

중국현대문학의 불교표현과 개인의 탐색*

강 경 구**

<目次>

I. 들어가며	IV. 불교 낯설게 하기와 기독교적 해석
II. 문화적 배경으로서의 불교와 개인의 발견	V. 불교 인격과 不二적 개인
III. 불교고사의 활용과 생명의 주체로서의 개인	VI. 主義의 거부와 般若적 개인
	VII. 맺으며

I. 들어가며

중국 현대의 초입에는 일찍이 질풍노도와 같은 개성해방의 운동이 전개된 바 있다. 그러나 집을 나간 중국의 覺慧들은 그 목적을 성취하지 못한 것처럼 보인다. 이는 개인과 사회의 고민이 내적 성찰보다는 사회적 구성 형식에 대한 논의에 집중되어 전개된 중국 현대사의 흐름과 무관하지 않다. 특히 개인적 자아를 사회적 자아에 의해 희생시키는 문화적 분위기¹⁾는 내적 성찰의 가능성을 더욱 위축시켰던 것으로 얘기된다. 그럼에도 불구하고 개인과 자아에 대한 탐색이 없었다고 할 수는 없다. 사적 자아와 공적 자아를 대립적으로 이해하는 관점만 있었던 것도 아니다. 예컨대 문

* 이 논문은 2014학년도 동의대학교 교내연구비에 의해 연구되었음(2014AA163).
 ** 동의대학교 중어중문학과 교수

1) 中國現代人對大我與小我之間的關係也認識模糊，好像我們的直覺總是認為小我可以而且應該隨時隨地為大我犧牲。余英時，〈中國近代個人觀的改變〉《現代中國思想的核心觀念》，上海人民出版社，2011，60쪽.

학의 경우 자아성찰의 문제의식을 심도 있게 추구한 작품들이 드물지 않게 발견된다. 특히 불교적 관점이 발휘된 문학에 그러한 경향이 뚜렷하다. 원래 현대중국의 환경에서 불교적 주제는 흥미로운 복잡성을 동반한다. 그것은 유교와 함께 낡은 중국의 상징이었지만 다른 한편으로 유교에 상대되는 뚜렷한 비주류성을 갖고 있었다. 무엇보다도 불교적 사유방식은 전통의 계승과 근대화의 추구를 통일적 관계로 이해할 수 있는不二적 입장을 가지고 있었다. 나아가 세계적 차원에서 각기 다른 방식으로 발전한 불교적 내용을 쉽게 접할 수 있는 이점을 가지고 있었다.

이러한 불교의 제반 특성에 기반하여 이를 문학창작에 반영한 작가들을 들자면 魯迅, 葉聖陶, 周作人, 老舍, 冰心, 許地山, 豐子愷, 郭沫若, 郁達夫, 沈從文, 茅盾, 艾青, 徐志摩, 戴望舒, 朱自清, 林語堂, 廢名, 張愛玲, 宗白華, 夏沅尊, 汪曾祺 등이 있고, 가까이로는 金庸과 高行健 등이 있다.

이 중 일부 작가들의 문학적 실천—특히 소설을 대상으로 이에 나타난 불교적 내용과 개인성찰의 특징에 대해 살펴보는 것으로 그 흐름을 짐작하는 자료로 삼고자 한다.

II. 문화적 배경으로서의 불교와 개인의 발견

위에 언급한 대부분의 문인들은 불교의 세계에 대해 문화적 친근감을 갖고 있으면서 자기식의 이해에 바탕하여 불교를 표현하였다. 이와 관련하여 종교적 인물에게서 종교적 권위 대신 개인성에 착안하여 그것을 묘사한 경우를 들 수 있겠다.

葉聖陶의 弘一법사²⁾에 대한 묘사가 그러하다. 弘一법사는 문화계 명

2) 홍일법사 李叔同(1880~1942)은 문학, 음악, 미술, 서예, 희극 등의 다방면에 있어서 선구적 활동을 전개하던 중 들연 불교에 귀의하여 율종의 대종사가 된다. 승려가 된 후에도 자신에게 미술을 수학한 풍자개 등과의 교류를 계속하였고 그 종교적 인격에 많은 사람들이 영향을 받았던 것으로 얘기된다.

인들과 만나는 자리에서 자유롭고 평안하며 남을 배려해주는 태도를 보여준다.

弘一법사는 좀 달랐다. 그는 걸림 없이 마음껏 자라나는 봄 동산의 한 그루 작은 나무 같았다. 주변의 초목들을 압도하여 내리누르는 기운이 없었다.³⁾

엽성도는 여러 가지 일들을 통해弘一법사가 내적으로 충만한 삶을 살고 있음을 확인한다. 특히 그가 율종의 중흥조로서 철저한 자기절제적 삶을 살고 있음에도 불구하고 그것을 자처하거나 타인을 압도하지 않는다는 사실에 호감을 느낀다. 그는弘一법사와의 만남에서 자아를 방어할 필요성을 느끼지 않고 함께 그 평화로움 속에 안주한다.

반면 당대의 대표적 선지식이자弘一법사의 스승이었던 印光법사에 대해서는 평가가 인색하다.

그는 어떤 사람(某先生)이 자신만 옳다고 하면서 염불을 미신이라고 하는데 정말 그래서는 안 된다고 하였다. 그의 어투는 엄격하였고 중간에 꾸짖음까지 섞여 있었다. 옛날의 분했던 일을 건드렸기 때문이리라. 불교의 我執, 法執이 뜻하는 바가 무엇인지는 잘 모르지만 이것에 좀 가까운 것이 아닌가 하여 만족스럽지 못하였다.⁴⁾

印光법사가 말하는 어떤 사람(某先生)은 호칭으로 보아 승려는 아니었던 것으로 보인다. 염불의 수행방법을 미신으로 보는 문화계 인사의 비판

3) 弘一法師可不同, 他似乎春原上一株小樹, 毫不愧怍地欣欣向榮, 卻沒有凌駕旁的喬木而上之的氣概. 葉聖陶, 〈兩法師〉《中國現代文學百家·葉聖陶》, 華夏出版社, 1997, 335쪽.

4) 他說某先生只說自己才對, 別人念佛就是迷信, 真不應該. 他說來聲色有點兒嚴厲, 間以呵喝. 我想這觸動他舊有的忿忿了. 雖然不很清楚佛家的我執法執的涵蘊是怎樣, 恐怕這樣就有點兒近似. 這使我未能滿意. 葉聖陶, 〈兩法師〉《中國現代文學百家·葉聖陶》, 華夏出版社, 1997, 337쪽.

에 대해 印光법사는 정토종의 대종사로서 의견을 제시한 것인데, 그에 대한 확신이 넘쳐 일종의 고집처럼 보이는 부분이 있었다. 葉聖陶는 그것이 자아집착(我執), 대상집착(法執)을 넘어서지 못한 증거라 보았다. 印光법사의 불교사적 위치⁵⁾를 볼 때 그것은 비난에 가깝다.

葉聖陶의 묘사에 나타난 차이는 사실 타인을 용인하는 두 법사의 차이에 의한 것이었다. 弘一법사가 자연스러움(純任自然)으로 타인들을 너그럽게 포용하고 있는데 비해 印光법사는 타인을 무너뜨리는 발언에 서슴없었다. 葉聖陶는 원래 권위에 종속되지 않는 개인적 삶의 독립성과 자율성을 중시하는 입장⁶⁾에 서 있었다. 印光법사의 발언이 타인의 개인성을 위협한다고 생각하였으므로 그를 집착적인 개인으로 묘사하는데 서슴없었던 것이다. 그러나 사실의 여부에 상관없이 葉聖陶가 弘一법사를 자족적 개인으로 표현하고, 印光법사를 관계를 벗어나지 못한 고집스런 개인으로 묘사하였다는 것은 의미심장하다. 그가 종교적 권위와 무관하게 이들을 해석하면서 작가 자신을 드러내고 있기 때문이다.

사회적 맥락 속에서 개인을 파악하였던 魯迅은 불교 역시 심상한 현실 논리가 지배하는 세계의 일환이라 보았다. 魯迅의 불교체험은 어린 시절부터 남달랐던 것으로 보인다. 魯迅은 어려서 辟邪의 의미로 長慶寺의 주지였던 龍화상을 스승으로 계를 받았다. 魯迅은 자신과 불교의 인연을 〈我的第一個師父〉⁷⁾에 기술하고 있다. 그것은 불교의 교리와 무관하게 살아가

5) 그는 虛雲, 太虛, 弘一과 함께 민국 4대 고승으로 꼽혔다. 이들을 각기 불교의 핵심이 되는 영역을 부흥시킨 인물로 유명한데 虛雲은 선종을, 太虛는 唯識을, 弘一은 律宗을 재건하여 조사의 반열로 추앙되었는 바, 그 중 弘一은 그의 전 범제자였다. 印光은 정토종을 재건하고 널리 펼쳐 정토종의 13대 조사로 인정받게 된다.

