

戒波羅蜜의 因果律

金 容 煥*

> 차 례 <

- | | |
|-----------------------|-------------------------|
| I. 머리말 | 인과율 |
| II. 종교언어의 의미와 윤리적 지향성 | IV. 戒波羅蜜의 般若空 土臺와 상황 윤리 |
| III. 戒波羅蜜의 의미와 도덕적 | V. 맺음말 |

I. 머리말

불교적 인간해석에 따르면 인간의 욕망은 번뇌를 낳는다고 말한다. 인간은 의도적으로 욕망의 존재가 아니라 인간으로 태어난 구조가 욕망의 존재라는 뜻이다. 이러한 욕망의 구조는 고통의 결과를 필연적으로 함축하게 된다. 불타의 깨달음은 이러한 욕망과 고통의 구조적 통찰과 무관하지 아니하다. 그러므로 고통의 소멸은 그 욕망의 제거와 무관하지 않으며 이는 곧 인간 자체의 죽음의 코드를 발견함이다.

생명체로서 인간이 그 자신의 죽음의 코드를 의식적으로 발견할 수 있는 작업은 욕망의 주체로서의 자아를 해체하는 일이라고 말할 수 있다. 이러한 작업은 욕망의 자아를 조각조각 나누는 편린의 작업과, 이를

* 충북대 교수.

존재의 통일성으로 통합시키는 작업으로 구분해 볼 수 있다. 욕망해체의 작업을 제대로 확인하기 위해서는 그것을 비추어 볼 거울이 필요한 것이다.

우리는 이러한 욕망해체의 거울로서 戒波羅蜜을 떠올리게 된다. 戒(Sila)는 욕망을 해체하는 도덕률이며 바라밀(Paramita)은 존재의 통일성에 통합된 상태를 뜻한다. 따라서 계바라밀은 '욕망을 해체하는 도덕률에 의거하여 욕망이 제거된 존재의 통일성에 이르게 됨'을 뜻한다고 정의할 수 있다. 어원적으로 산스크리트어와 팔리어에서 '新羅(Sila)'는 '중생이 지켜야 되는 도리'를 뜻하며, 바라밀(paramita)은 '완성' 또는 '피안에 이른 상태'를 지칭한다. 따라서 어원적으로 새기면, 이는 곧 '피안에 이르기 위해 욕망의 주체로서의 중생이 지켜야 되는 道理'라고 풀이할 수 있을 것이다.

불교적 인간관에 따르면 인간은 중생이다. 중생은 욕망의 모양에 의지한다. 이를 흔히 '네 가지 모양(四相)'으로 새기는 데, 현대어로 새겨 보면 '욕망을 내는 주체로서의 모양, 욕망의 세계에 더불어 있다는 모양, 어리석게 욕망의 고통을 받으려는 모양, 지속적으로 욕망-고통의 구조를 유지하려는 모양'으로 나누어 볼 수 있다. 따라서 피안에 이른 상태에서는 이러한 모양이 붙어서는 아니 된다. 이를 상징적 언어로 새겨 '空(Sunya)'이라고 말한다. 이른바 욕망이 해체되어 고통이 소멸된 존재의 寂滅이다. 그러나 존재의 寂滅에 대한 결핍감에서 중생은 대상을 끊임없이 추구하는 욕망의 바람을 일으키므로 이를 보호하기 위한 방호벽이 설정된 필요가 있게 된다.

역사적으로 계바라밀은 원시불교에서는 八正道로서 드러나고, 소승불교에서는 無表業의 戒體가 강조되는 반면에 대승불교에서는 六波羅蜜이 부각되고, 금강 및 진언승에서는 三昧耶戒로 표현된다. 이 가운데 소승 및 대승불교의 무표업과 육바라밀은 도덕적 인과율에 대한 상징적 질서를 논리체계로 집약하고 있기 때문에, 이를 중심으로 계바라밀에 관한 인과율의 의미를 살펴보고자 한다. 그런데 계바라밀은 종교언어에 속하고, 이는 윤리적인 실천체계로서의 지향성을 갖기 때문에 이에 대한 현대적 의미를 생각해보지 않을 수 없다.

관한 상관적 입장을 취하는 것이므로 가치인식과 가치에의 응답이 없으면 자유의 왕국에 들어갈 수 없다. 가치에 준거한 행위만이 어떠한 자유이든 표출하기 때문에 가치는 '자유인식근거'라고 말할 수 있다.

반면에 자유는 가치의 존재근거가 된다. 자유가 없다면 '당위는 존재에 환원할 수 없다'는 의미는 가치판단과 사실 판단은 준별된다는 뜻으로 드러난다. 여기서 가치는 善의 투명한 類似美的 感情 가운데 명상되는 '卽自'와 무관하지 아니하다. 이러한 측면에서 가치는 '존재'가 '당위'와 같은 정도로 강조되는 바의 필연성을 함축하고 있다. 이와 같이 가치와 자유의 상관관계는 실질윤리학 체계의 기본원리를 구성하고 있다.

