

2024년도

불교학연구회

# 가을 논문발표회

- 주최 : 불교학연구회
- 일시 : 2024년 9월 28일(토) 13:00 ~ 18:10
- 장소 : 동국대 충무로 영상센터 본관 227호

佛敎學硏究會

[kabs.re.kr](http://kabs.re.kr)



## ■ 일정표 ■

- 일 시 : 2024년 9월 28일 토요일 13:00 ~ 18:10
- 장 소 : 동국대 충무로 영상센터 본관 229호

구분	시간	내용	사회
1부 개회식	13:00-	개회사 : 남수영(능인대학원대,	강향숙 (동국대)
	13:10	불교학연구회 회장)	
2부 논문 발표	13:10-	조준호(동국대) : 초기불교 부파 전적에	김호키 (동국대)
	13:45	나타난 사띠 개념	
	13:45-	토론 : 김준호(경북대)	
	13:55		
	14:00-	이충현(동국대) : 자기 통제의 문제로	
	14:35	살펴본 '나' 이해 -자아고갈 이론과 초기불교의 비교를 통하여	
	14:35-	토론 : 문유정(동국대)	
	14:45		
	14:50-	휴식	
	15:00		
2부 논문 발표	15:00-	이경순(대한민국역사박물관) : 해방 후	심준보 (한국외대)
	15:35	불교계의 혁신운동과 정치 참여의 주역, 백석기(白碩基)의 행적	
	15:35-	토론 : 김경집(동국대)	
	15:45		
	15:50-	佐藤厚(東洋大學-日本) :	
	16:35	日本法隆寺所藏·蒙山德異『大方廣 華嚴經三昧懺法』について - 紹介と意義	
16:35-	- 토론 : 최연식(동국대)		
16:55			
3부 종합 토론	17:00-	휴식	김원명 (한국외대)
	17:10		
	17:10-	종합 토론	
	18:10	폐회	



# ■ 목 차 ■

## [제1발표]

조준호_[발표]	초기불교 부파 전적에 나타난 사띠 개념 .....	07
김준호_[논평]	논평문 .....	35

## [제2발표]

이충현_[발표]	자기 통제의 문제로 살펴본 ‘나’ 이해.....	41
문유정_[논평]	논평문 .....	65

## [제3발표]

이경순_[발표]	해방 후 불교계의 혁신운동과 정치 참여의 주역 .....	69
김경집_[논평]	논평문 .....	99

## [제4발표]

佐藤厚_[발표]	日本法隆寺所藏·蒙山得異『大方廣佛華嚴經三昧懺法』に ついて.....	103
배경아_[번역]	일본 호류지(法隆寺) 소장 ‘몽산덕이(蒙山德異) 『대방광불화엄경삼 매참법(大方廣佛華嚴經三昧懺法)』’에 대해.....	129
최연식_[논평]	논평문 .....	157



[제1발표]

# 초기불교 부파 전적에 나타난 사띠 개념 상좌부와 설일체유부를 중심으로

조준호  
(동국대학교)

- I. 들어가는 말
- II. 고대 인도 종교에서 사띠
  1. 바라문교와 자이나교의 전적
  2. 니간타 등 사문종교
  3. 다생의 전생기억
- III. 부파전적에서 사띠개념
  1. 니까야와 아함
  2. 아비다르마 / 아비담마 전적
- IV. 부파전적에서 사띠의 전개
  1. parimukhaṃ satim̐ upaṭṭhapetvā
  2. 부정관 · 입출식념
  3. 사선
  4. 염근 · 염력 · 염각지 · 염여의족 · 삼념주
  5. 사념처
- V. 마치는 말

## I. 들어가는 말

왜 붓다는 특별히 사띠라는 말을 사용했을까? 불교의 선정 사상과 체계의 중심을 이루는 말로 사띠는 나타난다. 그럼에도 불구하고 현재까지 학계는 사띠를 기억이라는 말로 옮기는데 데는 주저하고 있다. 이는 불교 기억, 선정 기억 또는 상속념을 제대로 이해할 수 없었기 때문으로 보인다. 그렇기 때문에 현재 한국불교에서도 찾아 볼 수 있듯이 사띠 또는 한역된 염(念)을 생각, 마음챙김, 알아차림, 새김, 주시, 관찰, 집중, 수동적 주의집중, 마음지킴, 집중 등으로 다양한 역어들이 사용되고 있다. 하지만 부파불교의 사띠 개념을 두루 비판적으로 검토한 후 한글역을 제시한 경우는 없다. 현재까지 사띠와 관련하여 제부와 소전의 초기경전과 논서들을 종합적으로 비교 검토하여 사띠의 개념을 구명하려는 시도는 없었던 것으로 보인다. 이러한 점에서 본고는 제부와 소전의 초기경전과 논서들을 종합적으로 비교 검토하여 사띠의 본래 의미를 구명해 보려는 데에 목적을 둔다. 물론 여기에는 불교 흥기 전후한 고대인도 종교에서 불교 사띠의 개념을 찾아 볼 수 있는가도 검토해 보았다. 왜냐하면 불교 사띠의 의미를 비교적으로 구명하는데 중요한 참고가 될 수 있기 때문이다. 본 연구는 일차적으로 제부와 소전의 초기경전과 논서들에 나타난 사띠 개념을 구명하는데 치중한다. 그렇지만 부파를 초월하여 공통성의 구명과 함께 사띠 이해의 차별성을 어느 정도 논의하고 있다. 이러한 총론적 연구에 이어 부파간 차이에 대한 각론적 이해는 본 연구를 바탕으로 이후 계속될 것이다.

- 본고의 주제와 관련하여 부파는 초기불교를 계승하는 부파를 말한다. 엄격하게 말해서 인도불교사에서 대승 또한 초기불교의 부파로 볼 수 있지만 초기불교 전통의 부파와 대승불교의 부파를 구분한다. 인도불교사에서 초기불교의 부파는 18개 또는 20개 부파로 알려졌다. 하지만 현존하는 초기불교 부파 전승의 전적은 상좌부와 설일체유부가 중심을 이룬다. 나머지 부파의 소전은 부분적으로 전승된다. 이러한 이유에서 본 연구는 대등한 전적 비교가 가능한 상좌부와 설일

체유부를 중심으로 비교 분석하는데 치중하고 있음을 밝힌다. 그렇다고 하더라도 가능한 경량부나 대중부 등의 이해도 중간중간 상좌부와 설일체유부와 맞물려 논의하려 한다.

## II. 고대 인도 종교에서 사띠

### 1. 바라문교와 자이나교의 전적

불교 흥기 즈음하는 Veda, Brāhmaṇa, Āraṇyaka, Upaniṣad에 이르기까지 바라문 전적에서 스므리띠(smṛti)가 수행의 한 행법으로 사용된 용례는 없다. 다만 Chādogyā Upaniṣad(VII. 13. 2)의 한 구절에서 “공간보다 훌륭한 것은 스므리띠이고, 스므리띠보다 훌륭한 것은 희망이다.”라는 맥락에서 자신의 것으로 자식도 알아보고, 가족도 알아보는 스므리띠가 훌륭하며 “스므리띠를 Brahman과 같이 숭배하라.("yah smara brahmety upāste")라는 대목이 눈길을 끈다. upāste는 숭배라는 의미로 많이 나타나지만 명상이라는 말로 이해하는 경우도 있다. 개개의 모든 대상을 Brahman으로 간주하려는 일종의 ‘동치(同値) 관상법’ 정도로 이해할 수 있다.<sup>1)</sup> 불교 흥기 전후하는 바라문 전적에서 스므리띠가 전문 수행도로 나타나는 경우는 찾아 볼 수 없다. 다만 불교 흥기 오랜 후에 성립한 『요가 수뜨라』에 흡사하게 나타난다.<sup>2)</sup> 하지만 『요가 수뜨라』는 그 성립 시기와 함께 많은 선정의 요소들이 불교의 영향으로 본다.<sup>3)</sup> 더 나아가 요가에서 스므리띠는 궁극적으로 소멸의 대상이다. 요가의 핵심 문구, “요가란 마음의 작용을 지멸하는 것이다”(yogaś citta vṛtti nirodhah)라는 것처럼 뿌르샤를 독존시키기 위한 탈락의 대상이다. 불교에서 사띠는 열반 성취 이후에도 계속된다. 바라문 종교 전통에

1) 조준호, 「불교의 기원과 Upaniṣad 철학 : 불교는 Upaniṣad 철학의 아류에 지나지 않는가?」, 보조사상 제13집, 2000년, p.

2) 조준호, 「요가와 위빠사나의 스므리띠(smṛti) / 사띠(sati) - 심리치료의 중요 개념에 대한 비판적 고찰」, 『선문화연구』 27집(서울 : 선리연구원, 2019. 12. 30), pp.7-44.

3) J. Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*(Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1993), pp. 71-77 ; Yamashita Koichi, *Patanjala Yoga philosophy: with reference to Buddhism*(Calcutta: Firma KLM, 1994), pp. 1-196.

서 불교와 같이 스므리뜨/ 사띠를 요가나 선정의 주요 행법의 하나로 수행되는 경우는 없다. 이로써 불교의 사띠 수행이 바라문 종교로부터 그 기원을 찾아보려는 시도는 힘들 것이다. 실제로 이러한 시도는 학계에서 없었다.

## 2. 니간타 등 사문종교 일파

불교의 기원은 니간타 자이나교와 밀접한 관련이 있다. 불교의 전문용어, 주요 종교개념 그리고 종교체계가 불교보다 훨씬 이전부터 활동해 왔던 니간타와 놀랍도록 일치한다. 확실히 불교는 니간타 종교와 교섭하며 출발하였고 붓다 또한 오랫동안 니간타 수행을 하였다. 붓다는 한 때 알라라 칼라마와 웃다까 라마뿌따로부터 선정 지도를 받았다. 그들은 바라문수행자가 아닌 니간타 수행자였으며 오근, 오력을 갖추었다고 나온다. 그렇다면 사띠 수행이 자이나교에 있었던 것으로 이야기될 수 있다. 그렇지만 자이나교의 사선(四禪)에는 사띠가 없다. 슈미타우젠(Schmithausen)은 불교의 사띠가 자이나교와 관련할 가능성을 간단하게나마 언급하고 있다고 한다.<sup>4)</sup> 문제는 초기 자이나교 경전을 중심으로 볼 때 불교와 같이 사띠가 전문 수행 개념으로 나타나는 점을 찾아 볼 수 없다는 점이다. 마찬가지로 현재까지 전하는 자이나교에서도 사띠가 전문 수행으로 사용되는 경우는 없다는 것이다. 불교경전에서 32상 등 많은 종교 관념 등이 바라문교에 있었던 것처럼 말하고 있지만 실제로는 고대 바라문교와는 생면부지인 경우가 많다. 불교 이전부터 있었던 것으로 그 기원을 말하는 초기불교 경전의 여러 종교 관념들은 사실은 불교의 창작인 경우가 많다. 아직까지 많은 연구는 이루어지지 않았지만 차라리 니간타나 사문종교로부터 유래할 가능성이 더 많을 것이다.

자이나 전적에서 사띠의 기원과 관련하여 생각해 볼 대목이 있다. Tattvānusāsana(v. 70)에 "너의 몸속에 사는 완전한 영혼(siddha)에 명상하라. 너의 몸속에 머무는 깨달은 존재(Buddha)에 대해 사유하라. 기억하라(smara), 몸속에 있는 최상의 존재를."이라는 대목이 그것이다. 이처럼 당시에 자이나교에서 몸속에 있는 최상의 순수영혼을 기억하라는 실천사상이 있는데 불교는 이를 불교적으로 발전시키고 변용하여 새로운 염처법을 제시한 것이 아닌가 하는 점이다. 목적은 역으로 자이나교에서 말하는 몸속에 그러한 영혼이 있을 수 없음을 분명

4) 조준호, 「고대인도 전적에서 선정의 기원문제」, 『인도철학』 제66집, 서울: 인도철학회, 2022.12. p. 50 참조.

히 통찰하는 방법이었을 가능성이 있다. 자이나교에서는 그러한 영혼을 상락아정(常樂我淨)의 존재라 한다. 그렇지만 불교는 염처법을 통해 반대로 무상, 고, 무아, 부정을 강조하게 된다. 이는 단지 개연성이다. 하지만 확실한 것은 자이나교에서는 불교의 염처법과 같은 전문 수행법으로 발전시키지는 못했다는 사실이다. 불교의 사띠는 자이나교의 여러 뿌라끄리뜨 형태의 용어와 함께 자이나교의 전문행법이 비교적으로 새롭게 연구되어야 할 점이다.

### 3. 다생의 전생기억

고대 인도인들은 옛날부터 종교적 가르침을 기억을 통해 보존하고 전승하는 방식이었다. 이 때 전적에 대한 좋은 기억(sussata)와 나쁜 기억(dussata)이라는 말을 사용한 용례를 찾아 볼 수 있다.<sup>5)</sup> 이러한 점에서 불교 사띠의 기원을 고대 인도의 사띠/스므리뜨 전통과 관련하여 제시해 본 적이 있다.<sup>6)</sup> 하지만 더 가능성이 높은 것은 전생 기억(pubbenivāsaṃ anussati)과 관련한 것이다. 사띠 행법의 발견은 당시 종교가들의 전생기억과 관련하여 발견하였을 가능성이 있다. 당시 종교가들은 경쟁적으로 먼먼 전생기억까지 가능하다고 주장한 것으로 보인다. 물론 삼매에 들어 전생기억을 한다. 예를 들면, 정의삼매(定意三昧)로써 "20성겁과 패 겁 이전을 기억(憶)한다"고 주장하는 사문 바라문이 있었다고 한다.(장아함 I, 90a) 그렇기에 불교에서도 그러한 흔적으로 사선 이후의 삼명 가운데 첫 속명통은 바로 먼먼 전생까지 기억하는 데에 anussati라는 용어가 사용된다는 것이다. 제4선에서 이루어진 최상의 사념청정(捨念淸淨)으로 다생의 전생기억이 초기경전의 여러 곳에서 나타난다.<sup>7)</sup> 초기경전에서 anussati는 사띠와 동의어로 사용되는 경우도 있지만 전반적으로 anussati가 더 강력한 사띠의 의미로 사용되는 이유이다. 결과적으로 이러한 과정에서 붓다는 선정 기억으로 상속념을 관찰하면서 사띠의 위대한 효능과 효과를 알게 되었을 것으로 짐작된다.

5) Majjhima Nikāya I, p. 520

6) 조준호, 「사띠(sati / smṛti : 念)는 왜 '수동적 주의집중인가- 초기경전에 나타난 염의 교설에 대한 재검토」, 『인도철학』 제16집 2004, pp. 93-94.

7) M I, pp. 357, 367 등.

### Ⅲ. 부파전적에서 사띠개념

#### 1. 니까야와 아함

초기불교에서 사띠는 계율 기억, 선정 기억 그리고 지혜 기억으로 나누어 볼 수 있다. 먼저 계율상의 기억은 범계로 비방당한 자의 기억으로 유죄인가 무죄인가를 판별하여 멸쟁하는 것을 말한다. 이를 억념비나야(憶念毘奈耶, *sati-vi-naya*)라고 한다. 7멸쟁법(滅諍法, *adhikaraṇa samatha dhamma*)의 하나이다. 본고가 문제 삼는 것은 선정 기억이다. 선정 기억은 사선과 사념처 그리고 구차제정에서 나타나는 사띠를 말한다. 달리 말하면 사여의족, 오근, 오력, 칠각지, 팔정도 등에 나타나는 수행 항목에 해당한다.

먼저 상좌부에서 사띠를 어떻게 이해하는지를 알 수 있는 경전을 살펴본다. *Dīgha Nikāya*(Ⅲ, 268)이나 *Majjhima Nikāya*(Ⅰ, 356), *Saṃyutta Nikāya*(Ⅴ, 197, 225) 등 니까야 전반에서 사띠는 기억의 의미로 사용되는 확실하다. 정형구로 대부분 비슷하게 나타나지만 예를 들어 한 구절을 대표적으로 소개하면 다음과 같다.

“염근念根이란 무엇인가? 비구들이여, 성제자聖弟子는 최상의 사띠 *sati*와 신중함*nepakka*으로 오래 전에 행하고 오래 전에 말했던 것들도 기억하고 연달아 기억[隨念, *anussati*]한다. 이것을 비구들이여, 염근이라 한다.”<sup>8)</sup>

*ariyasāvako satimā hoti paramena satinepakkena samannāgatocirakatampi cirabhāsitampi saritā anussaritā*

— “세존이시여, 믿음이 있고 열심히 정진하는 성제자는 ‘그는 사띠를 수행한다고 한다. 최상의 사띠*sati*와 신중함*nepakka*으로 오래 전에 행하고 오래 전에 말했던 것들도 기억하고 연달아 기억[隨念, *anussati*]

8) *Saṃyutta Nikāya* V, pp. 197, 198, 200, 225 : *Katamañca bhikkhave, satindriyaṃ: idha bhikkhave, ariyasāvako satimā hoti paramena satinepakkena samannāgato cirakatampi cirabhāsitampi saritā anussaritā. Idam vuccati bhikkhave, satindriyaṃ.*

한다.’ 세존이시여, 그러한 사띠는 바로 염근(念根)입니다. 세존이시여, 믿음이 있고 열심히 정진하는 성제자에게 사띠가 확립되면 (관찰)대상의 방기(放棄)로 삼매를 얻고 심일경성(心一境性)을 이룬다.’라는 것이 가능합니다.”<sup>9)</sup>

여기에서 “기억하고 연달아 기억[隨念, anussati]한다”는 바로 염념상속(念念相續)을 표현하는 말이다. 이외에도 상좌부 니가야에서는 같은 연속적인 문장에서 기억과 망각을 대비적으로 사용되는 용례에서도 사띠가 기억을 의미하고 있음을 분명하다.<sup>10)</sup>

다음으로는 상좌부에 상응하는 설일체유부의 잡아함에서 오근은 어떻게 정의하는지를 살펴본다.

어떤 것을 염근이라고 하는가? 만일 비구가 안의 몸[內身]을 몸 그대로 관찰하는 데 머물러, 방편으로 꾸준히 힘쓰고, 정념정지(正念正智)로 세간의 탐욕과 근심을 항복 받고, 바깥의 몸과 안팎의 몸과, 느낌·마음과, 법을 법 그대로 관찰하는 데에 머무르는 것도 또한 그와 같이 하는 것이니, 이것을 염근이라고 한다.<sup>11)</sup>

계속해서 또한 유부 잡아함은 오근을 다음과 같이 설하고 있다.

“또 거룩한 제자들은 항상 기억[念]을 행하되 바른 기억[正念]을 성취하고,

9) Saṃyutta Nikāya V, 225: "Saddhassa hi bhante, ariyasāvakaṃ āraḍḍhāviriyaṃ etaṃ pāṭi-kaṅkhaṃ: "yaṃ satimā bhavissati paramena satinepakkena samannāgato cirakatampi cir-abhāsītampi saritā anussarītā. Yā hissa bhante, sati, tadassa satindriyaṃ. Saddhassa hi bhante, ariyasāvakaṃ āraḍḍhāviriyaṃ upatthitasatino etaṃ pāṭikaṅkhaṃ: "yaṃ vos-saggārammaṇaṃ karitvā labhissati samādhiṃ labhissati cittassekaggataṃ."

10) S IV, 73-74: "Rūpaṃ disvā sati muṭṭhā piyanimittaṃ manasikaroto" ; D III, 31: "sati sammussati. Satiyā sammosā ... .. sati na sammussati. Satiyā asammosā ..."

11) 잡아함(T 2, 182c) : "何等爲念根? 若比丘內身身觀住, 慇懃方便, 正念正智, 調伏世間貪憂; 外身、內外身, 受、心、法法觀念住亦如是說, 是名念根."

오래 전부터 익혀온 바와 오래 전부터 들은 바를 항상 기억[憶]하여 잊지 않는다.”

聖弟子常行於念。成就正念。久所曾習。久所曾聞。恒憶不忘。“ 중아함(T 1, 423a- 423b)

- “그렇게 생각하기 때문에 그는 부지런히 힘써 게으르지 않고, 바른 몸과 바른 기억으로 잊지 않고 어리석지 않으며, 안정된 한마음으로 또 이렇게 기억한다.

“由是之故。彼極精勤而不懈怠。正身正念。不忘不癡。安定一心。彼作是念”중아함(T 1, 464c - 465a, 466a)

- 유부의 중아함은 팔정도의 정념을 다음과 같이 설명한다.

“그 가운데에서 만약 마음에 기억되는 대로 기억하고, 기억되지 않는 기억은 등지며, 두루함을 기억하고, 기억하고 기억하며, 반복으로 기억해, 마음에서 마음마다 응하는 바를 잊지 않으면, 이것을 바른 기억이라고 한다.” “於中若心順念·背不向念·念遍念憶·復憶·心心不忘心之所應。是名正念.”중아함(T 1, 469b)

- 또다른 유부의 중아함은 “비구는 항상 기억을 행하고 바른 기억을 성취하고 오래 전에 익힌 바와 오래 전에 들은 바를 기억하여 잊지 않는다. 우세여, 우리는 만일 지극히 바른 기억을 가진 비구를 보게 되면 곧 모두 그 비구를 공경하고 존중하며 공양하고 받들며 예로써 섬긴다. (比丘常行於念。成就正念。久所曾習。久所曾聞。恒憶不忘。雨勢。我等若見比丘極有正念者。共愛敬。尊重供養、宗奉禮事於彼比丘。 중아함(T 1, 655a)라고 한다. 여기서 구소증습(久所曾習)을 학습기억을 의미하는 번역인지는 확정할 수 없다.

- 다시 유부의 잡아함에서 팔정도의 정념을 “정념이란 기억을 따르고 잊지 않으며 헛되지 않게 하는 것”(“正念謂念隨順不忘不虛” 잡아함(T 1, 203a)라고 간략하게 정의한다.

음광부(飮光部) 전승으로 보이는 별역잡아함(三一八경)에서는 다음의 계승

에서 사띠의 이해를 들여다 볼 수 있다.

바른忆념(憶念)을 얻으면 즐거우며  
忆념이 바르고 또한 즐겁네.  
뜻과 염(念)을 항상 잊지 않고  
바른 기억으로 편히 잔다.

得正憶念樂

憶念正亦樂

志念常不忘

正念得安眠

바른 기억으로 현성의 즐거움을 얻고  
해치거나 곤장으로 때리지 않으며  
온갖 중생들에 대하여  
이기지도 않고 지지도 않는다.

正念得賢樂

不害不杖捶

不勝亦不負

於一切衆生

별역잡아함(T 2, 480b)

별역잡아함의 이 경전은 사띠를 다분히 계율에 초점이 맞추어져 있지만 지념상불망(志念常不忘)에서 알 수 있듯이 염을 불망에 대비되는 기억으로 보고 있는 점은 확실하다.

다음으로 부파소속 미상의 증일아함는 다음과 같다.

염근(念根)이란 무엇인가? 이른바 염근이란 외운 것을 잊지 않고(所誦不忘) 항상 마음속에 두어 모두 지녀 잃어버리지 않으며, 유위의 무루법을

끝내 잊어버리지 않는 것이니, 이것을 염근이라 한다.<sup>12)</sup>

위의 증일아함에서도 상좌부나 유부 그리고 음광부와 비슷하게 사띠를 기억의 의미로 보고 있는 것은 확실하다. 이로써 초기불교의 부파 소전은 공통적으로 사띠를 기억으로 보고 있음은 확인된다고 할 수 있다. 다만 법장부의 장아함에서는 염근이나 염력 등만 언급되었지 구체적인 설명은 현재로서는 찾아 볼 수 없다. 하지만 모든 초기불교 부파의 소전은 사띠를 염처 수행의 범위로 설하고 있음도 확인된다. 상좌부의 니까야는 사띠는 오근을 중심으로 설명되고 그 내용은 사념처이다. 유부의 잡아함과 중아함도 상좌부와 함께 사띠는 기억의 의미로 염처수행임을 설하고 있다. 현존하는 음광부 소전의 별역잡아함에서는 사념처 수행의 맥락보다는 계율과 관련한 사띠이지만 상좌부나 유부 등과 마찬가지로 사띠를 기억 개념으로 보고 있는 것은 확실하다. 마지막으로 부파소속 미상의 증일아함도 사띠의 개념은 상좌부나 유부 등과 기억의 의미와 함께 염처 수행을 나타낸다.

## 2. 아비다르마 / 아비담마 전적

초기불교의 니까야나 아함을 잇는 부파 소전의 아비다르마 전적에는 어떻게 나타나는가? 유부 소속의 논서로서 『아비달마계신족론(阿毘達磨界身足論)』, 『아비달마집이문족론(阿毘達磨集異門足論)』, 『아비달마법온족론(阿毘達磨法蘊足論)』, 『아비달마계신족론(阿毘達磨界身足論)』 등에서 나타나는 사띠 또는 염/수념이나 염처는 모두 기억을 의미한다.

현장이 번역한 유부 소속의 아비달마계신족론阿毘達磨界身足論卷上에는 다음과 같다.

염(念)이란 무엇인가? 이른바 생각하고[念] 따라 생각하고[隨念] 따로따로 생각

12) 증일아함(T 2, 779b) : “彼云何名爲念根。所謂念根者。所誦不忘。恒在心懷。總持不失。有爲無漏之法。終不忘失。是謂名爲念根。”

하고[別念] 역념하는 것으로, 기억하는 성품[憶念性]·잊지 않는 성품[不忘性]이요 법을 잊지도 않고 잃지도 않는 성품[不忘法不失性]이요 법을 잃지도 않고 잊지도 않는 성품[不失法不忘法]이며, 마음으로 밝혀서 기억하는 성품[心明記性]이니, 이것을 이름하여 ‘염’이라 한다.

念云何? 謂念隨念、別念憶念、憶念性、不忘性、不忘法不失性、不失法不忘失性、心明記、是名念。

『아비달마집이문족론(阿毘達磨集異門足論)』 권제십육 육법품(六法品)에 나타난 붓다 수념이다. 여기서 육수념(六隨念) 가운데 불수념(佛隨念)으로 다음과 같이 설명된다.

세존께서 말씀하시되, "비구들이여, 마땅히 알아야 한다. 성스러운 제자들은 세존에 대하여 이와 같은 특징[如是相]으로써 모든 붓다를 수념하는 것이니, 즉 '세존은 곧 여래(如來)이고 아라한(阿羅漢)이며, 나아가 붓다이고 박가범(薄伽梵)이다'고 한다"고 한 것과 같다. 성스러운 제자들이 이와 같은 특징으로써 모든 붓다를 수념할 때에 (수행자의) 소견이 근본증지(根本證智)와 상응하는 제념(諸念), 수념(隨念), 별념(別念), 역념(憶念)과 염성(念性), 수념성(隨念性), 별념성(別念性), 불망성(不忘性), 불망법성(不忘法性) 그리고 심명기성(心明記性)이 된다. 이를 일러 붓다 수념이라 한다.<sup>13)</sup>

『대정장』 26, p. 433a : “世尊說。苾芻當知。有聖弟子於世尊所。以如是相隨念諸佛。謂此世尊是如來阿羅漢。廣說乃至佛薄伽梵。若聖弟子以如是相隨念諸佛。見爲根本證智相應。諸念隨念別念憶念。念性隨念性別念性不忘性。不忘法性心明記性。是名佛隨念。”

아비달마법운족론(阿毘達磨法蘊足論) 卷第五의 사념처를 설명하는 염주품(念住品)에서

13) 『대정장』 26, p. 433a : “世尊說。苾芻當知。有聖弟子於世尊所。以如是相隨念諸佛。謂此世尊是如來阿羅漢。廣說乃至佛薄伽梵。若聖弟子以如是相隨念諸佛。見爲根本證智相應。諸念隨念別念憶念。念性隨念性別念性不忘性。不忘法性心明記性。是名佛隨念。”

“그 관행을 닦는 이가 염(念)하고 따라 염하며 오로지 염하고 기억하며 잊지도 않고 잃지도 않으며 빠뜨리지도 않고 새지도 않으며 잃지 않는 법의 성품이요 마음에 분명히 기억하는 성품을 갖추는 것을 ‘정념(正念)을 갖춘다’고 한다.”

彼觀行者，具念隨念，專念憶念，不忘不失，不遺不漏，不失法性，心明記性，名具正念.

아비달마법은족론(阿毘達磨法蘊足論) 卷第六에는 다음과 같다.

어떤 것이 정념(正念)인가? 성스러운 제자가 괴로움에 대하여는 괴로움을 사유하고 나아가 괴로움의 소멸에 이르는 길에 대하여는 괴로움의 소멸에 이르는 길을 사유하는 무루의 작의와 상응하는 온갖 염(念)하고 따라 염하며 오로지 염하고 기억하며 잊지 않고 잃지 않으며 빠뜨리지 않고 새지 않으며 잃지 않는 법의 성품[不失法性]이요 마음에 분명히 기억하는 성품[心明記性]을 곧 정념이라 한다.

云何正念? 謂聖弟子，於苦思惟苦乃至於道思惟道，無漏作意相應所有念、隨念、專念、憶念，不忘不失、不遺不漏、不失法性、心明記性，是名正念。

현장 한역의 유부 논서인 『阿毘達磨集異門足論』 卷十七 (T29, pp.436c-437a)에서 염은 다음과 같이 설명된다.

문: 어떤 것이 실념(失念)인가?

답: 모든 염이 빈 성품[空念性]이요, 염이 헛된 성품[虛念性]이며, 염을 잃은 성품[失念性]이요, 마음 밖의 것을 염하는 성품[心外念性]이니, 이것을 실념이라 한다.

“云何失念. 答諸空念性虛念性失念性心外念性. 是名失念.”

문: 어떤 것이 염(念)인가?

답: 염(念)하고 따라 염하며[隨念] ..... 나아가 마음에 분명하게 기억하는 성품이니, 이것을 염이라 한다.

“云何念. 答諸念隨念廣說乃至. 心明記性是名念.”

마찬가지로 현장 한역의 유부 논서인 『아비달마계신족론(阿毘達磨界身足論)』 1권에서는 다음과 같다.

염(念)이란 무엇인가? 이른바 염(念)하고 따라 염하고[隨念] 따로따로 염하고[別念] 억념하는 것으로, 염념의 성품[憶念性]·잊지 않는 성품[不忘性]이요 법을 잊지도 않고 잃지도 않는 성품[不忘法不失性]이요 법을 잃지도 않고 잊지도 않는 성품[不失法不忘性]이며, 마음에 분명히 기억하는 성품[心明記性]이니, 이것을 이름하여 ‘염’이라 한다.

念云何? 謂念隨念、別念憶念、憶念性、不忘性、不忘法不失性、不失法不忘失性、心明記、是名念。

실념(失念)이란 무엇인가? 이른바 생각이 텅 빈 성품[空念性]이요 생각이 헛된 성품[虛念性]이며, 기억을 잊은 성품[妄念性]이요 기억을 잃은 성품[失念性]이며 마음에 분명히 기억하지 못하는 성품[不明記性]이니, 이것을 이름하여 ‘실념’이라고 한다.

失念云何? 謂空念性、虛念性、忘念性、失念性、心不明記性, 是名失念。

마찬가지로 현장이 한역한 유부의 품류족론(T26, p. 693a)에서 “염이란 어떤 것인가? 마음에 분명하게 기억하는 성질을 말한다.”念云何 謂心明記性“

현장 한역의 『구사론』 (T29, 19a)에서 “염이란 대상을 명백하게 기억하여 잊지 않는 것을 말한다(念謂於緣明記不忘.)”이다. 진제 한역의 『阿毘達磨俱舍釋論』 卷三 分別根品(T29, p.178b)에서는 “念謂不忘所緣境”이다. 이에 해당되는 산스크리트 원전(Abhidharmakośabhāṣya)은 smṛtirāmbanāsampramoṣaḥ로 확인할 수 있다. (Vasubandhu. Abhidharmakośabhāṣya)

다시 구사론에 대응하여 집필하였던 衆賢의 『阿毘達磨順正理論』 卷十 辯差別品第二 (T29, p.384b) 에 현장의 한역은 “於境明記不忘失因. 說名爲念.”으로 나온다. 이러한 구사론에 대한 보광의 기(記)도 동아시아 불교에서 염의 개념을 이

해하는데 영향을 미쳤다.<sup>14)</sup> 유부의 법체계에서 염은 오위칠십오법에서 10항목의 대지법(大地法) 가운데 하나로 두고 있다. (“受想思觸欲 慧念與作意 勝解三摩地 遍於一切心.” (玄奘訳 世親 『阿毘達磨俱舍論』 卷四 分別根品 (T29, p.19a) 이후 유식의 오위백법에서는 5항목의 별경(別境)으로 분리시키고 있다.

상좌부 7론에서는 Dhammasaṅgaṇī와 Vibhaṅga에서 사띠와 염처에 대한 설명을 찾아 볼 수 있다. 이외에 Dhātukatha와 Puggalapaññatti에는 염처법 종류는 분류하고 있지만 사띠에 대한 설명이 없다. Yamaka, Paṭṭhāna에서도 사띠에 대한 설명을 찾아 볼 수 없다. Kathāvatthu에 부파 간 교리적인 이견들이 소개되지만 염처법에 관한 이견의 논의는 찾아볼 수 없다. 상좌부 7론에서는 대체로 위와 같은 정도에서 사띠와 염처법이 거론되고 있다고 볼 수 있다.

Dhammasaṅgaṇī, p. 16: "Yā tasmim̐ samaye sati anussati paṭissati sati saraṇatā dhāraṇatā apilāpanatā apammussanatā sati satindiyam̐ satibalam̐ sammāsati – ayam̐ tasmim̐ samaye sati hoti."

Dhammasaṅgaṇī, p. 21–22: "Katamā tasmim̐ samaye sammāsati hoti?"

Yā tasmim̐ samaye sati anussati paṭissati sati saraṇatā dhāraṇatā apilāpanatā apammussanatā<sup>1</sup> sati satindriyam̐ satibalam̐ sammāsati – ayam̐ tasmim̐ samaye sammāsati hoti."

Dhammasaṅgaṇī, p.232 : "Tattha katamam̐ muṭṭhasaccam̐: Yā asati ananussatī<sup>1</sup> appaṭissati asati, asaraṇatā adhāraṇatā pilāpanatā<sup>3</sup> pammussanatā<sup>4</sup> idam̐ vuccati muṭṭhasaccam̐. ... .."

1357. Tattha katamā sati: Yā sati anussati paṭissati sati saraṇatā dhāraṇatā

14) 普光, 『俱舍論記』 卷四 分別根品第二之二 (T41, p.74b) : “念謂於緣明記不忘者。念之作用於所緣境分明記持。能爲後時不忘失因。非謂但念過去境也。故正理云。於境明記。不忘失因說名爲念。又入阿毘達磨云。念謂令心於境明記。即是不忘已·正·當作諸事業義解云彼論從強說心。理實亦令心所。”

apilāpanatā apammussanatā sati satindriyaṃ satibalaṃ sammāsati, ayaṃ vuccati sati."

Vibhaṅga pp. 124, 229: "Tattha katamaṃ satindriyaṃ: yā sati anussati paṭissati sati saraṇatā dhāraṇatā apilāpannatā asammussanatā sati satindriyaṃ satibalaṃ sammāsati, idaṃ vuccati satindriyaṃ."

Vibhaṅga(pp. 195, 373)에서 다른 논서와 거의 비슷하게 염처의 확립과 염의 부재에 대해 설명하고 있다. 더 나아가 염의 부재는 지혜와 통찰의 부재를 의미한다고 한다.

Visuddhimagga( XIV.141): "Saranti tāya, sayamaṃ vā sarati saraṇamattameva vā esāti sati. Sā apilāpanalakkhaṇā, asammosarasā, ārakkhapaccupaṭṭhānā, vi-sayaḥbhimukhabhāvapaccupaṭṭhānā vā, thirasaññāpadaṭṭhānā, kāyādis-atipaṭṭhānapadaṭṭhānā vā. Ārammaṇe dāḥapatiṭṭhitattā pana esikā viya, cak-khudvārādirakkhaṇato dovāriko viya ca daṭṭhabbā." Visuddhimagga of Buddhaghosacariya, Henry Clarke Warren, Motilal Banarsidass, 1989, p.393.

#### IV. 부파전적에서 사띠의 전개

##### 1. parimukhaṃ satim upaṭṭhapetvā

초기경전에서 부정관과 입출식념 그리고 사선과 사념처 등의 수행의 도입부에 결가부좌와 함께 parimukhaṃ satim upaṭṭhapetvā이 언급된다. 아함은 주로 염(念)을 매어 앞에 두고[繫念在前]라는 역어로 읊기고 있다. 이외에도 한역은 주대면염(住對面念), 작현전염근주(作現前念近住), 정념현전(正念現前), 정념이주(正念而住) 그리고 정념부동(正念不動) 등으로 읊겨졌다. 어원적인 분석을 하자면 pari + mukha로 pari는 '~의 주변에'라는 의미와 mukha는 얼굴이나 입 등의

뜻을 가지고 있다. 상좌부 니까야에서는 구체적으로 어느 신체 부위인지 명시한 경구를 찾아 볼 수 없다. 아함의 경우, 법장부 소전의 장아함이나 유부의 중아함, 잡아함에서도 구체적인 신체 부위의 언급은 찾아 볼 수 없다. 예를 들어 법장부의 장아함은 앞(I, 85a 繫念在前)이라 하고, 유부의 잡아함은 앞(繫念面前, II, 206a)으로 나온다. 다만 부파 소속 미상의 증일아함에서 코끝으로 구체적인 신체부위가 언급된다.(繫心鼻頭 II, 582a) 그렇다면 상좌부는 어떻게 보고 있는가? 경장에 소속에 있지만 논서 성격인 Paṭisambhidāmagga(I, 171)에서는 코끝 또는 안면으로 나타난다. Vibhaṅga에서는 코끝과 윗입술의 중앙(p. 252)으로 나온다. Visuddhimagga(VIII, 202, 210)에서는 코끝이나 윗입술로 나온다. 다시 유부의 부과전적은 어떠한가? 발지론 제2권(26, 926c)에서는 양미간(繫念眉間)으로 나온다. 하지만 비바사론 제39권(27, 204c)에서는 얼굴(住對面念)로 나온다. 비바사론은 왜 사띠를 자신의 얼굴에 마주하여(?) 머물게 하는가에 대해 설명한다. 이유는 남자나 여자가 얼굴에 집착하기 때문에 자신의 얼굴을 관하여 모든 번뇌를 억제하는 것이 좋다고 설명한다. 물론 이러한 식의 설명은 초기경전이나 다른 부파 전적에서 아직까지는 찾아 볼 수 없다. 이로써 좌선 시 집중하는 대상은 양미간, 코끝, 전방 어느 지점, 입이나 입술 등이어야 한다는 식의 다양한 주장이 제시되었는지에 대한 출처를 알 수 있다. 마찬가지로 현대 학자들에 이르기까지 parimukha가 정확한 의미를 제시할 수 없는지 그 이유를 알 수 있다. 무엇을 의미하는지에 의견이 분분하다. 논자는 이전에 이 말을 선정이나 위빠사나에서 관찰 대상과 서로 마주하고 있는 상태를 뜻한다는 것으로 대면(對面) 또는 직면(直面)해 있는 상태를 의미한다고 제안한 바 있다.<sup>15)</sup> 현재 논자의 입장은 감은 눈의 눈꺼풀 안쪽이라고 본다. 이유는 초기불교 수행자는 좌선 시 반개가 아니라 눈을 감고했다고 본다. 또한 이러한 행법은 주로 부정관이나 입출식념 등의 도입부에 나오는데 시신의 부패상 등의 영상을 눈꺼풀 안쪽에 띄어 관했을 것으로 보는 것이 자연스럽기 때문이다. 그리하여 발끝에서 머리끝까지, 다시 머리끝에서 발끝으로 옮겨가고 관찰하는 사마타의 부정관(不淨觀)과 백골관(白骨觀)을 닦는 염신(念身)에서도 증명된다. 즉 시작은 눈꺼풀 안쪽에 두다가 다른 곳으로 옮겨 관찰하는 행법이다. 아마 초기불교 시기에는 이렇게 구체적인 신체부위를 들지 않더

15) 「사띠(sati / smṛti : 念)는 왜 ‘수동적 주의집중인가- 초기경전에 나타난 염의 교설에 대한 재검토」, 『인도철학』 제16집 2004, pp. 113~114.

라도 parimukhaṃ satim upatthapetvā에서 사띠를 어디에 확립해야 하는지를 누구나 다 알았을 수 있다. 그러던 것이 부파시대에 이르면 무엇을 지시하는지에 대한 일치된 입장이 없이 부파마다 다르게 이해했음을 알 수 있다.

## 5. 사념처

사념처의 궁극목적은 기억 정화를 통한 열반 성취이다.

사념처법은 상속 기억을 바라보는 행법으로 결과적으로 기억 청정의 목적이 완성된다. 사념처의 궁극적인 목적은 ‘기억의 청정’ 즉 기억의 정화에 있다. 이는 사선의 마지막인 사념청정(捨念淸淨, upekhā-sati -pārisuddhim)의 제4선에서 천명되지만 다시 사념처를 설하는 경전에서도 일치한다. 아함이나 니까야 경전의 시작에서는 “모든 중생의 청정(정화)을 위하여, 슬픔과 비탄을 극복하기 위하여, 고통과 근심을 제거하기 위하여, 올바른 수행의 길을 위하여, 열반에 이르기 위해”이라는 다섯 가지로 열거한다.<sup>16)</sup> 마찬가지로 다음과 같은 사념처의 정형구에서도 이는 재확인 된다.

몸에서 몸을 따라 관하는데 머문다. 이는 ‘오릇한 정진력(ātāpī)’과 삼빠자나(분명히 깨어있는 상태) 그리고 전일(專一)하고, 투명하게 청정해진 마음, 삼매에 든 심일경(心一境) 상태에서 몸의 여실한 지견(知見)을 위한 것이다.<sup>17)</sup>

기억의 정화로 인한 마음의 투명성과 청정성을 vipasannacittā로 표현하였다. 이 말은 다시 사선 이후에서도 투명한 보석을 통과하고 있는 오색실을 선명하게 볼 수 있는 것에 비유되고 있다. 이처럼 최종적으로 경전에서 사념처의 목적은 기억의 정화와 함께 열반 성취로 궁극적인 경지를 말하고 있다. 그래서 사념처는 구경열반의 일승도(一乘道 : ekāyana magga)라고 강조된다.

– 상좌부나 유부의 경전에 따르면 누구나 사띠가 있는 것이 아니다.

16) Dīgha Nikāya vol. II. p. 290.

17) Saṃyutta Nikāya V. p. 144 : “kāye kāyānupassino viharatha, ātāpino sampajānā ekodibhūtā vipasannacittā samāhitā ekaggacittā kāyassa yathābhūtamāñāya.”

누구나 사띠가 있을 수 있는 것도 아니다. 그렇기에 사띠 행법을 보여주는 가장 중요한 경 중의 하나인 경전에서 실념(失念, *sati muṭṭhā*)과 기억을 잃어버리거나, 잊어 버리는 망념(妄念)을 설하고 있는 것이다.<sup>18)</sup> 이같이 실념 즉 기억을 잃어버린다는 표현은 다른 곳에서도 찾아 볼 수 있다.<sup>19)</sup> 번뇌와 하나 되어 함께 하는 사람은 사띠가 없다. 그러나 번뇌로부터 분리가 확립한 사람은 사띠가 작동할 터전이 형성된 것이다. 이는 번뇌와의 분리 자체가 사띠를 의미한다. 왜냐하면 의식의 단속(斷續)적인 흐름에서 번뇌가 끼어들지 않는 순일한 상속념의 상태가 되기 때문이다. 번뇌가 두서없이 끼어드는 존재 상황에서 분리되어 투명한 청정심과 하나 되기 때문이다. 마찬가지로 초기경전이나 부파전적에서 사띠 행법과 관련하여 안이비설신의와 행주좌와의 상태에서도 설해진다. 하지만 누구나 처음부터 가능하다는 것은 아니다. 기본은 좌선에서 시작하여 확장되고 적용되지만, 다시 고도로 높은 수준의 염처는 좌선의 상태에서만이 가능하다. 그렇기 때문에 붓다나 아라한은 반열반의 마지막까지 좌선을 한 이유가 되기도 한다.

4선에 이어 9차제정은 모두 단계법이다. 염처법으로 궁극적으로 기억을 정화시켜 청정하게 되는 단계를 나타낸다. 불교의 선정의 목적은 ‘집중’이 아니다. 선정의 목적을 마치 삼매를 집중처럼 이해하는 것은 잘못이다. 선정의 단계는 염처의 활성화로 높은 수준의 단계와 함께 마음의 정화 단계를 나타낸다.

## V. 마치는 말

- 불교 선정에서 사용하는 사띠는 양면적인 의미를 가지고 있다. 즉 사띠는 수행도이자 동시에 정화의 대상이라는 점이다. 그렇기에 선정 수행의 모든 과정에 사띠가 나타나고 그러한 선정 수행의 말미에 정화된 기억으로 ‘기억의 청정’이라는 말과 함께 삼명으로 연결된다. 이러한 양면성 가운데 직간접적으로 사띠의 수행도 측면만이 중점적으로 논의되어 왔다. 반면에 궁극적 측면으로 정화의 대

18) S. IV. pp. 73-74

19) D III, 31: 사띠를 잊은 것과 사띠를 잊지 않는 것("sati sammussati. Satiyā sammosā와 sati na sammussati. Satiyā asammosā")이라는 대비적인 용례에서도 사띠가 기억하지 못하는 실념의 말과 반대되는 기억이라는 의미임이 더욱 분명해진다.

상으로서 사띠는 논의되어오지 않았다는 점이다. 그 이유로 사띠는 오직 선한 측면만이 말해지면서 ‘나쁜 사띠’, 고통을 유발시키는 사띠에 대한 논의가 차단되어 버렸기 때문이 아닌가 짐작된다. 이는 경전에 나타나는 선정 수행의 정점에 위치한 기억청정의 의미와 맥락까지도 간과할 수밖에 없었던 이유이지 않나 싶다.(대신에 기억청정보다는 육근청정이나 신구의 삼업의 소멸 또는 청정(kāyakamma-parisuddhi), 오온의 소멸, 심청정, 삼법인을 보면 청정해 진다는 등의 다른 말로 대체되었다. 이러한 청정은 기억 청정이라고도 볼 수 있다.)