6) 友人某君曾說他不曾遇見一個人他願意把自己的生活與這個人對調的, 這是躊躇滿志的話. 人本來應當如此, 否則浮漂浪蕩, 豈不像沒舵之舟. 然而某君又說尤其要緊的是同時得承認別人也未必願意與我對調. 這就與夸妄的人不同了. 有這麼一承認, 非但不菲薄別人, 并且致相當的尊敬, 彼此因觀感而潛移默化的事是有的. 葉聖陶, 〈兩法師〉《中國現代文學百家·葉聖陶》, 華夏出版社, 1997, 336쪽.

7) 魯迅, 〈我的第一個師父〉《且介亭雜文附集》, 人民文學出版社, 1981, 575~581쪽.

던 당시 승려들의 생활상을 묘사하고 있다. 특히 스승인 龍化상이 결혼을 하게 된 인연, 그 3명의 아들들이 모두 승려가 되었다는 이야기, 또 그들 중 첫째를 제외한 두 아들이 승려생활을 하면서도 모두 결혼하여 가정을 꾸린 사연 등을 회고하고 있다. 魯迅이 최초로 체험한 불교는 사회의 삶과 전혀 차이가 없는 삶의 현상이었다. 그가 승려가 결혼할 수 있는냐는 질문을 하자 이에 대해 셋째 사형은 ‘중이 결혼하지 않으면 어떻게 꼬마 보살(小菩薩)이 있을 수 있겠느냐’고 당당히 대답한다. 魯迅은 셋째 사형의 말에 대한 당시의 느낌을 이렇게 묘사한다.

그것은 정말 사자후로서 나는 진리를 깨닫고 할 말이 없게 되었다. 분명 사찰에는 키를 넘는 큰 부처도 있었고, 몇 자(尺)나 몇 촌(寸) 안 되는 작은 보살들도 있었다. 그때까지 왜 크고 작은 불상들이 있는지 생각해본 일이 없었는데 이 일갈을 통해 중에게 아내가 있어야 한다는 것을 분명히 깨닫게 되었다. 또한 모든 꼬마 보살들이 어디에서 왔는지 다시는 의문을 갖지 않게 되었다.⁸⁾

불교에는 도인도 있겠지만 혈기 넘치는 젊음도 있고, 욕망도 있으며, 그것을 실현하는 것이 부끄러워할 일만은 아니라는 생각이 발견된다. 특히 그것은 승려로서 결혼하여 가정을 꾸렸다는 사실을 비밀로 하는 둘째 사형과 셋째 사형에 대해 두 번이나 거듭하여 풍자하는 문장을 통해서도 잘 나타나 있다. 결혼사실을 숨기지 않았던 스승—그들의 부친—에 비해 도행이 떨어진다⁹⁾는 것을 알 수 있다는 것이다. 전체적으로 魯迅은 자신의 최초 스승인 龍化상과 그의 아들들이 승려로서 결혼한 사실에 대해 부정적

8) “和尚沒有老婆，小菩薩那裏來？”這真是所謂獅吼，使我明白了真理，啞口無言，我的確早看見寺里有丈余的大佛，有數尺或數寸的小菩薩，卻從未想到他們爲什麼有大小。經此一喝，我才徹底的省悟了和尚有老婆的必要，以及一切小菩薩的來源，不再發生疑問。魯迅，〈我的第一個師父〉《且介亭雜文附集》，人民文學出版社，1981，581쪽.

9) 他也嚴守秘密，道行遠不及他的父親了。魯迅，〈我的第一個師父〉《且介亭雜文附集》，人民文學出版社，1981，581쪽.

입장을 취하지 않는다. 그에게 있어서 불교는 사회를 초월한 어떤 세계가 아니었고, 그에 속한 개인 역시 결국은 사회적 관계 속에서 해석되어야 할 존재였다. 魯迅의 이 글에서 승려들은 더 이상 피안의 세계를 차안에 연결하는 중계자가 아니다. 그 특수성이 지워지고 평범한 개인으로 묘사되고 있기 때문이다. 그래서 魯迅의 묘사를 통해 龍사부와 사형들은 종교적 권위를 잃는 대신 사회적 관계에 지배되는 개인으로 해석되는 것이다.

Ⅲ. 불교고사의 활용과 생명의 주체로서의 개인

魯迅은 일찍이 《百喻經》을 교정출판하면서 불교의 이야기가 문학예술에 대해 갖는 원천자료로서의 중요성¹⁰⁾에 주목한 바 있다. 이러한 불교의 문학적 자원을 직접 창작에 적용하여 적극 활용한 대표적 작가는 沈從文이었다. 沈從文은 불교고사를 재창작의 원천으로 활용할 수 있다는 魯迅의 생각을 직접 실천에 옮겼다. 그 대표적 결과물이 소설집 《月下小景》으로서 이것은 불교고사를 현대적으로 재창작한 8편의 작품들¹¹⁾을 담고 있다. 《월하소경》의 불교고사들은 인간과 신, 인간과 인간, 인간과 동물, 과거와 현재, 이곳과 저곳을 걸림 없이 넘나드는 신화적 상상력의 극치를 보여준다. 그런데 沈從文의 이 《월하소경》은 원래의 텍스트인 《法苑珠琳》의 이야기들을 의도적으로 비틀어 전혀 다른 주제의식을 구현한다. 그

10) 嘗聞天竺寓言之富，如大林深泉，他國藝文，往往蒙其影響。即翻爲華言之佛經，亦隨在可見。〈痴花鬘題記〉. 원래 이 책은 판각본을 1914년 출판할 때 魯迅이 구두점을 찍고 직접 경비를 내어 출판한 것이다. 1926년에 다시 王品青이 교열한 뒤 서명을 《痴花鬘》으로 바꾸어 출판하였는데 위의 문장은 이 때 魯迅이 쓴 서문에 해당한다.

11) 소설집의 목차 구성으로는 8편의 작품이 이에 해당하지만 이 중 〈愛慾〉이 3편으로 다른 이야기를 담고 있으므로 10편의 작품이 불교고사를 재창작하고 있다. 〈愛慾〉은 〈被刑刑者的愛〉, 〈彈箏者的愛〉, 〈一匹母鹿所生的女孩的愛〉의 서로 다른 에피소드로 이루어진 작품이다. 세 개의 에피소드는 사랑의 맹목성과 개인의 가치에 대해 천착한다는 점에서 공통점을 갖는다.

핵심은 性, 모험, 신비, 희생 등에 대한 가치부여에 있으며, 그것은 다시 개인성의 강조라는 공통점을 갖는다.

〈愛慾·被刑刑者的愛〉의 경우를 통해 그 구체적 특징을 살펴볼 수 있을 것이다. 이것은 국가의 혼란을 구할 방책을 배우기 위해 견학을 떠나는 형제부부의 이야기이다. 이들은 도중에 사막에서 길을 잃게 되는데 그 결과 동생부부가 죽게 된다. 특히 동생의 부인은 모두의 대업을 위해 스스로 목숨을 끊어 자신의 몸을 양식으로 내어주며 다음과 같은 말을 남긴다.

당신과 아주버님의 큰 일을 중도에 그만둔다면 얼마나 애석하겠어요?
..... 이 나무통에 담긴 저의 피를 식기 전에 마시고, 저의 몸을 먹도록 하
세요. 여행을 계속해서 당신과 아주버님이 해야 할 일을 완수하셔야지요.
제가 그 힘이 될 수 있다면 죽어도 행복합니다.¹²⁾

작은 나를 희생하여 큰 나를 성취한다는 대승적 정신이 극적으로 표현되어 있다. 그러나 이 대승정신은 형의 부인이 행하는 사적 욕망과 대비되어 의미가 퇴색된다. 살아남은 형 부부는 다리가 잘린 남자를 길 안대로 삼아 여행을 계속한다. 그런데 부인과 이 남자 사이에 남녀 간의 일이 발생하고 남편을 절벽에 떨어뜨려버린다. 남편은 죽지 않고 한 나라의 총독에 오르게 된다. 그곳에 아내와 다리가 없는 남자가 나타나서 걸식을 한다. 남편은 그간의 진상을 알고 있었지만 그녀를 불러 자기에게 돌아올 수 있는 길을 제시한다. 아내는 뜻밖에도 다리 없는 남자와 걸식하며 사는 길을 택한다. 총독 남편은 아내에게 자신의 재산을 모두 물려주고 본국으로 돌아간다.