실질윤리학은 칸트의 형식윤리학에 대한 대안으로서 일종의 윤리적 인격주의에 도달하려는 것이다. 이는 곧 기술문명의 보이지 아니하는 압박과 인격해체적인 영향력에 직면하여 윤리적 존엄성을 강조한다. 아울러 타인의 승인에 의존하는 계약적인 자유에 근거하여 실천적 계율의 중요성을 부각시킴에 그 의의가 있다고 할 것이다. 이처럼 자유는 가치를 추구하는 모든 실천의 근간으로서의 의미를 지닌다. 불교적 신념체계에서 이는 자유를 뜻하는 '바라밀'과 실천체계를 뜻하는 '戒'의 상관구조로 나타난다. '계'를 실질윤리로 수용할 수 있음은 인간이 각성적 존재로서의 가치를 지니기 때문이며, 이러한 목적은 고통이 사라진 '열반'의 자유왕국을 이룰 수 있음을 뜻한다. 이는 곧 리쾨르가 "모든 가치실현의 목적은 자각적 존재로서의 인격의 완전한 충족이고, 이것이야말로 자유의 별명이다."⁴⁾라고 말한 실질윤리적 명제와 연관된다고 할 것이다.

Ⅲ. 계바라밀의 의미와 도덕적 인과율

1. 계바라밀의 의미

戒에는 五戒에서 比丘戒에 이르기 까지 다양한 종류가 있다. [大般涅槃]

4) Paul Ricoeur, *Main Trends of Research in the Social and Human Sciences*, Part 1, pp. 249-50.

繫經]에서는 戒體를 받아 바라밀에 이르기 까지 여러 단계를 제시하고 있다. 계바라밀은 律儀戒, 攝善法戒, 饒益有情戒등을 지켜 악업과 대치하여 몸과 마음을 淸涼하게 함으로 피안에 이르게 하는 방안을 말한다. 원시불교의 팔정도의 緣起觀이 소승불교의 유부에서는 業感緣起로 나타나고, 대승불교에서는 육바라밀 가운데 持戒의 실천을 통한 피안에 이르는 十善道로 제시되어 있다.⁵⁾

반야경에는 불퇴전의 위상에 도달한 보살의 공덕상을 들고 있지만, 계율에 관해서는 十善道중심으로 묘사되어 있다. 그렇지만 大品般若經의 「一念品」에서는 “持種種戒 所謂聖無漏入 八聖道分成 自然戒報得戒 受得戒 心生戒如 是等不欠不破”라고 말하는데, 계바라밀은 十善道와 동일시되며, 이것에 관한 주석은 『智度論』 22卷에서 발견되고 있다.⁶⁾ 여기서는 팔정도 가운데 正語, 正命, 正業을 無漏戒에 넣고, 淸淨戒, 不破戒, 不欠戒, 不雜戒 등을 추가로 삼입하여 탐하지 않고, 성내지 않고, 어리석지 아니한 성취의 길을 계바라밀이라고 부르고 있다. 이를 다시 재가 신도가 지킬 계율, 출가 수행자가 지킬 계율로 나누고 있다. 이러한 계바라밀은 대승불교의 般若經에 그 출처를 두고 있기 때문에 般若空을 구현하는 것이라고 할 것이다.⁷⁾

반야공은 無上心地戒를 성취하는 것이며 이는 곧 금강심지계의 구현과 일치하게 된다. 계는 모름지기 계법, 계체, 계행, 계상으로 이루어져 있다. 계법은 如如한 법을 말하며, 계체는 이것이 수지되어 몸을 형성함이며, 계행은 이에 근거한 행동으로 구현됨이며, 계상은 자신을 비추어 보아 그 흔적이 어떻게 나타나는가를 말한다. 반야공의 실천에서는 법상, 비법상의 구분마저도 벗어나야 한다고 말한다.

法相마저 버리게 됨은 五蘊이 공함에 따른 즐거움의 구현에 이르러 그늘진 병을 사라지게 함과 통하며, 비법상마저 버리게 됨은 五陰의 모양이 공함에 따른 이치를 통해 그늘진 구석이 있어 병이 됨으로 즐거움

5) “無漏入八聖道分成 自然戒報得戒 受得戒 心生戒 如是等不欠 不破 不雜 不濁 不著 自在戒 智所讚戒” 마하반야바라밀경 권 23, [一念品], 신수대장경, 387 下.

6) 大智度論卷 13, 신수대장경 25, 226 上.

7) “慈業是三善道 戶波羅密根本 所謂不貪不瞋正見 是三慈業 能生三種身業 四種口業”

大智度論卷 80, 신수대장경 25, 624 上.

마저도 버린다는 것이다.

이는 삼학에 따른 三空을 解悟함이며, 四相의 실상을 조건하고 사상을 깎아 내려, 육바라밀을 행하는 이치이다. ‘내가 누군데 감히’는 我相이며, ‘백인종을 위해 황인종쯤이야’는 人相이며, ‘모양이 분명히 있는데 없다니’는 衆生相이며, ‘최소한 120년은 살아야’는 壽者相을 취하여 경계를 일으킴이다. 이러한 경계가 일어나고 주관적으로 분별하는 작용에 기초하여 법상이 생기게 된다. 비법상은 말할 것도 없고 법상마저도 버려야 함은 멧목을 타고 나룻배를 건너게 된 후 멧목을 버리는 것과 같다.