- 현재까지 본 연구의 결론은 다음과 같다. 인도 종교 전통에서 염처 수행의 기원은 불교에서 시작하고 있다는 것이다. 이는 불교 흥기 전후하는 바라문 전적이거나 자이나 등의 전적에서는 찾아 보기 어렵다는 점이다. 하지만 니간타 자이나 교의 경우는 니간타였던 알라라 깔라마와 윗따까라마뻬따와 관련하여 그리고 자이나의 유사한 행법을 통해 더 연구해야 할 여지가 있다.

- 초기불교의 니까야나 아함에서 사띠는 기본적으로 기억을 의미한다. 니까야나 아함은 초기불교의 부파 가운데 적어도 다섯 이상의 부파와 관련되어 있다. 그런데 선정 수행 상에 있어 사띠를 모두 기억으로 설명하고 있다. 계속해서 초기불교 경전을 잇는 부파 간의 주요 논서에서도 선정 수행 상의 사띠를 모두 기억으로 설명하고 있는 것을 확인하였다. 부파 소전의 니까야나 아함, 그리고 부파 논서에서도 기억의 의미로 일치한다는 것이다. 부파를 초월하여 사띠는 기억을 의미한다. 그렇다면 세간에서 말하는 기억과 불교에서 말하는 기억과의 차이점은 무엇인가? 논자는 세간 기억과 불교 기억을 차별화하는 의미에서 사띠를 우선 ‘선정 기억’이라는 용어를 사용해 본다.

경전은 선정 기억과 세간 기억의 차이를 말한다. 선정 기억은 세간의 학습의 의미처럼 어떤 정보를 저장하여 시간이 지난 후에 인출하는 인지작용이나 노력을 말하는 것이 아니다. 예를 들면, 단어기억, 기술 기능 기억, 작업 과정 기억, 사물 기억 등과 같은 학습 기억을 말하는 것이 아니다. 다시 불교 내에서만도 계정혜 삼학과 대비시켜 계율 기억, 선정 기억, 지혜 기억으로 구분할 수 있다. 선정 기억은 기억이지만 세간 기억이나 계율 기억(憶念毘奈耶, sativinaya)과는 매우 다른 특별한 의미를 담고 있다. 이같은 점은 부파 소전의 모든 경전이나 논서들이

공통적으로 설명하려는 시도가 있었다. 제부파의 경전과 논서들에서 선정 기억은 사선, 사념처, 오근, 오력, 칠각지, 구차제정 등에 나타난다. 이러한 전문 수행의 항목에서 선정 기억은 모두 상속념 등으로 달리 설명하고 있다. 이로써 불교는 선정 수행 상의 기억을 이해해 보려 한 것이다.

이처럼 기억의 의미라 하더라도 일상적인 의미의 기억이나 계율의 문제에서 사용된 기억의 의미와는 질적으로 다른 개념이라는 것이다. 붓다는 기억의 의미를 일반의 개념을 넘어서 기능적으로 파악하였다. 이 때문에 초기경전이나 이를 잇고 있는 논서에서도 선정 기억은 항상 존재하는 것이 아니라고 한다. 이는 제부파의 공통적인 입장이다. 선정 기억이 발현 할 수 있는 수행적 단계와 심리적 조건과 지평이 설해진다. 사띠의 부재, 기억의 부재를 분명히 말하고 있다. 예를 들면 웃고 떠들며 노는데 빠져 있으면 사띠는 없다고 한다. 또한 있던 사띠도 잃어버리게 된다고 한다. 마찬가지로 탐욕이나 진애가 있으면 사띠가 없다고 한다. 그렇기에 초기경전에서부터 오개(五蓋)가 버려지면 사띠는 있게 되는 것으로 나온다. 그래서 사띠가 발현되는 것을 satupādo(sati + upādo)라고 하고 사띠는 천천히 일어나기도 한다고 하고 일어났다 사라졌다 들쭉날쭉할 수 있는 사띠의 혼란도 있다고 한다.<sup>20)</sup> 발현된 사띠는 사띠도 불안정하고 잃을 수도 있다고 한다. 제부파의 전적에서 사띠의 부재, 또는 실념(失念)이나 망각을 설하는 이유이다. 이는 마찬가지로 왜 ‘사띠의 확립’을 설하는지에 대한 이유가 되기도 한다. 이러한 점에서 사띠는 분명 선정 상의 기억 문제를 말하는 것이다.

사띠는 기본적으로 선정념(禪定念)이다. 경전에서부터 선정념은 세속념(gehasitā sarasaṃkappa)를 버릴 때 나타난다고 한다. 선정에서 사띠 행법은 의식의 흐름을 정교하게 본다는 것을 의미한다. 의식이 순간순간 찰라찰라 분절적이고 단속적으로 진행되는 것을 놓치지 않고 보는 것이다. 달리 말하면 찰라생멸하며 염념상속(念念相續)하는 놓치지 않고 끊이기 않는 것이다. 후념(後念)이 전념(前念)을 이어서 연속하는 가운데 다른 생각이 섞이지 않는 것을 말한다. 이러한 점에서 선정 기억을 달리 염념불망(念念不忘)의 상속념(相續念)이라 개념 설정할 수 있다. 이 개념은 초기경전에서 사띠 설명어이자 동의어처럼 사용된 anussati임을 의미한다. anussati는 이러한 사띠의 연달은 상속성을 담기 위해 수

20) M I, p. 453.

념(隨念)이란 한자로 옮겨지기도 했다. 이외에도 눈 앞 기억의 의미로 현전념(現前念), 간단(間斷)없는 대면념(對面念), 단속하며 이어지는 마디마디의 기억을 본다는 분절념(分節念), 그리고 이러한 분절에 한 분절도 잊거나 잃지 않는다는 불망념(不忘念)도 가능할 것이다. 마찬가지로 잠재기억을 본다는 잠재념(潛在念)도 가능할 것이다. 이러한 개념어 가운데 논자는 상속념이 선정 기억을 이해하는 최선의 용어로 생각된다. 즉 사념처에서 상속념을 본다는 것은 심수심법의 생멸, 생주멸, 생주이멸을 본다는 것이다. 이는 Mahāsatipaṭṭhāna Suttanta(MSPS)에 분명하게 반복적으로 시설된다. 이러한 상속념의 생멸, 생주멸, 생주이멸은 ‘염념상속 찰라생멸’의 다른 표현이다. 또한 상속념을 본다는 것은 의식 속에 신수심법이 연달아 일어나는 것을 바라볼 뿐이라는 것이다. 즉 상속념을 본다는 것은 마음에 일으켜 떠올려 본다는 것이 아니다. 일으켜 떠올려 지속적으로 보는 것은 사마타이다. 반대로 일어나면 일어나는 대로, 머물고 사라지는 대로 그저 바라보만 보는 것이 위빠사나이다.

염처법은 9차제정에서도 알 수 있듯이 사띠는 점차제행지멸(漸次諸行止滅)의 방향에서 수행하는 것이다. 행은 곧 업력이다. 업력을 최소화하면서 관찰하는 방법이다. 행 즉 의식 에너지가 최소화된 상태가 될 때야 다른 번뇌로 전이하지 않고, 부작용이나 반대급부도 없게 된다는 점이다. 그러한 점에서 사띠 행법은 다른 번뇌로 전이나 부작용 또는 반대급부 없이 번뇌를 완전 소거하는 방법이다. 왜 높은 단계의 선정이든 염처법이든 제행지멸 수준과 비례하는 이유가 된다. 제행이 약화된 수준과 수동적 관찰 수준은 비례한다. 이러한 수준이 높을수록 흔적 남지 않는 완전 증발, 완전소거가 가능하다. 이러한 점에서 염처 수행에서 세 가지가 비례하는 것으로 이해할 수 있다. 세 가지 수준은 수동적 주의집중의 수준, 염염상속을 놓치지 않는 수준 그리고 점차제행지멸의 수준이다. 구차제정의 끝은 거의 죽음에 비견되는 제행지멸 수준의 상수멸정은 점차제행지멸의 정점이라 할 수 있다.

제부과 전적에서 선정기억은 열반 성취 이후에도 계속되는 것으로 말한다. 그래서 경전이나 논서에서 무학도와 출세간의 선정 기억을 설하고 있는 것이다.

- 그렇다면 제부과의 전적에서 선정 기억에 대한 상이한 이해 도는 차별적인

이해는 찾아 볼 수 없는가? 현재까지 논자는 여러 가지 점에서 부파 간 선정 기억의 차별적인 이해를 발견하였다. 예를 들면 유부의 경우 지식념, 부정관, 사념처를 삼혜(三慧) 가운데 마지막인 혜소성혜가 아닌 두 번째인 사소성혜로 본다는 것이다. 이러한 맥락에서 유부는 사선근 앞에 사념처를 배치시키고 있다. 이는 선정 수행조차도 전승 기억과 같은 언어를 매개로 수습한다는 것을 말하려는 것으로 볼 수 있다. 이는 초기불교 맥락이나 선정 사상으로 볼 때 상당히 이질적인 설명이다. 또한 이러한 이유로 부파전적 가운데 선정 상의 사띠를 전승된 가르침에 대한 기억을 수습하는 것처럼 설명하는 경우도 발견할 수 있다. 이러한 입장은 『구사론』에 이어 대승 유식으로 이어지고 있다. 마치 고대인도전통에서 문헌전승방식인 스므리뜨를 말하는 것처럼 연결시킨 것이다. 이것이 『구사론』에 이어 유식에서 염처수행을 구행(口行)의 심사(尋伺)와 관련한 위빠사나를 말하는 것으로 나아간 것으로 보인다. 이는 대승권에서 점차적으로 염처수행의 위상이 축소된 한 이유로 보인다. 유부는 『집이문족론』 등에서 사념처를 오온과 대입하여 설명하는데 신념처는 색온, 수념처는 수온, 심념처는 식온 그리고 법념처는 상온, 행온 도는 수온에 포함되지 않은 무색처법(無色處法)이라고 한다. 이러한 사념처의 대비는 상좌부 등에서 찾아 볼 수 없다. 더 나아가 심념처를 식온에 결부시키는 것은 경전의 맥락과 교리의 맥락에서 보면 문제가 있다. 즉 심념처는 행온의 내용과 관련해 있는 것으로 설해져있기 때문이다.

마찬가지로 상좌부에서는 Visuddhimagga에 이르면 선정 기억을 thirasañña(강력한 상(想))에서처럼 상온(想蘊)과 관련해 설명해 보려는 시도를 보여준다. 이러한 시도가 사띠 이해를 어떻게 변화시켰는지는 또다른 분석이 필요할 것이다. 그리고 상좌부는 무엇보다도 다른 부파와 달리 일체법 체계에서 사띠에 대한 이해의 차이를 보여준다는 것이다. 상좌부는 오온 가운데 행온에 위치할 사띠가 다른 심소와 달리 akusala나 avyakata(無記)의 사띠는 없다. 이는 유부가 일체법의 목록에서 사띠를 모든 마음에 공통되는 대지법(大地法)으로 설명하는 것과 다른 것이다. 상좌부에서 사띠는 정념(正念)만 있지 사념(邪念)은 없는 것으로 보기도 한다. 사띠는 '깨끗한 심소(sobhana cetasika)'로만 설명하는 것이 그것이다. 상좌부의 이러한 사띠 이해는 엉뚱하게도 한역 제부과의 경전이나 논서에서 발견할 수 있다. 그것은 빠알리나 산스끄리트 원전에는 없는 사띠/스므리뜨를 한결같이

정념정지(正念正知)로 옮기기도 있다는 것이다. 원전에는 정(正, samma)에 해당하는 말이 없다. 왜 이렇게 한역이 이루어졌을까, 그것도 먼 거리의 중국에서 그러한 번역이 이루어졌을까? 논자는 상좌부의 사띠 이해와 관련할 것으로 본다.

- Dīgha Nikāya의 Mahāsatipaṭṭhāna Suttanta(22경 D. II, pp. 290-315)에도 사념처의 목적은 생주멸(生住滅)의 무상(無常)을 관하는 것으로 나타난다. 그렇다면 염처수행은 여실지견으로서 무상의 체득을 목표로 한다는 것인가? 현재까지 위빠사나 수행은 무상을 위시한 삼법인의 체득처럼 이야기되어 온다. 논자의 입장은 아니다. 무상의 여실지견은 필수이지만 목표는 아니라는 것이다. 염처법은 무상으로 찰라생멸하는 상속심을 놓치지 않고, 잊지 않고, 잃지 않고 관찰하는 것이다. 이로써 ‘기억의 정확’이 수반된다는 것이다. 이는 사선의 제4선에서 분명히 언급된다. 이러한 기억의 정확은 결국은 청정심을 완성하게 하고 중생을 청정하게 하는 염처법의 목적에 부합된다. 또한 이는 사념처를 설하는 경전의 시작에서 중생을 청정하게 하는 것 등을 목표로 제시하는 것에서도 증명된다. 상속념을 지속적으로 관찰하는 것은 근본번뇌 또는 잠재번뇌를 자동적으로 치유하는 일종의 자가치료법이다.

그런데 왜 이러한 염처법이 현재에 제대로 논의되지 않는가? 논자의 추측으로는 부파불교에서 상속심을 관찰하는 것으로 ‘기억의 정확’이 뒤따르고 ‘청정심’이 이루어지는 지에 대한 인지과정 상의 설명은 당시로서는 매우 힘들었을 것이라는 점이다. 이는 현대과학도 마찬가지이다. 더군다나 선자(禪者)들은 자신들의 깊은 선정체험에 따른 체득의 내용을 설명해야 하는데, 기록은 선자보다는 논사들이 일어났다. 그리고 불교 부파는 갈수록 논사들이 주도하였고 대부분 그들의 기록이 전승되었다. 이러한 과정에서 상속념의 관찰에 따른 기억의 청정과 청정심의 완성은 차츰 선정수행의 중심에서 밀려나거나 희미해져 갔을 것이다. 결과적으로 염처수행의 인지과정을 정밀하게 분석적으로 설명한 부파의 기록은 찾아볼 수 없다. 이와 관련하여 부파 간의 논쟁도 찾아보기 힘들다. 반대로 염처수행에 대한 회의적 시선이나 가치를 낮게 평가하려는 정황은 이미 부파에서 나타나고 대승으로 갈수록 심해진 것으로 보인다. 이러한 흔적은 『구사론』이나 『성실론』 그리고 대승의 여러 전적에서 찾을 수 있다.

결과적으로 불교역사에서 염처법을 통한 기억청정이라는 불교 본령의 선정 개념은 그 가치와 중요성과는 별개로 비껴가게 된 것이다. 그래서인지 현재 선정의 내용이나 선정의 목적은 ‘기억의 정화’나 ‘청정심 완성’보다는 고도의 집중을 이루는 삼매처럼 이해하는 일이 이 때문에 야기된 것이 아닐까 싶다. 이처럼 기억의 정화와 청정심의 완성은 제4선의 사념청정과 사념처 도입부의 목적으로 시설되었다. 그렇지만 상속념을 지속적으로 관찰하면 왜 어떻게 ‘기억이 정화’되고 마음이 청정해지에 대한 상세한 논의는 없다. 이렇게 기억과 관련한 자기치유의 인지 시스템은 앞으로 연구의 과제가 될 것이다.

### \* 사띠의 역어에 대한 소견

현재 국내외는 사띠의 개념이 혼재되어 사용된다. 사선이나 사념처 관련한 경전에서 한자 염을 ‘생각’으로 한글역한 경우가 많다. 물론 기억과 함께 혼재 혼용되어 있는 경우도 있다. 또한 같은 한 문장에서도 역념이 있으면 염을 생각, 그리고 역념의 경우를 기억이라 번역하고 있는 경우도 있다. 이에 반해 빠알리나 영서 등에서 옳긴 경우는 더 다양한 번역어를 사용하고 있다. 마찬가지로 학계도 현재 혼용된 사띠의 유의어와의 개념 구분을 하지 못하고 있다. 사띠는 사선과 사념처 그리고 구차제정의 맥락에서 ‘기억의 청정’, ‘기억의 정화’를 목표로 하는 수행법으로 나타난다. 또한 이 기억 정화, 기억 청정을 위한 방향성을 가지는 수행은 수반(隨伴)하는 여러 종류의 ‘선정 심리’가 있다. 바로 *guttadvāro*, *saṃvara*, *mattaññū*, *jāgariya*, *anupassī*, *sammapañña*, *paccavekkhana*, *upasaṃharati*, *manasikāra* 등이다. 이러한 전문 수행 용어들은 초기경전의 사선이나 사념처 수행의 도입부에 언급된다. 이러한 용어 가운데 *guttadvāro*, *saṃvara* 등은 초기 자이나경전에도 주요 전문수행 개념으로 찾아 볼 수 있다. 이러한 선정수행 전문 용어들은 사띠가 나타나는 앞뒤 맥락에 위치해 있다. 선정 수행을 설하는 경전에서 사띠는 이러한 용어들과 같은 경전, 같은 경전의 한 단락 안에서 나타난다. 이 때문에 이제까지 이와 같은 수행 전문 용어 간 개념차이를 구분하지 못하고 사용해 온 것이다. 초기경전을 분석해 보면 이들은 개념 차이가 없는 동의어로 볼 수

없다. 각각 다른 수행전문용어이며 개념이다. 그렇지만 선정 수행 상에 동일한 심리 지평의 경지를 나타내는 용어로 볼 수 있다.

그렇다면 참고로 현재 한국불교계에서 사용되거나 제시된 용어를 대입시켜 보면 다음과 같다.

- 1) indriyesu guttadvāra(protection, well-guarded senses)  
육근의 마음챙김, 육근의 마음지킴
- 2) indriye saṃvara(restraint, prevent, control)  
육근의 마음지킴, 육근의 마음챙김
- 3) bhojane mattaññū(attentive moderation)  
과식을 경계하는 마음챙김 / 마음지킴
- 4) jāgariya(wakefulness, watchfulness, vigil, waking)  
깨어있음, 알아차림

여기까지는 능동적 주의로서 육근(六根)을 경계하고 지키며 챙기는 수행이다. 하지만 이후 사선의 초선으로 진입하면 갈수록 작위성과 능동성은 약화된다.

그리고 guttadvāro ⇨ saṃvara ⇨ mattaññū ⇨ jāgariya 순서 다음으로 sati - sampajañña가 위치해 있다.

5) sati - sampajañña (clear comprehension, full awareness, 正知) 분명한 앎, 알아차림

6) pañca nīvaraṇa pahāna(letting go, giving up, 五蓋 放棄)

이상은 Majjhima Nikāya의 Mahāssapurusa Sutta(M I, pp.273-279) 등 많은 경전에서 찾아 볼 수 있고 한역 아함도 상응하는 경전을 제시할 수 있다.

이외에도

7) manasikāra(attention, mental advertence, making in the mind, 作意 / yoniso manasikāra 여리작의(如理作意).

사념처를 설하는 Mahāsatipaṭṭhāna Suttanta(22경 D. II, pp. 290-315)에도

8) anupassī(observed, contemplated, contemplated) 관찰

9) paccavekkhana /paccavekkhati(looking at, consideration regard, attention, reflection, contemplation, reviewing) 관찰 또는 관상(觀像), 관찰(전재성), 반조(각목) 293

10 upasamharati(collects, focuses, concentrates, compares), 견주어 본다, 비교하여 관찰한다.

- 이전에 논자는 마음챙김이나 알아차림 등은 비판적으로 검토하는 의견을 제시했다. 다음으로 전재성 박사(한국빠알리성전협회)의 '새김'에 대한 논자의 소견은 다음과 같다.

새김(engraving)은 마음에 새기는 것을 의미할 것이다. 그렇지만 초기불교에서 '새김'은 사마타의 anussati(recollect)에 가까운 개념이다. 예를 들면 10가지 anussati 중 첫 번째인 불수념(佛隨念)은 부처님의 상호와 덕성 등을 잊지 않고 마음에 계속 새기는 염법을 말한다. 마찬가지로 사마타의 사무량심은 자비심을 여러 방편으로 마음에 지속적으로 새기는 경우도 이에 해당한다. 이처럼 사마타 법에서 anussati는 기본적으로 작위적이고 의도적이다. sati와 anussati가 동의어로 쓰이는 것 같지만 또한 구별되는 점도 있다. 하지만 위빠사나 염처 수행의 맥락에서는 작위적으로 마음에 떠올려 새기는 관찰이 아니다. 점차제행지멸(漸次諸行止滅)과 함께하는 염처법에서는 최대한 작위성이 배제되고 약화된 가운데 일어난 기억에 대한 상속염을 말한다. 사마타에서 anussati는 새기는 일이지만 위빠사나에서는 새겨졌던 것을 정화하고 지워내는 일이다.

이러한 점에서 현재까지 사띠의 정의는 '맥락적 정의'와 '실수적 정의'로 구분해 볼 수 있다. 주로 서구학자들은 일찍이 사띠를 맥락적 정의를 하였는데 다음과 같은 용어이다.

1) awareness 알아차림 2) mindfulness 마음챙김 / mindful awareness 3) attention 집중 / bare attention / attentiveness 등이다.

다음으로 실수(實修)적 정의는 다음과 같다.

1) 알아차림 2) 주시 / 초연한 관찰(detached observation) 3) 관찰 4) 수동적 주의집중(조준호, 태국의 동북부 숲속 전통 아잔 차 스님, 아잔 브람 등)

### - 논자의 '수동적 주의집중'

논자가 이전에 사띠에 대해 '수동적 주의집중'이란 한글역을 제시한 적이 있다.<sup>21)</sup> 그런데 이 한글역은 선정이나 염처 수행의 선정 조건 또는 심리적 지평을 나타내는 말이다. 그렇다면 이 한글역에 대한 경전 근거는 제시될 수 있는가? 굳이 제시한다면, 초기경전에서 vossagga는 pahāna나 paṭinissagga와 동의어로 무집착의 버림 등을 들 수 있다. 영어로 letting go, giving up 등으로 번역되기도 하는데 Majjhima Nikāya의 Ānāpānasati sutta(118경, M.III, pp.78-88) 등의 선정과 염처 수행에서 언급되는 전문 용어이다. 선정의 사띠 수행에서 '관찰대상의 방기(vossaggārammaṇa)'라는 복합어로 사용된다는 점에 주목할 필요가 있다.<sup>22)</sup> 논자가 말한 수동적 주의집중은 일종의 관찰대상의 방기 상태를 말한다. 관찰대상의 방기는 선정에서 연달아 떠오르는 일체를 그저 보내버리는 것을 말한다. 관찰 대상에 대한 혼침의 무기(無記)나 멍 대리기 상태가 아니다. 계속적으로 관해지는 대상에 어떠한 꼬달림도 없이 그저 단지 바라 볼 뿐임을 말하는 것이다. 여기서 인용하는 경전과 함께 이러한 사띠 수행의 경지를 논자는 이전에 다음과 같이 설명한 적이 있다.

항상 과거는 현재의 신구의(身口意)라는 통로로 끊임없이 나타난다. 우리의 일상이란 과거의 기억에 끊임없이 재반응하고 과거에 말려있고 다시

21) 「초기불교에 있어 止觀의 문제」, 『한국선학』, 제 1 호 2000.

22) Saṃyutta Nikāya V, 225: "Saddhassa hi bhante, ariyasāvakaṃ āradhaviṇṇaṃ etam pāṭikaṅkham: "yaṃ satimā bhavissati paramena satinepakkena samannāgato cirakatampi cirabhāsitampi saritā anussaritā. Yā hissa bhante, sati, tadassa satindriyaṃ. Saddhassa hi bhante, ariyasāvakaṃ āradhaviṇṇaṃ upatthitasatino etam pāṭikaṅkham: "yaṃ vos-saggārammaṇaṃ karitvā labhissati samādhiṃ labhissati cittassekaggataṃ."

휘말리는 현재가 반복될 뿐이다. 그렇지만 수행도의 sati는 선정 속에서 과거의 것이 끊임없이 현재화되어 떠오르되 거품처럼 사라지게 해야 한다. 그것은 떠오르는 기억들을 단지 마주하여 지켜볼 뿐 그 어떠한 재반응도 하지 않아야 가능하다. 따라서 과거에 말려들거나 꼬달리거나 또는 휘말리지 않을 수 있는 상태, 즉 무심히 대응할 수 있는 환경이 요구된다.<sup>23)</sup>

이러한 이유로 논자는 선정과 염처의 심리적 상태를 ‘수동적 주의집중’으로 제안해 본 것이다. 최근에 안 사실이지만, 논자와 거의 비슷한 이해는 아잔 차 스님의 태국의 동북부 숲속 전통에서 찾아 볼 수 있다. 아잔 차 스님의 제자인 아잔 브람은 passive observing이라는 말을 사용하여 사띠의 위빠사나 수행을 설명한다.<sup>24)</sup>

23) 조준호, 「사띠(sati / smṛti : 念)는 왜 ‘수동적 주의집중인가- 초기경전에 나타난 염의 교설에 대한 재검토」, 『인도철학』 제16집 2004, p. 122.

24) Ajahn Brahm, *Mindfulness, Bliss, and Beyond*, Somerville MA : Wisdom Pulication, 2006, pp. 19, 20, 40 등.

[제1발표 논평]

## 「초기불교 부파 전적에 나타난 사띠 개념-상좌부와 설일체유부를 중심으로」에 대한 논평

김준호  
(경북대학교)

서두의 “제부와 소전의 초기경전과 논서들을 종합적으로 비교 검토하여 사띠의 본래 의미를 구명해 보려는 데 목적을 둔다”는 표현에서 드러나듯, 이 논문은 초기불교 수행과 명상의 핵심어인 ‘사띠’의 이해지평을 드높이기 위한 시도이다. 그간 초기불전 안에서 사띠의 갖가지 의미와 가치를 논한 연구는 많았지만, 텍스트의 범위를 아비달마로 확장하여 사상사적 발달 또는 명상법의 확장과 변용 등에 초점을 맞추어 연구를 진행한 시도는 상대적으로 부족한 것으로 보인다. “부파불교의 사띠 개념을 두루 비판적으로 검토한 후 한글역을 제시한 경우는 없었기 때문”이라고 평가한 논자의 글에서 이 논문의 문제의식이 잘 드러난다. 논평자 또한 논자의 도전의식에 크게 공감하고 있다.

감당해야 할 텍스트 분량이 문제다. 초기불전으로만 제한해도 분량이 매우 많은데, 분석의 범위를 아비달마 논서로 확대하고, 거기에 다시 상좌부와 유부의 관점과 해석을 구분하여 드러내는 작업은 시간과 공을 많이 요구할 것이다. 논자의 고민이 지나친 탓인지 발표문에서는 완성도를 갖추지 못한 부분이 눈에 띈다. 제2장의 서술도 논문의 제목과는 잘 부합

하지 않는 것으로 보인다. 제3장과 4장에서 사띠개념에 대한 상좌부와 유부의 관점과 해석이 잘 드러나야 할 것이다.

논평자의 눈에는 연구방법론에 대한 고민이 매우 필요한 것으로 보인다. 이하에서는 논자의 글 가운데 제3장 「부파전적에서 사띠개념」의 내용을 분석해가면서 이 문제를 제기해볼 것이다.

<부파전적에서 사띠개념>

개요: 초기불교에서 사띠는 계율 기억, 선정 기억 그리고 지혜 기억으로 나뉜다. 이 가운데 ‘선정 기억’을 주제로 삼음. 선정 기억은 사선과 사념처 그리고 구차제정에서 나타나는 사띠. 곧 사여의족, 오근, 오력, 칠각지, 팔정도 등에 나타나는 수행 항목에 해당.

→ 논자는 이하에서 경증經證 10개소의 내용을 근거로 부파소전에 따른 사띠는 ‘기억’의 의미가 분명하다고 결론짓고 있다.

경증1) (상좌부) SN.48 Indriya-saṃyutta.

SN.V,p.197 satimā hoti paramena satinepakkena ... cirakatam pi cir-abhāsitam pi saritā anussaritā.

“염근念根이란 무엇인가? 비구들이여, 성제자聖弟子는 최상의 사띠 sati와 신중함nepakka으로 오래 전에 행하고 오래 전에 말했던 것들을 기억하고 연달아 기억[隨念, anussati]한다. 이것을 비구들이여, 염근이라 한다.

→ 염근을 설명하는 가운데 사띠가 등장. 최상의 사띠와 신중함, 기억하고 연달아(?) 기억한다. 염근에서 염(念, sati)을 오래전에 또는 오랫동안 말하고 행동한 것들을 기억하고 거듭 기억(하여 잊지 않는 태도를 확립)한 것.

경증2) (상좌부) SN.48 Indriya-saṃyutta. SN.V,p.225 (경증1과 동일 내용) Yā hissa bhante, sati, tadassa satindriyaṃ. Saddhassa hi bhante, ariyasāva-kassa āradhaviṛiyassa upatthitasatino etaṃ pāṭikaṅkhaṃ: “yaṃ vossaggāra-

maṇaṃ karitvā labhissati samādhim labhissati cittassekaggatam.”

“세존이시여, 믿음이 있고 열심히 정진하는 성제자는 ‘그는 사띠를 수행한다고 한다. 최상의 사띠sati와 신중함nepakka으로 오래 전에 행하고 오래 전에 말했던 것들도 기억하고 연달아 기억[隨念, anussati]한다.’ 세존이시여, 그러한 사띠는 바로 염근(念根)입니다. 세존이시여, 믿음이 있고 열심히 정진하는 성제자에게 사띠가 확립되면 (관찰)대상의 방기(放棄)로 삼매를 얻고 심일경성(心一境性)을 이룬다.’라는 것이 가능합니다.”

→ 염근 : 隨念anussaritā → 正念upaṭṭhitasatino → 三昧samādhi → 心一境性cittassekaggata

경증3) 경증1의 대응한역 (유부) 잡아함(T2, 182c4-7). “어떤 것을 염근이라고 하는가? 만일 비구가 안의 몸[內身]을 몸 그대로 관찰하는 데 머물러, 방편으로 꾸준히 힘쓰고, 정념정지(正念正智)로 세간의 탐욕과 근심을 항복 받고, 바깥의 몸과 안팎의 몸과, 느낌·마음과, 법을 법 그대로 관찰하는 데에 머무르는 것도 또한 그와 같이 하는 것이니, 이것을 염근이라고 한다.” (何等爲念根? 若比丘內身身觀住, 慇懃方便, 正念正智, 調伏世間貪憂. 外身內外身, 受心法法觀念住, 亦如是說, 是名念根.)

→ ‘염근=사념처’로 해석하는 관점

경증4) (유부) 중아함 제3 「城喻經」(T1, 423a29-423b1). “聖弟子常行於念, 成就正念, 久所曾習, 久所曾聞, 恒憶不忘.” : 대응 남전 AN.7.63 Nagara sutta

“또 거룩한 제자들은 항상 기억[念]을 행하되 바른 기억[正念]을 성취하고, 오래 전부터 익혀온 바와 오래 전부터 들은 바를 항상 기억[憶]하여 잊지 않는다.”

→ 왕성에 7가지가 갖추어지면 적들로부터 안전한 것처럼, 붓다의 제자들에게

7가지 법이 갖추어져 있어야 함. 인용문은 이 가운데 제6善法에 해당. 따라서 이 경문은 ‘염근=사념처’라는 해석과는 별개로 정념의 의미를 설명하고 있는 유형에 해당하는 것. 정념의 의미는 ‘於念 → 正念 → 多習多聞 → 憶不忘’의 구조로 향상/무한반복적 수행의 의미가 드러남.

경증5) (유부) 중아함 제31「分別聖諦經」(T1, 465a1-3) “由是之故, 彼極精勤而不懈怠, 正身正念, 不忘不癡, 安定一心, 彼作是念.”

“그렇게 생각하기 때문에 그는 부지런히 힘써 게으르지 않고, 바른 몸과 바른 기억으로 잊지 않고 어리석지 않으며, 안정된 한마음으로 또 이렇게 기억한다.

→ 이 경문 역시 ‘염근=사념처’라는 해석과는 별개로 정념의 의미를 설명하고 있는 유형에 해당함. 여기서는 ‘正念’ 앞에 ‘正身’이 추가된 점, ‘不忘’ 뒤에 ‘不癡’가 부가된 점, ‘安定’과 ‘一心’의 표현으로 念의 성격을 분명하게 드러내려는 의도가 보인다.

(경증6) (유부)의 중아함 제31「分別聖諦經」(T1, 469b22-24) “於中, 若心順念, 背不向念, 念遍, 念憶, 復憶, 心心不忘心之所應, 是名正念.”

“그 가운데에서 만약 마음에 기억되는 대로 기억하고, 기억되지 않는 기억은 등지며, 두루함을 기억하고, 기억하고 기억하며, 반복으로 기억해, 마음에서 마음마다 응하는 바를 잊지 않으면, 이것을 바른 기억이라고 한다.”

→ 이 경문은 바로 앞에 있는 설명을 먼저 살펴보아야 정념의 의미가 온전하게 드러날 수 있을 것이다.(T1,469b19-22). “諸賢! 云何正念? 謂聖弟子, 念苦是苦時, 習是習, 滅是滅, 念道是道時, 或觀本所作, 或學念諸行, 或見諸行災患, 或見涅槃止息, 或無著念觀善心解脫時”

(경증7) (유부)의 중아함 145(T1, 655a11-13) “比丘常行於念, 成就正念. 久所曾習, 久所曾聞, 恒憶不忘. 雨勢! 我等若見比丘極有正念者, 共愛敬尊重供養, 宗奉禮事於彼比丘.” ; 대응 남전 MN.108 Gopakamoggallāna 경 내용 확인 필요.

→ 이 경문은 앞의 경4인 중아함 제3「城喻經」의 내용과 사실상 동일하다.

(경증8) 유부의 잡아함 잡아함784(T2, 203a15. “何等爲正念? 謂念隨順, 念不妄, 不虛.”)에서 팔정도의 정념을 “정념이란 기억을 따르고 잊지 않으며 헛되지 않게 하는 것” (“正念謂念隨順不忘不虛”라고 인용한 것은 정정 필요)

→ 잡아함 785의 내용에 더 주목할 필요가 있겠다. (T2, 203c25-204a5)  
 “「何等爲正念? 正念有二種。世、俗, 有漏、有取, 轉向善趣; 有正念, 是聖、出世間, 無漏、不取, 正盡苦, 轉向苦邊。何等爲正念世、俗, 有漏、有取, 轉向善趣? 若念、隨念、重念、憶念, 不妄、不虛, 是名正念世、俗, 有漏、有取, 正向善趣。何等爲正念是聖、出世間, 無漏、不取, 轉向苦邊? 謂聖弟子苦苦思惟, 集、滅、道道思惟, 無漏思惟相應, 若念、隨念、重念、憶念, 不妄、不虛, 是名正念是聖、出世間, 無漏、不取, 轉向苦邊。”

→ 곧 정념의 정의를 세간과 출세간의 두 종류로 구분해서 말하고 있는 대목이다. 논지를 펼치는 과정에서 보완되었으면 한다.

(경증9) 별역잡아함: 正念이 不忘에 대비.

(경증10) 증일아함 권42.8 「結禁品」: 대응 남전 AN.10.27

“염근(念根)이란 무엇인가? 이른바 염근이란 외운 것을 잊지 않고(所誦不忘) 항상 마음속에 두어 모두 지녀 잃어버리지 않으며, 유위의 무루법을 끝내 잊어버리지 않는 것이니, 이것을 염근이라 한다.”

→ 이 경문은 경증 1, 2, 3과 마찬가지로 念根을 서술하고 있는 유형에 해당한다. ‘總持’라는 말에 주목하여 염근의 의미 설명에 추가할 필요가 보인다. “유위의 무루법”이란 번역은 어색하다. “유위법과 무루법”으로 정정하는 것이 좋겠다.

<의견 및 질문>

1) 제시한 10개소의 경증을 검토해볼 때 사띠 개념의 의미는 사념처나 오근과 같은 수행체계 안에서의 뜻과 그렇지 않은 경우를 구별하여 밝힐 필요가 있다고 생각합니다. 나아가 오근의 염근, 팔정도의 정념, 사념처의 각 염처에서의 사띠가 초기불전과 아비달마 문헌에서 어떤 차이를 보이고 있는지도 체계적으로 정리되어야 할 필요가 있겠습니다. 이러한 유형별 분류에서 드러난 차이를 토대로 아비달마 문헌에서 해석하고 있는 사띠의 의미를 대비시키는 작업이 또 필요하게 보입니다. 이와 같이 다양한 모습으로 등장하는 사띠개념을 체계적으로 분석해내는데 필요한 연구방법론에 대한 선생님의 고견을 듣고 싶습니다.

2) 발표문의 내용으로만 봐서는 사띠의 의미가 ‘기억’이라는 핵심어로 집약되는 것 같습니다. 그런데 이전 선생님의 논문에서는 ‘수동적 주의집중’으로 풀이하셨습니다. 부과전적까지 총괄하면서 사띠개념을 바라보는 관점이 달라진 것인지 아니면 ‘기억’이라고 파악한 대목은 전체 연구기획의 출발점에 해당하는 것이어서 먼저 발표한 것인지 궁금합니다. 이러한 배경과 사띠해석의 전망에 대해 말씀해주시길 바랍니다.

[제2발표]

## 자기 통제의 문제를 통한 ‘나’ 이해

- 자아고갈이론(ego-depletion theory)과 초기 불교의 자아 이해에 대한 비교를 통하여

이충현

(동국대학교)

### 1. 서론

서구에 불교가 유입된 이래 불교계와 심리학계는 상대 전통을 적절히 이해하기 위한 논의를 지속적으로 진행해온다. 이 논의 과정에서 두 전통의 자아에 대한 이해가 서로 상반된 것인지는 상당히 논쟁적 주제가 된다. 통상적으로 불 때 심리학은 견고하고 건강한 자아의 감각을 발달시키려 노력하는 것으로 보이는 반면 무아설을 주장하는 불교는 그러한 자아의 없음 혹은 해체를 강조하는 것처럼 보이기 때문이다. 즉 두 전통은 매우 상반된 자아 개념을 가진 것으로 이해되곤 한다.<sup>1)</sup> 이런 두 전통의 대립적 구도는 심리학의 자아관을 과거 서구에서 통념적으로 인정되는 자아관, 즉 고정적이고 실체적인 자아관으로 단순 환원하는 입장에서 비롯된 것이다. 심리학과 불교 양 전통의 대립적 자아관에 대해 비교한 불교학자 아베 마사오(Abe Masao)는 우선 서구적 자아관을 고대 철학자 플라톤의 불멸의 영혼 관념, 근대 철학자 데카르트의 심신 이분법과 소유하는 자아의 존재에 대한 긍정, 기독교에서 신과 나 사이의 관계 긍정 등을 예로 들며 실체적 자

1) Fredrik Falkenström(2003), "A Buddhist contribution to the psychoanalytic psychology of self", *The International Journal of Psychoanalysis*, vol.84, p.1551.; 박성현(2018), 「자아의 확립과 초월의 상관관계」, 『불교학연구』 vol.57. p.317.; 문진건(2020), 「불교상담에서 자아의 의미와 역할 -유식과 분석심리학의 자아이론 중심-」, 『불교문예연구』 vo.16, p.17.

아의 존재를 옹호하는 입장으로 평가한다. 그리고 심리학이 이러한 서구적 자아관을 계승한 것이라 평가하며 그 대척점에 우파니샤드의 자아(S: ātman)를 인정치 않고 무아(no-self)를 강조한 불교가 자리함을 강조한다.<sup>2)</sup>

하지만 두 전통의 자아 이해를 서로 대립적 구도로 보아야만 하는지에 대해서 다른 견해들도 존재한다. 그들은 양 측의 자아 이해를 대립적 구도가 아닌 소통 가능한 관계로 바라본다. 예를 들어 건강하지 못한 심리 상태에서는 우선적으로 견고한 자아감이 요구되지만 건강하고 성숙한 심리 상태에서는 자아 없음을 통찰하는 것이 중요하다는 잭 앵글러(Jack Engler)의 자아 감각 발달적 모델, 두 전통을 각각의 문화 맥락 안에서 이해해야 한다며 자아의 심리학적 기능을 인정함과 동시에 불교 가르침을 통해 자아에 대한 집착을 벗어날 수 있다고 보는 루빈(Jeffrey B. Rubin)의 상호보완적 견해, 심리치료 및 명상, 심리 발달 및 영적 각성은 서로 뒤섞인 것이라며 역동분석치료와 비교하며 불교 명상에서 개발될 수 있는 여러 다양한 자아 기능에 대해 논하는 엡스타인(Mark Epstein) 및 박성현의 견해, 심리치료자들 또한 자아가 일시적이고 상대적인 개념이며 집착의 대상이 아니라 말하고 있다며 불교의 무아와 심리학의 자아는 불건전한 상태에서 벗어나기 위한 목표를 공유하고 또 치유 원리도 유사하게 이해될 수 있다는 임승택과 이은정의 견해, 유식불교와 분석심리학의 자아관을 비교하고 전자에서의 기초적 수행이 후자의 강하고 건강한 자아의 확립과 일맥상통하는 것이라는 문진건의 견해 등<sup>3)</sup>에서는 두 전통의 상호적 관계를 확인하게 된다. 이 뿐 아니라 과학, 심리학, 철학 등 여러 영역이 함께 마음을 연구하는 학제적 영역인 인지과학은 불교와 접점을 찾을 수 있는 가장 유력한 영역 중 하나로서 자아 이해를 꾀는다. 두 영역 모두 실체적이고 고정된 자아를 거부한다는 공통점이 있기 때문이다.<sup>4)</sup>

본 연구 또한 불교와 심리학 각자의 자아 이해가 어떻게 공명하는지 살펴보기

2) Abe Masao(1985), "The Self in Jung and Zen", *The Eastern Buddhist*, vol.18, p.58.

3) Fredrik Falkenström(2003), op.cit, p.1551; 마크 엡스타인, 윤희조·윤현주 역(2017), 『붓다와 프로이트』, 운주사, 서울: 운주사, pp.35, 37-63, 101-135.; 박성현(2018), 앞의 논문, p.318.; 이은정·임승택(2015), 「무아의 치료적 가능성에 대한 고찰」, 『동아시아불교문화』 vol.23, pp.427; 문진건(2020), 앞의 논문, p.12

4) Sebastjan, Vörös(2016), "Buddhism and Cognitive (Neuro)Science: An Uneasy Liaison", *Asian Studies*, Vol.4, pp.71-72.; 이충현(2024), 인공지능의 자아 정체성 문제를 통해 본 인지과학과 불교의 '자아 없음' 입장 비교, 『인문과학연구』 vol.52, pp.186-187.

위해 자기 통제의 문제를 중심으로 통제 주체로서의 나를 각 전통의 입장에서 비교하며 파악해보고자 한다.<sup>5)</sup> 이 비교를 위해 심리학의 입장에서는 자아고갈 이론의 자아 이해를, 불교의 입장에서는 초기불교의 자아 이해를 검토할 것이다. 본 연구가 자아를 이해하기 위한 불교의 파트너로서 자아고갈 이론을 선정한 이유는 이것이 자아를 이해하는 중요한 참고 이론이자 현대인에게 시급히 요구되는 나에 대한 통제의 문제를 다루는 것기도 하기 때문이다.

자기 통제 연구에 있어 선구자인 바우마이스터(Roy F. Baumeister)와 그의 동료들은 사회와 개인 모두에 있어 오늘날 가장 심각한 문제가 바로 자기 통제를 잘 하지 못하는데서 비롯된다는 것을 인식하고<sup>6)</sup> 자기 통제(self-control)에 관한 이론인 자아고갈 이론을 확립하게 된다. 본 이론은 심리학 이론 가운데 자기 통제를 이해하는 가장 인기 있으며 대표적인 이론이고<sup>7)</sup> 심리학의 이론적 측면에서 '자기 통제'는 '나(self)'의 본성과 기능을 이해하는 중요한 열쇠로 간주된다.<sup>8)</sup>

자기 통제의 문제는 현대인의 정신건강에 점점 중요한 요인이 되고 있다. 현대는 과학문명의 발달과 사회의 분화로 인해 점점 복잡성과 다양성이 증대되는 시대이다. 과거 결핍의 시대를 벗어나 풍요의 시대로 접어들며 우리에게는 감각적 보상을 약속하는 자극들이 양, 종류, 효능 등 여러 측면에서 엄청나게 증가하였다. 다양한 SNS, 인터넷 뉴스, 게임 등이 주는 자극과 정보가 넘쳐나고 특히 유튜브나 틱톡 등에서는 여러 숏폼 콘텐츠가 급격한 인기를 끌며 현대인의 뇌에도 과민 과부하를 걸고 있다.<sup>9)</sup> 그만큼 현대인들은 여러 감각적 유혹을 극복하고 인

5) 심리학에서 '자아'와 '자기'를 명확히 구분한다는 것은 불가능에 가깝다. 각 학자마다 두 개념을 서로 다르게 이해하는 경우가 많고 심지어 때론 대립적이기도 하기 때문이다. 다만 두 개념의 서로 다른 활용에도 불구하고 기본적으로 나를 반영하는 의미로 사용된다는 점은 공통적이다. 마찬가지로 불교에서 나를 지칭하는 용어인 'atta(S: ātman, 한: 我)'도 '자아'와 '자기'의 용어로 함께 번역되어 활용된다. 따라서 본 연구는 '자아'와 '자기'를 자아고갈이론과 불교의 맥락에 맞추어 적용하여 나를 이해하는 논의를 전개할 것이다.

6) 로이 바우마이스터 & 존 티어니, 이덕임 역(2012), 『의지력의 재발견』, 예코리브르, p.10.

7) M. S. Hagger et al.(2016), op.cit, p.547.

8) Roy F. Baumeister et al.(2007), "The Strength Model of Self-Control", *Current Directions in Psychological Science* vol.16, p.351.; 물론 자기 통제에 대한 최근의 높은 관심과 연구에도 불구하고 아직 본 이론의 검증은 완전치 못하다는 비판적 견해들도 존재한다. M.S.Hagger et al.(2016), A Multilab Preregistered Replication of the Ego-Depletion Effect, *Perspectives on Psychological Science*, vol.11. p.546.

