

초기불교의 관점에서 본 퇴옹성철의 중도관

이수창(마성)*

• 목 차 •

- I. 머리말
- II. 『백일법문』의 위상
- III. 초기불교의 중도사상
- IV. 퇴옹성철의 중도사상
- V. 맺음말

* 팔리문헌연구소 소장.

© 『大覺思想』 제36집 (2021년 12월), pp.209-234.

한글요약

퇴옹성철(退翁性徹, 1912~1993)은 현대 한국불교를 대표하는 수행자이다. 그는 동시대의 다른 승려들과는 달리 자기만의 고유한 불학체계(佛學體系)를 갖추고 있었다. 그가 확립한 불학체계를 우리는 ‘퇴옹성철의 불교관(佛敎觀)’이라고 부른다. 성철이 직접 저술한 책은 아니지만, 그의 법문을 녹음한 테이프를 풀어 책으로 출판한 『백일법문』(1992)은 매우 중요하다. 『백일법문』은 ‘중도(中道)’라는 교판(敎判)으로 불교 전체의 교학체계를 밝힌 것이기 때문이다.

성철은 『백일법문』에서 중도라는 교설을 통해 대승불교의 사상이나 교리도 역사적인 붓다의 가르침에 위배 되지 않는다는 것을 논증하고 있다. 『백일법문』에서는 후대에 성립된 불성(佛性), 법성(法性), 진여(眞如), 법계(法界)의 개념까지 중도의 의미로 확장 시켰다. 이러한 성철의 의도는 대승불교의 전통을 계승한 한국불교의 정체성을 되살리기 위함이었다고 생각한다.

성철은 『백일법문』에서 불교관 일체 만법의 법성을 깨닫는 것이고, 거기서 불교가 출발하게 되었다고 말했다. 다시 말해서 “불법은 깨쳐야 하며 깨친다는 것은 일체 만법의 자성, 즉 법성을 깨치는 것”이라고 결론짓는다. 이것이 바로 성철의 불교관이다. 그는 ‘법성’이 곧 ‘연기’ 자체라고 이해하고 있다. 그는 법성이 연기 자체라는 이해를 바탕으로 초기불교에서 선불교에 이르기까지 하나의 사상체계로 꿰뚫고 있다. 그 하나의 사상체계가 바로 ‘중도’라는 교판이다. 성철은 ‘중도’라는 용어로 전체 불교 교학을 체계화시켰기 때문에 우리는 성철의 불교관을 ‘중도사상(中道思想)’이라고 한다.

성철은 「전법륜경」을 근거로 ‘붓다가 중도를 정등각(正等覺) 했다’고 보고, 팔정도는 방법론이 아니라 목적론이라고 해석한다. 그가 이렇게 해석한 것은 후대에 성립된 대승불교의 교리, 즉 법성이나 진여 등을 중도로 해석하기 위함이었다는 것으로 보인다. 그가 양변(兩邊)을 떠난 중도를 강조한 것은 시대적 상황과도 무관하지 않은 것 같다. 백일법문이 설해졌던 1960년대 후반은 정화의 후유증으로 내부적으로는 심한 갈등을 겪고 있던 혼란스러운 시기였다. 이때 성철은 양극단을 떠난 중도설법으로 승가의 화합을 위해 중도를 강조했던 것으로 추정된다.

주제어

退翁性徹, 佛敎觀, 中道, 百日法門, 佛學體系, 法性, 緣起

I. 머리말

퇴옹성철(退翁性徹, 1912~1993)¹⁾은 현대 한국불교를 대표하는 수행자이다.²⁾ 그는 동아시아 선불교의 전통을 계승한 선사(禪師)로서의 삶을 올곧게 살았던 인물로 평가되고 있다. 그는 선사이면서도 교학(敎學)을 무시하거나 등한시하지 않았다. 그는 동시대의 다른 승려들과는 달리 자기만의 고유한 불학체계(佛學體系)를 갖추고 있었다. 그가 확립한 불학체계가 곧 ‘퇴옹성철의 불교관(佛敎觀)’이다. 성철에 관한 연구는 다방면에서 많이 이루어졌다.³⁾ 그러나 성철의 전체적인 불학체계를 총체적으로 다룬 연구는 조병환의 논문⁴⁾을 제외하고는 거의 없는 것 같다. 성철의 불학체계를 완전히 이해하기 위해서는 그의 생애와 사상에 정통해야 하기 때문이다.

『백일법문(百日法門)』은 성철이 해인총림(海印叢林) 초대 방장(方丈)에 취임한 뒤, 1967년 12월 4일부터 1968년 2월 18일까지 약 석 달 동안 대중들을 위해 불교 전반에 대해 강설한 법문집이다.

따라서 백일법문이란 이름은 법문이 설해진 전체 기간이 약 100일에 가깝기 때문에 붙여진 이름이다. 그러나 여기서 말하는 ‘백일(百日)’이란 설법이 진행된 전체 기간을 말하는 것이며 실제 법문이 진행된 일수는 모두 51일에 해당된다.⁵⁾

-
- 1) 스님의 성은 이씨(李氏). 법호는 퇴옹(退翁)이고, 법명은 성철(性徹)이며, 속명은 영주(英柱)이다. 경상남도 산청 출신. 아버지는 상언(尙彦)이며, 어머니는 진주 강씨(晉州姜氏)이다. 이하 ‘성철’로 호칭한다. 세상 사람들에게 ‘성철’로 더 널리 알려져 있기 때문이다.
 - 2) 김종인은 한국불교를 개혁하고자 했다는 측면에서 만해 한용운(1879~1944)과 퇴옹성철(1912~1993)을 근현대 한국불교사에서 가장 빛나는 인물로 꼽고 있다(김종인, 「한국불교 근대화와의 두 얼굴, 만해와 성철 - 진근대성과 근대성 간의 긴장과 갈등」, 『불교평론』 제22호, 2005, pp.75-91.). 조준호는 고유한 자기의 수행체계를 확립했다는 측면에서 성철(性徹, 1912~1993)과 청화(淸華, 1923~2003)를 현대 한국불교를 대표하는 수행자로 꼽고 있다(조준호, 「초기불교와 퇴옹성철의 중도」, 『불교연구』 제41집, 한국불교연구원, pp.265-297.). 성철이 현대 한국불교에 끼친 영향이 지대하기 때문에 이들의 평가는 정당하다고 생각한다.
 - 3) 성철에 관한 연구는 『퇴옹학보』 제17집, 성철사상연구원, 2020, 부록 「퇴옹학 논저 목록」, pp.297-322 참조.
 - 4) 조병환, 「퇴옹성철의 불학체계와 그 특징」, 『퇴옹학보』 제17집, 성철사상연구원, 2020, pp.7-65 참조.

『백일법문』은 그가 “방대한 불교교설 가운데 근본이 되는 내용만을 골라 경론(經論)과 조사어록(祖師語錄) 등을 인용하여 간명(簡明)하게 설명하고, 불교의 핵심인 중도(中道) 사상으로 선(禪)과 교(敎)를 회통하여 천명(闡明)”⁶⁾한 것으로 알려져 있다. 『백일법문』은 당시의 법문을 녹음한 테이프를 풀어 상·하 두 권으로 1992년 출판되었다. 그 후 다시 2014년 개정증보판이 발행되었다.

성철의 불교관을 총체적으로 다루기 위해서는 그의 생애와 사상에 정통해야 할 뿐만 아니라 불교학 전반에 대한 풍부한 식견(識見)을 갖추어야만 가능할 것이다. 그러나 필자는 그러한 역량을 갖추지 못했다. 따라서 본고에서는 그 연구의 범위를 『백일법문』으로 한정하고, 2014년 개정증보판을 토대로 초기불교의 관점에서 본 퇴옹성철의 중도관(中道觀)을 살펴보고자 한다. 다시 말해서 성철이 해인총림 초대 방장으로 취임했을 당시에 그가 이해한 불교, 특히 중도사상은 어떤 것이었는가를 검토해보고자 하는 것이 본고의 목적이다.

제Ⅱ장 「『백일법문』의 위상」에서는 성철의 전체 교학체계에서 『백일법문』이 차지하는 위상에 대해 살펴볼 것이다. 제Ⅲ장 「초기불교의 중도사상」에서는 초기불교의 중도사상이 무엇인가에 대해 살펴본 다음, 제Ⅳ장 「퇴옹성철의 중도사상」에서는 퇴옹성철의 중도사상이 가지고 있는 의미와 특징에 대해 논의할 것이다. 이러한 작업을 통해 초기불교의 중도사상과 퇴옹성철의 중도사상이 어떻게 다른가를 대략적으로나마 파악할 수 있을 것이다.

