



바가바드기타와 구라단두경의 입장에서 본 조선불교유신론의 의례관 - 야가요가 (yajna - yoga) 의 제시를 위하여

On the View of Ritual in the Choson-Bulkyo-Yushin-Lon according to the Paradigm found in the Bhagavad-gita and Kutadanta Sutta

저자 (Authors)	김호성 Ho Sung Kim
출처 (Source)	불교학보 36 , 1999.12, 197-223 (27 pages) BUL GYO HAK BO 36 , 1999.12, 197-223 (27 pages)
발행처 (Publisher)	동국대학교 불교문화연구원 Institute for Buddhist Culture
URL	http://www.dbpia.co.kr/Article/NODE06393274
APA Style	김호성 (1999). 바가바드기타와 구라단두경의 입장에서 본 조선불교유신론의 의례관. 불교학보, 36, 197-223.
이용정보 (Accessed)	동국대학교 210.94.174.*** 2018/09/27 16:11 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

바가바드기타와 究羅檀頭經의 입장에서 본 朝鮮佛教維新論의 儀禮觀*

야가요가(yajña-yoga)의 提示를 위하여

金 浩 星

- I. 머리말
- II. 『바가바드기타』의 의례관
 - 1. 세가지 요가
 - 2. 세가지 요가와 의례
- III. 『究羅檀頭經』의 의례관
- IV 『朝鮮佛教維新論』의 儀禮觀
 - 1. 의례 비판의 논리
 - 2. 비판의 논리에 대한 평가
- V. 맺음말

I. 머리말

이 글¹⁾은 불교에서 儀禮를 어떻게 인식해야 할 것인지, 그 가치관 정립을 모색함을 궁극적 목적으로 한다. 유일신에 의한 구원을 설하지도 않고, 신의 존재를 상정하지도 않는다는 점에서 불교는 無神論의 종교이다. 그러한 불교 안에서 儀禮의 문제는 짐짓 적지 않은 문제제기를 하고 있음이 사실이다.²⁾ 의례를 對自的 修行儀禮와 對他的 信仰儀禮로 나누어 볼 수 있다면, 스스로의 수행으로 깨달음/해탈을 이루고자 했던 초기불교에서는 아직 의례가 본격적으로 문제시되지 않는

* 본 연구는 동국대학교 전문학술지 논문게재연구비 지원으로 이루어졌음.

1) 이 글의 요지는 『韓·日 佛教儀禮의 比較研究』를 주제로 한 제12회 한·일 국제학술교류회의(1999.11.2, 동국대)에서 발표하고 토론된 바 있다. 그 요지가 日文으로 번역되었으며, 石上善應교수와 藤井正雄교수에 의한 논평이 있었다.

2) 근래 『아함경』에서 施設되는 梵天 등의 존재를 주목하여 종래 “불교는 무신론이다”라는 판단이 일방적임을 지적하고, 그같이 범천의 존재가 시설된다는 점에서 불교 역시 ‘輪廻論의 天神觀’ 갖고 있다는 주장이 제기되었다. [安承駿, 『아함경에 나타난 초기불교의 천신관』, 『九山論集』 제3집(서울: 구산장학회, 1998), p.288.] 이같은 관점은 기독교적 唯一神論에 상대하는 개념으로서의 무신론이라는 종래의 견해와 相馳되지 않으면서도, 종래 인식되지 못해왔던 틈새를 메우는 역할을 하고 있다. 이같은 차원의 天神을 엄두에 둔다면 對他的 信仰儀禮는 보다 편안하게 수용될 수 있을지 모르지만, 여기서는 문제 밖의 일이다. 왜냐하면 ‘윤회론적 천신관’의 존재를 인정한다 하더라도 여전히 불교의 근본교설은 無神論에서 출발한다는 점이며, 더 나아가서는 본고에서 문제삼는 만해의 의례 비판은 바로 無神論的 차원에서 ‘윤회론적 천신관’에 대한 숭배를 비판하고 있기 때문이다.

는다. 그렇다고 해서 초기불교 당시에는 의례라 할만한 것이 쏠쏠했던 것은 아니다. 다만 초기불교의 의례는 포살(uposatha)·안거(vāṛṣika)·자자(pavarāṇā)·출가·수계 등 대자적 수행의례만 있었다는 점이 주목되어야 할 것이기 때문이다. 그런데, 여러 불·보살이 등장하게 되어 그에 대한 신앙이 강조되는 대승불교에 이르게 되면 여러가지 의례가 새로 출현하게 된다. 특히, 대승불교는 중국·한국·일본 등으로 전파되면서 더욱 다양한 불교의례를 만들어내게 된다. 즉 의례의 실천이 불교신앙의 중심을 차지하게 된 것이다.

이같은 형편 속에서 깨달음/해탈의 성취와 대타적 신앙의례의 실천은 서로 그 대자적 방향과 대타적 방향 사이에서 대립·길항할 수도 있는 것 같다. 어떻게 해야 할 것인가? 대승불교 이전의 초기불교로 돌아가자고 한다면 해결될 것인가? 그럴지도 모른다. 그러나, 오늘날 한국과 일본의 대승불교는 그 대승불교적 종교성을 배제해 버리고 초기불교로 돌아가는 것은 현실적으로 불가능한 것으로 보인다. 대승불교에서 그 대승적 宗教性을 배제해 버린다면 그 모습은 禪佛敎에 가장 가까우리라고 논자는 예상한다. 대타적 신앙의례의 부정/배제라는 점에서 선불교는 초기불교와 궤를 같이하는데, 그런 점에서 선불교야말로 대승불교 중에서 붓다에 의한 초기불교의 정신을 가장 충실히 계승한 것으로 평가할 수 있다.³⁾ 만약 불교를 출가자 중심의 교단으로만 생각한다면, 그같은 선불교의 모습을 지향하는 것도 가능할 것이다. 그러나, 오늘날의 시대가 이미 대중사회라는 점을 감안할 때 대중의 신앙과 수행을 염두에 두지 않는 불교는 존재하기 어려우리라 본다. 그런 점에서 일방적으로 의례의 대타적 방향성만을 문제삼으면서 부정/배제하려는 태도는 자칫 斷見에 떨어질 우려가 있다. 이제 깨달음/해탈의 종교로 출발한 불교라 하더라도, 다음과 같은 의례의 위상을 일방적으로 외면하는 것은 무리가 있을 것이기 때문이다.

종교는 반드시 어떤 종류인가의 儀式儀禮를 동반한다. 각 종교마다 서로 다른 의례를 갖는다. 이런 점에서 종교는 認識, 體系로서의 形而上學에 그치지 않고 實踐의 側面을 띠고 있다. 종교는 순수한 知識만을 가르치지 않고 일종의 行爲를 요구한다는 말이다. 그러한 행위는 어떤 形式을 갖춘 의식의례로 나타난다. 이러한 儀禮, 보다 정확히 말해서 의례의 체계를 갖추지 않은 어떠한 형이상학적 압도 종교가 될 수 없다.⁴⁾

3) 이같은 평가에 있어서 논자와 견해를 같이하는 先學들 역시 존재한다. "禪은 釋尊으로 돌아가서 그 정신에서 살고자 하는 종교적 생명에 뿌리박고 있다." [增永靈鳳, 「原始佛敎における我の問題」 『佛敎研究』 2-3(東京: 大東出版社, 昭和 14), p.37]; "현재의 다양한 불교 중에서 禪이 가장 초기불교의 모습을 갖고 있는 것이다." [立花俊道, 「原始佛敎と禪」(東京: 更生社書房, 大正 15), pp.1-2]; "모든 선의 근본적 원리들은 이미 테라바다 불교에서 발견되는 것들이다." [W.Rahula, *Zen & The Taming of The Bull*(London: Gordon Fraser, 1978), preface]

4) 朴異汶, 『종교란 무엇인가』(서울: 일조각, 1989), p.66.

그렇다고 해서 대승불교의 전통 내에서 행해지고 있는 각종 의례들이 마냥 그대로 긍정될 수도 없는 것이다. 모든 의례를 다 그대로 수용하여 대타적 신앙의례의 遂行에만 몰두하여, 그것만으로 불교신행의 모든 것을 다한 것으로 생각하는 것은 불교의 근본정신과 배치될 가능성이 항상 존재하기 때문이다. 그같은 태도는 의례에 대한 常見이라 할 수 있다. 문제는 斷見과 常見, 그 어느 邊見에도 떨어지지 아니하는 중도적 의례관의 정립이 요청된다는 점에 있다. 깨달음/해탈을 지향하는 대타적 신앙의례에 대하여 비판을 서슴지 않았던 초기불교의 의례관을 결코 외면해서도 아니되고, 의례가 갖는 대중적 종교성을 무시해서도 아니될 것이다.

이같은 中道の 儀禮觀의 정립을 위한 사색의 전개에 있어서 논자가 주목하고자 하는 텍스트는 萬海 韓龍雲(1879~1944)의 『朝鮮佛敎維新論』(이하 『유신론』으로 약칭함)이다. 만해는 시대상황의 변화에 뒤떨어지지 않는 불교교단을 재건하고자 시도하는데, 『유신론』을 통하여 전반적인 교단의 개혁방향을 제시하고 있다. 그중에 의례 개혁의 방향 역시 제시되어 있는 것이다. 그런데, 이같은 논의를 함에 있어서 분석·평가의 준거를 가져야 할 것이다. 그렇지 않다면 올바른 분석과 평가가 불가능할 것으로 생각되기 때문이다. 이를 위해서 힌두교의 성서라고 평가되는 『바가바드기타』(Bhagavadgītā : 이하 『기타』로 약칭함)와 초기불교 경전인 『究羅檀頭經(Kūṭadanta Sutta)』의 의례관을 살펴보고자 한다. 이들 두 텍스트가 선택된 이유는 『기타』의 경우 비록 外教의 텍스트이지만 우리가 문제삼는 깨달음/해탈과 의례의 관계에 대해서 이미 논의하고 있다는 점에서 유익한 것이며, 『구라단두경』의 경우는 '브라흐마니즘적 제사'에 대해 비판하는 불교의 의례관을 제시하고 있기 때문이다.

이들 텍스트에 나타난 의례관을 고찰한 뒤 그같은 맥락을 염두에 두고서 『유신론』에 나타난 만해의 의례관을 분석·평가하기로 한다. 세가지 텍스트의 성립순서에 따르면, 『구라단두경』 『기타』 그리고 『유신론』의 순으로 살펴보아야 하겠으나 우리의 논의가 역사성/시간성의 해명에 초점이 놓여있는 것이 아니므로 먼저 外教의 입장을 살펴보고자 한다. 따라서 『기타』, 『구라단두경』 그리고 『유신론』의 순서로 그 의례관을 살펴보기로 하겠다.

II. 『바가바드기타』의 의례관

『기타』에서는 제사의례에 대하여 일단 비판을 행한 뒤에 나름으로 승화하고 있는데, 그렇게 비판되는 제사의례는 현세에서의 이익을 목적으로 하여 주술적 방법으로 행해지는 '브라흐마니즘적 제사'였음을 이미 살펴본 일이 있다.⁵⁾ 또 그에

5) 拙稿, 『바가바드기타의 제사관 — 불교의례의 제검토를 위한 定礎로서 —』, 『인도철학』 제4집(서울 : 연

대한 비판과 승화의 논리는 바로 『기타』에서 설해지는 세 가지 요가임을 확인할 수 있었다. 그러나 이제 해탈/깨달음의 관련성에 초점을 맞추어서 다시 한 번 『기타』의 의례관을 살펴보고자 한다. 우선 『기타』의 세가지 요가를 간략히 정리한 뒤, 그들과 의례의 관계를 살펴볼 것이다.

1. 세가지 요가

첫째, 지혜의 길[jñāna-yoga]은 “즐거움과 괴로움, 얻음과 잃음, 승리와 패배를 평등히 여기”⁶⁾는 것이고, “요가에 굳게 서서, 행위에 대한 집착을 버리고, 성공과 실패를 평등히 여기”⁷⁾는 것을 의미한다. 이는 양 극단을 떠난 평등의 중도에 안주하는 것[離邊處中]을 의미하는데, 그것이 곧 요가이며 正昧라고 말해진다. 이러한 지혜의 길은 스스로 자신을 제어하고 수행하는 自力の 길이며, 곧 명상의 길이라 할 수 있다.

