

‘地上神仙實現-人間改造’의 修行論的 의미

金載千*

目次

I. 서론	IV. 변화의 조건-수행
II. 신선의 의미와 신선의 실현	V. 변한 이후의 인간
III. 변하기 이전의 인간과 인간세계	VI. 결론

I. 서론

현대 철학자의 유일한 신앙은 이성(理性)과 합리적 논의를 통하여 얻은 진리에 대한 신앙이라고 말할 수 있다. 그러나 이 진리는 현대인의 안목으로 볼 때 종교와 반대되는 것이다. 근대성·현대성을 말하기 위해서는 현대 사회가 안고 있는 몇 가지 불안 요인들에 관해 기술할 필요가 있다. 우리 “인류 문명”이 발전하고 있음에도 불구하고 사람들로 하여금 상실감과 몰락의 느낌을 갖게 만드는 현대 사회와 문화의 특징을 다룬다는 것이 그렇게 쉬운 일은 아니다. 정도의 차이는 있지만 현대 문명을 “몰락”이라는 주제로 다루는데는 분명히 일치되는 의견의 합의점이 있는 것 같다. 원인 진단을 둘러싸고 서로 다른 주장들이 있지만, 여기서 세 가지 정도만 지적하고자 한다.

사실 근대적 자유란 구시대의 도덕적 지평들로부터의 단절을 통해서 성취된 것이다. 옛날에는 자신을 보다 더 큰 질서의 한 부분으로 간주하였다. 어떤 경우, 이 큰 질서는 바로 하나의 우주적 질서, 즉 “존재의 거대한 고리

* 철학박사

(great chain of Being)"를 의미하였다. 인간들은 그러한 우주적 질서 속에서 천사나 천체들, 그리고 자신과 함께 생활하는 지상의 다른 피조물들과 더불어 자신이 있어야 할 자리에 위치하고 있는 것으로 그려졌다. 우주의 이런 차등적인 질서는 인간 사회의 계급 질서 속에 투사되었다. 사람들은 자신의 적절한 지위와 역할이라고 하는 주어진 위치에 얽매어 있었으며, 그로부터 벗어나는 것은 생각조차 할 수 없었다. 근대적 자유는 이런 질서들에 대한 부정을 통하여 생겨난 것이다. 이런 전통적 질서들은 우리의 자유를 제한했지만, 세계와 사회적 행위에 의미를 부여하는 측면도 가지고 있었다. 우리 주변의 사물들은 결코 인간들의 기획에 유용한 잠재적인 원재료 또는 도구들에 불과한 것이 아니다. 그 사물들도 역시 존재의 고리 안에서 자기 나름의 중요성을 가지고 있었다. 동일한 근거에서 사회의 의식과 규범도 단순한 도구적 중요성 이상의 의미를 가지고 있었다. 이런 전통적인 질서에 대한 불신은 "탈주술화(disenchantment)"라고 불리어져 왔다. 이런 과정을 통하여 사물들은 그들에게 부여되었던 마력을 상실하고 만 것이다. 여기에 대한 평가는 미루어 두기로 하고, 다만 행위에 관한 보다 광범위한 사회적·우주적 지평을 상실하면서 개인들이 중요한 무언가를 잃어 버렸다는 우려의 목소리가 있음은 지적할 필요가 있다. 어떤 사람들은 이것이 삶의 영웅적 측면을 상실한 것이라고 기술하였다. 사람들은 목숨마저도 바칠 수 있을 정도의 보다 높은 목적 의식을 더 이상 가지고 있지 않다는 것이다. 다른 식으로 표현하면, 우리는 열정의 결핍증을 앓고 있다는 것이다. 현대 사회에서의 이런 목적 설정 상실은 마음의 시야가 좁아지는 것으로 이어졌다. 사람들은 각자 자기의 삶에만 초점을 맞추었기 때문에 보다 광범위한 시야를 상실해 버렸다. 다시 말해서, 개인주의의 어두운 면은 바로 자기 자신에게로의 초점 이동에 있는 것이다. 이를 통해 우리의 삶은 높낮이 없이 덩덤하게 되고 협소해진다. 우리의 삶은 갈수록 의미를 상실하게 되고, 우리는 타인의 삶이나 사회에 대해 점점 무관심해진다.

세계의 탈주술화는 현대의 엄청나게 중요한 또 다른 현상과 관련되어 있다. 그리고 많은 사람들이 또한 이러한 현상에 의해 커다란 어려움을 겪고 있다. 우리는 그것을 도구적 이성의 지배라고 부를 수 있을 것이다.

이제 우리는 정치 영역, 즉 개인주의와 도구적 이성이 정치 생활에 미치는 결과들에 주목하고자 한다. 도구적 이성은 분명 우리에게 큰 자유를 가져다 주었다. 하지만 산업 기술 사회의 제도들이나 구조들이 우리의 선택의 폭을 매우 좁게 한정시키고 있으며, 이런 장치들은 사회나 개인들 모두에게 심각한 도덕적 문제를 고려함에 있어서 우리들이 결코 해서는 안 될, 매우 파멸적일 수밖에 없는 도구적 이성에 결정적인 무게 중심을 두도록 강제하고 있다. 얇아지는 오존층과 같이 우리의 삶을 위협하는 환경 재해를 다루는 데 있어 우리가 큰 어려움을 느낀다는 것이 적절한 예가 될 수 있다.

도구적 이성을 중심으로 구성된 사회는 개인들이나 집단들 모두에게 자유의 큰 손실을 가중시키고 있다. 왜냐하면 이런 폭력들에 의하여 형성되는 것은 사회적인 결정뿐만이 아니기 때문이다. 한 개인의 삶의 양태도 도구적 이성의 비위를 거슬리면서 버티 내기가 힘들기는 마찬가지이다. 현대 도시들의 전체적인 구도가 자동차 없이는 기능하기가 매우 어렵기 때문에, 대중교통 수단이 부실한 지역에서는 승용차 없이 제대로 활동하는 것이 무척 어렵다는 것이 그 예이다.

그러나 이것과는 다른 종류의 자유의 상실이 있다. “자기 자신의 마음속에만 갇혀 있는” 그런 개인들로 구성된 사회에서는 자치 정부에 적극적으로 참여하려는 사람들이 거의 없다는 것이다. 이들은 차라리 집안에 머무르면서 개인 생활의 만족을 즐기기를 선호한다는 것이다. 이러한 상황적 조건은 “온건한 독재”, 즉 새로운 현대판 독재가 출현할 가능성을 낳는다.

정리하면, 첫 번째 두려움은 이른바 삶의 의미의 상실, 즉 도덕적 지평들의 실종에 관한 것이다. 두 번째는 만연하는 도구적 이성 앞에서 소멸하는 삶의 목표들에 관한 것이다. 세 번째는 자유·자결권의 상실에 관한 것이다.

종교적 신앙이 사람의 마음 속에 확립되면 자연스럽게 그 인격과 인품에도 변화가 일어난다. 키시모토 히데오는 이러한 사람을 ‘종교적 인간’이라고 하고, 윌리엄 제임스는 그 특성을 ‘성자다움(Saintliness)’이라고 부르고 있다.¹⁾ 성자다운 인격은 지금의 현 세계에서 이기적인 알팍한 이해관계보다는 더욱 폭넓은 삶 속에 존재한다는 느낌을 갖고, 이상적인 힘의 존재에 대하

1) 『종교학·종교심리학』, pp 68~69

여 지적으로 확신할 뿐 아니라 지각할 수 있다는 확신이 있다. 그리고 그런 이상적인 힘과 우리 자신의 삶이 친근하게 연계되어 그 힘의 지배에 기꺼이 자신을 헌신한다. 따라서 한계적 자아의 윤곽이 용해됨으로써 무한한 용기와 자유를 느끼게 된다. 또한 자신과 타인의 구별이 없어지고 사랑스럽고 조화로운 감정이 일어나 긍정적이고 건설적인 사고방식을 지닌 인격체를 형성하는 것이다.²⁾ 그러한 사람은 구체적으로 자기희생과 금욕주의에서 적극적인 기쁨을 찾고, 인내와 강직함으로 공포나 걱정은 사라지고 평정의 상태가 되며, 야만적이고 관능적인 요소들로부터 자신을 정화하여 순결해지며, 모든 동료와 형제에 대한 자비심이 증대하게 된다.

