

선불교(禪佛敎)와 평화의 두 원천: 『금강경(金剛經)』을 중심으로*

안 호 영**

동국대학교(경주)

【요 약】

논문의 목적은 종교(宗敎)와 더불어 평화(平和)를 모색하려 할 때, 우리가 마주한 평화는 어떤 모습이고 또 우리의 삶에서 평화가 어떻게 실현될 수 있는가를 선불교(禪佛敎)의 주된 경전인 『금강경(金剛經)』을 통해 검토하려는 것이다. 일반적으로 종교를 만날 때 우리는 ‘종(宗)’의 호소력에 감응함으로써 일상의 삶에 의문을 제기하며 끝없는 구도의 길로 나아가기도 하지만, 끝내는 그 종교 자체마저도 의문을 제기할 수 있는 ‘宗’의 호소력에 공감하게 된다. 그리고 이런 의문을 제기하는 것 자체가 종교의 ‘생명성’으로부터 나온다는 것에서 ‘宗’의 견고함과 엄중함을 실감하게 된다. 더욱이 “의문에도 불구하고 종교를 계속 의지해야 하는가?”라는 물음은 오히려 ‘종’의 호소력에 지속적으로 귀를 기울이게 한다. 그렇다면 이런 태도를 평화에도 그대로 적용한다면 어떤 논의가 가능한가를 탐구하는 것이 논문의 주된 내용이 될 것이다.

논자는 평화란 ‘지금 여기’의 현실이어야 한다는 당위로부터 이 현실을 살아내는 우리의 육근(六根)의 중요성에서 그 실마리를 찾으려 한다. 의문을 품고 물음을 제기하는 것은 우리의 육근이 일상적으로 마주하는 경계(境界)와 다르지 않다는 것에 주목해보자. 육근의 경계를 따라 수많은 상(諸相)들이 일어나고 또 소멸하는 것을 우리는 경험하는데, 『금강경』에서는 이를 사상(四相)이라 부른다. 그러나 우리의 삶은 이 四相에 둘러싸인 ‘지금 여기’에서 이루어지기 때문에, 이 四相에 머물지 않고 마음을 내라는 선불교의 가르침과 모순에 빠질 수밖에 없는 것처럼 보인다. 본 논문은 평화의 두 원천이 이러한 모순에서 비롯되는 것임을 밝힐 것이다.

먼저 이 모순이 지니는 의미를 ‘여시아문(如是我聞)’을 통해 강조한 후, 종교와 평화가 육근의 경계와 어떻게 관련되는지를 검토한다. 이어서 선불교의 소의경전(所依經典)이기도 한

* 이 논문은 한국종교교육학회 2018년 추계학술대회 발표문을 수정 보완한 것입니다.

** 동국대학교(경주) 파라미타칼리지 교수, gongahn@naver.com

『금강경』에 나타난 ‘범소유상(凡所有相)’은 육근의 경계로서 四相이 뭉을 논구한다. 이를 통해 육근의 경계가 ‘相들로 둘러싸인’ 것과 ‘相들에 머물지 않고서 마음을 낸’ 것으로 구분될 수 있는 데, 이 경계에 의지하여 ‘四相’과 ‘비상(非相)’이 뜻하는 바를 살펴봄으로써 평화의 두 원천이 의미하는 바를 구체화할 것이다. 끝으로 非相의 실천이 평화로운 결식(乞食)과 세족(洗足)이자 환지본처(還至本處)하는 것임을 밝힐 것이다.

주제어: 선불교(禪佛教), 평화, 종교, 사상(四相), 비상(非相)

I. 여시아문(如是我聞)

불교(佛敎) 경전(經典)을 펼치자 ‘여시아문(如是我聞)’을 읽고 또 듣는 것에서 시작한다는 것은 어떤 종교적 형식을 따르고 있음이 아니라, 경전을 어떻게 수지(受持)하고 독송(讀誦)해야 하는지를 읽는 이에게 되묻는 것이다.¹⁾ 물론 경전을 주해할 때 역사적 근거로서 부처님 말씀을 듣고 이를 옮기는 주체로 아난(阿難)을 내세워 문맥을 따르는 것도 중요하다. 그러나 아난이 듣고 내뱉는 부처님 말씀을 우리가 다르게 들을 리는 만무한데, 우리는 듣고자 하는 바를 이미 다 갖추고 있음을 ‘여시아문’ 이 한 구절이 선언하기 때문이다. 그러므로 “불국토(佛國土)에 계신 임금님의 명호는 남녀노소가 없었고, 빈부 등의 신분 고하도 없었으며 생로병사나 고집멸도 등도 없었기 때문이다. 불법의 이름이 없었으므로 모두 부처님이요, 모두 백성이지만 아무도 다툼 것이 없었으므로 임금의 이름도 무위정광(無爲正光), 무심법륜(無心法輪), 무위대왕(無位大王)이었다.”²⁾ 이런 이유로 『금강경(金剛經)』을 일컬어 ‘귀 없는 사람이 듣는 것’, 또는 ‘입 없고 귀 없는 경’이라고 한다. 그럼에도 불구하고, 우리는 왜 『금강경』 읽기를 ‘여시아문’에서 끝내지 못하는가? 아마도 ‘읽어 얻으려는’ 혹은 ‘읽어 배우려는’ 의도에 함몰되어 그 가르침을 좇으려는 열망이 너무나 강력하기 때문은 아닌가?

실제로 이러한 열망은 동·서양에서 쓰이고 있는 ‘종교’라는 용어의 축자적인 의미에서도 잘 드러난다. 종교(宗教, religion)는 라틴어 religio에서 나온 말로, 어원적으로 두 가지의 해석이 가능하다. 하나는 “(신과의) 재(re)결합(ligare)”을 의미하는데, 인간의 죄로 끊어진 신과의 관계를 복원하는 것에 초점을 맞춘다. 다른 하나는 “(신의 말씀을)

1) 본 논의는 『금강경』 1장 法會因由分에 법문(法問 또는 法門)의 처음과 끝이 다 있음에 의거하여 논의를 전개한다. 신소천(『금강경강의』(서울: 명문당, 1980), 3쪽)은 ‘如是我聞’ 일구에 일체법이 다 들어있다고 말한다.

2) 묘봉, 『금강경 묘해』(서울: 나늬, 2016), 6쪽.

다시(re) 읽음(legere)”을 의미하는데, 언어화된 말이나 단어를 반복적으로 낭송하는 종교의식에 초점을 맞춘다. 그리고 한자 宗教는 “최상(宗)의 가르침(敎)”을 뜻한다. 따라서 첫 번째 의미인 관계 복원과 가르침의 의미를 따르다면, 종교는 “신을 만난 혹은 진리를 깨달은 최고의 상태” 또는 그 상태에 대한 가르침이 된다고 할 수 있다.³⁾ 이로부터 신을 만난 또는 진리를 깨달은 상태가 언어화되고, 그에 동의하며 모인 이들을 중심으로 조직과 제도가 형성되는 과정을 우리는 역사적 과정을 거슬러 올라가며 복기할 수 있다.

그러나 이러한 독해는 ‘가르침을 베푸는 신’의 의미를 너무 강조하고 있다는 비판에 직면할 수 있다. 예컨대, 선불교(禪佛敎)의 가르침을 따르면 이러한 신(神)은 수자상(壽者相)⁴⁾을 견고하게 할 뿐이기 때문이다. 더욱이 ‘여시아문’이 드러내는 바를 수용한다면 일찍이 신은 우리를 떠난 적이 없으며, 우리도 신을 떠난 적이 없기에 재결합은 이치에 맞지도 않다. 따라서 두 번째 의미에 주목하여 이러한 이해에 공감하고 그 뜻을 수용하며 참으로 그 읽음과 가르침을 따르다면, ‘신의 말씀을 다시 읽음’이나 ‘최상의 가르침’에서 부각되는 ‘읽음’ 또는 ‘가르침’의 의미는 전혀 다르게 전개될 것이다. 즉, ‘읽어야 하는 것’과 ‘읽는 것’ 그리고 ‘가르침’과 ‘배움’이 따라서 ‘가르치는 자’와 ‘배우는 자’가 다를 수 없다는 것이 분명해지기 때문이다. 그러므로 ‘읽음’과 ‘가르침’을 받아들이는 것 자체가 곧바로 그것들을 자기 속에서 ‘되뇌는 것’이며, 이를 읽거나 말하는 것은 곧 스스로에게 ‘되풀이 줄’뿐인 것임을 일컬어 그 자리에서 곧바로 ‘보고 듣는다’고 하는 것이다. 경전을 읽는다는 것은 ‘오직 자신에게서 나온’ 이와 같이 들은[如是我聞] 말을 다시 읊조리는 것이자 이와 같이 들은 가르침을 다시 보는 것이다.⁵⁾

더욱이 이러한 가르침은 비단 경전을 이렇게 읽는 것에서 그치지 않는다는 것도 분명하다. 따라서 세상의 소리를 듣는 관세음(觀世音)도 이렇게 출현하며, 따라서 이것이 곧 『금강경』을 수지독송(受持讀誦)하는 것이고, 『금강경』을 몸에 지닌다는 것이다. 듣고 보는 것, 수지독송하는 것 그리고 몸에 지는 것 등에서 알 수 있듯이, 그 중심에는 우리의 몸이 있다. 결국 이 모든 일들은 우리의 육근(六根)에서 일어나는 것이기 때문에, ‘읽음’과 ‘가르침’은 곧 자신의 육근을 관조(觀照)하는 것과 맞닿아 있음을 스스로 확인할 수 있게 된다. 즉, 우리가 이미 갖추고 있는 불국토의 경계(境界)가 자신의 육근을 통해서 형성되고 분명하게 된다는 것이다. 그러므로 육근을 스스로 관조하

3) 이찬수, 『종교로 세계 읽기』(서울: 이화여자대학교출판부, 2011), 13~14쪽 참조.

