사단법인 고요한소리
창립 30주년 기념
중도포럼 2017

중도 中道
이 시대의 길

일시 2017년 4월 15일(토)

장소 한국불교역사문화기념관 전통문화예술공연장(조계사 경내)

주최 (사)고요한소리(www.calmvoice.org)

후원 대한불교조계종 교육원 한국불교 대표방송 BTN 마음공부전문방송 . 유나 www.una.or.kr

행사 순서

1부　고요한소리 창립 30주년 기념행사(사회: 최제용)

9:30~12:00　접수 등록(9:30~10:00)
삼귀의 · 한글반야심경
축하공연 화선무 이숙경(고요한소리 회원)
경과보고
개회인사 하주락(고요한소리 공동대표)
감사장 수여
축사 현응스님(대한불교조계종 교육원 원장)
축사 지안스님(대한불교조계종 승가고시위원회 위원장)
축사 정목스님(유나방송)
법문 활성스님(고요한소리 회주)
감사인사 변영섭(고요한소리 공동대표)
사홍서원

12:00~13:00　점심공양
13:00~13:30　축하공연 김광석(기타리스트)
*10분간 휴식

2부　중도, 이 시대의 길(좌장: 미산스님)

13:30~14:00　진화하는 자연의 시공간적 연기구조와 중도(양형진)
14:00~14:30　화쟁과 정도 그리고 중도(홍창성)
14:30~15:00　긍정성 과잉의 문제와 중도(임승택)
15:00~15:20　휴식
15:20~15:50　중도의 이해 틀에 관한 고찰(백도수)
15:50~16:20　니까야를 바탕으로 한 중도의 이해와 실천(이유미)
16:20~16:50　중도와 초기불교 수행(김재성)
16:50~17:00　휴식
17:00~18:30　종합토론

차 례

고요한소리 창립 30주년 기념

고요한소리 창립 30주년을 맞이하여 4
축사 6
활성 스님 기조법문 – 중도, 이 시대의 길 17
고요한소리와의 인연 34
고요한소리 소개 58
고요한소리가 걸어온 길 60

중도포럼 2017 – 중도, 이 시대의 길

진화하는 자연의 시공간적 연기구조와 중도 71
양형진(고려대학교 물리학과 교수)

화쟁和諍과 정도正道 그리고 중도中道 99
홍창성(미네소타주립대학 모어헤드 철학과 교수)

긍정성 과잉의 문제와 중도中道 119
임승택(경북대학교 철학과 교수)

중도의 이해 틀에 관한 고찰 141
백도수(능인대학원 대학교 불교학과 교수)

니까야를 바탕으로 한 중도의 이해와 실천 165
이유미(스리랑카 켈라니야대학 불교철학 박사)

중도와 초기불교 수행 205
김재성(능인대학원대학교 명상심리학과 조교수)

고요한소리 창립 30주년을 맞이하여

부처님과 부처님 가르침, 덕 높으신 스님들께 경배드립니다.

안녕하십니까.

〈고요한소리〉가 어언 창립 30주년을 맞았습니다. 새 기운이 피어나는 봄날에 덕 높으신 큰스님들을 비롯하여 사부대중 여러분을 모시고 뜻 깊은 자리를 갖게 되었습니다.

〈고요한소리〉는 '붓다의 불교, 붓다 당신의 불교를 발굴, 천착, 실천, 선양하는 것을 목적'으로 설립되었습니다. 30년 전 불기2531(1987)년 5월《영원한 올챙이》첫 출판을 기념하여 창립법회를 가졌습니다. 통도사 경봉 스님 제자이신 활성 스님께서 부처님의 원음을 찾아서 이 시대의 언어로 담아내고자 발원하시고 〈고요한소리〉 모임을 시작하셨습니다. 모임의 명칭이 '고요한소리'인 데에는 부처님 말씀 전부가 '고요한소리'인 점과 당시 한국 불교 상황을 감안할 때 고요하게 개혁을 시작한다는 뜻이 담겨 있습니다.

저희들은 〈고요한소리〉 책들이 근본불교 · 불교철학 · 심리학 · 수행법 등 실생활과 연관된 다양한 분야의 문제를 다루는 실천불교의 진수로서, 불법과 수행에 관심 있는 분에게 실질적인 도움이 되도록 정성을 기울여왔습니다. 이번 "중도, 이 시대의 길"을 주제로 '중도포럼 2017'을 기획한 취지도 〈고요한소리〉가 불법의 핵심으로 중시해온 '중도中道'의 의미를 함께 조명하고 논의해보고자 데 있습니다. 21세기를 문화의 시대라 부르지만 실상 방향을 잃고 헤매는 이 시대, 사람살이의 이정표로서 '왜 중도가 핵심인가'에 눈뜨지 않는다면 달리 무엇으로 의미 있는 희망을 말할 수 있을지 모르겠습니다. 이제 첫발을 내딛는 '중도 포럼'이 '중도', 즉 '팔정도八正道'를 깊이 이해하고 실천하는 계기가 되기를 바랍니다. 우리 모두에게 진정 이득이 되는 길, '중도'가 지구촌 사람들의 진정한 행복, 공존과 평화, 자유의 길로 나아가는 등불이 되기를 기원합니다.

〈고요한소리〉에서는 무슨 일이든 '자원봉사' 정신으로 하는 것이 전통이 되었습니다. 특히 역점사업인 책자 발간을 추진하면서 품질 높은 책을 만들기 위하여 각별하게 공을 들였습니다. 무엇보다 긴 세월 한결같이 매주 토요일 모여 종일토록 윤문 작업에 최선을 다해온 윤문팀 선생님들의 봉사정신이 달리 예를 찾기 힘들다는 평을 받는 것이 우연이 아닙니다.

〈고요한소리〉 책값도 처음 정한 권당 500원과 1000원을 지금까지 유지하고 있고 앞으

로도 지속하려고 합니다. 그러다 보니 오랫동안 〈고요한소리〉가 너무 조용하다고 말씀하시는 분도 계실 정도였지만 저희들은 초심을 지켜 그야말로 초지일관하고 있다고 감히 말씀드릴 수 있겠습니다. 이제 지난 30년을 돌아보고 새로운 앞날을 전망해보는 시점입니다.

오늘, 〈고요한소리〉 회주 활성 큰스님과의 인연을 생각할 때 실로 감회가 남다르며, 가슴 깊은 곳으로부터 감사의 마음이 밀려옵니다. 고상하고 사람다운 사람이 되는 길을 가르쳐주신 활성 큰스님께 저희들의 진심을 담아 큰절 올립니다. 스님께서는 사성제四聖諦, 팔정도八正道가 부처님 가르침의 핵심이라는 사실에 눈뜰 수 있도록 30년 동안 줄기차게 이끌어주셨습니다. 세속에 얽힌 채 배움이 더딘 저희들이 실생활에서 불법을 따라 실천할 수 있는 길을 가르쳐주셨습니다. 세상 고를 겪으며 흔들릴 때 '바른 견해〔正見〕'를 갖도록 엄중하게 경책해주시는 스님! 누구라고 정신 번쩍 드는 스님의 자비 가득하고 올곧은 경책을 달게 받지 않겠습니까. 푸른빛 감도는 스님의 깊은 눈빛에서 누구라고 맑게 정화되는 느낌을 받지 않겠습니까. 지난해부터 발간하는 〈소리〉 시리즈를 통하여 자비와 지혜 가득한 스님의 맑고 고요한 목소리가 널리 많은 사람들에게 다가갑니다.

저희들은 일상에서 무심코 하게 되는 행行에서 법法으로 마음자리를 옮기고, 안·이·비·설·신·의眼耳鼻舌身意 어디에도 무명無明의 그림자가 발붙이고 놀지 못하도록, 그리하여 진정 향상하는 주인의 길을 가기를 기원합니다. 행여 국맛을 모르는 숟가락 처지가 되어 마라가 끄는 대로 생을 마치지 않기를 소망합니다. 부디 바른 견해를 세우고 연기법의 이치를 깊이 새겨 '바른 마음 챙김〔正念*sati*〕'으로 팔정도의 길 가기를 서원합니다.

이번 행사를 후원하시고 축사를 해주실 대한불교조계종 교육원 원장 현응 스님, 통도사 반야암 지안 스님, 정각사 주지이신 유나방송 공동대표 정목 스님께 감사드립니다. 이 행사를 좋은 영상으로 담아주시는 불교TV(BTN) 구본일 사장님을 비롯한 관계자 여러분 고맙습니다. 그리고 중도 포럼의 좌장을 맡아 진행해주실 상도선원 선원장 미산 스님과 소중한 발표를 해주실 여러 선생님들께 감사드립니다. 지금까지 〈고요한소리〉에 따듯한 배려와 도움을 주신 많은 분들과 이 자리에 계신 모든 분들께 감사드리며, 두루 불보살님의 가피가 가득하시길 빕니다. 고맙습니다.

불기 2561(2017)년 4월 15일
사단법인 고요한소리 공동대표
하주락 · 변영섭 합장

고요한소리의 활동에 기대하고 성원하며

현응 스님(대한불교조계종 교육원 원장)

〈고요한소리〉 창립 30주년을 진심으로 축하합니다. 〈고요한소리〉를 설립하시고 지난 30년간을 한결같이 이끌어오신 활성 큰스님 노고에도 깊은 존경의 마음으로 감사의 인사를 올립니다. 오늘은 〈고요한소리〉가 지난 30년간 한국불교에 끼친 큰 기여와 역할을 축하하는 자리입니다. 새삼스럽지만 간략히 〈고요한소리〉의 업적을 상기해보겠습니다.

지난 1700년간 한국불교는 북방불교의 특성인 대승불교와 선불교의 가르침이 크게 꽃피워졌습니다. 하지만 부처님 원음의 가르침인 초기불교(아함, 니까야)는 거의 펼쳐지지 못했습니다. 1960년대에 와서야 극소수 스님(성철스님, 법정스님)과 동국대의 일부 교수님들에 의해 《아함경》의 가르침이 소개되기 시작했습니다. 1970년대 이후에는 일본학자의 《아함경》 관련 저서가 번역되어 출판되었으며, 《한글대장경》의 《아함부》가 출간되기도 했습니다. 하지만 그 영향력은 미미하였고 크게 주목을 받지 못했다고 봅니다.

한국불교는 20세기 후반에 들어와서도 내내 교학적으로는 중국불교의 해석을 거친 화엄, 정토, 법화, 반야 등 대승불교가 주류였으며, 선종이 조계종단 스님들의 중추적 정신세계를 이끌었습니다. 부처님의 원음의 가르침을 담고 있는 초기불교는 여전히 생소했습니다.

그런데 활성 큰스님께서 1987년 〈고요한소리〉를 설립하고, 뜻있는 분들이 힘을 모아 니까야 경전 내용들을 책자로 번역 출간하여 보급하는 노력을 함으로써 비로소 초기불교 가르침이 대중 속에 꽃피기 시작했습니다. 이를 계기로 여러 스님들과 불자들이 초기불교의 중요성을 새삼 인식하게 되었고, 스님들과 불자들이 인도 등으로 유학을 가서 본격적으로 빠알리 언어를 익히고 돌아와 5부 니까야를 위시한 빠알리 삼장을 우리말로 번역하여 초기불교 가르침을 널리 펼치는 노력을 하게 된 것입니다. 비로소 초기불교의 가르침이 한국불교에 안착하게 된 것입니다.

〈고요한소리〉가 설립, 운영된 지 30년! 이제 한국불교는 초기불교에 대한 이해를 전제하

지 않고서는 불교를 말할 수 없는 시대를 열었습니다. 스님들과 일반불자들이 불교입문과정에서는 물론이고, 전문영역에서도 초기불교의 가르침을 기본적으로 연계하는 단계에 이르렀다고 봅니다. 이 모든 과정에 〈고요한소리〉의 공덕이 있었음은 새삼 언급할 필요가 없습니다.

이러한 시대의 변화에 따라 종단은 2010년 상반기부터 종단 승가대학 표준교과과정에 초기불교에 대한 강좌를 도입하였습니다. 승가대학 1학년 과정에 필수 2과목인 〈초기불교의 이해〉, 〈초기불전 1〉과, 선택 2과목인 〈초기불전 2〉, 〈아비달마의 이해〉 등 총 4과목을 개설했습니다. 2011년에는 '초기불교승가대학원'(고창 선운사)를 개원했고, 승려연수과정에도 '초기불교', '아비달마' 등의 내용을 두루 편성했습니다. 그리고 조계사 등 주요사찰에서 신도를 대상으로 시행하는 불교 강좌에도 〈초기불교〉, 〈아함경〉 등이 기본적으로 들어 있습니다.

이제 한국불교는 초기불교를 바탕으로 대승불교와 선불교를 재점검하여 이 시대의 불교를 새롭게 재정립하는 노력으로 나아가고 있습니다. 이러한 시기에 현대의 한국불교에서 '초기불교'의 선구자요, 지도적 위상을 가지고 있는 〈고요한소리〉가 지속적으로 담당해야 할 역할이 매우 크리라 생각합니다. 오늘 개최하는 '중도 포럼' 또한 이러한 역할을 계속 자임하고자 하는 〈고요한소리〉의 원력의 표출이라 생각합니다. 종단은 물론이고 많은 불자들이 〈고요한소리〉의 향후 활동에 많은 기대를 하고 있으며 성원을 하고 있다는 말씀을 드리고 싶습니다.

끝으로 〈고요한소리〉의 사업을 이끌고 계시는 하주락, 변영섭 두 분 공동대표님들을 위시한 여러 임원과 운영진 여러분들께도 감사의 말씀을 올립니다. 〈고요한소리〉 설립취지인 "부처님 본래 가르침을 되살려 궁구하고, 실천하고, 선양한다"는 최초의 원력을 앞으로도 지속적으로 펼쳐주실 것을 부탁드립니다.

감사합니다.

고요한 감동이 소리 없이 흘러온 세월

– 활성스님의 고요한소리 발간 자취를 회상하며 –

지안 스님(조계종 고시위원장, 통도사 반야암 암주)

내가 처음 고요한소리에서 나온 〈영원한 올챙이〉를 읽은 것은 30년 전의 일이었습니다. 보리수잎 하나로 처음 발간된 책이었는데 이 책을 읽고 나는 내용이 하도 좋아서 읽은 소감을 활성 스님에게 편지를 써서 보낸 일이 있습니다. 아직도 기억하고 있는 것은 생태계가 열악한 멕시코 어느 지역에 서식하는 도롱뇽의 한 종류인 '엑서러틀'이 올챙이 상태로만 번식하는 기이한 현상이 있다는 것이었습니다. 이 글의 중요한 메시지는 올챙이가 자라서 개구리가 되어야 하는데 개구리가 되지 못한 올챙이 상태에서 번식을 하면서 파충류로서의 생애를 마쳐버린다는 사실을 예를 들어, 인간이 완전한 성숙을 도모하지 않고 미성숙 상태에서 자유로운 생식을 해버린다 것을 지적하는 것이었습니다.

이 글을 읽고 불교에서 깨달음을 추구한다는 것은 올챙이가 개구리가 되듯이 성숙된 인간이 된다는 것을 의미하는 것이라고 생각하게 되었습니다. 〈고요한소리〉의 이 글은 내 젊은 시절에 스스로를 자각케 하고 또 경책하게 하는 한 계기가 되었습니다.

활성 스님과는 통도사에 출가하여 같은 문중이 된 인연으로 자주 만날 수 있었고, 만나면 좋은 말씀을 들을 수 있었습니다. 언제나 올곧은 자세로 수행의 길을 묵묵히 걸어가는, 많은 경륜과 지혜로운 안목을 가진 선배였고, 후배에게 출가인 본분의 길을 가는 모범을 보여주는 이 시대의 사표師表가 되는 스님이셨습니다. 해박한 지식에다 수행의 깊은 체험을 숨기고 있는 스님을 만나면 청량제 같은 수행자의 인품을 느낄 수 있었습니다.

나는 '고요한소리'를 자주 들었습니다. 스님이 발간하는 책자를 통해 듣기도 하고 직접 만나서 이야기를 듣기도 하고 때로는 전화를 걸어 안부를 물으면서 듣기도 하였습니다.

'고요한소리'는 활성 스님의 숨어 있는 아이콘이었습니다. 근래 우리 불교사에서 〈고요한소리〉의 역할은 한 시대를 선도하는 '나침판'이었고 불교의 교리를 심층적으로 이해시켜주는 최고의 지성을 갖춘 법문이었습니다. 고요한 감동이 소리 없이 흘러온 30년의 세월이

었습니다. 그동안의 전법의 자취는 거룩한 불사佛事를 성취한 역사의 한 페이지가 될 것입니다. 매번 발간되어 나온 호도된 이야기가 아닌 순수한 엑기스 같은 법문이 설해져 나올 때마다 공감을 하면서 감동을 받았습니다. 그리고 〈고요한소리〉를 통해 느낀 것이 또 하나가 있었습니다. 그것은 〈고요한소리〉가 불교 사회학의 새로운 지평을 여는 역할을 하고 있다는 것과 불교의 근본골자요 핵심대의인 '중도中道'를 천명하여 불교의 이해와 지견을 바로 세우고자 애쓰고 있는 점이 내 눈에도 띄었습니다.

자칫 종교도 사문난적斯文亂賊인 교설이 난무하여 교조가 가르친 본래의 참뜻과 진정한 가치를 곡해하는 경우도 있습니다. 이러한 폐단을 불식시키기 위하여 정법구현의 기치를 들고 나온 것이 〈고요한소리〉의 탄생이었다고 저는 믿고 있습니다.

날로 혼란스럽고 생존의 위협이 가중되는 우리 시대에 '고요한소리'를 듣고 밤하늘의 별빛을 바라보는 마음이 되어 부처의 세계를 향하여 우리 모두 한마음이 되어 불국정토의 길을 닦았으면 하는 생각을 다시 해봅니다. 바라는 바는 그윽한 정법의 향기를 전하는 '고요한소리'가 더 널리 퍼지고 사람들의 가슴 속에 깊이 스며들어 공명의 화음이 넘쳐 나와 온 세상이 밝아지고 자비로운 세상이 되었으면 합니다.

끝으로 30년의 세월 동안 부처님의 원음을 전하는 〈고요한소리〉의 법주法主가 되어 법음을 전파하는 밑거름이 되어주신 활성 스님께 경의를 표하고 또 그간의 역사를 되돌아보는 조촐한 기념행사의 일환으로 '중도中道 포럼'을 개최하게 된 것을 축하해 마지않습니다.

2017년 3월 19일

지안 합장

그 길의 등불이 된 고요한소리에 감사드리며

정목 스님(정각사 주지, 유나방송 공동대표)

내가 〈고요한소리〉를 알게 된 건 30여 년 전 불일출판사에서 만난 도반에게 받은 작은 소책자 《영원한 올챙이》를 통해서다. 일단 부피가 작고 손에 잡기도 편하고 가방에 넣어 다니기 좋아서 한 권 한 권 읽기 시작했다. 그 당시는 근본불교 경전이 널리 알려지지 않았을 때라서 빠알리어 경전을 우리말로 옮긴 책자를 만나기는 쉽지 않은 일이었다.

〈고요한소리〉 책자는 근본불교 가르침을 널리 알리고 읽게 하려는 목적으로 불교의 경전과 논문들 가운데 수승한 것을 가려 뽑아 불자는 물론 불자 아닌 사람들도 쉽게 접하고 수행해볼 수 있도록 안내하는 것을 목적으로 한 번역서들이다.

〈고요한소리〉에서 펴내는 도서들은 내용면에서 불교가 얼마나 합리적이며 과학적인지를 분명하게 이해시켜주었고 부처님이 얼마나 인간적이며 자비롭고 따뜻한 분인지를 느끼게 해주었다.

아예 후원회원이 되어 정기구독을 하려고 연락을 했더니 한 권에 500원이란다. 그것 받고 어떻게 운영을 하느냐고 했더니 번역은 회원들이 자원봉사를 하고 사무실 운영도 시간되는 분들이 돌아가며 봉사를 해준다는 답이 돌아왔다. 활성 스님께서 원래는 전혀 책값을 안 받으려 하셨는데 완전히 안 받으면 귀하게 여기지 않을 수 있어서 최소의 종이 값만 받고 있으며 오직 책의 출간 목적은 불교의 가르침을 정확하게 전하고 널리 전달하기 위함이라고 했다.

《사리뿟따》라는 책이 나왔을 때 나는 그 책을 세 번 네 번 반복해 읽으며 얼마나 눈물을 흘렸는지 모른다. 존자님의 모습을 바로 곁에서 뵙는 듯, 진한 감동과 울림 그리고 완전한 인격을 갖춘 자의 모습을 떠올리며 나 또한 이런 수행자가 되리라 다짐하곤 했다.

내가 받은 감동을 주변에 전하기 위해 불교 라디오 방송에서 책을 읽기 시작했고 청취자들의 반응도 뜨거웠다. 그것이 인연이 되어 인터넷 유나방송에서도 회원들에게 낭송 해주

었는데 종교가 다른 분들까지 남녀노소 모두가 좋아했다. 그 후 유나방송에서는 아예 〈고요한소리〉의 출간 서적을 그곳 회원들이 돌아가며 방송에서 낭송하는 프로그램을 만들어 본격적으로 소개하게 되었다.

지금 돌아봐도 〈고요한소리〉의 서적은 정신을 맑게 하고 몸가짐도 가지런히 하게 만들며 잠든 자성을 흔들어 깨우는 죽비소리와 같다.

창립 30주년을 맞아 "중도中道, 이 시대의 길"이라는 주제로 포럼을 열게 되어 참으로 반갑고 진심으로 축하를 드린다.

'로봇이 모든 걸 대체하는 세상에서 인간은 진정 어떻게 살아야 하는가?'라는 물음에 불교는 팔정도八正道로서 그 길을 환하게 밝혀준다. 그 길의 등불이 된 〈고요한소리〉에 감사드리며 '중도' 포럼에 부디 사부대중께서 큰 관심을 가지고 경청해주시길 간절히 바란다.

사문 정목 합장

고요한소리 창립 30주년을 축하하며

원명 스님(홍원사)

〈고요한소리〉가 창립된 지 벌써 30년이라니 세월이 참으로 빠르다는 것을 새삼 느낀다. 30년 전 강남 청담동인지 논현동인지 잘 기억은 나지 않지만 창립법회를 한다고 해서 참석했던 기억이 나는데 벌써 30년이라고 한다. 법인명 마냥 〈고요한소리〉에서 요란한 소리 없이 보리수잎을 매월 출판하여 부처님 근본 가르침을 전하고 있다.

30년 전만 해도 한국에는 남방불교와 교류가 시작 된지 얼마 되지 않을 때였다. 1977년인가 서옹 스님께서 종정으로 계실 때 스리랑카를 방문하셨다. 그때까지만 해도 한국과 스리랑카는 국교가 없었고, 북한 김일성 주석과 스리랑카와 유고슬라비아와 중국은 비동맹 창립 멤버로서 북한과는 활발한 교류가 이루어졌던 때였다. 그때 한국은 국력도 보잘 것 없었고 또한 유엔에서 한국 쪽에 한 표라도 더 끌어 들이려고 남북한이 외교전을 펼치던 시기였다. 박정희 정부에서 조사해보니 스리랑카는 불교국인 것을 알고 당시 종정으로 계시던 서옹 대종사를 파견하였던 것이다. 서옹 스님이 한국불교 사절단 단장의 위치로 스리랑카를 방문할 당시 도선사 주지 혜성 스님과 한진영화사 대표 한갑진 사장 등 불교신도들로 구성된 사절단이 파견되었다. 그때 이야기를 들으니 스리랑카에서 서옹 종정을 완전 국빈에 준하는 의전행사로 환영하였고, 켈러니아 절에 있는 부처님 진신사리를 기증하였는데 그때 200여 명의 스님들이 부처님 사리를 머리에 올려 모시고 공항까지 와서 환송법회를 성대히 했다는 소리를 들었다.

그 후 불교를 매개체로 한국과 스리랑카 간에 국교가 맺어지게 되었으니 실로 한국불교가 국교를 맺기까지 큰 역할을 했다고 본다. 그 뒤 북한대사관은 철수하고 한국하고만 국교를 유지하고 있다. 국교 당시 스리랑카는 빈국으로 어렵게 살고 있었는데 한국에서 새마을 사업 일환으로 많은 집을 지어주고 농촌을 개발하는 데 적극 도와주었다. 내가 스리랑카를 처음 방문한 것은 1982년 1월 5일경이었다. 인도 성지순례를 하고 스리랑카를 갔는데 문화부장관이 직접 캔디 불치사까지 안내해주었다. 한진영화사 사장 한갑진씨가 서옹 스님 모시고 77년 스리랑카를 방문한 후, 그분은 꾸준히 스리랑카와 교류하고 있었기 때문

에 우리 일행을 장관이 직접 안내해준 것이었다.

활성 스님께 들으니 〈고요한소리〉 한기호 회장님이 스리랑카를 방문하여 스리랑카 불자출판협회(BPS)와 직접 계약을 맺고 '보리수잎' 시리즈를 한국에서 출간하게 되었다고 들었다. 활성 스님과의 인연은 통도사 극낙암 호국선원에서 지낼 때 하루는 경봉 큰스님께서 자랑을 하셨다. 서울대학 나온 사람이 중노릇 하려고 와서 지금 행자생활하고 있다고 하셨다. 나하고 경봉 큰스님은 특별한 인연이 있다. 내가 경봉 스님께 참선공부 하러 간다고 하니까, 은사이신 대은 스님께서 나를 부탁하시는 편지를 두 번이나 하셨다. 그때는 말씀 안 하셔서 몰랐는데 큰스님 열반하신 후 고원 스님이《삼소굴 소식》이라는, 경봉 스님께서 수십 년간 교류하신 분들의 편지를 모아서 책을 출판하였는데 그 책을 보고서 알았다. 젊어서는 두 분이 가까운 친구로 지내셨고 하여 내가 극락암 선방에 간다고 했더니 상좌 원명을 잘 지도를 해주셔서 법기를 만들어 달라고 부탁하신 편지를《삼소굴 소식》책을 보고 알았다. 또 내가 범패를 잘해서 경봉 노스님께서 기특하게 보시고 더욱 사랑을 주셨다. 내가 그곳에서 여섯 철이나 안거를 한 것도 그런 이유였다. 경봉 노스님은 서울대학 나온 사람이 나에게 중노릇하러 왔다고 자랑하셨지만, 그때만 해도 수좌의 아만이라고 내 속으로는 서울대학 아니라 하버드 박사가 왔다 한들 '그까짓 거' 하고 살 때라 수좌가 정진 잘해서 견성해야지 그까짓 거, 서울대학이 대수냐 하고 대수롭지 않게 여겼다. 활성 스님이 후원에서 행자생활 하는 모습을 가끔 보면 인상도 좋고, 조용하고 얌전한 모습을 보고 참 괜찮은 행자라고 생각했다. 그 후로 나는 사자암 주지로 서울로 올라왔고, 몇 년 후에 얘기를 들으니 활성 스님이 정릉 봉국사에서 21일 단식을 했는데 그 후유증으로 건강이 극도로 나빠져서 고생하신다는 소식만 들었다. 그리고 나중에 활성 스님이 가끔 서울 오시면 사자암에서 주무시고 가셨고, 1980년 조계종 법난비상사태 때는 봉암사 선방에 있다가 탄성 스님 모시고 상경하여 조계사에서 6개월간 비상종단에 참여하여 총무원장 탄성 스님을 모시고 조계종 법난 비상사태를 수습하고 6개월 후 다음 집행부에 인계한 후 낙향하셨다.

사자암에 가끔씩 오시면 새벽 두세시까지 많은 이야기를 나누면서 활성 스님의 탁월한 식견과 뛰어난 두뇌와 예지력을 인식하고 더욱 존경하게 되었다. 불교의 장래, 미래에 대한 분석, 전망과 현실, 타계책 등 정말로 많은 각 분야에 대해서 토론하면서 크게 감명 받았다.

어느 때 활성 스님과 나는 항우와 유방에 대한 토론을 하였다. 나는 항우는 의리 있고 믿을 수 있는 영웅이나, 유방은 간교하고 이용해먹고 토사구팽하며 의리를 배반하고 지키지 않는 배은망덕한 인물이라고 평하였다. 그 근거로 항우과 천하 패권을 다툴 때는 군신 간에 생사고락을 함께하며 갖은 고난을 감수했지만 천하통일을 이룬 뒤에는 80여 명의 기라성 같은 공신들을 한신을 필두로 죄를 뒤집어씌워서 모두 처형하였고, 다만 장량만이 살아남았는데, 그것도 장량은 현명한 사람이라 병을 칭탁하고 어전회의에 나가지 않다가 여러 날 후에 황제를 알현하고 '소신은 늙고 병들어 쓸모없는 사람이 되었으니 노후에 수양산

에 들어가 신선의 도를 닦으며 조용히 쉬고 싶으니 허락해달라'고 간청하니 유방이 말하기를 '천하가 비록 통일은 되었으나, 아직도 국가에 남아서 나를 도울 일이 많다'며 허락하지 않았다. 장량이 재차 간청하기를 전쟁 등 난세에는 소신의 힘이 필요했으나 지금은 천하가 통일되고 태평천하가 되었고, 또 신진세대가 소신보다 더 능력 있는 신하가 많으니 노신은 늙고 쓸모가 다된 몸이니 윤허를 거듭 간청하니 마지못해 못 이기는 척 허락하였다. 그래서 장량 한 사람만 목숨을 보존하고 나머지 80여 명의 공신은 모두 죽였으니 아주 나쁜 사람이라고 했다.

그때 활성 스님 말씀이 그런 것이 정치라고 하시며 정치는 권모술수가 있어서, 군자는 정치를 하지 않는다고 했다. 유방이 살아 있을 때는 그의 권위로 모든 세력을 다 누르고 태평천하로 다스릴 수 있겠지만 죽은 후에 자식이 황위를 물려받은 후 공신들이 사방에서 일어나 땅을 떼 달라고 요구하면서 나라가 멸망하고 말 것이다. 그래서 유방 자신이 악역을 한 것이다라고 하면서 생전에 그 작업을 하지 않으면 한나라 천년사직을 보장할 수 없게 되므로 악역을 자처한 것이라며, 조선도 태종이 천년사직을 위해서 장인과 처남을 모두 사약으로 처벌한 것이나 다 같은 맥락이라고 했다. 그때 내가 생각하기를 정외과를 나온 스님이라 내가 평소 생각했던 것과는 전혀 다른 생각을 하는 데 대해서 다시 한 번 감탄하였다.

이와 같이 활성 스님을 한번 만나면 여러 방면에 대해서 토론하며 많은 것을 배웠다. 한 번은 내가 수도원 할 것을 자문했더니 당신은 구상하는 머리는 있는데 돈과 관계되는 화주는 소질이 없으니, 내가 하려는 사업과 당신이 계획한 사업을 같이 하자고 제안하였다. 처음에는 그렇게 하면 참 좋겠다고 생각했으나 뒤에 세밀히 검토해보니 활성 스님이 생각하는 것보다 나는 한참 뒤떨어지는 사람이라 일을 같이 하다 보면 활성 스님께서 퍽 답답한 일들이 많을 것이고 그리되면 유종의 미를 이루기가 어려울 것 같아서 내 생각을 접고 각자 따로 하는 것이 좋겠다는 생각을 가지게 되었으며, 이 다음 내가 수도원을 하게 되면 명석한 안목을 가지신 활성 스님한테 자문을 구하는 것이 좋겠다고 생각하였다.

지금까지 출가 후 50여 년, 절집생활을 하면서 속에 있는 마음 털어놓고 담소를 나눈 스님은 많지 않은데 활성 스님은 나의 몇 안 되는 도반으로서 늘 존경하는 스님이시다. 그런데 그런 스님이 벌써 팔순이니 참 세월이 빠르고 덧없음을 아쉬워한다. 아무쪼록 활성 스님께서 〈고요한소리〉를 반석 위에 올려놓을 때까지 왕성한 활동으로 계획하신 불사가 원만성취되시기를 축원 드리고 내가 계획한 수도원 불사에도 많은 가르침 주시기를 기대하면서 〈고요한소리〉 30주년 기념법회와 스님의 80세 탄신과 건강, 만수무강을 불전에 축원 올린다.

동주

부처님 원음이 첨단과학시대의 이정표가 되기를

미산 스님(상도선원 선원장)

지난 한 세기 동안 지구촌에서는 초기불교에 대한 관심과 연구가 꾸준히 향상되었습니다. 현재에도 불교 전통 안에서 혹은 밖에서 초기불교 가르침의 심화와 확산은 계속 진행되고 있습니다. 한국 불교 전통 안에서 사실 초기불교에 대한 중요성을 일깨워준 단체는 〈고요한소리〉입니다. 〈고요한소리〉를 창립할 시기에는 일반적으로 초기경전은 《아함경》이며, 대승경전 선어록에 비해서 별로 중요한 경전이 아닌 것처럼 여겼습니다.

빠알리어로 된 초기경전이 있으며 남방불교 국가에서는 이 경전을 소중히 전승하여 영국 빠알리성전협회(Pāli Text Society)에서 영어로 완역되었다는 사실을 일반대중에게 알린 것은 〈고요한소리〉를 통해서라고 생각됩니다. 빨리어 경전을 토대로 동서양의 지성들이 현실 생활에 맞는 주제를 선정하여 대중들을 위한 글을 쓰거나 좀 더 일반적이고 쉬운 용어로 경전을 다시 번역하는 일이 스리랑카 불자출판협회(Buddhist Publication Society: BPS)를 통해서 이루어졌습니다.

〈고요한소리〉는 BPS의 영문 출판물들을 한글로 번역하여 '보리수잎', '법륜'이라는 소책자를 우리말로 번역하여 지난 30년 동안 120만 부 이상을 보급하였습니다. 〈고요한소리〉의 영향으로 80년대 중반부터 빠알리어와 초기불교를 배우기 위해 스리랑카와 인도로 유학을 떠난 승려들과 재가 학자들이 점점 늘어나기 시작하였습니다. 이제는 우리말로 번역된 빠알리어 경전은 물론이고 상당수의 초기불교 전공자들에 의해서 질 높은 연구물들이 나오고 있습니다. 초기경전을 읽는 모임들이 늘어나고 선종을 표방하는 대한불교조계종이 공식적으로 '초기불교불학승가대학원'을 교구본사인 선운사에 설립하여 초기불전을 전문적으로 연구하고 연찬하도록 하고 있습니다.

초기불교 수행의 핵심어인 '사띠*sati*', 한역어 '염念'을 〈고요한소리〉에서 출판된 《부처님, 그 분》이라는 책에서 처음으로 '마음챙김'이라 번역하였습니다. 지금은 '알아차림' '깨

어있음' 등 많은 번역어가 사용되고 있지만 '사띠*sati*'가 모든 불교수행 전통에서 매우 중요한 축을 이룬다는 사실을 공유하게 되었습니다.

그동안 중국의 천태불교에서 지止와 관觀이 강조되고 선불교에서 정定과 혜慧가 중요하게 여겨지면서 염念은 두 체계에 흡수 통합되어 중요한 용어가 아닌 것처럼 인식되었습니다. 하지만 불교 수행의 원형을 발굴하고 현대 사회에 맞는 수행법을 연구 계발하기 위해서 염念-지止-관觀의 정확한 의미와 기능을 정립하는 것은 꼭 필요한 일입니다.

서양에서는 지난 한 세기 동안 '사띠*sati*'를 'mindfulness'라고 번역하고, '사띠*sati*'의 의미와 기능을 응용하여 각종 명상 프로그램을 계발하였습니다. 존 카밧진이 계발한 마음챙김 기반 스트레스 경감(Mindfulness Based Stress Reduction, MBSR) 프로그램은 마음챙김과 연관된 수많은 심리 프로그램들이 나오도록 하였고, 명상에 대한 과학적인 연구를 촉진하였습니다. 그 결과 의료, 심리, 교육 분야 등 사회 전반에 긍정적인 영향을 주고 있습니다. 또한 명상의 대중화와 과학화가 아주 빠르게 진행되고 있습니다. 물론, 이로 인한 부작용으로서 대중화에 따른 상업화와 과학화로 인한 과학적 환원주의가 확산되고 있음도 사실입니다. 하지만 불교 수행자와 진정성 있는 학자들이 명상의 상업화와 과학만능주의를 경계하며 진지한 논의와 대책도 함께 준비하고 있습니다.

21세기는 지구촌 시대입니다. 정보통신기술을 축으로 한 제4차 산업혁명이 주도하는 시대라고도 합니다. 세계 스마트 건축 설계 수주 1위 회사인 마이다스 아이티의 이형우 대표는 세상의 본질은 관계이고 관계의 핵심은 '연결과 가치의 교환'이며, 제4차 산업혁명은 본질에 대한 합리적 이해와 그것을 기반으로 한 연결기술의 혁신을 통해 일어나고 있다고 말합니다. 인공지능(AI), 로봇기술(RT), 생명공학(BT), 사물 인터넷(IoE) 등 4차 산업혁명 관련 산업은 인간과 세상의 본질에 대한 이해와 연결 기술의 기반 위에서 탄생할 수 있었다는 것입니다.

〈고요한소리〉는 창립 30주년을 맞이하여 '중도 포럼'을 통해서 부처님 핵심 가르침인 '연기 중도'에 관한 진지한 담론을 열어가려고 합니다. 〈고요한소리〉는 지난 30년 동안 부처님 원음을 바탕으로 차분하게 사람과 세상의 본질을 규명해내는 작업을 진행해오고 있습니다. 앞으로 다가오는 30년도 〈고요한소리〉가 지향하는 부처님 원음의 가르침이 최첨단 과학문명사회에 적용되어 사람과 세상을 향상일로向上一路로 안내할 이정표가 되기를 바랍니다.

〈고요한소리〉 창립 30주년을 진심으로 축하합니다.

중도, 이 시대의 길

대단히 반갑습니다. 제가 작년에 건강이 좀 좋지 않아서 여러 가지로 걱정을 많이 끼쳤는데 회원님들이 다 염려해주시고 기원해주신 덕분으로 그런대로 법회를 해볼 엄두를 내게 되었습니다. 모처럼 많은 분들이 오셨는데 오늘 하필이면 비가 오네요. 법회 날 이렇게 비가 많이 오는 것은 〈고요한소리〉 법회를 시작한 이래 처음 있는 일입니다.

요즈음 안팎으로 들려오는 소식들을 접해보면 어디라고 우순풍조雨順風調합디까? 우리나라가 겪는 모습도 또 우리 인류가 겪고 있는 전체 모습도 비슷비슷합니다. 하늘은 기후가 불순하고 땅도 요사이는 그냥 조용하지 않지요. 여기 경주에서 오신 분도 있는데 이번 지진으로 많이 놀랐지요. 이렇게 하늘과 땅이 심상치 않고, 게다가 저 북쪽에서는 여러 가지로 우리를 불안하게 하고 있지 않습니까? 이처럼 천지인天地人이 합동해서 우리 국민들에게 시련을 안겨주는 신삼재新三災의 대단히 중차대한 상황인 것 같습니다.

이런 일들을 겪으면서 이 시대를 사는 우리들은 과연 어떤 마음을 가지고 이런 상황에 대처하면서 자기 마음을 추슬러 나가야 하느냐 하는 문제가 매우 절박한 현실로 다가옵니다. 법을 막연하게 추상적으로 이야기 하는 것보다 이런 문제가 우리에게 오늘 법문의 주제를 좀 더 구체적으로 제시해줄 것입니다. 그러고 보니 모처럼 이렇게 내리는 비가 이런 주제를 다루기에 오히려 합당한 분위기를 마련해주는 것 같기도 하네요. 사실 선택의 여지가 없어요. 다른 이야기 하는 것은 너무 한가한 것 같습니다. 지금은 이런 시대를 사는 인류에게 부처님은 어떻게 살라고 가르치셨느냐 하는 문제를 생각해보지 않을 수 없습니다.

늦깎이 출가자의 서원

여러분들이 아시다시피 저는 30대 후반에 출가한 늦깎이입니다. 부처님 법을 사모해서 막상 절집에 들어와 보니 부처님 법이 좀 어렵게 느껴졌어요. 접근하기도 매우 힘들고 이

* 2016년 10월 16일 남원 〈고요한소리〉 역경원에서 하신 말씀을 엮어 정리하였다.

해하기도 어렵고 실천하기도 막연한 그런 모습으로 다가오더라고요.

그래서 저는 좀 엉뚱하게 들리시겠지만 우선 몇 가지 원을 세웠습니다. 중노릇을 얼마나 하게 될지 모르지만, 그동안에는 '주지 안 하겠다', 또 '목탁 안 치겠다', 그리고 뭣하지만 '상좌 안 두겠다', 이런 원을 세웠어요. 왜? 그게 일반적인 절집 풍토인데 그런 풍토를 살아내기에는 나로서는 도저히 힘들고 감당을 못 할 것 같았어요. 상좌 키울 자신도 없고, 또 중노릇 한다고 어떻게 보면 너무 종교적인 냄새 풍기는 그런 종교인은 되기 싫고, 그래서 주지도 안 하고 목탁도 안 치고, 물론 제사나 뭐 그런 것도 안 하고 살겠다고 했습니다.

우리 은사스님을 찾아뵌 것이 출가의 연이 되었는데, 그때 스님께서 해주신 말씀이 '한 생 안 난 셈치고 살아라'라는 말이었습니다. '안 난 셈 치고' 그 말씀이 나의 가슴에 아주 깊은 울림을 주었어요. '그래, 이 세상을 두고 뭐 이런저런 여러 의미를 부여해서 그걸 이루어보겠다고 허둥대며 사는 것은 당치않다. 안 난 셈치고 아주 홀가분히 그냥 한 세상 살아보자' 하는 생각이 들었어요. 물론 스님께서는 제가 한 생 안 난 셈치고 세상 인연 털어버리고 출가해서 수행해보란 말씀이셨겠지만, 그것 역시 한세상 챙기고 사는 것 아닐까? 그래서 안 난 셈치고 살 생각하니 책임질 일도 없을 것이고 분명히 편할 것 같긴 했어요. 하지만 한편으론 그렇게 사는 것이 무책임하다는 생각도 들긴 했지요. 과연 그렇게 살 수 있을까? 자문을 할 때도 많았습니다.

부처님께 빚 갚기

그런데 이상하게도 그런 마음으로 살아보려 하니까 뭔가 그 나름대로 빚을 갚는 일을 자꾸 하게 되더군요. 그래서 주지를 하지 않겠다던 내가 뜻밖에 여러 가지로 종단 일에까지 관여하여 어떤 역할도 조금 해보게 되었는데, 이것은 아마 내가 부처님에 대한 마음의 빚이 있었기 때문에 그렇게 된 것이 아니었을까 합니다. 저는 아직까지도 종단에 관여해 무슨 일을 해본다는 그런 생각은 가져본 적 없습니다.

이렇게 안 난 셈치고 살아가다 보니, 우리 〈고요한소리〉가 생긴 지 30년 가까이 되도록 회원도 늘지 않고 조용히 지내고 있습니다. 그런데 주지도 안 하겠다는 사람이 〈고요한소리〉라는 모임은 왜 만들었느냐, 그건 한 가지 원력 때문입니다.

내가 개인적으로 주지는 안 하겠다 했지만 부처님 밥을 먹으면서 가만히 생각해보니까 부처님께는 꼭 빚을 갚아야 되겠고, 또 여러 가지로 겪어보니까 하나하나 모든 일들이 우연한 일도 개인적인 일도 없는 것 같더라고요. 여러분들이 이런 말을 어떻게 이해할지 모르겠지만, 나는 이런 생각을 자주 합니다. '이 세상에 부처님 가피 아닌 일은 하나도 없구나, 나란 어떤 개인이 있는 게 아니라 나는 부처님 손바닥 위에 노는 손오공 같은 존재, 한

낱 장기판의 장기알에 불과하구나.' 나만 그런 것이 아니라 여러분들도 다 그렇지요.

그렇게 부처님 가피를 받았으면 당연히 은혜를 갚아야지요. 저도 예불 때마다 부처님 은혜 갚기를, 그리고 중생의 은혜 갚기를 서원합니다. 그래야 빚 없이 살고 또 갈 때 가볍게 가지요. 여러분들도 갈 때 홀가분하고 수월하고 가볍게 가고 싶지요? 안 그렇겠어요? 나도 개인적으로 부처님 은혜를 갚는 일이 닥치면 열심히 하겠다 했더니 정말 그런 일들이 닥치더군요. 나에게는 〈고요한소리〉도 바로 그런 일의 하나였던 셈입니다.

왜 〈고요한소리〉를?

왜 하필 〈고요한소리〉를 하게 되었을까? 그건 이렇습니다. 여러분들이 잘 아시지만 한국 불교는 이른 바 대승불교입니다. 소의경전으로 《금강경》, 《화엄경》, 《법화경》 등의 대승경전에 의지하고 있지요. 그런데 가만히 보니 종래의 우리 불교가 매우 종교적이에요. 나는 종교인이 되고 싶어서 출가한 것은 아니거든요. 부처님은 우리에게 종교인이 되지 말라고 하십니다. 왜냐하면 종교인이라는 것은 벌써 눈이 어디 갇히고 한정되어서 맹목적이 되기 쉽습니다. 그런데 맹목이야 말로 부처님이 가장 경계하신 것이거든요.

오늘날 우리 인류가 얼마나 맹목적입니까. 아까도 내가 천재天災, 인재人災 이야기를 했지만 이런 것 모두 맹목적인 데서 오는 것 아닙니까? 만일 한국인들이 좀 더 깨어 있고 의식수준도 높다면 과연 오늘날 이 나라나 이 민족이 겪고 있는 이런 시련을 꼭 이런 모습으로 겪어야 할까요? 나는 아니라고 봅니다. 아닐 수 있는데 이러고 있는 것은 바로 우리 탓이에요.

그 원인을 일단 불교 안에서만 볼 때 부처님은 종교 창시자가 아닌데 우리는 부처님을 종교 창시자 내지는 신神으로 만들고 있어요. 그래서 마치 신 받들 듯이 부처님을 받드는 이런 풍토가 지배적이에요. 이래 가지고는 부처님이 오신 보람이 없고 오히려 이건 잘못되었다는 생각을 출가하면서부터 해왔습니다. 그나마 한국 불교는 항상 '이뭐꼬, 이뭐꼬' 하면서 일체를 있는 그대로 알려고, 또 보려고 노력하는 훌륭한 풍토가 강하다 보니 이런 생각도 쉽게 낼 수 있었던 것 같고, 그렇게 해도 누가 탓하지 않아 괜찮았지요. 더러는 내가 남방불교에 너무 집착하는 것 아닌가, 현재 상황의 무거운 의미를 너무 경시하는 것 아니냐면서 못마땅해 하는 것도 같습니다. 그렇지만 혼자 조용히 하니까 크게 말썽은 없었지요. 하지만 부처님 가르침의 원형을 이 기회에 한 번 나름대로 밝혀보는 것도 안 난 셈치고 사는 것으로는 괜찮겠다고 생각하던 차에 우연하게도 어떤 인연이 거들어 스리랑카에 있는 불자출판협회(Buddhist Publication Society)라는 단체에서 내는 책자를 몇 권 접하게 되었습니다.

그 인연이 묘하게도 서양 스님이었지요. 출가 전에는 그런 책이 있는지 그런 단체가 있

는지도 몰랐어요. 그런데 그 책이 너무나 반가운 거예요. 그래서 혼자 읽고 말기엔 아까워서 마침 한기호 처사 부부에게 소개를 하게 되었고, 그러다가 번역 얘기가 나와 한처사가 BPS에 가서 번역권을 얻어 오기에 이르렀지요. 그것이 계기가 되어 〈고요한소리〉 모임을 만들게 되고, 이 모임에서 BPS 시리즈 중 우리 한국 불자에게 도움이 될 만한 책자를 골라 번역 출판을 하기에 이른 것입니다. 그 후 그쪽에서 나온 책들을 우리 윤문 팀이 그야말로 있는 정성을 다해서 번역, 윤문하였습니다. 설혹 정확하다고 자신할 수도 없고 또 명문도 못 되겠지만 최선을 다해서 성의껏 성실하게 번역하고 다듬고 해서 내었습니다. 아마 그 성실성이 배어 있기 때문에 독자들도 상당히 공감을 했던 것 같습니다. 그동안에 꾸준히 백만 부 이상을 일단 출판했습니다. 그렇게 하는 가운데서 제가 항상 견지해온 몇 가지 문제의식이 있습니다. 부처님이 주신 게 법法인데, 과연 법이란 게 뭘까?

법이란 뭘까?

법法이라는 말을 우리말로 번역하려면 뭐라고 하겠어요? 법이라면 한자 아닙니까? 우리말로 뭐라고 할까요? 여기서 당장 답이 나올 리 없습니다. 참 어려워요. 영국 곰브리치 교수 같은 분은 굉장히 고심을 했는데 뜻이 36가지나 되어 번역이 불가능하다고 할 정도입니다. 또 영국의 유명한 빠알리 학자 노먼 박사 같은 분도 가령 불교 경전 중에서 《숫따니빠따*Suttanipāta*》 같은 경은 번역이 불가능하다고 할 정도입니다. 자기도 영역英譯을 아주 상세하게 성심껏 했지만, 이건 번역이 아니다라고 고백할 만큼, 그만큼 사실 우리 불교의 경전이나 법이 옮겨내기가 어렵습니다. 그걸 언어만 따라서 좇아가자들면 한없이 어렵고 도저히 답이 나오지 않는데, 그렇다고 해서 우리가 어중간하게 그냥 하다 말 수도 없는 거지요. 접근 방식을 달리하면 어떤 바른 길이 있지 않을까라는 생각을 했지요. 그래서 그동안 고민을 많이 했습니다. 항상 합니다. 매일 화두지요.

부처님이 도대체 뭘 가르치셨나. 우리는 불·법·승佛法僧을 삼보三寶라고 하는데, 그 가운데 법이 중심이라고 생각합니다. 오늘은 법에 주목해보겠습니다. 부처님이 만드신 그 법은 진리를 뜻하는 것이 아닙니다. 진리는 부처님이 만들 수 있는 게 아니에요. 진리를 누가 어떻게 만들 수 있습니까? 하지만 법은 만들 수 있습니다. 법은 부처님의 지혜로 진리를 우리에게 전해주고 깨우쳐주는 수단입니다. 즉, 길입니다. 다리라고 할까요, 또는 배라고 할까요, 법은 진리를 우리와 연결시켜주는 가교입니다. 인류가 진리를 깨닫기 위해서 그동안 얼마나 많은 두뇌들이 노력하고 고심했습니까? 그 진리를 부처님이 마침내 완벽하게 깨달으신 거지요. 그리고는 이것을 꼭 저 무명 중생들에게 전해 줘야겠다는 생각에 부처님이 바로 반열반般涅槃에 안 드시고 팔십 노구에 이르도록까지 고생하면서 애쓰신 겁니다. 즉

‘법을 만들어서 전해주겠다’ 당신이 깨달은 ‘진리의 소식을 정확하고도 확실하게 효과적으로 전해 주겠다’, 이게 부처님의 원이예요. 그래서 열반에 들지 않고 그렇게 노력하시다가 마침내 뜻을 다 이루시고 ‘이제 다 되었다, 할일 다 했다, 처음도 중간도 끝도 좋은 법을 만들었다.’ 할일을 다 했으니까 이제 가겠다하고 가신 겁니다. 처음도 중간도 끝도 좋은 법, 그 법! 그것을 우리가 너무 감사해서 불 · 법 · 승을 삼보로 삼아서 조석으로 항상 예경을 드리는 것입니다.

법이 왜 어려운가?

그러면 그 법이 과연 뭔가? 흔히 법이 너무 어렵다하는데 그렇다면 무언가 잘못된 것이 아닐까요. 부처님이 어려운 법을 만드셨을 리가 없잖아요. 부처님이 굳이 어려운 법을 만들어 안 그래도 골치 아픈 중생들을 더 골치 아프게 만들고 가셨을 리가 없습니다. 그건 사생의 자부인 부처님의 도리가 아닐 테지요. 부처님은 틀림없이 쉽고 아주 간명하게 법을 설하셨을 텐데, 이 법이 그동안 인도에서 전해져오는 동안 역사의 때가 묻게 되고, 다시 그것이 서역을 거쳐 중국으로, 그리고 다시 한국으로 오기까지 잔뜩 꼬이고 때가 묻고 비틀리고 해서 어렵게 된 게 아닌가 하는 게 제가 품은 생각입니다.

쉽고 간명한 법을 어렵게 만들어가지고 지금 불교가 어떻게 보면 비틀거리고, 그 법의 어려움에 눌려 스님들도 갈팡질팡하고 있단 말입니다. 스님들, 노력 얼마나 많이 합니까. 용맹정진도 하고 애를 씁니다. 그런데도 이 법의 무게에서 좀체 헤어나지 못하는 거지요. 거기에는 이유가 있을 것이라고 생각해서 그런 문제의식으로 접근해보기 시작했습니다. 그리고 영어 번역이나 한역도 문제가 많을 것이라는 의심을 처음부터 갖고 있었습니다. 그래서 〈고요한소리〉를 통해서 그 문제를 어떻게든 풀어보려고 했지요. 그냥 단순하게 책 번역하는 게 목적이 아니라 부처님 법의 원래 모습을 되찾을 길이 없나 하는 원을 항상 지니고 있습니다.

그런데 서양의 지식인들 및 출가자들 중에 비슷하게 고민하고 생각하는 분들이 많다는 것을 느꼈어요. 쉽고 합리적이며 이해 가능한 글을 쓰려 노력하는 분들을 BPS 시리즈에서 많이 본 것입니다. 천군만마의 우군을 얻은 듯했습니다. 그분들의 견해나 해석에 전적으로 공감하거나 찬동하는 것은 아니지만, 그래도 이만하면 일단 문제를 제기하는 데 큰 도움이 되겠다는 확신을 가지면서 〈고요한소리〉에서 그동안 주로 BPS 책을 번역, 소개하게 된 것입니다.

부처님이 진리를 우리에게 전하는 가교로서 법을 만드셨다면 그 법은 분명하고 확실하고 논리적이고 또 합리적이고 빈틈없이 짜여 있는 완벽한 것이어야 한다고 생각했습니다. 그런데 그 법이 꼬여 있다 이 말이지요. 한번 풀어보자! 꼬인 건 풀고, 때가 있으면 벗겨내

고, 그래서 부처님 원음에 가깝게 어떻게든 만들어서 여러분에게 전해 드려야 이게 부처님 제자 된 도리가 아닐까 하는 생각을 하면서 오랫동안 상당히 고심을 했습니다.

그렇게 고심하면서 들여다보니까 불교의 핵심 용어들부터가 일반적으로 이해하고 있는 뜻과는 다를 수 있는 소지가 많더라고요. 불교가 인도에서 만들어져 몇 백 년 구전되어 오는 사이에 자연히 인도의 상황을 타게 되겠지요. 인도의 때랄까, 인도 사람들의 기질, 바람, 사고방식 이런 것들이 많이 흡수 반영되어서, 말하자면 불교가 상당히 인도식의 어떤 모습을 띠게 되었을 것입니다.

예를 들면 여러분이 접하는 아비담마*abhidhamma* 있잖습니까. 이 아비담마가 무엇이겠어요? 이게 바로 인도사람들이 불교를 받아들이고 이해하는 한 방식이 아니겠어요. 여러분, 이런 농담 들어봤지요. 독일 사람들이 논리적으로 따지는 것 좋아하지만 인도 사람 만나면 학을 떼고 도망간다지 않습니까. 그만큼 인도 사람들이 논리적으로 뭘 파고들어가는 것을 좋아하는 기질인가 봅니다. 인도의 많은 종교 계파가 다 그렇듯이 그런 기질이 유감없이 발휘되어 불교에도 예외 없이 적용되어서 나타난 것이 아비담마일 것입니다. 그리고 아비담마를 만드는 데서 그칩니까. 그건 논論이고 또 논에 대해서 주註를 달고 거기다 또 주를 달아서 복주*ṭika*가 나오고 또 부연 확대되고 다시 또 요약 정리되고, 이런 식으로 방대하게 전개되어 불교가 무슨 철학논리처럼 추상화되어버렸어요. 그래서 인도사람들이 흥미를 잃게 되었고 불교는 마침내 배척당해 인도에서는 수명이 다해버립니다. 인도에서 불교가 사라져버려요. 말하자면 너무 고답적이랄까 추상화되고 이론화되어 진리의 전달 수단으로서의 역할보다는 논리적 희론戱論*papañca*의 대상이 되어 불교는 끝나버리고 맙니다. 그러는 동안 그 불교가 스리랑카를 중심으로 남방의 몇몇 나라에 전해진 것입니다.

그리고 불교가 북쪽으로는 서역 땅을 거쳐서 중국으로 왔어요. 서역에서는 과연 어떤 창조적인 해석이 가해졌는지 저로서는 잘 모르겠지만, 중국에 가서는 대승불교의 창시자라 할 수 있는 용수보살의 사상을 중심으로 해서 화려하게 꽃을 피웠지요. 그런데 용수보살 하면 팔불중도八不中道를 생각하게 되지요 그것을 추종하든 반대의 입론이든 간에 여기에 중도란 개념이 들어 있는 것은 매우 큰 의미를 띤다고 봅니다.

법의 핵심은 중도中道

부처님이 깨닫고 최초로 다섯 비구에게 설하신 경이 있는데, 바로《초전법륜경 *Dhammacakkapavattanasutta*》이지요. 이 경에서 부처님이 '내가 깨달은 바는 중도中道고, 그 중도가 곧 팔정도八正道다'라고 설하셨습니다.

비구들이여, 여래가 깨달은 '중中의 걸음[中道]', 눈을 밝히고 앎을 밝히는 것, 고요[寂靜]로, 수승한 지혜[神通智]로, 깨달음으로, 열반으로 나아가는 그 치우침 없는 걸음은 어떤 것인가. 그것은 '성스러운 여덟 가지 요소의 길[聖八支道]'이다. 즉, 바른 견해 · 바른 사유 · 바른 말 · 바른 행위 · 바른 생계 · 바른 노력 · 바른 마음챙김 · 바른 집중이다.

이어서 사성제四聖諦를 설하면서 거기서 '도道, 즉 중도'의 위치를 잘 가늠케 해주고 있습니다. 이것이 부처님의 첫 법문이니까 참으로 핵심이라 봐야 되겠지요. 그래서 저도 부처님 가르침의 핵은 중도라 생각합니다. 그런데 이 중도가 아까도 이야기했듯이 인도나 중국에서 어떻게 이해되고 해석되어왔느냐 하는 것이 참 중요합니다. 중도가 한문이지요. 가운데 중中, 길 도道자 쓰잖아요. 거기에 대해서 여러분은 별로 의심을 안 하지요. 또 중도라는 말은 하도 흔하게 쓰니까 당연히 그런 걸로 알고 넘어가는데, 아무리 생각해봐도 여기에는 다소 문제가 있더라고요.

부처님은《초전법륜경》에서 맛지마 빠띠빠다*majjhima paṭipadā*를 말씀하셨어요. 그리고 다시 또 아리야 앗탕기까 막가*ariya aṭṭhaṅgika magga*를 이야기하셨어요. 그런데 중도라는 한문 그대로 하자면 맛지마 막가*majjhima magga*라야 할 것입니다. 물론 빠띠빠다*paṭipadā*를 막가*magga*의 뜻으로 이해하는 것이 일반적인 경향이지만, 맛지마 빠띠빠다가 중도中道라 하는 것에 대해 조금 의심이 가요. 아무리 봐도 빠띠*paṭi*가 주로 '무엇을 지향하는', '무엇을 향해서' 이런 뜻이고, 빠다*padā*는 '발, 걸음걸이'인데, 그렇다면 맛지마 빠띠빠다는 '중을 지향해서 걷는 걸음'이라야 하지 않을까 생각합니다. 길과 걸음은 관련이 깊지만 동의어는 아니잖아요. 길은 수많은 걸음이 만들어내고, 또 수많은 걸음이 되풀이되도록 유도하는 어떤 밑바탕이고 기본이지 그 자체가 걸음은 아니거든요.

요즈음은 움직이는 길도 만들어지고, 앞으로는 그런 길이 보편화될 지도 모르겠으나 우리가 아는 부처님이 말씀하신 취지의 길은 그런 기계적 동력으로 움직이는 길은 아닐 것입니다. 맛지마 빠띠빠다는 어디까지나 '중을 취하는 자세, 중을 취하는 걸음, 중을 지향하여 나아감' 이런 것이라야 맞을 것입니다. 그리고 아리야 앗탕기까 막가는 길입니다. 성스러운 여덟 가지 요소랄까, 여덟 부분으로 구성되어 있는 길입니다.

예를 들면 경부고속도로는 길이지요. 그러면 부산서 대구까지, 대구서 대전까지, 대전서 서울까지 이렇게 구분할 수 있지 않습니까? 물론 각 분절의 역할은 서로 얽히기도 하지만 하여튼 그것은 어디까지나 길이지, 그게 걸음은 아니다 이 말입니다. 그래서 아리야 앗탕기까 막가의 막가는 길이고, 맛지마 빠띠빠다는 '중을 취한 걸음' 또는 '중을 향한 걸음이다'라고 저는 생각합니다.

눈먼 과학을 위한 새로운 돌파구, 중도

여기 빠알리어 학자들도 여러분 계시는데 그분들의 견해는 다를 수 있겠지만 저는 그렇게 생각합니다. 그리고 중도 문제에 대해서는 앞으로 〈고요한소리〉에서만 내 주장을 말하고 그칠 일이 아닙니다. 부처님 가르침의 핵심 중에 핵심이라고 생각하기 때문입니다. 그리고 우리 〈고요한소리〉가 부처님의 핵심을 선양하는데 목적을 두고 있는 만큼, 내년 2017년에 중도포럼을 개최하기로 했습니다. 학자 분들의 날카로운 두뇌를 가동해서 이 문제를 더 천착해보자, 파고들어보자는 것입니다.

이것은 예사 문제가 아니거든요. 중도를 어떻게 이해할 것인가, 그리고 중도가 부처님 가르침의 핵이라면 우리가 그것을 어떻게 활용해서 그 덕을 볼 것인가를 생각해봐야 합니다. 서두에서 얘기했듯이 인류가 처한 이 엄중한 위기에 그 위기를 타개할 길로서 중도를, 팔정도를 활용해야 하지 않겠습니까. 그래서 덕을 봐야 됩니다. 이득을 얻어야 돼요. 안 그러면 아무 의미가 없잖아요. 그래서 부처님 법에 대한 의미 천착과 활용방안, 즉 이득을 얻는 방법을 더 깊이 생각하자는 것입니다. 그렇게 중요한 시도가 한 번에 끝날 일은 아닐 것이고, 오히려 '이 시대 인류 모두에게 특히 지성인들에게 과제'가 되도록 문제를 계속 제기해나가 보려는 거지요.

이 시대 인류가 그야말로 위기에 처해 있지요. 과학은 청맹과니지요. 자본이 뒤에서 밀어주고 인류의 세속적 욕망이 목표를 설정하면 그것을 실현하기 위해서 무조건 내닫는 게 오늘날의 과학이고 기술 아닙니까? 그건 눈먼 과학이에요. 지금 그러한 과학이 인류를 이끌고 벼랑 끝을 향해 질주하는데 이럴 때 부처님의 법이 어떤 역할을 하지 않으면 안 되지요. 이런 과학의 질주를 제어하고 방향을 제대로 잡아서 틀 것은 틀고 꺾을 건 꺾고 해서 과학이 바른 방향으로 나가도록 해야 하는데 그걸 누가 하겠습니까?

많은 이데올로기가 그걸 하겠다고 나섰었지요. 자본주의, 공산주의, 사회주의, 국가주의, 민족주의 온갖 것이 나왔지만 그 결과가 무엇입니까? 전부 다 참담한 실패입니다. 그럼 종교는 어떻습니까? 그걸 할 수 있는 건 종교일 수 있는데, 지금 현재로선 어떤 종교에서도 그걸 할 수 있는 가능성 같은 것은 전혀 보이지 않습니다. 이런 말은 할 필요도 없겠지요. 매일 신문에서 TV에서 보니까 다들 잘 아시겠지요.

불교가 아닌 불법으로

다시 말하면 종교로서의 불교도 그런 일은 해낼 수가 없습니다. 불교에도 종교의 색채가 너무 짙거든요. 그러나 종교 불교가 아닌, 부처님 원래의 진리 불교, 진리로서의 불교, 진리

전달체로서의 법, 이것이 꼭 그 역할을 해낼 것입니다. 그리고 반드시 해내야 합니다. 그렇지 않으면 아마 인류는 결국에 진리를 모른 채로, 아니 모르기 때문에 멸망하고 말 것입니다. 이런 엄청난 말을 하는 것 자체가 뭣 하지만 지금 상황이 그렇잖아요. 오늘날 심지어 과학자들마저 지구 멸망을 상정하고, 어느 별나라에다 새로운 사회를 만들고 인류의 기지를 만들 꿈을 꾸고 있을 만큼 상황이 긴박합니다.

그런데 우리가 이런 처지에 놓인 것을 두고 과거를 탓할 필요는 없습니다. 그것은 어떻게 보면 인류 업의 당연한 보입니다, 업보입니다. 인류 스스로가 살아온 역사라는 것이 업보의 역사 아닙니까? 그럼 그 업보는 인류 책임이지요. 그걸 하늘이나 신의 탓으로 돌리는데 그게 아니다 이 말이지요. 신이 그렇게 만들었다면 그건 뭐 어떤 대책도 없는 것 아닙니까? 신에게 그냥 제발 그만두시고 우리를 살려주십시오 하고 매달릴 수밖에 없다는 얘기가 되는데, 그런다고 되겠어요?

그런데 부처님은 업을 짓는 주체로서 인간을 규정하거든요. 인간의 존재는 오취온五取蘊이고, 오취온인 인간의 역할은 업 짓는 것이 될 수밖에 없고, 그리고 그 업보를 받고는 그 업을 기초로 해서 자기를 돌아보고 새로운 길을 자꾸 모색해나가는, 그게 사실은 부처님이 말씀하신 인간입니다. 부처님 당신이 인간이잖아요. 그런데 경에 보면 창조주 브라만이 자기가 모르는 일을 인간인 부처님께 묻거든요. 신이 전지전능하기를 우리가 기대하지만 전지전능하지 않거든요. 전지전능할 수가 없어요. 다만 탁월한 능력, 신통력을 가지고 있을 뿐이지요. 그런 신통력은 하나의 능력일 뿐입니다. 그러한 능력을 가졌다고 해서 그게 반드시 전지전능한 것은 아닙니다. 그래서 부처님도 신통력으로 절대 자만하지 않았고 그럴 생각도 없었습니다. 당신은 그냥 법 전해주고 가신 겁니다.

우리가 조석으로 부처님을 찾고 염불을 하고 어떤 면에서는 부처님에게 의지하려 하지만 부처님에게 의지하면 안 됩니다. 부처님 가셨어요, 법 전해주시고. '자등명 법등명自燈明 法燈明'이란 말 들어보셨지요. '내가 법 전해주었으니까 법 의지하고 그리고 너 자신에게 의지하라, 왜 남에게 의지하려 하느냐', 그게 부처님의 자세입니다. 그리고 거기에는 인간에 대한 무한한 신뢰가 전제되어 있는 겁니다. 자등명 법등명! 자기 자신, 그걸 신뢰하라는 거지요. 그런데 어설프면 신뢰할 가치가 없잖아요. 그렇게 했다간 낭패 나잖아요. 그렇지만 법을 아는 자기 자신은 가장 신뢰할 수 있으니까 '절대 낭패 안 난다' 이 말입니다. 그러니까 법 전해주시고 홀가분하게 할일 다 마쳤다고 외칠 수 있었던 겁니다.

그렇다면 그 법을 받은 우리가 제대로 법을 이용해야 할 것 아닙니까? 그런데 불법을 공부하던 사람들이 법을 이렇게 어려운 것으로 만들어버리고 오히려 그 무게에 짓눌려 어떻게 할 줄 모른다면 오늘날 인류가 이 꼴이 되어도 불교가 속수무책인 겁니다. 그것은 부처님 취지도 아니고 불교에서 이해한 인간의 도리도 아닌 것입니다.

육처六處와 육근六根

불교가 도대체 왜 이렇게 어려운가 하고 경을 들여다보면서 용어들을 눈에 띄는 대로 검토해보니까 참 문제가 많아요. 말하자면 부처님 원래의 법을 전하는 그 소식에 접할 수 없게끔 오히려 장벽이 많이 만들어져 있는 겁니다. 한 예를 들면 처處, 아야따나*āyatana*라는 말 많이 들어보셨지요? 안・이・비・설・신・의眼耳鼻舌身意를 육처六處라고도 하고 또 한편으로는 육근六根이라 할 때도 있습니다. 부처님은 참으로 지혜인이라 어떤 말씀을 하실 때는 무슨 말이든 허투로 하시지는 않았을 것입니다. 어떤 용어든 정확한 의미로 쓰십니다. 그래서 부처님이 새로 만들어내신 용어도 많이 있을 것이라 생각합니다. 얼마나 되는지는 지금 여기서 따질 일이 아니겠고, 우선 한 예로 부처님이 육처와 육근이라는 용어를 쓰셨는데, 학자들은 대개 그 말의 어원을 따지고, 산스크리트어로 어근이 무엇이고, 거기서 나와서 이런 말이 되었으니까 이건 이런 뜻이다 하고는 넘어가버려요. 그러니까 이게 산스크리트, 즉 힌두교도 아니고 불교도 아니게 되어버리는 겁니다. 그러니까 때지요. 때가 묻어서 이런 저런 곡절 끝에 비틀어져버리는 거지요.

아까 말한 육처와 육근의 경우도 남방에선 이 둘의 차이가 주목을 받지 못해요. '처'와 '근', 엄연히 다릅니다. 처處라는 말은 물론 아야따나의 한문 번역어인데 입入이라고 옮기기도 해요, 육처 또는 육입. 그럼 뭐가 들어오는 것이냐. 상想과 수受와 식識이 들어오는 겁니다. 색・수・상・행・식色受想行識에서 특히 그 상과 식이 들어와서 행行이 이루어지는 곳이 처입니다. 그러면 근根*indriya*은 뭐냐. 그렇게 수・상・행・식과 어울려서 노는 차원에 매몰되지 않은, 원래의 어떤 기능, 어떤 능력입니다. 눈이 뭔가를 볼 때 있는 그대로를 보면 아무 문제가 없는데 어떤 관념에 의해서 본단 말입니다. 그건 여러분들이 다 쉽게 이해할 수 있지요? 우리가 뭘 인식할 때 다 관념 작용에 의하여 벌써 때 묻은 인식을 하지, 있는 그대로를 바로 보지 못합니다. 이게 우리가 안고 있는 모든 문제의 근원이지요. 그래서 바로 보는 근을 지키는 것, 즉 근방호, 인드리야상와라*indriyasaṃvara*라고 하는데, 그 근방호를 잘해서 상 놀음에 떨어지지 않도록 노력하는 것을 수행이라고 한다는 말입니다. 이거 조금 졸리는 이야기입니까? 그러나 너무 중요해서 말하지 않을 수 없는 이야기입니다.

오온개공五蘊皆空과 오취온고五取蘊苦의 차이

온蘊도 그렇습니다. 여러분이 오늘《반야심경》염송 했지요? '오온개공五蘊皆空'이라고 했지요. 과연 부처님이 오온개공을 말씀하셨을까요? 아닐 겁니다. 오취온五取蘊 즉 고苦라 했어요. 오온개공은 대승경전에 나올 뿐 빠알리 경에는 제가 과문한 탓인지 본 적이 없어요.

그 말이 그 말 아니냐? 아니오, 참 다르지요. 오온이 공空하다 하는 말은 벌써 그건 공의 어떤 측면에 중점을 두고 오온도 결국 공이다 하는 이야기거든요. 공이라는 말이 경에도 여러 형태로 나옵니다. 그런데 그걸 대하는 부처님 말씀의 뜻은 공을 반드시 긍정적으로 수용해서 하시는 말씀은 아니지요. 그것이 공무변처정의 공이든 순냐따*suññatā*를 뜻하는 공이든 불교가 지향하는 열반에 직접 관련되는 혜해탈의 영역에 드는 것은 아니라는 말입니다.

부처님은 우리를 눈뜨게 만들어 고로부터 벗어나게 만들려고 노력하시는 분이지 무슨 훌륭하고 황홀하고 좋은 경험이나 구경을 시키려고 하시는 건 아니거든요. 예를 들면 사무색정四無色定에 들어서 아주 더 없이 높은 정을 누릴지라도, 그건 부처님의 취지가 아니라는 말입니다. 당신이 그 높은 곳 쓸모없다고 버리고 팔정도를 찾아낸 것 아닙니까. 팔정도에 정정正定이 마지막에 있지요. 그리고 정정은 사선이라고 말씀하시지요. 그런데 흔히들 정에만 마음이 팔려 정에는 초선 · 이선 · 삼선 · 사선이 있고 그 위로 사무색정이 있다고 얘기들 하지요. 이것은 정의 소식일 뿐입니다. 부처님은 그런 정을 강조하고 가르친 게 아니에요. 오히려 은연중에 우리가 어떻게 하면 무색계 정에 빠져서 머무르지 않고 무색계정을 벗어나서 팔정도로 들어오느냐 하는 것을 가르치셨습니다.

팔정도 끝은 정정正定이지요. 부처님은 '정정은 사선四禪'이라고 못을 박으셨습니다. 그래서 우리도 선정禪定이라는 말이 귀에 익습니다. 그러면 사선은 무얼까. 우리가 펴낸 시리즈 가운데 《염신경》이 있었지요. 거기에 비유를 들어가며 자세한 설명이 있습니다. 거기에 입각해서 살펴보면 초선은 계의 청정, 이선은 정의 청정, 삼선은 혜의 조건, 사선은 해탈의 조건이 익어가는 향상의 걸음으로 이해됩니다.

중도는 팔정도

그러면 이러한 사선을 이루려면 어떻게 해야 되느냐. 부처님 전기 읽어보신 분은 다 아시겠지만, 부처님도 출가해서 웃따까 라마뿟따와 알라라 깔라마라고 하는 그 시대의 최고 선지식이고 요기이고 또 정의 대가인 분들을 만나서 다 배웠지요. 그런데 그분들이 가르친 것은 무색계정의 최고의 영역이었습니다. 그 무색계정의 최고의 영역을 다 배운 분이 왜 그걸 마다하고 이걸로는 안 된다, 이건 내가 목표하던 바가 아니다 하고 오히려 고행림에 들어서 고행을 하신 걸까요? 그런데 고행해서도 되지는 않았지요. 그러나 고행을 했기 때문에 고행의 폐단을 알고서 마침내 제삼의 길을 찾게 되었지요. 그래서 '내가 발견했다. 내가 찾아내고 발견해낸 깨달은 그 길은 팔정도라는 중도다'라고 하시게 된 겁니다.

중국에는 중용中庸이 있고 서양에는 황금률the golden mean이 있습니다. 매력적인 말입

니다. 그러나 추상적입니다. 그렇지요? 추상적입니다. 중中! 이것도 저것도 아니고 양쪽 극단을 다 피하면 그게 중인가? 그러면 중을 어떻게 실천해야 하는가? 중국에도 있었고 서양에도 있는 중, 그 중이라는 이상을 부처님도 일단은 긍정하십니다. 그러나 이러한 '중'은 문제입니다. 왜냐하면 중을 취한다고 하면 회색분자나 어중간한 소극분자가 되어버립니다. 그리고 그 다음에는 뭔가가 없습니다. 그저 추상적인 개념 놀음이거나 아니면 세속의 처신술에 그쳐버립니다. 그리고 그런 사람들이 현실에서 사는 태도는 대단히 애매모호한 것이 되기 쉽습니다. 그런 자세로 어떻게 진리를 찾겠습니까?

그래서 부처님이 중을 설하시면서 양변을 떠난다면 뭘 어떻게 하란 말인가라는 의문에 '팔정도를 걸어라'고 확언하신 겁니다. 아시겠어요? '양변을 버렸다', 좋습니다. 그럼 중을 취해야겠는데 그 중은 어떤 것이냐? 애매하고 사실 구체적으로 당면하면 이게 정말 어렵고 용기 안 나는 일입니다. 양변을 버리는 거야 폐단을 눈으로 쉽게 발견할 수 있으니까 할 수 있는데, 그래서 '이거다' 하는 것은 참 어렵습니다. 회피주의, 회색주의, 또는 거부, 극단의 거부, 내가 너무 막가지 않겠다, 뭐 이런 정도 가지고는 안 되겠다는 말입니다. 그러면 어떻게 해야 되느냐? 부처님이 팔정도를 말씀하심으로써 그 문제를 해결해주셨습니다. 팔정도야말로 부처님이 인류에게 주신 최대의 선물입니다.

이전에도 이야기한 적이 있습니다만 그러면 팔정도, 그것은 왜 칠정도면 안 되고 팔정도라야만 하는가? 팔정도는 과연 그 자체로서 어떻게 완벽한 도가 될 수 있는가 하는 것도 생각해볼 문제입니다. 예를 들면 알라라 깔라마나 웃따까 라마뿟따 같은 분이 계율을 지키지 않았겠어요? 살생하고 거짓말을 했겠습니까? 그분들이 어긋난 생활 수단을 가지고 살았겠습니까? 정 닦는 노력을 하지 않았겠습니까? 팔정도의 여러 요소들이 거의 다 있는데 부처님과는 어떤 차이가 있는 것일까, 그게 무엇일까? 제가 생각하기에는 그건 정념이 거기에 있느냐 없느냐의 차이가 아닐까 합니다. 팔정도의 일곱 번째 정념, 이것이 부처님의 법과 그 시대 여타 선지식들의 법과의 차이라고 저는 생각합니다. 정념이 들면 어떤 일이 벌어지느냐, 그것 참 흥미 있는 문제입니다. 오늘 제가 그냥 생각나는 대로 조금 이야기해보겠습니다.

정념은 신 · 수 · 심 · 법身受心法이다

정념이 뭐냐 하는 문제를 제자가 부처님께 질문을 합니다. 정념이 뭡니까? 그런데 대개는 그 당시 이 말이 나올 때엔 정지 · 정념正知正念의 형태로 나옵니다. 그 정지 · 정념이 뭡니까 하고 물으니까, 부처님이 정지라고 하는 것은 내가 숨을 들이쉬면 들이쉰다고 알고 내쉬면 내쉰다고 안다, 걸으면 걷는다고 알고 말을 하면 말을 한다고 안다, 말하자면 있는 그대로,

행하는 그대로 알아차리는 것을 정지라 한다고 말씀하십니다. '있는 그대로 안다' 이것이 참 중요하지요. 우리가 아까 이야기했듯이 관념적으로 아는 것, 추상적으로 아는 것, 또는 상상으로 대개 짐작해서 아는 것, 이런 것 하고 다르지요. 내가 지금 숨을 들이쉬고 내쉬고, 또 걷고 앉고 하는 것은 확실하지요. 내가 손을 들고 내리고 하는 것은 확실해요.

그러나 남이 어떤 것을 어떻게 할 때 내가 확실히 안다는 보장은 없습니다. 누가 손 긁는 것을 보면서 나는 저 사람이 가려워서 긁는가 보다 하는데 그 사람은 다른 사정으로 긁을 수 있는 것이거든요. 남을 정확하게 알 도리가 없어요. 예를 들면 부부간에 몇 십 년 같이 살아도 사람 마음 서로 모르잖아요. 잘 모릅니다. 그러나 자기마음은 조금 알지요. 그것도 자꾸 보는 훈련을 하면 점점 예민해져 나중에 제대로 보게 되지요. '자기', 요게 참 중요합니다. 인간이 노력하면 자기를 알고 자기를 볼 수 있다, 그러니 알 되 일단 자기를 제대로 보는 훈련을 해보자고 해서 관심을 자기에게로 돌리는 겁니다. 이것이 별거 아닌 것 같지만 그렇지 않아요. 우리는 항상 남을, 바깥을 보고 알기에 열중해왔거든요. 그런데 이제 바깥으로부터 안으로 관심을 돌리는 큰 변화를 이루고 있는 것이지요. 이렇게 안을 살피는 자세로 볼 때 보여지는 몸, 그 몸이란 부처님이 '정념은 신 · 수 · 심 · 법이다'라고 대답하신 말씀 중에 신이에요. '신 · 수 · 심 · 법', 이 네 가지가 바로 정념의 전부에요. 그러면 신 · 수 · 심 · 법이 뭔가? 왜 신 · 수 · 심 · 법이 정념인가?

신념처와 수념처

첫째로 신, 몸 신身자입니다. 빠알리어로는 까아야*kāya*입니다. 정지正知로 자기 몸을 있는 그대로 보기 시작하는 겁니다. 몸을 보니까 행주좌와 어묵동정을 하더라 이겁니다. 하는 그대로를 봐요. 그 다음에는 이 몸뚱이가 도대체 어떻게 이루어져 있는지 보니까 뼈도 있고 살도 있고 오장육부도 있고 피부도 있고 똥도 오줌도 있고 별개 다 있지요. 나를 들여다보면서 그런 것을 알게 되는 겁니다. 그래서 인간이란 어떻게 보면 걸어 다니는 똥오줌 통이지요. 그런 것을 있는 그대로 보는 것이 신념身念입니다.

그런데 이 몸에서 도대체 뭐가 벌어지고 있는가 하고 보니까 느낌이라는 것이 거기서 일어나더라는 겁니다. 가렵다 지금, 오래 앉아 있었더니 허리가 아프다, 이게 다 느낌이지요. 그 느낌을 수受, 웨다나*vedanā*라고 하지요. 몸을 보고 거기서 느낌을 보고 그리고 또 그 몸과 느낌을 기초로 해서 일어나고 있는 어떤 또 다른 요소를 보게 되는데 그게 뭐냐 하면 마음心*citta*입니다.

심념처

마음 놀음 이게 또 벌어집니다, 내 속에서. 내 마음 나도 몰라라고도 하지만, 그러나 남의 마음보다 내 마음은 알 수 있어요. 그래서 내 마음을 자꾸 보는 훈련을 하면 마침내 내 마음이 탐욕과 같이 어울려 탐욕의 성질을 띠고 있구나, 지금 내 마음이 성내는 성질을 띠고 있구나 하고 알게 됩니다. 내 마음이 치암, 어리석음과 어울리고 또 산만했다가 어디 집중했다가 이상적으로 큰마음을 가졌다가 옹졸한 마음을 가지기도 합니다. 또 정을 좀 닦아서 제법 올라가고 그래서 상당히 높은 수준의 마음이 되었다가 마침내 제대로 해탈했는지 아닌지까지도 알게 됩니다.[1]

이러한 마음의 사정, 상태를 볼 수 있는 게 심념心念이고 그래서 이루어지는 게 심해탈입니다. 말하자면 자유로워지는 것이지요. 이 마음이 어디에도 매이지 않고 자유로워졌다고 해서 끝은 아닙니다. 그런데 우리가 이 세상에 살면서 부처님을 찾고 법을 찾는 근본적 원인이 무엇인가 보면 고통 때문이거든요. 안 그렇습니까? 내게 고통이 없으면, 몸도 마음도 고통이 없으면 뭐 하러 공부하겠습니까? 필요가 없지요. 고가 있으니까 고에 쫓겨서 공부를 하게 되는 거지요. 우선 마찰 갈등의 여지를 줄이는 노력부터 하게 되지요. 계율 공부를 닦는 거지요. 무엇을 하라 하지 마라 어떻게 하라 하는 것은 가지치기 수준의 고의 해결은 되지만 여전히 고의 줄기는 건재합니다. 그래서 그 고의 줄기를 쳐내려고 더 노력하다 보니까 정을 닦게 되고 마음을 집중해서 정을 닦게 됩니다. 마침내는 심해탈까지 이루기도 한다는 말입니다. 그렇게 심해탈을 이루면 고를 벗어나기는 하지만 고가 다시 살아나지 않는다는 보장은 없습니다.

비유하자면 나무의 줄기는 쳤는데 뿌리가 남아 있는 거지요. 많은 경우에 뿌리에서 다시

---

1 심적 요소(쩨따시까) 기준의 16가지 주시대상 마음
sarāgaṃ cittaṃ—vītarāgaṃ cittaṃ
욕망이 수반된 마음과 욕망이 수반되지 않은 마음
sadosaṃ cittaṃ—vītadosaṃ cittaṃ
성냄이 수반된 마음과 성냄이 수반되지 않은 마음
samohaṃ cittaṃ—vītamohaṃ cittaṃ
미혹이 수반된 마음과 미혹이 수반되지 않은 마음
saṅkhittaṃ cittaṃ—vikkhittaṃ cittaṃ
제대로 정돈된 마음과 흐트러진 마음
mahaggataṃ cittaṃ—amahaggataṃ cittaṃ
(출가)장부심과 범부의 마음
sauttaraṃ cittaṃ—anuttaraṃ cittaṃ
보다 더 높은 정이 있는 비상비비상처정 까지의 마음(유상심)과 상수멸처정의 마음(무상심)
samāhitaṃ cittaṃ—asamāhitaṃ cittaṃ
정정正定을 이룬 마음과 정정에 들지 못한 마음
vimuttaṃ cittaṃ—avimuttaṃ cittaṃ
해탈한 마음과 해탈하지 못한 마음

싹을 내밀고 가지를 뻗고 돋아나지요. 그러면 그 뿌리마저 완벽하게 쳐내는 게 뭔가? 그게 '지혜의 칼'이다 이 말입니다. 뿌리째 뽑아내 버리는 것, 다시는 되살아날 수 없도록 만드는 것, 고가 완전히 해결되는 것, 이것은 지혜가 없이는 안 되더라, 즉 심해탈만으로 안 되고 혜해탈이라야 한다고 하신 겁니다. 부처님이 알라라 깔라마와 웃따까 라마뿟따와 같이 있을 때, 심해탈은 이미 이루었어요. 무소유처정, 비상비비상처정을 이루어 팔심해탈 중 최고 경계를 맛보았는데 또 무슨 문제가 있었던 걸까요? 분명히 해탈한 마음인데도 그 정도로는 고의 뿌리가 되살아날 가능성이 여전히 남아 있더란 겁니다.

뿐만 아니라 이 세상살이에서 요사이처럼 이렇게 재난이 겹쳐 들어올 때 과연 그걸 외면하고 눈 감아버리고 정에 도피해서 간신히 피하는 것 말고, 눈 딱 뜨고 정면으로 응시하면서 그걸 극복할 수 있을 뿐만 아니라 오히려 중생을 해탈시키고 자유롭게 해줄 수 있는 그런 힘이 거기서 나오느냐 하면 안 나옵니다. 그래서 부처님이 고의 뿌리를 뽑아내고, 또 온갖 중생들이 그 해택을 골고루 맛볼 수 있도록 해줄 수 있는 능력이 필요하다고 생각해서 마침내는 지혜의 완성을 추구하셨던 것입니다. 지혜의 완성을 추구하다 보니까 정념에서 신 · 수 · 심에서 그치지 않고 다시 법을 이야기하게 되는 것입니다.

법념처

그렇다면 법이란 뭔가? 진리와의 관계에서, 중생과의 관계에서 이미 법을 이야기했지요. 그런데 그러한 법이 우리에게 소용 닿기 위해서는 법을 잘 공부해서 이용할 수 있어야 합니다. 육내외처六內外處라는 것이 있습니다. 이 육내외처에서 육내처는 안 · 이 · 비 · 설 · 신 · 의眼耳鼻舌身意이고, 육외처는 색 · 성 · 향 · 미 · 촉 · 법色聲香味觸法입니다. 아까도 육처를 이야기했지요. 육처의 대상이 육경인데 그 육경의 마지막 여섯 번째가 법입니다. 여러분 아시겠지요?

즉, 어떤 기관을 통해서 법을 알게 되느냐 하면 의意를 통해서 안다 이 말입니다. 의意, 뜻 '의' 자지요. 이 '의'를 통해서 법을 알게 되는 것이고, 따라서 우리가 의를 잘 건사하고 잘 발전시키면 법을 쉽게 알 수도 있고 또 법을 활용할 수도 있겠지요. 법하고 통하는 것은 의잖아요. 눈은 법하고 안 통합니다. 눈 자체는 그냥 형상과 색깔만 볼 뿐이지 거기에 담겨 있는 법은 모릅니다. 알 수가 없어요. 안 · 이 · 비 · 설 · 신 모두 다 그래요. 그런데 의가 법을 대상으로 하는 기관이고 기능이다 보니까 의를 통해서 우리가 법을 알 수 있는 것입니다. 따라서 의를 잘 지키고 발전시키는 것이 굉장히 중요해 집니다. 그렇지요? 그래서 이 의를 어떻게 잘 지키느냐 하는 것을 불교에서 처음부터 많이 이야기했습니다.

그 법을 제대로 보기 위해서는 의를 처로부터 근으로, 다시 말해 의처를 의근으로 발전

시킬 필요가 있습니다. 또는 의근이 의처로 떨어지지 않도록 지켜줄 필요가 있다는 말입니다. 무슨 말인지 알겠습니까? 근은 있는 그대로를 볼 수 있는 순수한 기능인데, 처는 항상 상이라든가 수라든가 식이라든가 이런 것에 오염되어버려서 밖의 사물을 바르게 보지 못합니다. 왜? 그것들이 와서 노는 장소니까요. 왜 들어오느냐? 놀기 위해서 들어오는 겁니다. 그래서 육처에 산냐想*saññā* 같은 것이 들어와서 인식을 그냥 휘저어버리고 오염 시켜버리고 때 묻혀버리는 겁니다.

그것으로부터 의를 보호해야 할 것 아닙니까? 그래서 '의 보호' 이게 대단히 중요해서 옛날 중국에서도 아나빠나사띠를 안반수의라 옮겼습니다. 《안반수의경安般守意經》의 수가 지킬 수守 자입니다. 의를 잘 보호하고 건사해서 잘 활용하는 것이 굉장히 중요합니다. 불교 공부가 법을 공부하는 것이라면 수의守意가 전부가 되는 셈이지요. 그것을 생각하면 의라는 말의 의미는 그야말로 크고 막중합니다. 수의를 해야 합니다. 그래서 법을 잘 지켜야 되는 겁니다. 의를 잘 지키기 위해서 우리가 많은 노력을 해서 마침내는 신 · 수 · 심을 제대로 알게 되면 비로소 법념처 공부에 들어갑니다. 법념처는 의가 발달된 것을 전제로 해야 하는 것입니다. 그래야 법을 알 수 있습니다.

신 · 수 · 심이 어느 정도 공부가 되어 법을 공부할 수 있는 준비가 되면 법에 들어가게 됩니다. 그러면 탐욕이라든가 우리 공부를 방해하는 온갖 오염 요소들을 다시 면밀하게 들여다봅니다. 감각적 욕망*kāmacchanda*, 염오*vyāpāda*, 해태와 혼침*thīnamiddha*, 들뜸과 회한*uddhaccakukkucca*, 의심*vicikicchā* 을 다섯 가지 장애, 오개五蓋라고 하는데 우리가 법 공부를 제대로 하려면 장애되는 이 요소들을 하나하나 색출해서 뽑아내야 하는 겁니다. 이전에 관하는 능력을 키웠으니까 오개를 닦고, 보고, 관하고, 그걸 있는 그대로 보면 해결되는 겁니다. 우리가 어떤 미망 망상을 가지고 보니까 해결되지는 않고 꼬이기만 해서 점점 더 어려운 문제가 되는데 있는 그대로를 보면 햇빛 앞에 얼음이 그냥 스르르 녹아버리듯이 해결됩니다. 그래서 법 공부를 제대로 본격적으로 하게 되면 그때는 다섯 가지 취로 이루어진 이 오취온이 '나'라는 존재라고 관념적으로 유신견有身見으로 보는 것이 아니라, 정말 내가 어떻게 되어 있는가 하는 것을 바라보고 지켜보게 됩니다. 즉 오취온五取蘊을 관觀하여 유신견을 확실하게 타파하게 되는 것이지요.

그 다음은 바깥세상이라는 육경이 안 · 이 · 비 · 설 · 신 · 의를 통해서 내게 부딪쳐서 이루어지는 색 · 성 · 향 · 미 · 촉 · 법들이 실존하는 것인가 보게 됩니다. 앞에서는 내가 실존하는 것인 양 유신견에 빠져 있었다면 이제는 육경, 즉 바깥세상이 실존하는 것인가 하고 그것을 들여다보고 파악하고 파지把持하는 능력을 얻고 키우게 됩니다. 그래서 육처가 어떻게 육처결六處結로 우리를 묶고 있는가를, 안 · 이 · 비 · 설 · 신 · 의를 묶어서 세상이 마치 실존하는 것인 양 세상살이에 골몰하도록 만드는가를 보게 됩니다.

그렇게 안과 밖이 다 파악이 되면 그 다음 할 일은 지혜의 눈을 한 걸음 한 걸음 더 완성

시키는 거지요. 그게 칠각지七覺支입니다. 그래서 칠각지가 완성되면 사성제四聖諦, 네 가지 성스러운 진리에 우리가 도달하거나 진리를 파지하거나 할 수 있지요. 이것이 정념正念, 즉 사띠*sati*입니다. 이 사띠를 통해서 진리를 보는 눈이 자연히 열리니까 지혜가 생기고 해탈이라도 심해탈만이 아닌 혜해탈까지 이루어내어 마침내 열반涅槃*nibbāna*에 든다는 것이 부처님 가르침의 전체적인 윤곽입니다.

지금 이 시대는 역사상에 가끔 일어나는 류類의 변혁기와는 차원을 달리하는 거대하고 심각한 변혁기입니다. 청동기시대로부터 철기 시대로 접어들던 부처님 당시의 시대가 그랬던 것과 같이 새로운 가치관이, 새로운 진리관이 요청되고 있습니다. 이 시대는 위기의 측면에선 그때보다 훨씬 더 심각한 위기인 것입니다. 적어도 당시에는 인류의 생존이 지구의 존속과는 연관되지 않았으니까요. 이러한 대 위기의 변혁기를 감당해 내려면 방편 차원의 해결책이 아니라 진리 차원의 '신新 가치관'이 아니면 안 될 것입니다. 진리로서의 사성제四聖諦,그 사성제의 핵심인 팔정도八正道, 그 팔정도의 실천으로서의 중도中道[중中의 걸음]가 필요한 까닭이 여기에 있다고 봅니다.

활성 스님의 수행 이정표

도범 스님(보스턴 문수사 회주)

물을 100도까지 끓이면 액체인 물이 기체인 수증기로 변하는 원리는 누구나 다 잘 아는 상식입니다. 물이 끓을 때까지 아무리 열을 가해도 물의 온도만 높아져 갈 뿐 100도가 되기 전까지는 물 그대로 있습니다. 그러다가 100도가 되는 순간부터 그릇에 담긴 물이 끓으면서 수증기로 변하기 시작하며 기체가 되어 자유롭게 허공으로 날아오릅니다. 물을 50도까지 끓이다가 말고, 다시 70도까지 끓이다 말고 그렇게 반복해서 99도까지 끓여도 수증기가 되지 않습니다. 100도까지 올라가도록 계속해서 끓여야지 그 전에는 물이 수증기로 변하지 않으며 양적인 것을 질적으로 변화를 가져오게 하려면 그만한 열이 필요합니다. 큰 가마솥에 물을 가득 부어 넣고 촛불 하나로 물을 끓이려면 아무리 오랜 시간이 걸려도 끓지 않습니다. 하다말다 하거나 미지근하게 하면 발전이나 변화를 가져오기 어렵습니다.

활성 스님은 물이 100도까지 끓도록 열을 가하듯 수행을 그렇게 해오셨고, 불교를 가르치고 전하는 신심과 원력도 그렇습니다.

불교를 알기 위해선 초기경전에 나오는 여러 교리 가운데서 가장 핵심이 되는 것은 연기설緣起說이며 사성제四聖諦 삼법인三法印 윤회와 업 등이라고 할 수 있겠습니다. 부처님이 깨친 내용은 중도中道이며 중도의 근본내용은 연기이고 팔정도八正道라고 했습니다. 부처님이 녹야원에서 다섯 제자들에게 처음으로 법을 설했을 때부터 쿠시나가라에서 열반涅槃에 드실 때까지 가장 많이 설하신 내용이 사성제라고 합니다.

제가 미국에 오기 전(1990년)에도 활성 스님이 사성제 팔정도 법문을 하셨는데, 1998년 9월 초순에 보스턴 문수사에서 오셔서도 일요법회 때 사성제 법문을 해주셔서 신도님들이 큰 감동을 받았습니다. 그 소식을 고요한소리의 회원인 어떤 서울 신도님에게 전화를 드렸더니 자기는 활성 스님에게 10년이 넘도록 사성제 팔정도 법문을 들었다고 하였습니다.

불교에 처음 입문하는 신도님들이 불교공부를 하는데 어떤 것부터 해야 하는지 알 수 없어 난감한 벽에 부딪히게 됩니다. 어떤 스님은 참회기도부터 시작하여 업장소멸을 한 뒤 불교 기초교리 공부를 시작하라고 가르쳐주십니다. 그런가 하면 팔만대장경을 다 통달해

도 깨닫지 못한다면 불교학자이기는 하지만 근본 목적인 괴로움에서 벗어날 수 없으니 참선을 하도록 권하십니다. 그뿐만 아니라 108배 삼천배 염불 기도 주력 사경 등 온갖 다양한 가르침에 초심자들은 방향감각을 상실하게 됩니다.

어느 정도 불교 교리를 배웠어도 방대한 팔만대장경을 다 섭렵할 수 없으므로 어떤 경전을 집중적으로 탐구해야 하는지 여쭈어 보면 대답하는 스님마다 다 다르게 가르쳐주십니다. 《아함경阿含經》을 비롯하여 초기불교 경전도 광범위하여 이를 교리적인 맥락에서 선택하는 것도 쉬운 일이 아닙니다. 특히 우리말이 아닌 한문경전은 전문지식이 없으면 이해가 어렵고, 한글로 번역을 해놓았어도 원문을 보는 것보다 더 어려운 문구가 많습니다. 그 이유는 한문과 한글문법의 차이에서 오는 어휘와 문화의 차이라고 봅니다. 예를 들어, 미국에서 선배를 만나기 위해 연락하고 그 집을 방문 했을 때 마침 저녁 먹는 시간이었습니다. 선배가 '너 저녁 식사 안했지?' 하고 물었을 때, '네Yes'라고 대답하면 밥을 안줍니다. 우리 문화는 '안 먹었지' 하고 물을 때 안 먹었으면 '네Yes'라고 대답을 하는데 영어에서는 '아니오No'라고 대답을 합니다. 묻는 말에 대한 대답을 하지 않고 내가 저녁을 먹었으면 '네Yes'라고 대답하고 안 먹었으면 '아니요No'라고 대답을 해야 합니다.

미국 여행을 해본 분은 경험을 통해 잘 아시는 바와 같이 관광지에 가면 한글로 번역한 관광 안내문이 있는데 그걸 읽어보면 무슨 말인지 이해가 어려운 문구가 많습니다. 아마도 미국에서 태어나 미국 교육을 받은 학생이 한국 부모에게 한글을 배워 미국식 문법으로 번역을 한 것 같습니다. 미국에서 운전면허시험을 보는데 원하면 한국 사람에겐 한글로 번역된 시험지를 주는데 오히려 영어로 보는 것보다 더 어렵다고 말씀하시는 분이 많습니다.

부처님 말씀도 빠알리어 · 산스크리트어에서 한문으로 번역되고 한문이 다시 한글로 번역되다 보니 문법이 다른데다가 원문이 직역되기도 했고 의역되기도 하면서 차이가 나지 않을 수 없습니다. 북방불교인 대승불교의 출발점이라고 할 수 있는 중관中觀사상이나 중관사상에 대한 반작용으로 나타난 유식唯識사상도 불교 교리사로 살펴보면 초기경전의 맥락이라고 볼 수 있습니다. 빠알리어 경전이 단일 언어와 부파의 경전이라면 한역 아함阿含은 법장부法藏部와 설일체유부說一切有部 등 인도의 여러 부파불교의 경전이 중국에 소개되어 한역되었다고 합니다. 학자들에 따라서 초기경전의 공통점도 많지만 차이점이 있다는 것을 곧 바로 알 수 있습니다.

