

2023년도

불교학연구회

추계 학술대회

불교 전통에서 바라본 음식의 윤리와 철학

주최 : 불교학연구회

일시 : 2023년 11월 18일(토) 10:00 ~ 18:00

장소 : 한국외국어대학교 사이버관 c303 소강당

후원 :  한국연구재단

佛敎學硏究會

kabs.re.kr

■ 일정표 ■

- 일 시 : 2023년 11월 18일 토요일 10:00 ~ 18:00
- 장 소 : 한국외국어대학교 사이버관 c303 소강당

I. 개회식 (10:00 ~ 10:10)

사 회 : 오 현 희 (불교학연구회 총무이사)
개회사 : 남 수 영 (불교학연구회 13대 회장)

II. 논문발표회 (10:10 ~ 17:10)

불교 전통에서 바라본 음식의 윤리와 철학

- 인도 · 티벳불교 -

[제1발표] (10:10 ~ 11:00) 사회: 이민성 (한국학중앙연구원)

**인도불교 문헌의 식체(食體, 香, 味, 觸)에 관한 고찰
- 일상적 '음식맛' 표현의 오류와 향의 중요성을 중심으로-**

발 표 : 공만식 (동방문화대학원대)

논 평1 : 박유미 (한체대)

논 평2 : 최경아 (동국대)

[제2발표] (11:00 ~ 11:50) 사회: 이민성 (한국학중앙연구원)

**티벳불교 공불의례(Bali, Gtor ma)를 통해 바라본 음식의 철학과
실천윤리**

발 표 : 강향숙 (동국대)

논 평1 : 유지원 (동국대)

논 평2 : 정성준 (위덕대)

※ 점심 공양

(11:50 ~ 13:30)

- 중국불교 -

[제3발표] (13:30 ~ 14:20)

사회: 배경아 (금강대)

스님은 반드시 채식해야 하는가? - <단주육문>에 나타난
양부제의 육식 금지령에 대한 윤리적 고찰

발 표 : 조윤경 (안동대)

논 평1 : 류제동 (서강대)

논 평2 : 박보람 (충북대)

- 한국불교 -

[제4발표] (14:20 ~ 15:10)

사회: 배경아 (금강대)

조선후기 불교에서 음주윤리의 충돌과 철학

발 표 : 한수진 (동국대)

논 평1 : 이병욱 (고려대)

논 평2 : 이자량 (동국대)

- 동남아불교 -

[제5발표] (15:10 ~ 16:00)

사회: 배경아 (금강대)

<사사나> 공동체와 융화한 상좌부 불교 음식 문화

발 표 : 현시내 (서강대)

논 평1 : 정기선 (동국대)

논 평2 : 김한상 (능인대학원대)

[휴식] (16:00 ~ 16:10)

- 종합토론 -

[종합토론] (16:10 ~ 17:00)

사회: 심준보 (한국외국어대)

- 폐회 및 휴식 -

[폐회식] (17:00 ~ 17:10)

사회: 심준보 (한국외국어대)

※ 정기총회 (17:10 ~ 18:00)

사회 : 오 현 희 (불교학연구회 총무이사)

■ 목 차 ■

[제1발표]

공만식_[발표]	인도불교 문헌의 식체(食體, 香, 味, 觸)에 관한 고찰.....	09
박유미_[논평]	논평문	35
최경아_[논평]	논평문.....	39

[제2발표]

강향숙_[발표]	티벳불교 공물의례(Bali, Gtor ma)를 통해 바라본 음식의 철학과 실천윤리	43
유지원_[논평]	논평문	55
정성준_[논평]	논평문	57

[제3발표]

조윤경_[발표]	스님은 반드시 채식해야 하는가? - 〈단주육문〉에 나타난 양무제의 육식금지령에 대한 윤리적 고찰	61
류제동_[논평]	논평문	85
박보람_[논평]	논평문	89

[제4발표]

한수진_[발표]	조선후기 불교에서 음주윤리의 충돌과 철학.....	93
이병욱_[논평]	논평문	127
이자랑_[논평]	논평문	129

[제5발표]

현시내_[발표]	〈사사나〉 공동체와 융화한 상좌부 불교 음식 문화.....	135
정기선_[논평]	논평문	153
김한상_[논평]	논평문	157

[제1발표]

인도불교 문헌의 식체(食體, 香, 味, 觸)에 관한 고찰 -일상적 ‘음식맛’ 표현의 오류와 향의 중요성을 중심으로-

“맛은 후각 현상이다.”¹⁾,
“우리는 코로 먹는다.”²⁾
“음식에 대한 반응은 뇌와 장기의 대화이다”³⁾

공 만 식

(동방문화대학원대학교 음식문화학 전공 대우교수)

- I. 서론
- II. 음식의 욕계성(欲界性)과 식체(食體)
- III. 음식에 대한 탐착과 식체에서 향(香)의 중요성
- IV. 저작(咀嚼)의 중요성과 미(味)
- V. 불교문헌의 촉(觸)과 현대과학의 물성(物性)
- VI. 결론

I. 서론

인도 불교문헌들은 18계 분류를 통해 욕계는 향, 미(香, 味)로 특징 지워진다고 하고 있다. 즉 욕계를 특징짓는 것이 바로 음식이라고 하고 는 것이다. 불교문헌은 또한 음식의 본질적 요소로 식체(食體)라는 개념을 언급하고 있는데,

1) Ann Sophie Barwich 저, 김홍표 역(2020), 『냄새: 코가 뇌에게 전하는 말』, p. 20.

2) *ibid.*, p. 133.

3) Charles Spence 저, 윤신영 역(2018), 『왜 맛있을까』, p. 9.

식체의 구성요소는 ‘향, 미, 촉(香味觸)’이다. 불교의 식체 개념에는 ‘음식에 대한 탐욕’이라는 측면과 우리의 생명과 신체를 유지 보존해 주는 필수적인 음식물이라는 두 가지 측면이 공존하는데 불교문헌의 식체 개념에서는 음식물의 향미에 대한 탐욕과 집착이라는 측면이 보다 우세해 보인다.

본고에서는 불교의 식체 개념 속의 3가지 요소인 ‘향, 미, 촉’에 대하여, 식체 각각의 요소가 어떠한 기능과 역할을 하는지를 살피고 음식에 대한 욕망을 야기하는 가장 중요한 식체의 요소가 무엇인지를 밝히는 것을 주된 목적으로 한다.

식체의 3가지 요소에 대한 이해가 불교문헌을 통해 가능하지 않은 부분들이 존재하는 관계로, 정확한 이해를 위해 현대과학의 연구성과들을 참조할 것이다. 현대과학에서 ‘향, 미, 촉’ 세 가지 요소는, 음식에 대한 종합적인 감각인 ‘풍미(flavor)’를 구성하는 요소로 언급되고 있어 불교문헌의 식체와 현대과학의 풍미의 구성요소 간의 비교가 가능할 듯 하다.

II. 음식의 욕계성(欲界性)과 식체(食體)

『아비달마구사론 (阿毘達磨俱舍論, Abhidharma kośabhāṣya)』, 「분별계품(分別界品)」은 ‘십팔계(十八界)’ 교설을 통해 욕계(欲界)의 본질을 언급하고 있다. 『구사론』은 다음과 같이 삼계를 구분짓고 있다.

욕계(欲界)는 18계에 계박되고 있다

색계(色界)는 14계에 계박되어 있고

향과 맛 그리고 그 두 식(識)이 제외된다

무색계(無色界)는 마지막 세 가지(意界, 法界, 識界)에 계박되어 있다.⁴⁾

『구사론』은 십팔계를 통해 삼계(三界), 즉 욕계, 색계, 무색계를 분류하고 있

4) 『阿毘達磨俱舍論』 卷第二, T. 29, 7b:

欲界繫十八 色界繫十四 除香味二識 無色繫後三

는데, 육계와 색계를 구분 짓는 요소로, 향계(香界, gandha-dhātu)와 미계(味界, rasa-dhātu) 그리고 이 둘과 상응하는 식계(識界)인 비식계(鼻識界, gandha-viññāṇa dhātu)와 설식계(舌識界, jivha-viññāṇa dhātu)를 들고 있다. 이 분류를 통해서 삼계 중 육계를 특징짓는 요소로, 비근(鼻根)의 인식 대상인 향(香)과 설근(舌根)의 대상인 미(味) 그리고 비근과 설근의 대상 인식인 비식(鼻識, gandha-viññāṇa)과 설식(舌識, jivha-viññāṇa), 이 네 가지가 육계를 특징짓는 요소로 분류되고 있다.

다시 말해 인간을 포함한 중생이 사는, 욕망을 그 본질로 하는 육계를 특징짓는 것은 ‘음식’이며 인식대상으로서의 ‘음식의 향과 맛’ 그리고 ‘향과 맛의 인지 결과’인 비식과 설식이 육계를 특징짓는다고 『구사론』은 말하고 있는 것이다. 『구사론』은 계송에 이어지는 논설에서 ‘향경(香境), 미경(味境)’과 더불어 ‘비식(鼻識), 설식(舌識)’이 제외되는 것은 이들이 물질적 음식인 단식(段食)의 성질이 기 때문이며 단식에 대한 욕망을 벗어나야 색계에 태어날 수 있다고 언급하고 있다.⁵⁾

불교문헌에서 음식은 욕탐을 야기하는 주된 원인으로 언급되는데, 『성실론(成實論, Satyasiddhi Śāstra)』은 음식에 대한 탐욕이 다른 모든 욕탐, 괴로움, 불선행의 원천임을 상술하고 있다.

최초의 음식인 지미(地味)를 먹었을 때, 그것을 많이 먹은 중생은 그들의 광휘를 잃어버렸다. 이와 같이 연속적으로 늙음, 병, 죽음이 찾아왔다. 나이를 먹어 100세에 가까워짐에 따라 많은 종류의 괴로움이 찾아왔다. 음식에 대한 탐욕 때문에 (원래 가지고 있었던) 그러한 이로움들을 상실한 것이다. 따라서 우리는 음식에 대하여 바르게 이해하여야 한다. 음식에 대한 욕망 때문에 음욕이 생겨나고 음욕 때문에 다른 정신적인 괴로움이 생겨난다. 다른 정신적인 괴로움 때문에 선하지 못한 행위가 생겨난다. 선하지 못한 행위 때문에 삼악취(三惡趣)가 늘어나며 천상계의 존재와 인간들에 해를 끼친다. 이러한 까닭에 모든 육체적 쇠약함과 정신적 괴로움은 모두 탐식으로 말미암아 그렇게 된 것이며 노병사(老病死) 또한 음식

5) *ibid.* 色界所繫唯十四種 除香味境及鼻舌識 除香味者段食性故 離段食欲方得生彼.

으로 말미암는 것이다. 음식, 이것은 (인간이) 깊이 탐착하는 것이다. 음욕이 비록 중하다고 하더라도 (모든 이를) 괴롭히지는 못하는데 음식의 경우에는 젊은이와 늙은이 재가자와 출가자 모두를 막론하고 음식 때문에 괴로움을 당하지 않는 자가 없다.⁶⁾

『성실론』은 일체의 모든 괴로움이 탐식(貪食)에 기인하며 음욕(婬欲) 또한 음식에 의해 야기된다고 하고 있으며 욕계에 존재하는 모든 괴로움은 음식에 기인한다고 설명한다.⁷⁾ 위에 언급한 『구사론』과 『성실론』의 교설은, 욕계의 본질로서의 음식에 대한 언급과 음식에 대한 탐욕이 욕탐 일반과 제반 고통을 야기하는 근원임을 서술하고 있다.

음식에 대한 탐욕과 관련하여 『유가사지론(瑜伽師地論, Yogācāra bhūmiśāstra)』은 식탐을 두 가지로 분류하고 있다, 즉 음식의 맛에 대한 탐욕인 미식탐(美食貪)과 음식의 양에 대한 탐욕인 다식탐(多食貪)이다.

음식에 대한 미식탐과 다식탐이 존재하며 선법을 닦는 것을 장애한다.

미식탐을 제거하기 위해서는 결식과 차제결식이 적절하며

다식탐을 제거하기 위해서는 일좌식과 오후불식(先止後食)이 적절하다.⁸⁾

불교문헌들은 음식에 대한 탐욕이 수행 상의 장애를 가져온다고 설명하며 따라서 음식이 야기하는 장애인 미식탐과 다식탐을 제거하기 위한 수행 방법들을 제시한다. 이러한 미식탐과 다식탐의 제거가 명시된 대표적인 수행법으로는 두타행(頭陀行)과 염식상(厭食想) 등이 있다.

6) 『成實論』 卷第十四, T. 32권, pp. 348c-349a: 始食地味 食之多者即失威光

如是漸漸有老病死 至今百歲多諸苦惱 皆由貪著食 故失此等利 是故應正觀食
又貪著飲食故生婬欲 從婬欲故生餘煩惱 從餘煩惱造不善業 從不善業增三惡趣
損天人眾 是故一切衰惱皆由貪食 又老病死 相皆由飲食 又食是深貪著處
婬欲雖重 不能惱人 如為食者 若少壯老年在家出家 無不為食之所惱也.

7) 『成實論』 卷第十四, T. 32권, p. 348c: 一切苦生皆由貪食. 亦以食故助發婬欲. 於欲界中所有
諸苦皆因飲食婬欲故生

8) 『瑜伽師地論』 卷第二十五, p. 422b: 於飲食中有美食貪及多食貪 能障修善 為欲斷除美食貪故 常
期乞食次第乞食 為欲斷除多食貪故 但一坐食先止後食.

불교문헌은 ‘음식의 본질적 요소’로서 식체(食體)라는 개념을 언급하고 있다. 식체는 ‘향(香), 미(味), 촉(觸)’을 그 구성요소로 하고 있는 개념이다. 이 식체 개념은 현대 과학에서 말하는 풍미(flavor)와 비교될 수 있는 개념으로, 풍미의 구성요소는 향, 미, 촉⁹⁾이다. 우리가 일상에서 ‘음식 맛’으로 표현하는 것은, 엄밀하게 말하면 ‘음식 맛(taste)’이 아니라 음식의 ‘풍미(flavor)’이다.

위에서 언급한 18계의 삼계 분류 중 육계를 향, 미와 그 대상 인식인 비식과 설식으로 4계로 분류한 『구사론』은 향미(香味)와 더불어 음식의 풍미(flavor) 인지에 필수적인 요소인 촉(觸)에 관한 언급을 하고 있다. ‘촉’은 향경이나 미경과 마찬가지로 단식의 성질을 가지고 있는데 육계에서 제외되지 않은 것을 힐난하는 물음에 대하여 다음과 같이 설명하고 있다.

향과 미(香味)는 음식(食)을 떠나 별도로 수용되는 일이 없지만 촉(觸)은 별도로 수용되는 일이 있으니, (색계에서) 근(根)과 의복 등을 갖기 때문이다. 즉 색계에서는 식욕(食欲)을 떠났기 때문에 ‘향과 미’가 수용되는 일이 없지만 근과 의복 등이 존재하기 때문에 촉이 존재하지 않는 것은 아니다.¹⁰⁾

『구사론』에서 촉(觸)은 육계와 색계에 동시에 존재하는 것으로 언급되고 있다. 즉 촉(觸)은 향미와 같은 육계의 요소와도 결합됨과 동시에 색계에서도 근(根)과 의복의 감촉 등과 같은 촉의 쓰임이 존재한다고 언급하고 있다. 따라서 『구사론』의 언급에 의한다면 음식의 본질적 요소를 의미하는 식체(食體)의 구성요소인 ‘향(香), 미(味), 촉(觸)’이 육계의 음식을 특징짓는 요소로 존재함을 알 수 있다.

우리는 일상생활에서 된장찌개 맛, 떡볶이 맛, 불고기 맛, 커피 맛 등으로

9) 리차드 스티븐슨(Richard Stevenson, 2009)은 이를 체성감각(somatosensation)으로 표현하고 박태현은 ‘삼차 신경감각’으로 표현하는데 간단하게는 ‘촉감’이라고 하고 있다 (박태현, 2021).

10) 『阿毘達磨俱舍論』 卷第二: 香味離食無別受用 觸有別用持根衣等 彼離食欲香味無用 有根衣等故 觸非無

‘음식 맛’을 표현한다. 하지만 엄밀하게 말해서 맛(taste)은 혀가 느끼는 미각만을 의미한다. 우리가 말하는 커피 맛, 된장 찌개 맛은 음식을 먹을 때 느끼는 종합적인 감각인 ‘풍미(flavor)’를 의미한다. “국제 표준을 정하는 기구인 국제표준기구(International Standards Organization, ISO)에서는 풍미를, ‘음식을 섭취할 때 후각, 미각, 삼차신경 감각의 복합적 조합에 의해 형성되는 느낌’으로 규정하고 있는데, 여기서 삼차 신경감각은 촉각, 온도감각, 통각 등을 의미한다. 이를 조금 단순화하여 표현하면 풍미는 ‘맛, 냄새, 촉감’으로 구성된 감각이라고 할 수 있다.”¹¹⁾

『아비달마순정리론 (阿毘達磨順正理論, Abhidharmanyāyānusārasāstra)』은 ‘식체(食體)’의 각 구성요소에 대하여 다음과 같이 설명하고 있다: 향은 1) 좋은 향(好香), 2) 나쁜 향(惡香), 3) 좋지도 나쁘지도 않은 향(平等香)으로 분류된다.¹²⁾ 맛에는 6가지 종류가 있는데 1) 단맛(甘), 2) 신맛(酢), 3) 짠맛(醎), 4) 매운맛(辛), 5) 쓴맛(苦), 6) 담미(淡)로 구분된다.¹³⁾ 촉은 11가지로 분류되는데 1) 땅(地), 2) 물(水), 3) 불(火), 4) 바람(風), 5) 매끄러움(滑性), 6) 쫄끄러움(澁性), 7) 무거움(重性), 8) 가벼움(輕性), 9) 차가움(冷), 10) 배고픔(飢), 11) 목마름(渴)이다.¹⁴⁾

식체를 언급하고 있는 『아비달마순정리론』은 음식이 가진 신체와 생명의 유지와 보존의 측면을 보다 비중있게 서술하고 있다. 이것은 향,미,촉처(香處, 味處, 觸處)와 색처(色處)의 차이점을 언급하는 과정에서 서술되는데, 음식의 본질에 대한 『아비달마순정리론』의 시각을 드러내고 있다. 음식의 본질이 ‘향미촉(香味觸)처’이며 ‘색처’가 아니라는 점을 『아비달마순정리론』은 다음과 같은 계층으로 서술하고 있다.

11) 박태현(2021), 『냄새와 맛의 과학』, p. 74-75.

12) 『阿毘達磨順正理論』, 卷第一, T. 29, p. 334b: 香有三種 好香惡香及平等香.

13) *ibid.* 此有六種 甘酢醎辛苦淡別.

14) *ibid.* p. 334c: 觸謂所觸 十一為性 即十一實以為體義 謂四大種及七造觸 滑性澁性重性輕性及冷飢渴.

유정(有情)은 음식으로 말미암아 존재할 수 있는 것이니
 음식은 육계에 속하며 식체는 오직 세 가지(香味觸處)이니
 색처(色處)는 자신의 육체적 근(根)과 해탈에 이익이 되지 못한다.¹⁵⁾

향미촉 즉 식체와 관련하여 음식은 두 가지 중요한 역할을 하고 있다. 하나는 음식물로 섭취되어 우리의 피와 살이 되어 육체와 생명을 보존하고 활동할 수 있게 하는 에너지원으로 기능하는 측면, 즉 음식의 물성(物性)적 측면이다. 다른 하나는 식탐을 야기하는 탐착의 대상으로서의 음식의 쾌락적 측면인데 이것은 음식의 향미촉(香味觸)에 대한 구체적이고 분석적인 내용을 요구한다. 불교문헌이 음식과 탐욕을 항상 연관시켜 언급하고 있지만 구체적인 식탐 발생의 과정을 설명하고 있지는 못하다. 이는 당대의 과학기술 수준과도 연관된다고 보여지는데 1991년에야 후각수용체가 발견되고 2000년에서 2010년에 이르는 기간에야 비로소 5가지 미각수용체가 발견되었다는 점에서 불가피한 측면이 없지 않았을 것으로 생각된다.¹⁶⁾ 또한 음식에 대한 탐욕과 관련하여 식체의 3가지 구성요소 중 가장 중요한 후각과 향에 대한 인식수준과도 관계되어 있는데, 후각과 향에 대한 연구는 그 복잡성으로 인해 현대과학에서도 다른 감각에 대한 연구보다 뒤떨어져 있다.

III. 음식에 대한 탐착과 식체에서 향(香)의 중요성

일상에서 흔히 음식의 맛으로 표현되는 음식 풍미 중 현대과학에서 음식에 대한 욕망과 관련하여 가장 중요한 요소로 언급하고 있는 것이 ‘향’이다. 이 장에서는 음식에 대한 선호와 욕망에서 가장 중요한 요소로 평가되는 향에 관한 불교 문헌과 현대과학의 내용을 살펴보고자 한다.

불교문헌에서 ‘향(香)’은 그 자체로 음식이 되는 존재로도 언급되고 있다. 『구사론』은 육계의 음식에 대한 상세한 설명을 하고 있다.

15) *ibid.*, p. 509b: 有情由食住 段欲體唯三 非色不能益 自根解脫故.

16) 박태현(2021), 『냄새와 맛의 과학』, p. 126: 2000년 쓴맛 수용체, 2001년 단맛 수용체, 2002년 우마미 수용체, 2006년 신맛 수용체, 2010년 짠맛 수용체 발견.

물질적 음식(段食)에는 두 가지 종류가 있으니 ‘미세한 음식’과 ‘거친 음식’이다. 미묘한 음식은 중유(中有)의 음식을 말하는데 향(香)이 음식이 되기 때문이다. 또한 천상계 중생과 태초의 중생(劫初)의 음식도 그러하니 배설물이 없기 때문이다. (그 음식은) 마치 기름이 모래에 스며들 듯 사지에 흠어져 들어가기 때문이다. 또한 웅덩이의 작은 벌레나 영아 등의 음식을 미세한 음식이라고 한다. 이와 반대되는 것이 거친 음식이다. 이와 같이 물질적 음식은 오직 욕계에만 존재한다. 물질적 음식에 대한 탐욕을 버려야 상계(上界)에 태어날 수 있기 때문이다. 욕계에 계박시키는 것은 향, 미, 촉 세 가지이다.¹⁷⁾

『구사론』은 음식을 ‘미세한 음식’과 ‘거친 음식’으로 분류하며 이 두 음식 분류의 기준은 배설물의 유무이다. 즉 미세한 음식은 배설물을 남기지 않고 기름이 모래에 스며들 듯 몸속에 스며든다고 말하고 있다. 『구사론』에서 ‘미세한 음식’으로 언급되는 향(香)은, 현대과학의 표현으로는 ‘휘발성 기체’ 즉 향기물질이다. 따라서 물성을 가진 음식물 덩어리처럼 배설물을 남기지 않는다. 불교문헌이 음식의 본질적 요소로 언급하는 ‘식체(食體)’ 즉 ‘향, 미, 촉’은, 이것이 그 본래의 작용을 하기 위해서 ‘향(香)은 기체, 미(味)는 액체, 촉(觸)은 고체, 액체, 유동체’의 형태로 후각수용체와 미각수용체 그리고 우리의 촉각과 내장기관을 통해 향미촉으로 기능한다. 고대 문헌인 불교논서들이 비록 현대 과학처럼 향미(香味)에 대한 구체적인 설명을 하고 있지는 못하지만 음식의 본질적 요소인 향이 가진 특징을 통해 촉(觸) 즉 물성을 가진 음식과는 명확히 그 특징을 달리하고 있음을 알고 있고 이러한 배설물을 남기지 않는 특성을 통해 비록 욕계의 음식이지만 향에 대해 보다 우월적 지위를 부여하지 않았나 생각된다.

불교문헌에서 음식은 탐진치의 번뇌 중 탐(貪)의 근원적 원인으로 주로 언급되고 있다.

『장아함경(長阿含經)』, 『소연경(小緣經)』은 색계(色界)인 광음천(光音天) 존재였던 태초의 중생이 욕계로 떨어져 음식에 집착하는 과정을 서술하고 있다.

17) 『阿毘達磨俱舍論』 卷第十, T. 29, p. 55a: 段有二種 謂細及麤 細謂中有食 香為食故 及天劫初食 無變穢故 如油沃砂 散入支故 或細汚虫嬰兒等食說名為細 翻此為麤 如是段食唯在欲界 離段食貪生上界故 唯欲界繫香味觸三.

그 후 이 땅에는 단샘(甘泉)이 솟아났다. 그 모습은 마치 유제품이나 꿀(酥蜜)과 같았다. 저 처음에 온 성품이 경솔한 자는 이 샘을 보고 속으로 생각하기를, “이것은 무엇인가, 한번 맛보아야겠다.” 그리고는 손가락을 샘에 넣어 먹어 보고 거둬 먹어 본 후 점차 그것이 맛있다는 것을 깨닫고 마침내 손으로 떠서 마음껏 먹었다. 이렇게 즐기고 집착하여 끝내 만족할 줄 몰랐다. 다른 중생들도 또한 그를 따라서 이것을 먹었다. 이와 같이 거둬 먹고는 그칠 줄을 몰랐는데 그들의 몸은 점점 거칠어졌고 피부와 살은 딱딱하게 굳어졌으며 천상계의 미묘한 색을 잃어버렸고 또한神通력을 상실하여 땅을 밟고 다녔으며 몸의 광채는 점점 사라져서 천지는 암흑으로 변했다.¹⁸⁾

『장아함경』에서 태초 중생은 음식을 한 번 맛본 후 이 음식이 맛있다는 것을 알고 점점 집착하여 끝없이 탐식하는 모습을 보여준다. 태초의 중생이 집착하는 ‘음식의 맛’은 불교 용어로는 식체(食體, 향, 미, 촉)를 말하여 현대 과학의 용어로는 ‘향, 맛, 촉감(삼차감각, 체성감각)’의 종합으로서의 ‘풍미(flavour)’이며 이 세 가지 중에서 음식선호와 음식쾌락의 핵심적 요소는 향(香)이다. 아래에서는 향에 대해 상술하고자 한다.

현대 과학에 따르면, 향은 냄새를 일으키는 원인물질인 휘발성 기체인 화학 분자들이 우리들의 콧속으로 들어와서 후각기관과 반응하여 후각 전기신호를 발생시키고 이 전기 신호가 뇌로 전달되어 비로소 냄새를 인지한다. 이 최초의 원인 정보는, 뇌가 최종적으로 냄새를 인지하기 위해서는 그 정보가 변환되고 변환된 정보가 또다시 우리 뇌 속에 이미 가지고 있는 기억, 경험, 감정 등의 정보와 합류하여 복합적인 최종 정보를 만들어낸다.¹⁹⁾ 냄새에 대한 최종 정보를 구성하는 요소는 냄새 원인 물질인 화학적 분자로서의 외부 정보와 이미 뇌 속에 가지고 있는 개인의 경험, 기억, 기대감, 상황 등 내적 정보이다. 향에 대한 외적 정보인 객관적 정보는 코를 통한 향의 유입 방식과 입안 인두와 코가 연결된 통로를 통

18) 『長阿含經』 卷第六, p. 37b: 其後此地甘泉涌出 狀如酥蜜 彼初來天性輕易者 見此泉已 默自念言 此為何物 可試嘗之 即內指泉中而試嘗之 如是再三 轉覺其美 便以手抄自恣食之 如是樂著 遂無厭足其餘眾生復效食之 如是再三 復覺其美 食之不已 其身轉羸 肌肉堅韌 失天妙色 無復神足 履地而行 身光轉滅 天地大冥.

19) 박태현(2021), 『냄새와 맛의 과학』, p. 63.

한 유입 방식 두 가지가 있다.

냄새를 맡는 유입 경로는 두 가지가 존재한다. 냄새분자가 신체 외부로부터 코를 통해 유입되는 '정방향 통로'와 음식을 먹을 때 입안의 뒤쪽에서 콧속으로 연결된 통로를 통해 거꾸로 코로 유입되는 '역방향 통로'가 있다. 음식의 맛은 혀를 통해 감지하지만 음식의 섬세한 풍미는 입안에서 코로 전달되는 역방향 냄새가 큰 역할을 하며 이는 후각이 담당하게 된다.

우리가 음식을 먹을 때 느끼는 감각을 흔히 '맛'이라고 하지만 엄밀히 말해서 맛(taste)은 혀에 의해서 느껴지는 미각만을 의미한다. 음식을 먹을 때 느끼는 종합적인 감각은 '풍미(flavor)'라고 한다. 국제 표준을 정하는 기구인 국제표준기구(International Standards Organization, ISO)²⁰에서는 풍미를 음식을 섭취할 때 후각, 미각, 삼차신경 감각의 복합적 조합에 의해 형성되는 느낌으로 기술하고 있다. 여기서 삼차신경 감각은 촉각, 온도감각, 통각 등을 의미한다. 이를 조금 단순화하여 표현하면 풍미는 맛, 냄새, 촉감으로 구성된 감각이라고 할 수 있다.²⁰⁾

우리가 일상적으로 느끼는 '음식의 맛'과 관련하여 보다 중요한 것은 코를 통한 정방향으로 유입된 향이 아닌 음식물을 씹으면서 발생하는 휘발성 기체가 인두와 코와 연결된 통로를 통해 날숨으로 유입되는 기체인 향기물질이다. 이것이 우리가 일상에서 어떤 음식과 타 음식의 맛을 구분 짓는 '음식의 맛'으로 잘못 표현하는 향기물질인 '향'이다.

코를 막는 방법에 의해 후각 기관이 배제된 상태에서 혀로만 느끼는 맛이 얼마나 단조로운지 쉽게 알 수 있다. 음식을 먹을 때의 음식 냄새는 바로 입부터 '역방향 경로'를 통해 후각기관으로 도달하여 느껴지는 것이다. 이 역방향 통로를 통해 냄새를 맡는 일은 입과 코의 내부 구조상 다른 동물과 비교하여 유독 인간의 경우 잘 발달되어 있다. 심지어 냄새를 잘 맡는 동물로 알려진 쥐나 개는 냄새를 맡을 때 역방향 통로를 사용하지는 않는다고 단정하여 기술되기도 한다.

인간의 경우에 다른 동물들과의 차이는 코 공간과 입 공간 사이를 나누는 뼈가 목

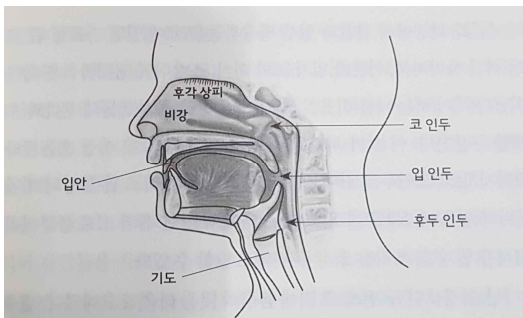
20) *ibid.*, p. 73-75.

안 깊숙이 발달하지 않고 매우 짧아져 있어서 입속 공간의 공기가 날숨에 의해 콧속 공간으로 쉽게 이동할 수 있는 구조를 가지고 있다는 점이다. 같은 냄새 분자를 코에 주입하였을 때 맡는 냄새와 입 공간의 뒤쪽에 주입하였을 때 맡는 냄새를 비교하는 실험을 통해 같은 냄새 분자일지라도 정방향 통로를 통해 맡는 냄새와 역방향 통로를 통해 맡는 냄새가 다르게 느껴진다는 사실이 밝혀졌다.²¹⁾

우리가 다양한 음식에 대하여 인지하는 다양한 음식의 풍미는 '역방향 경로'를 통한 향의 인지에 의한 것이다. 이러한 다양한 음식의 풍미를 느끼는 능력은 후각이 발달된 타 동물보다 인간에게 더 발달되어 있으며 이는 음식에 대한 집착이나 갈망이 동물보다 인간에게 더 발생할 수 있는 조건을 형성한다. 이와 같은 인간의 향미 인지에서의 특징은 미식으로서의 음식 발전의 기반이기도 하다.

인간에 있어서 역방향 냄새는 조리법이 발전되면서 그 중요성이 더해졌다. 인간이 다양한 향신료를 찾아내면서 다양한 역방향 냄새를 즐길 수 있게 되었고 불을 사용하여 조리함으로써 더욱 풍부한 역방향 냄새를 만들어 낼 수 있게 되었다. 또한 역방향 냄새를 풍부하게 한 음식으로서 발효식품을 빼놓을 수 없다. 김치, 청국장, 치즈, 와인 등 셀 수 없이 많은 발효식품들은 미생물 대사과정에서 생산된 다양한 종류의 휘발성 물질들을 역방향 냄새로 제공하며 우리의 식탁을 다채롭게 해준다.²²⁾

아래 사진은 음식 풍미에 중요한 후비강(後鼻腔) 향의 구강과 비강을 통한 경로를 보여주는 해부도이다.



21) 박태현(2021), 『냄새와 맛의 과학』, p. 75-76.

22) *ibid*, p. 76-77.

『자따까(Jātaka)』 스토리를 통해 음식 맛에 대한 탐착이 이야기하는 모습을 살펴보자.

1. 와따미가 자따까(Vatamiga Jātaka, 14): 비구가 된 이후 어렸을 적에 좋아하던 음식 맛에 빠져 수행자 생활 포기
2. 고다 자따까(Godha Jātaka, 138): 고행자가 도마뱀 고기 맛에 빠져 도마뱀을 죽이는 등 살생에 빠짐
3. 마하카삐 자따까(Mahākapi Jātaka, 407): 왕이 망고맛에 빠져 망고를 먹는 원숭이 들을 죽임
4. 인드리야 자따까(Indriya Jātaka, 423): 맛있는 커리와 반찬의 죽과 밥 때문에 비구로 서의 품위 손상
5. 김찬다 자따까(Kimchanda Jātaka, 511): 전에 왕이었던 고행자가 망고의 맛에 빠져 망고 외에는 어떠한 음식도 먹지 않음
6. 쿰바 자따까(Kumbha Jātaka, 512): 술과 고기에 빠진 재가자들 때문에 도시가 사라짐.²³⁾

위에 언급한 『자따까』 스토리에는 음식 맛에 빠진, 엄밀하게 말하면 음식의 향(香)에 대한 집착에 빠진 비구, 수행자, 왕, 재가자들의 불선행(不善行)들이 스토리의 형태로 서술되어 있다. 음식의 풍미에 대한 지각은 최종적으로 뇌에서 이루어지며 특히 후각은 전비강이나 후비강을 통해 들어오는 휘발성 기체에 대한 후각 수용체의 객관적 정보뿐만 아니라 이미 뇌 속에 존재하는 개인의 기억, 경험, 감정, 정서 등 주관적 정보와의 종합적 인지를 통해 냄새를 판단한다. “또한 후각을 담당하는 신경과 감정을 담당하는 신경은 서로 밀접하게 연결되어 있고 상호의존적이다. 냄새와 감정은 변연계(limbic system)라고 하는 신경 구조물 네트워크 내에서 처리된다. 변연계에서 후각 중추와 함께 작용하는 핵심 구조물은 편도체(amygdala)이며 편도체는 우리 뇌에서 감정을 담당하는 부위이다. 오직 후각만이 감정을 다스리는 뇌 부위에 특권적으로 직접 접근할 수 있다”²⁴⁾

23) Jātaka, 14; 138; 407; 423; 511; 512.

위에 언급한 『자따까』 No. 14. 「와따미가 자따까(Vātamiga Jātaka)」에는 비구가 된 이후 '어릴 적 좋아하던 음식 맛'에 빠져 수행자의 삶을 포기한 비구의 이야기가 전한다.

부유한 젊은 귀족이 왕사성(Rājagaha)에 살고 있었다. 어느 날, 그는 즉립정사에서 붓다의 법문을 듣고 불교 비구가 되고 싶었다. 그는 처음에는 부모의 허락을 얻지 못했지만 7일 동안 음식을 먹지 않으며 부모를 압박한 결과 마침내 허락을 얻게 되었다. 그는 음식과 관련된 두타행을 실천하는 수행자가 되었다. 그는 불교교단에서 지적이며 전도유망한 비구가 되었다.

왕사성의 명절이 되었을 때, 이 비구의 어머니는 아들의 부재와 그가 붓다와 함께 사위성(Sāvatti)으로 떠난 사실 때문에 애통해하고 있었다. 한 하천한 젊은 여인이 그 어머니가 우는 것을 보고 그 이유를 물었다. 그 어머니의 비통한 마음과 얼마나 아들의 귀환을 갈망하는 지를 들은 듣고 나서 그 하천한 젊은 여인은 그 아들이 좋아했던 음식이 무엇이었는지를 물었다. 아들을 돌아오게 해 주면 많은 사례를 하겠다는 말을 듣고 그 여인은 필요한 경비와 많은 수행원을 데리고 사위성으로 떠났다. 사위성에 도착한 후, 이 여인은 그 비구가 자주 탁발을 하러 다니는 거리에 거처를 정했다. 그녀는 그 비구가 탁발을 하러 그 거리에 오면 그가 어릴 적 좋아하던 음식과 마실 것을 제공했다. 그 비구가 자신이 어릴 적 좋아했던 음식맛에 빠졌음을 감지한 그 여인은 그 비구가 탁발을 나왔을 때 병을 핑계로 그 비구로 하여금 자신의 방에 들어 오도록 만들었다. 음식맛에 빠진 그 비구는 자신이 좋아하던 음식을 보시하던 그녀가 탁발 시에 보이지 않자 그녀를 찾아 그녀가 누워있는 방에까지 들어가게 되었다. 이렇게 그는 계율을 위반하게 되었다. 그녀는 자신이 사위성에 온 이유를 설명했고 그 비구는 음식맛에 대한 탐닉 때문에 비구 생활을 그만두었다. 많은 수행원들과 함께 이들 두 사람은 비구의 부모가 기다리는 왕사성으로 돌아왔다.²⁵⁾

이 『자따까』에서 출가 이전 귀한 가문에서 자랐던 비구는 자신이 어렸을 적에 좋아하던 음식 맛에 빠져 수행자로서의 생활을 포기하고 집으로 돌아오는 결

24) Rachel Herz 저, 장호연 역(2013), 『욕망을 부르는 향기』, pp. 21-22.

25) Jātaka, I. pp. 157-158.

말을 가지고 있다. 하천한 젊은 여인은 음식이 가진 이러한 위력을 이미 알고 있었던 듯하다.

심리학에서 '향과 기억의 연관'을 설명하는 유명한 예가 '프루스트 현상 (Madeleine de Proust, Proust Effect)'이다. 이 명칭은 20세기 초 프랑스 소설가 마르셀 프루스트(Marcel Proust, 1871-1922)의 소설 『잃어버린 시간을 찾아서, À la recherche du temps perdu』의 첫 권, 「스완네 집 쪽으로」에서 묘사된 '홍차에 적신 마들렌(madeleine)'을 먹으면서 경험하게 되는 '향기를 통해 기억이 소환되는 현상 일반'을 일컫는 심리학 용어이다.

침울했던 하루와 서글픈 내일에 대한 전망으로 마음이 울적해진 나는 마들렌 조각이 녹아든 홍차 한 숟가락을 기계적으로 입술로 가져갔다. 그런데 과자 조각이 섞인 홍차 한 모금이 내 입천장에 닿는 순간, 나는 깜짝 놀라 내 몸속에서 뭔가 특별한 일이 일어나고 있다는 사실에 주목했다. 이유를 알 수 없는 어떤 감미로운 기쁨이 나를 사로잡으며 고립시켰다. 이 기쁨은 마치 사랑이 그러하듯 귀중한 본질로 나를 채우면서 삶의 변전에 무관심하게 만들었고 삶의 재난을 무해한 것으로, 그 짧음을 착각으로 여기게 했다. 아니, 그 본질은 내 안에 있는 것이 아니라 바로 나 자신이었다. 나는 더 이상 나 자신이 초라하고 우연적이고 죽어야만 하는 존재라고 느끼지 않게 되었다. 도대체 이 강렬한 기쁨은 어디서 온 것일까? 나는 그 기쁨이 홍차와 과자 맛과 관련 있으면서도 그 맛을 훨씬 넘어섰으므로 맛과는 같은 성질일 수 없다고 생각했다. 그 기쁨은 어디서 온 것일까? 무엇을 의미하는 걸까? 어디서 그것을 포착해야 할까? (중략)²⁶⁾

그러다 갑자기 추억이 떠올랐다. 그 맛은 내가 콩브레에서 일요일 아침마다 레오니 아주머니 방으로 아침 인사를 하러 갈 때면 아주머니가 곧잘 홍차나 보리수 차에 적셔서 주던 마들렌 과자 조각의 맛이였다. 실제로 프티트 마들렌을 맛보기 전 눈으로 보기만 했을 때에는 아무것도 생각나지 않았다. 그 이유는 아마도 빵집 진열창에서 자주 보면서도 먹은 적이 없었기 때문에 그 이미지가 콩브레에서 보낸 나날과 멀리 떨어져 보다 최근 날들과 연결되었기 때문일 것이다.²⁷⁾

26) Marcel Proust 저(2012), 『잃어버린 시간을 찾아서 1』 민음사, pp. p. 86-87.

27) *ibid.*, p. 90.

이 소설의 주인공은 마들렌을 먹기 전에는 콩브레에 대한 기억이 잘 떠오르지 않았지만 홍차에 적신 마들렌을 먹자 그것이 레오니 아주머니가 해주던 홍차나 보리수 차에 적셔서 주던 마들렌 과자의 맛임을 기억하게 되며 콩브레에서의 기억들이 온전하게 생각나게 된다. 류재한은 기억을 두 가지로 분류한다. 그가 ‘자발적 기억(mémoirevolontaire)’이라 부르는 의식적인 노력을 통해 주인공이 콩브레에 대한 기억을 소환하려 했을 때에는 오직 파편화된 기억의 편린 만을 떠올릴 수 있었지만 마들렌을 입안에 넣어 맛봄으로써 구체적인 과거의 기억이 생생하게 떠오른다. 그는 이것을 비자발적인 기억(mémoireinvolontaire)이라고 부르고 있다.²⁸⁾

위에서 언급한 『자따까』 No. 14. 「와따미가 자따까(Vātamiga Jātaka)」의 비구도 높은 신분을 가지고 있었고 물질적으로도 풍요로운 생활을 했을 것으로 예상된다. 그런데 이 비구는 출가 후 음식의 맛과 양에 있어서 엄격한 음식절제를 특징으로 하는 ‘음식 두타행’을 하는 비구로 언급되고 있다. 출가 이전에는 어렸을 적부터 귀하고 맛있는 음식을 먹는 생활을 했을 이 비구는, 음식의 맛과 양에서 재가 시절과는 비교가 되지 않는 거친 음식을 통해 비구 생활을 해 왔을 것이다. 이러한 비구에게 젊은 여인은 그가 어릴 적 좋아했던 음식을 지속적으로 보시하였고 비구는 이 음식을 먹으면서 그 음식 맛이 주는 즐거움과 쾌락뿐만 아니라 출가 이전 으리으리한 저택에서 좋은 옷을 입고 어머니로부터 다양한 종류의 귀하고 맛있는 음식을 먹었던 기억을 회상했을 것으로 생각된다. 출가 이전의 생활에 비해 출가 이후 수행자로서의 삶은 거처나 의복, 특히 재가 생활 때와는 비교도 할 수 없는 거칠고 조약한 음식이 자연스럽게 비교되었을 것이다.

『마지마 니카야(Majjhima Nikāya)」, 「짜뚜마 경(Catuma sutta, MN 67)」은 비구들이 집착하는, 수행자 생활을 포기하게 하는 4가지 이유를 들고 있다.

1. 파도의 위험(사회적 지위): 자신보다 어리다 할지라도 먼저 구족계를 받은 비구들을 존중해야 한다.

28) 류재한(2023), 「프루스트의 마들렌」(Madeleine de Proust)과 감성마케팅의 관계 고찰, 『용봉인문논총』, No. 62, pp. 97-98.

2. 악어의 위험(음식): 음식은 정오 이전에만 먹을 수 있으며 식재료의 다양성은 제한된다.
3. 소용돌이의 위험(감각적 즐거움): 재가 생활이 허용하는 5가지 감각적 쾌락을 즐기는 것이 금지된다.
4. 상어의 위험(성행위): 성행위가 엄격하게 금지된다.²⁹⁾

냄새 심리학자인 레이첼 허즈(Rachel Herz)는 특정 음식에 대한 강렬한 욕구는 우리의 기억이 관여하기 때문이며 그것이 충족되었는지 아닌지를 아는 감각형관이 돌아가는데 이러한 감각형관의 불일치가 그가 욕망을 억누르지 못하는 이유라고 하고 있다. 또한 음식갈망과 약물중독은 아주 유사한데 약물과 알코올을 갈망할 때 관여하는 편도체, 해마, 꼬리핵, 안와전두피질같은 뇌 부분은 음식에 대한 갈망 시에 활성화되는 뇌 부분과 같다고 하고 있다.³⁰⁾

위에서 언급한 『자따까』 스토리들은 모두 음식에 대한 강렬한 욕망과 집착을 보여주고 있으며 때로는 이 때문에 비구가 수행생활을 포기하거나 살생을 하거나 사회적 규범들을 무너뜨리는 불선행을 행하는 것으로 서술된다. 이러한 음식갈망은 후각의 개인적이고 주관적인 정보인 기억과 경험 등과 관계되며 기억과 감정, 경험과 연결되는 감각은 오직 후각뿐이다.

