 이름을 짓고 계속하여 노래를 지어 세상에 퍼뜨리었다. 일찍이 이를 가지고 수많은 촌락을 돌아다니며 노래하고 춤추며 교화하고 읊다가 돌아왔으므로 가난하고 무지몽매한 무리들까지도 모두 부처의 이름을 알게 되고 누구나 나무(南無)를 할 줄 알게 되었으니 원효의 교화가 참으로 크다.<sup>17)</sup>

17) 一然(2003) IV 『元曉不羈』 p.117, pp.124-125; 曉既失戒生聰, 已後易俗服, 自號小姓居士. 偶得優人舞弄大瓠, 其狀瑰奇. 因其形製爲道具, 以華嚴經一切無碍人, 一道出生死, 命名曰無碍, 仍作歌流于世. 嘗持此, 千村萬落, 且歌且舞, 化詠而歸, 使桑樞瓮牖獼猴之輩, 皆識佛陀之號, 咸作南無之稱, 曉之化大矣哉.

원효는 거사의 신분으로 불교를 민중 속에서 전파하는 데 적극적이었다는 것을 이것을 통해 알 수 있다. 노래와 춤을 통해 불교를 대중화하는 데 큰 공헌을 하였음도 알 수 있다. 원효는 이와 같이 불교의 대중화를 위해 노력하였고 실제로 가난하고 못 배운 사람들도 불교에 대해 어느 정도 알게 된 것은 원효의 공이 크다고 말하고 있다. 이 민중 속에서의 활동을 평화의 실천이라고 볼 수 있을 것이다. 일반 민중들이 불교를 받아들임으로써 집착을 버리고 걸림이 없을 수 있게 되고 폭력과 갈등에서 벗어날 수 있기 때문이다. 『송고승전』에서는 다음과 같이 말하고 있다.

그 인연이 이미 어그러지자 마음이 가는 대로 가서 노닐었다. 얼마 지나지 않아 미친 듯하고 어그러진 말을 하고 거칠고 빗나간 행동을 하였다. 거사와 한가지로 술집과 기생집을 출입하는 것이 보지(保誌; 송나라 양나라 때에 신통한 일을 많이 나타내고 예언을 한 중국의 승려)가 칼과 쇠 지팡이를 차고 다니는 것과 같았다. 혹은 소(疏)를 지어서 『화엄경』을 강의하기도 하고, 혹은 거문고를 뜯으며 사당에서 노래하기도 하였다. 혹은 민가에서 자기도 하고, 혹은 산수(山水) 간에서 좌선하기도 하였다. 마음 내키는 대로 하니 도무지 일정함이 없었다.<sup>18)</sup>

원효의 자유로운 실천을 잘 묘사하고 있다. 행동거지에 걸림이 없었고 민중 속에서 실천을 하였다. 술집과 기생집도 드나들고 노래도 하지만 또 한편으로는 경전의 주석서도 쓰고 좌선도 하였다. 자유롭게 실천하여 어떤 정해진 것이 없었던 것이 원효였다고 한다. 민중 속에서 걸림 없이 실천을 하는 원효의 모습을 잘 묘사하고 있다. 평화 사상의 사회 속에서의 실천이라고 해석할 수 있다. 사회에서의 실천을 통하여 구성원들이 마음의 평화를 얻을 수 있도록 하고 더 나아가 평화로운 사회를 건설할 수 있도록 하는 것이다.

#### IV. 전쟁과 평화

다음으로는 범위를 더욱 확대하여 전쟁과 평화의 문제에 대해 논의하도록 하자. 평화를 논한다면 일반적으로는 전쟁의 반대 개념으로서의 평화가 가장 많이 논의되는 주제이다. 어떻게 하면 전쟁이 없는 평화로운 세상을 건설할 것인가

18) 『宋高僧傳』(T50) 『唐新羅國黃龍寺元曉傳』 p.730; 厥緣既差息心遊往。無何發言狂悖示跡乖疏。同居土入酒肆倡家。若誌公持金刀鐵錫。或製疏以講雜華。或撫琴以樂祠宇。或閭閻寓宿。或山水坐禪。任意隨機都無定檢。

가 하는 문제는 오랜 옛날부터 많은 사람들의 과제였기 때문이다. 전쟁은 수많은 사람들이 죽고 다치는 큰 비극이어서 해결하여야 할 가장 시급한 문제 중의 하나이지만 전쟁 없는 세상은 이상에 불과하고 끊임없이 전쟁은 이어져왔다. 불교는 당연히 전쟁에 대하여 반대 입장을 견지한다. 초기 경전에서 전쟁에 관한 붓다의 언급으로 유명한 것은 『대반열반경』에서 밧지족을 토벌하려고 하는 마가다 국왕의 물음에 대한 붓다의 대답인 쇠망이 오지 않는 일곱 가지 가르침이다. 밧지족은 이 일곱 가지를 잘 실천하고 있기 때문에 쇠망하지 않을 것이라고 부처는 말한다. 이 가르침에 의하여 토벌 전쟁이 중지된다.<sup>19)</sup> 그리고 석가족을 침략하는 전쟁이 있을 때 붓다가 직접 그것을 저지시켜보려고 했다는 기록이 있다.<sup>20)</sup>

전쟁이 바람직한 것은 아니지만 침략전쟁에 대해서 방어를 한다든지 하는 불가피한 전쟁이 있을 수 있다. 이런 전쟁에 대한 합리화는 초기 경전에서는 발견하기 어렵다. 하지만 대승경전에는 전쟁을 인정하는 것들도 있다. 『살차니건자경』<sup>21)</sup>은 왕에 대한 다양한 형태의 조언을 제공하고 있다. 그 안에는 언제 전쟁이 필요한지, 전쟁에서 최선의 전략과 전술이 무엇인지를 포함하고 있다. 그렇지만 그의 동기는 백성들을 보호하려는 사랑과 자비여야 한다고 강조하고 있다.<sup>22)</sup> 『열반경』 「금강신품」에서는 정법을 옹호하기 위해서는 전쟁도 불사하여야 한다고 주장한다. 즉 청정한 비구를 수호하기 위해서 선남자들은 오계를 지키지 않아도 좋다고 말한다. 부처는 전생에 그렇게 정법을 설한 지계(持戒) 비구를 보호하기 위해서 전쟁을 한 공덕으로 지금의 금강신을 얻었다고 말한다.<sup>23)</sup>

신라의 불교도들은 전쟁에 대해서 어떻게 생각했을까? 전쟁을 좋은 것으로 생각하지는 않았겠지만 전쟁에는 절대 참여할 수 없다는 입장은 아니었던 것으로 보인다. 직간접적으로 전쟁에 관련을 맺는 예들이 제법 많이 있다. 먼저

19) 하야시마 료쇼(1991), pp.20-25 참조

20) 立花俊道(1981), pp.290-293 참조

21) 『大薩遮尼乾子所說經』(T9) pp.317-365; 이 경전은 원효도 중시하여 『法華宗要』(HD1) p.489a에서 인용하고 있기도 하다.

22) 피터 하비(2010), p.258 참조

23) 김호성은 다음과 같이 말한다. “이러한 「금강신품」의 입장은 『대승열반경』의 중취(宗趣)라고 볼 수 있는 불성사상과 명백히 모순된다. 일천제까지 성불한다고 하는 입장에 비추어 보면, 비록 파계비구들 역시 이양에 탐착하는 일천제라고 볼 수 있다 하더라도 그들을 폭력을 통해서 구축하려는 태도는 문제가 아닐 수 없다. 선·악에 절대적 실체가 없다고 하는 쉼 사상에 비추어 보면 더욱 그렇다.”(김호성(2003), p.32)



원광의 경우를 예로 들 수 있다. 원광은 세속오계를 귀산과 추항의 두 젊은이에게 준 것으로도 유명하거나와 군사를 청하는 글월인 걸사표(乞師表)를 지었다. 『삼국사기』에서는 다음과 같이 말한다.

(진평왕) 30년에 왕은 고구려가 자주 新羅의 강역을 침범함을 불쾌히 여겨, 隋나라 군대를 청하여 고구려를 치려고 圓光에게 乞師表를 지으라 하였다. 원광이 말하기를, ‘자기가 살려고 남을 멸하는 것은 僧侶의 할 짓이 아니나, 貧道가 大王의 나라에 있어 대왕의 水草를 먹으면서 어찌 감히 명령을 좇지 않겠습니까’ 하고, 곧 글을 지어 바쳤다.<sup>24)</sup>

원광이 군대를 청하는 문서를 작성하였다는 것이다. 승려로서 바람직하지 못한 행동이라는 것을 알면서도 신하로서의 의무를 다하기 위해 할 수밖에 없다는 것이 원광의 생각이었다. 대왕의 나라에서 대왕의 수초를 먹는다는 표현은 불교적이라기보다는 유교적이라는 생각을 갖게도 해준다. 다음으로 의상의 경우도 국가에 충성을 다하는 모습을 보인다. 의상은 귀국하면서 당나라가 신라에 쳐들어오려 한다는 김인문의 말을 듣고 그 정보를 왕에게 보고하고 있다.<sup>25)</sup> 전쟁과 직접 관계가 있는 것은 명랑(明朗)의 경우이다. 이 때 쳐들어오는 당나라 군대를 명랑이 문두루비밀법에 의해서 물리쳤다는 것이다.<sup>26)</sup> 승려가 직접 전쟁에 참여하는 것이다. 『삼국사기』에는 승려가 환속하여 군인이 되어 전쟁에서 공을 세우는 얘기도 전하여 온다.

태종대왕 때에 백제가 와서 조천성을 치므로 대왕이 군사를 일으켜 출전케 하였던 바, 결말을 짓지 못하였다. 이에 道玉이 그 무리들에게 말하기를 "내가 들으니 중이 된 자로, 上等은 術業에 정진하여 그 본성을 되찾는 것이고, 다음은 道の 用을 일으켜 다른 사람을 이롭게 하는 것이라고 하였다. 나의 형상은 중과 같을 뿐, 한 가지의 善도 취할 만한 것이 없으니 從軍殺身하여 나라에 보답함만 같지 못하다" 하고 法衣를 벗고 군복을 입은 다음, 이름을 고쳐 踰徒(驍徒)라 하니, 그 뜻은 급히 달려가 무리[徒]가 된다는 것이었다. 이에 兵部로 나가 三千幢에 속하기를 청하고, 드디어 군대를 따라 적지로 갔다. 깃발과 북이 서로 어울리자 창검을 가지고 적진으로 돌진하여 힘써 싸워 적 여러 명을 죽이고 자신도 죽었다.<sup>27)</sup>

24) 金富軾(1983) 上 「新羅本紀」 第四 p.71, p.84

25) 一然(2003) II 「文虎王 法敏」 p.24, pp.31-32 참조

26) 一然(2003) II 「文虎王 法敏」 pp.21-44 참조

도옥은 실제사에 있던 승려인데 환속하여 취도라는 이름의 군인이 되어 전쟁에 참여하여 공을 세웠다는 것이다. 전쟁에서 큰 공을 세운다는 것은 다른 것이 아니고 사람을 죽이는 일이다. 계율로 치면 살생이라는 가장 큰 죄를 범하는 것이 된다. 그러나 취도는 그것에 대해서 큰 갈등이 없었던 것으로 보인다. 취도는 비록 환속을 하였다고는 하지만 이전에는 승려의 신분이었고 이후에는 승려는 아니더라도 불교도였다고 할 것이다. 그런데 전쟁에 참여하는 것을 살생이라는 큰 죄를 짓는 것으로 생각하는 것이 아니라 나라에 보답하는 것으로 생각한다. 앞서 보았듯이 승려인 명랑도 당나라 군대를 물리치는 데 직접 참여하고 있다. 이렇듯 전쟁에 참여하는 것을 큰 잘못으로 생각하지 않는다. 그렇다면 원효의 경우는 어떠한가? 원효도 전쟁에 직접 참여하지는 않았지만 작전에 도움을 주었다 한다. 『삼국유사』에서는 『고기』를 인용하여 다음과 같이 전하고 있다.

또 군사를 일으켜 당군과 연합하려고 유신이 먼저 연기, 병천 등 두 사람을 보내 회합할 기일을 물었더니, 당나라 장군 소정방이 종이에 난새와 송아지 두 동물을 구려 보내왔다. 나라 사람들이 그 뜻을 풀지 못하고 사람을 시켜 원효법사에게 물었더니, 그가 해석해 말하기를, “빨리 군사를 돌이키라는 뜻이다. 송아지와 난새를 그린 것은 두 반절을 이룬 것이다”라고 하였다.<sup>28)</sup>

원효가 작전 암호문을 해독하여 전쟁에서 공을 세웠다는 것이다. 원효는 이와 같이 전쟁에 간접적으로 참여하고 있다. 전쟁에 도움을 주는 이런 행위에 대해서 원효가 큰 문제의식을 느꼈을 것으로 생각되지는 않는다. 국가에 도움이 되는 일로 생각을 해서 기꺼이 했을 것이라고 짐작할 수 있다. 하지만 원효의 국가에 대한 태도는 앞서 인용한 원광의 태도와는 조금 다르다고 보아야 할 것이다. 원광은 왕의 걸사표를 지으라는 명령에 “자기가 살려고 남을 멸하는 것은 僧侶의 할 짓이 아니나, 貧道가 大王의 나라에 있어 대왕의 水草를 먹으면서 어찌 감히 명령을 좇지 않겠습니까?”라고 말하고는 글을 지어 바쳤다.<sup>29)</sup> 모든 것이 왕의 것이라는 생각, 즉 왕의 나라에서 왕의 수초를 먹는다는 사고방식은 원효의 생각과는 다르다. 원효는 군주는 혼자 왕국을 소유하는 것

27) 金富軾(1983) 下列傳 제7 p.364, p.373

28) 一然(2003) I 『太宗 春秋公』 p.341, p.360

29) 주 22) 참조

이 아니라 신하와 나라를 공유하며 잘못을 범하면 그 자리를 잃을 수도 있는 존재라고 본다. 그리고 왕은 백성을 위한 정치, 올바른 법에 의한 정치를 하여야 한다고 보는 것이 원효의 입장이었다.<sup>30)</sup> 왕을 위해서가 아니라 백성을 위해서, 그리고 올바른 법을 위해서 협조했다고 보아야 할 것이다. 앞서 언급했듯이 『열반경』에서는 정법을 설한 지계(持戒) 비구를 보호하기 위해서 무기를 들고 전쟁을 할 수도 있다고 말한다. 그러나 생명을 끊지는 말아야 한다고 다음과 같이 말한다.

임금이나 대신이나 장자나 우바새들이 법을 수호하기 위하여서는 비록 칼이나 작대기를 가지더라도 그 사람은 계행을 갖는 이라고 말하느니라. 비록 칼과 작대기를 가졌더라도 생명을 끊지는 말아야 하나니, 그렇게 하는 이는 제일로 계행을 갖는다고 말할 것이니라.<sup>31)</sup>

전쟁을 하더라도 살생은 최소화하여야 한다는 말로 이해할 수 있다. 하지만 심지어는 살생을 인정하기도 한다. 즉 “중생에게는 믿음 등의 다섯 가지 根이 있지만, 일천제 무리는 영원히 단절하여 버렸다. 이러한 의미 때문에 개미를 살해하면 살생의 죄를 얻어도 일천제를 살해하는 자에게는 살생의 죄가 있지 않느니라.”<sup>32)</sup>라고 하여 일천제는 살해할 수도 있다고 한다. 원효는 『열반경』의 이 입장에 대해 어떤 태도를 취했을까? 원효는 『열반경』에 대하여 『열반종요』라는 저서를 저술하였는데 거기에는 이 문제에 대한 논의는 없다. 하지만 원효의 입장은 이것을 인정하는 것으로 볼 수 있을 것이다. 부처님의 말씀인 경전의 말이므로 당연히 진리로 받아들였다고 보아야 할 것이기 때문이다.<sup>33)</sup> 정법 옹호를 위한 전쟁은 인정하는 것이 원효의 입장이고 살생도 경우에 따라서는 인정된다고 보는 것이 원효였다. 『범망경보살계본사기(梵網經菩薩戒本私記)』의 살생계에서도 원효는 살생이 복이 되는 경우가 있음을 말한다.

30) 최유진(2009) p.61-63 참조

31) 『大般涅槃經』(T9) p.624a; 諸國王大臣長者優婆塞等. 爲護法故雖持刀杖. 我說是等名爲持戒. 雖持刀杖不應斷命. 若能如是. 卽得名爲第一持戒

32) 『大般涅槃經』(T9) p.562b; 衆生悉有信等五根. 而一闍提輩永斷滅故. 以是義故. 殺害蟻子猶得殺罪. 殺一闍提無有殺罪.

33) 원효는 『無量壽經宗要』(HD1 p.557c)에서 “물음; 이와 같은 두 가지 설은 어느 것이 진실인가? 답: 다 성전에 의한 것이니 어느 것인들 진실이 아니겠는가”(問 如是二說 何者爲實 答 皆依聖典 有何不實)라고 말하여 경전의 말씀은 당연히 진실이라고 말하고 있다.

사람을 살해하고서도 한결같이 복만 되고 죄가 되지 않는 경우니 이른바 達輪機보살(윤회와 중생의 근기에 통달한 보살)이 죽이지 않고서는 제도할 수 없는 근기임을 보고 살생한 경우를 일컫는다. 이 때의 살생은 오직 복을 받고 죄를 받지 않나니, 경에 ‘오백 바라문을 죽였지만 죄가 없고 오직 중생을 껴안아 교화하고 악을 절복함이 있을 뿐이다’라고 한 것이 그것이다.<sup>34)</sup>

이와 같이 살생이 인정이 되는 경우가 있긴 하지만 살생을 할 수 있는 사람은 대보살이어야 한다. 보통 사람이 할 수 있는 일은 아니다. 물론 일천제는 살해해도 살생죄가 되지 않는다는 경전의 이야기가 있기는 하지만 전쟁에 참여하여 적군을 죽이는 것이 일반적으로 인정된다고 할 수는 없을 것이다. 원효가 암호를 해독해 준 것도 계율을 어긴 것이라고 할 수 있다. 원효는 범망계를 중시한 것으로 일반적으로 평가되고 있거니와<sup>35)</sup> 암호를 해독해 준 것은 『범망경』의 48輕戒 중 11번째 계율인 國使戒를 어긴 것이다. 국사계는 다음과 같다.

너희 불자들이여, 이익만 생각하는 나쁜 마음으로 나라의 사신이 되어 군진에서 모의하며, 군사를 동원하고 전쟁을 일으켜서 많은 중생을 죽게 하지 말지니라. 보살은 군진 가운데를 오고 가는 것도 해서는 안 되거늘 하물며 나라의 도적이 되겠느냐. 짐짓 이렇게 하는 자는 경구죄를 범하느니라.<sup>36)</sup>

국가의 사신이 되어 전쟁에 협조하는 것을 금지하는 계이다. 암호를 해독한 것은 군진에서 모의한 것이므로 국사계를 범한 것이다. 보살은 군진에 오가는 것까지도 금지되어 있으므로 전쟁에 직접 참여하는 것은 완전히 금지하고 있다고 해석하여야 할 것이지만 원효의 경우 일반 불교도들이 국가의 명령에 따라 전쟁에 참여하는 것을 반대했다고 생각하기는 어렵다. 전쟁은 되도록 하지 않는 것이 좋을 것이지만 부득이한 전쟁이 있을 수밖에 없으므로 전쟁에 참여한다 하더라도 완전히 불교의 정신에 어긋나는 것은 아니라고 생각했을 것으로 짐작할 수 있다.<sup>37)</sup> 부득이한 전쟁의 경우 그 목표는 백성을 보호하는 것이

34) 『梵網經菩薩戒本私記』(HD1) p.596c; 有煞人而一向福非罪 謂達輪機菩薩故 能規機不戒者 不可度之機故 煞者一向福非罪 如經云 雖煞五百波羅門而無罪 唯得攝等

35) 남동신(2001) 참조

36) 若佛子 不得爲利養惡心故 通國使命 軍陣合會 興師相伐 殺無量衆生 而菩薩 尚不得入軍中往來 況故作國賊 若故作者 犯輕垢罪(일타(1992) p.211)

37) 앞서도 인용했던 『살차니건자경』에서는 정의로운 통치자는 협상, 회유, 강력한 동맹을 통해 전쟁의 회피를 도모해야만 한다고 가르친다. 자신의 나라를 지키기 위해 싸워야만 한다면, 적을 무찌르고 승리를 쟁취하려

다. 그렇긴 하지만 다른 생명도 보호하기 위해 노력하여야 한다. 하지만 원효가 도움을 준 전쟁은 부득이한 방어 전쟁이 아니라 이웃 나라에 쳐들어간 전쟁이었다. 그것은 662년 또는 668년의 일로 신라가 당나라와 연합하여 고구려에 쳐들어갔을 때의 일이다. 방어적 전쟁이라고는 볼 수 없는 전쟁이었다. 전쟁은 하지 않아야 한다는 문제에 대한 심각한 고민은 아마도 없었던 것이 아닌가 싶다. 그리고 이웃 나라인 백제와 고구려에 대해서 특별히 우호적인 생각을 갖고 있었을 것 같지도 않다.<sup>38)</sup> 자주 침범해오는 별로 바람직하지 않은 이웃 나라로 인식하고 있었을 것이다.

결론적으로 원효의 전쟁과 평화의 문제에 대한 견해는 되도록 전쟁은 없어야 하지만 백성을 지키기 위해서는 어쩔 수 없는 전쟁이 있을 수 있다고 본다. 피할 수 없는 전쟁의 경우 전쟁에서 나라를 잘 지켜야 한다고 보았다. 전쟁이 많이 있었던 당시의 현실에서 원효는 전쟁에 참여하는 것을 심각한 잘못이라고 본 것 같지는 않다. 그리하여 실제로 전쟁에 도움을 주기도 하였다. 전쟁에 도움을 주는 행위는 계율에 어긋나는 것으로 볼 수 있는데 그 문제에 대한 심각한 고민은 없었던 것으로 보인다. 원효는 국내적인 평화의 문제 즉 침략을 당했을 때 어떻게 외적을 물리치며 또는 어떻게 외적이 침범하지 못하도록 하는가의 문제에 대해서는 관심이 많았지만 그 범위를 벗어나서 국제적인 평화를 유지하기 위해서는 어떻게 하여야 하는가 하는 문제에 대해서는 별다른 문제 의식이 없었던 것으로 보인다. 그 문제에 대한 원효의 생각을 굳이 추측하자면 정법치국설이 원효의 입장이므로 왕들은 폭력이 아닌 정법에 따라 통치를 하여야 한다고 주장하고 있다고 보면 될 것이다. 즉 바른 진리에 입각한 통치를

---

에 써야 하지만 오직 그 목적은 자기 국민을 보호하는 것이어야 하며, 아울러 모든 생명을 보호할 필요가 있음을 명심하면서, 그 자신과 자신의 재산에 관심을 두어선 안 된다. 이런 방법으로, 그는 살인에 통상적으로 따르는 나쁜 까르마의 결과를 모면할 수 있다고 한다.(피터 하비(2010) p.465 참조)

38) 자장은 고구려 백제 두 나라의 침범 때문에 걱정이라고 말한다. (신인이 예배하고 또 묻되 “너희 나라에 무슨 어려운 일이 없느냐?”하니, 자장이 “우리나라가 북으로는 말갈과 이어졌고, 남으로는 왜국과 맞닿고 고구려 백제 두 나라가 빈같이 국경을 침범하는 등 이웃 도적이 잦아 백성의 걱정이 됩니다”고 하였다. 神人禮拜 又問 汝國有何留難 藏口我國北連靺鞨 南接倭人 麗濟二國 迭犯封疆 隣寇縱橫 是爲民梗) 『三國遺事』 卷第三 「皇龍寺九層塔」) 자장은 원효보다 조금 전 시대의 사람인데 이 시대에 삼국 간의 갈등이 심했지만 원효 시대에 오면 삼국 간의 갈등은 더욱 심해졌다. 따라서 원효도 이런 인식은 공유하고 있었을 것이라고 생각해도 무리는 아닐 것이다. 원효가 고구려의 普德에게서 배웠다는 전승이 있지만(의천은 「孤大山景福寺飛來方丈禮普德聖師影」, 『大覺國師文集』 第十七) (HD4) p.559a에서 원효와 의상은 일찍이 보덕의 강하에서 『열반경』과 『유마경』을 배웠다고 말하고 있다), 원효가 일시적으로 고구려 승려에게 배웠다고 해서 고구려에 대한 인식을 바꿨을 것으로 생각하기는 어렵다. 『三國遺事』 「義湘傳教」에 의하면 원효는 의상과 더불어 중국 유학을 가려고 요동으로 갔다가 변방의 순라군(아마도 고구려군)에게 첩자로 오인받아 수십 일 동안 갇혔다가 간신히 면하여 돌아온 경험도 있다. (一然(2003) IV p.128, p.133 참조)

하는 왕은 평화를 위해 노력하고 전쟁은 부정할 것이기 때문에 정법치국이 세계평화의 기초가 된다고 말할 수 있을 것이다.

## V. 결론

이제까지 원효의 평화사상에 대해서 알아보았다. 평화는 우리가 실현하여야 할 이상인데 크게 보아 개인적인 마음의 평화와 사회적인 평화로 나누어 생각해 볼 수 있다. 불교의 경우는 역시 마음의 평화를 중시한다고 할 수 있다. 원효의 경우도 당연히 내면적인 평화가 중요하고 우선적이다. 불교에서 이상적인 평화의 경지는 탐욕과 어리석음이 없는 열반의 경지라고 말할 수 있을 것이다. 원효의 경우도 이는 마찬가지이지만 원효의 경우는 이상적인 경지를 열반보다는 일심으로 표현하고 있다. 이상적인 경지는 일심의 근원으로 돌아간 상태로 말하고 있는 것이다. 그리고 그것이 평화의 경지이다. 일심은 모든 것의 근거이고 평등무차별하여 평화로운 이상적인 경지이고 평화롭게 될 수 있는 근거가 또한 일심이기도 하다. 일심 즉 평화로 돌아가려면 어떻게 해야 하는가? 기본적으로는 탐욕과 어리석음을 없애면 된다. 스스로의 마음을 닦는 수련이 모두 일심으로 돌아가는 수단이 될 것이고 그 일심의 경지는 평화로운 이상적인 경지라는 것이 원효의 주장이다.

사회적인 차원의 평화를 달성하기 위해서는 폭력을 제거하고 갈등을 평화적으로 해결하여야 하는데 그 부분에 있어서 원효의 화쟁이 유효한 수단이 될 수 있다. 갈등을 해소하려면 먼저 그 갈등의 원인을 잘 알아야 할 것이다. 그런데 사람들이 서로 다투는 기본 원인은 자기 자신의 견해에 집착하기 때문이다. 따라서 갈등을 평화적으로 해소하는 첫 번째 방법은 부정을 통하여 자신의 견해에 대한 집착을 버리게 하는 것이다. 그러나 부정만을 통해서 집착이 버려진다고 할 수는 없다. 부정의 집착으로 빠질 수 있기 때문이다. 따라서 다른 한편으로 긍정과 부정을 자유자재로 하여야 하고 태도에 있어서는 동의와 동의하지 않음을 자유자재로 하여야 한다. 이런 방식으로 갈등을 평화적으로 해결할 수 있다는 것이 원효의 주장이다. 그리고 마음의 평화를 얻고 갈등과 대립을 해소하기 위해 불교적 가르침을 민중 속에 직접 전파하고 직접 실천하는 것이 중요하다. 원효는 민중 속에서 다양한 방식으로 그것을 실천한다. 그것이

또한 원효의 평화사상에서 중요한 측면이다. 직접적 실천이 뒷받침되지 않으면 평화는 실현될 수 없을 것이기 때문이다.

국가와 국가 간의 차원 또는 세계적인 차원에서 생각하면 전쟁이 없이 평화로운 세계를 건설하는 것이 중요하다. 전쟁 상황에서는 개인과 사회의 평화는 실현하기가 어려울 것이기 때문이다. 전쟁과 평화의 문제에 대한 원효의 견해는 추측에 많이 의존할 수밖에 없다. 직접적인 언급이 거의 없기 때문이다. 원효는 계율의 중요성을 강조하는데 불교의 계율에서 가장 중요한 계율 중의 하나가 불살생의 계이다. 대규모 살생이 벌어지는 전쟁은 당연히 반대하는 것이 불교의 입장이다. 원효의 경우도 전쟁을 좋다고 하지는 않았다. 하지만 원효 당시는 전쟁이 끊임없이 벌어지던 시대이고 스스로의 생존을 위해서는 전쟁이 불가피한 경우도 많이 있었던 상황이었다. 원효도 전쟁에서 공을 세웠다는 기록도 남아 있다. 전쟁에 대한 원효의 입장은 어느 정도 불가피성을 인정하는 것으로 볼 수 있다. 그리고 국가 간의 평화를 위한 원효의 처방은 정법치국(正法治國)이라고 할 수 있다. 정법에 의해 치국을 한다면 전쟁을 피하고 평화의 구축을 위해 노력할 것이고 불가피한 전쟁의 경우에도 모든 중생의 생명을 지키고 행복을 지키기 위해 노력할 것이다.

결론적으로 말하면 원효사상의 핵심이라고 할 수 있는 일심과 화쟁이 원효의 평화사상에서도 역시 핵심이라고 할 수 있다. 이상적 평화의 경지인 일심에 도달하고 또 일심에 의해서 갈등을 평화적으로 해결(화쟁)하여 사회적 차원의 평화를 실현한다. 더 나아가 정법으로 나라를 다스려서 국가적인 차원 더 나아가 세계적인 차원의 평화를 실현할 수 있다.

## ■ 참고문헌

- T : 大正新修大藏經  
HD : 韓國佛教全書  
『大般涅槃經』(T9)  
『宋高僧傳』(T50)  
『金剛三昧經論』(HD1)  
『起信論疏』(HD1)  
『無量壽經宗要』(HD1)  
『梵網經菩薩戒本私記』(HD1)  
『大覺國師文集』(HD4)  
一然(2003), 『譯註 三國遺事』 I-V, 강인구 김두진 김상현 장충식 황패강 역주, 이회문화사  
金富軾(1983), 『三國史記』 上 下, 이병도 역주, 을유문화사  
김도공(2001), 「元曉의 修行體系 研究-『大乘起信論疏』를 중심으로-, 박사학위논문, 원광대학교  
김석근(2010), 「화쟁과 일심-원효사상에서의 평화와 통일-, 『정치사상연구』 16집 1호, 한국정치사상학회  
김용표(2010), 「원효의 화해해석학을 통해 본 종교다원주의, 『동서철학연구』 56호, 한국동서철학회  
김호성(2003), 「'정의의 전쟁'論은 정의로운가-힌두교와 불교의 논의를 중심으로-, 『동서철학연구』 제28호, 한국동서철학연구회  
남동신(2001), 「원효의 계율사상, 『한국사상사학』 17집, 한국사상사학회  
술락 시바락사(2001), 『평화의 씨앗』, 변희욱 옮김, 정토출판  
심재룡(1991), 「불교의 평화사상, 그리스도교철학연구소 편, 『현대사회와 평화』, 서광사  
요한 갈통(2000), 『평화적 수단에 의한 평화』, 강종일·정대화·임성호·김승채·이재봉 옮김, 들녘  
이종익(1975), 「元曉의 平和思想, 『아카데미논총』 제3집, 세계평화교수협의회  
일타(1992), 『범망경보살계』 3, 효림  
立花俊道(1981), 『고종 불타전』, 석도수·홍완기 옮김, 시인사  
정원웅(2007), 「원효의 평화사상과 그 실현방안 연구, 박사학위논문, 동국대학교 대학원  
최유진,



- 1998 『원효사상연구-화쟁을 중심으로-』, 경남대학교 출판부
- 2003 「종교다원주의와 원효의 화쟁」, 『철학논총』 31호, 새한철학회
- 2009 「신라에 있어서 불교와 국가-원효를 중심으로-」, 『한국불교학』 55집, 한국불교학회
- 피터 하비(2010), 『불교윤리학입문』, 허남결 역, 씨아이알
- 하야시마 교쇼(1991), 『붓다의 마지막 여로-마하파리닛바나』, 강기희 역, 민족사



## 「원효의 평화사상」에 대한 논평의 글

황금연 · 동국대 선학과 강사

본 논문은 논문의 제목이 시사하고 있듯이, 원효라는 인물의 一心과 화쟁사상을 통해 그가 지닌 평화사상을 도출해보고자 하는 작업이다.

‘원효’라는 인물을 떠올릴 때, 우리는 누구나 쉽게 몇 가지의 뚜렷한 그의 행적을 생각해 볼 수 있다. 우선 『指月錄』에 나오는 것으로, 원효나이 34세 때 의상과 함께 중국 唐으로의 求法 길에 올랐다가 어느 날 밤 무덤가에서 잠자다 마신 해골 물을 통해 “心生則種種法生 心滅則觸體不二마음이 일어나면 가지가지 법이 생기나 마음이 멸하면 해골과 돌이 아니다(모르고 마실 때 맛있었던 물과 해골에 고인 물임을 알고 구토가 일어난 물이 돌이 아님)”라는 것을 깨닫고 부처님이 말씀하신 ‘三界가 오직 마음뿐’이라는 말씀이 참된 것이었음을 알아 중국으로의 유학을 포기한 일을 들 수 있다.

