

challenges of education, the adherence to Buddhist rules, the social position of Buddhism and its independence in Korea, to name but a few examples which they treated with little esteem.

Key Word

Modern Buddhist Reform Movement, Gyeong-heo, Man-gong,

Association Movement, Muaehaeng(Deliverance Behavior),

Movement for the Promotion of Seon Customs, Seon Hakwon(Academy)

孝, 出家, 그리고 在家的 딜레마

—‘묘젠(明全)의 입송(入宋)이야기’를 중심으로

김호성
동국대학교

I. 머리말

II. 孝와 출가의 대립

III. 출가정신의 본질

1. 출세간적 가치의 선택

2. 불교적 가치의 선택

IV. 孝에서 보살행으로

V. 맺음말

투고일자 2011.7.14 | 심사일자 2011.7.20 | 게재확정일자 2011.8.8

요약문

불교는 출가의 종교라고 할 수 있다. 그만큼 출가라는 사건, 내지 출가자 집단이 차지하는 비중은 막대하다. 인도의 힌두교에서는 먼저 거주기(家住期)의 의무를 다한 뒤에 출가하라는 시간적 배열에 의해서 효와 출가의 대립을 해소한다. 정반왕 역시 그러한 논리로 태자 싯다르타의 출가를 만류하였다. 그러나 싯다르타는 그렇게 시간적 배열에 의한 모순의 해결은 언제 죽음이 닥칠지 모르는 현실에서는 따를 수 없다고 하여 출가를 감행하였다. 그럼으로써 힌두교의 출가와는 다른 불교적 출가를 확립하였고, 마침내 불교라는 종교를 열었다.

이 글은 이러한 긴장과 갈등이 다시금 문제되는 이야기 하나를 한번 더 논의해 본다. 바로 『정법안장수문기』에 나오는 ‘선사 묘젠(明詮)화상이 입송코자 했을 때’라는 일화를 실마리로 하여, 병든 노승이 간병을 요구하는 상황과 입송구법이라는 묘젠의 원력 사이의 딜레마를 다시 한번 더 다루어보았다. 이를 통하여 출가정신의 본질은 출세간적 가치의 선택이고, 불교적 가치의 선택이라는 사실을 다

시 한번 더 확인하였다. 다만 노승의 간병 역시 효라는 맥락에서가 아니라 보살행의 맥락에서 할 수는 있다는 점에서, 보살행의 차원에서 재가의 삶을 영위하는 것은 출가정신과 모순되지 않는다고 주장하였다.

주제어

출가, 효, 재가, 『붓다차리타』, 『정법안장수문기』, 도겐(道元),

묘젠(明詮), 예조(懷葬)

I. 머리말

불교의 교단은 사부대중으로 이루어진다. 비구 비구니 우바새 우바이다. 앞의 들은 出家衆이고, 뒤의 들은 在家衆이다. 이렇게 불교 교단이 재가의 二衆을 포함한 사부대중으로 이루어져 있으나, 실제로 대중의 입장에서 볼 때는 出家 二衆에 의해서 대표된다고 해도 과언이 아닐 것이다. 그만큼 출가중의 비중이 크다. 그래서 출가중이 사회로부터 높이 존중받는다면 붓다의 가르침 역시 높이 존중받을 것이고, 출가중이 사회로부터 존중받지 못하고 경시된다면 붓다의 가르침 역시 경시¹⁾되고 말 것이다.

우리 역사에서 출가중이 경시되고 천시되었던 시기가 없지 않았다. 바로 승유억불을 국시의 하나로 채택하였던 조선시대였다. 승려는 이른바 賤役의 하나였다. 온갖 수모와 고통을 당해왔던 것이다.

1) 이를 드러낸 古人的 말에 “僧重則法重；僧輕則法輕”가 있다.

그러나 그 시대의 경시와 천시의 역사는 그렇게 ‘부끄러운 역사’는 아니다. 시절인연 탓으로 세속의 정치권력에 의한 탄압, 즉 法難을 당한 것이었기 때문이다. 오히려 그런 와중에도 굳건히 법을 지켜왔으며, 높은 수준의 사상과 수행을 성취했으며, 함께 천시받았던 민중들과 호흡을 같이 하기도 했다. 그러나 현대에 들어와서까지 출가중의 존재가 ‘존경의 대상’으로 인식되지 못한다면, 그 책임의 대부분은 출가중에게로 돌아갈 것이다. 그만큼 출가중이 차지하는 위상이 크기 때문이다.

구체적 사례나 원인분석은 차치하더라도, 오늘날 우리 사회에서 교세로 볼 때 제2, 제3의 종교가 되었을 뿐만 아니라 사회적 영향력에 있어서도 이웃 종교에 비하여 현저히 약세를 면치 못하고 있다. 아쉽지만 인정하지 않을 수 없는 것이 오늘날 우리 불교의 현실이다. 이를 어디에서부터 풀어나갈 것인가? 古人이 말하기를, “땅에서 넘어진 자 땅을 딛고 일어나라”²⁾라고 했으니, 다시금 출가중이 일반 사회 대중으로부터 높은 존경과 깊은 신뢰를 받을 수 있도록 하는 데에서 새출발해야 할 것이다.

이 일은 사실 출가중 스스로의 각성과 책임에 맡겨야 할 일임은 물론이다. 그러나 재가중인 나 스스로 사명감을 느끼고 있다면, 할 수 있는 일을 찾아서 해야 옳을 것이다. 이리하여 출가중을 향하여, 혹은 뜻있는 출가중이 있다면 언젠가는 숙고해 볼 수 있는 ‘출가정신의 탐구’를 실행하고, 그 결과를 기록으로 남겨놓는 일을 내가 할 수

2) “因地而倒者，因地而起.”, 보조지눌, 「정혜결사문」, 『보조전서』(서울: 보조사상연구원, 1989), p.7

있는 일로 파악하였다.

이런 뜻에서 그동안 ‘출가정신의 탐구’를 시도³⁾해 왔다. 도대체 ‘출가정신의 본질’이란 무엇일까, 하는 문제의식에서부터 출발하였다. 그 핵심을 말한다면, 불교교단 안으로나 밖으로나 권력의 추구를 포기(renunciation)하는 일이다. 그 전범은 바로 붓다의 출가이야기에서 확인할 수 있는 것이었다. 태자의 신분이었으므로 출가하지 않고 왕위에 나아갔더라면 권력자로서의 삶을 살았으리라는 점에서, 붓다의 출가에는 脫권력의 의미가 함축되어 있다. 이러한 출가는 힌두교적 가치관에 기반한 ‘힌두교적 출가’와는 軌를 달리하는 것이었다. 즉 ‘불교의 출가’는 힌두교의 출가와 다르다⁴⁾는 데에서 우선 그 정체성을 확인할 수 있다.

그런데 힌두교의 출가와 불교의 출가를 상반되는 것으로 보는 한, 필연적으로 만나게 되는 문제가 바로 불교의 출가는 유교적 가치와 모순된다는 점이다. 그 이유는 힌두교와 유교가 현실주의 세속주의 윤리를 공유하고 있기 때문이고, 불교의 출가는 그러한 입장을 반대하면서 넘어서 있기 때문이다.⁵⁾

그럼에도 불구하고, 우리의 출가교단은 아직도 ‘(힌두교-)유교적 가치’에 깊이 침윤되어 있는 것으로 보인다. 조선시대에는 역불에 맞서서 護佛의 논리를 펼치다 보니, “우리에게도 孝가 있다”는 식으

로 방어적 담론을 펼칠 수밖에 없었던 것 같다. 그 결과 유교적 가치관이 출가에 잘 드러나 있었던 불교적 가치관을 훼손시켜 버린 것이다. 그러므로 다시 불교의 출가정신을 회복하기 위해서는 불교교단 안에 내재화된-불교화된-유교적 가치관, 특히 孝 담론의 초극을 도모해야 한다.