내하며 자신을 관리하고 통제할 수 있는 역량을 과거 어느 때보다 요구받는다. 때문에 자기 통제의 역량은 오늘날 개인의 정신건강과 올바른 사회적응에 핵심 요인으로 주목을 받게 되었으며,<sup>10)</sup> 사회 과학에서도 가장 광범위하게 연구되는 개념 중 하나가 된다. 심리학 분야의 peer-review를 거친 논문들 중 3% 이상이 ‘자기 통제’ 또는 이와 관련된 용어들을 키워드로 사용하였다.<sup>11)</sup> 또한 자기 통제에 관한 실용적 연구들은 부족한 자기 통제가 중독과 약물 남용, 과소비, 범죄와 폭력, 성적 이상 행동, 정서적 문제, 관계 문제 등등 개인의 정신건강 및 사회적응의 여러 측면에 있어 상관관계를 가진다고 보고한다.<sup>12)</sup> 이렇게 자신을 통제하는 역량이 중요해지는 오늘날 자아고갈 이론과 불교의 자아 이해를 비교하며 통제 주체로서의 나를 이해해보는 일은 의미 있는 작업이 될 수 있다.

## 2. 자아고갈 이론의 자기 통제와 나

### 1) 자아고갈 이론의 나로서의 자기(self)

자아고갈 이론이 다루는 핵심 내용은 ‘자기 통제(self-control)’로서 이는 ‘나’의 중심적 기능이자 성공적인 삶의 중요 열쇠로 간주된다.<sup>13)</sup> 여기서의 자기 통제란 주어지는 어떤 자극에 지배되어 즉흥적으로 반응하지 않고 더 나은 대안적 선택을 할 수 있는 능력으로 곧 자신을 통제하는 능력 혹은 자제력이라 할 수 있다. 자기 통제는 개인이 충동을 무시 혹은 억제하거나, 욕구를 억압 혹은 유혹에 저항하며 뿌리 깊이 학습된 행동이나 습관에 맹목적으로 따라가지 않고 균열을 낼 수 있는 일에 해당한다.<sup>14)</sup>

나라는 존재가 통제될 필요가 있다는 뜻은 역설적으로 내가 제대로 통제되지 않는 존재라는 점을 시사한다. 통제되지 않을 가능성이 존재할 때 비로소 통제의

9) 애나 램키, 김두완 역(2023), 『도파민네이션』, pp.5-6.

10) 로이 바우마이스터 & 존 티어니, 이덕임 역(2012), 앞의 책, pp.23-24.

11) Angela L. Duckworth(2011), “The significance of self-control”, *The Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol.108, p.2639.

12) Roy F. Baumeister et al(2007), op.cit, p.351.

13) Roy F. Baumeister et al(2007), op.cit, p.351.

14) M. S. Hagger et al.(2016), op.cit, p.547.

필요성은 제기될 수 있다. 우리는 일상의 상당한 시간을 ‘자동 조종 장치 (automatic pilot)’<sup>15)</sup>의 모드 속에서 보낸다. 자동조종장치의 모드는 무의식적이고 습관적이며 조건 반응적인 상태에 내가 놓여 있다는 뜻이다. 우리는 스스로가 생각하는 것보다 훨씬 더 많은 일상의 시간을 이러한 습관적이고 무의식적인 상태에서 보내고 있다. 무의식적인 습관이 우리 일상 생활의 기초를 형성한다고 보아도 무방하다.<sup>16)</sup>

이것이 꼭 부정적인 것만은 아니다. 오히려 이것이 없다면 우리의 일상은 매우 어려워진다. 우리의 지각체계는 삶이 자신에게 요구하는 다양한 기능들을 원활히 수행할 수 있도록 작동하고 있는데 그 지각 체계는 모든 정보를 무한히 받아들일 수 있지 않고 한정된 정보만을 처리할 능력을 갖추고 있다. 이는 우리 지각체계의 적응적 특징이다.<sup>17)</sup> 만약 우리가 일상의 모든 것을 다 의식적이고 의도적으로 처리한다면 매우 적은 일만을 할 수 있을 것이다.

문제는 우리의 일상에서 그런 습관적이고 자동적인 반응이 바람직하지 않을 때가 존재한다는 점이다. 본 이론은 인간이 수면욕, 식욕, 성욕, 놀고 싶은 충동 등 여러 욕망과 유혹에 넘어갈 수 있는 취약하다는 점에 각별히 주목한다. 그런 상황에 놓일 때 기존에 하던 대로 자동적이고 반사적으로만 혹은 습관적으로 반응하면 문제가 생길 수 있다. 의도치 않은 그러한 충동적 자극이 적정선을 넘거나 부정적인 맥락에서 주어질 때 개인은 이에 저항하거나 억제하며 즉흥적으로 반응하지 않고 통제를 시도할 필요도 있는 것이다. 만약 그런 상황에서 욕망과 충동에 굴복하며 통제를 할 수 없는 일이 반복되면 습관이 되어 중독된 것처럼 늘상 자동반사적으로 반응하는 ‘자동조종장치의 모드에 놓인 존재’ 이상이 되기 어렵다. 자신을 잘 통제할 가능성이 갈수록 줄어들고 그에 따른 여러 심리적 및 사회적 문제들에 직면하게 된다. 따라서 일상의 대부분을 자동조종장치의 모드에서 보내는 것이 설사 사실일지라도 우리는 필요한 때에는 주체적으로 자신을 통제할 수 있어야 한다.

15) Adele Diamond(2013), “Executive Functions”, *The Annual Review of Psychology* vol.64, p.136.

16) David Newal et al. (2006), “Habits—A repeat performance”, *Current Directions in Psychological Science*, vol.15, p.198.

17) 브루스 골드스타인, 도경수 외 2명 공역(2021), 『인지심리학』, 센케이저리닝코리아, p.128.

바우마이스터는 여러 학자들이 '자유 의지(volition)'를 발휘하는 나로서의 '자기(self)'를 논할 때 종종 'agency'라는 용어를 사용한다는 사실을 지적한다. 일반적인 행위의 인과관계 맥락에서 'agency'는 'agent'와 함께 쓰이는 용어로서 'agent'가 행위할 수 있는 능력을 가진 존재를 뜻한다면, 'agency'는 그 능력의 발휘 자체를 뜻한다. 어떤 행위를 할 수 있는 존재 즉 agent로서의 철수가 자원봉사를 했다고 가정하자. 그렇다면 우리는 agent인 철수가 자신의 의도를 가지고 행위한 것이라 이해할 수 있다. 철수 개인의 의도 측면에 초점을 맞추어 그 행위를 한 행위자를 철수라 이해할 수 있게 된다. 그런데 여기에서 'agency' 즉 행위가 어떻게 발휘된 것인지를 고려한다면 철수가 해당 행위를 하게 만든 근본 주체 혹은 원인이 아닐 경우에 주목할 수 있다. 예를 들어 철수가 입시를 위해 봉사활동 점수를 잘 받아야만 하는 심적 압박 상태에 놓여 있는 상태에서 그런 행위를 했다면 실질적으로 그 행위는 철수의 주체적 의도에서 나왔다가 보다는 성적을 잘 받아야 하는 그 상황과 그에 따라 압박받는 그의 심적 상태가 행위의 직접적 동인이었다는 분석이 가능하다. 후자가 바로 agency가 된다. agent는 행위를 한 개인의 의도성에 주목하게 만드는 반면 'agency'는 그보다 행위자의 특정한 정신 상태와 사건에 의한 인과적 관점에 주목하게 만든다.<sup>18)</sup>

그런데 바우마이스터는 이런 'agency'란 용어의 사용이 자칫 의지 발휘의 주체로서의 '나'에 대한 오해를 야기할 수 있다고 본다. 이것은 방금 기술하였듯 흔히 어떤 행위를 한 주체가 자신이 아닌 무엇인가 다른 것이 나를 대리하여 실행하였다는 의미로 이해되기 때문이다. 즉 이 용어는 통제 주체로서의 나를 다루는 자아고갈 이론의 자아는 자율적으로 나 자신을 위해 스스로 행위하는 존재라는 측면을 간과하게 만들 소지가 있다. 마치 내 안의 영혼이 나를 대리하여 결정하고 행위하게 하는 참된 동력이고 나는 그것을 행위로 구현하는 agent에 불과한 것과 같은 오해를 불러오는 식이다.

따라서 그는 '실행 기능(executive function)'이라는 용어가 자아의 자율적 행위를 조명하는데 적절하다고 말한다.<sup>19)</sup> 실행 기능이란 자기 조절(self-regulation)

18) <https://plato.stanford.edu/entries/agency/> (2024년 9월 10일 검색)

19) Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M., & Tice, D. M. (1998), "Ego Depletion: Is the Active Self a Limited Resource?", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol.74, p.1263.

의 한 부류이다. 자기 조절이란 나 자신을 조절한다는 뜻인데 이는 고의적이고 의식적인 부분과 비고의적이고 무의식적인 부분을 구분할 수 있다. 후자는 의식적이지 않은 나에 대한 조절, 즉 소화 작용이나 숨쉬는 신체 조절 작용 등을 예로 들 수 있다. 반면 실행기능은 개인의 행위에 책임을 주는 궁극적 주체인 나의 능동적이고 의도적이며 의식적인 측면으로, 자신의 행동에 대한 통제, 다양한 옵션들에서 고의적으로 선택을 내리는 행위 등등이 이에 포함된다.<sup>20)</sup> 즉 실행 기능이 함께하는 자기 조절이란 반드시 의도적으로 집중하고 주의를 기울여야 하는 경우, 즉 자기 통제의 경우에만 해당된다.<sup>21)</sup>

따라서 자아고갈 이론의 나로서의 자기는 통제의 의도를 품을 수 있고 그러한 작업을 수행하는 자율적이고 능동적인 주체로 인정된다. 그런데 우리의 일생 생활을 모두 의식적이고 의도적으로 보낼 수 없듯 무한히 자기를 통제한다는 것은 불가능하다. 본 이론은 통제 주체로서의 자기에 대한 범위를 제한한다. 바우마이스터는 자기(self)를 ‘통제된 과정에서의 통제자(controller of controlled processes)’라고 기술한다.<sup>22)</sup> 여기서의 ‘통제된’의 의미는 자동적이거나(automatic) 수동적인(passive) 과정이 아닌 능동적이라는 뜻이다.<sup>23)</sup> 나 자신은 자동조종장치 모드에 놓이지 않고 능동적이고 자발적으로 통제의 의지를 발휘하는 순간에서만 진정 자기 통제자가 될 수 있다. 그 외의 순간에서 자신을 통제자로 바라보는 것은 적합치 못하다.

인간은 본래 변화하거나 수정하는 것보다 하던 대로 계속하는 쪽이 더 편하고, 충동이나 유혹을 이겨내기보다는 그에 굴복하는 쪽이 쉬우며, 무엇을 계획하고

20) Baumeister, R. F., Schmeichel, B. J., & Vohs, K. D. (2007), “Self-regulation and the executive function: The self as controlling agent.” In A. W. Kruglanski & E. T. Higgins (Eds.), *Social psychology: Handbook of basic principles* (2nd ed., pp. 516-539). The Guilford Press, pp. 520-522.

21) Adele Diamond(2013),, op.cit, p.136. 실행 기능이란 자동적으로 행동하거나 본능 또는 직관에 의존하는 것이 부적절하거나 불충분하거나 불가능할 때 요구되고 개입되는 ‘하향식 정신 과정(top-down mental process)’의 집합이다. 하향식 정신과정이란 심신의 방향을 조정함으로써 그에 다른 행동까지 연결될 수 있게끔 만드는 일련의 의도적이고 의식적인 정신 혹은 인지적 흐름에 해당한다. 이 과정에서는 의도적으로 나를 통제하는 일이 이루어진다. 따라서 실행 기능은 실행 통제(executive control) 혹은 인지적 통제(cognitive control)로 칭해지기도 한다

22) Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M., & Tice, D. M. (1998), op.cit, p.1263.

23) Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M., & Tice, D. M. (1998), op.cit, p.1253.

실행할지 고민하고 기획하는 것보다 '자동 조종 장치'로 가는 쪽이 덜 힘들고 피곤하다.<sup>24)</sup> 하지만 그런 일상의 경험들 중 익숙하게 평소 해오던 대로 처리하거나 주어지는 자극에 즉흥적으로 혹은 조건화된 대로(conditioning) 반응하면 안되는 때에는 브레이크를 걸고 다르게 대응할 수 있느냐가 관건이다. 그 때 어떻게 대응하느냐에 따라 자신의 정신건강이나 사회적응이 달라질 수 있다. 다시 말해 내게 도움이 안 되는 문제적 순간이라 판단되는 경우에는 해오던 관성대로 혹은 충동적으로 나를 맡겨두는 것이 아니라 의식적으로 통제하려 노력해야 한다.

정리해보면 자아고갈 이론에서의 나란 존재는 스스로를 통제하는 주체로서의 통제자이면서다른 한편으로 주어지는 자극에 무의식적으로 혹은 습관적으로 반응하는 수동적 존재이자 통제의 대상이기도 하다. 본 이론은 우리의 일상의 많은 부분이 자동조종장치의 모드에서 운영되고 있으며, 자기 통제가 요구되는 경우는 그렇지 않은 경우보다 훨씬 적다는 점을 부인하지 않는다. 내가 자기 통제를 통해 통제자로 불릴 수 있는 때는 오직 통제된 과정, 즉 자발적이고 의지적인 정신 과정이 온전히 존재할 때만이다.

## 2) 자아고갈 이론의 나로서의 자아(ego)

바우마이스터는 나란 존재는 단순한 인지 도식으로 이루어진 네트워크 이상이라며 고급스럽고, 복잡하며 생물학적으로 많은 '비용이 드는 방식'으로 행동을 관리하는 역동적 시스템(dynamic system)이라 설명한다.<sup>25)</sup> 그는 내가 나를 통제하려 노력할 때 정신적 비용(psychic cost)이 수반된다고 '자아 고갈'이란 바로 내적인 희소 자원이 고갈된 상태라 설명한다. 능동적 선택, 행동 개시, 반응 억제, 통제의 처리 등등 모든 의지적 행위에 공통적으로 사용되는 이 제한된 자원은 매우 중요하다<sup>26)</sup> 이렇게 그는 자기 통제를 양적이고 경제적 측면에서 바라보고 있으며 제한된 자원이자 에너지로서의 통제 자원이 고갈된 상태를 표현하기 위해 '자아 고갈(ego depletion)'라는 단어를 사용한다. 자아 고갈이란 나 자신에 대한 통제력이 부족한 상태이다.

24) Adele Diamond(2013), p.136.

25) Roy F. Baumeister et al(2007), op.cit, p.354.

26) Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M., & Tice, D. M. (1998), op.cit, p.1253.

그렇다면 본 이론의 주창자인 바우마이스터는 왜 ‘자기 고갈’이란 표현을 쓰지 않고 ‘자아 고갈’이라는 표현을 썼을까? 본 이론의 경제적 관점은 프로이트의 사상에서 빌려온 것이기 때문이다. 바우마이스터는 프로이트의 자아 이론에서 에너지를 의미하는 리비도 개념이 존재하고 이것이 자아의 형성에 긴밀히 관계된다는 사실을 지목하며 프로이트 이론에서 ‘나(self)’을<sup>27)</sup> 뜻하는 영단어 ‘자아(ego)’의 용어를 동일하게 사용하여 자아 고갈이란 용어를 만들었다고 말한다. 본 이론의 자아란 개인이 자신의 생각, 느낌, 행동 등을 통제하도록 만드는 에너지가 고갈된 상태를 강조하는 용어이다.<sup>28)</sup>

프로이트는 리비도라는 범성적 에너지 개념을 사용한다. 그는 이것이 비록 성적 에너지이지만 양적인 개념으로서 이것의 증가, 감소, 이동, 분배 등의 경제적 측면이 우리의 심리 현상을 설명해줄 수 있다고 본다. 즉 이것은 단순한 육체적 흥분과 같은 것과는 구별되는 에너지로서 그의 이론에서 점차 심리 일반적 현상을 설명하는 개념으로 확대되어<sup>29)</sup> 결국 범성적 측면에서 두루 심리적 작용에 활용되는 일반 정신적 에너지처럼 해석된다.<sup>30)</sup> 프로이트는 인간의 심리를 리비도의 분배라는 에너지 시스템으로 해석하고 리비도가 각각의 심역들, 즉 이드, 자아, 초자아 사이에서 분배되고 교환된다는 관점을 구축하였다.<sup>31)</sup> 그에 따르면 리비도

27) 사실 프로이트의 자아는 두 가지 의미를 가진다. 초기 프로이트의 자아는 인격 전체로서의 나(ich)를 의미하지만 역동 모델의 등장과 함께 그의 자아는 인격의 중심이 되는 심역으로서의 자아에 한정되고 이것이 ‘ego’로 영역되게 된다. 장 라플랑슈·장 베르트랑 폰탈리스, 임진수 역(2005), 『정신분석 사전』, 열린책들, pp.346-347.

28) 로이 바우마이스터 & 존 티어니, 이덕임 역(2012), 앞의 책, p.42.

29) 장 라플랑슈·장 베르트랑 폰탈리스, 임진수 역(2005), 앞의 책, pp.122-123.

30) 이충현(2022), 「정신병리의 근원력으로서 프로이트의 리비도와 불교의 갈애 비교」, 『철학사상』 vol.86, p.26.

31) 프로이트는 인간의 심리가 크게 세 가지 심리적 영역, 즉 심역으로 구성되어 있다고 말한다. 이드, 자아, 초자아 등이다. 여기서 이드는 인간의 원초적 본능 그 자체이고 초자아는 그에 대한 대극으로서 엄격한 도덕기관이자 양심기관이다. 그리고 이 두 심역 사이에 자아가 끼어 있는데 이 자아는 외부 현실 인식기능을 갖춘 심역으로서 의식-자아의 부분이 핵심적 역할을 수행한다. 그 핵심적 역할이란 원초적 본능인 이드의 요구와 도덕기관인 초자아의 요구가 빚발치는 가운데 이 요구들을 잘 조정하여 현실에서 나 자신이 잘 적응하며 살 수 있도록 해야 한다. 자아가 이드의 요구를 제대로 다루지 못하고 굴복한다면 현실 속에서 매우 본능적인 실수를 저지르는 불상사가 있을 수 있고 반대로 엄격한 초자아의 요구를 과도히 수용하려 노력할 경우 본능적인 에너지가 억압되어 내적으로 큰 압력이 형성되게 된다. 따라서 자아는 이 둘 사이의 요구를 적절히 조절하고 통제하는 주체로 볼 수 있다. 이충현(2022), 앞의 논문, 15-16.

의 양은 한정되어 있어 한 영역에서 이것이 소모되면 그만큼 다른 영역에서 쓰일 에너지가 줄어든다. 경제학의 희소성 원칙과 유사하다. 따라서 리비도가 얼마만큼의 양으로 어떤 대상에 고착되고 유동되는지에 따라 심적 문제가 달라진다. 예를 들어 리비도가 이드나 초자아의 요구로 인해 어떤 특정 대상에 과도히 고착될 경우 자아에 쓰일 리비도의 양이 줄어들어 현실적응이 어렵고 정신적 문제가 생길 수 있다. 세 가지 심역은 늘 서로에게 영향을 주고 받으면서 내적 역동을 형성하게 만드는 가운데 그들의 소통 매개로서의 리비도는 자아에 의해 균형 있게 지출되어야만 한다. 하지만 자아는 빈번히 이런 임무에 실패함으로써 내적 역동을 제대로 관리하지 못하고 빈약해지거나 비대해지며 정신적 문제를 노출시킨다.

자아고갈 이론은 이러한 프로이트의 경제적 관점을 계승하여 자기 통제에 쓰이는 공통된 에너지가 한정된 자원으로 존재한다고 본다. 앞서 다루었던 자아고갈 이론은 우리의 정신과정이 일상에서 완벽한 통제 상태로서 존재하지 않는 것이 현실이기 때문에 나 자신은 많은 유혹과 본능에 따라 자동적으로 동기화되는 나의 반응에 에너지를 투입하여 억제하고 통제해야 한다고 본다.<sup>32)</sup> 그러므로 자기 통제를 위한 에너지의 효율적 운영의 책임도 일차적으로 나에게 있다고 본다.

그런데 만약 내가 자아의 고갈 상태에 빠진다면 이 상태는 지속적이고 영원히 지속될까? 즉 통제가 어려운 자아 고갈 상태에 빠지면 헤어날 수 없는가? 그렇지 않다. 자아 고갈이란 앞서 품은 의지를 스스로 행사하여 의지적 행위에 참여하는 자기의 능력이나 기능이 '일시적으로' 감소한다는 것을 의미한다.<sup>33)</sup> 자아의 자원인 에너지가 소모되고 나면 일시적으로 고갈의 상태에 이르지만 일정한 휴식 후에는 다시 충전되어 회복될 수 있다.<sup>34)</sup> 또한 어떻게 훈련하느냐에 따라 이 능력은 강화될 수도 있다. 그리고 에너지가 자기 통제의 여러 영역에 공통적으로 소모되기 때문에 특정한 자기 통제 훈련은 다른 삶의 영역에서의 자기 통제 역량에 도움을 준다.<sup>35)</sup> 어떤 방식으로 힘이 소모되느냐에 따라 에너지 소모의 속도나 강도도 다르다. 예를 들어 어떤 동기를 가지느냐가 행동에 영향을 미치고 그만큼

32) Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M., & Tice, D. M. (1998), op.cit, p.1253.

33) Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M., & Tice, D. M. (1998), op.cit, p.1263.

34) Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M., & Tice, D. M. (1998), op.cit, p.1253.

35) 로이 바우마이스터 & 존 티어니, 이덕임 역(2012), 앞의 책, pp.167-181.

에너지 소모에도 차이가 날 수 있다. 매력적인 인센티브나 우호적인 사회적 지지 등 여러 형태의 긍정적 동기가 제공되면 자기 통제에 필요한 에너지가 덜 소모되거나 더 길게 유지될 수 있다.<sup>36)</sup> 또한 암기와 같은 자동적 정신 과정은 실행 통제(executive control)와는 독립적 과정으로 자아를 고갈시키는 영향력이 덜 한 반면 논리적으로 추론하는 것 같은 정신 과정들은 자아 고갈에 큰 영향을 준다.<sup>37)</sup> 이는 자기 통제의 질과 강도가 개인의 역량에 따라 다를 수 있음을 의미한다.

정리해보면 본 이론에서의 자아는 자기와 동일하게 나를 의미하지만 둘은 적용 맥락이 다르다. 바이마우스터는 자기 통제가 자신의 반응을 변경하는 능력이라고 규정하는 반면<sup>38)</sup> 자기 통제의 실행 후 내적 에너지가 감소된 상태를 지칭하기 위해 자아 고갈이란 용어를 만든 것이라 설명한다.<sup>39)</sup> 즉 자기 통제에서의 자기로서의 나는 자동적이고 즉흥적인 반응을 의식적으로 수정하는 자율적이고 능동적 측면으로서의 통제자 측면이 강조되는 반면, 자아 고갈에서의 자아로서의 나는 자기 통제할 에너지가 소진되었으므로 제대로 통제의 역량을 발휘할 수 없는 수동적 측면의 내가 부각된다. 즉 자아는 통제 동력이 소진되었으므로 본능적이고 유혹적인 자극에 자동적으로 이끌려 다닐 위험이 있는 불완전한 나이자 비통제자에 가깝다.<sup>40)</sup>

따라서 자아고갈 이론에서의 나는 통제를 주도하는 능동적인 측면과 통제의 여력이 남지 않은 수동적인 측면을 모두를 포함한다. 본 이론은 나의 상반된 두 측면이 존재함을 인정하고 후자의 상태가 일상적인 나의 상태임을 말한다. 동시에 그럼에도 불구하고 나는 나 자신을 위해 올바른 통제자가 되어야 함에 주목한다. 그들은 인간이 다른 종 보다 진화된 종으로 간주되는 이유를 자기 통제의 측면에

36) Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M., & Tice, D. M. (1998), p.1260, 1263.

37) Roy F. Baumeister et al(2007), op.cit, p.353.

38) Roy F. Baumeister et al(2007), op.cit, p.351.

39) Roy F. Baumeister et al(2007), op.cit, p.351.

40) 이는 프로이트가 의미하던 자아의 뜻과 일맥상통한다. 프로이트는 자아의 의지력에 대해 신뢰하지 않았으며 자아는 비록 긴장을 다스리고 본능을 통제하며 이드와 초자아의 갈등을 중재하는 기관이고 보았으나 늘 그런 작업을 실패하고 신경증에 빠지는, 즉 무의식적 역동에 휩쓸리는 기관이라는 기본적 시각을 가진다.

서 측면에서 찾는다. 자기를 통제한다는 사실은 특별한 인지적 능력이 요구됨과 더불어 에너지 소모가 되는 일이므로 생물학적으로 달성키 어렵기 때문이다. 제한된 에너지를 제대로 관리하지 못하면 그 자원이 부족한 상황에 처하게 되며 도태될 수 있다.<sup>41)</sup> 인간은 다른 어떤 종보다 자원 관리의 역량을 요구받고 그에 따른 책임을 져야 하는 존재로서 자기 통제의 의무가 부여된 존재로 보는 것이다.

#### 4. 불교의 자기 통제와 나<sup>42)</sup>

우파니샤드에서 나 즉 아트만은 전능한 통제자로서 모든 존재의 내부에 존재하는 것으로 간주된다. 이는 눈, 귀, 코, 피부 같은 감각기관을 포함한 몸은 물론 마음 및 지성 안에도 머무는 존재이자 그러한 요소들 안에서 조종하는 내부의 통제자 혹은 지배자(S: antaryāmin)로 묘사된다.<sup>43)</sup> 이 내부의 통제자는 나 자신 뿐만 아니라 모든 존재들 내부에서 통제 및 제어하는 궁극적 실재이자 참된 자아로서 해당 존재들이 적절한 행위를 하도록 만든다.<sup>44)</sup>

우파니샤드의 전능한 통제자로서의 자아 개념에 대해 붓다는 비판한다. 그는 모든 존재 내부에 이런 자아가 존재하여 적절히 행위하도록 한다면 왜 중생들이 고통을 겪게 되는지 설명되지 않는다고 반문한다. 그러면서 그는 인간 존재를 단 지 색, 수, 상, 행, 식 등의 다섯 가지 요소가 임시적으로 화합된 존재라 보고 다섯 가지 요소 중 그 어느 것에서도 아트만을 찾을 수 없으며 요소 각각은 모두 괴로움이 된다고 설명한다. 만약 이 요소들이 아트만 즉 참된 나라면 ‘이렇게 되 어라’ 혹은 ‘이렇게 되지 말라’라고 내가 바라는 대로 통제할 수 있어야 하지만 생노병사에 휩쓸려 괴로움을 경험하는 것이 우리의 현실이다. 따라서 각 요소들

41) Roy F. Baumeister(2003), “Ego Depletion and Self-Regulation Failure: A Resource Model of Self-Control”, *Alcoholism: Clinical and Experimental Research*, vol.27, p.284

42) 참고로 자아고갈이론의 ‘통제’란 단어는 충동적이고 쾌락적인 자극 유혹에 굴복하지 않도록 스스로를 억제하고 인내하는 절제 혹은 다스림의 뜻으로 쓰인다. 따라서 본 연구는 두 전통의 비교 연구를 위해 초기불교의 ‘통제’ 개념의 범위를 나(atta), 감각기관(indria), 몸(kāya), 말(voco), 마음(manās or citta) 등을 통제하고 절제하고 다스리는 의미로 쓰이는 몇 단어들, 즉 ‘saṃvarati’, ‘dāmyati’, ‘saṃyamati’ 등을 포괄적으로 포함하여 비교한다.

43) 임근동(2012), 『우파니샤드』, 을유문화사, pp.634-636.

44) 임근동(2012), 앞의 책, p.630. 각주 617 참고.

은 물론 세간 그 어디에서도 나 혹은 나의 것을 찾는 일은 옳지 못하다.<sup>45)</sup> 이렇게 볼 때 붓다의 아트만 비판의 핵심에는 통제의 문제가 자리하고 있다고 해석할 수 있다.

붓다는 모든 중생이 고통을 피하고 행복을 추구하는 존재임을 설한다.<sup>46)</sup> 못 중생이 고통을 싫어하고 행복을 추구하기 마련이라면, 또한 나 자신 혹은 나를 구성하는 다섯 요소들이 통제되지 않기에 고통스럽다면, 이를 통제하려 노력해야 한다는 당위성이 자연스레 나 자신에게 부여된다. 이고득락을 목표로 하는 불교적 사유에서 통제의 필요성은 필연적으로 내포되었다고 볼 수 있는 것이다. 또한 불교는 통제되지 않기에 고통스럽다는 분석에 그치지 않고 고통에서 벗어나야 한다는 목표를 가지며 그에 대한 방법까지 제시한다. 무명, 갈애 등 불교에서 고통을 야기하는 원인은 번뇌이며, 이를 제거하기 위한 여러 방편 및 수행들이 제시되는데 그 중 하나가 바로 감각기관의 통제(control)를 통한 번뇌 제압이다.<sup>47)</sup>

그런데 불교에서 나란 존재의 실상은 다섯 요소의 임시적 화합이다. 나는 다섯

45) SN. III, pp.66-68. "Rūpaṃ bhikkhave anattā. rūpaṃ ca bhikkhave attā abhaviṣṣa, nayidaṃ rūpaṃ ābādhāya samvatteyya, labbheṭṭha ca rūpe Evaṃ me rūpaṃ hotu, evaṃ me rūpaṃ mā ahoṣiṭi. <중략> Tasmā ti ha bhikkhave yaṃ kiñci rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā, yaṃ dūre santike vā, sabbaṃ rūpaṃ netam mama neso ham asmi na me so attāti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ. Ya kāci vedanā... Ya kāci saññā, Ye keci saṅkhārā, Yaṃ kiñci viññānaṃ ... "; 각목(2009), 『상웃따 니까야 3권』, 울산: 초기불전연구원, pp.234-238. "비구들이여, 물질은 무이다. 만일 물질이 자아라면 이 물질은 고통이 따르지 않을 것이다. 그리고 물질에 대해서 '나의 물질은 이와 같이 되기를. 나의 물질은 이와 같이 되지 않기를.'이라고 하면 그대로 될 수 있을 것이다. <중략> 비구들이여, 그러므로 그것이 어떠한 물질이건, 그것이 과거의 것이건 미래의 것이건 현재의 것이건 안의 것이건 밖의 것이건 거칠건 미세하건 저열하건 수승하건 멀리 있건 가까이 있건 '이것은 내것이 아니요, 이것은 내가 아니며, 이것은 나의 자아가 아니다.'라고 있는 그대로 바른 통찰지로 보아야 한다. 비구들이여 그것이 어떠한 느낌이건... 어떠한 인식이건... 어떠한 심리현상이건... 어떠한 알음알이건...."

46) Dh 129, 132. "sabbe tasanti daṇḍassa, sabbe bhāyanti maccuno, attānaṃ upamaṃ katvā, na haneyya na ghātaye. ... sukhakāni bhūtāni yo daṇḍena na hiṃsati, attano sukham-esāno pecca so labhate sukhaṃ."; 일아(2016), 『담마과다』, 불광출판사, p.73. "모두 폭력을 무서워한다. 모두 죽음을 두려워한다. 자기 자신을 남의 입장에 놓아보고 죽이지도 말고 죽이도록 하지도 말라. <중략> 자신의 행복을 구하면서 행복을 갈망하는 존재들을 폭력으로 헤치지 않는 사람은 죽은 후 행복을 얻는다."

47) Rene E.A. Johansson(1985), *The Dynamic Psychology of Early Buddhism*, Curzon Press, p.178. 여기서의 통제란 감각기관의 통제를 말한다. 이에 대해서는 뒤에서 좀 더 논의된다.

무더기가 조건적으로 결합한 것으로서 실체적 존재가 아니며 늘 변하기 마련이다. 임시적 가립 존재로서의 나를 특정한 자아라고 간주하는 것은 진실한 이해가 아니다. 나를 특정한 나로 간주하는 것은 존재를 고정 짓는 작업으로서 매찰나 변하면서 상속되고 있는 무상한 존재의 실상을 반영할 수 없게 된다. 다시 말해 스스로를 특정한 나로 간주하는 순간 바로 그것은 내가 아니게 된다.

따라서 붓다는 특정 행위를 한 자와 그 행위에 대한 과보를 받는 자를 단적으로 연결 짓는 일에 대해 조심스럽게 접근하기를 주문한다. 붓다는 수행자 짚사빠에게 괴로움의 과보는 실재하는 것임을 설하는 대목에서 다음과 같이 구분한다.

짚사빠여, ‘그가 짓고 그가 [그 과보를] 경험한다.’고 한다면 처음부터 존재했던 [괴로움을 상정하여] ‘괴로움은 스스로가 짓는다.’라고 주장하는 것이 되어 이것은 상[견]에 떨어지고 만다.

짚사빠여, ‘다른 사람이 짓고 다른 사람이 [그 과보를] 경험한다.’고 한다면 느낌에 압도된 자가 ‘괴로움은 남이 짓는다.’라고 주장하는 것이 되어 이것은 단[견]에 떨어지고 만다.<sup>48)</sup>

이렇게 붓다는 고통의 문제에 있어 행위자와 행위 사이의 인과관계 문제에 대해 자작과 타작의 양극단을 버려야 함을 주문한다. 그렇다고 그가 괴로움 자체가 없는 것이라 말하는 것은 아니다. 그는 괴로움은 분명 존재하는 것이라 말한다.<sup>49)</sup> 그는 괴로움의 발생과 소멸을 작자의 문제로 보기보다 연기적으로 바라보길 권하며 유전문과 환멸문의 십이연기를 설한다. 예를 들어 누군가 우울하다는 고통을 겪는다고 가정하자. 그가 겪는 우울하다는 괴로움은 실재하는 것이나 자신이 우울을 짓고 자신이 우울하다고 말하면 애초에 우울이라는 고통이 내게 이미 존재하여 지어진 것처럼 해석되므로 나 역시 항상하는 존재이고 내 안의 실재

48) 각목(2009) 『상웃따니까야 2권』, 울산: 초기불전연구원, pp.151-152.; SN. II, p.20. “So karoti so paṭisaṃvediyatīti kho Kassapa ādito sato sayamkatam dukkhanti iti vadam sassa-tam etam pareti. Añño karoti añño paṭisaṃvediyatīti kho kassapa vedanābhittunnassa sato paramkatam dukkhanti iti vadam ucchedam etam pareti.”

49) SN. II, p.20. “Na kho Kassapa natthi dukkham atthi kho kassapa, dukkhanti.”. 각목(2009), 『상웃따니까야 2권』, 울산: 초기불전연구원, p.150.; 나체수행자 짚사빠 경 “짚사빠여, 괴로움은 없는 것이 아니다. 짚사빠여, 괴로움은 있다.”

하는 우울이 스스로 작용하여 인과를 만들어 낸다고 해석될 여지가 있다. 상견이 되는 것이다. 반대로 남이 우울을 짓고 자신이 우울해지거나 반대로 자신이 우울을 짓고 남이 우울해진다고 하면 실재하는 우울은 갑자기 그 주체를 달리하며 인과적으로 작동하므로 나는 갑자기 존재하는 것이거나 갑자기 사라지는 일회성 존재로 해석될 여지가 있다. 즉 단견이 된다. 붓다는 이런 양극단의 오해를 겪지 않도록 어떤 조건의 인과 과정에서 우울이 일어나고 사라지는지를 연기적으로 차근 차근 밝힌다.

그렇다면 이러한 자작과 타작의 논리가 자기 통제의 주체 문제에서도 성립이 될까? 자기 통제에서 통제의 주체와 대상은 모두 나이다. 즉 자기 통제는 나를 다루는 문제이다. 여기서는 남이 짓고 내가 받는다는 식의 타작 논리는 일단 성립이 불가능하다. 그렇다면 자작의 논리가 남는데, 이 또한 잘 분석해본다면 성립되지 못한다. 이는 애초에 존재하는 괴로움이 항상하는 고정 불변의 내 안에서 스스로 지어지며 자동적으로 인과가 펼쳐진다는 논의가 아니기 때문이다. 자기 통제의 문제에서는 항상하는 내가 전제되지 않는다. 오히려 조건에 따라 변하는 무상한 나이다. 때문에 나를 제대로 통제해서 고통스럽지 않은 상태를 확립하고 유지해야 해야만 한다는 문제의식이 성립될 수 있다. 항상하지 않기에 괴로움에 빠지는 살아 있는 나, 즉 임시적 화합 존재를 잘 통제해야 한다는 논리가 전제되는 것이다.

방편적으로 이렇게 잘 다스려야 할 나의 존재가 인정되기에 나 자신을 통제하는 주체의 문제도 성립된다. 붓다는 경전 도처에서 끊임없이 올바르게 행위해야 하고 공덕을 지어야 하며 그에 따라 좋은 과보를 받게 된다는 가르침을 전한다. 즉 나 혹은 나의 것을 찾는 일은 비록 바람직하지 않다고 설한 그였으나 다른 한편으로 혹은 방편적으로 나 스스로를 잘 통제해야 한다는 책임을 결코 부인하지 않는다. 오히려 올바르게 행동하여 가립된 자신을 제대로 통제하고 보호할 의무에 대해서 매우 강조한다. 그는 다음과 같이 주문한다.

다른 사람을 정복하는 것보다 참으로 자신을 정복하는 것이 더 낫다. 자기를 다스린 사람, 항상 절제 속에 살아가는 사람.

<중략>

자기 자신을 사랑스럽게 안다면 자기를 잘 지켜야 한다.<sup>50)</sup>

누구든지 몸으로 좋은 행위를 하고 말로 좋은 행위를 하고 마음으로 좋은 행위를 하는 자들은 자기 자신을 보호하는 자들이다.

<중략>

몸으로 단속하는 것은 훌륭하도다.  
말로 단속하는 것은 훌륭하도다.  
마음으로 단속하는 것은 훌륭하도다.  
모든 곳에서 단속하는 것은 훌륭하도다.  
모든 곳에서 단속하고 부끄러움 아는 자,  
그를 일러 자기를 보호하는 자라 하노라.<sup>51)</sup>

만일 자신을 사랑스럽다 여긴다면 자기를 악에 질매매어서는 안 되나니 나쁜 짓을 거듭거듭 많이 짓는 자는 행복을 얻기가 쉽지 않다네.

<중략>

죽어야만 하는 인간은 여기 이 세상에서 공덕과 죄악 저 둘을 짓나니 이것이 참으로 그 자신의 것이며 그때 그는 이 둘을 가져가도다.<sup>52)</sup>

이처럼 붓다는 통제의 대상으로서의 나는 물론 이거니와 내가 행한 선악 행위가 나 자신의 것임을 말한다. 또한 그렇게 자신을 올바르게 통제하는 주체로서의 나도 인정하고 있다. 따라서 최소한 방편의 측면 혹은 세속의 관점에서 볼 때 통

50) Dh. 104, 157. “attā have jitaṃ seyyo yā cāyaṃ itarā pajā attadantassa posassa, niccaṃ saññatacārino. … attānañ-ce piyaṃ jaññā rakkheyya naṃ surakkhitaṃ”; 일아(2016), 앞의 책, p.62, 85.

51) 각목(2009), 『상윳따 니까야 1권』, 울산: 초기불전연구원, pp.341-342.; SN, I, p.73. “Ye ca kho keci kāyena sucariṭaṃ caranti vācāya sucariṭaṃ caranti manasā sucariṭaṃ caranti tesam rakkhito attā. <중략> Kāyena saṃvaro sādhu, sādhu vācāya saṃvaro, manasā saṃvaro sādhu, sādhu sabbattha-saṃvaro, sabbattha-saṃvuto lajjī, rakkhitoti pavuccatī.”

52) 각목(2009), 『상윳따 니까야 1권』, 울산: 초기불전연구원, pp.339-340.; SN, I, p.72 “attānañce piyaṃ jaññā, na naṃ pāpena saṃyuje. na hi taṃ sulabhaṃ hoti, sukhaṃ dukkaṭakārīnā. <중략> ubho puññañca pāpañca, yaṃ macco kurute idha. tañhi tassa sakaṃ hoti, tañca ādāya gacchati.”

제되어야 할 나와 통제하는 나는 모두 인정된다. 나라는 존재는 단지 다섯 무더기가 화합된 가설적 존재이지만 세속적으로 화합되어 활동하는 존재로서의 나, 즉 자신의 업에 따른 인과관계 속에서 그에 대한 책임을 지는 나는 엄연히 논해지며 이를 나라고 칭하는 일 또한 허용되는 것이다. 고프리치(Richard Gombrich)는 불교의 무아 사상에서 핵심은 ‘고정불변의(unchanging)’ 자아가 아니라는 것이지 단순한 자아의 부재를 의미하지 않는다고 말한다. 그는 오히려 무상을 설하기 위해 붓다가 무아를 설한 것으로 개별적 연속성을 부정하여 도덕적 헤이를 가져오는 것은 윤리를 강조하는 불교의 교리가 아니라고 강조한다. 그러면서 그 어느 사상보다 불교는 개개인의 연속성을 지지하는 입장임을 피력한다.<sup>53)</sup> 마크 엡스타인은 불교 무아의 가장 핵심은 지속적인 독자 본성이 있다는 관념의 해체로서 나라는 경험은 끊임없이 변화하는 비개성적 과정이라 본다. 이런 나에 대한 이해를 ‘자아를 넘어서 가는 것’이라 여기는 심리학의 주장은 불교가 오랜 전통속에 자아를 탐구해 놓은 것을 무시하는 처사와 같다고 본다.<sup>54)</sup>

다섯 무더기에 대한 집착의 토대 위에서 화합된 존재인 오취온의 범부이든 집착이 소멸하여 다섯 무더기가 정화된 오법온의 아라한이든 세속에서 존재하고 있는 한 그들은 명칭적 존재가 되어야만 한다.<sup>55)</sup> 그들은 고정불변은 아니지만 상속되고 있기 때문이다. 붓다는 번뇌가 끊어진 최후의 육신을 가진 아라한조차 나 혹은 나의 것이 있다고 말할 수 있다고 설한다. 단지 해탈자는 나 혹은 나의 것이 세속에서 부르는 임시적 명칭임을 알아 집착하지 않을 뿐이라는 것이다.<sup>56)</sup>

53) Gombrich Richard(2009), *What the Buddha Thought*, Equinox Publishing Ltd, 2009, p.6, 11, 12.

54) 마크 엡스타인, 윤희조·윤현주 역(2017), p.67, 68. 이러한 고프리치와 엡스타인의 주장과 일맥상통하게 불교의 무아 사상에서 상대적 관점에서의 가립적 자아는 인정된다는 점과 궁극적 관점에서의 자아가 부정되는 점을 구분해야 한다는 국내외 여러 학자들의 견해들에 대해서는 다음을 참고하라. 이충현(2024), 앞의 논문. pp.198-201.

55) 자아의 획득은 세상의 언어이자 일반적 표현이자 개념이라는 붓다의 가르침은 『디가 니까야』의 「뵘타빠다 경」에서도 확인된다. 각목(2006), 『디가 니까야 1권』, 울산: 초기불전원, 500-501.

56) 『雜阿含經』 第2卷(T2, 154c20-155a04), “若羅漢比丘, 漏盡持後身, 頗說言有我, 及說我所不? <중략> 若羅漢比丘, 漏盡持後身, 亦說言有我, 及說有所。 <중략> 若羅漢比丘, 自所作已作, 已盡諸有漏, 唯持最後身, 何言說有我, 說何是我所? <중략> 說我漏已盡, 亦不著我所, 善解世名字, 平等假名說.”;

(천자) 만약 나한 비구로서 번뇌가 다 끊어지고 최후의 육신을 가졌어도 혹시 내가 있다고 말하고 또 나의 것이라고 말합니까? <중략>

인간 세상에서 삶을 사는 다섯 무더기의 임시적 화합물인 자아 즉 나는 고정된 실체가 아니라 올바르게 형성되어야 하는 무상하며 상속되는 존재이다. 그런 존재에 대해 자기라 칭하는 일은 불가피하다. 따라서 세속적 존재인 나는 나 자신을 올바르게 형성하기 위해, 즉 오취온에서 오법온으로 다가가기 위해 스스로를 바르게 통제할 의무와 책임이 있다. 붓다는 당시의 어떤 사상가보다 업의 인과를 강조하며 자신이 행한 행위의 인과의 사슬에서 벗어날 길이 없다고 강조한 인물이다.<sup>57)</sup> 그러므로 나와 나를 구성하게 되는 내 행동, 말, 마음의 업들은 모두 통제 대상이 된다. 최소한 올바르게 자신을 형성시키는 자기 통제의 문제에 있어 통제의 대상과 주체 모두를 단지 없다는 사실로 치부하는 것은 붓다의 견해라 할 수 없으며 이는 그가 말한 단견 혹은 허무주의에 떨어지는 일에 해당할 것이다.<sup>58)</sup>

### 5. 자기 통제 주체로서의 나에 대한 두 전통의 비교

불교는 실제적 나에 대한 치열한 비판을 감행하지만 최소한 올바른 오온의 성립에 있어서는 자기 통제의 의미와 책임을, 그리고 바르게 형성시켜야 할 대상으로서의 나라는 대상을 방편적으로나마 인정한다고 볼 수 있다. 비록 전능한 통제자로서의 아트만은 거부하지만 다섯 무더기의 임시적 화합 산물인 가설적 자기를 올바른 통제의 상태에 놓으려는 노력 자체는 중요하게 여기는 것이다. 그렇다면 자신을 통제해야 할 주체로서의 능동적 나와 통제되어야 할 대상으로서의 수동적

(붓다) 설령 나한 비구로서 번뇌가 다 끊어지고 최후의 욕신을 가졌어도 내가 있다고 말하고 또 나의 것이라 말한다. <중략>

(천자) 나한 비구라면 할 일을 이미 마쳤고 모든 번뇌가 다 끊어졌으며 오직 최후의 욕신을 가진 자일 터인데 어찌서 내가 있다고 하고 또 나의 것이라 말한답니까? <중략>

(붓다) 나는 번뇌가 이미 다 끊어졌다고 말하고 나의 것이라 집착하지 않는다고 말하니 그는 세상에서 부르는 이름들 모두가 임시적으로 붙인 것임을 잘 아느니라.