참고로 본고는 원래 「『백일법문』에 나타난 퇴옹성철의 불교관」으로 작성된 것이었지만, 그 범위를 축소하여 「초기불교의 관점에서 본 퇴옹성철의 중도관」으로 수정한 것임을 밝혀둔다.

Ⅱ. 『백일법문』의 위상

필자는 성철이 직접 저술한 책과 그의 법문을 제자들이 엮은 책들을⁷⁾ 근거로

5) 서재영, 「퇴옹성철(退翁性徹)의 백일법문에 대한 고찰」, 『한국불교학』 제42집, 한국불교학회, 2005, p.74.

6) 퇴옹성철, 『백일법문(上)』 개정증보판, 장경각, 2014, p.4, 「일러두기」 참조.

7) 성철의 저서 중에서 『韓國佛敎의 法脈』(1976), 『禪門正路』(1981), 『本地風光』(1982), 『燉煌本 六祖壇經』(1988) 등은 성철이 직접 저술한 것이다. 나머지 『백일법문』

그의 불학체계를 크게 네 가지로 분류한다. 이른바 교학체계, 수행체계, 전승체계, 교화체계가 그것이다. 첫째, 『백일법문』은 ‘중도’라는 교판으로 불교 전체의 교학체계를 밝힌 것이다. 이 책 속에 돈오돈수(頓悟頓修)와 같은 수증론(修證論)이 없는 것은 아니지만, 전체적으로 선(禪)과 교(敎)를 중도사상으로 회통(會通)시키고 있기 때문에 교학체계로 보는 것이 타당할 것이다. 둘째, 『선문정로』와 『본지풍광』을 비롯한 『돈오입도요문론 강설』, 『돈황본 육조단경』, 『임제록』, 『신심명·중도가 강설』 등은 간화선의 수행체계를 자세히 논구한 것이다. 셋째, 『한국불교의 법맥』(1976년 초판)은 한국불교 승단의 전승체계에 대해 논술한 것이다. 이 책은 한국불교의 정체성, 즉 조계종의 종조와 관련된 것이기 때문에 많은 논란이 있었지만, 불교 교단사적으로는 매우 중요한 저술이다. 제목 그대로 한국 불교의 법맥이 어떻게 전승되어 왔는가를 다룬 화제작이다. 넷째, 『자기를 바로 봅시다』, 『영원한 자유의 길』, 『남을 위해 기도합시다』 등은 중생들을 제도하기 위한 교화체계에 관한 것이다.

필자는 편의상 성철의 불학체계를 네 가지로 구분했지만, 원래의 ‘백일법문’(법회의 이름)에는 별도의 법어집으로 발행된 『신심명(信心銘)』(1968년 1월 15일), 『중도가(證道歌)』(1968년 2월 5일~2월 10일), 『돈오입도요문론(頓悟入道要門論)』(1968년 2월 15일~2월 18일)이 포함되어 있었다. 그럼에도 불구하고 필자는 책으로 발행된 『백일법문』을 중요하게 여긴다. 왜냐하면 이 책을 통해 그의 불교관, 특히 그의 중도관을 엿볼 수 있기 때문이다.

성철은 『백일법문』에서 처음부터 끝까지 ‘중도(中道)’라는 용어로 불교 전체의 교학을 체계화시켰다. 『백일법문』의 가장 큰 특징은 다양한 불교사상을 ‘중도’라는 하나의 체계로 회통(會通) 시켰다는 점이다. 서재영은 『백일법문』의 교학체계를 ‘중도교판(中道敎判)’이라고 명명(命名)했다.⁸⁾ 왜냐하면 성철은 ‘중도’라는 용어로 불교 전체의 교학체계를 수미일관 꿰뚫고 있기 때문이다.

그러면 그의 불학체계는 언제 확립되었는가? 원택 엮음, 『성철 스님 행장』에

(1992), 『신심명·중도가 강설』(1986), 『돈오입도요문론 강설』(1986), 『자기를 바로 봅시다』(1987), 『영원한 자유』(1988) 등은 성철의 법문을 녹음한 것을 시자들이 정리하여 출판한 것이다. 그중에서 특히 『선문정로』와 『본지풍광』 두 권은 성철이 부처님께 밥값을 다했다고 할 정도로 귀하게 여긴 그의 대표적 저술이다. (퇴옹성철, 『백일법문(上)』 개정증정판, 장경각, 2014, p.381 참조.)

8) 서재영, 앞의 논문, p.87.

따르면, 성철은 1936년(25세) 해인사 백련암에서 동산 스님을 은사로 출가했다.⁹⁾ 그 뒤 1940년(29세) 동화사 금당선원에서 정진하던 중 마침내 칠통(漆桶)같은 어둠을 깨뜨리고 자신의 마음속에서 자기의 본래 성품을 본 것이다.¹⁰⁾ 그 후 송광사 삼일암, 수덕사 정혜사, 서산 간월도, 북천암, 도리사, 대승사, 묘적암 등지를 옮겨 다니며 당대의 선지식을 만나 자신의 수행을 점검받았다. 그러다가 그는 문경 봉암사 결사(1947년 가을부터 1949년 여름까지)에 적극적으로 참여하게 되었으며, 1949년 겨울(동안거)부터 1955년 여름까지 묘관음사, 문수암, 천제굴 등에서 수행했다. 조병환은 “1948년 김병용 거사로부터 기증받은 불서 등을 연찬해 얻은 식견(識見)을 보태 1950년 전후 자신의 ‘중도적 불교관(中道的 佛敎觀)’을 확립했다”¹¹⁾고 했다. 성철은 1955년 겨울에서 1964년 여름까지 파계사 성전암에서 두문불출하고 오직 수행에만 전념했다. 이때 그는 김병용 거사로부터 기증받은 불서를 탐독한 것은 아닐까? 그렇다면 그의 불학체계는 1955년부터 1964년까지의 사이에 확립된 것으로 볼 수 있다. 왜냐하면 그 이후부터 그가 확립한 불학체계를 세상에 드러내 보였기 때문이다. 그 대표적인 사례가 1965년 김용사에서 이뤄진 ‘운달산 법회’와 1967년 동안거 기간 중 해인사에서 진행된 ‘백일법문’이다.¹²⁾

『백일법문』의 초판(1992)과 개정증보판(2014)을 비교해보면, 논지에는 큰 변화가 없지만, 개정증보판은 초판에서 누락된 부분을 삽입하고, 일부의 내용은 순서를 바꾸어 편집하기도 했다. 또 인용 문헌의 출처와 각주를 추가함으로써 책의 완성도를 높였다. 개정증보판은 대략 다음과 같은 순서로 구성되어 있다. 상권에서는 불교의 본질, 중도사상, 근본불교 사상, 인도 대승경론의 중도를 다루고, 중권에서는 천태종의 중도사상, 화엄종의 중도사상, 삼론종의 중도사상, 유식 법상종의 중도사상을 다루고, 하권에서는 선종의 중도사상, 선종의 본질, 돈오돈수와 돈오점수를 다루고 있다. 그중에서 가장 중요한 부분은 제1부 불교의 본질이라고 생각한다. 제1부 불교의 본질은 총론에 해당되고 나머지 부분은 각론에 해당되기 때문이다.

9) 원택, 『성철 스님 행장』, 글씨미디어, 2012, p.34.

10) 원택, 위의 책, p.36.

11) 조병환, 앞의 논문, p.10.

12) 조병환, 위의 논문, p.11, no.3 참조.

성철은 불교의 핵심이 중도사상임을 증명하기 위해 방대한 불교문헌을 인용하고 있다. 서재영은 이를 근거로 『백일법문』은 대중을 위한 설법집이 아니라 논서(論書)에 버금가는 위상을 갖추고 있다고 높이 평가하기도 한다.¹³⁾ 사실 『백일법문』은 학문적 탐구의 소산이 아니라 수행자의 입장에서 불교 전체의 교학을 ‘중도’라는 교판으로 체계화시켰다는 점에서 당시의 다른 저술과는 확연히 구분되는 몇 가지 성격과 특징을 지니고 있다.