4) 수자상이 뜻하는 의미의 층위는 다양한데, 여기서는 ‘어른’, ‘영원’, ‘으뜸’ 등의 뜻을 담고 있다.

5) 안호영, 「종교, 교육은 가능한가?—뇌과학과 선불교를 중심으로」 『종교교육학연구』 제55권(서울: 한국종교교육학회, 2017), 61~62쪽.

지 못한다는 것은 자신이 일으킨 생각의 경계에 머무른다는 것이자, 그러한 생각 속에 속박되어 살아갈 수밖에 없다는 것이다. 따라서 이러한 일이 ‘지금 이곳’에서 순식간에 진행되기 때문에, 즉 우리의 생각은 나와 너를 구별하는 마음에 머물러 중생과 부처를 나누기 때문에, 자신의 생각이 일으키는 방향을 따라서 ‘이와 같이 듣는 것’과 수많은 전선(戰線)을 형성하게 된다.

우리는 이 지점에서 불교와 평화에 대한 논의를 시작하고자 한다. 평화(平和)를 축자적으로 해석하면 ‘고르게 화함(平)’을 의미하는데, ‘고르다’는 것은 어느 쪽으로도 치우치지 않는 평등과 균형을 뜻하고, ‘화함(和)’은 조화를 이룬다는 것을 뜻한다. 그렇지만 이러한 정의는 그 자체로 모순을 안고 있는데, ‘없는 평등’, ‘없는 균형’ 그리고 ‘없는 조화’에 대비할 때에야 비로소 평화라는 용어가 구체화되기 때문이다. 이 의미에 의거하여 평화의 상대어를 ‘불화(不和)’, ‘폭력(暴力)’, ‘전쟁(戰爭)’ 등이라 생각하기 십상이지만, 실천적이고 실용적인 의미에서 ‘전쟁’에 대비되는 말은 ‘일상(日常)’임에 주목해보자. 불교는 자신이 만든 경계에 머무르지 않는 그 마음으로 상대방을 존중하고 포용하는 자비와 방편의 지혜를 통해 일상을 살아내는 것이어야 하지 않을까?

우리의 논의를 따를 때, ‘여시아문’을 부처님의 가르침이라 또는 아난의 들음이라 치부할 뿐 우리에게서 그대로 관조해내지 못한다는 문제도 역시 우리의 생각에서 비롯된다는 것은 분명하다. 왜냐하면 우리의 육근은 ‘지금 여기’에서 끊임없이 무언가를 덧붙이고 무언가를 빼기 때문이고, 우리가 이미 그대로 ‘일체오온개공(一切五蘊皆空)’임을 망각하기 때문이다. 따라서 이 글에서 우리는 한편으로 “평화란 이 오온(五蘊) 또는 육근(六根)의 공(空)함을 실천하는 것”이어야 함을 보이려고 한다. 즉, ‘지금 이곳’에서 육근이 만들어가는 경계를 따라 그 육근에 머물지 않고 자신의 육근을 움직일 때 평화가 도래한다는 것이다. 그렇지만 다른 한편으로 항상 경계를 마주하는 육근의 속성을 너무도 잘 알기에, ‘지금 이곳’은 육근에게 그렇게 쉽게 머물지 않는 경계를 내어주지 않을 것임도 분명하다. 수많은 선각자들이 보여준 것처럼, 자신이 믿는 종교의 보편적 이상을 따르기 위해 인내하고 욕망을 억눌러 자신의 육근을 조련하기 위해서 들었던 그들의 노력과 고통을 일일이 열거하지 않아도 될 것이다. 이 지점에서 우리는 평화의 두 원천과 관련된 논의를 시작해야 하며, 무엇이 두 원천에 해당하는지를 구체적으로 검토해야 할 것이다.

먼저, ‘범소유상(凡所有相)’은 육근의 경계로서 四相이 됨을 논구함으로써, 육근의 경계가 ‘相들로 둘러싸인’ 것과 ‘相들에 머물지 않고서 마음을 낸’ 것으로 구분될 수 있음을 보일 것이다. 그리고 이 경계에 의지하여 평화의 두 원천인 ‘四相’과 ‘비상(非相)’이 의미하는 바를 구체화할 것이다. 결과적으로 우리는 논의를 통해 드러날 평화

의 두 원천의 실천성을 검토하게 될 것인데, 어떤 지점에서 실천 가능한지 또는 실천 불가능한지가 분명하게 드러나야 한다. 이로부터 우리는 ‘평화의 가능한 실천의 불가능성’과 ‘평화의 불가능한 실천의 가능성’⁶⁾이 어떻게 평화의 두 원천과 만나는지를 논의할 것이다.

II. 범소유상(凡所有相)

‘자성자도(自性自度)’를 온전히 체현해낸 육조(六祖) 혜능(惠能)이 『단경(壇經)』 속에서 그려내는 ‘응무소주이생기심(應無所住而生其心)’과의 인연은 『금강경』의 골자(骨子)에 대한 우리의 상상을 끝없이 몰고 간다.⁷⁾ 이는 공(空)에 의지하여 집착 없는 보살행을 실천하는 것이라 해석할 수 있는데, 머물지 않아야 할 것으로 아상(我相)·인상(人相)·중생상(衆生相)·수자상(壽者相)을 들 수 있다. 이 사상(四相)의 출처는 현재 한국 불교계에서 독송하고 있는 『금강경』의 구마라집(鳩摩羅什, 350~409) 번역본에 의거하고 있다. 비록 그가 직역보다는 의역을 많이 하고 있지만, 승조(僧肇, 384~414)는 그의 번역으로 인해 미묘하고도 심원한 부처님의 말씀이 비로소 분명해졌다는 평가를 내린다. 이후로도 『금강경』을 번역할 때, 현장(玄奘, 602~664)이나 보리류지(菩提流志, 572~727) 등이 四相을 달리 번역하면서 산스크리트어 원본과의 대비가 부각되었다.⁸⁾

그렇다면 相으로 번역하는 것에는 아무런 문제가 없는가? 우리는 여기서 삼즈나(samjñā)를 구마라집은 相으로 현장은 想으로 번역한 것에 초점을 맞추어 논의하고자 한다.⁹⁾ 산스크리트어에서는 四相이 아트만(ātman)-사트바(sattva)-지바(jiva)-푸드갈라(pudgala)로서 그 의미가 내포하는 중요한 내용을 중국적 풍토에 맞게 의역하고 있는

6) 이문영, 「폭력 개념에 대한 고찰 - 갈통, 벤야민, 아렌트, 지젝을 중심으로」 『역사비평』 106호(경기: 역사비평사, 2014), 352쪽.

7) 안호영, 「직접성의 문제와 六祖壇經의 自性自度」 『동아시아불교문화』 20집(부산: 동아시아불교문화학회, 2014), 203~208쪽.

8) 김도공, 「『금강경』의 사상에 대한 해석방향 연구-원불교적 관점에서」 『원불교사상과 종교문화』, 69(전북: 원광대학교 원불교사상연구원, 2016), 292~305쪽.

9) 相을 뜻하는 용어로 라크사나(lakṣaṇa, 相)와 니미따(nimitta, 表相/住)도 있음을 간과해서는 안될 것이다. “니미따가 외관, 표식 영상 등의 일반적인 相의 뜻이라면 이 라크사나는 특정한 대상만이 가지고 있는 ‘특별한 상’, 혹은 ‘독특한 상’이라 하겠다. 그런 의미에서 특징을 뜻하며 特相이라 번역할 수 있겠다.”(각목, 『금강경 역해』(서울: 불광출판사, 2001), 99쪽. 니미타, 락샤나 등으로도 표기되는 용어에 대해 니미타는 니미타로, 락샤나는 라크사나로 통일하였다.

구마라집의 번역과는 다르다. 인도의 브라마니즘 전통에서 아트만은 브라만과의 관계에 따라 개인의 실체를 뜻하며 윤회의 주체가 된다. 사트바는 미망(迷妄)의 세계에 있는 존재로서 의식 및 감정을 지닌 생물로 인간을 포괄한다. 자이나교에서 유래하는 지바는 존재의 순수영혼을 의미하며 업에 속박되어 있다. 마지막으로 아비달마불교의 한 부파인 독자부(犢子部)에서 윤회의 주체로 설정하고 있는 푸드갈라는 오온(五蘊)을 떠나서 따로 있는 것이 아닌 존재로 업을 운반한다.

