

2021년도

고전연수원 (1~2월)동계특강

동양철학특강

강사 : 신규탁(연세대 철학과 교수)

고전연수원

목 차

3주차

<1교시> - 중국학 연구로서의 불교학

1. 불교 연구의 반성 - 2
2. 동아시아론 - 2
3. 지(知)적 제국주의 - 4
4. 동북아시아의 불교 연구와 반성 - 7
5. 문제점과 대안의 모색 - 14

<2교시> - 불경의 한문 번역(목록과 훈고)

1. 중국적 불교의 시작 - 18
2. 불전의 번역과 해석 - 19
3. 목록 작업과 교리의 분류 - 21
4. 한역 대장경 시대의 개막 - 27

<3교시> - 종파별 교학1-화엄교학의 교판이론

1. 부처님의 가르침 전체를 대상으로 한 종취론 - 29
2. 불멸 후 5종(宗)으로 분열 - 30

4주차

<1교시> - 종파별 교학2- 선학과 명상

선종 각 종파들의 주장과 그 평가 - 35

- 1) 달마의 근본 사상
- 2) 북종의 주장과 그 평가
- 3) 홍주종의 주장과 그 평가
- 4) 우두종의 주장과 그 평가
- 5) 북종 · 홍주종 · 우두종의 총정리
- 6) 하택종의 주장

<2교시> - 종파별 교학3-정토학과 의례

1. 선과 정토의 관계 - 46
2. 희망의 나라로 향하는 동경 - 46
3. 법성교학에서 본 정토 - 52
4. 다양한 방편문의 제시 - 56

<3교시> - 유도불 교섭 속에서의 불교

1. 도교의 세계관과 수행법 - 59
2. 당송대의 변혁에 관한 각종 가설; 화엄교 신유학의 관계 - 61

3주차 - 2021년도 1월 21일

<1교시>

중국학 연구로서의 불교학

I. 불교 연구의 반성

불교라는 인류의 지적 문화 유산에는 그것이 담고 있는 사유나 논리의 보편적인 영역이 있는가 하면, 또 그것이 전파된 지역에 따른 특수한 것도 있다. 그런데 보편자는 언제나 개별자의 특수성에 의해 규정된다는 필자 자신의 입장은 접어두더라도, 불교가 역사 속에 자신을 전개시킨 모습은 매우 다양하다. 불교를 신봉하는 입장이 아닌 연구자의 입장에서 볼 때, 인류 문화 유산으로서 불교는 인간이 인간과 세계를 어떻게 인식하고 살아왔는가를 살펴보는 데에 귀중한 재료가 된다.

필자는 이 책의 첫머리에서 우선 지식인들이 불교를 어떻게 이해하고 연구했는가라는 이른바 불교를 대하는 시각을 반성적으로 검토해 보려고 한다. 지역적으로는 ‘동아시아’의 많은 부분을 차지하는 중국과 한국 그리고 일본에서 진행된 불교 연구를 살펴보려고 한다.

그러기에 앞서 한·중·일을 그 내부에 포함하는 이른바 ‘동아시아’ 지역을 단위로 하는 기존의 지역 문화 논의의 시야를 드러내 보려한다. ‘동아시아’를 단위로 하는 지역 문화 논의는 이 지역의 특성에 따라 ‘유교’라는 문화 개념이 일찍이 사용되었다. 그래서 이 글에서는 ‘유교’와 ‘동아시아’라는 두 축을 사이에 둔 ‘동아시아론’에 대한 필자의 분석에서 이야기를 시작하고자 한다. 이 과정에서 밝혀지겠지만, ‘동아시아론’의 저변에는 ‘지(知)적 제국주의’ 관점이 깔려있음을 알게 될 것이다. ‘동아시아’의 불교를 연구하는 기존의 시각도 이 범위에서 논의될 수 있을 것이다.

지난 20세기에는 지(知)적 제국주의 시각에서 ‘동아시아’의 사상을 보았다면, 지금의 21세기는 이런 잘못된 시각을 비판 극복하는 것에서 그 출발점을 삼아야 할 것이다 그래서 이 글의 끝에서는 대안을 모색해볼 것이다.

II. 동아시아론

우리는 그동안 ‘유교와 20세기의 한국’ 또는 ‘유교와 자본주의’ 또는 ‘유교와 근대화’라는 제목으로 시작하는 이야기들을 들어왔다. 아시아의 네 마리 용(龍)으로 불렸던 대만, 싱가포르, 한국, 일본이 여타의 지역에 비해 상대적으로 높은 경제 성장을 보이게 됨에 따라, 이 나라들을 하나의 지역 단위로 묶어서 이 지역의 공통 기반을 추려보려고 했다. 그 과정에서 ‘유교’는 중요한 개념으로 부상되었고, 이런 논의들을 우리는 동아시아론의 하나로 볼 수 있다.

‘유교’를 매개로 오늘날의 ‘동아시아’를 설명하려는 노력은 우리에게 납득할만한 방식으로든 아니면 그렇지 않은 방식으로든, 그리고 ‘유교’의 역할이 긍정적이든 부정적이든 간에, 지식인들의 입에 오르내리고 있다. 이런 동아시아론의 연장선에서, ‘유교’의 자리를 빼고 그 자리에 다른 어떤 사상이나 철학을 대치시켜 이 지역을 설명하기도 한다. 그런 와중에서 ‘유교’ 대신 또는 그것을 보완하는 것으로 ‘불교’를 고려할지도 모른다. 그러나 이 글은 그런 맥락과는 길을 달리한다. 필자는 이른바 동아시아론이 이 지역의 사상이나 문화를 설명하는 데에 무의미하다고 생각하기 때문이다.

왜 동아시아론이 무의미하다고 생각하는가? 그렇게 말할 수 있는 근거가 어디에 있는가? 단도직입적으로 말하면 이런 논의가 시작되었던 역사의 이면에는 이데올로기적 ‘의도’가 있었기 때문이다. 뿐만 아니라 이 논의는 실제의 역사적 사실에도 근거하지 않았고, 그

저 이념적인 필요성에 의해 구성된 허구이므로 무의미하다는 것이다.

여기에서 필자에게 새삼스럽게 ‘아시아’의 어원과 그 말이 생기게 된 역사적인 배경이나 우여곡절을 자세하게 논의할 여유는 없다. 다만 분명한 것은 ‘아시아’라는 말은 ‘동양’이라는 말과 같이 서양이 붙여준 개념이다. ‘아시아’라는 말에 의해서 포괄되는 지역에 사는 사람들은 자신들이 사는 지역을 ‘아시아’라고 부르지 않았다. 더구나 ‘시골’ 내지는 ‘변두리’라는 의미가 들어있는 ‘오리엔트(Orient)’의 번역어인 ‘동양(東洋)’으로 자신들이 사는 지역을 불렀을 리도 없다. 뿐만 아니라 이 지역에 있는 여러 사회 집단 또는 나라들 사이에 ‘아시아(Asia)’ 내지는 ‘동양’이라는 공감대를 역사적으로 공유한 적도 역시 없었다.

‘아시아’나 ‘동양’이라는 말은 이 지역의 소속원이 아닌 타인들에 의해서 편화된 것이다. 그 타인들이란 처음에는 당시 청나라를 괴롭혔던 유럽이었고, 그 후에는 한반도와 대만 그리고 중국 대륙을 괴롭혔던 일본이었다. 유럽에서는 이 지역의 낙후성을 지적하고 이 낙후성을 자기네가 계발시켜준다는 계몽주의적 개발 논리는 이미 헤겔과 막스 베버가 잘 보여 주었다. 그들은 표현은 각각 달랐지만, 중국은 계속되는 왕조사의 변천만 있었지 그 속에서 개인의 인권 성장이 과연 존재했느냐고 따져 물었다. 이러한 추궁에는 유럽 역사를 보편사로 확정하고, 지구상에 있는 다양한 여러 역사를 하나의 자루 속에 쳐 넣으려는 무지(無知)가 깔려있다. 때로 이 무지는 아시아 침략을 정당화하는 이데올로기로 둔갑하기도 했다.

그런가하면 일본의 경우는 서구 열강과 아시아 침략의 경쟁 과정에서 ‘대동아공영권’이라는 엄청난 이데올로기를 만들어내기도 하였다. 미국과 유럽의 제국주의자들이 당시에 이 지역을 침략해 오니, 이 지역 사람들이 일본을 중심으로 하나가 되어 저들을 물리치고 공동의 번영을 누리자는 말이었다. 이런 이데올로기 ‘만들기’와 ‘퍼트리기’에 많은 학자들이 동원되었다. 불교학자들도 예외는 아니었다. 경도학파의 한 인물인 니시다 기타로(西田幾太郎)가 그랬고, 선불교 연구자 스즈키 다이세쓰(鈴木大拙)도 그랬다. 거기에는 당시 한국의 승려들도 힘을 보탰다. 선불교 학자로 서양에 알려진 스즈키는 『신종교론』에서 청일전쟁(일본에서는 일청전쟁)을 이렇게 쓰고 있다.

“폭국(청나라)이 우리들의 상업을 계속 방해하고 우리들의 권리를 유린하여 인류 전체의 진보를 가로막고 있다. 우리는 종교의 이름으로 이들을 복종케 해야지 야수와 같은 그들을 어찌 자비심으로만 대응하리요. 이번 일청전쟁은 단지 정의의 위해서 부정을 정벌하기 위한 것일 뿐 어찌 우리가 따로 구하는 것이 있으리요. 이는 바로 종교적 거동일 뿐이다.”

당시의 청일전쟁을 제국주의적 침략 전쟁이 아닌 종교적 성전(聖戰)으로 미화하는 것이다. 스즈키의 말에 따르면 이 전쟁은 인류의 진보를 위해 폭력의 나라 청나라를 응징하는 종교적 실천이라는 것이다. 당시의 많은 불교 학자들이 불교 사상을 제국주의 침략의 무기로 써먹었다. 그것은 불교의 정신에 위반됨은 두말할 나위도 없다.

이런 사례를 말하려면 끝이 없다. 선불교 학자 이시다 고꾸류(石田黒龍)는 『대승선』이라는 잡지에서 「대동아 전쟁과 선(禪)」이라는 글을 발표했다. 그곳에서 이렇게 말한다. “선(禪)과 전(戰)에 공통된 것은 ‘단(單)’이다. ‘단(單)’이라는 글자 모양은 한 겹, 하나, 오직이란 뜻이다. 어떤 경우에도 두 개의 무엇을 의미하지 않는다. 누구든지, 어떤 경우에도 오직 하나이다. ‘일억 일심(一億一心; 일 억 사람이 모두 한 마음)’이다. ‘일억 일심’으로 돌아가 인과 필연을 선용하는 선(禪)은 대동아 전쟁의 필승인 것이다.” 이게 선불교의 정신이라고

하면 지금 사람들은 아무도 믿지 않을 것이다. 그러나 그 당시에는 이런 논리가 통용되었다. 웃을 수 없는 엄연한 현실이었다.

우리는 동아시아론의 불순성을 역사적으로 경험하고 그에 대한 대가를 피로 치렀다. 물론 그 피 흘림은 일본 사람들이라고 예외는 아니었다. 서구 열강과 일본의 침략 앞에 당시의 청나라도 많은 피를 흘렸다. 서양이 붙여준 ‘동아시아’ 지역 사람은 1800년대 후반부터 1900년대 중반까지 유사 이래 가장 큰 변화를 격어야만 했다.

III. 지(知)적 제국주의

이상과 같은 맥락에서라면 1800년대 후반에서 1900년대 중반 사이에 전개되었던 동아시아론이 제국주의적 이데올로기의 연장선상에 서 있다는 필자의 주장을, 독자들께서는 어느 정도 동감하실 것으로 기대된다. 그러나 한편으로는 이런 문제를 제기하시는 분도 계실 것이다. 그 문제란 다름 아닌, 1970년대를 전후로 일었던 유교 문화를 매개로 한 동아시아 근대화론이 과연 제국주의적 이데올로기의 연장선상에 있다고 할 수 있겠느냐는 것이다.

여기에 대해서 필자는 감히 말한다. 그렇다고 말이다. 다만 다른 점이 있다면, 2차 세계대전 이전의 동아시아론이 군사력까지 동원된 제국주의 이데올로기의 연장선상에 있었다면, 2차 세계대전 이후의 동아시아론은 지(知)적 제국주의 이데올로기 선상에 있다는 점이다.

아시아의 용(龍)으로 불리는 대만, 싱가포르, 한국, 일본의 네 나라가 2차 세계대전 이후 이룩한 눈부신 경제 성장의 배경에는 유교 문화라는 공동의 기반이 있었다는 주장을 우리는 쉽게 접할 수 있었다. 이런 주장을 하는 이들로 국내에 많이 알려진 사람은 일본 동경대학 중국철학과의 미소구찌 유우조(溝口雄三) 교수와 미국 하버드대학 옌칭 연구소의 중국계 학자 두 웨이밍(杜維明) 교수를 들 수 있겠다. 이런 논의의 시발은 물론 대만에서 이른바 신유학을 연구하는 학자들 사이에서 일어났다.

이쯤 되면 문제는 심각해진다. 그러면 위에서 거론된 학자들을 포함하여 이 논의에 가담하여 그 내용을 풍부하게 했던 국내외의 학자들이 지(知)적 제국주의를 옹호한 사람이란 말인가? 분명히 말하지만, 그것은 아니다.

오해의 틈을 없애기 위해 필자가 말하는 지(知)적 제국주의란 의미를 먼저 분명하게 할 필요가 있다. 어느 한 지역의 지식이 여타의 지역에 일방적으로 침투되어 그 지역에서 압도적인 힘을 휘두를 때 필자는 이것을 지(知)적 제국주의라고 부르고자 한다. 이것은 어느 한 국가의 힘이 주변의 다른 국가에게 일방적으로 들어가서 그곳에서 힘을 휘두르는 식민지주의와도 상통한다. 지적 제국주의는 부분적으로 해당 지역의 사상이나 문화 발전에 긍정적인 기여를 하는 경우도 있다. 마치 ‘식민지 근대화론’처럼 말이다. 그런데 여기서 필자가 그냥 ‘제국주의’가 아닌 ‘지적 제국주의’라고 ‘지’라는 한정어를 앞에 쓴 이유는 ‘지식’을 매개로 제국주의가 행해지므로 그렇게 이름을 붙였다.

그렇다면 거기에 매개된 지식이란 과연 무엇을 두고 하는 말인가? 흔히 동아시아 지역의 사상을 말할 경우 유교·불교·도교라는 3교의 틀을 사용한다. 이 세 사상은 긴 세월 동안 게다가 여러 분야에서 이 지역의 문화에 깊숙이 관계하였다. 이 세 사상이 어우러져 이룩된 이 지역의 문화는 다른 지역에서는 볼 수 없는 이 지역만의 독특한 것이다. 그래서 동아시아 지역을 말할 때면 이 세 사상을 빼놓을 수 없고, 그 중에서 동아시아 지역의 경

제 번영을 특히 유교의 정신과 연결시켰던 것이다.

그러면 이 유·불·도 3교로 대표되는 지식을 매개로 동아시아 지역에서 누가 누구에게 지의 제국주의를 실시했다는 말인가? 그 대답은 중국이 주변 국가와 민족에게 그렇게 했다는 것이다. 중국의 지적 유산은 중국 주변의 국가나 민족에 대해 상대적으로 더 세련된 그리고 선진된 것으로 취급되었다. 그렇게 취급되는 데에는 중국 자체에서 개발된 사상인 ‘이하론(夷夏論)’이 밑바탕에 깔려있다. ‘이하론’이란 다시 말하면 중화와 오랑캐라는 차별적 시각으로 문화를 설명하는 ‘중화적 세계관’이다. 서양 세력이 동아시아 지역에 들어오기 이전까지 중국은 중화주의적 세계관으로 이 지역의 문화 읽기를 해 왔다. 서양과의 만남 속에서 이 중화주의적 세계관이 정면으로 도전 받기 시작했으나, 그렇다고 그것이 중국 대륙에서 사라진 것은 결코 아니다.

중국인이 자기네 이외의 문화나 사상을 보는 시각인 ‘이하론’은 그 뿌리가 깊다. 중국 지역에 처음으로 인도의 불교가 전래되면서 봉착했던 문제도 이것이었다. 그 당시의 상황을 삼국 중의 하나인 오(吳) 나라 때에 채록된 『모자이혹론(牟子理惑論)』에 이렇게 전한다.

공자께서 말씀하시기를 “오랑캐에 군자가 있더라도 군자가 없는 중국만 못하다.”하셨다. 맹자는 진상(陳相)이 허행(許行)의 술법을 배우는 것을 꺼려하여 말하기를, “나는 중하(中夏)를 가지고 오랑캐를 교화시킨다는 것을 들었어도, 오랑캐를 가지고 중하를 교화시킨다는 이야기는 아직 듣지 못했다.”고 했다. 그런데 그대는 어려서부터 요·순·주공·공자의 도를 배웠는데, 이제 그것을 버리고 다시 오랑캐의 술수(여기서는 불교를 지칭)를 배운다면 이는 잘못된 게 아닌가.”

중국에 공자와 맹자의 도가 있는데 이것을 두고 오랑캐가 들여온 불교를 배워서 안 된다는 주장이다. 이런 식의 ‘이하론’은 위진 남북조시대에도 당나라에도 계속되었고 청나라 말기와 민국 초기에도 계속된다. ‘양이(洋夷)’라는 신조어도 이런 맥락에서 만들어진다.

중화주의적 세계관에 강하게 그리고 오래 세례를 받은 나라일수록 중국의 문화를 타자(他者)의 문화로 상대화시키지 못하고, 선진되고 세련된 그래서 따라야 할 그 무엇으로 보려는 경향이 강하다. 이런 나라들에게 있어서 중국은 상호 ‘교류의 대상’이 아니라 ‘배움의 대상’이었다. 그 배움도 어디까지나 그것을 수용하고 따르기 위한 일방적인 배움이였다.

동아시아 지역이 여타의 지역과 구별되는 문화적 특성으로 유·불·도 3교 사상을 꼽고 있지만, 이 지역에 속한 민족이나 국가가 상호간에 서로를 인정하는 문화적 특성은 결코 아니다. 무슨 말인가 하면, 한국이나 일본에서 진행되는 유·불·도 3교에 대해 중국은 관심을 두지 않았다. 한국과 일본 사이에서도 서로가 서로를 인식하기 위한 노력을 공유하지 못했다. 유·불·도 3교가 이 지역 문화를 특징 짓는 공통점으로 거론되지만, 중국 자체에서는 인식되지 않은 공통점이었다. 일본의 유교이나 불교 그리고 한국의 유교이나 불교에 대해 중국은 전혀 관심이 없었다. 사랑으로 비유를 들자면, 유·불·도 3교를 매개로 한 일방적인 짝사랑이었지, 서로를 확인하는 진정한 사랑은 아니었다.

그러면 위의 논의로 다시 돌아가서, 유교를 매개로 동아시아론을 주장하는 것이 지적 제국주의인가 하는 문제로 돌아가 보자. 중국인들이 문화를 바라보는 전통적인 시각으로 ‘이하론’이 있었음은 여러 문헌 사례들이 증명한다. 그러면 ‘이하론’적인 입장에서 문화를 평가하는 사유는 어디에서 유래하는가? 그것으로 우리는 『춘추(春秋)』를 들 수 있을 것이다. 이 책은 중국의 고대 시대부터 유교의 핵심 경전 중의 하나로 자리 잡는다. 이 책은 주(周)나라 항실을 중심으로 당시 여러 제후들의 역사를 기록한 것이다. 이 책에는 이른바 주나라의 봉건 제도를 이상으로 삼는 ‘유가의 명분론(名分論)’이 잘 표출되었다. 그것은 천자

와 제후 그리고 임금과 신하라는 엄격한 차별적 신분 질서에 의한 봉건제를 기본 정신으로 한다.

이런 기본 정신 때문에 중앙 집권적 봉건 통치를 강조하는 위정자는 『춘추』에서 그리는 이상 사회를 정치 모델로 삼는다. 『춘추』를 이상으로 삼는 유교의 사상가들은 일찍이 이 책의 정확한 뜻을 밝히기 위해 많은 주석서를 내었다. 그 중에서 「곡량전」, 「공양전」, 「좌씨전」은 역대 왕조의 과거 시험 과목이었고, 최고 교육 기관인 국자감이나 성균관의 커리큘럼에 언제나 들어갔다. 어떻게 보면 봉건통치를 위한 철저한 이데올로기 교육이다. 일본의 명치 임금이 유신 초기에 청나라의 통치 제도를 모델로 한 것도 이런 맥락에서 봐야한다. ‘교육칙어’를 통해 임금과 신하의 상하 질서를 잡으려했던 것도 이것이다. 박정희 대통령 당시에 ‘국민교육헌장’을 반대했던 배경도 그가 과거의 봉건 통치를 연상시켰기 때문에 그랬던 것이다.

이렇게 볼 때 유가의 정치 사상은 역사적으로 상하 차별적 계급질서를 기본 골격으로 했다. 임금을 정점으로 하는 일사불란한 통치 제도를 이상으로 한다. 동아시아 네 나라의 경제 성장을 유교사상과 결부시킨 것도 사장을 정점으로 사원들이 불사이군(不事二君)하는 정신으로 경제를 일으킨 것에 견주었다. 그런데 위에서 보았듯이 유교 사상 속에는 ‘이하론’이 들어 있다. 중국은 문화 민족이고 나머지는 다 오랑캐이다. 이런 유교 사상을 매개로 하는 이른바 ‘유교의 세계화’ 내지는 ‘유교 자본주의’ 논의가 중화주의적 세계관과 별도로 논의될 수 있을까? 유교의 핵심에는 중화주의적 ‘중심-주변’의 세계관이 들어있고, 그 세계관에 서서 중심에서 주변 쪽으로 그리고 중국에서 여타 동아시아지역 쪽으로 라는 일방적인 문화 읽기 방식을 비판 극복하지 못했다는 점에서, 1970년대 전후로 일기 시작했던 동아시아론은 지적 제국주의라고 말할 수 있다. 물론 이렇게 된 책임은 중국 쪽에만 있는 것은 아니다. 중국을 대상화 하고 방법으로 보고 나아가 타자(他者)로 인식하 못한 쪽의 책임도 크다.

우리의 과거는 『논어』나 『맹자』를 읽으면서 공자나 맹자라는 한 외국인의 생각이 어떠했는가, 나아가 그가 살았던 타(他) 문화가 우리와 어떻게 다른지를 알려고 하기 보다는, 그 속에서 ‘도(道)’를 찾으려했다. 이런 현상은 한자(漢字)를 쓰는 일본이나 우리나라에 공통이다. 더구나 유교의 영향을 절대적으로 받은 조선의 경우는 그 정도가 일본보다 심한 편이다. 도(道)라는 블랙홀 속으로 시간은 물론 지역적 차이도 빨려 들어가고 말았다. 우리의 과거 지식인들은 동(同) 시대의 중국을 파악하려는 노력을 너무도 느슨하게 했다고 말할 수 있다. 도(道)를 탐구하려는 열정에 비교해서 말이다. 고려 말의 불교 학승 지눌(知訥; 1158-1210) 선사는 당나라의 불교학자 규종 종밀(圭峰宗密; 780-841) 선사를 생각했고, 조선의 유교학자 이황(李滉; 1501-1570)은 남송의 주희(朱熹; 1130-1200)를 사사했다. 모두 전(前) 시대의 중국 인식이다.

최근에 논의되는 한글과 한자를 함께 쓰자는 것도 우리의 중국인식과 무관할 수는 없다. 누가 뭐래도 한자는 외국의 문자이다. 마치 로마자나 또는 산스크리트어의 데바나가리처럼, 그것은 우리의 글자는 아니다. 물론 우리 문화 속에 긴 시간을 통해 깊숙하게 관계를 맺고 있기 때문에, 그것을 제대로 알기 위해선 한자를 알아야만 한다. 그러나 그것이 외국의 글자이고 문화라는 인식을 못한다면 한자 병용은 지의 제국주의 연장선만 더 길게 할 우려도 없지 않다.

IV. 동북아시아의 불교 연구와 반성

이야기를 좁혀서 불교 연구 쪽으로 들어가 보자. 동아시아의 불교는 전래 당시부터 이 지역의 전통 사상과 깊은 관계를 맺으면서 연구되어왔다. 필자는 여기에서 그들이 불교를 어떤 시각에서 연구했는가를 기준으로 그 변천을 크게 세 시기로 나누어 보려한다.

제1기에는 불교 자체를 ‘성인의 가르침’이라는 생각으로 수용하여 그 가르침의 내부에 관심을 두던 시기라고 할 수 있다. 이 시기는 중국에 불교가 전해진 이래로 20세기 초 근대적인 의미의 불교 연구가 시작되기 이전까지 계속된 시각으로 아주 고전적이고도 긴 역사를 갖는다. 이 시기에 나타난 연구 방법상의 특징으로 교종의 교판론(敎判論)에 의한 연구와 선종의 조통설(祖統說)을 들 수 있다. 모든 주장은 이것을 근거로 비로소 그 근거를 가지게 된다. 이런 연구 시각은 ‘불교(佛敎)’, ‘釋敎(석교)’, ‘佛法(불법)’이라는 이름으로 신앙심을 기반으로 진행되어 왔다. 이런 시각에서 있는 사람들은 ‘석존(釋尊)’께서 이 세상에 태어나신 이른바 ‘출세본회(出世本懷)’를 탐구하여 ‘해탈’ 혹은 ‘깨달음을 여는’ 문제를 가장 절실한 당면 과제로 삼았다.

‘가르침’으로서 접수된 불교 연구는 연구자의 신념 혹은 신앙과 자신이 연구하려고 한 대상과의 구별에 별 관심을 보이지 않는다. 경우에 따라서는 불교도 하나의 인류 문화가 만들어낸 산물이라는 인식이 소홀해지는 경우가 종종 있다. 그리하여 불교의 역사성이라든가 지역성 따위는 모두 사라지고 모든 문제가 같은 시간과 공간 속에 녹아들고 만다. 이것은 불교가 전래된 지역이면 어디에서도 볼 수 있는 현상이다. 불교가 우리와는 다른 이국 땅에서 생긴 외국 문화라는 생각보다는 ‘가르침’의 보편성 곧 ‘도(道)’로서 신앙되어진다.

물론 ‘이하론(夷夏論)’ 등의 논의가 있기는 했지만 불교를 통해서 인도를 알려고 하는 발상은 아예 없었다. 그것은 불교에서 주장하는 ‘가르침’이 중화가 아닌 변방이라는 것을 비난하는 것으로, ‘가르침’ 자체의 내용에 중심 문제가 있었던 것은 아니다.

제2기는 이상과 같은 전통적인 의미로서의 ‘불교’, ‘석교’가 가지고 있던 주관주의적인 요소를 극복하려는 노력 속에서, 20세기를 전후로 근대적인 의미의 ‘불교학’, ‘불학’이 생긴 시기이다. 이 시기에는 ‘부처의 가르침’을 대상화하고, 그것을 학문적으로 연구한다고 하는 의식이 들어있다고 말할 수 있다. 이 의식은 아시아의 근대화 과정 속에서 서구의 충격과 더불어 생긴 것으로서, 겨우 무슨 무슨 ‘학(學)’이라는 이름을 쓰는 정도로, 이것은 어디까지나 서양 학문의 분류법을 따온 것이다. 즉 논리학, 기하학, 형이상학 등의 ‘학(學)’과는 애초부터 그 성격이 다르다. 이때의 ‘불교학’이 제1기의 ‘불학’과 서로 다른 점은 서구의 철학 용어 내지는 방법을 빌어 그 이전의 ‘불교’를 재해석하는 것이다. 이런 ‘불교학’은 ‘천태학’, ‘선학’, ‘화엄학’, ‘정토학’, ‘진언학’ 등으로 나뉘기도 한다. 일본에서는 이른바 ‘종학(宗學)’, ‘종승(宗乘)’이라고 불리는 교파적인 입장에서 불교를 연구하는 형태가 나오기도 했다.

제3기는 이른바 지나학(Sinologie)이라는 입장에서 중국 불교를 연구하는 것이다. 지나학은 유럽에서 생긴 일종의 문화학의 한 분야로, 일본의 경우는 난조우 분유우(南條文雄), 다카구스 준지로(高楠順次郎), 스즈키 다이세쓰(鈴木大拙) 등에 의하여 진행되었다¹⁾고 한다.

지나학이라는 측면에서의 불교 연구는 불교 그 자체를 연구 대상으로 하여 접근하는 시

1) 鷹谷俊之, 『佛敎學の系譜』, 『東西佛敎學者研究』, 華林文庫, 1970, p.15.

각으로서, 근대 유럽의 선교사들에 의해 진행되었다. 그런데 그들의 태도는 크게 둘로 나누어진다. 하나는 일반 ‘문화학’으로 중립적인 입장을 견지하는 태도이고, 다른 하나는 기독교의 전파를 위한 수단으로써 불교를 연구하는 태도이다²⁾. 그런 면에서 이런 부류의 연구는 이데올로기가 개입된 불교 연구이다. 이점은 공산 혁명 직후부터 이제까지 대륙에서 진행되었던 불교연구와 비슷한 점이 많다. 그러나 이런 연구 방법은 점차로 수정되고 있다.

1. 중국의 경우

중국에서의 불교 연구가 어떻게 진행되었는가를 알려주는 자료로는 각주³⁾에 소개한 자료들을 들 수 있다. 이제 이것들을 참조하여 중국에서의 불교 연구의 상황을 간단히 정리하면 다음과 같다.

수옌레이(蘇淵雷)는 각주의 자료에서 양문회(楊文會; 1837-1911)를 근대적 의미의 불교 연구자로 들고 있다. 이어서 그의 영향을 받았던 Kang유웨이(康有爲), 량치차오(梁啓超), 판스통(譚嗣同), 장뱡린(章炳麟) 등과, 그 밖에 루청(呂澂)의 연구 태도를 소개하고, 그들은 주로 인식론, 우주론, 인생론 등의 시각을 갖고 연구를 했다고 정리한다. 이것은 서구 철학의 영향을 받아 동양 사상 특히 불교에도 이런 사상이 있다는 식의 연구이다.