이러한 신앙심은 어떻게 형성되는가? 그것은 흠을 반죽하여 그릇을 만들 듯이 만들어지는 것이 아니라 자연히 이루어지는 것이고, 그 유일한 방법은 신앙심을 효과적으로 형성할 수 있는 종교적 행위를 하는 것이다.³⁾ 신앙심과 종교적 행위는 서로 보완하고 강화시켜주는 관계에 있다고 할 수 있다. 종교적 행위는 일반적으로 외적 종교행동과 내적 종교행동으로 나눌 수 있다.⁴⁾ 전자는 儀禮, 祈禱, 修行, 타부, 呪術 등이나 布教, 사회봉사 등으로 다시 나누어지고, 후자는 知的·情的·意志的 행동을 포함하고 있다. 여기서 수행은 인간문제의 직접적인 해결을 지향하는 것은 아니지만 인간의 마음을 근본적으로 개조함으로써 자신의 삶과 세상을 바라보는 바르고 깊은 통찰력을 기른다. 인간은 육체와 정신의 이중구조로 이루어져 있고 수행은 바로 이러한 이중구조를 극도로 유효하게 활용하는 것이라고 할 수 있다. 다양한 수행방법에 나타나는 하나의 공통된 특징은 단순한 행동양식에 마음을 집중하여 반복해서 행하는 것이다. 이런 과정을 통해 마음이 차츰 통일되고 정신이 심화되어 마음이 단련된다. 단순한 행동양식으로는 發聲이나 書寫, 걷기, 호흡, 觀法, 只管打坐, 기도, 苦行 등을 들 수 있다.⁵⁾ 이러한 행위들로 인해 인간은 내적인 변화를 겪게 되는 것이다. 전경에 “또 어느날 상제께서 말씀하시길 「선도(仙道)와 불도(佛道)와 유도(儒道)와 서도(西道)는 세계 각 족속

2) 『종교적 경험의 다양성』, pp. 350~352

3) 『종교학·종교심리학』, pp. 69~70

4) 『종교학개론』, p. 155

5) 『종교학·종교심리학』, pp. 75~78

의 문화의 바탕이 되었나니 이제 최 수운(崔水雲)을 선도(仙道)의 종장(宗長)으로, 진묵(震默)을 불교(佛敎)의 종장(宗長)으로, 주 회암(朱晦庵)을 유교(儒敎)의 종장(宗長)으로, 이마두(利瑪竇)를 서도(西道)의 종장(宗長)으로 각각 세우노라,고 하셨도다”(교운, 제 1장 65절)라고 하였 듯이, 儒·佛·道와 기독교 등의 종교는 모두 인간 마음의 근원적인 개조를 지향하여 각각의 지역에서 문화를 창출한 것이라고 할 것이다.

우리에게 필요한 것은 인격의 전적인 변화와 새로운 탄생이다.⁶⁾ 평범한 사람들이 행하고 생각하는 것은 모두 감각에 근거한 본능과 충동의 지배를 받는다. 그러나 정신적 삶이 진보됨에 따라 정신적 힘은 점차로 우세해지고 결국은 성자다운 인격으로 변화하게 된다. 전경에서, “부귀한 자는 자만 자족하여 그 명리를 돌우기에 마음을 쏟아 탄 생각을 머금지 아니하니 어느 겨를에 나에게 생각이 미치리오. 오직 빈궁한 자라야 제 신세를 제가 생각하여 도성 덕립을 하루 속히 기다리며, 운수가 조아 들 때 마다 나를 생각하리니 그들이 내 사람이니라”(교법, 제 2장 8절)라고 한 것은 인간 스스로 변화의 필요성을 절실하게 느껴야 한다고 말하는 것이다. 지상에서 신선을 실현하고 그를 통해 인간을 개조하는 것은 그냥 생각으로 되는 것이 아니라, 절실한 필요에 따른 종교적 행위, 특히 修行을 통해서 그것이 가능한 것이다. 본고에서는 먼저 전통적인 신선의 의미와 그 실현이 갖는 의미를 살펴보고, 그리고 현재의 인간 및 인간세상에 대한 진단과 그것을 치료할 수 있는 방법으로서의 수행, 그리고 치료 후의 인간에 대한 설명을 불교적 체계를 중심으로 하여 살펴보고자 한다. 왜냐하면 불교에서는 인간에 대한 체계적인 깊은 분석과 동서양의 어떤 종교보다도 치밀하고 정교한 수행론을 구축해놓고 있어서 이에 대한 논구가 선행되어야 이를 발판으로 더욱 확장된 인간론과 수행론을 전개·발전시킬 수 있다고 생각하기 때문이다.

6) 『인도불교사상사』, p. 50

Ⅱ. 신선의 의미와 신선의 실현

전경에 보면, “나의 일은 여동빈(呂洞賓)의 일과 같으니라. 그가 인간의 인연을 찾아서 장생술을 전하려고 빗장사로 변장하고 거리에서 이 빗으로 머리를 빗으면 흰 머리가 검어지고 굽은 허리가 곧아지고 노구가 청춘이 되나니 이 빗 값은 천냥이로다고 외치니 듣는 사람마다 허황하다 하여 따르는 사람이 없기에 그가 스스로 한 노구에게 시험하여 보이니 과연 말과 같은지라. 그제야 모든 사람이 서로 앞을 다투어 모여오니 승천하였느니라.”(예시, 61)라는 말이 나온다. 이는 종교적 가르침의 전파가 얼마나 어렵고 험난한 일인가를 보여주는 말이지만 동시에 신선사상을 표현하고 있는 것이라고 볼 수 있는데 이 외에도 전경 곳곳에서 이러한 언급이 나타나고 있다.⁸⁾ 이 장에서는 옛날부터 내려오는 신선의 의미와 신선을 실현하는 방법에 대해 살펴보고자 한다.

신선사상이란 인간이 인간 스스로 개발한 神仙方術에 의해 不死의 생명을 향유하는 동시에, 신과 같은 전능의 권능을 보유하여 절대적 자유의 경지에서 노니는 존재가 될 수 있다고 믿는 것을 가리킨다. 그것은 곧 ‘인간의 神化’를 생각하는 사상이요, ‘인간세계의 樂園化’를 지향하는 사상이다. 신선에서 ‘神’은 不死와 초인적 능력의 실현이나 인간의 절대적 자유를 의미하며, ‘仙’은 처음에 ‘僊(: 춤출 선)’이라고 표기했 듯이 飛揚昇天의 뜻을 나타내는 것이다. ‘僊’이 나중에 ‘仙’으로 바뀌게 된 것은 신선의 근거지 또는 지상에서의 住處가 高峰峻嶺의 산악이라고 믿은 데서 기인한다. ‘僊人’, ‘仙人’, ‘神仙’은 같은 의미로서, 長生不死와 飛上飛下를 자유로이 할 수 있을 뿐 아니라, 스스로 變化自在하고 水火寒暑 등의 자연적 조건에 대해서도 완전히 초월적이고 자유로운 존재로 인식되었다.⁹⁾

신선사상에 대한 가장 오래된 자료는 司馬遷의 『史記』 「封禪書」¹⁰⁾로서,

7) 呂祖 혹은 呂純陽이라고도 하며, 송나라 이후 도교신앙의 대표적 신선이다. 全眞敎의 교조인 王重陽(1113~1170)에게 나타나 秘傳을 전해주었다고 한다.