이러한 사정을 잘 아시는 활성 스님은 빠알리*Pāli* 경전을 우리 한글로 번역하는 역경사업을 발원하면서 부처님의 본래 가르침인 기초부터 엄선하여 〈고요한소리〉 책자들을 출간해왔습니다. 초기불교의 교리나 수행법 등 실생활과 연관된 다양한 분야의 문제를 불교적 관점에서 탐구하고 정밀하게 분석해 정립해갔으며, 특히나 사성제 팔정도의 진리를 강조하셨습니다. 초기불교의 핵심인 팔정도에서 사띠*Sati*는 기억과 자각을 의미하며 오근五根 칠각지七覺支 등 다른 덕목과 함께 작용하는 '마음 챙김' 임을 궁구하게 했습니다.

활성 스님은 욕망의 불이 꺼지지 않는 한 괴로움이 소멸되지 않음을 중요시하며 사성제의 세 번째인 멸성제滅聖諦 즉 괴로움의 소멸을 위한 연구와 법문을 오랫동안 해왔습니다.

봉암사 산문 막기에 공헌하신 활성 스님

고우 스님에 이어 제가 봉암사鳳巖寺 주지를 맡게 되어 서암 스님을 조실로 모시고 결제는 물론이요 산철결제까지 선원 스님들을 외호했습니다. 봉암사 일주문에서부터 10km가 넘는 계곡은 마을도 없고 150만 평에 달하는 산에 노송이 울창한 첩첩 산중이며 널찍한 반석 위로 맑은 물이 줄기차게 흐르고 있는 천혜의 협곡이요 빼어난 경치입니다. 봄부터 가을까지 봉암사 계곡을 찾아와 놀다가는 그 지역 주민들은 풍물(꽹과리 징 북 장구)과 가마솥을 지고 와서 하루 종일 음주만행 고성방가 각종 추태로 참선수행에 막대한 지장을 주었습니다. 그때는 교통이 불편한 시대라 지역주민들만 찾아왔는데 점차 계곡이 아름답다고 전국적으로 알려지면서 텐트 야영 및 등산객들이 몰려오기 시작했습니다.

그 시대는 절도 가난했으므로 입승 스님인 현기 스님이 대중스님들을 모시고 산에 올라가 낫으로 싸릿대를 잘라다가 선방 주위만 울타리를 하고 결제를 했습니다. 이듬해는 계곡은 그대로 개방해주고 절문을 닫고 관광객 출입을 막았으며 그때부터 사찰출입을 못하게 하니 관광객들이 항의를 하며 소란을 피웠습니다. 사찰 경내로 들어오는 관광객은 막았지만 계곡이 사찰경내로 돌아 흘러가므로 소란을 피우는 소음은 막을 길이 없었습니다. 그리하여 삼 년째 되는 해부터 일주문 밖 산문을 막으면 계곡까지 다 막을 수 있으므로 산문을 막기로 했습니다.

그렇게 산중 대중공사가 결의되고 곧 바로 시행에 들어가니 지방주민은 물론이요 관광객이 크게 항의하여 대립이 심각했습니다. 그러자 군청에서 산문을 열도록 중제 역할을 했지만 봉암사 스님들을 설득시키지 못했습니다. 그때 봉암사 40여 명의 대중 스님들뿐만 아니라 전국적으로 지혜가 출중한 스님들을 모셔와 해결책을 모색하는데 맨 먼저 활성 스님을 모셔왔습니다. 그해 봄부터 가을까지 산문 막는 데 봉암사 결제 대중은 수많은 대립을 극복하고 마침내 산문 막기를 이루어내 지금까지 계속되고 있습니다.

삼팔선 휴전분계선인 비무장지대DMZ는 지뢰가 매설되어 산짐승의 안전지대라고 할 수 없지만 봉암사는 자연의 생태계가 잘 보존되고 있는 곳입니다. 스님들은 살생하거나 해치지 않는 줄 잘 아는 산짐승들도 두려움 없이 평화롭게 사는 산중이요, 수행승들이 수행하는 청정수월 도량이 되었습니다. 소백산은 국토의 척추 산줄기인 백두대간의 중간에 위치한 중부내륙의 산으로 경북과 충북의 도계를 이루며 문경 봉암사 뒷산은 문경세재로 이어지는 소백산맥의 줄기입니다. 높고 낮은 험준한 산세로 능선이 이어지다가 산 전체가 바위하나로

우뚝 웅장하게 솟은 산이 희양산曦陽山이며 그 아래에 봉암사가 자리하고 있습니다.

신라의 고운孤雲 최치원崔致遠이 '병풍같이 사방을 둘러싼 산봉우리는 마치 큰 봉황이 구름을 날아오르는 듯하고, 백 겹으로 굽이 도는 물은 뿔 없는 용이 휘감아 돌아가는 듯하다"라는 글을 남겼습니다. 봉암사를 창건한 적조 지증국사智證國師는 희양산 산세를 감탄하며 '만약 이곳이 스님들의 수행처가 되지 않으면 도적의 소굴이 되는 터라'라고 하며 봉암사를 창건했다고 했습니다. 그리하여 신라의 정신을 이끌었던 9산 선문의 하나인 희양산문이 되었고 그로부터 무수한 도인이 배출된 곳으로 전해 내려오고 있습니다. 예부터 희양산의 형세는 '갑옷을 입고 무사가 말을 타고 앞으로 나아가는 형국이다'라고도 전해옵니다.

봉암사는 수행자들이 수행하기에 제일 좋은 깊은 산중 절이며 1947년 가을에는 청담, 자운, 성철, 향곡, 우봉, 보문, 월산, 성수, 법전, 혜암스님 등 수좌스님들이 부처님의 근본정신을 회복하자는 취지로 결사를 한 도량입니다. 결사를 실행했던 수좌스님들의 투철한 수행정신은 불교의 근본과 전통을 회복하였으며 승가정신사에 이념적 모태가 되었습니다. 수좌들이 모여 참선과 엄격한 청규로써 일제강점기의 대처승불교를 비구승의 청정가풍으로 되살린 도량입니다. 포살실시, 능엄주 암송, 자치정신구현과 계율을 청정히 지키며 자급자족했다 합니다.

'10 · 27 법난' 사건해결에 크게 공헌하신 활성 스님

《위키 백과, 우리 모두의 백과사전》을 보면 "10 · 27일 법난十二七法難은 1980년 대한민국에서 일어난 불교 탄압사건"으로 그 사건개요는 다음과 같습니다.

> 제5공화국 출범을 앞두고 정권을 장악해나가던 신군부 세력이 전남 광주에서 폭도진압이라는 구실로 수많은 시민을 학살하였다. 그리고 여론을 호도할 목적으로 그해 10월 27일 신군부는 수배자 및 불순분자를 검거한다는 명목으로 군인들을 동원하여 전국의 사찰 및 암자 등 5,731곳을 대상으로 일제히 수색하고, 조계종의 스님 및 불교 관련자 153명을 강제 연행하여 폭력, 고문을 행사한 사건이다. 불교계에서는 이를 불교 탄압으로 파악하고 '법난'이라는 이름을 붙였다.
>
> 수사 주체는 국가보위비상대책위원회(국보위)의 수사지시를 받은 계엄사령부 합동수사본부 산하 합동수사단이었다. 합동수사단은 불교계 정화를 추진한다는 계획을 수립한 뒤, 1980년 10월 27일에 조계종 승려 등 불교계 인사 153명을 강제로 연행하고, 전국의 사찰과 암자 5,731곳을 대한민국 국군과 경찰병력 3만 2천여 명을 투입해 수색했다. 당시 무차별 폭력과 고문이 자행되었으며 일부는 삼청교육

대로 끌려가기도 했다. 신군부가 이 사건을 일으킨 동기는 명확히 밝혀지지 않았다. 당시 불교계는 내분 사태가 일단락되는 중이었기 때문에, 조계종 총무원장 태공 월주 스님이 전두환 지지 성명에 반대하고, 5.18 광주 민주화 운동현장을 방문하여 성금을 전달하는 등 신군부에 밉보인 것이 원인이라는 해석이 있다. 일각에서는 신군부가 정치자금 마련을 위해 일으킨 사건이라 주장하기도 한다.

제가 봉암사 주지하기 전 선객으로 결제 중에는 선원에 입방하여 참선수행을 했지만 해제하고 나면 산철 3개월 동안 모여서 참선하는 선원이 없었습니다. 결제・해제 없이 계속 정진할 수 있는 선원이 있었으면 좋겠다는 생각을 해제 때마다 해왔습니다. 그러다가 제가 봉암사 주지를 맡으면서 산철에도 결제를 하여 대중스님들을 외호했습니다.

그때도 산철 결제 중 그러니까 양력 10월 27일 새벽예불 후에 선방에서 죽비를 치고 입선에 들어갔는데 갑자기 군인들이 쳐들어왔습니다. 군화발로 마루에 올라와 선방 문을 열어 제치고 모두 밖으로 나오라고 했습니다. 스님들은 영문도 모르고 모두가 밖으로 나가니 군대식으로 세워놓고 숫자를 세기 위해 구령을 하라고 했습니다. 그때 제가 앞으로 나아가 '내가 주지입니다. 스님들의 수는 물론이요 스님들의 성명이며 승적까지 다 알고 있으니 군인들은 다 주지실로 갑시다.' 그러고 나서 '대한민국 법에는 종교단체의 허락 없이 군인들이 총을 들고 와서 수색하는 법이 없는 줄로 알고 있는데 지금 군인 복장한 당신들이 군인이요 아니면 인민군이요?' 하고 물었습니다.

그랬더니 '대한민국 국군'이라고 했습니다. 그렇다면 왜 군인들이 새벽에 이렇게 절에 쳐들어와 수색을 하느냐고 물으니 상부의 지시라고 했습니다. 상부라면 어느 상부냐고 계속 물어도 상부라고만 하지 구체적으로 밝히지 아니했습니다. 절에 와서 뭘 찾느냐고 물어도 각방 벽장까지 다 점검하라는 지시를 받았다고 하였습니다. 조사를 하고 나서 사실은 초저녁부터 잠복근무를 했다고 하며 아무 이상이 없으므로 임무를 마치고 되돌아간다고 하였습니다. 뒤돌아가는 숫자를 얼핏 세어보는데 자꾸 숫자가 불어나기에 자세히 살펴보니 잠복근무했던 군인들이 여기저기에서 서서히 나타나 그 수를 헤아릴 수 없었습니다.

봉암사 스님들은 무슨 영문인지도 모르고 당했지만 곧 바로 평온을 되찾아 새벽 2시에서 밤 10시까지 다시 가행정진을 하였습니다. 그 후 며칠 뒤에 원로원장인 월하 스님 명의로 종단사태를 설명한 내용과 전국 스님들에게 도움을 청하는 공문이 내려왔습니다. 그리하여 대중스님들에게 그 공문을 보여드리고 대중공사를 열어 어떻게 했으면 좋겠느냐고 여쭈어보니 모두가 종단이 어려울 때는 도와야 된다고 하며 총무원으로 올라가자고 했습니다.

그 며칠 전에 제가 아는 조계사 신도님에게 전화를 해봤더니 스님들이 다 잡혀가고 조계사가 텅 비어 있다고 하던데 무턱대고 올라가면 어디에서 침식을 제공받습니까? 그리고 그

냥 올라가서 어떻게 수습을 하겠습니까? 여기에서 비상대책위원회를 임시로 구성해서 올라가야 합니다. 총무원에 올라가면 상황은 또 달라지겠지만 그 다음 일은 그때 가서 따르기로 하고 우선 비상대책위원회를 구성합시다. 그래서 그때 선원에 선덕스님으로 계시는 탄성 스님을 비상대책위원장으로 봉암사 선방에서 추대를 했습니다. 지금 봉암사 수좌이신 적명 스님이 입승 스님이었으며 곧바로 대중스님을 인솔하여 총무원으로 올라갔습니다.

그렇게 해서 조계종 법난 사태를 수습하는데 전국적으로 유능한 스님들을 모셔와 비상대책위원을 재구성하면서 그때도 통도사 극락암에 계시는 활성 스님을 모셔왔습니다. (그 다음 이야기는 활성 스님과 국보위 총책 전창열 중령(법무관)이 활약한 내용임)

바람이 자면 물은 고요해지고 고요해지면 맑아지며 맑아지면 밝아지고 밝아지면 투명하게 비추듯이 활성 스님은 늘 고요히 수행을 하십니다. 적막한 지리산 산중 암자에서 부처님의 원음을 찾아 빠알리어 경전을 '고요한소리'로 역경하십니다. 스님이 고요히 맑히고 밝히며 전해주시는 법음은 우리의 마음을 선정으로 이끄는 수행의 이정표입니다. 무엇부터 시작해야 할 것인가의 첫 걸음부터, 평온한 마음가짐으로 청정하고 고결하게 닦아가며 해탈・열반의 삶으로 이끌어 주시는 선지식입니다.

추녀 끝 풍경에 스쳐가는 바람처럼 활성 스님과는 잠간씩의 인연이었으므로 스님의 수행력은 헤아릴 수 없으므로 지난날의 울림만 밝혔습니다.

2017년 1월 23일

보스턴 문수사 도범 합장

‘10 · 27 법난’과 활성 스님과의 인연

전창열(변호사, 법무법인 한덕)

1. 활성스님과의 인연을 말하자면 부득이 1980년 ‘10 · 27 법난’까지 거슬러 올라가게 된다. 그 당시 나는 육군중령으로서 육군본부 법무감실 송무과장으로 근무하고 있었다. 하루는 한국대학생불교연합회 후배인 양근하 소령이 찾아왔다 그는 동국대학교 불교학과 출신으로 한국대학생 불교연합회 제2대 회장을 지낸 독실한 불교신자로 보안사령부에 근무하고 있었다.

양근하 소령은 합동수사본부 합동수사단(보안사령부 대공처)에서 불교계의 부정, 비리 사건을 대대적으로 착수할 예정이라고 하면서 나의 도움을 요청하였다. 합동수사단에서 군내의 불교신자를 수소문하였더니 불교계 수사와 관련하여 자문을 해 줄만한 사람이 ‘나’라고 여러 곳에서 추천이 들어왔다고 했다.

나는 양소령에게 생각할 기회를 달라고 했다. 다른 기관에 파견 나가게 되면 상관인 법무감의 승인도 필요했고, 또한 당시 악화된 건강상태로 감당할 수 있을지에 대해서도 자신이 없었다. 나는 얼마 전까지 육군본부검찰부장으로 재직하면서 대통령시해사건 등 창군이래 대형 사건들을 처리하면서 과로가 겹쳐 군국수도통합병원에 입원했다가 퇴원한 직후였다. 무엇보다도 불교신자라고 해도 불교계의 동향 파악이나 종무행정에 대해서는 전혀 문외한이었기 때문에 주저하였다.

나는 불교계가 어려움을 당하고 있을 때 불교신자의 당연한 도리로서 조금이라도 힘을 보태야 한다고 생각했고 더구나 그 당시 간혹 매스컴을 통해서 청담 큰스님의 의문의 죽음 등 종단 내외에서 발생하였던 폭력사건, 사찰재산 부정사건, 무엇보다도 조계사파 승려와 개운사파 승려 간의 지루한 종권 다툼 등으로 국민들에게 많은 실망을 안겨주고 뜻있는 불자들에게 부끄러움과 걱정을 자아내게 하였다. 불교계의 수사를 계기로 불교계의 골치 덩어리인 비리와 부정을 정화시키고 고질적인 분쟁을 종식시켜 불교 발전의 조그마한 토대라도 마련할 수 있지 않을까 하는 순진하고도 소박한 일말의 기대도 있었다. 나는 며칠 후 양근하 소령에게 참여하겠다고 통보하고 즉시 동인의 안내로 보안사령부의 합동수사단장

인 김충우 대령과 면담을 하였다.

나는 불교계에 대한 수사의 부작용과 후유증을 최소화하기 위해서는 전국의 보안사 수사관들에게 '종교수사의 특수성과 신중성, 사찰의 구조와 배치, 승려들에 대하여 갖춰야 할 예우' 등에 대하여 교육할 필요성이 있다는 것과 혼자서는 사후 수습을 할 수 없으니 군법사 몇 명을 파견해 달라고 요청을 하여 승낙을 받았다.

우선 수사에 투입될 보안사 수사관들을 보안사령부 본부에 소집하여 교육을 시키고 향후 해야 할 과제를 챙기고 불교계 선배들을 찾아다니며 도움이 될 의견을 청취하였다. 그런 와중에 수사 개시의 D데이가 정해지고 10월 27일, 그리고 연이어 10월 30일에 전국사찰의 범법자 색출, 수색작업이 일제히 행해졌다.

나는 사건발생 후 제일 먼저 파견되어 온 군법사님들에게 재경 원로스님들을 접촉하여 초빙하도록 한 후 문공부 직원으로 하여금 수사 상황을 설명케 하고 수습방안에 대한 조언을 구했다. 원로스님들께 자문을 구한 결과 우선 수사의 확대 방지 및 수사 시 발견되는 승려의 사생활 비리 노출을 최소화해 달라는 당부를 들었으나 종단 전반적인 수습대책에 대해서는 별 말씀이 없었다. 이렇게 수습하는 과정에 다시 10월 30일 범법자 수사검거가 더욱 큰 규모로 행해지고 사찰의 신성성과 승려의 존엄성이 여지없이 유린되는 사태가 발생하자 불교계의 여론은 싸늘하게 적대적으로 변하고 스님들의 협조를 구하기가 더욱 어렵게 되었다. 나는 파견되어 온 군인 신분이었으므로 공개적으로 수사에 불만이나 반대의사를 표출할 수 없었고 내 자신의 역할에 한계를 느꼈다. 내심으로는 나 개인의 의견이 아니라 종단스님들의 의견을 집약하여 불교계의 요구로서 계엄당국에 전달하는 것만이 수사당국의 일방적인 조치를 제어할 수 있는 효과적이고도 강력한 방법이라고 생각했다.

그래서 조계종의 종통과 법통을 유지하면서 마비된 종무행정을 회복하고 더 이상의 피해를 줄이기 위해서는 조계종의 의결기관인 임시종회를 개최하여 종헌종법을 개정하고 이를 근거로 새로운 비상대책기구를 설립하는 것이 중요하고도 유일한 방안이라고 판단하였다. 나는 군 법사님들을 통하여 은신하거나 도피 중인 종회의원스님들을 수소문하여 접촉하고 종회의 개최의 필요성을 설득하는 한편, 수사당국에도 종회 개최에 필요한 의사정족수와 의결정족수를 확보하기 위하여 사안이 경미한 종회의원스님들의 훈방을 요청하는 등 여러 가지 조치를 하고 수사당국의 승낙을 받았다. 들끓는 불교계의 차가운 여론을 의식하였음인지 대공처장도 나의 수습 역할에 적극 협조하기 시작하였다.

이와 같은 경위로 한시적인 비상대책기구인 정화중흥회의가 출범하게 되었는데 이를 구성하고 조직하기 위한 인사를 준비하기 위하여 원로, 중견 스님들과 다각적으로 접촉하였으나, 의견이 분분하고 인사에 관한 의견을 집약하지 못하고 귀중한 시간을 지연시키고 있었다.

2. 10 · 27 불교계의 비리, 부정수사 특히 10 · 30의 군병력을 동원한 전국사찰에 대한 범법자의 일제 검거수색 등 난폭한 조치들은 불교의 자존심을 여지없이 짓밟아 불교계는 벌집을 쑤신 듯 각종 비난과 항의가 쇄도하고 악성여론이 들끓기 시작하고 모든 종무행정은 마비된 상태에서 뾰족한 수습대책을 마련할 수 없어 진퇴까지도 고민하게 되었다.

그 즈음 지환 스님(현재 동화사 유나)이 저녁 늦게 나를 찾아왔다. 지환 스님은 대학시절 강남 봉은사에 개설되었던 한국대학생불교연합회 대학생 수도원에 함께 입소하였던 도반이었다. 지환 스님은 봉암사에서 수행 중인데 함께 수행 중이던 젊은 수행승들이 계엄당국의 불교탄압 행위를 규탄하고 항의의 표시로 극단적 행동까지도 불사하겠다는 등 분위기가 심각하였으며 일단 수행승 대표들이 상경하여 사태를 파악하고 대응조치를 결정하는 대로 행동을 통일하기로 했다 하였다.

그러한 경위로 처음 만났던 수행승 대표들의 한 분이 활성 스님이었다. 활성 스님을 비롯한 대표 수행승들은 경계의 자세를 유지한 채 꼼꼼히 따져 물었다. 거센 항의를 받을 것을 각오하고 있었던 나는 스님들의 이성적인 태도에 감사하고 알고 있는 대로 불교계 수사에 대한 경위를 성실하고 솔직히 답변하였다. 그리고 조계종 스님들이 참여한 비상대책기구를 출범시켜 마비된 종무행정을 회복하고 수습대책을 마련하는 것이 피해를 최소화하는 길이라고 믿고 어렵게 임시종회의 의결을 거쳐 비상대책기구로서 정화중흥회의를 새로 설치하기로 하였는데 위 기구에 천거할 덕망과 실력을 갖춘 스님들을 찾지 못하여 고심하고 있다고 했다.

나는 수행승들이 비록 종무행정 경험은 없으나 계율이 청정하고 사심이 없기 때문에 새로운 관점에서 문제의 핵심을 파악하고 잘 대처해 나갈 것이라고 판단하고 봉암사 수행스님들이 적극 나서 주살 것을 요청하였다. 응낙하면 대공처장에게 건의하거나 설득하여 비상기구 구성에 관한 전권을 위임하고 종단 운영에 관한 자율권을 최대한 존중하고 뒷바라지하겠다고 했다. 나의 충정을 이해하였는지 봉암사 스님들은 의논해 보겠다고 반승낙을 했다. 이러한 경위로 탄성 스님을 중흥종무원의 상임위원장으로 추대하고 상임위원장사서실장에 활성 스님, 총무부장에 고우 스님, 교무부장에 성타 스님, 재무부장에 휴암 스님으로 사회부장에 성파 스님을 모시게 되었다. 또한 나와 양소령, 군법사님들과 불교신자들은 정화기획자문회의를 구성하고 정화중흥회의와 보안사에 불교계여론을 전달하고 상호의사소통사키는 역할을 담당하였다,

활성 스님은 상임위원장을 대신하여 정화중흥회의내외의 대소사에 모두 관여하였는데 그때 함께 만났던 스님들 중 현실 감각을 갖고 정연한 논리로 나와의 논의를 주도적으로 이끌었다. 그때 활성스님과 논의했던 사안 중 기억나는 것들을 살펴본다.

가. 우선 정화중흥회의의 중요기구의 인선 문제에 대해서는 쉽게 합의가 이루어졌으나,

본・말사 주지 임명 문제에 관하여는 약간의 이견이 있었다. 모든 권한을 새로 출범한 기구의 스님들에게 위임하기로 하였으나 과거 종무수행에 참여하였던 원로 및 중견 스님들의 반대의견을 무시할 수 없어 총무부장 고우 스님에게 전달하여 참조 반영해 줄 것을 요청하곤 하였다. 의견이 좁혀지지 않을 경우 고우 스님과 활성 스님과 함께 충분히 의견을 교환하여 합리적 안을 도출하여 상임위원장스님에게 건의하고 상임위원장스님의 결정에 따라 원만히 수행되었다.

나. 10. 27법난에 대한 수사결과가 발표될 것이라는 이야기를 듣고 활성 스님은 수사 결과 발표문 초안을 볼 수 없느냐는 말을 하므로 보안사 수사팀에게 의견을 전달하여 함께 보안사 서빙고 수사분실까지 찾아갔다. 활성 스님은 수사결과문 초안을 꼼꼼히 검토하고 수사결과 발표초안에 수록된 내용에 대한 근거 등에 대해서 일일이 질문을 하고 자극적인 언어나 승려의 사생활에 대한 과장된 표현을 자제해 줄 것을 요구하고 수정의견을 개진하기도 하였으나 수사당국의 비협조로 극히 지말적인 부분이나 사소한 표현 문제의 수정만이 수용되어 발표되었다. 다른 사람들이 착안치 못한 부분에 대한 예리한 지적과 치밀함, 그리고 불의와 잘못을 시정하려는 내유외강과 끈질김에 내심 감탄한 바 있었다.

다. 수사당국은 수사결과에 따라 범죄 사실이 중하다고 판단되는 승려 등은 검찰에 송치하여 재판에 회부하였는데 검찰로 송치되지 않은 수사종료자들이 자칫하면 삼청교육대로 보내질 염려가 있었으므로(지방보안사 지구대에서는 정화기획자문회의의 사전의견을 듣거나 사후통보조차 없이 입건된 승려를 임의로 삼청교육대로 입소시킨 사례가 있었음) 이를 방지하기 위하여 활성 스님 등과 의논하여 종단의 자율정화조치에 맡겨주면 징계절차를 밟고 체탈도첩이나 제적조치된 승려를 제외하고 모두 흥국사에 개설한 선방에 입소하여 참선수행하면 교화의 목적을 달성한 것으로 보고 더 이상 문제삼지 않기로 하였다. 대공처장도 이를 흔쾌히 받아들였다.

라. 정화중흥회의는 비상 시의 어려운 여건 속에서 3개월간의 한시적인 업무를 대과없이 수행하고 새로운 조계종단 출범시킨 후 각자 본업으로 복귀하였다. 지금 와서 생각하면 전적으로 그 당시 정화 중흥회의에 참여했던 스님들 중 특히 탄성 스님과 고우 스님, 활성 스님들 등 수행승들이 불교에 대한 애정을 가지고 사심 없이 헌신하는 자세 타인의 의견을 경청하고 포용하는 폭넓게 아량 등이 대과 없이 마친 것으로 평가하고 있다.

3. 그후 오랜 동안 불교계의 일부 여론은 정화 중흥회의에 참여하였던 승려나 기획자문위원회에 참여하였던 군법사 및 불교신도들을 정부의 앞잡이로 폄훼하거나 음성적인 악성 소문을 퍼뜨렸다. 나는 이에 개의치 않고 일체 자기 변명을 하지 아니하고 본연의 임무에만 충실하였다. 언젠가는 진실은 드러나고 역사의 정당한 평가를 받을 것이라고 믿고 있었다. 다만 나 때문에 비상 시 사태 수습에 참여하여 진력하였던 스님들, 군법사님들, 불교신

도님들께 미안한 마음을 느껴 왔고 불교계에 분쟁이나 불상사가 발생할 때 마다 나의 무능력한 법난수습 때문이 아닌가하는 죄책감을 갖기도 하였다.

다행히 당시 정화중흥 업무에 참여하여 한국불교의 아픈 속살을 속속들이 들여다 스님들은 한국불교의 병폐를 치유할 유일한 길은 수행과 교육에서 출발하여야 한다는 신념을 가지셨는지 한동안 연락을 끊고 사찰에 칩거하셨다. 오랜만에 만나게 된 고우 스님, 지환 스님 그리고 만나보지는 못했지만 적명 스님 등은 조계종의 전통수행법인 간화선을 주창하고 실천하는 지도적 승려로서 열심히 포교일선에서 활동하고 있다. 활성 스님은 이와 달리 〈고요한소리〉라는 단체를 창설하여 초기불교의 서적을 번역, 보급하고 연구하는 새로운 길을 개척하여 이제 본 궤도에 진입하였다. 반가운 일이다.

오늘날 불교교단은 자기 위상을 정립하지 못하고 혼미를 거듭하고 있으며 뜻있는 불자들의 수행지도나 역량을 결집시키지 못하고 있다. 또한 불교가 바람직한 국가 사회적 역할을 다하지 못하여 국가 사회적 혼란과 갈등은 점점 더 악화되고 있다. 개인이나 국가, 사회의 평화와 행복을 정착하기 위하여 대승불교의 육바라밀 실천과 간화선의 수행이 지금까지 중요한 기여를 해왔던 것이 사실이다 그러나 선지식의 배출과 국가, 사회적 평화와 행복의 실현에 실패하였다면 이제는 부처님의 원음을 따라 초기불교의 사성제, 팔정도의 실천과 사띠의 수행을 장려할 때가 왔음을 직감한다. 초기불교는 중생의 다양한 근기에 알맞은 구체적 방법을 제시하여 많은 사람들이 불법의 혜택을 누릴 수 있을 것 같다. 마침 4월 15일 〈고요한소리〉 창립 30주년을 기념하여 활성 스님을 따르는 신도들과 뜻있는 불자들이 중도포럼을 개최한다고 한다. 때 늦은 감이 있으나 올바른 선택으로서 이를 적극 환영, 축하하고 활성 스님의 주도적 역할을 기대하고 성공을 기원하는 뜻에서 이 글을 올린다.

활성 스님과의 40년

전병재(고요한소리 자문위원)

7년간의 미국 유학생활 고생 끝에 72년 봄, 박사학위 최종심사 결과를 기다리고 있는데 지도교수가 "전군도 이제 사회학 박사가 되었으니 사회학이란 학문이 '지적 쓰레기(intellectual rubbish)'에 불과한 것이라고 자신 있게 말할 수 있는 자격이 부여된 셈이네"라고 웃음 섞인 말투로 축하해주었다. 그해 겨울 귀국 직후 선배교수들 지도로 유학과 성리학을 공부해보니 서양 사회학에 비해 훨씬 더 공부답게 느껴졌다. 그때 성리학의 바탕에는 불교사상이 깔려 있구나 하는 막연한 생각은 했었지만 가끔 등산길에 들러 본 사찰들은 불교에 대한 내 궁금증을 풀 수 있는 분위기가 아니었다.

그럴 즈음 활성 스님이 양산 통도사로 출가하셨다는 말을 듣고 정말 뜻밖이라 생각했다. 그해 겨울 방학 때 서둘러 내려가 보니 아란야 토굴에서 군불을 때고 계셨다. 큰스님께 친견가자 해서 그때 나는 경봉 큰스님을 처음 뵈었다. 큰스님 말씀이 하루 24시간 중 8시간 잠자고 8시간 일하고 4시간 잡일하고 나머지 4시간 공부하라 하시기에 '스님 저는 직업이 책과 씨름하는 일인데 매일 8시간도 넘게 공부하고 있는 셈입니다' 했더니, '그런 가짜 공부 말고 진짜 공부 말이다' 하시면서 활성 스님에게 아란야에 내려가서 진짜 공부 가르쳐 주라 하셨다. 경봉 스님의 가짜 공부라는 말씀이 박사논문 지도교수가 사회학을 지적 쓰레기라 한 말과 맥이 통해 지적 방황을 계속하고 있던 내게 공부 방향을 찾는 데 크게 도움이 되었다. 그때 나는 처음 결가부좌로 앉아보았다. 평생 의자에만 앉던 습관 때문에 억지 결가부좌로 10분을 앉아 있기가 힘들었다. 진짜 공부가 이렇게 어려운 것인가 하고 기가 팍 죽었던 기억이 생생하다. 그 후로 스님이 머물었던 이절 저 절을 찾아다니면서 절집 분위기도 익히고 불교에 관한 법담을 듣기도 하고 사성제, 팔정도, 삼법인, 연기론, 무아사상 등에 관한 글을 읽기도 하면서 불법이야말로 내가 찾던 바로 그 참 공부로구나 하는 생각이 서서히 굳어갔다.

〈고요한소리〉가 만들어지고 윤문팀에 참가하면서부터 정년을 하면 우선 니까야 경전 읽기 공부부터 해야겠다는 뜻을 세우고 있었는데, 내가 정년을 한 바로 그해 2002년 지리산

역경원이 문을 열었다. 나는 거기서 3년을 살면서 스님의 밀착지도로 빠알리어 공부도 시작하고 참선지도도 받으면서 그야말로 늦깎이 공부를 시작한 셈이다. 부모님이 돌아가신 후 시골집을 비워둘 수도 없고 해서 역경원을 떠나긴 했지만 자동차로 한 시간 거리인 역경원을 요즘도 수시로 다녀오곤 한다. 지금 나는 경전 읽기를 생활의 중심에 두고 있는데 궁금한 대목이 한두 가지가 아니다. 그때마다 스님을 괴롭힐 수도 없고 해서 몇몇 도반들과 스카이프를 통해 경 읽기 공부를 하고 있는데 그런대로 재미가 있다. 이렇게 노후생활을 유익하게 보낼 수 있게 된 것은 오로지 활성 스님과의 고마운 인연 덕분이다.

속인의 입장에서 스님에 관해 이런저런 글을 쓴다는 것은 참으로 무모한 일이다. 스님은 이미 입전수수入廛垂手의 단계에서 노니실지도 모를 일인데 아직 심우견적尋牛見跡의 단계에서 헤매고 있는 내가 무슨 말을 함부로 할 수 있겠는가. 그러나 40여 년 동안 스님 가까서 지내온 터라 나 나름의 생각이 없을 수 없기에 스님께 누가 되지나 않을까 하는 두려움을 무릅쓰고 내 생각의 일단을 적어본다. 스님은 길에서 태어나 길에서 돌아가신 부처님처럼 계속 팔정도를 걷되 결코 길 위에 집을 짓지 말라 하신다. 스님은 계속 변하고 있는 당신 생각을 글로 고착시키는 일을 달가워하지 않으신다.

활성 스님은 '한 생 안 난 셈 치고'라는 경봉 큰스님 말씀을 듣고 금생은 오로지 역경사업에 매진하고 계시는데, 이 때문에 만든 〈고요한소리〉가 가끔은 버거운 짐으로 느껴지는 듯 힘들어하시는 때도 있었지만 그야말로 초지일관이다. 스님이 표방해온 역경은 단순한 문자적 번역이 아니다. 중국을 통해 들어온 불교가 우리나라 정신문화에 찬란한 꽃을 피워왔으나, 새로운 지구공동체 시대를 맞아 부처님 가르침의 원음을 바탕으로 한 새로운 아비담마가 필요하다는 것이 스님의 지론이다. 이 시대가 요청하는 새로운 아비담마를 만드는데 한국처럼 좋은 조건을 갖추고 있는 나라도 없다 하신다. 스님은 붓다의 원음을 강조하시되 한국불교의 훌륭한 전통을 결코 부정하신 일은 없다. 그 낡은 겉옷을 문제 삼을 뿐이다. 북방불교냐 남방불교냐를 따지는 소리도 있지만 스님은 이 문제에 대해서도 중도적 입장에서 부처님 원음에 담겨 있는 현대적 의의를 계속 참구하고 계신다. 〈고요한소리〉는 스리랑카 BPS의 소책자들을 번역해오다가 스님의 반승낙을 겨우 받아 최근에 '소리' 문고를 만들어 스님 생각의 흐름을 담아내기 시작했다.

서양 과학이 기독교 윤리의 고삐를 벗어나 맹목적으로 치달으면서 인류를 종말의 위기로 몰아가고 있는 이때, 현대인의 극단적 사고방식에 제동을 거는 든든한 고삐 구실을 할 수 있는 것이 곧 불교의 중도中道사상이라는 것이 스님 생각이다. 한 · 중 · 일 삼국 사회학자 회의가 십년 넘게 매년 세 나라로 돌아가며 열리고 있는데 재작년 요코하마 대학에서 열리는 학회에 막스 베버 사회학과 불교라는 제목의 글을 한 편 발표했는데 그때 스님은 중도에 관해 글을 써보라 했지만 불교와 사회학에 관한 기초적 논의를 먼저 하고 그 다음

에 중도를 논하는 것이 순서이겠다 싶어서 중도에 관한 논의는 뒤로 미루기로 했다. 찬란한 불교유산을 공유하고 있는 이 세 나라만이라도 불교의 중도정신이 인류문화를 한 차원 높은 단계로 끌어올려서 세계 평화를 이루는 가장 확실한 길이라는 점을 공감하도록 할 수만 있다면 좋겠다는 생각으로 금년 가을 중국 돈황 근처에서 열리는 학회에서 발표할 글을 구상하고 있지만 잘 될지 모르겠다.

분단된 남북은 핵전쟁 쪽으로, 일본과 중국, 미국과 러시아는 군비경쟁으로 치닫고 있다. 세상이 이렇게 심상치 않게 돌아가고 있으며, 내일을 예측할 수 없는 어수선한 시국에 〈고요한소리〉 창립 30주년을 맞아 '중도, 이 시대의 길'을 주제로 한국불교 본산 서울 조계사에서 중도 포럼을 열게 된 것은 참으로 뜻깊은 일이라 생각한다. 아무쪼록 이 행사가 모진 세파에 시달리고 있는 우리 각자의 마음의 평화를 이루는 확실한 길잡이가 될 수 있기를 간절히 축원한다. 우리 모두가 염원하는 세계평화는 나 자신의 마음이 평화로워진 연후에라야 자연히, 그리고 서서히 다가올 것으로 믿기 때문이다.

‘근본불교’ 열심히 공부하고 있습니다!

박윤흔(〈고요한소리〉 고문)

나는 활성 스님을 1970년대 중반쯤 여름 양산 통도사 극락암에서 처음 뵈옵게 되었습니다. 당시 나는 이기영 박사님이 이끄시는 구도회라는 불교신행단체의 회원이었습니다. 구도회는 매년 여름이면 유명 사찰을 찾아서 약 일주일 정도 머물면서 불교공부를 하였습니다. 그해에는 통도사에 가서 공부를 하였는데 이기영 박사님의 인도로 극락암에 주석하시는 경봉 스님을 친견하고 법문을 들었습니다. 법문을 들은 후 근처에 경봉 스님의 ‘물’에 관한 법문을 큰 우물가에 있는 바위에 새겨놓은 것이 있다 하여 그 바위를 보기 위해 우물가를 방문하였습니다. 바위에 새겨진 경봉 스님의 물에 관한 법문은, “사람과 만물을 살려주는 것은 물이다. 갈 길을 찾아 쉬지 않고 나아가는 것은 물이다. 어려운 굽이를 만날수록 더욱 힘을 내는 것은 물이다. 맑고 깨끗하며 모든 더러운 것을 씻어주는 것이 물이다. 넓고 깊은 바다를 이루어 많은 고기와 식물을 살리고 되돌아가는 이슬비. 사람도 물과 같이 만물에 이익을 주어야 한다”였습니다.

그런데 그곳에서 활성 스님을 뵙게 되었습니다. 스님께서 우리들 모두에게 여러 가지 가르침을 주셨는데 저와는 따로 인사를 나누었고 당시 나는 공무원으로 재직 중임을 아시고 스님께서도 출가 전에 서울대를 졸업하신 후 국회에서 공무원으로 일하셨다고 하셨습니다. 서로 전공은 달랐지만 같은 대학 동문이고 또한 공무원 경험이 있어 이심전심으로 바로 의기투합하여 그 후 지금까지 〈고요한소리〉 회원이 되고 〈고요한소리〉 이사까지 맡으면서 스님의 가르침을 받아오고 있습니다.

한동안은 활성 스님을 자주 뵈올 수 있었는데 그때 스님께서는 남원 역경원 건립불사를 열심히 추진하고 계실 때입니다. 스님께서는 역경원의 건립 계획을 그림을 그려 설명해주시고 변경이 있으면 그 변경사항도 알려주셨습니다. 당시 역경원 건립불사가 잘 마무리되고 스님이 즐거워하시던 모습이 새삼스럽게 떠오릅니다.

그 뒤 직장 관계로 많이는 참여하지는 못하였으나, 〈고요한소리〉 법회에 참여하여 활성 스님의 법문을 듣고 또한 〈고요한소리〉에서 발간하는 불서와 논문집을 통하여 불교공부

를 하면서 특히 부처님의 원음인 근본불교에 대하여 큰 관심을 가지게 되었습니다. 그동안 〈고요한소리〉에서는 근본불교 대장경인 빠알리 경전을 우리말로 옮기는 불사를 감당하고자 발원하고, 우선 스리랑카의 불자출판사(BPS)에서 간행한 훌륭한 불서 및 논문들을 번역하여 '보리수잎 시리즈', '법륜 시리즈', '금구의 말씀 시리즈' 등으로 많은 책을 출판 보급하여 왔습니다. 그리고 근래에는 오래 동안 활성스님이 행하신 법문을 편집하여 '소리 시리즈'로 출판 보급하기 시작하였습니다. 나는 이러한 책들을 어디를 가거나 한 권씩 항상 지니고 다니면서 기회가 있는 대로 읽게 되었고 나름대로 근본불교에 대하여 열심히 공부를 하고 있습니다. 〈고요한소리〉에서 출판한 책들은 나에게는 항상 지니고 다녀서 신분증이나 다름없습니다. 요즘에는 활성 스님의 법문집인 '소리 시리즈'를 지니고 다니면서 불교의 핵심인 삼법인, 사성제, 팔정도, 십이연기 등에 대하여 공부하고 있습니다.

불교는 약 2600년 전에 석가모니 부처님이 정등각하신 후 여러 지역으로 전파되고 또한 오랜 기간 시대적으로 변천을 거듭하여왔습니다. 그리하여 이른바 대승권인 중국, 한국, 일본 등과 소승권인 태국, 미안마, 캄보디아, 스리랑카 등의 불교가 각각 약간씩 다르게 발전하고 또한 같은 대승권이나 소승권에서도 각 지역별로 시대별로 그 지역의 문화의 영향을 받아 불교가 약간씩 다르게 발전하였습니다. 따라서 불교를 공부하기 위하여서는 먼저 부처님의 원음인 근본불교 대장경인 빠알리 경전을 공부하는 것이 매우 중요하다는 것을 알게 되었으며, 활성 스님께서 근본경전에서 가장 핵심이 되는 삼법인, 사성제, 팔정도, 십이연기 등을 중심으로 우리에게 법문을 주신 것도 그러한 뜻이라고 생각합니다.

나는 세속에서는 환경법을 공부합니다. 환경법을 공부하면서 오늘날의 환경문제는 사람들이 부처님의 말씀대로만 살면 해결될 수 있다는 믿음을 갖게 되었습니다. 그런데 내가 그러한 믿음을 갖는 데는 〈고요한소리〉에서 펴낸 《생태위기-그 해법에 대한 불교적 모색》(법륜 스물)이 크게 도움을 주었습니다.

오늘날에는 환경법에서 환경정의環境正義가 무엇인지가 크게 논의되고 있습니다. 그런데 나는 환경정의 개념을 규정하는 데는 말할 것도 없이 부처님 말씀대로 천지만물은 너와 내가 하나라는 데서 출발해야 한다고 봅니다.

지구 내지는 전 우주는 그 자체가 하나의 대생명체大生命體입니다. 그 위에 살고 있는 생물生物體, 더 나아가서는 무생물체無生物體까지도 서로 서로 연결되어 지구라는 대생명체를 형성하고 있습니다. 우주내의 모든 존재는 서로 의존적인 관계를 유지하면서 역동적으로 변하고 있는 거대한 하나의 생명체를 형성하고 있습니다. 환경적 관점에서 볼 때 개체는 독립적으로 존재할 수도 없으며 따라서 그 개체성은 인정될 수 없습니다. 환경과 나를 구분하는 것은 어리석은 것이며 나와 환경은 둘이 아닌 하나입니다. 나는 대생명체의 유기적인 조화 속에 있기 때문에 내 마음대로 할 수 없는 것입니다. '내 것이다', '나는 다른 존재를 지배할 수 있다'는 잘못된 생각 때문에 환경에 있어서 문제점이 드러나기 시작하였습니

다. 따라서 '내 것이라는 것은 없다', '나와 다른 존재는 평등하다'는 진리 앞에 솔직하여 질 때 환경에 관한 문제가 근본적으로 풀리기 시작할 것입니다.

환경정의 개념은, 환경정의론이 미국에서 유색인종과 저소득층 지역사람이 받고 있는 불평등의 개선운동으로 출발되었기 때문에 대개 미국 환경청(EPA)이 규정하고 있는 바에 따라 '환경법 규제 및 정책의 개발 및 집행과 관련하여 인종, 피부색, 민족적 기원과 관계없이 모든 사람들이 공정하게 대우받고 실질적으로 참여할 수 있는 것', 즉 모든 사람들이 환경이익과 환경부담을 공정하게 분배받고 의사결정에 실질적으로 참여할 수 있는 것이라고 정의하고 있습니다. 그리고 이러한 환경정의 개념은 우리의 학자들도 거의 그대로 받아드리고 있습니다.

그러나 나는 환경정의 개념을 규정함에 있어서는 미국의 연혁적인 사고에서 탈피하여 위에서 본 환경과 관련하여서는 만물이 일체이고 너와 내가 따로 없으며 인간과 환경이 둘이 아니라는 점에서, 환경을 이용하는 인간만이 아니라 이용을 제공하는 환경도 정의개념의 주체가 되고 또한 미래세대도 정의개념의 주체가 되어야 할 것으로 봅니다.

그리하여 나는 환경정의는 "사람들은 환경으로부터 '자기에게 필요한 범위 안에서' 그리고 '환경을 파괴하지 않는 범위 안에서' 모든 사람들이 미래세대도 함께 환경이익과 환경부담을 공정하게 분배받고 의사결정에 실질적으로 참여할 수 있는 것"이라고 정의합니다. 다시 말하면 환경정의 개념은 사람들이 '자기에게 필요한 범위 안에서' 그리고 '환경을 파괴하지 않는 범위 안에서' 환경에서 이득을 얻을 수 있다는 것이 전제되어야 합니다.

나는 꿀벌이 꽃에서 꿀을 모을 때 꽃의 아름다움을 훼손하지 않고 향기도 날려버리지 않고 모으는 것과 같은 방법으로 사람들이 환경을 활용하여야 한다는 것이 환경정의 개념에 포함되어야 한다고 봅니다. 꿀벌이 꽃가루에서 꿀을 만들어내듯이 사람들도 자기의 삶의 터전인 환경을 조금도 손상시키지 않으면서 자연속의 삶에서 행복과 성취를 얻어낼 수 있고 또 반드시 그렇게 되어야 한다는 것입니다.

사람이 환경을 파괴하지 않으려면 개개인이 간소하고 절도 있는 생활방식을 채택하는 수밖에 없습니다. 즉, 개개의 사람들이 인간에게 기본적으로 필요한 것만의 충당, 욕구의 최소화, 검약과 지족知足의 생활을 해야 하고,각종 사회적 역할에서 책무를 다해야 합니다. 사람은 생존하기 위해 음식, 의복, 주거, 의약품 그 밖의 생필품을 자연에 의존할 수밖에 없습니다. 자연에서 최적의 혜택을 받으려면 인간은 자연을 이해해야 하고 자연과 조화롭게 살게 되면 자연자원도 잘 활용할 수 있게 됩니다.

그런데 오늘날 과시적 소비주의는 미덕으로 받아들여지고 있습니다. 수백만 년에 걸쳐 만들어진 방대한 양의 재생 불가능한 화석연료들도 불과 2세기만에 거의 소비하여버렸습니다. 인간은 점점 더 많이 소유하려는 탐욕 때문에 자연에 대해 폭력적이고 공격적인 태도를 취하게 되었습니다. 오늘날의 지구 환경문제를 해결하기 위해서는 세계 인류가 자신

의 가치체계부터 반드시 재평가해야 합니다. 지금까지 삶의 방식을 이끌어온 물질주의는 우리로 하여금 인류의 생존 자체마저 위협하는 환경오염문제를 야기시켰습니다. 인간과 환경 간에는 지금보다 좀 더 지속가능하고 조화로운 관계를 발전시켜야 합니다.

이 세상은 인간이든 환경이든 결국 어떤 도덕적 힘이 작용하느냐에 따라 번성하기도 하고 멸망하기도 합니다. 비도덕성이 세계를 지배할 때 사람과 환경은 퇴락하는 반면 도덕성이 지배할 때 인간의 삶뿐 만아니라 환경의 질도 개선됩니다. 탐욕, 증오는 안팎으로 오염을 일으키고, 관용, 동정은 안팎으로 평화를 가져올 것입니다.

활성 스님과의 인연

최제용(고요한소리 총무이사, 경북대 의대 교수)

스님을 처음 뵌 것은 미국 보스턴 문수사에서였습니다. 문수사에서는 일요일마다 도범 스님께서 법문하시거나 한국에서 오시는 훌륭한 분들께서 특강 형식으로 좋은 말씀을 해 주셨습니다. 예컨대 동국대 불교학과 교수로 계시는 현각 스님의 선학 강의라든지 서울대 석경징 교수님의 시에 대한 강연을 들을 수 있었습니다. 또 법정 스님께서 명동성당에서 하셨던 청빈에 대한 법문을 비디오로 함께 보기도 하였습니다. 그 중 활성 스님 뵙고 법문을 들을 수 있었던 것은 미국 3년 생활에서 커다란 행운이었습니다.

1998년 9월 13일 일요일, 문수사에서 처음으로 활성 스님께서 법문을 하셨습니다. 그때 법문은 제 인생에서 인생관이 바뀌는 계기가 되었습니다. 법문 내용은 불 · 법 · 승 삼보에 관한 것이었습니다. 당시 촬영이나 법문을 녹음하지 못했지만 다행스럽게 필기를 해놓은 것이 있어 요약 재구성해보고자 합니다.

'부처란 무엇인가?' 빠알리경에 보면 부처님과 제자도 아라한인데 왜 붓다만 부처라 하느냐 하는 제자의 질문에 '법이 없는 세상에 법을 세우고 가르침을 주셨기 때문에 부처다'라고 답하셨습니다. 부처님은 신神도 종교 지도자도 아닙니다. 법체계를 다듬고 만들어 법을 전하셨기 때문에 부처입니다. 부처님은 언어적 감각이 뛰어나셔서 법구경에서처럼 말씀은 쉽지만 깊고 오묘한 뜻이 있는 법을 주셨습니다.

법은 불교의 핵심으로 담마*Dhamma*라 합니다. 부처님은 해탈 열반을 구하고 성취하셨습니다. 중생들에게 열반의 소식을 전하려고 노력하셨습니다. 법은 다양하게 해석될 수 있습니다. 의미를 축소해서 법을 해석해 보자면 법은 중생이 쓰는 언어와 사고를 이용해서 현묘한 열반을 전달할 수 있는 수단이라 할 수 있습니다. 제석천 즉 대범천이 중생을 대표해서 법을 설해 달라고 요청했고 부처님이 수락하셔서 법을 설하시게 되었습니다. 연각, 독각했다는 사람도 많지만 법을 펴지는 못했습니다. 즉 법이 없는 세상에 부처님께서 법을 만드셨습니다. 부처님의 큰 원력과 지혜 그리고 인고의 노력으로 탄생한 것이 법입니다.

열반이라는 진리의 세계는 언어나 의식으로 접근할 수 없는 것인데 부처님이 접근 가능하도록 불법이라는 가교(뗏목)를 만들어내셨던 것입니다. 다른 사람들도 깨닫고 보니 부처님의 법이 너무 완벽하여 더 붙일 게 없었습니다. 법의 위력은 시공을 초월할 정도의 타당성과 완벽성을 지녔습니다. 인류는 법을 통하여 사고의 지평을 새롭게 열게 되었습니다. 윤회하는 인간은 동물 수준의 존재이고, 다윈의 진화 단계에 있지만 법을 통해 의식이 초월하여 해탈・열반이라는 인간 극치의 경지에 이를 수 있습니다. 부처님 법은 종교가 아니라 진리입니다. 인간은 정법을 익혀 향상을 도모해야 제대로 된 인간이 됩니다. 불교는 삶의 방식이고 문화이고 이것을 가능케 하는 축은 육근六根입니다. 촉觸이 전제되고 고苦의 증폭을 초래하는 육처六處 즉, 안・이・비・설・신・의眼耳鼻舌身意가 있습니다. 동물과 인간의 차이점은 동물은 의意가 약하고 인간은 의가 강하다는 것입니다. 의는 나머지 안・이・비・설・신 다섯 가지를 조절할 수 있습니다. 육처는 12연기에 들어 있고 고의 증폭을 조장합니다. 육처를 육근으로 바꾸는 것이 해탈・열반으로 이끌어주는 근기입니다. 부처님께서 설하신 법을 알 수 있는 능력이 의근이고, 의근은 인간이 되는 조건이며 22근으로 설하셨습니다. 인간이 털 빠진 원숭이에서 인간다운 것이 되도록 하는 것은 육근, 그 중에서 의근이 확립되어야 합니다. 정법시대가 옵니다. 불교의 우주관은 성・주・괴・공으로 설명합니다. 부처님은 윤회를 하게끔 되어 있는 세계에서 법을 통하여 향상하면 해탈할 수 있게 되어 윤회를 벗어나도록 법을 제시해주셨습니다. 과거 7불과 현세의 붓다 그리고 미래불은 모두 인간의 의미를 실현시켜줍니다. 인간들이 구조적 갈등구조인 고의 세계에서 부처가 만든 법을 통하여 향상하는 것이 법을 설한 의미가 됩니다. 빠알리경에 12연기를 순관하는 것은 사법邪法이요, 역관하는 것은 정법正法이라고 나옵니다.

승僧은 서양의 길드와 유사하다 볼 수 있는데 브라만과 사문이 인도의 2대 축으로 구도의 길을 걷고 있었습니다. 사문은 부처님 이전부터 있었지만 부처님을 따르는 사문을 승가라 했습니다. 의가 안・이・비・설・신을 조절하고 깨끗한 삶을 살기 위해 출가한 사람들, 즉 프로들을 승가라 합니다. 반면 일반 중생들 즉 아마추어에게는 보시하고 계를 지키라고 했습니다. 보시는 복을 닦고, 지계 즉 감당할 수 있는 능력을 배양하라는 뜻입니다. 그렇게 하면 절제해서 법을 법답게 알기 위한 조건은 될 것이다 하였습니다. 이렇게 산다면 만중생이 승가가 됩니다. 현재 한국은 IMF지만 정법을 축으로 살아온 인간들이 기죽어서야 되겠습니까? 서양에서 배울 것은 합리주의를 바탕으로 한 아카데미즘입니다. 서양은 하위법인 기술문명이 발달되어 있고 동양은 상위법인 정법 삿담마*saddhama*가 있습니다. 인류는 스스로 만든 힘의 노예가 아니라 주인이 될 수 있습니다. 삼보는 우주의 의미 실현이고 해탈・열반이 우주적인 삶인 것입니다.

이러한 오전 법문이 끝나고 점심 공양 후 스님과 젊은 과학자들과의 대화를 위한 자리가

마련되었는데 거기서 부처님의 우주관과 생명관이 무엇인지 여쭈었고, 다른 분이 전생담과 12연기가 무엇인지 질문 드렸습니다. 스님께서 질문을 다 들으시고 아래와 같이 대답해 주셨습니다.

부처님은 문제 소멸에 초점을 두고 법안法眼을 열어주어 스스로 초월하게 하십니다. 담마*Dhamma*는 언어체계, 사사나*sāsana*는 가르침 체계, 삼보는 가치체계, 사성제四聖諦는 진리자체입니다. 현세는 구조적인 고의 체계로 열반에 입각해서 볼 때 행복과 기쁨도 그 자체가 고苦 속에 들어갑니다. 경에서도 열반을 비유적으로 불생불사, 건강(unbalance가 없는 상태)이라 했습니다. 어떤 명쾌한 언어라도 시비의 근간이 될 수 있습니다. 열반은 상태가 아닙니다. 언어나 관념이 다 부정된 것이고 상태는 색・수・상・행・식에 의해 구속되어 있습니다. 색・수・상・행・식의 합이 생명입니다. 수受는 웨다나*vedanā*, 상*saññā*은 *saṃ*과 *ñāṇa*가 결합하여 아는 앎을 말하는 명사입니다. 상*saṃ*은 위*vi*(나누다)와 반대가 됩니다. 냐나*ñāṇa*는 앎이며 식識은 위냐나*viññāṇa*로 사물을 나누어서 아는 것으로 구별적이고 나의 인식 태도의 근거가 됩니다. 식은 궁극적으로 나와 남과의 구별이고, 분석적으로 차이를 가지고 아는 것이라 할 수 있습니다. 산냐*saññā*는 종합해서 아는 것으로 문화적 인식이라 할 수 있습니다. 해탈은 식의 차원을 벗어나는 것입니다. 행은 상카라*saṅkhāra*로 까라*kara*는 종합하는 행위, 행동, 작용을 말합니다. 끊임없이 구성이 변하고 작용하면서 흘러가는 것, 변천하면서 흐른다는 뜻의 천류라고도 합니다. 웨다나는 냐나와는 다른 형태의 앎의 체계이며 지성적 앎과 체감적 앎으로 나눌 때 체감적 앎을 말합니다. 색은 루빠*rūpa*로 물질적 요소입니다. 오온이 가합한 상태를 존재라 하고, 이 존재가 흐르고 있는 프로세스를 우주라고 또 성・주・괴・공이라고도 합니다. 불교는 우주를 시간적으로 이해할 때는 직선적인 인식보다는 곡선적인 이해로 시작도 없고 끝도 없는 무시무종이라고 합니다. 다만 성・주・괴・공 할 뿐이고 성・주・괴・공의 원인은 업業 때문입니다. 진리는 유도 무도 아닙니다. 유무가 극단입니다. 진리에 대한 접근 자세를 유지해야 하는데 그 자세는 중도中道이고 중도는 팔정도八正道입니다. 부처님은 사성제 체계에서 고성제苦聖諦 집성제集聖諦 즉 알아야 될 것으로 12연기를, 멸성제滅聖諦 도성제道聖諦, 즉 행해야 할 것으로 팔정도를 제시하셨습니다. 법의 평가 척도는 제행무상諸行無常, 제행개고諸行皆苦, 제법무아諸法無我 삼법인三法印입니다. 모든 것은 알아야 될 것과 행해야 될 것이 함께 해야 합니다. 앎과 행위에 따라 인간은 육도 윤회를 합니다. 지옥・천상・축생・아귀・인간・아수라 등 업의 세계가 펼쳐집니다. 이것은 부처님이 설하신 삼계 중 욕계에 속합니다. 업이 중요합니다. 업 중 남을 견집되게 하여 향상을 방해하는 업이 제일 나쁩니다. 깨닫지 못한 사람이 깨달았다고 생각하면서 타인을 가르치는 것은 지옥갈 수도 있습니다. 인간 사후는 수준에 따라서 제사를 받아먹는 존재, 염라대왕 앞에서 심판받는 존재, 업경대

에 서서 다음 생을 받는 존재, 해탈을 하는 존재로 나눌 수 있습니다. 불교에 명색名色이라는 용어가 있습니다. 명색을 12연기 속에 넣어 두었는데 극복해야 되는 대상이라는 의미입니다. 색계와 무색계는 인간의 정신적 향상을 통해 경험하는 세계입니다. 성・주・괴・공은 색계 초선까지만 적용되고 그 이 후에는 적용 안 됩니다. 팔정도의 정정正定이란 사선四禪을 이루는 것으로 제 2선에 들면 성・주・괴・공도 침범 못 합니다. 그리고 색계 4선의 정거천이 열반의 입구입니다. 인간은 윤회하는데 자업자득, 즉 업을 짓는 존재입니다.

그 다음 법회가 98년 10월 4일 일요일에 있었는데 '도인 되는 길'이란 제목으로 도인이 뭔가에 대하여 말씀하셨습니다. 불교사전에는 올바른 삶을 추구해서 세속을 버리고 구도의 길을 든 사람이라 정의하고, 스님은 부처님이 가르치신 올바른 도를 항상 실천하는 사람으로 정의하셨습니다. 팔정도를 설하신 이유는 삼보가 구경의 의미인데 참인간은 길을 바르게 알고 나아가고 있어야 한다고 했습니다. 인간과 금수와의 차이점은 인간은 의意가 강한 존재이고, 의는 법을 대경으로 하는 것이므로 법을 알 수 있다는 것이 금수와 다르다고 하셨습니다. '불교에서는 의를 인간 이해의 축으로 삼고 있다, 인간만이 육도를 다 갈 수 있다, 의근을 중심으로 선법, 불선법을 다 행할 수 있다'라고 하셨습니다. 또한 교리체계의 핵심인 12연기 중 육처와 육근의 차이점을 설명해주시고 육처가 육근으로서 작용할 때 온갖 선근의 핵심이 된다고 하셨습니다. 사람이 사람답게 사는 것이 팔정도를 걷는 것이다 하시면서 팔정도를 자세히 설명해주셨습니다. 팔정도를 생활화하는 것이 불교에서의 도인이다. 외도들과 불자들 모두 고행 정진하지만 팔정도 있느냐 없느냐가 차이라고 했습니다. 팔정도는 향상을 실천하는 길이고 해탈, 열반에 에스컬레이터처럼 날라주는 도구라 했습니다. 또한 부처님이 주신 최대의 선물은 법이고 법을 실천할 수 있는 것이 팔정도라고 했습니다.

그리고 10월 8일 목요일은 주말까지 기다릴 수 없어서 스님께 더 개인적으로 법문을 듣고 싶어서 문수사로 갔습니다. 스님께서 도래할 법의 시대에 대하여 말씀해주셨고, 법은 종교가 아니고, 믿음으로 접근하는 것이 아니고 검정하는 자세로 대해야 한다고 하셨습니다. 나에게도 남에게도 좋은 것이 선이며 향상에 보탬이 되는 것이 이로움이라 했습니다. 부처님은 삼계 대도사로 길 이끄는 스승이라 했습니다. 과학은 축적하지만 불교는 비우고 새로 시작한다 하시면서, 결론에 도달한 과정을 버리고 언제나 새 출발하고 향상을 위하는 것이 불교라 했습니다. 버려나가면 새 안목이 생기고 또 버리면 제대로 향상할 수 있다고 했습니다.

문수사에서 마지막으로 10월 20일 토요일에 다시 스님 뵙게 되었습니다. 이때는 사성제에 대해서 도・집・고・멸 순으로 말씀해주셨고, 한국에 〈고요한소리〉라는 단체가 있으니 근본 불교를 본격적으로 함께 공부하자고 하셨습니다. 불법은 각 시대의 필요성에 부흥해

서 풀어 매겨온 것인데 이 시대는 요청이 다르기 때문에 이 시대에 맞게 풀어 매겨보자 하셨습니다. 이러한 일은 잘하면 문화 창조의 힘찬 역사가 될 수 있고 또한 사람들에게 회향해주는 길이 되어야 한다고 하셨습니다. 스님께서 저에게 '보정'이라는 법명을 지어주시고 〈고요한소리〉 대구지부가 대봉 일동에 있다고 연락처도 알려주셨습니다. 이렇게 활성 큰 스님과 보스턴에서 네 번의 만남이 있었습니다.

그 후 경북대 의대에서 일할 기회를 얻게 되어 99년 7월에 귀국하였습니다. 〈고요한소리〉 대구 지부에 가서 계현 스님과 진여성 회장님 그리고 회원님들을 뵐 수 있었습니다. 〈고요한소리〉에서 알게 된 모든 분들은 스님과의 인연을 통해 알게 된 분들로 실로 고마움이 크다고 하겠습니다. 귀국해서 대구, 부산, 서울 지부에서 하신 스님 법문들이 녹음테이프에 담겨 있다는 것을 알고 녹음테이프를 모아 MP3 파일로 전환해서 CD로 저장하기 시작했습니다. 녹음테이프는 수명이 짧아 스님의 법문 내용이 소실될 가능성이 크기 때문입니다. 다행히 대구, 부산, 서울에서 하신 옛적 법문들을 일부 모을 수 있었고, 그 후 활성 스님께서 대구 부산 서울 남원에서 법문하신 내용은 녹음하여 여러 회원들께서 녹취하게 되었습니다. 이제 스님 법문을 읽고 또 읽은 다음 경도 찾아보고 공부할 수 있게 되어 여간 반가운 일이 아닐 수 없습니다.

보스턴에서 스님을 뵌 것은 제 인생에 커다란 복이었습니다. 법당에서 우요삼잡右繞三匝을 할 때마다 불 · 법 · 승 삼보를 잘 이해하여, 계 · 정 · 혜 삼학을 잘 닦아, 탐 · 진 · 치 삼독을 멸하리라고 외우면서 돕니다. 정말 그렇게 되길 빌어 봅니다. 스님 건강하시어 오래도록 가르침을 주시길 빕니다.

최보정 합장

고옥 스님(가산불교연구원 실장)

고요한소리는
부처님 그분의 본래 가르침을 되살려 궁구하고, 실천하고,
선양하기 위해 설립되었습니다.

고요한소리는 1987년 근본불교 빠알리*PĀLI* 경전을 우리말로 옮기는 역경사업을 발원하면서 출발하였고, 1992년 사단법인을 설립하였습니다. 고요한소리는 빠알리어 경전을 이 시대의 감각에 맞게 번역하는 일을 목표로 하고 있습니다. 본격적인 경전번역의 준비를 위해서 고요한소리는 스리랑카의 불자출판협회(Buddhist Publication Society)에서 근본불교의 소개를 위해 펴낸 출간물 중에서 부처님 가르침의 기초를 이해하는 데 도움이 될 만한 책들을 엄선해서 번역하고 출간해왔습니다. 부처님의 가르침을 일반 독자에게 더 쉽게 알리기 위해 본격적인 역경작업에 앞서 영문판 글을 먼저 번역하여 소개한 것입니다. 무엇보다 우리말과 글로 부처님의 가르침을 더 전하려 했습니다.

1880년대부터 영국과 독일을 비롯한 서양의 여러 나라는 빠알리어 경전을 자국어로 번역하기 위해 경전 자료를 수집 정리하고 사전과 문법책도 편찬해 경전 연구를 위한 기초를 닦았습니다. 이는 2000년 전 중국에서 불교경전을 한문으로 번역한 사업을 능가하는 획기적인 불사라 할 만합니다. 가까운 일본에서는 메이지유신 직후 서양의 불전 연구 성과를 토대 삼아 근본불교 경전을 번역하였고, 이후로도 역경에 공을 들이고 있습니다. 대만에서는 빠알리어 경전의 일역판을 참고해 한역을 완수했습니다. 불교 수용의 역사를 살펴보면, 우리나라는 스리랑카, 서역, 중국 다음가는 불교 선진국임에도 중국 불교에 안주해왔기에 초기불교의 가르침을 서양의 언어를 통해 공부하는 역설적 상황에 처해 있습니다.

고요한소리가 출범한 이래 한국 불교는 다른 어느 불교 국가에서도 볼 수 없는 놀라운 변화를 보이고 있습니다. 여태까지는 북방의 대승불교와 남방의 상좌부불교가 상호 배타적으로 발전해 왔지만, 이제는 지구화시대를 맞아 이 두 전통이 폭넓은 대화를 시작하였고, 불교의 이러한 새 기운은 바로 우리나라에서 가장 힘차게 퍼져가고 있습니다.

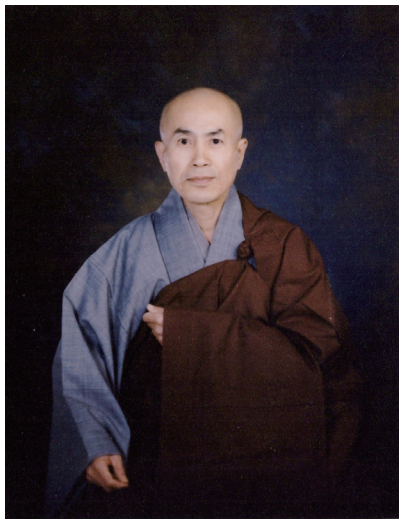
고요한소리도 이제 새로운 전기를 맞고 있습니다. 현대 과학 문명을 주도해온 서양의 지성들은 과학적 지식을 옳게 다스릴 수 있는 지혜와 슬기를 갈구하고 있습니다. 오늘날 서양에서 불교학 열풍이 일고 있는 것도 바로 이러한 까닭이라 하겠습니다. 그러나 서양의 불교학자들 앞에는 실수행의 은산철벽이 가로막고 있습니다. 부처님 가르침을 전지구화 시대에 걸맞게 선양하는 일은 도도한 시대적 기운을 타지 않고서는 결코 이루어질 수 없는 사업입니다. 고요한소리는 이 기운을 받아들여 새로운 출발을 기하기 위해 힘겨운 노력을 기울이고 있습니다. 우리는 위대한 선사들이 쌓아올린 빛나는 수행 전통을 바탕으로 하여 부처님 원음을 이 시대가 필요로 하는 복음으로 새롭게 펴나가기 위해 노력하고 분발할 것입니다.

고요한소리 설립 정신

고요한소리는 '붓다의 불교, 붓다 당신의 불교를 발굴, 천착, 실천, 선양하는 것을 목적'으로 설립되었습니다.

고요한소리가 걸어온 길

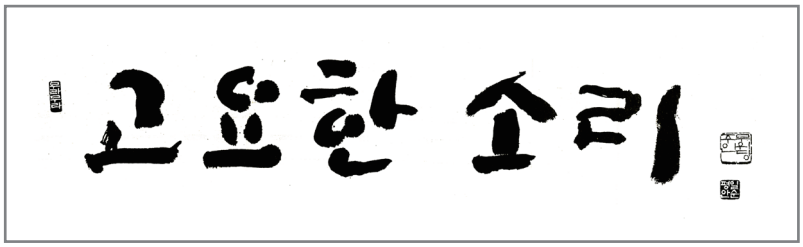
고요한소리 태동 통도사 경봉 스님의 제자이신 활성 스님께서 근본불교에 관심을 가지시고 부처님의 원음이 담긴 빠알리 경전을 이 시대의 언어로 담아내고자 발원하시다.


활성 스님

〈고요한소리〉의 의미

1. 당시 한국 불교 상황을 감안할 때 고요하게 불교개혁을 시작한다는 뜻
2. 부처님 말씀 전부가 '고요한 소리'
3. 활성 스님 법명 살 '活' 소리 '聲' → 고요하게 불교개혁을 해보자는 의미

1987. 2. 1. (불기 2531) 〈고요한소리〉는 근본불교 대장경인 빠알리 경전을 우리말로 옮기는 불사를 발원하고 스리랑카 불자협회(Buddhist Publication Society)에서 간행한 훌륭한 불서 및 논문을 번역 소개하기로 하다. 모임을 〈고요한소리〉로, 책을 '보리수 잎', '법륜'으로 정함. 〈고요한소리〉 로고는 무위당 장일순 선생이 직접 써서 보내주신 것으로 지금까지 쓰고 있다.



장일순 선생이 써주신 '고요한 소리' 글씨

1987. 5. 9. 〈고요한소리〉 창립법회 및 보리수잎 하나 《영원한 올챙이》 출판기념회

1987. 5. 22. 〈고요한소리〉 운영위원회 출범 - 회장 한기호

1987. 7. 1. 종로구 인사동에 〈고요한소리〉 사무실 최초 개설

1987. 8. 13. 한기호 회장, 스리랑카 방문하여 스리랑카 불자협회와 독점출판 체결

한기호 회장과 스리랑카 BPS의 사무장 위타나크치

1987. 10. 활성 스님 첫 대중법회 열다(성북동 전등사).

1988. 4. 10.
(불기 2532) 법륜 하나 《부처님, 그분》 출간

1988. 5. 10. 활성 스님 모시고 〈고요한소리〉 창립 1주년 기념법회 열다.

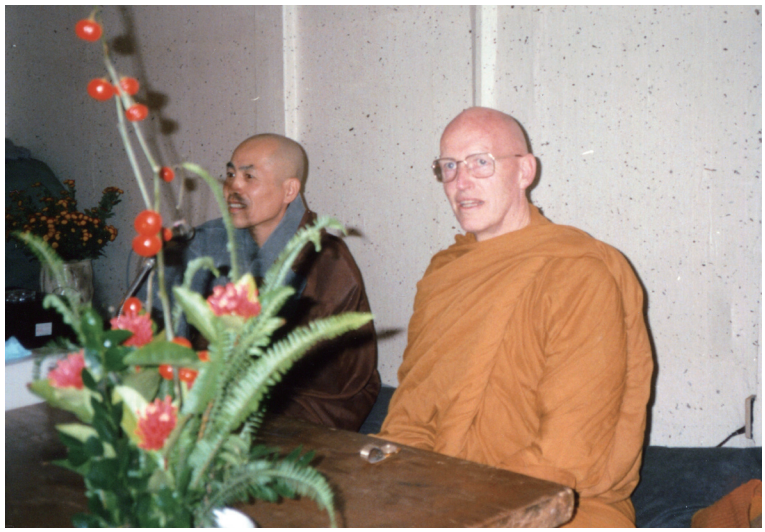
1988. 5. 26. 《부처님, 그분》 저자이신 스리랑카의 삐야닷시 스님 한국 방문하여 효동선원에서 법회 열다(통역: 강대자행).

1988. 6. 10. 약수(암)사와 첫 인연을 맺음 - 주지이신 현문 스님께서 빠알리 경전 역경사업에 적극 동참하시기로 하다.

1990. 2. 15.
(불기 2534) 〈고요한소리〉 현 종로구 관훈동 172번지(인사동길 47-5)에 약 30평의 한옥을 구입하여 이전하다.

1990. 5. 관훈동 〈고요한소리〉 사무실에서 창립 3주년 기념법회 열다.

1990. 10. 19. 대영 불자협회(The Buddhist Society Of Great Britain)의 명예회장 아잔 수메도 스님 방한. 근본 불교의 교학과 수행법에 관하여 법문을 듣고 의견을 교환하다.



1990. 4. 25. 사단법인 〈고요한소리〉(가칭) 창립 법회
창립 발기인 : 한기호, 허홍, 전병재, 조광해, 주수광, 한유동, 황창훈.

1992. 5. 6.
(불기 2536) 부산 〈고요한소리〉 창립 및 법회

1992. 7. 27. 불교신문, 〈고요한소리〉 '보리수잎' '법륜' 시리즈 출간 취지와 스리랑카 BPS에 대해 취재(불교신문 제1400호)

1992. 11. 대구 〈고요한소리〉 개원

1992. 12. 2. 문화부로부터 사단법인 〈고요한소리〉 설립허가 받다.

1993. 1.
(불기 2537) 강대자행, 전채린, 우철환, 변영섭 등을 주축으로 윤문팀 결성되어 현재까지 꾸준히 이어지고 있다.

1994. 5. 10.
(불기 2538)

영국의 캠브리지 노만 교수 〈고요한소리〉 초청으로 내한. 빠알리 경전 번역 문제에 관하여 대담하다.

왼쪽부터 한유동, 활성 스님, 노먼 교수 내외, 강대자행, 한기호 회장, 전병재

1994. 5.

세계 빠알리 성전협회 회장 옥스퍼드의 리차드 곰브릿지 교수 내한. '경전에 나타나는 부처님의 법'에 대해 강의하다(통역: 박은화 교수).

1995. 7.
(불기 2539)

부산 〈고요한소리〉 법당 이전(부산시 금정구 구서2동 159-45 태광빌딩 3층)

1997. 4.
(불기 2541)

아잔차 스님 법문집 《고요한 숲속의 연못》 출간

1997. 4.

대구 〈고요한소리〉 조선 초기 삼존불 봉안 및 법회

1998. 05
(불기 2542)

한기호 회장, 각묵 스님과 스리랑카 캔디에 있는 BPS 본부 방문하여 비구 보디와 만나다.

2000. 1. 29.
(불기 2544)
상도동 약수사 현문 스님께서 지리산 실상사 근처에 있는 약 2만 2천 평의 땅을 기증하시다.

2001. 8. 13.
(불기 2545)
남원 역경원 봉불식을 시점으로 본격적인 역경원 공사 시작

2002. 8. 4
(불기 2546)
남원 역경원 대법당 상량식

2002. 10. 30
남원 역경원 불당 상량식

2003. 4. 20.
(불기 2547)
남원 역경원 불사 회향 법회 - 활성 스님을 비롯하여 사부대중을 모시고 2여 년에 걸친 대불사를 원만하게 회향하다.

2003. 4.
법륜 열다섯《사성제 - 불교의 초석》출간

2008. 12.
(불기 2552)
최초의 인터넷 방송인 유나방송 정목 스님의 인연으로 〈고요한소리〉 책들을 유나방송에서 읽기 시작

2009. 9. 법륜 열여덟《팔정도》출간
(불기 2553)

2009. 11. 대구〈고요한소리〉법당 이전(중구 남산동 938-8 아미빌딩 2층)

2014. 12. 부산〈고요한소리〉소유 법당 구입 및 이전
(불기 2558)

부산 법당 부처님

2015. 3. 29. 부산〈고요한소리〉에서 활성 스님 모시고
(불기 2559) 개원 법회를 열다.

2015. 10. 활성 스님 법문집 소리 하나《지식과 지혜》, 소리 둘《소리 빗질, 마음 빗질》출간

2016. 2. 27. 사단법인〈고요한소리〉제24회 정기총회.
(불기 2560) 신임 공동 대표이사: 하주락, 변영섭

2016. 5. 활성 스님 법문집 소리 셋《불교의 시작과 끝, 사성제》, 소리 넷《지금 · 여기 챙기기》출간

2016. 6. 18. 제1차 중도 포럼 운영회의(중도, 이 시대의 길)

2016. 6. 28. 역경원 공양간 지붕 및 주방 개보수

2016. 10. 제2차 중도 포럼 운영회의
활성 스님 법문집 소리 다섯《연기법으로 짓는 복 농사》출간

2016. 12. 23. 대전〈고요한소리〉설립

2017. 4. 13. 활성 스님 법문집 6~10권 출간
(불기 2561) 소리 여섯《참선과 중도》
소리 일곱《참선과 팔정도》
소리 여덟《중도 이 시대의 길》
소리 아홉《오계와 팔정도》
소리 열《과학과 불법의 융합》

중도 포럼 2017 포스터

2017. 4. 15. 사단법인〈고요한소리〉창립 30주년 기념 법회 및 중도 포럼

사단법인 고요한소리
창립 30주년 기념
중도포럼 2017

중도 中道
이 시대의 길

좌장 _미산스님

진화하는 자연의 시공간적 연기구조와 중도 _양형진

화쟁과 정도 그리고 중도 _홍창성

긍정성 과잉의 문제와 중도 _임승택

중도의 이해 틀에 관한 고찰 _백도수

니까야를 바탕으로 한 중도의 이해와 실천 _이유미

중도와 초기불교 수행 _김재성

중도포럼 2017을 열며

‘고요한소리’가 창립 30주년을 맞아 불기2561(서기2017)년 4월 15일 조계사에서 ‘중도포럼’을 열게 되었습니다. 올해로 팔순을 맞는 활성 큰스님은 출가이후 부처님 가르침이 북방의 대승경전이나 남방의 소승경전[설일체유부의 산스끄리뜨 경전]이 아닌 빠알리 경전에 담겨 있다는 생각을 줄곧 해오셨습니다. ‘고요한소리’의 이 중도포럼은 원음불교의 소의경이 바로 초전법륜경이고 이 경의 줄기는 곧 중도로서의 팔정도이며 팔정도의 핵심은“사띠sati”라는 스님의 말씀을 중심으로 오늘의 한국불교를 되돌아보고자 하는 자리입니다.

그 누구에 의해서도 결코 멈추게 할 수 없는 법륜이 굴러온 지 이천오백년이 넘는 불교 역사 속에서 오늘의 한국처럼 중도의 가르침이 절실하게 필요한 때도 없을 것입니다. 지금 이 나라는 보수와 진보의 양 극단적 이념갈등 속에서 소용돌이 치고 있고 물질적 풍요 속에서도 많은 사람들이 상대적 빈곤의식에 시달리고 있습니다. 이런 상황은 단순한 정치적 구호만으로 해소될 수 없는, 세계화 경제체제 자체의 모순에서 비롯되는 것일지도 모르겠습니다.

이러한 문제는 결코 우리 한국 사회에만 국한된 것이 아닙니다. 서구의 산업혁명 이래 이윤추구에만 급급해 온 자본주의는 많은 비판과 대안 모색에도 불구하고 정치와 교육, 그리고 군사까지 총동원하여 시장을 넓혀 온 19세기 서구의 제국주의적 틀에 여전히 머물러 있습니다. 오히려 다국적 기업으로 둔갑한 오늘날의 금융자본주의는 국경을 초월하여 세계화되고 있지만 몇 몇 강대국들의 막강한 군사력에 의해 유지되고 있는 이 시장 경제체제는 국내적으로나 국제적으로 부의 불평등을 더욱 더

심화시키고 있습니다. 사회 갈등현상은 이렇게 세계화 되고 있는데도 세계는 여전히 군사력을 앞세운 패권주의 다툼에서 벗어나지 못하고 있는 것입니다. 지난 세기의 제일차, 제이차 세계 대전과는 차원을 달리하는, 지구를 송두리째 날려버릴 수 있는 엄청난 핵의 파괴력을 내세운 군사력 앞에서 인류는 자멸의 공포에 떨고 있습니다. 이제 우리는 평화를 전쟁의 잠정적 종식이 아니라 인류생존의 유일한 길로 추구하지 않으면 안 되는 막다른 골목에 도달했습니다.

물질적 풍요는 사회적 갈등을 더욱 심화시키고 과학의 발전은 인간을 더욱 더 노예화하고 있습니다. 사람이 과학적 지식의 노예가 아닌 자기 자신의 진정한 주인이 되기 위해서는 불교가 단순한 신앙이 아니라 우리의 무명을 몰아내고 지혜광명을 밝혀줄 수 있는 위대한 가르침이라는 불법에 대한 올바른 이해가 필요합니다. 우리가 당면한 이 인류의 극단적 위기를 호기로 바꿀 수 있는 지혜가 절실하게 필요한 이 때, '나에게도 좋고 남에게도 좋은 공생의 길'은 팔정도 밖에 없고 일체의 갈등을 극복하고 지속적 평화를 보장할 수 있는 길은 중도사상 이외는 없다는 사실이 이 '중도포럼'을 통해서 누구나 납득할 수 있는 논리로 훤히 밝혀지기를 바랍니다. 따라서 이 '중도포럼'이 우리들의 마음을 탐 · 진 · 치의 어둠 속에 버려둔 채 밖으로만 치닫고 있는 인류에게 '내 마음 바로 챙기기 운동'의 새 출발이 되기를, 그래서 불법이 너와 나의 장벽을 허물고 무량한 복을 다 함께 누릴 수 있는 참된 가르침으로 거듭나는 계기가 되기를 두 손 모아 기원합니다.

포럼 좌장

미산 스님

상도선원 선원장

백양사에 출가한 이래 전통 교학과 수행에 전념해왔다. 동국대학교 선학과에서 공부한 후 더 넓은 현대불교의 세계에 눈을 뜨게 되었다. 스리랑카와 인도를 거쳐 초기불교 연구의 중심지인 옥스퍼드대학교 동양학부에서 철학박사 학위를 받았다. 하버드대학교 세계종교연구소에서 선임연구원으로 재직하였고 중앙승가대학교 교수를 역임했다. 현재 상도선원 선원장이며, 힘들고 지친 현대인들을 맑고 향기로운 삶으로 안내하며 수행불교와 실천불교를 뿌리내리는 일에 정진하고 있다. 특히 현대인을 위한 자비명상 프로그램인 하트스마일명상을 계발하여 누구나 일상에서 자비 행법을 실천할 수 있도록 돕고 있다.
저서와 공저로는《초기경전 강의》《마음》《행복》《자비》, 역서로는《일상에서의 호흡명상, 숨》《호흡이 주는 선물》 등이 있다.

진화하는 자연의 시공간적 연기구조와 중도

양형진
고려대학교 물리학과 교수

서울대학교 자연과학대학 물리학과에서 학사와 석사를, 미국 인디아나 대학교에서 박사 학위를 마쳤다. 미국 오크리지 국립연구소와 신시내티대학에서 박사후연구원으로 일했으며, 현재 고려대학교 과학기술대학 물리학과에 재직하고 있다.

양자암호와 양자통신을 포함한 양자정보이론을 연구하며, 《과학사상》, 《과학문화》, 《동아시아 문화와 사상》의 편집위원을 역임했다.

저서로는 《산하대지가 참 빛이다: 과학으로 보는 불교의 중심사상》(장경각), 《과학으로 세상보기》(굳모닝미디어)가 있고, 역서로는 《과학의 합리성》(민음사)과 《놀라운 대칭성》(범양사)이 있다.

요약문

부처의 교설에 기초하는 불교는 초전법륜에서부터 대승의 법화, 화엄, 선에 이르기까지 모두 중도가 그 핵심이라고 보아야 할 것이다. 불교의 중심 사상인 중도를 자연에 대한 현대과학의 이해를 바탕으로 이해할 수 있는지를 논의하고자 한다. 생명세계를 포함한 우주 전체가 진화한다는 것이 현대의 자연과학이 이해하는 생명과 지구와 우주의 모습이다. 자연세계가 진화한다는 것은 세계의 모든 존재자가 예외 없이 무상이고 무아라는 것을 의미한다. 무상이고 무아인 존재자가 상입하면서 펼치는 창발적인 연기에 의해 진화하는 세계가 펼쳐지며, 이런 자연세계가 보여주는 시공간적 연기구조가 그 자체로 무상이고 무아이며 연기고 화엄이며 중도라는 것을 근본불교에서의 중도, 중관사상에서의 중도, 색과 공이 쌍차·쌍조하는 중도, 법계연기에서의 중도 등을 통해 논의하고자 한다.

주제어
중도, 연기, 진화, 무상, 무아, 상입, 창발, 자연과학

차 례

Ⅰ. 진화하는 생명과 지구와 우주
1. 진화하는 지구 생명
2. 진화하는 지구와 우주
3. 진화와 무상과 무아의 연기 구조

Ⅱ. 근본불교와 중도
1. 근본불교 교설의 내용과 중도
2. 근본불교 교설의 12연기와 중도

Ⅲ. 자연세계에서 나타나는 중도 연기와 중관사상
1. 불일불이 불상부단의 중도
2. 불생불멸의 중도
3. 업보와 작자와 무아의 중도

Ⅳ. 법계연기에서의 중도와 자연세계
1. 상입의 창발적 연기의 자연세계
2. 자연의 시공간적 연기구조와 중도
3. 쌍차쌍조하는 색공의 중도와 자연세계

Ⅴ. 맺는말: 연기와 화엄과 중도, 다시 근본불교의 중도

Ⅰ. 진화하는 생명과 지구와 우주

1. 진화하는 지구 생명

Miller의 실험 이후 여러 가지 다른 방법으로 확인된 Oparin 등의 가설은 어떤 상황이 조성되면 생명체의 참여 없이도 생명의 기본 물질이 생성될 수 있음을 보여준다.[1] 이는 무기물로부터 생명의 원형이 탄생할 가능성을 말해 주는 것으로서, 아마도 이런 과정을 통해 지구 최초의 생명체가 출현했을 것이다.

지구 최초의 생명체는 태양에서 오는 강력한 자외선이 걸러지는 바닷물 속에서 생겨났을 것이다. 선캄브리아기 퇴적층에서 발견되는 화석을 통해 지구상에 최초의 생명체가 나타났던 시기는 38억 년 이전으로 추정된다.[2] 그 증거의 하나로, 초기 미생물인 남세균(cyanobacteria)이 층상의 줄무늬 모양으로 퇴적된 스트로마톨라이트stromatolite는 호주 샤크만 해안을 비롯하여 지구 여러 곳에서 발견된다.[3]

남세균 같은 원시 생명체가 탄소동화작용을 하면서 방출한 산소에 의해 지구의 생명사는 극적으로 변했다. 이들이 만들어낸 산소는 처음에는 바다에 이온 형태로 녹아 있던 철을 산화시켜 산화철을 만들었고, 철 이온을 모두 산화시킨 후에도 광합성은 계속됐다. 오늘날 존재하는 철광석의 대부분은 이 산화철이 퇴적돼서 형성된 것이고, 그 이후 오랫동안 생성된 산소는 지구 대기층에 축적됐다.

지구 대기 중에 산소가 풍부해지면서 이전에 존재했던 혐기성(anaerobic) 미생물은 대부분 멸종했는데, 이는 지구 생명의 역사상 가장 중요한 멸종 사건일 것이다.[4] 그러나 한편으로는 대기 중의 풍부한 산소를 호흡에 이용하는 생명체가 생겨났다.[5] 산소를 이용하는 신진대사는 무산소 대사와 비교하여 대단히 에너지 효율이 높은 것이어서, 이는 에너지를 효율적으로 활용하는 생명체가 탄생했다는 것을 의미한다. 이처럼 대기 중의 산소는 생명세계를 완전히 변화시켰을 뿐 아니라, 성층권에 오존층을 형성하기도 했다. 이 오존층에 의해 태양에서 오는 강력한 자외선이 차단되면서 생명체가 4억 3천만 년 전에 육지로 진출할 수 있게 됐다.

생명의 역사는 20억 년이란 오랜 기간 동안 원시 남조류가 지배하는 단계에 머물러 있었지만, 그 후 원생동물, 해면동물, 해파리 등이 나타났고 캄브리아기의 대폭발이란 도약을 거치면

---

1 J. Bennett and Shostak, Ibid., pp.198-203; 박인원, 〈생명의 기원〉, 《과학사상》 제7호(서울: 범양사) pp.52-71.

2 아텐보로 저, 김훈수 감수, 《생명의 신비》(서울: 학원사, 1985) pp21-26; 최재천, 〈현대 진화생물학의 이해〉, 《과학사상》 제26호(서울: 범양사), pp.105-123.

3 이일하, 《생물학 산책》(서울: 궁리, 2015), p.348.

4 H. D. Holland, "The Oxygennation of the atmosphere and Oceans", Phil. Trans. R. Soc. B (2006) 361, pp.903-915.

5 J. Bennett and Shostak, Ibid., pp.212-213.

서 다양한 생명체가 출현했다. 무척추동물이 5억 5천만 년 전에, 최초의 육상식물이 4억 3천만 년 전에, 최초의 척추동물인 어류가 4억 년 전의 바다에 나타났다.[6] 원시 노래기에 이어 어류, 양서류, 파충류, 조류가 육지에서 활동하기 시작했다. 1억 2천만 년 전부터 꽃식물이 번성했고, 2억 년 전에 나타난 포유류는 공룡의 시대가 끝난 6천만 년 전 이후 번성했으며 이 시기에 영장류가 등장했고 인류의 역사가 3백만 년 전에 시작됐다.[7]

2. 진화하는 지구와 우주

생명의 역사를 개괄하면서 이미 언급한 바와 같이 생명이 진화하고 번성하면서 지구 대기도 같이 바뀌었다. 원시지구의 대기는 이산화탄소가 주성분이었고, 5억 년 전 지구 대기의 이산화탄소 농도는 현재의 20배였으나 오늘날 이산화탄소가 지구 대기에서 차지하는 부피는 0.04%에 불과하다.[8] 이는 바다 속에서 석회암의 원료를 만들어내는 생명체가 아주 오랜 기간 동안 이산화탄소를 석회암으로 고정시키는 작업을 수행했기 때문이다.[9] 이 과정을 통해 지구대기의 성분이 현저하게 바뀌었으며, 그 결과 이산화탄소에 의한 온실효과가 줄어들어 현재의 대기온도에 이르게 됐다.[10] 이는 지구 환경이 생명체에 의해 극적으로 변화한다는 것을 보여준다.

지구 표면의 모습도 상당히 변화했다는 것을 확인할 수 있다. 고생대의 바다 생명체가 퇴적된 것이 석회암이기 때문에, 우리나라에 석회암 지역이 널리 퍼져 있다는 것은 석회암이 형성될 당시에 한반도가 낮고 따듯한 바다였다는 것을 의미한다. 자성광물 속에 남아 있는 고지자기의 흔적을 추적하면, 한반도는 3억 6천만 년 전 석탄기에는 남위 5도에 있었고 2억 8천만 년 전 페름기에는 북위 6도에 있었으며, 쥐라기에 와서야 지금의 위도로 이동했다는 것을 알 수 있다.[11]

이런 지각의 이동과 변화는 전 지구적으로 어디에서나 발생하는 보편적인 현상이다. 아프리카 대륙이 북쪽으로 이동하면서 유럽 대륙을 밀어 올려 알프스 산맥이 형성됐고, 인도-호주 대륙과 유라시아 대륙이 충돌하면서 히말라야 산맥이 형성됐다. 이런 충돌은 지금도 진행 중이어서 이들 산맥은 현재도 조금씩 높아진다. 이는 지구가 끊임없이 변화하고 진화한다는 것을 말해 준다.

이제 지구뿐 아니라 우주 전체도 진화한다는 것을 살펴보자. 현재 관측할 수 있는 우주의 크

---

6 S. Freeman & J. Herron, *Evolutionary Analysis,* Pearson Prentice Hall, 4th ed., p.701-702.
7 《오리진》(서울: 학원사, 1995), pp.12-24.
8 National Oceanic & Atmospheric Administration (NOAA)
9 이일하, 《생물학 산책》(서울: 궁리, 2015), pp.348-349.
10 Bennett & Shostak, Ibid., p.136, p.333.
11 유정아, 《한반도 30억 년의 비밀》(서울: 푸른솔, 1996), pp.109-153.

기는 대략 100억 광년 정도이며, 이 영역 안에는 약 2~3천억 개의 은하(galaxy)가 존재하고, 그 각각의 은하 안에 다시 2~3천억 개의 별이 존재한다고 알려져 있다.[12] 은하와 은하 사이의 평균 거리는 1~2백만 광년이고, 은하들이 모인 은하단 사이의 거리는 1억 광년 정도다. 그러므로 우리 우주 안에서 별이 차지하는 공간의 비율은 백사장에 있는 한 알의 모래알이 차지하는 공간의 비율보다 훨씬 작다.

이 광대한 별과 별 사이의 공간에 수소를 주성분으로 하는 성간 물질이 존재한다. 이 성간 물질이 중력에 의해 응축하면서 내부 온도가 1,000만 도 이상이 되면 수소가 헬륨으로 바뀌는 핵융합반응이 중심부에서 일어나면서 스스로 빛을 내는 항성이 만들어진다.[13] 그 후 백억 년 이상의 오랜 기간 동안 안정된 상태로 빛을 발하다가 괴멸의 복잡한 여러 단계를 거치면서 다시 아무것도 없는 듯한 상태로 돌아간다.

현대천문학이 파악하는 우주가 상상할 수 없을 만큼 방대하고 복잡하다는 점에서 삼천대천세계와 유사하다. 그러나 우주가 복잡한 구조를 가졌다거나 대단히 많은 천체로 이뤄졌다거나 방대한 크기 때문이 아니라, 끊임없이 진화하는 무아와 무상의 연기적 구조 위에 우주가 존재한다는 사실 때문에 현대과학의 우주론과 불교의 세계관이 만나게 된다고 생각한다.

3. 진화와 무상과 무아의 연기 구조

온도가 내려가면 눈에 보이지 않던 수증기가 응축돼 눈에 보이는 이슬방울이 되지만, 온도가 올라가면 다시 수증기가 되어 아무것도 안 보이게 된다. 이와 같은 현상이 우주 공간에서도 일어난다. 보이지 않던 성간물질이 모여 스스로 빛을 내는 항성이 되었다가, 다시 아무것도 보이지 않는 공간이 된다. 이 성주괴공의 과정이 우주의 진화하는 모습이다. 적도에 있던 한반도가 북쪽으로 이동하고, 거대한 두 대륙이 부딪히면서 바다가 거대한 산맥으로 변해가는 것이 지구의 진화하는 모습이다. 그리고 언젠가는 지구의 자전이 멈추고 지구생명의 역사가 다하고 태양의 빛이 사라질 것이다. 여기서 우리는 물질세계에서 언제 어디서나 보편적으로 일어나는 과정이 진화라는 것을 알 수 있다.[14] 이런 변환의 과정은 생명세계에서 더욱 명확하게 나타난다.[15]

---

12 스티븐 와인버그 외 지음, 장회익 외 옮김, 《우주와 생명》(서울: 김영사, 1996), pp.13-50.

13 *Atlas of the Skies* (UK: TAJ Books, 2005), pp.198-205.

14 단순한 하등 생명체에서 출발하여 더 복잡하고 정교한 고등 생명체가 나타났다는 생명 진화에서의 인상적인 사례 때문에, 일상생활에서는 발전적인 변화를 전제하는 경우에 진화라는 용어를 쓰는 경우가 많다. 하지만 과학에서는 발전과 퇴행의 모든 과정을 포함하는 중립적인 의미로 진화라는 용어를 사용한다.

15 지금 현재 살아있는 생명종의 수보다 적어도 천 배 이상의 생명종이 지구상에서 언젠가 살았었다는 사실은 생명이 진화한다는 사실을 명백히 말해준다. A. Barnosky, "Has the Earth's sixth mass extinction already arrived?", *Nature* 471(2011), p.51.

그러므로 개개의 생명체에서 시작하여 지구의 생명세계 전체, 항성, 은하, 우주 전체에 이르기까지, 그 모든 것은 인연이 모이면 생겨났다가 인연이 흩어지면 사라진다는 점에서 동일하다. 모든 것이 예외 없이 나타났다가 사라지므로, 제행무상諸行無常이다. 예외 없이 일체의 모든 것이 무상인 이유는 그들 자신이 스스로 존재할 수 없는 존재이기 때문이다. 그 스스로 존재할 수 있다면 다른 존재 즉 연의 도움 없이 존재하는 것이 가능하고, 연의 도움이 없었으므로 연의 흩어짐도 없으므로 그런 존재자는 그 스스로 영원히 존재할 수 있을 것이다. 그러나 우리는 이런 존재자를 그 어디에서도 찾아볼 수 없으므로, 일체의 존재는 무아일 수밖에 없다. 제법무아諸法無我다.

일체의 모든 존재가 무아이기 때문에 그 스스로 성립할 수 없는 무아무실체無我無實體적인 것이기 때문에, 상호 연관하고 상호 의존하는 연기의 세계가 펼쳐진다. 상호 연관과 의존이 아니면 그 어떤 존재자도 성립할 수 없으므로, 그 연관과 의존의 연이 흩어지면 이에 의해 성립했던 존재자는 사라지게 된다. 이렇게 나타났다가 사라지는 무상의 세계를 과학에서는 진화라고 하고,《능엄경》에서는 "모든 것이 인연이 화합하면 허망하게 생겨나고, 인연이 別離하면 허망하게 멸한다"고 했다.[16]

Ⅱ. 근본불교와 중도

승단이 최초로 구성된 초전법륜에서 시작된 부처님의 중도 법문은 근본불교에서부터 법화, 화엄, 선의 대승불교에 이르기까지 불교 전체의 핵심이다. 이 장에서는 중도가 부처님의 교설에서 어떻게 나타나는지를 근본경전에서 살펴본 후, 사성제, 팔정도, 십이연기를 근간으로 하는 근본불교 교설의 내용이 중도와 어떻게 연관되는지를 살펴봄으로써 중도의 의미를 파악하고자 한다.