이렇게 유교적 가치관의 초극을 하나의 과제로 생각하고 있던 나에게 코운예조(孤雲懷井, 1198~1280)가 스승 도젠(道元, 1200~1253)의 말씀을 기록한 『정법안장수문기(正法眼藏隨聞記)』에 등장하는 한 이야기는 이 출가의 정신을 재고찰토록 자극하였다. 「스승 묘젠(明全) 화상이 입송(入宋)코자 했을 때」⁶⁾이다. 이 글에서는 묘젠(明全, 1183~1225)의 입송이야기에 드러나 있는, 효와 출가정신의 대립, 즉 유교적 가치관과 불교적 가치관의 대립을 분석해 보고자 한다. 그럼으로써 우리는 출가정신의 본질은 유교적 가치관의 초극에서 찾을 수 있음을 재확인하게 될 것이다. 그런데 출가정신을 이렇게 분명히 정립코자 했을 때, 하나의 중요한 문제가 제기된다. 출가의 논리가 효와 같은 세속적 가치를 넘어서는다는 점에서는 긍정적이지만, 그것이 곧 보살행의 거부로도 이어질 수 있는가 하는 점이다. 재가, 즉 세간에서의 보살행의 문제와 출가정신이 대립될 수밖에 없는 것일까, 아니면 조화가 가능할 것인가?

3) 이 글에서 인용되거나 참조되지 않은 것으로는 줄고, 「비베카난다의 붓다관 비평」, 『인도철학』 제29집(서울: 인도철학회, 2010), pp.137-172. 참조.

4) 줄고, 「두 유형의 출가와 그 정치적 함의-힌두교와 불교에서 권력과 脫권력의 문제-」, 『인도철학』 제26집(서울: 인도철학회, 2009), pp.9-31. 참조.

5) 줄고, 「불교화된 孝 談論의 해체-‘중국-유교’ 및 ‘인도-힌두교’와 관련하여-」, 『무심보광스님 화갑기념논총 佛緣錄』(성남: 여래장, 2010), pp.529-548. 참조.

6) 水野彌穗子 譯, 『正法眼藏隨聞記』(東京: 筑摩書房, 2006), pp.364-374. 참조.

II. 효와 출가의 대립

묘젠은 도젠의 스승이다. 도젠이 천태종의 총본산인 히에이잔(比叡山)을 내려와서, 에이사이(榮西, 1141~1215)가 창건한 켄닌지(建仁寺)에 들어갔을 때, 거기서 만난 스승이다. 도젠이 켄닌지로 가게 된 것이 14세 때의 일이므로, 에이사이 입적 한 해 전의 일이다. 그러니까 1년 정도는 에이사이로부터 직접 지도를 받았을 가능성이 있지만, 이내 에이사이는 입적하고 말았던 것이다. 이런 연유로 하여 도젠은 에이사이의 제자인 묘젠을 스승으로 모셨던 것이다. 그리고 묘젠과 함께 송나라로 유학을 간다. 이때가 1223년, 도젠의 나이 24세 때의 일이다. 그런데, 묘젠은, 아쉽게도, 송나라의 천동산(天童山)에서 입적⁷⁾하고 만다.

『정법안장수문기』를 읽어보면, 도젠이 긍정적으로 평가하는 일본의 승려는 단 둘 뿐임을 알게 된다. 에이사이와 묘젠, 이 두 분만이 그 당시 대부분의 관승(官僧)⁸⁾들과는 달리 명리(名利)를 떠나서 정법을 구하려는 마음을 갖고 있었기 때문이었다. 그런 이유로 도젠은 이 두 분 스님에 대해서 깊은 존경심을 갖고 있었던 것이다.

이제 우리가 살펴볼 「스승 묘젠(明全) 화상이 입송(入宋)코자 했을 때」라는 이야기는 그 두 분 중 묘젠과 관련한 이야기다. 그 당시 도젠

이 직접 하나의 참여자로서 직접 보고 들은 이야기를 전한 것이다.

일본불교사에서 대개 새로운 불교를 일으킨 분들은, 처음에 히에이잔(比叡山)에 출가를 하였으나 나중에 그 산을 내려간다. 그리고는 새로운 불교를 개척⁹⁾해 간다. 에이사이, 묘젠, 그리고 도젠이 다 그렇다. 묘젠 역시 천태종의 총본산 히에이잔으로 출가했는데, 그때의 은사가 묘유(明融)였다. 「스승 묘젠(明全) 화상이 입송(入宋)코자 했을 때」라는 이야기는 묘유와 묘젠의 사제(師弟) 사이에서 발단된다. 상황은 묘젠이 도젠과 함께 송나라로 새로운 불법을 구하려 떠나려는 상황인데, 히에이잔에 계신 은사 묘유가 병환에 걸리고 만 것이다. 아프면 외로운 것이 사람 아니겠는가. 아니, 사람은 본래 외롭지만 아프면 더 외로운 것이리라. 그래서 은사 묘유는 묘젠을 붙잡는다.

나는 벌써 노환으로 숨을 쉴 날도 얼마 남지 않았다. 그대 혼자만은 어떻게든 노환을 간호해서 저승길로 보내주기 바란다. 이번의 입송은 잠시 중지하고, 내가 죽고 나거든 입송의 희망을 성취하길 바란다.¹⁰⁾

묘젠은 어떻게 해야 할까? 이 문제는 다만 묘젠만의 문제라든가, 사라진 문제라고 할 수만은 없을 것이다. 앞으로 우리 삶에서 얼마든지 만날 수 있는 문제이기 때문이다. 이러한 양자택일의 상황은 윤리적인 고려를 해야 할 상황이다. 그래서 윤리학 수업시간에 학생

7) 도젠은 귀국 후 이 입적의 전말을 『사리상전기(舍利相傳記)』로서 정리한다. 佐藤秀孝, 『中國の禪宗と道元の佛法』; 中尾良信 編, 『道元』(東京: 吉川弘文館, 2003), p.101.

8) 관승은 국가공무원과 같은 승려를 말한다. 진호국가(鎮護國家)를 위한 기도가 그들의 임무였다. 마츠오 겐지는 일본불교사를 '관승 vs 문세승(遁世僧)'의 패러다임으로 보고 있다. 줄고, 「일본불교사를 이해하는 새로운 패러다임」; 마츠오 겐지 지음, 김호성 옮김, 『인물로 보는 일본불교사』(서울: 동국대 출판부, 2005), pp.203~209. 참조.

9) 이는 새로운 종파의 성립으로 귀결된다. 출처, 『일본불교의 빛과 그림자』(서울: 정우서적, 2011), pp.28~33. 참조.

10) 水野彌穂子 역, 앞의 책, p.370.

들에게 토론용으로 제출될 수 있는 좋은 딜레마(ethical dilemma)이다. 과연 묘젠은 어떤 결단을 내렸을까? 그는 과연 스승의 부탁(혹은 은혜)를 저버리고 입송을 결행할 것인가? 아니면 자신의 꿈을 미루고-어쩌면 다시 올 수 없을지도 모르는 기회인지라 '포기'가 될 수도 있는데-스승을 간호할 것인가?

여기서 우선 주목할 것은 묘젠이 이 딜레마를 다루는 방식이다. 매우 민주적이라 할 수도 있고, 매우 교육적이라 할 수도 있다. 제자와 사형 사제들을 다 모아놓고 그들에게 문제를 제기했던 것이다. 어쩌면 그의 태도가 민주적이어서도 그렇겠지만, 이 윤리적 딜레마를 하나의 화두로서 제자나 사형사제들에게 던져보고 싶어서였는지도 모른다. 이러한 해석이 보다 타당할 것이다. 이미 그 자신은 해답을 갖고 있었기 때문이다. 그는 다음과 같이 말하면서, 문제를 제시하였다.

나는 어렸을 때 부모님의 집을 떠나온 이래 이 스승 밑에서 자랐으며, 그 덕분에 지금 성장하였다. 세간적으로 말하더라도 키워준 은혜는 특히 무겁다. 또한 출가자의 입장에서 말하더라도 생명의 세간을 벗어나는 부처의 가르침이나 대승 소승, 진실한 가르침과 방편의 가르침 등의 말씀을 익히고 인과(因果)의 이치를 깨달아서, 옳고 그름을 분별할 줄 알게 되었고 동년배보다 뛰어나 명예를 얻은 일도, 또 이렇게 송나라로 건너가서 법을 구하고자 하는 뜻을 일으키게 이른 것도, 하나하나 이 스승의 은혜 아닌 것이 없다.