서재영이 지적했듯이, 『백일법문』의 전체적 지향점은 “출가자의 입장에서선가의 본분사(本分事)에 기초하고, 교단적 측면에서는 불교의 본래모습 회복에 초점을 두고 있다.”¹⁴⁾ 올바른 지적이라고 생각한다. 성철이 『백일법문』을 설한 목적은 크게 두 가지로 요약할 수 있다. 즉 승려 개인은 출가자의 본분사에 충실해야 하고, 승단은 ‘부처님의 법’으로 돌아가야 한다는 것이다. ‘부처님의 법’으로 돌아가야 한다는 것은 불교 본래의 모습을 회복해야 한다는 의미로 해석할 수 있다. 성철이 출가자의 본분사와 ‘부처님의 법’으로 돌아가야 한다고 강조한 까닭은 당시의 시대적 상황과 무관하지 않다고 본다. 왜냐하면 1954년부터 시작된 불교정화(혹은 불교분규)는 1962년 통합종단 조계종이 출범하면서 표면적으로는 일단락되었지만, 내부적으로는 송사(訟事)와 절 뺏기로 심한 갈등을 겪고 있던 혼란스러운 시기였기 때문이다. 이런 측면에서 보면 『백일법문』은 시대를 대표하는 저술이라고 평가하지 않을 수 없다.

앞에서 언급했듯이, 성철은 『백일법문』에서 불교의 핵심적인 교설이 ‘중도’라고 선언한다. 그는 ‘중도’라는 하나의 키워드로 초기불교에서부터 대승불교는 물론 선불교에 이르기까지 일관지(一以貫之)하고 있다. 이 점을 우리는 높이 평가하지 않을 수 없다. 특히 그는 중도라는 교설을 통해 대승불교의 사상이나 교리도 역사적인 붓다의 가르침에 위배되지 않는다는 것을 강조하고 있다. 여기에 성철의 고뇌가 고스란히 담겨 있다.¹⁵⁾ 성철이 『백일법문』에서 후대에 성립된 불성(佛性), 법성(法性), 자성(自性), 진여(眞如), 법계(法界)의 개념까지 중도의 의미로 확장시켜 해석하고 있다. 이것은 대승불교의 전통을 계승한 한국불교의 정

13) 서재영, 앞의 논문, pp.77-78.

14) 서재영, 위의 논문, pp.79.

15) 황순일, 「초기불교의 중도사상과 퇴옹 성철의 이해」, 『퇴옹학보』 제17집, 성철사상연구원, 2020, p.72.

체성을 되살리기 위함이었다고 생각한다.

III. 초기불교의 중도사상

초기불교와 퇴옹성철의 중도사상에 대해서는 두 편의 논문이 발표되었다.¹⁶⁾ 두 사람 모두 초기불교의 중도사상과 성철의 중도사상이 서로 다름을 지적하고 있다. 그러면서도 성철이 중도를 목적론으로 해석할 수밖에 없었던 당시의 사정을 감안하여 긍정적으로 평가하고 있다. 여기서는 먼저 초기불교에서 말하는 ‘중도’의 의미를 살펴보고, 그런 다음 성철이 중도를 어떻게 이해하고 있었는가에 대해 살펴볼 것이다.

초기경전에 나타나는 중도사상은 그 성격상 크게 둘로 구분된다. 하나는 팔정도로 대변되는 실천행으로서의 중도사상이고, 다른 하나는 십이연기로 대변되는 사상적 이론으로서의 중도사상이다. 이른바 실천적 중도와 사상적 중도가 그것이다. 실천적 중도는 「Dhammacakkapavattana-sutta(轉法輪經)」(SN56:11)에 나타나는 ‘고락중도(苦樂中道)’이고,¹⁷⁾ 사상적 중도는 「Kaccāyanagotta-sutta(迦旃延經)」(SN12:15)에 나타나는 ‘유무중도(有無中道)’¹⁸⁾와 「Acela-kassapa-sutta(阿支羅經)」(SN12:17)에 나타나는 ‘단상중도(斷常中道)’¹⁹⁾이다. 전자의 고락중도는 실천을 강조하고 있지만, 후자의 유무중도와 단상중도는 ‘견해(ditṭhi, 見)’와 관련된 것이다. 이와 같이 초기불교의 중도사상은 이론과 실천이라는 두 가지 측면이 하나의 사상체계로 이루어져 있다.

1. 「전법륜경」에 나타난 중도

붓다는 「전법륜경」에서 최초로 ‘중도(中道, majjhimā paṭipadā)’라는 용어를 사

16) 조준호, 「초기불교와 퇴옹성철의 중도」, 『불교연구』 제41집, 한국불교연구원, 2014, pp.265-297.; 황순일, 위의 논문, pp.67-95.

17) SN V, p.421; Vin I, p.10.

18) SN II, p.17.

19) SN II, p.20.

용했다. 이 경에서는 쾌락과 고행의 두 극단을 떠난 ‘중도’를 설하고 있다.

비구들이여, 출가자가 가까이해서는 안 되는 두 가지 극단이 있다. 두 가지란 무엇인가? [하나는] 저열하고 비천하며 속되고 성스럽지 못하고 이익을 주지 못하는 감각적 욕망의 탐닉에 몰두하는 것이고, [다른 하나는] 괴롭고 성스럽지 못하고 이익을 주지 못하는 자기 학대에 몰두하는 것이다. 비구들이여, 여래는 두 극단을 버리고 중도를 깨달았다. 그것은 눈을 뜨게 하고 앓을 일으키며, 적정(寂靜)·증지(證智)·정각(正覺)·열반(涅槃)으로 이끈다.

비구들이여, 그러면 여래가 완전하게 깨달았으며, 눈을 뜨게 하고 앓을 일으키며, 적정·증지·정각·열반으로 이끄는 중도란 무엇인가? 그것은 바로 여덟 가지 성스러운 길[八支聖道]이니, 정견(正見)·정사유(正思惟)·정어(正語)·정업(正業)·정명(正命)·정정진(正精進)·정념(正念)·정정(正定)이다. 비구들이여, 이것이 여래가 완전히 깨달았으며, 눈을 뜨게 하고 앓을 일으키며, 적정·증지·정각·열반으로 이끄는 중도이다.²⁰⁾

위 경문에서 “여래는 두 가지 극단을 버리고 중도를 깨달았다”²¹⁾고 선언하고 있다. 그가 깨달았다는 중도가 바로 ‘여덟 가지 성스러운 길[八支聖道]’이다. 이 경에서 말하는 팔정도가 바로 실천행으로서의 중도이다. 다시 말해서 「진법륜경」에서 말한 중도는 팔정도를 의미한다. 그런데 사람들은 중도라고 하면 괴로움[苦]도 아니고 즐거움[樂]도 아닌 어떤 것이라고 생각하기 쉽다. 중도는 중간을 의미하는 것이 아니다. 중도는 올바름(sammā, 正)이라는 뜻이다. 즉 올바른 견해로 올바르게 생각하고, 올바르게 말하고, 올바르게 행동하며, 올바르게 노력하는 것 등을 말한다.

20) SN V, p.421; Vin I, p.10, “dve’me bhikkhave antā pabbajitena na sevittabbā. katame dve. yo cāyaṃ kāmesu kāmasukhallikānuyoyo hīno gammo pothujjaniko anariyo anattasamhito, yo cāyaṃ attakilamathānuyogo dukkho anariyo anattasamhito, ete kho bhikkhave ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā Tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇi upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati. katamā ca sā bhikkhave majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇi ñāṇakaraṇi upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati. ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyaṭh’ idaṃ: sammāditṭhi sammāsaṅkappo sammāvācā sammākamanto sammā-ājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi. ayaṃ kho sā bhikkhave majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇi ñāṇakaraṇi upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati.”

21) SN V, p.421.; Vin I, p.10.

이와 같이 「전법륜경」에서는 일관되게 실천을 강조하고 있다. 「전법륜경」에서 말하는 중도의 본래 의미는 양극단에 치우치지 않는 삶의 방식 또는 수행의 방법으로써 팔정도를 제시하고 있다. 붓다의 주된 관심사는 중생들이 겪고 있는 괴로움이라는 현실적 고통을 어떻게 극복할 것인가 하는 것이었다. 그래서 붓다는 괴로움의 소멸로 이끄는 길인 팔정도의 실천을 강조했던 것이다. 요컨대 「전법륜경」에서 말하는 중도는 팔정도이고, 팔정도는 목적론이 아니라 열반으로 이끄는 방법론이다. 그러나 붓다시대의 종교사상계에서는 유견(有見, atthitā-dīṭṭhi)과 무견(無見, natthitā-dīṭṭhi), 혹은 상견(常見, sassata-dīṭṭhi)과 단견(斷見, ucceda-dīṭṭhi)에 빠져있었다. 붓다는 의도들의 이러한 양극단의 잘못된 견해를 타파하기 위해 사상적 중도인 ‘연기중도(緣起中道)’를 설하게 되었다.

2. 「가전연경」에 나타난 중도

「Kaccāyanagotta-sutta(迦旃延經)」(SN12:15)에서는 유무중도에 대해 다음과 같이 설하고 있다.