IV. 저작(咀嚼)의 중요성과 미(味)

불교문헌이 말하는 식체를 이해하는데 있어서 음식물 씹기(咀嚼)의 과정은 향미촉 세 가지 감각의 인지와 관련하여 그 출발이자 핵심적 중요성을 갖는다. ‘씹기’의 과정을 통해 이빨로 부수어진 음식물은 침과 섞여져 ‘액상’의 형태로만 감지되는 맛을 느낄 수 있으며 씹기의 과정을 통해 입 속에서 발생한 기체 형태의 음식물의 향기물질이 폐의 따뜻한 공기를 통해 후비강을 통해 코 속의 후각상피 조직으로 보내져 감지될 수 있으며 혀의 앞쪽 삼분의 이 부분을 차지하는

29) MN. III. p. 459-462.

30) Rachel Herz 저, 장호연 역(2013), 『욕망을 부르는 향기』, pp. 195-196.

부분을 덮고 있는 유두돌기를 통해 고체, 유동체, 액체 상태의 음식물에 대한 촉감을 느끼게 된다.³¹⁾

『순정리론』을 통해 불교문헌이 설명하고 있는 ‘저작’의 과정을 살펴보자.

음식은 손이나 그릇 안에 있으면 먹는 일이 이루어질 수 없으니, 반드시 코나 입으로 들어와서 이빨로 씹히고 침에 섞여 목구멍으로 삼켜져 내장기관에 들어가서 점차로 소화되어 음식의 기운이 그 성질을 숙성시켜 모든 혈맥 속에 흘러들어 모든 세포에 섭취되어 이롭게 하는 것을 음식이라고 한다. 이렇게 되었을 때 먹는 일이 이루어질 수 있는 것이다.³²⁾

또한 모든 음식은 입 속으로 들어가 씹혀지고 부수어져 그 형태와 색이 무너지고 향, 미, 촉이 두드러질 때 바야흐로 먹는 일이 이루어지니 씹혀서 향, 미, 촉이 두드러지지 않으면 이미 씹혀진 것처럼 확실히 먹는 일이 되지 못한다. 때문에 오직 향, 미, 촉만이 진실로 식체인 것이니 오직 이 세 가지만이 작용을 드러내기 때문이다.³³⁾

『순정리론』은 음식을 ‘먹는 일’이 가능해지기 위해서는 저작(咀嚼)의 과정을 통해 ‘향미촉이 두드러질 때’에야 비로소 가능하다고 하고 있다. 저작의 과정을 통해 침과 섞인 액상화된 음식의 맛이 미뢰에서 감지 가능해지며 이빨로 씹혀지며 발생한 음식물의 향기물질이 후비강을 통해 코속으로 전해져 향이 감지 가능해지고 혀의 유두돌기를 통해 음식물에 대한 촉감이 감지 가능해진다. 씹기의 과정은 또한 물성을 가진 음식물이 소화기관에서 소화되기 쉬운 형태로 만들어지는 과정이기도 하다.

음식의咀嚼과정은 두 가지 측면에서 중요한데, 하나는 음식물로 섭취되어 우리의 생명과 몸을 유지, 보존하는 측면이며 다른 하나는 음식에 대한 쾌락과 관련된 인지의 측면이다.

31) 박태현(2021), 『냄새와 맛의 과학』, pp. 123-124.

32) 『阿毘達磨順正理論』 卷第三十, T. 29, p. 509c: 以契經說 段食非在手中器中 可成食事 要入鼻口 牙齒咀嚼 津液浸潤 進度喉嚨 墮生藏中 漸漸消化 味勢熟德 流諸脈中 攝益諸蟲乃名為食 爾時方得成食事故.

33) *ibid.* p. 510a: 又諸段食 要進口中 咀嚼令碎 壞其形顯 香味觸增 方成食事非未咀嚼香味觸增 分明可了如已咀嚼 故唯香味觸 是真實食體 唯為此三設功勞故.

본 논문의 목적과 관련하여 보다 주목하는 측면은 ‘저작과정과 맛과 향의 인지’와 관련된 부분이다. 이 장에서 미각의 측면에 초점을 맞추어 살펴보고자 한다.

“음식물이 입속으로 들어오면 음식물의 맛 분자들이 침 속에 녹아들고, 침에 녹은 맛 분자들은 혀의 미각세포를 자극하고 이 자극은 신경을 타고 뇌로 전달되어 뇌가 맛을 인지하게 된다.”³⁴⁾

혀에는 유두돌기라고 부르는 젓꼭지 모양의 돌기들이 있으며 이들은 그 모양에 따라 섬유형태, 버섯형태, 잎새형태, 성곽형태 등 4가지 종류가 있다. 이 중 가장 많은 것이 섬유형태 유두돌기인데 우리 혀의 앞쪽 2/3에 해당하는 부분을 덮고 있으며 오직 이 유두돌기에만 미뢰가 없고 나머지 3가지의 유두돌기들은 맛을 감지하는 미뢰를 가지고 있다. 미뢰가 없는 섬유형태 유두돌기는 촉감을 느끼는 역할을 한다. (중략)

촉감을 담당하는 섬유형태 유두돌기 외에 3가지 형태의 유두돌기(성곽형태, 잎새형태, 버섯형태)에는 맛봉오리라고 불리는 미뢰들이 점점이 박혀 있다. 미뢰는 꽃봉오리 모양을 하고 있는데 이 봉오리 속에 다섯 종류의 맛을 감지하는 다섯 종류의 미각세포들이 모두 모여 있다. 이 미뢰들이 다섯 가지 맛을 동시에 감지 할 수 있는 ‘미각 기관’이다. 이런 미뢰들이 혀에 퍼져있는 유두돌기 표면의 곳곳에 위치하고 있으며 혀뿐만 아니라 입천장과 입의 뒤쪽 부분에도 분포하고 있다. 다섯 종류의 미각 세포 표면에는 각각의 맛을 감지하는 미각 수용체를 가지고 있다.³⁵⁾

현대 과학이 말하는 이 과정이 『순정리론』이 말하는 “(음식물이) 입 속에 들어가 이빨로 씹혀지고 침에 적셔져서(要入鼻口 牙齒咀嚼 津液浸潤)”³⁶⁾, “향과 맛과 촉이 두드러지는(香味觸增)”³⁷⁾ 과정에 해당한다. 다만 위에서도 언급한 바와 같이 미각 수용체에 관한 지식과 이후 맛 정보의 뇌로의 전달과정은 최근의

34) 박태현(2021), 『냄새와 맛의 과학』, p. 123.

35) *ibid*, pp. 123-124.

36) 『阿毘達磨順正理論』 卷第三十, T. 29, p. 509c.

37) *ibid*, p. 510a.

연구성과로, 불교문헌에서 뇌에서의 맛 인지과정에 대한 설명은 기대하기 어렵다.

미뢰 속의 각각의 미각 수용체들은 개별미의 분자와 결합하면 신호를 발생시키고 개별미를 알리는 신경과 연결되어 개별미의 신호를 뇌로 전달한다. (예를 들면) 쓴맛 세포는 쓴맛 분자와 결합을 하는 쓴맛 수용체를 표면에 가지고 있어서 쓴맛 분자가 이 수용체와 결합을 하면 신호를 발생시키고 쓴맛을 알리는 신경과 연결되어 쓴맛이라는 신호를 뇌로 보낸다.(중략)

미각세포의 경우 미각세포 자신이 신경세포가 아니어서 인접해 있는 신경세포를 자극하여 신호를 뇌로 보낸다는 점이 후각 수용체 세포 자신이 신경세포이어서 냄새 분자가 후각 수용체와 결합했다는 신호를 자신이 보낼 수 있는 점과 다르다. (중략)

미각신호는 얼굴신경, 혀인두신경, 미주신경을 통해 뇌줄기로 전달되며 다시 뇌의 시상으로 전달되고, 이 신호는 다시 대뇌 피질의 미각 부위로 전달되어 맛을 인식하게 된다. 음식을 먹을 때 입안에서 맛과 함께 느끼는 식감, 온도, 통증(매운맛) 등은 삼차신경을 통해 뇌줄기로 전달되고 이 신호는 다시 시상을 거쳐서 몸 감각을 관장하는 뇌의 부위로 전달되어 인식된다. (중략) 이렇게 얼굴신경, 혀인두신경, 미주신경을 통해 전달되는 음식의 맛, 후각신경을 통해 전달되는 음식의 냄새, 삼차신경을 통해 전달되는 음식의 식감, 온도, 매운맛 등이 모두 어우러져 음식에 대한 종합적 느낌인 풍미를 느끼게 된다.³⁸⁾

혀의 미각 수용체는 단맛, 신맛, 쓴맛, 짠맛, 감칠맛 등 5가지에 불과함에도 우리는 수백, 수천 가지의 다양한 음식을 ‘맛’이라는 단어를 통해 표현한다. 된장찌개 맛, 불고기 맛, 떡볶이 맛을 감지하는 미각 수용체는 어디에 존재하는가? 현대 과학자들은 우리가 일상생활에서 ‘맛’이라고 표현하는 것의 핵심적인 내용은 향기물질, 즉 냄새이며 미각 수용체가 감지하는 단맛, 신맛 등의 5가지 맛이 아니라고 설명하고 한다. 바위치(Ann Sophie Barwich)는 음식의 맛은 모두 코를 지나 뇌에서 만들어지는 것이며, ‘우리는 코로 먹는다’라고 표현하고 있다.³⁹⁾

우리는 음식 맛은 혀에서만 감지되는 것으로 여기지만 맛에 대한 감지는 혀 표면의 유두돌기와 더불어 입천장, 목구멍, 뺨 안쪽의 미뢰를 통해서도 감지된

38) 박태현(2021), 『냄새와 맛의 과학』, pp. 127-129.

39) Ann Sophie Barwich 저, 김홍표 역(2020), 『냄새: 코가 뇌에게 전하는 말』, 세로, p. 133.

다고 한다.⁴⁰⁾

그럼에도 불구하고 우리는 왜 ‘음식의 맛’이 혀에서만 감지되는 것처럼 느끼는가? 찰스 스펜스(Charles Spence)는 다음과 같이 말하고 있다.

전비강(前鼻腔)으로 들어오는 냄새를 통해 우리, 보다 정확하게는 우리 뇌가 맛에 대한 기대를 형성한다. 하지만 진짜 맛을 경험하게 해주는 것은 후비강(後鼻腔) 쪽으로 인지되는 냄새다. 우리가 혀에서 들어온다고 착각했던 수많은 정보가 실제로는 후비강 쪽에서 흘러드는 것이다. 이런 착각은 음식의 맛이 입으로 들어오는 것처럼 느껴지기 때문에 벌어지는 것이다. 마치 혀 혼자서 감각하는 것처럼 말이다. 이런 이상한 현상을 ‘구강 위탁(Oral Referral)’이라고 부른다.⁴¹⁾

『순정리론』 또한 ‘향, 미, 촉’ 이 감지되는 과정을, 음식물이 입속으로 들어가서 이빨로 씹혀서 부쉬지는 과정(要進口中 咀嚼令碎 壞其形顯 香味觸增)을 통해 설명하고 있다.⁴²⁾ 고대 문헌 시기의 과학기술 수준에서 미각 수용체와 뇌의 작용에 대한 설명을 기대하기는 어렵다.

V. 불교문헌의 촉(觸)과 현대과학의 물성(物性)

『아비달마순정리론』은 식체(食體, 香, 味, 觸) 중 ‘촉(觸)’을 설명하면서, 촉의 구성요소를 지수화풍(地水火風) ‘사대종(四大種)과 칠조촉(七造觸), 즉 활성(滑性), 삼성(澁性), 중성(重性), 경성(輕性), 냉(冷), 기(飢), 갈(渴)’로 설명하고 있다.⁴³⁾ 또한 이러한 ‘칠조촉’은 사대종의 구성요소가 증대하거나 미약함에 따른 차이로 설명하고 있다. 즉 사대종 중 水와 火의 요소가 두드러지면 활성(滑性)이 생기며 地와 風의 요소가 증대하면 삼성(澁性)이 생기며 地와 水의 요소가 증대

40) Rachel Herz 저, 장호연 역(2013), 『욕망을 부르는 향기』, 뮤진트리, p. 200.

41) Charles Spence 저, 윤신영 역(2018), 『왜 맛있을까?』, 어크로스, p. 70.

42) 『阿毘達磨順正理論』 卷第三十, T. 29, p. 510a.

43) *ibid.* 卷第一, T. 29. p. 334b: 觸謂所觸 十一為性 即十一實以為體義 謂四大種及七造觸 滑性澁性重性輕性及冷飢渴.

하면 중성(重性)이 생기며 火와 風의 요소가 두드러지면 경성(輕性)이 생긴다고 한다.⁴⁴⁾

또한 축의 7가지 구성요소로 언급하고 있지 않은 요소들(悶, 力, 劣)도 이 속에 포함되고 있는 것으로 간주하는데, 悶은 활성(滑性), 力은 삼성과 중성(澁, 重性), 劣은 경성(輕性)에 포함된다고 하고 있다.⁴⁵⁾ 『아비달마순정리론』은 칠조촉(七造觸) 각각에 대한 설명을 다음과 같이 있다: ‘부드럽고 따뜻하여 잡기가 어렵기 때문에 활성’이라 하고 ‘마치 털이 있는 것처럼 걸끄럽기 때문에 삼성’이라 하는데 이 말은 “거칠고 마르고 굳고 딱딱함(麤燥堅硬)’을 달리 표현한 것이라고 하고 있다. 중성(重性)은 다른 것을 눌러 꺾고 숙이게 하는 것이며, 쉽게 이동하고 바뀌기 때문에 경성(輕性)이라고 한다. 냉, 기, 갈(冷, 飢, 渴)은 상식적 의미와 다르지 않아 여기서 별도로 언급하지 않겠다.⁴⁶⁾

불교문헌이 말하는 ‘사대종(四大種)과 칠조촉(七造觸)’은 현대과학이 말하는 물질의 물리적 특성인 ‘물성(物性)’의 개념과 비교될 수 있을 것이다. 음식물을 예로 들어 설명하면 음식물은 쌀알과 같은 고체나 음료와 같은 액체 또는 꿀과 마요네즈처럼 중간적 성질을 가지며 또한 식감(texture)과 같은 식품의 구조에서 유래한 물리적 특성을 갖는다.⁴⁷⁾ 식품을 대상으로 할 경우 식품의 물성에는 탄수화물, 단백질, 지방, 물이라는 4가지 성분을 가지고 있다는 점이 다른 물질과의 차이점이라고 할 수 있다.⁴⁸⁾ 식품 성분의 98%는 물, 탄수화물, 단백질, 지방이며 음식 풍미의 결정적 요소인 향, 즉 향기 물질의 양은 0.1% 이하이다.⁴⁹⁾

불교문헌은 물질적 음식인 단식(段食)을 설명하면서 식체를 통해 단식의

44) *ibid.*, p. 334c: 何緣滑等展轉差別 所依大種增微別故 水火界增故生滑性 地風界增故生澁性 地水界增故生重性 火風界增故生輕性.

45) *ibid.*: 悶力劣等攝在此中 故不別說 悶不離滑 力即澁重劣在軟煖 輕性中攝 如是其餘所觸種類 隨其所應十一中攝.

46) *ibid.*, p. 334b: 可相遍觸 故名為滑 即是軟煖堪執持義此有澁用 故名有澁 如有毛者說為有毛 澁即是性故言澁性 是力麤燥堅硬異名 能為鎮壓 故名為重 是能成辦摧伏他義 重即是性故言重性 毘婆沙說 令稱權昇故名為重 易可移轉故名為輕 現見世間 物形雖大 而有輕故 易令遷動 輕即是性故言輕性 毘婆沙說 不令稱首墜故名輕 由彼所逼希煖欲生 故名為冷 又令凝結及易了知 故名為成辦摧伏 是彼損益疾可知義 食欲名飢 飲欲名渴.

47) 이수용, 김용노(2017), 『Food Rheology, 식품 물성학 원리와 응용』, pp. 12-21.

48) 최낙언(2018), 『물성의 원리』, p. 25.

49) *ibid.*, p. 284.

핵심적인 역할을 서술하고 있다. 『아비달마순정리론』은 식체와 ‘먹는 일(食事)’을 다음과 같이 말한다.

단식의 식체는 13가지의 구분이 있으나 이것을 처(處)의 분류로 나누면 오직 3가지가 있으니 오직 육계의 향, 미, 촉(香, 味, 觸) 세 가지이다. 이들은 모두 단식 그 자체이니 조각으로 나누어 삼켜 먹을 수 있기 때문이다. 즉 입이나 코로써 그것을 부분으로 나누어 수용한다.⁵⁰⁾

단식은 손이나 그릇 속에 있으면 먹는 일이 이루어질 수 없다. 코나 입에 들어가 이빨로 씹히고 침에 적셔져 목구멍으로 들어가서 내장기관으로 들어가 점차로 소화되어 음식의 기운이 그 품성을 성숙시켜 모든 혈액에 흘러 들어가 모든 세포에 수용되고 이롭게 될 때에야 음식이 되니 이때에야 비로소 먹는 일이 이루어진다고 하는 것이다.⁵¹⁾

『아비달마순정리론』은 물질적 음식인 단식의 가장 중요한 기능은 음식물이 삼켜져서 우리 몸속에 들어가 우리의 신체 기관과 신체의 물질적 구성요소(根, 大種)들을 유지하고 이익되게 하는(攝益) 것이며 이러한 효과를 가져오는데 있어서 가장 강력하고 빠른 역할을 하는 것이 단식인데⁵²⁾ 보다 엄밀하게 말하면 ‘사대와 칠조촉’을 구성요소로 하는 ‘촉(觸)’이라고 할 수 있으며 현대 과학의 용어로 표현하자면 이 촉은 탄수화물, 단백질, 지방, 물 등으로 구성된 물질이라고 할 수 있다. 이 네 가지는 식품의 물성에 결정적인 영향을 미치며 또한 맛에도 영향을 준다.⁵³⁾

식품의 물성과 관련하여 또 다른 중요한 요소는 흔히 식감(texture)라고 불리는 요소들이다. 부드럽거나 단단함을 나타내는 경도(hardness), 아삭아삭하거나 바삭바삭함을 나타내는 깨짐성(fracturability), 씹힘성(chewiness), 묽거나 걸쭉한 성질인 점도(viscosity), 끈적끈적하거나 찢득거림을 나타내는 부착성

50) 『阿毘達磨順正理論』 卷第三十, T. 29. p. 510a: 然段食體 事別十三 以處總收 唯有三種 謂唯欲界香味觸三 一切皆為段食自體 可成段別而吞噉故 謂以口鼻分受之.

51) *ibid*: 段食非在手中器中 可成食事 要入鼻口 牙齒咀嚼 津液浸潤 進度喉嚨 墮生藏中 漸漸消化 味勢熟德 流諸脈中 攝益諸蟲乃名為食 爾時方得成食事故.

52) *ibid*, p. 509a: 一切食中 此最為勝 以於攝益根大種中 強而速故.

53) 최낙언(2018), 『물성의 원리』, 예문당, p. 25.

(adhesiveness), 거칠고 모래같은 입자크기와 형태(particle size and shape), 마른, 촉촉한 정도를 나타내는 수분함량(moisture content), 기름기의 정도를 나타내는 지방 함량(fat content)이 식감의 내용을 구성한다.⁵⁴⁾

식품의 식감은 음식선호에 중요한 영향을 미치는 요소로 1981년 Schutz와 Wahl의 연구에 의하면 외형, 냄새, 맛, 텍스처 중에서 그 중요도를 조사한 결과 외형 2.57점, 냄새 2.46점, 맛, 2.46, 텍스처 2.51 점으로, 식감이 음식 선호에서 다른 주요 요소들과 비슷한 정도의 비중을 가지고 있음을 보여주고 있다. 음식의 식감은 무의식적으로 사람들이 인지하고 있는데, 예를 들면 사탕의 경우 딱딱하고 끈적끈적한 식감을, 케첩은 점도가 어느 정도 있는 걸쭉한 상태를 인지하고 있다. 따라서 식감이 기대한 수준에 미치지 못하면 소비자의 선택에서 배제될 수 있다.⁵⁵⁾

불교문헌의 觸과 현대과학의 物性에 대한 개념은 ‘영양소를 가진 물질과 촉감을 그 구성요소’로 하고 있다는 점에서 대단히 유사하다. 그러나 불교문헌의 식체의 3가지 구성요소의 하나로서의 촉에 대한 언급이 주로, 섭취되어 우리의 피와 살이 되는 지수화합물의 요소를 가진 ‘촉’의 측면에 집중되어 있는 반면 현대과학은 풍미를 구성하는 3가지 요소인 ‘향, 미, 촉’에서의 ‘촉’에 집중되어 있다.

VI. 결론

육계를 특징짓는 음식의 본질적 요소를 의미하는, 향미촉을 구성요소로 하는 식체는 음식이 야기하는 탐욕을 파악할 수 있는 중요한 개념이다. 우리가 일상에서 미각에 초점을 맞춘 ‘음식맛’으로 표현하는 음식의 풍미는 음식의 향미촉에 대한 종합적 감각으로, 3가지 식체의 요소 중에서 ‘향’의 역할이 결정적인 역할을 한다.

전비강을 통해 들어오는 후각 정보보다 후비강을 통한 후각정보가 음식의 풍미와 관련하여 더 중요한 것으로 언급되며 이러한 객관적 정보는 이전의 기억,

54) 이수용, 김용노(2017), 『FOOD RHEOLOGY, 식품물성학 원리와 응용』, 수학사, p. 20.

55) *ibid.*, p. 18.

경험, 감정, 정서 등의 주관적 정보와 더불어 향에 대한 판단을 가져온다. 음식의 향은 이전의 기억과 더불어 음식갈망을 야기하는 요소로 음식에 대한 탐착의 주된 요인은 음식의 향이라고 언급되며 우리의 감각기관 중 기억과 감정, 정서체계와 직접적으로 연결되는 것은 후각이 유일하다. 우리가 일상에서 표현하는 ‘음식 맛’은 향미촉의 정보가 결합된 종합적 감각인 ‘풍미’이며 음식에 대한 탐욕은 풍미에 대한 욕망이라고 할 수 있다.

불교문헌은 음식에 대한 미식탐과 다식탐에 대한 제어를 언급하면서 그 대치 수단으로 명시적으로 두타행(頭陀行)과 염식상(厭食想)을 언급하고 있다. 음식의 대한 탐욕과 관련한 식체에 대한 연구는 식탐을 제거하는 불교수행에 대한 연구를 진전되어야 한다. 식탐의 제어 방법으로 불교문헌이 언급하고 있는 두타행(頭陀行)과 염식상(厭食想)은 미식탐과 다식탐과 관련하여 근본적인 대치 방식이 아닌 식탐에 대한 실천행으로서의 외적 규정과 예비적 수행인 근행정(近行定, upacāra samādhi)으로 분류되는데, 식탐과 관련하여 감각기관과 인식의 근본적 제어를 목적으로 하는 근본정(根本定, appanā samādhi)으로, 틱낫한(Thich Nhat Hanh) 스님과 릴리 정(Lilian cheung)의 음식염처수행(Eating Mindfulness)과 같은 ‘음식염처수행’에 대한 연구가, 빠르게 발전하고 있는 현대과학의 감각연구의 성과에 바탕하여 새롭게 이루어져야 할 것으로 생각된다.

참고문헌

1. 원전 자료

『成實論』
『阿毘達磨俱舍論』
『阿毘達磨順正理論』
『瑜伽師地論』
『長阿含經』

Jātaka

Majjhima Nikaya

2. 단행본 및 논문

박태현(2021), 『냄새와 맛의 과학』, 자유아카데미.

이수용, 김용노(2017), 『식품물성학 원리와 응용, FOOD RHEOLOGY』, 수학사.

최낙언(2018), 『물성의 원리』, 예문당.

Ann Sophie Barwich 저, 김홍표 역(2020), 『냄새: 코가 뇌에게 전하는 말』, 세로.

Charles Spence 저, 윤신영 역(2018), 『왜 맛있을까?』, 어크로스.

Marcel Proust 저(2012), 『잃어버린 시간을 찾아서 1』 민음사.

Rachel Herz 저, 장호연 역(2013), 『욕망을 부르는 향기』, 뮤진트리.

Richard J Stevenson(2009), *The Psychology of Flavour*, Oxford.

류재한(2023), 「“프루스트의 마들렌”(Madeleine de Proust)과 감성마케팅의 관계 고찰」, 『용봉인문논총』, Vol.- No.62.

[제1발표 논평1]

인도 불교 문헌의 식체(食體, 香, 味, 觸)에 관한 고찰(-일상적 ‘음식맛’ 표현의 오류와 향의 중요성을 중심으로-)에 대한 토론문

박 유 미

(한국체육대학교 교양교직과정부 강사)

오늘날과 같은 ‘음식 사회(food Society)’는 모든 것이 넘치고 풍요롭습니다. ‘떡방’이란 콘텐츠가 우리나라를 넘어서 세계에 그 자체로 유행되는 것을 보면 음식에 대한 소비의 욕망은 어디에나 있으며, 아마도 앞으로 더욱 증가할 것이고, 이것이 줄어들 수 있다는 생각은 잘 들지 않습니다. 누가 더 많이, 보다 다양하게 먹어보는 경험을 하는가가 세상을 잘 살고, 즐겁고 행복한가를 가늠할 수 있는 척도처럼 여겨지는 상황 속에서 공만식 교수님의 글은 어쩌면 상당히 요즘 트렌드에 반대되는 글이라고 할지 모르겠습니다.

그러나 음식이 풍족한 사회 속에서 때때로 우리는 무언가를 갈망하고, 결핍된 듯한 경험을 하게 됩니다. 현대인들이 직, 간접적으로 느끼고 공감하게 되는, 채워지지 않는 ‘허기짐’은 분명 육체적인 것이 아니며 정신 또는 영성에 관한 문제라고 생각합니다. 결국 사람들은 이것을 충족시키기 위해 다양한 방법을 찾고 있습니다. 이런 점에서 교수님의 글은 현대인에게 필요한 탐닉의 제한, 절제의 문제를 종교계에서 어떻게 하면 해결할 수 있는지를 나타내준다고 판단됩니다.

또한 공교수님의 글은 불교 경전에서 다루는 주요한 식체인 향, 미, 촉이 현대 과학에서 정의하는 풍미와 부합되는 것을 밝혀주셨다는 점에서 주목된다고 말씀드리고 싶습니다. 경전의 말씀이, 음식에 대한 이론이 단지 사변적인 내용만이 아니었다는 점을 알려 주셨습니다. 경전이 쓰일 당시에는 이 내용을 과학적으로 입증할 수 없었지만 현재 뇌 등의 반응 실험과 신경학적 결과 도출로 이것이 매우 합리적인 논증이었다는 점을 강조해 주셨습니다. 이는 불교 경전의 이론이나 이치가 ‘믿음’, ‘신앙’의 영역뿐만 아니라 현실적이고 실제적임을 나타내주고 있는 것입니다.

이글의 주요 키워드인 맛의 ‘인지’, ‘각인’의 문제는 요즘 널리 회자되는 내용입니다. 대체로 식품영양학에서 다루는 조리나 가공의 문제가 아니라 음식을 받아들이는 인간의 문제를 다룬 탐구의 일종으로 맛에 대한 인지의 경우, 그 맛을 얻기 위해 노력하는 과정, 요리하고 먹는 과정이 사회적, 문화적 환경에서 어떻게 드러나고 있으며 때로는 무엇으로 제어되는지, 그것이 시대와 지역별로 어떤 차이를 발생시키는지, 그리고 그것이 인지능력 발달에 무슨 특징을 보이는지 등에 대한 논의입니다.

맛의 각인에 대한 경우, 음식 섭취를 할 때 일어나는 뇌의 각 부위별 관여 및 활성화 여부 등을 통해 그 메커니즘을 파악하려 하며, 음식을 먹는다는 것은 결국 입에서 씹어 위로 소화시키고 뇌에 그 맛을 각인하는 과정이라는 것을 알게 합니다. 음식에 대한 경험이나 기억이 유달리 선명한 이유가 바로 여기에 있습니다. 이렇게 소화기관과 뇌가 서로 연결되어 있기 때문에 어떤 음식을 먹었느냐에 따라 정신상태도 달라진다는 과학자들의 연구성과도 도출될 수 있는 것이죠.

그야말로 이제는 무엇을 먹는가도 중요하지만 어떻게 먹는가가 더 중요한 시대가 되었습니다. 음식으로 말미암아 얻는 정신적 쾌락의 만연은 이미 ‘음식 중독’이란 말을 더 이상 낫설지 않게 만들었습니다. 이를 해결할 수 있는 실마리가 요구되고 있는데, 이것은 이미 불교계의 음식 이론에서 제시하고 있다고도 생각됩니다.

다만, 이렇게 다양한 분야와 내용을 알게 한 공교수님의 글에서 몇가지 궁금한 부분이 있어 질문하는 것으로 토론을 대신할까 합니다.

먼저, 맛이란 것이 여러 감각을 아우른, 공감각이라는 것에 동의합니다. 그러나 ‘향’이 이런 감각에 결정적인 역할을 한다는 내용에서 좀 더 추가적인 설명이 필요할 것 같습니다. 교수님께서 불교 경전 이론을 입증할 때에 도입한 신경과학 분야 연구에서 자주 언급되는 것이 ‘저작’ 활동의 중요성입니다. 씹는다는 행위가 주는 신경의 자극은 향이 주는 신경 자극보다 더 직접적이고 광범위할 것입니다. 또한 교수님께서 말씀하시는 “우리가 일상적으로 느끼는 ‘음식의 맛’과 관련하여 보다 중요한 것은 코를 통한 정방향으로 유입된 향이 아닌 음식물을 씹으면서 발생하는 휘발성 기체가 인두와 코와 연결된 통로를 통해 날숨으로 유입되는 기체인 향기물질이다.”라는 내용도 입안에 넣고 씹으면서 전달되는 것이며, 실제로도 전두엽과 두정엽 등을 비롯한 다양한 두뇌 피질이 반응하는 것도 씹는 활동에서 이뤄진다고 합니다. 그렇다면 식체 중에서 씹는 것을 담당하는 ‘미’가 ‘향’보다 더 풍미를 만드는 데에 결정적인 역할을 하지 않을까 하는 생각이 드는데 이에 대한 선생님의 말씀 청하도록 하겠습니다.

두 번째, 음식에 대한 탐식을 제어하는 데에 있어 “불교 수행에 대한 연구를 진전시켜야 한다.”고 하셨는데, 그렇다면 지금까지 불교 음식에 대한 이론적 연구는 수행 및 수행을 보조할 음식 조리의 발전과 유리되어 진행되었다는 것인지 여쭙습니다. 또한 항상 불가 수행자들의 공양을 통해 일깨워지고 있는 음식에 대한 겸손함과 절제, 헌식을 통한 자비의 마음 외에 더 어떤 내용이 추가적으로 연구되어야 할 지를 구체적으로 말씀 주시면 좋겠습니다.

세 번째, 교수님께서 식탐 제어를 목적으로 하는 근본정도로 “음식염치수행”을 말씀하셨습니다. 사실 이 방법은 서구 사회의 큰 문제가 된 비만을 해결하기 위해 제안된 것으로 알고 있습니다. 그래서 하버드대에서는 ‘음식염치수행’에 대해 체중증가와 비만으로 이어질 수 있는 감정적 식사 및 폭식과 같은 바람직하지

얇은 행동을 치료하는데 효과적인 도구라고 소개합니다.1) 식탐 제어라는 측면에서 이 수행법이 효과적일 수 있지만 비만이나 폭식에 대한 사회적 인식 및 비율이 서구와 다른 우리의 상황에 이것이 방안이 될 수 있을 것인지, 또한 이것으로 종교적 차원의 불교 음식 수행 방안으로 삼아도 될지 궁금합니다.

1) <https://www.hsph.harvard.edu/nutritionsource/mindful-eating/>

“Intervention studies have shown that mindfulness approaches can be an effective tool in the treatment of unfavorable behaviors such as emotional eating and binge eating that can lead to weight gain and obesity, although weight loss as an outcome measure is not always seen.”

[제1발표 논평2]

인도불교 문헌의 식체(食體, 香, 味, 觸)에 관한 고찰 -일상적 ‘음식맛’ 표현의 오류와 향의 중요성을 중심으로-

최 경 아

(동국대학교 강사)

본 논문은 음식의 맛과 관련된 상당히 흥미로운 주제를 다루고 있다. 본고에서 인용된 문헌들이 대부분 아비다르마 논서임에도 불구하고 이 가운데 현실생활과 직결된 실용적인 정보를 끌어내었다는 것은 이 논문의 큰 강점이다. 이들 불교문헌에 나타난 식체와 현대과학의 풍미의 구성요소 간의 비교가 본 논문의 근간이 된다고 볼 수 있다. 본 논고에 따르면, 향미촉을 구성요소로 하는 식체는 육계를 특징짓는 음식의 본질적 요소로서 음식이 일으키는 탐욕을 이해하는 중요한 개념이다. 풍미는 음식의 향미촉에 대한 종합적 감각으로, 그 중에서도 '향'이 결정적인 역할을 한다. 후각정보는 음식의 풍미에 영향을 미치는 중요한 객관적 정보를 제공하며, 향은 기억과 감정, 정서체계와 직접적으로 연결되어 음식갈망을 유발하는 주된 요인이다.

각 장은 다음과 같은 내용으로 전개된다.

II. ‘음식의 육계성(欲界性)과 식체(食體)’에서는 『구사론』과 『성실론』을 인용해 음식과 욕망 사이의 관계에 대해 다루고 있다. 음식은 육계의 주된 원인으로 언급되며, 음식에 대한 탐욕은 욕탐과 고통의 근원이라고 설명된다. 『유가사지론』은 음식에 대한 미식탐과 다식탐을 구분하고, 음식에 대한 탐욕이 수행

에 방해가 된다고 설명하며, 이를 극복하기 위한 수행법으로 두타행(頭陀行)과 염식상(厭食想) 등을 소개한다. 더불어 『순정리론』에서는 음식의 본질적인 구성인 식체(향, 미, 촉)에 주목하고 있다. 식체는 음식이 가진 쾌락적 측면과 생명 유지의 에너지원으로서의 역할을 설명하며, 이를 통해 음식이 육체와 생명을 지탱하고 즐거움을 주는 측면이 강조된다. 또한 후각과 향이 음식에 대한 탐욕에 주요한 요소임을 밝히고 있다.

III. ‘음식에 대한 탐착과 식체에서 향(香)의 중요성’에서는 『구사론』을 인용해 음식을 ‘미세한 음식’과 ‘거친 음식’으로 나눈다. 여기서 육계에 계박되는 것을 막기 위해서는 향, 미, 촉 세 가지를 버려야 한다고 설한다. ‘향’은 현대과학에서는 ‘휘발성 기체’로 설명된다. ‘식체(食體)’ 즉 ‘향, 미, 촉’이 현대 과학적으로는 후각수용체, 미각수용체를 통해 설명될 수 있다는 것이다. 요컨대 풍미(flavor)는 맛, 냄새, 촉감의 종합으로 설명되며, 향은 음식을 씹을 때 발생하는 휘발성 기체로 인두와 코로 유입되는 것이 중요하다고 설명된다. 현대과학에서는 역방향 통로를 통해 냄새를 맡는 인간의 특성이 다양한 풍미를 느끼게 하는 역할을 한다고 보는 것이다. 이 장에서는 다양한 『자따까(Jātaka)』 스토리가 소개되는데 이 부분은 별개의 장으로 분리해 다루는 것이 어떨지 제안해 본다. 음식에 빠져 수행자의 삶을 포기한 비구, 도마뱀 고기에 빠져 살생을 저지른 고행자, 망고 맛에 빠져 원숭이들을 죽인 왕 등 다양한 인물들이 등장한다. 등장 인물들은 불선행을 저지르거나 수행을 포기하는 등의 행동을 보여주는데, 특히, 음식의 맛과 향은 개인의 기억, 경험, 감정 등과 깊게 연결되어 있어 후각을 통해 냄새를 판단하고 감정을 조절하는 특별한 경험을 하고 있음을 알 수 있다.

『자따까』 No. 14. 「와따미가 자따까(Vātamiga Jātaka)」의 이야기는 비구가 어릴 적 좋아했던 음식 맛에 빠져 수행자의 삶을 포기하고 예전으로 회귀하는 내용으로, 이는 후각을 통한 음식의 기억이 개인의 삶과 감정에 어떻게 영향을 미칠 수 있는지를 보여주는 사례로 제시된다. 이 이야기를 필자는 마르셀 프루스트의 ‘프루스트 현상’과 관련하여 해석한다. 프루스트는 홍차에 적신 마들렌을 먹음으로써 어린 시절의 기억이 갑자기 떠오르는 경험을 했다는 것이다. 논평자 역시 ‘라따뚜이’라는 애니메이션에서 음식평론가가 어린 시절 어머니의 음식 맛을 다시 접하면서 황홀해 하는 장면을 떠올렸다. 후각 기억이 가장 오래 지속된다

는 이야기가 사실인지 발표자에게 묻고 싶다.

IV. 저작(咀嚼)의 중요성과 미(味)에서는 음식물을 먹는 과정과 그것이 불교적인 관점에서 어떻게 이해되는지에 대한 내용이 다루어져 있다. 필자는 “식체를 이해하는데 있어서 음식물 씹기(咀嚼)의 과정은 향미촉 세 가지 감각의 인지와 관련하여 그 출발이자 핵심적 중요성을 갖는다.”고 강조한다. '순정리론'에 따르면 음식은 코나 입으로 들어와서 이빨로 씹히고 침에 섞여 목구멍으로 삼켜져 소화되어 세포에 섭취되니 곧 음식을 먹는 일은 향, 미, 촉이 두드러질 때에만 가능하다고 한다. 이는 현대의 미각과 후각의 과학적인 이해와도 부합한다고 보고 있다. 이는 '구강 위탁(Oral Referral)'이라 불리는 현상으로, 입에서 느껴지는 정보가 실제로는 후각에서 발생하는 것이라는 것이다. 이 장에서 필자는 현대의 과학적인 설명과 불교문헌에서 설명한 과정 간에는 유사성이 있으나, 미각 수용체와 뇌의 작용과 같은 세부적인 내용을 불교문헌에서 기대하기 어렵다고 지적하고 있다.

V. 불교문헌의 촉(觸)과 현대과학의 물성(物性)에서는 "순정리론"에서 나온 촉(觸)에 대해 다뤄진다. '사대중(四大種)과 칠조촉(七造觸)'은 현대과학이 말하는 물질의 물리적 특성인 '물성(物性)'의 개념과 비교될 수 있다고 한다. 각각의 촉에 대한 특성과 구성요소를 설명하면서, 현대과학의 물성(物性)과 비교하려 시도한다. “현대 과학의 용어로 표현하자면 이 촉은 탄수화물, 단백질, 지방, 물 등으로 구성된 물성이라고 할 수 있다. 이 네 가지는 식품의 물성에 결정적인 영향을 미치며 또한 맛에도 영향을 준다”고 한다. 또한 음식의 식감에 대한 불교적 관점과 현대과학의 식감에 대한 이해를 비교하고 있다. 불교문헌의 촉과 현대과학의 물성에 대한 개념은 ‘영양소를 가진 물질과 촉감을 그 구성요소’로 하고 있다는 점에서 대단히 유사하다는 것이다. 불교에서는 식체의 3가지 구성요소의 하나로서의 촉에 대한 언급이 우리의 피와 살이 되는 지수화풍의 요소를 가진 ‘촉’의 측면에 집중되어 있는 반면 현대과학은 풍미를 구성하는 3가지 요소인 ‘향, 미, 촉’에서의 ‘촉’에 집중되어 있음을 지적하고 있다.

결론에서 필자는 불교문헌은 음식에 대한 미식탐과 다식탐을 제어하는 방법으로 명시적으로 두타행과 염식상을 소개하고 있다고 밝힌다. 그러나 이러한 방법

은 근본적인 대치 방식이 아닌 외적 규정과 예비적 수행인 근행정으로 분류되며, 불교적 식탐 제어에 대한 연구가 더 발전되어야 한다고 주장한다. 특히 음식염치 수행과 같은 새로운 방향을 제시해야 한다고 결론 맺고 있다.

총평

흥미롭고 의미있는 주제의 논문이다. 최종완성본은 아닌 것으로 보이는데 중복적인 내용이 정리되고 논리적 흐름이 일관성을 유지한다면 완성도를 높일 수 있을 것이라고 생각된다. 불교전문 개념인 "두타행(頭陀行)"과 "염식상(厭食想)"에 대해 추가 해설이 있으면 좋을 듯하고, 마찬가지로 결론에서 언급된 만큼 "틱낫한(Thich Nhat Hanh) 스님과 릴리 정(Lilian cheung)의 음식염치수행(Eating Mindfulness)"에 대해서는 본문 어디에서인가 간략하게라도 설명이 필요하다고 생각된다. 현대과학의 감각연구와 불교적 식탐 제어 방법을 연결하려면 보다 구체적이고 실제적인 제안이 제시되어야 한다. 물론 쉽지 않은 문제이지만 이 분야의 연구를 이끄는 필자에게 기대해 본다.

질문

1) p.2의 『성실론』 이 인용문에서 “최초의 음식인 지미(地味)를 먹었을 때,..”에서 지미가 무엇인지 구체적으로 설명해 주시면 감사하겠습니다.

2) p.5에서 필자는 “식체를 현대 과학의 용어로는 ‘향, 맛, 촉감(삼차감각, 체성감각)’의 종합으로서의 ‘풍미(flavour)’라고 말하고 있다. 여기서 풍미는 인도철학 개념으로 Rasa와 유사한 개념이라고 볼 수 있는지 질문합니다.

3) 필자는 p. 14에서 단식을 보다 엄밀하게 말하면 ‘사대와 칠조촉’을 구성요소로 하는 ‘촉(觸)’이라고 할 수 있으며 현대 과학의 용어로 표현하자면 이 촉은 탄수화물, 단백질, 지방, 물 등으로 구성된 물질이라고 할 수 있다.“라고 언급하고 있는데 단식을 어떻게 이해하고 있는지, 그리고 ‘사대와 7조촉을 구성요소로 하고 있는 촉’이 무엇인지 알기 쉽게 설명해 주시면 감사하겠습니다.

[제2발표]

티벳불교 공물익례(Bali, Gtor ma)를 통해 바라본 음식의 철학과 실천윤리

강 향 숙
(동국대학교)

목차

- I. 들어가는 말
- II. 공물익례 발리(톨마)의 의미와 유형
- III. 공물익례 발리(톨마)의 재료와 변천
- IV. 공물익례 발리(톨마)를 통한 실천윤리

I. 들어가는 말

공물익례 발리(Bali, Gtor ma)는 고대 인도에서 신들을 달래기 위해 바치는 희생제물에서 유래한다. 평화로운 신들에게는 과일, 곡물, 떡과 같은 공물을 올렸지만, 분노한 신들과 여신들에게 바치는 공물은 동물 희생, 피가 주로 사용되었다.

본 논문에서는 티벳불교 공물익례인 발리(Bali, Gtor ma)에서 사용되는 공물

(供物)의 재료와 그 변화를 분석하여 발리(톨마)의 재료로 중 허용된 것은 무엇이며, 식재(息災) 및 항복(降伏)의 주법(呪法)에서 사용되었던 재료인 피(血), 고기(肉), 술(酒)이 이후 티벳불교에서 어떤 방식으로 대체되는지를 파악한다.

종교의례의 행위가 티벳의 음식문화와 상호 연결됨으로써 출가자와 일반신도의 육식에 대한 인식과 태도에 미친 영향을 살펴보고 단식(smyung gnas), 이타행, 보살행을 통하여 육식을 지양하고자 한 티벳불교의 실천 윤리적 면을 모색한다.

II. 공물(供物)의 의미와 유형

발리 의례는 인도에서 오래전부터 행해진 의례로 『리그베다』, 『아타르바베다』와 같은 문헌에서 인드라 신이나 아그니 신의 공물로서 나타난다. 특히 인도 바라문의 가정에서 행하는 제사에 대하여 기술한 『Gr̥hyasūtra』 문헌은 여러 신들에게 올리는 발리 헌공을 설하고 있다. 이들 문헌에서 발리 공물의 헌공은 상대를 위무(慰撫)기 위한 목적에서 행해진다. 또한 신상(神像)의 개안(開眼)의식에서는 개안의식을 위해 건립된 만다빠(mandapa)의 사방과 중앙에 호세신(護世神)을 상징하는 인(印)으로 깃발을 세우고 발리 공물을 바치는데, 개안의식을 한 후 곧바로 신상에 참깨, 버터, 우유죽으로 된 발리 공물을 올린다. 힌두 판뜨리즘에서는 요기니 또는 토지의 수호신, 가네샤신 등에도 발리 공물인 쌀이나 곡물, 꽃을 올리며, 특히 깔리 여신에게는 동물의 희생이나 인신(人身)조차 발리공물로 헌공되었다.¹⁾

발리 공물은 문헌에 따라 다양하게 나타나지만, 그 목적은 발리의 대상인 여러 신들을 달래어서 재앙을 없애고 의식의 원만한 성취를 위하여 행해진 것을 알 수 있다.

불교에서도 발리의례는 특히 불교 판뜨라 문헌에서 찾아볼 수 있는데, 의식을 행하기 위한 만다라를 건립하기 전이나 후에 발리 공양을 올리게 된다. 『samvarodayatantra』에서는 만다라를 건립하기 전에 수행자 자신의 수호존에게 발

1) 山口のぶ(2005), p.24.