모든 감각기관을 제어하면서
나에게 열중하여 제어된 채 앉아있을지이다.
자기의 감각기관들을 지배하는 사람
그러한 자의 지혜는 확고히 서있기 때문이다.⁸⁾

이 계승은 가냐요가의 理想을 약여하게 표현하고 있는 것인데, ‘나’ 즉 아트만(ātman)에 전념하라는 수행론과 더불어 보다 구체적으로 명상의 테크닉까지 설하고 있다. 『기타』에 나타난 명상의 구체적 방법론은 감각기관을 제어함으로써 對象에 따라서 흘러가는 우리의 의식을 돌려서 아트만에 集中하라는 것이다. 이러한 가냐요가는 “내가 곧 브라흐만이다”라고 선언했던 우파니샤드 명상⁹⁾의 전통을 그대로 계승한 것임을 확인하는 일이다. 우파니샤드에서 발원한 이러한 가냐요가의 전통, 즉 명상을 통한 自己解脫의 전통은 인도철학사의 有派(sāstika vāda)와 無派(nāstika vāda) 모두에게 공히 영향을 미친 것으로 생각된다. 그것은 각기 유파의 정통 인도철학/종교 안에서는 『기타』를 거쳐서 『요가수트라』로 이어지고, 무파의

도철학회, 1994), pp.139-159. 브라흐마니즘의 제사의례가 갖는 의미를 일반적으로 ‘현세이익적’이며 ‘주술적’이라 평가하는 것에 대한 비판적 시각이 없지 않다. 그렇지만, 여기서는 그러한 문제는 논외로 한다. 『기타』가 그렇게 비평하고 있음만 주목하기 때문이다.

6) sukhaduhkhe same kṛtvā labhālabhau jayājayau. // BG 2:38.

7) yogasthah kuru karmāṇi saṅgam tyaktvādhanamjaya / siddhyasiddhyoh samo bhūtvā. // BG 2:48.

8) tāni sarvāni samyamya yukta āsita matparah / vaśe hi yasye 'ndriyāni tasya prajñā pratiṣṭhitā // BG 2:61.

9) 우파니샤드 명상에 대한 논자의 연구는 「초기 우파니샤드의 명상 개념 1 — 우파사나(upāsana)를 중심으로 —」, 『인도철학』 제7집(서울 : 인도철학회, 1997), pp.65-88. ; 「초기 우파니샤드의 명상 개념 2 — 니디트호야사나(mididhyāsana)를 중심으로 —」, 『인도철학』 제8집(서울 : 인도철학회, 1998), pp.179-212. 참조. 특히, 前者를 통하여 우파니샤드 명상이 아트만에 대한 형이상학적 명상임을 살펴볼 수 있었다.

불교로 들어가서는 초기불교→반야→화엄[性起사상]→禪으로 이어지는 것¹⁰⁾으로 논자는 보고 있다.

둘째, 행위의 길[karma-yoga]은 지혜의 길과는 달리 우파니샤드로부터 이어져온 전통은 아니라 해야 할 것이다. 왜냐하면 우파니샤드에도 윤리적인 교설이 全無한 것은 아니지만 그것들 역시 “완전한 자유의 달성을 위한 예비조건으로 중시되었다는 점에서 해방전통에서 도덕성의 문제는 부차적이라”¹¹⁾고 할 수 있다. 즉 해탈을 위한 個人倫理의 施設에 머물고 있을 뿐 윤리의 中核이라 할 고차적인 社會倫理를 시설하고 있는 것은 아닌 것으로 평가된다. 그런 점에서 우파니샤드 이래의 가나요가를 계승하면서도 『기타』가 카르마요가를 함께 설하고 있다는 점은 윤리적 측면에서 우파니샤드를 補完하고 있는 것으로 생각된다. 카르마요가에서는 해탈에 이르는 길이 명상에만 국한되지 않는다. 명상을 할 수 없는 사람도, 출가자¹²⁾가 아니라 하더라도 누구나 해탈할 수 있는 것이라 『기타』는 말한다. 그것은 누구나 행위를 할 수 있기 때문이다.

행위를 하지 않음으로써
욕망을 떠날 수 있는 것이 아니며
행위의 포기에 의해서만
완성에 도달할 수 있는 것도 아니다.¹³⁾

이 계승은 前主張[pūrvapakṣa]¹⁴⁾에 대한 破邪顯正을 담고 있다. 여기에 나타난 前主張은 행위를 떠나고, 세속을 떠나는 명상을 통해서만이 해탈에 이를 수 있다는 관점이다. 기실 그같은 관점은 일부 가나 요가의 行者들이 취하고 있었던 잘못된 견해라고, 『기타』는 보고 있는 것이다. 그렇다고 해서 카르마요가가 가나요가를 일방적으로 부정하는 것은 아니다. 오히려 그 반대로, 카르마요가는 그 前提

10) 拙稿, 『禪觀의 大乘의 淵源 研究』(서울: 동국대 대학원 박사학위 논문, 1995), p.320. 卞 39 참조.

11) 柳京姬, 『인도사상의 해탈개념』 『인도철학』 제7집(서울: 인도철학회, 1997), p.225. 그런 점에서 “우파니샤드에서 윤리적인 내용이 가치없고 하찮은 것”이라 말한 A.B.Keith나 “우파니샤드는 윤리라고 말할 수 있는 것을 전혀 또는 거의 포함하고 있지 않다”고 말한 Max Weber의 평가(이들은 모두 위의 논문, p.225. 재인용.)는 비록 지나친 감이 없지 않지만, 윤리의 중핵이 사회윤리라는 점을 감안한다면 전적으로 그릇된 평가라 할 수는 없는 것으로 보인다.

12) 우파니샤드에서의 수행자는 출가자·포기자가 전형적인 모습이다. 이러한 점은 산나사(Sannyasa) 교리에 의해서 알 수 있다. “이 산나사는 다양한 의미를 지니지만 일반적으로는 개인이 모든 사회적인 유대를 끊고 세상을 멀리하는 것을 의미한다. 또한 그렇게 해서 세상사에 무관심한 태도로 살아가는 삶의 방식을 지칭” [K.N.Tiwari, *Suffering: Indian Perspective*(Delhi: Motilal Banarasisdass, 1986), pp.14-15 위의 논문, p.235. 재인용.]하는 것으로부터 출발하였다.

13) na karmaṅām anārambhān naiṣkarmaṃ puruṣo 'śnute / na 'ca saṃnyasanād eva siddhiṃ samadhiḡacchati // BG 3:4.

14) 前主張이란 것은 인도철학사가 낳은 토론문화에서 비판이 가해지는 상대방의 주장을 말한다. 정통 인도철학의 논서들은 먼저 상대의 논리를 전주장으로 설정하여 소개한 뒤에 自派의 宗論을 내세우는 방법을 택한다.

로서 가냐요가를 요청한다.¹⁵⁾ 다만 이때의 가냐요가는 카르마요가에로의 확대가
 내속된 전제로서 역할을 담당하면서 양자는 잘 어우러지는 것이다. 이런 점에서
 일단 일부의 행자들이 갖고 있었던 명상에만 집착하는 태도에 대해서 『기타』는
 분명한 반대의 입장을 表明하고 있는 것이다. 다시 가냐요가의 의의로 돌아가보
 면, 카르마요가가 세속내적 행위를 긍정한다고 본다면 세속에서의 행위, 그것은
 무엇을 의미하는 것일까? 우리의 현실적 삶을 의미한다. 그러니 삶 속에서 해탈
 을 이룰 수 있다는 입장이다. 다만 모든 행위가 곧 그대로 해탈의 길일 수는 없
 으니, 그 행위는 집착없는 행위여야 하는 것이다. 집착을 떠난 행위[niṣkāma-
 karma, 離欲行], 그것이 곧 카르마요가의 구체적 모습이다.

행위의 결과에 대한 집착을 내버리고서
 항상 만족하면서, 아무것에도 의존하지 않는 사람은
 행위에 관여한다 할지라도
 그는 실로 아무것도 행하지 않는 것이다.¹⁶⁾

실제로 『기타』에서 설해지는 이같은 카르마요가의 이상은 초세속과 세속에의
 함몰이라는 극단적 상황에 대한 中道라고 할 수 있다. 초세속이 초월적 명상에의
 傾倒라 한다면, 세속에의 함몰은 집착의 행위인 것이다. 이 둘을 떠난 중도적 실
 천은 세속에 있으면서 세속을 초월하는 것을 의미하는데, 『기타』는 이를 力說함
 으로써 힌두교로 하여금 비로소 수준높은 사회윤리를 갖게 하였던 것이다. 그리
 고 그것은 대승불교에 이르러 초기불교의 지혜에다가 자비의 실천이 강화/보완된
 것에 비견¹⁷⁾할 수 있는 重且大한 의미를 갖는 것이라 평가할 수 있다.

셋째, 신애의 길[bhakti-yoga]이다. 가냐요가가 자기 안에서 참나(ātman)를 찾음으로
 써 해탈에 이른다고 말할 수 있다면, 박티요가는 자기 스스로 자기를 극복하지 못
 하는 사람들이 신에게 의존하여 믿음을 바침으로써 해탈케 된다는 입장을 말한다.

나는 모든 존재들에 대하여 평등하다
 나에게서 미운 자도 없으며 사랑스런 자도 없다.
 나를 信愛로써 헌신하는 사람들
 그들은 내 안에 있으며, 나 역시 그들 안에 있다.¹⁸⁾

15) 가냐요가와 카르마요가의 이같은 관계에 대해서는 拙稿, 「마가바드기따에 나타난 카르마요가의 윤리적
 조명 --- 불교윤리와 관련하여 ---」, 『인도철학』 제2집(서울 : 인도철학회, 1992), pp.134-138. 참조.

16) tyaktvā karmaphalāsāṅgam nityatrpto nirāśrayaḥ / karmaṇy abhipravṛtto 'pi nai 'va kiṃcit karoti saḥ // BG 4:20.

17) 구조적으로 동일하지만, 논자가 볼 때 『기타』의 카르마요가에 대한 설법의 強度는 『화엄경』등에서 설해
 지는 보살행에 대한 설법의 강도에 비하면 현저히 약한 것이 사실이다.

18) samo 'haṃ sarvabhūteṣu na me dveṣyo 'sti na priyaḥ / ye bhajanti tu mām bhaktiyā mayi te teṣu cā 'py aham.
 // BG 9:29.

카르마요가가 비록 『기타』에 의한 우파니샤드의 보완이라 하더라도, 가냐요가와 카르마요가 사이에는 중요한 공통점이 있다. 바로 自力の 길이라는 점이다. 그러나, 박티요가는 他力에의 의존이라는 점에서 가냐요가와 카르마요가는 구별된다. 그런 점에서 『기타』의 세가지 요가 중에서는 “내가 곧 브라흐만이다”라고 인식했던 우파니샤드적인 전통과 가장 멀리 떨어져 있는 것이 박티요가라 할 수 있다. 앞서 언급한 것처럼, 가냐요가는 선불교와 그 패러다임을 같이하는 것으로 본다면 박티요가는 정토·관음신앙과 패러다임을 같이하고 있는 것으로 볼 수 있을 것이다.¹⁹⁾ 그렇다고 해서 가냐요가와 박티요가의 會通이 불가능한 것은 아니다. 오히려 자세히 살펴보면 박티요가는 가냐요가 위에 존재하는 것으로 볼 수 있다.²⁰⁾ 그러나, 실제 중세 이후 힌두교의 역사는 박티요가를 중심으로 한 신앙운동의 지속적인 전개를 우리들에게 보여주고 있는 것이다. 이렇게 세가지 요가가 함께 施設되어 있다는 점에서, 후대의 『기타』에 대한 解釋學[Gītā Hermencutics]은 세가지 요가 중 어느 하나의 요가를 중점에 둔 해석들이 다양하게 제시되었음을 보여준다.

2. 세가지 요가와 의례

한편, 이상 설한 바와 같은 세 가지 요가는 곧 다양한 종교를 평가할 수 있는 일종의 패러다임으로 볼 수도 있다. 기독교는 박티요가에 강조점이 있다면, 불교는 가냐요가에 강조점이 있는 것으로 평가된다. 그렇지만, 조금 더 깊이 분석해 들어가면 하나의 종교 안에서도 이같은 세 가지 패러다임이 확인될 수 있음을 발견하게 된다. 이미 『기타』가 그렇거니와, 불교 안에서도 초기불교와 반야, 화엄의 性起사상, 선불교 등은 가냐요가에, 화엄의 보현행은 카르마요가에, 정토·관음신앙은 박티요가의 패러다임에 配對시켜 볼 수 있는 것이다.²¹⁾ 이러한 내용은 도표로 정리하면, 다음과 같다.