12) 你們的大事中途而止，豈不可惜？我想你們弟兄兩個既然誰也不能讓誰犧牲，事情又那麼艱難，不如把無多用處的我犧牲了，救救你們離開這片沙漠較好，所以我就這樣做了。我愛你！你若愛我，願意聽我的話，請把這木桶裏的血，趁熱三人趕快喝了，把我身體吃了，繼續上路，做完你們應做的事情。我能夠變成你們的力量，我死了也很快樂。〈愛慾·被刑刑者的愛〉《沈從文文集》，三聯書店，1982，108쪽.

원래 이 이야기는 육체적 욕망의 무서움과 허망함에 대한 경고의 메시지를 갖고 있다. 불교적 관점에서 볼 때 사람들은 형상에 속아 나를 육체와 동일시한다. 이에 대해 불교에서는 육체성의 허망함(五蘊皆空)에서 벗어나 날 때 진정한 나의 불이적 존재성(不生不滅)에 도달하여 자유를 얻을 수 있다고 가르친다. 이 존재성은 진정한 나(眞我), 혹은 큰 나(大我)¹³⁾로 불리기도 한다. 개별적 자아(個我)에서 벗어나 큰 나(大我)로 돌아가야 한다는 것이 이 大我論에 바탕한 가르침의 핵심이다.

그런데 沈從文은 문학적 다시 쓰기를 통해 육체적 욕망을 긍정하고 개인의 자율성을 강조하는 주제의식을 구현한다. 원래의 텍스트가 육체와의 동일시에서 벗어나라는 메시지를 전달하고 있다면, 沈從文은 이를 정면으로 뒤집어 육체적 욕망에 대한 의도적 동일시에 이르고 있는 것이다. 특히 부귀영화와 결식의 두 길 중 한 가지를 선택하라는 총독의 제안에 아내가 결식을 택한다는 결말이 그러하다. 이를 통해 최악으로 규정되던 개인의 육체적 욕망은 하나의 선택가능한 길로 제시된다. 나아가 그녀가 총독의 재산을 물려받는다는 설정을 통해 그것은 보다 의미있는 길로 규정된다. 이 장면에서 총독의 대아적 성스러움은 배경으로 물러나고 아내의 속된 개인적 추구가 부각되는 것이다.

한편 남편은 이 사건을 겪은 후 본국으로 돌아간다. 애초 그의 여행은 ‘어째서 우리가 살고 있는 나라는 이렇게 엉망이고, 다른 나라는 저렇게 좋은 것일까’¹⁴⁾ 하는 숙제를 안고 시작된 것이었다. 그러니까 남편이 본국으로 돌아왔다는 것은 이 숙제에 대한 답을 얻었다는 말이 된다. 그는 아내의 경우를 통해 육체성에 바탕한 개인주의의 압도적 힘과 가능성을 체

13) 이 大我라는 용어는 오해가 많은 용어이다. 초기불교의 핵심은 無我論에 있고, 그것은 브라만교의 大我를 부정하는 입장에 있었다. 그런데 《涅槃經》과 龍樹 등에 의해 佛性論이 제기되면서 브라만의 梵我一如 지향이 차용된다. 물론 그것은 초기의 無我론과 교리적 화해에 도달하였다고 얘기되지만 중국에서는 큰 문제의식 없이 大我를 인정하는 경향이 있었다.

14) 爲什麼我們所住的國家那麼亂? 爲什麼別的國家又那麼好? 〈愛慾·被刑者的愛〉《沈從文文集》, 三聯書店, 1982, 105쪽.

험한다. 결국 본국으로 돌아가는 남편은 육체성과 개인성의 발견과 그에 대한 가치부여를 답안으로 들고 있었다고 볼 수 있는 것이다.

생명의 주체로서 개인을 긍정하는 이러한 주체의식은 《월하소경》의 대부분의 작품들에 공통적으로 구현되어 있다. 그러니까 沈從文은 개인성의 해체를 주제로 하고 있는 불교고사를 빌려 개인주의의 가치를 강조하는 뒤집기를 시도하였던 것이다.

한편 沈從文의 영향을 받은 汪曾祺의 〈受戒〉나 〈幽冥鐘〉은 공히 옛 사찰에 대한 기억 속의 풍경을 복원한다. 스승 沈從文이 그러했듯 그 역시 불교의 종교성보다는 생명의 불가항력적 아름다움을 드러내는 배경적 성격을 중시한다. 〈受戒〉의 明海가 사미생활을 수습하고 있는 葎齋庵은 사찰이지만 가장 세속적인 삶이 영위되는 공간이다. 진리의 암자(菩提庵)가 와전되어 올방개 암자(葎齋庵)로 불린다는 설정 자체가 그렇다. 汪曾祺에게 있어 불교의 성스러움을 세속화하는 일은 오히려 불교의 가치를 높이는 일에 해당한다. 그런 점에서 불교의 본질은 오히려 따분한 일에 속한다. 예컨대 가장 승려다운 생활을 하고 있는 암자의 노스님에 대한 묘사를 보자.

그는 생기없는 조용한 사람이었다. 하루 종일 방, 그 ‘꽃 한 송이가 전체 세계(一花一世界)’인 세상에 틀어박혀 있었다. 염불도 하는 일 없이 그렇게 오직 말없이 앉아 있는 것이었다.¹⁵⁾

사미승 明海에게 이 노스님 普照는 흥미의 대상이 될 수 없었다. 그 대신 사부와 사숙들의 세속적이며 잡스러운 삶은 흥미롭고 궁금한 내용들로 채워져 있는 것이었다. 우선 明海의 외삼촌인 주지 仁山은 장사꾼과 같은 입장에서 사찰을 관리한다. 그의 책상에는 경전 대신 장부와 주판이 놓여 있고, 불교적 활동의 기록은 이익을 나누기 위한 장부에 정리된다. 그 사

15) 是個很枯寂的人，一天關在房裡，就是那「一花一世界」裡，也看不見他念佛，只是那麼一聲不響地坐著。〈受戒〉《汪曾祺作品自選集》，瀟江出版社，1996，227쪽.

제인 仁海는 여름이 되면 절에 아내를 불러들여 함께 피서를 하고, 저녁이 되면 함께 방으로 들어가 동침을 하며 이 사실을 숨기지 않는다. 셋째인 仁渡는 노름의 고수로서 각종 기예에 능통하여 여인들의 마음을 설레게 하는 젊은 승려이다. 이들이 모여 사는 암자에서 노름은 일상이 되어 있고, 술과 담배 또한 금기의 대상이 아니다. 무엇보다 대웅전에서 돼지를 잡는 절이다. 셋째 스님 仁渡가 찌르는 칼에 엄청난 거품과 함께 뿜어져 나오는 선홍색 돼지 피¹⁶⁾에 대한 묘사는 세속화의 절정을 보여준다.

이러한 환경 속에서 사미승 明海는 이웃집 소녀 小英子와 어울려 구속 없는 일상을 살아간다. 아무 생각없이 오직 살아갈 뿐인 그 삶에서 禪의 요소까지 감지¹⁷⁾된다. 그런데 〈受戒〉의 핵심은 사미승 明海의 성적 눈뜰에 있다.

明海는 그녀(小英子)의 발자국을 보며 멍해졌다. 다섯 개의 작은 발가락, 평평한 발바닥, 가는 뒤꿈치, 가운데의 아치 부분은 비어있었다. 明海의 몸에 전에 없던 감각이 일어났다. 그는 마음에 간지러움을 느꼈다. 그 아름다운 발자국이 사미승의 마음을 뒤흔든 것이다.¹⁸⁾

요컨대 선적 친진함이 무너진 것이다. 있는 그대로 진리이던 삶은 이로 인해 극복해야 할 현실과 지향해야 할 이상으로 쪼개지게 된다. 원래 불교의 계율은 이렇게 분리된 이원적 삶을 재통합하기 위한 장치이다. 그것은 육체적 욕망의 장애성을 거듭 지적하는 항목들로 이루어져 있다. 그러나 汪曾祺는 성적 꿈의 승리를 그린다. 계를 받고 돌아오는 길에 明海는 ‘내가 네 부인이 되어 줄게, 어머니?’하고 묻는 小英子의 질문에 좋다고 외친

16) 三師父仁渡一刀子下去, 鮮紅的豬血就帶著很多沫子噴出來. 〈受戒〉, 瀟江出版社, 1996, 231쪽.