이처럼 계바라밀은 無漏大道의 성격을 지니고 있다고 할 것이다. 이를테면 보시를 할 때 보시하는 상이 있으면, 이는 보시자와 피보시자가 있으니 아상과 인상이 있음이요, 보시물이 있으니 중생상이 있음이요, 보시로 말미암은 복덕 있음을 염두에 두니 이는 곧 수자상이다. 이러한 범부의 보시는 유위보시나 복받는 행위도 有爲法에 떨어짐이다. 이 복은 아무리 큰 복을 지었더라도 有漏法에 해당되어 필경에는 새어버리게 되어 無漏道에 들 수 없다.⁸⁾

보살의 보시는 허공같은 마음에 청정보시를 함으로 보시자와 피보시자가 따로 존재하지 아니한다. 허공이 찰나를 쉬지 않고 보시하되 보시하는 모양이 없고 흔적이 없음과 같다. 이른바 색에 머물지 아니하고, 소리, 냄새, 맛, 요량(法)에 머물지 아니하는 보시는 그 복덕을 사랑할 수 없다. 보살의 보시는 상을 여인 보시며, 머물지 않는 보시며, 空한 보시이므로 그 원인을 허공과 같이 심었기에 헤아릴 수 없는 복덕이 된다. 傳大士 이러한 도리를 다음과 같이 一頌으로 말하고 있다.⁹⁾

“산은 산 물은 물, 부처가 어느 곳에 있는가.
모양 있는 데서 구하면 모두 허망한 것이 되고
모양 없는 데서 못보면 偏古에 떨어지네
당당밀밀, 어느 곳에 틈이 있는가. 도의 찬 빛이 태허에 빛나네”

이러한 의미에서 持戒도 지킬 줄만 알지 아니지킬 줄을 모르면 보살

8) 大智道論卷 22, 신수대장경25, 226 上.

9) 金剛經五家解, [如理實見分], 山是山水是水 佛在其摩處 有相有求俱是妄 無形無見墮偏枯 堂堂蜜蜜何忝問 一道寒光燦太虛

의 지계가 될 수 없다. 이는 곧 지계에 집착한 까닭이니 지계가 究竟이 아님을 모르는 까닭이다. 설혹 구경에 이르렀다 하더라도 그러한 것이 思量으로 헤아려지면 실상의 究竟이 아니다. 구경이 구경아님을 모르는 것과 같다. 다시 말하면 구경, 비구경에 정법을 따로 두지 아니하여 인연에 따라 들고남에 머물지 아니하여 자유롭게 수용함이 구경인 것이다.¹⁰⁾

이와 같이 인욕, 정진, 선정, 지혜의 반야가 그러하니 이는 사랑할 수 없는 구경에 근거하여 이루어지는 복덕이라고 말할 수 있다. 이러한 복덕은 바로 圓覺自性を 놓치지 말고 항상 반조하되 항상적 邁進에 끈기를 요하게 된다. 無住에 머문 바 없이 머물 수 있는 妙住處를 自性에 마련함이다. 보시의 계에 관한 실천행위를 살펴보자.

“수보리야 보살은 법에 머무른 바 없이 보시를 행하여야 된다. 이론바 색에 머물지 않고 보시하여야 된다. 보살은 마땅히 이렇게 보시하여 상에 머무르지 말아야 한다.”¹¹⁾

이와 같이 신상의 단엄과 오욕의 쾌락을 구하지 않게 하고 단지 속으로 간담을 파하고 밖으로 일체중생을 이익되게 하도록 행함이 선한 길이라고 말할 수 있다. 베풀었다 하는 마음이 없어야 하고 베푼 물건을 보지 않고 따로 베풀어 받는 사람도 가리지 않는 것을 말한다. 널리 가슴 가운데 있는 망념, 습기, 번뇌를 모두 홀어 四相이 끊어지고, 오온의 集積이 없는 것이 올바른 보시이다. 이에 관해 [금강경오가해]에서 治父스님은 이와 같이 풀이한다.

“서천 열무늬 비단위에 꽃을 더하니 빛이 더욱 선명하다. 瑞의 뜻은 알고자 하면 복두를 남쪽을 향하여 보라. 허공이 텅 끝만큼도 생각에 걸리지 아니하여야 大覺의 이름이 나타난다.”¹²⁾

- 10) 계와 계바라밀의 차이는 앞의 것이 악을 중지하고 선을 받들어 봉행하는 것인데 반해 뒤의 것은 반야바라밀에 상응하여 공성삼매에 들 수 있음을 말하는 데 있다. 不可得의 경지에 드는 空觀의 입장에 설 때, 十善波羅蜜이 된다고 할 것이다. 이를 智度論卷 14 에서는 “於罪不罪 不可得 故是時名爲戶羅波羅蜜”이라고 말한다. 智者所讚의 十善道 또한 이와 같다.

11) 『金剛經 五家解』, 妙行無住分.