둘째는 이처럼 ‘三界唯心사상’에 입각한 그가 요석공주와의 파계 이후 小性거사로 자칭하고 『華嚴經』의 “一切無碍人 一道出生死”란 구절에서 ‘무애’란 것을 따와 「박」의 이름을 짓고 ‘무애가’란 노래를 지어 춤추고 노래 부르며 민중을 교화한 일을 들 수 있을 것이다. 그리하여 원효는 그 후 686년 70세로 입적하기까지 참선과 저술로 만년을 보냈으며 고려 숙종으로부터 ‘대성화쟁국사’란 시호를 받은 인물로 불교사상의 종합과 실천에 힘쓴 한국불교사상 가장 주목되는 고승의 한 분이라 할 것이다.

논자는 무엇보다 그의 일심과 화쟁사상을 통하여 개인적으로는 마음의 평화를 도모하고, 나아가 대사회 및 국제적 평화를 이룰 수 있는 길을 모색해보고자 한 것이 본 논문의 취지로 보인다.

이에 논문을 읽고 건의하고 싶은 몇 가지를 피력하는 것으로 본 논평문을 대신하려 한다.

1. 무엇보다 원효의 다양한 불교이론들 사이의 다툼을 화해시키려는 화쟁사상을 통해 개인의 평화와 나아가 국가사회 및 세계평화의 지침을 마련해보고자 하는 고심의 흔적이 역력히 보인다. 여기에는 논자가 언급했듯이, 원효의 평화사상 및 그 실현방안에 대한 연구를 시도했던 종전의 이종익 · 김석근 · 정원용 등의 논문에서 가졌던 아쉬움을 해소해 보고자 한 것이다. 그러나 논자 역시 시원하게 해소할 수 없는 아쉬움이 글의 전반에 나타나 있다.

사실 일 개인의 마음의 평화와 열반으로 가는 길은 원효의 직접적인 말을 통해 어느 정도 이끌어 낼 수 있겠으나, 원효가 처한 당시는 논자의 서술과 같이, 스스로의 생존을 위해 전쟁이 불가피한 상황이었고 더욱이 원효 자신이 전쟁에서 공을 세웠다는 기록이 남아있는 상황(p.40)에서 그가 분명하게 언급하지 않은 사회평화나 세계평화의 부분에 이르기까지 평화사상을 미루어 짐작하고 이끌어내기에는 적잖은 고민이 수반되었으리라는 것을 누구나 짐작할 수 있다. 그러므로 글이 쉽게 물 흐르듯이 내려가지 않는다는 인상을 받게 된다. 따라서 좀 더 넓고 깊은 연구가 지속되어야 하리라는 생각이 든다.

2. 논자가 글을 서술하는 방식 상 하나의 문제를 서술하는 데 지나치게 호흡이 길어지는 면이 있어 글이 일목요연하게 들어오지 않는다. 예를 들면 p.30에서 ‘一心’의 특성을 논술함에 있어서 ‘궁극의 목적지’란 면과 ‘모든 것의 근거’라는 면, 및 ‘모든 것을 갖추고 있다’라는 면을 논술하는 데에 번호를 매기거나 순위를 정하여 서술해가면 훨씬 더 글이 뚜렷이 살아날 것으로 생각한다. 평면적인 서술로 일관하여 그 특성이 덜 살아나는 측면이 있다.

3. 논술 상 부연서술이 요구되는 몇 가지가 있다. 첫째는 p.31의 마지막 “그러나 일심에 그 근거가 있다 해도 깨끗한 것이나 더러운 것을 실재하는 것으로 보아서는 안 된다”고 했는데 그 이유를 원효의 글을 이끌어 와 서술해 주면 더 좋을 것이라 생각한다.

둘째, p.31의 두 번째 단락 “일심은 모든 것의 근거이며 평등무차별하다. 따라서 일심의 근거에서 보자면 모든 것은 근원적인 점에서 평등무차별하다”고 했

는데, 논평자가 읽기로는 졸친 부분의 의미가 “一心이라는 근원에서 보자면, 모든 것은 그 근원인 일심에서 나온다는 점에서 평등무차별하다”로 생각된다. 『大乘起信論』의 일심의 2문인 ‘不變門’과 ‘隨緣門’ 중 수연문을 말하고 있는 것인데 표현이 조금 어렵게 와 닿는다.

셋째, p.34의 쟁론의 상황에서 첫 번째 방법은 부정하는 것이고 두 번째 방법은 긍정과 부정의 自在(한자로 처리하면 이것으로 보인다.)를 통한 갈등의 해소라 하였다. 이어서 p.35의 맨 아래단락에서 서로 쟁론하는 상황에 있는 이론들에 대해 ‘동의도 않고 이의제기도 없으면서 말하는 방법이 있다고 했다. 긍정과 부정의 자재를 통해 갈등을 해소하려 한다면, 그것은 곧 세 번째로 이어져 보인다. 반드시 차별이 있을까? 하나로 묶어 서술할 수도 있을 것 같은데 차별을 두어 서술한 논자의 견해를 듣고 싶다.

넷째, 논자의 지나친 겸손은 자칫 論旨에 대한 자신감을 떨어뜨릴 수 있다. 그 예가 p.36의 세 번째 단락 “우리는 평화를 실현하려면 갈등을 평화적으로 해결하여야 하는데 화쟁은 그 길을 우리에게 알려 줄 수 있다고 할 수 있다.”라고 한 부분이다. 이런 두 번의 가능성만의 피력은 자칫 논자의 논지에 대한 ‘확신결여’로 비칠 수 있다.

마지막으로 각주 처리에 있어 내용이해를 위해 본문에 해석한 것보다 길게 인용했을 경우는 밑줄을 그어주는 것이 좋을 듯하며[예를 들어 p.30 각주6)의 “如來所說-無不令入一味覺故”는 본문과 일치하지 않는 이해를 돕기 위한 글이다.] 보다 정확한 번역이면 좋겠다.

그리고 논문을 읽는 사람의 편의를 위해 저자의 이름과 연도만 기술하기 보다는 제목을 써 주는 것이 오히려 더 나을 것이다.[각주 13, 14를 비롯하여 전체적으로 일관되어 있다.]

앞에서 서술했듯이, 논자의 글을 읽으면서 ‘원효의 평화사상’을 일목요연하게 도출해낼 수는 없을가에 대해 논평자도 함께 고민하게 된다.

어려운 작업을 꾸준히 지속해오고 있는 논자의 노고에 치하하는 마음을 보내며, 앞으로도 보다 폭 넓고 깊은 연구가 지속되길 기대해 본다. 어려운 시도를 하신 논자의 노력에 경의를 표한다.



## 틱낫한의 평화사상

이거룡 · 선문대학교 통합의학대학원 교수

### I. 포화 속에 핀 연꽃

틱낫한(Thich Nhat Hanh, 釋一行)스님이 처음으로 세계무대에 등장한 것은 베트남전쟁 기간 중이다. 1966년 친우봉사회(Fellowship of Reconciliation)의 주선으로 이루어진 19개국 순회강연은 그가 세계무대에 등장하게 된 중요한 계기가 되었다. 미국에서의 순회강연 중에 마틴 루터 킹(Martin Luther King)목사와 토마스 머튼(Thomas Merton)을 만났으며, 틱낫한에 대한 이들의 지지는 큰 힘이 되었다. 베트남전쟁의 진원지인 미국에서 그는 "공산주의자도 아니고 반공주의자도 아니고 다만 전쟁이 어서 끝나기만을 바랄 따름인 베트남 인민의 정서"<sup>1)</sup>를 전하고자 노력했다. 1966년 6월 1일에는 워싱턴 D.C.에서 미국정부에 대하여 베트남전쟁의 종전을 요구하는 종전5조안(終戰五條案, Five Point Proposal to End the War)<sup>2)</sup>을 발표하기도 했다.

그러나 세계적으로 큰 주목을 받지는 못했다. 당시 미국은 세계 어디서든 공

1) 로버트 H. 킹(2007), p. 169.

2) 종전5조안의 내용은 다음과 같다. ① 미국은 베트남 국민들이 원하는 정부를 선택할 권리에 대해 존중한다고 명백히 밝힐 것, ② 남북 베트남에서 행해지는 모든 폭격을 중단할 것, ③ 일방적으로 휴전을 선언할 것, ④ 베트남에 주둔하고 있는 모든 미군의 전면적 철수 일자를 몇 당 안으로 확정하고 즉각적인 철수를 단행할 것, ⑤ 베트남의 재건을 지원하되, 모든 원조는 이념적, 정치적 단서조항을 완전히 배제할 것(크리스토프 쾨, 셸리 킹, 2003, p. 431).

산주의의 확장을 막아야 한다는 냉전 이데올로기에 입각하여 베트남전쟁을 지지하고 있었으며, 미국의 입장에 동조하여 파병했던 우리나라에서도 이러한 분위기는 마찬가지였기 때문에, 틱낫한의 베트남전쟁 반대 메시지는 우리에게 거의 알려지지 않았다. 심지어는 전쟁 반대론자들에게도 제대로 이해받지 못했다.<sup>3)</sup> 근자에는 플럼빌리지(Plum Village)에서의 활동이나 저술을 통하여 비교적 널리 알려지기는 했지만, 틱낫한이 제시했던 평화사상은 여전히 제대로 평가되지 못하고 있는 실정이다.<sup>4)</sup>

우리나라에서도 그의 여러 저서 중에서 『화』를 비롯한 『마음에는 평화, 얼굴에는 미소』, 『마음을 멈추고 다만 바라보라』, 『힘』 등 20여 권이 번역되었지만, 대개는 그의 후기 활동, 특히 플럼빌리지에서의 명상이나 정신수행 중심으로 소개된 감이 없지 않다. 그는 베트남 선불교의 맥을 잇는 선사(禪師)이자 시인임에 분명하다. 그러나 또한 그는 붓다의 가르침에 입각하여 전쟁의 포화 속에서 생명을 건 투쟁을 한, 참여불교(Engaged Buddhism)의 주창자이기도 하다. 세계 도처에 만연한 테러와 폭력을 생각할 때, 두 차례의 베트남전쟁과 30여 년의 망명생활을 통하여 구체화된 그의 평화사상은 오늘 우리에게 중요한 의미를 지닌다.

틱낫한은 1926년 베트남의 한 작은 마을에서 하급 공무원의 아들로 태어났으며, 16세에 중부 베트남 후에(Hue) 근교의 뚜히에우(Tu Hieu) 사원에서 수계했다.<sup>5)</sup> 당시 관례화된 강원의 교과목을 철학과 문학, 외국어를 강조하는 커리큘럼으로 바꿀 것을 요구했다가 거부된 적이 있는 것으로 보면, 이미 강원시절에 상당한 개혁 성향을 보였던 것 같다. 살아 있는 종교로서 불교가 생명력을 유지하려면 끊임없이 변해야 한다는 것이 그의 생각이었다. 이 요구가 받아들여지지 않자, 그는 다른 몇몇 학생들과 함께 사이공 근교의 작은 사원으로 거처를 옮겼으며, 거기서 서양철학과 과학을 공부할 수 있었다.<sup>6)</sup>

1950년 틱낫한은 틱찌후(Thich Tri Huu)와 함께 사이공에 응꾸앙(Ung Quang)사원을 세웠다. 이 사원은 나중에 남부 베트남지역 불교학연구의 중심이

3) 로버트 H. 킹(2007), p. 145.

4) 근현대 평화운동에서 영향력 있는 지도자들의 이름이 거명될 때, 지금도 마하뜨마 간디(Mahātmā Gandhi), 달라이 라마(The Dalai Lama), 마틴 루터 킹(Martin Luther King) 등이 언급되지만, 틱낫한이라는 이름은 제외되는 것이 현실이다. 이것은 틱낫한이 단지 음유시인, 불교 명상가 정도로 오해되는 측면이 있기 때문이다.

5) 로버트 H. 킹(2007), p. 147. 틱낫한의 스승은 선종의 한 종파인 임제종의 전통을 이은 틱짚타트(Thich Chan That)였다.

6) 로버트 H. 킹(2007), p. 149.



자 불교 투쟁운동의 진원지였던 안꾸앙불교연구소(An Quang Buddhist Institute)가 되었다. 1956년 달라뜨(Dalat) 근처에 '푸옹보이'(Phuong Boi, 향기로운 야자나무 잎사귀들)라는 수행 공동체를 세웠으며, 여기서 명상수련과 집필에 전념할 수 있었다. 푸옹보이에 머물면서 때로는 여러 사원을 방문하여 불교에 관한 연속 강의를 하기도 했다. 그 강연 여행 중에 찬콩(Chan Khong)자매를 만났다.<sup>7)</sup> 이 무렵 그는 '베트남 전체 불교도협회'(All Buddhist Association)의 공식기관지인 『베트남불교』(*Phat Giao Viet Nam*)의 편집장을 맡고 있었는데, 이 저널을 통하여 자신이 추구하는 참여불교의 이념을 널리 알리는 동시에, 디엠(Ngo Dinh Nhu)정권의 불교 탄압을 고발했다.<sup>8)</sup> 이 일로 인하여 베트남불교에 대한 디엠정권의 탄압이 한층 더 강화되었으며, 곧 틱낫한이 편집하던 『베트남불교』가 재정상의 이유로 폐간되었다. 푸옹보이에서의 급진적인 저술활동이 다시 한 번 디엠정권을 자극했으며, 그 결과로 푸옹보이에 대한 정부의 압박 때문에 주민 대부분이 푸옹보이를 떠났다. 그러던 중에 미국의 프린스턴대학에서 특별연구원 연구비 지원을 제안 받았으며, 이를 수락함으로써 참여와 활동의 일선을 떠나 집중적인 연구와 내적 성찰의 기간을 맞이한다.

틱낫한은 1961년 처음으로 미국을 방문하여 프린스턴대학교에서 비교종교학을 공부했으며, 컬럼비아대학에서 현대불교에 대한 강의를 했다. 프린스턴에서의 생활에 대해서는 잘 알려지지 않지만, "1962-1963년의 아카데미한 1년이 그의 생애에 중요한 전환기였음을 보여준다."<sup>9)</sup> 이 시기는 그에게 이른바 거짓 자아와 참된 자아가 씨름하는 깊은 내적 성찰의 기간이었다. 여기서 거짓 자아는 사회에 의하여 덧씌워진 자아이며, 참된 자아는 개인의 참된 본질을 말한다. 거짓 자아를 방관한다면, "우리는 전적으로 사회에 의하여 주도됨으로써, 우리 자신에게 낯선 자가 된다."<sup>10)</sup> 틱낫한에 따르면, 거짓 자아와 참된 자아 사이의 투쟁은 모든 사람의 내면에서 사납게 휘몰아치는 전쟁이다. 자신 속에 일어나고 있는 거짓 자아와 참된 자아의 전쟁을 직시한 그는 주변과의 모든 관계를 단절하고 내면으로 침잠했다. "나는 전쟁터가 되었다. 폭풍이 끝날 때까지 나의 육

7) 그녀는 나중에 틱낫한의 가장 가까운 친구가 되었으며, 베트남전쟁 동안에도 긴밀한 관계를 유지했다. 지금은 플럼빌리지를 실제로 총괄하고 있다(배희정(2003), p. 81).

8) 남베트남의 대통령이었던 디엠은 가톨릭에 우호적이었기 때문에 당연히 친미 성향이였다. 따라서 거의 대부분 불교도였던 80%이상의 베트남 국민과 괴리되어 있었다(크리스토프 킵, 셸리 킹, 2003, p. 435).

9) 로버트 H. 킹(2007), p. 155.

10) 로버트 H. 킹(2007), p. 156.

체적 생명이 아니라 나의 핵심 자아라는 깊은 의미에서 내가 과연 살아남을 것인지 알 수 없었다."<sup>11)</sup> 이 전쟁에서 그는 살아남았을 뿐만 아니라, 다시 태어남을 느꼈다. "나는 지금, 죽음을 코앞에 두었다가 치명적인 질병에서 막 회복된 사람과 같다."<sup>12)</sup> 용기와 힘이 자기 안에서 솟구치는 것을 느꼈다.<sup>13)</sup>

1963년 쿠데타로 디엠정권이 무너지자 불교의 재조직이 필요하다고 느낀 베트남 불교 지도자들이 틱낫한의 귀국을 요청했다. 이에 그는 컬럼비아대학에서 머물며 베트남학과를 맡아달라는 학장의 권유를 거절하고 그해 12월 베트남으로 돌아왔다. 1965년 사회봉사청년학교를 설립해서 본격적으로 사회참여에 나섰다. 또한 자신이 과거에 주장했던 폭넓은 교과과정을 구체화시키는 불교대학을 세워서 현대화된 승가교육을 시도했다. 1966년 참여불교라는 표현을 명시적으로 표방하면서 임제종의 새로운 유파로서 접현종(接現宗, Order of Interbeing)을 세웠다. 이 공동체는 함께 살면서 봉사하기로 서원한 사부대중으로 구성되었으며, 14가지 계율을 지키기로 서약함으로써 하나가 되었다.<sup>14)</sup> 같은 해 6월 1일 베트남전쟁의 종전을 설득하기 위하여 미국 워싱턴에서 5개 항목으로 된 평화제안서를 발표했다. 그날 당장 남베트남 정부는 그를 반역자로 낙인찍었으며, 이 일은 결국 그에게 오늘날까지 이어지는 망명생활의 시작이 되었다. 전쟁 당사자 양쪽 어느 편에도 서지 않는 입장 때문에 틱낫한은 양쪽 모두의 적이 되었다. 그 후 1968년까지 미국에 머물면서 반전평화운동을 전개했으며, 이 기간 중인 1967년에는 마틴 루터 킹 목사에 의해 노벨평화상 후보로 추천을 받기도 했다.

1968년 '베트남통일불교회'(Unified Buddhist Church of Vietnam)의 요청으로 틱낫한은 파리에 사무실을 열고 해외에서 불교투쟁운동을 전개할 수 있는 교두보를 마련했다. 1969년 이 사무소는 그를 의장으로 하는 '베트남불교대표단'이 되었다. 파리평화협정이 체결되자 대표단은 사이공정권에 대한 비판을 중단하고 베트남의 재건을 위해 전념하기로 했다. 그러나 사이공 정부는 그들에게 비자를 내주지 않았기 때문에 베트남으로 돌아갈 수 없었다. 종전 후에는 보트피플로 대표되는 베트남 난민을 돕는 일에 힘썼으며, 1982년에는 보르도의 버려진 농

11) 로버트 H. 킹(2007), p. 157.

12) 로버트 H. 킹(2007), p. 158.

13) 틱낫한은 이때 자신의 체험은 "전적으로 그리고 어디까지나 인간적인 것이었다." (로버트 H. 킹, 2007, p. 159) 고 말했다.

14) 14가지 계율은 전통적인 계율에 의거하여 틱낫한이 제정한 것이다.

장을 개간하여 플럼빌리지를 세웠다. 1983년부터는 미국에서도 활동을 시작해서 몇몇 사원과 수행센터를 세웠다. 2005년 현재 플럼빌리지에 속하는 선원이나 수행단체는 아시아, 아프리카, 아메리카, 유럽 등 세계 곳곳에 400여 개가 있다.<sup>15)</sup>

## II. 상호 연관된 존재(Interbeing)

베트남에서 불자들의 사회참여는 불교의 수행을 보장하기 위한 투쟁으로 시작되었다. 그러다가 차츰 운동의 목적이 디엠정권의 정치적 탄압에 대한 투쟁으로 확대되었다.<sup>16)</sup> 디엠정권이 무너지자 반정부 투쟁에 주된 역할을 했던 베트남 불교계는 정치적으로 큰 영향력을 행사할 수 있는 위치에 놓이게 되었다. 베트남 사람들이 직면한 정치적 문제가 불교적 맥락에서 해결되어야 하는 필요가 대두된 것이다. 이때 "불교 활동가 중에서 불교의 행동주의 기초 원리를 가장 탁월하게 숙고한 사람은 과거와 현재를 통틀어 틱낫한이다."<sup>17)</sup>

틱낫한의 사상은 불교의 사회참여에 새로운 지평을 열었다. 그것은 특히 전쟁이라는 특수한 상황에서 과연 불자들의 사회참여가 어떠해야 하는가에 대하여 중요한 메시지를 전한다. 물론 평화와 비폭력에 대한 틱낫한의 개념과 사상이 완전히 새로운 것은 아니다. 베트남 선불교의 선사로서 그는 연기, 공(空), 보살의 서원(誓願), 자비 등 대승불교의 근본교의를 신봉하였을 뿐만 아니라, 다소 남방불교의 분위기를 담고 있는 '마인드풀니스'(mindfulness)를 실천수행의 중심에 두었다. 그럼에도 불구하고 그는 불교를 현실에 맞게 재해석하여 현대화했으며,<sup>18)</sup> 알기 쉬우면서도 실제적이고 효과적인 수행론을 확립함으로써 불교의 사회참여에 새로운 지평을 열었다는 평가를 받는다.

불교의 모든 가르침이 연기법(緣起法)에 뿌리를 두고 있는 것처럼, 틱낫한의 평화사상 또한 연기법에 토대를 두고 있다. 다만 그는 연기라는 말보다는 '상호 존재'(interbeing)라는 말을 사용함으로써 현대인이 보다 쉽게 이해할 수 있게

15) 김은중(2005), p. 302.

16) 크리스토프 퀸, 샬리 킹(2003), p. 447.

17) 크리스토프 퀸, 샬리 킹(2003), p. 453.

18) 틱낫한에 따르면, "불교는 현실에 맞게 끊임없이 재해석되어야 하며, 실천되어야 한다. 그래야 지금의 고통 받는 사람들에게 위안을 준다는 확신을 가지게 된다."(참여불교제가연대, 2002, p. 163).

했다. 모든 존재가 상호존재임을 자각할 때, 진정한 의미의 평화와 소통이 가능하다는 것이다. "진정한 이름으로 나를 불러주세요"라는 그의 시는 상호존재의 의미를 시적 언어로 극명하게 표현하고 있다.

나는 강물 위에서  
탈바꿈하는 하루살이입니다.  
그리고 봄이 오면  
그 하루살이를 먹는 새입니다.

나는 연못의 맑은 물에서  
행복하게 헤엄치는 개구리입니다.  
그리고 소리 없이 다가가 그 개구리를 잡아먹는 물뱀입니다.  
나는 피부와 뼈, 다리가 대나무처럼 가는 우간다의 아이입니다.  
그리고 그 우간다에 죽음의 무기를 파는 무기상입니다.

나는 해적에게 강간당하고 바다에 몸을 던지는  
작은 배를 탄 12살짜리 소녀입니다.  
그리고 여전히 보거나 사랑할 수 없는 마음을 가진 그 해적입니다.<sup>19)</sup>

위의 시에서 '나'는 '너'와 별개로 있는 내가 아니라 상호존재이다. '나'는 하루살이인 동시에 그 하루살이를 잡아먹는 새이며, 나는 개구리인 동시에 그 개구리를 잡아먹는 물뱀이다. 여기에 선과 악이 존재하는가? 다시 말하여, 새와 물뱀은 악한 존재이며, 하루살이와 개구리는 선한 존재인가? 그렇지 않다. 이들 모두는 자연의 법칙에 따를 뿐이며, 여기에 선악이나 옳고 그름의 판단이 개입될 수 없다. 심지어 틱낫한은 우간다의 아이와 우간다에 무기를 죽음의 무기를 파는 무기상, 강간당하는 소녀와 강간하는 해적도 같은 맥락에서 이해한다. 그렇다면, 새와 물뱀처럼 무기상과 해적도 나무랄 수 없다는 말인가? 그렇지 않다. 윤리적으로 볼 때 당연히 비난받아야 마땅하고 심지어는 극형에 처해야 하는 범죄에 해당한다. 그러나 궁극적인 목표는 복수나 응징이 아니라 화해와 소통이기 때문에, 우선은 죽이는 '너'든 죽임을 당하는 '나'든 모두 상호존재로서 동체(同體)임을 자각해야 한다는 것이다. 그래야 나의 기쁨과 고통이 하나라는 사실을 알 수 있으며, 내 마음의 문을 열어 둘 수 있기 때문이다.<sup>20)</sup>

인도차이나 전쟁 중에 '빼앗기는 자'로서 틱낫한과 '빼앗는 자'로서 프랑스 병

19) "진정한 이름으로 나를 불러주세요", 크리스토프 쿤, 샬리 킹(2003), pp. 453-454.

20) 크리스토프 쿤, 샬리 킹(2003), pp. 457-458.

사의 조우는 틱낫한이 심지어 적과도 상호존재로서 우정을 나눌 수 있게 된 계기가 되었다. 이 이야기는 『참된 평화 만들기』(Creation True Peace)에 전해진다. 당시 그는 프랑스군이 점령하고 있던 후에(Hue) 근교의 뚜히에우(Tu Hieu) 사원에 사미(沙彌)로 지내고 있었다.

어느 날 두 명의 프랑스 병사들이 우리 사원에 도착했다. 한 병사는 사원 바깥에 세워둔 지프에 남고 다른 한 병사는 총을 들고 사원 안으로 들어와서 우리가 가지고 있는 모든 쌀을 내놓으라고 했다. 사원에는 여러 스님들의 끼니를 위한 단 한 포의 쌀밖에 없었는데, 그는 그것을 가져가려고 했다. 그 병사는 어리고 스무 살 안팎이었으며 굶주려보였다. 그는 마치 내가 그때 앓고 있었던 말라리아에 걸린 것처럼 몸이 여위고 얼굴은 창백했다. 나는 그 쌀을 지프에 실으라는 병사의 명령에 따르지 않을 수 없었다. <지프가 있는 곳까지는> 먼 거리였으며, 내가 상당히 무거운 그 쌀 포대 밑에서 비틀거릴 때, 분노와 비참한 마음이 내 안에서 일어났다. 그들은 우리가 가지고 있던 얼마 되지 않은 쌀을 가져가고 있었다. ...

수년에 걸쳐 나는 여러 번 이 프랑스 병사에 대해서 명상했다. 나는 알게 되었다. 십대의 나이에 그는 부모, 형제, 자매를 떠나야 했으며, 세계를 가로질러 온 베트남에서는 나의 동포를 죽이거나 또는 죽어야 하는 공포에 직면하게 되었다. 나는 종종 그 병사가 살아서 부모가 있는 집으로 돌아갈 수 있었는지 알고 싶었다. 십중팔구 그는 살아남지 못했을 것 같다. 프랑스-인도 차이나전쟁은 수년 동안 지속되었으며 프랑스가 패함으로써 끝났기 때문이다. ... 깊이 성찰한 후에, 나는 전쟁의 희생자가 베트남사람들만은 아니라는 것을 깨달았다. 프랑스 병사들 또한 희생자들이었다. 이러한 통찰과 함께 나는 그 어린 병사에 대한 그 어떤 분노도 지니지 않게 되었다. 그에 대한 자비가 내 마음속에 일어났으며, 다만 그가 무사했기만을 원했다.<sup>21)</sup>

다소 긴 위의 인용문은 '빼앗는 자'와 '빼앗기는 자'가 상호존재로 인식되는 과정을 아름답게 묘사하고 있다. 모든 존재는 상호존재이기 때문에, 엄격히 말하여 가해자도 없고 피해자도 없다. 상호존재에 대한 자각과 이를 토대로 일어나는 소통, 즉 나의 고통이 곧 적의 고통이며 적의 고통이 곧 나의 고통이라는 자각은 틱낫한의 사상과 실천에서 '적에 대한 분노'가 '벗에 대한 자비'로 전환되는 핵심이다.

상호존재에 대한 틱낫한의 강조는 심지어 그를 상황윤리 옹호자로 오해하게 만든다. 예를 들면 다음과 같은 표현들이다. "내가 해적의 마을에서 태어나 그와 같은 조건에서 자랐다면 나는 현재 해적이 되어 있었을 것이다."<sup>22)</sup> 역으로

21) Thich Nhat Hanh(2004-3), pp. 2-3.

그가 만일 나의 환경에서 태어났다면 그는 나일 수도 있다는 것이다. "우리 모두는 이러한 상황에 대해 어느 정도 책임이 있기 때문에 만일 당신이 총으로 해적을 쏘다면 그것은 당신 모두를 쏘는 것이다."<sup>23)</sup> 그러나 이와 같은 표현은 결코 윤리나 도덕을 무시한다는 의미가 아니다. 더욱이 그것은 "일반적인 인간의 도덕성을 동물의 습성, 심지어는 식물의 습성과 동일한 영역에 두고 있다."<sup>24)</sup>는 의미로 오해되어서는 안 된다. 위의 인용문이나 시에 표현된 피해자와 가해자의 동일화는 어떤 존재 또는 그 존재가 겪고 있는 고통에 대한 이분법적 사고를 극복하기 위한 것이다. 만일 우리가 해적을 악한 사람으로 부정하게 되면, 진정한 의미에서 보트피플 소녀와 일체가 되거나 소녀의 고통에 공감할 수 없다. 선이든 악이든 어떤 한 대상에 대한 이분법적 사고가 지속되는 한, 진정한 의미의 상호존재는 실현되지 않기 때문이다.

또한 피해자와 가해자의 동일화는 이분법이나 선악의 판단을 초월해 있는 불성(佛性)의 세계를 염두에 둔 표현으로 이해될 수 있다. 불성은 진리 자체이자 우리의 진정한 정체성이며, 우리가 궁극적으로 도달해야 할 지혜와 자비를 말한다. 선악의 이분법을 초월한 불성의 차원에서 볼 때, '나'는 보트피플의 소녀도 아니고 그 소녀를 강간하는 해적도 아니지만, 또한 '나'는 그 소녀인 동시에 해적이기도 하다.<sup>25)</sup> "존재의 본질이 궁극적으로 완전하다는 것을 깨달으면, 수행자는 주체와 객체 사이에 더 이상 어떠한 구별도 존재하지 않는, 무분별지(無分別智)라 불리는 지혜의 단계에 도달한다."<sup>26)</sup>

상호존재의 본질은 소통이다. 그것은 단지 여러 존재의 '병렬'이 아니다. 함께 있다고 하여 상호존재가 아니라는 말이다. 소통이 일어나기 위해서는 이해가 필요하다. 폭력적인 어떤 대상과 평화로운 공존을 위해서는 우선 소통이 필요하며, 그 이전에 상호 이해가 선결조건으로 요구된다. 상호 이해의 가장 직접적인 방법은 '입장 바꾸어 생각하기'이며, 이런 의미에서 틱낫한은 '해적'이 곧 '보트피플 소녀'라고 표현한 것이다. 위의 프랑스 병사 이야기를 통해서 보면, 틱낫한의 마음속에 일어난 분노가 자비로 전환되는 과정에서 중요한 것은 프랑스 병사

22) Thich Nhat Hanh(1987-2), p. 62; 크리스토프 퀴, 샬리 킹(2003), p. 456.

23) 크리스토프 퀴, 샬리 킹(2003), p. 457.

24) 크리스토프 퀴, 샬리 킹(2003), p. 455.

25) *Bhagavadgita*에서 크리슈나가 아르주나에게 전쟁에 나아가 싸우라고 할 때, 아프만은 죽임을 당하는 것도 아님을 거듭 강조하는 것과 같다. 해적이든 소녀든 불성을 지니고 있다는 점에서는 동일하다.

26) Thich Nhat Hanh(1987-3), p. 57.

를 둘러싸고 있는 상황에 대한 이해이다. 만일 그 병사가 부모형제를 떠나서 베트남으로 올 수밖에 없었던 상황이 아니었다면, 틱낫한에게 분노를 일으키는 원인이 될 수 없다. 이와 마찬가지로 만일 틱낫한이 프랑스 병사의 상황 속에서 태어났다면, 역(逆)으로 틱낫한이 프랑스 병사의 마음에 분노를 야기하는 원인이 되었을 것이다.

문제는 근본적으로 '너' 또는 '나'에게 있는 것이 아니라, 누구나 그렇게 할 수밖에 없는 '상황' 또는 '조건지움'이다. 따라서 고통을 주는 '너'를 제거하는 것은 문제의 근본적인 해결이 아니다. 고통을 주는 '너'에게든 또는 고통을 받는 '나'에게든, 그렇게 할 수밖에 없는 상황의 근본원인이 남아있는 한, 문제는 해결되지 않는다. 베트남전쟁을 반대한 틱낫한의 궁극적인 목적은 북베트남에 대한 남베트남의 승리 또는 미국에 대한 베트남의 승리가 아니라, 모두가 손에서 총을 놓는 것이었다. 평화는 결코 복수나 폭력적인 앙갚음이 아니라, 상호 이해와 소통을 통해서만 성취될 수 있다는 것이 틱낫한의 생각이었으며, 이를 위해서는 심지어 적과의 역동적인 소통도 필요하다고 보았다. 틱낫한은 폭력과 소통하는 과정을 의사에 치료과정에 비유하여 말한다. 의사가 환자를 맞이할 때, 우선 그는 고통의 원인을 진단하고, 그런 다음에 고통을 제거한다. 의사는 "자신의 환자를 죽이려고 하지 않는다."<sup>27)</sup> 갈등이나 폭력과 소통을 원할 때, 우리는 그 의사처럼 행동해야 한다. 우선 양편에서 그 갈등의 근본원인을 면밀하게 살펴본 후에 그것을 제거해야 한다. 그래야 겉으로 드러난 증상뿐만 아니라 그것을 야기한 원인을 제거할 수 있다.

### III. 행동하는 자비

모든 존재가 상호존재라는 틱낫한의 입장에서 볼 때, 불교가 사회의 문제에 참여하는 것은 당연한 귀결이다. 다른 사람이 겪고 있는 고통 자체가 자신이 겪고 있는 고통이라는 의미에서 그와 자신을 동일시하고, 이러한 생각을 바탕으로 그의 고통을 제거하기 위해 행동한다는 것이다. 틱낫한에게 "불교는 이미 참여하고 있는 불교이다."<sup>28)</sup> 베트남전쟁은 승단이 선(禪)수행을 고수하며 사원에 남

27) Thich Nhat Hanh(2004-3), p. 90.