57) Sn.666, “Na hi nassati kassaci kammaṃ, eti ha taṃ, labhat' eva suvāmī.”; 일아(2015), 『숫타니파타』, 불광출판사, p.240. “어떤 누구의 행위도 사라지지 않는다. 참으로 그것은 되돌아온다. 주인이 그것을 받는다.”

58) 세친은 비록 붓다가 상견과 단견 모두를 비판하지만 둘의 경중에 대해서 자아가 존재한다고 하는 것보다 자아가 존재하지 않는다고 말하는 단견의 허물이 훨씬 크다고 본다. 그 이유로 단견은 업의 인과관계 자체를 없애버리기 때문이라 평가한다. 권오민(2015), 『아비달마구사론 4』, 동국역경원, pp.1368-1369.

인 나를 모두 인정하면서도 통제에 책임을 진 나에 주목하고 효율적인 통제를 해야 한다고 강조하는 자아고갈 이론과 불교는 일정부분 공명하는 지점이 있다고 할 수 있다.

앞서 살펴보았듯 자아고갈 이론은 경우에 따라 나를 통제자로 간주한다. 다만 내가 통제자로 칭해지는 경우는 오직 자신의 내적 정신과정이 의식적으로 통제되고 있는 상황에만 적용된다. 나는 더 자주 더 일상의 오랜 시간 동안 의식적으로 통제하지 못하는 자동조종장치에 놓이기 쉽고 통제의 시도도 종종 실패를 거듭한다. 통제의 의무를 진 나는 통제를 제대로 하는 과정에서만 통제자라 칭해질 수 있다. 따라서 본 이론에서의 통제자란 단지 맥락과 상황에 따라 임시적으로 인정되는 것일 뿐으로 항상하는 통제자도 아니고 전능한 통제자도 결코 아니다. 나는 통제자이지만 쉬이 욕망과 충동에 굴복할 수 있는 불안정한 통제자로서 오직 통제된 과정에서만 통제자가 될 수 있다. 그런 점에서 불교의 관점과 크게 상반되지는 않는다.

또한 본 이론은 통제되지 않는 나의 상태는 고통스러운 상태이거나 고통스러운 결과를 가져온다고 본다. 때문에 고통을 덜기 위해서 통제를 요구한다. 자기 통제는 기본적으로 자동적 충동을 억제하는 능력과 관련된 것으로서 하고 싶지 않은 일이라도 해야 한다면 할 수 있도록 하거나, 하고 싶은 일이지만 바람직하지 않다면 하지 않도록 만들어야 한다. 높은 수준의 자기 통제가 정신적 건강의 문제를 완화하거나 줄이고 올바른 대처를 가능케 하는 이유이다.<sup>59)</sup> 예를 들어 과민성(irritability)은 우울증이나 불안 장애 등 여러 정신 장애와 깊은 연관을 맺는 증상인데 이는 조급함(patience), 참을성 없음(intolerance), 통제할 수 없는 분노(uncontrollable anger)로 특징되는 일시적인 감정 상태로 간주된다. 그리고 이는 내부 또는 외부 공격성을 유발하는 언어적 또는 행동적 폭발로 이어진다. 또한 자기 건강을 망치는 중독성 행위에 인간은 쉽게 스스로 허용하는 변명이나 설득을 하게 된다. 이러한 충동적이고 즉흥적인 반응에 빠지지 않고 억제하거나 다루는 자기 통제는 매우 정신건강에 중요한 지표이다.<sup>60)</sup>

59) Adriel Boals et al.(2011), "The relationship between self-control and health: The mediating effect of avoidant coping", *Psychology and Health*, vol.26, pp.1049-1050.

60) Mu He et al.(2023), "The relationship between self-control and mental health problems among chinese university students", *Frontiers in Public Health*, vol.11, p.2, 7.

불교가 바라보는 인간 세상은 감각적 욕망의 세계, 즉 욕계(p: kāma-loka)이다. 이 욕계에서 인간에게 지각되는 대상들, 즉 외적 사물들은 기본적으로 유혹과 집착의 대상이고, 인간으로 하여금 쉬이 자신을 부풀리고 중요하게 느끼도록 유혹하면서 실재하는 것에서 멀어지도록 만든다.<sup>61)</sup> 즉 오감각 기관의 대상 자체가 감각적 욕망(P: kāma)은 아니더라도 인간에게 전도된 인식을 야기하는 욕망의 촉발제는 될 수 있다. 이는 크게 다섯 가지의 가닥으로 눈으로 인식되는 형상들, 귀로 인식되는 소리들, 코로 인식되는 냄새들, 혀로 인식되는 맛들, 몸으로 인식되는 감촉들로서 사랑스럽고 매혹적인 것들이다.<sup>62)</sup> 붓다는 감각기관이 온전치 못한 나병 환자가 뜨거운 불에 데이거나 벌레가 피부를 파먹어서 상처 입구가 더러워지고 악취가 나게 되었을 경우 당장은 그 상처를 긁으면 위안과 만족을 얻게 되듯 감각적 욕망(kāma) 또한 질병을 가져다 주지만 당장은 어느 정도 만족과 위안을 제공한다고 말한다.<sup>63)</sup> 즉 인간의 감각 작용은 오염되고 유혹에 빠지기 쉽기 때문에 그 감각 작용을 수행해야만 하는 자아는 매우 통제되고 다스리기 어렵다.<sup>64)</sup> 자신의 감각 기관을 잘 다스리지 못하고 휘둘리는 이는 마라의 정복을 받게 된다.<sup>65)</sup> 따라서 감각적 대상에 의해 야기되는 즉각적이고 충동적인 반응을 잘

61) Rene E.A. Johansson(1985),op.cit, p.182.; 감각 경험 그 자체는 감각적 욕망이 아니지만 이것이 더 집착적으로 발전할 수 있기 때문이다. 하지만 해탈자는 감각경험을 통해 좋은 느낌을 받을 수 있지만 그것을 더 즐기려는 욕망에는 빠지지 않는다.

62) AN. III, p.411. “Pañc’ime, bhikkhave, kāmagaṇā: cakkhuvīññeyyā rūpā iṭṭhā kantā manāpā piyarūpā kāmūpasamhitā rajanīyā; sotavīññeyyā saddā ... ghanavīññeyyā gandhā ... jivhā-vīññeyyā rasā ... kāyavīññeyyā phoṭṭhabbā iṭṭhā kantā manāpā piyarūpā kāmūpasamhitā rajanīyā. Api ca kho, bhikkhave, nete kāmā, kāmagaṇā nām’ete ariyassa vinaye vuccanti.” 대림(2020) 『양국따라니까야 4권』, 김해: 초기불전연구원, p.256. “비구들이여, 다섯 가닥의 감각적 욕망이 있다. 눈으로 인식되는 형상들이 있으니, 원하고, 좋아하고, 마음에 들고, 사랑스럽고, 달콤하고, 매혹적인 것들이다. 귀로 인식되는 소리들이 있으니 ... 코로 인식되는 냄새들이 있으니 ... 혀로 인식되는 맛들이 있으니 ... 몸으로 인식되는 감촉[觸]들이 있으니, 원하고, 좋아하고, 마음에 들고, 사랑스럽고, 달콤하고, 매혹적인 것들이다. 비구들이여, 비록 이들이 감각적 욕망(kāma)은 아니지만 성스러운 율에서는 감각적 욕망의 가닥(kāmagaṇa)이라 부른다.”

63) MN. I, pp.507-508.; 대림(2021), 『맛지마 니까야 3권』, pp.127-128.

64) Dhp 159, “attā hi kira duddamo”.; 일아(2016), 앞의 책, p.86. “자기는 참으로 다스리기는 어렵다.”

65) Dhp 7. “subhānupassim viharantaṃ indriyesu asaṃvutaṃ, bhojanamhi amattaññum, kusitaṃ hīnavīriyaṃ, taṃ ve pasahati māro vāto rukkhāṃ va dubbalaṃ.”; 일아(2016), 앞의 책, p.16. “쾌락을 추구하면서 살고 감각기관을 다스리지 못하고 먹는 데 적당량을 모르고 게으르고 노력

다루기 위해 붓다는 감각 기관의 통제를 매우 중요하게 여긴다. 다섯 가지 감각적 욕망이 남아 있다면 열반에 들 수 없으며<sup>66)</sup> 심지어 이것을 버리는 일 자체를 열반과 동일시하기도 한다.<sup>67)</sup>

이렇게 불교와 자아고갈 이론은 인간이 감각적 욕망에 이끌리고 충동적으로 반응하기 쉬우며, 그로 인해 고통이 야기되므로 자기 통제가 중요하다는 관점을 공유한다. 두 사상에서 인간으로서의 나 자신은 이중적 측면, 즉 능동적인 측면과 수동적 측면을 모두를 포함하고 있다. 능동적 측면은 의지를 내어 스스로 자신을 통제하는 역할이 주어진 통제 주체로서의 나인 반면 수동적 측면은 무의식적이고 자동적으로 자극에 혹은 감각적 욕망에 이끌려 반응하는, 자동조종장치의 모드에 놓인 나이다.

이러한 공통점에서 불구하고 두 사상은 자기 통제의 어려움에 대한 해명에 차이가 있다. 자아고갈 이론은 자기 통제 어려움의 핵심을 통제의 자원인 내적 에너지의 고갈이라 보는 반면, 불교에서는 나라는 존재의 무상성이 자기 통제의 어려움이자 근원적 불가성의 핵심이라 간주한다. 나의 무상성은 내가 노력한다고 하여 통제할 수 있는 영역이 아니므로 인간에게는 자신을 통제할 수 없는 실존적 한계가 근본적으로 내재해 있음에 주목하는 것이다. 고통을 덜기 위해 나 자신을 아무리 통제하려 하더라도 결국 무상함을 피할 수는 없고 따라서 가설적 자아인 나 역시 근원적으로 고통을 완벽히 제거하려는 노력은 가능치 않다. 불교는 이러한 자아가 자기 존재의 무상성에서 오는 괴로움과 불안을 회피하기 위해 휘둘리게 되는 실체적 노력, 즉 나와 나의 것에 집착하여 안주하려는 유혹에 빠지기 쉽다고 본다. 고통의 근본 요인으로 갈애, 즉 집착을 만드는 근원적 힘<sup>68)</sup>이 지목되는 이유이다.

르네 요한슨(Rene E.A. Johansson)은 붓다가 집착 없는 상태를 성취하는 방법

에 열성이 없는 사람은 바람이 연약한 나무를 쓰러뜨리듯이 악마가 그를 정복한다.”

66) SN. IV, p.102. 각목(2009), 『상윳따 니까야 4권』, 울산: 초기불전연구원, pp.264-266.

67) 이필원 외(2021), 『의지, 자유로운가 속박되어 있는가』, 운주사, p.96. 각주 73 참고.; 붓다는 감각적 욕망에 대한 탐욕과 갈애에 사로잡힘을 질병으로 보며 다음과 같이 말한다. “병 없음이 최상이 이득이고 열반은 최상의 행복이라.” 대림(2021), 『맛지마 니까야제3권』, 김해: 초기불전연구원, p.131. MN. I, p.508. “Ārogyaparamā lābhā, nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ.”

68) 이충현(2022), “정신병리의 근원력으로서 프로이트의 리비도와 불교의 갈애 비교”, 『철학사상』 vol.86. pp.10-13.

은 다름아닌 마음을 통제하는 방법이라 말했다는 점을 강조한다. 감각을 통제하며 지각을 순수하게 해야 선입견 없이 있는 그대로 볼 수 있기 때문이다. 따라서 마음챙김하면서 동시에 의식을 분석하고 사유하며 언제나 깨어 있는 마음으로 경계해야 한다.<sup>69)</sup> 실제로 불교는 통제를 수행하는 일을 종종 마음챙김을 하는 일과 함께 논하고 또한 있는 그대로 감각기관들을 알고 보아 지혜를 성취하라 말한다.<sup>70)</sup> 나를 붙잡게 만드는 집착이 내 안에서 일어나는 과정을 제대로 알고 보면서 아집을 내려놓고 아견을 부수어야 나에 대한 통제를 더욱 잘할 수 있게 된다. 부지불식간에라도 끊임없이 지출되고 있는 나에 대한 집착의 에너지, 즉 실체적 나를 유지시키기 위해 불필요하게 소모되고 있는 에너지의 양을 줄임으로써 자기 통제를 위한 에너지를 올바르게 운영할 수 있게 된다.

통제의 과정에서도 통제의 의지를 발휘하는 주체가 되어 자기 통제를 수행하는 나는 자칫 통제의 결실 또한 내가 이룬 것이고 이를 향수해야 한다는 관념에 빠질 수 있다. 통제의 상황에서도 견고하고 실체적인 자신을 붙잡기 쉽다. 불교와 심리학간의 소통을 다루는 마크 엡스타인은 붓다의 무아에 대해 관습적으로 인정되는 자아의 상대적 실재성을 문제삼은 것이 아니라 그런 자아에 절대적 지위를 부여하려는 우리의 경향성을 문제 삼은 것이라 주장한다. 그러면서 이 뿌리 깊은 경향성은 우리가 상식적으로 생각하는 것보다 훨씬 더 중요한 문제라 본다. 자아는 단순히 버려야 하는 실체적인 것이 아니라 복잡하고 정교한 구조, 기능, 표상의 복합체라 말하는 그는 자아의 필수불가결성을 인정하면서 동시에 자신의 견고함에 집착하지 않는 나로 변형되는 것이 올바른 명상수행의 진행이라 본다. 그는 자기 마음에 무엇이 떠오르건 그것에 집착하지 않고 알아치림을 부여하는 일은 자아의 기능을 원활히 하는 통합기능을 제공한다고 주장한다.<sup>71)</sup>

불교는 통제 주체로서의 자기에 대해 인정하면서도 다음과 같은 이중적 노력을 유지해야 한다고 주문한다. 한편으로 세속적으로 가립된 주체가 나를 통제한다는

69) Rene E.A. Johansson(1985), op.cit, pp.97-98. 또한 붓다는 그저 있는 그대로 감각기관을 통해 아는 것이 고통의 소멸이라고 말한다. SN. IV, p.73,

70) 니까야에서 감각기관을 통제하고 올바르게 자신을 통제하는 일을 마음챙김과 함께 언급하는 문구는 여러 곳에서 확인할 수 있다. 그 예의 일부로 DN. I, p.250, SN, II, p.231, MN, III, pp.287-290. 등이 있다.

71) 마크 엡스타인, 윤희조·윤현주 역(2017), p.8. 66, 74.

사실을 수용하면서 다른 한편으로 이것은 단지 연기의 소산으로서 조건적으로 형성된 주체가 나를 통제하고 있다는 사실을 교차적으로 인식해야 한다. 즉 통제하려는 노력 속에서 또한 통제 조건과 한계를 인식하며 모든 사안은 상호 인과적이고 의존적으로 일어나고 있음을 바라볼 수 있어야 올바르게 통제를 잘 할 수 있는 것이다. 아날라요는 마음챙김 명상을 다루면서 마음을 해방하는 수행에서 통제감은 큰 장애물이라 말한다.<sup>72)</sup> 나를 통제하려는 시도는 내가 이루고자 하는 목표인 수행을 방해하므로 이것을 내려 놓아야 한다. 더 이상 통제를 행사하려는 어떤 시도도 버릴 줄 알아야 한다. 그럼으로써 수행은 오히려 더 잘 이루어지게 된다고 그의 충고한다.<sup>73)</sup> 어찌되었든 충동, 욕망, 습관에 휩쓸리며 통제 불능에 빠지는 자아의 근본 원인은 집착, 즉 갈애이기에 나에 대한 집착 또한 내려 놓는 것이 자기 통제의 정수인 것이다.<sup>74)</sup>

## 6. 결론

본 연구는 자아고갈이론과 초기불교를 중심으로 자기 통제의 문제를 살펴봄으로써 두 사상의 자아 이해를 비교하였다. 두 사상은 인간이 매우 충동적이고 욕망에 휘둘리기 쉬운 존재임을 인식하고 그러한 자극을 잘 통제하지 못하면 고통스럽게 된다고 본다. 따라서 두 사상 모두 고통을 덜기 위해 자기 통제의 노력이 중요함을 말하며, 자기 통제의 주체로서 자율적이고 능동적인 나와 이러한 통제를 통해 만들어가야 할 대상으로서의 나를 모두 인정한다. 하지만 두 사상의 자기 이해에는 중요한 차이점이 있다. 불교는 자아고갈 이론과 달리 내가 통제될 수 없는 중요하면서 근원적인 이유로서 무상에 주목한다. 즉 자기 통제에 있어 근본적으로 통제 가능한 부분과 통제 불가능한 부분의 분별력 있는 구분을 요구하고 이는 단순히 통제 대상과 주체로서의 나를 인정하는 것을 넘어 그런 나 자신 그저 연기

72) 감각기관의 통제 문제는 마음챙김 수행에서 주로 언급된다는 점을 상기하면 역설적이라 할 수 있다.

73) 아날라요, 김수진 역(2021), 『호흡 마음챙김 명상』, 지식과 감성 pp.115-116.

74) 물론 이런 접근이 항상 성공적으로 수행된다고 단정할 수는 없다. 이런 이중적 관점을 제대로 수행하지 못한다면 오히려 빈약한 자기감각이나 강한 이욕심의 발생으로 인해 자기 통제를 위한 동력이 줄어들 가능성도 배제할 수는 없기 때문이다.

의 소산임을 또한 보도록 만든다. 자기 통제의 주체로서의 나는 내게서 일어나는 부정적 힘 또는 흐름을 거스르며 결단과 실행을 하는 단단한 존재이면서 다른 한편으로 그런 자신이 집착으로 임시 형성된 가립물이기에 내려놓음의 대상이라는 인식도 함께 갖추어야 진정한 자기 통제의 주체로서의 내가 될 수 있다. 이 같은 나에 대한 두 가지 접근은 비록 통제자로서의 나라 할지라도 있음과 없음의 양극단에 빠지지 말라는 중도적 메시지와도 일맥상통한다고 볼 수 있다.

[제2발표 논평]

## 논평문: 자기 통제의 문제를 통한 ‘나’ 이해

문유정

(동국대학교)

논평을 시작하기에 앞서 서구를 중심으로 발전해 온 심리학적 기반의 자기·자아 개념 그리고 붓다의 교설 핵심을 이루는 무아를 기반으로 한 자아개념에 대한 세밀한 비교 분석을 통하여 불교심리학의 새 지평을 심층적으로 모색하신 발표자님의 좋은 논고를 접하게 된 기회에 감사드립니다. 본 논고는 ‘자기 통제 (self-control)’ 논의를 중심으로 심리학 분야의 자아고갈 이론 그리고 초기불교에서 바라보는 자아의 이해를 다루는 과정을 통하여 두 사상이 함의하는 자기 통제 역량을 고찰하고 있습니다.

발표자님께서 논의 주제로 삼으신 ‘자기 통제’라는 주제는 불교심리학이라는 학제적 분류, 다시 말해 응용불교학이 지향하는 ‘현실에 대한 실용적이며 구체적인 접근’이 구현 가능함을 보여주는 긍정적 예시라고 생각합니다. 특히 자아고갈 이론은 작금의 사회적 현안들과 조응되는 심리적 병리현상들을 다루는데 시의 적절한 심리학 이론으로 보이며, 이를 초기불교의 자아관과 유비함으로서 자기 통제에 대한 대안을 중도적 자아 인식으로 분석하여 유의미한 결론을 추출해 내었다는 점에서 발표자님의 노고가 돋보인다고 하겠습니다.

한편으로 불교심리학에 과묵한 제가 토론자로서의 역할을 잘 수행할 수 있을지 부담이 되기도 합니다. 제가 지향하고자 하는 토론의 방향은 논고에 대한 어떠한 새로운 의견을 제시하기보다는 먼저 발표자님의 논지를 심구해보고, 비교 분석의 과정에서 생겨나는 여분의 의문점들, 특히 자기 통제의 비편의성을 분석

함에 있어 ‘나라는 존재의 무상성이 자기 통제의 어려움이자 근원적 불가성의 핵심이라 간주(p. 14)’하는 문제, 그리고 논고에서 인용하신 바 『깟사빠 경 (Acelakassapa-sutta (SN12:17))』 과 관련한 고통의 해석문제(p. 9) 등에 초점을 두고자 합니다.

### 1. 초기불교 시각에서 바라보는 ‘고통’과 ‘통제의 문제’

p. 8-9에 따르면 ‘붓다의 아트만 비판의 핵심에는 통제의 문제가 자리하고 있다고 해석’할 수 있으며 ‘나 자신 혹은 나를 구성하는 다섯 요소들이 통제되지 않기에 고통스럽다면, 이를 통제하려 노력해야 한다는 당위성이 자연스레 나 자신에게 부여된다’고 되어있습니다. 더불어 ‘무명, 갈애 등 불교에서 고통을 야기하는 원인은 번뇌이며, 이를 제거하기 위한 여러 방편 및 수행들이 제시되는데 그 중 하나가 바로 감각기관의 통제(control)를 통한 번뇌 제압’으로 서술된 부분의 맥락에 『깟사빠 경』의 두 구절을 인용하신 부분에 대한 질문을 드립니다.

- ‘통제’의 문제를 직접적으로 다루기에 앞서 ‘통제’라는 장치를 통한 고통의 해소에 대한 좀 더 명확한 도식적 설명을 해주시면 좋겠습니다. 언급하셨던 것처럼 불교의 사유는 큰 맥락에서 이고득락을 지향하지만, 논고에서 기반하고 있는 초기불교 교설의 경우 12연기와 인과의 흐름이 후대의 그것보다 좀 더 실존의 고통에 밀접한 개체적 인격을 다루고 있다고 알고 있습니다. 그렇다면 ‘통제’라는 하나의 장치는 연기라는 세계적 질서 내부에서 순환하며 내재하는 고통의 재생산과 반복의 흐름을 제어하려는 일종의 방법론 혹은 해소의 노력으로 간주될 수 있을 것 입니다. ‘자기 통제’의 역할을 불교적 언어를 빌려 이해한다면 어떻게 설명될 수 있을까요?

- 논고에서 인용하신 『깟사빠 경』은 불교에서 철학적 논의로 적지 않게 다루어지고 있는 자아동일성에 대한 붓다의 분석을 살펴볼 수 있는 경전으로 알려져 있습니다. 발표자님께서서는 이를 바탕으로 자기통제의 논리가 ‘나’를 다루지만 자작과 타작의 논리 모두 성립되지 않는다는 입장을 밝히셨습니다. 그렇다면 ‘항상 하지 않기에 괴로움에 빠지는’ 이라고 서술해 주신 부분과 관련하여 假有로서의 행위자가 지니는 번뇌에 대한 자세한 설명을 듣고 싶습니다.

2. 초기 교설에서 ‘자기 통제’ 비편의성의 원인

- p. 14의 ‘불교에서는 나라는 존재의 무상성이 자기 통제의 어려움이자 근원적 불가성의 핵심이라 간주한다.’라고 하신 부분에 대하여 자아통제의 어려움이 무상성에 있는가 다시금 여쭙고 싶습니다. 범부의 삶을 살아가는 우리들이 흔히 일상 안에서 겪는 자기 통제의 어려움 혹은 자아 고갈의 상태가 나의 존재 양태가 항상 하지 않는 것에서 기인되는 것이 맞는지 의문이 듭니다. ‘자아가 자기 존재의 무상성에서 오는 괴로움과 불안을 회피하기 위해 휘둘리게 되는 실체적 노력, 즉 나와 나의 것에 집착하여 안주하려는 유혹에 빠지기 쉽다’고 지적해 주신 바, 고통의 근본 요인으로 갈애를 꼽으셨습니다. 항상 하지 않는 존재 양태와 자기 통제의 비편의성 문제 중간 단계에서 언급될 만한 三毒의 문제를 짚어주지 않으신 이유가 따로 있으신지 궁금합니다.

[제3발표]

## 해방직후 불교계 청년운동과 정치 참여의 주역, 백석기(白碩基)의 행적

이경순

(대한민국역사박물관)

1. 머리말
2. 옥천사 출가와 수학 이력
3. 해방 후 백석기의 활동
  - 1) 불교혁신운동과 백석기의 부상
  - 2) 반탁운동 참여와 제헌의원 선거 출마
  - 3) 정부수립 후 신문인, 행정가로 활약과 납북
4. 맺음말

### 1. 머리말

해방기 불교계 신문과 잡지에는 낯선 불교 활동가들의 이름이 등장한다. 해방 전에는 학생명단 속에서만 찾아볼 수 있거나, 무명이던 그 이름들은 해방기 동안 작열하는 불빛처럼 드러났다가 1950년대 6·25전쟁과 불교정화를 거치면서 사라졌다. 백석기(1911-1950년 납북)도 그중 한 명이다.

지금까지 해방기 불교 연구는 일제하 불교체제 청산과 불교계의 세대교체를 중심으로 전개되었으며 본격적 연구는 김광식의 성과가 있다.<sup>1)</sup> 김광식은 해방 후 새로운 교단 집행부의 등장과 개혁의 추진, 다양한 불교혁신 단체의 출현과 교단 집행부와와의 대립과 분열상을 고찰했다. 그런데 불교계 혁신세력의 면면과 정치활동에 대해서는 본격적 연구가 이루어지지 않았다.<sup>2)</sup>

해방 후 미군정기에서 정부 수립에 이르기까지 기독교계가 권력의 핵심을 차지했다는 것은 잘 알려진 사실이다. 친일 전력을 지닌 미군정의 통역, 미 선교사 자녀였던 미군정의 고문들은 미국 유학생 출신, 기독교계, 흥사단 출신을 미군정의 요직에 앉히고 권력을 누리게 만들었다.<sup>3)</sup> 기독교계 미국 유학생 출신들이 미군정 권력과 한민당 세력의 주축을 차지했던 것이다.

중앙 권력 기구에서 불교계 인사들은 소외될 수밖에 없었다. 그럼에도 불구하고 정당과 사회단체, 종교집단이 정치적, 사회적 격변에 대응하여 각각의 이해와 정책을 내세우던 시기에 불교계의 이해를 반영하고 대중불교 실현이라는 이상을 실현시키기 위해 불교인들도 정치적 목소리를 내었다. 1948년 남북협상을 위해 10명에 가까운 불교계 인사들이 이북으로 향하고, 제헌의원 선거에 입후보한 불교계 인사가 12명에 달하였다는 사실만 보더라도, 정치 참여는 해방기 불교계의 중대 현안이었다. 기독교계가 권력 기구의 주류를 이루기 시작한 해방 직후, 불교계의 정치적 성향과 활동을 살펴보는 것은 한국 현대사의 종교 지형과 이후 불교와 정치 관계를 이해하는 출발점이 될 수 있다.

해방기 정치 활동을 전개하고 권력 핵심층에 접근한 불교 인사 중 한 명이 백석기였다. 당시 김법린(金法麟, 1899-1964), 최범술(崔凡述, 1904~1979) 등은 중앙총무원 간부의 자격으로 불교 교단을 대표하여 정치에 발을 디딘 반면, 백석기는 의외의 인물이었다. 불교 청년 대표 몫을 한 30대 백석기는 해방 전까지 무명

1) 김광식, 『韓國 近代佛敎의 現實認識』, 민족사, 1998; 『한국현대불교사 연구』, 불교시대사, 2006; 『불교와 국가』, 국학자료원, 2013; 「한국전쟁과 불교계」, 『불교평론』 43호 2010년 여름호

2) 지금까지 현대불교 인물연구는 조계종의 고승 중심으로 이루어져왔다. 최근 해방 후 다양한 분야에서 활동한 현대불교 인물들에 대한 김정집의 연구가 주목된다. 김정집, 「김달진의 불교학 研鑽과 譯經활동」, 『보조사상』 62, 2022; 「금당 이재복의 불교활동과 시대인식」, 『대각사상』 41, 2024; 「박봉석의 불청운동과 사회활동」, 『한마음연구』 13, 2024.8

3) 정병준, 『1945년 해방 직후사』, 돌베개, 2023, pp.201-255

에 가까웠고 중앙교단에서 전혀 드러나지 않았던 인물이었다.

해방 후 불교계를 대표한 활동에도 불구하고 이제까지 백석기에 대한 어떠한 관심과 연구가 이루어지지 않았다. 백석기의 생애와 행적에 대한 연구는 해방직 후 불교계 정치 참여의 성격을 이해하는 측면에서 의미를 찾을 수 있다. 조금 더 너른 시야에서 보자면 그의 생애는 일제 말의 불교계, 해방과 정부 수립이라는 근현대 한국의 정치적 대격변, 해방 후 불교계의 혁신과 이념에 의한 세력 분열, 6.25전쟁과 이산이라는 시대 배경과 정확히 맞물려 있었다. 근현대사의 주요 사건들 속에 펼쳐진 백석기의 생애는 해방기 청년 불교인의 초상으로서 조명할 가치가 충분하다고 본다.

이 글에서는 백석기의 생애 전반과 자신의 사상을 기술한 자료가 전무한 상황에서, 백석기 행적의 편린과 시대상을 교차하여 백석기라는 인물상을 그려 보고자 한다. 백석기라는 이름이 남아있는 신문, 잡지 등의 기사들 그리고 후손의 인터뷰로<sup>4)</sup> 그가 남긴 자취를 따라가 본다. 그를 통해 지금은 잊힌 해방기 불교청년들을 발견하는 길에 닿고자 한다.

## 2. 옥천사 출가와 수학 이력

백석기는 1911년 경남 고성군 영오면 성곡리에서 부친 백남규(白南奎)와 모친 진양 정씨 달단(達丹)의 4남 2녀 중 3남으로 출생했다.<sup>5)</sup> 백석기의 가정환경이나 출가 배경에 대해서는 알려진 바가 없다. 다만 본관은 수원으로 성곡리에는 수원 백씨의 집성촌이 있었다. 그가 태어나서 유년시절을 보낸 고향 영오면 성곡리는 옥천사(玉泉寺)로부터 거리가 5-6km 밖에 안 되는 인근 동리로서 옥천사 신도가 많았던 곳이다.<sup>6)</sup>

4) 필자는 2023년 11월 11일 경기도 고양시에서 백석기의 아들 백우석(1941생)과 2024년 2월 4일 경남 고성군 영오면 성곡리에서 백석기의 일가인 백대흠(1946생)을 인터뷰 하였다.

5) 옥천사, 『26.白碩基』, 『教籍簿』, 1948

6) 이것은 고성군 성곡리 금산마을에 거주하는 백대흠과의 인터뷰에서도 확인할 수 있었다. 현재 생존해 있는 동네 어르신들은 대부분 옥천사나 옥천사 부속암자의 신도로서 항상 기도를 다녔다고 말했다.

『수원백씨대동보』에 의하면, 백석기는 수원 백씨 별좌공(別坐公)과 좌윤공(左尹公)계 29세(世)로<sup>7)</sup> 항일운동가 백초월(1876-1944)의 증손대가 된다.<sup>8)</sup> 즉 별좌공과 좌윤공계 24세 白東華가 백초월에게는 조부이고 백석기의 5대조가 된다. 백석기와 백초월의 직접적 교류와 영향 관계를 증명하는 문헌자료는 찾을 수 없었다. 백초월은 젊은 시절부터 범어사, 해인사, 벽송사, 통도사 등에서 대강백으로 명성을 떨쳤던 인물이었다. 최근에 백초월과 옥천사와의 밀접한 관계를 말하는 다양한 증언이 발굴되었다. 백초월이 처음 옥천사에서 출가했으며 옥천사 강원에서 강의하거나 군자금을 얻으러 왔으며, 옥천사 승려가 백초월에게 독립자금을 지원한 사례가 있다는 증언이다.<sup>9)</sup> 백초월이 1944년 청주교도소에서 순국한 후, 백석기가 백초월의 유해를 수습하려 했다는 증언도 주목할 수 있다.<sup>10)</sup> 백석기는 백초월의 가까운 일가로서 옥천사 출가와 승려생활에서도 영향 받았을 가능성이 높다.

조선 후기 이래 대찰이었던 옥천사는 1920년대 중반 ‘800여석지기의 땅을 보유하고 400여명의 소작농’을 둔 부찰이었다.<sup>11)</sup> 대강백 채서응(蔡瑞應, 1876-1950)이 불교전문강원을 설립해서 전국에서 학인이 모여들었을 뿐 아니라 광명의숙(1910년대 중반 설립), 진명학원(1925-1926), 학술강습소(1926년경) 등 근대적 기초학교를 설립 운영하였다.<sup>12)</sup> 이렇게 옥천사는 근대적 인재양성과 교육에 큰 관심을 쏟았던 사찰이었다.

백석기는 15세인 1926년 3월 옥천사로 출가했다. 영송 처겸(影松處謙)을 은사로 하였고 같은 해 12월 말에 사미계사 박재호(朴栽浩)에게 사미계를 받았다. 이듬해인 1927년 2월 고성군 개천면에 소재한 공립보통학교를 졸업했다. 백석기는

7) 수원백씨대동보편찬위원회, 『水原白氏大同譜』 제9권, 1997, pp.672-675

8) 백초월은 족보에 속명인 白道洙로 표기되었다. 백도수는 별좌공과 좌윤공계 26세이다. 『水原白氏大同譜』 제9권, p.656

9) 김광식, 「백초월의 독립운동과 옥천사」, 『마음사상』 15집, pp.183-221

10) 불교신문 편집장을 지낸 박경훈은 1970년대 승려출신 승려 유엽에게서 ‘백초월의 5촌 조카 백석기가 백초월의 시신을 수습하려고 했다.’는 말을 전해 들었다고 했다. 박경훈, 『불교근세백년』, 민족사, 2002, p.160. 김광식, 위의 논문, pp.190-192.

11) 「十年의 小作契約」, 『조선일보』 1925.4.2

12) 이성수, 「일제 강점기 일반 언론으로 본 고성 옥천사」, 『옥천사 근현대 역사사진전』, 옥천사, 2021

20대 초까지 옥천사 강원에서 불학을 익히고 범어사 강원에서 외전중등과를 수료하였다. 범어사 전문강원에는 1936년 1월경 김법린이 학감으로 취임했다. 1928년경 프랑스 유학에서 돌아와 불교 교육과 언론에 큰 역할을 하던 김법린은<sup>13)</sup> 다술사 강원, 해인사 강원에 이어 범어사 강원에서 불교 인재를 육성하는 데 힘을 쏟게 된 것이었다. 백석기는 1936년 3월에 범어사 강원을 수료했는데 수료 직전 김법린과 첫 만남이 이루어졌을 가능성이 있다. 범어사 강원에서 짧은 기간 동안 결정적인 영향을 받았다고 보기는 어렵다. 하지만 해방 후 두 사람이 불교계와 정치무대에서 때론 대립하고, 때론 일치된 노선을 걸었던 바를 떠올리면 학감과 학생으로 범어사 강원에서 마주친 것은 운명적 조우라고 할 수 있다. 이후 백석기는 1936년 경성 중앙불교전문학교로 진학했다.

중앙불교전문학교는 1930년 4월 불교전수학교에서 불교전문학교로 승격된 조선불교계 최고의 교육기관이었다. 불교전문학교 학제에 따르면 중앙불교전문학교는 ‘불교학 및 동양문학에 관한 전문교육을 실시함’을 목적으로 한다고 명시되었고 수업연한은 3년이었다. 승려만을 교육대상으로 하던 그 이전 학교체제에서 보편적 근대 전문학교 체제를 표방했다.

백석기가 입학한 1936년은 중앙불전이 설립된 지 6년이 지난 시기였다. 4월 초 중앙불전의 합격자가 발표되었는데 이때 40명의 명단은 각 신문에 공표되었다.<sup>14)</sup> 이들이 졸업한 것은 3년의 세월이 흐른 1939년 3월 15일이었다. 흥미롭게도 입학생 40명이 한 명의 낙오나 이탈 없이 9회로 졸업했다. 이때 신문에는 ‘졸업생은 전부 40명인데 금회 졸업생은 질로나 양으로나 전무한 優秀大量’이라고 특별히 언급했다.<sup>15)</sup> 바로 전해의 8회 졸업생은 22인<sup>16)</sup>, 다음 해 10회 졸업생은 36명이었으니<sup>17)</sup> 이례적인 일이었음 틀림없었다. 또한 그 면면에서도 재학 중, 졸업 후에 교계와 문단에서 대활약한 인물들을 찾아 볼 수 있다. 그 40명의 면면은

13) 그는 3·1운동에 참여한 후 임시정부에서 활동하다가 1921년 프랑스로 유학을 했고, 1927년에는 벨기에에서 열린 세계피압박민족결의대회에 한국대표로 참여하여 조선의 독립 지원을 호소한 인물이었다.

14) 「各學校合格者 中央佛敎專門」, 『동아일보』 1936.4.9.

15) 「中央佛敎專門學校 第九回卒業式」, 『경북불교』 22, 1939.5

16) 윤기원, 「三年前後」, 『툼비니』 2집, p.76

17) 張祥鳳, 「卒業生푸로필」, 『툼비니』 4집, 1940, pp.99-109

해방직후 불교계 청년운동과 정치 참여의 주역, 백석기(白碩基)의 행적·이경순

다음과 같다.<sup>18)</sup>

표 5) 중앙불교전문학교 9회 졸업생(1936년 4월 입학-1939년 3월 졸업)

	이름	출신지/ 사찰	출신학교 및 경력	졸업 후 진로(예측)	졸업 1년 후 현황 <sup>19)</sup>
1	양영조(梁泳祚)	범어사	徽文高普 訓導	진학	교원(범어사 불교학원)
2	유석규(柳錫奎)	금룡사	雲水行		포교사(강릉포교당)
3	김달진(金達鎭)	유점사		시인	경성
4	한창엽(韓昌燁)	옥천사		의사 도전	경남 진주
5	서재균(徐在鈞)	고운사	本寺 法務	본사 중역	포교사(달성군포교당)
6	주병보(朱炳寶)	함남 북청	北靑農業學校 東京商業學校	회사 취직	유학(東京 法政大學)
7	성용옥(成鏞玉)	마곡사		보사(補寺)	마곡사
8	김용흡(金龍洽)	유점사	滿洲永新中學	진학	보현사
9	우덕수(禹德水)	고운사	講院 조실		법무(고운사)
10	서병열(徐丙烈)	선암사	普成高普	진학	교원(월정사학원)
11	문창득(文昌得)	신계사			교원(유점사)
12	권남수(權南壽)	법주사		귀사(歸寺)	법주사
13	이정복(李貞馥)	경기	第二高普		회사원(동양척식회사)
14	이세현(李世鉉)	경북 안동	大邱高普		관리(만주국 協和會)
15	최사문(崔士汶)	은혜사			은혜사
16	선두수(宣豆壽)	유점사	京都聖峯中學		교원(유점사 포교당)
17	이창환(李昌煥)	(곡성)관 음사			관음사
18	신상보(申相輔)	석왕사		귀사	교원(원산 명성학교)
19	홍석영(洪錫英)	경성	京都豊國中學		관리(경성부청)
20	백석기(白碩基)	옥천사		귀사 /사회 진출	관리(총독부도서관)
21	박준하(朴俊夏)	직지사			직지사
22	김일봉(金一鳳)	은혜사		宗務	은혜사
23	석창원(石昌元)	신계사		귀사	신계사
24	송정의(宋正儀)	경성	中東校		전북 고창
25	정운소(鄭雲韶)	경성			유학(大阪 關西大學)
26	나방우(羅方右)	동화사		시인	포교사(강원도 양양 포교당)
27	전두형(全斗炯)	함남 북청		취직	학생(함남 북청)
28	이상현(李尙鉉)	함남		취직	함남 함주

18) 김어수, 「勿忘草의 그림자」, 『룸비니』 3집, 1939, pp.99-108.

		함흥			
29	이영근(李永根)	경성			경성
30	이기홍(李基洪)	경북 성주			경북 성주
31	허혁(許奕)	경북 대구			경북 대구
32	고봉환(高鳳煥)	경성	일본 金川中學		관리
33	한영필(韓永弼)	석왕사		귀사	교원(원산 명성학교)
34	우영기(禹永基)	은혜사			은혜사
35	권홍석(權弘錫)	함북 경성			총독부 문서과 관리
36	김상조(金尙祚)	옥천사			유학(東京 大正大學)
37	김계일(金啓日) /김제윤(金濟潤)	신흥사		귀사	신흥사
38	신기현(申璣鉉)	경성			경기도 광주군
39	김양식(金陽植)	경남 울산		취직	귀향
40	김어수(金魚水)	범어사		시인	포교사(범어사)

학생 40명 중 25명이 승려 출신으로 62.5%를 차지했다. 대부분이 31본사 출신이지만 본사가 아닌 옥천사 출신이 3명이나 한 회에 포함되어 있었다.<sup>20)</sup> 백석기 외에도, 한창엽, 김상조가 그들이다.<sup>21)</sup> 한 사찰에서 3명이 한꺼번에 입학한 것은 유점사, 은혜사, 옥천사 세 사찰이었고 본사가 아닌 것은 옥천사뿐이었다. 옥천사가 근대적 승려 교육에 앞장선 사찰이었음을 다시 한 번 확인할 수 있다. 그런데 백석기가 입학한 이듬해인 1937년 옥천사 주지가 연루된 사건으로 인해 5명의 학생에게 학비를 지급하지 못하게 되었다. 그럼에도 백석기와 김상영에게는<sup>22)</sup> 옥천사에서 학비가 지급되었다는 기록이 있다.<sup>23)</sup> 피치 못할 사정에 의해 5

19) 「會員一覽」, 『일광』 10호, 1940.1. pp.52-53

20) 중앙불전 1936년 입학생의 출신 사찰별 인원은 다음과 같다. 범어사 2명, 금룡사 1명, 유점사 3명, 옥천사 3명, 고운사 2명, 마곡사 1명, 선암사 1명, 신계사 2명, 범주사 1명, 은혜사 3명, (극성)관음사 1명, 석왕사 2명, 직지사 1명, 동화사 1명, 신흥사 1명

21) 현 옥천사 회주스님의 회고에 의하면 한창엽은 이후 환속을 했다고 한다. 1948년 옥천사 교적 부에는 이름이 남아있다. 김상조는 이후 일본 大正大學에 입학했다가 학교를 옮겨 日本大學 종교학과를 졸업했다. 귀국해서는 통도사중학원, 공립학교 등에서 교편을 잡았고 이후 해인대학, 동국대학교 교수, 마산대학장을 역임했다.

명의 학비 지급이 거절된 상황에서 옥천사에서 백석기에게 학비 지급을 유지한 것은 백석기에 대한 사찰의 기대가 어떠했는지 짐작할 수 있다.

같은 기수의 김달진도 ‘3년간의 전문학교 시절은 나에게 정신적, 학문적으로 많은 교우관계를 갖게 했다’고 회상한 바 있다.<sup>24)</sup> 백석기에게도 3년의 경성 중앙불전 학창 생활은 본인의 학문적 성숙뿐 아니라 이후 교계와 사회진출의 네트워크를 형성하게 된 중요한 계기였을 것으로 보인다. 축구부로 활동했다는 기록이 있어서<sup>25)</sup> 활달한 성격을 짐작케 하는데 중앙불전 재학 시기의 백석기의 모습을 엿볼 수 있는 것은 동급생 김어수(金魚水)의 글이다.

慶南 晉州가 本土이시고 玉泉寺에 法籍을 두었다. 이분은 무엇보다도 첫 印像에 씩씩한 男性이고 곳곳한 義憤이 뛰는 志熱家로 보인다. 굵직한 玳瑁테 眼鏡에 구슬구슬한 머리는 果然 무슨 일을 맡겨도 窘塞한 점 없이 잘 行할 것 같이 信賴心이 생긴다. 그리고 特히 辯論이 能熟하셔서 自己의 抱負와 主義를 宣布함에 크게 效果를 얻는다. 앞으로 寺政에 重鎮이 되시고 社會淨化의 第一線 勇士가 되실 것을 스사로 바라는 바이다.<sup>26)</sup>

곱슬머리에 두터운 빨테 안경을 쓴, 건장하고 굳은 의지가 인상에 드러난 20대 후반 백석기의 외모를 상상할 수 있다. 의분을 품고 있으며 열정적이며 신뢰감을 준다는 평가뿐만 아니라 김어수가 강조한 것은 백석기의 변론 능력이다. 변론 능력이 뛰어나 ‘자기의 포부와 주의를 선포함에 크게 효과를 얻는다.’고 하였다. 해방직후 정치인, 행정가로 변신한 백석기의 잠재적 자질이 재학 중에 이미 싹을 보이고 있었다는 알 수 있는 대목이다.

그렇다면 김어수가 백석기의 변론 능력을 확신할 수 있었던 계기는 무엇이었을까. 그것은 아마도 몇 개월 전 개최된 교내 웅변대회였을 것이다. 백석기가 중앙불전 3학년이던 재학 중이던 1938년 6월 11일, 교내 제1회 <학생현상웅변대회>가

22) 상영(尙泳)은 백석기의 중앙불전 동기 김상조의 법명이다.

23) 「玉泉寺 給費生 五名의 學費拒絶」, 『매일신보』, 1937.8.19

24) 김달진, 『산거일기』, 세계사, 1990, p.237. 김달진에 대해서는 김경집의 연구를 참고할 수 있다. 김경집, 「김달진의 불교학 研鑽과 譯經활동」, 『보조사상』 62, 2022

25) 「체육부 보고」, 『룸비니』 2집, 1938, pp.115-116

26) 金魚水, 「勿忘草의 그림자」 『一光』 7호, 1939.1. p.103

중앙불전 강당에서 개최되었다.<sup>27)</sup> 출전자는 10명이었는데 그 중 백석기가 있었다. “피, 땀, 눈물은 어느 때 흘릴까”라는 연제로 응변을 선보인 백석기는 전체 1등을 차지했다.<sup>28)</sup> 김어수를 비롯한 중앙불전 교수, 학생들은 백석기의 연설 능력에 큰 인상을 받았을 터이고 이 경력은 이후 백석기의 활동에 큰 시사점을 준다고 할 수 있다.

