

2024년도

불교학연구회

봄 논문발표회

- ☐ 주최 : 불교학연구회
- ☐ 후원 : 한국불교태고종 총무원
- ☐ 일시 : 2024년 3월 25일(토) 13:00 ~ 18:00
- ☐ 장소 : 동국대(서울) 충무로 영상센터 본관 227호

佛敎學硏究會

■ 일정표 ■

- 일시 : 2024년 3월 16일 토요일 13:00 ~ 18:00
- 장소 : 동국대(서울) 충무로 영상센터 본관 227호 강의실

봄 논문 발표회

I 부 개회

[오후 1:00 ~ 1:30]

진행: 오현희 (불교학연구회 총무이사)

개회사: 남수영 (불교학연구회 13대 회장)

후원금 수여: 한국불교태고종 총무원

II 부 논문발표회

[오후 1:30 ~ 5:00]

[제1발표] (오후 1:30 ~ 2:20)

사회: 류제동 (서강대학교)

초기불교에서의 의도(Cetana)에 대한 연구

발표:곽정은 (동국대학교 선학과 박사수료)

논평:이필원 (동국대학교 WISE)

[제2발표] (오후 2:20 ~ 3:10)

사회: 류제동 (서강대학교)

『범망경』 제5중계 고주계(酤酒戒)의 연구 (1)

- 『위서(魏書)』 「석로지(釋老志)」 태무제의 기록을 중심으로 -

발표:박성일 (서울대학교 규장각한국학연구원 학예연구사)

논평:이길산 (경남대학교)

[제3발표] (오후 3:10 ~ 4:00)

사회: 류제동 (서강대학교)

법계원웅과 '모든 관점의 통합'으로서의 화엄 교판

발표:박수현 (서울대학교 인문학연구원)

논평:고승학 (금강대학교)

[제4발표] (오후 4:00 ~ 4:50)

사회: 류제동 (서강대학교)

석가 진신사리와 신사리 용어에 대한 세부내용 고찰

- 한역경전을 중심으로 -

발표:지한스님 (중앙승가대학교)

논평:김선희 (동국대학교)

III 부 종합토론

[오후 5:00 ~ 5:50]

사회: 정준영 (서울불교대학원대학교)

■ 목 차 ■

[제1발표]

곽정은_[발표] 초기불교에서의 의도(Cetana)에 대한 연구.....	05
이필원_[논평] 논평문	25

[제2발표]

박성일_[발표] 『법망경』 제5중계 고주계(酤酒戒)의 연구 (1)	33
이길산_[논평] 논평문	65

[제3발표]

박수현_[발표] 법계원융과 ‘모든 관점의 통합’으로서의 화엄 교판.....	71
고승학_[논평] 논평문	99

[제4발표]

지한스님_[발표] 석가 진신사리와 신사리 용어에 대한 세부내용 고찰.....	105
김선희_[논평] 논평문	147

[제1발표]

초기불교의 의도(cetanā)와 수행적 적용 연구

곽정은

(동국대학교 선학과 박사수료)

herz2020@naver.com

I. 들어가는 말

II. 초기불교의 의도

III. 의도와 업 그리고 윤회

IV. 관찰 대상으로서의 의도

1. 연기와 의도 : 느낌과 갈애의 제어

2. 의도의 관찰과 현대적 적용

V. 마치는 말

요약문

붓다는 의도가 곧 업이라는 선언을 통해 행위 이전에 일어나는 의도의 중요성을 강조하였다. 인간에게 있어 의도는 주요한 인식 과정의 하나이며, 또한 초기불교의 다양한 문헌적 배경을 통해 의도는 수행에 있어서도 중요한 영역으로 다루어지는 것을 확인할 수 있다. 다만 이에 대한 연구는 다소 부족하며, 수행의 차원에 있어서도 그 대상은 자신의 몸이나 호흡에 한정되어 신념처 중심의 수행이 권

장되어 왔다. 그러나 수행자의 성장과 발전에 따라 수행의 범주 또한 확대될 필요가 있다.

의도는 몸과 마음의 작용 모두에 관여하며, 마음의 오염과 윤회, 해탈과도 긴밀하게 연관된다. 또한 의도와 업은 대등한 관계에서 작동하기도, 의도가 업을 추동하는 원인이 되기도 하며 역동적인 관계를 맺는 것을 확인할 수 있다. 초기경전에 나타나는 인식 과정을 살펴보면, 접촉과 느낌은 인간의 인식 과정에서 갈애와 집착 혹은 회론 등의 부정적인 결말을 만들어 내는 역할을 한다. 불교 수행은 이 과정에 개입하여 부정적인 흐름으로의 전개를 조정하도록 돕는다. 특히 의도는 느낌과 지각의 이전과 이후, 혹은 갈애의 발생 전에도 나타나는 것이 확인된다. 따라서 수행자는 갈애 등을 다스리기 위해 의도를 수행의 대상으로 적용할 필요성이 대두된다.

몸을 관찰하는 것보다 마음을 관찰하는 것이 보다 용이하다는 시각으로 인해, 몸의 감각과 동작을 관찰하는 수행이 권장되는 것은 사실이다. 그러나 의도에 초점을 맞추는 것을 통해, 몸과 마음의 영역을 함께 알아차리는 수행으로 나아갈 수 있다. 수행자는 행위 이전에 나타나는 의도를 관찰하고 분명히 알아야 한다. 이는 곧 수행의 진보와 직결된다. 초기불교에서 의도는 갈애로의 확장은 막고, 해탈로 향하는 길을 닦기 위한 중요한 수행의 대상이다.

주제어

초기불교, 의도(cetanā), 업, 연기, 윤회, 해탈, 수행

I. 들어가는 말

불교는 수행의 종교이다. 또한 초기불교는 의도(cetanā)를 수행의 주요한 대상으로 다룬다.¹⁾ 의도는 초기경전의 다양한 문헌을 통해 등장하며, 불교와 다른 종교를 구별하는 지점이 된다. 의도가 초기불교의 수행과 불교 심리학의 중요 개념

1) 본고에서 ‘의도’는 빠알리어 ‘cetanā’를 의미한다. 맥락에 따라 ‘의도’로 번역될 수 있는 다른 빠알리어는 본고의 분석의 대상에서 제외한다. 인용하는 경전은 PTS를 기준으로 하되, 번역서를 일부 참고하였다.

임에도 불구하고, 이에 대한 접근은 구체적으로 다루어지지 않았다. 데브다스(Devdas)는 우파니샤드 문헌, 자이나교 시대의 논쟁, 마음과 의도의 문제 등 다양한 범주에서 의도를 분석한다. 그러나 연구의 범위가 넓은 만큼 초기불교와 관련한 내용은 제한적이다.²⁾ 하임(Heim), 시리맨느(Sirimanne)의 경우 의도를 중심으로 다루고 있지만 의도를 수행적 측면보다는 동기와 자유의지라는 측면에 집중해 분석하였다.³⁾ 또한 고스(Ghose), 임승택, 이필원, 박재용은 의도와 업의 관계에 대해 상세히 접근하고 있다.⁴⁾ 본고는 상기 연구들을 기반으로 의도의 역할에 주목하되, 초기불교의 수행이라는 맥락에서 의도를 중점적으로 다루고자 한다. 따라서 후대 아비담마(Abhidhamma)의 심소법 등에서 제시되는 의도는 연구의 대상에서 제외한다.

일반적으로 초기불교 수행의 초심자들에게는 자신의 몸이나 호흡을 관찰하는 신념처(身念處, Kayanūpassanā) 중심의 수행이 권유된다. 본고는 수행자의 성장과 발전에 따라 수행의 방법에도 변화가 일어나야 하는 것은 아닌가 라는 의문에서 시작한다. 왜냐하면 몸을 통한 감각적 대상은 점진적으로 소멸하기 때문이다. 이러한 의문을 해결하기 위해 초기경전에 드러나는 의도의 수행적 적용에 주목하고자 한다. 이 과정을 통해 의도라는 마음의 작용이 가지고 있는 의미와 그 역할을 살펴보게 될 것이다.

본 연구는 크게 3장으로 구성된다. 첫 번째는 초기경전에 나타나는 의도의 의미를 중심으로, 수행의 궁극적 목표라고 하는 해탈과 윤회 과정에 의도가 미치는 영향에 대해 살피고자 한다. 다음으로 의도와 업의 관계를 분석할 것이다. 업과 의도에 대한 붓다의 선언이 가지는 함의와 함께, 의도와 업이 만드는 역학적 관계를 다루고자 한다. 마지막으로 의도 자체를 관찰의 대상으로 삼을 것인가의 문제를 다룰 것이다. 의도의 관찰이 갈애의 제어 과정에 끼치는 영향을 알아보고자 한다. 또한 몸을 관찰하는 것과 의도를 관찰하는 것의 차이점과 함께, 의도의 수행적 가치에 대해 접근할 것이다. 이 과정을 통해 의도의 관찰이 불교 수행에 있어서 갖는 중요성을 확인하고자 한다.

2) Devdas 2008.

3) Heim 2003, p.531-554; Sirimanne 2018, 30-44.

4) Ghose 2007; 박재용 2022; 이필원 2021; 임승택 2007.

II. 초기불교의 의도

초기불교는 의도를 구체적으로 다루고 있다. 특히, 초기경전에서 의도는 ‘자유 의지’나 ‘동기’ 등의 의미로 나타난다. 빠알리어 ‘cetanā’는 √cet을 어근으로 하는 여성형 명사로 ‘마음의 작용 상태’, ‘사고’, ‘목표’, ‘의지로서의 사고’ 등을 의미한다.⁵⁾ 이러한 의지 작용은 인간이 가진 자유의지라는 의미에서 ‘intention’, ‘volition’, ‘will’ 등으로 영역한다.⁶⁾ 물론 ‘자유의지’라는 광의로 이해하는 것에 반하여, ‘자극’, ‘동기’, ‘추동’ 등 협의로 바라보는 시선도 있다.⁷⁾ 이처럼 ‘cetanā’의 의미는 다양하게 해석되며, 이를 종합적으로 고려한다면 의도란 인간이 심신의 현상을 지향하는 마음 상태로 볼 수 있다. 초기경전(Pāli-Nikāya)에서 나타나는 ‘cetanā’의 의미를 파악하기 위해서는 유사 용어 및 적용에 대한 접근이 필요하다. 초기 불교 안에서 의도는 sankhāra(行)와 함께하는 ‘삼행(三行)과 관련되어 자주 나타나는데, 이 경우 의도는 sañcetanā와 동의어처럼 사용된다.⁸⁾

인간은 몸과 마음으로 구성되며, 의도는 정신의 작용에 속한다. 『상윳따니까야(Saṃyutta Nikaya)』의 「위방가숫따(Vibhaṅgasutta)」는 의도에 대해 인간을 구성하는 명색(名色) 중 명(nāma)의 일부임을 설명한다. “명색이란 무엇인가? 그것에는 느낌, 지각, 의도, 접촉, 정신활동이 있으니 이것을 명이라고 부르고 네 가지 광대한 존재, 또는 네 가지 광대한 존재에서 파생된 물질을 색이라고 한다.”라고 표현한다.⁹⁾ 또한 의도는 오온 중에서 행(行, sankhāra)의 생멸과 관련된다. 「우빠다나빠리왓따숫따(Upādānaparivattasutta)」는 의도를 정신의 영역 안에서 더욱 구체화한다.

수행승들이며, 형성이란 무엇인가? 수행승들이여, 이러한 여섯 가지 의도의 무리, 즉 형상에 대한 의도, 소리에 대한 의도, 냄새에 대한 의도, 맛에 대한 의도,

5) Davids 1993, 305.

6) Nyanatiloka, Thera 1972, 82.

7) Guenther. Herbert 1976, 41-44.

8) Devdas, 2004, 184.

9) SN. II. 3-4; 전재성 2014, 283.

감촉에 대한 의도, 사실에 대한 의도가 있다. 수행승들이여, 이것을 형성이라고 한
다. 접촉이 생겨나면 형성이 생겨나고 접촉이 소멸하면 형성이 소멸한다.¹⁰⁾

상기 경전은 의도가 인간을 구성하는 오온(五蘊)중 행온(行蘊)의 구성요소임을 설명한다. 즉 감각의 대상과 의도가 만나 행온을 만들며, 의도는 삼사(三事)의 화합으로 인해 나타나는 심리적 결과라고 설명한다. 더 나아가 의도는 감각기관을 통하여 삼사의 화합을 행과 연결하는 역할을 한다. 의도는 육입처를 통해 발생하며 인간이 경험하는 모든 현상세계와 관련된다.¹¹⁾ 정리하자면 의도는 신체라는 경계를 통해 생겨나고, 마음의 영역에 영향을 끼치며 인간의 삶에 영향을 미치는 촉매로서 기능한다. 즉, 의도는 정신(nāma)의 영역 뿐만 아니라 몸과 마음의 작용에 모두 관여한다.

하지만 의도를 어떻게 다루느냐에 따라 이는 몸과 마음의 오염에도 영향을 미친다. 왜냐하면 마음이 오염되는 과정에서 의도가 결정적인 역할을 담당하기 때문이다. 「길레사왓가(Kilesavagga)」의 「제따나숫따(Cetanāsuatta)」는 “형상[소리, 냄새, 맛, 감촉, 사실]의 의도에 대한 욕망과 탐욕은 마음의 오염이다. 여섯 가지 경우에서 마음의 오염을 버리면, 그의 마음은 여윌을 향한다.”고 설명한다.¹²⁾ 즉, 감각 대상에 대한 의도가 마음의 오염 여부에 중요한 역할을 끼침을 강조한다.