12) 金剛經五家解 [妙行無住分] “西壇十樣錦 添花色鮮轉 欲知瑞的意 北斗南面看 虛空不關絲毫念 所以彰名大覺仙”

이러한 의미로 계를 실천할 때 예절을 다해야 한다는 뜻으로 아부스님은 다음과 같이 찬하고 있다. 이는 곧 머무름이 없는 萬行이라고 할 것이다.

“허공경계를 어찌 생각으로 헤아리리. 大道는 밝고 그윽하여 이치 또한 크네. 단지 五湖에 바람, 달이 있어 봄이 오면, 옛처럼 백가지 꽃향기 그윽하리”

허공과 같이 대도는 머무는 바가 없으며 이는 큰 쓰임을 일으키되 뚜렷이 만덕을 갖추게 된다고 말할 수 있다. 이는 위 없는 최상의 가르침에 해당되는 '아녹다라삼막삼보리(無上正等覺)의 뜻으로 새기고, 이를 육조 혜능선사는 이렇게 말한다.

“아녹다라는 밖으로부터 얻은 것이 아니다. 단지 마음에 我所가 없는 것이다. 다만 인연에 따라 병에 대하여 약으로 처방하는 것 같아서 뜻을 따라 말씀하신 것인데 어찌 정한 법이 있겠는가? ... 깨달음이 이미 머물지 아니하니 본 것 또한 있지 아니하다. '아'는 마음에 망념이 없는 것이요, '녹다라'는 마음에 교만이 없는 것이고, '삼막'은 마음이 항상 바른 지혜에 있는 것이고, '삼보리'는 마음이 항상 비고 고요하여 한 생각 凡心이 담박 없어져 곧 불성을 본 것이다.”¹³⁾

이제 계율은 불성을 깨닫기 위한 善道임이 드러났고, 본래 없는 계율이므로 계율과 비계율을 모두 다 놓아 버려야 한다는 이치에 계합하게 된다. 마치 강을 건넌다면 뗏목을 버리는 이치와 같다고 할 것이다. 이에 관하여서 도덕적 인과율의 관점에서 살펴본다.

2. 도덕적 인과율

불교에서 일반화된 인과론은 어떤 연속적인 요소의 존재를 부정하고 개별적인 일시적 요소들 간의 상호의존만을 가정하는 동일률을 일반적인 여러 현상에 적용함에 그 특징이 있다. 모든 개별적인 사실들은 원

13) 金剛經五家解, [無得無說分].

인과 결과의 총체에 의해 조건지어지며 이는 인과적 의존의 특수경향으로 분석된다. 이러한 인연의 원인으로서의 일반적 원인, 동시적 원인, 관통적 원인, 상응의 원인, 도덕적 원인, 비도덕적인 원인들을 들 수 있다.¹⁴⁾ 이 가운데 도덕적 원인은 '同類因 等流果'와 '異熟因 異熟果'의 법칙으로 설명되고 있다.

먼저 동류인 동류과의 법칙은 善因 善果 惡因 惡果의 법칙으로, 이는 원인과 같은 성질의 결과를 말한다. 동류인의 입장에서는 無記의 법도 원인이 되는 힘을 갖는데, 이는 유전적, 심리적 결과를 상징한 개념이다. 동류인 동류과의 경우 우리의 미래는 어느 정도 알 수 있다. 선한 성질이 확고한 사람이 갑자기 악인으로 바뀌는 것은 생각할 수 없기 때문이다. 우리의 마음이 동류인 동류과의 법칙으로만 지배된다면 善人은 항상 선만을 생각하고 惡人은 항상 악만을 생각하지 않으면 안된다. 그런데 苦樂을 계기로 여러가지 소원을 갖게 된다. 즐거움이 인간을 유혹하게 되고 분발의 계기로 작용한다. 이러한 의미에서 이와 비교되는 異熟因 異熟果는 윤리적 성질에서 단절의 측면을 나타낸 것이라고 할 것이다.

이숙인 이숙과의 법칙은 선이 기쁨을 산출하고 악이 고통을 산출하되 시간의 간격을 인정하여 그 성질이 서로 다르게 나타나는 것을 말한다. 이는 곧 因果가 숙명론이나 필연론이 아님을 나타낸 것이다. 따라서 持戒는 무집착의 반야에 의해서 비로소 온전하게 된다고 할 것이다.

일반적으로 이숙과라는 것은 악업을 지은 자가 지옥의 고통을 받고 선업을 지은 자는 천계의 즐거움을 누린다는 사실로 해석되고 있지만 이러한 사실이 가능하게 된 근거는 불교의 신념체계에서는 인간의 마음에서 찾지 않으면 안된다. 따라서 이숙과의 인과를 성립시키는 것은 마음 속의 我執이며 迷妄이다. 따라서 선의 경우에도 아집에 근거하지 아니한 無漏善은 제외되는 것이다. 이에 반해 동류인 동류과는 '비슷한 것은 비슷한 결과를 낳는다'는 필연성에 의하여 無漏善이나 無記까지 포함하므로 이숙인 이숙과와 차이가 난다.