17) 石傑, 〈汪曾祺小說的禪宗底蘊〉, 長沙水電師院學報, 1995.

18) 明海看著她的腳印, 傻了. 五個小小的趾頭, 腳掌平平的, 腳跟細細的, 腳弓部分缺了一塊. 明海身上有一種從來沒有過的感覺, 他覺得心裡癢癢的. 這一串美麗的腳印把小和尚的心搞亂了. 〈受戒〉《汪曾祺作品自選集》, 瀟江出版社, 1996, 236쪽.

다19). 머리에 새로 생긴 12개의 수계 흔적은 小英子를 대상으로 한 성적 꿈에 대해 전혀 힘을 발휘하지 못하는 것이다.

汪曾祺는 沈從文과 마찬가지로 개인의 육체적 욕망을 아름다운 것으로 보았다. 올방개 암자(葶薺庵)라는 불교공간은 이것을 용인하고 부각시켜주는 곳이었기 때문에 자세하게 묘사될 가치가 있었다. 《月下小景》(1930년대)과 《受戒》(1980)는 그 시대적 인식에 있어서 상통하는 바가 있다. 그들의 앞에 대아주의로 위장한 문화적 권력, 혹은 국가의 폭력이 있었고, 그로 인해 철저하게 부정된 개인성의 회복이라는 숙제가 놓여져 있었다고 보이기 때문이다.

IV. 불교 낯설게 하기와 기독교적 해석

沈從文과 달리 육체성에 대한 정신의 우월성과 독립성에 주목한 작가들의 불교표현이 있다. 老舍와 許地山이 그 경우에 속하는데 서구문물을 직접 체험하고 기독교 신앙을 받아들인 이들은 기독교와 불교를 상동적 관계로 이해한다. 老舍는 그 성장과정에서 宗月대사의 도움으로 학업을 시작하였고, 영국 체류 당시 許地산의 도움을 받아 불교에 대한 깊은 연구를 수행한 바 있으며, 문학활동을 활발히 하는 동안 불교계의 지도자였던 太虛대사와 깊은 교류를 가졌다.

이러한 불교와의 인연으로 그는 불교와 밀접한 관계를 유지하는데 특히 《靈的文學與佛教》²⁰⁾를 통해 특별한 불교문학론을 제시한 바 있다. 《靈的文學與佛教》는 중국에 단테의 《신곡》과 같은 영혼적 문학유산이 없다는

19) “我給你當老婆,你要不要?” 明子眼睛鼓得大大的, “你說話呀!” 明子說, “嗯, “什麼叫‘嗯’呀! 要不要, 要不要?” 明子大聲地說, “要!” “你喊什麼!” 《受戒》, 瀟江出版社, 1996, 241쪽.

20) 이 강연은 당시 불교지도자였던 太虛법사가 주관하던 漢藏教理院에서 승려들을 대상으로 한 것으로 이후 불교잡지 《海潮音》(22卷2號, 1941.2.1.)에 게재되고 최종적으로 《老舍文集》(第15卷), 人民文學出版社, 1990에 수록되어 있다.

진단으로 시작된다. 그는 《신곡》의 지옥, 연옥, 천국의 구체적 묘사 중 특히 지옥의 묘사는 중국불교의 그것을 차용²¹⁾하였다고 보았다. 《신곡》의 지옥묘사가 중국불교의 지옥상과 비슷한 점이 많았기 때문이다. 老舍는 그럼에도 불구하고 중국에 영혼적 고뇌와 승화를 다룬 작품이 없다는 사실을 아쉬워한다. 무엇보다도 영적 생활에 대한 개인이 없었다는 사실²²⁾을 안타까워 한다. 그러면서 중국의 가장 위대한 건축물, 회화작품, 조각작품을 생산한 불교에 가장 위대한 문학작품의 생산을 주문하는 것은 자연스럽다고 생각한다.

중국을 지금 단테와 같은 사람이 나타나 영적 문학을 통해 양심의 문을 열어젖혀 사람들로 하여금 영적 삶을 살도록 할 필요가 있습니다. 사람들이 양심을 드러내도록 하는 것입니다. 그렇지만 그것이 미신이 되어서는 안 됩니다. 중국에 영혼의 문학, 영적 삶을 추동하는 일은 일반인들이 하기 어렵습니다. 이 무거운 책임은 오직 여러분 스님들이 질 수밖에 없습니다.²³⁾

이 강연은 1941년, 문학가의 입장에서 불교의 가치를 이야기해달라는 요청에 따른 것이었다. 그런데 老舍는 기독교적 관점에서 불교를 해석하고 있는 것으로 보인다. 특히 그는 육체보다 영혼이 중요하다는 기독교적 개

21) 天主教所奉的《聖經》裡並未說到地獄的情形怎樣，可是信奉該教的但丁，卻離開了《聖經》，大談特談地獄的景況，描寫其地獄的慘狀，這也許他是受了東方文化——佛教的影響。〈靈的文學與佛教〉《老舍文集》(第15卷)，人民文學出版社，1990，443쪽.

22) 中國的佛教，已宣傳了將近兩千年，但未能把靈的生活推動到社會去，送入到人民的腦海去，致使中國的社會亂七八糟，人民的心理卑鄙無恥，這點我們不能不引以為遺憾。〈靈的文學與佛教〉《老舍文集》(第15卷)，人民文學出版社，1990，446쪽.

23) 中國現在需要一個像但丁這樣的人出來，從靈的文學著手，將良心之門打開，使人人都過著靈的生活，使大家都拿出良心來，但不一定就是迷信。想推動中國靈的文學，靈的生活，平常人是不能做到的，這重任只好落在你們和尚身上。〈靈的文學與佛教〉《老舍文集》(第15卷)，人民文學出版社，1990，446쪽.

념을 불교의 가르침이라 단정²⁴⁾하고 논의를 전개해 나간다. 老舍는 오직 신과 대면할 뿐인 존재의 개별성과 독립성을 인정하는 기독교적 입장을 불교의 인과론과 동일시한다. 그리고 이를 통해 관계 속에 숨어버리는 중국인들의 약점을 공략하고자 한다. 물론 불교적 입장에서 볼 때 老舍의 영혼 불멸론은 일종의 오해에 해당한다. 그럼에도 불구하고 인과론의 틀을 빌려 선업을 짓고 악업을 지양해야 한다는 그의 논리는 일정한 설득력을 갖는다. 업보를 받는 주체를 강조함으로써 관계 속에 숨어 개인의 사적 이익을 도모하는 중국인들의 행태에 제동을 걸고자 하고 있기 때문이다. 이를 통해 중국사회에 편재한 반성없는 세속주의에 일침을 가하고자 한 것이다. 여기에 독립적, 자율적 개인의 책임지는 자세가 강조되고 있는 것이다.

불교의 교리를 기독교적으로 해석하면서 개별적 자아에 대해 추구한 소설 작품은 許地山에게 발견된다. 許地山은 그 성장환경, 학문연구, 교육적 실천의 제반 측면에서 풍부한 불교체험을 한 바 있다. 따라서 불교적 요소가 그 문학작품의 기초를 형성하게 된다. 이러한 경향은 특히 산문집 《空山靈雨》에 두드러지게 나타나 있는 바, 예컨대 다음과 같은 문장을 들 수 있다.

불법이 무어나구요? 色, 聲, 香, 味, 觸, 행위, 사유가 모두 불법이에요.
하지만 향기를 맡기를 좋아하는 것은 불법이 아니랍니다.²⁵⁾

불법이 따로 있는 것이 아니라 모든 존재 속에 잠겨 있고, 모든 작용을 통해 드러난다는 불교적 표현법을 그대로 쓰고 있다. 나아가 거기에 시비, 호오의 분별이 일어나게 되면 진정한 불법을 볼 수 없다는 불교적 사유의 핵심을 짚는 일을 잊지 않는다. 이러한 불교적 안목과 선적 변뜰임은 짧은

24) 佛陀告訴我們, 人不只是這個「肉體」的東西, 除了「肉體」還有「靈魂」的存在, 既有光明的可求, 也有黑暗的可怕. 〈靈的文學與佛教〉《老舍文集》(第15卷), 人民文學出版社, 1990, 446쪽.