깃짜야나(Kaccāyana)여, 이 세상은 대부분 두 가지를 의지하고 있나니 그것은 있다는 관념과 없다는 관념이다. 깃짜야나여, 세상의 일어남을 있는 그대로 올바른 지혜로 보는 자에게는 세상에 대해 없다는 관념이 존재하지 않는다. 깃짜야나여, 세상의 소멸을 있는 그대로 올바른 지혜로 보는 자에게는 세상에 대해 있다는 관념이 존재하지 않는다. … 깃짜야나여, ‘모든 것은 있다’는 이것이 하나의 극단이고, ‘모든 것은 없다’는 이것이 두 번째 극단이다. 깃짜야나여, 이러한 양극단을 의지하지 않고 중간[中]에 의해서 여래는 법을 설한다.²²⁾

위 내용은 유견(有見, atthitā-dīṭṭhi)과 무견(無見, natthitā-dīṭṭhi)이라는 양극단을 의지하지 않고 여래는 중간[中]에 의해서 법(法)을 설한다는 것이다. 여기

22) SN II, p.17, “dvayanissito khvāyaṃ Kaccāyana loko yebhuyyena atthitañ ceva natthitañ ca. lokasamudayaṃ kho Kaccāyana yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti, lokanirodhaṃ kho Kaccāyana yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti. … sabbam atthitī kho Kaccāyana ayam eko anto, sabbam natthitī ayam dutiyo anto. ete te Kaccāyana ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammam deseti.”

서 말하는 법이란 연기(緣起)를 말한다. 따라서 이 경의 주제는 실천적 중도가 아닌 사상적 중도, 즉 연기중도(緣起中道)를 설하고 있다.

세상 사람들은 ‘있다는 관념’(atthitā)이나 ‘없다는 관념’(natthitā)에 의지한다. 이것을 양극단(ubha ante)이라고 하는데, ‘있다는 관념’을 유견(有見)이라 하고, ‘없다는 관념’을 무견(無見)이라 한다. 진자를 상견(常見, sassata-dit̄thi)이라 하고, 후자를 단견(斷見, uccheda-dit̄thi)이라 한다.

위 경문에서 “이러한 양극단을 의지하지 않고 중간[中]에 의해서 여래는 법을 설한다”는 문장은 「Acelakassapa-sutta」(SN12:17)에도 나타난다.²³⁾ 이것은 유견과 무견이라는 양극단에 의지하지 않고 중간(majjhena)에 서서 법을 설한다는 뜻이다.

한편 「가전연경」(SN12:15)에 대응하는 『잡아함경』 제12권 제301경에 의하면, 바라문 출신인 산타가전연 이라는 제자가 붓다에게 “어떤 것을 세존께서 시설하신 올바른 견해(sammā-dit̄thi, 正見)라고 합니까?”라고 여쭙었다. 그러자 붓다는 “세상 사람들이 의지하는 것에 두 가지가 있나니, 유(有)이거나 무(無)이다. 취함[取]에 부딪히고, 취함에 부딪히기 때문에 유(有)에 의지하거나 무(無)에 의지한다.”²⁴⁾라고 했다.

이어서 붓다는 산타가전연에게 “왜냐하면 세간의 발생을 사실 그대로 바르게 알고 본다면 세간이 없다는 것은 있을 수 없는 일이요, 세간의 소멸을 사실 그대로 알고 본다면 세간이 있다는 것은 있을 수 없는 일이니, 이것을 두 극단을 떠나 중도(中道)에서 말하는 것이라고 한다.”²⁵⁾고 했다. 니까야에서는 “깟짜야나여, ‘모든 것은 있다’는 이것이 하나의 극단이고 ‘모든 것은 없다’는 이것이 두 번째 극단이다. 깟짜야나여, 이러한 양극단을 의지하지 않고 중간[中]에 의해서 여래는 법을 설한다.”²⁶⁾라고 했다.

23) SN II, p.20.

24) 『雜阿含經』 제12권 제301경(大正藏2, 85c-86a), “世間有二種依, 若有·若無, 爲取所觸; 取所觸故, 或依有·或依無.”

25) 『雜阿含經』 제12권 제301경(大正藏2, 85c), “所以者何? 世間集, 如實正知見, 若世間無者, 不有世間滅. 如實正知見, 若世間有者, 無有是名離於二邊說於中道.”

26) SN II, p.17, “sabbam atthiti kho Kaccāyana ayam eko anto, sabbam natthiti ayam dutiyo anto. ete te Kaccāyana ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammam deseti.”

이처럼 붓다는 당시의 사문이나 바라문들이 주장했던 유견과 무견 혹은 상견과 단견은 섣된 견해임을 명확히 밝혔다. 또 붓다는 언제나 두 극단을 떠나 중도에서 법을 설한다고 강조했다. 이 경에서 말한 중도란 연기법(緣起法) 혹은 십이지연기(十二支緣起)를 말한다.

3. 「아지라경」에 나타난 중도

「Acelakassapa-sutta(阿支羅經)」(SN12:17)는 아첼라갓사빠²⁷⁾와 붓다의 대화로 이루어져 있다. 나체고행자 갓사빠는 붓다에게 “괴로움은 자기가 만드는 것입니까? 괴로움은 남이 만드는 것입니까? 괴로움은 자기가 만들기도 하고 남이 만들기도 하는 것입니까? 괴로움은 자기가 만드는 것도 아니고 우연히 생기는 것입니까?”라고 질문했다. 붓다는 나체고행자 갓사빠에게 다음과 같이 대답했다.

갓사빠여, ‘그가 짓고 그가 그 과보를 경험한다’고 한다면 처음부터 존재했던 괴로움을 상징하여 ‘괴로움은 자기가 짓는다’라고 주장하는 것이 되어 이것은 상견(常見)에 떨어지고 만다. 갓사빠여, ‘남이 짓고 남이 그 과보를 경험한다’고 한다면 느낌에 압도된 자가 ‘괴로움은 남이 짓는다’라고 주장하는 것이 되어 이것은 단견(斷見)에 떨어지고 만다.

갓사빠여, 이러한 양극단을 의지하지 않고 중간[中]에 의해서 여래는 법을 설한다. 무명을 조건으로 행이, 행을 조건으로 식이, ... 이와 같이 전체 괴로움의 무더기[苦蘊]가 발생한다. 그러나 무명이 남김없이 소멸하기 때문에 행이 소멸하고, 행이 소멸하기 때문에 식이 소멸하고, ... 이와 같이 전체 괴로움의 무더기[苦蘊]가 소멸한다.²⁸⁾

27) 아첼라(acela)는 옷을 입지 않은 알몸 상태, 즉 나체(裸體)라는 뜻이다. 붓다시대에는 나체로 고행하는 자들이 있었다. 이들을 불교에서는 나형외도(裸形外道)라고 불렀다. 아첼라갓사빠는 ‘갓사빠’라는 바라문 종족 출신의 나체고행자라는 뜻이다.

28) SN II, pp.20-21, “so karoti so paṭisamvediyatīti kho Kassapa ādito sato sayamkatam dukkhanti iti vadam sassatam etam pareti, añño karoti añño paṭisamvediyatīti kho Kassapa vedanā bhitunnassa sato paramkatam dukkhanti iti vadam ucchedam etam pareti. ete te Kassapa ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammam deseti. avijjāpaccayā saṅkhāra, saṅkhārapaccayā viññāna, pe, evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. avijjāya tveva asesavirāganirodha saṅkhāranirodho,

나체고행자 깃사빠의 질문 중에서 ‘괴로움은 자기가 짓는 것인가’라는 첫 번째 질문은 당시의 상견(常見)을 전제한 것이고, ‘괴로움은 남이 짓는 것인가’라는 두 번째 질문은 단견(斷見)을 전제한 것이다. 그리고 네 번째 질문은 우연발생론(adhicca-sammuppānata)에 해당된다. 그래서 붓다는 나체고행자 깃사빠의 질문에 “그렇지 않다”고 답변했던 것이다. 아울러 붓다는 연기(緣起)의 원리에 의해 이들의 주장이 잘못된 것임을 논박했다. 이와 같이 「아지라경」(SN12:17)에서는 연기를 통해 상견과 단견을 논파하고 있다. 이것을 ‘단상중도(斷常中道)’라고 부른다. 한편 이 경에 대응하는 『잡아함경』 제12권 제302경에서도 상견과 단견이 진리가 아닌 이유를 밝히고 있다.²⁹⁾