그런데 이 스승은 금년에 이르러 완전히 노쇠해서 누워계신다. 더 살 수 있으리라 생각되지 않는다. 이번에 헤어지면 두 번 다시 뵈을 수 없다.

그러므로 스승님도 무리해서 나를 붙잡으려 하신 것이다. 스승의 간청을 뿌리치는 것도 불가능하다. 그러나 또 이제 이렇게 목숨을 돌아보지 않고 송나라로 건너가서 법을 구하는 것도, 보살의 큰 자비로부터 이루어진 것이고 중생을 위해서 그렇게 하고 싶은 것이다. 스승의 가르침을 저버리고 송나라로 가버리는 것은 어떨까? 각기 생각하는 바를 말해다오.¹¹⁾

세간적으로 보더라도 부모와 같은 분인데, 하물며 불법의 깊은 이치를 깨우치게 해주신 은혜까지 중첩되어 있다는 것이다. 그러나 모처럼 큰 뜻을 세워서, 목숨을 걸고 송나라로 구법여행을 떠나려는 마음을 일으키지 않았던가. 한번 일으킨 마음을 방하착(放下着)하는 것 역시 쉬운 일은 아니다. 고인(古人)이 “있는 법도 없앨지언정 없는 법을 일으키지 말라” 한 것도 그같은 맥락에서 일 것이다. 묘젠은 과연 어느 길을 선택해야 할까? 고뇌가 일지 않을 수 없다. 스승의 은혜를 갚기 위하여 간병을 하는 것이 옳은가, 아니면 불법의 오의(奧義)를 깨치기 위하여 스승의 간청을 뿌리치고 입송을 행하는 것이 옳은가?

이러한 묘젠의 딜레마에 대해서 당시 모인 대부분의 대중들은 그들의 입장을 다음과 같이 말한다.

올해의 입송은 중지해 주십시오. 스승의 병 역시 이제 와서는 앞이 보입니다. 금년만 이 나라에 머무시고, 내년엔 입송하는 것이 가장 좋습니

11) 위의 책, pp.370~371.

다. 스승의 간청도 뿌리치지 않고, 무거운 은혜도 저버리지 않는 일입니다. 그런 뒤에 1년이나 반년 정도 입송이 늦어지더라도, 어떤 지장도 없을 것입니다. 스승 제자의 정의(情誼)에도 거슬리지 않고, 입송의 희망도 이를 수 있을 것입니다.¹²⁾

이 관점은 스승의 은혜를 가벼이 할 수 없다. 스승은 곧 돌아가시려 한다. 그러니 먼저 간병을 해야 한다. 입송하여 구법을 하는 것은 1년이나 반년 쯤 연기해도 아무런 문제가 없다는 것입니다. 윤리적 딜레마를 일으키는 선택지 두 가지를 시간적 선후관계로 배열함으로써, 둘 다 원만히 해결해 보려는 입장을 취한 것이다. 얼핏 보면 매우 합리적인 해결책인 것처럼 보인다.

그런데, 여기 손들고 나서는 한 사람의 예외자가 있었다. 바로 이 이야기를 우리에게 전해준 도젠이다. 그는 다른 사람들과 달리 생각한다. 그 논리는 길지도 않다.

불법의 깨달음이 이제 이것으로 좋다고 생각하신다면, 그만 두는 것이 좋겠지요.¹³⁾

어떻게 들으면 좀 통명스럽고 좀 시니컬하기까지 하다. 하지만 그는 혹시라도 스승 묘젠이 인정사정에 기울어질까봐 염려하고 있는지도 모른다. 그래서 한발 앞서서 내지른 것일 수도 있겠다. “스

님의 공부에 이미 다 이루어졌다고 생각한다면, 그렇게 하셔도 좋겠지요. 하지만 그렇지 못하다고 한다면, 시간이 마냥 있는 듯이 할 수는 없겠지요?” 라는 듯이 말하는 것이었다.

이제 묘젠이 나서서 그 스스로의 선택을 들려줄 차례이다. 묘젠은 과연 어떻게 선택했을까? 누구의 손을 들어 주었을까? 많은 수의 대중들 입장일까, 아니면 오직 한 분 도젠의 입장일까? 묘젠은 다음과 같이 말한다.

각자의 의견을 들으니 모두가 가지 않는 쪽을 원하는 것으로 생각된다. 그러나 나의 생각은 다르다. 이번에 가는 것을 중지한다 해도 어차피 돌아가시는 것이 결정되어 있는 분이라면 그에 의해서 생명이 연장될 리는 없다. 또 내가 머물러서 간병해서 돌보아 드린다고 해서 고통이 없어질 리도 없다. 또 임종에 내가 보살피 드려서 저승길에 지장이 없도록 권해드린다 해서, 그것만으로 반드시 생사윤회의 괴로움을 떠날 수 있는 것도 아니다. 다만 스승으로서의 일단 자기가 말하는 것을 들어주었다고 해서 기뻐하실 것이다. 이런 이유로 지금 입송을 단념하는 것은 어리석음을 떠나는 길을 얻는 데에는 도무지 소용없는 일이다.¹⁴⁾

어떻게 들으면 인정머리 짝이 없는 이야기로 들린다. 간병을 한다고 해서 스승이 다시 살아나지는 않겠지만, 그래도 마지막 가는 길을 좀 외롭지 않게 해드리는 것이 도리 아닌가? 제자로서, 사람으로서-. 그런데, 이 인정머리 없는 태도가 바로 묘젠이나 도젠-더 나

12) 위의 책, p.371.

13) 상동.

14) 水野彌穗子 역, 앞의 책, p.372.

아가서 도겐이 송나라에서 만나게 되는 스승 천동여정(天童如淨, 1163~1228)까지를 포함한-의 불교를 낳은 어머니가 아닐까 싶다.

“내가 여기 있다고 하더라도 실제로 도움이 되지 않는다”는 현실적 판단에서 한 걸음 더 나아가서, 묘젠은 다음과 같은 놀라운/무서운 이야기를 덧붙인다. 만약 스승의 원에 따라서 안 가게 되면, 그것은 스승에게 업을 짓게 하리라는 점이다.

오히려 스승은 자칫 제자의 구법의지를 방해하여 죄업의 인연을 짓게 될 수도 있을 것이다. 반대로 내가 입송구법의 뜻을 이루어 깨달음을 얻는다면 스승 한 사람의 번뇌에 의한 어리석은 정에는 저촉되었어도 많은 사람이 도를 얻는 인연이 될 것이다. 만약 이 공덕이 뛰어난다면, 이에 의해서도 또 스승에게 보은하는 것이 가능할 것이다. 설사 또한 바다를 건너다가 죽어서 입송구법의 희망을 이루지 못한다 하더라도, 현장(玄奘) 삼장의 저 웅대한 여행의 자취도 생각해 보는 것이 좋으리라. 한 사람을 위해서 얻기 어려운 때를 헛되이 보내는 것은 부처님의 마음에도 맞을 리가 없다. 그러므로 이번의 입송은 확실히 결심할 수 있었다.¹⁵⁾

오나라의 손권(孫權)이 칼로 탁자를 내리치면서 조조와의 결전을 결단하던 그때의 기백이 생각나는 장면이다. 묘젠은 인정과 불법을 예리하게 대립시키고, 긴장을 한껏 조성한 뒤에, 과감하게 인정을 내다버리고 불법을 선택한 것이다. 이렇게 윤리적 딜레마는 해결을 보게 된다.

15) 위의 책, pp.372~373.

III. 출가정신의 본질

묘젠은-그 이면에서 도겐 역시-스승에의 간병이나, 입송이나라는 윤리적 딜레마를 인정이나 불법이나라는 윤리적 딜레마로 치환한 뒤, 과감히 인정을 내다버리고서 불법을 택하는 용기를 보여주었다. 이러한 윤리적 결단은 실존적 결단이라 할 수도 있을 것이다. 이제 나는 이 윤리적 딜레마를 둘러싼 묘젠의 윤리적/실존적 선택을 보면서, 그 속에 깃들어 있는 의미/에토스(ethos)를 좀더 드러내 보고자 한다.

