## 불교학연구회

춘계 학술대회

# 불교 전통에서 바라본 세계와 우주

□ 주최 : 불교학연구회

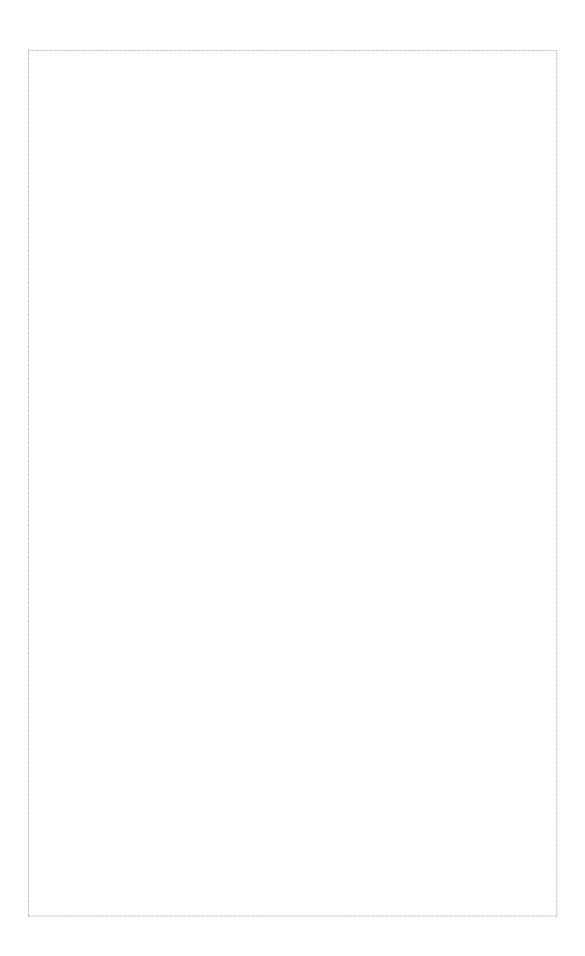
□ 일시: 2024년 5월 25일(토) 10:00~18:00

□ 장소 : 청호불교문화원 4층 세미나실

□ 후원: (재)청호불교문화원

# 7弗教學研究會

kabs.re.kr



## 환영사

안녕하십니까?

청호불교문화원 이사장 이종욱입니다.

청호불교문화원에 오신 여러분들을 환영합니다.

지난 주 수요일이 부처님 오신날이었습니다. 저는 이곳 청호불교문화원 7층 법당에서 거행된 봉축법요식에 참여했습니다. 매년 맞이하는 날이지만, 올해는 스승의 날과 겹쳐 여러 생각을 해보게 되었습니다. 부처님의 별칭 가운데 천인사(天人師)란 호칭이 있습니다. 천신과 인간들의 스승이란 의미인데, 정말 부처님의 크신 덕성을 잘 표현한 말이라고 생각합니다. 오늘도 우리는 크신 스승님의 가르침을 학술대회라는 장을 통해 다시금 들어보는 기회를 갖게 된 것 같습니다.

지난 해 여러분들과 처음 인사를 나눈 것도 이즈음이었다고 기억합니다. 그것이 엊그제 같은데, 벌써 1년여의 시간이 훌쩍 지나가 버렸습니다. 부처님께서 말씀하신 무상의 이치를 다시 한 번 생각해 보게 됩니다.

이번 학술대회 주제는 '불교의 우주론'이라고 들었습니다. 우주만큼 인간에게 경이로운 대상이 있을까요? 알고 싶지만, 그 전모를 알 수 없는 것. 우리가 그 안에 살고 있지만 우주는 우리 밖의 다른 세상인 것 같은 착각마저 드는 대상이 우주라고 생각합니다. 그리고 그 광대한 우주에서 지구는 참으로 먼지보다도 작은 행성임을 보여준, 그 유명한 칼 세이건이 명명한 '창백한 푸른 점(Pale Blue Dot)'으로 알려진 사진도 생각납니다. 이 때 칼 세이건이 한 말을 보면, 부처님의 말씀과 너무도 닮아 있다는 느낌을 받습니다. 이것은 아마 저만의 느낌은 아닐 것입니다.

최근 천체물리학, 이론물리학, 천문학 등이 발달하면서 다양한 우주에 대한 연구들이 이루지고 있다고 알고 있습니다. 그런 와중에 불교의 우주론을 갖고 학술 대회를 개최한다고 하니, 사뭇 궁금해졌습니다. 부처님은 우주에 대해서 어떻게 말씀하셨을까. 그리고 후대의 불교인들은 이 우주론을 어떻게 발전시켰을까. 오늘이러한 궁금증을 해결할 수 있는 좋은 기회가 될 것 같습니다.

불교는 과학이 아니지만, 과학과 매우 닮아 있는 부분이 많은 종교라고 생각합니다. 어떠한 선입견도 갖지 않고 문제에 대해 질문을 던지고, 그것을 분석하여이치를 밝히고자 하는 측면에서 불교는 과학적 방법을 사용하고 있다고 말해도되리라 생각합니다.

불교학연구회가 이번에 준비한 학술대회가 많은 이들이 갖는 지적 허기를 채워주고, 부처님의 가르침을 다시금 생각해 볼 수 있는 시간이 되길 기원합니다. 그리고 이 자리를 마련하느라 고생하신 남수영 회장님과 발표와 토론을 맡아주신교수님들, 그리고 참석해 주신 여러분들에게 부처님의 자비와 지혜가 항상 하시길 기원드립니다.

불기 2568년 5월 24일 청호불교문화원 이사장 이종욱 합장

## 개회사

안녕하십니까? 한국연구재단 우수등재학술지 『불교학연구』를 발간하는 불교학 연구회의 제13대 회장 남수영입니다. 반갑습니다.

오늘은 저희 학회의 2024년도 춘계학술대회날입니다. 이번 춘계학술대회는 청호불교문화원의 지원을 받아 개최하게 되었습니다. 청호불교문화원은 30년전 이종대 이사장님께서 청정한 불심을 가지고 설립한 재단으로서, 불교사상을 토대로 불교문화를 널리 알림과 동시에 불교적 복지사회 건설에 기여함을 목적으로 하며, 이를 위해 3대 사업목표인 불교사업, 문화사업, 복지사업을 수행하는 단체입니다.

우리 불교학연구회는 그와 같은 청호불교문화원의 사업 덕분으로 지난 2023년에 이어 올해도 다시 중요행사 가운데 하나인 춘계학술대회를 지원받게 되었습니다. 저희들의 학술대회를 지원해 주신 청호불교문화원의 이종욱 이사장님과 관계자 여러분께 깊은 감사의 인사를 드립니다.

학술대회는 여러 학자들이 자신의 연구결과를 발표하는 날입니다. 학자들은 논문을 쓸때마다 오랜 시간 동안 자료를 모으고 그 자료를 분석하느라 힘들어 합니다. 어떨 때는 숨어 있는 자료를 찾느라 힘들어 하고, 어떨 때는 찾은 자료를 분석하고 정리하느라 힘들어 합니다. 어떤 분들은 논문을 많이 써 본 사람은 논문을 쉽게 쓸 것이라고 생각하기도 합니다만 실은 논문을 많이 써 본 사람도 논문을 쓸때마다 힘들어 합니다.

그래서 어떤 분들은 논문쓰기를 출산에 빗대어 산고라고 말하기도 합니다. 논문쓰기는 어렵지만 학술대회는 학자들의 잔치날이기도 합니다. 오랫동안 공들여서 준비한 연구가 어느 정도의 결실을 맺고 세상에 나와 빛을 받는 날이기 때문입니다. 학술대회는 발표자가 아닌 분들에게도 즐거운 날입니다. 왜냐하면 오늘은 그동안 힘들었던 자신의 연구를 하루 쉬고 편안하게 다른 분들의 연구결과를 듣는 날이기 때문입니다. 발표자, 토론자, 사회자 그리고 청중 여러분, 오늘 저희 학회의 학술대회를 편안한 마음으로 즐겨 주시기 바랍니다.

오늘 학술대회의 전체 주제는 <불교 전통에서 바라본 세계와 우주>입니다. 세계에는 다양한 종교와 철학이 있지만 그들은 대체로 세계와 인간을 서로 다르 게 설명함으로써 인생의 최고 목적을 서로 다르게 설정하거나 서로 다른 삶의 방식을 강조합니다.

불교의 특징은 세계와 우주를 연기인 것, 무상한 것으로 간주하는 곳에서 발견되지만, 그럼에도 불구하고 세계와 우주에 대한 학설은 동일하지 않아서 시기, 학파, 그리고 지역에 따라 조금씩 다릅니다.

그러므로 본 학술대회의 목적은 불교 내 여러 학파들의 세계와 우주에 대한 다양한 설명들을 한자리에서 각 분야의 전공자를 통해 조망함으로써 세계와 우주 에 대한 이해의 지평을 확장하는 것입니다.

오늘은 초기불교, 부파불교, 중관사상, 유식사상, 천태사상, 화엄사상의 전문가이신 이필원, 이규완, 동광스님, 이길산, 이기운, 고승학 선생님의 발표가 준비되어 있고, 그 여섯 분의 주제에 따라 각기 그 분야의 또 다른 전문가이신 열두 분을 토론자로 모셨습니다.

발표자 선생님들은 그동안 공들였던 연구결과를 잘 발표해 주시고, 논평자 선생님들은 발표자가 사유의 범위를 더욱 확장할 수 있도록 좋은 논평을 부탁드립니다.

그와 함께 오늘은 기쁜 소식을 하나 말씀드려야 하겠습니다. 지난 3월경 저희학회에서 2024년 <추계학술대회 계획>을 한국연구재단에 제출하였는데, 그 계획이 지난 5월13일에 예비 선정 과제로 지정되었습니다. 계획서 작성에 수고해주신 연구이사 배경아 선생님과 총무팀에 박수를 부탁드립니다.

끝으로 오늘 학술대회 발표 준비를 위해 애써주신 불교학연구회의 여러 이사 님들과 간사님들, 그리고 바쁘신데도 불구하고 이 자리에 참석해 주신 청중 여러 분들에게 다시 한번 깊은 감사의 말씀을 드립니다. 그리고 오늘 불교학연구회 2023년 춘계학술대회를 지원해 주신 청호불교문화원의 무궁한 발전을 기원합니 다. 감사합니다.

#### 2024년 5월 제13대 불교학연구회장 남수영 합장

### ■ 일정표 ■

• 일 시 : <u>2024년 5월 25일 토요일 10:00 ~ 18:00</u>

• 장 소 : 청호불교문화원 4층 세미나실

# 불교 전통에서 바라본 세계와 우주

구분	시간	내용	사회
1부	10:00	개회사 : <b>남수영</b> (불교학연구회 회장)	오현희
개회식	-10:10	환영사 : <b>이종욱</b> (청호불교문화원 이사장)	(한국외대)
	10:10	제1발표 : <b>이필원</b> (동국대학교 WISE캠퍼스)	
	-10:40	우주의 끝은 존재하는가? - 몸, 세계,	
	-10.40	우주에 대한 초기불교 이해	
2부	10:40	논평1 : <b>정준영</b> (서울불교대학원대학교)	11711
초기불교	-11:00	논평2 : <b>조준호</b> (동국대학교)	심준보
부파불교	파불교 11:00	제2발표 : <b>이규완</b> (서울대)	(한국외대)
	-11:30	아비다르마철학에서 기세간과 유정의 타락	
	11:30	논평1 : <b>최경아</b> (강릉원주대학교)	
	-11:50	논평2 : <b>최성호</b> (경남대학교)	
	11:50	TIAIAIII	
	-01:30	점심식사	
	01:30	제3발표 : <b>동광스님</b> (동국대학교)	
	-02:00	중관사상에서 바라본 세계와 우주 -	
3부	-02.00	사유의 극단, 초월론적 세계관의 극복	
	02:00	논평1 : <b>배경아</b> (금강대학교)	조윤경
중관사상	-02:20	논평2 : <b>윤종갑</b> (동아대학교)	(국립안동대)
유식사상	02:20	제4발표 : <b>이길산</b> (경남대학교)	
	-02:50	유식사상에서 바라본 세계와 우주	
	02.00	함께 만든 것인가, 각각 만든 것인가?	

	02:50	논평1 : <b>김성철</b> (금강대학교)	
	-03:10 03:10	논평2 : <b>김치온</b> (서울불교대학원대학교)	
	-03:20	휴식	
4부 천태사상 화엄사상	03:20	제5발표 : <b>이기운</b> (동국대학교)	
	-03:50	천태사상에서 바라본 세계와 우주	
	03:50	논평1 : <b>나지용</b> (금강대학교)	
	-04:10	논평2 : <b>이병욱</b> (고려대학교)	김호귀
	04:10	제6발표 : <b>고승학</b> (금강대학교)	(동국대)
	-04:40	'연화장세계'에 대한 화엄교학의 해석	
	04:40	논평1 : <b>박보람</b> (충북대학교)	
	-05:00	논평2 : <b>장진영</b> (원광대학교)	
	05:00	÷11	
	-05:10	휴식	
5부	05:10	저희나 근	류제동
종합토론	-06:00	종합토론	(서강대)

## ■ 목 차 ■

## [제1발표]

이필원_[발표] <b>우주의 끝은 존재하는가?</b> 11정준영_[논평] <b>논평문</b> 29조준호_[논평] <b>논평문</b> 33
[제2발표]
이규완_[발표] <b>아비다르마철학에서 기세간과 유정의 타락</b>
[제3발표]
동광스님_[발표] 중관사상에서 바라본 세계와 우주       81         배경아_[논평] 논평문       97         윤종갑_[논평] 논평문       101

## [제4발표]

이길산_[발표] 유식사상에서 바라본 세계와 우주
[제5발표]
이기운_[발표] <b>천태사상에서 바라본 세계와 우주</b> 129
나지용_[논평] <b>논평문</b> 155
이병욱_[논평] <b>논평문</b> 161
[제6발표]
고승학_[발표] <b>'연화장세계'에 대한 화엄교학의 해석</b> 165
박보람_[논평] <b>논평문</b>
장진영_[논평] <b>논평문</b>

[제1발표]

## 초기 <del>우주</del>의 끝은 존재하는가? - 몸, 세계, <del>우주</del>에 대한 초기불교 이해

이필원 (동국대학교 WISE캠퍼스)

종교와 철학이 언제 시작되었는지는 정확하게 알 수는 없지만, 이 둘의 공통점은 세계를 이해하고자 하는 시도라는 점이다. 세계는 자신을 포함하는 개념이다. 그래서 데구치 하루아키(2021)1)는 예부터 인간이 품어온 소박한 질문 두 가지를 제시한다.

- 1. 세계는 어떻게 생겨났고 또 무엇으로 이루어졌는가?
- 2. 인간은 어디에서 와서 이디로 가며 무엇을 위해 사는가?

데구치 하루아키는 뇌과학의 연구를 바탕으로 인간의 뇌가 발달해서 사고활동을 한다고 해서 위와 같은 질문을 던질 수 있는 것은 아니라고 말한다. 그는 사고활동이 가능해져도 언어가 없으면 사고를 정리할 수 없다는 뇌과학계의 견해를 소개하면서, 언어의 중요성을 강조한다. 즉 인간은 생각하기 위해서 언어를 만들었다는 것이다. 인간의 인식능력은 언어로 표현된다는 것은 명확하다. 즉 위의 질문을 보면, '세계'와 '인간'이라는 언어를 통해 그것에 대한 인식의 내용을 나타낸것이다.

굳이 데구치의 말을 인용하지 않더라도, 위의 질문이 가능했기에 인간은 다양

<sup>1)</sup> 본 인용은 전자책을 사용했음을 밝힌다.

한 문명을 만들어낼 수 있었다. 그리고 질문에 대한 대답으로 종교와 철학과 과학이 발전했다고 할 수 있다. 종교와 철학과 과학이 갖는 공통점은 세계를 이해하고자 하는 노력이라는 점이다. 앞서 말했듯이 세계는 질문을 던지는 인간을 포함하는 개념이다. 이를 달리 표현하면 주관과 객관이다. 질문을 던지는 주체를 주관이라고 하면, 그 질문의 대상은 객관이다. 말하자면 인간은 자신과 세계를 다양한 방법을 통해 이해하고자 했고, 그 결실이 오늘날 우리가 경험하는 문명세계일 것이다.

초기불교에서는 '우주'라는 말은 등장하지 않는다. 대신 '세계(loka)'라는 개념을 사용한다.<sup>2)</sup> 세계는 다양한 맥락속에서 사용된다. 그 중에서 본 논문의 주제인 '우주'를 표상하는 개념으로도 사용된다. 예를 들어 "세계는 무엇에서 생겨났는가 (kismiṃ loko samupanno)?"(SN.I, p.41)와 같은 질문을 들 수 있다. 이 질문에서 세계는 우주를 의미한다. 우리가 이 우주의 시초를 묻는 것과 같은 맥락이라고할 수 있다. 그런데 "사문들은 이 세상에서 싸우지 않는다.(samaṇīdha araṇā loke)"(SN.I, p.44)와 같은 경우, loka는 지금 살고 있는 세상을 의미한다. 한편 "이 세계와 저 세계에서 그에게 먹을 것이 따른다.(tam eva annaṃ bhajati as—miṃ loke paramhi ca)"(SN.I, p.57)의 경우 이 세계는 현재 삶이 이루어지는 세상, 저 세계는 죽은 뒤의 사후 세계를 의미한다.

그런데 우리가 우주론을 이야기하게 되면 기대하는 바가 있다. 즉 이 세계가 어떻게 만들어졌는지에 대한 기원에 대한 이야기이다. 물리학에서는 빅뱅(Big bang)을 통해 설명한다면, 종교에서는 일반적으로 창조신화를 통해 이 세계의 기원을 설명한다. 불교는 절대자로서의 창조주를 인정하지 않기 때문에, 기존의 종교에서 말하는 것과는 다른 관점에서 이 세계, 곧 우주를 설명한다. 우리가 경험하는 이 우주는 '갈애(taṅhā)'로 인해 생겨난다고 말한다.(DN.III, p.85) 이러한

<sup>2)</sup> 로카. (世界/世間). 산스끄리뜨어와 빨리어에서는 "세계" 또는 "영역"을 의미하며, 문자적 의미와 비유적 의미가 광범위하게 포함된 다의적 용어이다. 문자 그대로 로카는 다양한 유형의 존재로 이루어진 특정 영역을 가리킬 뿐만 아니라 더 넓게는 수메루산을 중심으로 한 전체 세계 체계를 가리키기도 하며, 그러한 세계의 주민들을 통칭하는 용어로도 쓰인다. 비유적인 의미에서 로카는 영어로 "world"의 많은 의미를 지니고 있으며, 깨달음을 얻지 못한 사람들에게는 매력적이지만 무상(ANITYA)의 지배를 받는 윤회와 그 특성을 가리킨다. 이러한 세계는 '있는 것'과 대조된다. "세상 너머" 또는 lokottara는 해탈을 추구하는 사람들의 "초월적인" 열망과 성취를 묘사하는 데 사용되는 용어이다.(Robert E. Buswell Jr., Donald S. Lopez, Jr. 2014: 514)

관점에서 접근하는 학자로는 대표적으로 Hamilton을 들 수 있다. 그녀는 "세계'라는 용어는 우리가 보는 외부 세계, 즉 우주에 있는 지구나 우주 전체를 가리키는 것이 아니라 개인의 '세계', 즉 자신의 세계를 의미하거나 상징하는 데 사용된다. 이것은 현대적 의미에서 흔한 은유이다."(Hamilton 2000, p.93)라고 말한다.즉 초기불교 경전에서 확인되는 세계는 개인의 세계를 나타내는 은유적 표현이라는 것이다.

이렇게 다양한 의미로 해석되는 loka개념을 중심으로 본 논문에서는 『상윳따니까야』 가운데 '로히땃사의 경(Rohitassasutta)'을 중심으로 세계, 곧 우주관에 대한 붓다의 관점을 소개해 보고자 한다. '로히땃사의 경'을 본격적으로 다루기전에, 니까야 가운데 우주론에 대한 대표적인 경전으로 언급되는 DN.의 1번 경과 27번 경에 대한 내용을 간략히 살펴보는 것으로 논의를 시작하고자 한다.

#### II. 우주발생과 유형에 대한 관점

#### 1. 우주는 어떻게 발생하는가?

우주의 소멸과 발생에 대한 구체적인 내용은 Dīgha Nikāya에서 볼 수 있다. DN. 1번경과 27번경이 대표적이다.<sup>3)</sup> 이 두 경전은 소멸과 발생에 대해 거의 같은 방식으로 설명하는데, 이른바 창조주 관념의 발생에 대해서는 1번경인 Brahmaiālasutta에 자세히 소개되어 있다.

비구들이여, 긴 세월이 지나고 나서 언제인가 이 세계가 파괴되는 그 때가 있다. 세상이 파괴될 때 대부분 존재들은 광음천에 태어난다. 그곳에서 그들은 마음으로 이루어지고, 회열을 음식으로 삼고, 스스로 빛나며, 허공을 걸어 다니고, 영광에 머무는 자들이 되어, 오랜 시간을 머문다. 비구들이여, 긴 세월이 지나고 나서 언제인가 이 세계가 전개된다. 세계가 전개될 때 텅빈 범천의 궁전이 나타난다. 그 때 어떤 존재가 수명과 공덕이 다해서 광음천의 몸이 죽고나서 텅빈 범천의 궁전에 태어났다. 거기에서 그는 마음으로 이루어지고, 회열을 음식으로 삼고 스스로 빛나며, 허공을 걸어다니고 영광에 머무는 자가 되어, 오랜 시간을 머문다.

그는 거기에서 오랫동안 홀로 있었기 때문에 불안, 불만족, 두려움이 생겼다. [그래서] '아아, 실로 다른 존재들이 이곳에 오기를'이라고 [생각했다].

<sup>3) 1</sup>번경은 Brahmajālasutta이고, 27번경은 Aggaññasutta이다. 이 가운데 브라흐마잘라숫따는 성립 사적 측면에서 볼 때, 상당히 초기의 것이며, 아주 이른 시기로 거슬러 올라가는 것으로 평가받는다. 자세한 내용은 고빈드 찬드라 판데(2019: 127)의 내용을 참조하라.

그런데 어떤 존재들이 목숨과 공덕이 다해서 광음천의 몸이 죽고 나서 그 존재의 동료로 태어났다. 거기에서 그들은 마음으로 이루어지고, 희열을 음식으로 삼고 스스로 빛나며, 허공을 걸어다니고, 영광에 머무는 자들이 되어, 오랜 시간을 머문다.

비구들이여, 그곳에 처음 태어난 그 존재, 그에게 이와 같은 [생각이] 생겨났다 "나는 브라흐마이고, 위대한 브라흐마이며, 지배자이며, 지배받지 않는 자이며, 모든 것을 아는 자이며, 전능자이며, 창조주이며, 조물주이며, 최승자이며, 서품을 주는 자이며, 자재자이며, 존재하는 것과 존재할 것의 아버지이다. 나는 이 존재들을 창조했다. 그 이유는 무엇인가? 이전에 나에게 이와 같은 생각이 있었다. "아 실로 다른 존재들이 이곳에 오기를"이라고. 이와 같이 나에게 마음의 열망이 있었다. 그리고 이들 존재들이 이곳에 왔다. 나중에 태어난 저 존재들, 그들에게 이와같은 생각이 생겨났다. '이 존귀한 분은 브라흐마이며, 위대한 브라흐마이며, 지배자이며, 지배받지 않는 자이며, 모든 것을 아는 자이며, 전능자이며, 창조주이며, 조물주이며, 최승자이며, 서품을 주는 자이며, 자재자이며, 존재하는 것과 존재할 것의 아버지이다. 우리들은 이 존귀한 브라흐마에 의해 창조되었다. 그 이유는 무엇인가? 실로 우리는 이곳에 첫 번째로 태어난 이분을 보았고, 우리들은 뒤에 태어났기 때문이다.(DN.I, 17-18)

위 경문에서 주목할 만한 내용은 세계가 파괴되더라도 남는 세계가 있다는 것이다. 욕망과 물질로 이루어진 세계와 일부 그 이상의 세계가 모두 파괴더더라도, 광음천 이상의 세계는 계속해서 존재하게 된다. 그러다가 어느 때가 되면 새롭게 세계가 전개된다. 그리고 창조주 관념이라는 것은 광음천 아래의 범천이라는 세계가 자연스럽게 만들어지면서 그곳에 처음 태어난 존재가 갖는 생각이라는 것을 알 수 있다. 한편 같은 내용을 전하는 DN. 27번경인 'Aggaññasutta'의 경우'brahmajālasutta'와 앞 부분은 같지만, 뒤에 이 세계가 전개되고, 남녀와 계급이탄생하는 과정이 묘사되고 있다.

와셋타여, 언제 어느 때인가 오랜 세월이 지나서 이 세계가 괴멸하는 시기가 있다 세상이 괴말할 때에 대부분 뭇삶들은 빛이 흐르는 신들의 하느님(광음천, ābhāssarā devā)의 세계에 태어난다. 그들은 거기서 정신으로 이루어진 자로서, 기쁨을 먹고 지내고, 스스로 빛을 내고, 허공을 날며, 영광스럽게 오랜 세월을 산다. 와셋타여, 언제 어느 때인가 오랜 세월이 지나서 이 세계가생성하는 시기가 있다. 세상이 생성될 때에 대부분 뭇삶들은 빛이 흐르는 신들의 하느님의 세계에서 사멸하여 이러한 곳에 온다. 그들은 이 세상에서 정신으로 이루어진 자로서, 기쁨을 먹고지내고, 스스로 빛을 내고, 허공을 날며, 영광스럽게 오랜 세월을 산다.

와셋타여, 그 때에 암흑, 칠흑같은 어둠의 오로지 물의 존재(ekodakībhūtaṃ)가 있었다. 달과 태양도 나타나지 않았고, 별자리도 별빛도 나타나지 않았고, 밤과 낮도 나타나지 않았고 한 달과 보름도 나타나지 않았고 계절과 일 년도 나타나지 않았고, 여자와 남자도 나타나지 않았고, 뭇삶은 단지 뭇삶이라고 여겨졌을 뿐이었다. 와셋타여, 언제 어느 때인가 오랜 세월이 지나서, 마치 끓인 우유가 식으면 그 위에 엷은 막이 생기는 것처럼, 맛있는 땅조각이 물 위에 막을 형성하며 나타났다. 그것은 아름답고 향기롭고 맛이 있었다. 마치 정제된 버터와 정제된 생버토와 같은 색깔을 지녔고, 순수한 야생꿀처럼 맛이 있었다. 와셋타여, 그러자 어떤 뭇삶에게 '어참, 이것이야말로 무엇일까?'라고 동요가 생겨나 맛있는 땅조각을 손으로 맛보았다. 맛있는 땅조각을 손으로 맛

#### 불교학연구회 2024년도 춘계학술대회

보자 그것에 매료되어 갈애가 그를 엄습했다. 와셋타여, 다른 뭇삶들도 그 뭇삶을 모방하여 맛있는 땅조각을 손으로 맛보았다. 맛있는 땅조각을 손으로 맛보자 그것에 매료되어 갈애가 그들을 엄습했다.(DN.III, p.85, 전재성 2011, pp.1711-1712)

위 경문에서는 물질세계가 만들어지기 전 이 우주는 그저 암흑이었음을 보여 준다. 어떤 것도 존재하지 않는 큰 어둠이 존재했다. 그러나 신들이 사는 세계는 따로 존재하고 있었음을 분명히 밝히고 있다. 그 신들은 물질세계와는 다른 세계 에서 살고 있는 존재들임을 알 수 있다.

이하에서는 세계의 전개 순서를 간단히 도식으로 보여주도록 하겠다.

스스로 빛나던 광명이 사라지자 달과 태양이 출현(미추의 구별이 생겨나고, 교만과 자만과 오만이 생겨남, 그리고 맛있는 땅이 사라짐)→ 균류의 출현(균류를 먹으면서 몸이 거칠게 되고, 미추를 조건으로 자만과 오만이 생겨남. 그리고 균류가 사라짐) → 바달라따초가 생겨남 → 경작하지 않고도 여무는 쌀이 나타남 → 남녀의 특징이 나타남 → 성적 교섭과 생활 → 쌀을 둘러싼 다툼 → 마하쌈마따 왕의 출현(왕족 집단의 기원) → 바라문 집단의 기원 → 평민 집단의 기원 → 노예 집단의 기원 → 수행자 집단의 기원(DN.III, 85-96; 전재성 2011, pp.1172-1181)

이상의 내용을 토대로 알 수 있는 것은 이 세계, 곧 우리가 보는 우주는 욕망을 기반으로 이루어진 세계라는 점이다. 이 세계를 욕계라고 한다. 욕망을 기반으로 한 우주가 파괴되고 생성되는 것을 반복하게 되는데, 그 반복의 기원을 '갈애'로 설명하는 것이다. 욕망을 기반으로 하는 세계는 파괴와 생성을 반복하지만 그보다 높은 단계의 또 다른 세계에 대해서는 경전에서는 언급이 없다. 다만 우리가 추정할 수 있는 것은 그러한 높은 단계의 세계는 파괴되지 않고 존재하지만 그곳에 사는 신들도 결국은 생사의 굴레에 속박되어 있다는 점이다. 왜냐하면 그세계의 신들이 죽어서 새롭게 탄생하는 것을 인연으로 세계가 전개되기 시작하기때문이다.

#### 2. 우주의 유형

『디가니까야』의 1번경과 27번경의 내용은 물질을 기반으로 한 우주의 소멸과 발생에 대한 이야기이다. 한편 니까야에서는 이 세계를 크게 세 가지 범주로 구 분하여 설명한다. 이것을 삼계(三界, tiloka)라고 한다. 삼계는 욕망과 물질을 기

반으로 한 욕계(kāma-dhātu), 의생신으로 설명되는 색계(rūpa-dhātu), 형체가 없는 무색계(arūpa-dhātu)<sup>4)</sup>이다. 이들 삼계에 존재하는 존재자들을 각각 욕유 (欲有, kāma-bhava), 색유(色有, rūpa-bhava), 무색유(無色有, arūpa-bhava)라고 한다. 이 존재들은 다음과 같이 설명된다.

뽀타빠다여, 이것이 세 가지 자아의 획득입니다. 거친 자아의 획득, 마음으로 이루어진 자아의 획득, 형체를 지니지 않은 자아의 획득입니다.

뽀타빠다여, 거친 자아의 획득은 무엇일까요? 형체를 지니고 있으며<sup>5)</sup>, 네 가지 커다란 물질로 이루어졌고, 덩어리로 된 음식을 먹는 것, 이것이 거친 자아의 획득입니다.

마음으로 이루어진 자아의 획득은 무엇일까요? 형체를 지니고 있으며, 마음으로 이루어진 것이며, 모든 신체와 팔다리를 갖추고, 감각기관이 결여되지 않은 것, 이것이 마음으로 이루어진 자아의 획득입니다.

형체를 지니지 않은 자의 획득은 무엇일까요? 형체를 지지고 있지 않으며, 지각으로 이루어진 것, 이것이 형체를 지니고 있지 않은 자아의 획득입니다.(DN.I, p.195)

위의 경문을 보면 세 가지 자아의 획득이라고 해서, 욕유, 색유, 무색유를 언급하고 있다. 존재(bhava)가 머무는 곳이 곧 세계를 의미하는 것이면, 이것은 각각세 가지 존재가 머무는 장소로서의 세계를 말한다고 이해할 수 있다. 그리고 색유와 무색유는 '신(deva)'들이 사는 세계이다.

형체를 지니고, 마음으로 이루어진 그 신들이 [사는 곳], 그곳에 나의 재생이 있을 것이다. 형체를 지니지 않고 지각으로 이루어진 그 신들이 [사는 곳], 그곳에 나의 재생이 있을 것이다.(MN.I, p.410)

색유와 무색유가 신들을 나타낸다면, 욕유는 '감각적 욕망을 즐기는 존재'를 의

<sup>4)</sup> dhātu는 보통 계(界)라고 번역하는데, 사전적 정의는 사대(四大)를 언급할 때 'a primary element' 혹은 'natural condition, property, disposition; factor, item, principle, form' 또는 loka와 같이 사용되면서 'a world'를 의미하기도 한다.(PTSD., s.v. dhātu)

<sup>5)</sup> 원어는 rūpin이다. 이것은 rūpa를 지닌 것이라는 기본적인 의미를 갖는다. 그래서 '물질적 특성을 지닌 것' 혹은 '형태나 물질을 소유한 것'으로 해석된다. 그런데 rūpī는 보통 arūpī와 같이 사용되기에, 형체 혹은 형태를 지닌 것으로 번역했다. 이것은 색계와 무색계를 염두해 둔 번역이다. 욕유는 보통 욕망과 물질로 이루어진 존재라고 이해되기에 '물질을 갖고 있으며'라고 번역해도 되는데, 뒤에 나오는 색유의 설명에도 rūpī가 나오기에 번역의 일관성을 위해 '형체를 지난 것'으로 번역했다. 단어상으로는 욕유를 설명할 때와 색유를 설명할 때 나오는 rūpin의 의미를 구별하는 것은 어렵다. 일례로 전자를 거친 물질적 형태, 후자를 미세한 물질적 형태로 번역하는데 이것은 의미를 갖고 해석한 것이다.(이수미 2015: 92. 각주 3에서 Hamilton의 설명을 참조하라.)

미한다. 욕유에 대해서는 "감각적 욕망의 세계를 조건으로 감각적 욕망에 대한 지각이 생겨나고, 감각적 욕망에 대한 지각을 조건으로 감각적 욕망의 생각이 일어나고, 감각적 욕망에 대한 생각을 조건으로 감각적 욕망에 대한 의도가 일어난다.(SN.II, p.151)"라는 방식으로 설명된다.

따라서 우주는 크게 세 가지 유형, 곧 욕계, 색계, 무색계로 구성되어 있다. 그런데 이 세계 가운데 색계와 무색계는 선정의 수행단계와 연결되어 설명된다. 색계와 무색계의 천신들(devas)은 그들이 각각 그들의 앞선 생에서 색계선(rūpa jhāna)과 무색계선(arūpa jhāna)을 닦은 결과(이수미 2015: 94)인 것이다.

바로 이 점이 초기불교 우주론의 특색이다. 수행과 세계를 연결지어 구조화한 것이다. 욕계는 수행과 관련이 없이, 욕망을 추구하는 존재들의 세계로 규정된다. 따라서 욕계의 존재가 그 이상의 세계에 태어나기 위해서는 '수행'을 통해 욕망을 제거하는 정도에 따라 결정되게 된다. 이것은 성자의 계위와도 관련된다.

비구들이여, 욕망의 대상의 속박에 의해 묶인, 존재의 속박에 의해 묶인 자는 돌아오는 자가되어, 이 상태로 돌아오는 자가된다. 비구들이여, 욕망의 대상의 속박에서 벗어나, 존재의 속박에 의해 묶인 자는 돌아오지 않는 자가되어, 이 상태로 돌아오지 않는다. 비구들이여, 욕망의 속박에서 벗어나, 존재의 속박에서 벗어난 자는 번뇌를 끊고 아라한이된다.(It. p.95)

'돌아오지 않는 자' 곧 '불환성자'는 욕계에 다시 태어나지 않는 존재를 말하며, 예류성자와 일래성자는 욕계에 다시 태어나는 존재를 말한다.6) 얼마만큼의 번뇌를 끊느냐에 따라 색계천 이상의 어느 하늘나라에 태어나는가가 결정된다.

앞서 『디가니까야』의 'Aggaññasutta'에서 세계가 무너질 때, 무색계까지 모두 무너지는 것이 아니라, 색계의 광음천(光音天, ābhāssarā devā)이상은 무너지지 않고 존재한다. 광음천 이하의 모든 존재들은 세계가 무너지게 되면, 모두 광음천 이나 그 이상의 하늘나라에 태어나게 된다.7)

<sup>6)</sup> 성자의 계위와 번뇌의 관계는 이필원(2018: 24-25)의 <표 1>을 참조하라.

<sup>7) &</sup>lt;a href="https://www.youtube.com/watch?v=G5reWYyiyn4">https://www.youtube.com/watch?v=G5reWYyiyn4</a>. 빅뱅 이전에도 현 우주의 물리법칙으로 설명되지 않는 어떤 우주는 존재한다고 말한다.

#### III. 우주에 대한 붓다의 입장

앞서 살펴 본 DN.의 두 경전은 세계의 파괴와 소멸 그리고 사회계급의 탄생에 대한 구체적인 내용이 담겨 있다. 그 안에는 욕망을 기반으로 한 물질세계의 파괴와 재창조의 내용이 담겨 있다. 그래서 흔히 불교의 우주론을 이야기할 때면 이들 경전이 언급된다.

그런데 21세기를 살아가는 현대인들에게 이러한 우주관이 어떻게 받아들여질까. Lewis Lancaster는 오늘날 세계 종교에서 가장 논란이 되는 주제가 우주론이라고 말한다.8) 랭카스터는 화엄경에 나오는 불교우주론을 다중우주론과 비교하고있다. 하지만 그는 불교우주론을 현대 과학과 비교할 생각이 없음을 분명히 밝히면서, 그의 목적을 다음과 같이 밝히고 있다.

불교의 사상과 수행과 양자역학은 상당히 다르며, 둘 다 독립적으로 연구할 가치가 있다. 이연구의 목적은 불교 전통이 윤리적, 도덕적 전통을 구성하고 유지하는 측면에서 다중우주적 현실관을 어떻게 다뤄왔는지를 탐구하는 것이다.

랭카스터의 관점은 윤리 도덕적 전통을 유지하고 구축하는 관점에서 다중우주 론을 다루겠다고 말한다. 우리가 흔히 범하는 오류 중 하나는 고대의 사유방식을 현대의 과학과 동일선상에 놓으려고 하는 것이다. 아이디어 차원에서는 충분히 논의해 볼 수 있으나, 그 이상은 아니다. 즉 실험과 관측을 통해 증명된 과학적 사실과 고대의 사유방식을 같다고 보면 안된다. 이와 관련해서 사사키 시즈카의 말은 주목할만하다.

초월적인 존재를 부정하고 모든 현상을 오로지 법칙성만으로 이해하려는 자세, 이것은 과학과 석가의 불교에 공통적으로 적용되는 태도다.

그러나 이는 어디까지나 원론적인 이야기일 뿐 불교와 자연과학이 완전히 동일한 활동이라고 주장할 수는 없다. 세계관이 어느 정도 유사한 것은 사실이지만 근본적으로 양자 간에는 커다란 차이가 존재한다.(사이토 나루야, 사사키 시즈카 2012:155)

<sup>8)</sup> Lewis Lancaster, "The Buddhist Tradition: Contemporary Issues of Cosmology and Ethics" <a href="https://example.com/https:

이와 유사한 또다른 견해도 있다.

과학적 우주론은 전통적인 불교우주론과 같이 세속적 관점에서 비롯하는 것이며, 이에 반해 불교철학은 실제 이를 뛰어넘는 승의제를 말하고자 하는 것이라는 의미이다. 과학자들은 비록 과학적 이론들이 언제든 바뀔 수 있는 것이라고 해도, 궁극적 진리는 수학 공식으로 표현할 수 있다고 본다. 여기에서 우리는 불교의 종교적 관점과 과학의 물질론적 접근 사이에는 건널 수 없는 강이 명백하게도 존재한다는 것을 알 수 있다.(베르나르 포르, 2041: 168)

핵심은 불교적 사유가 현대 우주론과 비교할 만한 것은 아이디어 차원이지, 사실의 관계가 아니라는 점이다. 이 점에 주목하면서, 불교 우주론을 말해야 할 것이다.

우주론과 관련해서 우리들이 예상하는 또는 알고 있는 우주론에 대해서 붓다가 어떤 입장을 엿볼 수 있는 것이 무기(無記, avyākata)'이다. 세계와 관련된 내용만을 간단히 소개해 보면 다음과 같다.(MN.II, p.428)

- ① 세존이시여, 저에게 세계는 영원한지(sassato loko) 설명해 주소서.
- ② 세존이시여, 저에게 세계는 영원하지 않은지(asassato loko) 설명해 주소서.
- ③ 세존이시여, 저에게 세계는 유한한지(antavā loko) 설명해 주소서.
- ④ 세존이시여, 저에게 세계는 무한한지(anantavā loko) 설명해 주소서.

위의 네 가지 질문에 대해서 붓다는 다음과 같이 답한다.

말롱끼야뿟따여, 그러므로 여기에서 나는 설명하지 않아야 할 것을 설명하지 않았고, 설명할 것을 설명했다는 것을 명심하라. 말롱키야뿟따여, 무엇을 나는 설명하지 않았는가? 말롱키야뿟따여, 나는 '세계는 영원하다', '세계는 영원하지 않다', '세계는 유한하다' '세계는 무한하다'라고 설명하지 않았다.(MN.II, p.431)<sup>9)</sup>

세계의 영원과 한계 여부는 명백하게 우주에 대한 내용이다. 인간이 사유를 시 작한 이래, 하늘 위로 보이는 세계의 한계 여부는 사람들을 당혹하게 만드는 문

<sup>9)</sup> Tasmātiha mālunkyaputta avyākatan ca me avyākatato dhāretha. Byākatan ca me vyākato dhāretha. Kin ca mālunkyaputta mayā avyākatam: sassato lokoti malunkyaputta mayā avyākatam, asassato lokoti mayā avyākatam, anantavā lokoti mayā avyākatam

제이다. 하지만 이 문제에 대해서 사람들은 과감한 해석을 해왔고, 그것이 어찌 보면 오늘날 과학문명을 가능케 한 동력으로 작용했을 수도 있다. 그럼, '나는 설 명하지 않았다.(mayā avyākataṃ)'라는 붓다의 언명은 어떻게 이해해야 할까. 이 에 대해서 우리가 흔히 갖고 있는 우주론에 대해서 붓다는 관심이 없었다는 해석 도 가능하다.10) 무기의 내용을 보면 이러한 해석도 가능할 것 같다. 그렇다며 붓 다의 관심은 무엇일까.

말롱끼야뿟따여, 무엇을 나는 설명했는가? 말롱끼야뿟따여, '이것은 괴로움이다'라고 나는 설명했다. '이것은 괴로움의 발생이다'라고 나는 설명했다. '이것은 괴로움의 보생이다'라고 나는 설명했다. '이것은 괴로움의 소멸이다'라고 나는 설명했다. '이것은 괴로움의 소멸에 이르는 길이다'라고 나는 설명했다. 말롱끼야뿟따여, 나는 왜 그러한 것을 설명했는가? 말롱끼야 뿟다여, 이것은 유익한 것이고, 범행의 근본원리이며, 싫증, 이탐(離貪), 소멸, 적정(寂靜), 숭지(勝智), 정각, 열반에 이르는 데 도움이 되기 때문이다.(MN.II, p.431)

붓다의 관심은 오로지 고통(dukkha)의 완전한 종식이었다. 그렇다면 우리가 니까야에 나타난 우주론을 살펴볼 때에도 이러한 관점에서 접근하는 것이 타당할 것이다. 이러한 맥락에서 필자는 니까야에 나타난 우주론을 논함에 있어, SN.I, Rohitassasutta에 주목하고자 한다. 이 경전은 AN.II, Rohitassasutta에 거의 그대로 다시 등장한다. 이 경전은 앞서 살펴본 DN.의 두 경전과는 확실히 다른 관점을 보여준다.

IV. 세계의 끝에 도달한 자, 고통의 끝을 이룬다.

인류는 지성을 갖춘 이래 우주의 시작과 끝을 알고자 하는 열망을 품었다. 그열망이 신화와 종교와 철학을 낳았고, 과학을 만들어 냈다. 현대 천문학이 발달하면서 우리는 '관측가능한 우주(observable universe)'라는 개념을 사용한다. 그리고 이 우주에 끝이 있는지 여부는 알 수 없다는 것이 거의 정설로 인정받고 있다. 현재 우주론은 빅뱅우주론이 대세이다. 여기에 다중우주론, 홀로그램 우주론, 평행우주론 등이 있는데, 심지어 시뮬레이션 우주론까지 등장하고 있다. 그리고

<sup>10)</sup> 리차드 곰브리치(2018: 271)

현재 우주 모델에 따르면, 지금의 우주는 가속팽창하고 있다고 한다. 과연 이 우주는 끝이 있는 것일까. 없는 것일까?

이 문제에 대한 붓다의 가르침이 있다. SN. Rohitassasutta이다. 이 경전은 우주의 한계 여부에 대한 붓다의 분명한 가르침이 담겨 있으며, 우주 이해의 새로운 관점을 제시하고 있는 경전이라고 할 수 있다.

이 경전은 신의 아들 로히따사(Rohitassa)가 붓다를 찾아와 세계의 끝을 걸어서 알 수 있고 볼 수 있고 도달할 수 있는지를 물으면서 시작된다. 이에 대해 붓다는 다음과 같이 답한다.

벗이여, 태어나지 않고, 늙지 않고, 죽지 않고, 사라지지 않고, 발생하지 않는 곳, 그곳 세계의 끝을 나는 걸음걸이에 의해서 알 수 없고, 볼 수 없고, 도달할 수 없다고 말합니다.(SN.I, p.61)

신의 아들 로히땃사는 동쪽 바다에서 서쪽 바다를 한 걸음으로 갈 만큼 매우 빠른 존재였다. 그는 그 빠른 걸음으로 밥을 먹거나 대소변을 보고 잠자는 일 외에 백년 동안 걸었는데 결국 세계의 끝에 도달하지 못하고 중도에 죽고 말았다고 말한다.(SN.I, p.62)11) 이 말에 대해 붓다는 다음과 같이 말한다.

벗이여, 나는 분명하게 세상의 끝에 도달하지 않고서, 고통의 끝을 만들지 못한다고 말합니다. 벗이여, 그러나 나는 오직 지각을 갖추고, 의식이 있는 이 육척단신의 몸안에 세계와 세계의 발 생, 그리고 세계의 소멸과 세계의 소멸에 이르는 방법을 가르칩니다.

결코 걸어서는 세계의 끝에 도달하지 못하네 그러나 세계의 끝에 도달하지 않고서는 고통으로부터 벗어남도 없네. 그러므로 세계를 아는 지혜로는 자는 세계의 끝에 이르러 범행을 이루고, 고요해진 자는 세계의 끝을 알고서 이 세상도 저 세상도 바라지 않는다네.(SN.I. p.62)

위 경문의 핵심은 세 가지이다. 첫째, 아무리 빠른 존재라고 해도 결코 세상의

<sup>11)</sup> 인도의 서해는 아라비아해이고 동해는 뱅골만이다. 아라비아해의 Dwarka에서 뱅골만에 접한 Sea Beach Road까지 구글맵으로 보면 대략 2,200km 정도 된다. 이것을 로히땃사의 한 걸음으로 보면 얼마나 빠른지 알 수 있다. 현대 물리학에서 우주의 가속팽창 속도는 빛보다 빠르다고한다. 빛의 속도로 간다고 해도 우주의 끝에 도달하는 것을 불가능한 것 같다.(https://www.youtube.com/watch?v=G5reWYyiyn4)

끝에는 도달할 수 없다. 둘째, 그러나 세상의 끝에 도달하지 않으면 고통을 종식시킬 수 없다. 셋째, 이 몸이 곧 세계이다. 여기에서 우리가 주의해야 할 내용이 있다. 즉 세계가 곧 몸이라고 할 때, 이것을 대우주와 소우주 관념으로 이해하는 것이다. 이와 관련해서 리처드 곰브리치의 말은 의미가 있다.

이 창조설에서는 소우주와 대우주 간의 긴밀한 상응이 거의 본래적 동일성에 가깝도록 상정되어 있다. 따라서 대우주, 즉 우주의 기원은 동시에 소우주, 즉 인간의 기원과 같은 것이다. 혹자는 일차적 지시 대상이 우주라고 말할 수도 있을 것이나, 우주는 근원적 본질에 근거하는 것으로 여겨지며 이 근원적 본질은 의식을 지닌 것이다. 이와 대조적으로 붓다는 일차적으로 살아있는 개인을 언급하고 있다. 붓다에게는 그와 같은 '우주'에 대한 관심이 없기 때문이며 이는 그의 가르침 일부이기도 하다.(리처드 곰브리치, 2018: 271)

붓다는 대우주, 소우주의 관념으로 세계가 곧 몸이며, 몸이 곧 세계라고 말한 것이 아니다. 이와 관련해서 참고할 만한 경전이 있다. AN의 Anusotasutta이다.

다섯 가지 번뇌를 버리고 완성된 유학자는 결핍됨이 없고, 자신의 마음을 통제하고, 안정된 감각기관을 지니고 [있으니], 그는 실로 자기 통제력을 갖춘 사람이라고 불린다.

높고 낮은 법들을 완전히 이해하고서 흩어지고 사라져 존재하지 않으니, 그는 지혜의 완성자, 청정범행의 완성자, 세계의 끝에 도달한 자, 피안에 도달한 자라고 불린다.(AN.II, p.6)

SN.와 AN.에서 말하는 세계의 끝은 단순히 은유적 표현이 아니다. Hamilton이 말하는 것처럼 개인의 경험적 세계를 은유적으로 표현(Sue Hamilton, 2000: 98)한 것이 아니다. 붓다의 가르침 가운데 '일체는 십이처'(SN. IV, p.15)<sup>12)</sup>라는 명제가 있다. 이것이 곧 세계인 것이다. SN. lokasutta에서는 보다 구체적으로 언급되고 있다.

세존이시여, '세계, 세계'라고 말합니다. 세존이시여, 어떤 점에서 실로 '세계'라고 말합니까? 비구여, '부서지기' 때문에 '세계'라고 말한다. 무엇이 부서지는가? 비구여, 눈이 부서진다. 색들이 부서진다. 안식이 부서진다. 안촉이 부서진다. 이 안촉을 조건으로 하여 일어나는 즐겁거나 괴롭거나 즐겁지도 괴롭지도 않은 느낌은 부서진다. 귀... 소리... 이식.. 코... 냄새.. 비식...혀... 맛... 설식... 몸... 감촉... 신식... 마음... 법... 의식... 비구여, 그러므로 '세상'이라고 말한다.(SN. IV, p.52)

<sup>12)</sup> Kiñ ca bhikkhave sabbam? Cakkhuñ c'eva rūpā ca sotañ ca saddā ca ghānañ ca gandhā ca jivhā ca rasā ca kāyo ca phoṭṭhabbā ca mano ca dhammā ca. Idam vuccati bhikkhave sabbam.

또한 『숫따니빠따』에서는 다음과 같이 말한다.

여섯에서 세계가 생겨나고, 여섯에서 알려지고, 여섯에 의지하며, 여섯에서 세계가 사라지네.(Sn.169)13)

여섯은 6근 혹은 6처를 의미한다. 이상의 예들은 세계에 대한 은유적 표현<sup>14)</sup>이 아니라, 세계가 발생과 파괴가 관계속에서 이루어짐을 나타내는 것이다. 이것을 요한슨은 다음과 같이 설명한다.

독립적으로 존재하는 세계는 없다. 세계는 역동적인 과정으로, 우리의 감각과 생각 그리고 욕망에 의해 지속적으로 생성되고 의도적으로 구성된다. 우리는 세계를 만든다.(Johansson 2017:50)

이것을 단적으로 '세계는 마음에 의해 만들어지고, 마음에 의해 사라진다'<sup>15)</sup>라고 표현할 수 있다. 이것은 12처의 가르침처럼, 세계의 본질이 구성된 것이라는 점에서 이해될 수 있다. 주관과 객관이란 용어로 설명하는 것이 적절한지 의심스럽지만, 이 세계는 '나에 의해서' 포착되고 구성되고, 해석된 세계이며, 그것이 실재하는 세계인 것이다.<sup>16)</sup> 세계가 객관으로서 토대로서, 주어져 있는 것이고, 거기에 우리가 내던져진 것이 아니다. 말하자면 우리와 관계없이 세계는 존재할 수

<sup>13)</sup> chassu kubbati santhavam을

<sup>14)</sup> 해밀턴(Sue Hamiton)은 "상좌부 전통은 외부 세계, 우주의 다양한 다른 수준을 명상에서 얻은 다양한 주관적 수준과 평행하다고 본다."(2000: 94). 그러나 해밀턴은 또한 "경험의 세계가 부정되는 현실에 대한 암시는 전혀 없다. 그러나 여기서 문제의 초점으로서 개인의 세계가 인정되기는 하지만, 세계에 대한 '이중 그림' 이해는 세계 은유와 두카 및 칸다의 연결의 중요성을 간과한다. 그것은 개인의 경험 세계가 [객관의] 세계와 다르지 않다는 것을 끌어내기보다는 외부 세계 속에 존재하는 개별적인 나에 대한 잘못된 관념을 더욱 강화한다(2000: 206)고 말하면서, 결론적으로 그녀는 우주론적 수준은 은유적 용어로 가장 잘 이해된다고 말한다.

<sup>15)</sup> cittena nīyati loko, cittena parikissati.(SN.I, p.37) nīyati는 'to be led or guided, to go, to be moved'로 보통 번역되는데, 뒤의 parikissati(sweeps away, moves back)의 의미를 통해 '만 들어진다'로 적극적으로 해석하는 것이 적절할 것이다.

<sup>16)</sup> 흔히 '일체유심조'라는 말을 '마음먹기 따라 달라진다'라고 상투적인 의미로 해석하는데, 이 말은 '일체는 십이처이다'라는 선언과 같은 표현이며, 세계가 마음에 의해 만들어진다는 초기불교의 가르침을 정확하게 표현한 것이다.

없다.

이 논의를 마무리하면서, Mikel Burley의 견해를 소개하고자 한다. 그는 불교 우주론을 크게 1. 심리적 측면의 이해. 2 문자주의적 이해 3. 단일실재관 측면의 이해로 구분한다. 예를 들어 지옥의 경우 심리적 측면으로 이해할 것인가, 아니면 저기 어떤 세계에 실재하는 것으로 보아야 하는 것인가를 말할 수 있다. 후자는 명백하게 '문자주의'적 해석이다.(Mikel Burley, 2917: 350-351)

니까야에 나타난 붓다의 우주관은 심리적 측면도, 문자주의적인 측면도 아니라, 오히려 단일실재관(one reality)에 가깝다고 생각된다. '세계의 끝에 걸어서는 도달할 수 없지만, 세계의 끝에 도달하지 않고는 고통의 끝을 이룰 수 없다'는 표현은 이것을 단적으로 나타낸 것이라고 생각된다.

#### V. 결론

우주에 대한 관심은 모든 종교가 갖는 공통된 주제이다. 우주를 어떻게 이해하느냐에 따라 그 종교의 성격이 결정된다고 해도 과언은 아닐 것이다. 현존하는 종교 중 유력 종교들은 대부분 창조신화를 통해 이 우주를 설명한다. 하지만 불교는 이 우주에 대해서 매우 다른 측면에서 설명한다.

본문에서도 보았듯이, DN.의 1번경과 27번경의 경우는 세계의 소멸과 발생의 과정을 설명하는 대표적인 경전이다. 이들 경전은 세계의 발생과 소멸이라는 사건이 어떤 절대자의 개입이 있어서가 아니라 변화의 과정에서 자연스럽게 일어나는 사건으로 설명한다. 물질로 이루어진 세계의 파괴가 곧 우주의 소멸인데, 그렇다고 해도 색계 대부분과 무색계라는 세계는 파괴되지 않고 존속한다는 관점을 보여준다. 우리가 아는 우주는 물질을 기반으로 이루어진 우주이다. 그런 측면에서 보면 DN.의 우주관은 오늘날 우주론의 아이디어와 비교해서 생각해 볼 수 있다.

한편 붓다는 우주에 대한 질문에 대해서는 침묵으로 일관했다. 이것을 무기라고 한다. 대표적으로 우주의 한계여부는 영원성 여부는 검증되지 않고 경험되지 않는 영역의 질문이다. 이에 대해 현대 천체물리학의 관점도 붓다의 관점과 유사한 측면이 있다. 우주에 끝이 있는지는 관측되지 않기 때문에 단정적으로 말하는

#### 불교학연구회 2024년도 춘계학술대회

것은 불가능하다는 관점이다. 이렇게 본다면 우주를 바라보는 붓다의 관점과 현대 과학의 관점을 비교해 볼 만하다.