이상에서 언급한 바와 같이, 「전법륜경」에서는 “여래는 두 극단을 버리고 중도(majjhimā paṭipadā)를 깨달았다.”³⁰⁾라고 표현했고, 「가견연경」과 「아지라경」에서는 “이러한 양극단을 의지하지 않고 중간(majjhima)에 의해서 여래는 법을 설한다.”³¹⁾라고 표현했다. 이처럼 빨리 니까야에서는 중도(majjhimā paṭipadā)와 중간(majjhima)을 구분하고 있다. 전자는 ‘수단과 방법’을 뜻하고, 후자는 ‘견해와 관점’을 의미한다. 따라서 「가견연경」과 「아지라경」에서 말하는 중간(majjhima)은 중도(中道)라기보다는 중관(中觀)에 가깝다.³²⁾

「전법륜경」에서는 ‘고락중도(苦樂中道)’를 설하고 있다. 이것은 팔정도라는 실천행으로 이끌기 위한 것이다. 그러나 「가견연경」에서는 ‘유무중도(有無中道)’를 설하고, 「아지라경」에서는 단상중도(斷常中道)를 설하고 있다. 이것은 당시의 유견(有見)과 무견(無見), 혹은 상견(常見)과 단견(斷見)을 극복하기 위해 연기를 설한 것이다. 그러나 중도의 개념도 시간이 경과하면서 점차 의미가 확장되었다. 대승불교에서는 팔정도로서의 실천행보다는 두 극단적인 견해를 극복하는 것을 그 핵심으로 하는 연기중도(緣起中道)로 치우쳐 버렸다. 이것은 팔정도를 방법론

saikhāranirodha viññānanirodho, pe, evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hotīti.”

29) 『雜阿含經』 제12권 제302경(大正藏2, 86ab).

30) SN V, p.421.; Vin I, p.10, “ete kho bhikkhave ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā Tathāgatena abhisambuddhā.”

31) SN II, p.17.; SN II, pp.20-21, “ete te Kaccāyana ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammaṃ deseti.”

32) 황순일, 앞의 논문, p.76.

이 아닌 목적론으로 이해했기 때문이다.

IV. 퇴옹성철의 중도사상

먼저 성철이 이해한 불교는 어떤 것인지 살펴보자. 성철은 “불교란 일체 만법의 본원 자체를 바로 깨친 사람의 가르침”³³⁾이라고 정의했다. 그는 “일체 만법을 총괄해서 말하면 법성이고 개별적으로 말하면 자성이라 하는데, 법성이 곧 자성이고 자성이 곧 법성입니다. 자성이라 하든지 법성이라 하든지, 이것을 바로 깨친 사람을 부처님이라고 합니다. 결국 법성 또는 자성을 바로 깨치는 길을 가르쳐주는 것이 불교의 근본”³⁴⁾이라고 했다. 요컨대 불교란 일체 만법의 자성(혹은 법성)을 깨닫는 것이고, 거기서 불교가 출발하게 되었다는 것이다. 이것이 바로 성철의 불교관이다.

그는 자신의 견해가 올바른 것임을 증명하기 위해 현수(賢首, 643~712)의 「화엄유심법계기(華嚴遊心法界記)」와 의상(義湘, 625~702)의 「법성계(法性偈)」는 물론 『원각경(圓覺經)』, 「금강보살장(金剛菩薩藏)」과 동산양개(洞山良价, 807~869)의 법어와 영가진각(永嘉眞覺, 647~713)의 『증도가(證道歌)』 등을 인용한다.³⁵⁾ 그가 내린 결론은 결국 연기법은 언어와 문자로는 알 수 없기 때문에 마음에서 그것을 깨달아야 한다는 것이다. 즉 “선과 교를 말할 것 없이 깨치는 것이 불교의 근본”³⁶⁾이다. 또 법성은 원융하여 두 모양이 없다[法性圓融無二相]고 했는데, ‘두 모양[二相]’이란 상대적인 생멸법이다. 그러나 만법의 자성은 원융무애해서 상대적인 두 모양이 없다. 따라서 “불법은 깨쳐야 하며 깨친다는 것은 일체 만법의 자성, 즉 법성을 깨치는 것”³⁷⁾이라고 결론짓는다.

그런데 그가 말한 법성은 연기법이다. 그는 “연기가 곧 법성이고 법성이 연기입니다.”³⁸⁾라고 분명히 밝혔다. 따라서 일체 만법의 법성, 즉 연기법을 깨닫는

33) 퇴옹성철, 앞의 책, p.30.

34) 퇴옹성철, 위의 책, pp.30~31.

35) 퇴옹성철, 위의 책, pp.42~43.

36) 퇴옹성철, 위의 책, p.36.

37) 퇴옹성철, 위의 책, p.39.

것이 곧 불교라는 것이다. 이처럼 성철은 ‘법성’이 ‘연기’ 자체라고 이해하고 있다.

성철은 “법성, 자성, 진여의 해는 시간과 공간에 상관없이 언제든지 밝은데 중생들이 캄캄하기 때문에 안 보이는 것입니다. 심의식의 구름이 진여를 덮고 있어서 불법의 근본인 법성을 깨치지 못하고, 연기를 보지 못하는 것입니다.”³⁹⁾라고 했다. 즉 법성, 자성, 진여는 본래부터 밝게 빛나고 있는데, 심(心)·의(意)·식(識)이라는 구름이 덮고 있기 때문에 불법의 근본인 법성과 연기를 보지 못한다는 것이다. 이러한 설명은 전형적인 심성본정설(心性本淨說)이다. 따라서 성철은 심성본정설에 사상적 토대를 두고 있음을 알 수 있다. 그러면서도 성철은 불교의 근본은 깨달음에 있기 때문에 깨닫지 않으면 아무 소용이 없다는 것을 강조하고 있다.

성철은 “일체 만법의 근본인 자성을 깨칠 수 있는 능력이 있느냐?”⁴⁰⁾라고 자문하고, “모든 중생이 부처님과 똑같은 무한하고 절대적인 능력을 갖고 있다.”⁴¹⁾라고 자답한다. 즉 모든 중생이 부처님과 똑같은 능력을 갖고 있기 때문에 누구나 깨달을 수 있다는 것이다. “그러면 어째서 중생들이 무한하고 절대적인 능력을 발휘하지 못하는가? 우리는 부처님과 같은 지혜덕상(智慧德相)을 갖추고 있지만 분별망상(分別妄想)의 구름에 가려서 드러나지 않기 때문이다.”⁴²⁾ 따라서 “일체 중생이 모두 부처님과 같은 절대적이고 무한한 능력을 가졌다는 이 선언이야말로 인류 역사상 위대한 발견”⁴³⁾이라고 말한다.

성철은 “모든 고(苦)를 다 버리고 최후의 낙(樂), 즉 영원하고 절대적인 즐거움을 얻는 것”⁴⁴⁾이 불교의 궁극 목표라고 했다. 즉 상대유한의 세계를 버리고 절대무한의 세계로 들어가는 것이 불교의 궁극 목표이다. 그런데 절대무한의 세계는 자기의 마음속에서 찾아야 한다.⁴⁵⁾ 또 성철은 “자기가 절대적 존재이며 무

38) 퇴옹성철, 위의 책, p.39.

39) 퇴옹성철, 위의 책, p.43.

40) 퇴옹성철, 위의 책, p.54.

41) 퇴옹성철, 위의 책, p.55.

42) 퇴옹성철, 위의 책, p.55.

43) 퇴옹성철, 위의 책, pp.55-56.

44) 퇴옹성철, 위의 책, p.69.

한한 능력을 가지고 있으니, 그것을 계발해서 참으로 완전한 인격을 완성하자라는 것이 부처님의 가르침⁴⁶⁾이라고 했다. 즉 “마음속의 보배 창고를 확실히 믿고 계발하여 자기도 이롭고 남도 이롭게 하는 것[自利利他]이 불교의 근본⁴⁷⁾”이라고 했다. 이와 같이 성철의 불교관은 전형적인 대승불교의 사상과 다르지 않음을 알 수 있다.

성철은 법성이 연기라는 이해를 바탕으로 초기불교에서부터 선불교에 이르기까지 하나의 사상체계로 꿰뚫고 있다. 그 하나의 사상체계가 바로 ‘중도’라는 교판이다. 다시 말해서 성철은 ‘중도’라는 용어로 전체 불교교학을 체계화시켰다. 따라서 성철의 불교관은 ‘중도사상(中道思想)’이라고 할 수 있다. 그러나 성철이 말하는 중도의 개념과 현재의 불교학에서 말하는 중도의 개념이 서로 다르다. 이 때문에 많은 사람들이 혼란스러워 하는 것도 사실이다.