리 공양을 올리는 예가 있다.²⁾ 이에 반해 『*Hevajratantra*』에서는 제자를 관정하기 위한 만다라를 제작한 후, 중존과 만다라 제존의 진언을 암송하기 전에 ‘모든 생류(生類)를 위한 발리’라는 진언을 암송해야만 한다.³⁾ 또한 인드라, 야마, 나찰, 영혼, 일천(日天), 월천(月天), 지천(地天), 용왕에게 발리를 올리면 그들을 달래어 행복을 가져다줄 뿐 아니라 인간을 지배하거나, 도깨비를 미혹하고, 적을 살해할 수 있다고도 한다.⁴⁾ 이와 같이 인도 바라문의 제사의식에서 비롯된 발리 공물 의례는 불교 내에서도 행해졌다.

티벳불교에서는 이러한 발리공물을 툐마(*gtor ma*)라고 한다. 툐마는 신이나 정령에게 바치는 음식을 공양하는 것으로 공물은 다양한 종류의 음식을 사용하거나 단순히 의식용 케이크일 수도 있다.⁵⁾ 티벳불교에서도 툐마의 목적은 인도에서 공물의례를 행하는 것과 크게 다르지 않다. 점토로 탑을 조성하는 의식의 준비방법을 기술한 매뉴얼인 『*Caityadhāraṇī*』에 의하면 탑이 조성되는 지역을 여래의 자리로 축복한 후에, 악의로 방해하는 정령에게 향, 꽃, 공물 등을 바치는데 그러면 해당 지역에 거주하는 천신, 용, 아수라가 이익을 주게 된다. 공물 툐마를 올린 후, *vimaloṣṇīṣa dhāraṇī*를 낭송한 후에는 그 지역이 상서롭고 축복받게 된다.

툐마의 종류는 다양하다. 백색 툐마(*Tara*) 또는 아바로끼떼슈와라(*Avalokiteśvara*)와 같은 보살을 위한 평화로운 툐마는 둥근 원뿔 모양으로 흰색이다. 반면 차크라삼바라(*Cakrasaṃvara*), 바즈라요기니(*Vajrayoginī*)와 같은 분노한 이담 신을 위한 툐마는 심장 모양의 몸체를 가진 빨간색이다. 그리고 마하칼라(*Mahākāla*) 또는 바즈라길라야(*Vajrakīlaya*)와 같은 분노한 신을 위한 툐마는 일반적으로 상단에 조각된 삼각형의 불꽃 모양이 있는 빨간색이다. 툐마의 몸체는 존격의 평화롭거나 분노한 활동을 나타내기 위해 흰색 또는 빨간색으로 칠해진다.⁶⁾

2) 山口のぶ(2005), p.24.

3) HV 1.10.260.

4) HV 2.4.89-94.

5) <https://read.84000.co/translation/toh601.html#UT22084-090-045-176>

6) Beer(2003), pp.212~213.

III. 공물 의례 발리(톨마)의 재료와 변천

티벳불교에서 발리(톨마)의 재료는 쌀보리 가루이다. 티벳 사람들에게 쌀보리는 ‘신이 새를 보내어 쌀보리의 종자를 보내어 티벳의 매섭게 추운 지역에 진주나 황금과 유사한 식량이 생겨났다’라는 티벳의 이야기 있다.⁷⁾ 이처럼 쌀보리는 티벳 사람들에게 육류와 유제품과 함께 주식 중 하나이자 상당히 귀중한 음식재료이다. 따라서 불·보살·호법존들에게 올리는 공양물인 발리(톨마)를 쌀보리 가루를 사용하여 만드는 데는 나름의 이유가 있는 것이다.

톨마는 쌀보리를 분쇄하여 가루로 만들고 이 가루를 손으로 반죽하여 만드는 것이다. 반죽한 쌀보리 가루에 버터, 커드, 우유가 들어가는 경우도 있으며, 당밀, 설탕, 꿀 등을 넣어 만드는 톨마도 있다. 만약 톨마를 올리는 대상이 이담과 분노존일 경우에는 홍차, 술, 마늘, 고기도 포함될 수 있다.⁸⁾

톨마는 선한 목적을 위하여 봉헌되기도 하지만, 주술적인 목적을 위하여 사용되기도 한다. 특히 분노한 다르마팔라(dharmapāla)를 위해서는 ‘피’가 재료로 사용된다. 인간의 피, 시체에서 채취한 피, 위험한 전염병, 특히 나병으로 고통 받는 사람의 피, 더욱이 과부나 매춘부의 월경혈이 특히 효능이 있다고 한다. 어떤 경우에는 칼에서 닦아낸 피나 싸움에서 죽은 젊고 건강한 남자의 피를 사용해야 한다. 티베트 주술 처방에 언급된 다른 종류의 인간 혈액으로는 정신 이상으로 죽은 사람의 뇌에서 추출한 혈액, 8세 어린이의 혈액, 근친상간으로 태어나 죽은 아이의 피 등이 있다.⁹⁾

또한 불법을 수호하는 마하칼라(Mahākāla)의 발리(톨마) 의례에서는 ‘인간의 살이나 피로된 두개골 컵’으로 만든 공물을 사용한다.

수행자는 바가반을 관상하고 세 가지 비밀 행위, 즉 몸과 말과 마음의 행위에 힘을 실어주는 의식을 행한다. 구체적인 봉헌은 인간의 살이나 피로된 두개골 컵으로 만든 공물의 특별한 그릇으로 시작한다. 만약 준비할 수 없으면 버터로 장

7) 根敦阿斯尔(2015), p.234.

8) Beer(2003), p.213.

9) Nebesky(1996), p344.

식한 다른 그릇을 준비해야 한다. 이 불순한 그릇은 자성(svabhāva)만뜨라로 공성(空性)을 명상한 후 두개골의 시각화를 통해 정화해야 한다. 그런 다음 아카로 만트라(a-kāro mantra)를 통한 관상(觀想)을 통해 붓다, 보살, 여래의 마음에서 다섯 종류의 감로가 발생하게 될 것이다. 특정한 주존이 공물(제물) 앞에 관상되어 소청된다. 그리고 지식의 여신(ye shes kyi lha mo)도 관상을 통해 권속들과 함께 소청되는데 그녀에게 간청을 구하게 된다. 그리고 봉헌으로 땅을 정화하고 그녀에게 땅을 호위해 주기를 간구하는 구절로 마무리한다.¹⁰⁾

다르마빨라와 마하갈라는 모두 법을 수호하는 호법존(護法尊) 계통으로 발리(톨마)의 재료는 인간의 살, 피, 또는 살과 피로 이루어진 두개골 컵 등을 사용한다. 그렇지만 문헌에서는 재료를 준비하지 못할 경우에는 버터로 장식한 다른 그릇을 준비한다고 기술하고 있다. 티벳불교 공물의례에서 버터로 조각한 다양한 형태의 발리(톨마)가 나타나는 것과 무관하지 않을 것이다. 티벳불교의 상징물을 연구한 Beer는 분노한 신에게 바치는 발리(톨마)에 대하여 소개하고 있다. 쌀보리 가루를 반죽하여 손으로 직접 모양을 만들고, 여기에 식물성 염료를 사용하여 분노의 신을 위한 ‘버터 조각’로 된 발리(톨마)를 만든다.

분노 제물의 기초는 뒤집힌 두개골 또는 두개골 컵으로 구성되어 있으며, 전통적으로 세 개의 작은 두개골로 구성된 삼각대 위에 장착되어 있다. 이 두개골 안에는 다음으로 구성된 다섯 가지 감각 기관이 있다. (1) 의식이나 접촉을 나타내는 찢어진 심장; (2) 긴 시신경에 있는 한 쌍의 찢어진 눈은 시력을 나타낸다. (3) 맛을 나타내는 혀; (4) 냄새를 나타내는 코; (5) 소리를 나타내는 한 쌍의 귀이며, 때로는 잘린 손과 발도 접촉의 상징으로 이 분노한 집회의 일부로 구성된다. 제6의식의 상징으로는 끈게 뺀 비단 화살이 심장을 꿰뚫는 모습으로 나타난다.¹¹⁾

문헌에서는 식재(息災) 또는 항복(降伏)의 주법(呪法)의식에서 분노존에게 올

10) MOCHIZUKI Kaie(2018), pp.1137~1139.

11) Beer(2003), p.217.

리기 위해 사용한 실제의 피(血), 고기(肉) 등의 재료로 설명하고 있지만, 이것을 준비할 수 없는 경우에 쌀보리가루를 반죽하여 공물을 만들거나 버터조각을 사용하여 인간의 심장, 눈, 혀, 코, 귀 등의 모양을 정교하게 본떠 만들어 의식에서 사용하였다.

발리(톨마)의 재료인 두개골 컵과 인간의 장기는 이런 방식으로 대체되기도 하지만, 무상유가 탄뜨라문헌에서는 이러한 공양물이 관상(觀想) 수행에 의해 시각화된 공양물을 올리는 방식으로 변화한다. 이를 ‘내적 공양’이라고 하며 『짜끄라상와라 탄뜨라(Cakrasaṃvara tantra)』 전통에서는 내적 관상 수행을 통하여 떠올린 음식 공물을 바치게 된다. 탄뜨라 문헌에서 발리(톨마)의 재료 중에는 관습을 거스르는 재료들을 포함하고 있으며, 이러한 재료들을 신들에게 바치기 위해서는 신들에게 적합한 음식으로 바꾸어야 한다. 이 문헌에서는 이러한 문제를 종자음절의 관상(觀想)을 통해 공양물을 생기는 방식으로 해결한 것으로 보인다.

감로를 맛보는 의례에서 첫 번째 단계에는 화로가 준비되고, 그 위에서 음식 공양물이 요리되고 정화되어, 감로로 바뀌는 것을 상상하는 것이다. 처음 타오르는 불꽃 화염은 바람을 상징하는 종자음절 얌(yam)과 불을 상징하는 종자음절 람(ram)의 결합으로부터 일어난다. 화로는 세 개의 인간 머리로 장식한 삼각형 모양이며, 이것은 종자음절 캄(kham)으로부터 만들어진다. 그리고 가장 위 부분에는 종자음절 아하(ah)로부터 생긴 해골 그릇이 있다. 그릇 속의 공양물은 오육(五肉), 또는 오등(五燈)이다. 오육은 정액(am), 피(trām), 살(kham), 소변(hūm), 대변(om)이다. 오등은 소(lam), 개(mām), 말(tām), 코끼리(pām), 인간의 살점(vam)이다.¹²⁾

겔룩파의 창시자인 쯡카빠는 그의 저술 『진언도차제광론(眞言道次第廣論)』에서 발리(톨마)의례에 대하여 자세한 설명을 하고 있다. 쯡카빠의 밀교 교학의 중심은 무상유가탄뜨라이며, 『진언도차제광론』 12품에는 무상유가탄뜨라의 도(道)로서 실제로 수습해야 하는 생기차제(生起次第)와 구경차제(究竟次第)의 가르침이 있다. 톨마 의례는 수행자가 만다라의 제준을 자기에게로 수렴한 후에 행하기도

12) English(2002), pp.209~210.

하며, 아니면 툄마를 행하고 나서 만다라의 제존을 자신에게 수렴하기도 한다.

각림 제12품 ‘생기차제’의 성취법에서는 진언염송을 끝낸 후, 공양과 예찬을 행하고 나서, 수렴관을 수습하는데 빠드마바즈라(Padmavajra)는 바깥쪽에 생기한 만다라를 차례대로 안쪽으로 수렴하기도 하고나서 발리(툄마)를 행하라고 하며, 『암나야만자리(Āmnāyamañjarī)』에서는 툄마를 행하고서 만다라의 제존을 수행자 자신에게 수렴하라고도 한다.¹³⁾

툄마의 재료는 참빠를 익힌 것, 콩, 육고기, 생선, 쌀이나 밀 등을 익힌 것, 술, 물, 양파, 마늘, 우유 등이라든지, 구할 수 없다면 참빠를 구운 것과 물 등만으로도 좋다... 라고 『만다라의례 금강만(曼荼羅儀軌·금강만)』이나 『암나야만자리(Āmnāyamañjarī)』에 설해져 있다.¹⁴⁾

툄마나 모든 공물을 바치는 방법은 『samputa』에서 ‘쇄구수(灑口水)나 공물 등의 붕납물과, 생선이나 육고기 등의 음식물과, 술이나 미약의 환회도 왼쪽 신변에 필수적인 것이며, 오른쪽에 [세족]수 등의 그릇, 앞에 쇄구수 등의 그릇을 올린다. 이들 모든 재료를 오감로로 정화한다.’고 설해져 있다. 또한 ‘술은 환회를 가져오는 것으로 인정된다’...라고 주석에 나온다.¹⁵⁾

그리고 육고기와 생선 등으로 만든 두 가지 툄마가 있는 경우에는 자신의 오른쪽과 왼쪽에 바친다고 설해져 있다. 오감로로 정화한다는 것은 감로의 환약을 넣는다든지 혹은 [오감로의 본질로서] 수습하여 정화한다고 『암나야만자리(Āmnāyamañjarī)』에 설해져 있다.¹⁶⁾

또한 오육(五肉)과 오감로(五甘露)는 각각 종자음절에 배대하여 종자음절로부터 생기하는 방식으로 설명되고 있다. 즉 hūṃ, oṃ khaṃ āṃḥ trāṃ은 소변, 대변, 대육(大肉), 보리심(精), 자생화(自生華, 血)에 배대하고, lam maṃ paṃ tām vaṃ은 소, 개, 코끼리, 말, 인간의 살점에 배대하여 해석하였다.¹⁷⁾

이와 같이 주석서에는 발리(툄마)의 재료에 대하여 설명하고 있지만 주석서마다 내용에 차이를 보이는 부분도 있다. 특히 주목되는 것은 『만다라의례 금강만』

13) 齋藤保高(2013), pp.296~297.

14) 齋藤保高(2013), p.297.

15) 齋藤保高(2013), p.297.

16) 齋藤保高(2013), p.297.

17) 齋藤保高(2013), p.299.

이나 『암나야만자리(Āmnāyamañjarī)』에서 발리(톨마)의 재료 중 육고기와 생선이 포함되어 있지만, 재료를 구할 수 없다면 ‘참빠를 구운 것과 물만으로도 좋다’는 부분이다.

발리(톨마) 공양물을 종자음절이나 버티조각으로 상징화하는 방식은 현대 티벳사원에서 행해지는 기원대법회에서 봉헌하는 발리(톨마)에도 적용된 것으로 보인다.

IV. 공물 의례 발리(톨마)를 통한 실천윤리

공물 의례 발리(톨마)는 티벳사원의 몽람 첸모(Monlam Chenmo, 기원대법회)에서 여전히 행해지고 있다. 기원대법회는 1409년 티벳력 정월에 겐룩과의 조사인 쯡카빠 대사가 티벳의 라사시(市)에 있는 조강사원(大昭寺)에서 석가모니를 기념하여 기원대법회를 받기했다고 한다.¹⁸⁾ 이것을 시작으로 몽람 첸모는 겐룩과의 각 사원에서 정월의 중요한 법회로 되었다. 쯡카빠 대사의 열반 후, 19년 정도 중단했었지만, 달라이 라마 2세가 이 기원대법회를 부흥했다. 또한 달라이 라마 5세의 시대에 이르면 기원대법회가 티벳역으로 정월 3일부터 24일까지 행해지게 되었다.

『지존종객과대사전(至尊宗喀巴大師傳)』에 의하면, 쯡카빠 대사가 기원대법회를 창립했기 때문에 한족, 티벳족, 몽골족 등 사방에서 불연을 가진 사람들이 티벳불교 성지로 와서 불법에 귀의했다고 한다.¹⁹⁾

기원대법회가 열리는 정월 8일부터 15일 기간 중 8일부터 13일까지는 독경을 하고, 14일에는 독경과 발리(톨마)의례를 병행하며, 마지막 15일에는 독경과 참의례를 행한다. 2인의 라마승이 발리(톨마)를 들고, 대웅보전에서 산문 바깥으로 나간다. 도중에 보리과전에서 참의례의 춤을 춘 멤버들이 따라가고, 산문 바깥의 옥천정 앞의 공터에서 독경승의 지도자가 의궤경을 독송하고, 부주직(副住職)이 발리의 맨 끝을 바깥으로 향하게 하여 타오르는 불속에 던져 넣어서, 악마나

18) 張怡蓀(2008), p.2175 재인용.

19) 法王周加巷(1994), p.41 재인용.

악귀 등을 쫓아버린다.²⁰⁾

이때 발리(톨마)는 소형과 대형의 두 가지 형태가 있다. 하나는 주로 보리가루를 손으로 반죽하여 사면체(三角錐) 모양으로 만든 것으로 모두 자초(紫草, 지치)와 버터로 만든 적색즙을 바른 것이다. 또 하나는 삼각형 모양의 큰 그릇에 보리가루로 사면체 모양으로 반죽하여 만든 것으로 이 사면체 위에 ‘속 쉼(sok shing, 척추, 令木)’이라는 목간(木干)을 꽂았는데 이것은 골격을 상징한다. 이 골격 위에 해골[축루(髑髏)], 귀, 목뼈(頸骨), 금강저, 화염을 꽂아 장식한 것도 있다.²¹⁾

이러한 발리(톨마)의 형태는 사람의 신체를 본뜬 모양으로 이미 앞 장에서 언급한 분노 제물로 올리는 발리(톨마)의 하나인 눈, 코, 혀, 귀를 담은 두개골 컵과 두개골에 꽂은 비단화살의 변형인 것이다. 또한 발리(톨마)의 주된 재료는 보리가루이다.

그렇지만 기원법회에서 대위덕금강을 비롯하여 염마, 길상천 등과 관련된 경전을 읽으면서 올리는 공물 중에는 ‘술’이 포함된다. 이는 호법존에게 올리는 공물인 ‘피’는 빠졌으나 ‘술’만은 남았다는 것을 알 수 있다. 그러나 발리(톨마)에서 ‘고기’가 빠져 있다는 점은 시사하는 바가 크다. 기원대법회는 야만따까(Yamāntaka, 대위덕명왕)에게 발리(톨마)를 봉헌하여 악귀나 귀신을 파괴하는 목적을 갖는다.

티벳에서 ‘적(赤)·흑(黑), 바이라바(Bhairava) 3존’으로 불리는 야만따까(Yamāntaka) 계통의 3존, 즉 락따(赤)야마리, 쾰리슈나(黑)야마리, 바즈라바이라바(金剛怖畏)는 항복법(降伏法)의 본존들이다. 이 본존의 수법을 성취하기 위해서 진언행자는 본존과의 유가에 들어간 후, 다양한 주술을 행하기 위하여 사람의 뼈 조각을 사용하여 시다림에서 얻은 천에 독, 피, 소금, 흑겨자, 님바 나무와 흰 독말풀의 즙과 같은 재료를 사용한다.²²⁾ 이러한 주술적 특성을 가진 재료와 고기가 사라지고, 발리(톨마)의 재료도 보리가루, 버터 등을 사용하여 인간의 모습을 본뜬 형태로만 남게 되었다.

20) 根敦阿斯尔(2015), p242.

21) 根敦阿斯尔(2015), p243.

22) 松長有慶(2005), p.92.

이러한 변화는 시대와 환경이 바뀌면서 의례가 간소화 된 결과일 수도 있고, 주술의 힘을 빌리지 않을 만큼 과학이 발달한 것에 기인한 것일지도 모른다. 그렇지만 티벳 사람들은 본래 목민(牧民)으로 그들 음식의 특징은 소나 양고기, 보리를 곁하는 것이다. 따라서 티벳 사람들에게 육식은 크게 문제가 되지 않지만, 공물 의례에서 이러한 변화가 일어난 것은 무상유가판뜨라에서 발리(톨마)를 관상으로 대체한 것이 하나의 원인으로 생각된다.

또한 그들의 생활 전반에 깊이 침투해 있는 대승불교 사상인 ‘이타행’이라는 자비의 활동이 육식에 대한 태도에 영향을 미쳤을 것이다. 특히 티벳불교에서는 대승경론의 윤회사상을 바탕으로 살생이 어떻게 보살의 자비행과 이타의 정신에 반하는 행위인지를 여러 티벳불교의 학승들이 이야기하고 있다. ‘대승보살계’를 수계한 승려들 중 일부는 식생활에서도 육식을 엄격히 피하고, 방생에 힘쓰고, 자신의 보살행의 완성을 목적으로 했던 것이다.²³⁾ 그리고 다음 생에 태어날 삼선도(三善道)와 삼악도(三惡道)의 행복과 고통을 관상하는 것 역시 티벳 사람들의 윤리적 실천에 영향을 주었을 것이다.

람림의 가르침 중에는 공덕을 쌓고 업장을 소멸하는 방법으로 오체투지를 하고, 공양물을 올리고, 그리고 참회하는 것이다. 재가신도들은 불보살·호법신들에게 공물 의례 발리(톨마)를 올리는 것만큼 중요한 것이 참회이다. 출가자의 참회 수행으로 시작된 것이 ‘농내(smyung gnas, 단식)’이다. 그러나 재가신도들이 행하는 농내의 목적은 지인의 추선(追善)과 자신의 병을 치료하기 위한 이익을 추구하여 행해진 것으로 전승되어 왔다.²⁴⁾

재가신도들은 단식에 들어가기 전에 설탕과 버터가 들어간 빵과 참빠, 미음, 차로 단식전의 식사를 한다. 하루 동안 팔재계에 따른 재계생활을 하는데 이때 저녁은 먹지 않고, 설탕과 우유를 포함하지 않는 차를 마신다. 고기가 들어가지 않은 정진식을 먹는 것도 주목된다. 농내 의례에서 관세음보살을 관상하고, 백자진언의 염송과, 육자진언의 의미를 생각하며 진언을 염송함으로써 수행자의 몸과 마음은 정화된다. 이러한 정화는 죄업을 소멸하는데 효과적이었으며, 단식의례는 재가신도들에게 육식을 지양하고자 하는 마음의 동기를 일깨우고 살해당한 생명

23) 小野田俊藏(2019), p.118.

24) 小野田俊藏(2020), p.39.

들의 고통을 깨달아 점차 살생을 필요로 하는 육식의 회수를 줄여나가는데 유용한 실천 중 하나라고 여겨진다.

참고문헌

HT : The Hevajra-Tantra: A Critical Study, 2vol. London Oriental Series, vol.6, Snellgrove, D.L., 1959. Part II: Skt. & Tibt., London: Oxford University Press.

張怡蓀(2008), 『藏漢大辭書』, 北京: 民族出版社.

法王周加巷(1994), 『至尊宗喀巴大師傳』, 郭和卿譯 西寧: 青海人民出版社(校訂本).

根敦阿斯尔(2015), 「チベット仏教寺院におけるバリン儀礼の比較研究の試み」,
小野田俊藏·リジャンツェラン(2020), 「青海チベットの村に伝わる斷食悔過祭禮, 佛教大學宗教文化ミュージアム研究所紀要 第16号.

松長有慶(2005), 『インド後期密教』上, 東京: 春秋社.

齋藤保高(2013), 『ツォンカパのチベット密教: 『眞言道次第廣論』全十四品解説と第十二品「生起次第」和譯』, 東京: 大藏出版.

山口のぶ(2005), 『ネパール密教儀禮の研究』, 東京: 山喜房佛書林

小野田俊藏(2019), 書評: Geoffrey Barstow, Food of Sinful Demons, 佛教大學宗教文化ミュージアム研究所紀要 第15号.

Beer, Robert(2003), The handbook of Tibetan Buddhist symbols, Boston: Shambhala

English, Elizabeth(2002). Vajrayoginī: Her Visualizations, Rituals, & Forms: A Study of the Cult of Vajrayoginī in India. Boston: Wisdom Publications.

MOCHIZUKI Kaie(2018), On the Works on the Ritual of Oblation
Attributed to Dīpaṅkaraśrījnāna, Journal of Indian and Buddhist Studies
Vol. 66,

Nebesky-Wojkowitz, Renede(1996), Oracles and demons of Tibet : the cult and iconography of the Tibetan protective deities, Delhi, India: Book Faith India,

[제2발표 논평1]

티벳불교 공물 의례(Bali, Gtor ma)를 통해 바라본 음식의 철학과 실천 윤리' 를 읽고

유 지원

(동국대학교 WISE캠퍼스)

불교학연구회의 추계학술대회 대주제는 ‘불교 전통에서 바라본 음식의 윤리와 철학’입니다. 강향숙 선생님(이하 발표자)께서는 발표논문에서 티벳 내에서 이루어진 공물 의례인 발리(Skt. Bali, Tib. gTor ma)의 의미와 유형, 그리고 공물의 재료와 변천 과정을 통해 음식의 실천 윤리에 관한 내용을 소개하고 있습니다. 의례(儀禮, ritual)가 종교와 문화를 이해할 수 있는 중요한 요소라는 점에서, 본 발표논문은 의례를 치르는 출가자와 재가자의 육식에 대한 인식과 태도를 살펴 그것에 담긴 윤리적 철학적인 측면까지 제시한 데 의의가 있다고 생각합니다. 발표 논문의 논지를 요약한 후 관련 질문과 제언을 드리며 논평을 대신 하고자 합니다.

인도 브라만의 제사 의식에서 비롯한 공물 의례는 티벳에서 공양을 받는 대상과 목적에 따라 공물인 음식의 재료와 모양이 달라집니다. 티벳 사원의 기원대법회에서 공물 음식의 주 재료는 보리 가루이며 고기는 제외하고 있습니다. 이 가운데 출가자의 참회 수행으로 시작된 단식은 재가자에게 불, 보살, 호법신에게 공물을 올리는 것 만큼 중요한 것입니다. 다만, 재가자의 단식 목적은 자신의 이익을 추구하는 것으로부터 전승되어 왔다는 점에서, 현재 우리 사회에서 볼 수 있

는 단식과 일면 유사하다고 생각합니다.

오늘날 육류와 유제품 위주의 서구식 식생활로부터 채식 위주의 전환은 기후 위기의 진행을 더디게 하도록 개인이 할 수 있는 최선의 선택이 되었습니다. 따라서 불교도의 육식을 허용하거나 조건적으로 허용, 또는 금지하는 문제는 결코 불교에만 국한된 문제가 아닙니다. 이러한 맥락에서 티베트의 단식의례는 주목할 만합니다. 재가자는 하루 동안 단식에 앞서 설탕이나 우유, 고기가 포함되지 않은 최소한의 식사를 합니다. 단식하는 동안 팔재계를 지키며 관세음보살을 관상하고 진언을 염송함으로써 몸과 마음은 정화됩니다. 우리가 지향할만한 단식의 핵심은 육식을 지양하고자 한 동기를 일깨우는 것으로 살해당한 생명의 고통을 아는 것입니다. 이러한 단식의례의 맥락에서 불교 의례뿐만 아니라 개인이 일상생활에서 접목할 만한 구체적인 실천 방안에 대해 발표자의 의견을 듣고 싶습니다.

한편, 공물로서 바른 먹을거리에 대한 모색도 필요하다고 생각합니다. 우리가 살고 있는 시대는 지속 가능한 지구공동체를 위한 바른 먹을거리로 식생활을 영위하기 점점 더 어려워지고 있습니다. 크고 빛깔이 좋은 사과 한 알에는 성장조절제와 독성이 강한 농약 성분을 포함하고 있습니다. 계율을 지키는 출가자와 재가자의 수행을 돕는 음식으로서 공물, 더 나아가 생태계를 보호하는 먹을거리를 분별해 취사선택해야 할 필요가 있습니다.

불교 전통에서 의례의 공물로서 음식에 대한 윤리와 철학에 관해 이해의 폭을 넓히고 종교의례의 실천윤리에 관해 성찰해 볼 수 있도록 논문을 발표해 주신 강향숙 선생님께 감사드립니다.

[제2발표 논평2]

「티벳불교 공물의를(Bali, Gtor ma)를 통해 바라본 음식의 철학과 실천윤리」를 읽고

정 성 준
(위덕대학교)

논평자가 인도후기밀교와 관련해 가장 많이 들어왔던 혹평은 인도불교가 힌두교를 모방했기 때문에 불교의 본의를 잃고 변질되었으며, 특히 샤끄티파의 성력을 빌린 수행으로 인해 결정적인 타락의 길로 접어들어 멸망했다는 말이다. 강향숙 교수의 발표논문은 불교멸망의 역사적 사정에 대한 일단의 해명이 있을 것이라 생각이 처음 들었다. 즉, 교수의 논문이 인도와 티벳교단에서 툽마공양 의식과 관련해 공양에 등장하는 재료들에 대해 어떤 관점이나 해석을 부여하는지에 대한 연구라 생각되었기 때문이다.

논문에 대한 개인적 기대가 그런 것이었기 때문에 오욕이나 오감로, 오등에 대해 인도나 티벳아사리들이 부여했던 의례 상의 사례와 해석이 논문상 도출될 것을 예상하게 된다. 또한 의례나 의식의 소재에 대해 살생을 통해 가능한 고기나 술, 성행위 등은 상징적인 쌀보리나 염색 음료, 혹은 관상으로 대치하지만, 보다 근본적인 것은 끔찍한 의례들이 존재하는 이유나 철학, 해석일 것이다.

강향숙 교수의 논문을 자세히 들여다보면 툽마공양의 구조는 첫째, 크게 외적인 신격에 대한 공양을 통해 구체적인 가피를 구하는 경우와 둘째, 정화나 유가행으로서 정화와 공성, 해탈이라는 정각을 목표로 삼는 내적수행으로 나뉜다고 생각한다.

전자의 경우 불교의 분노존에 대한 공양물은 과거 인도종교의 전통적인 습속에 젖어있던 인도인들이 생명의 살해와 그 잔유물을 식재료로 삼는 것에서 비롯되며 불교의식의 경우 이를 탈피해 불교교단은 의례의 형식에 존재하는 수호존들의 속성이 피와 원한, 복수로부터 정화와 이타, 구호와 가피의 의례로 전개되었다는 확신을 가지게 한다. 후자의 경우 교수의 논문은 주로 금식을 통해 참회의식에 집중하지만, 한편으로 거친 현상계의 살육과 번뇌들이 불성으로서 본유의 가치를 직시하는 수행이 더 중요할 수 있지 않을까 생각된다.

교수의 논문에서 외공양과 내적 성취에 대한 대비가 뚜렷해진다면 본 논문의 의도했던 ‘철학과 실천윤리’라는 목적과 방향에 더 도움이 되지 않을까 생각해본다.

밀교의례의 실체를 연구하는 것은 고대 인도종교에 대한 해박한 지식과 탐구가 있어야 하지만 논평자는 그런 기대와는 거리가 멀다. 때문에 전문적인 논평보다 몇 가지 질문으로 논평을 대신한다.

첫째, p.4에서, “오육(五肉), 또는 오등(五燈)이다. 오육은 정액(am), 피(trāṃ), 살(khaṃ), 소변(hūṃ), 대변(om)이다. 오등은 소(laṃ), 개(māṃ), 말(tāṃ), 코끼리(pāṃ), 인간의 살점(vaṃ)이다”¹⁾라고 하였는데, 내용의 확인을 요청한다.

둘째, p.5에서, “『saṃputa』에서 ‘쇄구수(灑口水)나 공물 등의 붕납물과, 생선이나 육고기 등의 음식물과, 술이나 미약의 환희도 왼쪽 신변에 필수적인 것이며, 오른쪽에 [세족]수 등의 그릇, 앞에 쇠구수 등의 그릇을 올린다. 이들 모든 재료를 오감로로 정화한다.’고 설해져 있다. 또한 ‘술은 환희를 가져오는 것으로 인정된다’...라고 주석에 나온다.”²⁾라고 하였는데, 이에 대한 인용에서 ‘미약의 환희’에 대해 궁금해진다. 또한 이때 오감로는 무엇인지 사례를 밝히기 바란다.

셋째, p.7에서, “티벳에서 ‘적(赤)·흑(黑), 바이라바(Bhairava) 3존’으로 불리는

1) English(2002), pp.209~210.

2) 齋藤保高(2013), p.297.

야만따까(Yamāntaka) 계통의 3존, 즉 락따(赤)야마리, 끄리슈나(黑)야마리, 바즈라마이라마(金剛怖畏)는 항복법(降伏法)의 본존들이다. 이 본존의 수법을 성취하기 위해서 진언행자는 본존과의 유가에 들어간 후, 다양한 주술을 행하기 위하여 사람의 뼈조각을 사용하여 시다림에서 얻은 천에 독, 피, 소금, 흑겨자, 님바 나무와 흰 독말풀의 즙과 같은 재료를 사용한다.”³⁾라고 하였는데, 이어지는 것으로서 “대승보살계’를 수계한 승려들 중 일부는 식생활에서도 육식을 엄격히 피하고, 방생에 힘쓰고, 자신의 보살행의 완성을 목적으로 했던 것이다.”⁴⁾라고 한 내용은 인도 밀교시대 저급하고, 잔인한 주술의 수용에 대해 해명으로 미흡하다고 생각한다. 후기밀교 시대 끔찍한 의례들이 수용된 과정에 당시 아사리들이 어떤 태도나 해석이 부여되었는지 사례를 보여주어야 할 것 같다.

인도멸망의 원인에 대해 많은 연구나 접근들이 있지만 개인적 견해는 첫째, 만약 후기 대승불교시대 불교교단이 타락하여 정말 힌두화되었다면, 힌두교와 뒤섞였던 불교는 오히려 지금 힌두교의 한 가운데 자리잡고 변질된 채 존재해야 맞을 것이다. 둘째, 인도 후기중관파와 밀교가 득세하기 시작한 8세기 이후 주석에서 학장이나 아사리들의 주석에서 외도의 신격을 아무런 해석 없이 수용하거나, 석가모니 붓다의 가르침인 연기, 공성의 전통이나 대승불교의 교학이 훼손된 사례는 아직 보지 못했다. 최소 공성에 대해 학파의 견해 차이는 있을지라도 공성이라는 주제를 포기한 적은 없다고 생각한다.

강향숙 교수님은 학위논문으로서 『헤바즈라판뜨라』를 다루고 후기밀교 가운데 모판뜨라의 의례를 많이 연구하였다. 때문에 이상의 질문들에 익숙할 뿐만 아니라 이미 무수히 들어왔던 질문일 것이다. 교수님의 연구는 인도, 티벳의 불교교단에서 보이는 외교의 의식들, 즉 불교멸망의 원인을 제공한 소재들이 여전히 존재하는 것에 대해 적극적 해명을 들을 흔치 않는 기회를 제공하는 것이어서 더욱 소중한 것이라 생각한다.

3) 松長有慶(2005), p.92.

4) 小野田俊藏(2019), p.118.

[제3발표]

스님은 반드시 채식해야 하는가?

- 『斷酒肉文』에 나타난 양 무제의 육식 금지령에 대한 윤리적 고찰

조 윤 경

(국립안동대학교)

1. 들어가며

최근 한국 사회에서 음식 콘텐츠에 관한 관심의 증가와 함께 음식에 관한 윤리의식도 한층 성장하게 되었다. 불과 십여 년 전만 해도, ‘먹고 사는’ 문제는 개인의 취향과 선택의 문제로 ‘무엇을 어떻게 먹든지 개인의 자유’라고 생각하는 경향이 강했다. 하지만 최근에는 기술의 발달과 기후 위기 등의 변화와 맞물려 음식에 대한 윤리적 고민을 하는 사람들이 늘어났고, 기업들도 ‘윤리적 식생활’을 지향하는 수요를 잡기 위한 제품 개발에 노력하고 있다.

오늘날 국내에서도 공장식 축산에 반대하고 동물의 권리를 보호하기 위해 자연 방목 달걀을 선택하거나 기후 온난화를 막기 위해 소고기 대신 다른 고기나 대체육을 선택하는 소비자를 종종 볼 수 있다. 또한 국내 채식 인구도 250만 명으로 빠르게 증가하며 채식 산업이 급성장했고,¹⁾ 사찰음식에 관한 관심도 높아졌다.

1) 아시아경제. 2023-08-07. “'비건' 식품 꾸준히 증가...작년 451개·3년 새 5배.” <https://www.asiae.co.kr/article/2023080316291764286> (검색일: 2023.11.11.).

한편, 서구에서는 조개류나 갑각류까지 보호하는 더욱 급진적인 동물보호법을 만들고 있다. 예를 들면, 2018년 스위스를 시작으로 노르웨이, 호주, 뉴질랜드 등에서 바닷가재와 같은 갑각류도 극심한 고통을 느낄 수 있다는 연구 결과를 바탕으로 갑각류를 산 채로 뜨거운 물에 넣어 삶는 것을 금지하는 법규를 제정했다.

음식 섭취는 인간의 삶을 이어가기 위한 필수적인 조건이다. 일반적으로 인간은 매일 음식을 섭취하고 있으며, ‘무엇을 어떻게 먹을 것인가?’의 물음은 결국 ‘어떻게 살 것인가?’의 윤리적 문제로 포섭된다. 관련하여 허남결은 “윤리학이 우리들의 사고 및 행동과 관련되는 실천적 물음들에 대한 답변을 제공하기 위한 윤리의 탐구라면 먹는 행위 일반을 다루는 이른바 ‘음식윤리(food ethics)’의 출현은 지극히 당연한 귀결”²⁾이라고 기술하고 있다.

그렇다면 대중에게 채식은 강조하고 살생을 금하는 종교의 대명사로 알려져 있는 불교는 어떤 음식윤리를 제시하고 있는가? 불교 전통은 인도, 동남아시아, 티벳, 중국, 한국 등 광범위한 문화권을 포괄하며, 초기불교의 탁발 수행부터 현대 사찰 음식에 이르기까지 음식에 대한 풍부한 윤리적 논의를 축적해 왔다. 특히 최근 들어 첨단기술과 인공지능의 발전으로 인해 인간에 관한 재정의(redefinition)와 삶에 대한 새로운 접근이 요구되는 상황에서, 불교철학을 바탕으로 현대의 음식 문제를 바라보는 것은 비단 불교학 연구를 넘어, 분과학문(discipline)으로서의 윤리학의 지평을 확대하는 데에도 기여할 수 있을 것이다. 이에 본 논문에서는 6세기 초 중국에서 양 무제(464~549)가 선포한 『단주육문(斷酒肉文)』을 중심으로, ‘스님은 반드시 채식해야 하는가?’라는 물음에 대해 불교적 시각에서 살펴보고 양 무제의 육식 금지령을 둘러싼 여러 윤리적 문제를 고찰해보고자 한다.

동아시아불교에서는 출가자의 육식을 허용하지 않는다. 양 무제는 『열반경』을 비롯한 대승경전의 가르침에 근거해서, 출가자의 음주와 육식을 전면 금지하는 ‘단주육령(斷酒肉令)’을 선포했고, 이는 중국을 포함한 동아시아 사회에서 스님의 육식을 전면 금지하는 데 결정적인 역할을 했다. 양 무제는 승가 공동체의 ‘채식’이 대승불교의 이념을 실현한 대동 사회를 건립하기 위한 필요조건이라고 굳게 믿었고, 육식하는 스님을 색출하여 환속시키겠다고 선포한다. 그는 『단주육문』에

2) 허남결(2015), p. 277.

서 승단의 자율성을 정면으로 부인하지는 않지만, 육식하는 스님에 대해서는 이미 출가자의 자격을 잃은 것이나 마찬가지이므로 세속법인 왕법에 따라서 처분할 수 있다는 논리를 펼친다.

이러한 양 무제의 육식 금지령의 이면에는 ‘육식은 그 자체로 곧 살생’이라는 윤리적 판단이 전제되어 있다. 그는 육식을 다른 생명의 원한을 사는 부도덕한 행위로 간주하는데, 이는 육식과 살생을 엄연히 구분하고 삼종정육(三種淨肉)을 허용했던 초기불교의 음식 섭취 윤리와 구별된다. 나아가, 그는 출가자의 육식은 어떤 경우에도 용납할 수 없다는 완고한 태도를 보인다. 그는 출가자가 살생의 행위와 무관한 ‘자연사한 고기(自死)’를 먹거나 건강상의 이유로 고기를 섭취하는 것도 예외 없이 허용하지 않는다. 양 무제는 고기를 먹는 행위 자체가 열반으로 향하는 모든 수행법에서 멀어지도록 하기에, 고기를 먹으면 깨달음의 성취가 불가능하다고 주장한다.

이러한 양 무제의 강력한 조치의 이면에는 율장에 따라 출가자의 육식을 허용했던 남조 승단의 통념이 존재한다. 따라서 자연히 『단주육문』은 이를 논파하는 이론화 작업을 포함하고 있으며, 『단주육문』 분석은 당대 중국 음식윤리의 한 단면을 확인하는 유용한 방법이 될 수 있다. 본 논문에서는 『단주육문』에 나타난 양 무제의 시각과 그 대척점에 있는 율사들의 시각을 분석하고, 이를 통해 ‘육식과 채식’에 대한 고대 중국인의 논리적 구조와 윤리적 통찰을 살펴보고자 한다.

2. 육식은 곧 살생인가?

양 무제의 육식 금지령의 이면에는 ‘육식은 그 자체로 곧 살생’이라는 윤리적 판단이 전제되어 있다. 그는 육식의 행위를 다른 생명체의 생명을 박탈하고 큰 고통을 초래함으로써 그 생명체를 둘러싼 공동체의 원한을 사는 부도덕한 행위로 간주한다. 이는 초기불교에서 불살생을 강조하지만 ‘육식’과 ‘살생’을 구분하고 삼종정육의 예외 상황을 허용했던 것과 구별된다. 부처님은 보시된 고기 가운데 ‘자신을 위해서 죽인 것을 목격하지 않은 고기’, ‘자신을 위해서 죽였다는 말을 듣지 않은 고기’, 그리고 ‘자신을 위해서 죽인 것이 아닌지 의심이 들지 않는 고기’는 청정하므로 먹어도 된다고 허용했다. 초기불교에서 이러한 세 가지 깨끗한 고기

[三種淨肉]를 섭취하는 행위는 살생의 의도가 개입되지 않은 음식 섭취이므로 윤리적 결함이 없다고 보았다. 삼중정육은 출가한 스님이 결식을 기본 원칙으로 삼고 있고 자의적으로 보시받은 음식을 선택할 수 없는 상황에서 도출된 불가피한 원칙이기도 하다.

여산 혜원(慧遠, 334~416)의 『사문불경왕자론(沙門不敬王者論)』에서도 잘 나타나듯, 남조 승단은 정치권력으로부터 독립성을 유지하고 있었다. 율장에서 삼중정육을 허용하고 육식 자체를 금지하지 않았기에, 당시 남조 스님들은 대개 채식을 기본으로 하되, 각자의 상황에 따라 채식의 제한을 풀고[解素] 고기를 섭취하기도 한 것으로 보인다. 즉, 당시 불교 공동체에서 음식 섭취에 대한 최종 결정권은 개인에 있었으며, 혹여 누가 육식을 즐겨하더라도 사적으로 비난하는 것 이상의 강제적인 규제와 간섭은 없었던 것으로 보인다. 이러한 상황에서 출가자의 음주와 육식을 엄격하게 규제하고 위반 시에는 세속의 법으로 다스리겠다는 양 무제의 『단주육문』 선포는 남조 사회에 매우 큰 파장을 일으킬 수밖에 없었다.

양 무제는 육식과 살생이 근본적으로 다를 바가 없다고 주장하면서, 당시 육식과 살생을 구분하는 대표적 사례들을 분석한다. 첫째, 그는 **“돈으로 고기를 사는 것은 자기가 스스로 죽인 것이 아니다[以錢買肉非己自殺]”**³⁾와 같은 주장을 부정한다. 양 무제는 고기를 소비하는 행위는 “재물로 고기를 잡는 것[財網肉]”으로 그물로 고기를 잡는 것과 본질적으로 다르지 않다고 말한다.

무엇이 재물로 고기를 잡는 것[財網肉]입니까? 육지에 저부(置罟)를 설치하고 수중에 망고(網罟)를 설치하면, 이것이 그물로 고기를 잡는 것입니다. 만약 도살하는 사람에게 돈으로 고기를 사면, 이것이 재물로 고기를 잡는 것입니다. 만약 이 사람에게 재물로 고기를 잡지 못하게 하면, 악율의(惡律儀)를 익혀서 중생을 사로잡고 해칩니다. 이 사람이 오로지 스스로 식구를 부양하기 위한 것이라도 다시 별도로 의심스러운 바가 있습니다. 만약 별도로 의심스러운 바가 있다면, 고기를 먹는 사람이 어찌 살생의 책임이 없겠습니까? 어떻게 “나는 살생하지 않았다”라고 말할 수 있습니까?⁴⁾

3) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 294c26-27)

4) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 295a7-12): 何謂以財網肉? 陸設置罟, 水設網罟, 此是以網網肉. 若於屠殺人間以錢買肉, 此是以財網肉. 若令此人以財網肉者, 習惡律儀捕害眾生. 此人為當專自供口, 亦復別有所擬. 若別有所擬, 向食肉者豈無殺分? 何得云“我不殺生”?

기실 오늘날 마트에서 대량으로 유통되는 고기 가운데 ‘나를 위해 죽인’ 고기라고 특정할 수 있는 것은 없다. 하지만 양 무제는 정말 그러냐고 되묻는다. 양 무제에 따르면, 살생은 고기를 구매하는 소비자를 위해 이루어지는 것이며, 소비자가 없으면 살생도 일어나지 않는다는 것은 자명한 이치다. 다만 소비자가 이 사실을 외면하고 삼종정육을 변명의 구실로 삼을 뿐이라고 그는 생각한다. 이러한 관점은 양 무제가 육식 금지령을 내린 달 29일에 이루어진 율사들과의 대화 중 봉선사(奉誠寺) 승변(僧辯) 율사와의 문답에 잘 나타난다.

문: 돈으로 생선과 고기를 사는 것은 (자신을 위해서 죽인 것인지에 대해) 의심스러운 것에 해당합니까? 의심스러운 것에 해당하지 않습니까?

