

研究論文

고승전의 미학적 특성
- 자아와 세계의 관계를 중심으로 -

정 천 구*

I. 머리말	IV. 마무리
II. 자아와 자아의 대결과 그 의미	<참고문헌>
III. 자아와 자아의 대결을 통한 자아와 세계의 화해	<국문요약>

I. 머리말

중세의 각 문명권에서는 보편종교가 그 이념을 제공하였고, 그 이념은 종교문학을 통해 생동한 표현을 얻었다. 종교문학 가운데서 특히 주목할 것은 고승 또는 성자의 일생을 서술한 고승전(高僧傳) 또는 성자전이다.¹⁾ 동아시아에서 고승전이라 하면 혜교(慧皎)의 『고승전(高僧傳)』(519)이나 각훈(覺訓)의 『해동고승전(海東高僧傳)』(1215)과 같은 집전(集傳)을 주로 가리키는 용어로 사용되었지만, 넓게는 고승비문이나 고승설화까지 포함하여 “고승의 일생을 기록한 글”의 의미로도 사용된다. 본고에서는 후자의 의미로 사용하였다. 그것은 논의의 진행 과정에서 밝혀

* 부산대학교 강사, 고전문학 전공(appulssa@dreamwiz.com).

1) 동아시아에서는 양(梁) 혜교(慧皎)가 『고승전(高僧傳)』을 편찬하면서 붙인 ‘고승전’(biography of monk)이라는 명칭이 널리 쓰였고, 다른 문명권에서는 ‘성자전’(hagiography)이라는 용어가 일반적으로 사용되고 있다. 이 용어에 대해서는 조동일, 「성자전」, 『문명권의 동질성과 이질성』(지식산업사, 1999), 325-327쪽 참조.

지듯이 글쓰기의 차이가 있기는 하지만, 미학적인 면에서는 본질적으로 차이가 없다고 보기 때문이다.²⁾

고승전은 중세 동아시아의 지배적인 이념을 고승의 삶을 통해서 형상화한 문학이다. 고승전은 고대에 서사시나 신화가 영웅의 일생을 담아낸 것과 상통하는 시대적 의의를 지닌다.³⁾ 다시 말하면, 고승은 중세의 영웅이면서 그 성격이 달라 다른 명칭으로 불리게 된 것이다.⁴⁾ 중세에 고승들이 남긴 숭한 논설들이 있지만, 고승전에서 형상화된 구체적인 삶만큼 생생하고 생동감 있게 교리를 전달해 줄 수는 없었다. 고승전은 문학을 통해 교설을 펼쳤다는 점에서 그 의의를 새롭게 평가할 필요가 있는데, 그런 의미에서 미학적 특성을 논하는 것이 필요하다.

고승전 전반에 대한 연구는 비교적 최근에 이루어졌다.⁵⁾ 따라서 그 미학적 특

- 2) 미학적 특성을 글쓰기를 통해 살펴보는 것도 중요하지만, 글쓰기에 함장된 가치관 또는 사상을 고찰하는 것이 더욱 중요하다. 본고에서 다루는 것과 같은 종교문학의 경우에는 그 이념적 토대가 문학으로 형상화되었을 것이 분명하므로 글쓰기보다 사상의 측면이 특히 중시되는데, 그 둘을 아우르는 의미를 갖는 것이 미학이다.
- 3) 영웅의 역사적 변모에 대해서는 조동일, 「영웅의 일생, 그 문학사적 전개」, 『민중영웅이야기』(문예출판사, 1992); 조동일, 『동아시아 구비서사시의 양상과 변천』(문학과지성사, 1997)의 2장과 3장에서 광범위하게 논의하였다.
- 4) 고대의 영웅과 중세의 고승이 어떻게 다른가는 정천구, 「고승의 일생, 그 구조와 의미」, 『어문연구』, 36집(어문연구학회, 2001)에서 논의하였다.
- 5) 국내에서 고승전에 대한 연구는 우선 장휘옥, 『해동고승전: 현대적 풀이와 주석』(민족사, 1991), 13~50쪽에서 『해동고승전』을 검토한 것을 들 수 있고, 최근에 이르러 주목할 만한 연구가 이루어졌는데, 김승호, 『한국고승전문학의 연구』(민족사, 1992); 조동일, 「한국의 고승전에서 세계의 성자전으로」, 『관악어문연구』, 21집(서울대국어국문학과, 1996); 조동일, 「성자전」, 앞의 책; 사재동, 「한·중 고승전의 문학적 전개」, 『설화문학연구 상』(화경고전문학연구회, 1998); 정천구, 「삼국유사와 중·일 불교전기문학의 비교 연구」, 서울대 박사논문(2000); 정천구, 「한·중·일 고승전의 비교」, 『동아시아비교문화』 창간호(동아시아비교문화국제회의, 2000) 등이 그것이다. 그런데 중국과 일본에서는 국내의 연구에 비견되는 연구를 찾아보기 힘들다. 중국과 일본에는 한국보다 월등히 많은 고승전이 전하고 있음에도 고승전 연구가 거의 이루어지지 않은 것은 고승전을 문학연구의 대상으로서보다는 불교학의 연구 자료 정도로 인식했던 데에서 연유한다. 오히려 미국이나 유럽의 학계에서 더 주목할 만한 연구가 나왔다. 대표적인 것으로 Kieschnick, John, *The Eminent Monk*(Honolulu: Univ. of Hawaii'i Press, 1997)을 들 수 있고, 동아시아뿐 아니라 인도와 동남아시아의 고승까지 다룬 경우로는, Granoff and Shinohara(edit.), *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*(Oakville: Mosaic Press, 1988); Ray, Reginald A., *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*(New York: Oxford Univ. Press, 1994); Schober, Juliane(edit.), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*

성에 대한 논의는 거의 없었다고 할 정도이다. 사재동의 연구⁶⁾에서 그 일단을 엿볼 수 있을 뿐인데, 사재동은 고승전을 문체의 측면에서 비명체(碑銘體)·열전체(列傳體)·별전체(別傳體)·변전체(變傳體) 등으로 유별(類別)하면서 고승전은 시가·수필·설화·소설·희곡 등과 각종 문장수법을 도입·수용한 종합문학이라 하였다. 그러나 고승전의 문체적 특성을 밝혀내기는 하였으나, 세계관과 직결되는 미학적 특성에 대해서는 논의하지 못하였다.

고승전의 미학적 성격에 대한 논의는 없었던 반면에, 조선후기 전(傳)의 갈래적 성격에 대한 논의는 매우 활발하게 이루어졌다.⁷⁾ 이러한 차이는 어디에서 기인한 것인가? 조선후기의 전은 근대의 소설과 밀접한 연관이 있다고 간주된 반면에, 고승전은 종교문학이기 때문에 탈종교라는 역사적 흐름과 맥락을 같이 하였던 근대문학, 특히 소설과의 연계성을 찾기 어려웠다는 점, 그리고 고승전은 탁월한 인물의 삶을 다루고 있어 소설의 문체적 인물들의 삶과는 이질적인 것으로 애초부터 간주되었다는 점이 요인으로 작용하여 갈래론이나 미학에서 제외되었던 것으로 보인다.⁸⁾

고승은 태어나면서부터 고승이었던 것은 아니다. 이 점이 고대의 영웅과 다르다.⁹⁾ 즉 고승은 태어나는 것이 아니라 만들어지는 것이다. 따라서 고승들 또한 범인(凡人)의 삶을 거치게 마련이다. 다만 그들은 예사롭지 않은 삶의 여정을 선택하고 겪고 이겨냄으로써 위대한 존재가 되었을 뿐이다. 고승은 고대 영웅에서 근대 범인으로 이어지는 과정에서 등장한 중세의 역사적 존재이다. 따라서 고승전이 탁

(Honolulu: Univ. of Hawaii'i Press, 1997) 등을 꼽을 수 있다. 그러나 고승전의 미학적 특성에 대한 논의는 거의 이루어지지 않았다.

6) 사재동, 위의 논문.

7) 전의 갈래적 성격에 대한 논의로는, 조태영, 「전 양식의 발전양상에 관한 연구」, 서울대 석사논문(1983); 김균태, 「전의 장르적 고찰」, 『우전신호열선생고회기념논총』(창작과비평사, 1983); 이동근, 「전의 장르적 논의」, 『조선후기 전 문학연구』(태학사, 1991) 등을 꼽을 수 있으며, 박희병, 『조선후기 전의 소설적 성향 연구』(성균관대출판부, 1993)에서는 조선후기 전과 소설의 관계에 대한 갈래론적 성격을 논의하였다.

8) 갈래론의 측면에서 보면, 고승전은 복합적인 성격을 갖는다. 사실을 서술했다는 점에서는 교술문학에 해당되지만, 종교적인 체험 또는 신이한 경험이 서술된다는 점에서는 서사문학에 해당될 수 있기 때문이다. 또 본고에서 논의되는 것처럼 자아와 세계가 화해하기 때문에 서정과도 연관이 있다. 따라서 갈래론보다는 미학적 특성을 논의하는 이유도 바로 여기에 있다. 왜 복합적인 성격을 지닐 수밖에 없는지는 미학적 차원에서 논의할 때 분명하게 드러날 것으로 여겨지기 때문이다.