이와 함께 당시 불교연구 시각을 살피는데 쩡안(敬安; 1815-1912)과 그의 제자 타이시우(太虛; 1890-1949) 등의 움직임을 생각할 수 있다. 이것은 1898년 쩡즈둥(張之洞)이 당시의 조정에 제출한 ‘묘산흥학(廟產興學)’에 대항해서 나타난 것이다⁴⁾. 이 시대의 불교 연구는 호법의식(護法意識)과 당시 중국 사회가 직면했던 ‘동서문화논쟁’과의 관계가 깊었다고 말할 수 있다. 이 시기의 불교 연구는 불교 그 자체를 진리라고 전제하고, 당시 중국 사회가 직면한 다양한 문제를 해결하기 위한 방법 혹은 대안을 찾는 과정에서 불교를 연구했다. 이런 연구 시각은 『해조음(海潮音)』(1920-1929)이라는 잡지에 발표되었던 기사를 보면 알 수 있다. 또 이 시기는 ‘과학과 인생관의 논쟁’ 혹은 ‘과학과 현학의 논쟁’이라는 당시 사조의 흐름 속에서 불교의 교리를 해석한 것도 눈에 두드러지는 특징이다. 즉 유식 사상과 서양의 인식론 내지는 논리학과 비교하는 것이라든가, 타이슈(太虛) 법사의 진화론에 관한 논문이라든가, 불교와 교육 등이 중요한 관심이었다.

그러나 자신들의 과거의 불교 역사를 되돌아보는 중국 불교사에 관한 저술은 나타나지 않는다. 불교사에 관한 연구가 나타나는 것은 1930년대 경부터인데 다음과 같은 책을 들 수 있다. 지양웨이치아오(蔣維喬)의 『중국불교사(中國佛教史)』, 후쓰(胡適)의 『중국선종사(中國禪宗史)』와 그의 제자 탕용통(湯用彤)의 『한위양진수당남북조불교사(漢魏兩晉隋唐南北朝佛教史)』, 황찬후아(黃懣華)의 『중국불교사(中國佛教史)』 등이 출판된다. 이 중에서도 탕(湯) 씨의 연구는 후세 연구자에게 미친 영향이 자못 크다. 이 책은 모두 20장으로 구성되어 있는데 시대 순으로 인물을 중심으로 해서 서술하고 있다. 특징을 하나 말하라면 각 시대별로 진행된 역경(譯經)과 경전의 정리에 대해 기술하는 점이다. 그리고 역사적인 사실을

2) 앞의 논문, p.16.

3) ①高振農 著, 小川隆 譯, 「中國における佛教と中國文化の研究現況」, 『月間中國圖書』, 內山書店, 1992年.; ②蘇淵雷, 「近代我國佛學研究的主要傾向其成就」, 『佛教與傳統文化』, 湖南教育出版社, 1988年.; ③方立天, 「近十年來中國佛教研究概述」, 『中國文化與中國哲學』, 三聯書局, 1987年.

4) 塚本善隆, 「清末民國初期の廟產興學政策」, 『中國近世佛教史の問題』, 大同出版社, 昭和50.

바탕으로 불교사를 이해하려는 노력은 이전의 연구서에서 보기 힘든 장점이다.

한편, 공산 혁명 이후의 불교 연구 상황을 살펴보기 위해 참고가 되는 자료로 앞에서 든 까오젠농(高振農)과 팡르티엔(方立天) 두 학자의 것이 있다. 까오젠농(高振農)은 이 책에서 1950년대 말에서 1960년대 초에 이르는 사이에 진행된 불교와 중국 고대 철학과의 관계에 대해 구체적으로 인물과 저서를 들어가면서 정리한다. 그것을 소개하면 다음과 같다.

첫째 부류: 초기의 불교 철학자들은 위진현학(魏晉玄學)에 의탁하여 연구했는데, 뒤에는 중국화 된 여러 종파가 많은 명제와 사상을 제기하여 중국 고대 철학을 발전시켰다. 다시 송명이학(宋明理學)에 흡수 되어 중국 고유 사상과 합류가 되어 고대 전통 철학의 일부가 되었다. 팡르티엔(方立天), 쑤위예레이(蘇淵雷), 차오푸추(趙樸初), 두지윈(杜繼文) 등이 이 부류에 속한다.

둘째 부류: 팡르티엔(方立天)이 『위진남북조불교논총(魏晉南北朝佛教論叢)』(中華書局, 1982)에서 언급한 것으로 중국 철학사 위에서 유물주의와 유심주의와의 대전에 있어 불교 철학은 유심주의의 중요한 ‘방면군(方面軍)’이고 하는 의견이다. 이런 입장은 그 뒤 런지위(任繼愈) 등에 계승되어 현재까지 주류를 이루고 있다.

셋째 부류: 불교는 유물 변증주의 세계관과는 근본적으로 대립된다. 그러면서도 인간의 인식의 발전을 풍부하게 하는 등, 어느 정도는 합리적인 요소를 포함하고 있다. 까오젠농(高振農)은 이 부류에 속한다고 자처한다.

중국에서의 이런 상황은 런지위(任繼愈)의 불교 인식에 그대로 반영된다. 런지위(任繼愈)는 「중국에 있어서 불교 철학 사상의 전파와 발전(佛教哲學思想在中國的傳播與發展)」⁵⁾에서 중국 불교를 이렇게 평가하고 있다.

첫째, 불교는 유심주의 종교 철학 체계이고 철학성이 풍부하다. 둘째, 중국 불교는 외국 것이라고 말할 수 없다. 이것은 중국 철학사의 중요한 부분이고 송명철학(宋明哲學)에 큰 영향을 주었다. 셋째, 불교에 대한 비판적인 관점을 분명히 하는 것에 의하여, 유물주의의 이해가 개발된다. 넷째, 불교의 연구와 이해는 유심주의 비판의 힘이 된다. 다섯째, 불교 연구에 선행하여 역사 유물주의의 관점을 유지해야 한다.

런지위(任繼愈)의 이런 불교 인식은 대륙에서 출판되는 중국 불교 연구의 일반적인 관점이기도 하다. 그러면서도 1981년에 출판된 『중국불교사』(1권)의 「서(序)」에서 그는 이렇게 말하고 있다. “마르크스주의의 사적(史的) 유물론은 원리로서는 몇 개의 간단한 조항이 있을 뿐이지만, 이것을 어떻게 적확하게 중국 불교사의 연구에 사용하는가는 앞으로 과학적인 실천을 통하여 해결해 가야만하는 어려운 문제이다.” 그러나 이것은 유물사관의 포기를 의미한다기보다는 오히려 런지위(任繼愈)가 자신의 관점을 보다 객관화 하려는 노력이라고 생각하고 싶다.

또, 중국 불교를 중국 전통적인 사상·종교와의 관계에서 연구하려고 하는 노력은 런지위(任繼愈) 주편 『중국불교사』(전8권)에 잘 나타나 있다고 할 수 있다. 이 책의 특징으로 중국 불교를 중국 사상사와 고립하여 다루지 않고 항상 중국의 그 시대의 종교 사상과 시대 사조와 관계 지어보려는 것을 꼽을 수 있다. 특히 불교 미술에 상당히 많은 지면을 할애하는 것도 이 책의 특징 중의 하나이다. 중국에서 불교 연구가 어떻게 진행되었는가에 대한

5) 任繼愈, 『漢唐佛教思想論集』(人民出版社, 1974). 일본어 번역으로는 古賀英彦(外)譯, 『中國佛教思想論集』(東方書店, 1980).

검토를 이상으로 마치고, 이제부터는 일본에서의 불교 연구 경향을 보도록 한다.

2. 일본의 경우

일본에서 진행된 중국 불교 연구의 역사를 보기 위해서는 각주⁶⁾의 다음과 같은 논문들을 이용할 수 있을 것이다. 이들 논문 중에서 먼저 총체적인 시야에서 과거의 연구사를 반성하는 오카베 가즈오(岡部和雄)의 입장을 들어보자. 그는 1910년 『불교사림(佛教史林)』의 발간을 일본에서의 중국 불교 연구의 새로운 출발점으로 보고, 그 사이의 성과를 검토하고 「맺음말: 반성과 전망」 부분을 요약하면 다음과 같다.

1. 교리사·교학사에 편중되어 중국 사상사를 거의 시야에 넣지 않은 상황이다. 이것은 참된 역사 연구라는 이름 할 수 없다.
2. 문헌지상주적 연구에 비중이 너무나 기울어져 있는 것이 아닌가?
3. 종파적인 관점에 역사를 바라본다. 종조의 사상을 절대화 한다. 이것은 객관적인 역사학이라고는 말할 수 없다.
4. “불교는 인도에서 씨 뿌리고, 중국에서 꽃 피고, 일본에서 열매를 맺었다”고 하는 3국 유전 사관에서 낙천적으로 해석한다. 이와 관련지어 일본 불교의 직접적인 원류가 없어진 불교, 예를 들면 원(元)·명(明)·청(淸) 시대의 불교에 관한 연구는 저조하다.
5. 전체의 연관에는 관심을 쏟지 않고 모두 말초적인 문제만을 다룬 논문이 적지 않다.

한편, 아라기 겐고(荒木見悟)의 논문에서는 그 제목이 말해주듯이, 당대 이후의 불교에 대한 연구 상황을 논평한다. 이 논문의 「1. 송유와 불교」에서 그는 이렇게 말한다. “교파 의식을 전제로 하는 한 송유(宋儒)와 불교라는 테마는 애초부터 비학문적·물논리적으로 처리될 운명에 처했다고 해도 좋다.” 누카리야 카이텐(忽滑谷快天)의 「선과 송유의 도학(禪と宋儒の道學)」·「송학의 기원과 선(宋學の起源と禪)」, 요코다 소지끼(横田宗直)의 「송유의 선학 연구에 즈음하여(宋儒の禪學研究について)」 등의 내용을 소개해가면서, 명치 이후의 연구가 너무도 ‘호교 의식’에 끌려간 연구라는 것을 지적하여, 이 시기의 연구 경향을 정리한다.

소화(昭和) 초기의 연구 상황에 대해서는 토끼와 다이조(常盤大定)의 「지나에 있어서 유교와 불교·도교(支那における儒教と佛教道教)」를 예로 들면서, 토끼와(常盤)는 ‘선(禪)을 중국 사상의 귀착점’으로 생각하는 의식이 있었다고 지적한다. 그리하여 이 시기의 학풍을 “송유의 학설에 불교와 비슷한 곳이 있으면 그대로 불교의 영향·번역이라고 규정하는 방법은 명치와 대정 시기의 종문학과(宗門學派)의 학자들의 학풍을 그대로 답습하는 것이다.”

6) ①鷹谷俊之, 「佛敎學の系譜」, 『東西佛敎學者傳』, 山口縣: 華林文庫, 1970年.; ②石井修道, 「中國禪宗史の研究動向」, 『佛敎學研究會報』(13號), 東京: 駒澤大學院, 昭54年.; ③平井俊榮, 「吉藏と三論 - 日本における研究の回顧と前望 -」, 『中國般若思想史研究』, 東京: 春秋社, 1976年.; ④荒木見悟, 「宋元時代の佛敎・道教に關する研究會顧」, 『比較文化研究所紀要』(第1輯), 九州: 久留米大學比較文化研究所, 昭62年.; ⑤池田魯參, 「天台敎學の最近の研究動向と前望」, 『佛敎學研究會報』(12號), 東京: 駒澤大學, 1978年.; ⑥木村清孝, 「中國佛敎研究の現狀と課題-華嚴思想を中心として-」, 『中國-社會と文化-』(第3號), 東京: 東大中國學會, 1988年.; ⑦岡部和雄, 「中國佛敎の研究狀況と問題点」, 『駒澤大學佛敎學部論集』(第20號), 東京: 駒澤大學, 平元年.; ⑧田中良昭, 「敦煌禪籍の研究狀況とその問題点」, 『駒澤大學佛敎學部論集』(第9號), 東京: 駒澤大學, 平元年.; ⑨石井修道, 「中國唐宋代の禪宗史の研究狀況と問題点」, 『駒澤大學佛敎學部論集』(第20號), 東京: 駒澤大學, 平元年.; ⑩永井政之, 「元明代の禪宗史の研究狀況と問題点」, 『駒澤大學佛敎學部論集』(第20號), 東京: 駒澤大學, 平元年.

라고 비판하고 있다.

또, 구보(久保)는 『지나 유도불 삼교사론(支那儒道佛三教史論)』에 관해서는, “송대의 특색이 어디에 있는가하는 것은 거의 명시되어있지 않다”고 평한다. 또 유우키 레이분(結城 令聞)이 「주자의 배불설에 있어서의 근본 동기(朱子の排佛說における根本動機)」라는 자신의 논문 속에서 “주자의 불교 비판은 반드시 학문적인 것은 아니고 ‘학리적(學理的)’으로 보아 양심적이지 않다.”고 한 말에 대해 아라기(荒木)는 “학리(學理) 불교와 실천(實踐) 불교를 어떻게 생각하고 계시는지요?”라고 반문하고, 유우키(結城)의 주자에 대한 지식이 부족하다는 점을 지적한다. 그밖에도 사토우 타쯔겐(佐藤達玄)의 「주회암과 불교(朱晦庵と佛教)」와 다케우찌요시오(武内義雄)의 『중국사상사』에 대해서는 “주자학을 안이하게 화엄의 이사무에 법계로 규정하는 일은 위험하다.”고 비판한다. 또 구스모토 분유(久須本文雄)의 『송대 유학의 선학 사상 연구(宋代儒學の禪學思想研究)』에 대해서는 “구스모토(久須)의 방법론은 실증 고증에 있어서 조잡할 뿐만 아니라, 개개의 사상가의 독자성과 시대 사조의 추이를 전혀 무시하고 있다.”고 맹렬하게 비판하고 있다. 그리하여 그는 송유(宋儒)와 불교(佛教)에 대한 연구에 대하여 이렇게 결론을 내리고 있다.

송대(宋代)에 선(禪)이 유행했다는 대략적인 사실에 편승하여 선의 위력을 과시하기 위한 소재로서 송학(宋學)을 집어 들어, 송학(宋學) 내부에 새롭게 추구되었던 철학적 제 문제 해결의 열쇠를 선(禪) 그것이 앞서서 해결했다고 착각하게 하는 종파 의식이 사라지지 않는 한 사학의 진전은 아무래도 희망하기 어렵다.

또 아라기(荒木)가 위에서 지적인 방식과 마찬가지로, 중국 사상사라고 하는 시각을 견지하면 선종사 연구의 공적과 허물을 분석하고 있는 낭아이(永井)의 논문에 주목할 필요가 있다. 그의 시각의 특징 중의 하나는 이른바 중국 사상사를 연구하는 사람들의 연구 성과를 적극적으로 자신의 논문에 수용하는 것이다. 예를 들면 니시 준조(西順藏), 오키쿠보 타다시(黛徳忠), 아라기 겐고(荒木見悟), 시마다 켄지(島田虔次), 미소구찌 유우조(溝口雄三) 등이 쓴 중국철학사상에 관한 연구를 주목하고 있다. 중국 선종 연구에 대한 낭아이(永井)의 인식은 일본의 한학(漢學) 연구에 대한 미소구찌(溝口)의 인식과 그 시각을 같이 한다. 나아이 마사유키(永井政之)는 일본에서의 선종 연구에 대한 문제점을 이렇게 지적하고 있다.

미소구찌(溝口)는 먼저 이탁오(李卓吾)가 살았던 명(明)이라는 시대가 일본인에 있어서는 별로 친밀하지 않은 것과, 그리고 역사상의 인물, 사상계 무엇을 들어봐도, 중국의 고전에 그 관심이 향하고 마는 것을 지적하고, 이어서 다음과 같이 서술한다.

“일찍이 에도시대부터 일본인은 동시대의 중국에서 배울 필요성을 느끼지 못했다고 하는 사실이 있는 것입니다. ………, 일본인에게 많이 읽혔던 것은 ‘사서오경(四書五經)’, 제자백가(諸子百家), 『사기(史記)』, 『한서(漢書)』, 『문선(文選)』, 『당시선(唐詩選)』, 혹은 『십팔사략(十八史略)』, 『당송팔가문(唐宋八家文)』이라고 하는 종류였고, 이것의 대부분은 당대(唐代) 이전에 치우쳐 있습니다.

…………,

이것은 지식인으로서 일반 교양을 몸에 지니기 위하여 배운 것으로, 중국적 세계를 배우기 위하여 고른 서적은 아닙니다.

그리하여 이러한 상황은 현대에도 그대로 계속되어, 앞에서 말했듯이 명(明)·청(淸)에 대해서는 거의 아무것도 모르는 채로 현대에 이르고 있습니다.”

이상의 문장에서 몇 개의 단어를 ‘불교(佛敎)’ 혹은 ‘선(禪)’이라는 단어로 바꾸면 그것은 일본 불교 내지는 선 연구에 대해서도 그대로 적용할 수 있을 것이다.

낭아이(永井)의 이러한 지적은 오까베(岡部)와 의견을 함께 하는 것으로, 이것은 ‘중국 문화의 한 날개로서의 불교’라고 하는 이해를 빼먹은 아닌가 하는 의심을 내게 한다. 특히 송(宋)·원(元)의 경우는 종래 사용해 온 불교라고 하는 틀만으로는 해석할 수 없는 움직임을 중국의 당시 사상계가 보여주고 있다. 그러나 이것은 불교만의 지식으로서는 해결되지 않을 것이다. 여기에는 원·명·청 시대에 나타나는 복합적인 요소도 있고, 나아가 일본 불교와 직접 관련이 없는 이 시대의 불교에 대한 인식 부족 때문에 중국 불교사를 기술할 때에 당대(唐代)를 정점으로 세워놓고, 그 이후의 시대의 불교를 무시하는 경향도 있다. 지금 드는 것은 단순한 한 예에 지나지 않지만, 『중국불교사』(鎌田茂雄, 岩波文庫, 1978)를 보자. 이 책은 모두 14장으로 구성되었는데, 한대에서 송대(약 1,200년)까지에 무려 12장을 배당하면서도, 명·청대(약 550년)의 불교에 대해서는 겨우 1장만으로 끝내고 만다. 게다가 명·청의 불교를 ‘쇠퇴기’라고 기준도 제시하지 않고 무반성적으로 치부하고 만다.

중국 사상사라고 하는 틀을 시야에 넣지 않고서는 청말·민초의 불교 운동도 정당한 자리 매김이 어려워진다. 사카모토 히로코(坂本ひろこ)가 그의 논문 「민국 초기에 있어서 양수명 사상의 위치 지움에 대하여(民國初期における梁漱溟思想の位置づけ)」(『中國-社會と文化』, 東大中國學會, 平成2年)에서 새롭게, 민초(民初)의 장병린(章炳麟), 시옹스리(熊十力), 양수밍(梁漱溟) 등을, ‘신유학(新儒學)’의 틀에서 ‘신불교(新佛敎)’의 틀로 이전시켜 보려는 시도 등을 생각할 때 중국 불교사 연구를 위한 새로운 시각이 필요해진다. 이와 함께 낭아이(永井)는 한 종단이나 한 교파라고 하는 ‘섹터주의’의 시각을 지적하고 그 원인을 한 종파가 설립한 연구 기관이 그것이 속한 교단 교양을 중심으로 연구를 요구하는 외적 존재에서 들고 있다. 이 점 또한 일본에서 진행되는 불교 내지는 선불교 연구의 한계라고 하지 않을 수 없다.

끝으로 낭아이(永井)는 앞의 전망으로 『中國文化叢書6·宗教』(西順藏 外, 大修館書店, 1967)의 편집 방침을 소개한다. 이 총서는 중국 불교사를 중국 종교사의 하나로 파악하여, ‘중국 종교의 파악이 중국 역사 사회의 파악과 서로 매개되어야만 하는 것이다’고 말하고 있다.

3. 한국의 경우

근대적 의미에서의 한국 불교사 연구는 일제강점기부터 시작된다. 당시에는 비판적으로든 긍정적으로든 일본의 불교 연구 시각과 관계를 맺고 진행되었다. 일본인에 의한 불교 연구의 시각 중 대표적인 것으로 ‘종파별 연구’를 들 수 있다.

일본의 경우는 불교의 전래 당시부터 승려와 사원의 관리 차원에서 종파가 형성되었다. 이 점은 한국이나 중국의 불교가 중앙 전제 왕권의 비호 아래 수용 발전한 것과는 많이 다르다.

해방 후에 남북한이 갈렸다. 남한의 경우는 일제강점기의 연구 성과를 바탕으로 또 일제강점기에 훈련을 받은 연구자들에 의해 지속적인 연구가 진행되었다. 그 결과 남한의 경우는 일본에서 불교를 연구하는 시각과 비교적 밀접하게 상호 교류하면서 진행되었다. 이런

점에서 일본인들에 의한 불교 연구 경향에 주목할 필요가 있다. 더구나 ‘승려 도성출입 금지’로 상징되는 조선시대의 불교 탄압은 일본 조동종 승려들이 조선총독부에 개입함으로써 변모되기 시작되었다는 점을 고려하면 더더욱 그렇다. 그러므로 일본에서 불교를 어떤 시각에 연구해왔는가는 곧 남한에서의 불교 연구 시각을 알아보는 데에 중요한 단초를 제공한다. 아래의 각주⁷⁾에 제시한 자료들을 통해 우리는 당시의 불교 연구 현황을 다음과 같이 정리할 수 있다.

당시 남한의 불교 연구의 특징을 보통 세 가지로 들고 있다. 첫째 시대적 편향 경향이 다. 즉 신라시대에 연구가 집중되었다. 둘째로 인물 편향을 들고 있다. 즉 원효, 의상, 의천, 지눌, 서산 등 포퓰러한 스님들에 대한 연구가 집중되었다. 셋째로 연구 방법의 재정립에 관한점이다. 인물이나 ‘불교적 사건’에 접근하려면 그 시대의 사회적, 경제적, 정치적 배경에 대한 연구는 필수적이다. 그럼에도 특정 인물의 삶을 ‘진공 상태’로 규정하고 서술하는 태도가 두드러진다.

그러면 해방 후 북한의 경우는 어떠한가? 북한에서는 불교를 봉건 통치 수단으로 보고, 부처의 힘을 신비주의로 본다. 불교에 대한 북한 학자들이 이런 시각은 북한만의 독자적인 견해는 아니다. 중국 대륙에서의 공산 혁명 이후의 불교 인식과 그 맥을 같이 한다.

이것은 북한이 사회주의 노선을 채택하면서 중국 대륙과 밀접한 관계를 맺고 상호 영향을 주고받은 것에서 기인한다고 할 수 있다. 그러므로 북한에서의 불교 연구 시각을 북한에만 한정시켜서 검토해서는 안 된다. 오히려 중국 대륙에서 불교를 어떻게 연구했는가와 연관시켜 북한의 불교 연구 시각을 검토하는 것이 합당하다.

북한에서는 동북아시아에서 퍼져있는 불교는 당시 지식 계급 분자들의 봉건 통치수의 수단으로 이용되었다는 것으로 보았다. 그래서 그들은 불교야말로 유심주의 철학의 대표로 비판 극복의 대상으로 보고 있다. 불교가 비록 문화 영역에 많은 성과를 이루어, 보호해야 할 만한 가치가 있는 불후의 작품을 남겼다고 하더라도, 불교는 예술을 마약 판매의 광고로써 이용하였고, 그 예술성이 높으면 높을수록 끼친 해독은 컸다고 이해하였다. 나아가 역사상 종교를 믿는 무리들이 과학 문화의 발전에 큰 공헌을 했다 하더라도, 그것에 따른 종교의 반동적 본질을 부정할 수는 없다고 한다.

7) 이재형, 「불교학, 불교학자」, <법보신문>, 1998년 6월 9일-2000년 3월 1일 ; 김영태, 「한국불교사 연구의 회고와 전망」, 『한국불교사의 재조명』 ; 김희성, 「한국불교사의 어제와 오늘」, 『한국종교연구』 제1집, 1999 ; 이봉춘, 「한국불교사 연구의 현황과 과제」, 『한국의 불교학 연구, 그 회고와 전망』, 1994 ; 장휘옥, 「한국불교학 연구의 회고와 전망」, 『한국의 불교학 연구, 그 회고와 전망』, 1994 ; 정병조, 「불교학 연구의 회고와 전망」, 『철학』, 제39호, 1993 ; 『조선철학사개요』, 평양: 사회과학출판사, 1986 ; 『조선철학사상사연구』, 평양: 사회과학출판사, 1975.

V. 문제점과 대안의 모색

이상에서 동아시아의 불교를 바라보는 한·중·일 삼국의 시각을 살펴보았는데, 앞으로의 연구 좌표 설정을 위한 과정에서 반드시 극복해야 할 기존의 문제점을 요약해본다.

1. 동아시아 사상사를 시야에 넣지 않고 불교만을 고립적으로 다루는 시각.
2. 자파의 우월성을 입증하기 위한 호교의식(護敎意識)이 매개된 불교 연구 시각.
3. 종파의 틀에 기초를 두고 불교를 분류하고 연구하는 시각.
4. 지의 제국주의의 연장선상에 서서 논의되는 동아시아론이나 역사유물주의 등 이데올로기에 의해 무리하게 불교를 해석하려는 시각.
5. 문헌 지상주의 관점에 입각한 연구 시각.
6. 불교는 인도에서 씨 뿌리고, 중국에서 꽃 피고, 일본에서 결실을 맺었다고 하는 자국 중심주의적 시각.
7. 불교의 특수한 신앙이나 교리 체계를 고려하지 않은 일반 역사의 범주 안에서 연구하는 시각.

그러면 우리는 이상의 문제점을 극복하기 위해 어떤 대안이 가능할지 모색해 보기로 한다. 많은 연구에서 밝혀졌듯이 불교는 전래 당시부터 중국의 전통 사상과 종교와 교류를 하면서 중국의 사상·문화·종교의 일익을 담당해 왔다. 그러므로 첫 번째의 문제점은 어떤 형태라도 극복하지 않으면 안 된다. 그러기 위해서는 무엇보다 시대 사조라는 사상사적 흐름을 염두에 두면서 전체상을 고려하면서 개별 연구를 진행해야 할 것이다.

그 중에서도 특히 제4의 시각은 불교 연구에만 국한하는 영향이 아니라는 점에서 반드시 극복되어야 할 것이다. 동아시아 문화권 밖에서 생성되어 유행하는 사상을 기준으로 불교를 거기에 짜 맞추는 시각의 밑바닥에는 서양은 선진되었고 더 합리적이라는 생각이 깔려 있다. 이것은 서양의 어떤 사상에 입각하여 불교를 분석하고, 불교에도 그런 요소가 있음을 논증하는 형식으로 나타난다. 예를 들면 양자역학의 이론으로 불교를 설명하여 불교의 과학성을 논변하는 것 등이다. 불교와 민주주의를 비교하는 연구도 이런 시각에서 나온 것이라고 볼 수 있다. 이런 시각은 중국과 북한의 경우는 역사유물주의 입장에서 불교를 분석하는 쪽으로 드러난다.

그런데 유물주의 대립이라던가, 변증법이라던가 하는 도식적인 대입은 이미 중국에서도 벗어나는 추세이다. 물론 그들이 이런 역사관을 완전히 포기했다고 단정하기에는 아직 이르다. 그러면서도 위의 첫째와 둘째의 문제점을 비교적 잘 극복하면서 “모색적인 실험을 시작한다.”고 스스로를 평가하는 연구 성과로서 『중국불교사』(任繼愈 주편)를 하나의 대안으로 꼽을 수 있을 것이다.

두 번째의 문제점은 아주 뿌리 깊은 것으로 불교가 전래된 초기의 상황을 엿보는데 도움이 되는 『모자이혹론(牟子理惑論)』에서도 드러나는 것으로, 오늘날도 여전히 기승을 불리고 있다. 단적으로 표현하면 이런 시각에 의한 불교연구는 ‘승학(僧學)’이지 엄밀한 ‘학(學)’으로서의 ‘불교학(佛敎學)’이 될 수는 없다. 이 문제점을 극복하는 과정에서 아라기 겐고(荒木見悟)가 제시한 중국 사상사 이해의 잣대인 ‘본래성과 현실성’은 또한 의의를 갖을 수 있다. 그는 당대 화엄종의 대가인 종밀(宗密)과 송대의 주희(朱熹)를 동시에 설명하는 잣대로 위의 ‘본래성과 현실성’을 방법적으로 적용하고 있다. 다만 종밀에게 나타나는 본래성과

주희에게 나타나는 본래성을 동일시할 수 있는 근거에 대해서는 아직 더 해결해야 할 문제를 남겨두고 있다.

셋째의 문제점을 극복하기 위해서는 중국 불교에서 ‘종파’라는 것이 과연 지금처럼(특히 일본처럼) 확연하게 구별되었던 것인지를 되물어봐야 할 것이다. 결론을 미리 말하면 중국 불교에서의 ‘종(宗)’ 개념의 유래는 교상판석(敎相判釋) 과정에서 나온 것으로 일본처럼 애초부터 폐쇄적 요소는 없었다. 중국 불교를 내지는 중국선종을 교파별로 나누어 이해하는 것은 오히려 일본 불교의 특징으로 들 수 있는 것으로, 중국이나 한국의 경우는 그와 전혀 다르다. 일본에서는 나라불교시대(奈良佛教時代)부터 종파가 나뉘어져 단일 경전으로 소의 경전으로 하고, 국가에서 각 종파별로 출가 승려수를 제한 관리하는 ‘년분도자(年分度者)’가 시행되는 특수한 관행을 낳았다. 이런 일본의 습성을 일반화 하여 중국에 적용하여 『대정신수대장경』이나 『속장경』의 목록을 종파별 구분한 것은 많은 오해를 불러일으킬 소지가 있다. 이것은 일본 불교의 연장선에서 중국 불교를 이해하려 한 것으로 반드시 재고되어야 한다.