성철은 “불교에서 말하는 중도의 가장 기본적인 형태는 있음[有]과 없음[無], 생함[生]과 멸함[滅] 등 상대적인 양면에 집착하지 않은 것⁴⁸⁾”으로 이해하고 있다. 그리하여 성철은 중도의 실천적 특성보다 두 극단에 집착하지 않는 것을 그 핵심으로 하는 연기중도(緣起中道)의 입장을 취하고 있다.

성철은 「전법륜경」을 근거로 ‘붓다가 중도를 정등각(正等覺)했다⁴⁹⁾’고 말한다. 그러나 「전법륜경」의 원문은 “여래가 두 극단을 버리고 중도를 깨달았다(ete kko bhikkhave ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā Tathāgatenā abhisambuddhā)”⁵⁰⁾로 되어있다. 황순일은 ‘abhisambuddha’를 ‘완전히 알아차렸다’로 번역했다.⁵¹⁾ 그는 ‘abhisambuddha’는 붓다의 열 가지 호칭 가운데 하나인 정번지(正遍知, sammāsambuddha, 正等覺)가 아니고, abhisambujjhati(올바르게 깨닫다)의 과거분사로 ‘완전히 알아차렸다’라는 일반적인 술어이다. 그리고 이어서 “그것은 눈을 뜨게 하고 앎을 일으키며, 고요함으로 지체로 완전한 깨달음으

45) 퇴옹성철, 위의 책, p.72.

46) 퇴옹성철, 위의 책, p.73.

47) 퇴옹성철, 위의 책, p.74.

48) 퇴옹성철, 위의 책, p.143.

49) 퇴옹성철, 위의 책, p.150.

50) SN V, p.420; Vin I, p.10.

51) 황순일, 앞의 논문, p.84.

로 열반으로 이끈다(cakkhukaraṇī upasamāya abhiññāya samobdhāya nibbānāya samvattati).⁵²⁾라고 부연 설명하고 있다. 즉 “중도가 등정각의 내용이 아니라 중도는 깨달음과 열반으로 가는 ‘수단과 방법’이라는 점을 명확히 하고 있다.”⁵³⁾

이와 같이 황순일은 팔정도가 방법론임을 논증하고 있다. 그러나 성철은 팔정도를 목적론으로 해석해야 한다고 강하게 주장한다. 그는 팔정도가 방법론인가 목적론인가 하는 논란이 있음을 알고 있었다. 그는 이에 대해 자신의 견해를 다음과 같이 피력했다.

대개 팔정도가 구경 목표로 향하는 방법론이지 구경 목표인 목적론은 아니라고 말하는 사람이 많은데, 이것은 중도의 근본 뜻을 모르고 하는 말입니다. 부처님은 “중도를 정등각했다.”고 하셨지, “중도를 닦아서 정등각 했다.”고는 절대로 말하지 않았습니다. 궁극적으로 중도를 바로 깨쳤고, 그 사람이 부처이므로 중도의 내용인 팔정도는 목적론인 것입니다. 그러므로 팔정도는 이와 같이 목적론적·구경론적 의미를 가집니다.⁵⁴⁾

위 인용문에서 보듯이, 성철은 붓다가 깨친 진리가 ‘중도’이고, 그 중도의 내용이 팔정도이며, 팔정도는 방법론이 아닌 목적론이라고 단정하고 있다. 그러나 붓다는 연기의 법칙을 깨달아 붓다가 되었다. 『Udāna(自說經)』에서 “지극한 마음으로 삼매에 들어 있는 바라문⁵⁵⁾에게 여러 가지 법이 밝아올 때 그의 모든 의혹은 사라져 버렸다. 모든 법에는 그 원인이 있음을 훤히 아는 까닭이다.”⁵⁶⁾고 했다. 즉 연기의 법을 알았기 때문에 깨닫게 되었다는 것이다. 이 경우 연기(緣起)라고 해서 그것이 바로 십이연기(十二緣起)처럼 완성된 형태의 연기설을 의미하는 것은 아니다. 오히려 십이연기와 같은 형태로 정리되기 이전의, 심원한 종교적 체험으로서의 연기에 대한 자각이 바로 성도의 근본적 입장이다.⁵⁷⁾

52) SN V, p.420.; Vin I, p.10.

53) 황순일, 앞의 논문, p.84.

54) 퇴옹성철, 앞의 책, p.150.

55) 여기서 말하는 ‘바라문’은 사성 계급 중 하나를 의미하는 것이 아니고, 진정한 수행자, 즉 붓다 자신을 말하는 것이다.

56) Udāna p.1, “yadā have pātubhavanti dhammā ātāpino jhāyato brahmaṇassa, ath’assa kaṅkhā vapayanti sabbā yato pajānāti sahetudhamman ti.”

그러나 초기불교에서 말하는 팔정도는 실천수행론을 말한다. 초기경전에서 팔정도를 목적론으로 해석한 부분은 찾아볼 수 없다. 붓다가 다섯 고행자에게 설한 첫 설법에서부터 입멸 직전 마지막 제자가 된 수뱃다(Subhadda)에게까지 실천행으로서의 팔정도를 설했다. 붓다는 “수뱃다여, 어떤 법과 율에서든 팔정도가 없으면 거기에는 사문도 없다. 거기에는 두 번째 사문도 없다. 거기에는 세 번째 사문도 없다. 거기에는 네 번째 사문도 없다.”⁵⁸⁾고 했다. 이것은 팔정도를 닦지 않으면, 예류자(預流者), 일래자(一來者), 불환자(不還者), 아라한(阿羅漢)이 될 수 없다는 것을 의미한다. 붓다는 팔정도가 있는 수행체제에서만 완전한 깨달음을 얻을 수 있다고 말했다. 그러므로 팔정도는 초기불교의 가장 근간이 되는 수행 법이다.⁵⁹⁾

『상윳따 니까야 주석서』에서는 번뇌를 씻어내는 호수가 바로 팔정도라고 비유했다. 붓다는 “그 호수(팔정도)에서 나는 수많은 중생들을 목욕시킨다.”⁶⁰⁾고 했다. 즉 팔정도는 마치 더러움을 씻어내는 호수와 같이 중생의 번뇌를 씻어내는 실천행임을 강조한 것이다. 또 붓다는 『Sundarika-sutta』(SN7:9)에서 “중간[中]에 의지하여 브라흐마가 되는 것”⁶¹⁾이라고 표현했다. 주석서에서는 “‘중간에 의지하여(majjhe sitā)’라는 것은 상견(常見)과 단견을 버리고 중간에 의지한다는 뜻이다.”⁶²⁾라고 해석한다. 또 복주서에서는 “중간을 의지함이란 혼침과 들뜸 등의 양극단을 버리고(anta-dvaya-vivajjana) 가운데, 즉 중도를 닦음(majjhimā-paṭipadā bhāvana)에 의지한다는 말이다.”⁶³⁾라고 해석한다. 이와 같이 초기불교에서는 ‘중간[中]에 의지하는 것’을 양극단을 버리고 중도를 닦는 것으

57) 후지타 코타츠 외, 권오민 옮김, 『초기·부파불교의 역사』, 민족사, 1989, p.43.

58) DN II, p.151, “Subhadda dhamma-vinaya ariyo aṭṭhaṅgiko maggo na upalabbhati, samaṇo pi tattha na upalabbhati, dutiyo pi tattha samaṇo na upalabbhati, tatiyo pi tattha samaṇo na upalabbhati, catuttho pi tattha samṇo na upalabbhati.”

59) 마성, 『초기불교사상』, 팔리문헌연구소, 2021, p.207.

60) SA I, p.237; 각목 옮김, 『상윳따 니까야』 제1권, 초기불전연구원, 2009, p.564, no.690 참조.

61) SN I, p.169, “majjhesitā brāhmaṇa brahmapatti.”

62) SA I, p.238.

63) SAT I, p.230; 각목 옮김, 앞의 책, p.565.

로 해석한다. 이른바 이론적 중도가 아니라 일관되게 실천적 중도로 해석한다. 이러한 해석은 성철의 중도 해석과 완전히 다르다.

한편 성철은 「가견연경」의 내용을 설명하면서 “부처님은 중도를 설명하기 위해서 십이연기를 끌어다 증명하고 있습니다. 이것을 증명중도(證明中道)라고 합니다. 무명을 연하여 행이 있고, 행을 연하여 식이 있다는 방식은 생(生)을 이야기하는 것입니다.”⁶⁴라고 했다. 그는 “연기의 역관(逆觀)과 순관(順觀)을 모두 들어서 중도라고 했습니다.”⁶⁵라고 했다. 또 성철은 “부처님이 말씀하신 연기란, 연기가 곧 중도라는 말입니다. 많은 분들이 연기를 삼세이중인과(三世二重因果)로 이해하면서 생사윤회라는 시간적인 해석에만 중점을 두고, 지금 내가 이야기하는 것처럼 바르게 해석하는 사람은 별로 없습니다.”⁶⁶라고 했다.