답: 이치 가운데 이치에서는 당연히 의심스러운 것입니다.

문: 이치에서는 볼 수가 없습니까?

답: 이치에서 논하면, 스님들은 생선과 고기를 사서는 안 됩니다.

[문]: 지금 현상에서는 의심스러운 것에 해당하는지 아닌지를 묻습니다.

답: 만약 가르침에서 보면 의심스러운 것이 아닙니다.

문: 시장에서 [판매하는] 사람은 누구를 위해 죽입니까?

답: 구매자를 위해 죽입니다. 다만 구매자는 이러한 생각을 하지 않을 뿐입니다.

문: 고기를 산다면, 이 사람은 [정신이] 혼란스럽지 않은데, 어찌 구매자를 위해 죽였다는 점을 알지 못하고 이런 생각을 하지 않을 수가 있습니까?

답: 그때는 죽은 고기라는 마음으로 나타납니다.⁵⁾

위의 문답에서, 양 무제는 돈으로 구매한 생선과 고기도 ‘자신을 위해서 죽인 것이라는 의심’에서 자유로울 수 없으며, 따라서 청정한 고기가 아니라고 주장한다. 이에 대해 승변 율사는 이치와 현상의 두 차원을 구분하여, 이치에서 논하면 의심스러운 고기라고 볼 수 있지만, 가르침의 차원에서 보면 의심스러운 고기가 아니라고 주장한다. 반면, 양 무제의 논지는 간단명료하여 불필요한 가정을 제거

5) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 299c2-10): 問: 以錢買魚肉, 是疑非疑? 答: 若理中理自是疑. 問: 不得以理中見? 答: 若理中為論, 眾僧不應市魚肉. 今所問事中是疑不? 答: 若約教非疑. 問: 市中人為誰殺? 答: 乃為買者殺. 但買者不作此想. 問: 買肉者, 此人既不悞亂, 豈得不知是為買者殺, 而不作此想? 答: 于時作現死肉心.

하는 오컴의 면도날(Occam's Razor)을 연상케 한다. 양 무제는 정신이상자가 아니라면 자신이 산 고기가 구매자(즉, 나)를 위해 죽임을 당했다는 사실을 모를 수 없다고 주장한다. 승변은 구매자가 이미 죽어 있는 고기를 사는 것이기 때문에 자신을 위해 죽었다는 사실을 모를 수 있다고 두둔한다.

둘째, 양 무제는 현실에서 소비되는 고기 가운데 ‘자연사한 고기(自死)’는 거의 없으며, 혹 자연사한 고기가 있어서 이것을 먹는다고 하더라도 살생의 죄업을 벗어나기 힘들다고 주장한다. 그에 따르면, 모든 육식 행위는 살생을 전제로 하기에 출가자의 육식은 어떤 경우에도 허용되어서는 안 된다. 육식에 대한 그의 완고한 신념은 살생의 행위와 무관한 ‘자연사한 고기[自死]’를 먹는 것을 금지하는 데까지 이르는데, 이는 『열반경』에서 자연사한 고기까지도 포함하여 모든 육식을 금지하는 것에 근거한다. 양 무제와 승변은 이에 관해 다음과 같이 묻고 답한다.

문: 법사는 사람들을 위해 강설하고, 사람들을 밝게 인도하고, 사람들에게 법성(法城)이 되는데, 어떻게 “단지 이와 같을 뿐”이라고 말할 수 있습니까? 다만 마음 작용[作意]을 묻겠습니다, 사람을 시켜 [고기를] 살 때 어떤 마음을 가집니까?

답: 자연사한 고기[自死]를 산다는 마음입니다.

문: 만약 자연사한 것들이 어디에나 있는 것이라면, 사찰에도 자연사한 것이 있을 텐데, 어째서 도축장에 허망하게 가서 [고기를] 산다는 말입니까?

답: 이치에서는 미처 생각하지 못했지만 의심스럽습니다.

문: 만약 “이치에서는 미처 생각하지 못했지만 의심스럽다”라고 하면, 어찌하여 (자신을 위해서 죽인 것인지에 대해) 의심스럽지 않은 고기를 먹었다고 할 수 있습니까?

승변은 다시 대답하지 않았다.⁶⁾

양 무제가 승변에게 육식 여부를 묻자, 승변은 “끓었을 적에는 고기를 항상 먹지 않았지만, 중년이 되어 병이 나면 어떤 때는 잠시 고기를 먹기도 합니다”⁷⁾라고 밝혔다. 그러므로 위에서 양 무제는 승변이 고기를 섭취할 때 다른 사람을 시

6) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 299c12-18): 問: 法師既為人講說, 為人明導, 為人法城, 云何言“只得如此”? 但問作意, 使人買時作若為意? 答: 買自死者意. 問: 若自死者處處應有, 寺中亦應有自死者, 何假往屠肉家買? 答: 理中居然是疑. 問: 若“理中居然是疑”者, 云何得不疑肉食? 僧辯無復對.

7) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 299b14-15): 僧辯奉答: 昔恒不食肉, 中年疾病有時暫開.

켜서 고기를 샀을 것으로 추정하고, 그때 승변이 어떤 마음을 가졌는지를 묻는다. 승변은 ‘자연사한 고기’를 구매한다는 생각으로 고기를 샀다고 대답한다. 양 무제는 승변의 대답이 어처구니없다고 여기고, ‘자연사한 고기’라는 승변의 주장과 ‘도축장에 가서 구매한다’라는 실제 행동이 서로 모순됨을 꼬집는다. 이에 결국 승변은 자신이 섭취한 고기가 청정한 고기가 아니었음을 수궁할 수밖에 없게 되었고, 이 논의는 양 무제의 승리로 일단락되었다. 여기서 승변과 장엄사(莊嚴寺) 법초(法超), 광택사(光宅寺) 보도(寶度) 세 율사는 29일 화림원의 화광전에서 고좌(高座)에 올랐던 스님으로 양 무제가 펼친 주장을 상당히 수용하는 자세를 보여 주지만, 그들과 양 무제와의 대화는 여전히 평행선을 달리고 있다. 당시 율사 중에는 이 세 율사보다 강한 어조로 양 무제의 정책을 비판하는 자들이 많았을 것으로 추측된다.

양 무제는 자연사한 고기는 곳곳에서 흔히 만날 수 없으므로, 시장에서 사고파는 고기 중 그러한 부류의 고기는 있을 수 없다고 못 박는다. 또한 그는 칙령을 내려 다음과 같이 말한다. “부엉이, 까마귀, 야생 비둘기, 집비둘기가 가는 곳마다 죽지 않았으니, 한 마리도 자연사한 것을 보지 못했습니다. 노루, 사슴, 꿩, 토끼가 들과 늪에 가득해도, 한 마리도 자연사한 것을 본 적이 없습니다. 그러므로 죽은 고기를 구하려면 도살장에 가고, 죽은 생선을 구하려면 어망을 놓은 곳으로 가야 합니다. 살생하지 않으면 어떻게 죽은 고기가 있을 수 있겠습니까?”⁸⁾ 한편 양 무제는 자연사한 고기라 해도 이를 먹는 행위는 필연적으로 살생의 결과를 초래한다고 주장한다. 한 중생에게 팔만 호의 벌레가 기생하므로, 한 생명을 죽이는 것은 이 중생의 생명만 빼앗는 것이 아니며 팔만 호의 생명을 다 함께 박탈하는 행위라는 것이다. 그리고 그는 자연사한 고기에 원래 기생하던 벌레의 생명이 저절로 다하더라도, 나중에 부화한 벌레의 수는 더욱 많아지므로 고기를 삶거나 구우면 셀 수 없는 중생을 살생하는 죄업을 짓게 된다고 덧붙인다.⁹⁾

이처럼 『단주육문』에서 육식은 살생과 직결된다고 여겨졌다. 또 한 가지 흥미

8) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 303a20-24): 鴟鴞鳩鵲觸處不死. 那不見有一自死者. 鸞鹿雉兔充滿野澤. 亦不嘗見有一自死者. 而覓死肉其就屠殺家. 覓死魚必就罾網處. 若非殺生豈有死肉.

9) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 303a26-b1): 又勅捨云: 眾生所以不可殺生, 凡一眾生具八萬戶蟲. 經亦說有八十億萬戶蟲. 若斷一眾生, 即是斷八萬戶蟲命. 自死眾生又不可食者, 前附蟲雖已滅謝, 後所附蟲其數復眾, 若煮若炙, 此斷附蟲, 皆無復命.

로운 점은 육식을 동물의 가죽을 착용하는 것과 다른 차원의 살생으로 간주했다는 것이다. 『단주육문』에 나오는 23일 법운 법사의 『열반경』 강의에서 승정(僧正) 혜초(慧超)와 선무사(宣武寺) 법총(法寵)은 ‘가죽신을 신는 것이 허용된다면 육식도 허용되어야 한다’는 문제를 제기한다: “만약 경문에서 궁극적으로 일체의 고기를 끊고 자연사한 고기도 먹지 말라고 하면, 이것은 니견(尼撻)이 피혁을 끊어서 가죽신을 신을 수 없는 것과 같습니다. 만약 피혁을 허용해서 가죽신을 신을 수 있다면, 고기를 먹는 것도 허용되어야 합니다.”¹⁰⁾ 이들은 법운이 내놓은 보편적 해석[通釋]을 계속 힐난하다가, 스스로 이 문제에서 고기를 먹는 것과 가죽신을 착용하는 것은 같지 않음을 깨우치고 다음과 같이 말했다: “한 쉼레의 가죽신을 신는 것은 오랜 시간이 지나도 닳지 않습니다. 그러나 감히 중생을 먹으면, 한 번의 식사에서도 무량한 목숨을 해치게 되니, 하물며 날마다 [고기를 먹으면] 갠지스의 모래알과 같은 무수한 생명을 씹어 삼키지 않겠습니까? 또한 가죽신 사용을 허용하지 않는 것은 고기를 끊는 것과 병행할 수 있습니다.”¹¹⁾

초기불교에서 육식과 살생이 구별되었던 것과 달리, 양 무제는 육식은 그 자체로 곧 살생의 행위나 마찬가지며, 따라서 청정한 고기는 있을 수 없다고 주장한다. 그에게 있어서 앎과 실천, 마음과 행동은 일치해야 하는 것이다. 나아가, 양 무제는 선무사(宣武寺) 법총(法寵) 스님과의 문답에서 육식을 참회한 다음 다시 육식하는 행위는 ‘잘못을 알면서도 저지른 것’이기 때문에 그 죄가 더욱 무겁다고 주장한다.¹²⁾ 법총은 참회하는 마음을 가지고 육식을 한 사람이 참회하는 마음이 없는 사람보다 낫다고 생각한다. 그러나 양 무제는 육식을 참회한 다음 또다시 육식하는 것을 먼저 “저는 전에 사람을 때렸던 것을 참회합니다.”라고 말하고 나서, “저는 당신에게 참회합니다, 제가 당신을 때리는 것을.”이라거나 “저는 당신에게 참회합니다, 제가 당신을 먹는 것을.”이라고 말하는 것이나 마찬가지로 비윤리적인 행위라고 말한다.¹³⁾ 말하자면, ‘자비심으로 중생을 먹는다’는 것은 성립하지

10) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 302c24-27): 若經文究竟斷一切肉, 乃至自死不得食者, 此則同尼撻斷皮革不得著革屣. 若開皮革得著革屣者, 亦應開食肉.

11) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 303a4-6): 凡著一革屣, 經久不壞. 若食噉眾生, 就一食中侵害無量身命, 況日日餐咀數若恒沙, 亦不可得用革屣以並斷肉?

12) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 300c22-24): 問: 先道慚愧而猶噉食, 此是知而故犯, 非謂慚愧. 若使先時不知, 或是過誤, 後方起愧, 乃是慚愧. 豈非知而故犯, 其罪大於不知!

않는다.

이렇듯 양 무제는 일체의 모든 육식을 비윤리적 살생 행위로 규정짓고, 일반인의 모범이 되어야 할 출가자는 어떠한 이유를 막론하고 육식해서는 안 된다고 주장한다. 또한 그의 주장은 근본적으로 『대반열반경』, 『능가경』, 『앙굴마라경』 등의 대승경전에 근거하고 있지만, 인도불교를 관통하는 고기에 관한 청정성[淨]이나 부정성[不淨]과 같은 문제의식은 잘 보이지 않는다.

3. 육식하는 사람은 깨달을 수 없는가?

양 무제가 출가자의 육식을 금지하는 또 다른 이유는 육식이 깨달음을 가로막는 결과를 낳는다는 것이다. 양 무제는 정교결합(政教結合)을 추구하면서 대승사상을 통치이념의 근간으로 삼았다. 그는 대승불교의 시각에서 육식이 출가자의 수행에 직접적인 악영향을 미치는 문제라고 규정하고, 다음 『열반경』 경문에서 육식 금지의 근거를 찾았다.

가섭보살이 붓다에게 다시 아뢰었다.

“세존이시여! 여래께서는 고기를 먹는 것을 어찌하여 허락하지 않으십니까?”

“선남자여! 고기를 먹는 것은 대자비의 종자를 끊는 것이다.”¹⁴⁾

이처럼 『열반경』은 육식을 ‘대자비의 종자를 끊는 것’으로 규정하고 있다. 양 무제는 이를 근거로 『단주육문』에서 다음과 같이 말한다.

『열반경』에서 “고기를 먹는 자는 대자비의 종자를 끊는다.”고 말했습니다. 무엇이 ‘대자비의 종자를 끊는 것’입니까? ‘대자비’는 일체의 중생이 함께 편안하고 즐거울 수 있게 하는 것입니다. 만약 고기를 먹으면, 일체중생이 모두 원수가 되어 함께 편안하고 즐겁지 않습니다.¹⁵⁾

13) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 300c19-20): 問: 若爾, 但先道慚愧痛打前人, 而道我慚愧汝, 我打汝; 我慚愧汝, 我食汝?

14) 『大般涅槃經』 卷4(T12, p. 626a9-10): 迦葉菩薩復白佛言: “世尊! 云何如來不聽食肉?” “善男子! 夫食肉者, 斷大慈種.”

15) 『廣弘明集』 卷26(T52, pp. 295c-296a): 經言“食肉者斷大慈種”. 何謂斷大慈種? 凡大慈者, 皆令

양 무제는 ‘대자비’를 ‘일체의 중생이 함께 편안하고 즐거울 수 있게 하는 것’이라고 정의한다. 통치자로서 그의 관심은 출가자 개인의 수행만이 아니라 여러 개별 생명체가 함께 어우러져 대승불교의 대자비를 실현하는 공동체를 건설하는 것이었다. 그런데 구성원들이 다른 생명체의 고기를 먹음으로써 원한을 쌓으면, 결국 일체중생이 모두 원수를 이루는 공동체를 이루어 대자비의 종자가 끊어지게 된다고 생각했다.

그리고 대자비의 종자가 끊어진 공동체에서는 깨달음을 향한 정진이 불가능하기에, 양 무제는 왕법(王法)으로 불법을 수호하기 위해 단주육령을 선포할 수밖에 없다고 말한다. “오늘 스님들이 사찰로 돌아간 이후에 각각 단속해서 부처님의 가르침에 따르도록 하십시오. 만약 술을 마시거나 고기를 먹어서 여법하지 않은 자가 다시 있으면, 제자가 왕법에 따라서 심문해야 마땅합니다.”¹⁶⁾ 또한 그는 혹시 육식하는 스님이 발견되면 “제자가 사관(寺官)에게 명해 건추(撻槌)를 울려 승중을 집합시켜 계를 버리고 환속시키게 하고, 재가자의 옷을 입혀야 마땅합니다.”¹⁷⁾라고 경고한다. 이 금지령은 명백히 승단의 자율성을 침해하는 조치이지만, 승단이 양 무제의 정치권력과 단순한 논리에 정면으로 맞서 저항하는 것은 쉽지 않았을 것이다.

양 무제는 『단주육문』에서 육식이 초래하는 갖가지 과보를 열거하는데, 육식은 삼승법과 일승법 모두를 떠나게 하여, 어떤 경지도 성취할 수 없게 한다.

만약 고기를 먹으면, 성문법을 멀리 떠나게 됩니다. 만약 고기를 먹으면, 벽지 불법을 멀리 떠나게 됩니다. 만약 고기를 먹으면, 보살법을 멀리 떠나게 됩니다. 만약 고기를 먹으면, 깨닫는 길을 멀리 떠나게 됩니다. 만약 고기를 먹으면, 불과를 멀리 떠나게 됩니다. 만약 고기를 먹으면, 대열반을 멀리 떠나게 됩니다. 만약 고기를 먹으면 육욕천에 태어나는 것도 막는데, 하물며 열반과는 어떠하겠

一切眾生，同得安樂。若食肉者，一切眾生，皆為怨對，同不安樂。若食肉者，是遠離聲聞法。若食肉者，是遠離辟支佛法。若食肉者，是遠離菩薩法。若食肉者，是遠離菩提道。若食肉者，是遠離佛果。若食肉者，是遠離大涅槃。若食肉者，墮生六欲天，何況涅槃果？

16) 『廣弘明集』卷26(T52, p. 297c7-9): 今日僧眾還寺已後，各各檢勒，使依佛教。若復飲酒噉肉，不如法者，弟子當依王法治問。

17) 『廣弘明集』卷26(T52, p. 297c13-14): 弟子當令寺官集僧眾鳴撻槌，捨戒還俗，著在家服。

습니까?¹⁸⁾

육식은 열반으로 향하는 모든 수행을 방해하는데, 37도품(三十七道品)부터 무상보리(無上菩提)에 이르기까지 모든 성취를 막는다. 그 가운데 육식은 특히 대승의 보살법을 장애하기에 보살 수행에 치명적이라고 그는 주장한다. 그는 “모든 출가자가 비록 대자대비(大慈大悲) 구경보살행(究竟菩薩行)을 닦아 무상보리(無上菩提)를 성취하지는 못하더라도, 어찌하여 이 비린내 나는 고기를 참지 못하고, 성문과 벽지불의 도를 닦는 것입니까?”¹⁹⁾라고 말한다. 앞에서 육식은 성문법과 벽지불법에 방해가 된다고 했던 것과 달리, 그는 육식은 소승이나 먹는 비린내 나는 것으로 대승 보살의 수행과 상반된다고 주장한다. 또한, 고기를 먹으면 보살법이 차단되고, 부처님 제자, 즉 보살이 계속 나오지 못하는 결과를 초래하기 때문에, 육식으로부터 보살법을 지켜야 한다고 역설한다.

만약 고기를 먹으면, 보리심을 막으므로 보살법이 없습니다. 고기를 먹기 때문에 가로막혀 초지(初地)를 얻을 수 없습니다. 고기를 먹기 때문에 가로막혀 이지(二地)를 얻을 수 없고, 내지는 가로막혀 십지(十地)를 얻을 수 없습니다. 보살법이 없으므로 4무량심이 없습니다. 4무량심이 없으므로 대자대비(大慈大悲)가 없습니다. 이러한 인연으로 부처님의 제자(佛子)가 계속 이어지지 못합니다.²⁰⁾

한편, 『단주육문』에서 육식은 열반으로 이르는 수행을 방해할 뿐만 아니라 지옥으로 가는 종자(地獄種)로서 갖가지 끔찍한 과보를 초래한다. 양 무제는 육식에 대해 다음과 같이 경고한다. “중생을 먹는 것은 지옥의 종자입니다. 중생을 먹는 것은 공포의 원인입니다. 중생을 먹는 것은 단명의 원인입니다. 중생을 먹는 것은 스스로를 불에 굶는 원인입니다. 중생을 먹는 것은 스스로를 삶는 원인입니다.”

18) 『廣弘明集』 卷26(T52, pp. 295c26-296a1): 若食肉者是遠離聲聞法, 若食肉者是遠離辟支佛法, 若食肉者是遠離菩薩法, 若食肉者是遠離菩薩(提)道, 若食肉者是遠離佛果, 若食肉者是遠離大涅槃.

19) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 296a23-26): 諸出家人雖復不能行大慈大悲, 究竟菩薩行成就無上菩提, 何為不能忍此臭腥, 修聲聞辟支佛道?

20) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 296a19-21): 若食肉者, 障菩提心, 無有菩薩法. 以食肉故, 障不能得初地. 以食肉故, 障不能得二地, 乃至障不能得十地.

다.....”²¹⁾ 이 밖에도, 중생을 먹으면 빈궁해지거나 미천해지거나 추위와 굶주림에 시달리거나 비루해지는 원인이 되기도 하고, 귀가 멀거나 눈이 머는 등 장애의 원인이 될 수 있으며, 두통이나 심장통이나 복통이나 흉통과 같은 통증과 풍병(風病)이나 수병(水病) 등 갖가지 질병의 원인이기도 하다. 그뿐만 아니라 중생을 먹으면 홍수, 화재, 태풍과 같은 자연재해를 겪거나 도둑, 강도, 도적을 만나는 불운을 겪게 되는 원인이 된다. 이처럼 양 무제는 온갖 종류의 괴로움을 나열해 놓은 뒤, “오늘날 여러 고과(苦果)가 일어난 것은 모두 살생의 업으로 중생을 괴롭힌 것에서 비롯되나, 대략 한 귀퉁이만 들어 일부분만 거칠게 말씀드렸습니다.”라고 말한다.²²⁾

양 무제는 육식이 개인적인 고과를 발생시키는 데 그치지 않고, 공동체의 원한을 증폭시키는 과보를 낳는다고 주장한다. “만약 중생의 아버지를 먹게 하면, 중생도 그대로 되잖아 그의 아버지를 먹습니다. 만약 중생의 어머니를 먹으면, 중생도 그대로 되잖아 그의 어머니를 먹습니다. 만약 중생의 자식을 먹으면, 중생도 그대로 되잖아 그의 자식을 먹습니다. 이처럼 원수끼리 서로 되잖아 먹게 되면, 오랜 세월을 거친 긴긴밤이 다하지 않을 것입니다.”²³⁾ 부모 자식의 정은 인간에게만 국한된 것이 아니라 모든 중생에게 공통된 것인데, 어떤 중생이 다른 중생의 부모나 자식을 먹으면, 다른 중생 역시 그의 부모나 자식을 먹는 것으로 응보하게 되므로, 공동체 안에서 원수끼리 먹고 먹히는 악순환이 끊이지 않는다. 부모와 자식 간의 정을 호소하는 그의 논리는 인류의 보편적인 정서에 호소하는 것이기도 하지만, 효(孝)와 관계를 중시하는 중국적 심성에도 부합한다. 그는 “경전에서 어떤 여인이 오백세 동안 이리의 새끼를 해쳤는데, 이리의 새끼도 오백세 동안 그녀의 아들을 해쳤다고 한다.”²⁴⁾라고 말하는데, 유가적인 정서에서 ‘오백세 동안 여인을 해쳤다’는 결말보다 ‘오백세 동안 그녀의 아들을 해쳤다’는 결말이

21) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 296b7-9): 噉食眾生是地獄種。噉食眾生是恐怖因。噉食眾生是斷命因。噉食眾生是自燒因。噉食眾生是自煮因。

22) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 297a11-12): 所以今日致眾苦果, 皆由殺業惱害眾生, 略舉一隅, 粗言少分。

23) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 297a14-17): 若使噉食眾生父, 眾生亦報噉食其父。若噉食眾生母, 眾生亦報噉食其母。若噉食眾生子, 眾生亦報噉食其子。如是怨對報相噉食, 歷劫長夜無有窮已。

24) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 297a17-18): 如經說, 有一女人五百世害狼兒, 狼兒亦五百世害其子。

더욱 뼈아픈 과보로 받아들여진다. 양 무제는 대승의 이념을 실현할 대동(大同) 사회를 실현하려면, 인간만이 아닌 축생이나 귀신까지 포용하여 모든 생명이 안락함을 누릴 수 있도록, 반드시 채식이 실천되어야 한다고 믿었다.

그는 우리가 무시 이래(無始以來) 6도(六道)를 돌면서 일체중생과 부모 자식의 연을 맺었으므로, 중생을 먹는 것은 자기 부모를 먹는 것과 같다고 주장한다. “오늘의 중생은 일찍이 부모였거나, 일찍이 스승이었거나, 일찍이 형제였거나, 일찍이 자매였거나, 일찍이 자식이나 손자였거나, 일찍이 친구였는데, 오늘날 도안(道眼)이 없어서 분간하지 못하고 오히려 서로 먹으면서 스스로 지각하지 못합니다.”²⁵⁾ 그는 중생이 전생에 부모, 스승, 형제, 자식, 친구 등의 관계였는데, 이 사실을 모르고 그들을 잡아먹음으로써 서로 원수가 되어버리는 것이 가슴 아픈 일이라고 말한다. 양 무제는 불교의 윤회 사상을 바탕으로 각 개체는 독립적인 존재가 아니라 무수한 인연을 맺으며 관계 속에서 살아가는 존재라고 정의한다. 그는 단주육령을 내리기 이전에 이미 묘사(廟祀)와 백성들의 여러 군사(群祀)를 단속해서 살아있는 생명을 바치지 못하도록 명했음을 말한다.

그리고 양 무제는 고기를 먹으면 수행에 있어 두 가지 장애가 생긴다고 설명하는데, ‘이치에서의 장애’와 ‘현상에서의 장애’이다. 첫째, 이치에서의 장애란 “업의 인연을 통해 스스로 발생하는 장애로, 이 수행하는 사람을 어리석고 지혜가 없도록 만들어서 번뇌에서 벗어날 줄도 모르고 방편도 없는 것”²⁶⁾을 지칭한다. 다시 말해, 육식 행위는 그 자체가 사람을 어리석게 만드는 원인이 되어, 혹여 선지식을 만나더라도 그를 믿지 못하게 되고, 설령 믿더라도 실천하지 못하게 된다는 것이다.²⁷⁾ 둘째, 현상에서의 장애는 고기를 먹는 사람을 둘러싼 환경적인 조건과 관계하여 간접적으로 발생하는 장애를 말한다. 양 무제는 다음 인용문과 같이 육식을 통해 원한을 사면 현상에서 갖가지 장애가 발생해서 수행을 방해한다고 주장한다.

현상에서의 장애란 이러한 여러 원수가 악귀 가운데 있거나, 악독한 짐승[毒

25) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 297a25-28)

26) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 297b9-10): 是理中障難, 以業因緣, 自生障難, 令此行人, 愚癡無慧, 不知出要, 無有方便.

27) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 297b10-11): 設值善知識, 不能信受. 設復信受, 不能習行.

獸] 가운데 있거나, 대력신(大力神) 가운데 있거나, 대력용(大力龍) 가운데 있거나, 마(魔) 가운데 있거나, 천신 가운데 있으니, 이처럼 곳곳에서 와서 어려움을 남겨서, 설령 수행하게 되어 선지식을 만나서 깊은 마음으로 믿고 따라서 겨우 실천하고자 해도, 바로 다시 어려움이 일어나니, 사도에 이끌려 들어가거나, 번뇌가 마음을 어지럽혀, 계(戒)를 닦고 정(定)을 닦고 혜(慧)를 닦고 여러 공덕을 닦아도 항상 청정하지 못하고 항상 만족하지 못한 것은 모두 옛 원한이 여러 대적하는 장애를 일으킨 것입니다.²⁸⁾

양 무제의 주장에 따르면, 육식했을 경우 ‘이치에서의 장애’와 ‘현상에서의 장애’가 결합하여 안팎으로 수행을 방해하므로, 출가자의 수행이 절대 성취될 수 없게 된다. 양 무제는 “단지 한번 중생을 먹은 인연으로 일체의 불법과 멀어질 수 있다”²⁹⁾고 경고한다. 이와 같은 주장은 인간중심주의를 벗어나 다른 생명체와 상생하는 생태 공동체 개념이 이미 6세기 초에 등장했다는 점에서 이론사적으로도 의의가 있다. 하지만 다른 한편으로는, 한번 고기를 섭취했다고 해서 깨달음을 성취할 수 없다는 주장은 다양한 현실을 포용할 수 없는 극단적인 시각이라고도 할 수 있다.

4. 경전과 율장의 내용은 일치하는가?

양 무제의 『단주육문』에 보이는 또 하나의 쟁점은 대승경전과 율장의 관계다. 5월 22일 단주육령을 발표한 다음 23일 『대반열반경』 「사상품」을 독송하고 육식이 대자비의 종자를 끊는다는 이치를 개진한 범회가 있었다. 이 범회가 끝나고 어떤 스님은 “율장에는 고기를 끊으라는 일과 육식을 참회하라는 법이 없다”³⁰⁾고 주장했다. 이는 대승경전을 근거로 단주육령을 시행하려는 양 무제와 율장을 연구하는 율사 간에 이견이 있었음을 알려준다. 이 일을 계기로 같은 달 29일 양

28) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 297b12-18): 事中障者, 此諸怨對, 或在惡鬼中, 或在毒獸中, 或在有大力神中, 或在大力龍中, 或在魔中, 或在天中, 如是處處來作留難, 設令修行, 遇善知識, 深信受, 適欲習行, 便復難起, 或引入邪道, 或惱令心亂, 修戒、修定、修慧、修諸功德, 常不清淨, 常不滿足, 皆是舊怨起諸對障.

29) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 297b19): 但以一噉食眾生因緣, 能遠離一切佛法.

30) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 299a9-10): 二十三日會其後諸僧尼, 或猶云, “律中無斷肉事及懺悔食肉法”.

무제가 칙령을 내려 의학승 141명과 의학니 57명을 화림원의 화광전에 초청하고, 장엄사 법초 스님, 봉성사의 승변 스님, 광택사 보도 스님이 고좌에 올랐고, 황제가 이 세 율사에게 질문을 하게 되었다.

제지를 내려 다시 물었다: 율장의 가르침은 언제부터 시작되었습니까?

승변이 대답을 올렸다: 8년 이후부터 시작되어 열반하실 때까지입니다.

문: 만약 이처럼 『열반경』에 고기를 끊는 것이 있고, 『능가경』에 고기를 끊는 것이 있고, 『양굴마라경』에도 고기를 끊는 것이 있고, 『대운경(大雲經)』과 『박상경(縛象經)』에서 모두 고기를 끊는 계율이 있다면, 열반하실 때까지 어찌 고기를 끊는 일이 없을 수 있겠습니까?

답: 율장은 처음의 가르침에서 연속되기 때문에 이와 같습니다.

문: 율장은 ‘처음의 가르침에서 연속되고, 열반하실 때까지’라고 말씀하셨습니다. 열반하실 때까지라면, 마땅히 고기를 끊으라고 말씀하셨을 것입니다.

답: 계율의 측면에서 보면, 이것은 처음의 가르침에서 연속되고, 5시에 통하지만, 일체가 모두 같다고는 말하지 않습니다. 승변의 이해는 바로 이와 같습니다.³¹⁾

위의 승변과의 대화에서, 양 무제는 여러 대승경전에 고기를 끊는 내용이 출현하기에 율장에도 당연히 고기를 끊는 가르침이 있어야 한다는 의견이다. 경전과 율장이 모두 똑같이 부처님의 가르침이라는 그의 주장은 기실 대승경전의 내용으로 계율을 해석해도 무방하다는 것이다. 반면, 승변은 대승경전의 내용을 수용하면서도 율장에 특수성을 부여한다. 위의 대화에서 승변은 계율의 제정은 점진적으로 이루어졌기 때문에 그 내용이 모두 같을 수는 없다고 해석한다. 이는 하좌(下座)의 여러 율사와의 대화에서도 잘 나타나는데, 용광사 도은(道恩) 스님은 “율장에는 고기를 끊지 않았지만 『열반경』에서는 고기를 끊었습니다”라고 승변과 다른 해석을 제시한다. 이어서 양 무제가 묻고 도은이 답한다.

문: 우바리 존자는 부처님이 말씀하신 바를 모두 모으지 않았습니까?

31) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 300a6-14): 制又問: 律教起何時? 僧辯奉答: 起八年已後至涅槃. 問: 若如此涅槃經有斷肉, 楞伽經有斷肉, 央掘摩羅經亦斷肉, 大雲經縛象經並斷肉律, 若至涅槃, 云何無斷肉事? 答: 律接續初教, 所以如此. 問: 律既云接續初教, 至於涅槃, 既至涅槃, 則應言斷肉. 答: 若制教邊, 此是接續初教, 通於五時, 不言一切皆同. 僧辯解正齊此.

답: 앞의 4시는 모았지만, 열반시(涅槃時)는 모으지 못했습니다.

문: 만약 그렇다면, 가섭 존자는 어떻게 아난 존자에게 “부처님이 어디서 설법 하셨습니까?”라고 물으면서 열반시까지 수다라장(修多羅藏)을 모았으며, 우바리 존자에게 “부처님이 어디서 설법하셨습니까?”라고 물으면서 열반시까지 비니장(毘尼藏)을 모았겠습니까? 어떻게 오직 앞의 4시만 취하고, 열반시는 취하지 않았다고 말할 수 있습니까?

답: 열반시에는 계율을 다시 제정하지 않았습니다.

문: 『열반경』에서 “고기를 먹는 것은 대자비의 종자를 끊는 것이다. 내가 오늘 부터 여러 제자가 일체의 고기를 다시 먹어서는 안 된다고 제정한다. 일체를 모두 끊는 것은 자연사한 것까지다.”라고 했습니다. 이처럼 끊음을 제정하는 것은 계율입니까? 계율이 아닙니까?

도은은 다시 대답을 올리지 않았다.³²⁾

도은은 우바리 존자가 4시의 가르침은 모았으나 제5시 열반시의 가르침은 모으지 못했기 때문에 율장과 『열반경』의 해석이 다르다고 판단한다. 당시 남조 교단에서는 『열반경』의 다섯 음식의 비유에 따라 경전을 5시로 나누어 체계화하는 경향이 있었다. 다섯 음식은 유제품의 가공 순서에 따라 ①우유 ②요거트 ③생버터 ④정제버터 ⑤기(ghee)인데, 『열반경』은 자신의 가르침을 마지막 최고급 음식인 기에 비유하고 제5시의 가르침으로 간주한다.³³⁾ 남조의 혜관(慧觀), 승종(僧宗, 438~496), 보량(寶亮, 444~509) 등의 스님이 이 5시의 순서에 따라 부처님이

32) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 300b20-28): 問: 優波離悉集佛所說不? 答: 集前四時, 不集涅槃時. 問: 若爾, 迦葉那得語阿難道, “佛從何處說法”, 至涅槃時, 集修多羅藏; 語優波離道, “佛從何處說法”, 至涅槃時, 集毘尼藏? 云何得言唯取前四時, 不取涅槃? 答: 涅槃時, 不復制戒. 問: 涅槃云, “夫食肉者, 斷大慈種. 我從今日, 制諸弟子不得復食一切肉. 一切悉斷及自死者”. 如此制斷, 是戒非戒? 道恩不復奉答.

33) 『大般涅槃經』 卷13(T12, 690c-691a), “善男子. 譬如從牛出乳、從乳出酪、從酪出生酥、從生酥出熟酥、從熟酥出醍醐. 醍醐最上, 若有服者眾病皆除, 所有諸藥悉入其中. 善男子. 佛亦如是. 從佛出十二部經、從十二部經出修多羅、從修多羅出方等經、從方等經出般若波羅蜜、從般若波羅蜜出大涅槃, 猶如醍醐.” 선남자야. 비유하면, 소로부터 우유가 나오고, 우유로부터 요거트(dadhi, 酪)가 나오고, 요거트로부터 생버터(navanita, 生蘇/酥)가 나오고, 생버터로부터 정제버터(sarpis, 熟蘇/酥)가 나오고, 정제버터로부터 기(ghee, sarpīr-maṇḍa, 醍醐)가 나오는 것과 같다. 기는 가장 고급이니, 복용하면 여러 병이 모두 제거되고 모든 약이 그 가운데 들어간다. 선남자야. 붓다 또한 이와 같다. 붓다로부터 12부경이 나오고, 12부경으로부터 수다라가 나오고, 수다라로부터 방등경이 나오고, 방등경으로부터 반야바라밀이 나오고, 반야바라밀로부터 대열반이 나오니, 마치 기와 같다.

제1시에는 소승삼장(별교)을 가르치고, 제2시에는 삼승통교를, 제3시에는 『사의경』, 『유마경』을, 제4시에는 『법화경』을, 제5시에는 『열반경』을 점진적으로 가르쳤다고 보았다. 그러나 양 무제는 승랑(僧朗)의 영향을 받아 일반적인 5시의 경전 분류를 부정하고, 대승경전은 모두 평등하고 궁극적인 교설이라고 주장한다. 위의 문답에서 도은은 율장이 4시, 즉 소승삼장부터 『법화경』까지의 가르침은 반영하고 있지만 제5시 『열반경』의 가르침은 담지 못했다고 주장한다. 이에 양 무제는 도은 율사에게 『열반경』에서 자연사한 고기를 포함하여 모든 고기를 끊으라고 한 것은 도대체 계율이 아니고 무엇이냐고 추궁하는데, 도은은 더이상 대답하지 못한다.

이 5시의 경전관은 부처님의 가르침의 점진성과 함께 수행에서 점진적 실천의 근거가 된다. 승변은 앞에서 ‘고기를 먹으면 해탈하지 못하는데, 부처님이 어찌서 고기를 먹으라고 말씀하셨냐’는 양 무제의 물음에 “수행이 얇은 자를 위해 말씀하셨으니, 그를 인도해서 수행이 깊어지도록 하셨다”³⁴⁾라고 대답했다. 승변도 궁극적으로 고기를 끊어야 해탈할 수 있다는 양 무제의 주장에 동의하지만, 수행이 깊지 못한 수행자의 경우에 고기를 단번에 끊는 것이 어렵고, 따라서 점진적으로 고기를 끊는 방향으로 나아가는 것이 부처님의 의도라고 주장한다. 기실, 『열반경』에서도 ‘지난날 삼중정육을 말한 의도는 점진적으로 고기를 끊게 하기 위한 것이었다’라고 해명하는 내용이 출현하는 것을 볼 때, 승변이 주장하는 수행의 점진성은 『열반경』에서 크게 어긋나는 관점은 아니다. 관련하여 보도 스님은 “근기가 날카로운 자는 삼중정육의 가르침에서 바로 모두 먹지 말라는 뜻으로 이해할 것이나, 근기가 둔한 사람은 마야호로 나중의 가르침을 기다립니다.”³⁵⁾라고 설명하며 가르침을 받아들이는 자의 근기에 따라 고기를 완전히 끊는 시간차가 있다고 한다. 그러나 양 무제는 5시의 점진적인 단계를 인정하지 않는다. 그는 스님들이 채식의 당위성을 알면서도 고기 맛에 탐착하여 본분을 방기하고 있을 뿐이라고 생각한다.

양 무제는 육식을 둘러싸고 승변이나 도은과 같은 여러 율사와 충돌하면서 율장이 대승의 보살행의 잣대로서 충분하지 못하다고 간주하는 듯하다. 그리고 이

34) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 299c27-28): 答: 為淺行者說, 引其令深.

35) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 299b4-6): 若利根者, 於三種淨肉教, 即得悉不食解. 若鈍根之人, 方待後教.

는 그가 보살계를 최고의 계율로 보고 대중에게 보살계 수지를 적극 권장했던 것
과도 상통한다. 그는 천감(天監) 18년(519년) 출가자와 재가자가 받는 보살계법
을 각각 정립하고 보살계를 대중화시켰다. 이것이 단주육령의 선포 연도를 추정
하는 하나의 기준이 되기도 한다.³⁶⁾

5. 채식이 먼저인가, 건강이 먼저인가?

양 무제의 『단주육문』을 통해 검토해야 할 윤리적 문제 가운데 ‘**자신의 건강을
위한 목적으로 중생의 고기를 먹어도 되는가?**’라는 질문이 있다. 앞에서 승변은
중년이 되어 병이 나면 고기를 먹을 때도 있다고 밝혔고, 보도는 자신이 머물던
정림사나 광택사에서는 고기를 들이지 못하게 해서 육식을 하지 않았지만, “만약
다른 장소에서 질병을 치료하기 위해서라면, 역시 고기를 먹을 수밖에 없다”³⁷⁾라
고 의견을 밝혔다. 이 두 율사는 평소에는 고기를 먹지 않지만, 병이라는 특수 상
황에서 기력을 회복하기 위해 고기를 섭취하는 것은 문제가 없다는 견해다. 부파
불교에서 출가자가 미식을 추구하는 목적이 아니라 질병을 치료하는 약용으로 고
기를 섭취할 때는 육식이 허용된다. 빨리율에서는 정신이상이라는 예외적인 조건
아래 생고기와 생혈이 허용되기도 했는데,³⁸⁾ 동물의 고기가 병을 치료하는 약용
으로 이용되었음을 알 수 있다.³⁹⁾

오늘날에도 중국인들은 식생활에서 음양오행의 조화를 중요하게 여기고, 음식
의 맛과 향뿐만이 아니라 재료의 궁합을 맞추어 몸을 건강하게 하는 음식을 추구
한다. 양 무제 당시에도 “채소는 차가워서 사람을 허하고 피로하게 하며, 생선과
고기는 따뜻해서 사람을 보양한다.”⁴⁰⁾라는 생각이 널리 퍼져 있었던 것으로 보인
다. 따라서 스님들도 병이 나면 고기를 보양식으로 섭취해 기력을 보충하려고 했
다. 그런데 만약 채식이 자신의 체질이나 질병에 불리한 경우라면, 자신의 건강을

36) 顏尚文(1999), pp. 230-231.

37) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 299b17-18): 若在餘處為疾病, 亦不免開.

38) 下田正弘(2018), p. 500.

39) 공만식(2018), p. 344.

40) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 298b19-20): 凡不能離魚肉者皆云, “菜蔬冷令人虛乏, 魚肉溫於人補益”.

희생하더라도 육식하지 말아야 한다고 주장할 수 있을까? 양 무제가 이 난제를 해결하는 방법은 간단하다. 채식은 심신의 건강에 절대적으로 유리하며 육식은 불리하다고 호소해서 문제를 원천 봉쇄하는 것이다.

양 무제는 “채식이 차가워서 건강에 해롭다”는 통념은 완전히 틀렸고 채색은 몸과 마음을 건강하게 한다고 주장한다.

채식을 오래 한 사람은 기혈이 잘 순환됩니다. 이러한 사람들은 일반적으로 열을 근심하는 법입니다. 기혈이 잘 순환되면 잘 먹고 잘 마실 수 있습니다. 잘 먹고 잘 마실 수 있으므로, 기력이 충만합니다. 그러므로 채소는 몸을 차갑게 하지 않으며 기력을 보충하는 이로움이 있습니다. 여러 고행자도 모두 채소를 먹고 다들 열을 근심하니, 이런 사람들은 모두 강인하고 정신이 맑고 상쾌하며 명하거나 피로한 것이 적습니다.⁴¹⁾

그는 채식이 차가운 성질이라는 선입견과 달리, 채식은 사실 차가운 성질이 아니고 오히려 기혈을 잘 순환되게 하여 열이 과도하게 발생하는 것을 근심해야 할 정도로 따뜻한 성질이라고 설명한다. 반면, 생선의 성질은 매우 차가워서 질병의 원인이 된다고 말한다.⁴²⁾ 그의 주장에 따르면, 채식은 육체의 기력만 보충시키는 것이 아니라, 정신도 맑고 상쾌하게 하여 심신을 모두 건강하게 하는 바람직한 식사다. 육식은 오히려 정신을 흐리멍덩하게 하고 사지가 무겁게 처지도록 하여 심신의 건강에 이롭지 않다고 역설한다.⁴³⁾ 다시 말해, 양 무제는 ‘건강을 포기하고 채식하는 것’이 아닌 ‘건강을 위해서 채식하는 것’이라고 문제를 재정의한다.

이어서 그는 채식과 육식은 서로 상충하기에 고기를 먹으면 채식의 건강한 이점을 상쇄시킨다고 말한다. 그리고 채식하면서도 때에 따라 육식을 허용하는 플렉시테리언(flexitarian) 스님들을 비판한다.

41) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 298b21-25): 若久食菜人, 榮衛流通. 凡如此人, 法多患熱. 榮衛流通, 則能飲食. 以飲食故, 氣力充滿. 是則菜蔬不冷, 能有補益. 諸苦行人, 亦皆菜蔬, 多悉患熱, 類皆堅強, 神明清爽, 少於昏疲.

42) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 298b26)

43) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 298b23-27): 是則菜蔬不冷, 能有補益. 諸苦行人, 亦皆菜蔬, 多悉患熱, 類皆堅強, 神明清爽, 少於昏疲. 凡魚為生, 類皆多冷, 血腥為法, 增長百疾. 所以食魚肉者, 神明理當昏濁, 四體法皆沈重.

또 어떤 사람은 채소를 먹으면 몸이 차가워진다고 여겨 다시 채식의 제한을 풀어버리기도[解素] 합니다. 이런 수행을 하는 사람은 채소의 의미를 제대로 알지 못한 것입니다. 채소와 생선 및 고기는 비유하면 물과 불입니다. 채소를 먹고 겨우 힘을 얻으려고 해도, 다시 생선과 고기를 먹으면 생선과 고기의 비린내가 채소의 힘을 소멸시킵니다. 그러므로 혹자는 “채소는 차가운 성질이다”라고 말하는 것입니다. 채식을 풀어버린 많은 수의 사람은 나아가 채소의 힘을 얻지도 못하고 물러나 생선과 고기의 사된 이로움을 얻지도 못하니, 일반적으로 창백하고 냉한 법이고, 감당할 수 있는 능력이 적습니다.⁴⁴⁾

현대의 채식주의자 가운데도 완전 채식주의자(vegan)와 상대적으로 유연한 채식주의자가 있다. 그런데 **완전 채식주의자는 유연한 채식주의자보다 도덕적으로 우월하다고 볼 수 있는가?** 이 의문과 관련하여 양 무제는 완전 채식주의(veganism)를 지향해야 함을 강조한다. 그는 채식과 육식을 병행하게 되면 채소의 힘을 얻었다가 그것을 다시 소멸시키기를 반복하는 것이어서, ‘고기의 사된 이로움’조차 얻지 못하는 무용지물이 된다고 주장한다. 느슨한 채식주의자들이 “채소는 차가운 성질이다”라고 말하는 것은 자신이 채식을 풀고 생선과 고기를 다시 섭취하는 바람에 기혈을 순환시키는 채소의 힘이 사라져버렸기 때문이지, 본래 채소의 성질이 차가워서가 아니라는 것이다.