그러나 중국에는 브라만, 자이나 그리고 독자부 등의 전통이 없을 뿐더러, 구마라집도 번역의 과정에서 굳이 이러한 개념을 소개할 이유도 없으므로 중국적 문맥에 맞게 의역한 것이다. 이에 반해 현장은 비교적 범어의 원전에 충실하게 번역해내고 있는데, 총 9상(九想)으로 형식화한다.¹⁰⁾ 그렇다면 사상 또는 九想이 그리고 相과 想의 번역이 왜 문제가 되는가? 최소한 상의 종류가 다른 것은 크게 문제가 될 것 같지 않는데, 구마라집의 번역이 이미 널리 읽히고 있는 상황에서 현장은 인도에서 논의되는 당대의 실체적 관념을 범본에 실린 내용보다 더 자세히 소개하려는 의도가 있었다고 볼 수 있기 때문이다.¹¹⁾ 그러므로 논의의 초점은 구마라집의 四相이 현장의 九想을 담을 뿐만 아니라 우리가 생각할 수 있는 모든 상(諸想)을 담아내고 있는가에 집중된다.

이제 구마라집과 현장의 의도를 중심으로 삼즈냐(samjñā)를 각각 相과 想으로 번역하는 문제를 검토해보자. samjñā는 sam(함께, 같이)+jñā(인식하다)를 의미하는데, 초기 경전류인 수따니빠다(suttanipata)에서는 samjñā가 “자신을 다스리는 사람은 나쁜 일을 하지 않는다.”라는 의미로 번역되는 문장 속에서 ‘계행을 통해 다스림’의 의미를 담아내고 있다. 그리고 “지각에 대해 두루 알아 거센 물결을 건너라.”라는 의미로 번역되는 문장 속에서 지각과 개념 작용 등으로 사용되는 예도 있다.¹²⁾ 특히 『상윳따니카야(Samyutta Nikāya, 相應部)』에서 samjñā는 수행의 방법으로 사용되는 명상의 의미를 담고 있다는 것에 주목할 만하다. 이처럼 초기 경전에서 samjñā는 긍정적인 의미로 사용되는데, 오늘날 우리가 무조건 제거해야 할 대상으로 보는 것과는 사뭇 거리가 있다고 할 것이다. 특히 『금강경』에서 samjñā가 아상·인상·중생상·수자상의 의미를 지님으로써 유(有)의 성격을 띠면서, 마치 이를 제거하는 것이 목적인 것처럼 되어버린 측면이 있다는 점을 지적할 필요가 있다.

범어(梵語)인 samjñā는 중국에는 없는 용어로 색수상행식(色受想行識)의 상에 해당

10) 유정상(有情想), 명자상(命者想), 사부상(士夫想), 보특가라상(補特伽羅想), 의생상(意生想), 마납파상(摩訶婆想), 작자상(作者想), 수자상(受者想), 아상(我想) 등 9가지다. 현장은 같은 문단에서 반복해서 나타나는 경우에는 아상·유정상·명자상·보특가라상을 대표적으로 사용한다.

11) 현장은 9상(九想)으로, 『대반야바라밀다경(大般若波羅蜜多經)』(제55권 15, 변대승품⑤)에서는 17상(十七想)으로 나타난다.

12) 각목, 앞의 책, 435쪽.

하며, 표상 작용으로 의식 속에 상(像, image)을 구성하고 마음속에 어떤 것을 떠올려 관념을 형성하는 것을 말한다. 즉, 지각·표상 등을 포함하는 작용으로 우리가 어떤 현상을 지각하는 것을 의미하지만, 다른 어떤 것과 비교하여 식별할 수 있는 것은 아니다. 구마라집은 *saṃjñā*를 상(相, relative)으로 번역하는데, 상(像, image)을 모양이나 관념으로 이해하는 통상적인 해석이다. 반면에 현장은 대상을 바라보고 분별하는 작용이 마음에서 일어난다는 점을 강조하여 생각이나 모양 및 형상의 의미를 담은 상(想, notion)으로 번역한다. 물론 이러한 현장의 想이 상대적인 관계성을 강조하는 구마라집의 相보다 *saṃjñā*의 본래 뜻에 충실한 것처럼 보이는데, 한자 문화권에서 相의 쓰임을 검토한다면 반드시 그렇지만도 않은 것 같다.

相은 상대성과 관계성을 강조하는 ‘서로 상’으로, ‘나무를 고르기 위해 눈으로 가늠하는 것’을 의미한다. 여기서 ‘나무’, ‘고른다’ 그리고 ‘가늠하는 것’ 중 어느 것에 초점을 맞출 것인지의 문제가 대두된다. ‘나무’에는 형상이, ‘고른다’에는 전체와 부분을 분별하는 것이, 그리고 ‘가늠하는 것’에는 주관과 객관이 나뉘는 것이 중심이 된다. 결국 相에는 대상[對]이 있어야 하고, ‘보는 자와 보이는 것’의 대(對)가 있어야 한다는 의미가 드러난다. 더욱이 보는 문제와 더불어 ‘나무의 있음[有]’은 ‘나무의 없음[無]’의 부정을 내포한다는 것도 잊어서는 안될 것이다. 따라서 ‘서로’라는 말에는 주관과 객관, 전체와 부분 그리고 있음과 없음 등의 의미가 담기게 된다.¹³⁾ 이런 측면에서 보면 구마라집의 번역은 매우 절묘하다고 할 것이다.

그런데 ‘범소유상(凡所有相)’에서의 相은 라크사나(*lakṣaṇa*, 相)로 표기된다는 것을 잊어서는 안될 것이다.¹⁴⁾ 여기서 *lakṣaṇa*는 *lakṣ*(표시하다)의 명사형으로, 각목은 특정한 대상만이 가지고 있는 ‘특별한 상’ 혹은 ‘독특한 상’으로서 특징을 뜻하는 特相이라 번역하였다.¹⁵⁾ 따라서 *saṃjñā*가 지각상 및 심상과 언어적 이미지 등을 포괄하는 넓은 개념이라면, *lakṣaṇa*는 *saṃjñā* 중에서 어떤 것을 다른 것과 구별시켜 주는 특별한 *saṃjñā*로 볼 수 있는 것이다. 즉, *lakṣaṇa*는 *saṃjñā*에 포함되는 이들에 비해 외연이 좁은 개념이라고 할 수 있다. 예컨대, 산스크리트 원문에 의지할 때,¹⁶⁾ 『금강경』 1

13) 이것은 『중론(中論)』의 팔불(八不), 즉 “不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不去”와 맞닿아있다. 즉, “生滅 常斷 一異 來去”도 있기 때문에 八不이라 할 수 있는 것이며, 이런 설명이 八不로 드러나는 불성의 의미를 훼손하지 않는다.

14) 박용주, 「대승불교의 이미지론 연구」 『동아시아불교문화』 제6집(부산: 동아시아불교문화학회, 2010), 262쪽.

15) 각목, 앞의 책, 99쪽.

16) “yāvat Subhūte lakṣaṇasampat tāvan mṛṣā, yāvad alakṣaṇasampat tāvan na mṛṣeti hi lakṣaṇa -alakṣaṇatas Tathāgato draṣṭavyaḥ.”(“수보리여, 상을 갖추고 있다고 하는 말은 거짓이며, 상을 갖추고 있지 않다고 말하면 그것은 거짓이 아니다. 따라서 상이 있다고 하는 것과 상이 없다고 하는 그 양쪽에서 여래를 보지 않으면 안된다.”)

장을 열자마자 ‘여시아문’하며 읽고 말하는 우리의 육근에 들어온 saṃjñā[相]를 ‘지금 이 순간[一時]’¹⁷⁾에 특정(特定)되는 lakṣaṇa로 만나게 되는 것이다.¹⁸⁾

III. 평화의 두 원천, 사상(四相)과 비상(非相)

우리는 saṃjñā에서 四相을 끌어낸 구마라집이 상의 세 가지 모습[相, 想, 象] 뿐만 아니라 갖가지 짝들의 대(對)도 함께 담아 번역해냄으로써, 인도의 수많은 종교와 사유에서 구경의 경지 또는 실제로 존재한다고 굳게 집착하는 개념들을 중국적 문맥인 ‘범소유상(凡所有相)’으로 구체화할 수 있었던 것에 주목하고자 한다. ‘함께 인식한다’는 saṃjñā의 의미에 충실할 때, 그리고 대상에 이름을 붙여 개념화하는 작용과 더불어 주관과 객관이 상호작용해서 인식한다는 의미에 충실할 때, ‘범소유상’은 육근에서 비롯되는 경계와 다름 아닐 것이기 때문이다. 이는 『금강경』에서 삼즈냐(saṃjñā, 相/想)는 점차적으로 니미따(nimitta, 表相/住), 그라하(grāha, 取著), 닷티(drṣṭi, 見解) 등으로 미세하게 관계하고 있다는 것에서 확인할 수 있다.¹⁹⁾

먼저 nimitta는 주(住)로 번역되며 ni(아래로)+nā(계측하다)의 명사형으로 ‘결정된 크기나 모양을 가진 것’을 의미하는데, ‘표식, 모습, 외관, 형태’ 등의 뜻을 포괄한다. 이러한 의미가 강조될 때 부정적인 의미가 부각되기도 하지만, 긍정적으로는 명상과 수행을 촉진하는 섬세하게 집중하는 대상 혹은 집중 자체를 의미하기도 한다. saṃjñā가 마음에 형상화되기 이전의 이미지를 의미하는 반면에, nimitta는 마음에 어떤 것이 구체적으로 형상화되는 것이다. 더욱이 ‘양가’적인 특징과 더불어, 구마라집은 상을 통해 lakṣaṇa를 포함하여 saṃjñā, nimitta, grāha 그리고 drṣṭi의 개념을 모두 포괄하는 의도와 이들을 구분하는 중층적인 의미를 모두 담아내려는 것으로 볼 수 있다. 이렇게 함으로써 相은 ‘중층’적으로 주(住), 취착(取著) 그리고 견(見)과 관계를 맺으면서, 相의 실체가 무엇인지에 대한 의문으로 우리를 이끄는 것이다.