이와 같이 성철은 연기설은 중도가 진리임을 증명하는 도구로 이해하고 있다. 이런 시각에서 성철은 연기를 삼세양중인과(三世兩重因果)로 해석하는 것이야말로 잘못된 견해라고 지적하고 있다. 그러나 연기에 대한 성철의 해석은 주(主)와 객(客)이 바뀐 것이다. 왜냐하면 「가견연경」의 주제는 중도가 아니고 연기(緣起)이기 때문이다.

「가견연경」의 핵심 내용은 유견(有見)과 무견(無見)이라는 양극단을 떠나서 여래는 중도에 의거해서 법(法), 즉 연기(緣起)를 설한다는 것이다. 다시 말해서 「가견연경」의 주제는 중도가 아니고 연기(緣起)이다. 빨리 「가견연경」에 대응하는 한역 경전의 경우에도 마찬가지이다. 『별역잡아함경』 제10권 제195경에서 “다시 아난야, 만약 아(我)가 있다고 설하면 즉시 상견(常見)에 떨어지고, 만약 아(我)가 없다고 설하면 즉시 단견(斷見)에 떨어진다. 여래는 두 극단을 떠난 중도(中道)에서 법을 설한다. 이 모든 법(法, 諸法)은 파괴되는 까닭에 불상(不常)이며, 계속되는 까닭에 부단(不斷)이다. 즉 제법은 불상부단(不常不斷)인 것이다.”⁶⁷

성철이 『백일법문』에서 사용한 ‘중도’라는 말은 ‘연기’를 의미하는 말로 사용한 경우가 허다하다. 이런 맥락에서 보면 성철이 말한 중도는 두 극단을 떠난 ‘연기

64) 퇴옹성철, 앞의 책, pp.156-157.

65) 퇴옹성철, 위의 책, p.150.

66) 퇴옹성철, 위의 책, p.157.

67) 『別譯雜阿含經』 제10권 제195경(大正藏2, 444c), “復次阿難! 若說有我, 卽墮常見. 若說無我, 卽墮斷見. 如來說法, 捨離二邊, 會於中道. 以此諸法壞故不常, 續故不斷, 不常不斷.”

중도(緣起中道)'를 의미한다. 이처럼 서로 말은 다르지만 같은 내용을 설명하고 있다. 이러한 성철의 해석은 시대적 한계, 즉 초기경전에 대한 학문적 연구가 축적되기 이전이었기 때문이라고 볼 수 있는 측면도 있다. 그러나 근본적으로 이것은 불교를 바라보는 시각의 차이에서 비롯된 것이다. 즉 수행과 깨달음에 대한 성철의 출발점과 학문적 연구의 입각점이 서로 다르기 때문에 나타난 결과라고 할 수 있다.⁶⁸⁾ 그가 팔정도를 방법론이 아닌 목적론으로 해석할 수밖에 없었던 또 다른 이유는 후대에 성립된 대승불교의 교리, 즉 법성이나 진여 등을 중도로 해석하기 위함이었던 것으로 보인다. 다음의 인용문이 그 증거라고 할 수 있다.

부처님이 중도를 정등각했다고 선언하셨으니 중도가 곧 연기이고 연기가 곧 진여이며, 진여가 곧 법성이고 법성이 곧 법계이며, 법계가 곧 팔정도이고 팔정도가 곧 사제입니다. 이것은 모두 동체이명(同體異名)입니다. 진여인 중도 하나를 다양하게 표현한 것입니다.⁶⁹⁾

만일 중도를 「전법륜경」에 나타난 고락중도와 같은 방법론으로 이해하게 되면, 후대에 성립된 불성(佛性), 법성(法性), 자성(自性), 진여(眞如), 법계(法界), 마음 등을 중도로 표현할 수 없기 때문이다. 그래서 성철은 중도를 목적론으로 해석할 수밖에 없었던 것으로 보인다. 그러나 초기불교의 관점에서 보면, 불성, 법성, 자성, 진여, 법계 등은 유아론(有我論, attāvāda)으로 해석될 소지가 다분하다. 히라카와 아키라(平川彰, 1915-2002)는 “여래장과 불성 등은 아뜨만(ātman)과 매우 유사한 관념이다.”⁷⁰⁾라고 했다. 스테르바츠키(Stcherbatsky, 1866-1942)는 “무아(無我)는 궁극적 실재(dharmatā, 法性)의 존재에 대한 부정적 표현일 뿐이다.”⁷¹⁾고 했다. 즉 궁극적 실재인 법성(法性)은 존재하지 않는다는 뜻이

68) 본문에서 “수행과 깨달음에 대한 성철의 출발점과 학문적 연구의 입각점이 서로 다르기 때문에 나타난 결과”라는 견해는 본고의 심사자가 제시한 것이다. 필자는 심사자의 견해가 타당하다고 생각하여 받아들였다. 고견을 제시해주신 심사자님께 감사드린다.

69) 퇴옹성철, 앞의 책, p.227.

70) 平川彰 著, 李浩根 譯, 『印度佛教의 歷史(上)』, 민족사, 1989, p.20.

71) Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*, London: RAS, 1923, Reprint Delhi: Motilal Banarsidass,

다. 한편 ‘비판불교(Critical Buddhism)’에서는 이미 ‘여래장사상은 불교가 아니다.’라고 강하게 비판하고 있다.⁷²⁾ 만약 여래장을 현상계 배후에 있는 불멸하는 실체, 혹은 實有(dravyasat)로 간주하면 붓다의 가르침에 위배된다. 또 “만물은 조건에 의해 생성·지속·소멸하기 때문에 어느 것도 스스로 존재(自在)할 수 있는 자성(自性, svabhāva)을 가질 수 없다.”⁷³⁾ 그리고 불성(佛性, buddha-Nature)을 불변하는 실재(實在)로 여기면, 힌두교의 아트만과 같은 개념이 된다.

그럼에도 불구하고 성철이 양면을 떠난 중도를 강조한 것은 시대적 상황과도 무관하지 않다. 백일법문이 설해졌던 1967년 12월부터 1968년 2월까지의 불교 내적으로 ‘정화’라는 명분의 분류가 한창 진행되고 있던 혼란스러운 시기였다. 또 국가적으로도 좌우 이념 대결로 갈등을 겪고 있던 시기였다. 이때 성철은 중도설법으로 이분법적 가치관을 극복하고자 했던 것은 아닐까? 성철이 양극단을 떠난 중도를 강조한 것은 이 때문이었을 것으로 추정된다. 마치 원효(元曉, 617-686)가 십문화쟁론(十門和諍論)으로 삼국통일의 이론적 기반을 확립했던 것과 유사하다. 그가 “중도를 실천하지 못하면 싸움은 영원히 계속 됩니다. 그래서 불교를 화쟁(和諍)이라고 합니다. 싸움을 그치고 화합이 근본이라는 말입니다. ‘중(中)’이라는 말도 화합이라는 뜻인데, 결국은 그것도 중도를 내포해서 표현한 것입니다.”⁷⁴⁾라고 한 것이 그 증거라고 할 수 있다. 이와 같이 성철은 중도의 사회적 실천의 의미도 간과하지 않았음을 알 수 있다.

V. 맺음말

퇴옹성철(退翁性徹, 1912~1993)은 현대 한국불교를 대표하는 수행자이다. 그는 동시대의 다른 승려들과는 달리 자기만의 고유한 불학체계(佛學體系)를 갖추고 있었다. 그가 확립한 불학체계를 우리는 ‘퇴옹성철의 불교관(佛敎觀)’이라고

1974, p.25.

72) 松本史朗, 『緣起と空—如來藏思想批判』, 東京: 大藏出版, 1989.; Jamie Hubbard & Paul L. Swanson, 류제동 역, 『보리수 가지치기: 비판불교를 둘러싼 폭풍』, 씨아이알, 2015 참조.

73) 홍창성, 『연기와 공 그리고 무상과 무아』, 운주사, 2020, p.173.

74) 퇴옹성철, 앞의 책, p.112.

부른다. 성철의 불학체계는 크게 네 가지로 구분하여 설명할 수 있다. 즉 성철의 교학체계, 수행체계, 전승체계, 교화체계가 그것이다. 성철이 직접 저술한 책은 아니지만, 『백일법문』은 매우 중요하다. 왜냐하면 『백일법문』은 ‘중도’라는 교판으로 불교 전체의 교학체계를 밝힌 것이기 때문이다.