1. 근본불교 교설의 내용과 중도

세존은 녹야원에서 다섯 비구에게 괴로움과 괴로움의 발생과 괴로움의 소멸과 괴로움의 소멸에 이르는 길에 대한 성스러운 진리를 최초로 설한다.[17] 이 성스러운 네 가지 진리는 과거에는 들어보지 못한 법이므로, 바르게 생각하여 안목과 지혜와 밝음과 깨달음을 이룰 것을 권유한다. 그리고 과거에는 들어보지 못한 법이 어떻게 가능한지를 설명한다. 석존은 비구들에게

16 이운허,《능엄경 주해》(서울: 동국역경원, 1974), p.87.
17《잡아함경 379 전법륜경轉法輪經》

출가자가 멀리해야 할 두 극단이 있다고 한다.[18] 그 하나는 감각적 욕망에 대한 쾌락의 탐닉에 몰두하는 것이고, 다른 하나는 자기학대에 몰두하는 고행이다. 쾌락의 탐닉은 저열하고 촌스럽고 범속하고 성스럽지 못하고 이익을 주지 못하는 것이고, 자기학대의 고행은 괴롭고 성스럽지 못하고 이익을 주지 못하는 것이라고 설명한다. 그러므로 여래는 이 두 극단에 의지하지 않고 중도를 완벽하게 깨달았다고 선언하며, 이 중도가 깨달음과 열반으로 인도한다고 설한다. 이 부분을 살펴보자.[19]

> **비구들이여, 이러한 두 가지 극단을 의지하지 않고 여래는 중도를 완벽하게 깨달았느니, 이 중도는 안목을 만들고 지혜를 만들며 고요함과 최상의 지혜와 바른 깨달음과 열반으로 인도한다.**
>
> **비구들이여, 그러면 어떤 것이 여래가 완전하게 깨달았으며, 안목을 만들고 지혜를 만들며, 고요함과 최상의 지혜와 바른 깨달음과 열반으로 인도하는 중도인가? 그것은 바로 여덟 가지 구성요소를 가진 성스러운 도이니, …**

여기서 우리는 중도가 《전법륜경》에서 두 가지 의미로 쓰인다는 것을 알 수 있다. 하나는 고와 낙의 양 극단을 버리고 이 양 극단에 의지하지 않고, 완벽하게 깨달은 내용이 중도라는 것이다. 깨달음으로서의 중도는 이 글 전반에서 계속적으로 다룰 내용이므로 잠시 미뤄둔다. 다른 하나는 고요함과 지혜와 깨달음과 열반으로 인도하는 중도 즉 팔정도의 실천행을 그 구성요소로 지니는 성스러운 도道로서의 중도다.[20] 고락중도苦樂中道라고 하는 실천행으로서의 팔정도가 왜 중도인지를 먼저 살펴보자.

경에서 말하는 바와 같이, 당시에는 한편으로는 감각적 쾌락에 빠진 쾌락주의가 만연하고 다른 한편으로는 고행을 통해 깨달음을 얻고자 하는 고행주의가 유행했었다고 한다. 세존은 이 쾌락과 고행의 양 극단을 배격하고 의지하지 않는다. 그러나 양 극단을 배격한다고 해서 양극단의 중간을 취한다는 것은 더더욱 아니다. 중도가 겨우 양 극단의 중간을 취하는 정도의 것이라면 흰색과 검은색 사이의 회색이나 차가움과 뜨거움 사이의 미지근함과 같이 어정쩡한 중간일 뿐, 경에서 밝히는 바와 같이 "과거에는 들어보지 못한 법"으로서의 의의를 가질 수도 없을 것이요 바르게 생각하여 안목과 지혜와 밝음과 깨달음을 이룰 만한 그 무엇이 있는 것도 아닐 것이다. 그럼 무엇인가? 《전법륜경》에서도 언급하고 있지만, 팔정도의 정견을 보다 자세히 설명하는 《가전연경》을 살펴보자.[21·22]

---

18 《미산스님 초기경전 강의》, pp.234-237 참조.

19 《상윳따니까야 6권 전법륜경》, pp.384-385.

20 성철 스님은 팔정도를 중도의 내용이라고 파악하고 "중도를 바르게 깨달았다"는 점에 주목하면서, 팔정도의 목적론적이고 구경론적인 의미의 중요성을 강조한다. 성철, 《백일법문 상》, p.94 참조.

21 《잡아함경 301 가전연경》

22 성철 스님은 《백일법문》에서 근본불교의 중도를 논하면서 《가전연경》을 비중 있게 다루고 있다.

… 세상 사람들이 의지하는 것에 두 가지가 있으니, 유와 무이다. 취함에 부딪히고 취함에 부딪히기 때문에 유에 의지하기도 하고 무에 의지하기도 한다. 만일 이 취함이 없다면, 마음과 경계를 얽어매는 번뇌를 취하지 않고 머무르지 않으며 헤아리지 않을 것이다. 자신에게 괴로움이 생기면 생겼다고 보고 괴로움이 소멸하면 소멸했다고 보아 그것에 대해 의심하지 않고 미혹하지 않으며, 다른 사람에게 의지하지 않고 스스로 아는 것을 정견이라고 한다. 이것이 여래가 시설한 정견이니라.

왜냐하면 세간의 발생을 사실 그대로 바르게 알고 본다면 세간이 없다는 것은 있을 수 없는 일이요, 세간의 소멸을 사실 그대로 알고 본다면 세간이 있다는 것은 있을 수 없는 일이니, 이것을 두 극단을 떠나 중도에서 말하는 것이라고 하느니라. 이른바 '이것이 있기 때문에 저것이 있고, 이것이 일어나기 때문에 저것이 일어난다'는 것이니, 즉 무명을 인연하여 행이 있고 … 순전히 괴로움뿐인 큰 무더기가 발생하며, 무명이 소멸하기 때문에 행이 소멸하고 … 순전히 괴로움뿐인 큰 무더기가 소멸하느니라.

세간에서 생겨나는 것과 소멸하는 것을 바르게 알고 본다면 세간이 없다는 무의 견해나 세간이 있다는 유의 견해는 성립할 수 없다는 것이다. 이에 대해 이중표는 "중도는 쾌락과 고행을 모두 버린 입장이지 결코 쾌락과 고행의 중간이 아니다. … 고락중도는 고행주의와 쾌락주의라는 두 가지 대립된 입장을 버리고 선택한, 이들과는 질적으로 다른 새로운 수행의 길로서의 팔정도를 의미한다"고 한다.[23] 세간의 생과 멸을 여실하게 봄으로써 여래는 이 두 극단을 떠나 중도를 깨닫고 오직 중도를 설하는 것이니, 이것은 곧 십이연기이며 이것이 곧 여래가 시설한 정견이며 중도라는 것이다. 여기서 고락의 중도는 십이연기의 중도로 이어지게 된다. 이제 근본불교의 교설이 시설하는 십이연기의 중도 즉 세존이 깨달은 내용으로서의 중도를 살펴보자.

2. 근본불교 교설의 12연기와 중도

세존은《성읍경城邑經》에서 "어떤 법이 있기 때문에 늙음과 죽음이 있으며, 어떤 법을 인연하기 때문에 늙음과 죽음이 있는지"를 선정에 들어 생각하고 "어떤 법이 없기 때문에 늙음과 죽음이 없으며, 어떤 법이 소멸하기 때문에 늙음과 죽음이 소멸하는지"를 선정에 들어 생각했으며, 곧 12연기의 유전문과 환멸문을 바르게 사유했다고 설한다.[24]

---

23 이중표,《근본불교》(민족사) 4장 참조.

24《잡아함 287 성읍경城邑經》

어떤 법이 있기 때문에 늙음과 죽음이 있으며, 어떤 법을 인연하기 때문에 늙음과 죽음이 있는 것일까? 곧 바르게 사유하여 '태어남이 있기 때문에 늙음과 죽음이 있고 태어남을 인연하기 때문에 늙음과 죽음이 있다. 이와 같이 존재·취함·애욕·느낌·접촉·6입처도 그와 같으며 … 식이 있기 때문에 명색이 있으며, 식을 인연하기 때문에 명색이 있다. … 태어남을 인연하여 늙음·병듦·죽음과 근심·슬픔·번민·괴로움이 있다. 이와 같이 이렇게 하여 순전한 괴로움뿐인 큰 무더기가 모였다'고 사실 그대로 빈틈없고 한결같이 하였다.

어떤 법이 없기 때문에 행이 없으며, 어떤 법이 소멸하기 때문에 행이 소멸하는 것일까? 곧 바르게 사유하여, '무명이 없기 때문에 행이 없고 무명이 소멸하기 때문에 행이 소멸하며, 행이 소멸하기 때문에 … 태어남이 소멸하기 때문에 늙음·병듦·죽음과 근심·슬픔·번민·괴로움이 소멸한다. 이와 같이 이렇게 하여 순전한 괴로움뿐인 큰 무더기가 소멸한다'고 사실 그대로 빈틈없고 한결같이 하였다.

이는 전생에서 정각을 이루기 전의 상황을 말씀하신 것으로, 늙음과 죽음의 원인이 무엇인지를 바르게 사유하는 과정을 보여준다. 이런 수행의 결과, 등정각을 이룬 세존은 연기가 수순하는 법을 《심심경甚深經》에서 이렇게 설한다.[25]

나는 이미 의심을 벗어나고 망설임을 여의었으며 삿된 소견의 가시를 뽑아 다시는 물러서지 않는다. 마음에 집착하는 데가 없는데 그 어느 곳에 나라는 것이 있겠는가? 나는 저 비구들을 위해 법을 설명하였고, 저 비구들을 위해 賢聖이 세상에 나와 空과 서로 호응하여 緣起가 隨順하는 법을 설명하였다. 그것은 이른바 '이것이 있기 때문에 이 일이 있고 이 일이 있기 때문에 이것이 일어난다는 것이니, 즉 무명을 인연하여 행이 있고 행을 인연하여 … 태어남을 인연하여 늙음·죽음·슬픔·번민·괴로움이 있고, 이와 같이 이렇게 하여 순전히 괴로움뿐인 큰 무더기가 발생한다.

모든 의심과 주저함이 없이 철저하고 완벽한 깨달음을 얻어, 집착하는 마음을 이미 여의었으므로 무아임을 선언하면서 대중을 위해 깨달은 바의 법을 전하는데, 그 내용이 12연기임을 밝히고 있다. 세존은 《수성유경手聲喩經》에서 이 12연기가 성립하는 과정을 보다 자세히 설명한다.[26]

… 비유하면 두 손이 합해서 서로 마주치면 소리가 나는 것과 같나니, 이와 같이 눈과 빛깔을 인연하여 안식이 생긴다. 이 세 가지가 화합한 것이 감촉(觸)이니, 감촉이 함께하면 느낌(受)·

25 《잡아함 293 심심경甚深經》
26 《잡아함 273 수성유경手聲喩經》

생각(想)·의도(思)가 생긴다. 그러나 이러한 모든 법은 내가 아니요, 영원한 것이 아니니, 이것은 무상한 나요, 영원하지 않고 안온하지 않으며 변하고 바뀌는 나이니라. 왜냐하면 비구야, 그것은 이른바 나고 늙고 죽고 사라지며 태어남을 받게 하는 법이기 때문이다.

여기서 세존은 연기하는 '나'는 영원하지 않으며 변화하고 바뀌는 무상한 존재라는 것을 밝힌다. 왜 무상한가? 그것은 여러 가지가 화합하여 생긴 존재, 화합하여 성립한 존재이기 때문이다. 《인연경因緣經》에서 화합에 의해 존재가 성립하는 원리를 인연법과 연생법을 통해 다음과 같이 설명한다.[27]

… 내가 이제 인연법과 연생법을 설명하리라. 어떤 것을 인연법이라고 하는가? '이것이 있기 때문에 저것이 있다'고 하는 것을 말하는 것이니, 말하자면 무명을 인연하여 행이 있고, 행을 인연하여 식이 있으며, … 이러이러하게 하여 큰 무더기가 발생하는 것이니라.

어떤 것을 연생법이라고 하는가? 이른바 무명과 행 등등이니, 부처님께서 세상에 출현하시건 혹은 세상에 출현하지 않으시건 이 법은 항상 머무르나니, 법이 항상 머무르는 곳을 法界라고 한다. 이러이러하여 저 여래께서 스스로 깨닫고 알아 등정각을 이루어 사람들을 위해 연설하시고 열어 보여 나타내시며 드날리시는 것이니, 이른바 '무명을 인연하여 행이 있고 … 태어남을 인연하여 늙음과 죽음이 있다'는 것이다.

"이것이 있기 때문에 저것이 있고 이것이 일어나기 때문에 저것이 있는" 것이어서, 저것이라는 것은 단지 이것의 인연으로 인한 것일 뿐 아무런 실체가 없다는 것이다. 이로써 불교의 제일원리인 제법무아가 성립하게 된다. 《노경蘆經》에서 마하구치라 존자는 일체의 존재가 무아임에도 불구하고 성립한다는 것을 다음과 같이 비유를 들어 설명한다.[28]

… 비유하면 세 개의 갈대를 빈 땅에 세울 때 서로서로 의지해야 서는 것과 같은 이치입니다. 만일 그 하나를 빼버리면 둘도 서지 못하고, 만일 둘을 다 빼버리면 하나도 또한 서지 못하게 되니, 서로서로 의지해야 서게 되는 것입니다. 색이 명색을 인연하는 것도 또한 이와 같아서 서로서로 의지해야 나서 자라게 되는 것입니다.

세 갈대가 서로 의지해야 무언가가 이루어지게 된다는 것을 《인경人經》에서는 식에 관해 논의하고 있다.[29]

---

27 《잡아함 296 인연경因緣經》
28 《잡아함 288 노경蘆經》
29 《잡아함 306 인경人經》

두 가지 법이 있다. 어떤 것이 두 가지인가? 눈(眼)과 빛깔(色), 이것이 두 가지다. … 눈과 빛깔을 인연하여 안식이 생기고, 이 세 가지가 화합한 것이 촉이며 촉과 함께하여 느낌(受), 생각(想), 의도(思)가 생기기 때문이다.

눈과 빛과 안식에 의해 촉이 성립한다고 하면서도 촉의 실체를 인정하지 않는 것이 어떻게 가능한가 하는 의문이 생길 수 있다. 이 문제에 대해 세존은 업보는 인정하지만 불멸의 자아는 인정하지 않는다. 불타 교설의 전체적인 맥락에서 대단히 중요한 의의를 지니는 이 문제와 관련하여 《제일의공경第一義空經》을 살펴보자.[30]

어떤 것을 제일의공경이라고 하는가? 모든 비구들아, 눈(眼)은 생길 때 오는 곳이 없고 소멸할 때에도 가는 곳이 없다. 이처럼 눈은 실체가 없이 생겨나고[31] 그렇게 생겼다가는 다시 모두 소멸하고 마나니, 業報는 있지만 짓는 자(作者)는 없다. 이 陰이 소멸하고 나면 다른 陰이 이어진다. 다만 세속의 數法은 제외된다.[32] 귀, 코, 혀, 몸, 뜻도 또한 이와 같다고 말하겠으나, 단 세속의 수법은 제외된다.

세속의 수법이란 '이것이 있기 때문에 저것이 있고, 이것이 일어나기 때문에 저것이 일어난다'는 것을 이르는 말이니, 무명을 인연하여 행이 있고, 행을 인연하여 식이 있으며, … 순전한 괴로움인 큰 무더기가 발생하고 일어나느니라.

또 '이것이 없기 때문에 저것이 없고, 이것이 소멸하기 때문에 저것이 소멸한다'는 것을 이르는 말이니, 즉 무명이 소멸하기 때문에 행이 소멸하고, 행이 소멸하기 때문에 식이 소멸하며 … 순전히 괴로움뿐인 큰 무더기가 소멸하나니, 비구들아 이것을 제일의공법경이라고 말하는 것이니라.

이것이 있기 때문에 저것이 성립한다는 업보는 있지만, 저것은 오직 이것에 의해 성립하는 것일 뿐 실체는 없기 때문에 저것이라는 작자는 없다는 것이다.

지금까지 살펴본 근본불교의 교설이 대승불교의 근간이 되는 용수보살의 중론과 어떻게 연결되는지를 살펴봄으로써, 근본불교와 중론에서의 중도에 관한 논의가 자연과학적으로 어떤 타당성을 지니는지를 논의하고자 한다.

---

30 《잡아함 335 제일의공경第一義空經》

31 김월운은 "진실이 아니건만 생겨나고"라고 번역했고, 이중표는 "부실하게 생기며"로 번역했다.

32 세속의 수법은 俗諦로서의 인과법을 말한다.

Ⅲ. 자연세계에서 나타나는 중도 연기와 중관사상

중론에서 다루는 생멸중도(유무중도)와 증감중도, 일이중도와 단상중도, 업보와 작자와 무아의 중도 등이 근본불교 교설과 어떻게 연결되며 자연과학의 세계상으로 이해할 수 있는 부분이 무엇인지를 살펴보고자 한다. 일체의 모든 것이 중도연기 아님이 없다는 것을 논의하려는 것이다.

1. 불일불이 불상부단의 중도

먼저 단상중도인 불상부단에 대해 논의해 보자. 상常이란 상주常住로서 존재자 혹은 존재자의 속성이 변하지 않고 연속한다는 것이며, 단斷은 단멸斷滅로서 존재자 혹은 존재자의 속성이 단절된다는 것이다. 그러므로 불상은 존재자가 이전의 상태를 그대로 유지하지 못한다는 것이고, 부단은 존재자가 이전의 상태와 완전히 다르지는 않다는 것이다. 따라서 불상부단은 이후의 상태가 이전의 상태를 변함없이 그대로 이어받는 것도 부정하지만 전혀 상관없이 다르다는 것도 부정한다. 이 둘의 양 극단을 모두 부정하는 자리가 중도연기라는 것이 세존이 기회가 있을 때마다 반복해서 우리들에게 설하는 가르침이다. 《타경》을 예로 들어 살펴보자.[33]

> **제 자신이 짓고 제 자신이 깨닫는다고 하면 곧 상견에 떨어지고 다른 사람이 짓고 다른 사람이 깨닫는다고 하면 곧 단견에 떨어진다. 뜻에 대한 설명과 법에 대한 설명은 이 두 극단을 떠나 중도에 처하여 설법하는 것이니라. 말하자면 '이것이 있기 때문에 저것이 있고, 이것이 일어나기 때문에 저것이 일어난다'는 것이니, 즉 무명을 인연하여 행이 있고 … 순전한 괴로움뿐인 큰 무더기가 발생하며, 무명이 소멸하면 행이 소멸하고 … 순전한 괴로움뿐인 큰 무더기가 소멸하느니라.**

상견과 단견에 대해 용수보살은 《중론》 관법품觀法品과 관유무품觀有無品에서 다음과 같이 말한다. "만일 사물(法)이 연을 따라 생한다면 그것은 인因과 같은 것도 아니고 다른 것도 아니다. 그러므로 실상은 단멸하는 것도 아니요 상주하는 것도 아니다. 동일하지도 않고 다르지도 않으며 상주도 아니고 단멸도 아니다. 이것이 여러 부처님이 교화하신 감로의 맛이다."[34] 용수보살의 설명에 의하면 상주와 단멸이 성립하지 않는 것은 일체의 법이 연을 따라 생하기 때문이니, 세존이 상과 단의 양 극단을 떠나 오직 연기를 설하신 이유가 여기에 있을 것이다.

---

33 《잡아함 300 타경他經》

34 《중론》 제18장 觀法品 제10게와 제11게.

용수보살이 불상부단을 통해 존재의 연속성에 대해 논의한 내용을 자연의 세계에서 확인해 보자. 진화하는 생명체가 하나의 생명종에서 다른 생명종으로 변했다고 하자. 현재의 생명종이 이전의 생명종에 연유하여 나타났다 하더라도, 이들은 서로 다르므로 불상不常이다. 그러나 이전의 생명종이 변하여 현재의 생명종이 나타났으므로 부단不斷이 된다. 불상不常이고 동시에 부단不斷이어야 하므로 생명의 진화 과정은 불상부단한 연기의 과정이다. 5억 년 전에 적도에 있었던 한반도와 현재의 한반도도 마찬가지다. 하나의 원인이 변하지 않고 그대로 결과로 이어지지 못하므로 불상이며, 그래도 그 원인에 의해 결과가 나타났다는 것을 인정할 수밖에 없으므로 부단이다. 5억 년 전의 한반도와 지금의 한반도가 같지 않으므로 불상이지만, 삼엽충과 석회암의 5억 년 전의 흔적이 남아 있는 데서 볼 수 있듯이 그 맥락이 이어왔으므로 부단이다.

이제 일이중도인 불일불이에 대해 논의해보자. 불일불이에서 일一은 동일하다는 것을 이異는 다르다는 것을 의미한다. 만일 원인과 결과의 관계만으로 논의의 범위를 한정한다면, 앞에서 살펴본 불상부단의 중도는 그대로 불일불이의 중도로 이어지지만, 일이의 관계는 원인과 결과뿐 아니라 행위자와 행위, 실체와 속성, 인식과 대상, 육체와 영혼 등에 관해 대단히 폭넓게 논의될 수 있다. 여러 주제에 대해 논의할 수 있지만 그 모든 논의는 중도연기 하나로 귀결된다. 이것이 세존이 반복하여 12연기를 설하는 이유일 것이다. 명命과 몸이 같은 것도 아니고 다른 것도 아니라는 《대공법경》을 살펴보자.[35]

> **만일 '명이 곧 몸이다'라고 알아 말한다면 그것은 범행자에게는 있을 수 없는 일이다. 만일 또 '명이 다르고 몸이 다르다'라고 보아 말한다면, 그것도 범행자에게는 있을 수 없는 일이다. 이 두 극단에 대해 마음이 따라가지 않는 것이 바르게 중도로 향하는 것이다. 현인과 성인은 세상에 나와 사실 그대로 뒤바꾸지 않고 바르게 보나니, 이른바 '태어남을 인연하여 늙음과 죽음이 있도, … 무명을 인연하여 행이 있다'고 보느니라.**

용수보살은 《중론》에서 일이중도의 문제를 여러 곳에서 다루고 있다. 제2 관거래품觀去來品에서는 간다는 것 혹은 간다는 작용과 가는 자에 대해, 제6 관염염자품觀染染者品에서는 물들이는 법과 물들어진 자로서의 중생 즉 염법染法과 염자染者에 대해, 제10 관연가연품觀燃可燃品에서는 불과 연료에 대해, 제18 관법품觀法品에서는 자아와 오음에 대해, 제21 관성괴품觀成壞品에서는 생성과 괴멸에 대해 논의하고 있다.

관연가연품 제1게에서 "만일 불이 그대로 연료라면 행위와 행위자가 동일하게 된다. 만일 불이 연료와 다르다면 연료 없이도 불이 있게 된다"고 하였다.[36] 나무와 불을 동일하다고 한다면 이는 행위와 행위자를 같다고 보는 것이다. 나무에서 일어나는 불과 나무를 같다고 할

35 《잡아함 297 대공법경》.
36 《중론》 제10 觀燃可燃品

수 없는 이유는 나무라는 인이 수많은 연에 기대어 나무에서 불이 일어나기 때문이다.

이제 인과 과의 관계에 대한 단상중도와 일이중도를 논의해보자. 불상부단에서의 상常과 단斷은 존재자가 자성을 가지고 있느냐의 여부를 고찰하는 것이다. 존재자가 자성을 가지고 있어서 동일한 성질이 지속된다면 일一이고, 이와는 반대로 전혀 무관하게 그 성질이 단절된다면 이異이다. 따라서 상常이면 일一이고 단斷이면 이異이므로, 인과에 대한 불일불이의 중도는 곧 불상부단의 중도가 된다. 다만, 불상부단이 원인에서 결과로의 전이 과정에서 속성이 상속되느냐의 여부에 초점을 맞춘 것이라면, 불일불이는 원인과 결과의 동질성 여부에 초점을 맞추었다는 점에서 다를 뿐이다.[37]

용수보살은 인과의 일이一異 문제를 다루는 관인과품觀因果品에서는 이렇게 말한다. "원인과 결과가 동일하다는 것은 결코 옳지 못하다. 원인과 결과가 다르다는 것도 또한 옳지 못하다.(제20품 제19게)"[38] "만약 원인과 결과가 동일하다면 생겨나게 하는 것과 생겨나는 것은 동일한 것이 된다. 원인과 결과가 다르다면 원인은 원인이 아닌 것과 동일한 것이어야 한다.(제20품 제20게)"[39] 제19게는 원인과 결과에 대하여 일一이나 이異의 사상을 취하는 입장이 성립될 수 없다는 것이고 뒤이은 제20게는 그 이유를 설명하고 있다. 일一이란 원인과 결과가 동일하다는 인과동일의 입장이며 이異란 원인과 결과가 다르다는 인과차별의 입장이다.

상주한다거나 동일하다는 것은 자성이 있다고 생각하는 오류이며, 단멸한다거나 다르다는 것은 인과 부정의 오류다. 자연세계는 상주나 동일도 아니고 단멸과 다름도 아닌 중도적인 연기의 세계라는 것을 보여준다. 인因과 과果는 아무 관계가 없는 두 개의 개별적인 사건도 아니지만 인因의 자성이 과果에 그대로 이어지는 상속 동일의 사건도 아니라는 것을 자연세계 곳곳에서 확인할 수 있다. 그래서 세존은 상주/단멸과 동일/다름의 양극단을 떠난 오직 중도연기를 설했다. 자연세계에서 나타나는 이 과정을 과학에서는 진화라고 하고 불교에서는 무아이고 무상인 존재자의 불일불이하고 불상부단한 중도연기라고 한다.

이는 윤회에 대해서도 마찬가지다. 자아가 전변한다고 믿는 세속적 윤회관은 자아의 실체성을 상정함으로써 상주/동일의 오류를 범한다. 전변하는 전체, 상호 의존하는 전체의 일부를 떼어내어 실체성을 부여함으로써 자아가 전변한다고 착각하는 전도된 시각이다. 이와 달리 불교의 윤회관은 연기의 시공간적 구조 안에 있는 생명의 그물망 속에 존재하는 자아를 상정한다. 그건 연기하는 자아이고, 무아무실체적인 자아이며, 전변하는 무상한 궤적 속에서 잠시 나타나는 자아이고, 그래서 무아이면서 윤회하는 자아다. 오직 중도연기가 있을 뿐, 다른 그 무엇이 있지 않다.

---

37 양형진, 〈진화하는 세계에 나타나는 상입의 창발적인 연기과정과 시공간적 연기 구조〉, 《불교학보》 77집, pp.305-328.

38 《중론》(서울: 경서원, 1996), p.342.

39 《중론》, 1996, p.342.

2. 불생불멸의 중도

우리가 세상에 대해 아는 것은 모두 우리의 식에 의존한다. 그래서 세존은 눈과 빛깔에 인연하여 안식이 생기고 귀와 소리에 인연하여 이식이 생기며 코와 냄새에 인연하여 비식이 생기고 혀와 맛에 인연하여 설식이 생기며 몸과 감촉에 인연하여 신식이 생기고 뜻과 법에 인연하여 의식이 생긴다고 설한다.[40] 이 안식·이식·비식·설식·신식·의식의 육식은 안이비설신의 의 육입처가 색성향미촉법의 육경과 접촉하면서 생긴 것, 곧 육입처와 육경의 연기, 육입처와 육경의 상호 기댐에 의해 생긴 것이다. 결국 우리가 아는 세계는 육입처가 대상과 접촉하는 과정을 통해 받아들임으로써(受) 형성되는 세계다.[41] 이를 경에서는 '오음이 인연을 좇아 생한다'고 말한다. 생멸중도를 논하기 전에 우리가 받아들이는 세계, 우리가 파악하는 세계가 어떤 속성을 지닐 수밖에 없는지를 원자와 눈의 녹음과 이슬을 통해 먼저 논의해 보고자 한다.

원자 중에서 가장 간단한 구조의 원자는 수소 원자인데, 수소의 원자핵은 하나의 양성자로 이뤄져 있고 이 원자핵 주위를 하나의 전자가 돈다. 양성자의 질량은 전자 질량의 1,800배 정도이므로 수소원자의 질량은 거의 대부분 수소 원자핵의 질량이다. 그러나 원자핵의 반지름이 1fm 즉 10^{-15}m인데 반해 수소 원자의 반지름은 $5*10^{-11}$m이다.[42] 이처럼 수소원자의 반지름이 수소 원자핵의 반지름의 5만 배나 되기 때문에, 수소원자의 부피는 원자핵의 부피의 125조 배가 된다. 원자핵의 1,800분의 1의 질량만을 가진 전자가 원자핵 부피의 125조 배나 되는 공간을 차지하고 있다. 이처럼 우리 주변의 모든 원자는 원자핵이 있는 지극히 작은 공간을 제외하면 사실상 거의 텅 빈 공간이다. 그러나 우리의 감각은 이 텅 빈 공간을 무언가 꽉 차 있는 공간으로 착각한다. 대상인 육경이 우리의 육입처와 접촉하는 과정을 통해 우리에게 전달되는 것을 느끼면서 세상을 인식할 수밖에 없기 때문에 이런 착각이 가능해진다.

더구나 우리는 우리의 감각기관이 받아들일 수 있는 것만을 인식하게 되어 있다. 휴대폰으로 통신이 되는 것을 보면 우리가 사는 이 공간이 전파로 꽉 차 있음을 알 수 있지만, 우리는 우리 주변의 공간에 아무것도 없다고 착각한다. 이는 우리의 육입처가 대상과 접하면서 대상을 그런 모습으로 받아들이기 때문이다. 그래서 우리의 감관은 적외선이나 자외선이 우리 주변에 있다는 것도 알지 못한다. 얼음 밑으로 개울물이 흐르는 것을 보면 겨울 산을 덮은 눈이 조금씩 녹고 있다는 것이 틀림없지만, 겨울 산의 눈이 워낙 천천히 녹기 때문에 우리의 감각은 그 변화를 감지하지 못하고 이에 따라 우리는 겨울 산이 변하지 않는다고 착각한다. 모든 사물이 변하지 않는 것이 없지만 그 변화가 너무 느려 우리의 감관이 그 변화를 감지하지 못하므로, 일체의 모든 것이 무상하다는 것을 알아차리지 못하고 변치 않는 그 스스로의 성질을

40 《잡아함 282 제근수경諸根修經》 참조.

41 최첨단의 과학 장치를 사용한다 하더라도 이는 본질적으로 우리의 육입처의 능력을 더 정교하게 향상시킨 것에 불과하다. 마치 눈이 나쁜 사람이 안경을 쓴다거나, 귀가 나쁜 사람이 보청기를 끼는 것과 같다.

42 양성자를 반지름 1cm의 방울토마토로 부풀리면, 수소 원자는 반지름이 500m인 구가 된다.

지닌다고 생각한다. 무상과 무아를 보지 못하는 것이다. 그래서 세상의 모든 것이 연기할 뿐 실체가 없는 것임에도 불구하고, 우리는 세상의 모든 것이 실체를 지닌다고 생각한다.

물이나 수증기가 모두 수소원자 두 개와 산소원자 하나로 이루어져 있다는 점에서 그 기본 요소는 동일하지만, 우리 눈은 액체만 볼 수 있고 기체는 볼 수 없게 되어 있어서 물은 보고 수증기는 보지 못한다. 그런데 온도가 내려가면 공기 중에 기체 상태로 있던 수증기가 응축하면서 액체 상태의 물이 되고, 이와 반대로 온도가 올라가면 액체 상태의 물이 기체 상태의 수증기가 된다. 그래서 온도가 내려가면 없었던 물방울이 보이게 되고, 온도가 올라가면 있었던 물방울이 보이지 않게 된다. 온도가 변하면 물 분자의 상태가 변하게 되고, 이에 따라 어떤 상황에서는 없었던 존재가 나타나게 되고 또 다른 어떤 상황에서는 있었던 존재가 사라지게 된다. 그러나 이는 상태의 변화에 따라 단지 무언가가 내 눈에서 나타나고 사라지는 것일 뿐, 사실은 생겨난 것도 없고 없어진 것도 없다. 왜 그런가? 일체의 모든 것이 실체가 없고, 나에게 나타나는 모든 것은 단지 연기일 뿐이기 때문이다. 생한 것도 없고 멸한 것도 없지만, 연기에 의해 나에게는 새롭게 나타나기도 하고 허망하게 사라지기도 하는 것이다.

이제 원자의 내부를 다시 들여다보자. 원자는 원자핵과 전자로 이루어져 있고 원자핵은 다시 양성자와 중성자로 이루어져 있지만, 이 양성자와 중성자는 다시 수없이 많은 미립자로 이루어져 있다. 이 미립자들의 전형적인 수명은 10^{-23}초에 불과하다고 알려져 있지만,[43] 그 수명이 얼마인지가 중요한 게 아니라 미립자들로 이루어진 세계 전체가 서로 기대고 서로 연관돼 있는 관계의 틀 즉 연기의 망을 구성하고 있다는 것이 중요하다. 그 미립자 하나하나마저도 실체적 자아 즉 자성을 가지고 있지 않다는 게 중요하다는 것이다. 왜 그래야 하는가? 10^{-23}초라는 시간 간격이 극히 짧은 것이기는 하지만 이게 짧다는 것은 우리의 관점일 뿐, 불교의 관점에서는 10^{-23}초도 찰나라고 인정할 수는 없기 때문이다. 100년을 사는 우리의 몸이 매 순간 바뀌듯이, 10^{-23}초를 사는 미립자도 그 수명보다 훨씬 짧은 매 순간마다 그 상태가 바뀌어야 한다. 이는 물론 과학적으로 검증할 수 있는 정밀도를 벗어난 영역이라고 판단되지만, 그래야 비로소 일체의 모든 것이 무상하다고 할 수 있을 것이다.

우리는 눈앞에 무언가 나타나는 것을 보고 생이라고 하고 눈앞에서 무언가 사라지는 것을 보고 멸이라고 하지만, 그 모두는 연기의 망에서 변천하는 끊임없는 과정의 일부일 뿐이다. 그 연기적 과정의 한 부분을 떼어내서 그것에 실체성을 부여하면서 생했다고 하거나 멸했다고 한다. 그러나 그것은 모두 연기여서 원자 내부의 모습과 같이, 자성을 지니고 있지 않은 무수한 존재자가 연기의 망 속에서 순간순간 이어지는 모습일 뿐이다. 그러므로 무언가가 나타났다 해도 생이 아니고 무언가가 사라졌다 해도 멸이 아니다. 우리에게 생멸하는 것으로 나타나는 모든 과정이 불생불멸이다. 미립자, 원자, 분자, 세포, 생명체, 생명종, 생명세계 전체, 지구, 은

43 만일 10^{23}원을 가지고 있는 사람이 이 돈을 지구상의 모든 사람 100억(10^{10}) 명에게 골고루 나누어준다면, 각자 10조 원씩을 받게 된다. 이로부터 10^{23}이 얼마나 큰 수이고, 10^{-23}이 얼마나 작은 수인지를 짐작할 수 있다.

하, 우주 전체가 모두 불생불멸이다. 연기와 유무/생멸의 중도를 설하는《능가경》무상품을 먼저 살펴보자.

연을 따라 생하는 까닭에 일체의 법은 생하지 않는 것이다.
여러 가지 연으로 이루어지나니 이렇게 이루어진 것은 생하는 것이 아니다.[44]

본래 없다고 하면서 생이 있다고 하거나, 생하고서는 다시 멸한다거나,
인연으로 있다거나 없다고 하는 것은 나의 가르침에는 있지 않다. …
그 누가 인연으로 유를 이룬다고 하면서 다시 무라고 말하겠는가?
惡見으로 생한다고 말하고 망상으로 유와 무를 분별한다.
만약 생한 바 없음을 알고 또한 멸한 바 없음을 알아
세간의 일체법이 공적하다는 것을 관한다면
유와 무의 이견에 치움침을 모두 떠난다.[45]

사리불은《중아함 30경》에서 오온이 모두 상주하지 않음을 다음과 같이 설한다.[46]

범부들은 알지 못하여 '이것은 나다 이것은 내 것이다'라고 생각한다. 그러나 거룩한 제자는 그런 생각이 없다. … '내가 받는 이 고통(혹은 즐거움)은 촉을 인연하는 것이다'라고 생각한다. 그리고 이 촉은 상주하지 않음을 관찰하고 수상행식도 상주하지 않음을 관찰하면 그 마음은 머물러 그쳐 움직이지 않는다.

… 마치 나무와 진흙과 풀로 허공을 덮으면 집이라는 이름이 생기는 것과 같이 힘줄, 뼈, 피부, 피와 살로 허공을 싸면 곧 몸이라는 이름이 생긴다.

… 세존께서는 또 이렇게 말씀하셨다. "만일 연기를 보면 곧 법을 보고 법을 보면 곧 연기를 본다"라고. 무슨 까닭인가? 오음은 다만 인연을 좇아 생기는 것으로 실체가 없나니, 그러므로 지혜로운 자는 오음을 싫어하게 되고 싫어하므로 바라는 것이 없어지고 바라는 것이 없어지자 해탈한다.

색수상행식의 오온이 상주하지 않으며 오직 연기에 의해 나타난다는 것이다. 마치 나무와 진흙과 풀이 서로 의지하는 인연에 의해 집이라는 역할을 하는 무언가가 형성되고 그것을 우리가 집이라고 부르는 것과 같이 그리고 힘줄과 뼈와 피부와 피와 살이 서로 의지하는 인연에

44《대승입능가경》무상품(능가산방), p.198.
45《대승입능가경》무상품(능가산방), pp.192-193.
46《아함경》(무불선원, 2002), p.263.

의해 몸의 역할을 하는 그 무언가가 형성되고 우리가 그것을 몸이라고 부르는 것과 같이, 내가 받는 고통이나 즐거움은 촉을 인연으로 나타나는 것일 뿐 상주하기 않는다는 것이다. 생수상행식 즉 주관과 객관의 모든 것은 연기하는 것이어서 상주하지 않으므로, 우리는 보통 '이것은 나다. 이것은 내 것이다'라고 하지만 오직 연기가 있을 뿐 나라고 하고 내 것이라고 할 만한 그 무엇이 있는 것은 아니라는 것이다.

집과 신체의 예를 좀 더 논의해 보자. 여기서 주목해야 할 것은 나무와 진흙과 풀이 서로 기댐으로써 '집이 형성됐다'고 하지 않고 '집이라는 이름이 생겼다'라고 했다는 점이다. 나무와 진흙과 풀과 같은 객관의 제 요소가 서로 기댐으로써 집의 역할을 할 수 있는 그 무엇이 나타나면서 우리에게는 집이라는 관념이 형성되고 집이라는 이름이 나타나지만, 그건 '다만 인연을 좇아 생기는 것으로 실체가 없기' 때문에 집이 형성됐다거나 집이 생겼다거나 집이 생했다고 말할 수 없는 것이라고 이해된다. 힘줄과 뼈와 피부와 피와 살이라는 제 요소가 서로 기댐으로써 몸으로서의 작용을 하는 그 무언가가 나타나면서 몸이라는 관념이 형성되고 우리가 그것을 몸이라고 부르지만, 그건 '다만 인연을 좇아 생기는 것으로 실체가 없기' 때문에 몸이 형성됐다거나 몸이 생겼다거나 몸이 생했다고 말할 수는 없다는 것이다.

색수상행식의 일체의 모두가 이렇게 서로 기대면서 관련을 맺어(상호 의존과 상호 연관) 연기하는 것이라면, 그 모든 것이 자성을 지니고 있다고 생각하는 것은 불합리하다. 용수는《중론》제15 관유무품觀有無品에서 자성을 '만들어지지 않고 다른 존재에 의지하지 않고 성립된 것'이라고 정의한다.[47] 이에 의하면, 다른 존재에 의지하여 성립하는 연기란 자성을 가지고 있지 않다는 것 곧 무자성을 의미한다. 또 무자성이라면 다른 존재에 의지하지 않고 성립할 수 없으므로 연기할 수밖에 없다. 따라서 연기란 곧 무자성이고 무자성은 곧 연기가 된다. 중론은 생멸을 논의하는 여러 부분에서 유자성론의 입장을 고수한다면 생멸변화를 부정하게 되고,[48·49] 사성제의 진리가 존재할 수 없게 되며[50] 열반을 부정할 수밖에 없는[51·52] 등의 불합리한 결론에 이른다는 것을 논리적으로 설명하고 있다.[53] 또한, "굳이 있다고 하면 이는 상常에 집착하는 것이며 굳이 없다고 하면 이는 단멸에 집착하는 것이다. 그러므로 지혜로운 사람은 마땅히 있다거나 없다는 데에 집착해서는 안 된다"고 한다.[54]

47《중론》제15 觀有無品 제2게.

48《중론》제20 觀因果品 제17게.

49 불생불멸을 말하면서 생멸을 부정한다는 것이 왜 문제가 되느냐는 의문을 제기할 수 있을 것이다. 그러나 불생불멸은 생과 멸을 부정하는 게 아니라, 생이라거나 멸이라는 양 극단의 견해를 부정하지만 동시에 생을 살려내고 멸을 살려내는 쌍차쌍조의 중도라는 것을 화엄을 다루는 다음 장에서 논의한다.

50《중론》제24 觀四諦品 제20게.

51《중론》제25 觀涅槃品 제1게와 제2게.

52 고락중도와 유무중도, 생멸중도와 열반에 관해서는, 성철,《백일법문》상, pp.161-177 참조.

53 용수는《중론》제25 觀涅槃品 제3게에서 '획득할 것도 없고 도달할 것도 없으며 단멸된 것도 아니고 상주하는 것도 아니며 생하는 것도 아니고 멸하는 것도 아닌 것이 열반'이라고 한다.

54《중론》제15 觀有無品 제10게.

항성의 성주괴공을 예로 들면서 불생불멸에 대한 논의를 마무리하고자 한다. 인연의 화합으로 별이 생성돼 나타나도, 생성 후에 오랜 기간 동안 빛을 발해도, 빛을 발하던 별이 무너져도, 무너진 후 아무것도 안 보이는 상태로 되돌아가도 그 모든 과정이 무상이고 무아며 연기고 공이며 중도다. 그러므로 생이 따로 있고 멸이 따로 있으며 이 둘을 더하여 불생불멸이 되는 것이 아니다. 생으로 보이든 멸로 보이든 중도연기이고 연기공이어서 불생불멸이다. 생하는 것으로 나타나는 바로 그 자리가 불생불멸이고 멸하는 것으로 나타나는 바로 그 자리가 불생불멸이다. 생의 바로 그 자리가 연기고 공이고 중도이고 멸의 바로 그 자리가 연기고 공이고 중도다. 수학에서는 (1)+(-1)을 (0)이라고 하지만, 불생불멸의 중도는 (1)에다 (-1)을 더하여 (0)이 되는 것이 아니다. (1)도 연기공이요 (-1)도 또한 연기공이기 때문에, (1)이 곧 (0)이고 (-1) 또한 (0)이다. (1)도 (-1)도 불생불멸이다.[55]

3. 업보와 작자와 무아의 중도

색수상행식의 오온이 상주하지 않으며 오직 연기일 뿐이어서 무상하다면, 삶을 이어가는 자는 누구이고 고와 낙을 받는 자는 누구인가 하는 의문이 생기게 된다. 이 문제를《중아함 62경》에서 살펴보자.

> **마가다 사람들은 "만일 색이 무상하고 수상행식도 무상하다면 누가 사는 것이며 누가 고와 낙을 받는가?"라고 생각했다. 세존께서는 그들의 마음을 아시고 말씀하셨다. "어리석은 범부들은 지혜가 없어 나를 나로 보아 나에 집착한다. 그러나 필경 나도 없고 내 것도 없나니 인연이 생기면 생기고 인연이 멸하면 멸하여 다 인연 따라 모여 고와 낙이 생기는 것이니 만일 인연이 없으면 모든 고와 낙이 곧 멸하는 것이니라. 인연이 모여 연속하므로 제법을 내나니 여래는 이와 같이 연속하여 나는 것을 보고 이렇게 말한다. 즉 이것이 있으므로 저것이 나고 이것이 멸하므로 저것이 멸하느니 이른바 무명을 인연하여 …**

우리들은 나를 나로 보아 나에 집착하지만, 〈나〉도 〈내 것〉도 내가 받는다고 생각하는 〈고와 낙〉도 모두 인연 따라 모이거나 흩어지는 것이어서 인연이 생기면 생기고 인연이 멸하면 멸한다는 것이다. 그런데 이 인연이 연속되는 까닭에 제법이 나타나기 때문에, 여래는 이를 '이것이 있으므로 저것이 나고 이것이 멸하므로 저것이 멸하느니, 이른바 무명을 인연하여 …' 라고 일관되게 이른바 십이연기를 설한다는 것이다.

그러나 그럼에도 불구하고 범부는 나라는 실체가 있다고 착각하기 때문에, 지금 생의 의식

55 양형진,《산하대지가 참 빛이다》, p.158 참조.

을 다음 생에 가지고 간다고 생각하기 쉽다. 이것이 앞에서도 논의했던 세속적인 윤회인데, 사타비구가 이런 생각을 가지고 있었다. 《중아함 201경》을 살펴보자.

… 의식이란 마치 불과 같아 나무에서 나는 불은 나무불이라 하고 풀에 의해 불이 나면 풀불이라 하고, 소똥에 의해 불이 나면 소똥불이라고 하는 것과 같다. 모든 결정과 취함과 버림은 애에서 생겼으며, 애는 … 무명에서 생겼느니라. 이것을 무명을 연하여 … 생사와 온갖 괴로움이 있다는 것이다.

… 이 느낌을 연하여 애가 있고 취가 있으며 유가 있고 생사와 온갖 괴로움이 생기느니라. … 그래서 느낌을 멸하면 애가 멸하고 애가 멸하면 … 생사와 온갖 괴로움이 멸하느니라.

여기서 업과 업을 짓는 자의 문제가 발생한다. 앞에서 살펴 본 《제일의공경》에서 세존은 다음과 같이 설한다.[56]

눈(眼)은 생길 때 오는 곳이 없고 소멸할 때에도 가는 곳이 없다. 이처럼 눈은 실체가 없이 생겨나고 그렇게 생겼다가는 다시 모두 소멸하고 마나니, 業報는 있지만 짓는 자(作者)는 없다. 이 陰이 소멸하고 나면 다른 陰이 이어진다.

용수는 《중론》에서 "업으로 인해 업을 지은 자가 존재하고, 업을 지은 자에 의해 업이 존재한다. 업이 이루어지는 이치는 이와 같아, 다른 어떤 일이 없다"고 하여 업과 업을 지은 자의 상호 의존적 관계 곧 자성의 없음을 설명한다.[57] 이에 대해 청목은 "업이란 미리 결정돼 있는 게 아니며 행위자(作者)로 인해 업이 일어난다. 또 행위자로 인해 행위가 있는 것이어서 행위자도 역시 결정돼 있지 않다. … 이 두 가지는 서로 화합함으로 인하여 성립될 수 있다. 업과 작자가 화합으로부터 생하는 것이라면 그 자성은 없다. 자성이 없기에 공하다. 공하다면 생할 것도 없다"고 해설한다.[58] 용수는 "모든 업은 그 결정된 성품이 없기 때문에 본래 생하지 않는다. 모든 업은 생하는 것이 아니기에 소멸하는 것도 아니다"고 했다.[59]

---

56 《잡아함 335 제일의공경第一義空經》.
57 《중론》 제8 관작작자품觀作作者品 제11게.
58 용수보살, 김성철 역주, 《중론》(경서원), p.169.
59 《중론》 제17 觀業品 제21게.

Ⅳ. 법계연기에서의 중도와 자연세계

1. 상입의 창발적 연기가 펼쳐지는 자연세계

우리는 우리 세계가 기본 물질에 의해 이루어져 있다는 것을 알고 있다. 쿼크가 모여 양성자와 중성자의 핵자를 이루고 핵자와 전자가 모여 원자를 이루며, 원자가 모여 분자를 이룬다는 것을 상당히 상세하게 알고 있다. 현재의 물리학이 원자 이하의 세계를 완벽하게 이해하는 것도 아니고 앞으로 나올 이론이 현재의 이해의 틀을 완전히 뒤엎을 가능성이 없는 것도 아니지만, 지금까지의 이론만으로도 물질세계의 기본 구조를 어느 정도 파악했다고 할 수는 있다. 현재 우리는 오히려 원자 이상의 영역에 대해 잘 모르고 있다.

우리는 지구 생명의 역사에서 분자가 어떻게 모여서 최초의 생명물질을 형성했었는지를 사실상 거의 모른다. 생명물질이 모여서 세포를 이루고 세포가 모여서 생명체가 형성된다는 것만 알 뿐, 어떤 과정을 거쳐 그것이 가능할 수 있는지에 대해서는 겨우 짐작하는 수준의 지식밖에는 없다. 이 개별적인 생명체가 지구 생명의 생태계를 이루고, 인간의 경우에는 개별적인 인간이 모여 사회와 문화와 문명을 만들어내지만, 그 과정이 어떻게 가능한지에 대해서도 거의 이해하지 못하고 있다. 심지어는 이런 모든 과정들이 우리가 이해 혹은 탐구해야할만한 가치가 있는 문제인지를 판단하는 논의조차 제대로 시작되지 않은 것처럼 보인다. 우리가 이해하지 못하는 문제가 이해하고 있는 문제보다 훨씬 많고, 그 이해하지 못하는 문제가 아주 중요하다는 것은 확실하다. 그러면 우리는 도대체 무엇을 아는 것인가?

우리는 현 상태의 우주가 92가지의 원자로 이뤄져 있다는 것을 알고 있다. 그러나 겨우 92가지의 원자로 이뤄져 있을 뿐인데, 어떻게 이렇게 다양한 모습의 세상이 펼쳐질 수 있는가? 수소 원자 두 개와 산소 원자 하나로 이뤄져 있는 물 분자를 통해 이에 대한 논의를 시작하겠다. 물 분자가 수소와 산소 원자로 이뤄져 있기 때문에, 물의 속성 중에는 이들 원자의 고유한 속성에서 비롯된 것도 물론 있다. 그러나 보다 중요한 물 분자의 속성은 수소와 산소 원자를 아무리 철저하게 들여다봐도 거기서 나오지 않는다. 그것은 수소와 산소 원자가 어떻게 서로 의지하고 연관되느냐에 의해 나타나기 때문이다. 여기서 우리는 상위 존재자의 속성은 하위 존재자의 단순한 합이 아니라는 것을 알 수 있다.

근대 과학은 결정론과 환원주의를 기반으로 하여 구축되었다. 결정론이란 세계 안에서 일어나는 모든 사건은 처음부터 변경될 수 없도록 결정돼 있으므로 동력학의 법칙에 따라 선택의 여지없이 필연적으로 전개된다는 것이다. 이는 라플라스가 주장하였듯이, 현재 상태를 알기만 하면 불확실성 없이 우주에서 일어나는 과거와 미래의 모든 사건을 알아낼 수 있다는 신념이다. 환원주의는 거시 세계를 미시 세계로 환원하고, 거시 세계의 운동을 그 구성 요소의 운동으로 환원하며, 모든 것을 간단한 근본 법칙으로 환원시킴으로써 가장 낮은 수준의 단계에서 세계에 대한 설명을 찾아 기술하려는 시도다. 환원주의는 문제를 단순화 내지 이상화시켜 그

해를 구함으로써 하나의 원인이 그 결과와 어떤 인과 관계를 맺는지를 추적하려는 노력이라고 할 수 있다.

과학이 결정론과 환의주의의 방법론으로 괄목할 만한 성공을 거두기는 하였지만, 세계는 결정론과 환원론만으로 설명될 수 있을 만큼 간단하지 않다는 점을 과학자들은 서서히 알게 됐다. 특히, 프리고진이나 얀치 등이 말하는 비평형 상태와 자기 조직화(self-organization)에 대한 논의는 주목할 만하다. 에너지의 유입에 의해 부분 계의 엔트로피가 증가하면서 자기 촉매 과정의 양의 되먹임(positive feedback)을 통해 더 정교한 질서와 구조를 갖는 계가 만들어질 수 있다. 그래서 온순한 바람이 점점 그 강도를 더하면서 태풍으로 발전하고, 어린아이가 어른으로 자라고, 결정이 성장하고, 간단한 원시 생명체가 고도의 정보를 지닌 고등 생명체로 진화하는 등의 자기조직화가 가능해진다. 이런 논의는 생명의 기원과 진화와 관련해서도 중요한 단서를 제공하는 것 같다.

유기물에서 고분자 화합물을 거쳐 최초의 원시 생명체가 탄생할 수 있었다고 생명의 기원을 설명하지만, 각 단계에서 이전의 요소들이 마구잡이로 결합하여 다음 단계의 어떤 것을 형성해 냈다고 믿기에는 그 확률이 너무도 작다는 것을 인정하지 않을 수 없다(그래서 임의적인 분자 결합을 주장하였던 모노는 이를 우연이라 하였다). 무작위적인 화학 반응을 통하여 생명이 탄생하였다면 이를 위한 평균 시간은 우주의 나이보다도 훨씬 더 길어야 하지만, 하나의 고분자가 다른 고분자의 생성을 촉진시켜 연속적인 반응들을 유발시킨다면 결국 그 계는 활동적인 고분자와 촉매 반응에 의하여 지속되는 패턴으로 정착하게 되고, 이렇게 활성화된 자체 촉매의 도움을 받아 생명 기원의 과정이 진행되었다면 생명 탄생의 기간은 훨씬 단축됐을 것이다.

아직은 과학이 이런 과정의 세밀한 부분을 명확하게 이해하지 못하는 단계지만, 한 가지 분명한 것은 이 모든 과정이 어떤 계의 존재자들이 서로 의지하고 연관되는 관계를 맺음으로써 가능하다는 것이다. 수소나 산소 원자가 가지고 있지 않던 물의 속성이 이들이 서로 의존하고 연관되면서 나타나는 것처럼, 개별적인 하위 존재자들이 가지고 있지 않았던 상위 존재자의 속성이 하위 존재자들이 서로 연관하고 의존하는 과정을 통해 새롭게 떠오른다. 이는 상위 존재자의 속성이 상호 의존과 연관의 연기 과정을 통해 새롭게 만들어짐 혹은 새롭게 나타남 혹은 창조적으로 발현됨을 의미한다. 이렇게 하위의 존재자(entity)가 상호 의존과 연관의 관계를 형성하면서 상위의 존재자를 만들어내는 연기 과정을 통해 쿼크에서 원자와 세포와 생명체를 거쳐 문화와 문명까지 이르는 도약이 가능해진다.[60] 이런 창발의 기제에 의해, 쿼크에 없던 속성이 원자에서 나타나고, 원자에 없던 속성이 세포에서 나타나며, 세포에 없던 속성이 생명체에서 나타나고, 개개 인간에게 없던 속성이 인간 사회와 문명에서 나타난다. 이 때문에 원자만으로는 설명될 수 없는 세계의 다양성이 가능해진다.

---

60 에리히 얀치, 신과학 총서 22《자기 조직하는 우주》(서울: 범양사, 1993).

앞에서 살펴보았던《노경》에서는 이를 갈대의 묶음으로 비유한다. 경에서는 "세 개의 갈대가 땅에 서려고 할 때 서로서로 의지해야 서게 되는 것과 같다. 만일 그 하나를 버려도 둘은 서지 못하고 또한 둘을 버려도 하나는 서지 못하듯이 서로서로 의지하여야 서게 된다"고 하였다.[61] 세 개의 갈대에 의해 형성되는 '갈대의 묶음'이라는 존재나 관념이나 명칭은 개개의 갈대에는 존재하지 않는 것이므로 서로 의지하는 관계를 맺음으로써만 나타나게 된다. 이를《증일아함경》에서는 나무를 비벼서 나타나는 불로 비유한다. 경에서는 "마치 나무를 비벼 불을 구할 때, 나무가 있은 뒤에야 불이 생기는 것과 같다. 그러나 불은 나무에서 나온 것도 아니요, 또 나무를 떠난 것도 아니다. 어떤 사람은 나무를 쪼개어 불을 찾지만 불은 얻지 못한다. 그것은 모든 인연이 모인 뒤에라야 불이 있기 때문이다"고 하였다.[62] 이를 통해 다시 한 번 생멸중도이고 유무중도이며 단상중도이고 일이중도임을 확인할 수 있다.

2. 자연의 시공간적 연기구조와 중도

하위 존재자가 의존과 연관의 연기 관계를 맺으면서 상위존재자를 형성할 때, 하위존재자에게 없던 상위 존재자의 속성이 새롭게 만들어지는 이유는 무엇인가? 왜 그래야 하는가? 이를 화엄에서의 상호투영과 상호침투 즉 상입(mutual penetration)으로 설명하고자 한다. 물 분자의 예를 다시 살펴보자. 수소나 산소 원자는 그 자신이 무아이기 때문에 상대방을 만나 서로 의지하는 연관의 관계를 맺게 되면 그들의 속성도 이에 따라 변하게 된다. 그러므로 물 분자를 형성하고 있는 수소나 산소 원자는 수소분자나 산소분자일 때의 원자와는 다르다. 물 분자를 이루는 산소원자에 의해 물 분자를 이루는 수소 원자의 속성이 결정되고, 물 분자를 이루는 수소원자에 의해 물 분자를 이루는 산소원자의 속성이 결정된다. 이는 앞에서 살펴본 업과 작자의 관계와 동일하다. 업도 작자도 미리 결정돼 있는 게 아니어서, 업에 의해 작자가 성립하고 작자에 의해 업이 성립한다. 이처럼 무아의 존재자가 상입의 연기 관계를 형성하면, 자신의 작용을 통해 상대를 변하게 하면서 동시에 상대의 작용을 통해 스스로가 변하게 된다. 이렇게 서로 침투하므로 상입이라고 한다. 이런 변화는 서로 영향을 주고받으면서 이루어진 것이기 때문에, 그 결과는 이전 존재자들의 단순한 합이 아니라 분리될 수 없는 전체를 형성하는 것으로 나타나게 된다.

이를 앞에서 논의했던 광합성과 지구의 역사를 통해 살펴보자. 광합성은 태양에서 오는 에너지를 물과 이산화탄소 등과 결합하여 물질의 형태로 고정시키는 과정이지만, 우리에게는 단순한 물리화학적 과정 이상의 의미를 지닌다. 지구에 출현한 원시 녹조류는 10억 년이 넘는 오

61《잡아함 288 노경(蘆經)》
62《한글아함경》(서울: 동국대학교 출판부, 1996), p.673.

랜 기간 동안 광합성을 하면서 지구 환경을 극적으로 변환시켰다. 그 결과 원시 지구에 없던 산소가 풍부하게 됐으며, 이런 지구 환경의 변화는 다시 산소를 호흡에 활용하는 생명체를 출현하게 하였을 뿐 아니라 육지를 생명이 살 수 있는 공간으로 바꾸는 등 생명세계의 모습을 극적으로 변화시켰다. 생명의 출현이 지구 환경을 변화시키고, 지구 환경의 변화가 다시 생명세계를 변화시켰다. 이러한 생명사는 생명체만 진화하지 않고 그 환경인 지구도 같이 진화해 왔다는 것을 말해준다. 이는 지구와 지구상의 생명세계 전체가 상호 투영하는 상입의 그물망을 형성해 왔다는 것이다. 이처럼 생명의 역사와 지구의 역사는 그 모든 구성원이 서로 의지하면서 역동적이고 개방적으로 진행되어가는 끊임없는 과정이다. 이와 같이 자신이 환경에 적응하면서 또한 환경을 바꾸어나가는 것을 진화 생물학자들은 공진화共進化라고 부른다. 공진화의 과정 속에서 전체 세계는 서로 협동하고 경쟁하면서 절묘하게 균형을 이루는 역동적인 동일체를 생성해 낸다.

이 모든 과정은 존재자가 자성을 가지고 그 스스로 존재하는 것이 아니라 상입하는 중도연기의 망 안에 있기 때문에 가능하다. 일체가 연기여서 공이고, 공이어서 생하는 것이 없으며 생하는 것이 없으므로 멸하는 것도 없다. 다시 불생불멸의 중도다.

3. 쌍차쌍조하는 색공의 중도와 자연세계

앞에서 살펴본《가전연경》에 의하면, 세상 사람들은 유와 무의 두 가지에 의지하지만, "세간의 발생을 사실 그대로 바르게 알고 본다면 세간이 없다는 것은 있을 수 없고, 세간의 소멸을 사실 그대로 알고 본다면 세간이 있다는 것은 있을 수 없는 일이니"라고 하였다. "세간이 없다는 것은 있을 수 없다"거나 "세간이 있다는 것은 있을 수 없다"는 것이 무엇을 의미하는 지를 논의하고자 한다. 이는 "세간이 없다"는 견해를 부정하면서 동시에 "세간이 있다"는 견해를 부정하는 것으로서, 곧 유와 무의 양변을 모두 부정하는 것이다. 그래서 중도라고 하는데, 이게 가능한 이유는 상즉 때문이다. 생이 멸을 즉하면서 동시에 그 자리에서 멸이 생을 즉하고, 유가 무를 즉하면서 동시에 그 자리에서 무가 유를 즉하기 때문이다.

상즉에 대해 알아보자. 즉卽이란 스스로를 폐하여 상대와 같아진다는 의미여서, 상즉이란 서로 동시에 자기 자신을 폐하여 상대방이 된다는 것이다. 상즉의 좋은 예가 '색즉시공 공즉시색'이다. 이를 '색은 공이요 공은 색이다'라고 일차적으로 해석할 수 있지만, 이게 단순한 포함관계를 나타내는 논리적 언명이라거나 같은 말을 반복해서 강조하는 것으로 받아들여서는 안 된다. 색즉공 공즉색은 색과 공이 따로 있는데 알고 보니 그 둘이 같더라는 것이 아니라, 색은 전적으로 공이요 공은 전적으로 색이라는 것이다. 색은 전적으로 공이요 공은 전적으로 색이라는 것이다. 그래서 색즉시공에서는 색이 완벽하게 사라지고 공이 전적으로 나타나며, 공즉시색에서는 공이 완벽하게 사라지고 색이 전적으로 나타난다는 것이다. 이렇게 스스로를 파하

여 전적으로 다른 것이 됨으로써 완벽하게 서로 일치하는 상호동일성이 상즉이다. 이렇게 서로 파하면서 동시에 품으니, 즉 쌍차하면서 동시에 쌍조하여 중도가 된다. 이를 '상즉'이라고 한다.

그러므로 화엄의 1조 두순은 법계삼관法界三觀의 제1관인 진공절상관眞空絕相觀에서 명공즉색관明空卽色觀, 회색귀공관會色歸空觀, 색공무애관色空無碍觀, 민절무기관泯絕無寄觀을 설했고,[63] 화엄의 3조 법장은 색과 공의 숨고 드러나는 네 가지 의미를 논하는 진공사의眞空四義에서 공즉시색, 색즉시공, 쌍조하는 구존具存, 쌍차하는 구민雙泯을 설했다.[64·65]

이렇게 색과 공, 유와 멸이 쌍차하고 쌍조하면 '세간이 없다'는 것을 부정하여 '세간이 있다'는 것을 살려내고 '세간이 있다'는 것을 부정하여 '세간이 없다'는 것을 살려내게 된다.[66] 그럼으로써 세간의 발생을 사실 그대로 바르게 알고 본다면 세간이 없다는 것은 있을 수 없게 되고, 세간의 소멸을 사실 그대로 알고 본다면 세간이 있다는 것은 있을 수 없게 된다.

Ⅴ. 맺는말: 연기와 화엄과 중도, 다시 근본불교의 중도

나의 몸에서 시작하여 우주 전체에 이르기까지 우리 주변의 모든 것이 진화한다. 이는 일체의 법이 무자성하여 연기한다는 것을 우리에게 알려준다. 이런 연기하는 세계를 바르게 보아 지혜와 바른 깨달음으로 인도하고자 하는 것이 세존이 펼친 중도연기를 중심으로 한 근본불교의 내용일 것이다. 이 근본불교의 가르침이 용수보살의 중관으로 이어지고, 다시 화엄의 법계관으로 이어지는 것을 살펴보았다. 이를 위해 근본불교의 12연기의 교설을 왜 중도라고 이해하여야 하는지, 생멸중도와 일이중도와 단상중도에서 근본불교의 가르침이 용수의 중관사상과 어떻게 연결되는지를 논의했다. 또 무아인 존재가 상입의 과정을 통해 형성하는 세계가 어떤 중도연기적인 구조를 갖는지를, 쌍차쌍조하는 화엄의 법계관이 근본불교와 어떤 연관성을 갖는지를 살펴보았다.

---

63 법계삼관이란 진공절상관, 이사무애관理事無碍觀, 주변함용관周徧含用觀을 말한다. 성철,《백일법문 하》(장경각, 1987), pp.106-109.

64 성철,《백일법문 하》, 1987, pp.98-102.

65 색과 공이 상즉하므로 이와 사가 원융하게 된다. 양형진,〈법계연기에 대한 과학적 해석〉, pp.339-368 참조.

66 성철,《백일법문 상》(장경각, 1987), pp.106-111.

참고문헌

《아함경》, 서울: 한국불교선학연구원 무불선원, 2002.
《오리진》, 서울: 학원사, 1995.
《중론》, 서울: 경서원, 1996.
《한글아함경》, 서울: 동국대학교 출판부, 1996.
각묵 역,《상윳다니까야》, 서울: 초기불전연구원, 2009.
김월운 역,《잡아함경》, 서울: 동국역경원, 2006.
박건주 역,《여래심지의 요문, 대승입능가경》, 서울: 능가산방, 1997.

깔루빠하나, 박인성 역,《나가르주나》, 서울: 경서원, 1994.
러브록, 홍욱희 역,《가이아》, 서울: 범양사 출판부, 1994.
미산,《미산스님 초기경전 강의》, 서울: 불광출판사, 2016.
성철,《백일법문》, 서울: 경서원, 1992.
스티븐 와인버그 외 지음, 장회익 외 옮김,《우주와 생명》, 서울: 김영사, 1996.
아텐보로, 김훈수 감수,《생명의 신비》, 서울: 학원사, 1985.
安井廣濟, 김성환 역,《중관사상연구》, 서울: 문학생활사, 1988.
양형진,《산하대지가 참빛이다》, 서울: 장경각, 1991.
에리히 얀치, 신과학 총서 22《자기 조직하는 우주》, 서울: 범양사, 1993.
용수보살, 김성철 역주,《중론》, 서울: 경서원, 1993.
유정아,《한반도 30억 년의 비밀》, 서울: 푸른솔, 1996.
윤성민,《빅뱅이론과 우주의 기원》, 서울: 거북이, 2015.
이운허,《능엄경 주해》, 서울: 동국역경원, 1974.
이일하,《생물학 산책》, 서울: 궁리, 2015.
이중표,《근본불교》, 서울: 민족사, 2002.
장회익,《현대문명》, 서울대 민교협 학술토론회. 1994.

양형진,〈법계연기에 대한 과학적 해석〉,《한국불교학》 제77집, 한국불교학회, 2016.
양형진,〈엔트로피와 비대칭성〉,《과학사상》 13호, 서울: 범양사, 1995.
양형진,〈진화하는 세계에 나타나는 상입의 창발적인 연기 과정과 시공간적 연기 구조〉,《불교학보》 77집 별쇄본, 동국대학교 불교문화연구원, 2016.
최재천,〈현대 진화생물학의 이해〉,《과학사상》 제26호, 서울: 범양사.

Atlas of the Skies, UK: TAJ Books, 2005.

Bennett & Shostak, *Life in the Universe,* 2nd ed., San Francisco: Pearson, 2007.

Bertrand Russel, *History of Western Philosophy,* London: Routledge Classics, 2004.

Freeman & Herron, *Evolutionary Analysis,* Pearson Prentice Hall, 4th ed.

Zimmer, *Evolution: The Triumph of an Idea,* New York: Harper Perenial, 2002.

A. Barnosky, "Has the Earth's sixth mass extinction already arrived?", *Nature* 471, 2011: p.51.

Holland, "The Oxygennation of the atmosphere and Oceans", Phil. Trans. R. Soc. B., 2006.

Abstract

The middle way and the spatial and temporal structure of pratityasamutpada of the evolving universe

Hyung-Jin Yang

(Professor, Dept. of Physics, College of Science and Technology, Korea University)

We recognize that the core of Buddhism is the Middle Way from the first teaching of Buddha to all mahayana Buddhism. We explore how the Middle Way can be understood, examining the achievement of modern science. Modern science perceives that the whole universe, including life forms, evolves. It means that every entity in our universe is neither eternal nor real. We discuss that the evolving universe can be spread by the emerging pratityasamutpada of the mutual penetration among entities which are both non-eternal and non-real. We discuss the Middle Way in the first Buddhism, the middle way in the Madhyamaka-Sastra, the Middle Way of both-arising and both-disappearing, and the Middle Way in Dharmadhatu pratityasamutpada to show that the spatial and temporal structure of the pratityasamutpada of the natural world is non-eternality, non-reality, pratityasamutpada, Buddha-avatamsaka, and the Middle Way.

Keywords

Middle Way, Pratityasamutpada, Evolution, Non-eternity, Non-reality, Mutual Penetration, Emergence, Natural Science

화쟁和諍과 정도正道 그리고 중도中道

홍창성
미네소타주립대학 모어헤드 철학과 교수

서울대학교 철학과 및 동 대학원 졸업. 브라운대학교 철학과 대학원 졸업. 철학박사. 현 미네소타주립대학 모어헤드 철학과 교수. 형이상학과 심리철학 분야 영어 논문들과 《불교 - 역사 사회와 어떻게 만날 것인가》와 《깨달음의 패러독스와 사적 언어논증》 등을 발표했다.

요약문

중도는 여러 극단의 산술적 평균이 아니라 각각의 경우에 있어서 가장 적절한 길을 뜻한다. 화쟁도 상충하는 여러 주장들 가운데 편리한 타협을 말하는 것이 아니라 그 주장들의 옳은 점들만을 골라 모아 가장 적절한 견해를 새로 만들어내는 작업이다. 이것은 곧 올바른 길 즉 정도를 찾는 작업이고 중도를 따르는 일이다. 그러면 가장 적절하고 올바른 길의 기준은 무엇인가? 논자는 불자들은 최대다수 중생의 최고의 깨달음과 열반을 산출하는 방식으로 행위하여야 한다는 '깨달음 산출의 원리'를 그 기준으로 제시한다. 이 원리가 바로 중도의 원리이다.

주제어

중도, 팔정도, 화쟁, 깨달음, 열반

차 례

Ⅰ. 들어가는 말

Ⅱ. 중도中道
1. 중도의 의미
2. 팔정도와 중도
3. 팔정도가 현대인에게 가장 포괄적인 지침인가?

Ⅲ. 화쟁和諍
1. 형이상학으로서의 화쟁론
2. 사회철학으로서의 화쟁론

Ⅳ. 깨달음 산출의 원리

Ⅴ. 최대다수 중생의 최고 깨달음 산출의 원리가 바로 중도中道의 원리

Ⅰ. 들어가는 말

본고는 현재 한국사회에서 특히 불교사회에서 초미의 관심사의 하나인 화쟁和諍과 중도中道의 관계를 논의하는 것을 목표로 한다. 원효스님은 화쟁론으로 여러 다양한 이론들의 조화로운 화합을 추구했고, 중도 또한 극단을 피하여 올바른 길을 찾으라는 가르침이다. 중도를 취한다는 것은 기계적으로 여러 극단의 산술적 평균을 찾는 것이 아니라 각각의 상황에서 가장 적절하고 옳은 방법을 선택함을 의미한다. 그리고 논자는 화쟁 또한 모든 이론들이 다 옳다는 것이 아니라 상충하는 다양한 주장들 가운데 그것들의 장점만을 골라 가장 적절하고 옳은 견해를 새로 찾아내는 작업이어야 한다고 생각한다. 이것이 바로 올바른 길 즉 정도正道를 찾는 작업이겠고, 적절하고 옳은 길을 찾는다는 것은 중도를 따르는 일이다. 그래서 논자는 본고에서 화쟁이란 정도를 찾는 일이고 그것이 바로 중도를 걷는 일임을 보이려고 한다.

그렇다면 적절하고 올바른 길로서의 중도를 찾는 구체적인 기준은 무엇인가? 이에 대한 답변으로 논자는 석가모니에 의해 설해졌고 전통적으로 중도中道의 구체적인 경우들이라고 제시되어온 팔정도八正道의 가르침에 더하여, 모든 불자는 최대다수 중생의 최고의 깨달음(과 열반)을 산출하는 방식으로 행위하여야 한다는 '깨달음 산출의 원리'를 그 기준으로 제시한다. 그리고 이 원리가 바로 중도의 원리임을 보이고자 한다.

Ⅱ. 중도中道

1. 중도의 의미

동양뿐 아니라 서양에도 불교의 진리는 중도中道의 가르침으로 대표되고 소개되어왔다. 서양에서 쓰는 종교학 계통 불교 소개서에는 부처가 쾌락에 탐닉함(hedonism)을 피해야 함은 물론 그 반대쪽의 극단인 지나친 고행(excessive asceticism, self-mortification)도 피해야 깨달음에 이를 수 있다고 가르쳤다며 이를 중도中道의 가르침이라고 기술한다. 그런데 이런 소개는 수행방법으로서의 중도의 중요성을 말하는 것이지 진리 그 자체가 가지고 있을 중도의 성격까지 표현해 주지는 않는다. 그러나 우리가 주지하듯이 불교에서는 '중도中道'의 개념으로 존재자들이 존재하는 진정한 모습은 아트만이나 브라만처럼 영원불멸한 실체實體(substance)로서 상주常住하지 않으며 또 그렇다고 그 반대쪽 극단으로서 아무것도 존재하지 않는다는 단멸斷滅의 상태에 있는 것도 아니라는 내용을 더 중점적으로 가르친다. 모든 존재자가 연기緣起로 생멸生滅하며 무상無常하다 보니 상주와 단멸의 중간 상태라고 할 수 있을 현상現象(또는 幻)으로서만 존재하니까 중도中道만이 진리의 모습을 보여준다는 것이다.

'중도'라는 하나의 개념이 한편으로는 진리의 모습을 기술하는 표현으로서 또 동시에 다른

한편으로는 수행 방법으로서도 이해되고 사용되기 때문에 개념상 혼동의 오류에 빠질 위험이 있을 수 있다. 그런데 흥미롭게도 우리가 현재 직면하고 있는 여러 사회 문제들을 이론적으로 이해하고 그것들을 적극적으로 해결해 나가는 실천의 문제에 있어서는, 일견 개념상 혼란을 일으킬 수도 있는 이 중도의 가르침이 오히려 우리의 사회 이론과 그것과 연결되는 실천 행위를 더 일관성 있게 해 줄 수 있을 것 같아 고무되기도 한다. 우리가 중도의 가르침을 현대적으로 해석하고 사회적으로 적용해본다는 것은 아마도 우리가 사회문제를 바라보는 여러 관점들과 그 해결을 위한 이론들을 고려할 때 그것들의 극단적인 측면을 지양止揚하면서 옳은 점들만을 골라 새로운 관점과 이론을 정립해 그것을 굳건히 그러나 무리 없는 방식으로 실천해 나가야 함을 의미할 것이다. 그래서 '중도'의 개념이 우리의 이론과 실천을 동시에 아우르며 우리를 인도할 수 있는 좋은 지침이 될 수 있겠다.

그런데 서양에서는 부처의 중도의 가르침에 처음 접할 때 자연스럽게 아리스토텔레스의 윤리학[1]을 떠올리게 된다. 아리스토텔레스의 중도론 또는 중용론中庸論은 불교의 중도론처럼 존재자의 존재방식에 대해서까지 적용할 수는 없고[2] 단지 우리의 도덕행위와 관련해서 덕德(virtue, arete)의 성격을 논하면서 제시된 이론이다. 예를 들어, 용기(courage)라는 덕德은 지나친 극단으로서의 악惡(vice)인 만용(recklessness)과 그 반대로 결핍된 극단으로서의 악인 비겁함(cowardice)의 중간을 취함에 있다. 또 경제적으로 절제하며 산다는 덕은 방탕함과 구두쇠질 두 극단의 가운데 있다. 돈을 너무 많이 쓰면 안 되지만 그 반대로 쓸 일에도 안 쓰며 사는 것은 현명하지도 덕스럽지도 못하기 때문이다. 불자들에게 있어서 깨달음과 열반에 이르는 방법이 중도를 걷는 일이고 또 구체적으로 그것은 팔정도八正道를 따르는 일이라면, 아리스토텔레스의 경우에는 그가 말하는 삶의 궁극적 목표인 행복을 성취하기 위해서 스스로의 가능성을 실현하며 살아야 하는데, 이를 위해 가장 효과적인 방법이 위와 같이 양 극단을 피하는 중도의 길을 걸으며 덕스러운 행위를 하며 사는 것이었다.

그런데 아리스토텔레스는 그의 저술에서 중도 또는 중용이 양 극단의 산술적 평균을 말하는 것이 아니라 각각의 경우에 적절함을 취하는 것이라고 분명히 밝힌다. 예를 들어, 한 강연장에 있는 모든 사람들 가운데 밥을 가장 많이 먹는 사람은 하루에 열 그릇을 먹고 가장 적게 먹는 사람은 한 그릇만 먹는다고 가정해 보자. 이때 나머지 모두가 각각 먹을 적당한 밥의 양을 중도의 원리에 따라 계산하기 위해 '(10+1)/2 = 5.5'가 되니 다른 모든 사람들은 하루에 밥을 다섯 그릇 반씩을 먹어야 한다고 생각한다면 이는 어리석은 판단이 되겠다. 우리는 덩치가 크고 운동을 많이 하는 사람은 더 많이 먹어야겠고 작고 덜 움직이는 사람은 덜 먹는 것이 적절하고 옳다는 것을 안다. 한편, 같은 사람이라도 그가 몸을 많이 움직여 열량이 더 필요한 날은 밥을 더 먹고 그 반대로 집에서 쉬는 날은 밥을 덜 먹는 것이 더 바람직하고 현명한 길이겠다. 이것

1 Aristotle, *Nicomachean Ethics,* Bk I, Ch. 7, and Bk II, chs 1, 5 and 6.

2 불교의 중도론과는 달리 아리스토텔레스의 존재론은 실체實體(substance)의 존재를 인정하기 때문에 불교의 견해와는 양립할 수 없다.

이 바로 아리스토텔레스가 말하는 중도이고 중용이다. 말하자면 사람에 따라 또 경우에 따라 적절하게 행위하는 것이 중도를 따르는 일이다. 팔정도로 대표되는 불교의 중도의 가르침 또한 이와 다르지 않다고 생각된다. 예를 들어, 정언正言의 가르침에 따르려면 듣는 사람의 마음을 상하게 할 정도의 거친 말을 써서는 안 되고 또 그 반대로 사탕발림이나 아부하는 말도 피하며 그 중간 정도의 방식으로 말을 하는 것이 옳겠지만, 전쟁터에서 위기상황에 닥쳐 군인들에게 명령을 내릴 때는 다소 거친 어조가 더 유용하겠으며 그 반대로 평상시 어린 아이들에게는 가능하면 부드럽고 상냥한 말을 쓰는 것이 좋을 것이다. 한편, 같은 사람이라도 경우와 상황에 따라 다소 다른 종류의 말을 사용하는 것이 옳을 것이다. 이와 같이 상대와 경우에 따라 정언의 가르침도 적절히 적용되어야 한다.

고대 희랍어로 덕德은 'arete'로서 원래 도덕적 개념으로서의 덕보다는 각각의 사물이 발휘하는 그 기능의 탁월함(excellence)을 의미했다. 영어의 'virtue'에도 아직 그 뉘앙스가 남아 있다. 그리고 이 탁월함이란 중도를 취함으로서 얻어진다는 것이 아리스토텔레스의 철학으로 대표되는 고대 희랍인들의 통찰이었다. 마찬가지로 불교의 중도와 팔정도의 가르침 또한 우리의 행위를 탁월하게 만들어주는 지침이 아닐 수 없겠다. 가장 적절하고 옳은 것이 탁월한 것이고, 이런 탁월함이 우리를 깨달음과 열반으로 이끄는 것이다.

그런데 한편으로는, 불자로서 중도의 길을 걷는 것이 모든 것에 우선한다고 믿으며 따르려 하지만, 우리가 접하는 삶의 다양한 경우마다 과연 어떤 것이 중도인지 알아내고 행하기가 어렵다고 느끼며 고민할 수도 있겠다. 이럴 때 우리는 그 각각의 경우에 가장 적절하고 옳고 탁월한 것이 무엇인지를 이런저런 방법으로 찾으면 되겠다 - 왜냐하면 그것이 바로 중도이니까. 본고의 후반부에서 논자는 '최대다수 중생의 최고 깨달음 산출의 원리'를 그 구체적인 방법으로 제시하겠다.

2. 팔정도八正道와 중도中道

정견, 정사유, 정어, 정업, 정명, 정정진, 정념 그리고 정정의 팔정도는 사성제(Noble Fourfold Truth)를 완성시키는 가르침이고, 또 이 사성제를 그 일부로 포함하는 중도의 가르침을 성취하도록 해서 우리를 깨달음과 열반으로 인도하는 구체적인 길잡이들이다. 그런데 우리는 2,500여 년 전 삶과 세계가 상대적으로 단순했던 시절에 중도의 구체적인 경우들로서 제시된 팔정도의 가르침이 오늘날에도 아무런 재해석이나 보충적 지침 없이 현대인의 삶과 세계에 그대로 적용될 수 있을지는 생각해 보아야 할 문제인 것 같다. 다시 말해, 현대를 사는 우리들에게 팔정도가 중도의 가르침을 아무런 예외도 없이 따르게 해 주는 가장 포괄적이고 완벽한 길잡이인가를 논의해 볼 필요가 있다. 다음 섹션에서 중도와 팔정도의 구체적인 실천 문제를 논의하기에 앞서, 이 섹션에서 논자는 먼저 중도의 가르침과 팔정도의 가르침 각각의 존재론적 위상을 철학

적으로 분석해 보려 한다. 이 가르침들의 존재론적 성격에 대한 엄밀한 이해 없이 그것들을 개인과 사회의 문제 해결에 적용하는 것은 무모하기 때문이다.

혹자는 팔정도를 행하기만 하면 중도의 길을 걷게 된다고 하며 팔정도를 따름과 중도의 성취가 마치 원인과 결과라는 인과관계(causation)에 있는 듯이 해석하기도 했다. 30년 정도 된 오래된 이야기이기는 하지만, 논자가 학생시절 한국에 있을 때 접해 보았던 여러 해석들이 이러했다. 그러나 당시에도 철학도였던 논자는 팔정도와 중도의 관계를 아무리 형이상학적으로 분석해 보아도 뚜렷한 인과관계를 찾을 수가 없었다. 먼저 어떤 둘 사이에 인과관계가 성립하려면 원인과 결과 사이에 통상 시간적 차이와 중간 단계들이 있기 마련이다. 그런데 팔정도 수행과 중도의 완성 사이에 어떤 가시적인 시간적 경과나 경험적으로 관찰 가능한 중간 단계 같은 것들을 확인할 수 없었다. 실제로 무엇을 찾아보아야 할지도 알 수 없었다. 한편 많은 철학자들이 인과관계란 어떤 법칙에 따라 성립되고 진행된다고 주장해 왔는데, 논자는 팔정도와 중도를 인과적으로 연결시켜주는 아무런 법칙도 찾을 수가 없었다. 그래서 결국 팔정도 수행과 중도의 완성이 인과관계가 아니라고 결론짓게 되었지만, 이 둘이 어떤 관계에 있는가를 개념적으로 정리하지는 못했다.

이 둘의 존재론적 관계를 분석해 줄 수 있는 개념적 장치를 접하게 된 것은 논자가 미국에서 형이상학 연구를 본격적으로 시작하면서였다. 논자는 먼저 이 둘 사이가 동일성(identity) 관계에 있다고 볼 수 있을까 고려해보았다. 팔정도 그 자체가 바로 중도라는 가정이었다. 팔정도와 중도가, 예를 들어, '물과 H_2O' 그리고 '춘원과 이광수'처럼 동일성 관계에 있다면 결국 여기서 존재하는 것은 하나일 뿐이니,[3] 두 존재자 사이에만 성립하는 시간적 경과나 중간 단계들과 같이 인과관계가 가지게 되는 특성이 발견되지 않는 것이 당연할 것이었다. 그리고 팔정도와 중도가 동일한 것이라면 팔정도를 따름이 곧 중도를 따름이라는 종래의 주장도 옳다고 해석하며 받아들일 수 있었다. 그러나 형이상학자들에게 문젯거리가 되는 것은 수적으로 여덟 개인 팔정도가 어떻게 수적으로 하나인 중도와 동일할 수 있을까라는 의문이었다. 여덟과 하나가 동일할 수는 없기 때문이다. 그렇다면 중도를 큰 가르침으로 보고 팔정도 각각을 중도의 가르침의 구체적인 경우들로 보면 어떨까도 생각하게 된다.[4] 설득력이 있는 해석이라고 여겨진다. 그러나 이런 해석에는 다음과 같이 중도와 팔정도의 존재론적 성격에 대한 논의가 보충되어야 한다고 사료된다.

우리는 '의자'라는 단어로 수많은 의자들 각각을 경우에 따라 달리 지시한다. 이 세상에 실제로 존재하는 것은 구체적인 의자들일 뿐이고, 이 모든 의자들과 독립적으로 존재하는 어떤 추상적인 존재자로서의 의자 같은 대상은 없다. 또 다른 예로, 여당과 야당의 여러 개인으로서

3 최근 서양철학에서의 동일성에 관한 가장 진지한 논의를 보려면 다음의 문헌을 참고하기 권한다: Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Harvard University Press, 1980).

4 미산스님도 팔정도를 중도의 구체적인 사례들로 보고 있다. 미산스님, 《초기경전강의》(불광출판사, 2016), 239-260쪽.

의 국회의원들이 있지만 이들과는 독립적으로 있는 어떤 추상적인 존재자로서의 국회의원은 존재하지 않는다. '의자', '국회의원', '자동차', '펜' 등 우리가 사용하는 많은 단어들이 우리로 하여금 마치 그것들이 지시하는 어떤 추상적인 대상이 있는 것처럼 착각하게 만들지만, 실은 이 단어들은 각각의 경우마다 구체적인 의자, 국회의원, 자동차, 그리고 펜 등의 각각을 가리키고 뽑아내기 위해 편리하게 사용하는 지시어들에 불과하다. 그래서 존재하지도 않는 추상적인 '의자'가 어떤 구체적인 사물과 동일시될 수는 없으며, 이것은 국회의원, 자동차, 펜 등도 마찬가지다.[5]

그러면 이제 윗 단락에서의 관점으로 중도와 팔정도의 존재론적 관계를 살펴보자. 위의 논의에서 보았듯이, '중도'라는 단어도 본질을 가지고 독립적으로 존재하는 어떤 추상적인 대상을 지시할 수는 없고, 이 단어 또한 각각의 경우에 따라 팔정도의 여러 구체적인 사례 가운데 하나를 뽑아 그것을 지시하고 표현해 주는 말에 불과할 뿐이다. 바른 견해를 갖는 것이 중도이고, 바른 생각을 하는 것도 중도이며, 바른 행위를 하는 것, 바른 노력을 기울이는 것 등이 모두 중도인 것이다. 견해, 생각, 행위, 노력 등은 모두 다른 성격을 지닌 것들인데, 비록 이들 모두에게 공통된 어떤 속성은 존재하지 않지만 이것들이 각각의 경우에 적절하고 옳게, 탁월하게 행해졌을 때 이를 쉽고 편리하게 표현하기 위해 "중도"라는 말을 쓰는 것이다. 철학에서는 이를 편리한 '2차 지시어'라고 부른다. 다른 종교에서라면, 논자의 견해처럼 위대한 성자의 가르침을 어떤 고귀한 본질을 가지고 존재하는 실체와 같은 것으로 숭상하지 않고 단지 개개의 경우들을 편리하게 기술하기 위한 말에 불과할 뿐이라는 주장을 신성모독이라고 비난하겠지만, 모든 것의 자성自性을 부정하고 연기에 따라 생멸하는 무자성無自性의 존재자들[6]로 보는 불교에서라면 불필요한 오해가 없으리라고 기대한다.

논자는 팔정도가 중도의 구체적인 길잡이들이라고 생각한다. 그리고 이런 해석에서는 '중도'가 팔정도 각각을 경우에 따라 편리하게 지시해 주고 또 그 적절하고 옳음을 기술하고 표현해 주는 것으로서, 그 자체로서는 어떤 본질이나 실체가 없는 개념이고 단어일 뿐이라고 판단하게 된다. 혹자들은 팔정도가 중도요 중도는 곧 공空이라고 하면서도 이들에 특히 공空에 실체론적 성격을 부여하기도 하는데, 이는 철학적으로 중대한 오류이다. 중도와 공 모두 본질과 실체가 없는 단어이고 개념에 불과할 뿐이다.

---

5 이와 같은 논의는 다음과 같은 문헌들에 전개되어 있다: Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World,* The MIT Press, 1998, Chs 3 and 4; 홍창성, 〈'참나,' '참마음'은 2차 지시어(원제: 대승불교형이상학)〉(미디어붓다, 2016). http://mediabuddha.net/news/view.php?number=18330

6 철학적으로 엄밀한 논의를 위해서는 더 나아가 팔정도 각각과 존재하는 모든 사물들 각각도 무자성無自性으로 그것들은 이름만 가지고 있을 뿐 아무런 본질이나 실체도 없음을 논의해야 하겠지만, 이런 논의는 지면과 시간의 제약으로 다른 기회로 미루어야 하겠다.

3. 팔정도가 현대인에게도 가장 포괄적인 지침인가?

석가모니 당시 개인의 삶과 사회는 현대인의 삶과 현대 사회와 비교할 때 상대적으로 무척 단순했을 것이다. 그래서 팔정도의 가르침이 당시 한 개인이 살면서 마주칠 수 있는 모든 삶과 사회의 영역을 충분히 포괄하고도 남았을 것이다. 그러나 2,500여 년이 지난 지금의 현대 사회는 당시와는 비교도 할 수 없을 만큼 삶과 세계가 복잡하고 다양해졌다. 따라서 이 복잡한 시대를 오랜 옛날에 적합하다고 생각되어 제시된 여덟 갈래의 길로만 나누어 설명하고 바른 길로 이끌어줄 수 있을까 질문해 보지 않을 수 없다. 예를 들어, 어떤 교수가 좋은 강의를 위해 강의실에서의 강의와 인터넷을 이용한 교수법을 어떻게 적절히 조화롭게 조합하고 조절하는 것이 좋을까를 고민한다면 팔정도의 어느 가르침(들)이 어떻게 도움이 될 수 있을까? 교직에 20년을 재직한 논자로서도 답변하기가 쉽지 않다. 또 다른 예로, 정부의 경제정책을 수립하는 고위 공무원이라면 어떤 기준으로 정책을 결정해야 팔정도와 중도의 가르침에 맞을까. 이러한 경제문제 전문 관료들의 고민은 불교적으로는 어떻게 이루어지는 것이 옳을까. 한편, 주머니에 남는 돈이 있다면 내 주위의 불우한 이웃과 아프리카 오지의 가난한 사람들 사이에서 어느 쪽을 위해 먼저 기부해야 옳을까, 등등. 이런 고민거리들이 현대를 사는 우리가 직면하고 있는 매일 매일의 문제들이다. 그런데 팔정도가 이 모든 복잡하고 다양한 경우의 윤리적 판단과 실천의 기준을 얼마나 쉽고 효과적으로 제공해줄 수 있을지 모르겠다. 그러나 그렇다고 해서 수백 수천 수만 가지 다양한 정도正道들을 새로 만들어내어 우리에게 모두 열람하고 따르라고 떠안길 수도 없는 노릇이다.

현대를 사는 불자들에게 필요한 것은 아마도 불자들을 경우 경우에 따라 가장 적절하고 옳은 길로 인도해 주는 어떤 포괄적인 공식과 같은 원리일 것이라고 생각된다. 특히 개인의 삶이 사회 구성원들과의 상호작용 없이는 불가능한 오늘날의 세계에 있어서는, 스스로의 공부와 수행의 차원을 포함하면서도 그것들을 넘어 나아가서 사회와 세계와의 관계에서도 가장 적절하고 올바른 행위로 이끌 기준이 필요하다고 생각된다. 본고의 마지막 부분에서 이 기준에 대해 논의해 보겠다.

Ⅲ. 화쟁和諍

원효스님의 화쟁론이 현대 한국사회의 일반인들에게는 여러 다른 사회이론과 관점들을 조화롭게 절충한다는 사회철학적 의미로 많이 알려지고 받아들여져 있는 것 같다. 사회철학적 의미에서의 화쟁이란 다양한 이론과 관점의 옳은 점들을 골라서 조화롭게 모은다는 견해로 받아들여져야 하는데, 요즈음 한국 사회에서는 각기 다른 사회 계층의 이해관계를 적당하게 타협하며 조절하는 것이라고 잘못 이해되기도 한다. 그러나 화쟁론은 원래 진리를 존재론적/형

이상학적 관점에서 접근하며 나온 주장이기 때문에 화쟁론을 온전히 이해하기 위해서 우리는 일단 그것의 형이상학적 측면부터 고찰해 보아야 한다.

1. 형이상학으로서의 화쟁론

불교 여러 학파의 견해들이 실은 같은 불법佛法, 같은 진리에 대한 다른 측면을 말하는 것이라는 화쟁론은 일견 제설혼합주의諸說混合主義(syncretism)처럼 보이기 쉽다. 제설혼합주의란 여러 종교와 사상들이 모두 얼마만큼은 진리를 보여주고 있으므로 서로 다른 의견들로부터 배워야 좀 더 제대로 진리에 접근할 수 있다는 주장이다. 예를 들어, 어떤 큰 산이 생긴 모습을 제대로 파악하기 위해서는 그 산을 어느 한쪽 방향에서만 관찰하면 안 되고 가능하면 많은 다른 방향에서도 관찰해야 비로소 그 모양을 제대로 알게 되는 것과 같은 이치라는 것이다. 그런데 사회철학적 의미로 이해된 화쟁론에서는 이 제설혼합주의적 접근이 어느 정도 받아들여질 수 있겠지만, 진리를 논하는 형이상학으로서의 화쟁론 또는 회통론會通論과는 양립하기 어렵다는 문제가 있다. 밑에서 이 점을 논의하겠다.

기저 또는 기체基體로 비유될 수 있을 불법의 진리가(또는 원효의 일심一心이) 여러 측면을 가지고 있다면 그 각각의 측면을 보고 기술하는 불교 여러 학파의 이론이 일견 서로 상충되는 주장을 하는 듯이 보여도 실은 모두 옳고[7] 따라서 화쟁과 회통이 된다는 것이 화쟁론이다. 예를 들어, 카멜레온이 일곱 가지의 다른 빛깔을 낼 수 있다고 해서 그 일곱 빛깔이 모두 다른 짐승을 가리키는 것은 아니듯이, 같은 불법과 진리에 대한 다른 표현이 불법 아닌 다른 것들을 가리키지는 않는다는 것이다. 그리고 카멜레온의 경우에는 피부조직을 분석함으로써 그 다른 빛깔들이 같은 피부에서 나올 수 있다는 것을 보일 수 있다. 또 다른 예를 들자면, 어떤 금속막대를 가열하면 그것의 전성(conductibility)과 연성(malleability)이 증가하게 되는데, 이 두 현상은 모두 금속막대가 가열될 때 일어나는 금속막대의 미시구조(microstructure)에서의 변화로 완전히 설명된다. 금속 원자들 간의 거리가 멀어지면서 금속의 모양을 쉽게 변화시킬 수 있는 연성이 증가하고, 또 원자들 간의 거리가 멀어지다 보니 전자의 흐름이 더 자유로워져 전성도 증가하게 되는 것이다. 그래서 같은 미시구조에서의 변화의 두 측면이라고 할 수 있는 전성과 연성의 변화가 서로 상관관계(correlation)를 가지고 있다는 사실도 - 서로 화쟁하고 회통되어 있음도 - 법칙적 규칙성으로 잘 설명된다.

---

7 모든 이론이 각각의 관점과 주어진 조건에서는 나름대로 옳다고 해석될 수 있겠는데, 이것은 뒤집어서 달리 말하면 모든 이론이 각각 그르게 해석될 수도 있다는 것을 의미하기도 한다. 왜냐하면 어떤 이론도 모든 관점과 조건들을 포괄할 수 없어서 단지 제한된 시각에 주어진 내용만을 전해 줄 수 있을 뿐이고 또 한편 주어진 이론에 상이한 관점과 조건을 적용하면 얼마든지 그 이론이 옳지 않다고 해석될 수도 있기 때문이다. 이런 점을 일러 원효는 "모두 옳고 모두 그르다[皆是皆非]"고 했다.

그러나 같은 기체가 가진 다른 작용들이나 또는 같은 실체가 가지고 있는 다른 양상들(modes)이라고 해도, 그 다른 작용들 또는 양상들이 서로서로는 화쟁하고 회통되지 않는 경우가 있는 것 같다. 서양철학에서 17세기의 스피노자는 온 세상을 하나의 실체(substance)가 가지고 있는 두 양상들로 즉 물질과 정신이라는 두 양상으로 나누어 기술하고 설명했지만 이 물질양상과 정신양상은 각각 다른 원리들에 의해 움직이기 때문에 서로끼리는 법칙적으로 전혀 통할 수 없다는 점을 분명히 했다.[8] 또 20세기 후반 미국의 저명한 철학자 데이빗슨도 이 세상은 인과관계로 연결된 사건들(events)로 구성되어 있는데, 어떤 사건들은 동시에 물질적으로도 또 정신적으로도 기술될 수 있지만 물질계와 정신계는 각각의 구성 원리가 통하지 않아 서로 법칙적으로 연결될 수 없다고 주장했다.[9] 말하자면 회통이나 화쟁이 불가능하다는 것이다. 예를 들어, 머릿속에서 일어나는 어떤 현상이 신경생리학적으로는 특정 뉴런이 활성화(activation, excitation)된 것으로 기술되는데 이것은 동시에 우리가 통상 심리적으로 표현하는 통증에 해당된다. 그런데 뉴런의 활성화 패턴이나 그 속에서 작용하는 인과관계에 관련된 법칙과 우리가 통증과 관련해서 가지고 있는 심리적 법칙 사이에는 아무런 공통점을 발견할 수 없어서 뉴런의 활성화와 통증이 서로 법칙적으로 연결될 수 없다는 것이 심리학자들과 철학자들 사회에서는 상식으로 받아들여지고 있다. 실은 불교 학파의 이론들 사이에서도 완전한 회통과 화쟁이 어려움을 찾아볼 수 있다. 물질세계의 존재를 부정하는 유식론唯識論과 색(rupa)의 존재를 받아들이는 초기불교의 견해를 어떻게 무리 없이 잘 화쟁하고 회통할 수 있을까.

그런데 불교의 여러 이론들이 같은 불법佛法, 같은 진리에 대한 다른 측면에서의 기술들이라면 이론들 각각이 서로는 논리적으로 양립하지 못하더라도 그것들이 같은 가르침에 대한 다른 표현들이라는 의미에서는 화쟁과 회통이 되는 것이라고 주장할 수도 있겠다. 그리고 이것이 원효의 생각이었던 것 같다. 그러나 이 경우에는 원효가 말하는 일심一心의 존재론적 성격에 대해 비판해 보아야 한다. 모든 상이한 불교 이론들이 근본적으로 일심一心에 대한 다른 측면에서의 기술들일 뿐이라면, 이 일심이란 것이 어떤 성격의 존재자인가를 묻지 않을 수 없다. 그런데 원효의 저술 여러 곳에서 일심이 브라만교에서 말하는 상주하는 실체로서의 아트만이나 브라만과 같이 해석될 수 있는 구절들이 너무도 많아 당혹스럽게 된다. 여러 해 전 마크 시더리츠Mark Sideritz 같은 철학자가 논자에게 '원효에게 혹시 용수의 중론이 알려지지 않았던 것이 아니었나?'라고 질문을 해 올 정도로 원효의 일심에 대한 기술은 아트만에 대한 이야기처럼 들린다. 이런 문제점들과 관련된 조은수 교수의 논문 구절들을 인용해 보겠다.[10]

그러면 이러한 다른 뜻과 다른 이론들과 다른 입장들을 회통할 수 있는 근거는 무엇일까. 우선

---

8 Benedict Spinoza, *Ethics*, Part III.

9 Donald Davidson, "Mental Events," 1970, reprinted in his *Essays on Actions and Events* (Oxford University Press, 1980), pp.207-228.

10 조은수, 〈원효에 있어서의 진리의 존재론적 지위〉, 《철학》 별책 89, 2007, 95-121쪽.