28) 김은종(2005), p. 300.

아있을 것인가, 아니면 전쟁의 포화 속에서 고통을 겪고 있는 마을 주민들을 도울 것인가 하는 문제에 직면하게 했다. 틱낫한은 참여불교운동을 정초하면서 이 두 가지 모두를 택한 사람들 중 하나다. 법명이 '낫한'(一行)인 것처럼, 그의 삶은 곧 불교의 현실참여, 참여불교의 구체화라고 해도 무방하다.

참여불교의 중요성은 그가 20대 초반에 쓴 『현대불교』(*Buddhism Today*)에 이미 분명하게 제시되고 있다. 이 책에서 그는 불교와 현대사회의 융합이 일어나기 위해서는 불자들이 불교를 탄생시킨 그 경험 속으로 들어가야 한다는 점을 강조했다.<sup>29)</sup> 이것은 현대사회가 겪고 있는 문제의 뿌리를 제거하기 위해서는 불교도들이 현대사회가 겪는 고통을 직접 경험해야 한다는 것을 의미한다. 불교도들이 단지 내적 성찰에만 머물러 있어서는 안 되며, 세상 속으로 나아가야 한다는 것이다. 이 문제는 매우 중요하다. 왜냐하면 틱낫한이 여기서 말하고 있는 고통은 단지 일상적으로 겪는 개인적인 고통이 아니라, 전쟁을 포함한 사회적인 차원에서 모든 인류의 고통이기 때문이다. 틱낫한의 초기 저술이 베트남을 둘로 분리시킨 인도차이나전쟁 동안 집필되었다는 점을 생각하면, 그의 입장은 당연하다고 봐야 할 것이다.

샬리 킹(Sallie B. King)에 따르면, 베트남전쟁 동안 틱낫한이 실천한 '행동하는 자비'(love in action)는 두 가지 행동원리를 지니며, 그 중 첫 번째는 "언제나, 가능한 한 빨리 모든 살인행위와 참혹한 고통을 중지시키고, 중지시킬 수 없다면 고통을 줄이는 것이다."<sup>30)</sup> 전쟁 중에 이 원리는 무엇보다도 미국의 폭격을 끝내고 휴전을 이끌어내기 위해 변함없이 노력해야 한다는 의미였다. 틱낫한에 따르면, 이것은 소외된 자아를 불교적으로 해소하는 행위이다. 즉 나와 남이 완전히 분리되어있다는 개별 의식을 없애는 것으로서, 남을 나로 경험할 수 있는 능력을 가리킨다. 결국 '행동하는 자비'의 실천은 얼마나 남을 나로 경험할 수 있느냐에 달려있다고 해도 무방하다.

자신이 직접 소신공양(燒身供養)을 시도하지는 않았지만, 틱낫한은 "분신"(焚身)에 대하여 단지 부정적이지만은 않았던 것으로 보인다. 베트남전쟁 중이었던 1963년에 사이공 거리에서 분신했던 틱광득(Thich Quang Duc)<sup>31)</sup>과 낫찌마이

29) 로버트 H. 킹(2007), p. 150.

30) 크리스토프 쾨, 샬리 킹(2003), p. 459. 『전유경』에 나오는 독화살의 비유를 현대적으로 해석한 것이다.

31) 화염에 휩싸인 채 명상하고 있는 스님의 모습이 유선방송과 텔레비전을 통해 방송되었으며, 이로써 베트남전에 대한 베트남 사람들의 고통과 저항의 메시지가 전 세계에 알려졌다( 크리스토프 쾨, 샬리 킹, 2003, p. 21).



(Nhat Chi Mai)는 틱낫한과도 친분이 있었다. 이들의 분신에 대하여 틱낫한은 다음과 같이 말했다. "그들은 빛나는 시와 글을 남겼다. 그것을 읽으면 삶에 대한 그들의 욕구를 느낄 수 있다. 그러나 그들은 다른 이들의 고통을 참을 수 없었다. 그들은 남을 위해 무엇인가를 하거나 아니면 무엇인가가 되고 싶어했다."<sup>32)</sup> 이 언급으로 판단할 때, 틱낫한은 이들의 참지 못하는 마음(不忍之心)을 묵인한 것으로 보인다.<sup>33)</sup> 틱낫한이 마틴 루터 킹에게 보낸 편지에 따르면, 틱광독의 분신은 자살도 아니고 저항도 아니었다. "그들의 목적은 단지 압제자들에게 경고를 가함으로써 그들의 마음을 움직이게 하고, 당시 베트남 사람들이 겪고 있던 고통에 대하여 세계인의 관심을 불러 모으기 위한 것"<sup>34)</sup>이었다.

행동하는 자비의 두 번째 행동원칙은 분쟁에 연루된 모든 당사자들과 거리를 두지 않는다는 것이다. 여기에는 편을 갈라 어느 한쪽에 서지 않는 것은 물론 조화와 분쟁의 해결을 위해 노력하는 일이 포함된다. 실제로 그는 적군과도 깊은 우정을 나눈 것으로 알려진다. 틱낫한의 관심사는 '승리'가 아니라 '고통의 종식'이며, 고통의 종식은 화해와 소통을 통해서 가능하다고 믿었다. 이런 점에서 보면 틱낫한에게 투쟁은 승리를 위한 것이 아니라, "이해의 지평을 맞추려는 노력"이다. 또는 틱낫한에게 승리는 어느 한쪽이 다른 한쪽을 제압하는 것이 아니라, "불신과 반감, 비난 등을 극복하고 과거의 적들이 모두 조화로운 공동체 건설에 참가하는 일이다."<sup>35)</sup> 화해와 소통을 위하여 틱낫한이 택한 '적과의 동침'은 지극히 정치적인 행동으로 비칠 수 있으며, 또한 이른바 색깔이 불분명한 회색분자로 오해될 수도 있다. 그러나 틱낫한은 어느 한쪽에 서는 것은 궁극적으로 문제의 근본적인 해결에 도움이 되지 않는다고 보았다.<sup>36)</sup> 화해를 가능하게 하는 행위는 분쟁의 모든 당사자에 대한 연민과 동체의를 바탕으로 해야 한다는 것이며, 또한 여기에는 피아(彼我)에 대한 비(非)이분법적 사고가 요구된다. 따라서 그는 북베트남이나 남베트남, 민족해방전선(National Liberation Front, NLF)이나 사이공정부, 미국이나 공산정권 어느 편에도 서지 않겠다는 입장을 고

32) Thich Nhat Hanh and Daniel Berrigan(2001), p. 60; 크리스토프 쿤, 샬리 킹(2003), p. 462.

33) 크리스토프 쿤, 샬리 킹(2003), p. 462.

34) Thich Nhat Hanh(1967), p. 106; 크리스토프 쿤, 샬리 킹(2003), p. 22.

35) 크리스토프 쿤, 샬리 킹(2003), p. 462. 『바가바드기따』(ii.37-38)에서 크리슈나(Kṛṣṇa)가 아르주나(Arjuna)에게 "나아가 싸워라"고 촉구하면서도 다른 한편으로는 승리와 패배를 하나로 여기고 싸우라고 당부하는 것과 마찬가지로이다.

36) 틱낫한에 따르면, "수많은 젊은이들이 공산주의와 민주주의 두 입장에 설 때 그들은 서로의 집단이기주의에 빠진다. 이 집단이기주의를 위해 무자비한 폭력을 휘두른다."(참여불교재가연대, 2002, p. 163).

수했다. "분쟁의 두 당사자는 사실 대립하고 있는 것이 아니라, 똑같은 상황의 양면일 뿐"<sup>37)</sup>임을 알기 때문이다.<sup>38)</sup>

이와 같이 분쟁의 당사자 모두에게 거리를 두지 않을 뿐만 아니라 또한 어느 편에도 서지 않겠다는 것은 모든 존재를 상호 연결된 존재로 파악하는 사고방식과 상통한다. 즉 '나'는 12살짜리 보트피플 소녀인 동시에 그 소녀를 강간하는 해적인 것과 마찬가지로, '나'는 미군인 동시에 베트남이다. 따라서 '나'를 미군 편에만 속하는 존재가 아닐 뿐만 아니라 베트남 편에만 속할 수도 없다. 또한 당사자 모두와 거리를 두지 않을 뿐만 아니라 어느 편에도 속하지 않는다는 것은 틱낫한이 추구하는 참여불교의 방향을 시사하는 의미도 있다. 즉 비록 "모든 불교는 참여불교"라는 것이 그의 입장이지만, 그럼에도 승가가 세간의 일에 참여하는 것은 철저하게 '조정자'의 입장에서 접근해야 한다는 것이다. 그의 입장에서 볼 때, 항상 문제의 해결이란 조정을 통한 소통과 화해를 의미한다. 어느 한편의 승리란 있을 수 없다. 모든 존재의 상호의존적 관계로 볼 때, 어느 한편의 승리는 다른 한편의 패배를 의미하며, 궁극적으로 어느 한편의 패배는 전체의 패배를 의미하기 때문이다.

어느 편에도 서지 않는대거나 또는 분쟁의 당사자 모두에게 거리를 두지 않는다는 것은 양쪽 모두를 완전히 동일하게 대한다는 의미는 아니다. 어떤 의미에서 그의 비폭력 투쟁은 당시 가장 현저하게 드러나는 폭력, 즉 제도적 폭력에 대한 반대라고 볼 수 있다. 좀 더 구체적으로 말하여, 베트남전쟁 당시 틱낫한은 전쟁을 주도한 미국에 대항하여 베트남 국민들의 입장에 섰다. 틱낫한은 현실적인 필요에 따라서 어느 한쪽에 설 수밖에 없다는 것을 인정하고 있으며, 이런 점에서 어느 편에도 서지 않는다는 그의 원칙은 다소 수정될 수밖에 없다.

물론 이와 같은 입장을 양쪽의 힘을 같게 하는 과정으로 이해할 수도 있겠다. 즉 우선 "양쪽의 힘을 같게" 만들어야 하며, 그래야 양쪽이 대등한 입장에서 진정한 화해와 소통이 이루어질 수 있다는 것이다. 또한 "가장 중요한 것은 생명이며", 고통을 중지시키는 것이라는 그의 입장에서 볼 때, 어느 쪽에도 서지 않는다는 두 번째 원칙은 다소 수정될 수 있는 것으로 간주했다. 불교의 생존보다 베트남의 평화가 더 중요하고, 베트남이라는 국가보다 베트남 사람들의 생존이

37) Thich Nhat Hanh(1987-3), p. 95.

38) 틱낫한은 이와 같은 입장의 근거를 『유마경』에서 구하고 있다. "전쟁 중에는/ 자신의 마음속에 자비의 마음을 일으키고/ 모든 생명 있는 것들을 도와서/ 싸우고자 하는 마음을 버리게 한다./ 치열한 전투가 있는 곳이면 어느 곳에서든지/ 그대의 모든 힘을 쏟아/ 양쪽의 힘을 같게 만들고/ 그 분쟁 속으로 걸어 들어가 화해하게 하라./Thich Nhat Hanh, 1987-3, p. 95(크리스토프 킴, 셸리 킹, 2003, p. 463에서 재인용).

더 중요하다는 것이 틱낫한의 입장이다.<sup>39)</sup> 따라서 어느 한편에 서는 것이 베트남 국민들의 생명을 보전하는데 유익하다면, 그렇게 할 수도 있다는 것이다. "계속된 투쟁 속에서 실질적 행동 차원으로 수단과 목적을 고려하는 것은 불가피하다."<sup>40)</sup> 사실 현실적으로 보면 고통의 제거를 핵심으로 하는 첫 번째 원칙보다 억압받는 편과 억압하는 편 모두를 일체화하는 두 번째 원칙이 더욱 어렵다고 할 수 있다.

당시 틱낫한의 비폭력투쟁은 미국 병사들의 전투를 반대한 것이 아니다. 이미 언급한 것처럼 "전쟁의 두 당사자는 사실 대립하고 있는 것이 아니라 똑같은 상황의 양면"일 뿐이다. 베트남 병사들이 희생자인 것과 마찬가지로 미국 병사들도 똑같이 희생자이기 때문에, 이 둘 중에서 어느 한편, 즉 미군은 반대의 대상이 아니다. 틱낫한이 미국을 반대한 것은 미국 병사뿐만 아니라 베트남 농민과 병사 등, 베트남전과 관련하여 고통을 만들어낸 '원인'을 반대한 것이며, 특히 미국은 그 원인의 진원지라고 보았기 때문에 일차적으로 미국이 반대의 전면부에 부각된 것일 뿐이다.<sup>41)</sup> 틱낫한이 반대한 것은 바로 고통의 원인이었으며, 그 핵심은 미국의 정책이었다. '나'는 곧 12살짜리 보트피플 소녀인 동시에 해적이라는 사실을 생각하면, '나'는 미군의 총에 살해되는 베트남 국민인 동시에 미국의 정책을 주도한 대통령이기도 하다. 따라서 미국의 대통령만 일방적으로 비난될 수 없지만, 고통을 제거되어야 하며, 이를 위하여 그 근본 원인인 미국의 정책을 반대할 수밖에 없다는 것이다.

틱낫한의 투쟁은 여러 면에서 간디의 비폭력투쟁과 유사한 측면을 지닌다. 이들은 무엇보다도 행위자가 아니라 그 행위를 반대한다는 점에서 상통한다. 물론 이 두 전통의 배경이나 핵심원리에는 다소의 차이가 있다. 틱낫한은 고통의 원인이 되는 행위를 반대한다는 점이 두드러지는 반면에, 간디의 비폭력운동은 개인적인 원한에서 벗어나 화해하는 것을 궁극적인 목적으로 한다. 틱낫한은 모든 존재의 공성(空性) 또는 상호존재(interbeing)라는 관점에서 어떤 행위자만 비난될 수 없다는 입장이지만, 간디의 비폭력저항은 각 개인 속에 내재한 아뜨만(ātman)에 대한 믿음에 의거하여 전개된다.

39) Thich Nhat Hanh and Daniel Berrigan(2001), p. 20(크리스토프 킨, 샬리 킹, 2003, p. 459에서 재인용).

40) 크리스토프 킨, 샬리 킹(2003), p. 468.

41) 1966년 틱낫한이 미국 순회강연 중 어떤 사람이 질문했다. "그토록 당신 국민이 걱정된다면 왜 베트남이 아닌 미국에 있는 거냐?" 이에 틱낫한은 자신이 미국에 있는 이유는 미국이 "전쟁의 진원지"이기 때문이라고 대답했다(로버트 H. 킹, 2007, p. 145).

사회의 구조적인 모순을 제거하는 운동에 초점을 둔다는 점에서 틱낫한의 평화사상은 남미의 해방신학과 유사한 것으로 평가되기도 한다. 이 두 전통은 가난한 사람들과 밀접하게 연관되어 있다는 동질성을 지닌다. 베트남전쟁 중에 다수의 정치적인 활동가들은 도시 거주자, 특히 학생들과 함께 왕성하게 활동했지만, 틱낫한은 농촌지역에서 대부분 가난한 농민들과 함께 활동했다. 불교계의 광범위한 농촌 조직은 틱낫한의 '사회봉사청년학교' 학생들의 사회활동을 기반으로 했는데, 이들은 농촌 마을과의 직접적이고 개인적인 관계를 바탕으로 농촌의 요구를 이해하고 있었다. 라틴 아메리카의 가톨릭교회와 마찬가지로 틱낫한의 '베트남통일불교회'는 정부 외에 사람들이 실질적으로 일할 수 있는 유일한 전국적인 조직이었다. 이 두 조직은 전통적인 권위를 존중했다는 점에서도 상통한다. 그러나 이 두 전통 사이에 차이점도 있다. 남미의 가톨릭교회가 예언자적 소수집단이었다면, 베트남통일불교회는 당시 베트남의 주요 종교단체였다.<sup>42)</sup>

#### IV. 마음의 평화와 현실의 평화는 둘이 아니다

베트남전쟁 동안 베트남 불교계의 투쟁운동은 일치된 모습으로 전개되지 못했다. 샬리 킹은 당시 불교 투쟁운동을 세 부류로 나누고 있다. 첫째, 가장 두드러지고 정치적으로 활발한 활동을 한 그룹은 안꾸앙사원의 스님들로서 틱 트리광, 틱 탐차우, 틱 티엔민이 이끌었다. 이들은 사이공 정권은 물론 민족해방전선(NLF)과도 견해를 달리했다. 이들은 대규모 시위를 주도할 수 있는 능력을 지니고 있었으며, 정부군의 철수에 관한 협상도 몇 차례 가졌다. 원칙적으로 비폭력을 약속했지만, 전쟁이 계속됨에 따라 점차 과격해졌을 뿐만 아니라 반정부, 반미 성향을 띠게 되었다. 둘째, 틱낫한이 대표하는 그룹은 더욱 엄격하게 평화적 수단을 사용했다. 이 그룹의 주축은 사회봉사청년학교와 반한(Van Hanh)대학교<sup>43)</sup> 구성원들이었다. 이들의 견해는 첫째 그룹과 유사하지만, 과격성이 적고 좀 더 평화적인 방법을 선호하였으며, 전쟁 희생자를 돌보고 전쟁으로 피해를 입은 가정과 마을을 복구하는 것이 주된 활동이었다. 세 번째 그룹은 거의 외부에 알려지지 않았는데, 민족해방전선과 결속하여 폭력행사에 가담했다.<sup>44)</sup> 물론 이 세

42) 크리스토프 쿤, 샬리 킹(2003), p. 473.

43) 1964년 틱낫한과 그의 뜻을 지지하는 다른 여러 진보적인 스님들이 함께 세운 불교종합대학이다(크리스토프 쿤, 샬리 킹, 2003, p. 429).

그들뿐만 아니라 어떤 형태의 정치나 행동주의와 연관되기를 원하지 않았던 비구와 비구니들도 있었다.

전체적으로 볼 때 불교인들의 투쟁운동은 전례가 없을 만큼 평화적이었다. 틱낫한은 당시 베트남 불교인들이 실천했던 비폭력 투쟁운동을 "행동하는 자비"로 정의한다. "비폭력의 본질은 사랑이다."<sup>44)</sup> "사심 없이 행동하는 자발성과 사랑으로부터 비폭력 투쟁을 위한 전략과 전술이 자연스럽게 일어난다."<sup>46)</sup> "고통에 대한 성찰에서 태어나고 사랑에 의하여 양육된 비폭력적인 행동은 적을 대하는 가장 효과적인 방법이다."<sup>47)</sup> 이와 같이 어떤 전략이나 전술을 염두에 두기 전에 먼저 자기 안에서 평화를 발견하지 않고서는 누구도 세상에 평화를 가져다줄 수 없으며,<sup>48)</sup> 또한 마음의 평화와 현실의 평화는 다르지 않다는 것이 틱낫한의 기본 입장이다. 틱낫한의 사상과 실천에서 내 안의 평화, 즉 마음의 평화를 확립하는 방법론은 '마인드풀니스'(mindfulness)<sup>49)</sup>로 집약된다. 어떤 의미에서 틱낫한의 핵심 가르침은 마인드풀니스라고 해도 무방하다.<sup>50)</sup>

인간의 참된 본질은 흔히 무지로 가려진다. 무지는 우리의 시각을 흐리게 하여 우리를 폭력과 고통으로 이끈다. 폭력과 고통에서 벗어나는 유일한 길은 단지 무지와 번뇌의 감정을 알아차리고 그것을 자비로 전환시키는 것이다. 마인드풀니스는 처음에는 육체적인 움직임과 변화를 알아차리는 일에서 시작된다. 그러나 이것은 어디까지나 정신적 차원의 미세한 움직임과 변화를 알아차리기 위한 연습에 지나지 않는다. 마인드풀니스는 "우리가 그것으로 자신의 주인이 되고 자신을 회복하는 기적"<sup>51)</sup>이다. 그것은 "우리로 하여금 우리 자신과 적들 사이에조차 분별도 차별도 있을 수 없는 참된 현실을 깊이 들여다보게 한다."<sup>52)</sup>

44) 로버트 H. 킹(2007), p. 172. 돈 루스(Don Luce)도 이와 비슷한 분류를 하고 있다(크리스토프 킨, 셀리 킹, 2003, pp. 433-434).

45) 로버트 H. 킹(2007), p. 173.

46) Kotler(1999), p. 57.

47) Thich Nhat Hanh(2004-3), p.57.

48) 참여불교제가연대(2002), p. 164.

49) 일반적으로 'mindfulness'는 '마음챙김', '알아차림', '정념(正念), '전념', '마음 다함' 등으로 번역된다. "그러나 틱낫한의 경우는 이 '마인드풀니스'를 삼학 중의 계(戒)에 해당시키고 전 수행을 관통하는 핵심개념으로 사용하고 있다"(김은중, 2005, p. 298).

50) Ellsberg(2001), p. 2.

51) 로버트 H. 킹(2007), p. 175.

52) 로버트 H. 킹(2007), p. 176.

그것은 우리의 적이 바깥에 있는 것이 아니라 내 안에 있다는 것을 직시하게 한다. "우리의 적은 증오라는 이름을 지녔다. ... 우리의 적은 분노라는 이름을 지녔다. ..."53)

틱낫한에 따르면, 평화를 위한 마인드풀니스의 진정한 대상은 '폭력의 씨앗'과 '자비의 씨앗'이다. "우리의 마음은 마치 모든 종류의 씨앗을 품고 있는 정원과 같다. 그것은 이해의 씨앗, 용서의 씨앗, 알아차림의 씨앗, 그리고 또한 무지, 두려움, 증오의 씨앗도 품고 있다. 어떤 주어진 순간에 우리는 자신 안에 있는 씨앗의 힘에 따라서 폭력으로 또는 자비로 행동할 수 있다."<sup>54</sup> 틱낫한에게 평화는 단지 폭력이 멈춘 상태가 아니라 자비의 씨앗이 자양분을 받을 수 있는 상태를 만들어가는 끊임없는 과정이다. 이것은 우리가 자신이 경험하는 고통을 자각하고, 동일한 고통을 경험하는 모든 존재에게 그 자각을 적용하는 알아차림의 과정을 통하여 시작한다. 이 과정에서 희생을 당하는 자와 희생을 주는 자 모두가 단지 고통 속에 있는 존재로 단순화되며, 그 둘은 불이(不二)가 된다.

폭력과 진정으로 소통하기 위하여 틱낫한은 "몰두하여 듣는 것"(deep listening)이 필요하다고 말한다. "내게 오사마 빈 라덴과 대면할 기회가 주어진다면, 우리의 첫 번째 할 일은 듣는 것입니다. 나는 왜 그가 그렇게 잔인한 방법으로 행동했는지 이해하려고 노력할 것이며 폭력을 일으키게 된 그의 모든 고통을 이해하려고 노력할 것입니다."<sup>55</sup> "고통을 겪고 있는 어떤 사람에게 말할 수 있는 기회를 주기 위하여 알아차림과 집중으로" 다른 사람에게 귀 기울일 필요가 있다.<sup>56</sup> 몰두하여 듣는 목적은 소통을 회복하기 위한 것이며, 상대방의 말을 진심으로 듣는 것을 거부한다면, 그와의 소통은 있을 수 없다. 그러나 이와 같은 일이 일어나기 전에 우리는 먼저 자신의 마음속에 있는 폭력을 제거해야 한다. 만일 자기 안에 평화를 품고 있지 않다면, 당신은 고매한 소통과 자비와 듣는 것을 행할 수 없다. 만일 그렇지 않다면 내 안의 두려움과 무지와 분노는 내가 다른 사람 안에서 고통을 보는 것을 가로막게 된다.

간디의 진리파지(satyagraha)와 마찬가지로 틱낫한의 비폭력은 수동적인 것이 아니라 강력함과 용기로 특징지어지는 끊임없는 행동이다.

53) 베트남 전쟁 중에 반전투쟁운동가들 사이에 널리 유행했던 "평화의 노래" 가사의 일부이다. 이 노래는 틱낫한의 시를 노래로 만든 것이다(크리스토프 쿤, 샐리 킹, 2003, p. 448).

54) Thich Nhat Hanh(2004-3), p. 1.

55) 틱낫한(2001), p. 110.

56) Thich Nhat Hanh(2004-3), p. 92.

참된 평화는 언제나 가능하다. 그러나 그것은 힘과 실천을 요구하며, 특히 큰 고난의 시기에는 더욱 그렇다. 어떤 사람들에게 평화와 비폭력은 수동성이나 나약함과 동의어이다. 실로 실천하는 평화와 비폭력은 수동적인 것과 거리가 멀다. 평화를 실천하는 것, 우리 안에 평화를 만드는 것은 심지어 편견과 갈등에 직면해서도 적극적으로 이해와 사랑과 자비를 함양하는 것이다. 특히 전시(戰時)에 평화를 실천하는 것은 용기를 필요로 한다. 57)

실제로 틱낫한의 평화운동과 비폭력 저항은 여러 가지 적극적인 행동으로 나타났다. 예를 들어, 탱크가 다가오는 길에 가정의 불단(佛壇)을 내놓았다. 전통적인 베트남의 가치관으로 보면 이것은 매우 적극적이고 과감한 행동이었다. 다가오는 탱크 앞에 불단을 내놓는 것은 조상을 탱크 앞에 내놓는 것이나 마찬가지다. 그럼에도 베트남의 문화적 상징이며 한 가정에서도 가장 거룩한 물건인 불단을 탱크 앞에 내놓음으로써 전쟁에 참가한 병사들의 마음속에 인류애가 일어나기를 기대했던 것이다. 이것은 또한 전쟁이 베트남의 문화적 바탕을 파괴하는 행위임을 보여주는 상징적인 행동이었다. 어떤 사람들은 정부에 대한 적극적인 항의로 삭발을 하기도 했다. 삭발을 하여 불교 수행자처럼 보이게 함으로써 정부 관리들에게 불교적 가치관을 상기시키고 자신도 불교도임을 분명하게 보여주기 위한 행동이었다. 반전(反戰) 작가, 작곡자, 시인들의 작품 활동 또한 사람들의 평화사상을 고취시키는 방법으로 이용되었다. "반전 문학은 심지어 군대에 까지 스며들 정도로 베트남에서 팔리는 가장 광범위한 범주가 되었다."<sup>58)</sup> 특히 노래는 빠른 속도로 퍼져나갔기 때문에 효과적인 교육 수단이었으며, 운동에 참여한 사람들의 내부적인 결속을 다지는 효과도 있었다. 틱낫한의 시로 만들어진 "형제를 쏘지 말라"는 노래는 당시 베트남 전역에서 가장 폭넓게 애창된 노래였다. 간디의 전통에서처럼, 단식투쟁도 행해졌다. 개인 또는 크고 작은 규모의 단체들이 단식에 참가했다. 사람들은 자신의 마음을 정화시키기 위하여, 또는 의지를 강건하게 다지기 위하여 단식한다. 한 마디로 말하여, 사람들의 내면에 있는 자각과 사람들에 대한 자비심을 불러일으키기 위하여 단식을 했다. 물론 비폭력 운동 중에서 가장 격렬한 행동은 이미 앞에서 말한 분신이었다.

57) Thich Nhat Hanh(2004-3), p. 1.

58) Kotler(1999), p. 58.

## V. 틱낫한의 평화사상에 대한 평가

틱낫한은 달라이라마와 함께 오늘날 세계에서 가장 잘 알려진 스님이자 영적 스승으로 알려진다.<sup>59)</sup> "송산, 달라이 라마 그리고 마하 고사난다와 함께 세계 4대 생불"<sup>60)</sup>로 거론되기도 했다. 이와 같이 그가 불자는 물론 대중들로부터도 큰 호응과 지지를 받을 수 있었던 것은 무엇보다도 그의 사상이 실천과 경험에 의거한 것이기 때문이다. "실제로 그렇게 살지 않으면서 이런 글을 쓴 사람들이 많이 있습니다. 그러나 나는 스스로 살면서 경험한 것들만 썼습니다."<sup>61)</sup> 그의 사상은 단지 머릿속에서 나온 이론이 아니라 실천과 체험에서 우러나는 직관을 담고 있으며, 따라서 시공간을 초월하여 힘을 지닐 수 있었다. 물론 직관은 그냥 일어나지 않는다. 그것은 누구에게나 '아'(ahamkāra)의 소멸과 함께 일어난다.<sup>62)</sup> 틱낫한의 사상은 두 번의 전쟁 동안 '영혼의 어두운 밤'을 통과하며 정화된 산물이다. 베트남전쟁과 30여 년의 망명생활은 틱낫한에게 가장 훌륭한 명상 처였으며, 이런 의미에서 틱낫한은 '포화 속에 핀 연꽃'이다.

토머스머튼에 따르면, 틱낫한은 "베트남의 모든 운동 중에서 가장 정치적이지 않은 운동을 대표한다."<sup>63)</sup> 1963년의 승리 이후로 적어도 백만 명의 사람들이 틱낫한에게 와서 '우리도 불교정당이 필요하다. 정치적으로 조직화하지 않으면 성공할 수 없다.'고 말했지만, 그는 불교 정치인이라고 부르는 사람들을 포함해서 어떤 정치세력과도 절연했다.<sup>64)</sup> 오직 조화와 치유를 위한 종교단체로서의 역할에 충실하기로 결정한 것이다. 이 점에서 틱낫한은 근본적으로 정치와 종교의 일치를 지향하는 달라이라마의 입장과 다르다. 틱낫한은 순수한 종교적 입장, 즉 정치와 종교의 분리를 원칙으로 하는 불교운동을 희망했다. 그는 사회참여와 종교를 연결하고자 하는 열정을 가지고 있었지만, 그럼에도 불교의 사회참여와 정치 사이 아딘가에 선을 긋고 싶어 했다. 이로써 그는 불교 정당의 출현을 보

59) Ellsberg(2001), p. 1.

60) 진현중(2009, p. 388.

61) 로버트 H. 킹(2007), p. 176; Ellsberg(2001), p. 76.

62) 상키야(Sāṃkhya)의 25요소(tattva)설로 보면, 자아의식(ahamkāra)가 정화되지 않는 한, 직관(buddhi)은 일어나지 않는다. 자아의식이 사라질 때, 통각(統覺)이 일어난다. 보다 멀리 볼 수 있으며, 시공간적으로 보다 전체적인 견지를 지닐 수 있다.

63) Merton(1966), p. 22(크리스토프 쿤, 샬리 킹, 2003, p. 470에서 재인용).

64) Thich Nhat Hanh and Daniel Berrigan(2001), pp. 82-83(크리스토프 쿤, 샬리 킹, 2003, pp. 473-474에서 재인용).



고 싶어 한 '백만 명의 사람들'에게 실망을 준 셈이다.

샬리 킹은 틱낫한이 현실참여에 적극적이지 않았던 이유를 다음 3가지로 설명한다. 첫째, 한 인간으로서 틱낫한은 거리로 뛰쳐나가는 행동주의자이기보다 철학자였다. 그렇다고 하여 틱낫한이 거리의 행동주의자들을 부정적으로 생각했다는 말은 아니다. 오히려 그 반대였는지도 모른다. 틱낫한은 당시 100일 동안의 단식투쟁을 했던 틱찌꾸앙(Thich Tri Quang)에 대하여 "용기와 지성을 갖추고 행동하는 사람이며 그의 삶은 훌륭하다."<sup>65)</sup>고 말한 바 있다. 그가 거리의 투쟁 운동에 적극적으로 동참하지 않은 것은 성격 때문으로 봐야 할 것이다.

둘째, 틱낫한은 정치와 정치적인 전략 및 전술을 좋아하지 않았다. 이미 앞에서 언급한 것처럼, 그는 전략과 전술이란 투쟁이라는 상황 속에서 행동에 대한 의지와 사랑으로 만들어지는 것으로 보았기 때문이다. 그에게 전략과 전술은 부차적인 것이며, 전략과 전술이 필요하기는 하지만 투쟁의 처음부터 필요한 것은 아니라고 보았다.<sup>66)</sup> 어떤 의미에서 그의 유일한 전략과 전술은 사랑과 헌신이라 할 수 있다. "오직 사랑과 헌신만이 사랑과 헌신을 낳을 수 있다. 이러한 연쇄 반응이 비폭력 투쟁의 본질이다. 틱찌꾸앙은 전략을 구사하지 않고 100일간 단식했다. 그리고 그 당시 두이탄(Duy Tan)병원을 지나치던 사람들은 모두 숨을 죽여야 했다."<sup>67)</sup>

셋째, 실제로 틱낫한은 베트남 전쟁 중에 활발한 불교 활동가였지만, 그 방식에서 다른 불교 활동가들과 차이가 있었다. 그는 서방에 대한 전문적인 식견을 가지고 있었기 때문에, 또한 전쟁과 이로 인한 고통의 뿌리가 미국의 정책에 있다고 보았기 때문에, 주로 서방 국가 지도자와의 대화 그리고 국제기구(UN)나 국제적인 모임(파리평화회의)에 참석하여 문제의 근원을 해명하는 일이 중요하다고 생각했다. 틱찌꾸앙은 정치적 행동과 선거라는 방법을 통하여 당시의 문제를 해결하려 했다면, 틱낫한은 미국이 정책을 바꿀 수 있도록 설득하고 투쟁했다는 차이가 있을 뿐이다. 틱찌꾸앙의 거리 투쟁운동이 중요한 만큼 틱낫한의 해외 활동도 중요했다고 볼 수 있다.