8) 행록 1-2, 5-25; 공사 2-3; 교법 3-16; 예시 28 등

9) 도광순, 「중국 고대의 신선사상」, 『신선사상과 도교』, pp. 13~14

10) 封禪은 흙을 쌓아 단을 만들어 하늘에 제사지내는 일로서, 舜임금이 태산에 올라 하늘에 제사지냈다는 이야기에서 비롯되었다. 진시황과 한무제가 봉선제를 거행했다고 하는데, 그들은 실제로는 불로장생을 기원했다고 알려져 있다.

다음과 같은 기록이 있다.

송무기, 정백교, 충상, 선문자고, 최후는 모두 연나라의 사람들이다. 이들은 方僊道를 닦아 몸을 자유로이 변화시켰으며 귀신에게 의지하였다. 그 당시 騶衍은 음양오행설을 주창하여 전국시대의 제후들에게 인기가 있었으며 燕과 齊의 해안지방에 머문 方士들은 그의 術을 전수받고 있었지만 능통하지는 못했다. 그래서 이를 단념하고 오로지 괴이한 설을 내세워 제후에게 영합하는 무리가 이로부터 무수히 나타났다.

제나라 위왕과 의왕, 연나라 소왕 무렵부터 사람을 시켜 蓬萊·方丈·瀛洲를 찾도록 했다 이 三神山은 전하는 바에 따르면 渤海 가운데 있어서 인간이 떠나기 그리 멀지 않다. 다만 그곳에 거의 다다르자마자 배가 바람에 의해 멀리 밀려간다. 일찍이 거기에 이른 사람이 있었다고 한다. 거기에는 여러 僊人들과 不死藥이 있으며, 그곳에 있는 것은 날짐승과 들짐승에 이르기까지 전부 하얗고, 궁전은 금과 은으로 만들어져 있다고 한다. 멀리서 바라보면 구름과 같은데 좀더 가까워지면 삼신산은 도리어 물밑에 있으며, 거의 도달하면 바람이 급히 끌고 가버리니 끝내 이를 수가 없다. 세상의 군주로서 동경하지 않는 자가 없었다.¹¹⁾

위의 문장에서 方僊道는 方術仙道로 신선술을 뜻한다. 그리고 方士는 巫로서 祭祀·祈祝·呪術·醫術 등 鬼神之事와 관련된 일을 행하고, 나아가 不老長生과 形解銷化¹²⁾ 등 신선의 도술을 부리는 사람이다. 다시 말하면 方僊道는 巫가 행하는 ‘귀신의 일’에다가, ‘不死’와 ‘飛天’ 등의 관념을 가미함으로써 ‘僊’의 사상을 개발하였고, 여기에 다시 추연의 음양오행설 등으로 이론적인 뒷받침을 해서 더욱 발전된 것이라고 할 수 있다.¹³⁾ 시대적으로는 전국시대 말기인 기원전 3세기 무렵부터 발해만에 인접한 연나라와 제나라에서 신선설을 주장하는 방사들이 다수 나타나 제후들의 환심을 사려고 노력했다는 것이다. 여기서 눈여겨 볼 것은 선인으로부터 불사약을 구해 불사를 이루고자 한다는 사상과 신선이 발해의 삼신산에 있다고 하는 말이다.

먼저 장생불사라는 육체불멸의 추구는 신선사상의 본질적 특성이라고 할 수 있다. 『봉선서』에는 불사약에 대해서만 언급하고 있지만, 『莊子』에는 ‘守一’, ‘導引’, ‘坐忘’ 등 수련에 관한 언급이 있는 것으로 보아 당시에 이러한

11) 『史記』 권 28, 「封禪書」 제 6, 『신선사상과 도교』, pp. 15~16, 『불교와 노장사상』, pp.65~66에서 재인용

12) 신선이 승화하여 영원한 생을 살기 위해 벗어놓은 육신더미, 즉 尸解를 뜻하는 것으로 보인다.

13) 도광순, 앞의 책, p. 18

수련법이 행해지고 있었다고 봐야할 것이다. 『장자』에서는 長生の 방법에 대해, “보지도 않고 듣지도 않고 정신을 고요하게 하면 반드시 육체는 스스로 고요하게 되고 맑아진다. 육체를 수고롭게 하지 않고 정신을 움직이지 않으면 장생할 수 있다. ‘하나’를 지켜서[守一] 그 조화 속에 몸을 둔다”¹⁴⁾고 하여, 정신의 집중과 통일을 통해 장생할 수 있음을 이야기하고 있다. 또 “숨을 마시고 내쉬는 호흡운동을 하여 오래된 생기를 토해내고 새로운 생기를 몸속으로 들이마시며, 마치 곰이 나무에 기어오르고 새가 기지개를 켜는 모양을 하여 오로지 수명을 길게 하려는 자가 있다”¹⁵⁾고 하여, 行氣·吐納의 호흡법과 導引의 養生術을 그리고 있다. 그리고 “眞人の 숨은 발꿈치로써 하고[踵息], 衆人の 숨은 목구멍에서 머문다”¹⁶⁾고 하여, 胎息과 같이 內氣에 의해 邪氣를 방지하고 정신을 집중하는 호흡법에 대해 말하고 있다. 또한 “수족이나 몸을 잊고 청각이나 시각의 작용을 없애고, 육체에서 떠나 마음의 앞을 펼쳐버리고 저 커다란 작용과 하나가 되니, 그것이 坐忘이다”¹⁷⁾라고 하여, 후세의 內丹法으로서의 調息法과 밀접한 관련을 가진 사상들이 등장하고 있다. 따라서 불사를 바라는 方僊道에서도 불사약에만 의존했다고 보기는 어려울 것이고, 불로장생의 양생수련법을 병행했다고 보는 것이 타당할 것이다.

그리고 제나라와 연나라에서 성행했던 방선도에서는 신선이 渤海의 三神山에 있다고 했는데, 중국 고래의 泰山·華山·衡山·恒山·嵩山 등의 명산을 놔두고 왜 발해를 지목했는지에 대해 생각해 볼 필요가 있다. 앞에서 언급한 것처럼 方士는 巫와 僊을 겸비한 사람인데, 그 무와 선의 문화현상은 동북아시아의 東夷族에 의해 크게 발달된 것이라고 볼 수 있고, 동이족의 중심은 한반도의 한민족이었다.¹⁸⁾ 그러므로 한반도와 가장 인접한 지역인 발해만과 인접한 제나라(: 山東省)와 연나라(: 河北省)에서 방선도가 먼저 발달한 것이라고 볼 수 있다. 실제로 우리나라에는 신선실화도 많고 또 이와 얽힌 仙山과 神島도 많을 뿐만 아니라, 삼신산인 봉래산·방장산·영주산이 각각 금

14) 『莊子』 「在宥」篇 제 11

15) 『莊子』 「刻意」篇 제 15

16) 『莊子』 「大宗師」篇 제 6

17) 『莊子』 「大宗師」篇 제 6

18) 도광순, 앞의 책, p. 19; 안호상, 「동이족과 신선사상」, 앞의 책, pp. 35~44참조.