열반경종요에서 화쟁을 하는 이유는 "백가의 이쟁을 화해시켜 일미인 일심의 근원으로 돌아가게 함이다"라고 했다. 일심의 근원이라는 말은 원효의 저술 여러 곳에서 나타나는 바이다. 화쟁이란 그것을 통해서 자신의 마음의 본원에 돌아갈 수 있는, 즉 인식의 전환을 얻는 것을 말하고 보다 고도의 종교적인 통찰을 요구하는 것이라고 보인다. 이러한 여러 입장이 다 타당성을 지닐 수 있는 것은, 개별 존재들의 근저에 있는 존재의 실체, 그것을 공유하기 때문이다.

여러 다른 이론들이 서로 다르지 않고 서로 어긋나지 않을 수 있다고 원효가 주장할 수 있는 근거에 대한 또 다른 설명을 교敎와 리理에 대한 그의 이론에서 찾을 수 있다. 교敎란 가르침, 리理는 실체 내지는 실재라고 해석할 수 있는 것이다. 그 결론을 말하면, 그가 말하는 쟁론이 서로 화회될 수 있는 근거는 서로 다른 듯이 보이는 입장과 이론, 즉 교는 리가 있음으로 해서 리를 근거로 하기 때문에 소통될 수 있다는 것이다.

위의 인용구들에서 "개별 존재들의 근저에 있는 존재의 실체, 그것을 공유하기 때문"과 "리理는 실체 내지는 실재라고 해석할 수 있는 것이다"라는 구절에 주목해 보자. 이것들이 부처가 그 존재를 부정한 아트만이나 브라만과 어떻게 다른지 질문하지 않을 수 없다. 한편 조은수 교수는 이런 비판을 염두에 두었는지 같은 논문의 마지막 부분에 다음과 같이 기술한다.

진리의 세계는 공과 중도의 입장에서 회통된다. 속제와 진제의 세계는 서로 다른 것이 아니며, 진여의 세계의 존재들은 생멸의 세계와 함께 일심의 두 가지 측면이라는 점에서 동일시된다. 심진여는 곧 심생멸이며 현상을 떠난 리는 존재하지 않는다. 원효는 존재와 진리에 대해 실체론적 해석으로 빠지기 직전에 다시 돌아와서 그것이 공하며 실체가 없다는 것을 설한다.

조은수 교수는 원효가 결국은 실체론에 빠지지 않고 공空을 설했다고 하지만, 진여와 생멸이 일심의 두 가지 측면이어서 존재론적으로 동일시된다는 점이 일심의 실체론적 성격을 어떻게 없애주는지 그 이유가 분명치 않다. 조은수 교수의 해석과는 반대로, 동일시를 가능하게 하는 기체로서의 일심이 여전히 실체로서 존재한다고 보아야 하는 것이 아닐까? '물'과 'H_2O'가 같은 실체에 대한 두 다른 관점 또는 다른 측면에서의 관찰 내용이고 '물'과 'H_2O'는 존재론적으로 동일시되지만 그 기저에는 같은 실체가 자리 잡고 있다. 또 현상을 떠난 리理가 존재하지 않는다고 했지만, 위의 두 번째 인용문에서와 같이 리理를 실체 내지 실재라고 해석한다면 리理가 현상과 떨어지지 않는다고 해서 리理의 실체성이 소멸되는 것은 아니다. 예를 들어, 칸트는 우리가 경험하는 현상세계의 존재론적 근원으로서 물자체라는 실체의 세계를 상정했었다.[11] 물자체와 현상세계는 존재론적으로 떨어질 수 없는 관계에 있지만 칸트의 물자체는 실

11 칸트는 그의 《순수이성비판》에서 이 점에 대해 논의했다. Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*

재實在하는 실체實體이다. 그래서 진제와 속제의 세계가 다르지 않다고 하더라도 이것이 반드시 실체론을 부정해주지는 않는다. 왜냐하면 칸트도 자신의 물자체에 대한 진제와[12] 현상으로서의 속제가 존재론적으로 다른 것을 이야기하고 있지 않다고 말할 수 있을 테니까.

위에서 논의한 바와 같이 논자는 형이상학적 진리론으로서의 화쟁론은 수많은 반박에 직면할 수밖에 없다고 판단한다. 그런데 이와 관련된 더 이상의 논의는 본고의 주된 요점이 아니기 때문에 이 점에 대해서는 앞으로 원효 연구가들의 저술에 더 주목하기로 하면서 논자는 다음의 논의로 넘어가겠다.

2. 사회철학으로서의 화쟁론

원효의 화쟁론은 형이상학으로서가 아니라 사회철학이론으로 해석되었을 때 오히려 그 진가를 발휘할 수 있어 보인다. 조성택 교수는 최근 그의 〈배타적 주장을 어떻게 치유할 것인가: 정의'들'의 화쟁〉[13]에서 데이빗슨의 자비의 원리(principle of charity)[14]를 원용하면서 사회문제들에 대한 여러 이론들이 각자 가지고 있을 나름대로의 옳음을 인정하는 데서부터 화쟁이 시작된다고 논한다. 자비 또는 합리성의 원리란 원래 인식론과 언어철학에서 다른 사람들의 믿음체계(belief system)를 해석(interpretation)하는 작업에서 전제로 삼아야 하는 원리로서 제시되었다. 상대방도 우리와 마찬가지로 합리적인 사고를 하는 사람들로서 그들의 믿음체계가 명백한 모순을 포함하지는 않을 것이라는 전제를 해야 그들의 믿음체계와 언어 등을 제대로 해석하고 번역할 수 있다는 것이다. 그래서 만약 그들이 하는 말이나 주장들이 서로 모순된다고 여겨질 경우에는 그들의 믿음체계가 모순을 포함하고 있다고 판단하기 전에 우선 그 믿음체계에 대한 우리의 해석이 잘못되었을 것이라고 '겸손하게' 생각하는 것이 옳다는 주장이다.[15] 실은 이 자비의 원리는 예로부터 고전을 읽는 방법론으로 많이 쓰여왔다. 그 오래전 옛날 우리와는 전혀 다른 언어와 다른 스타일로 쓰인 고전들을 읽으며 제대로 이해하기는 무척 어려울 수밖에 없는데, 이때 우리는 그 저자들이 참되고 옳은 이야기를 하고 있다고 암묵적으로 전제하면서 그런 방향으로 고전의 구절들을 해석하려 노력해야 한다. 그래야만 비로소 그 어려운 고전을 읽고 이해해나가기 시작할 수 있다. 그리고 계속 그래야 고전읽기에 성공한다.

(1787).

12 칸트도 물자체가 무엇인지는 알 수도 표현할 수도 없다고 했다 ('that we know not what').

13 조성택, 〈배타적 주장을 어떻게 치유할 것인가: 정의'들'의 화쟁〉, 불교닷컴, 2015. http://www.bulkyo21.com/news/articleView.html?idxno=30730

14 이 원리는 다음의 논문에서 제시되었다: Donald Davidson (1974), "On the Very Idea of Conceptual Scheme," reprinted in his *Inquiries into Truth and Interpretation,* Oxford University Press, 1984.

15 만약 어떤 이들이 '총각은 결혼한 남자다' 또는 '정사각형은 둥글다'와 같이 그 스스로 논리적으로 명백히 모순인 믿음들을 진지하게 견지한다면 아무리 자비의 원리를 사용해도 이런 사람들의 믿음체계를 합리적으로 해석할 방법은 없게 된다. 그러나 이는 물론 무척 예외적인 경우다.

사회철학적으로 해석된 원효의 화쟁사상이 이 자비의 원리를 그 일부로 포함할 만하다. 같은 사회문제를 바라보는 시각과 그에 따라 제시되는 해결 방법은 사람에 따라 또 사회철학이론에 따라 많이 다를 수 있겠다. 그러나 우리는 자비와 합리성의 원리에 따라, 우리가 다른 사람들의 견해와 이론 등을 대할 때 우리만큼 합리적일 그 사람들도 나름대로의 시각과 그에 따른 제대로 된 문제해결 방안을 가지고 있을 것이라고 가정하는 것이 이치에 맞다. 그래서 그들에 의해 제시되는 여러 관점과 이론들이 각기 제 나름대로 옳은 점을 가지고 있음을 보아야 하며 또 그 바탕 위에서 그 옳은 점을 우리 이론의 일부로 받아들이게도 된다. 사회철학으로서의 화쟁론은 다양한 사회이론 각각에서 그 참되고 옳은 점들만을 모아서 이 모든 잠정을 가진 이론을 새로이 만들어낸다는 것으로 이해할 수 있겠다.

그런데 우리가 여기서 주목해야 할 것은 화쟁이란 서로 상충하는 듯 보이는 주장들을 '좋은 게 좋다'는 식으로 적당히 산술적으로 절충하며 서로의 이익을 위해 타협하는 것이 결코 아니라는 점이다. 화쟁이란 다양한 견해들이 각각 가진 장점들만을 골라서 주어진 문제 상황에 가장 적절하고 옳게 대처하는 가장 탁월한 새로운 견해와 이론을 창출하는 일이다. 다시 말해 화쟁은 가장 적절하고 옳으며 따라서 가장 탁월한 길을 찾는 작업이다. 본고의 앞부분에서 논자는 가장 탁월한 길을 찾는 작업이 중도中道를 걷는 일이라고 논했었다. 이와 같이 화쟁和諍이란 가장 적절하고 옳은 길 즉 정도正道를 찾는 작업인데 이것은 결국 가장 탁월한 길 즉 중도中道를 걷는 일이다. 이것이 바로 논자가 본고에서 화쟁은 정도를 찾는 방법이며 그것은 곧 중도를 걷는 일이라고 주장하는 이유다. 화쟁和諍이 바로 중도中道이다.

그러나 그렇다면 구체적으로 어떻게 이 중도의 길을 찾을 수 있을까? 우리가 직면한 사회문제에 대한 기존의 여러 이론들이 각기 가진 장점들이 있겠지만, 그 장점들을 어떻게 조화롭게 모아서 가장 적절하고 옳으며 따라서 탁월한 해결 방안을 도출해 낼 수 있을까? 옳은 점들만을 그냥 모으기만 해서는 아무런 이론이 나올 수 없다. 예를 들어, 자본주의에 기반한 자유주의가 가진 장점과 옳은 점이 있고, 사회주의를 바탕으로 한 평등지향주의가 가진 옳음과 장점이 있다. 이 두 장점을 어떻게 조화롭게 모아서 새로운 이론을 만들어야 가장 탁월한 길 즉 중도의 길을 걷게 되는 것일까? 전통적으로 팔정도八正道가 중도中道의 구체적인 사례들로 이해되고 중도를 찾는 길잡이 역할을 해 왔는데, 팔정도가 우리 사회가 직면한 중대 문제인 자유와 평등의 화쟁으로서의 중도를 찾는 데 어떻게 응용될 수 있는가는 분명치 않은 것 같다. 그래서 논자는 현대를 사는 우리들에게 중도의 길로 안내하는 길잡이로서 팔정도 이외에도 추가할 수 있는 원리를 찾아보려 한다.

Ⅳ. 깨달음 산출의 원리

석가모니가 활동하던 당시의 네팔과 인도의 삶은 오늘날과는 비교할 수 없을 만큼 단순했

다. 교육, 통신, 경제, 사회, 문화 등 모든 분야에서 지극히 단순하고 한계 지워진 삶이었다. 이런 상황에서 일반 대중들은 중도中道와 같이 심오하고 섬세하면서도 포괄적인 가르침은 이해하거나 따라가기 어려운 추상적인 경지라고밖에 생각할 수 없었을 것이다. 이에 석가모니는 팔정도八正道라는 구체적인 길잡이를 설하며 중생을 중도로 이끌며 깨달음으로 인도했다. 삶이 단순했던 당시에는 이 여덟 길만 잘 따라 해도 아무런 무리 없이 중도를 걸을 수 있었을 것이다. 그런데, 주지하시겠듯이, 현대인의 삶은 여덟 길잡이만으로 사람들을 인도하기에는 너무도 복잡하고 다양하게 진행되고 있다. 그래서 우리는 더 많은 구체적인 길잡이들이 필요하다고 느낀다. 그런데 수없이 많고 다양한 삶의 장면마다 각각 다른 길잡이들을 새로 도입한다면 이 또한 선택하고 따라 하기가 번거롭고 힘들 수밖에 없을 것이다. 그래서 우리에게 필요한 것은 비교적 단순해서 따라 하기가 쉬우면서도 우리 삶의 다양한 장면들 모두에서 우리를 중도의 길로 향하고 이끌어줄 수 있는 어떤 행위의 원리이겠다.

한편 이러한 행위의 원리는 사회 속에서 존재하며 사회의 다른 구성원들과의 관계를 떠나서는 삶을 영위할 수 없는 현대인들에게 적합한 것이어야 하겠다. 다시 말해 이것은 개인의 웰빙을 추구하는 삶을 위한 지침을 넘어서서 어떤 개인의 행복도 사회 구성원들과의 관계를 떠나서는 불가능하다는 분명한 인식을 바탕으로 한 원리여야 하겠다. 그래서 이 원리는 다른 이들의 행복도 함께 추구하지 않는 한 어떤 주어진 개인의 행복도 증진되지 않는다는 점에 대한 이해를 전제해야 한다. 논자는 서양 윤리학 전통에서 가장 큰 두 줄기인 공리주의公理主義(Utilitarianism)와 법칙주의法則主義(deontology)에서 그 적절하고 옳은 면들만을 골라 불교적 관점으로 조화하여 도출한 – 즉 공리주의와 법칙주의 그리고 불교의 이상理想을 화쟁하여 도달한 – '깨달음(과 열반) 산출의 원리'를[16] 중도中道를 찾는 구체적이면서도 포괄적인 원리로서 제안한다.

깨달음 산출의 원리는 우리가 불자로서 어떻게 행위해야 할 것인가를 근본적으로 그리고 철학적으로 고려해보면 자연스럽게 도달할 수 있는 논리적 결론이다. 먼저 우리 인간은 생존해 있는 모든 순간순간 행위해야 한다는 원초적 사실에 주목하면서 논의를 시작해보자. 이는 단지 생명체로서 생물학적 본능이나 생리적 자율신경의 체계에 의해 이루어지게 되는 행동(behavior)뿐만 아니라 우리의 의지(intention)가 개입되어야 가능한 행위(action)를 언제나 하게 된다는 것이다. 깊은 선정禪定에 들어 있어서 아무런 몸의 움직임이 없는 경우라도, 실은 그렇게 하려는 의지로 하고 있는 것이니까 결국 이 또한 일종의 행위로 보아야 한다. 우리는 의식이 깨어 있는 동안에는 모든 순간순간 행위하지 않을 수 없다.

이제 모든 불자들에게 가장 중대한 목표 즉 그들이 불자로서 가지는 최고의 서원이 무엇인

16 논자는 최근에 다른 곳에서 이 원리에 대한 논의를 전개했었다. 홍창성, 〈불교에 소승은 없다(원제: 깨달음과 열반, 그리고 자비행)〉, 미디어붓다, 2016. http://www.mediabuddha.net/news/view.php?number=18115 밑에서 진행되는 본고에서의 논의도 이 이전의 논의를 바탕으로 하고 있다.

가를 고려해 보자. 이에는 의문의 여지없이 깨달음이 불교도들에게 가장 중요한 목표라고 답변할 수 있겠다. 불교는 원천적으로 깨달음의 종교이고 철학이다. 그리고 깨달음이 그토록 중요한 목표인 이유는 바로 깨달음이 열반을 가져온다고 믿기 때문이다. 깨달음을 얻었을 때 모든 고뇌에서 자유로워지는 열반의 길이 열린다. 그래서 깨달음을 얻고 열반을 성취하는 것이 모든 불자들의 염원이다.

삶의 순간순간 무엇인가를 행해야 하는 우리에게는 각각의 행위를 규제하고 인도해 줄 어떤 원리가 필요하다. 그리고 여기서 우리가 모든 불자가 불자로서 따라야 할 행위의 원리를 찾으려 한다면 그것은 깨달음과 열반의 획득이라는 불자들의 서원과 연관시켜서 구해야 할 것이다. 그런데 좋은 불자들의 삶의 모습을 직접 살펴보면 곧 확인하게 되는 것이지만, 그들의 모든 경전 공부와 토론, 도덕적 행위와 계율의 준수, 그리고 갖가지 명상 수행 등은 모두 깨달음과 열반을 얻는 방향으로 이루어진다. 깨달음과 열반은 모든 불교도들에게 결코 양보할 수 없는 목표이고 언제나 마음속에 간직하고 있는 서원이기 때문이다. 그래서 만약 일어나는 사건(event)이나 우리의 행위(action)를 평가할 하나의 기준 또는 원리가 불자들에게 있다면, 그것은 그 사건이나 행위가 깨달음과 열반을 산출하는 데 (얼마나) 기여하느냐 아니면 그것에 (얼마나) 역행하느냐일 것이다. 이런 이유로 논자는 다음의 두 문장을 사건과 우리의 행위에 대한 '깨달음과 열반 산출의 원리(줄여서, 깨달음 산출의 원리)'로서 제안한다.

(**어떤 사건 또는 행위가 깨달음과 열반의 산출에 기여한다**) ↔ (**그것이 좋다/옳다**);
(**어떤 사건 또는 행위가 깨달음과 열반의 산출에 역행한다**) ↔ (**그것이 나쁘다/그르다**)

육체적 심리적 고통은 많은 경우 그것들이 깨달음과 열반에로의 길에 방해가 되기 때문에 나쁘며 따라서 피하거나 제거되어야 한다. 물질적 정신적 쾌락에 탐닉하는 것은 깨달음과 열반을 가로막는 것이어서 나쁘다. 여러 전통에서 계발되고 전승되어온 많은 종류의 명상 수행은 깨달음과 열반의 산출에 유용하기 때문에 좋고 그것을 실천함이 불자로서의 옳은 길이다. 사람들을 향해 직접적으로 또는 인터넷상에서 익명으로 거친 말을 쓰는 것은 그런 언어가 상대방들에게 고통을 초래하고 또 이런 고통은 그들의 깨달음과 열반을 산출하는 길에 역행하기 때문에 거친 언어를 사용함은 나쁘고 그른 행위다. 자신을 포함해 어떤 사람을 죽이는 것은 그 사람의 죽음이 그의 깨달음과 열반 산출에 역행하기 때문에 나쁘고 그르다. 전쟁터에서 적군이라도 부상당한 사람을 치료해주는 것은 그의 회복이 그의 깨달음과 열반을 산출하는 데 도움이 되기 때문에 좋고 또 옳은 일이다. 산출되고 축적된 사회의 부富를 가능하면 많은 사람들에게 공평하게 분배하는 것은 그것이 더 많은 사람들의 깨달음과 열반을 산출하는 데 기여하기 때문에 옳다. 그리고 수없이 많은 예들을 더 들 수 있다.

위에서 논자가 깨달음 산출의 원리를 도출하게 된 논증을 다음과 같이 정리해 보겠다:

1. **우리는 깨어 있는 모든 순간순간 행위한다.**
2. **모든 불자들의 서원은 깨달음을 얻고 열반에 드는 것이다.**
3. **불자들이 깨어 있는 모든 순간순간의 행위는 깨달음을 얻고 열반에 드는 목표를 향해 이루어져야 한다.**

   그러므로,
4. **깨달음 산출의 원리: 어떤 사건이나 행위가 깨달음과 열반 산출에 기여 또는 역행하느냐에 의해 그것의 좋고 나쁨 또는 옳고 그름이 결정된다.**

논자는 위와 같은 깨달음 산출의 원리를 모든 불자의 행위의 기준으로 제안한다. 그리고 논자는 불교에서는 모든 사건과 행위가 한 개인이 아니라 모두의 (모든 중생의) 깨달음과 열반의 산출에 얼마나 기여하느냐에 따라 평가되고 또 의미와 가치가 주어진다고 주장한다. 그 이유는 다음과 같다. 어떤 불자라도, 그가 불자로서 남아 있는 한, 모든 중생이 각기 그들의 고통을 제거하기를 원한다고 믿는다. 또 불자라면 그들이 깨달음과 열반을 얻음으로써 고통으로부터 자유로워질 수 있다고 믿고 받아들일 것이다. 그리고 불자들은 모든 고통을 없애고자 하는 어느 누구에게도 실제로 깨달음과 열반이 궁극적 목표라는 점을 인정한다. 그리고 그 누구의 궁극적 목표로서의 깨달음과 열반도 다른 모든 사람들에게 언제나 인정되고 존중되어야 한다고 믿고 받아들인다. 그래서 불자들이라면 깨달음 산출의 원리가 모든 중생에게 보편적으로 그리고 차별 없이 적용되어야 한다고 받아들일 것이다. 그러므로 불자들에게는 모든 중생의 깨달음과 열반에 기여하는 방식으로 행위하는 것이 언제나 좋고 옳다. 논자는 이것을 불자들이라면 언제나 지켜야 하는 '최대다수 중생의 최고 깨달음을 산출하는 방식으로 행위하라!'는 도덕명령으로 규정한다. 위의 논증을 다음과 같이 정리해 보겠다.

1. **불자는 모든 중생이 다른 중생과 그가 속한 자연 및 사회적 환경에 연결되어 있음을 이해하고 받아들인다.**
2. **불자는 깨달음 산출의 원리를 받아들이고 또 그 원리가 모든 중생 각각에게 보편적으로 적용됨을 이해하고 받아들인다.**
3. **불자는 자신뿐 아니라 다른 이들의 깨달음과 열반을 산출하는 데 기여하는 일을 함이 좋고 옳다고 이해하고 받아들인다.**

   그러므로,
4. **불자는 최대다수 중생의 최고 깨달음을 산출하는 방식으로 행위하여야 한다.**

깨달음 산출의 원리는 사회적 존재자로서의 특성이 더욱 부각되는 현대인들의 삶을 자연스럽게 '최대다수 중생의 최고 깨달음을 산출하는 방식으로 행위하라!'는 도덕명령으로 이끈다.

그래서 논자는 어떤 개인이 불자라면 그의 모든 순간순간의 사유와 일거수일투족이 이 도덕명령과 원리에 따라서 이루어지고 행해져야 한다고 생각한다. 우리에게 어떤 행위의 기준이 있다면, 그리고 우리가 부처의 연기緣起의 가르침을 받아들이는 불자인 이상, 그 기준이 고립된 개인의 삶에만 국한된 것일 수는 없다. 모든 불자는 언제나 모든 중생의 최고 깨달음과 열반을 산출하는 방식으로 행위하여야 한다.

Ⅴ. 최대다수 중생의 최고 깨달음 산출의 원리가 바로 중도의 원리

논자는 위에서 제시한 도덕명령이 우리가 복잡다단한 현대인의 삶에 적용할 수 있고 또 적용해야 하는 원리라고 생각한다. 팔정도만으로는 구체적인 모든 경우들을 더 이상 포괄할 수 없고, 그렇다고 너무 많은 구체적 경우들을 모두 새로운 길잡이들로 나열해 수용할 수도 없다. 그래서 하나의 선명한 원리를 제시해 불자들의 행위를 위한 단순명료한 길잡이를 찾을 필요가 있는데, 논자는 위의 명령이 그 역할을 할 수 있을 것이라고 기대해 본다. 그리고 이 원리는 공리주의적 요소를 지니고 있어서 이 원리(와 도덕명령)을 얼마나 잘 따르는가에 대한 양화가능성(quantifiability)조차도 상상해 봄직하다. 양화 가능한 것들은 양적으로 계산하고 쉽게 다룰 수 있어서 좋다.

최대다수 중생의 최고 깨달음 산출의 원리는 논리적으로 자연스럽게 팔정도를 포함하게 되며, 동시에, 필연적으로 사회와 연결되어 있는 현대인의 복잡한 삶에서 각각의 경우마다 불자로서의 길을 더욱 구체적으로 보여주고 이끌어줄 것이다. 따라서 이 원리가 불자들에게는 가장 적절하고 옳은, 즉 가장 탁월한 행위로 이끄는 원리가 될 것이다. 그런데 본고의 앞부분에서 논한 대로 가장 적절하고 옳으며 탁월한 길을 찾아주는 원리가 바로 중도를 따르게 하는 원리가 되니까, 논자의 최대다수 중생의 최고 깨달음 산출의 원리가 바로 중도中道의 원리가 된다. 따라서 우리가 부처의 중도의 가르침에 따라 살고자 한다면 우리는 우리 삶의 모든 순간순간에 최대다수 중생의 최고 깨달음과 열반을 산출하는 방식으로 보고, 생각하고, 말하고, 행동하고, 직업을 갖고, 정진하고, 마음을 챙기고, 선정에 들며, 또 다른 모든 행위에 임해야 할 것이다.

참고문헌

미산스님, 《초기경전강의》, 불광출판사, 2016.

조성택, 〈배타적 주장을 어떻게 치유할 것인가 : 정의'들'의 화쟁〉, 불교닷컴, 2015.
(http://www.bulkyo21.com/news/articleView.html?idxno=30730)

조은수, 〈원효에 있어서의 진리의 존재론적 지위〉, 《철학》 별책 89, 2007.

홍창성, 〈불교에 소승은 없다(원제: 깨달음과 열반, 그리고 자비행)〉, 미디어붓다, 2016.
(http://www.mediabuddha.net/news/view.php?number=18115)

홍창성, 〈'참나', '참마음'은 2차 지시어(원제: 대승불교형이상학)〉, 미디어붓다, 2016.
(http://mediabuddha.net/news/view.php?number=18330)

Aristotle, *Nicomachean Ethics.*

Davidson, Donald (1970), "Mental Events," 1970, reprinted in his *Essays on Actions and Events,* Oxford University Press, 1980.

Davidson, Donald (1974), "On the Very Idea of Conceptual Scheme," reprinted in his *Inquiries into Truth and Interpretation,* Oxford University Press, 1984.

Kim, Jaegwon, *Mind in a Physical World,* The MIT Press, 1998.

Kant, Immanuel, *Kritik der Reinen Vernunft,* 1787.

Kripke, Saul, *Naming and Necessity,* Harvard University Press, 1980.

Spinoza, Benedict, *Ethics,* 1677.

Abstract

The Harmonization of Disputes, the Right Path and the Middle Way

Chang-Seong Hong

(Professor, Dept. of Philosophy, Minnesota State University Moorhead)

The Middle Way does not teach the arithmetic mean of two extremes. It means the most appropriate way in each case. The harmonization of all disputes does not mean a convenient compromise of conflicting views or theories. Its task is to newly create the most appropriate view by collecting only the right points of those views. This is to find the right way, which is to follow the Middle Way. Then, what is the criterion of the most appropriate and right way? I propose the principle of enlightenment-conduciveness as the criterion: Buddhists must always act in such a way that their actions should contribute to the production of the highest level of enlightenment and nirvana of the maximum number of sentient beings. This principle is the very principle of the Middle Way.

Keywords

Middle Way, Noble Eightfold Path, harmonization of all disputes, enlightenment, nirvana

긍정성 과잉의 문제와 중도中道

임승택
경북대학교 철학과 교수

경북대학교 인문대학 철학과 교수이며 인도철학을 전공했다. 현재 경북대학교 열린인문학센터장을 겸직하고 있다. 동국대학교에서 《Paṭisambhidāmagga의 수행관 연구》라는 제목으로 박사학위를 받았다. 다년간의 요가Yoga 수련과 지도 경력이 있으며 미얀마Myanmar의 위빠사나Vipassanā 명상센터에서 3개월씩 3차례의 집중수행을 마쳤다. 《초기불교 94가지 주제로 풀다》(종이거울, 2013), 〈무아.윤회 논쟁에 대한 비판적 검토〉(불교학연구, 2015), 〈한국 선불교와 힐링, 그 가능성에 대한 고찰〉(한국불교학, 2013) 등 50여 편의 저서 및 역서와 논문을 집필했다.

요약문

중도란 쾌락에도 고행에도 빠지지 않는 실천적 길을 가리킨다. 이것은 절충이나 타협과는 성격이 다르며, 쾌락과 고행 모두를 넘어섬으로써 드러나는 초월의 길이다. 중도는 팔정도로 설명된다. 그런데 팔정도는 세간적인 것과 출세간적인 것으로 나뉜다. 따라서 중도의 실천 또한 세간과 출세간을 아우른다고 할 수 있다. 세간적인 중도 모색은 역사의 그물망 안에서 펼쳐지는 인간의 삶에 관련된다. 이것에 대한 논의는 오늘날의 사회적 이슈와 결부될 수밖에 없다. 여기에는 신자유주의, 세계화, 대량실업, 취업난, 트럼프 쇼크, 브렉시트, 국정농단, 박근혜, 촛불집회 등이 포함될 수 있다. 필자는 이들 이슈가 긍정성 과잉의 문제와 긴밀히 관련되어 있으며, 부정성 혹은 '나쁜 것'에 대한 새로운 인식을 통해 적절한 대처 방안이 모색될 수 있다고 판단한다. 한편 출세간적 중도는 역사의 그물망에 걸리지 않고 살아갈 수 있는 가능성을 드러낸다. 이것은 특정한 생각이나 견해를 통해서는 가능하지 않으며, 오히려 생각이나 견해를 내려놓음으로써 추구될 수 있다. 몸이나 느낌 따위에 대한 관찰로 이루어지는 사념처는 생각 속에서 보는 것이 아니라 생각 자체를 보도록 해 주는 '인지적 탈융합' 혹은 '메타 인지적 통찰'을 가져올 수 있다. 필자는 바로 이것이 생각이나 감정 혹은 견해 따위에 구속되지 않고 살아가는 출세간적 삶의 열쇠가 될 수 있다고 본다. 두 차원으로 제시되는 중도란 인간이라는 존재의 양면성을 의미하며, 세간을 살아가는 인간에게 출세간의 문이 열려 있음을 드러낸다고 할 수 있다.

주제어

신자유주의, 세계화, 박근혜, 촛불집회, 긍정성, 사념처, 중도

차 례

Ⅰ. 시작하는 말

Ⅱ. 과잉 긍정성과 피로사회

Ⅲ. 부정성 혹은 '나쁜 것'에 대한 재인식

Ⅳ. 몸을 통한 깨어남과 두 차원의 바른 견해

Ⅴ. 마치는 말

Ⅰ. 시작하는 말

중도中道(*majjhimā paṭipadā*)란 무엇인가. 전법륜경(*Dhammacakkapavattanasutta*)에 따르면 "'감각적 욕망의 탐닉에 몰두하는 것(*kāmasukhallikānuyogo*)'과 '자신을 괴롭히는 데 몰두하는 것(*attakilamathānuyogo*)'이라는 두 극단에 다가가지 않는 것(*anupagamma*)"을 가리킨다.[1] 전법륜경에서는 바로 이것을 여덟 가지 거룩한 바른 길 즉 팔정도八正道와 일치시킨다. 또한 이것이야말로 안목眼目을 만들고(*cakkhukaraṇī*), 지혜를 만들며(*ñāṇakaraṇī*), 고요함(*upasamāya*)과 완전한 지혜(*abhiññāya*)와 깨달음(*sambodhāya*)과 열반(*nibbānāya*)으로 인도한다고 부연한다. 이 설명대로라면 중도란 쾌락주의에서도 벗어나고 고행주의에서도 벗어난 올바른 길(正道)이 된다. 이것은 대립적 상황에서 벌어지는 절충이나 타협과는 성격이 다르며, 오히려 대립과 갈등을 넘어섬으로써 드러나는 초월의 길이라고 할 수 있다.

중도의 의미와 관련하여 엠오시 월슈M. O'C. Walshe 또한 다음과 같이 말한다. "그것은 일부 사람들이 생각하듯 진실과 허위, 또는 옳고 그름 사이의 중간 절충점이 아니다. 실제로 중도야말로 그 자체가 바로 진실이며 옳은 것이다."[2] 한편 월슈는 막상 어떤 것이 중도인가를 찾으려 들면 용이하지 않다고 덧붙인다. 전법륜경에서 중도와 동일시되는 팔정도는 사성제四聖諦의 마지막 항목인 도성제道聖諦를 구성하는 것이기도 하다.[3] 그런데 사성제의 실천은 삼전십이행상三轉十二行相의 방식으로 제시된다. 삼전십이행상이란 고성제, 집성제, 멸성제, 도성제를 각기 세 단계씩에 걸쳐 점진적으로 실현해 가는 것으로, 앞의 셋을 성취한 연후에 비로소 마지막의 도성제를 다시 세 겹으로 닦는 것을 의미한다.[4] 전법륜경에 따르면 중도란 멸성제 즉 열반(*nibbāna*)을 실현하고 난 연후에 걸어가는 완성의 길이라는 사실에 유념할 필요가 있다.

전법륜경은 중도에 대한 이해가 간단하지 않다는 것을 내비친다. 도성제를 구성하는 팔정도의 중도에는 고성제의 완전한 이해(*pariññāta*), 집성제의 끊음(*pahīna*), 멸성제의 실현(*sacchikata*)

---

1 비구들이여 출가자가 가까이 하지 말아야 할 이 두 가지 극단이 있다. 그것은 감각적 욕망에 관련하여 저열하고 촌스럽고 범속하고 거룩하지 못한 '감각적 욕망의 탐닉에 몰두하는 것'과 괴롭고 거룩하지 못하고 이익을 주지 못하는 '자신을 괴롭히는 데 몰두하는 것'이다. 비구들이여, 여래는 이러한 두 가지 극단에 다가가지 않고 중도를 완전히 깨달았으니, [이 중도는] 안목을 만들고, 지혜를 만들고, 고요함과 완전한 지혜와 깨달음과 열반으로 인도한다. 그것은 바로 팔정도이다. (dve me bhikkhave, antā pabbajitena na sevitabbā. Yocayāṃ kāmesu kāmasukhallikānuyogo hīno gammo pothujjaniko anariyo anatthasaṃhito, yo cāyaṃ attakilamathānuyogo dukkho anariyo anatthasaṃhito, ete te bhikkhave, ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati. ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo) SN. V. 421쪽.

2 한유동 옮김 (M. O'C. Walshe), 《이 시대의 중도》(서울: 고요한 소리, 1995), 7쪽.

3 "비구들이여, 이것이 괴로움의 소멸로 통하는 도성제이다. 이것은 곧 팔정도이니, 바른 견해, 바른 의향, 바른 언어, 바른 행위, 바른 삶, 바른 노력, 바른 마음지킴, 바른 삼매이다. (Idaṃ kho pana bhikkhave, dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ: ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathīdaṃ: sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo sammāvācā sammākammanto sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi.)" SN. 421-422쪽.

4 SN. V. 422쪽 참조.

이 전제된다. 이와 같은 사성제의 실천 순서는 초기불교의 다른 경전들에서도 일관된 양상으로 나타난다.[5] 또한 위없는 완전한 깨달음(無上正等正覺, *anuttaraṃ sammāsaṁbodhi*)이란 고성제에서부터 도성제에 이르기까지의 순차적인 과정을 완수함으로써 이루어지는 것으로 묘사된다.[6] 이것을 통해 중도란 깨달음을 얻기 위한 수단이라기보다는 최후 단계에 위치하는 완성의 길이라는 사실이 확연해진다. "여래는 중도를 깨달았다"라는 언급도 이와 같은 맥락을 드러낸다.[7]

중도란 깨달음의 완성으로서 팔정도 전체를 포섭한다. 완성으로서의 중도는 올바른 행위의 위상이 어떠한지를 드러낸다. 이것이 가능하기 위해서는 이미 번뇌로부터 자유로운 상태가 되어야 한다. 도성제의 닦음(修習, *bhāvanā*)이 멸성제의 실현(作證, *sacchikaraṇa*) 이후에 등장하는 이유가 여기에 있을 것이다. 실제로 도성제를 구성하는 팔정도 자체는 범부의 차원을 넘어선 것으로 언급되기도 한다.[8] 팔정도의 중도에는 멸성제의 실현이라는 궁극적 체험이 선행한다는 사실에 유념할 필요가 있다. 이러한 과정이 전제되지 않은 실천이란 마치 번뇌의 뿌리를 제거하지 않은 채 돌로 덮어 누르려는 것과 같은 눈가림에 불과한 것일 수 있다. 필자는 그러한 경우를 두고 "깨달음이 전제되지 않으면 참된 닦음이란 있을 수 없다"라거나, "문득 깨달음을 얻고서 차례로 닦아 나간다"라는 돈오점수頓悟漸修의 논리가 등장했을 것이라고 생각한다.[9]

그렇다면 중도란 깨달은 이들에게만 국한되는가. 이러한 의문은 중도라는 것이 범부의 삶과는 별개라는 생각으로 연결될 수 있다. 그러나 붓다는 이와 같은 의혹을 해소할 별도의 가르침을 전한다. 대사십경大四十經(*Mahācattārīsakasutta*)에 따르면 팔정도의 여덟 항목들 중에서 바른 견해(正見), 바른 의향(正思惟), 바른 언어(正語), 바른 행위(正業), 바른 삶(正命) 등은 두 가지 차원으로 나뉜다.[10] '번뇌를 지니지만 공덕이 되는 집착의 결과가 따르는 것(*sāsavā puññābhāgiyā upadhivepakkā*)'과 '거룩하고 번뇌 없는 출세간의 도의 요소에 속한 것(*ariyā anāsavā lokuttarā maggaṅgā*)'이라는 구분이 그것이다. 전자는 출가자와 재가자의 구분 없이 일상생활에서 실천해 나갈 수 있는 내용들로 구성된다. 반면에 후자는 도성제의 팔정도에 해당하는 것으로, 멸성제

---

5 임승택, 《초기불교 94가지 주제로 풀다》(안성: 종이거울, 2014), 182쪽 이하.

6 "비구들이여, 이와 같이 나에게 사성제를 삼전십이행상三轉十二行相의 방식으로 있는 그대로 알고 보는 것이 지극히 청정하게 되었다. 비구들이여, 그러자 나는 '위없는 완전한 깨달음'을 실현하였노라고 신과 마라와 범천을 포함한 세상에서, 사문 바라문과 신과 사람을 포함한 무리 가운데서 스스로 천명하였다. (Yato ca kho me bhikkhave, imesu catusu ariyasaccesu evaṃ tiparivaṭṭaṃ dvādasākāraṃ yathābhūtaṃ ñāṇadassanaṃ suvisuddhaṃ ahosi, athāhaṃ bhikkhave, sadevake loke samārake sabrahmake sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambuddho paccaññāsiṃ.) SN. V. 423쪽.

7 "비구들이여, 여래는 이러한 두 가지 극단에 다가가지 않고 중도를 완전히 깨달았다. (ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā) SN. V. 421쪽.

8 일반적으로 팔정도는 '흐름에 든 이(預流, sotāpanna)'의 경지로 언급된다. "사리뿟따여, '흐름에 든 이, 흐름에 든 이'라고들 말한다. 사리뿟따여, 누가 흐름에 든 이인가? 세존이시여, 이러한 거룩한 팔정도를 갖춘 이입니다. (sotāpanno sotāponnoti hidaṃ sāriputta, vuccati. Katamo nukho sāriputta, sotāpannoti? Yo hi bhante, iminā ariyena aṭṭhaṅgikena maggena samannāgato, ayaṃ vuccati sotāpanno.)" SN. V. 348쪽.

9 임승택, 2014, 183쪽.

10 MN. III. 72-75쪽 참조.

혹은 열반을 이미 실현한 이들이 스스로를 드러내는 삶의 방식이라고 할 수 있다.

두 가지 바른 견해를 구체적인 사례로 들어 살펴본다. 대사십경에 따르면 베풂(*dinna*)을 알고, 잘했거나 잘못한 행위의 결과로서 과보(*sukaṭadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko*)를 알고, 이 세상(*ayaṃ loko*)을 알고, 저 세상(*paro loko*)을 안다면 그것은 번뇌를 지니지만 공덕이 되는 바른 견해이다.[11] 한편 출세간적인 바른 견해는 거룩한 마음(*ariyacittassa*)을 지니고, 마음에 번뇌가 없으며(*anāsavacittassa*), 거룩한 길을 성취한 자(*ariyamaggasamaṅgino*)에게 생겨나는 것으로 묘사된다.[12] 전자에 해당하는 세간적인 바른 견해를 확립한 사람은 번뇌로부터 자유롭지는 못하지만 공덕을 쌓아가면서 세속의 삶을 영위할 수 있다. 한편 후자의 출세간적인 바른 견해는 이미 마음의 번뇌로부터 자유로운 이들에게 해당된다. 이것은 무명無明(*avijjā*)을 제거한 이들에게 자연스럽게 뒤따르는 것으로 바꾸어 이해할 수도 있다.[13]

이와 같이 팔정도는 두 차원으로 나뉜다. 이것은 팔정도를 내용으로 하는 중도의 실천이란 이상과 현실 모두를 아우른다는 사실을 의미한다. 중도란 깨달음을 통해 드러나는 '이상의 길'인 동시에 범부들이 걸어가는 '현실의 길'이 될 수 있다. 이상적인 길로서의 중도는 무위無爲(*asaṅkhata*)의 차원에 닿아 있다. 이것은 잘했거나 잘못한 것(*sukaṭadukkaṭānaṃ*), 이 세상(*ayaṃ loko*)과 저 세상(*paro loko*)이라는 시시비비를 초월한다. 반면에 현실의 길로서의 중도는 완전한 깨달음을 이루지 못한 보통 사람들이 걷는 길이다. 여기에는 잘함과 잘못함, 옳음과 그름, 이 세상과 저 세상의 구분이 전제된다. 필자는 중도의 본래적 의의가 무위의 세계를 일깨우는 데 있다고 생각한다. 그러나 현실의 길로 제시되는 중도의 독자적인 의의 또한 인정되어야 한다고 본다. 바로 여기에서 21세기 신자유주의 사회를 살아가는 보통의 사람들을 위한 중도 담

---

11 "보시가 있고, 제사가 있고, 공양이 있고, 잘했거나 잘못한 행위의 결과로서 과보가 있고, 이 세상이 있고, 저 세상이 있고, 어머니가 있고, 아버지가 있고, 홀연히 태어나는 중생化生들이 있고, 이 세상과 저 세상에 대해 스스로 완전히 깨닫고 실현하여 가르치는 올바르게 실천하는 사문과 바라문이 세상에 있다고 [본다면] 그것은 번뇌를 지니지만 공덕이 되는 집착의 결과가 따르는 바른 견해이다. (atthi dinnaṃ, atthi yiṭṭhaṃ, atthi hutaṃ, atthi sukaṭadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko, atthi ayaṃ loko, atthi paro loko, atthi mātā, atthi pitā, atthi sattā opapātikā, atthi loke samaṇabrāhmaṇā sammaggatā sammāpaṭipannā, ye imaṃ ca lokaṃ paraṃ ca lokaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā pavedentīti. Ayaṃ bhikkhave, sammādiṭṭhi sāsavā puññabhāgiyā upadhivepakkā.)" MN. III. 72쪽.

12 "비구들이여, 거룩한 마음을 지닌 이에게, 번뇌 없는 마음을 지닌 이에게, 거룩한 길을 성취한 자에게 거룩한 길을 닦는 지혜(慧), 지혜의 기능(慧根), 지혜의 힘(慧力), 법에 대한 분별로 이루어진 깨달음의 요소(擇法覺支), 바른 견해(正見)라는 도의 요소가 있다. 바로 이것을 거룩하고 번뇌 없는 출세간의 도의 요소로서의 바른 견해라고 한다. (yā kho bhikkhave, ariyacittassa anāsavacittassa ariyamaggasamaṅgino ariyamaggaṃ bhāvayato paññā paññindriyaṃ paññābalaṃ dhammavicayasambojjhaṅgo sammādiṭṭhi maggaṅgaṃ ayaṃ vuccati bhikkhave, sammādiṭṭhi ariyā anāsavā lokuttarā maggaṅgā.)" MN. III. 72쪽.

13 "비구들이여, 무명에 빠진 현명하지 못한 자에게 삿된 견해(邪見)가 생긴다. 삿된 견해를 가진 자에게 삿된 의향(邪思惟)이 생긴다. 삿된 의향을 가진 자에게 삿된 언어(邪語)가 생긴다. … 비구들이여, 앎(明, vijjā)을 지닌 현명한 자에게 바른 견해(正見)가 생긴다. 바른 견해를 가진 자에게 바른 의향(正思惟)가 생긴다. 바른 의향을 가진 자에게 바른 언어(正語)가 생긴다. … (avijjāgatassa bhikkhave aviddasuno micchādiṭṭhi pahoti. Micchādiṭṭhissa micchāsaṅkappo pahoti. Micchāsaṅkappassa micchāvācā pahoti.… Vijjāgatassa bhikkhave viddasuno sammādiṭṭhi pahoti. Sammādiṭṭhissa sammāsaṅkappo pahoti. Sammāsaṅkappassa sammāvācā pahoti.…)" SN. V. 1-2쪽.

론이 싹을 틔울 수 있을 것이다.

Ⅱ. 과잉 긍정성과 피로사회

신자유주의(neoliberalism)와 세계화(globalization)는 21세기 초 현대사회를 이해해 들어가는 키워드가 된다. 신자유주의는 1970년대부터 부각되기 시작했으며, 국가권력의 개입에 의한 복지국가 경향을 반대하면서 경제적 자유방임주의를 지향했다.[14] 신자유주의 체제의 가장 큰 특징 중 하나가 바로 세계화이다. 신자유주의 이전까지의 기업들은 대체로 자국 내의 몇몇 기업들과 경쟁을 하면서 어렵지 않게 생존해 나갈 수 있었다. 그러나 신자유주의가 초래한 세계화는 국가 간의 장벽을 허물어 자국에서도 세계적인 기업들과 경쟁해야 하는 상황을 가져왔다. 기업 간의 경쟁은 일차적으로 낮아진 상품가격으로 나타났다. 이것은 소비를 증진하고 자금의 흐름을 원활히 하는 효과로 이어졌다. 이러한 효과는 기업의 투자 조건을 유리하게 만들어 주었다. 신자유주의는 소비와 투자가 동시적으로 늘어나는 선순환의 세계경제를 주도했다는 긍정적 평가를 낳기도 하였다.

그러나 신자유주의는 모든 영역에서 철저한 시장적 가치를 강요한다는 문제점을 야기했다. 냉정한 시장의 원리는 경쟁력이 약한 소규모 기업들을 급속히 도태시키는 결과를 초래하였다. 거대자본을 소유한 극소수의 대기업이 지구상의 거의 모든 시장을 독점하는 광경이 벌어지게 되었다. 그 결과 경제적 불평등이 누적되기 시작했고 또한 구조화하는 방향으로 나아가고 있다.[15] 불평등은 정당화되는 경향을 보이고 있으며 경쟁에 취약한 대다수 서민들의 삶은 더욱 열악한 지경에 내몰리게 되었다.[16] 특히 이 체제는 경쟁력을 명분으로 공공의 이익을 위한 관습이나 제도적 장치들에 대해서마저 사적 영역으로의 전환을 강요했다. 여기에 굴복하여 전통적인 가치뿐만 아니라, 심지어 참선이나 명상 등 종교의 영역마저도 상품으로 포장되고 있다.[17] 21세기 사회에서 이 체제의 영향을 받지 않는 공동체 혹은 사적 공간은 불가능해 보인다.

더욱 큰 문제는 거대자본을 지닌 대기업들이 로비를 통해 정치권을 자신들의 손아귀에 넣고 있다는 사실에 있다. 예컨대 리 드루트먼Lee Drutman은 미국에서 대기업에게 국회 로비는 필요충분조건이 되어버렸다고 지적한다.[18] 무소부재의 슈퍼 갑으로 변한 대기업 로비의 진화야말로 지난 40년간 미국 정치에 있어 가장 중요한 변화 중 하나로 손꼽힌다. 로비의 진화와 함

14 http://ko.wikipedia.org/wiki/%EC%8B%A0%EC%9E%90%EC%9C%A0%EC%A3%BC%EC%9D%98> 참고.

15 전병유, 〈신자유주의와 사회적 양극화〉, 《신자유주의 대안론》(파주: 창비, 2009), 99-110쪽.

16 안병영, 〈세계화와 신자유주의 - 충격과 대응〉, 《세계화와 신자유주의 - 이념 · 현실 · 대응》(서울: 나남출판, 2000), 33-38쪽.

17 임승택, 〈인문치료와 불교명상〉, 《철학연구》 제122집(2012), 259-265쪽.

18 김광기, 《부자는 어떻게 가난을 만드는가 - 0.01%를 위한 나라, 미국 경제로 보는 한국중산층의 미래》(파주: 21세기북스, 2016), 108쪽 이하 재인용.

께 대기업은 정치권을 거느리게 되었으며 다른 어떤 것도 통제할 수 없을 정도로 막강해졌다. 특히 대기업은 싱크탱크로 불리는 영향력 있는 연구소들마저 자신들의 돈줄로 장악해 버렸다. 해당 연구소에서 객관성을 담보한 것처럼 보이는 보고서를 작성해 공개하게 되면 정치권은 그 보고서를 바탕으로 기업에게 유리한 입법을 한다. 그 법이란 노동자가 아닌 기업, 국민이 아닌 기업, 국가가 아닌 기업을 위한 법일 가능성이 농후하다.[19] 이러한 현상은 비단 미국의 경우에 국한된다고 보기 힘들다. 거대자본의 속성상 세계의 다른 여러 나라에서도 유사한 사태가 벌어진다고 보아야 할 것이다.

신자유주의와 세계화는 국경 없는 무자비한 경제적 전쟁을 유발하였고 또한 대규모 실업을 발생시켰다. 그 결과 전반적인 소득 수준의 향상에도 불구하고 과거의 어느 때보다 많은 사람들이 경제적인 압박과 불평등에 시달리고 있다. 소수의 사람들이 사회 전체의 부를 독점하고 나머지 대다수의 사람들이 빈곤에 시달리는 경제적 양극화가 그것이다. 피케티Piketty, Thomas의 조사에서도 나타나듯이 이미 축적된 자본소득의 증식 속도는 현재 발생하는 노동소득의 속도보다 훨씬 빠르며 그 정도는 심화되는 통계를 보인다.[20] 아무리 열심히 일하더라도 노동자의 소득은 이미 부를 축적하고 있는 불노소득자의 그것을 결코 능가할 수 없다. 더욱이 자본은 스스로의 증식을 위해 저렴하고 효율적인 기술, 효과적으로 노동을 조직할 수 있는 방법들을 새롭게 고안해 나간다. 그리하여 임금을 더욱 낮추거나 인간의 노동 자체를 없애는 방향으로 유도한다.[21] 새로운 기술은 생산성을 높이는 데 기여했지만 그로 인해 많은 노동자들이 직업을 잃거나 비정규직으로 내몰리고 있다. 이러한 방식으로 신자유주의는 경제적 양극화를 극한의 상황으로까지 몰아간다. 다시 언급하겠지만 영국의 브렉시트Brexit, 도널드 트럼프Donald Trump의 미국 대통령 당선 등은 신자유주의가 안고 있는 구조적 문제점과 무관하지 않다.

신자유주의 체재 아래에서 살아가는 개개인의 삶에 대해서는 더욱 특별한 관심이 필요하다. 이 문제와 관련해서는 독일에서 활동 중인 한국 출신의 철학자 한병철의《피로사회》를 주목할 필요가 있다.[22] 이 저작은 신자유주의가 조장하는 성과주의의 문제점에 초점을 맞추어 매우 날카롭게 비판한다. 성과주의의 잣대는 어떠한 움직임이든 그것을 시장적 가치로 환산해 낸다. 다국적 거대자본의 지배와 감시를 통해 유지되는 성과주의의 잣대로부터 아무도 벗어나지 못한다. 보통의 사람들은 성과주의의 물결에 편입될 수 있을 뿐 거부하거나 부정할 자유는 지니지 못한다. 이 시스템에 적극적으로 참여하지 못하는 것은 곧 낙오를 의미하게 된다. 이러한 흐름 속에서 개인의 삶은 최대의 성과를 산출해 내기 위한 방식으로 최적화된다. 이렇게 해서 초래된 병리적 현상이 긍정성의 과잉이다.

---

19 김광기, 2016, 113쪽.

20 장경덕 유엔제이 옮김 (Thomas Piketty),《21세기 자본》(파주: 글항아리, 2014), 40쪽; 유종일 엮음,《피케티, 어떻게 읽을 것인가》(파주: 도서출판 한울, 2015), 68쪽.

21 이영호 옮김(제레미 리프킨),《노동의 종말》(서울: 민음사), 2004. 20쪽.

22 김태환 옮김 (한병철),《피로사회》(서울: 문학과 지성사), 2012.

한병철은 긍정성의 과잉이 부정성 혹은 이질성의 실종이라는 병리적 상태를 불러일으킨다고 지적한다.[23] 변이를 통해 들어오는 암세포처럼 긍정성의 과잉은 끝없는 증식의 비대화를 일으킨다. 긍정성은 오로지 성과를 높이기 위한 방식으로만 작동하면서 진화를 거듭한다. 이 과정에서 이루어지는 자기 착취는 자유라는 착각을 동반하며, 그러한 이유에서 타자에 의한 착취보다 훨씬 더욱 효과적이고 능률적인 것이 된다.[24] 성과의 주체는 완전히 타버릴 때까지 스스로를 착취하며, 그로 인해 야기되는 자학성은 드물지 않게 자살로까지 연결된다. 이러한 상황 속에서 대다수 사회구성원은 내부로부터의 소진과 피로에 찌들게 된다. 21세기 초 병리적 상황을 지배하는 우울증, 주의력결핍과잉행동장애, 경계성성격장애, 소진증후군 등은 모두 긍정성의 과잉으로 인한 질병이다.[25]

긍정성은 거의 모든 삶의 지평에서 급속히 부정성을 해체한다. 이것은 언뜻 자유를 보장하는 것처럼 보이기도 한다. 긍정성의 주도 아래 금지와 강제는 철폐되고 타자에 대한 관용은 확대된다. 그러나 만성화된 긍정성은 거부와 저항의 상실을 야기하며 괴로움에 대처하는 적절한 방법을 망각하도록 만든다. 긍정의 힘만 있게 되면 무엇인가를 수동적으로 지각하고 반응하는 수준에서 맴돌게 된다. 이것은 밀려드는 자극과 충동에 무기력하게 내맡겨진 처지에 다름이 아니다. 무언가를 실행에 옮기는 힘만 기계적으로 작동하고 그것을 멈출 수 있는 힘은 사라지게 된다. 그러한 상태에서는 돌이켜 생각하는 것이 불가능해지고 오로지 계속해서 한 방향으로 생각해 나가는 것만이 허용된다.[26] 무언가를 할 수 있는 힘만 있고 하지 않을 힘이 없는 상황에서 긍정성의 과잉 현상은 사회의 전 영역으로 빠르게 확산된다.

한병철에 따르면 신자유주의를 살아가는 경제 주체들은 행동을 함께할 '우리'를 형성하지 못한다.[27] 이것은 사회의 원자화와 자기중심주의를 더욱 가속화한다. 그 결과 거대자본에 의한 세계질서를 위협할 어떤 반대 세력의 형성도 어려워지게 되었다. 원자화된 개인은 저항력을 상실한 채 아무런 목표의식도 지니지 못한다. 오직 길들여진 방식대로만 반응하면서 관능적 욕구에 매몰된 긍정성의 존재로서 살아갈 뿐이다. 이렇게 해서 긍정성이라는 덕목은 영혼마저도 완전히 새롭게 길들이는 추세를 보인다. 긍정성의 거대한 물결 속에서 개인과 사물은 매끈하게 다듬어지고 평탄해진다. 일체의 부정성을 거세당한 개인의 삶은 오직 '만족을 주는 것' 언저리에만 맴돌게 된다. 그러나 생명력의 온전한 발산은 부정성과 마주하는 상황에서 비로소 시작될 수 있다는 사실에 유념해야 한다. 부정성이 차단된 진공의 상태, 오직 긍정성과 '좋은 것'만이 난무하는 공간에서는 성숙과 발전을 위한 계기가 마련되지 않는다.[28]

---

23 김태환 옮김 (한병철), 2012, 12쪽 이하.
24 김태환 옮김 (한병철), 2012, 102쪽.
25 김태환 옮김 (한병철), 2012, 11-12쪽.
26 김태환 옮김 (한병철), 2012, 53쪽.
27 김태환 옮김 (한병철), 《투명사회》(서울: 문학과 지성사, 2013), 134쪽.
28 이영재 옮김 (한병철), 《아름다움의 구원》(서울: 문학과 지성사, 2016), 18-19쪽.

오늘날의 신자유주의는 피로사회를 넘어 포기사회로의 급속한 이행을 가져오고 있다. 거대 자본에 의해 주도되는 경제시스템은 더 이상 많은 노동력을 필요로 하지 않는다. 소수의 관리자가 대부분의 생산과 유통을 장악한 상황에서 취업난은 불가피한 현실이 된다. 포화상태에 도달한 신자유주의의 구조적 문제점은 특히 대한민국의 젊은이들에게 심각한 양상으로 나타나는 듯하다.[29] 취업포기, 결혼포기, 출산포기가 그것이다. 3포(결혼, 취업, 출산 포기)세대, 5포(3포 + 내 집 마련 포기 + 인간관계 포기)세대, 7포(5포 + 꿈 포기 + 희망 포기)세대의 문제가 당면한 현실로 부각되고 있다. 사실 대한민국만이 아니라 미국에서도 대학 졸업 후 결혼과 연애를 포기하고 부모와 함께 사는 캥거루족은 급속히 늘어간다고 한다.[30] 한편 대한민국의 절벽에 가까운 출산율 감소 현상은 국가의 미래에 대한 전망마저도 암울하게 만들고 있다.[31] 한쪽에서는 자기 착취와 수탈에 혈안이 된 이들의 피로가, 다른 한쪽에서는 그것마저 포기당한 이들의 절망과 분노가 이 시대의 번뇌로 타오르고 있다.

Ⅲ. 부정성 혹은 '나쁜 것'에 대한 재인식

2017년 벽두 대한민국은 최순실이라는 민간인에 의한 국정농단의 충격에서 벗어나지 못하고 있다. 사태가 이 지경에까지 이른 데에는 여러 원인이 거론될 수 있다. 여기에서는 부정성 혹은 '나쁜 것'에 대한 올바른 인식의 결여라는 측면에 집중하고자 한다. 인간의 삶에서 긍정성 혹은 '좋은 것'과 부정성은 유기적인 연관관계를 지니며 각각은 나름의 역할을 수행한다.[32] 따라서 긍정성 못지않게 부정성 즉 괴로움과 같은 '나쁜 것'에 대해서도 온당히 다루어야 할 필요가 있다. 가다머Gadamer, Hans-Georg가 언급했듯이 괴로움은 우리에게 부과된 그 어떤 것을 해결하기 위한 대단한 기회일 수 있다.[33] 인생의 고유한 차원은 치명적인 고통에 노출되었을 때 비로소 예감되는 것인지도 모른다. 고통이라는 부정성 혹은 '나쁜 것'을 마주할 때 정신은 비로소 깨어나며 그 생명력을 발하게 된다. 부정성을 감당해 내지 못하는 사람은 스스로의 벽을 넘어서지 못하며, 자기 속에 틀어박힌 사람은 건강한 정신을 가지지 못한다.

긍정성에 대한 집착은 편향된 방식으로 사물을 바라보게 만든다. 바로 이것은 착각이나 최면의 상태로 이어질 수 있다. 문제의 심각성은 그러한 상태에 처한 개인이 박근혜라는 최고의 통수권자라는 데 있었다. 타자의 부정성을 감당해 내지 못하는 인격적 미성숙으로 인해 박근

29 https://ko.wikipedia.org/wiki/%EC%B9%A0%ED%8F%AC%EC%84%B8%EB%8C%80

30 김광기, 2016, 50쪽.

31 http://podiblo.tistory.com/8

32 권수영, 〈서구 긍정심리학, 얼마나 긍정적인가? - 실천신학적 전망〉, 《신학과 실천》 30권(2012), 388-391쪽.

33 공병혜 옮김 (Hans-Georg Gadamer), 《고통: 의학적, 철학적, 치유적 관점에서 본 고통》(서울: 철학과 현실사, 2005), 32쪽.

혜 대통령은 스스로의 눈과 귀를 차단해 버렸다. 바로 이것이 국가시스템의 균열과 국정농단이라는 비극으로 연결되었다. 블랙리스트, 언론자유침해, 임명권남용, 교과서 국정화 등 연일 회자되는 화젯거리는 부정성을 말끔히 박멸해 버리고자 했던 한 위정자의 나약한 모습을 보여줄 뿐이다. 여기에는 무능력한 권력자에게 '묻지마' 식으로 힘을 보탠 눈 먼 표심들의 역할 또한 컸다고 할 수 있다. 박근혜 정권에 의한 국정파탄은 한 방향으로만 생각하도록 길들여지는 것이야말로 국가의 존립에 심각한 위협이 될 수 있음을 극명하게 보여준다.

부정성 혹은 '나쁜 것'이 배제되고 나면 긍정성 혹은 '좋은 것'도 온전하게 기능할 수 없다. 순백의 긍정성은 건강함을 상실한 허약한 존재를 키워낼 뿐이다. 이와 관련하여 긍정성을 최고의 덕목으로 내세우는 긍정심리학의 문제점을 짚고 넘어갈 필요가 제기된다. 긍정심리학에서는 개개인의 부정적인 측면보다는 장점과 미덕을 파악하고 계발하는 데 주력한다.[34] 그들에 따르면 행복한 삶이란 각자 자신만의 대표적 강점(signature strength)을 발휘하면서 지식과 선을 촉진시키고 행복을 만들어나가는 것이다. 그것을 위해서는 각자 자신만의 탁월한 특성을 찾아내야 하고 긍정적 감성을 키우기 위해 노력해야 한다. 이러한 시도는 과학적인 기법에 의해 도움을 받을 수 있으며, 전반적인 행복의 수준의 향상이라는 가시적인 성과를 보여주기도 하였다. 긍정심리학은 출범 직후부터 즉각적인 호응을 얻었고 급속히 세계적인 파급력을 지니게 되었다.

그러나 긍정심리학에 대해서는 그 파급력만큼이나 우려의 시선도 많다. 인공적으로 조장된 행복과 긍정은 불가피한 과정으로서의 불행과 부정을 외면하도록 부추긴다. 이러한 경향이 국가적 시책이나 사회 정책으로까지 확대되면 국가나 사회 전체의 균형 있는 발전에 심각한 위협이 될 수 있다는 것은 불 보듯 뻔하다. 긍정성의 과잉은 발전의 동기를 상실한 무덤덤한 안락의 늪에 빠져들도록 만들 수 있다. '나쁜 것'에 대한 면역력이 결핍된 건강하지 못한 사회를 도래하게 할 수 있다. 따라서 부정성 혹은 '나쁜 것'에 대한 섣부른 제거의 시도는 옳지 않으며, 긍정성과 부정성 모두에 대해 수용적인 태도를 취해야 하다. 최근의 긍정심리학은 이러한 지적과 함께 자체적인 반성을 겪으면서 '보다 온전한 삶'을 지향하는 웰빙wellbeing 이론으로 방향을 선회하고 있다.[35] 그러나 인공행복 전반에 대한 비판은 수그러들지 않고 있으며, 웰빙 이론 역시 그 근저에는 긍정과 부정이라는 이분법적 구도가 깔려 있다는 문제점이 여전히 지적되고 있다.[36]

긍정성 혹은 '좋은 것'에 대한 일방적 추구가 불러일으키는 문제점은 유발 하라리Yuyal Noah Harari의 《사피엔스》에서도 잘 지적되고 있다. 수많은 종교와 철학에서 내면의 행복에 대해 언급하였고 또한 나름의 방식으로 그것을 추구하였다. 이것은 서구의 뉴에이지 문화에서부터 현대생물학자들의 일치된 슬로건이기도 하다. 이러한 행복 추구의 경향에 대해 많은 사

34 이진남, 〈긍정심리학의 행복개념에 대한 비판적 고찰〉, 《철학논집》 제44집(2016), 101-103쪽.
35 이진남, 앞의 논문, 105쪽.
36 박한선.이수인 옮김 (로널드 W. 드워킨), 《행복의 역습》(서울: 아로파, 2014), 125-130쪽.

람들이 불교 역시 마찬가지일 것이라고 생각한다. 그러나 유발 하라리는 붓다의 심원한 통찰이 따로 있으며, 바로 이 점에서 붓다의 가르침은 대다수 견해들과 거의 반대 위치에 있다고 주장한다.[37] 붓다가 권장했던 것은 외적 성취의 추구뿐만 아니라 내면의 특정한 느낌에 대한 추구 역시 중단하라는 것이었으며, 진정한 행복은 주관적인 느낌이나 감정과는 무관하다는 것이었다. 붓다는 긍정성 혹은 '좋은 것'이 야기할 수 있는 문제점을 누구보다도 일찍이 분명하게 각성하고 있었다.

유발 하라리는 쾌락의 총량을 확대시키는 방향으로 진행되어 온 인류의 행복 역사 전체가 오도된 것일 수 있다고 비판한다.[38] 쾌락이라는 주관적인 좋은 느낌을 중요하게 여기면 여길수록 더 많이 집착하게 되고, 그러한 집착과 더불어 내면의 갈증과 괴로움은 더욱 증폭될 수밖에 없다. 바로 여기에 긍정성 혹은 '좋은 것'의 역설이 있다. 따라서 유발 하라리는 진정한 행복이란 특정한 감각에 대한 집착을 멈추는 데서 얻어질 수 있다고 주장한다. '좋은 것'이든 '나쁜 것'이든 있는 그대로 받아들일 수 있는 능력에서 진정한 행복과 평화가 가능하다. 바로 이 점을 분명히 한 붓다는 인류 역사상 가장 독특한 방식으로 참된 행복과 평화의 비전을 열어 주었다고 할 수 있다. 역설적이게도 붓다는 스스로에 대해 행복을 누리며 살아가는 사람들 중 하나라고 밝힌 적이 있다.[39] 그러나 붓다가 말했던 행복이란 '좋은 것'과 '나쁜 것' 모두를 초탈했을 때 자연스럽게 뒤따르는 것이었다는 점에 유념할 필요가 있다.

긍정성 혹은 '좋은 것'에 대한 일방적 추구는 급속한 성장이라는 심리적 프레임을 강화한다. 이것에 입각한 실천방식은 목표에 대한 확신과 더불어 구체적인 행동지침과 강령으로 이어진다. 그러나 이 방식은 특정한 형식만을 강요하게 될 위험성을 내포한다. 스스로의 눈높이를 넘어선 다른 의견들에 대해서는 배타성을 조장한다. 자신만의 '좋은 것'에 매몰되게 하여 다른 가능성에 대해서는 억압과 폭력을 휘두르도록 만들 수 있다. 한편 이와 반대로 '나쁜 것'의 거부 혹은 부정성의 형식을 띤 실천방식이 존재한다. 이 방식은 구체적인 대안 제시라는 측면에서 신속성이 떨어져 보일 수 있다. 따라서 '대안 없는 비판' 혹은 '비판을 위한 비판'으로 비추어질 위험성마저 없지 않다. 그러나 이 방식은 피해야만 할 '나쁜 것'에 대해서는 민감하게 대처하도록 해 줄 수 있다. 특정한 방향과 형식을 강요하지 않으며 열린 마음으로 '좋은 것'과 '나쁜 것' 모두에 대해 깨어 있도록 해준다. 가시적인 성과는 더딜 수 있지만 '좋은 것'과 '나쁜 것' 모두에 대해 고양된 의식을 일깨울 수 있다. 이와 관련하여 도덕적 탐구의 키워드는 '좋은 것'이 아닌 '나쁜 것'이어야 하고, '나쁜 것'을 어떻게 대처하느냐의 문제야말로 도덕의 온당한 출발점이 되어야 한다는 체험주의(experientialism) 철학자 노양진의 주장은 매우 주목할 만하다.[40]

---

37 조현욱 옮김 (Yuyal Noah Harari), 《사피엔스》(파주: 김영사, 2015), 559쪽.

38 조현욱 옮김, 앞의 책, 560쪽.

39 "세상에서 행복을 누리는 사람들이 있다면 나는 그들 중 한 사람이다. (ye ca pana loke sukhaṃ senti, ahaṃ tesaṃ aññataro ti.)" AN. I. 136.

부정성 혹은 '나쁜 것'에 대한 수용적 태도는 초기불교 고유의 특징을 이룬다.[41] 붓다는 당면한 현실에서 마주하는 괴로움 혹은 '나쁜 것'으로부터 구원의 가능성을 찾았다. 그가 제시한 사성제는 괴로움이라는 거룩한 진리 즉 고성제苦聖諦로부터 시작된다. 괴로움에 대한 올바른 인식으로부터 괴로움의 원인인 집성제集聖諦가 규명될 수 있다. 또한 괴로움이 제거된 상태인 멸성제滅聖諦를 실현하게 되고, 괴로움의 극복을 완성하는 도성제道聖諦를 닦아 나아갈 수 있다. 이러한 방식으로 붓다는 괴로움이라는 부정성 즉 '나쁜 것'을 교리와 실천의 출발점으로 삼았다. 이것은 궁극의 목적에 해당하는 열반涅槃(*nibbāna*)에 대한 묘사에서도 마찬가지이다. 멸성제의 실제를 이룬다고 할 수 있는 열반에 대해 "갈애의 소멸이 열반이다"라든가,[42] "탐냄의 소멸, 성냄의 소멸, 어리석음의 소멸, 바로 그것이 열반이다"라는 경구가 반복적으로 등장한다.[43] 이와 같이 열반 또한 갈애라든가 탐냄 따위의 '나쁜 것'에 대한 부정의 방식으로 나타난다.

그러나 열반은 긍정적인 방식으로 묘사되는 경우도 없지 않다. 예컨대 "열반에 대해 행복이라고 관찰하면서 머문다"라는 경구가 그것이다.[44] 따라서 행복한 상태로서의 열반(Nirvāṇa as a happy state)과 부정적 개념으로서의 열반(Nirvāṇa as a negative conception)이라는 상반된 이해가 공존한다.[45] 요한슨Johansson은 전자의 입장에서 열반을 신비적인 미분화된 의식 상태(nondifferentiated state of consciousness)로 규정한다.[46] 한편 후자의 입장을 대표하는 칼루파하나Kalupahana는 열반의 성취란 어떠한 초경험적인 인식도 필요로 하지 않는다고 주장한다.[47] 특히 칼루파하나는 열반에 대한 묘사는 탐욕이라든가 분노의 소멸과 같은 부정적인 방식에 제한되어야 한다고 강조한다. 열반에 대해 행복이라든가 '좋은 것'이라는 긍정의 관념을 떠올리는 순간 집착이라는 부작용을 예상하지 않을 수 없기 때문이다. 열반에 대한 긍정적 이해방식은 궁극의 경지를 특정한 체험 영역에 한정시키고, 그것과 다른 상태에 대해서는 억압과 소외를 초래할 수 있다. 지난 역사를 통해 무수히 반복되었던 이념적 갈등이나 종교적 박

---

40 노양진, 〈도덕의 영역들〉, 《범한철학》 제47호(범한철학회, 2007), 338쪽; 노양진, 《몸이 철학을 말하다: 인지적 전환과 체험주의의 물음》(파주: 서광사, 2013), 150-154쪽.

41 임승택, 〈불교에서 몸이란 무엇인가〉, 《불교평론》 제16권 제1호(서울: 만해사상실천선양회, 2014), 43쪽.

42 "라다여, 갈애의 소멸이 열반이다. (Taṇhakkhayo hi rādha, nibbānanti)" SN. III. 90쪽.

43 "존자여, 탐냄의 소멸, 성냄의 소멸, 어리석음의 소멸, 바로 그것을 열반이라고 부른다. (Yo kho āvuso rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo idaṃ vuccati nibbānanti)" SN. IV. 251쪽.

44 "비구들이여, 이 가르침 안에서 어떤 사람은 열반에 대해 행복이라고 관찰한다. 행복을 지각하고 행복을 느끼면서 언제나 일관되게 지속적으로 마음으로 확신하고 지혜로써 몰입해 들어간다. (Idha bhikkhave, ekacco puggalo nibbāne sukhānupassī viharati sukhasaññi sukhapaṭisaṃvedī satataṃ samitaṃ abbokiṇṇaṃ cetasā adhimuccamāno paññāya pariyogāhamāno)." AN. IV. 14쪽.

45 임승택, 〈초기경전에 나타나는 궁극 목표에 관한 고찰〉, 《불교학 연구》 제19호(불교학연구회, 2008), 68-75쪽.

46 Rune E. A. Johansson, *The Psychology of Nirvana* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1969).

47 David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis* (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976), pp.69-89.

해가 그러한 방식으로 출현했다고 할 수 있다. 대규모의 분쟁이나 전쟁에는 항상 '좋은 것'만을 추구하고 '나쁜 것'은 없애야만 한다는 견해(見, *diṭṭhi*)의 문제가 중심에 있었다.[48]

박근혜 대통령은 자신의 뜻에 맞지 않는 문체부 공무원을 '나쁜 사람'으로 찍었다. 노무현 전 대통령에 대해서는 '참 나쁜 대통령'이라고 불렀다. 그러나 그녀는 '나쁜 것'에 내포될 수 있는 건전성을 읽어내지 못한 채 스스로 '나쁜 것'에 뒤엉키고 말았다. 2017년 대한민국은 역사상 가장 실패한 사례로 남게 될 가능성이 매우 큰 '나쁜 대통령'의 뒤처리에 부산하다. 쉽지는 않겠지만 국가의 안정과 미래의 발전을 위해서는 '나쁜 것'마저도 수용하는 용기와 결단을 발휘해야 할 것이다. '나쁜 대통령'을 국민 모두의 아픔으로 온전히 끌어안을 수 있을 때 '나쁜 것'에 얽매이는 실패는 반복되지 않을 것이다. 이제 대한민국은 '좋은 것' 혹은 '나쁜 것'이라는 패거리 논리로부터 벗어나 더 큰 생명력을 발산해야 한다. '감각적 욕망의 탐닉에 몰두하는 것(*kāmasukhallikānuyogo*)'에도 빠지지 않고 '자신을 괴롭히는 데 몰두하는 것(*attakilamathānuyogo*)'에도 다가가지 않는 중도의 지혜가 어느 때보다 절실하다.

'좋은 것'은 내면의 탐냄을 조장하기 쉽고 '나쁜 것'은 끓어오르는 분노를 유발한다. 경전에서는 그렇게 해서 초래된 탐냄(*lobho*)과 성냄(*doso*) 따위의 번뇌에 대해 '삿된 것(*pāpako*)'으로 규정한다. 그리고 이 '삿된 것'을 버리기 위해 중도가 있다고 다음과 같이 밝힌다.

> **도반들이여, 이 가르침 안에서는 탐냄도 삿되고 성냄도 삿됩니다. 탐냄도 버리고 성냄도 버리기 위해 중도(*majjhimā paṭipadā*)가 있습니다. … 그것은 곧 거룩한 팔정도입니다. … 도반들이여, 이 가르침 안에서 분노도 삿되고 적의도 삿됩니다. … 질투도 삿되고 인색도 삿됩니다. … 속임수도 삿되고 사기도 삿됩니다. … 완고함도 삿되고 뻔뻔스러움도 삿됩니다. … 자만도 삿되고 거만도 삿됩니다. … 허영도 삿되고 방일도 삿됩니다. 허영도 방일도 버리기 위해 중도가 있습니다. 그것은 안목을 만들고 지혜를 만들며 고요함으로 인도하고 최상의 지혜로 인도하고 바른 깨달음으로 인도하고 열반으로 인도합니다. 도반들이여, 그러면 무엇이 안목을 만들고 지혜를 만들며 고요함으로 인도하고 최상의 지혜로 인도하고 바른 깨달음으로 인도하고 열반으로 인도하는 중도입니까? 그것은 바로 거룩한 팔정도입니다.**[49]

---

48 임승택, 앞의 책, 19-20쪽, 110-112쪽.

49 "Tatrāvuso lobho ca pāpako, doso ca pāpako. Lobhassa ca pahānāya dosassa ca pahānāya atthi majjhimā paṭipadā … Ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo. … Tatrāvuso kodho ca pāpako, upanāho ca pāpako. … makkho ca pāpako, palāso ca pāpako. … issā ca pāpikā, maccherañca ca pāpakaṃ. … māyā ca pāpikā sāṭheyyañca ca pāpakaṃ. … thambho ca pāpako sārambho ca pāpako. … māno ca pāpako, atimāno ca pāpako. … mado ca pāpako, pamādo ca pāpako. Madassa ca pahānāya pamādassa ca pahānāya atthi majjhimā paṭipadā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbāṇāya saṃvattati. Katamā ca sā āvuso majjhimā paṭipadā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbāṇāya saṃvattati? Ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo." MN. I. 15-16쪽.

Ⅳ. 몸을 통한 깨어남과 두 차원의 바른 견해

도널드 트럼프Donald Trump의 미국 대통령 당선을 놓고 '트럼프 쇼크'라는 말이 떠돈다. 선거 당시 미국의 주류 언론들은 트럼프를 반미치광이로 몰았다. 그러나 온당하지 못했다는 비판적인 시각이 없지 않다. 미국의 정치현실이 월가와 대기업에 의해 좌우되는 금권정치로 변모해 버렸고, 주류 언론들마저 그들과 한통속이 되어버렸다는 지적이 그것이다.[50] 이견의 여지는 많지만 트럼프가 현재 벌어지고 있는 미국의 문제를 적절히 짚어냈고 많은 유권자가 거기에 동조했다는 사실만큼은 부정할 수 없다. 트럼프는 무엇보다도 미국 중산층의 붕괴를 직시하였고 좌절한 중산층의 표심을 자극하는 데 성공했다. 트럼프가 내세우는 미국우선주의는 신자유주의가 조장해 온 세계화에 대한 거부라고 할 수 있다. 그는 자유무역협정(FTA)이 서민들의 삶을 피폐하게 만들었으며 세계화로 인한 미국 중산층의 붕괴를 더 이상 방치할 수 없다고 강변했다. '트럼프 쇼크'의 본질은 신자유주의가 야기한 양극화와 그 속에서 살아가는 대다수 가난한 백인들의 분노이다.

영국의 브렉시트Brexit 역시 유사한 맥락으로 읽을 수 있다. 브렉시트란 영국(Britain)과 탈퇴(exit)의 합성어로, 영국의 유럽연합(EU, European Union) 탈퇴를 가리킨다. 브렉시트 가결로 인해 영국은 유럽연합에서 회원국의 지위를 버리게 되었다. 그런데 스스로 선택한 브렉시트의 영향은 부정적이다.[51] 당장 파운드화의 약세와 관세 상승 문제가 불거졌고 수출 감소, 투자유치의 감소, 노동시장의 축소가 불가피해졌다. 시장불확실성의 증가, 금융변동성의 확대로 이어지는 경제적 난국이 예견되고 있다. 브렉시트의 찬성론자들은 유럽연합이 대량실업과 난민유입의 원인이라고 지목했다.[52] 그들은 이민자에 대한 복지혜택의 축소, 난민문제의 강경대응, 국경통제의 강화가 영국민의 고용증대와 복지에 보탬이 될 것이라고 부추겼다. 그러한 주장은 저소득층, 저학력자, 중장년층 사이에서 강력한 호소력을 발휘했다. 브렉시트 또한 어두운 경제적 현실에 좌절감을 느끼는 토착 백인들의 분노가 주요 원인이었다.

트럼프 쇼크와 브렉시트는 포화상태에 이른 신자유주의에 대한 반작용이라고 할 수 있다. 일부에서는 반미치광이의 득세 혹은 우스꽝스러운 정치적 해프닝으로 치부하는 경향이 있다. 그러나 두 사건의 본질은 신자유주의에 대한 저항과 보호무역주의이다.[53] 트럼프 쇼크와 브렉시트에 대한 온당한 평가는 아직 이르며, 현재로서는 그 성공의 여부마저 불투명하다고 할 수

50 http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?artid=201611132109035&code=990100&s_code=ao040#csidx5ee46cc8bc1430ea9acde151bc01c70

51 http://125.131.31.47/Solars7DMME/004/162016%EB%B8%8C%EB%A0%89%EC%8B%9C%ED%8A%B8%EA%B5%AD%EB%AF%BC%ED%88%AC%ED%91%9C%EA%B2%B0%EA%B3%BC%EC%99%80%EC%8B%9C%EC%82%AC%EC%A0%90.pdf

52 http://4946.tistory.com/10

53 http://www.google.co.kr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=0ahUKEwiX2c67ptDRAhULG5QKHTFKCAgQFggeMAA&url=http%3A%2F%2Fhkconsensus.hankyung.com%2Fapps.analysis%2Fanalysis.downpdf%3Freport_idx%3D383900&usg=AFQjCNGgK9Hy-8vEsrJYd1qt3lYNttyO4A

있다. 그러나 세계화의 빠른 진전과 그로 인해 발생한 불평등 및 소외현상이 일으킨 정치적 변화라는 사실만큼은 분명하다. 더 이상 세계화에 매달리지 말고 우선 자신들의 몫부터 챙기고 보자는 다급한 목소리가 설득력을 얻어가고 있다. 미국과 영국에서 발생한 정치적 변화는 세계의 여러 나라들에 영향을 끼칠 가능성이 크다. 당장 유럽연합의 다른 나라들에서 수구적인 색채를 띤 정당들이 약진하고 있다.

그러나 신자유주의의 흐름에 전면적으로 저항할 수 있는 국가는 많지 않다. 이미 세계경제는 단일구조를 이루고 있으며 각국은 유기적인 관계망으로 얽히어 있다. 이러한 사정은 대외무역에 대한 의존도가 높은 국가일수록 그 정도가 더욱 심하다. 이 점에서 빈약한 자원으로 살아가야만 하는 대한민국은 세계의 어느 나라와도 비교가 곤란하다. 이제 대한민국은 신자유주의의 양극화 문제와 보호무역의 국가 간 장벽이라는 이중의 난제를 떠안게 되었다. 특히 트럼프 정권의 출발과 함께 본격화되고 있는 보호무역주의는 대한민국이 선택할 수 있는 카드가 아니며 그 장벽의 바깥에 놓일 수밖에 없다는 데 어려움이 있다. 일부 대기업을 제외한 대다수 기업들이 오로지 생존에만 매달리는 위태로운 상황에 처해 있다. 이 속에서 나의 제자들이, 나의 자식들이 나날이 악화되는 취업난에 내몰리고 있다.[54] 번화했던 거리에는 텅 빈 점포들이 빠르게 늘어간다.[55] 젊음을 발산하며 미래를 꿈꾸는 다정한 연인들을 찾아보기 힘들게 되었다.[56]

엎친 데 겹친 격으로 대한민국은 국정농단의 충격에 빠져 있다. 급변하는 세계정세에 탄력적으로 대처하기는커녕 스스로의 무게마저 감당하지 못하는 상태에 빠져 있다. 물론 모든 시대에는 항상 어려움이 있었고 도전과 응전의 아픔에 몸서리치지 않을 때가 없었다. 그러나 지금이야말로 절박한 상황이 아닐 수 없으며 어느 때보다 현명한 대처가 절실하다. 바로 이 시점에서 바른 견해(正見)로 시작되는 팔정도의 중도는 다시 주목할 필요가 있다. 아무리 급하더라도 문제의 해결은 문제 자체에 대한 정확한 인식으로부터 시작될 수밖에 없다. 팔정도의 첫 번째의 항목인 바른 견해는 바로 그것을 말해 준다. 대한민국은 지금 곪은 상처를 도려내기 위한 수술대 위에 있다. 정확한 진단과 더불어 절제의 아픔을 견뎌 내야만 밝은 미래를 기대할 수 있다. 다행히 촛불집회를 통해 나타난 성숙한 시민의식은 세계의 다른 나라에서 유래를 찾을 수 없을 정도라고 한다.[57] 성숙한 시민의식은 지금의 어려움을 견뎌낼 잠재력을 의미한다고 할 수 있다.

트럼프 쇼크와 브렉시트는 신자유주의에 대한 부정이다. 촛불집회 또한 박근혜 정권의 잘못에 대한 부정이다. 이들은 앞선 장에서 언급했던 긍정성 과잉 현상에 대한 반작용으로 규정할 수 있다. 역사적 존재로 살아가는 이들에게 부정과 반작용은 어쩔 수 없는 현실로 요구된다.

---

54 http://www.sedaily.com/NewsView/1KXH0IY4O0

55 http://www.hankookilbo.com/wdv/63f71168ad4846ddbc6d0e22d605843e

56 http://sbscnbc.sbs.co.kr/read.jsp?pmArticleId=10000736144

57 http://news.kmib.co.kr/article/view.asp?arcid=0923649378&code=11171111&sid1=opi

바로 거기에서 '잘했거나 잘못한 행위의 결과로서 과보(*sukaṭadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko*)'를 직시하는 일은 매우 중요하다. 그러나 이와 같은 세간적인 바른 견해에는 반드시 아픔과 고통이 뒤따른다. 외부적으로 드러난 현상만을 문제 삼는 까닭에 내면의 번뇌에 대해서는 무관심하거나 둔감할 수밖에 없다. 이것은 자칫 들뜬 마음을 자극하여 특정한 방향만을 바라보도록 유혹하기 쉽다. 그 결과 진영의 논리에 떨어져 스스로를 경직시키고 다른 이에게는 억압을 가져다줄 수 있다. 인류의 지난 역사에서 그러한 사례는 결코 드물지 않다. 바로 이것이 '부정의 부정'이라는 역사 발전의 딜레마이다. 그러나 딜레마적 상황은 출세간적인 바른 견해의 필요성을 인식하게 하는 계기가 될 수도 있다. 여기에 이르러 잘했거나 잘못한 것(*sukaṭadukkaṭānaṃ*), 이 세상(*ayaṃ loko*)과 저 세상(*paro loko*)이라는 시시비비는 필요하지 않게 된다. 번뇌 없는 마음(*anāsavacittassa*)에 속한 이것은 옳음과 그름이라는 진영의 논리와 거리가 멀다.

출세간의 바른 견해는 역사 속 인간에게 역사가 시작되기 이전의 아련함을 일깨운다. 이것은 생각(尋, *vitakka*)이나 견해(見, *diṭṭhi*)를 통해서는 가능하지 않으며, 오히려 생각이나 견해를 버림으로써 얻을 수 있다. 이와 관련하여 붓다는 있는 그대로(如如, *yathābhūtaṁ*) 보라고 했으며, "몸으로(*kāyena*) 최상의 진리를 실현한다(*paramasaccaṁ sacchikaroti*)"라고 하였다.[58] 몸에 의한 체험은 그 어떤 생각이나 견해보다도 우선적이고 직접적이다. 이것은 일체一切를 여섯 가지 감관에 배대하여 설명하는 십이처十二處의 교설에서 확인된다. 눈(眼)과 시각대상(色), 귀(耳)와 소리(聲), 코(鼻)와 냄새(香), 혀(舌)와 맛(味), 살갗(身)과 감촉(觸) 등은 현재적으로 진행되는 신체적 경험의 장소이다. 이들 다섯 쌍에 의해 제공된 내용을 바탕으로 마음(意)과 마음현상(法)이라는 정신적 경험이 뒤따른다. 붓다는 십이처를 벗어난 것은 앎의 대상이 아니라고 했으며,[59] 어떠한 생각이나 견해일지라도 눈으로 보고 귀로 듣는 경험적 현실을 우선할 수 없다고 지적하였다.[60] 세계라든가 역사에 관한 생각이나 견해보다는 몸으로 부딪히는 현실이 이미 그 이전에 존재해 있다는 의미이다.

꿀과자경(*Madhupiṇḍikasutta*)은 형이상학적 견해라든가 진리에 대한 주장 따위가 구체화되는 경로를 밝힌다.[61] 먼저 감각기능(根)과 감각대상(境)과 감각의식(識)이 거론되고, 그들을 조건으로 접촉(觸, *phassa*)이, 접촉을 조건으로 느낌(受, *vedanā*)이 있게 된다. 또한 느낀 것에 대해 지각하고(想, *saññānāti*), 지각한 것을 생각하고(尋, *vitakketi*), 생각한 그것을 망상한다(戱論, *papañceti*)는 언급이 뒤따른다. 느낌까지의 과정은 "누군가가 느낀다(*vedeti*)"가 아니라 다만 "느낌 따위가 있다"는 형식으로 묘사된다. 그러나 지각(*saññā*)에서부터는 3인칭 동사가 사용된다. 바로 이 단계에서부터 '나' 혹은 '그'를 중심으로 하는 주관적 인식이 행해진다는 의미이다. 이러한 구분은

58 MN. II. 173쪽.

59 SN. IV. 15쪽.

60 임승택, 〈반야의 치유, 그 원리와 활용〉, 《범한철학》 제80집(범한철학회, 2016), 8쪽.

61 MN. I. 111-112쪽 참조; 임승택, 앞의 논문(2016), 9-10쪽.

지각과 생각의 단계에 이르면서 '나' 혹은 '너'라는 진영의 논리가 개입된다는 것을 나타낸다고 할 수 있다. 이렇게 해서 성립한 망상(戱論, *papañca*)이란 개념에 바탕을 둔 사변적 견해(*diṭṭhi*) 일반을 지칭한다.[62] 거기에는 상주론常住論, 단멸론斷滅論, 일분상주론一分常住論 등 고대의 형이상학뿐만 아니라 21세기를 살아가는 현대인의 생각과 견해도 포함될 수 있다.

붓다는 인간의 인식이 편견이나 왜곡으로부터 자유롭지 못하다는 사실을 잘 알고 있었다. 그는 믿음(*saddhā*), 기호(*ruci*), 전승(*anussava*), 이미지에 대한 고려(*ākāra-parivitakka*), 견해에서 오는 기쁨(*diṭṭhi-nijjhānakkhanti*) 따위로 인해 사물에 대한 견해와 서술이 곡해된다고 지적했다.[63] 이들은 신체적 체험으로부터 유리되어 갖가지 주장(*adhivuttipadān*)을 내세우게 되는 원인에 해당한다. 이들로 인해 동일한 체험적 영역을 살아가면서도 제각기 다른 견해와 진리에 대한 주장을 펼치게 된다. 특정한 견해나 주장을 내세우는 당사자는 스스로의 생각에 대해 요지부동한 확신을 지니곤 한다. 그러나 대부분의 경우 스스로의 인식에 내포된 문제점과 한계에 적절한 주의를 기울이지 못했다. 그 결과 제각기의 진리를 역설하는 데 만족하는 어리석음을 되풀이해 왔다. 외부적으로 드러난 행위의 잘잘못에 근거를 두는 세간적인 바른 견해 또한 동일한 문제점을 내포할 수 있다.

트럼프 쇼크, 브렉시트, 촛불집회는 신자유주의와 세계화 그리고 국정농단에 대한 반작용이다. 이러한 방식으로 인류는 끊임없이 새로운 역사를 만들어왔으며, 바로 이것을 일컬어 세간적인 중도 모색의 몸부림으로 말할 수 있다. 그러나 세간적인 견해에 근거한 중도의 추구는 번뇌로부터 자유롭지 못하다. 오늘날 이것은 '다수의 의사'라는 명분으로 스스로를 정당화하는 경향이 있지만 언제든 편견과 왜곡으로 쏠릴 위험성이 있다. 그리하여 또 다른 불만과 갈등을 불러일으킬 수 있다. 따라서 붓다는 어떠한 주장이나 견해라고 할지라도 내면의 갈애와 집착이 따라붙을 수 있다는 사실에 주의하라고 경고하였다.[64] 또한 그렇게 해서 몽둥이를 들게 되고, 칼을 잡게 되며, 다툼이나 싸움이나 논쟁이나 상호비방이나 중상모략이나 거짓말 따위와 같은 나쁘고 사악한 행동에 나서게 된다고 지적하였다.[65] 이와 같은 괴로움의 상황이 꼬리에 꼬리를 물고 반복되는 것을 가리켜 윤회輪廻(*saṁsāra*)라는 표현이 사용되었을 것이다. 붓다는 윤회의 사슬을 끊도록 하기 위해 출세간(*lokuttarā*)의 바른 견해를 제시하였다.

출세간의 바른 견해는 생각이나 주장으로 얻어지지 않는다. 오히려 이것은 생각이나 주장 자체를 내려놓음으로써만 가능하다. 바로 여기에서 몸으로 살아가는 체험적 현실의 우선성이 부각된다.[66] 초기불교의 실천을 대변하는 사념처四念處(*cattāro satipaṭṭhānā*) 명상은 몸(身, *kāya*)에 대한 지속적인 관찰(隨觀, *anupassin*)로부터 시작된다.[67] 이것은 몸으로부터 출발하여 느낌

62 임승택, 앞의 논문(2016), 10쪽.
63 DN. II. 170-171쪽; 김종욱 옮김 (David J. Kalupahana), 《불교철학의 역사》(서울: 운주사, 2008), 81쪽.
64 임승택, 앞의 책, 285-286쪽.
65 MN. I. 109 쪽.
66 임승택, 앞의 논문(2014), 32-34쪽.

(受, *vedanā*), 마음(心, *citta*), 법(法, *dhamma*)으로 넘어가는 일련의 과정으로 구성된다. 몸, 느낌, 마음, 법에 대한 지속적인 관찰은 사성제四聖諦의 실현으로 마무리된다.[68] 붓다는 사념처의 실천적 의의와 관련하여 "슬픔과 근심을 초월하는 길, 괴로움과 불쾌함을 소멸하는 길, 지혜를 증득하는 길, 열반을 실현하는 길"로 설명하였다.[69]

몸(身)은 무엇보다도 우선적이고 직접적이다. 인간은 목숨이 붙어 있는 한 숨을 쉰다. 숨을 쉰다는 사실은 너무나 당연하여 그것을 의식한다는 자체가 오히려 낯설게 느껴지기도 한다. 구부리거나 펴거나 걷는 따위의 행동도 마찬가지이다. 즐겁거나 괴로운 느낌(受)을 비롯하여, 우울하거나 산만한 마음(心)의 상태가 몸에 의존한다. 몸에 대한 관찰은 '지금 여기(*diṭṭheva dhamme, sandiṭṭhikaṃ*)'에서 행해지는 것이며, '지금 여기'야말로 모든 경험이 펼쳐지는 궁극의 지평이다. 사념처의 기제가 되는 마음지킴(念, *sati*)과 알아차림(知, *sampajañña*)은 '지금 여기'를 벗어난 일체의 생각이나 견해들에 대해 다만 관찰해야 할 무상한 현상에 불과하다는 사실을 일깨운다. 지속적인 마음지킴과 알아차림은 생각 속에서 보는 것이 아니라 생각 자체를 보도록 해주는 '인지적 탈융합(cognitive defusion)'을 가져온다.[70] 여기에 익숙해지면 스스로의 생각이나 감정으로부터 일정한 거리를 둘 수 있게 되며, 생각이나 감정에 휩쓸리지 않고 평온한 상태로 머물 수 있게 된다.

바로 이 순간 이렇게 글을 쓰고 있다는 것과 이렇게 글을 읽고 있다는 것이야말로 무엇보다도 우선적이고 자명하다. 이것이 분명할 때 신자유주의도, 트럼프 쇼크도, 브렉시트도, 국정농단도 덜 직접적인 이야기로 물러나게 된다. 이러한 방식으로 붓다는 '지금 여기'에 괴로움으로부터 벗어날 수 있는 열쇠가 있다고 가르친다. "보게 되었을 때는 본 것만 있고, 듣게 되었을 때는 들은 것만 있고, 떠올렸을 때는 떠올린 것만 있고, 의식하게 되었을 때는 의식한 것만 있어야 한다"라는 경문이 바로 그것이다.[71] 괴로움으로부터 벗어나기 위해서는 '지금 여기'를 벗

---

67 DN. II. 100-101쪽; DN. III. 58쪽, 77쪽.

68 임승택, 〈Mahāsatipaṭṭhāna-Suttanta(大念處經)의 이해〉, 《대념처경의 수행이론과 실제》(서울: 근본불교수행도량 홍원사 출판부), 2002, 11-45쪽.

69 "비구들이여, 이것은 유일한 길이니, 중생들의 청정을 위한 [길이며], 슬픔과 비탄을 극복하기 위한 [길이며], 괴로움과 근심을 소멸하기 위한 [길이며], 올바름에 이르기 위한 [길이며], 열반을 실현하기 위한 [길이니라.] 바로 이것은 사념처이다. (Ekāyano ayaṃ bhikkhave maggo sattānaṃ visuddhiyā sokapariddavānaṃ samatikkamāya dukkhadomanassānaṃ atthaṅgamāya ñāyassa adhigamāya nibbānassa sacchikiriyāya, yadidaṃ cattāro satipaṭṭhānā.)" DN. II. 290쪽; MN. I. 55-56쪽.

70 인지적 탈융합(cognitive defusion)이란 현대의 심리치료프로그램인 수용전념치료(Acceptance & Commitment Therapy)에서 사용하는 용어이다. 이것은 내면의 생각이나 언어에 정서적으로 융합되지 않는 것을 가리킨다. 이것을 익히게 되면 어떠한 부정적인 생각이나 감정의 진행 와중에도 그것에 휘말리지 않고 평온을 유지할 수 있다고 한다. 현대 심리치료프로그램들에서는 이와 유사한 개념으로서 메타 인지적 통찰(meta-cognitive insight), 탈자동화(deautomatization), 탈동일시(disidentification) 등을 사용하기도 한다. 이들은 내면의 상태에 얽히지 않고 바로 그것을 관조하도록 유도하는 초기불교의 사념처 명상(念, sati, mindfulness)에 그 뿌리를 두고 있다. 필자는 이들 용어가 느낌(受)이나 지각(想) 따위의 실존적 요소들을 무상無常, 고苦, 무아無我로 통찰하는 반야般若(慧, prajñā, paññā)와 맥락을 같이한다고 판단한다. 문현미 옮김(Steven C. Hayes 등), 《마음에서 빠져나와 삶 속으로 들어가라》(서울: 학지사, 2010), 169쪽 이하; 임승택, 앞의 논문(2016), 11-23쪽; 임승택, 앞의 논문(2012), 254-261쪽.

어난 일체의 생각이나 망상에 얽매이지 않는 것이 중요하다. 그렇게 할 때 '그것에 의해(*tena*)'라든가 '거기에서(*tattha*)'라는 방식으로 펼쳐지는 반성적 사고의 그물망으로부터 자유로워질 수 있게 된다.[72] 이렇게 해서 생각 속에서 보는 것이 아니라 생각 자체를 관찰하게 되는 '인지적 탈융합'이 이루어진다.[73] 사념처 명상은 여기에 숙달하도록 고안된 실천 프로그램이라고 할 수 있다. 붓다는 바로 이것에 눈을 뜨게 될 때 괴로움을 겪는 '당사자'가 "이 세상에도 없고 저 세상에도 없고 양쪽의 중간에도 없다"라고 깨닫게 된다고 일렀으며, 또한 "바로 그것이 괴로움의 끝이다"라고 천명하였다.[74]

비구 보디Bhikkhu Bodhi는 미래의 불교에 대해 생활 수용적 차원보다는 해탈의 측면을 강조하는 것으로 전환할 필요가 있다고 말한다.[75] 이 글에서 강조하고자 하는 붓다의 가르침 또한 '지금 여기'에서 누릴 수 있는 혜택에 관련된다. 사념처의 실천은 외부상황에 동요하지 않고 살아가는 힘을 키워줄 수 있다. 내면에 대한 통제력과 함께 자신과 세계에 대한 올바른 통찰을 가져올 수 있다. 어떤 여건에서도 평온한 마음으로 적절히 대처해 나가도록 도울 수 있다. 바로 이것이 사념처가 지니는 해탈의 측면이며 '지금 여기'에서 누릴 수 있는 혜택이다. 대념처경大念處經(*Mahāsatipaṭṭhāna-Suttanta*)에 기술되어 있듯이 사념처는 사성제의 실현을 목적으로 한다.[76] 또한 사성제의 마지막 항목인 도성제는 팔정도이며 그것은 다름 아닌 중도이다. 또한 이미 언급했듯이 팔정도를 구성하는 바른 견해는 다시 두 가지 차원으로 나뉜다. 두 차원의 바른 견해는 세간의 문으로도 출세간의 문으로도 나아갈 수 있는 인간 존재의 양면성을 의미한다. 이 둘을 포함하는 중도는 세간의 역사를 살아가는 인간에게 출세간으로 통하는 초월의 문이 '지금 여기'에 열려 있음을 드러낸다.