이 응변대회 직후 여름방학을 맞아 중앙불전 종교부에서는 예년과 같이 순회강연대를 지방에 파견하였다. 남부지방을 목적지로 한 하계 강연에는 3명의 학생이 파견되었다. 모두 3학년 학생으로 백석기, 신상보, 나방우였다.

중앙불교전문학교에서는 금년 하기 방학에 예년과 같이 하기 순회강연대를 조직하여 남선각지로 순회하리라는 데 대원은 백석기, 신상보, 나방우 三君이며 출발은 12일 오전 10시 45분 남행차이러는데 8월 5일에 마치리라는 바 순회지는 다음과 같다.

청주, 보은, 공주, 논산, 군산, 전주, 나주, 광주, 목포, 벌교, 순천, 제주도<sup>29)</sup>

백석기를 비롯한 3명의 중앙불전 학생들은 여름방학 거의 한 달 동안 강연을 이어갔는데 7월 10일 출발하여 8월 7일에 돌아왔다고 하였다.<sup>30)</sup> 위에서 열거한 대로 충청도와 전라도 주요 지역과 제주도에서 강연을 진행했고 가는 곳마다 대성황을 이루었음을 짐작할 수 있다. 농촌지역의 농민을 대상으로 한 계몽적 주제의 강연이 이루어졌을 것으로 보인다. 백석기는 전남 장성에서 ‘반성과 신생’이라는 제목으로 열변을 토했다고 기사는 적고 있다.<sup>31)</sup> 응변대회 1등을 차지하면서 입증된 백석기의 연설 실력은 한 달 동안의 순회강연으로 더욱 연마되었을 것으로 보인다. 이렇게 순회강연에서 연설가로서 면모가 더해지는 가운데 대중을 수

27) 이 응변대회는 공전의 대성황을 이룬 가운데 당시 학예부장 김어수가 사회를 보았고 심사위원은 중앙불전 교장, 교수, 강사였던 金敬注, 金斗憲, 姜裕文과 裴成敦(중앙불전 8회 졸업생)이었다. 『학예부 보고』, 『룸비니』 2집, p.108

28) 당시 2, 3등은 2학년이었던 金容泰와 金龍男이었다.

29) 『中央佛專學生 夏期巡回講演』, 『동아일보』, 1938.7.12.

30) 『종교부 보고』, 『룸비니』 3집, p.138. 동아일보 기사의 7월 12일-8월 5일은 실제 강연이 진행된 날을 기준으로 한 것으로 보인다.

31) 『中央佛專巡演盛況』, 『동아일보』, 1938.7.28

차례 만나며 조선 민중의 실정과 지식인으로서의 사명, 더 나아가 정치의 세계에 눈을 뜨는 계기가 되었을 것이다.

중앙불전 9회 학생들의 졸업시점에, 그들의 진로는 寺職 7인, 포교사 6인, 교원 5인, 관공리 6인, 회사 2인, 상급 취학 6인, 가사 3인, 기타 5인으로 예상되었다.<sup>32)</sup> 1년 후에 조사된 진로 현황은 寺職 11명, 포교사 3명, 교원 6명, 관리 5명, 일본 유학 3명, 타학교 1명, 회사 1명, 미상 10명이었다.<sup>33)</sup>

이 중 백석기는 졸업 당시에는 ‘寺政’의 중진 또는 사회 진출로 언급되었다.<sup>34)</sup> 이렇게 명확치 않게 진로가 예측된 것은 아마도 백석기가 학우들 사이에서 뚜렷한 계획을 밝힌 바 없었거나, 적어도 김어수에게 장래 희망을 털어놓을 정도로 가까웠던 사이는 아니었기 때문일 것이다. 그런데 1년 후 백석기는 총독부 도서관에 근무하는 관리로 현직이 표기되었다. 1939년 졸업 이후 1940년 1월 사이 총독부 도서관에 취직했다는 것인데 당시 『총독부직원록』에는 백석기라는 이름을 찾을 수 없어서 정식 직원이 아닌 임시 직원이었던 것으로 보인다. 어떤 계기로 총독부 도서관에 취직이 되었는지는 확실치 않다. 다만 당시 중앙불전 선배와의 관련을 추정할 수 있다. 당시 총독부 도서관에는 중앙불전 1회 졸업생인 박봉석(朴奉石, 1905-1950년)이 사서로 재직하고 있었다.<sup>35)</sup> 박봉석은 중앙불전 교우회 활동을 하면서 중앙불전 후배들과의 교류가 있었으며 밀양 표충사 출신으로 고성 출신 백석기와는 경남이 출신지인 동향 선배로 볼 수 있다. 또한 옥천사에 보관된 백석기의 교적부(1948)에는 1940년 ‘경성제대 문학부 대륙문화강좌 보통강좌(14과목) 수료’라는 경력이 나온다. 이러한 경력은 백석기는 대학 진학을 희망하고 차근차근 준비를 했던 것을 말해준다.

백석기는 도일하여 1941년 교토 류큐쿠대학(龍谷大學) 사학과에 진학했다. 류

32) 김어수가 졸업 직전 「勿忘草의 그림자」를 쓸 당시 예상한 졸업생들의 진로를 말한다.

33) 「會員一覽」, 『一光』 10호, 1940.1. pp.52-53

34) 김어수, 위의 글

35) 박봉석은 중앙불전 제1회 졸업생으로 해방 후 국립중앙도서관 부관장을 역임하고 6.25전쟁시 행방불명되었다. 1940년 당시 총독부 도서관의 사서로 근무 중이었다. 박봉석은 도서관의 표준분류표와 표준편목규칙을 제정하고 국립중앙도서관의 체계 확립, 사서교육 등에 획기적 업적을 남긴 인물로 한국도서관사에 기록된 인물이다. 오동근 외, 『도서관인 박봉석의 생애와 사상』, 태일사, 2000 참조. 박봉석의 불교계 활동에 대해서는 김경집의 연구가 있다. 김경집, 「박봉석의 불청운동과 사회활동」, 『한마음연구』 13, 2024.8

코쿠대는 정토진종(淨土眞宗) 서본원사(西本願寺)가 설립한 대학교였다. 당시 백석기가 이 대학 사학과에서 수강했던 과목은, 사학개론, 국사, 국사, 동양사, 동양사, 지나불교사, 불교학개론, 진종학개론, 인도불교사, 진종사, 종교사, 교육학개론, 미학미술사, 지리학, 서양사, 서양사, 사학특수, 사학강독 등이었다. 졸업 등수는 33명 중 8등으로 기록되었다. 1943년 9월 25일에 졸업을 했는데 당시 백석기가 제출한 졸업논문 제목은 「李朝朋黨士禍の研究」였다.<sup>36)</sup> 논문 심사자는 ‘高雄’과 ‘石浜’라고 적혀있는데 이들은 당시 용곡대 교수였던 송대 불교사 연구자 다카오 키젠(高雄義堅, 1888-1972)과 강사로 출강했던 동양학 연구자 이시하마 준타로(石浜純太郎, 1888-1968)로 추정된다. 한편, 용곡대 입학 직전에 현지에서 결혼을 했다.<sup>37)</sup> 졸업 후에는 태평양전쟁 말기 강제 징집을 피해 처가가 있는 고향으로 피신을 했고 옥천사 순회 포교사로 활약했다라는 기록이 있다.<sup>38)</sup>

### 3. 해방 후 백석기의 활동

#### 1) 불교혁신운동과 백석기의 부상

해방 직후 불교교단은 식민지 불교체제를 벗어나기 위한 개혁을 시작했다. 먼저, 집행부가 전격적으로 교체되었다. 이를 주도한 것은 김법린이었다. 조선어학회 사건으로 옥고를 겪었던 김법린은<sup>39)</sup> 일본의 항복 소식을 듣고 급거 상경한 후 재경 유지 승려들과 함께 종권을 인수받았다. 이들은 조선불교혁신준비위원회를 구성하고<sup>40)</sup> 전국승려대회를 개최했다. 1945년 9월 22일과 23일에 태고사에

36) 이상은 백석기의 아들 백우석과의 인터뷰 중 백석기의 류코쿠대 학적부 복사본을 통해 확인한 내용이다. 백우석은 1980년대 후반 일본 교토에 가서 류코쿠대를 방문하여 백석기의 졸업논문을 인계받고 학적부 기록을 복사해 왔다. 필자는 인터뷰 중에 잠시 자료를 살펴보고 간단한 메모를 할 수 있었다.

37) 백석기 부인의 부친은 경남 고령 출신으로 가족을 데리고 도일하여 교토에서 사업을 운영하고 있었다. 백석기의 부인은 고등학교를 졸업하고 약학대학에 입학 예정이었으나 집안의 설득으로 진학을 포기하고 백석기와 결혼했다고 한다. 백석기의 납북 후 고향 고령으로 돌아가 교편을 잡았고 초등학교 교장으로 정년퇴직했다.

38) 옥천사, 「26.白願基」, 『教籍簿』, 1948

39) 김법린은 1942년 조선어학회사건으로 1945년 1월 18일까지 수감되어 있다가 범어사에서 요양하던 중에 해방을 맞았다.

서 개최된 승려대회에서는 식민지 불교 체제를 혁파하고 새로운 교단체제를 성립 시키고자 하였다. 1941년에 성립된 조선불교 조계종이 사찰령에서 비롯되었다는 인식하에 조계종이라는 종명을 폐지하고 '조선불교'로 교단의 이름을 고쳤다. 조선불교총본산태고사범과 31본말사범을 폐지하고 중앙에 총무원을 두어 불교계를 총괄하고 지방은 교구제를 실시하여 각 교구에 교무원 설치를 결의했다. 입법부와 감찰부를 설치하고 총무원 간부를 선출하였다. 해화전문학교 개교와 전국 불교재산통합 건, 모범총림 창설 건, 광복사업 협조 건, 또한 교헌기초 건 등을 결의 하였다.<sup>41)</sup>

이렇게 교단의 대표기관이 성립되고 교단 체제 개편이 시작됨과 동시에 불교혁신을 위한 다양한 단체가 결성되었다. 불교청년당, 혁명불교도동맹, 조선불교혁신회, 불교학생동맹, 불교여성총동맹 등이 그것이다. 그 중 대표적인 것이 불교청년당(佛敎靑年黨)이다. 불교청년당은 승려대회와 동시에 중앙과 지방의 전국적 조직을 두고 조직되었다.<sup>42)</sup> 불교청년당은 불교계의 청년세대를 중심으로 불교의 개혁과 사회 교화, 광복 사업의 참여를 목적으로 창당되었다.

해방은 되었지만 국토가 38선으로 나뉘어 미소 군정의 통치를 받는 실정에서 진정한 독립과 정부 수립은 민족의 염원이었다. 그중 청년들의 정치 참여와 조직 결성은 들불같이 일어났다. 불교청년당은 불교 청년이 중심이 되어 불교를 대표하는 정치정당을 표방하며 대외 활동을 하였다.

1945년 11월 23일 김구와 김규식 등 임시정부 요인 1진이 귀국했는데 이때 많은 수의 우익진영 청년단체들이 임정 환국에 대한 지지 성명을 발표했다. 이 성명은 임시정부가 대표성을 갖는 유일한 정부라는 것과 이승만과 김구 지지를 천명하면서 임시정부를 중심으로 건국 사업에 매진할 것을 결의하는 내용이었다.

40) 위원회의 위원장은 김법린, 총무위원은 유엽(柳葉), 오시권(吳時權), 정두석(鄭斗石), 박윤진(朴允進)이었다. 참회부 위원장은 김적음(金寂音), 고문은 송만공(宋滿空), 송만암(宋曼庵), 설석우(薛石友), 김구하(金九河), 김경산(金擎山), 백경하(白景霞), 장석상(張石霜), 강도봉(康道峯), 김상월(金霜月)이었다.

41) 김광식, 「8·15해방과 불교계의 동향」 『韓國 近代佛敎의 現實認識』, 민족사, 1998, pp.250-253

42) 미군정의 조사자료에 의하면 불교청년당은 1946년 2월에는 회원이 2,150명, 1947년 1월에는 15,000명의 회원이 가입, 지부가 21개처에 이른다고 주장되었다. "Buddhist Young Men's Party", 신복룡(편), 『한국분단사자료집』 VI, (서울; 원주문화사), 1991, p.310

이 성명에 서명한 22개 단체 중에 불교청년당이 포함되어 있었다.<sup>43)</sup> 1945년 말 불교청년당은 임시정부를 지지한 우익진영에 속해 있었다고 볼 수 있다.

1945년 12월에는 불교청년당의 간부로 백석기가 임명되었다. 당시 35세였던 백석기는 불교청년당의 총무부장을 맡아 조직 강화에 나섰다. 한편, 불교청년당은 불교계 대표정당으로서 종교연합회와 대한독립촉성전국청년연맹에 가맹하여 활동하였다. 백석기는 대한독립촉성전국청년연맹 문화부장에 피임되어 맹활약하였다고 전해졌다.<sup>44)</sup>

이렇게 불교청년당은 교계뿐 아니라 불교계를 대표하여 정국의 급변에 대응한 활동을 펼쳤고, 백석기는 1945년 12월경 조직 내부의 중심적 역할을 맡았을 뿐 아니라 대외활동을 담당하는 인물로 부상했다.

1945년 말에서 1946년 초 신탁통치 문제와 미소공동위원회 개최로 좌우의 갈등이 심화되고 정국이 요동치는 동안 불교계에서도 급진적 개혁을 부르짖는 새로운 조직이 결성되었는데 그 중에 혁명불교도동맹이 있었다. 동맹은 ‘교단개혁, 조국광복, 사회혁명’을 강령으로 내세우면서 “계급 없고 죄악 없는 평화 사회 건설을 목표로 모든 형식, 미신, 봉건 등 구폐를 급과 숙청하고 신불교를 건설하여 민족적, 사회적 전위대가 되고져 재경유지 불교도의 발기로” 1946년 4월 창립되었다.<sup>45)</sup> 혁명불교도동맹의 당면 주장은 다음과 같았다.

-승니와 교도를 구별하자 -사원을 일반에게 개방하라 -사찰토지는 국가사업에 제공하라 -불건전한 교당을 숙청하라 -승려는 생업에 종사하라 -석가불을 본존으로 하라 -종래의 의식을 폐파하고 간소 엄숙한 새 의식을 실시하라.<sup>46)</sup>

승려와 교도를 구별하자는 것은 독신승과 대처승의 권한과 의무에 차이를 두자는 것을 말한다. 당시 교도제는 교단 집행부에서도 추진 과제로 삼고 있었지만 교도의 범위와 교단 내 대처승 지위는 논란의 대상이었다.<sup>47)</sup> 교단 집행부가 거의

43) 『자유신문』, 1945.11.25.

44) 『불교청년당소식』, 『신생』 창간호, 1946.3, p.22

45) 『혁명불교도동맹 창립』, 『동아일보』, 1946.5.7.

46) 『혁명불교도동맹 탄생』, 『불교신보』 2호, 1946.6.1.

47) 『佛敎靑年黨第一會全國代表大會』, 『신생』 3호, 1946.7, p.16 총회에서 채택된 것은 31본산

대처승이었기 때문이었다. 토지개혁도 쟁점이 되고 있었다. 토지개혁이 당면과제가 되었던 상황에서 교단 집행부의 ‘유상몰수 유상분배’의 입장과 불교혁신 층 중 일부가 주장한 ‘무상몰수 무상분배’ 주장은 크게 부딪히는 쟁점이었다. 혁명불교 동맹이 주장한 사찰 토지의 국가사업 공여나 승려는 생업에 종사라는 주장은 불교계의 경제적 기반이 토지였던 상황에서 보았을 때 급진적이며 국가사회주의적 색채를 띤 주장으로 볼 수 있다. 당시 이러한 급진적 불교개혁을 추진한 혁명불교도동맹의 중앙위원과 조직의 부서원은 다음과 같았다.

중앙위원 : 조명기, 박봉석, 성낙훈, 김달진, 정두석, 장원규, 광서순, 이부열, 김해운, 김병규, 김상열, 백석기, 민동선, 장상봉, 김정목, 김준열, 유성갑, 천두원, 이재병, 홍영의, 구임준, 구자현, 양외득, 임재영<sup>48)</sup>

의식연구부: 정두석, 김정목, 장정일, 김준열, 장상봉, 민동선, 김상열

세포조직부: 백석기, 양외득, 김정목, 임재영, 광서순, 장상봉

교정연구부: 조명기, 성낙훈, 장상봉, 박봉석, 김병규, 이부열, 유성갑, 장원규

사회사업부: 이부열, 김달진, 장상봉, 성낙훈, 백석기, 김정목, 광서순, 정두석, 김상열<sup>49)</sup>

이 구성원들의 출신과 활동, 이후 행적에 대해서는 앞으로 심도 있는 연구가 필요하다. 그런데 이들 대부분은 중앙불전 졸업생이었다는 것은 확인할 수 있다. 1931년부터 1940년까지 1회부터 10회까지 졸업생들은 친일논란에서 무관한 30-40대 초반의 청장년 세대였다. 이들이 당시 불교혁신운동의 중심 세력을 형성하게 된 것은 당연한 일이었다. 중앙의원들이 4개 부서로 업무가 분장된 가운데 백석기는 중앙위원이자 세포조직부와 사회사업부를 담당하였다. 조직과 사회사업을 담당했다는 점에서 조직 관리와 협상, 대외 협력 및 사회사업에 장점을 보였던 백석기의 역량을 확인할 수 있다.

그런데 1946년 하반기 이후 교단 집행부와 혁신세력의 갈등이 표면화되었다. 해방직후 교단 집행부는 불교계의 자생적이며 혁신적 기구였지만 식민지 잔재에

제의 폐지, 출가·재가승 모두 敎徒로 통칭, 불교재산 통합을 통한 중단 종합사업 기획이었다.

48) 『사찰요람』 서울시 경찰국 사찰과, 1955, p.58; 김광식, p.269에서 재인용

49) ‘혁명불교도동맹’, 『교계소식』, 『불교신보』 4·5합본호, 1946.9.1

서 자유롭지 못했다고 할 수 있다. 교단 집행부는 일제 말기 이미 교단 주변에서 활약하던 기성세력이었고 구성원 중 일부는 친일 행적을 한 이도 있었다. 혁신세력은 교단 집행부가 교단 개혁에 성과를 내지 못하고 있다고 지적하고, 집행부 일부의 과거 친일 행위와 정치 지향성을 비난했다. 1946년 11월 제2회 중앙교무회의가 개최된 후 상황은 더욱 악화되었다. 1946년 12월 초 혁신단체가 기존 교단 집행부를 배제한 독자적 혁신을 추구하기 시작했다.<sup>50)</sup>

2일 불교청년당을 비롯한 불교 관계 7개 단체에서는 11월 25일부터 4일간 태고사에서 열린 중앙교무회의의 의사 상황에 관하여 그 비법성을 지적하고 다음과 같은 3항을 들어 성명을 발표하였다.

1. 토지개혁이 필연적 과제로 된 차제에 寺有토지급 山林을 은폐하려는 계획에만 급급하며 영리적 주식회사 설립을 획책하고 있는 것
2. 진정한 수도승과 若進청년불교도와 일반신도에게 문호를 개방치 아니하고 특수계급에 전단과 독재를 지속하려는 무기로 했을 뿐 아니라 대의원급 자격심사에 대하여 既定 敎憲에도 위반하여 자체모순을 폭로한 것
3. 日政이래 교계를 혼란하고 賣敎及 선동을 감행하는 親日○反敎徒輩가 본회의 대의원급 중앙간부진과 소속기구에 혼입한 것<sup>51)</sup>

토지개혁 안건이 첫째가 된 것에는 북한 지역에서 실시된 토지개혁의 영향이 있었다. 북한에서는 1946년 2월 8일 북조선임시인민위원회가 출범하고 3월 5일 ‘무상몰수 무상분배’를 명목으로 토지개혁이 실시되어 공산주의 체제 선전용으로 활용되고 있었다. 남한지역에서도 토지개혁의 필요성이 제기되었으나 한민당 등 지주계급 출신들의 반대로 개혁의 실사가 미뤄지고 있던 상황이었다. 불교 중앙총무원도 토지개혁에 대비하여 불교계 토지를 유지하려는 방법을 모색한 반면, 혁신세력은 토지개혁에 필연성을 주장했다.<sup>52)</sup> 또한 혁신세력은 교단 운영의 독점화에 대한 반발하여, 소외된 독신수도승과 청년불교도, 일반신도에게 권력을 분급

50) 김광식, 「佛敎革新總聯盟의 結成과 理念」, 『韓國 近代佛敎의 現實認識』, 민족사, 1998, pp.282-283.

51) 「佛敎內에 親日派跋扈 掃蕩하라고 佛敎靑年黨 等 聲明」, 『자유신문』, 1946.12.3.

52) 전국불교도총연맹이 미소공동위원회의 토지개혁에 대한 자문에 대한 답으로 발표한 내용 중에는 ‘토지는 전부 무상 몰수하여 토지 없고 토지 작은 경작하는 농민에게 무상분배할 것’이라는 의견이 포함되어 있었다. 『불교신보』 제15호, 1947.7.1.

해야한다고 주장하면서 친일 전력의 교단 간부진에 대한 불신을 표명했다.

결국 조선불교중앙선리참구원 불교청년당, 불교여성총동맹을 비롯한 남녀 7개 불교단체는 대중불교 실현과 민족 통일완수, 균등 사회 건설 등의 강령 아래 불교혁신총연맹을 결성하였다.<sup>53)</sup> 총연맹의 강령은 총연맹이 교단내 권력 투쟁과 불교개혁에만 관심을 둔 것이 아니라 대중불교의 실현, 통일된 조국과 균등한 사회 건설이라는 국가 비전에 참여할 것을 주장했다. 이후 교단은 교단 집행부인 총무원과 혁신 세력 간의 분열과 대립에 휘말렸다. 이러한 대립은 1947년이 되면서 극한으로 치달았던 것으로 보인다.

전국불교도대회 준비 관계로 지난 6일 시대 안국동 선학원에 모였다가 종로서에 구금된 대회준비위원 김경봉씨 외 6명은 7일 하오 일단 석방되어 불구속으로 취조를 받고 있다 한다.

그리고 불교청년당 위원장 백석기씨도 前記 7氏와 함께 체포되었다가 7일 석방되었다 하며 이에 앞서 4일 밤 대회 회계 임원 任俊氏는 시내 모처에서 중앙총무원 총무부장 崔永煥씨등과 함께 저녁을 먹다가 다소의 언쟁을 한 일이 있었다는데 익일 역시 경찰에 구속되었다 한다.<sup>54)</sup>

위의 기사는 전국불교도대회를 준비하던 혁신세력의 지도부를 총무원의 간부가 신고한 사건으로 두 세력의 대립 상을 단적으로 보여주는 사건이다. 이때 백석기는 불교청년당 위원장으로서 대립의 최전선에 있었다고 볼 수 있다.

1947년 5월 전국불교도대회이후 혁신세력은 전국불교도총연맹을 결성하고 기존 교단과 결별하고 새로운 교단인 조선불교총본원을 건설했다. 그러나 총본원의 혁신세력 내에서 토지개혁에 대한 이견이 발생했으며 혁신세력의 일부가 1948년 남북협상에 참여하기 위해 이북으로 건너가면서 분열을 맞게 되었다.<sup>55)</sup>

## 2) 반탁운동 참여와 제헌의원 선거 출마

백석기는 불교계 혁신세력을 대표하는 정치정당인 불교청년당에서 활약했고 불

53) 『佛敎革新總聯盟 七箇團體서 結成』, 『조선일보』, 1946.12.6.

54) 『金鏡峰씨 석방』, 『水産經濟新聞』, 1947.5.10.

55) 김광식, 「한국전쟁과 불교계」, 『불교평론』 43호 2010년 여름호

교청년당의 총무부장, 위원장을 역임했다. 불교청년당은 불교계를 대표하여 정치 활동에 돌입했고 백석기는 그 대표로 활약했다. 1945년 말에서 1948년까지 정국은 신탁통치, 임정봉대를 둘러싼 대립, 좌우합작과 남북협상의 시도, 단독선거 수립론 지지와 반대 등 한반도의 운명을 결정짓는 수많은 난제에 직면하고 있었다. 이러한 급박한 정세에 정치 세력 간의 대립과 연대가 잇따랐다.

1945년 11월 초 이승만의 주도로 독립촉성중앙협의회(獨立促成中央協議會)가 구성되었다.<sup>56)</sup> 12월에는 독촉중협의 청년조직으로 대한독립촉성청년총연맹(이하 독청)이 결성되었다.<sup>57)</sup> 12월 21일의 창립에는 42개 청년단체가 참여했는데 그중 하나가 불교청년당이다.<sup>58)</sup> 백석기는 불교청년당의 대표자격으로 참가하여 독청 부위원장에 임명되었다.<sup>59)</sup>

1945년 12월 28일 모스크바 3상회의 결과 신탁통치안이 알려지면서 정국은 찬탁과 반탁의 대립 속으로 휘말려 들어갔다. 백석기는 불교청년당의 유성갑과 함께 반탁운동에 뛰어들었다. 1946년 1월 반탁국민총동원중앙위원회 본부 비서로 선임되어 활약하게 되었다. 이어 2월에는 대한독립촉성국민회 대의원으로 용도과장(用度科長)에 지명되었다.<sup>60)</sup> 4월 개최된 독청 대회에서 백석기는 3명의 임시의장 중 한 명으로 선출되었다.<sup>61)</sup> 1946년 10월 남조선 과도입법위원<sup>62)</sup> 선거에

56) 독촉중협은 좌우파 정당 및 사회단체의 통합을 기도하였지만 실제 운영은 한민당 중심으로 이루어졌다. 이승만은 독촉중협을 통해 임시정부 지지를 표방하면서 정당통일을 통한 정치적 성공의 발판을 마련한 이승만은 이후 태도를 바꾸어 독촉중협이 임시정부와 무관한 조직이며 모든 정당을 해산하고 남한의 유일한 조직체가 되어야 한다고 주장했다. 정병준, 위의 책, p.393

57) 1945년 11월 5일 결성된 독립촉성청년연합회가 11월 29일 독립촉성청년회로 명칭을 바꾸고, 독립촉성중앙청년회는 1945년 12월 21일 독립촉성중앙협의회 산하 행동단체 성격으로 전국적 규모의 대한독립촉성청년연맹을 결성하여 우익진영의 전국적 청년단일전선체를 표방했다. 김행선, 『해방정국 청년운동사』, 선인, 2004, pp.88-89

58) 「建國은 青年의 團結로」, 『동아일보』, 1945.12.22.

59) 선우기성, 『한국청년운동사』, 1973, 금문사, p.654.

60) 대한독립촉성국민회에는 백석기를 비롯하여 불교계에서는 김법린, 유성갑(비서과장), 유엽(문교부장) 등이 임원으로 참여했다. 「國民運動에 推進力-大韓獨立促成國民會 發足」, 『조선일보』, 1946.2.21.

61) 「獨立促成靑聯大會開幕」, 『자유신문』, 1946.4.30.

62) 남조선과도입법의원회는 1946년 제1차 미소공동위원회가 결렬되자 새로운 미국의 대한정책에 의해 성립되었다. 1946년 12월 개원하여 1948년 5월에 폐원하였다. 선거를 통한 입법기구를 설립하고 한국민이 정부 사업에 참여토록 하여 정부 창출의 기반으로 활용한다는 취지였다. 김영미,

는 경상남도 지역의 선거 감시원으로서 참여하게 되었다.<sup>63)</sup> 1947년경 미군정이 조사한 대한독립촉성청년연맹에 대한 기록에서도 백석기는 3명의 의장 중 한 명으로 언급되었다.<sup>64)</sup>

독청은 인민공화국이나 좌우합작에 대해서는 비판적 입장을 표명하고<sup>65)</sup> 우익 단체로서의 성격을 선명히 하였다. 불교청년당은 독청의 하위 소속 조직으로서 성명에 등장했다. 또한 백석기는 이승만이 민족대표로 유엔총회 참여한 사실을 홍보하고 여론을 일으키기 위해 경상남도에서 유세를 하기도 했다.<sup>66)</sup> 1947년 1월 35개 우익단체는 탁치문제에 관한 공동성명서 발표하였다. 신탁통치를 결사반대한다는 내용이었다. 불교청년당은 이 성명서에 연명하였다.<sup>67)</sup>

이렇게 백석기는 1946년도 초부터 불교 대표로서 반탁운동에 참여한 것뿐 아니라 청년조직의 선두에 서게 되었다고 볼 수 있다. 독청은 기독교 청년들이 주도적으로 참여한 것으로 알려져 있었다.<sup>68)</sup> 기독교계 청년들의 주축이 된 가운데 백석기의 존재는 불교계를 대변하는 인물로 위상을 가졌던 것이다.

이렇게 불교계와 청년운동계의 중요 인물로 부상한 백석기는 해방 후 처음으로 개최된 삼일운동 기념 행사인 기미독립선언기념국민대회준비회 조직에 관여했다.<sup>69)</sup> 이 기미기념대회는 좌우가 나뉘어져서 개최된 삼일절 행사 중 우파측 행사였다.<sup>70)</sup> 이후 백석기는 석가탄신일 경축과 건국을 함께 기원하는 건국제에서는

「미 군정기 남조선과도입법위원의 성립과 활동」, 『한국사론』, 32, pp.251-305 참조

63) 「代議員選舉各道監視員 決定」, 『동아일보』, 1946.10.24.

64) “General Youth League for Rapid Realization of Korean Independence”, 신복룡(편), 『한국 분단사자료집』 VI, (서울; 원주문화사), 1991, p.337

65) 「독촉전국청년총연맹, 좌우합작문제에 관해 성명서 발표, 임정지지 청년단체, 악덕기자에 경고」, 『동아일보』, 1946.11.16.

66) 「한국민족대표외교후원회, 이승만 도미에 대한 여론 환기」, 『동아일보』, 1946.12.6.

67) 「反託에對한態度決定코 民族陣營卅五團體서 共同聲明」, 『경향신문』, 1947.1.17.

68) 김행선, 위의 책, pp.91-96.

69) 기미기념준비대회 조직 총무부에 김법린이, 경호부에 백석기가 소속되었다. 「己未記念準備大會 各部署決定昨日發表」 『조선일보』, 1946.2.1

70) 신탁통치 이슈로 좌우익이 대립과 분열이 심화되자 3·1운동 기념행사를 ‘삼일파’와 ‘기미파’로 나누어 진행했다. 조선공산당, 인민당, 신한민주당 등의 삼일파는 남산공원에서 이승만, 한민당, 국민당계 인물들이 주도한 기미파는 서울운동장에서 독자적인 기념행사를 치렀다. 이연숙, 「해방 직후 좌·우익의 역사만들기와 기념 투쟁」, 『역사연구』 32, 2017, pp.166-168.

사회를 맡기도 했다.<sup>71)</sup> 불교계는 전재민을 위한 사업에도 관여하여 불청회관에서 조선전재민공생협회를 결성하였는데 그 부회장을 백석기가 맡았다.<sup>72)</sup> 이렇게 불교 청년대표로서 백석기의 위상은 대내외에 강화되고 있었다.

해방직후는 어느 때보다 청년세력과 청년운동이 중시되었던 시기였다. 각 정치세력은 여론형성을 위한 강력한 물리력 확보를 중시했는데 물리력의 실체는 청년단체였다. 청년단체는 정치단체의 행동대, 선전대로서 역할을 했다.<sup>73)</sup> 이렇게 청년단체의 영향력이 커지자 기존의 느슨한 연맹 체제가 아닌 단일 조직 체제로 전환이 시도되었다. 이때 강력히 부상한 것이 이청천이 이끄는 대동청년단(大同靑年團)이었다. 이청천은 광복군의 총사령관으로 청년층의 두터운 신망을 얻었던 인물이었다.<sup>74)</sup> 대동청년단(이하 대청)은 우익계열의 32개 청년단체를 통합하면서 결성되었는데<sup>75)</sup> 1947년 9월 21일 결성식에는 26개 청년단체 중 70%가 통합에 참여할 정도로 대청의 인기는 대단했다. 대청의 전국적 조직기반은 독청이라고 할 수 있었다. 백석기는 독청을 기반으로 대청에 합류하였다. 대청 조직에서 백석기는 기획원 차장과 정치분과 위원장을 겸임하였다는 기록이 있다.<sup>76)</sup>

이청천은 처음에는 김구의 노선을 지지했었다. 그러나 당시는 이승만의 한민당과 김구의 임시정부 계열의 정치적 갈등이 선거실시와 임정 봉대 문제로 표출되었던 시기였다. 이에 따라 우익단체 내에서 이승만계열과 김구계열의 분열이 발생했고 이승만과 김구는 제2차 미소공위 이후 공조 체제를 파기하고 각기 다른 노선을 걷게 되었다. 이승만은 남한만의 단선을 지향하며 총선거 단행을 기도하고 김구는 이에 대해 단선을 반대했다. 대청은 결국 이승만 노선을 따라 남한 단

71) 「탑동공원에서 建國齋거행」, 『동아일보』, 1946.5.8.

72) 「戰災民 爲하여 共生協會組織」, 『현대일보』, 1947.3.16.

73) 김수자, 「대동청년단의 조직과 활동(1947~1948)」, 『역사와 현실』 31, 1999, p.157

74) 이청천(1888-1957)은 1914년 일본 육군사관학교를 26기로 졸업, 일본군 소위로 임관되었고 1919년 3.1운동을 계기로 망명. 중국 신흥무관학교에서 활동하였으며 이후 독립군 활동을 전개, 1940년 임시정부 산하 광복군 총사령관으로 선임되었다. 본명은 지대형으로 1919년 망명 당시 이청천으로 개명하였으며 지석규, 지청천 등의 이름을 사용하였다. 1948년 12월에는 지대형으로 복명하였다.

75) 대청은 이범석의 대한민족청년단과 서상천의 대한독립촉성청년단을 제외하고 거의 모든 청년단체가 통합운동에 가세하여 범우익 청년단체 구성의 면모를 보였다. 김수자, 위의 논문, p.167

76) 김수자, 위의 논문, pp.171-172.

선을 지지하게 되었고 선거에 적극 참여했다.<sup>77)</sup>

한편, 백석기는 1947년 5월경까지 불교청년당 위원장이란 직함이 확인되는데 1948년 2월 초 불교청년당에는 좌파계열의 새로운 집행부가 구성된 것으로 보인다.<sup>78)</sup> 1947년 6월, 토지개혁안과 관련하여 불교혁신 세력내부의 분열을 거친 바 있었다. 이 시기 불교혁신세력은 토지개혁안을 둘러싼 갈등은 곧바로 남한 단독 선거를 둘러싼 정치적 갈등으로 이어졌다. 불교혁신세력 내에서도 남한에서라도 단독선거를 통해 정부수립을 서두르자는 측과 단독선거에 반대하여 남북통일정부 수립을 주장하던 세력 간의 대립이 시작되었던 것이다. 백석기는 이 시기에 불교청년당을 떠나 정치사회활동에 전념하고 대청의 노선에 따라 단독선거를 지지하는 입장에 서게 된 것으로 보인다.

불교혁신세력 일부는 1948년 4월 남한단독선거에 반대하여 남북협상을 주장한 남북한 제정당사회단체연석회의의 요구 성명에 참여했다. 장상봉과 김해진이 그들이었다.<sup>79)</sup> 이어 불교청년당은 1948년 8월, 제2차 남북연석회의에서 남북을 아우르는 중앙정부 수립을 주장한 성명에 참여했다.<sup>80)</sup>

백석기와 함께 독청에 가담했던 불교혁신세력의 일부는 단독선거를 지지했고, 또 다른 세력은 남북통일정부 수립을 주장하면서 4월 19~26일 평양에서 개최된 남북한 제정당사회단체연석회의, 6월 29일 개최된 남북조선 제정당 사회단체 지도자협의회, 8월 24-25일 해주에서 개최된 남조선 인민대표자회의에 참석했다.<sup>81)</sup> 이렇게 불교혁신세력내에서도 정부수립 문제로 좌우파의 분열이 일어나고

77) 1947년 12월 26일 이청천의 인솔하에 대청단원들이 이화장을 방문 회담했다. 이후 대청은 중앙위원회를 정식 소집하여 유엔임시조선위원단의 내한문제를 토의한 결과 유엔위원단을 열렬히 환영하기로 결의하고 1948년 1월 14일 서울운동장에서 동 위원단 환영국민대회 개최했다. 3월 2일 대청은 유엔결의를 지지하고 및 총선거 실시와 중앙정부수립 촉진에 매진할 것을 주장했다. 김행선, 위의 책, pp. 440-443

78) 중앙집행위원장은 오동진(吳東振), 총무부장은 정태일(鄭泰一), 감찰부장은 임재영(任載榮)으로 구성되었다. 「人事」, 『자유신문』, 1948.2.19.

79) 「남북한제정당사회단체연석회의의 요구」 (1948.4.23.) 『유엔한국임시위원단관계문서』 5, pp.461-462

80) 「反日運動者救援會·佛敎靑年黨, 民主學生聯盟, 제2차 남북연석회의지지 등을 성명」, 『독립신보』, 1948.8.19., 『국제신문』, 1948.8.20.  
이후 불교청년당은 법령 제55호 '정당에 관한 규칙' 제2조 정당관리규정에 의해 1949년 공식적으로 등록이 취소되었다고 보고되었다.

있었다. 백석기는 반탁운동에 적극 참여하고 독청의 간부가 되면서<sup>82)</sup> 청년정치운동에 기울었고 이청천의 대동청년단에 참여한 후 남한 단선을 지지하는 우파정치인으로 성장했다고 볼 수 있다.

이렇게 불교청년계를 대표하는 정치활동을 벌였던 백석기는 제헌의원을 선출하는 5·10 선거에 입후보하여 경남 고성군에서 출마했다. 고성은 그의 고향이자 출가 사찰인 옥천사가 위치한 지역이었다. 백석기의 국회의원 후보등록 공고에는, 주소가 서울시 중구 충무로 5가 46로, 연령은 38세로, 직업은 교육가로, 소속 정당은 대동청년단으로 기록되었다.<sup>83)</sup> 백석기는 당시 東國大學과 朝陽保育師範學校 강사로 활약했기 때문에 직업을 교육가라고 밝혔을 것이다. 그의 소속 정당인 대청은 5·10 선거에 87명의 출마자를 내어 이승만의 독촉, 한민당에 이어서 3번째의 출마자 수를 기록했다. 대청의 정강 정책을 살펴보면, 국민직접 선거에 의해 지도자를 선출하는 민주공화제 국가체제를, 경제적으로는 농지의 균등 분배를 주장하며 국가계획경제를 지향했다. 민주공화제를 지향하면서 사회주의 색채 가미한 정강, 정책을 내세웠다고 볼 수 있다.<sup>84)</sup>

여기서 백석기의 이념적 지향과 정치적 성향을 추정할 수 있다. 그는 불교혁신을 추진하면서는 기존 교단 체제를 비판하고 교도제의 실시와 사찰 토지를 국가 공여하라는 혁명적 불교개혁을 내세운 불교청년당, 불교혁신총연맹을 일원으로 활약했다. 대외적으로는 반탁운동에 앞장섰으며 임정과 광복군 사령관이었던 이청천을 지지하고 대동청년단의 노선에 따라 남한 단독선거에 참여했다. 하지만 대동청년당의 농민균등 분배를 주장한 토지정책이나 주요 공장을 국영으로 한다는 정책에서 볼 수 있듯이<sup>85)</sup> 지주 출신들이 대다수인 한민당 세력과는 차별적

81) 이때 북행한 불교계 인사는 김용담, 장상봉, 광서순, 이부열, 김해진, 임재영, 우봉운, 김호진 등 10여명이었던 것으로 추정된다. 김광식, 「한국전쟁과 불교계」 『불교평론』 43호 2010년 여름호

82) 1947년 5월 15일 백석기는 독청대표자회의의 부위원장으로 선출되었다. 「독청대표대회 성황 7항목 협의」, 『현대일보』, 1947.5.17.

이승만은 9월 4일 우익 정당 및 단체 대표자들을 초청하고 남조선 총선거에 대비해 회담을 가졌는데 이에 참석한 단체는 한민당, 독촉국민회, 民統, 民代, 여자국민당, 독촉애국부인회, 獨促靑總이다. 이중 독촉청총의 대표로 李成柱, 백석기가 참석했다. 「南朝鮮總選舉에 對備커져 李博士右翼政黨代表招請」 『조선일보』, 1947.9.6

83) 「公告」, 『남선신문』, 1948.4.24.

84) 김행선, 위의 책, pp.442-449

**해방직후 불교계 청년운동과 정치 참여의 주역, 백석기(白碩基)의 행적·이경순**

노선의 민족주의 우파 정치인으로서 성격을 보였다. 당시는 국내외 정세가 급변하면서 정치세력간의 이합 집산, 결별과 연대가 시시각각 변화를 겪던 시기였다. 백석기의 정치적 입장 또한 정치 현안에 따라 요동을 겪다가 대동청년단 소속으로 1948년 남한 총선거 출마에까지 이르게 된 것으로 볼 수 있다.

대청은 선거에서 큰 성과를 보였다. 87명 입후보자 중 13명 당선되고 차점자 47명이었다.<sup>86)</sup> 백석기는 8명의 후보가 난립한 고성군에서 낙선하고 말았다.<sup>87)</sup>

당시 불교계에서는 제헌의원을 선출하는 5·10선거에 11명이 출마했는데 이후 보궐선거 출마자까지 더하면 제헌의회 선거에 12명이 출마한 셈이다.

표 6) 1948년 제헌의원 선거 불교계 입후보자 <출처: 『불교신보』 24.1948. 6.17.>

이름	본사	현직	입후보지	결과
김법린(金法麟)	범어사	중앙총무원장	동래	낙선
<b>최범술(崔凡述)</b>	<b>해인사</b>	<b>중앙총무원 총무부장</b>	<b>사천</b>	<b>당선</b>
곽기종(郭琪宗)	김룡사	중앙교무회 의장	문경	낙선
한보순(韓普淳)	마곡사	충남교구장	공주	낙선
박달준(朴達俊)	해인사	중앙총무원 교학국장	거창	낙선
<b>유성갑(柳聖甲)</b>	<b>범어사</b>	<b>국청중앙감찰대장</b>	<b>고흥</b>	<b>당선</b>
박성하(朴性夏)	파계사	경북교구 재무국장	대수	낙선
김돈(金燾)	봉선사	전 입법위원	의성	낙선
백석기(白碩基)	옥천사	대동청년단 중앙위원	고성	낙선
유재환(柳在煥)	위봉사	전북교구장	완산	낙선
이봉구(李鳳九)	승가사	변호사	서울시 중구	낙선
* 허영호(許永鏞)	범어사	동국대 학장	부산 갑	당선(보궐)

동국대 학장이던 허영호는 1949년 1월 13일에 실시된 제헌 국회의원 경상남도 부산부 갑 선거구 재보궐선거에서 무소속으로 출마하여 당선되었다. 제헌의회에 출마한 면면을 보면 중앙총무원의 간부들과 지역 교구의 대표들 즉 교단을 대표

85) 대동청년단의 정강과 정책은 사회주의 색채가 가미되어 있었다. 김행선, 위의 책, pp.444-445  
 86) 대청은 무소속을 제외한 정파로 이승만의 독축, 한민당 다음으로 제3당이 되었다. 대청은 청년 운동단체가 아닌 정당으로 발전을 표명하였으나 1948년 12월 이승만의 청년단체 통합 명령으로 대청의 25세 이상은 대한국민당으로 그 이하는 대한청년단으로 흡수되었다. 『대동신문』, 1948.12.22. 김수자, 위의 논문, p.187  
 87) 당시 당선자는 기자 출신으로 무소속으로 출마한 36세의 이귀수(李龜洙)였다. 백석기는 6,103표(12.82%)를 얻었다.

하는 인물들이 대부분이다. 반면 불교청년운동에 참여했던 인물은 백석기와 유성갑 두 명뿐이었다.<sup>88)</sup>

이러한 불교인의 정치 도전은 불교계 최초의 참정권, 피선거권의 행사였다고 볼 수 있다. 한편에서는 교단 집행부의 정치 참여를 비난하는 목소리도 높았지만, 사회참여와 대중불교라는 당대의 과제를 수행하는 방편이라는 주장도 있었다. 불교계를 대표하여 12명이 선거에 입후보했지만 당선자는 3명뿐이었다. 미군정에 이어 제1공화국의 기독교 우위와 종교 편향 정책 수립에서 불교의 영향력이 미미했으리라는 짐작은 어렵지 않다. 또한 불교혁신세력의 분열도 짐작할 수 있다. 혁신세력 중 백석기와 유성갑 이외는 총선거에 출마하지 않았고 남한 단독선거를 반대하고 남북협상을 주장하며 이북으로 향한 인물들도 상당수였던 것이다.

해방이후 국회와 행정부에 진출한 불교인의 성격과 그 활동, 불교계의 좌우의 대립과 그 결과는 심도 있게 다루어져야 할 주제이다.<sup>89)</sup>

### 3) 정부수립 후 신문인, 행정가로 활약과 남북

백석기는 제헌의회 선거 낙선 후에도 정치가의 꿈은 버리지 않고 이후 선거에서 지역구 출마를 염두에 두었던 것 같다.<sup>90)</sup> 1948년 8월 대한민국 정부수립 이후 정치계 주변에서 활약했다. 청년운동의 지도자로 활약했던 전력과 폭 넓은 인맥을 바탕으로 우익 인사로서 행보를 지속하면서 신문인, 행정가 등으로 변신했다.

1948년 말 『민국일보(民國日報)』를 창간하는 데 힘을 보탰다. 『민국일보』는 총자본 1억으로 종로 관훈동의 현대일보사를 인수하여 11월 창간되었는데, 사장은 대한독립촉성국민회 출신인 조중서(曹仲瑞, 1915~1973)이었고, 부사장은 백석기, 편집국장은 김동리(金東里, 1913~1995)였다.<sup>91)</sup> 『민국일보』는 국제뉴

88) 혁신세력 중 백석기, 유성갑은 우익세력으로 김해진, 장상봉, 박서순은 좌익세력으로 언급한 구술을 찾을 수 있다. 선우도량한국불교근현대사연구회, 『김지복, 한 열혈 불교청년의 일생』, 『22인의 증언을 통해 본 근현대 불교사』, 2002, p.187.