강산·지리산·한라산을 가리킨다는 이야기가 이수광의 『芝峰類說』이나 이중환의 『擇里志』 등을 통해 전해지고 있다. 이러한 생각은 檀君神話나 신라의 風流道 등과 관련하여 앞으로 더 깊고 폭넓은 연구를 남겨두고 있다. 가령 풍류도의 종교적 사상적 본질을 가장 간명하게 기술해 놓은 것은 崔致遠의 ‘鸞郎碑序’인데, 거기에는 ‘國有玄妙之道 曰風流 說教之源 備詳仙史 寬乃包含三教 接化群生’이라는 표현이 있다.¹⁹⁾ 여기서 풍류도는 현묘지도라고 표현되고 있는데, 이는 신라 고유의 종교로서 儒·佛·道 3교를 아우르는 사상이라는 것이다. 그런 만큼 풍류도는 한민족의 아득한 역사의 시원부터 자연발생적으로 형성되어 오다가 어느 시기에 성립된 한국 고대의 자연종교라고 할 수 있는 것이다.²⁰⁾ 또한 花郎을 國仙, 仙郎, 仙家, 仙人, 香徒 등으로도 불렀던 것은 풍류도의 궁극적 수련의 목적이 신선을 지향하는 데 있었기 때문이라고 볼 수 있다.

Ⅲ. 변하기 이전의 인간과 인간세계

전경에서는 우리가 사는 이 세상에 대해, “선천에서는 상극지리가 인간과 사물을 지배하였으므로 도수가 그릇되어 제자가 선생을 해하는 下廻上의 일이 있었으나 ...”(교법, 제 3장 34절)라든가, “선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 常道를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다. ...”(공사, 제 1장 3절)라고 말하고, 또 “삼계가 개혁되지 아니함은 선천에서 상극이 인간 지사를 지배하였으므로 원한이 세상에 쌓이고 따라서 天·地·人 삼계가 서로 통하지 못하여 이 세상에 참혹한 재화가 생겼나니라”(예시, 8)라고 진단하고 있다. 즉 지금 우리가 살고있는 선천세계는 相廻의 도가 지배하는 怨恨과 災禍로 가득찬 고통스럽고 불완전한 세상이라는 것이다. 이러한 생각은 불교에서도 마찬가지로 세속의 인간세계를 娑婆世界(saha-loka-dhatu: 忍土·堪忍土·忍界)라고 하여, 이 세계의 중생은 안으로 갖가지 煩惱가 있고, 밖으로

19) 『三國史記』, 『新羅本紀』 제4

20) 도광순, 『풍류도와 신선사상』, 앞의 책, pp. 84~85

는 風雨寒暑 등이 있어 苦惱를 참아내지 않으면 안된다고 하였다.²¹⁾ “옛적 부터 상통천문(上通天文)과 하달지리(下達地理)는 있었으나 중찰인의(中察人義)는 없었나니 이제 나오리라”(교법, 제 3장 31절)라고 전경에 나와있 듯이, 인간 자체에 대한 탐구는 인간의 문제를 해결하는데 반드시 필요한 과제라고 할 수 있다. 이를 위한 한 단초로서 이 장에서는 불교에서 이 세상의 實相을 분류하고 있는 3界 6道の 외면적 존재방식, 그리고 번뇌와 고타는 내면적 존재방식의 내용에 대해 알아보도록 한다.

3界(tri-dhātu)는 衆生(sattva: 有情)들이 윤회하면서 왕래하며 거주하는 欲界(kāma-dhātu), 色界(rūpa-dhātu), 無色界(ārūpya-dhātu)라는 迷惑의 세계를 가리킨다.²²⁾ 욕계는 食慾과 淫慾과 睡眠慾 등 본능적 욕망이 강력하게 지배하는 현상적인 육체의 세계이다. 위로는 6欲天, 중간으로는 인간계의 4大洲, 밑으로는 8대지옥에 이른다고 한다.²³⁾ 6욕천은 (1) 4天王衆天(cātur-mahārājikā devāḥ); 增上天, 廣目天, 持國天, 毘沙門天, (2) 33天(Trāyastriṃśa devāḥ: 忉利天); 8바수신, 2아슈빈신, 11루드라신, 12아디트야신, (3) 夜摩天(Yamaḥ devāḥ), (4) 覩史多天(Tuṣitāḥ devāḥ: 兜率天), (5) 樂變化天(Nirmāṇaratayaḥ devāḥ), (6) 他化自在天(Paranirmitavaśa vartināḥ devāḥ) 등을 가리킨다.²⁴⁾ 4대주(catur-dvīpaka)는 수미산 사방에 있는 인간이 살고있는 4개의 대륙을 가리킨다.²⁵⁾ 그리고 8대지옥(aṣṭau mahānarakāḥ)은 等活, 黑繩, 衆合, 叫喚, 大叫喚, 炎熱, 大熱, 無間 등 여덟가지 지옥을 가리킨다.²⁶⁾ 색계는 욕계의 식욕과 음욕 등 더러움을 떠나 물질적인 것이 모두 청정한 세계이며, 이곳은 4禪天으로 이루어지고 다시 17가지로 분류되고 있다. 初禪(= 제1靜慮處)은 (1) 梵衆天, (2) 梵輔天, (3) 大梵天으로 나누어진다. 제 2禪은 (1) 少光天, (2) 無量光天, (3) 極光淨天으로 나누어진다. 제 3禪은 (1) 少淨天, (2) 無量淨天, (3) 遍淨天으로 나누어진다. 그리고 제 4禪은 (1) 無雲天, (2) 福生天, (3) 廣果天,

21) 『華嚴經』㉔ 9권, p. 419; 『法華經』「化城喻品」㉔ 9권, p. 25; 「如來壽量品」㉔ 9권, p. 42; 『阿彌陀經』㉔ 12권, p. 348 등

22) 『無量壽經』㉔ 12권, p. 266; 『理趣經』㉔ 8권, p. 784

23) 『維摩經』㉔ 14권, p. 552

24) 『俱舍論』8권㉔ 권 29, p. 41

25) 『維摩經』㉔ 14권, p. 546; 『華嚴經』㉔ 9권, p. 428

26) 『大智度論』㉔ 25권, p. 176

(4) 無煩天, (5) 無熱天, (6) 善現天, (7) 善見天, (8) 色究竟天 등으로 나누어진다. 마지막으로 무색계는 순수한 정신만이 존재하는 최상의 영역이고 물질을 초월한 고도의 정신적 세계이다. 여기에는 4개의 영역이 있으니, 그것은 (1) 空無邊處, (2) 識無邊處, (3) 無所有處, (4) 非想非非想處 등이다.

이들은 통합하여 6道 또는 6趣라고도 하니, 중생이 업에 의해 생사를 반복하는 6가지 생존상태를 말한다. 그것은 地獄道(naraka-gati), 餓鬼道(ṛeta-gati), 畜生道(tiryagyonī-gati), 修羅道(asura-gati), 人間道(manuṣya-gati), 天道(deva-gati) 등이다.²⁷⁾ 여기서 지옥·아귀·축생은 3惡道, 수라·인간·천은 3善道라고도 한다. 그런데 이들 3계는 생사윤회의 미혹의 세계이기 때문에三界火宅이라고 하여 타고있는 집에 비유하고 있다.²⁸⁾ 즉 3계는 一切皆苦로서 무간지옥 뿐 아니라 가장 높은 경지인 무색계의 비상비비상처에 있다 하여도 윤회의 굴레에서 벗어나지 못하고 있는 것이다. 우리가 윤회의 굴레에서 벗어나지 못하는 한 정신적으로 아무리 높은 경지에 도달한다고 하여도 사바세계의忍苦 속에 사는 것은 마찬가지인 것이다.