---

71 "말룽끼야뿟따여, 여기에서 그대가 보았거나 들었거나 떠올렸거나 의식한 사물과 관련하여, 보게 되었을 때는 본 것만 있고, 듣게 되었을 때는 들은 것만 있고, 떠올렸을 때는 떠올린 것만 있고, 의식하게 되었을 때는 의식한 것만 있어야 한다. (Ettha ca te māluṅkyaputta diṭṭhasutamutaviññātabbesu dhammesu diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati.)" SN. IV. 73쪽.

72 "… 보게 되었을 때에는 본 것만 있고, 듣게 되었을 때는 들은 것만 있고, 떠올렸을 때는 떠올린 것만 있고, 의식하게 되었을 때는 의식한 것만 있게 된다면, 말룽끼야뿟따여, 그대에게는 '그것에 의해서(tena)'가 없다. 말룽끼야뿟따여, 그대에게 '그것에 의해서'가 없다면, 말룽끼야뿟따여, 그대에게는 '거기에서(tattha)'가 없다. 말룽끼야뿟따여, 그대에게 '거기에서'가 없다면, 말룽끼야뿟따여, 그대는 이 세상에도 없고 저 세상에도 없고 양쪽의 중간에도 없다. … (… diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati. Tato tvaṃ māluṅkyaputta na tena, yato tvaṃ māluṅkaputta na tena, tato tvaṃ māluṅkyaputta na tattha, yato tvaṃ māluṅkyaputta na tattha, tato tvaṃ māluṅakyaputta nevidha na huraṃ na ubhayamantarena …)" SN. IV. 73쪽.

73 임승택, 앞의 논문(2016), 11-13쪽; 임승택, 앞의 책, 301-302쪽.

74 "말룽끼야뿟따여, 그렇다면 '그대(tvaṃ)'는 이 세상에도 없고 저 세상에도 없고 양쪽의 중간에도 없다. 바로 그것이 괴로움의 끝이다. (tato tvaṃ māluṅakyaputta nevidha na huraṃ na ubhayamantarena esevanto dukkhassāti)" SN. IV. 73쪽.

75 우광희 옮김 (Bhikkhu Bodhi), 《미래를 직시하며》(서울: 고요한 소리, 2016), 80-83쪽.

76 DN. II. 304-315쪽 참조.

Ⅴ. 마치는 말

'지금 여기'는 헤겔Hegel, Georg Wilhelm Friedrich의 철학에서도 비중 있게 다루어졌다. 헤겔에 따르면 세계사란 정신의 자기실현의 역사이며, 역사의 발전은 정신의 자기 인식인 절대지를 향한 변증법적 과정이다. 정신의 과업은 세계사의 여러 단계에서 역사적으로 위대했던 인물들을 통해 드러났다. 정신은 매 단계마다 역사적 위인들을 조종하여 '지금 여기'라는 조건 속에서 스스로를 표출해 냈다. 그런데 정신의 자기실현은 '이성의 간지奸智'라고 불리는 자신만의 독자적인 계획에 의거한다. 따라서 세계사 혹은 민족사의 보편적 이념은 유한자인 역사적 개체 혹은 특정 위인의 역량과는 무관하며 전적으로 정신의 고유한 영역에 속한다. 역사의 발전에서 인간이라는 개체의 역할은 어디까지나 도구적인 것으로 제한되며, 다양한 개체들의 몸부림은 상호간의 투쟁과 그로 인한 영욕으로 얼룩지게 된다. 바로 이것이 '부정의 부정'이라는 형식으로 전개되는 역사의 발전이다. 헤겔이 언급했던 '지금 여기'는 역사의 그물망이 펼쳐지는 순간에 해당하며, 붓다의 그것과는 반대 방향을 가리킨다고 할 수 있다.

지난 2천 년에 걸쳐 정신 혹은 이성은 서양철학의 역사에서 독보적인 위치를 차지해 왔다. 그러나 최근 대두되기 시작한 몸(身)에 대한 관심은 그간의 철학적 전통에 대한 회의와 반성을 불러일으키고 있다. 예컨대 몸 담론을 선도하는 체험주의(experientialism)에 따르면 이성은 동물에게도 동일한 방식으로 존재하는 지각적이고 근육운동적인 추론에 근거한다.[77] 이성은 더 이상 몸으로부터 독립된 실재로 간주되지 않으며 두뇌, 몸, 그리고 신체적 경험에서 유래하는 것으로 여겨진다. 이성 혹은 마음의 본성에 관한 논의는 '신체화된 마음(embodied mind)'이라는 논제로 집약되고 있다.[78] 이제 이성은 인간과 동물을 구분 짓게 하는 것이 아니라 오히려 서로를 연속선상에 배치시키는 역할을 하게 되었다. 이성이란 초월적이거나 선험적이지 않으며 다만 경험적 차원에서 공유되는 능력으로서의 의미를 지닐 뿐이다. 모든 인간에게 완전히 일치하는 방식으로 존재한다고 주장되어온 이성이란 상상에 불과한 것이 되고 말았다. 세계사를 망라하는 보편적 이념에 대한 열망 또한 구시대의 잔재로 간주되고 있다.

흥미롭게도 보편적 이념 혹은 절대적 진리에 대한 회의적 태도는 붓다 당시부터 존재해 있었다. 예컨대 산자야벨랏띠뿟따*Sañjaya-Belaṭṭhiputta*의 회의주의(*vikkhepika*)와 자이나교(Jainism)의 상대주의(*Syādvāda*)가 그것이다.[79] 그들은 당대의 절대주의적 사상으로 꼽을 수 있는 상주론常住論, 단멸론斷滅論, 일분상주론一分常住論 등에 맞서 인식의 상대성을 환기시키는 데 주력하였다. 그들의 입장에는 인식 자체에 내포된 불확실성에 대한 반성적 통찰이 전제되어 있었다.[80] 그러한 반성은 절대적인 진리 추구에 함몰되어 있었던 당시의 사상계에서 매우 획기적

77 임지룡 · 윤희수 · 노양진 · 나익주 옮김 (G. 레이코프,M. 존슨), 《몸의 철학: 신체화된 마음의 서구 사상에 대한 도전》(서울: 박이정, 2002), 46쪽 이하.

78 노양진, 앞의 책, 38-40쪽.

79 이지수 옮김(R. 뿔리간들라), 《인도철학》(서울: 민족사, 1993), 27-51쪽.

이었다고 평가할 수 있다. 그러나 붓다는 절대주의적 진리뿐만 아니라 회의주의나 상대주의에 대해서도 냉소적인 태도를 취하였다. 그는 수행의 결실(*sāmañña-phala*)이란 애매모호하지 않으며 '지금 여기(*diṭṭheva dhamme*)'에서 '눈으로 확인할 수 있는 것(*sandiṭṭhikaṃ*)'이라고 말했다.[81] 붓다는 절대주의와 상대주의 모두를 거부했지만 나아가야 할 방향에 대해서는 확고한 입장을 견지했다.

붓다는 영원한 존재와 허무적인 비존재, 엄격한 결정론과 혼란스러운 비결정론이라는 관념적 양단에서 벗어날 것을 가르쳤다.[82] 또한 이것을 위해 사념처로 망라되는 체험적 현실을 있는 그대로(*yathabhūtaṁ*)의 마주하라고 권했다. 그는 이와 같은 실천을 통해 괴로움의 실존을 규명하고 괴로움의 완전한 극복을 성취할 수 있다고 보았다. 붓다는 이렇게 해서 드러나는 고집멸도苦集滅道의 사성제四聖諦에 대해 '절대적 진리'라는 표현 대신에 '거룩한 진리(聖諦, *ariya-sacca*)'라는 독특한 명칭을 부여하였다. 거룩한 진리는 절대주의와 상대주의, 긍정성과 부정성, 옳음과 그름을 초탈한 진리이다. 이것은 한 방향으로 치닫는 일방적 진리가 아니며, 특정한 생각 안에 갇힌 고립된 존재에게는 결코 허락되지 않는다. 이 진리는 몸과 느낌과 마음과 법이라는 체험적 현실에 온전하게 눈을 뜰 때라야 비로소 열린다. 사념처는 그 어떤 무엇으로도(*tena*) 규정할 수 없고, 그 어떤 상황으로도(*tattha*) 환원하거나 대체할 수 없는 '지금 여기'를 일깨운다. 중도란 이러한 일깨움과 더불어 거룩한 진리를 완성해 나가는 길이다.

---

80 임승택, 앞의 논문(2014), 28-29쪽

81 "세존이시여, 이와 같이 지금 여기에서 눈으로 확인할 수 있는 수행의 결실을 천명할 수 있습니까? 대왕이여, 가능합니다. … (Sakkā nu kho me bhante evameva diṭṭheva dhamme sandiṭṭhikaṃ sāmaññaphalaṃ paññāpetu? Sakkā mahārāja …)" DN. I. 59쪽 이하.

82 김종욱 옮김(David J. Kalupahana), 《불교철학의 역사》(서울: 운주사, 1996), 125쪽 이하.

Abstract

On the Problems of Positivity Surplus and *Majjhimā paṭipadā*

Seung-Taek, Lim

(Professor, Dept. of Philosophy, Kyungpook National University)

Majjhimā paṭipadā indicates the path of practice that does not fall into hedonism or asceticism. It is a way of transcendence that is different from negotiation or compromise, and is rather manifested in transcending both hedonism and asceticism. Majjhimā paṭipadā can be described as the Noble Eightfold Path. The elements of the Noble Eightfold Path are composed of the mundane and the supermundane. It means that Majjhimā paṭipadā encompasses both the mundane and the supermundane. The mundane path is related to the life of the human being in the network of history. Discussions on the mundane path are associated with today's social issues. These issues could include Neo-liberalism, Globalization, Unemployment, Trump shock, Brexit, Park-Geun-hye and Candlelight vigils etc. I believe that these issues are closely related to the problems of positivity surplus, and they can be adequately dealt with by a new understanding of negativity or 'badness'. On the other hand, the supermundane path shows the possibility of living without being caught by the net of history. The supermundane life could be realized not through thoughts or opinions, but rather by putting down thoughts or opinions. Cattāro satipaṭṭhānā, which is practiced by observing the body or feelings, can lead to Cognitive Defusion that would rather allow us to see thoughts themselves than to see things in thoughts. Here, I see the possibility of the supermundane life that is not bound to thoughts or emotions. Majjhimā paṭipadā presented in two dimensions means the duality of human beings. It opens the door to the supermundane for human beings who live in the mundane.

keyword

Neo-Liberalism, Globalization, Park-Geun-hye, Candlelightvigil, Positivity, Cattāro satipaṭṭhānā, Majjhimā paṭipadā

중도의 이해 틀에 관한 고찰

백도수
능인대학원 대학교 불교학과 교수

1992년 동국대학교 불교학과를 졸업하고, 1998년 독일 프라이부르크 인도학과 대학원을 졸업하였다. 2001년 동국대학교 인도철학과 인도불교 전공에 〈비구계경(Pātimokkhasuttam)에 대한 연구〉로 박사학위를 받았다. 서울대총불회, 전국대불련 지도법사, 여성불교개발원 연구교육위원장을 역임했으며, 동국대, 금강대, 원광대, 서불대 강사로 지냈다. 18회 조계종역경상을 수상하고, 2회 전법학술상을 수행했다. 저서와 논문으로는《대장경에 나타난 여성불교》,《위대한 비구니》 등 다수의 저서 〈승가와 비구개인의 소유물에 대한 연구〉, 〈초기불교 비구니승가와 비구니〉 등이 있다.

요약문

본 논문은 중도를 이해하기 위해 중도의 개념과 동의어와 반의어, 중도에 관한 비유와 은유, 중도의 목적, 양극단과 제법관계 그리고 중도의 응용문제를 다룬다. 먼저 중도의 개념은 중과 도로 구분할 수 있는데 중은 세 가지 중 중간이나 지나친, 극단에서 멀어진 것을 의미한다. 그 중에 중도는 후자와 관련되어 있고 도는 고를 제거하기 위한 실천의 길로 이해할 수 있다. 중도의 동의어는 중, 정도(*sammā paṭipadā*), 팔정도(*aṭṭhaṅgika magga*), 성자의 길(*ariyamagga*), 성스러운 것(*ariyam*), 범행, 성문성, 범성, 선법, 4선정, 37조도품 등이며, 반어는 사도, 팔사도, 비성자의 길, 성스럽지 못한 것, 비범행, 비성문성, 비범성, 악법 등이 있다. 중도의 비유는 비파의 비유와 강물이 대양에 흐르는 비유로 설명되고, 동의어로서 다양한 팔정도의 비유가 나타난다. 은유로는 중도의 칼, 중도의 괭이, 중도의 지혜 등이 있다. 그리고 중도는 계 등을 전제조건으로 삼고, 적정, 초월적 지혜, 완전한 깨달음, 열반으로 인도하고, 진리는 보는 눈과 지혜를 만들며, 팔정도로서의 중도는 고의 파괴, 불사, 해탈, 열반, 무위, 아라한과, 탐·진·치, 갈애의 멸, 취착의 멸, 무명의 제거, 37조도품의 완성을 가져온다. 또한 중도는 팔정도, 삼학, 사성제, 37조도품, 수행 등의 제법과 관련되어 있다. 현시대에 중도를 바르게 적용하기 위해서는 불교수행과 관련짓는 부분보다 인식론적 입장에서 변천된 개념으로서의 중도와 관련지어 이해할 필요가 있다. 중도의 개념과 내용의 변천이 다양한 사상과 관련지을 수 있는 토대적 연구를 제공하였다는데 의의가 있다.

주제어

중도, 중도개념, 은유와 비유, 목적, 양극단, 제법관계. 이해 틀

차 례

Ⅰ. 서론

Ⅱ. 중도의 이해방법

1. 개념적 이해
2. 수사학적 이해
3. 분석적 이해

Ⅲ. 이해 틀의 적용문제

Ⅳ. 결론

Ⅰ. 서론

불교경전에서는 다양한 병에 대한 치료제처럼 다양한 수행의 길이 제시되어 있다. 그 중 초기불전에서도 다양한 수행의 길을 설명하고 있는데 그 길은 계정혜 삼학, 사성제, 팔정도, 37조도품, 수행업처(*kammaṭṭhāna*) 등이 있다. 대승에서도 성문의 법, 연각의 법, 보살의 법, 정등각자의 법이 제시되고,[1] 범부의 도, 성문의 도, 연각의 도, 보살도(*mārga*), 여래도가 있다. 아울러 성문승, 연각승, 보살승, 일불승 등의 용어로 길을 제시하며, 선에서도 범부선, 성문선, 연각선, 보살선, 여래선 등으로 구분하기도 한다.

붓다는 그런 수행법 중 하나인 중도를 알고, 실천하고, 가르친 자이다. 붓다의 중도는 철저히 자신의 직접적인 경험에서 비롯된 것이다. 11년간의 왕족으로서 누린 욕망적 삶과 출가 후 6년간의 고행, 이 양자를 버린 후에 깨달음을 성취했기 때문에 중도의 가르침은 세속의 삶과 수행 삶의 실패에 대한 경험인식과 중도의 실천경험에서 생겼다고 할 수 있을 것이다. 그 중도의 개념은 붓다가 깨달음 이후 다섯 명의 수행자에게 설한 가르침에서 비롯되었다.

중도에 대해서는 이미 다양한 연구가 진행되었기에[2] 본 논문은 중도에 대해 팔리어 중심으로 해석학적 개념, 비유와 은유 등 수사학적 이해, 중도의 목적이나 양극단, 제법관계를 통한 이해 방법에 대한 근거를 찾는데 내용의 중점을 두었다. 본 연구를 위해 제2장에서는 중과 도의 개별적 의미와 복합어로서의 중도 개념을 살펴본 후에 동의어와 반의어를 구체적으로 파악할 것이다. 그리고 중도에 관한 은유와 비유로 수사학적 의미를 파악하였고, 중도의 목적과 양극단, 제법관계를 상세히 분석하고자 한다. 제3장에서는 중도의 이해 틀에 관한 여러 문제와 그 적용에 관해 논할 것이다. 중도에 대한 바른 이해는 이 시대의 인간과 인간환경에 대한 해결방안을 불교적 관점에서 제시하고 불교적 삶을 살아가는 데 도움을 줄 수 있을 것이다. 이에 본 논문은 중도에 대한 바른 접근방법을 찾는 데 큰 의의를 두었다.

---

1 Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā Prajñāpāramitā-Sūtra, p.4. “세존이시여, 반야바라밀이란 일체의 법을 즉 성문, 연각불, 보살, 정득각불의 법들을 파악하는 것입니다. prajñāpāramitā Bhagavan sarvadharmāṇāṃ grāhikā, yad uta śravaka- pratyekabuddha-bodhisatva-samyaksambuddhadharmāṇāṃ,”

2 宮本正尊,《中道思想及びその發達》, 法藏館, 東京, 1944은 중도개념의 발달과 중도사상의 흐름과 일반적 개념과의 비교 등을 총망라해 광범위하게 중도를 다루고 있다. 편저, 宮本正尊,《根本中と空》, 第一書房, 東京, 1943,《佛教の根本眞理》, 三陽社, 東京, 1956.

Ⅱ. 중도의 이해방법

1. 개념적 이해

1) 중(*majjhima*)과 도(*paṭipadā*)

붓다가 설한 중도(*majjhimā paṭipadā*)를 이해하기 위해서는 우선 중도의 기본 개념을 파악할 필요가 있다. 중도의 개념은 *majjhimā patipadā*와 *ariya magga*라는 용어와 관련된다. 그 중 먼저 중中(*majjhimā*)을 살펴보면, 단어 '맛지마(*majjhimā*)'는 형용사로 주로 중간이라는 의미로 사용된다. 대개 세 가지가 한 쌍으로 된 시간, 장소, 양이나 상태 등의 중간으로서 표현된다. 그 예를 살펴보면 아래의 몇몇 경전의 용례에서 찾아볼 수 있다.

시간의 중간을 의미하는 경우 특정한 시간을 설정하고 그 중간을 의미하는 양의 단위로 사용된다. 예를 들면 밤의 시간(*yama*) 길이 가운데 중간을 나타내는 용례를 찾아볼 수 있다. 《자타까》, 《율장》 등[3]에 밤의 초야(*paṭhamam yamam*), 중야(*majjhimam yamam*), 말야(*pacchimam yamam*)로 구분하는데 이 가운데 밤의 중간을 의미한다. 또한 장로비구들(therā bhikkhū), 신참 비구들(*navā bhikkhū*), 중간 비구들(*majjhima bhikkhū*)로 구분할 수 있다. 이 가운데 중간 비구는 출가한 지 5년에서 9년까지에 해당되는 비구를 말한다.[4] *majjhimavaya*(중간의 나이)[5]라는 용어는 사람의 일생을 몇 가지 시기로 나눌 때, 인생의 나이 가운데 청, 중년에 해당된다.

장로니게 주석(*Therī-a*) 경문에서 "물통의 물이 가까운 곳, 중간, 먼 곳에 뿌려지는 것을 보고 중생들도 어린 나이에, 중간 정도의 나이에, 늙은 나이에 죽는다는 것을 알아차렸다"[6]라고 하여 시간과 거리의 중간 정도로 표현하고 있다.

또한 상태나 조건, 정도의 중간을 의미하는 경우에 중이라는 의미를 사용한다. 《디가니까야(*Dīghanikāya*)》에 따르면[7] 뛰어난 야차(*uḷārā yakkhā*), 열등한 야차(*nīcā yakkhā*), 중간 야차(*majjhimā yakkhā*)로 사용한다. 여기서는 능력서열의 중간을 의미한다.

다른 예로 《앙굿따라니까야》에 따르면[8], 낮은 감각적 욕망(*hīnā kāmā*), 중간의 감각적 욕망(*majjhimā kāmā*), 높은 감각적 욕망(*paṇitā kāmā*)으로 구분하는데 상·중·하 욕망 가운데 중간을 의미한다.

---

3 Vin Ⅰ. pp.1-3. rattiyā paṭhamaṃ yāmaṃ ... rattiyā majjhimaṃ yāmaṃ ... rattiyā pacchimaṃ yāmaṃ. Pv-a. 5., Mahāniddesa. p.20. "purimaṃ yāmaṃ majjhimaṃ yāmaṃ pacchimaṃ yāmaṃ"

4 Vin Ⅱ. p.169. "지금 많은 장로, 신참, 중간 비구들이 우팔리 존자의 가까이에서 율을 성취했다. tedha bahū bhikkhū therā ca navā ca majjhimā cā āyasmato upālissa santike vinayaṃ pariyāpuṇanti." 그 밖에 세 비구들로 구분하는데 모두 법랍중심으로 구분한 것이다.

5 SN-a. Ⅰ. p.24, PvA 5.

6 Therī-a. p.109. 백도수, 《위대한 비구니》, 열린경전, 천안, 2007, p.185.

7 DNⅢ. pp.194-195,

8 ANⅢ. p.5. Mahāniddesa p.1. "hīnā kāmā, majjhimā kāmā, paṇītā kāmā" 욕계의 과거, 현재, 미래, 내적, 외적 kāma 등 다양한 종류의 kāma를 열거하고 있다.

또한 《마하니데사(*Mahāniddesa*)》에서는 거친 오염원(*oḷārikā klesā*), 중간 오염원(*majjhimā klesā*), 미세한 오염원(*sukhumā kilesā*)[9]으로 정의되는데 여기서 *majjhima*는 거칠고 미세한의 중간으로 이해된다. 거친 오염원이란 몸에 의한 악행, 말에 의한 악행, 마음에 의한 악행을 말하고, 중간 오염원이란 감각적 욕망에 대한 거친 생각, 악의에 대한 거친 생각, 상해에 대한 거친 생각을 말하며, 미세한 오염원은 친척, 지방, 타인 등에 대한 거친 사유를 말한다. 원래 *oḷārika*와 *sukhuma*는 물질현상(*rūpa*)과 느낌(*vedanā*) 등과 결합하여 거친 물질이나 미세한 물질, 거친 느낌이나 미세한 느낌 등으로도 표현된다.

그리고 《디가니까야》 주석서에서는[10] *ukkaṭṭha rukkha*(딱딱한 나무), *majjhima rukkha*(중간인 나무), *muduka rukkha*(부드러운 나무)의 세 가지 나무가 있는데 그 중 중간 나무는 딱딱한 것과 부드러운 것의 중간 상태로서의 나무를 말한다.

그밖에 《율장(*Vin*)》에서는 열등한(*omaka*), 중간의(*majjhima*), 월등한(*ukkaṭṭha*),[11] 《청정도론(*Visuddhimagga*)에 따르면, 작은(*khuddaka*), 중간(*majjhima*), 큰(*mahā*)[12]의 크기의 중간을 의미한다. 열등한 법(*hīnā, lāmakā dhammā*), 중간의 법(*majjhimā dhammā*), 뛰어난(*paṇītā dhammā*)(*lokuttara*) 법[13]으로 구분되는데 여기서도 셋 중 중간을 의미한다.

위에 언급한 예들은 모두 세 가지의 구분이 한 쌍으로 된 것의 중간을 나타낸다.

두 번째 의미는 적당한, 알맞은 이라는 의미로도 사용된다. 그 예로는 너무 춥지도 않고 너무 덥지도 않은, 인간이 느끼기에 적당한 온도를 말한다.[14]

지혜의 종류를 열거하는데 너무 빠른 지혜, 너무 느린 지혜, 중간의 지혜로 사용되는데 여기서는 너무 지나친 등의 접두어가 사용되는 경우와 관련되어 적당한 의미로 사용된다.

이상에서 중의 의미를 분석하면, 세 가지 가운데 중간의 의미로 사용되는 경우와 너무 지나치지 않거나 양극단에서 벗어난 의미로 이해할 수 있다.

중은 대개 직선적으로 중간 지점을 말하기도 하지만 평면이나 입체에서의 중심을 의미할 수도 있다. 그러나 위에 제시된 세 가지 요소의 중간은 주로 직선적으로 보이는 중간을 의미한

---

9 Mahāniddesa p.387. Katame oḷārikā kilesā? Kāyaduccaritaṃ vacīduccaritaṃ manoduccaritaṃ. Ime vuccanti oḷārikā kilesā. Katame majjhimā kilesā? Kāmavitakko vyāpādavitakko vihiṃsāvitakko. Ime vuccanti majjhimā kilesā. Katame sukhumā kilesā? ñātivitakko janapadavitakko amaravitakko parānuddayatāpaṭisaññutto vitakko lābhasakkārasilokapaṭisaññutto vitakko anavaññattipaṭisaññutto vitakko.

10 DN-a Ⅰ. p.271.

11 Vin. Ⅳ. p.243

12 Vism. p.100

13 Dhs. p.3. Hīnā dhammā, Majjhimā dhammā, Paṇītā dhammā. p.185(1031-1033), pp.239-240(1422-1424)에 상세히 다룬다. p.186. 1032. "무엇이 중간 법인가? 유루의 선무기법, 욕계, 색계, 무색계의 색온 -중략- 식온. 이것들이 중간 법이다. Katame dhammā majjhimā? Sāsavā kusalāvyākatā dhammā kāmāvacarā rūpāvacarā arūpāvacarā, rūpakkhandho - pe - viññāṇakkhandho, ime dhammā majjhimā." Dhs-a. p.45. 참조.

14 MNⅡ. p.95. nātisītāya nāccuṇhāya majjhimāya padhānakkhamāya, 대림스님 옮김, 《맛지마니까야》 3 (울산: 초기불전연구소), p.328,

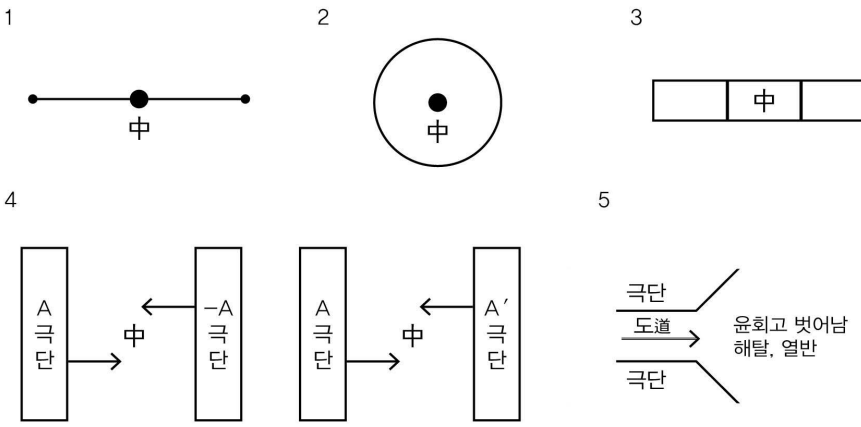
다. 중도의 개념에 사용된 중의 의미는 후자에 해당되며 세 가지 요소 가운데 중간을 의미하는 것이 아니다. 단순한 시간적, 장소적, 상태적, 위치적 중간이 아니라 지나치지 않고 극단을 치우치지 않는 것, 극단을 버린 것으로 중이라는 의미이다.

다음으로 도(道)는 주로 *paṭipadā*와 *magga*를 사용하는데 직접적으로 중도와 관련된 용어는 전자이며, 후자는 사성제의 도(*magga*)나 팔정도의 도와 관련된다. 먼저 *paṭipadā*라는 용어는 *paṭipajjati*에서 파생된 명사로 도, 또는 실천도, 길을 나타낸다. 《岩波佛教辭典》에 따르면, "도(道)는 향해서(*paṭi-*) 걷는다(*pad*)에서 유래해서 실천적 색채가 농후하다."[15]고 정의하고 있다. *paṭi*는 접두어로 거슬러(against), 향하여(for)라는 의미이며, *pad*는 어근으로 들어가다, 걷다라는 의미이다. -를 향해 걷다, 나아가다, 들어가다, 실천하다는 의미로 이해할 수 있다.

그리고 대품의 복주[16]에 따르면, 윤회고를 벗어나기 위해 실천해야 하기에 *paṭipadā*라고 하여 실천할 것이라는 의미로 도라는 의미를 사용하고 있다.

주석적 해석에 따르면, 실천해야 할 것이고, 실천할 것이라는 의미를 가지는데 도이기에 실천적 의미가 강해 보인다. 도는 성스러운 도를 말한다고 하고 *paṭipadā*를 성스러운 도로 보았다. 성스러운 도는 사성제의 성도이고 팔정도를 말한다. 성스러운 도는 양극단에 다가가지 않고 중도로 된다.

그 밖에 도라는 용어로 널리 사용되는 경우는 팔정도에서의 도이다. *magga*는 길, 도로 번역되며 동사 *maggati*(찾다, 추구하다)에서 파생된 명사이다. *magga*에 대해서는 《伽山佛教大辭林》 권4 '도'에 상세히 다루고 있다.[17] *magga*는 사성제의 도(*magga*) 또는 도제(*maggasacca*)와 연결하여 사용되며,[18] 팔정도(*ariya aṭṭhaṅgika magga*)[19]에서도 사용된다.



15 中村 元 외 編集, 《岩波佛教辭典》, 碧岩書店, 東京, 2002. p.704

16 Cbeta. Mahāvaggaṭīkā, mahākkhandhakaṃ dhammacakkappavattanasuttavaṇṇaṇa.

17 智冠 編著, 《伽山佛教大辭林》 ④, 가산불교문화연구원, 서울, 2001. pp.850-852 참조.

18 Vin I . p.19. "고, 집, 멸, 도 dukkhaṃ samudayaṃ nirodhaṃ maggaṃ."

19 MN I . p.15. SNV. p.8.

결론적으로 말하면 중도와 관련된 중은 앞의 그림처럼 중간 지점이나 중점도 아니며 셋 중 중간도 아니며, 양 극단에서 벗어남을 의미한다. 아울러 도(*paṭipadā*)는 윤회고를 제거하기 위한 수행 실천도로서 *magga*와 같은 의미로 사용된다.

2) 중도의 동의어와 반의어

중도를 이해하기 위해 우선 동의어를 파악할 필요가 있다. 결론적으로 말하면 중도는 중(*majjha, majjhima*)으로 줄여 사용하기도 하고 동의어로서 정도(*sammā paṭipadā*)이며 팔정도(*aṭṭhaṅgika magga*)이다. 또한 중도는 성자의 길(*ariyamagga*)이며, 성스러운 것(*ariyam*) 등으로 정의할 수 있다.

먼저 중도를 동의어로 중으로(*majjhena*) 표현하는 경우도 엿볼 수 있는데[20] 이것은 *majjhima*와 같으며, 중도에서 도(*paṭipadā*)를 생략한 것으로 이해할 수 있다. 그 내용은 극단을 떠난 중도를 말한다. 그 예문은 세 곳에서 발견되는데 《상윳따니까야(*Saṃyutta Nikāya*)》에 "가전연이여, 모든 것이 있다는 것은 하나의 극단이다. 모든 것이 없다는 것은 두 번째 극단이다. 가전연이여, 이 양 극단에 다가가지 않고 중으로 여래는 법을 설한다."[21]라고 하고 있다. 이 경에서는 중에 입각해서 법을 설한다고 할 때 주석(SN-a)에 따르면 중을 중도로 해석하고 있다.[22] 여기서 중은 유有와 무無의 양 극단을 떠난 것을 말한다.

또한 "그가 짓고 그가 느낀다고 하는 것도 바라문이여, 하나의 극단이다. 타인이 짓고 타인이 느낀다고 하는 것은 바라문이여, 두 번째 극단이다. 바라문이여, 여래는 이 두 극단에 다가가지 않고 중에 의해서 법을 가르친다."[23] 행하는 자와 느끼는 자가 같다고 하는 것도 행하는 자와 느끼는 자가 다르다고 하는 것도 극단이라고 규정한다. 즉 자작도 극단이고 타작도 극단이기에 이 극단에서 벗어나 중으로 법을 설하는 분이 여래이다. 여기서 자작과 타작은 바로 하나의 극단으로 정의된다. 여기서 중은 중도를 의미한다.

"고락은 스스로 지은 것이다고 이와 같이 나는 또한 말하지 않는다. 고락은 타인에 의해 지어진 것이다고 나는 또한 말하지 않는다. 띰바루까여, 두 극단에 다가가지 않고 여래는 중으로 법을 설한다."[24]

---

20 각묵 스님, 《상윳따 니까야》 제2권(울산: 초기불전연구소, 2013), pp.143-144. 주석 108 참조. 중과 중도에 대해 간략히 다루고 있으며 주석 문헌을 제외한 모든 초기불전에서 중도는 팔정도를 뜻한다고 이해해도 무관하다고 주장하고 있다.

21 SN Ⅱ. p.17. Sabbam atthīti kho Kaccāyana ayam eko anto. Sabbaṃ nātthīti ayam dutiyo anto. Ete te Kaccāyana ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammaṃ deseti.

22 SN-a Ⅱ. p.36. majjhena ti majjhimāya paṭipadāya ṭhito desetī ti attho.

23 SN Ⅱ. p.76. So karoti so paṭisaṃvediyatīti kho brāhmaṇa ayam eko anto, añño karoti añño paṭisaṃvediyatīti kho brāhmaṇa ayam dutiyo anto. Ete te brāhmaṇa ubho ante anupamma majjhena Tathāgato dhammaṃ deseti.

24 SN Ⅱ. p.23. sayaṃkataṃ sukhdukkhanti evam pāham na vadāmi. paraṃ kataṃ sukhdukkhanti evam pāham na vadāmi. Ete te Timbaruka ubho ante anupamma majjhena Tathāgato dhammaṃ deseti.

위에서 고락이 자작自作인가 타작他作인가의 문제에서 자작과 타작을 두 극단으로 설정하여 그것에서 벗어나는 중을 설명하였다.

이상의 용례에서 보듯이 중도(*majjhimā paṭipadā*)는 중(*majjhena*)으로 달리 표현할 수 있다. 여기서 *majjhena*는 도구격을 사용하였기에 목적보다는 방법으로 이해하는 것이 옳을 것이다. 물론 중이란 개념은 대승사상에서 방법과 목적을 모두 포함하는 개념으로 변천하였다.[25]

다음으로 경전에 중도가 정도(*sammā paṭipadā*)와 동일하게 사용되는 경우를 살펴보자. 《맛지마니까야》에 따르면, 양극단을 따르지 않는 중도는 여래가 설한 것이고 눈을 만들고 지혜를

중도는 성스러운 도와 관련하여 말한 것이다. 왜냐하면 도는 욕망의 즐김에 결합된 것도 한 극단이고 자신을 괴롭힘과 결합도 한 극단이며, 이 양 극단을 다가가지 않고 가까이 가지 않고 이 극단으로부터 해탈되었다. 그 때문에 중도라고 불린다. 이것들의 중간에 있기 때문에 중이고, 윤회고로부터 벗어남에 의해 실천되어야 할 것이기에 도이다. 그와 같이 탐욕도 한 극단, 성냄도 한 극단, 항상함도 한 극단, 파괴됨도 한 극단이라고 이전 방법대로 확대되어야 한다.

또한 중도를 4념처로도 설명하고 있는데, 《앙굿따라니까야》의 *Acelaka Vagga*에 따르면, 신념처, 수념처, 심념처, 법념처를 중도라고 설명하고 있다.[26] 또한 사정근, 사념처, 오근, 오력, 칠각지, 팔정도의 37조도품도 중도와 동의어로 설명된다.[27] 이 문맥에서는 세 가지 도, 즉 거친 길(*āgāḷha paṭipadā*), 극심한 괴로움의 길(*nijjhāmā paṭipadā*), 중간의 길(*majjhimā paṭipadā*)을 구분한 후에 중도와 동의어로 37조도품을 제시하고 있다. 또한 경에 따르면, 중도는 감각적 욕망과 고행적 모습이 아니라 4선(*cattāro jhāna*)의 수행으로도 표현된다.[28]

중도는 팔정도로서 선법으로도 이해할 수 있다. 《앙굿따라니까야》 〈도상응(*Magga-Saṃyuttam*)〉에 따르면, 선법(*kusalā dhammā*)은 팔정도이고, 불선법(*akusalā dhammā*)은 팔사도로 기술하고 있다. 중도는 선(*kusala*)으로도 정의된다.[29] 바로 선을 실천하는 것이 중도를 실천하는 것으로 파악할 수 있다. 만일 중도가 선의 실천이라면, 선악무기 중에 선법(善法 *kusala dhamma*)에 다가가는 것을 중도로 표현할 수 있고, 선법은 바로 《법집론(Dhs.)》에서 보듯이 광범위한 내용[30]을 포함하게 된다. 그렇게 보면 악을 짓지 않고 선을 행하는 자체가 중도의 실천으로 이해할 수도 있을 것이다. 의미를 확장하여 이해하면 "제악막작 중선봉행 자정기의 시제불교(諸惡莫作 衆善奉行 自淨其意 是諸佛敎)"[31]라는 개념도 넓은 의미의 중도로 이해해야 할 것이다.

---

25 宮本正尊, 《中道思想及びその發達》 참조.

26 AN Ⅰ. p.296. Katamā ca bhikkhave majjhimā paṭipadā? Idha bhikkhave bhikkhu kāye kāyānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ, citte, vedanāsu ... pe ... dhammesu ...

27 AN Ⅰ. pp.296-297.

28 MNⅢ. pp.139-140, SN Ⅴ. pp.17-18

29 SN Ⅴ. p.18.

30 Dhs. pp.9-125. 선법, 악법, 무기법(Kusalā dhammā Akusalā dhammā, Avyākatā dhammā)에 대해 다룬다.

31 Oskar von Hinüber, K. R. Norman, Dhammapada. PTS. 2014, p.52. 게송 제183. 모든 악을 짓지 않음, 선을 갖춤, 자신의 마음을 청정히 하는 것, 이것이 붓다의 가르침이다. sabbapāpassa akaraṇaṃ kusalassa upasampadā sacittapariyodapanaṃ etaṃ buddhāna sāsanaṃ.

그 밖에 팔정도와 같은 용어로 범행(*brahmacariya*), 성문성(*samañña*), 범성(*brahamañña*), 성스러운 길(*ariyamagga*), 성스러움(*ariya*), 선(*kusala*), 선법(*kusaladamma*)[32] 등이 사용되고 있다.

계속해서 중도를 이해하려면 중도의 반대개념을 살펴볼 필요가 있다. 중도의 반의어는 그릇된 길(邪道 *micchā paṭipadā*), 그릇됨(*micchattam*), 팔사도, 성스럽지 못함(*anariyam*), 성스럽지 못한 길(*anariya magga*)이다.

《맛지마니까야》 139경에 따르면[33] 중도의 반대말인 사도(*micchā paṭipadā*)에 대해 다룬다. 팔정도의 반대개념은 팔사도이다. 팔사도는 사견, 사사유, 사어, 사업, 사명, 사정진, 사념, 사정이다.[34] 또한 십정도의 반대개념으로 십사도로 나타낸다. 십정도는 팔정도에 정혜, 정해탈이 포함되고, 십사도에는 팔사도에 사혜, 사해탈을 포함한다.[35]

동의어와 반의어를 이해하는데 있어 우리는 《맛지마니까야》 139경 〈무논쟁분별경(*Araṇavibhaṅgasuttaṃ*)〉에 주목할 필요가 있다. 이 경에 따르면,

"열등하고, 하찮고, 범부적이고, 성스럽지 못하고, 무익한 감각적 욕망의 즐거움을 추구하자 말아야 한다. 괴롭고, 성스럽지 못하고, 무익한 자신의 피곤함과 결합하는 것을 추구하지 말아야 한다. 이 두 가지 극단을 피하고서 세존께서 깨달은, 눈을 만들고, 지혜를 만드는 중도는 평온으로 수승한 지혜로 깨달음으로 열반으로 이끈다. 칭찬을 알아야 하고 비난을 알아야 하고 칭찬을 알고서, 비난을 알고서 칭찬하지 않고, 비난하지 않고, 법만을 가르쳐야 한다. 즐거움의 결단을 알아야 하고 즐거움의 결단을 알고서 내적인 즐거움을 추구해야 한다. 비밀스럽게 말하지 말아야 한다. 면전에서 산만하게 말하지 않아야 하고, 서두름이 없이, 성급하지 않게 말해야 하고, 지역적 언어해석을 고집하지 말아야 한다. 일반적인 말을 벗어나지 말아야 한다. 이것이 논쟁하지 않음이란 분별의 가르침이다.

열등하고, 하찮고, 범부적이고, 성스럽지 못하고, 무익한 감각적 욕망을 동반한 즐거움을 지닌 자의 정신적 즐거움의 추구인 이 법은 근심이 있고, 절망이 있고, 열뇌가 있으며 잘못된 길이다. 그러나 열등하고, 범부적이고, 성스럽지 못하고, 무익한 감각적 욕망을 수반한 즐거움을 지닌 자의 정신적 즐거움의 추구와 결합하지 않은 이 법은 고통스럽지 않고 근심이 없고, 절망이 없고, 열뇌가 없고, 바른 길이다.

괴롭고, 성스럽지 못하고, 무익한 자기 고행인 이 법은 고통이 있고, 근심이 있고, 절망이 있고, 열뇌가 있고, 잘못된 길이다. 괴롭고, 성스럽지 못하고, 무익한 자신의 피곤함과 결합하지 않은 이 법은 근심이 없고, 절망이 없고, 열뇌가 없고, 바른 길이다."[36]

---

32 SNV. pp.1-62.

33 MNⅢ. pp.230-231.

34 SNV. p.17. Ayameva kho āvuso aṭṭhaṅgiko micchāmaggo abrahmacariyaṃ. Seyyathīdaṃ: micchādiṭṭhi micchāsaṅkappo micchāvācā micchākammanto micchāājīvo micchāvāyāmo micchāsati micchāsamādhīti.

35 MNⅢ. pp.71-78. 제117경 Mahācattārīsakasuttaṃ 십정도와 십사도에 대해 상세한 내용 참조.

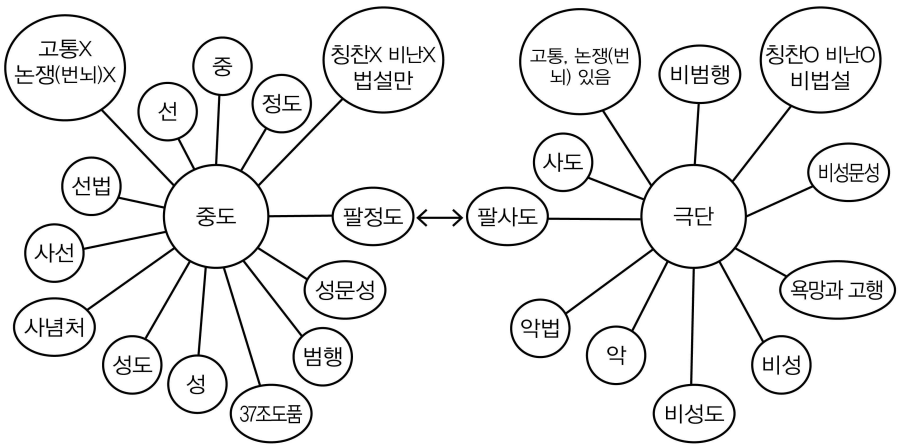
36 MNⅢ. pp.230-231. Na kāmasukhaṃ anuyuñjeyya hīnam gammaṃ pothujjanikam anariyam anatthasaṃhitaṃ, … sammāpaṭipadā.

열반, 깨달음으로 이끄는 중도는 팔정도를 말한 것이고, 그릇된 길에 관련된 이는 칭찬하고 비난하며 법을 설하지 않지만 바른 길에 관련된 이는 칭찬하지 않고 비난하지 않고 법만을 설할 수 있다고 한다.

이상에서 중도의 동의어와 반의어에 관련된 내용을 총괄하여 나타내면 아래의 표와 같다.

중도(majjhimā paṭipadā)의 동의어와 반어의[37]

	동의어	반의어
중도	중(majjha), 정도(sammāpaṭipadā), 팔정도(ariya aṭṭhaṅgika magga), 범행(brahmacariya), 성문성(sāmaññā), 범성(brahmaññā), 성스러운 길(ariyamagga), 성스러움(ariya), 선(kusala), 선법(kusaladhamma), 4선(cāttaro jhāna), 37조도품(bojjhaṅga)	사도(micchāpaṭipadā), 팔사도(aṭṭhaṅgika micchāmagga), 비범행(abrahamacariya), 비성문성(asāmaññā), 비범성(abrahmaññā), 성스럽지 못한 길(anarayamagga), 성스럽지 못함(anariya), 악(akusala), 악법(akusaladhamma)



위 도표에서 알 수 있듯이, 고락의 양 극단을 떠난 중도 개념은 다양한 동의어와 반의어로 중도범위를 확장하고 있음을 엿볼 수 있다.

2. 수사학적 이해

"붓다는 의미를 알게 하려고 비유를 들었고 또한 지혜로운 이들이 비유로 말한 의미를 알기에 비유를 들었다고 전한다. 붓다의 비유는 청자에게 가르침을 쉽게 기억시켜 고통에서 해탈 열반하는데 도움을 준다. 다시 말해 비유는 가르침을 쉽게 이해하도록 한다.

직유, 은유, 환유, 제유, 의인화, 동사, 투사 등 다양한 비유가 있지만 여기서는 중도에 대해 직유와 은유에 대해 살펴보고자 한다. *Upamā*는 譬, 喩, 比喩, 譬喩, 對比 등으로 한역된다. 어문

37 SNV. pp.1-62 참조.

학에서는 비유 가운데 직유에 해당된다. 직유는 수사법상 비유법의 한 가지로서 원관념과 보조관념을 비유하여 표현하는 구조를 갖추며, 보조관념에 비유하면, -처럼, 같이, 듯이, 양 등의 말을 붙인다. 초기한문경전에는 如, 比如, 如是 등으로 표현된다."[38]

불교에서는 법의 수레[法輪], 법의 우유[法乳] 불사의 문[甘露門][39] 등 다양한 은유로 표현하고 있다. 이처럼 중도와 은유로서 직접적으로 결합된 용어로 중도의 칼, 중도의 괭이, 중도의 지혜 등이 있다. 중도의 괭이나, 칼, 지혜로 오염, 갈애 등을 제거하는 것에 은유적으로 표현된다.

다음으로 중도를 비유적으로 살펴보자. 중도의 비유를 들면 중도를 파악하는데 보다 용이할 것이다. 중도에 관한 직접적인 비유는 크게 두 가지가 거론되는데 첫째는 비파의 비유이고 두 번째는 배가 바다에 이르는 비유이다.

먼저 소나의 비파에 관한 비유를 살펴보면, 붓다가 수행을 하는 소나비구에게 수행하는 방법의 문제점을 듣고 구체적으로 해결점을 제시하는 대목에서 발견된다.

> **"한편, 그때 나는 집착해 번뇌로부터 마음이 해탈되지 못하고 있다. 그 때문에 나는 환속할 것이라고 마음을 일으켜, 스승께서는 신통력으로 내 앞에 스스로를 보이시고**
>
> **"소나여, 너는 무엇 때문에 '나는 환속할 것이다.'라는 마음이 생겼느냐? 너는 이전에 가정에 살 때 비파의 줄을 잘 연주하지 않느냐? 라고 묻고서 그것으로.**
>
> **"예, 대덕이시여."라고 말했을 때,**
>
> **"너는 그것을 어떻게 생각하느냐? 소나여, 비파의 줄들이 너무 팽팽하면, 그때 그 비파들은 소리를 내거나 연주하는 일에 적합하겠는가?"**
>
> **"그렇지 않습니다. 대덕이시여."**
>
> **소나여, 비파의 줄들이 너무 팽팽하지 않거나 너무 느슨하지도 않아 고른 속성이 확립되었을 때, 그때 그 비파들은 소리를 내거나 연주하는 일에 적합하겠는가?"**
>
> **"예, 대덕이시여."**
>
> **"이와 같이 소나여, 너무 지나친 정진은 들뜨게 한다.**
>
> **너무 느슨한 정진은 게으르게 한다. 그 때문에 여기서 너는 소나여, 정진의 균형감을 성취하라. 감각능력들의 균형을 통찰하라.**
>
> **이와 같이 비파에 비유하시고, 비파의 비유에 의한 가르침으로 나에게 법을 가르치셨다."**[40]

---

38 MN Ⅰ.155. Upamā kho me ayaṃ bhikkhave katā atthassa viññāpanāya, MN Ⅰ.295.384, MNⅢ.151, SN Ⅲ.108. Tena h' āvuso upaman te karissāmi, upamāya p' idh' ekacce viññū purisā bhāsitassa atthaṃ ājānanti. 전수태 역,《梵韓大辭典》2007. p.309. upamā 참조.

39 Vin Ⅰ. p.8. "나는 까시 성으로 법륜을 굴리러 간다. Dhammacakkaṃ pavattetuṃ gacchāmi kāsinaṃ puraṃ", Therī-a. p.141. "당신께서는 법의 우유를 마시게 했습니다." Vin Ⅰ. p.7. "그들을 위한 불사의 문은 열려져 있다. Apārutā tesaṃ amatassa dvāraṃ"

40 Thera-aⅡ. p.270. 참조. ANⅢ. p.374.

본 일화에서 거론할 수 있는 중도의 의미를 고려할 수 용어는 '너무(acc-)'라는 접두어와 '적합하다'이다. 너무 팽팽하거나 느슨하지 않고 소리내거나 연주하기에 적합한 정도에 의해 비파소리가 나는 것처럼 너무 과도한 정진과 너무 나태한 정진도 아닌 정진의 균형, 정진의 조화를 이루어야 함을 가르친 부분이다. 이 대목은 올바른 수행기술을 언급한 부분으로 수행의 정진이라는 테마에 한 극단을 지나친 정진과 느슨한 정진에서 벗어난 적합한 정진으로 이해할 수 있을 것이다.

중도와 관련하여 다른 비유를 살펴보면, 왈리야(*Valliya*) 장로의 게송과 그 해석에서 제시된 갠지스강의 강물이 바다에 이르는 것의 비유를 들 수 있다. 먼저 《장로니게(*Therīgāthā*)》[41]에서는

> **게송 제168. "너는 나에게 곧바로 죽음 없음에 몰입하는 도를 이야기하라.**
> **나는 지혜로써 알 것이다. 갠지스 강의 강물이 바다에 가는 것처럼."**

하였다. 그리고 그 주석에서는

> **"곧바로란 바르게, 중도의 상태로 양 극단으로 다가가지 않으며, 죽지 않음, 열반에 성취하는 상태에 의해 확고해졌기 때문에, 죽지 않음에 몰입하는 것이다. 지혜로란 지혜로써 도의 지혜로써. 나는 알 것이다란 나는 알 것이다. 나는 열반을 통찰할 것이다. 성취할 것이다. 갠지스 강의 강물이 바다로 가는 것처럼이란 갠지스 강의 물 흐름이 바다, 대양으로 실패하지 않고 한 쪽으로 들어가는 것처럼, 이와 같이 나는 명상주제를 전념하면서 중도의 지혜로써 열반에 도달할 것이다. 그 때문에 그 명상주제를 나에게 설명하시오라고 장로에게 명상주제를 요구했다. 그것을 듣고 웨누닷따(*Venudatta*) 장로는 그에게 명상주제를 주었다. 그는 또한 명상주제에 전념하면서 머지않아 위빠사나를 노력하여 아라한과를 성취했다."**

이상의 내용은 갠지스강의 강물이 바다에 흘러가는 것처럼, 물길이 강둑에 닿지 않고 바다에 들어가는 것처럼 중도의 지혜로 열반, 불사의 바다에 도달하는 것을 말한다.

두 가지 중도 비유를 통해 지나치지 않고 적합함과 극단에서 벗어나 해탈 열반에 이르는 길을 의미하는 것을 알 수 있다. 그러므로 중도를 길로서 표현한다면 그 길은 길의 중간을 의미하는 것이 아니라 잘못된 길을 버리고 바른 길로 가는 것을 말한다. 그러므로 길 가운데 중간의 길을 의미하는 것은 고려되어야 할 것이다. 바른 수행으로 결국 깨달음, 열반에 이르는 것을 중도라고 하기 때문이다.

사성제의 비유에서 도를 팔정도라고 할 수 있는데 사성제에서 비유된 것을 위방가의 주석[42]

41 Thera-aⅡ. pp.43-44.

을 통해 살펴보면 아래 도표와 같다.

사성제	비 유			
고	병	짐	굶주림	적
집	병의 원인	짐을 짊	가뭄	적의 원인
멸	병의 소멸	짐을 내려놓음	풍부함	적을 제거
도	약, 치료제	짐을 내려놓는 방법	알맞은 비	적을 제거하는 방법

또한 중도가 팔정도라는 개념과 관련해 팔정도를 비유적으로 이해하면, 팔정도는 왕의 행차에 비유된다. 정견과 정정진은 왕의 행차에 선두에 서서 앞의 위험이나 문제를 파악하는 것으로 탐색병사와 같은 역할을 한다. 다음으로 정어, 정업, 정명은 왕의 앞뒤로 둘러싼 호위병사에 해당되며, 정정진과 정념은 왕의 가까이에서 호위하는 무사로 표현된다. 마지막으로 정정은 바로 왕으로 비유된다.[43]

이상에서 도는 팔정도로서 약, 치료제, 짐을 내려놓는 방법, 알맞은 비, 적을 제거하는 방법으로 비유된다. 이처럼 방법이나 해결점을 제시할 수 있는 것으로 비유되고 있음을 알 수 있다.

계속해서 아래의 내용처럼 팔정도에 대한 다양한 비유를 경전에서 찾을 수 있다. 동쪽으로 흐르는 갠지스강, 야무나(*Yamunā*) 아찌라와띠(*Acīravatī*) 강, 사라부(*Sarabhū*) 강, 마히(*Mahī*) 강처럼 팔정도를 수행하고 증장하는 비구는 열반으로 기운다.[44] 또한 갠지스강, 야무나(*Yamunā*) 아찌라와띠(*Acīravatī*) 강, 사라부(*Sarabhū*) 강, 마히(*Mahī*) 강이 대양으로 기우는 것처럼 팔정도를 수행하고 증장하는 자는 열반으로 기운다. 모든 걷는 존재 가운데 여래가 제일인 것처럼 법들 가운데 불방일이 최고이며 불방일에 의지한 비구는 팔정도를 수행하고 증장할 것이다. 탐·진·치를 제거하는 팔정도, 최종으로 불사에 이르는, 열반으로 향하는 팔정도를 수행하고 증장할 것이다.[45] 모든 걷는 존재들의 발자국 중 코끼리 발자국이 제일이듯, 서까래를 가진 중각강당에서 꼭대기가 제일이듯, 뿌리향 중 검은 샌들 나무뿌리가 제일이듯, 심재향 중 붉은 샌들향이 제일이듯, 꽃향 중 재스민*Vassika*이 제일이듯, 모든 왕 중 전륜성왕이 제일이듯, 별들의 빛 중 달빛이 제일이듯, 천 중에 까시천이 제일이듯, 불방일이 법들 중 제일이고 불방일에 의지한 비구는 팔정도를 수행하고 증장할 것이 기대된다고 한다. 여기서 불방일과 연결된 팔정도 수행을 비유로 소개하고 있다.

또한 땅에 의지해 일하듯, 종자류와 식물류가 땅에 의존해 성장하듯, 히말라야 산에 의지해 용왕이 성장하고 힘을 얻고 작은 연못에서 바다에 이르기까지 성장하고 커지듯 계에 의해 팔

42 Vibh-a. pp.83-86,

43 DNⅡ. pp.311-313. MNⅢ.p.72, MN-aⅣ. p.132.

44 SNⅤ. pp.38-39.

45 SNⅤ. pp.41-43.

정도는 발달하고 증장한다. 그리고 동쪽으로 기운 나무가 잘리면 동쪽으로 쓰러지듯, 팔정도를 수행하고 증장하는 이는 열반으로 향하는 자가 된다. 항아리가 깨져 쏟아진 물을 다시 주어 담을 수 없듯 팔정도를 수행하고 증장하면 악하고 불선한 법이 성장할 수 없다. 허공에 사방에, 여러 가지 바람이 불듯이 팔정도를 수행하고 증장한 자에게 4념처, 4정근, 오근, 오력, 칠각지가 완성된다. 여름의 마지막 달에 솟구친 먼지를 예정에 없던 큰 구름이 사라지게 하고 가라앉히듯, 팔정도는 생긴 불선법을 제거하고 가라앉힌다. 큰 바람이 생겨난 큰 구름을 제거하고 가라앉히듯 팔정도는 생겨난 불선법을 제거한다. 바다를 향하는 배가 팔정도를 수행하고 증장하는 자는 쉽게 족쇄를 내버린다. 사방에서 오고자 하는 하여 집에 거주하는 것처럼 팔정도를 수행하고 증장하는 자는 법을 알고, 버려야 할 법을 버리고, 실현해야 할 법을 실현하고 수행해야 할 법을 수행한다. 동쪽으로 향하는 갠지스강을 뒤로 돌릴 수 없듯이 팔정도를 수행하고 증장하는 자는 낮은 세속으로 돌아가는 않는다.

종합하면, 중도는 은유적으로 중도의 칼, 중도의 괭이, 중도의 지혜 등은 모두 수행적 비유로 이해를 돕기 위한 것이다. 또한 비파의 비유와 강물이 흘러 대양에 도달하는 비유가 있으며 중도는 팔정도와 의미와 동일하게 취급되어 다양한 비유를 들고 있음을 알 수 있었다.

3. 분석적 이해

1) 중도의 목적

본 장은 중도의 흐름과 종류에 대해서는[46] 다루지 않고 중도의 목적, 양극단 그리고 제법관계를 중심으로 중도를 분석하고자 할 것이다. 중도가 무엇을 위한 것이고, 중도를 실천하면 어떤 결과를 가져오는지에 대해 살펴보고자 한다. 붓다의 가르침은 전적으로 고통에서 벗어나 깨달음을 얻게 하기 위함이고 중도에 대한 가르침도 그것과 무관하지 않을 것으로 생각된다.

먼저《맛지마니까야》에 따르면,

> “**여기서 벗들이여, 탐냄은 악이고 성냄은 악이다. 탐냄을 버리기 위하여 그리고 성냄을 버리기 위해서 중도中道가 있다. 그것은 (진리를 보는) 눈을 만들고 (진리를 아는) 지혜를 만드는 것이고 적정, 초월적 지혜, 완전한 깨달음, 열반으로 인도한다. 벗들이여, 적정, 초월적 지혜, 완전한 깨달음, 열반으로 인도하고 (진리를 보는) 눈을 만들고 (진리를 아는) 지혜를 만드는 중도는 무엇인가?**
>
> **이것은 실로 성스러운 여덟 가지의 길[八正道]이다. 즉, 바른 견해[正見], 바른 사유[正思惟], 바른 말[正語], 바른 행위[正業], 바른 생활[正命], 바른 정진[正精進], 바른 마음챙김[正念], 바른**

46 宮本正尊,《中道思想及びその發達》,《根本中と空》,《佛教の根本眞理》 참조.

선정[正定]이다."[47]

중도는 악으로서의 탐냄, 성냄, 분노, 악의, 위선, 원한, 질투, 신랄함, 속임수, 완고함, 성급함, 거만, 자부심, 자만, 방만을 버리기 위한 가르침이다.[48] 이에 대한 주석서[49] 해석에 따르면, 위에서 언급된 것은 모두 한 극단으로 간주된다. 각각 탐냄도 성냄도 한 극단이기에 이 두 길에 다가가지 않고, 각각의 극단들로부터 벗어나는 것을 중도라고 한다. 또한 중도는 적정, 초월적 지혜, 완전한 깨달음, 열반으로 인도하고, (진리를 보는) 눈을 만들고, (진리를 아는) 지혜를 만드는 것이다.

중도와 동일한 용어로 사용되는 팔정도를 통해 살펴보자. 태양이 나타날 때 이전특징처럼 팔정도가 나오기 위해 선행해야 할 것, 이전의 특징이 있다. 그것은 선우상태(*kalyāṇamittatā*), 계구족(*sīlasampadā*), 의욕구족(*chandasampadā*), 아구족(*attasampadā*), 견구족(*diṭṭhisamapadā*), 불방일구족(*appamādasampadā*), 바르게 사유함의 구족(*yonisomanasikārasampadā*)이다.[50] 이것들은 팔정도를 개발하고(*bhāveti*) 성장시키고(*bahulīkaroti*), 수행의 완성에 이르게 한다.(*bhāvanāpar-ipūriṃ gacchati*)

특히 "비구가 계에 의지하고 계에 확고해지고 성스러운 팔정도를 수행하고 성스러운 팔정도를 증장하면서 법들에 대한 성장, 번성, 번영에 이른다."[51]고 하여 그 의지처가 되는 토대는 계임을 명백히 하였다.

팔정도로서의 중도는 고의 파괴, 불사, 해탈, 열반, 무위, 아라한과, 탐·진·치와 갈애의 멸, 취착의 멸, 무명의 제거, 37(팔정도 제외)조품의 성취 등을 가져온다.

또한《담마빠다(Dhp.)》에서는 팔정도는 길 가운데 최고이며, 보는 것을 청정하기 위한 어떤 다른 길도 없으며, 이 길을 실천하는 자는 고통을 끝낼 수 있으며, 이 길에 들어가 선정에 든 자는 마라의 속박에서 해탈한다고 전하고 있다.[52] 또한《맛지마니까야》에서도 부분적으로 팔정도를 유신견(有身見)을 멸하는 길이라고 하였으므로 팔정도를 수행하면 유신견을 멸하게 된다는 것을 알 수 있다.[53]

---

47 MN Ⅰ. p.16. Tatrāvuso lobho ca pāpako, doso ca pāpako. Lobhassa ca pahānāya dosassa ca pahānāya atthi majjhimā paṭipadā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbāṇāya saṃvattati. Katamā ca sā āvuso majjhimā paṭipadā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbāṇāya saṃvattati? Ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo. Seyyathīdaṃ sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo sammāvācā sammākammanto sammā ājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammā samādhi. 팔정도의 구체적 내용에 대해서는 MNⅢ. pp.251-252. DNⅡ. pp.311-313. Vibh. pp. 235-236. 등 참조.

48 MN Ⅰ. pp.15-16.

49 MN Ⅰ. p.104.

50 SNⅤ. pp.29-38.

51 SNⅤ. pp.45-47. "bhikkhu sīlam nissāya sīle patiṭṭhāya ariyam aṭṭhaṅgikam maggam bhāvento ariyam aṭṭhaṅgikam maggam bahulīkaronto vuddhim virūḷham vepullam pāpuṇāti dhammesu."

52 Dhp. 게송 273-276. maggān' aṭṭhaṅgiko seṭṭho … eso va maggo natth'añño dassanassa visuddhiyā, … paṭipannā pamokkhanti jhāyino mārabandhanā.

중도와 동일한 의미를 지닌 팔정도의 목적을 살펴보면, 중도의 목적을 우회적으로 이해하는데 도움이 될 것이다. 그런 맥락에서 경전에 나타난 팔정도의 목적을 살펴보면 아래 내용과 같다.

욕망추구, 존재추구, 범행추구의 세 가지 추구(*esanā*), '나는 월등하다', '나는 같다', '나는 열등하다'는 세 가지 종류(vidha), 욕망번뇌, 존재번뇌, 무명번뇌의 세 가지 번뇌(*āsava*), 욕계의 존재, 색계의 존재, 무색계의 존재에 대한 세 가지 존재(*bhava*), 고고, 행고, 괴고의 세 가지 고(*dukkha*), 탐 · 진 · 치라는 세 가지 황폐함(khila), 탐·진·치의 세 가지 더러움(*mala*), 탐 · 진 · 치라는 세 가지 격분(*nigha*), 고락사의 세 가지 느낌(*vedanā*), 욕망에 대한 갈애, 존재에 대한 갈애, 비존재에 대한 갈애라는 세 가지 갈애(*taṇhā*), 탐 · 진 · 치의 세 가지 집착(*tasinā*), 욕망에 대한 폭류, 존재에 대한 폭류, 견해에 대한 폭류, 무명에 대한 폭류의 4가지 폭류(*ogha*)와 네 가지 속박(*yoga*), 욕취, 견취, 계금취, 아론취의 네 가지 취착(*upādāna*), 탐욕, 악의, 계금취, 진리를 독단적으로 주장하는 경향이라는 네 가지 신체의 속박(*gantha*), 욕탐, 탐욕, 견해, 회의적 의심, 교만, 존재에 대한 탐욕, 무명에 대한 잠재적 번뇌라는 7가지 잠재적 번뇌(*anausaya*), 매혹될 만한 색성향미촉의 다섯 가지 욕망의 속성(kāmaguṇa), 욕탐, 악의, 게으름과 나태, 들뜸과 우울, 회의적 의심이란 다섯 가지 장애(*nivaraṇa*), 색취온, 수취온, 상취온, 행취온, 식취온의 오취온(*khandha*), 유신견, 회의적 의심, 계금취, 욕탐, 악의의 오하분결(*orambhāgiya*)과 색탐, 무색탐, 교만, 들뜸과 무명이라는 오상분결(*uddambhāgiya*)을 알아차리고(*abhiññāya*), 완전히 알고(*pariññāya*) 완전히 제거하고(*parikkhāya*), 단멸하기 위해(*pahānāya*) 팔정도를 수행해야 한다.[54]

이상에 경문을 종합하면 또한 팔정도를 수행하면 위의 요소들을 알고, 완전히 알고, 완전히 제거하고 없앨 수 있다는 것을 시사하고 있다.

SNV.에 나타난 중도의 필수조건과 결과

선우, 계구족, 의욕구족, 아구족, 견구족, 불방일구족, 여리작의구족,	⇒ 중도(팔정도) ⇒	고의 파괴, 불사, 해탈, 열반, 무위, 아라한과, 탐진치, 갈애의 멸, 취착의 멸, 무명의 제거, 37(팔정도 제외)조품의 성취 등

2) 중도와 양극단

일반적으로 붓다가 처음으로 제시한 양 극단은 감각적인 쾌락(욕망)과 고행이다. 여기서 감각적 욕망과 고행에 대한 비유를 살펴보면 중도를 이해하는데 단서를 제공할 것이다. 먼저 감각적 욕망을 즐김과 고행은 한 극단인데 그 중 감각적 욕망은 즐거움이 적고 괴로움이 많고

53 MN I. p.30. "성스러운 팔정도는 유신견을 멸하는 길이라고 세존께서 말씀하셨다. ariyo aṭṭhaṅgiko maggo sakkāyanirodhagāminīpaṭipadā vuttā bhagavatā."

54 SNV. pp.54-62.

절망이 많으며, 위험이 더 많고, 골수, 고기조각, 마른 풀의 횃불, 탄구덩이, 꿈, 빌린 물건, 나무 열매, 도살장, 칼로 된 말뚝, 뱀의 머리와 같다고 한다.[55]

다음으로 고행이라고 하는 것은 육체적인 고행을 말하는 것이라고 할 수 있다. 그 중에는 굶주림, 오랫동안 한 자세로 있는 것과 더불어 지독한 호흡통제가 수반되어 육체적, 감정적 고통을 유발하는 것을 포함하고 있다. 붓다의 고행은 주로 소식 때문에 야기된 여윈 몸에 대해 묘사하고 있다. 고행으로 신체 전체가 마른 상태로 설명되는데 정신적인 문제는 거론하지 않지만 극단적인 호흡이 고행으로도 묘사되고 있다.

붓다가 말한 것처럼 "사리불아, 나는 그 행위로, 그 길로, 그 하기 어려운 것을 하는 것으로 초월적인 법으로부터 충분한 성스러운 지혜의 특수한 견해를 성취하지 않았다. 그것은 무슨 까닭인가? 그것을 실천하는 자를 괴로움의 완전한 절멸로 이끄는 성스러운 성취된 지혜와 성스러운 인도를 성스러운 지혜로 성취하지 못했기 때문이다."[56]

고행으로 괴로움의 완전한 소멸로 이끄는 지혜와 성스러운 지혜를 성취하지 못하게 된다는 것을 밝혔다. 그래서 고행의 극단은 피해야 하는 것이다. 이렇듯 붓다에게서 경험적으로 비춰진 양극단은 감각적 쾌락과 고행이었다.

중도가 양극단에서 벗어나는 것이라고 한다면 극단이 무엇인가를 밝히는 것이 중요하다. 극단을 살펴보면, 두 가지로 분류할 수 있다. 양극단이 대립관계에 있을 경우와 유사한 관계에 있는 경우로 구분지을 수 있다. 고락중도에서는 양극단은 고와 락이 서로 대립적이다. 그래서 경전에는 탐욕도 한 극단이고, 성냄도 한 극단이라고 정의하고 있으며, 상윳따니까야 2권에서는 상견도 한 극단이고, 단견도 한 극단으로 본다. 또한 주석서에서는 항상함[常見]과 파괴됨[斷見]을 한 극단으로 정의하고 있다.

반면에 탐욕과 성냄이 양 극단으로 하는 경우는 유사한 의미를 부여한 것으로 이해할 수 있다. 《맛지마니까야》에 언급했듯이, 악으로 탐냄, 성냄, 분노, 악의, 위선, 원한, 질투, 신랄함, 속임수, 완고함, 성급함, 거만, 자부심, 자만, 방만은 한 극단이다. 극단으로 정의되는 다른 것을 살펴보면, 물론 잘못된 것을 한 극단으로 볼 수 있다. 붓다의 극단에 대한 규정은 대상을 달리 한다는 것을 알 수 있다. 이러한 탐내지 않고 성내지 않는 것을 중도하면, 전반적으로 불선법 가운데 하나하나를 한 극단으로 파악할 수 있다. 이러한 극단의 관점에서 보면 이것을 버리는 것은 결국 잘못된 길을 버리는 것과 동일하고 성스럽지 못한 것을 버리는 것과도 무관하지 않다.

중도는 정도이기에 그것의 반대영역이 바로 사도이다. 그렇다면 그릇된 길을 바로 한 극단으로 볼 수 있을 것이다. 그릇된 길은 팔사도와 더불어 십사도가 여기에 속한다. 아울러 성스

55 MN I . p.132.

56 MN I . pp.82-83.

럽지 못한 길이란 성자의 길에서 벗어나는 범부의 길, 세속의 길을 말한다. 세속의 길은 탐진치의 굴레에 메인 길이고 탐·진·치가 지배하는 길이다. 감각적 욕망이 지배하는 욕망세계의 길을 모두 하나의 극단으로 그것을 버리고 성스러운 길, 사향사과의 길로 나아가는 것이 중도가 될 것이다.

3) 중도와 제법관계

중도의 시작은 붓다의 경험에서 비롯한 것으로 향락의 극단과 고행의 극단에 치우쳐 깨달음을 성취하지 못했다는 실패를 인정함으로써 얻은 결과이다. 붓다는 그런 결과를 통해 중도적 수행을 진행하여 마침내 깨달음을 얻었다. 깨달음을 얻은 후 붓다는《초전법륜경(　　)》에서 5비구에게 중도를 처음으로 설했는데 극단적 행위의 무익함을 선언하고 극단에서 벗어나 중도를 실천하도록 가르쳤다. 그러므로 경험체계나 사유체계에서도 극단적 행위를 버리고 실천하도록 유도해나갔다. 그러한 가르침은 처음에는 물론 쾌락과 고행의 중도이지만 점차 불고불락의 중도에서 부상부단不常不斷의 중도, 비무비유非無非有의 중도로 발전한다.

제법관계를 주로 다루는 경전은《분별론(*Vibhaṅga*)》으로 경분별(*suttabhājaniya*), 아비담마분별 다음 제법분별을 다루고 있으며 온, 처, 계, 성제, 연기 등 18가지의 법분별에 대해 다른 제법과 관계를 상세하게 분별하여 다루고 있다.[57] 중도를 이해하기 위해서는 제법관계를 살펴볼 필요가 있는데 제법과의 관련성은 주로 팔정도, 십정도, 삼학, 삼학의 혜학, 4성제, 사쌍팔배의 예류과, 오온의 수온 등에서 엿볼 수 있다.

먼저 중도는 팔정도라는 구절에서 보듯이 중도는 정견, 정사유, 정어, 정업, 정명, 정정진, 정념, 정정의 팔정도와 동일하게 취급되고 일대 팔의 대응관계를 형성한다. 팔정도는 삼칠조도품의 한 요소로서 초기불교 수행단계에 중요한 위치를 차지한다. 그래서 중도는 수행단계로도 이해할 수 있다. 또한 팔정도는 삼학의 내용과 관련되어 있는데 중도는 또한 삼학 가운데 삼학의 혜학만 해당된다고도 설명하고 있어 다소 모순이 될 수 있을 것이다. 또한 팔정도는 사성제에 포함되며 사성제의 도성제와 동일한 의미로 이해할 수 있다. 그렇다고 하면 중도는 사성제에 포섭된다. 그렇다고 하더라도 성스러운 것에 해당되기에 성스러운 요소 전반과 중도는 상이하지 않기에 사성제 전반으로 이해할 수도 있을 것이다. 또한 중도는 정도와 동의어로 사용하며 정도에는 팔정도에서 확장된 십정도도 언급되기에 정혜와 정해탈과도 관련된다. 십정도의 혜와 해탈은 열반으로 가는 길로 파악할 수 있기에 중도는 실천도로서 열반 이전까지의 범위를 포함하는 것으로 파악할 수 있다. 중도의 실천은 수행에서 예류과의 성취와 연관지을 수 있다.

또한 주석에 따르면, 승가를 설명하는 구절에 바르게 실천하는 자(*ujupaṭipanno*)를 중도를 실천하는 자로 표현되고, 계로써 욕망을 제거하고, 삼매로 고행을 제거하고, 혜로써 중도를 실천한다. 그리고 무탐는 욕망, 무진으로 고행, 무치는 중도와 관련되어 있다.

---

57 *Vibh.*, 백도수,《법의 분석》, 열린경전, 천안, 2007.

이상에서 중도와 제법관계를 종합하면 아래 표와 같다.

중도	제법관계
	삼학(계정혜), 팔정도, 십정도, 삼학 중 혜학, 사성제, 예류과, 바르게 실천된 자, 중도 실천, 무치(선의 근본 중), 선 등

중도의 다양한 제법관계는 매우 복잡하고 다양하기에 좀 더 상세한 연구가 이루어져야 하나 그 고찰은 차후로 미룰 것이다.

Ⅲ. 이해 틀의 적용문제

중도는 붓다의 경험에서 비롯되었고 오비구에게만 중도의 내용이 설해졌다는 것을 파악할 수 있다. 오비구에게만 설해진 이유는 바로 같이 고행한 집단이 오비구였기 때문에 방편적으로 고행에 대한 이해를 쉽게 할 수 있기 때문일 것이다. 같은 내용을 야사*Yasa* 비구나 그의 친구 54명에게도 그리고 그 이후 마하가섭*Mahākassapa*, 가야가섭*Gayakassapa*, 강가가섭*Gaṅgakassapa*의 천 명 무리에게도, 또한 사리불과 목건련의 무리에게도 설하지 않았다. 대신에 극단적 수행과 무관한 이들이기에 붓다의 가르침은 오온, 12, 18계의 무상, 무아, 고, 공을 설하는데 집중했다.[58] 초기에서는 일체의 무상, 무아, 고, 공이 주를 이루게 되었고 붓다의 가르침에 제행무상, 제법무아, 일체개고, 열반적정의 가르침이 중요하다는 것을 알 수 있는데 수행의 차제에서 중도는 강조되지 않는 듯하다. 그 이유는 중도라는 개념은 오히려 정도라는 개념으로 정의되거나 성스러운 것으로 개념이 전환되어 사용되기 때문이다. 그래서 중도적 실천은 동일한 의미의 팔정도 실천이나 사성제의 이해에 초점을 두었다. 그 이유는 경험상에서 보면, 고행을 하는 집단에서 귀의했거나 고행을 하는 이들이 많지 않았기 때문으로 유추할 수 있다. 대부분은 왕족이었거나 바라문 출신인데 다른 사문들처럼 고행주의에 입각해 수행한 자들이 아니었다. 그래서 붓다의 관점은 중도적 가르침보다 바른 수행, 바른 실천도를 가르치거나 성스러운 길을 가르친 것이 방편상 수행유도에 용이했을 것으로 생각된다. 중도의 기본적 개념이 수행에 너무 지나치지 않도록 하는데 있기 때문이다. 더욱 더 고려해야 할 점은 초기불교 팔리경전에 정도(*sammā paṭipadā*)와 사도(*micchā paṭipadā*), 성스러운 길(*ariyamagga*)과 성스럽지 못한 길(*anariyamagga*)에 대해 수행실천과 인식에 대한 가르침은 자주 언급되지만 오히려 중도(*majjhimā paṭipadā*)에 대한 언급은 거의 볼 수 없다는 것이다. 이런 점에서 붓다의 가르침이 경험에서 나온 중도실천을 말한 것이지만 점차 수행보다 지혜인식을 강조하는 대승에 와서는 논쟁의 주제가 될 수 있

58 Vin I . pp.8-45 참조.

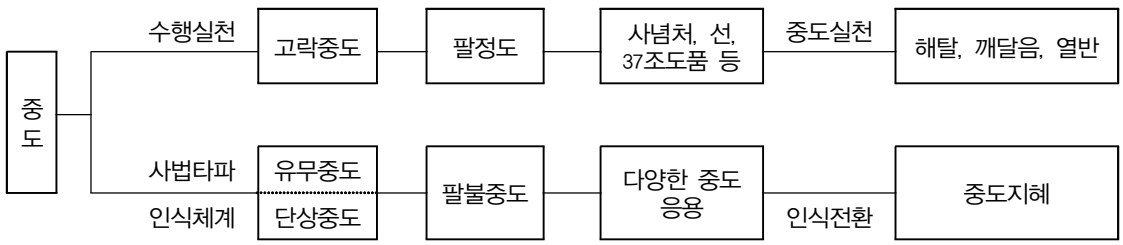
는 팔불중도의 입장을 강화하고 대립적 사고를 극복하는 중도적 개념이 강화된 것으로 이해할 수 있을 것이다. 그것이 바로 용수보살의 중도사상이 오히려 전반적으로 붓다의 중도실천을 인식체계로 파악하여 강조한데서 비롯한 것이라고도 할 수 있을 것이다.

붓다의 중도사상은 타인과의 논쟁을 벌이기 위해서 형성된 것도 아니고, 논쟁의 문제를 해결하기 위한 것도 아니었고 오직 경험을 통해 수행방법으로서 깨달음으로 나아가기 위한 방편의 길이었다. 그것은 너무 나태해서도 안 되고 너무 고행을 해서도 안 된다는 메시지를 전하는 것이었다. 오히려 타인과의 논쟁에 적용된 해결점은 연기법과 인과법에 기인한 것이기에 실질적으로 중도의 인식론적 주장은 적용되지 않았다. 그러나 차츰 타종교와의 주장이나 논쟁에서 대립각을 세우면서 그것에 대한 대응전략이 필요했기 때문에 극단의 관점이 새롭게 결정되고 상당부분 외도의 주장을 극단으로 설정하게 되었다.

현재의 다양한 중도실천과 적용문제가 확장되는 것은 지나침이나 집착에서 벗어나는 길로서 그릇된 길이 아니라 바른 길을 제시하는데 의의가 있을 것이다. 그렇다고 하더라도 오히려 바른 길이나 성스러운 깨달음을 추구하는 길을 강조하려는 붓다의 의도를 망각해서는 안 될 것이다. 붓다의 중도는 원래 단순한 인식체계로 받아들이기보다 보다 더 구체적인 경험과 수행을 위한 길이기 때문이다. 그래서 중도의 응용은 너무 치우치고 집착하는 사회나 집착하는 이에게 필요한 것이다. 현대에 정신이나 물질문명 등 하나에만 집착하는 이를 치유하는 길로써의 중도는 바로 치우침을 버리고 바른 길로 나아가는 새 장을 열어주는 단초가 될 것이라고 생각된다. 다만 붓다의 중도의 원래적 의미와 수행방편과 새로운 정도의 길과 성스러운 길로 표현한 붓다의 의도를 이해하는 한에서 더욱 빛을 발할 것이다.

중도는 두 갈래의 흐름이 있다. 내적 흐름과 외적 흐름이다. 내적흐름은 고락중도를 정도로 보고, 팔정도 등 수행체계와 관련된 것, 극단을 탐, 진, 치 등으로 보는 것으로 해탈, 열반, 깨달음으로 이끄는 것으로 파악한다. 다른 하나는 외적 흐름으로 극단을 유무, 상단 등으로 보고 외도의 주장을 한 극단으로 보고 그것을 타파하기 위한 것으로 중도를 확립하고 적용하는 것이다. 이것은 불교가 당시 현실상황을 반영한 당연한 외적 주장에 대한 대응법으로 전개되고 적용한 중도의 사상으로 이해할 수 있다. 특히 이것은 부파와 대승의 사상에서 중도의 개념이 확장되었다.

중도의 흐름과 중도의 응용



불교의 내적, 외적 중도의 개념은 결국 수행중심으로 파악할 것인가 인식중심으로 파악할 것인가에 달려 있다. 그래서 수행적 의미의 중도와 인식론적 입장에서의 중도를 구분지어 이해하고 또한 통합적 과정에서 중도의 적용이 필요하다고 판단된다.

현재 자연과학적, 사회학적, 정치, 경제학적 입장에서 사용하는 중도적 개념은 후자의 입장을 고려하는 것이 합당할 것이다. 수행체계로서의 중도는 고통에서 벗어나 성스러운 길로 나아가 해탈, 열반에 이르는 방법이기에 세속적인 의미의 중도 적용과는 엄격히 구분할 필요가 있을 것이다. 또한 중도적 실천은 세간과 출세간적 관점에 구분지어야 한다. 당연히 붓다가 의도한 중도적 실천은 수행실천을 의미한다. 세상에 대한 인식적 관점의 변화를 통한 중도의 실천은 중도의 외연 확장에서 고려할 수 있는 시도가 될 것이다.

Ⅳ. 결론

초기불교의 중도사상의 전체적 윤곽을 조명하고 불교이해에 구조화된 사고 패턴과 이해의 틀을 연구하는 작업은 중도개념을 이해하데 매우 중요하다. 이상에서 고찰한 바와 같이 중도의 개념과 변천을 이해하는 틀에 대해 결론적으로 말하면 중도는 첫째 수행(*bhāvanā*)과 관련되어 있으며, 관념이나 인식론과 관련된 것이 아니었다는 점이다. 둘째는 단순하게 셋 가운데에서 중간을 의미하는 뜻이 아니고 또한 양자를 부정한 가운데라는 의미가 아니라 지나치지 않는 것, 즉 극단(*anta*)에 다가가지 않는 것(*anupagamma*)을 말하고 있다. 셋째, 동의어로 보면 정도(*sammāmagga*), 팔정도(*aṭṭhaṅgiko maggo*), 성스러움(*ariya*), 의미로운 것(유용한 것 *attha-saṃhita*)이라는 것이다.

중도는 붓다의 경험에서 시작하여 붓다가 오비구에게 가르친 교설로 소개되었다. 그것은 팔정도 등 다양한 가르침으로 이해되어 수행체계를 확립했을 뿐만 아니라 외도와의 논쟁에 대한 인식에서 전개된 중도는 양극단의 개념을 적용하여 중도의 범위확장에 기여하였다. 그리고 대승을 거쳐 인식체계로 발전하였을 것으로 생각된다.

중도는 붓다의 경험에서 나왔기 때문에 중도는 수행적 관점에서 이해해야 한다. 중도는 포괄적 응용이 가능하지만 비유나 확장된 개념에 주의해야 한다. 중도는 실천목적과 실천방법이 포함되었다. 붓다의 경험론적이고 실천론적인 중도는 점차 인식론적으로 변천하였다. 계정혜 삼학의 체계 중심에서 대승에서 정혜, 그 중에 지혜 중심의 인식체계가 형성되면서 지혜의 입장에서 이해하려고 한 것으로 보인다. 그렇기 때문에 수행실천적 중도는 점차 그 고통에서 벗어나 깨달음, 열반, 해탈로 인도하는 소외되었을 것이다. 그러므로 현 시대의 중도의 관점이 초기불교의 붓다의 정신에 입각해 다시 수행론적 관점으로 전환하여야 할 것이다. 물론 인식론적, 지혜적 관점의 중도로 사회적, 정치적, 과학적 생활과 연관하여 새로운 방향으로 나아가는 것도 가르침의 확장이라는 면에서는 유의미할 것이다.

중도의 이해 틀은 개념적으로 동의어나 반대어로 파악하고, 비유와 은유 등 수사학적 관점에서 이해 틀을 제시할 수 있다. 아울러 수행적 관점에서 중도를 파악해야 한다.

중도의 가르침이 정도, 팔정도로 인식되면서 중도실천의 길을 열어 놓았다. 또한 외부적인 논쟁해결을 위한 중도적 해석으로 새로운 장이 형성된 것은 붓다의 중도 본질을 다양한 관점에서 새롭게 해석할 수 있는 길을 열어 대승불교의 다양한 중도의 틀을 형성할 수 있었다. 이러한 이해 틀의 변천은 또한 이 시대에 맞춰 다양한 관점에서 중도사상과 중도실천의 길을 열어두는데 근거를 제시하기에 충분하다고 생각한다. 그러한 관점에 입각해 붓다가 말한 중도의 본질을 깊이 이해하고 불교 내에서 수행적 관점에서의 중도와 응용 가능한 중도사상을 잘 융합하는 것이 이 시대에 우리가 풀어야 할 과제일 것이다.

약어표

AN: Aṅguttaranikāya
DN: Dīghanikāya
DN-a: Dīghanikāya-aṭṭhakathā
Dhp: Dhammapada
Dhs: Dhammasaṅgaṇī
MN: Majjhimanikāya
MN-a: Majjhimanikāya-aṭṭhakathā
SN: Saṃyuttanikāya
SN-a: Saṃyuttanikāya-aṭṭhakathā
Thera-a: Theragāthā-aṭṭhakathā
Therī-a: Therīgāthā-aṭṭhakathā
Vibh: Vibhaṅga
Vibh-a: Vibhaṅga-aṭṭhakathā
Vin: Vinayapiṭaka
Vin-a: Vinayapiṭaka-aṭṭhakathā
Vism: Visuddhimagga

참고문헌

백도수, 《위대한 비구니》, 천안: 열린경전, 2007.
宮本正尊, 《中道思想及びその發達》, 東京: 法藏館, 1944.
_____, 《根本中と空》, 東京: 第一書房, 1943.
_____, 《佛教の根本眞理》, 東京: 三陽社, 1956.
中村 元 외 編集, 《岩波佛教辭典》, 東京: 碧岩書店, 2002.
智冠 編著, 《伽山佛教大辭林》 4, 서울: 가산불교문화연구원, 2001.
전수태 역, 《梵韓大辭典》, 2007.
각묵 스님, 《상윳따 니까야》 제2권, 울산: 초기불전연구소, 2013.
대림 스님, 《맛지마 니까야》 제3권, 울산: 초기불전연구소, 2012.
Cbeta. Mahāvaggaṭīkā, mahākkhandhakaṃ dhammacakkappavattanasuttavaṇṇaṇa
Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā Prajñāpāramitā-Sūtra

Abstract

A Study on the paradigm for understanding the Middle Way

Do-Su Paek

(Professor, Nungin University)

This Paper deals with concepts, synonyms and antonyms, Metaphors and figures of speech of the Middle Way, both extreme positions, the relationship of all dhammas and applied problem of the Middle Way.

Above all, the concept of the Middle Way divided into middle(majjhima) and path(paṭipadā). The word 'middle' means the middle one among three kinds of things or the abandoning of both extreme positions. The Middle Way is related to the latter, the Way could be understood the path to practice in order to destroy suffering.

Synonyms of Middle Way are middle, the right way, Noble Eightfold Path, noble way, noble one, holy life, higher state of a virtuous life, wholesome dhammas, four Jhānas and so on. Antonyms of the middle path are the wrong way, the eightfold wrong way, ignoble way, immoral life, unwholesome dhammas and so on.

The Middle Way is compare to a Indian lute and running river water to the ocean and appeared the Noble right eightfold path as a synonym and the sword, hoe and wisdom of the Middle Way as a figure of speech. As precondition to attain the Middle Way, the Virtue is to be needed. The Middle Way gives vision and knowledge, which leads to peace, to direct knowledge, to enlightenment to Nibbāna. The Middle Way as the Noble Eightfold Path leads to the destruction of suffering, deathless, deliverance, Nibbāna, the unconditioned, the state of an Arhant, the destruction of craving, hatred, delusion, attachment and ignorance, the attainment of thirty seven enlightenment factors. The Middle Way is related to various dhammas namely, the Noble Eightfold Path, three Training, Four Noble Truths, thirty seven enlightenment factors and buddhist practice etc. To apply the Middle Way rightly we need to understand relationship between the Middle Way and the exchanged concept more in epistemology than buddhist practices.

The Change of concepts and contents of the Middle Way provided us foundation study related with various Mahāyana and applied thoughts.

Keywords

the Middle Way, concept of the Middle Way, Metaphor and figure of speech, purpose,
both extreme positions, the relationship of all dhammas, the paradigm for understanding

니까야를 바탕으로 한 중도의 이해와 실천

이유미
스리랑카 켈라니야대학 불교철학 박사

스리랑카 국립 빠알리 불교대학에서 학사, 스리랑카 켈라니야 대학에서 불교철학 석사, 박사학위를 받았다. 저서로는 *Beyond Asava & Kilesa* (빠알리 경전에 나타난 괴로움의 뿌리에 대한 이해) (Sri Lanka BCC, 2009)가 있고, 논문으로는 "Role of Mano(Mind)" (Buddhism: Contemporary Studies, Sri Lanka Association of Buddhist Studies, 2008) 등이 있다.

요약문

본 논문은 빠알리 니까야에 나타난 중도와 그 관련 단어들을 탐구해 부처님 가르침의 정수인 중도의 바른 이해와 실천을 구하는 데 중점을 두었다. 이를 위해 법과 진리가 어떻게 다른지, 중도와 팔정도가 어떤 차이가 있는지, 중도와 팔정도 그리고 사성제의 관계는 어떠한지, 또한 무아와 중도는 어떤 관계인지를 고찰한다.

대사십경에 팔정도의 요소들이 두 가지로 설해지고 있는데, 왜 두 가지로 설해졌으며 두 가지는 무엇이 다른가를 살펴본다. 부처님의 법과 율에서(*dhammavinaye*) 최고의 경지에 도달한 아라한을 아사와가 소진된 이(*khīṇāsava*)라고 부르는데 아사와(*āsava*)가 무엇이며, 아사와는 어떻게 버려야 하는지, 모든 아사와경에서 아사와 소진에 대한 가르침을 들어본다.

주제어

법(*Dhamma*), 중도(*majjhimā paṭipadā*), 팔정도(*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*), 사성제(*cattāro ariyasacca*), 바른 견해(*sammādiṭṭhi*), 연기(*paṭiccasamuppāda*), 아사와(*āsava*), 아사와가 소진된 아라한(*khīṇāsava*), 지혜로운 숙고(*yoniso manasikāra*), 성도(*ariyamagga*), 성인(*ariyā*), 참사람(*sappurisa*), 참법(*saddhamma*), 개아성(個我性), 무아(*anatta*)

차 례

Ⅰ. 서론 : 부처님의 법

Ⅱ. 중도의 이해
1. 법과 진리 : 연기법과 사성제
2. 중도
3. 중도와 팔정도
4. 팔정도의 삼매[正定]
5. 성도聖道(*ariyamagga*)의 두 가지: *sāsava/anāsava*

Ⅲ. 중도의 실천
1. 아사와의 소진: *yoniso manasikāra*
2. 아사와를 버리는 일곱 가지 방법

Ⅳ. 결론 : 무아와 중도

Ⅰ. 서론: 부처님의 법

부처님이 존귀하신 이유는 우리에게 법(*Dhamma,* 가르침)을 주셨기 때문이다. 이 법이 실로 우리의 진정한 의지처고 귀의처다.[1] 부처님은 "내가 가고 난 후에 내가 설하고 천명한 법과 율이 너희들의 스승이다"[2]라고 했으니, 우리는 이 법과 율에 의지해서 훌륭한 성인의 경지에 도달할 수 있다.[3] 불법이 존속하는 한 부처님은 존재들 속에 함께 계신 것이니, 《대반열반경》에 남겨진 부처님의 유훈도 그래서 이와 같다. "자신을 섬으로 하여 머물러라, 자신을 의지하라, 다른 것을 의지하지 말라. 법을 섬으로 삼고, 법을 의지하고 다른 것을 의지하지 말라!"[4]

사람들은 '불법'이 너무 높고 어렵다고 말한다. 맞는 말이기도 하다. 부처님께서도 깨달은 직후 스스로 '내가 도달한 이 법은 심오하여 보기 어렵고 깨닫기 어렵다'[5]라고 하지 않으셨던가. 그러나 부처님께서는 법을 펴실 때 그같이 깨닫기 어려운 법을 중생들이 이해하여 깨닫기 쉽도록 정리하여 설하셨다고 믿어진다. 바른 법을 구하는 이라면 누구라도 접근이 가능하도록 법의 문을 열고 가르침을 주셨기에 우리는 부처님을 스승(*satthā*)이라고 부른다. 스승이란 자기 혼자만 알고 있는 이가 아니라, 제자들이 이해할 수 있도록 가르침을 펴는 이를 일컫는다. 부처님은 '만인의 유익과 행복을 위해 세상에 나셨다'[6]고 하고, '법은 부처님에 의해 잘 표현되었다'[7]고 한다. '법'(*Dhamma*)은 듣는 이들을 위한 것이라는 뜻이다. 부처님의 가르침은 출가자뿐 아니라 일상생활을 해 나가는 재가 불자에게도 그 가르침이 적용되고 실천될 수 있게 설해진 것이다.

부처님은 실천이 필요 없는 이론이나 논리를 위한 말씀은 하지 않으셨지만 불법은 예로부터 지금까지 이론으로 맞서려는 외도들의 도전과, 논리를 내세우는 학자들로부터 수없는 공격을 받아왔다. 세상에는 늘 그러한 사상적 논쟁을 즐기는 이들이 있게 마련이다. 그러나 부처님은 이들을 무력하게 하는 정연한 방법으로 법을 설했기에, 순수하게 신심으로 접근하는 이들보다도 오히려 공격적이고 논쟁을 좋아하는 이들이 더 빨리 불법에 설복되는 사례들을 경전에서 쉽게 찾아볼 수 있다. 불법은 어떤 특별한 이들을 위한 가치체계가 아니라 누구에게나 지극히 당연하며 누가 들어도 수긍 가능하고 어떻게 따져 봐도 바른 법이기에 정법이다. 그래서 이 세상의 그 누구도 올바른 방법으로는 불법을 비난하거나 반박할 수 없다고 했다.

---

1 mayaṁ dhammapaṭisaraṇā ti (MN III 9).

2 mayā dhammo ca vinayo ca desito paññatto so vo mamaccayena satthā (DN II 154).

3 evaṁvādī so ye te kulaputtā tathāgatappaveditaṁ dhammavinayaṁ āgamma evarūpaṁ uḷāraṁ visesaṁ adhigacchanti sotāpattiphalam pi sacchikaronti sakadāgāmiphalam pi sacchikaronti anāgāmiphalam pi sacchikaronti arahattam pi sacchikaronti (DN I 229).

4 attadīpā viharatha attasaraṇā anaññasaraṇā dhammadīpā dhammasaraṇā anaññasaraṇā (DN II 100).

5 adhigato kho me ayaṁ dhammo gambhīro duddaso duranubodho (MN I 167).

6 asammohadhammo satto loke uppanno bahujanahitāya bahujanasukhāya (MN I 21). 미혹되지 않은 존재가 만인의 유익과 행복을 위해 세상에 나셨다.

7 svākkhāto bhagavatā dhammo (MN I 37). 세존에 의해 잘 설해진 법.

부처님은 세상에 대해 설했지만, 불법은 그 초점이 인간에 맞추어져 있다고 본다. 인간의 덕과 계가 정법의 요소로 경전에 강조되어 있고, 부처님을 '사람을 길들이는 데 있어 위없는 최고의 지도자'(*anuttaro purisadammasārathi*: MN I 37)라고 한 사실로도 불법은 인간 중심으로 설해진 가르침인 것으로 여겨진다. 괴로움을 이해할 수 있는 존재가 바로 인간이기 때문일 것이다. 부처님도 인간의 몸으로 태어나서 참사람(*sappurisa,* 眞人)의 길을 걸었고, 부처님의 법을 듣고 불문에 든 이들 또한 참사람이 된다. 범부(*puthujjana*)란 이들 참사람들을 만나보지 못하고, 참사람의 법에 숙달되지 못하고, 참사람의 법에 따라 지도 받지 못한 이를 이르는 말이다.[8] 그러므로 참사람이 만들고 참사람이 되게 하는 '참사람의 법'이 실로 부처님의 법이다.

Ⅱ. 중도의 이해

1. 법과 진리: 연기법과 사성제

진리는 언어로 표현될 수 없는 것이라고 한다. 진리는 스스로의 깨달음이나 체험으로만 터득되는 것이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 깨달은 이들은 그들이 깨달은 진리를 법(가르침)의 형태로 세상에 전해 왔다. 진리의 깊은 이치를 궁구해 밝힌 법을 통해서 진리를 전하는 것이 가능하다는 뜻이다. 불완전한 언어의 한계를 법어法語로 극복하고, 세상에 가르침을 편 부처님은 불가능한 것을 가능하게 하였기에 위대한 분이고, 존경할 만한 분이다. 부처님이 벽지불(*paccekabuddha*)과 다른 점은, 벽지불들은 스스로 깨달았음에도 불구하고 법을 설하지 않고 떠났고, 부처님은 세상에 법을 폈다는 점이다.

법은 '잘 만들어진 뗏목'에 비유되는데, 이것은 법이 수단이라는 의미다. 즉 진리를 전하는 수단이다. 《수따니빠따》《다니야경》에서 부처님은 '실로 뗏목은 튼튼하게 엮여 잘 만들어졌다'고 하셨는데, 여기서의 뗏목은 성도聖道(*ariyamagga*)를 의미하고 있다(Pj II 21). 즉 부처님에 의해 법이 잘 만들어졌다는 뜻이다. 그러나 아무리 잘 만들어진 뗏목이라 할지라도 뗏목이 저편까지 자동으로 데려다주지는 않는다. 뗏목으로 급류를 건너려면 자신의 팔다리로 열심히 잘 저어야 표류하지 않고 목적하는 곳에 도달할 수 있듯이,[9] 법이 잘 설해져 있다고 해도, 법으로 진리에 도달하려면 끊임없는 노력과 실천이 따라야 한다는 의미를 뗏목의 비유는 담고 있다. 《중부》《뱀의 비유경》에서 부처님은 "뗏목에 비유되어 설해진 나의 법은 건너기 위한 것이지 붙잡기 위한 것이 아니다. 뗏목의 비유를 아는 이들은 법조차 버릴 것인데 법 아닌 것들이랴

8 idha bhikkhave assutavā puthujjano ariyānaṁ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto sappurisānaṁ adassāvī sappurisadhammassa akovido sappurisadhamme avinīto (MN I 1).

9 taṁ kullaṁ nissāya hatthehi ca pādehi ca vāyamamāno sotthinā pāraṁ uttareyya (MN I 135). 그 뗏목에 의지하여 손과 발로 노력하면서 안전하게 저편으로 건너갈 것이다.

…!"[10]라고 하셨다. 법을 '건너가는 수단' 이상으로 집착해서는 안 된다는 가르침이다. 건너 간 자에게 뗏목은 더 이상 필요가 없듯이[11] 법으로 진리에 도달한 이에게 법의 쓰임은 사라진다. 법은 진리에 도달하기 위해 필요한 수단일 뿐이기 때문이다.