전체적으로 볼 때, 틱낫한은 불교의 사상과 활동에 새로운 지평을 열었다. 그는 비록 연기, 공, 보살의 서원, 자비 등 불교의 근본교의를 신봉했지만, 불교를 현실에 맞게 재해석하여 현대화했다. 특히 분쟁 당사자 모두와 거리를 두지 않

65) Thich Nhat Hanh(1996), pp. 4-5.

66) Kotler(1999), p. 24.

67) Kotler(1999), p. 24. p. 24.

을 뿐만 아니라 어느 편에도 속하지 않으면서, 철저하게 중재자로서 종교의 역할을 보여준 점에서 틱낫한의 평화사상은 큰 의미를 지닌다. 그러나 불교를 정치적인 적극적 행동주의와 거리를 두었던 그의 사상에 대해서는 재고의 여지가 있다. 디엠정권을 붕괴시키는데 결정적인 역할을 했으며, 디엠정권 붕괴 후, 불교인들은 스스로 원했던 것 같지 않았던 간에 정치적인 힘을 지니고 있었다. 다만 현실에 대하여 불교인들이 어떻게 책임 있는 방식으로 응할 것인가의 문제가 남아있었으며, 틱낫한은 불교가 더 이상의 적극적인 정치활동에 개입하는 것을 반대했다. 이와 같은 그의 입장에 대하여 샬리 킹은 "어떤 방식으로든 불교를 표방하는 정당이 필요했다."고 평가한다.<sup>68)</sup> 결과적으로 조화와 치유를 위해 일하는 종교단체로서의 역할에 충실하겠다는 틱낫한의 바람이 좌절되었다는 사실을 상기할 때,<sup>69)</sup> 디엠정권 붕괴 후 정치와 선을 그은 그의 입장에 대하여 더욱 아쉬움이 남지 않을 수 없다.

---

68) 크리스토프 쿤, 샬리 킹(2003), p. 476.

69) 디엠정권 붕괴 직후 "또 다시 비구와 비구니들은 감금되어 고문당하고 투옥되었다. 그들의 사원을 벗어나는 것이 금지되고, 대규모 모임으로 만나는 것이 금지되었으며, 가장 전통적인 불교의식 이외에 어떠한 것도 금지되었다"(크리스토프 쿤, 샬리 킹, 2003, p. 479).

## ■참고문헌

김은종(2005), 「틱낫한의 플럼빌리지 선수행 고찰 - 재가자를 위한 마인드풀니스 (Mindfulness) 훈련을 중심으로」, 『불교평론』 Vol.7 No.4 (25), pp. 296-323.

로버트 H. 킹(2007), 이현주 옮김, 『토머스머튼과 틱낫한』, 서울; 두레.

배희정(2003), 「화를 잘 다스릴 때 마음에 평화가 깃듭니다」, 『선문화』 2003년 4월호, pp. 80-83.

신진욱, 「틱낫한스님과 프랑스의 플럼 빌리지 - 禪의 길, 수행의 길」, 『불교와 문화』, No.24 (no.44), pp.80-87.

이도흠(2010), 「틱낫한이 서양에 영향을 끼친 까닭과 배울 점」, 『불교평론』, Vol.12 No.3 (44), pp.181~209.

정웅기(2009), 「불교평화주의자들의 삶으로 본 평화운동 달라이라마와 틱낫한을 중심으로」, 『참여불교』 No.9, pp.53-68.

2003- 진우기 옮김, 『힘: 삶을 바꿀 수 있는 힘, 내 안에 있다』, 서울; 명진출판.

진현종

2003(1)- 「틱낫한은 음유시인이 아니다 - 틱낫한 스님에 대한 기존의 오해와 편견들」, 『불교와 문화』 No.31 (no.51), pp.31-41.

2009(2)- 「왜 틱낫한인가?」 『불교평론』 Vol.11 No.3 (40), pp.386-403.

참여불교재가연대(2002), 「승가예의 조화, 화합, 행복, 기쁨이 없는 상태에서 사회에서 다른 사람들을 돕는다는 것은 환상에 불과하다」(틱낫한 스님 중앙승가대 강연요지), 『참여불교』 No.12, pp.161-163.

틱낫한

2005- 진우기 옮김, 『틱낫한의 相生』, 파주; 미토스.

2002- 류시화 옮김, 『마음에는 평화 얼굴에는 미소』, 서울; 김영사.

2001- 민정희 옮김, 「내가 오사마 빈 라덴에게 말하고 싶은 것은」, 『참여불교』, No.4, pp.110-118.

2002- 최수민 옮김, 『화: 화가 풀리면 인생도 풀린다』, 서울; 명진출판.

Nhat Hahn, Thick

크리스토퍼 쿤, 샬리 킹(2003), 편저, 박경준 옮김, 『평화와 행복을 위한 불교 지성들의 위대한 도전, 아시아의 참여불교』, 서울; 초록마을.

Ellsberg, Robert(2001) ed., *Thich Nhat Hanh – Essential Writings*, Maryknoll, New York; Orbis Books.

Kotler, Arnold (1999), ed., *Engaged Buddhist Reader*, Berkeley; Parallax Press. .

Merton, Thomas(1966), "A Statement Concerning Thich Nhat Hanh," *Fellowship* 32(7)(july 1966).

Sallie B. King(1996), "Thich Nhat Hanh and the Unified Buddhist Church of Vietnam: Nondualism in Action", Christopher S. Queen and Sallie B. King ed., *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements In Asia*, Albany, N.Y.; State University of New York Press.

Thich Nhat Hanh

1967– *Vietnam: Lotus in a Sea of Fire*, New York; Hill and Wang.

1987(1)– Moby Warren trans., *The Miracle of Mindfulness: A Manual on Meditation*, rev. ed., Boston; Beacon Press, 1987.

1987(2)– *Being Peace*, ed. by Arnold Kotler, Berkeley; Parallax Press.

1987(3)– *The Miracle of Mindfulness: A Manual on Meditation*, Revised Edition, Translated and with a Preface by Moby Ho, Afterword by James Forest, Boston: Beacon Press.

1993– *Love in Action: Writings on Nonviolent Social Change*, Berkeley; Parallax Press.

1996– "A Buddhist Poet in Vietnam," *New York Review of Books*, June 9.

1999– *Call Me by My True Names: The Collected Poems of Thich Nhat Hanh*, Berkeley: Parallax Press.

2004(1)– *Freedom Where we go*, Berkeley; Parallax Press.

2004(2)– *True Love – A Practice for Awakening the Heart*, Boston & London;

Shambhala.

2004(3)- *Creating True Peace*, New York, London, Toronto, Sydney; Free Press.

Thich Nhat Hanh and Daniel Berrigan(2001), *The raft is not the shore: conversations toward a Buddhist-Christian awareness*, New York; Orbis Books.

Willis, Jennifer Schwamm(2003), ed., *A Lifetime of Peace*, New York; Marlowe & Company.



## 「틱낫한의 평화사상」에 대한 논평문

한성자 · 동국대 BK21 연구교수

틱낫한 스님의 평화사상은 본 논문의 필자가 논한 바와 같이 상호존재에 대한 자각과 마인드풀니스의 수행을 바탕으로 하고 있다. 상호존재에 대한 통찰은 자기 자신과 다른 사람들 사이의 분별과 차별이 있을 수 없는 현실에 대한 통찰이며 이를 통해 다른 사람의 행위에 대한 분노는 이해와 자비의 마음으로 바뀌어질 수 있다. 세상의 평화를 가져오는 출발점을 내 마음에서 찾기 때문에 나의 영향권 밖에 있는 남을 바꾸거나 세상을 바꾸려고 하는 것에 비해 보다 실천 가능한 것이라고 할 수 있다. 내 마음을 바꾸는 것이 나의 에고를 없애는 일과 연결되며 그것은 결국 깨달음의 성취를 말하는 것이므로 실질적인 성공 가능성이 매우 희박한 것이 사실이지만 그래도 남을 바꾸거나 세상을 바꾸는 것보다는 실천하기 수월한 것을 평화운동의 시작점으로 삼았다고 할 수 있다. 이러한 상호존재에 대한 자각에 근거해서 틱낫한은 '행동하는 자비'(love in action)로서 베트남 전쟁동안 미국에게 가능한 한 빨리 전쟁을 끝내고 휴전을 이끌어낼 것을 요구하였으며 분쟁에 연루된 모든 당사자들과 거리를 두지 않는 동시에 어느 한쪽에 서지도 않으면서 조화와 분쟁의 해결을 위해 노력했다.

논문은 틱낫한의 상호존재와 마인드풀니스의 사상과 방법에 대한 중점적인 설명을 통하여 틱낫한에 대한 이해를 깊게 해주었다. 논문 필자의 틱낫한에 대한 평가는 틱낫한의 사상과 실천이 불교의 방향정립에 새로운 지평을 열었다는 것으로 그가 연기, 공, 보살의 서원, 자비 등의 불교의 근본교의에 충실하면서도 불교를 현실에 맞게 재해석하여 현대화했다고 보았다. 특히 분쟁 당사자 모두와 거리를 두지 않을 뿐만 아니라 어느 편에도 속하지 않으면서, 철저히 중재자

로서 종교의 역할을 보여준 점에서 틱낫한의 평화사상은 큰 의미를 지닌다고 평가했다.

이와 같은 틱낫한에 대한 긍정적인 평가와 함께 필자는 또한 샬리 킹의 평가를 빌려서 틱낫한 평화운동의 한계성을 지적했다. 틱낫한이 현실참여에 적극적이지 않았다는 전제아래 그 이유로서 틱낫한의 성격이 행동주의자이기보다 철학자였다는 것, 그가 정치와 정치적인 전략 및 전술을 좋아하지 않았다는 것을 들었으며 거리 투쟁만큼이나 틱낫한의 해외 활동도 중요했다는 것을 들었는데 마지막 언급은 비판이라기보다는 변호라고 보아야 할 것이다. 이러한 맥락에서 논문의 필자는 디엠정권 붕괴 후에 틱낫한이 더 이상의 적극적인 정치활동에 개입하는 것을 반대한 입장에 대해 아쉬움이 남는다고 했다. 조화와 치유를 위해 일하는 종교단체로서의 역할에 충실하겠다는 틱낫한의 바람이 좌절된 것에서 그의 방향설정이 잘못된 것을 보았다.

이러한 논문 필자의 견해에 대해 논평문의 필자는 몇 가지 다른 관점을 생각해 보았다. 먼저 논문의 필자는 틱낫한의 사회참여가 붓다의 가르침을 새롭게 재해석한 것이라고 하였으나 붓다가 결코 사회적 상황과 단절해서 명상에만 몰두한 은둔자가 아니었으며 필요한 때에는 적극적으로 개입해서 해결했다는 점에서 틱낫한의 사회참여는 붓다의 가르침을 새롭게 재해석했다기보다 충실히 계승했다고 할 수 있을 것이다.

정치참여에 적극적이지 않았다는 필자의 아쉬움에 대하여는 불교승단의 책임자로서 적극적인 참여가 불교당을 만드는 것은 아닐 것이라는 점을 밝히고 싶다. 논문의 필자는 조화와 치유를 위해 일하고자 한 틱낫한의 바람이 좌절됐다고 했으나 실제로 불교당을 만들어 정치를 했을 경우에 비한다면 그의 희망은 좌절되지 않았다고 본다. 당시 베트남 사회에 불교당이 들어섰다면 과연 베트남에 정의로운 사회가 구현되었겠는가도 의문이지만 구현돼서 불교당이 훌륭한 업적을 이루었다고 하더라도 권력의 쟁취를 중심으로 전개되는 정치의 특성 상 어느 편에도 서지 않는 중도의 입장을 취하는 것이 장기적으로는 불가능했을 것이고 따라서 틱낫한이 지향했던 화해와 조정의 역할은 결국 더욱 좌절됐을 것이다. 그가 불교당의 실질적인 리더가 돼서 참여했을 경우에, 상호존재에 기반을 둔 그의 사상은 한 시대와 한 지역에서 일어난 불교실천 운동의 한 예에 그쳐, 지금처럼, 비록 크지는 않아도 꾸준히 사람들의 관심을 받는 세계적인 운동으로 발전하지 못했을 것이다.

틱낫한이 불교당을 만들어 정치에 참여하지 않은 것을 비판하고 이를 근거로



이후에도 불교도들에게 정당설립이라는 적극적인 정치참여를 가능하게하기 위해서는 무엇보다도 먼저 붓다의 가르침에서 그 근거를 찾아야 할 것이다. 붓다의 연기설, 또는 틱낫한의 상호존재의 교리는 분명 불교의 사회참여를 지지하고 있다. 그러나 불교당 설립이라는 정치활동으로 확장 해석될 수 있는지 의문이다. 중도의 원리가 이쪽과 저쪽의 양 극단 사이의 적당한 곳에 화해의 자리를 마련하는 것이 아니라 양 극단을 넘어서는 것이라고 할 때 끊임없이 당파적 선택이 요구되는 현실정치의 장애 불교가 들어가 있으면서 양 극단을 모두 초월하는 것은 가능하지 않을 것이다. 틱낫한이 정치에 적극적으로 참여하지 않았다고 비난하려면 불교의 사회적 참여의 바람직한 형태가 어떤 것인가에 대한 논의가 선행되어야 하고 그에 따라 불교가 정당설립도 할 수 있다는 원칙이 제시되어야 할 것이다.

논평문의 필자는 논문의 필자가 불교 가르침의 재해석이라고 평가한 상호존재에 기반을 둔 틱낫한의 평화사상에 오히려 더 큰 비판의 여지가 있음을 본다. 앞에서 본 바와 같이 틱낫한의 평화사상의 기본이 되는 상호존재의 가르침은 해결의 실마리를 자신한테서 찾는 것이다. 이럴 때 모든 사람이 이러한 가르침을 받아들이면 그야말로 각자의 평화, 나아가서 세계의 평화는 가능하다. 그러나 문제는 이러한 가르침을 받아들이지 않는 사람이 훨씬 더 많다는 것이다. 이러한 가르침을 받아들이는 입장에서 보면 다른 사람들이 나를 적으로 보는 태도를 고치지 않는 데도 나는 상대방을 나 자신으로 보는 훈련을 함에 있어서 아주 큰 인내와 자비심을 내야하기 때문에 이는 소극적인 투쟁이 아니라 아주 적극적인 투쟁이 되고 정말 성취되게 되면 본인의 깨달음에까지 이를 수 있는 좋은 가르침이다. 그러나 정작 목표로 했던 사회의 평화, 세계의 평화는 이런 방법으로는 이루어지지 않는다. 그러므로 틱낫한의 상호존재의 사상을 받아들이지 않는 사람들이 훨씬 많은 현실에서 그의 사상은 평화를 이루는 데에 별 도움이 되지 않는다. 그가 미국정부에 대해 상호존재에 대한 자각에 따라서 빨리 전쟁을 끝내라고 했을 때 그의 사상에 대해 아무런 공감도 없는 미국에게 그것은 공허한 울림이 됐을 뿐이다. 따라서 세계평화는 나 자신의 마음의 평화에서 시작된다는 그의 말이 붓다의 말씀에 근거한 올바른 말임을 인정함에도 불구하고 세계평화와 관련해서 적용시킬 수 있는 효과적인 사상은 아니라는 생각이다.

모든 것은 조건에 따라 이루어진다는 붓다의 연기법은 보다 좋은 사회를 마련하기 위해서는 보다 좋은 사회조건이 조성돼야 하며 인간의 선택을 통해 그러한 조건은 만들어질 수 있다는 것을 말해주고 있다. 개인의 업이 업보를 동반하듯

사회의 업도 그에 따른 필연적인 업보를 수반하므로 한 사회의 구성원으로서 좋은 사회의 업을 형성해야 할 책임감은 불교도에게 있어서 당연한 의무라고 할 수 있다. 틱낫한의 평화사상은 불교도들에게 그러한 책임감을 새롭게 각성시키고 적극적으로 실천할 것을 요구하는 점에서는 효과적이지만 타인의 행위와 그 업보를 묻지 않는다는 점에서 극히 제한적으로 보인다. 붓다의 삶에서 우리는 붓다가 사회의 갈등에 적극적으로 관여해서 성공적으로 해결한 여러 사례들을 볼 수 있다. 그러한 사례는 보다 효과적인 사회참여의 길을 붓다의 가르침 안에서 찾을 수 있다는 것을 확인시켜준다.

## 불교에서 본 남북의 평화 소통에 대한 연구

박진관 · 불교인권위원회 위원장

### 1. 서론

#### 1. 연구의 목적

8·15광복의 기쁨도 잠시, 한반도를 남북으로 갈라놓은 경계선은 아직도 휴전선이라는 이름으로 존재하고 있다. 지구촌이라는 말이 실감나는 글로벌 시대에 여전히 분단 현실을 감내하며 살아야 하는 것은 우리 민족의 비극이 아닐 수 없다. 돌이켜보면 우리 역사는 길고긴 수난의 역사였다. 삼국 시대부터 조선 시대에 이르기까지 무수한 외침을 당했고 마침내는 일본의 식민지가 되는 불행을 겪었다. 광복 이후에는 남북이 분단되어 동족끼리 서로 죽고 죽이는 전쟁을 벌이기도 했다.

민족의 긴 역사 시대를 두고 어느 한 기간을 따로 떼어 그 역사적·시대적 성격을 가장 적절하게 나타낼 만한 이름을 붙인다는 일은 한마디로 어려운 일이다.<sup>1)</sup>

지금의 우리 시대를 말함에 있어 분단이라는 단어를 떼어놓고 이야기하기 어

---

1) 강만길(1979), p.13.

렵다. 분단으로 인해 더욱 가혹하고 불행한 일들을 너무나 많이 겪어왔기에 통일을 꿈꾸지 않는 사람은 아무도 없을 것이다. 그러나 세월이 아무리 흘러도 고착된 남북의 대치 상황이 해소될 기미를 보이지 않고 통일도 요원하게만 느껴지고 있다. 하지만 그렇다고 하여 손을 놓고 앉은 채로 기적처럼 통일이 찾아오기를 기다리고 있기만 해서는 안 된다. 한민족 모두가 각자의 위치에서 가능한 통일을 위한 모든 노력을 기울여야 한다.

통일을 말하기에 앞서 먼저 한 가지 전제조건을 분명히 밝혀두어야 한다. 이미 6·25전쟁으로 인한 참화를 겪은 우리로서는 다시는 이 땅에 피를 흘리는 전쟁이 일어나지 않게 해야 한다는 것이다. 통일은 평화로운 방법으로 이루어지고 이 땅에 평화를 정착시키면서 찾아와야 한다.

이 글은 불교계의 입장에서 통일에 기여할 수 있는 방안을 모색하고 확인하는데 그 목적을 두고 있다. 그러기 위해 우리 역사 속에서 불교가 어떤 역할을 해왔는지 돌아보고, 우리 민족의 삶과 정신 속에서 면면히 이어져온 불교정신을 다시 살펴볼 필요가 있다. 해방 이후 이 땅에서 이루어져온 통일을 위한 노력들을 뒤돌아보고 불교계가 나아가야 할 방향성을 제시해보고자 한다.

광복 이후 60년 이상 분단된 한반도에 살면서 다양한 통일운동들이 펼쳐져왔다. 반면에 분단을 고착화하려는 세력들도 있어 조국의 통일에 대한 부정적인 자세를 취해온 면이 있었던 것도 사실이다. 반공 이데올로기가 기세를 떨치던 오랜 기간 동안에는 통일에 대한 방안을 선불리 입에 올리는 것도 금기시되었다. 이승만 시대부터 군사 독재가 종식되기까지의 긴 세월 동안 남북의 평화 공존이라는 말을 입 밖에 꺼내려면 엄청난 탄압을 각오해야만 했다.

사실상 한반도에 평화 공존의 기운이 본격적으로 움트기 시작한 정치적 변동은 김대중 정권이 탄생하면서부터라고 할 수 있다. 김대중 정권의 출범과 함께 정치적 차원에서 이전의 적대적 관계를 털어내고 화해를 모색하려는 변화가 본격적으로 일어났다. 남북 사이에 평화적인 통일 방안을 마련하고 군사적인 대결을 중지하기 위한 논의가 전개되었다.

남북의 화해를 위한 노력은 이전에도 있었다. 처음 시도는 남북 대결의 종식을 염원하면서 선언된 1972년의 7·4남북공동성명이었다.

남과 북의 변화의 시도는 1972년 7·4남북공동성명을 발표한 이후로 4반세기가 더 지나고 있는데도 당시 실현하고자 했던 공동의 목표에 근접하지 못하고 있다. 7·4남북공동성명의 통일 3대 원칙을 재확인하고 구체적 남북한 교류를 명시한 1991년의 남북 기본합의서는 남북 양측의 실질적 단합과 협력으로 이행되

지 못하고 있다.<sup>2)</sup>

1972년의 7·4남북공동성명과 1991년의 남북 기본합의서 발표에도 불구하고 남북 사이의 관계에는 실질적인 진전이 없었다. 이러한 조치들이 당시의 남북 집권자들의 정치적 이해관계에 따라 취해졌을 뿐 진정성이 담겨 있지 못했던 탓이었다. 서로에 대한 불신감과 적개심의 장벽이 그만큼 높고 완강했던 것이었다.

김대중 대통령은 이른바 햇볕정책으로 경색되어 있는 남북의 대치 상황을 풀어나갔다. 2000년 6월 15일, 대한민국의 김대중 대통령과 조선민주주의인민공화국의 김정일 국방위원장 사이에 역사적인 첫 남북 정상 회담이 성사되었고 6·15남북공동선언이 발표되었다. 그리고 2007년 10월 2일부터 4일까지 노무현 대통령이 평양을 방문하였다. 노무현 대통령과 김정일 국방위원장은 6·15남북공동선언의 정신을 재확인하고 남북 관계 발전과 한반도 평화, 민족 공동의 번영과 통일을 실현하는 데 따른 제반 문제들을 허심탄회하게 협의하였다. 쌍방은 우리 민족끼리 뜻과 힘을 합치면 민족 번영의 시대, 자주 통일의 새 시대를 열어갈 수 있다는 확신을 표명하면서 6·15남북공동선언에 기초하여 남북 관계를 확대, 발전시켜나가기로 했다.

불교평화운동 단체도 1972년, 2000년, 2007년의 남북의 공동의 선언을 준수하려는 운동, 다시 말해 신라 진평왕 시대 호국불교에서 근대의 평화불교의 역사성을 전승하고 있음을 말하고자 한다. 특히 남북의 평화, 다시 말해 불교사상에 의한 평화를 소규모의 활동가를 중심으로 조직단체가 탄생하기도 했다.<sup>3)</sup>

남과 북의 민간 교류가 활성화됨에 따라 남한의 불교도들이 평양을 자유롭게 방문하고, 평화를 위해 남북 불교도들 사이의 교류를 시도하기도 했다. 남북의

2) 박용모(2001), p.1.

3) 1. 1990년 불교인권위원회에서 비전향 장기수 송환운동을 전개

2. 민족자주통일운동협의회(평불협)라는 단체가 1992년에 건설된 불교계의 통일운동 조직이었다. 1992년 평불협 15, 평화통일과 남북불교 교류협력의 활동기록 참조. 1996년 부처님 오신 날 남북공동발원문 낭독 법회 제안. 남한: 광주미륵정사, 인권법당 길상사, 부산문수사 북한: 광복사, 보현사, 성불사. 남한 공동발원문 낭독 불허. 자료는 남아 있지 않음. 1997년 부처님 오신 날 남북이 공동발원문 낭독.

3. 2000년 대한불교조계종 민족공동체추진본부를 조직하여 통일운동을 전개하였고

4. 2001년 한국불교종단 협의회 남북불교도 공동발원문

5. 2001년 불교평화연대 창립

6. 2004년 참여불교운동본부 창립

7. 2005년 불교자비평화실천중앙협의회 창립

불교도들은 부처님의 가르침인 자비, 평등, 생명 존중, 평화적인 자비사상을 실천하는 일에 적극적으로 동참하였다.

본 연구는 불교의 입장에서 남북의 평화적인 소통 방안을 마련하고 나아가 평화통일의 길을 모색해보는 데 그 목적이 있다. 이를 위해 우리 역사 속에 이어져온 호국불교의 전통을 돌아보고, 그것이 지금의 불교평화운동에 어떤 양상으로 나타나고 있는지를 살펴보기로 한다.

## 2. 연구의 방법

본 논문은 무엇보다 우리 불교의 호국사상적 측면에 주목한다. 한국 불교는 신라 진평왕 시대부터 호국사상으로 국가의 기반을 이루었고 이 전통은 고려 시대로 이어졌다. 조선 시대에 접어들면서 승유배불 정책에 의해 탄압을 받았으나 임진왜란을 맞아 호국불교의 전통은 다시 찬연한 모습을 드러내었다. 우리 역사와 함께해온 호국불교사상은 현재는 불교평화운동의 형태로 전승의 맥을 이어오고 있는 것이다.

한국 불교의 근본을 이루는 평화의 정신은 현재 호국불교에서 평화불교로의 사상적인 전환을 보여주고 있다. 본 연구는 해방 이후 우리 불교가 걸어온 역정을 돌아보고, 남북 관계의 커다란 변화에 따라 불교계의 평화운동이 펼쳐지기까지의 정신사적 근거를 찾아 정립해보고자 한다.

이를 위해 성명서를 비롯한 자료들을 모으고 정리해야 했다. 이 과정에서 불교평화에 대한 연구자가 전무한 상태에 있다는 것을 확인하고 몹시 안타까움을 느꼈다. 우리 민족에게 통일이 너무나 절실한 과제인 것과 마찬가지로 지금 불교계가 펼치고 있는 평화운동도 우리 민족의 생존과 미래에 큰 영향을 미칠 것은 의심할 나위가 없다. 이 운동의 효율적인 수행과 전개를 위해서라도 이론적인 뒷받침을 든든히 해주지 않으면 안 되는 것이다.

불교는 무엇보다도 전쟁을 반대하고 평화를 염원하며 이상 국가를 실현하는데 뜻을 두고 있다. 그런 면에서 본다면 불교평화운동이야말로 가장 불교적 가치를 잘 실천하는 운동임에도 불구하고 이에 대한 연구가 소홀하다는 것은 비극적인 면이 없지 않다. 또한 생명을 가장 소중히 여기는 것이 불교의 정신인데 생명에 대한 연구 역시 미흡했던 것도 반성해야 할 일이다. 이 모두가 지금까지 수행만을 중요시해온 전통 때문이며, 맹목적으로 간화선(看話禪)만을 추종하고 막상 불교학에 대한 연구는 하지 못하도록 막은 데 그 원인이 있다.

지금 호국불교는 평화불교로 그 명칭이 변화되어야 한다. 자기만의 수행을 최고의 이상으로 여기던 시대에서 벗어나 이 땅에 평화를 실현하겠다는 서원을 세우고 실천하려는 것이 바로 평화사상이다. 만일 승가가 자신의 안위만을 구하려 들고 사회 현상에 대하여서는 관심을 가지지 않는다면 그것은 소송적인 수행이라고 할 수 있다.

불교의 평화 연구가 전무한 상태에서 불교의 평화 소통에 대한 이론을 제시한다는 것은 험난한 일이지만 그러기에 오히려 의미 있는 일이기도 하다. 마땅히 참고할 이론서도 없는 상태에서 불교평화운동의 이론을 찾으려면 역시 우리 불교가 걸어온 길을 되짚어 살피는 것이 당연하다고 생각된다. 신라 시대와 고려 시대에 이어 조선 시대 임진왜란 때 빛을 발했던 호국불교사상의 실천성을 바탕으로 연구하되, 일제 식민지 시대의 호국불교에 대하여서는 연구의 논의에서 제외하였다.

## II. 호국불교사상의 태동과 역사

### 1. 신라 불교와 의상의 호국불교사상

신라 시대의 호국불교 역사를 한국 불교가 전승(傳承)하고 있다고 말할 수 있는 근거는 바로 신라 시대 원광, 원효, 의상의 호국불교를 국가 통치의 이념으로 지켜왔다. 부처님께서 호국사상에 관하여 설하신 경전은 금강명경(金剛明鏡), 인왕경(仁王經), 장수경(長壽經), 비화경(悲華經), 묘법연화경(妙法蓮華經)인데 인왕경에 더욱 국왕에 대한 경고를 많이 말씀하시었다.<sup>4)</sup>

신라에서 불교가 공인되면서 그 존립의 근거가 된 것은 호국사상이었다. 호국이라는 말은 사전적 의미 그대로 나라를 보호하고 지키는 것인데, 신라의 원광, 원효, 의상의 호국사상은 백성들을 지극히 위하는 데 그 뜻을 둔 것이었다. 백성들이 편안하고 안전하게 살 수 있는 나라를 건설하고자 하는 것이 신라 호국불교의 근본 사상이었다.

부처님 세존들께서는 중생으로 하여금 부처님의 지건을 열어 청정케 하려고 세상에 출현하시며 중생들에게 부처님의 지건을 보이려는 연고로

4) 『대은대종사 문집』(제7권), 흥원사, 2009, p.140.

세상에 출현하시며 중생으로 하여금 부처님의 지건을 깨닫게 하려는 연고로 세상에 출현하시며 중생으로 하여금 부처님의 지건의 도에 들게 하려는 연고로 세상에 출현하시느니라. 사리불아 이것을 부처님들께서 일대사인연 때문에 세상에 출현하시는 것이니라 하느니라.<sup>5)</sup>

『묘법연화경』에 써어 있는 이 말씀은 부처님께서 인간 세상에 출현하신 의미를 가르쳐주고 있다. 이는 인간에게 주어진 인간의 존재를 성찰하도록 가르침을 주었고, 이 가르침을 수용한 신라는 호국불교를 국가 통치의 이념으로 삼았다.

신라의 호국불교 단체인 화랑도(花郎道)는 미륵상생경과 미륵하생경의 미래세의 호국사상을 미리 끌어당겨서 자신이 신라의 일반 민중을 설득 교도하는 미륵의 화신(化身)으로 이해하게 하고 미륵에 의하여 가호되고 있다는 신념을 가지게 되었으므로 15세로 화랑이 되었던 김유신을 둘러싼 화랑도는 용화향도(龍華香徒)라고 불리게 되었던 것이다.<sup>6)</sup>

잘 알려져 있듯이 세속5계를 지어 화랑들로 하여금 그 윤리적 지침 및 실천 이념으로 삼게 한 이가 원광이었다. 화랑도는 신라가 삼국 통일의 주역이 될 수 있도록 한 국력의 근간이 된 신라 고유의 제도였다. 세속5계는 이미 이때 신라 불교가 호국불교로서의 기능을 하고 있었다는 사실을 보여주고 있다. 그리고 신라 호국불교는 백성들을 위해 국토를 청정하게 장엄하였다.

신라 진평왕 30년(608), 왕이 고구려가 자주 국토를 침범하는 것을 걱정하여 수나라 군사를 청해 고구려를 치려고 원광을 시켜 청병하는 글을 짓게 했더니 원광이 말하기를 자기의 보존을 구하면서 남을 없애는 것은 불교도의 행실이 아니오나 제가 대왕의 땅에서 살고 대왕의 물과 곡식을 먹는 바에는 어찌 감히 명령을 좇지 않겠습니까, 하고 곧 글을 지어 올렸다.<sup>7)</sup>

불교사상의 근본은 불살생의 주장에 있다. 원광의 결사표는 스스로 밝히고 있는 바대로 불살생의 계율을 어가는 측면이 없지 않았다. 원광이 결사표를 쓴 것은 당시의 신라의 상황에서 고찰해보자면 호국불교로서의 선택이라고 하겠다.

5) 『묘법연화경』, 대한불교천태종, 2005, p.100.

6) 『대은대종사 문집』 (제7권), 흥원사, 2009, p.143.

7) 김부식, 고전연구실 역, 『신편삼국사기』 (하), 신서원, 2004, p.111. 진평왕 30년(608)에 왕이 고구려가 자주 강역을 침략하는 것을 걱정하여 수나라에 군사를 청하여 고구려를 치려고 원광에게 명하여 결사표를 짓게 하였다. 원광은 “자기 살기를 구하여 남을 멸하는 것은 승려로서의 행동이 아니나, 저는 대왕의 땅에서 살고 대왕의 물과 풀을 먹고 있으니 감히 명을 따르지 않겠습니까?”라고 말하고 글을 지어서 왕에게 아뢰었다.



신라의 호국불교사상은 고구려, 백제, 가야에서는 볼 수 없었던 사상이며, 신라는 호국불교의 사상으로 온 국민의 역량을 결집시켜 마침내 삼국 통일의 위업을 이룰 수 있었다.

### 1) 의상의 호국불교사상과 평화사상

신라의 호국불교를 논할 때 가장 먼저 떠오르는 인물이 의상<sup>8)</sup>이다. 의상이 호국불교의 실천 승려로 꼽히는 것은 그의 역사적 행위가 원광과 원효에 비해 다름이 있기 때문이다. 원광은 수나라의 고구려 침략에 협력했고 원효는 당나라의 고구려 침략에 협력한 면이 있지만, 의상은 당나라가 신라를 침략하려고 하는 정보를 알고 귀국하여 그 침략을 막았다는 점에서 호국불교사상을 잘 실천하였다.

하나 안에 일체가 있고 다 안에 있는 하나다. 그 하나가 곧 일체요 다인 하나도 일체다.<sup>9)</sup> 의상은 승려이자 신라의 백성으로서의 본분을 잊지 않았다. 의상은 당나라 고종이 50만 병력으로 신라를 침략하려는 준비를 한다는 소식을 듣자 급히 신라에 귀국하여 이 사실을 알렸다.