1. 출세간적 가치의 선택

묘젠의 입송이야기는 출가이야기의 변주라 할 수 있을 것이다. 부모님에 대한 효와 구도의지 사이의 딜레마가 싯다르타 태자의 출가는 물론 모든 출가의 막후에 놓여있는 것이리라. 비록 출가한 스승에 대한 효이긴 하지만, 효와 구도의지 사이의 대립은 묘젠의 입송이야기에도 놓여있었음을 알 수 있다. 그렇다면, 주제가 되는 이야기는 어디에서 발견할 수 있을까? 바로 싯다르타 태자의 출가이다. 싯다르타 태자가 출가했을 당시 상황은 지금 이 묘젠의 경우와 매우 유사한 바 있기 때문이다. 이야기의 플롯도 같고, 거기에서 오고가는 논리도 같다.

그러한 점을 우리는 불타의 생애를 다룬 『붓다차리타(Buddhacarita, 佛所行讚)』에서 확인해 볼 수 있다. 물론 이 작품은 하나의 ‘시로 읊은 붓다전(讚佛詩)’이다. 후대에 아쉬바고샤(Āśvaghoṣa, 馬鳴)이라는

시인에 의해서 재구성된 것이므로 역사적 붓다의 입장이라기 보다는 마명이라는 한 해석자가 이해한 이야기로 볼 수 있다. 그렇긴 하지만 작자 아쉬바고사는 출가정신의 핵심을 잘 포착한 것으로 나는 평가하고 싶다. 그렇기에 『붓다차리타』라는 작품이 더욱 위대한 것이리라.

다 아는 이야기지만, 싯다르타 태자의 출가에 대해서 다시 한번 생각해 보도록 하자. 늙으신 부왕(父王)의 뒤를 이어서 왕위를 계승해야 할 왕자 신분인 싯달타 태자는 진리를 구하여 집을 떠나려 한다. 이때 “그래서는 안 된다”면서 반대하는 분이 아버지 정반왕이다. 이 당시의 상황은 『붓다차리타』 10~11장에서 자세히 묘사된다.¹⁶⁾ 아버지 이야기도 묘젠을 말리는 대중들의 논리와 같다.

그렇지만 그대가 때 아닌 때에 숲에 거주함으로 인하여
나는 실제의 불에 의해서 (태워진 것처럼) 슬픔의 불에 태워졌다.¹⁷⁾
그대는 그 지상의 권력을 충분히 즐겨라
법전에서 정해진 때가 되면 그대는 숲으로 물러나게 되리라.¹⁸⁾

아직 때가 아니라는 것이다. 먼저 집에 있으면서 효를 다한 뒤에, 아버지가 죽고 나서 출가해도 늦지 않다는 것이다. 효와 출가, 인정

16) 참고, 「두 유형의 출가와 그 정치적 함의」, 앞의 책, pp.23-31. 참조.
17) “ahaṃ tu akāle vanasaṃśrayāt te śokāgñinā agnipratimena dahye(非時入林藪, 悲戀, 燒我心).” BC 9 : 14(p.96). 大正藏 4, 16c. BC의 인용은 E.H.Johnston, *Buddhacarita or Acts of the Buddha*(Delhi : Motilal Banarasidass, 1984)로부터이다.
18) “tad bhuñkṣva tāvad vasudhāhipatyam kāle vanaṃ yāsyasi śāstradrṣṭe(且還食土邑, 時至更遊仙)” BC 9 : 17(p.96). 大正藏 4, 17a.

과 불법이라는 윤리적 딜레마 앞에 놓인 싯다르타 태자에게 제시되는 해결책은 그 두 가지 가치를 시간적으로 배열하라는 것이다. 먼저 효를 다하고 난 뒤에 출가하여 불법을 구하라는 것이다. 이러한 시간적 배열에 의한 해결책은 기실 그것 자체가 바로 힌두교 문화의 산물임을 간과해서는 아니된다.

인도의 문화나 철학을 이야기하는 모든 입문서에 공통적으로 나오는 이야기는 바로 이렇게 세속적 가치관/인정과 출세간적 가치/해탈을 둘 다 추구해야 한다는 것이다. 양자택일은 아니된다. 그렇다고 해서 그 상반되는 가치를 동시에 추구할 수는 없다. 그렇게 해서 나온 해결책이 시간적 배열이다. 먼저 세속에서의 의무(dharma)를 다 하고 난 뒤에 출가해도 늦지 않다는 것이다. 정반왕 역시 이러한 힌두교적 다르마에 입각하여 아들 싯다르타의 출가를 반대하고 나선 것이다. 그러니까 그렇게 시간적으로 배열된 과정을 충실히 거친 뒤에 행하는 출가는 ‘불교적 출가’일 수 없음은 물론이다. 그것은 힌두교의 다르마를 규정한 법전(Dharmaśāstra)을 충실히 준수하는 ‘힌두교적 출가’일 뿐이다. 이렇게 볼 때, 묘젠에게 입송을 연기하고서 먼저 스승을 간병한 뒤에 불법을 구하러 입송해도 늦지 않을 것이라 말한 대중들의 논리/윤리는 바로 ‘힌두교적 출가’의 논리/윤리에 다름 아님을 알 수 있게 된다. 불교적 사고에 기반한 논리는 아니다. 그만큼 불교적 사고에 철두철미하지 못했음을 보여준 것이라 할 수 있다.

그렇다면 이러한 ‘힌두교적 출가’의 논리에 대해서 싯다르타 태자는 어떠한 태도를 취했던 것일까?

죽음의 때는 언제나 세계를 지배하며 영혼의 해방을 가져오는 지복을 얻는 데에 적절한 시간이 (따로이) 존재하는 것은 아닙니다.¹⁹⁾

그렇다. “때가 아니라”는 비시론(非詩論)에 맞서는 대응논리는 “시간이 없다”는 무시론(無時論)이었다. 시간적으로 배열한 힌두교의 다르마가 전제하고 있는 것은 “사람은 노년에 이르러서 죽는다”는 점이 아닌가. 그러나 과연 그럴까? 죽음에는 노소가 없고, 선후가 없는 것이다. 다음 순간에 무슨 일이 일어날지 모르는 것이, 내일 아침까지 내가 살아있을지 모르는 것이 삶의 실상(實相)이리라. 싯다르타가 내보인 “적절한 시간이 따로이 존재하는 것이 아니라”는 입장은 바로 무상(無常, anicca, anitya)의 교리 속에 잘 갈무리 되어 있다.

우리는 무상을 잘 말하지 않지만, 실로 무상이야말로 불교의 알파와 오메가가 아니겠는가. 이 무상의 소식을 늘 말하는 것을 나는 ‘중세의 마음’이라 부르는데, 우리가 중세로 돌아가서 중세를 읽어야 할 이유이다.²⁰⁾ 이렇게 시간이 없다(無時), 무상(無常)하다는 인식 속에서 행해지는 출세간적 가치의 선택이 출가라는 점을 확인해 두기로 하자.

19) “kalo jagat karṣati sarvakālān nirvāhake śreyasi nāsti kālah(一切時死故, 除死法無時)” BC 9 : 38(p.99). 大正藏 4, 17b.

20) 우리 불교 전통 보다도 더 무상을 절절히 말하는 것이 일본이다. 『도연초(徒然草)』, 『방장기(方丈記)』 등 일본의 고대와 중세 불교문학 작품들은 한결같이 무상을 노래하고 있다. 그것은 아마도 일본 열도가 지진, 화재, 태풍 등 자연재해를 우리보다 더 많이 겪음으로써 ‘있음’이라는 것이 얼마나 순간적이고 얼마나 허망한 것인지를 더 절절히 절감했기 때문이리라. 내가 일본의 불교문학을 좋아하는 이유의 하나이다.

2. 불교적 가치의 선택

묘젠의 입송이야기에 나타난 딜레마는 유교적 가치와 불교적 가치의 대립이라 할 수 있다. 켄닌지의 대중들이 입송을 만류하는 의견을 낸 데에는 스승의 병을 간병하는 것이 ‘스승의 말씀에 거역하는 것이 아니기’ 위해서라거나, 스승의 ‘은혜에 보답하는 길’이라거나 ‘사제지간의 정에 어긋나지 않는다’는 관점에서였다. 이러한 이유는 ‘효(孝)’라는 한마디 말로써 포섭될 수 있으리라 본다. 그러니까 켄닌지 대중들의 입장은 먼저 스승에 대해서 효도를 다 하고 난 뒤에 입송해서 불법을 구하라는 것이었다.