19) 鄭泰燾은 『기타』가 정토신앙에 영향을 미쳤다고 보고 있으며 鄭泰燾, 「바가바드기타의 박티요가의 불교적 수용과 정토교」, 『인도철학과 불교의 실천사상』(서울: 민족사, 1998), pp.93-116. 참조. 平川彰은 그 영향에 대해서 부정적인 평가를 내린다. 平川彰, 『初期大乘佛敎の研究』(東京: 春秋社, 昭和 43), p.19) 이들의 시각은 역사적인 차원에서 접근하고 있으나 패러다임을 따지는 논자의 시각은 유형론적/구조적이라는 점에서 역사적인 영향의 有無는 큰 문제가 아니다.

20) 이에 대해서는 別稿를 통해서 심층적으로 논의되어야 할 것이다.

21) 『기타』와 불교 공히 세 가지 패러다임을 具足하고 있다는 사실에서도 상호대비의 가능성과 정당성은 다시 한 번 확인된다.

표 1 : 세 가지 요가의 패러다임²²⁾

	수행법	불 교	3종 정도설	신념유형
가냐요가	명 상	아함,반야,화엄[性起], 선불교	유심정도설	구도형
카르마요가	행 위	보살도, 보살행	차방정도설	개벽형
박티요가	信 愛	정도, 관음신앙	타방정도설	

이제 이러한 세 가지 패러다임에 비추어서 『기타』에서 의례는 어떠한 위상을 차지하는지 논의해 보기로 하자. 우선, 이 글이 문제삼고 있는 의례의 길은 이상 세가지 패러다임 중에서는 행위의 길 즉 카르마요가에 포섭된다고 하는 점이 지적되어야 하겠다. 의례는 “행위로부터 유래된 것이고 행위 그 자체는 의례로서 행해져야 하기”²³⁾ 때문이다. 그렇다고 볼 때, 우리의 문제의식 즉 깨달음/해탈과 의례의 관계성에 대한 고뇌는 곧 가냐요가와 카르마요가의 문제로 치환해서 생각해 볼 수 있는 것이다. 앞서 살펴본 바대로, 카르마 요가의 등장에 있어서는 선행하는²⁴⁾ 가냐요가에 대해서 일정하게 비판을 가하고 있다.²⁵⁾

욕망을 본성으로 하고 天上을 최고로 삼는
 행위의 결과로서 환생을 초래하며
 향락과 권력을 얻기 위한
 각종 의례로 가득찬
 그러한 말에 의해 정신을 빼앗기고
 향락과 권력에 집착하는 자들에 있어서는
 결단적 성격의 지성이
 삼매로 향하는 일은 없다.²⁶⁾

물론 모든 의례가 비판의 대상이 된 것은 아니다. 正昧는 가냐요가가 궁극적으로 지향하는 목표인 이상, 의례에 의지하는 것만으로는 그같은 상태에 이를 수 없다는 것이다. 즉 의례 비판의 관점이 가냐요가에 기반하고 있다는 점이다. 여기서 우리는 카르마요가 속에 의례의 길까지 포섭시키는 것이 不自然스러움을 느끼

22) ‘신념유형’에 적어넣은 것은 尹以欽, 『한국종교연구1』(서울 : 집문당, 1986), pp.27-33. 참조.

尹以欽의 세가지 신념유형 중 ‘祈禱型’은 세가지 요가의 그 어느 것과도 配對할 수 없어서 제외하기로 한 것이다.

23) R.C.Zaehner, *The Bhagavadgita*(London : Oxford University Press, 1969), p.20.

24) 철학사적으로도 우파니샤드에서 기원하는 가냐요가가 선행하고 있으며, 『기타』에서의 施設순서에 있어서도 가냐요가가 선행하고 있다.

25) 물론, 그 逆도 성립한다. 즉 가냐요가의 입장에서 카르마요가에 속하는 의례에 대해서 비판하기도 한다. 이에 대해서는 후술하게 될 것이다.

26) *kāmātmānaḥ svargaparā janmakarmaphalapradām / kriyāviśeṣabahulām bhogaīsvargatīm prati // bhogaīsvaryaprasaktānām tayā pahṛacetasām / vyavasāyātmikā buddhiḥ samādhau na vidhiyate // BG 2:43-44.*

게 된다. 왜냐하면 카르마요가는 집착없는 행위로서 사회윤리적 의미에서 적극적으로 평가되어야 할 덕목임에 반하여 『기타』에서 비판되고 있는 '브라흐마니즘적 제사'를 카르마요가의 범주 속에서 동일하게 이해하게 된다면 혼돈을 초래할 것이기 때문이다. 이와 관련하여 논자는 카르마요가 외에 야가요가(yajña-yoga), 즉 의례의 길을 別途로 설정할 필요를 느끼게 된다. 비록 『기타』 그 자체의 입장은 아닐지 몰라도, 그같은 패러다임의 別立이 요청되는 것이다. 기실 이같은 생각에서 拙稿 「바가바드기타의 제사관」에서 야가요가를 설정한 바 있다.

원시종교의 주술, 샤마니즘, 브라흐마니즘적 제사는 본고에서 말하는 '좁은 뜻의 제사'가 될 것이며, 『기타』의 제사는 '넓은 뜻의 제사' 속에 포괄될 것이다. 이 양자를 합쳐서 '제사의 길'(Yajña-Yoga)로 볼 수 있다면, 또한 우파니샤드의 Om의 염송, 밀교의 다라니 염송, 우리나라 민족종교 속의 주문의 지송을 '염송의 길'(Mantra-Yoga)이라고 범주화할 수 있다.²⁷⁾

그런데, 여기서 그같은 定義를 修正코자 한다. '좁은 뜻의 제사'는 부정적으로 평가되는 주술적 제사의례를 말하는 것이며, '넓은 뜻의 제사'는 긍정적으로 평가해야 할 제사를 지칭하는 바 이를 함께 묶어서 이해하는 것은 혼돈스럽기 때문이다. 따라서 『기타』에 의해서 비판되는 주술적 제사의례의 경우를 제외하고, 『기타』에 의해서 권유되는 바 제사의례만을 야가요가로 범주화하기로 한다. 물론, 이 경우 야가요가는 카르마요가와 구별해야 할 이유가 없게 된다. 야가요가 그 자체가 무집착의 행위로서 카르마요가이기 때문이다. 다만 야가요가를 別立함으로써 보다 분명히 의례를 修行으로 승화하는 것이 가능해지리라 본다.²⁸⁾ 비로소 의례를 통해서도 해탈을 할 수 있다고 하는 中道的 儀禮觀[야가 요가]의 제사가 가능해질 것이다.

논자는 뒤에서 다시 불교의례 역시 야가요가로 승화해야 함을 주장할 것이지만, 그 전에 여기서 『기타』에서 긍정적으로 평가하는 제사의례에 대해서 살펴보고자 한다. 그것은 바로 '지혜의 제사' 개념이다.

재물의 제사보다도 지혜의 제사가 더 우월하나니
오 적을 괴롭히는 자여
모든 행위는 남김없이
지혜에서 완성된다. 프르타의 아들이여.²⁹⁾

27) 拙稿, 「바가바드기타의 제사관」, 앞의 책, p.140. 주 2.

28) 수정된 '야가요가'의 정의에 따르면 '중도적 의례관'의 제사가 가능한 반면, 모든 종교를 다 포괄할 수는 없게 된다.

七寶보다도 四句偈 하나를 설하는 法布施가 더 뛰어나다는 『金剛經』의 비유를 생각할 때, 이 계승의 의미는 쉽게 이해할 수 있게 된다. 그런데 이 '지혜의 제사'라는 개념은 '지혜'와 '제사'의 복합어로서 이를 어떻게 해석할 것인가 하는 점은 다시 한 번 우리의 주제인 지혜와 의례(제사)의 관계를 재고찰토록 한다. 이 두 가지 길에 대해서 『기타』의 입장은 "이론적인 사람들은 지혜의 요가를, 실천적인 사람들은 행위의 요가"³¹⁾를 행하라고 말한다. 이는 根機論의 입장에서 행해진 발언이므로, 그 어느 길을 가더라도 해탈에 이르게 된다는 會通論으로 나아가감은 必然이다.

이론과 실천은 다른 것이라고 어리석은 자들은 말하나

학식있는 자는 그렇게 말하지 않는다.

한가지에만 올바르게 전념하더라도

두가지 결과를 얻는다.³¹⁾

또한 도달된 경지에 있어서도 양자는 다르지 않다. "이론에 의해서 도달된 경지는 실천에 의해서도 도달되기"³²⁾ 때문이다. 지혜의 길과 행위의 길, 그 양자는 서로 우열을 논의하는 것 자체가 그 의미를 정확하게 이해하지 못한 결과일 수 있는 것이다. 이런 정도의 이해를 갖고 위에서 인용한 바 있는 '지혜의 제사'와 관련한 『기타』 4:33을 다시 생각해 보기로 하자. '지혜의 제사'라는 복합어를 持業釋[동격한정복합어]으로 해석할 때, '지혜=제사'가 되어서 새삼스럽게 제사를 행해야 할 필요는 없게 된다. 오히려 '지혜의 제사' 개념은 제사의례의 실천 필요성을 消去시키는 것이라 해야 옳을 것이다. 그렇다면 '지혜의 제사'를 依主釋[격한정복합어]으로 이해해야 할 가능성은 없는 것일까? 의주석으로 해석한다면, '지혜에 입각한 제사'라는 의미가 된다. 지혜를 갖고 있으면서도 제사의례를 행할 수 있다는 것이다. 그렇다면, 그같은 제사는 어떤 제사의례가 될 수 있을까? 여기서, 의례의 길은 박티요가와 만나게 된다. '브라흐마니즘적 제사'를 비판한 『기타』는 신에 대한 제사만을 긍정한다.

29) śreyān dravyamayād yajñāḥ jñānayajñāḥ paraṅtapa / sarvaṃ karmā 'khilaṃ pārtha jñāne parisamāpyate // BG 4:33.

30) Jñānayogena sāmkyhānām karmayogena yoginām. BG 3:3.

31) sāmkyhayogau pṛthag bālāḥ pravadaṅti na paṅḍitāḥ / ekam apy āsthitaḥ samyag ubhayor vindate phalam // BG 5:4. 상카라와 그의 제사 수레슈바라는 지혜와 행위, 지혜와 의례의 兼修가 불필요하다는 입장이었으며, 상카라 이전의 베단타 학파[그리고 제사의례에 관한 철학적 고찰을 本務로 삼은 미망사 학파]에서는 지혜와 행위, 지혜와 의례의 兼修가 필요하다는 입장이었다. 前田專學, 「不二—元論學派における儀禮否定の論理」 『佛教儀禮：その理念と實踐』(京都：平樂寺書店, 1978), p.22 『기타』의 입장은 어떤 것일까? BG 5:4는 兼修의 불필요성을 말하는 것 같으나, 『기타』 전체적으로는 가냐요가와 카르마요가[=야가요가]가 함께 설해지고 있다는 점에서 兼修를 말한다고 보아서 옳을 것이다.

32) yat sāmkyhaiḥ prāpyate sthānaṃ / tad yogair api gamyate. BG 5:5.

나를 생각하고, 나를 신애하며,
 나에게 제사를 드리며, 나를 경배하라.
 이와같이 자신을 제어하고 나를 최고목표로 삼으면
 그대는 바로 나에게 이를 것이다.³³⁾

有神論의 종교인 힌두교의 입장에서는 '신에 대한 제사', 그것이 곧 '무집착의 행위'라는 의미가 됨은³⁴⁾ 무신론의 종교인 불교의 입장에서 볼 때 이해하기 쉽지 않지만 이해되어야 할 부분이다. 실제 '제사를 목적으로 하는 행위' (yajñārthāt karma, 3:9)를 하라고 말하는데, 그것은 곧 '집착을 벗어난 행위'의 隱喩로 이해된다. Radhakrishnan은 '제사를 목적으로 하는 행위'³⁵⁾를 '報償에 대한 어떠한 희망도 갖지 않는 행위'라고 주석하고 있다. 이를 통하여 우리가 알 수 있는 것은 가냐요가에 입각한 카르마요가라고 하는 전형적인 카르마요가의 개념이 제사의례를 두고서도 그대로 적용되고 있으며, 다시 그것은 카르마요가 개념의 隱喩로 순환된다는 점이다.