중국에서는 승려를 분류할 경우에도 결코 종파의 틀을 사용하지 않는다. 그 좋은 예로 남조의 양나라 때에 편집된 『출삼장기집(出三藏記集)』(제4권) 「술열전(述列傳)」을 들 수 있다. 수대(隋代)에 있었던 ‘5중(衆)’, ‘25중(衆)’도 각 개인의 승려가 어느 경전을 전공하는지에 대한 분류의 측면이 강하다. 비록 ‘화엄중(華嚴衆)’, ‘선중(禪衆)’, ‘두타중(頭陀衆)’이라는 집단이 있었지만 신분상의 분류는 아니었다.

승려들의 전기 모임집의 일종인 혜교(慧皎; 497-554)의 『양고승전(梁高僧傳)』이나 찬영(贊寧; 912-1002)의 『송고승전(宋高僧傳)』를 보더라도 한 승려의 일생 동안의 업적 내지는 전공을 중심으로 분류한 것이지 종파적인 분류는 어디에도 보이지 않는다. 물론 선종에서는 뒷날 ‘조통설(祖統說)’이나 ‘법통설(法統說)’을 만들어 종파 의식을 드러냈지만, 그들 사이에 과연 자유로운 교류가 있었는지를 간과해서는 안 된다. 특히 당대(唐代)의 선사들 사이에는 그 어느 때보다 활발한 교류가 있었음은 『조당집(祖堂集)』이나 『전등록(傳燈錄)』에 등장하는 많은 객승(客僧)들의 질문 공세로도 반증될 수 있을 것이다. 따라서 우리는 종파라는 분파주의에 의한 불교 연구를 하루 빨리 청산해야 할 것이다.

이상에서 제시한 문제점과 해결을 위해선 필자는 우선 문헌을 허심탄회하게 연구해야 된다고 생각한다. 우선 역사적 사실에 의해 문헌의 진위를 가리고, 각 문헌이 어느 시대의 사상계에서 만들어진 것인지를 확정할 필요가 있다고 본다. 그러기 위해서는 한 개념 혹은 한 어휘라도 소홀히 여기지 말고 엄밀하게 그 역사성과 사상적 배경을 밝혀야 불교학 연구가 바른 궤도에 오를 수 있다는 의견을 제시한다. 이 지점에서 필요한 것이 공구서의 개발이다.

목수가 연장을 이용하여 원목을 깎고 가구를 만들듯이 인문학의 연구에도 그에 해당하는 도구가 필요하고 생각한다. 문헌의 나라 중국에서는 옛 부터 이런 공구서에 대한 인식이 있었으니 이른바 ‘소학류(小學類)’가 여기에 해당한다. 이 ‘소학(小學)’의 연구는 ‘경학(經學)’ 연구와 서로 분리할 수 없는 중요한 영역으로, 도구서 사용을 평소 몸에 익히지 않으면 문헌 해독에 많은 어려움이 생길 것이다.

어떤 도구를 사용하는가는 만들려고 하는 제품과 직접 관계가 있기 때문에, 공구서의 선택은 이미 그 연구 결과에 직결된다. 그러므로 중국 문헌을 바라보는 주체성과 학문에 대한 우리의 경험에 깊은 애정을 바탕으로 새로운 공구서를 개발하지 않고서는 중국 연구의 독립된 시각을 이루어 나아간다는 것은 꽤나 어려울 것이다.

다음은 필자가 자신에게 하는 말지만, “사전에 나온 설명도 하나의 학설이니 주체적으로 그리고 비판적으로 수용하자.”는 생각을 공유하실 분이 있을 줄 믿는다. 사실 공구서의 개발과 운용은 문헌의 해독에 직접적으로 영향을 미치고, 나아가 그것은 결국 사상 연구에 직결되기 때문에 그 중요성을 누구보다도 절감하기 때문이다. 엄밀한 문헌의 해독이 결여된 사상 연구는 학문이라기보다는 신앙 고백이다. 물론 신앙 고백의 중요성과 그 의미를 부정할만한 체험이 내에게는 아직 준비되어있지 않았다. 그러나 그것을 실제의 역사적·사상사적 사실과 동일시하는 것에는 동의할 수 없다는 점은 분명히 해두고 싶다.

끝으로 불교 자체를 ‘방법(方法)’으로 이해하는 시각을 제안하고자 한다. 즉 불교 자체가 목적이 아니고, 불교를 방법으로 삼아 동아시아 사람들이 외래 사상인 불교를 어떻게 이해했고 자기화했는지를 보자는 것이다. 그렇게 함으로써 불교를 바라보는 이 지역 사람들의 사유를 추출해보자는 것이다. 그렇게 되면 불교라는 보편성은 그것대로 유지되면서, 불교를 매개로 전개된 그 지역 사람들을 특수한 이해 방식을 정립할 수 있을 것이다. 그 특수성이 모여서, 서로의 특수성을 각각 확인하고 인정하는 데서 진정한 동아시아론이 시작될 수 있을 것이다.

<2교시>

불경의 한문 번역(목록과 훈고)

I. 중국적 불교의 시작

기원 전 5, 6세기 경 인도에서 생긴 하나의 종교 사상에 불과한 불교가 시간과 지역의 제한을 넘어 여러 지역에 전파될 수 있었던 이유로 우리는 무엇보다도 불교 사상 자체가 가지는 사유의 보편성을 꼽을 수 있다. 불교는 사유와 언어와 행위라는 인간이면 누구에게나 나타나는 보편 현상을 다룬다.

한편 불교는 여러 지역으로 전파되는 과정에서 그 지역의 언어로 번역되었다. 그 중에서도 가장 긴 시간 속에서 그리고 가장 방대한 양의 불전(佛典)¹⁾ 번역을 담당한 언어는 고대 한어(古代漢語)이다. 동아시아의 불교는 한역불전(漢譯佛典)을 매개로 연구되고 전파되었다. 번역은 단순히 글자를 옮기는 것 이상으로, 번역을 담당한 지역 사람들의 사상이나 문화가 동침되어 독특한 ‘그 지역의 불교’를 형성한다. 중국인들은 인도의 경전을 번역하고 해석하고, 또 번역된 각 경전을 분류하여 목록을 만들었다. 그 과정에서 그들은 ‘중국 고유의 방법’을 매개로 중국적 불교를 창출했다.

본 장에서는 중국인들이 인도의 불전을 번역하고 그 내용을 이해하는 과정에 ‘중국 고유의 방법’이 개입되어, 그 결과가 ‘불전목록(佛典目錄)’이라는 새로운 분야에 어떻게 영향을 주었는가를 밝혀보려 한다.

여기서 말하는 ‘중국 고유의 방법’은 ‘경학(經學)’과 ‘목록학(目錄學)’이다. 중국인들은 일찍부터 6경(經)에 대한 연구와 강의를 해오던 한편, 이와 더불어 옛 부터 내려오는 전적들을 부류 별로 나누어 정리하여 목록을 만들었다. 전자의 대표 인물이 공자(孔子)라면 후자의 대표 인물은 한대(漢代)의 유향(劉向)·유흠(劉歆) 부자(父子)일 것이다.

중국인들이 중국 고유의 ‘경학’과 ‘목록학’을 가지고 외래 사상인 불교를 자신들의 방식으로 재해석했음이 밝혀지면, 불전을 연구하고 강의하는 과정에서 교판이론(敎判理論)이 생겼음도 알려질 것이다. 필자가 이 문제에 관심을 갖는 까닭은 현재 한국에서 진행되는 중국 불교의 연구 방법과 밀접한 관계가 있기 때문이다.

현재 한국에서 중국 불교를 연구하는 방법 중의 하나로 교판론을 방법적 출발로 삼는 경향이 짙다. 좀 더 구체적으로 말하면 교판론에 입각하여 각 불전을 연구한다. 이와 더불어 중국 불교의 종파를 먼저 구별하고 그 종파에서 제시하는 불전을 대상으로, 그리고 그 종파에서 사용하는 교판론을 방법으로 중국 불교를 연구한다. 필자가 보기에 이것은 본말의 뒤바뀐다. 이런 방식으로는 인도 불교를 이해하는 중국인들의 방법이나 내용이 제대로 드러나지 않는다. 그렇게 하기 보다는 오히려 오늘 여기에 살고 있는 자신의 입장에서 경전 그 자체를 즉자적으로 연구하고, 거기에서 얻은 연구 결과를 중국인들의 그것과 비교할 때, 불전 연구에 나타난 중국적 요소도 분명해질 것이다.

불전 목록의 경우도 마찬가지이다. 현대를 살아가면서 그리고 한글을 사용하여 이 지역에서 불전을 번역하면서도, 불전을 분류하는 방법은 여전히 중국이라는 이 지역(異地域)과 이 문화(異文化)와 그리고 이 세대(異世代)의 것을 답습하고 있다.

개별 불전을 부류 별로 정리하는 과정에는 당시 중국인들의 학술 분류 방법이 개입되었다. 중국인들의 불전 분류 방법도 여러 방법 중의 하나이다. 결코 절대적일 수는 없다. 현재 여기에서 우리가 개별 불전을 어떻게 이해하는가에 따라 오늘의 불전 분류 방법이 있을

1) 필자는 불경(佛經)과 불전(佛典)을 구별하여 사용하려 한다. 불경(佛經)이 경(經) 즉 sūtra만을 지칭한다면, 불전(佛典)은 경, 율, 논 3장(藏)을 포함한 승려들의 문집이나 전기(傳記) 등을 총체적으로 지칭한다.

수 있다. 그리하여 이것을 중국의 그것과 비교할 때에 불전 분류 방법에 나타난 중국인들의 학술 분류 방법이 제대로 드러나고 평가되는 것이다. 이렇게 될 때 ‘다름[異]’이 ‘다름[異]’으로서 밝혀지고, ‘여기’가 ‘여기’로 밝혀질 것이다.

그러면 어떤 과정을 통해 대장경이 만들어지는가를 보자. (1)먼저 인도 말로 쓰인 개별 불전을 한어로 번역한다. ‘번역’의 과정에는 ‘해석’이 동시에 진행된다. 여기서 말하는 번역은 ‘역경(譯經)’을 두고 한 말이고, 해석은 ‘의해(義解)’를 두고 한 말이다. ‘역경’과 ‘의해’는 『고승전(高僧傳)』에서 승려들의 전공을 분류할 때 사용한 개념이다.²⁾ (1)을 완료하고 나서는, (2)내용이 비슷한 불전들끼리 모으는 분류 작업을 통하여 불전 목록을 만든다. 여기에서 필자는 (1)과 (2)를 나누었지만 그 속을 자세하게 들여다보면 (1)의 과정에서 이미 (2)의 단초가 마련된다. 경전을 해석하는 과정에서 그 경전의 핵심 취지를 밝히고, 그 취지는 전불교(全佛敎) 사상 속에서 그 경전이 어디에 위치하는가를 설정하게 한다. 이런 과정이 이미 분류 작업의 시작이다.

이렇게 (1)과 (2)의 과정을 거치고 그것을 종합하여 대장경을 만든다. 처음에는 손으로 직접 천이나 종이에 베껴 쓰다가 인쇄술의 발달과 더불어 목판에 새기기도 한다. 우리나라 해인사에 보관된 세칭 팔만대장경이 바로 그것이다.

그러면 이하에서는 (1)과 (2)가 어떤 과정을 거치면서 이루어지며 그 속에서 ‘중국 고유의 방법’이 어떻게 개입되었는지를 검토하기로 한다. 먼저 불전의 번역과 해석을 보기로 한다.

II. 불전의 번역과 해석

역경(譯經)의 역사를 분류할 경우 불교 학계에서는 흔히 세 시기로 나눈다. 구마라습(鳩摩羅什; 343-413) 이전을 고역시대(古譯時代), 구마라습에서부터 현장(玄奘; 600-664) 이전을 구역시대(舊譯時代), 현장 이후를 신역시대(新譯時代)라고 한다. 우여 곡절 끝에 서기 401년 장안에 도착한 구마라습은 74부 380여 권의 불전을 번역하였다. 구마라습 이전의 안세고와 지루가참 등의 번역이 있었지만 후세의 주석가들은 구마라습의 번역을 특히 좋아했다.

구마라습이 어떤 과정을 거쳐 경전을 번역했는지는 『주유마경(注維摩經)』(대정장 38권)을 통해서 엿볼 수 있다. 홍시(弘始) 8년(406)에 임금은 대장군 상산공(常山公)과 우장군 안성후(安成侯) 및 의학(義學) 사문(沙門) 1,200명에게 명하여, 장안성 대사(大寺)에서 구마라습에게 『유마경』을 번역해 달라고 부탁하게 했다. 그 장면을 이렇게 서술하고 있다.

구마라습은 세상을 뛰어넘는 지식을 갖추고 마음은 참된 경지에 부합하여 이미 자유자재하였고 또 각 지방의 말을 잘하였다. 때에 손에 범어 불경을 들고 입으로 알맞게 번역하니 승속이 경건히 한 말씀마다 세 번씩 반복했다. …… 나 (승조)는 어리석고 지식이 짧아 당시에 청중들 대열에 끼어서 비록 생각으로는 대충 현묘한 이치를 참여했으나 문장의 의미는 자세하게 얻질 못했다. 그때 마다 들은 대로 주해를 붙였다. 간략하게 기록하여 말이 되기는 했지만 스승의 말씀을 옮겨 놓았을 뿐 내 멋대로 짓지는 않았다. 미래의 군자들이 훗날 함께 듣기를 바란다.³⁾

2) 양나라의 혜교(慧皎)가 승려들의 전기집인 『고승전』을 편찬하면서 승려들의 특징을 譯經, 義解, 神異, 習禪, 明律, 亡身, 誦經, 興福, 經師, 唱導 등 열 종류로 분류 정리했다. (대정장50, pp.322-423. 참조).

3) 『注維摩詰經』(券第一)(대정장38, 327c), “什以高世之量, 冥心眞境, 既盡環中, 又善方言. 時手執梵文,

불전을 번역할 경우 구마라습의 경우는 범본(梵本)을 손에 쥐고 그것을 한어로 말한다. 그러면 거기에 모인 사람들이 세 번씩 반복하여 따라 읽는다. 이렇게 해 가면서 구마라습이 간간이 그 뜻을 설명해 준다. 경전의 제목을 풀어 말하기도 하고, 이 경전이 어떻게 해서 내 손에 들어오게 되었는지도 말하고, 때로는 불교 전체의 경전 속에 이 경전의 위상은 어떠한지를 말해준다.

이런 번역 도량에는 ‘습문사철(什門四哲)’이라 불리는 도생, 승조, 도유, 승예 등이 있었다. 그 제자들이 그때의 상황을 고스란히 옮겨 적은[述而無作] 것이 바로 『주유마경(注維摩詰經)』이다. 구마라습 자신이 의미를 해석하기도 하고, 제자 승조가 의미를 해석하기도 하고, 때로는 도생이 하기도 한다. 이렇게 하여 제자들과 스승 사이에 인도의 불전을 번역하면서 논의했던 내용을 승조가 대표 집필한 것이다. 여기에서 필자는 ‘역경(譯經)’하는 과정에서 이미 경전 ‘주석’이 동시에 진행된 점을 주목하고 싶다. 물론 송나라의 찬영(贊寧)이 지은 『승사략(僧史略)』에서는 ‘주경(注經)’, ‘승강(僧講)’, ‘조소과경(造疏科經)’ 등의 항목을 세워 그 각각의 대표 인물을 들고 있지만,⁴⁾ 그 기본적인 원형은 번역 도량에서 이미 갖추어졌다고 생각된다. 역경과 그에 관계된 문체의 문제, 그리고 번역에 관한 여러 논의들은 이미 학계에 보고되어서⁵⁾ 여기에서는 생략한다. 단 여기 필자가 분명히 해두고 싶은 것은, ‘역경(譯經)’, ‘강의(講經)’, ‘주석(注釋)’은 상호 밀접한 관계를 갖고 있다는 점이다. 즉 경전을 번역하는 과정에서 이미 경전에 대한 주석을 동시에 하고 있다.

역경(譯經)에서 시작한 경전의 주석 작업이 역사적으로 어떻게 변천해 왔는가를 검토해 보면, 당시 사람들이 각각의 한역 불전을 어떻게 분류했는지를 알 수 있다. 한어로 된 가장 오래된 경전으로 『출삼장기집(出三藏記集)』에서는 『사십이장경(四十二章經)』을 들고 있지만, 승우가 본 『종리중경목록(綜理衆經目錄)』에는 『사십이장경』이 없었다고 한다⁶⁾. 그러니 우리는 최고 오래된 한역 경전으로 후한 항제(桓帝; 재위 기간: 146-167) 당시에 안세고가 번역한 『안반수의경(安般守意經)』과 『음지입경(陰持入經)』과 『인본욕생경(人本欲生經)』을 꼽아야 할 것이다.

먼저 『안반수의경』(『대정장』 15권)에 대해서는 ‘주경(注經)’의 시조로 알려진 강승회가 쓴 「경서(經序)」가 첨부되어있다. 그 「경서」에 따르면 강승회의 스승인 회계(會稽)의 진회(陳會)가 이 경에 주석을 했음을 알 수 있다. 그런데 현존하는 『안반수의경』(『대정장』 15권)을 잘 살펴보면 경의 본문과 진회의 주석이 섞였음을 알 수 있다. 따라서 『대정장』 15권에 실린 “불설대안반수의경(佛說大安般守意經) 후한 안식국 삼장 안세고 역(後漢安息國

口自宣譯，道俗虔虔，一言三復。……余以闇短，時預聽次，雖思乏參玄，然麤得文意。輒順所聞，爲之注解。略記成言，述而無作。庶將來君子異世同聞焉。”

- 4) 『大宋僧史略』(대정장54, p.239c), “康僧會吳赤烏年中，注法鏡經。此注經之始也。”; 『大宋僧史略』(대정장54, pp.239c), “朱士行潁川人也。志業方正，少懷遠悟，脫落塵俗，出家之後，專務經典，常講道行般若。”; 『大宋僧史略』(대정장54-p.239b), “經教東流始則朱士行講說，未形於文字。分科注解其道安法師歟。”
- 5) 横超慧日, 「釋經史考」, 『支那佛教史學』1卷1, 昭和12年; 青木孝彰, 「六朝における經疏分科法についての一考察」, 『印-佛-研』21-2, 昭和48; 石橋眞誠, 「華嚴教判の問題」, 『印-佛-研』30-2, 昭和57; 藤野立然, 「中國文學より眺めた漢譯經典の地位」, 『佛教文化研究紀要』, 昭和41; 森野繁夫, 「六朝譯經の語法と語彙」, 『東洋學術研究』22-2, 昭和58; 常盤大定, 「入藏史の一般」, 『支那佛教の研究』, 名著出版社, 昭和43; 常盤大定, 『後漢より宋齊に至る譯經總錄』, 國書刊行會, 昭和13年; 丘山 新, 「漢譯佛典の文體論と翻譯論」, 『東洋學術研究』22-2, 昭和58年; 丘山 新, 「漢譯佛典の再評價」, 『岩波講座 東洋思想12, アジアの佛教』, 1988; 石津照璽, 「教判の問題 - その組織的意圖に沿つての解析」, 『印佛研』6-2, 昭和33年.
- 6) 『出三藏記錄』(上卷第二)(대정장55, p.5c), “舊錄云，孝明皇帝四十二章，安法師所撰錄，闕此經。”

三藏安世高譯)”이라는 표기는 “불설대안반수의경주(佛說大安般守意經注) 진회 주(陳會注)”가 원래의 모습이었을 것으로 추정된다.

다음으로 『음지입경』(『대정장』 15권)에 대해서도 진혜의 주석이 현존한다. 『대정장』 33권에 『음지입경』이 수록되었는데 그 앞 부분에 「음지입경서(陰持入經序)」가 붙어 있다. 『대정장』 33권에는 찬술자를 ‘후한 안식국 삼장 안세고 역(後漢安息國三藏安世高譯)’이라고 표기했는데 본래는 ‘진회 주(陳會注)’ 또는 ‘진씨 주(陳氏注)’라고 해야 마땅하다.

끝으로 『인본욕생경』에 대해서는 도안의 「경서(經序)」가 현존한다. 그는 거기에서 『인본욕생경』에는 ‘진어(晉言)’가 많이 들어있는 것으로 보아 안세고의 번역이 아닌 것 같다고 의심하면서도⁷⁾ 도안은 이 경에 대하여 주석을 냈다.

이상의 ‘석경(釋經)’에 나타난 특징은 ‘과목(科目)’을 치지 않은 점이다. 이런 특징은 후대 도생(道生)의 『법화경소(法華經疏)』(신차속장 27권)가 ‘과목’을 나눈 점과는 아주 대조적이다. ‘석경(釋經)’의 역사가 ‘과목’을 붙이는 쪽으로 굳어진 것을 보면 해관이나 도생의 석경방식(釋經方式)이 더 발전된 모습이라고 할 수 있다. 한편 「경서」는 이후에는 ‘현담(懸談)’으로 바뀌었다. ‘현담’에서는 그 경전의 지위를 불교 전체의 교리 체계 속에서 자리매기는 분석 작업을 한다. 이른바 ‘종요(宗要)’와 ‘교상판석(敎相判釋)’이 ‘현담’ 속에서 이루어진다. ‘현담’과 ‘과목’의 유행은 이후에도 경전 해석에 절대적인 영향을 주어 빼놓을 수 없는 2대 요소가 되었다.

특히 현담은 『천태사교의(天台四敎儀)』나 『화엄오교장(華嚴五敎章)』처럼 독립된 책으로 유통되기도 했다. ‘현담’에는 ‘장교소섭(藏敎所攝)’(청량 징관 경우) 혹은 ‘권실대변(權實對辯)’(규봉 종밀의 경우)이라는 과목을 세워 불교 전체의 교리 체계에 층차를 세워 각 경전을 거기에 배대한다. 교리 체계의 층차를 세우는 데에 경전을 해석하는 승려마다 약간의 차이는 있지만, 석가모니가 젊었을 때에는 쉬운 이야기로 중생들을 인도하기 시작하여 세월이 지나면서 차츰차츰 심오한 이야기를 중생들에게 들려주었다는 점에는 일치한다. 그래서 처음에 한 이야기는 다 방편이고 죽음에 임박하여 한 이야기가 진실이라는 이른바 권교(權敎)·실교(實敎)의 구별이 생기게 되었다. 그리하여 천태종에서는 『법화경』이 최고의 경이고 그것을 설하려고 여타의 경전을 말했다고 해석한다. 그런가 하면 화엄종에서는 석가모니가 깨닫고 그 체험의 세계를 설한 것이 『화엄경』인데, 중생들이 어리석어 알아듣지 못했기 때문에 석가모니가 교육방식을 바꾸어 쉬운 데서 어려운 데로 점차적으로 단계를 높여 갔다고 한다. 그래서 『화엄경』의 내용이 석가모니의 본래의 의도라고 한다.

III. 목록 작업과 교리의 분류

1. 목록의 출현

후한시대부터 번역되기 시작했던 경전들은 도안 스님에 의해 수집 정리되었다. 그 결과로 나온 것이 바로 『종리중경목록(綜理衆經目錄)』이다. 이 책은 제목이 말하듯이 여러 경전들을 ‘결에 따라 같은 것끼리 정리한 목록’이다. 이 책은 일찍이 산일되었지만 그 원형은 승우(僧祐)의 『출삼장기집(出三藏記集)』을 통해 간접적으로 알아볼 수 있다. 도안의 목록이 불전 목록의 효시가 되어, 양무제 당시에는 『화림원불교중경목록(華林園佛教衆經目錄)』,

7) 「人本欲生經序」, 『佛說人本欲生經』(대정장3, p.1a).

수나라 때에는 비장방(費長房)의 『역대법보기(歷代法寶記)』, 법경(法經)의 『중경목록(衆經目錄)』 등등이 출현했고, 마침내 개원(開元) 18년(730)에는 지승(智昇)에 의해 『개원석교록(開元釋教錄)』(20권)이 편찬되었다.⁸⁾ 『개원석교록』은 그 후 『정원신정석교록(貞元新定釋教錄)』과 더불어 서사장경(書寫藏經)은 물론 목판 내지는 석경(石經)의 모범이 되었다.

그러면 개별적으로 각 시대를 거치면서 여러 사람들에 의해 번역된 경전들의 목록을 만드는 아이디어는 어디에서 유래한 것일까? 우선 쉽게 그 연원을 인도(印度)라고 추정할 수 있을 것이다. 그러나 현재의 연구 보고에서는 그것을 확증할 수 없다. 물론 인도에서 불전을 경·율·론 3장(藏)으로 나눈 것은 매우 오래 되었다. 11세기 초 이슬람교도들에 의해 불교가 멸망되기 까지 인도의 여러 지방에서 불전들은 계속 편찬되었다. 그런데 이 기간 중에 전(全) 불전(佛典)을 망라하는 목록이 나온 것은 없다. 목록을 만드는 아이디어는 중국에서 온 것이라고 추정할 수밖에 없다. 중국에서는 일찍부터 목록을 만들었는데, 현재 우리가 쓰는 ‘목록(目錄)’이라는 말뜻과 부합하는 형식의 목록이 만들어진 것은 일찍이 한 대(漢代)부터이다. 이제부터 중국 목록학의 역사를 간단히 살펴보기로 한다.

중국의 야오밍따(姚名達)는 『중국목록학사(中國目錄學史)』(商務印書館, 民國26年)의 첫머리에서 목록에는 한 책을 대상으로 한 것과 여러 책을 대상으로 한 것으로 크게 구별한다. 그리고 여러 책들의 이름을 전체적으로 조리 있게 변별한 것을 ‘목(目)’이라 하고, 그것들의 요지를 정리한 것을 ‘록(錄)’이라 하고, 이 둘을 합쳐서 ‘목록(目錄)’이라고 각각 정의한다. 이런 정의에 합당한 목록의 용례로 『한서(漢書)』의 「서전(敘傳)」을 들고 있다.⁹⁾

그 뒤 다시 중국의 요지아시(余嘉錫)는 1929년 북경의 여러 대학에 목록학을 강의하면서 요지아시(姚名達)가 인용한 반고(班固)의 기록을 다시 인용하고,¹⁰⁾ 그 후 동경대학의 쿠라이시 시부로(倉石武四郎) 교수가 다시 인용함으로써¹¹⁾ 이 분야의 정설로 되어갔다.

그러니까 목록의 시작을 유향(劉向)에서 찾았던 것이다. 『한서』 「예문지」는 당시 궁중에 있는 서적을 조목 별로 분류하여 각 조목의 취지를 총체적으로 기록한 것이다. 이 「예문지」는 유향이 지은 「별록(別錄)」에 기초하여 만들어진 것이다. 「예문지」 첫머리를 보면 유향의 「별록」이 어떻게 해서 만들어졌는지 알 수 있다. 한 나라 성제(成帝)의 명에 따라 유향은 불전(經典)·제자(諸子)·시(詩)·부(賦)를 교감하고, 임굉(任宏)은 병법에 관한 서적을 교감하고, 윤함(尹咸)은 술수(術數)에 관한 책을 교감하고, 이주국(李柱國)은 방술(方技)에 관한 서적을 교감했다. 그런 뒤에 다시 유향이 각 책마다 편목을 가지런히 하고 각 책의 요지를 기록하여 임금에게 올렸다. 물론 「별록」은 산일되어 그 온전한 모습을 볼 수는 없지만 부분적으로 그 원형이 남아있기는 하다. 예를 들면 『문선(文選)』 「이선주(李善注)」에 인용된 「열자목록(列子目錄)」이 그 중의 하나이다.¹²⁾

8) 大藏會編, 『大藏經』, 京都: 百華苑, 昭和39年, pp.21-24.

9) 『漢書』(卷一百下) “敘傳 第七十下” “處義畫卦, 書契後作, 虞夏商周, 孔纂其業, 山書刪詩, 綴禮定樂, 象系大易, 因史立法. 六學既登, 遭世罔弘, 群言紛亂, 諸子相騰. 秦人是滅, 漢修其缺, **劉向司籍, 九流以別. 爰著目錄, 略敘洪烈. 述藝文志第十**”. 밑줄 부분을 우리말로 옮기면 이렇다. “유향은 서적을 관장함에 아홉 부류로 구별하였다. 그리하여 목록을 저술하여 (한나라가 경을 편수하는) 대업(大業)을 간략하게 서술하였다. (그리하여 나 반고는) 「예문지」를 열 번째의 지(志)로 삼는다.”

10) 姚名達, 『目錄學發微』, 成都: 巴蜀出書社, 1991, p.27.

11) 倉石武四郎, 『目錄學』, 汲古書院, 1979, p.2.

12) 『文選』(卷第22) 「反招隱詩一首」에 나오는 “推分得天和 矯性失至理”를 해석하는 부분에서 이선은 이렇게 주를 단다. “劉向列子目錄曰, 至於力命篇, 推分, 命.” 앞의 「力命篇」은 『열자』의 篇名이다. 우리는 유향이 「열자목록」에서 『열자』의 각 편을 정리하고, 그 속에 나오는 용어를 풀이하고 있음을 알 수 있다. 유향이 推分이라는 단어의 뜻을 命으로 풀이했고, 이것을 인용하여 당나라의 李善이 王康珣의 五言詩를 해석하고 있음을 알 수 있다.

한편 『예문지』에 따르면 유향이 사망하자 애제(哀帝)가 그의 아들 유흠(劉欽)에게 명을 내려 아버지의 유업을 마치도록 했다. 이에 유흠이 『칠략(七略)』을 지어서 임금에게 바쳤다고 한다.¹³⁾ 물론 이 책도 사라지고 『문선(文選)』 주(注)에 일부가 인용되어 극히 제한된 부분만 전한다.¹⁴⁾ 『예문지』에는 『칠략』의 내용으로 『집략(輯略)』,¹⁵⁾ 『육예략(六藝略)』, 『제자략(諸子略)』, 『시부략(詩賦略)』, 『병서략(兵書略)』, 『술수략(術數略)』, 『방기략(方技略)』을 들고 있다. 『예문지』는 유향의 『별록』과 유흠의 『칠략』을 기본 자료로 삼아 그 요점만을 추려서 만든 것이라고 밝히고 있다.