나아가 의도는 괴로움, 질병, 늙음, 죽음 등과 상호작용하여 윤회를 일으키는 요인이 된다. 「우빠다왓가(Uppādavagga)」의 「제따나숫따」는 의도와 괴로움의 생멸이 상호작용을 하고 있다고 설명한다. “형상에 대한 의도가 생겨나고 유지되고 재생하고 유전하며 나타나는 것은 바로 괴로움이 생겨나고 질병이 유지되고 늙음과 죽음이 나타나는 것이다.”라 하였으며,¹³⁾ 같은 내용이 ·소리·냄새·맛·감촉·사실에 대해서도 동일하게 언급된다. 각 감각기관에 대한 의도가 소멸하고 그치고 사라질 때 괴로움이 소멸하고 질병이 그치고 늙음과 죽음이 사라진다. 이와 같이 의도는 감각과 대상의 접촉을 통해 생겨나고, 괴로움의 직접적인 원인으로 작용

10) SN. III. 60; 전채성 2014, 637.

11) 안옥선 2009, 245.

12) SN. III. 233-234 전채성 2014, 942.

13) Ibid., 230; Ibid., 938

한다.

그러나 의도가 마음의 오염이나 괴로움, 죽음과 같은 부정적인 요소들에만 한정되어 함께 나타나는 것은 아니다. 「산제따나숫따(Saṅcetanāsutta)」에서 의도는 해탈을 결정짓는 중요한 조건으로 설명된다. 욕경에 대한 의도를 싫어함 그리고 떠남의 과정을 통해 해탈에 이르기 때문이다. 즉, 의도를 아는 것은 곧 해탈의 조건이 된다.

“형상[소리, 냄새, 맛, 감촉, 사실]에 대한 의도에서도 싫어하여 떠나고, 싫어하며 떠나면, 사라지고, 사라지면 해탈한다. 그가 해탈할 때 ‘해탈되었다.’는 궁극의 앎이 생겨나, ‘태어남은 부서졌고, 청정한 삶은 이루어졌고, 해야 할 일은 다 마쳤으니 더 이상 윤회하지 않는다.’라고 분명히 안다.”¹⁴⁾ [괄호는 논자]

상기 경전은 욕경(六境)에 대한 의도에서 싫어하여 떠나야 하는 이유를 그것이 무상(anicca) 하고, 괴롭고, 변화하는 것이기에 나, 나의 것, 나의 자아라고 여기는 것이 옳지 않기 때문이라고 설명한다. 의도는 삼법인(三法印)과 밀접한 관련을 맺고 있으며, 해탈과 열반에 영향을 미치는 요인이 된다.

초기경전의 설명에 따르면 의도는 정신과 물질 중에서 정신의 영역에 속한다. 하지만 감각기관을 통해 몸과 마음에 모두 관여함으로써 행온의 형성에 기여한다. 의도를 어떻게 다루느냐에 따라 선과 불선의 행이 결정된다. 이처럼 의도는 삼사화합, 행, 마음의 오염과 해탈 등 업과 연관된 불교의 주요한 원리들에 개입한다. 따라서 의도는 수행자가 다루어야 할 중요한 대상이며 수행자의 인식 과정에서 살펴야 할 중요한 위치에 놓여 있다. 이러한 맥락에서 초기경전에 나타나는 의도와 업의 관계에 대한 이해가 필요하다.

III. 의도와 업 그리고 윤회

붓다 당시의 업에 대한 이해는 행위 자체에 치우쳐져 있었다. 행위가 곧 업이라 믿는 인식이 팽배했던 것이다. 붓다는 의도를 통해 기존의 인도 사상에서 전

14) SN. II. 250; 전제성 534.

통적으로 다루던 업과 윤회에 대해 새로운 해석과 접근을 제안했다. “나는 의도가 업이라고 말한다. 의도하고 나서 신체적으로 언어적으로 정신적으로 행위한다”¹⁵⁾ 라고 선언했다. 붓다의 가르침은 두 가지 차원에서 의의를 지닌다. 첫째, “나는 의도가 업이라고 말한다.”는 업을 신체적 활동에서 심리적인 차원으로 확장시키는데 기여했다. 의도가 업이라면 마음으로 의도하는 순간 곧 업이 발생하므로, 행위로 드러나지 않더라도 마음의 단계에서 이를 단속해야 할 필요성이 생겨나게 되었다. 즉, 선업과 악업을 구분하는 기준이 행위 중심의 관점에서 마음 중심의 관점으로 이동하게 되었다. 둘째, “의도하고 나서 신체적으로 언어적으로 정신적으로 행위한다.”라는 것은 의도가 삼행보다 우선함을 설명한다. 몸, 말, 마음의 삼행을 일으키는 것은 의도이므로 의도를 다스린다면 신구의 삼행을 모두 다스려 선업은 증장시키고, 악업은 다스릴 수 있음을 강조한 것이다. 이러한 붓다의 선언으로 인해 의도와 업의 긴밀한 관계가 강조되었다.

초기경전은 의도와 업의 관계를 보다 구체적으로 설명한다. 먼저, 의도와 업은 대등한 관계에서 상호작용한다. 「나뭇하숫따(Natumhasutta)」는 몸의 소유자를 설명하면서 의도와 업을 함께 언급한다. “이 몸은 그대들의 것이 아니다. 또한 다른 사람의 것도 아니다. 수행승들이여, 그것은 이전의 행위(kamma)로 만들어진 것이며, 의도(abhisañcetaṇitā)로 만들어진 것이며, 느낌으로 만들어진 것이라고 보아야 한다.”¹⁶⁾ 윤회의 과정에서 새로운 몸을 얻게 되는 과정을 표현하는 이 경구는 의도와 업이 함께 작동함을 밝히고 있다.

의도와 업은 이렇게 대등한 관계에서 상호작용하지만, 의도가 업을 만드는 원인으로 기능하기도 한다. 「빠타마산제따니까숫따(Paṭhamasañcetanikasutta)」는 의도적으로 만들어지고 집적된 업(sañcetanikānaṃ kammānaṃ)’이라는 표현을 사용한다. 의도에 의해 업이 만들어지고 집적되는 것이다. 이를 통해 의도가 그 자체로 업을 발생시키는 추동적 기능을 가짐을 확인할 수 있다.

의도적으로 만들어지고 집적된 업들은 현세나 다음 생이나 다른 생에 그 값을 받지 않고 고갈될 수 있다고 나는 말하지 않는다. 수행승들이여, 뿐만 아니라 의도

15) “Cetanāham bhikkhave kammaṃ vadāmi, cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā.” AN. III. 415

16) SN.II. 64-65; 전재성 2014, 356.

적으로 만들어지고 집적된 업들이 현세나 다음 생이나 다른 생에 그 값을 받기 전에 괴로움의 종식에 이를 수 있다고도 나는 말하지 않는다.¹⁷⁾

이렇듯 의도는 업을 만드는 원인이 되기도 하고, 업과 상호작용하기도 한다. 그리고 위의 내용에서 언급되듯, 의도와 업은 결국 인간의 다음 생에도 영향을 미친다. 이에 대한 더 구체적인 표현이 같은 경에 이어진다.

수행승들이여, 거기에 악하고 불건전한 의도에서 생겨나고 고통을 초래하고 고통의 과보를 가져오는 세 종류의 신체적인[언어적인, 정신적인] 행위의 오염에서 비롯된 잘못이 있다. ...중략... 악하고 불건전한 의도에서 생겨난 세 종류의 신체[언어, 정신]적인 행위의 오염에서 비롯된 잘못이 있는 못삶[중생]은 몸이 파괴되어 죽은 뒤에 괴로운 곳·나쁜 곳·타락한 곳·지옥에 태어난다.¹⁸⁾ [괄호는 논자]

상기 경전은 악하고 불건전한 의도가 삼행과 결합하여 윤회를 이끌며, 이 과정에서 의도가 윤회의 구체적인 양상을 결정함을 보여준다. 또한 「두띠야산제파니까숫따(Dutiyasañcetanikasutta)」역시 착하고 건전한 의도에서 생겨난 신체적 행위가 있는 중생은 죽은 뒤에 즐거운 곳, 천상에 태어난다고 하였다.¹⁹⁾ 착하고 건전한 의도에 의한 삼행이 성취와 행복의 과보를 설명하며, 의도가 다음 생의 형태를 결정함을 강조한다. 「쏘나까야나숫따(Soṇakāyanasutta)」는 분노가 없는 의도와 삼행의 형성으로 분노가 없는 세상으로 윤회한다고 설명한다.²⁰⁾ 이처럼 의도는 업과 결합하며, 다양한 역학적 관계 내에서 인간이 윤회하는 형태에 결정적인 영향을 미친다. 붓다는 이렇게 역동적인 관계에 있는 의도와 업을 동일선상에 놓는 선언을 함으로써 의도의 중요성을 드러내었다. 또한 수행을 통해 의도에 대한 관찰이 가능하고, 관찰을 통해 의도와 업을 다스릴 수 있다는 가르침을 전한 것이다. 의도는 수행을 위한 주요한 관찰의 대상이다.

17) AN. V. 292-294; 전재성 2018, 2239-2241.

18) Ibid, 292-294; Ibid., 2239-2241.

19) AN. V. 299

20) AN. II. 233; 전재성 2018, 851

IV. 관찰 대상으로서의 의도

1. 연기와 의도 : 느낌과 갈애의 제어

초기경전에서 나타나는 인식 과정의 분석 과정을 살펴보면 의도의 수행적 역할에 대한 실마리를 찾을 수 있다. 「뻗짜야숫따(Paccayasutta)」는 무명으로 시작하여 노사로 마무리되는 12연기의 과정을 설명한다.²¹⁾ 또한 인식의 과정을 구체적으로 다루는 「마두뵤디까숫따(Madupīṇḍikasutta)」는 접촉(phassa), 느낌(vedanā), 지각(sañjānāti), 생각(vitakketi), 희론에 오염된 지각과 관념(papañceti) 순으로의 연결을 설명한다.²²⁾ 「뻗짜야숫따」와 「마두뵤디까숫따」에 공통적으로 나타나는 요소는 ‘접촉(phassa, 觸)과 느낌(vedana, 受)’의 순차성이다. 접촉에 연하여 발생한 느낌은 갈애, 집착, 윤회와 괴로움으로 이어지거나, 희론에 오염된 지각과 관념으로 이어진다. 접촉과 느낌은 인간의 인식 과정에서 부정적인 결말을 만들어 내는 원인인 동시에, 결국 이러한 부정적인 결말로 향하지 않기 위해 제어해야 할 중요한 대상이 된다. 그러나 인간이 근경식 삼사화합에 의한 접촉의 순간을 스스로 제어하는 것은 어렵다.²³⁾ 하지만 접촉으로 인해 발생한 느낌부터는 수행자의 능동적 개입이 가능하다.²⁴⁾ 이러한 의미로 기존 수행처들에서는 느낌을 알아차림의 대상으로 삼는 방법을 권유해 왔다.

그런데 만일 접촉과 느낌 사이에 수행자가 개입하여 다스릴 수 있는 대상이 있다면, 느낌에 앞서 갈애나 집착으로의 확산을, 혹은 지각과 생각으로의 확산을 미리 막을 수 있을 것이다. 「마하감마위방가숫따(Mahākammavibhaṅgasutta)」는 삼행의 결과로서 느낌이 발생하는 과정에 의도적 행위가 개입함을 설명한다.

21) SN. II. 42.

22) MN. I. 112.

23) AN. V. 359.

24) 나냐포니카는 다양한 형태의 강렬한 감정을 만드는 연결을 끊기 위해서는 느낌의 단계에 주의를 기울여야 함을 강조. Thera Nyanaponika 1996, 69; 정준영은 수행을 통해 이미 일어난 느낌을 조절하고 바르게 이해한다면 느낌은 갈애의 원인으로 발전되지 않을 것이며, 이러한 실천을 통해 느낌의 본래 성질인 무상함 역시 이해하게 될 것이라 주장. 정준영 2003, 193.

벗이여 뽀따리뽀따여, 신체적으로 언어적으로 정신적으로 그 결과가 즐거움으로 느껴지는 의도적(sancetnikam) 행위를 하면, 그는 즐거움을 느낀다. 벗이여 뽀따리뽀따여, 신체적으로 언어적으로 정신적으로 그 결과가 괴로움으로 느껴지는 의도적 행위를 하면 그는 괴로움을 느낀다. 벗이여 뽀따리뽀따여, 신체적으로 언어적으로 정신적으로 그 결과가 괴롭지도 즐겁지도 않은 것으로 느껴지는 의도적 행위를 하면, 그는 괴롭지도 즐겁지도 않은 것을 느낀다.²⁵⁾

물론 본 경전이 연기의 과정을 설명하는 것은 아니나, 의도적 행위가 느낌에 선행하고 있음을 설명하고 있다. 의도에 의해 신체적, 언어적, 정신적 행위가 발생하며, 이로 인해 즐거운 느낌, 괴로운 느낌, 괴롭지도 즐겁지도 않은 느낌이 발생한다. 이 경전의 구조 안에서는 느낌의 결과로서 의도가 만들어지는 것이 아니라, 의도의 결과로서 느낌이 만들어지는 것이다. 만일 신구의(身口意) 삼행의 차원에서 먼저 의도를 조절한다면, 그로 인한 느낌도 조절하게 될 것이다. 따라서 느낌의 발생 이전에 나타나는 의도를 대상으로 관찰할 필요성이 대두된다. 『앙굿따라니까야』의 「제타나숫따」는 느낌으로 이끄는 의도에 대해 보다 구체적으로 접근한다.

신체가 있을 때 신체적인 의도를 원인으로 내적인 즐거움과 괴로움이 일어난다. 수행승들이여, 언어가 있을 때, 언어적인 의도를 원인으로 내적인 즐거움과 괴로움이 일어난다. 수행승들이여, 정신이 있을 때, 정신적인 의도를 원인으로 내적인 즐거움과 괴로움이 일어난다. ...중략... 이러한 것들에 무명이 영향을 준다. 그러나 무명이 남김없이 사라져 소멸하면, 내적인 즐거움과 괴로움을 일으키는 신체[언어, 정신, 터전, 기반, 영역, 관계]가 더 이상 존재하지 않게 되고...²⁶⁾

상기 경전은 의도가 느낌을 만들고 이러한 모든 과정에 무명(無名)이 영향을 주며, 무명이 소멸하면 즐거움과 괴로움을 일으키는 모든 요소가 사라진다고 설

25) MN. III. 209; 전재성 2009, 1474.