善은 존재론적으로 몇가지로 나누어 살펴볼 수 있다. 첫째, 勝義善으로 해탈, 반을 말한다. 열반은 불교에서 구극의 목표로 하는 경지이다. 最極安穩하여 중생의 고통을 영원히 적멸하기 때문이다. 안온은 평화의 뜻이지만 동시에 안전하고 확실한 것을 의미한다. 둘째, 自性善으로 유

14) 테오도르 체르바츠키, 임옥균외역, 『불교 논리학』, 서울: 경서원, 1992, pp. 226-7.

정세계의 선을 말한다. 그 자체가 선인 것을 뜻한다. 이것에는 無貪, 無瞋, 無癡, 斬, 愧 등 다섯가지가 있다. 셋째, 相應善은 판단, 표상, 감각, 결의 등의 마음에 몰들여져 일어나는 선의 작용을 말한다. 자성선과 상응된 마음의 작용에 따른 것이므로 상응선이라고 한다. 예를 들어 相應不善은 몰들여진 판단이나 결의 등의 탐욕에 따른 것이다. 넷째, 等起善은 身口意業과 불상응행을 말한다. 身, 口, 意業의 마음에 따라 일어나는 것이므로 心所의 선악에 의해 業이 나타남을 의미한다.

이를 고려할 때, 十善이란 不殺, 不盜, 不邪淫, 不妄語, 不惡口, 不兩舌, 不綺語, 無貪, 無瞋, 無恥로서 극히 중요한 대승불교의 도덕규범이다. 이숙인 이숙과의 경우에는 고락이 선악의 기준이 되고 있기에 선악과 고락의 상관관계에 주목하게 된다. 열반의 즐거움은 아집으로 착색되어진 즐거움과는 구별된다. 禪定에 들어가지 않은 일상세계의 경험, 산란심에는 고통과 즐거움, 근심과 기쁨이 뒤섞여 있다. 이 경우의 즐거움은 粗惡한 것이 된다.

그런데 선정의 세계에는 악이 없기 때문에 분노도 전혀 없다고 알려져 있다. 初禪과 第二禪에는 즐거움과 기쁨이 있으며, 第三禪에는 기쁨이 소실하고 즐거움만이 남게 된다. 第四禪에는 즐거움도 소실하여 사념청정한 不苦不樂의 세계가 전개된다. 따라서 여기서는 선이 있지만 즐거움의 異熟은 없다. 욕계의 일상세계와 제사선정까지는 純樂受業은 존재하더라도 제사선에는 이러한 異熟業이 붙지 아니한다.

선업은 福과 不動의 두가지 업으로 나타난다. 색계, 무색계 등 선정의 세계에는 선업은 動轉하지 아니하므로 不動業이 된다. 이에 반해 비애를 결과로 하는 악업은 非福業이 되며 欲界에만 있다. 욕계의 선이 불완전하기 때문에 黑白業으로 지칭된다. 욕계의 선은 악과 섞여 있기 때문에 양자를 떼려야 뗄 수 없다. 욕계에서 순수한 선은 행해질 수 없다. 白業의 色界 善業과 不善業의 黑業이 함께 혼재되어 있다. 이를 『梵網經』의 십중계에서 찾아본다.

제 1 殺戒에서 제 5 酷酒戒까지는 살생, 도적질, 음행, 거짓말, 무리한 음주를 삼가라는 계율이다. 제 6 說四衆過戒는 '사부대중의 허물을 말하지 말라'이다. 자기의 주변 사람들을 아끼고 실수를 덮어줄 줄 아는 애호정신을 담고 있다. 제 7 自讚毀他戒는 '자기를 칭찬하고 남을 비방하는 것'으로 남에 대한 사랑과 존경이 부족함을 견책하는 계율이다. 제 8 堅惜加毀戒는 '一物, 一法이라도 베풀지 않고 오히려 악한 마음,

성내는 마음으로 모욕하는 일을 지극히 경계하라는 것'이다. 남에게 베풀지 않고 오히려 모욕하는 태도를 견책하는 계율이다. 제 9 瞋心不受悔戒는 '노여워 말라는 것'이다. 노여운 마음의 경계를 당해서라도 원만하게 대하고, 화가 치밀어 올 때 좋은 말로 대하라는 것이다. 善根無諍之事를 일으키도록 도와주어야 한다는 것이다. 그리고 제 10 謗三寶戒는 '불, 법, 승 삼보를 비방하지 말라'는 계율인데, 이는 곧 흔들리지 아니하는 信心의 高揚을 말한다고 할 것이다. 이처럼 추상적인 반야공의 도덕원리를 여기서는 구체적인 도덕규범으로 다루고 있다고 말할 수 있다. 이제 이러한 도덕원리가 되는 般若空의 토대를 찾아 보고, 구체적 행위에 대한 어떠한 행위판단으로 드러나는지를 살펴본다.

IV. 戒波羅蜜의 般若空 土臺와 상황윤리

1. 계바라밀의 반야공 土臺

계바라밀의 토대가 반야공임은 앞에서 살펴본 바와 같이 『팔천송반야』에서 확인될 수 있다. 『팔천송반야』에서 드러난 계바라밀의 특징을 열거하면 다음과 같이 집약될 수 있을 것이다. 이는 곧 공성, 반야바라밀, 선교방편으로서의 의미이다.