그럼에도 불구하고, 붓다는 우주, 곧 세계에 대한 명확한 관점을 제시한다. 이를 굳이 '단일 실재관'이라고 명명해 보는 것도 가능할 것 같다. 우주는 심리적 측면으로만 이해된다거나 이것을 문자그대로 객관세계에 존재하는 실재로서 바라보는 것이 아니라, 이 둘의 관점을 통합하는 관점이라고 할 수 있다. 그래서 붓다는 '세계는 바로 육척단신'이라는 표현을 통해 이러한 통합적 관점을 보여주었다고 생각한다. 붓다의 관심사는 오로지 고통의 완전한 종식에 있다. 그런 관점에서형이상학적-우주론적 사변에 대해 붓다는 혐오감을 갖고 있다는 평가(Mikel Burley, 2917: 343)는 타당하다.

이상의 논의를 정리하자면, 붓다는 세계의 끝은 존재하지 않지만, 우리 자신을 통해 그 세계의 끝을 경험할 수 있다고 선언함으로써, 통합적이며 단일 실재론적 관점의 우주론을 가르쳤다.

#### 참고 문헌 REFERENCES

AN Anguttara Nikāya, PTS
DN Dīgha Nikāya, PTS
MN Majjhima Nikāya, PTS
PTSD Pāli-English Dictionary, PTS
Sn Suttanipāta, PTS

고빈드 찬드라 판데, 『불교의 기원』(정준영 옮김), 서울: 민족사, 2019 데구치 하루아키, 『철학과 종교의 세계사』(서수지 역), 서울:까치글방, 2021 리차드 곰브리치, 『곰브리치의 불교강의』(송남주 옮김), 서울: 불광출판사, 2018 베르나르 포르, 『불교란 무엇이 아닌가』(김수정 옮김), 서울:그린비, 2014 사이토 나루야, 사사키 시즈카, 『불교와 과학, 진리를 논하다』, 서울: 운주사, 2012 이수미, 「불교 우주론과 수증론 체계에서 본 의생신(意生身, S. manomaya-kāya) 의 의미」, 『불교학리뷰』18권, 2015

이필원, 「초기불교 문헌에 나타나는 깨달음의 다원적 양상-니까야를 중심으로」, 『불교학연구』54, 2018.

전재성, 『맛지만 니까야』, 서울 :한국빠알리성전협회, 2009

전재성, 『앙굿따라 니까야』, 서울 :한국빠알리성전협회, 2018

Johansson, 『초기불교의 역동적 심리학』(허우성 역), 서울 : 경희대학교 출판부, 2017

Lewis Lancaster, The Buddhist Tradition: Contemporary Issues of Cosmology and Ethics(https://www.academia.e-du/10850813/The\_Buddhist\_Tradition\_Contemporary\_Issues\_of\_Cosmology

#### 불교학연구회 2024년도 춘계학술대회

\_and\_Ethics. )

Mikel Burley, Conundrums of Buddhist Cosmology and Psychology, NUMEN 64, 2017

Robert E. Buswell Jr., Donald S. Lopez, Jr., The Princeton Dictionary of Buddhism, New Jersey: Princeton University Press, 2014

Sue Hamilton, Early Buddhism : A New approach, Curzon press : Richmond, 2000

https://dictionary.sutta.org/

https://www.youtube.com/watch?v=G5reWYyiyn4.

[제1발표 논평1]

## 「우주의 끝은 존재하는가?」를 읽고

#### 정준영 (서울불교대학워대학교)

이필원 교수님(이하 논자)의 「우주의 끝은 존재하는가?」는 Brahmajāla sutta와 Aggañña sutta를 중심으로 우주[loka]의 의미를 정리하고, Rohitassa sutta를 통해 붓다의 우주관 혹은 세계관을 설명하는 연구이다. 특히, Pāli Nikāya에서 다양한 우주의 의미를 찾고, 주제 관련의 2차 문헌들에 대한 폭넓은 접근은 본 연구의 해석을 풍요롭게 해준다.

논자는 Pāli어 '로까(loka)'를 '우주', '지금 살고 있는 세상', 그리고 '현세와 내세로' 구분하고 우주의 의미를 부여한다. 그리고 '로까(우주, 세계)'를 다루는 주요 경전들을 탐색하여 초기불교에서 설명하는 우주의 특징들을 소개한다. 무엇보다 욕계, 색계, 무색계와 선정(jhāna)의 관계를 비교하여, 수행과 세상을 연결지어 구조화 한 점을 밝히고, 초기불교 우주론의 특징이라 정리한 부분은 본고의 논지와 부합하는 적절한 근거로 보인다. 더 나아가 논자는 우주의 개념에 대한소개에 이어 Rohitassa sutta를 통해 내밖의 우주가 아닌, 내 안의 우주에 접근하고 있다. 평자는 붓다의 가르침을 통해 12처를 세상으로 보는 논자의 접근에 공감한다.

평자라면 접근하지 못했을 우주에 대한 논자의 연구를 환영하며, 본고를 통해 여러 시각을 접할 수 있음에 감사하다. 다만, 평자로서의 역할을 위해 몇 가지 질문과 의견을 제시하고자 한다.

#### 제1발표 논평1 · 정준영

- 1. 본고의 서론은 세계, 인간, 그리고 언어의 조화로 시작한다. 하지만 본문에서는 우주와 언어에 대한 부분은 생략된 것으로 보인다. 논의의 마무리 부분에 미켈벌리(Mikel Burley)의 견해를 소개하며 문자주의적 해석이 언급되나 우주와 언어에 대한 부분은 찾아보기 어려운 것 같다.
- 2. 본고의 결론에서 논자는 붓다의 우주를 '단일 실재관'이라고 명명해보는 것도 가능할 것 같다고 설명한다. 평자는 논자의 취지에 공감하나, '단일 실재관'이라는 용어가 생소하다. 조금 더 부연해주면 감사하겠다. 혹시 '단일 실재관'을 통하면 Brahmajāla sutta와 Aggañña sutta 등에서 등장하는 우주 역시 내 안의 것으로 이해해야 하는 것인지 모르겠다. 막스베버(Max Weber)가 초기불교를 마치개인의 열반 만을 추구하는 자기구원론으로 한정시켜, 사회철학과의 연계성을 부정하려는 견해와는 구분이 필요해 보인다.
- 3. 붓다가 우주 등에 대한 질문에 침묵한 이유를, 검증되지 않고 경험되지 않은 영역 혹은 관심이 없었기 때문으로 봐야 할지, 아니면 질문 자체가 잘못되었기 때문인지에 대해서는 고민이 필요해 보인다. 예를 들어, 『아위야까따 상윳따 (Avyākata saṃyutta)』에서 붓다는 왓차곳따(Vacchagotta)의 질문에도 무기로 대응한다. 하지만 후에 왜 답변하지 않으셨냐는 아난다의 물음에, 어떠한 답변을 해도 그는 상주론이나 단멸론으로 이해할 것이기에 무기하셨다고 설한다.1) 즉, 질문이 잘못되었기 때문에 답변하지 않았다는 것이다.
- 4. 붓다는 우주가 수축하고 팽창한다고 설명했다. 마치 프리드만(Fridman)과 허블(Hubble)이 우주가 질량에 따라 팽창할 수도, 수축할 수도 있다는 사실을 밝혀 아인슈타인(Einstein)의 정적 우주론을 부정한 것처럼, 2,500여년 전의 붓다도 우주의 수축과 팽창을 설법했다. 이는 논자가 제시한 Brahmajāla sutta의 'loko saṃvaṭṭati(확장, 전개, 진화, 생성)'와 'loko vivaṭṭati(소멸, 축소, 파괴)'를 통해확인된다.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> SN, IV p.400

<sup>2)</sup> DN, I p.17 ; DN, III p.84 ; AN, II p.142 : 접이 파괴될 때, 접이 파괴되어 유지될 때, 접이 생성되어 유지될 때

#### 불교학연구회 2024년도 춘계학술대회

그 밖에도 우주의 특징에 대해 비교할 만한 내용들은 초기경전의 여러 곳에서 보인다. 『앙굿따라니까야』,「아난다왁가(Ānanda vagga)」에서 붓다는 아난다가 현 세에서 열반을 성취할 것이라는 예언과 함께 삼천대천세계에 대해 구체적으로 설 명한다.3)또한 「마하왁가(Mahā vagga)」 역시 이러한 세계의 설명과 함께 이들이 소멸하는 때가 오는 것을 설법한다.4)

참고로 주석문헌의 용어이기는 하지만 '로까'와 동의어처럼 우주의 의미로 사용되는 '짜까왈라(Cakkayāla)'에 대한 접근도 흥미로울 것으로 보인다.

이상으로 논평자의 역할을 마무리한다. 부족한 평자의 의견이 옥고에 누를 끼치지 않기를 바랄 뿐이다. 논자의 귀한 가르침에 깊이 감사드린다.

<sup>3)</sup> AN, I p.227; 전재성(2018) 『앙굿따라니까야』 한국빠알리성전협회 p.501: "아난다여, 해와 달이 운행하며 광명이 제방을 비추는 곳까지의 천배가 하나의 세계이다. 그 가운데에는 천 개의 달, 천 개의 해, 천 개의 수미산왕, 천 개의 잠부디빠 대륙, 천 개의 아빠라고야나 대륙, 천 개의 웃따라꾸루 대륙, 천 개의 뿝빠비데하 대륙, 사천개의 대해, 사천명의 대왕, 천의 위대한 왕들세계, 천의 서른 셋 신들의 천상세계, 천의 축복을 받는 신들의 천상세계, 천의 만족을 아는 신들의 천상세계, 천의 자신이 만든 것을 기뻐하는 신들의 천상세계, 천의 다른 신들이 창조한 것을 누리는 천상세계, 천의 하나님의 세계가 있다. 아난다여, 이것을 일천소천세계라고 한다. 아난다여, 일천소천세계의 천배의 세계가 있다. 아난다여 이것을 이천중천세계라 한다. 아난다여, 이천 중천 세계의 천배 세계가 있다. 아난다여 이것을 삼천대천세계라한다. 아난다여, 여래는 원한다면 목소리를 내어 삼천대천세계의 원하는데 까지 전할 수 있다."

<sup>4)</sup> AN, V p.50; 각묵스님(2007)『앙굿따라니까야』6권, 초기불전연구원 p.154:"비구들이여, 달과 태양이 궤도를 따라 움직이면서 사방을 비추고 광명이 빛나는 곳까지를 1,000겹의 세상이라한다. 그러한 1,000겹의 세상에는 1,000의 달과 1,000의 태양과 산의 왕인 1,000의 수미산과 1,000의 잠부디빠와 1,000의 아빠라고야나와 1,000의 웃따라꾸루와, 1,000의 뿝바위데하와 1,000의 큰 바다와 4,000의 대왕과 1,000의 사대왕천과 1,000의 삼십삼천과 1,000의 야마천과 1,000의 도솔천과 1,000의 자재천과 1,000의 타화자재천과 1,000의 범천의 세상이 있다. 비구들이여, 1,000의 세상에 관한 한 대범천이 최고라 불린다. 비구들이여, 그러나 이러한 대범천에게도 변화가 있고 죽음이 있다. 이와 같이 보면서 잘 배운 성스러운 제지는 그것에 대해 염오한다. 그것을 염오하면서 최고에 대한 탐욕이 빛바래나니 하물며 저열한 것에 대해서랴." "비구들이여, 세상이 수축하는 그런 때가 온다. 세상이 수축할 때 대부분의 중생들은 광음천에 나게 된다. 그들은 거기서 마음으로 이루어지고 희열을 음식으로 삼고 스스로 빛나고 허공을 다니고 천상에 머물며 길고 오랜 세월 산다. 비구들이여, 세상이 수축할 때 광음천의 신들은 최고라 불린다. 비구들이여, 그러나 이러한 광음천의 신들에게도 변화가 있고 죽음이 있다. …"

[제1발표 논평2]

## 「우주의 끝은 존재하는가? 몸, 세계, 우주에 대한 초기불교 이해 - 」를 읽고

조준호 (동국대학교 불교학술원)

불교학연구회 2024년도 춘계 학술대회의 기획주제는 <불교전통에서 바라 본 세계와 우주>입니다. 이러한 대주제에 따라 모두 여섯 세부주제가 발표합니다. 여섯 발표는 초기불교에서부터 부파불교 그리고 대승불교와 동아시아 종파불교로 구성되어 있습니다. 참으로 훌륭한 주제에 대한 학술대회로 생각됩니다. 토론자가 아는 바로는 이렇게 한자리에서 불교의 세계관과 우주론을 집중적이며체계적으로 논의해 보려는 시도는 처음이지 않는가 싶습니다. 더군다나 불교교리전개사 측면에서 순서적으로 다루어 보려는 점은 더욱 더 의미가 있을 것입니다.

본 토론자는 이러한 대주제에 따른 첫 발표의 토론을 맡고 있습니다. 아마 기획 의도는 초기불교에 나타난 세계관과 우주론에 대한 논의로 판단이 됩니다. 그런데 발표자께서는 「우주의 끝은 존재하는가? 몸, 세계, 우주에 대한 초기불교이해 -」라는 주제를 선택하였습니다. 그리고 이렇게 선택한 주제에 따라 일관성있게 논의를 진행하고 있습니다. 약간의 아쉬운 점은 불교의 세계관과 우주론의가장 기본적인 논술을 일차적으로 제시해 주었으면 하는 점입니다. 이러한 논의는 이후 부파불교와 대승 불교 등으로 전개되는 맥락을 이해하는데 필수적이기때문입니다. 마찬가지로 초기불교에 대한 연구는 불교의 기원을 탐구하는 불교학분야로서 초기경전에 나타나는 세계관과 우주론의 기원이 또한 논의되어야 할 것

입니다. 과연 불교의 출발에서 초기경전에 나타나는 세계관과 우주론의 기원은 어디로부터 연원하는가 문제입니다. 흔히 학자들은 불교의 세계관과 우주론을 불교 흥기 이전의 고대 인도의 우주관에서 비롯되었을 것이라고 추정하고 있습니다. 그런데 불교 흥기에 즈음하는 바라문 전적이나 자이나 전적 등에서 구체적으로 전거를 들어 논의하는 것이 부족합니다. 현재까지 불교의 주요 / 중요 전문개념들의 기원 문제를 막연하게 베다나 우파니샤드 등에 연결시켜 설명하는 경우가 많습니다. 이러한 점에서 초기경전에 나타나는 세계관과 우주론의 기원을 구체적으로 따져 보려는 논의가 필요할 것입니다. 또한 이러한 점을 기존의 선행연구에서는 어떻게 취급하고 있는지도 비판적으로 검토되어야 할 것입니다.

토론자의 이해에 따르면 고대인도 종교(바라문교 / 초기 자이나교 등)의 세계 관과 우주론 가운데 초기불교가 가장 체계적이고 광대한 스케일을 보여줍니다. 만약 초기경전에 나타난 세계관과 우주론이 불교 흥기 이전의 고대 인도의 우주 관에서 비롯되었다고 한다면 당연히 불교 흥기 즈음하는 바라문 전적이나 자이나교와 관련한 우주론의 논의가 필요할 것입니다. 이와 관련하여 발표자께서는 불교의 세계관과 우주론의 기원을 어떻게 파악하고 계신지 의견을 듣고 싶습니다. 바라문교와 초기자이나교 그리고 초기불교 간의 일반론과 독자적 특수한 입장이 무엇인지가 궁금합니다.

다음으로 초기불교 경전에 나타난 세계관과 우주론을 논의하기 위해서는 이후 부파불교에서 전개된 세계관과 우주론을 어느 정도 파악하고 있어야 할 것입니다. 그렇게 될 때 초기불교의 세계관과 우주론이 어떻게 전개되었는지도 더욱 구체적으로 파악될 수 있기 때문입니다. 이 점에 있어 '삼천대천세계(三千大天世界)'는 모든 불교 전통의 기본으로 설해지고 있습니다. 그리고 이는 이미 초기경전에 나타나고 있기 때문에 이를 중점적으로 논의가 된다면 더 좋을 것입니다. 초기경전에서 삼천대천세계는 수미세계 1,000개가 모여 일천세계(一千世界, Sahassī lokadhātu) 혹은 소천세계(小天世界, cūlanikā lokadhātu)라 하며, 일천세계 천 개를 묶어 이천세계(二千世界) 혹은 중천세계(中天世界, dvisa—hassī majjhimakā lokadhātu, 1,000,000—universes)라 하고, 이런 이천세계를 천개를 묶어 삼천대천세계(ti—sahassī mahāsahassī lo—

kadhātu, 1,000,000,000-universes)라 합니다. 삼천대천세계는 10억개의 수미세계로 이루어져 있는 세계로 그야말로 한량없는 크기의 우주를 말하고 있습니다. 불교 우주론의 구조는 일천세계로부터 확장되는 구조를 보여 줍니다. 일천세계는 불교우주론의 기본단위입니다. 이는 현대 학문에서 논의되는 태양계에서 은하계 그리고 다중우주론과 비슷한 확장 구조를 보여주는 것으로도 이해됩니다.

그런데 이러한 삼천대천세계를 초기불교에서는 하나만을 제시한다고 볼 수 있는지, 아니면 대승경전에서처럼 시방에 두루 펼쳐져 있는 것으로 보아야 하는 지도 검토되어야 할 것입니다. 이러한 점에서 초기불교의 우주론은 불찰(佛刹, Buddhakhetta)과 관련하여 논의되어야 할 것입니다. 불교 우주론은 초기불교 이후에도 불찰론과 밀접한 관련으로 전개됩니다. 구경열반과 불계(佛界)는 출세간(lokottara)에 있기 때문입니다. 이렇게 불교 우주론은 불찰론과 출세간론과 불가분의 관계에 있습니다. 여기에서 의문이 생길 수 있습니다. 왜 불교의 시작은 세계 밖을, 세상 너머를 궁극적인 이상으로 삼았을까하는 점입니다. 이에 대한 발표자 선생님의 의견을 들어보고 싶습니다.

더 나아가 왜 그러한 출세간론을 제시하게 된 종교적 배경이 무엇인가 하는 점입니다. 불교 흥기 이전의 종교 사상과 관련하고 있다고 생각하고 있지는 않는 지도 궁금합니다. 만약 불교 이전의 종교사상과 관련하고 있다면 어떤 종교의 우주론과 해탈론인가 하는 점입니다. 바라문교인가? 자이나교인가? 추정이 아니라 구체적인 전적을 근거로서 제시하며 설명되어야 할 것입니다. 베다에서 초기 우파니샤드에 이르기까지 바라문의 우주론은 어떻게 나타나는가? 마찬가지로 초기자이나 경전에서는 어떻게 나타나는가? 이러한 우주론을 초기불교의 우주론과 어떻게 비교할 수 있을까? (이 점에 있어 본 기획 학술대회가 불교흥기 즈음하는 바라문 전적과 초기 자이나교 전적에 나타난 세계관과 우주론도 포함시켰다면 좋았을 것입니다.)

#### 제1발표 논평2·조준호

더 각론적인 논의로서 공부해 볼까합니다.

- 초기불교는 육도/육취가 아닌 오도/오취로 나옵니다. 이 때 후대불교의 육도 /육취에서는 천계의 아수라를 인간계 아래에 배치시킵니다. 혹시 초기경전에 그럴 만한 이유가 있는지 궁금합니다.
- 다음은 우주론과 수행론과의 관계입니다. 삼계(三界)에서 선천(禪天) 사상이 선정수행과 관련하여 이미 초기경전에 나오는데 학자들에 따라서는 신화적인 것으로 보기도 합니다. 여기서 궁금한 점은 만약 신화적이라면, 신화적 선천론은 초기불교에서도 후기층에 더해진 것으로 보아야 하는지 입니다. 다시 말하면, 신화적 우주론이 배제된 도덕적이고 심리적인 선정론(禪定論)이 원래의 순수한 선정론으로 보아야 하는지의 문제입니다.

다음은 초기불교에서 세계관과 우주론은 많은 경전에 산재되어 있습니다. 몰론 발표자께서는 빠알리 상좌부 경전을 중심으로 논의하였지만 한역 아함에도 큰 비 중으로 산재되어 있습니다. 그 가운데 법장부 소속의 장아함의 소연경과 세기경 은 매우 중요합니다. 여기서 소속부파가 다른 아함에서 '우주론'의 차이점과 같은 점이 비교적으로 검토되어야 한다는 점입니다. 마찬가지로 빠알리 상좌부의 우주 론과 차이점과 같은 점이 또한 분석되어야 할 것입니다.

위와 같은 토론자의 의견은 초기불교의 우주론과 관련하여 늘 궁금해 하는 점입니다. 이를 발표자의 논문을 통해서 다시금 진일보 할 수 있는 공부의 계기가되었습니다. 감사합니다.

[제2발표]

# 아비다르마철학에서 기세간과 유정의 타락

# 이규완 (서울대학교)

- 1. 들어가는 말
- 2. '유정의 타락'설화의 문헌적 위치
  - 1) Aggañña sutta와 다양한 변주들
  - 2) 아비다르마철학에서 '유정의 타락'설화의 위치
- 3. '유정의 타락'설화의 비교 분석
  - 1) '유정의 타락'의 구조와 내용
  - 2) 『구사론』 '겁초의 신화'의 특징
  - 3) HB에서 창조와 타락
  - 4. '유정의 타락'설화의 특징
  - 5. 맺음말

#### 1. 들어가는 말

불교사상에서 시간과 공간은 '무시무종(無始無終)의 무한한 순환적 과정'으로 보는 견해가 일반적으로 받아들여진다. 이같은 순환적 사유체계에서는 '세계의 기 원과 종말'에 대한 물음이 의미를 상실한다. 모든 기원은 그보다 앞선 기원으로, 모든 종말은 그보다 후행하는 종말로 끝없이 소급된다. 결국 모든 사태는 헤아릴

수 없는 무시(無始)의 원인들과 가늠할 수 없는 무종(無終)의 결과들의 안개 속으로 해소되어 버린다. 유정의 '역사(歷史)'는 무한의 시공간 속으로 희미해지다 자칫 허무주의로 떨어지거나 혹은 그 반작용으로 '영원한 윤회에의 의지'에 대한 집착으로 드러난다.

하지만 '무한의 순환'에 빠져든 과대한 망상을 제한하여 시각을 우리가 속한 세계, 이 1접의 우주로 한정하면, 불교의 우주관에서 우리는 시간에 따라 직선적으로 진행하는 우주와 강력한 인과적 사유를 마주하게 된다. 물리적 세계는 선명하게 축조되어 있고, 그것과 중접된 유정세계는 행위의 인과적 지배를 통해 역사를 만들어갈 수 있다.

불교의 우주는 물리적 우주(기세간)와 생명의 우주(유정세간)가 중첩하고 연 동되는 특성을 지닌다. 물리적 객관세계와 인식주관의 세계가 강하게 구분되는 현실의 경험세계와는 달리, 고도로 미세한 층위의 세계나 강한 업력이 지배하는 세계는 물리적 층위와 심리적 층위가 하나의 양면처럼 분리되지 않고 중첩되어 현현한다.

이 논문에서는 두 세계가 강하게 중첩하고 있는 미세한 층위 우주로부터 유정이 일상을 살아가는 경험세계로 이행하는 과정에 대한 불교의 해석에 주목하고자한다. 무한히 순환하는 기세간에서는 한 겁(劫)을 단위로 하나의 우주가 출현한다. 논문에서는 이 하나의 우주가 구성되는 방식과 우주의 구조에 대해서는 다루지 않는다. 대신 무한의 순환과정 중 1겁의 한 우주 속에서 발견되는 직선적 국면으로서 '유정의 타락과 역사의 기원'에 초점을 맞추고자 한다.

논문에서는 일차적으로 『아비달마구사론』의 「세간품」에 들어있는 '겹초(劫初)의 신화'1)를 논증의 근거로 삼아, 문헌의 배경과 저자가 의도한 문헌적 맥락을 살펴보고, 『구사론』의 본문이 지닌 문헌학적 특성과 문학적 위상을 검토해보고자 한다. 이를 바탕으로 '겹초의 신화'가 주제로 하는 '유정의 타락과 역사의기원'을 비교종교적 관점에서 『히브리성서』의 '타락설화와 왕의 옹립' 텍스트와비교해 볼 것이다. 필자는 이 신화로부터 어떤 역사적이고 과학적인 이론이나 증거를 찾고자 하지 않는다.2) 두 전승의 텍스트를 일종의 메타포로서 읽고 저자(혹

<sup>1)</sup> AKBh III.97cd-98ab (Pradhan 186-187), 『阿毘達磨俱舍論』 제12권 (T29, 65b16-66a27)

<sup>2)</sup> 이를테면, 수구나시리(Sugunasiri)는 Aggañña Sutta에서 '진화(vivaṭṭa)와 퇴화(samvaṭṭa)의 우 주적 순환과정에 대한 역사적이고 과학적으로 정확한 특성'을 발견할 수 있다고 믿는다. 그러나

은 편집자)들이 전하고자 하는 메시지를 탐색해 볼 것이다. 두 전통은 문화적 배경, 타자와의 관계, 유정의 기원에 대해 견해를 달리하지만, '유정의 타락'과 '왕권의 부정'이라는 측면에서는 의견이 일치한다.

## 2. '유정의 타락'설화의 문헌적 위치

아비다르마철학은 '유정의 타락'을 기세간과 유정세간의 관계성의 문제로 다루고 있다. 무한한 우주는 생성과 소멸의 과정에서 특정한 단계의 특정한 수명에 상응하는 한 겁의 우주가 현행한다. 한 우주의 겁초(劫初, prāthamakalpikā)에 유정이 등장하여 욕계의 중생으로 쇠락해 가는 과정을 『아비달마구사론』 「세간품」의 '겁초(劫初)의 신화'에서 묘사하고 있다.

『아비달마구사론』 「세간품」의 본문은 보다 이른 시기의 여러 불교 경전과 논서에서 여러 이본(異本)들이 발견된다. 다양한 텍스트들은 서로 다른 맥락에서 '겁초의 사건'을 신화적으로 묘사하고 있기 때문에 그것들이 '겁초의 신화'라는 점 에서는 일치하지만 신화의 주제는 문헌에 따라 상이한 측면이 있다.

'겹초의 신화'와 평행을 이루는 문헌으로는 『딧가 니까야(Digha Nikāya)』 27 경, Aggañña Sutta(최상의 지혜 경)을 기원으로 해서, 『장아함경』의 「세기경」에 평행문헌이 발견되며³〉, 설일체유부의 계율서 『근본설일체유부비나야파승사』 4)에도 매우 상세하게 서술되어 있다. 또한 설일체유부의 백과사전적 『아비달마대비바사론』 5)이나 대중부의 계율 『마가승기율』 6)을 비롯하여 여러 논서에서도 거듭 다루어지고 있다.

고대의 신화적 작품에서 현대의 과학이론의 근거 혹은 증거를 찾으려는 유사과학적 시도는 시대 착오의 오류를 범하고 있다는 사실을 유념해야 한다. Cf. Sugunasiri,, Suwanda H J. (2013) "Devolution and Evolution in the Aggañña Sutta" *Canadian Journal of Buddhist Studies* 9: 17-106.

<sup>3) 『</sup>長阿含經』 卷22. 佛說長阿含 第四分 世記經 世本緣品 第十二 (T01, 145a4-5)

<sup>4) 『</sup>根本說一切有部毘奈耶破僧事』 卷1 (T24, No. 1450, 99a17ff)

<sup>5) 『</sup>阿毘達磨大毘婆沙論』. 권1, 권130, 권165, 권168.

<sup>6) 『</sup>摩訶僧祇律』 卷2 (T22, 239b14-240a14)

## 1) Aggañña sutta와 다양한 변주들

여러 평행구들 가운데 아마도 『아간냐 숫따』(이하 AS)가 가장 오래된 전승에 속하는 것으로 보인다. 문헌적으로 볼 때, AS 역시 이전의 몇 가지 독립적인 주제의 전승들이 결합한 것으로 추정된다. 따라서 AS의 주제는 개별적인 전승의 내용이 아니라 편집자가 의도한 전승들의 배치와 수사적 구조 안에서 보다 분명하게 파악할 수 있다. 아래 AS를 구성하는 소주제들을 보면, '세계의 성립'이나 '유정의 타락'이 편집자의 핵심적인 관심사는 아닌 것으로 보인다.

AS의 구성은 붓다가 한 가지 주제에 대해 바셋타(Vāsettha)에게 설하는 형식을 취하고 있다. 붓다는 브라만 계급에 속하였다가 출가한 바셋다(Vāsettha) 비구에게 묻는다.

비구여, 그대는 브라만 가문에서 브라만으로 태어났으나, 브라만 가문의 집을 떠나 출가하였다. 브라만들이 그대를 욕하고 비난하지 않는가? (D27.3)

이어서 붓다는 브라만들이 자신들의 과거를 잊었을 뿐만 아니라, 도덕의 보편적 성질에 대해서도 무지하고, 단지 계급적 편견에 사로잡혀 있다는 점을 지적한다. 보다 상세한 설명을 위해 세계의 성립에서부터 여러 가지 기원설(etymology)을 설한 후, 최초의 왕과 네 가지 신분의 기원을 해명한다. 그리고 최종적으로 신분에 관계없는 도덕의 보편성과 출가한 사문들의 깨달음에 이르는 수행의 가치로설법을 마무리한다.

주제	문단	
0. 서론	(1)	
1. 브라만들이 과거를 잊음	(2-4)	
2. 열 가지 불완전한 행위	(5-6)	
3. 가장 최상(agga)	(7-9)	
4. 세계의 성립	(10-12)	

AS의 이같은 구조는 편집자가 비록 여러 가지 기원설을 도입하고는 있지만, 그것이 문헌이 궁극적으로 전하고자 하는 주제는 아니라는 사실을 암시한다.

대상의 인식이 선이해의 영

5. 세계의 안정된 상태	(13)
6. 식물의 기원	(14-15)
7. 성의 기원	(16-17)
8. 중생들의 모의	(18)
9. 처벌의 기원	(19)
10. 최초의 왕	(20)
11. 크샤트리야	(21)
12. 브라만	(22-23)
13. 바이샤	(24)
14. 수드라	(25)
15. 도덕율의 보편성	(26-29)
16. 칠각지(七覺支)	(30-34)

향 안에서 이루어진다는 사실은 해당 본문의 해석에도 동일하게 적용된다. 서구 불교학계은 AS에 대해서 불교의 '창조설화'7)나 '타락설화'라는 직관적인 조망에 관심을 보였다. 본문을 '창조설화'나 '세계의 기원'에 대한 신화적 서술로 보는 시선은 텍스트에 붙인 제목에 잘 드러난다. 이런 경향은 이미 『장아함경』의 명칭인 「세기경(世記經)」에서도 암시되고 있지만, 해당 경전에 대한 번역에서리스 데이비스(Rhys Davids)는

단도직입적으로 '창세기(a book of Genesis)', 『딧가 니까야』의 한글역에서는 「세상의 기원경」으로 칭하고 있는데서도 입증된다.

다른 한편 본문에 등장하는 마하삼마타(mahāsammata)에 관련해서 불교의 '정 치철학'<sup>8</sup>)적 근원을 탐색하고자 하는 시도들이 있었다. AS에서 '마하삼마타'는 왕 위계승의 긴 계보에 첫 번째 왕으로 묘사되고 있지만, 그것은 역사성을 가진 고 유명사로서가 아니라 현실 불교사에서 이상적인 왕의 모델로서 지위를 확보하였다. 불교를 수용한 왕국에서 붓다의 가르침과 왕권의 관계를 설정하고, 불법을 계승한 왕의 정통성을 주장하는 경전적 근거로 '마하삼마타'가 실질적인 힘을 행사해 온 것이다. 탐비아(Tambiah)에 따르면 본문의 주제는 비구와 왕, 혹은 붓다와 전륜성왕 사이의 대비적이고 비대칭적이며 협력적인 관계를 다루고 있으며, 이러한 대비구도는 불교사에서 지속적으로 이어져 왔다고 본다.<sup>9</sup>)

AS 텍스트에 대한 최초의 연구자에 해당하는 슈나이더(Ulich Schneider)는

<sup>7)</sup> Cf. Gombrich, Richard. (1992), Rhys Davids (1899).

<sup>8)</sup> Cf. Collins & Huxley (1996), Tambiah, S. J. (1989).

<sup>9)</sup> Tambiah, S. J. (1989), 101-122.

'생성설화'가 본문에서의 붓다의 가르침과는 무관한 삽입구에 해당한다고 판단하였다.10)하지만 곰브리치는 본문이 『브리하다란야카 우파니샤드』의 언어와 유사성을 지닌다는 사실에 착안하여, 저자가 브라만의 언어를 사용하여 카스트 제도(vañña)를 비판하는 문맥에서 일종의 패러디 혹은 풍자적 목적으로 '생성설화'의 에피소드를 사용하고 있다고 주장하였다. 콜린스(Collins)는 AS의 신화적 서술을 『비나야(vinaya)』의 주제들과 연결시켜 해석한다. 그는 AS에서 단계적으로 퇴락하는 부정적 단계들이 아라한이 갖추어야 할 계율, 즉 살생, 도둑, 음행, 거짓말, 소유의 문제와 관련되어 있다는 사실을 논증하였다.11) 게틴(Rupert Gethin)은 성집(成劫, vivaṭṭakappa)과 괴집(壞劫, samvaṭṭakappa)의 우주적 순환과정이 명상수행의 중요성을 강조하는 모티브로서 사용되고 있다고 보았다.12)그리고 첸(Chen)의 최근 연구는 기존의 연구를 종합하여 AS가 1)재앙과 세계의형성, 2)중생의 퇴화와 세속질서의 성립, 3)카스트의 기원 등 세 가지 기본적인 서사적 요소를 포함하고 있다고 요약하였다.13)

여러 연구에서 AS를 구성하는 다양한 문학적 주제들에 대한 일정한 통찰을 제공하는 것은 사실이다. 그러나 AS를 전체로서 하나의 경전으로 볼 때, 서사의 흐름은 바셋타에 대한 질문과 붓다의 마지막 언급, 즉 도덕율의 보편성과 칠각지(七覺支)의 수행으로 완결된다. 수행자에게 브라만의 계급은 어떤 의미를 지니는 가? 세간의 비난은 편견이나 무지에서 비롯된 것이다. 세계가 형성되고, 유정이퇴락하고, 브라만 등 네 계급이 등장하였지만, 결국 핵심은 누가 올바르게 행위하고 깨달음의 수행을 하는가의 문제로 귀결된다.

물론 그럼에도 불구하고 우리는 생성설화의 전승들에서 '세계의 형성'이나 '유 정의 타락' 혹은 '네 신분의 기원' 기원에 관해 불교의 전승에서 어떻게 생각하고 있었는지 들여다보는 단초를 찾아볼 수 있다.

2) 아비다르마철학에서 '유정의 타락'설화의 위치

<sup>10)</sup> Ulrich Schneider (1954)

<sup>11)</sup> Collins (1993), Collins (1996)

<sup>12)</sup> Rupert Gethin (1997)

<sup>13)</sup> Chen (2023)

이곳에서는 먼저 설일체유부의 경(經), 율(律), 론(論)에 등장하는 AS의 평행서사들을 살펴보고, 이어서 바수반두가 편집하여 『아비달마구사론』에 안배한 '겁초의 신화'의 내용을 고찰해 보고자 한다.

## (1) 초기 아비다르마철학에서 '겁초의 신화'

의 경전과 논서로 편입, 전승된 것으로 추정된다.

북전의 아함전승에서 Aggañña Sutta에 상응하는 경전은 『장아함경』에 속하는 「세기경」의 「세본연품」<sup>14)</sup>에서 발견된다. 한역 이본으로 갸나굽타(Jñāna-gupta, 闍那崛多, ca. 523-600)가 번역한 『기세경』도 총 11장에 걸쳐서 기세간의 구조를 자세히 기술한 후 마지막 제12장 「최승품(最勝品)」에서 AS와 거의 동일한 전승을 소개하고 있다.<sup>15)</sup>이 두 경전은 모두 기세간의 구조에 대한 장황한 서술의 끝에 '유정의 타락'신화를 자세히 기술하여, 『아비달마구사론』「세간품」의 구조와 유사성을 보여준다. 산스크리트어 기반의 아가마(Āgama)전 승이 아비다르마불교시대의 초기에 가장 주도적인 학파였던 상좌부나 설일체유부

이하 논의를 위해 먼저 「세본연품」의 구조와 내용을 간단히 살펴보기로 하자

## 「세본연품」의 구조와 내용

화재(火災)로 이전 겁의 우주가 파괴되고 새로운 세계가 성립할 때, 첫 우주는 광음천(光音天)으로 시작한다. 광음천에 태어난 중생들은 저절로 화생(化生)하며, 환희(歡喜)를 음식으로 삼는다. 몸은 광명이 비추고, 허공을 날며, 수명은 아주 길다. 이 세계에는 아직 해, 달, 별, 밤과 낮, 사계절도 존재하지 않는다.

그 때에는 남녀와 높고 낮음과 상하 구별도 없었고 또 다른 이름도 없이 무리 지어 함께 살았기 때문에 중생이라 이름했다.16)

<sup>14) 「</sup>世記經」의 「世本緣品」, 『長阿含經』 卷22. (T01, 145a4-5)

<sup>15) 『</sup>起世經』 제10권, 「最勝品」(T01, 358c17-20).

<sup>16) 「</sup>世本緣品」, 『長阿含經』 卷22: 爾時, 無有男女、尊卑、上下, 亦無異名, 衆共生世, 故名衆 生。이하 번역은 통합대장경 『불설장아함경』 22권을 따른다.

「세본연품」은 접초의 우주와 유정의 상태에서 출발한다. 최초의 유정은 남녀와 지위의 상하에 구별이 없으며, 함께 모여살기 때문에 중생(衆生)이라는이름을 갖는다.

그런데 환희(歡喜)를 음식으로 하던 중생 가운데 지미(地味)를 손으로 잘라먹는 이들이 등장

## 세본연품의 주제

- 1. 화재(火災) 파괴, 새로운 세상의 성립
  - 2. 광음천에서 세간으로
  - 3. 지미(地味)와 유정의 퇴락
  - 4. 왕의 옹립
  - 5. 네 계급의 기원
  - 6. 사문과 도덕의 보편성

하였다. 지미(地味)는 환희와 같지는 않았지만, 감미롭고 향기로운 음식이었다. 그러나 이 음식을 먹는자는 신체적 변화와 우열의 차이가 발생하게 되었다. 지미 를 적게 먹은 자는 얼굴이 빛나고 윤기가 흘렀지만, 많은 먹은 자는 얼굴이 추하 고 초췌해졌다.

중생의 얼굴빛과 얼굴 생김에 우열이 있음을 알게 되자, 서로 비하하며 말하였다.

'내가 너보다 낫고, 너는 나보다 못하다.'

중생이 지미(地味)에 탐욕을 일으키자 지미는 차례로 좀 더 거친 음식인 지피(地皮)와 지부(地膚)로 대체되었다. 사람들은 갈수록 분별을 일으켜 우열을 가리게 되었다. 그리고 마침내 자연생 쌀을 먹으면서 중생들의 육체는 부정한 것이되었으며, 애욕과 음행의 포로가 되었다.

몸은 추하고 더러워졌고 남녀의 형상이 있게 되었다. 그들은 서로 바라 보다 마침내 애욕의 생각이 생겨 으슥한 곳으로 가 부정한 짓을 했다.

중생은 남녀가 나뉘고 집을 지어 애욕을 즐기게 되면서, 남편과 아내를 통한 태생(胎生)이 시작되었다. 처음에 중생들은 매일 필요한 분량의 쌀만 수확하여 먹고 살았는데, 점차 한꺼번에 몇 일 동안 먹을 수 있는 '여분의 양식'을 수확하는 이들이 생겨났다. 그러자 더이상 벼는 베어난 자리에서 다시 자라지 않았다. 사람들은 토지의 경계선을 긋고, '네 것이니 내 것이니' 다투고, 감추고, 훔치고, 도둑질하는 일이 발생하였다. 사람들은 분쟁을 해결하기 위해 다툼을 조정할 능력을 가진 대리인을 세우고자 하였다.

공정한 주인 한 사람을 내세워 백성들을 잘 모호하면서 착한 사람에게 는 상을 주고 악한 사람에게는 벌하도록 하자. 그리고 각각의 소유에서 얼 마씩 내어 그 사람에게 공급하자.

이렇게 하여 등장한 사람이 백성의 주인이 되었으며, 그들의 계보에서 크샤트리아(Kṣatriya)가 나왔다. 그 가운데 석가족의 사문인 붓다가 출현하였다. 사문(沙門)이나 바라문이나 모두 행위와 수행의 과보는 동일하다.

설일체유부의 율장에 속하는 『근본설일체유부비나야파승사』에도 매우 길고 상세한 '겹초의 신화'가 소개되고 있다. 그러나 여기서는 붓다의 선정을 배경으로 하여 석가족의 기원과 존귀함에 대한 해명으로 긴 이야기가 시작된다는 차이가 보인다.

# 『아비달마대비바사론』

설일체유부의 교학적 백과사전이라 할 수 있는 『아비달마대비바사론』에서도 '겹초의 신화'에 속하는 다양한 모티브들이 논의된다. 그러나 『비바사론』에서는 각각의 에피소드들이 별도의 주제를 논의하는 맥락에서 도입되고 있다. 먼저 유정의 생명을 유지시켜 주는 네 가지 음식(四食, catvāra āhārā)에 대한 설명에서 유여사(有餘師)의 주장으로 지미(地味)에 대한 언급이 등장한다.

유여사는 말한다.

처음의 기원을 따라서 말한다. 이를테면, 겁초에는 사람들이 지미(地味) 즐겼으나, 모두 그것을 잘라서 삼켜 먹었기 때문에 단식(段食)이라고 하였 다.17)

단식(段食)은 최초의 씹어먹는 음식인 자연생 쌀을 식량으로 삼으면서 유정의음식 섭취 방식이 되었다. 특별히 단식이 유정의 운명에 중요한 이유는 이를 통해 유정세간에 남녀의 구분이 발생하게 되었기 때문이다.18) 이로써 남녀의 구분과 애욕이 발생하고, 자연스럽게 분별과 갈등 나아가 온갖 청정하지 못한 음행이벌어지게 된다.

또한 『비바사론』에는 수행적 맥락에서 지미(地味)가 반복적으로 언급되는 흥미로운 논의를 발견할 수 있다. 가르침에 대한 믿음에 근거하여 수행하는 수신 행(隨信行)은 미상응(味相應) 등의 4정려(靜慮)와 4무색(無色)에 대해 몇 가지를 성취하고 몇 가지를 성취하지 않는지 묻고.

수신행은 미상응의 4정려에 대하여 혹은 없기도 하고, 혹은 한 가지, 두 가지, 세 가지, 네 가지를 성취한다. 없다는 것은 물질에 대한 애착이 다한 것으로, 그것이 염오함을 떠난 때에 이미 모두 끊었기 때문이다.19)

라고 답한다. 그리고 다음에 각각의 정려지미(靜慮地味)에 대한 해명이 이어진다. 제1정려지미, 제2정려지미 등에서 '정려지미'는 각기 다른 '정려의 단계(地, bhūmi)에 상응하는 미(味)'라는 의미로 풀어볼 수 있다. 여기서 주목하고 싶은부분은 수행의 '단계에 상응하는 미(味)'로서 '지미(地味)'라는 개념의 성립가능성이다. '맛보다(味)'는 말은 쌀이나 그보다 거친 음식을 씹어먹는 경우에는 문자그대로의 '맛'을 음미(吟味)한다는 의미를 지닌다. 그러나 잘라서 씹어먹는 단식(段食)에 이르지 않은 정미(精微)한 단계의 음식은 혀의 감각으로 '맛' 본다기 보

<sup>17) 『</sup>阿毘達磨大毘婆沙論』 卷130: 有餘師言。從初而說。謂劫初時人受用地味。皆作分段而吞噉之 因名段食。(T27, 675c2-4)

<sup>18)</sup> 어떤 이는 말한다. 남녀 성의 구분은 단식에 기인한다. 계경에서 설한 바와 같이, 접초에는 사람에게 남녀의 성구분이 없었고 형상에 차이가 없었다. 그러나 이후에 지미(地味)를 먹고 남녀의 성이 발생하였다. 『阿毘達磨大毘婆沙論』 卷145: 有說。女男二根段食所引。如契經說。劫初時人無女男根形相不異。後食地味[4]男女根生。 【T27】746a12-14)

<sup>19) 《</sup>阿毘達磨大毘婆沙論》卷168: 「問隨信行等於味相應等四靜慮四無色。幾成就幾不成就。答隨信 行於味相應四靜慮。或無或一二三四。無者謂色愛盡彼離染時皆已斷故。」(CBETA 2021.Q2, T27, no. 1545, p. 849a29-b3)

다는 그 단계에 상응하는 감각으로 대상을 음미(吟味)한다고 해야 할 것이다. 그 런 점에서 눈도 물질을 맛볼 수 있다.

눈은 미묘한 물질을 음미(味)한다. 물질은 악마의 갈고리(鉤)이다. 눈이 실제로 맛보는 것은 아니며, 궁극적으로 음미하는 것은 생에 대한 애착이다. 그러므로 경전에서 설하기를 '눈이 물질을 음미한다'는 것은 '맛도 갖추고 있기' 때문이다.<sup>20)</sup>

『비바사론』에서는 '겁초의 신화'가 상세히 인용되거나 논해지고 있지는 않지만, '겁초의 신화'에서 유정의 퇴락과 깊은 연관관계를 가지고 있는 '음식'의 섭취가 선정의 단계와 관련이 있다는 사실을 강하게 시사한다. 물리적 세계는 유정의수행적 세계와 연동되어 있다. 따라서 특정한 물리적 세계에서의 음식은 특정한수행단계에서의 섭취(향수)와 같은 층위에서 논의되어야 한다. 음식에 대한 애착과 같은 마음의 끌림이 선정의 단계에서 일어날 때, 그것은 애착(愛着)이라 하지않고 대신 '미(味)'의 메타포를 사용한다.

## (2) 『아비달마구사론』에서 '겁초의 신화'의 위치

'유정의 타락'본문의 내용과 구조를 살피기 전에 먼저 『아비달마구사론』에서 '겁초의 신화'가 자리한 위치에 드러난 바수반두의 안배를 조망해 보고자 한다.

『아비달마구사론』의 구조를 불교의 핵심사상인 사성제에 근거하여 분석하는 전통적인 방식이 존재한다. 이것에 따르면, 총 9장의 주제 가운데 제1 「계품」과 제2 「근품」을 총론으로 하고, 제3 「세간품」을 고(苦), 제4 「업품」과 제5 「수면품」을 집(集), 제6 「현성품」을 멸(滅), 그리고 제7 「지품」과 제8 「정품」을 도(道)에 상응하며, 마지막으로 타종을 비판하는 제9 「파집아품」으로 마무리된다.21)그런데 『구사론』을 세계의 존재와 수행론적인 관점에서 본다면, 처음 3장을 세계의 해명, 이하 다섯 장을 수행과 구제이론으로 구분해 볼 수

<sup>20) 『</sup>阿毘達磨大毘婆沙論』 卷1: 眼味妙色。色是魔鉤。眼實非味。勝義味者謂所生愛。然契經說。 [\*]眼味色者是味具故。(T27, 3c11-13)

<sup>21)</sup> 권오민 (2003) 『아비달마불교』 서울: 민족사, p. 42.

있다.

'불교에서 우주과 세계'를 고찰하기 위해 필자의 의도가 반영된 것이긴 하지만, 「계품」은 '경험세계'를 주제로 각각 경험적 사물을 분석하고, 선(善)·불선(不善)·무기(無記)의 내재적 구조를 해명하고, 「근품」에서는 '감각주체와 인식작용'의 측면에서 다르마의 종류, 변화, 인과적 관계를 규명하며, 「세간품」은 기세간과 유정세간의 특성과 양자의 중첩상태를 묘사하는 것으로 재정의해 볼 수 있다.

'유정의 타락'이라는 신화적 모티브는 이 「세간품」의 맥락에 놓여있다. 따라서 '유정의 타락'은 「세간품」에서 서술하고 있는 우주관과 세계관의 틀 안에서보다 선명하게 이해할 수 있다. '겁초의 신화'의 해석에서 가장 중요한 우주관의특징은 '기세간과 유정세간의 중첩성'이라고 할 수 있다. 유정이 존재하는 세계는 영원한 것이 아니며, 그 안에 거주하는 유정과 함께 생성과 소멸을 반복한다.

그것[기세간]은 항상하지 않다. 그 마차는 중생과 함께 나타나고 사라지 기 때문이다.<sup>22)</sup>

세계는 해와 달이 움직이는 자리이고 중생이 거하는 궁전과 같다. 그것은 독립적으로 존재하는 것이 아니라 중생의 생멸주기와 함께하여 나타나고 사라진다. 그런 점에서 우주의 구조와 전개는 유정의 존재와 삶에 직접적으로 연동되어 있다. 그리고 물리적 세계와 수동적으로 연동하는 유정의 삶이 아니라 적극적 삶의 방식으로 수행론적인 맥락에서 그 의미가 부각된다.

- I. 「세간품」
- 1) 유정세간
- (1) 3계(界): 욕계, 색계, 무색계
- (2) 유정의 종류: 4생(生)과 4유(有)
- (3) 12연기

만물이 생성소멸하는 것과 마찬가지로 우주도 생멸한다. 한 우주가 생멸하는 단위를 겁 (劫, kalpa)이라 하며, 다수의 겁들이 모여서 대우주를 형성한 다. 여기서 대우주는 개별적인 하나의 우주가 생멸하는 1겁을

<sup>22)</sup> AKBh 3.191: na nityam saha sattvena tadvimānodayavyayāt || 101cd ||

- (4) 유정의 지속(4유)와 4식(食)
- 2) 기세간
- 기세간의 구조
- (1) 지상계: 풍륜, 수륜, 금륜 위의 세계
- (2) 지옥
- (3) 천계
- 3) 세간의 변화
- (1) 유정의 크기와 수명
- (2) 세간의 형성: 시공간의 기본단위
- (3) 겁: 성주괴공
- (4) 세간의 소멸: 극미의 파괴

기본으로 각기 20겁의 성주괴공 을 포함하는 대접(大劫)의 우주 단위이다. 성접(成劫)에서는 풍 류(風輪)의 바람이 일어나서 기 세간이 형성되고 지옥이 등장한 다. 중접(中劫)은 유정의 활동이 가장 두드러지는 단계로 수명이 8만에서 10세까지 연장과 수축 을 반복하면서 머무는 단계(住 劫)에 해당한다. 괴검(壞劫)에서 는 마지막으로 지옥이 사라지면 서 기세간이 완전히 소멸하는 과정으로 끝난다. 그리고 공접 (空劫)의 시기에 기세간은 존재 하지 않고, 4대(大)와 극미들이 모두 소멸한다. 이때 중생들은

색천에 거주한다.

대우주의 변화는 이처럼 우주들이 생성, 유지, 파괴, 소멸하는 변화의 단계를 포함하는데 그 각각은 20겁의 개별우주를 포함하고, 개별우주들은 그 단계 안에서 독자적인 생성과 소멸의 운동과정을 겪으며 변화한다. 중겁의 시기에 중생의수명은 각 겁(怯)에서 8만에서 10세까지 증감의 주기를 갖는다. 그리고 수명이 8만에서 1백세로 감소하는 시기에 모든 부처가 세간에 출현한다. 독각은 수명의증감에 관계없이 등장한다. 유정의 수명이 1백세 이하에서는 부처가 출현하지 않는 이유는 그 때의 유정들은 다섯 가지 혼탁이 너무 강성하여 교화하기가 어렵기때문이다. 또 수명이 증가하는 시기에도 부처는 출현하지 않는데, 그것은 수명이연장되는 단계에서는 유정들의 즐거움이 증가하여 세상을 싫어하게 가르치기가극히 어렵기 때문이다.

이전에 유정들은 색계의 거주자와 같았고 수명은 한정이 없으며 신체적 제약 은 존재하지 않는다. 이 시기 존재로서 전륜왕과 부처는 주겁(住劫)의 시기에는

이상적인 모델로 그려진다. 지금 주제로 삼고 있는 '유정의 타락'이 이루어지는 단계는 성겁(成劫)의 긴 시간이 지나고, 주겁(住劫)의 단계에서 유정의 수명이 8 만에서 1백세까지 감소하는 특수한 계기의 사건이다. 겁초의 단계에서 유정의 상 태는 마치 색계천(色界天)의 거주자와 같았다.

『세간품』에서 우주를 시간적 관점에서 성주괴공의 4중접(中劫)으로 해설하는 부분에서 바수반두는 몇 가지 특수한 장치를 배치하고 있다. 첫째, 바수반두는 시간적 측면에서 우주에 대한 묘사의 처음과 끝에서 '극미'개념을 도입한다.23) 세계는 극미의 결합으로 구성되며, 공간적 극미는 시간적 극미와 상호의존적 관계에서 정의된다. 물리적 세계의 형성은 최초의 극미단위들이 일곱 개씩 결합하기를 거듭하면서 크기를 갖는 조대한 사물을 형성한다. 개별 극미가 7의 11승 개수에 이르면 1지절(指節), 즉 손가락 한 마디에 해당하는 한 치(寸)의 크기에 도달한다. 이렇게 극미들이 결합하여 조성된 물리적 세계는 마지막 때에는 극미들이흩어지면서 소멸한다. 각각적 대상으로 조대한 사물은 점차 해체되어 개별극미단위까지 분할되고, 결국에는 개별 극미들도 역시 소멸한다.

이렇게 극히 미세한 물질이 모여서 응결하고 조대한 사물을 이루어 가는 과정이 우주의 생성과정이라면, 그것은 동시에 유정들이 미세한 음식을 먹으면서 세계가 거칠고 추해지는 과정과 평행을 이룬다.

#### 3. '유정의 타락'설화의 비교 분석

AS에서 '유정의 타락' 설화가 네 가지 계급의 기원에 대한 해명의 맥락에 있었다면, 『구사론』에서 '유정의 타락'은 극미의 결합에 의한 세계의 형성과 극미의소멸로 종말을 고하는 우주의 역사 사이에 보살, 부처, 독각, 전륜왕이 출현하는 카이로스의 시간에 놓여있다. 전륜왕의 시대가 끝나고 이제 세속의 왕이 등장하는 역사의 시간은 어떻게 시작하였는가?

## 1) '유정의 타락'의 구조와 내용

'유정의 타락'설화는 '왕의 기원'에 대한 문답의 구조로 이루어져 있다. 겁초에

<sup>23)</sup> 도입부: AKBh 176.9-21.; T29.62a17-b8.; 『구사론』, 548.14-550.21. 종결부: AKBh 189.1-190.8.; T29.66a28-c23.; 『구사론』, 579.15-586.2.

## 도 왕은 존재하였는가?

- 1) 질문: 왕의 기원
- 2) 겁초의 상태
- 3) 기원설
- 4) 답: 왕정의 현실

바수반두는 아마도 앞서 살펴 본 『아함경』이나 설일체유부의 율장에 등장하는 기세간의 구조와 '유정의 타락'에 관한 신화를 결합하여 『구사론』의 「세간품」에 배치하면서, 논의 맥락과 주제를 전환한다. 겹초에 중생의 상태는 소위 '타락'의 모티브에 배경을 이룬다. 이어서 바수반두는 몇 가지 주제에 대한 '기원(紀元)'을 해명한다. 각각의 기원설화는 하나씩 '타락'의 단계에 상응하는데, 바수반두는 여기서 '시작(ārambha)'이라는 단어를 반복적으로 사용하여 그 단계를 선명하게 드러낸다.

## 기원: ārambha (A)

배경: 겁초

A1: 단식(段食, kavaḍīkārāhāra)의 시작

A2: 욕계의 욕망(kāma)의 시작

A3: 속임(caurya)의 시작

A4: 왕위 계승(rājaparaṃpara)의 시작

A5: 거짓말(mrsā vācam)의 시작

수사적(rhetorical) 관점에서 볼 때, 바수반두가 주목하는 기원(紀元)의 주제는 네 단계 로 진행된다. 문제의 발단은 씹어먹는 음식이 도입과 관련 되어 있다. 물론 겁초의 유정 은 씹어먹지 않았다. 처음 색 계천에 거주하는 유정들의 음 식은 입으로 먹는 것이 아니라

기쁨을 먹고 향유하는 것이었다. 이런 상태에서 세상에 '지미(地味)'가 나타났다.