26) AN. II. 157-158; 전재성 2018, 778-779.

명한다. 무명을 소멸하도록 하기 위해서는 의도를 조절해야 한다는 해석이 가능하다. 즉, 의도를 알아차리면 느낌으로의 확산을 제어할 수 있는 것이다. 따라서 의도의 관찰과 중지(멈춤)는 느낌으로의 확산을 조절할 수 있다. 일어난 느낌을 관찰하는 것은 중요하다. 그리고 의도를 관찰하여 즐거움과 괴로움이라는 느낌이 일어나는 것을 사전에 차단하는 것이 수행자로서 더 유리한 선택이 될 수 있다. 의도를 수행의 대상으로 삼으면 느낌 뿐만 아니라 갈애로의 확산을 막을 수 있다. 「상기띠숫따(Saṅgīṭisutta)」는 의도와 갈애의 관계를 설명한다.

여섯 가지 접촉의 무리 곧, 시각접촉, 청각접촉, 후각접촉, 미각접촉, 촉각접촉, 정신접촉이 있습니다. 여섯 가지 느낌의 무리 ... 느낌이 있습니다. 여섯 가지 지각의 무리 ... 지각이 있습니다. 여섯 가지 의도의 무리, 곧 형상에 대한 의도, 소리에 대한 의도, 냄새에 대한 의도, 맛에 대한 의도, 감촉에 대한 의도, 사실에 대한 의도가 있습니다. 여섯 가지 갈애의 무리 곧, 형상에 대한 갈애, 소리에 대한 갈애, 냄새에 대한 갈애, 맛에 대한 갈애, 감촉에 대한 갈애, 사실에 대한 갈애가 있습니다. 27)

여섯으로 이루어진 원리를 설명하는 과정의 열거 순서를 보면, 접촉, 느낌, 지각, 의도, 갈애의 순서로 설명하고 있다. 이들의 언급이 직접적인 발생과정을 의미하는지는 분명하지 않으나, 명시된 요소들은 앞서 살펴본 초기불교 인식의 과정에서 주요하게 다루었던 부분이다. 데브다스는 이와 관련해, 접촉에서 연유한 정신적 상태가 이와 같은 순서로 나열되었다는 사실은 의도가 접촉, 느낌, 지각에 의해 생겨난다는 점, 또한 의도 없이는 갈애가 생겨나지 않는다는 것을 시사한다고 주장한다.²⁸⁾ 『상윳따니까야』의 「빠타마왁가(Pathamavagga)」 역시 육근의 접촉, 접촉으로 인한 느낌, 육경의 지각, 의도, 갈애의 순서로 무상함을 설명한다.

시각[청각, 후각, 미각, 촉각, 정신]은 영원한가 무상한가?, “형상[소리, 냄새, 맛, 감촉, 사실]은 영원한가 무상한가?”, “시각의식[청각의식, 후각의식, 미각의식, 촉각의식, 정신의식]은 영원한가 무상한가?”, “시각[청각, 후각, 미각, 촉각, 정신]의 접

27) DN. III. 243-244; 전재성 2011, 1423-1424.

28) Devdas 2004, 182.

촉은 영원한가 무상한가?”, “시각[청각, 후각, 미각, 촉각, 정신]의 접촉에서 생겨난 느낌은 영원한가 무상한가?”, “형상[소리, 냄새, 맛, 감촉, 사실]에 대한 지각은 영원한가 무상한가?”, “형상[소리, 냄새, 맛, 감촉, 사실]에 대한 의도는 영원한가 무상한가?”, “형상[소리, 냄새, 맛, 감촉, 사실]에 대한 갈애는 영원한가 무상한가?²⁹⁾

이들 경전에 따르면 갈애의 발생 전에 의도가 나타난다. 이를 통해 의도는 느낌이나 지각 이전에 발생할 뿐만 아니라, 느낌과 지각 이후, 갈애의 발생 이전에도 나타남을 확인할 수 있다. 12연기와 인식의 진행 과정에서 느낌은 갈애를 만드는 조건이 되나, 상기 경전에서는 의도가 갈애를 만드는 조건으로 나타난다. 만약 수행자가 의도를 알아차리고 의도의 작용을 멈춘다면 갈애로의 확장도 막을 수 있을 것이다.

붓다는 괴로움의 소멸을 위해 갈애가 남김없이 사라지고 소멸하고 버려지고 포기된 상태로 해탈을 설명한다.³⁰⁾ 또한 초전법륜(初轉法輪)으로 잘 알려진 「담마짜카빠왓타나 왓가(Dhammacakkapavattanavagga)」를 통해 괴로움의 원인[集聖帝]이 갈애라고 설명한다.³¹⁾ 여기에서 사성제의 집성제를 세 가지 갈애로 설명하며, 괴로움을 일으키는 갈애의 소멸을 멸성제[열반]로 설명한다.³²⁾ 괴로움을 소멸시키기 위해서는 갈애의 발생 직전 단계인 의도의 역할을 주목해야 한다. 의도 역시 접촉, 느낌, 지각에 의해 조건화되며 이렇게 조건화된 의도 없이는 갈애가 발생할 수 없기 때문이다.³³⁾ 그러므로 의도의 새로운 역할이 드러난다. 의도는 갈애로 향하는 길목에서, 갈애로의 확장을 막는 일종의 마지막 기회가 된다. 의도는 갈애로의 확장 뿐 아니라 갈애의 소멸과도 관련된다.

『상윳따니까야』의 「뿔따망사숫타(Puttamaṃsasutta)」는 갈애의 소멸과 관련하여 의도의 중요성을 강조한다. “의도의 자양이 완전히 알려지면 세 가지 종류의 갈애가 올바르게 알려진다. 세 가지 종류의 갈애가 완전히 알려질 때 고귀한 제자

29) SN. II. 244-247; 전재성 2014, 519-526.

30) SN. III. 157

31) SN. V. 421

32) 열반에 대해서는 다양한 해석이 있다. nibbāna의 ā장음을 단음[nibbana(Skt. nirvana)]으로 해석하는 하는 경우 ‘nis’와 ‘vana’의 합성으로 ‘번뇌와 갈애의 숲이 없는’ 것으로도 해석한다.

33) Devdas, 2004, 182.

는 더 이상 해야 할 일이 없어진다.”고 하였다.³⁴⁾

상기 경전들을 통해, 의도는 느낌 이전에 관찰이 가능한 대상임을 확인할 수 있다. 또한 의도와 갈애는 긴밀히 연관되어 있어, 갈애로 가는 길을 막기 위해 의도를 관찰할 것이 요구된다. 의도는 단순히 갈애의 전 단계로서가 아니라 느낌을 통제할 수 있는 역동적 기전으로 그 의미가 승격되며, 더 나아가 무명을 소멸하게 하는 결정적 역할을 담당하게 된다. 따라서 느낌을 제어하고 갈애를 소멸시키기 위해 수행자는 의도를 파악하고 면밀히 살펴 부정적 확장을 멈추어야 한다.³⁵⁾

2. 의도의 관찰과 현대적 적용

「마하사띠빠타나수따(Mahāsatiṭṭhaṇasutta)」는 사념처 수행의 구체적인 방법을 다룬 경전으로, 수행의 토대를 닦는 근거가 되어 왔다. 호흡을 관찰하거나 행주좌와 등 몸을 기반으로 하는 수행은 가장 기본적인 수행법으로 강조되었고, 몸을 먼저 충분히 관찰하고 나서 마음을 관찰하는 것이 일반적인 명상 지도의 방법으로 통용되고 있다.³⁶⁾ 인간이 느낌을 수월하게 경험하는 근원지가 몸이기 때문에, 마음보다 몸의 느낌을 먼저 관찰하도록 하는 것이다. 엄격한 수행과정에서 자신의 몸의 자세를 인식, 관찰하는 것은 수행의 출발점이 된다.³⁷⁾ 그럼에도 불구하고, 초기경전 안에서 몸과 마음을 분리하여 수행의 대상으로 순서화한다는 직접적인 설명은 찾아보기 어렵다. 다만 이렇게 몸을 관찰하는 것이 마음을 관찰하는 것보다 우선적으로 여겨지게 된 배경에는 몸을 관찰하는 것이 보다 용이하다는 시각에 원인이 있어 보인다. 『위수디막가』는 “몸(물질)을 파악하는 것이 선명하게 된 사람만이 정신을 파악하는 수행을 해야 한다. 그렇지 않은 사람이 하

34) SN. II. 100; 전재성 2014, 384-385.

35) 남일희는 의도에 의해 일어난 촉발을 선한 수행기제로 관찰하여 이의 소멸을 관찰할 수 있게 된다고 설명. 남일희 2019, 126-127.

36) 「가나까목갈라나수따」는 수행의 점진적인 진행과정을 설명하며 초보자를 위해 몸의 동작에 대한 알아차림이 우선적으로 안내. MN. III. 1; 이모정은 동작에 대한 알아차림은 본격적인 수행으로 들어가는 바탕을 만드는 수행으로서의 의미를 지닌다 설명. 이모정 2018 p.312

37) Nyanaponika 1996, 64.

면 안된다.”고 설명한다.³⁸⁾ 이러한 내용은 현대 남방 상좌부 불교의 수행 과정을 정리하는 데 중대한 영향을 끼쳤을 것으로 보인다. 우바킨은, 몸에서 생겨나는 느낌은 다른 형태의 느낌보다 명확하기 때문에 위빠사나의 초보 수행자는 몸이 변화하는 느낌을 통해 보다 쉽게 무상에 대한 이해에 도달할 수 있다고 보기도 한다.³⁹⁾ 한자경은 몸에 주목함으로써 다양한 느낌과 작용을 포착해 머무른다면 번뇌 망상의 힘에 이끌려 가는 흐름을 끊을 수 있기 때문에, 수행자는 몸의 관찰을 완성하고 나서야 비로소 느낌을 관찰할 수 있다고 보았다.⁴⁰⁾

초보 수행자의 경우 빠르게 변하고 확장하는 마음을 관찰의 대상으로 삼는 것보다 상대적으로 느리고 현재 경험되는 몸의 감각과 동작 등을 관찰하는 것이 권장될 수 있다. 그러나 수행의 깊이가 진전되는 과정에서 수행자의 관찰 능력은 발전한다. 따라서 몸뿐만 아니라 마음의 영역으로 알아차림의 영역을 확장할 필요가 있다. 의도의 관찰은 몸과 마음의 영역을 함께 알아차리는 수행으로, 몸의 감각으로 제한했던 대상을 확장하는 것이다. 예를 들어, 의도에 초점을 맞춘 행선은 몸을 중심으로 관찰하는 수행에서 몸과 마음을 모두 관찰하는 수행의 방식으로 전환되는 계기를 제공한다. 움직이려는 의도와 움직이는 몸을 관찰하여 마음의 관찰 영역으로 확장하는 것이다. 상좌부 불교의 수행 전통을 계승하는 미얀마의 마하시 사야도(Mahāsi Sayadaw)는 몸의 관찰에 이어 의도를 관찰하는 것의 중요성을 강조하였다. 그는 마음챙김과 집중력이 강해지면 걷기 시작하거나 움직이기 전에 걷기 위한 의도나 움직이기 위한 의도를 주시할 수 있고, 그 의도의 결과로 일련의 움직임이 일어나며, 의도에 의해 모든 물리적 현상이 일어남을 이해할 수 있게 된다고 설명했다.⁴¹⁾ 또한 그는 행선(行禪)의 과정에서 행위 자체가 아니라 의도에 집중한다면 몸과 마음의 생멸 현상을 완전히 구별하는 지혜를 얻게 된다고 설명한다.

38) Vism. 592.

39) Khin 1995, 4 ; 정준영은 현대의 위빠사나 수행법이 발전된 계기와 각각의 수행법을 소개하며 집중력이 약한 초보 수행자를 위해 호흡 집중의 방법이 활용되었음을 설명. 정준영 2020, 63-82.

40) 본 설명은 몸을 대상으로 관찰함을 우선시하고 있지만, 사념처의 진행 순서를 설명한 것으로도 볼 수 있다. 한자경 2008, 101-102.

41) Mahāsi 2016, 182.

걸을 때마다 ‘의도’와 ‘걷는다는 행위’ 그 자체에 주목한다면 마음 속에서 일어나는 의도와 몸의 움직임은 완전히 구별되어 인식된다. 의도라는 정신적 과정을 몸과 섞지 않고 서로 다른 과정으로 이해하게 된다. 당신은 걷고 싶은 의도를 이해하게 된다. 한 번의 밀어내는 발의 움직임에는 별도의 작은 움직임들이 동반된다. 이를 바탕으로 ‘사실상 걷는 사람은 한 사람도 없고, 단지 의도만이 있다’는 것을 알게 된다.⁴²⁾

이러한 실천법은 앞서 살펴본 초기경전의 설명과 흐름을 같이 한다. 의도는 몸의 느낌 이전에 관찰할 수 있는 대상이며, 의도를 관찰하고 나서 이후 발생하는 몸의 느낌을 관찰하는 것이 가능해진다. 의도가 느낌 이전에 관찰할 수 있는 대상이므로, 몸을 관찰할 때 의도와 몸을 함께 알아차리는 것이 가능하다. 이와 같은 대상의 확장은 몸과 느낌 뿐만 아니라, 마음을 알아차리는 계기를 마련한다. 또한 수행의 발전에 따라 몸이 경험되지 않는 상태에서도 마음으로서의 전환을 용이하게 도울 수 있다. 『위숫디막가』에 따르면 이처럼 ‘몸과 마음을 구분하는 지혜(名色區別知)’는 견청정의 시작으로 혜청정으로서의 진입을 의미하기도 한다.⁴³⁾

수행자는 행위 이전에 일어나는 의도를 관찰하고 분명히 알아야 한다. 우리가 행위 전에 일어나는 의도를 알아차리고자 노력하는 것은 악한 행위(行)를 줄이고 선한 행위를 늘릴 수 있는 훈련이 된다.⁴⁴⁾ 즉, 의도에 대한 파악은 선업을 늘리고 악업을 줄이는 계기가 된다. 외적으로 드러나는 몸과 말을 조건 짓는 것은 정신이므로,⁴⁵⁾ 수행자의 관찰 대상은 몸의 의도를 관찰하는 것에서 나아가 정신의 의도를 관찰하는 영역까지 나아가야 한다. 수행자는 의도를 통해 몸과 마음의 영역을 모두 관찰하여 수행의 진보를 이룰 수 있어야 한다.