9) 정천구, 앞의 논문(2001)에서 영웅과 고승의 차이에 대해 논의하였다.

월한 경지에 이르렀다는 사실만을 서술한 것이라면 모르거니와, 그러한 경지에 이르는 과정까지 기술한 것이라면 여기에도 근대 문학과 연계될 수 있는 특성이 내재해 있다고 할 수 있다.

본고에서는 고승전의 미학적 특성이 고승들의 삶이 그들이 궁극적으로 지향했던 바와 상통한다는 점을 밝힐 것이다. 한 시대의 미학이 그 시대의 규범이나 가치관과 무관한 것이 아니라는 점을 감안한다면, 이는 당연한 귀결일 수 있다. 그리고 고승전의 미학적 특성이 과연 사상적으로도 근거가 있는지를 검토하기 위해 중세의 대표적인 고승인 지눌(知訥)의 논설도 다룰 것이다.

그러나 미학적 특성 전반을 다루지는 못하고, 자아와 세계에 대한 인식과 그 표현에 대해 중점적으로 논한다. 자아와 세계에 대한 이해나 인식은 철학적 종교적 특성을 가르는 기본이요 토대이다. 따라서 자아와 세계에 대해 미리 규정을 짓고 논의를 할 수는 없다. 논의의 결과 자아와 세계가 어떻게 인식되었고 표현되었는지가 밝혀질 것이다. 그렇게 함으로써 고승전의 미학적 특성을 두루 살필 수 있는 근거를 마련하려고 한다.

II. 자아와 자아의 대결과 그 의미

1. 자아와 자아의 대결의 존재 가능성

동아시아 고승전은 양 해교의 『고승전』에서 출발하여 당(唐) 도선(道宣)의 『속고승전(續高僧傳)』(645)을 이으면서 고승전을 통한 불교사 서술이라는 글쓰기의 성격이 명확해지고 또 확고해졌는데, 송(宋) 찬녕(贊寧)의 『송고승전(宋高僧傳)』(988)에서 정점에 이르렀다. 특히 『송고승전』에는 신라의 탁월한 고승들도 입전되어 있어서 그 글쓰기와 미학을 검토하는 데 여러모로 유익하다. 그 가운데서 <당신라국의상전(唐新羅國義湘傳)>의 서두에 나오는 부분을 들면, 다음과 같다.

의상은 원효법사와 뜻이 맞아 함께 서쪽으로 배움의 길을 떠났다. 본국(신라)의 해문(海門)이자 당나라로 들어가는 경계에 이르면 큰 배를 구하여 타고 거

친 바다를 건너려고 계획하였다. 길을 가던 도중에 갑자기 거센 비를 만났다. 그래서 길 옆의 토감 사이에 몸을 숨겨 몰아치는 비와 습기를 피하였다. 이튿날 새벽에 보니, 오래된 무덤의 해골들 곁이었다. 하늘에서는 여전히 부슬부슬 비가 내리고 있었고, 땅도 질퍽거리는 진흙길이었다. 한 치도 더 나아가기 어려울 정도여서 길을 나서지 못하고 계속 머물게 되었다. 다시 무덤굴 벽에 기대어 앉았다. 밤이 깊지 않았을 때, 갑자기 귀신이 나타나 놀라게 하였다. 원효가 탄식하며 말하였다.

“전날에는 토감이라 생각하면서도 편안하게 잤는데, 오늘밤에는 귀신이 드나들면서 심히 마음을 괴롭히는구나. 아, 알겠노라, 마음이 생기면 갖가지 법이 일어나고, 마음이 없으면 토감과 무덤이 둘이 아님을. 또 삼계의 모든 것이 오로지 마음이고, 온갖 법은 모두 의식일 뿐이로구나. 마음 밖에 법이 있는 것이 아닌데, 어찌 따로 구하리오? 나는 당나라에 가지 않겠다.”

원효는 바람을 쐬어지고 본국으로 되돌아갔다.¹⁰⁾

의상과 함께 당나라 유학을 피하였던 원효가 도중에서 깨친 바 있어 되돌아오는 과정을 묘사하고 있는 부분이다. 의상이 유학하려는 확고한 의지를 지니고 있다는 사실을 부각시켜 주기 위한 의도가 다분하나,¹¹⁾ 위의 내용은 그 자체로도 의미 있을 것이므로 자세한 분석을 할 필요가 있다.

『송고승전』은 고승들의 전기를 모아 분류하여 실은 사전(史傳)이다.¹²⁾ 불법을 깨치기 위해 출가하여 고행을 하고, 그 결과 득도를 하고, 또 널리 중생을 교화하기 위해 부단한 노력을 했던 수많은 고승들의 사실적인 행적을 담고 있다. 따라서

10) 『宋高僧傳』 권4, 「義解」, <唐新羅國義湘傳>. “與元曉法師同志西遊, 行至本國海門唐州界, 計求巨艦, 將越滄波. 倏於中途, 遭其苦雨, 遂依道旁土窟間隱身, 所以避飄濕焉. 迨乎明旦相視, 乃古墳骸骨旁也. 天猶靄深, 地且泥塗, 尺寸難前, 逗留不進. 又寄埏埴之中, 夜之未央, 俄有鬼物爲怪. 曉公歎曰: ‘前之寓宿, 謂土窟而且安; 此夜留宵, 託鬼鄉而多祟. 則知心生故種種法生, 心滅故窟墳不二. 又三界唯心, 萬法唯識. 心外無法, 胡用別求? 我不入唐.’ 却携囊返國.”

11) 이어 나오는 <당신라국황룡사원효전(唐新羅國黃龍寺元曉傳)>에 이 이야기가 실리지 않은 이유는, 유학하고자 하는 의상의 의지가 매우 견고하였음을 비교를 통해 강조하고자 했기 때문일 것이다.

12) 대장경에는 ‘사전부(史傳部)’가 있는데, 본고에서 말하는 고승전이 모두 여기에 포함되어 있다. 유가에서는 고승전을 사전(史傳)이 아닌 사류전(史類傳)으로 간주하는 경우가 있으나, 문체상의 특성으로 볼 때에는 고승전 역시 사전임이 분명하다. 다만 그 갈래적 성격에서 동질적인 사전으로 보기 어려운 면이 있는 것이 사실이다. 본고에서 고승전의 미학적 특성을 논하는 이유는 여기에 있다.

이런 고승전은 서사물에 속한다고 할 수 있다.¹³⁾

『송고승전』은 역사적으로 실존했던 고승들의 행적을 매우 사실적으로 서술한 책이다. 그럼에도 불구하고 위의 이야기에서 다소 황당한 때로는 허구적이라고 여겨질 만한 점을 발견할 수 있다. 귀신이 나타나 원효를 놀라게 하였다는 대목이 그것이다. 그러나 이 부분은 사실이나 허구이나 하는 관점에서 논단할 수 없다.¹⁴⁾ 그보다는 그것의 진실성이 어디를 향하느냐에 초점을 맞추는 것이 중요하다.

여기서는 자아와 세계의 관계에서 어떠한 대립 또는 대결 양상이 존재하는가 하는 점을 살펴보겠다. 위 이야기에는 먼 나라로 유학하려는 승려의 의지와 그의 발길을 가로막는 자연의 횡포가 존재한다. 자연의 횡포는 곧 세계의 횡포이다. 그 횡포에 맞서면서 자신의 뜻을 굽히지 않는 인물의 행위는 범인의 그것을 넘어선다. 원효는 분명 자연과 대립 관계에 있다.

그런데 대립이 대결로 이어지지는 않고 있다. 다시 말하면, 자연의 횡포에 맞서는 인물의 투쟁적인 면모가 보이지 않는다는 말이다. 자연이 유학의 길을 막고는 있지만, 원효와 자연이 대결을 벌이고 있다고 보기는 어렵다. 오히려 원효는 자연의 횡포를 순수히 받아들이고 있는 듯하다. 이러한 태도는 귀신에 대한 원효의 생각에서 더 뚜렷해진다.

귀신의 등장에는 이중적 의미가 담겨 있다. 귀신이 실제로 등장했다고 본다면, 귀신은 자연의 횡포를 자행하는 존재이다. 원효라는 인물의 내적인 번민이나 두려움 따위가 귀신의 등장으로 형상화된 것이라면, 이는 원효의 내적 갈등 또는 내적

13) 조동일은 「한국의 고승전에서 세계의 성자전으로」에서 고승전 또는 성자전을 고대의 영웅서사시에 대응하여 등장한 중세의 서사시로 보고 논의를 펼쳤으며, 이어 『동아시아 구비서사시의 양상과 변천』(문화과학사, 1997)에서는 동아시아 구비서사시를 고찰하면서 ‘성자서사시’라는 항목을 두었다. 이는 고승전 또는 성자전을 서사문학으로 보았음을 의미한다. 그러나 간단하게 서사라고 규정할 수 있는지는 의문이다. 서사라면 어떤 서사인지를 밝힐 필요가 있다. 그러한 근거를 본고에서 마련한다.