문제는 무신론인 불교의 입장에서 신에 대한 제사를 무집착의 차원에서 행하라는 『기타』의 입장을 내용 그대로는 받아들일 수 없다는 점이다. 그렇지만, '신에 대한 제사' 그것이 '자기의 욕망'이 중심이 된 제사와 相反된다는 점을 생각할 때 불교의례에 임하는 자세를 점검함에 있어서 시사하는 바 있으리라 본다. 이제 초기불교의 의례관을 『구라단두경』을 통해서 살펴볼 차례가 되었다.

III. 『究羅檀頭經』의 의례관

'브라흐마니즘적 제사'에 대한 불교의 입장은 阿舍部の 여기저기에서 살펴볼 수 있으나, 그 중에서도 長阿舍[Dīgha Nikāya]에 소속된 『究羅檀頭經』의 경우에는 제사의례에 대한 불교의 입장을 제시한 경전으로서 異彩를 띠고 있다.³⁶⁾ 붓다가 마가다국의 카누마티(Khānumati)라는 촌락을 방문하면서부터 『구라단두경』의 이야기는 시작된다. 그 마을에는 쿠타단타(Kadanta, 究羅檀頭)라는 이름의 바라문이 살고 있었는

33) manmanā bhava madbhakto madyāji mām namaskuru / mām evai' syasi yuktvai' vam ātmānaṃ matparāyaṇaḥ // BG 9 : 34.

34) R.C.Zaehner, 앞의 책, p. 20.

35) S. Radhakrishnan, *The Bhṛgavadgīta*(London : George Allen & Unwin Ltd., 1948), p. 135. Radhakrishnan이 "모든 행위는 신을 위한 제사의 정신으로 행해져야 한다"고 주석한 것은 박티요가의 입장을 고려한 것으로 보이지만, 카르마요가의 입장에서 이해하는 것이 더욱 타당하리라 본다.

36) 한문과 팔리어의 兩本 모두 존재하는데, 여기서는 일단 팔리어본을 위주로 하면서 한문 역본으로 對照·보완코자 한다. 『究羅檀頭經』(大正藏 1, pp.96 f.-101 中.) : Kūṭadanta Sutta(DN I, pp.127-149.) 兩 역본을 대조·분석한 연구로는 引田弘道, 「Kūṭadanta-Suttaに於ける祭祀」[印度學佛敎學研究]35-1, pp.398-402.]이 있는데, 아직 『구라단두경』에 대한 국내의 연구는 없는 것으로 알고 있다. 이하에서 經名은 『究羅檀頭經』으로, 人名은 '쿠타단타'로 칭한다.

대, 그는 여러 바라문들과 함께 성대한 희생제를 치루고자 준비하고 있었다. 그런 중에 붓다의 카누마티 방문 소식을 듣고, 그가 평소에 지니고 있었던 제사의례에 대한 의문을 붓다에게 질의하여 해결하고자 한다. 이와같이 『구라단두경』은 제사의례를 주제로 한 붓다와 쿠타단타 사이의 대화를 전하는 경전이다.

『구라단두경』의 내용을 보다 자세하게 살펴보기 위해서는, 텍스트의 전체적인 구성을 단락지어서 살펴 보아야 한다. 이러한 방식은 전통적인 불교학에서는 '科目 나누기'³⁷⁾의 방법에 의해서 실천되어 온 것인데, 현대 서양의 학자들 역시 이 같은 方法論을 일정 부분 채택하고 있다.³⁸⁾ PTS에서 편집한 『구라단두경』은 전체를 30단으로 나누어서 번호를 붙이고 있는데, 이는 그것을 저본으로 하여 번역한 南傳大藏經의 日譯本과 PTS의 영역본에서도 그대로 채택되어 있다. 그러나, 하나의 경을 전체 30단으로 나누는 것만으로는 전체적인 脈絡을 살펴봄에 있어서 그다지 효율적이지 못한 것이 현실이다. 이들을 보다 큰 상위범주로 묶어주는 것이 필요하다. 다행히 PTS본은 홀수 페이지의 上段에 그 요지를 적음으로써 편집자의 이해방식을 내보이고 있는데, 도표로 나타내면 다음과 같이 된다.

표 2 : PTS본의 科目

쿠타단타와 바라문들 : 1-6
고타마를 찾아가야 할 이유 : 7
손님들에 대한 의무 : 8-9
제사 이전에 先行해야 할 일 : 10-12
왕의 성품 : 13-16
제사를 지내는 목적 : 17
제사의 올바른 종류 : 18-20
제사보다 더 뛰어난 것들 : 21-27
쿠타단타의 개종 : 28-30

그런데 PTS본 자체는 홀수 페이지의 上段에 그 내용의 요지를 밝히기만 했을 뿐, 정확히 그같은 내용이 실려져 있는 범위에 대해서는 밝히지 않고 있다. 이 점에서 서양 학자들의 科目에 대한 이해가 철저하지 못함을 알게 되거니와, 위의 도표에 明記한 범위 즉 科段의 번호는 논자 스스로 그 내용을 살펴서 설정한 것이다. 그렇지만 PTS본의 과목은 羅列式이어서 構造의이지 못하다는 점에서 아무래도 한계를 갖게 된다. 『구라단두경』에 대한 논자의 이해방식을 아래와 같이 새로운 과목으로 제시하는 것도 그같은 한계를 극복하고자 해서이다.

37) 학문 방법론으로서 '科目 나누기의 의의' 대해서는 拙稿, 「전통적 불교학의 방법론에 나타난 현대적 성격」 『가산학보』 제7호(서울: 가산학회, 1998), pp.61-68. 참조.

38) Lamotte의 『유마경』 번역본과 Conze의 『금강경』 번역본은 모두 단락을 나누고 있다.

표 3 : 『구라단두경』 科目

- 서분
 - 법회의 인연 : 1
 - 붓다 방문 이전
 - 붓다 방문 소식과 대중들의 반응 : 2
 - 붓다를 방문하려는 쿠타단타의 의지 : 3-5
 - 바라문들의 만류 : 6
 - 쿠타단타의 대답 : 7
 - 바라문들의 동의 : 8
- 정중분 - 붓다 방문
 - 講法 : 9
 - 例話 : 10-20
 - 綜合 : 21-27
- 유통분
 - 쿠타단타의 放生 : 28
 - 쿠타단타의 法眼 證得 : 29
 - 쿠타단타의 대중공양과 열반 : 30

전체를 서분·정중분·유통분으로 三分한 점은 전통적인 과목 나누기 방식에 따른 것이지만, 序分[1-8]이 廣大한 편이 특징이라 할 만하다. 물론, 서분에 소속된 '붓다 방문 이전'을 정중분에 소속시켜서 정중분을 둘로 나눌 수도 있으나 그렇게 하지 않았다. 굳이 서분에 소속시킨 까닭은 그렇게 함으로써 쿠타단타의 붓다 방문과 그에 따른 두 분의 대화 내용이 『구라단두경』의 핵심임을 나타내 보이기 위해서이다. 그것은 바로 붓다에 의해서 그의 前生事가 例話로써 제시되는 것이다. 그러니까, 『구라단두경』의 의례관을 파악하기 위해서는 정중분의 둘째 단락, 즉 쿠타단타의 붓다 방문을 보다 세밀하게 살펴볼 필요가 있게 된다. 하나의 경전이 무엇을 말하고 있는가 하는 점은 三分 중에서도 정중분에 초점을 맞추어 살펴봄으로써 확인할 수 있는데, 보다 細分한 正宗分の 科目을 살펴보아야 할 까닭이기도 한다.

표 4 : 正宗分の 과목

- 講法 : 9
- 例話
 - 희생제를 올리려는 마하위지타왕 : 10
 - 희생제에 선행해서 할 일 : 11
 - 희생제의 요건
 - 十六祀具
 - 백성들의 四援助 : 12
 - 왕의 八法 : 13
 - 바라문의 四法 : 14
 - 三種祭祀 : 15
 - 희생제에 대한 태도
 - 후회하지 않는 법 : 16
 - 祭主를 기쁘게 하는 법 : 17
 - 불살생의 희생제 : 18
 - 백성들의 동참 : 19

┌ 綜合	└ 희생제의 三法과 十六祭法 : 20	
	└ 바라문의 正體 解明 : 21	
	└ 희생제 보다 殊勝한 행위	└ 조상 공양 : 22-23
		└ 精舍 건립 : 24
		└ 三寶 귀의 : 25
		└ 五戒 수지 : 26
		└ 四禪 획득 : 27

첫째, 講法에서 쿠타단타는 붓다에게 다음과 같은 질문을 제기한다. 이 질문은 『구라단두경』 전체의 대화를 여는 실마리가 됨과 동시에 ‘브라흐마니즘적 제사’의 모습에 대한 이해를 함에 있어서도 하나의 실마리를 제시한다.

고타마시여, 저는 “사문 고타마는 세가지 희생제[三種祭式]의 성공적인 수행과 열여섯가지 [제사의] 도구를 갖추는 것에 대해서 알고 계신다”고 들었습니다. 저는 세가지 희생제식의 성공적인 수행과 열여섯가지 [제사의] 도구를 갖추는 것에 대해서는 확실히 알지 못합니다. 그래서 제가 큰 희생제를 지내고자 하오니, 존자 고타마시여, 저에게 세가지 희생제의 성공적인 수행과 열여섯가지 [제사의] 도구를 갖추는 데 대해서 설해 주십시오.³⁹⁾

질문의 요지는 三種 제사와 十六種祭具가 무엇인지 가르쳐 달라는 것인데, 붓다의 대답은 곧바로 直說하기 보다는 문학적 형식을 빌어서 우회한다. 그것이 바로 正宗分の 셋 중에서 둘째인 ‘例話’이다. 불교논리학의 五支作法에서는 宗[주장]·因[이유]·喻[실례]·合[종합]·結[결론]의 다섯을 갖추고 있는데, 여기서 중요한 것은 논리의 전개과정에 있어서 현실적인 삶의 텍스트로부터 하나의 실례를 喻로서 제시하는 것이다. 그만큼 例話를 중시한 것이다.⁴⁰⁾ 이때 喻는 문학적 장치로서, 대개 붓다나 제자[=請問者]의 前生譚일 경우가 많다. 『구라단두경』에서도 전생담 하나를 喻로서 들고 있다. 그것은 마하위지타(Mahāvijita)왕의 이야기인데, 그와 그의 顧問(purohita)이었던 바라문 사이의 대화를 소개하면서 간접적으로 “三

39) "Sutaṃ me taṃ bho Gotamo: Samaṇo Gotamo tividhayañña-sampadaṃ solasa-parikkhāraṃ jānāti." Na kho pañāhaṃ jānāmi tividha-yañña-sampadaṃ solasa-parikkhāraṃ icchāmi cāham-yaññaṃ yajitūṃ. Sādhū me bhavaṃ Gotamo tividha-yañña-sampadaṃ solasa-parikkhāraṃ desetūti. DN I, p.134.: 我聞瞿曇明解三種祭祀及十六種祭具, 我等先宿耆舊所不能知. 我等今者, 欲爲大祭祀, 已辦五百特牛: 五百牴牛: 五百特犢: 五百特犢: 五百犍羊, 欲以祭祀. 今日願來, 問三祭法及十六祭具. 若得成此祀者, 得大果報, 名稱遠聞. (大正藏 1, p.98b.)

40) 法 — 喻 — 合의 방식으로 이루어지는 글쓰기 방식에 대한 가능성을 주목한 것은 김영민이다. “나는 간단히 이를 <원리 ↔ 에피소드> 사이의 원활한 피드백으로 보고자 한다. 즉, 원리를 마무로, 에피소드를 골로 보고, 양자 사이의 상보성을 통해서 글쓰기의 목적을 이루고자 하는 바람인 셈이다. 여차피 원리와 방법을 제시하는 메타적 작업을 전혀 무시할 수 없다면, 이를 견제하고 보완하면서 그 실질적 내용을 구체적으로 풀어낼 수 있는 에피소드와 병행시키자는 취지이다.” [김영민, 『복잡성과 잠된 글쓰기: 글쓰기의 골과 마무』 『탈식민성과 우리 인문학의 글쓰기』(서울: 민음사, 1997), p. 213.] 김영민의 말하는 바 ‘원리’는 法이고, ‘에피소드’가 바로 喻이다.

種祭祀와 十六種 祭具가 무엇인가” 라는 쿠타단타의 물음에 대답하게 된다. 우선, 팔리어본의 施設 순서에 따라서 열여섯가지 제구를 살펴보면, 그것은 크게 셋으로 이루어져 있음을 알게 된다. 四援助, 왕의 八法, 바라문의 四法 등이 그것이다.