42) Ibid., 184.

43) Vism. 594, 597

44) 정준영 2019, 142.

45) 맥 더뎃(Mc Dermott)은 의도는 내적인 것과 외적인 것으로 양분할 수 있음을 설명. “의도는 둘로 나뉜다. 정신적인 행위로서 의지 그 자체, 그리고 그 의지로부터 만들어진 몸과 말의 행동이다.” Mc Dermott 1984, 26.

V. 마치는 말

지금까지 초기불교의 의도, 의도와 업의 관계, 느낌과 갈애의 제어 방법으로서의 의도, 상좌부 불교 전통에서의 적용에 대해 살펴보았다. 먼저 ‘의도가 곧 업이다’라는 붓다의 선언을 중심으로 초기경전에서 의도가 다루어진 맥락을 살펴보았다. 의도는 마음이 오염되는 과정에 있어 중요한 요소이며, 해탈과 윤회를 결정짓는 요소임을 확인할 수 있었다. 다음으로는 의도와 업의 관계를 살펴보았다. 삼행과 결합하여 각각의 의도로 발전되는 양상 속에서, 업과 의도는 긴밀하게 연관되어 작동하며 윤회의 형태를 결정한다. 붓다는 수행을 통해 의도의 관찰이 가능하고, 관찰을 통해 의도와 업을 다스릴 수 있다는 가르침을 전했음을 확인하였다. 마지막으로 관찰 대상으로서 의도를 제안하였다. 초기불교 경전의 다양한 맥락을 통해 의도가 느낌이나 갈애보다 선행함을 확인하고, 갈애로의 확장을 막기 위해 의도를 조절해야 할 필요성을 확인할 수 있었다. 몸과 의도를 관찰함을 통해 몸과 마음 모두를 관찰할 수 있게 된다. 의도의 관찰은 붓다의 핵심 가르침을 통찰하는 것이며, 수행의 진보를 거두는 것과 직결된다. 붓다는 “모든 결박을 끊어버려라. 자기 자신을 피난처로 하라. 불멸의 길을 구하여 머리에 불이 붙은 것처럼 수행하라”⁴⁶⁾고 강조하였다. 몸과 마음을 있는 그대로 관찰하는 수행을 통해 갈애로 확장되는 마음을 단속할 수 있으며, 해탈로 향하는 길은 가까워지길 것이다.

그 어느 때보다도 많은 이들이 명상에 관심을 갖고 있는 지금, 몸의 감각을 관찰하는 불교의 수행 방법이 널리 소개되고 있는 것은 분명 긍정적이다. 다만 이 과정에서 수행자의 노력과 발전 여하에 따라 수행의 방법은 확장될 수 있을 것이다. 초보 수행자의 경우 몸의 관찰에 집중하는 것으로 시작하나, 숙련된 수행자의 경우 의도를 통해 몸과 의도를 동시에 관찰하는 단계로 넘어가는 방법을 제안할 수 있다. 이를 통해 집중에서 지혜의 영역으로의 확장이 가능해질 것이다. 불교는 수행의 종교이며, 초기불교에서 의도는 수행 대상으로서 중요한 가치를 지닌다.

46) SN III. 148; 전재성 2014, 706.

참고문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 Abbreviations and Primary Sources

AN *Aṅguttaranikāya*, ed. by Morris, Richard. 6 vols., London: Pali Text Society, 1961

MN *Majjhimanikāya*, ed. by TRENCKNER, V. , 4 vols., London: Pali Text Society, 1979

SN *Saṃyuttanikāya*, ed. by Feer, M. L., 6 vols., London: Pali Text Society, 1991

DN *Dīghanikaya*, ed. by Davids, Rhys. T.W. and Carpenter Estlin, 3 vols., London: Pali Text Society, 1975

Vism *Visuddhimagga* ed. C.A.F. Davids, Rhys and D. Litt. London : Pali Text Society, 1975.

◆ 이차 문헌 Secondary Literature

An, Ok sun 안옥선. 2009. 「불교덕윤리에서 성품의 중심으로서의 ‘행」
("Saṅkhāra as the Central Concept of Character in Buddhist Virtue Ethics"), 『
불교학연구』 (Korea Journal of Buddhist Studies, vol.23, 221-260.

Cheon, Jae Seong 전재성 역, tr. 2009. 『맛지마니까야』 [*Majjhimanikaya*],
Seoul: 한국빠알리성전협회(Korea Pāli Text Society).

_____. 2011. 『디가니까야』 [*Dīghanikaya*], Seoul: 한국빠알리성전협회
(Korea Pāli Text Society).

_____. 2018. 『앙굿따라니까야』 [*Aṅguttaranikāya*], Seoul: 한국빠알리
성전협회(Korea Pāli Text Society).

_____. 2014. 『쌍윳따니까야』 [*Saṃyuttanikāya*], Seoul: 한국빠알리성전
협회(Korea Pāli Text Society).

_____. 2018. 『청정도론-비췌디막가』 [*Visuddhimagga*], Seoul: 한국빠알

리성전협회(Korea Pāli Text Society).

Dauids, T. W. Rhys and Stede, William. 1993. *Pali-English Dictionary*. Delhi : Motilal Banarsidass Pub.

Devdas, Nalini. 2004. *A Study of Cetanā and the Dynamics of Volition in Theravāda Buddhism*, Montreal: Library and Archives Canada.

Ghose, Lynken. 2007. “Karma and the possibility of purification: An ethical and psychological analysis of the doctrine of karma in Buddhism”. *Journal of Religious Ethics* 35(2): 259–290.

Guenther, Herbert V. 1976. *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Heim, Maria. 2018. “The Aesthetics of Excess”, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 71, No.3, pp.531–554

Han, Ja kyoung 한자경. 2008. 「지와 관, 선정과 사념처에 관한 고찰」 (“A Study on Buddhist Practice: Samatha and Vipassanā, Sati-paṭṭhāna and Jhāna-samādhi”), 『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*), vol.19, 81–117.

Jeong, Jun Young 정준영. 2003. 「대념처경(*Mahāsatipaṭṭhāna* sutta)에서 보이는 수념처(受念處)의 실천과 이해」 (“A study on the understanding of the contemplation of feelings(Vedanānupassan.)”), 『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*), vol.7, 183–242.

_____. 2020. 「현대 위빠사나 수행법 비교-순론, 고엔카, 마하시, 쉐우민을 중심으로」 「A Comparative Study on the Modern Vipassanā Meditations – SunLun, Goenka, Mahasi, Shewoomin Vipassanā Masters」, 26(2) 『한국교수불자연합학회지』 (*Journal of Buddhist Professors in Korea (JBPK)*) 63–82.

_____. 2019. 『있는 그대로』(*As It is*), Seoul: Editor 에디터.

Khin, Sayagyi U. Ba. 1995. *The essentials of Buddha-Dhamma in meditative practice*, Berkeley: The Dharma Net International.

Lee, Pil won 이필원. 2021. “의지, 레고 조각을 이어 세상을 만든다”

["Cetana, it creates the world through connecting lego pieces"] in *의지, 자유로운가 속박되어 있는가* ["*Cetanā, is it volitional or not?*"], Seoul: Unjusa, 45-102.

Lee, Mojung 이모정. 2018. 「동작에 대한 분명한 앎'과 삼빠잔나에 대한 고찰」 ("A Study on 'Clear Comprehension of Movement (Kāyānupassanā sam-pajāna)" and Sampajañña), 『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*), vol. 56, 305-332.

Lim, Seung Taek. 임승택. 2007. 「업(karma) 개념의 형성과 발달 과정에 대한 고찰 - 제식주의에서부터 초기불교까지」 ("On the Development of Karma Conception: From the Ritualism to Early Buddhism") 『철학 연구』 (*Philosophia*), 103, 150-180. .

McDermott, James Paul. 1984. *Developments in the early Buddhist concept of kamma/karma*, New Delhi: Munshiram Monoharlal Publishers.

Nam, Il-hi 남일희. 2019. 「마음작용에서 촉발(phutṭha)의 역할에 관한 연구-상좌부 불교수행을 중심으로」 ("A Study on the Role of phutṭha in the ceta-sikā") Seoul University of Buddhism. Ph.D Thesis.

Park, Jae Yong. 박재용. 2022. 「니까야에 나타난 업설(業說) 고찰: 업설의 용례와 유형」 ("A Study on Karma Theory in Nikāya: Focusing on the Usage and Types of Karma Theory") 『종교교육학연구』 (*The Korean Association for the Study of Religious Education*) 71, 193-209.

Sayadaw, Mahāsi. 2016. *Manual of Insight*, Somerville: Wisdom publications.

Sirimanne, Chand. R. 2018. "The Unique Perspective On Intention (Cetanā), Ethics, Agency, and the Self in Buddhism", *Applied ethics in the fractured state*. Emerald Publishing Limited, pp. 31-44

Thera, Nyanaponika. 1996. *The heart of buddhist meditation: Satipaṭṭhāna: A handbook of mental training based on the Buddha's way of mindfulness*, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

Thera, Nyanatiloka. 1972. *Buddhist Dictionary*, Sri Lanka: Buddhist Pulication Society.

[제1발표 논평]

“초기불교의 의도(cetanā)와 수행적 적용 연구”를 읽고

이필원

(동국대학교 WISE)

곽정은 선생님(이하 논자)의 ‘초기불교의 의도와 수행적 적용 연구’는 초기불교 경전속에서 ‘의도(cetanā)’의 용례를 분석하여, 의도의 수행론적 위상을 정립하고자 한 시도이다. 잘 알려져 있듯이, ‘의도’는 업(kamma)과 깊은 관련을 갖고 있으며, 오온이나 12연기에서는 행(行, saṅkhāra)과 관계있다. 그래서 그동안 학계에서는 의도를 철학적 관점에서 주로 접근하였지 수행론적 관점에서 접근한 연구는 그다지 많지 않았던 것 같다. 그런 맥락에서 수행론적 관점에서 의도의 역할을 분석한 본 논문은 의미있는 연구라고 생각된다.

논자는 본론에서 크게 3장으로 구분하여 의도를 분석하고 있다. II장에서는 해탈과 윤회의 과정에 의도가 미치는 영향에 대해서 고찰하고, III장에서는 의도와 업의 관계, 그리고 마지막 IV장에서는 수행적 관점에서 관찰의 대상으로서 의도를 각각 고찰하고 있다.

이하에서는 각 장의 주된 내용을 간략히 정리하고, 논평자로서 몇 가지 질문을 하는 순서로 논평을 진행하고자 한다.

II장 ‘초기불교의 의도’에서 논자는 의도(cetanā)를 ‘인간이 심신의 현상을 지향하는 마음 상태’로 정의하는 것으로 시작한다. 그리고 몸과 마음 가운데 의도는 정신 작용에 속하는 것이자, 오온 가운데 행온의 구성요소라고 설명한다. 그리고

의도는 삼사화합을 통해 행과 연결하는 역할을 수행하며, 의도는 육입처를 통해 발생하며, 모든 현상세계와 관련된다고 설명한다. 나아가 논자는 ‘의도는 신체라는 경계를 통해 생겨나고, 마음의 영역에 영향을 끼치며 인간의 삶에 영향을 미치는 축매로서 기능’한다고 그 작용적 기능을 설명하고 있다.

그리고 의도는 번뇌와 윤회를 일으키는 원인으로 설명한다. 또한 의도는 삼법인과 밀접한 관련을 갖고, 해탈과 열반에 영향을 미치는 요인으로 설명한다.

III장 ‘의도와 업 그리고 윤회’에서는 “나는 의도가 업이라고 말한다.”라는 붓다의 선언을 기반으로 신구의 삼행을 일으키는 것이 의도라고 정리하면서, ‘의도와 업은 대등한 관계에서 상호작용’한다고 설명한다. 이 말의 의미를 논자는 “의도는 업을 만드는 원인이 되기도 하고, 업과 상호작용하기도 한다.”, 그리고 “붓다는 의도와 업을 동일선상에 놓는 선언”을 했다 라는 말로 의도와 업의 관계를 명확히 하고 있다. 그리고 이러한 의도와 업의 관계를 통해 의도는 수행을 위한 주요한 관찰의 대상이 된다는 것으로 연결짓고 있다.

IV장 ‘관찰 대상으로서의 의도’에서는 크게 두 가지 관점에서 논의를 이끌고 있다. 첫째는 ‘연기와 의도’로 ‘느낌과 갈애의 제어’라는 측면에서의 논의이다. 논자는 ‘신구의 삼행의 차원에서 먼저 의도를 조절한다면, 그로 인한 느낌도 조절하게 될 것’이라고 이해한다. 그리고 ‘무명을 소멸하도록 하기 위해서는 의도를 조절해야 한다는 해석이 가능’하다고 주장한다. 그리고 ‘의도를 수행의 대상으로 삼으면 느낌 뿐만 아니라 갈애로의 확산을 막을 수 있다’고 말한다.

그리고 이 장에서 논자는 ‘의도는 집착, 느낌, 지각에 의해 생겨나며, 의도 없이는 갈애가 생겨나지 않는다’는 데브다스의 견해를 소개한다. 논자는 데브다스의 견해를 지지하면서, ‘괴로움을 소멸시키기 위해서는 갈애의 발생 직전 단계인 의도의 역할에 주목해야 한다’고 말하고 의도와 갈애의 관계를 ‘의도는 갈애로 향하는 길목에서, 갈애로의 확산을 막는 일종의 마지막 기회’라고 설명하고, 의도는 갈애를 키우기도 하고, 소멸시키는 작용과 관련된다고 말한다. 결론적으로 논자는 다시 한 번 ‘의도는 단순히 갈애의 전 단계로서가 아니라 느낌을 통제할 수 있는 역동적 기전으로 그 의미가 승격되며, 나아가 무명을 소멸하게 하는 결정적 역할을 담당하게 된다’라고 의도는 의미와 역할을 규정하고 있다.