지미(地味)는 AS에서 문자적으로 '땅의 맛'(rasa-paṭhivī)을 의미하지만, 『구사론』에서는 'bhūmirasa'로 표기된다. 물론 bhūmi도 '땅'이나 '장소'의 의미도 갖지만, 이를테면 『십지경(十地經)』(Daśabhūmika sūtra)에서 보는 바와 같이 수행적 맥락에서 '단계'나 '층위'의 뜻을 함축하기도 한다. 앞서 『비바사론』에서미(味)에 대한 설명을 참고한다면, '지미(地味, bhūmirasa)'는 색계천 바로 아래

단계에서 중생이 향수(bhoja)하는 음식의 성질을 지시한다고 하겠다.<sup>24)</sup>

지미는 달기가 꿀과 같았기 때문에 어떤 중생은 그것의 향기를 맡고, 맛보고, 찍어서 먹었다. 이 단식(段食)의 시작은 잘라서 씹어 먹었다기 보다는 입을 씻을때 물로 적시는 수준(kavaḍīkāra)에 지나지 않았지만, 육체적 쾌락의 탐욕에 의한음식의 섭취라는 점에서 비극으로 향하는 도약이 발생하였다. 단식(段食)의 시작은 어둠의 시대가 시작되었음을 의미한다. 우주에는 어둠이 가득하고, 때문에 해와 달이 빛을 비추기 위해 출현하였다. 유정의 몸음 거칠고 무거워졌으며 신통한능력은 사라졌다.

일단 입으로 맛보는 음식에 대한 탐욕의 방향으로 공이 굴러가기 시작하자, '지미(地味)'는 맛을 잃고 더 거친 음식인 지병(地餅, bhūmiparpaṭakaṃ)이 나타났다. 다시 유정이 지병(地餅)에 탐욕을 보이자 지병은 사라지고 더욱 거친 임등 (林藤, vanalatā)이 나타난다. 이때까지도 모두 달콤한 크림이나 버터와 같이 맛있는 음식이었다.

임등(林藤)이 사라지면서, 국면은 새로운 차원으로 전개된다. 이제 유정이 먹는 음식은 땅에서 자라는 쌀이다. 사람들은 아직 벼를 심고 경작하지 않았으므로 자연생 벼를 채집하는 단계의 문화를 반영한다. 쌀을 먹기 시작하면서, 사람들은 대변과 소변을 배출하고, 남자와 여자의 성에 분화가 이루어졌다. 남녀는 서로 음식을 나누어 먹으로 서로에 대한 갈애를 일으키고, 감각적 쾌락을 찾아 욕계의욕망(kiāma)에 사로잡힌 행동을 짓게 되었다.

이제 세계는 남녀가 가정을 이루고 삶을 영위하는 단계에 접어든다. 이때까지 사람들은 매일 먹을 분량의 벼를 아침 저녁으로 수확하여 그때 그때 소비하였다. 그러던 중 어떤 중생이 게으름과 탐욕을 일으켜 한 번에 많은 벼를 수확하고 저장하기 시작하였다. 사람들 사이에 너도 나도 음식을 저장하고, '이것은 나의 것이다'는 견해를 일으켰다.<sup>25)</sup> 그러자 자연생 벼는 더이상 한 번 벤 자리에선 자라지 않게 되었다. 그러자 사람들은 각자의 땅을 분할하여 자신의 소유를 주장하고, 한편으로는 다른 사람의 소유를 훔치는 일이 시작되었다. 이것이 속임(caurya)의 시작이다. 속임(caurya)은 상대를 속여 사기를 치거나 훔치는 행위를 의미하지만,

<sup>24)</sup> AS에서 지미(地味) 즉 rasa-pathivī에 대한 상세한 분석을 위해서는 콜린스의 다음을 참고하라. Collins (1993), 342-343, 357-360, 362-364.

<sup>25)</sup> AKBh 187.12: teṣāṃ tatra mamakāra utpanne

동시에 정직하지 못한 성적 쾌락(cheating)의 수반을 암시하기도 한다.

이처럼 서로 간에 불신과 갈등이 고조되어 가자, 사람들은 서로의 분쟁을 중재하기 위하여 한 사람을 세워 그에게 '들과 관련된(kṣetriya)' 일을 맡아서 처리하도록 하였다. 이것이 '들의 주인'이라는 의미의 크샤트리아(kṣatriya)의 기원이다. 이때 사람들이 추대하여 세운 왕은 '다수에게 존경받는 왕'이라는 의미에서 '마하삼마타왕'이라고 불렸다. 현장은 범어 'mahāsammato rāja'를 '대삼말다왕(大三末多王)'으로 음역하여 의미를 확정하지 않고 있다. 바수반두는 왕(rāja)를 √rañj 동사로 풀이하는 언어게임을 통해 다수의 의견에 영향을 받고, 백성을 아끼는 (rañjayati) 지도자로서 '왕(rāja)'의 초기 이미지와 기원을 서술한다. 도입단계에서 왕은 인도 고전시대의 상가(sangha) 지도자나 혹은 공화주의에서 대통령의 이미지를 연상시킨다. 바수반두는 이것을 왕위 계승(rājaparaṃpara)의 시작이라고 칭한다. 『구사론』에서는 왕위 계승의 긴 계보가 생략되어 있지만, 『아함경』이나 설일체유부의 『율장』에는 매우 긴 왕의 계보가 나열되어 있다. 단순히 이상적인 왕으로서 'mahasammata rāja'에서 끝나지 않고 이어지는 왕위의 세습과 긴계보는 불행의 전조이다.

마지막으로 왕의 탐욕으로 인해 '거짓의 시대'가 도래한다. 어떤 왕이 백성들에게 필요한 것을 주지 않자, 도둑이 성행하고, 다시 그것을 막기 위해 백성을 무기로 공격하고 살해하는 일이 발생하였다. 이제 사람들은 누구도 정직하게 살고자하지 않는다. 그들은 '나는 그렇게 하지 않았다'는 거짓말을 자신의 방패로 삼기시작하였다. 이것은 '거짓말(mṛṣā vācam)의 시작(ārabdha)'이다.

## 2) 『구사론』 '겁초의 신화'의 특징

바수반두는 이곳에서 정통 설일체유부의 학설을 거의 그대로 따르고 있다. 때문에 세친 『구사론』에 대한 방대한 비판서 『순정리론』의 저자 중현(衆賢, Sanghabhadra)도 '유정의 타락'설화에 대해서는 특별히 주석을 첨가하지 않고 전문을 거의 그대로 인용한다. 중현은 인용의 첫 머리에 한 문장을 추가하여 전체 내용을 더욱 분명하게 압축한다.

접초 시절의 사람들은 모두 색계[의 천중(天衆)]과 같았지만, <u>극광정천</u> 으로부터 몰하여 인간세계에 태어나 오랜 시간을 거치면서 점차 왕이 출현

## 하게 되었다.26)

이는 바로 앞에서 제기된 '겁초에 왕이 있었는가?'에 대한 즉각적이고 직접적 인 대답이다. 간결한 요약과 장문의 인용에서 중현이 세친의 '겁초의 신화' 구성 을 전반적으로 승인하면서 본문의 주제를 분명하게 확정한다.

바수반두는 '겁초의 신화'를 구성하여 『구사론』에 배치하면서 나름의 안배와 주제전환을 이루어내고 있다.

첫째, 『구사론』에서 '겁초의 신화'는 중첩된 싸인곡선과 같이 대접(大劫)속에 4중접(中劫), 중접 속에 각 20접(劫)이 중첩되며, 80접이 하나의 거대한 대접의 우주를 완성한다. 대접의 최초에 미세한 극미들이 일곱의 승수로 결합하여 조대한 물질을 구성하고, 괴겁의 단계에서는 극미까지도 모두 소멸하여 물질계가 사라진다.

각각의 대접은 성주괴공의 단계에 따라 네 개의 중접으로 구성되며, 개별적인 하나의 접은 그것을 포함하는 중접의 흐름 안에서 개별성을 확보한다. 특히 주접 (住劫)에서 개별적인 1접은 다소 역동적인 변화를 포함한다. 주접을 구성하는 20 접 가운데 처음 1접은 수명이 감소하고, 마지막 1접은 수명이 증가한다. 반면 가운데 18접은 수명이 10세 이하에서 8만세까지 증가하였다가 다시 10세 이하로 감소하는 파동의 패턴을 반복한다. 여기서 수명이 감소하는 시기에 붓다가 출현한다.

둘째, 바수반두는 기세간과 유정세간을 서술하면서 시공간적인 수(數)를 매우상세하게 제시한다. 기세간에 대해서는 주로 엄청난 스케일의 공간적인 크기가장황하게 설해지고, 유정세간과 연관된 기세간의 서술에서는 장대한 시간과 사건의 연쇄가 자세히 묘사된다. 유정세간의 심리적 세계와 대응하는 기세간은 그 안에서 8만년에서 10년까지의 생을 살아가는 유정의 시간에서부터 비상비비상처의 8만4천겁까지 다양한 층위를 이루고 있다.27) 이러한 시간층위는 대접의 시간과반드시 일치하지는 않는데, 성주괴공의 대접은 보다 깔끔하게 구획된 상징수로서기획된 것으로 보인다. 불교의 우주론에서 가장 긴 시간은 3아승지겁(阿僧祗劫)

<sup>26) 『</sup>阿毘達磨順正理論』 卷32: 極光淨歿來生人間, 經於久時漸有王出。(T29, 525c26-27), 『순 정리론』, p. 1543.

<sup>27)</sup> 세간의 각 층위별로 대응하는 시간의 목록은 Gethin의 논문을 참조하라. Gethin (1997), 194.

으로 10의 60승 겹(劫)이며<sup>28)</sup> 가장 짧은 시간은 찰나(刹那, kṣaṇa)이다. '장수가 손가락을 튀기는 순간'과 같이 계량이 가능한 시간으로는, 일년을 기준으로 분할해 들어가 약 1/60초를 1찰나로 어림할 수 있다.<sup>29)</sup> 그러나 동시에 '찰나'를 공간적인 변화에 연동하여 시공간적인 상대개념으로 정의하기도 한다. 이 방식의 전형적인 '찰나'는 '극미가 상태를 변화하는 시간'으로서 찰나이다.<sup>30)</sup>

셋째, 기세간과 유정세간은 중첩되어 있으며, 기세간의 변화는 유정의 상태와 연동되어 있다. 유정세간과 기세간을 연결하는 매개는 유정의 수행 혹은 그것의 메타포라고 할 수 있는 '음식의 섭취'이다. 겁초에 유정은 색계천의 존재로 몸은 광명을 띠고, 허공을 자유롭게 날며, 매우 긴 시간의 수명을 갖는다. 그들이 생명을 위해 먹는 것은 희락(prītyāhārā)이다.

그러나 유정은 지미(地味, bhūmirasa)를 음식으로 삼으면서 퇴락의 길로 들어 선다. 지미의 맛에 애착을 일으키고 그것을 입으로 섭취하면서, 유정의 신체는 추 하고 무겁게 변해간다. 지병(地餅)과 임등(林藤)을 거쳐, 쌀을 음식으로 삼으면 서, 유정은 완전히 지상적인 존재로 변한다. 이때부터 해와 달이 어둠을 밝히고, 남녀의 구분과 애욕의 행위들이 침투한다.

넷째, Aggañña Sutta에서 브라만의 기원설을 중심으로 하여 '유정의 타락'설화가 전개되는데, 『구사론』에서는 크샤트리야(kṣatriya)에 상응하는 왕(rāja)의기원에 대한 문답의 틀 안에서 '유정의 타락'을 다루고 있다. 『구사론』에서 특성이라면, 앞의 전승들에서는 '마하삼하타왕(mahāsammata rāja)'을 이상적인 왕의 이미지로 그리면서 왕의 계보를 중시하는 반면, 『구사론』에서 왕은 부정적인 타락의 결과로 묘사된다.

다섯째, '유정의 타락'설화 속에는 다수의 윤리적 모티브들이 '타락'의 단계에 따라 하나씩 다루어지고 있다. 이것은 콜린스가 지적한 바와 같이, '유정의 타락'을 기본 계율에 대한 설화적 구성으로 볼 수 있는 근거가 된다. 탐욕에서 출발하여, 남녀, 음욕과 음행, 소유, 도둑, 거짓말은 모두 불교공동체에서 금하는 기본적인 계율의 항목에 속한다.

<sup>28) 『</sup>구사론』, pp. 560-561.

<sup>29) 『</sup>구사론』, p. 552.

<sup>30) 『</sup>구사론』. p. 549.

『구사론』의 '유정의 타락'설화는 정치권력의 부정의에 의한 폭력과 그 속에서 살아가는 사람들이 거짓말을 하게 된 기원을 설하면서 마무리된다. '유정의 타락'에 이어지는 세계는 업(業)이 더욱 강성해져 유정의 수명이 10년까지 줄어드는 비관적인 세계이다. AS나 계율에서 네 계급의 차이에 상관없이 모든 이들은 그들의 행위에 의해 평가된다는 '도덕의 보편성'에 대한 언급은 『구사론』의 '유정의 타락'에서는 발견되지 않는다.

## 3) HB에서 창조와 타락

'유정의 타락'에 관한 앞서의 관찰은 내부적 시선의 한계를 가진다. 때론 타자의 눈으로 자신을 점검하는 것이 자신을 가장 정확하게 보는 길일 수 있다. 이곳에서는 『히브리성서』<sup>31)</sup>에서 발견되는 '창조와 타락'의 설화와 모티브들을 통해『구사론』에서 묘사하는 '기세간과 유정세간의 관계'와 '유정의 타락' 설화에 대한 외부적 시선을 비교해 보고자 한다.

『히브리성서』의 '창조와 타락'설화는 E전승에 담고 있는 6일간의 창조설화와 J전승에 속하는 '에덴동산과 타락'의 설화가 결합하여 '창조와 타락'이라는 연속적서사를 이루고 있다.<sup>32)</sup> E전승의 첫문장은 '태초에(bre'shīt, in the beginning) 엘로힘이 하늘과 땅을 만들었다.' 기독교 전통에서는 이 '태초에'를 '무(無)로부터 창조'라는 신학적 전제에 따라, 일체가 비존재한 상태에서 오직 신(神)만의 창조행위로 보는 경향이 있다. 그러나 문헌적으로 볼 때 '엘로힘이 하늘과 땅을 창조하기 시작한 때'가 보다 충실한 독법이라고 할 수 있다. 신(神)이 세상을 만드는 그 최초의 순간에(bre'shīt),

땅은 아직 모양을 갖추지 않았고, 아무것도 생겨나지 않았으며, 어둠이 덮혀 있었다. (창 1:2).

<sup>31)</sup> Biblica Hebraica. 『히브리성서』는 유대교 전통에서 Tanakh이라 부르는 히브리어 성서를 지 칭하면, 이것을 기독교 전통에서 통상 『구약성서』라고 칭한다. 두 문헌에는 종파에 따라 약간 의 차이가 있기 하지만, 대체적으로 동일하다고 간주할 수 있다.

<sup>32)</sup> E전승은 '엘로힘(Elohim)'이라는 신명(神名)을 사용하는 문헌군이고, J전승에서는 '야훼 (Yhwh)'를 신의 이름으로 사용하는 전승군을 일컫는다. '창조와 타락'의 설화는 「창세기」 1장 에서 3장까지를 포함하며, E문서는 1.1절에서 2.3절까지, J문서는 2.4절에서 3.24절의 끝까지에 해당한다.

이 혼돈(chaos)의 상태에 신(神)은 '빛이 있으라'와 같은 말을 통해 세상을 창조한다. 「창세기」의 창조행위는 6일이라는 시간적 단위에 따라 기세간의 행태

날짜	창조 대상
D0	어둠, 물, 엘로힘
D1	빛 (낮과 밤)
D2	하늘과 바다, 육지
D3	곡식, 씨앗있는 과일
D4	큰 광명과 작은 광명, 별
D5	물고기와 새
D6	짐승과 사람
D7	휴식
	에덴
J	남녀의 지음
문서	인간의 타락
	추방

를 완성해 간다. 6일간의 창조행위를 간략하게 도식화하면 다음과 같다. E전승의 창조세계는 어둠에서 빛, 하늘과 바다와 땅, 그리고 그 안에 거하는 생물들을 차례로 채워진다. 제4일의 '해와 달과 별들'의 창조는 평평한 지구를 중심으로 무대를 이루는 하늘과 별들을 상상하였던 고대적 우주관을 반영한다.

유정세간은 제5일과 6일에 창조된 세계에서 등장한다. 인간은 최종적인 피조물로 '신의 형상(Imago Dei)'을 따라 만

들어졌다. 이같은 E문서의 '창조'가 완성된 지점에서 J전승의 '창조'가 시작된다. 여기서는 인간을 중심으로 한 '신과 인간의 공간'인 에덴(Eden)의 이야기를 들려준다. 시작은 '하늘과 땅'을 만들던 날이다. 그날에는 아직

땅에는 아직 아무 나무도 없었고, 풀도 돋아나지 않았다. 야훼 하느님께서 아직 땅에 비를 내리지 않으셨고 땅을 갈 사람도 아직 없었던 것이다. (창 2:5)

야훼는 흙(adama)을 빚어서 사람(adam)을 만들고, 그의 코에 숨(ru'ah) 곧 생명을 불어넣었다. 그리고 유명한 에덴동산과 그 가운데 생명나무와 지혜나무가 자리를 잡는다. 야훼가 에덴을 보는데 남자만 있는 것이 아름답지 않게 보여서 여자를 만들었다. 남녀가 합하여 둘이 한몸이 되는 것은 신(神)이 부여한 축복이고, 에덴에서 남녀는 벌거벗었지만 서로 부끄러워 하지 않았다.33)

<sup>33)</sup> 창 2:24-25: 남자는 어버이를 떠나 아내와 어울려 한 몸이 되게 되었다. 아담 내외는 알몸이 면서도 서로 부끄러운 줄을 몰랐다. (공동번역)

그러나 에덴에서는 지혜로운 뱀과 호기심 강한 여인과 단순한 남성 사이에 오간 '말'이 재앙을 부른다. 신(神)의 명령을 어긴 남자와 여자에게는 벌거벗은 모습을 부끄러워 하는 '분별'과 '두려움', '숨김', 그리고 '책임회피'의 마음이 생겨난다. 신(神)은 이들을 에덴의 동쪽으로 추방하고, 추방과 함께 인간에게 무거운 고통의 짐을 부과한다. 여자에게는 임신의 고통이 더하여지고, 남자에게는 거친 땅을 일구는 수고의 고통이 운명으로 주어졌다.

너는, 흙에서 난 몸이니 흙으로 돌아가기까지 이마에 땀을 흘려야 낟알 을 얻어먹으리라. 너는 먼지이니 먼지로 돌아가리라. (창 3:19)

#### 신(神)과 인간의 음식

음식은 신(神)과 인간을 연결하는 장치이다. 에덴에서 인간은 '금지된 열매'를 먹었기 때문에 추방을 당하였다. '선악의 지식을 알게 하는 나무('ets hada'at tov wara')의 열매'는 인간이 먹지 말아야 할 음식이었다. 선악의 지식은 선과 악을 인식하게 하는 지식이고, 남녀가 벗었음을 자각하게 하는 분별의 지식이다. 분별의식이 일어나기 전에 에덴에서의 삶은 선과 악을 다투지 않는 것이었다. 그러나저 '분별지(分別智)'의 열매를 섭취하자, 신과 인간, 남자와 여자, 자연과 인간은 대립적 존재로 인식되기에 이른다.

추방된 곳에서 신(神)과 인간의 음식은 구분된다. 인간은 제사를 통해 신(神)과 소통하며, 제물(祭物)을 태우는 번제(燔祭)를 통해 신(神)에게 음식을 바친다. 신(神)의 음식은 입으로 씹어먹는 단식(段食)이 아니다. 신(神)은 번제로 태운 제물의 향기를 먹는다. 대홍수 이후에 노아가 바친 제물을 흠향(歆饗)하고 야훼는 다짐한다.

야훼께서 그 향긋한 냄새를 맡으시고(wayaraḥ yhwh 'et re'aḥ han-niḥo'aḥ) 속으로 다짐하셨다. "사람은 어려서부터 악한 마음을 품게 마련, 다시는 사람 때문에 땅을 저주하지 않으리라. (창 8:21)

신(神)이 제물의 향기를 먹기 때문에 신(神)에게 바쳐지는 제물은 적절하게

#### 불교학연구회 2024년도 춘계학술대회

잘 준비되어야 한다. 아벨은 양을 제물을 바치고 카인이 곡물을 제물로 바쳤을 때, 신(神)은 아벨의 제물에만 관심을 기울인다. 이 번제의 실착은 결국 카인이 아벨을 살해하는 상황으로 치닫게 된다. '에덴의 동쪽'은 소위 타락한 인간의 세계이고, 갈등과 고통을 벗어날 수 없는 유정의 현실세계이다. 여기에서 적절한 음식의 구분은 필수적이다. 최초의 살인은 '신(神)의 음식'에서 비롯되었다.

대홍수로 인류가 절멸한 후, 노아의 제사를 흠향한 야훼는 이제 인간들에게도 고기를 먹을 수 있도록 허락한다.

살아 움직이는 모든 짐승이 너희의 양식이 되리라. 내가 전에 풀과 곡식을 양식으로 주었듯이 이제 이 모든 것을 너희에게 준다. (창 9:3)

신(神)의 흠향(散饗)을 위해 태워지던 짐승의 고기를 이제는 인간도 먹을 수 있게 된 것이다. 신은 향기를 먹고 인간은 고기를 먹는다. 이제 인간의 음식과 신 의 음식은 연속적이면서도 서로 방해하지 않는 분할이 이루어진다.

음식의 비축, 소유의 축적

신실한 사람들은 하루 일용할 양식 이상에는 욕심을 부리지 말고 비축하지도 말아야 한다. 이집트를 탈출하여 광야를 헤메고 있는 백성에게 신(神)은 매일 일 용할 양식을 제공한다.

이것은 야훼께서 너희에게 먹으라고 주시는 양식이다. 야훼의 명령이니 저마다 먹을 만큼씩 거두어들여라. (출 16:15-16)

그러나 어떤 사람들은 음식을 과하게 받아서 보관하는 사람들이 있었다. 그러 자 음식에서 벌레가 생기고 냄새가 나서 분노를 촉발하였다. 자신의 하루를 위해 필요한 이상을 모으고 간직하는 삶은 벌레가 끼고 냄새가 나는 삶이 되고 만다.

왕과 예언자

고대 아브라함 종교에서 예언자는 소위 '방랑의 카리스마'라고 불리는 특수한

지도자들이었다. 그들은 제도종교의 사제직에서 벗어나 개인의 직접적인 체험과계시, 혹은 깨달음을 근거로 신랄한 언어적 표현이나 대중의 통념을 넘어서는 기이한 행동으로 메시지를 전달하기도 하였다. 이러한 종교계층은 지중해문화권의예언자들에서 인도아대륙의 사문전통에까지 넓게 분포하는 것으로 파악된다.34) 『히브리성서』에 포함되어 있는 많은 예언서들이 예언전통을 대표하는 반면 비슷한 분량의 왕의 역사나 연대기들은 왕정에 관한 기록이다. 이 문헌들이 모두신뢰할 만한 역사성을 담보하는 것은 아니지만, 전해오는 역사적 전승이나 흔적들을 기록한 유사(遺事)로서의 가치는 충분하다.

정치적 힘과 권위, 종교제도적 틀의 제한을 거부하는 예언자전통에서는 왕정에 대한 거부감을 감추지 않는다. 종교와 정치적 의미를 모두 함축하는 메시아의 도 래가 아니라면, 정치적 지배자인 왕은 좋게 평가해야 필요악 이상이 아니다. 강력한 왕의 권위가 확립되기 이전 아브라함 종교의 고전시기를 전하는 문헌들에서는 예언자와 왕이 언제나 긴장관계를 유지하고 있다.

지정학적으로 불안정한 위치에서 강력한 정치지도자가 없이 생존의 위협을 받아야 했던 대중들은 예언자가 아니라 왕을 요구하였다.35) 이들이 요구하는 왕은 자신들의 합의에 의해 추대되는 왕이 아니라, 예언자를 대신하여 자신들을 다스려 줄 자를 의미하였다. 사무엘 예언자는 신(神)의 이름을 빌어, 백성들이 왕을 원하는 것은 예언자 사무엘을 배척해서가 아니라 그들의 신(神)을 왕으로 모시기싫어하기 때문이다.36) 즉 백성들이 원하는 왕(王)은 신(神)을 대신하는 자리를 차지하게 될 것이다. 이에 대해 사무엘은 백성들이 원하고 있는 것이 무슨 의미인지를 각인시켜 준다.

왕(melek)이 너희를 어떻게 다스릴(yimlok) 것인지 알려주겠다. 그는 너희 아들들을 데려다가 병거대나 기마대의 일을 시키고 병거 앞에서 달리 게 할 것이다. (삼상 8:11)

<sup>34)</sup> 

<sup>35) &</sup>quot;당신은 이제 늙고 아드님들은 당신의 길을 따르지 않으니 다른 모든 나라처럼 왕을 세워 우리를 다스리게 해주십시오." (삼상 8:5)

<sup>36)</sup> 그들은 너를 배척하는 것이 아니라 나를 왕으로 모시기 싫어서 나를 배척하는 것이다. (삼상 8:7)

예언자의 관점에서 볼 때, 왕을 세우는 일은 작은 문제를 피하려다 큰 재난을 당하게 되는 실착이다.

## 4. '유정의 타락'설화의 특징

앞에서 우리는 아비다르마철학의 『구사론』에 등장하는 '유정의 타락'설화와 『히브리성서』의 「창세기」에 기록된 '창조와 타락'설화에서의 차이점과 유사성을 검토해 보았다. 불교와 아브라함 종교라는 두 전통의 상이성에도 불구하고, 두 설화에서는 여러 가지 유사한 지점들이 발견된다. 특히 두 설화의 유사성 혹은 공통점은 '종교와 국가의 관계'와 '윤리적 주제들'에서 쉽게 찾아 볼 수 있다.

#### 유사점들

첫째, 전통 사회에서 '종교와 국가'의 문제는 '수행자'와 '왕'의 관계문제로 치환된다. 세속사회에서 개인의 삶은 사회지배체제에 강하게 구속되고 때론 운명을결정하는 요소가 되기도 한다. 역사를 통하여 제도종교들은 대부분 기존의 지배체제에 순응하거나, 이데올르기적으로 옹호하는 위치에 서 왔던 것이 사실이다. 그러나 세속의 질서를 부정하고 진리를 추구하는 집단에게 세속사회의 현실적 체제는 진리를 배반하는 것으로 여겨지곤 하였다. 때문에 양자간의 관계는 이상적인 상태, 전륜성왕과 붓다 혹은 정치적 메시아와 종교적 메시아로 설정되고, 이에대비하여 현실적 지배질서들이 부정되어 왔다.

AS를 비롯한 초기 경전의 전통에서 이상적인 왕 마하삼마타(mahasammata rāja)와 현실적인 왕의 구분이 모호하거나 동일화하려는 경향은 초기불교가 크샤 트리아계층과 친연관계 속에서 출발하고 성장한 배경을 설명해 줄 것이다. 그러나 적어도 『아비달마구사론』의 바수반두에게 왕은 폭력의 제도화이자, 살인과 두려움의 시작이고, 거짓과 불신의 계기이다.

이처럼 종교적 권위를 왕의 위에 두고 정치권력으로서 왕의 폭력성에 주의를 환기시키는 태도는 『히브리성서』의 예언자들에게도 공통적으로 발견된다. 사무 엘은 백성들이 눈앞의 두려움으로 인해 왕을 원하지만, 그 왕이 보다 큰 고통과 억압의 근원이 될 것이라고 경고한다.

둘째, 음식의 문제는 모든 종교적 삶과 의례에서 핵심적인 요소인 동시에 진리를 드러내는 결정적인 메타포이다. 신(神)이나 이상적인 인간에게는 상응하는 종류의 음식이 존재한다. '겹초의 신화'에서 보여주는 이상적인 유정의 상태에 인간은 신적 존재로 묘사된다. 그들은 물질계의 속박에서 벗어나 희락을 음식으로 삼는 존재이다. 야훼신은 간다르바와 같이 향기를 음식으로 삼는다. 이상적인 음식을 먹는 유정은 이상적인 세계와 선정의 상태에 거주한다. 에덴에서 인간이 '선과악을 알게 하는 음식'을 먹고 타락의 길로 들어선 것과 마찬가지로, '유정의 타락'에서 인간은 지미(地味)를 입으로 섭취하면서 타락의 문으로 들어선다. 특히 '쌀'의 섭취는 인간이 인간이 되게하는 사건으로 묘사된다. 자연생의 쌀을 먹는 문화가 형성되면서, 인간은 남녀를 분별하고, 욕탐의 노예가 되었으며, 신체성의 포로가 되었다.

음식은 또한 가장 원초적인 소유와 축적의 문제를 상징한다. 쌀을 소비하는 인 간은 가족을 구성하고, 땅을 분할하였으며, 자신의 것을 소유하고 저장하기 시작 하였다. 이같은 삶의 방식은 벼가 다시 자라지 못하도록 상황을 악화하였을 뿐만 아니라 인간들 상호간에 갈등의 근거가 되었다.

이러한 문제의식은 포로기에 광야에서 방황하고 있던 이스라엘에게도 발생하였다. 신화적 묘사에 따르면, 신(神)은 모두에게 일용할 먹거리를 골고루 충분히 제공하였지만, 일부의 사람들이 그것을 매일 일용할 분량 이상으로 가져가 보관하는 일이 발생하였다. 그 결과 벌레가 끓고 음식이 썩어서 버리는 사태로 이어지고, 신(神)의 분노를 사게 된다. 불교에서도 아브라함 종교에서도 자신이 일용할 분량 이상의 물질을 사유하는 행위는 타락의 징후이자, 신(神)의 분노를 유발하는 행위이다. 반면 사문전통에서 탁발의 정신은 정확히 이같은 문제를 극복하는 수행적 삶의 방식을 보여주는 증거이다.

셋째, 유정의 현실은 '타락의 결과'이며, '타락'이전에 이상적인 유정의 상태혹은 때가 존재하였다. 아비다르마불교에서 유정의 이상적 상태는 대겁의 순환과정 속에 있다. 그러나 그것은 동시에 수행에 대한 메타포로 읽힐 수도 있다. 기세간과 유정세간이 강하게 결속되고 연동되어 있기 때문이다. 일겁의 우주가 생멸하는 사이클 안에는 유정들이 최상의 상태에 만족하지 않고 탐욕을 일으키는 사태가 존재한다. 탐욕하는 유정은 한 단계씩 하락하면서 현실의 고통스러운 세속

세계를 만들어낸다. 아브라함 종교전통에서도 인간은 이상적인 상태로 창조되어 이상적인 공간에 거주하였다. 그러나 인간이 '선과 악의 지식'을 획득함으로써, 그리고 금기를 지시한 신(神)을 거역함으로써 고통스러운 비극이 인류의 역사에 침입한다. 한 번의 '타락'사건은 산비탈을 구르는 돌처럼 연쇄적으로 다른 타락과 그 결과들을 만들어내면서 유정의 역사를 구성한다.

넷째, 유정의 현실이 '타락'의 결과라면, 그것은 자연스럽게 '타락'을 제어하는 윤리적인 요구와 연결된다. 최종적으로 타락한 유정세간에서 발생하는 윤리적 문제들은 살인, 형별, 불공정, 도둑질, 소유, 성과 애욕, 음식에 애탐 등을 포함한다. 그리고 이러한 삶의 결과를 통제하기 위하여 왕이 요구된다. 이상적인 세계의 묘사가 아니라 현실세계에 주목하여 본다면, 두 전통의 문제의식은 거의 동일하다. 현실적으로 경험하는 유정세계를 살아가는 인간들의 고통과 그것을 극복하기 위한 윤리적 요구들은 분명하고 거의 동일하다.

다섯째, 농경문화는 타락의 결과이거나 고통스러운 인간사회의 근원이다. 이점에서는 재레도 다이아몬드의 진단과 일치하는 것 같다.37) '유정의 타락'에서 인간은 쌀을 음식으로 삼으면서 땅을 분할하고 경작을 하게 되었다. 농사는 오랜 타락의 과정에서 비롯된 결과이면서, 왕정과 같은 사회체제를 형성하게 되는 원인이다. 많은 사람들이 집단적으로 경작하는 환경에서 노략과 도둑질이 발생하고, 그것을 막기 위한 방비책이 강구된다. 결국 서로의 피해를 막기 위해 '덕있는 사람'이 중재하고, 나아가 강제하여 질서를 잡을 필요에 의해 왕을 세우게 된다. 「창세기」에서도 농경은 추방당한 인간에게 가해진 저주의 결과이다.38) 신화적 분석에 따르면, 농사에 대한 부정적인 언급은 농경문화와 유목사회의 충돌을 반영하는 것으로 알려져 있다. 그러나 「창조와 타락」의 구조에서 볼 때, 에덴의 동쪽에서 농경은 타락의 결과이고, 척박하고 잡초가 우거진 땅을 개간하기 위해죽도록 고생하며 농사를 짓는 고역이다.39)

여섯째, 두 신화는 모두 유정들의 삶의 세계가 펼쳐지는 무대로서 기세간을 설 정한다. 불교에서는 무한 순환하면서 등장하는 기세간의 구조를 매우 장황하고

<sup>37)</sup> 재레드 다이아몬드 (2023)

<sup>38) 「</sup>창세기」 3:23: "에덴 동산에서 내쫓으셨다. 그리고 땅에서 나왔으므로 땅을 갈아 농사를 짓게 하셨다."

<sup>39) 「</sup>창세기」 3:17: 땅 또한 너 때문에 저주를 받으리라. 너는 죽도록 고생해야 먹고 살리라.

상세하게 기술하고 있다. '유정의 타락'에서 초점은 겁의 순환에도 불구하고 유정의 개입으로 전개되는 '타락'의 역사가 인과적이고 선형적이라는 사실이다. '창조와 타락'의 설화도 E문서의 창조세계를 기세간으로 J문서의 에덴동산과 에덴의동쪽이 '타락'의 무대로 설정되고 있다. 기세간과 유정세간의 중층적 구조 안에서유정의 삶과 행위는 유정세간의 역사를 펼쳐가는 것이다. 그리고 바로 그곳에서왕권, 음식, 애탐, 소유, 분쟁, 살인, 형별, 거짓과 같은 다양한 정치적이고 윤리적인 문제들이 제기된다.

#### 차이점들

앞서 언급한 바와 같이 많은 공통점에도 불구하고, 두 '겁초의 신화'에서 보여 주는 전통의 차이점들은 서로를 이해하고 배워야 할 지점들을 보여준다.

불교에서 기세간과 유정세간은 중첩되어 있고, 긴 시간의 차원에서는 순환적이다. 그러나 『히브리성서』의 '창조설화'에서 그려지는 세계는 E문서와 J문서의단층처럼, 기세간과 인간들이 거주하는 에덴의 세계가 구분되어 있다. 이같은 문학적 특성은 객관적 세계와 인간사회에 대한 히브리전통의 사고방식을 반영하는 것이라 할 수 있다. 또한 「창세기」의 편집자가 그리고 있는 에덴과 에덴의 동쪽은 단절되어 있다. 신(神) 스스로 에덴의 둘레에 불칼을 설치하고 추방된 인간의 땅과 경계를 갈라놓았다.40)

두 전통이 '유정의 타락'이라는 현실적 사태가 야기하는 윤리적 문제에 동의한다고 하더라도, 그들이 바라보는 근원적 원인 혹은 동기에서는 큰 차이가 발견된다. 불교에서 타락의 시작은 감각적 쾌락에 대한 애탐에서 시작된다. 희락을 먹고살던 존재자들이 지미(地味)의 맛과 향에 탐욕을 일으키는 순간 유정세간이 현실화한다. 반면 아브라함 전통에서 문제는 '선과 악을 알게 하는 지식'에 대한 금기와 신(神)의 경고에 대한 거역에서 발생한다. 이러한 차이는 두 전통 사이에 궁극적으로 문제를 해결하는 방식에서 타협할 수 없는 지점이 있다는 사실을 암시한다.

남여의 관계를 중심으로 한 애욕의 문제는 직관적으로 두드러지는 차이점에 해당한다. 신(神)은 에덴의 이상적인 상태에 부합하는 인간의 모습을 남녀가 함

<sup>40)</sup> 창세기 3:24: 이렇게 아담을 쫓아내신 다음 하느님은 동쪽에 거룹들을 세우시고 돌아가는 불칼을 장치하여 생명나무에 이르는 길목을 지키게 하셨다.

께하는 것으로 보았다. 에덴에서 남녀는 벌거벗었지만 서로 부끄러워하지 않는 관계적 존재였다. 그러나 '선과 악'을 알게 되고, 에덴에서 추방된 인간에게 성은 출산의 고통을 야기하고, 분쟁과 타락을 초래하는 원인이 된다. 그러나 불교의 유 정세계에서 남녀의 구분과 애욕의 관계는 '이미' 타락한 결과이다. 그것은 근원적 으로 이미 타락한 존재들의 한계를 규정한다. 때문에 이상적인 상태로의 귀환은 남녀의 구분과 성에 대한 애착의 제거를 통해서만 가능하다.

'말'에 대한 해석에서 두 전통은 상당한 차이를 드러낸다. 『구사론』의 '유정의 타락'에서는 긴 타락의 과정이 끝나는 최종적인 결과가 '거짓말' 혹은 '망언(妄言)'이다. 거짓말이나 망언은 모든 타락의 최종적인 형태이다. 결과로서 그것은 가장 최악의 행위이다. 반면 「창세기」에서는 '말'이 타락의 행위들에 우선한다.에덴에서 금기를 지정한 것은 신(神)의 말이었고, 그것에 의심을 제기한 것도 뱀의 말이었다. 그리고 신(神)이 인간을 추궁하는 상황에서도 어떻게 말하는가가 중요한 의미를 지닌다. 잘못 말해진 말은 원인으로서 최악의 행위이다. 에덴의 동쪽에서 말은 거짓이 되고, 정직한 소리는 '울부짖음'뿐이다.41)

### 5. 맺음말

[...총총 ...]

몇 가지 인용 refenece와 맺음말은 남겨두었습니다. 논평을 듣고 다시 한번 손보겠습니다. 감사합니다.

<sup>41)</sup> 이규완 (1992) 「tsa'aq -> śama'사건을 통해 본 출애굽기의 구원개념 연구」

## 참고 문헌 REFERENCES

『阿毘達磨俱舍論』 제12권 (T29, 65b16-66a27)

『阿毘達磨大毘婆沙論』. 권1, 권130, 권165, 권168.

『起世經』 卷10. 隋天竺三藏闍那崛多等譯

「最勝品」, 『起世經』 제10권, (T01, 358c17-20).

『아비달마순정리론』

『長阿含經』 卷22. 佛說長阿含 第四分 世記經 世本緣品 第十二 (T01, 145a4-5)

AKBh III.97cd-98ab (Pradhan 186-187)

Agganna Sutta (DN 27)

Biblica Hebraica

- 김경래 (2013) 「초기불교의 종교적 정치이상과 Mahāsammata의 개념 Agganna Sutta를 중심으로.」 『한국불교학』 65: 203-228.
- 이규완 (1992) 「tsa'aq -> śama'사건을 통해 본 출애굽기의 구원개념 연구」
- 재레드 다이아몬드 (2023) 『총 균 쇠 인간 사회의 운명을 바꾼 힘』. 강주헌 역. 서울: 김영사.
- Chen, Yingin (2023) "The Establishment of Buddhist Creation Myth Text-Investigation Based on Narrative Context and Clues" Religions 14: 1-18.
- Collins, Steven (1993) "The Discourse on What is Primary (Agganna Sutta): An Annotated Translation" Journal of Indian Philosophy 21: 301-393.
- Collins & Huxley (1996) "The Post-Canonical Adventures of Mahāsammata." Journal of Indian Philosophy 24: 623-648.
- Davids, Rhys, T.W. & Carpenter, J.E. (1995). The Digha nikāya, Vol. II. London: Pali Text Society. (The Agganna sutta, p.85).
- Gethin, Rupert (1997) "Cosmology and Meditation From the Agganna Sutta to Mahāyāna" History of Religions, Vol.36, No.3: 183-217.

### 불교학연구회 2024년도 춘계학술대회

- Gombrich, Richard. (1992) "The Buddha's Book of Genesis." Indo-Iranian Journal 35: 159-79.
- Lindenborg, Otto H. (2023) "Diffusion of Political Ideas between Ancient India and Greece: Early Theories of the Origins of Monarchy" Polis 40: 479-492.
- Moore, Matthew J. (2015) "Political Theory in Canonical Buddhism" Philosophy East & West 65 (1): 36-64.
- Rhys Davids (1899) Dialogues of the Buddha (Sacred Books of the Buddhists, II), London: Henry Frowde. The 27th sutta in Dīgha Nikāya III, pp. 80-98.
- Satha-Ananda, Suwanna (2014) "Buddhist 'Genesis' as a Narrative of Conflict Transformation: A Re-reading of the Agganna-sutta" Diogenes 60(1): 54-61.
- Sugunasiri,, Suwanda H J. (2013) "Devolution and Evolution in the Agganna Sutta" Canadian Journal of Buddhist Studies 9: 17-106.
- The Nāsadiya Sukta, 129th hymn of the 10th Mandala of the Rigveda, http://www.scribd.com/HinduismLibrary, http://Sanskritdocument.org.

[제2발표 논평1]

# 아비다르마철학에서 기세간과 유정의 타락

최경아 (강릉원주대학교)

## 총평

본 논고는 '불교전통에서 바라본 세계와 우주'라는 학술대회 대주제에서 부파불교의 입장을 다루고 있다. 부파불교가 커버하는 시대적 지역적 범위는 실로 광대하다. 우리가 니까야라 부르는 초기불교 문헌과 중관 유식 학파의 문헌도 사실부파불교의 범위에 포함된다. 질적 양적 방대함으로 인해 어느 한 주제를 들어부파불교 사상을 정리해 낸다는 것은 거의 불가능에 가깝다. 우리 나라에서는 부파불교라고 하면 대개의 경우 설일체유부를 가장 먼저 떠올리고, 대표적 논서인『구사론』를 저본으로 한 연구가 성행했다. 이 단일 논서만을 대상으로 한 연구마저 사실 너무 어렵다. 그런데 우주관이라니.... 이 연구를 수행한 발표자의 부담감과 고뇌는 감히 짐작할 수 있는 바이며, 그 노고에 경의를 표한다.

일단, 이 논문의 제목에 기세관과 유정이 함께 등장하는데, 아마도 이 둘은 상 호연계되어 있다는 논자의 입장을 드러내는 것이 아닐까 생각한다. 전제적인 논 문의 흐름에서 유정세간에 대한 기술이 더 비중이 있는 것은 작가의 의도에 부합 한 것이겠지만, 양자가 함께 거명된 이상 기세간에 대한 균형있는 해설이 보강되 면 좋을 것 같다. 따라서 논평자는 기세간에 대한 내용을 별개의 장으로 논문 초 엽에 따로 배분하는 것이 어떨까 제안해 본다. 기세관과 유정의 타락의 연관성이

#### 제2발표 논평1·최경아

선명하게 드러나지 않는 이유도 아마 기세간에 대한 해설이 충분치 않음에서 기인한 것으로 생각된다. 실제적으로 기세간에 대해서는 "(2) 『아비달마구사론』에서 '겁초의 신화'의 위치"(p.7)에서 세간품의 내용을 다룸으로써 보완하고 있기는 하지만 이를 2장에서 독립적인 장으로 다루는 것을 제안해 본다. 또한 4장 3절에 있는 『히브리성서』의 내용과의 비교는 5장으로 분리해 따로 구성해 보는 것이 어떤지 제안해 본다.

## 본래 목차

- 1. 들어가는 말
- 2. '유정의 타락'설화의 문헌적 위치
  - 1) Aggañña sutta와 다양한 변주들
  - 2) 아비다르마철학에서 '유정의 타락'설화의 위치
- 3. '유정의 타락'설화의 비교 분석
  - 1) '유정의 타락'의 구조와 내용
  - 2) 『구사론』 '겁초의 신화'의 특징
  - 3) HB에서 창조와 타락
  - 4. '유정의 타락'설화의 특징
  - 5. 맺음말
  - 6. Reference

## 제안 목차

- 1. 들어가는 말
- 2. 아비다르마의 기세간과 유정세간
- 3. '유정의 타락'설화의 문헌적 위치
  - 1) Aggañña sutta와 다양한 변주들
  - 2) 아비다르마철학에서 '유정의 타락'설화의 위치
- 4. '유정의 타락'설화의 비교 분석

- 1) '유정의 타락'의 구조와 내용
- 2) 『구사론』 '겁초의 신화'의 특징
- 5. 유정의 타락'설화의 특징 과 히브리성서와의 비교
- 6. 맺음말

## 논문의 개요와 질의

본 논문은 우주의 구조를 자세히 설명하기보다는 무한히 순환하는 우주 속에서 이 체험적 세계로의 전환에 대한 불교적 관점과 '중생의 타락과 역사의 기원'의 선형적 측면에 초점을 맞추고 있다. 이 논문은 Abhidharmakoşa, Agganña Sutta등 불교 문헌에 나오는 '겹초(劫初)의 신화'곧 생명의 기원과 관련된 신화를 바탕으로 '중생의 타락과 역사의 기원'을 고찰한다. 본 논문은 비교종교적 관점에서 이 불교신화를 『히브리성서』의 '타락설화와 왕의 옹립'과 비교한다. 두전통 모두 생명의 기원에 대한 문화적 맥락과 견해가 다름에도 불구하고 '유정의타락'과 '왕권의 부정'이라는 주제를 강조한다.

불교사상에서 시간과 공간은 명확한 기원이나 끝이 없는 끝없이 순환하는 과정으로 간주된다. 이러한 관점은 모든 사건이 원인과 결과의 무한한 순환의 일부이기 때문에 세상의 기원과 종말에 대한 질문을 무의미하게 만든다. 그러나 한접 안에 있는 현재의 우주에 초점을 맞출 때, 불교는 강한 인과관계를 가지고 시간의 선형적 진행을 제시하며 행위에 의해 형성된 역사를 창조한다.

# 아비다르마철학에서 '유정의 타락'설화의 위치

아비달마 철학의 '유정의 타락'에 대한 이야기는 우주의 전개와 도덕적 쇠퇴사이의 관계를 탐구한다고 볼 수 있다. 악간냐경(Aggañña Sutta) 및 「세기경」의 「세본연품」과 같은 텍스트의 평행 서술은 세계의 생성과 파괴, 사회 구조의 출현, 존재의 도덕적 타락을 설명한다. 이 이야기들은 우주의 순환적 성격, 윤리적 리더십의 중요성, 물리적 영역과 도덕적 영역의 상호 연결성을 강조하며 무상, 괴로움, 윤리적 행위와 수행의 필요성에 대한 불교의 가르침을 뒷받침한다.

## '유정의 타락'설화의 비교 분석

이 장은 '유정의 타락' 설화를 비교 분석하고 있다. 여기서 '지미(地味)'라는 개념이 소개된다., 이 설화는 '유정의 타락'에 따라 여러 윤리적 모티브들이 단계적으로 다뤄지며, 이는 기본적인 계율에 대한 설화적 구성으로 해석될 수 있다. 마지막으로, '유정의 타락' 후의 세계는 업이 더욱 강화되어 유정의 수명이 줄어드는 비관적인 세계로 묘사된다.

발표자는 "AS에서 '유정의 타락'설화가 네 가지 계급의 기원에 대한 해명의 맥락에 있었다면, 『구사론』에서 '유정의 타락'은 극미의 결합에 의한 세계의 형성과 극미의 소멸로 종말을 고하는 우주의 역사 사이에 보살, 부처, 독각, 전륜왕이 출현하는 카이로스의 시간에 놓여있다. 전륜왕의 시대가 끝나고 이제 세속의왕이 등장하는 역사의 시간은 어떻게 시작하였는가?"라고 했는데, AS에는 "보살,부처, 독각, 전륜왕"에 대한 언급이 없는데, 『구사론』에서 이들이 언급된 것은어떠한 맥락에서인지 해설이 있으면 좋을 듯 하다.

"지미(地味)는 AS에서 문자적으로 '땅의 맛'(rasa-paṭhivī)을 의미하지만, 『구사론』에서는 'bhūmirasa'로 표기된다. 물론 bhūmi도 '땅'이나 '장소'의 의미도 갖지만, 이를테면 『십지경(十地經)』(Daśabhūmika sūtra)에서 보는 바와 같이 수행적 맥락에서 '단계'나 '층위'의 뜻을 함축하기도 한다. 앞서 『비바사론』에서 미(味)에 대한 설명을 참고한다면, '지미(地味, bhūmirasa)'는 색계천 바로 아래 단계에서 중생이 향수(bhoja)하는 음식의 성질을 지시한다고 하겠다."라고했는데, 전년의 학술대회에서 지미(地味)에 관해 논의했던 기억이 있다. 지미는 실제로 무엇을 말하는가?

"『세간품』에서 우주를 시간적 관점에서 성주괴공의 4중겁(中劫)으로 해설하는 부분에서 바수반두는 몇 가지 특수한 장치를 배치하고 있다. 첫째, 바수반두는 시간적 측면에서 우주에 대한 묘사의 처음과 끝에서 '극미'개념을 도입한다. 세계는 극미의 결합으로 구성되며, 공간적 극미는 시간적 극미와 상호의존적 관계에서 정의된다. 물리적 세계의 형성은 최초의 극미단위들이 일곱 개씩 결합하기를 거듭하면서 크기를 갖는 조대한 사물을 형성한다. 개별 극미가 7의 11승 개수에

이르면 1지절(指節), 즉 손가락 한 마디에 해당하는 한 치(寸)의 크기에 도달한다. 이렇게 극미들이 결합하여 조성된 물리적 세계는 마지막 때에는 극미들이 흩어지면서 소멸한다. 각각적 대상으로 조대한 사물은 점차 해체되어 개별극미 단위까지 분할되고, 결국에는 개별 극미들도 역시 소멸한다. 이렇게 극히 미세한 물질이 모여서 응결하고 조대한 사물을 이루어 가는 과정이 우주의 생성과정이라면, 그것은 동시에 유정들이 미세한 음식을 먹으면서 세계가 거칠고 추해지는 과정과 평행을 이룬다."

이 부분이 바로 발표자가 전하려는 기세간과 유정세간의 관계를 설명해 주는 것으로 이해해도 될는지?

"둘째, 바수반두는 기세간과 유정세간을 서술하면서 시공간적인 수(數)를 매우 상세하게 제시한다. 기세간에 대해서는 주로 엄청난 스케일의 공간적인 크기가 장황하게 설해지고, 유정세간과 연관된 기세간의 서술에서는 장대한 시간과 사건의 연쇄가 자세히 묘사된다. 유정세간의 심리적 세계와 대응하는 기세간은 그 안에서 8만년에서 10년까지의 생을 살아가는 유정의 시간에서부터 비상비비상처의 8만4천접까지 다양한 층위를 이루고 있다. 이러한 시간층위는 대접의 시간과 반드시 일치하지는 않는데, 성주괴공의 대접은 보다 깔끔하게 구획된 상징수로서 기획된 것으로 보인다. "불교의 우주론에서 가장 긴 시간은 3아승지접(阿僧祗劫)으로 10의 60승 접(劫)이며 가장 짧은 시간은 찰나(刹那, kṣaṇa)이다. '장수가 손가락을 튀기는 순간'과 같이 계량이 가능한 시간으로는, 일년을 기준으로 분할해 들어가 약 1/60초를 1찰나로 어림할 수 있다. 그러나 동시에 '찰나'를 공간적인 변화에 연동하여 시공간적인 상대개념으로 정의하기도 한다. 이 방식의 전형적인 '찰나'는 '극미가 상태를 변화하는 시간'으로서 찰나이다. "라고 했는데, 이사고를 기세간과 유정세간을 연결하는 단서로 이해해도 될는지?

## <u>유사점들</u>

첫째, 초기 경전에서는 초기 불교가 크샤트리아 계급과 긴밀한 관계를 맺고 있음을 반영하여 이상적인 왕과 현실적인 왕의 차이를 모호하게 만들었지만, 『구사론』과 같은 문헌에서는 왕이 폭력을 제도화하는 존재로 묘사된다. 『히브리성

#### 제2발표 논평1·최경아

서』의 사무엘과 같은 선지자에게서 볼 수 있는 이러한 관점은 왕권의 억압적인 성격에 대해 경고한다.

우주의 기원에 대해 설명하면서 계급의 기원과 연결하는 것은 리그베다의 뿌루샤찬가를 연상케 하며 바라문교적 시각이 농후하게 반영되어 있다고 보인다. 이러한 계급차별을 정당화하는 사변이 기독교에는 어떤 식으로 투영되는지 발표자의 견해를 듣고자 한다.

둘째, 먹는 행위는 에덴이나 '유정의 타락'과 같은 타락의 서사에서 중추적인 역할을 하며, 특정 음식을 섭취하면 영적 쇠퇴로 이어진다. 특히 쌀의 소비는 인 류 문명의 출현을 상징하며, 쌀 재배는 사회적 복잡성과 소유권을 둘러싼 갈등의 시작을 시사한다. 불교와 아브라함 종교 전반에 걸쳐 과도한 물질적 축적은 부패 한 것으로 정죄되며 신의 처벌을 불러온다. 반대로, 금욕주의 전통은 그러한 문제 에 대한 해결책으로 자선의 미덕을 강조하고, 물질적 탐욕을 초월하는 수행적 삶 의 방식을 장려한다.

셋째, 타락 이전에 중생들에게 이상적인 상태가 존재했음을 시사한다. 아비달 마 불교에서는 이 이상적인 상태가 겁의 주기 내에서 나타나는 반면, 아브라함 전통에서는 인간이 지식을 얻고 신의 지시에 불순종하여 비극적인 결과를 초래할 때까지 이상적인 공간에서 살았다.

두 신화 모두 중생의 삶의 세계가 펼쳐지는 무대를 묘사하고 있는데, 불교에서는 힘의 순환성과 중생의 행위로 인한 타락의 선형적 역사를 강조한다. 마찬가지로, 아브라함 전통의 창조와 타락 이야기는 인간 존재와 사회 발전의 맥락에서 윤리적, 정치적 문제의 무대를 마련한다.

## 차이점

불교는 물리적 세계와 지각이 있는 존재 사이의 순환적 중첩을 묘사하는 반면, 『히브리성서』은 에덴과 유배의 땅과 같은 별개의 영역을 묘사한다. 불교에서는 부패가 감각적 쾌락을 갈망하는 데서 비롯되는 반면, 아브라함 전통에서는 지식 에 관한 신성한 명령에 불순종하는데서 발생한다. 이 외에도 다양한 차이점을 지 적하고 있다.

## 불교학연구회 2024년도 춘계학술대회

논평자에게 전달된 논문은 차이점을 정리한 데서 멈춰있고 결론을 아직 못 낸 상태였다. 『히브리성서』와의 비교 연구는 양자를 모두 이해할 수 있는 용이한 시도라고 생각된다. 결론에 이르기까지 지난한 작업이겠지만 발표자에게 이 흥미 로운 주제의 완성 논문을 기대해 본다.

[제2발표 논평2]

## 논평문

최성호 (경남대학교)

'유정의 타락'설화를 『히브리성서』의 창조와 타락 신화와 비교한 것이 인상적이었다. 서로 다른 문화에서 공통점을 찾고자 하는 시도가 매우 흥미로웠다. 아래에 논문의 완성도를 높이기 위한 제언을 적는다.

1. 발표자는 아래 구절을 인용하고 있다.

눈은 미묘한 물질을 음미(味)한다. 물질은 악마의 갈고리(鉤)이다. 눈이 실제로 맛보는 것은 아니며, 궁극적으로 음미하는 것은 생에 대한 애착이다. 그러므로 경전에서 설하기를 '눈이 물질을 음미한다'는 것은 '맛도 갖추고 있기' 때문이다.

「阿毘達磨大毘婆沙論」 卷1: 眼味妙色。色是魔鉤。眼實非味。勝義味者謂所生愛。然契經說。眼味色者是味具故。(T27, 3c11-13)

이 구절은 발표자의 논지를 보강하기에 적절한 전거가 아닌 것 같다. 한자 미(味)는 때로 rasa가 아니라 asvāda의 번역어로 사용되기도 한다. 그리고 가끔씩 애(愛, trṣṇa)의 동의어로 정의되기도 한다. 논평자는 아래와 같이 이해한다.

계경에서 "비구여, 눈은 아름다운 시각대상을 좋아한다고 알아야 한다. 시각대 상은 악마의 갈고리이다"고 한 것과 같다. 눈은 좋아함(味)이 없다. 궁극적으로

#### 제2발표 논평2·최성호

"좋아함"이란 [표면으로] 드러난 애착(愛)이다. 하지만 계경에서는 "눈이 시각대 상을 좋아한다"고 했는데, 좋아함(애착)이 갖추어져 있기 때문이다.