14) 실제로 일어난 일이나 아니냐 하는 사실성 여부를 따질 때에는 사실과 허구가 주요한 대립항이 되겠지만, 진실이나 진리, 이치를 따질 때에는 사실과 허구는 굳이 별개의 것으로 다루어야 할 개념이 되지 못한다. 종교에서처럼 현상 세계를 넘어선 궁극적 진리나 이치를 추구하는 경우에는 사실과 허구는 대립항으로서의 의미를 상실한다. 오히려 진리나 이치를 드러내는 두 가지 장치이거나 방식일 뿐이다. 예수가 못 박혔던 그 십자가가 실제로 있느냐 없느냐, 부처가 태어난 해가 언제인가 하는 따위의 논란, 즉 사실을 따지거나 과학성 운운하는 것은 종교의 본질에서 벗어난 것이다.

대립의 양상에 대한 묘사라 할 수 있다.¹⁵⁾ 어느 쪽이든 원효가 대립과 갈등의 와중에 있음을 드러낸다는 점에서는 동일하다. 간단하게 말하면, 여기에서는 자아와 세계의 관계가 문제되고 있지 않다.

그때 흉년이 들어 도적들이 변방을 어지럽혔으므로 여러 주부(州府)에 조칙을 내려 잡아들이라고 엄중히 명령했다. 관리가 스님을 의심하여 따져 물으니, 선사가 온화하게 대답하기를 “빈도는 해동에서 태어나 법을 구하러 여기 왔을 뿐입니다”라고 했다. 관리가 마음대로 놓아줄 수 없어서 240여 일 동안 조사하며 그 몸을 붙잡아 두었다. 이 때 같이 있던 무리들이 사람이 없는 때를 엿보아 차꼬와 수갑을 벗어나 쉬면서 모두 “너는 어찌서 이렇게 하지 않느냐?”고 말했다. 대답하기를 “슬프도다. 내가 과거에 죄업을 지었기 때문에 지금 고통을 당하는 것이니 달게 받겠다” 하고는 끝내 벗어나려 하지 않았다. 이는 곧 욕됨을 참고 더러움을 받아들이는 자취이며 빛을 감추고 드러내지 않은 것이었다.¹⁶⁾

「단성 단속사 신행선사비문(丹城斷俗寺信行禪師碑文)」 가운데 일부이다. 신행이 험한 바다를 건너 중국땅에 이르렀을 때 겪었던 일이다. 도적들이 횡행하자 주부(州府)에서 명령을 내려 잡아들이게 하였는데, 신행은 의심스러운 자로 몰려 붙들리게 되었고 오래도록 고초를 겪었다. 이는 자아에 대한 세계의 횡포로 볼 수 있는 부분이다. 그런데 과연 자아도 그렇게 생각하고 있는가?

다른 무리들이 틈을 보아 차꼬와 수갑을 벗을 때 신행은 전혀 자세를 바꾸지 않았다. 그리고 과거 죄업에 의하여 현세에서 고통을 당하는 것이라고 생각하면서 그 고통을 달게 받고 있다. 이는 자아가 세계와의 대립을 그 자체로 문제 삼지 않

- 15) 신불(神佛)의 현현은 수행자의 내적 체험이 상징적으로 드러난 것임을 정천구, 「한·중·일 고승전의 비교」에서 이미 고찰하였는데, 귀신의 등장도 마찬가지이다. 귀신은 개인이나 집단의 관습이나 인습적 사유를 상징한다고 볼 수 있다. 따라서 귀신은 주로 토착신격과 관련되며, 일반적으로 수행자의 수행을 방해하는 존재로 묘사된다. 불교에서 흔히 일컫는 마구니도 그러한 예이다.
- 16) 이지관(역), 『校勘譯註 歷代高僧碑文(新羅篇)』(가산문고, 1994), 63쪽의 번역을 그대로 따른다. 원문은 다음과 같다. “時屬凶荒, 盜賊亂邊, 勅諸州府, 切令捉搦, 吏人遇而詰之, 禪師怡然而對曰: ‘貧道生於海東, 回求法而至耳.’ 吏不得自放, 檢繫其身, 廿有四旬矣. 於是同侶, 候其無人時, 說桎梏而息焉. 僉語之曰: ‘汝盍如此耶?’ 答言: ‘吁! 我於往昔, 造罪業故, 今見罹苦, 甘心受之.’ 竟不脫休, 斯則忍辱納汙之進, 和光匿曜之事也”; 위의 책, 55쪽.

고 자아의 문제, 즉 내면의 문제로 전환하고 있음을 의미한다. 비문의 서술자가 “욕됨을 참고 더러움을 받아들이는 자취이며 빛을 감추고 드러내지 않은 것”이라고 칭송한 데서도 그 점을 엿볼 수 있다.

원효와 신행의 이야기에 대개의 서사처럼 자아와 세계의 대립이 문제되고 있다. 그러나 그 대립이 대결로 치닫고 있지 않다는 사실, 그리고 자아와 세계의 대립이 자아의 내적 각성에 의해 해소되고 있다는 점에서 고승전이 단순한 서사가 아니라는 것이 분명해진다.¹⁷⁾ 그렇다면 고승전에서 자아의 내적 각성은 어떠하며, 무슨 의미를 갖는가?

에이사이는 체구가 작았다. 도반들이 놀려대며 말하였다.

“너는 말재주는 있으나 몸은 왜소하고 보잘 것 없으니, 사람들이 뻑뻑하게 맞이 모인 곳에서는 아마 너를 귀하게 여기지 않을 거야.”

에이사이는 이렇게 대꾸하였다.

“우(虞)와 순(舜)은 적현(赤縣, 중국)에서 왕이 되었고, 안영(晏嬰)도 제(齊)나라의 재상을 지냈다네. 그렇지만 이들이 컸다는 말을 나는 들은 적이 없네.” 도반들은 부끄러워 아무 말도 못했다. 그렇지만 에이사이 또한 비록 당시에 변설로써 이름이 났으나, 마음속으로는 몸의 왜소함을 매우 부끄럽게 여겼다. 그리하여 곧 구문지법(求聞持法)으로써 1백일을 기한으로 정성스럽게 기도하였다. 첫날 계단(戒壇)에 들어갈 때에 법당 기둥에 자신의 키를 표시해 두었다. 기한이 지나 기둥을 의지하여 서니, 키가 네 치 가량이나 자라 있었다.¹⁸⁾

일본의 대표적인 고승전이자 불교사서인 『원형석서(元亨釋書)』(1322)¹⁹⁾에 실려

17) 여기서 “사실의 문학”으로서 교술적 특성에 주목하지 않는 것은 고승전이 기본적으로 전에서 출발한 문학이라는 데에는 이견이 없기 때문이다. 따라서 교술적 특성에서 어떻게 벗어나 있는가를 논하는 것이 더 의의 있는 작업이 될 것이다. 그러나 앞서도 언급했듯이 그러한 갈래론적 특성보다 미학적 특성을 밝히는 것이 훨씬 유용하다는 생각에서 이 논의는 진행된다.

18) 『원형석서』 권2, <建仁寺榮西>. “西少形短. 同學嘲曰, ‘子雖才辯, 身體卑矮, 稠人之中廣衆之時, 恐人不貴子也.’ 西應聲曰, ‘虞舜王赤縣, 晏嬰相齊國, 皆未聞長也.’ 同學羞澁. 西雖辯一時, 心實恥之. 便以所受求聞持法, 期一百日精祈. 始入壇時於堂前柱刻身長. 過期倚柱長前四寸餘.”

19) 『원형석서』는 코칸 시렌(虎關師鍊; 1278~1346)의 저술이다. 코칸 시렌은 카마쿠라 후기 임제종의 승려로서, 특히 중국의 사서(史書)에 조예가 깊었다. 선종의 승려이면서 유학과 밀교를 두루 배웠다. 『원형석서』는 모두 30권이며, 1~19권까지는 고승전이고, 20~26권까지는 자치표(資治表)이며,

있는 에이사이(榮西)의 전기 가운데 한 대목이다. 체구가 작아서 놀림을 받는 에이사이는 곧 세계와 갈등 관계에 놓였다. 일단 말재주로 그 상황을 넘기지만, 여전히 갈등은 해소되지 않고 있다. 갈등이 해소되기 위해서는 세계와 대결을 벌여서 이기거나 놀림의 대상이 된 왜소한 몸을 변화시켜야 한다. 세계와 대결하는 것은 쉽지만 완전한 해소가 될 수는 없고, 왜소한 몸을 변화시키는 일은 갈등이나 대립의 요인을 완전히 해소시켜 주지만 어렵다.

에이사이는 말재주로서 일단 대응하였으나, 그 스스로 “몸의 왜소함을 매우 부끄럽게 여겼”기 때문에 결코 문제는 해결되지 않았다. 물론 수행자라면 그러한 색(色)의 세계가 곧 공(空)임을 깊이 깨달아서 그 문제로부터 자유로워져야 한다. 그러나 이는 당위일 뿐이다. 현실에서는 그것이 그리 간단하지 않았고, 에이사이 또한 그 점을 깊이 느꼈던 것이 분명하다. 그래서 구문지법을 써서 기도를 통해 문제를 해결하려는 시도를 하였고, 이윽고 바라는 결과를 얻었다.

여기에는 표면적으로는 드러나지 않으나, 이면에 자아의 내적 갈등 또는 자아와 자아의 대결이라고 볼 수 있는 갈등 구조가 존재하고 있다. 도반들의 놀림으로 더욱 분명하게 인식하기는 했으나, 자신의 왜소함은 자아의 문제일 뿐이다. 내가 나의 몸을 부끄러워하고 그 부끄러움을 극복하려고 하는 것이다. 이는 바로 자아와 자아의 대결로 볼 수 있다.