1) 諸名の 하나로서 空性

“공성이라는 것은 많은 별명의 하나에 불과하다. 따라서 공성이라는 것은 공성이라는 표상에 불과하다.”¹⁵⁾

수보리의 질문에 관한 세존의 응답에서 우리는 공에 관해 짐작할 수 있다.

15) 『八千頌般若』는 32장으로 이루어져 있고 공성의 표제를 갖고 있는 것은 제 18章이다.

“甚海(gambhira)라는 것은 공성이다. 無相, 無願, 無作, 不生, 非有, 離欲, 滅, 涅槃, 遠離의 별명이다.”

여기서 공성의 별명으로 무작, 불생, 무생, 비유, 이욕, 감, 열반 등을 들고 있다. 따라서 공성이라는 표현만이 아니라 제별명의 각각의 표상과 융합한 것으로 이해되어야 한다. 이러한 이해가 가능한 것은 그 배후에 반야바라밀의 실천윤리와 무관하지 않기 때문이다. 또 다른 세존의 대답을 찾아본다.

“수보리여, 공은 無漏이다. 공성이라는 것은 無量性이다. … 혹은 무량, 무수, 무상, 무작, 불생, 비유, 멸, 열반이다.”¹⁶⁾

이에 따르면 공성은 많은 별명 가운데 한 가지며, 각각의 표상으로서 나타낼 수 없는 超表象的인 것을 반야바라밀에 의해 비로소 보증될 때 이해가능한 것이라고 할 것이다.

2) 반야바라밀에서 떠난 공성

앞에서 언급된 것 가운데 제 27章에 이에 관한 여러가지 의미가 나타나 있다. 이를 열거하면 다음과 같다.

“단순한 공성은 반야바라밀을 지각하지 않게 된다. 따라서 聲聞地, 緣覺地에 태어나더라도 佛地에서는 태어날 수 없다.”¹⁷⁾

“반야바라밀로도 지각하지 않고 포착하지 않는데 어찌하여 반야바라밀을 행할 것인가? 확실히 깨달음을 포착하지 아니한 데도 어찌하여 깨달음을 증득할 수 있을까?”

“삼백명의 비구들의 마음은 번뇌에서 해탈되고 오백명의 비구들은 청정한 법안을 얻고, 오천명의 神의 아들은 無生法忍을 얻고…”

“이들 보살들에게 공성의 도, 혹은 무상의 행법, 무위의 작의성이 존재하더라도 善巧方便을 결여하고 있기 때문에 성문지,

16) Vaidā Ed., p. 173

17) Ibid., p. 225

獨覺地에 태어나더라도 佛地에는 태어날 수 없다.”

여기서 단순한 깨우침만으로 반야바라밀 실천에 들 수 없고, 제불에 공양하고, 空性, 無相, 無願의 세 해탈문을 닦았다 하더라도 결국에는 반야바라밀에 포섭되지 않고, 선교방편을 결여한 것으로 드러나고 있다. 다시 말하면 佛地에 태어날 수는 없다고 말한다. 이는 곧 반야바라밀을 떠난 공성이라 할 것이다.

3) 공과 반야바라밀과의 상보성

반면에 이 두 항목의 보완적 관점에서 설해진 것도 찾아볼 수 있다. 이를 열거하여 보자. 일체제법은 공이라고 하는 것과 반야바라밀과는 상보관계에 있는 것이라고 말한다.(제 18장)

“보살이 반야바라밀을 떠나지 않으면 앎을수록 無量, 無數의 복덕을 발생하게 된다.”

복덕의 조작이 공이라고 관찰하면 할수록 반야바라밀을 떠나지 않게 된다. 이는 곧 무량복덕을 낳게 된다. 다시 말하면 반야바라밀과 일체제법은 상보관계에 있다고 할 것이다.

“수보리여 보살은 반야바라밀을 행하면서 증가하는 것도 멸하는 것도 없다. 반야바라밀은 공이고 증하는 것도 멸하는 것도 없다. … 따라서 보살은 이와 같이 깨달음에 이르고 無上正覺을 증득하게 된다.”

이처럼 일체제법이 공한 것과 반야바라밀이 공한 것은 뿔레야 뿔 수 없는 것이라 말할 수 있다. 여기서 반야바라밀의 실천윤리가 空에 근거해 있다고 말할 수 있다.

4) 반야바라밀에서 끝없는 공성삼매

반면에 끝없는 공성삼매에서 이를 연관 맺기도 한다.¹⁸⁾

18) *ibid.*, pp. 183 ff.

“공성삼매를 성취한다는 것은 공성 자체는 깨달을 것이 없고, 반야바라밀에 접수되면서 공성에 끝없이 무르익는 것”이다.

“수보리여 보살은 모든 우수한 공성을 관찰함으로 직접적인 체득이 가능하다. 보살이 공성삼매를 해탈문으로 주할 때 보살은 무상에 의하여 주하고 무상을 증득한 것은 아니다.”