如契經說,"苾芻當知眼味妙色. 色是魔鉤."眼實非味. 勝義味者謂所生愛。然契經 說。眼味色者是味具故.

논의를 위해 『잡아함경』의 구절을 소개한다. 여기서 안이비설신 모두 미(味) 가 있다고 설명하고 있다.

爾時,世尊告諸比丘:「有六魔鈎。云何為六?眼味著色,是則魔鈎,耳味著聲, 是則魔鈎,鼻味著香,是則魔鈎,舌味著味,是則魔鈎,身味著觸,是則魔鈎,意味 著法,是則魔鈎。若沙門、婆羅門眼味著色者,當知是沙門、婆羅門魔鈎鈎其咽,於 魔不得自在。」(T2.99.58c10-16)

\*\*이 구절에 대해서는 현재 홍콩대학교에서 박사학위를 받은 후, 와세다 대학교에서 박사후 연구를 하고 있는 가오 밍위엔의 도움을 받았다. 이 자리를 빌어그에게 감사드린다.

2. 발표자는 『구사론』의 한 구절을 아래와 같이 해석하고 있다.

그것[기세간]은 항상하지 않다. 그 마차는 중생과 함께 나타나고 사라지기 때문이다. AKBh 3.191: na nityaṃ saha sattvena tadvimānodayavyayāt || 101cd ||

이 구절은 유정이 네번째 정려에 관한 설명이다. 4정려에서 기세간이 영원하지 않다는 것을 설명한다. 그 마차(혹은 궁전 vimāna)가 중생과 함께 나타나고 사라지기 때문이다. 3정려까지는 중생과 함께 생멸하지 않는다. 이 구절을 근거로 일반론(유정의 생멸주기와 함께한다)을 펼 수 없을 것 같다.

3. 『구사론』과 히브리성서 사이에 다음과 같은 차이도 있다고 생각한다.

'유정의 타락'설화에서 중생은 단식(段食)을 먹은 후 각 성별의 특징을 갖게

## 불교학연구회 2024년도 춘계학술대회

되었다고 한다. 반면 히브리성서에서 남녀는 신에 의해 육신은 이미 완성되었고 뱀의 유혹 등등으로 서로를 보는 관점 및 각자의 역할만이 구별된다. 불교에서는
인간의 노력(수행)을 통해서 신체가 변화될 수 있다고 보는데, 그런 세계관이 여
설화에도 반영되어 있는 것 같다.

[제3발표]

# 중관사상에서 바라본 세계와 우주 —사유의 극단, 초월론적 세계관의 극복—

동광 (동국대학교)

#### 목차

- 1. 들어가는 말
- 2. 중관철학의 해체주의적 세계관
- 3. 현상학적 화원으로도 분할할 수 없는 무이중도의 세계
- 4. 서양철학에서 바라본 구성주의적 세계관과 환원주의적 세계관
- 5. 나오는 말

#### 1. 들어가는 말

이 논문은 연기, 무자성, 공1)으로 대표되는 중관철학의 입장에서 바라본 세계 관과 우주관을 현상학적 스펙트럼으로 고찰하기 위함이다. 중관철학의 창시자이 자 8종의 조사인 나가르주나(Nāgārjuna, ca.150-250)는 이쯔츠 토시히코(井筒

<sup>1)</sup> 공(空)을 뜻하는 범어 śūnya는 '팽창하다(expand)', '부풀다(swell)'을 의미하는 어형 √śvī에서 파생된 용어로 '~이 결여된', '~이 없는'이라는 형용사와 공, 무, 비존재를 뜻하는 중성명사로 사용되며, 공성(空性, emptiness)을 뜻하는 여성명사 śūnyatā로도 사용된다. 이지수(2014), 161 참조.

#### 중관사상에서 바라본 세계와 우주 · 동광

俊彦)가 말하는 '보편의 본질'을 '개념에 의해 구성된 본질'이라 하여 철저하게 비판하는데,2) 그에 있어 설일체유부의 '삼세실유와 법체항유의 다르마 존재론'이나 바이쉐시까학파의 여섯 가지 범주론3)도 '범주론적 실재론'으로서 동일한 공격의 대상이었다. 그런데 나가르주나가 말하는 '실재 세계(vastu)'는 우리가 상식적으로 생각하는 현실 세계는 아니다. 즉 '모든 것은 연기하기 때문에 본질을 갖지 않으며 공이다'라고 하는 '연기의 세계'이다. 그가 창시한 중관철학은 언어에서 가립된 희론(prapañca)의 속성을 지닌 세계인 세속유와 희론이 적멸된 승의의 세계인 승의유가 빚어내는 환원불가능한 초월적 이원론의 세계관(二諦說)을 제시한다.

하지만 이 이원론적 세계관은 '[일체]무자성(niḥsvabhāva)'과 '[일체]공성 (śūnyatā)'이라는 공(空)적 세계관으로 인해 세속적 세계를 방편의 가설적 존재 (가설유)로 모두 격하시키고, 마침내 절대공의 세계로 나아간다.

발생하지도 않고 소멸하지도 않으며, 상주한 것도 아니며 단멸한 것도 아니고, 동일하지도 않으며 차이 있는 것도 아니고, 오는 것도 아니며 가는 것도 아니니. 모든 희론을 적멸하여 연기를 설하신 설법자 중 으뜸이신 붓다께 머리를 숙여 예경합니다<sup>4)</sup>

이상은 나가르주나의 대표적 논서 『중론송』(Mūlamādhyamakakārikā, 이하 『중론』 또는 MK) 제1「인연품」귀경게에서 "不生·不滅 不常·不斷 不一·不異 不來·不去"라는 이항 대립으로 표현한 '팔부중도(八不中道)'를 연기와 동일시하며 우리의 언어적 개념적 구상에 불과한 희론을 적멸하는 것이 목적이라고 밝히는 게송이다.5) 또 다른 그의 주저인 『공70론』(Śūnyatā-saptatī-vṛtti, 27품 449게송)에서는 생주이멸과 인과, 연기, 일과 다, 열반, 시간, 유위와 무위, 업, 12처, 행 등의 일체법이 자성이 없는 공성임을 실체론자의 반박에 대한 답변 형식으로 논증하고

<sup>2)</sup> 카츠라 쇼류, 권서용 외 공역(2009), 152-153.

<sup>3)</sup> 실체(dravya)·속성(guṇa)·운동(karman)·보편(sāmānya)·특수(viśeṣa)·내속(samavāya)

<sup>4)</sup> MK 1.1-2, "anirodhamam-utpādam anucchedam-aśāśvatam anekārtham-anānārtham anāgamam-anirgamam yaḥ pratītyasamutpādam prapañcopaśamam śivam deśayāmāsa saṃbuddhastam vande vadatām varam ";『中論』(T30, 1b), "不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出, 能說是因緣 善滅諸戲論 我稽首禮佛 諸說中第一."

<sup>5)</sup> 이지수(2014). 142.

있다. 이 논서는 앞선 『중론』의 요약서의 성격이 강한데, 세속제의 의지하지 않고서는 승의제에 도달할 수 없고, 승의제에 이르지 않고는 불교의 궁극적 목표인열반을 실현할 수 없다고 주장한다.6) 이에 필자는 이러한 이제설에 입각한 중관철학의 무이중도(無二中道) 세계관을 서양철학의 스펙트럼으로 재고해 보고자 한다.

나가르주나에게 일체의 존재는 원인이 있어 생길 수 있는 것이며, 원인이 없다면 소멸하는 존재에 지나지 않는다. 이런 면에서 나가르주나는 불교의 근본교설인 '연기설'을 부정하지 않지만, 부파불교 논사들이 연기의 현상을 '다르마의 언어'로 설명해 본질을 개념적으로 고착화하는 것을 정면으로 거부하고 있다. 그가 생각하는 세계는 분명 '공'의 세계이지만 모든 것이 '무'화된 세계가 아니다. 그는 일체가 꿈과 헛깨비와 같지만 그렇다고 해서 아무 것도 없다는 말이아니라고 강조하는데, 이는 마치 환술사가 거짓으로 만들어진 꼭두각시를 다른 꼭두각시와 춤추게도 하고 싸우게도 하듯이 공인 원인이 공인 결과를 만들기도한다고 생각하였다. 따라서 만물은 영원불변의 본질을 갖지 않으므로 변화도 작용도 가능해진다는 것이다.

#### 2. 중관철학의 해체주의적 세계관

에릭 프라우발너(Frauwallner, 1898-1974)는 자신의 『인도철학사』서론에서 인도의 육파(六派)철학뿐만 아니라 불교 및 자이나교를 포괄하는 고전인도의 제 학파들의 사상 체계에는 어떤 공통의 구조를 공유하고 있다고 명쾌히 주장했다. 여기에는 우선 바른 인식수단(쁘라마나)의 확립을 목적으로 하는 '인식론(epistemology)'이 있다. 다음으로, 세계를 구성하는 존재 요소의 열거, 바뀌말하면 범주론적인 '존재론'을 동반한 제 학파 고유의 세계관이 제시된다. 그 구성 요소에는 세계 창조와 지속을 기술한 일종의 '우주론'이 제시되며, 마지막으로 이와 같은 세계 위에서 귀결되는 인간의 행위에 관한 윤리적 함의인 '해탈론(구원론)'이 있다. 이렇게 보면, 희랍이나 중국의 철학적 전통과 비교해 볼 때,

<sup>6)</sup> 이지수(2014), 165-167.

#### 중관사상에서 바라본 세계와 우주 · 동광

인도철학의 최대 특징은 '해탈론'에 있음이 자명해 보인다.7) 그렇다면 해탈은 윤회나 까르마로부터의 벗어남을 의미하는데, 가장 오래된 우파니샤드에서부터 도 제시된 윤회나 업 사상은 인도철학의 모든 시스템을 받치는 결정적인 단초 라 할 수 있겠다.

한편 영국의 경험론주의자인 버클리(G. Berkeley, 1685-1753)는 "존재하는 것은 지각된 것이다(esse est percipi)"라는 유명한 말을 남겼다. 범어에서 '알다(know, 明)'를 뜻하는 2류 동사 √vid는 수동태 "vidyate"가 되었을 때, '인식되다' 등의 뜻도 있지만, '존재한다(exist)'로 표현되는 경우가 더 많다. 이 대표적 사례로 MK 1.5, "na hi svabhāvo bhāvānām pratyavādiṣu vidyate avidyamā ne svabhāve pparabhāvo na vidyate "(실로 사물들의 자성은 연 따위에 존재하지 않는다. 지금 자성이 존재하지 않으므로 타성은 존재하지 않는다.)를 제시할 수 있다.8) 부파불교(=아비달마) 논사들은 "존재란 대상 인식을 생기게 하는 것"이라고 생각하고, 미래와 과거의 다르마도 지금 바로 사색의 대상이 되는 한,현재의 다르마와 마찬가지로 존재하고 있다고 주장한다. '삼세실유설'을 주창했던 설일체유부 논사들은 "담마(법)"의 본질을 삼세에 걸쳐 변치 않고 상주하는 자기동일성을 가지고 있다고 본다. 새와 꽃은 시사각각 성장하고 있더라도, 붉은 새의 붉은 색이라는 담마의 본질은 불변이라는 것이다.

이에 반해 나가르주나는 대단히 급진적인 사상가이다. 당시의 불교[철학]적 상식을 완전히 해체하는데 조금도 주저하는 바가 없었다. 윤회와 열반도 그에게 걸리면 망상의 산물에 지나지 않게 된다. 그런 의미에서 윤회도 열반도 부정된 다. 그렇지만 그는 태어나 반드시 죽는다는 삶과 죽음이라는 사실 자체를 부정 하지는 않는다. 또 공성(空性)을 자각하여 윤회를 초월할 가능성을 부정하는 것 도 아니다. 다만 윤회도 열반도 공이라고 주장하는 나가르주나의 입장은 윤회와 열반의 과정을 이론화하여 기술하는 데 힘썼던 부파불교의 설체일유부와 대승 의 유식학파의 자세와는 엄연히 대립했던 것은 틀림없다.

나가르주나는 『중론』 제25 「열반품」 19-20게송에서 열반과 윤회의 무차별성

<sup>7)</sup> 카츠라 쇼류, 권서용 외 공역(2009), 43.

<sup>8)</sup> 김성철 역주(2021), 42-43.

을 강조하여 초월론적 이상 세계와 기세간의 현상 세계의 차별을 무화(無化)를 시도하고 있다.

윤회가 열반과 어떠한 차이도 있지 않으며, 열반[도] 윤회와 어떠한 차이도 있지 않으니, 열반의 한계는 [곧] 윤회의 끝점이니 이 둘 사이에는 어떤 미세한 틈새도 존재하지 않는다.9)

앞서 그는 『중론』 제24「인과품」 18개송에서 초기불교의 핵심 교리인 연기(緣起)를 앞세워 존재의 본성인 상호의존성을 드러내어 자기충전적인 본성을 갖추어 야할 실체(dravya)의 절대성을 해체해 버린다.

연기 그것을 우리는 공성이라고 말한다. 그것은 [연기에] 기댄 가명이며 그것이야말로 중도이다.<sup>10)</sup>

이 게송은 "연기 → 공성 → 가명 → 중도", 즉 "연기 = 공성 = 가명 = 중도" 의 정형적인 방정식을 취한다. 여기서 말하는 중도는 단멸론(annihilationsim)과 상주론(eternalism)의 양극단을 초월하는 중도를 말한다. 짠드라끼르띠는 사물은 자연적 연원이나 기원 자체를 본래 결여하고 있어 '공'이며, 존재(有)와 무(無)라 는 양극단을 여의기 때문에 '중도'라고 설명한다. 자기 기원(ogrination-by-itself) 을 갖고 있지 않은 존재는 소멸(disappearance)과 해체(destruction), 그리고 무 (nothingness)를 가지지 못한다. 그러므로 공(emptiness)은 중도를 의미한다.

<sup>9)</sup> MK 25.19-20, "na saṃsārasya nirvāṇātkiṃ cidasti viśeṣaṇaṃ na nirvāṇasya saṃsārātkiṃ cidasti viśeṣaṇaṃ || 19 || nirvāṇasya ca yā koṭiḥ saṃsaraṇasya ca | na tayorantaraṃ kiṃ cit-susūkṣmamapi vidyate || 20 || ";『中論』(T30, 36a), "涅槃與世間 無有少分別 世間與涅槃 亦無少分別 … 涅槃之實際 及與世間際 如是二際者 無毫釐差別."

<sup>10)</sup> MK 24.18, "yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe|sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā‖"; "rten cing 'brel bar 'byung ba gang‖de ni stong pa nyid du bshad‖de ni brten nas gdags pad ste‖de nyid dbu ma'i lam yin no‖"; 『中論』(T30, 33b), "衆因緣生法 我說即是無 亦為是假名 亦是中道義。"

### 3. 현상학적 환원으로도 분할할 수 없는 무이중도의 세계

인도의 윤회 사상의 기원은 초기 우파니샤드 시대부터이고, 그 대표적 사상이 오화설(五火說)이다. 오화설은 생명(물)의 순환 원리를 관찰하여 생긴 사고다. 사람이 죽으면 그 생명인 물은, 화장의 연기가 되어 천계로 올라가서, (1) 달에 이른다. 달은 물을 담는 그릇으로, 그것이 가득 차면 물은 (2) 비가 되어 땅으로 내려온다. 물을 가득 담았던 만월은 이리하여 기울기 시작하는 것이다. 땅으로 내려온물은, 초목에 양분으로 흡수되어, 열매를 맺어 (3) 식물이 된다. 식물은 먹혀 (4) 정자가 되고 모태에 들어가서 (5) 태아가 된다. 태아는 출생하여 이 세계에 생존하고, 수명이 다하면 화장의 연기가 되어 천계로 향해 가는 것이다. 물 = 생명은, 이러한 5단계를 거쳐서 여러 번 이 세계에 재생하는데, 이렇게 생명이 순환하는 과정을, 제의 신비주의적으로 착색하여 설한 것이 오화설이다.

《상윳따 니까야》의 「가전연경 Kaccāyanagotta Sutta」(SN 22: 90)에는 일체법인연생(一切法因緣生) 연기를 증명하기 위해 붓다와 붓다의 십대 제자인 논의제일 가전연(迦旃延)과의 대화가 나온다.

"카차야나여, 통상 세계는 존재유와 비존재유의 두 가지 [사고방식]에 의거하고 있다. 카차야나여, 세계의 생기를 있는 그대로 올바른 지혜로 보고 있는 자에게는, 세계에는 비존 재라는 성질은 없다. 카차야나여, 세계의 소멸을 있는 그대로 올바른 지혜로 보고 있는 자에게는 세계에는 존재라는 성질은 없다.

카차야나여, '일체의 것은 존재한다'라는 이것은 하나의 극단의 논이다. '일체의 것은 존재하지 않는다'라는 이것은 하나의 극단의 논이다. 카차야나여, 여래는 이것들 양극단의 논을 가까이 하지 않고 중도로서 가르침을 설한다."

이후 붓다는 "무명을 인연하여 행이 있고, 행을 인연하여 식이 있다 … "라고 12지 연기의 순관을 말하고, "무명을 남김없이 소멸하여 행의 소멸이 있다. 행의 소멸에 의해 식의 소멸이 있다 … "라고 12지 연기의 역관을 이야기했다.11) 즉

<sup>11)</sup> 미야자키 테츠야. 이태승·이명숙 역(2021). 260-261.

붓다는 '일체법인연생의 연기 → 무상' 교설을 입증하는 대목이다. 이 이야기는 나가르주나의 『중론』제15「유무품」7-8게송에서도 보인다.

"존재하는 것과 존재하지 않는 것을 잘 아는 세존은, 〈카티야야나에의 가르침〉속에서 '무엇인가가 존재한다'는 것과 '무엇인가가 존재하지 않는다'라는 것, 그 어느 것도 부정하셨다."12)

"만약 무엇인가가 본성으로서 존재한다고 한다면, 그것이 존재하지 않는다는 것은 생겨나지 않을 것이다. 왜냐하면 [사물에 본래 갖춰져 있는] 본성은 다른 상태로 변화하는 일은 결코 있을 수 없기 때문이다."13)

이 게송은 나가르주나가 초기 경전에 보이는 유무중도설을 계승하여 심화시킨 것으로 알려져 있지만, 사실 연기설이 근거가 된다. 8송에서 보이는 '무엇인가', 즉 만상은 본성으로서 존재하거나 존재하지 않거나 하지 않는다. 곧 실체로서 유 도 아니고 무도 아니다. 연기하고 있는 것으로서 임의로 '존재하는' 것과 같이 보 이고 있을 뿐이다.

브라흐마나 문헌에는 nidāna가 자주 등장하는데, '니다나'는 결합을 의미하는 동사 √dā에서 파생된 용어로, 리그 베다에서는 소를 묶는 고삐를 나타낸다. 이후 어의가 바뀌어 '원인' 혹은 '이유'를 뜻하는 용어로 불교 경전에서 빈번히 볼 수 있다. 연기에서 우리는 집착을 인연(緣, nidāna, 원인)하여 존재(有)가 생기고, 이를 인연하여 늙음이나 죽음이 일어난다고 말한다.

그렇지만 불교를 제외한 브라만 전통에서는 다르민(有法; 원인)과 다르마(法;

<sup>12)</sup> MK 15.7, "kātyāyāvade cāstīti nāstīti cobhayaṃ pratiṣiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāva vibhāvinā l"; 『中論』(T30, 20b), "佛能滅有無 如化迦旃延 經中之所說 離有亦離無."; bcom ldan dngos dang dngos med pa || mkhyen pas kwa tya ya na yi || gdams ngag las ni yod pa dang || med pa gnyi ga'ang dgag par mdzda || (세존께서는 사태와 사태가 아닌 것을 통달하셨기에 까따야나 (존자)에 대한 가르침에서 존재하는 것과 존재하지 않는 것, 이 둘 역시 (모두) 부정하셨다.)

<sup>13)</sup> MK 15.8, "yadyastitvaṃ prakṛtyā syānna bhavedasya nāstitā|prakṛteranyattābhāvo na hi jātūpapadyate || "; 『中論』(T30, 20b), "若法實有性 後則不應異 性若有異相 是事終不然."; gal te rang bzhin gyis yod na || de ni med nyid mi 'gyur ro || rang bzhin gzhan du 'gyur ba ni || nam yang 'thad par mi 'gyur ro || (만약 자상이 존재한다면 바로 그것은 (그것이) 없는 것 자체로 변하지 않아야 한다. 자성이 다른 것으로 변한 것. 그것은 결코 옳지 않다.)

#### 중관사상에서 바라본 세계와 우주 · 동광

결과)의 관계를 어떻게 설정해야 하는가에 따라서 견해를 달리한다. 니야야나 바이쉐시까학파는 다르마를 통합 유지해주는 다르민의 존재를 인정하나 그 양자는 본질적으로 서로 다른 것이라고 보며, 논리적 귀결로서 결과(=다르마)는 원인(= 다르민) 가운데 없는 새로운 것의 발생이라는 인중무과설(因中無果說, asatkārya -vāda), 즉 창조설(ārambha-vāda)을 주장한다. 반면에 다르민과 다르마 사이의 본질적 차이를 인정하지 않는 상키야학파는 결과는 원인 속에 이미 잠재되어 있는 것의 현현이며 변형에 불과하다는 인중유과설(因中有果說, satkārya-vāda), 즉 전변설(prariṇāma-vāda)의 입장을 취한다.

한편 일원론을 내세우는 베단따학파는 궁극적 실재를 브라흐만(다르민)뿐이고 현상계(prapañca, 혹은 jagat(다르마))는 환영이나 무명의 힘에 의해 일시적으로 나타난 것이라는 가현설(假現說, vivarta-vāda)을 내세운다. 이에 비해 불교는 보편이나 항구적 자아, 불변의 실체, 즉 현상 세계 배후에 상주 불변하는 기체의 존재를 부정하고, 기능적으로 상호의존하여 변화하는(연기) 비연속적이고 찰나생멸적인 다르마만을 인정한다. 즉 원인이 그대로 결과로 발생하는 것도 아니고 결과가 발생할 때 원인이 완전히 소멸하는 것도 아니며, 원인과 결과에까지 상주하지도 않고 결과가 원인과 단절된 것도 아니며, 원인과 결과가 같지도 않고 다르지도 않으며, 결과가 원인과 관계없이 다른 곳에서 오는 것도 이니고 원인에서 나가는 것도 아니라는 팔부중도(八不中道)의 인과관계가 바로 연기의 전정한 의미라는 것이다.14) 다시 말해 불교는 "전체도 존재하고 부분도 존재한다"는 입장을취한다.

## 4. 서양철학에서 바라본 구성주의적 세계관과 환원주의적 세계관

서양철학에서 스피노자(B. Spinoza, 1632-1677)만큼이나 유별난 별종의 철학자는 아마도 없었던 것 같다. 헤겔은 이렇게 말한 바 있다. "스피노자의 추종자가 된다는 것은 모든 철학의 필수적인 출발점이다." 아인슈타인은 "당신은 신을 믿습니까?"라는 질문을 받자, 다음과 같은 유명한 답변을 내놓았다. "나는 스피노

<sup>14)</sup> 김성철 역주(2021), 473.

자의 신을 믿습니다."<sup>15)</sup> 이렇게 추앙받는 스피노자가 내세운 가장 유명한 구호는 '신즉자연(神卽自然, Deus sive Natura)'이다.

스피노자는 인간의 신체를 다른 물체와 마찬가지로 연장 속성에 속하는 자연의 양태이자 자연이 지닌 물질 영역의 일부로 보며, 인간의 정신은 사유 속성에 속하는 자연의 양태이며 자연이 지닌 정신 영역에 속한다고 주장했다. 따라서 정신은 물체 안에서 일어나는 원인이 아니고 물체만 다른 물체에 일어나는 운동의 원인이고, 물체도 정신 안에 일어나는 원인이 아니고 오직 관념이나 생각만 다른 관념이나 생각의 영향을 받을 뿐이라는 것이다. 그에 따르면 신과 자연은 하나이자 동일한 실재로, 신 또는 자연은 상이한 것이 아니라 동일자를 일컫는 서로 다른 명칭일 뿐이라는 것이다. 즉 하나에 능산(能産)과 소산(所産)이 있어야 한다는 것인데, 이는 『중론』제1「인연품」3게송에서 어떤 사물도 자체로부터 생산되는 경우는 없다는 주장과 대비된다.

"그 무엇이든, 그 어디이건, 자체로부터, 타자로부터, 양자로부터, 무인(無因)으로부터이든 간에 사물의 발생은 결코 존재하지 않는다."<sup>16)</sup>

"모든 법은 스스로 생하는 것도 아니고 다른 것으로부터 생하는 것도 아니며 그 양자에서 함께 생성하는 것도 아니고 아무 원인 없이 생하는 것도 아니다. 그러므로 무생(無生)임을 알지니."<sup>17)</sup>

위 게송에서 나가르주나는 어떤 것도 스스로 생하는 것은 있을 수 없으며 반드시 여러 가지 인연을 계합해야 한다고 주장한다. 그렇지만 자기 자신을 원인으로 해서 무언가 발생했다면 하나의 존재에 두 개의 물 자체가 있는 모양이고, 이는 자가생산(autopoiesis)18)의 무한 양태19)를 반복하는 형국이라 볼 수 있

<sup>15)</sup> 매튜 스튜어트, 석기용 역(2011), 15.

<sup>16)</sup> MK 1.3, "na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpyahetutaḥ|utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana∥" 위 번역은 김성철 역주(2021), 41 참조.

<sup>17) 『</sup>中論』(T30, 1b), "諸法不自生 亦不從他生 不共不無因 是故知無生." 위 번역은 김성철 역주 (2021), 41 참조.

<sup>18)</sup> 현대 서구학자 가운데 자아를 생물학적으로 접근한 프란시스코 바렐라(F. Varela, 1946-2001)는 자아를 가상적이고 상호구성주의적(enactivist)이며 창발적(emergentist)으로 구

#### 증관사상에서 바라본 세계와 우주 · 동광

다.

한편 스피노자의 '존재론' 가운데 가장 특이점은 신에 관한 입장인데, 그는 신을 초월적인 존재와 더불어 내재적 존재로 보고 있다. 신이 현존하고 있다는 것은 그 본질을 통해서인데, 그 본질은 부피나 너비로 밖에 표현될 길이 없다는 사실이다. 그렇지만 신의 속성은 무한하다는 것에 있으니, 당연히 우리는 원리상 신을 알 수 없다는 결론에 도달한다.

나는 신을 절대적으로 무한한 존재, 즉 그 하나하나가 영원하고 무한한 본질을 표현하는 무한한 속성들로 구성된 실체로 이해한다.<sup>20)</sup>

한편 불교의 유식철학은 "오직 식만이 있다(萬法唯識)"라는 구성주의적 사고를 표방한다.<sup>21)</sup> 여기서 제8 아뢰야식은 깨달음과 관련되며, 전반성적, 암묵적(implic it), 비주제적(unthematic) 자기의식을 의미한다. 이 제8식의 인식대상으로 상분(相分)은 (1)신체를 뜻하는 유신근(有身根), (2) 잠세력으로써의 종자(種子), (3) 세계를 뜻하는 기세간(器世間)을 의미한다. 반면 이 제8식의 하위 의식으로 환원된제7 마나스식은 반성적, 명료한(explicit), 주제적(thematic) 자기의식을 의미하는현상학적 환원(phenomenological reduction)의 한 형태라고 볼 수 있다. 또 바수반두는 『유식이십론』에서 영상상분으로 친소연연은 주제적이며, 본질상분으로 소소연연은 비주제적이라고 말하고 있다. 다시 말해 우리의 의식은 무언가의 대상화 작용을 계속하고 있어 끝없는 환원을 해야 한다는 것이다. 이상에서 언급한스피노자의 신(神) 개념도 결국 끝없는 대상화 작용의 산물, 즉 자연의 일부라는 것이다.

성된(constructed) 것으로 보았다. 이에 대해서 이산 동광·김태수 공역(2022), 371-425 참조하라.

<sup>19)</sup> 스피노자가 왜 무한 양태라는 독창적 개념을 필요했는가에 대해서 김은주(2024), 169-206 참 조하라.

<sup>20) 『</sup>에티카』, 제1부 정리 6.

<sup>21) 『</sup>유식삼십송』 "갖가지 자아와 법의 가설은 식전변에서 일어나는 것이다"(1게송); "식전변은 곧 분별이며, 이로써 분별된 [자아와 법은] 실재하지 않는다. 따라서 이 모든 것은 다만 식일 뿐이다"(17게송).

고대 그리스의 아이네시데모스와 아그리파가 고안해낸 논변 형식(트로펜)은 피론주의와 중관철학의 이론적 근친성을 보여주는 대표적 사례인데,<sup>22)</sup> 그 예로 회의 5조를 들 수 있고,<sup>23)</sup> 모든 것은 관계 속에 있다는 상대성을 주장하는 내용이다. 이러한 서양철학의 회의주의 전통은 데이비드 흄의 회의주의로 연결되고, 칸트가 말한 "현상의 객관성과 선험적 형식, 물 자체는 결코 알 수 없다"는 결론으로 이어진다. 반면 헤겔은 사변주의, 즉 통일적 사유인 "개념이 사유를 규정한다"고 주장하고, 존재와 사유를 분리하지 않았다. 그에 따르면, 현상과 본질, 전도의 관계가 있고 내용적으로 동일하지만 형식적으로 상이하며 오성철학이 아니라고 말하다.

사실 이러한 서양철학의 회의주의적 흐름들은 16세기 종교 개혁과 맞물려 고대 피론주의를 불러왔다. 우리가 여기서 다루는 인도의 중관철학 전통은 전혀 다른 세계에서 유행했던 이 피론주의 사상과 일맥상통하는 공통점이 많다. 피론주의에서는 우리 앞에 펼쳐진 모든 사태에 대해서 일단 회의(의심)을 해야 한다는 것이 첫 번째 주장이고, 두 번째로는 그러한 회의를 한 후에 무조건 판단중지(에포케)를 실행해야 하며, 마지막으로 그러한 판단중지의 결과로 우리는 마음의 평정, 즉 아타락시아(ataraxia)를 성취한다는 것이다. 24) 이 아타락시아는 어쩌면 불교에서 말하는 번뇌의 지멸 상태인 열반과도 흡사한 상태일 수도 있다. 따라서 피론주의의 대표적 철학자인 섹스투스 엠피로쿠스는 "끝없는 탐구, 즉 우리는 사태를 단지 기술할 뿐이지 주장하지 마라!"고 조언하고 있다.

현상학의 창시자인 후설에게는 두 번의 환원, 즉 현상학적인 환원과 초월론적 인 환원을 필요로 한다. 쉽게 말해, 이전의 상태로 되돌아가는 것이다. 후설에게 는 환원을 시행해도 의식은 여전히 의식인 것이다. 후설은 자연적 태도(범부의 태도)에서 현상학적 태도(초월론적 [성자의] 태도)로 전환을 이야기한다.<sup>25)</sup> 흄은

<sup>22)</sup> 황설중(2019), 542-566.

<sup>23) 1.</sup> 상대성의 논변형식, 2.독단적 전제설정, 3. 무한소급, 4. 순환, 5. 상대성.

<sup>24)</sup> 황설중(2019), 549 참조. PH 1.28, "본성상 무엇이 좋고 나쁜가에 대해 결정하지 않는 사람은 어떤 것을 열렬하게 추종하지도 않고 피하지도 않는다. 따라서 그는 동요하지 않는다."

<sup>25)</sup> cf. transcendental: 초월론적, 초월적, 선험적 예 현상학적 태도, 눈을 감고 흘러가는 소리를 듣는 것. transcendent: 초월적, 초재적 예 우리 주변의 사물들 ⇔ immanent 내재적(마음의 순

자아는 없으며 지각의 다발에 불과하다고 주장하지만, 후설은 자신의 저서 『이념』 1·2에서 초월론적 환원에서 밝혀진 수동적 종합, 지평과 같은 것들이 있다고 말한다. 그가 마지막 유고집까지 끝까지 들었던 화두가 환원의 문제이다. 그러나 메를로-퐁티는 후설이 환원의 문제로 끝나지 않았다고 반론을 제기하였다.

한편 나가르주나는 중관학파가 이상의 서양철학 전통과 같은 회의주의적(환원 주의적) 입장에서 당면하게 될 페러독스를 『회쟁론(廻諍論)』에서 대론자의 비판 을 상정하고 설득력 있게 답했다. 여기서 중관철학의 반론자(반론학파)가 믿고 있을 법한 것들을 끄집어내 이를 귀류논증의 형식으로 반박함으로써 중관사상의 정수를 잘 드러냈다.

중관철학은 다른 철학 체계에 대해서 대체로 회의적인데, 현상적 다원성의 실 체성을 믿지 않고. 궁극적 진리인 진제가 상대적일 수 있다는 것이다. 다시 말하 자면 중관논사들은 우리의 일상 체험과 관념으로 구성된 다원적 질서 체계인 세 계관과 우주관에 대해서 그 비실체성을 보여준다. 즉 이들은 우리가 변계소집으 로 구성한 가상의 세계에 대한 정당화 불가능성(unjustifiability)을 입증하려고 시 도하였다. 이러한 점에서 그들은 불이론 논사들과 상당히 유사한 거리에 놓인다. 중관논사들과 불이론 논사들은 모두 철학적으로 절대주의에 대해서 회의적이다. 이 두 학파의 논사들는 모두 또 하나의 관점에 대해서 동의하는 듯한데, 궁극적 진리에 있어 공(空)이든 브라흐만(梵)이든 일상 체험과 관념 너머의 신비 체험을 통해 접근하려는 태도이다. 즉 이 두 학파는 신비주의를 향한 문의 자물쇠를 열 고자 하는 경향을 보이고 있음을 알 수 있다. 어쩌면 '절대주의'라는 것은 단순한 학문적 회의론이라고 단순 정리할 수도 있겠다. 중관학파에서 지지하는 이러한 종류의 절대주의에 대해서 우리가 가져야 할 바른 태도는 지나친 순진함(excessi ve naïveté)과 과도한 회의주의(excessive scepticism)의 양극단을 피해 중도의 길로 나가야 한다는 점이다. "공의 철학"은 사실 모든 견해에 대한 모든 철학 체 계에 대한 비판이다. 그러나 사실 이 "공의 철학"은 중관학파의 적대자들에 의해 서뿐만 아니라 중관학파 내부의 자파 논사들에 의해서도 비판을 받았음을 명심할 필요가 있다.

수한 흐름)

#### 5. 나오는 말

중관철학은 그 형성 초기부터 현재에 이르기까지 그토록 비판을 받으면서도 "연기·무자성·공·중도"의 이념을 주창했던 것일까? 그리고 무엇때문에 허무주의(니힐니즘)라는 합당치 못한 오명을 뒤짚어 쓰게 되었던 것일까?

나가르주나는 MK의 서두 귀경게에서 희론적멸(prapañca-upaśama)을 멸하신 붓다께 예경드렸고, 또 MK의 마지막 게송에서 "[전도된] 일체의 견해26)를 제거하기 위해(sarva-dṛṣṭi-prahāṇa) 연민을 가지고 정법을 설해 주신 고타마 그분께 예경드립니다"라고 마무리하면서 자아와 자아에 속한 것이 있다[有]는 모든 잘못된 견해에 대한 원리전도망상(遠離顚倒妄想)을 목적으로 이 논서를 지었음을 거듭 밝혔다.27) 물론 여기서 정법(sad-dharma)은 연기=공성=중도에 대한 바른 이해를 의미한다.28) 중관철학의 귀류논증(prasaṅga)은 서양철학의 귀류논법(reductio ad absurdum)과 유사한 논법인데, 대론자의 주장을 끌어와 그 안에 내포된 오류와 모순을 드러냄으로써 대론자의 주장 자체를 해체해 버리는 것이다. 이에 대해 일본의 우이 하쿠쥬(字井伯壽)은 『중론』의 "공(空)의 논리"를 안티논리(anti-logic)하고 규정하고,29) 반면 한국의 이지수는 그것은 희론적멸의 차원이라 안티논리가 아니라 오히려 트랜스논리(trans-logic)라고 주장한다.30)

필자는 4장에서 스피노자의 신즉자연(神即自然) 사상을 나가르주나의 중관사 상(철학)의 세계관과 우주관을 이해하기 위한 방편으로 삼았다. 불교에서 부처즉

<sup>26)</sup> 五見: 身見, 邊見, 邪見, 見取見, 戒禁取見.

<sup>27)</sup> MK 27.30, "<u>sarvadṛṣṭiprahāṇānya</u> yaḥ saddharmamadeśayat|anukampāmupādāya taṃ na-masyāmi gautamaṃ‖";『中論』(T30, 39b), "瞿曇大聖王 憐愍說是法 悉斷一切見 我今稽首禮."

<sup>28)</sup> 이지수(2014), 142.

<sup>29)</sup> 우이(字井)는 자신의 『공의 논리』(1950)에서 연기를 상호의존(相依依存)이라기보다 상의상대 (相依相待)로 표현해야 하는 이유를 설명하고 있다. 우이의 주장은 초기불교의 연기에서 각 연기의 니다나가 자기 속에서 전 계열을 반영하며, 이른바 세계나 모나드와 같이 상호 반영하는 관계에 있다는 것이다. 그 결과 연기의 니다나 A와 B 사이에 예정 조화에 기초한 상호융입(相互融入)의 관계가 성립하며, 이를테면 상즉상입이라는 화엄철학의 상호 매개를 일즉일체(一即一切)의 세계관을 전제하면서 초기불교 연기설의 상의성에 접근한다. 이태승·이명숙 공역(2021), 155-156 참조.

<sup>30)</sup> 이지수(2014), 143.

#### 중관사상에서 바라본 세계와 우주 · 동광

중생, 열반즉생사, 번뇌즉보리, 극락즉지옥이라는 반어적 이항 대립어의 등치는 때로는 화엄철학의 십현문 가운데 사사무애법계와 상즉상입의 원융 사상 및 원효의 일심사상과 정확히 상통한다. 필자는 스피노자가 신의 무한절대성을 이용해 능산(能産)과 소산(所産)의 자연의 이치로 지평을 확대하려고 한 것은 나가르주나의 절대 부정을 통한 절대 긍정과도 그 맥이 닿아 있다고 보았다.

『중론』제18 「관법품」에는 자아가 없다면 '자아에 속한 것'이 어떻게 존재하겠는가?라고 반문하며 자아와 자아의 것이라는 생각이 소멸되므로 무아의 지혜를 얻었다고 말한다. 무아의 지혜를 얻은 사람은 진리를 보는 이라고 말할 수 있는데, 무아의 지혜를 얻은 자는 희유하다고 말한다. 업과 분별은 희론에서 생겨나고, 그것들은 오직 공성을 통해 소멸되니,이로써 해탈을 성취한다는 것이다. 붓다는 때때로 '자아'를 설하기도 하고 '무아'를 설하기도 하는데, 제법의 실상에서보면 '자아'도 '무아'도 없지만 '유아'라고 하면 상견에 빠지고 '무아'라고 하면 단견에 빠지기 때문에 그렇게 설법하셨다는 것이다. 31) 제법의 실상은 마음의 작용이나 언어가 끊어져 있고, 발생도 없고 소멸도 없으니 적멸하여 열반과 같으며,일체는 진실이다, 진실이 아니라, 진실이기도 하고 진실이 아니기도 하나, 진실도아니고 진실이 아닌 것도 아니다. 이것이 모든 붓다의 가르침이다. 이것이 중관철학의 정수이다.

<sup>31) 『</sup>雜阿含』(T2. 245b)

## [참고 문헌]

MK *Mūla Madhyamaka Kārikā* 青目 釋, 『中論』(『大正藏』 30) 清辯 釋, 『般若燈論釋』(『大正藏』 30) 『雜阿含』(『大正藏』 2)

- HWANG, Seoljoong (황설중). 2024. 『고대 회의주의와 근대 철학 *Ancient Scepticism and Modern Philosophy*』, 서울. Seoul: 철학과 현실사.
- KATSURA, Shōryū (카츠라 쇼류 桂紹隆), Kweon, Seoyong et. al., tr. (권서용 외 공역). 2009. 『인도인의 논리학 문답법에서 귀납법으로』 [\*"Korean translation of *Indojin no Ronrigaku* (Chuokoron-Shinsha, 1998)"], 부산. Busan: 산지니 (Sanzini).
- KIM, Eunju (김은주). 2024. 『스피노자의 형이상학 *Spinoza'Metaphysics*』, 서울. Seoul: 민음사.
- KIM, Seongchul (김성철). 2021. 『중론 개정본 *Madhyamaka Śāstra*』, 서울. Seoul: 오타쿠.
- LEE, Jisoo (이지수). 2014. 『인도 불교철학의 원전적 연구』, 서울. Seoul: 여래 (Yoerai).
- SIDERTS, Mark (마크 시더리츠), THOPSON, Evan (에반 톰슨), and ZAHAVI, Dan (단 자하비) Eds. (편), ESAN Dongkwang & KIM, Taesoo tr. (이산 동광·김태수 공역). 2022. 『자아와 무아 : 분석철학과 현상학 그리고 인도 철학으로부터의 사색』[\*"Korean translation of Self, No Self? : Perspectives from Analytical, Phenomenological, & Indidan Traditions (Oxford: Oxford University Press, 2011)"], 서울. Seoul: 씨아이알 (CIR).
- MIYAZAKI, Tetsuya (미야자키 테츠야宮崎哲弥), LEE, Taesung & LEE, Myeongsuk tr. (이태승이명숙 공역). 2021. 『불교 연기 논쟁 : 연기, 그 본질에 관한 질문들』[\*"Korean translation of 仏教論争: 縁起から本質を問う(Bukkou Ronsou)"], 서울. Seoul: 올리브그린 (Olivergreen).

### 증관사상에서 바라본 세계와 우주 · 동광

- STEWART, Matthew (매튜 스튜어트), Seok, Giyong tr. (석기용 역). 2011. 『스피노자는 왜 라이프니츠를 몰래 만났나』 [\*"Korean translation of *The Courtier and Heretic* (N.Y: W. W. Norton & Company)"], 서울. Seoul: 교양인 (Gyoyanin).
- SUNG, Hyegeong (성회경). 2010. 『스피노자와 붓다 *Spinoza and Buddha*』, 파주. Pajoo: 한국학술정보(주).
- HALBFASS, Wihelm. 1991. *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Though*New York: State University of New York Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. On Being and What There Is: Classical Vaiseşika and the History of Indian Ontology. New York: State University of New York Press.
- MATILAL, Bimal K. 1986. *PERCEPTION: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.

[제3발표 논평1]

#### 논평문

## 중관사상에서 바라본 세계와 우주

사유의 극단, 초월론적 세계관의 극복

## 배경아 (금강대학교)

동광 스님(이하 논자)은 이 논문에서 중관철학의 세계관과 우주관, 즉 '이제설에 입각한 무이중도(無二中道) 세계관'을 서양철학의 현상학적 관점으로 고찰해보고자 하였다. 불교철학을, 그 중에서도 가장 논쟁적이라고 여겨지는 중관사상을 동서양 철학의 다양한 관점에서 비교분석하고 고찰해 보려는 시도는 그 자체로 매우 가치 있는 학술활동이라고 할 수 있다. 각 분야에 대한 전문적인 이해와 사상사적인 맥락에 대한 파악이 전제되어야 하기 때문에 여러 가지 어려움이 있지만 그럼에도 불구하고 국내외의 훌륭한 학자들이 지속적으로 용기 있는 시도를 함으로써 학계에 기여 하고 있다.

논자는 그중에서도 특히 '스피노자의 신즉자연(神即自然) 사상을 나가르주나의 중관사상(철학)의 세계관과 우주관을 이해하기 위한 방편으로 삼았다'고 한다. 논자에 의하면, '스피노자가 신의 무한절대성을 이용해 능산(能産)과 소산(所産)의 자연의 이치로 지평을 확대하려고 한 것은 나가르주나의 절대 부정을 통한 절대 긍정과도 그 맥이 닿아 있다'.

이하 논문의 논지와 관련해서 몇가지 궁금한 점에 대한 논자의 보충설명을 요 청하는 것으로 논평을 마무리 하겠습니다.

- Q. 논자는 결론부분에서 '필자는 4장에서 스피노자의 신즉자연(神卽自然) 사상을 나가르주나의 중관사상(철학)의 세계관과 우주관을 이해하기 위한 방편으로 삼았다.'고 하였는데 실제로는 스피노자의 신즉자연에 대한 언급이 다소 적은 듯합니다. 일반적으로 육체와 영혼을 나누는 데카르트의 이원론과 비교하여 일원론적 범신론으로 설명되는 스피노자의 신즉자연에 대해 독자들을 위한 간략한 보완설명을 부탁드립니다.
- 1) 논자는 스피노자의 신즉자연을 '신과 자연은 하나이자 동일한 실재로, 신 또는 자연은 상이한 것이 아니라 동일자를 일컫는 서로 다른 명칭일 뿐'이고 이 는 '하나에 능산(能産)과 소산(所産)이 있어야 한다'는 의미라고 설명한다. 나아 가 스피노자의 이와 같은 견해는 '『중론』제1「인연품」3게송에서 어떤 사물도 자체로부터 생산되는 경우는 없다'는 나가르주나의 주장과 대비된다고 한다.

"그 무엇이든, 그 어디이건, 자체로부터, 타자로부터, 양자로부터, 무인(無因)으로부터이든 간에 사물의 발생은 결코 존재하지 않는다." (MK 1.3)

- Q. 이와 관련해서, 스피노자의 신즉자연이 '나가르주나의 절대 부정을 통한 절대 긍정과도 그 맥이 닿아 있다'고 한 결론부분에 대한 설명을 부탁드립니다.
- 2) 논자는 또한 '스피노자의 '존재론' 가운데 가장 특이점은 신을 초월적인 존재와 더불어 내재적 존재로 보고 있다'는 점이라고 한다. '신이 현존하고 있다는 것은 그 본질을 통해서인데, 그 본질은 부피나 너비로 밖에 표현될 길이 없고 신의 속성은 무한하다는 것에 있으니, 당연히 우리는 원리상 신을 알 수 없다는 결론에 도달하다'는 것이다.
- Q. 일반적으로 스피노자의 신즉자연(神即自然)은 실체(substance) = 신(Deus) = 자연(Natura)으로 표현되고 신은 자연 그 자체이며 유일무이한

#### 불교학연구회 2024년도 춘계학술대회

(unique) 것이라고 합니다. 그러므로 스피노자의 범신론에서 세계는 실체가 어떤 속성으로 채워져 있거나 실체에 여러 속성이 붙어 있는 것이 아니라 하나의 실체가 여러 가지 속성(물질, 정신, 기타)으로 표현되는 것(이정우 참조)이라고 알려져 있습니다. 스피노자의 이와 같은 관점과 중관사상의 비실체적 세계관을 직접적으로 비교해서 설명해 주시면 감사하겠습니다.

[제3발표 논평2]

# 「중관사상에서 바라본 세계와 우주 사유의 극단, 초월론적 세계관의 극복」에 대한 논평문

윤종갑 (동아대학교)

이 논문은 세계와 우주에 대한 관점을 중관사상에서 살펴본 것으로, 논제의 부제로 나타나 있듯이 중관사상은 사유의 극단에 해당하는 초월적 세계관을 극 복하려는 것임을 동서철학을 횡단하며 밝히고 있다. 기존의 불교 교학적 입장에 기대어 논지를 전개하는 방식에서 탈피하여 해체주의, 현상학적 환원, 그리고 스피노자와 후설 등 서양철학의 주요 개념과 철학자들의 이론을 인도철학과 병 행하여 비교론적으로 설명하며 중관사상의 세계관과 우주관을 폭넓게 조망하고 있어 새로운 시각을 펼쳐보이고 있다. 따라서 이 논문은 기존의 불교적 관점과 아울러 서양철학적 관점에서의 중관사상의 세계와 우주에 대한 한층 새롭고 다 양한 철학적 조망을 할 수 있는 기회를 제공한 것으로 보여진다.

발표자는 중관사상의 세계관과 우주론을 밝히기 위한 기본 바탕으로서 우선 중관사상을 확립한 나가르주나가 말하는 '실재 세계(vastu)'가 무엇인지에 대해 접근한다. 그리고 그 답으로 "나가르주나가 말하는 '실재 세계(vastu)'는 우리가 상식적으로 생각하는 현실 세계는 아니다. 즉 '모든 것은 연기하기 때문에 본질을 갖지 않으며 공이다'라고 하는 '연기의 세계'이다. 그가 창시한 중관철학은

#### 제3발표 논평2·윤종갑

언어에서 가립된 희론(prapañca)의 속성을 지닌 세계인 세속유와 희론이 적멸된 승의의 세계인 승의유가 빚어내는 환원불가능한 초월적 이원론의 세계관(二諦說)을 제시한다. 하지만 이 이원론적 세계관은 '[일체]무자성(niḥṣvabhāva)'과 '[일체]공성(śūnyatā)'이라는 공(空)적 세계관으로 인해 세속적 세계를 방편의 가설적 존재(가설유)로 모두 격하시키고, 마침내 절대공의 세계로 나아간다."고 밝히고 있다. 이 답변은 이후에 전개되는 중관철학의 해체주의(2장), 현상학적 환원으로 분할할 수 없는 무이중도의 세계(3장), 서양철학에서 바라본 구성주의와 환원주의 세계관(4장)을 논의하는 이론적 토대가 된다. 즉 중관사상의 세계관과 우주론은 나가르주나의 이제설과 공적 세계관에 정초하고 있다는 것이 이 논문의 핵심 요지이다.

발표자는 중관사상의 세계와 우주에 대한 관점을 '연기의 세계', '공(空)적 세계관', '절대공의 세계', '환원불가능한 초월적 이원론의 세계관(이제설)', '무이중도의 세계관'으로 정의하며 그 특징을 다음과 같이 요약한다. "나가르주나는 불교의 근본 교설인 '연기설'을 부정하지 않지만, 부파불교 논사들이 연기의 현상을 '다르마의 언어'로 설명해 본질을 개념적으로 고착화하는 것을 정면으로 거부하고 있다. 그가 생각하는 세계는 분명 '공'의 세계이지만 모든 것이 '무'화된 세계가 아니다. 그는 일체가 꿈과 헛깨비와 같지만 그렇다고 해서 아무 것도 없다는 말이 아니라고 강조하는데, 이는 마치 환술사가 거짓으로 만들어진 꼭두각시를 다른 꼭두각시와 춤추게도 하고 싸우게도 하듯이 공인 원인이 공인 결과를 만들기도 한다고 생각하였다. 따라서 만물은 영원불변의 본질을 갖지 않으므로 변화도 작용도 가능"한 세계와 우주라는 것이다.

영원불변한 실체, 본질을 인정하지 않는 중관사상의 세계관과 우주론이 어떻게 성립 가능한 것인지에 대해 발표자는 2장에서 해체주의적 시각에서 설명한다. 즉, 연기의 상호의존성에 의해 "자기충전적인 본성을 갖추어야할 실체(dravya)의 절대성"을 해체하며, "자기 기원(ogrination-by-itself)을 갖고 있지 않은 존재는 소멸(disappearance)과 해체(destruction), 그리고 무(nothingness)를

가지지" 못하기 때문에 '공(emptiness)이 중도'임을 밝히고 있다. 3장에서는 2장에서 제시한 중도가 현상학적 환원으로 분할할 수 없는 무이중도의 세계임을 인도 전통사상인 오화설(五火說)과 초기불교의 《상윳따 니까야》의 「가전연경 Kaccāyanagotta Sutta」(SN 22: 90), 인도 육파철학 니야야나 바이쉐시까학파의 인중무과설(因中無果說, asatkārya-vāda)[창조설(ārambha-vāda)], 그리고 상키야학파의 인중유과설(因中有果說, satkārya-vāda)[전변설(prariṇāma-vāda)], 베 단따학파의 가현설(假現說, vivarta-vāda)에 의거하여 설명하고, "불교는 보편이나 항구적 자아, 불변의 실체, 즉 현상 세계 배후에 상주 불변하는 기체의 존재를 부정하고, 기능적으로 상호의존하여 변화하는(연기) 비연속적이고 찰나생멸적인 다르마만을 인정"하는 것임을 밝히고 있다.

그리고 4장에서는 스피노자의 신이 자연에 내재한다는 '신즉자연(神即自然, Deus sive Natura)'과 유식학의 '오직 식만이 있다'는 '만법유식(萬法唯識)', 그리고 헤겔, 피론주의, 후설, 퐁티 등의 구성주의와 환원주의에 기대어 중관사상을 설명하며 그 특징을 다음과 같이 정리하고 있다. "중관철학은 다른 철학 체계에 대해서 대체로 회의적인데, 현상적 다원성의 실체성을 믿지 않고, 궁극적 진리인 진제가 상대적일 수 있다는 것이다. 다시 말하자면 중관논사들은 우리의 일상 체험과 관념으로 구성된 다원적 질서 체계인 세계관과 우주관에 대해서 그 비실체성을 보여준다." 즉, 발표자는 중관철학이 회의적인 태도를 갖고 있지만 일반적인회의주와 달리 "지나친 순진함(excessive naïveté)과 과도한 회의주의(excessive scepticism)의 양극단을 피해 중도의 길"임을 상기시키고 있다.

인도철학사와 서양철학사를 횡단하며 중관사상의 세계관과 우주관에 대해 단순한 교리적 차원이 아닌 철학적 관점에서 접근한 것은 매우 신선하고 흥미로운 철학적 펼침이다. 발표자의 논문에 대한 기본적 시각과 논지에 공감하며, 특히 서양철학사와 교차적인 비교와 설명은 불교철학의 영토 확장과 보편철학으로서의 새로운 독법과 해석에 기여할 것으로 생각한다. 다만 논평자로서 이해가 쉽지 않거나 의문 사항이 있는 몇 가지에 대해 질문을 드리고자 한다.

첫째, 철학적 개념으로서 세계관(world-view) 내지 우주론(cosmology)이라 할때, "세계관은 세계의 본질, 원천, 가치로움, 의미, 목적에 관한 것을 하나의 통일된 사상으로 주장하는 입장"[박선목, 『윤리사회사상사전』(형설출판사, 2002), p.251.]을 말하며, 우주론은 "우주의 기원, 그 구조와 체계, 우주의 질서를 이끌어가는 법칙 그리고 그 원인성에 있어서 기계론과 목적론 및 창조론에 관한 연구로서 철학적 우주론과 과학적 우주론으로 구별된다."(박선목(2002), p.338.) 따라서 중관사상의 세계관과 우주론에 대해 철학적으로 접근하고자 한다면 먼저 이글에서 전개하고자 하는 세계관과 우주론에 대해 개념적 정의가 선행되어야 할 것이다.

논평자의 관점에서 본다면 이 글에서 논의되는 세계관과 우주론은 참다운 실재에 대한 지적, 종교적, 실천적 욕구를 통해 항상·불변한 실체를 파악하려는 실재론(theory of reality)에 가까운 개념이 아닌가 판단된다. 물론 발표자가 논문에서 언급하고 있듯이 불교철학은 서양철학과 달리 인식과 존재를 분리할 수 없는 곤란함이 있지만, 논지를 보다 분명히 하기 위해서는 이 글에서 사용하는 세계관과 우주론에 대한 최소한의 개념 설정이 필요하다. 예컨대, 고대 인도인들이 인생을 네 가지 단계로 구분하는 아쉬라마(Ashrama)와 수미산을 중심으로 세계관과우주론을 설명하는데, 중관사상에서는 이와 같은 세계관과 우주론을 찾아볼 수가없는 것인지, 만약 그러한 개념이 나타나지 않는다면 그 이유와 그 대체로서 무엇을 제시할 수 있는지 궁금하다.

둘째, 발표자는 제3장에서 현상학적 환원주의를 설명하며 "불교는 보편이나 항구적 자아, 불변의 실체, 즉 현상 세계 배후에 상주 불변하는 기체의 존재를 부정하고, 기능적으로 상호의존하여 변화하는(연기) 비연속적이고 찰나생멸적인 다르마만을 인정"한다. 즉 불교는 "전체도 존재하고 부분도 존재한다"는 입장을 취한다고 밝히고 있다. 그런데 다르마의 불변성과 연기에 대한 관점이 불교의 여러학과 전체가 동일하다고 주장하는 것이지 알고 싶다. 만약 그렇다면 이러한 관점이 설일체유부와 중관사상에도 동일하게 적용된다는 것인지, 적용된다면 그 이유

가 무엇이지 궁금하다. 논평자의 관점으로는 설일체유부는 법의 실재성을 인정한 반면, 중관사상은 법의 비실재성을 주장한다고 생각하기 때문이다.