또한, 양 무제는 완전 채식주의의 이면에는 인간의 도덕성과 심신의 건강을 통합적으로 바라보는 그의 관점이 존재한다. 『단주육문』에서 양 무제가 열거한 육식의 과보 가운데는 여러 질병이나 통증과 관련된 과보가 상당히 많았다. 그는 선인락과(善因樂果) 악인고과(惡因苦果)의 인과법에 따라 다른 생명을 빼앗는 육식은 반드시 자신의 심신을 무력하게 만들고, 반대로 생명을 존중하는 채식은 반드시 심신을 고양시킬 수밖에 없다고 믿었다.

이러한 양 무제의 완전 채식주의를 형식주의라고 보기는 어렵다. 양 무제에게 있어 생명에 대한 자비심은 필연적으로 고기를 끊는 행위를 수반하지만, 채식의 실천만으로 보살의 자비심이 충분히 실현된 것은 아니기 때문이다. 그는 다음과 같이 말한다.

44) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 298c1-6): 復有一種人, 食菜以為冷, 便復解素. 此是行者, 未得菜意. 菜與魚肉, 如水與火. 食菜裁(纔)欲得力, 復噉魚肉, 魚肉腥臊, 能滅菜力. 所以惑者云, “菜為性冷”. 凡數解素人, 進不得菜蔬之力, 退不得魚肉邪益, 法多羸冷, 少有堪能.

고기와 생선을 먹고 음주를 즐기는 자는 선한 정신이 멀리 떠나가고 안에 바른 기운이 없습니다. 이러한 사람들은 일반적으로 [몸이] 쇠약하고 [마음이] 괴로운(衰惱) 법입니다. 다시 어떤 사람은 비록 채식은 하지만 채식을 자부해서 교만하여 분노가 많고 탐욕이 많습니다. 이러한 사람도 마의 경계에 떨어져 쇠약하고 괴로움이 많습니다. 또 어떤 사람은 외부로 드러나는 행위는 성숙해 보이지만 내면의 마음이 추악하여, 자기보다 뛰어난 사람을 보면 항상 원망과 시기심을 품고, 선하지 않은 행위는 모두 그 모습을 감춥니다. 이러한 사람도 마의 경계를 실행하니 다시 채식을 실천하더라도 쇠약하고 괴로움이 많습니다.⁴⁵⁾

위의 인용문에서 그는 육식하는 사람은 물론, 채식하는 사람 중에도 올바른 마음을 갖지 않으면 몸이 쇠약하고 마음이 괴로워진다고 지적한다. 그리고 두 부류의 채식주의자를 비판한다. 하나는 채식을 실천한다고 해서 자신이 타인보다 도덕적으로 우월하다고 여기는 교만한 부류다. 이와 같은 사람의 채식은 생명에 대한 자비심보다는 자기를 높이기 위한 수단으로 기능하므로, 분노와 탐욕이 많다. 다른 하나는 겉과 속이 다른 사람으로, 남이 볼 때는 마음이 선하고 윤리적으로 올바른 척 행동하지만, 내면에는 원망과 시기심이 가득 찬 부류다. 이와 같은 사람의 채식은 타인에게 자신의 어두운 면을 감추기 위한 포장에 불과하다. 양 무제에 따르면 이러한 사람들은 진정한 보살행과 거리가 먼 가짜 수행자다. 양 무제는 완전 채식과 내면을 모두 갖춘 엄격한 도덕주의를 추구한다. 그리고 양 무제는 채식에 대한 굳건한 믿음을 가지고 채식을 실천하는 사람은 어떤 어려움이 있어도 굽히지 않고 채식을 계속 이어 나갈 수 있다고 말한다.

만약 마음의 작용이 바르게 결정되면, 채식하며 어려움 속에서도 굽히지 않는 절개[苦節]가 있습니다. 이러한 사람은 선한 힘이 받쳐주어 일반적으로 능히 감당할 수 있는 법입니다. 솔직하지 못한 사람은 마땅히 성찰해서 깨우쳐야만 합니다. 결정되지 않은 마음으로 결정된 사람이 되기를 기대하지 마십시오.⁴⁶⁾

45) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 298c7-15): 凡食魚肉, 嗜飲酒者, 善神遠離, 內無正氣. 如此等人, 法多衰惱. 復有一種人, 雖能菜食, 恃此憍慢, 多於瞋恚, 好生貪求. 如是之人, 亦墮魔界, 多於衰惱. 又有一種人, 外行似熟, 內心僞惡, 見人勝己, 常懷忿嫉, 所行不善, 皆悉覆相. 如是等人, 亦行魔界, 雖復菜蔬, 亦多衰惱.

46) 『廣弘明集』 卷26(T52, p. 298c15-18): 若心力決正, 蔬食苦節. 如是等人, 多為善力所扶, 法多

정리하면, 양 무제에게 있어 채식은 보살행을 실천하기 위한 최소한의 필요조건으로서 ‘깨달음의 종자[菩提種子]’를 심는 행위다. 따라서 그는 스님들에게 낮은 근기를 핑계 삼아 점진적으로 채식하는 게으름을 피우지 말고, 굳건한 믿음으로 오늘부터 단번에 완전 채식을 실천할 것을 설득한다.

6. 나가며

『단주육문』에 나타난 6세기 초 육식의 문제를 둘러싼 양 무제와 승단의 치열한 논쟁은 ‘음식윤리’의 지평을 확장할 수 있는 핵심 문제들에 관해 성찰하는 계기를 제공한다. 또 이를 통해 ‘육식과 채식’을 둘러싼 고대 중국인의 윤리적 고민의 깊이를 가늠해 볼 수 있는 유용한 자료이기도 하다. 양 무제는 술과 고기를 끊으라고 선포했는데, 술에 대해서는 별다른 이견이 없었지만, 율사들을 중심으로 고기를 끊는 것에는 반발이 컸다. 『단주육문』은 양 무제의 시각으로 기술되어 있어, 율사들의 입장이 충분히 개진되지 못한 면이 있다. 하지만 양 무제가 여러 율사와 몇 차례나 문답을 주고받으며 율사의 주장을 논파한 기록을 볼 때, 스님들의 관점에서 양 무제의 단주육령을 수용하기가 무척 어려웠음을 알 수 있다. 율사들은 무엇보다도 율장에서 삼종정육은 먹어도 된다고 허용했으며 모든 스님이 완전 채식을 실천해야 한다는 것 또한 현실성이 없는 규정이라고 반론했다. 그러나 결국 이 반론들은 양 무제에게 논파되었고 육식을 하는 스님들은 계율을 어긴 사람으로 분류하게 되었다.

한편 『단주육문』에는 당대의 정치적 동학 또한 내재해 있다. 양 무제는 ‘보살계 제자(菩薩戒弟子)’를 자처하며 아소카왕을 본보기로 삼아 대승불교를 수호하는 전륜성왕이 되기 위해, 역경과 주해에도 힘쓰고 여러 사찰을 창건하기도 했다.⁴⁷⁾ 이러한 정교결합 과정에서 때로 단주육령을 포함한 계율의 재규정과 강화는 강력한 승단의 영향력을 통제하는 역할을 하기도 했다. 단주육령을 통한 정교결합의 의지는 ‘계행을 어기면 나이 많은 노승이나 제자가 가장 많은 스님부터 심문하겠

堪能. 有不直者, 宜應思覺. 勿以不決定心期決定人.

47) 조윤경(2017), p. 45.

다’는 양 무제의 선언에서 노골적으로 드러난다. 그리고 율사들은 음주와 육식을 단속한다는 명분으로 독립적인 남조 승단을 정치권력의 통제하에 두려는 양무제의 정치적 야심이 못마땅했을 것이다.

그러나 양 무제가 대승경전에서 육식을 금지하는 내용을 자신의 정치권력 강화를 위한 방편으로 삼았다고 하더라도, 채식을 ‘깨달음의 종자 심기’로 규정하고 ‘대자비의 종자가 끊어지지 않도록 불법을 수호해야 한다’는 그의 신념이 과장되거나 꾸며진 것으로 보이지는 않는다. 대승불교 보살행의 신념을 바탕으로, ‘육식은 곧 살생’이고 따라서 ‘수행의 장애’가 되며, ‘경전과 율장은 부처님의 동일한 가르침’이고 ‘채식은 건강식’이라는 그의 간단명료한 메시지는 누구도 쉽게 논파할 수 없는 설득력을 갖추고 있었다. 실제로 단주육령을 뒷받침하는 강력한 정책이 이어지며 채식의 지평이 전 사회적으로 넓어지게 되었고, 이는 양나라를 넘어 한반도를 포함한 동아시아불교의 음식윤리가 채식을 근간으로 정착하는 결정적인 계기가 되었다.

양 무제의 채식주의는 대승경전에 근거를 두면서도, 인도불교에서 보이는 고기에 대한 혐오가 거의 나타나지 않는다. 예를 들어, 『열반경』은 보시받은 음식에 고기가 있으면 고기를 골라내고 남은 음식을 물로 씻어낸 다음에 먹어야 한다고 말하는데,⁴⁸⁾ 고기는 그 자체로 불결하다고 여기는 인도 사회의 고기 혐오가 내재해 있다. 이는 인도와 중국의 문화적인 차이에 기인하는 것이기도 하겠지만, 양 무제는 육식 금지령에서 스님들이 고기 맛에 탐착해서 살아있는 생명을 희생시키고 있다고 비판하지, 불결한 고기의 맛과 형상을 먹는다고 혐오하지는 않는다. 그가 추구하는 목표는 불교 수행자의 철저한 도덕적, 윤리적 청정함을 확보하는 것이다.

이처럼 양 무제는 예외를 허용하지 않는 엄격한 윤리적 실천을 요구하며 출가자의 육식을 금지했다. 그렇지만 현대인의 시각에서 양 무제의 완전 채식주의에 대해서 또다시 의문을 제기할 수 있다. 완전 채식주의를 통해 대동 사회를 건설하는 것이 현실에서 가능한가? 모두가 실천할 수 있는 좀 더 유연한 채식주의를 통해 공동체를 변화시키는 편이 더욱 실현 가능한 담론이 아니었을까? 양 무제의 도덕적 완벽주의에서는 승변 율사나 보도 율사가 언급했던 점진적 변화 혹은 유

48) 『大般涅槃經』 卷4(T12, p.386c)

연한 실천이 들어설 여지는 없다. 모든 예외적인 상황에 대한 가정을 잘라내고, 자신의 윤리적 명제를 단순화한 만큼 그의 단주욕령은 강력하다. 하지만 개별적 특수성이 모두 거세된 윤리적 명제는 결국 도그마가 아닌가?

참고문헌

『大般涅槃經』(T12)

『廣弘明集』(T52)

공만식, 『불교음식학』, 서울: 불광출판사, 2018.

조윤경, 「양 무제의 정교결합과 대승사상 - 「주혜대품서」와 『출가인수보살 계법』을 중심으로 -」, 『禪文化研究』 22, 2017.

허남결, 「웰빙(well-being)시대의 음식윤리 모색 - 불교적으로 먹고, 윤리적으로 살기의 일상적 실천 -」, 『인도철학』 43, 2015.

顏尚文, 『梁武帝』, 臺北: 東大圖書公司, 1999.

下田正弘, 이자량 번역, 『열반경 연구』, 서울: 씨아이알, 2018.

아시아경제. 2023-08-07. “'비건' 식품 꾸준히 증가...작년 451개·3년 새 5배.” <https://www.asiae.co.kr/article/2023080316291764286> (검색일: 2023.11.11.).

[제3발표 논평1]

조운경 교수의 “스님은 반드시 채식해야 하는가? - 『斷酒肉文』에 나타난 양 무제의 육식 금지령에 대한 윤리적 고찰” 을 읽고

류 제 동
(서강대학교)

이 글은 오늘날 관심이 커지고 있는 육식과 채식의 문제에 관하여 중요한 시사점을 줄 수 있는 글이라고 느껴집니다. 육식의 문제가 ‘개인의 취향과 선택의 문제’에서 보편적 당위성을 논하는 윤리의 문제로 확산되고 있는 상황에서 이와 같은 본격적인 논의를 전개하는 글은 매우 중요한 가치가 있다고 생각합니다.

생각보다 고대부터 인류는 육식의 문제를 간단히 넘기지 못했다고 할 수 있습니다. 인류의 진화가 불에 익힌 고기를 다량으로 섭취하면서 소화 기관에 대한 부담이 줄어들고 뇌의 영양 공급이 원활해지면서 급격하게 이루어졌다는 설도 있지만, 다른 동물을 죽여서 먹는 행위는 상당히 위험하기도 하고, 거울 신경이 발달한 인류에게 죽임을 당하는 동물에 대한 심정적 공감은 동물을 죽여서 먹는 행위를 마냥 편하게 생각하기는 어려웠음이 사실일 것입니다.

그래서 문화권마다 어느 정도의 차이는 있으나, 샤머니즘 같은 원시 종교만이 아니라 유대교나 그리스도교나 이슬람 같은 세계적인 종교들에서도 육식에 대한 여러 논의를 전개하고 있습니다. 특히 과거 시대에는 육식이 불가피한 상황이 인정될 수 있었던 반면에 오늘날에는 영농기술의 발달과 함께 충분히 선택할 수 있는 문제가 되면서 논의가 더 활발해지는 것 같기도 합니다.

불교는 육식의 심각성이 특히 널리 인식되었던 문화권인 인도에서 탄생한 까닭인 면도 있겠지만 육식에 대한 논의가 더욱 활발한 면이 있습니다. 인도에서 금육 문화가 널리 확산된 것은 자이나교의 철저한 금육 지향이 힌두교와 불교에 확산되면서라는 설도 있지만, 그런 자이나교의 금육 지향을 수용하는 측에서도 그렇게 수용하게 되는 자체의 맥락도 있을 수 있겠습니다. 그래도 자이나교와 불교에서 육식을 대하는 자세는 다소 달라서, 불교는 부처님 당시부터 자이나교에 비해서 육식을 하는 사람의 의도를 살피는 데 더 초점을 두었다고 이야기됩니다. 삼중정육의 허용은 육식 자체보다는 육식하는 사람의 의도를 살피는 데 초점을 두는 데에서 이루어졌던 것이라고 할 수 있겠습니다.

조운경 교수의 글에서는 양 무제의 육식 금지령이 위와 같은 초기 불교의 태도를 넘어서서 ‘육식은 그 자체로 곧 살생’이라는 태도를 잘 밝히고 있습니다. 이와 같은 논의에서 조 교수님은 “오늘날 마트에서 대량으로 유통되는 고기 가운데 ‘나를 위해 죽인’ 고기라고 특정할 수 있는 것은 없다. 하지만 양 무제는 정말 그러냐고 되묻는다. 양 무제에 따르면, 살생은 고기를 구매하는 소비자를 위해 이루어지는 것이며, 소비자가 없으면 살생도 일어나지 않는다는 것은 자명한 이치다. 다만 소비자가 이 사실을 외면하고 삼중정육을 변명의 구실로 삼을 뿐이라고 그는 생각한다.”라는 언급을 통해서 오늘날의 육식 논의와도 맞닿을 수 있는 양 무제의 입장을 선명하게 제시합니다.

조 교수님은 양 무제가 육식을 하지 않더라도 오히려 더 건강할 수 있음을 논증하는 과정을 통해서 육식 선택의 문제가 건강의 문제와 무관할 수 있는 점도 언급하고, 육식을 하지 않고 채식만 한다고 하더라도 “채식을 실천한다고 해서 자신이 타인보다 도덕적으로 우월하다고 여기는 교만한 부류다. 이와 같은 사람의 채식은 생명에 대한 자비심보다는 자기를 높이기 위한 수단으로 기능하므로, 분노와 탐욕이 많다.”라는 언급을 통하여 마음의 수행에 충분조건은 되지 않음에 대한 인식도 있었음에도 주목합니다. 초기불교의 삼중정육 문제에서의 의도 문제를 고려한다면 자이나교와 다른 불교의 특성으로서 여전히 육식 문제는 본질적인 차원에는 못 미치는 문제라는 논의는 여전히 다툼의 여지가 있을 듯합니다.

조 교수님은 위와 같은 주도면밀한 논의에도 불구하고 양 무제의 육식 금지가 승단 통제의 명분으로 작용했을 가능성에도 주목합니다. 어쩌면 ‘채식 실천의 도

덕적 우월성' 주장을 통한 교만심이 양 무제에게 있었다고 지적할 수도 있겠지만, 조 교수님은 양 무제의 '보살계제자' 자처 등 그의 신념의 진실성을 신뢰합니다. 그러면서도 조 교수님은 나가는 말에서 개별적 특수성을 무시하는 윤리적 명제의 도그마화를 염려하면서 점진적 변화 혹은 유연한 실천이 더 현실성이 있을 수도 있다는 면에서 의문을 제시합니다.

현실 세계는 조 교수님의 마지막 의문처럼 단순하지 않다고 느껴집니다. 얼마 전 뉴스에 의하면 남한에서 해마다 멧돼지가 10만 마리 가까이 포획되어 도살됩니다. 한 마리 잡으면 30만원의 상금도 주어서 장려하고 있습니다. 전염병을 옮기고 농가 등에 대한 피해 때문에 불가피한 상황이라고 합니다. 멧돼지를 잡아먹는 호랑이와 같은 맹수가 없어서 일어나는 일이라고 할 수도 있는데, 그런 맹수를 도입해야 할 필요성이 있을 수도 있겠습니다. 육식 문제를 너무 확산시키는 듯도 합니다만, 자연의 순환에서 먹이사슬의 정점에 있는 것이 인간이라고 할 수도 있는데, 다른 맹수와 달리 앞에서도 언급했듯이 아무런 의식 없이 다른 동물을 잡아먹기가 쉽지 않은 존재가 인간이라는 점에서 문제는 여전히 어렵지만 한 듯합니다. 그래도 조교수님 말씀대로 유연하고 점진적인 접근을 의식한다면, 경제적 여건의 향상에 따라서 닭이나 돼지나 소의 생활 환경을 개선해서 살아 있는 동안이라도 쾌적한 삶을 누릴 수 있도록 노력하고, 죽음을 당할 때 가능한 한 고통 없이 죽을 수 있도록 배려하는 일은 될 수 있는 대로 신속하게 추진해야 한다고 느껴집니다. 이것은 할랄 푸드 등 산업적으로도 가치가 있는 일이기도 합니다. 많은 생각거리를 준 훌륭한 글에 감사드립니다.

[제3발표 논평2]

「스님은 반드시 채식해야 하는가?
- 『斷酒肉文』에 나타난 양 무제의 육식 금지령에 대한
윤리적 고찰」을 읽고

박 보 람
(충북대학교)

저는 불교의 채식, 육식 나아가 음식 관련 이슈와 이와 관련된 불살생의 계율에 대해서 일자무식이라고 해도 과언이 아닐 만큼 문외한입니다. 따라서 이 주제를 심도 있게 다루고 있는 조윤경 선생님의 이 발표문에 대해서 논평을 한다는 것 자체가 어불성설이라고 할 수 있습니다. 그럼에도 불구하고, 이 논평을 들어주시는 분들께는 죄송하지만, 이 발표문을 통해서 관련 주제에 대해서 조금이나마 관심을 갖고 공부를 하고자 하는 마음에서 과욕을 부려 이 논평을 하게 된 점 부디 널리 양해해주시기 바랍니다.

이하에서는 조윤경 선생님의 발표문을 제 나름대로 소화한 내용 가운데 여쭙고 싶은 내용을 몇 가지 제기하는 것으로 논평을 대신하고자 합니다.

[논문의 내용]

양 무제에 의하면, “육식은 곧 살생”이고 따라서 ‘수행의 장애’가 되며, ‘경전과 율장은 부처님의 동일한 가르침’이고 ‘채식은 건강식’

1. 들어가며

[논문의 문제의식과 목적]

<1쪽>

- ‘스님은 반드시 채식해야 하는가?’라는 물음에 대해 불교적 시각에서 살펴보고

- 양 무제의 육식 금지령을 둘러싼 여러 윤리적 문제를 고찰해보고자 한다.

<2쪽>

- 양 무제의 시각과 그 대척점에 있는 율사들의 시각을 분석하고,

- 이를 통해 ‘육식과 채식’에 대한 고대 중국인의 윤리적 통찰을 살펴보고자 한다.

2. 육식은 곧 살생인가?

· 초기불교의 삼중정육과 양무제의 육식 금지령의 충돌

· 초기불교: 육식 ≠ 살생

- 삼중정육의 예외 상황 인정

· 양무제: 육식 = 살생

- 삼중정육 등의 예외 상황 불인정

☞ 발표문과 직접적인 관련은 없지만 발표자를 포함하여 오늘 발표/논평하시는 분 중에서 혹시 답변이 가능할까하여 질문드립니다. 인도 초기불교에서 삼중정육의 예외를 두었음에도 불구하고 대승 『대반열반경』을 비롯한 여러 인도 편찬 대승 경전에서 강력하게 육식을 주장하고 있습니다. 그렇다면 대승 경전 편찬자들이 (1) 만약 대부분 출가자들이고 (2) 이들이 별도의 승가를 이룬 것이 아니라 이른바 기존의 주류 불교(이른바 소승)의 계율에 따라서 공주(共住)하며 단일 승가에서 생활했다면, 함께 탁발한 음식에서 대승 경전 편찬자들이 그들만 육식을 하지 않는 것이 어떻게 가능했을까요?

☞ 앞의 질문과 관련된 문제입니다. 양무제가 출가자들의 육식을 문제 삼았다

는 것은 그 당시 중국에서 불교 출가자들의 음식 문화의 토대인 탁발의 전통이 무너졌음을 전제로 하는 것인가요? 만약에 그 당시 승려들이 초기 불교와 마찬가지로 탁발을 통해 음식을 조달했다면 승려들의 육식에 대해서 승려들에게 책임을 물을 수는 없지 않을까 생각되기 때문입니다.

☞ 4쪽, “이치에서는 미처 생각하지 못했지만 의심스럽습니다.” (理中居然是疑) 혹시 “이치에서는 엄연히 의심스럽습니다.”?

☞ 5쪽, 가축신과 육식의 같고 다름에 대한 양무제의 주장은 무엇인지요?

☞ 6쪽, “말하자면, ‘자비심으로 중생을 먹는다’는 것은 성립하지 않는다.” 앞에서 육식을 참회한 후에 다시 육식하는 것이 왜 자비심과 연결되는지요?

3. 육식하는 사람은 깨달을 수 없는가?

– 양 무제: 육식을 하면 이치의 장애(지혜 장애)와 현상의 장애(주변 장애)로 인해 깨달음 불가

☞ 6쪽, “양 무제가 출가자의 육식을 금지하는 또 다른 이유는 육식이 깨달음을 장애하는 결과를 낳는다는 것이다.” 앞의 이유, 육식이 살생이기 때문에 금해야 한다는 것도 살생이 깨달음을 장애하는 결과를 낳는 것이기 때문이므로 “또 다른 이유”가 아니라 같은 이유가 아닌지요? 만약 이유가 다르다면 불교에서 살생을 금하는 이유는 무엇인가요?

☞ 7쪽, ‘대자비’의 원문은 ‘大慈’ 양무제에게 ‘대자’와 ‘대비’ 사이에 구분이 없었는지요? 원문과 달리 ‘대자비’를 사용한 이유가 무엇인지요?

☞ 10쪽, “이와 같은 양 무제의 단주육의 주장은 6세기 초에 인간중심주의를 벗어나, 다른 생명체와 상생하는 불교 공동체 건설을 지향하고 있다는 점에서 윤리적으로 의의가 있다.” 발표자가 양 무제의 단주육 주장이 인간중심주의를 벗어

난 것으로 평가합니다만 그 근거가 무엇인지요? 이리 새끼 관련 문구와 고기로 먹는 중생이 부모 등이라는 문구는 인간중심주의를 벗어난 것이 아니라 오히려 모든 중생을 인간중심으로 환원하는 인간중심주의가 아닌지요?

이와 관련하여 양 무제가 “인간만이 아닌 축생이나 귀신까지 포용하여 모든 생명이 안락함을 누릴 수 있도록, 반드시 채식이 실천되어야 한다고 믿었다.”는 문헌적 근거가 있는지요? 불교의 세계관에서 축생은 본래 안락함을 누릴 수 있는 갈래[趣]가 아닌데 양 무제가 축생의 안락함을 추구했다는 것이 어떤 의미인지요? 물론 축생이 본래 안락함을 누리지 못한다는 것이 축생을 확대해도 된다는 의미는 아닙니다.

6. 나가며

☞ 2쪽, “양 무제는 승가 공동체의 ‘채식’이 대승불교의 이념을 실현한 대동 사회를 건립하기 위한 필요조건이라고 굳게 믿었고, 육식하는 스님을 색출하여 환속시키겠다고 선포한다.”

17쪽, “완전 채식주의를 통해 대동 사회를 건설하는 것이 현실에서 가능한가?”라고 발표자는 양 무제의 채식 주장에 현실성의 문제를 제기합니다. 여기에서 양 무제가 추구한 “대동 사회 건립”의 정확한 문구/위당이 무엇인지 궁금합니다. 즉 ‘대동 사회’의 ‘사회’가 무엇을 가리키는지요? 만약 건립하려는 대동 사회가 출가자의 사회, 즉 승가에 한정된 것이라면 이것이 현실에서 쉽지는 않겠지만 반드시 불가능하다고 생각하지는 않습니다. 그런데 발표자가 현실성의 문제를 제기하여 발표자가 생각하는 양 무제의 대동 사회가 무엇인지 궁금합니다.

☞ “개별적 특수성이 모두 거세된 윤리적 명제” 부분은 소소계에 관한 논쟁을 떠올리게 합니다. 발표자는 계율이 도그마가 되지 않기 위해서 승려 집단의 계율에 대해서도 개별적 특수성이 인정되어야 한다는 입장인지요? 이는 가섭의 소소계 불인정과 반대의 입장으로 보입니다만.

[제4발표]

조선후기 불교에서 음주윤리의 충돌과 철학

한 수 진

(동국대학교 불교학부 강사)

- I. 서론
- II. 불교와 유교에서의 술
- III. 승려의 음주를 바라보는 두 가지 시선
- IV. 불교음주문화의 형성과 시승의 음주철학
- V. 결론

I. 서론

술은 그 맛과 향으로 인해 사람들이 즐겨 찾는 기호식품 중 하나이며, 시대와 지역에 상관없이 고대에서부터 인류가 의례와 연회 등에서 애용하는 사회적 관계 유지에 유용한 식품이다. 한편, 불교에서는 승속을 구분하지 않고 술을 금지하여, 술을 바라보는 불교의 시각은 사회의 일반적인 음주윤리와는 다르다. 그렇지만 한국불교의 경우 고려시대 사원에서 주점을 운영하고 승려가 술을 마시는 일은 조선시대까지 이어진다.¹⁾ 잘 알려진 바와 같이 술에 곡차(穀茶)라는 별칭이 붙은

1) 이병희 2013. 「고려왕조 사원에서의 술 생산과 소비」, 『역사와 세계』 44, 효원사학회. ; 정용범

것은 조선중기 석가모니불의 화신으로 추앙받았던 진묵대사로부터 연유하여,²⁾ 조선시대에 술은 차와 같이 수행자들이 보편적으로 음용한 음료였음을 짐작케 한다.

이와 같은 조선불교의 음주문화 현상은 불교 교단 내부에서 술과 음주를 대하는 관용적 태도가 요인이었다고 볼 수 있다. 그런데 그 문제 요인의 발생이 불교 내부에서만 기인하는 것으로 볼 수 있는가이다. 율장의 바라제목차 제정의 인연담을 살펴보면 승가에 대한 사회적 비난과 요구가 계의 제정에 영향을 미친다. 그것은 불교윤리와 규범 형성에 있어 사회윤리의 작용과 영향을 받았을 수 있음을 시사한다. 그렇다면 한국의 전통사회에서 그들의 음주문화와 윤리를 불교에서 수용하기를 요구했다면 불교의 음주문화와 윤리 형성에 사회적 요구가 적극적으로 개입하였을 가능성이 크다.

양란이후 조선의 유자들은 유교적인 사회 구축을 목적으로 백성을 대상으로 유교 경전을 교육하여 유교적 덕목이 최고의 가치를 지녔다는 의식을 형성하였다. 이러한 사회적 교육 환경은 승려들이 출가한 이후에도 이들의 의식에 영향을 미칠 수밖에 없었고, 출가 전 교육의 기회가 있었던 승려들의 증가는 승려와 사대부의 교류를 촉진하는 계기가 되었을 것이다.³⁾ 더욱이 조선불교는 사대부와의 교류에 있어서 이 둘의 상호관계는 불교 우위나 수평적 관계에 있지 않았다. 그러므로 조선불교의 음주문화는 사회, 즉 사대부와 이들의 문화적 영향을 받은 승려의 관계를 통해 형성될 수 있었을 것이므로, 이들의 상호작용과 영향을 파악하는 것이 필요하다.

조선후기 많은 시승(詩僧)은 사대부들과 시나 편지글을 주고받으며 친분을 쌓고 소통하였다.⁴⁾ 유자와 승려 간에 문학적 교류는 시승으로서의 품모와 자질을 높이 사고, 유·불의 화합을 문학적 교섭을 통해 던지며 선사들의 선사상에도 영향

2014, 「고려시대 酒店과 茶店의 운영」, 『역사와 경계』 92, 부산경남사학회. ; 정구선 2014, 『조선 왕들, 금주령을 내리다』, 서울:랜덤박스 참조.

2) 진묵대사가 전라도에 위치한 수왕사에서 빚어 마셨다는 ‘송화백일주’는 오늘날 벽암스님에 의해 술 제조법이 명맥을 잇고 있으며, 벽암스님은 무형문화재로 지정되기도 하였다. 선승들이 술을 마신 이유는 고산병, 위장병, 냉방 치료나 혈액순환을 돕기 위함이었다고 한다. <우리문화신문> ; <BBS News> (검색일자 2023.11.03.).

3) 박해당 2012, 213.

4) 앞의 논문, 213.

을 미쳤다.⁵⁾ 동계 경일(東溪敬一, 1636-1695)의 『동계집』, 오암 의민(鰲巖毅旻, 1710~1792)의 『오암집(鰲巖集)』, 연담 유일(蓮潭有一, 1720-1799)의 『연담대사임하록(蓮潭大師林下錄)』, 징월 정훈(澄月正訓, 1751-1823)의 『징월대사집(澄月大師詩集)』, 월하 계오(月荷戒悟, 1773-1849)의 『가산고(伽山藁)』, 경허 성우(鏡虛惺牛, 1846-1912)의 『경허집(鏡虛集)』, 금명 보정(錦溟寶鼎, 1861~1930)의 『다송시고(茶松詩稿)』와 『다송문고(茶松文稿)』⁶⁾ 등은 조선후기를 대표하는 선사이면서 시승의 문집이다. 이들 문집에는 직접적으로 술을 노래한 음주시(飲酒詩)는 없지만, 사대부와의 교류, 그들의 삶, 술과 음주에 관한 내용을 선시로 묘사하여, 조선후기 불교의 음주윤리와 철학을 살펴볼 수 있는 중요한 사료이다.

여기서 우리는 ‘술’이 불교의 종교적 실천을 위해 수행한 역할은 무엇일까? 불교의 정체성 유지 내지는 발현을 위해 어떠한 역할을 했던 것인가? 무엇이 시승에게 불음주계를 범하는 범계 행위를 정당화하게 하였을까? 등의 물음을 던져볼 수 있다. 시대적 이질감이 있는 조선후기 시승의 주관적 경험과 생각을 온전히 파악할 수 있다는 것은 오만이며, 관찰자가 타인의 주관적 경험을 이해한다는 것은 어려움이 따른다. 종교 연구는 주관성 자체를 연구하는 것이 아닌 행위와 상징 등의 객관적 관찰이 가능한 것들을 연구하는 것이다. 그래서 이들의 행위와 상징이 전달하는 의미를 해석하는 것이 필요하며, 그 해석은 사회 규범과 관습의 문화적 맥락을 기준으로 끌어낼 수 있다.⁷⁾ 그러므로 조선시대 사회를 이끌었던 유가의 술에 대한 규범과 관습을 불교와 비교하는 것이 불교의 음주문화를 이해하는 데 필요하다.

꼭차는 진묵대사가 생각하는 술에 대한 개념적 표현이며, 선시에서의 술은 은유적 표현으로 그에 상응하는 어떠한 상징성을 갖게 된다. 이런 술과 음주의 상징성과 물음의 답을 찾기 위해 본 연구에서는 술의 상징체계, 다시 말해 술에 부여된 압축된 의미와 상징성을 분석하는 기호학적 연구 방법론 채택하여, 조선후

5) 장병한 2016, 152-154.

6) 본고에서는 경허선사의 시를 제외하고 논하였는데 그의 선시에 나타난 술에 관한 내용이 다른 선시와는 사뭇 다른 양상을 보이고 있다고 판단해서이다. 아울러 선시 번역에 있어 『오암집』, 『다송시고』를 제외한 이외의 문집류에 실린 선시는 동국대학교출판부의 번역본을 참고하여 번역하였음을 밝힌다.

7) 리차드 컴스탁 저, 윤원철 역 2017, 32-33.

기 술과 음주에 대한 시대적 인식과 활용이 불교에서 어떻게 수용되었는지를 살펴보고자 한다. 이를 통해 조선시대 불교의 음주문화를 이해할 수 있을 것이다. 또한, 술에 대한 사회적 인식과 요구, 그것으로 만들어낸 불교음주문화 형성에 비 불교적 외적 요인이 불교에 침투되었을 때 불교의 정체성 확립에 끼치는 영향력을 논의하는 기회가 제공될 수 있을 것으로 생각한다.

II. 불교와 유교에서의 술

1. 불교의 음주윤리

불교 수행자의 음주윤리는 오계와 율장의 바일제(波逸提, pācittiya) 조문 중 하나인 불음주계에서 제시한다. 이 계율의 조문 제정 배경을 광율에서는 비구 사가타를 중심으로 서술하고 있다. 제 율장의 인연담은 대체로 유사한데 『빨리울』과 『사분율』을 보면, 악룡(惡龍)을 조복시킨 사가타비구에게 재가자들은 공양 올리고 싶어 하고, 이를 알게 된 육군비구는 술을 공양할 것을 추천한다. 육군비구의 추천에 따라 재가자들은 걸식에 나선 사가타에게 술을 보시하고, 걸식 때마다 보시받은 술을 마신 사가타는 취해서 땅바닥에 쓰러져 정신을 잃고 만다. 이때 붓다와 제자들이 마을에서 승원으로 돌아오는 길에 술에 취해 붓다 앞에서 추태를 부린 사가타를 발견하고 데려온다. 이 일을 계기로 붓다는 약용으로 사용하는 경우를 제외하고는 단 한 목음의 음주도 허용하지 않는 불음주계 조문을 제정한다.⁸⁾ 붓다는 계를 제정하는 과정에서 비구들에게 이렇게 물었다.

비구들이여, 도대체 마실 수 있는 것을 마시고 의식을 잃을 수 있는가?⁹⁾

이 물음에서 붓다는 술이 인체에 흡수되면서 일으키는 정신적 혼미함을 일으키기 때문에 술은 마시기에 부적당한 거부해야 할 물질로 규정하고 있는 것을 알 수 있다. 곧 술은 몸과 마음을 방일하게 만드는 원인으로 선과 불선의

8) Vin.IV, 108-110. ; 『四分律』 권16(T.22, 671b-672a).

9) Vin.IV, 110. api nu kho bhikkhave taṃ pātabbaṃ yaṃ pivitvā visaññī assā'ti.

도덕적 분별력을 지키기 위해 멀리해야 하는 물질로 보는 것이다.¹⁰⁾ 붓다는 죄를 짓는 원인은 음주에서 연유한다고 말한다.¹¹⁾ 음주로 인한 의식의 혼미함은 선보다는 불선한 행동을 초래하는 경우가 많으므로 방일하지 않아 악업을 짓지 않기 위해서 술은 기피의 대상이 되는 것이다. 그래서 붓다는 술을 술이라 생각하고 마시거나, 술이라고 의심하거나, 술이 아니라고 생각하며 마시면 바일제라고 규정하였다.¹²⁾ 이러한 세세한 여러 상황의 제시에 따른 금주 규정은 음주 후에 일어날 자신의 행동 변화를 예측할 수 있으면서도 마시는 행위의 규제이다. 또한, 술이라는 조금의 의심이 들거나 술인 줄 알면서도 그것을 부정하며 마시는 행위까지도 금지하며, 어떤 경우의 음주도 허용하지 않는 술에 대한 붓다의 음주윤리 입장을 명백히 드러낸다.

『근본유부율』에서는 붓다의 제자라면 스스로 술을 마시지 말 것과 다른 사람에게 주지도 말며, 한 방울의 술도 마시지 말 것을 강조한다.¹³⁾ 이러한 규정은 중국불교에서 찬술한 『범망경(梵網經)』의 보살계에서도 나타난다. 『범망경』에서는 율장이나 재가자의 오계에서 제시한 바와 같이 음주를 금지하고, 여기에 술을 판매하거나 타인에게 권하는 행위까지 추가하여, 음주와 관련된 일체의 행위를 엄격하게 금지한다. 타인에게 음주를 권하는 자는 오백세 동안 손이 없는 과보를 받을 것이라고 설하며, 고주(酤酒)와 권주(勸酒)는 바라이의 중죄로 분류하고, 음주는 경구죄로 취급한다.¹⁴⁾ 음주는 스스로 악업을 짓는 것이지만, 술을 판매하고 권하는 것은 타인에게 음주로 악업을 짓게 하는 인연을 부추기는 행위로 보살의 이념에 반하는 행위이다. 그래서 『범망경』에서는 음주보다는 고주와 권주를 중죄로 분류한 것 같다.

그렇지만 초기불교와 대승불교의 엄중한 불음주계의 윤리 규범 실천이 때로는

10) 김한상 2015, 252·256.

11) 『十誦律』 권17(T.23, 121b). 如是過罪, 若過是罪, 皆由飲酒故.

12) Vin.IV, 110.

13) 『根本說一切有部毘奈耶』 권42(T.23, 859c). 汝等若以我為師者, 凡是諸酒不應自飲, 亦不與人, 乃至不以茅端滌酒而著口中.

14) 『梵網經』 권2(T.24, 1004c-1005b). 若佛子自酤酒, 教人酤酒, 酤酒因, 酤酒緣, 酤酒法, 酤酒業, 一切酒不得酤, 是酒起罪因緣. 而菩薩應生一切眾生明達之慧, 而反更生一切眾生顛倒之心者, 是菩薩波羅夷罪. (중략) 若佛子故飲酒而生酒過失無量, 若自身手過酒器與人飲酒者, 五百世無手, 何況自飲. 不得教一切人飲, 及一切眾生飲酒, 況自飲酒. 若故自飲, 教人飲者, 犯輕垢罪.

간과되고 있는 듯하다. 삼국시대 불교에서는 술을 약으로 마시거나, 중생 교화 또는 보호를 목적으로 마시는 것은 죄로 보지 않으면서 재가와 더불어 승려의 음주까지도 수용적이고 관용적인 태도를 보인다.¹⁵⁾ 또한, 오늘날에도 일본, 티베트, 스리랑카, 미얀마 등 대부분의 불교권에서 승려의 음주 행위가 용인되고 있어,¹⁶⁾ 불음주계의 과거는 조선불교에만 국한된 문제가 아니다. 이들 국가에서 술은 지혜의 물[般若湯]이나 상류사회의 호사물로 인식되어 불교도의 음주를 반대하지 않는다.¹⁷⁾ 한편, 지금의 한국 사회는 승려의 음주를 비난하고, 불교 역시 허용하지 않는다. 이는 불음주계의 실천에 사회가 지닌 술에 대한 인식과 의미가 영향력을 끼친다는 것을 단적으로 보여주는 예이다.

2. 유가의 음주 윤리와 삶

조선후기 문인들을 중심으로 한 다회(茶會)는 예술 활동과 진리를 탐론하며 수신(修身)을 위한 모임이었다.¹⁸⁾ 이렇듯 조선시대에 차는 사대부와 일부 승려 집단을 중심으로 음용되어 차문화는 특정 집단에서 한정적으로 형성한 문화로 사회 전반에 걸친 일반적이고 보편적인 문화 형태라고는 볼 수 없다. 이에 반해 술은 유교 규범에 입각한 생활을 중시하는 사대부에게 봉제사(奉祭祀)와 접빈객(接賓客) 등 일상 의례를 실천하기 위한 필수품으로 이때의 술은 가족제도와 국가정치의 안정화와 강화를 목적으로 활용되었다.¹⁹⁾ 조선의 선비들은 술을 매개로 자연과 하나가 되고, 그 과정에서 삶을 발견하며 인생철학을 시에 담아 표출하였다.²⁰⁾ 또한, 농업중심의 국가 경제 기반을 주도하는 조선의 백성에게 술은 권농(勸農)을 위한 농주(農酒)로 사용되어 힘든 농사일로 지친 심신의 회복을 도왔다.²¹⁾ 이처럼 조선사회에서 술은 신분의 고하를 막론하고 일상생활에서 빼놓을

15) 이자량 2021, 89-91.

16) 김한상 2015, 247-248.

17) 김한상 2015, 247-248 재인용.

18) 양홍식 2010, 154.

19) 진성수 2014, 285.

20) 김준혁 2014, 146-148.

21) 유옥경 2013, 396.

수 없는 삶의 일부로 여겨져 매우 중요한 알코올음료였다.

하지만 곡물로 만든 술은 경제적 여유가 있는 사람이 아니면 마음껏 마실 수 없는 음식으로 취급되었다. 그래서 폭음은 음주자의 재력을 과시하는 수단이기도 하였으며, 폭음과 술 소비는 조선 사람들의 일상적인 문화적 습성으로 나타난다. 이와 동시에 추태는 금지하나 과음은 인정하여 음주의 통제와 처벌 기준이 불명확한 사태를 초래하기도 하였다. 이것은 곧 조선시대에는 사회적으로 음주가 우호적이고 포용적인 문화 관습이었다는 것을 말해준다.²²⁾

조선시대에는 국가 운영과 관습이 유가사상에 기반을 두고 있었다. 『시경』을 비롯한 유교 경전에는 술을 매개로 지은 음주시가 다수 있으며, 이들 음주시에서는 시대적 상황, 관습, 문화와 작자 개인의 정서가 은유와 상징으로 전환되어 표출되었다. 유가 경전에서 술은 일상 의례의 실천에 있어서 중요하고, 사회적 관계 형성과 사회질서 확립에 따른 국가 운영에 중요한 매개물이면서도 지도자와 개인의 덕의 수양과 욕망의 절제를 가늠하는 수단으로 여겨진다.²³⁾

특히 중국 유가의 음주시의 특징에서 주목할 만한 점은 도연명에 이르러서는 술의 의미 확대와 심화가 이루어지는데, 그는 술에 자신의 사상과 감정을 표현하고 인생관과 세계관을 반영하여 술에 다양한 상징성을 부여하였다. 도연명은 음주시에서 술은 자신의 마음을 타인에게 전달하고 서로를 연결하며 타인과의 소통을 위한 수단으로 묘사하였다. 또한, 인생을 긍정적이고 여유와 즐거움으로 바라보게 하고 자신의 이상 실현이 불가능한 암담한 현실과 번민, 그리고 죽음의 공포에서 벗어나고 가슴속에 깊이 쌓인 울분을 터뜨리고, 정신적 자유를 획득하는 물아상망(物我相忘)의 경지에 이르게 하는 물질로 사용되었다.²⁴⁾

조선의 유자들 역시 유가사상을 바탕으로 음주시를 다수 짓고, ‘음주 시인’으로 불리는 도연명의 시 세계를 적극적으로 모방하면서 자신들의 문학세계를 구축하였다. 도연명과 같이 사대부 간의 권력투쟁이 심각했던 조선은 정치적·사회적으로 혼란의 시대를 겪고 있고, 이 시기의 조선의 문인들은 출사(出仕)와 귀은(歸隱)의 갈림길에서 도연명이 선택한 귀은의 삶을 선망하며 그를 추앙하였다. 이러한

22) 김영미 2019, 13-15.

23) 진성수 2014, 279.

24) 송용준 2011, 308-323.

현상은 도연명의 시 제목과 운자(韻字)를 빌려 시로 지은 화도시(和陶詩)의 창작을 부추기고,²⁵⁾ 문구를 의취(意趣)하여 시조와 가사에 수용하여 문인들의 세계관을 드러냈다.²⁶⁾ 그러므로 조선시대 유자들에게 ‘술’이란 물질과 ‘술을 마시는’ 행위는 단순히 향락을 위한 수단이 아니라 그들의 삶의 가치와 철학을 대변하는 상징물로 승화되어 술의 상징성은 이들의 사유 세계를 살펴보는 단서 역할을 한다.