또한, grāha와 drṣṭi는 각각 취착(取著)과 견(見)으로 번역되며, ‘잡는다’와 ‘견해’의 뜻을 갖는다. 예컨대, 취상(取相) 등과 아견(我見)·인견(人見)·중생견(衆生見)·수자견

17) 『금강경』 1장, “如是我聞 一時 佛在舍衛國祇樹給孤獨園 與大比丘衆千二百五十人俱 爾時 世尊食時 着衣持鉢 入舍衛大城 乞食 於其城中 次第乞已 還至本處 飯食訖 收衣鉢 洗足已 敷座而坐.”(인용자가 강조)

18) 여래의 ‘32가지 대인상들(dvātriṃśan mahā puruṣalakṣaṇa)’은 여래를 다른 존재들과 구별시켜주는 특별한 상들이었다.(박용주, 앞의 글, 263쪽)

19) 각목, 앞의 책, 93쪽. 김도공, 앞의 글, 301~305쪽. 김말환, 『『금강경』에서 제시한 마음 다스림 고찰』, 『한국선학』 10권(서울: 한국선학회, 2008), 206~224쪽 참조. 박용주, 앞의 글, 256~263쪽 참조.

(壽者見) 등의 번역에서 확인할 수 있다.²⁰⁾ 각목도 이 점을 강조하여 saṃjñā[相]가 있으면 그것에/을 국집하고(grāha) 그것을 법으로 삼아 진리를 세우게 된다고(dṛṣṭi) 보고, 이로부터 강한 의도가 수반하게 된다는 것이다.²¹⁾ 즉, 구마라집이 saṃjñā를 相으로 번역한 이면에는, 단순히 인식하고 생각하고 상상하는 의미뿐만 아니라, 우리의 인식과 마음속에서 어떤 모양 혹은 단순한 생각과 정보가 점차로 굳어지게 되는 과정도 포괄하는 의미로서 相이라는 용어를 채택한 것처럼 보인다.²²⁾

이처럼 相이라는 말에는 과거·현재·미래의 우리가 일으킬 수 있는 모든 생각들이 다 들어있는 것이라 해도 무방해 보인다. 그러므로 『금강경』에도 또 번역자들도, 그리고 후대의 주석가들도 그렇게까지 相에 천착했는지 알아내려는 것과 별개로, 다른 한편으로 불교적 문맥에서 이 相을 자연스럽게 어떻게 처리할 수 있는지를 검토하는 것도 필요한 일일 것이다. 예컨대, 『금강경』이 ‘무아(無我)’의 원리를 천명한다고 할 때, 相의 문제는 유신견(有身見)과 그에 따른 번뇌(煩惱)나 집착(執着) 등의 문제와 맞닿아 있다는 것이다. 그렇지만 ‘무아’라는 말에서 우리는 相을 어떻게 처리할 것인지와 관련된 문제를 만나게 되는데, ‘무아’에 따라 일체의 상[諸相]을 제거하더라도 ‘무아’라는 것 자체가 이미 相인 것이 아닌지 반문할 수 있기 때문이다. 아무리 그 속에 담긴 뜻을 따라야 한다고 해도 소용이 없음은 분명한데, 그렇게 말하는 것도 문자에 의지한다는 것이므로 곧 불립문자(不立文字)라는 반론에 직면할 것이기 때문이다.

이쯤 되면 우리는 두 개의 나라 또는 국토에 사는 것이 분명해 보인다. 하나는 육근의 경계가 ‘相들로 둘러싸인’ 것이고, 다른 하나는 相이 없는 것이 아니라 이 ‘相들에 머물지 않고서 마음을 낸’ 것 즉, 육근의 경계를 넘나드는 것이다.²³⁾ 여기서 두 국토가 무엇을 은유하고 있으며 그 의미가 무엇인지를 『금강경』에서 찾을 수 있다면, 우리의 논의를 계속 이어나가는데 아무런 문제가 없을 것이다. 역사적으로 그 지명과 유래 등을 따질 근거도 충분하겠지만, 우리의 논의를 따른다면 『금강경』 1장에 명문화되어 있는 “부처(佛)가 주(住)하는 사위국(舍衛國)과 기수급고독원(祇樹給孤獨園)”을 각각 ‘相들로 둘러싸인’ 것과 이 ‘相들에 머물지 않고서 마음을 낸’ 것으로 봐야 할 것이다. 코살라국의 수도인 ‘사위국’ 또는 슈라바스티(Srāvastī)성은 실재하는 지명일 뿐만 아니라, 시간과 공간을 달리할 뿐 우리가 지금까지 삶의 터전으로 삼았던 수많은 장소를

20) 『금강경』 6장: “若心取相 卽爲着我人衆生壽者 若取法相 卽着我人衆生壽者 若取非法相 是故 不應取法 不應取非法”. 『금강경』 15장: “須菩提 若樂所法者 着我見人見衆生見壽者見”.

21) 각목, 앞의 책, 141쪽.

22) 각목, 위의 책, 77쪽.

23) 경계를 나누자마자 생기는 이쪽과 저쪽을 말하는 것이 아니라, 경계에 머무는 것과 경계에 머물지 않는 것을 나누는 기준을 뜻한다. 이쪽이든 저쪽이든 경계로 둘러싸이기는 마찬가지기 때문이다.

은유하는 곳이기도 하다. 따라서 사위국을 ‘지금 여기’에 ‘相들로 둘러싸인’ 사바세계(娑婆世界)로 보는 것에 아무런 문제가 없을 것이다. 사바세계는 四相으로 둘러싸여 있는데, 예컨대 자기 본위의 생각과 자존심[我相], 인간중심의 사고방식[人相], 중생이라 스스로를 타락시키는 마음[衆生心], 그리고 스스로 어른이라 칭하는 생각[壽者相] 등이 가득한 곳이다. 이곳의 수많은 相들은 필연적으로 수많은 소란을 만들어 낼 것이며, 이념적으로나마 평화를 바라는 것은 우리의 생존과 직결된다.

그리고 기타(祈陀)라 불리는 기특하고 신실한 파사익(Pasenadi, 波斯匿) 왕자가 보인 지혜와 덕이 큰 수림(樹林)같은 ‘기수급고독원’은 ‘相들에 머물지 않고서 마음을 낸’ 극락정토(極樂淨土)가 될 것이다. 극락정토는 시간과 장소를 가리지 않을 것임이 분명한데, 온갖 욕망이 넘쳐나는 수많은 사위국과 마찬가지로, 지혜와 덕이 함께하는 그곳이 언제 또는 어디가 되었던 ‘기수급고독원’이라 불러도 무방할 것이기 때문이다. 이곳은 相을 없애버리는 것이 아니라 다만 相에 머물지 않는 것으로 형식화되는데, 『금강경』 10장에서 ‘응무소주이생기심(應無所住而生其心)’으로 구체화된다. 이렇게 함으로써 四相을 부정하는 것이 아니라 그 相에 머물지 않는다는 뜻이 분명하게 드러난다. 즉, 3장의 “보살에게 아상·인상·중생상·수자상이 있으면 보살이 아니다”와 4장의 “보살은 마땅히 이와 같이 보시하되 상에 머물지 말지어다”라는 것을 대비해보면 그 뜻이 분명하게 드러남을 알 수 있다.²⁴⁾ 그렇지만 아무리 ‘머무는 바 없이 그 마음을 내어라’고 하더라도, 이 相을 어떻게 처리할 것인가의 문제가 여전히 남는데, 이 문제는 『금강경』 전체를 대표한다고 알려져 있는 사구계(四句偈)를 통해서 해소된다.²⁵⁾ 5장과 6장에서 확인할 수 있듯이 “무릇 있는 상이 모두 허망(凡所有相 皆是虛妄)”하지만 “여래는 모두 갖추어 알고 보나니(如來實知實見)”, 이는 相을 부정하는 것이 아니라 어떤 相에도 머물지 말라는 것이다. 따라서 “만약 모든 형상이 형상 아닌 줄로만 본다면 곧 여래를 본 것이니라(若見諸相非相 卽見如來)”를 통해 相에 머물지 않는 非相의 뜻이 분명해진다.