고종이 대군을 일으켜 신라를 정벌하려고 했다. 그러자 흠순<sup>10)</sup> 등이 의상에게 은밀히 사람을 보내어 (당나라 군사보다) 먼저 본국으로 돌아가게 했다. 의상은 함형 원년 경오(670)에 본국으로 돌아와 이 사실을 조정에 아뢰었다. 조정에서는 신인중 대덕 명랑(明郎)에게 명해 급히 밀단법(密壇法)을 베풀고 기도하게

8) 의상(義湘, 625~702), 신라 중기의 승려로 속성은 김씨이고 644년(선덕여왕 13) 황복사(皇福寺)에서 승려가 되었다. 661년(문무왕 1) 해로(海路)로 당나라에 가서 지엄(智嚴)의 문하에서 현수(賢首)와 더불어 화엄종을 연구하고 671년 귀국했다. 676년(문무왕 16) 왕명에 따라 부석사(浮石寺)를 짓고 화엄종을 강론, 해동(海東) 화엄종의 창시자가 되었다. 전국에 10여 개의 화엄종 사찰을 건립, 화엄의 교종을 확립하는 일에 힘썼다. 그의 문하에서 오진(悟眞)·지통(知通)·표훈(表訓)·진정(眞定)·진강(眞藏)·도융(道融)·양원(良圓)·상원(相源)·능인(能仁)·의적(義寂) 등 '의상십철(義湘十哲)'이라 일컬어지는 10대덕(大德)의 고승이 배출되었다. 대각국사의 주창으로 고려 숙종으로부터 해동화엄시조원교국사(海東華嚴始祖圓教國師)라는 시호를 받았다. 저서에 『화엄일승법계도(華嚴一勝法界圖)』, 『백화도랑발원문(白花道場發願文)』, 『십문간법관(十門看法觀)』, 『입법계품초기(入法界品鈔記)』, 『소아미타경의기(小阿彌陀經義記)』 등이 있다.

9) 一中一切多中一 一即一切多即一. 의상의 법계도 중에서의 일심사상이다.

10) 사실은 김인문이다. 당나라가 신라를 침략하려는 것을 알고 의상에게 귀국하여 알리라고 하였는데, 김인문은 당시 당나라 감옥에 갇혔다고 한다.

했다. 나라는 병난을 면했다.<sup>11)</sup>

『삼국유사』에 기록된 이 기사는 의상이 신라를 구한 내용을 잘 보여주고 있다. 승려가 되기 위해 당나라로 공부하러 갔던 의상이 국가의 위기를 알고 급히 귀국한 데서 신라 호국불교의 정신을 볼 수 있다. 개인의 수행보다 백성과 국가를 먼저 생각하는 것이 호국불교사상이었던 것이다.

그리고 의상의 현명한 판단으로 말미암아 신라에 병화가 찾아드는 것을 막고 평화를 지켜낼 수 있었다. 남북 분단의 비극성은 지금도 남북이 정전 상태에 있고 언제 전쟁이 터질지 모르는 위험한 상태로 지내고 있다는 점이다. 이러한 점에서 의상의 호국불교사상을 지금의 우리도 필요로 하는 것이다. 의상의 호국불교사상은 바로 평화사상이다.

의상의 호국불교사상으로 남과 북에 평화가 정착되게 해야 한다. 일심이란 바로 국토의 청정성이다. 국토의 청정성은 평화의 국토이며, 평화의 국토는 바로 호국불교사상이다. 호국은 불교의 자비사상이며 평등사상이다. 남과 북의 국토 장엄은 평화적인 방법으로 장엄해야 한다.

## 2. 고려 시대의 호국불교

신라의 뒤를 이은 고려 태조 왕건은 의상의 호국불교사상을 전승하여 불교 국가로 고려의 성격을 자리매김하였다. 왕건의 사후 국가 체제 정비가 미흡했던 고려는 대내외적으로 여러 위기를 맞이하였다. 그중 가장 큰 위기는 현종 때 거란의 40만 대군이 고려로 침략해온 일이었다. 현종은 불교의 힘으로 이에 대항하고자 하였고, 그 결과 고려의 호국불교가 든든한 기반을 다지게 되었다.

고려 8대 현종 원년(1010) 신묘일에 거란주가 친히 보병과 기병 40만 명을 거느리고 의군천병(義軍天兵)이라 칭하고 압록강을 건너와서 홍화진을 포위하니 순검사 형부낭중 정성부사 정작주부 이수화, 판관능희령 장호와 함께 농성하여 굳게 지켰다.<sup>12)</sup>

현종 11년(1020) 5월 초하루 신해일에 궁정 안뜰에 사자좌(獅子座, 부처의 좌석) 백 개소를 설치하고 3일간 인왕경(仁王經)을 강의하였다.<sup>13)</sup>

11) 일연, 이가원, 허경진, 『삼국유사』, 한길사, 2006, p.370.

12) 김종서, 『신편고려사절요』(상권), 민족문화추진회, 2004, p.203.

13) 리만규, 리의섭, 『고려사』(1), 과학원출판사, 1963, p.224.

현종 11년에 궁정 안에서 호국인왕경을 강설하였다는 것은 고려 불교가 얼마나 궁실의 신앙을 받았는지 알려준다. 또한 현종은 극진히 발원하면 고려의 태평성대를 도모할 수 있다고 믿었을 것이다. 호국인왕경의 강설로 고려의 승려들이 일치단결하여 승군 조직이 편성되었다. 국왕이 승려들에게 공양을 대접했다는 것은 바로 승군이 조직을 재편하기 위함이었으며, 국가적인 위기가 목전에 도래했다는 긴박한 사정을 알려주고 있다.

현종 11년(1020) 9월 기미에 왕이 현화사에 가서 새로 만든 종을 직접 치고 또 여러 신하들에게 종을 치게 하며 각기 옷가지와 피륙을 내놓게 하였다.<sup>14)</sup>

현종 11년(1020) 겨울 10월 기축일에 현화사(玄化寺)의 승려 법경(法經)을 왕사(王師)로 임명하였다.<sup>15)</sup>

국가적 위기를 맞아 현종이 얼마나 불교에 의지했는지 보여주는 내용들이다. 이때 현화사가 정치적으로 큰 역할을 했음을 알 수 있다. 현화사의 승려인 법경을 왕사로 임명한 사실로 보아 현화사가 당시 불교 종단의 구심점 역할을 한 것으로 추정된다.

인왕백고좌회는 인왕반야경(仁王般若經)을 읽으면서 국가의 평안과 태평을 기원하는 법회로서 국왕이 반드시 시주가 되었다. 이 도량은 고려 초기부터 국가적 차원에서 가장 성하게 열리면서 사회적으로 큰 영향을 끼친 호국적 불교의례였다.<sup>16)</sup>

고려 초기에는 인왕경을 호국불교의 경으로 여겼고, 신라에서 호국백고좌를 시행할 때에도 특히 인왕경을 중요시했다. 인왕경을 중요시한 것은 백성과 국왕의 단결을 도모하기 위함이었다.

고려 현종 때에 거란의 성종이 대군을 이끌고 침범하여 우리나라에 들어왔으므로 서경의 사문인 법언(法言) 대사는 스스로 승병 대장이 되어 많은 의승병을 동원하여 다수의 승려들이 적병을 분쇄 격퇴코자 하여 분전(奮戰)하였다. 이때에 왕은 피적을 막아내기 위하여 삼보에게 귀의하여 기원하며 또 일찍이 돌아가신 부모의 명복을 빌기 위하여 대장경 조판(彫板)에 착수하여 덕종, 정종, 문종에 이르기까지 전후 40년에 걸쳐서 조판을 완성하여 경상도 팔공산 부인사에 봉안하였다.<sup>17)</sup>

14) 김종서(2004), p.258.

15) 리만규, 리의섭,(1963), p.225.

16) 최연주(2006), p.72.

17) 『대은대종사 문집』 (제7권), 흥원사, 2009, p.153.

고려의 호국불교사상의 실제로 전투에서 큰 공을 세운 승려들의 이름을 역사서에서 볼 수 있게 해준다. 법언 스님은 호국불교를 몸으로 실천한 승려였다. 이외에도 몽고의 침략 시기에 몽고의 최고 장수 살리타를 활로 쏘아 죽인 승려 김윤후의 이름도 볼 수 있다.

대몽항쟁(對蒙抗爭)의 와중에서 대장경(大藏經)<sup>18)</sup>의 조판(彫板)이 착수되는 것은 고종 23년(1236)의 일이었다.<sup>19)</sup> 고종 34년에 이르러서는 조판 작업이 일단락되었다.<sup>20)</sup>

고려 시대의 호국불교는 승려들이 전투에 참전하는 것으로만 나타난 것은 아니었다. 고려는 대장경을 조성하여 불력으로 외세의 침략을 물리치고자 하였다. 그 결과, 팔만대장경이 완성될 수 있었다.

### 3. 조선의 불교 탄압과 호국불교의 재흥

고려 후기에 나라가 어지러워지면서 호국불교의 정신도 쇠퇴하였다. 새로이 조선을 건국한 이성계와 신진 유학 세력들은 고려가 쇠망한 원인 중의 하나로 불교를 지목하였다.

세종 6년(1424) 갑진(甲辰) 4월에 예조(禮曹)에서 아뢰었다. 석씨(釋氏)의 도는 선종(禪宗)과 교종(敎宗)뿐이었는데, 후에 정종(定宗)이 널리 전해지자 각기 그 닳는 업(業)으로 하여 일곱 종파로 나뉘어 그릇 전하고 잘못 계승하였습니다. 근원이 멀어질수록 더욱 더 나뉘어졌으니 실로 스승의 도에 대해 부끄러운 일입니다. 또한 경향에 절을 많이 지어 각 종파에 분속(分屬)해서 그 수가 턱없이 많아졌으나, 승도들이 사방에 흩어져서 오래도록 거처하지 아니하고 수리를 하지 않아 차차 퇴폐해졌습니다. 조계(曹溪)·천태(天台)·총남(攄南)의 세 종파를 합쳐 선종(禪宗)으로 만들고, 화엄(華嚴)·가은(慈恩)·중신(中神)·시흥(媿興)의 네 종파를 합쳐 교종으로 만들고, 경향의 승도가 거처할 만한 곳을 가려서 잘 헤아려 36 절만 두어 두 종파에 나누어 딸리게 하고, 논밭을 넉넉히 주고 거처할 승도의 수를 적정해서 여러 사람이 모여 거처하면서 규칙을 만들어 오로

18) 1. 만들어진 시기 : 1236~1251년

2. 만들어진 국가 : 고려(몽고 침입 시기)

3. 글자 수 : 하나의 목판에 대략 가로 23행, 세로 14행으로 310자 내외를 새겼다고 하니, 계산상으로는 총 글자 수가 310자×81,258매=25,189,980자 이내일 것으로 추정된다.

19) 민현규(1989), p.315.

20) 위의 책, p.316.

지 그 도를 정수(精修)하게 하고, 승록사(僧錄司)를 폐지하고 서울의 흥천사(興天寺)로 교종의 도회소(都會所)를 삼고 흥덕사(興德寺)로 교종의 도회소를 삼고 나이와 덕행이 높은 사람을 골라서 두 종의 행수장무(行首掌務)를 삼아서 승도들의 일을 살피게 하시기 바랍니다. 이에 칠종(七宗)을 줄여 선종(禪宗)과 교종(敎宗)의 두 종으로 하고 36절을 여기서 나누어 예속시켰다. 논밭의 결수(結數)를 늘려주고 승록사를 폐지하고 팔려 있던 노비 384명을 선교 두 종에 나누어주었다.<sup>21)</sup>

새로운 왕조의 시작과 함께 불교계에 닥친 엄청난 변모의 양상을 잘 보여주기에 길게 인용하였다. 세종은 부왕인 태종보다 더욱 철저히 유학을 조선 통치 이념의 중심으로 삼고 불교를 배척하였다. 그에 따른 조치로서 나타난 것이 불교 종단의 명칭으로 조선불교선교양종이라는 종파를 사용하도록 명한 일이었다.

세종 6년 4월에 단행되는 종파 폐합 및 대폭적인 사액의 감축과 같은 가장 혹독한 배불 정책은 곧 세종 초의 사사(寺社) 법손노비의 혁거 조치뿐만 아니라 태종대의 여러 가지 불교 억압으로부터 그 원인이 싹터온 것이라고 말할 수 있다.<sup>22)</sup>

세종 시대에 배불 정책이 얼마나 혹독하게 펼쳐졌는지 보여준다. 불교는 외형적으로 위축되었을 뿐만 아니라 호국종교로서의 기능이 정치적으로도 완전히 소멸되고 말았다.

예조(禮曹)의 계(啓)에 7종이라고 한 것은 천태·총남·조계·화엄·자은·중신·시흥이다 조선의 초기에는 11종이던 것을 태종 시에 7종으로<sup>23)</sup> 통합하였는데, 세종은 이러한 불교 종파를 통합하여 조선불교선교양종이라는 종파를 사용하도록 하였다. 세종의 일련의 탄압 조치로 말미암아 조선 불교는 암흑기를 맞이하였는데, 오랜 세월이 지나 임진왜란이 일어나면서 그 찬연한 모습을 다시 드러낸다.

## 1) 임진왜란과 호국불교

조선이 큰 국가적 위기와 맞닥뜨렸을 때 잠복해 있던 호국불교사상이 다시 그 역할을 하기 위해 소생하였다. 오랜 전국시대에 단련되고 조총을 비롯한 신무기로 무장한 일본 군대의 침입을 맞아 조선은 제대로 저항하지 못하고 무너져갔

21) 이능화, 윤재영 역, 『조선불교통사』 (하), 박영사, 1980, pp.22-23.

22) 이봉춘(1990), p.176.

23) 忽滑谷泮天 저, 鄭湖鏡 역, 『朝鮮禪敎史』, 寶蓮閣, 1992, p.421.

다. 이 국가적 변란으로부터 나라를 구하는 데 큰 공로를 세운 것이 승려들이었고, 조선 불교는 호국불교의 기치 아래 위상을 드높일 수 있었다.

선조 25년(1592) 4월 13일(임인) 왜구가 침범해 왔다. 이보다 먼저 일본 왜적의 우두머리 평수길(平秀吉)이 관백(關白)이 되어—당초에 수길은 매우 가난하고 천한 위치에 있던 사람으로 꼴을 베어 팔아 생활하였다. 이때 관백이 시해당했다는 말을 듣고 수길은 민간인 복장으로 몰래 입성하여 관백을 시해한 자를 죽이고 스스로 관백이 되었다—여러 나라를 쳐서 합하고 잔학성과 포악성이 날로 심했다. 그는 늘 명나라가 조공을 허락하지 않는 것에 앙심을 품고 일찍이 승려 현소 등을 파견하여 요동을 침범하려 하니 길을 빌려 달라고 요청했다. 우리나라에서 대의(大義)로 매우 준엄하게 거절하자 적은 마침내 온 나라의 군사를 총동원하여 현소·평행장(平行長)·평정정(平精正)·평의지(平義智) 등을 장수로 삼아 대대적으로 침입해 왔다. 24)

일본이 대군을 조직하여 조선 침략을 준비하고 있을 무렵, 조선의 관료들과 유생들은 자신들의 부귀와 안위만을 생각하고 있었다. 위정자들은 황망히 서울을 버리고 떠난 후 반민이 왜군의 입성을 도왔다는 것은 당시의 민심이 얼마나 조정과 관리에게 원망과 반감을 가지고 있었던지를 짐작하게 한다. 왜군의 진격이 예상 외로 빨랐던 것은 대체적으로 위와 같은 사정에 기인한 것으로 각지의 수령의 도주에 따른 공성화로 일부 반민이 소요를 일으켜 민심을 더욱 악화시켰던 것이다. 25) 일본 군대의 한양 입성을 앞두고 서둘러 피난길에 오른 선조는 조선 백성들에 의해 경복궁이 불타는 광경을 보았다. 조선의 관군은 민심을 얻어 함께 적을 방어하기는커녕 오히려 이반된 민심에 대한 방어를 해야 할 형편에 놓여 있었다.

## 2) 승병 영규의 활약과 죽음

임진왜란이 발생하던 시기에 조선의 승려들은 탄압과 학대의 대상이었다. 유생들은 사원에 불을 지르고 승려들을 잡아다가 노역을 시키고 도첩 제도를 폐지하여 승려들의 수를 줄이려고 했다. 이처럼 조선의 승려들은 탄압의 세월을 살아왔으면서도 나라가 위기에 처하자 분연히 일어섰다. 면면히 이어져온 호국불

24) 『조선왕조실록』, 동국대학교 불교문화연구원(18), 2003, p.55.

25) 송정현(1998), p.32.

교의 전통 때문이었다. 수많은 승려들이 일본 군대에 맞서 싸우다가 목숨을 잃었지만 누구도 죽음을 두려워하지 않았다. 그중에서 영규의 행적과 장한 정신을 본보기로 살피 후대에 전하고자 한다.

승도(僧徒) 중 최초로 봉기한 이는 영규(호는 驕虛)이다. 그는 왜란 전 공주 청연암에 있으면서 수도를 하는 한편 선장을 가지고 연무를 즐겼다고 하는데<sup>26)</sup> 평소에 일본군이 조선을 침략할 것이라고 예언을 하였다고 한다. 계룡산에서 나무로 만든 칼과 화살, 다시 말해 병기를 만들고 전쟁에 대비하였다고 한다. 당시 정부의 높은 관리들 중에서도 일본이 침략해 올 것을 제대로 예상한 이가 거의 없었는데, 산중에서 수도하던 승려가 그러한 혜안을 가졌다는 것은 놀라운 일이다.

“너희들은 도에서 떠나기 매우 멀어서 마침내 네 가지 지혜를 얻지 못하리니 왜냐하면 너희들은 방일한 사람으로서 도에 대하여 게으른 연고니라. 하지 말하여야 하며 또 마땅히 모든 법을 희롱거리로 말하여 다투는 일이 없어야 하느니라. 모든 중생에게 대하여 어엿비 여기는 생각을 내고 여래에게는 인자한 아버지란 생각을 내고 모든 보살에게는 큰 스승이란 생각을 내어야 하나니, 시방의 모든 대보살에게는 항상 간절한 마음으로 공경하고 예배하며 모든 중생에게는 평등하게 법을 말하되 법에 순응하여 많이 말하지도 말고 적게 말하지도 말며 비록 법을 매우 사랑하는 이에게라도 많이 말하지 말아야 하느니라. 문수사리여 이 보살 마하살이 미래의 말세에 법이 없어지려 할 때에 이 셋째 안락 행을 성취한 이는 이 법을 말할 적에 시끄럽게 할 이가 없을 것이요. 좋은 동학을 만나서 함께 이 경전을 읽고 외우게 되고 또 많은 대중들이 와서 들을 것이며 듣고는 지니고 지니고는 쓰며 혹 다른 이로 하여금 쓰게 하여 경전을 공양하고 공경하고 존중하고 찬탄할 것이니라.”<sup>27)</sup>

영규가 의승군을 이끌고 청주성에 당도하기 전만 해도 본도 감사 윤선각 등 제장들이 청주성을 포위하고 공격하였으나 왜군의 조총 발포로 성의 함락이 불가능했다고 하는데, 이때 영규의 자모승(自募僧) 800명이 외치며 돌진함으로써 성을 뺄 수 있었다고 한다.<sup>28)</sup>

선조 25년(1592) 8월 24일(신해) 임금이 행궁(行宮)의 동헌(東軒)에 나아가 좌의정 윤두수(尹斗壽), 진주사(陳奏使) 정곤수(鄭崐壽), 서장관(書狀官) 심우승

26) 이장희(1999), p.167.

27) 『묘법연화경』, 「안락행품」, 석도의 발행, pp.394-395.

28) 이장희(1999), pp.169-170.

(沈友勝)을 인견하였다. 승지 오억령(吳億齡)과 주서(注書) 강욱(康昱)이 입시(入侍)하였다. 임금이 말하였다. 청주를 다시 빼앗았다는 말을 사실인가. 윤두수가 아뢰었다. 조헌(趙憲)이 승장(僧將)과 함께 진격하여 함락시켰다고 합니다.<sup>29)</sup>

바다에서 이순신이 크게 활약하여 해상을 장악하고 있었지만, 육지에서의 전투는 일본에 연전연패하고 있는 상황이었다. 곳곳에서 의병이 일어나고 승병이 조직되어 형편이 조금씩 나아지고 있는 시점에서 영규의 활약으로 청주성을 수복한 것은 전란의 국면을 바꾸는 커다란 사건이었다.

선조는 용만(龍灣)으로 서행(西幸)하였다. 정(靜)이 향산(香山)에서 나와 검(劍)을 짊고 진알(進謁)하니 왕이 말하기를 ‘世亂如此 爾可弘濟耶’ 하였다. 정(靜)이 울면서 배명(拜命)하고 청하기를 ‘國內宗徒之 老病不任行伍者 臣令在地焚修 以祈神助 其餘 臣皆統率 悉赴軍前 以效忠赤’이라고 하였다. 인하여 팔도선교십육도총섭(八道禪敎十六都摠攝)으로 명하니 정(靜)이 제자를 분견(分遣)하여 의병(義兵)을 일으키게 하였다. 이에 송운(松雲)은 7백여 승을 이끌고 관동에서 일어나고, 처영(處英)은 1천여 명을 이끌고 호남에서 일어났고, 정(靜) 자신은 문도(門徒)와 아울러 모승(募僧)을 합하여 5천 명을 얻었다. 이리하여 순안(順安)의 법흥사에 모였다가 명군을 따라서 모란봉(牧丹峯) 싸움에 나아가서 점獲이 심다(甚多)하였고 드디어 명군(明軍)은 평양(平壤)에서 이겼으며 송도(松都)도 이미 수복되니 경성(京城)의 왜병(倭兵)은 도망하였다.<sup>30)</sup>

영규가 승군을 조직하여 일어난 것은 독단적인 판단에 의한 것이 아니었다. 조정의 탄압으로 웅크리고 있던 조선 불교가 서산대사의 지휘 아래 전국적인 조직을 갖추고 연계되어 일어섰음을 보여주는 대목이다.

선조 25년(1592) 9월 11일(무진) 충청도는 적의 요새(要塞)가 되는 곳입니다. 그런데 청주를 점령한 지 이미 넉 달이 넘었습니다. 그리하여 그들은 날마다 우도(右道)를 엿보면서 흉독(凶毒)을 부려 우리의 마음속에 근접거리가 되어온 지 오래입니다. 승려 영규가 의분을 떨쳐 스스로 승려들을 많이 모아가지고 성 아래로 진격하였는데 가장 먼저 뛰어들어 마침내 청주성을 공략하였습니다. 그가 호령하는 것을 보면 바람이 일어나는 듯합니다. 그 아래 사람들이 감히 어기지 못하며 질타하는 소리에 일천 명의 승려들이 돌진(突進)하니 모든 군사들이 이들을 믿고 두려움을 모른다고 합니다. 큰 무공이 아름다울 뿐만 아니라 사람됨이와 재주와

29) 『조선왕조실록』, 동국대학교 불교문화연구원(18), 2003, p.61.

30) 忽滑谷泮天 저, 鄭湖鏡 역, 『朝鮮禪敎史』, 寶蓮閣, 1992, p.487.



기술이 심상치 않으니 우선 상을 주고 환속(還俗)하게 하시기 바랍니다.  
임금이 그 말을 따랐다.<sup>31)</sup>

청주성을 함락한 영규는 의병장 조헌 등과 함께 금산전투를 향해 돌진하였다. 청주싸움이 있던 지 18일 만에 영규는 의병장 조헌을 따라 금산에 주둔한 왜군 토벌에 나섰다. 그러나 관군의 약속 위반으로 조헌은 처음부터 함께 죽고 살기를 맹세한 700의사만으로 결전에 임하려 하자 영규는 이에 동의하지 않고 때를 기다려 칠 것을 요청했다. 조헌이 이를 듣지 않자 불가피 휘하에 있는 의승군 수백 인을 인솔하고 조헌과 함께 금산성 밖 10리쯤에 진을 쳤다. 그런데 왜군은 후속군이 없음을 탐지하고 군사를 모르게 잠복시켜 퇴로를 차단한 다음 접근전을 시도했다. 오래도록 쌍방간에 승부가 결정되지 않았으나 아군 측에서 궁시(弓矢)가 다하여 곤궁에 빠지게 되었다.<sup>32)</sup>

조헌의 무모한 전략으로 인해 금산전투에서 조헌이 이끄는 700의병과 함께 승병들도 전멸당하고 말았다. 금산 전투에서 영규의 적절하고 신중한 판단이 받아들여지지 않은 것이 아쉽다.

### 3) 승군 조직과 도총섭 서산

국가적 위기에 봉착하자 조선의 왕과 정부는 탄압의 대상이었던 불교에 구원의 손길을 요청하였다. 선조 25년 조선 불교계에 왕명으로 도움을 요청한 것이다. 이 사실로 미루어보아 선조 역시 호국불교로서의 잠재력을 어느 정도 알고 있었던 듯하다. 아무튼 선조의 명에 따라 정식으로 승군 조직이 갖추어졌고 공식적으로 호국불교가 소생하게 되었다.

1592년 (국왕 선조는) 묘향산(妙香山)의 노승 서산대사 휴정을 팔도선교십육종도총섭(八道禪教十六宗都總攝)으로 삼았다. 도총섭 또는 총섭의 승직은 이로부터 줄곧 계속되었다. 고려 때에도 도총섭이란 칭호는 있었으나 주로 고려 말 고승들의 비문에서 시호(諡號) 앞에 찬예(讚譽)의 칭호(大曹溪宗師 禪教都摠攝)로 보이고 있다.<sup>33)</sup>

31) 『조선왕조실록』, 동국대학교 불교문화연구원(18), 2003, p.63.

32) 이장희(1999), p.171.

33) 『태고종사』, 한국불교의 정통종단의 역사, 종단 간행위원회, 2008, p.80.

선조 26년(1593) 3월 27일(임오) 임금이 승장(僧將) 유정(惟政)이 여러 차례 전공(戰功)을 세웠다고 하여 해당 관정으로 하여금 특별히 선교 종판사를 제수하여 호령을 내릴 수 있는 권병(權柄)을 지니게 하고 적을 죽인 승려에게도 선과(禪科)를 제수하여 표창하는 뜻을 보이게 하였다.<sup>34)</sup>

선조 26년(1593) 9월 8일(기미) 비망기를 내렸다. 유정의 승군은 비교할 데 없이 용감하게 이번에 또 적을 죽이고 머리를 베었으며 배를 빼앗으니, 즉시 그 공로에 따라 후하게 상을 주라. 승군이라 하여 시상을 늦추어 그들의 마음을 실망시키지 말 것이며, 그 상이 선과의 합격에 해당하는 자는 앞서 진교한 대로 즉시 선과(禪科) 합격을 주라.<sup>35)</sup>

이 일련의 기사들은 임진왜란 시 승군들이 세운 전공과 그에 대한 임금의 평가를 알게 해준다. 주목해야 할 것은 승군들이 큰 공로를 세웠음에도 관리들이 그에 걸맞은 상훈을 베풀지 않아 임금이 오히려 독촉하고 있다는 점이다. 즉, 왕의 분부와 관리들의 조치가 겹돌고 있는 것이다. 그만큼 승려들에 대한 조선 관리들의 적개심과 멸시감이 뿌리 깊었다는 사실을 알 수 있다.

의승장들의 출세를 질시한 것은 이단시되어 온 불교를 증오한 데서 연유한 것인데, 그러한 이유로 왕도 의승장에게 환속을 권한 일도 있었다. 승려의 신분을 가진 자는 천인 이하의 계층에 속하고 있던 것이 조선 사회의 신분질서였던 까닭에 군공을 논의하는 데 있어서도 그와 동등한 대우를 받게 되었다.<sup>36)</sup>

지금까지 신라 진평왕 시대 이래 이어져온 호국불교의 역사를 간략히 살펴보았다. 우리나라 호국불교의 역사는 고려 현종 시대에 찬연한 빛을 발했다가 조선의 건국과 함께 암흑기를 맞기도 했다. 그러나 임진왜란의 발발과 함께 소생하였다.

### III. 불교평화운동과 호국불교 전승

#### 1. 불교의 호국불교사상과 불교평화운동

앞에서 살펴본 바와 같이 한국 불교의 시발점이자 근원은 호국불교사상이었다. 오랜 역사를 통해 전승되어 온 호국불교사상이 불교평화운동의 근원이 된

34) 『조선왕조실록』, 동국대학교 불교문화연구원(18), 2003, p.87.

35) 위의 책, p.104.

36) 이장희(1999), p.183.

것은 너무나 당연한 귀결이라고 할 수 있다. 호국사상은 바로 자신이 처해 있는 집단적인 상황을 통해 불교사상으로 나라를 통치하려고 하였던 역사성이기도 하다. 불교사상의 근간인 평화사상으로 분단된 조국을 통일하려는 것은 남과 북이 함께 전쟁을 방지하자는 데 그 근본 목적이 있다.

남북 분단 초기에도 평화통일에 대한 논의가 존재했다. 1948년 남북연석회의에서 남북한의 지도자들이 정치협상을 통한 평화통일을 논의했다. 이 회담은 1948년 4월 19일부터 30일까지 평양에서 개최되었다.<sup>37)</sup>

물론 우리가 잘 알고 있다시피 이 협상은 뚜렷한 성과를 도출해내지 못한 채 결렬되고 말았다. 그렇다고 해서 협상의 의의 자체까지도 폄하해서는 안 된다. 평화라는 가치를 얻어내기 위한 노력은 그 자체로서 커다란 의미를 가지기 때문이다.

평화는 보다 적극적인 개념이다. 평화는 모든 사람들이 희망을 향해 노력할 수 있는 마음과 그러한 마음을 보장하는 주변 상황을 가리키는 개념이다.<sup>38)</sup>

호국불교사상의 맥을 잇고 있는 불교평화운동의 사상은 평화사상이다. 아제 우리에게 주어진 과제는 나라가 위기에 처했을 때마다 구해낸 호국불교의 전통을 이어받아 평화통일을 이루어낼 방안들을 마련하는 일이다.

남북공동성명에서 밝혀져 있는 조국 통일의 첫째 원칙은 외세에 의존하거나 외세의 간섭을 받음이 없이 민족 자결의 원칙에서 자주적으로 조국을 통일하자는 것입니다.<sup>39)</sup>

북한에서 일본 마이니치신문 기자들이 제기한 질문에 대한 김일성의 대답이다. 1972년 9월 17일 ‘우리 당의 주체사상과 공화국 정부의 대내외 정책의 몇 가지 문제에 대하여’라는 제목으로 발표된 글 속의 내용이다.

1972년에 발표된 7·4남북공동선언에 대해 당시 불교계에서는 아무런 역할도 하지 못했다. 호국불교사상의 계승자로서 분단국가에서 역할을 해야 한다는 자각이 부족했고, 통치자들의 명령에 순종하는 인물들이 불교 종단을 관장하고 있었기 때문이었다. 또한 북한 불교계에 대한 정보가 전혀 없었고, 이전까지 정치적으로 남북의 불교가 교류할 수 있는 여지가 주어지지 않았었다.

현재 남한은 연합제 방식의 통일, 북한은 연방제 방식의 통일을 주장하고 있

37) 김태우(2011), p.2.

38) 김광식(2001), p.91.

39) 이한(1988), p.375.

다. 남북은 1980년대 이전까지 냉전의 영향 하에서 일원론적 통일 방안을 주장 하였으나, 1980년대 들어 일정 기간의 공존을 전제로 하는 통일 방안으로 수정 하였다.<sup>40)</sup>

남북한의 통일 방안이 상호 합일점을 찾고자 하면서도 찾지 못하고 있는 현실 에는 불교계도 일정한 허물이 있음을 인정해야 한다. 이제 불교계가 불교사상인 평화사상이 이 땅에 제대로 구현될 수 있도록 실천하는 일에 앞장을 서야 한다.

1. 우리 불교평화는 조국의 통일을 성취하기 위하여 6·15남북공동성 명 정신을 적극 지지하며 이 땅에 실현할 수 있도록 적극 노력한다.
2. 우리 불교평화는 조국을 통일하는 데 있어서 7·4 남북공동성명에 서 천명한 3대 원칙을 지지한다.
3. 우리 불교평화는 조국을 통일하는 데 있어서 낮은 방식의 연방제 통일운동을 지지하며 애국적인 통일운동단체와의 연대를 공고히 한다.<sup>41)</sup>

다시 한 번 언급하거니와 한국 불교의 정신은 호국불교에 뿌리를 두고 있으 며, 그것은 국가가 위기에 처할 때마다 힘을 발휘했다. 그리하여 호국불교는 오 랫동안 이 땅의 평화를 유지하는 데 크게 기여해왔지만, 유감스럽게도 간화선 수행자들에 의해 그 전통이 무시되어온 것도 사실이었다.

불교의 통일운동 과정에 있어서는 우선 남북 불교 교류 협력의 지속적 발전, 둘째 인조적 지원의 지속과 불교 개발 지원으로서의 전환, 셋째 북한 문화 유적 등의 복원 및 교류가 이루어져야 한다. 넷째로 남북 불교 철학 이론 등의 불교 의 학습 교류와 더불어 남한 불교도들의 만남이 지속되어야 한다.<sup>42)</sup>

6·15남북공동선언은 면면히 전해져온 호국불교사상에 불을 지피고 활력을 불 어넣은 기폭제였다. 조국 통일이라는 지성과제 앞에 외면하고 있던 불교계에 반 성을 촉구하고 행동으로 나서게 만든 추동력이었다.