이러한 조선 음주문화는 불교에도 적지 않은 영향을 끼쳤을 것으로 본다. 유교적 교육과 문화에 익숙한 선승이라면 출가 후에도 불음주계를 지키는 문제에 있어서는 심각하게 인식하지 못했을 수도 있으며, 반드시 지켜야 하는 금욕적 대상이기보다는 사대부와의 문화 교류 내지는 사회적 관계 형성을 위한 매개물이었을 수도 있다. 그렇다고 한다면, 승려의 음주가 사회적 비난거리이거나 윤리적 금기 대상을 탐하는 문제 행동으로 비치기보다는 오히려 유가의 문화를 지지한 것으로 판단하며 포용적이고 관대하게 받아들여졌을 것으로 추측된다.

Ⅲ. 승려의 음주를 바라보는 두 가지 시선

불교윤리를 표방하는 오계는 승속의 구분 없이 불자라면 모두가 지켜야 하는 기본적인 생활 규범이다. 재가자는 물론 출가자도 지켜야 하는 불음주계의 과제 문제를 조선 후기 불교 교단에서는 어떻게 인식하고 있었을까? 백파 공선(白坡巨璇, 1767-1852)은 1822년 『수선사결사문』을 찬술하면서 「사중규승(社中規繩)」을 마련하여 수선자의 올바른 행위의 실천에 지계청정을 우선시하면서 음행과 음주를 철저히 금하며 계를 엄정하게 지킬 것을 강조한다. 그러나 백파의 결사문에서는 음주보다는 음행에 좀 더 무게를 두고 계행의 청정을 설명한다.²⁷⁾ 이후 백파의 정신을 이어받아 1852년 설두 유형(雪竇有炯, 1824~1889)은 『소림통방정

25) 정숙인 2012, 93-95.

26) 김주순 2004, 224-232.

27) 『修禪結社文科釋』 「社中規繩」(H.237, 547c). 一, 戒不嚴淨道業難成, 三界流轉職由姪愛. 若不去姪必落魔道, 入此門來畏色如虎, 正道非道乃至故弄一刀兩段, 永不行姪飲酒閒謔切勿妄作, 堅持禁戒淨如冰雪者.

안(『少林通方正眼』)(이하 『통방정안』)을 찬술하면서 「사중청규」를 지어 승가에서 만연하게 벌어지고 있는 음주 행위에 대해 힐난한다.

하나. 오계는 비록 인천이 행해야 하는 것이나 본디 불제자인 승려는 어떤 계이든 따지지 않고 하나하나 엄격하게 지키는 것이 옳으며, 술 마시는 것에 관한 계는 오늘날 가장 시급하게 힘써 지켜야 한다. (중략) 아, 슬프도다! 오늘날 제방 납자의 산업을 범승들은 고사하고 종사로 불리는 자가 부처님과 조사로부터 전해오는 선교의 일은 꿈밖에 두고, 전부 마음에 두지 않으며, 젊은이에서부터 늙은이에 이르기까지 다만 돈과 쌀을 멋대로 쓰면서 오래도록 술에 취해 실없는 말로 농지거리나 하면서 나의 일생에 제일 편하고 마땅한 좋은 소식을 얻었다고 여긴다. (중략) 내가 평생을 가는 곳마다 (술 마심) 엄중하게 금지하였으나 손바닥으로 강물을 막고 사마귀가 수레바퀴를 막는 격이니 그저 스스로를 고달프게 하는 것이다. 오히려 (나를) 혐오한다. 제방을 다니며 금지하였으나 나 혼자 힘으로는 어찌할 도리가 없으며, 혼자서는 이 한 암자도 제도할 수가 없구나. (중략) 지금부터 이후에라도 이 결사회에 들어오는 자는 불음주계를 엄중하게 지켜 청정하기가 마치 얼음과 눈과 같아야 한다. 비록 모든 죄를 범하여도 불음주계를 호지하면 다섯 선신이 일체를 지켜줄 것이니²⁸⁾ 틀림없이 명사에서 흉악한 일로 끌려가지 않게 할 것이다. 이는 부처님의 진실한 말씀이니 가히 믿지 않을 수 있겠는가.²⁹⁾

위와 같이 설두는 차제를 막론하고 불음주계를 범하고 방탕한 생활을 하며 수행자로서 본연의 의무를 상실한 교단의 실태를 한탄하고 교단의 청정성 회복을 촉구하지만, 오히려 그를 비난하는 현실에 좌절한다. 설두의 이런 개탄은 당시 음주로 인해 조선불교 교단의 청정성 상실과 혼탁함의 실상을 전해준다. 그는 불음주계의 범계 행위가 다른 악행보다 무거운 죄이며, 이는 곧 악업을 짓는 것으로 염라대왕의 심판을 받게 될 것이라고 말하며, 음주를 악업의 씨앗으로 규정한다.

28) 불음주계에는 청소(淸素), 불취(不醉), 불란(不亂), 무실(無失), 호계(護戒)의 다섯 신이 있다고 한다. 『七佛八菩薩所說大陀羅尼神呪經』 권4(T.21, p.557b).

29) 『少林通方正眼』(H.240, 627a-c), 一, 五戒雖是人天行, 元是佛子之大師則不問何戒, 一一嚴持爲可, 飲酒一戒, 最爲今日之急務. (중략) 嗟乎. 今日諸方衲子產業凡僧姑捨, 以宗師稱名者, 佛祖傳來禪教事業, 置之夢外, 一掛念, 自少至老直以舞弄錢米, 長醉戲謔, 爲我一生第一得便宜之好消息. (중략) 我雖平生到處嚴禁, 側掌塞河, 螻蛄拒轍, 徒自疲勞. 還見嫌避. 通禁諸方, 一力無奈, 獨此一庵胡不能制. (중략) 自今以後入此會者嚴持酒戒, 淨如冰雪. 雖犯諸罪護酒戒, 五大神一切禁防, 必不爲冥司凶注所牽也. 佛是眞實語者, 可不信耶.

다음과 같이 월하 계오의 선시에서는 사찰에서 누룩과 술 빚는 일을 세속의 일로 묘사한다.

나는 농사일엔 게을러 논과 밭에 농사짓지 않았네 我有稼穡慵 田疇不作農

나는 누에치기엔 게을러 옷을 꿰매보지 않았네 我有條桑慵 衣服不嘗縫

나는 풍악엔 게을러 연주는 장님과 귀머거리와 같다네 我有絲竹慵 宮商盲聾同

나는 누룩 빚는 일엔 게을러 술병이 밤낮으로 비어 있네 我有麴蘖慵 壺樽日夜空「咏慵」부분³⁰⁾

계오는 자신이 게을러 자급자족의 생산활동이나 음주가무 등의 일은 하지 않아 그것으로부터 의식주와 향락의 즐거움을 얻지 못한다고 역설한다. 여기에는 계오 역시 그런 세속적인 것과 누룩과 술을 빚을 수 있지만, 그것에 무관심하다고 말하며 스스로 그것을 경계하고 있음을 보여준다.

조선후기 불교의 음주윤리 문제는 음주하는 승려들에게만 있는 것이 아니었다. 누룩의 대량 생산은 누룩의 명산지 형성을 불러왔는데, 고려시대부터 사찰에서의 누룩 제조로 범어사와 통도사의 누룩이 유명해진다.³¹⁾ 사찰에서는 술 제조에 필수 재료인 누룩을 빚어 판매하는 것이 빈번하였다. 명치 39-40년(1906-1907) 재정고문부(財政顧問部)는 전국의 국자(麴子, 누룩) 제조와 판매 실태를 조사한다. 그 결과 경상남도와 마산포를 제외한 여타 지역에서는 주로 농가에서 누룩을 빚어 판매하였으나, 이 지역 누룩 제조와 판매는 사찰을 중심으로 이루어진 것으로 나타났다.

30) 『伽山藁』 권3(H.246, 775c).

31) 한국고문서학회(2006), 161.

경상남도에서는 승려가 내직(內職)으로 누룩을 제조하여 판매하는 일이 많은데, 동래부의 범어사·양산군의 통도사·산성군의 원청사·합천군의 해인사·산원군의 대종사·사천군의 옥천사 등이 있으며, 그중에서도 통도사는 최고로 유명하고 범어사와 옥천사 등이 이에 버금간다. 범어사에는 백 명의 승려가 있어 매년 200-300석 이상의 밀을 사용하여 누룩을 제조해 부산지역에 판매하고, 양산 통도사는 범어사보다 상대적으로 누룩의 제조량도 많다고 한다. 누룩은 원판형이다. 마산포에서 판매되고 있는 누룩은 밀양군의 표충사·양산군의 통도사와 그 외 창원군의 각 마을의 농가에서 장날 시장에 가지고 와서 판매한다.³²⁾

위의 문서에 따르면, 경상남도의 주요 사찰에서는 누룩을 제조하고 판매하여 수입을 얻어, 누룩은 사찰 경제의 주요 자원이었다. 19세기 사찰에서는 국가로부터 부과된 세금과 노역을 충당하기 위해 누룩계(契)를 결성하여 누룩 제조와 판매한 수익으로 사원 재정을 확보하였다.³³⁾ 사찰의 누룩 제조는 사찰에서 승려들의 향락을 위한 것이 아니라 국가의 요구를 충족하기 위함이었다. 그렇지만 이러한 사찰의 생활 여건은 사찰에서의 술 소비를 부추기는 환경을 만드는 데 일조하기도 한다.³⁴⁾ 결국 사찰에서 누룩 제조는 술 제조를 가능하게 하고, 이는 승려의 음주로 이어지는 원인이 되어 금주의 실천이 쉽지 않았을 것으로 짐작된다.

그렇다고 해서 이들이 술을 마신 이유가 맛이냐 주홍을 위한 것만은 아니었다. 오히려 술은 시승의 구도에 방편이었으며, 그런 인식은 술을 긍정적으로 평가하는 결과를 불러오기도 하였다. 『백열록』에 따르면 금명 보정은 동명대사에 대해 다음과 같이 읊었다.

스님께서는 어디서 오셨나이까

師何來

술잔으로 바다 건너셨도다

渡海一杯³⁵⁾

32) 朝鮮酒造協會(1935), 146.

33) Han 2012, 53.

34) 한수진 2022, 250-253.

35) 중국 진(晉)나라에 배도(杯渡, ?~426)화상이 있었는데, 항상 나무로 만든 술잔을 타고 강을 건넜다고 한다. 화상은 술 마시고 고기를 먹으며 계율에 구애받지 않았으나 신통력이 뛰어났다

스님께서는 어디로 가셨나이까 師何去

연꽃 만발한 그곳으로 蓮華深處 「東溟大師像讚」부분³⁶⁾

보정 선사가 생각한 동명대사는 비록 술 마시며 계행을 어기기는 했어도 술잔으로 바다를 건널 만큼 뛰어난 법력을 지닌 선승이다. 그래서 대사는 연화장세계에 들었다고 보정은 말하며 동명대사를 동경한다. 이때의 술잔은 수행의 경지를 표상하여, 음주 행위는 수행의 방편으로 비유된다.

교단 외부에서도 시승(詩僧)의 음주를 비판하지 않았다. 문신 류범휴(柳範休, 1744~1823)는 송계 나식(松桂懶湜, 1684~1765) 선사에 대해 다음과 같이 평한다.

송계 나식대사는 근세의 시를 잘 짓는 승려이다. 내가 어려서 기산에서 학문을 연마할 때 나식대사와 안면이 있었던 기억이 있다. 당시에 대사께서는 70여 세였지만 오히려 매일 불자를 잡고 경전을 강설하였는데, 대사를 따르며 법문을 듣는 자가 매우 많았다. 대사께서는 기운이 약해지고 생각이 가로막히면 문득 높고 길게 휘파람을 불었는데 (그 모습이) 무심하고 고상하였으며, 시와 술로 질탕하여 안으로는 승려요 밖으로는 시인으로 왕왕 계율에 자신을 의지하지 않으셨기에 당시에 내가 비록 어리기는 하였지만, 마음속으로는 대사를 기이하게 생각하였다. 한유가 칭찬한 원혜(元惠)선사, 영묵(靈默)선사, 문창(文暢)선사, 고한(高閑)선사와 (나식대사를) 견준다면 과연 어떠한가.³⁷⁾

고 한다.『高僧傳』 권10(T50, 390b).

36) 『伽山藁』 권3(H.246, 777a).

37) 『松桂大禪師文集』(H.200, 570a). 松桂師懶湜者, 近世韻釋也. 記余爲童子攻業岐山, 已與湜公相識, 時湜公年七十餘矣, 猶日手塵談經, 從而聽法者甚衆. 及其氣倦意闌, 輒又崑崙長嘯, 嗒然高簡, 詩酒跌宕, 內釋外騷, 邈邈不以戒律自待, 余時雖少, 心獨奇湜公. 以爲韓愈氏所稱, 若惠·若靈·若文暢·若閑上人輩, 果何如也.

류범휴는 나식대사의 음주가 계를 범하는 것임을 알고 있었으며, 불음주계를 지키지 않는 대사를 이해하지 못한다. 그러나 그는 대사가 당나라의 문장에 뛰어난 시승들과 비교해도 절대로 뒤지지 않으며, 대사의 법력을 불음주계의 과계행을 뛰어넘을 만큼 높은 것으로 평가하였다. 류범휴의 설명에 따르면 나식대사는 시와 술을 가까이하였으며, 그러한 생활은 유자의 삶의 방식과 같다.

조선후기 유학자들은 불교적 가치와 가르침을 실현하고 따르는 삶을 살기보다는 유교적 덕목을 갖추고 실천하는 승려를 더 높이 샀으며, 뛰어난 유교적 학식과 덕목을 지닌 인제가 출가하여 승려가 되는 것을 부정하며 안타까워하였다.³⁸⁾ 그런 측면에서 본다면, 나식대사의 음주는 선사가 비록 불가의 윤리 규범을 어겼을지라도 유자의 입장에서 전혀 문제의 소지가 없었다고 생각하며 관용적 태도를 보일 수 있었을 것이다. 월하 계오는 스스로 자신의 삶의 방식을 유자에 비유하기도 한다.³⁹⁾ 조선후기 불교에서는 유가의 불교 폄하나 왜곡된 인식에 맞서지 못하고 위축되었으며, 시대적 문제에 있어서도 불교적 관점을 제시하지 못하며 사상적으로도 유자들의 견해에 동조하며 유교체제에 순응적이고, 무정한적인 태도로 대응하였다.⁴⁰⁾ 승려이면서 동시에 유자로 이들에게는 승려와 유자가 중첩되어 있어 그 정체성에 모호함이 있었다. 그런 이들의 삶의 태도가 계율 수지에 그대로 드러나고 있다. 이런 조선불교의 정체성 혼란은 당시 유교 우위의 사회 체제가 불교를 무기력하게 만들고, 불교에서는 이에 순응하는 것이 승려로서의 삶을 영위하는 하나의 방법이였을지 모른다.

IV. 불교음주문화의 형성과 시승의 음주철학

1. 교유와 접빈을 위한 술

조선시대 술은 지금과 같이 단순한 기호식품이 아니었다. 앞서 살펴본 바와 같이 조선시대에 술은 제례와 손님 접대에 빼놓을 수 없는 필수품이었다. 그런 이유에서 인지 조선의 술에 대한 문화적 관습은 불교 내에서 승려들 간이나 유자와

38) 박해당 2012, 220-223.

39) 『伽山藁』 권3(AH246, 780a).

40) 박행당 2012, 225-226.

승려 간의 교류에도 그대로 적용되었다. 유자들의 시문에는 그들이 승려와 사찰에서 교류할 때 술을 마시거나 술잔을 나누는 음주 행위가 주요 소재로 등장하고, 이는 사찰에서 유학자들이 향유한 문예 문화의 보편적 여흥과 유희의 하나로 빈번하게 일어나고 있었던 일이었음을 상징한다. 이같은 유·불의 문화적·사상적 공유와 교류는 양가자 유사한 교육을 받았으며, 동일한 사회경제적 배경을 가진 지식층이라는 공통점이 있어서이다.⁴¹⁾ 이러한 시대적 상황과 문화는 시승들의 시에서도 그대로 나타난다.

다음은 계오선사가 시인이라 부른 누군가에게 보낸 선시이다.

나는 원래 인간 세상에 마음을 두지 않아 我自人間不適心

집이 가난해 좋은 사람을 술 없이 대하네 家貧無酒好人臨

구름 속에서 그대가 나의 뜻을 알고 雲中君識幽人意

깊은 산골짜기 푸른 물로 거문고를 타며 노래하는구려 爲奏深山綠水琴 「贈
詩村」전문⁴²⁾

계오는 전반부에서 손님을 대접하려면 술을 준비해야 하지만, 자신은 세상일에 관심을 두지 않는 가난한 수행자이기에 그러지 못함을 미안해하며 산중의 경제적 형편과 접빈객의 예의를 묘사하였다. 여기서 술은 빈부의 격차를 대변하는 물질로 나타난다. 그런 계오의 뜻을 안 객은 술이 없어도 자연을 즐기며 친목의 시간을 나누었다. 이 시에서는 사찰에서도 손님을 맞을 때는 술을 대접하는 것이 예의였으나 사원의 경제적 사정에 따라 양조할 수 없거나, 술을 구할 수 없을 때는 예외적으로 그 례(禮)를 지키지 못해도 크게 문제 삼지 않았던 것 같다. 또 다른 한편으로 계오는 사찰의 경제적 문제를 들어 사찰에서의 음주를 반대하며 그런 계오의 뜻을 상대도 이해해 줄 것이라는 우회의 뜻도 담겨 있다고 해석된다.

41) 토마스 성은 김 2018, 321-325.

42) 『伽山藁』 권1(H.246 v10, p.766c).

다음은 연담과 징월선사의 선시이다.

① 방은 좁아 다리 펴기 힘들고	室狹難伸脚
문은 낮아 매번 머리를 부딪치고	門低每觸頭
주인은 자꾸만 술을 권하며	主人頻勸酒
나그네의 수심을 짐작하네	斟酌客中愁 「滯雨淳昌縣」부분. ⁴³⁾
② 헛되이 흰 백발은 얻었건만	空得千莖雪
마음은 재가 되기 어렵도다	難教一寸灰 ⁴⁴⁾
누에와 보리 때문에 간 것이 아니고	非緣蠶麥去
사또에게 사례하려고 왔도	爲謝使君來
남루에서 달은 같이 감상했지만	共賞南樓月
동각에서 매화는 보지 못했소	獨違東閣梅
다시 만날 때 술일랑은 권하지 마오	相逢休勸酒
우리 불가에선 술을 경계한다오	吾道誠含杯 「次珎山倅代青坡作」전문. ⁴⁵⁾

43) 『蓮潭大師林下錄』 권2(H.224, 240a).

44) 이 구절은 두보의 시 「정부마지대(鄭駙馬池臺)」에 나오는 짓구 “白髮千莖雪 丹心一寸灰”를 단장취의(斷章取義)한 것이다.

45) 『蓮潭大師林下錄』 권2(H.224,247b).

③ 우연히 친구를 만나니	邂逅故人面
은근히 탁주 잔을 권하누나	慇懃濁酒杯
인연을 따라서 머물지 않음이 없나니	隨緣無不住
행리를 재촉하지 말지어다	行李莫須催 「宿月村故人家」 전문. ⁴⁶⁾

위의 첫째 연담 유일의 선사에서 보면, 선사는 유행 길에 비를 피해 여관에 머물게 되고, 비좁은 방에서 불편함을 느끼고 있을 때 주인은 그를 위로하려고 술을 권한다. 둘째 시에서 연담은 첫 두구에서 노인이 된 자신, 다시 말해 출가하여 수행을 오래 했어도 아직 마음에서 일어나는 욕망의 제어는 쉽지 않은 자신을 ‘식지 않은 재’에 비유한다. 이어서 지난날 자신에게 가사와 음식을 보시한 고을 수령에게 감사 인사를 전하려고 왔으며 방문 목적을 밝힌다. 끝으로 술을 마시는 것은 불음주계를 어기는 것이어서 만나서 담소를 나눌 때 자신에게 술만큼은 권하지 말라고 수령에게 당부한다. 그러나 이 마지막 시구는 첫째 구와 연결되어 범계인줄 알면서도 사양하지 않는 자신의 모습을 부끄러워하는 자신을 이야기한다. 징월이 쓴 셋째 시에서도 우연히 마주친 친구는 그에게 술을 권하고, 징월은 친구에게 술을 마시라고 재촉하지 말라면서도 술잔을 차마 뿌리치지 못한다.

이들 시에서는 선사들이 음주로 인한 범계와 지배층과 서민 등 사람들과의 사회적 교류 사이에서 그들이 겪은 내적 갈등을 보여준다. 세속의 사람들은 선사들이 교화해야 하는 대상이었고 이들이 삶에서 중요하게 생각하는 것은 술을 통한 유대감 형성이었다. 불가의 금주 규범을 어길 수 없었지만, 선사들은 파계를 선택한다. 그 이유는 무엇이였을까? 타인과의 교류는 언어적 소통으로 이루어진다고 보는 것이 타당하지만, 사회적 관계 유지에 비언어적 교류가 언어 소통보다도 더 큰 비중을 차지한다. 그리고 이 비언어적 소통의 중요한 매체이면서 양식은 술과

46) 『澄月大師詩集』 권1(H.234,489a).

음주다. 술이 가진 생화학적 효과는 심신의 긴장을 이완시키거나, 여흥을 돋구어 술은 타인과의 교류에서 윤회유의 역할을 하는 사회적 기능을 한다. 게다가 공동체 의식을 중요시하는 사회에서 술을 마시며 취한 상태에서의 친목적 교류 자체가 가치 있는 행위로 간주되어 술은 감성적 교류를 이끌기도 한다. 이러한 술과의 교류 속에서 당사자들의 인격적 특징이 드러나 술은 교류의 매체이면서 인격적 상징이다.⁴⁷⁾ 이러한 술의 사회적 소통 기능은 조선 사회에서도 그대로 적용되었다. 유가를 비롯한 일반 사회의 보편적인 교유와 접빈 방식은 음주나 술을 통한 비언어적이면서 물질적인 소통이었다. 그리고 사회는 불가에서도 그들의 방식을 수용하여 따라주기를 요구하면서 불가의 일반적인 사회 교류 방식으로 이어진다.

여기에 더하여 불가 내에서의 교류에도 영향을 미친다. 정월선사 지은 다음의 선시에는 그런 불가의 낯자 간에 술대접 실상이 나타난다.

① 대곡사에 다시 와 묵으니	大谷重回宿
새 얼굴과 옛 얼굴이 반반이네	新顔半舊顔
한밤에 함께 공양간 곡식 기울이고	夜供傾廩進
아침 술로 오랜 정을 다하네	朝酒盡情歡 「宿大谷寺」부분. ⁴⁸⁾
② 부처님의 크신 비통함	大雄大悲切
널리 스며들어 유정을 깨우치시고	弘滲覺有情
불구덩이에서 구해주셨으나	救了火坑中

47) 박재환 1998, 124-129.

48) 『澄月大師詩集』 권1(H.234, 488b).

부처님의 근심스런 낯빛 편치 못하시네

金容愁不寧

(중략)

(중략)

스님은 나를 웃으며 맞으시니

緇衣迎我笑

진흙 단지엔 탁주가 가득하고

瓦樽濁醪盈

대나무 어린 싹을 따서

披竹折茁芽

옥보다 귀한 밥을 주시네
「痕」부분.⁴⁹⁾

餽之桂玉并 「過雙飛寺歎佛像火

먼저 ①의 선시에서는 그가 대곡사에 갔을 때 그곳의 승려들이 그를 맞이한 반가움을 술로 표현하였다. ②는 징월이 쌍계사를 방문했을 때 지은 선시이다. 선시의 전반부에서는 쌍계사에서 있었던 화재의 참상을 슬퍼한다. 이어진 시구에서는 화마로 어려운 사찰 형편에도 징월선사를 대접하기 위해 술과 밥을 내온다. 징월은 그런 쌍계사 승려들의 감사한 마음을 시구에 담고 있다. 이처럼 선가에서 술은 객승을 향한 반가움과 극진하게 대접하고 싶은 마음의 표현이자 상징이었다.

선시에서는 이별의 슬픔을 표현한 시도 많으며 이때에도 시에 술이 등장한다. 다음은 환성 지안(喚醒志安, 1664-1729)의 선시이다.

두세 잔 탁주로

二三盃濁酒

학청선사 전송하니

餞送淸禪師

49) 『澄月大師詩集』 권1(H.234 v10, p.491b).

가득 잔을 채워 그대 취해야

滿酌爾須醉

깨었을 땐 떠나지 못하리

醒時不忍離 「別鶴清」전문.⁵⁰⁾

지안선사는 학청선사와 두세 잔의 술로 이별의 아쉬움을 달랜다. 그러나 지안은 학청이 하루라도 더 머물기를 바라는 마음으로 다음 날 학청이 숙취로 거동이 불편해 떠나지 못하게 잔을 가득 채운다. 이들은 몇 잔의 술로 마음을 위로하며 과음보다는 절주하는 태도를 보여준다.

이처럼 선사에서 술은 이별하는 마음을 대변하는 상징물로 선사들은 만남과 헤어짐의 아쉬움을 술에 투영시켰다. 이러한 술의 물질적 상징성은 유가의 음주 시에서도 유사한 양상으로 나타난다. 사랑하는 사람과의 이별을 주제로 하는 유가 시에서 술은 이별의 아픔을 치유하고 사랑을 느끼고 싶은 마음의 상징물이 되기도 한다.⁵¹⁾ 이처럼 조선후기 선승들은 사회에서 술에 반영한 마음의 표현 방식을 그들의 시에도 그대로 반영하는 경향을 보인다.

2) 작시(作詩)와 술

고려시대에 활발했던 승려들의 작시(作詩) 활동은 조선시대에는 시대적 상황의 영향으로 암흑기로 접어들었다. 19세기에 다시 불교가 사회적 고립상태에 빠지기 전까지 양란 이후 포교를 목적으로 한 불교가사 작품의 제작과 보급이 활기를 띠면서 18세기 중엽부터 승려의 선시풍(禪詩風)이 유행하고, 해남 대흥사의 초의선사를 필두로 그의 유자들과의 교류는 이들에게 선적 사유를 그들의 작품세계에서 성찰하게도 한다.⁵²⁾ 17-18세기에는 승려 문집 간행이 증가하며 활성화되어 유자들은 승려 문집에 서문과 발문을 작성하고, 고승의 비명을 짓는 것이 일상화되면서 유자와 승려들 간에 활발한 교류가 이루어진다. 특히 이들은 시를

50) 『喚惺詩集』(H.194, 470b).

51) 진성수 2014, 290.

52) 조태성 2013, 307-308.

통한 문예활동으로 서로 교류를 이어갔다.⁵³⁾ 그리고 유자의 문학 생활을 이끌었던 시를 지으면서 술을 함께 했던 시와 술의 의존적 관계는 시승의 삶에서도 그대로 드러난다.

다음의 시는 연담선사가 전주의 제관이 된 고을 수령을 생각하며 지은 선시이다.

등불은 객의 시름 벗해주며 환히 깜빡이고 燈伴客愁明不滅

술은 시상 돌아주어 술에 취했다가도 깨누나 酒挑詩思醉還醒 「冬至夜憶使君作完營祭官之行」부분⁵⁴⁾

연담은 술을 마시며 수령을 생각한다. 이는 연담과 수령이 서로 친밀한 관계에 있음을 말해준다. 둘째 구절에서 연담은 술에 취했어도 그가 떠올린 시상이 술에서 깨어나게 해주었다고 하였다. 이때의 술은 시상을 도와주며 시를 짓기 위한 보조적 역할을 하는 것으로 보이지만, 시상은 술에 취한 그의 정신을 맑게 해주는 역할을 하며 술과 시는 상즉상입의 관계에 놓인다.

다음의 시 두편은 계오의 선시로 첫째 선시는 연등암에서 사람들과 밤새 이야기를 나누었던 시간을 묘사한 시이다.

등불은 그림 속의 꽃과 같고 燈華如畫裏

시와 사람들 틈에 있으니 詩語又人間

동자 불러 잔 씻어 오라 재촉하고 呼童頻洗勺

술잔 기울이며 청산을 마주하네 把酒對青山 「燈庵夜話」전문⁵⁵⁾

53) 토마스 성은 김 2018, 311-314 재인용.

54) 『蓮潭大師林』(H.224,251b).

계오는 등불을 꽃에 비유하면서 그가 사람들과 선방에서 이야기를 나누는 시공간
간의 느낌을 은유적으로 표현한다. 등불은 마치 꽃과 같아 어두운 산사의 방을
환하게 밝혀주고, 사람들은 그 공간을 둘러싸고 있는 자연 속에서 시를 나누며
대화를 이어가고 있다. 이렇게 아름다운 자연과 시가 있으니 절로 술 한잔이 생
각난다며 밤이 깊도록 사람들과 시를 짓고 술로 소통하는 즐거운 삶의 풍류를 읊
는다.

다음의 시는 징월대사가 문신들과 교류하며 지은 시의 시운을 계오에게 주며
화운(和韻)하게 하자 계오가 거기에 차운하여 시를 지은 후 다시 이어서 덧붙인
시이다.

이제는 뉘와 함께 시와 술로 마음을 논할까 文酒論心今與誰

창 너머 추위가 베갯머리 꿈에도 하염없이 이어지네 隔窓寒枕夢依依 부분⁵⁶⁾

이 시는 계오선사가 직접적인 유자나 시승과의 만남과 이별에서 오는 그의 감
정을 노래한 시는 아니다. 그러나 계오는 선시를 통해 당시 사회나 불가에서 있
었던 담론의 방식을 말해주고 있다. 계오는 시와 술로 마음을 나눌 사람이 없
는 사실에 쓸쓸하고 아쉬운 감정을 드러내고, 그 아쉬움은 추운 날씨와 같아 잠
자리에 들어 꿈속에서까지 이어질 정도로 크다고 표현했다. 시승들의 주요 대화
상대는 지식층 유자였으며, 그들의 부재는 이들 시승이 자신의 사유를 교류할 대
상이 없음을 의미한다.

징월선사는 의성 군수 김반(金磐)과 그의 아들 험지(驗之)와 친목의 시간을
보냈는데, 군수가 선사에게 시를 보내자 징월은 다음과 같이 화답한다.

55) 『伽山藁』 권1(H.246 v10, p.761b15).

56) 『伽山藁』 권2(H.246 v10, p.769c).

문장은 나의 일이 아니요	文章非我事
명리는 사람들에게 맡겼지	名利付時人
다만 시와 술 잊지 못해	獨未忘詩酒
표연히 자주 나그넷길 오른다오	飄然客路頻 「奉和韶州倅金公」부분 ⁵⁷⁾

징월은 먼저 자신은 문장과 명리에 무관심한 곧 속세를 떠난 수행자라고 말한 뒤 오직 자신이 버리지 못한 것은 시와 술이라고 밝힌다. 그래서 그가 좋아하는 시와 술을 향유하기 위해 산사를 떠나 여기저기를 다닌다고 말한다.

다음은 금명 보정선사의 선시이다. 다송자로 불리는 보정의 선시에도 술이 시와 함께 등장한다.

① 다송자는 취암이 오기를 기다려	茶翁必待翠翁遊
팔월의 가을에야 시와 술로 만났구나	詩酒相逢八月秋 「傷秋和吳翠菴」부분 ⁵⁸⁾
② 수신함에 아직 계를 구족하지 못했는데	修身未具戒三千
하물며 선정에 드는 것을 논하라	況復論成入定禪
시걸은 술을 탐한다고 말하지 말라	莫言詩傑長貪酒
단지 사내들이 돈 때문에 죽을까 걱정이오	只恐男兒竟死錢 「夜咏」부분 ⁵⁹⁾

57) 『澄月大師詩集』 권1(H.234, 488a).

58) 『茶松詩稿』 권2(H.314, 654c).

59) 『茶松詩稿』 권2(H.314, 659c).

선시 ①에서 보정은 취암선사가 오기를 오래도록 기다렸고, 마침내 가을에야 이루어진 그들의 반가운 만남은 시와 술로 비로써 완성되었다. ②에서 보정은 선정에 계행 구족의 중요성을 먼저 강조한다. 그렇지만 구족계를 받지 못했다고 선정에 들지 못하는 것도 아니다. 그런 맥락에서와 같이 술을 마셔야만 시를 지을 수 있는 것은 아니다. 그렇게 술을 탐해 술을 구하려고 많은 돈을 낭비하다 목숨 까지도 위태로울 수 있으며, 아니면 돈이 많아 그 돈을 모두 술 마시는데 써버려서 문제가 될 수 있다. 이렇게 보정은 시 지으면서 술 마심을 강하게 비판하며 ①에서 보여준 그의 태도와 상반된 의견을 보인다.

다음은 보정선사가 순천의 남쪽에 있는 김남과의 정자에서 지은 시이다.

소박한 술로 시 지으니 차는 반쯤 끓고	野酒詩歌茶半熟
달뜩 강 고깃배 피리 소리에 꿈을 깨어	月江漁笛夢初惺
주翁의 청정한 뜻을 다시 보니	更看主翁淸淨意
문엔 은하수가 떠 있고 두 별이 보이네	門浮河漢見雙星 「次悠然亭韻」 부분 ⁶⁰⁾

은하수가 뜬 밤에 강 근처 정자에서 보정과 김남과는 차를 달이는 동안 술을 마시며 시를 짓는다. 이들에게 술과 시는 차를 마시기 위한 일련의 준비과정처럼 보인다.

이상의 선시에서는 문인들이나 선승들에게 술과 시가 대화에서 차지하는 비중이 얼마나 큰 것이었는지를 알 수 있게 한다. 이것은 술과 시가 없는 담론은 없었음을 의미한다. 담론의 깊고 얕음을 떠나서 자신의 사유를 시로 도출한다는 것은 당시 음주자의 음주 상태를 대변한다고 볼 수 있다. 과연 만취한 상태에서 그들의 시상을 온전히 표현할 수 있는 자가 있을까? 그렇다고 한다면 시승의 음주

60) 『茶松詩稿』 권2(H.314, 636a).

는 그들의 사유를 시로 드러내고 전달하기 위한 하나의 매개물이었을 뿐이다.

3. 자연과 술

조선후기 선시에는 봄, 국화 등의 자연을 소재로 한 시가 다수 보인다. 특히 국화는 9월 9일 중양절에 만개하는 꽃으로 가을을 상징하는 대표적인 꽃이다. 중양절은 중국 진(晉)나라 시대부터 이어온 중국의 전통 깊은 세시풍속 중 하나로 이날에 사람들은 수유를 허리에 차고, 높은 곳에 올라[登高] 국화를 감상하고, 술잔에 국화를 띄워 국화주를 마시는 것이 이날의 주요한 행사이다. 이러한 풍습은 민간에서 재액을 물리치고 무병장수와 복을 기원하는 상징성을 갖는다. 한편, 중국과 한국 전통사회의 문인 사이에서는 환온(桓溫)이 베푼 연회에서 가진 주연(酒宴), 작시(作詩)와 화답시(和答詩) 등을 그대로 연출하는 풍습이 있었다. 중양절은 삼국시대에 한반도에도 전래하여 고려시대 문인들을 중심으로 한 중양절의 등고시회(登高詩會) 풍류는 세시 풍속으로 확장되어 조선시대까지 이어졌다.⁶¹⁾ 중양절의 핵심 요소인 국화는 고려와 조선의 유자들에게 세속적 욕망을 멀리한 ‘국화시인’으로도 여겨진 도연명의 영향으로 은일적 상징성과 이 밖에 지조와 절개, 도덕적 완성자의 상징으로 비유되었다.⁶²⁾ 또한, 등고시회의 행위는 가족과 지인의 무병장수 기원, 고향에 대한 향수(鄉愁)와 그리움으로도 표출되는데, 진나라 때 중양절에 환온(桓溫) 장군이 베푼 용산(龍山)의 연회에서 맹가(孟嘉)와 얽힌 고사와 대비되어 문인들의 시에 그 감정이 묘사되기도 하였다.⁶³⁾

시승들은 ‘9월 9일’, ‘중양절’ 등 중양절에 관한 직접적인 표현을 시의 제목으로 붙이고, 이날에 핀 국화와 술에 관한 내용을 담아 그들의 감성과 사유를 드러냈다. 다음은 오암, 징월, 연담선사의 중양절에 관한 선시이다.

섬돌엔 국화꽃 만발하고

階上黃花發

61) 최은정 2017, 266-269.

62) 이동재 2013, 248-250.

63) 최은정 2017, 277. 연회에서 맹가의 모자가 바람에 날려가 땅에 떨어졌는데 맹가는 그것을 알아차리지 못하고 연회를 즐겼다. 그래서 환온이 손성을 시켜 글을 지어 조롱하였으나 맹가가 멋진 화답시를 지어 사람들의 찬사를 받았다고 한다.

중양절 너만이 홀로 알리니	重陽爾獨知
좋은 시절 무엇으로 위로할까	良辰何以慰
술은 없고 시만 지어 읊도다	無酒有新詩 「九九」전문. ⁶⁴⁾

오암은 중양절이라 국화는 만발하게 피었지만, 이날을 즐길 국화주가 없어 시만 읊었다며 술과 시와 친구들과 함께 어울려 즐기며 기분 좋은 날인 중양절을 다른 사람들처럼 즐기지 못하는 아쉬움을 드러낸다. 그리고 그런 그의 마음을 아는 것은 오직 중양절이라고 한다. 그가 중양절을 술 없이 보내는 것은 향연이 벌어지는 세속을 떠난 수행자이기 때문이다. 오암은 그런 세속 생활을 끊어내고 절제를 추구하지만, 그러면서도 중양절이란 특별한 날을 맞아 속세의 즐거움을 잠시나마 누려보고 싶은 욕구를 억누르며 승속의 경계에서 일어나는 내적 갈등을 일으킨다. 이 시에서 술은 오암의 수행생활에서 오는 심리적 갈등과 스스로에 대한 욕망의 자기 규제로 제시되고 있다.

오암은 「9월9일」이란 시에서는 고독감을 중양절의 풍류에 담아냈다.

오늘은 바로 9월 9일이라	今日正當九月九
홍국과 황국 피고 단풍도 물들어가네	紅黃菊外幾丹楓
시와 경관은 있는데 술친구는 없고	有詩有景無朋酒
좋은 날 적막함 속에 모자만 떨어지네	落帽佳辰寂寞中 「九月九日」전문. ⁶⁵⁾

이 시에서도 첫 두구에서는 중양절의 아름다운 가을풍경을 표현하고 있다. 그

64) 『鰲巖集』(H.211, 762a).

65) 『鰲巖集』(H.211, 770b).

러나 후반구에서는 용산에서 맹가는 연회에 취해 모자가 떨어지는 줄도 모를 정도로 중양절을 즐긴 것과는 대비되게 오암은 국화를 감상하고 시를 짓지만, 술잔을 주고받으며 이날을 즐길 친구는 없고 모자만 떨어졌다며 홀로 쓸쓸하게 외로운 시간을 보내고 있는 그의 고독함과 처지를 드러낸다. 이처럼 중양절은 세속적 삶의 일환으로 그것을 동경하는 마음과 잊어야 한다는 오암의 양가감정을 대변하고 있다.

다음의 「국화」에서도 오암은 그의 고독함을 국화에 담아낸다.

사람들은 용산에 갔다 차례로 돌아오는데	人去龍山節序回
국화는 오늘 누구를 위하여 피었는고	黃花今日爲誰開
아이들이 나를 위로하여 궁핍하지 않으니	兒童慰我窮愁否
향기로운 꽃을 따서 술을 사 오네	先摘香葩沽酒來 「菊花」전문. ⁶⁶⁾

중양절을 맞아 사람들은 산에 올라 국화를 감상하고 중양절의 연회를 즐기고 온다. 그런데 국화는 누구를 위해 피었냐고 반문하며 오암은 국화가 자신을 위해 핀 것이 아니라고 말한다. 자신은 중양절에서 철저히 소외된 존재라는 것이다. 다시 말해, 오암은 자신이 중양절을 즐기는 속인이 아니라 수행자임을 자각한다. 그렇지만 그를 위로해주는 이가 있으니 사찰의 동자들이다. 이 어린 동자들은 오암을 위해 국화를 따고 술을 사 오니 기쁘지 않을 수 없다. 오암에게 동자들이 준비해준 국화주는 그들의 정성과 마음이 담긴 위로주였을 것이다.

다음은 계오의 「구일」이란 선시이다.

백주는 돈 많은 곳에서 팔고	白酒金多處
-----------------	-------

66) 『鰲巖集』(H.211, 772a).

국화는 일시에 피었네	黃花藥一時
산사에서 등잔아래 가을날을 꿈꾸었으되	山燈秋夢事
깨고 나니 더욱 알기 어려워라	已覺更難知 「九日」전문 ⁶⁷⁾

조선시대에 소주에 해당하는 백주는 고급술이었다. 그래서 민가에서도 탁주인 막걸리는 쉽게 마시며 즐길 수 있는 술이었지만 백주는 사대부와 같은 상류층의 사람들만이 마실 수 있었다. 그러므로 백주는 산속에 사는 계오는 맛볼 수 없는 술이다. 이 시의 첫구에서 계오는 백주는 돈이 많은 부잣집에만 있다고 시대적 상황을 설명하며 술과 신분의 관계를 보여준다. 거기에 국화도 가을 한 철 잠시 볼 수 있어 늘 그가 즐길 수 있는 존재가 아니다. 첫 두구는 그런 현상 세계에 관한 설명이다. 계오는 그런 술과 국화를 탐하는 것을 가을날의 꿈에 비유한다. 이것들은 무상한 존재인데 사람들은 그것을 알지 못하고 취하려 한다. 꿈에서 깨어나 현실을 자각하듯 계오 자신도 술과 국화라는 물질의 무상함을 알아차렸다. 그러나 여전히 그것을 완전하게 깨닫는 것은 어렵다고 말한다.

한편, 징월선사는 유자와의 교류를 중양절에 비유하여 시로 보여준다. 다음의 선시는 영천에 관리로 왔던 홍공에게 중양절을 맞아 보낸 시이다.

국화는 그대로 예전의 가을과 같아	黃花猶似舊時秋
노승의 중양절 생각은 하염없네	殘衲重陽意叟悠
어찌하면 사군과 함께 모여	安得使君同此會
시 읊고 술 마시며 서로같이 맑은 흥취 즐기려나	相將詩酒作清遊 (一)
가을빛 보려고 석대에 오르니	爲看秋光上石臺

67) 『伽山藥』 권1(H.246, 761c).

쓸쓸한 회포를 누구에게 털어놓을까

蕭條懷抱向誰開

중양절이 지나도록 좋은 벗은 오지 않아

良朋不到重陽過

용산에서 국화 띄운 술잔을 저버렸네

孤負龍山泛菊杯 (二)

「重陽日憶永川舊使君洪公」 전문.⁶⁸⁾

징월은 첫수에서 올해도 중양절이 돌아와 사군과 만나 중양절의 풍류를 즐기고 싶었으나 그가 없어 아쉽다고 말한다. 둘째 수에서 징월은 가을의 풍경을 보려고 석대 위에 올랐다. 그러나 그 정취를 함께 감상하고 싶은 사군은 중양절이 될 때까지 오래도록 만나지도 못하고, 그가 오지도 않아 결국 국화주를 나누는 시회를 가질 수 없었다. 징월은 그의 고독감을 중양절 날의 상황과 국화와 술에 비유했다. 여기에는 그가 바라는 벗과의 교유에 대한 갈망으로 느끼는 고독함도 있겠지만, 그 이면에는 그것이 모두 무상하다는 것을 깨달아야함을 전하고 있다.

조선시대 중양절에 홀로 또는 친구들과 국화를 감상하며 국화주를 마시는 것이 유자들의 일상적인 가을날 삶의 모습이었다. 고려시대부터 조선시대에 이르기까지 유자 문인들은 도연명을 그들의 이상형으로 삼았기 때문에 도연명이 그랬듯이 그들도 국화를 집안에 심어 가꾸고, 국화주를 마시며 국화를 감상했다. 그 과정에서 그들은 지인들과 교유하고, 적적함을 달래기도 하였다. 이렇듯 유자의 한시에 국화는 가을의 상징성과 음주의 배경이란 두 가지 상징성을 포함한다. 게다가 도연명은 국화시인으로도 불리며, 조선의 문인들에게 국화는 은일(隱逸)의 상징물이었다.⁶⁹⁾ 고려와 조선 유자들의 한시에도 벗이나 가족을 만나지 못하는 고독함과 외로움을 중양절의 풍류에 빗대어 읊었다. 그러면서 유자들은 이백(李白)을 흠모하며 그의 시에서 고독과 우울감을 물아일체의 경지로 승화시키듯 자연과의 합일로 그들의 감정을 해소하고 술로 흥취를 더하여 중양절의 정취를 잡으려

68) 『澄月大師詩集』 권1(H.234, 494a).

69) 이동재 2015, 257-262.

하였다.⁷⁰⁾

시승들이 사용한 이들 소재는 가을이라는 계절, 즉 시간의 흐름을 나타내어 시간적 관념을 갖게 한다. 계절의 인식은 대상에 대한 정서적 반응 행위이며, 문학에서 시간은 삶의 과정이나 일의 경과를 상징하면서 주체가 행동하는 시간적 배경이 된다.⁷¹⁾ 가을의 세시풍속인 중양절은 만물이 익어가는 계절로 삶에 비유하면 삶의 완성 내지는 죽음에 다가가는 시간이다. 그러나 시승들에게 아직 완전한 진리의 깨달음은 오직 않은 것 같다. 그런 수행의 완성을 이루지 못한 자신과 그 속에서 느끼는 무력함과 수행의 고행을 홀로 이겨내야 하는 고독한 삶을 시승들은 중양절의 국화와 국화주에 비유하고 있다.