이렇게 四相과 非相이 정식화되었지만, 사바세계[四相]라 해서 부정하고 불국정토[非相]라 해서 긍정할 것인가? 그렇지 않다는 것을 『금강경』에서 확인할 수 있었는데, 부처는 ‘사위국’이라서 머물지 않는다든지, 혹은 ‘기수급고독원’이라서 머물러만 있다든지 하는 분별심을 내지 않기 때문이다. 이로부터 분명해지듯이 두 국토는 상이 있는 [有相] 것과 상이 없는 [無相] 것으로 나뉘지 않는다. 왜냐하면 국토 자체가 이미 相이 되며, 그 뜻이 아무리 이상적이라 하더라도 불국정토라고 하는 것도 또한 相일 뿐이므

24) 『금강경』 3장: “須菩提 若菩薩 有我相人相衆生相壽者相 卽非菩薩”. 『금강경』 4장: “須菩提 菩薩 應如是布施 不住於相”.

25) 최혜암, 묘봉 옮김, 『祖師禪에로의 길』(서울: 혜암문도회, 1987), 148~154쪽.

로, 중국에는 有相의 무한순환에 빠질 것이기 때문이다. 이제 우리의 논의는 ‘생각이 머무는 四相의 나라’와 ‘생각이 머물지 않는 非相의 나라’에서 이룩하고자하는 평화의 문제로 나아갈 수 있게 되었다. 이렇게 보면 우리가 마주한 두 나라의 평화는 분명해 보인다. 한 나라는 비록 분별심의 굴절로 인해 왜곡된 四相을 따라 살아가지만, 사회적이고 언어적인 합의를 통해 그 구성원들의 삶에 유익하고 이득이 되는 평화를 지향하고 있다. 반면에, 다른 나라에서는 우리는 현재에 안주하지 않고 끊임없이 근본적 자아를 찾고 또 자유를 갈망하는 중에도 어떤 교설이나 이론에 생각이 머물지 않는다. 즉, 오직 스스로 의문을 제기하는 그 순간에 마주하게 될 고요를 음미하는 그 때의 평화가 非相으로 드러나는 것이다.

IV. 평화로운 결식(乞食)과 세족(洗足)

그러나 四相과 非相을 평화와 더불어 논의하는 것은 쉬운 일이 아님이 분명하다. 앞에서 四相과 非相의 의미를 『금강경』을 통해 밝혔음에도 우리는 두 가지 난점에 봉착하게 될 것이기 때문이다. 먼저 相이 아닌 것이 없다는 측면에서 우리의 논의 자체가 개연적인 것에 그칠 우려가 있고, 이어서 언어로 표현하기 어려운 非相을 언어로 된 논의의 지평에 올리는 것도 만만치 않을 것이다. 이러한 난점을 해소하기 위해 ‘평화’ 보다는 지젝(Slavoj Žižek)의 용어인 “평화란 무엇인가?”와 “무엇이 평화인가?”²⁶⁾라는 질문에 대해 논의를 시작해보자. 이렇게 함으로써 ‘평화’와 ‘무엇’이 만나서 톡아내는 긍정적(positive)인 의미와 부정적(negative)인 의미를 통해, 四相과 非相 속에 감추어져 있는 종교의 이면을 노출시킬 수 있을 것이다. ‘무엇’에 집중할 때, 일반적으로 평화가 폭력(暴力) 및 전쟁(戰爭)과 더불어 논의되어 왔다는 사실이 드러난다. 이로부터 ‘평화’와 만난 ‘무엇’의 의미는 폭력이나 전쟁을 무화(無化)시키는 무엇으로 자연스럽게 우리의 사유를 이끈다. 예컨대, 마르크스(Karl Marx)는 ‘폭력의 부재(不在)’로서의 평화와 부르주아지의 폭력이 지양된 평화를 강조한다. 즉, ‘평화’는 계급착취·계급차별·억압·학정(虐政)·빈곤 등이 없는 자유롭고 평등한 사회 상태를 뜻한다. 사회구조적인 차원에서 폭력이 근절되어 사회·국가에 폭력이 내재하지 않는 평화 상태를 지향한다. 물론 이러한 정의가 너무 협소하고 일면적이라는 비판이 제기될 수 있다. 예컨대, 요한 갈통(Johan Galtung)의 적극적 평화론과 케네쓰 볼딩(Kenneth E. Bolding)의 소극적

26) Slavoj Žižek, *Violence: Six Sideways Reflections*, 이현우, 김희진, 정일권 옮김, 『폭력이란 무엇인가 - 폭력에 대한 6가지 뼈뚫한 성찰』(서울: 난장이, 2011), 7쪽.

평화론은 평화의 문제가 간단하지 않음을 보여준다.²⁷⁾

그렇다면 불교와 더불어 논의될 수 있는 ‘평화’란 ‘무엇’인가? 불교를 통해 평화(平和)를 논의하는 것은 이미 다양한 층위에서 이루어졌다.²⁸⁾ 예컨대, 다양한 문명과 문화 등을 분석한 후 갈통은 불교가 무아, 비폭력, 그리고 관용정신 등 그가 말하는 적극적 평화의 잠재력을 많이 가진 것으로 평가하고 있다.²⁹⁾ 그는 불교의 독트린(doctrine)은 종교적인 것일 뿐만 아니라 사회 정치적인 것이라고 전제하고 “직접적 구조적 폭력으로 비대해진 세계의 부패한 영향력에서 벗어나기 위해서는 불교가 부흥되고 살아있어야 한다.”고 말한다.³⁰⁾ 그러나 불교의 부흥을 염원하는 그의 생각과 무관하게 구조적인 폭력과 불교를 연결시켜 논하는 것은 불교의 본래적 가르침을 흐릴 우려가 크다고 할 수 있다. 왜냐하면, 부처의 가르침은 “모든 선을 행하고 모든 악을 행하지 말며 자기 마음을 스스로 깨끗하게 하라. 이것이 과거 7불의 공통된 가르침이다.”라는 칠불통계(七佛通戒)에 잘 요약되어 있기 때문이다. 사실 역사적으로 보면, 불교는 구조적 폭력에 저항하는 일과 직접적인 관계가 없을 뿐만 아니라, 모든 중생을 평등하게 대했으며 사회적 약자라고 더 우대하고 강자라고 배척하지 않았다는 것을 알 수 있다. 오히려 갈통이 강자라고 부르는 국왕과 대신들의 귀의를 받아들였고, 그들이 선정(善政)을 베풀도록 교화하였다는 사실은 구조적인 문제를 넘어서는 일일 것이다. 실제로 부처의 가르침 어디에도 “구조적 폭력에 대해 싸우는 것과 가진 쪽의 것을 빼앗아서 못 가진 쪽에 주는 것”으로 평등한 세계가 도래한다고 설하지 않았다.³¹⁾ 또 다른 예로는 마음의 평화가 곧 사회적 실천으로 귀결되도록 하려는 합심주의적 평화사상을 들 수 있다. 그러나 이러한 주장은 한편으로는 틱낫한이나 달라이 라마 등이 불교를 내면화함으로써 얼마나 실천적인 삶을 살았는지를 부각시킬 수는 있겠지만, 다른 한편으로는 불교 고유의 주장이라기보다는 오히려 보편 종교의 이념으로 봐야할 것이라는 비판에 직면할 것이다.

27) Johan Galung, *Peace by Peaceful Means*, 강종일 외 옮김, 『평화적 수단에 의한 평화』(서울: 들녘, 2000), 419~420쪽. Kenneth E. Bolding, “Twelve Friendly Quarrels with Johan Galtung”, *Journal of Peace Research*, No.14, 1977, pp.75-86. 여기서 소극적 평화란 눈에 보이는 폭력이 없는 상태를 말하며, 적극적 평화란 구조적 폭력과 문화적 폭력이 없는 상태를 말한다.

28) 이병욱, 「불교의 평화관의 재구성-요한 갈통의 평화개념을 중심으로」 『대동철학』 51집(부산: 대동철학회, 2010), 23~51쪽. 유승무, 「불교의 합심주의적 평화사상과 그 현대적 전개」 『한국학논집』 55집(대구: 계명대학교 한국학연구원, 2014), 149~170쪽. 진월, 「불교적 평화문화-글로벌시대 URI운동의 불교적 성향과 참여론」 『불교학연구』 11호(서울: 한국불교학회, 2005), 173~195쪽.

29) Johan Galtung, “Social Cosmology and the Concept of Peace”, *Journal of Peace Research*, Vol.18, No.2, *Special Issue on Theories of Peace*, 1981, pp.191-197.

30) Johan Galtung, “Peace and Buddhism”, 1985년 2월 Université Nouvelle Trannational에서의 연설문 원고, pp.3-13 참조.

31) 정천구, 『붓다와 현대정치』(서울: 작가서재, 2008), 141~143쪽 참조.