세계와 세계의 대결은 개념적으로 이미 상정하기 어렵지만,²⁰⁾ 자아와 자아의 대결은 얼마든지 있을 수 있다. 자아의 분열을 다룬 작품은 일차적으로 자아의 내적 갈등과 대립을 기저로 하고 있기 때문에 ‘자아와 자아의 대결’이라는 구도 속에서 작품이 진행된다고 할 수 있다. 물론 자아를 둘러싼 세계가 전혀 배제되어 있는 것은 아니지만, 적어도 그것이 작품에서 주변으로 남게 된다는 것은 분명하다. 에이사이가 문제를 해결하려 할 때에 그 점이 분명하게 드러난다.

인간의 실존은 자아와 세계의 대립과 대결에 의한 것만이 아니라, 자아와 자아

27~30권까지는 지(志)이다. 또 말미에 약례(略例)·지통론(智通論)을 덧붙였다.

20) 물론 불교에서 자아는 공(空)이고, 마음 또한 공이다. 자아와 자아의 대결은 내면에서 일어나는 마음과 마음이 대결이다. 그런데 두 자아 또는 두 마음은 모두 허망한 것일 뿐이다. 어차피 극복되고 초극되어야 할 대상이고, 불변하는 자아나 마음이 아니다. 그런 면에서 보면, 이 자아를 세계라는 이름으로 바꾸어 부르더라도 본질은 바뀌지 않는다. 다만 논의의 일관성과 포괄성을 위해서 기존의 용어를 일단 수용한다.

의 내적 대립과 대결의 연속이기도 함을 경험에 의해 쉽사리 알 수 있다. 특히, 종교 체험이란 자아와 자아의 내적 대립을 인식하고 첨예한 대결을 벌이는 데서 시작된다.²¹⁾ 기실 자아와 세계의 대립이라는 것도 대립적인 두 자아가 세계에 어떻게 대응할 것인가 하는 문제의 드러난 양상일 뿐이다. 그러므로 자아와 세계의 관련 양상을 다양하게 표현하는 문학에서 자아와 자아의 대결이 없을 수 없다. 그런데 왜 고승전에는 ‘자아와 자아의 대결’에 대한 표현이 적은가?

고승전은 입전 인물 자신이 자신에 대해 기록한 글이 아니다. 제3자가 역사가의 입장에 서서 서술한 글이다. 따라서 자신이 직접 쓴 고백록이나 참회록이라면 내적 갈등, 즉 자아와 자아의 대립이나 대결을 상세하게 서술했을 터이지만, 제3자가 객관적인 사실이나 행적을 토대로 기술한 것이라면 아무래도 소략할 수밖에 없고, 생략되는 것조차 당연하다. 그럼에도 고승전에서 이를 크게 문제 삼지 않는 까닭은, 자아와 자아의 대결은 애초부터 쉽사리 드러내거나 드러날 수 있는 게 아니라는 인식 때문이다. 자아의 내적 대결은 참으로 미묘하고 쉽사리 표현할 수 없는 부분이다. 이는 불가에서 말하는 상구보리(上求菩提)와 연관된다.

“위로 깨달음을 구한다”고 하는 상구보리는 불교의 핵심적인 언설이지만, 수행자가 실제로 보리를 구했는지를 입증할 길은 없다. 불교에서 지극한 경지에 대한 깨달음은 단순한 인식의 영역이나 대상이 아니다. 그렇기 때문에 표현도 불가능하다.²²⁾ 그렇다면 이를 어떻게 판단할 수 있는가? 그 판단기준은 바로 하화중생(下化衆生)이다. “아래로 중생을 교화한다”라고 풀이되는 이 말은 낮은 곳에서, 즉 표현이 가능하고 판단이 용이한 구체적인 행위를 통해서 그 내면에 숨겨진 깨달음의 경지를 추론하고 인지할 수 있다는 의미를 내포한다.

위에서 인용한 글들을 보면, 입전 인물들이 하나같이 세계와는 대결을 피하고

21) 모든 종교는 바로 존재, 특히 자아에 대한 자각에서 출발한다. 인간이 자기 존재를 객관화하고 세계와 자기존재의 관계성을 인식하였을 때 비로소 종교라는 것이 있게 되었다. 그러한 자각과 인식이 결여된 채 무의식적으로 반영된 것이 바로 ‘신화’이다. 바로 이 점에서 종교적 사유 및 체험과 신화적 사유 및 체험은 다른 차원에 놓이게 되는 것이다. 종교체험에 대해서는 William James(저)/김성민·정지런(역), 『종교체험의 여러 모습들』(대한기독교서회, 1997); Joachim Wach(저)/김중서(역), 『비교종교학』(민음사, 1988)에서 자세하게 논하였다.

22) 이에 대한 상세한 논의는, 깔루빠하나(저)/공만식·장유진(역), 『열반, 그리고 표현불가능성』(싸이이알, 2007)을 참조.

오히려 순응한다고 할 수 있는 방식으로 대응하고 있다. 이는 곧 자아와 자아의 내적 대결에서 이겼기 때문에 가능한 행위이다. 만약 그 스스로 자신의 문제를 침예하게 인식하지 못하고 또 해결하지 못했다면, 어떻게 세계의 횡포에 그리도 온화하게 대응할 수 있겠는가? 원효가 “삼계의 모든 것이 오로지 마음이요, 온갖 법은 모두 의식일 뿐이로다”라고 깨닫고 유학을 하지 않은 것은 고통과 깨달음이 오로지 자아의 문제일 뿐임을 자각한 것이고, 신행이 “욕됨을 참고 더러움을 받아들인” 그 자취도 자신의 죄업 탓이라고 인식했기 때문이다. 에이사이는 세속적인 방식으로 문제를 풀어가려고 했으나, 그 대응 방식은 다르지 않았다.

그렇다면 이 “자아와 자아의 대결”을 문제 삼지 않는 이유는 무엇인가? ‘자아’에 대한 용어와 개념에 대한 인식의 오류에서 비롯된 것으로 보인다. 자아의 문제를 거론할 때, 연구자들은 무의식적으로 또는 암암리에 도덕적·윤리적 판단 위에서 한다. 그런데 이 도덕적·윤리적 판단이란 것은 인간의 작위적인 행위일 뿐, 인간의 실존 그 자체와 반드시 일치하는 것이 아니다. 문화라는 틀 속에서 인간을 규정짓는 매우 편협한 잣대에 지나지 않으며, 좁게는 미학의 차원을, 넓게는 인간 존재 자체를 왜곡시킬 여지를 갖고 있는 것이다. 바로 이러한 도덕적·윤리적 규정성 속에서 ‘자아’ 또한 개념적으로 규정지어지고 있고, 그것이 그대로 미학의 용어로 전환된 것이다. 여기에서 자아의 문제는 애초부터 왜곡될 수밖에 없었다는 것이 필자의 생각이다.

그렇다면, 자아와 자아의 대결을 설정할 수 있는 이론적 근거는 어디에 있는가? 이에 대한 답은 불가(佛家)에서 펼쳐진 심(心)에 대한 논의를 통해 확보될 수 있으리라 생각한다. 고승전을 다루고 있는 만큼 고승의 논설을 통해 이론적 가능성을 모색하는 것이 유용하리라 생각한다. 아래에서는 고려 시대의 대표적인 고승인 지눌(知訥; 1158~1210)의 논설을 다룰 것이다.

2. 자아와 자아의 대결의 이론적 근거

지눌은 고려 중기 무신 집권기를 살았던 선승이다. 그가 살았던 시대는 선(禪)·교(敎)의 대립과 갈등이 첨예하였고, 왕실 및 귀족세력과 결탁하여 오염될 대로 오염된 불교계의 혁신 문제가 절실했던 때였다. 지눌은 독자적인 사상체계를 수립

함으로써 앞의 문제[선종과 교종의 대립]를, 결사운동을 전개함으로써 뒤의 문제 [불교계와 세속 권력의 결탁]를 해결하려 했던 인물이다. 그런데 앞의 문제는 불교계 내의 자아와 자아의 문제이고, 뒤의 문제는 자아와 세계의 문제라고 바꾸어 말할 수 있다. 따라서 지눌은 자아와 자아, 자아와 세계의 관계를 정립하기 위해 많은 노력을 기울인 승려라 할 수 있다. 이런 의미에서 지눌이 논한 심(心)을 살펴보는 것은 나름대로 의의가 있다.

일심(一心)을 미혹하여 가없는 번뇌를 일으키는 이는 중생이요, 일심을 깨달아 가없는 묘한 작용을 일으키는 이는 부처이다. 미혹과 깨달음은 다르지만, 요컨대 모두 일심으로 말미암는 것이니, 마음을 떠나 부처가 되려는 것은 있을 수 없다.²³⁾

위의 글은 지눌이 당대 불교계의 문제를 해결하고 혁신하기 위해 결사운동을 전개한다고 선언한 「권수정혜결사문(勸修定慧結社文)」의 서두에 나온다.²⁴⁾ 지눌은 미혹하여 번뇌를 일으키는 것도 일심(一心)이요 깨달아 가없는 묘한 작용을 일으키는 것도 일심이라 하였다. 또 미혹과 깨달음은 다르지만 모두 일심으로 말미암는다고 한 것은 마음이 어떻게 작용하느냐에 따라 부처가 될 수도 있고 중생이 될 수도 있다는 것을 나타낸 말이다. 이는 『화엄경』에서 “마음과 부처와 중생 셋은 서로 다르지 않다(心佛衆生是三無差別)”라고 말한 것의 또다른 표현이기도 하다.