한반도에 평화를 정착시키는 일에는 불교계가 앞장을 서야 한다. 그것이 불교 의 평화사상을 구현하는 일이기 때문이다. 무엇보다 시급한 것이 평화 정착을 위한 실효성 있는 방안을 마련하는 일이다. 빨리 현명한 방안을 마련해내지 못 할수록 남북 간의 이질감은 더욱 커져갈 것이고 대치 상태도 더욱 경색될 것이 다.

---

40) 김용현(2009), p.72

41) 6·15남북공동선언실천통일불교연대, 2001년 3월 14일 창립.

42) 김용현(2009), p.79.

## 1) 불교평화운동과 남북 불교 교류 방안

남과 북의 영구적인 평화, 나아가 통일을 이루는 데 있어 불교적인 국토 청정이 전제될 때 그 의미를 부여할 수 있다. 불교에서 말하는 국토 청정은 평화이다. 당연한 말이지만 남북 간의 평화는 전쟁의 위험성이 없어질 때만 성취할 수 있다.

지금까지 불교계는 분단된 조국을 통일하는 과업에 나서는 데 소극적인 자세를 취해왔다. 불교의 교리에 문제가 있는 것이 아니라 불교사상을 접하는 데 있어 제대로 수용할 수 있는 교육이 이루어지지 않았고, 사상으로서의 실천성도 부족했음을 인정하지 않을 수 없다.

한국불교종단협의회와 북한의 조선불교도연맹은 불기 2545년 부처님 오신 날 봉축 및 조국통일기원 남북불교도 공동발원문을 발표했다.<sup>43)</sup>

비록 휴전선은 여전히 존재하지만 남북 불교도들이 서로 만나 머리를 맞대고 평화 정착 방안을 논의할 수 있는 물꼬가 트인 것이다. 부처님 오신 날에 남북이 공동으로 봉축법회를 열고 공동발원문을 봉독했다는 것도 상당히 의미 있는 일이다. 이 세상에 부처님이 오신 뜻을 새삼 생각하며 그 가르침을 실천하기 위한 마음가짐을 다지게 되기 때문이다.

우리가 가는 길에 장애가 있다 해도, 그러한 길에 장애로 막는다 해도 굴하지 않고, 지금 이 순간에 고달픔이 있다 해도 조국을 위하여 조국 해방을 위하여 싸운 독립운동 선구자들의 길을 향해서 갈 것임을 서원 세운다.<sup>44)</sup>

이 비장한 문맥만큼이나 평화운동의 멀고먼 장정에 오르기에 앞서 숙연히 마음을 여며야 한다.

의상은 당나라 50만 군대의 침략에 맞서 신라로 하여금 대비책을 마련하게 했다. 그 대비책은 백화도량이며 신라의 백성들이 관세음보살을 염원하도록 하였다. 불교평화운동의 실천은 백화도량에서의 관세음보살의 서원을 실현하는 운동이다.

## 2) 평화 소통과 남북 화해를 위한 교육

불교평화운동은 화엄경의 인드라마에 의한 일심사상이다. 남과 북이 화엄경의

43) 김광식(2001), p.100.

44) 불교평화연대 창립 1주년 성명서, 2002년 3월 14일.

일심사상으로 평화운동을 전개하는 데 있어 의상의 화엄사상이 새삼 절실한 시점이다. 불교의 가르침은 바로 평화이고, 평화를 성취하기 위하여서는 남북의 화해가 이루어져야 하며, 남북의 화해를 위해서는 남북 화해 교육이 이루어져야 한다.

남북한 관계는 그동안 화해협력 관계라고 표현될 정도로 호전되어 왔다.<sup>45)</sup> 이 땅에 사는 이들과 화해와 평화를 바라지 않을 사람은 아무도 없다. 이를 위해 불교계가 적극적으로 나서야 한다. 남북이 함께 조직을 만들어 의상이 실현하고자 하였던 화엄사상에 의한 불교평화운동을 실천하고, 남북의 평화 공존을 위한 불교평화 화해 교육을 전개해야 한다. 이를 위해 먼저 남북의 불교 단체가 연합할 수 있는 방안을 마련해야 한다.

부처님의 가르침은 평화가 근본이고 그 가운데서도 불살생의 정신을 강조하였다. 불살생의 정신은 전쟁을 막는 일이다. 부처님께서도 전쟁을 막으려고 두 번이나 전쟁터에서 적군들에게 호소하였던 일이 있었다. 의상이 실현하고자 하였던 전쟁 방지책도 중생들을 위해 불살생을 설파한 부처님의 가르침을 최고의 덕목으로 삼고 있다. 불살생의 가르침은 바로 생명 존중의 사상이다. 한 방울의 물에도 생명의 존재가 있으므로 물을 끓이지도 말라고 하신 부처님의 말씀 속 의미를 바르게 고찰해야 한다.

평화란 평온하고 화목함 또는 전쟁 분쟁과 일체의 갈등이 없이 평온한 상태라고 말한다. 개인에게는 고통과 번뇌와 불안이 없는 심적으로 평온한 상태로 열반과 같은 개념이며 세간에 있어서 전쟁과 폭력, 대립과 갈등이 없는 화목하고 조화로운 상태라고 할 수 있다.<sup>46)</sup>

한반도에 산다는 것, 분단의 비극을 감내해야 한다는 우리의 운명이야말로 역설적으로는 가치 있는 삶의 기회를 얻었다고 말할 수 있다. 분단 조국의 통일이 라는 과업은 너무나 숭고하며 위대한 일이다. 호국불교사상을 이어받은 우리가 그 일을 해내야 한다. 그 일을 효과적으로 수행하기 위해 남북 화해를 위한 교육이 선행되어야 한다.

## 2. 불교평화운동과 근대 호국불교운동

호국불교의 전통이 우리 역사 속에 이어져온 내용을 살펴보고, 불교평화운

45) 김광식(2001), p.92.

46) 정원용(2007), p.11.

동은 호국불교사상을 전승했다고 단정하였다. 그런데 우리가 살펴본 것은 임진왜란 때까지였다. 오늘의 한국 불교가 있기까지 부정적인 영향을 끼친 이후의 어두운 역사도 살펴야 할 때가 되었다.

임진왜란 때 조선 승려들이 큰 활약을 했음에도 불구하고 전란이 끝나면서 다시 이전의 탄압이 계속되었다. 이 탄압은 개화의 바람이 거세게 불기 시작한 고종 시대까지 이어졌다. 근근이 명맥만을 이어오던 조선 불교가 회생의 기운을 얻은 것은 고종 32(1895)년 3월 29일 승려들의 도성 출입 금지가 해제되면서였다. 그러나 이것도 조선 불교계의 자력에 의해서가 아니라 일본 불교의 협력에 의해 성사되었다는 데 불행의 단초가 있었다.

총리대신(總理大臣) 김홍집(金弘集)과 내무대신(內務大臣) 박영효(朴泳孝)가 아뢰었다. 이제부터 승도(僧徒)들이 성(城)으로 들어오지 못하게 하던 그전 금령을 해제하는 것이 어떻겠습니까 하니 윤허하였다.<sup>47)</sup>

고종 32년까지 조선 불교는 종교로서의 역할을 제대로 하지 못하는 암흑기에 있었다. 그런데 일본에 협력적이었던 김홍집 내각에 의해 도성 출입의 허가가 내려졌으므로 이후 조선 불교계가 친일의 성격을 가지게 된 것은 불가피한 일이었다.

조선 불교는 일제 치하 36년 동안 일본의 식민지 정책에 순응했고, 일본 불교의 시종 역할을 하였다. 너도나도 앞을 다투어 일본 불교를 추종하고 이식된 대처승 제도를 수용하는 분위기 속에서 호국불교의 자취는 더 이상 찾아보기 힘들었다.

마음은 항상 걸림이 없는 자유의 경지에 머물러 있어 바른 생각과 선정(禪定)을 지니고 있었다. 뛰어난 변재(辯才)는 끊이지 않았으며 보시를 행하며 계를 지키고 인욕하며 정진(精進)하여 선정을 닦고 지혜를 얻을 뿐만 아니라 그 방편의 힘을 부족함이 없이 두루 갖추고 있었다.<sup>48)</sup>

여래는 일체법이 돌아갈 곳을 관찰하여 알며 일체중생이 깊은 마음으로 행하는 바를 알고 통달하여 걸림이 없으며 또 모든 법의 궁극까지 아주 분명하게 잘 알고 모든 중생에게 일체 지혜를 보이느니라.<sup>49)</sup>

일제 치하에서 일본 불교에 빠져들고 세속적 삶의 재미에 눈을 돌리게 된 승

47) 『조선왕조실록』, 동국대학교 불교문화연구원(23), 2003, p.353.

48) 『유마힐소설경』, 한글대장경(67), 경집부, 동국역경원, 1974, p.39.

49) 『대묘법연화경』, (2005), 대한불교천태종, p.299.

려들에게 더 이상 부처님의 가르침이 전해질 여지가 없었다. 호국불교사상을 이어받아 한국 사회의 현실에 관심을 가지는 것이 아니라 개인적인 영화를 누리려는 독단적인 풍조가 불교계를 지배했다. 이러한 풍조가 광복 후에도 오랫동안 우리 불교계를 무기력하게 만들었음을 인정하고 반성해야 한다.

보적아 중생의 국토가 곧 보살의 불국토이니라, 왜냐하면 보살은 교화할 중생을 따라서 불국토를 취하고 중생이 선을 닦고 악을 버리는 것(調伏)을 따라 불국토를 취하기 때문이다.<sup>50)</sup>

불교평화연대의 출범은 물론 정치적인 상황에 의해 이루어졌다. 하지만 이전부터 불교계의 부끄러운 역사를 반성하고 호국불교사상을 온전히 회복하고자 하는 움직임이 있었던 것도 사실이었다. 그리고 그것은 정치권의 통제에서 벗어나 불교계의 자율권을 회복하기 위한 운동이기도 했다.

통일은 자주적으로 이루어져야 한다. 사실 통일이란 자주성을 회복하는 과제임에 다름 아니다. 자주성을 저해하는 요소를 제거하다 보면 통일의 길은 성큼 다가설 것이다.<sup>51)</sup>

### 1) 박정희 시대의 호국불교에 대한 인식

12년 동안 이어진 이승만 독재 시대가 마감된 뒤 박정희 군사혁명에 의해 1962년 불교계의 통합종단이 탄생되었다. 지금의 대한불교조계종은 박정희 대통령에 의해 호국불교의 역사를 이은 종단으로 정통성이 인정되었다. 이전의 이승만 정권 하에서는 선학원 측 선승들의 저항으로 식민지 불교 잔재 청산이라는 미명 하에 불교정화운동이 일어났고, 비구승과 대처승 간의 오랜 논쟁으로 인해 불교의 위상이 바르게 정립되지 못하였다. 대한불교조계종은 국민들의 외면을 받고 있다가 박정희 대통령에 의해 새롭게 태동하였다.

한국 불교가 호국불교의 전통을 회복하기 위한 첫 걸음을 떼게 한 것은 1972년의 7·4남북공동선언이었다. 이 선언 이후락(李厚洛) 중앙정보부장과 김영주(金英柱) 노동당 조직지도부장에 의해 서울과 평양에서 동시에 발표되었다.

50) 『유마힐소설경』, 한글대장경(67), 경집부, 동국역경원, 1974, p.44.

51) 박용모(2001), p.26.



① 통일은 외세에 의존하거나 외세의 간섭을 받음이 없이 자주적으로 해결하여야 하고 서로 상대방을 반대하는 무력행사에 의거하지 않고 평화적 방법으로 실현하여야 하며 사상과 이념, 제도의 차이를 초월하여 우선 하나의 민족으로서 민족적 대단결을 도모하여야 한다. 조국 통일의 원칙들에 합의하였다.

② 남북 사이의 긴장 상태를 완화하고 신뢰의 분위기를 조성하기 위하여 서로 상대방을 중상·비방하지 않으며 무장도발을 하지 않고 불의의 군사적 충돌 사건을 방지하기 위한 적극적인 조치를 취하기로 합의했다.

③ 민족적 연계를 회복하며 서로의 이해를 증진시키고 자주적 평화통일을 촉진시키기 위하여 남북 사이의 다방면적인 제반 교류를 실시한다.  
-하략-

7·4남북공동선언이 발표된 뒤부터 불교계에서 불교평화 연구가 시작되었다. 불교평화라는 사상적인 변화의 성격을 바르게 이해하기 위해서는 남북 관계와 남한의 정치적인 사정 변화를 함께 살펴보아야 한다.

박정희 집권 18년 동안 한국 불교는 호국불교의 정통성을 인정받으면서 존재해왔다. 그러나 전두환이 일으킨 불교법난에 의해 호국불교의 정통성을 박탈당했고, 김대중 정부에 의해 호국불교에서 평화불교로 전환하였다.

그 과정이야 어땠던지 한국 불교는 이제 분단 조국의 평화 정착이라는 막중한 임무를 부여받고 있다. 한반도의 평화 정착과 나아가 평화통일을 이루기 위해서는 남북이 공동으로 남북 불교평화운동 단체를 조직하여 불교사상으로 평화운동을 전개해야 한다. 불교평화운동은 남북이 함께 호국불교의 역사를 전승하고 평화불교를 실천하는 일이다.

민족의 자주화와 통일을 위한 4천만 민중의 끊임없는 노력은 민족민주화운동의 새로운 도약을 준비하고 있다. 6월 민주화운동과 노동자들의 대투쟁, 양대선거, 자주적 통일운동을 통한 애국민중의 자주적 진출은 미국과 노태우 정권의 탄압을 버텨낼 수 있을 정도로 성장했다.<sup>52)</sup>

불교평화사상을 실천하는 것은 불교평화적 방법으로 우리가 사는 국토를 지키려는 보살의 정신이 있어야 가능하다. 전두환에 의해 1980년 10월 27일 불교법난을 당한 이후 한국 불교 승가 대중들은 국가권력이 자행하는 불교 탄압에 맞서 저항운동을 전개하였다. 불교계의 통일운동은 한국 불교계에 이 새로운 운동이 얼마나 절박한 과제인지를 알리고 참여를 요구했다. 그 가운데 불교 내의 문제를 해결하려는 불교인권운동이 가장 먼저 창립되었다.

52) 실천불교전국승가회자료집, 『한국현대불교운동사』(2), 통불협, 행원, 1998, p.29.

불교인권운동으로부터 불교평화운동으로 이어지는 역사는 남북으로 분단된 현실을 사는 한민족에게 평화의 의미와 중요성을 깊이 인식시켰다.

제자들이여, 스스로를 등불로 삼아 귀의처로 하고 법을 등불로 삼아 귀의처로 삼는 게 좋으리라. 남을 등불로 삼아 귀의처로 해서는 안 된다.<sup>53)</sup>

불교평화의 사상적인 배경은 호국불교사상에 있으며, 이 불교평화사상으로 부처님의 가르침을 실천하자는 뜻에서 자신이 등불이라는 이론을 수용하고 그 이론에 의해 스스로 실천하는 각자의 실천 방안을 마련하고 제시하기도 했다.

1980년대 초부터 국내 통일운동 단체의 왕성한 활동과 함께 교류 사업을 추진해온 불교계의 통일운동은 동구 사회주의권 국가들의 붕괴와 이에 따른 국내 진보진영의 쇠퇴로 사회 대중운동과 마찬가지로 침체기를 겪었다.<sup>54)</sup>

불교에서 말하는 평화에 대한 연구는 평화 없이는 국토의 안락도 얻을 수 없다는 데 출발점을 두고 있다. 불교는 오직 평화를 근본으로 여기며, 세상 만물 중에서 인간을 가장 중요하게 여기듯이 살아 있는 다른 모든 생명들 역시 존귀한 존재로 생각한다. 한국 불교는 김영삼 정부 시대에도 계속 탄압을 받아오다가 1994년에 기존의 호국불교를 평화불교로 전환하였다. 이는 계속 개혁의 필요성을 주장함과 동시에 기존의 호국불교의 의미를 보다 적극적인 의미의 민중을 위한 평화불교로 수행의 틀을 바꾸는 데 목적이 있었다. 불교 개혁을 통해 대한불교조계종은 신라 시대에 비롯된 호국불교에서 평화불교로 사상적인 변화를 가져왔다.

## 2) 김대중 시대의 불교평화사상

김대중 정부가 탄생하면서 남북 관계는 새로운 국면으로 접어들었다. 그리고 남북 관계에 획기적인 진전을 가져온 혁명적인 일이 일어났으니 곧 6·15 남북공동선언의 발표였다.

조국의 평화적 통일을 염원하는 온 겨레의 숭고한 뜻에 따라 대한민국 김대중 대통령과 조선민주주의인민공화국 김정일 국방위원장 남북 정상들은 분단 역사

53) 지윤환(1982), pp.221-222.

54) 이지범(2009), p.47.

상 처음으로 열린 이번 상봉과 회담이 서로 이해를 증진시키고 남북 관계를 발전시키며 평화통일을 실현하는 데 중대한 의의를 갖는다고 평가하고 다음과 같이 선언한다.

1. 남과 북은 나라의 통일 문제를 그 주인인 우리 민족끼리 서로 힘을 합쳐 자주적으로 해결해나가기로 하였다.
2. 남과 북은 나라의 통일을 위한 남측의 연합제 안과 북측의 낮은 단계의 연방제 안이 서로 공통성이 있다고 인정하고 앞으로 이 방향에서 통일을 지향시켜나가기로 하였다.
3. 남과 북은 올해 8·15에 즈음하여 흩어진 가족 친척방문단을 교환하며 비전향 장기수 문제를 해결하는 등 인도적 문제를 조속히 풀어나가기로 하였다.
4. 남과 북은 경제 협력을 통하여 민족 경제를 균형적으로 발전시키고, 사회 문화 체육 보건 환경 등 제반 분야의 협력과 교류를 활성화하여 서로의 신뢰를 다져나가기로 하였다.
5. 남과 북은 이상과 같은 합의 사항을 조속히 실천에 옮기기 위하여 빠른 시일 안에 당국 간의 대화를 개최하기로 하였다.

김대중 대통령은 김정일 국방위원장이 서울을 방문하도록 정중히 초청하였으며 김정일 국방위원장은 적절한 시기에 서울을 방문하기로 하였다.<sup>55)</sup>

남북의 두 최고 지도자들 사이에서 합의된 남북공동선언 전문을 살펴본다면, 불교의 입장에서는 어떻게 이 막중한 과업에 참여하고 실천할 수 있을지 방법이 찾아진다. 바로 불교평화운동이다. 불교평화운동은 호국불교의 역사를 성찰하는 길이기도 하다.

지금 세상이나 오는 세상을 여실히 아느니 나는 일체를 아는 자이며 일체를 보는 이며 도를 아는 이며 도를 열어 보이는 이며 도를 설하는 이이니 너희 하늘과 인간과 아수라들은 다 여기서 모여 법을 들을지니라.<sup>56)</sup>

불교사상은 부처님이 법을 설하신 설법의 정신이라고 말할 수 있으며, 남북이 공동으로 실천할 수 있는 평화불교의 사상은 곧 호국불교의 정신이다.

55) 6·15남북공동선언문 전문. 2000년 6월 15일 발표.

56) 『대묘법연화경』, 대한불교천태종, 2005, p.303.

### 3) 6·15 남북공동선언의 실천

한국 불교의 평화사상은 기존의 호국불교에서 평화불교로 전환한 역사와 맥을 함께하며 국토를 수호하려는 의지로부터 태동했다. 호국불교의 정신을 전승하여 남북의 불교도들이 한마음으로 분단을 종식하려는 사상은 바로 불교사상이요 의상의 화엄사상이라고 말할 수 있다.

불제자들이여 부처는 안으로 커다란 자비심을 품고 일체의 중생을 버리는 법이 없다. 마음으로 번뇌의 괴로움을 여의고 조용히 항상 중생을 관하시라.<sup>57)</sup>

평양과 서울에서 남북 관계를 개선하며 갈라진 조국을 통일하는 문제를 협의하기 위한 회담이 있었다. 서울의 리후락 중앙정보부장이 1972년 5월 5일까지 평양을 방문하여 평양의 김영주 조직지도부장과 회담을 진행하였으며, 김영주 부장을 대신한 박성철 제2부수상이 1972년 5월 29일부터 6월 1일까지 서울을 방문하여 리후락 부장과 회담을 진행하였다. 이 회담에서 쌍방은 조국의 평화적 통일을 하루 빨리 가져와야 한다는 공동된 염원을 안고 허심탄회하게 의견을 교환하였으며 서로의 이해를 증진시키는 데 큰 성과를 거두었다.<sup>58)</sup>

불교평화운동은 일종의 상품이라고 말할 수 있다. 불교의 상품 가운데 평화는 개개인의 가치적 부의 상품인 평화이다. 평화운동을 실천하지 않고서는 수행자로서의 역할을 다할 수 없다고 판단한 종단에서는 불교평화에 대한 이론을 탐구하기 시작했다.

2000년 6월 15일의 남북정상회담을 기점으로 정부 차원(민족화해협력범국민협, 이하 민화협)과 민간 차원의 교류가 동시에 추진되면서 남북 불교 교류 또한 종단 차원의 조직 결성과 사업 준비 그리고 불교 단체들의 참여가 확대되기 시작했다. 금강산 신계사와 개성 영통사의 복원불사가 추진되고, 대한불교조계종 총무원장(법장스님, 지관스님)의 평양 방문과 단청불사 추진 등 민족문화재와 관련된 교류와 협력 사업들이 전개되면서 2000년대의 남북의 불교 교류는 한 단계 도약하게 되었다.<sup>59)</sup>

불교의 통일운동이라는 관점에서 본다면 통일운동과 평화운동은 상호 협력 관계에 있다는 점을 발견하게 된다. 북한의 조선불교연맹에서도 남한의 한국불교

57) 지윤환(1982), p.226.

58) 이한(1988), p.373.

59) 이지범(2009), p.50.

종단협의회와 통일운동 단체와 연대를 시행하고 있다.

북한에는 현재 조선불교도연맹·조선기독교연맹·조선천도교연맹·중앙지도위원회가 대표적인 종교 단체이고, 그 외에 1989년에 결성된 조선천주교인협회와 조선유교연맹 등이 있다고 알려졌다.<sup>60)</sup>

북한을 바르게 알고자 하였던 시기에도 남한의 불교도들은 북한 불교계에 접근하였다.

남한의 불교계는 2002년 4월 27일부터 5월 4일까지 한국불교종단협의회(이하 종단협) 주관으로 평양을 방문하여 조선불교도련맹과 협의로 남북 불교의 교류 창구를 종단협으로 단일화한다 하였으나 1997년 미주평불협과 합의한 창구 단일화 안과 같이 그 운영에 있어서는 실효성이 없었다.<sup>61)</sup>

회담에서 실효성 있는 결론과 성과물이 나오려면 회담에 임하는 인물과 단체에 누구나 수궁할 수 있는 권위가 주어져야만 한다. 남북 불교계에서 본격적인 대화를 하고자 해도 아직 합의된 창구도 마련되어 있지 못한 것이 현실이다. 앞길에 해결해야 할 숭한 난관들이 기다릴 테지만 이 땅에서의 평화를 실천하기 위해 그 길을 가야만 한다.

불자들이여 부처의 마음은 어떻게 하면 알 수 있을 것인가, 그것은 오직 한없는 지혜로서 알 수 있을 뿐이다. 이 부처의 지혜는 모든 지혜의 의지처로서 따로 의지처가 없다.<sup>62)</sup>

남북의 불교도들이 참여하는 남북의 평화불교운동은 6·15남북공동선언에 대한 지지이며 그 정신의 실천 행이다. 남북의 불교계에 주어진 단 하나의 길은 오직 실천이다. 실천하지 않는 행은 존재하지 않으며 실천만이 자각의 이론을 바르게 성취할 수 있다. 남북의 평화적인 소통방안을 마련하는 데 있어 불교의 역할과 지혜가 절실하게 요구되고 있다.

통일운동은 분단의 고통과 무관하게 이루어지는 추상적 운동이 아니다. 그것은 분단의 고통을 뼈아프게 인식함으로써 분단의 원인과 분단을 유지시키는 여러 요건들을 극복하고 해소해가는 대중들의 사회적 실천으로 주어진다.<sup>63)</sup>

불교의 통일운동이라는 관점에서 본다면 통일운동에 대한 사상적인 실천성이 전혀 없었다. 그러한 가운데 평화운동의 의미에 대한 연구에도 집중력이 떨어졌

60) 신법타(2000), p.95.

61) 이지범(2009), p.59.

62) 지윤환(1982), p.229.

63) 학담(2003), p.35.

다. 평화의 바른 의미는 생명을 죽이지 않는 것이며, 사람과 사람이 싸워 목숨을 빼앗는 전쟁을 반대하는 것이며, 인간을 존중하는 것이다. 인간을 가장 중요시하는 불교계에서 평화를 논하는 것은 지극히 자연스러운 일이다. 평화운동은 곧 생명을 존중하는 생명해방운동이기도 하다.

나의 부처님 나라는 항상 이와 같이 빼앗하느니라. 다만 이 나라의 어리석은 사람들을 견지고자 하기 때문에 이러한 온갖 악으로 해서 깨닫지 못한 것을 보이는 것이다.<sup>64)</sup>

부처님이 나라의 어리석은 사람을 견지고자 함은 바로 평화를 실행하는 일이기도 하다. 불교에서 평화는 자비를 가리킬 수도 있고 생명을 존중하는 불살생을 가리킬 수도 있다.

통일은 단순히 한반도라는 지역이 한 국가로 일원화되고 정치적·경제적인 측면에서 통합되는 것을 의미하지 않는다. 결국에는 문화적 동질성이 일체화되고 회복될 때 비로소 통일이 완성 단계에 접어들었다고 할 수 있다.<sup>65)</sup>

2000년 6월 15일과 2007년 10월 4일의 남북공동선언은 민족 자주 선언이며, 민족 대단결 선언이며, 통일 선언이다. 6·15남북공동선언에는 화해의 정신에 기초한 교류와 협력의 길이 열려 있으며, 우리 민족끼리 힘을 합쳐 마침내 통일을 실현할 방안이 밝혀져 있다. 조국 통일을 향한 온 겨레의 한결 같은 염원이 담긴 엄숙한 약속이기에 6·15남북공동선언은 민족의 명운을 걸고 지켜 발전시켜야 할 호국불교, 평화불교의 강령이라고 말할 수 있다.

불교가 지향하는 바는 개인의 자아에 있는 것이 아니라 민족과 민중 속에 온몸으로 참여하고 민족이 하나로 살아갈 수 있는 민족공동체정신의 기치로 자신에 주어진 수행 공동체의 자아를 발견할 수 있다는 것을 성찰한 것이나 다름이 없다.

#### IV. 결론

본 연구는 불교의 입장에서 남북의 평화 소통에 관한 여러 문제들과 방안을

64) 『유마힐소설경』, 한글대장경(67), 경집부, 동국역경원, 1974, p.47.

65) 김용현(2009), p.71.

모색해보기 위해 진행되었다. 지금까지 남북의 불교평화운동에 대해 연구하는 학자들은 소수에 불과했다. 그러나 남북의 통일 문제와 남북의 평화운동이 소수에 의한 작은 운동으로 실천되어왔으나 통일운동의 큰 성과를 거두었듯이 불교인의 입장에서 평화불교에 대한 이론을 정립하는 데 조그마한 기여라도 하기를 바라는 마음에 그 의미를 두고자 한다.

우리 불교의 역사는 호국불교의 역사에 다음 아니었다, 신라 시대에 불교가 공인되고 의상에 의해 호국불교로 정착된 이후 고려는 나라 자체가 불교국가로서의 성격을 가지기도 했다. 조선 시대에 접어들면서 불교는 탄압을 받았으나 임진왜란으로 나라의 운명이 경각에 놓이자 호국불교의 전통은 찬연한 빛으로 소생하였다.

일제 식민지 시대에는 일본 불교의 이식으로 호국불교가 자취도 찾기 어려웠으나 해방과 함께 다시 소생하게 되었다. 지금의 평화불교는 면면히 이어져온 호국불교사상을 계승하여 우리 민족의 최대 과제인 평화 정착과 통일에 기여할 것을 요구받고 있다.

지난 세월 동안 분단의 비극적인 현실을 극복하기 위한 많은 노력들이 있었다. 1972년의 7·4남북공동성명을 비롯하여 여러 의미 있는 성과들이 발표되었는데, 그 정점에 있는 것이 2000년의 6·15남북공동선언이다. 이러한 남북 관계의 진전에 발맞추어 불교계에서도 남북 간의 교류와 협력을 위한 활동들이 활발하게 펼쳐졌다.

남북의 최고 지도자들에 의해 합의된 이 통일 방안들은 자주화, 민주화, 평화통일의 3대 원칙에 기초하고 있다. 즉, 외세에 의존하거나 외세의 간섭을 받음이 없이 자주적으로, 그리고 무력을 행사하지 않고 평화적인 방법으로 이념의 차이를 극복하고 통일을 실현하자는 것이다. 이는 곧 신라 시대 이래 전해져온 호국불교의 정신을 실현하는 길이며 불교평화운동과 궤를 같이한다고 할 수 있다.

본 논문에서 살펴본 내용들이 불교평화운동의 이론 정립에 도움이 되기를 바란다.

## ■ 참고문헌

### 단행본

- 강만길, 『분단시대의 역사인식』, 창작과비평사, 1979.  
김부식, 고전연구실 역, 『신편삼국사기』 (하), 신서원, 2004.  
김중서, 『신편고려사절요』 (상권), 민족문화추진회, 2004.  
리만규, 리의섭, 『고려사』 (1), 과학원출판사, 1963.  
송정현, 『朝鮮社會와 壬辰義兵 研究』, 학연문화사, 1998.  
신법타, 『북한불교연구』, 민족사, 2000.  
이능화, 윤재영 역, 『조선불교통사』 (하), 박영사, 1980.  
이장희, 『壬辰倭亂史研究』, 아시아문화사, 1999.  
일연, 이가원, 허경진, 『삼국유사』, 한길사, 2006.  
지윤환, 『신역불교성전』, 흥신문화사, 1982.  
최연주, 『고려대장경연구』, 경인문화사, 2006.  
학담, 『분단을 넘어 원융무애의 생명의 바다로』 (2), 큰수레, 2008.  
忽滑谷決天 저, 鄭湖鏡 역, 『朝鮮禪敎史』, 寶蓮閣, 1992.

### 논문

- 김광식, 「한반도 평화의 역할」, 대한불교조계종 민족공동체 추진본부 통일정책 자료, 추진본부 창립1주년 통일토론회에서 발표된 글, 2001.  
김용현, 「통일과 불교의 로드맵」, 『민족통일과 불교통합』, 남북불교의 교류와 협력방안 자료, 2009.  
김태우, 「남북한의 통일정책 전개과정 연구」 —1954~61년 무력통일론에서 평화 통일론으로—, 북한대학원대학교, 2011.  
민현구, 「고려의 대몽항쟁과 대장경」, 『고려대장경연구자료집』 (1), 고려대장경연구회, 1989.  
박용모, 「남북한 통일정책에 대한 연구」 —7·4남북공동성명을 중심으로—, 동국대학교 행정대학원 북한학과 통일정책 전공 석사학위 논문, 2011.  
정원용, 「원효의 평화사상과 그 실현방안 연구」, 동국대학교 대학원 불교학과 박사학위 논문, 2007.  
이지범, 「남북불교 교류의 역사와 과제」, 『민족통일불교통합』, 남북불교의 교류와 협력방안, 2009.  
이봉춘, 「조선초기 배불사 연구」 —왕조실록을 중심으로—, 동국대학교 대학원 박사학위 논문, 1990.



## 자료

『남북불교 교류의 흐름』, 남북불교교류60년사, 대한불교조계종 민족공동체 추진본부, 2010..

『대은대종사 문집』 (제7권), 흥원사, 2009..

『대묘법연화결』, 대한불교천태종, 2005.

『묘법연화경』, 「안락행품」, 석도의 발행.

실천불교전국승가회자료집, 『한국현대불교운동사』 (2), 통불협, 행원, 1998.

6·15남북공동선언문 전문, 2000년 6월 15일 발표.

『유마힐소설경』, 한글대장경(67), 경집부, 동국역경원, 1974.

『조선왕조실록』, 동국대학교 불교문화연구원(18), 2008.

『조선왕조실록』, 동국대학교 불교문화연구원(23), 2008.

『태고종사』, 한국불교의 정통종단의 역사, 종단 간행위원회, 2008.



## “불교에서 본 남북의 평화 소통에 대한 연구”에 대한 논평

원혜영 · 대전대 연구교수

개인적으로 논평자는 정치가 종교에 관여해서 권력을 행사 할수록 종교의 본 모습을 지켜내기가 어렵다는 입장을 가지고 있다. 또한 종교가 정치에 관련한 압력의 행사나 적극적 이익집단으로 거듭나고자 하는 행위도 반대한다. 정치와 종교는 분리되어 하고 단순히 순수하게 영향을 주고받을 때만이 그 긍정성이 살아난다고 본다.

하지만 이번 진관스님의 "불교에서 본 남북의 평화 소통에 대한 연구"에서는 종교가 가진 순수함으로 정치에 기여하는 모습을 역사적으로 호국불교라는 이름 아래서 논의하고 있다.

이 논문은 우리 역사와 함께 해온 호국불교사상은 현재 불교평화운동의 형태로 전승의 맥을 이어오고 있다는 점을 강조한다. 그러면서 민족에게 통일이 절실한 과제인 것과 마찬가지로 불교계가 펼치는 평화운동이 우리 민족의 생존과 미래에 영향을 미칠 것이며 이론적 정립이 필요하다고 한다.