이렇게 인간이 3계와 6도에 갇혀 사는 이유는 바로 마음 속에서 일어나는煩惱에 있다. 번뇌(kleśa)는 惑, 染, 染汚라고도 하며, 해탈에 이르는 길을 방해하는 심리작용이나 정신상태를 포괄적으로 표현하는 말이라고 할 수 있다.²⁹⁾ 번뇌는 선하지 않은 행위를 이루는 원인이 되고 우리를 윤회의 생존과 결부시킴으로써 怨恨과 災禍로 가득찬 세상에서 살게하는 것이다. 따라서 번뇌의 정체에 대한 穿鑿은 우리가 괴로움에서 벗어나게 할 수 있는 출발점이라고 할 것이다.

먼저 번뇌의 내용으로는 기본적으로 貪(rāga)·瞋(dveṣa)·癡(moha)의 3毒(= 3不善根, 3火, 3垢)을 들 수 있다.³⁰⁾ 탐은 좋아하는 대상에 집착하는 것이고, 진은 탐과 반대로 좋아하지 않는 대상에 대한 反感·嫌惡·不快的의 감정이다.

27) 『法華經』㉔ 9권, p. 2

28) 『法華經』「譬喻品」㉔ 9권, p. 13

29) 마음의 표면에 나타난 번뇌를 纏(paryavasthāna), 잠재적인 번뇌를 睡眠(anuśaya)이라고 구분하기도 한다. 이외에도 번뇌를 結(samyojana), 蓋(nīvarana), 軛(yoga), 漏(āsrava), 暴流(ogha), 繫(grantha) 등으로도 부르고 있다.

30) 이하 『佛敎·インド思想辭典』, pp. 430~432; 『불교학의 기초지식』, pp. 208~214
참조

그리고 치는 지적인 번뇌라고 할 수 있는 것으로 四諦나 緣起 등과 같은 불교에서 말하는 바른 도리에 대해 無知한 것을 가리킨다. 이것은 12연기에서 맨처음에 위치하는 無明(avidyā)과 통하는 개념으로, 자기에 대한 강한 집착에 의해 바른 도리가 감추어져 그릇된 판단과 분별을 일으키는 것이며, 모든 번뇌의 근원이라고 한다. 이들 3가지 번뇌는 이후의 번뇌의 분류에서도 근간이 되고 있으며, 부파불교에서는 欲貪·瞋·見·疑·慢·有貪·無明의 7結(samyojana)을 거쳐 욕탐과 유탐을 하나로 묶은 6대 근본번뇌로 재구성된다. 여기서 욕탐은 욕계의 탐을, 유탐은 색계와 무색계의 탐(= 愛, trṣṇā)을 가리킨다. 견(drṣṭi)은 내용적으로 有身見, 邊見, 邪見, 見取, 戒禁取의 5견으로 나눌 수 있다. 유신견은 자아가 실재한다는 견해, 변견은 사물을 두 개의 극단으로 이해하는 견해, 사견은 바른 도리를 인정하지 않는 견해³¹⁾, 견취는 자신의 주장 만이 옳바르고 다른 주장은 틀렸다고 보는 배타적인 견해, 계금취는 외도가 설하는 해탈이나 생천의 방법 등 잘못된 주장을 지키려는 견해를 말한다. 그리고 의(vicikitsa)는 불교의 바른 가르침에 대한 의심이고, 만(māna)은 자신을 높이 평가하고 타인을 낮춰보는 자기중심적인 생각이다.

이러한 번뇌설은 上座部나 說一切有部, 大衆部 등에서 더욱 세밀하게 발전시켰다. 특히 유부에서는 번잡한 번뇌법을 어떤 이념에 의해 정리하려는 경향을 갖고 있었는데, 그것은 크게 2가지로 나누어 볼 수 있다. 첫째는 수행의 진행에 따라 없애버려야 할 번뇌법을 보여주는, 말하자면 修道論과 병행하여 고안된 설로서, 98睡眠을 들고 있다. 98수면이란 앞에 든 6가지 근본수면에서 견을 5견으로 하여 모두 10가지 번뇌를 기본으로 한다. 거기에 瞋·集·滅·道 四諦의 관찰에 의거한 4가지 見道所斷(견도에 의해 끊어지는 것) 및 修道所斷(수도에 의해 끊어지는 것)을 합한 5가지 階位와, 욕계·색계·무색계 3계에 의한 禪定の 단계를 복잡하게 엮고 배합하여 98이라는 수가 된다.³²⁾ 또 여기에 '표면으로 나타나는 10가지 번뇌, 즉 10纏(: 無慚·無愧·惡作·睡眠·掉擧·惛沈·忿·覆·嫉·慳)을 더한 것이 108번뇌로서, 소멸해야 할 전체 번뇌의 종류이다. 둘째는 세계를 구성하는 요소의 정리와 분류를 목적으로 한

31) 10事邪見; 보시, 현공, 제사, 업보, 저승, 내세, 부, 모, 화생유정, 수행중과자 등을 부정하는 것을 말함.

32) 『아비달마의 철학』, p. 112 참조

체계 속에서 번뇌를 취급하는 것이다. 가령 『구사론』에 의하면 色法·心法·心所法·心不相應行法, 無爲法의 5位로 세상을 나누고 있는데, 그중에 심소법은 다시 大地法(10), 大善地法(10), 大煩惱地法(6), 大不善地法(2), 小煩惱地法(10), 不定地法(8) 등으로 분류되고 있다. 여기서 대번뇌지법 이하 4가지가 번뇌의 내용을 이루고 있는 것이다. 대번뇌지법은 無明(= 癡)·放逸·懈怠·不信·惛沈·掉擧 등이고, 대불선지법은 無慚과 無愧이며, 소번뇌지법은 忿·恨·誑·嫉·惱·覆·慳·諂·憍·害 등이며, 부정지법은 尋·伺·睡眠·惡作·貪·瞋·慢·疑 등을 가리키고 있다. 이렇게 번뇌는 수행에 의해 소멸해야 할 대상으로 보는 시각과 세상을 이루고 있는 구성요소로서 보는 시각이 함께 발달해 왔다고 할 수 있다. 이러한 번뇌론은 깨달음을 지향하는 실천적 요소가 강조되고 있는 것이다.

IV. 변화의 조건-수행

윤회의 세계는 곧 번뇌의 세계이고, 번뇌가 있는 한 윤회의 세계에서 벗어나지 못한다. 즉 내면의 근본적 변화없이 생사윤회는 되풀이될 수밖에 없는 것이다. 현실의 자기의 상태를 바르게 인식하고 완성된 상태가 되어야만 번뇌를 씻어내고 생사윤회를 초극할 수 있다. 그렇기 때문에 마음의 수양은 현실의 괴로움을 즐거움으로 변환시키는 지름길인 것이다. 전경에서, “인간의 복록은 내가 맡았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어주리라”(교법, 제 2장 4절)고 한 것은 바로 一心에 의한 원한과 번뇌의 제거를 강조하는 말이라고 할 수 있다. 그리고 “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음 만을 가지면 안되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지말라”(교법, 제 2장 5절)고 경책하며, “사람마다 그 닻은 바와 기국에 따라 그 사람의 임무를 감당할 신명의 호위를 받느니라. 남의 자격과 공부만 추앙하고 부러워하고 자기 일에 해태한 마음을 품으면 나의 신명이 그에게 옮겨가느니라”(교법, 제 2장 17절)라고 하여, 일심을 이루기 위해서는 나태하지 말고 부지런히 자신의 마음을 닦는 공부를 해야 한다고 이르

고 있다. “일심의 힘이 크니라. 같은 탄알 밑에서 임낙안(林樂安)은 죽고 최면암(崔勉菴)은 살았느니라. 이것은 일심의 힘으로 인함이니라. 일심을 가진 자는 한 손가락을 뿜겨도 능히 만리 밖에 있는 군함을 물리치리라”(교법, 제 3장 20절)라는 전경의 말은 마음을 하나로 통일한 인간의 힘에 대해 강조하고 있는 것이다. 그래서 이 장에서는 마음을 집중하여 번뇌를 끊고 깨달음으로 나아가는 방법, 즉 수행의 단계에 대해 『구사론』을 바탕으로 하여 살펴보고자 한다.³³⁾