89) 제헌의회선거 뿐 아니라 2대, 3대 국회의원 선거에 출마한 불교인들에 대한 분석과 이들의 정치 참여의 의미에 대해서는 별도의 종합적 고찰이 필요하다.

90) 이것은 백우석과의 인터뷰(2023.11.11)에서 확인한 내용이다.

91) 「『민국일보』 10일 창간」, 『자유신문』, 1948.11.8.

스에 무게를 둔 우익지 성격의 신문으로 평가된다.<sup>92)</sup>

그런데 1949년 초 백석기는 또 한 번의 변신을 했다. 1949년 2월 17일 서울시 사회국장으로 임명된 것이다. 당시 서울시장은 윤보선(尹潽善, 1897-1990)이었다. 1948년 12월 13일 취임한 윤보선 시장이 시간을 끌며 고심하다가 ‘오십만 시민의 큰 관심사’인 인사 개편을 2월 중순 단행한 것이었다.<sup>93)</sup> 사회사업에 줄곧 관심을 기울여 왔던 백석기가 사회국장에 임명된 것은 사회사업 분야에서 그간의 기여와 전문적 역량을 인정받은 것이었다. 당시 서울시는 인구급증에 따른 주택 부족, 전재민의 유입, 대규모 부랑자의 발생, 위생 등의 급박한 사회문제가 현안으로 부상했는데, 사회국장으로서는 백석기의 발언과 행적을 당시 신문에서 확인할 수 있다.

주택증설문제는 시급하거나와 이러한 인구를 전부 수용하려면 현재 서울에 있는 주택의 약 배가 더 있어야 한다는 바, 이에 대하여 서울시 사회국장 백석기씨는 다음과 같이 말하였다.

앞으로 동절은 닥쳐오고 시로서도 큰 문제이다. 그런데 거리에 나왔게 된 사람들을 어느 정도까지라도 따뜻하게 겨울을 나게 하려면 막대한 주택을 신축하여야 할 터인데 무엇보다도 자금이 문제이기 때문에 현재 같아서는 답답할 뿐이다.<sup>94)</sup>

서울시에서는 독자적으로 해결될 문제는 아니다. 우선 결인을 수용하여 그 중에서 각기 성별 기능 등을 고려해가지고 노동능력이 있는 사람은 적당한 직장으로, 병약자 고아들은 사회 시설기관에 수용할 계획아래 각 시설 기관의 수용설비에 대한 기본 조사를 하고 있는 중이며 항구적인 구호대책을 고려중이다.<sup>95)</sup>

서울시 사회국에서는 금번 결인대책위원회를 조직하고 결인구호비로 1억 7,000만 원의 예산을 세운 다음 따뜻한 우리의 손으로 낙오된 동포를 구제 지도하자는 것인데 정부예산 부족도 부족이려니와 우선 동포애에 호소하여 전액의 80%를 우리 서울시민이 부담 거출하자는 것이고 20%를 정부보조금으로 하자는 것이다. 이에 따라 서울시에서는 지난 12월 10일부터 16일까지 제3차로 나누어 새벽 6시

92) 윤덕영, 「해방 직후 신문자료 현황」, 『역사와 현실』 16, 1995.6, p.353

93) 「市各局長內定」, 『경향신문』, 1949.2.9

94) 「집 없는 사람 殆半-勿驚! 그 數字 자그만치 26萬 家口」, 『경향신문』, 1949.10.16

95) 「결인군 일소는 언제, 기본조사준비중 백사회국장의 구상」, 『조선중앙일보』, 1949.3.15.

부터 시내 각 경찰관·파출소와 청년단체, 시 직원 등이 출동하여 걸인 수검에 착수하였는데 수용소는 시내 홍제동 自生園과 중앙보호소 등에 약 1,300여 명을 수용한 다음, 이들을 개별적으로 폐인·불구자·어린이·문둥병환자 등을 추리고 각각 해당보호소에 할당한 다음 현재는 약 700여 명을 자생원과 중앙보호소에 수용하고 있다.<sup>96)</sup>

해방 직후 서울시의 산적한 사회문제에 대한 백석기의 대응과 활약을 엿볼 수 있다. 한편, 1950년 2월 3일자로 백석기는 서울시 교육국장으로 임명되어<sup>97)</sup> 6.25전쟁이 발발하기 전까지 교육국장의 임무를 수행하였다.

그런데 당시 백석기는 행정공무원의 직위를 갖고 있었지만 불교계 인사들과 긴밀히 접촉했다고 전해진다. 백석기의 아들 백우석은, 부친이 관응스님과는 동문으로 절친한 사이였고<sup>98)</sup> 조명기도 집에 자주 찾아왔었다고 기억했다.<sup>99)</sup> 백성옥과도 각별한 사이로 부친이 백성옥을 자주 만났는데 백석기가 납북된 후 백성옥이 ‘석기가 없어서 외롭다.’라고 말하곤 했다고 전해 들었다. 정두석과도 교분이 깊었고 교적부에 법사로 기록된 김영수와는 매우 가까운 사이였다고 증언했다.<sup>100)</sup> 대외적으로는 정치인, 행정가의 정체성으로 살아가고 있었지만 불교인으로서 내면과 교유는 유지되고 있었다는 것을 확인할 수 있다.

백석기가 교육국장으로 근무한 지 4개월 만에 6.25전쟁이 발발했다. 백우석은 부친이 김영수 학장택으로<sup>101)</sup> 피신해 있다가 김영수의 아들과 같이 외출한 날 피랍되었다고 전해 들었다. 1956년도에 작성된 「실향사민신고서」에는 백석기의 납북 당시에 관한 기록이 있다. 이것을 정리하면 다음과 같다.

96) 「서울시 사회국장실에서 걸인구호좌담회 개최」, 『한성일보』, 1949.12.18.

97) 「서울市 人事移動」, 『연합신문』, 1950.2.5.

98) 관응(觀應, 1910-2004)은 백석기보다 1년씩 앞서 중앙불전(1938)과 류코쿠대학(1942)을 졸업했다.

99) 백우석은 조명기(趙明基, 1905-1988)를 범어사 강원 동기로 기억하고 있었는데 둘은 6년의 나이 차이가 있고 백석기가 범어사 강원에서 수학한 시기에 조명기는 일본에 유학 중이었기 때문에 동기는 아니었다. 백석기와 조명기는 함께 혁명불교도동맹에서 활동을 하던 해방 후 불교 청년운동의 동지였고 그러한 인연이 이어지고 있었을 것이다.

100) 백석기의 불교계 인사와의 관계는 백우석이 기억하는 내용이다.(2023.11.11. 인터뷰)

101) 김영수는 1948년 12월 이후 동국대학교 학장으로 재직 중이었다.

서기 1950년 7월 13일 11시경 을지로 2가에서 정치보위부원 鄭珉(현 연극계에 있음)에게 납치 당함. 그 후 국립도서관 앞 “중앙그릴” 건물에 수용되었을 때 도서관 서무과장이 목격하여 가족에게 연락함.<sup>102)</sup> 그 후 서대문형무소로 이송되어 1950년 9월 15일까지 있다가 16일 도보로 이북에 강송되었음.

이 사실은 서대문형무소에서 같은 방에 있던 동대문구 제기동 김모(당시 대한청년단원)씨가 사리원 북방에서 탈출하여 귀환하였는데 김모씨가 탈출할 때까지 백석기와 같이 있었다고 연락받았음. 연락받은 것은 1950년 11월 8일경이었음. 그 후 무소식임.<sup>103)</sup>

백석기의 가족이 기술했을 기록은, 납북 당시 백석기의 행적을 구체적으로 보여준다. 백우석의 기억과 연결해 보면 6월 28일 북한군이 서울을 장악한 뒤, 백석기는 김영수 집에 피신해 지내다가 7월 13일경 피납된 것으로 볼 수 있다. 국립도서관 앞 건물과 서대문형무소에 수용되었다가 인천상륙작전 시점인 9월 16일쯤 북송이 결정되었음을 짐작할 수 있다. 신고서에 따르면 최종적으로 황해도 사리원 북방까지 이동했던 것이 확인되었다. 남겨진 가족의 입장에서는 생사를 확인할 수 있었던 마지막 행적이었다. 백석기의 납북 당시 남겨진 가족은 삼십대 초반의 처와 열 살 아들이 있었다. 백우석은 자신을 한 번도 야단친 적 없이 다정다감하기만 했던 아버지와의 이별이 믿겨지지 않는 일이었다고 했다. 납북자 가족으로 이들은 이산의 큰 아픔을 견디며 살아야 했다.

6.25전쟁 중 불교계의 납북 인사로 1951년에 기록된 명단은 다음과 같다.

표 7) 6.25전쟁 피랍 불교인 (출처 : 『불교신문』 제1호, 3호, 1951.11/12.)

연번	이름	소속사찰	당시 직업
1	유성갑(柳聖甲)	범어사	국회의원
2	백석기(白碩基)	옥천사	서울시 국장

102) 1949년 8월과 11월에 공포된 국립도서관직제에 의하면 ‘서무과장’이라는 직명은 없었고 직제상 총무과장이 있었다. 이 신고서에서 언급된 서무과장은 당시 총무과장이었던 남상영(南相瑛)을 말하는 것으로 추정된다. 국립중앙도서관, 『국립중앙도서관사』, 1973, pp.249-250 참조

103) 「952.백석기」, 『실향사민신고서』, 대한적십자사, 1956. 이 자료는 대한적십자사가 납북자의 가족들로부터 받은 안부탐지신고서를 토대로 작성한 것이다. 이 자료에는 납북자가 7,034명이 등록되어 있다.

3	박윤진(朴允進)	봉은사	동대교수
4	한영석(韓英錫)	진등사	고아원 간부
5	박봉석(朴奉石)	표충사	국립도서관 부관장
6	허영호(許永鎬)	범어사	국회의원
7	김재봉(金在鳳)	위봉사	화광교원원장
8	민수봉(閔秀峰)	봉원사	대중극단단장
9	홍중문(洪中文)	서울 화장사	화장사 주지
10	이성공(李性空)	봉은사	주지
11	김복기(金福基)	용주사	韓靑支部 단장
12	천하룡(千河龍)	봉은사	불교신문사 사장
13	양의득(楊外得)	범어사	전남도건설국장 (동국대 서무과장)
14	김상렬(金上烈)	범어사	서울대학 서무
15	정준모(鄭駿謀)	백양사	전 고등교육국장
16	이부열(李富烈)	화엄사	동대 강사
17	김○애(金○涯)	봉선사	광동중학 교사
18	장도환(張道煥)	쌍계사	월간 불교사사장
19	김지복(金知福)	봉선사	동대 문학부 학생
20	최학연(崔學演)	건봉사	선린중학 교사
21	박학산(朴學山)	개심사	주지
22	김○월(金○月)	봉원사	주지
23	○성도(○聖道)	통도사	불교총무원 직원
24	최말도(崔末道)	통도사	마산중학교장
25	권유선(權有先)	안동 광흥사	주지
26	조영해(趙影海)	안동 봉정사	주지
27	정재수(鄭再守)	연일 보경사	주지
28	김남식(金南植)	문경 대승사	주지
29	허창섭(許昌燮)	친은사	주지
30	소병선(蘇秉善)	화엄사	주지
31	김영월(金映月)	송광사	주지
32	김금송(金錦松)	송광사	주지
33	김도산(金道山)	송광사	주지
34	김연식(金燕植)	도갑사	주지

전쟁 중 피살된 불교계 인사가 1951년 당시 30명으로 집계되고 34명이 납북된 것으로 보도되었다. 이 명단은 전쟁 발발 직후의 기록으로 종전까지의 변동은 반영되지 않았다.<sup>104)</sup> 납북된 불교인들의 면면을 보면 백석기를 포함하여 당시 사회에서 중진으로 활약하고 있던 불교계 인사와 교단 지도자들이 다수였던 것을 확인할 수 있다. 6.25전쟁으로 겪었던 불교계의 인적 피해와 역량의 손실이 그만큼

104) 예를 들면, 김지복은 1951년 납북자 명단에 있었지만 실상은 북한군 의용군으로 끌려갔다가 1950년 말에 부대가 궤멸되어 고향인 전북지방에 가 있었다고 한다. 선우도량한국불교근현대사 연구회, 『김지복, 한 열혈 불교청년의 일생』, 『22인의 증언을 통해 본 근현대 불교사』, 2002, pp.185-186.

켰다는 것을 짐작할 수 있다. 백석기는 그 대표적 인물이었다.

## 5. 맺음말

해방 후 불교혁신과 정치운동에 뛰어든 백석기의 행적을 추적하면서 그의 행적과 시대의 의미를 살펴보고자 했다. 백석기는 15세에 고향 인근의 고성 옥천사에서 출가했으며 중앙불전을 졸업하고 곧이어 일본 류고쿠대학 사학과에 진학하여 1943년 졸업했다. 해방 이전까지 무명에 가까웠던 백석기는 해방 직후 불교계와 정치무대에 급속히 부상했다.

그는 불교계 혁신세력의 중심이라고 할 수 있는 불교청년당에서 활약했고 불교청년당의 총무부장, 위원장을 역임했다. 불교청년당은 불교계를 대표하여 정치활동에 돌입했고 백석기는 그 중심 역할을 맡았다. 1945년 말에서 1948년까지 정국은 신탁통치, 임정 봉대를 둘러싼 대립, 좌우합작과 남북협상의 시도, 단독선거 수립론 지지와 반대 등 한반도의 운명을 판가름하는 수많은 선택의 갈림길에 직면하고 있었다. 그는 1946년 초 독립촉성청년연맹의 간부가 되면서 우파 청년운동가로서 반탁운동에 앞장섰다. 1947년경 광복군 사령관이었던 이청천이 이끈 대동청년단에 깊숙이 관여하고 5·10 선거에 제헌의원으로 입후보하였다. 정부 수립 후에는 신문인으로, 서울시 사회국장, 교육국장으로 변신하였고 6.25전쟁에서 납북되고 말았다.

당시 불교 교단은 식민잔재의 처리, 대처승 다수의 교단 재조직화 문제, 토지개혁안 등에서 크게 분열되고 대립하였다. 교단 분란의 상황에서 불교계 좌우익 모두 정치 참여에 몰두했다. 지금까지 불교계의 정치 참여는 일부 우익 대처승의 권력욕이나 몇몇 혁신 승려의 사회주의 이념 정도로만 서술되어 온 경향이 있다. 하지만 불교청년당의 예에서 보듯이 당시 청년 지식인으로서 불교계의 정치 참여는 필연적인 과정이었다. 불교청년운동은 교단의 개혁만을 주장한 것이 아니라 정치 참여 즉 사회 개혁과 독립된 나라를 세우는 일에 대한 적극적 기여를 주장했다. 불교청년운동은 교단의 개혁만을 주장한 것이 아니라 좌우익을 막론하고 정치 참여 즉 사회 개혁, 건국 사업에 대한 기여를 내세웠고 그것을 실천하고자

했다.

그동안 해방기 불교계의 정치사회 참여에 대해서는 거의 주목받지 못해왔다. 하지만 당시 불교청년들은 불교계가 건국 사업에 적극 참여해야 한다고 보았고 사회사업에도 관여했다. 백석기는 불교 대표로서 정치 참여에 앞장섰고 정부수립 후 행정인으로 변신하여 전쟁만 아니었으면 정치, 사회 분야에서 영향력을 행사할 수 있던 불교 인사였다. 백석기는 그러한 측면에서 불교청년운동의 상징적 인물이라 할 수 있다.

그가 승려라는 출신을 버리고 정치인으로 변신한 것이 아닌가라는 의심이 들지만 1948년도 옥천사 교적부에 이름을 올리고 자신의 이력을 기록한 것과 불교계 인사들과 지속적으로 교류하고 있었던 것으로 본다면 백석기 스스로 승려로서 정체성을 의식하고 있었음을 보여준다.

이 글은 백석기 스스로가 남긴 글을 파악하지 못한 채 단편적 기사들과 인터뷰를 종합한 결과이다. 본인의 행적, 본인의 인생을 회고하는 글을 남기지 않은 인물의 발자취를 따라가 그의 행적을 서술하는 것에는 커다란 한계가 있다. 그의 행위와 선택에 대해 그 배경, 이유를 그의 의도를 알 수 없기 때문이다. 그가 왜 15세에 출가를 선택했는지, 태평양전쟁기에 왜 일본에 유학했는지, 어떤 과정과 이유로 정치운동에 뛰어들었는지, 불교청년 혁신운동 중 그의 입장은 어떻게 변화하였는지, 그가 어떤 이유로 제헌의회의원에 입후보하였는지 그의 내면에 공감하며 그 까닭을 되짚어 보는 것이 불가능하다. 남한에서 그의 행적이 공식적 마감되는 것은 1950년, 그의 나이 40세의 일이다. 회고록을 쓰기에는 젊었고 현장에서 활동하던 정치운동가로 숨 가쁘게 달려온 그였기에 글을 남길 여유가 없었을 가능성이 크다. 그는 숙고의 결과로 인쇄된 ‘글’보다는 눈앞의 대중을 설득해서 곧바로 행동하게 할 수 있는 ‘말’에 더 능하고 그 힘을 신뢰했을 사람이었다. 그런 측면에서 본다면 청년의 에너지가 분출되어 곧바로 행동으로 옮겨지던 해방기가 그의 시대였을 것이다. 더구나 해방기는 식민권력의 방해를 받지 않고 근대 불교의 혁신과 대중불교를 실험하고 실현할 수 있는 최초의 장이었다. 불교청년의 주체성 발휘와 사회참여의 기회에서 백석기는 두드러졌다.

이 논문은 한 불교청년운동가의 인생 역정과 정치적 지향, 사회적 영향력을 되짚어 보고자 했다. 앞으로 해방기 불교계 정치 참여의 구체적 양상과 교단 개혁

과 정치운동에 뛰어든 다수의 불교 청년들의 희망과 좌절을 되새겨보고 그것이 한국사회 종교지형에 미친 영향을 주목해야 할 것이다.

[제3발표 논평]

## ‘해방직후 불교계 청년운동과 정치 참여의 주역, 백석기(白碩基)의 행적’에 대한 논평

김경집

(동국대 불교학술원 연구교수)

1.

한국의 역사에서 현대는 아무런 준비 없이 맞이한 시대이다. 강대국의 전쟁이 끝나면서 해방이 되었기 때문에 무엇을 어떻게 실행하여야 하는지 우왕좌왕할 수밖에 없었다. 정치적 혼돈이 가중되면서 이에 따른 사회·문화적 갈등 역시 그 피해가 적지 않았다.

해방 직후 한국불교 역시 혼돈의 시기였다. 하루아침에 일제의 통제에서 벗어나 자율적인 활동이 가능하였지만 무엇을 어떻게 실행하여야 할지 막막한 상황이었다. 다행히 기존의 집행부가 물러나고 새로이 조선불교가 설립되어 일제강점기 동안 무너진 한국불교의 정체성을 되돌리기 위한 정책들이 실행되었다. 그러나 그 홍보가 미덥지 않자 진보적인 인사들은 강력한 개혁을 요구하였다. 그 후 정치 노선의 갈등처럼 한국불교도 역시 갈등의 시간을 겪을 수밖에 없었다.

2.

이경순 선생의 논문 ‘해방 직후 불교계 청년운동과 정치 참여의 주역, 백석기

(白碩基)의 행적'은 광복 후 백석기의 활동을 정리한 글이다. 논자는 오래전부터 이 분야를 탐구해 온 연구자답게 세심한 자료 탐구와 함께 행적을 정리하고 있다. 본 논문은 1926년 옥천사에서 출가한 백석기의 불교학 연찬과 그 후 해방 정국에서 그가 펼친 정치, 사회적 활동을 담담하게 서술하고 있다.

논자가 말한 대로 백석기에 대한 자료는 그리 많지 않다. 특히 자신의 신앙관 이라든지 사회적 인식 등이 담겨 있는 시론이 없어 연구가 어려웠던 인물이었다. 그런 면에서 이번 논문은 한국 현대불교의 주요 인물의 정황을 밝혔다는 데에서 의의가 있다.

### 3.

논문의 전체적인 내용은 현존하는 자료를 가지고 서술하였기 때문에 별다른 이견은 없다. 그러나 백석기의 출가와 불교학 연찬 시기 활동에 대해 논자와 함께 논의하고 싶은 내용 몇 가지를 적어 본다.

#### 첫째

백석기가 출가한 1926년 옥천사에는 불교청년회가 있었다.[『불교』 제29호, p. 45.] 15세에 출가한 그가 바로 불교청년회 활동을 하였다고는 볼 수 없다. 그러나 다음과 같은 정황으로 볼 때 옥천사 불교청년회를 거쳐 옥천사 동맹에서 활동할 가능성이 크다.

1931년 5월 24일 옥천사 外科 교실에서 조선불교청년총동맹 옥천동맹 창립대회가 있었다. 이날 회의의 진행을 위한 임시 임원 가운데 司察을 맡은 白錫基가 있다.[『불청운동』 제3호, p. 24.]

불청운동 정황상 白錫基는 白碩基일 가능성이 크다. 1926년 3월 옥천사로 출가하여 1936년 경성 중앙불교전문학교로 진학할 때까지 옥천사에서 지냈기 때문이다. 따라서 불교청년회와 불청운동에 관한 내용이 보완되었으면 한다.

둘째

일제강점기 옥천사의 일본 유학생들은 15명에 이른다. 이들과의 교류 관계는 어떠했는지 궁금하며, 청담 스님 역시 1927년 9월 개운사 불교전문강원 제1회 수료 때 옥천사 출신으로 기록되어 있다. 그를 포함하여 옥천사 대중들과 교류 관계는 어떠했는가?

셋째

해방 직후 백석기의 정치, 사회적 활동을 내용 가운데 불교청년당, 대한독립촉성전국청년연맹, 혁명불교도동맹, 조선전재민공생협회, 대동청년단, 동국대학교 조양보육사범학교 강사, 민국일보, 서울시 사회국장과 교육국장에 관한 내용은 서술하였다.

백석기의 정치, 사회적 활동에는 비상국민회의 대의원, 국민회 창립준비위원 겸 비서, 국민의회 노농위원, 과도입법의원선거 경상남도책임감시원 등이 있었다.[국사편찬위원회 한국 현대자료 DB, 근현대인물자료].

이에 관한 내용을 전하고 있는 자료가 있다면 보충하여 백석기의 사회활동을 엿볼 수 있다면 좋을 것 같다.

[제4발표]

日本法隆寺所藏・蒙山德異『大方広佛華嚴經三昧懺法』について  
—紹介と意義—



佐藤厚(東洋大学・日本)

## 1 問題の所在

近年、韓国の佛教学研究で研究が進んでいる分野の一つが懺法文献の研究である。中でも『法華經』に基づいた『妙法蓮華經三昧懺法』の研究は、이기운(2011)、박용진(2021)、오지연(2022)など多くの研究成果が出されている。一方、『華嚴經』に基づいた蒙山德異『華嚴經三昧懺法』（以下、『華嚴三昧懺法』）についても이병욱(2021)によって言及されているが現物は見つかっていなかった。

発表者は3年ほど前、後述する図録を通して、この文献が日本の法隆寺に所藏されていることを知った。そこで関係者を通じて法隆寺に現物調査の申請をしたが現在のところ協力を得られない状態である。

しかし、懺法に関心が集まっている韓国の佛教学研究の状況に鑑み、一部分だけでも紹介するのがよいと思い、ここで発表することにした。これは高麗・朝鮮佛教史研究、世祖代の刊經都監研究、佛教儀禮研究などで重要な意義をもつ資料である。

## 2 法隆寺と所蔵典籍

### 2-1 法隆寺

法隆寺は奈良県にある聖徳宗の総本山寺院である。7世紀（607年）に創建され、古代の佛教者・聖徳太子に関連する寺院として、日本史上、および佛教文化上、極めて重要な寺院である。1993年にはユネスコの世界遺産に登録されている。

法隆寺では1981年、聖徳太子の1360年忌を記念し、「法隆寺昭和資材帳」の作成を発願した。これは法隆寺に関する建築、彫刻をはじめとする文化財の総合的な調査と目録の作成である。その結果が1985年から公開され、全15巻からなる『法隆寺の至宝』として刊行された。この中の第7巻が写経・版経・板木であり、そこに『華嚴三昧懺法』の一部が写真で公開されている。

### 2-2 法隆寺所蔵典籍

法隆寺の所蔵典籍の中には韓国佛教関連の典籍もあり、それらは〈表1〉の通りである。

〈表1〉法隆寺所蔵 韓国佛教関連典籍<sup>1)</sup>

	書名	縦	全長	時代	刊記
1	維摩詰經卷上	31.8	1448.7	高麗	(刊記)壬寅歲高麗国大藏都監奉/勅彫造
2	維摩詰所說經卷中	31.7	1474.7	高麗	(刊記)癸卯歲高麗国大藏都監奉/勅彫造
3	維摩經卷下	31.7	1172.2	高麗	(刊記)癸卯歲高麗国大藏都監奉/勅彫造
4	大乘入楞伽經卷第七	28.5	1262.2	高麗	(刊記)癸卯歲高麗国大藏都監率/勅彫造
5	貞元新定目錄卷第十九	27.9	1082.8	高麗	(目錄修撰記)貞元十五年十月二十三日、奉勅修撰至十六年四月十五日畢、進上/五月十日、勅下流行、/翻經都句当右街諸寺觀釋道二教事千福寺上座沙門靈邃奏撰/翻經臨壇西明寺賜紫沙門圓照等奉勅巽、/右神策軍中尉兼右街功德使金紫光祿大夫行右監門衛將軍賜紫/金魚袋第五守亮等進、/左神策軍護軍中尉兼左街功德使元從興元開府儀同三司行左監門/衛大將軍知内侍

1) 『法隆寺の至宝：昭和資材帳 第7巻 (写経・版経・板木)』 324頁

					省事上柱国顔国公食邑三千戸臣寶文場等/ 同進(図版)
6	華嚴經三昧懺法卷 第一・二(袋綴)	35.0	19.7	高麗	(図版)
7	華嚴經三昧懺法卷 第三・四(袋綴)	35.0	19.8	高麗	(刊行跋書)金壽の刊行由来跋の19行(図版)
8	大悲心陀羅尼啟請	26.6	162.2	韓国	(開版刊記)奉爲/大王長壽、国土康寧、法 輪永轉、法/界含盖、同 離苦海、速成佛道、彫梓/流通云、至元三 十年癸巳正月日、仁興社 開板(図版)
9	佛說阿弥陀經	28.3	355.8	韓国	壬寅歲高麗国大藏都監奉/勅雕造(図版)

この中の7番と8番が『華嚴三昧懺法』である。本文に入る前に、華嚴三昧懺法についての従来の研究を振り返る。

### 3 『華嚴經三昧懺法』 について従来の研究

韓国の歴史記録に高麗末から朝鮮初にかけて「華嚴三昧懺」についての記事がある。これが『華嚴三昧懺法』に関連すると考えられるが、それは次の記録である。

高麗時代の1363年（恭愍王12）に、華嚴三昧懺道場を設けた。<sup>2)</sup>

朝鮮時代に入り、1392年（太祖1）、天台宗萬義寺において住職の神照が高僧330名を招き華嚴法華會を説き、初めは華嚴懺法を行い、次に妙法蓮華經戒環疏を講説した。<sup>3)</sup>1394年（太祖3）に、上と中宮が敬天寺に行幸して華嚴三昧懺を講じた。<sup>4)</sup>1398年（太祖7）に華嚴三昧懺法席を勤政殿に設けた。<sup>5)</sup>1408年（太宗8）には、太宗の葬禮に関連して、6月16日に華嚴三昧懺法席を殯殿に設けた。<sup>6)</sup>7月8日には法華三昧懺法席を殯殿に設け<sup>7)</sup>、翌8月8

2)高麗史 世家40

3) 『東文選』 卷78、權近 「水原萬義寺祝上華嚴法華會衆目記」

4)太祖実録卷5

5)太祖実録卷13

6)太宗実録卷15

日には華嚴三昧懺法席を殯殿に設けた。8)

これらから華嚴三昧懺が国家行事であったこと。とくに太宗の葬禮に関連して華嚴三昧懺が法華三昧懺法とともに修されていたことがわかる。寺院においては1392年(太祖1)に天台宗萬義寺において、住職の神照が華嚴法華會を説き、初めは華嚴懺法を行い、次に妙法蓮華經戒環疏を講説したことが注目される。

このように天台宗寺院において華嚴懺法が行われた理由について이병욱は、法華經戒環疏を書いた戒環(11,12世紀)の包括的な教学が背景にあることが指摘されたことに加え、高麗の天台宗白蓮寺4世の天頌(1206-?)にも「天台思想と華嚴思想の一致」を主張していたことがあったという。また이병욱は、権限の「光巖寺重勅第三法會慶讚華嚴三昧懺疏」を引用し、『華嚴三昧懺法』の著者を蒙山であるとす。それは次の文である。

華嚴會のすべての佛と菩薩は慈悲心を表して混迷した衆生を救済し、閻浮提の私たち衆生は懺悔法を通じて正しい悟りを開くことになるのだ。初めて[釋迦牟尼佛が]靈鷲山で演説され、後日、蒙山に至って編集された。實に千百劫もの時間が過ぎても[華嚴三昧懺儀に]會いにくいことだから、7日間精進しなければならないだろう。9)

この中の「蒙山に至って編集」の部分を蒙山が編纂した『華嚴三昧懺法』と見たのである。

以上のように、高麗末から朝鮮始めにかけて「華嚴懺法」が行われていたこと。そして『華嚴三昧懺法』という文献と著者が蒙山德異ということまで

7)太宗実録卷16

8)太宗実録卷16

9)  
權近『陽村先生文集』卷之二十七「光巖寺重勅第三法會慶讚華嚴三昧懺疏」。「華嚴會諸佛菩薩。現慈心而渡群迷。閻浮提我人衆生。由懺法而成正覺。初從靈鷲而演説。後暨蒙山而撰修。實百千劫之難遭。宜一七日之精進。」

明らかになった。あとは現物の出現を待つだけだったが、それが日本の法隆寺に所蔵されていた。

#### 4 法隆寺本 『華嚴經三昧懺法』

前述したように、現在のところ全文は見ることが出来ず、一部分、『法隆寺の至宝 : 昭和資財帳 第7巻(写經・版經・板木)』に収録されている写真版だけが手がかりとなる。限定された部分ではあるが、以下、4-1法量などの情報、4-2跋文作者と内容、4-3本文の紹介、4-4本文からわかること、を述べていく。

##### 4-1法量などの情報

『華嚴三昧懺法』が写真で公開されている部分は、次の8頁である。(巻末画像参照) 1)巻第一帖首、2)巻第一帖尾、3)巻第二帖首、4)巻第三帖首、5)巻第四帖尾1、6)巻第四帖尾2、7)跋文頁1、8)跋文頁2

同書の解説者・山本信吉「法隆寺の經典」で(42-43頁)は次のように解説する。

華嚴經三昧懺法第1・2、3・4 二帖  
 ・兩帖共に袋綴朝鮮装の大型本で、半折8行、本文は1行18字で、版心の刻工名に「惠真」「行真」等の名がある。第二帖の末に金壽寧の刊行由来を記した跋19行の墨書がある。

ここからわかるのが、これが全4巻からなり、1・2巻、3・4巻の二冊からなっていること。袋綴朝鮮装の大型本で、半折8行、本文は1行18字であること。

このほか前述の一覧表から、縦35.0センチ、横19.7センチであることがわかる。頁数は不明である。

##### 4-2 跋文作者と内容

次いで跋文の検討に入る。

#### 4-2-1 作者

跋文の作者は金壽寧（1436-1473）である。生涯は次のようである（[네이버 지식백과] 김수녕 [金壽寧] (두산백과 두피디아, 두산백과))。

본관 안동. 자 이수(頤叟). 호 양소당(養素堂). 시호 문도(文悼). 1453년(단종 1) 식년문과에 장원급제하여 집현전부수찬에 오르고, 1455년 집현전수찬에 이어 병조좌랑·헌법·예문관응교(禮文館應敎) 등을 지냈다. 1458~1462년 함길·평안·강원·황해·충청 5도 체찰사(體察使) 한명회(韓明澮)의 종사관을 지냈고, 1463년 집의(執義)가 된 뒤 당상관에 올라 동부승지·좌부승지가 되었다. 이어 1469년(예종 1) 공조참의, 1470년 대사간이 되고 1471년(성종 2) 좌리공신(左理功臣) 4등에 책록되어 복창군(福昌君)에 봉해졌으며 공조·호조참판을 지냈다. 경사(經史)에 밝고 문장이 뛰어났다. 《국조보감(國朝寶鑑)》 《동국통감》 《세조실록》 《예종실록》 편찬에 참여하였다.

ところで、金壽寧は佛書刊行事業には反対の立場であった。成宗元年（1469）2月14日には、金壽寧などが刊經都監を廃して僧尼を追放することを上訴し、これに成宗は仕事が終われば廃することを約束する。2か月後の4月14日に、金壽寧などは刊經都監の廃止を再度上訴。翌年の成宗2年（1470）1月27日、再度、金壽寧などが佛書刊行を中止し、刊經都監を廃することを上訴。結果として同年12月5日に刊經都監は廃止された。

この跋文は通政大夫戸曹参議の時に書かれた。これは1468年に世祖が亡くなり、睿宗が即位した年に書かれている。そこで内容は世祖の葬禮に関することが記されている。

#### 4-2-2 跋文内容と分析

##### 4-2-2-1 跋文内容

跋文1 原文

1	華嚴三昧懺跋
2	臣聞釋門之有懺法猶俗諦之悔過有之而覺非固

3	爲至美而無之而知悔亦不害於進善之道昔在元
4	朝有撰懺摩之禮而冠之以華嚴大經蓋除旧耆以
5	滌衆愆必始於無始即新善以植德本必期於萬法
6	况其所念而禮之者又皆華嚴會上之
7	佛菩薩乎此華嚴三昧之所以冒於卷首也惟我
8	主上殿下天縱聖智卓冠群倫仁孝之德出於至性爲
9	大行大王特命刊經都模印華嚴三昧懺若干件就
10	大行大王殯殿之側誕開法會轉是經以禮念夫華嚴會

跋文2原文

1	佛菩薩者三日臣伏惟聖人之德未嘗有過而聖人之心
2	則未嘗以無過自逸聖人之孝必極其至而聖人之
3	心則又未嘗自以爲是夫以
4	大行大王之聖之德夫豈有過可悔有善可遷而於
5	聖上之孝思蓋有必極其至而未嘗自是焉臣故曰無之
6	而知悔亦不害於進善之道謹拜手稽首以爲此一
7	事是以見
8	兩聖至德之■之著云
9	通政大夫戶曹參議臣金壽寧 謹跋

・翻譯

以下は跋文の 1, 2 を合わせた翻譯である。

	原文	翻譯
1	臣聞、 釋門之有懺法、猶俗諦之悔過。 有之而覺非、固爲至美而無之而知悔、亦不害於進善之道。	臣（私）が聞くに、 佛教に懺法があるのは、俗諦の悔過と同じである。 これ（佛教の懺法）によって過ちを覺れば本當に至極になるが、これ（佛教の懺法）が無くとも悔いることを知れば、善に進む道を妨害しない。
2	昔在元朝、有撰懺摩之禮、而冠之以華嚴大經。蓋除旧耆、以滌衆愆、必始於無、	昔、元朝の時に懺悔の禮を撰述したことがあった。そして冒頭に華嚴大經を付けた。思うに、昔の過ちを除き、それによって多くの罪

	<p>始即新善、以植德本、必期於萬法。况其所念、而禮之者。又皆華嚴會上之佛菩薩乎。此華嚴三昧之、所以冒於卷首也。</p>	<p>をすすぐのは、必ず無から始める。始めれば即ち善を新たにし、それによって徳の本を植えれば、必ず萬法を期す。ましてや念じてこれに禮する者が、皆、華嚴會上の佛菩薩であれば〔効果は大きい〕。これが、華嚴三昧が卷首の先頭にある理由である。</p>
3	<p>惟我主上殿下、天縱聖智、卓冠群倫、仁孝之徳、出於至性。爲大行大王、特命刊經都、模印華嚴三昧懺若干件。就大行大王、殯殿之側、誕開法會轉、是經以禮念。夫華嚴會佛菩薩者、三日。</p>	<p>私が思うに、我が主上殿下（睿宗）のすばらしい聖智は群倫に卓冠し、仁孝の徳は至性から出てくる。 大行大王（世祖）の爲に、特に刊經都（監）に命じて、『華嚴三昧懺』若干件を印刷させ、大行大王の殯殿の側に就けて、法會を誕開し、是の經を轉じ以て禮念した。その華嚴會佛菩薩（の儀禮）は三日である。</p>
4	<p>臣伏惟、 聖人之徳、未嘗有過、而聖人之心、則未嘗以無過自逸、 聖人之孝、必極其至、而聖人之心、則又未嘗自以爲是。 夫以大行大王之聖之徳、夫豈有過可悔、有善可遷、 而於聖上之孝思、蓋有必極其至、而未嘗自是焉。 臣故曰、無之而知悔、亦不害於進善之道。 謹拜手稽首、以爲此一事。 是以見兩聖至徳之■之著云。 通政大夫戸曹參議臣金壽寧</p>	<p>臣（私）が伏して思うに、 聖人の徳には、いまだかつて過ちはない。そして聖人の心は、いまだかつて過ちがないから自分で逸脱をしない。 聖人の孝は、かならずその至を極める。そして聖人の心は、また、いまだかつて、自分を正しいとはしない。 大行大王の聖の徳によれば、どうして悔むべき過ちがあろうか、遷るべき善があろうか。 聖上の孝の思いにおいては、かならずその至を極め、いまだかつて自分を正しいものとはしない。 私はそれ故に言うのだ。これ（佛教の懺法）が無くても悔を知るなら、善に進む道害しなないと。 謹んで手を拝し首を稽するのは、この一事の爲である。是れ以て兩聖至徳の■之著を見ると云う。</p>

<p>謹跋</p>	<p>通政大夫戶曹參議臣金壽寧 謹んで跋文を述べる</p>
-----------	-----------------------------------

#### 4-2-2-2 分析

翻譯文をもとに内容を整理する。全體は4段からなる。第1段では、佛教の懺法と俗諦すなわち世俗での悔過とが、はたらきにおいては同じであることを説く。第2段では、元朝に華嚴懺法が編纂されたこと、華嚴三昧が卷首にある理由が説かれる。第3段では、主上殿下（睿宗）が、大行大王（世祖）の葬儀に際し、この『華嚴三昧懺法』を刊經都監に銘じて印刷させたことが説かれる。第4段では、聖人の徳と心、孝と心の関係を述べ、これをもとにして第1段の世俗の悔過の有効性を再説する。

ここで読み取れることを三つに整理する。

第一に、これが世祖の葬禮に関連するものであることである。よって跋文の撰述時期が世祖が逝去した1468年であることが推測される。このように葬禮で『華嚴三昧懺法』を印刷して世祖の殯殿に置くのは、60年前の1408年に太祖の葬禮に際して行ったことと同じであり、それを踏襲したものと考えられる。

第二に、刊經都監が関連することである。刊經都監は世祖により1461年に設置され1471年に廃止される。その中で49種の文献が刊行された。<sup>10)</sup>もしもこれが刊經都監から刊行されたものであれば、刊經都監本にもう一つが加わることになる。ただ疑問点は、刊經都監の刊記があるのかわからないことである。

第三に、全體の論調が佛教に対する批判的であることである。前述したように金壽寧は佛教には反対の立場であった。よって、この跋文も佛菩薩の力を讃嘆する内容ではなく、逆に佛教の懺悔によらなくても世間の悔過でよい、というような論じ方になっている。さらに著者である蒙山については一言も触れていない。ただ疑問点は、なぜ佛教には反対であった金壽寧がこの跋文を書くことになったのだろうかということである。佛教に擁護的な世祖が亡くなった後、佛教政策を担っていた人たちはどうなったのだろうか？

10) 최경환, 『세조대 刊經都監 설치와 佛書 간행』 서울대학교 대학원 국사학과, 2021年, 129-130

### 4-3 本文紹介

続いて本文を紹介する。

#### (1) 巻一帖首

・原文

1	大方広佛華嚴經三昧懺法巻第一
2	瑞陽蒙山沙門 德異 集製
3	修三昧懺法要鈔
4	今此三昧懺法具戒定慧爲進趣無上菩提之士開十門要妙見
5	一性圓明 開大行門 開大解門
6	開大願門 開悲智門 開大方便門
7	開諸三昧門 開諸神通門 開大弁才門
8	開圓通門 開一切智智門 開顯理法界
9	開顯事法界 開顯理事無礙法界 開顯事事無礙法界
10	妙在諸修行入惺惺靈利放捨諸緣清淨身心發大行願已有発
11	明者自此深入妙門未有発明者単単要明自己禮佛念佛香
12	散花者是誰旋光一鑑決然悟明實相悟徹者便見三世諸佛同
13	一妙體便能以一法洞明一切法法法圓通事事無礙體用兩備

1行目の「大方広佛華嚴經三昧懺法巻第一」は題目である。

2行目の「瑞陽蒙山沙門 德異 集製」は撰者名である。

3行目の「修三昧懺法要鈔」は懺法全體に関わる序文のようなものか。

4行目の「今此三昧懺法具戒定慧爲進趣無上菩提之士開十門要妙見」は三昧懺法の目的を記す。すなわち、三昧懺法の中に戒定慧の三学が備わっていること。そして無上菩提に進む人に、十門の要妙見を開かせるためであるという。続いて章の題目のようなものが続いているが、次のように考えられる。「一性圓明」は総論的なもの。そして「大行を開く門」、「大解を開く門」、「大願を開く門」、「悲智を開く門」、「大方便を開く門」、「諸三昧を開く門」、「諸神通を開く門」、「大弁才を開く門」、「圓通を開く門」、「一切智智を開く門」までが十門である。続く「理法界を開顯する」、「事法界を開顯する」、「理事無礙法界を開顯する」、「事事無礙法界を開顯

する」は所謂華嚴教学の四法界である。

10行目「妙在諸修行人」からは序文に相当するものであろう。ここでは妙が主題となり、それは本来、衆生に備わっており、はっきりとはたらいっている（惺惺靈利）。それを知るためには、さとりを見えなくしている諸縁を捨て、身心を清浄にして大行願を起こさなければならない。そしてすでにそれに向かっている人は、深く妙の門に入ればよいし、いまだ向かっていない人はひたすら自分を明らかにすることに努力しなければならない。禮佛、念佛、焼香、散花という儀式を行っているのは誰なのか。自分の考えを轉換させて（旋光一鑑）、はっきりと明を悟り、本当のすがた（實相）を悟れば、三世諸佛が同じ妙體であることを見る。そして一つのものごとによってすべてのものごとがわかるようになる。法は互いに圓通し、事は無礙であり、本質とはたらきが二つとも備わっている。

以下は4行目からの翻訳である。

原文	翻譯
今此三昧懺法、具戒定慧、爲進趣無上菩提之士、開十門要妙見	今、この三昧懺法に戒定慧を具える。それは無上菩提に進む者に、十門の要妙見を開かせるためである。
一性圓明 開大解門 開悲智門 開諸三昧門 開大弁才門 開一切智智門	一性圓明。1大行を開く門、2大解を開く門、3大願を開く門、4悲智を開く門、5大方便を開く門、6諸三昧を開く門、7諸神通を開く門、8大弁才を開く門、9圓通を開く門、10一切智智を開く門。
開大行門 開大願門 開大方便門 開諸神通門 開圓通門 開顯理法界 開顯理事無礙法界 開顯事事無礙法界	理法界を開顯する。事法界を開顯する。理事無礙法界を開顯する。事事無礙法界を開顯する。
妙在諸修行人、惺惺靈利、放捨諸縁、清浄身心、発大行願、已有発	妙は諸の修行人に在りて惺惺靈利である。諸縁を放捨し身心を清浄にして大行願を発しなさい。すでに発明することがある者は

明者、自此深入妙門、未有發明者、単単要明自己、	、自ら此れ深く妙門に入れ。いまだ發明することがない者は、単単として自己を明すことが必要である。
禮佛念佛、焼香散花者は誰、旋光一鑑、決然悟明、實相悟徹者、便見三世諸佛、同一妙體、便能以一法、洞明一切法、法法圓通、事事無礙、體用兩備、	禮佛念佛、焼香散花するのは誰か。旋光一鑑して、決然として明を悟り、實相を悟徹すれば、すなわち三世諸佛が同一妙體であることを見る。すなわち一法によって一切法を洞明す。法法は圓通し、事事は無礙であって、本質とはたらきとが二つとも備わる。

(2) 卷一帖尾・原文

1 施一切有情 皆共成佛道
2 大方広佛華嚴經三昧懺法卷第一 行真

これは卷一の末尾である。1行目は廻向文の最後の文。2行目は題目、巻数と刻手の名前である。

(3) 卷二帖首・原文

1 二卷一丈
2 大方広佛華嚴經三昧懺法卷第二
3 瑞陽蒙山沙門 德異 集製
4 禮佛要妙 能禮所禮性空寂 感應道交空不空
5 現相應機水中月 爲令某甲見神通
6 普光明殿第二會
7 爾時世尊在摩竭提國阿蘭若法菩提場中始
8 成正覺於普光明殿坐蓮華藏師子之座妙悟
9 皆滿二行永絶達無相法住於佛住得佛平等

1行目は巻数と頁数である。2行目は題目と巻数、3行目は撰者名。4行目は禮佛の要妙（要点）を説くものと考えられる。ここでも前に見た「妙」が出ているのがポイントである。それは「能禮と所禮との性は空寂であり、感應道

交　　し　　て　　空　　と　　不　　空　　。

相を現わすことは機に應じている水中の月。某甲に神通を見させよ。」という。すなわち禮佛とは修行者と佛とが能禮と所禮、主觀客觀の関係ではなく性は空寂であること。それらが靈的に通じ合い感應道交していること。さらに姿を現すのは機に應じることであり、水中の月と同じような者である。そして禮佛する者に神通を見させてくださいという願いである。

6行目の「普光明殿第二會」以下は、實叉難陀譯『大方廣佛華嚴經』卷第12（大正藏10・57c）「如來名號品第七」の經文である。

(4)卷三帖首・原文

1	三卷之一
2	大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第三
3	瑞陽蒙山沙門 德異 集製
4	禮佛要妙 能禮所禮性空寂 感應道交空不空
5	現相應機水中月 爲令某甲見神通
6	他化自在天宮第六會
7	爾時世尊在他化自在天王宮摩尼寶藏殿與
8	大菩薩衆俱其諸菩薩皆於阿耨多羅三藐三
9	菩提不退轉悉從他方世界來集住一切菩薩

4行目の「禮佛要妙 能禮所禮性空寂 感應道交空不空 現相應機水中月 爲令某甲見神通」は前述したものと同じである。6行目「他化自在天宮第六會」以下は、實叉難陀譯『大方廣佛華嚴經』卷第34（大正藏10・178b）「十地品第二十六之一」の經文である。

(5)卷四帖尾1 原文

1	南無大願護法一切世主菩薩摩訶薩
2	南無護法韋馱尊天菩薩摩訶薩
3	自歸依於佛 當願衆生 紹隆佛種 發無上意
4	自歸依於法 當願衆生 深入經藏 智慧如海
5	自歸依於僧 當願衆生 統理大衆 一切無礙
6	歸依三寶竟

## 7 所作諸功德

これは懺法の末尾の部分である。1行目2行目で佛菩薩に歸依し、3行目から5行目にかけて佛法僧の三宝に歸依し、6行目7行目は三宝に歸依しおわり、功德を一切有情に廻向することを述べる。

## (6)巻四帖尾2 原文

1	施一切有情
2	皆共成佛道
3大方広佛華嚴經三昧懺法巻第四	

## 4-4 本文からわかること

以上までの解説をもとにわかることを整理する。

## 4-4-1 全體構成についての推定

巻2、巻3からわかるのは、この懺法が、『華嚴經』の經文を読み上げる形で行われる懺法であるということである。本書が巻2で「普光明殿第二會」だったことから、巻1は「菩提道場第一會」であったであろう。そして巻3が「他化自在天宮第六會」であった。巻4はそれ以降のどの會からかが問題となるが、分量から言って、「逝多園林第九會」ではないかと考えられる。そうすると全體の構成は次のように想像できる。

巻1	序文
	菩提道場 第一會
巻2	普光明殿 第二會
	切利天宮 第三會
	夜摩天宮 第四會
	兜率天宮 第五會
巻3	他化自在天宮 第六會

重會普光法堂 第七會
三會普光法堂 第八會
卷4 逝多園林 第九會?