25) 佛法麼? --色, --聲, --味, --香, --觸, --造作, --思維, 都是佛法, 惟有愛聞香的不是佛法. 〈香〉《中國現代名家名作文庫·許地山》, 中國戲劇出版社, 2001, 7쪽.

산문형식의 문장에 활기를 부여한다.

그런데 許地山의 불교문학은 그만의 특징을 갖고 있는 바, 불교 낯설게 하기와 기독교적 관점에 의한 해석 등이 그것으로 이 양자는 상호 연관되어 있다. 불교 낯설게 하기는 불교를 새롭게 이해하고 이를 문학화하기 위해서 꼭 필요한 일에 속한다. 許地山은 기존의 불교를 기독교 등에 비교하거나 대비시킴으로써 그 낯설게 하기에 도달하였던 것으로 보인다. 그 중 소설 《命命鳥》는 許地山 불교문학의 특징이 뚜렷하게 드러난 작품이다. 소설은 미얀마 양곤 근교에 사는 소녀 敏明과 소년 加陵의 사랑과 염세와 죽음의 이야기를 다루고 있다. 소녀 敏明은 비몽사몽간에 신비하면서도 무서운 환상의 세계를 경험한다. 敏明은 환상 속에서 저 언덕의 청춘 남녀가 벌이는 특이한 사랑놀이를 목격하게 된다. 모든 소녀들은 소년들은 차레로 찾아다니며 ‘너는 나의 운명의 새’라는 말을 반복하고, 소년들은 찾아오는 소녀들에게 한 글자도 바꾸지 않고 ‘너만을 사랑한다’는 말을 반복한다. 그러다가 애정의 꽃잎이 떨어져 날아가 버리고 나면 서로 물고 뜯는 관계가 된다. 이러한 체험을 통해 애정의 불완전함을 깨닫게 된 敏明은 애정과 집착에서 비롯되는 윤회를 벗어나고자 자살을 결심하는데, 그 결심을 들은 加陵 또한 그녀와 함께 호수 속으로 들어간다.

이 과정에서 불교적 교리와 상반되는 진술들이 나타나 익숙하게 미끄러지던 것을 다시 보게 한다. 자살을 앞두고 있는 청춘 남녀의 다음과 같은 말을 보자.

敏明: 여제자 敏明은 삼세제불 앞에 조아립니다. 저는 만겁 이래 본래의 지혜본성에 어두워 윤회에 떨어져 여자의 몸이 되었습니다. 이제 대자비로 저에게 삼생의 인과를 보여주셨습니다. 저는 이제 깨닫고 참회하여 다시는 천인이나 인간이 되기를 선망하여 끝없는 고초를 받지 않고자 서원합니다. 원컨대 저는 오늘 밤 모든 장애를 버리고 극락국에 태어나고자 합니다.²⁶⁾

26) 女弟子敏明, 稽首三世諸佛, 我自萬劫以來, 迷失本來智性, 因此墮入輪迴, 成女人身. 現在得蒙大慈, 示我三生因果. 我今悔悟, 誓不再戀天人, 致受無量苦楚. 願我今夜得除一切障礙, 轉生極樂國土. 〈命命鳥〉《中國現代名家名作文庫·許

敏明이 인간의 몸을 벗기로 한 것은 남녀 간의 사랑이 서로 물고 뜯는 갈등의 시작임을 보았기 때문이다. 이러한 敏明의 서원은 지극히 불교적인 것처럼 보이지만 흥미로운 작가적 관점을 드러내고 있다. 이를 극락서원의 기본적 내용과 비교해보자.

원컨대 이 공덕을, 모두에게 두루 미치게 하여, 나와 중생이 더불어, 반드시 극락국에 태어나, 같이 아미타불을 보고, 다 함께 부처의 도를 이루고자 합니다.²⁷⁾

이 서원의 핵심은 모두(一切), 더불어(與), 같이(同), 다 함께(皆共) 함에 있다. 그런데 스스로 인간의 삶을 끝내고 극락국에 태어나겠다는 敏明의 서원에는 이것이 빠져 있다. 생명의 생성과 소멸의 주체로서 독립적이고 자율적인 개인을 설정하고 있기 때문이다. 불교의 극락은 자신과 중생이 둘이 아닌 자리에 안착하는 일에서 비롯된다. 그 둘 아님(不二)은 위에 표시한 단어들을 통해 강조되고 있거니와 이것이 없이는 극락국에 태어날 수 없다는 뜻이기도 하다. 그래서 자살을 통해 극락국에 태어나겠다는 敏明의 생각은 불교적인 외피를 쓴 개인의 독립선언이다. 사랑을 위해 애인을 따라 목숨을 끊어 자아를 완성시키고자 하는 加陵의 생각과 기본적으로 다르지 않은 것이다. 여기에는 신의 절대성과 그 복사물인 개인의 독립성을 인정하는 서구적, 혹은 기독교적 세계관이 발견된다. 그것은 궁극적으로 독실한 기독교 신자였던 許地山の 정체성이 반영된 결과이기도 한 것으로 이해된다.

地山》, 中國戲劇出版社, 2001, 94쪽.

27) 願以此功德, 普及於一切, 我等與眾生, 當生極樂國, 同見無量壽, 皆共成佛道。
(回向偈)

V. 불교 인격과 不二적 개인

金庸의 소설에서 바른 무예의 성취와 인격의 완성은 궤를 같이 하는 경우가 많다. 무공을 외공과 내공으로 나누고 내공에 더 큰 무게를 두는 전통적 무술관은 金庸에 이르러 더욱 뚜렷한 철리성을 확보하게 된다. 인격의 발전과 궤를 같이 하는 무예의 수련이라는 중심주제는 이후 郭靖과 같은 유가협객(儒俠), 張無忌와 같은 도가협객(道俠), 段譽나 虛竹과 같은 불교 협객(佛俠)의 인물형상을 통해 깊이 있게 천착된다. 그 중심에 불교가 있었다.

사실 무협지와 불교는 원래부터 심상치 않은 인연을 맺고 있다. 정통 무술의 산실인 少林寺가 있었기 때문이다. 무협소설 작가로서 金庸도 마찬가지였다. 불교는 그에게 거의 체질과도 같은 것이어서 그의 대부분의 소설에 불학의 자취가 농후하다. 예컨대 《俠客行》은 無名·無相·無住의 불교철학이 전체를 관통하고 있는 작품이라 할 수 있는데, 작가 스스로도 불교를 본격적으로 접하기 전에 이러한 작품을 쓰게 된 것은 ‘불가사의한 인연에 의한 것’²⁸⁾이라 회고한 바 있다. 주인공 石破天은 이름이 없고, 그 출생의 비밀은 끝까지 밝혀지지 않는다. 그저 그를 납치해간 梅芳姑가 자신을 부르던 ‘개잡종(狗雜種)’이라는 호칭이 본래 이름인 줄 알고 있을 뿐이다. 그러나 그는 자신의 이름 때문에 고민하지 않는다. 이렇게 그는 이름과 그것이 대변하는 관념에 얽매이지 않고, 다가오는 인연을 거절하거나 추구하지도 않음으로써 절세의 신공을 얻게 된다. 특히 그는 俠客島에서 접한 절세무공의 비급을 이름(名)과 관념(相)에 대한 집착을 내려놓음으로써 풀 수 있었다. 협객도의 석실에 새겨진 무술을 익히게 된 인연을 그는 이렇게 말한다.

28) 此中因緣，殊不可解。《俠客行·後記》

아무도 설명해준 일이 없습니다. 저는 그저 그림모양을 따라가며 이런저런 생각을 하고 있었는데 그림의 구름이나 작은 칼 같은 것들이 갑자기 체내의 뜨거운 기운과 하나가 되는 겁니다.²⁹⁾

동굴 벽에는 학문과 무술에 정통한 고수들이 그 아는 바를 총동원해도 풀 수 없던 蝌蚪文의 《太玄經》이 있었는데 이것을 전체 그림으로 보는 순간 그 비밀이 저절로 풀렸다는 것이다. 石破天에게는 나도 없고 관념도 없었으므로 그것을 전체성으로 볼 수 있었던 것이다.