둘째는 ‘의도의 관찰과 현대적 적용’인데, 여기에서 ‘의도의 관찰은 몸과 마음

의 영역을 함께 알아차리는 수행으로, 몸의 감각으로 제한했던 대상을 확장하는 것'이라고 의미를 부여하면서, '몸의 의도를 관찰하는 것에서 나아가 정신의 의도를 관찰하는 영역까지 나아가야 함'을 수행의 관점에서 역설하고 있다.

이상이 본문의 내용을 간략하게 정리했다. 이제 논문을 읽으면서 가졌던 의문이나 추가 설명을 요하는 내용을 질문의 형식으로 제기하면서 논평을 대신하고자 한다.

1. 논자는 논문을 쓰게 된 계기를 “수행자의 성장과 발전에 따라 수행의 방법에도 변화가 일어나야 하는 것은 아닌가 라는 의문에서 시작”했다고 밝히고 있다. 이에 대해서 논평자는 수행의 방법에 왜 변화가 일어나야 하는가를 묻고 싶다. 그런데 그 전에 모든 수행법은 해탈도라는 전제를 받아들이는지를 묻고 싶다. 만약 그렇다면 수행자의 수행의 발전에 따라 수행법이 바뀔 필요는 굳이 없다. 하지만 그렇지 않다면, 수행법 마다 깨달음으로 이끄는 데 있어 위상의 차이라고 해야 할까 우열을 가려할 문제가 발생한다. 이점에 대해서 설명을 요청드린다.

2. 행과 의도의 관계에 대한 질문이다. 논자는 각주 10번 아래에서 SN.III, Upādānaparivattasutta의 경문이 “감각의 대상과 의도가 만나 행온을 만들며, 의도는 삼사(三事)의 화합으로 인해 나타나는 심리적 결과라고 설명한다.”고 해석하고 있다. 그런데 안옥선은 「행(saṅkhāra)의 그침」에 대한 한 이해(2009)라는 논문에서 “육경에 대하여 의도가 있다’는 말은 축의 과정에 의도가 개입한다는 말”이라고 해석한다. 논자는 의도를 삼사의 화합으로 나타나는 심리적 결과로 이해하고, 안옥선은 축의 과정에 의도가 개입하는 것으로 설명하고 있는 것이다. 이는 두 연구자가 상반된 이해를 보여주고 있는 것으로 평가자는 이해했다. 곧 논자는 의도를 삼사화합의 결과로 본 것이고, 안옥선은 의도가 축의 과정에 개입한 것으로 본 것이다. 논자는 왜 의도를 삼사화합의 결과로 보았는지 설명을 부탁드린다. 경문에 따르면 “축의 발생으로부터 행의 발생이 있고, 축의 소멸로부터 행의 소멸이 있다.”라는 것은 논자의 언어를 빌리면 ‘행이 삼사화합의 결과’이지, ‘의도가 삼사화합의 결과’는 아니다. 그러면 여기에서 또 하나의 질문이 생긴다. 행과 의도는 같은 것인가, 아닌가라는 질문

이다. 이에 대해서도 답변을 부탁드립니다.

3. 관련된 내용인데, 논자는 “의도는 삼사의 화합을 행과 연결하는 역할을 한다.” 그리고 “의도는 욕입처를 통해 발생한다.”, 나아가 “의도는 신체라는 경계를 통해 생겨난다”라고 말했다. 여기에서 논자는 의도의 발생을 ‘욕입처를 통해’ 혹은 ‘신체라는 경계를 통해’라고 설명하고 있다. 이를 논리적으로 이해하면, ‘욕입처가 신체라는 경계’가 된다. 이 말이 잘 이해되지 않는다. 추가적인 설명을 부탁드립니다. 또 의도가 삼사의 화합을 행과 연결한다고 했는데, 앞에서는 의도는 삼사화합으로 나타나는 심리적 결과로 이야기 했다. 전자는 삼사가 결합을 할 때 의도가 개입이 되어 행과 연결짓는 것으로 이해되고, 후자는 삼사가 화합하여 나타난 결과가 의도라는 의미이기에, 의도를 이해하는 것이 논리적 정합성을 갖지 못하는 것 같다. 이에 대해서도 설명을 부탁드립니다.

4. 같은 곳에서의 질문이다. 논자는 앞에서(p.3) “의도는 정신작용에 속한다”고 말했는데, 이제(p.4) “의도는 신체라는 경계를 통해 생겨난다”고 말하고 있다. 그렇다면 의도는 마음의 영역에 속하는 것인가, 아니면 몸의 영역에 속하는 것인가? 아니면 둘 다에 속한다고 이해한 것인가? 이에 대한 설명을 부탁드립니다.

5. p.4에서 논자는 “「제따나숫따(Cetanāsuatta)」는 “형상[소리, 냄새, 맛, 감촉, 사실]의 의도에 대한 욕망과 탐욕은 마음의 오염이다.”라고 번역을 제시하고 있는데, 원문이 *yo, bhikkhave, rūpañcetanāya chandarāgo, cittasseso upakkilesa*로, 번역하면 “비구들이여, 루빠에 대한 의도로부터 욕탐이 [일어나는] 것, 이것이 마음의 오염이다.”가 된다. “형상의 의도에 대한 욕망과 탐욕은 마음의 오염이다”라고 번역한 것은 *sañcetanāya*의 격을 dative로 본 것 같은데, 여기에서는 ablative로 보는 것이 타당할 것 같다. 논자의 번역은 “(마음이) 형상의 의도를 대상으로 욕망과 탐욕을 일으킨 것이 마음의 오염이다”란 의미로 이해된다. 뭔가 이상하다. 다시 한 번 번역을 생각해 주길 바란다.

6. 각주 14번의 인용 경문의 원문이 SN.II, p.250으로 되어 있는데, 원문을 제시하면 다음과 같다. “*Evam passam Rāhula sutavā ariyasāvako cak-khusmim pi nibbindati, sotasmim pi ghānasmim pi jivhāya pi kāyasmim pi manasmim pi nibbindati , Nibbindaṃ virajjati, virāgā vimuccati, vimuttasmim*

vimuttamiti ñāṇaṃ hoti. Khīṇā jāti vusitaṃ brahma-cariyaṃ kataṃ karaṇīyaṃ nāpāram itthattāyāti pajānātīti” 여기에서 논자의 번역처럼 “형상에 대한 의도”라고 번역될 문장이 없다. 원문 페이지를 확인해 주길 바란다.

7. p.5에서 논자는 “의도와 업은 이렇게 대등한 관계에서 상호작용하지만”이라고 말하고 있다. 그런데 의도와 업이 대등하며 상호작용한다는 말이 성립할 수 있을까 라는 생각이 든다. 이 말이 성립하려면 업이 의도를 불러일으켜야 한다. 즉 의도가 업을 만들고, 만들어진 업이 다시 의도를 강화한다는 시스템이 가능하다면 이 표현이 가능할 것이다. 이에 대한 설명을 부탁드린다.

8. p.8에서 논자는 “무명을 소멸하도록 하기 위해서는 의도를 조절해야 한다는 해석이 가능하다”라고 말하고 있는데, 이것은 다소 무리가 있는 해석이라고 생각된다. 경문에서 중략 부분의 내용은 원문을 보면 “avijjapaccayā”가 생략되어 있는데, 이는 “[이것들은] 무명을 조건으로 한 것들이다.”라는 말이다. 따라서 신구의 의도의 발생은 무명 때문인 것이다. 그런데 논자는 결과를 통해 원인을 제거할 수 있다는 말을 하고 있는 것이다. 즉 무명 때문에 의도가 발생한 것인데, 의도를 조절하면 무명이 소멸된다고 말하고 있다. 이것은 인과가 뒤집어진 것이라고 생각된다.

9. p.8에서 논자는 테브다스가 ‘상기띠숫따’를 해석한 내용(“의도가 접촉, 느낌, 지각에 의해 생겨난다는 점, 또한 의도 없이는 갈애가 생겨나지 않는다는 것”)을 소개하면서, 이를 지지하고 있는 것으로 이해된다. 그런데 테브다스의 이러한 해석은 너무 끼워맞추기 식이란 생각이 든다. 일례로 12연기에서는 느낌을 조건으로 갈애가 발생한다.(이는 p.9에서 논자도 언급하고 있다.) 의도가 없어도 갈애의 발생을 설명하는 경전이 훨씬 많다. 한편 MN,I Sammāditṭhi-sutta, p.53에서는 “katamaṃ pan’ āvuso nāmarūpaṃ katamo nāmarūpasamudayo, katamo nāmarūpanirodho, katamā nāmarūpanirodhagāminī paṭipadā? vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro — idaṃ vuccatāvuso, nāmaṃ이라고 해서 명(名) 곧 정신작용에는 수, 상, 의도, 촉, 작의가 해당된다고 한다. 이것을 의도 다음에 촉이 있는 것으로 보지는 않지 않는가. ‘상기띠 숫따’의 내용은 법수를 나열하면서 기술한 것인데, 어쩌다 보니 경문의 순서가 6내입처, 6외입처, 6식신, 6촉신, 6수신, 6상신, 6의사신, 6갈애의 순서로 기술된 것

뿐이지 이 경문을 통해 의도가 접촉, 느낌, 지각에 의해 생겨난다고 해석하는 것은 근거가 약하다고 생각된다. 더구나 p.3에서 논자는 ‘의도는 육입처에서 생겨난 것이다’, ‘의도는 신체의 경계에서 생겨난 것이다’라고 표현했는데, 여기서 다시 의도가 ‘접촉, 느낌, 지각에 의해 생겨난 것’이라는 데브다스의 견해를 지지하고 있다. 도대체 의도는 어디에서 생겨나는 것인가? 이에 대한 설명을 부탁드립니다.

10. p.9에서 논자는 “의도 역시 접촉, 느낌, 지각에 의해 조건화되며 이렇게 조건화된 의도 없이는 갈애가 발생할 수 없기 때문이다”라는 데브다스이 견해를 인용하면서 지지하고 있는데, 이러한 해석이 타당성을 갖기 위해서 보다 명확한 경전적 근거가 제시되어야 한다. 혹시 이를 지지할 경전적 근거가 있는지 궁금하다.

11. 같은 페이지에서 논자는 “의도는 단순히 갈애의 전 단계로서가 아니라 느낌을 통제할 수 있는 역동적 기전으로 그 의미가 승격되며, 더 나아가 무명을 소멸하게 하는 결정적 역할을 담당하게 된다.”라고 말하고 있는데, 여기에서 핵심은 그럼 이 의도를 어떻게 다룰 것인가가 된다. 과연 의도는 무명을 소멸하게 하는 역할을 하는가? MN.I 9번경, p.54에서 무명을 없애는 방법은 팔정도라고 명확하게 정의된다.

12. 다시 p.5로 돌아가서 논자는 abhisañcetayitam을 ‘의도’로 번역하고 있다. abhisañcetayita는 Abhisañceteti(to bring to consciousness)의 pp형으로 raised into consciousness, thought out, intended의 뜻이다. 말하고자 하는 바는 cetanā와 sañcetana, abhisañcetayita의 의미를 구분하는 것에 대해서 논자는 어떻게 생각하는지 궁금하다. 이것을 모두 의도라고 보는 것은 무리가 있다. abhisañcetayita각목스님은 ‘의도의 토대가 되는 것’으로 번역하고 있는데, 이견 적절하지 않은 것 같다. 평자는 이 세 단어가 갖는 의미의 차이가 있어야 한다고 생각한다. 그 이유는 의도에는 ‘의식된 의도’와 ‘의식되지 않는 의도’가 있다고 보기 때문이다. abhisañcetayita는 cetanā란 단어에 abhi와 sam이란 두 개의 접두사가 붙은 단어이다. 그냥 의도로 번역하는 것은 적절치 않다고 본다. 의도에 차별을 두어 그 의미를 생각해 보는 것에 대해서 논자는 어떻게 생각하는지 듣고 싶다.

이상 논문을 읽으면서 논자의 생각을 듣고 싶어 몇 가지 질문을 했다. 의도와 관련한 연구가 쉽지는 않다. 걱정은 선생님이 의도를 수행의 차원에서 기술하고자 한 시도는 참 신선한 접근이라고 생각된다. 그리고 평자 역시 필요한 연구라는데 동의한다. 논문을 읽는데 애를 먹었다. 쉽지 않은 내용이기 때문이다. 그래서 혹시 논문의 내용을 정리하거나 질문에서 잘못 이해한 부분이 있다면 지적을 해 주시기 바란다.

[제2발표]

『범망경』 제5중계 고주계(酤酒戒)의 연구 (1)

- 『위서(魏書)」 「석로지(釋老志)」 태무제의
법난(法難) 기록을 중심으로-

박성일

(서울대학교 규장각한국학연구원 학예연구사)

yumede@snu.ac.kr

1. 『범망경』 고주계(酤酒戒)에 대한 기존 해석
2. 『위서(魏書)」 「석로지(釋老志)」 법난 기사 내용
3. 『범망경』 고주계(酤酒戒)의 사회경제적 이해
 - 1) 『범망경』 성립 이전의 금주(禁酒) 관련 규범
 - 2) 경제적 이윤 추구의 수단인 술
 - 3) 450년 전후 북위(北魏)의 기후변화와 식량 공급 상황
 - 4) 『범망경』 고주계에 대한 재해석
4. 결론

1. 『범망경』 고주계(酤酒戒)에 대한 기존 해석

본 연구¹⁾는 『범망경』의 수계대상이 출가 재가 모두이기에 『범망경』에서의 ‘술 판매 금지’, 즉 제5중계인 ‘고주계’ 역시도 출가자와 재가자 모두에게 해당하는 중요한 계율로 이해하며, 이에 대해 특별한 주의를 기울이고자 한다. 『범망경』의 성립 시기 시대 환경과 문화적 맥락에서 ‘고주계’가 지니는 사회윤리적인 의미를 검토한 후, 해당 계율이 승가 공동체에도 강력한 윤리적 지침으로 작동할 수 있었던 이유를 다면적으로 추정하고자 한다. 이는 ‘술에 관한 계율관’이 인도와 중국 그리고 한반도에서 어떻게 전개되었는지를 연구하는 것이기도 하다.