이제 ‘평화’와 ‘무엇’에 대한 논의를 확대하여 전통 속에서 어떻게 진행될 수 있는지를 검토해보자. 일반적으로 아시아권에서는 ‘조화(調和, harmony)로서의 평화’를 서구권에서는 ‘질서(秩序, order)로서의 평화’를, 그리고 평화운동권의 입장에서는 ‘정의(正義, justice)로서의 평화’를 선호하는 편이라고 알려져 있다.³²⁾ 역사적으로도 평화를 세 가지로 구분하여 정리하고 있다.³³⁾ 첫째, 전통적으로 평화를 ‘안정 또는 균형’이라는 개념과 동의어로 본다. 인간의 내면적 평화나 법과 질서의 개념도 여기에 포함될 수 있지만, 이러한 질서를 추구하는 평화는 폭력이나 폭력의 위협에 의해서도 가능하다는 문제가 제기될 수 있다. 예컨대, 폭력을 배제하지 않는다고 하는 이유는 병사가 폭력이 난무하는 전쟁터에서도 자신과 평화로울 수 있기 때문이다. 둘째, 조직적인 폭력이 없는 상태를 평화로 보는 것이다. 특히 국가 간, 계급 간, 인종 간에 일어나는 집단적이고 조직적 폭력을 가리킨다. 그렇지만 이러한 정의는 개인에 의해 이루어지는 큰 폭력이나 간헐적으로 일어나는 집단 학살을 포함하지 못하는 약점이 있다. 셋째, 평화를 단순히 ‘폭력의 부재’ 그 이상으로 보는 평화의 적극적 개념도 가능하다. 하지만 이것은 이미 폭력에 대한 선(先)관념이 있는 상태에서 폭력을 판단하려는 정의(定義)의 주체가 누구인지를 묻는 일과 긴밀하게 연관된다. 이렇게 할 때 폭력의 독점을 그 정의(正義)에 대한 독점으로부터 시작하고자 하는 종교의 본질에 대한 물음으로 이어질 수밖에 없다.

이처럼 각각의 정의는 무엇을 평화로 볼 것인가에 대해 어떤 허점을 노정하지만, 평화를 이렇게 구분할 때 공통적으로 관통하는 문제는 ‘폭력’임을 분명히 하고 있다. 따라서 이 폭력의 문제를 해결하면 평화가 도래할 것처럼 보이지만, 우리는 너무나 자주 폭력 혹은 혼란이 평화에 내재한 개념임을 망각하게 된다. 예컨대, 악(惡)을 수단으로 요구하는 순간 이미 종교는 몰락의 길로 들어서는 것에 다름 아님을 수많은 역사적 사례에서 확인할 수 있다. 나아가 종교적 권위를 악의 혐오와 회피로 보완하거나 대체하려는 유혹을 만들어내는 것은 종교적 권위의 상실 자체이거나, 종교적 권위의 본질을 명령과 복종으로 환원하고자 하는 욕망 때문이라 할 수 있을 것이다. 벤야민(Walter Benjamin)은 어떤 행위가 폭력이 되는 것은 그것이 윤리적 상황에 개입할 때 비로소 가능하기에 폭력은 본원적으로 법과 정의의 문제가 관련될 수밖에 없다고 본다.³⁴⁾ 중요한 사실은 종교가 폭력 또는 악의 독점에 몰두하는 이유가 정의나 선으로 대표되는 종교의 신념을 지키기 위해서라기보다는 종교 자체를 지키기 위한 것은 아닌지 돌아

32) 최관경, 「21세기의 평화와 평화교육」 『교육사상연구』 23권 제1호(부산: 한국교육사상연구회, 2009), 5쪽 재인용.

33) 정천구, 「평화의 두 가지 개념에 관한 논쟁: 적극적 평화와 소극적 평화」 『서석사회과학논총』 제4집 1호(서울: 조선대학교 사회과학연구원, 2011), 43~44쪽.

34) 이문영, 앞의 글, 336쪽.

봐야 한다는 것이다. 따라서 정의(定義, definition)와 정의(正義, justice)를 독점하지 않을 때 진정으로 정의롭다할 것인데, 그렇다면 어떻게 이런 正義를 실현할 수 있는가? 사실 이런 질문 자체가 어떤 定義와 正義를 전제하는 것처럼 보이므로, 이것은 말 그대로 폭력의 악순환(惡循環)이며 평화의 아포리아(aporia)와 맞닿는다. 그러므로 바우만(Zigmunt Bauman)의 주장을 받아들인다면, 홀로코스트의 폭력은 문명화의 예외적 일탈이 아니라 바로 그 문명화 자체의 산물이자 악의 근대적 합리성의 가장 충실한 재현임을 부정하기 어려울 것이다.³⁵⁾ 따라서 우리의 합리적인 삶에서, 우리 문명이 고도로 발전한 단계에서, 그리고 인류의 문화적 성취가 최고조에 이르렀을 때 태어나 실행된 현상과 맞닿아 있다는 측면에서, 종교적 이상이 어떤 것이라 하더라도 그 속에 이미 폭력이 도사리고 있음을 간과해서는 안될 것이다.

그렇다면 이런 문제가 선불교로 검토하는 평화에서는 발생하지 않는가? 우리는 평화의 두 원천을 선불교의 소의경전(所依經典)인 『금강경』을 통해 검토했으며, 두 원천을 四相과 非相에 의거하여 설명하였다. 이때 “단순히 인식하고 생각하고 상상하는 의미뿐만 아니라, 우리의 인식과 마음속에서 어떤 모양 혹은 단순한 생각과 정보가 점차로 굳어지게 되는 과정도 포괄하는 의미로서의 相”은 언어, 예술, 종교, 이념, 도덕, 가치 등 인간 존재의 상징적 차원에서 작동하는 문화적 폭력으로 이어진다는 앞의 주장을 염두에 두자. 그리고 이러한 문화적 폭력은 살인, 빈곤, 억압, 소외, 착취 등 직접적, 구조적 폭력의 모든 유형을 관통하며 이들에 정당성과 합법성을 부여함으로써 폭력을 은폐할 것이라는 점도 염두에 두자.³⁶⁾ 예컨대, 울프(Robert Paul Wolff)가 힘의 비합법적 행사로서 폭력을 이해하는 것은 힘의 합법적 행사를 암묵적으로 전제하는 것으로, 그 근저에는 신학적 믿음의 세속적 버전이라 할 수 있는 “정치적 권위의 합법성”의 신화가 놓여있다고 주장하는 것과 맞닿는다.³⁷⁾ 이러한 울프의 문제의식은 어떠한 행위를 합법적이다, 불법적이다 판단하는 정의(定義)의 근원으로서 종교권력과 권위 자체를 의심하고, 자신만을 합법성의 원천으로 간주하는 것을 가장 근본적인 폭력으로 규정한다고 볼 수 있다.³⁸⁾

그런데 정의(定義)의 근원으로서 합법성은 권위의 정점을 드러내는 수자상(壽者相)의 현대정치학적 판본임은 분명하다. 따라서 ‘相들로 둘러싸인’ 한에서의 평화를 사회적이고 언어적인 삶을 영위하는 우리로서는 간절히 바라는 바이지만, 이것을 성취하는

35) 이문영, 앞의 글, 326쪽.

36) 이문영, 위의 글, 330쪽.

37) 이문영, 위의 글, 335쪽. Robert P. Wolff, “On Violence”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 19, 1969, pp. 601-616.

38) 이문영, 앞의 글, 335~336쪽.

것이 결코 쉽지 않은 일임을 알 수 있다. 더욱이 相을 상징으로서 받아들이는 우리에게 지책이 말하는 상징적 폭력은 언어라는 상징을 통해 발현되는 폭력이 될 것이다.³⁹⁾ 예컨대, “시인은 살인자다”라는 원초적 각성에서 드러나듯이 폭력은 대상에 의미를 부과하는 언어 행위 자체에 본질적으로 내재하는 것임을 감안한다면, 우리가 앞에서 종교의 뜻을 분석하면서 분명해진 가르침과 읽음이 내포하는 문제가 폭력으로 이어질 수 있음을 간과해서는 안될 것이다. 이것은 종교가 지극히 정상적으로 작동할 때조차도 체계적 폭력이 존재한다는 것을 의미한다. 그렇다면 아렌트적 의미의 권력, 즉 아테네의 이소노미아(isonomia)⁴⁰⁾나 로마의 키비타스(civitas)⁴¹⁾ 같은 자유롭고 평등한 권력을 현실에서 발견할 수 있는가? 아렌트 (Hannah Arendt)는 “권력과 폭력은 별개의 현상이지만, 대개 함께 나타”나며, “폭력과 권력의 결합보다 더 평범한 일도 없고, 폭력과 권력을 순수한 (...) 형태로 발견하는 것보다 덜 빈번한 일은 없다.”⁴²⁾고 진단한다. 따라서 이념적인 측면에서 볼 때 이소노미아와 키비타스는 자유롭고 평등한 권력기구로 남겠지만, 우리의 논의를 따른다면 이런 이상적 권력에 어떤 폭력도 발현되지 않을 것이라 장담할 수 없을 것이다.⁴³⁾

그러므로 우리의 논의에서 보면 아테네의 이소노미아나 로마의 키비타스는 사바세제인 ‘사위국’과 그렇게 다르지 않은 것처럼 보이는데, 이처럼 ‘四相으로 둘러싸인’ 이곳에서 평화를 누리길 희망한 수많은 사유의 대가들이 보여준 노력에 경이를 표하는 것은 마땅할 것이다. 그러나 이러한 노력에도 불구하고 四相속에 있으면서 四相에서 자유롭기는 쉽지 않다는 것을 그들의 사유 속에서 확인 할 수 있는 것도 사실이다. 그렇다면 이러한 논의를 통해 非相이 구현되는 ‘기수급고독원’을 찾을 수 있을 것이며, 그 곳에서의 평화란 무엇인가에 대한 논의가 뒤따라야 할 것이다. 우리는 『금강경』에서 세존(世尊)께서 밥 때가 되어 ‘사위성’으로 들어가 ‘걸식(乞食)’하는 것과 밥 먹기를 마치신 후 ‘세족(洗足)’하는 것에 주목함으로써,⁴⁴⁾ 四相과 非相과 관련된 평화를 논의

39) Slavoj Žižek, op. cit. 23~24쪽.