셋째, 제4장에서 회의론과 절대주의에 대한 중관사상의 관점을 설명하면서, "중 관논사들과 불이론 논사들은 모두 철학적으로 절대주의에 대해서 회의적이다. 이두 학파의 논사들는 모두 또 하나의 관점에 대해서 동의하는 듯한데, 궁극적 진리에 있어 공(空)이든 브라흐만(梵)이든 일상 체험과 관념 너머의 신비 체험을 통해 접근하려는 태도이다. 즉 이 두 학파는 신비주의를 향한 문의 자물쇠를 열고자 하는 경향을 보이고 있음을 알 수 있다. 어쩌면 '절대주의'라는 것은 단순한학문적 회의론이라고 단순 정리할 수도 있겠다. 중관학파에서 지지하는 이러한종류의 절대주의에 대해서 우리가 가져야 할 바른 태도는 지나친 순진함 (excessive naïveté)과 과도한 회의주의(excessive scepticism)의 양극단을 피해중도의 길로 나가야 한다는 점이다."고 하였다.

발표자는 불이론과 마찬가지로 중관사상 역시 절대주의에 대해 회의적이라고 하며 이러한 태도는 일상 체험과 관념 너머의 신비 체험을 통해 접근하려는 신비주의적 경향을 보이고 있다고 한다. 그러면서 절대주의를 단순한 학문적 회의론으로 정의하며, 이에 대한 중관학과의 바람직한 태도로서 "지나친 순진함 (excessive naïveté)과 과도한 회의주의(excessive scepticism)의 양극단을 피해중도의 길"을 제시하고 있는데, 선뜻 이해하기가 쉽지 않다. 회의론과 절대주의, 신비주의 그리고 중도의 길의 상관 관계에 대해 보다 구체적으로 설명해 주었으면 한다.

[제4발표]

# 유식사상에서 바라본 세계와 우주 : 함께 만든 것인가, 각각 만든 것인가?

이길산 (경남대학교)

#### 1. 들어가며

보통 '세계' 내지 '우주'라고 하면, 존재하는 것의 총체를 뜻한다. 무위(無爲)의 영역을 잠시 괄호 쳐도 좋다면, 이와 같은 존재자 전체를 지칭하는 불교적 표현 중 하나가 바로 '세간(世間, loka)'일 것이다. 그런데 이와 같은 세간은, 우리에게 익숙한 북전 아비달마 체제에 따르면, 크게 중생세간(衆生世間, sattvalo-ka)과 기세간(器世間, bhājanaloka)으로 나뉜다. 전자는 윤회를 겪는 존재들 일반을 가리키는 말이고 후자는 윤회적 존재들이 위치하고 거주하며 삶을 영위해 나가는 물질계 전체를 가리키는 말이다. 생명을 가진 것들의 터전이자 배경으로서의 우주 내지 기세간은 보통 수적으로 단일하다 받아들여진다.1) 이를테면 지구가 평평하다고 믿는 사람들도 있겠지만, 그들의 믿음이 우리들이 받아들이는 우주와 또 다른 우주의 존재를 시사한다고 해석하는 것은 극단적 상대주의자들 제외하고는 보통 떠올리지 않는 옵션이다. 기세간의 경우도 이와 크게 다르지 않을 것이다.

<sup>1)</sup> 물론 이 진술이 기세간 내에 일정한 등급이 존재한다는 점까지 거부하는 것은 아니다. 이를테면 욕계의 기세간은 색계의 기세간보다 저열하리라 기대된다.

#### 유식사상에서 바라본 세계와 우주 · 이길산

이와 같은 하나의 기세간이 도대체 어떻게 생기게 되었는지와 관련해서 불교계 전체가 합의할 만한 답변은 아마도 없을 것이다. 혹자는 상식에 따라 모든 존재들의 공업(共業, sādhāraṇakarman)에 의해 우리가 살아가는 이 기세간이 형성된 것 아니냐고 반문할지도 모른다. 그러나 『까타왓투』 등 남방의 전승에서는 대지 등의 기세간이 공통된 업의 소산이라는 '상식적 입장'에 대해 매우 다양한 논거를 들며 명백한 반대 입장을 표명한다.2)한편 '유식무경(唯識無境)'으로 요약되는 유가행 유식학과의 매우 독특한 세계관 또한 기세간의 문제를 복잡하게 만든다. '유식무경'을 주류적 해석에 따라 불교 관념론(Buddhist Idealism)의 표명이라 본다면, 모든 윤회적 존재들의 물질적 터전인 기세간 또한 실상 물질이 아니라 심상(心象)에 불과하다. 이 경우, 모든 존재들이 공유하고 있다고 하는 저기세간은 과연 누구에게 속한 이미지인가?

유사한 질문이 서양철학사에서 주관적 관념론(Subjective Idealism)을 처음 정식화한 버클리(Berkeley)에게도 스스로 제기된 바 있다. 그의 말마따나 '존재하는 것은 지각된 것이다.(Esse est percipi.)'라고 한다면, 지각되지 않은 것은도저히 존재할 수가 없다. 그렇다면 매 순간 우리 각자의 경험으로 확인되는 부분적인 정보들 말고 이 세계와 우주 전체의 존재는 도대체 어떻게 보증되는가?바로 이 지점에서 버클리는 전지전능한 유일신에게 막중한 철학적 역할을 부여한다. 설사 우리 모두가 지각을 멈춘다고 하더라도 이 우주는 존속할 것이다. 바로신이 이 우주 전체를 지각하고 있으며 이를 통해 세계의 영속을 가능하게 만들기때문이다. 그러나 유가행 유식학파는 물론 불교 전체에서 버클리의 신과 같은 보편적 정신체를 위한 자리는 없어 보인다. 이에 따라 유가행 유식학파의 설명은보다 복잡해질 수 밖에 없다.3)

이 문제에 대한 유가행 유식학파의 답변은 '공업(共業) 모델'에서 '동업(同業) 모델'로 점차 전환되어 갔다. 공업 모델에서는 우리가 살아가는 기세간이우리 모두의 업보로 함께 만들어졌다고 보는 입장이다. 이는 설일체유부의 교학적 입장을 최대한 계승하려는 것이다. 한편 동업 모델에서는 저마다가 각자의 업보로 각자의 세계를 만들었다고 본다. 각자가 저마다의 업보로 각자의 삶 속에서

<sup>2)</sup> 林 隆嗣(2010), 김한상(2014) 등 참조. 그러나 남전 아비담마 계통에서도 공업(共業) 개념을 사용하는 시도가 전혀 없는 것은 아니다. 林 隆嗣(2011) 참조.

<sup>3) 『</sup>유식이십론』을 버클리적 관념론과 비교한 연구로는 Siderits(2021) 제7장 참조.

이질적인 경험을 가지게 되는 메커니즘을 그대로 연장하여, 기세간 역시 저마다가 만들어 내고 있을 따름이라는 것이다. 다만 기세간 인식의 경우 무의식적 수준의 간주관적(intersubjective) 일치가 필요할 것으로 보이나 이는 사실 모든 공유된 경험에 붙어있는 태그에 불과하다. 이하에서는 유가행 유식학파의 역사에서 2가지 모델을 각기 살펴보며 전자가 후자로 포섭되어 가는 양상을 짚어보도록 하겠다.

## 2. 공업과 기세간의 발생

공업(共業)의 아이디어는 일단 그것이 제기되자 매우 보편적인 호소력을 가지게 되었던 것으로 보인다. 이 발상을 일단 받아들이기만 한다면, 존재하는 모든 것들이 실상 (번뇌 그리고) 업(業)의 소산이라는 일반 명제가 비로소 깔끔하게 주장될 수 있기 때문일 것이다. 『성실론』의 다음 대목은 이러한 '전환의 국면'을 매우 잘 포착하는 것 같다.

질문: 중생으로 분류되는 것들이야말로 이전의 업에서 생긴 것인가?

답변: 그렇지 않다. 중생으로 분류되지 않는 것들 또한 업을 근본으로 한다. 모든 중생에게 공업의 과보가 있으니, 말하자면 머물러 거주할 수 있게끔 하는 업을 인연으로 하여대지 등이 있고, 밝힐 수 있게끔 하는 업을 인연으로 하여해와 달 등이 있으니, 사물 일반의 발생은 모두 업을 근본으로 한다고 알아야 할 것이다.4)

여기서 매우 선명하게 업이 '사물 일반(物)'의 원인으로 지목된다. 이는 대지와 해와 달 등 상당 기간 업과 무관하게 여겨졌던 것들이 비로소 업의 결과로 간주되면서 가능해진 것이다. 유사한 시기 작성된 것으로 보이는 유가행 유식학파의 『대숭아비달마집론』에서는 보다 분명하게 2종류의 업을 2종의 세간에 각기 배분하여 설명한다.

<sup>4)</sup> T1646\_296c28-297a03: 問日,是衆生數物則從先業生。答曰,不然。非衆生數物亦以業爲本。一切衆生有共業<mark>報果</mark>,謂得住處以業因緣故有地等,以得明業因緣故有日月等,當知物生皆以業爲本。 (**報果**=果報<三><宮>)

#### 유식사상에서 바라본 세계와 우주 · 이길산

공업이라고도 하고, 불공업이라고도 한다. ... 공[업]이란 무엇인가? 기세간을 차별짓는 것이다. 불공[업]이란 무엇인가? 중생세간을 차별짓는 것이다.5)

기세간에서 발견되는 각종 차별적인 양상의 원인이 공업인 반면에, 중생세간에서 발견되는 온갖 차이는 저마다가 이제껏 지어온 개별적인 업에서 원인을 찾을 수 있다는 것이다.

그런데 기세간을 조성하는 업이 왜 하필 공통적인(sādhāraṇa) 것으로 간주되는 것일까? 관련해 『아비달마구사론』의 다음 구절은 이 질문에 대한 답변으로도 읽힌다.

중생으로 분류되지 않으나 업에서 생긴 [기세간 같은] 것은 어째서 이숙(異熟, vipāka) 이 아닌 것인가? 공통되기(sādhāraṇa) 때문이다. 왜냐하면 다른 이 또한 저 [공통된 것]을 바로 그와 같이 향유하는 게 가능하다. 반면에 이숙은 공통되지 않다. 왜냐하면 다른 이가지은 업의 이숙을 또 다른 이가 수용하지 않기 때문이다. [그렇다면 기세간 같은] 증상과(增上果, adhipatiphala)는 어째서 [다른 이가] 수용하는가? 공업에서 발생되었기 때문이다.6)

여기서 바수반두는 자업자득의 논리를 매우 선명한 형태로 천명한다. 기세간은 그 등급에 따라 특유의 즐거움 내지 고통이 기대되는 곳이다. 그리고 그와 같은 즐거움 내지 고통을 그곳에 속한 자들 모두가 함께 향유하고 수용한다. 그런데 이러한 공간의 발생이 특정 개체의 이숙과(異熟果)라고 한다면 자업자득의 원칙이 심각하게 훼손된다. 따라서 기세간은 그곳에 탄생할 가능성이 있는 모든 윤회

<sup>5)</sup> P5550\_102b6-8: las thun mong ba zhes kyang 'byung / las thun mong ma yin pa zhes kyang 'byung / ... thun mong ba gang zhes na / gang snod kyi 'jig rten rnam par 'byed pa'o // thun mong ma yin pa gang zhes na / gang sems can gyi 'jig rten rnam par 'byed pa'o // (Schimithausen(1987) 491 1302번 각주에서 재인용)

<sup>6)</sup> Pradhan(1967) 96\_16-19: kasmād asattvākhyo 'rthaḥ karmajo na vipākaḥ / sādhāraṇatvāt / anyo 'pi hi tat tathaiva paribhoktum samarthaḥ / asādhāraṇas tu vipākaḥ / na hy anyakṛtasya karmano 'nyo vipākam pratisamvedayate / adhipatiphalam kasmāt pratisamvedayate / sādhāraṇakarmasambhūtatvāt /

적 존재들이 함께 만들어야만 한다는 것이다.7)

사실 바수반두의 저 논리와 용어법은 마치『까타왓투』의 비판 논리를 의식한 것인 것처럼 매우 정교하게 구사되고 있다. 대지가 업의 이숙인지(paṭhavī kammavipāko ti)8) 여부를 논의하며 『까타왓투』에서 제기한 반론 중에 1번과 4번이 『아비달마구사론』의 논의와 직결되는 것처럼 보인다.9) 1번 반론에서는 대지는 모두에게 공통된 것이지만 업의 결과는 그렇지 않다고 한다. 또 4번 반론에서는 대지가 전륜성왕 단독의 작품이라면 다른 이들이 그 결과를 함께 하는 것이타당하지 않다고 한다. 이렇게 볼 때, 『아비달마구사론』 등에서의 공업의 아이디어는 『까타왓투』 식의 비판을 미리 차단하는 방식으로 전개되는 것처럼 보인다.10)

### 3. 공업 모델의 전개

이상에서 살펴본 것과 같은 범-설일체유부적 논의의 프레임은 『섭대승론』 단계에 이르러 보다 유가행 유식학파 고유의 것으로 전유되기 시작한다. 해당 텍스트에서 바로 저 2종류의 업과 2종류의 세간의 관계맺음을 다시 알라야식의 차원에서 정렬하기 때문이다.

공통된 [알라야식]은 기세간의 종자인 것이다. 저 공통되지 않은 [알라야식]은 내적 영역(\*pratyātmāyatana)의 종자인 것이다. 저 공통된 [알라야식]은 감수 없는 것을 낳는

<sup>7)</sup> 왜 하필 기세간이 공업의 소산인지를 남김없이 해명해 줄 만한 충분한 이유(sufficient reason) 를 바수반두의 저 설명이 제공해주고 있는 것은 아니다. 즉, 기세간-공업 패러다임은 우연성의 요소가 다분하다.

<sup>8)</sup> Kv 349. (林 隆嗣(2010)에서 재인용)

<sup>9)</sup> 해당 순번은 다카츠구 하야시의 것이다. 林 隆嗣(2010) 참조. 관련해 다음 영역 또한 참조 가능하다. Aung&Davids(1979) 205-207.

<sup>10)</sup> 그렇다고 해서 바수반두나 해당 세대의 아비달마 논사들이 테라와다의 논사들과 직접적인 대결을 펼쳤다는 주장까지 나가는 것은 물론 무리일 것이다. 공업에 따른 기세간의 탄생이라는 아이디어가 『아비달마대비바사론』에서 제기된 이래, 이 설명 방식 자체가 근본적으로 문제시되었던 흔적은 찾기 어렵다.

#### 유식사상에서 바라본 세계와 우주 · 이길산

종자이다. 저 공통되지 않은 [알라야식]들은 감수를 수반한 것을 낳는 종자이니, 대치(對治)가 생길 경우, 대치의 대상군에 속하는 공통되지 않은 [알라야식]들은 소멸한다. 남의 분별에 포착된 공통된 [알라야식]에서는 보는 작용(darśana)이 청정해지니, 요가수행자들의 차별적인 숭해(\*adhimukti)를 통해 동일한 사태에 대해 차별적인 볼거리(\*drśya)를 지각하는 것과 같다. ... 저 [차이]가 없다고 한다면, 기세간과 중생세간의 발생이 차이남이 타당하지 않게 된다.11)

여기서 '공통된 [알라야식]'과 '공통되지 않은 [알라야식]'은 각기 공업에 의해 조성된 알라야식의 부분과 불공업에 의해 조성된 알라야식의 부분을 의미하는 것으로 간주해도 큰 무리가 없을 것이다. 시작을 알 수 없는 과거부터 알라야식을 가진 윤회적 존재자들은 모종의 공통된 업을 축적해왔고, 그 결과 그들이 살아갈 터전이 되어주는 물질적 환경이 (아마도 주기적으로) 조성됐다. 비록 극소수가운 좋게도 윤회에서 벗어난다 하더라도 문제의 기세간은 여전히 굳건히 유지될수 있는데, 기세간 조성에 기여하는 부분이 아예 소멸되는 것이 아니라 정화될뿐이기 때문이다.

그러나 주어진 대목만 가지고는 구체적으로 무엇이 어떻게 '공통된 [알라야식]'의 소멸이 아닌 정화만을 귀결시키는지 알기 어렵다. 또 그렇게 정화된 알라야식이 언제까지 작동할 것인지, 또 그것이 기세간의 유지와 도대체 무슨 관계가 있는지 또한 확답하기 어렵다.12) 다만 『해심밀경』이래 알라야식이 단순한 생명 유지 장치의 역할에 한정되던 것에서 벗어나 나름의 독자적인 식(識, vijñāna) 노릇을 하게 될 때부터 저 알라야식은 '안정적으로 기[세간]을 표상하는 것(\*sthirabhājanavijñāpti)'으로 이해되었다는 점은 안전하게 지적할 수 있을 것이다.13) 기세간이 알라야식의 인식대상(ālambana)이라는 점은 『유식삼십송』에서도

<sup>11)</sup> 長尾 雅人(1987) 53-54: thun mong ni snod kyi 'jig rten gyi sa bon gang yin pa'o // thun mong ma yin pa de ni so so rang gi skye mched kyi sa bon gang yin pa'o // thun mong gang yin pa de ni tshor ba med pa 'byung ba'i sa bon no // thun mong ma yin pa gang yin pa de dag ni tshor ba dang bcas pa 'byung ba'i sa bon te / gnyen po byung na thun mong ma yin pa mi mthun pa'i phyogs 'gag go / thun mong pa gzhan gyi rnam par rtog pas yongs su zin pa la ni mthong ba rnam par dag par 'gyur te / rnal 'byor pa rnams kyi mos pa tha dad pas dngos po gcig la blta bar bya ba tha dad pa dmigs pa bzhin no // ... de med du zin na snod kyi 'jig rten dang / sems can gyi 'jig rten 'byung ba'i bye brag mi rung ngo //

<sup>12)</sup> 이 문제에 대한 선구적인 스케치는 Schimithausen(1987) 참조.

계승된다.

이중에서 '알라야'라 불리는 식은 이숙이고 모든 종자를 지닌 것이다. (2cd)

...

그리고 그것은 알려지지 않은 집수 및 장소의 표상을 가진 것이다. (3ab)14)

8식설과 3성설, 그리고 유식무경의 학설이 견고하게 결합된 이 『유식삼십송』 에서는 문제의 기세간마저 오로지 표상에 불과한 것으로 치부한다.

이 식전변은 분별로, 저 [분별]에 의해 분별되는 것은 존재하지 않는다. 따라서 이 모든 것은 오로지 표상일 뿐이다. (17)15)

유가행 유식학파의 정체성을 이루는 저 3종의 학설이 상호 밀접히 연관되기 이전에, 기세간이 표상에 불과한 비실재로 이해되었을지 아닌지는 누구도 확답할 수 없을 것이다. 그러나 『유식삼십송』 단계부터는 매우 안전하게 그렇다고 답변할 수 있게 된다.16)

바로 이 지점에서 공업 모델은 설명의 한계에 다다른다. 『유식삼십송』의

<sup>13)</sup> Lamotte(1935) 116, Schimithausen(1987) 89 이하 참조.

<sup>14)</sup> Buescher (2007) 50-52: tatrālayākhyam vijñānam vipākah sarvabījakam (2cd) ... asamviditakopādisthānavijñaptikan ca tat | (3ab)

<sup>15)</sup> Buescher(2007) 108: vijñānapariņāmo 'yam vikalpo yad vikalpyate | tena tan nāsti tenedam sarvam vijñaptimātrakam || (17)

주석가 스티라마띠는 제17송을 주석하며 기세간이 비실재라고 매우 분명하게 말한다. "알라야식, 염오의, 현행식을 자체로 하고 상응을 수반한 이 3종 분별에 의해 기세간, 자아 및 온, 계, 처, 색, 성 등등으로 분별되는 저 사태가 [실제로는] 존재하지 않기 때문에 따라서 저 식전변이 '분별'이라고 이야기된다. 인식대상이 없기 때문이다." (Buescher(2007) 108: tena trividhena vi-kalpenālayavijñānakliṣṭamanaḥpravṛttivijñānasvabhāvena sasaṃprayogeṇa yad vikalpyate bhājanam ātmā skandhadhātvāyatanarūpaśabdādikaṃ vastu tan nāstīty ataḥ sa vijñānapariṇāmo vikalpa ucyate | asadālambanatvāt |)

<sup>16)</sup> 사실『섭대승론』단계에서도 방향성이 강하게 시사되어 있다고 할 수 있다. 앞서 인용한 제1장「소지의품」말고 제2장「소지상품」에서 '단지 표상에 불과한 것'들 중 하나로 거론되는 '장소 표 상(yul gyi rnam par rig pa, \*deśavijñapti)'을 대다수의 주석 전통들에 따라 기세간을 의미하는 것으로 읽는다면 말이다. 長尾 雅人(1987) 58, T1596\_285a10, T1597\_338a16 참조.

#### 유식사상에서 바라본 세계와 우주 · 이길산

주장 그대로 세상의 모든 것을 실상 3가지 종류의 식전변(vijñānapariṇāma)으로 환원시켜 보자.(제1송) 그리고 그러한 식전변이 실상 분별(vikalpa) 작용인지라 우리가 보통 실재로 받아들이는 모든 것들이 다만 표상된 것에 지나지 않고 그런 한에서 비실재라고 받아들여 보자.(제17송) 나아가 이 모든 것들을 발생시키는 종자를 알라야식이 품고 있다고까지 해보자.(제2송) 이 경우 기세간이 다만 '유식무경'의 한 케이스로서 사소해진다는 문제를 넘어서 기세간을 조성하는 공업의 메커니즘까지 신비하게 되어버린다는 문제까지 생긴다. 『유식삼십송』의 구도에서 기세간은 다른 모든 것들과 하등 다를 것 없이 똑같은 방식으로 설명되기에, 이 제껏 유가행 유식학파가 따라온 공업 모델은 사실상 무의미한 것으로서 파기가 되는 것처럼 보인다.17)

## 4. 『유식이십론』의 동업 모델 구축

이러한 문제의식에서 보면, 다음 『유식이십론』 제3-4송과 저자 자신의 주석은 새로운 돌파구를 여는 것으로 평가할 수 있다.18)

또 아귀처럼,

#### 상속에의 비한정이. (3bc)

'성립한다'가 [생략적으로] 따른다. '아귀처럼'은 아귀들에게처럼이다. 어떻게 성립하는 가? 함께 [즉]

#### 모두에 의해 고름강 등이 보이는 경우 (3cd)

'고름강'은 고름으로 가득찬 강이다. [버터로 가득찬 항아리를] 버터항아리[라고 부르는 경우]처럼. 왜냐하면 **균등한 업의 이숙 상태에 놓인** 모든 아귀들이 함께 고름으로 가득찬 강을 보는 것이지 단지 한 [아귀]만 [보는 것이] 아니기 때문이다. '등'이란 표현으로는 고름이 가득찬 것과 마찬가지로 오줌·똥 등으로 가득차고 몽둥이 등을 지닌 사람들에 의해 관할되는 [것을 나타낸 것이다]. 이처럼 표상들에 있어 상속에의 비한정이 [저 표상들에게]

<sup>17)</sup> 이 지점에서 기세간이 알라야식의 결과일 뿐만 아니라 대상이기도 하다는 점(제3송)을 환기하는 것은 문제 해결에 별로 도움이 되지 않는 것 같다.

<sup>18)</sup> 이 대목에 대한 정치한 해석은 강형철(2021) 참조.

대상이 없더라도 성립한다.

...

#### 지옥옥졸 등을 보는 경우, 그리고 저들에 의해 박해당하는 경우 (4cd)

왜냐하면 이를테면 지옥들에서 지옥중생들이 지옥옥졸 등을 보는 것이 공간·시간이 한정된 채 성립하는 것과 같다. '등'이란 표현으로는 개·까마귀·철산 등의 왕래를 보는 것[을 나타낸 것이다]. 그리고 모든 [지옥중생들]에게 [보이는 것이지] 단지 한 [지옥중생]에게만 [보이는 것은] 아니다. 그리고 저들에 의해 이 [지옥중생들]의 박해가 성립한다. 비록 지옥옥졸 등이 비존재하지만 유사한, [지옥중생들] 스스로의 업의 이숙의 영향력(ādhipatya) 때문이다. 이처럼 이 공간·시간의 한정 등 네 가지 모두가 다른 경우에 전부 성립한다고 알아야 할 것이다. 19) (밑줄은 발표자의 것)

밑줄친 '균등한 업(tulyakarman)'은 현생의 아귀들을 아귀로 만든, 저들이 이전의 생에서 저마다가 개별적으로 지은 '동일한 유형'의 악업을 뜻한다. 지옥중생의 경우에 적용된 '유사한, [지옥중생들] 스스로의 업(samānasvakarman)'이란 표현도 마찬가지로 이해된다. 그리고 '이숙(vipāka)'은 좀 더 엄밀히 말하자면 이숙과(vipākaphala)를 뜻한다. 따라서 '균등한 업의 이숙 상태'란 전생에 유사한 업을지은 자들이 현생에서 그 업보를 유사한 형태로 받는 것을 뜻한다. 그 구체적인내용은 아마도, 전통적인 이해에 따라, 비슷한 인지능력, 즉 유사한 감각능력 (indriya)을 부여받는 것으로 보인다.

바로 이 '균등한 업' 내지 '유사한 업'을 효도 가즈오는 곧바로 전통적인

#### santānāniyamah ||

siddha iti vartate <|> pretānām iva pretavat | katham siddhah | samam

#### sarvaih pūyanadyādidarśane | [3 | ]

pūyapūrņnā nadī pūyanadī | ghṛtaghaṭavat | tulyakarmmavipākāvasthā hi pretāḥ sarve <'>pi samaṃ pūyapūrṇṇān nadīm paśyanti naika eva | yathā pūyapūrṇṇām evaṃ mūtra—purīṣādipūrṇṇāṃ daṇḍāsidharaiś ca puruṣair adhiṣṭhitām ity ādigrahaṇena | evaṃ santānāniyamo vijňaptīnām asaty apy arthe siddhaḥ ||

## narakapālādidarśane taiś ca bādhane | [ | 4 | | ]

yathā hi narakeşu nārakāṇāṃ narakapālādidarśanaṃ deśakālaniyamena siddhaṃ <|> śvavāyasāyasaparvatādyāgamanagamanadarśanañ cety ādigrahaṇena <|> sarveṣāñ ca naikasyaiva <|> taiś ca tadbādhanaṃ siddham asatsv api narakapālādiṣu **samānasvakarmmavipākā**dhipatyāt | tathānyatrāpi sarvam etad deśakālaniyamādicatuṣṭayaṃ siddham iti veditavyaṃ |

<sup>19)</sup> Silk(2018) 39-47: pretavat punaḥ

#### 유식사상에서 바라본 세계와 우주 · 이길산

'공업(共業, sādhāraṇakarman)'과 동일한 것으로 간주한다.

34) 增上力: 범어 아디파트야(ādhipatya)의 번역이다. 지배하는 것·지배하는 힘이라는 의미이다. 다시 말해 어떤 것이 가진 뛰어나고 강력한 움직임이나 힘을 나타낸다. 여기서는 유정에게 공업(공통의 업)이 합쳐져 환경세계(기세간)을 창출해 내는 업의 뛰어난 힘을 의미하다.20)

그러나 업은 이것뿐만 아니라 또 하나의 힘을 가지고 있습니다. 이 힘이 여기서 말하는 '중상력'입니다. 중상력이란 '뛰어난 힘'이라는 의미이지만, 여기서는 기세간器世間을 만드는 힘입니다. 기세간이란 우리들 유정이 살고 있는 그릇(器), 즉 장소로서의 세계, 환경세계라고 생각해도 좋습니다.

따라서 지옥의 세계는 살생 등의 악업의 이숙으로 인해 그곳에 태어난 유정들(유종세간sic.)과 그 유정들이 살생한 것 등의 공통업(공업)의 증상력에 의해 만들어진 환경(기세간)으로 이루어져 있으며, 그 유정들과 환경 사이에 지옥의 여러 가지 일이 일어나게 되는 것입니다. ...<sup>21)</sup>

공업(共業)과 동업(同業)을 동일시하는 효도 가즈오의 이런 설명 방식은 앞서 진단한바 더 이상 효력을 인정하기 어려운 공업 모델의 연장선에서 『유식이십론』 을 이해하려 한다는 점에서 문제가 있다고 할 수 있다.<sup>22)</sup>

정작 여기 『유식이십론』에서 바수반두가 시도하는 것은 공업 모델의 연장이 아니라 동업 모델의 구축이다. 중요한 것은 인간들에게 강으로 보이는 것이 아귀들 눈에는 오물들로 가득 차 있다고 하는 다소 친숙한 一水四見의 구도 자체라기보다는 왜 저러한 종별적 차이가 발생하는 것인지에 대한 바수반두 자신의설명이라고 할 수 있다.<sup>23)</sup> 앞서 『유식이십론』 인용문에서 '이숙'이라는 표현이 등

<sup>20)</sup> 효도 가즈오(2011) 106 각주34번 참조.

<sup>21)</sup> 효도 가즈오(2011) 107-108 참조.

<sup>22)</sup> 이지수 역시 문제의 '균등한 업' 내지 '유사한 업'에 대해 '동업(同業)'과 함께 '공업(共業)'이란 번역어를 사용하고 있지만, 효도 가즈오처럼 '공업에 의해 기세간이 발생한다'는 전통적 사고방식을 『유식이십론』에 직접 투영하고 있지는 않다. 이지수(2014) 224-225 참조.

<sup>23)</sup> 一水四見의 구도를 중심으로 『섭대승론』과 『유식이십론』을 대조한 사례로는 이길산(2022)

장한 점에 주목해보자. 그리고 이를 동일한 저자의 『아비달마구사론』에서 '이숙은 공통되지 않다'고 한 점과 비교해보자. 두 문헌 사이에서 '이숙'의 개념 규정이 전환된 흔적은 보이지 않는다. 그렇다고 한다면, 『유식이십론』의 해당 대목은 『아비달마구사론』 시절의 공업-기세간의 패러다임을 무너뜨리고 있는 셈이다.

'공업'은 수적으로 단일한(numerically identical) 것이다. 이는 (전생의) 우리들 모두가 함께 기여한 것이지만 해당 업 자체는 단일한 것으로서 더 이상 분할되지 않는다. 반면에 '동업'은 여러 개체들 각자의 업들이 질적으로 같은 (quantitatively identical) 상황을 가리킬 뿐이다. 내가 아귀로서 고름강을 경험하고 또 네가 아귀로서 고름강을 경험하는 것은, 저마다가 각자의 업보로 인해 각자의 '고름강'을 만들어낸 것에 불과하다. 다만 해당 경험들이 '어떤 관점에서' 유사해 보이기에 동일한 것으로 간주할 뿐이다. 아귀들이 동일하게 경험하게 되는저 '고름강'의 경우를 기세간 일반으로 확장한다 해도 큰 이론적 문제가 발생하는 것처럼 보이지는 않는다. 이처럼 바수반두는 공업-기세간의 패러다임 대신 동업 -간주관성 패러다임을 새로이 제시하는 것처럼 보인다.

## 5. 나가며

북전 아비달마 전통에서 유래한 '공업으로 인해 기세간이 형성된다'는 이 발상은 초기 유가행 유식학파 사이에서 하나의 상식처럼 통용되었다. 그러나 시간이 지남에 따라 유가행 유식학파의 정체성을 구성하는 사상들이 보다 현저해지고 또 상호 결합되어 나감에 따라 기존의 공업 모델은 재고되기에 이르렀다. 유식무경이 표방하는 관념론적 세계관과 저 공업 모델이 상충되기 때문이다. 이와같은 문제 상황에서 가장 적극적인 대안의 모색은 바로 『유식이십론』에서 이루어지고 있는 것으로 보인다. 유식무경의 이치를 극한으로 펼쳐나가면서 바수반두는 이론적 문제가 많은 공업 모델 대신 동업 모델을 구축한다.

바수반두가 펼쳐보였던 이 이론적 가능성은 이후 유가행 유식학파의 철학자들에게 하나의 귀감이 되었던 것으로 보인다. 『성유식론』의 다음 대목은 일

<sup>91-94</sup> 참조.

#### 유식사상에서 바라본 세계와 우주 · 이길산

견 공업 모델을 유지하고 있는 것처럼 보이지만 실상은 위장된 동업 모델에 따른 설명이라고 할 수 있다.

[유식삼십송 3ab의] '장소[處, sthāna]'라고 한 것은, 말하자면, 이숙식(=알라야식)이 공상(共相, sāmānyalakṣaṇa)의 종자의 성숙한 힘으로 인해 시각정보(色, rūpa) 등[으로 구성된] 기세간의 모습인양 현현하는 것이다. 다시 말해, [지·수·화·풍의] 4가지 존재요소 및 그 파생물들[인양 현현하는 것이다]. 중생들[의 알라야식]이 현현하는 [기세간]은 제각기 구별되나 모습이 서로 비슷하고 위치가 차이남이 없다. 여러 등불들이 비추는 것이 각기 퍼지는 것이지만 [전체가] 마치 하나처럼 보이는 것과 마찬가지이다.24)

등불의 비유에서 분명히 드러나듯, 기세간 이미지들은 개체마다 다르게 소유하지만, 해당 이미지들의 유사성과 근접성으로 인해 '하나의 객관적인 기세간'이라는 착각이 광범하게 일어나는 것이다. 이와 같이 『유식이십론』을 변곡점으로 하여 유가행 유식학과는 공업 모델이 아니라 동업 모델에 바탕을 둔 채 기세간의 발생 등을 설명하게 된다.

\*본 발표문은 발표자의 박사학위논문 227-229, 252-254 부분을 확대·발전시 킨 것이다.

<sup>24)</sup> T1585\_10c12-16: 所言處者。謂異熟識由共相種成熟力故變似色等器世間相。即外大種及所造色。雖諸有情所變各別。而相相似處所無異。如衆燈明各遍似一。

## 약호 및 참고문헌

Kv: Kathāvatthu. (PTS, 1979)

P: Peking.

T: 大正新修大藏經.

## 강형철 (2021)

「『유식이십론』 2~4송의 재고」, 『동아시아불교문화』 45, 59-87.

## 김한상 (2014)

「테라와다의 관점에서 본 공업(共業)」, 『보조사상』 42, 252-289.

## 이길산 (2021)

『『유식이십론』 연구 - 관념론적 해석을 중심으로』, 서울대학교 박사학위논문.

## 이길산 (2022)

「『유식이십론』과 유식성 개념의 변화 - 『섭대승론』과 『유식이십론』을 중심으로」, 『인도철학』 65, 81-110.

## 이지수 (2014)

『인도불교철학의 원전적 연구』, 여래, 2014.

## 효도 가즈오 (2011)

『유식불교, 유식이십론을 읽다』, 김명우·이상우 옮김. 예문서원. [兵藤一夫(2006), 『唯識ということ - 『唯識二十論』を読む』. 東京:春秋社.]

Aung, Shwe Zan & Davids, Rhys (1979)

#### 유식사상에서 바라본 세계와 우주 · 이길산

Points of Controversy or Subjects of Discourse. (The Pali Text Society) London, Henley & Boston: Routledge & Kegan Paul LTD.

Buescher, Hartmut (2007)

Sthirarnati's Triṃsikāvijñaptibhāṣya Critical edition of the Sanskrit text and its Tibetan translsation. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenachaften.

Lamotte, Etienne (1935)

Saṃdhinirmocanasūtra: l'explication des mystères, Louvain : Bureaux du recueil, Bibliothèque de l'Université.

Pradhan, Prachandra (1967)

Abhidharm-kośabhāṣya of Vasubandhu, Patna : K.P. Jayaswal Research Institute.

Schimithausen, Lambert (1987)

Alayavijñana: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy (2 vols.). Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies. (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, IVa and IVb.)

Siderits, Mark (2021)

Buddhism as Philosophy. Indianapolis : Hackett Publishing Company, Inc.; Second edition.

Silk, Jonathan A (2018)

Materials Toward the Study of Vasubandu's Viṃśikā (I) - Sanskrit and Tibetan

## 불교학연구회 2024년도 춘계학술대회

Critical Editions of the Verses and Autocommentary, An English Translation and Annotations (Harvard Oriental Series 81), Cambridge: Harvard University, Department of South Asian studies, 2016, 2018 for the Open Access Edition: https://www.academia.edu/37086356. 2024.05.05. 검색.

## 林 隆嗣 (2010)

「上座部の共業(sādhāraṇa-kamma)について: 聖典からブッダゴーサへ」, 『印度学仏教学研究』59-2, 358-351.

## 林 隆嗣 (2011)

「上座部の共業(sādhāraṇa-kamma)について: ダンマパーラ以降」, 『印度学仏教学研究』 60-1, 338-331.

## 長尾 雅人 (1987)

『摂大乗論:和訳と注解』上,東京:講談社.

[제4발표 논평1]

# 『유식사상에서 바라본 세계와 우주』를 읽고

김성철 (금강대학교)

유가행파의 성립, 그 중에서도 유식사상의 확립과 더불어, 실재론을 바탕으로 한 전통적인 교학 체계는 전면적으로 관념론 체계로 재해석될 것을 요구받는다. 이와 같은 재해석을 요구받은 것은 5온 · 12처 · 18계설과 같은 기초적인 교리체계뿐 아니라, 업설이나 윤회설 등 세계관 차원의 교리도 예외는 아니었다. 하지만 이런 재해석이 언제나 성공적으로 진행되거나 완료되었던 것은 아니었던 것으로 보이며, 본 논문의 주제인 업설과 기세간의 생성 이론에 관한 관념론적 재해석도 그 하나였던 것으로 보인다.

본 논문은 이 문제에 관해, 특히 북전 아비달마의 주류를 이루는 설일체유부의 공업에 의한 기세간의 성립설이 유가행파에서는 어떻게 재해석되는가를 중심으로 살펴본 논문이다. 논자에 따르면 (아마도) 설일체유부에서 성립한 "업이 기세간을 발생시키는데 능작인 역할을 한다는 설"1) 곧 공업설은 『아비달마집론』에서도 수용되고, 『섭대승론』에서는 알라야식과 종자설이라는 유가행파의 교학 체계속에서 적절히 재해석되게 된다. 하지만 이러한 공업에 의한 기세간의 확립이라는 교설은 관념론 체계에서는 한계를 가질 수밖에 없다. 곧 자신의 신체를 포함한 세계 일반이 자신의 알라야식 종자에서 현현한 것에 불과하다면, "기세간이 다만 '유식무경'의 한 케이스로서 사소해진다는 문제를 넘어서 기세간을 조성하는 공업의 메커니즘까지 신비하게 되어버"리기 때문이다. 이 지점에서 논자는 "유가

<sup>1)</sup> AKBh 94; aṅgībhāvo 'pi cāsti kāraṇahetos tadyathā······ bhājanaloke ca karmaṇām /; 업 (karma)이 기세간을 창조한다는 사고방식은 고대 인도 문헌에 나타난 "제례(karma)가 우주의 질서를 재창조한다"는 관념의 유산일 것이다.

행 유식학파가 따라온 공업 모델은 사실상 무의미한 것으로서 파기"된다고 간주하고, 새로운 대안으로 동업 모델을 제시한다. 다시 말해 '함께 만드는 업 즉 공업'이 아니라, '동일한 유형의 개별적인 업 즉 동업'으로 인한 유사한 형태의 인지능력 혹은 감각능력 때문에 하나의 사물 나아가 존재하지 않는 대상에 대해서도집단적으로 동일한 인식이 가능하다는 것이다. 논자는 이를 '공업-기세간' 패러다임을 극복한 '동업-간주관성' 패러다임이라고 명명한다.

이러한 논자의 주장은 큰 맥락에서는 대체로 수긍할 만한 것으로 보인다. 실재론에서 관념론으로 전화하는 과정에서 객관성을 확보하는 방안 중 하나로 제시되는 '간주관성'의 논리는 매우 솔깃한 이론 중 하나이기 때문이다. 동일한 인지능력 혹은 감각능력을 가진 개체들은 대체로 동일한 인식 양상을 가진다는 점은 과학적으로도 인정되고 있다. 사람이 보는 색깔과 개가 보는 색깔 그리고 곤충이보는 색깔이 다르지만, 그들 군에서는 유사하게 인식한다는 것은 이제 상식에 속하는 것이다. 또한 본 논문은 매우 깔끔한 논리 전개와 군더더기 없는 서술로 본인의 주장을 잘 드러내고 있어, 그 주장의 내용도 유식사상의 의의를 잘 밝혀주고 있는 것으로 판단된다.

하지만, 평가에게는, 논자의 이런 주장에 대한 논거와 논리의 전개 방식이 반드 시 논자의 주장을 뒷받침하는 것은 아닐 가능성도 보인다. 그 가능성은 "균등한 업의 이숙 상태"라는 복합어의 해석과 관련되어 있다.

논자는 이 복합어를 - 뒤에 등장하는 "스스로의 업의 이숙"도 마찬가지다 - "'균등한 업'(tulyakarman)의 이숙"이라는 의미로 이해하고 있는 듯 하다. (마지막단어인 "상태"는 이 복합어의 의미에서 주요한 역할을 하는 단어가 아니므로 논의의 편의상 생략한다.) 산스크리트로 표현하면 "tulyasya karmaṇo vipākaḥ"가 될것이다. 이 해석에서 "tulya"는 "karma"를 수식하고 있고, 이 두 단어가 전체 복합어의 전분을 이루어 후분인 "vipāka"와 결합하는 것이다. 만약 복합어를 이렇게 해석한다면, 논자의 주장대로 "동업"은 "공업"이라는 용어와 (형식상으로는) 대등한 전문술어의 역할을 하고 있다고 볼 수 있을 것이다. 나아가 논자가 주장하는 '공업 모델'에서 '동업 모델'로 이행이라는 논지도 성립할 수 있을 것이다.

문제는 이 복합어 해석의 경우, 이 용어는 원인인 업의 동일성만 표현하는 용어이지 그 결과인 이숙의 동일성을 표현하는 용어가 아니라는 점이다. 따라서 엄밀하게는 이러한 복합어 해석은 논자가 "'균등한 업의 이숙'이란 전생에 유사한업을 지은 자들이 현생에서 그 업보를 유사한 형태로 받는 것을 뜻한다"(밑줄은평자)라고 정의한 것과 어울리지 않는다. 동일한 업은 동일한 결과의 필요조건이긴 하지만 충분조건은 아니기 때문이다.

이 문제는 이 복합어를 다른 방식으로 해석함으로써 해소된다. 곧 "균등한 '업

의 이숙"이라는 해석 방식이다. 이를 산스크리트로 표현하면 "tulyaḥ karmaṇo vipākaḥ"가 될 것이다. 이 경우 "tulya"는 후분인 "karmavipāka" 전체를 수식하는 것이며, 후분에서 주단어(pradhāna)는 "vipāka"이므로 결국 "tulya"는 "vipāka"를 수식하여 "업의 균등한 이숙"이라는 의미가 된다. 이 경우는 동일한 업은 동일한 결과의 필요조건이기만 하면 된다. 예를 들어 지옥에 떨어진 자의 경우, 지옥에 떨어지는 구체적인 업의 양상을 다를 지라도, 지옥이라는 과보를 받는 것만 동일하다면, 그는 지옥에서 다른 지옥 중생들과 같은 경험을 할 것이다. 현실에서 감옥의 예를 들면, 살인을 저지르는 도둑질을 하든 징역형이라는 동일한 처벌을 받으면 감옥에서 동일한 경험을 하는 것과 같다고 할 수 있다.

이러한 복합어 해석은 티베트어역 『유식이십론』에서 지지된다. 티베트어역은 "tulyakarmmavipāka"를 "las kyi rnam par smin pa mthsungs pa"로 번역하고 있다.²) 이것은 산스크리트 복합어 해석 중 "tulyaḥ karmaṇo vipākaḥ"의 의미에 근접한다. 만약 티베트어 역자가 "tulyasya karmaṇo vipākaḥ"의 의미를 염두에 두었다면 "mthsung pa'i las kyi rnam par smin pa"라는 역어를 채택했을 가능성이 높았을 것이다.

만약 평자의 이러한 이해가 타당하다면, '동업'이라는 전문술어는 성립할 수 없으며, 나아가 '동업 모델'이라는 이론를 또한 성립하기 어려울 것이다. 평자의 이문제 제기가 논자의 논지를 확장하고 더 나은 논거를 확보하는데 도움이 되기를 기대한다.

<sup>2)</sup> Skiling(2018[2016]) 40,3; 이에 대한 그의 영역은 "equally experiencing fruition of their actions"(Skiling(2018[2016]) 41))이다.

[제4발표 논평2]

# '유식사상에서 바라본 세계와 우주'에 대하여

김치온 (서울불교대학원대학교)

본 논문은 유식사상에서 바라본 세계와 우주를 성찰하기 위해 기세간에 주목하고,기세간의 발생이 共業에서 전개됨을 설명하는 것에서 同業에서 전개됨을 설명하는 것으로 변화되어 가는 것을 보여주고 있다.

논자는 먼저 머리말에서 공업에서 전개된다는 기세간은 우리 모두의 업보로 만들어졌다고 보는 입장이며, 동업으로 전개된다는 기세간은 저마다 각자의 업보 로 각자의 세계를 만드는 가운데 형성된 것이라고 설명하고 있다.

공업모델은 유가행 유식학파의 논서로 『대승아비달마집론』의 내용을 인용하고 있다. 즉 공업은 기세간을 차별짓고, 불공업은 중생세간을 차별짓는다는 것이다. 그리고 『아비달마구사론』을 인용하면서 공업은 공통되기 때문에 이숙이 아니며, 불공업은 이숙이기 때문에 공통되지 않음을 밝히고 있다. 나아가 『섭대승론』의 설명에서는 알라야식을 공업에 의해 조성된 알라야식과 불공업으로 조성된 알라야식으로 볼 수 있다고 하였다. 『유식삼십송』에 와서 기세간은 알라야식의 인식대상으로서, 유식무경의 입장에서 본다면 기세간은 오로지 표상에 불과한 것에지나지 않는다는 점을 드러낸다. 이러한 점에서 기세간에 대한 공업모델은 무의미해진다고 설명하고 있다.

동업모델은 이러한 문제의식에서 연유된 것으로 보이며, 『유식이십론』에서 보여준다. 동업모델은 '균등한 업의 이숙상태에 놓인', '유사한, 스스로의 업의 이숙

#### 제4발표 논평2 · 김치온

의 영향력'으로 전개된 기세간을 말하고 있다. 공업모델은 전생의 우리들 모두가 기여한 단일한 업으로 전개된 것이라면 동업모델은 여러 개체들 각자의 업들이 질적으로 같은 즉 균등한 유사한 업의 이숙의 영향력으로 전개된 것이라는 것이다. 이것은 또한 육도의 종별적 차이가 발생하는 것에 대한 바수반두의 설명이라고 보았다.

이상은 논문에 대해 평자가 이해한 것을 간략하게 요약한 것이다. 본 이해와함께 논문과 관련된 것으로 한두 가지 질문을 통해 논자의 고견을 듣고자 한다.

첫째는 논자도 언급하고 있는 것이지만, 기세간의 전개를 윤회적 존재와 윤회에서 벗어난 존재로 구분하고 있는 것으로 보인다. 『섭대승론』의 인용문을 공업모델과 관련하여 해석하면서 "비록 극소수가 운 좋게도 윤회에서 벗어난다 하더라도 문제의 기세간은 여전히 굳건히 유지될 수 있는데, 기세간 조성에 기여하는 부분이 아예 소멸되는 것이 아니라 정화될 뿐이기 때문이다."라고 하고 있다. 그렇다면 만약에 동업모델을 적용해서 윤회에서 벗어난 존재자들의 기세간을 설명한다면 어떻게 설명할 수 있을런지 고견을 부탁드립니다.

둘째는 『잡아함경』 36권(1011경)에 보면, "愛는 중생을 繋縛하고 法은 世間을 건립한다(愛繋縛衆生 法建立世間」)"라는 경구가 나온다. 물론 이것은 오늘의 발표 주제 가운데 '초기불교에서 바라본 세계와 우주'에서 취급해야 할 문제이지만, 유식사상적 입장에서 '법은 세간을 건립한다'는 말씀을 어떻게 받아들여야 하는지 알고자 논자의 견해를 듣고자 합니다.

논자의 정밀한 논리전개로 수긍이 되는 논문이라고 생각되지만, 논평자의 의무에 따라 조금은 확대된 질문을 하게 된 것 같습니다. 감사합니다.

<sup>1)</sup> 잡아함경 36권. 1011경(대정장 2권. p.264 중)

## [제5발표]

# 천태사상에서 바라본 세계와 우주

이기운(영신스님) (동국대학교)

- I. 서언
- Ⅱ. 법화경에서의 세계와 우주
  - 1. 차방(此方)과 타방(他方)의 세계와 우주
    - 1) 차방세계의 국토와 우주
      - (1) 차방(此方) 과거세
      - (2) 차방 미래세
        - (3) 차방 현재세
        - 2) 타방세계의 국토와 우주
      - 2. 현실세계의 구성과 모습
        - 1) 삼천대천세계
        - 2) 오탁악세
        - 3) 7난·삼독·이구양원(二求兩願)의 세계
- Ⅲ. 천태사상에서 본 세계와 우주
  - 1. 천태학에서의 세계관
  - 2. 천태학사상에서 본 우주의 변천
- IV. 천태수행론과 세계
- V. 결어

## I. 서언

본 주제를 논구하기 위해서는 천태종의 소의경전으로써 구마라집역본 『묘법연화경』과 천태 전적으로 천태삼대부를 비롯한 주소와 『불조통기』 등의 관계전적을 중심으로 고찰한다.

법화경에서의 세계와 우주는 법화경의 근본입장에 따라 차방세계와 타방세계로 나누어보았다. 서품에서 차방육서와 타방육서의 관점을 받아들여서 차방세계에서는 영축산설법이 이루어지는 사바세계에서의 세계와 우주를 살펴보고, 타방세계에서는 영축산 설법에 참여하기 위해 오는 타방세계 불보살과 세계에 대한 내용들을 살펴보고자 한다. 영축산 설법의 차방세계는 오불장의 관점에 따라 과거 현재 미래에서 보는 세계에 대한 언급은 「서품」의 일월등명불시대, 「화성유품」의 대통지승불시대, 「여래수량품」의 구원접전 부처님 시대로 나누어 살펴보기로한다. 차방의 미래세에서는 법화경 수기작불로 이루어지는 사리불 사대존자 오백제자 학 무학의 세계를 살펴보고자 한다. 현재세에서는 견보탑품의 삼변토전과종지용출품의 사대지용보살의 출현의 모습에서 찾아보려는 것이다.

현실세계의 구성과 모습에서는 법화경에서 보는 차방과 타방의 현실세계의 구성과 모습을 살펴보려는 것이다. 먼저 세계의 구성을 삼천대천대천세계로 보며, 중생세계의 악한 모습을 오탁악세로 규정하며, 중생세계의 고해의 모습을 7난 삼독 이구양원으로 정리하였다.

천태사상에서 본 세계와 우주는 『천태사교의』에서의 혹(惑)·업(業)·고(苦)에 대한 의보(依報) 정보(正報) 사토(四土)를 중심으로 살핀다. 천태학 사상에서 본세계는 초기불교와 아비달마에서 보는 불교 세계와 성주괴공의 변천을 『불조통기』 「삼세출흥지」를 중심으로 살펴고자 한다. 천태수행론은 천태학 대표적인 수행론인 일념삼천설의 국토세간을 『마하지관』을 중심으로 고찰하고자 한다.

## Ⅱ. 법화경에서의 세계와 우주

## 1. 차방(此方)과 타방(他方)의 세계와 우주

『법화경』의 설법은 이처삼회(二處三會)로 구성되어 있다.1) 2처는 인도 마갈타국 기사굴산(영축산 또는 영취산)과 사바세계 공중의 칠보의 다보대탑에서 설하였다. 3회의 법회란 기사굴산에서 석가모니불의 설법회를 시작으로, 「견보탑품」제11에 이르러 공중의 다보대탑이 솟아나와 타방에서 많은 불보살들과 권속들이오고2) 석가와 다보여래가 보탑에 병좌하여 제2회 설법회가 이루어진다. 이후 보탑이 닫히고 타방의 불보살이 본래대로 돌아가면서3) 석존이 다시 차방의 영축산에서 설법회가 이루어지므로 총 3회의 설법이 차방(此方)과 타방(他方)의 대중을 상대로 설해진다.4)

이 이처삼회(二處三會)의 설법에서 묘사되는 세계와 우주는 차방에 석가모니불이 교주인 사바세계(娑婆世界)이고, 타방에 석가모니분신불과 여러 타방불이 교주인 국토이다. 이들 세계에는 국토, 대중, 설법기간, 보살도 수행기간, 법이 주하는 기간, 수명 등이 나타나 있으며, 이 두 세계에는 헤아릴 수 없이 많은 국토가 등장한다.

「서품」제1에서는 법화경 설법이 행해지는 영축산이 있는 사바세계가 차방이고, 석가모니불이 무량의처삼매에 들어서 백호광명 속에서 보여준 동방세계가 타방세계이다.

법화경은 인도의 왕사성(비하르주) 기사굴산(라즈기르 Gridhrakuta)에서 설해 진 법문으로, 영취산은 388M에 불과하고 이때의 설법 대중은 17만 오천으로 파

<sup>1) 『</sup>佛祖綱目』卷第三 X85, 565b. "佛說法華經。凡二處三會。始在靈山。次升虗空。後復還靈山"

<sup>2)『</sup>显법연화경』 권제4 「견보탑품」제11, T9, 33a, "爾時十方諸佛 各告眾菩薩言:「善男子! 我今應往娑婆世界, 釋迦牟尼佛所, 并供養多寶如來寶塔."

<sup>3)『</sup>显<mark>법</mark>연화경』 권제6「촉루품」제22, T9, 52c, "爾時釋迦牟尼佛令十方來諸分身佛各還本土, 而作是言:「諸佛各隨所安, 多寶佛塔還可如故."

<sup>4)</sup> 천태지자설 이원섭역 『법화문구』하, 불교교단 영산법화사, 1997, pp.2039-2040. 「촉루품」제 22에서는 다보탑을 열기위해 시방에서 분신불들이 모였고, 일이 끝났으므로 분신불들이 돌아가고 다보탑의 문을 닫은 채 남아 있게 된다. 다보탑의 다보여래는 이후에도 「묘음보살품」 24의 예 처럼 탑 안에서 유통분의 법을 듣고 있다.

악된다.5) 설법이 시작될 때 여섯가지 차방의 상서가 있어서 이른바 차방육서(此 方六瑞)라고 한다. 여섯가지 상서는 첫째 무량의경을 설한 설법서, 둘째 무량의처 삼매에 들어간 입정서(入定瑞), 셋째 삼매에 들자 꽃비가 내린 우화서(雨華瑞), 넷째 이때 땅이 여섯가지로 진동한 지동서(地動瑞), 다섯째 이 모습에 대중들이 기뻐한 중희서(衆喜瑞), 여섯째 부처님 백호상에서 광명을 낸 방광서(放光瑞)를 말한다. 이 여섯 상서중 방광서 중에 다시 여섯상서가 보이므로 이를 타방육서 (他方六瑞)라고 한다. 이들 차방육서와 타방육서는 법화경에서 부처가 보여주고 자 하는 세계의 진실한 모습으로써 중생들이 자각하고 각타하기를 바라는 것이다.6)

타방육서는 다음과 같이 설하고 있다.

그 때, 부처님께서는 미간의 백호상으로 광명을 놓으시어 동방 일만팔천 세계를 두루 비추시니, 아래로는 아비지옥에 이르고, 위로는 아가니타천에 미치며 이 세계에서 저 국토의 육취 중생이 다 보였고, 또 저 국토에 계신 모든 부처님이 보였으며, 그 모든 부처님께서 설하시는 법문을 들을 수 있고, 아울러 저 국토의 여러 비구, 비구니, 우바새, 우바이가 수행하여 득도하는 모습도 보였으며, 여러 보살마하살의 갖가지 인연과 갖가지 신해(信解)와 갖가지 모습으로 보살도 행함을 볼 수 있고, 또 모든 부처님이 열반하심을 보며, 또 모든 부처님이 열반하신 후에 부처님의 사리를 받들어 칠보탑 세움을 보이셨습니다.7)

곧 이러한 타방육서는 차방에서 동방으로 <u>일만 팔천 국토8)</u>를 지난 곳으로, 이 국토에는 아비지옥부터 유정천까지 육취에는 육도중생의 생사업보가 있는 곳이

<sup>5)</sup> 대한불교천태종 총본산, 『묘법연화경』 상권 제1 「서품」, 1, 경설에서 성문중으로는 가섭 사리불 등 1만 2천인, 보살중으로는 문수 미륵 등 8만인, 천룡팔부중으로는 욕계중 색계중 용왕중 인왕 중 등 8만 3천을 합한 수효이다.