『범망경』에는 술에 관한 두 가지 계율이 존재한다. 첫째는 십중계 중 다섯 번째의 중죄로 ‘술을 판매하는 것[酤酒]’에 대하여 금지하는 것이다. 그리고 경구죄(輕垢罪)를 논하는 사십팔경계의 두 번째 계목에서도 ‘술을 마시지 말라[不飲酒]’가 언설된다. 해당 계율 두 가지를 소개하면 다음과 같다.

[제5중계 고주계]

만일 불자들이, 스스로 술을 팔거나, 다른 사람으로 하여금 술을 팔게 하거

1) 해당 논문은 박성일 2023, 제Ⅲ장의 제1절과 제2절의 제1항, 그리고 제7절의 일부를 축약한 것임. 논문 제목에 ‘(1)’을 부기한 이유는 추후 해당 박사학위논문의 제2절의 제2항인 ‘의약품으로서의 술’(의료윤리), 제3절 ‘도교 계율에서의 절주’(비교종교윤리), 제6절인 ‘북위의 농업기술서인 『제민요술(齊民要術)』과의 비교 분석’(농학적 접근) 등을 별도의 논문으로 구성하여 ‘『범망경』 제5중계 고주계(酤酒戒)의 연구 (2)’를 서술하고자 하기 위함. 특히 도교의 경우, 『포박자』를 비롯하여, 불교 탄압을 일으킨 구검지가 『노군음송계경』에서 신선이 되는 약으로 술을 이해했었다. 또한 치유에 필요한 약으로서의 ‘술’이 도교의 상식이었던 것이다. 그리고 이는 더 나아가 중국 대륙에 유포되던 의학적 상식에도 부합한다. 본고는 이에 대하여 각종 간독(簡牘) 자료를 통하여 간략히 조망하였다. 새로운 종교인 불교가 ‘의술’을 제시하고 실제 사회 복지 측면에서 혁혁한 성과를 내왔던 점을 감안한다면, 술의 의학적 사용을 부분적으로 고려해야만 하는 맥락도 잠재되어 있다고 보아야만 할 것이다.

한편, 『범망경』의 주석가들은 『범망경』 고주계의 설립 시기와는 혁연히 차이나는 사회환경에 살고 있었다. 즉, 음주문화의 보편화, 양조 주체의 다변화, 주세제도의 폐지 등이 450년경의 상황과는 달랐던 것이다. 공식적으로 관료들에게 술을 지급하는 것 역시 제도적으로 시행되고 있었다. 한편 불교가 주요 종교로 자리매김한 시대 상황 속에서 주석가들이 불교 교학전통을 더욱 중시하려는 태도를 보인다. 이는 술의 종류에 대한 『제민요술』의 언급과 대조해보아도 드러난다. 또한 『사분율』의 유행과 도교 계율의 ‘음주계’ 모방도 일정 정도 고려되었을 수 있다. 결국 고주계를 음주계와 같이 이해하게 된 그 ‘전이(轉移)’는 이러한 다양한 변인들 속에서 성립된 것이라고 추측해볼 수 있겠다. 이에 대해서도 역시 후속 연구에서 발표하고자 한다.

나 하며, 술을 파는 업과 술을 파는 법과 술을 파는 인과 술을 파는 연을 지어서야 되겠느냐. 일체의 술을 팔아서 안 되니, 술은 죄를 일으키는 인연이 된다. 보살은 모든 중생으로 하여금 이치를 밝게 알고 일을 두루 아는 지혜를 내도록 해야 하거늘, 도리어 다시 중생으로 하여금 전도된 마음[顛倒心]²⁾을 내게 한다면, 이는 보살의 바라이죄이다.³⁾

[제2경계 불음주계]

만일 불자들이, 고의로 술을 마시고, 술에 의해 한량없는 과실을 일으켜서야 되겠느냐. 자신의 손으로 술잔을 들어 다른 사람에게 주어 술을 마시게 해도 5백 세 동안 손이 없는 중생으로 태어날 것인데, 하물며 스스로 마신다면 어떠하겠는가. 모든 사람으로 하여금 술을 마시지 않게 하고, 모든 중생으로 하여금 술을 마시지 않게 해야 할 것이거늘, 하물며 스스로 술을 마시는 일을 해야 되겠는가. 고의로 스스로 술을 마시고 다른 사람으로 하여금 마시게 하는 이가 있다면 이는 경구죄를 범하는 것이다.⁴⁾

이를 통해 술의 음용을 금지하는 것보다도 오히려 술의 판매를 더욱 중죄로 간주하는 계율관이 드러난다.

그런데 이는 불교의 계율사(戒律史)에서 대단히 특기할 만한 대목이다. 『범망경』 이전의 불교 전통에서는 ‘술을 마시지 않는 것’이 계율의 언표이자 주된 덕목이었기 때문이다.⁵⁾ ‘고주(沽酒, 酤酒)’라는 표현은 『잡아함경』⁶⁾, 『대반열

2) 박성일 2023, 제3장 제4절에서는 ‘전도된 마음’을 고주계와 불음주계의 이론적 차이를 노정하는 개념으로 보고 이에 대해 자세히 다루었으니 참고할 것.

3) 『梵網經』(T24, 1484:1004c), “若佛子! 自酤酒、教人酤酒, 酤酒因、酤酒緣、酤酒法、酤酒業, 一切酒不得酤, 是酒起罪因緣。而菩薩應生一切眾生明達之慧, 而反更生一切眾生顛倒之心者, 是菩薩波羅夷罪。”

4) 『梵網經』(T24, 1484:1005b), “若佛子! 故飲酒而生酒過失無量。若自身手過酒器與人飲酒者, 五百世無手, 何況自飲。不得教一切人飲, 及一切眾生飲酒, 況自飲酒。若故自飲、教人飲者, 犯輕垢罪。” 한편, 고주계와 불음주계의 번역문은 『梵網經述記』(H0033, v2:148c-149a)에 대한 한명숙 역본(동국대학교출판부, 2011)을 발췌 인용하였다. 번역문의 출처는 “kabc.dongguk.edu/content/view?itemId=ABC_BJ&cate=bookName&depth=3&upPath=Z&dataId=ABC_BJ_H0033_T_003&rt=R”(검색일자: 2023.04.08.)

5) 특히 팔계계(八齋戒)의 일부로도 유명한 ‘離飲諸酒’라는 언표가 그것이다. 이와 관련된 주요 전

반경』⁷⁾ 등에서 ‘고주가(酤酒家)’, ‘고주(沽酒)’의 표현이 등장하나 이는 ‘술집’을 말할 뿐이다. 따라서 술을 판매하는 집에 가서 술을 마시지 말라는 의미일 뿐이다. 또한 『사분율』에서 고주가 등장하는 사례는 단 한 가지이다.⁸⁾ 이는 술 판매에 관한 내용이 아니라, 술 판매자인 시주자가 다른 사람의 병(瓶)을 혼동하고 잘못 가져와서 비구(比丘)에게 건넨 사례이다.⁹⁾

거만 소개한다면 다음과 같다. 『阿毘達磨集異門足論』(T26, 1536:386a), “若防若止若遮若離飲宰羅迷麗耶末陀放逸處酒事, 是離飲諸酒事。”; 『阿毘達磨法蘊足論』(T26, 1537:453c-454a), “是名第四。離飲諸酒放逸處者, 離飲諸酒放逸處緣故, 滅怖罪怨。”; 『阿毘達磨品類足論』(T26, 1542:734a), “五學處者, 一、盡形壽離斷生命; 二、盡形壽離不與取; 三、盡形壽離欲邪行; 四、盡形壽離虛誑語; 五、盡形壽離飲諸酒。此五名為近事學處。”; 『阿毘達磨大毘婆沙論』(T27, 1545:644a), “如世尊說。鄔波索迦有五學處。謂離殺生。離不與取。離欲邪行。離虛誑語。離飲諸酒。”; 『阿毘達磨俱舍論』(T29, 1558:75b), “論曰：八中前四是尸羅支, 謂離殺生至虛誑語, 由此四種離性罪故。次有一種是不放逸支, 謂離飲諸酒生放逸處。”; 『阿毘達磨順正理論』(T29, 1562:561a), “又彼所言離飲諸酒, 世尊說是近事律儀, 故此定應是性罪者, 亦不應理, 以非定故。” 등이 있다.

- 6) ‘또 마치 술집에서 술 주머니를 쥐어짜 맑은 술을 거르고 그 술찌꺼기를 버리는 것처럼, 나도 또한 그와 같이 사문 구담을 찾아가 논의하고 힐난하여 앞뒤로 잡아 흔들고 빙빙 돌려 그 맑은 진수를 취하고 그 사된 말은 버리게 하리라.’ 『雜阿含經』(T02, 99:35b), “如沽酒家執其酒囊, 壓取清醇, 去其糟滓; 我亦如是, 詣沙門瞿曇論議難詰, 進却迴轉, 取其清真, 去諸邪說。” 한국어 번역은 불교기록문화유산 아카이브 통합대장경의 『잡아함경』 5권(K0650, v18:754c)에서 인용하였다. ‘https://kabc.dongguk.edu/content/view?itemId=ABC_IT&cate=bookName&depth=3&upPath=Z&dataId=ABC_IT_K0650_T_005&pk=K’(검색일자:2023.02.02.)

한편 『大方等陀羅尼經』(T21, 1339:657c); 『鼻奈耶』(T24, 1464:862c) 등에서도 역시 ‘沽酒家’를 찾을 수 있다. 『대방등다라니경』에서는 오사(五事)를 거론하며 하지 말아야 할 것들을 나열한다. 그중 고주가에 왕래하지 말라는 내용으로 술집이 포함된다. 『비나야』 역시 비구가 걸식행을 하러 다니지 않을 곳으로 오사를 거론하면서 술집을 말한다. 술을 소비하고 술에 취하는 대상이 되지 말라는 것을 경계한 언명인 것이다.

- 7) 『大般涅槃經』(T12, 374:403c), “於施主前躬自讚歎、出入遊行不淨之處, 所謂沽酒、姪女、博奕, 如是之人我今不聽在比丘中, 應當休道, 還俗役使。” 이때 ‘沽酒’는 술집, ‘姪女’는 기생집, ‘博奕’은 노름판을 의미한다.
- 8) 『四分律』 卷56(T22, 1428:979a-b), “時有比丘, 沽酒家為檀越。檀越語比丘言：「大德若須瓶者取。」 答言：「可爾。」時檀越即還家, 更有異人在沽酒處住。後比丘須 瓶來取去, 彼語言：「大德莫持我瓶去。」比丘言：「此是某甲 瓶, 某甲先見語：『須瓶便取。』是故取耳。」彼言：「此非某甲 瓶。」比丘放瓶而去, 疑, 佛問言：「汝以何心？」具答因緣, 佛言：「不犯。而不應不問主而取他物。」”
- 9) 한편 『大方便佛報恩經』에는 ‘고주’의 표현이 보인다. 오계를 받은 우바새가 판매를 할 수 있는가에 대한 답변으로 오업을 지으면 안된다고 하는데, 이 때 세 번째로 술의 판매가 업을 짓는다고 지적하는 것이다. 『大方便佛報恩經』(T03, 156:159c8-18), “優婆離復白佛言：「五戒優婆塞得販賣不？」答曰：「得聽販賣。但不得作五業：一不得販賣畜生, 以此為業。若自有畜生直賣者, 聽, 但莫賣與屠兒; 二者, 不得販賣弓箭刀杖, 以此為業。若自有者直賣者, 聽; 三者, 不得沽酒為

또한 오계(五戒) 중에서 제5번째 ‘불음주(不飲酒)’계는 기본적으로 ‘불살생(不殺生, 살생하지 말 것)’, ‘불투도(不偷盜, 도둑질하지 말 것)’, ‘불사음(不邪淫, 정해진 배우자 이외의 인물과 음란한 짓을 하지 말 것)’, ‘불망어(不妄語, 진실되지 못한 망령된 말을 하지 말 것)’와 같은 오계의 제1-제4계와는 그 성격이 판이하다. 일반적으로 행위 그 자체가 악한 것을 ‘성죄(性罪)’라고 한다.¹⁰⁾ 한편 본질적으로 부도덕한 죄는 아니지만, 사회공동체 속에서 악행으로 이어질 수 있는 가능성이 큰 것을 ‘차죄(遮罪)’라고 한다.¹¹⁾ 예를 들어 『아비달마대비바사론(阿

業. 若自有者, 亦聽直賣; 四者, 不得壓油, 多殺蟲故。天竺法爾, 罽賓以來, 麻中一切若無蟲處, 壓油無過; 五者, 不得作五大色染業, 以多殺蟲故。洛沙等外國染法, 多殺諸蟲, 是故不聽。謂秦地染青法亦多殺蟲, 墮五大染數。”

그런데 나이트 류오(內藤竜雄, 1955)가 일찍이 소개한 연구에 의하면, 『대방편불보은경』에는 구나발마 역인 『보살선계경』과 일치하는 개소가 많이 보인다고 지적하고 있다.(p.696) 또한 이 경이 중국 구성이라고 간주한다면 그 시기는 5세기일 것이라 추정하며, 『선계경』의 인용에서 보아서 제작의 상한을 일단 431년(원가(元嘉) 8년)으로 해도 좋다고 밝힌다(p.697). 또한 SUPALASET Sumet(2009) 역시 431년 상한선에 찬성하고 있다. 그러나 이 연대에 관한 문제는 아직 해결되지 않은 것으로 보인다. 본고는 『대방편불보은경』 연대의 비정 문제로 인하여, 고주 개념이 등장함에도 불구하고 이를 『범망경』의 고주계와 적극적으로 비교·대조해보지는 않겠다. 승우(僧祐)에 의해 510-518년에 편찬된 『출삼장기집(出三藏記集)』 권4에 최초로 『大方便報恩經七卷』이 거론된다고는 하지만(상계 논문, p.978), 『범망경』과 거의 연대가 유사하다는 점에서 큰 실익이 없다고 생각되기 때문이다. 다만 400년대 중후반 이후로 출판매에 대한 규범이 여러 문헌에서 요청되었다고 이해해 볼 수는 있을 것이다.