성자가 되기 위한 수행을 見道, 修道, 無學道 3道라고 한다. 도에 뜻을 세운 사람은 그 준비단계로서 우선 戒를 지켜 그 생활을 올바르게 하고, 절도와 청정함을 지키도록 노력하는 데에서 출발한다. 다음으로 훌륭한 가르침을 듣고 스스로 사색하며 삼매를 닦음으로써 지혜를 연마한다. 만약 수행자가 욕망이 왕성하지 않고 스스로 자족함을 아는 사람이라면 그러한 생활방식을 유지하기가 용이할 것이라고 한다. 그런데 만약 욕망이 강한 사람이라면 외계의 不淨한 양상을 관하는 不淨觀을, 화를 잘 내는 사람이라면 일체 중생에게 자비심을 내어 화를 가라앉히는 慈悲觀을, 어리석은 사람이라면 만물이 인연에 의해 생하는 도리를 관하는 因緣觀을, 有身見者라면 5온이나 18계 등을 관하여 사물에는 실체가 있다는 견해를 교정하는 界差別觀을, 마음이 산란한 사람이라면 호흡의 수를 세는 數息觀을 닦는 것이 적절하다고 하며, 이를 5停心觀이라고 한다.³⁴⁾ 가령 부정관은 시신이 점차 부패하여 마침내 백골이 되기까지의 모습을 마음속으로 관상하는 것으로 성적인 욕망을 제어하기에 알맞다. 또 수식관은 들숨과 날숨의 수를 세거나, 호흡을 무리없이 자연스럽게 하면서 마음을 자신의 코끝이나 미간에 두어 몸안의 생기를 관하고, 나아가 널리 일체만물을 마음속으로 관상함으로써 점차 높은 정신적 경지를 자신으로부터 도출시키는 것이다. 그리고 나서 신체는 不淨하고, 감각은 고통이며, 마음은 無常하고, 일체만물은 無我라고 하는 4念處(= 4念住)를 닦는다. 처음에는 이들을 각각 별도로 관하고 다음에는 이들을 하나로 하여 신체·감각·마음·만물은 부정하고, 고이고, 무상이고, 무아이다 라고 관한

33) 『아비달마의 철학』, pp. 116~121 참조

34) 『四教儀』因 32권, p. 733

다. 마지막으로 苦·集·滅·道 4諦를 분석하고 반복하여 관찰하는 4善根을 닦게 된다. 이렇게 반복하여 관찰하는 동안에 수행자의 마음은 점차 고양되어 無漏(anāsrava; 새어나오는 不淨한 것이 없는, 번뇌가 없어진 경지)의 지혜를 일으킬 수 있는 상태에 가까워진다. 이리하여 수행자는 見道에 들어가게 되는 것이다.

견도(dr̥ṣṭi-mārga)에 들어간 이후는 무루의 지혜로써 번뇌를 단절시켜가는 과정이다. 우선 苦集滅道 4諦를 관함으로써 88가지 번뇌를 끊고, 그 다음에 수도에 들어 아직 남은 10가지 번뇌를 끊는다.³⁵⁾ 견도에 들면 수행자는 평범한 사람이 아니라 성자이므로, 3도는 성자의 길, 즉 聖道라고도 불린다. 견도로 끊을 수 있는 번뇌는 지적인 부분이므로 4제의 관찰로부터 생기는 무루의 지혜에 의해 곧 단절된다. 아는 즉시 끊어지는 것이다. 이렇게 見所斷의 번뇌가 단절되는 순간, 그 사람은 修道(bhāvanā-mārga)에 들어간다. 修所斷의 번뇌는 견소단의 경우와 매우 다르다. 이는 情·意 측면의 번뇌이기 때문에 단순히 이성적으로 알아서는 이를 떠날 수가 없다. 여기에서는 아는 것과 끊는 것이 별개이다. 알고 있으면서도 그치지 않는 것이 이들 번뇌의 공통된 성격이다. 이를 끊기 위해서는 삼매를 닦으며 4제의 진리를 관하는 것을 반복함으로써 조금도 방심하지 않고 마음을 다잡아 서서히 단절시켜 가지 않으면 안된다. 견소단의 知的인 번뇌와 달리 수소단의 情意的 번뇌는 그 하나하나를 개별적으로 끊어가야 하므로 번뇌의 종류에 따른 구별은 하지 않고, 그 힘의 강약에 따라 上上부터 下下까지 9종으로 나눈다. 그리고 색계와 무색계에 속하는 번뇌는 각각 4가지로 나뉘기 때문에 8단계의 구별이 성립된다. 결국 이 색계와 무색계의 8단계에 육계를 합하여 모두 9단계가 되므로, 각 단계마다 9종씩 81가지 번뇌가 성립하고, 이들 번뇌를 차례로 끊어간다는 것이다.

색계와 무색계를 각각 4단계로 나누는 것은 삼매에 들어갔을 때의 정신적 경지에 깊고 낮음의 차이가 있기 때문이다. 색계에는 初禪부터 제 4禪까지의 4禪, 무색계에는 空無邊處·識無邊處·無所有處·非想非非想處의 4無色定이 설정되어 있다. 먼저 初禪은 尋과 伺의 마음작용을 동반하며, 육체적인 즐거

35) 『아비달마의 철학』, p. 112 참조

움과 정신적인 즐거움의 두 感受가 있다. 제 2선에 들면 심과 사는 활동하지 않지만, 육체적 정신적 즐거움을 느껴지고 마음의 청정함이 증장된다. 제 3선으로 나아가면 절묘한 樂의 감수만 있으며, 제 4선에서는 이것까지도 없어지고 마음은 어떠한 것에도 동요됨이 없이 청정함 만이 남게된다. 그리고 공무변처는 물질적 존재가 없는 공간의 무한성에 대한 삼매의 경지, 식무변처는 인식의 무한성에 대한 삼매의 경지, 무소유처는 어떠한 것도 여기에 없는 삼매의 경지, 비상비비상처는 관념이 있는 것도 없는 것도 아닌 삼매의 경지라는 의미이다. 이리하여 마지막에 이르는 것이 더 이상 공부할 것이 남아있지 않은 無學道(aśaikṣa-patha)의 경지이다.

V. 변한 이후의 인간

전경에서는 수행에 의해 개조된 인간들의 세계에 대해, “후천에는 사람마다 불로 불사하여 장생을 얻으며 궤함을 열면 옷과 밥이 나오며 만국이 화평하여 시기 질투와 전쟁이 끊어지리라”(예시, 80), 이어서 “후천에는 또 천하가 한 집안이 되어 위무와 형벌을 쓰지 않고도 조화로써 창생을 법리에 맞도록 다스리리라. 벼슬하는 자는 화권이 열려 분에 넘치는 법이 없고 백성은 원율과 탐음의 모든 번뇌가 없을 것이며 병들어 괴롭고 죽어 장사하는 것을 면하여 불로 불사하며 빈부의 차별이 없고 마음대로 왕래하고 하늘이 낮아서 오르고 내리는 것이 뜻대로 되며 지혜가 밝아져 과거와 현재와 미래와 시방 세계에 통달하고 세상에 수·화·풍(水火風)의 삼재가 없어져서 상서가 무르녹는 지상선경으로 화하리라”(예시, 81)라고 말하고 있다. 여기서 눈여겨 볼 것은 ‘백성은 원율과 탐음의 모든 번뇌가 없을 것이며’라는 대목인데, 이는 인간의 마음에 일어나는 일체의 번뇌가 소멸되어 성자가 되었다는 것을 뜻하며, 지상에서 신선을 실현하고 인간이 개조되었다는 말이라고 할 수 있다. 이곳에서는 오랜 수행에 의해 도달한 聖人の 단계인 아라한, 그리고 대승불교의 理想像인 보살 및 붓다에 대해 알아보도록 한다.