<sup>6) 『</sup>법화문구』 권제2, T34, 29c "若此土六瑞 總報眾生當獲<u>自覺</u>;彼土六瑞,總報眾生當獲<u>覺他</u>"

<sup>7)</sup> 대한불교천태종 총본산, 『묘법연화경』 상권 제1 「서품」, 18-19,

<sup>8)</sup> 一萬八千國土에 대한 지리적 물리적인 설명은 보이지 않는다. 『문구』에서는 관심석에서 18계에 입각해서 백법계 천여시를 논하면 일만팔천의 세계가 된다고 한다. 이는 佛慧가 아직 열리지 않은 상태로 이제 반드시 열어야 한다는 해석이 있다. 천태지자설 이원섭역 『법화문구』 상(1997), 불교교단 영산법화사. p.382.참조

있고, 비구 비구니 우바새 우바이가 수행득도하는 곳으로 이승도 있고, 여러보살이 보살도를 닦는 곳, 부처님 모습이 보이고, 설법하는 법문이 들렸으며, 열반하신 후 부처님 사리로 칠보탑 세우는 모습까지 보였다고 한다. 이러한 차방육서와 타방육서는 차토·피토의 제불의 도가 같음을 나타낸다[諸佛道同]고 한다. 상서의모습을 살펴보면 보살도 닦는 모습까지는 저 국토의 지난 일이 이 국토의 그것과 같음을 나타내고, 상서에서 부처가 열반하여 칠보탑 세움을 보인 것은 이 국토의미래가 저 국토의미래와 같을 것임을 나타낸다<sup>9)</sup>고 하여, 차방과 타방의 과거국토와미래국토의모습이기도 하다.

## 1) 차방세계의 국토와 우주

## (1) 차방(此方) 과거세

차방에서 과거세 국토와 우주를 설명한 내용은 「서품」의 일월등명불시대, 「화성유품」의 대통지승불시대, 「여래수량품」의 구원접전 부처님 시대로 나누어 살펴보기로 한다.

차방과 타방의 상서모습은 <u>과거 무량무변 불가사의한 아승지접 전</u>인 일월등명 불 때에도 똑같이 있었다고 한다. 같은 명호의 일월등명불이 이만 부처님이 있었고, 마지막 일월등명불시대에는 차방육서와 타방육서를 보인후 『묘법연화경』을 설하였다고 하여, 현재의 석가불도 앞으로 같은 『묘법연화경』을 설할 것임을 보여준다.

「서품」의 일월등명불시대는 부처님의 선정 삼매 속에서 보여준 상서에 대한 해명과정에서 문수사리보살의 설법으로 되어 있다. 법문의 핵심은 현재 영취산 법화경 설법 전에 보이는 상서는 사실 과거 일월등명불 때에도 있었고, 현재의 석가불 설법은 과거 일월등명불의 설법과 다르지 않다는 것이다. 이를 제불도동 (諸佛道同)이라고 한다.10) 일월등명불은 출가 전에 8왕자가 있어서 각각 사천하 (四天下)를 다스렸다고 하므로 수미산을 중심으로 동서·남·북의 사천하를 가리킨다. 이에 비해 석가불은 1왕자(라홀라)가 있었고, 8왕자가 묘광(妙光)을 스승으로 『묘법연화경』을 배워 불도를 이루었듯이 사리불을 스승으로 하였다고 한다.

<sup>9)</sup> 천태지자설 이원섭역 『법화문구』하(1997), 1564.

<sup>10) 『</sup>法華文句』卷第 3上, T34, 33b. "彌勒因光橫見東方以為問, 文殊引昔豎見而為答, 橫豎顯<u>諸佛道</u>同也。文為三:初、引一佛同, 次、引二萬佛同, 後、引最後一佛同。"

일월등명불이 덕장보살(德藏菩薩)에게 정신여래(淨身如來)로 수기하듯, 석가불도 사리불에게 화광여래(華光如來)로 수기를 시작하고 있다. 묘광이 제도한 800제자 중에 8왕자는 모두 불도를 이루고 최후 성불한 분이 연등불(燃燈佛)이며, 800제 자중 법화경을 받았으면서도 이양(利養)에 탐착한 구명(求名)은 불도를 이루지 못하였으니, 묘광은 석가불시대 문수사리법왕자이고, 구명보살이 다름아닌 미륵보살이라고 한다. 이같은 일월등명불시대를 든 것은 "제불도동"에 의하여 석가불시대 『묘법연화경』설법의 정당성을 확보하기 위한 것이라 할 수 있다.

여기서 물리적인 시(時)·공(空)으로써의 일월등명불시대는 석가불로부터 무량 무변불가사의 아승지겁으로 43.2×10의 209승이 된다. 또한 일월등명불이 묘법연 화경을 설한 기간은 60소겁(1,008,000,000)이고, 묘광이 이경을 설한 기간은 80 소겁(1,344,000,000 혹은 13.44×10의 16승)이라고 한다.<sup>11)</sup>

이와 같이 차방세계는 현재 석가불시대를 기준으로 과거(컵)불과 미래(컵)불시대의 세계와 우주에 대한 언급을 볼 수 있다. 『방편품』제2에서는 제법실상을십여시로 설하고, 부처가 일대사인연으로 출세하여 중생으로 하여금 불지견(佛知見)을 열어서[開] 보여서[示] 깨달아[悟] 들어가게[入] 한다는 출세본회(出世本懷)를 밝히는데, 이를 '중생들에게 방편을 열어 진실을 밝히는 개권현실(開權顯實)의 법문'이라 한다. 이를 법화경 설법체계로는 삼주설법(三周說法) 중에 법설주(法說周)라고 하고, 법설주를 오불(五佛章)으로 밝히고 있다. 곧 제불(諸佛)이이와같이 개권현실로 제도하고, 과거불(過去佛)이 그러하고, 미래(未來)불이 그러하고 현재불(現在佛)이 그러하므로, 지금 영축산 설법장의 석가모니도 이같은 법식으로 제도하는 것이라고 한다.

앞의 「서품」에서 본 일월등명불시대나 뒤의 「화성유품」에 보이는 대통지승불 시대도 다 오불장설법의 삼세불장의 설법이라고 할 수 있어서<sup>12</sup>) 차방세계의 과 거 현재 미래의 국토와 우주에 대한 진실한 모습[實相] 이라고 할 수 있다.

<sup>11)</sup> 장재진(2014), 「법화경 에 나타난 '시간개념'과 '수'의 문제」, 376 참조. 여기서 80소겁을 성접 20소겁 주겁 20소겁 괴겁 20소겁 공겁 20소겁의 80소겁으로 보았으나, 부처님이 출현하는 것은 주겁 20소겁에만 출현하므로, 일월등명불의 성·주·과·공의 80겹 설법에 배대함은 맞지 않는다.

<sup>12) 『</sup>妙法蓮華經玄義』 卷第一上, T33, 684a. "何但二萬億 大通智勝及五佛章中三世佛說, 皆名「法華」也 文云「今佛放光明, 助發實相義」"; 지례술 『관음현의기』 T34, 896a, "二三世下明化滿一期。方便品中五佛章內。皆先施方便後顯種智"

법화경에서 과거불 시대 세계와 우주에 대해서는 『화성유품』과 「여래수량품」에서 비교적 잘 보여주고 있다. 먼저 「화성유품」을 보면 세계와 우주를 다음과 같이 밝히고 있다.

저 먼 과거 <u>한량 없고 가없는 불가사의 아승지겁</u>에, 그 때 부처님이 계셨으니, 이름이 대통지승(大通智勝)여래…비구들이여, 저 부처님께서 멸도하신 지는 매우 오래고 오래였느니라. 비유컨대, 어떤 사람이 <u>삼천대천세</u>계의 모든 땅덩이(地種)를 갈아 먹을 만들어 동방 일

천 국토를 지나서 작은 티끌만한 한 점을 떨어뜨리고, 또 일천 국토를 지나서 다시 한 점을 떨어뜨리나니, 이와 같이 되풀이하여 전전하면서 그 땅덩이로 된 먹이 다한다면… "비구들이여, 이 사람이 지나간 국토들, 점이 떨어진 곳이거나 아니 떨어진 곳이거나 간에 다 부수어 티끌을 만들어 그 한 티끌로 일 겁을 친다 할지라도 그 부처님께서 멸도하신 지는 이 수보다 더 오래이기가 한량 없고 가없는 백천만억 아승지겁이니라.13)

경에서 발하는 과거 대통지승여래시대 세계와 우주는 시간과 공간으로 밝히고 있다. 먼저 시간적으로는 대통지승불시대는 과거 무량무변불가사의아승지검(過去無量無邊不可思議阿僧祗劫) 전이고, 그 부처님이 멸도하신 지는 이른바 진점검(塵點劫)보다 오래이기가 무량무변백천만억아승지겁(無量無邊百千萬億阿僧祗劫)전이라 한다. 또한 그 부처님의 수명은 오백사십만억 나유타겁이고 이라 하고 있다.14) 대통지승불의 설법은 팔천검 동안 쉬지 않고 이루어졌고, 설법후 팔만사천 검 동안 선정에 들어있었고, 그 기간 동안 대통지승불의 16사미(왕자 출신)가 『묘법연화경』을 복강(覆講)하였다. 이와 같이 대통지승불 때 법화경을 펴서 제도한 인연으로 사방사유(四方四維)에 2분씩 16불(佛)이 이루어진다는 것이다. 동방에서는 환희국의 아촉불 수미정불이고, 남동방은 사자음불 사자상불, 남방은 허공주불 상멸불, 남서방은 제상불 범상불, 서방은 아미타불 도일체세간고뇌불, 북서방은 다마라발전단향신통불 수미상불, 북방은 운자재불 운자재왕불, 동북방은 괴

<sup>13)</sup> 대한불교천태종 총본산, 『묘법연화경』 상권 제1 [화성유품」제7, 301-304,

<sup>14)</sup> 장재진(2014), 379에 의하면, 무량무변불가사의아승지겁은 43.2×10의 196승이라고 하며, 무량무변백천만억아승지겁은 43.2×10의 149승이라 하, 오백사십만억나유타겁은 23,328×10의 83 승이라고 한다.

일체세간포외불과 16번째 석가모니불이 사바세계에서 아뇩보리를 성취하였다고 한다.<sup>15)</sup> 이와 같이 과거 대통지승불시대 『묘법연화경』을 편 인연으로 사방사유에 16부처님 세계가 형성되었다고 한다.

공간적으로는 시방에 각각 오백만억국토가 있어서 범천들이 대통지승불이 성불했다는 것을 알고 찾아와 법을 청하고 있는데 이때 시방 오백만억 국토에서 모이고 있다. 예를 들면 동방(東方) 오백만억 국토의 범천왕은 서쪽으로 가고, 내지상방(上方)의 오백만억 국토에서는 하방으로 가서 대통지승불을 뵙고 법을 청하고 있다. 따라서 대통지승불 때 우주는 시방으로 오백만억국토가 들어서 있다는 것이다. 이 시대 대중들은 범천왕을 비롯하여, 사중 성문 벽지불 보살이 삼전십이행(三轉十二行)의 법문을 설하고 『묘법연화경』으로 제도하고 있어서, 석가불과같이 개권현실의 법문이었음을 보여준다.

다음으로 「여래수량품」제16에서의 과거세계와 우주를 살펴본다.

석가여래는 미륵불이 법문을 청하자 석가모니불은 가야성 멀지 않은 곳에서 아뇩보리를 이루었다고 보지만, 실은 "내가 성불한 지는 <u>무량무변 백천만억 나유 타겁"16</u>)이라고 한다. 이를 비유로 밝히면 <u>오백천만억 나유타 아승지의 삼천대천세계</u>를 어떤 사람이 부수어 작은 띠끌(미진)로 만들어 <u>동방 오백천만억 나유타 아승지 세계</u>를 지나 그 하나를 떨어뜨리되 동쪽으로 계속 가 다 떨어뜨리고, 그떨어진 곳이나 떨어지지 않은 곳을 모두 다 미진으로 만들어 그 한 미진을 1겁으로 친다면 부처가 성불한 지는 이보다 백천만억나유타 이승지겁 더 오래라고 한다(또는 한량없는 아승지겁, 혹은 진묵겁). 부처님은 이로부터 이 사바세계에 있으면서 설법 교화했고, 또 다른 곳 백천만억 나유타 아승지 국토에서도 중생을인도하여 이익되게 했다고 한다. 이와 같이 시간적으로 여래가 성불한 지가 오래되었으므로 여래의 수명이 장원(長遠)함을 강조한다. 「분별공덕품」에서는 "내가수명이 장원하다는 것을 듣고 깊은 마음으로 믿고 이해한다면 기사굴산에서 설법하고 있는 부처를 볼 수 있다"17)고 까지 여래의 수명이 영원함을 강조한다.

<sup>15)</sup> 대한불교천태종 총본산, 『묘법연화경』 상권 342-244.

<sup>16) 『</sup>妙法蓮華經』「如來壽量品」 列16,42b."我實成佛已來 無量無邊百千萬億那由他劫"

<sup>17) 『</sup>妙法蓮華經』「分別功德品」 利17. 45b. "聞我說壽命長遠, 深心信解, 則為見佛常在耆闍崛山"

일월등명불 대통지승불 구원실성 석가불까지 이렇게 성불한지 오래된 다양한 구원컵(久遠劫)전 성불이 나타나는 것에 대해서는, 여래가 제도할 바에 따라 곳 곳에서 이름도 같지않고 수명도 크고 작게 설한다<sup>18)</sup>고 밝힌 것으로 해명하고 있 다.

## (3) 차방 미래세

미래세에 대한 국토와 우주는 삼주설법에 따라 법설에서 사리불아 깨달아 수기를 받고, 비유설에서 사대존자가 수기를 받고, 숙세인연설에서 오백제자 학무학등이 수기를 받아 성불한다. 수기는 받는 시기, 수기의 인, 깨달음 얻은 과(果)불국토 이름, 교화 모습, 교화 접수, 대중수, 여래의 수명, 보처(補處), 법이 주하는 기간을 밝힌다.

법화의 설법은 법설을 들은 사리불(舍利弗)이 「비유품」에서 깨달음이 열려서 부처로부터 수기를 받게 되는데, 미래세 국토와 우주에 관계있는 국토와 대중 수 명 등을 통하여 드러난다.

사리불의 수기에서 나라 국토에 대해서 다음과 같이 밝히고 있다.

이름을 화광(華光)여래, 응공, 정변지, 명행족, 선서, 세간해, 무상사, 조어장부, 천인사, 불세존이라 하리라. 나라 이름은 이구(離垢)요, 그 국토는 평정(平正)하고 맑고 깨끗하게 장엄되고, 안온하고 풍요해서 천(天), 인(人)이 번성하리라. 유리로 땅이 되고, 여덟 갈래의 길이 있되, 황금 노끈으로 그 곁에 늘여 경계를 꾸미고, 그 옆에는 각각 칠보로 된 가로수가 줄지어 있어 항상 꽃 피고 과일이 열리리라. 화광여래 또한 삼승(三乘)으로 중생을 교화하리라.19)

이외에도 겁의 이름(劫名) 대보장엄(大寶莊嚴), 대중의 수효는 무량무변불가사의(無量

<sup>18)</sup> 대한불교천태종 총본산, 『묘법연화경』 상권「여래수량품」제16, 155-156. "이로부터 나는 항상 이 사바세계에 있으면서 설법, 교화했고, 또 다른 곳 백천만억 나유타 아승지 국토에서도 중생을 인도하여 이익되게 하였느니라. 이로부터 나는 항상 이 사바세계에 있으면서 설법, 교화했고, 또 다른 곳 백천만억 나유타 아승지 국토에서도 중생을 인도하여 이익되게 하였느니라. 이와 같은 것은 다 방편으로 분별했던 것이니라. 모든 선남자야, 어떤 중생이 나의 처소에 찾아오면, 나는 불안(佛眼)으로의 신근(信根) 등 오근의 총명하고 둔함을 보아 응당 제도할 바를 따라 곳 곳에서 스스로 설하되, 이름도 같지 아니하며 수명도 크고 작게 설했고, 또 열반에 든다고 드러내어 말했으며.…" 참조.

<sup>19)</sup> 대한불교천태종 총본산. 『묘법연화경』 상권 「비유품」 제3. 138-139.

無邊不可思議), 부처님 수명 십이소겁, 보처(補處) 견만보살, 법이 머무는 기간은 정법 30소겁, 상법 30소겁을 밝히고 있다.

이를 통해 보면 사리불의 화광여래는 그 국토가 정토이고, 수명이 십이소겁이며, 정법과 상법이 있고 말법이 없다.

사대존자 오백제자 학무학 등의 수기가 차례로 설해지면서 수많은 불국토의 세계가 설해진다. 이들 수기받아 이루어지는 국토는 평정하고, 보배나무와 보배로 된 땅과 악도가 없으며 성문과 보살이 무량하다.

<표1 법화경 수기와 국토>

	여래명	수명	법주	국토명	국토
수보리	명상여래	12소겁	정법20소겁 상법20소겁	보생	평정한 파리(頗梨)땅, 보배 나무로 장엄, 보배꽃이 땅을 덮어 온통 맑고 깨끗함, 성문무량, 보 살무수천만억
마하가섭	광명여래	12소겁	정법20소겁 상법20소겁	광덕	국토 평평, 유리땅, 보배나무, 황 금노로, 맑고 깨끗함, 성문 무수, 보살은 무량천억
마하가전련	염부나제 금광여래	12소겁	정법20소겁 상법20소겁	-	국토평정, 파리땅, 보배나무 장 엄, 황금노로, 맑고 깨끗함, 악도 없고 천인 많음, 성문 보살이 무 량만억
마하목건련	다마라발 전단향여 래	24소겁	정법40소겁 상법40소겁	의락	국토평정, 파리땅, 보배나무 장 엄, 진주 꽃, 맑고 깨끗함, 보살 성문수효 무량
부루나	법명여래	무량아 승지겁	심구(甚久)	선정 (善淨)	항하사 삼천대천세계, 칠보땅 평 정, 칠보누대, 인천인접. 악도없 고, 여인없음, 화생, 천만억 나유 타보살, 성문 무수
아야교진여 오백제자	보명여래	6만겁	정법 수명의 배, 상법은 정법의 배		국토청정 장엄,

아난	산해혜자 재통왕여 래		정법 수명의 배, 상법은 정법의 배	상립승번	국토청정, 유리로 땅
라훌라	도칠보화 여래		정법 수명의 배, 상법은 정법의 배		국토청정, 유리로 땅
유학무학이 천인	보상여래	1겁	정법 수명의 배, 상법은 정법의 배		국토청정, 유리로 땅

수기상 보이는 국토는 정토와 같고, 법주 기간은 정법과 상법만이 있고 말법은 없다.

## (2) 차방 현재세

차방세계 현재세의 국토는 「견보탑품」에서 삼변토전(三變土田), 「종지용출품」의 사대지용보살(四大地涌菩薩)의 출현으로 국토의 변화가 나타나고 세계에 대한 설명이 보인다.

먼저 견보탑품의 다보탑의 출현은 사바세계가 3번 변한다고 하여 법화신앙의 매우 중요한 대목이다.

「견보탑품」은 영축산에서 베풀어온 법화법문이 진실함을 증명하기 위해 <u>보탑</u> 이 솟아오른 것이다. 이 탑은 높이가 5백유순(1유순은 14.4km), 가로세로 2백50 유순, 오천의 난간과 천만의 감실, 높이가 사천왕국에 이른다. 다보탑이 영취산에서 솟아나 허공에 머무름렀다.

보탑이 나온 이유는 보탑은 여래의 전신으로서, 본래 다보불께서 보살도를 닦을 때 대서원하기를 "시방국토에서 법화경을 설하시면 탑묘는 경을 듣기 위해 출현해서 그것을 증명하고 찬탄하리라"고 서원했기 때문이다.

이 보탑이 다보여래를 만나기 위해서는 시방에 있는 석가불의 분신이 함께 모인 후에 사바교주 석가불에 위임받아 문을 여는 것으로, 분신불을 모으는데 세번에 걸쳐 사바세계를 정토로 변화(三變土田)시켰다.

먼저 타방에서 온 대중을 위해 사바세계의 인 천을 다른 세계로 옮기고(一變 娑婆成淨土), 또한 분신불들을 삼천대천세계에 수용하기 위해 팔방에 이백만억 나유타국을 화작했으며(第二變土), 나머지 분신불을 수용하기 위해 다시 팔방에 이백만억 나유타국을 변화하여 청정하게 만들었다(第三變土). 이와 같이 사바세 계를 세 번에 걸쳐 정토로 만드는 것은 중생들이 부처님 말씀을 믿기는 하지만 실상의 참된 경계를 직접 보지 못했으므로 세 번의 변화를 통해 법계의 참된 경 계가 확장되어 부처의 지혜에 들도록 한 것이다.20)

삼변정토 중에서 제1변 정토의 경우를 보면.

영축산에서 부처님이 백호(白毫)에서 한 줄기 광명을 놓아 동방 오백만억 나유타 항하사 수효 국토의 모든 부처님을 뵙게 되었다. 이때 사방 사유 상방 하방의 시방세계 광명이 비치는 곳이 모두 이와 같았다.

〈제1변〉때에, 사바세계는 곧 청정하게 변하여, 유리로 땅이 되고 보배나무로 장엄되며, 황금노로 여덟 길(八交道)을 경계(境界)하고, 모든 취락(聚落), 촌영(村營), 성읍(城邑)과 대해(大海), 강하(江河), 산천(山川), 숲과 덤불이 없으며, 큰 보배를 피우고, 만다라꽃을 두루 땅에 깔고, 보배 그물과 장막을 그 위에 치고 덮으며, 여러 보배 방울을 달았습니다.

그리고 이 법회의 무리만 머무르게 하시고, 모든 하늘과 사람은 다른 국 토로 옮겨 두셨습니다.<sup>21)</sup>

《제2변》때에, 석가모니불께서는 분신 부처님을 모두 수용하시고자 다시 8방으로 각각 200만억 나유타 국토를 변화시켜(化作) 다 청정케 하시니, 지옥, 아귀, 축생과 아수라는 없고, 모든 하늘과 사람은 다른 국토로 옮겨 놓으셨습니다. 화작(化作)한 나라들도 유리로 땅이 되고, 보배 나무로 장엄되었으니, 나무의 높이는 500유순이고, 가지와 잎과 꽃과 열매가 차례로 달리어 장엄되었습니다.

보배 나무 아래 마다 보배 사자좌가 있는데, 높이가 오 유순이고, 갖가지 보배로 꾸며져 있었습니다. 또, 바다와 강과 목진린타산, 마하목진린타

<sup>20)</sup> 천태대사의 『법화문구』에서는 三變土淨을 삼매로 닦아 셋이 청정해짐이라고 한다. 첫째 사바세 계를 바꾼 것은 배사가 더러움을 바꿈이고. 다음 이백나유타를 변한 것은 팔승처가 전변 자재함 이며, 다시 이백나유타를 변한한 것은 일체처에 막힘이 없음이라고 한다.

<sup>21)</sup> 대한불교천태종 총본산, 『묘법연화경』하권「견보탑품」제11.12.

산, 철위산, 대철위산, 수미산 등 큰 산이 없어서 탁 트여 한 불국토로 되고, 그 보배땅은 평탄하며, 보배를 엇걸어 얽은 장막을 그 위에 두루 덮고, 여러 번개를 걸고, 큰 보향(寶香)을 피우며, 여러 하늘의 보배꽃이 그 땅에 두루 깔렸습니다.22)

〈제3변〉석가모니불께서 모든 분신 부처님을 와 앉게 하시려고 다시 팔 방으로 각각 이백만억 나유타 국토를 변화시켜 다 청정케 하시니, 지옥, 아귀, 축생, 아수라는 없고, 모든 하늘과 사람은 다른 국토로 옮겨 놓으셨습니다.

화작(化作)한 나라들도 유리로 땅이 되고, 보배 나무로 장엄되었으니, 나무의 높이는 500 유순이고, 가지와 잎과 꽃과 열매가 차례로 달리어 장엄되었습니다. 보배 나무 아래마다 보배 사자좌가 있는데, 높이가 5유순이며, 갖가지 보배로 꾸며져 있었습니다.

또, 바다와 강과 목진린타산, 마하목진린타산, 철위산, 대철위산, 수미산 등 큰 산이 없어서 탁 트여 한 불국토로 되고, 그 보배땅은 평탄하며, 보배를 엇걸어 얽은 장막을 그 위에 두루 덮고, 여러 번개를 걸고, 큰 보향을 피우며, 여러 하늘의 보배꽃이 그 땅에 두루 깔렸습니다.23)

삼변토정(三變土淨)은 다보불탑이 법화경을 듣기위해 탑이 솟아나고 대중에게 보이고자 한다면 석가모니 분신불들을 다 모은 후에 가능하다고 한다. 이들 분신 불과 그 권속들을 다 수용하기위하여 삼변토정이 필요하다고 한다. 이후의 설법 은 석가불과 다보불의 이불병좌(二佛並坐)로 이루어져 「촉루품」 제22에서 분신불 은 본래대로 돌아가게 된다.

다음으로 「종지용출품」제15에서는 불멸후 사바세계 누가 제도할 것인가 라는 부처의 물음에 「견보탑품」이래로 타방에서 온 팔항하사수 보다 많은 보살들이 부처님께서 입멸에 드신 후 악세에서 이 경을 펴겠다고 청하였다. 이에 부처님께서 사바세계에는 육만의 항하사 등 보살이 있어서 장차 이 경을 교화할 것이라고 밝히니 이러한 부처님의 뜻을 알고 사바세계의 하방으로부터 대보살들이 권속을 거느리고 솟아오름으로써, 본지(本地)의 문제를 제기하여 본문의 서(序)를 열었

<sup>22)</sup> 대한불교천태종 총본산, 『묘법연화경』하권「견보탑품」제11,14.

<sup>23)</sup> 대한불교천태종 총본산. 『묘법연화경』하권「견보탑품」제11.15-16.

다.

사바세계에 육만 항하사 보살과 각각 육만항하사권속이 있다고 하자, <u>사바세계 삼천대천세계 땅이 진동하면서 갈라져 한량없는 천만억 보살마하살이 나오게 되었다.</u> 이들은 사바세계 아래 허공 중에 머물러 있었다. 백천만억 국토의 허공 중에 가득차 있었다고 한다.

하방에서 솟아오른 대보살은 상행보살, 무변행보살, 정행보살, 안립행보살로 법화수호의 보살(法華四菩薩)이 각각 육만 항하사 권속을 이끌고 와서 다보여래와석가모니불께 법식대로 예배 공양 공경한 후 안부를 말씀드리자, 석존께서 신통자재한 위신력으로 이 모든 중생을 피로함이 없이 쉽게 교화하신다고 밝힌다. 중생들이 모든 부처님을 공경 존중하여 선근을 심었는데 부처님의 설법을 들은 총명한 자는 곧 바로 믿고 받아서 여래의 지혜에 들었고, 나머지는 부처님께서 방편을 써서 근기를 성숙시켜 법화를 듣고 마침내 불혜에 들도록 했다고 하셨다.

사바세계에는 땅에서 솟아오른 지용보살(地踊菩薩)들에 대해서 미륵보살을 비롯한 타토(他土)와 차토(此土)의 대중들은 일찍이 보지 못하던 광경이라 이 보살들의 인연과 온 곳 등을 부처님께 청하므로 본문의 본론(정종분)을 열었다.

「종지용출품」은 삼천대천세계가 갈라지면서 사바세계 땅에서 솟아나와 허공중에 머물러 있어서 법화경 국토의 특이한 일면을 보여준다. 또한 이 때 나온 천만 억보살중이 부처님 입멸후 사바세계를 이끌어갈 중요한 임무를 가지고 있어서 법화신앙에서 매우 중요시 된다.

## 2) 타방세계의 국토와 우주

법화경에서 명확히 타방세계에서 온 보살로써 국토와 우주에 대한 언급이 있는 곳은 『묘음보살품』 정화수왕여래의 일체정광장엄국에서 온 묘음보살과 「보현보살권발품」 보위덕상왕불국토에서 온 보현보살이 보인다.

「묘음보살품」에서는 석가모니불이 대인상(大人相)의 육계(肉鬐)와 미간 백호 상에서 광명을 내시어 일체정광장엄국(一切淨光莊嚴國)의 묘음보살을 부르시어 타방에서 사바세계로 왔다고 한다. 그 때, 석가모니불께서 대인상 미간 백호상(白毫相)에서도 광명을 놓으시어 <u>동방 백팔만억 나유타 항하사 수효와 같은 제불(諸佛)의 세계</u>를 두루비추셨습니다. 이 수많은 세계를 지나 세계가 있는데, 이름이 정광장엄이요, 나라에 부처님이 계시니, 이름이 정화수왕지(淨華宿王智)여래, 선서, 세간해, 무상사, 조어장부, 천인사, 불세존이셨습니다.

한량 없고 가이없는 보살 대중에게 공경받고 에워싸여 그들을 위해 법을 설하시니, 석가모니불의 백호 광명이 그 나라를 두루 비추었습니다.… 석가모니불의 광명이 그 몸을 비추시니, 곧 정화수왕지불께서 말씀하셨습니다. "세존이시여, 내가 마땅히 사바세계에 나아가 석가모니불께 예배하고 친근, 공양하고, 또 문수사리법왕자보살과 약왕보살, 용시보살, 수왕화보살, 상행의보살, 장엄왕보살, 약상보살을 만나 보려 하나이다." 24)

묘음보살은 사바세계에서 동방으로 백팔만억 나유타 제불세계를 지나 정광장 엄국에 정화수왕여래의 권속이라고 한다. 그 세계는 매우 수승한 모습을 갖추고 있어서 사바세계에 법화경을 들으러 오는 묘음보살권속에게 하열하다고 깔보지 않도록<sup>25</sup>) 다음과 같이 경계하고 있다.

또 그 때, 정화수왕지불께서 묘음보살에게 이르셨습니다. "너는 저 나라를 가벼이 여겨 하열하다는 생각 내지 마라. 선남자야, 저 사바세계는 높은 곳과 낮은 곳이 있어서 평탄하지 못하고, 흙과 돌과 여러 산이 있고, 더러운 것과 나쁜 것이 가득하며, 부처님 몸은 작으시고, 보살들도 그 형상이 작으니라. 너의 몸은 사만이천 유순이고, 나의 몸은 육백팔십만 유순이니라. 너의 몸은 제일 단정하여 백천만의 복이 있어 광명이 특히 묘하니라. 그러므로 네가 가거든, 행여 저 나라를 가벼이 여겨 부처님이나 보살이나 국토를 하열하다는 생각 내지 마라." 26)

사바세계는 중생들의 정보와 의보에 의하여 높낮이와 대소의 차이가 있지만 정광장엄국의 묘음보살은 운뢰음왕불께 일만 이천 년간 십만 가지 음악으로 공양

<sup>24)</sup> 대한불교천태종 총본산, 『묘법연화경』하권「묘음보살품」제24, 337-340.

<sup>25)</sup> 천태지자설 이원섭역 『법화문구』하(1997), 2077. 보통 의보의 국토는 다 정보에 의해 얻어지는 것이지만 여래께서 대천세계에 임하시는 데 있어서는 높은 것도 낮은 것도 쓸 수 있으므로, 의보만 보고 정보를 얕보는 일이 있어서는 안된다는 것이다

<sup>26)</sup> 대한불교천태종 총본산. 『묘법연화경』하권「묘음보살품」제24. 341.

하고 팔만 사천 칠보로 된 바리때를 공양하여 불가사의한 16삼매를 얻었고 묘한음성을 얻어, 중생의 부류에 맞게 34 응신을 나투어 법화경을 설하니 이는 보현색신삼매의 신통과 지혜의 힘을 성취했기 때문이다.

묘음보살이 사바세계와 본국을 오고 갈 때는 국토마다 육종 진동하고 꽃비 내리며 음악이 울리는 상서를 보였다. 이에 묘음보살과 함께 오고 간 팔만 사천 보살이 자재로이 몸을 나투는 현일체색신삼매를 얻었고, 사만 이천의 천자가 불생불멸의 무생법인을 얻었으며 묘음보살의 본사를 질문한 화덕보살이 법화삼매를 얻었다고 하다.

다음으로 보현보살은 <u>동방 보위덕상왕불국</u>에서 법화경을 듣기위하여 대보살과 함께 사바세계로 와서 <u>후오백세의 악한 세상</u>에 법화경 수행법을 열고 유통시켰다.

그 때, 보현보살이 자재한 신통력과 위덕과 명성을 지녔는바, 한량 없고 가이 없어 헤아릴 수 없는 수의 대보살과 함께 동방에서 오니, 지나 오는 국토마다 널리 다 진동하고, 보배 연꽃이 비 오듯 내리며, 한량 없는 백천만억의 갖가지 기악이 울려 퍼졌습니다. 또, 수없는 모든 하늘과 용, 야차와 건달바, 아수라와 가루라, 긴나라와 마후라가, 인비인 등 대중이 에워싼 무리와 함께 각각 위덕과 신통력을 나타내어 사바세계 기사굴산 중에 이르렀다.…세존이시여, 제가 보위 덕상왕불(寶威德上王佛) 국토에서 멀리 이 사바세계에서 법화경 설하심을 듣잡고, 한량 없고 가이없는 백천만억의 보살 대중과 함께 이를 듣고 받잡고자 왔나이다.27)

보현보살은 시간적으로는 후 오백세, 공간적으로는 보위덕상왕불국토에서 법화경을 듣기위하여 대보살과 함께 사바세계로 온 것이라 한다.

후오백세는 법화경에서 부처님 입멸후 법화경 유통에 대해 설할 때 후오백세를 거론하는데 보통 부처님 열반후 가장 말기 악한 세상을 말한다. 보통 부처님 입멸후 첫째 오백 년은 해탈견고시대라고 하여 도를 얻는 이가 많다고 한다. 둘째 오백 년은 선정견고시대라고 하여 도 얻는 이는 적고 선정 닦는 이는 많다고한다. 셋째 오백 년은 지계견고(혹은 다문견고)시대라 하여 선정 닦는 이가 적고

<sup>27)</sup> 대한불교천태종 총본산, 『묘법연화경』하권「보현보살권발품」제28, 425-426.

지계에 치중함이 많다고 한다. 넷째 오백년은 다문견고(혹은 탑사견고)시대라 하여 지계하는 이가 적고 독송하고 공부에 치중함이 많다고 한다. 다섯째 오백 년은 투쟁견고(鬪爭牢固)시대라 하여 싸움이 성하다고 한다. 후오백세는 이중에 다섯째로 불멸후 약 2500년 경이라 한다.28)

또한 보현보살은 후오백세 혼탁하고 악한 세상에서 법화경을 수지 하는 자는 수호해서 환란을 제거하고 수행하는 자를 옹호하겠다고 한다. 약점을 찾는 자가 편의를 얻지 못하게 하겠고, 마군이거나 마군의 아들이거나 마녀이거나 마민이거나 마가 들린 자, 야차이거나 나찰이거나 구반다이거나 비사사이거나 길자이거나 부단나이거나 위타 등 사람을 괴롭히는 자들이 모두 편의를 얻지 못하게 하겠다고 하였다.

이경을 독송하는 사람이 있으면 백상왕을 타고 대보살과 함께 나타내고, 법화 경을 수행하고자 하는 자는 3.7일 일심으로 정진하면 육아백상왕을 타고 나타난 다고 한다.

만약 미래세 후오백세의 혼탁하고 악한 세상에서 비구, 비구니, 우바새, 우바이로서 이 경전 찾아 구하는 이와 받아 지니는 이와 독송하는 이와 베껴 쓰는이가 이 법화경을 닦아 익히려고 한다면, 삼칠(三七) 일간 마땅히 일심으로 정진해야 하오리니, 삼칠 일을 채우면 제가 육아의 백상왕을 타고 한량 없는 보살에게 에워싸여 일체 중생이 기쁘게 볼 몸으로 그 사람 앞에 나타나, 그를 위해설법해 보이고 가르치고 이익 주고 기쁘게 하겠나이다.29)

법화경을 3.7일 수행하여 육아백상왕을 탄 보현보살을 삼매에서 만나는 것을 수행법으로 정리한 것이 천태대사의 법화삼매 수행법이다.30) 또한 이 법화삼매는 말법세(末法世) 법이 멸하려할 때 닦으면 육근청정을 얻는다<sup>31)</sup>고 한다. 이러한 육아백상을 탄 코끼리의 모습은 보현보살의 표상이 되었다.

<sup>28) 『</sup>법화문구기』 T34, 157b. "世尊於後五百歲。經明五五百歲 第一五百解脫堅固 第二五百禪定堅固 第三五百持戒堅固 第四五百多聞堅固 第五五百鬪諍堅固".

<sup>29)</sup> 대한불교천태종 총본산, 『묘법연화경』하권「보현보살권발품」제28, 431.

<sup>30) 『</sup>法華三昧懺儀』 T46, 949b.

<sup>31) 『</sup>佛祖統紀』 T49, 299c. "法將滅時尚五百歲。一心修此法華三昧。即得六根清淨"

#### 천태사상에서 바라본 세계와 우주 · 이기운(영신스님)

## 2. 현실세계의 구성과 모습

법화경에서 본 타방과 차방에서 현실세계의 구성과 모습은 다음의 세 가지로 보고자 한다. 먼저 세계의 구성을 삼천대천대천세계로 보며, 중생세계의 악한 모 습을 오탁악세로 규정하며, 중생세계의 고해의 모습을 7난 삼독 이구양원으로 정 리하였다.

## 1) 삼천대천세계

법화경 차방세계나 타방세계에서 국토의 모습을 나타낼 때 가장 많이 언급되는 것이 삼천대천세계이다. 삼천대천세계란 『장아함경』 『구사론(俱舍論)』 『대지도론』 등에는 세계의 중심 수미산을 중심으로 4대주(四大洲)와 해와 달, 사천왕천 육욕천(六欲天) 초선천 등 중생들이 사는 세계를 1세계로 하여, 모두 천 배곱한 것을 소천세계(小千世界)라 부르고, 이 소천세계를 천배 한 것이 중천세계이고, 이 중천세계를 다시 천배 한 것을 대천세계라 한다 이 소천세계 중천세계 대천세계의 3종류 천세계를 삼천대천세계라 한다.

법화경에서 대통지승불의 진점접이 삼천대천세계를 가루로 만들어 이루어지는 것으로 설명하고 있고, 여래 구원성불의 진묵접도 삼천대천세계를 먹으로 갈아서 이루어지는 것으로 설명하고 있다. 이러한 무량한 세계와 우주에 대한 표현이 법화신앙에서는 이해되고 수용되지만, 그 물리적 시간과 공간에 대한 설명은 초기불교로부터 설해온 삼천대천세계의 근본불교 세계관에 기반을 두고 있다고할 수 있다.

#### 2) 오탁악세

「방편품」제2에서는 부처님 법에 원래 이승(二乘)도 없고 삼승(三乘)도 없고 오직 일불승인데, 모든 부처님은 오탁악세에 출현하셔서 중생의 근기와 욕망과 성품에 맞추어 방편으로 이승 삼승을 설하신 것이라는 취지이다. 오탁악세는 다 섯 가지 혼탁함으로 생기는 악한 세상이라는 것이다. 곧 겁탁(劫濁), 번뇌탁(煩惱 濁), 중생탁(衆生濁), 견탁(見濁), 명탁(命濁)이다. 접탁이란 전쟁 질병 기아 등으로 시대가 악한 것. 번뇌탁은 탐(貪) 진(瞋) 치(癡) 만(慢)의 오둔사(五鈍使)로 인하여 마음이 항상 근심스럽고 번거로움. 중생탁은 번뇌가 일어나 항상 혼란에 빠져 중생의 자질이 타락한 것. 견탁은 사상의혼란에 빠져 악한 사상이 유행하는 것. 신견(身見) 변견(邊見) 사견(邪見) 견취견(見取見) 계금취견(戒禁取見)의 오리사(五利使)로 갖가지 견해(16지견 62견등)에 묶이어 헤어나지 못함. 명탁은 일생의 주어진 생명이 보장되지 못하고 감소하는 것. 오탁악세는 번뇌탁 견탁이 근본이 되어 이 두 가지로부터 중생탁이생기고, 중생탁으로부터 지속을 뜻하는 명탁이 있고, 이 네 가지가 경과할 때가 건탁이다.

## 3) 7난삼독이구양원의 세계

이들의 고난을 보면 큰 불, 큰 물, 큰 바람, 칼과 몽둥이의 난, 야차와 나찰의 악귀들 난, 감옥에 갇히어 수갑과 차꼬에 묶여 있음, 원적들을 만난 때의 7고난과음욕 진에 우치의 삼독과 아들 딸 낳기를 바라는 두 가지 원[二求兩願], 아이를 낳는 고통, 각종 육근의 병고 들이다. 이러한 고난에서 일심으로 관세음보살을 칭념하면 관음이 그 소리를 觀하고 관음력으로 곧 해탈을 이루게 한다는 것이다.

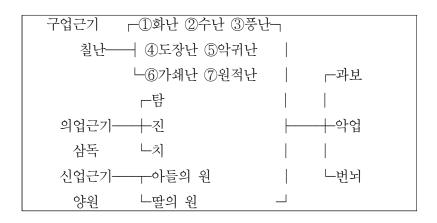
중생이 이런 고난에 빠지는 원인은 중생들의 행위, 곧 업과 과보 번뇌에 의해 초래한다고 한다. 예를 들면 칠난 중에 불의 난리[火難]의 경우, 과보의 불, 업의 불, 번뇌에 의한 불이 일어나 중생이 고난에 빠진다는 것이다.32)

『묘법연화경』 관세음보살보문품에서는 중생들이 칠난(七難) 삼독(三毒)에 빠져있고 이구양원(二求兩願)이 있을 때, 입으로는 관세음보살을 일심으로 칭명하고, 마음으로 항상 관음을 생각하고 공경하며, 몸으로 공경 예배하면 그 고난에서 해탈한다고 설하고 있다.

## <표2 중생세계의 재난>

<sup>32) 『</sup>觀音義疏』卷上 T34, 924a. 이하의 水難부터 怨賊難까지도 마찬가지이다. 또 삼독의 경우는 다시 9부류의 중생이 과보의 난, 업의 난, 번뇌의 난으로 삼독에 빠지게 되고, 이구양원도 다시 9부류의 중생이 과보의 난 업의 난 번뇌의 난에 빠진다고 한다.

#### 천태사상에서 바라본 세계와 우주 · 이기운(영신스님)



## Ⅲ. 천태사상에서 본 세계와 우주

### 1. 천태학에서의 세계관

천태사상에서 본 세계는 육도의 중생계와 성문·연각·보살·불의 사성(四聖)의 세계로 나눈다. 천태의 『법화현의』와 천태학의 입문서 『천태사교의』에 의하면, 육도 중생세계의 성립과 전개는 전적으로 중생의 마음과 행위에 달려있다고 한다. 중생이 미혹을 일으켜 선·악의 삼업을 지으면 그 과보로 생·로·병·사의 의보 정보의육취세계가 초래하고 지혜를 내어 해탈을 얻으면 성문·연각 내지 불도를 이루기때문이다. 육도의 중생세계는 중생들이 오역(五逆)·십악(十惡)을 상·중·하로 행하면 삼악도의 정보(正報)와 의보(依報)를 받으며, 십선(十善)·오계(五戒)를 상·중·하로 행하면 삼선도의 정보와 의보를 받아서33) 분단생사(分段生死)하는 범성동거토(凡聖同居土)를 초래한다는 것이다.

이에 비해서 사성들은 온처·계의 제법(諸法)에 대해 무상(無常)·무아(無我)를 깨달아 성문·연각의 의보와 정보를 받고, 연기·무자성·공을 깨달아 보살의 의보와 정보를 받으니, 이들은 변역생사(變易生死)하는 방편유여토(方便有餘土)를 얻는 다고 한다. 한편 전문적인 보살도를 닦아 공가입공관 종공입가중관 종가입중관을 닦아서 중도에 이르면 반야·법신·해탈을 이루어 실보무장애토(實報無障礙土) 얻는

<sup>33)『</sup>天台四教儀』 T46,776a-776b."一苦諦。二十五有依正二報是…別則二十五有。總則六道生死…一地獄道。梵語捺洛迦…作上品五逆十惡者。感此道身…二畜生道。亦云旁生…愚癡貪欲作中品五逆十惡者。感此道身…三無色界四天…未免生而復死死已還生。故名生死".

다. 여기서 더 깊은 보살도를 닦으면 등각 묘각을 거쳐 불계로 나아가니 이를 상적광토(常寂光土)라고 한다.<sup>34)</sup> 그리고 원교에서는 즉공·즉가·증중으로 육근청정을 얻으면 육즉성불의 원융한 불계로 나아가 중생즉부처, 생사즉열반 번뇌즉보리를 얻는다.

## 2. 천태학사상에서 본 우주의 변천

천태학에서 본 우주는 천체로써의 생성과 변화에 대한 이해보다는 인간을 중 심으로 천체의 실상을 이해하고 인간의 행위에 의해 변화하는 우주에 대해서 설 명하고 있다. 송대의 지반(志磐)의 『불조통기』에 의하면35) 세계의 중앙에 수미산 이 있고 이를 중심을 9산8해가 있으며 가장 바깥의 8해에 4주가 있어서 남섬부 주에 우리 중생들이 살고 있다고 한다. 이러한 『불조통기』의 설명은 『장아함경』 『기세경』『구사론』『루탄경』『대지도론』 등의 내용을 기반으로 정리한 것이다. 특히 『불조통기』 권30 「삼세출흥지」에서는 성접·주접·괴접·공접의 4겁을 인수겁 (人壽劫)으로 설명하고 있다. 곧 인간의 수명이 8만 4천세에서 살생을 하고 악업 을 지어 10세에 일르고, 다시 10세에서 선업을 지어 8만4천세까지 100년당 1세 씩 증감(增減)하는 기간을 1소검으로 한다.36) 1대검을 성·주·괴·공검 각각 20소검 이라 하고 과거 장엄겁, 현재 현겁, 미래 성수겁의 삼세에 일대겁의 변화가 있다 는 것이다. 삼세 대겁 중에서 부처가 출현하는 것은 주겁(住劫)이며, 괴·공겁의 말세 화재 수재 풍재가 일어 삼천세계의 의보와 정보가 다 무너지는데, 화재가 나면 바로 지옥 등의 중생과 욕계의 인간은 초선에 태어나고 초선이 타면 2선 내 지 사선(四禪)에 태어나 겁의 폐해를 입지 않는다. 성주겁에는 반대로 다시 염부 제가 형성되고 중생들이 차례로 사선에서 욕계로 내려온다.

이것은 우주의 생성과 괴멸을 인간의 행위에 관계되어 전개된다고 밝히고 있는 것으로, 겁의 수명은 인간이 삼보를 공경하고 선업을 짓느냐 또는 악업을 짓느냐에 달려 있다.

<sup>34) 『</sup>天台四教儀』 T46, 780a. "…成清淨法身。居常寂光土。即圓教佛相也".

<sup>35) 『</sup>佛祖統紀』卷第三十, T49, 297c-302c. "久遠劫來諸佛出世…為順三禪六十四劫壽故(輔行)"。

<sup>36) 『</sup>佛祖統紀』卷第三十, T49, 298a. "以人壽八萬四千歲。百年命減一年。減至十歲。百年增一年(或 云子倍父壽)復增至八萬四千歲。如是一減一增為一小劫"

## Ⅲ. 천태수행론과 세계

세계와 우주에 관련한 천태의 수행론은 삼종지관서 중에서 『마하지관』을 중심으로 살펴보았다. 대표적인 수행론인 일념삼천설에서는 그 이론적 설명이 『법화현의』에 상세히 설해있지만, 수행론은 『마하지관』에 자세히 밝히고 있다. 법화경의 제법실상은 일체 사물의 참 모습으로서 깨달음의 경지에서 이해되는 절대적진리를 뜻한다. 십여시란 여시상 여시청 여시체 여시력 여시작 여시인 여시연 여시과 여시보 여시본말구경 등을 가리킨다. 일체 제법이 이 열 가지를 여의지 않고 있고, 열 가지를 갖추고 있고 한다. 여기서 제법은 법계 곧 십법계로 다. 육도(六道: 지옥, 아귀, 축생, 수라, 인간)와 사성(四聖: 천, 성문, 연각, 보살, 불)의십 세계(十界)이다. 이 십법계의 오음(五陰: 곧 오온, 身心의 다섯 구성요소)은 그 하나하나에 각각 열 가지 법(十如是)을 갖추고 있어서 십계호구(十界互具)라고 한다. 따라서 제법의 실상은 십계호구에 십여시가 갖추어져 있음을 가리킨다. 여기서 주체로서의 중생세간(衆生世間), 그것을 구성하는 오음세간(物心五要素), 의지하는 국토 환경(國土世間)의 세 가지로 고찰되므로 삼천법계여시가 된다. 『마하지관』에서는 국토세간에서 보면 다음과 같이 밝히고 있다. 이는 곧 천태의세계관이기도 하다.

첫째, 삼악도(三惡道)는 고를 나타내는 것을 상(相)으로 하고, 정악취(定惡趣: 결정적으로 악취에 떨어지는 무리)를 성품(性)으로 하며, 꺾이고 부숴지는 것을 오음(색심)의 체(體)로 하고, 칼에 오르고 가마솥에 들어감을 역(力)으로 하며, 열 가지 불선을 일으킴을 작용(作)으로 하고, 유루의 악업을 인(因)으로 하며, 악의 애취(愛取) 등을 연(緣)으로 하고, 악의 습과를 과(果)로 하며, 삼악취를 보(報)로 하고, 본말이 모두 어리석음을 등(等)으로 한다.37)

둘째, 삼선도(三善道)는 낙(樂)을 나타냄을 상(相)으로 하고, 정선취(定善取: 결정적으로 선도에 떨어지는 무리)를 성품(性)으로 하며, 상계로 올라오는 색심을 체(體)로 하고, 낙을 감수하는 것을 역(力)으로 하며, 오계와 십선을 일으킴을

<sup>37) 『</sup>摩訶止觀』 T46. 53c6-c10. "東十法為四類三涂以表苦為相…本末皆癡為等"

작용(作)으로 하고, 착함 업을 인(因)으로 하며, 선의 애취를 연(緣)으로 하고, 선의 습과를 과(果)로 하며, 인천의 유를 보(報)로 하고, 응당 가명에서 처음과 나중이 서로 의존함을 등(等)으로 한다.38)

셋째, 이승(二乘)은 열반을 나타냄을 상(相)으로 하고 해탈을 성(性)으로 하며, 오분(五分)을 체(體)로 하고, 계박이 없음을 역(力)으로 하며, 도품을 작(作)으로 하고, 무루의 혜행(慧行)을 인(因)으로 하며, 행행을(行行)을 연(緣)으로 하고, 사과(四果: 성문사과)를 과(果)로 하며, 이미 후유(後有)를 받지 않기 때문에보(報)는 없는 것이다(성문은 이상 아홉 가지)39).

넷째, 보살과 부처님의 부류는 연인불성(綠因佛性: 연이 인을 도와 정인을 개발함)을 상(相)으로 하고, 요인불성(了因佛性: 진여의 이치를 비추는 지혜)을 성(性)으로 하며, 정인불성(正因佛性: 삿됨이 없는 바른 진여)을 체(體)로 하고, 사홍서원을 역(力)으로 하며, 육바라밀 만행을 작(作)으로 하고, 지혜의 장엄을 연(緣)으로 하며, 삼보리를 과(果)로 하고, 대열반을 보(報)로 한다. 인연에는 거스름과 따름(逆順)이 있는데 생사에 따름은 유루의 업을 인(因)으로 하고 애취를 연(練)으로 한다. 생사를 거스르는 자는 무루의 바른 지혜를 인으로 하고 행행(行行)을 연으로 하여 함께 생을 감손하고 미혹을 파한다. 삼계 밖의 생사에 따름은 무루지혜를 인으로 하고 무명 등을 연으로 한다. 만일 생사를 거스른다면 바로 중도의 지혜를 인으로 하고 만행을 연으로 한다(나머지도 마찬가지). 대승의 삼불(보신불 응신불 법신불)의 뜻으로 보면 부처님은 보신을 지니신 바, 만일 미혹을 다 단멸해 보리면 보(報)가 없다.40)

결국 천태의 세계관은 국토 자체의 성립과 변천을 관찰하고 파악한 것이 아니라, 정보가 의지하는 기세간으로써 세계(국토)의 실상과 존재 의의를 밝힌 것으로 파악 된다.

<sup>38) 『</sup>摩訶止觀』 T46, 53c10-c13. "三善表樂為相。…應就假名初後相在為等也"

<sup>39) 『</sup>摩訶止觀』 T46, 53c13-c16. "二乘表涅槃為相…既後有田中不生故無報(云云)。"

<sup>40)『</sup>摩訶止觀』T46,53c16-c27. "菩薩佛類者。緣因為相了因為性…若依大乘三佛義佛有報身若依斷惑盡義則無後報".

#### 천태사상에서 바라본 세계와 우주 · 이기운(영신스님)

## Ⅳ. 결어

천태사상에서 본 세계와 우주는 천태종의 소의경전인 『묘법연화경』과 천태학의 기본전적인 『천태사교의』, 천태삼대부, 『불조통기』 등의 관계전적을 중심으로고찰하였다.

법화경에서의 세계와 우주는 법화경 「서품」의 차방육서와 타방육서의 근본 입 장에 따라 차방세계와 타방세계로 나누어 고찰하였다

법화경 이처삼회(二處三會)에서 이회는 차방인 영축산에서 설법이 이루어지고 1회는 다보탑의 허공에서 이루어진다. 차방 세계에서는 영축산 설법이 이루어지는 사바세계에서의 세계와 우주를 살펴보고, 타방세계에서는 영축산 설법을 참여하기 위해 오는 타방의 불보살 내용이다. 영축산 설법의 차방세계는 오불장의 관점에 따라 과거 현재 미래의 세계가 성문승 연각승 보살승의 세계에서 일불승의세계로 인도하는 『묘법연화경』 설법임을 깨우치려는 것이다. 물리적인 시간과 공간으로써 과거일월등명불이 무량불가사의 아승지겁전의 일이고, 대통지승불은 삼천대천세계를 가루로 내어 헤아리는 진점검(塵點劫) 전 법화설법으로 16부처의세계가 열렸음을 보여주며, 여래수량품에서는 석가여래의 성불이 삼천대천세계를 가루로 만들어 헤아리는 진묵검전 구원실성을 보여주고 있다. 차방의 미래세에서는 사리불 사대존자 오백제자 학 무학의 수기작불로 이루어지는 정법과 상법의세계이고 청정한 국토를 보여주어 법화경 수승한 공덕으로 보여준다. 현재세에서는 「견보탑품」의 삼변토전(三變土田 혹은 三變土淨)과 「종지용출품」의 사대지용보살의 출현에서 법화신행으로 벌어지는 불가사의한 앙의 극치를 보여준다

현실세계의 구성과 모습에서는 법화경에서 보는 차방과 타방의 현실세계의 구성과 모습을 살펴보려는 것이다. 먼저 세계의 구성을 삼천대천대천세계로 보며, 중생세계의 악한 모습을 오탁악세로 규정하며, 중생세계의 고해의 모습을 7난 삼독 이구양원으로 정리하였다.

법화경에서 대통지승불의 진점접이 삼천대천세계를 가루로 만들어 이루어지는 것으로 설명하고 있고, 여래 구원성불의 진묵접도 삼천대천세계를 먹으로 갈아서 이루어지는 것으로 설명하고 있다. 이러한 무량한 세계와 우주에 대한 표현이 법 화신앙에서는 이해되고 수용되지만, 그 물리적 시간과 공간에 대한 설명은 초기

#### 불교학연구회 2024년도 춘계학술대회

불교로부터 설해온 삼천대천세계의 근본불교 세계관에 기반을 두고 있다고 할 수 있다.