『한서』 『예문지』가 세상에 나오기 부서는 중국에서 서적을 정리하는 전범이 되었다. 『진서(晉書)』도 『한서』의 체제를 따랐고, 진(晉) 나라 『원제서목(元帝書目)』도 그렇고, 남조의 송(宋) 나라 원휘(元徽) 원년(元年)과 제(齊) 나라 영명(永明) 원년(元年)에 만들어진 『비서각 사부서목』도 그렇다. 그러다가 남북조 시대 양 나라의 완효서(阮孝緒)에 의해 이상의 목록(目錄)이 재정리되었다. 그것이 바로 『칠록(七錄)』이다. 그 전체는 남아있지 않지만 『수서(隋書)』 『경적지(經籍志)』와 『광홍명집(廣弘明集)』 등에 의해 그 개략을 엿볼 수 있다. 『광홍명집』에는 완효서(阮孝緒) 자신의 서문이 실려있어 『칠록』의 규모를 극명하게 보여준다.

『칠록』은 당시의 도서를 모두 일곱 범주로 나누었다. 첫째는 ‘경전록(經典錄)’으로 9부로 나누어 591종의 책을 실었고, 둘째 ‘기전록(記傳錄)’에서는 12부로 나누어 1,020종의 책을 실었고, 셋째로 ‘자병록(子兵錄)’에서는 11부로 나누어 290종의 책을 실었고, 넷째로 ‘문집록(文集錄)’에서는 4부로 나누어 1,042종의 책을 실었고, 다섯째 ‘술기록(術技錄)’에서는 10부로 나누어 505종의 책을 실었고, 여섯째 ‘불법록(佛法錄)’에서는 5부로 나누어 2,410종의 책을 실었고, 일곱째 ‘선도록(仙道錄)’에서는 4부로 나누어 425종의 책을 실었다.¹⁶⁾

우리는 『칠록』에서 경(經)·사(史)·자(子)·집(集)의 4부(部) 분류법이 모양새를 갖추어가고 있음을 알 수 있다. 그러다가 『수서』 『경적지』에 이르러서 4부 분류법이 정착되어 그 후 청대(清代)의 『사고전서(四庫全書總目)』에 이르는 분류 체계가 형성되었다.

2. 불전의 목록과 분류 방식

이상에서 중국에서 목록이 만들어진 역사적 추이를 간단히 살펴보았다. 그러면 불전은 이 목록의 역사 속에서 어떤 위치를 차지하는가? 먼저 불전이 중국의 서적 목록에 나타나기 시작한 것은 언제부터인가를 보자. 사서(史書)에 불교가 본격적으로 기록되기 시작한 것은 『위서(魏書)』 『석노지(釋老志)』 일 것이다. 이 책 속에 『사십이장경(四十二章經)』을 비롯하여 도안(道安)이나 구마라습(鳩摩羅什)에 대한 기술은 있지만, 불전의 이름을 나열하여 목록화 하는 작업은 소개되지 않는다. 다음으로 왕소(王劭)가 지은 『제서(齊書)』의 『불지(佛志)』¹⁷⁾가 있으나 거기에도 역시 목록은 보이지 않는다. 다음으로 왕검(王儉)은 『칠지(七志)』를 지었는데, 『칠지』는 ‘경전지(經典志)’, ‘제자지(諸子志)’, ‘문한지(文翰志)’, ‘군서지(軍書志)’, ‘음양지(陰陽志)’, ‘기예지(術藝志)’, ‘도보지(圖譜志)’이다. 이렇게 일곱 ‘지(志)’를 서술하고, 그 뒤편에 ‘도경록(道經錄)’과 ‘불경록(佛經錄)’을 두었다고 완효서(阮孝緒)는 『칠록서

13) 『漢書』(卷三十六) 『楚元王傳』(六)의 곳곳에 이 기록이 보인다.

14) 『文選』(卷三十八) 『爲范始興作求立太宰碑表』.

15) 安師古는 『한서』 주에서 “輯은 集과 같은 뜻인데 각 책들의 총체적인 요점을 말한다”고 설명한다.

16) 『廣弘明集』(卷第三) 『七錄序』(대정장52, pp.108-111).

17) 『廣弘明集』(卷第三)(대정장52, pp.106b-c).

(七錄序)에서 말한다.¹⁸⁾ 그러나 「칠지」가 전하지 않는 지금에는 불전 목록이 어떤 원칙으로 배열되었는지 알 길이 없다. 오직 현존하는 것으로는 완효서의 「칠록」만이 있다.

「칠록」에 ‘불법록(佛法錄)’이 설정되어 있음은 위에서 거론한 바 있다. ‘불법록’은 다시 세분하여 ‘계율부(戒律部)’에 71종, ‘선정부(禪定部)’에 104종, ‘지혜부(智慧部)’에 2,707종, ‘의사부(疑似部)’에 46종, ‘논기부(論記部)’에 112종의 경전을 두었음을 알 수 있다.¹⁹⁾ 여기에서 ‘의사부’는 불전의 진위(眞僞)를 가리기 위해 설정한 것이므로 불전의 내용상의 분류와는 상관이 없다. 그렇다면 결국 완효서 당시에는 불전을 다섯 부류로 분류하고 있음을 알 수 있다. 이 분류법이 우리에게 주는 정보는 양나라 사람들은 당시에 유통되던 불전을 다섯 부류로 정리했다는 것이다. 여기에서 우리는 남조의 양(梁) 나라 사람들은 불전을 경(經)과 논(論)으로 분류하고, 경은 다시 계·정·혜로 분류했음을 알 수 있다. 계·정·혜는 3학으로 불교를 배워 도를 깨달으려는 이가 반드시 닦아야 할 세 가지 수행의 항목이다.

한편 같은 양 나라 때의 승려 승우는 『출삼장기집』을 찬술했는데 여기에도 불전의 목록이 나온다. 이 책은 제목이 말해주듯이 경·률·론 3장의 번역에 관한 기록을 모은 것으로 ‘찬록기(撰緣記)’, ‘전명록(銓名錄)’, ‘총경서(總經序)’, ‘술열전(述列傳)’으로 4분되었다. 그 중에서 ‘전명록’은 권 제2에서 권 제5 까지인데 모두 4권이다. 권 제2의 ‘신집경론(新集經論)’에서는 경장(經藏)과 논장(論藏)을 번역된 시대 순으로 나열해 놓았다²⁰⁾. 그리고 권 제3 끝 부분에서는 ‘신집율분위오부기록(新集律分爲五部記錄)’라고 항목을 세워 율장(律藏)을 번역된 시대 순으로 나열했다.²¹⁾

이상에서 보았듯이 양나라 때의 승려들은 불전을 분류할 때에 약간의 차이는 있지만 일반적으로 경·률·론 3장(藏)의 분류법을 쓰고 있음을 알 수 있다. 완효서는 불전을 3장으로 분류하고 경장을 다시 세분하여 3학(學)으로 하였고, 승우도 역시 불전을 3장으로 분류하고 각 부분에 들어가서는 다시 그것을 시대 순으로 나열했다. 이렇게 3장을 근간으로 하는 분류 방법은 인도에서 기인한다.

그러나 이런 인도적인 분류법도 수·당을 거치면서 사라지고 새로운 분류법이 등장한다. 그 새로움은 수나라 개황(開皇) 17년(597)에 당시 번역학사(翻經學士)였던 비장방(費長房)에 의해 편집된 『역대삼보기(歷代三寶記)』(대정장 권49)에 보인다. 『역대삼보기』(권 제13)에서는 ‘대승록입장목(大乘錄入藏目)’이라는 부제를 달아 대승을 경·률·론으로 분류하여 그 각각의 목록을 지었다. 한편 『역대삼보기』(권 제14)에서는 ‘소승록입장목(小乘錄入藏目)’이라는 부제를 달아 소승을 경·률·론으로 분류하여 그 각각의 목록을 지었다. 현존하는 불전 목록 중에서 이렇게 대승과 소승을 나눈 것은 『역대삼보기』가 가장 오래되었다. 『역대삼보기』의 대승 소승 분류법은 『대당내전록(大唐內典錄)』에도 계승되었고, 또 당 현종 개원(開元) 18년(730)에 지승(智昇)이 지은 『개원석교록(開元釋教錄)』에도 잘 반영되었다.²²⁾

그런데 『개원석교록』에는 이전에는 없었던 분류 방식이 등장한다. 그것은 대승경전을 다시 (1)반야부(般若部), (2)보적부(寶積部), (3)대집부(大集部), (4)화엄부(華嚴部), (5)열반부(涅槃部)의 5부로 세분하는 점이다.

논의 전개상 『개원석교록』의 구조 속에서 이 5부가 어디에 위치하는지를 간단히 살펴보기로 한다. 『개원석교록』은 1권에서 10권까지는 ‘총괄군경록(總括群經錄)’이고 11권에서

18) 『廣弘明集』(卷第三)(대정장52, p.109b).

19) 『廣弘明集』(卷第三)(대정장52, p.111a).

20) 『出三藏記集』(卷第二)(대정장55, pp.5c-13c).

21) 『出三藏記集』(卷第二)(대정장55, pp.19c-21b).

22) 梁啓超, 「佛家經錄在中國目錄學的位置」, 『佛學研究十八編』, 臺灣: 中華書局, 民國25年.

20권까지는 ‘별분장승록(別分藏乘錄)’이다. ‘별분장승록’은 다시 ‘유역유본록(有譯有本錄)’, ‘유역무본록(有譯無本錄)’, ‘지파분별록(支派分別錄)’, ‘산략번중록(刪略繁重錄)’, ‘보결습유록(補闕拾遺錄)’, ‘의혹재상록(疑惑再詳錄)’, ‘위망란진록(僞妄亂真錄)’ 등의 7 부분으로 나뉜다. 그리고 ‘유역유본록(有譯有本錄)’은 다시 ‘보살삼장록(菩薩三藏錄)’, ‘성문삼장록(聲聞三藏錄)’, ‘성현전기록(聖賢傳記錄)’으로 나뉘고, ‘보살삼장록(菩薩三藏錄)’은 다시 ‘반야부(般若部)’, ‘보적부(寶積部)’, ‘대집부(大集部)’, ‘화엄부(華嚴部)’, ‘열반부(涅槃部)’의 5부로 나뉜다. 그러면 대승경을 5부로 나눈 것은 무엇에 근거한 것일까? 지승은 이렇게 말한다.

반야부를 처음에 둔 것은 그것은 말하자면 모든 부처님의 어머니이기 때문이다. 과거의 목록에서는 이런 순서를 두지 않았는데 이제 『개원석교록』에서는 대승경과 소승경을 부류 별로 묶어서 차례를 매긴다.

소승의 모든 율장은 그것이 근본 율장인지 지말 율장인지에 따라 차례를 매겼고, 대승의 논장은 경에 주석을 붙인 것을 앞에 두고 경의 의미만을 편집하여 풀어놓은 것은 뒤에 배열했다. 그런 다음에 소승의 여러 논장은 설일체유부에서 제시한 순서에 의거하여 『발지론』을 처음에 두고 『육족론』을 다음에 두고 『비파사론』 등의 자질구레한 것은 끝에 두었다.

‘성현전기록’은 인도와 중국으로 둘로 나누었다. 중국과 인도 동과 서는 서로 다르므로 갈래를 두어 성현을 구별하는 것이 알기 쉽다.²³⁾

‘보적부’에 대해서는 이렇다할 설명은 없고, ‘대집부’에 대해서는 “여러 쪽으로 갈라진 부류의 경전들을 대략 모아서 여기에 편집한다.”²⁴⁾고 짧게 설명을 붙였다. 아마도 분류하기 애매한 경전을 여기에 모은 듯하다. ‘대집부’의 분류에 대해 지승이 고민한 흔적은 “여러 불경 목록을 검토했지만, 그 기준을 정할 수 없었다.”²⁵⁾는 말에서도 엿볼 수 있다. 다음으로 ‘화엄부’에 대해서는 이렇게 말하고 있다. 이 부류에는 “화엄의 본부와 거기에 딸려 있는 경들을 모두 여기에 편집한다.”²⁶⁾고 설명을 덧붙였다. 끝으로 ‘열반부’에 대해서는 “『열반경』과 그 지파에 해당하는 경전들을 모두 여기에 편집한다.”²⁷⁾고 했다.

이상을 종합해 보면 지승의 『개원석교록』 이전에는 경전을 부류별로 분류한 적이 없었고 부류별 분류는 지승이 처음 시도한 것이다. 분류하는 기준으로 가장 명확하게 드러낸 것은 ‘반야부’로써 이 경전이 모든 부처를 낳는 모체가 되기 때문에 첫머리에 둔다고 했다. 그리고 ‘화엄부’는 화엄 관계의 군소 경전들을 모은 것이다. ‘열반부’의 경우는 『열반경』 류를 첫머리에 편집하고, 『법화경』 류도 거기에 함께 편제시켰다. 그러나 『유마경』을 ‘열반부’에 편제한 것은 납득하기 어렵다. 이런 문제는 ‘대집부’와 ‘보적부’의 경우 더더욱 심하다.

불전의 목록을 작성하는 것이 중국 고유의 목록에서 영향 받은 것은 위에서 논증한 대로이다. 그런데 불전 목록 내부로 들어가서 각 불전들을 분류하고 그것들을 배열하는 방법은 어디에서 연유한 것일까? 필자가 주목하려는 점은 바로 여기에 있다. 여기에서 우리는 중국의 불전 목록이 모두 대승을 우선적으로 취급한 점에 주목할 필요가 있다. 중국에서는

23) 『開元釋教錄』(卷第十一)(대정장55, p.582b), “般若建初者, 謂諸佛之母也. 舊錄之中, 篇比無次, 今此錄中, 大小乘經, 皆以部類, 篇爲次第. 小乘諸律, 據本末而爲倫次. 大乘諸論, 以釋經者爲先, 集解義者列之. 於後小乘諸論, 有部次第. 發智爲初, 六足居次, 毘婆沙等支派編末. 聖賢集傳, 內外兩分. 大夏神州東西有異, 欲使科條, 各別賢者易知.”

24) 『開元釋教錄』(卷第十一)(대정장55, p.588a), “但是大集流類, 皆編於此.”

25) 『開元釋教錄』(卷第十一)(대정장55, p.588a), “審檢群錄, 此大集經卷無定准.”

26) 『開元釋教錄』(卷第十一)(대정장55, p.589b), “華嚴本部及眷屬經, 皆纂於此.”

27) 『開元釋教錄』(卷第十一)(대정장55, p.590c), “及支派經並纂於此.”

소승이라 편칭되는 ‘아함부’의 경전이 높이 평가된 예는 없다. 이점은 중국인들이 경전을 번역 해석하면서 대승에 가치를 두었기 때문에 나타난 현상이다.

한편, 현대의 불교 학자들은 인도 불교 사상을 분류할 경우 크게 넷으로 나눈다. 즉 ‘삼세실유(三世實有)’ 및 ‘법체항존(法體恒存)’을 주장하는 설일체유부 계통, 반야의 공 사상을 중심으로 하는 중관 계통, 식(識) 이론을 중심으로 하는 유식계통, 끝으로 여래장 사상을 중심으로 하는 여래장 계통이다. 중국의 경우는 전통적으로 설일체유부 계통은 소승이라 하여 별도로 취급하고, 대승 부분을 공종(空宗), 상종(相宗), 성종(性宗)으로 분류한다. 중국에서의 이런 분류는 경전 발생을 ‘역사적 추이’에 따라 분류한 것이라기보다는 ‘경전의 내용’을 기준으로 분류한 것이다.

중국 불교사는 남북조시대에는 삼론종을 중심으로 한 공종(空宗)이 발달하였고, 수나라와 당나라 때에는 천태종과 선종과 화엄종을 중심으로 하는 성종(性宗)이 발전하였다. 상종(相宗)은 당나라 현장법사 당시에는 약간 활기를 보였으나 결국은 성종(性宗; 일명 법성종)에 흡수되었다. 경학 연구의 이런 추세가 불전 목록에 그대로 반영된다. 불전 목록에서는 ‘반야부’가 깨달음의 모체가 된다고 보아 그것을 첫머리에 자리 매긴다. 이런 분류 방식은 공종(空宗)의 영향을 그대로 반영한 것이라고 볼 수 있다. 다음으로는 『화엄경』과 『열반경』 그리고 『법화경』을 중심으로 한 군(群)을 이루는 ‘화엄부’와 ‘열반부’를 배치시킨다. 경학을 연구한 의해승(義解僧)들은 『화엄경』, 『열반경』, 『법화경』을 통해서 불성(佛性)을 상주불멸(常住不滅)을 입증하려는 여러 논증을 벌린다. 이런 경학의 특징이 불전 목록을 만드는 데에도 그대로 영향을 주었다. 결론적으로 말하면 공종과 성종의 경학 이론이 불전 목록에 반영된 것이다.

그런데 성종(性宗) 즉 법성종(法性宗) 속에는 수나라 때에 유행했던 천태종과 당나라 때에 유행했던 화엄종이 있는데, 그 중에서 어느 종파의 경학(經學) 이론이 『개원석교록』에 강하게 영향을 주었는지도 검토해 볼 필요가 있다.

천태 지이(天台智顗; 538-597)가 주로 사용하는 경학 이론은 ‘5시시(時) 8교(敎)’설이다. 그는 석가모니의 일대시교를 (1)‘화엄부’를 설하던 시기, (2)녹야원에서 ‘아함부’를 설하던 시기, (3)‘방등부’를 설하던 시기, (4)‘반야부’를 설하던 시기, (5)‘법화부’와 ‘열반부’를 설하던 시기로 구분하였다. (2), (3), (4)의 경우가 설법하는 방식을 점차적으로 한 단계 씩 깨달음으로 끌어간 것이라면, 앞의 (1)은 그런 점차성을 전혀 두지 않고 단박에 깨달음으로 끌어간 것이다. 다섯 시기 중에서 『열반경』의 경우는 일생을 돌아보면서 한 유언이기 때문에 특별한 것은 없고 핵심은 『법화경』에서 절정에 달한다고 한다.

한편 현수 법장(賢首法藏; 643-712)이 주로 사용하는 경학 이론은 5교(敎) 10종(宗)이다. 그는 석가모니의 일대시교를 (1)소승교(小乘敎), (2)대승시교(大乘始敎), (3)대승종교(大乘終敎), (4)돈교(頓敎), (5)원교(圓敎)로 나누었다. 여기에서 (1), (2), (3)은 세월의 추이에 따라 교리의 내용이 점점 심오해져 갔음을 나타낸다. 그리고 (4)와 (5)는 각각 『화엄경』의 설법 형식과 내용을 말한다. 즉 『화엄경』의 설법 형식은 모든 중생들을 단박에 깨달음으로 인도하는 방식을 취하고, 그 경의 교리 내용은 원만 구족하다는 것이다.

그러면 후세의 대장경 편제의 모범이 된 『개원석교록』은 어느 쪽의 경학 이론으로부터 영향을 받은 것인가? 이 문제를 밝히기 위해 앞서, 천태의 5시(時) 교판에서나 화엄의 5교(敎) 교판에서나 모두 『화엄경』을 별도로 취급하고 있음을 상기할 필요가 있다. 따라서 『개원석교록』이 어느 교판에 영향을 받았는가를 판별하는 기준으로 『화엄경』을 들 수는 없다.

『개원석교록』에서는 반야부 뒤에 보적부와 대집부를 편제시킨다. 그런데 대집부와 보적

부에 들어있는 경은 천태의 분류에 따르면 방등부를 설하던 시기에 해당한다. 따라서 『개원석교록』과 천태의 경학 이론은 서로 맞지 않는다.

다음으로 현수의 5교판(敎判)에서 말하는 (2)대승시교(大乘始敎)는 그 특징으로 여기에 해당하는 경전들은 ‘법상(法相)’을 주로 말하고 ‘법성(法性)’을 별로 말하지 않는다고 한다. 반면 (3)대승종교(大乘終敎)에 속하는 경전들에서는 ‘법상’을 조금 말하고 ‘법성’을 많이 말한다. 그런데 『개원석교록』의 경우는 뒤로 가면 갈수록 ‘법성’의 상주불멸을 강조하는 경전들을 편제시킨다. 이렇게 볼 때에 『개원석교록』의 경전 배열은 현수 법상의 경학 이론 즉 법성교학(法性敎學)의 이론에 가깝다고 할 수 있다.

IV. 한역 대장경 시대의 개막

중국에서는 옛 부터, 그저 공자(孔子) 시대까지만 거슬러 올라간다고 하더라도, 경전을 사이에 놓고 스승과 제자가 강론(講論)하는 전통이 있었다. 여기서 말하는 경전이란 이른바 6경을 말하는데, 『장자(莊子)』·『천운편(天運篇)』·『회남자(淮南子)』·『순자(荀子)』·『권학편(勸學篇)』 등에서는 『시(詩)』·『서(書)』·『예(禮)』·『악(樂)』·『역(易)』·『춘추(春秋)』 등을 꼽고 있다. 단 『순자』에는 『역(易)』이 보이지 않는다. 아무튼 이들은 성인의 작품이라고 믿고 있는 경전에 숨겨진 뜻을 탐구하기 위해 많은 노력을 했다. 그 노력가의 대표적인 사람으로는 공자(孔子)가 단연 으뜸이다. 한대의 경학자 허신(許愼)이 『설문해자(說文解字)』를 만든 것도 그런 노력의 일환이다. 그런가하면 정현(鄭玄)이 가능한 한 동일한 경전 내에 있는 구절을 이용하여 자구(字句)를 해석하려했던 것도 그렇다.

이런 경전해석의 전통 속에 인도의 불전이 번역되면서 그에 따르는 의미해석 내용이 주소(注疏)로 정착되었다고 볼 수 있다. 역경 도량에서는 항상 ‘석경(釋經)’ 작업이 동시에 진행되었던 것이다. 성도참동향청강파삼호묘(成都站東鄉靑杠坡三號墓)에서 출토된 한대의 ‘강학화상전(講學畫象磚)’도 당시 중국인의 강경(講經) 풍속을 잘 보여준다.

그런가하면 흩어져 있는 서적을 모아서 분류하고, 나아가서는 ‘유서(類書)’를 만드는 중국인의 정신은 불전 목록을 만들기까지에 이르렀다. 목록의 분류는 개별 경전의 이름을 단순하게 모으는 것만이 아니라, 거기에는 분류하는 사람의 학문관이나 가치관이 개입된다. 그리고 그 학문관이나 가치관은 경전의 해석에 까지 영향을 미친다. 그리고 일찍이 정현이 그랬듯이, 동일한 경전 내에서는 동일한 의미를 주려고 하는 정신이 석가모니의 이야기를 일관되고 통일적으로 보려는 시각으로 나타나고, 그 과정에서 생긴 결과의 하나가 ‘교판론(敎判論)’이다.

이상의 논의를 통해 우리는 중국인들이 인도의 불전을 고대 한어로 번역하면서 자기네 고유의 경학과 목록학을 바탕으로 불전 목록을 만들었음을 알 수 있다. 우리에게 남겨진 과제 중의 하나로, 한국에서 한글 대장경을 번역함에 중국인들의 노력과 성과를 응용할 필요가 있다. 이 지역과 이 시대에 부합하는 불교학의 분류법에 의해 새로운 한글 대장경 목록의 제작도 생각해 볼 수 있다. 그렇게 하기 위해서는 한국에서 진행되고 개발된 경전을 바라보는 안목을 재확인하는 일이 선행되어야 할 것이다.

<3교시>

종파별 교학1-화엄교학의 교판이론

-<불교의 핵심 종지와 궁극적 의도>에 한정해서 논의-

1. 부처님의 가르침 전체를 대상으로 한 종취론

1) 부처님의 가르침은 ‘인연’법을 숭상

부처님의 가르침을 통론하면 ‘인연(因緣)’을 종지(宗)로 삼는다. 이를테면 고래로 여러 대덕¹⁾들이 판석하기를 유교는 5상(常)²⁾을 종지로 삼고, 도교는 ‘자연(自然)’³⁾을 종지로 삼고, 불교는 ‘인연’을 종지로 삼는다고 했다.

인연에는 두 종류가 있는데, 첫째는 ‘내적인 인연’이고 둘째는 ‘외적인 인연’이다. ‘외적 인연’이란 이를테면, 씨앗이 물과 흙과 사람과 계절이 인연이 되어 싹이 발아하는 거나 또는 흙덩이가 도예공과 승륜의 인연으로 그릇이 완성되는 것과 같다. ‘내적 인연’이란 이를테면, 12연기⁴⁾와 같다. 외적인 것은 내적인 것으로 인해 변하고, 본(=내적 인연)과 말(=외적 인연)이 서로를 거두어들이니 이 모두 하나의 연기가 된다. 그러므로 부처의 가르침은 낮은데서 깊은 데에 이르기 까지 일체의 법을 설하시는데 ‘인(因)’과 ‘연(緣)’ 두 자를 벗어나지 않는다.

初는 通者라 統論佛教한대 因緣으로 爲宗하니 謂古來로 諸德이 皆判하되 儒宗五常하고 道宗自然하고 釋宗 因緣이라 하니라 因緣에 有二하니 一은 內요 二는 外이니 外는 謂穀子가 水土人時하여 而芽得生이며 泥團이 輪繩과 陶師하여 而器得成이라 內는 謂十二因緣이라 外由內變하니 本末相收하여 爲一緣起일새 故로 佛教從淺至深히 說一切法함에 不出因緣二字니라

그런데 여기에 4중(重)이 있다.

(1) 첫째는 인연이기 때문에 생·사(生死)와 성·괴(成壞)가 있다. 『열반경』에서 “내가 모든 행(行)⁵⁾을 관찰해 보니 (그것들은 모두) 생·주·이·멸하여 무상하다. 그런 줄을 어떻게 아는가? (모든 行은) 인연이기 때문이다”⁶⁾고 하셨다.

(2) 둘째는 인연이기 때문에 공(空)하다. 이를테면 ‘자생(自生)’도 ‘타생(他生)’도 ‘공생(共生)’도 아니라는 것⁷⁾ 등이다. 그러므로 ‘무생(無生)’이라고 한다.⁸⁾

(3) 셋째는 인연이기 때문에 ‘가(假)’이다. 예컨대 거울에 맺힌 형상이나 수면에 비친 달이

1) 여러 대덕: 멀리는 수나라 시대의 길장(吉藏: 549~623)이 있고 가까이는 종밀의 사부 청량(淸涼澄觀: 738~839)이 있다. 청량은 『대방광불화엄경소연의초』(卷第八)(신찬속장5, 818c~819b)에서 이 문제를 종합적으로 논의했고, 규봉도 이 논의를 수용한다.

2) 5상(常): 인(仁)·의(義)·예(禮)·지(智)·신(信).

3) 『노자』(제25장)에 의하면 “사람은 땅을 본받고, 땅은 하늘을 본받고, 하늘은 도를 본받고, 도는 자연을 본받는다: 人法地, 地法天, 天法道, 道法自然.”고 한다. 『발미록』(신찬속장58~721하)에서는 ‘법(法)’자를 ‘방효(倣效)’ 즉 ‘모방하다’, ‘본뜨다’로 해석한다.

4) 12연기: 법(法)과 법(法) 사이의 연기 관계를 12지(支)로 설명하는 것. ① 무명(無明), ② 행(行), ③ 식(識), ④ 명색(名色), ⑤ 6입(入), ⑥ 촉(觸), ⑦ 수(受), ⑧ 애(愛), ⑨ 취(取), ⑩ 유(有), ⑪ 생(生), ⑫ 노사(老死). 이 중, ①, ②는 과거세의 2인(因)이고 ③, ④, ⑤, ⑥, ⑦은 현재세의 5과(果)이며, ⑧, ⑨, ⑩은 현재세의 3(因)이고 ⑪, ⑫는 미래세의 2과(果)이니, 이렇게 12연기설을 설명하는 것을 ‘삼세양중인과설(三世兩重因果說)’이라 한다.

5) 행(行: saṃskāra): ‘만들어가’는 작용력. 그런 힘에 의해 ‘만들어진 것’을 법(法: saṃskṛta)이라 한다. ‘모든 행’이란 여러 가지 형성력이라는 뜻. 이런 것들은 모두가 무상하고 무아이다.

6) 『대반열반경』「성행품」(대정장12, 687b), “善男子. 我觀諸行, 悉皆無常. 云何知耶, 以因緣故.”

7) 『중론』「관연품」계송의 이곳저곳에서 인용한 것이다.

8) 규봉이 활동하던 당나라 시대에는 ‘자생(自生)’·‘타생(他生)’·‘무생(無生)’ 등의 문제를 소재로 유·도·불 3교의 교섭과 논쟁이 활발했다. 당시의 논쟁에 대해서는 다음의 논문 참조. 신규탁, 「中國佛教의 道家批判에 관한 考察 - 吉藏·澄觀·宗密을 중심으로 -」 『동양철학』(28집), 서울: 한국동양철학회, 2008.

흐르는 것처럼 보이니, ‘조건[緖]’이 모이면 드러나지 않을 수가 없다.

(4) 인연이기 때문에 ‘중(中)’이다. 만약 인연을 쫓지 않는다면 이는 결정적인 ‘유(有)’가 되고 결정적인 ‘무(無)’가 되어 단견(斷見) 또는 상견(常見)의 두 과오를 범한다. 그래서 『중론』에서 “인연에서 생긴 모든 법을 두고 나는 이를 공하다”⁹⁾고 했다. 역시 “이를 가명이다”¹⁰⁾고 했고, 또 이를 “중도의 뜻이다”¹¹⁾고 했다. <네 구절은 순서대로 앞의 (1), (2), (3), (4)와 대응한다.> 『열반경』에서도 “성문·연각·보살·불 등의 네 종류의 깨달음은 모두 이것(=12인연)을 관찰해서 획득하는 것이기 때문이다”¹²⁾고 했으니, 부처님의 가르침[佛教]에서 ‘옳음’으로 삼는 것[宗]은 ‘인연(因緣)’에 모두 수렴된다.