10) 불교전통에서 음주를 ‘성죄’로만 간주한 것은 아니었다. 호리이케 마사유키(堀池(越後屋)正行, 2020)의 최근 연구에 의하면, 『구사론(俱舍論)』 즉 ‘*Abhidharmakośasābhāṣyā*’의 경우에는 지율자(持律者, vinayadhara)는 술을 성죄로 보는데, 아비달마 논사(abhidharmika)들은 이에 반론하며 술은 차죄라고 주장했다 한다(p.144) 또한 호리우치 토시오(堀内俊郎, 2014: (169))의 『석륜론(釋軌論)』 연구를 근거로, 『석륜론』에서의 세친의 음주관은 ‘염심(染心)’을 전제로 한정적인 음주성죄설을 전개했다고 호리이케는 소개한다(p.144). 또한 그는 시미즈 토시후미(清水俊史, 2017: 375)의 논지를 바탕으로 남방(南方) 상좌부(上座部)의 대사파(大寺派)는 음주를 세간죄(世間罪, 설일체유부에서의 성죄에 해당함)로 간주했다고 한다. 따라서 이상의 내용을 p.145의 표로 일목요연하게 보여준다. 해당 논문은 이 이외에도 ‘음주 시에 술이 체내에 흡수되었는지의 여부’(p.146), ‘음주금지의 이유와 음주가 가능한 이유, 그리고 음주가 가능한 조건’(p.153) 등에 대하여 논하므로 오계의 성격 및 음주계에 대한 해석의 상이성을 잘 드러내고 있다. 그럼에도 불구하고 중국으로 전래된 이후의 불교에서는 주로 음주는 차죄로서 고려되어 왔던 것으로 보인다. 본고에서 후술할 미치바타 료슈(1963)의 내용을 참조할 것.

11) 대표적으로 나카무라 하지메(中村元)를 들 수 있다. 그는 다음과 같이 음주가 차죄에 해당하는 것이라 서술하고 있다. ‘어떤 시기에 술을 마시지 말라는 내용이 더해진 오계(五戒)가 되었던 것이지만, 마지막에 더해진 이 가르침은 앞의 네 가지와 의미가 다른 것이 아닐까 생각한다. 이 의문은 불교 아비달마의 교의(教義) 학자들에 의해서 취급되며 논의되었고, 결국 앞의 네 가지 계

毘達磨大毘婆沙論)』 권123에 의하면, 술에 의해서 모든 1-4계까지를 범할 수 있으므로 단지 차죄 중에는 음주만을 오계 중의 하나로 거론¹²⁾하는 것이라고 밝힌다. 즉, 음주는 악행으로 이어질 수 있기에 본성적인 죄[성죄]라고는 볼 수 없고, 또한 악행을 일으키기 전에 차단 가능하다는 것이다. 따라서 이미 이 오계 내에서부터 ‘음주’에 대한 성격은 나머지 4계와 위상의 차이가 발생한다. 음주 자체가 악행으로 전환될 가능성이 클 뿐이지 반드시 악행이 된다는 것은 아니기에, 선행이나 무기(無記)로 전환될 여지도 일부 확보되는 것이다. 따라서 음주는 ‘살인’이나 ‘절도’와 같이 애초부터 부정적인 행위[성죄]라기보다는 일종의 결과 중심적인 고려[차죄]의 성격이 강하다.¹³⁾ 이처럼 인도에서 전래되어 한역된 아함부(阿含部)나 아비달마 교학에서부터, 광율에 해당하는 『사분율』, 그리고 재가 신도를 위한 오계(五戒) 등에 이르기까지 모두 ‘술을 마시지 말 것’을 강조해왔던 것이다.

그런데 술과 관련한 불교의 입장에 대하여 중요한 선행연구로 미치바타 료슈(1963)를 들 수 있는데, 그는 오계(五戒)가 반드시 불교도의 필수조항은 아니었다고 주장하며, 재가자가 오계를 다 수지하는 것은 아니었다고 한다. 또한 ‘성죄(性罪)’가 아닌 새로운 음주계가 오계에 추가되어, 오계가 유교의 오상(五常)과 대응되도록 하였다는 지점에서, 음주계를 반드시 지키지 않아도 좋은 계목(戒目)임을 그는 증명하고자 한다. 거기에 더해 술을 약주(藥酒)로서 허용하며 무범(無犯, 계를 범함이 없음)이라는 시각을 제시하는 『사분율』, 지의의 『보살계의소』 그리고 법장의 『범망경보살계본소』에 대해서도 그는 소개한다.¹⁴⁾ 게다가

는 성죄(性罪)라 부르며, 이에 반해서 음주는 차죄(遮罪)라 부르게 되었다 ... 또한 살생과 절도와 음사와 망어는 설일체유부에서는 성죄로 칭해지고 있다.’라고 하는 것이다(中村元 1995, 493-494 발췌 인용). 한편 오계에 대해서는 스기무라 다쿠슈(杉本卓洲) 1999; 오타케 스스무(大竹晋) 2020을 참고할 것.

12) 『阿毘達磨大毘婆沙論』(T27, 1545:645b), “曾聞有一鄒波索迦。稟性仁賢受持五戒專精不犯。後於一時家屬大小當為賓客。彼獨不往留食供之時至取食。鹹味多故須與增渴。見一器中有酒如水。為渴所逼遂取飲之。爾時便犯離飲酒戒。時有隣雞來入其舍。盜心捕殺烹煮而噉。於此復犯離殺盜戒。隣女尋雞來入其室。復以威力強逼交通。緣此更犯離邪行戒。隣家憤怒將至官司。時斷事者訊問所以。彼皆拒諱。因斯又犯離虛誑語。如是五戒皆因酒犯。故遮罪中獨制飲酒。”

13) 그리고 이 지점에서 비로소 불교 의학적인 술의 활용이 가능해지기도 한다. 이는 본고에서 후술하고자 한다.

14) 일례로 『범망경』 초기 주석가들의 약주(藥酒)에 대한 입장을 정리하면 다음과 같다.

음주가 이익이 된다고 보는 전거, 즉 술을 공익 목적으로 이용하는 『미증유경(未曾有經)』의 말리부인(未利夫人) 예화를 들며, 이러한 술의 사용은 대승불교의 근간[本筋]에서 보살의 자비행으로 설명할 수 있다고 한다.¹⁵⁾ 확실히 그의 설명대로 음주계의 명칭과 개념 하에서, 재가자는 모든 오계를 수지하는 것이 아니라 1가지나 2가지만 수지할 수도 있었다. 따라서 음주계를 지키지 않는다고 과계가 되는 것은 아니고 불교 신자에서 제외되지 않을 수 있었을 것이다.

한편 우리는 『범망경』의 제1계인 불살생부터 제5계인 고주계에 상응하는 소위 ‘오계(五戒)’ 개념이 『십송율』(404년 번역) 등의 4대 광율의 역출 이전부터 소박한 형태로 중국지역에 유통되고 있었으며, 재가자의 도덕률인 오계가 ‘술 판매의 금지’[불고주]가 아닌, ‘음주의 금지’[불음주]를 규정하고 있었음을 상기해야만 한다. 유학자인 하승천(何承天, 370-447)의 언급을 상기할 때, 그는 『서경(書經)』 「주고(酒誥)」편의 음주 금지내용에 빗대어 오계의 내용을 설명한다.¹⁶⁾ 즉, 『우바새계경』의 성립 이전에도 이미 ‘술을 먹지 마라’가 불교의 계율인 오

- (1) 무죄 혹은 예외 허용[通]: 지의의 『菩薩戒義疏』(T40, 1811:573b), “藥酒, 雖希利貨, 不亂人貨無罪。”; 법장의 『梵網經菩薩戒本疏』(T40, 1813:626a), “初通, 謂救眾生命難等時, 為藥應開故, 如殺盜等, 又如末利夫人所作等。”
- (2) 죄도 아니고 복도 아니다[非罪非福]: 원효의 『梵網經菩薩戒本私記』(X38, 683:285a), “二非罪非福. 謂為藥作酒. 與他人取價. 取價故非福. 藥酒故非罪。”
- (3) 경죄(輕罪)에 해당: 승장의 『梵網經述記』(X38, 686:410a), “若有藥酒如黃者等飲即治病不至醉亂故求利貨亦不成重或此結重…此中酒利四句分別或者有酒而不為利謂如說為利他故設藥酒等或有為利而非酒所餘物或有酒亦為利如覓利沽酒或有俱非謂除前相如是四句若第三句成初之二句正輕非重若第四句非重非輕”
- (4) 해당 논의 미발견: 의적의 『菩薩戒本疏』(T40, 1814); 태현(대현)의 『梵網經古迹記』(T40, 1815)

특히 승장의 경우는 4구 분별을 통하여 술과 이익의 관계를 설명하는데, ‘타인을 이롭게 하기 위한 의도로 약주를 만드는 것[為利他故設藥酒]’과 ‘자신의 이익을 위해 술이 아닌 다른 물건을 파는 경우[有為利而非酒所餘物]’에는 모두 ‘경죄’라고 한다. ‘[자신의] 이익을 위해 술을 파는 경우[覓利沽酒]’만 ‘중죄’가 되며, 이 밖의 모든 경우[除前相]는 ‘죄도 아니고 복도 아니다[非重非輕]’라고 판단한다. 게다가 승장의 경우 혹자는 약주도 ‘중죄’로 간주하는 경우가 있다[或此結重]고 소개하고 있다. 비록 그 근거는 제시하지 않지만, 주석가들의 시대에 ‘술의 폐해’에 대한 경계의식이 상당히 존재했던 것으로 보인다.

15) 道端良秀 1963, 요약 인용.

16) 하승천(370-447)은 혜림의 『백흑론(白黑論)』에 대한 중병의 비판을 재반박하며 보낸 서신에서, 유교의 오상(五常)의 덕목 중 인과 의 등을 거론하고, 『예기』의 오범(五犯)과 함께 술을 마시는 것의 허물은 주고(周誥)편에 밝혀져 있다면서[酒辜明乎周誥] 불교의 오계에 대하여 비판을 하고 있다. 이상의 내용은 이상엽 2013, 49-54를 참조하였다.

계로서 지식인층에게 인식되고 있었을 것이다. 따라서 중국이라는 보다 넓은 견지에서 보더라도 『범망경』 고주계는 불교 계율 전통상에서도 독특한 위치에 있으며, 사실상 다른 계율문헌과 대조되는 『범망경』 특유의 윤리학적 의미를 지닌 계목인 것이다.¹⁷⁾

현재 ‘술의 판매’ 즉, 고주행위가 재가자와 출가자 모두에게 해당하는 것인지에 대해서는 크게 두 가지의 연구 경향이 있다. 우선은 지의(智顗)나 의적(義寂)의 입장을 기반으로 이 고주계가 재가·출가 모두에게 부여된 것으로 해석하는 경향이다.¹⁸⁾ 반면 고주계가 재가자에게 한정된다는 논지를 일관되게 피력해온 연구도 있는데, 본고는 대표 사례를 이하에 자세히 소개하고자 한다.¹⁹⁾

흥미로운 것으로 음주를 금하는 조문은 수많은 문헌에 보이지만, 술판매[酤酒]를 금하는 보살계 관련 경전은 담무참(曇無讖) 역본 『우바새계경(優婆塞戒經)』 「수계품」에만²⁰⁾ 한정된다.²¹⁾ 『우바새계경』은 문자 그대로 ‘우바새’ 즉

17) 그러나 본고 제1장에서도 소개한 바 있는 후나야마(船山徹, 2019)의 입장은 『보살지지경』과 『보살선계경』에 이 고주계가 등장하지 않고, 『우바새계경』의 6중(重)에 해당한다는 ‘불교 내적인 접근’만으로 고주계의 대상을 재가신도로 한정시키고 있는 것이다. 船山徹 2019, 232.

18) 대표적으로 이시다 미즈마로(1989)의 경우, 십중계 중 앞의 사계(四戒)는 성문계의 음(淫)·도(盜)·살(殺)·망(妄)의 사바라이와 상응하는 것이나, 제5계에서 취주가 바뀌어서 십선(十善)과도 오계(五戒)와도 일치하지 않고, 오계의 ‘불음주(不飲酒)’가 이 범망계에서는 경계(輕戒)로 보내진다고 한다. 石田瑞麿 1989, 100-102.

19) 船山徹 2020, 94.

20) 오히려 『우바새계경』의 「오계품(五戒品)」에서는 여전히 ‘불음(不飲)’이라는 언표를 보여준다. 『優婆塞戒經』(T24, 1488:1064b), “善男子! 因於飲酒, 慚愧心壞, 於三惡道不生怖畏, 以是因緣, 則不能受其餘四戒, 是故過去諸佛如來制不聽飲. 若有說言『如來已說酒多過失, 何故不在五戒初說?』是義不然! 何以故? 如是酒戒, 名為遮重, 不為性重; 如來先制性重之戒, 後制遮重.” 또한 술에 그렇게 과실이 많다면 오계의 맨 앞에서 말하지 않는가라는 질문에, 술에 대한 계율은 차죄(遮罪)인 중죄이지, 성죄가 아니라고 답한다. 여전히 『우바새계경』의 맥락에서도 다른 문헌의 오계 이해와 동일한 관점이 유지되고 있었다.