첫째, 四援助이다. 여기서 말하는 四援助는 왕이 奉行하려는 희생제⁴¹⁾에 대해서 크샤트리아·大臣·바라문·거사 등으로부터 “왕이시여, 희생제를 행하십시오. 지금이 바로 그때입니다.”⁴²⁾라고 하는 동의를 얻어야 한다는 것이다. 희생제는 크샤트리아 계급인 왕 혼자만의 독단에 의해서가 아니라 사제계급인 바라문은 물론 신하들과 백성들의 폭넓은 지지 속에서 행해져야 할 것임을 시사하는 것으로 이해된다.

둘째, 祭主가 되는 왕이 갖추어야 할 八法이다. 이들은 희생제를 실행할 수 있을 정도로 정치적·군사적·경제적 능력을 갖추고 있어야 함을 강조하고 있다.⁴³⁾

- ① 母系와 父系 공히 잘 태어났으며 다같이 혈통이 청정하여 七世의 祖父까지 소급하더라도 출생과 관련하여서는 비난받지 않는다.
- ② 아름답고 청정한 최상의 미모는 연꽃과 같으나 바라문으로서의 미모와 威儀를 갖추어서 겉으로 볼 때 위대하다.
- ③ 대부호여서 금과 재보가 창고에 충만하다.
- ④ 武力이 있으며 훈련된 四軍을 갖춘 그의 높은 지위에 의해서 적군을 굴복시킬 수 있다.
- ⑤ 信心과 보시를 행하는 施與者인 [왕은] 문호를 개방하여 沙門·婆羅門·貧窮乞人·遊行者에 대해서는 생과 같은 慈憐을 행한다.
- ⑥ 어떤 일에 대해서도 博識하다.
- ⑦ “이것이 이 말의 의미이다, 이것이 이 말의 의미이다.” 라고 하면서 하나하나 말의 의미를 아는 것이다.
- ⑧ 博學하고 현명하여, 과거·현재·미래의 일을 사고하는 능력이 있다.

셋째, 고문인 바라문이 갖추어야 하는 四法이 있다. 이 중에 첫째 항목은 위의

- 41) 『숫타니파타』 303에 따르면 크샤트리아왕이 간여할 수 있는 제사의례는 *assamedha·parisamedha·sammāpāsa·vācapeyya·niraggala* 등이다.
- 42) *Yajataṃ bhava rājā yaññaṃ, yañña-kālo mahā-rājāti.* DN I, p.137. : 如大王言, 欲設祀者, 今正是時. (大正藏 1, p.99上).
- 43) *Ubhato sujāto mātito ca pitito ca sarīsuddha-gahaṇiko yāva sattamāpitāmahā-yugā akkhitto anupakkuṭṭho jāti-vādena / Abhirūpo dassaniyyo pāsādiko paramāya vaṇṇa-pokkharatāya samannāgato brahma-vaṇṇi brahma-vacassivakkhuddā vakāso dassanāya / Aḍḍho mahāddhaṇo mahābhogo pahūta-jātarūpa-rajato pahūta-vittupakaraṇo pahūta-dhana-dhañño paripuṇṇa-kosa-koṭṭhāgāro / Balavā caturarṇṇiṇiyā senāya samannāgato assavāya ovāda-patīkarāya patapati maññe paccatthike yasaṣā / Saddho dūyako dāna-pati anāvata-dvāro samaṇa-brāhmaṇa-kapaṇiddhika-vaṇṇibbaka-yācakāna opāna-bhūto punikaroti / Bahussuto tassa tass’ eva sutajātassa / Tassa tass’ eva kho pana bhāsītassa atthaṃ jānāti : “Ayaṃ imassa bhāsītassa attho, ayaṃ imassa bhāsītassa attho” ti / Paṇḍito viyatto medhāvīpaṭibalo atītānāgata-paccuppanne atthe cintetuṃ.*(DNI, p.137.) 云何王成就八法? 彼刹利王, 七世以來, 父母真正, 不爲他人所見輕毀, 是爲成就初法. 彼王顏貌端正刹利種族, 是爲二法. 彼王戒德增盛, 智慧具足, 是爲三法. 彼王習種種技術, 乘象馬車刀矛弓矢戰鬪之法, 無不具知, 是爲四法. 彼王有大威力, 攝諸小王, 無不靡伏, 是爲五法. 彼王善於語言, 所說柔軟, 義味具足, 是爲六法. 彼王多有財寶, 庫藏盈溢, 是爲七法. 彼王智謀勇果, 無復怯弱, 是爲八法.(大正藏 1, p.99上)

‘왕이 갖추어야 할 八法’에서 제시한 첫 번째 항목과 그 내용이 같으므로 생략하고, 나머지 세가지 항목만을 정리하면 다음과 같다.⁴⁴⁾

- ② 배다를 학습하는 자, 만트라를 지니는 자는 세가지 배다, 색인집, 儀軌, 음운론, 어원론, 그리고 다섯째 古傳說에 정통하며, 詩에 정통하고, 文法, 로카야타(順世論, 유물론), 大人相 등에 관해서는 이를 규명하여 빠뜨림이 없어야 한다.
- ③ 계율을 지키는 덕이 있으며, 增上의 戒德을 갖추어야 한다.
- ④ 박학하고 현명하여 祭具 杓子를 잡는 사람들 중에서는 첫째 혹은 둘째가 된다.

다음, 세가지 제사에 대하여 살펴볼 차례이다. 여기서 말하는 세가지 제사는 희생제의 종류를 말하는 것이 아니라 희생제에 所用된 재화에 대해서 후회하지 않아야 한다는 것이다. 즉 희생제를 행하기 前이나, 희생제를 행하는 中이나, 희생제를 행한 後의 세가지 시점에서 모두 희생제에 所要된 재물에 대해서 후회하는 마음을 일으키지 않는 것을 말한다.

이상과 같은 例話를 통해서 세가지 제사와 열여섯가지 제사에 대해서 밝힌 것으로 『구라단두경』의 문답 구조는 사실상 完了된 것으로 볼 수 있다. 그러나, 『구라단두경』은 희생제가 갖고 있는 그밖의 문제에 대해서 나름의 입장을 밝히고 있다. 『구라단두경』의 儀禮觀을 살펴보는 우리의 목적에 비추어 볼 때, 적어도 다음과 같은 세가지 측면은 언급되어야 할 것 같다.

첫째, 희생제에 앞서서 先行해야 할 일이 있다는 것이다. 『구라단두경』은 희생제에 앞서 善政의 실천이 먼저 요구된다고 말한다.

왕은 왕의 국토에 있어서 농업과 목축에 힘쓰는 자에게는 종자나 식물을 공급해 주고, 상업에 힘쓰는 자에게는 자금을 공급해 주고, 관직에 힘쓰는 자에게는 식사와 봉급을 준비해준다. 그 일을 하는 사람들은 왕의 국토를 괴롭히는 일이 없을 것이다. 왕에게 財寶의 축적이 있고, 나라에는 재액이 없다. 사람들은 기뻐서 가슴에 아이들을 안고서 춤추게 되고, 집집마다 대문을 잠그는 일도 없이 머물게 된다.⁴⁵⁾

종래에 ‘브라흐마니즘적 제사’가 과연 제사만 행하면 萬事가 亨通된다고 보았

44) Ajjā yako manta-dhara tiṇṇam vedānaṃ pāragūsanighaṇḍu-ketubhānaṃ sakkhara-pṣabhedānaṃ itihāsa-pañcaṇaṃ padako veyyākaraṃ okāyata-mahāpurisa-lakkhaṇesu anavayo / Silavā vuddha-silī vuddha-silena samannāgato / Paṇḍito viyatto medhāvī paṭhamao vā dutiyo vā sujaṃ pagganhantānaṃ.(DN I, p.138.) 云何大臣成就四法? 一復次彼大臣異學三部, 諷誦通利, 種種經書, 皆能分別, 世典幽微, 靡不綜練, 又能善於大人相法, 瞻察吉凶, 祭祀儀禮, 是爲二法, 復次大臣, 善於言語, 所詮柔和, 義味具足, 是爲三法, 復次大臣, 智謀勇果, 無有怯弱, 凡祭祀法, 無不解知, 是爲四法.(大正藏 1, p.991te~中.)

45) Tena hi bhavaṃ rājā ye bhoto rañño janapade ussahanti kasi-gorakkhe tesam bhavaṃ rājā bija-bhattaṃ anuppādetu, ye bhoto rañño janapade ussahanti vañijjāya tesam bhavaṃrājā pābhatam anuppādetu, ye bhoto rañño janapade ussahanti rāja-porise tesam bhavaṃ rājā bhatta-vetaṇaṃ pakappetu, te ca manussā sa-kamma-pasutā rañño

던 주술적 제사만능주의였는지 아니면 아우로빈도(Aurobindo)처럼 “정화의 신비적이고 상징적인 의식”⁴⁶⁾으로 볼 수 있는지, 그 여부와는 별도로 희생제를 행하려는 입장에서는 충분히 주술적인 태도를 지닐 수 있음이 사실일 것이다. 그렇다고 한다면 불교에서 불 때 제사의례는 실천적 행위 以後에 행해져야 할 것으로서, 第二義的인 것이라는 평가가 내려진다. 비록 앞에서 언급한 것처럼, 제사의례를 야가요가로 別立시킨다 하더라도 그것보다 카르마요가가 더욱 근본적이라 할 수 있는 것이다.

둘째, 살생에 의한 동물희생제(Pāśubandha)에 대하여 명백히 반대하고 있다. 당시의 희생제는 소나 양의 희생을 통해서 이루어지고 있었다. 이는 쿠타단타가 행하고자 했던 희생제를 위해서 “칠백 마리의 수소와 칠백 마리의 암소, 칠백 마리의 숫송아지와 칠백 마리의 암송아지, 그리고 칠백의 암양이 희생을 위하여 제단의 기둥[祭柱] 가까이로 운반되었다”⁴⁷⁾고 한다. 不殺生을 第一戒로 내세우는 붓다의 입장에서는 이같은 동물희생제에 대해서 아무런 비판도 행하지 않을 수 없었을 것이다. 불교는 동물의 희생이라는 살생에 근거한 反윤리적 제사의례 대신 “酥·油·生酥·凝乳·蜜·砂糖만으로⁴⁸⁾ 행하는 제사의례를 그 代案으로서 제시한다. 이처럼 불살생의 제사의례를 주장한 불교의 입장은 역사적으로 “피를 흘리는 희생제에 대한 붓다의 반대가 효과적이었으며 그 결과 희생제에 대한 열정이 점차로 식어”⁴⁹⁾가게 만들었다는 평가를 받게 되었다.

셋째, 희생제보다 더욱 뛰어난 공덕을 가져오는 행위가 있다는 것이다. 이는 例話를 마친 뒤, 그것을 다시 綜合하는 과정에서 施設된다. 그에 따르면, 희생제보다 더욱 뛰어난 행위로서 조상공양, 정사건립, 삼보귀의, 오계수지, 四禪 획득을 말하고 있다. 이들은 각기 후자로 올수록 더욱더 공덕이 큰 행위이다. 즉 “희생제 → 조상공양 → 정사건립 → 삼보귀의 → 오계수지 → 四禪 획득”의 순서로 나아가야 함을 말한다. 제일 낮은 위치에 희생제가 있으며 제일 높은 위치에 四禪이라고 하는 초기불교의 禪定이 자리하고 있다. 이는 ‘재물의 제사’보다 ‘지혜의 제사’가 더 뛰어난 것이라는 『기타』 4:33의 입장과 맥락을 같이하는 것으로 평가

janapadaṃ navihēṭhessanti, mahā ca rañño rāsiko bhavissati, khemaṭṭhitājanapadā akaṇṭakā anupapilā, manussā ca mudā modamānā ureputte naccantā apāruta-gharā maññe viharissantiti.(DN I, p.135.) 如是大王, 如王所言, 國富兵強, 庫藏盈溢, 但諸民物, 多懷惡心, 習諸非法, 若於此時, 以爲祀者, 不成祀法, 如遺盜逐盜, 即不成使, 大王, 勿作是念言, 此是我民, 能伐能殺 能呵能止, 諸近王者, 當給其所須, 諸治生者, 當給其財寶, 諸修田業者, 當給其牛犢種子, 使彼各自營, 上不逼迫於民, 則民人安穩, 養育子孫, 共相娛樂(大正藏 1, p.98 f.)