천태사상에서 본 세계와 우주는 『천태사교의』에서의 흑업고에 대한 의보 정보가 이루어져 육도중생들은 십선 오계를 상품으로 지어 천상, 중품으로 지어서인간, 하품으로 지어서 아수라, 십악 오역을 상·중·하로 지어서 각각 지옥·아귀·축생세계로 나아가 분단생사(分段生死)함을 밝히고 성문연각으로 가면 변역생사, 대보살들의 실보무장애토, 부처님의 상적광토의 시계를 보여준다. 천태학 사상에서 본 세계는 과거장엄컵 현재인현접 미래성수컵에 걸쳐 성·주·괴·공하는 세계의변천을 『불조통기』「삼세출흥지」를 중심으로 살펴보았다. 이러한 세계의 변화는초기불교와 아비달마에서 보는 불교 세계관을 정리한 것으로 컵의 변화도인간들의 행위에 달려 있음을 보여준다. 천태수행론은 천태학 대표적인 수행론인 일념삼천(一念三千)설을 삼종세간 중에서 국토세간 입장에서 『마하지관』을 중심으로고찰하였다.

### 천태사상에서 바라본 세계와 우주 · 이기운(영신스님)

## 참고 문헌 REFERENCES

『法華文句』卷第 3上, T34

『妙法蓮華經玄義』卷第一上 T34

『觀音義疏』卷上 T34

『摩訶止觀』T46

『法華三昧懺儀』 T46

『天台四教儀』 T46,

『佛祖統紀』T49

『佛祖綱目』卷第三 X85

천태지자설 이원섭역 『법화문구』하(1997) 대한불교천태종 총본산, 『묘법연화경』하권「보현보살권발품」제28, 장재진(2014), 「 법화경에 나타난 '시간개념'과 '수'의 문제」, 『동아시아불교문화』 제20집. [제5발표 논평1]

# 토론문: 「천태사상에서 바라본 세계와 우주」

나지용 (금강대학교)

1. 일반적으로 세계관과 우주관이란 인간이 자신과 주변 환경, 그리고 우주를 이해하고 해석하는 방식을 말한다. 이 두 가지의 개념은 유사하면서도 다르다. 하 지만 이 두개의 개념들은 우리의 사고방식과 행동에 깊은 영향을 미치며, 철학, 종교, 과학, 문화 등 다양한 분야에서 중요하게 다루어지는 관점이다. 불교 또한 인간의 삶에서 오는 여러 고통에 대한 자각과 해결 이 세상의 구성과 구조 등에 대한 고민에 대한 답으로 세계관과 우주관을 제공 하고 있다. 일반적인 상식에 의한다면 『기세경』과 같은 초기의 경전은 인도의 신화적 관점에서 시작된 이세 상과 우주의 시작과 끝 그리고 순환을 말하고 있으며, 정토계열의 경전들은 부처 님이라는 거대한 존재의 원력으로 만들어진 이상세계를 말하고 있고. 유식계열의 문헌과 『화엄경』은 마음을 중심으로 바라보는 거대한 세계를 설명하고 있다. 그러기에 상대적으로 많은 연구 성과물이 존재한다. 하지만 부처님의 진의가 드 러난 설법이 수록되었다는 『법화경』과 이 경전에 의거한 천태교학의 경우 물리 적인 우주관과 세계관에 대한 집중된 연구의 성과물은 찾아보기 힘들었었다. 먼 저 이번학회를 통해 이 같은 성과물을 마주할 수 있음에 감사의 인사와 기도를 올린다. 다만 첨언하자면 토론자는 선학이신 발표자의 여러 성과를 통해 학문의 길을 가는 후학의 위치에 자리 잡고 있음을 밝힌다. 그러기에 분석과 비판이 아 닌 청중과 독자를 위한 요약과 함께 조심스러운 의견을 제시하는 것으로 소임을

#### 제5발표 논평1·나지용

대신하며 글을 전개해 보려한다.

- 2. 발표자의 이번 성과물은 『법화경』과 천태교학 안에서 세계와 우주를 바라보는 시각에 대해 소개하고 있다. 이 논문은 중국 천태종의 소의경전인 『법화경』과 천태대사의 주요 전적을 치밀하게 분석하고 구조화 한 성과물이다. 이 논문을 읽는 토론자의 심경에 법화·천태 교학에서 세계관과 우주관에 대한 새로운 가이드북이 나왔다는 느낌으로 다가온다. 발표자는 논문을 전개하며 『법화경』에서 나타난 세계와 우주를 말해주고 있으며 천태사상의 세계관이 천태수행론과 어떠한연관을 지으며 우리의 '신해행증(信解行證)'에 도움을 주는지 그 의미를 밝혀주고 있다.
- 3. 먼저 이 논문은 『법화경』에서 묘사된 세계와 우주를 공간적으로는 차방 (此方)과 타방(他方)의 두 세계로 나누어 고찰하고, 시간적으로는 과거·현재·미래의 삼세로 나누어 분석하고 있다. 또한 이어서 경전에 대한 사유를 넘어 『법화경』을 핵심으로 삼아 성립된 천태사상에서 바라보고 의미를 부여한 세계와 우주를 다루고 있다. 그리고 그것이 수행의 방편에서 어떻게 구현되는 지를 밝히고 있다는 것은 주목할 만한 점이다. 마지막으로 이 논문이 주는 메시지에서 가장중요한 점은 시간과 공간이라는 세계의 물리적인 측면에 대한 단순한 묘사가 아닌 경전과 경전의 교주인 부처님 그리고 그 교화대상인 삼승의 수행자와 우리 중생이 물리적인 세계에 대한 형의상학적인 사고보다 먼저임을 은근하게 보여주고있다는 것이다.
- 4. 발표자는 먼저 본문의 시작을 통해 차방인 영취산의 2회 설법과 타방인 칠보 다보대탑의 1회 설법인 이처삼회(二處三會)의 설법구조와 차방과 타방의 육서 (六瑞)에 나타나는 세계 통합의 모습을 설명하고 있다. 발표자는 『법화문구』의 설명을 보태어 이러한 경전의 묘사는 부처님이 보여주고자 하는 세계의 진실한 모습이며 중생들이 자각하기를 바라는 부분이라고 밝히고 있다. 이러한 설명은 차방과 타방의 제불의 도가 같음[諸佛道同]을 나타내며, 두 세계의 과거와 미래가 동일함을 의미하지만 물리적인 동등함을 말하는 것은 아니다. 부처님의 교화

의 끝은 『법화경』이며 이경전의 진의를 아는 것이 세계와 우주를 바라보는 가장 중요한 부분이라고 말하는 것으로 볼 수 있다. 이러한 부분은 『법화경』이 타경전과는 다른 세계관과 우주관 말함을 나타내는 부분이라고 보인다.

- 5. 이어서 발표자는 경전 전체의 분석을 통해 차방을 시간의 관점으로 바라보는 삼세의 국토관을 보여주고 있다. 과거의 차방에서 교화한 일월등명불(日月燈明佛)과 대통지승불(大通智勝佛)의 사례로 『법화경』은 모든 부처님 설법의 귀결임을 밝히며 석가모니 부처님의 『법화경』 설법의 정당성을 말하고 있으며「여래수량품」을 통해 부처님의 진정한 의미와 『법화경』 설법의 개현(開顯)이동등함을 보여주고 있다. 또한 지금 우리가 알고 있는 『법화경』의 설법당시를 묘사하며 다보탑의 출현으로 사바세계가 세 번 변하는 삼변토전(三變土田)과 사대지용보살(四大地涌菩薩)의 등장을 보여주고 있다. 이러한 묘사는 세계관 그 자체가 아닌 이 세계에서 『법화경』이 설해지는 것이 더욱 중요함을 보여주는 부분이라고 볼 수 있다. 또한 발표자의 정리에서 중요한 부분을 발견할 수 있는데 수기를 받은 성문들이 미래에 성불하는 국토에 대한 묘사이다. 공통적으로 정법시대와 상법시대 만이 있고 말법시대가 없다는 사실을 밝히고 있는데 『법화경』을 설하는 국토가 곧 정토와 상사함을 밝히는 부분이라고 보인다. 이 논문에 일목요연하게 정리된 삼세의 묘사를 통해 추가적인 논의로 정리해 볼만한 부분이라고 여겨진다.
- 6. 발표자는 이어서 『법화경』에 나타난 타방세계의 묘사를 전개하고 있다. 『법화경』에서 타방세계에 대한 구체적인 언급은 묘음보살과 보현보살의 사례로 나타나고 있다. 묘음보살은 정광장엄국(淨光莊嚴國)에서 사바세계로 와서 『법화경』을 듣고 여러 보살들을 만난다고 말해지고 있다. 정화수왕지불(淨華宿王智佛)은 묘음보살에게 사바세계를 하열하게 여기지 말라고 채근하였다. 이 말을 따른 묘음보살은 다양한 신통력과 지혜를 지니고 사바세계와 본국을 오가며 상서로 운 현상을 보여준다고 묘사되고 있다. 일반적인 국토의 비교는 수승함과 하열함의 차이를 말하고 있지만 부처님과 『법화경』의 입장을 중시하는 경전의 태도는 여타 경전의 묘사와 다르다는 것을 보여주는 부분이다. 또한 보위덕상왕불국(寶

威德上王佛國)에서 온 보현보살은 후오백세의 혼탁하고 악한 세상에서 『법화경』을 수행하고 유통시키는 자를 보호하고 옹호하겠다고 서원하는 모습을 보여준다. 이러한 모습은 『법화경』의 의미를 다시 강조하는 묘사라고 할 수 있다. 이 같은 보현보살의 서원은 천태 고유의 법화삼매 수행법의 근거가 되며, 중생들이 『법화경』을 통해 고에서 벗어날 수 있는 구체적인 방법을 제시한다. 시간이 허락한다면 법화삼매 연구의 국내 최고 권위자인 발표자의 추가적인 가르침을 요청하고 싶은 부분이다.

7. 앞서 설명한 부분들은 철학적 세계관과 우주관이 반영된 부분이라고 볼 수 있다. 발표자는 '삼천대천세계(三千大千世界)·오탁악세(五濁惡世)·「보문품」'이라 는 3가지 주제어를 통해 철학적 관념을 우리의 실제 삶이 반영된 현실에 대한 성 찰에 가까워지도록 유도하고 있다. 먼저 삼천대천세계는 일반적으로 불교전통에 서 말하는 세계의 형태에 대한 표현이다. 현대의 과학적 관념과는 맞지 않다고 여겨질 수 있는 부분이지만 관측에 의한 결과와 예상이 더해진 과학의 방법론을 감안한다면 그 시절의 한계 안에서 이러한 표현으로 묘사되었다는 것으로 이해하 고 넘어갈 수 있는 부분이라고 생각한다. 다만 『법화경』에서 표현되는 묘사가 다른 경전과는 조금 다른 의미를 준다고 보이지만 이 관점을 통해 전통에서 벗어 나지 않는 설법이라는 의미 또한 발견할 수 있다고 본다. 두 번째는 오탁악세의 관점이다. 물리적인 세계와 우주의 형태는 아니지만 그 안에서 살아가는 중생들 의 양상은 이 5가지의 더러움[濁]을 벗어나지 않는다. 세상안의 양상이 어떠하던 부처님의 교화와 『법화경』의 설법이 세상을 바꿀 수 있다는 의미로 바라 볼 수 있다. 오탁의 세계에서 누구나 자신만의 현실안의 고통에서 살아가는 것이 중생 이다. 마지막 키워드인 보문품은 이 같은 고통에 대한 양상과 원인 그리고 해결 을 7난(七難)·삼독(三毒)·이구양원(二求兩願)이라고 요약하여 말하고 있다. 전통 적으로 세계관이라는 개념에는 인식의 문제가 포함되어 있는데 이러한 부분에서 오는 고민을 해소해주는 논문의 전개라고 생각된다. 다만 이 부분에 대해서 말하 자면 추가적인 논지로 보강한다면 더욱 훌륭한 논문으로 거듭날 것이라는 조심스 러운 의견을 제시하고 싶다.

- 8. 논문의 대단원을 향하며 천태고유의 교리인 일념삼천(一念三千)·십계호구 (十界互具)라는 유심관점[唯心論]의 세계관이 설명되고 있다. 천태교학의 세계관 을 말하는 대부분의 연구 성과물은 이 부분에 집중하는 양상을 보이는 것이 일반 적 이다. 핵심을 간략하게 풀어보자면 천태의 교학에서 세계는 10계 즉 육도의 중생계와 사성(四聖)의 세계로 설명된다는 것이다. 이 세계는 중생의 마음과 행 위에 따라 성립되고 전개되며, 가장 먼저 수행을 통해 성자의 계위에 오르지 못 한 중생은 선업과 악업에 따라 삼악도와 삼선도를 윤회한다는 범부와 성자가 함 께하는 법성동거토(凡聖同居土)로 말해지는 일반적인 계내예토(界內穢土)의 윤회 관을 제시하고 있다. 또한 깨달음과 지혜를 얻은 사성의 세계는 무상·무아를 깨달 았지만 무명을 끊지 못한 삼승이 바라보는 방편유여토(方便有餘土)와 무명을 끊 은 보살이 진정한 보살행을 하는 실보무장애토(實報無障礙土), 부처님 경지로 보 는 세상인 상적광토(常寂光土)로 나뉜다. 다만 이러한 4가지 세계는 전통적으로 경전을 통해 묘사된 9산8해(九山八海)와 4주(四州)로 표현되는 한 가지 세계를 지혜와 계위에 따라 다르게 보는 것일 뿐이다. 앞서 『법화경』의 내용이 세계관 부처님과 부처님의 진의인 『법화경』에 근거해서 세계관과 우주관이 설명되었다 면, 천태교학의 세계관은 이것에 더해 신해행증을 통해 부처의 길을 걷고 나아가 는 중생 또는 수행자의 입장에서 설명되어진 것이라는 의미를 발견할 수 있다.
- 9. 발표자는 마지막으로 『마하지관』에 강설된 수행이론을 설명하며 논문을 마무리하고 있다. 해당 내용에 대한 어설픈 요약은 오히려 혼란을 줄 수 있다고보기에 생략한다, 다만 "천태의 세계관은 국토 자체의 성립과 변천을 관찰하고 파악한 것이 아니라, 정보가 의지하는 기세간으로써 세계(국토)의 실상과 존재 의의를 밝힌 것으로 파악 된다"라는 발표자의 논지가 이 논문의 핵심이라고 여겨진다고 말하고 싶다. 『법화경』이 세계와 우주란 어떠한 형태를 지니고 어느 시간의 선에서 존재한다 해도, 부처님과 경전이 있는 곳이 중요함을 말하는 것임을 밝힌 것과 짝을 이루며 이 논문의 가치를 보여주는 부분이라고 보기 때문이다.
- 10. 『법화경』은 시작부터 기존의 설법과 다른 설법이 등장하고, 천태의 교학은 다른 종파와 다른 용어와 표현법을 사용하는 개성을 지니고 있다. 다만 『법

#### 제5발표 논평1·나지용

화경』은 부처님 스스로 일생의 또는 억겁의 시간을 설하신 진리를 통합하고 가치를 부여하는 경전이고 천태의 교학은 산발적으로 중국에 전해진 부처님의 가르침 모두를 정리하고 회통하는 체계를 지니고 있음을 이해한다면 앞서 언급한 개성이 깊은 사유와 수행을 통해 형성되었음을 이해할 것이라고 본다. 독특한 특성을 지닌 교의 속에 묘사된 세계와 우주에 대한 개성이 강한 설명은 분명 난해하다. 하지만 이 같은 맥락에 대한 이해의 시간은 분명 필요하다고 본다. 이것은 우리에게 단순한 신화속의 세계가 아닌 현실의 가치로 경전과 교리를 열어주기 때문이다. 『법화경』과 천태의 교학이 지닌 우주에 대한 관점은 실제 이 장소 이순간에서 불교의 진리를 통해 나를 더 높은 곳으로 향하게 하는 가르침을 주기때문이다. 본래 논평자 또는 토론자의 의무란 비평을 통해 논문의 발전을 돕는 것에 있다. 하지만 이 논문은 전공자들이 사소하게 지나가는 부분에 대한 사유를 제공하는 완성에 가까운 내용을 보여준다. 그러한 이유로 청중과 독자를 위한 간략한 요약과 추가적인 논의에 대한 아쉬움을 은근하게 숨겨서 전달하는 후학의소략한 글로 대신해 보았다. 본격적인 비평과 토론은 존경하는 두 분의 선학이신 발표자와 또 다른 논평자에게 전가하는 무례를 범하며 마무리해본다.

[제5발표 논평2]

## 「천태사상에서 바라본 세계와 우주」를 읽고

이병욱 (중앙승가대 강사)

이기운 선생님(영신 스님)의 발표문은 『법화경』과 천태사상에서 바라본 세계와 우주에 대해 서술한 것입니다. 특히 『법화경』에 관한 서술은 일반적으로 잘 주목하지 않은 대목을 포함하고 있어서 학문적 의미가 있다고 생각합니다.

2장에서는 『법화경』에서 말하는 세계와 우주를 검토한다. 2장 1절에서는 차방(此方)과 타방(他方)의 세계와 우주를 다룬다. 여기서는 『법화경』의 설법을 『불조강목』에 의거해서 이처삼회(二處三會)의 구성으로 파악한다. 그리고 『법화경』, 제1 「서품」에 나타나는 차방육서(此方六瑞)와 타방육서(他方六瑞)에 의거해서 논의를 전개한다. 이는 천태지의의 『법화문구』에 의거한 것이다. 2장 1절 1항은 3항목으로 구성된다. 2장 1절 1항 (1)에서는 차방(此方)의 과거세를 제1 「서품」의 일월등명불시대, 제7 「화성유품」의 대통지승불시대, 제16「여래수량품」의 구원접 이전의 부처님 시대로 나누어서 접근한다. 2장 1절 1항 (2)에서는 차방(此方)의 미래세를 서술하는데, 수기(受記)를 받는 존자가 미래에 활동할 국토에 대해 서술한다. 2장 1절 1항 (3)에서는 차방(此方)의 현재세에 대해 밝히는데, 제11 「견보탑품」에서 세 번에 걸쳐 사바세계를 정토세계로 바꾸는 것을 서술하고, 제15 「종지용출품」에서는 땅에서 솟아오른 지용보살(地涌菩薩)에 대해 서술한다. 2장 1절 2항에서는 타방세계의 세계와 우주를 소개하는데,

#### 제5발표 논평2·이병옥

제24 「묘음보살품」에서 묘음보살이 '일체정광장엄국'에서 왔다는 점에 주목하고, 제28 「보현보살권발품」에서 보현보살이 '보위덕상왕불국토'에서 왔다는 점에 주목한다. 2장 2절에서는 『법화경』에 나타난 현실세계에 대해 서술하는데, 그것은 삼천대천세계, 오탁악세(五濁惡世), 7난(七難) 등의 세계이다. 3장에서는 천태사상에서 본 세계와 우주를 검토한다. 3장 1절에서는 천태학의 세계관을 『천태사교의』에 의거해서 간단히 서술하고, 3장 2절에서는 천태학에서 바라보는 우주의 변화를 『불조통기』에 의거해서 간단히 서술한다. 4장에서는 '천태수행론과 세계'라는 제목으로 서술되는데, 그 내용은 『마하지관』에 의거해서 십법계를 십여시에 맞추어서 설명한다.

논평자의 소임을 다하기 위해 몇 가지 질문(제언)을 제기합니다.

- 1. 논문의 제목에 대해 다시 검토하길 바랍니다. 발표문의 상당 부분이 『법화경』에 관한 것이므로 제목에 『법화경』이 추가되는 것이 좋을 것으로 보입니다. 천태사상과 법화사상은 일반적으로 함께 묶어서 서술하는 경향이 있으므로, 『법화경』을 제목으로 드러내어도 좋을 것이라고 생각합니다. (그렇지 않다면, 『법화경』에 관한 서술에서 천태지의의 관점을 지금의 서술보다 더 많이 제시하는 것도 대안이 될 것입니다.)
- 2. 발표문의 내적 연결성도 고민할 필요가 있습니다. 2장에서 『법화경』의 세계와 우주에 대해 서술하고, 3장에서 천태사상의 세계와 우주에 대해 밝히며, 4장에서 천태수행론과 세계에 대해 거론합니다. 특히 3장과 4장의 유기적 연결성에 대해 다시 검토하였으면 합니다.(개인적 견해로는 4장은 삭제하고 3장의 설명을 지금보다 더 분량을 키웠으면 합니다. 물론 4장의 내용이 의미가 없다는 것은 아닙니다. 4장의 내용이 학문적 가치가 있지만, 전체의 흐름에 맞지 않는다는 인상을 줍니다.)
- 3. 4장에서 '천태수행론과 세계'라는 제목을 달고 있는데, 내용은 십법계가 수행자의 내면의 상태에 따라 등장한다는 것이므로. 이와 같이 제목으로 삼은 것으

#### 불교학연구회 2024년도 춘계학술대회

로 보입니다. 그렇다고 한다면, 4장의 내용이 상당히 축약된 형태이어서 그 의미를 파악하기 어려운 점이 있습니다. 조금 더 설명해 주어야 십법계가 수행론과 밀접한 관계가 있다는 것을 파악하기 쉬울 것으로 보입니다.

- 4. 2장 2절에서 『법화경』의 현실세계에 대해 언급하는데, 여기서 삼천대천세계, 오탁악세(五濁惡世), 7난(七難)의 세계 등을 거론하고 있습니다. 그런데 발표문에서는 사전적 정의에 가까운 내용을 밝히는 정도인데, 이 대목에 대해 좀 더 많은 설명이 있으면, 이 발표문의 제목과 좀 더 부합할 것이라고 생각합니다.
- 5. 발표문에 따르면 2장 1절 1항에서 차방세계의 국토와 우주에 대해 검토하는데, 차방(此方)의 과거세, 차방(此方)의 미래세, 차방(此方)의 현재세의 순서대로 서술하고 있습니다. 그런데 목차의 번호가 일정하지 않습니다.
- 6. 발표문의 2장 1절 1항 차방(此方)의 현재세를 검토하는 내용에서 세 번 사 바세계를 정토세계로 변화시킨다는 의미의 용어가 일정하지 않습니다. 삼변토전 (三變土田), 삼변토정(三變土淨)이 혼용되어 있습니다. 그리고 결론에서도 이 두용어를 모두 함께 사용하고 있습니다. 그 이 이유를 듣고 싶습니다.

[제6발표]

## '연화장세계'에 대한 화엄교학의 해석

고승학 (금강대학교)

국문 초록

화엄교학은 '연화장세계'를 부처가 교화하는 영역[攝化分齊]이자 비로자나부처 의 과거 원력과 수행에 의해 장엄된 세계로 설명하는데, 이는 대승불교에서 흔히 언급하는 '삼천대천세계'와는 구별된다. 법장(法藏. 643-712)은 『화엄경』의 텍스 트와 자신의 교학적 입장을 토대로 연화장세계와 우리가 경험하는 세계 사이에 상즉상입(相卽相入)의 관계가 성립하고, 이는 결과적으로 의정무애(依正無礙)를 보여준다고 설명한다. 그러나 그의 설명은 다소 추상적이고 '불교적 상식'에 경도 된 느낌을 주지만. 그와 동시대의 인물인 이통현(李通玄, 635-730)은 연화장세 계와 함께 거론되는 111세계종(世界種)의 형상과 숫자의 의미 등에 대하여 수행 론적인 해석을 견지하면서 때로는 자의적인 주석을 가하기도 한다. 그러나 양자 모두 중중무진의 화엄적 세계관이 시각적으로 표상화된 것이 연화장세계라는 점 에 대해서는 동의하는 것으로 보인다. 아울러 이러한 해석이 명나라 시기 인조 (仁潮, 생몰녀 미상)가 만든 『법계안립도』에도 인용되어 있는 것을 볼 때 당나라 시기에 확립된 화엄교학의 '세계' 내지 '우주' 해석은 후대에까지 큰 영향을 미쳤 음을 알 수 있다. 본 논문에서는 '연화장세계'를 중심으로 화엄적 세계관이 어떻 게 표현되어 있는지를 『화엄경』과 주석서 등을 통해서 살펴보고. 그 시각적 이미 지와 수행론적 의미 등에 대해서도 논구하고자 한다.

키워드: 연화장세계, 상즉상입, 의정무애, 법장, 이통현, 세계종, 화엄교학

## Ⅰ. 들어가는 말

『화엄경』에서 종교적·철학적 모티브를 얻어 전개된 화엄사상은 '상즉상입(相即相入)'과 '중중무진(重重無盡)'이라는 추상적인 개념으로 대표된다. 그러나 이 경전이 그러한 개념을 향수해(香水海) 위에 피어 있는 거대한 연꽃 속에 함장(含藏)된 우주, 곧 '연화장세계(蓮華藏世界)'를 통해 형상화한다는 점에서 화엄의 우주관 또는 세계관은 매우 구상적(具象的)인 측면 또한 가지고 있다고 할 수 있다.1) 이러한 구상성은 후대에 변상도(變相圖)나 불상 복장물(腹藏物=胎內納入品)을 통해 표출되었고, 연화장세계에 관한 연구도 이 때문인지 미술사적 접근법을 취하는 경우가 많다.2) 그러나 연화장세계의 기원을 인도의 신화나 유물을 통해 추적한 일부 연구를 제외하면,3) 이 개념이 가지는 교학적·수행론적 의미에 관한 연구는 연화장세계를 다른 종파의 정토(淨土) 개념과 비교하여 설명하거나 경전 자체의 기술을 분석하되 주석적 설명은 보조적으로 활용하는 데 그치는 경향이 있다.4)

<sup>1)</sup> 권탄준은 『화엄경』의 주제를 "여래에 의해 나타나는 정토, 즉 한량없는 광명과 장엄의 세계를 구상 표현하는 것"으로 규정한다. 최동순은 천태 지의(天台智顗, 538-597)의 호구설(互具說) 수립과 이상세계 추구가 『화엄경』의 영향을 받았고, 이는 『법화경』이 『화엄경』에 비해 "구체적 묘사"가 부족하기 때문이라고 주장한다. 권탄준 2001, 315-16; 최동순 2000, 276 참조.

<sup>2)</sup> 김선희에 따르면 80권본 『화엄경』의 7처 9회를 한 화면에 그린 고려시대 이후의 '화엄경변상도' 로부터 '연화장세계도'가 분리되는 현상이 조선 후기에 관찰되며, 이때 그려진 연화장세계도는 막고굴 등 다른 지역의 변상도와 달리 세계종(世界種)의 명칭이 명시되어 있다. 김선희 2017, 145, 167 참조. 웨일리(Akiko Walley)는 일본 토다이지(東大寺)의 비로자나불의 불단 아래 함 장된 사물 가운데 연화장세계도가 있음에 주목하고, 이러한 '태내납입품'이 8세기 중기 일본의 정치 상황과 관련된다고 주장한다. Walley 2023 참조.

<sup>3)</sup> 이리사와 타카시(入澤崇)는 연화장세계의 모티브가 『마하바라타』 신화에 기원하며, 그것이 『잡비유경』이나 『대지도론』에 거의 그대로 인용되어 있다는 점을 인정하면서도 『화엄경』의 연화장세계에 제시된 독자적인 구조에 주목해야 한다고 주장한다. 따라서 그는 다산(多産), 풍요, 강우(降雨)를 상징하는 연지(蓮池=puṣkariṇi)와 nāga(용)에 대한 토속신앙이 향수해 개념의 형성에 영향을 주었으며, 신격(神格)인 동물상을 얹은 깃대[幢=dhvaja] 또는 석주(石柱)를 사용한 토속신앙은 '종종광명예향당(種種光明藥香幢)'과 관련되었으리라고 추정한다. 入澤崇 1988 참조.

<sup>4)</sup> 김천학은 연화장세계의 묘사가 연꽃을 관찰한 결과라는 키무라 키요타카(木村清孝)의 설을 따르 면서도 이것이 보리수 아래에서의 석가모니의 깨달음을 형상화한 것임을 지적하고, 연화장세계 를 보살들이 인식하는 것이 부처의 광명에 기인한 것임을 강조한다. 권탄준은 연화장세계에 관

만약 연화장세계에 대한 경전의 기술이 단지 감각적이고 환상적인 묘사에 불과하다면 주석가들은 그것에 대해 자세히 부연할 필요를 느끼지 않았을 것이고, "나머지는 아울러 알 수 있을 것이다[餘並可知]"와 같은 상투적인 말로 설명을 마무리했을 것이다. 그러나 종종 그들이 해당 경문에 대해서 교학적·수행론적 입장에서 상세한 주석을 남기거나 그 주석을 경전 및 종파의 우월성을 나타내는 데 이용하였다는 점에 주목해야 한다.

잘 알려진 것처럼 『화엄경』은 「야마천궁게찬품」에서 각림보살의 게송을 통해 마음은 만들지 못하는 것이 없으며[無法而不造], 마음과 부처, 중생 간에는 아무런 차별성이 없음[心佛及眾生 是三無差別]을 강조하고 있다.5) 이 말은 중생세간,

한 경문의 기술을 분석·정리하여 화엄의 보살도를 강조하는 한편, 망상(妄想)의 풍륜(風輪)에 진 망화합식(여래장식)이 의지하고 있는 것이 중생의 입장에서 본 향수해의 상징적 의미이고, 대원 (大願)의 풍륜이 대비(大悲)의 바다를 떠받치고 있는 것이 부처의 입장에서 본 향수해 내지 연화장세계의 의미라는 정관(澄觀, 738-839)의 해석을 높이 평가한다. 스루이(釋加藝)는 혜원(慧遠, 523-592), 길장(吉藏, 549-623) 외화엄가들의 정토에 관한 해석을 비교하면서, 특히 지엄(智儼, 602-668)이 연화장세계도를 입적 전에 그렸고 제자들에게 서방정토에 갔다가 연화장세계로 갈 것 당부했다는 점을 들어 화엄가들에게는 아미타 정토(극락세계)는 수행의 방편 법문이었음을 강조한다. 최연식은 8세기 중엽의상(義湘, 625-702)계 화엄을 부흥한 표훈(表訓, ?-?)의 5중 불국토(華藏世界, 世界海, 國土海, 不可說, 不可說不可說) 개념에 주목하여 보현이설법한 "현상적인 세계"인 화장세계와 부처의 영역이자 "근원적인 세계"인 세계해 이하 4종 불국토를 구별하고, 전자와 후자가 각각 석굴암과 불국토를 표현한 것이라고 주장한다. 김천학 2010, 114-115, 122-127; 권탄준 2001, 322-323; 釋如藝 2020, 9-10; 최연식 2015, 111-113 참조.

그러나 세계해와 국토해의 구분과 관련하여 법장이 텍스트마다 설명을 약간 달리한다는 점에 주의해야 한다. 곧 『탐현기』 권11은 인드라망과 같이 연기(緣起)가 염법(染法)과 정법(淨法)에 통하여 서로를 변화시켜 나타내는 것이 세계해이며, 참된 이치에 입각하여 하나와 전체가 상즉하면서도 구분됨을 나타내는 것이 국토해라고 본다. 이에 비해 『오교장』 권3과 『탐현기』 권3은 국토해를 언설을 초월한 것으로, 세계해를 인드라망과 같이 주된 것과 부수적인 것을 구족한 연화장 당심세계해 등을 포함하는 것으로 간주한다. 『華嚴經探玄記』卷11(T 1733, 309a7-10): 問與前帝網何別. 答前是世界海 約緣起通染淨 互相變現. 今是國土海 就理實言 一元來是多 多本來是一亦非彼此相涉等; 『華嚴一乘教義分齊章』卷3(T1866, 45.498, b12-16): 然彼十佛境界所依有二. 一國土海圓融自在 當不可說. …중략… 二世界海有三類. 一蓮華藏莊嚴世界海 具足主伴通因陀羅等當是十佛等境界; 『華嚴經探玄記』卷3(T1733, 35.158a27-b8): 三依一乘有二. 一約果分十佛自體國土海 此當不可說. …중략… 二約攝化處有三類. 一從須彌山界及樹形等已去乃至一切眾生形世界海為第一類. 二三千界外別有十世界. …중략… 此等當萬子已云輪王境界為第二類. 三十蓮華藏莊嚴世界海與足主伴如帝網等 是佛境界為第三類.

5) 『大方廣佛華嚴經』 卷10, 「夜摩天宮菩薩說偈品」(T278, 9:465c26-29): 心如工畫師 畫種種五陰 一切世界中 無法而不造. 如心佛亦爾 如佛眾生然 心佛及眾生 是三無差別; 『大方廣佛華嚴經』 卷19, 「夜摩宮中偈讚品」(T279, 10:102a21-24): 心如工畫師 能畫諸世間 五蘊悉從生 無法而不造. 如心

지정각세간, 기세간이라는 3종 세간을 부처와 다를 바 없는 중생의 마음이 만들어낸다는 유심(唯心)의 도리를 나타내는 것으로 읽을 수 있지만, 화엄가들은 그러한 절대적 마음, 곧 불변(不變)의 진여 또는 이치가 현상과 분리되지 않고 밀접한 관련을 맺고 있다[隨緣]는 교리를 이 경문의 해석에 적용한다.6) 이치와 현상 간의 이러한 걸림 없는 융통, 곧 이사무에는 곧바로 사사무에로 연결되며, 이는 현상, 곧 우리가 경험하는 세계가 그대로 자재한 부처의 세계임을 함축한다. 그러나 연화장세계를 기술하는 『화엄경』의 경문은 이러한 화엄교학의 핵심 원리를 그대로 드러내지 않는 경우가 많다. 오히려 경전의 다소 산만하고 반복적인 서술은 화장세계가 단지 부처의 눈에 비친 이상향에 지나지 않는 것이 아닌가 하는 인상을 주기도 한다. 따라서 연화장세계를 서술한 경문을 구조적으로 이해하는 동시에 주석가들의 교학적 독해까지도 아울러 살펴보아야만 화엄의 세계관을 보다 잘 파악할 수 있을 것이다.

본 논문은 이에 먼저 연화장세계에 대한 사전적 정의와 이 세계를 자세히 기술하고 있는 80권본 『화엄경』「화장세계품」의 경문을 개략적으로 살펴보고, 법장 (法藏, 643-712)과 이통현(李通玄, 635-730)의 주석을 검토하여 연화장세계에 대한 화엄가들의 견해를 비교해 보고자 한다. 특히 이를 통해 『화엄경』의 상징성을 전면에 드러낸 이통현의 주석이 명대의 인물인 인조(仁潮, 생몰년 미상)의 『법계안립도』 등에 끼친 영향도 살펴볼 것이다.

佛亦爾 如佛眾生然 應知佛與心 體性皆無盡.

이와 유사한 취지의 경문이「화장세계품」의 다음 게송에도 나오는데, 중생의 분별과 업력이 그들의 경험 세계를 빚어냄을 설하고 있다. 『大方廣佛華嚴經』 卷10, 「華藏世界品」(T279, 10:51c20-26): 譬如眾績像 畫師之所作 如是一切剎 心畫師所成. 眾生身各異 隨心分別起 如是剎種種 莫不皆由業. 譬如見導師 種種色差別 隨眾生心行 見諸剎亦然. 해당 경문에 대한 설명은 권탄준 2001, 16-17 참조.

<sup>6) 『</sup>大方廣佛華嚴經疏』卷2(T1735, 35:514, b11-23): 三依理成事門 謂事無別體要因理成 如攬水成 波故. 於中有二 一明<u>具分唯識變</u>故. 覺林菩薩偈云 … 중략… 此明唯心義也. 何以得知是具分耶. 次頌 云 … 중략… 既是<u>即佛之心</u> 明非獨妄心而已. 二明<u>真如隨緣成</u>故. 問明品文殊難云 心性是一 云何見有 種種差別. 即緣性相違難。覺首答云 法性本無生 示現而有生. 即真如隨緣答. 又云 諸法無作用 亦無 有體性. 明隨緣不失自性. 即同勝鬘 依如來藏有生死 依如來藏有涅槃等.

징관의 주석에 보이는 '具分唯識'이라는 용어는 아뢰야식 또는 진여에 不變과 隨緣의 두 측면이 있음을 인정하는 유식설을 뜻하며, 慧苑에게서 유래한 것이다. 박인석 2009 참조.

## Ⅱ. 『화엄경』에 묘사된 연화장세계의 구조

연화장세계에 대한 정의나 설명은 사전에 따라 조금씩 다른데, 『모지즈키불교 대사전(望月佛教大辞典)』은 「세계해(世界海)」 항목에서 법장의 『화엄오교장』을 인용하여 세계해는 1) 주반구족(主伴具足)의 연화장세계해, 2) 삼천대천세계 밖[界外]의 10중 세계해(世界性, 世界海, 世界輪 등), 3) 무량(無量)의 잡류(雜類)세계해로 구분된다고 설명한다. 이어 이 3종의 세계해는 모두 비로자나불의 섭화경계(攝化境界)이지만, 1)은 십불의 경계이자 증입생(證入生)을 기준으로 한 것이며, 2)는 지상(地上)보살의 경계[萬子已上輪王境界]이자 해행생(解行生)을 기준으로 한 것이며, 3)은 견문생(見聞生)을 기준으로 한 것이고, 3)은 다시 60권 본 『화엄경』에서는 9종(須彌山形, 河形, 轉形, 樹形, 樓觀形 등)으로, 80권본 『화엄경』에서는 20종(須彌山形, 江河形, 迴轉形, 漩流形, 輪輞形, 壇坪形, 樹林形, 樓閣形, 山幢形 등)으로 구분된다고 소개한다. 나아가 이 사전은 『탐현기』를 인용하여 이 잡류세계해는 "중생이 곧 세계"인 '의정혼융무애(依正混融無礙)'를 보여준다고 강조한다.7)

나카무라 하지메(中村元) 편 『광설불교어대사전(広説佛教語大辞典)』은 「연화장세계」항목에서 이 개념이 우주 최초에 대수(大水) 속에서 비슈누신이 나타나고, 그 신의 배꼽[臍]에서 천 개의 꽃잎이 있는 금색 연화가 생겨나며, 그 속에 범천왕이 출현하여 온갖 생류(生類)를 낳는다는 바라문교의 견해를 이어받은 것이라고 소개한다. 이어 이러한 연화장세계에는 '연화장장엄세계해(蓮華藏莊嚴世界海)', '심화장세계(十華藏世界)'라는 별칭을 가진 것, 곧 미진수의 세계가 20겹[重]으로겹쳐져 있는 중앙의 세계와 그것을 에워싼 110개의 세계가 그물처럼 펼쳐진, 『화엄경』에 근거한 것 외에도 세 가지 유형이 더 있다고 설명한다. 곧 '연화대장세계(蓮華臺藏世界)', '연화해장세계(蓮華海藏世界)'라는 별칭을 가진, 『범망경』에 근거한 연화장세계가 두 번째인데, 이것은 연화대에 앉아있는 비로자나로부터 각각하나씩의 세계를 교화하는 석가불이 그 연화의 천 개의 꽃잎에 화현(化現)하고, 그 연잎 각각에 다시 수미산을 중심으로 하는 백 억의 세계가 함장되어 있어서

<sup>7)</sup> 望月信亨·塚本善隆 1954-1963, 2906-7; 『華嚴一乘教義分齊章』卷3(T1866, 45.498b12-27); 『華嚴經探玄記』卷3(T1733, 35.160a26-b3, 161a20-29); 『大方廣佛華嚴經』卷4, 「盧舍那佛品」(T 278, 9.414a27-b5); 『大方廣佛華嚴經』卷8, 「華藏世界品」(T 279,10.42a7-15).

그 세계의 수가 총 10조[千百億]에 이른다. 『광설불교어대사전』은 그밖에 아미타 불의 극락세계와 같은 정토교와 가지신(加持身)·본지신(本地身)·행자(行者)로 세 분되는 동밀(東密)의 설을 포함하여 총 4종의 연화장세계를 제시한다.8)

『불광대사전』은 연화장세계를 1) 『화엄경』에 근거한 것과 2) 『범망경』에 근거한 것으로 나누고, 1)에 대해서는 『광설불교어대사전』과 비슷하게 『마하바라타』에서 기원한 것으로 보면서, 특히 '풍륜(風輪) → 수륜(水輪) → 연화 → 만물 생성'이라는 구조적 유사성에 주목한다. 이 사전은 또한 2)를 『마하바라타』의 설을 직접 계승한 것으로 보며, 법장이 『탐현기』에서 연화장장엄세계해를 첫째 지상보살의 근기에 대응하여 색계의 정상(頂上)이라는 하나의 세계만을 설하는 연화대장세계, 둘째 법계에 편재하여 10이라는 수를 통해 무진을 나타내는 것[遍法界之華藏說十顯無盡], 셋째 위에 언급한 잡류세계로 분류하고, 첫 번째 유형과 두 번째·세 번째 유형을 각각 동교일승과 별교에 배대했다는 점을 지적한다.9)

이러한 불교사전류의 연화장세계 설명에서 특히 눈에 띄는 것은 화엄가들이 '세계해'를 세분하면서 수행 계위나 교판과 연결하고 있다는 점이다. 『불광대사전』에 따르면 연화장세계의 『범망경』 버전은 동교일승에, 『화엄경』 버전은 별교일 승에 대응한다고 할 수 있는데, 이처럼 연화장세계 개념에 교판적 의식이 개입되어 있다면 그동안의 연구처럼 이를 세계의 형성과 구조 또는 보살의 수행과 성불이라는 관점에서만 살펴볼 것이 아니라 화엄교학의 정체성과 관련하여 논의할 필요가 있을 것이다. 그러나 이에 대해서는 다음 장에서 자세히 검토하기로 하고, 여기에서는 『화엄경』 경문이 연화장세계를 어떻게 서술하는지를 살펴보되, 이 문제는 기존 연구에서 비교적 충분히 논의되었기에 간략하게 정리하기로 한다.

아래의 표는 60권본 『화엄경』의 「노사나불품」이 80권본 『화엄경』과 어떻게 대응되는지를 해당 경문의 시작 부분만을 들어 나타낸 것이다. 60권본 「노사나불품」은 보현보살이 여래정장삼매에 들었다가([A-2]) 출정(出定)한 후 세계해, 중생해, 법계업해, 중생욕락제근해, 삼세제불해라는 다섯 바다[五海]를 관찰한 뒤([A-3]) 연화장세계해(연화장엄세계해)의 모습 설하는 부분([A-4])이 나오는

<sup>8)</sup> 中村元 2001, 1753-54. \* 원문의 '蓮華胎藏世界'는 '蓮華臺藏世界'의 誤記임. 『범망경』과 『화엄경』에 대한 법장의 교판적 평가에 관해서는 고승학 2022, 31-32 참조. 또 연화장세계와 다른 종파의 정토(불국토)를 비교하는 화엄가의 견해에 관해서는 고승학 2019, 60-71 참조.

<sup>9)</sup> 慈怡 1990. 6152; 『華嚴經探玄記』 卷3(T1733. 35.162c11-20).

#### 불교학연구회 2024년도 춘계학술대회

데, 80권본은 이 [A-4]에 해당하는 부분을 「화장세계품」이라는 별도의 품으로 세웠음을 알 수 있다.

60권본 『화엄경』(T278) 「노사나불품」

80권본 『화엄경』(T279)

[A-1] 9.405a26- : 爾時 諸菩薩眾及 [B-1] 10.26a20- : 爾時 諸菩薩及 ─ 「여래현상품」 令得開解....

一切世界諸王 咸作是念. 何等是一切諸 切世間主 作是思惟. 云何是諸佛地 云何 佛地 佛境界 佛持 佛行 佛力 佛無畏 佛 是諸佛境界 云何是諸佛加持 云何是諸佛 三昧 佛自在 佛勝法示現菩提 佛眼耳鼻|所行 云何是諸佛力 云何是諸佛無所畏 舌身 意諸根 佛光明音聲. 佛智海 世界 云何是諸佛三昧 云何是諸佛神通 云何 海 眾生海 法界方便海 佛海 波羅蜜海 是諸佛自在 云何是諸佛無能攝取 云何是 法門海 化身海 佛名號海 佛壽量海 一切 諸佛眼 云何是諸佛耳 云何是諸佛鼻 云 菩薩所修行海. 發大乘心 出生諸波羅蜜|何是諸佛舌 云何是諸佛身 云何是諸佛意 願智慧藏. 唯願如來慈悲方便 發起我心 云何是諸佛身光 云何是諸佛光明 云何是 諸佛聲 云何是諸佛智. 唯願世尊 哀愍我 等 開示演說. 又十方世界海一切諸佛 皆 為諸菩薩說世界海 眾生海 法海 安立海 佛海 佛波羅蜜海 佛解脫海 佛變化海 佛 演說海 佛名號海 佛壽量海 及一切菩薩 誓願海 一切菩薩發趣海 一切菩薩助道海 一切菩薩乘海 一切菩薩行海 一切菩薩出

[A-2] 9.408b13- : 爾時 普賢菩薩於 [B-2] 10.32c26- : 爾時 普賢菩薩摩 「보현삼매품」 如來前 坐蓮華藏師子之座 即入一切如來 | 訶薩於如來前 坐蓮華藏師子之座 承佛神 **淨藏三昧正受** 普照一切法界諸如來身 無 力 入于三昧. 此三昧名**一切諸佛毘盧遮** 所障礙 離垢滿足 猶如虛空. 普賢菩薩於|**那如來藏身** 普入一切佛平等性 能於法界 剎亦復如是. …

亦為我等 如是而說. … 如此世界中 普賢菩薩於世尊前 入此三

離海 一切菩薩神通海 一切菩薩波羅蜜海 一切菩薩地海 一切菩薩智海. 願佛世尊

味. 如是 盡法界 虚空界 十方三世 微細 無礙 廣大光明 佛眼所見 佛力能到 佛身 所現一切國土 及此國土所有微塵 一一塵 中有世界海微塵數佛剎 一一剎中有世界 海微塵數諸佛 一一佛前有世界海微塵數 普賢菩薩 皆亦入此一切諸佛毘盧遮那如 來藏身三昧. … [A-3] 9.409a3- : 爾時 普賢菩薩承佛|[B-3] 10.34b10- : 爾時 普賢菩薩摩|「세계성취품」 神力 觀察一切諸世界海 一切眾生海 法 | 訶薩以佛神力 遍觀察一切世界海 一切眾 界業海 一切眾生欲樂諸根海 一切三世諸|生海 一切諸佛海 一切法界海 一切眾生 |業海 一切眾生根欲海 一切諸佛法輪海 一切三世海 一切如來願力海 一切如來神 變海. 如是觀察已 普告一切道場眾海諸 菩薩言.... [A-4] 9.412a20- : 爾時 普賢菩薩欲 [B-4] 10.39a16- : 爾時 普賢菩薩復 「화장세계품」 分別開示故 告一切眾言. 諸佛子 當知此 告大眾言. 諸佛子 此華藏莊嚴世界海 是

**蓮華藏世界海是盧舍那佛**本修菩薩行時|**毘盧遮那如來**往昔於世界海微塵數劫修菩 於阿僧祇世界微塵數劫之所嚴淨 於一一|薩行時 一一劫中親近世界海微塵數佛 一 劫恭敬供養世界微塵等如來一一佛所 淨 一佛所淨修世界海微塵數大願之所嚴淨. 修世界海微塵數願行....

佛海已 普告菩薩大眾海言. …

形如須彌山天宮莊嚴 以念為食. …

[A-5] 9.416b29- : 諸佛子 乃往久遠 [B-5] 10.53c21- : 爾時 普賢菩薩復 「비로자나품」 過世界海微塵數劫 復過是數 爾時 有世 告大眾言. 諸佛子 乃往古世 過世界微塵 界海 名淨光普眼. 中有世界性 名勝妙音 數劫 復倍是數 有世界海 名普門淨光明. 依止摩尼華網海住 清淨無穢 有須彌山塵 此世界海中 有世界 名勝音 依摩尼華網 數世界以為眷屬. 無量寶莊嚴地有三百重 海住 須彌山微塵數世界而為眷屬. 其形 眾寶圍山高廣嚴淨 周匝圍遶 其世界性 正圓 其地具有無量莊嚴 三百重眾寶樹輪 圍山所共圍遶 一切寶雲而覆其上 清淨無 垢 光明照耀 城邑宮殿如須彌山 衣服飲 食隨念而至 其劫名曰 種種莊嚴. …

<표1> 60권본 『화엄경』의 「노사나불품」과 80권본 『화엄경』 5품 비교

60권본 『화엄경』에는 80권본의 많은 경문이 생략된 것처럼 보이지만, 80권본 「여래현상품」과「화장세계품」에 각각 나오는 시방의 세계해와 비로자나불의 연화 장세계해에 관한 서술이 짤막한 형태로나마 포함되어 있다. 그런데 전자는 그 구 성 요소인 세계종이 시방에 하나씩 분포되어 있지만, 후자는 111개의 세계종이 수직으로는 20겹의 세계로 이루어져 있고 수평으로는 방사상(放射狀)과 원형으로 분포되어 있다. 따라서 세계해와 연화장세계는 세계종·국토·부처·주반(主伴)의 보 살·각종 장엄 등을 갖추고 있다는 점에서는 유사하지만, 양자의 '건축 양식'은 구 별된다고 할 수 있다. 한편 경문의 서사 구조를 살펴보면 [A-1]과 [B-1]의 「여 래현상품」은 7처 9회 중 제1회인 적멸도량회의 대중들이 1) 부처의 여러 특징, 2) 부처가 그들을 위해 설한, '바다[海]'라는 말이 붙어있는 온갖 대상들(표에서 볼드체로 표시한 부분), 그리고 3) 부처가 되기 위한 보살의 수행법을 알려줄 것 을 청한다는 내용이다. 여기에서 세계해는 두 번째 부류에 포함되는데, 다음 [A-2]와 [B-2]는 그러한 세계해 등을 보여주기 위해 보현보살이 삼매에 들 때 모든 불국토의 티끌마다 다시 그 티끌 수만큼의 세계해 속에 각각 부처가 있고. 그 앞에 있는 모든 보현보살이 동시에 삼매에 들어감을 설한다. 이처럼 80권본「 보현삼매품」에 대응하는 경문은 극소(티끌)와 극대(세계해)의 상입(相入)과 부처 와 보현의 동시성을 드러낸다. 다음으로 [A-3]과 [B-3]의 「세계성취품」은 "중 생의 업력과 보살의 원행(願行)이 불타의 신력(神力)을 배경으로 하여 이법(理 法)대로"세계해 등을 형성하였음을 설하며,10) [A-4]와 [B-4]의「화장세계품」 은 비로자나가 무수한 부처를 무한한 공간과 시간에 걸쳐서 모시면서 광대한 원 행을 닦아 청정하게[淨修] 한 결과 출현하게 된 연화장세계해의 모습을 구체적으 로 묘사한다. 마지막으로 [A-5]와 [B-5]의 「비로자나품」은 이러한 연화장세계 를 만들어낸 비로자나의 과거 수행을 서술한 것이다. 요컨대 세계해가 중생이 거 주하고 인식하는 환경을 가리킨다면, 연화장세계해는 비로자나의 원행의 산물이 라고 할 수 있을 것이다.

그러나 『화엄경』이 부처와 중생의 상즉상입을 나타낸다고 전제할 경우 시방의 세계해와 비로자나불의 연화장세계해를 구분하는 것이 타당할까? 「여래현상품」은

<sup>10)</sup> 권탄준 2001, 317.

시방세계의 모든 대중이 부처의 광명을 받아 깨어나 비로자나불의 처소에 이르렀 다고 설하고 나서11) 곧바로 "이 화장장엄세계해의 동쪽에 '청정광연화장엄'이라 는 세계가 있고, 그 세계종 안에 '마니영락금강장'이라는 국토가 있으며, 부처 이 름은 '법수각허공무변왕'이다. ...중략... 이와 같이 세계해 티끌 수의 온갖 공양 구 름이 허공에 가득하여 흩어지지 않았다. 이 구름을 보이고 나서 부처를 향해 예 를 올려 공양하고, 곧 동쪽에서 각각 갖가지 보광명장사자의 자리를 만들어내어 그 자리에 앉아 결가부좌하였다" 운운한다.12) 이어 남, 서, 북, 북방, 남방, 서남 방, 서북방, 하방, 상방에 대해서도 유사한 서술이 반복되는데, 이 운집중(雲集衆) 을 나타내는 정형구가 '이 화장장엄세계해'라는 말로 시작한다는 점이 주목된다. 「화장세계품」은 "이때 보혂보살이 다시 대중에게 '불자들이여, 이 화장장엄세계해 는 비로자나여래가 과거에 세계해 티끌 수의 겁 동안 보살행을 닦을 때 하나하나 의 겁마다 세계해 티끌 수만큼의 부처를 가까이하고 하나하나의 부처 처소에서 세계해 티끌 수만큼의 대원으로써 장엄하고 청정하게 한 것이다'라고 고하였다" 우우하면서(위의 [B-4]) '이 화장장얶세계해'를 다시 언급하다. 따라서 『화엄경』 은 이러한 서술을 통해 시방세계가 연화장세계를 떠나있지 않음을 나타내고 있다 고 주장할 수 있을 것이다.13) 또한 연화장세계는 "여래의 원력과 신력으로 장엄 된 세계임에 분명하지만 그 세계에는 또한 중생도 존재"하므로 "수미산을 중심에 놏고 제일 아래의 풍류으로부터 시작하여 화려하고 장엄하며 중중무진으로 펼쳐 지는 제불여래의 세계이며 동시에 일체중생이 동거하는 평등법계"라는 평가도 가 능해 보인다.14) 그러나 이때 사바세계의 교주(敎主)인 '세존'을 비로자나불과 동 일시할 수 있는지, 그의 광명을 받아 대중이 몰려든 비로자나불의 처소인 연화장 세계해가 사바세계를 포함하는지는 저 경문만으로 단정하기 어렵다.

따라서 시방세계(세계해)와 연화장세계해가 서로 다른 공간에 놓여 있다고 해

<sup>11) 『</sup>大方廣佛華嚴經』卷6,「如來現相品」(T279, 10.27a4-6): 爾時 十方世界海一切眾會 蒙佛光明 所開覺已 各共來詣毘盧遮那如來所 親近供養.

<sup>12)『</sup>大方廣佛華嚴經』卷6,「如來現相品」(T279, 10.27a6-20): <u>此華藏莊嚴世界海</u>東 次有世界海 名 清淨光蓮華莊嚴. 彼世界種中 有國土 名摩尼瓔珞金剛藏 佛號法水覺虛空無邊王. … 子 中 如是等世 界海微塵數諸供養雲 悉遍虛空而不散滅. 現是雲已 向佛作禮 以為供養. 即於東方 各化作種種華光明 藏師子之座 於其座上 結跏趺坐.

<sup>13)</sup> 권탄준 2001, 320; 김천학 2010, 118.

<sup>14)</sup> 본각 2018, 259, 261,

석할 수도 있지만, 화엄가들은 그러한 풀이를 배척한다. 그들의 주장에 대해서는 다음 장에서 검토하기로 하고, 다시 「화장세계품」의 이어지는 경문을 살펴보면, 그러한 연화장세계해(화장장엄세계해)가 수미산의 티끌 수만큼의 풍륜에 의해 지 탱되는데, 최상위의 풍륜 위에 향수해가 있고, 그 위에 '종종광명예향당'이라는 대 연화(大蓮花)가 피어서 화장장엄세계해를 품고 있으며, 금강륜산이 그 둘레를 에 워싸고 있다고 설해져 있다.15) 이어 경문은 이 세계의 각종 장엄, 의지처[住], 형 태[形], 본질[體] 등을 열거한 다음, 이러한 불가설의 향수해가 인드라망처럼 분 포되어 있고 가장 중앙에 '무변묘화광'이라는 이름의 향수해로부터 '일체향마니왕 장엄'이라는 대연화가 생겨나고, 그 위에 '보조시방치연보광명'이라는 세계종이 있 으며, 그 위로 최승광변조 등을 비롯한 무수한 세계가 겹겹이 쌓여 있고, '정안리 구등'이라는 부처가 주재함을 설한다. 그런데 각 세계를 설명할 때마다 "불찰미진 수세계가 두루 둘러싸고 돈다[佛剎微塵數世界周匝圍遶]", "2불찰미진수세계가 두 루 둘러싸고 돈다". … "20불찰미진수세계가 두루 둘러싸고 돈다"라는 말이 후렴 구처럼 붙어있다.16) 나아가 비슷한 구조의 세계가 동쪽과 남쪽에도 있고, 이후 우선(右旋)하면서 중앙에는 11개의 세계종이, 그 주변에는 비슷한 방식으로 10개 의 세계종으로 이루어진 그룹들이 원형으로 배열되어 있음을 설명하면서 이 품은 끝나게 된다. 그런데 80권본『화엄경』「화장세계품」은 중앙의 보조시방치연보광 명을 비롯한 세계종의 구조에 대한 서술은 이하에 살펴볼 「이십중화상세계도」에 역사다리꼴의 모양이 채택된 경전적 근거가 되었으며, 세계종의 수 111은 몇몇

<sup>16) 『</sup>大方廣佛華嚴經』卷8,「華藏世界品」(T279, 10.42b3-43c9): 諸佛子 此不可說佛剎微塵數香水海 在華藏莊嚴世界海中 如天帝網分布而住. 諸佛子 此最中央香水海 名無邊妙華光. …중략… 出大蓮華 名一切香摩尼王莊嚴. 有世界種而住其上 名普照十方熾然實光明. …중략… 有不可說佛剎微塵數世界於中布列 其最下方有世界 名最勝光遍照. …중략… 一切寶華莊嚴雲彌覆其上 佛剎微塵數世界周匝圍逸. …중략… 佛號淨眼離垢燈. 此上過佛剎微塵數世界 有世界 名種種香蓮華妙莊嚴. …중략… 三佛剎微塵數世界周匝圍逸. 佛號師子光勝照. 此上過佛剎微塵數世界 有世界 名一切寶莊嚴普照光. …중략… 三佛剎微塵數世界周匝圍逸. 佛號淨光智勝幢. …중략… 此上過佛剎微塵數世界 有世界 名妙寶焰. …중략… 二十佛剎微塵數世界周匝圍逸 純一清淨 佛號福德相光明. 그러나 60권본에는 이렇게둘러싸고 도는 불찰미진수의 세계에 관한 언급이 없고 '세계종' 대신 '세계' 또는 '세계성(世界性)'으로 표현되어 있다.