#### 4-4-2 『妙法蓮華經三昧懺法』との関連

続いて『華嚴三昧懺法』と似た題目を持つ『妙法蓮華經三昧懺法』との関連を指摘する。ここでは構成の一部と末尾の部分に着目する。

##### (1) 構成

最初の「禮佛要妙」という項目に注目する。『華嚴三昧懺法』では、「能禮所禮性空寂 感應道交空不空 現相應機水中月 爲令某甲見神通」とあった。これに対して『妙法蓮華經三昧懺法』にも同じ禮佛要妙という項目がある。すなわち序品の構造が①禮佛要妙、②誦經、③作觀、④供養、⑤禮請、⑥讚歎、⑦禮敬、⑧懺悔、⑨行道からなり、冒頭に禮佛要妙が置かれている。その内容は「能禮所禮性空寂、感應道交難思議、我此道場如帝珠、十方三寶影現中」となっている。二つを比べてみると、

『華嚴懺法』：「能禮所禮性空寂 感應道交空不空 現相應機水中月 爲令某甲見神通」

『法華懺法』：「能禮所禮性空寂、感應道交難思議、我此道場如帝珠、十方三寶影現中」

となる。すなわち、『華嚴懺法』は最初の二句が「能禮所禮性空寂 感應道交空不空」なのに対して『法華懺法』は「能禮所禮性空寂 感應道交難思議」とあり、感應道交までが同じである。後半の二句は異なるが「禮佛要妙」という項目名と内容は、現在他の文献には見えない、『華嚴懺法』と『法華懺法』だけが共通しているものである。

ところで『法華懺法』の「能禮所禮性空寂、感應道交難思議、我此道場如帝珠、十方三寶影現中」は、中国天台から見られる言葉である。たとえば湛然『法華三昧行事運想補助儀』（大正藏46.956a）では、初嚴淨道場、二淨身

、三三業供養、次運香、請佛、次請佛菩薩、五歎佛、六禮佛、七懺悔應運逆順十心云、隨喜、迴向、發願、行道と儀禮が次第する中の六禮佛の部分の割注で、「當唱一心時。先專至敬禮。爲事一心。次想能所爲理一心。應想曰。能禮所禮性空寂。感應道交難思議。我此道場如帝珠。釋迦牟尼影現中。我身影現如來前。頭面接足歸命禮。」とする。下線部が『法華懺法』と同じ文である。そしてこれは撰者不詳『略法華三昧補助儀』（大正藏46.956c）、宋代天台の遵式集『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀』、知禮『千手眼大悲心 呪 行 法』（大正藏46・974b）にも見られる。このように、天台の儀禮書においては伝統的に禮佛の際に用いられる言葉だったのである。

ところで問題は、『法華懺法』で、これを「禮佛要妙」という項目名のもとに述べていることである。これは天台の文献には見えず、『華嚴三昧懺法』に見えるのである。ここから想像すれば、蒙山が『華嚴三昧懺法』において「禮佛要妙」をつくり、「能禮所禮性空寂」などを説いた。それを受けて『法華懺法』では「禮佛要妙」という形式を受け継ぎ、その内容として中国天台の伝統的な禮佛の言葉を入れた、というものである。

さて、『法華懺法』では①禮佛要妙に続いて②誦經が来るが、『華嚴懺法』では『華嚴經』の読誦になるのであろう。そしてその後に③作觀、④供養などのこともあったのかもしれない。これらは現物を見てみないとわからないが、少なくとも二つの『懺法』が似たものかもしれないという予想を抱かせる。

## (2) 末尾部分

二つの『懺法』の類似点として、『妙法蓮華經三昧懺法』巻中末尾と『大方広佛華嚴經三昧懺法』巻四末尾の言葉（次表のB）が一致することを指摘する。

	妙法蓮華經三昧懺法 巻中末尾	大方広佛華嚴經三昧懺法 巻四末尾
A	釋迦牟尼佛。妙法蓮華經。普賢菩薩。一切三寶。	(不明) (不明)

	南無十方佛	(不明)
	南無十方法	(不明)
	南無十方僧	(不明)
	南無法華教主 釋迦牟尼佛	(不明)
	南無眞淨大法 妙法蓮華經	(不明)
	南無證聽妙法 多寶如來	(不明)
	南無十方分身諸佛	(不明)
	南無極樂導師 阿彌陀佛	(不明)
	南無輔佛揚化 文殊師利	(不明)
	菩薩摩訶薩	南 無 大 願 護 法
	南無勸發流通 普賢菩薩摩訶薩	一切世主菩薩摩訶薩
	南無法華會上 無量無邊	南無護法 韋駄尊天菩薩摩訶薩
	一切菩薩摩訶薩	
B	自歸於佛 當願衆生 體解大道	自歸於佛 當願衆生 體解大道
	發無上意	發無上意
	自歸於法 當願衆生 深入經藏	自歸於法 當願衆生 深入經藏
	智慧如海	智慧如海
	自歸於僧 當願衆生 統理大衆	自歸於僧 當願衆生 統理大衆
	一切無導。	一切無導。
	歸依三寶竟	歸依三寶竟
	所作諸功德	所作諸功德
	施一切有情	施一切有情
	皆共成佛道	皆共成佛道

表の中、『法華懺法』ではAにおいて、釋迦牟尼佛。妙法蓮華經。普賢菩薩。一切三寶から始まり、様々なものに歸依をする。そしてBにおいて、三歸禮文を説き、最後に三寶に歸依し竟り、あらゆる諸の功德を一切有情に施し、皆共に佛道を成ずることを、という廻向の願いで終える。この廻向の言葉は、普通にありそうであるが、検索してみると他に出来ないものである<sup>11)</sup>。

11)

検索した結果、『金剛頂經一切如来深妙秘密金剛界大三昧耶修習瑜伽迎請儀』にだけ見られる。平井宥慶「敦煌本・密教疑經典考」『密教文化』150,1985年,73頁

続いて右側の『華嚴懺法』である。Aは最後の二つの菩薩名しかわからない。続くBの部分が『法華懺法』と同じである。同様に三歸禮文の後に廻向の言葉が続くが、これがぴったりと一致する。この廻向の言葉が他に見られなかったことからすると、二つの『懺法』が兄弟関係にあることをうかがわせると考えられる。

#### 4-4-3 蒙山思想との関連

最後に蒙山の思想との関連を検討する。この問題は、蒙山の著作を熟読した上で検討しなければ問題であり、自分の能力を超える。そこでここではポイントだけを記すことにする。まず(1)巻一帖首の翻譯をもう一度掲げる。

妙は諸の修行人に在りて惶惶靈利である。諸縁を放捨し身心を清浄にして大行願を発しなさい。すでに発明することがある者は、自ら此れ深く妙門に入れ。いまだ発明することがない者は、単単として自己を明すことが必要である。禮佛念佛、焼香散花は是れ誰ぞ。旋光一鑑して、決然として明を悟り、實相を悟徹すれば、便ち三世諸佛は同一妙體なることを見る。便ち能く一法を以て、一切法を洞明す。法法圓通し、事事無礙にして、體用兩備す。

蒙山の著作の中、華嚴に関連するものがいくつかあるが、私が注目したのは興聡編『蒙山和尚普説』である。これは「表懺看誦華嚴經普説」とあり、懺法とも関連しそうな名前である。この中に「靈利者、便請○翻徹底、自見身在菩提場中、大坐普光明殿、與三世諸佛、同一妙體」<sup>12)</sup>とある。この中、「三世諸佛、同一妙體」は『華嚴三昧懺法』の「實相を悟徹すれば、便ち三世諸佛は同一妙體なることを見る。」に通じるであろう。

このほか儀礼との関りについて、蒙山の教えを受けた太古は「雜華歌」（『太古和尚語録』）の中で次のように言う。

蒙山知識三昧業、焼香散花、惶惶靈利、禮佛誦經、惶惶靈利。因此惶惶

12) 허흥식,307頁

會作觀、即漸成就三昧理、三昧三昧明遮那、法體現圓成、好也好也三昧多、好好也、三昧三昧三昧成、頓現華藏世界海、華藏世界重重、無盡我曾聞見今乃信行也、遊也踏也看娑婆、世界水水山山、華藏界中不動尊、上無父兮下無孫、阗阗乎爍爍乎、『太古和尚語錄』上(韓佛全6・683c)

焼香散花、禮佛誦經という儀礼と、惺惺靈利が関連して説かれることが、懺法と何等かの関連があるかもしれない。

いずれにせよ、思想の問題は蒙山の文献との対照作業を行う必要がある。

## 5 まとめと研究の意義

以上、法隆寺本『華嚴經三昧懺法』を紹介した。

まず明らかになったことをまとめる。

1

『華嚴經三昧懺法』が蒙山の作であることは権根の記述をもとに이병욱が指摘していたが、その推定は当たっていた。

2

法隆寺本『華嚴經三昧懺法』は全4巻からなり、2巻ずつまとめられ2冊からなっている。この中、写真で公開されている部分は8頁である。本文6頁分と跋文2頁分である。

3.跋文からはつぎのことがわかった。跋文の作者は官僚の金壽寧である。内容は、『華嚴三昧懺法』が世祖の葬儀に用いられること、刊經都監で制作されたらしいこと、金壽寧が佛教に批判的であることなどである。

4.本文では巻一冒頭で、一性圓明を起点として、大行門、大解門、大願門、悲智門、大方便門、諸三昧門、諸神通門、大弁才門、圓通門、一切智智門の十門の構成が予告されていること。続く序文のような部分では、妙を主題とし、それは修行人にあるが、それを得るための方法が説かれる。

5.「禮佛要妙」という言葉と内容、末尾の廻向偈が、『法華經三昧懺法』と

類似しており、兄弟本と想定される可能性があること。

6.本文の内容は蒙山の著述に出る用語が見られた。

最後に研究の意義を4点指摘する。

1

高麗・朝鮮佛教史研究の資料となること。前述したように、跋文の著者、金壽寧が廃佛論者だったにもかかわらず跋文を書いたこと。その跋文の情報から、世祖の葬式に華嚴三昧懺法が用いられていた可能性があったことなど、高佛王であった世祖の葬式の様子がわかる。

2

世祖代の刊經都監研究。『華嚴懺法』を刊經都監が刊行したことは、刊經都監の活動として従来知られなかった資料となること。

3

蒙山德異研究の資料となること。蒙山の知られていなかった文献が明らかになったことにより、蒙山研究の進展が期待されること。

4

佛教儀禮研究上の資料となること。とくに『法華懺法』と兄弟関係と考えられることは興味深い。近年儀禮研究が盛んにおこなわれてきている。そうした研究に材料を提供することになる。

一刻も早い現物の公開が待たれる。

《参考文献》

〈一次文献〉

『法隆寺の至宝：昭和資財帳 第7巻（写經・版經・板木）』（1997年）  
山巨集『妙法蓮華經三昧懺法』

〈二次文献〉

· 인경, 『蒙山德異와 高麗後期 禪思想 研究』, 佛日出版社, 2000

· 최경환, 『세조대 刊經都監 설치와 佛書 간행』, 서울대학교 대학원  
국사학과, 2021年

· 허홍식, 『고려 에 남긴 휴휴암 의 불빛: 몽산 덕이』, 창비 2008年

· 박용진, 고려 후기 妙法蓮華經三昧懺法の 간행과 내용 연구, 書誌學研究 86, 2021

· 오지연, 고려시대 법화삼매참법의 두 양상에 대한 비교 고찰- 백련사계와 묘련사계의 법화참법을 중심으로 -, 『한국불교학』 제101집, 2022

· 이기운, 새로 발견된 妙法蓮華經三昧懺法을 통해 본 고려 후기 법화신행, 韓國禪學 第30號, 2011

· 이병욱, 백련사 4세 천책(天頌) 사상의 새로운 이해와 화엄삼매참의 관련성 검토, 보조사상 59집, 2021

法隆寺昭和資財帳調査完成記念 『国宝法隆寺展』図録

『法隆寺の至宝：昭和資財帳 第7巻 (写經・版經・板木)』 181頁

華嚴經三昧懺法  
 臣聞釋門之有懺法猶俗諦之悔過有之而覺非因  
 為至矣而然之而知悔亦不害於進善之道昔在元  
 朝有撰懺摩之禮而冠之以華嚴大經蓋除舊習以  
 將衆愆必始於無始即新善以植德本必期於萬法  
 况其所念而禮之者又皆華嚴會上之  
 佛菩薩乎此華嚴三昧之所以冠於本首也惟我  
 主上殿下天縱聖智卓冠群倫仁孝之德出於至性為  
 大行大王特命刊經都監模印華嚴三昧懺若干件就  
 大行大王殞殿之側誕開法會轉是經以禮念奉華嚴會  
 佛菩薩者三月伏惟聖人之德未嘗有過而聖人之心  
 則未嘗以無過自逸聖人之孝必極其至而聖人之  
 心則又未嘗自以為是夫以  
 大行大王之聖德夫豈有過可悔而善可遷而於  
 聖上之孝思蓋有必極其至而未嘗自是馬臣故曰無之  
 而知悔亦不害於進善之道謹拜手稽首以為此一  
 事足以見  
 兩聖至德之美之著云  
 通政大夫戶曹參議臣金壽寧 謹跋

大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第  
 施一切有情 皆共成佛道  
 仁真

大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第一  
 鷄陽蒙山沙門 德異 集製  
 華嚴三昧懺法要妙  
 今此三昧懺法具戒定慧為進趣無上菩提之士開十門要妙見  
 一性圓明 開大行門 開大解門  
 開大願門 開悲智門 開大方便門  
 開諸三昧門 開請神通門 開大辯才門  
 開顯通門 開一切智智門 開顯理法界  
 開顯事法界 開顯理事無礙法界 開顯事事無礙法界  
 妙在諸修行人徑徑靈利故治諸緣清淨身心發大行願已有發  
 明者自此深入妙門未有發明者單單發明自己禮佛念佛此香  
 散花者是誰旋光一燈決然悟明實相箇微者便見三昧諸佛同  
 一妙體便能以一法洞明一切法法法圓通事事無礙備用兩備

二卷二天

大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第二

瑞陽蒙山沙門 德異 集製

禮佛要妙

能禮所禮性空寂 感應道交空不空  
現相應緣水中月 為令某甲見神通

普光明殿第二會

爾時世尊在摩竭提國阿蘭若法菩提場中始  
成正覺於普光明殿坐蓮華藏師子之座妙悟  
皆滿二行永絕達無相法住於佛住得佛平等

三卷之一

大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第三

瑞陽蒙山沙門 德異 集製

禮佛要妙 能禮所禮性空寂 感應道交空不空  
現相應緣水中月 為令某甲見神通

他化自在天宮第六會

爾時世尊在他化自在天王宮摩尼寶藏殿與  
大菩薩眾俱其諸菩薩皆於阿耨多羅三藐三  
菩提不退轉乘從他方世界聚集住一切菩薩

南無大願護法一切世主菩薩摩訶薩

南無護法亭馱尊天菩薩摩訶薩

自歸於佛當願眾生紹隆佛種發無上意

自歸於法當願眾生深入經藏智慧如海

自歸於僧當願眾生統理大眾一切無礙

歸依三寶竟

所作諸功德

施一切有情  
皆共成佛道

大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第四

其

## 華嚴三昧懺法関連年表

1232 蒙山誕生

? 蒙山『華嚴經三昧懺法』制作

1308 蒙山逝去

1326 (忠肅王13) 山巨集『妙法蓮華經三昧懺法』制作

1363 (恭愍王12) 庚申 親設華嚴三昧懺道場于時御宮。(高麗史 世家40)

-----

1392 (太祖1) 高麗朝滅亡、朝鮮朝成立。天台宗萬義寺において住職の神照が、高僧330名

を招き華嚴法華會を説き、初めは華嚴懺法を行い、次に妙法蓮華經戒環疏を講説した。

(『東文選』巻78、權近「水原萬義寺祝上華嚴法華會衆日記」)

1394 (太祖3) 上與中宮, 幸敬天寺, 安桓王眞, 仍設齋, 講《華嚴三昧懺》。(太祖實録卷5)

1398 (太祖7) 設《華嚴三昧懺》法席于勤政殿, 命諸倉庫設供具, 侈靡太甚。宦者金師幸所

爲也。赴會緇徒百八。(太祖實録卷13)

1408 (太宗8)

6.16 設《華嚴三昧懺》法席于殯殿。(太宗實録卷15)

7.8 設《法華三昧懺》法席于殯殿。(太宗實録卷16)

8.8 設《華嚴三昧懺》法席于殯殿。 上用私財辦會, 以興德寺住持雪悟爲講主。

緇徒凡百八, 各賜衣鉢。上王亦各賜袈裟。(太宗實録卷16)

1455 (世祖1) 世祖即位

1457 (世祖2) 世祖 佛典刊行開始

1461 (世祖6) 刊經都監設置

1468 (世祖13, 睿宗1) 世祖崩御

睿宗即位

『華嚴經三昧懺法』刊行 (金壽寧跋)

1469 (成宗1) 成宗即位。金壽寧ら、刊經都監廢止を上書

1470 (成宗2) 金壽寧ら、刊經都監廢止を上書

1471 (成宗3) 刊經都監廢止

[제4발표 번역본]

일본 호류지(法隆寺) 소장 ‘몽산덕이(蒙山德異)  
『대방광불화엄경삼매참법(大方廣佛華嚴經三昧懺法)』’에 대해  
- 소개와 의의 -

사토 아즈시 · 배경아(번역)

### 1. 문제의 소재

최근 한국 불교학 연구에서 연구가 활발히 진행되고 있는 분야 중 하나가 참법(懺法) 문헌 연구이다. 그중에서도 『법화경』을 바탕으로 한 『묘법연화경삼매참법』 연구는 이기운(2011), 박용진(2021), 오지연(2022) 등 많은 연구 성과가 나오고 있다. 한편 『화엄경』을 바탕으로 한 ‘몽산덕이(蒙山德異)의 『화엄경삼매참법(華嚴經三昧懺法)』’ (이하 『화엄삼매참법』)에 대해서도 이병욱(2021)에 의해 언급되었으나 실물은 발견되지 않았다.

발표자는 3년 전쯤 후술할 도록을 통해 이 문헌이 일본 호류지(法隆寺)에 소장되어 있다는 사실을 알게 되었다. 그래서 관계자를 통해 호류지에 현물 조사를 신청했지만, 현재까지는 협조를 얻지 못한 상태이다.

그러나 참법에 관심이 집중되고 있는 한국의 불교학 연구 상황을 감안하여 일부분이라도 소개하는 것이 좋겠다는 생각에 이 자리에서 발표하기로 했다. 이는 고려·조선불교사 연구, 조선 세조(世祖) 대 간경도감(刊經都監) 연구, 불교의례 연구 등에서 중요한 의의를 지닌 자료이다.

## 2. 호류지(法隆寺)와 소장전적

### 2-1 호류지

호류지는 나라현(奈良縣)에 위치한 성덕종(聖德宗) 총본산으로 7세기(607년)에 창건되었다. 성덕태자(聖德太子)와도 관련 있는 사찰이며, 일본 역사 및 불교 문화에 있어 매우 중요한 사찰로서 1993년 유네스코 세계문화유산으로 등재되었다.

호류지에서는 1981년, 성덕태자 탄생 1360주년을 기념하여 「호류지쇼와자재장(法隆寺昭和資材帳)」의 편찬을 발원했다. 이는 호류지에 관한 건축, 조각을 비롯한 문화재를 종합적으로 조사하고 목록화하는 작업이었다. 그 결과는 1985년부터 공개되어 총 15권으로 구성된 『호류지 지보(法隆寺至宝)』로 간행되었다. 이 중 제7권이 사경, 판경, 판목이며, 여기에 『화엄삼매참법』의 일부가 사진으로 공개되었다.

### 2-2 호류지 소장 전적

호류지 소장 전적 중에는 한국불교 관련 전적도 있는데, <표1>과 같다.

<표1> 호류지 소장 한국불교 관련 전적<sup>1)</sup>

	서명	세로	전체 길이	시대	간기(刊記)
1	維摩詰經卷上	31.8	1448.7	高麗	(刊記)壬寅歲高麗国大藏都監奉/勅彫造
2	維摩詰所說經卷中	31.7	1474.7	高麗	(刊記)癸卯歲高麗国大藏都監奉/勅彫造
3	維摩經卷下	31.7	1172.2	高麗	(刊記)癸卯歲高麗国大藏都監奉/勅彫造
4	大乘入楞伽經卷第七	28.5	1262.2	高麗	(刊記)癸卯歲高麗国大藏都監奉/勅彫造
5	貞元新定目錄卷第十九	27.9	1082.8	高麗	(目錄修撰記) 貞元十五年十月二十三日、奉勅修撰至十六年四月十五日畢、

1) 『法隆寺の至宝：昭和資材帳 第7卷(写經·版經·板木)』, p. 324

					進上/五月十日, 勅下流行, /翻經都句 当右街諸寺觀釋道二教事千福寺上座沙 門靈邃奏撰/翻經臨壇西明寺賜紫沙門 圓照等奉勅異, /右神策軍中尉兼右街功 德使金紫光祿大夫行右監門衛將軍賜紫 /金魚袋第五守亮等進, /左神策軍護軍 中尉兼左街功德使元從興元開府儀同三 司行左監門 /衛大將軍知內侍省事上柱 國頒國公食邑三千戶臣寶文場等/同進 (圖版)
6	華嚴經三昧懺法卷 第一·二(袋綴)	35.0	19.7	高麗	(圖版)
7	華嚴經三昧懺法卷 第三·四(袋綴)	35.0	19.8	高麗	(刊行跋書)金壽の刊行由来跋の19行)(圖 版)
8	大悲心陀羅尼啟請	26.6	162.2	韓國	(開版刊記)奉爲/大王長壽, 國土康寧, 法輪永轉, 法/界含蓋, 同 離苦海, 速 成佛道, 彫梓/流通云, 至元三十年癸巳 正月日, 仁興社 開板(圖版)
9	佛說阿彌陀經	28.3	355.8	韓國	壬寅歲高麗國大藏都監奉/勅雕造(圖版)

이 중 7번과 8번이 『화엄삼매참법』에 관한 내용이다. 본론에 들어가기 전에 『화엄삼매참법』에 대한 기존 연구를 되짚어보자.

### 3. 『화엄경삼매참법』에 관한 기존 연구

고려 말에서 조선 초에 걸쳐 ‘화엄삼매참’에 관한 기록이 역사서에 남아 있다. 이것이 『화엄삼매참법』과 관련이 있을 것으로 생각되는데, 다음과 같은 기록이 있다.

고려 공양왕 12년(1363)에 화엄삼매참회 도량을 세웠다.<sup>2)</sup> 조선 태조 1년(1392)에는 천태종 만의사(萬義寺)에서 주지 신조(神照)가 고승 330명을 초청하여 화엄법회를 열었다. 법회의 시작은 화엄참법을 설하였고, 이어서 묘법연화경계환소(妙法蓮華經戒環疏)를 강설하였다.<sup>3)</sup> 태조 3년(1394)에는 임금과 왕비가 경

2) 高麗史 世家 40

천사(敬天寺)로 행차하여 화엄삼매참을 강연하였다.<sup>4)</sup> 태조 7년(1398) 화엄삼매참법석(華嚴三昧懺法席)을 근정전에 설치하였다.<sup>5)</sup> 태종 8년(1408) 태종의 장례와 관련하여 6월 16일 빈전(殯殿)에 화엄삼매참법석을 설치하였다.<sup>6)</sup> 7월 8일에도 빈전에 법화삼매참법석을 설치하였고,<sup>7)</sup> 다음 달 8월 8일에도 화엄삼매참법석을 설치하였다.<sup>8)</sup>

이를 통해 화엄삼매참회가 국가적인 행사였음을 알 수 있다. 특히 태종의 장례와 관련하여 화엄삼매참이 법화삼매참회와 함께 수행되었음을 알 수 있다. 사찰에서는 태조 1년(1392) 천태종 만의사에서 주지 신조가 화엄법회를 주관하면서 처음에는 화엄참법을 행하고 이어서 묘법연화경계환소(妙法蓮華經戒環疏)를 강설한 것이 주목된다.

이처럼 천태종 사찰에서 화엄참법이 행해진 이유에 대해 이병옥은 『법화경계환소(法華經戒環疏)』를 쓴 계환(戒環, 11~12세기)의 포괄적인 교학이 그 배경에 있음을 지적한 데 이어, 고려의 천태종 백련사(白蓮寺) 제4대 조사 천책(天頤, 1206~?)도 ‘천태사상과 화엄사상의 일치’를 주장한 적이 있었다고 한다. 또한 이병옥은 권근(權近)의 「광암사중창제삼법회경찬화엄삼매참소(光巖寺重創第三法會慶讚華嚴三昧懺疏)」을 인용하여 『화엄삼매참법』의 저자를 몽산(蒙山)으로 보았다. 인용 내용은 다음과 같다.

화엄회의 모든 부처님과 보살들은 자비심을 발휘하여 혼란에 빠진 중생을 구제하고, 염부제의 우리 중생들은 참회법을 통해 올바른 깨달음을 얻게 될 것이다. 석가모니불이 처음으로 영취산에서 설법하고, 후에 몽산에 이르러 편집되었다. 실로 천백 겁의 시간이 지나도 [화엄삼매참의(華嚴三昧懺儀)]를 만나기 어려우니, 7일 동안 정진해야 할 것이다.<sup>9)</sup>

3) 『東文選』 卷78, 권근, 「水原萬義寺祝上華嚴法華會衆日記」

4) 太祖實錄 卷5

5) 太祖實錄 卷13

6) 太祖實錄 卷15

7) 太祖實錄 卷16

8) 太祖實錄 卷16

9) 권근 『陽村先生文集』 卷之二十七 「光巖寺重創第三法會慶讚華嚴三昧懺疏」 「華嚴會諸佛菩薩。」

이 중 “몽산에 이르러서 편집되었다”라는 내용을 근거로 『화엄삼매참법』의 저자를 몽산으로 본 것이다.

이상과 같이 고려 말부터 조선 초까지 ‘화엄참법’이 행해졌음을 알 수 있다. 그리고 『화엄삼매참법』이라는 문헌과 저자가 몽산덕이(蒙山德異)라는 것까지 밝혀졌다. 이제 실물의 출현을 기다리는 일만 남았는데, 그것이 일본 호류지에 소장되어 있었다.

#### 4. 호류지본(法隆寺本) 『화엄경삼매참법』

앞서 언급했듯이 현재로서는 전문을 볼 수 없고, 『호류지 지보(法隆寺至寶: 昭和資財帳 第7卷(写經·版經·板木))』에 수록된 사진 판본이 유일한 단서이다. 한정된 부분이지만, 이하 ‘4-1 법량(法量) 등의 정보’, ‘4-2 발문 저자와 내용’, ‘4-3 본문 소개’, ‘4-4 본문을 통해 알 수 있는 것’에 대해 서술해 보도록 하겠다.

##### 4-1. 법량(法量) 등의 정보

『화엄삼매참법』이 사진으로 공개된 부분은 다음 8페이지이다. (권말 이미지 참조)

- 1)권 제1첩 머리, 2)권 제1첩 말미, 3)권 제2첩 머리, 4)권 제3첩 머리, 5)권 제4첩 말미1,
- 6)권 제4첩 말미2, 7)발문 1쪽, 8)발문 2쪽

이 책의 해설자 야마모토 노부요시(山本信吉)는 『호류지(法隆寺)의 경전』(pp. 42~43)에서 다음과 같이 설명한다.

現慈心而渡群迷。闍浮提我人衆生。由懺法而成正覺。初從靈鷲而演說。後暨蒙山而撰修。實百千劫之難遭。宜一七日之精進。」

『화엄경삼매참회법』 1·2, 3·4의 2첩(帖)

양첩 모두 조선의 책 제작방식으로 만들어진 대형본으로 반절 8행, 본문은 1행 18자이며, 판심각공명(版心刻工名)에 ‘혜진(惠眞)’, ‘행진(行眞)’ 등의 이름이 있다. 2첩 말미에 김수녕(金壽寧)의 간행 유래를 기록한 발문 19행의 묵서(墨書)가 있다.

여기서 알 수 있는 것은 총 4권이며, 1·2권, 3·4권 두 책(冊)으로 구성되어 있다는 점과 조선식 대형 책으로, 한 쪽에 8행, 본문 한 줄에 18자씩 들어가는 형태의 책이라는 점이다.

이 외에도 앞서 언급한 표를 통해 세로 35.0cm, 가로 19.7cm임을 알 수 있다. 페이지 수는 알 수 없다.

#### 4-2. 발문 저자 및 내용

이어서 발문 검토에 들어간다.

##### 4-2-1. 저자

발문의 저자는 김수녕(金壽寧, 1436~1473)이다. 생애는 다음과 같다(네이버 지식백과, 김수녕(두산백과 두피디아, 두산백과)).

본관 안동. 자 이수(頤叟). 호 양소당(養素堂). 시호 문도(文悼). 1453년(단종 1) 식년문과에 장원급제하여 집현전부수찬에 오르고, 1455년 집현전 수찬에 이어 병조좌랑·헌법·예문관응교(禮文館應敎) 등을 지냈다. 1458~1462년 함길·평안·강원·황해·충청 5도 체찰사(體察使) 한명회(韓明澮)의 종사관을 지냈고, 1463년 집의(執義)가 된 뒤 당상관에 올라 동부승지(東部承旨)·좌부승지(左副承旨)가 되었다. 이어 1469년(예종 1) 공조참의, 1470년 대사간이 되고 1471년(성종 2) 좌리공신(左理功臣) 4등에 책록되어 복창군(福昌君)에 봉해졌으며 공조·호조참판을 지냈다. 경사에 밝고 문장이 뛰어났다. 『국조보감(國朝寶鑑)』 『동국통감』 『세조실록』 『예종실록』 편

찬에 참여하였다.

그런데 김수녕은 불서 간행 사업에 반대하는 입장이었다. 성종 원년(1469) 2월 14일 김수녕 등은 간경도감을 폐지하고 승려들을 추방할 것을 상소했고, 이에 성종은 일이 끝나면 폐지할 것을 약속했다. 2개월 뒤인 4월 14일 김수녕 등은 간경도감 폐지를 다시 상소했다. 이듬해 성종 2년(1470) 1월 27일, 김수녕 등이 다시 불서 간행을 중단하고 간경도감을 폐지할 것을 상소했다. 그 결과 같은 해 12월 5일에 간경도감은 폐지되었다.

아래의 발문은 김수녕이 통정대부 호조참의로 재직할 때 쓴 것이다. 1468년 세조가 죽고 예종이 즉위하던 해의 기록으로, 세조의 장례에 관한 내용이 기록되어 있다.

#### 4-2-2. 발문 내용 및 분석

##### 4-2-2-1. 발문 내용

###### 발문1 원문

- 1 華嚴三昧懺跋
- 2 臣聞釋門之有懺法猶俗諦之悔過有之而覺非固
- 3 爲至美而無之而知悔亦不害於進善之道昔在元
- 4 朝有撰懺摩之禮而冠之以華嚴大經蓋除旧習以
- 5 滌衆愆必始於無始即新善以植德本必期於萬法
- 6 況其所念而禮之者又皆華嚴會上之
- 7 佛菩薩乎此華嚴三昧之所以冒於卷首也惟我
- 8 主上殿下天縱聖智卓冠群倫仁孝之德出於至性爲
- 9 大行大王特命刊經都模印華嚴三昧懺若干件就
- 10 大行大王殯殿之側誕開法會轉是經以禮念夫華嚴會

###### 발문2 원문

- 1 佛菩薩者三日臣伏惟聖人之德未嘗有過而聖人之心

2	則未嘗以無過自逸聖人之孝必極其至而聖人之
3	心則又未嘗自以爲是夫以
4	大行大王之聖之德夫豈有過可悔有善可遷而於
5	聖上之孝思蓋有必極其至而未嘗自是焉臣故曰無之
6	而知悔亦不害於進善之道謹拜手稽首以爲此一
7	事是以見
8	兩聖至德之 之著云
9	通政大夫戶曹參議臣金壽寧 謹跋

아래는 발문의 1, 2를 합친 번역이다.

	원문	번역
1	臣聞、 釋門之有懺法、猶俗諦之悔過。 有之而覺非、固爲至美而 無之而知悔、亦不害於進善之 道。	신(나)이 묻는다, 불교에 참법(懺法)이 있는 것은 속제의 회과(悔過)와 같다. 이것(불교의 참법)으로 잘못을 깨달으면 지극하지만, 이것(불교의 참법)이 없어도 후회할 줄 알면 선(善)으로 가는 길을 방해하지 않는다.
2	昔在元朝、有撰懺摩之禮、而冠之以華嚴大經。蓋除旧習、以滌衆愆、必始於無、始即新善、以植德本、必期於萬法。况其所念、而禮之者。又皆華嚴會上之佛菩薩乎。此華嚴三昧之、所以冒於卷首也。	옛날 원나라 때 참회의 예법을 편찬한 적이 있다. 그리고 첫머리에 화엄대경을 붙였다. 생각건대, 옛날의 잘못을 제하고, 그로 인해 많은 죄를 씻는 것은 반드시 무(無)에서 시작한다. 시작하면 곧 선(善)을 새로이 하고, 이를 통해 덕의 근본을 심으면 반드시 만법을 기대할 수 있다. 더욱이 염(念)하며 예경하는 자가 모두 화엄회상(華嚴會上)의 불보살이라면 [그 효과가 크다]. 이것이 화엄삼매가 권두의 첫머리에 있는 이유이다.
3	惟我主上殿下、天縱聖智、卓冠群倫、仁孝之德、出於至性。爲大行大王、特命刊經都、模印華嚴三昧懺若干件。就大行大王、殯殿之側、誕開法會	공손히 생각건대, 주상전하(예종)의 훌륭한 성지(聖智)는 누구보다도 뛰어나시고, 인효(仁孝)의 덕을 지성(至誠)으로 내신다. 대행대왕(세조)을 위해 특별히

<p>轉、是經以禮念。夫華嚴會佛菩薩者、三日。</p>	<p>간경도감(刊經都監)에게 명하여 『화엄삼매참』 몇 권을 인쇄하게 하고, 대행대왕의 빈전(殯殿) 곁에서 법회를 열고 이 경을 전하여 예념하였다. 그 화엄회불보살(의례)은 3일간이었다.</p>
<p>臣伏惟、 聖人之德、未嘗有過、而聖人之心、則未嘗以無過自逸、  聖人之孝、必極其至、而聖人之心、則又未嘗自以爲是。  夫以大行大王之聖之德、夫豈有過可悔、有善可遷、  而於聖上之孝思、蓋有必極其至、而未嘗自是焉。  4 臣故曰、無之而知悔、亦不害於進善之道。 謹拜手稽首、以爲此一事。 是以見兩聖至德之 之著云。  通政大夫戶曹參議臣金壽寧謹跋</p>	<p>신(나)이 었드려 생각건대, 성인의 덕에는 아직까지 과오가 없다. 그리고 성인의 마음은 여태껏 잘못이 없기 때문에 스스로 일탈하지 않는다. 성인의 효는 반드시 지극함을 다한다. 그리고 성인의 마음은 한 번도 자신을 옳다고 여기지 않는다. 대행대왕의 성덕(聖德)에 따르면 어찌 뉘우쳐야 할 과오가 있겠으며, 돌이켜야 할 선이 있겠는가.  성상의 효심은 그 지극함에 이르렀으며, 일찍이 자신을 옳다고 여기지 않는다.  그러므로 나는 말하노라. 이것(불교의 참법)이 없어도 후회를 알면 선(善)으로 가는 길을 해치지 않는다고. 경건히 손을 엮고 머리를 조아리는 것은 이 한 가지 일을 위해서이다. 그러므로 양성지덕(兩聖至德)이 분명히 드러나는 것을 본다고 한다.  통정대부 호조참의 김수녕이 삼가 발문하다.</p>

4-2-2-2. 분석

번역문을 바탕으로 내용을 정리하면 다음과 같다. 전체는 4단으로 구성되어 있다. 1단에서는 불교의 참법과 속제(俗諦), 즉 세속에서의 참회는 그 작용에 있어 같음을 설한다. 2단에서는 원나라 때 『화엄참법』이 편찬된 것과 화엄삼매가 권두에 있는 이유를 설명한다. 3단에서는 임금(예종)이 아버지 세조의 장례식 때 『화엄삼매참법』을 간경도감(刊經都監)에 명하여 인쇄하게 한 것을 설명한다. 4단에서는 성인의 덕과 마음, 효와 마음의 관계를 말하고, 이를 바탕으로 1단의 세속적 참회의 유효성을 재설한다.

여기서 읽을 수 있는 것을 세 가지로 정리하면 아래와 같다.

첫째, 내용이 세조의 장례와 관련되었다는 점에서 발문의 찬술 시기는 세조가 세상을 떠난 1468년으로 추정된다. 이처럼 장례식에서 『화엄삼매참법』을 인쇄하여 세조의 빈소에 둔 것은 60년 전인 1408년 태조의 장례식 때 했던 것과 같은 것으로, 이를 답습한 것으로 보인다.

둘째, 간경도감(刊經都監)과 관련이 있다. 간경도감은 세조에 의해 1461년에 설치되었다가 1471년에 폐지되었다. 이 기간에 49종의 문헌이 간행되었다.<sup>10)</sup> 만약 이것이 간경도감에서 간행된 것이라면 간경도감본에 또 하나의 책이 추가되는 셈이다. 다만 의문점은 간경도감의 간기(刊記)가 있는지 알 수 없다는 점이다.

셋째, 전체적인 논조가 불교에 대해 비판적이라는 점이다. 앞서 언급했듯이 김수녕은 불교에 반대하는 입장이었다. 따라서 이 발문도 불보살의 힘을 찬양하는 내용이 아니라, 반대로 불교의 참회 없이 세속의 뉘우침만으로도 충분하다는 식의 논조로 되어 있다. 더구나 저자인 몽산에 대해서는 한마디도 언급하지 않았다. 여기서 드는 의문은 왜 불교에 호의적이지 않은 김수녕이 이 발문을 쓰게 되었을까 하는 점이다. 불교를 옹호하는 세조가 죽은 후 불교 정책을 담당했던 사람들은 어떻게 되었을까?

### 4-3. 내용 소개

이어서 본문을 소개하겠다.

10) 최경환, 『세조대 刊經都監 설치와 佛書 간행』, 서울대학교 대학원 국사학과(2021), pp. 129-130

(1) 권1첩 첫 부분

원문

1	大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第一
2	瑞陽蒙山沙門 德異 集製
3	修三昧懺法要鈔
4	今此三昧懺法具戒定慧爲進趣無上菩提之士開十門要妙見
5	一性圓明 開大行門 開大解門
6	開大願門 開悲智門 開大方便門
7	開諸三昧門 開諸神通門 開大弁才門
8	開圓通門 開一切智智門 開顯理法界
9	開顯事法界 開顯理事無礙法界 開顯事事無礙法界
10	妙在諸修行人惺惺靈利放捨諸緣清淨身心發大行願已有發
11	明者自此深入妙門未有發明者單單要明自己禮佛念佛香
12	散花者是誰旋光一鑑決然悟明實相悟徹者便見三世諸佛同
13	一妙體便能以一法洞明一切法法圓通事事無礙體用兩備

첫 번째 줄의 『대방광불화엄경삼매참법』 제1권은 제목이다.

두 번째 줄의 “瑞陽蒙山沙門 德異 集製”는 저자명이다.

세 번째 줄의 “修三昧懺法要鈔”는 참법 전체와 관련된 서문(序文)처럼 보인다.

네 번째 줄의 “今此三昧懺法具戒定慧爲進趣無上菩提之士開十門要妙見”은 삼매 참법의 목적을 적고 있다. 즉, 삼매참법 안에 계정혜(戒定慧) 삼학(三學)이 갖추어져 있다는 것이다. 그리고 무상보리로 나아가는 사람에게 십문(十門)의 요묘견(要妙見)을 열게 하기 위함이라고 한다. 이어서 장의 제목 같은 것이 이어지는데, 다음과 같이 생각할 수 있다. “일성원명(一性圓明)”은 총론적인 것이다. 그리고 “대행(大行)을 여는 문, 대해(大解)를 여는 문, 대원(大願)을 여는 문, 비지(悲智)를 여는 문, 대방편(大方便)을 여는 문, 제삼매(諸三昧)를 여는 문, 제신통(諸神通)을 여는 문, 대변재(大辯才)를 여는 문, 원통(圓通)을 여는 문, 일체지지(一切智智)를 여는 문”까지가 십문이다. 이어 “이법계개현(理法界開顯), 사법계개현(事

法界開顯), 이사무애법계개현(理事無礙法界開顯), 사사무애법계개현(事事無礙法界開顯)”이 화엄교의 사법계(四法界)이다.

열 번째 줄 “묘재제수행인(妙在諸修行人)”은 서문에 해당하는 부분이다. 여기서는 묘(妙)가 주제이며, 그것은 본래 중생에게 갖추어져 있고, 분명히 작용하고 있다(惺惺靈利)는 것이다. 그것을 알기 위해서는 깨달음을 보지 못하게 하는 모든 연(緣)을 버리고 몸과 마음을 깨끗이 하여 대승의 원을 일으켜야 한다. 그리고 이미 그것을 향해 가고 있는 사람은 깊은 묘의 문으로 들어가면 되고, 아직 가지 못한 사람은 오로지 자신을 밝히는 데 힘써야 한다. 예불, 염불, 분향, 헌화라는 의식을 행하는 사람은 누구인가? 자신의 생각을 전환시켜(旋光一鑑), 분명하게 명(明)을 깨닫고 진정한 모습[實相]을 깨달으면 삼세체불이 동일한 묘체(妙體)임을 보게 된다. 그리고 하나의 사물로 모든 사물을 알 수 있게 된다. 법은 서로 원통(圓通)하고, 사물은 무애(無礙)하며, 본질과 작용이 둘 다 갖추어져 있다.

아래는 4번째 줄부터 번역한 것이다.

원문	번역
<p>今此三昧懺法、具戒定慧、爲進趣無上菩提之士、開十門要妙見</p> <p>一性圓明 開大行門 開大解門 開大願門 開悲智門 開大方便門 開諸三昧門 開諸神通門 開大弁才門 開圓通門 開一切智智門 開顯理法界 開顯事法界 開顯理事無礙法界 開顯事事無礙法界</p> <p>妙在諸修行人、惺惺靈利、放</p>	<p>이제 이 삼매참법에 계정혜를 담는다. 그것은 무상보리로 나아가는 자에게 십문(十門)의 요묘(要妙)한 견해를 열게 하기 위함이다.</p> <p>① 대행(大行)을 여는 문, ② 대해(大解)를 여는 문, ③ 대원(大願)을 여는 문, ④ 비지(悲智)를 여는 문, ⑤ 대방편(大方便)을 여는 문, ⑥ 제삼매(諸三昧)를 여는 문, ⑦ 제신통(諸神通)을 여는 문, ⑧ 대변재(大辯才)를 여는 문, ⑨ 원통(圓通)을 여는 문, ⑩ 일체지지(一切智智)를 여는 문.</p> <p>이법계(理法界)를 개현(開顯)한다. 사법계(事法界)를 개현한다. 이사무애법계(理事無礙法界)를 개현한다. 사사무애법계(事事無礙法界)를 개현한다. 묘(妙)는 모든 수행자에게</p>

捨諸緣、清淨身心、發大行願、已  
有發

明者、自此深入妙門、未有發  
明者、單單要明自己、

禮佛念佛、燒香散花者是誰、  
旋光一鑑、決然悟明、實相悟徹  
者、便見三世諸佛、同一妙體、便  
能以一法、洞明一切法、法法圓  
通、事事無礙、體用兩備、

성성영리(惺惺靈利)이다. 모든 인연을 버리고 몸과  
마음을 깨끗이 하여 대행원(大行願)을 발원하라.  
이미 그 밝음을 드러낸 자는 스스로 이 깊이  
묘문(妙門)으로 들어가라. 아직 밝음을 드러내지  
못한 자는 다만 자기(自己)를 밝히는 것이  
필요하다.