然有四重^하니 一은 因緣故^로 生死成壞^라 涅槃云^하시되 我觀諸行^하니 生滅無常^{이라} 云何知耶^오 以因緣故^라 하리니라 二는 因緣故^로 卽空^{이니} 謂不自他共生等^{이라} 故^로 無生也^라 三은 因緣故^로 卽假^{이니} 如鏡像水月之流^{이니} 緣會^{하면} 不得不現^{이라} 四는 因緣故^로 卽中^{이니} 若言不從因緣^{이면} 卽是定有定無^{이니} 斷常二過^{일새} 故^로 中論云^하되 因緣所生法^을 我說卽是空^{이라} 하며 亦謂是假名^{이라} 하며 亦是中道義^라 하니라 <四句는 如次配前四重^{이니}라> 涅槃亦說^하되 聲聞等四品菩提^가 皆由觀之^{하여} 而得故^{일새} 佛教之宗은 因緣收盡^{이니}라

2) 불멸 후 5종(宗)으로 분열

그런데 만약 부처님이 열반하신 뒤에 성현과 제자들이 서로 배워 익혀 전했던 것을 기준으로 하면, 대승과 소승을 통틀어 종(宗)의 갈래에 다섯이 있다.

然^{이나} 約佛涅槃後^의 賢聖弟子^의 相承傳習^{하면} 通大小乘^에 宗途有五^하니라

가) 수상법집종(隨相法執宗)

첫째는 수상법집종(隨相法執宗)이다. 즉 소승의 여러 논사들이 『아함경』 등의 경전에서 주장하는 것에 의지하여 여러 논을 저술하였다. 그 중에 셋이 있다.

一은 隨相法執宗^{이니} 卽小乘諸師^가 依阿含等經^의 所立^{하여} 以造諸論^{하니} 於中^에 又三^하니라

① 아법구유종(我法俱有宗)

첫째는 아법구유종(我法俱有宗)이다. <독자부 등이 여기에 속한다.> 5법장(法藏)¹³⁾을 세우니, 이를테면 3세는 무위이고 나아가 아(我)가 있다고 주장한다. 다른 부(部)¹⁴⁾에서는 (이들을) ‘불법에 붙어있는 외도’라고 부른다.

9) 『중론』(대정장30, 33b), “衆因緣生法, 我說卽是空. 何以故, 衆緣具足和合而物生.”

10) 『중론』(대정장30, 13a), “答曰. 是業從衆緣生, 假名爲有, 無有決定.”

11) 『중론』「관사제품」(대정장30, 33b).

12) 『열반경』의 곳곳에서 설하신다.

13) 5법장(法藏): 독자부에서 설하는 ① 과거장, ② 미래장, ③ 현재장, ④ 무위장, ⑤ 불가설장.

14) 부(部): 석존 입멸 후 ① 상좌부와 ② 대중부로 교단이 2분 된다. 그 후 ② 대중부에서는 다시 일설부, 설출세부, 계윤부, 다문부, 설가부, 제다산부, 서산주부, 복산주부 등 8부로 분열. ① 상좌부에서는 다시 설일체유부, 설산부, 독자부, 법상부, 현주부, 정량부, 밀림산부, 화지부, 법장부, 음광부, 경량부 등 10부로 분열. 처음의 상좌부와 대중부 2부와 그 각각에서 분열된 18부를 합쳐서 20부가 된다. 재래의 강원에서는 『이부종륜론(異部宗輪論)』으로 이들의 학설을 암기시켰다.

一은 我法俱有宗이니 〈犢子部等이라〉 立五法藏하니 謂三世無爲及我라 餘部呼爲하되 附佛法外道라 하
나라

② 무아인연종(無我因緣宗)

둘째는 무아인연종(無我因緣宗)이다. 〈첫째의 수상법집종과 셋째의 유식법상종을 제하고, 남은 여러 부파가 여기에 해당한다.〉 일체의 모든 법은 색법과 심법을 벗어나지 않는다. 생멸은 인연을 따라서 생기는 것으로 본래 아(我)란 없다. 그 가운데에 3세 무위를 주장하기도 하고, 혹은 5류(類)를 나누기도 하고, 혹은 과거와 미래는 없고 오직 현재만 있다 하기도 하고, 혹은 현재 중에도 5온(蘊)만이 실답고 12처(處)와 18계(界)는 허망하다고 하기도 하고, 혹은 세속은 가립(假立)된 것이고 출세간만이 진실(眞實)이라고 하기도 한다. 그런데 이들의 주장은 모두 아견(我見)이나 사인(邪因)이나 무인(無因)의 오류는 없다. 그러므로 외도들의 주장과는 다르다.

二는 無我因緣宗이라 〈除一及三所論諸部이라〉 一切諸法은 不離色心이라 生滅은 從緣이니 本無有我라 於中에 或立三世無爲하며 或分五類하며 或無過未唯有現在하며 或現在中에 在蘊爲實하고 在處界假하며 或世俗是假이고 出世爲實이라 하니라 然이나 皆離我及邪因無因일새 故로 異外道니라

③ 인연단명종(因緣但名宗)

셋째는 인연단명종(因緣但名宗)이다. 〈일설부 등이 여기에 해당한다.〉 일체 아(我)와 법(法)은 다만 명목만 있을 뿐이라고 주장한다. 왜냐하면 인연을 쫓아서 생겼기 때문에, 결정된 실체가 없기 때문이다. 예를 들면 쇠의 강한 성질이 불을 만나면 녹는 거와 같으며, 또 물의 유연한 성질이 추위를 만나면 단단해지는 거와 같다. ‘연(緣)’을 따르면 고정된 실체가 없음을 분명하게 알겠다. 이는 나아가 출세간의 법(法) 또한 역시 가명(假名)일 뿐이다.

三은 因緣但名宗이라 〈一說部等이라〉 立一切我法은 但有假名이라 由從緣故로 無定實體이니 如鐵之剛이 遇火하면 卽鎔인듯하며 如水之柔가 遇寒하면 卽堅인듯하니라 明知하라 從緣하면 則無定性이라 此는 乃出世도 亦假名耳니라

나) 진공무상종(眞空無相宗)

둘째는 진공무상종(眞空無相宗)이다. 즉 용수와 제파 등이 반야부 등의 경전에 의거하여 세운 것으로, 『중관론』 등의 논을 지었다.

二는 眞空無相宗이니 卽龍樹提婆가 依般若等經하여 所立이니 以造中觀等論이라

다) 유식법상종(唯識法相宗)

셋째는 유식법상종(唯識法相宗)이다. 즉 무착과 천친 등이 『해심밀경』 등에 의지하여 세운 것으로, 『유식론』 등의 논을 지었다.

三은 唯識法相宗이니 卽無著天親이 依解深密等經하여 所立이니 以造唯識等論이라

라) 여래장연기종(如來藏緣起宗)

넷째는 여래장연기종(如來藏緣起宗)이다. 즉 마명과 견혜 등이 『능가경』 등의 『경』에 의지하여 세운 것으로, 『대승기신론』 등의 논을 지었다. 그 가운데에 다시 두 의미가 있다.

四는 如來藏緣起宗이니 卽馬鳴堅慧가 依楞伽等經하여 所立이니 以造起信等論이라 於中에 復有二義하나라

(1) 첫째는 ‘중생의 기능[衆生相]’이 완전히 사라지면 오직 법신만이 남는다. 참으로 정식(情識)이란 본래 공하여서 명·상(名相)이 싹 사라지면, 어느 한 명의 중생도 생사에 유전하는 경우를 볼 수가 없다. 중생이 적멸해지면 즉 이것이 법신이기 때문이다. <『정명경』에서 “일체 중생이 곧 적멸상이다”¹⁵⁾고 하셨고, 또 “모두 진여이다”고 하셨다. 『열반경』에서 “12인연이 곧 불성이다”¹⁶⁾고 하셨다. 『기신론』에서 “염상(念想)을 떠난 것이 곧 평등한 법신이다”¹⁷⁾고 한 것 등이다. 이 경우와 앞의 종파와 비교해서 다른 점은 생략하니 생각해 보면 알 수 있을 것이다.>

初는 衆生相이 盡하면 唯是法身이라 良以情識本空하여 名相已盡하면 未嘗見一衆生流轉生死하나라 衆生이 寂滅하면 卽法身故하나라 <淨名에 云하시되 一切衆生이 卽寂滅相이라 하시며 又云하되 皆如也라 하며 涅槃에 云하시되 十二因緣이 卽是佛性이라 하시며 論에 云하되 離念相者가 卽是平等法身이라 하는 等이라 此與前宗異者는 云云可知라>

(2) 둘째는 법신이 연기하는 것이 온전히 그대로 중생이다. 이를테면 중생과 부처가 모두 생·멸(生滅)과 유·무(有無)와 선·악(善惡)으로 (드러난 일종의) ‘대상경계[境]’이다. 참으로 ‘알음알이[情識]’는 파괴될 수 없으니, 식에 의해서 드러난 내용은 부처가 중생과 같기 때문이다. <『능가경』에서 “여래장이 선과 악의 원인이니 능히 일체의 모든 갈래의 중생들을 두루 일으킨다”¹⁸⁾고 하셨으며, 『열반경』에서 “불성이 중생의 부류에 따라 가지가지 다른 맛을 이룬다”¹⁹⁾고 하며, 『부증불멸경』에서 “법신이 5도(道)에 유전하는 것을 이름 하여 중생이다”²⁰⁾고 하셨다.> 실로 여래장이란 법신이 번뇌 속에 있는 것을 두고 명칭을 붙인 것이기 때문이다. 만약 번뇌 속에 있는 것과 법신을 기준으로 해서 설명하면, 이 둘(=번뇌와 법신)은 ‘벗겨짐과 - 뒤덮임[反覆]’과 ‘갈마들임과 흠어버림[互奪]’의 관계로서 이 둘(=번뇌와 법신)의 관계를 잘 성립시킨다. <비록 이렇게 두 의미가 있으나, 반드시 둘은 서로를 견주어 알아야 한다. 그러지 않으면 파상종(空宗)이나 법상종(相宗)의 주장과 같아진다. 단 그 가운데에 서로 다른 점만 숭상하기 때문에 둘을 설한다.>

後는 法身緣起가 全是衆生이라 謂衆生及佛이 皆是生滅有無善惡의 境界하나라 良以情識은 不破이니 識의 所現은 佛同衆生故일새라 <楞伽에 云하시되 如來藏이 是善不善因이니 能遍興造一切趣生이라 하시며 涅槃에 云하시되 佛性이 隨流하여 成別味라 하시며 不增不減經에 云하시되 法身이 流轉五道を 名曰衆生이라 하시니라> 良由

15) 『정명경』(대정장14, 542a), “所以者何. 一切衆生, 卽菩提相. 若彌勒得滅度者, 一切衆生, 亦應滅度.”

16) 『대반열반경』(대정장12, 803a).

17) 『기신론』(대정장32, 576a24).

18) 『대승입능가경』(대정장16, 619b).

19) 『열반경』.

20) 『부증불멸경』의 다음의 구절에서 등취한 듯하다. “舍利弗. 卽此法身, 過於恒沙, 無邊煩惱所纏從, 無始世來, 隨順世間, 波浪漂流, 往來生死, 名爲衆生.” 『부증불멸경』(대정장16, 467b).

如來藏은 是法身의 在纏之稱^{일새} 故로 約在纏과 及法身하면 反覆互奪하여 曲成此二^{하나라} 〈雖有二義이나 必互相知하라 若互不知하면 便同無相及法相宗也^{하나라} 但由於中에 崇尚各異^{일새} 故說二矣^{하나라}〉

이 『원각경』은 첫째(=(1))를 종지로 삼으면서, 〈‘오염의 기능[染相]’이 본래 공적하기 때문에 각성의 본원을 획득한다. 그 ‘속성[義]’은 다른 종(宗)의 설과 같음.〉 동시에 둘째(=(2))도 겸한다.

此經은 宗於前門^{하며} 〈良由染相은 本寂^{일새} 故得覺性本圓이라 義如別宗說^{하나라}〉 兼之後義^{하나라}

마) 원융구덕종(圓融具德宗)

다섯째는 원융구덕종(圓融具德宗)이다. 이를테면 사사무애(事事無礙), 주반구족(主伴具足), 중중무진(重重無盡) 등을 주장하는 것이니, 『화엄경』이 (종지로 삼는 것)이다.

그런데 이 5종(宗)을 앞의 5교(敎)와 대조하면 서로 간에 부족하고 남음이 있다. 이를테면 한 종지[宗]가 여러 교(敎)를 수용하기도 하고, 한 교(敎)가 여러 종지[宗]를 수용하기도 하기 때문이다. 또 교(敎)는 부처님의 뜻을 기준으로 삼았기 때문에 ‘권교’와 ‘실교’의 차이가 있게 되었고, 종지[宗]는 중생들의 마음에 맞추다보니 숭상하는 것에 차별이 있기 때문이다. 그래서 ‘종(宗)’과 ‘교(敎)’가 서로 그 의미가 같지 않다.²¹⁾

五는 圓融具德宗이니 謂事事無礙와 主伴具足과 重重無盡이니 卽華嚴經이니라 然이나 此五宗을 對前五敎하면 互有寬狹^{하니} 謂一宗이 容有多敎^{하기도 하며} 一敎가 容具多宗故^{일새니라} 又敎는 約佛意^{하여} 權實有殊^{하니} 宗은 就人心^{하여} 所尚差別^{일새} 故宗與敎가 其旨不同^{하나라}

21) 이 부분은 ‘종(宗)’과 ‘교(敎)’에 대한 교학적 정의를 보여주는 대목이다.

4 주차 - 2021년도 1월 28일

<1교시>

종파별 교학2- 선학과 명상

선종 각 종파들의 주장과 그 평가

이상에서 여러 종파들의 스승·제자 관계를 서술했습니다. 이제부터는 그들이 전수한 교리 내용의 깊고 얕음과 장단점을 가려보겠습니다. 그런데 선문의 종지는 자기 마음속에 관조(觀照)하는 데 있는 것이지, 붓으로 쓸 수 있는 것이 아니고 말로 다할 수 있는 것도 아닙니다. 말로 할 수는 없지만 그래도 억지로 말해보고, 붓으로 다 쓸 수 없지만 그렇다고 붓을 대기는 더욱 어렵습니다. 이제 부득이하여 쓰기는 합니다만, 그저 마음으로만 관조하시고, 글에 매이지는 마소서.

上已敘諸宗師資。今次辨所傳言教深淺得失。然禪門之旨，在乎內照，非筆可述，非言可宣。言雖不及，猶可強言，筆不可及，直¹⁾難下筆。今不得已而書²⁾，望照之於心，無滯於文矣。

1. 달마의 근본 사상

달마 스님께서 서쪽 인도 땅에서 오셔서 오직 마음의 법만을 전하셨습니다. 그래서 스스로, “나의 가르침은 마음에서 마음으로 전하고, 문자에 의존하지 않는다”고 말씀하셨습니다. 여기서 말하는 마음은 모든 중생이 가지고 있는 청정본각(淸淨本覺)³⁾입니다. 이것을 역시 불성(佛性)이라고도 하고, 혹은 신령스런 깨달음(靈覺)이라고도⁴⁾ 합니다. 중생은 미혹하여 일체의 번뇌를 일으키지만, 번뇌도 이 마음을 떠나 따로 존재하는 것이 아닙니다.

한편 깨달아서 끝없는 오묘한 작용을 일으키더라도, 그 오묘한 작용은 이 마음을 떠나서 있는 것이 아닙니다. 오묘한 작용과 번뇌가 하나는 공덕을 가지고 있고 하나는 허물을 가졌다는 점에서 비록 다르지만, 깨침의 상태에 있건 미혹의 상태에 있건, 이 마음은 변함이 없습니다. 만약 부처의 도를 얻으려면 반드시 이 마음을 깨쳐야 합니다.

그러므로 역대 조종(祖宗)의 문하에서 오직 이 마음만을 전했을 뿐입니다. 그러니 만약 감응하여 서로 계합하기만 하면, 비록 한 개의 등불에서 백 천 개의 등불로 전하더라도, 각각의 등불들은 서로 다르지 않습니다. 그러나 만약 근기(機)와 가르침(教)이 서로 들어맞지 않으면, 비록 같은 일음(一音)으로⁵⁾ 법을 연설하더라도 각기 자기가 이해한 것을 쫓게 마련입니다. 그래서 각 종파에서 이단의 학설이 나오지만, 그 잘못은 뒷사람에게 있습니다.

이제 각각의 종파에서 주장하는 것을 서술하려합니다. 그러면 비로소 옳고 그름이 분명해질 겁니다.

1) 直: 『절요』에는 ‘尤’로 표기. 본 번역에서는 『절요』를 따름.

2) 書: 『절요』에는 ‘書之’로 표기.

3) 청정본각(淸淨本覺): 아래의 주52) 참조. 종밀은 달마의 청정본각(淸淨本覺) 사상이 하택종으로 정통 계승되었다고 주장한다. ※본 번역서 p.158 주97) 「하택종의 주장」참조.

4) 신령스런 깨달음(靈覺): 이 개념은 종밀 철학의 핵심이다. 종밀은 이 개념을 근본으로 전 불교는 물론 유교와 도교의 사상 까지도 비평적으로 정리하고 있다. 이 개념은 ※본 번역서 pp.101~102 「2. 일승현성교의 의의」에서 말하는 ‘一眞靈性’, 또는 『원각경』에 나오는 ‘정원각(淨圓覺)’과 그것을 설명하는 종밀의 ‘본각진심(本覺眞心)’ 등과 동일한 뜻.

5) 일음(一音): 동일한 음성. 동일한 언어를 지칭. 부처님께서는 일음(一音)으로 말씀하시지만, 중생들은 저마다의 근기에 따라 달리 듣는다. 『유마경』 「불국품」 참조.

然達磨西來，唯傳心法。故自云，我法以心傳心，不立文字。此心是一切衆生清淨本覺，亦名佛性，或云靈覺。迷起一切煩惱，煩惱亦不離此心。悟起無邊妙用，妙用亦不離此心。妙用煩惱，功過雖殊，在悟在迷，此心不異。欲求佛道，須悟此心。故歷代祖宗，唯傳此也。然若感應相契，則雖一燈傳百千燈，而燈燈無殊。若機教不投，則雖一音演說法，而各各隨所解。故諸宗異說，過在後人。今且各敘諸宗，然始判其差當。

2. 북종의 주장과 그 평가

1) 북종의 주장

북종에서는 중생이면 누구나 본래부터 깨달음의 성품[覺性]을 간직하고 있다고 합니다. 이는 마치 거울에 밝은 성질이 있는 것과 같아서⁶⁾, 번뇌가 (거울의 밝은 성질을) 덮으면 그것이 드러나지 않으니, 마치 거울에 먼지가 낀 것과 같습니다. 그런데 만약 (눈 밝은) 스승의 가르침에⁷⁾ 의지하여, 허망한 생각을 쉬어 없애서, 허망한 생각이 사라지면 마음의 본성[心性]이 밝아져서[覺悟] 알지 못하는 것이 없습니다. 이것은 마치 거울에 붙은 먼지를 닦아내고 털어서, 먼지가 사라지면 거울의 바탕이 밝고 깨끗해져서 비추지 못하는 것이 없는 것과 같습니다.

그러므로 저 북종의 종주(宗主)이신 신수 대사께서 5조 홍인 스님에게 이렇게 계송을 올렸습니다.

몸은 깨달음의 나무이고
마음은 밝은 거울이 거울걸이에 걸려있는 듯한데,
때때로 털고 닦아서
먼지를 남겨두지 않나이다.⁸⁾

北宗意者，衆生本有覺性，如鏡有明性，煩惱覆之不見，如鏡有塵闇。若依師言教，息滅妄念，念盡則心性覺悟，無所不知。如磨拂昏塵，塵盡則鏡體明淨，無所不照。故彼宗主神秀大師，呈五祖偈云。身是菩提樹，心如明鏡臺。時時須拂拭，莫遣有塵埃。

6) 거울 비유의 용례: 한국에 많이 알려져 있는 것은 『육조단경』에 나오는 혜능의 계송인데, 그 원전은 『대승기신론』이다. 진제 역, 『대승기신론』의 「해석분」 맨 마지막 부분에 이렇게 소개되어 있다. “답한다. 모든 부처님과 여래는 법신이 평등하여 모든 곳에 두루 하시지만 인위적인 조작의 의도[作意]가 없기 때문에 ‘자연’이라고 한 것이다. 이는 다만 중생의 마음에 의지하여 나타난다. 중생의 마음이란 마치 거울과 같아서, 거울에 만약 때가 있으면 색상(色像)이 나타나지 않는 것처럼, 중생의 마음에 때가 있으면 법신이 나타나지 못하기 때문이다: 答曰，諸佛如來法身平等，遍一切處，無有作意故，而說自然。但依衆生心現。衆生心者，猶如於鏡，鏡若有垢，色像不現。如是衆生心若有垢，法身不現故”(T.32-581하) 이 말은 부처님에게는 ‘자연업’이 있어서 모든 곳에 나타나 중생을 이롭게 한다는데, 왜 그런 부처님을 보지 못하는 사람이 있느냐는 질문에 대한 대답이다. 그 대답은 중생의 마음에 번뇌가 있으면 안 보이는 것이, 마치 거울이 더러우면 영상이 안 맺히는 것과 같다는 것이다.

7) (눈 밝은) 스승의 가르침: 원문은 ‘師言教’이다. ‘스승과 가르침’으로 번역할 수도 있으나, ※본 번역서 p.157 「하택종의 주장」에 나오는 ‘善友開示’를 ‘선우(善友)의 개시(開示)’로 번역한 것과 호응시켜, 의주석(依主釋)으로 해석했다. 종밀의 사상에 막대한 영향을 준 『원각경』에서도 선지식의 가르침을 매우 중시하고 있기 때문이다.

8) 이 계송의 원문은 『돈황본 육조단경』과 일치함. 『덕이본 육조단경』의 경우는 “身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫遣有塵埃”라 했다. 내용은 동일하지만, 글자의 출입이 있다.

2) 북종에 대한 평가

논평해 보겠습니다. 이것은 염연기(染緣起)와 정연기(淨緣起)의 겹모습으로, 번뇌의 물결에 떠내려 간 것을 회복하고 나쁜 습관을 고치는 것에 불과합니다.⁹⁾ 그러나 (북종 사람들은) 허망한 생각[妄念]이란 본래 실체가 없는 공한 존재이며, 마음의 본바탕[心性]은 본래 깨끗한 줄을 깨닫지 못했습니다. (마음의 본바탕에 대한) 깨달음이 투철하지 못했으니, 어찌 수행방법이 참일 수 있겠습니까(검남 지방에 있는 정중종(淨衆宗)의¹⁰⁾ 주장도 이 북종과 대동소이합니다. 또 보당종(保唐宗)이¹¹⁾ 있는데, 북종과 견해는 비슷하지만 수행 방법은 전혀 다릅니다. 이번 편지에서는 번거롭게 서술하지 않겠습니다. 다음에 직접 뵈옵고 하나하나 변별해 드리겠습니다)?

評曰. 此但是染淨緣起之相, 反流背習之門. 而不覺妄念本空¹²⁾, 心性本淨. 悟既未徹, 修豈稱眞¹³⁾
 〈劍南復有淨衆宗, 旨與此大同. 復有保唐宗所解似同, 所修全異. 不可繁敘, 他日面奉, 一一辨之〉.

9) 이상은 『대승기신론』의 심성설에 기초한 평가이다. ‘진여(眞如)’가 ‘망념(妄念)’을 만나 3세(細)와 6추(麤)의 혼습 과정을 거치면서 물들어가는 것을 ‘염연기(染緣起)’라 했고, 역으로 ‘망념(妄念)’을 벗어나 ‘진여(眞如)’로 회복하는 과정을 ‘정연기(淨緣起)’라 한다. 이런 『대승기신론』의 사상을 기본으로 종밀은 ‘염연기(染緣起)’와 ‘정연기(淨緣起)’를 『원각경약소』(권하)에서 이렇게 설명하고 있다. 인용이 길지만, 화엄의 법성 철학을 이해하기 위해서는 반드시 알아두어야 하는 이론이다.

즉, ‘오염된 법’이란, 진여에 의지하기 때문에 무명이 있다. 무명이 진여를 혼습하여 허망한 마음이 일게 한다. 망심이 무명을 혼습하여 진여의 법을 알지 못하게 하므로 ‘不覺’의 마음이 일어나서 허망한 경계를 나타낸다. 허망한 경계는 염법의 반연이 되기 때문에 허망한 마음을 혼습하여 마음으로 하여금 갖가지의 업을 만들게 하고 몸과 마음으로 온갖 고통을 받게 한다. 그래서 『승만경』에는 ‘제 자신은 오염되지 않으면서 여타의 모든 것을 오염하게 하는 기능이 있으므로, 법신은 생성소멸하지 않는다’고 했다. 또 그 경에서 ‘법신이 6도에 윤회하여 태어난 것이 중생이다’라 했으며 『화엄경』에는 ‘마음은 화가과 같다’는 등의 말씀을 했다.

‘정연기’라는 것은, 『기신론』에는, 진여의 법이 있기 때문에 무명을 혼습한다. 이렇게 되면 곧 허망한 마음이 생사고락에 윤회하는 것을 싫어하게 만들어 열반의 상태가 되기를 바라게 된다. 윤회를 싫어하고 열반을 얻으려 하기 때문에 곧 진여를 혼습하여, 스스로 이미 믿었던 것을 믿어, 마음이 고연히 움직였고 마음에 나타난 경계가 없는 줄 알게 된다. 일체의 망념을 멀리하는 방법을 실천하고 갖가지 방편을 일으켜 그것을 따라 실천하되, 얻으려 하지도 생각하려 하지도 않으니, 이를 계속하면 구원겁 이전부터 있던 혼습의 힘 때문에 무명이 소멸된다. 무명이 사라지면 마음이 일어나지 않고, 대상 경계도 따라서 소멸되어, 결국 마음의 기능이 모두 사라진다. 이를 두고 열반을 얻었다 하기도 하고, ‘자연업’을 성취했다고 하기도 한다.

그런데 ‘정연기’는 앞서 말한 ‘염연기’를 뒤집은 것이다. 반연하는 것들은 불변하는 자성이 없으니, ‘염연기’와 ‘정연기’를 모두 원융하게 해야지만 법계의 본성에 합치한다. 연기한다고 할 때에 일어나는 것은 법성이 일어나는 것이다. 그러므로 이 법성이란 그 존재가 중단된 적도 사라진 적도 없다. 『화엄경』에서 말씀하시듯이 이것에 의지해야지만, 비로소 번뇌가 다 사라지고 깨달음이 충만해졌다고 할 수 있다: 染法者, 以依眞如法故, 有於無明. 無明熏習眞如故, 則有妄心. 妄心熏習無明, 不了眞如法故, 不覺念起, 現妄境界. 妄境界染法緣故, 即熏習妄心, 令其念著造種種業, 受於一切身心等苦. 故勝鬘云, 不染而染, 法身不增不減. 經云, 法身流轉五道, 名曰衆生. 華嚴云, 心如工畫師等. 淨緣起者, 論云, 以有眞如法故, 熏習無明, 則令妄心厭生死苦樂求涅槃. 以厭求故, 即熏習眞如, 自信已信, 知心妄動, 無前境界. 修遠離法, 種種方便起隨順行, 不取不念. 乃至久遠熏習力故, 無明則滅. 無明滅故, 心無有起, 境界隨滅, 心相皆盡, 名得涅槃成自然業. 然淨緣起翻前染緣. 緣無自性, 染淨俱融合法界性. 起唯性起, 故無斷盡 如華嚴說, 依此方名幻盡覺滿”(T.39-537하-538상).

10) 정중종(淨衆宗): 사천성 성도현 검남(劍南)의 정중사에 머물며 염불선을 실천한 김화상과 그를 따르는 공동체를 지칭. 5조 홍인-자주지선-처적-김 화상으로 법계가 상승된다. 무억(無憶), 무념(無念), 막망(莫妄)을 중요로 함. 인성염불(引聲念佛)을 가르침.

11) 보당종(保唐宗): 보당사 무주 스님과 그를 따르는 수행 공동체. 보당 무주(保唐無住: 714-774)는 섬서성 출신. 20세를 지날 무렵에는 승악 혜안 선사의 문인인 진초장(陳楚璋)을 만나 달마의 선종을 배움. 지덕 2년(757년)에 사천성에 있는 정중사에서 무상을 만난다. 『역대법보기』에는 무상-무주의 법계를 강조하고, 종밀의 『원각경대소초』에는 5조 홍인-혜안-진초장의 법계를 강조한다.

12) 空: 『절요』에는 ‘無’로 표기.

13) 眞: 『절요』에는 ‘眞哉’로 표기.

3. 홍주종의 주장과 그 평가

1) 홍주종의 주장

홍주종에서는 마음을 내고 생각하며, 손가락을 튕기고 눈을 움직이는 등 일체의 행위가 모두 불성(佛性)의 완전한 본바탕의 작용이라고 합니다. (이것 말고는) 달리 어떤 작용도 없다고 합니다. 탐내고 성내고 어리석음 등의 3독과, 선행이나 악행을 하는 것과, 즐거움을 받거나 괴로움을 받는 것이 모두 불성이라고 합니다. 마치 밀가루로 갖가지 음식을 만들지만, 각각의 음식은 결국 모두 밀가루인 것과 같습니다.

이런 생각을 미루어보면, 이 몸의 4대(大)를 이루는 뼈와 살·목구멍·혀·치아, 그리고 눈·귀·발 등은 결코 능동적으로 자기가 말하고 보고 듣고 움직이는 것이 아닙니다. 마치 한 생각 사이에 목숨이 끊어지면 아직 몸 전체는 변질되지 않았더라도, 입은 말하지 못하고 눈은 보지 못하고 귀는 듣지 못하고 다리는 걷지 못하고 손은 움직이지 못하는 것과 같다고 합니다.¹⁴⁾ 그러므로 말하고 움직이는 것이 바로 (육신이 아니라) 불성임을 알 수 있습니다.

그리고 4대로 이루어진 뼈와 살을 자세하게 따져보면, 그것들은 전혀 탐내거나 성내거나 하는 등의 번뇌를 일으키지 못합니다. 그러므로 탐내고 성내는 등의 번뇌가 모두 불성입니다.

불성 자체는 어느 경우에도 차별이 없지만, 불성이 (현상의) 다양한 갖가지 차별을 만들어냅니다. ‘불성 자체는 어느 경우에도 차별이 없다’는 것은 불성은 성스럽지도 않고 세속적이지도 않으며, 원인도 아니고 결과도 아니며, 선도 아니고 악도 아니며, 물질(色)도 아니고 표상(相)도 아니며, 감각기관(根)도 없고 생주이멸(生住異滅)하는 변화도 없으며, 나아가서는 부처의 범주에 속하지도 않고 중생의 범주에 속하지도 않는다는 것을 말합니다.