주석가들에 의해 특별한 의미를 부여받게 되었다.

Ⅲ. 연화장세계에 대한 화엄가들의 해석과 그 특징

Ⅱ장에서 언급한 것처럼 80권본 『화엄경』은 다섯 번째 품인「화장세계품」에서 연화장세계를 집중적으로 서술하고 있다. 그런데 80권본 『화엄경』의 제2회 다섯 품(「여래현상품」~「비로자나품」)이 60권본 『화엄경』에서는 「노사나불품」이라는 하나의 품에 대응하기 때문에 법장의 『탐현기』 권3의 「노사나불품」 주석을 통해 그의 연화장세계에 관한 이해는 물론, 『화엄경』의 부처에 대한 그의 전반적인 입장도 엿볼 수 있다. 그는 우선 다음과 같이 「노사나불품」에서 연화장세계를 다루고 있음에도 왜 그 제목이 부처만 언급하고 있는지를 해명한다.

물음: 아래 문장에서는 다섯 바다를 대략 밝히고 세계에 대해서 자세히 논하는데, 어찌하여 '세계품'이라고 하지 않고 부처의 이름을 제목으로 삼는가?

답변: 고덕은 이렇게 풀이한다. "주인을 따라 이름으로 삼기 때문에, 주인이 빼어나기 때문에 불국토의 주인을 들어서 설한다."이제 (나는) 이렇게 풀이한다. "부처는 삼세간에통하기 때문이다. 아래 문장의 '국토'등은 곧 노사나불이니, 십신 가운데 국토신 등과 같다. 또한 의보(依報)와 정보(正步)가 걸림이 없기 때문이니, (품의) 이름과 (경문의) 풀이를서로 들어서 문장을 꾸민 것이다. 또한 다섯 바다 중 부처 바다가 나머지 네 바다를 갖추고 있으며 나머지도 그러하지만, 부처가 빼어나므로 홀로 들어 궤칙으로 삼고 이름으로삼은 것이며, 나머지는 설하지 않은 것이다."17)

여기에서 법장은 부처라는 정보와 연화장세계라는 의보 간에 걸림이 없음을 그이유로 들면서 연화장세계를 부처 자체로 볼 수 있음을 강조하고 있다.

다음으로 12부처(師子座光明勝照,廣大光明智勝,金剛光明普精進善起 등)와 7세계성(善住,法界等起,出十方化身 등)을 설하는 경문에 대한 그의 다음 주석은

<sup>17)『</sup>華嚴經探玄記』卷3(T1733, 35:146c26-147a5): 問 如下文中略明五海 廣辨世界 何故不云世界 品乃題佛名耶. 答古德釋云 以從主為名故 以主勝故 土主以說之. 今釋以佛通三世間故 下文土等即是 舍那佛 如十身中國土身等. 又以依正無礙故是故 標釋互舉文綺耳. 又以五海中佛海即具餘四海餘亦爾以佛勝故獨標為軌故以為名. 餘不說也.

Ⅱ장에서 논한 시방세계와 연화장세계 간의 상입 관계를 잘 보여준다.

제덕은 연화장세계 밖에 시방국토가 있다고 풀이하는데, 그 문장을 살펴보면 그렇지 않은 것 같다. (시방국토가) 이미 연화장세계 안의 향수해 속 연화를 취하여 지니고 있기에 밖에 있지 않음을 안다. 더욱이 문장을 맺으면서 (그 국토를) 노사나에 귀속시키므로 또한 밖에 있지 않은 것이다<sup>18)</sup>

그런데 『화엄경』이 10이라는 수에 의해 무진(無盡)을 드러내고 있기 때문에 법 장은 이 어긋나 보이는 숫자 12와 7에 대해서 다음과 같이 해명한다.

이 12불국토에 대하여 어떤 이는 십이인연에 배대하고, 어떤 이는 보살의 십이주 등에 배대하여 하나하나 그것을 풀이하는데 그 뜻이 그렇지 않은 것 같다. 어찌 12라는 수가 같다고 곧 배대하여 (그렇게) 풀이하겠는가? 다만 이 경이 밝히는 것은 모두 10이라는 수로써 무진을 드러내는데, 비록 12, 7, 8 등의 수가 있더라도 모두 늘어나거나 줄어든 10이다. 『십지경론』에서 풀이한 것처럼 결국 10이라는 수이니, 어찌 (그렇게) 배대할 수 있겠는가? 더욱이 뜻과 이치 또한 (12에 맞추어 풀이한 것과는) 다르다. 또한 이 경이 설하는하나의 현상이나 하나의 국토는 모두 법계에 편재하며, 일체의 인(人)·법(法)·교(教)·의(義)·인(因)·과(果)·이(理)·사(事) 등 모든 법문은 단지 하나의 양상이 아니므로 하나의 법문으로써 풀이할 수 없다. 위아래의 문장들도 모두 이에 준하여 알라.

물음: 그렇다면 어찌하여 위아래의 문장들은 모두 한두 가지 뜻으로써 풀이하는가?

답변: 다시 일체의 하나로써 풀이하므로 오류가 없다. 따라서 혹은 일(一)이어도 적지 않고, 혹은 다(多)라고 하더라도 늘어나지 않는다. 문장을 이루기 위해 앞뒤로 펼쳤으니, 깊이 그 뜻을 체득하여 많고 적음에 가로막힘이 없어야 한다.<sup>19)</sup>

<sup>18) 『</sup>大方廣佛華嚴經』 卷4,「盧舍那佛品」(T278, 9.41427-415a3); 『華嚴經探玄記』 卷3(T1733, 35:164, c17-21): ··· 有諸德釋為華藏界外十方國土. 詳其文恐不然. 既取華藏內香海中蓮華而持 故知非外. 況下文結屬舍那故亦非外.

<sup>19) 『</sup>華嚴經探玄記』卷3(T1733, 35.164c27-165a10): 此十二佛土 有人用配十二因緣 有配菩薩十二 住等 ——釋之. 義恐不然 豈以十二數同即便配釋. 但此經所明皆應十數以顯無盡. 縱有十二七八等數皆是增減之十. 如地論釋 還是十數 豈得配耶. 況義理又別. 又此經所說一事一土 皆遍法界 具足一切人法教義因果理事等一切法門. 非適一相故 不可以一門釋耳. 上下諸文皆准此知. 問若爾上來諸文 何故皆以一二義等釋耶. 答還以一切之一釋故無過. 是故或一不少 或多不增. 為成文故布之前後 深須得意 多少無礙.

이러한 주석을 통해 법장이 『화엄경』에서 숫자 10이 가지는 상징성을 명확하게 인식하면서, 경문을 축자적으로 읽을 때 생기는 혼란을 해소하려 하고 있음을 알수 있다. 그러나 이러한 사례는 경문에 나오는 숫자나 모양, 이름 등 하나하나에 풍부한 수행론적 의미를 부여하는 이통현의 주석에 비하면 그다지 많이 발견되지 않는다. 예컨대 법장은 연화장세계의 서술에 앞서 운집중이 시방에서 왔음을 설한 경문에서 동쪽이 먼저 언급되는 이유에 대해 "밝힘[開明]의 시작을 드러내기때문에, 그 방향을 따르기 때문에, 서역에서 방향의 뜻은 동쪽을 우선시하기 때문이다. 당전(堂殿)이 모두 동쪽을 향하니, 기원사와 보리사도 모두 동쪽을 향한다. 부처의 설법도 대개 동쪽을 향하므로 면문(面門)의 광명도 동쪽을 향한다"라고설명한다.20) 나아가 연화장세계를 떠받치고 있는 풍륜과 향수해에 대해서는 다음과 같이 풀이한다.

또한 여기에서 가장 아래의 풍륜이 (향수해를 품지 않고) 넘어서서 연꽃 위의 보배 땅을 지탱하며, 가장 위의 풍륜이 이웃하는 순서대로 연꽃 아래의 향수해를 지탱하고 있는 것은 위와 아래가 용융하고 자재하여 걸림 없음을 나타내기 위함이며, 저 염토(染土)의 짜고 맹렬한 바다와 다르기 때문에 '향수해'라고 한 것이다. '향'에는 두루 훈습한다와 향기롭다는 두 가지 뜻이 있고, '수'에도 청정함과 씻음이라는 두 가지 뜻이 있고, '해'에도 깊고 넓다 및 덕을 갖춤이라는 두 가지 뜻이 있다. …중략… '대연화'는 양(梁)『섭대승론』에 내 가지 뜻이 있으니, 첫째 세간의 연꽃이 진흙에 있더라도 물들지 않는 것과 같은데, 법계의 진여가 세간에 있으면서도 세간법에 물들지 않음을 비유한 것이다. 둘째 연꽃의 성품이 스스로 피어나는 것과 같은데, 자성이 중생을 깨우침을 비유한 것으로서 증득하면 자성이 개발되는 것이다. 셋째 연꽃이 벌들에 의해 (꿀을 모으기 위해) 채집되는 것과 같은데, 진여가 여러 성인에게 쓰임을 비유한 것이다. 넷째 연꽃이 향기·청정함.·부드러움·사랑스러움이라는 네 가지 덕을 갖고 있는 것과 같은데, 상·락·아·정이라는 진여의 4덕을 비유한 것이다. 이러한 것들은 모두 의지(依止)의 뜻이다.<sup>21)</sup>

<sup>20) 『</sup>華嚴經探玄記』卷3(T1733, 35.152a7-11): 何故先辨東方. 謂顯開明之始故 順彼方故 以西域方 儀以東為上故. 其堂殿皆面向東 如祇洹寺菩提寺皆面向東. 如來說法亦多分面向東 故面門光出正即向東.

<sup>21) 『</sup>華嚴經探玄記』卷3(T1733, 35.163a12-25): 又此中最下風輪超越持於華上寶地 最上風輪隣次 持於華下香海者. 顯上下鎔融自在無礙故 為異彼染土鹹烈海故 言香水海也. 香有二義 一普熏義 二芬 馥義. 水亦二義 一清淨義 二洗濯義. 海亦二義 一深廣 二具德. … 子守… 大蓮華者. 梁攝論中四義. 一如世蓮華在泥不污 譬法界真如在世不為世法所污. 二如蓮華性自開發 譬真如自性開悟眾生若證則自性開發. 三如蓮華為群蜂所採 譬真如為眾聖所用. 四如蓮華有四德 一香二淨三柔軟四可愛 譬真如

이처럼 법장은 연화장세계의 형상과 명칭에 대해 한편으로는 경론이라는 교학적 근거를 통해 나름의 포괄적 해석을 시도하지만, 다른 한편으로는 '불교적 상식'의 범주를 벗어나지 않았다는 인상을 준다.

이에 비해 관련 경문에 대한 이통현의 풀이는 훨씬 파격적이다. 그는 60권본 『화엄경』을 주석한 법장과 달리 연화장세계를 집중적으로 서술한 80권본 『화엄경』 의 「화장세계품」을 주석하였기에 보다 자세하게 그 명칭을 풀이할 뿐만 아니라 자신의 수행론적 입장을 명확하게 투영한다. 예컨대 『신화엄경론』에서 그는 연화장세계를 떠받치는 풍륜을 다음과 같이 풀이한다.

이처럼 화장세계의 장엄은 모두 이 풍륜 위에서 모든 경계를 지탱하는데, 모든 복행(福行)이 다 원(願)에서 생겨나므로 또한 과거의 원인[本因]을 가지고서 모든 결과[果]를 지탱하는 것이다. 이는 <u>원바라밀</u>로써 일체의 바라밀을 이루는 것이니, 과거의 원인이 이와 같으므로 원인과 결과가 서로를 받쳐준다. 이제 제8지 및 초발심의 시기에 <u>원바라밀</u> 가운데의십바라밀로써 10종의 풍륜을 이루니, (풍륜은) 그 위의 열 가지 일체 장엄을 지탱하는 데쓰인다. …중략… 예컨대 가장 밑의 풍륜이 '평등주'라고 불리는 것은 <u>원바라밀</u> 가운데 단 나바라밀에 의해 과보로서 얻어진 것[報得]이며, 능히 그 위의 일체보염치연장엄을 지탱할수 있는 것이다. 또한 이것은 <u>원바라밀</u> 가운데 보시문인 법시(法施)·재시(財施)·혜시(惠施)의 과보로서 생겨난 것이다. …중략… 또한 중생세간의 망상(妄想)의 업 바람이 가장 밑에놓여서 위로 수계(水界)의 끝인 금강지산(金剛地山)을 지탱하여 그것을 안주하게 하여 혜성의 모습과 그윽한 빛이 하늘 무늬를 이루어 운행하면서 떨어지지 않게 하는 것처럼, 연화장의 본체는 법신이 무의주지(無依住智)라는 본체를 따라 운행하여 그 과보로서 얻어진 것이다.<sup>22)</sup>

여기에서 그는 연화장세계를, 현상적으로는 망상에 사로잡혀 있는 중생의 본질, 곧 법신불의 수연(隨緣)하는 지혜(무의주지)의 소산(所産)으로 보는 데에서 한

四德 謂常樂我淨. 如此等並為依止義故也.

걸음 더 나아가 연화장세계라는 결과를 이루기 위한 원인인 수행의 항목을 원바라밀, 단나바라밀 등으로 구체적으로 적시하고 있다. 이러한 주석의 이론적 토대는 "대개 과보는 헛되이 얻지 않고, 모두 그 기인하는 바가 있다. 원인을 모른다면 어찌 과보를 닦겠는가?"라는 그의 말에 잘 드러나 있다.23) 아울러『화엄경』전체를 세속의 상식이나 상징에 입각하여 해석하는 그의 일관된 주석 태도도 위의 인용문에서 확인할 수 있는데, 그는 "아래 (「입법계품」에서) 문수사리가 항상(그를) 따르는 대중 가운데에서 모두 이름으로써 법을 나타내어 이름을 보면 수행을 아는 것처럼, 이 화장세계해의 경우 결과를 보면 원인을 알게 되니, 다른 경을 따로 인용하여 증명하거나 빗대어서는 안 된다. 이 경은 이름을 보면 법을 알고 결과를 보면 곧 원인을 알 때 비로소 이 경의 의취(意趣)를 안다고 할 수 있다. 다른 경의 법상과 문호(門戶)는 이 경과 상응하지 않는 경우가 많다"라고 논평하기도 한다.24)

한편 그는 111세계종과 관련하여 '선덕(先德)'의 설로서 '삼천대천세계×항하사=1세계해, 1세계해×항하사=1세계성, 1세계성×항하사=1세계종'이라는 도식을 제시하는데, 이는 법장의『오교장』의 설을 가리키는 것으로 보인다.25) 이통현은 이러한 세계종의 계산식을 소개한 후 연화장세계의 111세계종이 상징하는 바에 대하여 다음과 같이 매우 흥미 있는 주석을 가한다.

중심의 11개는 십일지에서 과보로서 얻는 것이다. 상하의 20겹이 점점 증광(增廣)하는 것은 십일지의 수행문 가운데 하나의 지에 <u>두 겹의 인과</u>가 있음을 밝히는 것이다. (하나의 지)를 닦아 나아가는 가운데 모두 하나는 정과(正果)이고 하나는 향과(向果)이므로 그 20

<sup>23) 『</sup>新華嚴經論』卷13(T1739, 36.803a15-16): 夫報不虛得 皆有所因. 若不知因云何修果.

<sup>24) 『</sup>新華嚴經論』卷13(T1739, 36.803a22-26:如下文殊師利常隨眾中 總以名表法即見名知行.如此華藏世界海見果知因 不可別引餘經將來證此. 此經見名即知法 見果即知因 方可識此經之意趣. 餘經法相門戶 多不與此經相應. 여기에 나오는 "以名表法", "見名知行", "見名即知法 見果即知因"등의 표현은 『신화엄경론』 권5(T1739, 36.752a3-4)에 보이는 "即事表法"과 상통한다. 고승학 2013. 119-120 참조.

<sup>25) 『</sup>新華嚴經論』卷13(T1739, 36.803b28-c1): 如先德釋云三千大千世界數至恒沙為一世界海 海世界數至恒沙為一世界性 性至恒沙為一世界種; 『華嚴一乘教義分齊章』卷3(T1866, 45.498a8-20). 법장에 따르면 이렇게 정의된 세계종을 다시 무량시방항하사(無量十方恒河沙)만큼 세어나가면 삼승 또는 대승의 종교(終敎)에서 설정하는 부처의 교화 영역, 곧 섭화분제(攝化分齊)가 된다. 법장과 이통현의 섭화분제에 대한 비교와 그 수행론적 의의는 Koh 2015/2017, 12-16 참조.

겹에 있는 부처 이름은 모두 이 승진(勝進) 인과의 부처인 것이다. …중략… 이 11개 세 계 바깥 주변에 따로 100개의 세계종을 든 것은 이 십일지에서 <u>십바라밀</u>의 수행을 섭화 하여 윤위산(輪圍山)의 법계에 두루 미침을 밝히기 때문이다. 또한 방위의 순서대로 각각 그 10이 있어서 통틀어 100을 말한 것이다. …중략… 통틀어 110개 세계종이 있으니, 십 주, 십행, 십회향, 십지, 십일지에 배대하고 5위의 법에 각각 부처의 인과가 있어서 도합 100이 있고, 근본 5위 가운데 본래 스스로 10겹 인과가 있어서 근본으로 삼는다. 5위 가 우데 각각 두 겹의 인과가 있어서 곧 10이 되며, 이것이 근본이 되는 것이다. 5위의 부처 인과는 5위 가운데에서 닦아 나아감을 짓기 때문이다. 곧 이 초회의 5위 부처 인과의 경 우 통틀어 110이 있고, 다시 1개 세계종이 있으니, 불위(佛位)를 밝히기 위함이다. 이 하 나는 일체에 두루 미쳐서 하나를 짓는 것이다. …중략… 1, 3, 5, 7, 9가 10과 더불어 조 건을 이룰 때는 단지 2, 4, 6, 8, 10을 놓아서 만수(滿數)를 갖추니, 이 원수(圓數)는 더하 거나 덜 수 없는데, 불법과 세간법이 비슷하기 때문이다. …중략… 세속법에서 1이 양이 고, 2가 음이고, 양은 움직이고 음은 따르는데 스스로는 작용하지 못하는 것처럼 …중 략··· 이 여래가 세상에 나온 뜻은 중생을 이롭게 하는 데 있는데, 만약 진제가 세속을 따 르지 않는다면 수행이 세워지는 바가 없고 덕이 구제하는 바가 없게 될 것이다. 곧 부처 는 스스로 부처이고 중생은 스스로 중생이 되어 버린다. 만약 중생을 이롭게 하기 위해 법칙을 시설(施設)한다면 부처는 양의 덕이며, 시설된 가르침은 음이 될 것이다. 따라서 이 경을 원교라고 이름하니, 부처는 감괘(坎卦)의 1에 거처하고, 가르침을 세우면 곧 10이 니, 감괘가 스승으로 봉해짐이기 때문이다. 보현보살은 가르침을 세워 중생을 이롭게 하 는 인과의 연기법에 자재하여 연생에 걸리지 않음을 나타내기 위해 111세계종을 들어 5 위의 인과에 배대하여 111의 법문이 있게 된다. …중략… '십(十)'의 아래에 '일(一)'을 그 으면 '사(士)'자인데, 어진 선비의 법을 밝히며, 법은 11에 부합하니, 11개 세계를 가지고 서 십일지의 법문을 안립하게 한 것이다.26)

위에 제시한 이통현의 주석은 '1) 중앙 11세계종의 20겹=십일지(등각위) 수행 10단계×2겹 인과(正果+向果), 2) 주변 100세계종=시방 10세계종×십바라밀, 3)

<sup>26) 『</sup>新華嚴經論』卷13(T1739, 36.804a28-c18): 中心十一箇即十一地報得. 上下二十重漸漸增廣者明十一地行門中一地有兩重因果. 為地進修中 皆一正果一向果. 其二十重所有佛號 皆是勝進中因果佛也. … 중략… 除此十一箇世界外 周圍別舉出一百箇世界種者即明此十一地攝化十波羅蜜行遍輪圍山法界內故. 且隨方次第各有其十 都言一百. … 중략… 總共有一百一十箇世界種配十住十行十迴向十地十一地. 五位法各有佛因果都有一百. 本五位中本自有十重因果為本. 五位中各有兩重因果即是十 此為本. 五位佛因果與五位中作進修故. 即如此初會五位佛因果是都有一百一十 更有一箇世界種為明佛位. 是一遍一切中作一故. … 중략… 如一三五七九與十作緣但置二四六八十具滿數故是圓數不可加減是佛法世間法皆相似故. … 중략… 如俗法一為陽二為陰陽動陰隨不可自用. … 중략… 是如來出世意在利生真不隨俗故行無所設也德無所濟也. 即佛自佛眾生自眾生. 若為利眾生施設法則即佛為陽德所設教為陰. 是故此經名為圓教. 佛處坎之一而設教即十. 以坎為師封故. 普賢菩薩為明設教利生因果緣起法須自在不滯緣生故舉一百一十一世界種配其五位因果有一百一十之門. … 중략… 十下作一是其士字明仁士之法法合十一令以十一箇世界安立十一地法門.

111세계종=10겹 근본 부처 인과(5위×2겹)+100세계종+1세계종(불과)'이라는 도식으로 정리할 수 있다. 음양오행설을 이용하여 불법과 세간법 또는 진제와 속 제의 상관성을 설파하고, 파자(破字)를 통하여 부처(십일지)를 상징하는 중앙의 11세계종이 선비의 덕을 나타낸다고 하는 그의 해석은 억측에 불과하다고 비판할 수 있겠지만, 그가 이 세계종의 숫자를 수행의 관점에서 읽어내기 위해 치열하게 고심한 것을 무의미하다고 배척할 수만은 없다. 그리고 이는 혜원(慧苑, 643-?)이 한역된 용어를 산스크리트어와 대조하여 설명한다거나 육합석을 동원하여 풀이하는 현학적 태도를 보인 것과 명확한 대조를 보인다. 예컨대『간정기』는 다음과 같이「화장세계품」의 제목을 풀이한다.

먼저 이름을 풀이한다. 산스크리트본은 이 품을 5품으로 나누었는데, 처음 하나는 본품(本 品)이고 뒤의 넷은 자품(子品)이다. 지금 이 본품을 산스크리트본은 갖추어 '拘蘇摩 (Kusuma)+多羅(tala)+驃訶(vyūha)+阿楞伽(alamkāra)+嚕迦駄超(lokadhātu)+三牟達羅 (samudra)+鉢履輸陀(pariśuddha)+懼曩(guṇa)+三牟達囉(samudra)+阿縛婆娑 (avabhāsa)'라고 하니, 한역(漢譯)하면 '華藏莊嚴嚴具世界海之遍清淨功德海光明'이다. 곧 땅·산·하천·바다 등이 종종광명예향당대연화에 머물러 함장되므로 '화장'이라 한 것이다. 이 꽃[華]이 곧 저장하므로[藏] 지업석(持業釋)이다. 또 떠받치고 있는 향수해에서 각각 하 나의 대연화를 생하여 세계종을 지탱하며, 이로부터 여러 꽃을 생하므로 '화장'이라 한다. 이는 꽃을 생하는 장이므로 유재석(有財釋)이다. 만약 새겨진 글자에 의거하여 명칭을 번 역한다면 '화장세계해'라고 이름하니, 산스크리트본에 '拘蘇摩多羅嚕迦駄都三牟達羅'라고 되어 있기 때문이다. 유재석에 의거한다면 '연화장세계해'라고 이름해야 한다. '장엄엄구' 란 저 땅·산·하천·바다·갗은 보배·향·빛·누각·나무 등이 찰해(刹海)의 장엄구가 되어 함께 장엄하기 때문이다. '변청정광명공덕해'란 저 땅·산 등이 모두 무루의 복혜가 두루 성취한 것이기 때문이다. '세계해지'란 여러 세계를 관장하여 포섭함이 바다처럼 넓고 많음을 말 하니, 화장 자체가 아니므로 '해지(바다의)'라고 한 것이다. '지(之)'라는 글자는 주어에 속 함을 나타내는 말이므로 의주석(依主釋)이다. 혹은 유재석이라고 해도 이치에 어긋남이 없 다.27)

<sup>27)『</sup>續華嚴經略疏刊定記』卷3(X221, 3.627c8-22): 初釋名者 梵本於此品中[+分為?]五品. 初一是本品 後四是子品. 今此本品 梵本具名拘蘇摩多羅驃訶阿楞伽噜迦駄超三牟達羅鉢[口\*履]輪(入呼)陀 懼囊三牟達羅阿縛婆(上呼)婆. 此云華藏莊嚴嚴具世界海之遍清淨功德海光明. 謂地山河海等 住在種種光明藥香幢大蓮華中所含藏故 名為華藏. 此華即藏故 持業釋也. 又以所持香水海中 各生一大蓮華持世界種. 由此出生多華故 名為華藏. 此即生華之藏 有財釋也. 若據刻字翻名 則名華藏世界海. 梵本音云拘蘇摩多羅噜迦駄都三牟達羅故. 若依有財 應名蓮華藏世界海. 莊嚴嚴具者 即彼地山河海眾寶香光樓閣樹等. 為剎海之嚴具 共莊嚴故. 遍清淨光明功德海者 即彼地山等 皆是無漏福慧遍成就故. 世界海之者 謂所管攝諸世界廣多如海. 既非即是華藏自體故云海之. 之聲即是屬主聲故 依主釋也. 或有

이러한 주석은 경전 이해에 정확성과 전문성을 기한다는 나름의 장점이 있음에 도 불구하고 「화장세계품」의 상징성을 충분히 드러내지는 못하며, 대체로 『간정기』의 주석은 「화장세계품」과 관련해서는 경문의 구성과 게송의 핵심어를 요약해서 제시하는 정도에 그치고 있다.

본 논문은 지면의 제약으로 연화장세계에 관한 혜원이나 정관의 설명을 충분히다루지는 못하지만, 명대에 인조(仁潮, 생몰년 미상)가 편찬하여 화엄을 비롯한불교 교리 전반에 대한 포괄적 이해에 이바지한 『법계안립도』에는 혜원의 주석이인용되어 있지 않고 정관의 주석 역시 다음과 같이 다소 비판적으로 소개된다.

청량(징관)의 『소』에는 논제를 제시하는 부분과 결론을 맺는 부분에 준하면 모두 '불가설불할미진수'라는 말이 있다. (그러나) 문장들을 따로따로 설명할 때에는 단지 19불찰미진수만을 나열하여 20겹으로 삼는다. 위요(圍繞)하는 주체인 세계[利]가 단지 211세계의 타끌 수만큼만 있는 것이다. (『소』는 논제와 결론을 밝히지만, 다른 것을 많게 하고 소소한 것을 구별한다. 경에 보주(補註)하면서 단지 20개의 세계를 주된 것으로 삼고, 권속은 20겹으로 삼은 것이다. 어찌 중간에 지나간 세계해에는 권속이 없겠는가? 곧 8방의 위와 아래가 거듭 비어 있으니, 어찌 (법계의) 안립을 이루겠는가? 이에 그러하지 않음-그의 풀이가 틀렸음-을 알겠다. 따라서 경문은 결론을 맺으면서 '이와 같이' 등의 약간의 수가 있으니, 곧 8방에 거듭 가득 펼쳐져 가지런하여 다름이 없으며 그 수가 갖추어져 있음을 알라.)28)

그런데 아래 그림3 하단의 도식을 소개한 뒤 연화장세계를 이룬 보살의 수행 [華藏業因]과 관련하여 『조백론(棗栢論)』, 곧 이통현의 『신화엄경론』을 길게 인 용하는 것을 볼 수 있는데,<sup>29)</sup> 이는 그때까지 이통현의 주석이 끼친 영향력을 보

財釋 理亦無違. 위의 번역에서 음사어의 괄호 속에 산스크리트어를 추가한 것은 스창츠(釋長慈) 2018, 200을 참고하여 수정한 것임.

- 28) 『法界安立圖』卷3(X972, 57.482c17-21): 清涼疏云 准標及結 皆有不可說佛剎微塵數. 其別辨中但列十九佛剎微塵數為二十重. 其能遶剎但有二百一十剎塵數(疏明標結 多別別少. 補註經中 但以二十箇世界為主及眷屬為二十重. 豈中間所過之剎 獨無眷屬. 則八方之上下重重空缺 何成安立. 乃知不爾. 故文結云 如是等有若干數. 則知八方重重布滿齊等 無異其數已具.
- 29) 『法界安立圖』卷3(X972, 57.485b5-24): 棗栢論云 初因大願力任持一切報得風輪. 甚深大慈悲報得香海. 無邊大行報得蓮華. 又蓮華即無依智體大悲含育之宮殿. 智照觀根 順悲濟物之樓閣. 平等自性

여주는 것이라고 할 수 있다.

### IV. 맺는말

연화장세계는 화엄의 세계관을 상징적으로 나타내주는 개념이지만, 『화엄경』「화장세계품」은 거의 동일한 패턴의 문장을 반복적으로 사용함으로써 그 세계가 어떤 구조로 이루어져 있고, 그것이 종교적 실천과 관련하여 어떤 의미를 지니는 지를 제대로 파악하기 어렵게 만든다. 기존의 연화장세계 연구는 「화장세계품」 외의 여러 품들을 종합적으로 살펴봄으로써 중생과 부처의 관계, 연화장세계 내지 세계의 형성 과정 등을 밝혀내는 성과를 거두었지만, 화엄가들이 이 경문에 대해서 어떻게 접근했고 각 주석이 어떤 특징을 보이는지는 충분히 해명하지 못하였다.

이에 본 논문은 법장과 이통현을 중심으로 이들 주석가가 이 연화장세계는 비로자나부처가 과거에 일으킨 원행(願行)에 의해 세워졌지만, 그것이 중생과 별개로 존재하는 것이 아님을 드러내고자 했음을 몇몇 사례를 분석하여 보였다. 그와함께 법장의 주석이 의정무애의 이념을 강조하면서 경문의 상징성을 다소 고전적인 방식으로 드러내려한 것과 달리, 이통현은 경문의 구절 하나하나를 수행과관련시키고 그러한 목적을 달성하기 위해 종종 세속의 사고방식을 거리낌 없이채택하고 있음도 확인하였다. 본 논문에서는 혜원과 징관 등의 주석은 소략하게언급했지만, 위에서 살펴본 것처럼 111세계종과 관련하여 두 주석가의 설명은 약간의 혼선을 일으켰다고할 수 있다. 따라서 연화장세계를 설명하는 화엄가들의견해를 더욱 세밀하게 분석할 여지가 있으며, 이는 후속 연구를 통해 보완하고자

法身淨戒之摩尼防護之業報得輪圍. 萬行利生開敷眾善報得眾華. 建行覆蔭之寶樹 如如報業所因. 不可具悉○夫報不虚得 皆有所因. 若不知因 云何修果. 以斯而觀 亦可云 平等荷負 一切無疲厭故 報得寶地. 以大悲隨方潤物故 有諸香水海. 隨機普利 于諸世間清淨無染故 諸蓮華高出水上. 以諸妙德發起一切諸善根故 有世界種. 又以尸波羅蜜為之寶垣. 摧邪建正為之寶幢. 覆以寶網報細智交絡也. 懸以寶鐸表法音攝召也. 嚴之眾寶酹檀那之德也. 興之供雲答精進之恩也. 加以破闇之光明普熏之香艸 三昧遊戲之園苑 無著無礙之渠流 及于八正階陛 令眾蹈之. 三明臺觀令眾升之. 法喜禪悅令眾味之. 慚珍愧瓔令眾飾之. 七覺之叢林蓊鬱 八解之花果芬芳歷. 重重之聖位 遊處處之道場. 皆是因果相符 事理相濟. 體用無礙 悲智無方 心境交參. 聖德難量 神功巨(=詎)議. 一剎如是 十剎同然(上約一德一行因果相似者 言之若一度具諸度 一德具多德 互相涉入 則非言思可及). 밑줄 친 부분은 위에 인용한『신화엄경론』의 문장과 일치하거나 유사한 표현들이다.

		불교학연구회	2024년도	춘계학술대회
한다.				
	- 185	; <b>–</b>		

부록: 연화장세계의 시각화

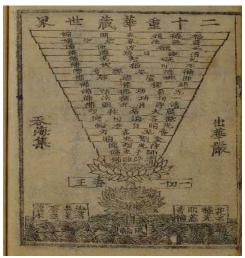


그림1. 개흥사판(1647) 「현수제승법수(賢首諸乘法數)』, 「이십중화장세계(二十重華藏世界)」(no. 2645, 권1.62)<sup>30)</sup>

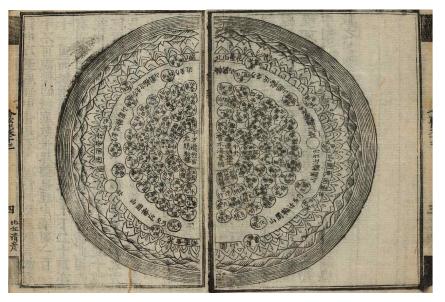


그림2. 쌍계사판(1695) 『화엄현담회현기(華嚴懸談會玄記)』, 「화장장엄세계해(華藏莊嚴世界海)」(no. 358, 권13.5)<sup>31)</sup>

<sup>30)</sup> https://kabc.dongguk.edu/viewer/view?dataId=ABC\_NC\_02645\_0001

<sup>31)</sup> https://kabc.dongguk.edu/viewer/view?dataId=ABC\_NC\_04041

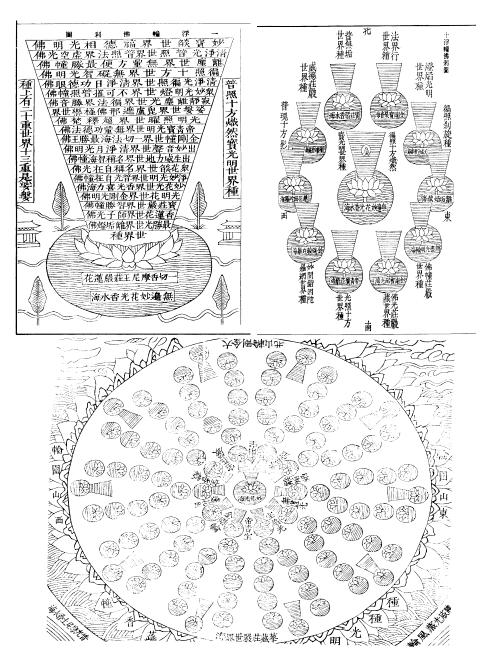


그림3. 『법계안립도』의 일부당불찰도(一浮幢佛剎圖)와 십부당불찰도(十浮幢佛剎圖)32)

<sup>32) 『</sup>法界安立圖』卷3(X972, 57.481d, 483a, 484b).

## 참고 문헌 REFERENCES

- ◆ 약호 및 일차 문헌 Abbreviations and Primary Sources)
- T Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經, ed. by TAKAKUSU Junjirō 高楠順次郎 and WATANABE Kaikyoku 渡邊海旭, 100 vols. Tokyo: Daizōkyōkai, 1924-1935.
- X Manji shinsan Dai Nihon zokuzōkyō 卍新纂大日本續藏經 (Revised reprint of the Dai Nihon zokuzōkyō). Edited by KAWAMURA Kōshō 河村照孝, et al. 88 vols. Tokyo: Kokusho Kankōkai, 1975–1989.

『大方廣佛華嚴經疏』 T1735.

『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』 T1736.

『大方廣佛華嚴經』 T278, T279.

『法界安立圖』 X972.

『新華嚴經論』 T1739.

『華嚴經探玄記』 T1733.

『華嚴一乘教義分齊章』 T1866.

## ◆ 이차 문헌 Secondary Literature

BONGAK 본각. 2018. 『화엄교학 강론』. 고양: 뜨란.

CHOE Dongsun 최동순. 2000. 「天台智顗의 蓮華藏世界」. 『대각사상』 3집: 269-279.

CHOE Yeonshik 최연식. 2015. 「표훈(表訓)의 일승세계론(一乘世界論)과 불국사· 석굴암」. 『불교학보』 70집: 95-120.

CIYI 慈怡 主編. 1988. 『佛光大辭典』. 臺北: 佛光出版社.

IRISAWA Takashi 入澤崇. 1988. 「蓮華蔵世界」. 『印度學佛教學研究』 36巻 2號:

- 59-66.
- KIM Cheonhak 김천학. 2010. 「『화엄경』의 연화장세계」. 『정토학연구』 14집: 105-133.
- KIM Seonhui 김선희. 2017. 「조선 후반기 80『華嚴經』 蓮華藏世界圖의 特質」. 『한 국교수불자연합학회지』 23권 2호: 139-190.
- KOH Seunghak 고승학. 2013. 「『신화엄경론』에 나타난 이통현의 『화엄경』 해석의 특징」. 『불교학연구』 34호: 113-145.
- ----. 2015/2017. "The Huayan Philosophers Fazang and Li Tongxuan on the 'Six Marks' and the 'Sphere of Edification." The Eastern Buddhist 46, no. 2: 1-18.
- ----. 2019. 「동아시아 불교와 '불국토' 개념의 의미: 천태와 화엄의 문헌을 중심으로」. 『천대학연구』 22집: 44-75.
- ----. 2022. 「보살계에 관한 화엄의 입장」. 『동아시아 불교의 생활규범: 계율·대승계·청규·비승비속』. 금강학술총서 38. 서울: 마르가.
- KWON Tanjun 권탄준. 2001. 「華藏世界 硏究」. 『불교학보』 38집: 311-337.
- MOCHIZUKI Shinkō 望月信亨 著,塚本善隆 増訂. 1954-1963. 『望月佛教大辞典』. 東京: 世界聖典刊行会.
- NAKAMURA Hajime 中村元 . 2001. 『広説佛教語大辞典』. 東京: 東京書籍.
- PARK Insuk 박인석. 2009. 「『종경록』에 나타난 具分唯識의 기원」. 『불교학연구』 23호: 299-331.
- SHI Changci 釋長慈. 2018. 『如來藏之研究』「第四章 如來藏說之孕育與完成」. 『福嚴推廣教育班』第35期: 89-113.
- SHI Ruyi 釋如藝, 2020.「從華嚴淨土觀初探華藏淨土與彌陀淨土之關係」. 『大專學生佛學論文集』 2020: 1-20.
- WALLEY, Akiko. 2023. "Through the Open Gate of Heavens: The Tōdaiji Objects and Salvation in Vairocana's Lotus Treasury World." Religions 14, no. 4: 1-29.

[제6발표 논평1]

# 「'연화장세계'에 대한 화엄교학의 해석」을 읽고

박보람 (충북대학교 철학과)

본 발표문, 「연화장세계'에 대한 화엄교학의 해석」은 화엄교<sup>1)</sup>의 세계관을 대표하는 연화장세계에 대해서 깊고 풍부한 고찰을 진행하고 있습니다. 연화장세계는 상즉상입과 중중무진으로 특징지워지는 후대 화엄교학의 추상적 세계관, 법계관과 상응하는 구상적(具象的) 세계관, 우주관으로서 이 두 세계관의 불일불이(不一不異)한 관계에서 드러나는 원융무애(圓融無礙)는 화엄교의 핵심이라고 해도 무방할 것입니다.

『화엄경』에 등장하는 연화장세계의 이러한 사상적 확장성 내지는 중요성에 일찍이 주목한 화엄교가들은 이에 대해서 각자의 관점에서 주목하여 나름의 독특한 교학적 건축물을 쌓아올렸습니다. 안타깝지만 이에 대한 근현대의 연구는 자신의 새로운 건축물은커녕 예전의 건축물에 이르는 길조차 뿌연 안개 속에 거의 잊어버렸다고 할 정도로 흐릿한 상태입니다. 아마도 연화장세계가 다른 대승 경전에서 유례를 찾아보기 힘들 정도로 복잡다단하게 발달한 『화엄경』의 세계관이기에 들어가기 쉽지 않았기 때문일 것입니다.

이러한 상황에서 연화장세계의 원전인 『화엄경』과 이에 대해 각자 고유의 해석을 구축한 법장과 이통현의 연화장세계관을 심도 있게 고찰한 본 발표문은

<sup>1)</sup> 여기에서 '화엄교'는 『화엄경』과 이에 바탕을 두고 동아시아에서 전개된 이른바 화엄교학 모두를 가리킵니다.

#### 제6발표 논평1·박보람

연화장세계 자체의 이해는 물론 동아시아의 화엄교학을 뚜렷이 파악하는데에도 많은 도움이 될 것으로 생각합니다.

다음에서는 본 발표문을 읽으면서 떠오른 물음과 생각을 두서없이 정리하여 제시하는 것으로 논평을 갈음하고자 합니다.

제가 너무 단순화시키는 것인지는 모르겠지만, 논평자는 본 발표문을 포함한 발표자의 일련의 연구가 법장으로 대표되는 중국 화엄종의 사상을 교리 중심의 추상적 체계로, 이통현의 교학을 수행 중심의 실천적 체계로 대비시켜 두 전통을 이해하려 한다는 느낌을 받아왔습니다.

본 발표문에서도 가령 연화장세계에 대한 "그(=법장)의 설명은 다소 추상적이고" 이통현은 "수행론적인 해석을 견지"(국문 초록)한다는 구절을 통해서 발표자의 입장을 엿볼 수 있습니다. 사실 이러한 대비에 기반한 평가는 발표자만의 독창적인 입장이라기보다는 법장과 이통현의 사상을 비교 연구하는 대다수의 연구가 보여주는 일종의 프레임같은 느낌이 들기도 합니다. 논평자는 발표자의 발표에 논평을 맡게 된 귀중한 기회를 틈타서 이 프레임에 대해서 논평자가 평소 갖고 있던 궁금증을 질문하고자 합니다.

발표문의 예를 들면, "연화장세계를 떠받치고 있는 풍륜과 향수해에 대"한 법 장의 해석이 "'불교적 상식'의 범주를 벗어나지 않"고 "이통현의 풀이는 훨씬 파격 적"이라는 데에는 일정 정도 논평자도 납득하고 또 동의합니다. 다만 발표문에 인 용된 이통현의 풀이가 파격적이기는 하지만 "자신의 수행론적 입장을 명확하게 투영"하는가에 대해서 논평자는 솔직히 명확하게는 이해가 되지 않습니다.

발표자가 인용문에 밑줄을 긋고 또 인용문 해석에서도 나타내듯이, 최소한 이 사례에서는, 이통현이 풍륜을 원바라밀을 중심으로 한 10바라밀로써 주석하는 것 을 "수행론적"이라고 평가하는 것으로 논평자는 이해했습니다.

이처럼 이통현이 풍륜을 10바라밀로 해석하는 것이 이 주석을 수행론적이라고 파악할 수 있는 근거가 되는지 논평자는 아직 잘 모르겠습니다. 물론 발표자가 이 구절만을 가지고 이통현의 전체 사상을 수행중심적이라고 판단한 것은 아닐 것입니다. 그러나 이통현 사상 전체는 논외로 하더라도 이 주석 자체를 수행론적 주석이라고 판단하는 것은 발표문 상으로는 확실해 보입니다. 또한 가령 111세계종에 대한 이통현의 설을 발표자는 "수행의 관점에서 읽어내기 위해 치열하게 고심한 것"이고 반면에 혜원의 산스크리트, 육합석을 이용한설명을 현학적 태도라고 평가합니다. 그런데 만약 관점을 달리한다면 이통현의설명이 111세계종을 별로 무관해보이는 계위에 연결하는 점은 오히려 더욱 현학적이라고 평가할 수도 있지 않을까요?

사설이 너무 길어졌습니다. 정리하자면, 질문이 여전히 모호하기는 하지만, 발표자가 화엄 논서의 어떤 구절을 "수행론적이다.", "추상적이다."라고 판단할 때의 기준이랄까, 입장에 대해서 조금 더 자세히 설명해주시면 제 평소의 궁금증을 해소하는데, 나아가 화엄 교학의 "수행론"을 이해하는데 큰 도움이 될 것으로 생각합니다.

4쪽, "2)를 『마하바라타』의 설을 직접 계승한 것으로 보며," 『범망경』은 인도의 자료를 가지고 중국에서 편집되었다고 보는 설이 일반적인데 그렇다면 『범망경』이 『마하바라타』의 설을 직접 계승했다는 것은 어떤 의미인가요?

7쪽, "요컨대 세계해가 중생이 거주하고 인식하는 환경을 가리킨다면, 연화장세계해는 비로자나의 원행의 산물이라고 할 수 있을 것이다." 세계해는 일종의 카테고리가 아닌가요? 연화장세계해(60권본), 화장장엄세계해(80권본) 또한 세계해의 하나가 아닌지요? 그렇다면 세계해는 중생이 거주하는 환경, 연화장세계해는 비로자나의 원행의 산물이라고 하기에는 대응이 맞지 않아보입니다. 연화장세계해 ○ 세계해

9쪽, "부처는 삼세간에 통하기 때문이다. 아래 문장의 '국토' 등은 곧 노사나불이니, 십신 가운데 국토신 등과 같다. 또한 의보(依報)와 정보(正報)가 걸림이 없기 때문이다. 이런 까닭에 나타내는 것[標=불, 정보]과 풀이하는 것[의보]을 서로 들면 글이 화려할 뿐이다. 또 다섯 바다 가운데 부처 바다가 곧 나머지 네 바다를 갖추며 나머지도 또한 그러하지만 부처 [바다]가 수승하기 때문에 홀로 나타내는 것[標=노사나불, 정보]만으로 궤칙(모범?)을 삼기 때문에 그로써 이름을 삼고 나머지 [의보, 세계]는 설하지 않은 것이다.(以佛通三世間故 下文土等即是舍

### 제6발표 논평1·박보람

那佛 如十身中國土身等. 又以依正無礙故. 是故 標釋互舉文綺耳. 又以五海中佛海即 具餘四海餘亦爾 以佛勝故獨標為軌故以為名. 餘不說也.)"?

『화엄경탐현기』에서 標釋結歎은 경문을 분석하는 일종의 틀로서 사용되는 것을 고려하여 번역할 필요가 있지 않을까요?

논평자도 화엄교를 공부하고 있습니다만, 아직은 『화엄경』과 그에 기반하여 동아시아에서 전개된 해석·사상 체계 중에서 이른바 '화엄종'이라고 하는 흐름만을 간신히 기웃거리고 있는 상황이기에 화엄종과 여러모로 결을 달리하는 이통현의 화엄사상을 중심으로 화엄교학 전반을 시야에 두고 연구를 진행해온 발표자에게 평소에도 많은 도움과 자극을 받고 있습니다. 이번 발표에서도 이통현의 화엄사상을 연화장세계라는 정보인 의보를 통해서 맛볼 수 기회를 주셔서 깊이 감사드립니다.

[제6발표 논평2]

# 「고승학 선생님의「'연화장세계'에 대한 화엄교학의 해석」에 대한 논평

장진영 (원광대학교)

본고는 『화엄경』에 제시된 '연화장세계(蓮華藏世界)'를 통해 화엄의 우주관 혹은 세계관을 구체적으로 기술하고 있습니다. 이를 위해 불교사전에 제시된 사전적 정의와 『화엄경』의 경문 검토, 그리고 법장과 이통현 등 주요 화엄가의 주석을 비교해 보고, 이통현의 주석에 대한 후대의 영향까지 일부 다루고 있습니다. 비로자나불의 광대한 연화장세계를 짧은 지면에 충분히 다루는 것은 쉽지 않은일이라 생각됩니다. 연화장세계의 성립, 구조, 특징, 그리고 그것이 가지는 함의 등을 다루면서, 특히 이통현의 수행론적 입장을 수행계위나 십바라밀 등과 연계한 설명은 매우 주목할 만한 부분이라고 생각합니다.

본 논평에서는 본문에 대한 설명을 따로 하지 않고, 선생님의 글 흐름에 따라 몇 가지 궁금한 점이나 논문 기술상 보완했으면 하는 부분을 간단히 언급하고자합니다.

1. 먼저 II장에서는 『화엄경』에 묘사된 연화장세계의 구조를 『望月佛教大辞典』 과 『広説佛教語大辞典』, 『불광대사전』을 통해 살펴보고 있는데, 그 내용이 결국 『화엄경』 경문이나 『오교장』, 『탐현기』 등 논서나 주석에 의지하고 있는 것이며,

#### 제6발표 논평2·장진영

- 그 내용도 대체로는 선생님이 앞서 밝힌 몇 가지 선행연구에서 어느 정도 다루어진 내용이라고 생각됩니다. 본고에서는 선행연구에 대한 자세한 각주가 있는데, 오히려 본문에서 충분히 다루는 것이 이후 논의에 더 적절하지 않을까 하는 생각이 듭니다. 혹시 사전의 정의나 해설을 참고한 다른 이유가 있다면 간단한 설명을 부탁드립니다.
- 2. II장에서 60권본과 80권본 『화엄경』을 관련 부분을 비교하고 있습니다. 여기에서 경문을 비교하며 연화장세계의 성립과 그 구조를 밝히고 있습니다. 먼저세계해와 연화장세계를 서사구조를 살펴보면서 5단락으로 구분했습니다. 80권본을 기준으로 여래현상품-보현삼매품-세계성취품-화장세계품-비로자나품의 구절을 들어서 설명하고 있습니다. 이 장을 2-3개의 절로 구분해서 좀 더 상세히다른다면 연화장세계 이해에 도움이 되지 않을까 생각됩니다.
- 3. 실제 연화장세계에 대한 경문 설명은 매우 구체적이지만 한 눈에 알아보기 어려운 점이 있습니다. 이를 그림이나 도표를 통해 설명한다면 이해에 큰 도움이 될 것 같습니다. 그렇다면 『엄경』에서 묘사한 세계해와 화장세계해의 관계도 분 명해질 것으로 생각합니다. 「화장세계품」을 보면, "화장장엄세계해는 비로자나 여래가 오래 전에 세계해 미진수 겁 동안 보살행을 닦을 때, 낱낱의 겁 중에 세 계해 미진수의 부처님을 친근하고 낱낱의 부처님 처소에서 세계해 미진수의 큰 서워을 청정하게 닦아서 깨끗이 장엄하신 것"([B-4])이라고 시작합니다. 이어지 는 내용을 간략히 보면, 수미산미진수의 풍륜이 있어서 유지되는데, 가장 아래 풍 륜(평등주)에서 가장 위 풍륜(수승위광장)이 있고. 그 위에 향수해(보광마니장 엄)가 있고, 그 향수해 위에 대연화(종종광명예향당)가 있습니다. 화장장엄세계해 는 이 대연화 가운데 있는데, 금강륜산에 둘러싸여 있습니다. 이후 화장세계의 모 습이 세밀히 묘사되어 있습니다. 화장세계해 안에 10불가설 불찰미진수의 향수해 가 있는데, 그 가장 중앙의 향수해(무변묘화광) 위에 대연화(일체향마니왕장엄) 가 피어나니, 그 위에 '보조시방치연보광명'이라는 세계종이 있습니다. 이 세계종 에는 불찰미진수의 세계가 총 20층으로 이루어져 있는데, 아래부터 1불찰미진수 세계(최승광변조세계, 정안이구등불)에서 20불찰미진수세계(묘보염세계, 복덕상

광명불)까지 역삼각형 구조이며, 이 가운데 13불찰미진수세계가 '사바'세계이고 물이 비로자나여래세존입니다.

또한 각 세계해에는 10개의 세계종이 있고, 중앙에만 11개의 세계종이 있어서 총 111개의 세계종이 있다고 묘사됩니다. \*풍륜[평등주.....수승위광장] - 향수해 (보광마니장엄) - 대연화(종종광명예향당) - 화장세계 - 세계종(보조시방치연보 광명)[불찰미진수세계(최승광변조세계/정인리구등불 ..... 묘보염세계/복덕상광명불)]

- 4. 또한 "『화엄경』이 부처와 중생의 상즉상입을 나타낸다고 전제할 경우 시방의 세계해와 비로자나불의 연화장세계해를 구분하는 것이 타당할까?"라는 질문을 던지고, "시방세계(세계해)와 연화장세계해가 서로 다른 공간에 놓여 있다고 해석할 수도 있지만, 화엄가들은 그러한 풀이를 배척한다."라고 한 후 다음 장에서 그내용 설명을 미루고 있습니다. 다만 뒤에 관련 설명이 충분치 않은 것 같은데, 화엄가들의 입장을 좀 더 보충하면 좋을 것 같습니다. 화엄가들의 입장이라면 삼승의 입장과 대비된 일승의 입장을 고려하여 세계해와 화장세계해의 관계, 나아가삼천대천세계와 연화장세계의 관계 등을 분명히 다루면 좋을 것 같습니다.
- 5. III장에서는 연화장세계에 대한 화엄가들의 해석과 그 특징을 다루고 있습니다. 특히 60권 『화엄경』에 대한 법장의 주석인 『탐현기』와 80권 『화엄경』에 대한 이통현의 『신화엄경론』을 주로 비교하고 있습니다. 이 부분도 절을 나누어 기술하면 어떨까 합니다. 특히 법장의 『탐현기』의 해석은 "한편으로는 경론이라는 교학적 근거를 통해 나름의 포괄적 해석을 시도하지만, 다른 한편으로는 '불교적상식'의 범주를 벗어나지 않았다는 인상을 준다."고 평하고 있으며, 혜원의 『간정기』의 주석은 "경문의 구성과 게송의 핵심어를 요약해서 제시하는 정도에 그치고 있다."라고 평하고 있습니다. 이에 반해 이통현의 『신화엄경론』은 "보다 자세하게 그 명칭을 풀이할 뿐만 아니라 자신의 수행론적 입장을 명확하게 투영한다."라고 긍정적으로 평하고 있는데, 그 이유를 좀 더 구체적인 밝히기 위해서라도 이통현의 연화장세계에 대한 수행론적 입장을 좀 더 구체적으로 설명할 수 있다면 이부분 이해에 도움이 될 것 같습니다.

### 제6발표 논평2·장진영

6. 그리고 혜원이나 정관의 입장은 지면관계상 생략한 대신 명대 인조의 『법계 안립도』를 통해 우회적 비판을 하면서 이통현의 후대의 영향을 간접적으로 명시하고 있습니다. 이 점에서 볼 때, 본 글을 오히려 "이통현의 『신화엄경론』에 나타난 연화장세계의 입장" 혹은 "연화장세계에 대한 수행론적 입장 -이통현의 『신화엄경론』을 중심으로—"정도의 제목이 적절할 것 같습니다. 만약 서론에서 제기한본 논문의 목적을 생각한다면, 『화엄경』의 서사구조 중심으로 경전에 나타난 연화장세계에 대한 의미를 밝힌 뒤에 화엄가들의 해석(교판적 입장이나 수행적 입장)을 종합적으로 다루는 방식도 좋지 않을까 합니다.

본고를 연화장세계에 대한 경전문구와 주요 주석 이해와 화엄의 세계관/우주관을 전체적으로 이해할 수 있는 소중한 계기가 되었습니다. 다시 한 번 감사드립니다.