40) 이소노미아는 평등하다라는 의미의 이소스(ἴσος isos)와 법, 사용, 관습의 의미를 가진 노모스(νόμος nomos)의 합성어이다. “법 앞의 평등”이나 “정치적 권리의 평등”이라고 해석되는데 결국 시민의 권리가 법에 의해 정립되고 그 법을 평등하게 적용받는다라는 점에서 같은 의미이다.

41) 키비타스는 원시 게르만인의 소규모 정치 단위로 도시 또는 국가를 의미하는 라틴어다. 키비타스에서는 왕제(王制) 또는 수장(首長) 합의제의 어느 하나가 채용되었는데, 어느 것이든 간에 민회가 최고 의결기관이었다.

42) 한나 아렌트, 홍원표 옮김, 『혁명론』(서울: 한길사, 2005), 84~85쪽.

43) 하지만 이러한 우려에도 불구하고 본 논의가 평화에 대한 기존의 노력을 부정하는 것이 아님을 분명히 해둘 필요가 있다. 따라서 우리의 논의가 기존의 논의에서 멈추어서는 안되는 이유를 밝힘과 동시에 나아갈 방향도 함께 제시하고 있음에 주목하기 바란다.

44) 『금강경』 1장: “爾時 世尊 食時 着衣持鉢 入舍衛大城 乞食 於其城中 次第乞已 還至本處 飯食訖 收衣鉢 洗足已 敷座而坐”.

할 수 있는 실마리를 찾을 수 있다고 생각한다. 인간적으로 석가모니가 밥 때가 되어 밥을 먹는 것에 어떤 특별한 의미가 있을까라고 생각할 수 있겠지만, 사실 世尊이 먹는 밥은 중생(衆生)의 ‘번뇌(煩惱)’이자 ‘고집멸도(苦集滅道)’며 ‘탐진치(貪瞋癡)’라는 생각의 전환도 가능할 것이기 때문이다. 나아가 이를 걸식할 정도니 세상의 온갖 ‘탐진치’는 세존이 아낌없이 그리고 대가없이 모두 거두어들이는 것이며, 제자리로 돌아와[還至本處] 이미 걸식하시며 사위국을 두루 돌아다녔던 발도 씻었다고 하니 세존을 말미암아 ‘계정혜(戒定慧)’가 될 것임이 틀림없다. 그래서 세상의 으뜸을 뜻하는 世尊이라 이름 부르는 것이고, 이를 통해 ‘탐진치’와 ‘계정혜’를 완전히 다른 지평(地平)에서 논의할 수 있게 된다. 즉, 이것은 우리가 논의를 시작할 때 如是我聞과 더불어 이미 다루었던 지평인데, ‘탐진치’와 ‘계정혜’의 경계가 곧 나의 육근의 경계가 된다는 것이다. 따라서 지금까지 밖에 있다고 생각했던 ‘탐진치’인 四相과 ‘계정혜’인 非相이 바로 나의 육근이 경계를 어떻게 처리하는가와 관련된다는 측면에서 코페르니쿠스적 전회(Copernican Revolution)라 할 수 있을 것이다. 이것이 선불교를 통해서 논의할 수 있는 평화의 지평이며, 이로부터 四相과 非相은 평화의 두 원천이 된다.

이 지평에서 보면 육근의 경계에 생각이 머물 때 ‘탐진치’가 되어 四相으로 귀결되며, 머물지 않을 때 ‘계정혜’가 되고 행위 속에서 규정되지 않고 무화되는 非相으로 귀결된다는 것을 알 수 있다. 경계를 자유로이 넘나드는 세존께서는 아무리 相에 둘러싸여도[四相] 그 相과 다투지도 싫어하지도 그렇다고 거부하지도 않으며, 걸식하며 거두어들이는 그 거친 밥을 묵묵히 자신다[非相]. 이처럼 묵묵히 자시는 것이 곧 “마땅히 머무는 바 없이 그 마음을 내(應無所住而生其心)”는 것이며, “만약 모든 형상이 형상 아닌 줄로만 보면 곧 여래를 본 것이니(若見諸相非相 卽見如來)” 머물지 않는 마음에서 여래를 본 눈에서 그 非相이 명명백백하게 드러나게 되는 것이다. 그리고 非相이 이렇게 분명하다면 곧 如來도 분명하게 될 것이며, 이렇게 여래를 보자마자 우리가 논의를 시작할 때 만났던 ‘여시아문’의 뜻은 더욱 분명해진다. 즉, “이와같이 부처는 듣는 자가 간직하며, 여래는 당장 이렇게 보는 이의 몫이라는 것이다.”⁴⁵⁾ 이제 相에 둘러싸이는 것도 相에 머무르지 않는 것도 모두 우리의 육근(六根)에서 일어나는 일이 된다는 것도 분명해진다. 그리고 ‘사위국’은 四相으로 둘러싸인 육근의 사바세계며, ‘기수급고독원’은 모든 相을 非相으로 보는 육근의 불국정토라는 것이 드러난다. 따라서 사바세계의 평화는 四相속에서 다양한 이해와 이념을 통해 추구되는 것이지만, 불국정토의 평화는 오로지 非相으로만 실현되는 것이다.

45) 묘봉, 앞의 책, 24쪽.

V. 환지본처(還至本處)

‘여시아문(如是我聞)’에서 시작한 우리의 여정은 결국 그 자리를 떠난 적 없는 ‘환지본처(還至本處)’임을, 혹은 ‘한 발자국도 옮기지 않고 집에 이른 것[不移一步即到家]’임을 알아챌으로써 그 여정을 마치는 것이 아니라 새로이 시작하게 된다. 새로이 시작한다는 것은 이 모든 것이 우리 자신의 육근에서 비롯된다는 것을 의미한다. 즉, 그 자리[處]와 그 집[家]은 우리의 육근(六根)임이 분명하므로, 우리가 살아있는 한 ‘평화의 가능한 실천의 불가능성’과 ‘평화의 불가능한 실천의 가능성’이 만들어내는 나선적 운동 속에서 끝없이 四相을 떠나 非相으로 다시 四相으로 돌아오게 된다는 것을 의미한다. 우리의 논의를 따르다면, ‘결식’하는 것은 四相을 떠나 非相으로 향함이고, ‘세족’하는 것은 非相으로 돌아옴이다. 그리고 세족의 번뇌는 끝이 없으므로 아무리 ‘결식’하더라도 다함이 없어 끝없이 먹어야 하고, ‘결식’하는 만큼 ‘세족’해야 한다. 결국, 우리가 ‘결식’하는 것은 ‘가능한 실천’이지만 끝이 있을 수 없으니 완결될 수 없는 ‘불가능성’과 맞닿아 있으며, 이를 ‘세족’하는 것이 非相이라 이름 지을 때 곧바로 四相에 떨어져 버리므로 ‘불가능한 실천’이지만 언제나 그 자리[處]와 그 집[家]에서 이루어지므로 아무리 움직여도 언제나 제자리가 되는 ‘가능성’과 맞닿아 있는 것이다. 사실이 이러하다면 우리가 할 일은 다만 ‘결식’하는 중에 평소에 먹고 싶었던 것을 만나도 너무 게걸스럽게 먹지 않는 것으로, 또 싫어하는 음식이라고 혐오의 마음을 너무 오래 품지 않는 것으로 ‘세족’함으로써 非相을 실천하는 것이다.

물론 우리가 이야기하는 또는 평소에 누리는 평화가 너무 소소하다고 생각해서, 극적이고 위협적인 폭력을 상상하고는 이 폭력에서 벗어난 완전한 평화를 찾기를 바랄 수도 있다. 그렇지만 『금강경』 14장에서 가리왕(歌利王)이 보여준 인욕(忍辱)은 생각만 해도 모골(毛骨)이 송연(悚然)해진다.⁴⁶⁾ 가리왕에게 찢긴 몸으로 보여준 경계는 평화에 관심을 갖는 사람이라면 누구라도 피하고 싶은 폭력의 극단적인 면이다. 그리고 누구

46) 『금강경』 14장: “須菩提 忍辱波羅蜜 如來說非忍辱波羅蜜 是名忍辱波羅蜜 何以故 須菩提 如我昔爲歌利王 割截身體 我於爾時 無我相 無人相 無衆生相 無壽者相 何以故 我於往昔節節支解時 若有我相人相衆生相壽者相 應生瞋恨 須菩提 又念過去於五百世 作忍辱仙人 於爾所世 無我相 無人相 無衆生相 無壽者相”. (수보리야. 인욕바라밀은 여래가 설하셨나니 인욕바라밀이 아니니라. 어찌하여 그러한가. 수보리야. 내 그 옛날 가리왕에게 몸뚱이를 베이고 찢길 적에 그때 나에게 아상이 없었으며, 인상이 없었으며, 중생의 상이 없었으며, 수자상이 없었느니라. 어찌하여 그러한가? 내 그 옛적 마디마디 사지가 찢겨나가 그 때, 나에게 아상·인상·중생상·수자상이 있었다면 웅당 성나 원망하는 마음을 내었을 것이니라. 수보리야. 다시 생각하여 보건대 과거 오백세에 인욕선인이었을 때를 기억한다. 저 세월이 흐르는 동안 나는 아상이 없었으며, 인상이 없었으며, 중생상이 없었으며, 수자상이 없었느니라. 묘불, 위의 책, 270~275쪽)

라도 이런 폭력이 벌어지지 않는 세상을 꿈꾸며, 때로는 이를 일거(一擧)에 소멸시킬 수 있는 간절한 영웅을 기대하기도 한다. 우리는 가리왕이 가했던 경계만은 피하고 싶다가도, 여래가 그랬듯이 그 경계에 머물지 않고 인욕하고 싶은 마음도 굴뚝같을 것이다. 그러나 큰 경계만이 의미가 있는 것은 아닐 것이며, 오히려 자신이 마주한 일상의 경계에서 상상의 나래를 펼치지 않는 것도 머무르지 않는 마음을 내는 것임을 자각할 필요가 있다. 왜냐하면 평화는 폭력과 전쟁을 상대하는 개념이지만, 앞에서 살펴봤듯이 실천적이고 실용적인 의미에서 본다면 폭력이나 전쟁이 상대하는 것은 우리의 일상이기 때문이다.