여기서 공성삼매는 무엇인가? 이는 모든 우수한 종류의 공성을 관찰하는 까닭으로 말하기 때문에 보시에서 지혜에 이르는 육바라밀을 뜻하는 것으로 새길 수 있다. 아울러 五蘊皆空의 이치에 요달하여 諸表象이 사라져 간다고 할 것이다. 공성의 끝없는 성숙을 떠올리게 한다.

5) 공성삼매에서 선교방편

이와 다른 관점은 공성삼매에 들기 위한 좋은 방편으로 새기고 있는데 이를 찾아본다.¹⁹⁾

“공성에 끝없이 성숙함이란 반야바라밀을 행하면서 보살이 공성, 무상, 무위의 삼매해탈문을 일으킬 때, 일체중생을 지나치지 않고, 이에 의하여 해방되어야 한다. 誓願은 선교방편을 갖추고 있는 것이다.”

“수보리여, 보살은 반야바라밀에서 행하고 선교방편에 접수되어 있지만 諸善根이 무상정등각에서 성취된다. 諸善根이 무상정등각에서 성취되지 않는 한 최고의 진실체는 直證되지 아니한다. 제선근이 무상정등각에서 성취되고 충분히 성취될 때, 그는 최고의 진실체를 직증한다. 그러므로 수보리여 반야바라밀에서 행하고 반야바라밀을 닦고 제법의 甚深한 법성을 관찰하고 고찰하여야 된다.”

“이러한 무상해탈문에 의하여 보살은 선교방편을 갖추고 있다고 알아야 한다. … 이와 같이 선교방편의 발심을 갖추고 있는 그는 그 도상에서 진실체를 직증하는 것은 없다.”

이제까지 나타난 여러 판단기준을 종합하여 상황윤리로서의 반야바

19) Ibid., pp. 185.ff.

라밀이 어떻게 적용될 수 있는지를 살펴보고자 한다.

2. 반야바라밀의 상황윤리

살펴본 바와 같이 반야바라밀에서 행하고 있는 보살의 공성삼매는 제바라밀과 연관된 것이라고 말할 수 있다. 보살이 최고의 진실체를 직증하는 것은 보살의 제선근이 무상정등각에서 충분히 성취할 때 뿐이며 그때까지는 결코 진실체를 직증하는 것은 아니다. 그러면 제선근이 무상정등각에서 대부분 성취하는 것은 무엇일까? 경전에 의하면 그것은 보살의 서원이 보살에 관련된 것이라 말할 수 있다. 이러한 서원에 의하여 공성, 무상, 무원의 해탈삼매문이 열리고, 이러한 공성삼매를 익힐 때 보살은 선교방편을 갖출 수 있게 된다. 다시 말하면 선교방편이라는 것은 공성삼매에 주하면서 일체중생의 해방의 활동을 하는 것을 말한다.

일체중생이 충분히 해탈될 때 보살의 제선근이 무상정등각에서 충분히 성취되는 것이며 이를 통해 보살은 최고의 진실체를 직증하는 것이다. 여기서 보살이 무상정등각에 끝없이 접근한다는 것은 무상정등각 즉 진여와 결합하고 있는 작의를 반복하여 행하는 것이다. 이른바 무상정등각에 결합되는 것이야말로 무상정등각에 접근할 수가 있는 것이다. 이러한 관점에서 보살은 일체중생과 결합되어 있고 보살만의 무상정등각의 실현은 있을 수 없게 되는 셈이다. 이는 육바라밀의 여섯 덕을 상황적 가변수를 고려하여 끝없이 구현함이다.

여섯가지 덕에는 배품, 정계를 지남, 인내함, 계속하여 노력함, 정신을 집중함, 근원적 예지를 드러냄의 덕이다. 이 가운데 마지막 것이 근본이지만 앞의 다섯가지 덕을 닦음으로 가능하기 때문에 이러한 덕의 토대가 되는 것은 배품의 덕이라고 할 것이다. 그런데 배품면서 배푸는 바 없는 마음에서 배풀게 되면 不可得이라고 할 것이다. 이는 곧 인간의 분별적인 작용이 없는 근원적인 微智에서 우러나오는 행이 되어야 한다는 것이다. 이러한 예지는 어디에나 충만해 있기 때문에 공허한 것은 아니지만 意識主體에서 보면 아무것도 없다고 할 것이다.

신앙의 힘, 선근을 쌓는 힘, 원력을 세우는 힘으로 窄觀에 입각하여 자비행을 실천하는 것이 완덕의 길이라고 할 것이다. 윤리는 마음에서

우리나올 때 생명력을 지닌다. 이상적인 윤리정신의 함양은 마음을 밝게 하는 것에 주안점을 둘 필요가 있다. 일체의 욕망과 모양다리, 色이 제거되고 청정여전한 마음의 본체만 유지된다면 윤리는 스스로의 빛을 발한다는 논리이다. 이에 비교하여 보면, 외적인 요청과 강압에 의한 윤리는 생명력을 상실한 윤리가 된다.

공성의 자각에 근거한 마음을 밝히는 도리는 사변적 논리에서 나오는 것이 아님을 의미한다. 따라서 윤리정신의 함양과 계발은 마음의 빛을 밝히는데 의존해 있다고 할 것이다.