이처럼 분명히 질문하고, 인지하고, 작동하되 이름 붙일 수 없는 자아, 그것이 石破天의 정체성이다. 이를不二적 개인, 혹은 佛性적 자아로 부를 수 있겠다. 이러한 불이적 자아는 특히 《天龍八部》에서 段譽 등의 인물 형상을 통해 잘 드러난다. 段譽에게 北冥神功의 내공은 주어진다. 스스로 수련의 주체가 되어 애써 노력한 것이 아니라 신기한 인연에 의해 주어지는 것을 받았을 뿐이다.

이후 그것은 의식하지 않아도 내재하여 작용하는 바탕이 된다. 그의 성장은 이것을 확인해나가는 일과 궤도를 같이 한다. 六脈神劍을 익히는 인연에도 불이적 관점이 적용되어 있다. 그는 石破天이 그랬듯 육맥신검의 검보를 전체 그림으로 이해한다. 그것은 무예를 탐욕스럽게 추구한 丁春秋나 鳩摩智는 물론 분별적 사유와 이해를 바탕으로 수련에 임한 枯榮大師 등의 고수들로서는 상상하지 못한 길이었다. 주체의 사유작용을 내려놓고 개입하지 않는 것이 육맥신검 성취의 요체였기 때문이다. 이렇게 익힌 육맥신검은 무심이 될 때 발휘되고 의식을 개입시키면 종적이 없게 된다. 유위적 수련을 거치지 않고 바로 무위적 차원으로 들어간다는 점에서 그것은 돈오와 상통한다. 무엇보다도 段譽는 북명신공과 육맥신검의 절세무공을 소유하고 있지만 그것을 자처하지 않는다. 따라서 무예의 습득과 전체

29) 問道：‘你既不識字，那麼自第一室至第二十三室，壁上這許許多多註釋，卻是誰解給你聽的？’ 石破天道：‘沒人解給我聽。白爺爺解了幾句，關東那位范大爺解了幾句，我也不懂，沒聽下去。我……我只是瞧著圖形，胡思亂想，忽然之間，圖上的雲頭或是小劍什麼的，就和身體內的熱氣連在一起了。’ 《俠客行》第20章。

실천의 과정에서 그에게는 나와 대상을 둘로 나누지 않는 불이적 자아가 발견되는 것이다.

한편 段譽와 함께 불교협객으로 불리는 虛竹 역시 段譽와는 다른 차원이기는 하지만 나와 남을 나누지 않는 불이적 인격의 소유자이다. 그것은 보통 동체대비적 자비심으로 표현되는데 이로 인해 그는 수차에 걸쳐 절세의 무공을 얻게 된다. 그가 逍遙派의 후계자가 되어 無涯子の 70년 공력을 얻게 된 것도 段延慶의 목숨을 구하기 위해 몸을 내던진 결과였다. 여기에는 선악의 이분법이 사라져 버린다. 그가 구하고자 했던 段延慶이나 天山童姥, 그리고 李秋水는 악인이었지만 虛竹은 그들에 대한 평등한 자비심을 버리지 않는다. 天山童姥와 얼음창고에서 세 달을 함께 보내며 무술을 전수받은 뒤에도 李秋水와의 싸움에 있어서 일방적으로 天山童姥를 돕지 않는다. 그저 싸움을 말리기 위해 평등한 입장에서 스스로의 몸을 던질 뿐이다.

결국 이러한 차별 없는 마음으로 인해 그는 소요파 3대고수의 내력을 모두 전해 받아 절세고수가 된다. 그는 전체를 받아 수용하는 빈 자리(虛竹) 그 자체로서 선악, 생사를 둘로 가르치지 않는다. 예컨대 段延慶을 구하기 위해 놓는 바둑의 자충수가 그렇다. 진퇴유곡의 풀리지 않는 승부는 자기의 흰 돌 진영을 스스로 허무는 자살적 한 수에 의해 맥락이 풀리기 시작한다. 그리고 이로 인해 많은 바둑의 천재들이 풀지 못하던 숙제가 일시에 해결되어 버린다. 그것은 불교의 불이적 세계관을 현실에 적용하고자 한 결과였다.

무술을 배우는데 있어서나 바둑을 두는데 있어서나 승패가 중요하다. 그것은 참선의 이치와 상반되는 것이다. 그러니까 무술이나 바둑에 있어서 승패의 마음이 없어야 한다. 경을 읽고, 밥 먹고, 길을 걸을 때 승패의 마음이 없기는 쉽다. 무술을 겨루고 바둑을 둘 때 승패의 마음이 없기는 극히 어렵다. 만약 무술을 겨루거나 바둑을 둘 때 승패의 마음이 없다면 도에 가까운 것이다.³⁰⁾

30) 學武講究勝敗, 下棋也講究勝敗, 恰和禪定之理相反, 因此不論學武下棋, 均須無

虛竹은 이러한 생각에 바탕하여 ‘삶과 죽음에조차 묶여 있지 않은 한수를 돕으로써 해탈에 이를 수 있었던 것’³¹⁾이다. 虛竹은 세상을 돌로 나누어 이해하는 사유의 패러다임을 벗어남으로써 진정하게 되살아나 무예를 완성하고 주변 사람을 구제할 수 있었다. 이러한 불이적 자아는 소림사의 ‘청소하는 노승(掃地僧)’의 경우를 통해 더 잘 드러난다. 그는 蕭遠山과 慕容博에게 불이중도의 길을 활로로 제시한다. 두 사람은 소림사의 72절기를 모두 익혔지만 그로 인해 죽음에 이르는 병을 얻게 되는데, 이것을 치료하려면 불구대천인 상대방을 구해주어야 한다는 것이었다. 억지 수련의 결과 蕭遠山은 양의 기운이 극성하고, 慕容博은 음의 기운이 극성하게 되었다. 두 사람은 무명승의 가르침에 따라 자신의 기운을 상대방에게 나누어 줌으로써 음양의 조화를 회복하고 서로의 병을 치료하게 된다. 이 과정에서 집착을 내려놓은 두 사람은 복수(蕭遠山)와 왕조의 광복(慕容博)을 꿈꾸며 지내온 30여년의 삶이 허무함을 느끼게 된다. 노승의 자비는 불이중도의 전체성을 구현한데서 나오는 것이었고, 이로 인해 蕭遠山과 慕容博은 치우친 견해에서 벗어나 함께 중도의 이치에 안착하게 된다.

이러한 불이적 개인은 홍콩의 역사적 상황과 맥락을 같이 하는 바가 있다. 당시 홍콩은 민족, 국가, 이데올로기 등 개인을 규정하는 사회역사적 조건들의 지배성이 희박한 상태에 있었다. 인문주의자로서 金庸은 그 비어 있는 자리에 사랑, 공존, 평화와 같은 보편적 가치를 채워 넣고 싶었던 것으로 이해된다. 그 과정에서 불교의 불이적 세계관을 구유한 개인을 형상화하게 되었던 것으로 보인다.

勝敗心. 唸經吃飯行路之時, 無勝敗心極易, 比武下棋之時無勝敗心極難. 倘若在比武下棋之時能無勝敗心, 那便近道了. 《天龍八部》 第31章

- 31) 玄難喃喃自語, “這局棋本來糾纏於得失勝敗之中, 以致無可破解, 虛竹這一著不著意於生死, 更不著意於勝敗, 反而勘破了生死, 得到解脫……”. 《天龍八部》 第31章

VI. 主義의 거부와 般若적 개인

汪曾祺가 불교에 대한 기억의 재생을 통해 문혁의 상처를 치유하고자 하였다면 高行健은 불교를 통해 모든 절대화된 주의주장에서 풀려나는 자유를 얻고자 하였다. 高行健이 본격적으로 불교를 접한 것은 문혁 이후였다. 《金剛經》 등의 불경과 선종서적을 두루 읽으며 심리적 자유를 체험한 작가는 이 정신체험을 《靈山》를 통해 풀어놓았다. 또한 파리에서 돈황본 《六祖壇經》에 대해 심도있는 연구를 진행한 바 있는데, 여기에서 얻은 안목은 그의 《八月雪》에 잘 나타나 있다³²⁾. 그 핵심은 일체의 주의주장을 내려놓는 沒有主義로 집약되고 있다. 어떤 주의라도 인간의 본성에 부합되지 않으므로 이를 모두 거부한다는 것³³⁾이다. 그렇다면 인간의 본성에 부합되는 삶을 어떻게 찾을 수 있을까? 高行健은 이를 위해 원시의 숲을 찾아 나서고, 모든 것을 버린 명상의 궁극을 체험하고자 한다.