성철은 『백일법문』에서 중도라는 교설을 통해 대승불교의 사상이나 교리도 역사적인 붓다의 가르침에 위배되지 않는다고 주장한다. 『백일법문』에서는 후대에 성립된 불성(佛性), 법성(法性), 진여(眞如), 법계(法界)의 개념까지 중도의 의미로 확장시켰다. 이러한 성철의 의도는 대승불교의 전통을 계승한 한국불교의 정체성을 되살리기 위함이었다고 생각한다.

성철은 『백일법문』에서 불교란 일체 만법의 법성을 깨닫는 것이고, 거기서 불교가 출발하게 되었다고 말했다. 다시 말해서 “불법은 깨쳐야 하며 깨친다는 것은 일체 만법의 자성, 즉 법성을 깨치는 것”이라고 결론짓는다. 이것이 바로 성철의 불교관이다. 그는 ‘법성’이 곧 ‘연기’ 자체라고 이해하고 있다. 그는 법성이 연기 자체라는 이해를 바탕으로 초기불교에서 선불교에 이르기까지 하나의 사상체계로 꿰뚫고 있다. 그 하나의 사상체계가 바로 ‘중도’라는 교판(敎判)이다. 성철은 ‘중도’라는 용어로 전체 불교교학을 체계화시켰기 때문에 우리는 성철의 불교관을 ‘중도사상(中道思想)’이라고 한다.

성철은 『전법륜경』을 근거로 ‘붓다가 중도를 정등각(正等覺) 했다’고 보고, 팔정도는 방법론이 아니라 목적론이라고 해석한다. 그가 이렇게 해석한 것은 후대에 성립된 대승불교의 교리, 즉 법성이나 진여 등을 중도로 해석하기 위함이었다는 것으로 보인다. 그가 양변을 떠난 중도를 강조한 것은 시대적 상황과도 무관하지 않은 것 같다. 백일법문이 설해졌던 1960년대 후반은 정화의 후유증으로 내부적으로는 심한 갈등을 겪고 있던 혼란스러운 시기였다. 이때 성철은 양극단을 떠난 중도설법으로 승가의 화합을 위해 중도를 강조했다는 것으로 추정된다.

참고문헌

1. 약호 및 원전류

SA *Samyutta Nikāya Aṭṭhakathā=Sārattappakāsini*, ed. F.L Woodward, volumes 3, London: PTS, 1929-1977.

SAT *Samyutta Nikāya Tikā*,

SN *Samyutta Nikāya*, ed. L. Feer, 5 volumes, London: PTS, 1884-1904.

Vin *Vinayapitaka*, ed. Oldenberg, 5 volumes, London: PTS, 1879-1883.

大正藏 大正新修大藏經

각목 옮김, 『상윳따 니까야』 제1권, 초기불전연구원, 2009.

求那跋陀羅譯, 『雜阿含經』, 대정장2

失譯, 『別譯雜阿含經』, 대정장2

퇴옹성철, 『한국불교 법맥』, 장경각, 1976.

退翁性徹, 『禪門正路』, 陝川: 海印叢林, 1981..

退翁性徹, 『本地風光: 산이 물 위로 간다』, 佛光出版部, 1982

퇴옹성철, 『영원한 자유』, 장경각, 1988.

퇴옹성철, 『돈황본 육조단경』, 장경각, 1976.

퇴옹성철, 『백일법문』(上·中·下) 개정증보판, 장경각, 2014.

퇴옹성철, 『신심명·중도가 강설』, 장경각, 2015.

퇴옹성철, 『자기를 바로 봅시다』, 장경각, 1987.

2. 단행본

Jamie Hubbard & Paul L. Swanson, 류제동 역, 『보리수 가지치기: 비판불교를 둘러싼 폭풍』, 씨아이알, 2015..

마성, 『초기불교사상』, 팔리문헌연구소, 2021.

松本史朗, 『緣起と空—如來藏思想批判』, 東京: 大藏出版, 1989.

원택, 『성철 스님 행장』, 글씨미디어, 2012.

平川彰 著, 李浩根 譯, 『印度佛教의 歷史(上)』, 민족사, 1989.

홍창성, 『연기와 공 그리고 무상과 무아』, 운주사, 2020.

후지타 코타츠 外, 권오민 옮김, 『초기·부파불교의 역사』, 민족사, 1989.

3. 논문류

김종인, 「한국불교 근대화 의 두 얼굴, 만해와 성철—전근대성과 근대성 간의 긴장과 갈등」, 『불교평론』 제22호, 2005.

서재영, 「성철스님의 백일법문에 나타난 선교관」, 『백련불교논집』 제12호, 백련불교 문화재단, 2002.

서재영, 「퇴옹성철(退翁性徹)의 백일법문에 대한 고찰」, 『한국불교학』 제42집, 한국불교학회, 2005.

조병활, 「퇴옹성철의 불학체계와 그 특징」, 『퇴옹학보』 제17집, 성철사상연구원, 2020.

조준호, 「초기불교와 퇴옹성철의 중도」, 『불교연구』 제41집, 한국불교연구원, 2014.

황순일, 「초기불교의 중도사상과 퇴옹 성철의 이해」, 『퇴옹학보』 제17집, 성철사상연구원, 2020.

Stcherbatsky, Th., *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*, London: RAS, 1923, Reprint Delhi: Motilal Banarsidass, 1974.

Abstract

Toeong Seongcheol's View of the Middle Path (*Majjhimā paṭipadā*) from the Perspective of Early Buddhism

Lee, Soo-chang(Ven. Ma-seong)

(Director, Research Institute for Pali Literature)

Toeong Seongcheol(1912~1993) is a representative practitioner of modern Korean Buddhism. Unlike other monks in his contemporary era, Seongcheol had his own unique Buddhist studies system. The Buddhist studies system he established is called Toeong Seongcheol's view of Buddhism. Although it is not a book written by Seongcheol himself, *Baekilbeopmun* (1992), which was published as a book by releasing a tape of his teachings, is very important. *Baekilbeopmun* (Sermon of One Hundred Days) is considered highly significant because the book reveals the teaching system of entire Buddhism with a systematizing norm called "Middle Path (*Majjhimā paṭipadā*)."

Seongcheol argues in *Baekilbeopmun* that the ideas and doctrines of Mahāyāna Buddhism do not violate historical Buddha's teachings. In *Baekilbeopmun*, the concepts of Buddhism established in later generations such as *buddhatā* (佛性), *dhammatā* (法性), *tathatā* (眞如), and *dhamma-dhātu* (法界) are extended to the meaning of *Majjhimā paṭipadā*. Seongcheol's intention was to revive the identity of Korean Buddhism, which has inherited the tradition of Mahāyāna Buddhism.

Seongcheol said in *Baekilbeopmun* that Buddhism is the realization of *dhammatā* (法性), and Buddhism started there. In other words, it concludes that "Buddha-sāsana must be awakened, and to awaken it is to awaken the oneself nature of all laws." This is the Buddhist view of Seongcheol. He understands that "*dhammatā*" is "*paṭiccasamuppāda*" itself. Based on his understanding that *dhammatā* is *paṭiccasamuppāda* itself, he penetrates into a system of thought from Early Buddhism to Zen Buddhism. That one ideological system is the school board called "*Majjhimā paṭipadā*." Since Seongcheol systematized the entire

Buddhist religion with the term “*Majjhimā paṭipadā*,” we call Seongcheol’s Buddhist view “Middle Path Thought.”

Based on the *Dhammacakkapavattana-sutta* (轉法輪經), Seongcheol believes that “Buddha has a right enlightenment in the middle path,” and interprets it as a teleology, not a methodology. It seems that what he interpreted in this way was to interpret the doctrine of Mahāyāna Buddhism established in later generations, that is, *dhammatā* (法性) or *tathatā* (眞如). His emphasis on the middle path of leaving both sides seems to have something to do with the situation of the times. In the late 1960s, when the pertussis law was established, it was a chaotic time when there was severe internal conflict due to the aftereffects of purification. At this time, it is presumed that Seongcheol emphasized the middle way for the harmony of asceticism with the middle theory that left the extremes.

Key words

Seongcheol (退翁性徹), The Buddhist View (佛教觀), *Majjhimā paṭipadā* (中道), *Baekilbeopmun* (Sermon of One Hundred Days), The Buddhist Studies System (佛學體系), *dhammatā* (法性), *paṭiccasamuppāda* (緣起).