그렇다면 일심이라는 것은 구체적으로 어떻게 달라지는가? 이에 관해서는 『진심직설(眞心直說)』에 자세하게 나와 있다.

어떤 이가 물었다. “진심과 망심이 대상을 대했을 때에, 어떻게 진심과 망심을 분별하는가?” 내가 답하였다. “망심은 대상을 대하면 얹어 있다고 여겨서 순경과 역경에 대하여 탐내는 마음과 성내는 마음을 일으키고, 또 그 중간의 경

23) 知訥, 「勸修定慧結社文」. “迷一心而起無邊煩惱者, 衆生也. 悟一心而起無邊妙用者, 諸佛也. 迷悟雖殊而要由一心, 則離心求佛者亦無有是處也.”

24) 지눌은 자신보다 280년이나 앞서 선교통합사상을 수립한 바 있는 규봉종밀(圭峯宗密; 780~841)의 영향을 받았는데, 이론적 통합에 그치지 않고 실천적 체계를 수립하는 데까지 나아갔다. 그러한 지눌의 혁신적 면모는 「권수정혜결사문」에 잘 드러나 있다. 이에 대해서는 최병현, 「지눌의 수행과정과 정혜결사」, 『지눌의 사상과 그 현대적 의미』(한국정신문화연구원, 1996), 255~313쪽 참조.

계에 대해서는 어리석은 마음을 일으킨다. 이미 대상에 대해 탐욕과 성냄, 어리석음 삼독을 일으키면 이것이 망심임을 족히 알 수 있다. 어떤 조사가 말하기를, ‘역경과 순경에서 서로 다투는 것은 마음의 병 때문이다’ 했으니, 옳고 그름에 대해 앎을 대립시키는 것이 곧 망심이다. 진심이라면 앎이 없는 줄을 알아서 공평하고 원만하게 비추므로 초목과 다르고, 미움과 사랑을 일으키지 않으므로 망심과 다르다. 그런즉 대상을 대하여 텅 비고 밝으며, 미워하거나 사랑하지 않고, 앎이 없는 줄 아는 것이 진심이다.²⁵⁾

지들은 진심과 망심을 대립시켰다. 망심은 탐욕과 성냄, 어리석음 삼독을 일으키는 마음이고, 진심은 공평하고 원만하며 미움과 사랑을 일으키지 않는 마음이다. 망심은 증생이 빠지기 쉬운 마음이고, 진심은 부처가 되는 마음이다. 이 둘은 외부의 대상을 대했을 때 차이를 드러낸다. 말하자면, 본래는 일심(一心)이지만 대상을 대하면서 진심과 망심 두 마음이 된다는 것이다. 이는 성리학의 인심도심(人心道心)과도 상통한다.²⁶⁾

일심에는 자아가 없다. 자아가 있다면, 그것은 아상(我相)에 사로잡힌 것이니 일심이 될 수 없다. 자아가 되는 것은 진심과 망심이다. 자아가 세계와 짝이 되는 것처럼 진심과 망심도 짝이 된다. 진심은 일심으로 나아가기 위해 설정한 개념일 뿐이다. 진심이 곧 일심이라 여겨서는 안 된다. 일심에는 대립하는 짝이 결코 없기 때문이다.

진심과 망심은 대립에서 그치는 것이 아니라 대결하기에 이른다. 그것은 마음에 애초부터 어느 한쪽으로 치우쳐 있지 않기 때문이다. 마음은 대상세계[境]와 상호 작용하면서 일정한 지향성을 갖는다. 이 지향성으로 말미암아 진심과 망심이 생기

25) 知訥, 『眞心直說』. “或曰, 眞心與妄心對境時, 如何辨別眞妄也. 曰, 妄心對境, 有知而知, 於順違境, 起貪嗔心, 又於中容境, 起痴心也. 既於境上, 起貪嗔痴三毒, 足見是妄心也. 祖師云, 逆順相爭, 是爲心病, 故對知於不可可者是妄心也. 若眞心者, 無知而知, 平懷圓照, 故異於草木, 不生憎愛, 故異於妄心. 卽對境虛明, 不憎不愛, 無知而知者眞心.”

26) 인심(人心)과 도심(道心)은 이미 『서경(書經)』의 「대우모(大禹謨)」에 그 출전이 있으나, 그것이 심성론의 차원에서 의의를 갖게 된 것은 성리학에서부터였다. 그리고 성리학은 불교사상의 심성론을 적극 수용하여 전개된 사상체계이기 때문에 성리학에서 말하는 인심도심과 불교의 진심망심은 결국 그 뿌리가 같다고 할 수 있다. 불교와 성리학의 사상적 관련성에 대해서는 아라키 겐고(著)/심경호(역), 『佛敎와 儒敎』(예문서원, 2000)에서 포괄적이면서도 정치하게 분석하였다.

고 또 대결이 불가피해진다. 이 진심과 망심의 대결을 드러내기 위해 지눌은 불평상심(不平常心)과 불평상경(不平常境)이라는 용어를 사용하였다.

어떤 이가 물었다. “불평상심(不平常心)이란 어떤 것인가?” 내가 답했다. “경계에는 성스러움[聖]과 범속함[凡]이 있고, 경계에는 더러움[染]과 깨끗함[淨]이 있으며, 경계에는 끊어짐[斷]과 늘 그러함[常]이 있으며, 경계에는 이치[理]와 사실[事]이 있으며, 경계에는 생겨남[生]과 사라짐[滅]이 있으며, 경계에는 움직임[動]과 고요함[靜]이 있으며, 경계에는 감[去]과 옵[來]이 있으며, 경계에는 잘 생김[好]과 못남[醜]이 있으며, 경계에는 좋음[善]과 싫음[惡]이 있으며, 경계에는 원인[因]과 결과[果]가 있다. 자세히 논하면 천차만별이 있다. 지금 거론한 열 가지는 모두 불평상경(不平常境)이다.²⁷⁾

불평상심은 항상 일정하지 않은 마음을 뜻한다. 항상 일정하지 않다는 것은 어떠한 대립과 갈등도 없는 궁극의 경지에 아직 이르지 못했음을 의미하며, 유동하고 변화하는 상황 속에서 망심과 진심이 대결을 벌이고 있음을 뜻한다. 바로 이러한 불평상의 마음을 불평상심이라 한다.

불평상심이 노니는 경계는 불평상경이다. 위의 글에서 거론한 열 가지 불평상경은 마음이 둘로 나누어져서 대결을 벌이도록 하는 대립적 영역에 해당한다. 이 대립적 영역은 인간이 처한 상황을 범주화한 것이다. 즉, 이미 대립과 갈등의 요소들로 가득한 것이 인간의 실존적 상황인데, 그러한 상황에 처하면서 본래 하나인 것처럼 여겨졌던 마음이 하나가 아닌 둘로 나뉘어 대립하게 되었다는 것이다. 일심이 일심인 줄을 깨닫지 못했기 때문에 망심과 진심이 일어났으며, 망심과 진심이 서로 다투는 까닭은 바로 불평상경 때문이다.

마음은 이 불평상경을 따라 생기며 또 사라진다. 불평상경의 마음이란 앞의 평상의 진심에 대립되기 때문에 불평상의 망심이라 이른다. 진심이란 본래 갖추어져 있어 불평상경을 따라 갖가지 차별을 일으키지 않기 때문에 평상의 진심이라 이른다.²⁸⁾

27) 知訥, 『眞心直說』. “或曰, 何名不平常心也. 曰, 境有聖與凡, 境有染與淨, 境有斷與常, 境有理與事, 境有生與滅, 境有動與靜, 境有去與來, 境有好與醜, 境有善與惡, 境有因與果. 細論則萬別千差, 今乃且舉十對皆名不平常境也.”

불평상경에 놓인 마음은 대립과 갈등 속에서 대결을 벌이다가 결국 ‘불평상의 망심’이나 ‘평상의 진심’ 둘 가운데 하나로 귀착한다. 망심과 진심, 이 둘은 다투이면서 해결이다. 원래 일심은 망심과 진심의 일심이며, 망심과 진심의 대결은 다시 마음을 망심과 진심 가운데 하나로 돌아가게 한다. 여기에서 망심과 진심이 이중적인 의미를 지니고 있음을 알 수 있다. 사람의 내면에서 대결을 벌이는 망심과 진심이 있고, 대결의 결과가 되는 망심과 진심이 있다는 말이다. 여기서 중요한 것은 “대결을 벌이는” 망심과 진심이다. 여기에서 바로 자아와 자아의 대결이 존재한다고 할 수 있는 토대가 마련된다.