호국불교의 맥락 아래서, 신라시대 의상이 보인 개인의 수행보다 백성과 국가를 먼저 생각한 일화를 거론한다. 의상은 당나라 고종이 50만 병력으로 신라를 침략하려는 준비를 한다는 소식을 신라에 귀국해서 알린다. 고려의 승려들이 전투에 참여하고 대장경을 조성하여 불력으로 외세의 침략을 물리치고자 한 것도 불교의 호국 불교의 특징이다. 조선시대, 임진왜란이 발생하던 시기에 조선의 승려들은 탄압과 학대의 대상이다. 승도(僧徒) 영규가 의승군을 이끌고 왜군과

싸웠던 행적과 장한 정신은 후대의 본보기였다.

이 논문은 역사적 호국불교의 전통 사상과 불교평화운동의 계승에 관한 사항을 적절하게 배분하고 있다. 평화라는 개념의 적극성까지 강조한다.

이 논문을 통해 발전적 대안이 자연스럽게 도출될 수 있었다. 불교에 뿌리를 두고 민간교류를 통해 자연스럽게 북한의 불교가 정착되고 발달 할 수 있도록 하는 노력이 필요하다. 결국은 민족의 정서가 이번 1세대의 혈연적 연결이 끝나더라도, 궁극적으로 남북통일에 중요한 요소가 될 수 있는 가능성을 두어야 하기 때문에 필요하다. 민족정신이 살아야 한다는 큰 과제를 안고 있는 불교계는 호국의 사상을 이어받아 통일에 도움을 주어야 한다.

이 논문은 그러한 중요성을 자각하고 있고 세부적 방안과 최근의 역사도 잘 설명하고 있어 더 이상 필요한 조목이나 의견을 내는 것은 사족에 불과하다. 이 논문은 남북 화해를 위한 교육이 효과적인 일로 제시하고 있다.(p.100) 종단에서 불교평화에 대한 이론을 탐구하기 시작했으며 2000년 평양 방문과 단청불사 추진 등 민족문화재와 관련된 교류와 협력 사업의 전개되면서 남북의 불교 교류가 단계적으로 발전하였다.

평화불교운동은 호국불교의 정신을 이어받은 것임이 분명하다. 논평자는 한국의 불교가 역사적으로 호국불교의 정신에 그 기본을 튼튼히 하였기 때문에, 앞으로도 불교는 정치와 권력의 소극적 관심이 아니라 국가와 민족을 위해 적극적인 방향으로 이끌어나갈 것이라 기대한다. 진관스님의 이 논문이 가진 불교의 긍정성을 높이 산다. 이 논문에서 피력하지 못한 평화불교 운동에 좋은 아이디어가 있다면 어떤 것이 있는지 묻고 싶은 것으로 논평을 마치고자 한다.

## 불교와 그리스도교의 평화와 실천

최종석 · 금강대 불교복지학부 교수

### I. 들어가는 말

‘평화’ 개념은 동서양을 막론하고 다양한 의미로 이해되어져 왔다. 그리스어로 평화는 ‘에이레네’(eirene)인데, 민족 간 또는 폴리스 상호간의 전쟁 상태에서의 일시적인 평온기간, 즉 휴전을 의미했다. 라틴어로 ‘팍스’(pax)는 ‘에이레네’와는 달리 전쟁에 대한 반대 개념으로서 전쟁을 막기 위한 정치적 지배 체제를 공고히 하고 군사력을 동원하여 무력적으로 평정을 유지하는 소극적 의미의 평화였다. 히브리어 ‘샬롬’(shalom)과 아랍어 ‘살라암’(salaam)은 정의와 평등에 기초한 지속적인 평화를 의미했으며, 초기 기독교의 ‘아가페’(agape) 개념은 평화적 관계를 형성하는 데 중요한 비소유적 사랑을 의미했다.

인도에서 ‘아힘사’(ahimsā)는 생명체를 살해하거나 해하는 것이 아닌 ‘불살생’의 의미를 나타낸다. 불교나 자이나교에서 ‘아힘사’는 어떤 살아있는 생물을 해치는 것 특히 살해하는 것을 일관되게 자제하는 생활 태도 혹은 양식을 의미하면서, 모든 차원의 비폭력을 뜻하는 말로 쓰이고 있다. ‘사티아그라하’(satyāgraha)는 문자 그대로 ‘진실을 향한 주장 혹은 고수’, ‘진리파지’의 의미를 지닌다. 간디에 의해 정의된 용어로서 단순히 수동적인 저항을 넘어선 사회적 행동으로서의 비폭력을 의미한다. 이러한 사회적 행동으로서의 비폭력이야

말로 ‘참된 진실을 향한 주장’이라는 의미를 지닌다.

나아가 베다의 ‘산티’(śānti)는 그치다, 진정시키다, 고요하게하다는 말로서 ‘마음의 걱정, 평화, 고요, 평온’이라는 뜻이다. 이 개념은 내적 자아의 평화적 의미로 사용된다. 불교에서 ‘메타’(mettā) 개념은 친구라는 의미의 ‘mitra’와 ‘maitri’에서 파생되어 나왔다는 것은 일체 중생에게 타자가 아닌 친구처럼 자애로운 마음을 지녀야 함을 의미한다. 인간과 다른 모든 생명체에 대해 친절하고 연민을 가지려는 마음인 ‘메타’(mettā)에서 평화의 의미를 도출해 낼 수 있다. 중국에서 ‘허핑’(和平)은 좁은 의미에서는 전쟁이 없는 상태를 말하고, 넓은 의미로는 사람들이 서로 화목하게 지내고, 개인과 사회, 자연의 모든 사물이 평형과 조화를 이루는 것을 말한다.

이처럼 평화라는 개념은 단순히 전쟁이 없는 상태로서의 소극적 의미만 지닌 것이 아니라, 관계 안에서 야기되는 차별, 불평등의 구조적 폭력, 인간이 자연에게 가하는 생태적 폭력에 반대되는 의미도 지닌다. 나아가 평화의 개념은 내적 자아와 타자와의 올바른 관계성을 위한 의미로서의 내적 성찰까지도 포함하고 있다.

오늘날 인류가 자연환경의 오염, 생태계 파괴, 핵무기 위협, 끊임없는 분쟁 등의 위기에 직면해 있는 상황에서는 무엇보다도 평화의 회복을 위한 종교의 가르침이 새롭게 부각되어야 할 것이다. 또한 끊이지 않는 종교 간의 갈등에서 빚어지는 분쟁과 폭력을 보고 혹자는 종교가 평화를 조성하는 것이 아니라 오히려 종교는 평화의 적이라고 말하기도 한다.

불교와 그리스도교 속에서 찾아낸 ‘평화의 가르침’의 단초는 ‘자기 부정의 길’에서 시작한다고 할 수 있다. 현대사회에서의 종교 간의 평화와 소통을 위한 실천방법과 더 나아가 생태계의 평화까지도 ‘자기 부정의 길’에서 찾을 수 있는지 그 가능성을 모색하고자 한다. ‘타자에 대한 책임’을 위해 전제되는 ‘자기 부정의 길’은 그리스도교의 ‘자기비움’(kenosis)과 불교의 ‘무아’ 개념이라 할 수 있다. 그리스도교의 ‘자기비움’(kenosis)과 불교의 ‘무아’(anātman) 개념은 현대사회에서 평화의 기반이 되는 사회윤리적 연대성을 각성하게 하는 토대가 될 수 있을 것이다.

본 논문에서는 내적성찰로서의 평화의 기반이 되는 그리스도교의 ‘자기비움’(kenosis)과 불교의 ‘무아’(anātman)를 대비시키면서 평화를 향한 실천방법을 제시하는 데에 목적이 있다. 그리스도교에서의 평화 실천은 정의의 실현이고 구체적인 모범은 예수가 보여준 자기비움을 통한 사랑의 완성이다. 즉 예수가

십자가에서 자기비움의 죽음을 통하여 평화의 완성을 보여준 것이다. 붓다는 춘다의 공양이 원인이 되어 입멸을 맞게 되는데 여기에서 붓다는 진정한 무아의 완성으로서의 열반의 모습을 보여주고 있다. 불교의 평화는 무아를 기반으로 한 무차별적 사랑에 근거한다. 이 무아의 실천은 자비로 나타나고 그 구체적인 실천을 팔정도에서 찾아보려고 한다.

## II. 그리스도교의 평화

### 1. 정의의 실현으로서 평화

그리스도교 발생 당시 로마는 군사력으로 세계를 정복하고 그 군사력으로 평화를 유지하고 있었다. '로마의 평화'(Pax Romana)는 지배계급 위주의 평화였다고 할 수 있다. 로마의 지배를 받던 식민지 민중들은 착취와 폭력으로 고통을 당하고 있었다. '로마의 평화'는 진정한 의미에서 지배계급이 현상 질서를 유지하기 위해 무력으로 진압한 지배자를 위한 평화였던 것이다.

이러한 분위기 속에서 예수는 당시의 '로마의 평화' 개념을 달리 해석함으로써 새로운 시대의 도래를 예고하였다. '예수의 평화'(Pax Christi)는 먼저 동족인 이스라엘 민족이 만나거나 헤어질 때 늘 주고받았던 인사 '샬롬'(shalom, 평화)을 재해석하는데서 드러나고 있다.<sup>1)</sup> 예수는 제자들을 이스라엘 각지로 떠나보내면서 다음과 같이 당부하였다.

"어느 집에 들어가든지 먼저 '이 집에 평화를 빕니다! 하고 인사하라. 그 집에 평화를 바라는 사람이 살고 있으면 너희가 비는 평화가 그 사람에게 머무를 것이고 그렇지 못하면 너희에게 되돌아 올 것이다.'"<sup>2)</sup>

1) 구약성경에서 평화를 뜻하는 '샬롬'(shalom)은 '샬렘'(shalem)이라는 동사에서 나온 명사로서, 사전적 의미는 강건함, 전체, 완전함이라는 뜻으로, 단순히 전쟁이 없는 부정적인 의미가 아니라 그 자체로 만족하는 긍정적인 의미를 가지고 있다. 샬롬은 이스라엘 민족의 아침 인사로 '샬롬 알레렘'(shalom `alekem, 평화가 당신에게)이라고 한다. 이는 육체적, 정신적으로 조화와 통일을 이룬 온전함(Wholeness), 완전함(Completeness)을 뜻한다. 즉 개인의 안녕과 공동체의 안전을 의미하는 폭넓은 개념이라 할 수 있다. 나아가 샬롬은 신과의 관계 안에서 인간의 온전함을 신으로부터 부여받는 평화를 의미한다. 따라서 신으로부터의 관계성의 단절, 곧 소외는 삶의 좌절이며 폭력을 야기한다고 보았다. 박신배, 『평화학』, 서울: 프라미스키퍼스, 2011, 85-87쪽, 104-108쪽 참조.

2) 루가 10:5-6; 마태 10:12-13.

어느 집에 들어가서 '이 집에 평화'라고 인사하는 하는 것이 일상에 불과한 것일 수 있다. 그러나 예수가 제자들에게 평화의 인사를 당부한 이유는 이스라엘 민족에게 메시아의 평화를 전하라고 한 것이었으며, 하느님 나라를 선포하기 위한 것이었다고 할 수 있다.

또한 예수가 사후에 제자들 앞에 나타나 "여러분에게 평화를 빕니다<sup>3)</sup>"라고 인사하고 "나는 여러분에게 평화를 남겨 두고 갑니다. 여러분에게 내 평화를 줍니다. 내가 여러분에게 주는 것은 세상이 주는 것과 같지 않습니다. 여러분은 마음으로 당황하지도 말고 혼겁하지도 마시오."<sup>4)</sup>라고 하였다. 여기서 예수가 제자들에게 전하고자 한 평화의 의미가 무엇인지 살펴볼 필요가 있다.

먼저, 비폭력으로서의 평화라고 할 수 있다. 예수는 제자들을 이스라엘 각지로 파견하면서 지시하기를 "길을 떠날 때에 자루도 속옷 두 벌도 신발도 지팡이도 지니지 마시오"<sup>5)</sup>라고 하였다. 당시 팔레스티나에서 지팡이는 길을 걸을 때 보조도구로만 쓰였던 것이 아니라 동시에 강도나 짐승을 만났을 때 가난한 사람들이 대적할 수 있는 유일한 무기였으며, 신발은 재빨리 도망갈 수 있는 수단이자 장거리 여행에서 필수품이었다. 그런데 예수가 제자들에게 평화의 선포를 위해 길을 떠나면서 지팡이와 신발, 심지어 속옷마저 포기하라고 명한 것은 평화 선포가 남을 공격하지 않는 것뿐만이 아니라 자기 방어까지도 전적으로 포기하라는 것이다. 무방비 상태에서 평화를 선포함으로써 비폭력의 평화를 온 몸으로 보여줄 것을 요청한 것이라 할 수 있다.<sup>6)</sup>

비폭력으로서의 평화는 다음에서 보이는 것처럼 이웃과의 수평적 관계를 통해 드러나고 있다.

"당신이 제단에 당신의 예물을 바치려 할 때에 당신 형제가 당신에게 어떤 (원한)을 갖고 있다는 것을 기억하게 되거든 당신의 예물을 거기 제단 앞에 두고 물러가서 먼저 당신 형제와 화해하시오, 그리하고 난 후에 당신의 예물을 바치시오"<sup>7)</sup>

3) 루가 24,36; 요한 20,19; 20,21; 20,26.

4) 요한 14,27.

5) 마태 10,10; 루가 9,3;

6) G. 로핑크, 『예수는 어떤 공동체를 원했나?』 (왜관: 분도출판사, 1985), 95쪽 참조.

7) 마태 5,23-24.



예수는 메시아의 평화, 신의 나라의 평화를 베풀기 위해 먼저 이웃과의 관계성을 회복할 것을 요청하고 있는 것이다. 이러한 요청은 바로 예수가 강조한 사랑의 실천에서 나타난다.

예수가 설파한 이웃사랑은 새로운 가치를 실현하기 위한 비폭력의 저항이었다고 할 수 있다. 예수는 어떻게 비폭력적으로 저항할 것인지 구체적으로 다음과 같이 명한다.

"눈은 눈으로, 이는 이로 갚으라는 것을 너희가 들었으나 너희는 악한 자를 대적하지 말라. 누구든지 네 오른 뺨을 치거든 왼편도 돌려대며, 또 너를 고발해 속옷을 가지려는 자에게 겉옷까지도 주며, 또 누구든지 너를 억지로 오 리를 가게 하거든 그 사람과 십리를 동행하고, 네게 구하는 자에게 주며 네게 꾸고자 하는 자에게 거절하지 말라."<sup>8)</sup>

당시 고대사회에는 '눈에는 눈 이에는 이'와 같은 동해복수법(同害復讎法, talion)이 일반적이었다. 그런데 예수는 이러한 복수법과는 달리 오른쪽 뺨을 치거든 오히려 왼편 뺨까지도 돌려대라고 하고, 속옷까지 내주라고 하며 심지어 십리까지 동행하라고 명하고 있다. 이러한 행위는 분명 단순한 체념이 아니라 비폭력적 저항을 구체화시킨 사랑의 실천이었다고 해석할 수 있을 것이다.

오른쪽 뺨을 내어주고, 겉옷까지 내어주고, 십 리까지 동행한 약자들은 강자들의 부당한 횡포에 무력으로 대항한 것이 아니라 오히려 요구하는 것 그 이상을 더 내어준 사람들이다. 이러한 약자들의 완전한 내어줌, 완전한 비움이 단순히 포기나 체념을 뜻하는 것이 아니라 올바른 관계 회복을 위한 내어줌이라는 것이다. 예수의 이러한 비폭력의 사랑은 피가해자가 가해자에게 올바른 당혹감을 느끼게 하는 '이화'(異化) 효과를 가져 온 것이며, 자기 통찰에 이를 수 있는 '변증법적 역전'을 불러일으켰다고 할 수 있다. 이로써 동해복수의 법칙은 깨지고, 비폭력으로 저항할 수 있는 각자의 의지의 표현이자 몸짓이 그 힘을 발휘하게 되는 것이다. 나아가 '원수를 사랑하고, 약자들을 박해하는 사람들을 위해 기도할 수 있는' 내적 자유를 얻게 되는 것이다. 따라서 예수가 요청한 사랑은 바로 약자가 강자와의 부당한 관계를 회복하고, 자신과 이웃과 세계를 자유롭게 볼 수 있도록 초대하는 계명이라고 할 수 있다.<sup>9)</sup>

8) 마태 5,39-44.

9) 미야다미쓰오, 정구현 역, 『그리스도교와 웃음』 (가톨릭대학교출판부, 2000), 109-111쪽 참조.

그렇다면 비폭력의 저항으로 정의로운 사회를 이루어낸 세상은 어떤 모습일까? 그 사회의 모습은 바로 예수의 산상수훈에서 잘 묘사되고 있다. 즉 마음이 가난한 사람들이 행복해 하는 사회이고, 슬퍼하는 사람이 행복해 하고 위로를 받을 수 있는 사회이며, 옳은 일에 주리고 목마른 사람이 행복해 하고 만족해하는 사회일 것이다. 또한 자비를 베풀고 마음이 깨끗한 사람들이 행복해 하는 사회일 것이다.<sup>10)</sup> 이와 같이 예수의 이 산상수훈은 행복의 선언이자 평화의 선언으로서 진정으로 아름다운 사회는 비폭력으로 정의가 실현되는 사회이며 바로 그 사회는 평화의 사회라는 것을 알려준 것이다.

## 2. 예수의 자기 비움(kenosis)과 평화

비폭력 저항의 절정은 예수의 자기비움(kenosis)<sup>11)</sup>을 통한 십자가 죽음에서 확인할 수 있다. 필립보 2장 6-8절은 예수의 '자기 비움'을 다음과 같이 표현하고 있다.

그리스도 예수는 하느님과 본질이 같은 분이셨지만 굳이 하느님과 동등한 존재가 되려하지 않으시고 오히려 당신 것을 다 내어 놓고 종의 신분을 취하셔서 우리와 똑같은 인간이 되셨습니다. 이렇게 인간의 모습으로 나타나 당신 자신을 낮추셔서 죽기까지, 아니, 십자가에 달려서 죽기까지 순종하셨습니다.<sup>12)</sup>

여기서 주목할 점은 예수가 신과 동일한 신적(神的) 본능을 지녔으나 신적인 지위를 포기하고 가장 미천한 종의 모습으로 자신을 낮추었다는 것이다. 더욱이 예수는 '자신을 낮추어 십자가에 못 박히는 순종'을 했다는 점이다. 예수가 자신을 낮출 수 있다는 것은 자신을 비울 때만 가능한 일로써, 이 비움은 이웃을 위한 그리스도교의 자기희생적 사랑을 나타내고 있다.<sup>13)</sup>

---

10) 마태 5,3-10 참조.

11) 케노시스(kenosis)는 약 1세기부터 그리스도교 신학에서 일반적으로 육화(肉化)와 동의어로 사용되어져 왔다. 케노시스가 육화의 뜻으로 쓰이는 근거는 그리스도교의 하느님이 '자기비움'(kenosis)를 통하여 인간의 역사에 개입했다는 점에서 찾는다. 이때의 '자기 비움'은 하느님이 예수 그리스도로 육화되어 인간으로 나타났다는 것을 말하는 것이다. 이재숙, 「대승불교의 공사상과 그리스도 강생의 신비」 『한국그리스도사상』 3집, 1995, 92쪽 참조.

12) 필립보 2, 6-8.

13) 졸고, 「붓다와 예수의 웃음: 갈등과 충돌에서 해탈과 해방으로」 『종교연구』 54집, 2009, 47쪽 참조.

그렇다면 예수의 자기비움과 자기버림은 부분적인가 아니면 완전한 것인가? 예수는 자신의 신적인 실체를 버리고 십자가에 처형되는 극한에 이르기까지 인간적 실체를 취했다고 볼 수 있다. 이러한 의미에서 예수의 자기비움은 철저하고 완전한 자기부정의 실체변화라고 할 수 있다.<sup>14)</sup>

이러한 예수의 자기 비움은 십자가의 죽음으로 완성된다. 이 완성은 인간 예수의 자기 비움과 하느님의 자기비움이 일치하는 것에서 찾는다. 즉 예수가 하느님에게 자신을 바침으로서 예수의 완전 무화(無化)가 이루어지고 그의 인격은 존재하지 않게 되며 이로써 인간을 위한 하느님의 사랑이 완성되는 것으로 볼 수 있다.<sup>15)</sup>

예수가 ‘스스로’를 비워 종의 모습을 취했다는 것은 하느님의 사랑에 근원을 두고 있으면서 하느님의 뜻에 의해 이루어진 행위라 할 수 있으며, 하느님의 경우에 있어서 자기비움은 하느님의 본래적인 본성, 곧 사랑 안에 함축되어 있다고 볼 수 있다. 이에 대하여 칼 라너(Karl Rahner)는 예수의 죽음이 곧 하느님의 죽음이라고 하면서 다음과 같이 해석하고 있다. “하느님이 사랑 안에서 사랑으로 자신을 내어줌에 따라 하느님이 자신의 죽음 안에서 실현되고 드러내었으므로, 우리가 “소유하는” 하느님은 하느님에 의한 극단적인 포기 - 이를 통해 하느님 홀로 궁극적으로 우리에게 오시는 -를 언제나 관통해야 한다(마태27,47; 마르 15,4). 예수의 죽음은 하느님의 자기 발언이라 할 수 있다.”<sup>16)</sup>

나아가 예수가 하느님이 되고 또 인간이 될 수 있는 것은 삼위일체의 역동적인 기능으로 자기비움(kenosis)을 통해서 가능해진다는 것이다. 그리스도교의 신이 삼위를 가진 하나의 존재라는 것이 성립하기 위해서는 삼위가 서로 전적으로 개방된 순수한 관계성 속에 있음을 상정해야 하고, 이런 관계성은 타자로부터 유래하는 존재인 동시에 다시 타자를 지향하는 존재이어야 한다는 것이다.<sup>17)</sup>

따라서 삼위일체 세 위격의 자기비움과 자기부정은 ‘자기의 해체’를 통한 ‘타자성의 획득’으로 볼 수 있다. 나아가 ‘서로의 차이를 극복하는 화해’이며 폭력을 비폭력으로 승화시키는 ‘평화의 씨앗’이라고 해석할 수 있다.

지금까지 살펴본 바와 같이, 예수는 실존론적 자기부정을 통한 자기비움으로

14) 존 갑, 크리스토퍼 이브스 엮음, 황경훈, 류제동 역, 『탕빈총만: 空의 하느님』, 우리신학연구소, 2009, 45-46쪽 참조.

15) 심상태, 『그리스도와 구원, 전환기의 신앙이해』, 성바오로출판사, 1988, 88-92쪽 참조.

16) Karl Rahner, *Sacramentum Mundi*, vol 2(London: Burns and Oates, 1969), pp.207f.

17) 이재숙, 「대승불교의 공사상과 그리스도 강생의 신비」 『한국그리스도사상』 3집, 1995, 96쪽.

차별적 정의를 넘어서는 무조건적 사랑을 보여주고 있다. 그렇기 때문에 예수는 “정녕 자기 목숨을 구하려는 사람은 목숨을 잃을 것이고, 나 때문에 자기 목숨을 잃는 사람은 목숨을 얻을 것이다”<sup>18)</sup>라고 하였다. 자신의 생명을 부정하고 자신의 죽음을 온전하게 받아들일 때, 자기생명과 자기죽음에 대한 완전한 비움이 있을 때, 비로소 자신의 생명이 새롭게 태어날 것이라는 것을 강조한 것이다. 이로써 새롭게 태어난 사람에게 있어서 자기는 더 이상 자기가 아니고, 오히려 ‘참다운 자기’가 되었다고 본다. 자신의 ‘완전한 해체’를 통해 ‘타자성을 획득’하였기 때문에 ‘평화의 씨앗’을 간직한 새사람이 되었다는 것이다. 그리스도교에서의 비폭력의 평화는 완전한 자기비움과 자기 부정을 전제로 하는 내적변화를 기반으로 한다고 볼 수 있다. 현대사회에서의 종교 간의 갈등의 문제나 생태폭력의 문제 해결도 바로 자기비움과 자기 부정을 전제로 하는 내적변화에서 찾을 수 있을 것이다.

### III. 불교의 평화와 소통 - 무아의 실천

#### 1. 붓다의 깨달음, 연기법 - 모든 존재를 사랑하기 위한 전제조건으로서 무아

인간의 궁극적 문제를 해결하여 대자유를 얻는 것을 깨달음이라 하고 그 깨달음의 가르침은 불교라 할 수 있다. 궁극적인 문제를 해결하여 대자유를 얻은 깨달은 자, 붓다의 가르침은 생명체든 무생명체든 모든 존재에 적용된다. 이는 모든 중생에게 대자유와 행복과 평화를 주는 가르침이다. 붓다는 진리에 대한 무지인 무명(無明, avidya)으로부터 인간의 모든 괴로움이 연기되고 있는 모습을 체계적으로 관찰하여, 그 무명과 욕망을 없앴으로써 열반을 증득하였다.

붓다의 깨달음은 ‘모든 것은 원인에 의해서 결과가 있으며, 모든 것은 그 어느 것도 홀로 있는 것이 아니라 서로 관계에 의해서 존재함’ 밝힌 연기법이다. 연기법은 존재의 관계성을 밝힌 가르침이다. 연기법(pratītyasamutpāda)은 수많은 조건들(pratītya)이 함께(sam) 결합하여 일어난다(utpāda)는 존재의 상호 의존적 발생을 말하는 것이다. 인식주체인 육근(六根)이 여섯 가지의 인식대상(六境)을 만나서 여섯 가지의 정신적 작용(六識)이 일어난 것을 12처라고 한다.

18) 마태 10:3-9.

12처는 물질계와 정신계가 연기라는 원리에 의해서 통합되어 작용하는 하나의 세계이다. 즉 불교에서 말하는 세계, 일체는 나와 아무런 상관도 없는 세계를 말하는 것이 아니라. 여기 있는 나를 주체로 하여 나와 만나는 모든 것들을 모두 합한 것을 의미한다.

세상에 존재하는 것 어느 것 하나 영원불멸하는 고정된 것이 있을 수 없고(諸行無常), 연기된 것은 서로서로 수고스럽게 존재하려고 힘을 들이고 있다(一切皆苦). 어느 것 하나 독자적으로 생성하여 존재하는 것이 아니다. 따라서 독립된 실체로서 독자적 동일성을 유지하며 존재하는 것이 없게 된다(諸法無我). 그렇지만 비록 모든 존재들이 실체가 없고, 끊임없이 변하는 것이라 해도 무질서하게 변하는 것은 아니다. 모든 것이 변하지만 그 변화 속에는 일정한 법칙, 즉 ‘인과의 법칙’에 의해서 진행된다. 또한 모든 사물은 서로 관계를 맺고 의지하여 생겨나고 사라진다. 모든 존재는 이와 같은 관계 속에서 끊임없이 서로 영향을 주고 받으면서 존재하는 것이다. 이처럼 존재와 존재 사이에는 상의상관성(相依相關性)을 지닌다.

이를 『잡아함경』 335에서는 다음과 같이 말하고 있다.

“이것이 있으므로 저것이 있고, 이것이 없으면 저것도 없으며, 이것이 생기면 저것도 생겨나고, 이것이 없어지면 저것도 없어진다.”

이처럼 모든 것은 연기의 법칙 속에서 존재하기 때문에 어느 하나도 홀로 독립된 영원한 것은 없고, 서로의 관계 속에서 변하면서 존재하는 것이다. 연기론에서는 모든 존재를 평등하게 바라보며 모든 존재는 서로 떨 수 없는 관계 속에서 한 시스템을 이루고 있다고 본다. 이것이 존재하는 모든 중생을 향한 연기론적 시선이다. 존재와 존재 사이의 경계를 허무는 것이 무아론이다. 존재의 개체를 인정하지 않는 것이 아니라, 존재의 실상은 끊임없는 관계 속에서만 존재할 수 있다는 점을 드러내는 것이다. 따라서 무아론의 핵심은 한 개체가 어떻게 타자와의 관계성 안에서 존재할 수 있는지 그 존재의 실상을 알게 하려는 것이다.

그러나 당시 브라만의 종교 전통에서는 붓다의 연기론적 무아(無我)를 받아들이기 어려웠다. 인도뿐만 아니라 모든 문화권에서 인간에게는 변하지 않는 영구적 실체로서 ‘영혼’이나 ‘자아’ 또는 ‘정령’ 있다고 믿어왔다. 세계종교인 유대교, 그리스도교, 이슬람교, 힌두교, 자이나교에서도 인간의 영혼이 불멸하는 실체라

고 가르치고 있다. 철학에서도 소크라테스나 플라톤 그리고 칸트 같은 철학자들도 영혼을 변치 않는 실체로 인정한다.<sup>19)</sup> 특히 붓다 이전의 브라만교에서 오랫동안 믿어온 영혼인 아트만(ātman)과 자이나교의 지와(jīva)를 정면으로 부정하는 무아(無我, anātman)는 당시의 사람들에게 받아들이기 어려웠던 것이다. 붓다는 인간에게는 영구 지속적인 실체가 없다고 가르치고 있다. 그러나 무아설이 영혼 자체를 부정한 것이 아니라 연기되어진 5온을 넘어서 불변적인 실체를 인정하지 않는 것뿐이다. 붓다는 변화하는 자아는 인정하지만 불변의 실체적 자아는 환상이나 망상일 뿐이라고 거부하는 것이다.<sup>20)</sup>

무아(無我)는 연기론의 핵심이다. 무아는 존재와 존재를 구별 짓는 존재의 고유성과 독립성을 부정하는 것이 아니다. 모든 존재들의 본질적 의미를 존재 사이의 관계성 안에서 찾는 것이 무아의 개념이다. 무아는 존재와 존재의 만남에서 존재는 새롭게 변화하고 서로 영향을 주고받게 된다는 점을 강조한다. 존재의 참모습은 시간의 흐름이 정지된 곳에 있는 것이 아니다. 존재의 실상은 시간의 흐름 속에 있다.

무아의 가르침은 존재와 존재 사이의 관계성의 중요함을 알려준다. 따라서 무아는 중생들 사이의 관계성을 회복하여 평화롭게 하는 길을 열어준다. 거의 모든 종교와 철학에서는 인간이 영구적인 영혼이나 자아를 갖고 있다고 가르치면서 다른 한편으로는 관용과 비이기성(非利己性)을 권고하고 있다. 그러나 인간이 변치 않는 영원한 자아나 영혼을 갖고 있다고 믿으면서, 자기 자신을 철저히 부정하고 비이기적으로 된다는 것은 쉬운 일이 아닐 뿐더러 오히려 부자연스럽다고 할 수 있다. 자비와 사랑의 실천이 영혼을 구원하고 천국으로 가기 위한 행위라면 그것은 또 다른 차원의 이기성의 발로이다. 여기에서 붓다의 무아에 대한 진실된 깨우침이야말로 모든 존재를 사랑할 수 있는 전제조건을 제시한 것이다. 무아는 중생사랑의 전제조건이며, 무아는 모든 존재와의 온전한 관계의 평화를 이루기 위한 기반이 되는 것이다.

빨리간들라(Puligandla)는 그렇기에 붓다의 무아설에 대하여 인간의 도덕적 발달에 가장 도움이 되는 존재론이라는 해석을 하게 된다.<sup>21)</sup>

불교의 무아관은 존재의 실상을 밝히는 존재론적 이해를 넘어서 모든 중생을

19) F.C. Copleston, *A History of Philosophy*(N.Y., Doubleday & Co. 1966), Vol. I, IV, VI. Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy*(이지수 역, 인도철학, 민족사, 1991) 68쪽에서 재인용.

20) F.C. Copleston, (이지수 역), 69쪽.

21) 위의 책, 72-73쪽.

향하여 자기를 열고 비우게 한다. 자기부정의 절정이다. 무아는 자신을 둘러싸고 있는 모든 존재와 떨어 수 없는 불이(不二)의 관계라는 것을 실제로 실천하게 하는 사랑의 대원리인 것이다. 이것이 곧 붓다가 알려준 무아의 평화의 실천이다. 다시 말해서 모든 존재를 사랑하기 위한 전제조건으로서 무아는 타자와의 경계를 소멸하게 하고 모든 존재와 평화를 이루게 하는 근본원리인 것이다.

## 2. 붓다의 열반 - 춘다의 공양을 받아들이는 사랑과 평화의 완성

우리에게 주어진 과제는 불교에서의 평화는 무엇이며, 그 평화는 오늘날 어떻게 해석되어야 하고 또 어떤 의미를 갖는지 살펴보는 일이다. 여기에서 붓다의 열반사건을 통하여 불교적 평화의 의미를 살펴보고자 한다. 붓다의 열반을 일회적인 초월적사건으로만 이해해서는 안 된다. 무아사랑의 극치를 보여준 붓다의 열반을 카이로스(Kairos)적 평화의 완성으로 받아들이는 것이 중요하다. 다시 말하면 무아사랑의 극치를 보여준 붓다의 열반을 일회적 사건으로만 기억하는 것이 아니라 평화의 실천으로서 반복적으로 그리고 지속적으로 받아들이는 일이 붓다의 길을 따르는 것이다.

열반(nirvāṇa)은 ‘불어서 끄다’라는 말로서 모든 번뇌와 갈애를 끊었다는 말이다. 윤회의 고리는 끊기고 모든 형태의 속박과 집착으로 벗어나 완전한 자유의 상태, 해탈을 이루게 되는데 이것을 열반이라고 한다. 존재의 불완전성의 원초적 근거는 무명이다. 존재의 본성에 대한 진리를 이해하고 무집착과 평정을 이룬 열반은 무명이 사라진 상태이다.