高行健의 원시 추구는 기본적으로 沈從文의 그것을 떠올리게 한다. 일찍이 沈從文은 개인의 행동이 사회적 규범에 구속되는 것을 비겁한 문명인의 표징으로 보고, 그 해결책으로 원시생명의 건강함을 제시하였다. 高行健 역시 문명의 때를 거부하고 원시의 생명력을 찾아 나선다. 그것은 성과 폭력과 죽음까지 포함하는 무엇이었다. 그는 특히 서남 지역 오지의 소수민족들의 삶에 그것이 있을 수 있다고 기대한다. 이러한 문명에 대한 거부, 소수민족의 삶과 그 원시생명력에 대한 탐색은 沈從文과 궤를 같이

32) 那時起, 我閱讀佛經, 如金剛經等. ……我對禪宗尤其傾心, 佛教對我創作的影響可在《靈山》裡看到. ……後來我細讀禪宗, 包括各種版本的研究, 最後發現收藏在巴黎圖書館的敦煌版, 寫了個叫《八月雪》的戲, 準備在台北上演, 寫的是六祖慧能開悟到創立禪宗的過程及禪宗後來的轉變. 高行健, 〈我與宗教的因緣〉(亞洲週刊 第51期, 2000年12月24日)

33) 一個沒有主義的個人倒更像一個人, 不成其為某種主義者的個人看來倒更符合人性, 且不管好與壞, 是與非, 善與惡, 況且這好壞是非善惡也都是他人根據他人的標準下的判斷, 這判斷又由於標準不一而各不相同. 沒有主義, 也非個人主義, 不全以個人判斷為唯一的座標. 高行健, 《沒有主義·自序》, 聯經出版社, 2001, 3쪽.

한다. 그런데 高行健은 소수민족의 원시라는 것이 이미 법으로 금지되거나 상품화되어버렸음을 발견한다. 백화사는 박제화되어 관광상품으로 팔리고 있고, 원시의 노래들은 삶의 현장에서 불온한 것으로 치부되어 추방되어 있다. 여기에서 高行健은 沈從文과 같된다. 沈從文은 이러한 원시생명력을 찬양하고 그것을 일체의 관념형태에 대한 대체물로 보았던 반면 高行健은 그 찬양대상이 이미 형해만 남았음을 확인하고 있기 때문이다. 더구나 개인주의까지 포함하여 일체의 주의에 반대하는 그에게 원시에 대한 절대적 가치부여는 일어날 수 없었다. 그것 역시 하나의 관념을 생산할 수 있기 때문이다. 그리하여 그는 원시, 혹은 유년을 이 자리에 불러내어 그것을 관찰할 뿐 개입하지 않는다. 그는 절대자를 세우는 대신 자유로운 역동적 관찰의 길을 선택한 것이다.

그리스도는 자기를 희생하여 세상 사람들을 구제하였습니다. 나는 慧能 이 이에 비해 훨씬 더 현대적이라 보는데, 그가 구세주를 자처하지 않았기 때문입니다. 그는 ‘너희가 자신을 구하라’고 말하였습니다. ‘내가 너희를 구원해주는 것이 아니라 너희가 자신의 본성으로 돌아가라’는 것이었습니다.³⁴⁾

그는 그리스도의 초월성이 인간의 복속을 전제로 하기 때문에 이를 거부한다고 말한다. 반면 자신의 본성을 보라는 慧能의 말을 ‘너희가 자신을 구하라’는 뜻으로 해석하고 이에 대해 호감을 표현한다. 그러니까 자신을 구하는 주체인 그 ‘나’에 대한 탐색의 기록이 《영산》이라 할 수 있다. 그것은 거듭되는 반야적 부정의 방식을 취하고 있다. 이와 관련하여 우리가 주목해야 할 것은 高行健의 이러한 불교편향이 삶의 체험에서 비롯된 것이라는 점이다. 그는 문혁시기 초인주의와 집체주의의 폭력을 체험하였

34) 基督以犧牲自己來成就世人, 我以為慧能更加現代的原因是, 他不自認是救世主, 他說的是‘你們自救吧’, 不是我渡你們, 而是你們得回到自己的本性. 周美惠, 〈一齣全能的戲—專訪高行健談《八月雪》〉, unitas.udngroup.com.tw/b/200212/storyb1.htm

다. 이에 대해 高行健은 ‘이런저런 초인들이 인민의 영수, 국가의 원수, 민족의 지도자를 자처하면서 모든 폭력적 수단을 아낌없이 동원하여 죄행을 저질렀다’³⁵⁾고 비판한다. 그래서 니체의 초인주의를 비판하고, 기독교의 절대자를 거부하게 된 것이다. 이에 비해 불교는 ‘나’의 존재성조차 머무는 바 없고(無住) 정해진 정체성이 없음(無相)을 말하고 있다고 이해한다. 다음과 같은 혜능의 말을 보자.

사람의 본성은 생각, 생각에 고정된 것이 없는 것이다. 앞의 생각, 지금의 생각, 뒤의 생각이 생각, 생각 이어져 끊어짐이 없게 되는데 만약 한 생각이 끊어지면 법신이 곧 형상가진 이 몸을 떠나게 되는 것이다.³⁶⁾

생명의 본질이 머물지 않는데 있다면 진정한 나는 무엇인가? 그것을 밝히는데 있어서 高行健은 불교의 반야적 부정법³⁷⁾을 가져온 것이다. 반야적 부정법의 핵심은 실체로 제시되는 무엇을 곧 부정하되(卽非), 그 부정하는 일조차 재부정하는 중도의 이치에 철저해지는데 있다. 高行健이 《영산》이나 《팔월설》을 통해 형상화한 慧能의 정체성은 다분히 이러한 반야적 부정법에 기초하고 있다. 《영산》은 독특한 인칭과 장의 배치를 통해 나와 너, 과거와 현재, 이곳과 저곳이 서로를 부정하도록 만든다. 《팔

35) 形形色色的超人，號稱人民的領袖，國家的元首，民族的統帥，不惜動用一切暴力手段造成的罪行，絕非是一個極端自戀的哲學家那一番瘋話可以比擬的。〈文學的理由〉《靈山》，聯經出版社，1990，533쪽.

36) 無住者，爲人本性，念念不住，前念今念後念，念念相讀，無有斷絕。若一念斷絕，法身即是離色身。念念時中，於一切法上無住，一念若住，念念即住，名繫縛。於一切法上，念念不住，即無縛也，是以無住爲本。 퇴옹성철, 《敦煌本六祖增經》, 장경각, 1988, 127쪽.

37) 진리에 도달하는 과정에서 혜능은 두 가지의 길을 시험한 것으로 보인다. 하나가 반야적 부정법이고, 다른 하나가 열반적 긍정법이다. 열반적 긍정법은 개별적 자아가 작용하는 모든 현장에서 불성을 보는데 있다. 혜능이 최초 접촉 경전이 《금강경》인지 혹은 《열반경》인지 하는 것을 대단히 중요한 의미를 갖는다. 《열반경》을 먼저 접했다면 그의 선사상은 불성론에 경도되어 있다고 할 수 있고, 《금강경》을 먼저 접했다면 반야론에 무게를 두고 있다는 말이 되기 때문이다. 자세한 것은 이은윤, 《육조혜능평전》, 동아시아, 2004, 343쪽.

월설》의 경우 그것은 弘忍에게서 받은 가사의 처리를 통해 집중적으로 나타나는데, 大庾嶺에서 전법가사를 버리며, 황제의 사신 薛簡에게 가사를 내어주며, 열반을 앞두고 그것을 불태운다. 가사는 대중들의 눈에는 불교의 법을 상징하는데 慧能은 그것을 거둬 부정함으로써 법을 실체화하거나 이름과 형상에 묶이는 위험에서 벗어난다. 그런데 이처럼 종교적 형식과 권위를 부정해온 慧能의 부정 일반도의 길을 걷는 것만은 아니다. 印宗법사의 권유에 따라 가사를 입어 기꺼이 사회적 의미화의 길을 수용하고 있기 때문이다. 印宗은 전법가사를 입는 것과 입지 않는 것의 차이를 묻는 慧能의 질문에 그것의 사회적 의미를 다음과 같이 말한다.