자아와 자아가 대결한 결과 도달하게 되는 망심과 진심은 현상에서는 더 이상 대결을 하지 않는다고 할 수 있다. 망심으로 귀착하게 되었을 경우에는 새로운 업을 받게 되고, 진심을 획득하게 되면 무심(無心) 또는 청정심(淸淨心)의 경지에 이르러 열반으로 나아가는 길로 들어서게 된다.²⁹⁾ 이는 불교에서 말하는 진행법이긴 하지만 유교에서도 크게 다를 바 없으며, 모든 보편종교에 공통적으로 내재하는 사유방식이다.

대결하는 망심과 진심이 그 결과 망심과 진심의 어느 한 쪽으로 귀착하게 된다고 말하였는데, 이는 망심과 진심이 서로 대등하게 다투기 때문에 생길 수 있는 것이다. 만약 진심이 일방적으로 우세하다면, 심각한 대립이나 갈등이 지속되지 않게 되고 또 그 해결도 쉽사리 이루어질 것이다. 망심과 진심의 대결은 대등한 관계에서 또는 상호우위의 관계에서 벌어지는 것이다.

다시 일심(一心)으로 돌아가면, 망심과 진심은 그대로 일심이다. 망심과 진심은 가치판단이 개입된 이름일 뿐이다. 본래는 또 존재 그 자체로 본다면, 일심의 두 모습으로서 그저 마음과 마음일 뿐이다. 그 두 마음은 자아의 두 마음이다. 망심과 진심이 다투고 대결한다는 것은 그대로 마음과 마음이 대결하는 것이고, 이는 곧 자아와 자아의 대결이 된다.³⁰⁾

28) “心隨此不平常境而生，不平常境而滅。不平常境心，對前平常真心，所以名不平常妄心也。真心本具，不隨不平常境，生起種種差別，所以名平常真心也。”

29) 지눌이 “心是根，法是塵，兩種猶如鏡上痕。痕垢盡時，光始現，心法雙忘性即眞，此乃出妄而成眞也” (『眞心直說』)라 한 데서도 망심과 대결하는 진심에 대하여 망심에서 떠난 결과로서의 진심이라는 의미도 있음을 알 수 있다. 지눌의 진심과 무심에 대해서는 김형효, 『지눌사상의 실존성과 본질성』, 『지눌의 사상과 그 현대적 의미』(한국정신문화연구원, 1996), 3~60쪽 참조.

간과해서는 안 될 것은, 이 자아와 자아의 대결이 위에서 본 것처럼 불평상경에 의해 부추겨지고 침체화된다는 사실이다. 이는 자아와 자아의 대결이 불평상경의 문제를 해결하기 위한 전제 조건으로서 요구된다는 것을 의미하기 때문이다. 즉, 자아와 자아의 대결이 필요조건이라면, 자아와 세계의 문제를 해결하는 것이 충분 조건이다. 그렇다면 고승전에서는 자아와 세계의 문제를 어떻게 해결하는가?

III. 자아와 자아의 대결을 통한 자아와 세계의 화해

고승의 일생은 이중적 구조로 되어 있다. 즉, 자아와 자아의 대립과 갈등이 궁극적으로는 세계와의 관계에서 문제되고 있고, 자아와 세계의 문제를 해결하는 일은 먼저 자아와 자아의 내적 대결이 어디로 귀착되느냐에 달려 있기 때문이다. 그러나 자아와 자아의 대결, 자아와 세계의 대결은 서로 분리되어 있는 것이 아니라 서로 얽혀 있으면서 넘나드는 관계에 있다. 아래의 글은 『해동고승전』에 실려 있는 <담시전(曇始傳)>의 일부이다.

진나라 말에 흉노 혁련발발이 관중 지역을 습격하여 무수한 사람들을 무자비하게 죽였을 때 스님[담시]도 위태로운 일을 만났지만, 같은 그를 해치지 못하였다. 이로 말미암아 혁련발발은 널리 사문을 놓아 주었으므로 모두 다 죽지 않았다. 그리하여 스님은 가만히 산속으로 달아나 두타의 밀행을 닦았다. 얼마 안 있어 척발도가 다시 장안을 정복하였으며, 그 위세는 관중과 낙양을 휩쓸었다. 그 때 박릉의 최호는 좌도[도교]를 조금 배워 불교를 시샘하고 있었는데, 위보의 벼슬자리에 앉아 척발도의 두터운 신임을 얻게 되자 천사(天師) 구씨와 함께 척발도에게 불교는 이 세상에 아무 이익이 없으며 백성들의 이익을 해치는 것이라 말하여 그것을 폐지하도록 권했다. 척발도는 그 말에 미혹되어

30) 한편, 마음과 몸의 관계를 보더라도 불교에서는 몸은 마음과 결부되어 있다고 말한다. 망심과 진심이 일어나는 경계에는 몸이 가세한다. 즉, 망심과 진심은 몸과 입, 뜻의 삼업(三業)의 작용에 의해 일어나는 것이다. 몸과 입은 몸으로 포괄할 수 있고, 뜻은 마음으로 볼 수 있다. 이 셋의 작용으로 말미암아 무수한 업을 일으키기도 하고 업의 연을 끊기도 한다는 것이 불교의 사유체계이기 때문에, 결과적으로 마음과 몸은 불가분리의 관계에 있다고 할 수 있다.

속아서 태평 7년에 드디어 불법을 비방하여 없애고 군사를 사방으로 보내어 사찰을 불사르고 약탈하였으며, 통치하는 구역 내의 승려들로 하여금 모두 불도를 그만두게 하였다. 도망쳐 숨는 자가 있으면 쫓아가 잡아서 목을 베어 죽이니, 온 나라 안에 사문이라고는 없게 되었다.³¹⁾

위의 글에는 자아와 자아의 대결과 자아와 세계의 대립이 모두 나와 있다. 자아인 담시는 흉노의 침입으로 말미암아 심각한 위협 속에 놓이게 된다. 그러나 이 위협 속에서도 자아와 세계는 대결하지 않는다. 다행하게도 담시는 자신의 탁월한 능력으로 죽음을 벗어나고 또 많은 사문들을 구하게 되지만, 자아가 세계와 대결을 벌인 것은 아니다. 자아가 취할 수 있는 최선의 방책으로 세계와 화해를 꾀했을 뿐이다. 즉, 자아와 세계의 대결은 벌어지지 않고 자아의 내적 성취에 의해 “자아와 세계의 화해”가 이루어진 것이다.

자아의 탁월한 능력은 자아가 세계와 대결을 벌인 결과 얻은 것이 아니다. 부처나 보살과 같은 초월적인 존재에 의해서 그런 능력이 주어지는 경우도 있지만, 이 또한 자아의 내적 대결을 통한 획득이라는 점에서 자아의 주체적인 획득이라 할 수 있다.³²⁾ 그런데 고승은 그 탁월한 능력에도 불구하고 세계와 대결을 벌이지 않는다. 담시의 경우, 오히려 “산속으로 달아나 두타의 밀행을 닦는” 것으로 대결을 대신한다. 앞서 살펴 본 원효나 신행의 태도와 다를 바 없다. 이는 결국 자아와 세계의 대립을 자아와 자아의 대결이라는 방식으로 전환하고 있음을 의미한다. 바로 여기에서 “자아와 자아의 대결에 의한 자아와 세계의 화해,” 나아가서는 “자아와 자아의 대결이 곧 자아와 세계의 화해”라는 고승전의 미학적 특성을 엿볼 수 있다.

위에서 최호와 구씨라는 두 인물로 대표되는 세계에 의해서 박해받는 불교 승

31) 각훈, 『해동고승전』 <曇始傳>. “晉末匈奴赫連勃勃, 襲破關中, 斬戮無數, 師亦遇害, 刀不能傷. 普赦沙門, 悉皆不殺. 而潛遁山中, 修頭陀密行. 未幾, 拓跋燾復剋長安, 擅威關洛. 時博陵崔皓, 少習左道, 猜疾釋教, 位居僞輔. 爲燾所深信, 乃與天師寇氏說燾, 以謂佛教無益於世, 民利有傷, 勸令廢之. 燾惑其言, 以僞太平七年, 遂毀滅佛法, 分遣軍士, 燒掠寺社, 統內僧尼, 悉令罷道. 其有竄逸者, 追捕梟斬之, 四境之內, 無復沙門.”

32) 중세 동아시아에서는 『법화경』의 독송이나 염불이 신이한 영험을 보여준다는 믿음이 강하였는데, 독송이나 염불 또한 일차적으로는 수행자 개인이 내적 대결을 벌이는 것이고, 신이한 영험은 그 결과 주어진 것이다. 고려 때 편찬된 『법화영험전』이나 일본의 『금석물어집(今昔物語集)』(12세기 초)에 이와 관련된 설화들이 매우 풍부하게 실려 있다.

려 일반을 자아로 볼 수 있는 여지도 없지 않으나, 이 전의 주체는 명백히 담시이다. 불교 승려들이 적대세력에 의해 박해를 받는 것은 자아가 처한 상황 또는 그를 에워싼 세계를 묘사한 것일 뿐, 그 자체 자아와 세계의 대결을 형상화한 것이 아니다. 더구나 대립이 심각해진 상황에서 자아는 그 대립의 장에서 벗어나 홀로 불법을 수행하고 있을 따름이니, 자아는 자아와의 대결에 몰입하면서 자아와 세계의 대결은 피하고 있는 것이다.³³⁾ 따라서 자아와 세계는 대결을 벌이지 않고 대립의 상황 속에 놓일 뿐이라고 말하는 것이 적절하다.