한편 ‘불성이 (현상의) 다양한 갖가지 차별을 만들어낸다’는 것은 ‘성(性=佛性) 자체에 호응(即體)하는 작용¹⁵⁾’을 말하는 것입니다. 그러므로 범부로도 드러나고 성인으로도 드러나며, 원인이 되기도 하고 감각기관(根)이 되기도 하며, 선으로 드러나기도 하고 악으로 드러나기도 하며, 물질로 드러나기도 하고 표상으로 드러나기도 하며, 부처로 드러나기도 하고 중생으로 드러나기도 하며, 나아가서는 탐내는 마음·성내는 마음·어리석은 마음으로 드러나기도 합니다.

그런데 만약, 그 (불성의) 바탕에 간직된 성품(體性)을 (탐·진·치·만· 등의 번뇌가) 덮으면 끝내는 (불성을) 볼 수도 없고 자각할 수도 없습니다. 마치 안근(眼根)으로 안근을 볼 수 없다

14) 이런 논증 방식은 ※본 번역서 p.57 주36) 부분과 일맥상통.

15) 성(性=佛性) 자체에 호응(即體)하는 작용: 원문은 ‘謂此性即體之用’이다. 홍주종에서는 ‘作用是性’의 입장에서 즉 작용하는 그 속에 ‘본성’이 있다는 입장에 서서, 별도로 ‘본성’을 거론하지 않는다. 그런데 종밀의 비판적 입장에 의하면, 홍주종은 불성 속에 ‘본래 간직된 작용’에 대해서는 알지 못한다고 한다. 그러나 달마에서 내려와 6조 혜능의 정통을 계승하는 하택종에서는 종밀에 따르면 ‘불성의 본래의 작용[本用]’과 ‘불성이 인연에 호응하여 반응하는 작용[隨緣用]’을 모두 말하고 있다고 한다. ※본 번역서 pp.186~189 「셋째 문답」 참조.

는 것과 같습니다. 또한 (불성이 개별적 사태들과) 서로 호응하여 작용하는 측면을 말해보면, 우리들이 움직이는 행위 모두가 이것[佛性]입니다. 결코 따로 다른 어떤 법이 있어서 깨닫는 주체[能證]와 깨달음의 대상[所證]이 되는 것은 아닙니다.

그들의 주장을 『능가경』에 준거하여 말해 보면, “여래장이 (일체 모든 행위의) 선(善) 또는 불선(不善)의 원인[因]이 되어, (그것이) 여러 갈래의 6도로 윤회하는 중생들을 만든다”¹⁶⁾는 말씀과, 또 “(여래장이라는 것은) 괴로움이나 즐거움을 받는 것이 저 원인[因]과¹⁷⁾ 함께 존재하는데 (언뜻 보기에는 생성되기도 하고 소멸하는 것처럼 보인다)”¹⁸⁾라고 하는 말씀과, 또 “부처님이 말씀하신 마음을 근본으로 삼고, 무문(無門)으로 법문(法門)을 삼아라”¹⁹⁾ 하는 말씀이 바로 그것입니다. 또 경에서, “어떤 때는 부처님의 나라를 두어 (우리러 법을 보이기도 하고), 눈썹을 날리기도 하고, 혹은 눈동자를 움직이기도 하며, 혹은 웃기도 하고, 혹은 하품하기도 하고, 혹은 기침하기도 하고, (혹은 무수한 국토를 염하기도 하고), 혹은 움직이기도 한다”²⁰⁾고 하는데 이것이 모두 부처님 일이라고 합니다.

(홍주종 사람들의 경우는) 이미 깨달음을 이해하는 철학이 모든 현상 그대로가 천연의 본성이라는 진리론에 입각해 있기 때문에, 수행의 이치도 당연히 천연의 본성에 따릅니다. 그리하여 마음을 써서 악을 끊어 마음을 닦지도 않고, 그렇다고 마음을 내어 도를 닦지도 않습니다. 도란 바로 이 마음이니, 마음을 가지고 마음을 닦을 수 없다고 합니다. 그리고 악도 또한 이 마음이니, 마음을 가지고 마음을 끊을 수 없다고 합니다.

(번뇌를) 끊으려 하지도 않고 (진여를) 닦으려 하지도 않으며, 마음 내키는 대로 내 맡기는 이를 해탈한 사람이라고 합니다. 구애될 법도 없고, 이루어야 할 부처도 없다고 합니다. 마치 허공과 같아서 늘지도 않고 줄지도 않으니 어찌 더하거나 보탬 것이 있겠냐고 합니다. 왜냐하면 마음의 본성[心性] 외에 획득해야 할 법이 따로 있는 게 아니기 때문이랍니다. 그러므로 다만 마음에 내맡기는 것[任心]을 수행이라고 합니다.

洪州意者, 起心動念, 彈指動目, 所作所爲, 皆是佛性全體之用, 更無別用. 全體貪嗔癡, 造善造惡, 受樂受苦, 此皆是佛性. 如麵作種種飲²¹⁾食, 一一皆麵. 意以推求, 此身四大骨肉, 喉舌牙齒, 眼耳手足, 並不能自語言見聞動作. 如²²⁾一念命終, 全身都未變壞, 即便口不能語, 眼不能見, 耳不能聞, 脚不能行, 手不能作. 故知能言語動作者, 必是佛性. 且四大骨肉, 一一細推, 都不解貪嗔煩惱. 故知貪嗔煩惱, 並是佛性. 佛性體非一切差引²³⁾種種, 而能造作一切差別種種. 體非種種者, 謂此佛性²⁴⁾非

16) 구나발타라 역, 『능가아발다라보경』(권4) 「불어심품」 “佛告大慧, 如來之藏, 是善不善因, 能遍興造一切趣生”(T.16-510중).

17) 저 원인[因]: 여래장을 지칭함.

18) 구나발타라 역, 『능가아발다라보경』(권4) 「불어심품」 “大慧, 如來藏者, 受苦樂與因俱, 若生若滅”(T.16-512중).

19) 이 부분은 『능가아발다라보경』(권4) 「불어심품」에는 없다. 다만 마조선사가 『능가경』의 내용을 의미적으로 재정리한 것으로 『조당집』이나 『사가어록』등의 「마조」장에 등장한다.

20) 이 구절 역시 마조도일 선사가 구나발타라가 한역한 『능가아발다라보경』(권제4) 「불어심품」에 나오는 다음의 문구를 인용하여 자신의 법문으로 썼던 것이다. 즉, “或有佛刹, 瞻視顯法, 或有作相, 或有揚眉, 或有動睛, 或笑, 或欠, 或瞽咳, 或念刹土, 或動搖”(T.16-493상~중).

21) 飲: 『절요』에는 ‘飯’으로 표기.

22) 如: 『절요』에는 ‘假如’로 표기.

23) 差引: 『절요』와 「진복사본」에는 ‘差別’로 표기. 본 번역에서는 『절요』와 「진복사본」을 따른다.

24) 佛性: 『절요』에는 ‘性’으로 표기.

聖非凡, 非因非果, 非善非惡, 無色無相, 無根無住, 乃至無佛無衆生也. 能作種種者, 謂此性即體之用. 故能凡能聖, 能因能根, 能善能惡, 現色現相, 能佛能衆生, 乃至能貪嗔等. 若覈其體性, 則畢竟不可見, 不可證, 如眼不自見眼等. 若就其應用, 即舉動運爲, 一切皆是[佛性].²⁵⁾ 更無別法, 而爲能證所證. 彼意准楞伽經云, 如來藏是善不善因, 能遍興造一切趣生, 受苦樂與因俱. 又云, 佛語心[爲宗]²⁶⁾, [無門爲法門]²⁷⁾. 經²⁸⁾云, 或有佛刹, 揚眉動睛²⁹⁾, 笑吹³⁰⁾警欬, 或動搖等, 皆是佛事. 既悟解之理, 一切天真自然, 故所修行, 理宜順此. 而乃不起心斷惡³¹⁾, 亦不起心修道. 道即是心, 不可將心, 還修於心. 惡亦是心, 不可將心, 還斷於心. 不斷不造³²⁾, 任運自在, 名爲解脫人. 無法可拘, 無佛可作. 猶如虛空, 不增不減, 何假添補. 何以故. 心性之外, 更³³⁾無一法可得故. 故但任心, 即爲修也.

2) 홍주중에 대한 평가

홍주종과 앞의 북종은 근본적으로 상반됩니다. 북종에서는 아침과 저녁으로 언어나 사유로 분별하고 반응하는 것이 모두 허망하다고 합니다. 그런데 이 홍주종에서는 아침과 저녁으로 사랑분별하고 움직이는 것 모두가 참이라고 합니다.

승상의 질문을 받아보니, (승상께서는) 저들이 서로 비방하여 서로 화합하지 못함을 의심하시는 것 같습니다. 그런데 저들의 소견이 이렇게 서로 다르니 어찌 다투지 않겠습니까? 상대를 인정하자니 자기를 잃으니 어찌 화합할 수 있겠습니까?

評曰. 此與前宗, 敵體相返³⁴⁾. 前則, 朝暮分別動作, 一切皆妄. 此則, 朝暮分別動作, 一切皆眞. [奉問疑其互相詆訛, 暮³⁵⁾肯會同. 且所見如此相違, 爭不詆訛. 若存他, 則失己, 爭肯會同.]³⁶⁾

4. 우두종의 주장과 그 평가

1) 우두종의 주장

우두종의 주장은 이렇습니다. 모든 법은 꿈과 같아 본래 일삼을 게 없으며, 마음과 대상 세계가 본래 공적하여 오늘에 와서 비로소 공하게 된 것도 아니라고 합니다. 미혹했기 때문에 그것이 실재한다고 여겨서, 번영과 쇠퇴, 귀함과 천함 등의 현상이 실재한다고 보는 것입니다. 그런 현상에는 (자기 마음에) 안 맞는 것도 있고 맞는 것도 있게 마련입니다. 그래서 좋아하고 미워하는 등의 감정이 생기는데, 그런 감정이 생기면 갖가지 고통에 얽매입니다. 꿈속에서 엽을 짓고 고통을 받으니 무슨 손해와 이익이 있겠습니까?

무엇인가를 분명하게 인식하는 주체인 지혜[能了之智]도 역시 꿈속의 마음[夢心]과 같습

25) 佛性: 『절요』와 『진복사본』에 의거 ‘佛性’을 삽입 교감하고, 번역도 이에 준하였다.

26) 爲宗: 『절요』와 『진복사본』에 의거 ‘爲宗’을 삽입 교감. 번역도 이에 준하였다.

27) 無門爲法門: 『진복사본』에 의하여 삽입 교감하고, 번역도 이에 준하였다.

28) 經: 『절요』에는 ‘又’로 표기.

29) 睛: 『절요』에는 ‘目’으로 표기.

30) 吹: 『절요』에는 ‘欠’로 표기.

31) 斷惡: 『절요』에는 ‘斷惡修心’으로 표기. 본 번역에서는 『절요』를 따른다.

32) 造: 『절요』에는 ‘修’로 표기. 본 번역에서는 『절요』를 따른다.

33) 更: 『절요』에는 ‘更’자가 없다.

34) 返: 『절요』와 『진복사본』에는 ‘反’으로 표기. 본 번역에서는 『절요』와 『진복사본』을 따른다.

35) 暮: 『진복사본』에는 ‘莫’으로 표기. 본 번역에서는 『진복사본』을 따른다.

36) [] 안에 들어 있는 33자가 『절요』에는 없다.

니다. 나아가서는 설사 열반보다 더한 법이 있다 할지라도 역시 꿈과 같고 허깨비와 같습니다.³⁷⁾ 본래 일삼을 게 없음을 통달했으니, 이치적으로 보아도 자기를 잊고 알음알이[情]를 없애야 합니다. 알음알이가 사라지면 괴로움도 사라져서, 그리하여 마침내 일체의 괴로움과 재앙에서 벗어나게 됩니다. 이들은 알음알이를 잊는 것[忘情]으로 수행을 삼습니다.

牛頭宗意者, 體³⁸⁾諸法如夢, 本來無事, 心境本寂, 非今始空. 迷之爲有, 卽見榮枯貴賤等事. 事跡³⁹⁾既有相違相順. 故生愛惡等情, 情生則諸苦所繫. 夢作夢受, 何損何益. 有此能了之智, 亦如⁴⁰⁾夢心. 乃至設有一法過於涅槃, 亦如夢如幻. 既達本來無事, 理宜喪已忘情. 情妄卽絕苦, 因方度一切苦厄. 此以忘情爲修也.

2) 우두종에 대한 평가

앞의 홍주종에서는 생각마다 완전히 참인 것을 깨달음이라고 했으며, 마음에 내맡기는 것을 수행이라고 했습니다. 반면 우두종에서는 본래부터 일삼지 않는 것을 깨달음이라 하고, 알음알이를 없애는 것을 수행이라 했습니다.

評曰. 前以念念全眞爲悟, 任心爲修. 此以本無事爲悟, 妄情爲修.

5. 북종 · 홍주종 · 우두종의 총정리

위의 세 종파에서 주장하는 견해의 차이는, 처음의 종파는 일체가 모두 허망하다고 했고 <북종>, 다음의 종파는 모두가 참이라고 했고 <홍주종>, 마지막의 종파는 모두가 실체가 없다 <우두종>고 합니다. 수행법에 대해서 말하면, 처음의 북종에서는 마음을 조복하고 허망한 생각을 없애라 했고, 다음 홍주종에서는 알음알이와 본성[情性]에 내맡기라 했고, 마지막 우두종에서는 마음을 쉬어 일어나지 않게 하라 합니다.

<종밀은> 성격이 감별하여 회통[勸會]하는 것을 좋아하여, 하나하나 일찍이 참구해 각각 그 의미를 이상과 같이 더듬어 획득하였습니다. 그러나 만약 이 이야기를 가지고 저 종파의 사람들에게 질문하면 모두 동의하지 않을 것입니다. 저들에게 만약 ‘유(有)’를 가지고 물으면 ‘공(空)’으로 대답하며, ‘공(空)’하다고 추궁하면 ‘유(有)’를 인정하며, 혹은 모두를 부정하며, 혹은 모두 할 수 없다고 합니다. 닭아야 한다면 닭을 게 없다면 닭을 하는 것 등도 모두 그렇습니다. 그들의 의도는 문자에 떨어지는 것만을 늘 걱정하고, 수행하여 얻은 것에 얽매 일까만을 두려워합니다. 그래서 말하고 나서는 곧 바로 부정해버립니다.

마음을 귀의하여 배우려는 이가 있으면, 반드시 자세하게 지도하여 오래도록 관조(觀照)하도록 시켜 실천과 이론이 꼭 익게 해야 합니다. 그러나 각 종파마다 여러 가지 방편을

37) 『마하반야바라밀경』(권9) 「환청품」 “수보리가 여러 천자들에게 말하였다. 내가 말하는 불도란 허깨비 같고 꿈과 같다. 뿐만 아니라 내가 말하는 열반도 그렇다. 혹시 열반보다 더한 어떤 법이 있다하더라도 나는 또한 그와 같이 말하리다. 왜냐하면 여러 천자님들, 허깨비와 열반이란 서로 다르지도 같지도 않기 때문입니다: 須菩提語諸天子, 我說佛道如幻如夢, 我說涅槃亦如幻如夢. 若當有法勝於涅槃者, 我說亦復如幻如夢. 何以故. 諸天子, 是幻夢, 涅槃不二不別”(T.8-276중).

38) 體: 『절요』에는 ‘體’ 자 없다. 『진복사본』에는 ‘謂’로 표기. 본 번역에서는 『진복사본』을 따른다.

39) 跡: 『절요』와 『진복사본』에는 ‘跡’ 자가 없다. 본 번역에서는 『절요』와 『진복사본』을 따른다.

40) 如: 『절요』에는 ‘是’로 표기.

써서, 밖으로부터 들어오는 비난을 막고, 제자들을 유인하니, 그런 일들은 일일이 다 적을 수가 없습니다. 여기서는 다만 그네들의 취지만을 나열하여 그 열개만을 들어본 것입니다.

又上三家見解異者, 初一切皆妄<北宗>,⁴¹⁾ 次一切皆眞<洪州>,⁴²⁾ 後一切皆無<牛頭>.⁴³⁾ 若就行說者, 初伏心滅妄, 次信任情性, 後休心不起<宗密> 性好勘會, 一一曾參. 各搜得旨趣如是. 若將此語問彼學人, 卽皆⁴⁴⁾不招承. 問有答空, 徵空認有, 或言俱非, 或言皆不可得. 修不修等, 皆類此也. 彼意者, 常恐墮於文字, 常怕滯於所得, 故隨言拂也. 有歸心學者⁴⁵⁾, 方委細教授, 令 多時觀照, 熟其行解矣. [然每宗復有多種方便, 拒於外難, 誘於徒屬, 不可具書. 今但羅其意趣, 舉其宏綱也]⁴⁶⁾

6. 하택종의 주장

하택종(에서 주장하는 내용)은 참으로 말로 하기 어렵습니다. 이는 석가모니께서 (도솔천에서) 하강하여 이 세상에 오시고, 달마가 멀리 서쪽에서 오신 본래의 뜻입니다.

앞의 3종파의 입장에서 하택종을 바라보면 이전의 3종파와는 전혀 다릅니다. 그러나 하택종을 가지고 앞의 3종파를 포섭하면 3종파는 하택종에 완전하게 포섭됩니다. 그래서 말로 하기 어렵다고 했습니다.

[그런데 말로 하기는 매우 쉬우나, (위에서) 어렵다고 말씀드린 이유는 속내를 제대로 아는 자[知音]가 드물기 때문입니다.]⁴⁷⁾ 그러나 이제 억지로 말해보겠습니다. 이를테면 모든 법은 꿈과 같다고 여러 성인이 모두 말했습니다. 그러므로 허망한 생각은 본래 공적하고, 대상 세계도 본래 공합니다. 그러나 공하고 고요한 마음속에 작용하는 ‘신령스런 지각기능[靈知]’은 어둡지 않습니다. 이렇게 ‘공하면서도 고요한 마음[空寂心]’⁴⁸⁾이 앞서 말한 달마 스님께서 이 땅에 전하신 ‘청정한 마음[淸淨心]’⁴⁹⁾입니다.

미혹에 빠지거나 아니면 깨닫거나, 마음은 본래부터 스스로 아는 작용이 있는데, (이 작용은) 인연을 빌어 생기는 것도 아니며 대상 세계가 원인이 되어 생기는 것도 아닙니다.

미혹한 때에는 번뇌가 있지만 이 지각기능[知]은 번뇌가 아니며, 깨달았을 때에는 신통변화를 부리지만 지각기능[知]은 신통변화하지 않습니다. 그러니 지각기능[知]이라는 한 글자는 온갖 현묘함을 낳는 근원[源]인 셈입니다.⁵⁰⁾ 이 지각기능[知]을 (알아차리지 못하여) 미혹

41) 北宗: 『절요』와 「진복사본」을 기준으로 교감 삽입하고, 이에 준하여 번역한다.

42) 洪州: 『절요』와 「진복사본」을 기준으로 교감 삽입하고, 이에 준하여 번역한다.

43) 牛頭: 『절요』와 「진복사본」을 기준으로 교감 삽입하고, 이에 준하여 번역한다.

44) 皆: 『절요』에서는 ‘皆’로 표기.

45) 者: 『절요』에서는 ‘者’가 없다.

46) 『절요』에는 [] 속에 있는 32자가 없다.

47) 『속장경본』에는 없는 원문을 「진복사본」에 의해 교감 삽입하고, 이에 준하여 번역했다.

48) 공하면서도 고요한 마음[空寂心]: 『금강삼매경』(권1), “해탈보살이 부처님께 사죄했다. 세존이시여 중생들의 심성은 본래 공하면서도 고요하고, 이런 마음의 바탕은 색깔이나 모습이 없습니다. 그런데 어떻게 공하면서도 고요한 마음을 닦아 익히라 하십니까? 바라옵건대 부처님께서 자비를 베풀어 저희들에게 잘 말씀해주십시오: 解脫菩薩而白佛言, 尊者, 衆生之心性本空寂. 空寂之心體無色相, 云何修習得本空心. 願佛慈悲, 為我宣說”(T.9-366중). 「진복사본」에는 ‘空寂心’ 대신 ‘淸淨心’으로 표기. 이로 미루어 보건건대, 종密的 입장에서는 ‘空寂心’과 ‘淸淨心’을 같은 의미로 사용하고 있음을 알 수 있다.

49) ※본 번역서 p.141 주51) 참조.

50) 이런 표현은 『선원제전집도서』권상(T.48-402하)에도 나온다. 『노자』(1장)의 문세이다. 즉 “명칭을 붙이기 이전의 상태가 천지의 시원이고, 명칭을 붙이는 것은 만물을 낳는 어미와 같다. 그러므로 마음

했기 때문에, 나의 존재는 실재한다는 아상(我相)을 일으켜서, 나[我]와 내 것[我所]이 영원하게 실재한다고 생각하여, 좋아하고 미워함이 거기에서 생깁니다. 좋아하고 미워하는 감정을 따라서 때로는 선한 행동을 하기도 하고 때로는 악한 행동을 하기도 합니다. 그 결과 선과 악의 과보로 6도에 윤회하는 몸을 받아 세세 생생토록 돌고 돌면서 끊임 없이 있습니다.

만약 착한 벗이 가르쳐주는 기회를 만나면, ‘공하면서도 고요한 지각기능[空寂之知]’을⁵¹⁾ 단박에 깨치게 됩니다. 이 ‘고요한 지각기능[寂知]’은 무념(無念)이며 무형(無形)이니 누가 나니 너니 하는 생각을 내겠습니까? 모든 표상이 실체가 없음⁵²⁾ 깨치면 마음은 저절로 무념(無念)이⁵³⁾ 됩니다. 생각[念]이⁵⁴⁾ 일어나면 (생각이 일어나는 줄을) 알아차려야 합니다. 알아차리기만 하면 (허망한) 생각이 바로 사라집니다.⁵⁵⁾ 수행의 미묘한 방법이 오직 여기에 있습니다. 그러므로 만 가지 수행을 모두 갖추어 닦더라도 오직 무념만을 으뜸의 방법으로 삼습니다. 그저 무념이 되기만 하면, 사랑과 미움이 저절로 엷어지고 자비와 지혜는 저절로 밝아지며, 죄업도 저절로 끊어지고 수행의 효과는 저절로 더해지게 됩니다.

(하택종의) 이론[解]은, 모든 표상이 (실체가 있는) 표상이 아닌 줄을 아는 것이고, (그들의) 실천[行]은 수행할 것이 없다고 인식하는 것입니다. 번뇌가 사라질 때 생사의 고통이 동시에 끊어지며, 생주이멸(生住異滅)하는 (마음의 움직임이) 사라지면, 고요하면서도 일체를 다 비추어 아는 작용이 당장에 발현되어 (일체의 사안에) 막힘없이 응용하게 됩니다. 이런 이를 보고 부처라 합니다.

을 고요하게 하여 그 오묘함을 관찰하고, 마음을 내어서 드러난 현상들을 관찰해라. 이 둘은 결국은 같은 것이지만 이름만 달리 붙였을 뿐이다. 이 둘은 모두가 현묘하다. 현묘하고 현묘하여 온갖 묘한 것이 여기에 나온다: 無名天地之始, 有名萬物之母. 故常無欲以觀其妙, 常有欲以觀其歟. 此兩者, 同出而異名. 同謂之玄, 玄之又玄, 衆妙之門.”

51) 공하면서도 고요한 지각기능[空寂之知]: 『남양화상돈교해탈선문직료성단어』에서 신회는 “본바탕이 공적 한데, 공적인 바탕 위에서 지각기능을 일으켜서 세간의 청황흑백을 잘 분별하는 것이 혜(慧)이다. 한편 분별이 일어나는 것을 따르지 않는 것이 정(定)이다: 本體空寂, 從空寂體上起知, 善分別世間青黃黑白, 是慧. 不隨分別起, 是定”고 한다. 楊曾文 編校, 『神會和尚禪話錄』, 北京: 中華書局出版, 1996년, p.9.

52) 모든 표상이 실체가 없음: 『금강반야바라밀경』(권1), “佛告須菩提, 凡所有相, 皆是虛妄, 若見諸相非相, 則見如來”(T.8-749상).

53) 무념(無念): 무망념(無妄念). 사랑분별이 정지되어 주-객이 쪼개지지 않은 마음의 상태. 하택 신회는 무념에 대하여 여러 곳에서 일관되게 말하고 있다. 『남양화상문답잡징』에도 “여러분, 배움의 지위에 있는 자가 마음에 만약 망념이 있으면 곧 바로 그것을 알아차려라. 이렇게 하여 만약 망심이 생기는 것이 소멸되면 알아차리는 것 또한 저절로 사라진다. 이것을 두고 무념이라 한다: 諸知識, 若在學地者, 心若有念 即便覺照. 若也起心即滅, 覺照自亡, 即是無念”, 楊曾文 編校, 『神會和尚禪話錄』, 北京: 中華書局出版, 1996년, p.73.

54) 생각[念]: 사랑분별하여 주-객이 쪼개지는 우리들의 사유현상을 지칭.

55) 『대승기신론』의 입장을 하택 신회가 추종했고, 역시 종밀도 그 뒤를 따르고 있다. 『대승기신론』에서는 이렇게 말한다. “수행의 단계를 다 마친 10지의 보살은 모든 방편을 잘 활용하여 한 순간에, 단박에 자기 전체의 법신과 상응한다. 생주이멸하는 마음이 일어나는 첫 순간을 분명하게 알아차리면 서도 알아차렸다는 마음조차 없다. 왜냐하면 미세한 망념조차 전혀 없기 때문에 진여의 심성을 보게 되니 심성의 상주불변하기 때문이다. 이를 두고 구경각이라 한다: 如菩薩地盡, 滿足方便, 一念相應. 覺心初起, 心無初相, 以遠離微細念故, 得見心性. 心即常住, 名究竟覺”(T.32-576중).

그리고 하택은 『보리달마남종정시비론』에서 “여러분, 배움의 지위에 있는 자가 만약 마음에 망념이 일어나면 곧 그런 줄을 알아차려라. 망념이 사라지면 알아차림도 저절로 사라진다. 이것이 바로 무념이다: 諸知識, 若在學地者, 心若有念起 即便覺照. 起心即滅, 覺照自亡, 即是無念”(『神會和尚禪話錄』, p.39)고 말한다.

「荷澤宗者, 尤難言述. 是釋迦降出, 達磨遠來之本意也. 將前望此, 此乃迥異於前. 將此攝前, 前即全同於此, 故難言也. [然言之甚易, 所以難者, 知音稀也.⁵⁶⁾] 今強言之,⁵⁷⁾ 謂諸法如夢, 諸聖同說. 故妄念本寂, 塵境本空, 空寂之心, 靈知不昧. 即此空寂寂知⁵⁸⁾, 是前達磨所傳空寂⁵⁹⁾心也. 任迷任悟, 心本自知, 不藉緣生, 不因境起. 迷時煩惱, 亦知非煩惱. 悟時神變, 亦知⁶⁰⁾知非神變. 然知之一字衆⁶¹⁾妙之源. 由迷此知, 即起我相, 計我我所, 愛惡自生. 隨愛惡心⁶²⁾, 即爲善惡. 善惡之報, 受六道形, 世世生生, 循環不絕. 若得善友開示, 頓悟空寂之知. 知⁶³⁾且無念無形, 誰爲我相人相. 覺諸相空, 真心⁶⁴⁾無念. 念起即覺, 覺之即無. 修行妙門, 唯在此也. 故雖備修萬行, 唯以無念爲宗. 但得無念之心⁶⁵⁾, 則愛惡自然淡薄, 悲智自然增明, 罪業自然斷除, 功行自然精進. 於解, 則見諸相非相, 於行, 則名無修之修. 煩惱盡時, 生死即絕. 生滅滅已, 寂照現前, 應用無窮, 名之爲佛.

56) [] 안에 있는 13자는 『속장경본』에는 없는 원문이다. 「진복사본」에 의해서 교감 삽입하고, 그에 준하여 번역했다.

57) 『절요』에는 「」안의 62자가 없음.

58) 寂知: 『절요』에는 ‘之心’으로 표기. 『절요』를 기준으로 번역했다.

59) 空寂: 『절요』에는 ‘淸淨’으로 표기. 『절요』를 기준으로 번역했다.

※본 번역서 p.141 주51) 「1. 달마의 근본 사상」을 설명한 부분에서 종밀은 이미 달마가 전하려는 핵심을 ‘淸淨本覺(淸淨本覺)’이라고 명시했다.

60) 亦知: 『절요』와 「진복사본」에는 이 두 글자가 없다. 본 번역은 『절요』와 「진복사본」을 따랐다.

61) 衆: 『절요』에는 ‘是衆’으로 표기.

62) 心: 『절요』에는 ‘情’으로 표기.

63) 知: 『절요』에는 ‘寂知’로 표기.

64) 真心: 『절요』에는 ‘心自’로 표기. 본 번역은 『절요』를 따름.

65) 之心: 『절요』에는 ‘之心’ 2자가 없다.

<2교시>

종파별 교학3-정토학과 의례

I 선과 정토의 관계

한국인들의 현재 불교 신행(信行) 생활에, 그것도 특히 재가 불자들이 신행(信行 ; 신앙과 수행의 종합한 용어) 생활에, 가장 친근하게 그리고 쉽게 접할 수 있는 신행의 형태가 정토(淨土) 신행일 것이다. 좀 더 구체적으로 말하면 염불(念佛)을 해서 극락정토에 가서 태어나겠다는 신앙과 수행이다. 이것을 좀 더 쪼개서 말해보면, (1)염불하는 나 자신도 극락정토에 가고, 또는 (2)내가 누군가를 대신해서 염불을 해주면 그 상대방 또한 극락정토에 가는 것이다. 이런 (1)과 (2)를 모두 포함하는 그런 염불 신앙과 수행이 한국의 과거는 물론 현재에도 널리 퍼져있다. 본 장에서는, 위에서 말한 그런 의미의 정토 신행에 한정해서, 대승불교 중에서도 법성교학에서는 정토에 관한 종교·철학적 문제를 어떻게 설명하고 있는지 문헌적으로 검토해보려고 한다.