공성자각은 진여실상을 보는 것이다. 이는 곧 세가지 內觀을 하는 것으로 생멸의 실상으로, 생멸을 떠난 실상으로, 진여의 실상으로 자유로이 볼 수 있음이다. 보살은 이러한 자유인이기에 사랑의 힘이 중생을 교화하는 방편의 폭이 넓고, 그 깊이 또한 측량하기가 어렵다.

그리하여 보살은 주는 것을 아까와 하지 않기에 진리를 설하여 베푸는 사랑을 능히 하며, 계율을 범한 사람들을 교화하는 까닭에 계율을 지키는 것으로써 사랑을 한다. 나와 남을 보호할 수 있기에 인욕으로써, 중생의 무거운 짐을 짊어 지기 때문에 정진으로써, 감각적인 기쁨을 받아들이지 않기에 선정으로써, 그 마음이 진실하고 청정하기에 지혜로써 사랑을 할 수 있는 無我的 倫理가 가능하게 된다.

중생에 대한 보살의 사랑은 한량없는 여래의 무량공덕에 의지하되, 그의 지혜와 방편은 상황을 고려하여 다양하게 펼쳐지게 된다. 이러한 중생구원의 방편도가 상황윤리방편으로 구체화되어 있다고 할 것이다. 이는 금강경에서 四相이空한 도리로 설명되고 있다.

“수보리아, 내가 옛날에 歌利王에게 몸뚱이를 베이고 찢기었을 때, 내가 아상, 인상, 중생상, 수자상이 없었으니..., 내가 지난날 四肢를 마디마디 찢길 적에 만약 我相, 人相, 衆生相, 壽者相이 있었다면 마땅히 성내고 원망하는 마음을 내었을 것이다.”²⁰⁾

20) 金剛經五家解 [正信着有分] 참조.

V. 맺음말

앞에서 살펴본 바와 같이 계를 통한 열반의 성취를 뜻하는 계바라밀의 실천은 육신이 짓기면서도 四相을 내지 아니하는 無我的 실천체계와 연관된다. 다시 말하면 四相이 붙지 아니하기 때문에 별다르게 성낼 것도 원망할 것도 없게 된다. 계바라밀이 실질윤리적 명제가 되기 위해서는 공성적 가치를 전제로 한 자유의 영역을 확대하는 데 그 특징이 있다고 할 것이다. 종교언어의 가치론적 측면에서는 계바라밀은 자유의 인식근거라고 할 것이다.

계바라밀은 如如한 법을 몸으로 수지하여 계행으로 구현함에 妙住處를 無住로 삼게 된다. 왜냐하면 무릇 형상 있는 것은 迷執에 의해 모두 허망한 것이 되기 때문이다. 여기에 '殺佛殺祖하는 자라야 出格丈夫가 된다.'는 雲門禪師의 法道를 새길 필요가 있을 것이다. 마음 밖의 글자나 언설과 색상은 모두 허망한 것으로 이는 결코 '眞如'를 이룰 수가 없는 것이다.

그러므로 그것의 인과율이 필연적으로 적용되는 것이 아니라 異熟因 異熟果를 함축하는 業感緣起로 드러나게 된다. 破戒가 고통의 과보로 이어지기 때문에 고통이 없는 바라밀의 세계는 持戒로 실천적 지향성을 갖는다.

반면에 이 사바세계에서는 외재적 대상에 대한 욕망이 주축이 되기 때문에 온갖 갈등과 대립과 배척이 난무하고 끊임없는 소유욕과 쟁탈이 일어나 윤리의 부재가 계속된다. 그러나 색이空한 줄 알고 모양이 실체가 아님을 깨달아 마음의 실상을 밝혀내는 불보살들의 극락정도는 고요한 적멸의 침묵과 豁然한 기상이 넘쳐 대자대비의 숨결이 생명체에 가득 비추게 된다. 이는 空性三昧에 근거한 상황윤리가 가능한 생명의 미학이라고 할 것이다.

그러므로 불교의 상황윤리는 구체적인 행위규범에 매어 있기 보다 마음을 갈고 닦아 그 心體를 회복하는 데 초점을 맞추고 있다. 그 속성상 空의 자각 방편을 사용하며 이를 확고히 견지하고자 계바라밀을 성취하게 된다고 할 것이다. 윤리라는 것이 어떤 규범이나 요청적인 덕목에 걸림이 있어 닫힌 공간을 고집하고서는 자생적인 조화를 창출하기

가 어렵다. 한 오라기의 모순이나 분별에 걸리지 않고 圓融會通하기 위해서는 욕망을 해체시킨 본래면목을 회복할 필요가 있다는 것이다. 이러한 상황윤리는 구조적 운명이 말하는 욕망의 고통을 모양이 없는 자리에서 해체시킬 수 있음을 말한다. 맑고 밝으며 신령한 마음의 본체에서 자연스러운 행위규범이 우러나올 때, 모든 인위와 조작을 떠날 수 있는 슬기가 가능하다고 말할 수 있을 것이다.