46) V.P.Varma, Early Buddhism and its Origins : 김형준 옮김, 『불교와 인도사상』(서울 : 예문서원, 1996), p.85.
 47) Tena kho pana samayena kūtadantassa brāhma assa mahā yañño upakkhaṭo hoti, satta ca usabha-satāni satta ca vacchatarī-satāni satta ca vacatari-satāni satta ca aja-satāni satta ca urabha-satāni thūnūpanitāni honti yaññatth ya.(DN I, p.127.) : 時婆羅門, 欲設大祀, 辦五百特牛, 五百特牛, 五百特犢, 五百殺羊, 五百羯羊, 欲以供祀(大正藏 1, p.96 f.) 팔리어본과 한역본에서는 동물의 숫자에 차이가 있으나, 문제되는 것은 아니다.
 48) Sappi-tela-navamīta-dadhi-madhu-phāṇitena c'eva so yañño nīhānam agamāsi.(DN I, p.141.) 佛告婆羅門, 彼王大祭祀時, 不殺牛羊及諸衆生, 唯用酥·乳·麻油·蜜·黑蜜·石蜜, 以爲祭祀(大正藏 1, p.100中.)
 49) V.P.Varma, 김형준, 앞의 책, pp. 94-95.

할 수 있다.

이상 살펴본 바와 같이, 『구라단두경』에 나타난 브라흐마니즘의 희생제 비판의 입장은 주로 윤리적 차원에서 행하면서 그 대안으로서는 궁극적으로는 四禪의 획득이라는 가나요가적 입장을 제시하고 있는 것으로 보인다.

IV. 『朝鮮佛教維新論』의 儀禮觀

종교 역시 사회-역사적 상황 속에서 수많은 변천을 겪게 된다. 그런데, 그같은 변천이 늘 바람직한 방향으로의 발전인 것은 아니다. 오히려 한 종교가 갖고 있던 애초의 순수하고 본질적인 측면을 잃게 되는 수가 많다. 이른바 大衆傳統(popular tradition)⁵⁰⁾이 되어가는 것이다. 이는 어떤 종교든지 공통적으로 갖게 되는 현상이라 할 수 있겠으나, 그같은 변천은 동시에 본래의 순수한 精銳傳統(elite tradition)을 회복코자 하는 개혁운동의 필요성을 요청하게도 된다.

한국불교사에서 조선시대의 불교는 유교이데올로기에 의해서 억압된 채 어떠한 社會變動에도 능동적으로 대응할 수 없었다. 그러는 사이 班常의 차별을 부정하는 평등사상을 앞세운 카톨릭이 유입되어 하층 민중과 일부 소외된 지식인들 사이에 선풍적 지지를 얻게 되었던 것이다. 한편, 새로 들어온 외래종교에 선뜻 발을 들여놓지도 못하고, 그렇다고 해서 종래의 유교와 불교를 선택하기에는 너무나 불만이 많았던 민족주의자들은 나름대로 새로운 민족종교를 만들어서 민중의 마음을 사로잡기 시작하였다. 대표적으로 東學과 甌山을 들 수 있다. 조선이 일본 제국주의의 식민지로 전락하게 되자, 그동안 周邊의 종교로 밀려나 있었던 조선 불교의 질곡과 왜곡은 더욱 加重될 수 밖에 없었던 것이다. 1911년에 저술되었으며 1913년에 정식으로 출판된 만해 한용운의 『유신론』은 바로 식민지로의 轉落前後의 조선불교의 상황을 컨텍스트로 하여 성립된 개혁론이다.

萬海는 이같은 조선불교의 상황을 개혁하기 위한 역사적 사명을 스스로에게 부과하였다. 따라서 『유신론』은 불교 본연의 精銳傳統을 되찾기 위한 이론적·실제적 개혁론을 集成한 것이라 평가할 수 있다. 『유신론』에 대한 그 동안의 연구는 불교학·사학·국문학 등 여러 분야에서 이루어져 왔다. 특히 『님의 침묵』을 중심으로 한 국문학에서의 연구가 가장 풍성한 성과를 거두었음에 반하여, 불교학계에서의 연구는 빈약했던 것으로 보인다.⁵¹⁾ 『유신론』과 그 의례관에 대한 연구

50) 대중전통은 “상황에 따라 변하는 시대적 욕구의 형태로 나타나는데, 그 공통점은 祈禱思想(尹以欽, 앞의 책, p.169.)이며, 그 반대개념인 정예전통은 “그 종교의 독자성을 내보하는 종교적 중심교훈 내지는 중심 메시지로서, 이는 쉽게 변치 않는 것이고, 그 종교로 하여금 역사를 통해서 지속적으로 그 특성을 유지케 해주는 것”(위의 책, pp.41-42.)이다.

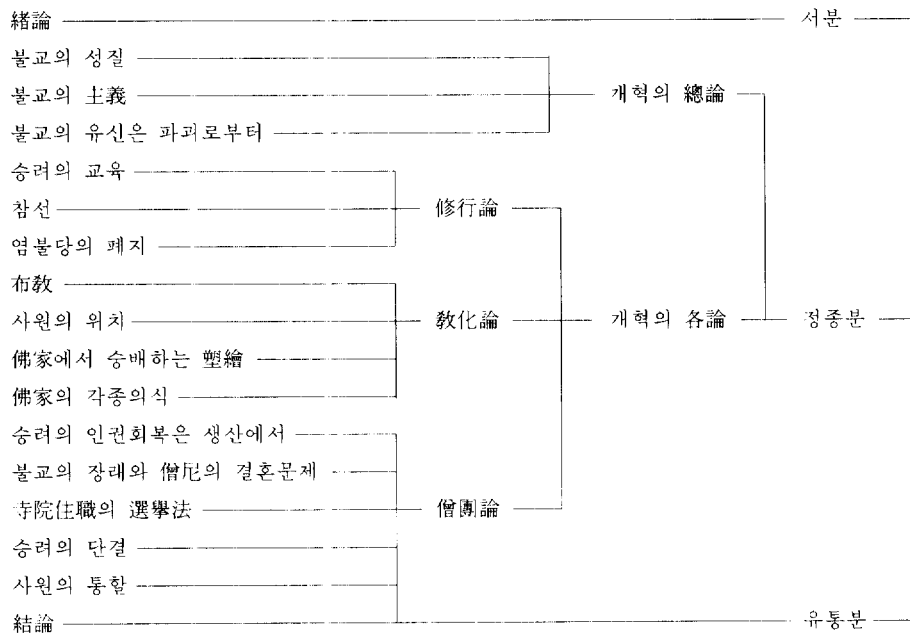
51) 근 90년 전에 그가 제기한 여러 문제들에 대한 한국불교 승단의 反響은 그다지 큰 것 같지 않다. 그 이유의 하나는 僧侶娶妻論이다. 그로 인하여 『유신론』에 대한 전체적 외면을 초래한 것으로 보는 관점은 拙著, 『책 안의 불교, 책 밖의 불교』(서울: 시공사, 1996), p.54.; 許軫盛, 「만해와 성철을 넘어서: 새로운

역시 마찬가지이다. 이제 논자는 『유신론』의 의례관을 살펴보고, 앞서 살펴본 바 있는 『기타』와 『究羅檀頭經』의 의례관을 염두에 두면서 그 비판의 논리를 평가해 보고자 한다.

1. 儀禮 批判의 論理

『유신론』의 의례관을 살펴보기 위해서는 먼저 『유신론』의 전체적 大綱을 파악해볼 필요가 있다. 이를 위해서 논자는 『유신론』 전체의 목차를 기준으로 하여 그 상위범주를 설정해 주는 과목을 새롭게 제시해 본다.

표 5 : 『유신론』의 科目



「緒論」 앞에는 「序文」이 있는데, “요즘 불가에서는 가뭄이 매우 심한 터인데, 알지 못하겠다. 우리 승려동지들은 목마름을 느끼고 있는지”⁵²⁾라고 말함으로써 그

불교이념의 모색을 위해서, 『만해학보』 제2호 (서울 : 만해학회, 1995), p.102. ; 崔柄憲, 「임제불교의 침투와 한용운의 조선불교유신론」, 『한국종교사상의 제조명』 1, (이리 : 원광대 원불교사상연구원, 1993), p.453. 참조. 그러나, 그렇다고 해서 『유신론』을 전체적으로 외면하는 것이 정당화될 수는 없다. 오히려 아직도 그의 『유신론』은 한국불교의 미래를 위해서 진지하게 탐구되고, 이해되어야 하며, 또 발전적으로 극복되기도 해야 할 것으로 논자는 본다. 뒤에서 제시할 평가에서 논자는 『유신론』의 소위를 초래한 한 이유가 그의 사상적 관점 자체에도 있음을 분석케 될 것이다.

52) 李元燮 譯, 『조선불교유신론』 (서울 : 신구문화사, 1980), p.33. 매우 유려한 번역이므로, 굳이 한문 원문을 對照 引用하는 일은 번거로우므로 피하기로 한다. 『한용운전집 제2권, 죽에 수록된 이 역본은 후에 別行本으로 출판되기도 했다. 李元燮 譯, 『조선불교유신론』 (서울 : 운주사, 1992). 이하, 『유신론』 본문의 인

의 『유신론』이 조선불교계의 승려들을 대상으로 쓰여졌음을 분명히 한다. 실제 그 내용 역시 僧團의 개혁이 중심이고, 승단이 주체적으로 추진해야 할 사항들이다. 그 중에 의례의 개혁론은 각론 중에서 ‘교화론’ 속에 위치지워져 있는 「佛家에서 崇拜하는 塑繪」와 「佛家の 各種儀式」 등에서 직접적으로 언급되고, ‘수행론’ 속에 위치지워져 있는 「염불당의 폐지」에서도 간접적으로 연관된다. 따라서 이들 3개 章이 우리들 논의에서 주된 범위가 될 것이다. 과연, 만해는 당시의 조선불교의 의례를 어떻게 비판하고 있는 것인가?

첫째, 무엇보다도 의례가 “번잡하다”고 비판한다. 이에 대해서는 의례 행위의 대상이 되는 「불가에서 숭배하는 소회」에서부터 문제삼고 있다.

후세(현재를 말함)에 와서 민지가 미개해서 자기가 받들 神이 아닌데도 像을 만들고 그림을 그려 공언히 모셔놓고 아침해 제사를 드려 화복을 빌고, 망녕되이 吉凶을 물으니 이에 있어서 폐단이 매우 큰 바가 있다. 그렇다면 塑繪는 가리어 혼란이 없어야 하겠고, 간략하여 번잡하지 않아야 하겠다. 그럼에도 불구하고 조선 佛家에서 받드는 것은 어찌 그리도 가림이 없어 번잡하기 이를 데 없는 것이라.⁵³⁾

이어서 만해는 구체적으로 어떠한 소회, 즉 어떠한 신앙의 대상이 革罷되어야 할 것인지 詳論하고 있다. 즉 羅漢獨聖·七星·十王·神衆·天王·龍王·山神·局社 등을 문제로 삼고 있는 것이다. 그렇다면, 만해는 종래에 숭배와 의례의 대상으로 삼아온 그같은 신앙적 존재에 대하여 어떻게 인식하고 있었으며, 또 어떠한 개선책을 제시하였던 것일까? 이에 대해서 논자는 도표로서 일목요연하게 정리하면, 다음 페이지의 표6과 같다.

이들 가운데 신중은 『화엄경』에서 언급되지만, 그 위상이 불교의 수호자로서 삼보의 하나인 승려들을 外護해야 한다는 점에서 그에 대한 예배행위는 부당하다는 것이다. 또 나한독성 역시 불교에서 말하는 존재이긴 하지만 소송의 성자로서 대승불교를 지향하는 조선불교의 이념에 비추어 볼 때 그에 대한 숭배는 적절하지 않다는 논리이다. 그밖에 산신·칠성·十王·조왕·국사 등은 인도불교에서부터 자리하고 있는 신앙대상이 아니라 중국이나 한국의 고유신앙으로부터 불교 속으로 껍습된 것이다. 따라서 만해는 이들을 신앙하는 것은 한마디로 “亂信”일 수밖에 없다는 입장이다. 그런데, 대승불교 역시 다양한 부처님과 다양한 보살들의

용은 신구문화사본에 따르고자 하는데 『전집2』라는 약호를 쓴다.