대승불교에 대하여 중국 당나라의 청량 징관 국사나 규봉 종밀 선사는 공종(空宗), 상종(相宗), 성종(性宗)으로 나누어서 설명해왔다. 이런 전통은 당대(唐代) 이후 남송(南宋)을 거쳐 명·청(明清) 시대에 이르면서 동북아시아 불교권에 계속되어왔다. 조선의 경우는 백암 성총(1631-1700) 선사는 난파된 대장전을 만나 낙안 징광사(澄光寺)에서 각종 화엄 관계 경론을 개판(開版)하고, 그 후 선암사 창파당에서 화엄 대법회를 개설하였다. 그리하여 소위 영·정조 시대에 화엄교학의 르네상스를 맞이한다. 순천 선암사는 물론, 하동 쌍계사, 해남 대흥사, 고창 선운사, 순창 구암사 등지의 전라도 일대에서, 그리고 인물로는 연담 유일, 인악 의철, 백파 긍선, 경운 원기, 석전 영호, 진응 혜찬, 운허 용하 등 강사(講師)들이 등장하여 화엄교학을 일으킨다.

이들은 법성교학의 전통에 입각하여 대승불교를 3종(宗)으로 나누고 있으니, 그것은 (1) 반야부에 속하는 각종 경전이나 논서에서 주장하는 ‘일체개공(一切皆空 ; 모든 존재는 공하다)’의 교설에 입각한 공종(空宗)과, (2)허망한 아뢰야식을 근본으로 하여 유식(唯識) 소변(所變)을 설하는 상종(相宗 ; ‘법상종’이라고도 부름)과, (3)불생불멸하는 진여자성(眞如自性 ; 때로는 ‘본각진심(本覺眞心)’ 때로는 ‘一心’ 등 경전에 따라 다양하게 표기)의 각종熏습(熏習)을 설하는 성종(性宗 ; 때로는 ‘법성종’으로도 표기)이다. 물론 이들은 자신들이 또는 자신들이 하는 교학이 성종에 속하고 있음을 분명하게 하고 있다. 본 장은 바로 이런 법성종의 입장에서 정토(淨土)에 관한 신행(信行)의 의미를 해명하려는 것이다.

II. 희망의 나라로 향하는 동경

우선 ‘정토(淨土)’가 무엇인지에 대해서 말해보기로 한다. 이 단어의 뜻은 문자대로 ‘깨끗한 땅’이다. 영어로는 ‘pure land’로 번역하기도 한다. 굳이 불교의 ‘고해(苦海)’라는 말을 빌려오지 않더라도, 인생살이가 고단하다는 것은 많은 사람들이 말하고 있다. 바다처럼 깊고 끝도 없고 예측도 할 수 없는 그런 고생스러움 말이다. 산이 많은 우리의 경우는 산 넘어 산 같은 것이 우리내의 인생이다. 고대 인도(印度) 사람들은 지금은 이렇게 고생스레 살더라도, 다음 생에는 아무런 고생이 없는 좋은 세상에 환생(還生)하기를 염원했다. 이런 사상은 대승불교가 퍼지면서 주변의 여러 지역으로 확산되었다. 이런 정토 사상이 어떻게 생기게 되었는지 간단하게 우선 인도의 경우를 먼저 보자.

1. 인도의 경우

그러면 불교의 교조인 석가모니도 이런 생각을 했을까? 이에 대하여 명확하게 답하기는 어렵다. 현대의 불교 문헌학의 입장에서 보면 오히려 아니라고 대답하는 쪽이 더 진실에 가깝다. 그럼에도 불구하고 우리는 불교 속에서 정토 사상의 요소를 찾기가 그다지 어렵지 않다. 그 요소 중의 하나를 우리는 도솔천(兜率天) 관념에서 찾을 수 있다.

인간 석가모니가 인간의 세상에 인연이 되어 마야 부인의 태를 빌려 탄생하기 이전에 도솔천에 보살의 지위(地位)로 계셨다고 한다. 이와 마찬가지로 현재는 미륵(彌勒)이 보살의 지위로 계시면서, 미래 세상에 하강(下降)하시기 위하여 도솔천에 대기하신다고 불교도들은 믿어 우러르게 되었다. 이것이 소위 ‘보살 사상(菩薩思想)’의 씨앗이다. 이와 더불어 불교도들은 자신들이 이 세상에서 생명을 다하게 되면 미륵보살이 대기하고 계시는 도솔천에 태어나서 만나 뵙기를 기원하게 되었다. 그리하여 거기에 가서도 불도 수행을 계속해서 마침내는 깨달음을 완성하기를 희망하였던 것이다. 이것이 초기 불교도들의 소박한 ‘내세사상(來世思想)’이었다. 이와 더불어 불교도들은 이렇게 생각하게 되었다. 고타마가 부처가 되기 이전에 도솔천에서 보살의 지위로 계실 때에, 그는 자신의 깨달음을 열고, 한편으로는 중생을 구제하겠다는 본질적인 소원을 세워 실천하고 계셨다고 말이다. 이것이 바로 ‘본원사상(本願思想)’의 씨앗이다.

이렇게 인도 초기의 불교 사상 내에 있었던 내세사상과 보살사상과 본원사상이 어우러져, 대승불교 시대를 거치면서 서북 인도와 중앙아시아 지역에서 정토계의 경전이 결집·유통되는 과정에서 삽입되게 되었다.

2. 중국의 경우

이런 신앙은 대승불교 운동이 확산되어가면서 대승불교 경전 속에 편집되어 중국으로도 전해졌다. 그것들 중의 하나가 바로 『반주삼매경(般舟三昧經)』이다. 이런 경전들에 영향을 받은 도안(道安; 314-385) 법사는 미륵보살의 회상(會上)에 왕생하기를 서원하였다. 그리고 그의 제자이며 중국 정토교의 시조로 추앙되고 있는 혜원(慧遠) 법사는 『반주삼매경』의 이념에 기초하여 염불결사(念佛結社)를 조직하기도 하였다. 이렇 즈음 『무량수경(無量壽經)』, 『아미타경(阿彌陀經)』, 『관무량수경(觀無量壽經)』 등 정토 계통의 경전이 고대 한어(漢語)로 번역을 거듭하게 되었다.

정토 계통의 경전이 중국에서 한역(漢譯)되어감과 동시에, 중국인들은 그들 고유의 불노장생(不老長生)의 신선술(神仙術)을 바탕으로 인도 불교에서는 전혀 볼 수 없는 중국적인 특유의 정토신앙을 만들어 갔다. 이 과정에서 유명한 정토교의 학승들이 배출되었으니, 담란(曇鸞; 476-542?), 도작(道綽; 562-645), 선도(善導; 613-681) 등 세 스님이 바로 그분들이다.

이렇게 하여 중국에서는 고유 사상인 도교(道教)의 신선 사상과 결부되어, 희망의 나라에 가서 태어나기 위한 각종의 수도 방법과 이론들이 만들어졌다. 이 과정에서 많은 신앙을 창출하였고 또 많은 저술들을 남겼다. 뿐만 아니라 이들의 사상과 문화는 주변 국가들에도 흘러들어가, 그 지역의 철학 사상과 종교 문화에 풍부한 자원을 제공하였다.

3. 일본의 경우

일본의 경우는, ‘정토종(淨土宗)’과 ‘정토진종(淨土眞宗)’이라는 큰 교단조직이 형성되었다. 일본 정토종의 경우는 호우넨(法然; 1133-1212)에서 시작된다. 물론 이전에 나라시대(奈良時代)에도 정토 신앙을 했던 승려들이 있기는 했지만, 조직적인 발단은 천태종의 창시자인 사이쇼우(最澄; 767-822)가 중국의 오대산에서 염불삼매를 들여와 히에잔(比叡山)에서 염불 신앙을 심어주면서 부터이다. 그리하여 염불은 귀족과 왕족 간에 퍼져나갔다.

아무튼 교단으로서의 ‘정토종’의 종조는 호우넨이다. 호우넨의 주저인 『선택염불집(選擇念佛集)』은 일본에서 많은 독자를 확보했고, 한편 이 책은 『정토신앙의 지남』(도실 번역, 민족사, 1991)이란 책으로 한국말로 번역되어 이 분야에 관심 있는 이들에게 읽히고 있다. 정토종의 입장에서는 중국에서의 선구자를 담란(曇鸞)으로 보고 있다.

한편, 일본 ‘정토종’의 개산조는 신란(親鸞; 1173-1262)이다. 그는 29세 때에 ‘정토종’의 원조(元祖)인 법연의 제자가 된다. 신란 자신에게는 ‘정토진종’의 개산조라는 의식은 없었던 듯하다. 신란을 ‘정토진종’의 개조(開祖)로 받들게 된 것은 뒷날의 역사이다.

일본 ‘정토종’의 사상적 측면에 대해서 더 이상 말씀 드리는 것은 본 필자의 영역을 넘어선다. 이 분야는 동양 삼국의 정토 사상에 관한 전문적인 연구서를 계속해서 내는 동국대 보광당 한태식 교수의 성과에¹⁾ 주목하기 바란다. 다만 이 기회에 밝혀둘 것은, 한국의 경우 교단으로서의 정토종은 이제 시작에 불과하다. 비록 정토에 관한 신앙은 한국 불교의 역사 속에 오래되었지만, 종단(宗團)의 차원에서 그것을 수용하고, 신앙하고, 보급하는 것은 이제 시작이라는 뜻이다. 반면 일본에는 정토 신앙을 전문으로 하는 종단이 있다. 그것도 유구한 역사와 전통을 자랑하면 말이다.

4. 삼국-고려-조선의 경우

한국에서 이제 교단으로서 정토종이 조직화 되고 또 불교학적으로 그 기반을 공고하게 해가는 현실을 감안하여, 필자는 본 장에서 고대 한국에서 정토 신앙에 대한 내력을 장을 달리하여 위와는 달리 비교적 자세하게 소개하려고 한다.

사실, ‘대한불교정토종(大韓佛教淨土宗)’이 종단으로 창종하여 활동하고 있기는 하지만, 종도들의 교육, 종지와 종풍의 수립, 의식의 정비, 승단의 도제 양성과 조직 등등 산적한 문제가 있는 줄 안다. 그리고 교세로 보더라도 이제 발전의 도상에 있는 교단인 것으로 안다. 그러나 분명한 것은 한국 불교라는 ‘시장’에 정토적 성향을 소지한 ‘고객’이 많다는 것이다. 이 고객들을 유치해서 부디 정토종이 나날이 발전하기를 기대한다. 그런데 이런 발전이 있기 위해서는 해결해야 할 과제가 한 둘이 아닐 것이다. 그 중의 하나가, 여타의 종파와 구별되는 정토종 자종(自宗)의 종지(宗旨)와 교학(敎學)이 정립이다.

현재 한국에 정토적인 성향의 불교가 널리 퍼져있다고는 하지만, 이것은 어디까지나 법성(法性) 교학에 근거한 신앙 형태로서, 다시 말하면 법성교학에 수용된 정토 신앙이다. 본 장에서는 이 점을 분명하게 규명할 것이다. 필자는 본인의 학문적 입장을 법성교학에 두고 있고, 이런 입장에서 여타 종파나 종단에 대하여 비판적인 소리를 내기도 한다. 그러면서 동시, 현재 한국 땅에서 운영되는 종단들이 저마다 자신의 종명(宗名)과 명실상부하게 교단

1) 한태식, 『신앙결사연구』, 도서출판 여래장, 2000년. ; 한태식, 『정토삼부경』, 도서출판 여래장, 2000년. ; 한태식, 『반주삼매경』, 도서출판 여래장, 1999년. ; 한태식, 『정토교에서의 깨달음의 문제』, 『정토학연구』 제12집, 2009년. ; 한태식, 『정토교 수행방법론』, 『정토학연구』 제11집, 2008년.

을 운영하도록 요구하고 있다.

위에서도 살짝 언급했듯이, 한국에는 교단으로서의 정토종은 없었지만 정토 신앙의 역사는 오래되었다. 이제 그 역사를 간단하게 살펴보려 한다.

김영태(金煥泰) 교수의 연구에²⁾ 의하면, 중국으로부터 정토 사상이 고구려에 전래되기는 했지만, 그 내용은 전혀 알 수가 없다고 한다. 다행히 백제의 경우는 일본 센코우지(善光寺)의 창건 연기를 기록해 놓은 「善光寺の緣起」, 「善光寺緣起」, 「善光寺緣起集註」 등의 자료를 통하여 단편을 엮을 수 있다고 한다. 그 내용을 볼 것 같으면, 생신아미타여래(生身彌陀如來；一光三尊彌陀佛像을 말함)가 인도에서 교화를 마친 후에 백제로 날아와서 왕궁과 내전 위에 현신(現身)하시고 대궐 안에 광명을 놓았다. 백제에서 교화를 마친 뒤 다시 센코우지(善光寺)로 가셨다고 한다. 물론 이 이야기는 일본에서 만들어진 설화이다. 한편 신라의 경우는 『삼국유사(三國遺事)』에서 보이는 바와 같이 신라인들의 고유한 정서와 결합된 형태로 나타난다. 일상적인 생활 속에서 왕생극락할 수 있다는 이념들이 설화의 형식으로 정착되어 오늘에 전해지고 있다.

이런 민중들의 설화적인 정토왕생 사상과는 달리, 신라의 학승들은 중국 불교의 영향을 받고 있다. 동국대의 한보광(韓普光) 교수는 정영사(淨影寺) 혜원(慧遠)의 지론 계통의 정토교가 원광(圓光) 법사에 의하여 신라에 전해졌다고 주장하기도 한다. 그 외에도 자장(慈藏; 신라 선덕왕 시대)은 636년에 당나라에 가서 643년에 귀국을 하는데, 이때에 도작이나 선도 등의 정토 사상을 배워서 『아미타경의기(阿彌陀經義記)』, 『아미타경소(阿彌陀經疏)』 등의 책을 지었다. 아쉽게도 지금은 전하지 않는다. 그 외에도 원효(元曉), 의상(義湘), 원칙(圓測), 경흥(憬興), 태현(太賢) 등의 학승들이 『정토삼부경』을 소재로 여러 주석서들을 저술하곤 하였다.

이상이 삼국시대와 통일신라시대의 정토사상이다. 다음에는 고려시대의 정토 신앙에 대하여 학자들은 어떻게 보고하고 있는지를 간략하게보기로 한다. 권기종(權奇宗) 교수는 이렇게 정리하고 있다.

“오직 신라의 몇몇 학승들에 의해서 정토 경전의 주석과 저술이 있었을 뿐, 이들도 정토교학만을 전구한 것은 아니었다. 더구나 고려시대에 이르러서는 신라에서 볼 수 있었던 전문적 연구도 없었으며, 오직 천태종과 선종 등에 의해서 정토 신앙의 부분적 원용으로 나타나고 있을 뿐이다.”³⁾

한편, 서윤길(徐潤吉) 교수는 이렇게 말하고 있다.

“고려의 정토 사상과 그 신앙은 천태나 밀교를 능동적으로 수용했다고 하기 보다는 오히려 정토가 천태나 밀교 측에 수용을 당했다는 표현이 더 정확하다. 그리하여 고려에서의 정토 사상은 다른 교학 사상처럼 하나의 독립된 종단으로 발전하지 못한 채 ‘천태 염불’이나 ‘밀교적 정토’라는 특수한 사상적 전통을 갖게 되었다.”⁴⁾

신라나 고려나 모두 정토 신앙은 다른 불교 사상에 의존하여 또는 병합하여 때로는 종속되어 유지 전승되고 있었다. 이런 양상은 조선시대에도 마찬가지이다. 조선시대에는 유교

2) 김영태, 「삼국시대 미타신앙의 수용과 그 전개」, 『한국정토사상연구』, 서울: 동국대출판부, 1985년.

3) 권기종, 「고려시대 선사의 정토관」, 『한국정토사상연구』, 서울: 동국대출판부, 1985년.

4) 서윤길, 「고려 천태와 밀교의 정토사상」, 『한국정토사상연구』, 서울: 동국대출판부, 1985년.

를 국가 이데올로기로 채택하였기 때문에 불교는 여러 방면에서 탄압을 받았다. 몇몇 뛰어난 승려들에 의하여 명맥은 이어졌지만 그들의 대부분은 선사들이었다. 이재창(李載昌) 교수는 조선시대 대표적인 불교 사상가 중의 하나인 서산 휴정(西山休靜; 1520-1604)에 대하여 “염선일치(念禪一致)를 실천하는 철저한 미타 신앙의 선사였다.”⁵⁾라고 평가하고 있는데, 이런 평가는 역시 서산의 제자인 편양 언기(鞭羊彦機; 1581-1644) 에도 마찬가지로 내려진다. 결국 삼국시대에서 시작하여 조선시대로 이어지는 이 지역의 정토 신앙은 독립된 교학으로 성립되지 못했음을 반증하고 있다. 이런 정황은 이 이후에도 계속된다.

5. 만일염불회(萬日一佛會 ; 일명 염불당)

여기서 우리는 한국의 정토 사상을 이해하는 데에 주목할 만한 신앙 조직이 있었음을 상기할 필요가 있다. 그것은 신라 경덕왕(景德王) 17년(758년)에 동량 발징(棟樑發徵 또는 八珍) 화상이 금강산 원각사(현재 고성 의 乾鳳寺)에 개설한 만일염불회(萬日念佛會)이다. 우리는 『건봉사급건봉사말사사적(乾鳳寺及乾鳳寺末寺史籍)』⁶⁾에 의하여 ‘만일염불회(萬日念佛會)’의 내력을 알 수 있다. 제1회는 신라 경덕왕 17년(758), 제2회는 조선 순조(純祖) 2년(1802년), 제3회는 철종(哲宗) 2년(1851년), 제4회는 고종(高宗) 18년(1881)에 시작하여 융희(隆熙) 2년(1908년)에 회향했고, 제5회는 1908년 금암 의중(錦岩宜重) 대사가 시작했고, 1927 원옹 덕성(圓翁德性) 대사가 화주(化主)가 되어 만일회를 계승하였다. 제5회가 진행되던 중 1921년 오대산 월정사의 한암(漢岩) 선사에 의해 한 때 만일회가 폐지되었던 적도 있다. 한암 선사는 많은 선사들이 그랬듯이 ‘선적(禪的)’인 정토관을 가지고 있었다고 할 수 있다.

우리는 이 기록을 통하여 당시 건봉사의 만일회에서 여러 승려들이 모여 큰 소리를 내어 염불을 하면서 정토에 왕생하기를 발원하는 수행을 하고 있었음을 알 수 있다. 그러나 건봉사에서 구체적으로 어떻게 염불수행을 하였는지는 현재로서는 알 수가 없다. 다행히도 그 당시 어린 시절에 대중으로 살았던 의정부 만덕사에서 말년을 보낸 능허 인봉(能虛印峰; 1923-2013) 대중사의 회고를 통해 추측은 가능하다.

1. 아침과 저녁 예불을 끝나고 나면, 만일염불회 대중들은 염불원 대방에 다시 모인다. 북과 광쇠를 치면서 대중들이 장단에 맞추어 송주를 외운다. 아침 공양과 사시에불 사이의 시간에도 또 이렇게 한다. 점심공양 이후와 저녁 예불 시간 사이에도 또 이렇게 한다. 저녁 예불 이후에도 또 이렇게 한다. 모두 합하여 4차례 하는 셈이다. 그리고 틈틈이 어장 스님들께 안채비 등을 비롯하여 각종 짓소리를 배운다. 경우에 따라서는 지화도 양공도 배운다.

2. 물론 이 때에 염불에 동참하는 대중의 면면은 만일 동안 같을 수는 없다. 형편에 따라 교체되기도 한다. 그러나 이 회는 만일(萬日) 동안 계속 해서 염불수행을 계속한다.

3. 북 광쇠의 장단은 천수장단보다는 빠르고 높낮이가 있다.

5) 이재창, 「조선시대 선사의 염불관」, 『한국정토사상연구』, 서울 : 동국대출판부, 1985년.

6) 韓龍雲 編纂, 『乾鳳寺及乾鳳寺末寺史籍』, 江原道 高城 : 1928年.

7) 『修訂增補版 漢巖一鉢錄』, 漢巖門徒會刊, 민족사, 1996년. “정토의 원을 발하는 자는 모두가 고성 염불을 가장 중요하게 생각하였다. 그러나 자신의 성품 속에 아미타불의 극락세계가 있다는 참된 가르침을 되돌아 볼 줄을 전혀 알지 못했다. ; 發淨土願者, 舉皆以高聲念佛, 爲極則, 而全昧其返觀自性彌陀之眞宗教法.”

4. 송주 내용의 전모는 1931년 안진호(安震湖) 스님이 편집한 『석문의범(釋門儀範)』을 통하여 알 수 있다. 이 책은 『범음집(梵音集)』(朝鮮 景宗 3년, 서기 1723년, 전남 曲城 道林寺, 智還스님 刊行)과, 『작법귀감(作法龜鑑)』(純祖 2년, 서기 1826, 全北 淳昌, 龜巖寺, 白坡 스님 간행)을 재편집한 형태여서, 과거 조선시대의 모습을 비교적 온전하게 전하고 있다.

비록 조선시대 500여 년간 유교에 의한 조직적이고 지속적인 불교탄압 속에서 불교의 교단이 외압에 견디지 못하여 하나로 통폐합되기는 했지만, 그런 현실 속에서도 제한적으로나마 전통이 유지되어왔다. 조선의 불교계는 후기에 들어오면서, 과거 고려시대에서부터 전해지던 각종 불교 의식을 정리 출판하게 되는데, 이것이 앞에서 거론한 책들이다.

우리는 이 책들을 통해서 한국의 사원에 전통적으로 시행되어왔던 각종 불교의식은 물론 신앙의 형태를 알 수 있다. 간단하게 대웅전에서 행해지던 예경(禮敬)에 국한하여 예를 들어보자. <향수해례>, <오분향례>, <사성례>가 주를 이루었고, 특별한 경우에 <소례예참>, <대례예참>, <강원상강례>, <칠처구회례>, <관음예문례> 등을 했다.

일제강점기를 거치면서 염불당(혹은 염불방, 만일회, 만일염불회)의 전통은 점점 사라졌고, 게다가 1954년 5월 20일 발표된 이승만 대통령의 유시(諭示)를 시작으로 발단된 한국 불교의 소용돌이(현재의 조계종 측에서는 이를 ‘정화’라고 명명하고, 태고종 측에서는 ‘법난’이라고 명명함) 속에서 완전히 사라졌다.

1964년에 한국불교는 ‘대한불교 조계종’이라는 종명으로 통합종단이 탄생하면서, 이 종단에서는 선종(禪宗)을 표방하였다. 저 멀리는 신라의 도의 국사와, 그리고 고려의 보조 국사와 태고 왕사를 선조로 하는 선종의 맥을 계승하려고 하였다. 결과적으로 이 땅에는 교단 차원이나 혹은 단위 사찰 차원에서, 그곳에 모여 사는 출가대중들이 중심이 되어 자신의 수행을 위하여 정토업(淨土業)을 닦는 그런 ‘공동체’는 사라졌다. 다만 지금은 개인적으로 정토왕생을 발원하고 수행하는 스님들이 약간 있을 뿐이다.

6. 현재의 모습들

일제강점시의 ‘조선사찰령’, 그리고 5·16 직후 국가재건최고회의에서 1962년 5월 31일 제정·공포한 ‘불교재산관리법’, 그리고 현재는 1987년 11월 28일에 발표된 ‘전통사찰보존법’ 등의 실효되면서, 한국 불교계의 교단들은 다양한 모습으로 변화를 계속해 왔다.

여러 변화가 있었지만, 우선 조석예불의 의식에 큰 변화가 있었다. 조계종에서 “삼계도사 사생자부 시아본사 석가모니불” 운운 하는 소위 ‘7정례’가 정착되고, 그것이 여타 종단에 까지 전파되어 이제는 ‘7’정례가 일반화되었다.⁸⁾ 특별한 종단을 제외하고는 말이다. 더구나 ‘사성례’를 하는 절은 거의 볼 수 없다. 정토 신앙에 있어서 아미타불과 관음·세지 양대 보살은 본존으로 각종 예경이나 작법에 중심이 됨은 말할 것도 없다. 그런데 이제는 죽은 자를 위한 <재대령>이나 <관음청>이나 <관음시식> 등 일부 의식에만 남아있다. 죽은 자를 위한 불교 의식에 있어서는, 비록 선종을 표방하는 ‘대한불교조계종’도 특별한 고려 없이 전통적인 재공(齋供) 의식을 그냥 쓰고 있다. 현재 한국에 종단이 거의 100개도 넘는다. 그러나 진각종(眞覺宗)을 제외하고는 모든 종단이 상장례(喪葬禮)에 있어서는 대동소이

8) 신규탁, 「대웅전 예불문을 통해 본 한국 불교의 정체성」, 『한국 근현대 불교사상 탐구』, 새문사, 2012, pp.130-156.

하다.

살아생전 어느 종단에 속한 절에서 신행 생활을 했던 그것은 고려되지 않는다. 죽어서는 모두 정토 신앙으로 돌아가기 일쑤이다. 사실 엄밀하게 말하면 살아생전에도 소속 종단에 대한 구별 의식은 거의 없다. 이것은 무엇을 의미하는가 하면, 현재 한국의 종단은 출가 재가를 막론하고, 불교의 교리적인 이념이나 해석, 또는 역사적인 전승으로 인해서 나누어진 것이 아니고, 매우 현실적인 이유로 나누어졌다는 것이다. 현실적 이유란 굳이 말하지 않아도 알 것이다.

III. 법성교학에서 본 정토

1. 일심(一心)의 철학

필자는 이하에서 법성종(法性宗)의 교리 속에서는 ‘정토’를 어떻게 이해하고 있는지를 소개하기로 한다. ‘법성종’이란, 그 이름에서 ‘종(宗)’이란 명칭을 띠고 있기는 하지만, 사회·종교 조직으로서의 ‘종단’ 또는 ‘교단’과는 여러 면에서 거리가 멀다. ‘법성종’에서의 ‘종’은 교상(敎相)의 판별이나 해석상에서 나온 것이다. 좁은 의미로 한정시켜서 말하면, ‘법성종’은 『화엄경』을 중심으로 연구하던 당대(唐代)의 두순(杜順; 557-640)-지엄(智儼; 600-668)-법장(法藏; 643-712)-징관(澄觀; 737-839)-종밀(宗密; 780-841)과 송대(宋大)의 장수자선(長水子璇 965-1038)-진수정원(晉水淨源; 1011-1088) 등으로 이어지는 교학자들의 경학(經學)을 총칭한다. 조선에는 이런 전통이 영·정 시대 전라도 일대에서 부흥하여, 그 맥이 오늘에 전하고 있다.

이들 ‘법성’의 종학도(宗學徒)들에게 있어 근본이 되는 경전은 『화엄경』, 『능엄경』, 『원각경』, 『금강경』, 『대승기신론』 등이다. 그리고 율장으로는 『범망경(梵網經)』이다. 이것이 이들의 종전(宗典)이다. 이 중에서도 『대승기신론』은 법성교학의 체계 수립에 근간이 되는 대승 논서이다. 이 논에 나오는 ‘일심(一心)’은 법성교학의 핵심 중의 핵심이다. 다 말할 수는 없기 때문에 최소한 필요한 부분만 소개하기로 한다. 자세한 것은 성총(性聰) 스님이 회편(會編)한 『대승기신론필삭기회편(大乘起信論筆削記會編)』(한불전 권8)을 참조하기 바란다.

법성의 교학에 의하면, ‘일심’ 속에는 ‘불생불멸하는 진여의 속성’[心眞如門]과, ‘진여에 의존하여 생·주·이·멸하는 속성’[心生滅門]이 있어서, 이 두 속성이 ‘각각’ 모든 법을 포섭하고 있다. ‘불생불멸(不生不滅)하는 진여(眞如)적 속성’[心眞如門]에는 윤회의 인과에 저촉을 받지 않는 소위 ‘무루(無漏)의 공덕’이 갖추어져 있으며, 한편으로는 일체의 오염된 법과는 관계하지 않는 ‘언어나 사유로 규정되기 이전의 그 무엇’이 있다. 이 경지는 깨달아야만 그것 자체와 하나 될 수 있다.

이렇게 하여 ‘일심(一心)’과 ‘이문(二門)’이 설명된 셈이다. 또 ‘일심’ 속에 있는 ‘불생불멸하는 진여적 속성’[心眞如門]이 바로 대승의 체(體)이고, 또 ‘일심’ 속에 있는 ‘진여에 의존하여 생·주·이·멸하는 속성’[心生滅門]이 대승의 체(體; 본바탕)·상(相; 기능)·용(用; 작용)이다. 이 분에 대해서는 『대승기신론』 분량의 거의 4/5를 할애하여 설명하고 있는데, 이것이 소위 ‘3대(大)’이다. 그 다음에는 ‘4가지의 믿음’과 ‘5종류의 수행 방법’을 제시한다.

‘4가지의 믿음’이란, 첫째는 근본을 믿는 것이니, 이른바 진여(眞如)의 법을 즐겨 생각하

기 때문이다. 둘째는 부처님에게 한량없는 공덕이 있다고 믿어서 항상 부처님을 가까이 하며 공양하고 공경하여 선근(善根)을 세워 일체지(一切智)를 구하려고 생각하기 때문이다. 셋째는 불법 속에는 큰 이익이 있음을 믿어서 항상 모든 바라밀 수행할 것을 생각하기 때문이다. 넷째는 사문(沙門)들은 바르게 수행하여 자리(自利)와 이타(利他)를 실천한다고 믿는 것이니 항상 모든 보살들을 즐겨 친근히 하여 참다운 수행을 배우려고 하기 때문이다.

다음으로 ‘다섯 종류의 수행 방법’을 거명하고 있다. 어떤 것이 다섯 가지인가? 첫째는 보시이요, 둘째는 지계요, 셋째는 인욕이요, 넷째는 정진이요, 다섯째는 지관(止觀)이다.