이와 함께 시승들은 유자 문인처럼 사찰에 국화를 감상하고 국화주를 마시는 도연명의 은자생활과 같은 삶의 태도를 보여주고 있다. 유자들은 술 마시는 은자의 삶을 동경했지만, 시승들은 은자의 삶을 살면서 술과 시를 즐기는 유자 문인의 삶을 추구했다. 다시 말해, 유자들은 속세에서 탈세속을 희망했고, 시승들은 탈세속의 공간에서 속세의 삶을 동경하며 유·불의 삶을 동시에 유지하였다. 이러한 시승들의 삶의 태도는 그들의 정체성을 모호하게도 만든다.

V. 결론

불교의 윤리와 도덕적 체계를 구성하는 수행자의 계율 실천은 사회의 문화적 사유 방식에 지배를 받기도 하며, 불교문화를 형성하는 물질은 그 문화가 만든 사회 구성원의 신념체계로 물질성이 투영되어 기호화된다. 조선후기 불교의 정체성 혼란은 모호한 반불반유(半佛半儒) 삶의 태도를 보이며 온전히 승려로서의 삶을 고수하는 것으로부터 멀어져 있었고, 자연스럽게 불교에서 유가의 삶의 방식, 덕목, 가치를 수용하기에 이르렀다. 그로 인해 불교의 승려들은 불음주계의 범계행위에 대한 긴장감이 느슨해지고 승속의 생활 경계마저 무너지는 결과를 초래하였다. 유자들은 그들의 음주문화를 불교에서 따르는 것에 적극적으로 지지하며 관용적인 태도를 보였고, 불교에서는 이를 거부감 없이 받아들였다.

70) 윤석우 2007, 449-450. ; 최은정 2017, 277-281.

71) 김상진 2015, 218.

하지만 전통사회에서 한국불교의 음주문제는 승가의 사회적 관계에 종속되어 변화를 일으켜 불교 계율안에서 그것의 지계와 파계라는 단일적인 본질에만 천착하여 그 문제를 논할 수 없다. 불교는 사회와 분리된 독립적인 집단이 아니라, 사회속에서 비종교인들과 공존하는 공동체이다. 시대적 상황은 불교문화의 전통을 고수할 것을 요구하기도 하지만, 때로는 그 전통적 관습이 변화 또는 변용의 단계를 거치며 전개하고 확산되면서 다양한 불교문화를 형성한다는 사실을 생각해야 한다. 그렇기때문에 항상 불교의 본질에만 충실할 수 없고, 때에 따라서는 탈선적 현상도 존재하는 과정을 이해할 필요가 있다. 그 현상이나 물질이 가진 함축적 의미를 파헤쳐 전통적인 불교문화로서의 전승 가치의 타당성과 앞으로 적용 가능한 문화인지에 대한 실용성을 분석해야 한다.

조선후기 불음주계를 지키는 것은 승려의 정체성을 지키는 것으로 유자들은 그것을 원하지 않았다. 오히려 계를 범하는 것을 칭송하며 승려들이 유자와 같은 생활을 하고, 그들의 문화를 따르도록 종용하였다. 조선후기의 시승들은 유가의 삶과 문화를 이어가며 그 속에서 깨달음을 추구하였다. 불교적 사고로 불교를 실천한 것이 아니라 유교적 사고로 불도를 이루고자 하였던 것이다. 어쩌면 이것이 조선불교를 지탱한 힘이었는지도 모르겠다. 선승들은 불교의 종교적 목표를 달성하는 방법으로 사회의 주된 삶의 윤리를 제시한 유가의 음주윤리와 규범을 따르면서도 불교의 음주윤리와 규범에 따라 규제하고 절제하는 불교와 유교의 이중적인 음주문화를 형성하였다. 그런 조선불교의 음주문화는 불음주계의 파계와 지계의 갈림길에서 수행자로서의 정체성을 혼란스럽게도 했다.

계율의 수지는 수행자 개인의 내면적 성숙으로 종교적 목표 달성의 기반이므로 이를 지키고 여기는 것은 극히 개인적인 사안이라고 치부해 버릴 수도 있다. 하지만 이는 청정한 승가를 형성하는 토대가 되기 때문에 간과해서는 안 된다. 중요한 것은 붓다가 설한 독화살의 비유에서처럼 불교가 추구하는 본질에서 벗어난 현상들에 비난하거나 이를 감추려고 할 것이 아니라, 그것의 상징성을 객관적으로 연구하고 밝힘으로써 그것으로부터 우리가 배울 점은 무엇인지를 찾고 검토하는 합리적 사고야말로 가치 있는 일이라고 생각한다.

지금의 한국불교는 역사적 전통의 축척으로 일구어진 결과물이다. 만약 한국불교가 참된 종교적 신앙의 모습을 보이지 않았다면 한국불교는 역사의 한 부분으

로 남아있을 뿐, 지금처럼 미래 지향적이고 지속 가능한 종교로 존속하지 못하였을 것이다. 우리는 이러한 역사적 가르침을 통해 불교가 사회와 상호작용을 어떠한 태도로 이끌어 가야 하는지를 배우는 기회로 만들 수 있다. 사회적 요구에 부응하지 못하고, 종교적 독창성을 상실한 종교는 존속 불가능하다. 불교의 가치를 사회가 따르기를 바란다면 불교는 사회보다 강한 힘을 가져야 하고 그 힘은 승가의 청정성일 것이다. 그것이 오늘날 이 사회가 불교에 요구하는 바이기도 하다.

그런데 우리가 명심해야 할 것은 승가와 수행자의 청정성 유지와 지속은 수행자 자신의 의지와 노력만이 아니라 사회적 합의와 요구가 동반된다는 것이다. 그러므로 한국불교의 청정성 유지를 위해서는 재가자의 지지와 실천도 필요하다. 그렇다면 지금 우리는 불교의 불음주계의 대중화 실천 방안을 모색해야 하지 않을까 한다. 그리고 그 시작은 조선시대 선승들이 보여준 자기 절제와 규제로부터 출발한다고 생각한다.

참고문헌

H. : 韓國佛教全書

Vin. : *Vinaya Piṭaka*

T. : 大正新修大藏經

『修禪結社文科釋』(H237), 『梵網經』(T24), 『伽山藁』(H246), 『根本說一切有部毘奈耶』(T23), 『茶松詩稿』(H314), 『蓮潭大師林下錄』(H224), 『四分律』(T22), 『少林通方正眼』(H240), 『松桂大禪師文集』(H200), 『十誦律』(T23), 『鰲巖集』(H211), 『澄月大師詩集』(H234), 『七佛八菩薩所說大陀羅尼神呪經』(T21), 『喚惺詩集』(H194)

朝鮮酒造協會(1935), 『朝鮮酒造史』, 京城: 朝鮮酒造協會.

Pali Text Society(PTS), 1882.

리차드 컴스탁 저, 윤원철 역, 2017, 『종교의 이해』, 서울: 지식과교양.

한국고문서학회, 2006, 『의식주, 살아있는 조선의 풍경』, 서울: 역사비평사.

LEE, Dong Jae (이동재), 2013, 「한국 한시에 나타난 국화의 의미」 [“Meaning of Chrysanthemum in Sino-Korean Poetry in Korea”], 『동방한문학』 (*Dongbang Korean Classics*), vol. 56, 247-277.

HAN, Sangkil & Wegehaupt, M., 2012, “The Activities and Significance of Temple Fraternities in Late Chosŏn Buddhism”, *Journal of Korean Religions*, vol. 3(1), 29-63.

LEE, Ja Rang (이자랑), 2021, 「동아시아 불교에서 계율의 수용과 발전 : 범계 판단의 기준 변화를 중심으로」 [“Acceptance and Development of Buddhist Precepts in East Asian Buddhism-Focusing on the Change in the Judgement Standard for Whether or Not Break the Precept”], 『남도문화연구』 (*The Journal of Namdo Area Studies*), vol. 44, 73-101.

JANG, Beoung-han (장병한), 2016, 「茶山 丁若鏞의 佛教詩에 관한 一考察」 [“A Study on Dasan Jeong Yak-yong's Buddhist Poetry -Focused on Poetic Imaging of Cleanness, Truth, Equality and Oneness through Self-enlightenment in Illusion World”] 『동양한문학연구』 (*Dongyang studies in Korean Classics*), vol.45, 139-168.

JUNG, Sook-in (정숙인), 2012. 「象村 申欽의 <和陶詩> 중 <飲酒> 20首 연구-陶淵明의 <飲酒>, 蘇軾의 <和陶飲酒詩>와의 비교문학적 관점에서」 [“A Study on 20 Drinking Poems among Shin Hum's Hwadosi”], 『우리문학연

- 구』 (*The Studies of Korean Literature*), vol. 35, 91-119.
- KIM, Jun-hyuk (김준혁), 2014, 「조선시대 선비들의 탁주(濁酒) 이해와 음주문화」
[“Understanding of Takju Liquor & Drinking Culture of the Classical
Scholars During the Lee Dynasty”], 『역사민속학』 (*The Journal of
Korean Historical-forklife*), vol. 46, 131-158.
- JO, Tae Seong (조태성), 2013, 「조선후기 호남의 불교한시 연구 - 범해(梵海)
각안(覺岸)의 시를 중심으로」, [“A Study on Honam Zen Poetry in the
Later Chosun Dynasty - Concentrate on Zen priest Beomhae’s
Poetry”], 『한국시가문화연구』 (*The Studies in Korean Poetry and
Culture*) vol. 16, 307-323.
- YU, Ok Kyong (유옥경), 2013, 「조선후기 풍속화의 農繁期 들밭(鎗)과 술(酒)」
[“Deulbap and Drinks of the Busy Farming Season Portrayed in the
Genre Paintings of Late Joseon”], 『美術史學』 (*Art History*), vol. 27,
371-404.
- KIM, Young Mee (김영미), 2019, 「일제 식민지기 ‘음주 취미’의 통제와 양면성 -
오락 부재(不在)와 음주의 문제화에 대한 일고찰」[“Control and Duplicity
of ‘Hobby Drinking’ in Colonial Korea-A Study on the Absence of
Entertainment and Drinking Issues in Colonial Korea”], 『역사민속학』
(*Korea Society For Historical Folklife Studies*), vol. 56, 193-228.
- KIM, Joo Sune (김주순), 2004, 「時調와 歌辭에 나타난 陶淵明 飲酒詩의 受容樣相
」 [“A Study on the Reception for a Thee-Verse Korean Ode & an Old
Form of Korean Verse in Tao Yuan-ming's Drinking Poetry], 『한중인문
학연구』 (*Studies of Chinese & Korean Humanities*), vol. 12, 212-237.
- KIM, Han-Sang (김한상), 2015, 「빨리 조문 불음주계에 대한 재고 :그 어원학적
분석과 계의 두 가지 측면들을 중심으로」 [“Rethinking on the Fifth
Precept in Pāli: Through Its Etymological Analysis and Two Aspects of
Sīla”], 『불교학연구』 (*BUL GYO HAK YEONGU-Journal of Buddhist
Studies*), vol. 43, 245-268.
- PARK, Hae-dang (박해당), 2012, 「조선후기 유학자들의 불교관: 승려 문집의 서
문을 중심으로」 [“Viewpoints of Confucian Scholars toward Buddhism
during Late-Joseon Period”], 『태동고전연구』 (*TAE-DONG YEARLY
REVIEW OF CLASSICS*), vol. 28, 207-232.
- SONG, Young Jun (송용준), 2011, 「도연명 시에 나타난 ‘술’의 의미」, 『인문논총』
(*Seoul National University the Journal of Humanites*), vol. 65,
305-329.
- YOO, Suk Woo (윤석우), 2005, 「飲酒詩에 나타난 中國詩人の 精神世界」 [“*The
Chinese Poet’s Spiritual Worlds in the Drinking Poems*”], 연세대학교 대학
원 박사학위논문 (Doctoral Thesis of University of Yeon Sae).

- JUNG, Sook-in (정숙인), 2012, 「象村 申欽의 〈和陶詩〉 중 〈飲酒〉 20首 연구」 [“A Study on 20 Drinking Poems among Shin Hum's Hwados”], 『우리문학연구』 (The Studies of Korean Literature), vol. 35, 91-119.
- CHIN, Sung-su (진성수), 2014, 「유교경전에서 술[酒]의 상징체계 연구」 [“The Symbol of Alcohol in Confucian Scriptures”], 『양명학』 (YANG-MING STUDIES), vol. 37, 271-302.
- CHOI, Eunjung (최은정), 2017, 「고려시기(高麗時期) 중양절(重陽節) 관련 한시(漢詩)의 중국 고전시 수용 양상 연구」 [“A Study on the Characteristics of Goryeo's Chinese Poetry in Relation to Double Ninth Festival during the Goryeo Period”], 『중국학보』 (Journal of Chinese Studies), vol. 82, 265-306.
- KIM, Sung-eun Thomas (토마스 성은 김), 2018, 「조선후기 유·불이 공유한 문예 문화 -승려와 유교 엘리트의 문화생활을 중심으로」 [“The Shared Literary Culture Between Buddhism and Confucianism During the Late Joseon Period -Focusing on the Cultural Lives of Monks and the Confucian Elites”], 『연민학지』 (The Yon Min Hak Chi), vol. 30, 301-330.
- HAN, Su-jin (한수진), 2022, 「『大菴寺成造所日記』를 통해 본 조선후기 사찰의식생활과 음식문화」 [“Eating and Food Culture of Late Chosun Buddhism Based on The Diary of Sungjoso at Daedun Temple”], 『동아시아불교문화』 (Journal of Eastern-Asia Buddhism and Culture), vol. 52, 217-260.
- <우리문화신문>, 선승들에게 필요한 기음식 “송화백일주”, 2015.01.26.기사.
<https://www.koya-culture.com/news/article.html?no=98590>.
- <BBS Newa>, ‘송화백일주’ 장인 벽암스님 무형문화재 지정, 2013.05.28. 기사.
<https://news.bbsi.co.kr/news/articleView.html?idxno=606174>

[제4발표 논평1]

「조선후기 불교에서 음주윤리의 충돌과 철학」에 관한 논평문

이 병 옥

(고려대학교 강사)

한수진 선생님의 발표문은 조선후기 불교의 음주윤리에 대해 검토한 글이다. 이 주제는 우리에게 비교적 익숙한 내용이지만, 제대로 검토되고 연구되지 않은 영역이라고 판단된다. 따라서 그만큼 이 발표문의 학술적 의의가 있다고 생각된다.

발표문의 2장에서는 불교에서 음주를 금하고 있는 데 비해서 유가에서는 음주에 대해 관대하였다고 말한다. 조선시대 유교인에게 술은 그들의 가치와 철학을 대변하는 상징물로 승화되었다. 그리고 이러한 조선시대의 유교인의 인식이 불교에도 영향을 미쳤다. 3장에서는 조선후기 불교인 사이에 음주를 바라보는 두 가지 시선이 있었음을 지적한다. 백과공선(1767-1852)과 설두유형(1824-1889)의 경우, 음주에 대해 철저히 비판한다. 그에 비해, 음주를 즐기는 승가의 분위기도 있었다. 시승(詩僧)의 경우에는 음주가 구도(求道)의 방편이었다고 할 수 있다. 또한 교단의 외부에서도 시승(詩僧)의 음주에 대해 비판하지 않았다. 4장에서는 불교에서 음주문화가 형성된 것과 시승(詩僧)의 음주철학에 대해 서술한다. 이것은 3가지로 나뉘어진다. 첫째, 술은 교유(交遊)와 접빈(接賓)을 위해 사용되었다는 것이다. 불교의 승려 사이에서나 유교인과 승려의 교유에

서도 술이 중요한 수단이었다. 둘째, 시를 지으면서 술을 마셨다는 점이다. 그래서 시와 술은 긴밀한 관련을 맺는다. 셋째, 자연과 술의 관계이다. 시승(詩僧)은 중앙절을 맞이하여 국화와 술을 연결해서 시를 지었다.

논평자의 소임을 다하기 위해서 몇 가지 질문을 제기합니다.

1. 4장에서 불교의 음주문화가 형성된 점과 음주철학에 대해 서술하였는데, 내용을 검토해 보면, 조선후기 불교의 음주철학이 구체적으로 무엇인지에 대해 정확히 전달되지 않는다. (중앙절이 삶의 완성과 죽음에 다가가는 시간으로 볼 수 있고, 詩僧이 수행을 완성하지 못한 채, 그들이 느끼는 삶의 무력함과 수행의 어려움을 이겨내야 하는 것을 국화와 국화주에 비유하고 있다는 내용이 있다.)

2. 발표문 4장 2절에서 “19세기에 다시 불교가 사회적 고립상태에 빠지기 전까지”(13쪽 1줄)라는 표현이 있는데, 이 말은 논평자가 알고 있는 불교사의 전개와 다르다. 19세기에 무슨 사건이 있어서 불교가 사회적 고립상태에 빠졌는지 답변을 부탁드립니다.

3. 발표문 4장 2절에서 “과연 만취한 상태에서 그들의 시상(詩想)을 온전히 표현할 수 있는 자가 있을까? 그렇다고 한다면 시승의 음주는 그들의 사유를 시로 드러내고 전달하기 위한 하나의 매개물이었을 뿐이다.”(15쪽 16-18줄)라고 주장한다. 글의 흐름이 좀 어색하다는 인상을 받았다. 말하고자 하는 내용은 시승(詩僧)이 술을 마시는 것은 그들의 생각을 시로 전달하기 위해서였기 때문에 시승이 만취하지는 않았다는 것이다. 하지만 그런 목적으로 술을 마시다 보면, 당연히 부작용이 있을 수 있고, 그래서 만취하는 경우도 있었을 것이다. 그래서 글의 표현이 좀 매끄럽지 못하다는 인상을 준다.

[제4발표 논평2]

‘조선후기 불교에서 음주윤리의 충돌과 철학’ 을 읽고

이 자 랑

(동국대학교 불교학술원)

1.

음주는 출가, 재가를 불문하고 불교에서 금지하는 행위이다. 비구·비구니는 구족계, 사미·사미니는 십계, 정학녀는 육계, 그리고 재가자는 오계와 팔재계에 예외 없이 불음주계가 들어 있고, 『범망경』을 필두로 한 보살계에서는 스스로 음주하는 행위는 말할 것도 없고 다른 이에게 술을 권하는 행위도 금지된다. 그리고 남에게 술을 파는 행위는 보다 무거운 죄로 규정한다. 이처럼 ‘술’은 불교 계율에서 금기시되는 먹거리지만, 과거나 현재나 여러 이유로 불교도가 쉽게 범하는 혹은 범계를 용인하는 행위 중 하나이다. 한국불교 역시 예전이나 지금이나 서로의 음주 행위를 불교도는 관대한 시선으로 바라보는 것 같다.

‘불음주계’가 있음에도 ‘왜 불교도는 술에 이토록 관대한가?’ 지금까지 그 배경을 찾는 몇몇 논문이 있었는데, 본 논문은 특히 조선후기 승려의 문집 등을 통해 당시 불교계의 음주윤리 입장을 고찰한다. 알코올이 초래하는 방일(放逸)이 언제라도 악행을 유발할 수 있다는 점에서 음주는 지양해야 할 행위임에 틀림없다. 하지만 본고의 고찰이 보여주듯이, 음주는 하나의 문화로서 일상생활에 정착해버린 경우가 많아 교단 역시 그 영향에서 벗어나기 힘든 것 같다. 본고는 유교의 전통 하에서 사대부와의

교류가 불가피했던 당시의 상황을 잘 분석하여, 사회적 인식의 침투와 이로 인해 변질되어 가는 종교적 실천행의 상호 작용을 깊이 있게 보여주는 좋은 연구였다고 생각된다. 이하, 본 논문의 내용을 간단히 설명하고, 몇 가지 질문이나 제언을 드리는 형식으로 논평을 하고자 한다.

2.

본 논문은 ‘불교와 유교에서의 술’(2장), ‘승려의 음주를 바라보는 두 가지 시선’(3장), ‘불교음주 문화의 형성과 시승의 음주철학’(4장)이라는 세 장을 중심으로 구성되어 있다.

‘불교와 유교에서의 술’은 불교와 유교에서 술 혹은 음주를 어떻게 바라보는지 그 원칙 내지 실태를 확인하는 장이다. 불교의 경우, 율장과 『범망경』에서 음주 및 고주(酤酒), 권주(勸酒) 행위가 엄격하게 금지되고 있다는 점을 지적한다. 한편, 유교의 경우에는 술이 사대부에게 있어 봉제사나 접빈객 등 일상 의례를 실천하기 위한 필수품으로 사용되고, 백성에게는 권농을 위한 농주로 사용되는 등 일상생활에게 빼놓을 수 없는 음료였음을 기술한다. 또한 술이 단순한 향락을 위한 수단이 아닌, 작시 등을 위한 불가피한 매개물이었음도 지적한다.

‘승려의 음주를 바라보는 두 가지 시선’에서는 설두 유형 등 조선 후기의 승려들이 남긴 글을 분석하며, 당시 음주로 인해 교단이 청정성을 상실해가는 것을 우려하는 입장이 존재하는 한편, 사찰의 대량 누룩 생산 등으로 인해 승려의 금주 환경이 조성되고, 특히 시승(詩僧)의 음주가 구도의 방편으로 인식되어 교단 안팎에서 용인되는 분위기가 있었다고 하여, 음주를 둘러싼 두 가지 상반된 입장이 존재하였음을 지적한다. 그리고 조선후기 유학자들이 승려들을 평가하는 기준이 유교적 덕목을 갖추고 실천하는 승려들에 있었고, 불교계에서는 이에 맞서 유가의 불교 폄하나 왜곡된 인식에 맞서지 못한 채 위축되는 경향이 있었다고 한다.

‘불교 음주문화의 형성과 시승의 음주철학’에서는 조선후기 승려들의 음주 현상을 교유와 접빈, 작시(作詩), 자연이라는 세 가지 관점에서 분석하고 있다. ‘교유와 접빈’에서는 선사들의 시를 분석하며, 음주로 인한 범계와 지배층, 서민 등과의 사회적 교류 사이에서 그들이 겪은 내적 갈등을 소개한다. 교화의 대상인 세속 사람들과 술을 통해 유대감을 형성하기 위해 범계인 줄 알면서도 과거를 선택할 수밖에 없었던

것으로 설명하고 있다. ‘작시’에서는 당시 유자들의 작시 활동에서 음주가 필수불가결한 음료였으며, 선승들 역시 이들과의 교류 내지 자신의 작시 활동을 위해 술을 필요로 했다는 점을 지적한다. 마지막으로 ‘자연’과 관련해서는 선승들의 시에 봄이나 국화 등 자연을 소재로 하는 것이 다수 보인다는 점을 강조한다. 특히 국화주를 마시는 중양절의 모습을 소재로 한 시에 수행의 미완성에 대한 아쉬움과 고독한 삶에 대한 시승들의 심정이 담겨 있다고 분석하는 등, 자연과 음주의 관련성을 짚어내고 있다.

3.

논문을 읽으며 궁금했던 몇 가지 점에 대해 질문 드린다.

첫째, 제2장 ‘1.불교의 음주윤리’에서 빨리울의 ‘불음주계’와 관련하여 발표자는 다음과 같이 기술하고 있다.

“그래서 붓다는 술을 술이라 생각하고 마시거나, 술이라고 의심하거나, 술이 아니라고 생각하며 마시면 바일제라고 규정하였다. 이러한 세세한 여러 상황의 제시에 따른 금주 규정은 음주 후에 일어날 자신의 행동 변화를 예측할 수 있으며 그것을 알면서도 마시는 행위의 규제이다. 또한, 술이라는 조금의 의심이 들거나 술인 줄 알면서도 그것을 부정하며 마시는 행위 까지도 금지하며, 어떤 경우의 음주도 허용하지 않는 술에 대한 붓다의 음주윤리 입장을 명백히 드러낸다.”

여기서 점선으로 표시한 부분은 빨리울 바일제 제51조 ‘불음주계’에 나오는 구절이다. 실제로 술이 있고, 이 술에 대해 ①실제로 술이라고 생각하며 마신 경우, ②술인지 아닌지 정확히 모르지만 술일지도 모른다고 의심하며 마신 경우, ③술이 아니라고 생각하며 마신 경우, 이 세 가지 모두 바일제라는 범계 행위가 된다는 점을 규정하고 있다. 발표자는 이 규정들을 먼저 “음주 후에 ... 행위의 규제이다.”(밑줄 친 부분)라고 설명한다. 그런데 이 설명은 ③술이 아니라고 생각하고 마시는 경우에는 해당되지 않는다고 생각된다. 발표자는 이 ③을 술인 줄 알면서 술이 아니라고 ‘부정하며’ 마시는 상황 혹은 술인 줄 알면서 ‘이건 취하지 않는 거야, 따라서 음주가 아니야’라고 부정하는 상황으로 이해하고 있는 것 같다. 즉, 술이라는 사실을 인지하지만

그것을 부정하는 상황으로 본다. 하지만, 이 부분은 재고의 여지가 있어 보인다. ③은 술이라는 사실을 알면서 부정하는 것이 아닌, 실제로 술이라는 사실을 모른 채, 예를 들어 알코올 성분이 없는 다른 음료라고 생각하여 술을 마시는 상황을 전제로 한다고 생각된다. 이 구절에 이어 빨리올에서는 “술이 아닌 것을 술이라 생각하고 [마시면] 돌길라이며, 술이 아닌 것을 [술인가] 의심하며 마시면 돌길라이며, 술이 아닌 것을 술이 아니라고 생각하며 [마시면] 불범(不犯)이다.”라고 말하고 있다. 여기 나오는 세 번째 사례와 위의 ③을 대응시켜보면, ‘술’을 술이 아니라고 생각하며 마시는 행위- ‘술이 아닌 것’을 술이 아니라고 생각하며 마시는 행위가 된다. 요컨대 술을 마시겠다는 의도가 없어도 실제로 술을 마시면 바일제에 해당하는 것으로, 음주의 범계 여부를 판단할 때 의도보다 결과가 더 중시되고 있음을 알 수 있다. 따라서 이 규정은 ‘음주 후에 자신의 행동을 예측할 수 있으며 그것을 알면서도..’라는 말로 설명할 수 없으며, 어떤 의도나 예측도 불가능한 상태에서도 일단 음주하면 범계가 된다고 이해해야 할 것이다.

둘째, 제2장 ‘1.불교의 음주윤리’에서 『범망경』의 음주 관련 규정을 소개하는 가운데 “타인에게 음주를 권하는 자는 오백세 동안 손이 없는 과보를 받을 것이라고 설하며, 고주(酤酒)와 권주(勸酒)는 바라이의 중죄로 분류하고, 음주는 경구죄로 취급한다. 음주는 스스로 악업을 짓는 것이지만, 술을 판매하고 권하는 것은 타인에게 음주로 악업을 짓게 하는 인연을 부추기는 행위로 보살의 이념에 반하는 행위이다. 그래서 『범망경』에서는 음주보다는 고주와 권주를 중죄로 분류한 것 같다.”라고 기술하고 있다. 그리고 그 원전 근거로 주14)에서 『梵網經』 권2(T.24, 1004c-1005b)에 나오는 부분을 다음과 같이 제시한다.

“若佛子自酤酒，教人酤酒，酤酒因，酤酒緣，酤酒法，酤酒業，一切酒不得酤，是酒起罪因緣。而菩薩應生一切眾生明達之慧，而反更生一切眾生顛倒之心者，是菩薩波羅夷罪。(중략) 若佛子故飲酒而生酒過失無量，若自身手過酒器與人飲酒者，五百世無手，何況自飲。不得教一切人飲，及一切眾生飲酒，況自飲酒。若故自飲，教人飲者，犯輕垢罪。”

발표자는 고주와 권주를 중죄로, 음주는 경죄로 이해하고 있는 것으로 보이는데, 이 점은 재검토가 필요할 것 같다. (중략)이라고 표시한 부분을 기준으로 앞은 제5중계(重戒)이며, 뒤는 제2경계(輕戒)이다. 각각의 내용을 보면 알 수 있듯이, 중계에 해당하는 행위는 고주, 즉 술을 판매하는 행위만을 대상으로 한다. 한편 경계에서는 음주를 거론하며 다른 사람에게 술을 권하는 행위만으로 오백 세 동안 손이 없는데, 하물며 스스로 마시는 것은 말해 뭐 하겠는가 라고 하여 ‘권주’를 금지하고 있다. 요컨대, 술을 판매하는 행위만이 중죄이며, 스스로 술을 마시거나 남에게 권하여 마시게 하는 행위는 경죄이다.

셋째, 제2장 ‘1.불교의 음주윤리’ 후반 부분에서 “초기불교와 대승불교의 엄중한 불음주계의 윤리 규범 실천이 때로는 간과되고 있는 듯하다.”라고 한 후, 이어서 “삼국시대 불교에서는 술을 약으로 마시거나, 중생 교화 또는 보호를 목적으로 마시는 것은 죄로 보지 않으면서 ...”라고 기술하고 있다. 이 앞뒤 문장의 내용이 미묘하게 서로 모순되는 점이 있는 것 같다. 왜냐하면, 뒤 문장에서 기술된 “술을 약으로 마시거나 ...”라는 범계 기준을 완화하는 내용은 대승불교, 즉 인도의 유가계 계통의 대승경전에 이미 등장하는 내용이며, 이를 전거로 삼은 중국이나 한국의 『범망경』 주석의 영향으로 한국불교에서 이러한 행위들이 용인되었을 가능성이 높기 때문이다. 따라서 이 부분은 약간 표현을 바꾸어 오해의 여지가 없도록 기술해 줄 필요가 있을 것 같다.

넷째, 제2장 ‘1.불교의 음주윤리’ 후반부에서 한국불교를 비롯하여 일본이나 티베트, 스리랑카, 미얀마 등 대부분의 불교권에서 승려의 음주 행위가 용인되고 있음을 서술하며, “지금의 한국 사회는 승려의 음주를 비난하고, 불교 역시 허용하지 않는다. 이는 불음주계의 실천에 사회가 지닌 술에 대한 인식과 의미가 영향력을 끼친다는 것을 단적으로 보여주는 예이다.”라고 기술하고 있다. 이를 보면, 발표자는 지금 한국의 경우 일반사회에서나 교단에서나 승려의 음주에 비판적인 입장을 갖고 있으며, 그 배경에는 사회가 지닌 술에 대한 인식이 작용한다고 보고 있는 것 같다. 그렇다면 사회의 술에 대한 어떤 인식이 지금 한국의 경우 승려의 음주 비난에 영향을 미친다고 생각하는지 궁금하다.

다섯째, 승려의 음주가 본고에서 고찰한 바와 같이, 국가나 전통, 문화 등의 영향을 받을 수 있다는 점은 충분히 수긍할 만하다. 다만, 이런 외적인 요인과 더불어 승려 스스로 음주에 부여하는 합리화 역시 무시할 수 없을 것이다. 음주는 외부의 영향도 불가피하지만, 한편으로는 오롯이 승려 개인의 선택의 문제이기 때문이다. 따라서 스스로 술에 대한 어느 정도의 합리화가 이루어지지 않는다면 범계하기 어려울 것이다. 이때 어떤 합리화가 이루어질 수 있는지, 특히 유가계 계통 경전이나 『범망경』 주석에서 말하는 ‘약’이나 ‘중생 구제’를 위해서라면 괜찮다고 하는 등의 근거를 제시하는 기술이 있는지 궁금하다. 말하자면, 조선후기의 승려들이 음주 행위를 할 때 외적 요인 외에, 스스로 음주를 용인하는데 일조한 교리적 혹은 계율적 근거를 언급한 자료가 있는가 하는 점이다.

[제5발표]

‘사사나’ 공동체와 융화한 상좌부불교 음식 문화

현 시 내

(서강대학교 동아연구소)

상좌부불교가 널리 퍼져있는 동남아시아 대륙부에서는 사찰이나 사원이 마을의 중심에 있어 신도들이 음식을 가지고 와 스님께 공양을 드리고 난 뒤 함께 나눠 먹으며 사는 이야기며 주변에서 일어나는 이야기를 나눈다. 어린아이에서부터 노인까지 자신의 고민과 공동체 내의 문제를 상담하기 위해 찾는 이는 바로 불교 승려다. 상좌부불교 공동체를 일컫는 ‘사사나(sāsana)’라는 용어가 대륙부 동남아시아에서는 ‘종교’라는 의미로 쓰일 정도로 상좌부불교는 동남아시아인들의 공동체적 삶과 매우 긴밀하게 연결되어 있다.

그렇다면 ‘사사나’ 공동체는 상좌부불교 음식 문화와 어떻게 연결되어 있을까? 사사나 공동체는 인도와 중국으로부터 들어온 불교라는 외래문화가 동남아시아라는 지역의 특수성을 갖게 했다(Sweater 1995; Grabowsky 2007; Mishra 1995). 미얀마, 태국, 라오스, 캄보디아, 그리고 베트남까지 대륙부 동남아시아라고 일컬어지는 지역에는 사찰 음식이라고 불릴만한 불교 음식 문화가 따로 존재하지 않는다. 향이 강한 음식이나 육식을 가리지도 않는다. 새벽에 거리로 나온 탁발승에게 바치는 음식도 신도가 평소에 먹는 음식이다. 그래서 상좌부불교를 따르는 동남아시아의 불교 승이나 신도들 모두에게는 종교적 음식문화가 따로 존재한다고 할 수 없다.

그렇다고 해서 동남아시아의 종교 생활과 의식에서 음식의 역할이 없다고 할 수 없고, 무엇보다 동남아시아의 음식문화가 불교와 관계가 없다고 할 수도 없다. 동남아시아의 상좌부불교 문화는 남아시아에서 혹은 중국을 통해 들어온 외래종교를 자신의 터전에서 행하던 다양한 신념과 의식을 접합하고, 더 나아가 승려와 신도들, 그리고 비신도들이 공존하는 사사나 공동체를 통해 영혼과 윤회(samsāra, 삼사라)에 대한 믿음을 실체화하는 과정에서 만들어졌다고 할 수 있다. 음식은 종교적 신앙을 실천하는 생활 안에서 공동체에 속한 구성원의 유대감과 소속감, 더 나아가 정체성을 강화하는 가장 자연스럽게 피부에 와닿는 실체를 가지고 있는 매개체이다. 사사나 공동체가 중심이 된 대륙부 동남아시아의 음식 문화와 종교문화는 긴밀한 관계를 유지하며 발전해왔고, 동남아시아의 문화와 사회, 더 나아가 정치를 이해하기 위해서는 이 둘의 관계를 이해하는 것은 매우 중요하다.

이 연구는 태국과 라오스에서 보편적으로 행해지는 ‘탁발(alms giving)’ 의식과 ‘바시(Baci, Bai Si)’, 그리고 ‘완삿타이’(혹은 ‘분카오삭’)와 같이 불교의 영향을 받은 의식에서 보이는 음식과 신앙의 관계에 살펴봄으로써 사사나 공동체의 음식 문화의 윤리와 철학에 대해 알아본다. 글은 크게 세 부분으로 구성되었다. 첫째로 일상생활에서 이루어지는 ‘탁발’ 의식에서 보이는 동남아시아 상좌부불교 음식문화를 이해하는 데 주요한 개념과 이에 대한 종교적 해석을 살펴보고, 이를 주도하는 여성불교 신도의 역할을 살펴봄으로써 사사나 공동체의 특징을 살펴본다. 두 번째로는 불교의 영향을 받은 의식에서 쓰이는 음식이 보여주는 불교와 지역 내 전통적 신앙의 결합, 그리고 그것이 반영하는 사사나 공동체의 성격에 대해서 논의한다. 사례연구로 태국과 라오스 등지에서 탁발만큼이나 보편적으로 행해지는 영혼을 부르는 의식인 ‘바시’와 조상과 영혼을 달래는 ‘완삿타이’라는 의식에서 쓰이는 음식들을 살펴본다. 마지막 부분에서 사사나 공동체가 수용하고 재창조해낸 상좌부불교 문화와 지역의 특성이 가진 함의에 대해 고찰해 보고자 한다.

탁발과 공덕 쌓기(탐분)

태국이나 라오스의 종교 문화뿐만이 아니라 정치, 경제, 사회 전반을 이해하는데 가장 먼저 알아야 하는 용어는 ‘탐분’, 바로 공덕 쌓기(merit-making)다. ‘탐’

은 태국어와 라오어로 ‘행하다’를 의미하고, ‘분(bun)’은 ‘공’을 의미하는데 산스크리트어 ‘뿌냐(puñña)’가 그 기원이다. 태국과 라오스에서 ‘분’에 상반되는 개념이 ‘밥(bap)’인데 ‘결점’을 의미한다. 즉 ‘공’을 깎아내리는 행위이다. 여기서 주목할 점은 ‘분’이 산스크리트어에서 파생된 반면 ‘밥’은 순수한 타이어다. 즉, 인도에서 들어온 힌두교와 브라만교의 영향에 상응하는 지역적 개념이 만들어졌다고 볼 수 있다.

동남아시아의 불교 의식에서 공덕 쌓기는 크게 ‘상호 교환’과 ‘전용’이라는 두 가지 형태로 이루어진다. 승려에게 음식을 바치거나 사찰에 기부를 하는 행위가 ‘상호 교환’의 대표적인 사례이다. 승려나 사찰에 공양을 하면 불교 신자는 공덕(분)을 쌓게 되고 이는 그가 가질 업보(kamma, karma)에 영향을 미치게 된다 (Swearer 1995, 19). 공양을 받은 승려는 자신을 희생해가면서 신도들에게 공덕을 쌓을 기회를 만들어주는 것이기 때문에 이에 따른 공덕을 쌓을 수 있게 된다 (Handley 2006, 131)

공덕 쌓기가 일반 상좌부불교 신도에게 일상화될 수밖에 없었던 이유는 크게 두 가지로 나누어서 볼 수 있다. 첫째는 현생에 공을 쌓아야 다음 생에 더 행복하고 풍족한 삶을 살 수 있을 것이라는 기대감 때문이고, 둘째는 공덕을 쌓으면 현생에서도 덕을 볼 수 있다는 믿음이다. 태국인과 라오인들은 자신이 가진 결점에 비해 공이 크면 그의 영혼(‘원안’)은 천국(‘사완’)에 갈 것이고, 공이 소진되면 다시 지상(loka, 로까)에서 태어날 수 있다고 믿는다. 쌓은 공덕(‘분’)과 가진 결점(‘밥’)이 비슷하다면 지옥(‘나룩’)에 가서 전생에서 지은 죄가 없어질 때까지 지내다가 다시 지상으로 복귀할 수 있다. 만약 현생에서 가진 ‘밥’이 ‘분’보다 압도적으로 크다면 그는 다시 완전히 속죄할 때까지 지상에서 귀신(‘피’)으로 방황하게 된다. 그래서 되도록 현생에서 많은 공을 축적해야 떠돌아다니는 귀신으로 지낼 수 있는 시간과 그에 따른 고통을 줄일 수 있다고 믿는다(Tambiah 1970, 53-54).

이와 더불어 눈여겨 볼만한 상좌부불교에서의 ‘탐분’의 의미가 바로 브라만교의 계층(kamma, caste)의 개념 또한 담고 있다는 점이다. 이를 대표적으로 보여주는 것이 상좌부불교 문화권에서 널리 받아들여진 ‘데바라자(devaraja, 신왕)’라는 개념이다. 왕은 전생에 쌓은 공덕으로 인해 지상의 살아있는 신이 된 것이다

(Swearer 1995, 76). 이는 현생에서 쌓은 공덕이 많으면 다음 생에 왕이나 귀족 처럼 더 나은 지위와 더 많은 재물을 가진 사람으로 태어날 수 있다는 믿음으로 이어진다. 그래서 상좌부불교 신자들 사이에는 누구에게 어느 만큼의 공양을 하는 것이 더 많은 공덕을 쌓을 수 있는지에 대한 일종의 규칙이 있다. 가난한 이웃에 쌀을 나눠주고 돈을 주는 것보다 담마(dhamma)에 가까운 승려에게 공양을 하는 것이 더 많은 공덕을 축적할 수 있다고 믿는 것이나, 자선단체에 기부를 하는 것보다 새로운 절을 짓거나 사찰에 불상을 시주하는 것이 훨씬 더 많은 공을 한꺼번에 축적하게 한다는 것 등이다(Handley 2006, 131; Tambiah 1970, 148-149). 이러한 인식들은 현실에서의 사회적, 경제적, 정치적 계층 사회 질서에 대한 순응적 태도로 이어진다.

상좌부불교가 지배적인 태국과 라오스에서는 말 그대로 탐분을 위한 의식이 일상화되어있다. 그중 가장 관계가 깊은 의식이 바로 탁발이다. 태국과 라오스에서는 이른 새벽 비닐봉지에 곱게 썬 음식을 탁자 위에 잘 늘어놓고 집 앞을 지나갈 탁발승을 기다리는 사람들을 어렵지 않게 찾아볼 수 있었다. 이들이 승려의 발우에 준비한 음식을 넣으며 기도하는 의식이 바로 상좌부불교식 ‘발우공양’이다. 이는 절에 가서 불공을 드리면서 공덕을 쌓는 행위와 비슷한데, 탁발은 신도들이 자신의 집 앞에서 자신이 평소에 먹는 음식을 마을에 기거하는 스님에게 바치면서 자신의 공덕을 쌓을 수 있는 기회를 준다. 더 나아가 탁발이라는 공덕을 쌓기 위한 행위는 개인뿐만이 아니라 음식을 받은 승려가 보살필 자기 가족, 조상, 친족, 더 나아가 자신이 속한 공동체에도 기여하는 의식이기도 하다(Arnold 2000, 10; Tambiah 1970, 54, 148). 여기에서 특히 눈여겨보아야 할 점은 자신이 쌓고 싶은 공덕이 스님이라는 신성한 존재에게 바치는 ‘음식’이라는 물질적 매개체로 실체화된다는 것이다. 이렇듯 탁발은 신도의 입장에서는 윤회라는 탄생-죽음-재탄생의 과정에서 현생과 다음 생에서의 평안한 삶을 보장하기 위한 일상적 신앙 행위다(Arnold 2000, 9).

탁발 전통과 연결해 설명할 수 있는 것이 대륙부 동남아시아에서 사찰음식이 존재하지 않는 것이다. 상좌부불교 전통에 따라 동남아시아 불교 승려들은 새벽과 정오가 되기 전에 신도들로부터 받은 공양을 먹고 오후에는 거의 단식을 한다. 사찰에서 음식을 만드는 일은 거의 없다. 즉, 승려로서는 신도들의 공양이 자

기에게는 유일하게 음식을 섭취하는 방법이고 자기의 생명을 유지하는 수단인 것이다. 이는 승려는 자신이 먹을 음식을 선택할 수 없다는 것을 의미한다.

이와 연결 지어 생각해볼 수 있는 부분이 과연 음식 섭취라는 행위, 그리고 이에 직접적으로 어떠한 음식을 섭취해야 하는지에 대한 율법적 해석과 가르침의 존재다(Arnold 2000, 8, 16). 이에 대해 상좌부불교 전통을 연구한 학자들은 법신(法身), 보신(報身), 응신(應身) 또는 화신(化身)로 이루어진 삼신설(Trikāya, 三身說)에 주목한다. ‘완전한 능력의 몸’을 의미하는 ‘삼보가카야(Sambhogakāya, 보신)’의 어원은 음식을 함께 먹는다는 ‘삼부이(sambhūi)’다(Arnold 2000, 8). ‘진리의 몸’을 의미하는 ‘다르마카야(Dharmakāya, 법신)’는 승려들이 음식을 나눠 먹는 행위를 통해 실체화되기 때문에 ‘다마스보가카야 (Dharmasambhogakāya, 율법에서의 친교)’와 긴밀하게 연결되어 있다. ‘인간으로 화신한 몸’을 의미하는 ‘니르마나카야(Nirmanakāya, 화신)’는 삼보가카야가 여러 개의 몸으로 분화되어 모든 생명 존재들 사이에 나타나는, 즉 석가모니 부처와 같은 존재인데, 이는 ‘아미사삼보가(Amisasambhoga, 먹는 것을 통한 친교)’와 연결이 된다. 승려들은 신도들이 준 음식을 먹음으로써 자신의 육체 그리고 그가 속한 사찰은 신도들의 공덕을 쌓아놓는 일종의 창고가 된다. 승려가 음식을 섭취하는 행위는 단순히 자신의 생존을 위해서만이 아니라 자신이 속한 공동체가 행하는 공양이라는 종교적 행위를 통해 현생과 다음 생에서의 고통을 줄일 수 있도록 돕는다는 것이다(Arnold 2000, 8; Van Esterik 1986, 210; 한울안신문 2015).

그런 승려가 신도가 음식에 대한 선호도를 보이는 것은 신도에 대한 차별성을 갖게 하므로 이는 자신과 신도들의 해탈을 동시에 추구해야 하는 승려의 의무와 상치된다(Arnold 2000, 18). 하지만 공양을 받은 음식을 먹을 때 아무런 감정을 드러내지 않으면 신도들은 자신이 공양한 음식이 공덕 쌓기에 얼마나 도움이 되는지에 대해 알 수 없다(Van Esterik 1986, 210-211). 그래서 승려들은 때로는 신도가 공양하는 음식에 대해 호감도를 일정 정도 표출하기도 한다. 하지만 이도 승려가 자신과 공동체의 관계를 어떻게 규정하는지에 따라 다르기 때문에 모두가 음식에 대해 감정 표현을 한다고 기대할 수는 없다. 태국과 라오스의 상좌부불교 승려는 자신이 속한 사찰이 보살피는 공동체와 자신을 떼어놓을 수 없기 때문이다.