[연기법과 사성제]

《코끼리 발자국 비유경》에는 "걸어서 돌아다니는 모든 생명체들의 발자국은 어떤 것이든 가장 발이 큰 코끼리 발자국 안에 놓여질 수 있듯이 유익한 법은 어떤 것이든 모두 사성제에 내포된다"(MN I 184)고 설해져 있다. 사성제는 진리지만 사성제의 진리는 법이라는 수단을 통해 우리에게 전해진다. "연기를 보는 자, 법을 보는 자"[12]라고 했으니, 불법의 '법'은 크게 보아 연기법緣起法을 의미한다. 부처님은 사성제의 진리를 연기법으로 중생들에게 전한 분인 것이다. 사성제를 모르기 때문에 존재는 해탈을 못 해 재생을 되풀이하고, 사성제를 철저히 이해하면 재생이 끝난다는 내용이 모든 경에 일관되게 설해져 있다. 이 사성제를, 우리는 연기법을 통해서 이해하고 실천할 수 있다. 그러므로 사성제의 진리를 깨닫게 하는 것이 바로 법의 역할이라 할 것이다.

"이것이 있을 때 이것이 있고 이것의 일어남으로 이것이 일어난다"[13]는 연기는 십이연기에서 무지로 시작해서 슬픔과 괴로움, 절망으로 끝나고,[14] 사성제는 괴로움으로 시작해서 괴로움의 생겨남과 괴로움의 소멸, 그리고 괴로움의 소멸에 이르는 길, 즉 희망의 소식으로 끝난다. 이렇게 십이연기와 사성제는 절망과 희망의 극적인 대조를 이루는데, 그 속에서 우리는 절망의 끝에서 희망이 열리는 구조를 만나게 된다.

연기법(이것이 있을 때 이것이 있고 이것의 일어남으로 이것이 일어난다)의 '이것'에 무엇을 대입하느냐에 따라 결과는 정반대가 될 수도 있다. '이것'에 무지(*avijjā*)를 넣으면 '괴로움'(*dukkha,* 苦)이 생겨나지만, '이것'에 팔정도의 바른 견해를 넣으면 고통의 소멸에 이르는 중도가 나타난다. 팔정도 역시 연기의 방법으로 설해졌기 때문이다. 무지로 시작된 십이연기는 고통과 절망으로 끝나고, 바른 견해로 시작된 팔정도의 정점에서는 바른 앎과 바른 해탈이라는, 모두가 소망할 만한 결과가 산출된다.[15] 괴로움의 일어남과 괴로움의 소멸이 모두 연기의

10 kullūpamo mayā dhammo desito nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya kullūpamaṁ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā pageva adhammā (MN I 135).

11 baddhā hi bhisī susaṁkhatā iti bhagavā tiṇṇo pāragato vineyya oghaṁ, attho bhisiyā na vijjati. (Sn v. 21) 뗏목이 엮여 참으로 잘 만들어져, 폭류를 이겨내고 건너서 저편으로 갔으니 뗏목의 목적이 보이지 않는다."

12 yo paṭiccasamuppādaṁ passati so dhammaṁ passati (MN I 191).

13 imasmiṁ sati idaṁ hoti imassuppādā idaṁ uppajjati (MN I 263).

14 avijjāpaccayā saṅkhārā saṅkhārapaccayā viññāṇaṁ viññāṇapaccayā nāmarūpaṁ nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṁ saḷāyatanapaccayā phasso phassapaccayā vedanā vedanāpaccayā taṇhā taṇhapaccayā upādānaṁ upādānapaccayā bhavo bhavapaccayā jāti jātipaccayā jarāmaraṇaṁ sokaparidevadukkha-domanassupāyāsā sambhavanti (SN II 1).

방법으로 표현되어 있는 것이다. 그러므로 이것들을 통해 부처님이 연기법을 설한 진정한 목적이 '괴로움에서 벗어남'에 있다는 것을 알 수 있다.

부처님은 "이전에도 지금도 나는 괴로움과 괴로움의 소멸을 천명한다"[16]고 하셨다. 이 말씀을 곡해한 이들은 부처님이 괴로움을 말하는 허무주의자라고 비난했지만 그것은 대단한 오해다. 괴로움과 괴로움의 소멸을 천명한다고 하신 것은, 괴로움을 말하기 위함이 아니고, '괴로움의 소멸'을 위한 말씀이기 때문이다. '불법이 설해진 목적은 그것(법)을 받아 행한 자의 괴로움의 소진을 위한 것이다'[17]라고 경은 설하고 있다. '괴로움은 소멸된다'는 것을 알리기 위해 괴로움과 괴로움의 일어남을 말하지 않을 수 없었던 것이다.

부처님은 괴로움이 끝난 경지, 열반을 최상의 행복[18]이라고 하셨다. 즉 괴로움이 아니라 괴로움이 소멸된 행복을 세상에 알린 것이다. 부처님은 깨달은 직후 7일간씩 몇 주간을 보리수 아래 앉은 채로 해탈의 행복을 누리셨다고[19] 전해진다. 길고 긴 윤회고 끝에 마침내 경험한 완전한 행복이었다. 후에 한 천신이 "아라한들은 행복을 알지 못한다"고 하였을 때도 부처님은 이렇게 답하셨다.

> "**어리석은 그대, 실로 알지 못하네.**
> **모든 형성된 것들은 무상하여 생멸하는 법이라는 아라한들의 말을,**
> **생겨났다가 소멸하는, 그것들의 가라앉음이 행복이라는 것을!**"[20]

사성제는 '이것이 괴로움이고, 괴로움에는 원인이 있으며 생겨난 괴로움은 소멸된다. 그리고 그 괴로움에서 벗어나는 길이 있다'는 사실을 밝힌 것이다. 모든 존재는 고통과 두려움을 피하고 행복과 안온을 구한다. 이러한 존재들에게 괴로움이 근치된, 위험이 없는 행복이 있다는 것을 알렸다. 《수따니빠따》《화살경》은 "행복을 추구하는 자는 자신에게 (박힌) 화살을 뽑아야 한다"[21]고 설하고 있다. 여기서 화살은 자신이 지닌 비탄과 갈망과 불만족, 즉 괴로움이다. 그러므로 사성제의 마지막 진리인 '괴로움의 소멸에 이르는 길'은 다른 말로 하면 '행복에 이르

---

15 비구들이여, 바른 견해를 지닌 이에게 바른 사유가 생겨나고, 바른 사유를 지닌 이에게 바른 말이 생겨난다. 바른 말을 지닌 이에게 바른 행위가 생겨나고, 바른 행위를 지닌 이에게 바른 생계가 생겨난다. 바른 생계를 지닌 이에게 바른 노력이 생겨나고, 바른 노력을 지닌 이에게 바른 사띠가 생겨난다. 바른 사띠를 지닌 이에게 바른 사마디가 생겨나고, 바른 사마디를 지닌 이에게 바른 앎이 생겨난다. 바른 앎을 지닌 이에게 바른 벗어남(해탈)이 생겨난다(MN III 76).

16 pubbe cāhaṁ bhikkhave etarahi ca dukkhañceva paññāpemi dukkhassa ca nirodhaṁ (MN I 140).

17 yassa ca khvāssa atthāya dhammo desito so niyyāti takkarassa sammā dukkhakkhayāyāti (MN I 69).

18 nibbānaṁ paramaṁ sukhaṁ (MN I 508).

19 bhagavā bodhirukkhamūle sattāhaṃ ekapallaṅkena nisīdi vimuttisukhapaṭisaṃvedī (Vin I 1).

20 na tvaṁ bāle pajānāsi yathā arahataṁ vaco /aniccā sabba saṅkhārā uppādavayadhammino / uppajjitvā nirujjhanti tesaṁ vūpasamo sukhoti (SN I 6).

21 paridevaṁ pajappañ ca domanassañ ca attano / attano sukham esāno abbahe sallam attano (Sn v. 592).

는 길'이 된다. 행복에 이르는 이 길을 부처님은 '중도'라고 하셨다.

괴로움의 소멸이 가능하다고 해도 길을 모른다면 결코 그 경지에 도달할 수 없다. 부처님은 이제까지 누구에 의해서도 알려지지 않았던 길을 가셨고, 또한 그 길을 우리에게 가르쳐준 분이기에 여래(그렇게 간 분)라고 하고 스승이라고 부른다. 부처님은 제자들에게 "재물의 상속자가 되지 말고 내 법의 상속자가 되라"[22]고 이르셨다. 괴로움의 소멸에 이르는 이 길은 중생들의 행복과 안녕을 위해 부처님이 전해 준 위대한 유산이니 지금도 우리는 법을 통해 부처님과 만날 수 있다.

2. 중도

현상세계는 모든 것이 상대적이다. 따라서 '이것만이 진리고 다른 것은 헛되다(허구다)'[23]라는 말은 치우친 견해일 뿐임을 경은 밝히고 있다. 이런 견해자들의 질문에 부처님은 직답하지 않았다(*avyākata*). 그러므로 단지 '이런 점에서 이것이 진리다'라고 말할 수 있을 뿐이다. 세상에 존재하는 다양한 교의나 주의주장들은 모두가 서로 다른 관점에서 문제를 인식하여 만들어진 상대적 신념체계들이다. 각각의 체계는 그 나름대로의 장점을 가질 수는 있으나 다른 면은 잘 보지 못하는 단점과 한계를 지니게 마련이다. 겉으로 드러나지 않는 이면은 경시되거나 무시되는 경우가 대부분이어서 완전하지 않은 것이다.

진리인 중도는 상대적 세계를 초월한 것인데, 우리가 머무는 세상은 이렇게 모든 것이 상대적이다. 상호 대립적인 관계 속에 끊임없이 변화하는 만물과 모든 현상들에 대한 우리의 가치판단은 늘 개념과 관념에 지배당하고 있다. 부처님은 이 관념을 허상(*mosadhamma,* 虛法)이라고 단정하고 허상이 아닌 것은 열반(*amosadhammaṁ nibbānaṁ*)뿐이라고 하셨다. 존재들의 인식 자체가 '표현되어지는 것에 확립'되어[24] 있기 때문이라는 부처님 말씀은 존재들의 인식이 허상인 명색(*nāmarūpa*)에 의존하고 있다는 뜻일 것이다. 따라서 허상에 의지한 가치 판단과 개인의 주관은 항상 올바르지가 않다. 《수따니빠따》《화살경》은 '그가 어떤 방법으로 생각하든지 그것은 그것으로부터 다른 것이 된다'[25]고 설하고 있다.

이런 허상의 관념세계에 사는 중생들에게 진리를 전하기 위한 수단으로 부처님은 법을 이용하셨다. 개념에 기초한 언어의 한계를 법어法語로 극복하고 연기법을 설한 것이다. 중도적 이해는 올바른 것과 올바르지 못한 것을 모두 다 참되게 아는 것이라고 경에 설해져 있다. 말하자면 연기하는 만물의 실상을 있는 그대로 아는 것이 중도적 이해라는 것이다. 이렇게 하여 중도는

22 dhammadāyādā me bhikkhave bhavatha mā āmisadāyādā (MN I 12).

23 idam eva saccaṁ mogham aññan (DN I 187).

24 akkheyyasaññino sattā akkheyyasmiṁ patiṭṭhitā (SN I 11).

25 yena yena hi maññanti tato taṁ hoti aññathā (Sn v 588).

상대적 세계의 체계들이 갖는 한계를 극복하고 괴로움의 소멸로 이끄는 진리가 된 것이다.

중도의 의미가 담겨진 법문들을 니까야 도처에서 찾아볼 수 있다. 모든 경의 기저에 중도의 의미가 들어 있다고 해도 과언이 아닐 것이다. 고층 경전이라 여겨지는《수따니빠따》는 첫 장부터 중도의 의미를 담고 있고,《상응부》도 첫째 경부터 중도를 내포하고 있다. 그러나 중도는 매우 추상적으로 설해져 있기 때문에 그 깊은 의미를 끌어내어 해석하기가 매우 어렵다. 중도는 대부분 부정법으로 표현되어 있다. '중도는 이런 것이다'라고 명확하게 표현되지 않고, 양변 또는 양쪽의 그 어느 쪽도 아니라는 부정의 방법으로 설해져 있는데, 이는 언어가 갖는 개념의 한계를 극복하려는 방편이었을 것으로 여겨진다. 부정법을 통한 설명은 상대적인 현상세계를 부정하려는 것이 아니고, 양편의 어느 한쪽으로는 항상 완전하지 않다는 가르침으로 이해되어야 할 것이다.

《수따니빠따》 첫 장인,《뱀 장, *Uragavagga*》 제1경에 중도의 의미를 담은 게송이 나온다.《뱀 경》17게송의 후렴구는 (수행이 된) "비구는 마치 뱀이 오래된 허물을 벗어버리듯이 이쪽저쪽을 (다) 버린다"이다. 여기서 이쪽저쪽으로 번역된 '*orapāraṁ*'은 강(바다)의 이쪽 기슭과 저쪽 기슭(차안피안)이라는 뜻으로, 이승과 저승, 나와 남, 안팎(내처외처) 등 어느 한편으로 상대, 대응하는 것이 있는 세계, 즉 내가 속한 세계(*oraṁ*)와 내가 바라보는 대상 세계(*pāraṁ*)를 상징하는 상대적 세계를 말한다. 그러나 이 게송은 이런 상대적 세계를 버려야 중도가 가능해진다기보다, 중도를 걷는 이가 이런 상대적 세계를 버릴 수 있다는 의미로 설해졌다. '양편을 모두 버림'을 가능하게 하는 것이 중도라는 것이다. 따라서 중도는 목표가 아니라 실천방도다. 그래서《뱀 경》게송들의 첫 구가 중도를 말하고 있고 후렴구는 실천의 결과를 나타내고 있다. 그 중에서 중도를 가장 잘 표현하고 있는 게송이 제8게송이다.

> *Yo nāccasārī na paccasārī sabbaṁ accagamā imaṁ papañcaṁ,*
> *So bhikkhu jahāti orapāraṁ urago jiṇṇamiva tacaṁ purāṇaṁ.* (Sn v. 8)
> "**지나쳐가지 않고 되돌아가지 않고 모든 이 생각의 번짐을 극복한 자,**
> **그 비구는 이쪽저쪽을 (다) 버린다. 마치 뱀이 오래된 낡은 허물을 벗어버리듯이.**"

이 게송은 지나쳐서 (넘어가거나) 되돌아가지 (후퇴하지) 않고 (중도에 들어) 이 모든 '생각의 번짐'을 극복한다는 뜻이다. 이 두 단어, '지나쳐가지 않고 되돌아가지 않고(*nāccasārī na paccasārī*)'[26]는 양쪽 모두가 잘못된 길을 가는데, 전자는 지나쳐서 바르지 않고 후자는 뒤로 물러서기에 바르지 않음을 의미한다. 이 구절은 너무 나가지도 말고 뒤로 물러서지도 말고 '중도中道'에 들어야 올바른 길에 들어서게 된다는 가르침이다.

---

26 na accasārī na paccasārī : ati+sarati나 paṭi+sarati의 어근은 √sṛ '가다', '움직이다', '이동하다'이고 sarati 앞에 붙은 접두사 'ati'는 ~넘어서 혹은 과도하게, paṭi는 되돌리거나 거스르는 역逆의 의미를 지니고 있다. atisarati는 '지나쳐가다', paṭisarati는 '되돌아가다'로 번역할 수 있다.

《수따니빠따》 게송 8~13까지 반복되고 있는 '*na accasārī na paccasārī*'가 부정법으로 표현된 중도라면 *accasārī paccasārī*는 중도를 벗어난 양극단이다. 중도는 다양한 해석이 가능하지만, 여기서 양극단을 떠나 중도로 '생각의 번짐'(확산 = 번뇌)을 극복한다는 것은 이미 지나간 과거로 되돌아가거나 오지 않은 미래로 넘어가지 말고 '현재에 머묾'으로써 생각의 번짐을 극복한다고 이해될 수 있다. 불법에서 '현재에 머묾'은 온갖 번뇌를 극복하는 가장 효과적인 수행법으로 알려져 있기 때문이다.

《천신상윳따, *Devatāsaṁyutta*》에 이러한 해석을 가능하게 하는 게송이 있다.

> "**그들은 지나간 과거를 슬퍼하지 않고, 오지 않은 미래를 갈망하지 않으며**
> **현재를 살아간다. 그로 인해 그들의 얼굴빛은 밝다.**
> **오지 않은 미래를 갈망하고 지난 과거를 슬퍼하는,**
> **어리석은 자들은 그로 인해 시들어간다. 잘려나간 갈대가 시들어가듯.**"[27]

또한 《상응부》 첫 장 《폭류경》에도 중도의 의미가 담긴 부처님과 천신의 대화가 기록되어 있다. 한 천신이 제따와나로 찾아와 세존께 여쭈었다:

> "**존자시여, 당신은 폭류(*ogha*)를 어떻게 건너셨습니까**?"
> "**벗이여, 나는 딛고 서지(발붙이지) 않고 버둥거리지 않으면서 폭류를 건넜다네.**"
> "**존자시여, 딛고 서지 않고 버둥거리지 않으면서 어떻게 폭류를 건너셨습니까**?"
> "**벗이여, 내가 딛고 서 있을 때에는 빠졌고 버둥거릴 때에는 (폭류에) 휩쓸렸기에**
> **나는 이와 같이 딛고 서지 않고 버둥거리지 않으면서 폭류를 건넜다오.**"[28]

폭류는 행(*saṅkhārā*)의 거센 흐름, 즉 윤회를 말한다. 거기에 딛고 선다는 것은 행에 의지하여 거기에 자리 잡고 정착하고 안주함을 말하고, 버둥거린다는 것은 행의 처지에서 벗어나려고 고투하며 애쓴다는 말이다. 의지하려고 디디면 빠지고, 행 속에서 행과 싸우면 오히려 행에 휩쓸린다는 내용으로 행이 지배하는 세상에는 발 디딜(안주할) 곳이 없으며 행과의 싸움은 헛된 수고일 뿐이라는 가르침이다. 여기에 중도라는 단어는 나타나지 않지만 이와 같이 안주와 버둥거림, 양쪽을 다 버리고 중도로서 폭류, 즉 행의 세상을 건넜다는 의미를 담고 있다.

---

27 atītaṁ nānusocanti nappajappanti nāgataṁ/ paccuppannena yāpenti tena vaṇṇo pasīdati anāgatappajappāya atītassānusocanā/ etena bālā sussanti naḷo va harito lutoti. (SN I 5)

28 kathaṁ nu tvaṁ mārisa ogham atarīti appatiṭṭhaṁ khvāhaṁ vuso anāyūhaṁ ogham atarinti yathā kathaṁ pana tvaṁ mārisa appatiṭṭhaṁ anāyūhaṁ ogham atarīti yadā svāham āvuso santiṭṭhāmi tadāssu saṁsīdāmi yadā svāham āvuso āyūhāmi tadāssu nibbuyhāmi evam khvāham āvuso appatiṭṭhaṁ anāyūhaṁ ogham atarinti (SN I 1).

한편, 중도를 벗어난 극단은《초전법륜경》에 설해진 양 극단, 즉 '감각적 욕망의 행복에 빠짐'과 '자신을 지치게 하는 (고행)에 몰두함'이다. 어떤 것이든 감각적 욕망의 행복에 빠지는 것은 천하고 범부의 것이며, 자신을 지치게 하는 고행에 몰두하는 것은 고통스러운 것이다. 그 둘은 모두 성스럽지 못하고 (수행자가) 목적하는 바에 부합되지 않는다.[29] 부처님이 깨닫기 이전에 겪고 그 두 가지 모두 바른 길이 아님을 알고 버린 것들이다. 그것들은 윤회에서 벗어나 괴로움을 소멸시킬 수 있는 길이 아니었던 것이다. 부처님은 그 후에 양 극단을 떠난 중도가 열반으로 이끄는 길임을 깨달았다. 눈을 만들고, 앎을 만드는 중도는 고요함, 초월적 앎, 깨달음, 열반으로 이끄는 데 이 중도가 바로 팔정도라 설해진다.[30] 중도는 보게 하고 알게 하는 것이 그 속성이고, 그러한 속성으로 인해 고요함, 초월적 앎, 깨달음, 열반이 생산된다. 즉 중도를 원인으로 하여 열반이라는 결과가 있다는 것이다.

3. 중도와 팔정도[31]

중도와 팔정도는 모두 '도'를 의미하나 다른 면이 있다. 중도는 진리(*sacca*)로, 팔정도는 길(*magga*)로 설해졌다. 중도는 부처님이 깨달으신 진리고, 팔정도는 진리에 대한 가르침(*Dhamma*)이라는 뜻이다. 그래서 진리인 중도는 '추상적 올바름'으로, 가르침인 팔정도는 '구체적 올바름'으로 설명되고 있다. 원전에서 중도는 '*majjhimā paṭipadā*'고, 팔정도는 '*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*'(성스러운 여덟 가지 요소로 이루어진 길, 聖八支道)다. '성스러운'(*ariya*)이라는 형용사가 여덟 가지로 된 길[八支道]을 수식하는 것은, 원래 성스러운 것은 아닌 여덟 요소들이 부처님에 의해 '성인의 수준에 맞는' 여덟 요소들로 만들어져 설해진 성스러운 길이라는 뜻을 내포하고 있다. 즉 팔정도는 부처님의 발자취(*paṭipadā,* 足跡)를 따라가는 '성스러운 길'(*ariyamagga,* 聖道)이라는 의미가 된다.

《초전법륜경》은 '여래가 깨달은 것은 중도'(*majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā*)라고 명백하게 설하고, 그 중도가 바로 팔정도라고 부연하고 있다. 즉 진리인 중도에 닿는 방법으로 팔정도라는 '법'(가르침)을 설한 것이다. 팔정도의 모든 요소들을 선도하는 것이 바른 견해인데, 바른 견해는 두 가지 조건의 충족으로 생겨난다. '참법을 듣는 것과 들은 법을 지혜롭

---

29 kāmasukhallikānuyogo hīno gammo pothujjaniko anariyo anatthasaṁhito; … attakilamathānuyogo dukkho anariyo anatthasaṁhito (Vin I 10, MN III 23).

30 ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṁvattati katamā ca sā gāmaṇi majjhimā patipaṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṁvattati ayam eva ariyo atthaṅgiko maggo seyyathidaṁ sammādiṭṭhi pe sammāsamādhi (SN IV 331).

31 팔정도의 원어는 'ariyo aṭṭhaṅgiko maggo'로 성팔지도聖八支道라 해야 하지만, 오랫동안 팔정도로 불려왔기에 여기서도 팔정도를 병용하여 쓴다. 성팔지도를 줄여 성도(ariyamagga)라고도 한다.

게 숙고함'이다.[32] 그러나 부처님은 '이전에 들어보지 못한 법들에서'[33] 사성제의 진리를 확인했다고 했고, 그것들에 대해 여실한 지견이 생겨났다고 하셨다. 부처님에게는 애초부터 견해라는 것이 없었던 것이다. '견해'(*diṭṭhi*)는 어떤 것이든 진리가 아니다. 그러나 개념으로 모든 것을 이해하는 중생들을 진리로 인도하기 위해, 진리로 향한 '법'인 바른 견해로 길을 안내한 것이다. 《중부》《대사십경》에서 바른 견해는 '법'이라 불리며, 바른 견해로 인하여 바른 앎과 바른 해탈이 생겨난다고 설해졌다. 즉 바른 견해가 처음부터 끝까지 함께해야 팔정도가 완성된다는 것이다. 이것은 중도의 진리에 도달할 때까지 부처님이 설하신 법(가르침)을 놓치지 말라는 뜻이다.

'중도가 곧 팔정도다'라고 한 것은 팔정도가 중도의 속성을 그대로 지니고 있다는 표현이다. 보게 만들고 알게 만드는 중도의 특성이 팔정도를 통해서 발현될 수 있도록 설계되었다는 뜻이다. 팔정도의 모든 요소들을 수식하는 형용사 '*sammā*'는 통상 '올바른'으로 번역되지만, 본래의 의미는 '부합(합치, 상응)하는'에 더 가깝다. 따라서 팔정도의 각 요소들을 수식하는 '*sammā*'는 진리에 '부합하는' 혹은 성도(*ariyammaga*)에 상응하는 요소들이란 의미가 된다. 팔정도가 중도에 부합하는 길이 되도록, 부처님에 의해서 법(聖八支道)이 잘 설해진 것이다(*svākkhāto Bhagavatā Dhammo*).

중도와 팔정도의 또 다른 점은, 중도는 '부처님이 깨달으셨다'(*abhisambuddhā*)고 했는데 팔정도의 직접적 결과는 '바른 앎'이라는 것이다. 그리고 이 앎에서 바른 해탈이 생겨난다고 했다.[34] 즉 팔정도는 전혀 모르던 새로운 것을 깨닫는 것이 아니라, 부처님의 가르침을 '스스로 알게 된다'는 뜻이 될 것이다. 그러므로 팔정도는 제자들이 이해하고 실천할 수 있도록 설계된 부처님의 가르침(法)이다.

팔정도는 중도를 '참사람'의 기준에서 설한 것이다. 인간이 팔정도라는 참법으로 인해 진리에 도달한 참사람이 되기 때문이다. 더 구체적으로 말하면 제자들이 괴로움의 소멸의 진리에 도달하도록 인간의 언어로 잘 표현된 중도가 바로 팔정도라는 뜻이다. 팔정도는 진리로 이끌기에 참법(*saddhamma,* 眞法)이고, 참법을 만난 이는 참사람이 된다. 《천신상윳따》에 이러한 게송이 있다.

> "**참된 이들과 자리를 같이하고, 참된 이들과 가깝게 지내야 한다.**
> **참된 이들의 참법을 알고서 모든 괴로움에서 벗어난다.**"[35]

---

32 바른 견해가 일어나기 위한 두 가지 조건: 다른 이의 소리와 지혜로운 숙고(dve kho paccayā sammādiṭṭhiyā uppādāya parato ca ghoso yoniso ca manasikāro : MN I 294). 여기서 다른 이의 소리란 진법의 가르침을 말한다. 즉 부처님이나 부처님의 제자들의 가르침을 듣는 것과 지혜로운 숙고가 그 둘이다.

33 pubbe ananussutesu dhammesu cakkhum udapādi ñāṇam udapādi paññā udapādi vijjā udapādi āloko udapādi (SN V 422). 이전에 들어보지 못한 법들에서 눈이 일어났고, 앎이 일어났고, 지혜가 일어났고, 명지가 일어났고, 광명이 일어났다.

34 sammāsamādhissa sammāñāṇaṁ pahoti sammāñāṇassa sammāvimutti pahoti (MN III 76).

그러므로 부처님이 우리에게 주신 가르침은 '팔정도'(聖八支道)라고 정의할 수 있다. 팔정도로 진리에 도달할 수 있기 때문이다. 네 가지 성스러운 진리인 사성제의 괴로움과 괴로움의 일어남은 십이연기로 설명되고, 괴로움의 소멸과 괴로움의 소멸에 이르는 길은 팔정도로 설명된다. 즉 십이연기와 팔정도는, 법으로 설명된 사성제인 것이다. 십이연기나 팔정도나 둘 다 연기법으로 설해진 것들이다. 따라서 부처님이 설하신 법이 무엇인가라고 묻는다면, 그것은 곧 '연기법'이고 그것을 실천하는 길은 팔정도라고 답할 수 있다. 십이연기로는 불선한(*akusala*) 조건들의 생겨남을, 팔정도로는 선한(*kusala*) 조건들의 생겨남을 설했다. 선한 조건들의 생겨남은 곧 불선한 조건들의 소멸을 의미하므로 연기법이 겨누는 것은 '괴로움의 소멸'이다. 이렇게 십이연기와 팔정도는 둘이면서 하나를 목표로 삼고 있다. 따라서 팔정도를 계발하면 십이연기를 소멸시킬 수 있다는 것이 사성제의 내용이다. 십이연기로 괴로움과 괴로움의 일어남을 이해하면 괴로움의 소멸을 찾게 될 것이고, 그때 '괴로움의 소멸로 가는 길은 바로 팔정도(聖八支道)다'라고 한 것이다.

《수따니빠따》《두 가지 관찰경》은 사성제를 둘로 나누어 관찰할 수 있다고 설하고 있다. 둘이란 '이것이 괴로움이고, 이것이 괴로움의 일어남이다'라는 것이 한 가지 관찰이요, '이것이 괴로움의 소멸이고, 이것이 괴로움의 소멸에 이르는 길이다'라는 것이 두 번째 관찰이다. 이와 같이 바르게 관찰하면서 열심히 정진하는 비구에게는 두 가지 결과 중에 한 가지 결과가 예상된다. 아라한의 경지에 도달하거나 불환자의 경지가 기대된다고(Sn p. 140) 경은 설하고 있다. 즉 십이연기와 팔정도를 관하면서 열심히 실천하는 비구는 불제자가 얻는 최고의 경지에 도달할 수 있다는 것이다.

팔정도로 중도를 구현한 이는 성스러운 이(*ariya*), 참사람(*sappurisa*)이라 불린다. 법으로 참(진리)에 도달했기 때문이다. 그러므로 팔정도는, 진리를 먼저 깨달은 부처님이 제자들에게 가르친, '참사람의 길'이라고 이해할 수 있다. 참사람은 세상에 머물면서도 세상에 대해 초연하다. 불법에서의 해탈자는 세상을 등지거나 떠난 자가 아니라 세상 속에서도 어떤 속박이나 장애 없이 자재하는 이를 일컫는다. 자재하지만 어긋나지 않고 항시 사람이 마땅히 행하여야 할 도리가 자연스럽게 지켜지는 이, 그가 실로 참사람이다.

4. 팔정도의 삼매(正定)

중도의 구체적 실천인 팔정도는 정견, 정사, 정어, 정업, 정명, 정정진, 정념, 정정으로 구성되어 있다. 《대사십경》에 따르면 이들 여덟 요소는 따로따로의 요소가 아니라 원인과 조건으

35 sabbhir eva samāsetha sabbhi kubbetha santhavaṁ sataṁ saddhammam aññāya sabbadukkhā pamuccatīti (SN I 18).

로 성립되는 관계다. 팔정도는 정견부터 정정까지 앞의 요소가 다음 요소를 생生하게 하는 관계, 즉 서로 연기적인 관계다. 이 경에서 부처님은 '팔정도를 말하겠다.'고 하지 않고 '성스러운 정정을 말하겠다'고 하시면서 이 정정을 '직접원인과 요소를 두루 갖춘 정정'[36]이라고 설하셨다. 앞선 일곱 요소들 없이는 정정이 성립될 수 없다는 의미인 것이다.

부처님은 "그러면 어떤 것이 직접원인이 있고 요소를 두루 갖춘 성스러운 정정인가? 말하자면 정견, 정사, 정어, 정업, 정명, 정정진, 정념이라는 이들 일곱 요소들에 의해 마음이 하나되고 (요소가) 갖추어진, 이것을 직접원인이 있고, 요소를 두루 갖춘 성스러운 정정이라고 한다"[37]고 규정했다.

정정은 정견부터 시작하여 정념까지가 일련의 직접원인이 되고, 일곱 요소들이 두루 갖추어진 마음의 단일성으로 이 경에 표현되어져 있다. 달리 말하면 정정은 부분과 전체의 구별이 없는 하나가 된 마음으로, *Pāli* 원문에서는 마음이 주어가 아니고 일곱 가지 요소들에 의해 하나가 된 마음의 '단일한 상태'(*cittassa ekaggatā*)가 주어다. 마음이 능동적으로 무엇을 한 것이 아니라, 일곱 요소들에 의해서 마음이 이러한 상태가 '된 것'으로 여기서 결정적인 역할을 한 것은 오히려 일곱 요소들이다. 앞선 일곱 요소들의 순차적 직접원인의 역할과 일곱 요소의 충족 없이는 이러한 상태에 이를 수 없기 때문이다. 팔정도의 삼매는 선행하는 일곱 요소들에 의해서만 이루어진다는 뜻이다. 다시 말해 불법에서 말하는 바른 삼매(*sammā samādhi,* 正定)는 따로 떨어진 하나의 요소로서 단순한 '집중이나 몰입'이 아니라 모든 요소들이 하나의 전체로서 통합된 마음의 상태라는 의미다.

정정에 이르게 한 일곱 요소들을 크게 '바른 사유, 바른 말, 바른 행위, 바른 생계'와 '바른 견해, 바른 노력, 바른 사띠'의 두 그룹으로 나눌 수 있다. 생각, 말, 행위, 생계는 곧 사람의 삶 전체로, 한 개인이 살아서 활동하는 삶의 요소들이다. 반면에 견해, 노력, 사띠는 삶의 필수요소는 아니다. 생각이 말과 행위와 생계를 이끌게 되어 있고, 견해는 삶의 필수요소가 아니므로 그것 없이도 살아갈 수는 있다. 그런데 성도聖道에 들기 위한 첫째 조건으로, 바른 견해를 생각 앞에 세워 그것들을 이끌게 했다. 생각이 바른 견해에 의해 제어될 때 수행자의 삶은 비로소 도(*magga*) 위에 올라설 수 있게 되고, 도道에 올라서야만 바른 노력이 뒤따르고 바른 사띠가 가능해진다. 그러므로 바른 견해가 없는 노력과 사띠는 바른 노력도 바른 사띠도 아닌 것이다.

이처럼 첫 그룹의 네 요소들은 사람의 삶 전체이고, 뒤의 세 요소들은 삶의 요소들의 지원군들이다. 《대사십경》은 이들 세 요소(바른 견해, 바른 노력, 바른 사띠)만을 법의 요소(*tayo*

---

36 ariyaṁ vo bhikkhave sammāsamādhiṁ desissāmi saupanisaṁ saparikkhāraṁ (MN III 71).

37 katamo ca bhikkhave ariyo sammāsamādhi saupaniso saparikkhāro seyyathīdaṁ sammādiṭṭhi sammāsaṁkappo sammāvācā sammākammanto sammāajīvo sammāvāyāmo ammāsati yā kho bhikkhave imehi sattaṅgehi cittassa ekaggatā parikkhatā ayaṁ vuccati bhikkhave ariyo sammāsamādhi saupaniso iti pi saparikkhāro iti pi (MN III 71).

dhamma)라고 칭하고 있다. 이들 세 가지 법의 요소가 인간의 삶을 성스러운 도(*ariyamagga*)의 수준으로 끌어올려주는 것이다. 세 요소들은 법의 인자로서 삶의 요소들을 받쳐주어 돕는 기능(*indriya*)을 한다. 바른 견해는 선두에서 삶의 모든 요소들을 인도하는 삶의 길잡이로, 이 길잡이의 선도에 따라 바른 노력과 바른 사띠가 인간의 삶을 감싸고돌면서 일념상태가 되도록 한다. 이런 능력을 지닌 인드리야(根)들의 도움으로 인간의 삶 전체가 하나의 마음 상태가 된 것이 정정이고, 이러한 정정에서 바른 앎과 바른 해탈이 생산된다는 것이 대사십경의 가르침이다. 그러므로 한 인간이 성인의 경지에 오르는 것은 법의 요소들(바른 견해, 바른 노력, 바른 사띠)의 적극적이고 결정적인 역할과 지원에 의해서만 가능하다.

5. 성도聖道(*ariyamagga*)의 두 가지: *sāsava/anāsava*

《대사십경》에는 팔정도의 요소들 중 다섯 요소에 두 가지 (상태)가 있다고 설해져 있다. 이들 다섯 요소는 바른 견해와 삶의 요소들(바른 사유, 바른 말, 바른 행위, 바른 생계)인데, 한편은 '아사와가 있고(*sāsava*), 공덕으로 이어지고, 재생의 토대가 남는' 다섯 요소들의 상태고, 다른 한편은 '아사와가 없고(*anāsava*) 세상을 초탈한 성스러운 도의 요소인' 다섯 요소들의 상태다. 전자는 중도에 아직 완전히 들지는 못했지만 중도를 향해 가는 중이고, 후자는 팔정도를 통해 중도가 구현된 요소들로 완성된 인간의 삶을 표현하고 있다. 여기서 이들 두 가지 상태를 가르는 가장 중요한 차이는 바로 아사와가 있느냐 없느냐(*sāsava/anāsava*)다. 이 경에서 바른 노력과 바른 사띠가 두 가지로 설해지지 않은 것은, 노력과 사띠는 사람에게 내재된 능력으로 그 사람이 지닌 의지意志의 인도에 따르기 때문이다.

성도의 요소들이 이렇게 둘로 나뉜 것은, 진리로 인도하는 성도를 공덕의 수준에서 닦을 것인가, 아니면 고통의 소멸에 이르는 도(*magga*)로 닦을 것인가 하는 문제를 제시하고 있다. 제자들이 입문할 수 있도록 길은 열어두지만, '*ariyamagga*'(聖道)에는 아사와가 없다는 것을 부처님이 여기서 분명하게 밝히고 있기 때문이다. 세상에 남아 되풀이되는 재생을 받으며 괴로움을 겪을 것인가 아니면 세상을 초탈하여 괴로움을 끝내겠는가 하는 것이 아사와의 유무有無에 달려 있음을 지적한 이 설법은 고통의 소멸을 추구하는 이라면 '아사와를 바로 알아야 한다'는 점을 일깨우고 있다. 우리가 왜 중도인 팔정도를 닦아야 하는지, 팔정도의 목적이 뭔지 바로 알고 시작하라는 촉구인 것이다.

아사와[38]는 사성제의 괴로움(*dukkha*)에 버금갈 정도로 불법의 정수가 담겨진 단어임에도 아

38 아사와는 그 뜻이 심오하고 용례가 넓어서 다른 언어로 번역하기가 매우 어려운 단어다. 그 어원은 ā+sru to flow '흘러들다, 흐르기 시작하다'인데 한역은 Pāli어원을 살려 '새다, 스며들다'의 뜻에서 '漏(누)'라고 번역하고 있다. 한국어로는 한역을 따라 유루流漏라고 하지만 '번뇌'라는 번역이 가장 일반적이다. 영어 번역 또한 매우 다양하다. 서구의 일부 학자들은 번역하지 않고 원어 'āsava'를 그대로 쓰기도 하

직 그 의미에 대한 이해가 충분하지 못한 감이 있다. 그러므로 그 본디 뜻의 이해를 위해 원전原典에서 그 의미를 끌어내보고자 한다.

《중부》《범천의 초대경》[39]에 "아사와는 부패(타락)하는 속성이 있고, 계속 생성에 드는 것이고, 고난을 품고 있으며, 괴로움으로 결과 되고, 미래에 나고 늙고 죽어야만 하는 것이다"[40]라는 부처님의 말씀이 나온다. 부처님에게서는 이런 아사와가 다 버려졌고, 뿌리가 잘렸으며 다시 생겨나는 법이 없다(*anuppādadhammā*)고 하셨는데 그것은 바로 한 존재에게서 연기가 끝났다는 선언이다.

괴로움으로 귀착되고, 계속 생성에 들고, 생노사가 그 미래의 운명이라는 것이 모든 존재가 처한 현실(reality)이다. 아사와가 곧 우리의 현실인데, 아사와의 결과가 괴로움이라 했으니 아사와는 괴로움의 원인이 되고, 이 원인을 제거하지 않으면 연기는 계속되어 괴로움은 끝나지 않는다. 그래서 불법을 들은 이들의 궁극의 목적이 아사와에서 벗어나는[解脫] 것이고, 아사와에서 벗어났을 때 마침내 더 이상 연기는 없다고 단언할 수 있는 것이다.

아사와에 대한 이 설법은 부처님이 범천梵天에 올라가셨을 때 범천신의 무리 안에 있던 마라에게 하신 것이었다. '마라'(*Māra*)는 존재를 죽음으로 몰아넣는다는 뜻의 이름을 가진 신으로 자신의 영역(*Māradheyya*)에 들어온 세상의 존재들을 관장한다. 아사와가 있는 존재는 누구나 마라의 영역 안에 있는데, 존재들이 이 영역으로부터 벗어나지 못하게끔 지키는 것이 마라의 역할이다. 이 경에서 마라는 대범천신을 존재들의 조상이고 지배자며 아버지고 창조주로, 모든 것을 만든 최고의 신이라고 칭한다. 그 대범천신은 아사와에 대한 부처님의 설법에 정반대되는 "이것은 영원하고 늙지도 죽지도 다시 태어나지도 않고 여기서 더 다른 벗어남은 없다"(M I 326)는 견해(常住論)를 지닌 신이다. '범천은 영원하고 그 이상의 해탈은 없다'는 견해를 가진 대범천신에 대해 부처님은 '무상한 것을 영원한 것으로 아는 무지한 자'(*avijjāgato*)라고 질타했다. 그리고 '이것 이상의 벗어남은 없다'고 주장하는 그에게 "당신이 알지도 보지도 못하는 존재계가 더 있다"며 그 증거로 대범천신의 눈앞에서 사라져 목소리만으로 범천의 신들을 향해 이렇게 설파했다.

는데, 그것은 자국어의 어휘부족 문제라기보다는 이 단어를 한마디로 정의하기가 매우 어렵기 때문일 것이다.

39 Brahmanimantaṇikasutta: 이 경은 히말라야 근처 코살라국의 작은 시市, Ukkaṭṭhā의 Subhaga樹林에서 설해졌는데, 중부의 첫째 경인 《Mūlapariyāya경》도 같은 장소에서 설해졌다. (모든 것의 뿌리에 관한 설법이라는 의미의) 《Mūlapariyāya경》에는 '나의 것'이라고 취取하고 즐길 수 있는 스물네 가지 인식의 대상에 대해 말씀하셨고, Brahmanimantaṇika경은 부처님이 범천에 올라 법을 설한 경이다. 부처님은 상주견常住見에 빠져 있는 Baka 범천신을 '무지한 자'(avijjāgato)라고 하면서 법을 설하는데 마라가 끼어들어 방해한다. 마라는 범천신을 (모든 존재들의) 창조주라 부른다. 범천신을 욕되게 한 사문과 브라만은 죽어서 낮은 몸을 받고 칭찬한 이들은 좋은 곳에 몸을 받는다고 하면서 범천의 말을 무시하지 말라고 경고한다. 서로 관련이 깊은 이 두 경은 존재성과 존재 처處에 관한 것으로, 난해해서 학자들이 해석에 어려움을 겪는 경이다.

40 āsavā saṅkilesikā ponobhavikā sadarā dukkhavipākā āyatiṁ jātijarāmaraṇiyā (MN I 331).

"존재(*bhava*)와 비존재(*vibhava*)를 찾는 자들 가운데
나는 존재에서 두려움을 보고서
어떤 형태의 존재도 환영하지(받아들이지) 않았으며
(존재의) 어떤 즐거움도 취하지 않았다."(MN I 330)

부처님은 대범천신과 마라가 닿을 수 없는 계界에 들어 이 설법을 해 줌으로써 그들이 전부라고 믿는 이 세상을 벗어날 수 있다는 것을 보여주었다. 이때 언급된 비존재(*vibhava*)는 존재를 벗어난 해탈이 아니라 존재를 거부(부정)하는 존재형태를 말한다. 그러자 부처님의 가르침에 따라 존재들이 자신의 영역에서 빠져나가게 될 것을 두려워한 마라가, 한 범천신의 몸을 빌려 부처님께 그러한 법을 제자들이나 다른 출가자들에게 설하지 말아달라고 청한다. 그러나 부처님은 "여래에게는 아사와가 버려졌고, 그 뿌리가 뽑혀 다시는 생성에 들지 않으니 미래에 생겨나는 법은 없다"고(MN I 331) 선언하셨다. 이처럼 아사와는 생성에 든 존재의 속성을 나타내는 단어다.

부처님이 출가 전 더 없이 안락한 생활 속에서도 바로 이 문제, 즉 생사 고를 만들어내는 존재성의 위험을 보고, 출가하여 찾은 것이 바로 생사가 없는 불사不死의 상태, 즉 존재성의 굴레에서 벗어난 자유롭고 안전한 열반이었다.[41] 그리고 깨달으신 후 한 존재의 생사의 기원은 무엇이며 어떻게 해서 괴로움으로 결과 되는지를 인연법으로 설명한 것이 바로 연기緣起다.[42] 십이연기는 무지를 시작으로 존재로 태어난 것은 괴로움을 피할 수 없다는 절망적 사실로 끝난다. 그런데 사리뿟따 존자는《중부》《정견경》에서 연기의 시발인 무지와 아사와의 관계를 "아사와의 일어남으로 무지가 일어나고 아사와의 소멸로 무지가 소멸한다"[43]고 천명하였다. 연기의 첫째 '조건'(*paccaya*)이 무지(*avijjā*)일 때 그 '원인'(*hetu*)은 아사와고 이 둘은 상호 의존관계로 함께 생生하고 함께 멸滅하게 된다는 것이다.[44] 괴로움의 결과를 낳는 원인이 아사와이므로 십이연기의 모든 조건들(*paccaya*)의 원인(*hetu*) 또한 아사와라고 할 수 있다. 그러므로 한 존재의 괴로움은 아사와가 없어져야 비로소 끝이 나게 되는 것이다.

괴로움(*dukkha*)은 '감각' 혹은 '느낌'(*vedana*)으로, 개별적인 경험이다. 즉 존재의 개별 존재성으로 인하여 한 존재가 괴로움을 겪는 것이다. 십이연기는 존재성에 무지한 존재가 생성 안에 개별존재로 경계 지어져서 괴로움의 결과를 받는 모습에 대한 설명이다. 무지로 인하여 '나 혹은 나의 것'이라고 집착하면서 개체에 묶여 갇힌 것으로, 이렇게 존재가 개체에 묶인 것을

41 Ariyapariyesanasutta (MN I 163 참조).

42 Nidānasaṁyutta (SN II 1).

43 āsavasamudayā avijjāsamudayo āsavanirodhā avijjānirodho (MN I 54).

44 인연因緣법은 '원인'(hetu 因)과 '조건'(paccaya 緣)으로 인하여 생기生起하는 것을 일컫는데 원인과 조건은 같이 일어나고 같이 스러지는 특성 때문에 상좌부 불교권에서 이 둘(hetu-paccaya)을 동의어로 간주하여 굳이 구별하지 않고 있다.

결박(*saṁyojana*)이라고 한다. 결박에는 열 가지가 있는데,[45] 그 중 마지막 결박인 무지의 결박이 풀려야 존재는 비로소 괴로움에서 벗어날 수 있다.

아사와*āsava*는 '흘러 들어옴'(流入), 혹은 샌다는 의미의 한역, '누漏'로 직역할 수 있지만, 그것만으로는 정확한 원의를 이해하기 어려워 다양한 번역어들이 만들어졌다(주석 38 참조). 여기서는 여러 경들에 나타난 관련 법어들을 연계해 이해하는 방법을 택했다. 부처님은 아사와가 존재의 속성인 괴로움과 고난을 품은 것이라고 했고, 사리뿟따는 '아사와가 있을 때 무지가 있다'고 했으니, 아사와는 생성에 '흘러드는'[流入] 개별 존재의 현상에 대한 표현이라고 볼 수 있다. 따라서 아사와를 '개체에 유입되는 어떤 존재성'으로 보고, '개아성個我性의 유입'(이하 '개아성'이라 한다)이라고 의역해 보고자 한다. 이런 시도는 아사와에 대한 이해를 도와 부처님의 가르침에 한 발짝 더 접근하는 방편으로 유용하리라는 생각에서다.

개별존재에게 생기는 문제들은 모두가 아사와(개아성)에서 비롯된 것이니 괴로움에서 벗어나고자 하는 이들의 걸림돌은 모두 아사와라고 할 수 있다. 그래서 수행자가 맞닥뜨리는 모든 장애를 '모든 아사와들'(*sabbāsava*)이라고 정의한 경이 있다. 이는 곧 개인의 모든 문제는 개아의 성품 때문이라는 뜻이다. 그러나 괴로움이 그냥 버려지는 것이 아니듯 개아성도 버리고 싶다고 해서 버려지는 것은 아니다. 아사와는 재생하는 것(*ponobhavikā*)이기에 생멸의 과정이 있을 뿐, 죽더라도 계속 다시 생겨나기 때문이다. 개아성에 집착하면 존재-갈애(*bhavataṇhā*)가 되고 개아성을 거절하면 비존재-갈애(*vibhavataṇhā*)가 된다. 이 세상의 길은 양극단으로 가는 길뿐이다. 그러므로 오직 '중도'만이 이 양극단을 벗어날 수 있는 유일한 방법이라는 것이 '중도의 가르침'이라고 이해할 수 있다.

부처님이 설한 십이연기의 첫째 조건인 무지는 자기의 존재성에 대한 '앎이 없음'을 의미한다. 무지가 바로 개아성에 대한 무지(*avijjāsava:* MN I 7, 55)인 것이다. 그래서 아사와와 무지는 하나처럼 함께 생멸한다고 했다.[46] 부처님이 아사와를 역설한 것은 '자기 존재성을 바로 알아야 괴로움에서 벗어날 수 있다', 즉 괴로움의 소멸, 그것의 실현을 위한 것이었다. 때문에 바른 앎을 강조했고 무지를 연기의 첫째 조건으로 설했던 것이다. 앎이 생기면 무지가 사라지고, 무지가 사라지면서 개아성이 끝나고, 개아성이 없으면 괴로움이라는 결과가 없다. 개아성이 없으니 개체를 묶고 있던 결박도 사라져 비로소 개아성에서 완전히 벗어나게 된다. 이처럼 모든 존재들은 각자 태어나고 각자 떠나는 개아의 성품을 지닌 개별 존재들로써, 법을 깨달을 때도 '각자' 깨닫게 된다(*paccattaṁ veditabbo*)고 설하고 있다.

부처님의 위대성은 존재가 개아성에서 벗어나 다시 태어나는, 즉 재생으로 되돌아오지 않는

---

45 다섯 가지 낮은 결박(하오분결)과 다섯 가지 높은 결박(상오분결)을 합하여 열 가지. 하오분결은 유신견, 의심, 계금취와 욕구와 반감의 다른 표현인 육욕충동과 악의(분노)다. 또한 아라한이 되어야 끊어지는 상오분결은 존재욕구라 할 수 있는 색욕과 무색욕(rūparāga-arūparāga) 그리고 아만, 들뜸, 무지다.

46 āsavasamudayā avijjāsamudayo āsavanirodhā avijjānirodho (MN I 54). 아사와의 일어남으로 무지가 일어나고 아사와의 소멸로 무지가 소멸한다. avijjāsamudayā āsavasamudayo avijjānirodhā āsavanirodho (MN I 55) 무지의 일어남으로 아사와가 일어나고 무지의 소멸로 아사와가 소멸한다.

법을 세상에 알려주었다는 점이다. 부처님의 가르침을 듣고 우리는 마침내 '나'라는 존재에 대한 철저한 탐구에 나섬으로써 괴로움을 끝내는 길을 열 수 있게 되었다. 바로 그곳으로 인도하는 것이 중도요, 중도는 곧 팔정도이며, 팔정도를 선도하는 것이 바른 견해다.

사리뿟따 존자는《정견경》에서 아사와를 바로 알고, 아사와의 일어남을 바로 알고, 아사와의 소멸을 바로 알고, 아사와의 소멸로 이끄는 길을 바로 아는 것이 불제자의 바른 견해라고 했다. 이렇게 아사와를 바로 안다는 점에서 그는 견해가 똑바른 자고, 법에 확고한 믿음을 지닌 자고, 참법[眞法]으로 온 자라고 한다(MN I 55). 그러므로 아사와를 알아야 바른 견해를 지닐 수 있고 바른 견해를 지녀야 성도에 든다. 성도에 들면 괴로움이 소멸되는 중도가 되는데, 괴로움의 소멸은 실은 아사와의 소멸이 가져온 '결과'일 뿐이다. 아사와가 괴로움의 원인이었기 때문이다. 그래서 괴로움의 끝을 이룬 이(*dukkhassa antakaro*)인, 아라한을 다른 말로 '아사와가 소진된 이'(*khīnāsava*)라고 한다. 아라한은 자기 존재성에 대한 철저한 이해로 개아성이 타파되어 그의 괴로움 역시 소멸된 이를 일컫는다. 괴로움의 종식은 아사와의 소진을 전제로 한 것이기에 중도인 팔정도의 요소들 중 아사와가 있고 없고(*sāsava anāsava*)가 중도가 되었는가 안 되었는가 하는 경계가 되는 것이다.

Ⅲ. 중도의 실천

1. 아사와의 소진 : *yoniso manasikāra*

아사와가 괴로움의 원인으로 설해졌으니, 괴로움을 없애려면 아사와가 없어야 한다는 것이 명확해졌다. 더구나 팔정도의 요소들이 세상을 초탈한 성도의 요소들이 되려면 아사와가 없어야 한다(*ariyā anāsavā lokuttarā maggaṅgā* : MN III 72)고 했으니 '아사와의 버림'을 중도의 실천으로 보아도 좋을 것이다. 그동안 다른 경들에 비해 그 중요성이 상대적으로 잘 알려지지 않았던《모든 아사와경》에서 그 실천의 방도를 찾아보고자 한다.

《모든 아사와경, *sabbāsavasutta*》에서 부처님은 이렇게 이르신다. "비구들이여, 나는 알고 보는 자의 아사와의 소진을 말한다. 알지 못하고 보지 못하는 자의 (아사와의 소진을 말하지) 않는다. 비구들이여, 무엇을 알고 무엇을 보는 자의 아사와가 소진되는가? 지혜로운 숙고와 지혜롭지 못한 숙고다. 비구들이여, 지혜롭지 못하게 숙고하는 자에게 일어나지 않은 아사와가 일어나고, 일어난 아사와는 증대된다. 지혜롭게 숙고하는 자에게 일어나지 않은 아사와는 생겨나지 않고 일어난 아사와가 버려진다."[47]

---

47 jānato ahaṁ bhikkhave passato āsavānaṁ khayaṁ vadāmi no ajānato no apassato kiñca bhikkhave jānato kiṁ passato āsavānaṁ khayo hoti yoniso ca manasikāraṁ ayoniso ca manasikāraṁ ayoniso bhikkhave manasikaroto anuppannā ceva āsavā uppajjanti uppannā ca āsavā pavaḍḍhanti yoniso ca

아사와를 없애기 위해서는 지혜로운 숙고와 지혜롭지 못한 숙고를 알고 보아야 한다는 가르침이다. 여기서 '지혜로운 숙고'라고 번역된 '*yoniso manasikāra*'는 불법의 이해에 매우 중요한 용어로, '*yoniso manasikāra*'의 '*yoniso*'의 원의는 '근원(원천)적으로'이고 '*manasikāra*'는 '의지 작용' 혹은 '정신행위'다.

경은 '*yoniso manasikāra*'를 팔정도를 선도하는 바른 견해를 생기게 하는 두 가지 조건 중 하나로 언급하고 있다. 바른 견해의 두 가지 조건은, '다른 이의 소리와 지혜로운 숙고'[48]인데, 여기의 '다른 이의 소리'란 참법의 가르침을 말한다. 즉 부처님이나 부처님의 제자들의 가르침을 받아 듣는 것과 지혜로운 숙고가 바른 견해를 일으키는 조건이다. 말하자면 '외부로부터의 소식과 내면적 고찰'이라는 두 가지 조건이 갖춰지면 바른 견해가 일어나는 것이다. 그래서 부처님은 법을 설할 때 언제나 "내가 말할 것이니 그것을 듣고 잘 숙고하여라"[49]라고 하셨다. 여래인 내가 법을 설할 것이니 바른 견해가 일어나도록 그것을 듣고 잘 숙고하라는 뜻으로, 두 가지 조건의 충족을 한번에 말씀하신 것이다. 그렇게 되면 그 바른 견해가 바른 길로 인도하여 바른 앎과 바른 해탈이라는 결과를 낳게 한다. 부처님과 벽지불은 다른 이의 소리(가르침)를 들은 적 없이 지혜로운 숙고만으로 스스로 깨달은 분들이지만, 우리에게는 이미 부처님의 가르침이 있으니 법을 들을 기회만 얻는다면 지혜로운 숙고만으로도 그러한 결과를 기대할 수 있는 것이다.

그러면 '지혜로운 숙고'란 어떤 것인가? 결론부터 말하면 그것은 바로 '연기법에 대한 고찰'이다. 바른 견해가 법을 들음과 지혜로운 숙고를 조건으로 한다면 지혜로운 숙고는 들은 법의 이해에 그 목적이 있다고 할 수 있다. 바른 견해는 법의 이해에서 생겨나기 때문이다. 불법의 '법'은 광의로 '연기(*paṭiccasamuppāda*)법'이다. 연기법을 듣고 그것의 이해를 위해 고찰하는 것이니, 의지를 작동(*manasikāra*)시켜 연기법에 대해 고찰하라는 뜻이다. 즉 모든 현상들이 '조건 따라 일어나고 조건 따라 멸하는 법'에 대한 고찰이다. 연기법에 대한 고찰이 바른 견해의 조건이 되는 것은, 연기법을 통해서 '이것이 괴로움이다(*idaṁ dukkhaṁ*)'라는 사성제의 진리에 도달하기 때문이다. 이러한 고찰이야말로 원래의 뜻 그대로 근원적(*yoniso*) 고찰이라고 할 수 있다.

본 논고에서는 아사와를 '개아성個我性의 유입'으로 해석했고 지혜로운 숙고는 '연기법에 대한 고찰'로 보았다. 그럼 다시 《모든 아사와경》의 부처님 말씀으로 돌아가서 위의 해석에 따라 의역해 보자.

> "**무엇을 알고 무엇을 보는 자에게 있어 개아성이 소진되는가**?
> **연기법에 대해 고찰함과 연기법에 대해 고찰하지 못함이** (**기준이다**).
> **연기법에 대해 고찰하지 못하는 자에게**, **일어나지 않은 개아성이 일어나고**, **일어난 개아성은**

---

bhikkhave manasikaroto anuppannā ceva āsavā na uppajjanti uppannā ca āsavā pahīyanti (MN I 7).
48 dve kho paccayā sammādiṭṭhiyā uppādāya parato ca ghoso yoniso ca manasikāro (MN I 294).
49 taṁ suṇātha sādhukaṁ manasikarotha bhāsissamīti (MN I 1).

증대된다. 연기법에 대해 고찰하는 자에게, 일어나지 않은 개아성은 일어나지 않고 일어난 개아성이 버려진다."

더 나아가, 지혜로운 숙고는 바른 견해의 조건이니 좀 더 쉬운 접근과 이해를 위해서 바른 견해로 바꾸어 의역하면:

"**무엇을 알고 무엇을 보는 자에게 있어 개아성이 소진되는가**?
바른 견해와 바르지 못한 견해에 (따른다).
바른 견해를 지니지 못한 자에게, 일어나지 않은 개아성이 일어나고, 일어난 개아성은 증대된다.
바른 견해를 지닌 자에게, 일어나지 않은 개아성은 일어나지 않고 일어난 개아성이 버려진다."

《대사십경》에 '바른 견해가 어떻게 수행자의 삶을 선도하는가'에 대한 가르침이 있다. '그릇된 견해를 그릇된 견해로 바로 알고, 바른 견해를 바른 견해로 바로 알기에 그것이 그의 바른 견해가 된다.'[50] 이는 부처님으로부터 법을 듣고 연기법에 대해 고찰하여 법을 이해한 자는 어떤 것이 바른 견해고 어떤 것이 그릇된 견해인지 참되게 알고 구별할 수 있게 되고, 그때 그는 바른 견해를 따라 '눈이 생기고 앎이 생기는 중도'를 걷게 된다는 가르침이다. 이렇게 부처님의 법을 듣고 연기법에 대해 고찰하면 바른 앎이 생겨 개아성의 소진의 길에 들어서고, 개아성이 소진되면 괴로움이 끝나고 재생도 없게 되는 것이다.

이 경에서 눈여겨보아야 할 것은 아사와는 버리는 게 아니라 '버려진다'(*pahīnā honti*)는 점이다. 아사와와 직접 씨름해서는 안 되고, 연기법에 대해 고찰하기만 하면 아사와는 자연히 소진되게 되어 있다는 것이다. 잘못된 견해를 다 버려야 바른 견해가 일어나는 것이 아니라, 빛이 일어나면 모든 어둠은 사라지듯이, 바른 견해가 일어나면 잘못된 견해는 모두 버려지는 것과 같다. 그것이 바로 법의 역할이고, 법이 지닌 능력이다. 그러므로 '연기법에 대한 고찰'이야말로 양편을 다 극복할 수 있는 중도적 고찰방법인 것이다. 이런 이해를 통해 앞에서 설한 부처님의 "나는 알고 보는 자의 아사와의 소진을 말한다"는 말씀은 '연기법을 알고 연기를 보는 자의 아사와가 소진된다'라는 의미라는 결론에 이른다.

2. 아사와를 버리는 일곱 가지 방법

아사와를 그대로 둔 채 괴로움의 소멸은 달성되지 않는다. 괴로움에서 벗어남을 목적으로

50 kathañ ca bhikkhave sammādiṭṭhi pubbaṅgamā hoti micchādiṭṭhiṁ micchāditthīti pajānāti sammādiṭṭhiṁ sammādiṭṭhīti pajānāti sāssa hoti sammādiṭṭhi (MN III 71).

하는 수행자는 어떻게든 아사와를 극복해야만 한다. 따라서 괴로움의 소멸에 이르는 중도는 아사와의 극복을 조건으로 그 효력이 발생한다고 할 수 있다. 그런 의미에서《모든 아사와경》은 중도의 실천에 있어 매우 중요한 경이다. 세세한 내용을 담고 있는 이 가르침을 우리가 생활의 지침으로 삼아 일상에서 실천한다면 괴로움의 상당 부분이 줄어들 수 있을 것으로 기대된다. 이 경에서 부처님은 어떤 경우에도 아사와가 남지 않고 완전히 제거되도록, 수행자의 삶 전체에 적용해야 할 아사와에 대처하는 법을 일곱 가지로 정리해 일러주셨다.

① 보아서 버려야 할 아사와가 있고,
② 방호하여 버려야 할 아사와가 있고,
③ 수용하여 버려야 할 아사와가 있고,
④ 참고 견뎌(참아내어) 버려야 할 아사와가 있고,
⑤ 피해서 버려야 할 아사와가 있고,
⑥ 물리쳐서 버려야 할 아사와가 있고,
⑦ 계발하여 버려야 할 아사와가 있으니.[51]

① 보아서 버려야 할 아사와는 보아야 버려지고
② 방호하여 버려야 할 아사와는 방호해야 버려지고
③ 수용하여 버려야 할 아사와는 수용해야 버려지고
④ 참고 견뎌 버려야 할 아사와는 참고 견뎌야 버려지고
⑤ 피해서 버려야 할 아사와는 피해야 버려지고
⑥ 물리쳐서 버려야 할 아사와는 물리쳐야 버려지고
⑦ 계발하여 버려야 할 아사와는 계발해야 버려진다.[52]

1) 보아서 버려야 할 아사와

"불법을 들어보지 못하고 성스러운 법에 숙련되지 않은 자는 숙고해야 할 것을 숙고하지 않고 숙고하지 않아야 할 것을 숙고한다. 그는 '과거에 나는 존재하였을까 존재하지 않았을까? 과거에 나는 무엇이었을까? 어떻게 있었을까? 무엇이 되었다가 무엇이 되었을까?' 또는 '미래에 나는 존재할 것인가 존재하지 않을 것인가? 미래에 무엇이 될 것인가? 어떻게 될 것인가?

51 atthi bhikkhave āsavā dassanā pahātabbā atthi āsavā saṁvarā pahātabbā atthi āsavā paṭisevanā pahātabbā atthi āsavā adhivāsanā pahātabbā atthi āsavā parivajjanā pahātabbā atthi āsavā vinodanā pahātabbā atthi āsavā bhāvanā pahātabbā (MN I 7).

52 ye āsavā dassanā pahātabbā te dassanā pahīnā honti ye āsavā saṁvarā pahātabbā te saṁvarā pahīnā honti ye āsavā paṭisevanā pahātabbā te paṭisevanā pahīnā honti ye āsavā adhivāsanā pahātabbā te adhivāsanā pahīnā honti ye āsavā parivajjanā pahātabbā te parivajjanā pahīnā honti ye āsavā vinodanā pahātabbā te vinodanā pahīnā honti ye āsavā bhāvanā pahātabbā te bhāvanā pahīnā honti (MN I 12).

무엇이 되었다가 무엇이 될 것인가?' 또는 지금 현재의 자신에 대해 의문을 지닌다. '나는 있는 것인가 없는 것인가?' 나는 무엇인가? 어떻게 있는 것인가? 어디로부터 온 이 존재가 어디로 가게 될 것인가?'라고 숙고한다. 이와 같이 지혜롭지 못하게 숙고하는 그에게 '나에게 자아가 있구나' 혹은 '나에게 자아가 없구나'라는 등의 확고한 견해가 생겨난다. 그때 그는 '나의 이 자아가 말하고 겪고, 여기저기에서 선악 행위의 결과를 경험한다. 나의 이 자아는 영원히 변하지 않는 법이고 항상 거기에 그대로 있을 것이다'라는 견해가 생기게 된다. 이것을 견해에 빠졌다고 하고, 견해에 결박되었다고 한다. 견해의 결박에 묶인, (불법을) 듣지 못한 범부는 생노사의 괴로움에서 벗어나지 못한다."

반면 "불법을 듣고 성스러운 법에 잘 숙련된 성스러운 제자는 숙고해야 할 법과 숙고하지 않아야 할 법을 올바로 알면서 숙고하지 않아야할 법을 숙고하지 않고 숙고해야 할 법을 숙고한다. 그는 '이것이 괴로움이고, 이것이 괴로움의 일어남이고, 이것이 괴로움의 소멸이고, 이것이 괴로움의 소멸에 이르는 길이다'라고 지혜롭게 숙고한다. 이와 같이 숙고하는 그에게 세 가지 결박인, 유신견과 의심과 계금취견이 버려진다.[53] 이것들이 보아서 버려야 할 아사와다."(MN I 9)

이 경은 자아문제에 집착하여 골몰하는 자는 법을 모르는 자고, 이러한 자에게는 잘못된 견해가 일어난다고 지적하고 있다. 즉 자기의 존재성이나 정체성에 대해 의심을 품고 끊임없이 파고드는 자는 불법을 들은 적이 없는 자라고 단정한다. 한 존재가 연기적으로 형성되었다는 부처님의 법을 알지 못하기 때문이다. 이러한 자는 괴로움에서 헤어날 길을 찾을 수 없다.

그러나 불법을 듣고 법에 숙련된 성스러운 제자는 네 가지 성스러운 진리(사성제)를 숙고한다. 즉 연기법으로 설해진 사성제를 숙고하는 것이다. 이렇게 지혜롭게 숙고한 이는 오취온 자체가 괴로움이라는 것을 바르게 보게 된다. 이렇게 바르게 보는 이에게 바른 견해가 생겨나서, 세 가지 결박인 잘못된 견해들을 버리고 흐름에 든 이가 되어 참사람[眞人]의 대열에 합류하여 해탈열반으로 향한다.[54]

《모든 아사와경》은 결박도, 개아의 문제라는 점에서, 아사와의 일종으로 취급하고 있다. '결박'이니 '아사와'니 하는 단어들은 어떤 현상을 설명하기 위한 언어적 표현에 지나지 않는다. 결박은 결박이라는 표현이 목적하는 바가 있고 아사와는 아사와대로의 표현목적이 있다. 이것들은 상황에 따라 어느 때는 같은 것이 다른 이름으로 명명되기도 한다. 예를 들어 '무지'는 결박(*avijjā-saṁyojana*)이면서 잠재성향(*avijjānusaya*)이고 또한 아사와(*avijjāsava*)이기도 하다. 무지와 아사와는 모든 문제를 내포하고 있기에 가장 마지막에 사라진다. 십이연기의 첫째 조건인 무지가 아사와니, 존재가 있는 한 아사와가 있다는 뜻이다. 아사와에 걸리지 않는 존재의

---

53 이렇게 지혜롭게 숙고하는 자에게 (다섯 가지 낮은 결박 중에) 세 가지 결박들, 유신견(존재의 무리에 실체가 있다는 견해), (법에 대한) 의심, 계금취견(의례 의식을 통해 해탈 할 수 있다는 잘못된 견해에 대한 집착)이 버려진다. 이 제자는 법을 듣고 지혜롭게 숙고하였기 때문에 성인의 길에 들어 '예류자'(흐름에 든 이 sotāpanna)가 된다. 법을 알고 바른 길에 들었기에 그는 이제 범부가 아니다.

54 '바르게 봄'은 염오를 위함이요 염오는 이욕을 위함이고, 이욕은 해탈을 위함이요 해탈은 열반을 위함이라고 경(SN III 189)에 설해진다. 바르게 봄으로써 열반으로 가는 길이 열린다는 것이다.

문제는 없다는 뜻에서 이 경의 제목이 '모든 아사와경'인 것이다. 무지는 자기 존재성에 대한 무지이기에 이 무지에서 나온 의구심은 잘못된 견해로 발전한다. 그래서 수행자에게 의심 혹은 의혹(*vicikicchā*)은 중도에 들지 못하는 결정적 장애다. 궁극적으로는 무지가 사라져야 아사와도 완전히 사라지지만 그 이전에는 부처님이 설하신 법에 대한 믿음(*saddhā*)을 가지고 접근해야 한다.

2) 방호(간수)하여 버려야 할 아사와

'안이비설신의'(六根)의 감각기능을 잘 지키며 머문다. 지킴을 놓치면 곤혹과 번민의 아사와가 일어나게 되고, 성찰하여 지혜롭게 지키며 머무는 비구에게 곤혹과 번민의 아사와는 없다. '안이비설신의'는 육체와 정신을 지닌 개인에 대한 분석법의 하나다. 이것들이 외부세계(外處)와의 접촉의 통로일 때는 십이연기에서 촉(*phassa*)의 조건이 되는 육처六處(*saḷāyatana*)로 불리기도 한다. 한편 감각기관으로서 각각의 순수기능을 할 때는 근根(*indriya*)이라 한다. 이것들은 밖을 향해 열려 있기에 방호되어야 할 문門으로 표현되기도 한다. 증지부에 "빛나는 이 마음은 (밖에서) 온 더러움에 의해 오염되었다"고[55] 설해져 있다. 그러므로 밖에서 들어오는 것들로부터 이 문을 잘 지키지 않으면 곤혹과 번민의 아사와가 일어나게 되니 잘 관찰하여 지켜야만 곤혹과 번민이 생기지 않는다. 이것이 근방호根防護(*indriya-saṁvara*)로, 버려야 할 아사와라고 한다.

《중부》《앗싸뿌라경》은 사문이라면 부끄러움을 알고, 악을 두려워하고, 몸이나 입이나 뜻의 행위가 청정하고, 생계까지 청정하다 할지라도 출가의 목적을 달성하기 위해서 더 해야 할 일들이 있으니 그 중 하나가 이 감각기능들의 문을 지키는 일(*indriyesu guttadvārā:* MN I 273)이라고 이른다. 예를 들어 눈으로 대상을 보더라도 그 지각의 표상이나 세부적 상을 취하지 말아야 한다.[56] 이 문을 통해 들어오는 감각 대상에 마음을 빼앗기면 악하고 불선한 법들이 그에게 흘러 들어오기 때문이다.

3) 사용하여 버려야 할 아사와

옷과 음식과 거처와 의약품의 사용이다. 부처님께서 이렇게 이르셨다. "비구들이여, 여기 비구가 성찰하여 지혜롭게 가사를 사용한다. 단지 추위나 더위를 막기 위해서, 날벌레, 모기, 바람, 태양열기, 독충들과의 접촉을 막기 위해서, 또한 부끄러운 부분을 가리기 위해서 가사를 사용한다. 그는 성찰하여 지혜롭게 탁발공양을 한다. 즐기기 위해서도 아니고, 취하기 위해서도 아니며, 몸을 꾸미거나 단장하기 위해서도 아니다. 단지 이 몸의 유지 존속을 위해서, 해침을 그치고 청정 행을 돕기 위해서. 그는 이와 같이 (생각하면서 탁발공양을 한다): "이전의 느

55 pabhassaram idaṁ bhikkhave cittaṁ tañ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhan ti (AN I 10).
56 cakkhunā rūpaṁ disvā na nimittaggāhī nānubyañjanaggāhī (MN I 273).

낌은 없애고 새 느낌은 일으키지 않는다. 나는 비난 없는 편안한 삶을 이어갈 것이다." 그는 성찰하여 지혜롭게 자리(앉거나 누울 장소)를 사용한다. 단지 추위와 더위를 막기 위해서, 날벌레, 모기, 바람, 태양열기, 독충들과의 접촉을 막기 위해서, 기후의 위험을 피하고, 외딴 곳에서의 독좌獨坐를 위해 사용한다. 그는 성찰하여 지혜롭게 의약품을 사용한다. 이미 일어난 괴로운 느낌을 물리치고 병 없는 최상의 상태를 유지하기 위해 의약품을 사용한다. 이와 같은 것들을 지혜롭게 사용하지 않는 이에게는 곤혹과 번민의 아사와가 일어나게 되고, 성찰하여 지혜롭게 사용하여 머무는 비구에게 곤혹과 번민의 아사와는 없다. 이것을 사용하여 버려야 할 아사와라고 한다."

부처님 당시 출가자들은 길에서 생활하며 온갖 역경을 견뎌내야 했는데 거기에 더해 혹독한 고행이나 두타행을 하는 출가자들도 많았다. 그들은 그렇게 함으로서 정신적 성취를 이룰 수 있다는 믿음을 가진 이들이었다. 경에는 가사조차 거부하고 아무것도 몸에 걸치지 않는 벌거숭이 자이나 수행자(裸行外道)에 대해 거부감을 보이는 불교신도의 이야기가 나온다. 부처님은 이처럼 어느 한쪽으로 지나치게 치우치는 것은 오히려 수행에 도움이 안 된다며 수행자의 필수용품에 대해서도 중도적 자세를 취할 것을 권고했다. 받아들여할 최소한의 것들은 받아들이되 그것들을 사용할 때는 성찰하여 지혜롭게 사용하라는 가르침이다. 특히, 탁발공양이 '해침을 그치기 위함'이라는 표현에서, 우리가 음식을 준비하는 과정에서 얼마나 많은 존재들에게 해를 끼치고 있는지를 다시 생각하게 한다.

4) 참고 견뎌(참아내어) 버려야 할 아사와

"어떠한 것들이 참고 견뎌 버려야 할 아사와인가? 비구들이여, 여기 비구가 성찰하여 지혜롭게 참아낸다. 그는 추위나 더위, 배고픔과 목마름, 날벌레, 모기, 바람, 태양열기, 독충들과의 접촉, 모욕적이고 불쾌한 언행이나 육체에 일어난, 날카롭고 가혹하고, 찌르는 듯한, 달갑지 않고 즐겁지도 않은, 목숨을 앗아갈 듯 고통스러운 느낌들을 참고 견디는 자가 된다. 이와 같이 참고 견디지 못하는 이에게는 곤혹과 번민의 아사와가 일어나게 되고, 성찰하여 지혜롭게 참고 견디는 비구에게 곤혹과 번민의 아사와는 없다. 이것을 참고 견뎌 버려야 할 아사와라고 한다."

사용하여야 할 최소한의 필수품을 받아들여 사용하더라도, 가정을 떠나 유행하는 출가자가 그것들만으로는 혹독한 자연조건을 다 막아낼 수 없다. 그처럼 어려운 환경과 죽음에 이를 수 있는 신체적 고통을 참고 견디는 것은 엄청난 인내를 필요로 한다. 또한 모욕적이고 불쾌한 일을 당하였을 때 그것을 참아내어 평상심을 유지하는 것은 성인의 경지가 아니면 쉽지 않은 일이다. 《중부》《톱의 비유경》(MN I 129)에 좋은 예가 하나 있다. 부처님은 제자들에게 도둑이나 도둑의 부하들이 양날의 톱으로 사지를 절단한다고 하더라도 거기서 마음을 더럽히는 이가 있다면 그는 나의 가르침을 행하는 자가 아니라면서 오히려 "우리의 마음은 변하지 않을 것이고, 악한 말을 내뱉지 않을 것이고, 미움을 품지 않고 자애의 마음으로 (존재들을) 불쌍하고 가

련하게 여기며 온 세상에 한량없는 자애의 마음을 퍼뜨리며 머물 것이다"라고 수련해야 한다고 가르치셨다.

모든 존재는 피할 수 없는 고통에 무방비로 노출되어 있다. 우리 모두가 그런 괴로움의 존재들임에도 다른 존재에게 고통을 주거나 해치는 것은 존재의 본성을 모르기 때문이다. 부처님의 가르침을 따르는 제자는 자기 자신부터가 고통의 존재임을 알고 고통에서 벗어남을 그 삶의 목적으로 삼는다. 그러한 이는 모든 존재들이 다 같은 처지임을 이해하여 모든 생명을 자기 목숨처럼 여기게 된다. 《자애경》에 선한 목적을 가진 자(*atthakusalena*)는 마치 어머니가 외아들을 아끼고 사랑하듯이 모든 존재가 행복하기를 기원하는 자애의 마음을 계발하여야 한다는 가르침이 있다. 즉 괴로움에서 벗어남(해탈)을 목적으로 삼는 이는 모든 존재가 고통이 없기를 바라는, 자애의 마음을 필수적으로(*karanīya*) 지녀야한다는 뜻이다. 그래서 다른 존재를 해치지 않겠다는 불살생계가 불제자의 첫 번째 계목이다. 부처님은 라훌라에게 "존재를 불쌍히 여기는 연민의 마음의 계발로 가해가 버려질 것이다"[57]라고 가르치셨다. 불법을 듣고 존재의 본성을 이해한 이는 존재를 불쌍히 여기는 마음(연민)이 일어나 해치려는 생각이 저절로 떨어지게 된다.

5) 피해서 버려야 할 아사와

"어떤 것들이 피해서 버려야 할 아사와인가? 비구들이여, 여기 비구가 성찰하여 지혜롭게 피한다. 그는 사나운 야생 코끼리, 야생마, 들소, 들개, 뱀 혹은 그루터기, 가시풀숲, 구덩이, 낭떠러지, 수렁, 오물 웅덩이를 피한다. 앉을 자리가 아닌 자리에 앉고, 다니지 않아야 할 곳에 드나들고, 나쁜 친구들과 어울림은 청정행을 같이하는 현명한 도반이 그의 바르지 못한 행위를 추측하게 한다. 그는 앉지 않아야 할 자리, 다니지 않아야 할 곳, 나쁜 친구들을, 성찰하여 지혜롭게 피한다. 이러한 것을 피하지 않은 자에게 곤혹과 번민의 아사와가 일어나게 되고, 성찰하여 지혜롭게 피하는 비구에게 곤혹과 번민의 아사와는 없다. 이것을 피해서 버려야 할 아사와라고 한다."

위험하거나 더러운 곳은 피해야만 한다. 그리고 앉을 자리가 아닌 자리, 다니지 않아야 할 곳, 나쁜 친구 또한, 위험한 결과를 가져오기에 피해야 할 범주에 들어간다. '앉을 자리가 아닌 자리를 피하라'는 이 설법은 명망名望을 좇는 이들에게 주는 매우 엄중한 가르침이다. 명성은 출가자들에게 가장 버리기 어려운 것이기 때문이다. 불법에선 선도반善道伴의 중요성이 무엇보다 강조되고 있다. 《코살라 상윳따》에서 좋은 친구, 좋은 동료, 좋은 도반과 사귀는 것이 청정행의 절반인 것 같다는 아난다 존자의 말에 부처님은 "아난다여 그렇지 않다. 좋은 친구, 좋은 동료, 좋은 도반과의 사귐은 청정행의 전부다." 이러한 이는 팔정도를 계발하고 계속할 수 있을 것이라고[58] 이르셨다. 좋은 친구를 지닌 이는 계행을 지니고, 법담을 나누고, 정진하고,

57 karuṇaṁ hi te rāhula bhāvanaṁ bhāvayato yā vihesā sā pahīyissati (MN I 424).

괴로움의 소멸로 이끄는 지혜를 구족하는 것이 기대되기(AN IV 352~3) 때문이다. 그래서 좋은 친구들과 사귀어야 한다[59]는 것이 항상 강조되고 있다. 좋은 친구를 얻지 못하면 차라리 혼자 가는 것이 낫다는 가르침도 있다.[60] 좋은 친구는 선법으로 이끌고 악한 친구는 불선법으로 이끌기 때문이다. 그래서 증지부에 '악한 친구를 가진 자에게 일어나지 않은 불선법이 생겨나고 일어난 선법들은 쇠퇴한다. 선한 친구를 가진 자에게 일어나지 않은 선법이 생겨나고 일어난 불선법은 쇠퇴한다고 설해져 있다.[61]

《수따니빠따》《무소의 뿔경》에, 수행자에게 친구는 그가 목적하는 수행의 의미를 놓치게 만드는 위험이 따름을 경고하는 게송이 있다. "벗이나 친근한 이들에 대한 연민에 걸린 마음은 그가 이루고자 하는 목적을 잃게 한다. 친하게 사귐에는 이런 이롭지 못함이 있다는 것을 알고 홀로 가는 것이 좋다"고 설해져 있다.[62] 가정을 떠난 출가자는 자기 몸으로 낳은 "자식도 원하지 않을진대 (밖의) 동료를 무엇 때문에 원할까? 무리를 지어 다니지 않는 외뿔의 무소처럼 홀로 살아가야 하리라"고 하였다.[63] 그럼에도 불구하고 자기보다 뛰어난 도반은 선법을 일으키는 데 도움을 주기 때문에 대단히 이롭다. 경은 이렇게 벗이나 동료에 대해 엄중한 제한을 두는 것이 괴로움의 소멸에 이르는 중도라는 것을 알리고 있다.

부처님은 우리에게 부처님 자신을 선도반으로 여기라고 하셨다. "나를 좋은 친구로 해서, 태어남을 피할 수 없는 존재가 태어남에서 벗어난다. 늙음, 질병, 죽음, 슬픔, 비탄, 고통, 불만족, 절망을 피할 수 없는 존재가 그것들에서 벗어난다."[64] 부처님을 좋은 친구로 여기라는 말은 법을 도반으로 삼으라는 뜻이기도 하다. 즉 자기를 이끌어줄 진정한 선도반은 바로 법이니, 법을 도반으로 해서 숙명적 괴로움에서 벗어나라는 충고다. 《대반열반경》의 "법을 섬으로 삼고, 법을 의지하고 다른 것을 의지하지 말라"[65]는 말씀도 같은 가르침이다. 《모든 아사와경》은 선

---

58 mā hevam ānanda mā hevam ānanda sakalam eva hidam ānanda brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyāṇamittatā kalyāṇasahāyatā kalyāṇasampavaṅkatā kalyaṇamittassa etam ānanda bhikkhuno pāṭikaṅkhaṁ kalyāṇamittassa kalyāṇasahāyassa kalyāṇasampavaṅkassa ariyam aṭṭhaṅgikam maggaṁ bhāvessati ariyam atthaṅgikam maggam bahulīkarissati (SN I 87~88)

59 mitte bhajassu kalyāṇe (Sn v. 338).

60 addhā pasaṁsāma sahāyasampadaṁ seṭṭhā samā sevitabbā sahāyā
ete aladdhā anavajjabhojī eko care khaggavisāṇakappo. (Sn v. 47)
진정 우리는 도반을 얻음을 칭찬한다. (자신보다) 뛰어나거나 동급의 동료와 교제하여야 한다.
그러한 자들을 얻지 못하면 비난 없는 것으로 생을 유지하면서 외뿔의 무소처럼 홀로 가야 하리라.

61 kalyāṇamittassa bhikkhave anuppannā ceva kusalā dhammā uppajjanti uppannā ca akusalā dhammā parihāyantī ti (AN I 14).

62 mitte suhajje anukampamāno hāpeti atthaṁ paṭibaddhacitto
etaṁ bhayaṁ santhave pekkhamāno eko care khaggavisāṇakappo (Sn v. 34).
친구들이나 가까운(사랑하는)이들을 동정하며 얽매인 마음은 목적을 약화시킨다.
친분관계(親交)에서 이런 두려움을 보면서 외뿔의 무소처럼 홀로 가리라.

63 na puttam iccheyya kuto sahāyaṁ eko care khaggavisāṇakappo (Sn v. 35).

64 mamaṁ hi ānanda kalyāṇamittam āgamma jātidhammā sattā jātiyā parimuccanti jarādhammā … vyādhidhammā … maraṇadhammā … sokaparidevadukkhadomanassupāyāsadhammā sattā sokaparidevadukkhadomanassupāyāsehi parimuccanti (SN I 88).

법으로 이끌어주지 못하는 친구를 피하지 않은 자에게 곤혹과 번민의 아사와가 일어나게 된다고 했으니, 성찰하여 지혜롭게 피하는 것이 중도적 자세인 것이다.

6) 물리쳐서 버려야 할 아사와

"어떤 것들이 물리쳐서 버려야 할 아사와인가? 비구들이여, 여기 한 비구가 성찰하여 지혜롭게, 일어난 감각적 욕망의 생각을 허용하지 않고 버리고, 물리치고, 끝내고, 없애버린다. 일어난 적의의 생각을 허용하지 않고 버리고, 물리치고, 끝내고, 없애버린다. 일어난 해치려는 생각을 허용하지 않고 버리고, 물리치고, 끝내고, 없애버린다. 악하고 불선한 생각들이 일어날 때마다 그는 허용하지 않고 버리고, 물리치고, 끝내고, 없애버린다. 비구들이여, 이것을 물리치지 않는 자에게 곤혹과 번민의 아사와가 일어나게 되고, 물리치는 자에게 이와 같은 곤혹과 번민의 아사와는 없다. 이것을 물리쳐서 버려야 할 아사와라고 한다."

여기서 '생각'으로 번역된 '*vitakka*'는 언어활동을 위한 '생각 일으킴'으로 구행口行(*vācāsaṅkhārā*)의 요소다. *vitakka*는 개념적(언어적) 사고에 기초한 것이어서 개념적 사고가 없으면 *vitakka*도 없다.[66] *vitakka*는 선정(*jhāna*)의 요소들 중 하나지만 제이선정(二禪定) 이상에서는 사라진다. (*vitakka*는 행의 요소이기 때문에) 촉(*phassa*)에 기인한 *vitakka*는 번뇌로 이어진다(M I 112). 그래서 *vitakka*는 꺼야(없애야) 할 것으로 표현되기도[67] 하지만 *vitakka*가 모두 다 해롭거나 불선한 것은 아니다. 경은 부처님에게 일어나는 무해한 *vitakka*도 있다고 언급하고 있다.[68] 불선不善이 떨어져 나간 *vitakka*도 있는 것이다. *vitakka*를 정복한 자재자(*vasī*)는 원하는 생각은 하고 원하지 않는 생각은 하지 않을 수 있다. 그는 갈애를 끊고, 결박을 내던지고, 아만我慢을 바르게 이해하여 고통의 끝을 이룬 사람이다(MN I 122). 즉 생각(*vitakka*)에 끌려가지 않고 생각을 자유자재로 하는 이가 있다는 뜻이다. 그러므로 *vitakka*는 그 자체가 나쁜 것이 아니라 그것을 어떻게 다루어 사용하느냐 하는 '생각의 제어'의 문제인 것이다.

감각적 욕망의 생각, 적의의 생각, 해치려는(*kāma-vyāpāda-vihiṁsā*) 생각은 팔정도의 두 번째 요소 정사유(*sammāsaṅkappa*)와 반대되는 생각이다. 중도인 팔정도는 아사와의 소진으로 이끄는 길이기에 그러한 생각들을 '물리쳐서 버려야 할 아사와'라고 한다. 그러나 생각 중에는 아사와가 없는 생각도 있으므로(MN III 73), 생각을 모두 버리라는 것이 아니라 '불선한' 생각을 물리치라는 뜻이다.

---

65 dhammadīpā dhammasaraṇā anaññasaraṇā (DN II 100).

66 papañcasaññāsaṅkhāya asati vitakko na hotīti (DN II 277).

67 Yassa vitakkā vidhūpitā ajjhattaṁ suvikappitā asesā,
So bhikkhu jahāti orapāraṁ urago jiṇṇam iva tacaṁ purāṇaṁ (Sn v. 7).
그의 생각들이 남김없이 다 타고 안으로 잘 처리된 (안에서 잘 정리된) 자,
그 비구는 이쪽저쪽을 [다] 버린다. 뱀이 낡고 오래된 허물을 벗어버리듯이.

68 sammāsambuddhaṁ dve vitakkā bahulaṁ samudācaranti khemo ca vitakko paviveko (It 31). 부처님에게 두 가지 vitakka, 안온한 vitakka와 (불선으로부터 멀어진) 원리遠離의 vitakka가 자주 일어난다.

《중부》《생각 멈추기 경, *Vitakkasaṇṭhānasutta*》에는 수행자에게 불선한 생각들이 떠오를 때 이 생각들을 가라앉혀 생각을 제어하는 방법이 설해져 있다. 여기서 *vitakka*는 탐진치를 충동질하고 수행자의 집중을 방해하는 여러 가지 쓸데없는 생각의 의미로 사용되었는데, 이런 산란한 생각들의 일어남은 수행자에게 최대의 적이다. 이 경은 실수행에서 삼매에 들려고 하는 자에게 생각들이 떠오를 때의 대처방법을 다섯 가지로 소개하고 있다.

첫째로, 어떤 표상(*nimitta*)에 닿아 그 표상을 숙고하는 자에게 탐진치를 (유발하는) 불선한 생각들이 일어난다면, 그는 그 표상과 다른 유익한 표상을 숙고해야 한다(*aññaṁ nimittaṁ manasikātabbaṁ kusalūpasaṁhitaṁ*). 그 유익한 표상을 숙고하는 그에게 불선한 생각은 버려질 것이다. 그것을 버림으로 안으로 그의 마음은 멈춰서고 가라앉고 하나가 되어 집중된다.

둘째로 그가 다른 유익한 표상을 숙고하고 있음에도 그에게 탐진치를 유발하는 불선한 생각들이 일어난다면 그 불선한 생각들의 위험을 세세히 검토해야 한다(*ādīnavo upaparikkhitabbo*). '이래서 이 생각은 불선하다. 이래서 이 생각은 비난 받을 수 있다. 이래서 이 생각은 괴로움으로 귀결된다'고 검토한다. 그 생각들의 위험을 검토하는 그에게 불선한 생각은 버려질 것이다. 그것을 버림으로 안으로 그의 마음은 멈춰서고 가라앉고 하나가 되어 집중된다.

셋째로 그가 불선한 생각의 위험을 검토하고 있음에도 그에게 탐진치를 유발하는 불선한 생각이 일어난다면, 그 생각에 마음챙기지 않고 숙고하지 않아야 한다(*asati-amanasikāro āpajjitabbo*). 이렇게 하는 그에게 불선한 생각들은 버려질 것이다. 그것을 버림으로 안으로 그의 마음은 멈춰서고 가라앉고 하나가 되어 집중된다.

넷째로 그 생각들에 마음챙기지 않고 숙고하지 않음에도 그에게 탐진치를 유발하는 불선한 생각들이 일어난다면, 그 불선한 생각들의 생겨남(형성)의 가라앉힘을 숙고해야 한다(*vitakkasaṅkhārasanthānaṁ manasikātabbaṁ*). 이렇게 하는 그에게 불선한 생각들은 버려질 것이다. 그것을 버림으로 안으로 그의 마음은 멈춰서고 가라앉고 하나가 되어 집중된다.

다섯째로 그 생각들의 생겨남(형성)의 가라앉힘을 숙고하고 있음에도 (여전히) 그에게 탐진치를 유발하는 불선한 생각이 일어난다면, 그는 이를 악물고, 혀는 입천장에 붙이고, 마음으로 마음을 제지하고 억누르고 족대기어 굴복시켜야 한다(*cetasā cittaṁ abhiniggaṇhitabbaṁ abhinippīḷetabbaṁ abhisantāpetabbaṁ*). 이렇게 하는 그에게 불선한 생각들은 버려질 것이다. 그것을 버림으로써 안으로 그의 마음은 멈춰서고 가라앉고 하나가 되어 집중된다.

7) 계발하여 버려야 할 아사와

"어떤 것들이 계발하여 버려야 할 아사와인가? 비구들이여, 여기 비구가 성찰하여 지혜롭게, 분리(이탈)와 이욕과 소멸에 의지하고 놓아버림으로 무르익는 사띠 깨달음의 요소(覺支)를 계발한다. 성찰하여 지혜롭게 법 조사 깨달음의 요소를 계발한다. … 정진 깨달음의 요소를 계발한다. … 희열 깨달음의 요소를 계발한다. … 경안 깨달음의 요소를 계발한다. … 집중 깨달음의 요소를 계발한다. … 평온 깨달음의 요소를 계발한다. (이와 같은 깨달음의 요소들은) 분리, 이

욕, 소멸에 의지하고 놓아버림으로 무르익게 된다. 이러한 것들을 계발하지 않는 자에게 곤혹과 번민의 아사와가 일어나게 되고, 계발하는 자에게 이와 같은 곤혹과 번민의 아사와는 없다. 이것을, 계발하여 버려야 할 아사와라고 한다."

《모든 아사와경》은 비구들에게 설해진 경이다. 팔정도가 어느 시대 어느 누구에게나 적용 가능한 보편적 가르침이라면, 아사와를 직접 다루고 있는 이 경은 그 차원이 매우 높다고 하겠다. 이 경은 출가자들, 그 중에도 특히 자신의 존재성에 대해 회의하고 고뇌하는 수행자들을 대상으로 아사와 경이 설해진 것 같다. 부처님 당시에는 현생에서 반드시 생사에서 벗어나겠다며 바른 법을 찾아 출가하는 열의에 찬 사문들이 많았는데, 그러한 이들이 대상이었을 것이다. 부처님은 깨닫기 이전의 자신이 그러하였듯이 참법을 간절히 찾는 사문들에게 무엇보다 먼저 '숙고해야 할 것과 숙고하지 않아야 할 것'부터 일러줘서 연기법에 대해 숙고하게 함으로써 바른 견해를 지니게 하셨다. 그때까지 지녔던 갖가지 사견과 회의懷疑와 삿된 관념들에 대한 집착을 바른 견해를 통해 버리게 한 것인데, 그것이 바로 보아서 버려야 할 아사와다. 보아서 버려야 할 아사와만 버려져도 불문佛門에 든 예류자(흐름에 든 이)임을 나타내는 이 표현은, 불법에서 아사와가 얼마나 중요한 문제인가를 잘 보여준다. 바로 봄을 시작으로 방호할 것은 방호하고, 받아들일 것은 받아들이고, 참고 견딜 것은 참고 견디고, 피할 것은 피하고, 물리칠 것은 물리친다. 그리고 사띠각지부터 깨달음의 요소를 계발한다. 팔정도의 형식으로 표현하자면 정견을 먼저 지니고 모든 면에서 각고의 노력을 하여 사띠가 확립되면 정정正定의 준비를 마친 것이 된다.

칠각지의 깨달음의 요소(*bodhi* + *aṅga*)는 그것이 '진리'를 깨닫는 데 있어야 할 요소라는 의미다. 진리는 부처님에 의해 사성제로 설해졌으니 무엇보다 먼저 사성제를 숙고하여 바로 보고, 그 숙고에 의지하여 실천해 가야 한다. 그래서 깨달음의 요소들은 '계발해야 할' 요소들인데, 일으켜 키워야 하는 것들이란 뜻이다. 이렇게 계발되고 되풀이된 칠각지는 명지와 해탈(*vijjā-vimutti*)을 채운다고[69] 이르셨다. 연기법으로 설해진 사성제(고·집·멸·도)에 의지하여 깨달음의 요소들을 계발하면 명지와 해탈에 도달할 수 있다는 것이다. 명지는 무지를 깨는 앎이며 해탈은 아사와에서 벗어남이다.[70] 즉 칠각지 계발은 무지아사와(*avijjāsava,* 개아성에 대한 무지)의 소진을 곧바로 겨냥하고 있는 것이다.

부처님은 무지를 깨는 명지(*vijjā*)를 세 가지로 설하셨다. 《삼명 왓차곳따경》에서 부처님은 스스로를 '*tevijja*'(三明者)라고 칭하면서 이렇게 설하셨다.

"사문 고따마는 일체를 아는 자고 일체를 보는 자다. 걸을 때나, 서 있을 때나, 잠잘 때나, 깨어있을 때나 항상 계속해서 지와 견이 나에게 현현한다고 사문고타마가 (완전)무결한 지와

69 satta bojjhaṅgā bhāvitā bahulīkatā vijjāvimuttiṁ paripūrenti (MN III 82).

70 āsavehi cittaṁ vimucci (MN I 501).

견을 공언한다고 말하는 자들은 내가 말한 대로 말하는 자들이 아니다. 그들은 허위로 나를 헐뜯는 것이다. 사문 고타마는 삼명을 지닌 자라고 설명하면 그대는 내가 말한 대로 말하는 것이고 허위로 나를 헐뜯는 것이 아니며 정당한 논거에 따른 어떤 비난도 받지 않게 될 것이다." (MN I 482)

이는 유행수행자 왓차곳따*Vacchagotta*가 '부처님은 전지全知하신 분이라고 들었는데 그것이 맞는 말인가'라는 질문에 대한 부처님의 대답이었다. '*tevijja*'는 당시 '세 가지 지식에 통달한 자'라는 뜻으로 통용되는 단어였다. 범천과의 합일을 희구하는 브라만들이 반드시 익혀야 할 베다*Veda*에 정통한 자라는 뜻이다. 《장부》《삼명경》에서 부처님은 브라만들에게, 그러한 세 가지 지식에 통달해서 범천(梵天)과 합일한다고 하는데 범천을 실제로 만난 브라만이 있느냐고 물어보고 그러한 베다 지식의 무익함을 지적했다(DN I 237~53). 그런 부처님이 자신을 *tevijja*라고 칭하면서 *tevijja*의 개념을 '세 가지 명지를 지닌 자'라는 의미로 새롭게 정립하셨다.

세 가지 명지明知(*vijjā*)는,

① 자신의 과거 생을 기억하는 앎(*pubbenivāsānussati-ñāṇa*)

② 다른 존재들의 가고 옴을 보는 앎(*cutūpapāta-ñāṇa*)

③ 아사와의 소진을 앎(*āsavakkhaya-ñāṇa*)이다.

세 가지 명지(三明)는 부처님이 정각을 이루시던 날 밤 초경, 이경, 삼경에 차례로 깨달은 내용이다.[71] 이 명지들은 초월지(*abhiññā*)로 초월지는 '인간의 한계를 극복한 초월적 앎'이라는 의미인데 부처님이 세 가지 초월지를 명지(*vijjā*)라고 한 것은 그것들이 바로 무지를 깨는 앎(*ñāṇa*)이기 때문이다.

삼명은 일반적으로 숙명통, 천안통, 누진통으로 알려져 있는데, 육신통六神通 중에 세 가지 신통을 말한다. 부처님은 육신통(*chaḷabhiññā*) 모두를 명지(*vijjā*)라고 하지는 않았다. 이는 괴로움을 이해하고 괴로움을 멸하는 데 도움이 되지 않는 신통은 명지에 넣지 않은 것으로 이해할 수 있다. 인간의 능력을 넘어서는 초능력인 신통은 대단히 기이하고 강력하여 잘못 사용하면 자연의 질서를 무너뜨리는 파괴력이 될 수도 있다. 그래서 부처님은 제자들에게 중생을 제도하기 위한 목적 이외에 신통을 함부로 사용하는 것을 경계하라고 단단히 이르시며, 육신통 중 세 가지만을 특별히 지적하여 명지라고 하셨다. 육신통 중에서 특히 세 가지만이 명지인 것은 이들을 통해 윤회와 업의 결과를 스스로 확인하여 알고, 보고, 존재 자체가 괴로움이라는 것을 깨달아 무지에서 벗어나게 하는 앎이기 때문이다. 그러므로 이들 명지는 신통력이라기보다 '무지를 깨는 앎'으로 알라는 뜻이 담겨져 있는 것 같다.