자아가 세계와의 대결을 피하는 것은 우선 자아가 세계의 횡포에 맞설 수 있는 힘이 부족해서이다. 충분한 힘이 있다면, 세계가 횡포를 자행하는 데에 곧바로 맞서서 문제를 해결할 수 있을 것이기 때문이다. 담시가 산속으로 달아나 두타의 밀행을 닦은 데에는 그러한 이유가 있었던 것이다. 그러나 더욱 중요한 것은, 세계의 횡포에 대해 똑같이 힘으로 맞서는 것은 궁극의 해결책이 아니라는 인식이다. 폭력을 폭력으로 맞서는 것은 결코 문제를 해결하지 못할 뿐만 아니라, 자아와 자아의 대결을 우선해야 하는 수행자가 할 일이 아니기 때문이다.

스님[담시]은 병란이 미치지 않는 곳에 숨어 은둔하여 세월을 보냈다. 태평(太平, 440~450) 말에 이르자, 스님은 척발도를 교화시킬 때가 이르렀다고 판단하여 정월 초하루의 초회 때에 쇠로 된 주장자를 짊고 곧바로 궁문으로 갔다. 관리가, “발이 흰 도인이 궁문으로 막 들어왔는데, 그 거동이나 모습이 괴이합니다”라고 아뢰었다. 척발도는 그 말을 듣자마자 사나운 병졸들을 시켜 스님을 베게 하였으나, 상처를 입히지 못하였다. 척발도는 크게 성내며, 자신이 차고 있던 칼로 베었다. 그러나 칼이 닿은 자리에는 붉은 선 같은 흔적만 있고 몸에는 다른 이상한 게 없었다.…이에 척발도는 불교의 위력과神通력은 황제(黃帝)와 노자(老子)가 미칠 바 아님을 알고 곧바로 스님을 상전에 모시고 그 발에 머리를 조아려 예배하면서 자신의 허물과 잘못을 뉘우치며 자책하였다.³⁴⁾

33) 위의 글에서는 자아와 자아가 어떻게 구체적으로 대결을 벌이는지에 대해 나와 있지 않다. 그렇다고 대결이 아니라고 할 수는 없다. 왜냐하면, 자아와 세계의 대립이 해소되는 과정에서 자아의 내적 대결이 얼마나 심각했는지가 간접적으로 드러나기 때문이다. 이는 고승전 자체가 자아와 자아의 대결이라는 수행 또는 고행을 필연적인 것으로 전제하고 있다는 것을 의미한다.

34) “師閉絕於兵革所不至處，依隱闕世。及太平末，師算知燾化之將至，乃於元會日，手策金錫，卽到宮門。有司奏云，”有白足道人，從官門徑入，儀形可怪。“ 燾聞已，卽令猛卒斬之，不傷。燾大怒，自以所佩利

세계의 횡포 중심에는 늘 권력을 지닌 자들의 탐욕이 있다. 권력을 휘두르는 그들을 통치자 또는 지배자라고 부른다. 속세에서 그들은 막강한 힘을 지니고 있으므로 범부들은 그들이 본래 중생인 줄을 알지 못한다. 그러나 그들 또한 중생일 뿐이다. 탐욕과 어리석음, 성냄이라는 삼독에 가장 심각하게 중독된 중생일 따름이다. 그래서 누구보다도 먼저 교화시켜야 할 대상이다. 속세의 지배 질서를 생각한다면, 그들을 교화시키는 것이 또 가장 효율적인 방안이기도 하다.

위의 글에서 담시는 은둔하여 수행하면서 때를 기다렸다. 그에게 척발도는 수많은 사람들을 죽이며 괴롭히는 권력자가 아니라, 교화시키고 일깨워야 할 중생일 뿐이다. 중생은 폭력적인 힘으로 제압해야 할 대상이 결코 아니다. 불교 수행자가 궁극적으로 얻고자 하는 바는 지혜와 자비이고, 이 지혜와 자비는 바로 중생에게 쬐야 할 지고하고 유일한 무기이다.³⁵⁾ 담시 역시 그러했다.

척발도에 대해 담시는 아무런 폭력적인 행위를 하지 않았다. 그저 척발도의 폭력을 담담하게 받아들이고 있을 따름이다. 생략된 부분에서 척발도는 담시를 사나운 범들에게 내던지지만, 범들은 감히 접근하지 못하였다. 이는 담시가 자아와 자아의 대결에서 진정으로 승리한 자로서 진심(眞心)을 체득했다는 것을 암시해 주며, 사나운 맹수조차 이를 인지하고 있음을 의미한다. 하물며 사람인 척발도가 어찌 이를 모를 수 있겠는가? 척발도 또한 자신의 허물과 잘못을 뉘우쳤다. 이것이 바로 담시가 바라던 바였다. 자아와 세계가 진정으로 화해한 것이다.

고승전에서는 이렇게 자아와 세계가 화해를 이룩한다. 이 화해는 공존이요, 자아와 세계 둘의 대립과 이분(二分)이 무화(無化)되는 것이다. 어느 일방의 우세로 귀결되지 않는다. 고승이 화해를 추구하고 어느 정도 화해가 이루어지지만, 기실 세계는 엄청나게 큰 존재이고 그 횡포는 고승 개인이 막을 수 있는 것이 아니다. 이는 명백한 실존적 상황이다. 이런 까닭에 고승은 자아와 자아의 대결에서 원만한 승리를 쟁취하여 자아를 확대하더라도 세계를 굴복시키려 하지 않고, 결국 자아와 세계 자체의 조화 또는 화해를 추구하게 된 것이다.³⁶⁾ 덧붙여 말할 것은, 세

劍所焉。惟劍所著處，有痕如紅線，體無餘異。…於是燾乃知佛教威神，非黃老所及，卽奉師上殿，頂禮其足，悔責愆咎。”

35) 지혜와 자비는 둘이 아니라 하나이다. 지혜가 없다면 자비가 될 수 없고, 자비가 없다면 지혜가 아니다. 지혜 안에 이미 자비가 있으며, 자비 안에 지혜가 있다.

36) 기독교나 이슬람 역시 동일한 사유구조를 갖고 있다. 아무리 성자라 하더라도 그는 신의 심부름

계는 자아의 표상에 지나지 않는다는 사실이다. 삼계유심(三界唯心)이요 만법유식(萬法唯識)이다. 이는 달마의 다음 말에서도 잘 드러나 있다.

질문: “어떠한 것이 존재 세계(법계)의 본질입니까?”

대답: “마음 전체가 존재 세계의 본질입니다. 현실의 존재 세계의 본질은 실체가 없고, 또 한계도 없습니다. 그 넓고 크은 허공처럼 아무 것도 볼 수 없는 것이며, 이를 존재 세계의 본질이라 합니다.³⁷⁾”

그러므로 자아와 자아의 대결이 완료되면 자아와 세계의 대립적 관계는 자연스럽게 해소된다. 만약 자아와 세계의 대결이 완료된 뒤에 세계와의 대립이 원만하게 해결되지 못했다면, 그것은 자아에 문제가 있는 것이 아니라 세계가 알아채지 못했거나 받아들이지 못한 것이다. 물론, 궁극적으로는 세계를 자아와 별개의 것으로 분리시킬 수가 없다. 어쨌든 최소한 자아에게 있어서는 세계와의 대립이 더 이상 존재하지 않는다.

그리고 무엇보다도 자아는 참된 것이 아니라 헛된 것이라는 점이다. 자아와 자아의 대결의 목적은 자아를 정립하는 데에 있는 것이 아니라, 자아가 헛된 것임을 자각하는 데에 있다. 여기에 불교 문학의 특성이 있다. 즉, 이법을 관찰하여 진정한 해방—자아로부터, 그리고 세계로부터 해방—을 획득하는 것이다. 해방은 곧 무심(無心)의 경지에 이르는 것이고, 무심은 곧 차별적 세계의 소멸을 의미한다.³⁸⁾ 자아와 세계의 대립을 자아와 자아의 대결을 통해 화해시킴으로써 모든 대립과 대결을 해소할 수 있다고 하는 것이야말로 불교가 궁극적으로 지향하는 바이다.

꾼이나 종으로서 신의 존재를 알리고 신의 말씀을 전할 뿐, 그 자신이 신적인 능력을 발휘하여 세계를 바꾸려고 하지 않는다. 기독교나 이슬람에서도 궁극적으로는 인간을 신에게로 오게 만드는 것, 즉 신(그의 성자들)과 인간(세계)의 화해를 지향하고 있다고 말할 수 있다.

- 37) 柳田聖山/양기봉(역), 『달마어록』(김영사, 1993), 181쪽의 번역을 그대로 따랐다. 원문은 다음과 같다. “問: ‘云何法界體?’ 答: ‘心體是法界體。此法界無體, 亦無畔齊, 廣大如虛空不可見, 是名法界體。’”
- 38) “마음은 물질세계에 머물지 않고, 물질과 다른 세계에도 머물지 않는다. 마음은 어디에도 머물지 않고, 또 어디에도 머물지 않는다는 바에도 머물지 않는다. 마음이 만약 어딘가에 머물다면, 이미 새끼줄에 묶이는 바와 같아진다. 마음이 뭔가 행동할 대상을 가지면, 곧 묶이고 만다. 마음이 이법을 중시하게 되면, 그 이법이 그대를 묶어 버리고, 마음이 만약 하나의 이법만 존중하게 되면, 마음은 반드시 그 반대로 천한 것도 지니게 된다.” 柳田聖山, 앞의 책, 110쪽.