열반을 성취하면 인간의 생존도 함께 소멸되는 것으로 이해해서 죽음과 동일시하는 견해는 올바른 열반관이 아니다. 붓다는 “나는 심지를 끌어내린다. 불길이 꺼지는 것, 그것이 마음의 구제이다.”<sup>22)</sup>라고 한 것은 열반은 생존한 상태에서 얻어지는 것이지, 죽은 후에 기대되는 낙원의 개념이 아니다. 열반을 성취한 사람은 완전한 인식과 완전한 평화와 완전한 지혜를 갖고 인간을 구속하는 모든 속박으로부터 완전히 해방되는 것을 말한다.<sup>23)</sup>

여기에서 우리는 붓다가 장엄하게 무여열반을 맞이하는 장면을 통하여 붓다의 평화의 완성을 볼 수 있다.

22) Therigatha 116.

23) R.Puligandla, 앞의 책, 62.

대장장이 춘다는 세존께서 파바 마을에 도착하시어 ‘춘다의 망고 동산에 머물고 계신다’는 이야기를 듣고 자신의 집에 딱딱하고 부드러운 갖가지 맛있는 음식은 준비하였다. 그 가운데는 수카라맛다바(연한 돼지고기 또는 버섯요리) 요리도 섞여 있었다. 세존께서는 준비한 음식 가운데서 수카라맛다바가 있는 것을 아시고, 대장장이 춘다에게 말씀하셨다.

“춘다여! 이 수카라맛다바는 모두 내 앞으로 가져오도록 하고, 비구들에게는 다른 것을 올리도록 하여라.”

“잘 알았사옵니다, 세존이시여!”라고 대답한 대장장이 춘다는 준비한 수카라맛다바는 모두 세존께 드리고, 비구들에게는 다른 갖가지 음식을 올렸다.

이렇게 공양이 끝나자, 세존께서 춘다에게 말씀하셨다.

“춘다여! 이 남은 수카라맛다바는 구덩이를 파 그곳에 모두 묻어라. 춘다여! 이 세상에 이것을 먹더라도 완전하게 소화할 수 있는 사람은 악마와 범천, 신들과 인간들, 사문과 바라문을 포함하더라도 여래 이외에는 없기 때문이니라.”

이렇게 대장장이 춘다로부터 공양을 받으신 세존께 심한 병이 엄습하였다. 피가 섞인 설사를 계속하는 고통으로, 죽음이 오고 있음이 느끼셨다.

그러나 그런 고통에서 불구하고 세존께서 마음으로 괴로워하지 않으시고, 바르게 사념하시고 바르게 의식을 보전하면서 지그시 고통을 참으셨다. 그리고 이러 고통도 차츰 치유될 무렵, 세존께서는 아남다 존재에게 말씀하셨다.

“자, 아난다여! 우리들은 지금부터 쿠시나가라로 가자.”

쿠시나가라에 도착하시어 바가라(비구가 입는 옷)를 겹쳐 모으시고 옆으로 몸을 눕혔다. 그리고 아난다 존재에게 말씀하셨다. “아난다여! 장차 저 대장장이 춘다에게 비난이 있을지도 모른다. 즉 ‘그대 춘다여! 여래께서는 그대가 올린 공양을 마지막으로 입멸하셨다. 그것은 너에게 이익됨이 없을 것이다.’ 그리고 아난다여! 그로 말미암아 대장장이 아들 춘다는 나에게 최후로 올린 공양을 후회할지도 모른다. 그러면 아난다여! 너는 이렇게 말하여 그를 위로하여라. ‘그대 춘다여! 조금도 후회할 것 없소. 여래께서 당신이 올린 최후의 공양을 드신 뒤 입멸하셨다는 것은 당신에게는 참으로 경사스럽고 좋은 일이오. 이렇게 말하는 것은, 그대 춘다여! 세존께서는 생전에 나에게 다음과 같이 말씀하셨기 때문이오. 음식을 시여(施與)함에는 큰 공덕과 큰 이익이 있는데, 그 가운데서도 뛰어난 큰 공덕을 가져오는 것이 두 가지가 있나니, 이들 두 가지가 가져오는 결과는 모두 같아 서로 우열이 없다. 그러면 그 두 가지 음식의 시여란 무엇인가? 하나는 그것을 먹고 여래가 위없는 바른 깨달음을 얻어 부처가 될 때이고 또 하나는 그것을 먹고 여래가 남김 없는 완전한 열반의 세계(無餘涅槃界)에 들 때이니라. 이러한 두 가지 음식을 시여한 공덕은 모두 동등하여 서로 우열이 없는데, 다른 음식의 시여와 비교한다면 훨씬 큰 이익과 복덕을 가져오느니라. 춘다 존자는 장차 장수를 가져오는 행위를 성취하며, 좋은 태어남으로 나아가는 행위를 성취하며, 안락함으로 나아가는 행위를 성취하며, 명성을 얻는 행위를 성취하며, 혹은 천계로 나아가는 행위를 성취하고, 춘다 존자는 왕후로 나아가는 선업을 쌓은 것이오. 이 얼마나 훌륭한 일이 아니겠소’라고. 아난다여! 춘다에 대한 비난을 이렇게 말하여 춘다를 변호하고 위로하여라.” 그리고 세존께서는 다음과 같이 기쁨의 시를 노래하셨다.



“배푸는 사람에게 복은 증가하고, 자제로운 사람은 원망하지 않으며, 선한 사람 나쁜 과보 받지 않고, 탐진치는 다하여 열반에 들으리”<sup>24)</sup>

위의 장면에서 붓다는 촌다가 준비한 음식 가운데서 수카라맛다바를 먹으면 입멸에 들게 된다는 것을 이미 알았다. 그래서 다른 제자들에게는 수카라맛다바를 먹지 못하게 하였다. 그러면 왜 붓다는 촌다가 올리는 음식을 기꺼이 받아들인 것일까? ‘이 음식을 먹으면 죽게 된다’ 것을 알게 된 보통 사람 같았으면 분명 그것을 먹지 않고 물리쳤을 것이다. 그러나 붓다는 탐진치를 극복하고 깨달음을 증득한 상태였기에, 다시 말하면 무아를 완성한 존재이기 때문에 기꺼이 촌다의 공양물을 받아들일 수 있었던 것이다. 촌다가 세존께 공양하여 공덕을 지을 수 있는 기회를 빼앗지 않으려고 한 붓다의 위대한 사랑에 주목해야 할 것이다. 깨달은 자 붓다는 죽음을 넘어서는 위대한 사랑을 실천하고 무아를 실현하면서 평화의 완성을 보여주고 있다.

진정한 불자의 삶은 이처럼 붓다의 무아적 사랑의 실천과 평화에 동참하는 것이라고 할 수 있다. 따라서 열반에 이른 사람은 세속의 일상사로부터 벗어나 은둔하고, 세계에 대해 무관심하고 초연하게 사는 것이 아니라, 이웃의 고통과 슬픔에 관심을 갖고 그들의 행복과 평화를 위해 무아를 실천한다.

그렇다면 붓다가 보여준 열반을 우리는 일상에서 어떻게 구체적으로 실천할 수 있는 것인가? 그 길은 붓다 자신이 발견하여 걸어갔던 길로서 ‘여덟 가지 거룩한 길’ 팔정도이다. 팔정도의 길은 무아적 삶을 사는 길이고 무아적 평화를 완성하는 길이다.

### 3. 팔정도 - 평화 실천의 길

팔정도는 열반으로 가는 길을 구체적으로 제시하고 있다. 이것은 곧 지혜와 실천의 복합적인 길이다. 불교에서의 궁극적 목표는 붓다가 이룬 깨달음의 경지를 얻는 것이다. 붓다가 깨달음을 얻고 난 후에 알려준 수행법이 ‘팔정도(八正道)’, 즉 ‘여덟 가지 거룩한 길’ (Arya-atthangika-magga)이다. 팔정도는 깨달음 이후의 붓다의 삶을 표현한 것이며 동시에 깨달음을 이루려는 사람이 따라가는 길이다. 팔정도는 붓다의 도덕적 행위와 정신적 깨달음을 종합하는 사상이라고

24) 『大般泥洹經』 卷1, 「長者純陀品」(『大正藏』 12, pp. 857c-861a) 및 卷6의 「隨喜品」(『大正藏』 12, 376\_p. 896a-899c)을 요약함. 『대반열반경』(강기희 역) 민족사, 115-119쪽 참고.

할 수 있다.

일부 서구의 불교학자들은 팔정도의 내용이 소승 불교적인 개인의 수행만을 강조한 사회성이 없는 내용이라는 견해를 갖고 있다. 이웃의 고통과 불행을 외면한 채 자신만의 해탈을 위한 내용이라는 해석이다.<sup>25)</sup> 그러나 팔정도는 무아의 실천이며 무아의 평화적 완성을 이루는 길이다.

이제 팔정도를 따라 불교의 종교적 체험, 즉 무아의 실천을 통한 평화의 길을 따라가 보고자 한다.

첫째, 정견(samyak-dṛṣṭi: 바른 견해)은 “진리를 향한 자기부정, 무아의 진리를 받아들이는 결단”이다.

정견은 바른 견해, 올바른 견해, 올바른 보기, 완전한 견해라고 한다. 바른 견해에는 두 가지가 있다. 바른 견해는 고집멸도를 아는 것, 부모에 대한 은혜 및 선악의 분별, 과보법을 아는 것, 윤회에 대한 믿음, 양극단에 집착하지 않는 것, 죄인지 죄가 아닌지를 아는 것, 사성제와 연기법에 대한 이해 등의 여러 가지 의미를 포함하고 있다.

즉 정견은 모든 존재가 연기되어 무아의 속성을 지니고 있기에 존재와 존재 사이의 경계를 허무는 지혜의 시각이다.<sup>26)</sup> 자신의 아집과 잘못된 견해를 과감하게 부정하고, 붓다의 진리를 따르면 궁극적으로 붓다처럼 진리에 일치할 수 있다는 결단을 내린 것이라고 할 수 있다. 따라서 정견을 유지하는 것은 모든 존재와의 평화를 위한 지혜의 시선을 유지하는 것이라고 할 수 있다.

둘째, 정사(samyak-saṅkalpa: 바른 생각)는 “오로지 진리를 그리워함, 평화의 진리를 향한 끊임없는 쏠림”이다.

정사유는 바른 사유, 바른 생각, 완전한 사유라는 의미이다. 바른 견해를 가진 자가 마음을 열반으로 기울이는 것을 말한다. 따라서 바른 사유란 붓다의 깨달음인 중도의 가르침에 따라 마음을 열반에 기울이고 샅된 사유를 없애는 것을 말하는 것이다.<sup>27)</sup> 즉 모든 존재를 향한 무아적 사랑의 완성인 열반을 향하는

25) Hans Wolfgang Schumann, Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme, Olten 1976, 152쪽 이하.

26) 『雜阿含經』 12권-301 (『大正藏』 2, p. 85c).

27) 『中阿含經』 2권 『七法品』(『大正藏』 1, p. 431c).

끊임없는 마음이며 그 마음에서 오는 평화의 긴장을 유지하는 것이라고 할 수 있다.

셋째, 정어(samyak-vāc: 바른 언어)는 “진리 안에서 말의 참뜻을 살핌, 평화의 말씀으로 모든 존재를 사랑으로 감쌌다”이다.

정어는 바른 말, 바른 언어, 완전한 언어적 행위를 말한다. 거짓말, 이간질 하는 말, 추한 말, 꾸민 말을 떠난 말을 의미한다.<sup>28)</sup> 십선 가운데 언어적 행위의 네 가지를 말한다. 또한 바른 말은 두 가지가 있으며, 세속의 바른 말과 출세간의 바른 말로 구분된다. 세속의 바른 말은 망어, 양설, 악구, 기어를 떠나는 것이며, 괴로움을 멀리한 출세간의 바른 말은 고집멸도를 생각하여 샅된 입으로 짓는 네 가지 악행과 다른 모든 입의 악행을 버리는 것을 말한다.

인류의 위대한 스승들은 모두 인간의 내적 평화를 가져오게 하는 온화하고 평온한 언어를 사용했다. 언어는 곧 진리의 강을 건너게 하는 배와도 같다. “언어는 존재의 집이다”라는 하이데거(M. Heidegger)의 말은 인간의 언어성에 대한 새로운 통찰이다. 즉 언어가 존재와 세계를 열어 보여준다는 의미이다. 언어성이 인간으로 하여금 하나의 주체적 자아성을 갖게 한다는 말이다.

진리를 향한 쓸림과 그리움의 표현으로서 하는 말은 모든 존재를 사랑하는 무아를 바탕으로 한 평화의 언어이다.

넷째, 정업(samyak-karma-anta: 바른 직업)은 “늘 무아의 지혜로 깨어 있는 행위”이다.

정업은 바른 행위, 올바른 행동, 완전한 행위라고 하며 여기서는 올바른 신체적 행위를 말한다. 바른 행위는 살생, 도둑질, 사음을 떠난 행위이다. 오계 가운데 불살생, 불투도, 불사음의 행위와 동일한 의미이다.<sup>29)</sup>

세속의 바른 행위는 살생과 도둑질과 사음을 떠난 것이며, 출세간의 바른 행위는 고를 고라고 생각하고, 집, 멸, 도를 생각하여 샅된 생활인 두 가지 악행과 다른 모든 몸의 악행을 버리고 번뇌가 없는 행위를 말한다.

진리를 향해 깨어있는 자는 절제하는 자이다. 진리의 언어가 행동으로 옮겨

28) 『中阿含經』 49권 『雙品聖道經』(『大正藏』 1, p. 736a).

29) 『長阿含經』 13권 『分阿摩晝經』(『大正藏』 1, pp. 83c-86c).

진 것을 말한다. 즉 행위 하나 하나가 무아의 진리를 품고 깨어 있는 것을 의미하는 것이다. 진리를 품고 이루어지는 행위야말로 바른 행위라고 할 수 있으며, 이런 행위는 무아의 평화를 실천하는 행위인 것이다.

다섯째, 정명(samyak-ājīva:바른 생활, 바른 직업으로 의식주를 구하는 것)은 “종교적으로 의식화된 평화의 생활”이다.

정명은 바른 생활, 또는 바른 직업을 통한 바른 의식주라고 해석되어 왔다. 이것은 앞의 바른 정업에 따른 자연스런 사회지향적 성격을 갖는 것으로 보인다. 종교적으로 의식화된 생활, 바른 가치관을 갖고 진리를 생활 속에서 체현하려는 것이 바로 정명이라고 볼 수 있다.<sup>30)</sup> 진리의 생활화는 도덕의 완성이고 그것은 바른 생활이다. 타인과 내가 둘이 아니고 하나라는 것을 상의상관성의 연기의 원리를 통해서 깨닫게 되면 자타불이(自他不二)로서 이원론이 극복되고 중생이 곧 붓다이고 세속과 열반이 실체가 없이 같아지는 것이다. 이러한 무아의 지혜를 실천하는 것이 바로 자비이다. 이웃이 곧 나와 다르지 않다는 깨달음은 전우주적인 사랑으로 확산된다. 무아를 통한 평화의 사회적 실천이라고 할 수 있다.

여섯째, 정정진(samyak-vyāyāma: 바른 노력)은 “자신의 해탈뿐만 아니라 이웃과 사회의 평화를 위한 노력과 관심의 지속”이다.

정정진은 바른 노력, 바른 정진, 완전한 노력과 정진을 의미한다. 이미 생긴 나쁜 법을 서둘러 없애고, 아직 생하지 않은 나쁜 법을 서둘러 생기지 않게 하고, 아직 생하지 않은 선한 법을 서둘러 생기게 하고, 이미 생한 선법은 물러나지 않고 머무르게 하는 것을 말한다.<sup>31)</sup> 즉 정정진은 바른 방편으로 번뇌를 떠나려고 항상 노력하는 것이며, 게으름을 물리치며, 샷된 정진을 버리는 것을 말한다.

종교적으로 의식화된 생활은 자신의 해탈만 지향하는 것이 아니고 이웃과 사회의 평화를 위하여 노력과 관심을 지속적으로 유지한다. 따라서 정정진은 중생 사랑에 게으르지 않고 평화실천에 노력함을 뜻한다.

30) 『增壹阿含經』 35권 「莫畏品」(『大正藏』 2, p. 746a).

31) 『雜阿含經』 28권-75(『大正藏』 2, p. 203c).

일곱째, 정념(samyak-smṛti: 바른 기억)은 “순간순간 평화의 진리를 향한 열정의 현재성”이다.

정념은 바른 기억, 바른 마음챙김, 바른 마음새김, 완전한 기억, 완전한 마음챙김을 말한다. 또한 생각을 따르고 잊지 않으며 헛되지 않게 하는 것이다. 정지(正智)와 함께 구축되어 정진하는 자가 그의 마음을 잊지 않음이며, 샅된 마음챙김을 흔들며 버리며, 확립하는 것이며, 잊어버리지 않는 역할을 하고, 샅된 마음챙김을 버림으로 나타난다. 정념과 정지를 성취하고 모든 근의 보호내지 해탈을 성취하게 되면 열반을 성취하게 된다.<sup>32)</sup>

정념은 바른 기억이라고 해석해 왔다. 그것은 진리에 대한 열정이 현재성을 지닐 것을 말한다. 진리에 대한 열정의 현재성은 시들지 않고 늘 새롭고 지루함에 빠지지 않는 것을 말한다. 진리를 향한 기쁨과 아름다움이 항상 새롭게 다가올 수 있도록 그 새로움 속으로 나를 밀어 넣는 것, 이렇게 항상 자신을 밀어 넣는 것을 기억해내는 것이야말로 바른 기억이라고 할 수 있겠다. 그러므로 종교적 실천, 곧 평화를 완성하기 위한 무아적 사랑의 실천은 바로 이 순간에 바로 이곳에서 이루어져야 하는 것이지 뒤로 미루고 주저하는 것이 아님을 말한다. 붓다의 진리를 항상 현재성 안에서 기억해내는 일이다. 무아적 평화의 완성은 지금 이 순간에 사랑으로 이루어져야 하는 것이다.

여덟째, 정정(samyak-samādhi: 바른 집중, 바른 삼매)은 “붓다의 진리의 체현은 곧 무아적 사랑의 완성이고 평화의 완성”이다.

정정은 바른 집중, 바른 선정, 바른 삼매, 완전한 선정이라는 의미이다. 마음을 어지럽히지 않는 데 두고 굳게 거두어 가져 고요한 삼매에 든 한 마음을 말한다.<sup>33)</sup> 그리고 세속의 바른 선정은 마음이 어지럽지 않고 움직이지 않는데 머물러 고요히 그치고 삼매에 들어 일심이 되는 것이며, 출세간의 바른 선정은 그를 고라고 생각하고 집, 멸, 도를 집, 멸, 도라고 생각하여 번뇌가 없는 생각과 서로 상응하여 마음과 법이 어지럽거나 흩어지지 않는 데 머물러, 고요히 그치고 삼매에 들어 일심이 되는 것을 말한다.

정정은 마음의 동요가 없는 무아의 진리와의 만남이고 일치라고 말할 수 있

32) 『中阿含經』 10권44 (『大正藏』 1, pp. 485c-486a).

33) 『雜阿含經』 28권784 (『大正藏』 2, p. 203a).

다.<sup>34)</sup> 바른 삼매는 진리와 일치된 삶을 뜻하는 것이고 열반이다. 열반은 살아 있는 동안 여기에서 얻어지는 것이고 진리의 체현된 모습이다. 그것은 바로 진리의 체현을 통한 무한한 자유이고 해방을 의미하는 것이다. 흔들리지 않는 무아적 사랑의 완성이고 평화의 지속됨을 의미하는 것이다.

#### IV. 맺는 말

1961년 존 F. 케네디(John F. Kennedy) 대통령이 ‘평화 봉사단’을 시작하면서 ‘평화는 우리 사회 모두의 책임이다’라고 선포했다. 여기에서 평화는 단지 지성학적인 뜻이 아니라, 인간학적인 뜻으로 이해되어야 한다는 것을 의미한다. 오늘날 현대사회에서 종교 간의 갈등과 반목이 상존하고 있는 상황 속에서 케네디가 선포한 평화의 내용을 종교 간의 평화와 소통의 과제로 바꾸어 생각해 보면 ‘평화는 모든 종교인의 책임’일 수밖에 없는 것이다. 따라서 한국사회에서 종교적으로 영향력이 큰 종교인 불교와 그리스도교에서 바라보는 평화에 대하여 살펴보았다. 현대사회는 특히 양극화의 위기와 생태계의 위기 그리고 끊임없는 분쟁 등 위기에 직면해 있는 상황에서는 무엇보다도 평화의 회복을 위한 종교의 가르침이 절실하게 요구되고 있다.

자신에 대한 부정과 타인에 대한 책임이라는 평화의 단초를 그리스도교의 ‘자기비움’(kenosis)과 불교의 ‘무아(anātman)’ 개념을 통해 고찰해 보았다. 내적성찰로서의 평화의 기반이 그리스도교의 ‘자기비움’과 불교의 ‘무아’에서 출발하는 것이라는 점을 또한 살펴보았다. 이기적인 자기본유적 사유의 ‘완전한 해체’인 자기부정을 통해 타인을 수용하는 것은 ‘타자성을 획득’하는 일이다.

불교와 그리스도교 속에서 찾아낸 ‘평화의 가르침’은 ‘자기 부정’이 기반이 된다는 것을 알게 되었다. 즉 그리스도교의 ‘자기비움’(kenosis)과 불교의 ‘무아’(anātman) 개념을 통해 현대사회가 요구하는 종교 간의 평화를 ‘자기 부정의 길’에서 찾을 수 있을 것이다. 이 ‘자기 부정’은 곧 존재와 존재 사이의 관계성을 새롭게 각성하게 하는 길이다. 그리스도교에서는 ‘자기 부정’의 실천과 완성의 모범된 모습을 예수가 십자가에서 자기비움의 죽음을 통하여 평화의 완성을 보여준 것에서 찾았다. 불교에서는 붓다가 촛다의 공양을 받아들이면서 입멸

34) 『增壹阿含經』 37권 『八難品』 (『大正藏』 2, p. 755c).

을 맞게 되는데, 붓다는 춘다가 공덕을 지을 수 있는 기회를 빼앗지 않으려고 한 것이다. 붓다가 춘다의 공양을 받아들이면서 순순히 죽음을 맞이하는 것에서 처절한 무아의 사랑의 완성을 볼 수 있었다.

불교에서의 평화는 무아를 기반으로 한 무차별적 지혜의 사랑에서 이루어진다. 이 무아의실천은 자비로 나타나는 것이고, 그 구체적인 실천을 팔정도에서 찾아보았다. 왜냐하면 팔정도는 붓다 자신이 발견하여 걸어갔던 길로서 이 길은 무아적 삶을 사는 길이고 무아적 평화를 완성하는 길이기 때문이다.

붓다가 보여준 평화의 열반을 우리는 일상에서 팔정도를 통하여 구체적으로 실천할 수 있는 것이다. 이 길에서 종교 간의 평화와 소통을 찾는 것은 물론이고, 팔정도는 더 나아가 모든 중생과의 경계를 허무는 무아적 지혜를 완성하는 평화의 길인 것이다.

결국 불교나 그리스도교의 자비와 사랑은 자기 부정을 기반으로 하고 있음을 알 수 있다. 모든 존재를 향한 무차별적 사랑은 자기부정, 즉 “자기비움”과 “무아”에서 나오는 것이며, 이를 통하여 진정한 평화를 이룰 수 있는 것이다.





## 행복, 평화, 비움

### — 최종석, 「불교와 그리스도교의 평화와 실천」에 대한 논평 —

윤원철 · 서울대 종교학과 교수

최종석 교수의 발표논문은 “불교의 평화사상과 소통: 원리와 방법”이라는 이번 학술대회 주제 하에 종교 간의 평화와 소통 문제를 다루고 있다. 종교 중에서도 불교와 그리스도교의 경우를 논하였다. 기왕에 여러 신학자와 종교학자들이 붓다와 예수의 가르침 사이에 비슷한 점이 많은 데 대해 주목해왔다. 둘 다 자비와 검소, 가난한 사람들에 대한 봉사, 그리고 복수보다는 용서, 이웃에 대한 사랑을 강조하고 있다. 평자도 그 두 성인의 윤리적 메시지에 상통하는 점이 많다고 생각한다.

그 점은 많은 이들의 상상력을 자극했고, 심지어는 예수가 인도에 가서 불교 내지 인도종교를 배우면서 자신의 사상을 형성하고 돌아왔을 것이라는 이야기까지 나왔다.<sup>1)</sup> 그런 이야기들은 흥미롭기는 한데, 그렇다고 해서 너무 무겁게 받아들일 것은 아니다. 땀에는 많은 자료를 동원해서 정치(精緻)한 논설을 펴지만, 학술적인 기준으로 보면 역사적 사실로 입증하는 데 필요한 자료가 너무 희박하다.

1) 1887년 러시아의 니콜라스 노트비치(Nicolas Notovitch)가 『예수 그리스도의 알려지지 않은 삶』(*The Unknown Life of Jesus Christ*)에서 그런 이야기를 내놓아 기독교계를 발각 뒤집어놓은 게 그 효시이다. 이후 비교적 근래의 베스트셀러인 홀거 커스틴(Holger Kersten)의 『예수는 인도에 살았다』(*Jesus Lived in India*, 1986)에 이르기까지 그런 주장이 숏하게 제기되었다.

그럼에도 불구하고 그런 이야기들을 근거로 예수가 붓다의 제자인 셈이라거나 그러므로 그리스도교는 불교의 아우라는 식으로 우긴다면 곤란한 일이다. 최종석 교수는 논문에서 그리스도교 발생 당시 “세계”를 지배하던 로마제국의 “평화” 개념은 지배자가 현상 질서를 유지하기 위해 ‘다름’을 무력으로 진압하는 것이었다고 지적했다. 예수가 불제자였다거나 노자가 인도에 가서 “오랑캐”를 교화한 것이 불교였다고 하는 것[노자화호설老子化胡說]도 무력을 사용하지는 않더라도 배경의 사고방식은 그와 마찬가지로 할 수 있다.

그리고 보면 인류가 ‘다름’의 문제를 해결하는 데 가장 많이 동원해온 것이 그런 이룰테면 제국주의적인 방식이다. 나와 다른 것들을 무력에서부터 이야기에 이르기까지 각종 방법을 동원해서 억지로 나에게 동화(同化)시킴으로써 질서와 ‘평화’를 유지하려는 것이다. 지금도 국제관계에서부터 개인적 관계에 이르기까지 ‘다름’이 야기하는 불편함 내지 혼란을 해결하는 데 가장 많이 동원되고 있는 것이 그런 방법일 터이다.

그것은 일방적인 흡수를 통한 동화를 강요한다는 점에서 기본적으로 폭력적인 방법이다. 19세기 영국의 시인 알프레드 테니슨(Alfred Tennyson, 1809-1892)이 「여명」(The Dawn)이라는 시에서 “인간이 가슴과 영혼을 지니고는 있지만, 네 발 달린 옥구의 노예가 아니라고 부인할 수 있겠는가?”라거나 “아직도 우리를 사로잡아 몰고 다니는 그 ‘야수의 유령’을 내려놓고 자유로워질 때는 과연 언제려나?”라고 한탄한 인간의 모습이 거기에서도 드러나고 있다.<sup>2)</sup> 최종석 교수가 이 논문의 “맺는 말”에서 “평화는 단지 지정학적인 뜻이 아니라, 인간학적인 뜻”으로 이해되어야 한다고 한 언급에서도 그런 차원의 문제의식이 읽힌다.

최종석 교수는 예수와 붓다가 그 문제에 대해 공통되게 비폭력의 방침을 제시했다는 점에 주목하였다. 더욱 중요한 공통점은 그 두 성인의 비폭력 메시지가 사회계약적인 차원이 아니라 존재론적인 근거에서 나왔다는 데에 있다. 케노시스와 연기법이 그것이다.

그리스도교 존재론의 핵심은 우리가 신의 피조물이라는 데 있다. 내 존재의 주인이 내가 아니라 조물주 신이라는 것이다. 그래서 “주님”이다. 믿음과 구원은 궁극적으로 순전히 신의 은총으로 베풀어지는 것인데, 이를 위해 인간이 할 수 있고 또 해야 할 일은 자신이 피조물이며 따라서 자기 존재의 주권(sovereignty)은 자신에게 있는 게 아니라 신에게 있음을 철저히 받아들이는

2) “Men, with a heart and a soul, no slaves of a four-footed will?” “. . . when shall we lay / The Ghost of the Brute that is walking and haunting us yet, and be free?”

것이다. 이는 이를테면 독자적 개체로서의 자아를 비우고 그 자리를 피조물로서의 정체성으로 채우는 일이다. 이것이 예수의 케노시스를 피조물들이 따르는 방법이다. 여러 가지 방법 가운데 하나가 아니라 선택의 여지없는 실존적 계명이다.

불교의 무아설·연기법과 그리스도교 케노시스의 존재론, 또한 이로부터 당연히 도출되는 자비·사랑의 도덕률에서 궁극적인 평화를 위한 근본원리를 찾는 최종석 교수의 논지에 전적으로 동의한다. 그런데 질문이 하나 떠오른다. 케노시스에서 이루어지는 ‘타자성의 획득’에서, 그 ‘타자성’의 범위가 과연 연기법에서 말하듯이 만유(萬有) 전체인지 아닌지 잘 모르겠다. 그리스도교의 존재론에서 인간은 어느 피조물과는 다른 위상을 가지는 것으로 이야기된다고 알고 있다. 획득할 ‘타자성’이 과연 인간 이외에 어느 모든 생명체와 심지어 무생물까지 포함하는 범위인지 여부를 여쭙고 싶다. 해우소를 청소하기 위해 계곡물을 길어오다가 출렁거리며 흩날리는 제자의 모습을 보고 호통을 쳤다는 어느 스님의 일화가 있다. 케노시스의 ‘타자성 획득’이 흔하디흔한 계곡물까지도 자기와 동체(同體)로 여기는 그런 연기법의 범위까지 미치는 것인지 몰라서 여쭙는 것이다.

질문을 조금 더 부연해서 설명해야겠다. 평화도 이를테면 결국 행복을 위한 조건이라 할 수 있겠다. 이 논문에서 말하는 실존적인 평화는 이미 행복을 포함하는 개념이겠지만..... 인간은 자신의 행복을 위해 풍요와 편리를 도모하느라 다른 인간과 자연의 착취를 불사하곤 한다. 이에 대해서는 일일이 사례를 들 필요가 없을 터이고, 인간의 수명을 안건으로 삼아보자. 과학과 의학 지식 및 기술이 발달하는 덕분에 인간의 수명이 엄청나게 늘어나고 있다. 장수(長壽)는 예부터 대표적으로 꼽히는 복(福) 가운데 하나인지라, 그게 행복임을 의심하는 이는 거의 없는 듯하다. 하지만 그로 인해 인구 즉 사람의 입이 늘어나는 것이 어느 생물들에게는 행복이 아니라 재앙이다. 남의 불행이 내 행복의 재료가 되는 그런 행복은 진정한 행복이 아니라는 연기법의 이치에서 “남”은 인간에만 국한되는 게 아니다. 그러니까 나의 질문은, 케노시스도 인간 이외의 다른 생물까지도 모두 함께 행복해야 진정한 행복이라는 그런 범위의 개념이며 따라서 거기에서 말하는 ‘서로의 차이를 극복하는 화해,’ 비폭력은 인간 이외에 만유 전체에 적용되는 화해요 비폭력인지를 여쭙는 것이다.

또 한 가지 일어나는 상념이 있다. 이 논문은 케노시스와 무아연기가 상통하며 이를 기반으로 하는 자비와 사랑이 진정한 평화의 길임을 말하는 것으로 완결성을 갖는다. “현대사회가 요구하는 종교 간의 평화를 ‘자기 부정의 길’에서

찾을 수 있을 것”이라는 언급에도 동의한다. 그러 미국의 신학자 라인홀드 니부어(Reinhold Niebuhr, 1892-1971)의 『도덕적 인간과 비도덕적 사회』(*Moral Man and Immoral Society*, 1932)가 시사하듯이 심청정(心淸淨)이라고 저절로 국토청정(國土淸淨)이 이루어지지 않는 게 현실이다. 종교는 사상과 교리로만 구성되는 게 아니라 집단과 조직을 통해 실존을 확보한다. 사회조직은 사람이 만든 것이면서도 그 구성원들의 의지와는 별도로 움직이는 나름의 운동력과 메커니즘을 지닌다. 종교집단도 마찬가지이다. 그 나름대로 하나의 유기체이며 생명체이다. 모든 그리스도교인들이 케노시스를 실천하여 거듭나고 모든 불자들이 무아를 체득하여 연기적 존재로 살아간다면 불교와 그리스도교 사이의 평화가 집단과 조직의 차원에서 저절로 이루어지리라고 기대할 수는 없다. 그 차원의 평화까지 이루는 방안에 대한 논의도 많이 이루어질 필요가 있다. 그것은 제도라든가 법률 등 방편 차원의 논의가 될 터이다. 최종석 교수의 논문과 같은 성격의 담론도 많이 제기되고 또한 이와 함께 구체적인 방편의 모색도 활발하게 진전시켜야만 현실사회의 지평에서 실질적인 평화를 만들어나가는 발걸음이 동력을 얻을 수 있지 않을까 싶다.