특히 ② 다른 존재들의 가고 옴을 보는 앎(*cutūpapāta-ñāṇa*)은 다른 존재들이 죽어 이 세상을 떠나 다시 태어나면서 자기들이 몸과 말과 뜻(身口意)으로 지은 업대로 악처나 선처에 나는 것

71 MN I 22~23 참조.

을 보는 능력인데, 이 앎을 그냥 '천안통'이라고 해버리면 앎의 의미가 퇴색하고 부처님의 원래 취지와 부합되지 않는 오류를 범할 우려가 있다. 천안통은 인간의 육안으로 보는 것을 초월한 신들의 보는 능력을 말하는데, 이 앎의 진정한 가치는 행위가 다음 생에 영향을 주는 인과법因果法을 실제로 보아 안다는 데 있다. 자기를 포함한 모든 존재들이 지은 행위의 결과를 받으며 재생을 거듭한다는 것을 스스로 보고 알 수 있게 될 때, 비로소 '이것이 괴로움이다'(*idaṁ dukkhaṁ*)라는 진리를 깨닫게 된다. 그렇게 알고 보면서 아사와로부터 벗어난다. 그래서 아사와(개아성)는 버리는 게 아니라 괴로움이 그에게 철저히 이해되었을(*pariññātaṁ tassāti* : MN I 4) 때 버려진다고 표현되는 것이다. 해탈하였을 때 해탈한 것을 알고, 재생이 무너져서 다시 윤회 속으로 들어가는 일은 없으리라는 것을 직접 알게 되는데, 이때의 마지막 앎이 바로 아사와가 소진된 것을 아는 명지(漏盡通)다.

숙명통과 천안통은 부처님 이전에도 그것을 경험한 수행자들이 더러 있었을 것이나, 누진통만은 부처님께서 깨닫고 처음 소개한 앎이다. 개아성이 소진되어 괴로움이 끝났다는 것을 직접 아는 앎이 누진통인데, 부처님 이전에는 세상에 괴로움을 끝낸 이가 있었다고 알려진 적이 없었기 때문이다. 이 앎(누진통)이 신통 중에서도 가장 높은 신통의 자리에 놓인 것은 인간이나 신도 해 낼 수 없었던 위없는 신성한 통찰이라는 뜻이 내포되어 있다. 부처님은 "이전에도 지금도 나는 고와 고의 멸을 가르친다"(MN I 140)고 했으니 숙명통과 천안통도 이 마지막 앎을 위해 있어야 할 앎으로 명지에 포함되었을 것이다.

세 가지 명지는 사선정(*catuttha-jhāna*)에 든 자가 마음을 이들 앎으로 기울일 때 이룬다고 경은 설하고 있는데, 처음부터 차례대로 마지막 명지에 이른다(M I 22~23). ① 자신의 과거 생을 기억하는 앎에 이어 ② 다른 이의 가고 옴을 보는 앎을 이루는데, 이 두 앎이 바로 알고 보는(*jānato passato*) 바탕이 되어 마침내 ③ 아사와의 소진을 아는 앎에 도달한다. 눈을 만들고 앎을 만드는 중도[72]의 특성이 팔정도의 정정상태에서 발현되는 것이다. 그러나 숙명통과 천안통, 두 가지 앎을 얻었더라도 부처님이 완전히 깨달은 분이고 법은 잘 설해졌으며 승가는 바르게 수행하고 있다는 결론에는 아직 도달하지 못한다(M I 184)고 한다. 오직 마지막 앎, '아사와의 소진을 앎'(*āsavakkhayañāṇā*)을 통해서 아사와로부터 해탈하여 자신에게 더 이상 재생이 없음을 명확히 알 때, 제자는 여래의 길에 대한 확실한 결론에 도달하게 된다. 《모든 아사와 경》에 설해진 대로 아사와 법을 따라 칠각지로 채우는 명지해탈이나, 팔정도의 정점인 사선정 상태에서 일으킨 세 가지 앎이나 모두 그 최종 목적은 '무지아사와'(*avijjāsava*)의 소진이라고 결론지을 수 있다. 그것은 아사와가 사라져야 괴로움이 소멸되기 때문이다.

---

72 majjhimā patipaṭipadā ... cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī (SN IV 331).

IV. 결론: 무아와 중도

부처님과 아라한들은 참사람(*sappurisa*)들이다. 이 참사람들을 만나야 참법을 듣고, 참법을 들어야 진리에 도달하는 길이 열린다.[73] 그러므로 가장 먼저 해야 할 일은 참사람을 가까이 하는 일이다. 참사람에게서 참법을 듣고 배워야 하는데, 참사람 만나기가 어려운 이에게 가장 신뢰할 수 있는 것은 부처님의 원음이 그대로 전승되어 기록된 빠알리 니까야 원전(*Pāli Nikāya* 原典)이다.

《인연 상윳따, *Nidānasaṁyutta*》에서 바른 견해가 무엇인가를 묻는 깟짜야나에게 부처님이 이렇게 대답하신다. "깟짜야나여, 세상은 거의 모두 '있다, 없다'(有性無性, 존재 비존재)라고 하는 두 가지에 의지하고 있다. 세상의 일어남을 있는 그대로 바른 지혜로 보는 자에게 '세상에 없다'는 것(無性)은 없을 것이고, 세상의 소멸을 바른 지혜로 보는 자에게 '세상에 있다'는 것(有性)은 없을 것이다. 이 세상은 거의 모두, 다가가고 움켜쥐고 집착함으로 얽어 매여 있다. (그러나 바른 견해를 가진 자는) 다가감이나 움켜쥠이나 마음의 고집인 집착의 성향으로 다가가지 않고, '나의 자아'라고 움켜쥐지 않고, 고집하지 않는다. 일어나는 괴로움은 일어나고, 사라지는 괴로움은 사라진다고 (알면서) 의문을 품지 않고 의심하지 않는다. 여기에 그의 앎(*ñāṇa*)은 다른 이에 의존하지 않은 것이다. 여기까지가 바른 견해다. 모든 것이 있다고 하는 것이 하나의 극단이요 모든 것이 없다고 하는 것이 두 번째 극단이다. 여래는 이 두 극단에 다가가지 않고 중도로(*majjhena*) 법을 설한다."[74]

여기서 세상(*loka*)이라는 것은 한 '존재'를 뜻한다. 생겨난 오취온의 존재는 개아個我의 성품을 지니게 마련이지만, 바른 견해를 지닌 자는 그것을 나의 자아라고 고집하지 않으면서 일어나는 괴로움은 일어난다고 알고 사라지는 괴로움은 사라진다고 안다. 그는 오온에 대한 취착이 바로 괴로움인 것을 알고, 그것의 일어남과 그것의 사라짐을 안다. 즉 괴로움을 이해하고 그것의 생멸生滅을 있는 그대로 보는 것이 바른 견해라는 것이다. 《인연상윳따》에서 부처님이 설하신 중도는 바로 인연법이다. 그러므로 중도의 바른 견해는 '있다 없다(유무, 존재 비존재)'라고 하는 양극단의 어느 쪽도 취하지 않고 '이것이 있을 때 이것이 있고, 이것이 없을 때 이것이 없는' 조건에 따른 생멸의 법을 아는 것이다. 이렇게 바른 견해가 강조되는 것은 진리에

---

73 참사람들을 만나야 참법을 듣고, 참법을 들어야 믿음이 생긴다. 믿음이 충만하면 지혜롭게 숙고하게 되고, 지혜로운 숙고가 온전하면 사띠와 알아차림을 갖추게 된다. 사띠와 알아차림을 갖추면 감각기능을 방호하게 되고, 감각기능이 방호되면 세 가지 (신구의로 짓는) 좋은 행위를 지니게 된다. 세 가지 좋은 행위를 지니면 사염처가 채워지고, 사염처의 네 가지 사띠가 확립되면 일곱 가지 깨달음의 요소를 구족하게 된다. 일곱 가지 깨달음의 요소를 구족하면 명지와 해탈이 완성된다(A V 118)고 경은 설하고 있다.

74 sabbam atthīti kho kaccāyana ayam eko anto sabbaṁ natthīti ayam dutiyo anto ete te kaccāyana ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammam deseti (SN II 17). 여기서 중도로 번역된 'majjhena'의 원의는 '가운데로'다. 부처님은 '조건에 따른 생멸의 현상을 (있다고도 없다고도 할 수 없는) '가운데'(中)라고 명명하셨다. 중도의 원어는 'majjhimā paṭipadā'로 '가운데 길'이란 뜻이다.

대한 부처님의 가르침을 바른 견해의 형태로 받아들여 제자들이 괴로움의 소멸로 나아갈 수 있기 때문이다.

이러한 부처님의 법은 당시 많은 외도들의 도전을 받았다. 《상응부》에 다음과 같은 부처님의 가르침이 있다: "나는 세상과 다투지 않는다. (그런데) 세상이 나와 다툰다. 법을 말하는 이는 세상에 누구와도 다투지 않는다.[75] 세상에 지혜로운 이들이 없다고 동의하는 것을 나도 없다고 하고, 있다고 동의하는 것을 나도 있다고 한다. 영속하고 영원하고 변하지 않는 색수상행식(五蘊)은 없다고 하고 무상하고 고이고 변하는 색수상행식은 있다고 한다. 여래가 깨닫고 (중생들에게) 설해 주고 열어서 알려주는 세상의 세상현상(*lokadhamma*)이 있다. 색수상행식이 그것이다. 여래에 의해 이같이 설해질 때 알지 못하고 보지 못하는 자, 그 어리석은 범부, 눈이 없어서 알지 못하고 보지 못하는 장님과 내가 무엇을 하겠는가? 마치 물에서 태어나고 물에서 자랐으나 물위로 솟아 오른 연꽃이 물에 오염되지 않고 서 있듯이 여래도 세상에서 태어나고 세상에서 자랐으나 세상을 극복하고 세상에 오염되지 않은 채 머문다."[76] 이 말씀에서 알 수 있듯이 부처님은 존재를 구성하고 있는 오온을 부정하지 않았다. 그러한 것들이 있다, 그러나 그것들(오온)은 조건 따라 생멸하는 무상無常한 현상일 뿐이다. 그러므로 변하는 오온의 존재는 있다고 알고, 변하지 않는 오온의 존재는 없다고 아는 그것이 중도적 앎이라 할 것이다.

《라다상윳따*Rādhasaṁyutta*》에서 부처님은 오온을 마라로 보라고 가르쳤다. "색수상행식이 있을 때 마라가 있고 죽이는 자가 있고 죽는 자가 있다. 그러므로 라다여, 너는 색수상행식을 마라라고 보고 죽이는 자라고 보고 죽는 자라고 보아라. 병이라고 보고, 종양腫瘍이라고 보고, 화살이라고 보고, 화禍라고, 액厄이라고 보아라. 이와 같이 보는 자가 바르게 보는 자다."[77]

'자기를 죽이는 것은 바로 자기'라는 이 설법은, '자기를 구할 수 있는 것 또한 자기 자신뿐'이라는 의미를 지니고 있다. 자기 자신을 자기가 일깨워야만 하는 것이다. 그래서 '실로 오취온이 괴로움이구나!'라고 보는 것이 불법이해의 시작이다. 항상하지 않고 변하는 이런 오온을 '나'라고, '나의 것'이라고 움켜쥠(取着), 그것이 괴로움인데, 괴로움 혹은 고통(*dukkha*)은 느낌(*vedana*)이기에 자기 안에서만 경험된다. 그러므로 괴로움은 형이상학적 논리가 아니다. 내 안에서 느껴지는 고통, 그 아픔이야말로 현실이고 참인 것이다. 사성제의 고성제에는, 이 현실의 고통이 실재라는 의미가 담겨져 있다. 부처님은 '경험되는 현재'(*sandiṭṭhika*)를 부정한 적이 없다. 오히려 우리에게 그것을 제일 큰 공부과제로 주셨다. 더 나아가 '모든 형성된 것은 항구하지 않다'(*sabbe saṅkhārā aniccā*)는 원리에 따라, 생겨난 고통은 소멸되기 마련이라는 것 또한 진실이다. 그것을 '나의 것'이라고 붙잡지만 않으면 된다. 그렇게 해서 이 현실의 '나'에서 고

---

75 nāham bhikkhave lokena vivadāmi loko ca mayā vivadati na bhikkhave dhammavādī kenaci lokasmiṁ vivadati (SN III 138).

76 SN III 139~140.

77 rupe ··· viññāṇe sati māro vā assa māretā vā yo vā pana mīyati tasmāti ha tvaṁ rādha viññāṇam māro ti passa māretā ti passa mīyatīti passa rāgo ti passa gaṇḍo ti passa sallanti passa aghanti passa aghabhūtanti passa ye nam evam passanti te sammāpassantī ti (SN III 189).

통의 소멸이 가능하다고 부처님은 일러주셨다. 고통이 소멸되고, 중도가 실현되는 곳은 바로 식識을 지닌 이 몸(*saviññāṇake kāye*)이다. 이러한 현상들이 실제로 일어나는 이 몸[身]이 바로 진리의 실현체인 것이다. 오취온의 인간이 추구할 수 있는 최고의 목표가 이루어지는 곳은 밖이 아닌, 식을 지닌 이 몸이니 자신을 들여다보라, 진리를 밖에서 찾지 말고 자신에게서 보고 알라는 것이 부처님이 설하신 중도의 진정한 의미일 것이다.

그래서 부처님은 "비구들이여, 나는 (이와 같이) 알고 (이와 같이) 보는 자에게 개아성이 소진된다는 것을 말한다. (이와 같이) 알지도 보지도 못하는 자에게는 (개아성이 소진되지 않는다)."[78] 또한 "이와 같이 알고 보면서 식識을 지닌 이 몸과 밖의 모든 대상들에서 '내가 했다, 나에게 했다'라는 아만 잠재성향이 사라진다"[79]고 선언하셨던 것이다.

여기서 '이와 같이'는 '여래가 설한 연기법과 같이'라는 의미가 될 것이다. 부처님은 첫 제자들인 다섯 비구들에게 법을 전할 때 무아를 설하셨다. "색수상행식(오온)은 무아다. 색수상행식이 내 것이었다면 이들(오온)이 (나를) 괴롭히지 않았을 것이다. 나의 오온은 이렇게 되고 이렇게 되지 말라고 (내가 원하는 대로) 되어야 (내 것이라 할 수 있는데 그렇지 않으므로) 색수상행식은 나의 것이 아니다. 오온은 무상하고, 무상한 것은 괴로움이다. 이렇게 무상하고 괴로움인 이것을, 나의 것이고, 이것이 나이고, 이것이 나의 자아라고 하는 것은 적합하지 않다"고 설하셨고, 그 설법을 듣던 다섯 비구들 모두가 취착 없이 아사와(개아성)로부터 마음이 해방되었다고[80] 전해진다. 부처님은 자신의 하나뿐인 아들 라훌라에게도 '이것은 나의 것이 아니다, 이것은 내가 아니다, 이것은 나의 자아가 아니다'라고, 있는 그대로 바른 지혜로 보라고[81] '무아無我'의 깨달음을 누누이 강조하셨다. '제법이 무아다'라고, 실로 세존은 이와 같이 제자들을 이끄신다고[82] 설해졌는데, 이를 달리 표현하면 '부처님의 가르침은 모두 무아법이다'라고 할 수 있다. 그러므로 불법이 궁극에 가 닿는 곳은 바로 무아의 경지인 것이다.

세상의 모든 존재는 '내가 있다'라는 아만(*asmīti māno*)을 지니고 있다. 제자들 중에서 수행이 잘 되어 이 세상에 다시 돌아오지 않아도 되는 경지에 오른 불환不還자[83]조차 아직 풀지 못

---

78 MN I 7.

79 evaṁ kho bhikkhu jānato evaṁ passato imasmiñ ca saviññāṇake kāye bahiddhā ca sabbanimittesu ahaṁkāramamaṁkāramānānusayā na hontīti (MN III 19).

80 SN III 66~7.

81 MN I 421~3.

82 sabbe dhammā anattā ti evaṁ kho bhagavā sāvake vineti (MN I 228).

83 불법의 제자들(아라한, 불환자, 일래자, 예류자) 중 다섯 가지 낮은 단계의 결박(下五分結)를 부수고 화생자로 그 세계로부터 되돌아오는(퇴전하는) 법 없이 그곳에서 [직접] 완전한 열반에 드는 자. 네 부류의 제자들은 결박된 정도로 구분된다. 아라한은 생성의 [하위, 상위의] 열 가지 결박을 완전히 부순 이들이고, 불환자는 하위 다섯 결박, 일래자와 예류자는 하위 세 결박을 부수었다는 점에 따르는 구분이다. 불환자의 낮은 쪽 결박은 사라졌으나 아직 높은 쪽의 결박(上五분결: rūparāga, arūparāga, māna, uddhacca, avijjā)이 남아있다. 즉 rāga(욕구)가 완전히 제거되지 않았다는 의미이다. rāga는 잠재성향이다. 잠재성향이라는 것은 깊이 잠복해 있다가 조건이 생기면 언제든 일어난다. 잠재성향의 원천은 "내가 있다"라고 하는 (아만) 잠재성향(asmīti anusayo : S III 130)일 것이다. 이 잠재성향은 존재욕구, 무지와 관계가 깊다. 그래서 아만 잠재성향과 존재욕구 잠재성향 그리고 무지 잠재성향은 마지막에 함께 제거

한 높은 결박이 아만이다. 아만은 나를 남과 견주어 판단하는 것이라고 경은 밝히고 있다.[84] 즉 안팎(자기와 남)을 구별하는 것이다. 아만은 다른 사람과 구별되는 개인으로서의 자아를 지닌 것으로 개아성(아사와)으로 인해 생긴 것이어서 오직 개아성이 소진된 아라한에게만 아만이 없다.[85] 성도의 두 가지 구별에서 보듯이 아라한이 세상의 다른 존재와 다른 점은 아사와가 없다는 것이다. 그러므로 개아의 성품이 남은 이는 아만이 있고, 개아의 성품이 없는 이는 아만이 없다. 개아의 성품이 사라져서 아만이 없는 이는 견줄 것이 없고, 견줄 것이 없는 이는 겨루기를 하지 않는다. 겨루기를 하지 않는 이에게는 다툼이 없다. 그래서 부처님이 나는 세상과 다투지 않는다고 한 것이다. 이와 같이 다툼이 없는 아라한을 '*araṇa*'(無諍者)라고 부른다. 우리가 그토록 원하고 바라는 평화는 이렇게 성취된다. 개아의 성품을 지닌 이들에게 다툼이 없는 완전한 평화는 확립되지 않는다.

《모든 아사와경》은 끝으로 이렇게 일곱 가지 방법에 의해서 아사와가 버려진 비구를 모든 아사와가 제어된 채 머무는 이라고 칭하고, 갈애를 끊은 이라고 하고, 결박을 푼 이라고 하고, 아만을 바르게 해득(이해)하여 고통의 끝을 이룬 이라 한다[86]고 설하고 있다. 무지와 함께 생멸하는 아사와는 갈애와 아만과도 그 마지막을 함께한다는 뜻이다. 개아성이 사라지면 갈애가 끊겨 오온에 대한 취착이 떨어지기 때문에, 나[我]를 얻는(*atta-paṭilābho:* DN I 195) 재생을 받지 않고, 개아성이 소진된 아라한(*arahant-khīṇāsava:* MN I 339)은 '개아'의 성품이 없으므로 아만도 버려진 자다(*pahīnamāna-anāsava:* Dh 27). 이렇게 개아로 특징될 만한 것이 없는 아라한을 부처님은 "그에게는 언어로 그를 표현할 수 있는 것이 없다"고 이르셨다.[87] 세상에 아무것도 남기지 않은 아라한은 단지 '탐진치가 없는 이'라고 명명할 수 있을 뿐이다. 그에게 '나'라는 것이 없는 '무아'가 실현되었기 때문이다. 아라한도 '나'라는 말을 사용하지만 그에게 언어는 단지 의사 전달의 수단일 뿐이다.[88]

'무아'는 중도로 개아성을 타파하여 도달된 경지고, 중도로 도달된 무아는 '있다 없다'를 극복한 것이다. 중도는 존재를 '이것이 있을 때 이것이 있고, 이것이 없을 때 이것이 없는' 조건

된다. 《중부 정견경》에도 아만 잠재성향이 근절되면서 무지를 버리고 명지를 일으킨다(MN I 47)고 되어 있다.

84 seyyo ham asmīti samanupassanti sadiso ham asmīti samanupassanti hīno ham asmīti vā samanupassanti (SN III 48).

85 pañcasu upādānakkhandhesu na kiñci attānaṁ vā attaniyaṁ vā samanupassāmi na camhi arahaṁ khīṇāsavo api ca me āvuso pañcasu upādānakkhandhesu asmīti adhigatam ayam aham asmīti ca na samanupassāmī ti (SN III 128).

86 ayaṁ vuccati bhikkhave bhikkhu sabbāsavasaṁvarasaṁvuto viharati acchecchi taṇhaṁ vāvattayi saṁyojanaṁ sammā mānābhisamayā antamakāsi dukkhassāti (MN I 12).

87 taṁ hi tassa na hotīti yena naṁ vajjā na tassa atthi (SN I 11).

88 yo hoti bhikkhu arahaṁ katāvī khīṇāsavo antimadehadhārī / ahaṁ vadāmīti pi so vadeyya mamaṁ vadantīti pi so vadeyya / loke samaññaṁ kusalo viditvā vohāramattena so vohareyyāti (SN I 14).

"개아를 깨부수고 할 일을 마친, 마지막 몸을 지닌 아라한 비구, 그는 (또한) '나는 말한다'고 하고, '그들이 나에게 말한다'라고도 말할 것이다. (그러나) 세상의 언어에 정통한 그는 (언어는 단지 의사 전달의 수단임을) 알고서 언설言說에 필요한 정도로만 (언어를) 사용할 것이다."

에 따른 생멸의 법으로 알고 보기 때문이다.

그러므로 사성제는 '개아성을 타파하여 무아(*anatta*)의 경지에 도달하였을 때 괴로움이 소멸된다'는 것을 알리기 위해 설해졌다는 결론에 이른다. 무아의 진리는, 중도인 연기법으로 도달된 것이고, 연기법은 십이연기와 팔정도로 설해졌다. 십이연기로는 아사와가 괴로움으로 결과되는 과정이 설명되었고, 팔정도로는 아사와가 없어야 도(*magga*)가 된다는 것이 설해졌다. 즉 십이연기는 개아성이 생겨나는 길이요, 팔정도는 개아성이 소멸되는 길이란 의미다. 따라서 십이연기로는 개아성을 이해하고, 팔정도로는 개아성의 소멸을 실천하면 된다는 것이 사성제의 가르침이며 이것이 바로 중도의 이해와 실천이다. 십이연기와 팔정도를 통해 사성제를 알고 보면서 참사람(*sappurisa*)이 걷는 길이 바로 중도(*majjhimā paṭipadā*)인 것이다. 그러므로 부처님은 중도의 설명을 위해 사성제를 설하셨고, 이 사성제를 십이연기와 팔정도라는 연기법으로 세상에 전했다고 이해할 수 있다.

중도는 참사람이 걷는 길이고, 팔정도는 참사람이 되려는 사람(*sekha*)을 위한 길이다. 팔정도의 모든 요소들을 선도하는 바른 견해에 두 가지가 있으니, 아사와가 있는(*sāsava*) 바른 견해와 아사와가 없는(*anāsava*) 바른 견해다. 바른 견해가 성스러운 도의 요소가 되려면 아사와가 없어야 하는데, 아사와를 지닌 바른 견해도 있다고 한 것이다. 즉 아사와를 지닌 채 팔정도에 들 수 있다는 뜻이다. 이것이 팔정도가 법(가르침)이라는 명백한 증거고, 진리인 중도와 다른 점이다. 팔정도는 부처님이 범부를 참사람이 되게 가르쳐 이끄는 길로써, 아사와를 지닌 제자들이 팔정도 안에서 닦을 수 있도록 길을 열어준 것이다. 따라서 팔정도는 개아성을 지닌 자가 개아성을 버리기 위해 닦는 길이라고 해석할 수 있다. 개아성이 없는 자에게 팔정도는 그대로 중도요, 개아성이 있는 자에게 팔정도는 중도에 닿는 길이다. 즉 팔정도는 '개아성이 없는 무아'가 될 때 비로소 중도가 되는 것이다. 이렇게 '계발되어야 할'(*bhāvetabbaṁ*) 요소들이 계발된(*bhāvitaṁ*) 팔정도가 중도가 되어 괴로움의 소멸에 이르게 된다. 이런 팔정도(*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo,* 聖八支道)가 성스러운 가르침(*ariyadhamma*)이고, 성스러운 진리(*ariyasacca*)에 부합하는 바른 길이다. '중도가 곧 팔정도다'라는 부처님 말씀은, 팔정도를 중도가 되도록 잘 설해 놓았으니, 팔정도를 중도가 되게 실천하라는 뜻이라고 본다.

참고문헌

율장《대품, Mahāvagga》(Vin I 1), (Vin I 10)

수따니빠따《뱀경, Uragasutta》(Sn v. 8)

수따니빠따《다니야경, Dhaniyasutta》(Sn. v. 21)

수따니빠따《무소의 뿔경, Khaggavisāṇasutta》(Sn p. 6~12)

수따니빠따《화살경, Sallasutta》(Sn v. 592)

수따니빠따 《자애경, mettasutta》(Sn. p. 25~6)

수따니빠따《두 가지 관찰경, Dvayatānupassanāsutta》(Sn p. 139)

장부《대반열반경, Mahāparinibbānasuttanta》(DN II 100)

장부《삼명경, Tevijjasutta》(DN I 237~53)

장부《폿타빠다경, Poṭṭhapādasutta》(DN I 187)

장부《로히짜경, Lohiccasutta》(DN I 229)

중부《대사십경, Mahācattārīsakasutta》(MN III 71~78)

중부《모든 아사와경, Sabbāsavasutta》(MN I 6~12)

중부《범천의 초대경, Brahmanimantaṇikasutta》(MN I 326~331)

중부《정견경, Sammādiṭṭhisutta》(MN I 46~55)

중부《성스러운 구함경, Ariyapariyesanasutta》(MN I 167)

중부《베달라 긴경, Mahā-Vedallasutta》(MN I 294)

중부《갈애 소진의 긴경, Mahātaṇhāsaṅkhayasutta》(MN I 262~263)

중부《두려움과 공포경, Bhayabheravasutta》(MN I 21)

중부《뱀의 비유경, Alagaddūpamasutta》 (MN I 135)

중부《코끼리 발자국 비유 긴경, Mahāhatthipadopamasutta》(MN I 184)

중부《앗싸뿌라경 Mahā-Assapurasutta》(MN I 273)

중부《톱의 비유경, Kakacūpamasutta》(MN I 129)

중부《생각 멈추기경, Vitakkasaṇṭhānasutta》(MN I 118~122)

중부《라훌라에게 준 가르침 긴경 , Mahā-Rāhulavādasutta》(M I 424)

중부《삼명 왓차곳따경, Tevijja-Vacchagottasutta》(MN I 482)

중부《마간디야경, Māgandiyasutta》(MN I 508)

상응부《인연 상윳따, Nidānasaṁyutta》 (SN II 1, 17)

상응부《가마니 상윳따, Gāmanisaṁyutta》(SN IV 330~331)

상응부《천신 상윳따, Devatāsaṁyutta》(SN I 11)

상응부《폭류경, Oghasutta》(SN I 1)

상응부《온 상윳따, Khandasaṁyutta》(SN III 138)

상응부《초전법륜경, Dhammacakkapavattanasutta》(SN V 421)

상응부《코살라 상윳따, Kosalasaṁyutta》(SN I 87~88)

상응부《라다 상윳따, Rādhasaṁyutta》(SN III 189)

증지부《지향 품, Paṇihitavagga》(AN I 10)

증지부《깨달음 품, Sambodhavagga》(AN IV 352~3)

증지부《쌍 품, Yamakavagga》(AN V 118)

수따니빠따 주석《Paramatthajotikā》(Pj II 21)

Abstract

Understanding and practice of the Middle way

You-Mee Lee

(M. Phil & Ph. D., University of Kelaniya Sri Lanka)

Both the middle way and the noble eight-fold path are meant for the 'way', but there are other aspects. The middle way was said in truth, and the noble eight-fold path was called the 'path'. And the elements of the noble path are said to be ‘dhammas’. Therefore the middle way is the truth, the noble eight-fold path is the teaching of the truth.

Whatever arises is arising in dependence on conditions, and whatever ceases is ceasing because of the cessation of those conditions. All these conditional phenomena (which cannot be said neither it exist, nor it does not exist) was explained by 'the law of the middle.' The teaching of the Buddha through the middle(*majjhena*) was the phenomena which are in dependence of conditions'(*paṭiccasamuppādadhammā*). Arising of suffering that occurs according to conditions is presented by twelve factored formula of dependent arising. And it is said arisen suffering ends through the noble eight-fold path. Both twelve factored formula of dependent arising and the noble eight-fold path are expressed in the law of dependent arising. Therefore one can understand all phenomena through the twelve factored formula of dependent arising, and practice according to the eight-fold path. It is the understanding and practice of the middle way.

The noble eight-fold path has been set on the basis of man, especially the true person (*sappurisa*). This is because the human being becomes a true person who has reached the truth through the teaching of the truth (*saddhamma*) which is the noble eight-fold path. In other words, the noble eight-fold path is indeed the 'noble path' (*ariyamagga*) that follows Buddha's footsteps (*paṭipadā*).

This paper explores the middle way and its related words in Pāli Nikāya. The emphasis was on seeking understanding and its practice of the middle way. To do this, we examine how the teaching and truth are different, the difference between the middle way and the noble eight-fold path, the relationship between the middle way, the noble eight-fold path and the four noble truths. And as a conclusion we study the relationship between the non-self and the middle way.

keyword

Teaching (*Dhamma*), the middle way (*majjhimā paṭipadā*), the noble eight-fold path (*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*), the four noble truths (*cattāro ariyasacca*), right view (*sammādiṭṭhi*), dependent arising (*paṭiccasamuppāda*), influx (*āsava*), arahant whose āsavas have been ex-

hausted (*khīṇāsava*), wise reflection (*yoniso manasikāra*), the noble ones (*ariyā*), true person (*sappurisa*), true teaching (*saddhamma*), non-self (*anatta*).

중도와 초기불교 수행

김재성
능인대학원대학교 명상심리학과 조교수

서울대학교 인문대학 철학과에서 학사와 석사를, 일본 도쿄대학대학원 인도철학 불교학연구실에서 석사와 박사과정을 수료하였다. 현재 능인대학원대학교 명상심리학과 재직 중이다.
고려대장경연구소 선임연구원, 경전연구소 소장, 《불교학연구》 편집위원장을 역임했으며, 현재 '명상의집 자애' 대표, 한국명상지도자협회 이사, 국제선치료연구소 선치료상담전문가이다.
저서로는 《초기불교산책 1, 2》(한언), 역서로는 《붓다의 말씀》(고요한소리), 《행복을 위한 혁명적 기술: 자애》(조계종출판사), 《마음챙김과 심리치료》(학지사), 《명상의 정신의학》(민족사)이 있고, 주요 논문으로, 〈붓다가 가르친 자비〉(《자비, 깨달음의 씨앗인가 열매인가》(운주사), 〈초기불교의 깨달음과 사회 참여 - 붓다의 재가자 교화를 중심으로〉(《불교학연구》 24), 〈불교명상의 심리치료에의 응용에 대한 연구: 최근 심리치료와 전통적 불교명상에서 마음챙김의 위상을 중심으로〉(《불교연구》 37), 〈위빠사나 수행의 현대적 위상〉(《선학》 26), 〈순관(純觀, suddha-vipassanā)에 대하여 - 남방상좌불교 수행론의 일고찰〉(《불교학연구》 6) 등이 있다.

metta4u@empas.com

요약문

빠알리 니까야와 율장 그리고 한역 아함경과 율장으로 대표되는 초기불교 문헌에서 붓다는 다양한 수행법을 가르쳤고 제자들은 이 수행법을 통해 궁극의 해탈과 열반을 추구했다. 본고에서는 빠알리 니까야을 중심으로 초기불교에서 말하는 중中과 중도中道의 의미, 그리고 초기불교의 수행을 고찰해 보았다.

중中은 두 가지 극단적인 존재론적 주장인 극단적 실재론과 극단적 허무론에 대한 비판으로 연기의 순관과 역관으로 제시되었다. 중도 즉 중中의 실천은 바른 실천으로 괴로움의 소멸에 이르는 길 즉 연기의 역관인 환멸문으로 팔정도八正道/팔지성도八支聖道를 의미한다. 이는 바라나시, 사르나트의 사슴동산에서 5명의 수행자에게 설한《전법륜경》에서 쾌락과 고행의 양극단에 빠지지 않는 '중中의 실천'으로 제시된 것이다. 이를 기본으로 하여 초기불교의 다양한 수행은 궁극적으로 괴로움의 소멸인 열반, 무위에 이르는 방법으로 바른 실천이라고 할 수 있다. 즉 재가자와 출가자를 위해 제시된 붓다의 수행법은 '중中의 실천'의 다양한 모습이라고 할 수 있을 것이다.

주제어

중中, 중中의 실천, 중도中道, 팔정도八正道, 팔지성도八支聖道, 연기緣起, 순관順觀, 역관逆觀, 초기불교 수행, 열반, 무위無爲

차 례

Ⅰ. 연구의 목적

Ⅱ. 초기불교의 범위

Ⅲ. 초기불교 수행에 대한 연구 성과

Ⅳ. 초기불교의 중도
1. 초기불교의 중中과 중中의 실천

Ⅴ. 초기불교의 수행
1. 수행을 의미하는 용어
2. 〈전법륜경轉法輪經〉의 수행
3. 법수로 제시된 수행되어야 할 법
4. 탐진치 등의 번뇌를 알고 없애기 위한 수행법

Ⅵ. 수행의 목적

Ⅶ. 초기불교의 정형적인 수행도
1. 다양한 단계적 수행
2. 삼십칠보리분법
3. 핵심적인 수행

Ⅷ. 맺는 말

Ⅰ. 연구의 목적

붓다는 중도인 팔정도에 의해 괴로움의 소멸인 해탈, 열반을 이루었고, 제자들에게도 괴로움의 소멸인 해탈과 열반에 이르도록 가르침을 폈다. 바라나시의 이시빠따나 녹야원에서 5비구를 위시로 한 60명의 제자가 아라한이 된 후, 붓다는 비구들에게 많은 사람들의 유익과 행복을 위해 법(*dhamma*)을 설하라는 전도 선언을 한다.

> **'비구들이여! 나는 천상과 인간의 모든 결박에서 벗어났다. 비구들이여, 그대들도 역시 천상과 인간의 모든 결박에서 벗어났다. 비구들이여! 편력하라, 나아가 많은 사람들의 유익을 위하여, 많은 사람들의 행복을 위해, 이 세상에 대한 자비심에서, 신들과 인간들의 이익과 유익과 행복을 위해서. 둘이서 한쪽으로 같이 가지 말라. 비구들이여, 시작도 좋고 중간도 좋고 끝도 좋고 의미와 표현을 갖춘 법(*dhamma*)을 설하라. 완전하고 청정한 고귀한 삶(梵行)을 드러내라. 세상에는 더러움에 의해 눈이 그다지 때 묻지 않은 사람도 있는데, 법을 듣지 못하면 타락하고 말 것이다. 법을 이해할 수 있는 사람도 있을 것이다. 비구들이여, 나도 법을 설하기 위하여 우루웰라 근처의 세나니 마을로 갈 것이다.'**[1]

붓다는 자신의 모든 번뇌를 제거하여 자신의 행복을 완성한 분이다. 아라한이 된 제자들도 붓다의 가르침에 따라 자신의 문제를 완전히 없애버린 자유인이 되었다. 이제 그들에게 남아있는 일이 있다면 세상 사람들을 향한 자비심을 지니고, 때가 덜 묻어 법을 들으면 번뇌에서 벗어나 궁극의 행복을 얻을 수 있는 이들을 위해 법을 전하는 일이었음을 전도선언은 보여주고 있다. 처음도 중간도 끝도 좋고 의미와 표현을 갖춘 법은 분명 언어로 표현된 교법이며, 교법을 통해 전하고자 하는 내용은 네 가지 고귀한 진리[四聖諦]에 모두 포함된다.

본 연구의 목적은 초기불교 문헌을 통해 붓다가 깨닫고 가르친 법을 중도와 수행에 관점에서 고찰하는 것이다. 이미 다양한 연구 성과가 학계에 알려져 있지만, 필자의 시각에서 중도와 초기불교의 수행에 대해 정리해보고자 한다. 중中과 중도中道의 의미와 초기불교의 '수행'이라는 용어의 용례와 사례, 수행의 목적과 정형적 수행도를 살펴보며 다양한 재가자와 출가자의 단계적 수행을 검토해 보고, 삼십칠보리분법의 7범주와 핵심적인 수행에 대해 살펴보고자 한다.

---

1 SN I 105-106, Vin I 20-21. Muttāhaṃ, bhikkhave, sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānusā. Tumhepi, bhikkhave, muttā sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānusā. Caratha, bhikkhave, cārikaṃ bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ. Mā ekena dve agamittha. Desetha, bhikkhave, dhammaṃ ādikalyāṇaṃ majjhekalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ sātthaṃ sabyañjanaṃ kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāsetha. Santi sattā apparajakkhajātikā, assavanatā dhammassa parihāyanti. Bhavissanti dhammassa aññātāro. Ahampi, bhikkhave, yena uruvelā senānigamo tenupasaṅkamissāmi dhammadesanāyā''ti.

Ⅱ. 초기불교의 범위

초기불교란 붓다와 그 직제자의 가르침을 담고 있는 불교를 말한다. 역사적으로는 부파분열이 일어나기 전까지 전해지던 불교전통을 초기불교 또는 원시불교라고 부른다. 하지만 우리가 접할 수 있는 초기불교 문헌은 부파불교에서 전하는 문헌밖에 없다. 부파불교 가운데 빠알리어로 전해지는 법(*dhamma*)과 율(*vinaya*)은 남방 상좌부인 테라와다의 전승이다. 그리고 한역된 초기경전인 아함경은 설일체유부 전승의 잡아함경과 중아함경, 법장부 전승의 장아함경, 소속부파가 명확하지 않은 증일아함경 등이 있다. 또한 6부파의 율장이 전해지고 있지만, 현재 불교전통에서 중시되는 것은 법장부의 사분율(동아시아 대승불교). 근본설일체유부율(티벳 불교), 빠알리 위나야(테라와다)뿐이다. 본고에서는 빠알리 니까야를 중심으로 한 초기불교문헌을 중심으로 고찰하고자 한다. 그리고 부파에서 전하는 초기불교 문헌을 하나의 체계로 보고 신층과 고층을 구분하지는 않는 입장에서 접근하고자 한다.

Ⅲ. 초기불교 수행에 대한 연구 성과

초기불교 수행에 대한 연구 성과 가운데 종합적인 연구성과는 田中教照(1993)《初期仏教の修行道論》[2]가 있다. 이 책은 최초기불교의 수행도로 《숫타니파타》, 《법구경》, 《장로게》, 《장로니게》의 수행론을 고찰한 후, 아함경과 빠알리 니까야의 수행도를 팔정도, 팔정도와 칠각지와 사념처의 관계 그리고 계정혜의 수행도로 나누어 고찰하였다. 이후 초기 아비달마 논서로 법온족론과 집이문족론, 사리불아비담론, 분별론 등의 남북전 아비달마에 보이는 수행도를 고찰하고 있다. 초기불교에서 유식에 이르기까지의 인도불교의 수행론에 대한 연구로 Griffiths, Paul(1983). *Indian Buddhist meditation-theory: History, development and systematization*[3]가 있다. 초기불교 및 테라와다와 설일체유부 전통의 수행도에 대한 연구 가운데 삼십칠보리분법三十七菩提分法에 대한 연구로는 Gethin(1992). *The Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhipakkhiya Dhamma*[4]이 있다. Yit, Kin Tung(2004), *A study of a stereotyped structure of the path in early Buddhist literature : a comparative study of the Pali, Chinese and Sanskrit sources*[5]는 남북전 초기불교문헌을 통해 수행도의 전형적 구조를 연구하였다.

선정과 지혜 또는 사마타(止)와 위빠사나(觀)에 대하여 연구 성과로는 下田正弘의 〈《さとり》

2 田中教照(1993)《初期仏教の修行道論》 東京: 山喜房仏書林.

3 Griffiths, Paul(1983). *Indian Buddhist meditation-theory: History, development and systematization* PhD thesis. The University of Wisconsin - Madison.

4 Gethin, R. M. L. (1992). The Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhipakkhiya Dhamma. Brill.

5 Yit, Kin Tung(2004). *A study of a stereotyped structure of the path in early Buddhist literature : a comparative study of the Pali, Chinese and Sanskrit sources,* Ph.D. Dissertation, University of Bristol.

と《救い》- インド佛教類型論再考〉,[6] Bronkhost의 *The Two Traditons fo Meditation in Ancient India*,[7] Cousins의 "Buddhist Jhāna: Its Nature and Attainment According To The Pāli Sources", "Samatha-yāna and Vipassanā-yāna", "The Origins of Insight Meditation,"[8] Griffiths의 "concentration or insight: The Problematic of Theravāda Buddhist Meditation Theory",[9] Schmithausen의 "On Some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism",[10] Vetter의 *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*,[11] Karunadasa, 2015, *Early Buddhist Teachings - The Middle Position in Theory and Practice*[12]는 초기 중도의 이론과 실천의 입장에서 초기불교의 배경, 연기緣起, 무아無我, 계戒, 열반涅槃, 무기無記, 붓다의 신관념에 대한 태도 등을 다루고 있다. 국내에서도 2000년대에 들어서면서 초기불교의 지관止觀에 대한 연구 성과가 발표되었다.[13] 필자는 〈순관純觀(suddha-vipassana)에 대하여〉[14]에서 테라와다 주석문헌에서 찰나 삼매를 기반으로 한 순수 위빠사나에 대해 보완하였다. 조준호, 임승택, 김재성에 의해 전개된 사띠를 둘러싼 논쟁에 대해서는 김준호의 〈싸띠 논쟁의 공과〉[15]에서 비판적으로 고찰되었다. 초기불교와 부파불교의 수행론에 대해서 다음과 같은 연구가 있다. 김재성(2005), 〈부파불교의 수행도론-청정도론과 구사론을 중심으로〉, 《불교학연구》 11; 김재성(2006), 〈초기불교에서의 五停心觀의 위치〉, 《불교학연구》 14; 김준호(2005), 〈초기불교의 욕망론과 선禪〉, 《동서철학연구》 36; 김준호(2007). 〈初期佛傳에 나타

---

6 下田正弘,〈《さとり》と《救い》- インド佛教類型論再考〉, 《宗教研究》70-1, 1996, pp.25-46。

7 Johannes Bronkhorst, *The Two Traditons of Meditation in Ancient India*, Stutgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-Gmbh, 1986.

8 Lance S. Cousins, "Buddhist Jhāna: Its Nature and Attainment According To The Pāli Sources", *Religion* 3, 1973, pp.115-131, "Samatha-yāna and Vipassanā-yāna", in *Buddhist studies in Honour of Hammalava Saddhātissa*, University of Jayewardenepura, Nugegoda, Sri Lanka, 1984, pp.56-68, "The Origins of Insight Meditation", *The Buddhist Forum IV*, ed. by Tadeusz Skorupski, New Delhi: Heritage Publishers, 1996, pp.35-58

9 Paul Griffiths,1981, "concentration or insight: The Problemetic of Theravāda Buddhist Meditation Theory" *The Journal of the American Academy of Religion* 49/4, pp.606-624

10 Lambert Schmithausen, 1981, "On Some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism", *Studien zum Jainismus und Buddhismus,* Wiesbaden: Steiner-Verlag-Wiesbaden-Gmbh, pp.199-250

11 Tilmann Vetter, 1988, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden: E. J. Brill, . 틸만 페터 저, 2009, 김성철 역, 《초기불교의 이념과 명상》, 서울: 씨아이알.

12 Karunadasa, Y., 2015, *Early Buddhist Teachings - The Middle Position in Theory and Practice.* Kandy: Buddhist Publication Society.

13 국내 학계의 지관에 대한 연구 성과로 김준호, 〈初期佛典에 나타난 止觀槪念〉, 《韓國禪學》 1(한국선학회, 2000), pp. 285-306; 임승택, 《초기불교수행론의 집성: 빠띠삼비다막가 역주》(서울: 가산문화연구원, 2001); 조준호 〈초기불교에 있어 止.觀의 문제〉, 《韓國禪學》 1(한국선학회, 2000), pp. 321-358 등이 있다. 임승택, 〈사띠(Sati)의 의미와 쓰임새에 관한 고찰〉, 《보조사상》 제16집(서울: 보조사상연구원, 2001); 임승택(2002), 〈선정(Jhāna)의 문제에 관한 고찰-Nikāya에 나타나는 사마타와 위빠싸나의 관계를 중심으로〉 《불교학연구》 5; 임승택(2003), 〈첫 번째 선정(初禪)의 의의와 위상에 대한 고찰〉 《불교학연구》 6.

14 김재성, 2002, 〈순관(純觀, suddha-vipassana)에 대하여〉, 《불교학연구》 4, pp. 255-282.

15 김준호, 2008, 〈싸띠 논쟁의 공과〉, 《불교학리뷰》 4, pp. 180-206.

난 붓다와 선정〉, 《보조사상》; 김준호(2008). 〈남북전의서술양상에 따른 사념처의 위상〉《인도철학》; 이영진(2005). 〈초기불교 텍스트에서 나타난 상수멸(Saññāvedayitanirodha)의 불일치와 모순〉, 《인도철학》 19; 인경스님(2003), 〈위빠사나와 간화선〉, 《보조사상》 19; 임승택(2004), 〈사념처의 심리적 지평에 관한 일고찰〉, 《인도철학》 16; 임승택(2004). 〈Mahāsatipaṭṭhāna-Suttanta(大念處經)의 수행관 고찰〉, 《한국불교학》 37; 임승택(2005). 〈Vitakka(尋)의 개념의 수행론적 의의에 대한 고찰〉, 《불교학연구》 12; 정준영(2003), 〈대념처경에서 보이는 수념처受念處의 실천과 이해〉, 《불교학연구》 7; 정준영(2005), 〈사마타(止)와 위빠사나(觀)의 의미와 쓰임에 대한 고찰〉, 《불교학연구》 12; 조준호(2004), 〈초기불교 중심교리와 선정수행의 제문제-화두선 전통과의 교두보 확보를 위하여〉, 《불교학연구》 8; 황순일(2005), 〈멸진정(Nirodhasamāpatti)과 두 가지 열반 이론〉, 《불교학연구》 11; 김재성(2007), 〈초기불교에 있어서 죽음에 대한 명상〉, 《불교학연구》 16[16]; 김재성(2010), 〈초기불교의 분노와 치유〉, 경희대학교비폭력연구소: 《비폭력연구》 4; 김재성(2013), 〈초기불교의 마음과 실천〉, 《마음의 인문학-동서양의 마음이해》(원광대학교 마음인문학연구소, pp. 189-224); 김재성(2015), 〈붓다가 가르친 자비〉, 《자비, 깨달음의 씨앗인가 열매인가》(서울: 운주사, pp. 45-79).

Ⅳ. 초기불교의 중도

붓다는 세계의 본질, 발생, 소멸 그리고 소멸에 이르는 길을 완전히 깨달았기 때문에, 또한 보이고, 들리고, 느끼고, 인식하는 어떤 것이든, 세계에서 일어나는 모든 현상을 완전히 이해하기 때문에, 항상 진실을 말하기 때문에, 말과 일치되게 행동하기 때문에, 세상에서 최상의 지배자이기 때문에 여래라고 불린다고 한다.[17]

---

16 김재성, 2007, 〈초기불교에 있어서 죽음에 대한 명상〉, pp. 5-22.

17 It 120-121. Loko, bhikkhave, tathāgatena abhisambuddho, lokasmā tathāgato visaṃyutto. Lokasamudayo, bhikkhave, tathāgatena abhisambuddho, lokasamudayo tathāgatassa pahīno. Lokanirodho, bhikkhave, tathāgatena abhisambuddho, lokanirodho tathāgatassa sacchikato. Lokanirodhagāminī paṭipadā, bhikkhave, tathāgatena abhisambuddhā, lokanirodhagāminī paṭipadā tathāgatassa bhāvitā.

Yañca, bhikkhave, rattiṃ tathāgato anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambujjhati, yañca rattiṃ anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbāyati, yaṃ etasmiṃ antare bhāsati lapati niddisati, sabbaṃ taṃ tatheva hoti no aññathā, tasmā tathāgatoti vuccati.

Yathāvādī, bhikkhave, tathāgato tathākārī, yathākārī tathāvādī, iti yathāvādī tathākārī yathākārī tathāvādī, tasmā tathāgatoti vuccati.

Sadevake, bhikkhave, loke samārake sabrahmake sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya tathāgato abhibhū anabhibhūto aññadatthudaso vasavattī, tasmā tathāgatoti vuccatī''ti. Etamatthaṃ bhagavā avoca.

우리말 번역은 전재성, 2012, 《이띠붓따까-여시어경》, 한국빠알리성전협회, pp. 483-486 참조하였다.

비구들이여, 여래는 위없이 바르고 완전한 깨달음을 바르게 완전히 깨달은 밤부터 무여의열반의 세계로 완전한 열반에 든 밤에 이르기까지, 그 사이에 대화하고 말하고 설명한 모든 것이 바로 그러하고(*tatheva*) 다르지 않았다. 그러므로 여래라고 불린다. 비구들이여, 여래는 말한 것과 같이 행동하고, 행동한 것과 같이 말하고, 이와 같이 말한 것처럼 행동하고, 행동한 것처럼 말한다. 그러므로 여래라고 불린다.

특히 위의 인용문을 보면 36세에 깨달음을 얻은 후 80세에 완전한 열반에 들기까지의 45년간의 붓다의 말씀은 그러하고(진실하고), 언행이 완전히 일치했다는 점을 토대로 하여 붓다의 중도와 수행의 문제를 살펴보고자 한다.

1. 초기불교의 중中과 중中의 실천

초기불교 문헌에는 중中과 중中의 실천 즉 중도中道라는 두 가지 표현이 나온다. 먼저 중中이라는 용어의 출처와 용례를 살펴본다.

1) 중中에 의해 법을 설한다

중中은 일반적으로 중간을 의미한다. 중간 길이의 경전의 모음을 《맛지마 니까야》라고 할 때, 긴 길이의 경전 모음인 《디가 니까야》와 대비되어 경전의 길이가 중간정도 일 때, 중간의 의미로 '맛지마'를 사용하였다. 또한 앞서 인용한 전도 선언에서 보이는 '처음도 좋고, 중간도 좋고, 끝도 좋은(*ādikalyāṇaṃ majjhekalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ*)'이라는 표현의 중간(*majjhe*)은 법을 설명하는 순서나 실천하는 순서에서 중간 단계를 의미한다고 볼 수 있다. 이러한 용법은 중中이 언어 그대로 중간의 의미로 사용된 예라고 볼 수 있을 것이다.

《깟짜야나 곳따 경》에는 다음과 같이 중中에 대해 말한다.

깟짜야나여, '모든 것은 존재한다.' 이것은 하나의 극단이다. '모든 것은 존재하지 않는다.' 이것은 두 번째 극단이다. 깟짜나여, 이 두 가지 극단을 의지하지 않고, 여래는 中에 의해 법法(*dhamma*)을 가르친다.[18]

《깟짜야나 곳따 경》은 이른바 유무有無의 중도中道를 설한 경으로 유명하다. '모든 것은 존재

18 SN II 17. Sabbaṃ atthī'ti kho, kaccāyana, ayam eko anto. 'Sabbaṃ natthī'ti ayaṃ dutiyo anto. Ete te, kaccāyana, ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti (상윳따 니까야, 깟짜야나 곳따 경)

한다'라는 유有의 입장이란 극단적 실재론(Extreme Realism)으로 영원주의(eternalism), 상주론(sassatadiṭṭhi, sassatavāda)[19]을 말하며, '모든 것은 존재하지 않는다'는 극단적 허무론(extreme nihilism), 단멸론(asassatadiṭṭhi, ucchedadiṭṭhi, ucchedavāda)[20]를 말한다.[21] 극단적 존재론은 바라문교의 아트만이나 자이나교의 영혼(*jīva*)[22]이 사후에도 영속한다는 주장이며, 극단적 허무론은 붓다 당시의 일부 사상가들[23]의 유물론에 입각한 사후 존재의 비실재성에 대한 주장이다.

이 두 가지 입장은 붓다 당시의 베다 전통을 인정하는 바라문교와 대표적인 신흥 사상가들이 취하는 입장임을 알 수 있다. 붓다는 바라문교의 영원주의도 신흥 사상가들의 유물론적 허무주의라는 두 극단에 의지하지 않고 중中에 의해 법을 가르친다는 것이다. 바로 이어지는 내용은 12연기의 순관順觀 또는 유전문流轉門과 역관逆觀 또는 환멸문還滅門이다.

---

19 DN I 13. Santi, bhikkhave, eke samaṇabrāhmaṇā sassatavādā, sassataṃ attānañca lokañca paññapenti catūhi vatthūhi.

SN III 98. Na heva kho rūpaṃ attato samanupassati, na vedanaṃ attato samanupassati, na saññaṃ··· na saṅkhāre··· na viññāṇaṃ attato samanupassati; api ca kho evaṃdiṭṭhi hoti - 'so attā so loko, so pecca bhavissāmi nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo'ti. Yā kho pana sā, bhikkhave, sassatadiṭṭhi saṅkhāro so. So pana saṅkhāro kiṃnidāno···pe··· evampi kho, bhikkhave, jānato evaṃ passato anantarā āsavānaṃ khayo hoti.

SN III 213. Sāvatthinidānaṃ. ''Kismiṃ nu kho, bhikkhave, sati, kiṃ upādāya, kiṃ abhinivissa evaṃ diṭṭhi uppajjati - 'sassato loko'''ti? Bhagavaṃmūlakā no, bhante, dhammā···pe··· ''rūpe kho, bhikkhave, sati, rūpaṃ upādāya, rūpaṃ abhinivissa evaṃ diṭṭhi uppajjati - 'sassato loko'ti. Vedanāya sati···pe··· saññāya sati··· saṅkhāresu sati··· viññāṇe sati, viññāṇaṃ upādāya, viññāṇaṃ abhinivissa evaṃ diṭṭhi uppajjati - 'sassato loko'''ti.

20 DN I 33. Santi, bhikkhave, eke samaṇabrāhmaṇā ucchedavādā sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññapenti sattahi vatthūhi. Te ca bhonto samaṇabrāhmaṇā kimāgamma kimārabbha ucchedavādā sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññapenti sattahi vatthūhi?

SN III 98. ''Na heva kho rūpaṃ attato samanupassati, na vedanaṃ ··· na saññaṃ··· na saṅkhāre··· na viññāṇaṃ attato samanupassati; nāpi evaṃdiṭṭhi hoti - 'so attā so loko, so pecca bhavissāmi nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo'ti. Api ca kho evaṃdiṭṭhi hoti - 'no cassaṃ no ca me siyā nābhavissaṃ na me bhavissatī'ti. Yā kho pana sā, bhikkhave, ucchedadiṭṭhi saṅkhāro so.

SN III 214. Sāvatthinidānaṃ. ''Kismiṃ nu kho, bhikkhave, sati, kiṃ upādāya, kiṃ abhinivissa evaṃ diṭṭhi uppajjati - 'asassato loko'''ti? Bhagavaṃmūlakā no, bhante, dhammā···pe··· ''rūpe kho, bhikkhave, sati···pe··· viññāṇaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā''ti? ''Aniccaṃ, bhante''···pe··· api nu taṃ anupādāya evaṃ diṭṭhi uppajjeyya - asassato lokoti? ''No hetaṃ, bhante''. ''Yampidaṃ diṭṭhaṃ sutaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvicaritaṃ manasā tampi niccaṃ vā aniccaṃ vā''ti? ''Aniccaṃ, bhante···pe··· api nu taṃ anupādāya evaṃ diṭṭhi uppajjeyya - 'asassato loko'''ti? ''No hetaṃ, bhante''

21 Jayatileke, 1963, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, George Allen & Unwin, p. 359. Karunadasa, Y., 2015, *Early Buddhist Teachings - The Middle Position in Theory and Practice,* pp. 13-21.

22 Jayatileke, 1963, p. 101, p. 166.

23 《디가 니까야》 2경 사문과경沙門果經(Sāmañña-phala sutta)에 의하면 육사외도 가운데 뿌라나 깟사빠(Pūraṇa kassapa)(DN I 52), 아지따 께사깜발라(Ajita kesakambala)(DN I 55), 빠꾸다 깟차야나(Pakudha kaccāyana)(DN I 56)가 정신적 현상도 물질적 현상으로 환원하는 유물론이자 단멸론의 주장자로 등장한다. 막칼리 고살라(Makkhali gosāla)(DN I 53)만은 유물론자이지만 선악업에 관계없이 모든 존재가 일정 시간이 지난 후 해탈을 얻는다고 주장한 결정론의 입장이라는 점이 다르다.

"무명無明을 조건으로 행行이 있다. 행을 조건으로 식識이 있다. … 중략 … 완전한 괴로움의 무더기의 발생이 있다. 그러나 바로 무명의 남김 없는 버림[離欲], 소멸로부터 행의 소멸이 있다, 행의 소멸로부터 식의 소멸이 있다. 이와 같이 이러한 완전한 괴로움의 무더기의 소멸이 있다."[24]

무명 등의 조건이 있으면 태어남과 늙음과 죽음 등의 괴로움의 발생이 있기 때문에 허무주의, 단멸론을 부정하고, 무명 등이 남김없이 소멸하면 더 이상 태어남도 늙음도 죽음 등의 괴로움의 발생도 없기 때문에 영원주의, 상주론을 부정한다는 것이 중中의 입장이다. 12연기의 순관順觀인 조건에 의한 발생 즉 연기緣起뿐만 아니라 12연기의 역관逆觀인 조건에 의한 소멸 즉 연멸緣滅까지 중中의 입장이라고 할 수 있다. 여기서 한 가지 문제가 발생한다. 연기법을 보통 사람들은 이해하기 어렵다는 점이다. 심지어 아난다 존자가 연기의 이치가 분명해진 것 같다고 하였을 때, 붓다는 연기는 쉽게 이해되는 것이 아니라고 주의를 준다.

"경이롭습니다. 세존이시여 놀랍습니다. 세존이시여. 이 연기는 참으로 심오합니다. 세존이시여, 그리고 참으로 심오하게 드러납니다. 그러나 이제 제게는 분명하고 또 분명한 것으로 드러납니다."

"아난다여, 그와 같이 말하지 말라. 아난다여,그렇게 말하지 말라. 이 연기는 참으로 심오하다. 그리고 참으로 심오하게 드러난다. 아난다여, 이 법을 깨닫지 못하고 꿰뚫지 못하기 때문에 이 사람들은 실에 꿰어진 구슬처럼 얽히게 되고, 베 짜는 사람의 실타래처럼 헝클어지고, 문자 풀처럼 엉키어서 처참한 곳, 불행한 곳, 파멸처, 윤회를 벗어나지 못한다.[25]

아난다 존자가 연기의 심오함을 이해하고, 자신에게 분명하게 드러났다고 한 말을 붓다는 인정하지 않았다고 볼 수 있다. 그 이유는 아난다 존자가 붓다 생전에 소따빤나(예류)의 깨달음만을 성취했기 때문에 연기의 이치 즉 무명에서 시작하는 연기의 이치를 온전히 깨달았다고 보기 어렵기 때문이라고 생각할 수 있다. 무명이 소멸한 아라한의 경지에 도달해서야 연기의 심오한 이치를 분명히 체험적으로 이해했다고 할 수 있을 것이다. 이러한 심오한 의미의 연기

---

24 SN II 17. "avijjāpaccayā saṅkhārā; saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ···pe··· evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. Avijjāya tveva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho; saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho···pe··· evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hotī ti.

25 SN II 91. "acchariyaṃ, bhante, abbhutaṃ, bhante! Yāva gambhīro cāyaṃ, bhante, paṭiccasamuppādo gambhīrāvabhāso ca, atha ca pana me uttānakuttānako viya khāyatī''ti.

''Mā hevaṃ, ānanda, mā hevaṃ, ānanda! Gambhīro cāyaṃ, ānanda, paṭiccasamuppādo gambhīrāvabhāso ca. Etassa, ānanda, dhammassa ananubodhā appaṭivedhā evamayaṃ pajā tantākulakajātā kulagaṇṭhikajātā muñjapabbajabhūtā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ saṃsāraṃ nātivattati. (번역: 각묵스님 역, 2009,《상윳따니까야》 2권, 287쪽)

법으로 붓다는 상주론과 단멸론을 비판하고 있는 것을 다시 상기해 두어야 할 것이다.

한편 12연기의 순관은 괴로움의 발생과정이기에 범부 중생들의 괴로운 삶을 보여준다. 하지만 12연기의 역관은 괴로움의 소멸과정으로 아라한 성자의 삶을 보여준다. 이렇게 보면 초기불교에서 말하는 12연기의 순관에 따르는 것은 잘못된 삶이며, 역관에 따르는 것은 바른 삶이라고 할 수 있다. 또한 괴로움과 괴로움의 원인의 조건관계를 밝힌 12연기의 순관은 괴로움의 고귀한 진리[苦聖諦]와 괴로움의 발생의 진리[苦集聖諦]를 보여주며. 그리고 12연기의 역관은 무명에서 시작한 번뇌의 뿌리를 제거하는 실천에 의해 괴로움의 소멸이라는 열반을 얻는 과정으로 보여주므로 괴로움의 소멸의 고귀한 진리[苦滅聖諦]와 괴로움의 소멸이 이르는 길의 고귀한 진리[苦滅道聖諦]를 보여준다. 이처럼 12연기의 순관과 역관이 사성제를 그대로 드러낸다. 이렇게 보면 "중中에 의해서 법을 설명한다"는 붓다의 말씀은 바로 12연기의 순관과 역관을 통해 사성제를 설명한다고 이해할 수 있다. 고성제와 고집성제를 통해서는 단멸론을 부정하고, 고멸성제와 고멸도성제를 통해서는 상주론을 부정하는 것이 바로 붓다의 '중中에 의한 법의 설명'이다.

> **"비구들이여, 잘못된 실천[26](*micchāpaṭipada*)과 바른 실천(*sammāpaṭipada*)을 설명할 것이다. 잘 듣고 잘 마음을 기울여라. 말하겠다." "예, 세존이시여" 하고 비구들은 세존께 대답했다. 세존은 다음과 같이 말했다.**
>
> **"비구들이여, 어떤 것이 잘못된 실천인가? 무명無明을 조건으로 행行이 있다. 행을 조건으로 식識이 있다. … 중략 … 완전한 괴로움의 무더기의 발생이 있다. 비구들이여, 이것이 잘못된 실천이다."**
>
> **"비구들이여, 어떤 것이 바른 실천인가? 그러나 바로 무명의 남김 없는 버림[離欲], 소멸로부터 행의 소멸이 있다, 행의 소멸로부터 식의 소멸이 있다. … 중략 … 이와 같이 이러한 완전한 괴로움의 무더기의 소멸이 있다. 비구들이여, 이것이 바른 실천이다."[27]**

앞서 말한 대로 12연기緣起의 순관은 괴로움의 발생과정을, 12연기의 역관은 괴로움의 소멸

---

26 PED(p. 396)에 의하면 paṭipadā는 목표, 목적지에 도달하기 위한 수단, 도정, 길, 수단, 방법, 진전의 양태, 과정, 실천을 의미한다. 필자는 '실천'이라고 번역하였다. paṭipadā (f.) [fr. paṭi+pad] means of reaching a goal or destination, path, way, means, method, mode of progress (cp. Dhs. trsln 53, 82, 92, 143), course, practice (cp. BSk. pratipad in meaning of pratipatti "line of conduct" AvŚ.

27 SN II 4. … ''micchāpaṭipadañca vo, bhikkhave, desessāmi sammāpaṭipadañca. Taṃ suṇātha, sādhukaṃ manasi karotha; bhāsissāmī''ti. ''Evaṃ bhante''ti kho te bhikkhū bhagavato paccassosuṃ. Bhagavā etadavoca –''Katamā ca, bhikkhave, micchāpaṭipadā? Avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā; saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ··· pe··· vametassakevalassadukkhakkhandhassasamudayohoti.Ayaṃvuccati,bhikkhave,micchāpaṭipadā. ''Katamā ca, bhikkhave, sammāpaṭipadā? Avijjāyatv eva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho; saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho···pe··· evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodhohoti. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, sammāpaṭipadā''ti.

과정을 보여주는데, 이 두 가지 입장이 중의 입장이다. 그 가운데 역관인 괴로움의 소멸과정이 바른 실천이며 중中의 실천이다. 붓다는 괴로움과 괴로움의 소멸만을 가르친다고 역설한다.

> "**비구들이여, 나는 이전에도 지금도 오직 괴로움과 괴로움의 소멸을 가르친다.**"[28]

괴로움은 12연기 순관을 통해서 가르치고, 괴로움의 소멸은 12연기의 역관을 통해 가르쳤다고 보아도 좋다. 물론 사성제에서는 고성제와 고집성제가 괴로움과 관련된 대한 가르침이고 고멸성제와 고멸도성제가 괴로움의 소멸과 관련된 가르침이다.

잘못된 실천으로 여덟 가지 잘못된 길[八邪道]이 제시되고 바른 실천으로는 여덟 가지 바른 길[八正道]이 제시된 다음 경전을 보면 중의 실천이 바로 팔정도이며 괴로움의 소멸에 이르는 길이며 잘못된 실천은 괴로움을 초래하는 길임을 알 수 있다.

> "**비구들이여, 잘못된 실천과 바른 실천을 설명할 것이다. 잘 듣고 잘 마음을 기울여라. 말하겠다.**" "**예, 세존이시여**" **하고 비구들은 세존께 대답했다. 세존은 다음과 같이 말했다.**
>
> "**비구들이여, 어떤 것이 잘못된 실천인가? 그것은 바로, 잘못된 견해 … 중략 … 잘못된 집중이다. 비구들이여, 이것이 잘못된 실천이다. 비구들이여, 어떤 것이 바른 실천인가? 그러나 바로 그것은 바로, 바른 견해 … 중략 … 바른 집중이다. 비구들이여, 이것이 바른 실천이다.**"[29]

바른 실천인 팔정도八正道와 잘못된 실천인 팔사도八邪道는 《상윳따 니까야》의 〈도상응道相應(*magga-saṃyatta*)〉[30]의 여러 경전에서 대비되어 제시된다.

2) 중中의 실천

중도中道로 알려진 말은 〈전법륜경〉에서 처음으로 제시된 중의 실천(*majjhimā paṭipadā*)이다. 〈전법륜경〉을 보면 중의 실천은 감각적 욕망과 고행의 양극단을 버린 팔정도八正道 또는 팔지성도八支聖道임을 알 수 있다.

〈전법륜경〉에서는 중도中道, 즉 중中의 실천에 대해 다음과 같이 말한다.

---

28 MN I 140. ahaṃ bhikkhave etarahi ca dukkhañ ceva paññāpemi dukkhassa ca nirodhaṃ

29 SN V 18, ''micchāpaṭipadñ ca vo, bhikkhave, desessāmi, sammāpaṭipadañ ca. Taṃ suṇātha. Katamā ca, bhikkhave, micchāpaṭipadā? Seyyathidaṃ - micchādiṭṭhi…pe… micchāsamādhi. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, micchāpaṭipadā. Katamā ca, bhikkhave, sammāpaṭipadā? Seyyathidaṃ - sammādiṭṭhi…pe… sammāsamādhi. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, sammāpaṭipadā''ti.

30 SN V 1-60. 특히 첫 경인 〈무명 경〉(avijjā sutta, SN V 1)에서 잘못된 견해의 뿌리에는 무지無明(avijjā)가, 바른 견해의 뿌리에는 앎(明智, vijjā)이 있음을 말하고, 21경 〈잘못됨 경〉(Micchatta sutta), 22경 〈불선법 경〉(Akusala sutta), 23경 〈실천 경1〉(Paṭipadā sutta), 24경 〈실천 경2〉, 25경 〈참되지 못한 사람 경1〉(Asappurisa sutta), 26경 〈참되지 못한 사람 경2〉(Asappurisa sutta)에서도 두 가지 실천이 제시되었다.

비구들이여, 출가자가 따라서는 안 되는 두 가지 극단이 있다. 어떤 것이 두 가지인가? 이 감각적 욕망의 생활에 빠지는 일은 저급하며, 속되고, 고귀하지 않고, 유익함을 얻지 못한다. 그리고 자기를 괴롭히는 일에 몰두하는 일은 고통스럽고, 고귀하지 않고, 유익함을 얻지 못한다. 비구들이여, 실로 이 두 가지 극단 모두 가까이 하지 않고, 여래如來가 깨달은 중中의 실천은 눈을 주고, 앎을 주며, 평온에 이르게 하고, 탁월한 앎을 얻게 하며, 깨달음을 이루게 하고, 열반을 얻게 한다.

그러면 비구들이여, 어떤 것이 눈을 주고, 앎을 주며, 평온에 이르게 하고, 탁월한 앎을 얻게 하며, 깨달음을 이루게 하고, 열반을 얻게 하는 여래如來가 깨달은 중도인가? 그것은 바로 다름 아닌 여덟 가지 고귀한 길이다. 즉, 바른 견해, 바른 사유, 바른 언어, 바른 행위, 바른 생계, 바른 노력, 바른 마음챙김, 바른 집중이다.[31]

감각적 욕망과 고행을 버린 중中의 실천의 내용이 팔정도라는 말은 중中이 쾌락과 고행의 산술적인 '중간'이 아니라 '바르다(*samma*)'의 의미로 사용되었다고 보아야 할 것이다. 감각적 욕망과 고행은 결국 유익함을 가져다주지 못하기(*anatthasaṃhito*) 때문에 버려야 할 잘못된 실천이라고 한다면, 팔정도는 유익함을 가져다주기 때문에 실천해야 한다는 것이다. 물론 재가자의 경우에는 바른 행위의 범위에서 감각적 쾌락을 어느 정도 더 허용하고 있다는 점에서 쾌락을 완전히 부정하지는 않지만, 출가자의 경우는 엄격하게 감각적 쾌락 특히 성적인 욕망의 절제가 요구된다. 출가하여 붓다 아래서 청정범행을 닦는 목적은 바로 괴로움을 철저하게 알기 위해서이며,[32] 괴로움의 원인이 되는 갈애를 끊어 열반, 불사不死에 도달하는 것이라고 할 수 있다. 열반은 다름 아닌 청정범행의 완성이며 그 내용은 탐욕, 성냄, 어리석음의 소멸[33]이다.

잘못된 견해를 위시로 한 팔사도가 생기는 이유와 바른 견해를 위시로 한 팔정도가 생기는 이유는 무지[無明, *avijjā*]와 앎[明智, *vijjā*]에 있다고 한다. 무지에 빠진 현명하지 못한 이에게 잘

---

31 SN V 420. ''dveme, bhikkhave, antā pabbajitena na sevitabbā. Katame dve? Yo cāyaṃ kāmesu kāmasukhallikānuyogo hīno gammo pothujjaniko anariyo anatthasaṃhito, yo cāyaṃ attakilamathānuyogo dukkho anariyo anatthasaṃhito. Ete kho, bhikkhave, ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati''.

''Katamā ca sā, bhikkhave, majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati? Ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathidaṃ - sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo sammāvācā sammākammanto sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi.

32 SN V 6. 'kimatthiyaṃ, āvuso, samaṇe gotame brahmacariyaṃ vussatī'ti? Evaṃ puṭṭhā mayaṃ, bhante, tesaṃ aññatitthiyānaṃ paribbājakānaṃ evaṃ byākaroma - 'dukkhassa kho, āvuso, pariññatthaṃ bhagavati brahmacariyaṃ vussatī'ti

33 SN V 7. rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo - idaṃ brahmacariyapariyosāna''nti. SN V 8. rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo - idaṃ vuccati amataṃ.

못된 견해 등이 차례로 생기며, 바른 견해 등은 앎에 근거해서 생긴다.

> **비구들이여, 앎이 선구자가 되어 유익한 법들[善法]이 일어남으로써 부끄러움[慙]과 두려워함[愧]이 따른다. 비구들이여, 앎이 있는 현명한 자에게 바른 견해가 생긴다. 바른 견해가 있는 이에게 바른 사유가 생긴다. 바른 사유가 있는 이에게 바른 언어가 생긴다. 바른 언어가 있는 이에게 바른 행위가 생긴다. 바른 행위가 있는 이에게 바른 생계가 생긴다. 바른 생계가 있는 이에게 바른 노력이 생긴다. 바른 노력이 있는 이에게 바른 마음챙김이 생긴다. 바른 마음챙김이 있는 이에게 바른 집중이 생긴다.**[34]

또 다른 경에서는 태양이 떠오를 때, 여명이 앞장서고 전조가 되듯이 팔정도를 갖추기 위해서는 좋은 벗[善友]을 가지는 것(*kalyāṇamittatā*),[35] 계를 갖춤(*sīlasampadā*), 열의를 갖춤(*chandasampadā*), 자신을 갖춤(*attasampadā*), 견해를 갖춤(*diṭṭhisampadā*), 불방일을 갖춤(*appamādasampadā*), 지혜로운 마음기울임(*yonisomanasikārasampadā*)이 선행되어야 한다.[36] 좋은 벗은 곧 스승을 의미하며, 좋은 벗을 얻는 것은 팔정도인 청정범행의 전부라고 한다. 좋은 벗과 사귀면 팔정도를 닦을 것이고, 많이 배울 것을 기대할 수 있기 때문이다.[37]

좋은 벗, 계, 열의, 자신(마음), 견해, 불방일, 지혜로운 마음기울임[如理作意]을 갖추는 것이 팔정도에 선행하는 조건이라고 한다면 중中 실천이자 바른 실천을 하는 데는 어느 정도 선행하는 준비가 필요하다는 것을 알 수 있다. 팔정도 가운데 정어와 정업과 정명은 계의 요소이고, 견해와 지혜로운 마음기울임은 정견에 해당하고, 열의와 불방일은 정정진과 정념에 해당한다고 할 수 있다면, 팔정도를 갖추기 전에 기본적인 계나 견해 그리고 노력과 열의를 가지고 있어야 함을 알 수 있다. 팔정도가 범부의 팔정도와 성자의 팔정도로 제시된 가르침[38]을

---

34 SN V 1. Vijjā ca kho, bhikkhave, pubbaṅgamā kusalānaṃ dhammānaṃ samāpattiyā, anvadeva hirottappaṃ. Vijjāgatassa, bhikkhave, viddasuno sammādiṭṭhi pahoti; sammādiṭṭhissa sammāsaṅkappo pahoti; sammāsaṅkappassa sammāvācā pahoti; sammāvācassa sammākammanto pahoti; sammākammantassa sammāājīvo pahoti; sammāājīvassa sammāvāyāmo pahoti; sammāvāyāmassa sammāsati pahoti; sammāsatissa sammāsamādhi pahotī''ti.

35 SN V 32-33. Ekadhammo, bhikkhave, bahūpakāro ariyassa aṭṭhaṅgikassa maggassa uppādāya. Katamo ekadhammo? Yadidaṃ - kalyāṇamittatā. Kalyāṇamittassetaṃ, bhikkhave, bhikkhuno pāṭikaṅkhaṃ - ariyaṃ aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ bhāvessati, ariyaṃ aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ bahulīkarissati.

36 SN V 33. ''Ekadhammo, bhikkhave, bahūpakāro ariyassa aṭṭhaṅgikassa maggassa uppādāya. Katamo ekadhammo? Yadidaṃ - sīlasampadā…pe… yadidaṃ - chandasampadā…pe… yadidaṃ - attasampadā…pe… yadidaṃ - diṭṭhisampadā…pe… yadidaṃ - appamādasampadā…pe…
Yadidaṃ - yonisomanasikārasampadā. Yonisomanasikārasampannassetaṃ, bhikkhave, bhikkhuno pāṭikaṅkhaṃ - ariyaṃ aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ bhāvessati, ariyaṃ aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ bahulīkarissati.

37 SN V 2. Sakalamevidaṃ, ānanda, brahmacariyaṃ, yadidaṃ - kalyāṇamittatā kalyāṇasahāyatā kalyāṇasampavaṅkatā. yadidaṃ - kalyāṇamittatā kalyāṇasahāyatā kalyāṇasampavaṅkatā. Kalyāṇamittassetaṃ, ānanda, bhikkhuno pāṭikaṅkhaṃ kalyāṇasahāyassa kalyāṇasampavaṅkassa - ariyaṃ aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ bhāvessati, ariyaṃ aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ bahulīkarissati.

보면 범부의 단계에서 번뇌가 있지만 닦을 수 있는 팔정도가 있고, 성자가 되어서 번뇌가 없는 팔정도를 실천하게 된다는 점에서도 팔정도는 기본적인 덕목에서 시작해서 무지가 완전히 끊어질 때까지 누구나 닦아야 하는 바른 실천이라고 할 수 있다.

Ⅴ. 초기불교의 수행

1. 수행을 의미하는 용어

수행修行은 수습修習과 같은 의미이다. '닦는다' '닦고 실행한다'를 의미하는 수행修行 또는 '닦고 익힌다'는 수습修習이라는 용어에 해당하는 빠알리어와 산스끄리뜨어는 *bhāvanā*이다. *bhavati*(존재하다, 있다. 되다)의 사역형인 *bhāveti*(있게 하다, 되게 하다, 향상하다, 계발하다, 닦다, 수행하다)의 명사형이 *bhāvanā*이다. 초기경전에서 '*bhāvanā*', '*bhāveti*', '*bhāvetabba*'(미래수동 분사), '*bhāvita*'(과거분사) 등이 사용된 예를 통해서 '수행', '수행한다', '수행되어야 할'. '수행되었다'고 할 때, 무엇을 수행하는지 알 수 있을 것이다.

2. 〈전법륜경轉法輪經〉의 수행

앞서 중中의 실천에서 언급한 〈전법륜경〉에서는 먼저 사성제를 세 가지 양식으로 설명하고 있는데 그 가운데 고멸도성제苦滅道聖諦에 대한 설명 부분에 '수행되어야 한다'와 '수행되었다'라는 용어가 다음과 같이 나온다.

> **"'이것이 괴로움의 소멸에 이르는 실천이라는 고귀한 진리이다'라고, 비구들이여, 나에게 이전에 듣지 못한 법에 대해서 눈이 생겼다, 앎이 생겼다, 지혜가 생겼다, 밝음이 생겼다, 빛이 생겼다. 또한 실로 '이 괴로움의 소멸에 이르는 실천이라는 고귀한 진리는 수행修行되어야 한다(*bhāvetabba*)'라고 비구들이여, 나에게 이전에 … (중략) … 생겼다. 또한 실로 '이 괴로움의 소멸에 이르는 실천이라는 고귀한 진리는 수행修行되었다(*bhāvita*)'라고, 비구들이여, 나에게 이전에 듣지 못한 법에 대해서 눈이 생겼다, 앎이 생겼다, 지혜가 생겼다, 밝음이 생겼다, 빛이 생겼다.**[39]

---

38 MN 117 Mahācattārīsakasutta. III 71-78.

39 SN V 422. Idaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasacca'nti me, bhikkhave, pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi. Taṃ kho panidaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ bhāvetabba'nti me, bhikkhave, pubbe…pe…

이 경전에서 말하고 있는 '괴로움의 소멸에 이르는 실천이라는 고귀한 진리'의 내용은 바로 여덟 지분의 고귀한 길[八支聖道, *ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*]인 팔정도이다. 붓다가 깨달은 사성제 가운데 수행되어야 하고, 수행修行된 법은 다름 아닌 팔정도라는 것을 〈전법륜경〉에서 확인할 수 있다. 앞서 말했듯이 〈전법륜경〉에서 중中의 실천(*paṭipadā*)은 곧 팔정도라는 길(*magga*)이고, 수행해야 할 법이므로 바로 수행(*bhāvanā*)의 내용이라고 할 수 있다. 초기불교에서 붓다가 깨달은 중의 실천이 바로 팔정도이며 눈을 만들고, 앎을 만들고, 적정(*upasamā*)과 탁월한 앎(*abhiññā*)과 깨달음(*sambodhā*)과 열반(*nibbānā*)으로 인도하는 수행이라고 할 수 있다.

3. 법수로 제시된 수행되어야 할 법

《디가 니까야》 〈십상경十上經〉에서 1법에서 10법까지 숫자에 따라 수행되어야 할 법이 제시되어 있다. 1법은 신념身念(*kāyagatāsati*),[40] 2법은 고요함[止, *samatha*]와 통찰[觀, *vipassanā*],[41] 3법은 세 가지 삼매(有尋有伺三昧, 無尋唯伺三昧, 無尋無伺三昧)[42]이다. 한 편 〈상기띠 경〉에서는 세 가지 수행으로 몸 수행(*kāyabhāvanā*), 마음 수행(*cittabhāvanā*), 지혜 수행(*paññābhāvanā*)을 들고 있다.[43] 몸 수행은 계학戒學, 마음 수행은 정학定學, 지혜 수행은 혜학慧學을 의미한다. 4법은 사념처四念處,[44] 5법은 다섯 요소(喜, 樂, 心, 光明, 相)가 있는 바른 삼매,[45] 6법은 육수념六隨念,[46] 7법은 칠각지七覺支,[47] 8법은 팔지성도八支聖道,[48] 9법은 계청정戒淸淨, 심청정心淸淨, 견청

---

udapādi. 'Taṃ kho panidaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ bhāvita'nti me, bhikkhave, pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.

40 DN III 272. eko dhammo bhāvetabbo, … 'katamo eko dhammo bhāvetabbo? Kāyagatāsati sātasahagatā. Ayaṃ eko dhammo bhāvetabbo.

41 DN 3. 273. dve dhammā bhāvetabbā, … 'katame dve dhammā bhāvetabbā? Samatho ca vipassanā ca. Ime dve dhammā bhāvetabbā.

42 DN III 274. tayo dhammā bhāvetabbā, … 'katame tayo dhammā bhāvetabbā? Tayo samādhī - savitakko savicāro samādhi, avitakko vicāramatto samādhi, avitakko avicāro samādhi. Ime tayo dhammā bhāvetabbā.

43 DN 3. 218 Tisso bhāvanā - kāyabhāvanā, cittabhāvanā, paññābhāvanā.

44 DN III 276. cattāro dhammā bhāvetabbā, … 'katame cattāro dhammā bhāvetabbā? Cattāro satipaṭṭhānā - idh' āvuso, bhikkhu kāye kāyānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā, vineyya loke abhijjhādomanassaṃ. Vedanāsu…pe… citte… dhammesu dhammānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ. Ime cattāro dhammā bhāvetabbā.

45 DN III 277-278. Pañca dhammā bhāvetabbā, … ''katame pañca dhammā bhāvetabbā? Pañcaṅgiko sammāsamādhi - pītipharaṇatā, sukhapharaṇatā, cetopharaṇatā, ālokapharaṇatā, paccavekkhaṇanimittaṃ. Ime pañca dhammā bhāvetabbā.

46 DN III 280. Cha dhammā bhāvetabbā, … 'katame cha dhammā bhāvetabbā? Cha anussatiṭṭhānāni - buddhānussati, dhammānussati, saṅghānussati, sīlānussati, cāgānussati, devatānussati. Ime cha dhammā bhāvetabbā.

47 DN III 282. Satta dhammā bhāvetabbā, … 'katame satta dhammā bhāvetabbā? Satta sambojjhaṅgā -

정見淸淨, 도의청정度疑淸淨, 도비도지견청정道非道知見淸淨, 행지견청정行知見淸淨, 견청정見淸淨, 혜청정慧淸淨, 해탈청정解脫淸淨의 구청정근지九淸淨勤支,[49] 10법은 십편처十遍處(*dasa kasiṇāyatanāni*)이다.[50]

《앙굿따라 니까야》에서는 1법을 닦고 많이 행하면, 궁극적인 혐오(*ekantanibbidā*), 이탐離貪(*virāga*), 소멸(*nirodha*), 적정寂靜(*upasama*), 탁월한 앎(*abhiññā*), 깨달음(*sambodha*), 열반(*nibbāna*)을 얻게 한다고 하며, 십수념十隨念을 제시하고 있다.[51] 십수념의 어느 것을 닦아도 최종적으로 열반을 얻게 된다는 것이다.

십수념의 하나이면서 《맛지마 니까야》에 독립적인 경전으로 제시된 수행으로는 입출식념入出息念[52]과 신념身念[53]이 있다.

입출식념경은 입출식념(16단계)을 닦고 많이 행하면 사념처四念處가 완성되고, 사념처를 닦고 많이 행하면 칠각지七覺支가 완성되며, 칠각지를 닦고 많이 행하면 명지明智와 해탈解脫을 완성한다.[54]

《신념경(身念經)》은 《대념처경》의 〈몸에 대한 마음챙김〉 부분만이 제시되어 있는 독립된 경

---

satisambojjhaṅgo, dhammavicayasambojjhaṅgo, vīriyasambojjhaṅgo, pītisambojjhaṅgo, passaddhisambojjhaṅgo, samādhisambojjhaṅgo, upekkhāsambojjhaṅgo. Ime satta dhammā bhāvetabbā.

48 DN III 286. Aṭṭha dhammā bhāvetabbā, … ‘katame aṭṭha dhammā bhāvetabbā? Ariyo aṭṭhaṅgiko maggo seyyathidaṃ - sammādiṭṭhi, sammāsaṅkappo, sammāvācā, sammākammanto, sammāājīvo, sammāvāyāmo, sammāsati, sammāsamādhi. Ime aṭṭha dhammā bhāvetabbā.

49 DN III 288. Nava dhammā bhāvetabbā, … ‘katame nava dhammā bhāvetabbā? Nava pārisuddhipadhāniyaṅgāni - sīlavisuddhi pārisuddhipadhāniyaṅgaṃ, cittavisuddhi pārisuddhipadhāniyaṅgaṃ, diṭṭhivisuddhi pārisuddhipadhāniyaṅgaṃ, kaṅkhāvitaraṇavisuddhi pārisuddhipadhāniyaṅgaṃ, maggāmaggañāṇadassana - visuddhi pārisuddhipadhāniyaṅgaṃ, paṭipadāñāṇadassanavisuddhi pārisuddhipadhāniyaṅgaṃ, ñāṇadassanavisuddhi pārisuddhipadhāniyaṅgaṃ, paññāvisuddhi pārisuddhipadhāniyaṅgaṃ, vimuttivisuddhi pārisuddhipadhāniyaṅgaṃ. Ime nava dhammā bhāvetabbā.

50 DN III 290. Dasa dhammā bhāvetabbā, … ‘‘katame dasa dhammā bhāvetabbā? Dasa kasiṇāyatanāni - pathavīkasiṇam eko sañjānāti uddhaṃ adho tiriyaṃ advayaṃ appamāṇaṃ. Āpokasiṇam eko sañjānāti… pe… tejokasiṇam eko sañjānāti… vāyokasiṇam eko sañjānāti… nīlakasiṇam eko sañjānāti… pītakasiṇam eko sañjānāti… lohitakasiṇam eko sañjānāti… odātakasiṇameko sañjānāti… ākāsakasiṇameko sañjānāti… viññāṇakasiṇameko sañjānāti uddhaṃ adho tiriyaṃ advayaṃ appamāṇaṃ. Ime dasa dhammā bhāvetabbā.

51 AN I 30. ‘‘Ekadhammo, bhikkhave, bhāvito bahulīkato ekantanibbidāya virāgāya nirodhāya upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati. Katamo ekadhammo? Buddhānussati. Ayaṃ kho, bhikkhave, ekadhammo bhāvito bahulīkato ekantanibbidāya virāgāya nirodhāya upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattatī’’ti.

‘‘Ekadhammo, bhikkhave, bhāvito bahulīkato ekantanibbidāya virāgāya nirodhāya upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati. Katamo ekadhammo? Dhammānussati…pe… saṅghānussati… sīlānussati… cāgānussati… devatānussati… ānāpānassati… maraṇassati… kāyagatāsati… upasamānussati. Ayaṃ kho, bhikkhave, ekadhammo bhāvito bahulīkato ekantanibbidāya virāgāya nirodhāya upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattatī’’ti.

52 MN118 Ānāpānassatisutta. III 78~88.

53 MN119 Kāyagatāsatisutta. III 88~99.

54 MN III 81. Ānāpānassati, bhikkhave, bhāvitā bahulīkatā cattāro satipaṭṭhāne paripūreti. Cattāro satipaṭṭhānā bhāvitā bahulīkatā satta bojjhaṅge paripūrenti. Satta bojjhaṅgā bhāvitā bahulīkatā vijjāvimuttiṃ paripūrenti

전이지만, 몸에 대한 마음챙김 수행이 사선四禪 수행으로 이어지는 면이 제시되어 있다. 기본적인 내용은 염처경의 신념처에 해당하는 부분과 동일하지만 각 수행법 뒤에 다음과 같은 내용이 추가되어 있다.

> **이렇게 게으르지 않고, 열심히, 스스로 노력하며 지내는 그에게, 재가在家의 기억과 생각이 끊어져 버린다. 이것들이 끊어짐으로써 안으로 마음이 잘 머물고 가라앉으며, 한곳에 집중되고 안정된다. 비구들이여, 이렇게 비구는 신념身念을 닦는다.**[55]

마음이 한 곳에 집중되고 안정된다는 말은 곧 초선初禪을 이룬다는 의미이다. 초선을 이룬 후 〈신념경〉은 계속해서 제2선, 제3선, 제4선을 이루고, 오신통과 함께 마지막 번뇌가 다한 누진漏盡을 이루고, 무루無漏의 심해탈心解脫과 혜해탈慧解脫을 바로 여기서 스스로 탁월한 앎(*abhiññā*)으로 알고 실현하고 성취하며 지낸다.[56] 이처럼 〈신념경身念經〉에서는 신념身念으로 사선四禪을 이루고 사선으로 육신통六神通을 이루고 번뇌 없는 심해탈과 혜해탈을 이루는 과정으로 설명되어 있다.

《앙굿따라 니까야》에서는 신념身念을 닦고 많이 행한 자는 앎[明智, *vijjā*]의 부분이 되는 유익한 법들을 갖추게 된다고 한다.[57] 신념을 닦고 많이 행하면 큰 경외, 큰 이익, 큰 속박에서 벗어난 안온, 정념正念과 정지正知, 지견知見 획득, 현법낙주現法樂住, 명지明智와 해탈解脫의 결실 실현에 이르고,[58] 예류, 일래, 불환, 응공의 과果에 이르고,[59] 갖가지 지혜의 획득에 이르며, 신념身念을 실현한 자는 불사不死를 실현한다.[60] 신념身念에 의해서 정념正念과 정지正知, 선정과

---

55 MN III 89. Tassa evaṃ appamattassa ātāpino pahitattassa viharato ye gehasitā sarasaṅkappā te pahīyanti. Tesaṃ pahānā ajjhattameva cittaṃ santiṭṭhati sannisīdati ekodi hoti samādhiyati. Evaṃ, bhikkhave, bhikkhu kāyagatāsatiṃ bhāveti.

56 MN III 98. Āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati.

57 MN I 43. yassa kassaci kāyagatā sati bhāvitā bahulīkatā antogadhā tassa kusalā dhammā ye keci vijjābhāgiyā

58 AN I 43. Ekadhammo, bhikkhave, bhāvito bahulīkato mahato saṃvegāya saṃvattati… mahato atthāya saṃvattati… mahato yogakkhemāya saṃvattati… satisampajaññāya saṃvattati… ñāṇadassanappaṭilābhāya saṃvattati… diṭṭhadhammasukhavihārāya saṃvattati… vijjāvimuttiphalasacchikiriyāya saṃvattati. Katamo ekadhammo? Kāyagatā sati. Ayaṃ kho, bhikkhave, ekadhammo bhāvito bahulīkato mahato saṃvegāya saṃvattati… mahato atthāya saṃvattati… mahato yogakkhemāya saṃvattati… satisampajaññāya saṃvattati… ñāṇadassanappaṭilābhāya saṃvattati… diṭṭhadhammasukhavihārāya saṃvattati… vijjāvimuttiphalasacchikiriyāya saṃvattatī''ti.

59 AN I 44. Ekadhammo, bhikkhave, bhāvito bahulīkato sotāpattiphalasacchikiriyāya saṃvattati… sakadāgāmiphalasacchikiriyāya saṃvattati… anāgāmiphalasacchikiriyāya saṃvattati… arahattaphalasacchikiriyāya saṃvattati. Katamo ekadhammo? Kāyagatā sati. Ayaṃ kho, bhikkhave, ekadhammo bhāvito bahulīkato sotāpattiphalasacchikiriyāya saṃvattati… sakadāgāmiphalasacchikiriyāya saṃvattati… anāgāmiphalasacchikiriyāya saṃvattati… arahattaphalasacchikiriyāya saṃvattatī''ti.

60 AN I 45. Amataṃ tesaṃ, bhikkhave, sacchikataṃ yesaṃ kāyagatāsati sacchikatā''ti

지혜 그리고 아라한에 이르는 성자聖者의 경지, 그리고 불사不死인 열반을 실현하게 하는 수행으로 강조되고 있음을 알 수 있다.

4. 탐진치 등의 번뇌를 알고 없애기 위한 수행법

각각의 수행으로 극복해야 번뇌가 있다. 근본 번뇌인 탐진치를 비롯하여 여러 가지 번뇌를 없애기 위해서 수행되어야 할 법이 있는 것이다.[61]

탁월한 앎(*abhiññā*)으로 수행되어야 할 법으로 고요함[止, *samatha*]와 통찰[觀, *vipassanā*] 그리고 정견正見(*sammādiṭṭhi*)을 제시하기도 하고,[62] 탐욕, 성냄, 무지, 분노, 원한, 위선, 앙심, 질투, 인색, 속임, 사기, 고집, 격정, 아만, 교만, 방일을 탁월하게 알기 위해서(*abhiññāya*), 철저히 알기 위해서(*pariññāya*), 철저히 없애기 위해서(*parikkhayāya*), 버리기 위해서(*pahānāya*), 없애기 위해서(*khayāya*), 소멸시키기 위해서(*vayāya*), 이탐을 위해서(*virāgāya*), 소멸을 위해서(*nirodhāya*), 포기하기 위해서(*cāgāya*), 놓기 위해서(*paṭinissaggāya*) 닦아야 할 2법[63]으로 고요함[止, *samatha*]와 통찰[觀, *vipassanā*]이 제시된다. 마찬가지로 위에 열거한 탐욕, 성냄, 무지 등의 번뇌를 탁월하게 알기 위해서 내지 놓기 위한 수행은 다음과 같다.

3법[64]: 삼삼매三三昧: ①공삼매空三昧(*suññato samādhi*) ②무상삼매無相三昧(animitto samādhi) ③무원삼매無願三昧(appaṇihito samādhi)[65]

---

61 초기불교의 번뇌와 그 극복 방법에 대해서는 김재성, 2010, 〈초기불교의 번뇌〉 참조.

62 SN V 52. Katame ca, bhikkhave, dhammā abhiññā bhāvetabbā? Samatho ca vipassanā ca - ime, bhikkhave, dhammā abhiññā bhāvetabbā. … ye dhammā abhiññā bhāvetabbā, te dhamme abhiññā bhāveti? Idha, bhikkhave, bhikkhu sammādiṭṭhiṃ bhāveti … pe … sammāsamādhiṃ bhāveti. AN II 246. ‘Katame ca, bhikkhave, dhammā abhiññā bhāvetabbā? Samatho ca vipassanā ca - ime vuccanti, bhikkhave, dhammā abhiññā bhāvetabbā.

63 AN I 100. 231. ‘‘Rāgassa, bhikkhave, abhiññāya dve dhammā bhāvetabbā. Katame dve? Samatho ca vipassanā ca. Rāgassa, bhikkhave, abhiññāya ime dve dhammā bhāvetabbā’’ti. ‘‘Rāgassa, bhikkhave, pariññāya … pe … parikkhayāya, pahānāya, khayāya, vayāya, virāgāya, nirodhāya, cāgāya, paṭinissaggāya ime dve dhammā bhāvetabbā … pe … .

Dosassa …pe… mohassa… kodhassa… upanāhassa… makkhassa… paḷāsassa… issāya… macchariyassa… māyāya… sāṭheyyassa… thambhassa… sārambhassa… mānassa… atimānassa… madassa… pamādassa, abhiññāya dve dhammā bhāvetabbā. Katame dve? Samatho ca vipassanā ca. … pe … ime dve dhammā bhāvetabbā.

64 AN I 299. ‘‘Rāgassa, bhikkhave, abhiññāya tayo dhammā bhāvetabbā. Katame tayo? Suññato samādhi, animitto samādhi, appaṇihito samādhi - rāgassa, bhikkhave, abhiññāya ime tayo dhammā bhāvetabbā. [(rāgassa bhikkhave abhiññāya tayo dhammā bhāvetabbā. katame tayo? savitakkasavicāro samādhi, avitakkavicāramatto samādhi, avitakkaavicāro samādhi. rāgassa bhikkhave abhiññāya ime tayo dhammā bhāvetabbā. 이 세 가지 삼매는 PTS판 각주에서 6차결집본에서 추가되었음을 밝히고 있음.) ‘‘Rāgassa, bhikkhave, pariññāya…pe… parikkhayāya… pahānāya… khayāya… vayāya… virāgāya… nirodhāya… cāgāya… paṭinissaggāya ime tayo dhammā bhāvetabbā.

삼삼매三三昧: ①유심유사有尋有伺삼매 ②무심유사無尋唯伺삼매, ③무심무사無尋無伺삼매[66]

4법[67]: 사념처四念處,[68] 사정근四正勤, 사여의족四如意足

5법[69]: 오상五想: ①무상상無常想(*asubhasaññā*) ②사상死想(maraṇasaññā) ③과환상過患想(*ādīnavasaññā*) ④식염상食厭想(*āhāre paṭikūlasaññā*) ⑤일체세간불가락상一切世間不可樂想(*sabbaloke anabhiratasaññā*)

오상五想: ①무상상無常想(*aniccasaññā*) ②무아상無我想(*anattasaññā*) ③사상死想(*maraṇasaññā*) ④식염상食厭想(*āhāre paṭikūlasaññā*) ⑤일체세간불가락상一切世間不可樂想(*sabbaloke anabhiratasaññā*)

오상五想: ①무상상(*aniccasaññā*) ②무상고상(*anicce dukkhasaññā*) ③고무아상(*dukkhe anattasaññā*) ④단상斷想(*pahānasaññā*) ⑤이탐상(*virāgasaññā*)

오근五根: ①신근信根(*saddhindriya*) ②정진근精進根(*vīriyindriya*) ③염근念根(*satindriya*) ④정근定根(*samādhindriya*) ⑤혜근慧根(*paññindriya*)

오력五力: ①신력信力(*saddhābala*) ②정진력精進力(*vīriyabala*) ③염력念力(*satibala*) ④정력定力(*samādhibala*) ⑤혜력慧力(*paññābala*)

---

65 공, 무상, 무원삼매의 삼삼매三三昧: DN III 329, SN IV 360, 363, Patis I 49, Mil 337, Vin III 93, IV 25.

66 유심유사, 무심유사, 무심무사의 삼삼매三三昧: DN III 219, SN IV 360, Patis I 48. Mil 337.

유심유사 삼매는 초선初禪을 말하고, 무심무사는 제2선 이후의 선을 말한다. 무심유사의 단계는 초선과 제 2선 사이의 선에 해당하지만, 초기불교의 4선 체계에서 별도의 위치가 없었다, 테라와다 주석문헌에서 유심무사를 제2선으로 분류하고 무심무사는 제3선으로 분류한다. 즉 색계 4선을 5선으로 확장하여 무심유사의 단계를 제2선으로 배치하고 있다.