이렇게 해석하는 나의 관점이 타당하다면, 이 윤리적 딜레마는 유교적 효와 불교적 출가²¹⁾ 사이의 대립이라 볼 수 있을 것이다. 효를 지배이데올로기로 삼았던 유교적 관점²²⁾에서 보았을 때 불교는 부모에 대한 효를 다하지 않은 사람들의 집단이 아닐 수 없었다. 이른바 ‘임금도 없고 아버지도 없는 종교’(無君無父)였던 셈이다. 그러한 배불론(排佛論)으로부터 탄압을 당한 것이 동아시아 불교의 역사이다. 중국 한국 일본 모두 정도의 차이는 있어도 마찬가지였다. 그 중에서도 특히 더한 것이 우리의 조선시대였음은 두말할 나위 없을 것이다.

이에 대한 불교측의 대응논리로서 “불교에도 효가 있다”는 주장이 제기되었던 것이다. 그러나 그러한 반론 — 불교측의 호불론(護佛論)

21) 구법(求法)이 ‘효’를 넘어선다는 점에서 곧 출가와 동의어로 봐도 좋을 것이다. 묘젠의 구법을 위한 입송은 출가한 이후 다시 한번 더 감행하는 또 한번의 출가라 할 수 있기 때문이다.

22) 출고, 「불교화된 효 담론의 해체」, 앞의 책, pp.532-535. 참조.

—은 어디까지나 유교적 패러다임을 인정하고, 그 한계/범위 안에서
의 대응이기에 언제나 질 수 밖에 없는 것이 아니었던가 싶다. 유교
적 가치관이라는 기준 자체를 무효화시키거나 그 부당성의 지적으
로까지의 나아갈 수 없었다. 조선시대도 아니고, 유교가 국교인 것
도 아닌 이제는 당당히 ‘효 콤플렉스’로부터 과감히 벗어나서, 불교
의 출가가 갖는 가치를 내보일 수 있어야 할 것이다. 그래서 다음과
같이 주장한 바 있었다.

불교는 출가주의라는 점을 명확히 하고, 그것이 갖는 의미를 재해석함
으로써 동아시아 불교사에서 오랫동안 보여온 유교적 지배이데올로기
로서의 효가 권력으로서 기능하는 담론의 질서를 내면화하고, 방어적
효교론으로서 불교를 지키려는 입장에서 벗어나야 한다. 그럴 때 불교
는 가부장제(가중중심주의가 그 내포의 하나로서 존재하는) 이데올로
기를 벗어나서, 인간의 해방에 기여하는 가르침이 될 것이다. 그리고 지
금은 바로 그러한 불교의 사회적 역할을 요구하고 있으며, 그 가능성은
바로 붓다의 출가에서부터 찾을 수 있는 아름다운 전통이다.²³⁾

이제 우리가 유교적인 ‘효 콤플렉스’를 벗어나야 한다는 관점에서
볼 때, “스승에 대한 효를 다하자”는 식의 사고, 더 나아가서 구법이라
는 가치보다 그것을 더욱 우선시하는 사고는 불교적이지 않다²⁴⁾

23) 출고, 「불교화된 효 담론의 해체」, 앞의 책, p.548

24) 이러한 나의 관점이 “스승의 은혜를 외면하고, 스승을 모시지 말라”는 뜻으로 받아들
이는 사람이 있다면, 그는 “선을 행하지 말라”는 이야기를 “그럼 악을 행하리이까?”라
는 식으로 받아들이는 것과 다름이 없다. 선이나 효가 좋다(나쁘지 않다) 할 수 있으
나, 그것은 그보다 더 높은 가치를 위해서, 더 높은 가치로 고양되어 가야 한다는 뜻이

는 것이다. 그러한 ‘효 콤플렉스’는 우리도 모르게 우리 안에 유교적
가치를 받아들여서 내면화했기 때문에 생긴 일이다. 바꾸어 말하면,
원래 출가정신으로 무장된 채 존재해야 할 승가의 사제관계에 유교
적 부자관계에서 확인되는 효관념이 스며들어 있다는 것이다. 불교
적 사제관계가 유교적 부자관계로 치환되어 있는 것이다. 만약 그렇
다고 한다면, 왜 세속의 부모님께 효를 다하지는 않는가 하는 물음
앞에서 대답이 궁색해지고 말 것이다.

유교의 효 관념이 자리하는 공간적 배경은 바로 ‘집(家)’이다. 그런
데, 우리 불교는 바로 그 ‘집의 떠남’, 즉 출가로부터 시작한다. 인도
문화사에서 볼 때, 불교의 탄생은 붓다의 탄생이나 성도, 혹은 열반
에 의해서 비롯되는 것이 아니라 바로 출가라는 사건으로부터 시작
되는 것으로 나는 본다. 이렇게 말하는 이유는 붓다의 출가가 힌두
교적 출가와 달라지는 문화사적 사건으로부터 힌두교와 다른 종교
로서의 불교가 태어날 수 있었기 때문이다.

다시 말하면 인도문화사적 맥락에서 볼 때, 출가는 ‘집(house)의
떠남’이라거나 ‘가정(home)의 떠남’이라는 단순한 사건이 아니라 가
정생활(家住期)의 의무를 다하고서 노년에 이르러 출가해야 한다는
다르마(dharma)의 포기야 다름 아니었다. 요컨대 ‘가주기의 의무를
행하지 않는 것’이 출가의 의미이다. 그런 출가를 말하는 불교는 ‘先
가주기의 의무, 後 출가’를 말하는 힌두교의 다르마(Hindu dharma)
에 의해서 형성된 사회체제를 정면에서 반하는 반체제였던 것이다.
안티힌두(Anti-Hindu)였다.

다. 그것이 불교가 인천교(人天教)일 수 없는 이유이다.

이러한 불교의 출가가 갖는 본질적 함의를 우리가 정확히 이해한다면, 불교에는 ‘집’이 없음을 알게 되리라. 우리가 흔히 ‘절집’이라는 말을 쓰고 있지만, ‘절’은 결코 ‘절집’이 되어서는 안 된다. 절은 집이 아니다. 그런 까닭에 더 이상 스승과 상좌의 사제지간의 정이 세속의 부자, 혹은 모녀 사이의 정과 같은 수 없다는 것이다. 그래서 안 된다. 그런 까닭에 유교적 가(家), 즉 ‘문중’이라는 관념 역시 얼마나 유교적이며, 얼마나 비불교적²⁵⁾인지 알 수 있게 된다. 오늘 우리의 불교가 그 문중을 중심으로 이루어지고 있다는 데서 권력다툼과 분규의 가능성이 상존할 뿐만 아니라, 출가정신의 망각으로 이어진다. 마침내는 사회적 존중의 상실과 불교의 쇠퇴로 귀결되고 있는 것으로 나는 본다.

이런 맥락에서 볼 때 묘젠의 실존적 선택이 유교적 가치관을 넘어서고, 유교적 가치에 터한 집단적 관계 속으로 그 자신을 방입하지 않으려는 행위였음을 이해할 수 있게 된다. 이렇게 묘젠과 도젠의 불교는 바로 이러한 유교적 가치관, 유교적 효라는 관념을 받아들이기를 거부하였던 것으로 평가해서 좋으리라. 그들은 이미 송나라에 들어가기 전에, 적어도 이런 점에서 중국을 넘어서 인도불교에 맥을 잇고 있었으며 불교로서의 보편성을 확보할 수 있었던 것이다. 도젠

25) 이는 유교 문화의 세력이 지배적이었던 중국에 와서 인도불교의 승가의 모습이 겪은 변화의 한 양상으로 생각된다. 그 한 예가 현재 대만불교에서 볼 수 있는 자손총림(子孫叢林)의 모습이다. 대만의 불광산사, 중대선사, 그리고 범고산사 등의 거대산문은 그 자체가 하나의 종파로 볼 수도 있으나, ‘한 스승-여러 제자’의 관계로 이루어진 자손총림이라 한다. 이는 정히 유교의 가부장제적 가족체계 그대로이다. 이를 지적하고 있는 것은 Marcus Bingenheimer, “Chinese Buddhism Unbound—Rebuilding and Redefining Chinese Buddhism on Taiwan” ; Kalpakam Sankarnarayan, ed., *Buddhism in Global Perspective* (Mumbai : Somiya Publication, 2003), pp.122-146. 참조.