승려가 속세와 완전히 등지는 방법은 바로 이 속세의 음식을 끊는 것이다. 이를 통해 승려는 개인의 해탈에 집중할 수 있게 되지만, 동시에 주변 공동체와 단절되게 된다. 하지만 현실적으로 완전한 단절은 거의 불가능하다. 앞서 언급한 것처럼 태국, 라오스, 미얀마 그리고 캄보디아와 같이 상좌부불교의 영향이 지배적인 곳에서는 사찰이 지역공동체의 중심에 있다. 쉽게 말하자면 마을마다 절이 있는 것이다. 그리고 이 절에 기거하는 승려 대부분이 그 마을 출신이다. 즉 마을 공동체에 속한 신도 대부분이 자신이 알던 부모님의 친구나 이웃, 자신의 친구 그리고 자신의 친족들로 구성된 것이다. 물론 출가하고 승려가 되면 그 이전의 가족과 친족, 친구들과의 관계는 세속적인 관계가 되지만 여전히 승려들은 신도의 나이나 지위에 따라 그 칭호를 달리하고 그들에 대한 대우 역시 다르게 한다. 이렇게 자신의 출생지역과 종교적 신념을 구현하는 공간이 겹쳐지게 되면 주변 공동체와의 단절의 의미는 한층 더 복잡해진다. 공양을 통해 공덕 쌓기를 돕고, 이를 통해 신도가 현생과 후생에서 평안한 삶을 누리게 하려고 현생과 후생, 물질계와 비 물질계 사이의 다리 역할을 하는 승려가 금식을 통해 공동체로부터의 단절은 시도하는 것은 평신도의 공덕 쌓기 행위 또한 돕지 않겠다는 의미로 해석되고 이는 상좌부불교에서는 곧 승려의 의무를 불성실하게 이행하겠다는 선언과 다름없다.

요약하자면 태국과 라오스에서 사찰음식이라고 특정할 만한 음식문화가 없는 것, 그리고 육식을 금할 수 없는 이유는 승려가 자신의 생명을 유지하기 위해 섭취해야 하는 음식의 종류를 고를 수 없고 신도가 공양하는 음식에 의존해야 하기 때문이다. 그렇다면 상좌부불교 승려가 생을 유지하기 위해, 그리고 주어진 임무를 다하기 위해 섭취해야 하는 음식의 종류를 누가 정하는가. 바로 여성 불교 신도다.

동남아시아의 종교의식과 음식문화에 관해 연구해 온 페니 반 에스테릭(Penny Van Esterik) 교수는 상좌부불교의 음식문화가 매우 정교하고 다양하게 발전한 반면 이에 대한 연구가 미약한 이유가 바로 여성 신도들이 승려뿐만이 아니라 그가 속한 사사나 공동체 음식문화를 주도했기 때문이라고 주장한다(1986, 212). 태국과 라오스의 여성불교 신도들은 상좌부불교의 음식문화 전통과 관습을 잘 알고 있는 것뿐만이 아니라 이에 대한 지식과 경험을 바탕으로 그 지역공동체에 속

한 승려가 섭취할 수 있는 음식을 결정할 수 있는 권리와 의무를 동시에 갖는다. 어떠한 재료를 쓰고 그 재료를 어떻게 가공하고 조리하여 그 음식을 취하는 승려가 불법에 어긋나지 않는 동시에 그 승려에게 공양하는 신도의 공덕이 최대한 축적될 수 있는지를 결정하는 이가 바로 여성 신도다. 그런데도 이들은 승려와의 직접적인 접촉이 거의 불가능하고 모든 종교적 의식에서 주도적 역할을 할 수 없기에 상좌부불교의 음식문화에 대한 논의가 확장될 수 없었다.

태국뿐만이 아니라 상좌부불교 전통이 강한 동남아시아와 남아시아 전반에서 여성 신도가 불교에 대한 지식과 경험을 축적하는 길은 험하고 멀다. 남성 신도들은 나이와 기간과 관계없이 출가할 수 있지만, 여성은 승려가 될 수도 없다. 때문에 여성 신도들이 가진 불교 교리와 전통에 대한 지식과 경험 역시 남성 신도들에 비해 낮다고 여겨진다. 왜냐하면 출가하고 잠시나마 승려의 삶을 살아본 남성이 가진 직접적 경험과 지식이 출가할 수 없는 여성 신도가 가질 수밖에 없는 간접적 경험과 지식보다 항상 우월하다고 여겨졌기 때문이다. 이는 여성 신도들이 승려의 생명뿐만이 아니라 자기가 속한 사사나 공동체의 유지를 위해 준비하고 공양하는 음식이 가지고 있는 중요성에 대한 비하로 나타났다(Van Esterik 1986, 199-200).

하지만 일상생활에서 음식의 종류를 결정하고, 재료를 가공하고, 이를 조리해 누군가에게 내놓는 일, 그리고 이러한 과정에서 다듬어진 조리법을 전수할 수 있는 이는 여성이다. 그래서 여성 신도들은 주로 조리가 된, 익힌 음식을 공양하고 남성 신도들은 가공과 조리를 필요로 하지 않는 많은 생쌀이나 과일 등을 공양한다. 이는 탁발의식에 참여하는 여성 신도와 남성 신도의 비율로도 확연히 드러난다. 절에 음식을 가지고 가서 공양하는 이들 대부분이 여성 신도다(Arnold 2000, 14; Tambiah 2000, 143-144). 출가할 수 없고 종교적 의식에서 주도적인 역할을 할 수 없지만, 한편으로는 가정의 경제권을 쥐고 있다(Phommasouvanh 1979, 86). 이를 이용해 똑같이 불공을 드리면서도 자기 남편이나 아들만큼 공덕을 쌓을 수 없는 여성 신도들을 더더욱 자신들의 공덕을 극대화할 기회를 찾게 된다. 주중에 계속 채식을 하다 주말에 고기가 들어간 커리나 달콤한 디저트를 공양하는 것이 그러하다(Van Esterik 1986, 204).

여성 신도는 자기 아들이 출가하면 더 많은 공덕을 쌓을 수 있다. 어찌 보면 여성 신도들이 마을 공동체에 속한 승려들을 위해 준비하는 음식은 자기가 낳은 아이가 아니어도 마을 중간에 있는 사찰에서 가족과 떨어져 고행하는 승려들을 자기 자식처럼 아끼는 마음에서 비롯된 것이기도 하다. 이렇듯 상좌부불교에서의 음식문화는 신도들의 공동체 의식과 직접적으로 연결되어 있다. 승려와 신도가 속한 공동체의 안녕이 현생에서 실현될 수 있는 가장 실질적인 공덕이다. 이는 바시와 완삿타이 의식에서도 잘 드러난다.

바시, 완삿타이 재물이 보여주는 나눔과 포용성

태국, 라오스, 캄보디아, 그리고 미얀마 동북부에 있는 산주 등지에서 행해지는 바시는 지역마다 부르는 이름이 조금씩 다르다. 태국에서는 ‘수관’[영혼을 부름, 태국 동북부 지역], ‘천관’[영혼을 초대함, 태국 북부지역], 혹은 ‘탐관’[영혼을 만듦]이라고 불리고, 캄보디아에서는 ‘수관’, 라오스에서는 ‘바시 수관’ 혹은 줄여서 ‘바시’라고 부른다(Rajadhon 1962, 130; Stuart-Fox and Mixay 2010, 19-20). 여기서 중복되는 단어가 바로 ‘관’이라는 영혼을 의미하는 말인데, 바시의식을 이해하기 위해서는 영혼을 의미하는 ‘관’과 ‘원안’, 그리고 불교와 힌두교의 ‘데바타(devatā)’ 혹은 ‘데바(deva)’에 상응하는 ‘테와다’와 귀신이라는 의미의 ‘피’를 이해해야 한다.

앞서 탐분 의식에서도 잠시 언급했듯, 태국어로 영혼을 의미하는 단어는 범어로 ‘의식’을 의미하는 ‘윈나나(viññāna)’에서 파생된 ‘원안’과 순수한 타이어 ‘관’이 있다. ‘관’을 단 한마디로 정의하기가 어렵다. 지금까지 관을 연구한 학자들 대체로는 ‘영혼’ 혹은 ‘정신’을 의미하는 데 동의하여 이 글에서도 ‘원안’은 ‘정신’, 그리고 ‘관’은 ‘영혼’을 의미하는 것으로 전제한다.

관은 그 자체로 독립체이기는 하지만 32 개의 관으로 이루어졌다고도 한다. 여기서 32 라는 숫자는 불교의 영향이라고 할 수 있다. 관이 정수리에 있다고 믿기 때문에 태국이나 라오스에서는 머리를 만지는 행위는 단순한 실례가 아닌 불경스러운 행위로 여겨진다(Rajadhon 1962, 124). 그리고 관은 반드시 인간이 아니어도 모든 동물에 존재할 수 있다고 믿는다.

‘원안’과 ‘관’ 사이의 가장 큰 차이점은 ‘원안’은 육체 안에 있지만 ‘관’은 언제든지 육체를 떠날 수 있다는 것이다. 이 ‘관’이 떠난 사람들은 정신적, 육체적 질병을 경험하고, 이 상태가 악화하면 죽음에 이를 수도 있다. 죽으면 ‘관’은 영원히 육체를 떠나게 되지만, 태국에서의 죽음은 ‘원안’이 육체를 떠난 상태라고 설명한다. 원안이 떠난 육체는 귀신, ‘괴’가 된다. 육체가 없는 ‘괴’는 지상에서 자유롭게 떠돌아다닐 수 있지만, 천국에 갈 수 없고 그래서 악한 영향력을 가질 수도 있는 존재다. 이 정반대 편에 있는 존재가 바로 ‘테와다’, 말 그대로 천사다(Tambiah 1970, 57-59; Rajadhon 1962, 119).

바시/수관 의식은 인간의 육체를 쉽게 떠나는 관을 다시 불러와 육체와 정신이 완전한 상태로 회복시키는 의식이다. 돌아온 관을 육체에 잡아두기 위해 ‘파이 몽 콘[상서로운 면실]’이라 불리는 흰색 실을 손목에 묶는다. 이 바식의식은 완전히 불교 의식은 아니고, 승려가 이 의식을 행하는 일도 거의 없다. 다만 이 의식의 기원과 목적, 그리고 의식에 포함된 음식과 과정에서 불교와 브라만교의 영향을 아주 쉽게 찾아볼 수 있다. 즉, 영혼이 존재한다는 전통적 신앙과 불교와 브라만교에서 비롯된 윤회와 공덕 쌓기, 그리고 생명 존중의 가르침이 결합하여 완성된 의식이라는 것이다. 그래서 바식의식을 행할 때는 범어와 일상어 모두 사용된다. 얼핏 보면 예불을 드리는 것 같지만 사실 주문을 외우는 것이고, 사찰이 아닌 일반 가정집이나 마을 사람들이 모이는 공공장소에서 행해진다.

태국과 라오스에서는 바식의식이 관혼상제뿐만이 아니라 출가를 앞둔 소년 혹은 청년, 출산을 앞둔 임산부, 장기간 투병한 환자, 그리고 타지에서 오랜 생활을 하거나 감옥에서 풀려난 이들을 위해서도 행해진다. 어디에선가 방황하고 있는 관을 부르기 위해 태국에서는 ‘푸 프람’[‘푸’는 사람을 의미하고 ‘프람’은 브라만을 의미], 라오스에서는 ‘머 폰’[‘머’는 치유자를 의미하고 ‘폰’은 축복을 의미]이라 불리는 주례가 주문을 외우고 의식을 진행한다. 주례는 주로 출가한 경험이 있는 마을의 원로가 맡는다(Ngaosyvathn 1990, 294). 이들은 처음에 범어로 기도를 하면서 의식의 증인 역할을 할 ‘테와다’를 먼저 초대한다. 그리고 나서 ‘나모 따사 바가와또 아라하또 삼마 삼붓다사(Namo tassa bhagavato araha-to sammāsambuddhassa)’로 주문을 시작한다(Tambiah 1970, 244). 테와다를 증인으로 부르고 범어로 기도를 드리는 것은 불교와 힌두교의 영향을 가장 직접적

으로 보여준다. 나머지 주문은 범어와 지역 방언을 포함한 일상어가 섞여 있는데 환을 부르면서 누구의 환을 부르는 것인지, 환에게 왜 돌아와야 하는지를 설명한다. 주문을 일상어 혹은 현지어로 하는 것은 환뿐만이 아니라 의식에 참여한 마을 사람들 모두가 의식의 주체임을 보여준다. 주문이 끝나면 주례는 의식을 통해 환을 회복시켜야 하는 사람의 손바닥에 음식을 놓고, 다시 주문을 외우며 흰색 실을 그의 손목에 묶는다. 주례 다음에 가족과 친족, 마을 원로와 친구 등이 차례로 환일 맞이하는 이의 손목에 흰색 실을 묶어주면서 의식이 마무리된다.

바시의의식에서 주례와 환을 맞이해야 하는 주체만큼이나 중요한 역할을 하는 것이 바로 ‘과환’[환을 데리고 온다는 의미]이다. ‘과환’(태국 중부에서는 “뺨참”이라고도 불림)은 바나나 잎으로 만든 원뿔 모양의 기둥을 쟁반이나 그릇 위에 세운 뒤 꽃과 과일, 그리고 바나나잎을 접어 만든 날개 모양의 장식으로 화려하게 꾸미고 쌀밥, 바나나, 달걀, 향, 양초, 과자, 향수가 들어간 물과 면실 등을 원뿔 모양 주변에 놓은 바시의의식의 상징물이다. 원뿔의 꼭대기에 연결된 면이나 비단으로 만든 실을 길게 내려 주례가 잡고 주문을 외우는데 이 실에는 부처(Buddha), 담마(Dhamma), 승가(Sangha)를 상징하는 세 개의 매듭이 있다(Ngaosyvathn 1990, 294). 불-법-승 삼보에 귀의함을 의미한다. 이렇듯 불교의 용어와 개념, 그리고 의미를 지역적 의식에 접합시킨 것은 사사나 공동체가 자신의 전통적 신앙을 상좌부불교의 의식으로 승화시켜 지속하려 했다는 것을 잘 보여준다.

과환에 들어가는 음식 종류는 지역마다 그리고 준비하는 의식의 대상이나 목적에 따라 조금씩 다르지만 대체로 과환은 환이 채식주의자임을 전제하고 만들어진다. 이를 상징하는 것이 바로 과환에 필수요소인 쌀밥과 달걀, 바나나다. 과환에서 장식물에 기둥인 원뿔을 은쟁반이나 그릇 위에 고정하기 위해 쌀 안에 들어가는 생쌀과 의식에 사용되는 주먹밥처럼 생긴 익힌 쌀 두 가지 종류가 들어간다. 찰쌀을 주식으로 하는 라오스에서는 멥쌀 대신 찰쌀이 쓰인다. 달걀은 오리나 닭의 알 모두 사용이 가능하고 삶은 뒤 껍질을 벗기지 않은 채로 접시 위에 놓이거나 껍질을 벗긴 뒤 원뿔 꼭대기에 꽂아 놓기도 한다. 몇몇 학자들은 살생을 피하려고 육류 대신 달걀을 쓴다고 주장한다. 또한 배아 모양의 달걀이 생명과 다산을 상징하기 때문에 쓰인다고도 한다(Ngaosyvathn 1990, 293). 바나나는 동남

아시아 어디에서나 가장 쉽게 찾아볼 수 있는 그래서 가장 일상적으로 소비되는 과일이어서 들어간다. 하지만 바나나잎으로 파관을 만드는 것은 힌두교 영향이라고 알려졌다(Rajadhon 1962, 137-138).

완은 주례가 읊는 주문을 듣고 이 음식에 이끌려 바시의식이 치러지는 곳을 찾아온다. 그리고 이 음식에 들어가게 된다. 주문을 끝낸 주례는 달걀과 바나나, 그리고 주먹밥을 완을 맞이하는 이의 손에 올려놓아 완이 제자리를 찾아갈 수 있도록 하고 이를 잡아두기 위해 실을 심장박동이 느껴지는 손목에 묶는다. 그래서 이 음식들을 통틀어 ‘크르양 부차’, ‘재물’이라고 부른다(Tambiah 1970, 233). 다른 영혼이나 신을 위해 바치는 재물과 바시의식에서 쓰이는 재물의 차이는 전자에는 육류음식이 포함되지만, 후자는 전적으로 채식주의자를 위한 음식이라는 것, 그리고 재물을 바침으로써 혜택을 받는 대상이 명확하게 정해져 있다는 점이다(Rajadhon 1962, 138).

바시의식에서도 보여지듯 사사나 공동체가 음식을 나누는 대상은 가족, 승려 혹은 이웃처럼 살아있는 존재에만 국한되지 않는다. 완과 같은 영혼, 조상이나 피와 같이 천국에도 가지 못하고, 다시 태어나지도 못해 지상에서 떠돌아다니는 귀신도 사사나 공동체에 포함된다. 평소에는 밥, 바나나, 코코넛, 고기 요리, 과자 등과 때로는 술이 담은 작은 쟁반을 조상에게 바친다. 승려에게 공양할 음식을 조리할 때 여성 신도들은 작은 병에 담긴 물을 다른 그릇에 부어서 읊기는 ‘끄루앗 남’이라는 의식을 행해 자신이 쌓은 공덕을 조상에게 전이시키기도 한다(Van Esterik 1986, 202-203). 유교에서처럼 조상을 숭배하는 것이 아니라 아직 환생하지 못해서 귀신으로 지상을 떠돌아다니고 있을지도 모르기 때문에 음식으로 위로를 하는 것이다.

이렇듯 사사나 공동체는 음식을 통해 공동체의 구성원이 어떠한 대우를 받아야 하는지 뿐만이 아니라 생과 사 사이의 존재 영역을 구분한다. 탁발의식에서는 찌거나 끓여서 익힌 밥을 승려에게 준다. 이는 자신의 공덕을 쌓는 동시에 자신의 가족, 이웃, 조상, 그리고 영혼을 돌보는 승려의 생명을 유지함으로써 현생에 존재하는 공동체의 안녕을 기하는 행위다. 결혼식이나 출가 의식과 같이 새로운 생명 혹은 삶을 시작하는 의식에서는 생쌀을 쓴다. 조리가 되지 않은 쌀은 땅으로 돌아가면 새로운 생명을 다시 키워낼 수 있다고 믿음이 있어 생명, 다산, 그리

고 재생을 상징하기 때문이다. 조상을 포함한 죽은 친척과 영혼을 기릴 때는 빵 튀기를 한 쌀을 쓴다. 튀밥은 생쌀과 반대되는 상징성을 갖고 있어 땅으로 돌아가도 새로운 생명을 키워낼 수 없으므로 죽은 자에게 적합한 음식이라는 믿음이 있다. 한편으로 보이지는 않지만 죽은자의 영혼을 달래기 위해 튀밥을 쓰는 것은 ‘아귀(餓鬼)’를 달래려는 목적도 있다고 할 수 있겠다. 사찰에서 발우공양으로 한 뒤 깨끗한 물을 사찰 마당에 있는 돌 위에 버리는 것과 비슷하다. 이어 설명할 완샷타이나 분카오삭 의식에서 튀밥을 쓰는 것이나 장례 행렬을 따라 튀밥을 뿌리는 것이 이를 잘 보여준다(Van Esterik 1986, 203). 이렇듯 음식은 삼사라 각각의 단계에 속한 모든 ‘존재’를 연결하여 사사나 공동체를 유지하게 하는 일종의 교량 역할을 한다.

이와 더불어 주목할 부분이 바로 ‘쌀’의 상징성이다. 상좌부불교를 받아들인 미얀마, 태국, 라오스, 캄보디아는 모두 쌀을 주식으로 하는 농경사회였다. 농경사회에서의 종교적 의식은 이 쌀의 생산주기와 수확에 영향을 미치는 자연조건 혹은 재해와 밀접한 관련이 있다. 이를 잘 보여주는 것이 바로 우기에 승려들이 일종의 사순절(Lenten)을 가진다는 것이다. 우기는 모든 곡식과 생명이 비를 맞고 자라는 시기이기 때문에 승려가 길에서 혹여나 자라나는 생명을 밟을 것을 우려해서 사찰 밖에서의 활동을 제한한다(Tambiah 1970, 155). 그렇게 잘 자란 쌀을 수확하기 전에 행하는 의식이 ‘완샷타이’다.

태국에서는 음력으로 10월 말, 달이 기울기 시작하는 15일에 ‘완샷타이’[‘완’은 태국어로 날이라는 뜻이고, ‘샷’은 산스크리트어 ‘사라다(sārada)’에서 파생한 말로 가을이라는 의미]라는 축제를 열어 쌀이 익어 기울기 시작하고 과일이 익어 추수와 수확의 계절이 온 것을 환영한다. 이때 여성 신도들이 준비하는 특별한 음식이 ‘끄라야샷’인데 새로 수확한 햅쌀, 땅콩, 깨, 튀밥, 익힌 쌀을 말린 뒤 갈아서 만든 쌀가루, 그리고 코코넛을 섞은 데에 야자수 설탕이나 연유를 넣어 달콤하게 만든 과자 같은 음식이다. 이 음식에는 햅쌀, 익힌 쌀과 튀밥이 모두 들어가는데, 햅쌀은 농경을 상징하고 익힌 쌀은 승려를, 튀밥은 조상을 상징한다(Van Esterik 1986, 203; Arnold 2000, 12). 그리고 눈여겨볼 만한 재료가 ‘연유’다. 상좌부불교 사찰에서는 승려가 아픈 경우나 특별한 행사가 있는 경우가 아니라면 유제품 섭취를 권하지 않는다. 특히 연유가 들어간 음료는 ‘약효’가 있다고 여겨

저 평소에는 먹기 힘든 음식 중 하나다(Van Esterik 1980, 101). 예외적인 경우가 바로 이 끄라야삿이다. 여성 신도들은 완삿타이 축제일에 승려에게 끄라야삿을 공양하는데 만약 그날 이 음식을 공양하지 않으면 그의 조상들이 먹을 것이 없어 후손을 돕지 않는다고 믿는다. 여기서 후손을 돕지 않는다는 것은 다음 해의 농경에도 영향을 미친다. 끄라야삿은 그래서 이를 먹은 승려들이 쌓을 공덕이 올해의 풍년뿐만이 아니라 내년의 풍요로 이어지기를 바라는 기원이 담긴 음식이다.

완삿타이는 태국 지역마다 부르는 이름이 다른데 ‘이싼’이라고 불리는 태국의 동북부 지역에서는 ‘분카오삭[튀밥 공양]’이라고 부른다. 돌아가신 조상을 기리고 지상을 떠도는 영혼 혹은 귀신을 달래는 것이 이 분카오삭 의식의 주요 목적이다. 이른 아침 승려에게 공양하고 난 뒤 예불을 드리고 승려와 신도들이 함께 나가 튀밥과 익힌 쌀 그리고 채소 묶음을 사찰 주변에 놓는다. 승려가 불경을 읊는 사이에 신도들은 죽은 자와 공덕을 나누기 위해 물을 절 마당에 뿌린다 (Government Public Relations 2021; Tambiah 1970, 156). 완삿타이/분카오삭 의식을 치르는 기간에 설탕을 섞은 튀밥을 논과 밭에 뿌리면 땅의 수호신과 조상이 다음 해 농사가 잘될 수 있도록 도와준다고 한다. 벼가 완전히 다 익어서 수확하기 전에 땅을 지키는 자와 이미 죽은 땅 주인의 영혼을 승려들의 불경과 함께 죽은 쌀인 튀밥으로 달래고 공덕을 나누는 의식을 치러 말 그대로 ‘죽은 쌀’과 ‘생쌀’을 바꾸는 것이다(Arnold 2000, 12; Tambiah 1970, 157).

바시나 완삿타이는 엄밀하게 말하면 불교 의식이 아니다. 파관에 포함되는 음식이나 끄라야삿도 불교 율법을 온전히 따르는 것이 아니다. 그래서 이들이 상좌 부불교의 문화나 전통을 대표한다고 할 수는 없지만, 이러한 의식과 음식들을 통해 삼사라를 연결하고 이를 모두 포함하려는 사사나 공동체의 특성을 볼 수 있다.

다양성을 수용한 나눔과 포용의 사사나 공동체

이 연구가 탁발과 바시, 그리고 완삿타이라는 태국과 라오스에서 일상적이고도 보편적인 의식과 그 의식에 사용되는 음식을 통해 강조하고 싶었던 상좌부불교의

음식문화의 특징은 바로 ‘다양성’을 적극적으로 수용한 사사나 공동체가 음식을 통해 실현하려고 했던 가치다. 상좌부불교라는 외래종교는 동남아시아 현지 주민들이 오랫동안 믿고 지켜왔던 전통과 결합하면서 새로운 문화를 만들어냈고, 이것이 사사나 공동체 전통뿐만이 아니라 정체성 형성의 기반이 되었다. 특히 음식 문화를 통해 알 수 있는 사사나 공동체의 특징을 정의하자면 바로 다양성을 기반으로 한 나눔과 포용의 문화이다.

사사나 공동체에서 일상적으로 행해지는 탁발의식은 상좌부불교 승려의 육체와 그가 속한 사찰에 자기의 공덕을 쌓아 현생과 다음 생에서의 고통을 줄이려는 노력이지만, 넓게 보면 이는 ‘탐분’을 통해 개인의 해방뿐만이 아니라 공동체 전체의 안녕을 바라는 행위다. 바시나 완삿타이 의식을 통해 행하는 ‘탐분’은 현생에 존재하는 자신과 가족, 친족뿐만이 아니라 지상에 떠돌고 있는 조상의 영혼과 내 이웃의 영혼 혹은 귀신 모두를 위로하고 기리는 행위다. 사사나 공동체는 살아있는 존재뿐만이 아니라 삼사라라는 윤회의 단계에 속한 모든 실재(being)를 포용하려 한다. 이들 의식에 소환되고 기려지는 정신(원안), 영혼(관), 천사(테와다), 피(귀신), 그리고 다양한 이름으로 불리는 신적 존재(deity) 모두가 사사나 공동체의 구성원인 것이다. ‘관’은 이미 인간의 육체 안에 존재하고 있었지만 이를 보유하고 있었던 인간이 출생, 질병, 출가 혹은 결혼과 같은 인생에서 중요한 전환점을 맞게 되면서 겪을 수밖에 없는 혼돈과 방향의 가운데 육체를 떠난다. 그런 ‘관’을 불러들이는 의식은 사사나 공동체에 속한 한 구성원이 그 개인의 삶에서의 전환점을 별 탈 없이 극복하여 그 공동체에 혼란을 가져오지 않기를 바라는 바람이 반영되어 있다. 이를 위해 마을의 원로가 자신이 가지고 있는 영적인 힘을 바시라는 의식을 통해 전이하는 것이다(Tambiah 1970, 224).

이 의식을 주도하는 이가 공동체의 원로라는 점도 주목할 필요가 있다. 상좌부불교 승려도 의식에 참여할 수 있지만, 주례를 맡지 않는 이유는 이 의식이 오롯이 종교적 의식이 아니라는 점을 강조하기 위한 것이다. 즉, 불교의 영향이 이들 의식의 발전에 막대한 기여를 했지만 결국 이 의식을 행하는 목적과 과정은 그를 주관하는 공동체의 전통과 질서를 존중한다는 것이다. 이는 바시나 완삿타이와 같은 일상적 공양 의식이 이를 주관하는 공동체의 단합, 더 나아가 정체성을 유지하는 역할도 하고 있다는 것을 보여준다(Singh 2014).

미국의 한 정신의학 박사는 마을의 원로가 주도하고 공동체 구성원들이 참여하는 바시의식이 실제로 ‘치유’의 효과가 있다고 주장한다. 특히 라오스처럼 정신의학 전문의나 보건시설이 열악한 환경에서는 공동체 사람들이 서로를 도우며 위기를 함께 극복한다는 의식을 갖는 것이 중요하고, ‘바시’와 같은 의식은 그런 공동체 의식을 함양하는데 매우 긍정적인 기여를 한다는 것이다(Westermeyer 1973, 186-187). 이러한 이유로 라오스는 1975년 이후 사회주의 체제를 받아들이고도 바시의식과 같은 전통적인 종교적 행위를 금하지 않고 있다. 오히려 1980년 새해에는 라오스 수도 위앙짠에서 정계 원로들과 정부 관료들을 위한 바시의식이 치러졌다. 여기에는 초대 대통령부터 총리, 고위 관료들이 모두 참석했는데, 이들은 실제로 1975년까지 내전을 이끌었던 주역들이었다. 공산주의자부터 반공주의자, 중립주의자 모두가 함께 바시의식을 통해 과거의 상처를 치유하고 라오스의 안녕을 기원한 것이다(Evans 1998, 80).

동남아시아 상좌부불교 음식문화는 사사나 공동체에 대한 다양한 종교적, 사회적, 그리고 정치적 요구를 문화적으로 승화했기 때문에 그만의 고유한 전통을 만들어낼 수 있었다. 그리고 그 전통은 사사나 공동체 정체성의 기반이 되었다. 마지막으로 사사나 공동체가 지향하는 나눔과 포용의 문화는 공동체가 품은 다양한 생명과 존재들, 그리고 이들을 끈끈하게 연결하는 쌀 한 줌, 밥 한 그릇 덕분에 유지될 수 있다는 것이다. 이렇듯 음식은 상좌부불교가 동남아시아인의 삶 속에 자연스럽게 스며들 수 있는 길을 내주었다.

참고문헌

- 한울안신문. 「불상의 제자가 되어」 《한울안신문》 2015.10.11.
<http://www.hanulan.or.kr/news/articleView.html?idxno=51429>.
- ARNOLD, Philip P. 2000. “Eating and Giving Food: The Material Necessity of Interpretation in Thai Buddhism,” *Journal of Ritual Studies*, vol. 14, no. 1, 6–22.
- EVANS, Grant. 1998. *The Politics of Rituals and Remembrance: Laos since 1975*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- Government Public Relations Department. 2021. “Rucak “khaobunsak” pra-pheni samkhan khong chao thai phak isan [Do you know “Khaobunsak,” an important tradition of the Isan people?], September 19. <https://region2.prd.go.th/th/content/category/detail/id/9/iid/42802>.
- GRABOWSKY, Volker. “Buddhism, Power, and Political Order in pre-Twentieth Century Laos,” in *Buddhism, Power and Political Order*, Ian Harris ed., London and New York: Routledge, 121–142.
- HANDLEY, Paul M. 2006. *The King Never Smiles: A Biography of Thailand's Bhumibol Adulyadej*. New Haven: Yale University Press.
- MISHRA, Patit Paban. 1995. “Cultural Contribution of India to South-east Asia: A Case Study of Laos,” *Proceedings of the Indian History Congress* vol. 56, 870–876.
- NGAOSYVATHN, Mayoury. 1990. “Individual Soul, National Identity: The Baci-Sou Khuan of the Lao,” *Sojourn*, vol. 5, no. 2, 283–307.
- PHOMMASOUVANH, Bounlieng. 1979. “Aspects of Lao Family and Social Life,” in *An Introduction to Indochinese History, Culture and Life*, John K. Whitmore, ed. Ann Arbor: Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan, 85–92.
- RAJADHON, Phya Anuman. 1962. “The Khwan and Its Ceremonies,” *Journal of Siam Society*, vol. 52, no. 2, 119–164.

SINGH, Sarinda. 2014. "Religious Resurgence, Authoritarianism, and "Ritual Governance": *Baci* Rituals, Village Meetings, and the Developmental State in Rural Laos," *Journal of Asian Studies*, vol. 73, no. 4, 1059–1079.

STUART-FOX, Martin and Somsanouk MIXAY. 2010. *The Festivals of Laos*. Chiang Mai: Silkworm Books.

SWEARER, Donald K. 1995. *The Buddhist World of Southeast Asia*. New York: State University of New York Press.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.

VAN ESTERIK, Penny. 1980. "Sweetened condensed soma: dietary innovation in Southeast Asia," *Filipinas, Journal of Philippine Studies*, vol. 1, no. 1, 96–104.

VAN ESTERIK, Penny. 1986. "Feeding Their Faith: Recipe Knowledge among Thai Buddhist Women," *Food and Foodways*, vol. 1, 197–215.

WESTERMEYER, Joseph. 1973. "Lao Buddhism, Mental Health, and Contemporary Implications," *Journal of Religion and Health*, vol. 12, no. 2, 181–188.

[제5발표 논평1]

논평문

정 기 선

(동국대학교)

본 논문은 동남아시아 ‘사사나 공동체’의 음식문화에 대해 고찰한 글로서 논자는 승가의 일상적인 탁발 전통에 대한 종교적 해석과 음식이 보여주는 불교와 지역 내 전통적 신앙의 결합, 그리고 그것이 반영하는 ‘사사나 공동체’의 성격에 대해서 여러 문헌적 근거와 연구를 통하여 몇 가지의 견해를 밝히고 있다. 우리나라와 달리 사찰 음식이라는 독특한 문화가 없는 상좌부 불교권에서 그 음식에 담겨있는 문화 코드를 읽어 낸다는 것이 매우 어려운 일임에도 불구하고 논자는 여러 의식과 사례 연구를 통하여 아직 연구가 미진한 부문에 대하여 징검다리의 역할을 해낸 것으로 보인다. 이에 대하여 연구자의 한 사람으로서 개인적으로 감사의 박수를 드린다.

논자는 일상적인 탁발 외에 바시와 완삿타이(분카오삭) 같은 불교의 영향을 받아 성립된 것으로 보이는 음식문화의 윤리와 철학에 대해 고찰하고 있으며 이 같은 의식 속에 담겨있는 종교적 해석을 통해 사사나 공동체에 끼친 음식문화를 조명하였다. 이와 관련하여 논자는 “음식은 종교적 신앙을 실천하는 생활 안에서 공동체에 속한 구성원의 유대감과 소속감, 더 나아가 정체성을 강화하는 가장 자연스럽고 피부에 와닿는 실체를 가지고 있는 매개체”라고 파악하였는데 이는 매우

타당한 해석이라 여겨진다.

논자는 상좌부불교권에서 가장 중요한 개념으로 인식되고 있는 공덕이 상호 교환과 전용이라는 두 가지 형태로 이루어지고 있다고 파악하였다. 상좌부불교권에서 공덕은 윤회의 과정에서 더 좋은 곳으로 재생하게 하는 토대로 인식되고 있다. 이에 따라 공덕을 증장하기 위한 여러 가지 방법이 제시되고 있는데 그중 가장 쉽고 빠른 방법은 승려의 공양이며 그 공덕도 크다고 인식되고 있다.

본문에서 논자는 탁발이라는 행위가 비단 개인의 공덕 증장은 물론 그 공양을 받은 승려의 고결함과 수행력에 의해 자신의 가족과 조상, 친족 나아가서는 공동체의 안녕에도 기여할 수 있다고 보았으며 공양자 개인에게는 윤회의 과정에서 다음 생의 평안한 삶을 보장하기 위한 신앙 행위로 파악하고 있다. 이는 가장 보편적인 남방불교권의 '사사나 공동체'에서 나타나는 신행이며 불교도라면 태어남 이후 삶의 전 과정을 함께 하는 의례라고 할 수 있다.

논자에 의하면 사람들은 공물과 공덕의 교환, 축적, 분배, 그리고 함께 식사하는 의식을 통해 현세를 떠난 자인 승려와, 공덕을 사자에게 전하는 지모신과 데와타, 그리고 죽은 이들과 소통한다. 특히 카오사크 의례는 이 같은 공덕의 회향을 통해 풍작의 관념을 상기시키는 것이다. 밥과 쌀, 튀밥 등 여러 공양물과 그에 따른 의식에 관한 서술 즉 익힌 밥과 생쌀, 튀밥이 지닌 상징성에 대한 견해는 이 논문에서 상좌부불교의 음식문화와 그 영향에 대해 보여주는 매우 좋은 연구라고 할 수 있다. 이를 통해 사사나 공동체는 살아있는 존재뿐만 아니라 윤회의 단계에 속한 모든 존재가 음식을 매개체로 특정한 의식을 통하여 나눔과 전이라는 방법으로 포용함으로써 공동체의 안녕을 유지케 하여 상좌부불교가 동남아시아인의 삶 속에 스며들게 하였다.

위의 여러 논거를 근거로 논자는 결론에서 사사나 공동체가 지향하는 나눔과 포용의 문화는 공동체가 품은 다양한 생명과 존재들, 그리고 이들을 끈끈하게 연결하는 쌀 한 줌, 밥 한 그릇 덕분에 유지될 수 있다고 주장하였다. 이는 동남아시아인들의 음식 문화에 담겨있는 그들의 삶을 대변해 주고 있는 것으로 생자와 사자가 공덕이라는 관념을 통하여 재생의 힘이라는 한 가지 방향으로 나아가게 하는 장치가 된 것이라고 할 수 있겠다.

위의 여러 연구에 대하여 본 논평자는 몇 가지 질문과 함께 논평자가 이해하고 있는 동남아시아의 의례 문화와 관련하여 논자의 견해를 구하고자 한다.

1. ‘사사나 공동체’의 범주를 좀 더 명확히 할 필요가 있다고 생각된다. 일반적인 의미에서 ‘출가자는 자신의 수행과 재가자의 교화를 담당하며 재가자는 그 출가자들을 외호하고 공양을 책임진다.’는 측면에서의 ‘사사나 공동체’라는 명칭을 확정할 필요가 있다고 보인다. 즉 ‘사사나 공동체’란 ‘붓다의 교법을 따르는 출가자와 재가자의 공동체’라고 보는 것이 타당할 것이다. 왜냐하면 논자는 “승려와 신도들, 그리고 비신도들이 공존하는 ‘사사나 공동체’를 통해 영혼과 윤회 (saṃsāra, 삼사라)에 대한 믿음을 실체화하는 과정에서 만들어졌다고 할 수 있다. (p.1)”고 주장하였는데 이때 비신도들도 ‘사사나 공동체’에 속한다고 볼 수 있는지에 대해 논란이 있을 수 있기 때문이다.

2. “공양을 받은 승려는 자신을 희생해 가면서 신도들에게 공덕을 쌓을 기회를 만들어 주는 것이기 때문에 이에 따른 공덕을 쌓을 수 있게 된다”(p.2)라고 하였는데 ‘자신을 희생한다’는 것은 무슨 의미인가?

3. 음식의 섭취 문제를 일반적으로 알려진 삼신설의 개념과 관련하여 인용하고 있는데 이는 매우 흥미로운 해석이다. 삼신설은 주로 대승불교에서 차용한 개념으로서 상좌부불교권에서는 주요 개념으로 다루지 않아 왔다. 원래 삼신설과 음식 섭취 사이의 연관성은 트리카야 교리의 직접적이거나 본질적인 측면이 아니라고 보인다. 대신 삼신설의 초점은 부처님의 깨달은 존재로서의 본질과 부처님이 중생을 돕기 위해 현현하는 다양한 방식에 있다. 즉 삼신설은 불교 사상 내에서 형이상학적, 철학적 개념에 가까운 것으로 이해해야 한다고 생각하는데 이에 대한 논자의 견해를 구하고자 한다. (p.3)

4. 바시와 완샷타이 의식에서 쌀 외에 공통적으로 등장하는 매개체는 물과 관련된 의식이다. 논평자는 이 의식이 태국불교에서 공덕을 증명해 주는 존재로 나타나는 프라메 토라니와 관계가 있다고 생각하는데 이에 대해 논자의 답변을 구

한다.

바시의식: “승려에게 공양할 음식을 조리할 때 여성 신도들은 작은 병에 담긴 물을 다른 그릇에 부어서 옮기는 ‘꼬루앗 남’이라는 의식을 행해 자신이 쌓은 공덕을 조상에게 전이시키기도 한다.” (p.8)

완샷타이: “승려가 불경을 읊는 사이에 신도들은 죽은 자와 공덕을 나누기 위해 물을 절 마당에 뿌린다.” (p.9)

[제5발표 논평2]

‘사사나’ 공동체와 융화한 상좌부불교 음식 문화에 대한 논평

김 한 상

(능인대학원대학교 조교수)

현시내 선생님(이하 발표자로 호칭)의 발표문은 동남아시아 대륙부의 태국과 라오스에서 보편적으로 행해지는 탁발과 바시(Baci, Bai Si), 그리고 완삿타이(혹은 분카오삭) 의식에서 보이는 음식과 테라와다 불교 신앙과의 관계를 살펴봄으로써 사사나 공동체의 음식문화의 윤리와 철학을 이해하는 것을 목적으로 하고 있습니다. 우리나라를 위시한 동아시아는 일찍부터 선농일치(禪農一致) 정신에 따라서 승가의 자급자족 시스템이 정착됨으로써 승가의 독자적인 음식 문화가 형성될 수 있었습니다. 하지만 남아시아와 동남아시아의 승가는 초기불교의 승가에서 그랬던 것처럼 음식을 세속에 전적으로 의존함으로써 독자적인 음식문화가 형성될 수 없었습니다. 그럼에도 불구하고 탁발과 바시, 그리고 완삿타이 의식은 신자들에게 공덕을 쌓아 내생에 더 나은 존재로 재생하도록 하는 연결고리가 되는 등 사사나 공동체에서 다양한 순기능을 제공할 뿐만 아니라 사사나 공동체 의식을 함양하는데에도 중요한 역할을 하며, 더 나아가 윤회(samsāra)의 각 단계에 속한 모든 중생을 서로 연결한다고 주장합니다. 이로써 탁발과 바시, 그리고 완삿타이 의식은 사사나 공동체에 대한 다양한 종교적, 사회적, 정치적 요구를 문화적으로 승화한 것이라고 결론을 내립니다.

세계화, 다문화 시대가 도래했음에도 불구하고 우리의 불교학은 여전히 지역적으로는 동아시아, 문헌적으로는 텍스트에만 치우친 감을 떨치기 어렵습니다. 불교학이 문헌학을 기반으로 해야 하는 것은 맞지만 문헌 이외의 문화나 현지 체험 등의 양상을 통해 ‘살아있는 불교학’으로 나아가는 일도 무엇보다 필요할 것입니다. 그러한 점에서 동남아시아의 테라와다 불교권의 음식문화에 대한 발표문은 큰 의미가 있다고 생각됩니다. 발표자의 논지에 대체로 공감하는 바입니다만 논평자의 소임을 다하기 위해서 몇 가지 문의를 드립니다.

1. 발표자는 동남아시아 테라와다 승려들이 음식을 전적으로 사회에 의지하기 때문에 사찰음식이라고 할 만한 음식문화가 없고, 육식도 마다하지 않는다고 말씀하십니다. 이는 어느 정도 사실입니다. 하지만 요즘은 서구 불교인들의 영향을 받아서 일부 명상 센터들 가운데 채식이 확산되고 있습니다. 태국의 신흥 교단인 Santi Asoke는 채식을 권장하고 있고, 태국과 미얀마의 일부 비구니들은 수행기간 동안에 채식주의자가 되며, 스리랑카에서는 대부분의 여승이 채식주의자입니다. 스리랑카에서는 종교적인 이유로 육식, 특히 소고기를 기피하는 신도들도 있습니다. 그렇게 본다면, 적어도 현대에는 태국과 라오스 등 동남아시아 대륙부 불교권에도 육식보다는 채식을 선호하는 음식문화가 형성되어 가고 있지 않나 생각됩니다. 이에 대한 발표자의 의견을 듣고 싶습니다.

2. 발표자는 1페이지에서 미얀마, 태국, 라오스, 캄보디아, 그리고 베트남까지 대륙부 동남아시아에는 사찰음식이라고 불릴만한 불교 음식문화가 부재하다고 말씀하십니다. 베트남은 캄보디아와의 접경지역인 메콩델타 지역을 제외하면 동아시아와 같은 대승불교 문화권입니다. 그렇다면 여기서 말씀하신 의미는 캄보디아와의 접경지역인 메콩델타 지역을 염두에 두신 것인지, 아니면 베트남은 대승불교문화권이긴 하지만 동아시아와 달리 사찰음식으로 대표되는 불교 음식문화가 부재한 것이라는 의미인지 알고 싶습니다.

3. 발표자는 동남아시아 대륙부 승려들의 음식 섭취를 삼신(三身, tri-kāya)과 결부시켜 해석하는 일부 학자들의 주장을 인용하고 있습니다. 제가 관련 논문을

입수할 수 없어서 구체적으로 어떻게 그러한 주장이 나타나는지는 확인하지 못했습니다. 다만 링크된 한울안신문의 웹사이트를 들어가 보니 어떠한 출전도 명기되지 않은 채 그러한 주장이 실려있습니다. 대승불교의 전형적 교리인 삼신이 어떻게 동남아시아 대륙부 테라와다 불교 승려들의 음식 섭취와 연관이 되는지 쉽게 납득하기가 어렵습니다.

4. 발표문 여러 곳에서 실제로는 팔리어(*pāli*-*bhāsa*)이지만 산스크리트어로 잘못 표기되어 있습니다. 물론 동남아시아 내륙부의 테라와다 불교에도 산스크리트 불교의 영향이 전혀 없는 것은 아니지만 일반적인 경우는 아닙니다. 잘못 표기된 몇 가지를 들어보면, 2페이지에서 태국어 ‘분’에 해당하는 것으로 표기된 *punna*는 산스크리트어가 아닌 팔리어입니다. 산스크리트어 표기는 *puṇya*입니다. 7페이지에 “*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassas*”라는 기도문은 팔리어입니다. 9페이지 *sārada*는 팔리어이며, 산스크리트어 표기는 *śārada*입니다.

논평자의 천학비재(淺學非才)가 발표문에 누가 되질 않기를 바라며, 국내에는 여전히 생소한 동남아시아 테라와다 불교권의 음식 문화에 대해 흥미로운 정보를 제공해주신데 대해 감사드립니다. 많은 공부가 되었습니다.