『금강경』으로 만나는 세존은 대비구(大比丘) 천이백오십인(千二百五十人)을 갖추고 있으면서도 걸식하시길 마다하지 않으시므로 이미 범부와 중생의 경계를 넘어섰다. 그럼에도 ‘사위국’과 ‘기수급고독원’에 머물며 때가 되면 어김없이 발우를 들고 걸식하시길 마다하지 않으시므로, 여래(如來)에게 육근의 경계와 지혜가 따로 일 수가 없음을 세존께서 실천적으로 보여주신다. 마찬가지로 여래와 더불어 우리가 사바세계에 머물면서도 끊임없이 불국정토를 꿈꿀 수 있는 것은 ‘이 때[食時]’가 일상을 살아가며 육근의 경계인 온갖 상[諸相]을 非相으로 보는 그 때이기 때문이다. 그러므로 우리가 할 일은 四相을 만났을 때, 四相을 만나고 있다고 그대로 봐주기만 하면 되는 것이다. 이렇게 할 때 四相을 고집하지 않는 것이므로 그 四相에 머무는 것이 아니게 되고, 이는 자연스럽게 非相을 보는 것이 되므로 그 자체로 空을 실천하는 것이 된다. 바로 이때가 거창하지는 않지만 소소한 우리의 평화가 도래한 때인 것이다. 四相속에서 다양한 이해와 이념을 통해 六根으로 추구되는 사바세계의 평화와 달리 불국정토의 평화란 非相으로 이 오온(五蘊) 또는 六根의 空함을 실천하는 것이다.

참고문헌

- 『금강경(金剛經)』.
 『金剛般若波羅蜜經』, 『大正藏』 8.
 『대반야바라밀다경(大般若波羅蜜多經)』.
 『상윳따니까야(Samyutta Nikāya, 相應部)』.

각목, 『금강경 역해』, 서울: 불광출판사, 2001

김말환, 『『금강경』에서 제시한 마음 다스림 고찰』 『한국선학』 10권(서울: 한국선학회, 2008)

- 김도공, 『『금강경』의 사상에 대한 해석방향 연구-원불교적 관점에서』 『원불교사상과 종교문화』 69(전북: 원광대학교 원불교사상연구원, 2016)
- 묘봉, 『금강경 묘해』, 서울: 나늬, 2016
- 박용주, 「대승불교의 이미지론 연구」, 『동아시아불교문화』 제6집(부산: 동아시아불교문화학회, 2010)
- 신소천, 『금강경강의』, 서울: 명문당, 1980
- 안호영, 「직접성의 문제와 六祖壇經의 自性自度」 『동아시아불교문화』 20집(부산: 동아시아불교문화학회, 2014)
- 안호영, 「종교, 교육은 가능한가?-뇌과학과 선불교를 중심으로」 『종교교육학연구』 제55권(서울: 한국종교교육학회, 2017)
- 유승무, 「불교의 합심주의적 평화사상과 그 현대적 전개」 『한국학논집』 55집(대구: 계명대학교 한국학연구원, 2014)
- 이문영, 「폭력 개념에 대한 고찰 - 갈통, 벤야민, 아렌트, 지젝을 중심으로」 『역사비평』 106호(경기: 역사비평사, 2014)
- 이병욱, 「불교의 평화관의 재구성-요한 갈통의 평화개념을 중심으로」 『대동철학』 51집(부산: 대동철학회, 2010)
- 이찬수, 『종교로 세계 읽기』, 서울: 이화여자대학교출판부, 2011
- 정천구, 『붓다와 현대정치』, 서울: 작가서재, 2008
- 정천구, 「평화의 두 가지 개념에 관한 논쟁: 적극적 평화와 소극적 평화」 『서석사회과학논총』 제4집 1호(서울: 조선대학교 사회과학연구원, 2011)
- 진월, 「불교적 평화문화-글로벌시대 URI운동의 불교적 성향과 참여론」 『불교학연구』 11호(서울: 한국불교학회, 2005)
- 최관경, 「21세기의 평화와 평화교육」 『교육사상연구』 23권 제1호(부산: 한국교육사상연구회, 2009)
- 최혜암, 묘봉 율김, 『祖師禪에로의 길』, 서울: 혜암문도회, 1987
- 한나 아렌트, 홍원표 율김, 『혁명론』, 서울: 한길사, 2005.

- Johan Galung, *Peace by Peaceful Means*, 강종일 외 율김, 『평화적 수단에 의한 평화』, 서울: 들녘, 2000, 419~420쪽
- Johan Galtung, "Social Cosmology and the Concept of Peace", *Journal of Peace Research*, Vol.18, No.2, *Special Issue on Theories of Peace*, 1981
- Johan Galtung, "Peace and Buddhism", 1985년 2월 Université Nouvelle Trannational에서 연설문 원고, pp.3-13

Kenneth E. Bolding, "Twelve Friendly Quarrels with Johan Galtung", *Journal of Peace Research*, No.14, 1977, pp.75-86

Slavoj Žižek, *Violence: Six Sideways Reflections*, 이현우, 김희진, 정일권 옮김, 『폭력이란 무엇인가 - 폭력에 대한 6가지 뼈뚫은 성찰』, 서울: 난장이, 2011

원고접수일: 2019년 1월 14일 / 심사일: 2019년 1월 26일 / 게재확정일: 2019년 2월 19일

연구자 소개: 안호영

① 전공: 근대 프랑스철학, 근대 동양철학, 물리학 / 소속과 직위: 동국대학교(경주) 파라미타칼리지 교수

② 관심영역: 종교교육, 과학교육

③ 주요논저: 식의 관념성과 외계실재론 비판: 『물질과 기억』, 『중론』, 『유식이십론』을 중심으로, 코기토, 84호, 2018.

④ E-mail: gongahn@naver.com

Abstract

Zen Buddhism and Two Sources of Peace: the Study Focusing on the Diamond Sutra

Ahn, Hoyoung

Dongguk University(gyoungju)

The purpose of this paper, when we seek peace along with religion especially Zen Buddhism (禪佛敎), is to examine what peace we face and how it can be realized in our lives. Usually, we meet with religion and respond to the appeal of religion, so we question everyday life and move on to the endless path of the religion, but at the end we respond to the appeal of religion itself, which can question even the religion itself. And the question itself comes from the 'living nature' of religion, and we could realize the firmness and severity of religion. Moreover, the interrogation, "Should we continue to rely on religion despite the question?" only makes us listen more to the appeal of religion. Therefore, what can be discussed if this attitude is applied to peace as it is?

We are looking for a clue to the importance of our Six-roots(六根) to bring this reality to everyday life from the appropriateness that peace should be the reality of the 'here and now'. Let's note that questioning and interrogating is about our Six-root routinely facing boundaries (境界). We experience numerous forms(諸相) appearing and disappearing along the boundaries of Six-roots, which are called the Four Forms(四相) in the Diamond Sutra(金剛經). But since our lives go on the 'here and now' surrounded by these four forms, we seem to be in conflict with Zen Buddhism's teaching to develop a mind which does not rely on anything. This paper will reveal that the two sources of peace stem from this inconsistency.

First, we focus on the meaning of this inconsistency through the 'Thus have I heard(如是我聞)' and then examine how religion and peace relate to the boundaries of Six-roots. Accordingly 'all that has a form(凡所有相)', which appear in the Diamond Sutra as the main scriptures of Zen buddhism(所依經典), argue that these become 'Four Forms' as boundaries of Six-roots. Then the boundaries of Six-roots will distinguish between one nation 'surrounded by forms' and the other 'developing a mind which does not rely on forms', which will help clarify what the two sources of peace mean by 'Four-forms' and 'Non-forms'. Finally, it will

be revealed that Non-forms practice is that the enlightened One entered the caste for ritual begging(乞食), washed feet(洗足), and returned to the same castle he had left(還至本處).

Key words : Zen Buddhism(禪佛教), Peace(平和), Religion, Four Images(四相), Non-image(非相)