이 말하는, ‘정전(正傳)의 불법’이라는 말이 단순히 법통이나 전통계보를 가리키는 술어가 아니라 참된 출가정신의 확보라는 의미에서 이해되어야 하는 것도 그런 뜻에서이다.

IV. 孝에서 보살행으로

묘젠이 제출한 윤리적 딜레마는 세간적 가치가 아닌 출세간적 가치의 선택으로, 즉/또한 유교적 가치의 선택이 아닌 불교적 가치의 선택으로 해결되었다. 출가정신의 본질이 무엇인지 분명하게 확인할 수 있었다. 이 장면은 애초에 효보다는 입송구법을 주장했던 도젠에게도 깊은 인상을 남긴다. 그는 이렇게 회상한다.

내가 선사(先師) 묘젠화상에 대하여, 진실로 도심(道心) 있는 분이라고 본 것은 이러한 마음가짐 때문이다. 그러므로 오늘날 불도를 배우는 자도 혹은 부모를 위해서라거나 스승을 위해서(라는 명분으로) 무익한 일을 하며 쓸데없이 시간을 허비하면서 뛰어난 불도를 내버려 두고서 세월을 보내서는 안 된다.²⁶⁾

그런데 『정법안장수문기』를 읽을 때 특히 재미있는 것은 도젠의 말씀에 대해서 반문 내지 반론을 제기해 주는 기록자 예조가 등장할 때이다. 이 묘젠의 입송이야기에서도 그렇다. 예조가 반문을 제기함

26) 水野彌穗子 역, 앞의 책, p.373.

으로써 이야기는 더욱 극적인 상황으로 전개되어 간다. 마치 그 당시 두 사제의 대화를 엿듣고 엿보는 것같은 느낌을 주는 것이다. 예쵸 역시 “진실한 법을 구하기 위해서는 미혹의 세계에 있는 부모나 스승의 굴레를 버려야 한다.”²⁷⁾는 점을 인정한다. 그런 까닭에 비록 그가 반론을 편다 하더라도, 묘젠으로부터 폐기된 유교적 가치인 효나 인정의 차원에서 반론을 펴는 것이 아님은 쉽게 짐작할 수 있다. 그것과는 다른 차원에서이다. 만약 묘젠이 입송을 미루고서 스승의 간병을 선택했다 하더라도, 그러한 행위를 단순히 효의 차원에서만 이해할 것이 아니라 보살행의 차원에서 이해할 수 있지 않겠느냐라는 문제제기를 했던 것이다.

단지 부모의 은혜(恩愛)의 정에 대해서 완전히 버린다 해도, 또한 보살의 자비행을 생각하면 자기(自利)를 버리고서 이타(利他)를 우선시 해야 되는 것 아닙니까? 그럼에도 불구하고 노환에 걸려서 간호해 줄 사람이 없고, 그것을 마다하고 자신의 수행만을 생각하여 사경을 헤매는 스승의 뒷바라지를 하지 않는 것은 보살행에 어긋나지 않습니까? 또한 보살은 선행에 차별을 두지 않는 줄 압니다. 인연 따라 상황에 따라 때때마다 (경우에 따른) 불법을 생각할 수도 있어야 겠지요?²⁸⁾

예쵸의 관점은 묘유를 ‘스승’으로서 보고 간병을 ‘스승에 대한 효’로 보는 켄닌지 대중들이나 도젠의 관점과는 차원을 달리하고 있는

27) 上同.
28) 위의 책, p.373.

것이다. ‘병자’로 보고서, ‘중생’으로 본다면, 간병은 이미 ‘보살의 자비행’이 되지 않겠는가 하는 것이었다. 그런 관점에서 본다면 오히려 입송을 연기하고서라도 스승의 간병을 해야 하는 것 아닌가 라는 적극성까지 내보이고 있는 것이다.

예쵸의 논리는 충분히 생각해 볼 수 있는 논리이며, 우리의 논의를 새로운 차원으로 데려간다. 효와 출가, 세간과 출세간, 혹은 (힌두교) 유교와 불교 사이의 딜레마가 아니라 불교 안에서 자기수행과 이타의 보살행 사이의 딜레마인 것이다. 진정한 보살이라면 자기 수행을 위한 선(禪)이든지 병자의 간병과 같은 보살행이든지 똑같이 선행(善行)이므로 그 사이에 우열의 차별을 두는 것은 문제가 아니냐는 것이다. 이에 대해서 도젠은 과연 어떤 입장을 취했던 것일까?

다른 사람을 위하는 행이든 스스로의 수행의 길이든 열등한 방법을 버리고 우수한 방법을 취하는 것이 보살의 선행이다. 부모의 노환을 돕고 자 하여서 간소한 식사 준비 등을 하는 것은 살아가고 있는 이 세상에서의 짧은 순간, 미혹한 마음으로 즐거워하는 것에 지나지 않는다. 그를 거스르면서 무위의 불도(佛道)를 배운다면, 가령 죽음에서 벗어나지는 못하더라도 길이 미혹을 떠나는 인연은 될 것이다. 이를 잘 생각해 보라, 잘 생각해 보라.²⁹⁾

「스승 묘젠(明全)화상이 입송(入宋)하고자 했을 때」는 이렇게 끝난다. 예쵸스님의 반론과 그에 대한 도젠의 답변에 대해서 우리는

29) 위의 책, pp.373~374.

어떻게 평가해야 할까? 나는 예쵸스님의 입장 역시 가능하다고 본다. 다시 말하면, 스승에 대한 상좌로서의 사제지간의 정이라는 관점이 아니라, 이타행을 우선시하는 맥락에서라면 입송을 연기하고 간병을 선택할 수도 있다는 것이다. 정히 대승의 보살행의 입장에서 그러한 행위가 선택된다고 한다면, 비난할 수만은 없다고 본다. 지장보살은 중생을 구제하기 위해서 지옥까지 간다고 했지 않았던가. 진정으로, 내가 앞에서 비판한 것과 같은 힌두교적 혹은 유교적 가치관으로부터 놓여나서 구제의 대상으로서 스승을 바라볼 수 있다고 한다면 말이다. 효리는 관점에서가 아니라 보살행이라는 관점에서 간병에 임할 수 있다면 말이다.

이에 반하여, 예쵸의 반론에 대한 도겐의 답변은 문제의 정곡을 벗어난 느낌이다. 왜냐하면 입송이나 간병이나라는 딜레마를 자리우선이나 이타우선이나라는 딜레마로 치환하여 이해하는 예쵸의 질문에 대해서, 도겐은 열등한 수행과 뛰어난 수행의 문제로 다시 치환해 버렸기 때문이다. 이는 선행에는 차별이 없어야 한다는 예쵸의 관점과는 다른 것이다. 행(行, karma), 즉 보살행 보다 선(禪)³⁰⁾ 우위의 입장을 내보인 것이다. 자리 우선이나 이타 우선이나 라는 문제를 우열의 문제로 바꾸어 놓게 되면 당연히 뛰어난 수행을 선택해야 한다는 대답이 나올 것이다.

병든 중생의 간병이라는 보살행보다는 입송하여 좌선하는 수행을 더욱더 훌륭한 수행으로 판정한 도겐의 입장은 “오직 앉기만 하

30) 여기서 보살행의 대립개념으로 선을 내세운 것은 도겐의 입장이 선과 보살행을 대립시키고 있기 때문이다. 도겐이나 묘젠이 송나라에서 구하려는 ‘법’ 역시 선법이었던다는 점까지 감안하여 보살행과 선을 대립시킨 것이다.

라(只管打坐)”는, 그의 기본적 사상에서 보면 타당한 듯이 보이지만, 도겐의 또다른 저술 『전좌교훈(典座教訓)』에서 보듯이 대중을 공양하기 위하여 행하는 노전좌의 식사준비조차도 훌륭한 수행이라는 점을 깨달았다는 관점과는 모순되는 것이 아닌가 싶다. 식사준비와 같은 일상의 일들이 훌륭한 수행이 될 수 있다고 한다면, 스승의 간병이라는 일 역시 훌륭한 수행일 수 있는 것 아닌가.