부파불교에서는 성인의 단계를 넷으로 나누고 있으니, 預流(srota-āpanna)·一來(sakṛd-āgāmin)·不還(anāgāmin)·阿羅漢(arhat: 應供)이 그것이다. 예류는 처

음으로 법의 흐름에 들어간 사람, 일래는 다시 한번 이 세상에 돌아오는 사람, 불환은 두 번 다시 육계로 돌아가지 않는 사람, 아라한은 공양을 받을 만한 사람을 뜻한다. 그리고 각각의 위는 다시 向(수행목표)과 果(도달경지)로 나누어서 4向4果의 여덟가지로 분류한다. 그래서 預流向부터 阿羅漢向까지는 아직 배우고 닦을 필요가 있으므로 7種 有學이라고 하고, 阿羅漢果는 더 이상 배우고 닦을 것이 없으므로 無學이라고 부른다. 예류향은 견도에 있는 단계를 말하며, 예류과는 수도에 들어섰지만 아직 수소단의 번뇌를 하나도 끊지 못한 단계이다. 예류과에 든 성자는 수행을 계속하여 수소단의 번뇌 중에서 6번째 단계(中下의 번뇌)를 끊기 직전의 일래향으로 나아가고, 그것을 끊는 순간 일래과에 도달한다. 이 단계에 도달하면 人과 天 사이를 오직 한번 왕래하는 사이에 필히 깨달음에 이른다고 한다. 여기서 나아가면 불환향에 들어가는데, 이는 육계 수소단의 번뇌의 9번째 단계(下下)를 끊기 직전까지를 가리킨다. 이것을 끊는 순간, 즉 육계 수소단의 번뇌를 모두 끊는 순간 불환과에 도달하며, 이러한 사람은 다시 육계로 돌아가는 일이 없다. 수행도에서 마지막 과정은 아라한향으로, 이는 나머지 색계와 무색계의 수소단의 번뇌를 끊는 과정이다. 이것을 모두 끊는 순간 수행도는 완성되어 오랜 수행의 과정은 끝나고 무학도에 이르게 된다. 즉 일체의 번뇌가 단절되어 아라한으로 불리는 최고의 경지에 도달하는 것이다. 이는 생사윤회의 세계로부터 결별하여 깨달음의 영역으로 초탈한 것을 뜻한다.

菩薩(bodhisattva)은 깨달음을 구해서 수도하는 求道者라는 뜻이다. 원래 자타카(本生譚)에서는 成道 이전의 붓다를 그렇게 불렀지만, 대승불교에서는 붓다가 되기 위해서 반드시 거쳐야 하는 경지가 바로 보살이라고 강조하고, 이에 따라서 보살을 만인의 이상상으로 삼았다.³⁶⁾ 보살은 자기의 깨달음에 관심을 갖지만, 그러기 위해서는 먼저 자기를 희생하여 중생을 구제하는 것이 필요하다고 강조되었다. 중생을 구제하겠다는 誓願(pranidhāna)과 자기가 쌓은 功德을 남을 위해 돌리는 回向(parināmana)은 보살에게 절대로 중요하다고 여겼다. 그리고 보살은 스스로 깨달음을 여는 능력이 있음에도 불구하고 감히 지원하여 이 세상에 머물러 일체중생을 먼저 彼岸에 도달하게 하는

36) 『불교개론강의』 상권, p. 45

뱃사공과 같은 자라고 설명되었다. 서원은 처음에 깨달음을 구해 출발했을 때부터 가지는 것이므로, 사람들 마음 속에 본래 깊이 숨어있는 것이라 하여 이것을 本願이라고 한다. 따라서 보살이 깨달음을 구하는 것은 아라한이 해탈을 구하는 것과 다르다고 한다. 세간과 열반을 분별하여 이 중에서 열반을 구하는 것이 아라한의 수행이므로 그것은 자연히 出世間적인 방향이 될 수밖에 없다. 그러나 보살은 생사와 열반, 번뇌와 보리, 나와 남 등의 모든 분별을 떠나 평등한 수행을 할 뿐만 아니라 궁극적인 경계를 얻는 일도 없다. 따라서 보살의 수행은 아라한과는 달리 중생계로 회향될 수밖에 없는 것이다.³⁷⁾ 이러한 보살의 수행은 ‘上求菩提 下化衆生’라는 말로 표현되고 있다.

깨달은 이를 뜻하는 붓다는 특유의 德性(guṇa)을 갖는다고 하는데, 10력이 나 4無畏 등이 그것이다. 10력(daśabala)은 다음과 같다. (1) 處非處智力; 도리와 도리가 아닌 것을 분별하는 힘. (2) 業異熟智力; 업과 그 과보를 아는 힘. (3) 種種勝解智力; 중생의 갖가지 의향을 아는 힘. (4) 種種界智力; 중생의 갖가지 성향을 아는 힘. (5) 根上下智力; 중생의 근기의 상하를 아는 힘. (6) 遍趣行智力; 모든 곳에 이르는 실천도를 아는 힘. (7) 靜慮解脫等持等至智力; 모든 선정에 의해 雜染과 淸淨을 초월하는 것을 아는 힘. (8) 宿住隨念智力; 過去世의 일을 기억해서 아는 힘. (9) 死生智力; 미래의 생사를 아는 힘. (10) 漏盡智力; 번뇌의 멸진을 자각하는 힘. 이들은 모두 智를 본질로 하며, 마지막의 셋은 宿命通·天眼通·漏盡通의 3明에 해당한다. 그리고 4無畏는 다음과 같다. (1) 諸法現等覺無畏; 일체법을 깨닫는 데에 두려움을 갖지 않는다. (2) 一切漏盡智無畏; 모든 번뇌의 단절을 아는 데에 두려움을 갖지 않는다. (3) 障法不虛決定授記無畏; 수행의 장애가 되는 것은 틀림없이 설해주는 데에 두려움을 갖지 않는다. (4) 爲證一切具足出道如性無畏; 일체의 완성에 도달하는 出離道の 眞如를 설하는 데에 두려움을 갖지 않는다. 이것은 사자가 百獸 앞에서 獅子吼를 하는 것처럼, 번뇌를 끊고 깨달음을 얻은 붓다가 설법에 임하여 두려움이 없음을 말하는 것이다. 또한 3念住라고 하여, 붓다는 (1) 중생이 붓다를 믿어도 淸心을 내지 않고, (2) 붓다를 믿지 않아도 憂

37) 『불교학개론』, p. 129

惱를 하지 않으며, (3) 어떤 것을 믿고 어떤 것을 믿지 않아도 歡喜도 憂惱도 하지 않고 언제나 正念正智에 安住한다고 한다.