53) 『전집 2』, p.72. 근·현대 힌두교 개혁운동가 중에서 우라니사드적 유일신 신앙을 강조하면서 후대의 多神 신앙을 ‘우상숭배’로 비판한 Rammohun Roy(1772-1833)의 입장은 신앙대상론에 있어서 萬海의 그것과 대비될 수 있다. Roy의 입장과는 달리 Vivekananda(1863-1902)는 神像숭배를 “신을 만날 수 있게 해주는 길”로서 긍정한다. 근·현대 힌두교 개혁운동과 근·현대 한국불교개혁운동의 비교연구는 후자에 대한 새로운 理解地平을 열 수 있으리라 본다. 앞으로의 연구과제다. Roy의 ‘우상숭배’ 비판에 대해서는 Satya P. Agarwal, *The Social Role of the Gita : How & Why* (Delhi : Motilal Banarasisdass, 1997), pp.45-46. 참조.

표 6 : 의례 대상에 대한 비판론

명 칭	정 의	비 판
나한복성	부처님의 죄인, 승가의 外道	소승 숭배 부당
칠 성	자연의 별, 化現	화현 숭배 부당
十王	死者의 재판관	아침이 아니라 淨業을 지어야
神衆	佛法의 수호자	上官인 승려의 예배는 부당
천 왕		허황하고, 숭배는 당치않다.
조 왕		上 同
산 신		上 同
局 社		上 同

등장으로 신앙과 의례의 체계가 매우 복잡하게 되었던 것 아닌가? 이 문제에 대한 만해의 입장은 어떠했던가? 그는 대승불교 교리 내에서 인정되어 오던 다양한 불·보살에 대한 신앙까지를 문제삼는다. 물론 교리적으로 검토할 때, “다 머물러 두어도 무방하겠으나 이 역시 매우 번거로운 일”⁵⁴⁾이기 때문이다.

이같은 맥락에서 볼 때, 만해는 의례의 번잡함을 탈피하여 간결화를 시도한 것이다. “부처님” 한 분만을 모시는 것으로 족하다는 입장이다. 이는 만해가 철학적으로는 대승불교/선불교의 이념을 갖고 있었다고 할지라도, 의례문제와 관련해서는 석가모니 一佛만을 신앙하였던 초기불교 교단의 입장을 취하고 있었음을 확인하게 된다. 이와같은 그의 논리는 「불가의 각종 의식」에서도 반복된다. 먼저 그는 당시의 의례가 번잡함을 통렬하게 비판한다.

조선 佛家의 백가지 법도가 신통치 않아서 하나도 볼 것이 없거니와, 그 중에서도 齋供養의 의식(梵唄四物·作法禮懺 및 기타)이라든지 제사 때의 예절 따위의 일(對靈·施食 및 기타)에 이르러서는 매우 번잡 혼란하여 질서가 없고 비열·雜駁해서 끝이 없는 터이다. 이것을 모두 도깨비의 연극이라고나 이름붙이면 거의 사실에 가까울 듯하나, 지금은 말하는 것도 차라리 부끄러운 까닭에 가리어 논하지는 않으려나.⁵⁵⁾

표 7 : 의식에 대한 비판과 개혁안

명 칭	현황 평가	개선책
재공양	祈福, 경제적 이유	飯供이 아니라 法供이 되어야
제 사	上 同	追慕의 제사만 지내자
예 참	예배의 數가 많다	三頂禮

54) 『전집 2』, p. 25.

55) 上同

부끄러웠던 까닭에서인지는 몰라도, 塑繪에 대한 비판은 하나하나 詳論하였으면서도 의식에 대한 비판은 구체적으로 언급하지 않고 있다. 다만, 전체를 통해서 몇가지 의식에 대해서만 그 비판의 논리를 내보이고 있는데 이를 도표로 정리하면 표7과 같다.

더욱이 『유신론』의 의례 비판이 재공양·제사·예참 등과 같이 복잡한 절차를 갖추고 있는 의례만이 아니라 “평시의 예식(平時供佛·朝夕拜佛·念誦·誦呪 및 기타)도 혼란해서 진실성을 잃고 있다”⁵⁶⁾면서 일체를 소탕할 것을 주장한다. 그런 다음에 다만 “하나의 간결한 예식”으로서 하루에 한 번 석가모니 부처님을 봉안한 “佛堂으로 나아가 향을 사르고 三頂禮를 행한 다음 같이 찬불가를 한 번 부르고 물러나면 된다”⁵⁷⁾고 주장한 것이다.

둘째, 당시 조선불교의 의례가 기복적이라고 비판한다. 의례가 번잡했던 까닭 역시 그 裏面에 祈福的인 특성을 깔고 있었기 때문으로 인식한다. 의례 자체가 기복적이라는 점은 위에서 살펴본 바와 같은 의례의 번잡성 보다도 더 큰 문제이면서, 동시에 그같은 번잡성을 초래한 원인이 된 것으로 그는 보았던 것이다.

禍福이 따로 門이 있는 것이 아니어서 오직 사람이 제 손으로 불러 오는 것임에도 불구하고 그 滿身の 자유를 희생해 가면서 허황하고 신통치도 않은 신들 앞에 종처럼 무릎 꿇어 아첨하고 있으니, 塑繪를 받드는 폐단이 이에 이르러 극단에 달했다고 할 수 있다.⁵⁸⁾

재공양과 제사는 똑같이 복을 비는 의식이다. 그러나, 복을 빌어서 얻을 수 있는 것이 아닌데다가 부처님도 원래 禍福의 주관자가 아니시니, 빌어본대도 복을 얻는데 아무 도움도 되지 않을 것이다.⁵⁹⁾

위의 두 인용구절들에서 볼 수 있는 비판의 핵심은 기복의 행위가 논리적으로 타당하지 않음을 지적하고 있다는 점이다. 논리적인 차원에서 祈福은 초기불교 이래의 因果說에 배치되는 것임은 두 말할 나위없다. 尹以欽은 祈福의 문제점으로 논리적 오류와 윤리적 오류를 언급하고 있는데, 논리적 오류보다 더 큰 문제는 윤리적 오류라고 생각된다. 윤리적 오류는 “기복행위는 이기주의적이기 때문에 구원론적인 이타행이나 자기완성을 위한 고행이 결여”⁶⁰⁾된다는 점이다. 이를 불교적 언어로 바꾸면, 기복은 이타적 보살행의 실천이라는 대승불교의 이념과는 전혀 배치되는 이기적인 행위가 될 뿐이라는 점이다. 그같은 기복이 문제되는 것

56) 『전집 2』, p. 75.

57) 위의 책, p. 76.

58) 위의 책, p. 74.

59) 위의 책, p. 77.

60) 尹以欽, 앞의 책, p. 171.61) 종래의 연구자들에게 부족했던 점은 그의 의례 비판을 아무런 평가없이 그대로 요약 정리하고 있을 뿐이라는 점이다.

은, 만해가 이야기한 것처럼, 불교는 개인의 기복을 지향하는 종교가 아니라 “救世主義”의 종교이기 때문이다.

2. 비판의 논리에 대한 평가

『유신론』에 나타난 의례 비판의 논리에 대해서는 위에서 대략적이거나 살펴 보았다. 그런데, 『유신론』의 저술로부터 오늘에 이르기까지 오랜 세월이 흐른 만큼 그 비판의 논리에 대해서 다시금 批評해 볼 필요가 있다.⁶¹⁾ 이를 통해 『유신론』의 의례 비판을 얼마나 수용할 수 있을지 가늠해 볼 수 있을 것이다.

첫째, 번잡함을 싫어하고 神話的 世界의 용납을 거부했다는 점에서 철저히 현실주의적이라 할 수 있다. 萬海의 현실주의에 대해서 安秉直은 그 배경으로서 “유교의 현세주의와 합리주의”⁶²⁾를 거론하고 있다. 유교는 현세주의적이며 합리주의적 입장을 취하고 있으나, 보다 구체적으로는 유교 중에서 實學에 그 뿌리가 있는 것으로 논자는 본다.⁶³⁾ 그의 기복에 대한 비판이야말로 虛에 대한 實의 비판으로 볼 수 있기 때문이다. 이 점은 긍정적으로 평가되어야 할 것인데, 문제는 의례에서 현실성을 어떻게 높일 것인가 하는 점이다.

둘째, 『유신론』의 의례 비판은 만해의 사상적 입장이 가나요가에 입각하고 있었음을 보여준다. 萬海가 “飯供이 아니라 法供”을 행해야 한다고 주장하였는데, 飯供이 『기타』에서 말하는 바 ‘재물의 제사’에 해당하며 法供이 ‘지혜의 제사’와 다름없다는 점에서 만해의 意識이 가나요가에 입각하고 있었음을 확인할 수 있다. 그렇지만 가나요가에만 입각하게 될 때 의례에 대한 否定으로 나아갈 수 있게 된다.⁶⁴⁾ 그런 맥락에서 만해는 오직 석가모니 一佛에 대한 三頂禮만을 주장했던 것이다. 그렇다면, 만해는 어찌하여 이같은 입장을 취하게 되었던 것일까? 이 문제에 대한 대답은 <표 1 : 세가지 요가의 패러다임>을 상기해 보면 얻어질 수 있을 것이다. 가나요가의 불교내적 모습으로 아함·반야·화엄[성기사상]·선불교 등을 들었는데, 가나요가의 입장에 근거하였던 만해는 아함의 초기불교와 선불교를 그 사상적 배경으로 삼았음을 확인케 된다.⁶⁵⁾ 이러한 사실은 禪師이기도 했던 그의 입장을 생각할 때 당연한 것으로 보인다. 초기불교와 선불교는 공히 가나요

61) 종래의 연구자들에게 부족했던 점은 그의 의례 비판을 아무런 평가없이 그대로 요약 정리하고 있을 뿐이라는 점이다.

62) 安秉直, 「조선불교유신론의 분석 — 그 사회사상사적 측면을 중심으로 —」: 韓鍾萬 편, 『현대한국의 불교사상』(서울: 한길사, 1988), p.225. 安秉直은 『유신론』의 사상적 배경으로서 그밖에 “서양의 근대 자유주의사상 및 불교의 교의”를 더 들고 있다.

63) 拙著, 앞의 책, pp.55-56. 참조. 이 글의 요지를 발표한, 제12회 한·일 국제학술교류회의에서 洪潤植 교수는 “실학은 유교 안에만 있는 것이 아니라 불교 안에서도 있다”고 하였다.

64) 이러한 태도는 베단타학파의 상카라(Saṅkara, 700-750)와 수레슈바라(Sureśvara, 720-770)가 오직 “브라흐만에 대한 知만으로 해탈할 수 있다”면서 의례와의 會通을 거부하였던 사실(前田專學, 앞의 책, p.22.)과 一脈相通하는 바 있는 것으로 생각된다.

가의 패러다임을 갖고 있다는 점에서 相通하기 때문이다. 실제, 三頂禮만으로 예불을 행하자는 그의 주장을 가장 가깝게 실천하고 있는 것은 바로 禪院의 修禪衲者들이기 때문이다

셋째, 둘째의 비판과 軌를 같이하는 것이지만 지혜와 의례의 會通을 적극적으로 모색하지 않고 있다. 의례를 아무런 내용적 의미가 없는, 追慕와 禮의 수준으로만 이해하고 있는 것이다. 이 점에서 그의 의례관에 미친 유교사상의 영향을 확인할 수 있거니와, 『유신론』의 의례관이 『기타』의 그것과 달라지는 부분은 바로 여기에서이다. 앞서 살펴본 바와 같이, 『기타』에서는 의례를 비판하면서도 그것을 다시금 승화하여 의례를 통한 해탈의 길을 열어놓는다. 그리하여 가나요가와 카르마요가의 會通가능성, 카르마요가와 박티요가의 회통가능성을 열어놓았던 것이다. 그러나, 만해는 『유신론』에서 선불교와 의례의 회통을 도모하는 대신 儀禮 否定의 방향을 취하고 있는 것이다.⁶⁶⁾ 對他的 信仰儀禮에 대한 비판만 있었을 뿐 그것을 비판하면서도 對自的 修行儀禮으로 昇化·歸一시키지 못한 점이 『유신론』의 의례 비판에 나타난 가장 큰 문제인 것으로 논자는 평가한다. 그런 까닭에 誦呪와 같은 密敎的 行法이나 염불과 같은 淨土의인 行法 모두 對自的 修行儀禮로 승화시키지 못하고 만다.