이와 더불어 생각해 볼 수 있는 것은, 그러한 태도를 취한 도겐이 필연적으로 출가주의로 점점 더 기울어져 갔다는 것이다. 그는 1224(寬元 2)년 2월에는 다음과 같이 말했던 것이다.

출가하지 않고 석가모니 부처님의 수행이나 깨달음의 길을 올바르게 계승한 이는 이제껏 한 사람도 없었으며, 석가모니 부처님의 정법을 올바르게 전해받은 예가 없다. 어떤 남자나 여자도 일반 재가자 그대로 수행하여 불도의 깊은 경지에 이르렀다는 선례가 없다. 올바른 깨달음을 얻은 이는 모두 출가한 사람 뿐이다. 출가하지 않고서 어떻게 석가모니 부처님의 정법을 계승할 수 있겠는가?³¹⁾

철저한 출가주의의 입장이다. 그러나 도겐의 제자 예쵸가 내보인 보살행의 입장을 우리가 인정할 수 있다면, 동시에 그러한 보살행을 통한 수행, 즉 이타행을 통한 자리행을 가능케 하는 공간이 출세간에만 마련될 수는 없을 것이다. 보살행의 실천을 기대하는 중생들이

31) 松尾剛次, 김호성 옮김, 『인물로 보는 일본불교사』(서울: 동국대 출판부, 2005), p.108.

더욱 많이 기다리고 있는 것은 출세간이기 보다는 세간일 것이고, 그러한 세간에서의 보살행 역시 선의 자리행과 마찬가지로 동일한 선행(善行)이라 생각하는 것은 재가의 가능성을 인정한 것이라 볼 수 있는 것 아니겠는가.

V. 맺음말

불교는 인도에서 태어난 종교이다. 인도에서는 노후의 출가가 하나의 법도(法度, dharma)로서 규정되고 실천되었다. 그렇기에 불교라는 종교를 생각할 때, '출가'라는 문제는 핵심적인 사안으로 떠오르게 된다. 과연 출가의 의미는 무엇이고, 그 정신의 본질은 어디에서 찾을 수 있을까?

이런 주제를 사색함에 있어서 좋은 소재를 제공하는 이야기를 나는 『정법안장수문기(正法眼藏隨聞記)』에서 발견하게 되었다. 『정법안장수문기』는 일본 조동종의 개조 도젠(道元, 1200~1253)의 말쑤를 그 제자 예쵸(懷辨, 1198~1280)가 기록한 것인데, 그 안에 「선사 묘젠(明全)화상이 입송(入宋)코자 했을 때」라는 제목의 이야기가 있었다.

도젠이 '선사(先師)'라고 부른 묘젠(1183~1225)은, 도젠이 천태종의 총본산인 히에이잔(比叡山)으로부터 내려와서 교토의 겐닌지(建仁寺)에 들어갔을 때 모셨던 스승이다. 함께 입송하였으나, 묘젠은 송나라의 천동사(天童寺)에서 입적하고 말았다. 이야기는 바로 입송 직전의 에피소드인데, 이를 통해서 도젠은 진정으로 불도를 수행하

는 자의 자세가 어떠해야 하는지를 보여주고 있다.

묘젠이 천태종 히에이잔에 출가했을 당시의 은사가 묘유(明融)였는데, 묘젠이 입송을 준비하던 그 무렵에는 병환이 들어서 언제 죽을지 모르는 상황에 놓여있게 되었다. 그런 형편이었으므로 제자의 입송을 만류하고 나선 것이다. "내 병을 좀 간호해 주고, 내 죽고 난 뒤에 입송해다오"라는 것이었다. 간병을 위해서 입송을 포기할 것인가, 아니면 스승의 간청을 뿌리치고 입송을 결행할 것인가? 이 윤리적 딜레마를 묘젠은 당시의 여러 대중에게 하나의 문제로서 제기한다. 이에 대해서 대다수의 대중들은 "먼저 간병을 해드린 뒤 나중에 입송하라"는, 시간적 배열에 의해서 딜레마를 해소하는 방법을 제시한다. 단 한 사람, 도젠만이 "지금 상태로 공부 다 되었다면 여기서 그만 두어도 좋겠지요"라고 말한다. 다소 시니컬하게 말함으로써 스승으로 하여금 입송을 결행하도록 압박한 것이다. 이에 대해서 묘젠은 입송구법을 결의하게 되는데, 그 이유는 입송을 미루고서 간병을 해드린다 해도 돌아가실 분은 돌아가신다는 것이다. 그저 스승의 말씀을 들어준 것만이 스승을 정신적으로 위로해 줄 뿐이라는 것이다. 그렇게 되면 스승에게는 제자의 구법을 방해한 업(業)마저 짓게 하는 것이라 말한다.

여기서 우리가 볼 수 있는 것은 스승의 간병이라는 '효'와 입송이라는 사건이 상징하는 '출가'라는 것이 대립되어 있다는 점이다. 겐닌지 대중들은 '효'를 먼저 실천하기를 요구하였고, 도젠과 묘젠은 '효'를 뛰어넘어서 '출가(=입송)'를 결행했다는 것이다. 이 효는 유교적 가치관임과 동시에 인도의 힌두교에서도 발견되는데, 싯다르타 태자의 출가에서도 마찬가지로 논리가 대립하고 있음을 볼 수 있었

다. 『붓다차리타』에서는, 싯다르타 태자의 출가를 말하는 아버지 정반왕의 논리 역시 ‘먼저 거주기(家住期, grhastha)의 의무를 다한 뒤, 노년에 이르러 출가하라’는 시간적 배열임을 보여주고 있었다. 이 점에서 묘젠의 입승을 만류하는 켄닌지 대중들과 궤를 같이하는 것이었다.

그런데 정반왕이 보여주었고, 켄닌지 대중들에게서도 발견되는 ‘시간적 배열’이라는 딜레마의 해결책은 기실 힌두교의 출가를 의미하는 것임을 간과해서는 아니된다. 힌두교에서는 거주기의 의무를 다한 뒤에, 임서기(林棲期, vanaprastha)와 유행기(遊行期, samnyāsa)의 출가를 행하라고 규정하고 있다. 그러므로 켄닌지 대중들에게서는 이러한 힌두교적 출가를 볼 수 있을 뿐, ‘불교적 출가’의 정신은 이미 희석되어 버렸음을 알게 된다. 만약 싯다르타 태자가 정반왕의 조언을 수용해서 힌두교적 다르마(Hindu dharma)를 따랐다면, 불교라는 종교는 독립할 수 없었을 것으로 나는 생각한다.

결국 불교의 출가라는 것은 힌두교적-유교적 가치를 넘어서는 데 있음을 알 수 있는데, 그런 면에서 효를 중심으로 하는 가부장제를 넘어서는 것이기도 하다. 그런 면에서 불교교단 안에 부지불식간에 들어와 있는 ‘스승-상좌’를 중심으로 한 가문 내지 문중 관념은 결코 불교적 출가정신에 부합되지 않음을 알 수 있게 된다. 켄닌지 대중들의 논리 속에는 이러한 비(非)불교적 가치가 스며들어 있었던 것이고, 묘젠과 도젠은 그를 뛰어넘음으로써 불교의 출가정신이 무엇인지 보여주었던 것이다.

그런데 도젠으로부터 묘젠의 이야기를 전해들은 예조의 반론은 우리의 논의를 새로운 차원으로 이끌고 간다. ‘스승’이라고 보고서

간병을 ‘효’로 생각하는 대신 ‘병자’로 보고서 중생을 보살피는 ‘보살행’으로 볼 수 있게 되면, 입승을 포기하고서라도 간병을 했어야 하지 않겠는가 라는 문제제기였다. 문제를 ‘효 : 출가’가 아니라, 불교 안에서 ‘자기수행(=禪) : 이타행(=보살행)’의 문제로 치환해 버린 것이다. 이러한 질문에 대하여 도젠은 ‘열등한 수행 : 우월한 수행 = 보살행 : 선’이라고 답함으로써, 그 스스로 출가주의에의 경사(傾斜)를 보여주고 말았던 것이다. 그러나 예조가 말한 것처럼, 보살행과 선이 공히 선행(善行)으로써 그 우열을 나누는 것은 언제나 보편성을 갖는 정답일 수는 없다고 본다. 예조가 말한 것처럼, 보살행의 차원으로 볼 수 있다면 우리는 재가의 삶 역시 보살행의 차원에서 이해할 수 있게 된다.