印宗: 가사를 입지 않으면 행자 慧能이라 저만이 알 수 있고, 가사를 입으면 종문의 계승자라 사람들이 모두 알게 됩니다.³⁸⁾

慧能의 이것을 수용했다는 것은 그가 자신의 관점과 행위마저 재부정하는 자유를 실천하였다는 말이 된다. 慧能의 이러한 머물지 않음, 특정되지 않음을 高行健은 현대적이라 보고 거기에 가치를 부여하였던 것이다. 이를 통해 사회적 역할에 대한 내외의 강박적 요구에서 벗어나 삶의 현재성에 안착할 수 있었던 것이다. 高行健은 이처럼 반야적 부정을 거친 뒤에 멈춤 없음을 정체성으로 하는 개인의 자리에 도달한다. 흥미로운 것은 高行健이 거둬서 나를 구성하는 것들을 버리고 있음에도 불구하고 궁극적으로 나의 개인성에 이르고 있다는 점이다. 이로 인해 그는 반야적 개인—반야가 아니라—에 도달하고 있는 것이며, 그것은 또한 그가 불교인이 아니라 불교적 관점을 수용한 작가라는 점을 확인하게 해준다.

38) 印宗: 未着袈裟爲能行者, 只印宗識得, 着袈裟者爲宗門法嗣, 衆人所共識. 《八月雪》, 聯經出版社, 2000, 8쪽.

VII. 맺으며

중국에 있어서 근대적 자아추구는 전통유학의 권위와 가부장제 권력의 억압으로부터 벗어나려는 지향을 내용으로 하고 있었다. 그러나 제국주의의 침략이라는 정치적 변수 앞에서 대아에 소아를 복속시키는 관습적 사유로 회귀하게 된다. 나아가 집체주의적 정치운동을 전개하는 과정에서 개인의 추구는 꽃피워보지도 못하고 낡은 것이 되고 말았다.

그렇다고 개인에 대한 탐색이 없었던 것은 아니다. 그것은 특히 개인과 전체의 불이성에 대한 개안을 지향하는 불교와 관련하여 전개된다.

현대문학의 초기 葉聖陶와 魯迅은 불교의 표현과정에서 그 개인에 대한 상이한 구상을 드러낸다. 葉聖陶에게 있어서 불교는 개인의 자율적 독립성을 인정하는 너그러운 공존의 자세와 내면에 대한 깊은 추구를 특징으로 하는 것이었다. 그리하여 차안을 떠나 개인적 내면세계에 몰두하고 있는 것으로 이해되는 弘一법사에 대해 호감을 표하였던 것이다. 반대로 당대의 최고 선지식이었던 印光법사에 대해서는 비난에 가까운 평가를 서슴지 않는데 그가 자신의 개인성을 압박하는 권위적 태도가 보였기 때문이다. 한편 魯迅에게 있어서 불교는 종교적 신비와 특수성을 벗어버린 세속세계의 일환이다. 승려들은 더 이상 피안과 차안을 잇는 중계자가 아니라 차별없는 평범한 개인이다.

沈從文의 경우 불교의 고사를 적극 활용하되 육체적 욕구의 가치와 개인의 자율성을 강조하는 정반대의 주체의식을 구현한다. 그것은 개인을 사회적 유기체의 부분으로 보는 전통적 가치관에 대한 거부와 깊이 연계되어 있는 것으로, 이러한 경향은 문혁의 집체주의적 광풍이 지나간 이후 작품활동을 시작한 汪曾祺의 경우에도 비슷하게 나타난다. 반세기에 가까운 세월을 격하고 있지만 그 시대적 상황이 유사하였기 때문으로 생각된다.

許地山的 경우, 불교를 기독교적 관점에 의해 해석하는 경향을 보이는

데 특히 절대신의 복사물인 개인의 단독성에 주목하는 특징이 발견된다.

金庸은 불이성에 바탕한 개인의 성취에 주목한다. 그것은 개인을 규정하는 역사적, 사회적 중력이 희박했던 홍콩의 특수성과 관련된 것으로 보인다. 특히 그는 독폐천하의 자본의 힘에 맞서 사랑, 공존, 평화와 같은 보편적 가치를 제시하고자 하였고, 그것을 불교적 인간에서 발견하였던 것으로 보인다.

高行健의 경우 끝없는 자기부정을 통해 사유의 실존성을 확인하고 있는 것으로 보인다. 그는 특히 해능의 머물지 않음, 특정되지 않는 반야적 부정법을 현대적이라 보고 그것에 가치를 부여하였다. 이를 통해 사회적 역할에 대한 내외의 강박적 요구에서 벗어나 삶의 현재성에 안착할 수 있었던 것으로 보인다. 이를 반야적 개인의 발견이라 이해할 수도 있겠다. 여기에서 개인이라는 용어를 쓴 것은 高行健이 거둬하여 나를 버리고 있음에도 불구하고, 사유 자체의 실체성을 부정하는 것 같지는 않기 때문이다.

<References >

- Yu Yingshi. *The core concept of modern china thought*. Shanghai: Shanghai people's publishing house, 2011.
- Ye Shengtao. *100 China modern writers—Ye Shengtao*. Beijing. HuaXia Press, 1997.
- Lu Xun. *And lie the station miscellaneous text add gather*. Beijing. People's Literature Publishing House, 1981.
- Shen Congwen. *Shen Congwen collected works, volume fifth*. Hongkong, SDX Joint Publishing Company, 1982.
- Wang Zengqi. *Selected works of Wang Zengqi*. Guilin: lijiang publishing house, 1996.

- Lao She. *collected works of Lao She, Volume fifteenth*. Beijing. People's Literature Publishing House, 1990.
- Xu Dishan. *Chinese modern famous writers & Their works—Xu Dishan*. Beijing: Chinese drama Publishing House, 2001.
- Chen Pingyuan. *The sword and the chivalrous swordsman—knights errant novel, Chinese culture*. In 1990 01 period.
- Jin Yong. *Collected edition of Jin Yong, Hongkong*: SDX Joint Publishing Company, 1994.
- Shi Daoshi(Tang). *Fayuan Zhulin—The new repair Taisho Tripitaka*. Fifty-third copies.
- Shi Daoshi(Tang). *The Collation and Annotation of Fayuan Zhulin*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2003.
- Shi Jie. *Zen culture in the Novels of Wang Zengqi*. Academic journal of Hydropower Teachers College. Changsha, 1995.

< Abstract >

In the modern China the communism is being developed as a political movement. In this environments Individual ideals became old-fashioned. Nevertheless, it is not true that there was no search for self. In particular we must pay attention to the Buddhist literature. In the Chinese modern literature, Ye Shengtao and Lu Xun show totally different concepts on the individual in their Buddhist expression. To Ye Shengtao, Buddhism was generous attitude of coexistence and deep introspection. Therefore, he was favorable to the monk Hongyi who was considered to be deeply concentrated into his own inner world. Meanwhile, he was critical to the monk Ingwang who was suppressing other's individual personality.

To Lu Xun, on the other hand, Buddhism was a part of everyday world without religious mysteries and specialties. Monks are common individuals not a mediator of this life and transcendental world. In case of Shen Congwen, he actively uses Buddhist fables to novel creating work. He realize the opposite topic which emphasizes the value of sexual appetites and individual autonomy. That is closely related to the refusal to the traditional values which take each individual as a part of social organism. This tendency is similarly shown in Wang Zengqi who began to write his works after the storm of The cultural revolution of China. Although there is a term of almost half a century, it is very similar to each other. Xu Dishan has interpreted Buddhism from a Christian perspective, in here he especially focusing on the singleness of each individual who is a copy of the God. Jin Yong gave attention to the individual achievement based on Non-Dualism. That is considered to related to the specialty of 20'th Hong Kong which had scarce historical and social gravity. Especially, he wanted to suggest common values such as love, coexistence, and peace against the absolute power of capital, and he successfully found it in the Buddhism. In case of Gao Xingjian, he seems to be confirming the existence of self via endless denial of ideas and principles. Especially, he is showing affection towards Prajna ideas of Huineung which includes no work and wu suozhu attitude. Through this, it seems that he was able to settle down in the presence of life out of compulsive needs from inside and outside for his social roles. It can be also understood as individual discovery of prajna. Here, the term 'individual' was chosen because Gao Xingjian does not seem to deny his individual presence.

Key Words : 불교표현(Description of Buddhism), 개인의 탐색(Search for self), 葉聖陶(Ye Shengtao), 魯迅(Lu Xun), 沈從文(Shen Congwen), 汪曾祺(Wang Zengqi), 許地山(Xu Dishan), 金庸(Jin Yong), 高行健(Gao Xingjian)