자기마음이 곧 아미타불이라고 하려는가. 그렇다면 항상 내 몸 안에 있어서 손을 저어나 가지 않고 부르나 오지도 않아, 가고 옴이 처음부터 없는 주인공이라 할 것이니, 남에게 불리는 것은 있을 수 있거니와 스스로 부르는 것은 있을 수 없는 일이다. 아미타불이 아미타불을 부른다면 누가 부르고 누가 대답한다는 것인가.⁶⁷⁾

선사들에 의한 염불 비판은 새삼스런 이야기는 아니다. 그러나, 普照知訥(1158-1210)의 경우⁶⁸⁾에 볼 수 있는 것처럼 唯心淨土의 입장에서 念佛을 비판하더라도, 그것이 呼佛이 아니라 念佛일진대 “아미타불이 아미타불을 부르”⁶⁹⁾는 것이어야 할 것이다. 이러한 念佛禪의 가능성을 인식하지 못한 것은 수행으로서의 염불이 갖는 긍정성을 인식하지 못한 결과를 초래한 것으로 비판되어야 할 것이다. 誦呪에 대한 그의 否定 역시, 앞서 언급한 바와 같이 誦呪 그 자체가 ‘만트라요가’로

65) 물론, 가나요가의 패러다임에 대승불교 역시 포함되지만, 반야와 화엄의 性起사상처럼 그것은 보살행에 대해서가 아니라 논리적 차원에서 空의 논리를 말하는 것이다. 보살행은 카르마요가의 패러다임에 해당된다.

66) 만해의 동시대를 살았던 선사로서 漢岩(1876-1951)의 경우에는, 의례까지를 포용하는 圓融家風을 보여준다. 이같은 圓融會通의 입장이 한국불교의 傳統이라고 한다면, 만해는 그같은 전통적 입장에서 벗어나 있는 것이라 할 수 있다.

67) 『전집 2』, p. 56

68) 보조지눌은 근거론의 입장에서 당시의 염불 행법을 한편으로는 비판하면서도 한편으로는 수용하였던 것이다. 拙稿, 『普照의 淨土受容에 대한 再考察』, 『한국철학종교사상사』(이리 : 원광대 종교문제연구소, 1990), pp.441-461. 참조.

서 긍정될 수 있다는 가능성을 봉쇄하고 있다. 실제, 한국의 선사들은 誦呪 그 자체를 禪의 차원에서 受容하고 있었던 것이다.⁷⁰⁾ 그런 점에서 萬海는 전통적인 禪師와는 다른 길을 걸었던 것인데, 어쩌면 그에게는 당시 행해지던 念誦이나 誦呪가 지니고 있었던 현상적인 문제점들이 너무 크게 보였던 것인지도 모르겠다.

넷째, 만해는 性宗의 입장에서 相[=像]을 비판하였을 뿐 相을 性으로 회통시키려 하지는 않았다. 물론, 만해라고 해서 “거짓된 모습으로 된 대상을 만들어 중생들의 모범이 되기를 바라는”⁷¹⁾ 相의 의미를 모르는 것은 아니었다. 오히려 그는 상대적으로 온건한 개혁론자로서 中道의 길을 갔다고 평가할 수도 있게 된다. “소회는 미신에서 나온 거짓된 모습이니 전부를 들어 소각함이 상책이다.”⁷²⁾라고 하는 극단적 주장 역시 있었기 때문이다. 마찬가지로 맥락에서 만해는 또 대승불교의 수많은 불·보살은 그대로 이치에 있어서는 하나이기에 하나로 통합하자고 주장한다. 그런데, 이는 華嚴의 “一即多多即一”의 입장 중에서 一即多만을 취하려는 것이다. 一이 곧 多이니, 多[=相=像]를 打破하여 一[=性]로 돌아가자는 것이다. 이렇게 되면 多即一의 입장은 살리지 못하는 결과가 되고 마는 것이다. 이러한 측면에서 만해는 會相歸性的 性相融會論者와는 달랐던 것으로 평가할 수 있다. 물론, 우리는 그 이유로서 『유신론』의 개혁론이 지나치게 相에만 집착하는 조선 불교의 현실 속에서 제시된 때문으로 이해할 수는 있지만 말이다.

다섯째, 그의 의례 비판에는 西歐中心의 近代化論으로 轉落할 수 있는 위험요소를 내포하고 있었다. 우리의 불교의례 속에는 전통문화·민족문화가 內藏되어 있는데, 그것들을 일방적으로 “미신” 내지 “우상”으로 몰아부치는 것은 흔히 서구중심의 가치관으로 自己文化를 보면서 자기문화는 마냥 개혁의 대상이 된다고 인식하는 태도이다. 이는 오리엔탈리즘(orientalism)으로 일컬어지는 태도이다. 물론, 여기에서 논자는 『유신론』에 나타난 만해의 의식이 오리엔탈리즘에 머물러 있었다고 주장하려는 것은 아니다. 그것은 비약이 될지도 모른다. 만해가 자기문화의 가능성을 전면적으로 부정하고 있는 것은 아니기 때문이다. 그렇긴 하지만 1911년 당시의 만해가 가졌던 의식이 進化論·進歩論과 같은 서구중심적 가치관을 그대로 받아들이고 있음은 사실이다.⁷³⁾ 진화론·진보론의 입장에서 과거 보다는 현재, 현재 보다는 미래가 더욱 진보된 것이라는 입장을 취하고 있는 만큼 과

69) 『전집 2』, p.56.

70) 拙稿, 「밀교 다라니의 기능에 대한 고찰」, 『인도철학』 제6집 (서울 : 인도철학회, 1996), pp.191-198. 참조. 만트라요가는 원래 가나요가에 포함된 것이지만, 이를 特唱하기 위해서 논자는 ‘만트라요가’를 別立한 것이다.

71) 『전집 2』, p. 70

72) 위의 책, p.70. 당시 그같은 주장이 실제로 있었는지는 알 수 없으나, “등상불 숭배를 一圓相으로” 전환하자고 주장했던 朴重彬(1891-1943)의 입장이 萬海보다 더욱 극단적이었던 것으로 볼 수 있다.

73) 이재현은 “예컨대, 석가상을 제외한 모든 소회를 제거하자는 것은 천주교측의 우상숭배라는 비판을 의식한 것인데 이것이 혹 불교의 문화적 포용성을 해치는 것은 아닌지”라고 말하고 있다. 이재현, 「근대 한국 불교개혁 패러다임의 성격과 한계」, 『종교연구』 제18집(서울 : 한국종교학회, 1999), p.81. 참조.

거의 의례에 대하여 자칫 무조건적으로 “미신”과 “우상”으로 비판케 되는 것이다.⁷⁴⁾ 이같은 논자의 推量에 대한 하나의 증거는 『유신론』 집필 당시의 그는 후대의 그와는 달리 일본제국주의의 실체에 대한 통찰을 행하지 못한 채⁷⁵⁾ 그의 僧侶娶妻論을 실현키 위해 統監府에 建白書까지 제출하였던 것이다.

V. 맺음말

깨달음/해탈을 추구하는 불교에 있어서 의례는 어떠한 의미를 지니는가? 의례를 어떻게 보아야 할 것인가? 이 물음에 대해서 논자는 두가지 극단적 견해, 즉 의례만능의 常見과 의례부정의 斷見을 떠난 中道的 儀禮觀을 제시하고자 노력하였다. 이를 위해서 萬海 韓龍雲의 『유신론』에 나타난 의례관을 분석할 필요성을 切感하였다. 이같은 목적을 이루기 위한 연구의 방법으로서, 우선 의례를 문제삼으면서 批判的 입장을 표명한 힌두교의 『바가바드기타』와 초기불교의 『究羅檀頭經』에 나타난 의례비판의 논리를 검토해 보았다. 『유신론』의 의례관 분석의 증거들을 확립키 위해서였다.

『기타』의 의례관은 ‘지혜의 길’ [야가요가]의 입장에서 生天을 목적으로 한 제사, 주술적 방법에 의지하고 있는 이른바 ‘브라흐마니즘적 제사’에 대해서는 강력하게 비판하지만, 그같은 비판이 극단적인 의례부정으로까지 나아가는 것은 아니다. 비판 이후에 의례를 昇化시키기 때문인데, 그 논리는 ‘행위의 길’ [카르마요가]에 의지하는 것이다. 제사 행위 역시, 무집착의 행위여야 하며 그럴 수 있다는 것이다. 마침내는 무집착의 행위를 제사에 비유할 정도이다. 여기서 논자는 일반적인 행위의 길로부터 무집착의 ‘의례의 길[야가요가]’ 만을 따로이 분리하였다. “의례는 수행이다” 라는 입장을 확립하고 싶어서이다.

다음, 『구라단두경』의 의례 비판 역시 『기타』의 그것과 相通한 바 있다. 붓다는 세가지 희생제식과 열여섯가지 제식의 도구에 대한 규정을 통하여 제사에 대한 일방적인 傾倒와 집착 이전에 善政의 실천과 백성들의 지지가 요구되며, 慈善을 행해야 한다고 말한다. 이는 비록 간접적이긴 하나, 『기타』에서의 마찬가지로 제사의례에 대한 일정한 비판을 담고 있는 것이라 볼 수 있다. 더욱이 殺生의 희생제를 비판하고 不殺生의 제사를 奉行하라고 촉구한 것은 『기타』의 의례비판에는 결여되었던 관점으로서, 초기불교의 윤리적 성격을 躍如하게 드러내 보인 것이라 평가할 수 있다. 그렇지만 『구라단두경』에서는 적극적으로 ‘의례의 길’을 제시하고 있는 것은 아니라고 생각된다. 그런 점에서 『기타』의 관점과는 다르며, 만해의

74) 의례를 “미신” “우상”으로 보는 점에서 만해의 이같은 관점은 1920년대에 활동하다 젊은 생애를 마친 李英宰의 개혁론에도 그대로 이어진다. 金光植, 「李英宰의 생애와 조선불교혁신론」, 『한국근대불교사연구』 (서울: 민족사, 1996), pp. 173-174. 참조.

75) 이 점에 초점을 맞추어서 만해의 한계를 비판한 것으로 崔柄憲, 앞의 책, 참조.

관점과는 상통하는 바 있는 것으로 평가된다.

『기타』와 『구라단두경』에 나타난 이같은 의례관을 염두에 두고 『유신론』에 나타난 의례관을 살펴볼 때, 만해는 당시 조선불교의 의례가 번잡하고 기복적이라 비판한다. 이와같이 주장하는 사상적 근거로서 논자는 萬海가 가나요가의 패러다임에 입각하고 있다는 점을 지적하였다. 이는 『기타』에서 '지혜의 제사'를 주장한 맥락과 同軌의 것이다. 그도 그럴것이 『기타』와 초기불교[『구라단두경』] 그리고 萬海가 의지한 선불교 모두 '가나요가'의 패러다임을 함께 취하고 있기 때문이다. 그러나 『기타』의 會通論은 가나요가 외에 카르마요가를 別立하면서 '의례의 길'[야가요가]을 열어놓는다. 『유신론』은 『기타』의 야가요가는 받아들이지 않는다. 그 결과 만해는 의례를 전적으로 否定한다. 의례를 수용해온 대승불교의 역사와는 다른 태도이다. 마침내 염송·송주·예참 등과 같이 본질적으로 對自의 修行儀禮까지 부정하는 오류를 범하고 만다.

이같은 『유신론』의 의례비판에 대해서 논자는 몇가지 비판적 입장을 제시하였다. 첫째, 지혜와 의례를 적극적으로 모색하지 않고 있다는 점이다. 그 결과 의례를 禮·追慕의 수준에서 이해할 수 밖에 없었던 것이다. 둘째, 性宗의 입장에서 相[=像]을 비판하고 있을 뿐 그 相을 적극적으로 포용하려고 하지는 않았다. 셋째, 그의 의례비판에는 서구중심적 가치관이 질게 영향을 미치고 있는데 이는 자칫 自己文化의 긍정적인 측면마저 타파의 대상으로 삼을 위험성이 있는 것이다. 물론 시대상황에 대한 고려를 통해서 우리는 만해의 극단적 입장을 이해할 수도 있고 기복화된 의례에 대한 비판이 초래한 긍정적 의미를 평가함에 있어서 인식할 필요도 없다. 그렇지만, 이 글의 궁극적 목적이 未來佛敎에 있어서 의례를 어떻게 인식하고 수용해야 할 것인가 하는 점에 있기 때문에 『유신론』의 의례에 대한 비판적 평가가 행해지지 않을 수 없었던 것이다.

결론적으로, 이 글의 '머리말'에서 제시한 불음에 대해서 논자는 "의례는 수행이다"라는 대답을 제시하고자 한다. 이러한 관점을 '의례의 길'[야가요가]라는 명사로 집약하여 제시하고자 한다.