묘젠과 도젠을 통해서 올바르게 인식하게 된 출가정신을 그대로 지니고서, 세간 속에서도 보살행을 실천할 수 있다면 재가자 역시 출가자와 다를 바 없을 것이다. 몸은 비록 출가하지 않았으나, 마음만은 출가한 ‘심출가자(心出家者)’로서 말이다. 도젠이 전하는 묘젠의 입승이야기를 통해서, 출가자는 출가정신의 본질을 되새겨 볼 수 있을 것이며 재가자는 세간 속에서 보살행을 하면서 살아갈 때에 출가자의 정신으로 살아가야 한다는 메시지를 읽어낼 수 있어야 할 것이다.

참고문헌

—원전 자료

- E.H.Johnston trans. *Buddhacarita or Acts of the Buddha*. Delhi : Motilal Banarsidass, 1984.
- 馬鳴, 曇無讖 譯, 『佛所行讚』. 大正新修大藏經 4.
- 孤雲懷奘, 水野彌穗子 譯, 『正法眼藏隨聞記』. 東京 : 筑摩書房, 2006.
- 普照知訥, 「정혜결사문」, 『보조전서』. 서울 : 보조사상연구원, 1989.

—2차 자료

- Marcus Bingenheimer, “Chinese Buddhism Unbound—Rebuilding and Redefining Chinese Buddhism on Taiwan” ; Kalpakam Sankarnarayan, ed., *Buddhism in Global Perspective*. Mumbai : Somiya Publication, 2003.
- 김호성, 「두 유형의 출가와 그 정치적 함의—힌두교와 불교에서 권력과 脫 권력의 문제—」, 『인도철학』 제26집. 서울 : 인도철학회, 2009),
- ———, 「비베카난다의 붓다관 비평—遊行(samnyasa)과 出家(pabbajja)를 중심으로—」, 『인도철학』 제29집. 서울 : 인도철학회, 2010.
- ———, 「불교화된 孝 談論의 해체—‘중국-유교’ 및 ‘인도-힌두교’와 관련 하여—」, 『무심보광스님 화갑기념논총 佛緣錄』. 성남 : 여래장, 2010.
- ———, 『일본불교의 빛과 그림자』. 서울 : 정우서적, 2011.
- 松尾 剛次, 김호성 옮김, 『인물로 보는 일본불교사』. 서울 : 동국대 출판부, 2005.
- 佐藤 秀孝, 「中國の禪宗と道元の佛法」; 中尾良信 編, 『道元』. 東京 : 吉川 弘文館, 2003.

The Dilemma of Filial Piety, Monasticism, and Householders —Focusing on “Myozen’s Journey to Song”

Kim, Ho-sung
Dongguk University

Buddhism was born in India. In India, ‘leaving home’ for the monastic life in one’s old age is a stipulated and practiced discipline. Given this, when we think of the Buddhist religion, the problem of ‘leaving home’ comes up as one of the central issues. Ultimately, what is the meaning of leaving home, and where might we find the essence of its spirit?

Relating to this, I discovered a story in the *Record of Things Heard Pertaining to the Treasury of the True Dharma Eye*, a collection of the teachings of the founder of Japan’s Soto sect, Dogen, as recorded by his student Ejo. In the Record, there is a story titled ‘My Late Teacher Myozen’s Journey to Song’.

When Myozen entered the monastic life at the Enryakuji of Mt. Hiei, his vocational master was Myoyu. However, about the time Myozen was preparing to leave for China, Myoyu became ill and Myozen found himself in a state of uncertainty

as to when his teacher might pass away.

Because of these circumstances, Myozen came forward and detained his student's departure. Should Myozen give up his journey to care for his teacher, or should he ignore his teacher's request and decide to go to China? Myozen brought this ethical dilemma before several monastic assemblies. The majority of the community suggested first caring for Myoyu and later going to China as a solution. Only one person, only Dogen, said, "If, now in this situation, all your study has been completed, even if you abandon your plans, it's fine." With this more or less cynical speech, Dogen was pressuring his teacher to make the decision to leave for the Song dynasty. At this, Myozen resolved to follow his old plan to go to China, his reason being that even if he were to nurse his teacher and put off his plans to go abroad, someone who will die, will die. Granting his teacher's wish to stay and nurse him would offer only psychological comfort. If this were the case, then the teacher would commit the karmic offense of obstructing his student's plans.

What we can see here is the opposition between the act of caring for one's teacher, signifying filial piety, and the issue of leaving for China, symbolizing 'leaving home'. The community of the Kennin-ji temple demanded that filial piety be practiced first, while Dogen and Myozen forwent filial piety and decided

in favor of monasticism (i.e. leaving for China). This filial piety is both a Confucian value and is also found in India's Hinduism. However, we can also see the same opposition of logic in Prince Siddārtha's leaving home. In *The Acts of the Buddha (Buddhacarita)*, the logic of Siddārtha's father, King Śuddhodana, when he speaks of the Prince's leaving home, unsurprisingly follows a sequential arrangement: "First, after fulfilling one's duties as a householder (gṛhastha), become a monastic in your old age. This is the same course as the community of Kennin-ji temple suggested, which would have delayed Myozen's departure for China.

However, we must not overlook the fact that the sequential arrangement offered as a solution by both King Śuddhodana and the monks of Kennin-ji actually signifies only Hindu monasticism. Hinduism stipulates that after one has fulfilled one's duties as a householder, one leaves home by becoming a 'forest-dweller' (vanaprastha) or becoming a wandering ascetic (saṃnyāsa). We can therefore see in the Kennin-ji community only this kind of Hindu monasticism, and that the spirit of Buddhist monasticism has been diluted and lost. If Prince Siddārtha had accepted King Śuddhodana's advice and followed Hindu law, then I think that the Buddhist religion would not have been established.

The result is that while we know that Buddhist home-

leaving lies in going beyond Hindu/Confucian values, it also goes beyond the patriarchal system that holds filial piety as central. From this, we come to see that within the Buddhist order, the unconsciously employed concept of the monastic 'family' or 'clan' that centers around the teacher-student relationship ultimately does not correspond with the spirit of Buddhist monasticism. Non-Buddhist values have penetrated the logic of the Kennin-ji community, and Myozen and Dogen's overcoming of this shows the ethos of Buddhist monasticism.

Beginning with Dogen, however, the receiver of Myozen's story, Ejo, gives us a counter-argument which leads our discussion to a new perspective. From saying 'teacher' and thinking 'filial piety', we come to be able to say 'invalid' and think of caring for sentient beings as 'bodhisattva action'. The question of whether Myozen should give up his plans to go to China and nurse his teacher is presented; this problem is not one of 'filial piety' versus 'leaving home', but completely substitutes this with the problem of 'personal practice (Zen/Sōn)' versus 'practice for others (bodhisattva action)' within Buddhism. In terms of this question, Dogen's answer, that 'inferior practice: superior practice' is the same as 'Zen/Sōn: bodhisattva action', shows his own inclinations as a proponent of monasticism up to a point. However, as Ejo

says, bodhisattva action and Zen/Sōn are both differentiated according to whether or not they are beneficial actions, and there is no universally correct answer. In keeping with what Ejo says, if we can see things from the perspective of bodhisattva action, then the life of a householder can also be understood from the perspective of bodhisattva action.

What is meant is that although one has not 'left home' in body, if one's mind has 'left home,' this too is 'leaving home.' Through the story of Myozen's journey to the Song dynasty as passed on by Dogen, monastics should be able to contemplate the essence of the spirit of leaving home, and householders should be able to read the message that even in the mundane world, while practicing bodhisattva action and earning a living, they must do so with the monastic spirit.

Key Word

Filial Piety, Monasticism, Householder,

Record of Things Heard Pertaining to the Treasury of the True Dharma Eye,

Buddhacarita, Dogen, Myozen, Ejo

✎ 투고일자 2011.11.24 | 심사일자 2011.12.10 | 게재확정일자 2011.12.16