이렇게 해서 『대승기신론』의 ‘1심(心)’, ‘2문(門)’, ‘3대(大)’, ‘4신(信)’, ‘5행(行)’이 갖추어졌다. 이 논에서 제시한 방법에 따라 수행하면 걸리는 시간의 장단은 있지만 누구나 할 것 없이 모든 중생은 구경에는 윤회에서 벗어나 부처가 된다는 것이다. 그리하여 그 때부터는 자신의 원(願) 따라서 각종 세계(世界)에 출몰하여 중생을 구제한다는 것이다. 이것이 법성종의 근본 형이상학이고, 실천이론이다. 이것을 요약하여 진수 정원법사는 (1)오비로법계(毘盧盧法界 ; 비로법계를 깨닫는 수행), (2)수보현행(修普賢行 ; 보현보살로 대표되는 대승의 바라밀을 실천하는 수행)으로 제시하고 있다.⁹⁾ (2)에 해당하는 것으로 『대승기신론』에서는 위에서 말한 5행을 들고 있다.

2. 포기하는 사람을 위한 방편의 설치

그런데 문제가 하나 남아있다. 즉, 대승에 대한 믿음을 내어, 그리고 수행을 해서 ‘정정취(正定聚)’에 들어가야 하는데, 개중에는 이런 생각을 하는 사람이 있다는 것이다.

이 사바세계에 살고 있기 때문에, 스스로 두려워하면서 자신은 부처님을 끝내 만나 뵈지도 못했고 또 몸소 받들어 공양하지 못했기 때문에, 두려워하면서 생각하기를, ‘믿음을 성취하지 못할 것이다.’ 하고는, 이럴 바에야 그만 두려는 자가 있다.¹⁰⁾

이 내용을 이해하기 위해서는 기본적인 것이지만 설명을 할 필요가 있다. 불교 교단은 역사적으로 크게 2종의 교단이 있다. 하나는 (1)성문(聲聞) 교단이고, 둘째는 (2)대승(大乘) 교단이다. (1)에서는 소위 ‘니카야’를 중심으로 해서, 역사적인 인물들로 교단의 구성원이 연속된다. 물론 그 시발점은 역사상의 석가모니와 당시 대중이다. 그러나 대승은 그렇지 않다. 대승의 각종 경전은 역사상의 석가모니가 설한 것이 아니다. 대승 경전은 진리 자체를 몸으로 하는 법신(法身) 부처님이 설하는 방식을 취하고 있다. 법신을 신앙하는 재가와 출가 수행자들의 신앙 고백으로 이루어져 있다. 그 대표적인 경전이 『화엄경』이다. 법신은 오직 부처만 알 수 있는 즉 “유불여불(唯佛與佛), 내능구진(乃能究盡).”이다.

색신(色身)으로 화현(化現)해서 이 사바에 태어났다 쿠시나가라에서 열반하신 석가모니 부처는 이미 재가 되어 ‘신령한 뼈[靈骨]’만 남았다. ‘신령한 뼈[靈骨]’ 즉 ‘사리’를 보고, 살아계셨던 석가모니 부처님을 본 듯이 믿음을 내어, 그 분이 남기신 ‘말씀’을 믿고 수행하는 사람들도 있다. 그런데 문제는 이 ‘뼈’ 가지고는 못 믿겠다는 사람이 있을 수 있다는 것

9) 『華嚴普賢行願修證儀』, (신찬속장74, p.366). 자세한 것은 이 책의 제11장 「IV. 수행은 어떻게 하는가?」 참조.

10) 『대승기신론필삭기회편』(한불전8, p.791a), “以住於此娑婆世界, 自畏不能常值諸佛, 親承供養, 懼謂信心難可成就. 意欲退者.” 전통 강원의 강사들은 오늘날도 이 강본을 보기 때문에 이 판본으로 인용한다.

이다. 3보 중에 불보를, 눈으로 손으로 귀로 보거나 만지거나 들을 수 없다는 것이다. 그래서 결국 공양 올릴 부처님이 없는 이 사바세계에서는 수행이 안 된다는 것이다. 그럴 바에야 아예 수행을 포기하자는 것이다.

한 예로 선(禪) 불교가 많이 퍼져있는 한국의 상황을 보자. 선사들은 말한다. 각자의 제 마음에 부처가 있다고 말이다. 솔직하게 말해서 이 말에 믿음이 갈까? 쉽지 않다. 한 순간에도 별 생각을 다 하고, 하루에도 별의 별짓을 다 하는 데, 남은 몰라도 내가 부처라니. 아니, 혹시 내 속에 부처다운 모습을 내 자신이 한 순간 한 번이라도 직접 보았더라면 믿을 것이다. 남에게 보이거나 증명하지 않아도 좋다. 내 스스로 말이다. 대승의 가르침을 믿어 정정취(正定聚)에 들어간다는 것은 좀처럼 쉬운 일이 아니다. 그럼 어찌란 말인가? 그래서 나온 대안이 다음의 말씀이다.

이른바 오로지 하나에 집중한 마음으로 염불(念佛)한 인연으로, 저마다의 원하는 바에 따라 타방의 부처님 나라에 환생하여, 그 부처님 앞에 항상 몸을 나타낸다. 그 결과 나쁜 세상을 아주 떠나는 것이다.¹¹⁾

이 구절을 이해하기 위해서는 불교의 세계관을 알아야 한다. 『화엄경』을 기본으로 해서 중국에서 편집한 『범망경(梵網經)』에서는 이렇게 말하고 있다. 즉, 1,000 개의 꽃잎으로 이루어진 큰 연꽃이 향수해(香水海) 위에 떠 있는데, 그 1,000 개의 꽃잎마다에는 각각 100억 개의 ‘소(小) 세계’가 있다. 이들 세계는 모두 보신(報身) 노사나불(盧舍那佛)의 서원력과 수행력으로 인해 세워진 나라인데, 노사나불은 연화대 위에 앉아서 자신을 변화시켜 1,000 분의 화신(化身) ‘대석가(大釋迦)’가 되어 1,000 개의 꽃잎 위에 있는 세계에 거하신다. 1,000 분의 ‘대석가’는 다시 자신의 화신을 각 100억 분을 만드는데 그 들은 모두 같은 방식으로 보리수에서 득도하고 교화하다 열반에 들기를 거듭한다. 1개의 연화대 위에서 $1000 \times 100\text{억} = 10\text{조}$ 개의 ‘소(小) 세계’가 있고 거기에 각각 ‘소 석가(小 釋迦)’ 있는데, 그 ‘소 석가’ 중의 한 분이 사바세계에 화신으로 오신 인도의 석가모니이시다. 인도의 ‘100억’은 지금의 수로 하면 ‘10억’이라고 한다.¹²⁾

그러면 이 ‘10억’은 어떻게 해서 나온 수인가? ‘소 세계’ 1,000 개가 모이면 ‘소천세계’가 되고, ‘소천세계’ 1000 개가 모이면 ‘중천세계’가 되고, ‘중천세계’ 1,000 개가 모이면 ‘대천세계’가 된다. 1,000을 3번 곱했다고 해서 ‘3천 대천세계’라고 한다. 결국은 $1000 \times 1000 \times 1000 = 10\text{억}$ 이 되는 셈이다.¹³⁾

10조의 숫자에 달하는 ‘소세계’ 중의 하나가 우리가 살고 있는 ‘사바세계’이다. 그런데 사바교주이신 화신 ‘석가모니불’은 임무를 마치고 돌아가셨다. 미래 다시 이 사바에 미륵부처가 오신다고 했지만, 지금 사바에는 화신불이 없는 무불(無佛)시대이다. 이런 무불시대에 보살이 간생(間生)하시어 중생을 교화한다. 비록 이렇게 화신불은 현재 없지만, 근본적으로는 노사나불의 원력 속에 있는 것이고, 이 노사나의 본신(本身)으로서 진리를 몸으로 하시는 ‘청정법신 비로자나불’은 상주 불멸하신다. 법신은 없는 곳이 없고, 없는 때가 없다. 그렇다고 대승의 불자들은 신앙하고 있다.

11) 『대승기신론필삭기회편』(한불전8, pp.791a-b), “謂以專意念佛因緣, 隨願得生他方佛土, 常見於佛, 永離惡道.”

12) 『梵網經』(卷下)(대정장24, p.1003a-c).

13) 규봉 종밀 저, 신규탁 편역, 「4. 삼천대천세계 및 세계 구상도」, 『화엄과 선』, 서울: 정우서적, 2012, 재판, pp.323-325. 참조

그러나 중생들은 보이지도 들리지도 않는다는 등이 이유로 그것을 못 믿는다. 이런 중생들의 심정이 위의 인용문에서 그대로 그러난 것이다. 그러니 반드시 보아야 믿겠다는 중생들이 있다면, 자신들의 원함에 의해서 볼 수 있다는 것이다. 어떻게 하면 볼 수 있다는 말인가?

『대승기신론』에서는 이렇게 말하고 있다. 그 한 예를 보여주는 것이다.

서방 극락 세계의 아미타불(阿彌陀佛)을 전심전력으로 생각하여, 자신이 닦은 착한 일들을 남들에게 회향하면서 그 세계에 환생하기를 소원하면 눈 깜짝 할 사이에 가서 태어난다는 것이다. 그곳에는 항상 부처님을 친히 뵈기 때문에 결코 물러남이 없을 것이다. 만약 저 부처님의 진여법신을 관(觀)하면서 항상 부지런히 닦아 익히면, 마침내 왕생하여 정정취(正定聚)에 들 수 있다.¹⁴⁾

3. 극락세계에 가는 방법

우리가 살고 있는 ‘사바세계’에서는 설사 ‘천당(天堂; 하늘나라)’의 일종인 무색계(無色界) 최고의 경지인 ‘비상비비상처천(非相非非相處天)’에 가서 살더라도, 거기에서 살만한 업력(業力)이 다 떨어지면 다시 아래 세상에 환생한다. 이래서는 윤회에서 결국 벗어나지 못한다. 물론 여기나 저기나 부처님 못 만나기는 마찬가지이다. 결국은 무루(無漏)의 업(業)을 닦아야 해탈한다.

그런데 부처님을 직접 뵈워야만 발심하겠다는 자에게는, 부처님 있는 나라에 가서 보게 해줄 수 있어야 한다. 거기가 어딘가 하면 사바에서 출발하여 서쪽으로 10만 억 불토(佛土)를 지나가면, 거기에 ‘극락(極樂)’이라는 이름을 갖은 세계가 있다는 것이다. 1불토(佛土)는 1분의 부처님이 교화를 담당하는 지역인데, 한 분의 부처님은 1개의 ‘3천대천세계’를 교화하신다. 그러니 이 경우의 부처님은 ‘대 석가’를 말한다.

그렇게 먼 곳을 가는 방법이 무엇인가? 『아미타경』, 『서상경(瑞相經)』, 『관경(觀經)』등에 의하면, 수행의 정도에 따라 속도와 높낮이를 9품의 등급으로 나눈다. 상상품(上上品)에 속한 자는 3종류의 마음을 내어 수행하는데, (1)지성으로 하는 마음, (2)깊은 마음, (3)회향하는 마음이 그것이다. 계행을 잘 지켜서 1일 또는 9일 정도 대승경전을 독송하면 거기에 간다고 한다. 이때에 불보살님들이 친히 나와 마중을 하는데, 관세음보살이 다이아몬드로 만든 가마(臺)를 들고 그 수행자 앞에 나타나신다. 그러면 이것을 타고서는 부처님의 뒤를 따라 손가락 튕길 정도의 짧은 시간에 저 극락세계에 간다.

이렇게 하여 극락세계에 가서는 부처님을 뵈고, 법문을 듣고, 깨달음을 얻고, 순식간에 사바세계에 두루 퍼져있는 모든 부처님 전에 나아가 그분들로부터 부처가 될 것이라는 마정 수기를 받는다. 그런 다음에 다시 본래의 극락으로 되돌아와서 헤아릴 수 없이 많은 백천 다라니 법문을 얻는다.

중간은 생략하고 그러면 하하품(下下品)은 어떻게 되는가? 즉 9등급 중에서 맨 아래 등급에 속하는 못 된 짓을 한 사람은 어떻게 되는가? 저들은 5역죄를 비롯한 수많은 악업을 지었기 때문에, 지옥에 떨어져 수많은 세월을 지내고서 온갖 고통을 받고 지옥에서 숨을 거둘 적에, 선지식을 만나 그가 ‘부처님의 이름을 불러라.’라고 알려주고, 그 말 대로 부처

14) 『대승기신론필삭기회편』(한불전8, pp.791b-c). “如修多羅說，若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根，迴向願求生彼世界，即得往生，常見佛故，終無有退。若觀彼佛真如法身，常勤修習，畢竟得生，住正定。”

님의 명호를 부르게 되면, 그로 인하여 10억겁을 윤회하면서 지었던 모든 업장을 아미타불을 열 번 부르는 것으로 다 녹여 없앤다. 그러고 나면 연화대를 타고 극락으로 향한다. 불보살님들이 마중을 나와서는 저 향수해 가운데에 있는 연꽃 속으로 데리고 들어간다. 그곳에서 12대겁(大劫)을 지나면 연꽃의 꽃잎이 벌어진다. 그리고는 관음 세지 양대 보살님이 설법을 해주신다. 법문을 듣고는 기쁨에 넘쳐 죄와 모든 업장을 녹여 없애고 마침내 보리심을 발한다.

그런데 여기에서 궁금증이 하나 생긴다. 『불설관정수원왕생십방정토경(佛說灌頂隨願往生十方淨土經)』에서 서방 정토에 대해 설하고 있다¹⁵⁾. 여기에 따르면 서방세계에 극락이 있다 하는 데, 어찌하여 ‘서쪽’만을 말하는가? 이에 대한 답은 이렇다. “직접적인 이유(因)는 부르기 쉽기 때문이고, 보조적인 이유(緣)는 극락도사이신 아미타 부처님의 원력 때문이다.” 10번만 아미타불을 부르면 갈 수 있다니 이보다 쉬운 일이 있겠는가? 또 아미타 부처님께서 세운 48종의 광대한 서원 가운데, “누구든지 나의 나라에 태어나기를 바라는 자가 있으면, 10번만 내 이름을 부르면 그를 여기에 태어나게 하겠다.”라고 서원을 세웠기 때문이다. 이런 이야기 등은 『서상경(瑞相經)』에 자세하다. 이상은 모두 『대승기신론필삭기』에서 소개하고 있는 내용이다.

IV. 다양한 방편문의 제시

위의 제Ⅱ절에서는 한·중·일 3국에서의 그 지역 사람들의 ‘정토’에 관한 관념들을 살펴 보았다. 그 중에서 한국의 경우는 삼국시대에서 현재에 이르기 까지 개괄적이지만 그 양상을 살펴보았다. 이 과정에서 알 수 있었던듯이, 한국에서는 정토 신앙으로 종단을 별도로 세우지는 않았지만, 죽은 자를 위한 의례 속에 그 신앙이 깊게 관계하고 있다.

그리고 제Ⅲ절에서는 법성종의 입장에서는 정토 신앙을 어떻게 자신들의 교학 체계 위에서 자리 매기고 있는지를 살펴보았다. 법성종에선 기본적으로 『대승기신론』의 ‘1심’, ‘2문’, ‘3대’, ‘4신’, ‘5행’의 이론 체계 속에서 대승에 관한 믿음을 어떻게 일으켜야 할지에 대한 대안을 나름대로 내놓고 있다. 법성의 철학에서는 인간의 마음에서, 『대승기신론』의 표현을 그대로 빌리면, 즉 ‘중생의 마음’에서 출발한다. 사람이면 누구나 할 것 없이, 일심(一心)이 있다는 것이다. 이것을 선종에서는 ‘부모가 나를 낳아주기 이전의 나의 본 면목’이라 부르기도 했고, 『원각경(圓覺經)』을 비롯한 성종내의 경전에서는 ‘원각묘심(圓覺妙心)’ 내지는 ‘본각진심(本覺真心)’ 내지는 ‘진여(眞如)’ 등등으로 표현했다. 인간은 누구나 비록 각종 번뇌에 쌓여 있다고 하더라도, 자신의 본성을熏습(熏習)하여 본래의 청정성을 회복할 수 있고 한다. 이것이 바로 ‘진여熏습(眞如熏習)’ 사상이다.

작은 『화엄경』이라고 규봉 종밀 선사도 일찍이 말한 『원각경』에서 문수보살이 불타에게 질문한다. 당신께서는 무슨 수행을 하셨기에 부처가 되었냐고 말이다. 대답은 명확하시다. “개의원조청정각상(皆依圓照淸淨覺相)하여 영단무명(永斷無明)하야사 방성불도(方成佛道)이니라.”¹⁶⁾ 저마다 가지고 있는 청정한 깨달음의 기능[淸淨覺相]이 있는데, 이것을 온전하게 관찰[觀]했기 때문에 무명을 완전히 끊어서 마침내 부처가 되었다는 것이다. 결국은 길은 이것이다. 이것이 잘 안 되기 때문에 보안보살의 질문에 따라 관행(觀行)을 일러주셨고¹⁷⁾,

15) 『佛說灌頂隨願往生十方淨土經』(대정장21, pp.529-530).

16) 신규탁 역, 『원각경·현답』, 서울: 정우서적, 2013, p.27.

더 나아가 위덕보살의 질문에 따라 ‘사마타’, ‘삼마발제’, ‘선나’의 3관 수행을 일러주신다.¹⁷⁾ 이것도 안 되는 사람을 위해서 원각보살의 질문에 따라 도량가행(道場加行)의 방법을¹⁹⁾ 일러주신다. 『화엄경』에서는 좀 더 자세하게 풀어서 설명한다. 그것을 줄이고 줄여서 말하면 한편으로는 비로교주의 법계본성을 깨치고, 다른 한편으로는 광대한 보살행을 하라는 것이다. 이렇게 하여 세세상행보살도(世世常行菩薩道)를 하면 구경에는 일체지를 온전하게 완성한다는 것이다. 그것이 바로 보현의 행원이요 법성종의 수행이다.

그러나 부처님을 보아야 실천하겠다는 자는, 무엇보다 각종 계행을 청정하게 지키면서 대승경전을 ‘독송’하라는 것이다. 상상품에 속한 자는 빠르면 하루 느리면 9일이면 된다는 것이다. 아주 못되게 살아서 지옥에 빠져 오랜 세월 고생할 정도의 업을 지었더라도 임종시에 10번만 ‘나무아미타불’을 외우라는 것이다. 하하품에 속해도 염불만 하면 극락에 간다는 것이다. 이것이 법성종에서 말하는 극락정토에 관한 교학이다.

그런데 여기에서 우리가 꼭 주목해야 할 부분이 있다. 극락에 간다고 성불하는 것은 아니다. 거기에 가서도 번뇌를 닦아 없애야 한다. 결국은 여기 있으나 저기 있으나, 닦지 않고는 성불이 안 된다. 이것이 법성종의 가르침이다. 다행히 인간으로 태어났고, 종교의 자유가 보장된 남한 땅에 태어났고, 게다가 불교를 만났으니, 게다가 소송이 아닌 대승을 만났다. 복 중의 복이요, 은혜 중의 은혜이다.

예경하고, 공양하고, 참회하고, 발원하고, 지송하면서, 저마다의 처지에서, 출가 불자는 출가 불자대로, 재가 불자는 재가 불자대로, 청정 비구는 비구대로, 권속을 부양하는 전법사는 전법사대로 저 마다의 길을 가는 것이다. 이것이 법성종의 수행자관이다. 금생에 모두 닦아서 단박에 무여 열반에 들면 더 없이 좋고, 안 되면 아침저녁으로 ‘동입미타대원해(同入彌陀大願海)’라고 예불하면서 서원해야 한다. 미타 정토에 가서 또 닦겠다는 것이다.

죽는 순간에 처해 있는 자를 위해서는 함께 ‘나무아미타불’을 염불해서 극락왕생하기를 함께 빌어주어야 한다. 이미 죽은 자를 위해서는 “승불신력(承佛神力), 장법가지(仗法加持), 래예향단(來詣香壇), 수첨법공(受添法供)” 운운하면서 고혼을 청하여, 조주의 다(茶)도 대접하고, 대승경도 읽어드리고, 격외 선구도 설파하여 허망한 인연을 모두 쉬고 천당불찰(天堂佛刹)을 마음대로 가시게 해야 할 것이다. 가시는 길에 별의 별일이 다 있더라도 오직 부처님계시는 7보산(寶山)으로 만 향하시라고 당부하고 또 당부하는 것이다.

살아생전의 보살행이 우선이다. 그래도 안 되면 염불해서 다음 생을 기약하여 거기에서 다시 보살행을 할 수 있도록 시간을 벌어야 한다. 그런데 지금 여기에서 보살행은 조금도 안 하고, 극락에 가서 시간을 번들 무슨 소용이 있겠는가? 물론 보험 드는 셈으로 염불을 동시에 해도 좋다. 그러나 보살행이 없이 염불만해서는 안 된다. 임종에 즉하여서는 일념으로 아미타 정토로 환생하기를 발원한다. 이것이 화엄 법성교학의 실행이다. 그리고 이런 화엄의 법성 교학은 초기 불교의 ‘도솔천 사상’이나, 또는 ‘보살 사상’은 물론 ‘본원(本願) 사상’과도 상통하는 것이다.

17) 위의 책, pp.47-66.

18) 위의 책, pp.114-119.

19) 위의 책, pp.167-185.

<3교시>

유도불 교섭 속에서의 불교

I. 도교의 세계관과 수행법

1. 세계관

(1) 불교의 윤회적 세계관으로부터 영향을 받고 있다. 도교에서는 불교의 5도설(천상, 인간, 축생, 아귀, 지옥) 혹은 6도설(아수라)의 영향으로 신선이 사는 천상계, 산 사람이 사는 인간계, 죽은 사람이 있는 지옥, 아귀, 축생으로 나눈다.

(2) 불교의 6도설=3악도+3선도

(3) 도교에는 해탈 사상은 보이지 않는 점은 불교와 다른 점이다.

<5화2도설>

1) 천상계

(1) 3천 또는 9천 계통의 天界說 ; 교단 도교의 성립 이전인 동진시대의 갈홍의 <太上靈寶五符書>와, 같은 시대의 상청경 <除六天之文三天正法>, 또는 오두미도의 <女青鬼律>에 등장함.

(2) 32천 계통의 천계설 : 역시 교단 도교 이전의 설로, <元始無量度人上品妙經> 등에 보인다. 동서남북에 각각 8개의 천을 배열하고 있다.

(3) 36천설 : 교단도교에 비로소 완성된 것으로 <도문경법상승차서>에서 정착됨. 天師道에서 불교의 三界說을 수용하여 완성한 것임. 그 내용은 다음과 같다. 주목할 것은 불교의 3계 위에 대라천과 3천을 둔 것.

大羅天,

3천

四종민천

무색계4천

색계18천

욕계6천

(4) 3천이라는 관념의 출현 배경; 상청경에 속하는 동진시기에 편집된 <제육천지문삼대정법>에 기인.

(5) 이상과 같은 36천설이 완성된 뒤에 북송 장군방의 <운급칠첩>으로 계승되어 굳건한 지위를 점하게 됨.

2) 인간계

불교와 다른 점; 불교에서는 육체를 가지고 있는 한 고통이다. 그런데 도교에서는 인간 육체의 소멸을 원하지 않는다. ‘全性保身’의 도교적 전통을 도교에서도 유지하고 있다.

性命=生命

3)삼도(죽은 자의 세계)

(1)불교에서는 육도에 윤회하는 중생이 있을 뿐이지, ‘죽은 자’는 없다.

(2)도교에서는 그런 불교의 입장과는 다르다. 도교에서는 죽음은 자연스런 결과가 아니라 죄의 과보라고 생각한다. 죄를 소멸시키면 죽지 않는다고 그들은 생각한다. 그 소멸하는 방법이 바로 ‘齋’ ‘醮’이다.

(3)지옥은 동서남북중앙의 5방에도 있고, 五岳의 지하에 있다는 관념을 가지고 있다.

4)南宮

남궁은 혼과 신체의 정화 장소이다. 죽은 자의 혼이 지옥에서 구제되면 먼저 천상계의 남궁에 들어가서, 그곳에서 혼과 신체의 鍊度(=鍊磨)를 받고, 그런 다음 인간의 세계에 다시 태어난다. 남궁의 장소는 천상계에 있는 것으로 생각된다.

5)洞天福地

‘洞天福地’는 지상의 명산 승지에 있는 신선의 세계이다. ‘洞天’은 ‘福地’에 있는 동굴을 지칭한다. ‘福地’는 금단의 선약을 만드는 곳일 뿐만 아니라, 전쟁이나 각종 가난과 재앙이 미치지 못하는 곳이다. <眞誥>가 편찬되던 당시에는 36곳의 ‘洞天’설이 나타난다. <천지궁부도>에 의하면, 10大洞天과 36小洞天 설이 형성된다.

2. 수행법

1)호신법

신들의 힘을 빌려서 자신을 지키는 방법이다.

도교 교단에 들어와서 신앙생활을 하려는 자는 스승으로부터 券契, 符籙, 治籙, 戒를 받아야 한다.

券契 : 천상의 세계에 올라가는 데에 필요한 일종의 통행증서이다.

治籙 : 治의 符籙을 뜻한다.

戒: 삼보에 귀의하는 것을 뜻하는데, 道寶, 經寶, 師寶가 그것이다.

仙靈의 符籙을 받아야 신을 청해도 신은 내려오지 않는다. 그 부록에는 1장군록, 10장군록, 仙官75장군록, 靈官75장군록 등이 있다.

다음으로 ‘九州社令’ 또는 ‘九州都統’을 받아야 전국 통행에 자유로울 수 있다.

이렇게 수행이 높아가면서 더욱 높은 券契와 符籙을 받아야 하는데, 이런 내용은 <과계의범>에 나온다.

2)멸죄법

자신이나 조상의 죄를 소멸시켜 신선이 되어 올라가는 것이다.

크게 네 종류가 있다. 上章, 齋, 醮 存思法이 그것이다.

(1)上章 : 오두미도와 천사도의 전통적인 치료법. 기도 문서를 지어서 신에게 바치는 행위.

(2)齋와 醮 : 금육재와 황록재가 오래됨. 지역과 시대에 따라 변화가 있음. 그 중 황록재가 대

표인데, 그 순서를 간단하게 소개하면 다음과 같다. (1)立檀, (2)題榜, (3)然(燃)燈, (4)香火, (5)鎮龍, (6)明繪, (7)方綵, (8)署職, (9)三上香, (10)祝香, (11)請仙官, (12)三上香, (13)謝十方, (14)謝日月星, (15)謝五嶽, (16)謝水官, (17)謝三寶, (18)存思.

(3)存思法 : 불교의 일종의 관상 염불과 유사. 백골관 수식관. 등.

장생술

(1) 내단법 : 신체 속에 들어있는 精, 神, 氣의 세 기운을 단련시켜 ‘丹’을 만들어 不死를 얻는 방법이다. 辟穀, 服餌, 導引, 胎息, 守一, 周天, 房中 등이 있다.

<1> 장생에 대한 인류의 희망 : 의술

<2> 몸속에 흐르는 氣의 순환 :

<3> 생명과 성에 대한 이해 :

(2) 외단법

Ⅱ. 당송대의 변혁에 관한 각종 가설; 화엄교 신유학의 관계

此是迷真逐妄從微細順大生起展轉至麗之用										
迷有十重										
○一 本覺	○二 不覺	○三 念起	○四 見起	○五 境現	○六 執法	○七 執我	○八 煩惱	○九 造業	○十 受報	
謂一切眾生皆有本覺真心○如富貴人端正多智在自宅中住也	未遇善友開示法爾本來不覺不覺迷真也○論云不如實知真如之法如宅中人睡自不知也	三細相此其第一也	念起故有能見相如夢中之想也	論云以依動故能見不動則無見	以有見故根身世界妄現如夢中別見有身在他鄉貧苦及見種種好惡事境	不知境從自心起執為實有名為法執如正夢時法爾必執夢中所見之物為實有也	執法定故見自他之殊計自為我名為我執如夢時必認他鄉貧苦之身為己本身也	執四大為我身故貪愛順情瞋違情境愚癡計校如夢在他鄉所見違順等事亦貪瞋也	由三毒擊發故造善惡等業如夢中或偷奪打罵或行恩布德等也	業成難逃如影響應於形聲故受六道業繫之苦已受之身非可斷法故無對治之法如夢因偷奪打罵被捉枷禁決罰或因行惡得報羈羈拜官署職也

六道凡夫之本

不覺

阿梨耶識

頓悟

謂有眾生遇善知識開示
上說本覺真心德世間
今得悟解四大非我五蘊

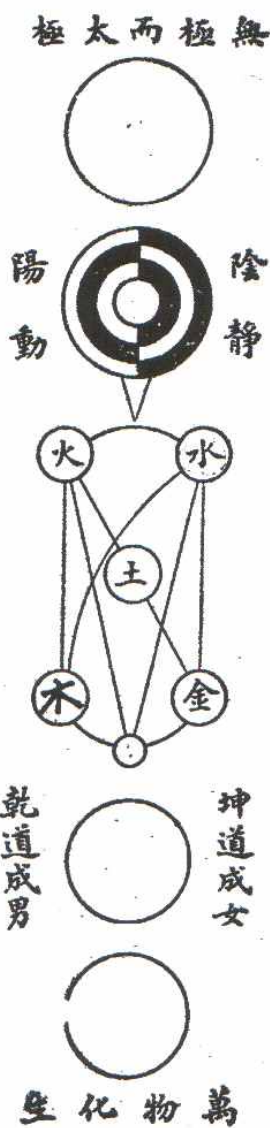
信根本樂念真如法故已信
佛有無量功德常念修持四信
法有大利益常念修行四信

[illegible]

周濂溪說，〈太極圖說〉

0764

太極圖說云：



「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水、火、木、金、土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也。陰陽一太極也。太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生，而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣。五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，（自註：聖人之道仁義中正而已矣）而主靜，（自註：無欲故靜）立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，神鬼合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。又曰：原始反終，故知死生之說。大哉易也，斯其至矣。」（全集，福州正誼書院刊正誼堂全書本，卷一）