그리고 붓다와 동의어로서 다음과 같은 10가지 이름이 사용되고 있는데, 이것은 이름 그대로 붓다의 특성을 드러내는 것이라고 할 수 있다. (1) 如來 (Tathāgata); 如(tathata: 眞如)에서 오거나, 如로 가는 사람. (2) 應供(Arhat); 供養을 받을 만한 사람. (3) 正等覺(Samyaksambuddha); 바르고 완전하게 깨달은 사람. (4) 明行足(Vidyācaraṇasaṃpanna); 學解와 所行에서 완성된 사람. (5) 善逝(Sugata); 至福의 세계에 도달하는 사람. (6) 世間解(Lokavid); 세간의 일을 잘 아는 사람. (7) 無上士(Anuttarapurusa); 최상의 사람. (8) 調御丈夫(Puruṣadamyasārathin); 인간을 잘 길들이는 사람. (9) 天人師(Śāstadevamanuṣyānām); 신과 인간들의 스승. (10) 世尊(Bhagavat); 복덕을 가진 사람. 이밖에도 붓다는 大師, 導師(Nāyaka), 大仙(Maharṣi), 一切智(Sarvajña), 福田(Punyaśetra), 勝者(Jina), 救度者(Trāyin), 天中天(Devātideva), 法王(Dharmasvāmin), 牛王(Rṣabha) 등으로 불리우며, 또는 석가족의 사자(Śākyasiṃha), 牧牛(Śākyapuruṅgava), 태양 등으로도 호칭된다. 붓다는 또 다른 사람과 같지 않은 특유의 특징이 18가지가 있다고 하여 18不共法을 지닌다고 하며, 32相 80種好의 신체적 특성을 가지고 있다고 한다.

VI. 결 론

전경에서는, “상제께서 종도들에게 가르치시기를 「하늘이 사람을 낼 때에 헤아릴 수 없는 공력을 들이나니라. 그러므로 모든 사람의 선령신들은 육십년 동안 공에 공을 쌓아 쓸만한 자손 하나를 타 내되 그렇게 공을 드러도 자손 하나를 얻지 못하는 선령신들도 많으니라. 이 같이 공을 드러 어렵게 태어난 것을 생각할 때 꿈같은 한 세상을 어찌 잠시인들 헛되게 보내리오, 하셨도다”(교법, 제 2장 36절)라고 말하고 있다. 이것은 인간이 이 세상에 태어나는 일이 매우 희귀하고 그렇기 때문에 인간은 함부로 살 수 없는 존귀한 존재라는 의미라고 할 수 있다. 비록 지금 험난하고 고달프게 살고있지만 인간이 태어난 본연의 모습을 자각할 때, 세상을 보는 우리의 시각은 크

게 바뀔 수밖에 없을 것이다. ‘지상신선실현’과 ‘인간개조’는 바로 그런 의미에서 우리에게 세상을 긍정적으로 바라볼 수 있는 단서를 제공하고 있다. 지금 내가 서있는 바로 이곳에서 내가 세상에서 가장 고귀한 존재로 화할 수 있는 것이다. 전경에서 “상제께서 교훈하시기를 ‘인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라. 이제 먼저 난법을 세우고 그 후에 진법을 내리나니 모든 일을 풀어 각자의 자유 의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로하라. 사곡한 것은 모든 죄의 근본이요. 진실은 만복의 근원이 되니라. 이제 신명으로 하여금 사람에게 임하여 마음에 먹 줄을 겨누게 하고 사정의 감정을 번갯불에 붙이리라. 마음을 바로 잡지 못하고 사곡을 행하는 자는 지기가 내릴 때에 심장이 터지고 뼈 마디가 통겨지리라. 운수야 좋건만 목을 넘어가기가 어려우리라”(교법, 제 3장 24절)라고 하는 것은 바로 어려운 여건을 극복하고 자유의지에 의해 마음을 바로 하는 것이 매우 귀중한 일임을 천명하는 것이다. 그래서 재차 “번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느 날 상제께서 종도들에게 가라사대, ‘뭇 날 출세할 때는 어찌 이럴까 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앓을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 엎드려 지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라’ 하셨도다”(교법, 제 3장 25절)라고 하고, 다시 “너희들이 이제는 이렇듯 나에게 친숙하게 추종하나 훗일에는 눈을 떠서 바로 보지 못하리니 마음을 바로하고 덕을 닦기를 힘쓰라”(교법, 제 2장 9절)고 강조하고 있다. 또한 전경에서는, “천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존시대라. 마음을 부지런히 하라”(교법, 제 2장 56절)고 하여, 인간의 존엄성을 다시 한번 확인시키고 있다. 그러나 신선은 그냥 태어나고 인간은 저절로 개조되는 것이 아니라는 것을 ‘어찌 잠시인들 헛되게 보내리오’ 라든가 ‘마음을 부지런히 하라’라고 하여 알려주고 있는 것이다. 마음의 수행이야말로 모든 것이 바뀌는 근본이 되고 있는 것이다. 전경에서는, “진실로 마음을 간직하기란 죽기보다 어려우니라”(교법, 제 2장 6절)라고 하여 수행의 어려움을 이야기하며, 그래서 “나를 믿고 마음을 정직히 하는 자는 하늘도 두려우니라”(교법, 제 2장 7절)라고 하여 信心을 북돋우고 있는 것이다.

【참고문헌】

- 대순진리회 교무부, 『典經』(대순진리회 출판부, 1974)
- 대순진리회 교무부, 『대순진리회 요람』(대순진리회 출판부, 1969)
- 대순진리회 교무부, 『대순지침』(대순진리회 출판부, 1984)
- 대순종교문화연구소, 『대순사상의 현대적 이해』(대순진리회 출판부, 1988)
- 대순종학 교재연구회, 『대순사상의 이해』(대진대학교 출판부, 1998)
- 대순사상학술원, 『大巡思想論叢』
- 김동화, 『불교교리발달사』(삼영출판사, 1977)
- 원의범, 『현대불교사상』(집문당, 1982)
- 이기영, 『불교개론강의』 2권(한국불교연구원, 1998)
- 교양교재편찬위원회 편, 『불교학개론』(동국대학교 출판부, 2000)
- 전치수 편역, 『불교학의 기초지식』(불교사상사, 1992)
- 정승석 편, 『佛典解說事典』(민족사, 1989)
- 윤재근, 『대순사상의 인간형성이론』(박사학위논문, 2002)
- 장병길, 『종교학개론』(박영사, 1975)
- 도광순 편, 『신선사상과 도교』(범우사, 1994)
- 森三樹三郎(모리 미키사부로), 『老莊と佛教』(京都: 法藏館, 1986), 오진탁 옮김, 『불교와 노장사상』(경서원, 1992)
- 酒井忠夫(사카이 다다오) 외, 『道教』 I (平河出版社, 1985), 최준식 옮김, 『도교란 무엇인가』(민족사, 1990)
- 上山春平(우에야마 슌페이)·櫻部建(사쿠라베 하지메), 『存在の分析』(角川書店, 1969), 정호영 역, 『아비달마의 철학』(민족사, 1989)
- 岸本英夫(키시모토 히데오), 『宗教學』(大明堂, 1961), 松本滋(마쓰모토 시게루), 『宗教心理學』(東京大學出版會, 1979), 최현각 옮김, 『종교학·종교심리학』(불교시대사, 1993)
- William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*(New York: The Modern Library, 1902), 김재영 옮김, 『종교적 경험의 다양성』(한길사, 2000)

John H. Hick, *Philosophy of Religion*(1990), 김희수 옮김, 『종교철학』(동문선, 2000)

F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*(1873), 김구산 역, 『종교학입문』(동문선, 1995)

Edward Conze, *Buddhist Thought in India*(The University of Michigan Press, 1973), 안성두·주민황 역, 『인도불교사상사』(민족사, 1988)

Ninian Smart, *Philosophers and Religious Truth*(New York: The Macmillan Company, 1970)

Mircea Eliade(ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 15vols.(New York: Macmillan Publishing Company, 1987)

中村元(나카무라 하지메), 『佛敎語大辭典』(東京書籍株式會社, 1981)

高崎直道(다카사키 지키도) 編, 『佛敎·インド思想辭典』(東京: 春秋社, 1987)

荻原雲來 編纂, 『漢譯對照 梵和大辭典』(東京: 講談社, 1979)