IV. 마무리

고대의 영웅은 태어나면서부터 탁월한 능력을 갖추고 있었으므로 내적인 대결이나 투쟁이 없다. 고대 영웅은 자아 밖의 세상과 싸우기만 하면 되었다. 말하자면 고대 영웅에게는 자아와 자아의 대결이 애초부터 불필요한 것이었고, 오로지 자아와 세계의 대결에서 우위를 차지하는 일만이 남아 있었던 셈이다. 그래서 그런 영웅이 고대에는 매우 적었다.

중세에는 수행이나 고행을 통해 내면의 혁신을 이룩해서 탁월한 능력을 갖추고 세상을 교화하는 새로운 영웅이 등장하였다. 내면의 혁신을 이룩하는 것은 자아의 문제이고, 이 자아의 문제를 원만하게 해결할 때에야 세계와의 대립과 갈등을 해소할 수 있었다. 바로 이러한 과정이 고대와는 달리 중세에는 수많은 고승이 존재할 수 있게 만들었다. 고대 영웅과는 달리 중세 고승은 타고나는 것이 아니라 후천적인 노력을 통해 될 수 있는 존재였다.

고승은 세계의 꺾박을 받더라도 세계와 대결하지 않는다는 데에 특징이 있다. 그것은 자아와 세계의 대립이 자아의 불완전성에서 비롯된 것으로 인식하였기 때문이다. 수행자들은 스스로 자아를 완성함으로써 세계와의 관계는 원만해질 수 있다는 인식과 신념이 있었고, 그 결과 고승이 되었던 것이다. 고승은 자아와 세계의 화해를 위해 자아와 자아의 대결에서 승리하였던 위대한 존재이고, 중세는 바로 그러한 존재들이 모순과 불평등의 세상을 지탱했던 시대이다.

그런데 근대에 들어서면서 자아와 자아의 대립과 갈등의 문제는 간과되고, 자아와 세계의 대립과 갈등만이 중시되었다. 자아와 자아의 대립과 갈등조차 자아와 세계의 문제로 전환시켜버리는 경향이 근대에는 지배적이었다. 바로 이 점에서 중세의 고승은 근대인의 삶에서 주요한 구실을 하지 못하게 되었다. 이는 중세 고승의 불행이 아니라, 근대인들의 불행이 되었다. 왜냐하면, 자아와 자아, 즉 자아의 내적 갈등을 있는 그대로 들여다보지 않고서는 결코 근대인들이 직면한 문제들을 해결할 길은 요원하기 때문이다. 중세 고승들의 삶과 그 미학을 새롭게 탐색하는 까닭은 여기에 있다.

본고에서는 중세 동아시아의 보편 종교였던 불교의 고승들을 바탕으로 그 미학을 검토하였다. 기독교나 이슬람, 힌두교 등 다른 보편종교의 성자들에 대해서는

검토하지 못하였다. 그 종교적 성향이나 교리, 사상적 기반이 다르기 때문에 동질성과 함께 이질성이 있을 것으로 짐작된다. 또 문학 갈래로서 특성도 고찰하지 못하였다. 이미 보았듯이 고승전은 결코 간단하게 재단할 수 없는 갈래적 특성을 갖고 있다. 이는 후속 작업에서 다루기로 한다.

참고문헌

- 『海東高僧傳』. 한국불교전서 제6책. 서울: 동국대출판부, 1983.
- 知訥(지)/김달진(역), 『보조국사전서』. 서울: 고려원, 1987.
- 이지관(역), 『校勘譯註 歷代高僧碑文(新羅篇)』. 서울: 가산문고, 1994.
- 『元亨釋書』. 대일본불교전서 권101. 佛書刊行會, 1913.
- 칼루빠하나(지)/공만식·장유진(역), 『열반 그리고 표현불가능성』. 서울: 씨아이알, 2007.
- 김군태, 「전의 장르론적 고찰」. 『우전신호열선생고회기념논총』. 서울: 창작과비평사, 1983, 189~226쪽.
- 김승호, 『한국승전문학의 연구』. 서울: 민족사, 1992.
- 김형효, 「지눌사상의 실존성과 본질성」. 『지눌의 사상과 그 현대적 의미』. 성남: 한국정신문화연구원, 1996, 3~60쪽.
- 박희병, 『조선후기 전의 소설적 성향 연구』. 서울: 성균관대출판부, 1993.
- 사계동, 「한·중 고승전의 문학적 전개」. 화경고전문학연구회(편), 『설화문학연구 상』. 서울: 단국대출판부, 1998, 729~770쪽.
- 이동근, 『조선후기 전 문학 연구』. 서울: 태학사, 1991.
- 장휘옥, 『해동고승전: 현대적 풀이와 주석』. 서울: 민족사, 1991.
- 정천구, 「三國遺事와 中·日 佛敎傳記文學의 비교 연구」. 서울대박사논문, 2000.
- 정천구, 「한·중·일 고승전의 비교」. 『동아시아비교문화』 창간호, 동아시아비교문화국제회의, 2000, 254~275쪽.
- 정천구, 「고승의 일생, 그 구조와 의미」. 『어문연구』 36집, 어문연구학회, 2001, 257~284쪽.
- 조동일, 「영웅의 일생, 그 문학적 전개」. 『민중영웅이야기』, 서울: 문예출판사, 1992, 12~59쪽.
- 조동일, 「한국의 고승전에서 세계의 성자전으로」. 『관악어문연구』 21집, 서울대국문학과, 1996, 67~95쪽.
- 조동일, 『동아시아 구비서사시의 양상과 변천』. 서울: 문학과지성사, 1997.

- 조동일, 「성자전」. 『문명권의 동질성과 이질성』. 서울: 지식산업사, 1999, 325~410쪽.
- 조태영, 「전양식의 발전양상에 관한 연구」. 서울대 석사논문, 1983.
- 최병현, 「지눌의 수행과정과 정혜결사」. 『지눌의 사상과 그 현대적 의미』. 성남: 한국정신문화연구원, 1996, 255~313쪽.
- 荒木見悟(저)/심경호(역), 『佛敎와 儒敎』. 서울: 예문서원, 2000.
- 柳田聖山(저)/양기봉(역), 『달마어록』. 서울: 김영사, 1993.
- 『宋高僧傳』. 北京: 中華書局, 1987.
- Granoff and Shinohara(edit.), *Monks And Magicians: Religious Biographies in Asia*. Oakville: Mosaic Press, 1988.
- Joachim Wach(저)/김중서(역), 『비교종교학』. 서울: 민음사, 1988.
- Kieschnick, John, *The Eminent Monk*. Honolulu: University of Hawaii'i Press, 1997.
- Schober, Juliane(edit.), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii'i Press, 1997.
- Ray, Reginald A., *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*. New York: Oxford University Press, 1994.
- William James(저)/김성민·정지련(역), 『종교체험의 여러 모습들』. 대한기독교서회, 1997.

국문 요약

고승전 또는 성자전은 중세의 대표적인 문학 갈래이다. 고승들의 삶은 중세의 지배적인 관념이나 사상을 잘 드러낸다. 고승전에서 종교적 교리는 명확하고도 생생하게 구현되고 있으므로 문학으로서 뿐만 아니라 중세 문화를 이해하는 데에도 필요하다. 그러나 근대에는 고승들의 삶이 충분히 조명받지 못하고 있다. 그것은 그들이 입각해 있는 미학이 근대와는 다르기 때문이다. 본고에서는 그 미학이 무엇인지를 밝혔다. 고승전은 깨달음을 구하려는 고승들의 삶을 형상화한 문학이면서 기록이다. 고승전에서는 자아가 없이는 세계가 없다는 것이 이면에 깔린 전제이다. 본고에서는 고승전에서 자아의 문제를 분석하면서 두 개의 자아, 즉 자아와 자아가 대등하게 대립하고 대결한다는 것을 밝혔다. 두 자아의 대립은 세계와의 관계에서 비롯된 것이다. 고승들

은 세계의 횡포나 자아와 세계의 대립을 세계의 문제로 돌리지 않고, 자아의 미약한 힘에서 비롯된 것임을 자각한 존재이다. 그래서 그들은 자아의 내적 대결을 거치면서 지혜와 자비를 갖추고, 이를 바탕으로 세계의 횡포에 대응한다. 그러나 세계와 결코 대결하지는 않는다. 자아와 세계의 화해를 이룩하려고 할 뿐이다. 결국 고승들은 자아와 자아의 대결을 통해 자아와 세계의 화해를 구현하려는 존재이다.

- 투고일 : 2009. 1. 12.
- 수정일 : 2009. 3. 8.
- 게재확정일 : 2009. 3. 12.
- 주제어(keyword) : 고승전(Biography of eminent monk), 자아(self), 세계(world), 대결(struggle), 화해(harmony).