예불염불(禮佛念佛), 향을 피우고 꽃을 뿌리는  
사람은 누구인가? 선광일감(旋光一鑑)하여 단호히  
명(明)을 깨닫고 실상을 깨달으면 삼세제불이  
동일묘체(同一妙體)인 것을 본다. 즉 일법으로  
일체의 법을 동명(洞明)한다. 법법(法法)은  
원통(圓通)하고, 사물은 무애(無礙)하며, 본질과  
작용이 둘 다 갖추어져 있다.

## (2) 권1첩 끝부분 원문

- 1 施一切有情 皆共成佛道
- 2 大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第一 行真

권의 끝부분이다. 첫 번째 줄은 회향문의 마지막 문장, 두 번째 줄은 제목, 권  
수, 각수(刻手)의 명칭이다.

## (3) 권2첩 첫 부분 원문

- 1 二卷一丈
- 2 大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第二
- 3 瑞陽蒙山沙門 德異 集製
- 4 禮佛要妙 能禮所禮性空寂 感應道交空不空
- 5 現相應機水中月 爲令某甲見神通

- 6 普光明殿第二會
- 7 爾時世尊在摩竭提國阿蘭若法菩提場中始
- 8 成正覺於普光明殿坐蓮華藏師子之座妙悟
- 9 皆滿二行永絕達無相法住於佛住得佛平等

1행은 권수와 페이지 수이다. 2행은 제목과 권수, 3행은 작자명이다. 4행은 예불의 요점을 설명한 것으로 보인다. 여기에서도 앞에서 본 ‘묘(妙)’가 나오는 것은 주목할 만한 점이다. 4행의 내용은 다음과 같다. “능례(能禮)와 소례(所禮)의 본성은 공적(空寂)이며, 감응도교(感應道交)하여 공(空)과 불공(不空), 상(相)을 드러내는 것은 시기에 부응하는 물속의 달이다. 아무개에게 신통력을 보게 하라.” 즉 예불이란 수행자와 붓다가 예를 올리는 자[能禮]와 예를 받는 자[所禮], 주관과 객관의 관계가 아니라 본성이 공적(空寂)이라는 것. 영적으로 통합하여 감응도교(感應道交)한다는 것, 나아가 모습을 드러내는 것은 시기에 부응하는 것이고 물속의 달과 같다는 것이다. 또한 예불하는 자에게 신통(神通)을 보게 해달라는 염원이다.

6번째 줄의 “보광명전제2회(普光明殿第二會)” 이하는 실차난타(實叉難陀) 역 『대방광불화엄경(大方廣佛華嚴經)』 卷12(大正藏10·57c) 「여래명호품(如來名號品)」 제7의 경문이다.

#### (4) 권3첩 첫 부분 원문

- 1 三卷之一
- 2 大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第三
- 3 瑞陽蒙山沙門 德異 集製
- 4 禮佛要妙 能禮所禮性空寂 感應道交空不空
- 5 現相應機水中月 爲令某甲見神通
- 6 他化自在天宮第六會
- 7 爾時世尊在他化自在天王宮摩尼寶藏殿與
- 8 大菩薩衆俱其諸菩薩皆於阿耨多羅三藐三

9 菩提不退轉悉從他方世界來集住一切菩薩

4번째 줄의 “禮佛要妙 能禮所禮性空寂 感應道交空不空 現相應機水中月爲令某甲 見神通” 은 앞서 언급한 것과 같다. 6번째 줄의 “他化自在天宮第六會” 이하는 실차난타 역 『대방광불화엄경』 권34(大正藏10·178b), “十地品第二十六之一”의 경문이다.

(5) 권4첩 끝부분1 원문

- 1 南無大願護法一切世主菩薩摩訶薩
- 2 南無護法韋駄尊天菩薩摩訶薩
- 3 自歸依於佛 當願衆生 紹隆佛種 發無上意
- 4 自歸依於法 當願衆生 深入經藏 智慧如海
- 5 自歸依於僧 當願衆生 統理大衆 一切無礙
- 6 歸依三寶竟
- 7 所作諸功德

참법(懺法)의 마지막 부분이다. 첫 번째, 두 번째 줄에서 불보살에 귀의하고, 3번째 줄부터 5번째 줄까지는 불법승의 삼보에 귀의하고, 6,7번째 줄은 삼보에 귀의한 후에 공덕을 모든 유정(有情)에게 회향하는 것을 설한다.

(6) 권4첩 끝부분2 원문

- 1 施一切有情
- 2 皆共成佛道
- 3 大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第四

4-4. 본문에서 알 수 있는 것

지금까지의 해설에 기반해서 밝혀진 것을 정리한다.

#### 4-4-1. 전체 구성에 대한 추정

권2, 권3에서 알 수 있는 것은 이 참법이 『화엄경』의 경문을 낭독하는 방식으로 진행되는 참법이라는 점이다. 본서가 권2에서 ‘보광명전(普光明殿) 제2회(會)’였기 때문에 권1은 ‘보리도장(菩提道場) 제1회’였을 것이다. 또한 권3이 ‘타화자재천궁(他化自在天宮) 제6회’였다. 권4는 그 다음 어느 회(會)부터인가가 문제인데, 분량으로 보아 ‘서다원림(逝多園林) 제9회’가 아닌가 생각된다. 그렇다면 전체 구성은 다음과 같이 추정할 수 있다.

卷1 序文

菩提道場 第一會

卷2 普光明殿 第二會

忉利天宮 第三會

夜摩天宮 第四會

兜率天宮 第五會

卷3 他化自在天宮 第六會

重會普光法堂 第七會

三會普光法堂 第八會

卷4 逝多園林 第九會?

#### 4-4-2. 『묘법연화경삼매참법(妙法蓮華經三昧懺法)』과의 연관성

이어서 『화엄삼매참법(華嚴三昧懺法)』과 유사한 제목을 가진 『묘법연화경삼매참법』과의 연관성을 지적한다. 여기서는 구성의 일부와 마지막 부분에 주목한다.

##### (1) 구성

첫 부분의 ‘예불요묘(禮佛要妙)’라는 항목에 주목한다. 『화엄삼매참법』에는

“能禮所禮性空寂 感應道交空不空 現相應機水中月 爲令某甲見神通”라는 구절이 있다. 이에 대해 『묘법연화경 삼매참법』에도 같은 ‘예불요묘’라는 항목이 있다. 즉 서품의 구조가 ① 예불요묘, ② 송경(誦經), ③ 작관(作觀), ④ 공양(供養), ⑤ 예청(禮請), ⑥ 찬탄(讚歎), ⑦ 예경(禮敬), ⑧ 참회(懺悔), ⑨ 행도(行道)로 이루어져 있으며, 서두에 예불요묘가 위치한다. 그 내용은 “能禮所禮性空寂, 感應道交難思議, 我此道場如帝珠, 十方三寶影現中”이다. 두 가지를 비교해 보면 다음과 같다.

『화엄참법(華嚴懺法)』: “能禮所禮性空寂 感應道交空不空 現相應機水中月 爲令某甲見神通”

『법화참법(法華懺法)』: “能禮所禮性空寂, 感應道交難思議, 我此道場如帝珠, 十方三寶影現中”

즉 『화엄참법』은 첫 두 구가 “能禮所禮性空寂 感應道交空不空”인 반면 『법화참법』은 “能禮所禮性空寂 感應道交難思議”이라 하여 감응도교(感應道交)까지 같다. 후반부의 두 구절은 다르지만 ‘예불요묘’라는 항목명과 내용은 현재 다른 문헌에서는 찾아볼 수 없는 『화엄참법』과 『법화참법』만이 공통으로 가지고 있는 내용이다.

그런데 『법화참법』의 “能禮所禮性空寂, 感應道交難思議, 我此道場如帝珠, 十方三寶影現中”은 중국 천태에서 볼 수 있는 말이다. 예를 들면 담연(湛然)의 『법화삼매행사운상보조의(法華三昧行事運想補助儀)』(大正藏46.956a)에서는 처음에 엄정도량(嚴淨道場), 둘째 정신(淨身), 셋째 삼업공양(三業供養), 다음으로 운향(運香), 청불(請佛), 그 다음으로 청불보살(請佛菩薩), 다섯째 탄불(歎佛), 여섯째 예불(禮佛), 일곱째 참회(懺悔) 應運逆順十心云, 수희(隨喜), 회향(迴向), 발원(發願), 행도(行道)와 의례(儀禮)가 순서대로 나오는 중에 여섯째 예불 부분의 각주에서 “當唱一心時。先專至敬禮。爲事一心。次想能所爲理一心。應想曰。能禮所禮性空寂。感應道交難思議。我此道場如帝珠。釋迦牟尼影現中。我身影現如來前。頭面接足歸命禮”라고 한다. 밑줄 친 부분이 『법화참법』과 같은 구절이다. 그리고 이것은 작자미상인 『약법화삼매보조의(略法華三昧補助儀)』(大正藏46.956c), 송대(宋代) 천태의 준수집(遵式集) 『청관세음보살소복독해다라니삼매

의(請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀)』, 지례(知禮)의 『천수안대비심주행법(千手眼大悲心呪行法)』(大正藏46·974b)에도 보인다. 이처럼 천태의 의례서에서는 전통적으로 예불할 때 사용하는 말이었다.

그런데 문제는 『법화참법』에서 이를 ‘예불요묘(禮佛要妙)’라는 항목명으로 언급하고 있다는 점이다. 이것은 천태의 문헌에는 보이지 않고 『화엄삼매참법』에 보인다. 이에 기반해서 추정해 보면 몽산(蒙山)이 『화엄삼매참법』에서 ‘예불요묘’를 지어 “能禮所禮 性空寂” 등을 설한 것으로 보인다. 이에 따라 『법화참법』에서는 ‘예불요묘’라는 형식을 계승하고, 그 내용으로 중국 천태의 전통적인 예불언어를 넣었다고 볼 수 있다.

그런데 『법화참법』에서는 ① 예불요묘에 이어 ② 송경(誦經)이 나오는데, 이는 『화엄참법』에서는 『화엄경』의 독송이 될 것이다. 그리고 그 뒤에 ③ 작관(作觀), ④공양(供養) 등이 있었을지도 모른다. 실물을 보지 않고서는 알 수 없지만, 적어도 두 개의 『참법』이 유사할 수 있다는 예상을 하게 한다.

## (2) 마지막 부분

두 『참법』의 유사점으로 『묘법연화경삼매참법』 권중 끝부분과 『대방광불화엄경삼매참법』 권4 끝부분에 나오는 말(아래 표 B)이 일치한다는 점을 지적한다.

	妙法蓮華經三昧懺法 卷中末尾	大方廣佛華嚴經三昧懺法 卷四末尾
A	釋迦牟尼佛。妙法蓮華經。普賢菩薩。 一切三寶。 南無十方佛 南無十方法 南無十方僧 南無法華教主 釋迦牟尼佛 南無眞淨大法 妙法蓮華經 南無證聽妙法 多寶如來 南無十方分身諸佛 南無極樂導師 阿彌陀佛 南無輔佛揚化 文殊師利 菩薩摩訶薩 南無勸發流通 普賢菩薩摩訶薩 南無法華會上 無量無邊	(不明) (不明) (不明) (不明) (不明) (不明) (不明) (不明) (不明) (不明) (不明) (不明) 南無大願護法 一切世主菩薩摩訶薩 南無護法 韋駄尊天菩薩摩訶薩

	一切菩薩摩訶薩			
B	自歸於佛 發無上意 自歸於法 智慧如海 自歸於僧 一切無導。 歸依三寶竟 所作諸功德 施一切有情 皆共成佛道	當願衆生 當願衆生 當願衆生	體解大道 深入經藏 統理大衆	自歸於佛 當願衆生 體解大道 發無上意 自歸於法 當願衆生 深入經藏 智慧如海 自歸於僧 當願衆生 統理大衆 一切無導。 歸依三寶竟 所作諸功德 施一切有情 皆共成佛道

표의 『법화참법』 중 A에서는 석가모니불, 묘법연화경(妙法蓮華經), 보현보살(普賢菩薩), 일체의 삼보(三寶)로 시작하여 여러 가지에 귀의한다. 그리고 B에서는 삼귀예문(三歸禮文)을 설하고, 마지막으로 삼보에 귀의하여 모든 공덕을 일체 유정에게 베풀어 모두 함께 불도를 이루라는 회향의 염원으로 끝맺는다. 이 회향의 말은 흔히 있을 법하지만, 검색해보면 다른 곳에는 나오지 않는 말이다.<sup>11)</sup>

이어 오른쪽의 화엄참법(華嚴懺法)에서, A는 마지막 두 보살 이름만 알 수 있다. 이어지는 B 부분이 『법화참법』과 동일하다. 마찬가지로 삼귀예문 뒤에 회향의 말이 이어지는데, 이것이 정확히 일치한다. 이 회향의 말이 다른 곳에는 보이지 않는다는 점에서 보면 두 『참법』이 형제 관계라고 생각해 볼 수 있다.

#### 4-4-3. 몽산(蒙山)사상과의 연관성

마지막으로 몽산 사상과의 연관성을 검토한다. 이 문제는 몽산의 저작을 숙독한 후에 검토해야 하는 문제이며, 필자의 능력을 넘어선다. 그러므로 여기에서는 요점만 적기로 한다. 먼저 (1) 권일첩의 첫 부분 번역을 다시 한번 거론한다.

妙は諸の修行人に在りて惺惺靈利である。諸縁を放捨し身心を清浄にして大行願を發しなさい。すでに發明することがある者は、自ら此れ深く妙門に入れ。いまだ發明することがない者は、單單として自己を明すことが必要である。禮佛

11) 검색 결과, 『금강정경일체여래심묘비밀금강계대삼매야수습유가영정의(金剛頂經一切如來深妙秘密金剛界大三昧耶修習檢伽迎請儀)』에만 보인다. 平井有慶 「敦煌本·密教疑經典考」, 『密教文化』 150, 1985, p. 73

念佛、燒香散花は是れ誰ぞ。旋光一鑑して、決然として明を悟り、實相を悟徹すれば、便ち三世諸佛は同一妙體なることを見る。便ち能く一法を以て、一切法を洞明す。法法圓通し、事事無礙にして、體用兩備す。

(묘(妙)는 모든 수행자에게 성성영리(惺惺靈利)이다. 모든 인연을 버리고 몸과 마음을 깨끗이 하여 대행원(大行願)을 발원하라. 이미 그 밝음을 드러낸 자는 스스로 이 깊이 묘문(妙門)으로 들어가라. 아직 밝음을 드러내지 못한 자는 다만 자기(自己)를 밝히는 것이 필요하다. 예불염불(禮佛念佛), 향을 피우고 꽃을 뿌리는 사람은 누구인가? 선광일감(旋光一鑑)하여 단호히 명(明)을 깨닫고 실상을 깨달으면 삼세제불이 동일묘체(同一妙體)인 것을 본다. 즉 일법으로 일체의 법을 동명(洞明)한다. 법법(法法)은 원통(圓通)하고, 사물은 무애(無礙)하며, 본질과 작용이 둘 다 갖추어져 있다.)

몽산의 저술 중 화엄과 관련된 것이 몇 가지 있는데, 필자가 주목한 것은 흥충편(興聰編) 『몽산화상보설(蒙山和尚普說)』이다. 이것은 “表懺看誦華嚴經普說”이라 하여 참법(懺法)과도 관련이 있을 것 같은 제명이다. 여기에 “靈利者, 便請○翻徹底, 自見身在菩提場中, 大坐普光明殿, 與三世諸佛, 同妙體”<sup>12)</sup>라고 적혀 있다. 이 중 “삼세제불(三世諸佛), 동일묘체(同一妙體)”는 『화엄삼매참법』의 “실상을 깨달으면 곧 삼세제불이 동일묘체임을 본다”와 통할 것이다.

이 외에도 의례와의 관계에 대해 몽산의 가르침을 받은 태고는 ‘잡화가(雜華歌)’(『태고화상어록(太古和尚語錄)』)에서 다음과 같이 말한다.

蒙山知識三昧業, 燒香散花, 惺惺靈利, 禮佛誦經, 惺惺靈利. 因此惺惺會作觀, 即漸成就三昧理, 三昧三昧明遮那, 法體現圓成, 好也好也三昧多, 好好也, 三昧三昧三昧成, 頓現華藏世界海, 華藏世界重重, 無盡我曾聞見今乃信 行也, 遊也踏也看娑婆, 世界水數山山, 華藏界中不動尊, 上無父兮下無孫, 阇阇乎爍爍乎, 『太古和尚語錄』 上(한불전6·683c)

12) 허홍식, p. 307

소향산화(燒香散花), 예불송경(禮佛誦經)이라는 의례와 성성영리(惺惺靈利)가 연관되어 설해지는 것이 참회와 어떤 연관이 있을지도 모른다.

어느 쪽이든 사상의 문제는 몽산의 문헌과 대조 작업을 할 필요가 있다.

## 5. 정리와 연구의 의의

이상으로 법룡사(法隆寺)본 『화엄경삼매참법』을 소개하였다.

우선 밝혀진 내용을 종합적으로 정리한다.

1. 『화엄경삼매참법』이 몽산의 저작이라는 것은 권근(權根)의 기록을 근거로 이병욱이 지적했는데, 그 추정이 맞았다.

2. 법룡사본 『화엄경삼매참법』은 총 4권으로 구성되어 있으며, 2권씩 묶어서 2책으로 구성되어 있다. 이 중 사진으로 공개된 부분은 8쪽이다. 본문 6쪽과 발문(跋文) 2쪽 분량이다.

3. 발문에서 다음의 내용을 알 수 있었다. 발문의 저자는 관료 김수녕(金壽寧)이다. 내용은 『화엄삼매참법』이 세조의 장례식에 사용되었다는 것, 간경도감(刊經都監)에서 제작된 듯 하다는 것, 김수녕이 불교에 비판적이라는 것 등이다.

4. 본문에서는 제1권 첫머리에 일성원명(一性圓明)을 기점으로 대행문(大行門), 대해문(大解門), 대원문(大願門), 비지문(悲智門), 대방편문(大方便門), 제삼매문(諸三昧門), 제신통문(諸神通門), 대변재문(大弁才門), 원통문(圓通門), 일체지지문(一切智智門), 십문(十門)의 구성이 예고되어 있다. 이어지는 서문인 듯한 부분에서는 수행자에게 있는 묘(妙)를 주제로 삼아 그것을 얻기 위한 방법을 설하고 있다.

5. ‘예불요묘(禮佛要妙)’라는 말과 내용, 끝부분의 회향계(回向偈)가 『법화경삼매참법』과 유사하여 형제본으로 추정할 수 있다.

6. 본문의 내용에 몽산의 저술에 나오는 용어가 보인다.

마지막으로 연구의 의의를 네 가지로 정리한다.

1. 고려와 조선불교사 연구의 자료가 된다는 점. 앞서 언급했듯이 발문의 저자 김수녕이 폐불론자였음에도 불구하고 발문을 썼다는 점. 그 발문의 정보를 통해 세조의 장례식에 화엄삼매참회법이 사용되었을 가능성이 있다는 점 등, 불교를 숭상했던 왕 세조의 장례식 모습을 알 수 있다.

2. 세조대 간경도감 연구. 『화엄참법』을 간경도감에서 간행한 것은 간경도감의 활동으로는 기존에 알려지지 않았던 자료가 된다는 점.

3. 몽산덕이(蒙山德異) 연구의 자료가 된다는 점. 몽산의 알려지지 않은 문헌이 밝혀짐으로써 몽산 연구의 진전을 기대할 수 있다.

4. 불교의례 연구상의 자료가 된다는 점. 특히 『법화참법』과 형제관계로 간주되는 것은 매우 흥미로운 부분이다. 최근 의례 연구가 활발하게 이루어지고 있다. 그러한 연구에 자료를 제공할 수 있다.

한시라도 빨리 실물이 공개되기를 바란다.

## 참고문헌

### 〈1차 자료〉

『호류지 지보(至寶): 쇼와자재장(昭和資財帳) 제7권 (사경·관경·관목)』 (1997)  
산공집(山叵集) 『묘법연화경 삼매참회법(妙法蓮華經三昧懺法)』

### 〈2차 자료〉

- 인 경, 『蒙山德異와 高麗後期 禪思想 研究』, 불일출판사, 2000
- 최경환, 『세조대 刊經都監 설치와 佛書 간행』, 서울대학교 대학원 국사학과, 2021
- 허홍식, 『고려에 남긴 휴휴암의 불빛: 몽산 덕이』, 창비, 2008
- 박용진, 「고려 후기 『묘법연화경삼매참법』의 간행과 내용 연구」, 서지학연구 86, 2021
- 오지연, 「고려시대 법화삼매참법의 두 양상에 대한 비교 고찰 - 백련사계와 묘련사계의 법화참법을 중심으로」, 『한국불교학』 제101집, 2022
- 이기운, 「새롭게 발견된 묘법연화경 삼매참법을 통해 본 고려후기 법화신행」, 韓國禪學 第30號, 2011
- 이병욱, 「백련사 4세 천책(天頌) 사상의 새로운 이해와 화엄삼매참선의 관련성 검토」, 보조사상 59집, 2021
- 호류지 쇼와 자재장 조사 완료 기념 『국보 호류지전』 도록

『호류지 지보(至寶): 쇼와자재장(昭和資財帳) 제7권 (사경·관경·판목)』, p.

181

華嚴經三昧懺跋  
 臣聞釋門之有懺法猶俗諦之悔過有之而覺非因  
 為至矣而無之而知悔亦不害於進善之道昔在元  
 朝有提懺庫之禮而冠之以華嚴大經蓋除舊習以  
 將眾起必始於無始即新善以植德本必期於萬法  
 况其所念而禮之者又皆華嚴會上之  
 佛菩薩乎此華嚴三昧之所以冠於本首也惟我  
 主上殿下天縱聖智卓冠群倫仁孝之德出於至性為  
 大行大王特命刊經都監模印華嚴三昧懺若干件就  
 大行大王殯殿之側誦開法會轉是經以禮念矣榮敷會上

佛菩薩者三月臣伏惟聖人之德未嘗有過而聖人之心  
 則未嘗以無過自逸聖人之孝必極其至高聖人之  
 心則又未嘗自以為足夫以  
 大行大王之聖之德夫豈有過乎極有善可遷而於  
 聖上之孝思益有必極其至而未嘗自足焉臣故曰無之  
 而知悔亦不害於進善之道謹拜手稽首以為此一  
 事足以見  
 兩聖至德之美之著云  
 道政大夫戶曹參議臣金壽寧 謹跋

大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第  
 施一切有情 皆共成佛道  
 仁真

大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第一  
 鷄陽蒙山沙門 德異 集製

修三昧懺法要鈔  
 今此三昧懺法具戒定慧為遠趣無上菩提之士開十門要鈔凡  
 一柱圓明 開大行門 開大解門  
 開大願門 開慧智門 開大方便門  
 開諸三昧門 開諸神通門 開大辯才門  
 開諸通門 開一切智智門 開顯理法界  
 開顯事法界 開顯理事無礙法界 開顯事事無礙法界  
 妙在諸佛行人從極盡利故捨諸經清淨身心發大行願已有發  
 明者自此添入妙門未有發明者取單發明白已禮佛念佛念香  
 散花者是誼旋光一燈火然悟明實相智者便見三世諸佛同  
 一妙體便能以一法洞明一切法法法圓通事事無礙備用兩備

大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第二

二卷二天

瑞陽蒙山沙門 德異 集製

禮佛要妙

能禮所禮性空寂 威應道交空不空  
現相應幾水中月 為令某甲具神通

普光明殿第二會

爾時世尊在摩竭提國阿蘭若法菩提場中始  
成正覺於普光明殿坐蓮華藏師子之座妙悟  
皆滿二行求絕達無相法住於佛住得佛平等

大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第三

三卷之一

瑞陽蒙山沙門 德異 集製

禮佛要妙

能禮所禮性空寂 威應道交空不空  
現相應幾水中月 為令某甲具神通

他化自在天宮第六會

爾時世尊在他化自在天王宮摩尼寶藏殿與  
大菩薩眾俱其諸菩薩皆於阿耨多羅三藐三  
菩提不退轉乘從他方世界來集住一切菩薩

南無大願護法一切世主菩薩摩訶薩

南無護法亭默尊王菩薩摩訶薩

自歸於佛當願眾生紹隆佛種發無上意

自歸於法當願眾生深入經藏智慧如海

自歸於僧當願眾生統理大眾一切無礙

歸依三寶竟  
所作諸功德

施一切有情  
皆共成佛道

大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第四

集

화엄삼매참법 관련 연표

1232 몽산 탄생

몽산(蒙山)의 『화엄경삼매참법』 제작

1308 몽산 서거

1326년(충숙왕 13) 산궁집 『묘법연화경삼매참법』 제작

1363년(공민왕 12) 경신 친설화엄삼매참도장우시궁(親設化嚴三昧懺道場于時御宮). (고려사 세가40)

1392년(태조 1) 고려 멸망, 조선 건국. 천태종 만의사에서 주지 신조가 고승 330명을 초청하여 화엄법회를 열고, 먼저 화엄참법을 행한 후 묘법연화경계환소(妙法蓮華經戒環疏)를 강설했다. (『동문선』 권78, 권근 「수원만의사축상화엄법회회중목기(水原萬義寺祝上華嚴法華會衆日記)」)

1394년(태조 3) 상여중궁(上與中宮), 행경천사(幸敬天寺), 안환왕진(安桓王眞), 잉설재(仍設齋), 『화엄삼매참』을 강론하다. (태조실록 권5)

1398년(태조 7) 『화엄삼매참』 법석(法席)을 근정전(勤政殿)에 설치하고, 명제창고(命諸倉庫)를 설치하여 공양물을 보관하고, 태평성대를 이루었다. 내시 금사행소(金師幸所) 爲也. 赴會緇徒百八. (태조실록 권13) 1408년(태종 8)

6.16 『화엄삼매참』을 법석(法席)에 모전(殯殿)에 설치하다. (태종실록 권15)

7.8 『법화삼매참』 법석(法席于殯殿)을 설치하다. (태종실록 권16)

8.8 設 『華嚴三昧懺』法席于殯殿。上用私財辦會，以興德寺住持雪悟爲講主。

緇徒凡百八，各賜衣鉢。上王亦各賜袈裟。(태종실록 권16)

1455(세조 1) 세조 즉위.

1457(세조 2) 세조 불전 간행 시작.

1461년(세종 6) 간경도감 설치.

1468년(세조 13, 예종 1) 세조 서거, 예종 즉위 『화엄경 삼매참법』 간행  
(김수녕 발행)

1469년(성종 1) 성종 즉위. 김수녕 등 간경도감 폐지를 청함.

1470년(성종 2) 김수녕 등 간경도감 폐지 상소.

1471년(성종 3) 간경도감 폐지.

[제4발표 논평]

## 사토 아츠시(佐藤厚) 선생 발표에 대한 토론문

최연식

(동국대학교)

### 1.

『화엄경삼매참법』은 고려말~조선초의 여러 자료에 보이고 있지만 그 실체를 알 수 없는 문헌이었습니다. 이에 대해 최근에 이병욱 선생이 권근의 <광암사중창제삼범회경찬화엄삼매참소>의 내용을 토대로 몽산덕이(蒙山德異) 스님이 찬술한 책일 것으로 추정하였는데, 이번에 사토 아츠시(佐藤厚) 선생이 『법룡사의 지보(法隆寺の至宝)』 제7권(寫經·版經·板木, 1997)에 수록되어 있는 일본 호류지(法隆寺) 소장의 『화엄경삼매참법』을 통해 이 책이 실제로 몽산덕이가 편찬한 책임을 확인하였습니다. 아울러 사토 선생은 김수녕(金壽寧)이 쓴 발문 내용을 토대로 이 책이 1468년 세조의 장례 중에 화엄삼매참법을 실행하기 위하여 간경도감에서 간행되었으며, 현재 파악되는 이 책의 일부 내용으로 볼 때 이 책의 내용과 구성이 고려말 천태종에서 편찬된 『법화경삼매참법』과 유사하며 아마도 이 책이 『법화경삼매참법』의 편찬에 영향을 미쳤을 것으로 보고 있습니다. 사토 선생의 발표는 그동안 그 실체를 알 수 없었던 『화엄경삼매참법』에 대한 중요한 사실들을 구체적으로 알려준 귀중한 연구로서 고려 후기 및 조선전기

불교에 대한 이해에 큰 도움이 될 것입니다. 사토 선생의 논지에 전폭적으로 공감하며 자세한 분석과 발표에 깊이 감사드립니다.

2.

본 토론자 또한 고려후기 불교계에 대해 연구하는 과정에서 고려말~조선초 자료에 보이는 『화엄경삼매참법』에 주목하고 이 책의 흔적을 찾기 위하여 여러 방면으로 조사해왔습니다. 그 과정에서 중국의 정보를 통해 이 책이 실제로 몽산 덕이가 편찬한 책이라는 사실은 확인하였지만 실제 책의 내용이나 한국에서의 유통과 관련된 근거들을 찾지 못한 채 실물을 볼 수 있는 기회만을 기다리고 있었습니다. 이번에 사토 선생님이 소개해주신 『법룡사의 지보(法隆寺の至寶)』는 제가 근무하는 동국대학교 도서관 다무라문고(田村文庫)에도 소장되어 있으므로 이 책을 살펴보았다면 『화엄경삼매참법』에 대해 조금 더 자세한 내용을 알 수 있었을 텐데 이 책을 검토할 생각을 하지는 못하였습니다. 뒤늦게 자신의 부주의와 게으름을 반성할 뿐입니다.

2021년에 인터넷을 통해 17세기 초 중국에서 간행된 『화엄경삼매참법』이 중국 란조우(蘭州)시 박물관에 소장되어 있음을 알고서 이후 여러 루트로 열람을 시도하였고, 상당한 열람의 가능성이 있다는 지인의 연락을 받고 금년 2월 란조우시박물관을 방문하였지만 박물관의 정책에 따라 책의 내용은 열람하지 못하고 박물관에 전시되어 있는 외형만을 보고 돌아왔습니다. 책의 보수처리가 완료되지 않았다는 이유였습니다. 다만 란조우시박물관의 주요 소장품을 소개하는 『관장문물연구(館藏文物研究)』(2021년 9월 간행)에 수록된 『화엄경삼매참법』에 대한 짧은 소개글을 통해 책의 내용 중 극히 일부를 확인할 수 있었습니다.

4책의 선장본으로 구성된 호류지 소장본과 달리 란조우시박물관 소장본은 8책의 절첩본으로 구성되었고, 각 권의 앞부분에는 변상도가 있는 것으로 소개되었습니다. 책의 본문은 권1의 앞부분 1장 분량의 사진만 제시되어 있는데, 여기에는 간기와 함께 서문에 해당하는 <수삼매참법요묘(修三昧懺法要妙)> 일부가 수록되어 있습니다. 여기에 수록된 <수삼매참법요묘>는 호류지본과 동일한 내용이고 구두점이 붙어 있습니다. 다만 아쉽게도 호류지본보다 5글자 적은 분량입니다.

3.

사토 선생의 논지에는 별다른 이견이 없습디만 서문과 발문의 관독과 해석에 일부 이견이 있어 말씀드리고자 합니다.

먼저 서문에 해당하는 <수삼매참법요묘(修三昧懺法要妙)>의 경우 사토 선생은 제목을 <수삼매참법요초(修三昧懺法要鈔)>라고 하셨지만 제시하신 『법룡사의 지보(法隆寺之至寶)』의 사진에 의하면 마지막 글자는 묘(妙)로 관독됩니다. 란 조우시박물관 소장본 역시 묘(妙)로 되어 있습니다. 해석에 있어서는 4행 및 5행 앞부분을 ‘今此三昧懺法, 具戒定慧, 爲進趣無上菩提之士, 開十門要妙見. 一性圓明.’으로 읽고 ‘지금 이 삼매참법에 계·정·혜를 갖추었다. 그것은 무상보리에 나아가는 사람에게 10문의 요묘견(要妙見)을 열어주기 위해서이다. 일성원명(一性圓明)’으로 해석하고 있는데, 뒷부분의 대구(對句)를 고려할 때 ‘今此三昧懺法, 具戒定慧, 爲進趣無上菩提之士, 開十門要妙, 見一性圓明.’으로 읽고 ‘지금 이 삼매참법은 계·정·혜를 갖추고 있으며, 무상보리로 나아가려는 사람에게 10문의 요묘(要妙)를 열어주어 일성원명(一性圓明)을 보여준다.’로 해석하는 것이 좋을 것 같습니다. 란조우시박물관본에도 그와 같이 끊어 읽기 되어 있습니다. 그리고 10행 부분을 ‘묘(妙)는 여러 수행인에 있으며 성성영리(惺惺靈利)이다. 제연(諸緣)을 버리고 몸과 마음을 청정하게 하고서 대행원(大行願)을 내라.’라고 해석하면서, 이에 대해 ‘여기에서는 묘(妙)가 주제가 되며 그것(=묘)은 본래 중생에게 갖춰져 있으며 분명하게 작용하고 있다. 그것을 알기 위해서는 깨달음을 볼 수 없게 하는 제연(諸緣)을 버리고 몸과 마음을 청정하게 하고서 큰 행원을 일으키지 않으면 안 된다.’라고 설명하고 있는데, 다른 불교 문헌들의 사례로 볼 때 묘재(妙在)의 재(在)는 바로 뒤의 제수행인(諸修行人)만을 목적으로 갖는 것이 아니라 이 문장 전체의 서술어로 생각됩니다. 즉 ‘묘(妙)는 여러 수행인이 성성영리(惺惺靈利)한 마음으로 제연(諸緣)을 버리고 몸과 마음을 청정하게 하고서 대행원(大行願)을 내는 것에 있다.’라고 해석하는 것이 좋을 것 같습니다. 이러한 내용은 몽산덕이가 이승휴(李承休)에게 준 법어 중의 ‘妙在惺惺 不待緣而炤 不觸事而知<sup>1)</sup>(오묘함

1) 『動安居士集』 <上蒙山和尚謝賜法語 附和向所寄法語> “(前略) 然後於六六時中。四威儀內。綿綿密密。提撕話頭。話頭自然現前時。方知得力。五欲八風不能入。作動靜如一。到這裏。大悟近矣。却不可將心待悟。亦不可用意卜度。尋文字語言解會。妙在惺惺。不待緣而炤。不觸事而知。從教話頭。歷歷於無造作處。築著磕著。徹底掀翻大悟。最爲奇特。切忌得少爲足。千萬惺惺。”

은 성성(惺惺)한 마음으로 인연(=대상)을 기다리지 않고 (마음이) 비추며 일에 관계하지 않고 (마음이) 아는 것에 있다.’는 구절과도 상통하며, 성성(惺惺)한 마음으로 화두에 집중할 것을 강조하는 것은 몽산덕이의 범어 중에 자주 보이고 있습니다.

다음으로 김수녕의 발문과 관련하여서는 판독의 경우 첫 번째 면 9행의 ‘(刊經都)監’과 10행의 ‘(華嚴會)上’의 두 글자가 결락되었고, 두 번째 면 8행의 미판독 글자는 ‘美’로 판독되며, 3행, 5행, 7행에서 是로 판독한 글자는 모두 ‘足’으로 판독하는 것이 적절하다고 생각합니다. 해석에 있어서는 첫 번째 면 2~3행의 ‘有之而覺非 固爲至美 而無之而知悔 亦不害於進善之道.’를 ‘이것(=불교의 참법)에 의해 잘못을 깨달으면 참으로 지극하게 되지만 이것(=불교의 참법)이 없어도 참회하는 것을 알면 선으로 나아가는 길을 방해하지 않는다.’라고 해석하였는데, 비슷한 내용을 이야기하는 두 번째 면 4~6행의 문맥을 고려할 때 이 문장의 유지(有之)·무지(無之)의 지(之)는 전후 문맥으로 볼 때 ‘잘못[過/非]’로 보는 것이 적절할 것 같습니다. 즉 해당 문장은 ‘잘못을 하고서 그 잘못을 깨달으면 참으로 지극히 아름답지만, 잘못을 하지 않고서도 참회할 줄 아는 것 또한 선으로 나아가는 길을 방해하지 않는다.’라고 해석됩니다. 그리고 4~5행의 ‘蓋除旧愆 以滌衆愆 必始於無 始即新善 以植德本 必期於萬法.’을 ‘생각컨대 과거의 잘못을 없애고 그에 의해 죄를 씻는 것은 반드시 무(無)에서 시작한다. 시작하면 곧 선(善)을 새롭게 하고, 그에 의해 덕(德)의 근본을 심으면 반드시 만법(萬法)을 기약한다.’라고 해석하였는데, 이 문장은 ‘蓋 除旧愆 以滌衆愆 必始於無始, 即新善 以植德本, 必期於萬法.’의 대구(對句)이므로 ‘대개 옛 잘못을 없애 많은 죄를 씻음은 반드시 무시(無始)(로부터의 잘못)에서 시작해야 하고, 새로운 선행을 행하여 덕의 근본을 심음은 반드시 모든 선행을 기약한다.’로 해석하는 것이 좋을 것 같습니다. 즉선(即善)이 거악(去惡) 즉 악을 버린다는 말의 반대어로 사용된 사례가 경전에 보입니다.)

한편 첫 번째 면 9행의 ‘特命刊經都監 模印華嚴三昧懺若干件’ 구절을 근거로 『화엄경삼매참법』이 이때에 간경도감에서 간행되었을 가능성을 이야기하였는데, 앞뒤의 맥락으로 볼 때 여기에서이 ‘모인(模印)’은 판각이 아니라 인쇄의 의미

2) 『出曜經』 “常自調御者。念自調御去惡即善。如契經說。”(T04.712c08)

로 보입니다. ‘모인(模印)’이란 말은 판각간행과 인쇄 모두에 사용되고 있는데, ‘몇 권[若干件]’을 모인(模印)해서 빈전(殯殿)의 법회 때에 전경(轉經)하게 하였다고 이야기하고 있는 상황으로 볼 때 목판을 새로 판각하여 대량으로 간행한 것이 아니라 기존의 목판을 사용해서 법회에 필요한 소수의 분량만 간행한 것으로 보이기 때문입니다. 물론 기존의 목판이 간경도감에서 이전에 간행하였던 것일 수도 있겠지요.

4.

사토 선생은 『화엄경삼매참법』 권2와 권3 앞부분에 각기 <보광명전 제2회>와 <타화자재천궁 제6회>의 경문이 수록되어 있는 것을 토대로 이 책의 구성을 다음과 같이 추정하였습니다.

권1(서문, 보리도량 제1회)

권2(보광명전 제2회, 도리천궁 제3회, 야마천궁 제4회, 도솔천궁 제5회)

권3(타화자재천궁 제6회, 중회보광법당 제7회, 삼회보광법당 제8회)

권4(서다원림 제9회)

그런데 란조우시박물관의 『관장문물연구(館藏文物研究)』에서는 이 책이 『화엄경』에 의거하여 ‘마가다국보리장 제1회, 보광명전 제2회, 도리천궁 제3회, 야마천궁 제4회, 도솔천궁 제5회, 타화자재천궁 제6회, 색구경천궁 제7회, 보광명전 제8회, 보광명전 제9회, 서다림급고독원 제10회’의 10회(會)로 구성되어 있다고 이야기하고 있습니다. 그리고 10회의 뒷부분에는 축생도와 지옥도에 떨어진 중생들을 구제하여 극락으로 왕생하는 것을 기원하는 내용이 함께 수록되어 있다고 합니다. 남송대 선종의 『화엄경』 이해를 보여주는 흥미로운 구성으로 생각됩니다. 『화엄경』을 10회의 구성으로 이해하는 것은 이통현(李通玄)에게서도 보이고 있지만<sup>3)</sup> 그 구체적 내용은 상당한 차이가 있습니다.

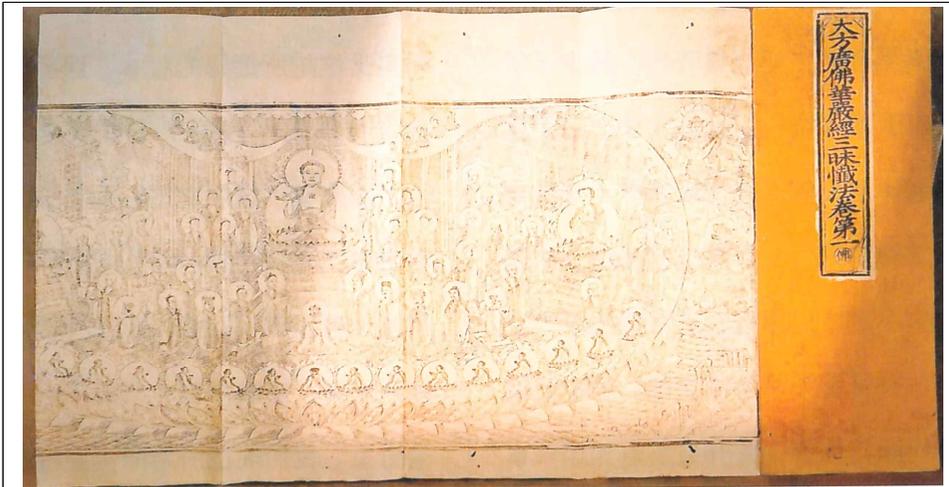
3) 보리장회 제1, 보광명전회 제2, 승수미산정회 제3, 승야마천회 제4, 승도솔천회 제5, 승타화자재천회 제6, 승삼선천회 제7, 급고독원회 제8, 각성동대탑묘처회 제9, 일체국찰급진중일체허공법계회 제10)

사토 선생은 또한 권4의 말미에 있는 내용을 『법화경삼매참법』 권중(卷中) 말미의 내용과 비교하여 양자의 유사점을 밝히고 있습니다. 그런데 『법화경삼매참법』 권상(卷上) 및 권하(卷下) 마지막 부분의 설명(‘行道 佛菩薩名號 廻向三歸依 中卷末書之 行者見而行之’)에 의하면 해당 부분은 『법화경삼매참법』 중의 행도(行道) 부분에 해당됩니다. 『화엄경삼매참법』에도 역시 ‘행도(行道)’ 부분이 있었던 것으로 볼 수 있는 근거가 되지 않을까 생각됩니다. 단 사토 선생이 권중 말미 부분으로 파악한 부분 중 첫째 줄의 ‘釋迦牟尼佛。妙法蓮華經。普賢菩薩。一切三寶。’ 부분은 행도 부분이 아니고 그 앞의 ‘참회(발원)’ 부분의 일부로서 앞 줄의 ‘귀명례(歸命禮)’에 이어지는 부분입니다.

## 5.

『법화경삼매참법』을 해설한 『법화삼매참조선강의(法華三昧懺助宣講儀)』의 서문에 해당하는 <삼매참연기(三昧懺緣起)>에서는 당시 사람들이 『법화경삼매참법』이 『화엄경삼매참법』을 모방하여 만들었다고 이야기하지만 실제로는 그렇지 않고 천태종의 법화삼매참 전통을 계승한 것이라고 이야기하고 있습니다.<sup>4)</sup> 『법화경삼매참법』과 『화엄경삼매참법』의 관계는 고려후기 불교계의 사상과 신앙을 이해하는데 있어서 중요한 문제 중 하나라고 생각합니다. 『화엄경삼매참법』의 내용을 제대로 알 수 없는 현재로서는 이 문제에 대해 논의하기 쉽지 않지만 사토 선생의 발표로 볼 때 『법화경삼매참법』이 실제로 『화엄경삼매참법』의 영향을 받았을 가능성은 상당히 높다고 생각합니다. 사토 선생님의 발표에 다시 한 번 깊이 감사드리며 호류지본이나 란조우시박물관본의 실물이 하루 속히 공개되어 『화엄경삼매참법』의 내용을 구체적으로 확인할 수 있게 되기를, 아울러 국내에서 이 책이 발견되기를 간절히 기대합니다.

4) 『法華三昧懺助宣講儀』卷上 三昧懺緣起 “當知此法華識文 乃釋迦本師 親宣普賢大士 爲三昧行者 示除障法門。天台仰同二聖 勸他修證。但智者識文本一卷耳，月山老依而增之 離爲三卷 今之流行三卷是也。故 今時或人 謂法華識文 效華嚴識文而出也，是不知本末者 何足怪哉。古來四衆 修法華懺 破障現理 現感普賢之妙應者 詎可數哉。” (H15.406a)



大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第一

者園中永劫常誦講席請拂衣於世網  
冀脫屣於泥塗

大明萬曆壬子秋七月望日

肅王望岐道人命工梓行

印造一藏計五千四十八部每部八卷

大方廣佛華嚴經三昧懺法卷第一

瑞陽蒙山沙門德異集製

脩三昧懺法要妙

今此三昧懺法具戒定慧為進趣無上菩提之士

開十門要妙見一性圓明

開大行門 開大解門 開大類門

開悲智門 開大方便門 開諸三昧門

開諸神通門 開大辯才門 開圓通門

開一切智智門 開顯理法界 開顯事法界

開顯理事無礙法界 開顯事事無礙法界

妙在諸脩行人惺惺靈利放捨諸緣清淨身心發  
大行願已有發明者自此深入妙門未有發明者  
單單要明自己禮佛念佛燒香散華者是誰旋光  
一鑑決然悟明實相悟徹者便見三世諸佛同一  
妙體便能以一法洞明一切法法法圓通事事無



그림1. 난주시박물관 소장 明代 『화엄삼매참법』