Vism(HOS) 69. Dutiyattike paṭhamajjhānasamādhi saddhiṃ upacārasamādhinā savitakkasavicāro. Pañcakanaye dutiyajjhānasamādhi avitakkavicāramatto. Yo hi vitakkamatteyeva ādīnavaṃ disvā vicāre adisvā kevalaṃ vitakkappahānamattaṃ ākaṅkhamāno paṭhamajjhānaṃ atikkamati, so avitakkavicāramattaṃ samādhiṃ paṭilabhati. Taṃ sandhāyetaṃ vuttaṃ. Catukkanaye pana dutiyādīsu pañcakanaye tatiyādīsu tīsu jhānesu ekaggatā avitakkāvicāro samādhīti evaṃ savitakkasavicārādivasena tividho.

세 가지의 두 번째에 근접삼매와 함께 초선의 삼매가 일으킨 생각(尋)과 지속적인 고찰(伺) 등을 가진 것이다. 다섯으로 분류한 방법에서 두 번째 선禪의 삼매가 일으킨 생각은 없고 지속적인 고찰만 있는 것이다. 일으킨 생각에 대해서는 위험을 보고 지속적인 고찰에 대해서는 보지 않고 오직 일으킨 생각을 버리기를 바라면서 초선을 뛰어넘는다. 그는 일으킨 생각은 없고 지속적인 고찰만 있는 삼매를 얻는다. 이것을 두고 이렇게 설한 것이다. 사종선四種禪에서 두 번째 선禪 등의 [마음의] 하나 됨과 오종선五種禪에서 세 번째 선禪 등의 [마음의] 하나됨은 일으킨 생각과 지속적인 고찰이 없는 삼매이다. 이와 같이 일으킨 생각과 지속적인 고찰 등을 가진 것으로 세 가지이다. (대림스님 역, 《청정도론》 1권, pp. 270-271)

67 AN II 256. 1. Satipaṭṭhānasuttaṃ. 2. Sammappadhānasuttaṃ. 3. Iddhipādasuttaṃ.

68 사념처(四念處)에 대한 자세한 설명은 〈염처경念處經〉(MN I 55-63)과 〈대념처경大念處經〉(DN II 290-313)과 상윳따 니까야, 대품의 〈염처상응念處相應〉(SN V 141-192)에 제시되어 있고 그 외 초기경전의 여러 곳에서 제시되고 있다.

69 AN III 276.

6법[70]: 육무상六無上[71]: ①견무상見無上(*dassanānuttariya*) ②문무상聞無上(*savanānuttariya*) ③이무상利無上(*lābhānuttariya*) ④학무상學無上(*sikkhānuttariya*) ⑤행무상行無上(*pāricariyānuttariya*) ⑥수념무상隨念無上(*anussatānuttariya*)

육수념: ①불수념佛隨念(*buddhānussati*) ②법수념法隨念(*dhammānussati*) ③승수념僧隨念(*saṅghānussati*) ④계수념戒隨念(*sīlānussati*) ⑤사수념捨隨念(*cāgānussati*) ⑥천수념天隨念(*devatānussati*)[72]

육상六想: ①무상상無常想(*aniccasaññā*) 무상고상苦想(*anicce dukkhasaññā*) 고무아상無我想(*dukkhe anattasaññā*) 단상斷想(*pahānasaññā*) 이탐상離貪想(*virāgasaññā*) 멸상滅想(*nirodhasaññā*)

7법[73]: 칠각지七覺支: 염각지念覺支(*satisambojjhaṅga*) 내지 사각지捨覺支(*upekkhāsambojjhaṅga*)[74]

칠상七想: ①무상상(*aniccasaññā*) ②무아상(*anattasaññā*) ③부정상(*asubhasaññā*) ④과환상(*ādīnavasaññā*) ⑤단상(*pahānasaññā*) ⑥이탐상(*virāgasaññā*) ⑦ 멸상(*nirodhasaññā*)

칠상七想: 부정상(*asubhasaññā*) 사상(*maraṇasaññā*) 식염상(*āhāre paṭikūlasaññā*) 일체세간불가락상(*sabbaloke anabhiratasaññā*) 무상상(*aniccasaññā*) 무상고상(*anicce dukkhasaññā*) 고무아상(*dukkhe anattasaññā*)

8법[75]: 팔지성도八支聖道: 정견正見(*sammādiṭṭhi*) 정사正思(*sammāsaṅkappo*) 정어正語(*sammāvācā*) 정업正業(*sammākammanto*) 정명正命(*sammāājīvo*) 정정진正精進(*sammāvāyāmo*) 정념正念(*sammāsati*) 정정正定(*sammāsamādhi*)

9법[76]: 구상九想: 부정상(*asubhasaññā*) 사상(*maraṇasaññā*) 식염상(*āhāre paṭikūlasaññā*) 일체세간불가락상(*sabbaloke anabhiratasaññā*) 무상상(*aniccasaññā*) 무상고상(*anicce dukkhasaññā*) 고무아상(*dukkhe anattasaññā*) 단상(*pahānasaññā*) 이탐상(*virāgasaññā*)

구차제정九次第定: 색계色界사선四禪, 무색계(無色界사정四定, 상수멸想受滅(*saññāvedayitanirodha*)

10법[77]: 십상十想: 부정상(*asubhasaññā*) 사상(*maraṇasaññā*) 식염상(*āhāre paṭikūlasaññā*) 일체세

---

70 AN III 450.

71 육무상(六無上)은 DN III 250, 281, AN(6:30) III 284에 나오며, AN(6:30)III 325와 《集異門足論》十六 (대정장 26, 433b09) 에 설명되어 있다.

72 육수념(六隨念)은 DN III, 250, 280, AN이이이. 284.

73 AN IV 147.

74 칠각지(七覺支)는 다음과 같은 경에서 제시된다. DN II 79ff, 303, DN III 105, 226, 252, 282, MN I 11, 61, MNII 12, MN III 85ff, 275ff, SN IV 367, SN V 62ff Bojjhaṅga-saṃyutta 45회, AN I 39, 53, 297, AN II 16, 237, An III 390, AN IV 23, 148, AN V 211, Patis I 21, 29, 74, 89, 181, Patis II 84, 89, 115, 124ff.

75 AN IV 347.

76 AN IV 464.

간불가락상(*sabbaloke anabhiratasaññā*) 무상상(*aniccasaññā*) 무상고상(*anicce dukkhasaññā*) 고무아상(*dukkhe anattasaññā*) 단상(*pahānasaññā*) 이탐상(*virāgasaññā*) 멸상(*nirodhasaññā*)

십상十想: 무상상(*aniccasaññā*) 무아상(*anattasaññā*) 식염상(*āhāre paṭikūlasaññā*) 골상骨想(*aṭṭhikasaññā*) 충감상蟲噉想(*puḷavakasaññā*) 청어상靑瘀想(*vinīlakasaññā*) 농란상膿爛想(*vipubbakasaññā*) 단괴상斷壞想(*vicchiddakasaññā*) 팽창상脹脹想(*uddhumātakasaññā*)

십정도十正道: 팔정도, 정지正智(*sammāñāṇa*) 정해탈正解脫(*sammāvimutti*)

위에 제시된 수행법은 탐욕, 성냄, 무지 등의 번뇌를 탁월하게 알고 내려놓기 위한 수행으로 붓다가 제자들에게 가르친 방법들이다. 가르침을 들은 제자들은 자신에게 주어진 위의 수행법을 실천하여 해탈과 열반을 얻었다.

또 다른 경에서는 탐욕을 버리기 위해서 부정不淨을 닦아야 하며, 성냄을 버리기 위해서 자애慈愛를 닦아야 하며, 무지無知를 버리기 위해서 지혜智慧를 닦아야 하며, 신구의身口意의 악행惡行(*duccarita*)을 버리기 위해서 신구의의 선행善行(*sucarita*)를 닦아야 하며, 감각적 욕망의 사유(*kāmavitakka*)을 버리기 위해서는 출리 사유出離思惟(*nekkhammavitakka*)를, 악의 사유(*byāpādavitakka*)를 버리기 위해서는 비악의 사유(*abyāpādavitakka*)를, 상해傷害 사유(*vihiṃsāvitakka*)를 버리기 위해서는 비상해非傷害 사유(*avihiṃsāvitakka*)를 닦아야 한다.[78]

《앙굿따라 니까야》 1법(하나의 모음)에서는 손가락 한 번 튀기는 순간만큼이라도 닦는다면(ce … bhāveti) 비구라고 불릴 수 있는 여러 가지 수행법을 나열하고 있다.

색계사선色界四禪(초선, 제2선, 제3선, 제4선), 사무량심四無量心(慈心, 悲心, 喜心, 捨心)해탈, 사념처四念處(身念處, 受念處, 心念處, 法念處), 사정근四正勤, 사여의족四如意足, 오근五根(信, 精進, 念, 定, 慧根), 오력五力(信, 精進, 念, 定, 慧力), 칠각지七覺支, 팔정도八正道,[79] 팔승처八勝處, 팔해탈八解

---

77 AN V 309.

78 AN III 448. 'Tayo' me, bhikkhave, dhammā. Katame tayo? Rāgo, doso, moho. Ime kho, bhikkhave, tayo dhammā. Imesaṃ kho, bhikkhave, tiṇṇaṃ dhammānaṃ pahānāya tayo dhammā bhāvetabbā. Katame tayo? Rāgassa pahānāya asubhā bhāvetabbā, dosassa pahānāya mettā bhāvetabbā, mohassa pahānāya paññā bhāvetabbā. Imesaṃ kho, bhikkhave, tiṇṇaṃ dhammānaṃ pahānāya ime tayo dhammā bhāvetabbā''ti.

''Tayome, bhikkhave, dhammā. Katame tayo? Kāyaduccaritaṃ, vacīduccaritaṃ, manoduccaritaṃ. Ime kho, bhikkhave, tayo dhammā. Imesaṃ kho, bhikkhave, tiṇṇaṃ dhammānaṃ pahānāya tayo dhammā bhāvetabbā. Katame tayo? Kāyaduccaritassa pahānāya kāyasucaritaṃ bhāvetabbaṃ, vacīduccaritassa pahānāya vacīsucaritaṃ bhāvetabbaṃ, manoduccaritassa pahānāya manosucaritaṃ bhāvetabbaṃ. Imesaṃ kho, bhikkhave, tiṇṇaṃ dhammānaṃ pahānāya ime tayo dhammā bhāvetabbā''ti. Dutiyaṃ.

''Tayome, bhikkhave, dhammā. Katame tayo? Kāmavitakko, byāpādavitakko, vihiṃsāvitakko. Ime kho, bhikkhave, tayo dhammā. Imesaṃ kho, bhikkhave, tiṇṇaṃ dhammānaṃ pahānāya tayo dhammā bhāvetabbā. Katame tayo? Kāmavitakkassa pahānāya nekkhammavitakko bhāvetabbo, byāpādavitakkassa pahānāya abyāpādavitakko bhāvetabbo, vihiṃsāvitakkassa pahānāya avihiṃsāvitakko bhāvetabbo. Imesaṃ kho, bhikkhave, tiṇṇaṃ dhammānaṃ pahānāya ime tayo dhammā bhāvetabbā'

79 사념처四念處, 사정근四正勤, 사여의족四如意足, 오근五根, 오력五力, 칠각지七覺支, 팔정도八正道의 삼십칠보리분법三十七菩提分法이 함께 제시된 경우: DN II 119, DN III 102, 127,

脫, 십편十遍, 부정상不淨想(*asubhasaññā*), 사상死想(*maraṇasaññā*), 식염상食厭想(*āhāre paṭikūlasaññā*), 무상상無常想(*aniccasaññā*), 무상에 대한 고상(於無常苦想, *anicce dukkhasaññā*), 고에 대한 무아상(於苦無我想, *dukkhe anattasaññā*), 단상斷想(*pahānasaññā*), 이탐상離貪想(*virāgasaññā*), 멸상滅相(*nirodhasaññā*), 무상상無常想(*aniccasaññā*), 무아상無我想(*anattasaññā*), 사상死想(*maraṇasaññā*), 식염상食厭想(*āhāre paṭikūlasaññā*), 일체세간불가락상一切世間不可樂想(*sabbaloke anabhiratisaññā*), 십부정상十不淨想, 십수념十隨念(佛, 法, 僧, 戒, 捨, 天, 入出息念, 死念, 身念, 寂止隨念), 사선을 갖춘 오근五根, 사선을 갖춘 오력五力, 사무량심해탈을 갖춘 오근五根, 사무량심해탈을 갖춘 오력五力이 이 경전에 제시된 초기불교의 수행법이다. 이 경전에는 대부분의 수행방법이 망라되어 있으며, 출가제자의 자격 조건이라고 할 수 있을 것이다. 물론 위 수행법이 비구에게만 한정된 수행이 아니라는 사실은 초기경전의 여러 곳에서 재가자들에게도 기회가 되면 사성제를 가르쳤다는 점에서 확인할 수 있다.

Ⅵ. 수행의 목적

초기불교에서 수행을 통해 얻고자 하는 궁극적 목적은 서 살펴본 〈전법륜경〉에 의하면, '고요함'과 '탁월한 앎'과 '깨달음'과 '열반'이라고 할 수 있다. 간단히 말하면 괴로움의 소멸이다. 붓다는 다른 경에서 길을 따라 있는 정거장들 중 그 어느 것도 즉 계율(겉껍질)도, 삼매(속껍질)도, 심지어 앎과 봄[知見](겉재목)마저도 범행梵行(*brahmacariya*)의 최종적인 목적이 아니라고 선언하며, 길의 목적, 핵심목표(나무심)는 아라한과인 "흔들림 없는 마음의 해탈[不動心解脫, akuppā cetovimutti](속재목)"[80]이며, 이 길에 발을 들여놓은 이들에게 그보다 못한 그 무엇에도 만족하지 말라고 촉구한다.[81] 수행의 목적은 아라한과인 흔들림 없는 마음의 해탈이며, 이 해탈이 바로 열반이라고 할 수 있다.

《상윳따 니까야》의 〈무위 상응〉[82]에 의하면 열반에는 33가지 동의어가 있다. 무위(*asaṅkhata*), 끝(*anta*), 번뇌 없음(*anāsava*), 진리(*sacca*), 저쪽(*pāra*), 미묘함(*nipuṇa*), 아주 보기 힘든 것(*sududdasa*), 늙지 않음(*ajajjara*), 견고함(*dhuva*), 허물어지지 않음(*apalokita*), 드러나지 않음(*anidassana*), 사량분별 없음(*nippapañca*), 평화로움(*santa*), 죽음 없음(*amata*), 숭고함(*paṇīta*), 경사스러움(*siva*), 안은(*khema*), 갈애의 멸진(*taṇhākkhaya*), 경이로움(*acchariya*), 놀라움(*abbhuta*),

80 부동심해탈은 실현해야 할 한 가지 법이다. DN III 273. katamo eko dhammo sacchikātabbo? Akuppā cetovimutti. Ayaṃ eko dhammo sacchikātabbo.

81 MN I, 197. "Iti kho, bhikkhave, nayidaṃ brahmacariyaṃ lābhasakkārasilokānisaṃsaṃ, na sīlasampadānisaṃsaṃ, na samādhisampadānisaṃsaṃ, na ñāṇadassanānisaṃsaṃ. Yā ca kho ayaṃ, bhikkhave, akuppā cetovimutti - etadatthamidaṃ, bhikkhave, brahmacariyaṃ, etaṃ sāraṃ etaṃ pariyosāna"nti.

82 SN(43:12-44) IV 361

재난 없음(*anītika*), 재난 없는 법(*anītikadhamma*), 열반(*nibbāna*), 병 없음(*abyāpajjha*), 이탐(*virāga*), 청정(*suddhi*), 벗어남(*mutti*), 집착 없음(*anālaya*), 섬(*dīpa*), 의지처(*leṇa*), 피난처(*tāṇa*), 귀의처(*saraṇa*), 피안에 도달함(*parāyana*)이다.

이 가운데 번뇌 없음과 같은 의미인 번뇌의 멸진인 누진漏盡을 이룬 비구는 칠누진력七漏盡力(*satta khīṇāsavabalāni*)를 실현해야 한다.[83] 그 가운데 사념처四念處, 오근五根, 오력五力, 칠각지七覺支, 팔지성도八支聖道를 닦았고, 잘 닦았다[84]고 한다.

Ⅶ. 초기불교의 정형적인 수행도

초기경전에는 다양한 수행이 제시되어 있다. 그 가운데 정형적 형식이 있다. 특히 계정혜 삼학을 핵심으로 하는 수행의 단계를 설명하고 있는 경전으로는《디가 니까야》의 〈사문의 깨달음에 대한 경〉(沙門果經, DN I, 47-86),《맛지마 니까야》의 〈코끼리 발자국의 비유에 대한 작은 경〉(象跡喩小經, MN I, 175-183),[85] 〈칸다라카경〉(MN I, 339-348), 〈제어의 경지에 대한 경〉(調御地經, MN III, 128-137)[86] 등이 있다. 이 경전 가운데 가장 넓은 범위의 수행의 단계를 보여주는 경전은 〈사문과경〉이라고 볼 수 있다. Kin Tung Yit은 〈사문과경〉의 20단계의 수행단계를 제시하고 다른 초기경전과의 비교 및 자세한 분석을 하고 있다.[87] Kin Tung Yit이 제시한 수행의 전형적인 20단계는 다음과 같다.[88]

1. 여래가 이 세상에 출현한다(*tathāgato loke uppajjati*) … 그는 처음도 좋고, 중간도 좋고, 끝도 좋으며, 의미와 표현을 갖춘 법을 설하여 더할 나위 없이 완벽하고 지극히 청정한 범행梵行

83 DN III 283. ‘‘katame satta dhammā sacchikātabbā? Satta khīṇāsavabalāni.

84 DN III 283. ‘‘Puna caparaṃ, āvuso, khīṇāsavassa bhikkhuno cattāro satipaṭṭhānā bhāvitā honti subhāvitā. Yaṃpāvuso…pe… ‘khīṇā me āsavā’ti. ‘‘Puna caparaṃ, āvuso, khīṇāsavassa bhikkhuno pañcindriyāni bhāvitāni honti subhāvitāni. Yaṃpāvuso…pe… ‘khīṇā me āsavā’ti. ‘‘Puna caparaṃ, āvuso, khīṇāsavassa bhikkhuno satta bojjhaṅgā bhāvitā honti subhāvitā. Yaṃpāvuso…pe… ‘khīṇā me āsavā’ti. ‘‘Puna caparaṃ, āvuso, khīṇāsavassa bhikkhuno ariyo aṭṭhaṅgiko maggo bhāvito hoti subhāvito.

85 〈코끼리 발자국의 비유에 대한 작은 경〉(象跡喩小經)에 대한 연구는 田中教照(1993)《初期仏教の修行道論》, pp. 169~175 참조.

86 이 경에 설해진 수행의 단계를 정리하면 다음과 같다(MN III, 136ff). 부처님의 법을 들음 → 여래에 대한 믿음이 생김 → 출가 → 계를 지님 → 감각기관을 지킴 → 식사의 양을 앎 → 잠자지 않고 깨어서 정진함 → 염念과 정지正知를 지님 → 조용한 수행처에서 지냄 → 다섯 가지 덮개를 버리고 마음을 깨끗이 함 → 사념처를 닦음 → 제2선 → 제3선 → 제4선 → 宿命智 → 天眼智 → 漏盡智(사성제에 대한 앎). Bodhi[2000: 1922] note 147에서는 이 경전에서는 사념처를 초선을 위한 수행법이라고 설명하고 있다. 김재성(2002) 〈염처경에 나타난 수행법〉 p. 95. 각주 6에서 재인용.

87 Kin Tung Yit(2004), A Study of a stereotyped structure of the path in early Buddhist literature : a comparative study of the Pali, Chinese and Sanskrit source, Thesis (Ph.D.), University of Bristol.

88 사문과경의 한글 번역은 각묵스님 역(2006),《디가 니까야》1권, 52-53쪽의 해제를 참조하였다.

을 드러낸다.[89]

2. 이런 법을 장자나 장자의 아들이나 다른 가문에 태어난 자가 듣는다.[90] … 그는 그 법을 듣고 여래에 대해서 믿음을 얻는다.[91] 머리와 수염을 깎고 물들인 옷을 입고 집을 떠나 출가한다.[92]

3. 이와 같이 출가하여 계목의 단속으로 단속하면서 머문다.[93]

   3a : 짧은 길이의 계 *Cūḷasīla* - 모두 26가지로 계를 지님

   3b : 중간 길이의 계 *Majjhimasīla* - 모두 10가지로 잘못된 행위를 멀리함

   3c : 긴 길이의 계 *Mahāsīla* - 모두 7가지로 삿된 생계를 멀리함

   이와 같이 계를 구족한 비구는 어느 곳에서도 두려움을 보지 못한다.[94]

4. 비구는 감각의 문을 잘 지킨다(*bhikkhu indriyesu guttadvāro hoti*).

   4+ 음식의 양을 안다(*bhojane mattaññū*).

   4++ 잠자지 않고 깨어서 정진에 전념한다(*jāgariyānuyogam anuyutto*)

5. 비구는 마음챙김과 알아차림을 잘 갖춘다(*bhikkhu satisampajaññena samannāgato hoti*).

6. 비구는 (얻은 필수품으로) 만족한다(*bhikkhu santuṭṭho hoti*).

7. 조용한 수행처에서 지낸다(*vivittaṃ senāsanaṃ bhajati*).

8. 그는 세상에 대한 욕심을 제거하여 욕심을 버린 마음으로 … 악의가 없는 마음으로 … 해태와 혼침을 버려 … 들뜸과 후회를 제거하여 … 의심을 건너서 머문다.[95](다섯 가지 장애의 극복)

   8a. 기본 형식

   8b. 비유

9. 초선初輝을 구족하여 머문다(*So … paṭhamaṃ jhānaṃ upasampajja viharati*).

   9a. 기본 형식

   9b. 비유

10. 제2선을 구족하여 머문다(*bhikkhu … dutiyaṃ jhānaṃ upasampajja viharati*).

---

89 So dhammaṃ deseti ādikalyāṇaṃ majjhekalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ sātthaṃ sabyañjanaṃ, kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāseti.

90 Taṃ dhammaṃ suṇāti gahapati vā gahapatiputto vā aññatarasmiṃ vā kule paccājāto.

91 So taṃ dhammaṃ sutvā tathāgate saddhaṃ paṭilabhati.

92 Yaṃnūnāhaṃ kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajeyya.

93 So evaṃ pabbajito samāno pātimokkhasaṃvarasaṃvuto viharati.

94 evaṃ sīlasampanno na kutoci bhayaṃ samanupassati.

95 DN I 71. So abhijjhaṃ loke pahāya vigatābhijjhena cetasā viharati, abhijjhāya cittaṃ parisodheti. Byāpādapadosaṃ pahāya abyāpannacitto viharati sabbapāṇabhūtahitānukampī, byāpādapadosā cittaṃ parisodheti. Thinamiddhaṃ pahāya vigatathinamiddho viharati ālokasaññī, sato sampajāno, thinamiddhā cittaṃ parisodheti. Uddhaccakukkuccaṃ pahāya anuddhato viharati, ajjhattaṃ vūpasantacitto, uddhaccakukkuccā cittaṃ parisodheti. Vicikicchaṃ pahāya tiṇṇavicikiccho viharati, akathaṃkathī kusalesu dhammesu, vicikicchāya cittaṃ parisodheti.

10a. 기본 형식

10b. 비유

11. 제3선을 구족하여 머문다(*bhikkhu … tatiyaṃ jhānaṃ upasampajja viharati*).

11a. 기본 형식

11b. 비유

12. 제4선을 구족하여 머문다(*bhikkhu … catutthaṃ jhānaṃ upasampajja viharati*).

12a. 기본 형식

12b. 비유

13. 지知와 견見으로 마음을 향하게 하고 기울게 한다(*So … ñāṇadassanāya cittaṃ abhinīharati abhininnāmeti*).

13a. 기본 형식

13b. 비유

14. 마음으로 이루어진 몸으로 마음을 향하게 하고 기울게 한다(*So … manomayaṃ kāyaṃ abhinimmānāya cittaṃ abhinīharati abhininnāmeti*).

14a. 기본 형식

14b. 비유

15 신통변화(神足通)로 마음을 향하게 하고 기울게 한다(*So … iddhividhāya cittaṃ abhinīharati abhininnāmeti*).

15a. 기본 형식

15b. 비유

16. 신성한 귀의 요소(天耳界, 天耳通)로 마음을 향하게 하고 기울게 한다(*So … dibbāya sotadhātuyā cittaṃ abhinīharati abhininnāmeti*).

16a. 기본 형식

16b. 비유

17. (남의) 마음을 아는 지혜(他心通)로 마음을 향하게 하고 기울게 한다(*So … cetopariyañāṇāya cittaṃ abhinīharati abhininnāmeti*).

17a. 기본 형식

17b. 비유

18. 전생을 기억하는 지혜(宿命通)로 마음을 향하게 하고 기울게 한다(*So … pubbenivāsānussatiñāṇāya cittaṃ abhinīharati abhininnāmeti*).

18a. 기본 형식

18b. 비유

19. 중생들의 죽음과 다시 태어남을 아는 지혜(天眼通)로 마음을 향하게 하고 기울게 한다(*So … cutūpapātañāṇāya cittaṃ abhinīharati abhininnāmeti*).

19a. 기본 형식

19b. 비유

20. 모든 번뇌를 소멸하는 지혜(漏盡智, 漏盡通)로 마음을 향하게 하고 기울게 한다(*So … āsavānaṃ khayañāṇāya cittaṃ abhinīharati abhininnāmeti*) … '태어남은 다했다. 청정범행은 성취되었다. 할 일을 다 해 마쳤다 다시는 어떤 존재로도 돌아오지 않을 것이다'라고 꿰뚫어 안다(*khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyā'ti pajānāti*).

20a. 기본 형식

20b. 비유

위의 20단계로 정형화된 출가자의 수행의 단계는 초기불교의 삼장에 다양한 형식으로 제시되고 있으며, 각각의 단계가 독립적으로 제시된 경전도 자세하게 제시하고 있다.[96] 20단계의 수행을 간단히 정리하면, 다음 5 국면으로 정리될 것이다

1. 여래가 출현하여 완전한 법을 설한 것을 듣고 여래를 믿는다.
2. 재가를 버리고 출가하여 범행을 닦는다.
3. 출가한 사문은 계목을 지켜 몸과 말의 행동을 정화하며, 감관을 지키고, 정념정지를 얻고 만족을 알고 머문다. 소, 중, 대의 계를 지킨다.
4. 한적한 곳에 가서 다섯 장애[五蓋]를 버리고 선정을 닦아 색계 사선을 이룬다.
5. 사선정 이후, 숙명지와 천안지 그리고 궁극적으로 누진지를 얻어 아라한이 된다.

불교 수행의 주요 과정은 여래의 설법을 듣기, 여래에 대한 믿음, 출가, 지계, 오장애의 극복, 사선, 삼명三明의 성취로 정리된다.

1. 다양한 단계적 수행

1) 재가자의 수행

재가자의 경우는 위의 수행과정에서 설법을 듣고, 여래에 대한 믿음을 일으키지만 출가를 하지 않고 재가자로 살아가면서 보시, 삼귀의, 오계의 수지, 사무량심 실천, 사성제의 실천적 이해를 통한 깨달음의 길에 도달하는 것으로 정리할 수 있을 것이다. 붓다는 재가자에게 믿음, 보시, 지계, 생천生天을 위한 선정수행, 지혜를 갖출 것을 제시한다. 재가자들의 실천법으로 제시된 보시의 가르침, 계의 가르침, 천상의 가르침은 재가자를 위한 순서적 가르침(次第說, *anupubbikatha*)이라고 한다.[97] 한편 여래에 대한 믿음이 생기고, 지혜가 있는 재가자에게는 사성

96 Kin Tung Yit, 2004, Part II, Appendix II 참조.

97 DN I 148. Atha kho bhagavā kūṭadantassa brāhmaṇassa anupubbiṃ kathaṃ kathesi, seyyathidaṃ, dānakathaṃ sīlakathaṃ saggakathaṃ. DN II 41, MN I 379. AN IV 186. Ud 49, Vin I 15~20, II 156.

제를 가르쳐서 성인의 깨달음을 얻도록 하였다.

《디가 니까야》의 〈암밧타경〉[98]에서도 뽁카라사띠 바라문이 붓다를 만나 32상을 확인하고, 붓다에게 공양을 청하여 비구 승가와 함께 공양을 제공하자 붓다는 보시, 지계, 천상의 순차적인 가르침 → 감각적 욕망의 위험, 타락, 오염, 출리의 공덕 → 뽁카라사띠 바라문의 마음에 장애가 없어짐 → 사성제 설법 → "생겨나는 성질을 가진 것은 어떤 것이나 소멸하는 성질을 가진 것이다(*yaṃ kiñci samudayadhammaṃ, sabbaṃ taṃ nirodhadhamma*)"를 이해한 법안法眼(*dhammacakkhu*)이 생김의 순서로 제시되어 있다.

마음에 흡족한 보시를 하는 자 가운데 일인자[99]였던 웨살리의 욱가*Ugga* 장자長者는 재가자로 붓다의 가르침을 듣고 실천하여 8가지 경이롭고 놀라운 법을 갖춘다. 8가지 경이롭고 놀라운 법은 다음과 같다.[100]

(1)장자長者는 붓다를 보자 청정한 믿음을 일으킨다. 붓다는 보시, 지계, 천상의 교설과 함께 감각적 욕망의 위험, 타락, 오염원, 벗어남의 공덕을 설명하였다

(2) 붓다에 대한 믿음이 생기자, 붓다는 욱가 장자에게 사성제를 설명한다. 장자는 법안을 얻는다. 이때 장자에게는 청정범행을 다섯 번째로 하는 5계를 지니게 되었다.

(3) 4명 부인들에게 자신이 청정범행을 지키게 되었으니, 남자가 있으면 함께 살라고 하자 첫째 부인이 다른 남자와 살 것을 요청해서 보낸다.

(4)자신의 재물을 계를 갖춘 분들과 공유한다.

(5)비구 승가를 정성스럽게 섬긴다.

(6)존자가 법을 설명하면 정성을 다해 듣고, 존자가 법을 설하지 않으면 자기가 존자에게 법을 설명한다.

(7)천신들과 함께 대화를 나누지만 마음이 우쭐해지지 않는다.

(8)존재를 욕계에 붙들어 두는 번뇌인 5가지 속박(五下分結)이 모두 끊어졌다. (불환과의 성취)

웨살리의 욱가 장자는 죽은 후에 불환과不還果를 얻은 성자들이 태어나는 정거천淨居天에 태어났고, 그곳에서 원하는 결과(아라한과)를 얻었다.[101]

웨살리의 욱가장자는 부유하고 부족함이 없는 현세의 물질적 행복을 누리면서도 붓다에 대한 믿음을 일으켜 불환과不還果를 성취하였고, 죽은 후 다음 생의 행복(色界 淨居天)을 성취한 후에 그곳에서 자신이 원하는 궁극의 행복(아라한과)을 얻은 재가자였다. 웨살리의 욱가 장자는 붓다를 만나서 믿음을 일으키고, 보시와 지계를 실천하고 사성제의 가르침으로 깨달음을 얻고 생천 후에 깨달음(아라한)까지 얻은 재가 수행 과정의 본보기를 보여주고 있다.

---

98 DN I 109. 재가자를 위한 순차적인 가르침 이후에 법안法眼이 생긴 예는 다음 경전에도 나온다. DN I 148, II 42, 이이 288(이 경전에서는 사카(인드라)가 법안을 얻는다), MN I 379, II 145.

99 AN I 26. Manāpadāyakānaṃ yadidaṃ uggo gahapati vesāliko.

100 AN8:21, IV 208.

101 AN5:44, III 50.

주석서에서 재가자의 율(*gihivinaya*)[102]이라고 하는 〈교계 싱갈라 경〉(*siṅgālovāda-suttanta*)[103]은 재가자가 실천하지 말아야 할 법과 실천해야 할 법을 자세히 설명하고 있다. 특히 부모와 자녀, 스승과 제자, 남편과 아내, 친구와 동료, 고용주와 고용인, 재가자와 종교인 등의 여섯 종류의 인간관계의 상호의무를 강조하며 생활에서 상대방의 존중하는 의무를 제시한다. 이러한 재가자의 실천도 붓다가 강조한 생활속의 수행이라고 할 수 있을 것이다.

재가자의 수행은 재가자의 사회적, 관계적 의무의 실천과 보시, 지계, 천상의 가르침의 실천과 더 나아가 사성제의 체험적 이해를 통한 예류의 깨달음을 이루고 더 나아가 불환과에 이르는 것으로 연결된다. 물론 드물게 붓다의 초기 전법 활동에서 5비구 이후에 제자가 된 야사[104]나 부왕인 숫도다나[105]처럼 재가자의 신분으로 아라한이 되는 경우도 있었지만, 재가자가 깨닫고 재가자로 남아있는 깨달음의 경지로 가장 높은 경지는 불환과라고 말해도 좋을 것이다.

2) 출가자의 수행

출가자의 수행은 앞서 말한 〈사문과경〉을 위시로 한 다양한 경전에서 붓다의 출현에서 아라한과를 얻는 과정을 단계적으로 제시하고 있다. 붓다를 만남, 법을 들음, 계정혜의 실천, 성문의 깨달음(四沙門果)으로 요약될 수 있을 것이다. 출가자들을 위한 다양한 선정수행법이 제시되었음은 앞서 법수로 제시된 수행되어야 할 법에서 보았다. 붓다 당시의 비구들은 출가 후 다양한 선정 수행을 실천했고, 지혜를 계발하여 해탈과 해탈지견을 얻고, 열반을 지향했다. 열반을 완성한 경지를 아라한이라고 하며, 아라한이 되는 것이 출가수행의 궁극적 목적이었다.

2. 삼십칠보리분법

초기불교의 대표적인 수행법으로 정리된 것이 삼십칠보리분법三十七菩提分法[106]이라고 할 수 있다. 〈입출식념경〉은 서론에 해당하는 부분과 우안거를 지낸 비구대중들의 수행의 경지와 수

---

102 DN-a III 958, gihivinayo nāmāyaṃ suttanto.

103 DN III 179~192.

104 야사가 집착 없이 번뇌에서 벗어난 후, 비구계를 받은 정황에 대해서는 율장 대품에 나온다. Vin I 17. yasassa kulaputtassa anupādāya āsavehi cittaṃ vimuttaṃ ... labheyyāhaṃ, bhante, bhagavato santike pabbajjaṃ, labheyyaṃ upasampada''nti. ''Ehi bhikkhū''ti bhagavā avoca. ''svākkhāto dhammo, cara brahmacariyaṃ sammā dukkhassa antakiriyāyā''ti. Sāva tassa āyasmato upasampadā ahosi. Tena kho pana samayena satta loke arahanto honti.

105 DPPN, Suddhodana. Suddhodana became an arahant and died as a lay arahant (Thig-a.141) http://www.palikanon.com/english/pali_names/s/suddhodana.htm 2016.11.15. 참조.

106 삼십칠보리분법에 대한 가장 종합적인 연구로는 Gethin, R. M. L. (1992). *The Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhipakkhiya Dhamma*. 참조.

행법 일반을 제시하는 부분을 보면, 4개월의 안거를 마친 비구대중 가운데에는 아라한, 불환, 일래, 예류의 깨달음에 이른 성인들이 있어, 그들의 특징에 대한 설명이 제시되고, 그 다음에 37보리분법, 자비희사의 사무량심四無量心, 부정관不淨觀, 무상상無常想, 입출식념을 수행하는 비구대중들이 있다고 한 후에, 입출식념 수행과 그 결실로서의 사념처, 칠각지, 지혜와 해탈의 성취에 대한 자세한 설명으로 이어지고 있다. 경전에 제시된 37조도품과 사무량심, 부정관, 무상상과 입출식념이 어떠한 관계에 있는지는 설명이 없지만, 함께 머물며 수행하고 있는 비구대중들이 다양한 방법으로 수행을 하고 있으며, 그 수행의 결과 성인의 경지에 도달한 비구가 있다는 사실을 확인할 수 있다.

> **비구들이여, 이 비구승가에는 비구로서 네 가지 마음챙김의 확립(四念處)의 수행실천(*bhāvanānuyogaṃ*)에 몰두하여 머무는 자들이 있다. 비구들이여, 이 비구승가에는 이런 비구들이 있다. 비구들이여, 이 비구승가에는 네 가지 바른 노력(四正勤)의 수행실천에 몰두하여 머무는 자들이 있다. 비구들이여, 이 비구승가에는 이런 비구들이 있다. 네 가지 성취의 토대(四如意足) … 다섯 가지 기능(五根) … 다섯 가지 힘(五力) … 일곱 가지 깨달음의 요인(七覺支) … 고귀한 여덟 갈래의 길(八支聖道)의 수행실천에 몰두하여 머무는 자들이 있다. 비구들이여, 이 비구승가에는 이런 비구들이 있다.**[107]

이 경전뿐만 아니라 초기경전에서는 37보리분법의 7가지 범주 각각을 수행한다는 부분이 많이 발견된다.[108]

3. 핵심적인 수행

다양한 초기불교 수행에서 핵심이 되는 수행은 무엇일까? 앞서 살펴본 바와 같이 종합적인 수행으로는 팔지성도(팔정도)를 들 수 있지만, 이 팔정도 가운데에서도 무엇이 가장 핵심적인 수행인가 살펴본다면, 정견正見, 정념正念, 정정진正精進이라고 말 할 수 있을 것이다. 왜냐하면,

---

107 MN 3. 79. Santi, bhikkhave, bhikkhū imasmiṃ bhikkhusaṅghe catunnaṃ satipaṭṭhānānaṃ bhāvanānuyogamanuyuttā viharanti - evarūpāpi, bhikkhave, santi bhikkhū imasmiṃ bhikkhusaṅghe. Santi, bhikkhave, bhikkhū imasmiṃ bhikkhusaṅghe catunnaṃ sammappadhānānaṃ bhāvanānuyogamanuyuttā viharanti…pe… catunnaṃ iddhipādānaṃ… pañcannaṃ indriyānaṃ… pañcannaṃ balānaṃ… sattannaṃ bojjhaṅgānaṃ… ariyassa aṭṭhaṅgikassa maggassa bhāvanānuyogamanuyuttā viharanti

108 삼십칠보리분법의 각각은 《상윳따 니까야》의 도 상윳 따(45주제-팔지성도), 깨달음의 구성요소 상윳따(46주제-칠각지), 마음챙김의 확립 상윳따(47주제-사념처), 기능 상윳따(48주제-오근), 바른 노력 상윳따(49주제-사정근), 힘 상윳따(50주제-오력), 성취수단 상윳따(51주제-사여의족)에 다양한 형식으로 설명되어 있다.

이 세 가지 수행이 있어야 팔정도의 다른 수행(正見, 正思惟, 正語, 正業, 正命)이 가능해지기 때문이다.

> **잘못된 견해(邪見)를 잘못된 견해라고 알고, 바른 견해를 바른 견해라고 안다. 이것이 그의 바른 견해(正見: 첫 번째 덕목)이다.**[109]
>
> **잘못된 견해를 버리기 위해 노력하고, 바른 견해를 일으키기 위해서 (노력한다). 이것이 그의 바른 노력(正精進: 여섯 번째 덕목)이다.**[110]
>
> **마음챙겨 잘못된 견해를 버리고, 마음챙겨 바른 견해를 일으키고 머문다, 이것이 그의 바른 마음챙김(正念: 일곱 번째 덕목)이다.**[111]

《맛지마 니까야》의 〈마흔 가지의 긴 경〉에서는 이처럼 바른 견해를 포함해서 항상 짝을 이루어 동반되는 세 가지 덕목이 있다. 바른 견해, 바른 노력, 바른 마음챙김의 세 가지이다. 정정진正精進과 정념正念, 정정正定에 각각 정견과 정념과 정정진이 포함되어 있다고 보는 것은 별도의 설명이 필요하지 않을 것이다.

《염처경》에서 염처수행에 동반되는 수행으로 다음과 같이 제시된다.

> **'몸에서 몸을 거듭 관찰하면서 지낸다. 열심히, 분명한 알아차림을 지니고, 마음챙김을 지니고, 세간에 대한 탐착과 싫어함을 제어하면서'**[112]

'몸에서 몸을 거듭 관찰한다'는 말은 *kāye kāyānupassī*이다. *kāya*는 우리의 육체이고 이 육체를 거듭 관찰한다는 말이 *anupassi*라는 말이다. '*anupassi*'라는 말은 '반복하다', '따르다'라는 의미의 '*anu*'라는 접두사에 '보다'라는 의미의 '*passati*'에서 파생한 명사 '*passi*'가 결합한 말이다. '열심히'는 정진에 힘을 불어 넣는다는 말이다. '분명한 알아차림을 지니고'는 관찰 대상에 대한 분명한 앎을 지니고 라는 의미이며 정견正見을 지니는 것을 의미한다. '마음챙김을 지니고'라는 '*satimā*'라는 말은 다름 아닌 염(念)을 지니고 인데, 관찰의 대상을 놓치지 않고 있는 마음 상태, 현재 몸에서 일어나는 현상들을 일어나는 그 순간 포착하고 있는 상태를 말한다. 마지막으로 '세간에 대한 탐착과 싫어함을 제어하면서'라는 말은 반복적으로 관찰하고 있는 대상들에 대해서 좋아하는 마음이나 싫어하는 마음의 가치판단을 내리지 않는다는 말이다. 세

---

109 MN III 71. Micchādiṭṭhiṃ 'micchādiṭṭhī'ti pajānāti, sammādiṭṭhiṃ 'sammādiṭṭhī'ti pajānāti - sāssa hoti sammādiṭṭhi

110 MN III 71. So micchādiṭṭhiyā pahānāya vāyamati, sammādiṭṭhiyā, upasampadāya, sāssa hoti sammāvāyāmo

111 MN III 71. So sato micchādiṭṭhiṃ pajahati, sato sammādiṭṭhiṃ upasampajja viharati, sāssa hoti sammāsati

112 DN II 290. kāye kāyānupassī viharati, ātāpī sampajāno satimā, vineyya loke abhijjhādomanassaṃ.

간(*loka*)이란 다름 아닌 관찰의 대상인 오온(五蘊)을 말한다. 따라서 관찰 대상, 마음챙김의 대상에 대한 가치판단이 개입되지 않는 관찰을 말한다.

《염처경》에서 마음챙김의 확립 수행의 방법으로 제시된 구체적인 수행법이 바로 네 가지 관찰 대상을 거듭 거듭 관찰하되, 정정진의 노력을 하면서, 정념의 마음챙김을 지니고, 정견의 분명한 알아차림을 지니고 탐착과 싫어하는 마음을 제어하는 것이라고 볼 수 있다. 이처럼 정정진과 정념과 정견은 하나의 세트로 중시되고 있음을 볼 수 있다.

정정진이 사정근四正勤으로 제시되어 삼십칠보리분법에 들어가 있다면, 사띠와 삼빠잔냐는 각각 사념처와 정견으로 이해할 수 있다. 이 두 용어는 사띠-삼빠잔냐(*sati-sampajañña*)라는 복합어로 자주 사용되며, 정념正念-정지正知로 번역된다. 이 복합어는 사띠와 삼빠잔냐의 상호관계를 보여주고 있다. 사띠는 마음챙김(mindfulness)으로 삼빠잔나는 '분명한 앎'(clear comprehension) 또는 '완전한 알아차림'(full awareness)이며, 앞서 〈사문과경〉에 보이는 20단계의 5단계인 "비구는 마음챙김과 알아차림을 갖춘다(*bhikkhu satisampajaññena samannāgato hoti*)"에 해당한다고도 볼 수 있다. 이렇게 사띠는 삼빠잔냐와 쌍을 이루고 있고, 정진이 항상 동반되어 팔정도와 염처念處 수행이 진행된다고 볼 수 있을 것이다.

Ⅷ. 맺는 말

초기불교에서 '중中에 의해 담마를 설명한다'에서 중中은 극단적 실재론과 극단적 허무론을 비판하며, 12연기에 입각한 존재의 발생(연기의 순관, 유전문)과 소멸(연기의 역관, 환멸문)에 대한 입장임을 살펴보았다. 존재의 발생은 잘못된 실천이며, 존재의 소멸은 바른 실천이라는 사실도 확인하였다. 바른 실천은 중도를 의미하는 중中의 실천이자 팔정도를 의미하며, 괴로움의 소멸로 이끄는 실천임도 확인했다.

초기불교에서 수행을 의미하는 대표적인 용어인 *bhāvanā*를 핵심 용어로 초기경전의 다양한 사례를 검토하고, 초기불교 수행과 그 목적, 핵심적인 수행을 고찰하였다. 최초의 경전으로 전해지는 〈전법륜경〉에서 수행은 팔지성도八支聖道였으며, 《디가 니까야》,《앙굿따라 니까야》를 중심으로 1법에서 10법으로 분류되는 법수에서 보이는 수행에는 초기불교의 대부분의 수행이 망라되어 있다. 또한 사마타와 위빠사나나 신념身念등의 수행은 탐진치를 위시로 하는 번뇌를 제거하는 방법으로 제시되고 있음도 알 수 있었다. 수행의 목적인 무위, 열반의 동의어를 알아보았고, 초기불교의 정형적인 수행도로 《디가 니까야》의 〈사문과경〉에 보이는 20단계의 수행이 있음을 선행연구와 함께 정리해보았다. 삼십칠보리분법과 팔정도의 핵심적인 수행의 덕목은 정견正見과 정념正念과 정정진正精進임을 〈염처경〉 계통의 경전과 〈마흔 가지의 긴 경〉에서 확인할 수 있었다. 본고를 통해서 초기불교의 중中과 중도中道의 의미가 어느 정도 확인되었고 중도가 초기불교의 수행에서 차지하는 위치에 대해서도 어느 정도는 밝혀졌다. 그리고 팔정

도를 포함한 다양한 수행법은 괴로움의 소멸인 열반에 이르는 길로 제시되었음도 확인할 수 있었다. 다만 초기경전에 제시된 다양한 수행법에 대한 세밀한 고찰과 각각 수행법들의 관계에 대해서는 연구과제로 남아 있다.

참고문헌

〈약호〉

본 논문에 사용된 주요 텍스트와 약어略語는 다음과 같다.

Pāli 문헌은 Pāli Text Society판을 기본으로 사용하였고, Chaṭṭha Saṅgāyana Tipitaka Version 4.0의 전자 데이터를 이용하였다.

略語는 Critical Pāli Dictionary(CPD) Vol.1의 후기(Epiloegomena)에 따랐다.

Pāli 문헌 검색 및 인용을 위한 데이터베이스는 아래의 자료를 참조하였다.

Chaṭṭha Saṅgāyana Tipitaka Version 4.0 (CST4), Vipassanā Research Institute, Igatpuri, 2014. http://www.tipitaka.org/cst4

주요 Pāli 문헌은 다음과 같다.

AN Aṅguttara-Nikāya[增支部], PTS (Morris & Hardy), Vols. I-VI, 1885-1910.

DN Dīgha-Nikāya[長部], PTS (T.W. Rhys Davids & J.E. Carpenter), Vols . I-III, 1890-1911. Rep. 1966-1976.

MN Majjhima-Nikāya[中部], PTS (V.Trenckner, Chalmers, C. Rhys Davids), Vols. I-IV, 1888-1925.

Patis Paṭisambhidā-magga[無碍解道], PTS (Taylor), Vols. I-II, 1905-1907 . Combined Rep. 1979 .

SN Saṃyutta-Nikāya[相應部], PTS (M.L. Feer), Vols. I-VI, 1884-1904. Rep. 1960-1976 .

① 〈SN V 2.13-18〉는 PTS판 《상응부》 제5권, 2쪽, 13행에서 18행까지를 의미함.

② 〈Dhp 200게〉 PTS판 《법구경》 게송 200.

③ -a는 주석서를 의미한다. 예) DN-a는 Dīgha-Nikāya의 주석서인 Sumaṅgala-vilāsinī (PTS, Vol.I, T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter, 1886, Vols. II-III, W. Stede, 1931 ~ 1932)를 가리킨다.

빠알리 문헌 번역

각묵스님 역, 2006, 《디가 니까야》 1-3, 초기불전연구원.

각묵스님 역, 2009, 《상윳따 니까야》 1-6, 초기불전연구원.

대림스님 역, 2012, 《맛지마 니까야》 1-4, 초기불전연구원.

대림스님 역, 2006-2007, 《앙굿따라 니까야》 1-6, 초기불전연구원.

대림스님 역, 2004, 《청정도론》 1-3, 초기불전연구원.

전재성 역, 2012, 《이띠붓따까-여시어경》, 한국빠알리성전협회.

연구논문 및 저서

김재성, 2002, 〈순관(純觀, suddha-vipassana)에 대하여〉, 《불교학연구》 4.

김재성, 2005, 〈부파불교의 수행도론-청정도론과 구사론을 중심으로-〉, 《불교학연구》 11
김재성, 2006, 〈초기불교에서 오정심관의 위치〉, 《불교학연구》 14.
김재성, 2007, 〈초기불교에 있어서 죽음에 대한 명상〉, 《불교학연구》1 6.
김재성, 2010, 〈초기불교의 분노와 치유〉, 《비폭력연구》 4, 경희대학교비폭력연구소.
김재성, 2010, 〈위빠사나수행의 현대적 위상〉, 《韓國禪學》 26, 한국선학회,
김재성, 2013. 〈초기불교의 마음과 실천〉, 《마음의 인문학-동서양의 마음이해》, 원광대학교 마음인문학연구소, pp. 189-224.
김재성, 2015. 〈붓다가 가르친 자비〉, 《자비, 깨달음의 씨앗인가 열매인가》, 서울: 운주사, pp. 45-79.
김준호, 2000, 〈初期佛典에 나타난 止觀槪念〉, 《韓國禪學》 1.
김준호, 2005, 〈초기불교의 욕망론과 선(禪) -《숫타니파타》와 《담마파다》를 중심으로 -〉, 《동서철학연구》 36.
김준호, 2007, 〈初期佛傳에 나타난 붓다와 선정〉, 《보조사상》 28.
김준호, 2008, 〈남북전의 서술양상에 따른 사념처(四念處)의 위상〉, 《인도철학》 25.
김준호, 2008, 〈사띠(Sati) 논쟁'의 공과(功過)〉, 《불교학리뷰》 4.
임승택, 2001, 〈초기불교의 경전에 나타난 사마타 위빠싸나〉, 《인도철학》 11-1.
임승택, 2001, 《초기불교수행론의 집성: 빠띠삼비다막가 역주》, 서울: 가산불교문화연구원.
임승택, 2001,, 〈사띠(Sati)의 의미와 쓰임새에 관한 고찰〉, 《보조사상》 16.
임승택, 2002, 〈선정(Jhāna)의 문제에 관한 고찰-Nikāya에 나타나는 사마타와 위빠싸나의 관계를 중심으로-〉, 《불교학연구》 5.
임승택, 2003, 〈첫 번째 선정(初禪)의 의의와 위상에 대한 고찰〉, 《불교학연구》 6.
임승택, 2004, 〈사념처의 심리적 지평에 관한 일고찰〉, 《인도철학》 16.
임승택, 2004. 〈Mahāsatipaṭṭhāna-Suttanta(大念處經)의 수행관 고찰〉, 《한국불교학》 37.
임승택, 2005, 〈Vitakka(尋)의 개념의 수행론적 의의에 대한 고찰〉, 《불교학연구》 12
임승택, 2009, 〈사띠(念, sati) 개념의 현대적 해석 양상에 대한 재검토〉, 《명상심리상담》 3.
정준영, 2003, 〈대념처경에서 보이는 수념처(受念處)의 실천과 이해〉, 《불교학연구》 7.
정준영, 2005, 〈사마타(止)와 위빠사나(觀)의 의미와 쓰임에 대한 고찰〉, 《불교학연구》 12.
조준호, 2000, 〈초기불교에 있어 止.觀의 문제〉, 《韓國禪學》1.
조준호, 2004, 〈초기불교 중심교리와 선정수행의 제문제-화두선 전통과의 교두보 확보를 위하여-〉, 《불교학연구》 8.
이영진, 2005, 〈초기불교 텍스트에서 나타난 상수멸(Saññāvedayitanirodha)의 불일치와 모순〉, 《인도철학》 19.
인경스님, 2003, 〈위빠사나와 간화선〉, 《보조사상》 19
황순일, 2005, 〈멸진정(Nirodhasamāpatti)과 두 가지 열반 이론〉, 《불교학연구》 11.

田中教照, 1993,《初期仏教の修行道論》, 東京: 山喜房仏書林.
櫻部建.小谷信千代, 1996,《倶舍論の原典解明, 賢聖品》(京都, 法藏館.
下田正弘, 1996,〈《さとり》と《救い》- インド佛教類型論再考〉,《宗教研究》70-1.

Cousins, Lance S. 1996, “Buddhist Jhāna: Its Nature and Attainment According To The Pāli Sources”, *Religion 3,* 1973, pp.115-131, “Samatha-yāna and Vipassanā-yāna”, in *Buddhist studies in Honour of Hammalava Saddhātissa,* University of Jayewardenepura, Nugegoda, Sri Lanka, 1984, pp.56-68, “The Origins of Insight Meditation”, *The Buddhist Forum IV,* ed. by Tadeusz Skorupski, New Delhi: Heritage Publishers, pp.35-58

Gethin, R. M. L. ,1992, *The Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhipakkhiya Dhamma.* Leiden: E. J. Brill.

Griffiths, Paul, 1983, *Indian Buddhist meditation-theory: History, development and systematization* PhD thesis. The University of Wisconsin - Madison.

Griffiths, Paul, 1981, “concentration or insight : The Problemetic of Theravāda Buddhist Meditation Theory” *The Journal of the American Academy of Religion* 49/4, pp. 606-624

Johannes Bronkhorst, 1986, *The Two Traditons of Meditation in Ancient India,* Stutgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-Gmbh.

Karunadasa, Y., 2015, Early Buddhist Teachings - The Middle Position in Theory and Practice, Kandy: Buddhist Publication Society.

Schmithausen, Lambert, 1981, “On Some Aspects of Descriptions or Theories of ‘Liberating insight’ and ‘Enlightenment’ in Early Buddhism”, *Studien zum Jainismus und Buddhismus,* Wiesbaden: Steiner-Verlag-Wiesbaden-Gmbh, pp. 199-250

Vetter, Tilmann, 1988, The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism, Leiden: E. J. Brill. (틸만 페터 저, 김성철 역, 2009,《초기불교의 이념과 명상》, 서울: 씨아이알.)

Yit, Kin Tung, 2004, *A study of a stereotyped structure of the path in early Buddhist literature : a comparative study of the Pali, Chinese and Sanskrit sources,* Ph.D. Dissertation, University of Bristol.

Abstract

The Middle Way and Early Buddhist Practices

Jae-Sung Kim

(Asst. Professor, Nungin University)

In the early Buddhist texts represented as the Pāli Nikāyas, Chinese Āgamas and Vinayas, Gotama Buddha taught various methods of practice, and his disciples pursued liberation and Nibbāna through these methods of practice. In this paper, I examine the significance of the Middle and the Middle Way that appears in early Buddhism and the practices of early Buddhism focusing on the Pāli Nikāyas.

The Middle was presented as a criticism of two extreme ontological claims, extreme realism and extreme nihilism, through the sequential and reverse order of the twelve links of dependent origination. The Middle Way, or the practice of the Middle, means the path that leads to the annihilation of suffering through right practice, or in other words, the Eightfold right Path/Noble Eightfold Path. This is presented to five practitioners at Deer Park of Saranath in Varāṇasī as the "practice of the Middle" that does not fall into the extremes of pleasure and asceticism in the "Discourse on the Turning of the Wheel of the Dhamma." Based on this, the various practices of early Buddhism, as ways of attaining Nibbāna, the extinction of suffering and the unconditioned, can be regarded as right practice. In other words, the practices suggested by the Buddha for lay people and renunciants can be regarded as various aspects of "the practice of the Middle."

Keywords

Middle, practice of the Middle, Middle Way, eightfold paths, Noble Eightfold Path, dependent origination, sequential order of the twelve links of dependent origination, reverse order of the twelve links of dependent origination, practices of early Buddhism, Nibbāna, the unconditioned

마음을 맑게 하는 〈고요한소리〉 도서

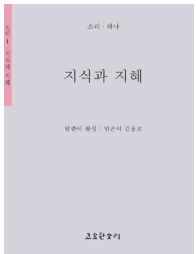
금구의 말씀 시리즈

하나 **염신경**

현음 스님 옮김

《중부》 119경인 몸에 관한 마음챙김의 지침서로, 당연히 '내 것'이라고 생각하고 있는 몸을, 요소별로, 구성되어 있는 대로, 작용하고 있는 대로 고찰함으로써 삼매와 열반에 이를 수 있음을 말씀하시고 있다.

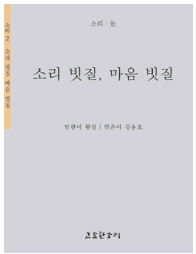
소리 시리즈



소리1 **지식과 지혜**

말한이 활성 | 엮은이 김용호

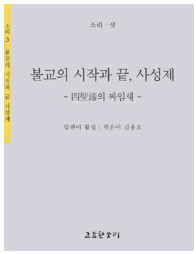
지식에 속하는 識과 想의 작용을 극복하고 갈애를 제거하는 지혜의 작용을 어떻게 성취할 수 있는가를 체계적으로 설명해 주시는 말씀.



소리2 **소리 빗질, 마음 빗질**

말한이 활성 | 엮은이 김용호

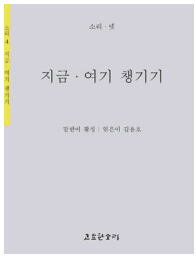
세상만사를 법문으로 듣는 연습으로 보아야 하며, 구한말의 명창 이 날치 선생의 음악관을 비유로써 마음을 다루는 법을 설명한다. 나아가서 모든 문명이 왜 마음 다루기에 실패했는지를 밝히고, 불교가 구체적으로 어떻게 이 문제를 해결하고 있는지, 그리고 당장 실천할 수 있는 수행법까지 정연하게 설명해주시는 말씀.



소리3 불교의 시작과 끝, 사성제 – 四聖諦의 짜임새

말한이 활성 | 엮은이 김용호

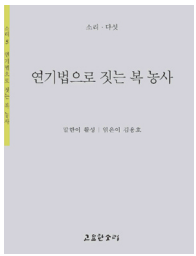
불교의 핵심인 사성제에 감춰진 역동적 흐름, 정교한 짜임새, 구조의 진리성, 법과 도의 양축을 밝게 드러내 설명해 주는 책이다. 따라서 독자들은 사성제에 대한 기존의 타성적 이해에서 벗어나 놀라운 통찰력을 얻게 될 것이다.



소리4 지금 · 여기 챙기기

말한이 활성 | 엮은이 김용호

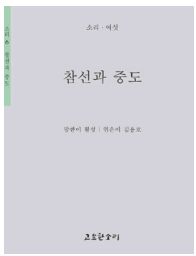
팔정도가 모든 수행의 지침 내지 나침반이며, 인습적 교설이 아닌 실제적 수행의 적용과제로 다루어 질 것을 요구하고 있다. 나아가서 수행의 핵심이라 할 수 있는 정념에 관하여 입체적 심층적 분석하고 있다. 독자들은 왜 ”지금·여기“인가에 대한 해답을 얻을 수 있다.



소리5 연기법으로 짓는 복농사

말한이 활성 | 엮은이 김용호

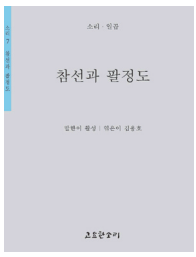
복 농사를 짓는 데에는 어떤 밭에 어떤 씨를 뿌리고 어떻게 가꾸어야 할 것인가? 복의 밭은 삼보三寶로 연기법에 대한 이해와 연기법에 따라서 생활하는 태도요, 복의 씨는 팔정도의 서두인 정견正見으로 정직, 성실, 겸양을 지니는 것이다. 팔정도를 걷는 것이 복의 가꿈이다.



소리6 참선과 중도

말한이 활성 | 엮은이 김용호

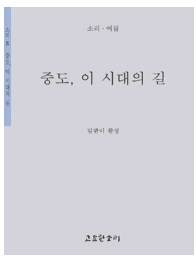
참선은 바른 자세로 상 놀음을 그치고 마노로 법을 잘 챙길 수 있도록 하는 사띠 챙기기다. 자세부터 시작해서 경험 대상까지 중도로 일관해서 계속 나가는 것이 참선 공부다. ‘그 험난한 흐름을 어떻게 건넜습니까?’ 부처님은 대답하신다. ‘나는 급하게 서두르지도 않고 느리게 지척거리지도 않았기에 건널 수 있었다.’



소리7 참선과 팔정도

말한이 활성 | 엮은이 김용호

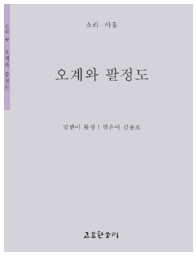
법의 핵심은 중도요, 팔정도이다. 우리는 팔정도를 완성시키기 위한 방법으로서 사띠(정념)를닦는다. 계는 청정함이요, 정은 고요함이고, 혜는 밝음이다. 삼학을 구족한 것이 중도이다. 계·정·혜를 구족하라. 어떻게 구족하는가? 팔정도를 닦아라. 왜 팔정도를 닦아야 하는가? 십이연기를 관하면 그 해답이 나온다.



소리8 중도, 이 시대의 길

말한이 활성

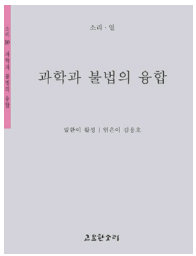
지금 이 시대는 역사상에 가끔 일어나는 류類의 변혁기와는 차원을 달리하는 거대하고 심각한 변혁기이다. 인류의 생존이 지구의 존속과 연관된 이러한 대 위기의 변혁기를 감당해 내려면 진리 차원의 ‘신新 가치관’이 필요하다. 진리로서의 사성제, 그 핵심인 팔정도, 그 실천으로서의 중도(중中의 걸음)가 이 시대의 길이다.



소리9 오계와 팔정도

말한이 활성 | 엮은이 김용호

오계는 생명을 해치지 않기, 훔치지 않기, 성적 불륜을 행하지 않기, 그릇된 말을 하지 않기, 취하지 않기로 팔정도의 실천으로서 설해졌다. 바른 공부를 위해서는 '부처님 법에 의지해서 공부'해야 하고 오계는 단순한 계율이 아니라 팔정도를 걷는 일환이어야 한다.

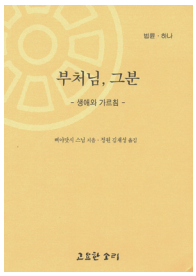


소리10 과학과 불법의 융합

말한이 활성 | 엮은이 김용호

과학과 불법은 둘 다 합리성을 추구하지만 세계를 보는 눈은 근본적으로 다르다. 과학은 오근에 잡히는 감각 세계만을 대상으로 '어떻게'를 묻지만 불교는 제육근인 의근에 두고 감각 세계를 넘어 법계와 진리를 대상으로 '왜'라고 묻는다. 불법은 '왜'를 묻는 반야에 입각하므로 과학을 바른 방향으로 이끌 수 있다.

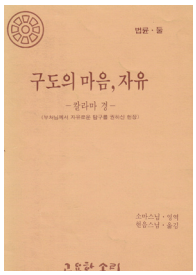
법륜 시리즈



법륜1 부처님, 그분 – 생애와 가르침

삐야닷시 스님 지음 | 정원 김재성 옮김

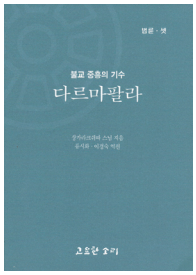
빠알리 원전에 입각해서 부처님 그분의 생애를 사실적으로 그려내고 그 근본 가르침을 요약한 책



법륜2 구도의 마음, 자유 – 깔라마 경

소마 스님 영역 | 현음 스님 옮김

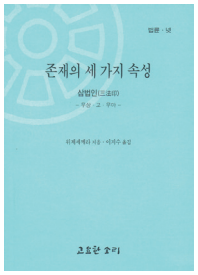
외부의 권위·전통·다수의 추세 등에 따라 생각을 정하지 말고 자유로운 의문과 탐구의 정신으로 스스로 통찰력을 길러 나가도록 권장하신 부처님의 헌장.



법륜3 다르마팔라 – 불교중흥의 기수

상가라크쉬따 스님 지음 | 류시화 · 이경숙 역편

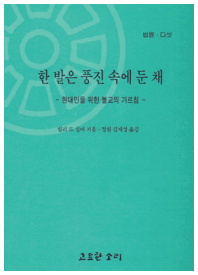
어둠 속에 한 줄기 서광처럼 나타나 기독교화되어 가던 20세기 스리랑카에 불교 부흥의 물결을 일으키고 마하보디 협회와 마하보디 저널을 창간한 대 원력 보살의 일대기



법륜4 존재의 세 가지 속성–삼법인(무상 · 고 · 무아)

오 에이치 드 에이 위제세께라 지음 | 이지수 옮김

최고의 영적 완성을 성취하는 열쇠인 무상·고·무아의 삼법인三法印의 근본 진리를 설명한 본격적 해설서.



법륜5 한 발은 풍진 속에 둔 채 – 현대인을 위한 불교의 가르침

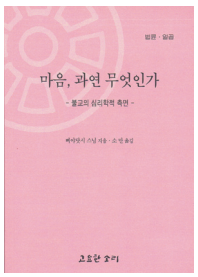
릴리 드 실바 지음 | 정원 김재성 옮김

현대를 살아가는 불자들이 이 각박한 현실을 공부의 장場으로 살리려면 어떻게 해야 하는지 사항별로 차근차근하게 논술한 길잡이 글.

법륜6 옛 이야기 – 빠알리 주석서에서 모음

최윤정 옮김

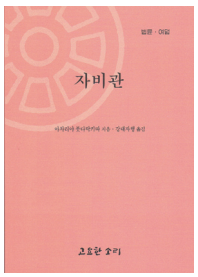
옛날 남방의 '보통 사람들'이 깨달음에 이르던 정경을 그림같이 아름답게 펼쳐 보여 주는 감동적인 얘기들.



법륜7 마음, 과연 무엇인가 – 불교의 심리학적 측면

삐야닷시 스님 지음 | 소만 옮김

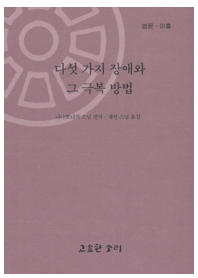
우리를 유혹해서 노예 상태로 묶어 두려는 모든 악들을 버리고 선을 계발하여 깨끗한 마음으로, 더 높은 고매한 삶의 영역으로 향하게 하는 수행 지침서.



법륜8 자비관

아차리야 붓다락키따 지음 | 강대자행 옮김

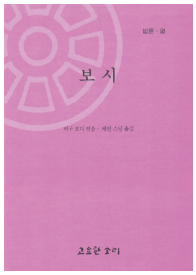
현대의 인류를 구할 수 있는 유일한 길은 메따metta만이 밝힐 수 있다고 한, 자비의 철학과 수행법을 밝힌 책.



법륜9 다섯 가지 장애와 그 극복 방법

냐나뽀니까 스님 편역 | 재연 스님 옮김

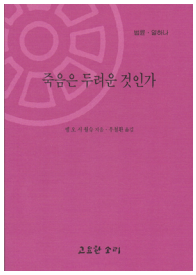
수행자의 마음을 덮어 향상 의지를 마비시키고 통찰력을 무디게 하는 다섯 가지의 수행 장애를 극복하게 하는 지침서.



법륜10 보시

비구 보디 엮음 | 혜인 스님 옮김

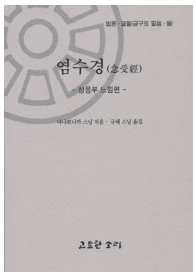
불교의 중요한 덕목인 '보시'를 보다 깊이 있게 탐구해 본 책으로 누구나가 잘 아는 듯이 여기고 있는 '보시행'을 네 사람의 불교인들이 다양한 측면에서 음미해 보는 동시에 불법 수행과의 관계를 설명하고 있다.



법륜11 죽음은 두려운 것인가

엠 오 시 월슈 지음 | 우철환 옮김

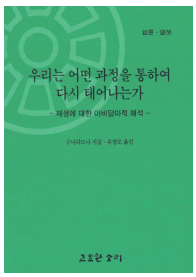
우리들이 깊이 생각하고 싶어 하지 않는 거북한 주제인 죽음, 그렇지만 우리 삶에서 단 한 가지 확실한 것이 있다면 우리 모두는 조만간 죽게 될 것이라는 사실, 간결하지만 이 문제를 기독교적, 유물론적, 불교적 관점에서 다룬 책.



법륜12 염수경 – 상응부 느낌편

냐나뽀니까 스님 지음 | 규혜 스님 옮김

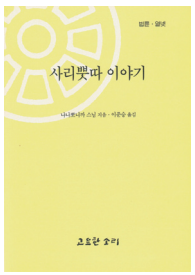
이 책은 빠알리경《상응부》제4권 가운데 〈수상응품〉을 번역한 것이다. 느낌은 촉을 조건으로 일어나고 그치는데 이 느낌은 세 가지로 즐거운 느낌, 괴로운 느낌, 괴롭지도 즐겁지도 느낌, 이것을 일러 느낌이라 말하며, 팔정도의 수행으로 무상하고, 괴롭고, 변하기 마련인 느낌의 소멸로 이르는 길에 대해 부처님께서 설하신 말씀이다.



법륜13 우리는 어떤 과정을 통하여 다시 태어나는가 – 재생에 대한 아비담마적 해석

구나라뜨나 지음 | 유창모 옮김

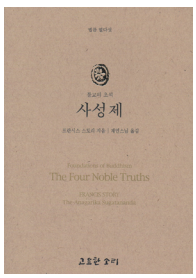
윤회론에 대한 불교의 관점을 깊이 이해하고 다시 태어나는 현상이 어떻게 이루어지는지를 아는데 도움이 되는 사실과 불교적 논리 체계를 탐구한 책이다.



법륜14 사리뿟따 이야기

냐나뽀니까 스님 지음 | 이준승 옮김

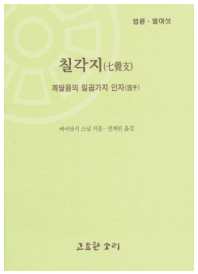
지혜 제일로 알려진 사리뿟다 존자의 생애를 짧지만 집약적으로 보여줌으로써, 이 번 생에 고의 끝에 이르고자 하는 수행자들에게 귀감이 되며 본보기를 제시하여 주는 글이다.



법륜15 불교의 초석 – 사성제

프란시스 스토리 지음 | 재연스님 옮김

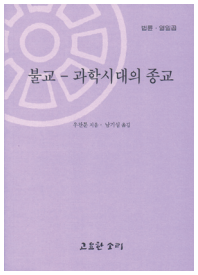
불교의 교리, 사성제는 부처님 가르침의 요약이며 불교의 초석이다. 네 가지 성스러운 진리는 모든 종교, 철학, 과학, 윤리를 포함하고 있을 뿐만 아니라 이들을 넘어서 존재란 무엇인가에 대한 해답을 제시하고 있다.



법륜16 칠각지

빼야닷시 스님 지음 | 전채린 옮김

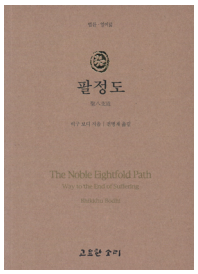
이 책은 깨달음과 관련된 통찰이나 지혜를 이끌어 내며, 고의 원인을 밝혀내고 부수어 버릴 수 있는 능력을 갖추게 되는 일곱 가지 인자 즉, 칠각지七覺支를 설명하고 있다.



법륜17 불교 – 과학시대의 종교

우찬툰 지음 | 남기심 옮김

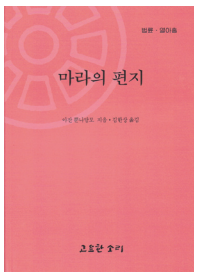
미국에 본부를 둔 '과학시대의 종교연구소'가 1958년 주최한 학술대회에서 세계불교도우의회 우찬툰회장의 발표전문을 번역한 글이다. 불교가 현대 참단 과학 지식과 하나도 모순되지 않으면서 오늘날의 삶에도 과학이 줄 수 없는 빛을 던져주고 있다고 설명하고 있다.



법륜18 팔정도

비구 보디 지음 | 전병재 옮김

비구 보디 스님의 풍부한 철학적 사유와 수행으로 해석된 팔정도에 관한 글이다. 정견을 시작으로, 정사, 정어, 정업, 정명, 정정진, 정념, 정정의 성팔지도(聖八支道)가 고를 실제로 종식할 수 있는 길임을 보여준다.



법륜19 마라의 편지

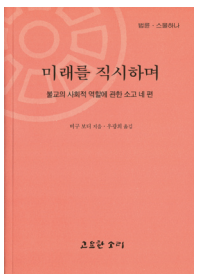
아잔 뿐나담모 지음 | 김한상 옮김

인간들의 해탈을 방해하는 10가지 요소들을 마라의 군대들에 비유하여 현실감 있게 설명하고 있는 책.

법륜20 생태위기 – 그 해법에 대한 불교적 모색

클라스 샌델 엮음 | 우천식 · 우광희 옮김

인간과 자연의 지속가능하고 조화로운 관계를 발전시키기 위해 하나의 대안으로서 불교 철학의 몇몇 측면을 제시하는 데 목적을 두고 있다. 각기 다른 사람이 집필한 불교의 자연관, 자연 접근방식, 환경윤리 모색, 생태개발의 가능성을 통해 생태위기 극복의 대안을 제시하고 있다.



법륜21 미래를 직시하며

비구 보디 지음 | 우광희 옮김

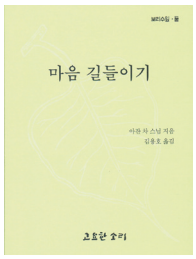
불교적 관점에서 현대사회의 다양한 문제들을 분석하고 붓다의 가르침이 그 해결책이 될 수 있음을 밝히면서, 그를 위해 우선적으로 불교 내부의 개혁이 필요함을 제시하는 비구보디 스님의 글

보리수잎 시리즈

보리수잎 영원한 올챙이

1 엠 오 시 월슈 지음 | 강대자행 옮김

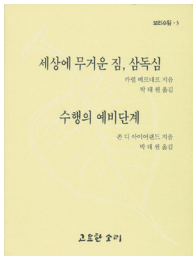
보리수 시리즈의 총론에 해당하는 글. 영원한 올챙이, 일상생활과 팔정도, 자기를 구출하기, 좌선하지 않고 선하는 법 등이 실림.



보리수잎 마음 길들이기

2 아잔 차 스님 지음 | 김용호 옮김

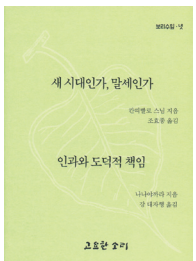
날뛰는 우리의 마음을 선정으로 이끄는 방법을 간명하게 설한 태국 아잔 차 스님의 법문.



보리수잎 세상에 무거운 짐, 삼독심

3 카렐 베르네르 지음 / 존 디 아이어랜드 지음 | 박태원 옮김

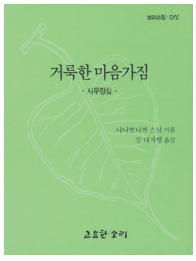
우리를 짓눌러 이 고해에 붙박는 '삼독심', 그것을 극복하는 길은 바로 삼독심의 올바른 파악에서 시작되어야 한다. 덧붙여 불교진리를 터득하기 위해 무엇부터 시작해야 할 것인가를 다룬 '수행의 예비단계'가 실려 있음.



보리수잎 새 시대인가, 말세인가 / 인과와 도덕적 책임

4 칸띠빨로 스님 지음 / 나나야까라 지음 | 조효종 옮김 / 강 대자행 옮김

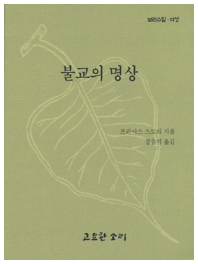
새 시대, 말세 두 극단으로 이해되는 격변기에서 불자들은 어떻게 생에 임해야 하는가, 또한 우리의 생을 엮고 있는 인과법과 도덕적 책임감은 어떤 관계를 갖는가 하는 '인과와 도덕적 책임'두편이 실려 있음



보리수잎 거룩한 마음가짐 – 사무량심

5 냐나뽀니까 스님 지음 | 강대자행 옮김

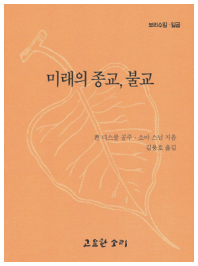
사랑함, 더불어 아파함, 더불어 기뻐함, 평온한 마음가짐을 지님으로써 거룩하고 신성한 주처에 머물게 되는 수행법, 이 수행의 궁극에는 훌륭하고 고결한 인품이 계발되면서 청정한 해탈의 삶을 살 수 있게 된다. 냐나뽀니까 스님의 사무량심과 해설.



보리수잎 불교의 명상

6 프란시스 스토리 지음 | 정승석 옮김

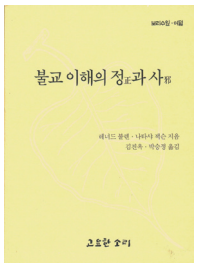
불교 명상의 핵심인 수식관, 삼매수행, 위빠싸나(관법)수행, 자애관 수행법을 소개한 근본불교 수행 안내서



보리수잎 미래의 종교, 불교

7 뽄 디스쿨 공주, 소마 스님 지음 | 김용호 옮김

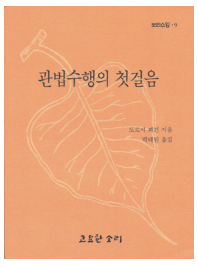
과학은 나날이 발전하건만 인류는 묵은 종교에 의지해 왔다. 현대 세계 속에 투영되어 더욱 진리의 모습을 드러내는 종교가 있으니, 인류의 미래를 밝혀줄 미래의 종교, 불교이다.



보리수잎 불교 이해의 정正과 사邪

8 레너드 불렌 · 나타샤 잭슨 지음 | 김진옥 · 박승정 옮김

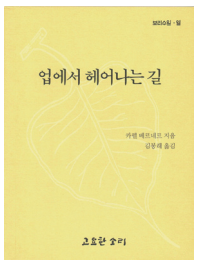
부처님의 일대교설 싸아사나sāsana와 실천 논리인 사성제, 팔정도의 해설서



보리수잎 관법 수행의 첫 걸음

9 도로시 피건 지음 | 박태원 옮김

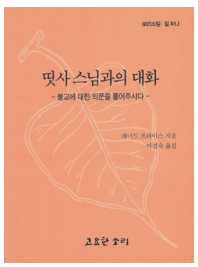
60대 후반의 재가 신자가 심장병과 합병증으로 죽음을 선고 받고 마지막으로 찾아간 스리랑카에서 근본 불교에 귀의, 그 수행법으로 삶의 의미를 되찾고 환희를 경험하게 된 실천, 수행의 기록.



보리수잎 업에서 헤어나는 길

10 카렐 베르네르 지음 | 김봉래 옮김

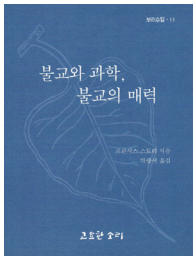
업의 법칙과 정념 수행의 연관성을 깨달음으로써 업에서 헤어나올 수 있는 해탈의 길을 설명하는 글.



보리수잎 띳사 스님과의 대화

11 레너드 프라이스 지음 | 이경숙 옮김

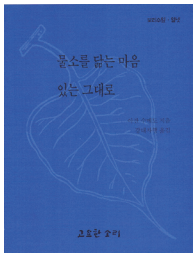
자신은 왜 불교를 진지하게 받아들일 수 없는가를 묻는 미국인 프렌티스에게 해주신 띳사 스님의 법문. 불교에 대한 몇가지 근본적 의문을 가시게 해주는 대화체의 글



보리수잎 불교와 과학 / 불교의 매력

13 프란시스 스토리 지음 | 박광서 옮김

불교는 과학의 모든 원리를 수용하고 앞으로 그것이 나아갈 방향까지도 제시하는 가르침임을 설명한 책



보리수잎 물소를 닮는 마음

14 아잔 수메도 지음 | 강대자행 옮김

물소처럼 넉넉한 참을성을 기르는 가운데 사물을 있는 그대로 보는 법을 공부함으로써 생활 속에서 수행의 길을 찾도록 돕는 책.

보리수잎 참 고향은 어디인가

15 아잔 차 스님 지음 | 박용길 옮김

임종을 앞둔 한 노신도에게 사라져가는 육신을 지혜의 눈으로 바로 보도록 가르치는 아잔 차 스님의 법문.

보리수잎 무아의 명상

16 케마 스님 지음 | 조효종 옮김

"… 그 어떤 사람도, 어떤 정신적 스승도 일찍이 무아를 그처럼 역설했던 적은 없었다. 정말 부처님이 그처럼 강조하셨기 망정이지 그렇지 않았다면 누가 그 문제를 입에 올려 볼 엄두라도 낼 수 있었겠는가?" - 본문 중에서

보리수잎 수행자의 길

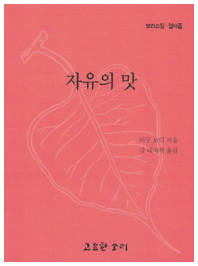
17 게셰 완걀 겸음 | 각묵 스님 옮김

정신적 수행의 길에는 갖가지 자기 기만의 가능성이 충만해 있음을 통렬히 지적해 주는 옛 티베트 고승들의 간절한 수행 안내서.

보리수잎 현대인과 불교명상

18 아차리야 붓다락키따 지음 | 이경숙 옮김

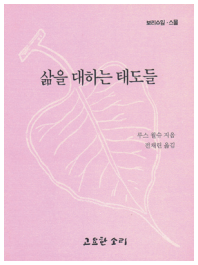
현대의 정신적 긴장과 마음의 때를 제거시키는 적극적 발걸음으로써 불교 명상을 가르친 공부 지침서.



보리수잎 자유의 맛

19 비구 보디 지음 | 강대자행 옮김

마음속 자유의 영역을 더욱 더 넓히고 싶어하는 인류의 요청에 대한 부처님의 해답.



보리수잎 삶을 대하는 태도들

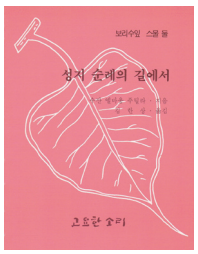
20 루스 웰슈 지음 | 전채린 옮김

이 글은 여섯 명의 실제 인물을 소개하고 그들이 인생을 살아가는 태도를 불교도적 눈을 통해서 관찰해 본 책.

보리수잎 업과 윤회

21 냐나띨로까 스님 지음 | 이진오 옮김

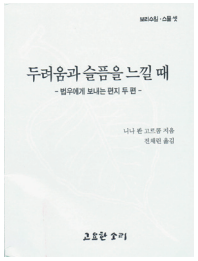
“이 세상에서 사람들이 겪는 운명를 조금만 유심히 살펴보면, 모든 것이 참으로 공평치 못함을 느낄 것입니다.” 이 같은 의문을 부처님의 가르침인 인과법에 비추어 설명한 책.



보리수잎 성지 순례의 길에서

22 수잔 엘바움 주틸라 지음 | 김한상 옮김

고따마 붓다께서 살다 가셨고 또한 몸소 법法을 가르치셨던 곳 - 룸비니, 보드가야, 사르나트, 사왓티와 라자가하, 쿠시나라 - 유서 깊은 이곳에서 그 분의 가르침을 닦는 여행길에 올라보길 …..



보리수잎 두려움과 슬픔을 느낄 때

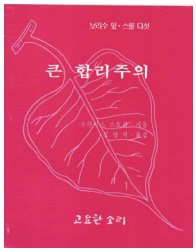
23 니나 반 고르콤 지음 | 전채린 옮김

일상 생활에서 느끼게 되는 두려움에 관한 의문과 슬픔을 당한 친구에게 부처님의 가르침을 통해 바른 견해를 갖도록 해주는 서간체의 글.

보리수잎 정근精勤

24 와뽀 스님 지음 | 재연 스님 옮김

“비구들이여, 그대들에게 간곡히 이르노라. 모든 형성된 것은 영원하지 않다. 방일하지 말고 힘써 정진하라.” 이것은 부처님께서 열반에 드시면서 남기신 마지막 말씀으로 우리를 거듭 몸 받게 만드는 탐·진·치와의 싸움을 멈추지 말고 정근하기를 당부하는 내용.



보리수잎 큰 합리주의

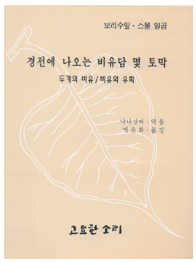
25 프란시스 스토리 지음 | 심영석 옮김

불교는 우리에게 신앙으로 믿으라고 강요한지 않는다. 부처님의 가르침이 현대인들에게 와 닿는 이유는 '이것이 아니면 저것'이라는 차원을 넘어서기 때문이다. 불교는 더욱 넓은 합리주의로 나아가라고 우리에게 문을 활짝 열어주고 있다.

보리수잎 오계와 현대사회

26 릴리 드 실바 지음 | 최부동지 옮김

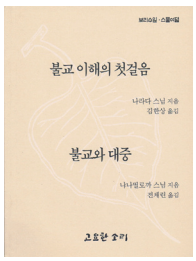
오계는 불교의 근본이 되는 도덕률이다. 실제로 재가불자들은 삼귀의와 더불어 오계를 일상생활에서 지켜왔고, 또한 법답게 삶을 꾸려나가려면 반드시 이 오계를 다방으로 해야 한다고 생각한다.



보리수잎 경전에 나오는 비유담 몇 토막

27 냐나삿따 엮음 | 박은화 옮김

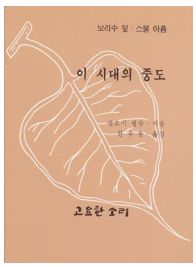
여기 실린 격언과 우화들은 BPS에서 출간한 보리수 잎 No. B97로 일본불교 전교협회에서 발간한《부처님의 가르침》에서 발췌한 것이다.



보리수잎 불교 이해의 첫 걸음 / 불교와 대중

28 나라다 스님 지음 / 냐나띨로까 스님 지음 | 김한상 옮김 / 전채린 옮김

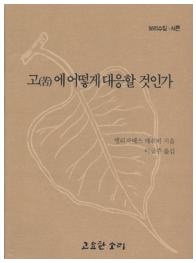
부처님의 가르침을 깨달음의 유일한 길을 자세히 설명하는 도덕적이고 철학적인 체계이다. 불교를 수행자의 입장에서 알기 쉽고 충실하게 쓴 글이다.



보리수잎 이 시대의 중도

29 엠오시 월슈 지음 | 한유동 옮김

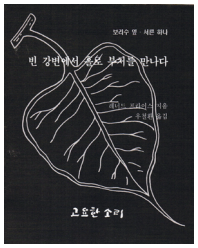
세상사 무슨 일이건 극단에 치우치지 아니하고 중도中道로서 대처한다면 참으로 바람직한 일이 될 것이다. 상업주의 시대의 중도를 찾아내고, 중도의 길을 흔들림 없이 나아가는 방법을 알려주는 책.



보리수잎 고苦에 어떻게 대응할 것인가

30 엘리자베스 애쉬비 지음 | 이금주 옮김

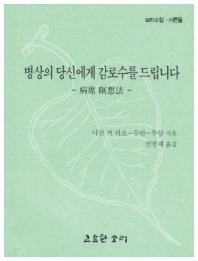
고(苦)의 여러가지 측면을 음미해보고 사람들이 고를 만났을 때 일반적으로 보이는 반응들을 다양하게 살펴보는 책.



보리수잎 빈 강변에서 홀로 부처를 만나다

31 L. 프라이스 지음 | 우철환 옮김

"불교는 광대한 가르침의 체계로서 서구권에 다가서고 있다"로 시작하는 배우이면서 작가로 활동하다가 출가한 레너드 프라이스 스님의 글로, 근본주의 불교, 미끼 달린 낚시바늘, 빈 강변에서 홀로 부처를 만나다, 사월과 십일월의 네 편의 글이 실려 있다.



보리수잎 병상의 당신에게 감로수를 드립니다

32 아찬 꺼 카오–수안–루앙 지음 | 전병재 옮김

병들어 누워 있는 현실을 수행할 수 있는 귀중한 기회로 삼아 깊은 통찰을 해나가는데 당신의 모든 것을 바치라는 간절한 가르침.

보리수잎 해탈의 이정표

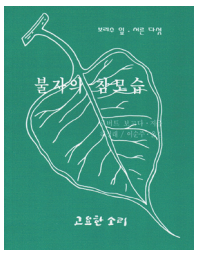
33 붓다다사 스님 지음 | 서형석 옮김

세간과 출세간, 열 가지 족쇄와 네 단계 성자, 열반의 경지 등 불교의 원리를 체계적으로 설명한 책으로, 사물의 본성을 보는 지혜를 키우기 위해서 음미해 볼 만한 수행의 지침서.

보리수잎 명상의 열매 / 마음챙김과 알아차림

34 붓다다싸 스님 지음 / 나나위라 스님 지음 | 서형석 옮김 / 강대자행 옮김

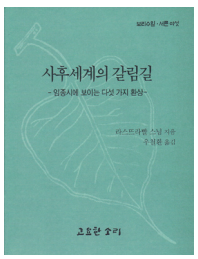
명상의 열매는 명상의 이익으로, 삶속에서 즉각적으로 경험하는 현법이익現法利益과 통찰력을 설명하고, 마음챙김과 알아차림에서는 이 둘의 관계를 보다 분명하게 정의하고 알아차림의 대상들을 상세하게 설명하고 있다.



보리수잎 불자의 참모습

35 로버트 보고다 지음 | 하정래/이순주 옮김

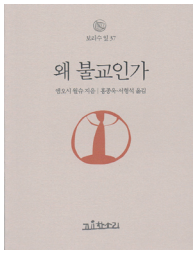
불교는 다른 종교와 확연히 구별되는 매우 독특한 면을 가지고 있으며 모든 불자는 불법의 가르침이 널리 알려져 세상이 평안해지도록 노력하고, 불법이 살아서 일상을 움직이도록 해야 한다는 내용



보리수잎 사후세계의 갈림길

36 라스뜨라빨 스님 지음 | 우철환 옮김

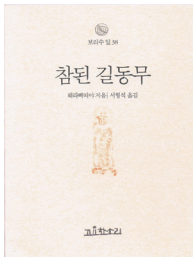
죽어가는 사람 곁에서 임종을 지킨 라스뜨라빨 스님의 경험을 기록한 것으로 임종 시 보이는 다섯가지 환상을 보고 한 사람의 생명이 끝나는 마지막 순간의 마음 상태에 따라 존재의 재생이 달라지며 오직 통찰수행만이 윤회의 굴레를 벗어나게 하는 아라한과에 도달할 수 있다.



보리수잎 왜 불교인가

37 엠오시 월슈 지음 | 홍종욱 · 서형석 옮김

대승, 소승, 설일체유부, 상좌부 등 오늘날의 불교인식이 대혼란을 벗어나기 위해서는 빠알리경전에 근거한 초기불교를 재인식하고 팔정도 중심의 근본불교로 돌아가자는 주장을 담고 있다.



보리수잎 참된 길동무

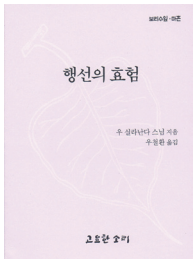
38 웨라삐띠야 지음 | 서형석 옮김

〈참된 길동무〉, 〈진리의 나무〉, 〈법의 눈〉, 〈라훌라의 아버지 유산〉, 〈진리실현의 향상의 길잡이〉, 〈사람답게 사는 것〉, 〈법의 목적을 이루기 위한 기술인 사념처〉, 〈자비희사를 통한 지혜의 길〉 등 일곱 편의 글이 정리되어 있다.

보리수잎 스스로 만든 감옥

39 릴리 드 실바 지음 | 전채린 옮김

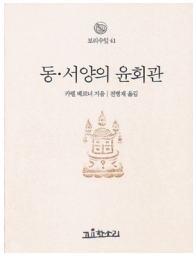
집착의 더미 오취온은 우리 스스로가 만든 사설감옥으로 그것을 애착하고 그것에 거는 기대만큼 우리는 고통을 당하고 있으므로 "너에게 속하지 않는 오취온은 놓아버려라"라는 부처님의 말씀을 인용하여 고통에서 벗어나는 방법을 제시하고 있다.



보리수잎 행선의 효험

40 우 실라난다 스님 지음 | 우철환 옮김

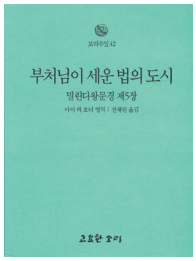
불교수행의 목적과 사물의 본성인 무상, 고, 무아를 파악하기 위한 점진적 수행과정으로 행선의 방법을 구체적으로 설명하고 있다.



보리수잎 동서양의 윤회관

41 카렐 베르너 지음 | 전병재 옮김

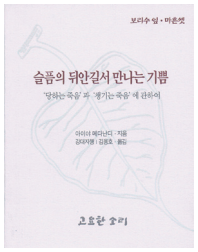
재생이라는 개념이 거의 모든 고대인들 사이에서 신앙화 되어 있었다는 것은 입증되었다. 그래서 재생의 개념이 서구인들에게도 새로운 것만은 아니다. 헤드 크레톤의 "재생에 관한 동서명문집"에서 발췌한 내용으로, 역사적으로 유명한 서양의 철학자, 시인, 작가들의 재생에 대한 믿음과 발언 내용이 실려 있다



보리수잎 부처님이 세운 법의 도시 – 밀린다왕문경 제5장

42 아이 비 호너 영역 | 전채린 옮김

기원전 2세기 후반 인도의 밀린다왕과 나가세나 스님 사이의 문답을 담은 책 《밀린다왕문경》 제5장의 축약본으로 훌륭한 도시에 비추어 부처님의 법의 도시를 알기 쉽게 설명하고 있다.



보리수잎 슬픔의 뒤안길에서 만나는 기쁨

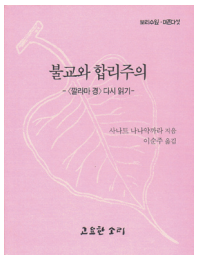
43 아이야 메다난디 지음 | 강대자행 옮김

2차 세계대전 당시 유태인 학살 피해자 가족인 비구니 아이야 메다난디의 "당하는 죽음과 챙기는 죽음"이라는 법문 내용으로 잔인한 죽음 과정을 극복한 사람들은 그것들의 본성과 생겨남과 끝남과 끝남에 이르는 길을 안다는 것을 밝히고 있다.

보리수잎 출가의 길

44 게오르게 그림 지음 | 묘주스님 옮김

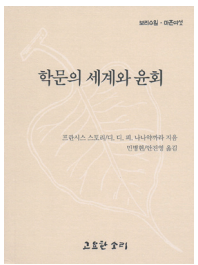
독일 최초기 불자 중 한 사람인 게오르게 그림의 저서 "부처님의 가르침: 이성과 명상의 종교"에서 발췌한 글로서 '출가라는 승려의 삶의 방식을 택해야 하는가에 대한 문제를 다루고 있는 책.



보리수잎 불교와 합리주의

45 사나트 나나약까라 지음 | 이순주 옮김

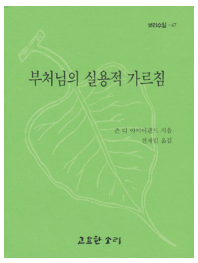
깔라마경을 근거로 하여, 많은 서양 학자들은 불교를 스스로 자유롭게 판단하고 질문하기를 권하는 합리적 종교라고 칭하고 있다, 하지만 깔라마인들이 처한 당시의 상황을 고려하여 경을 읽어야 하며 이것을 불교 일반론에 적용하기는 어렵다고 저자는 말한다. 또한 공부 과정의 본질적 문제에 있어서는 스스로 판단하기보다 법에 의지해야 것이 마땅하다고 주장한다.



보리수잎 학문의 세계와 윤회

46 란시스 스토리 · 디. 디. 피. 나나약까라 지음 | 민병현 · 안진영 옮김

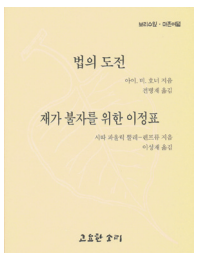
윤회는 상대적 진술이므로 무위법이라는 절대적 진실을 발견하려면 사변의 상대성을 떠나야 하며, 유전학에서의 불완전한 부분을 불교의 업이론으로 보완할 수 있음을 설명하고 있다



보리수잎 부처님의 실용적 가르침

47 존 디 아이어랜드 지음 | 전채린 옮김

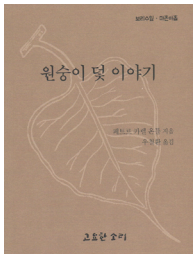
불교의 핵심사상인 사성제의 궁극적 이해인 열반을 경험하기 위해 필요한 부처님의 다양하고 단계적인 실용적 가르침을 소개하고 있다.



보리수잎 법의 도전 / 재가불자를 위한 이정표

48 I. B. 호너 지음 / 시따 파울릭 뿔레–렌프류 지음 | 전병재 옮김 / 이성재 옮김

〈법의 도전〉, 〈재가 불자를 위한 이정표〉에서 어떻게 부처님의 가르침을 실천하고, 공유하며, 조화롭게 살 수 있는가를 구체적으로 설명하고 있다.

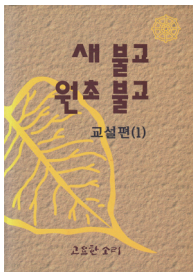


보리수잎 **원숭이 덫 이야기**

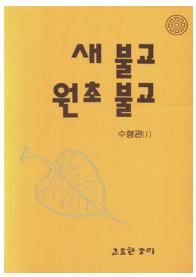
49 페트르 카렐 온틀 지음 | 우철환 옮김

욕심으로 대상을 움켜쥐면 고통이 발생한다는 사성제의 진리를 원숭이를 포획하는 덫에 비유하여 설명하고 있다. 나아가서 놓아버림이 유일한 해법임을 설명하고 있다.

단행본



새 불교 원초 불교 – 교설편(1)

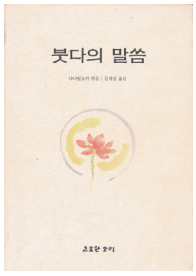


새 불교 원초 불교 – 수행편(1)

고요한 숲속의 연못

잭 콘 필드 폴 브라이터 엮음 | 김열권 옮김

아잔차 스님 위빠싸나 수행 법문집



붓다의 말씀

냐나띨로까 스님 엮음 | 김재성 옮김

이 책은 불교의 핵심적 내용들인 사성제, 팔정도를 중심으로 삼법인, 연기설, 오온설 등을 체계적으로 설명하고 있어서 수행의 지침서로 가능한 내용을 담고 있다.

사단법인 고요한소리 창립 30주년 기념
중도포럼 2017

중도中道, 이 시대의 길

2017년 4월 15일 펴냄

펴낸이 하주락 · 변영섭
펴낸곳 (사)고요한소리
등록번호 제1-879호 1989. 2. 18.
주소 서울시 종로구 인사동길 47-5 (우 03145)
연락처 전화 02-739-6328 팩스 02-723-9804
부산지부 051-513-6650 대구지부 053-755-6035
홈페이지 www.calmvoice.org
이메일 calmvs@hanmail.net