21) 『불설우바새오계상경(佛說優婆塞五戒相經)』(T1476)에서도 음주의 과실에 대해 논한다. ‘부처님께서 말씀하셨다. “성스러운 사람도 술을 마시면 오히려 이렇게 실수를 하거늘 세속의 범부이겠느냐. 이러한 죄과나 혹은 이보다 더한 허물을 범하는 것은 모두 음주로 말미암는다. 오늘부터 스스로 불제자라고 말하는 자는 술을 마셔서는 안 되니, 작게는 풀 끝 만큼이라도 마셔서는 안 된다.” 부처님께서 갖가지로 음주의 허물을 꾸짖으시고 나서 모든 비구들에게 말씀하셨다. “우바새들도 술을 마셔서는 안 된다. 곧, 두 가지가 있으니 곡식으로 빚은 술과 나무로 빚은 술이다. [후략]” 이상의 한국어 역문은 불교기록문화유산 아카이브 통합대장경 『불설우바새오계

남성 재가 신자를 대상으로 삼는 교설이기에, 이 경전에서만 술판매의 규제가 설해지고 있는 것은, 술판매 금지는 재가보살을 대상으로 한 계율 조문[戒條]임을 드러내는 것이다. 당연하지만 출가자 교단의 계율 규칙인 ‘율(律, vinaya)’은 출가자가 금전을 다루는 물건을 판매하는 것임을 허용하지 않기에, 술판매 금지는 출가자로서는 명문화(明文化)할 것까지도 없는 자명한 규제이다. 요컨대 『범망경』이 출가와 재가, 남녀노소를 불문하고 모든 보살이 지켜야할 계(戒) 속에서 술판매를 금지하고 있는 것은, 특히 재가보살을 대상으로 했던 계이며, 게다가 술을 파는 것은 (술을) 먹는 것보다 죄가 깊다고 설하고 있는 것이다.²²⁾

이와 같은 논지는 크게 세 가지 전제를 바탕으로 성립되고 있는 것으로 생각된다. 우선 불교 계율 문헌 내부에서 살펴보는 방법론을 통하여, 『범망경』의 고주계를 『우바새계경』(T1488)의 고주계와 바로 연결하고 있다. 그 후 『우바새계경』이 남성 재가신도만을 대상으로 한다는 점에 착목하여 『범망경』의 고주계도 역시 재가신도를 위한 것이라 상정한다. 더 나아가 이에 대한 반증으로 출가자들의 ‘율’의 성격상 돈을 취급하는 이윤 행위는 금지되기에 하물며 술판매가 가능했겠느냐고 주장하는 것이다.

본고는 이와 같은 입장에 다소 재고의 여지가 있다고 생각한다. 우선 해당 연구는 『범망경』에 선재한다고 하여 『우바새계경』과의 영향관계를 너무도 당연하게 상정하고 있다. 그의 말대로 『범망경』은 『우바새계경』과는 달리 남녀노소 모두를 수계대상으로 삼는 경전이다. 그렇다면 『우바새계경』 이외의 다른 요소에 의해서 『범망경』의 고주계가 성립되었을 가능성을 열어두어야만 한다.

상경』 1권(K0930, v23:1156b)에서 인용하였다. ‘http://dongguk.vacsoft.co.kr/content/view?dataId=ABC_IT_K0930_T_001&rt=R’(검색일자: 2023.02.02.)

『佛說優婆塞五戒相經』(T24, 1476:944a), “佛言：「聖人飲酒尚如是失，何況俗凡夫如是過罪！若過是罪，皆由飲酒故。從今日若言我是佛弟子者，不得飲酒，乃至小草頭一滴，亦不得飲。」佛種種呵責飲酒過失已，告諸比丘：「優婆塞不得飲酒者，有二種，穀酒、木酒。」

참고로 승우(僧祐)의 『출삼장기집(出三藏記集)』(T2145)에는 『優婆塞五戒略論』 1권이 언급되며 일명 ‘우바새오계상’이라고 하고, 이를 구나발마(求那跋摩, Guṇavarman, 367-431) 역이라고 한다(『出三藏記集』(T55, 2145:12b), “優婆塞五戒略論一卷(一名優婆塞五戒相)三歸及優婆塞二十二戒一卷(或云優婆塞戒)曇無德羯磨一卷(或云維羯磨)右四部。凡十三卷。宋文帝時。罽賓三藏法師求那跋摩。於京都譯出。”, 굵기 및 밑줄은 필자 부기)

22) 이러한 船山徹(2020)의 연구는, 기존의 그의 논지(2017, 2019 등)와 일맥상통하는 내용이다.

설령 두 문헌의 영향 관계를 일정 정도 허용하더라도, 『우바새계경』이 재가신도의 규범이기에 『범망경』의 고주계 역시 곧바로 재가신도를 계율의 적용 대상으로 한다고 추정할 수 있겠는가. 이미 여러 계율 문헌들의 ‘종합판’이자 남녀노소 모두 수지할 수 있는 계율이 『범망경』이기 때문에 이러한 단정에는 의문점이 남는다. 한편 『범망경』의 성립 당시를 조망할 때, 북위(北魏)의 450-480년 사이의 사회문화적 양상 속에서 정말로 승려들의 경제활동이 없었는가. 그 당시 출가자들이 모종의 이윤을 추구하는 행위를 했다면, 또한 그것이 사료로서 일부 입증된다면, 그것만으로도 고주계의 규범적 의미는 『범망경』의 성립 당시에 살았던 재가자뿐만 아니라, 출가자에게까지도 확대될 수 있는 것이 아닌가.

본고는 도리어 ‘재가자’가 아닌 ‘경제윤리적’인 측면에 주목해서 불교 내적으로 접근해야 한다고 생각한다. 『범망경』 보살계본과의 연관성이 지적되고 있는²³⁾ 『우바새오계율의경(優婆塞五戒威儀經)』(T1503)²⁴⁾에서는 이미 『우바새계경』과 같이²⁵⁾ ‘음주’와 ‘고주’ 행위를 각각 분리하여 계율조항으로 제시하고 있다.²⁶⁾ 즉, ‘술을 마시는 것(飲酒)’은 첫 번째 신업에 포함시키고, ‘술의 판매 행

23) 이상엽 2010, 참조.

24) 이에 관해서는 Sangyop Lee(2021)의 연구를 참조할 것.

25) 『優婆塞戒經』(T24, 1488:1049b), “優婆塞戒, 雖為身命, 不得酤酒。” 이는 후나야마 도루(2019)도 주목하고 있는 내용으로, 우바새의 육중법(六重法, T24, 1488:1049a-b)에 해당하는 내용 중 일부만을 인용한 것이다. 하지만 『우바새계경』 역시 음주(술을 마시는 것)에 대한 경계를 함께 제시하고 있다. 대표적으로 다음의 예시가 있다. 『優婆塞戒經』(T24, 1488:1049c), “若優婆塞受持戒已, 耽飲²⁷⁾酒, 是優婆塞得失意罪, 不起墮落, 不淨, 有作。”

한편 『우바새오계율의경』의 ‘고주(술판매)’ 언급과 유사한 내용이 『우바새계경』에도 등장하고 있어서 주목할 필요가 있다. 『優婆塞戒經』(T24, 1488:1048c), “若言能者, 復應語言: 『善男子! 受優婆塞戒, 復有五事所不應作: 一者、不賣生命, 二者、不賣刀劍, 三者、不賣毒藥, 四者、不得²⁸⁾沽酒, 五者、不得壓油。如是五事, 汝能離不?』”; 『優婆塞戒經』(T24, 1488:1048c), “若言能者, 復應語言: 『善男子! 受優婆塞戒, 有四種人不應親近: 一者、碁博, 二者、飲酒, 三者、欺誑, 四者、喜²⁹⁾酤酒。如是四人, 汝能離不?』”(이상 밑줄 및 강조는 필자의 부기) 따라서 『범망경』에서 ‘음주를 하지 말 것’과 ‘술을 팔지 말 것’ 두 가지 모두 계율로서 제시되는 구도는 사실상 『우바새계경』의 그것과 접점이 있다고 할 것이다. 다만 그렇다 할지라도 ‘불교 내적’으로만 접근하는 것은 『범망경』이 지닐 수 있는 해석을 국한할 여지가 있으므로, 중국대륙의 역사문화적 배경과 아울러 검토해야 할 것이다.

26) 우바새가 모두 갖춰야 하는 오계(五戒)는 총 다섯 가지가 있다. 우선 ‘신업(身業)과 관련된 네 가지 악행에서 벗어날 것[遠離身四惡]’이 있다. 이후 ‘구업(口業)과 관련된 다섯 가지 악행에서 벗어날 것[遠離口五惡]’, ‘다섯 가지 사명에서 벗어날 것[遠離五邪命]’, ‘장엄하고 장식하는 다섯 가지 일에서 벗어날 것[遠離嚴飾五事]’, 그리고 ‘방일함과 관련된 다섯 가지 일에서 벗어날 것

위[沽酒]’는 세 번째인 ‘사명(邪命)’에 소개되고 있다. 그런데 『우바새오계위의경』에서 말하는 사명의 하위 분류 ‘다섯 가지 사명[五邪命]’은, 유명한 『대지도론』 권19 비구(比丘) 대상의 오사명(五邪命) 개념과는 상이하다고 보인다.²⁷⁾ 즉, 술 판매와 함께 동일한 사명 분류에 들어간 행위들은 ‘고기 판매’, ‘독극물 판매’, ‘(노예 등으로) 중생 판매’, ‘병장기(무기) 판매’ 등이기 때문이다. 『우바새오계위의경』에서의 오사명은 전부 행위자가 다른 대상에게 불가역적인 손상을 입혀서 도덕적 비난가능성이 큰 경우에 해당한다. 그리고 이렇게 열거된 행위는 ‘이익’을 탐취(貪取)하는 것임을 다시 강조하고자 한다. 대사회적이자 경제적 윤리 규범과 관련이 깊은 대목이기 때문이다. 따라서 『우바새계경』이 ‘재가자’를 대상으로 한다는 것에 초점을 두기보다는, 『우바새계경』, 『우바새오계위의경』 등의 ‘고주’ 개념이 지니고 있는 경제윤리적 성격을 중심으로 살펴보는 방법론은 의미가 있을 것이다. 즉, 『범망경』의 고주계를 - 언표 자체가 ‘술의 판매’이기에 더욱 함묵적적으로 생각되는 - 중국 대륙 당시의 경제윤리적 환경 속에서 조망한다면, 이와 같은 계율이 출가자에게도 해당될 수 있는지를 살펴보아야 할 것이다.

2. 『위서(魏書)』 「석노지(釋老志)」 법난 기사 내용

앞에서 소개했던 바대로 학계에서는 『범망경』은 450년경에서 480년경 사이에 성립되었다고 보고 있다. 그렇다면 우리가 본격적으로 『범망경』 계율의 윤리적 해석범위를 구체적으로 논구하기 이전에, 『범망경』이 배태되었을 450-480년경을 중심으로 당시 중국의 상황을 살펴보아야 할 것이다. 역지로 영향관계를 고려하지 않더라도 해당 경전의 의미를 당시의 사회문화적 토양에 비추어 보

[遠離放逸五事]’이 포함된다. 『優婆塞五戒威儀經』(T24, 1503:1119c), “離欲優婆塞具行五戒, 遠離身四惡: 一者殺、二者盜、三者婬、四者飲酒。遠離口五惡: 一者妄語、二者惡口、三者兩舌、四者無義語、五者綺語。遠離五邪命: 一者賣肉、二者沽酒、三者賣毒、四者賣眾生、五者賣兵仗。” (밑줄 및 강조는 필자의 부기)

27) 慈怡法師主編, 『佛光大辭典』, ‘五邪命’條. 여기에서는 ‘詐現異相’, ‘自說功能’, ‘自說功能’, ‘高聲現威’, ‘說所得利以動人心’이라 하며, 이는 비구가 다섯 가지 샀된 법으로 이익을 구하는 것이라 한다. 검색은 다음과 같다. 佛光大辭典線上查詢系統, ‘fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx’(검색일자: 2023.06.09.)

는 것은 유의미할 것이기 때문이다.

이를 살펴보기 위해서는 최초의 불교 박해인 ‘법난’이 발생한 북위(北魏)에 주목하고자 한다. 즉, 삼무일종(三武一宗) 중 제일 처음으로 발생하였으며, 북위(北魏, 386-536년) 제3대 태무제(423-452년 재위)의 태평진군 7년(446년) 법난이 그것이다. 법난은 당시 불교는 물론이며, 사회 전반의 진행축을 대전환시킨 사건이라 할 수 있다. 그리고 수많은 승려를 살해하고 사원, 불상, 경전 등을 소훼(燒燬)한 충격은 경전 성립과 그 내용 구성에 영향을 줄 수밖에 없었을 것이다.

또한 법난이 기록된 『위서(魏書)』, 그중에서도 불교와 도교를 기록한 「석로지(釋老志)」도 중요한 문헌이다. 그런데 이 「석로지」의 법난 서술에서 등장하는 두 인물이 있다. 바로 유학자인 최호(崔浩, ?-450년)와 도사(道士) 구겸지(寇謙之, 365-448년)이다. 「석로지」를 살펴보면 예의(禮義) 질서로 유교 국가의 건설을 목적으로 하고 불교를 오랑캐의 가르침이라고 최호가 진언을 한다. 이에 불교폐훼의 기회가 무르익어 가고 있었으며, 도사 구겸지에 의해 태무제는 자칭 ‘태평진군’으로서 연호를 개정하고 있었다. 거기에서 마침 개오(蓋吳)의 난과 관련된 장안(長安) 사건이 일어나기까지 했다. 이 사건이 결정적인 계기가 되어 태무제의 폐불이 단행²⁸⁾되었다. 따라서 446년 발생한 최초의 법난은 유학자와 도사라는 양대 주축이 암묵적으로 전제되고 있던 시기에 발생한 것이었다.²⁹⁾ 법난과 고주계 간의 영향관계의 탐색은 차치하더라도, 최소한 관학화된 유학의 흔적³⁰⁾과 도교의 흥성은 450년경 이후의 북위에서 쉽게 발견된다.³¹⁾ 따라서 법

28) 鎌田茂雄 著 章輝玉 譯 1996, 310-322.

29) 따라서 『범망경』이 성립되었을 450-480년경, 어쩌면 이러한 사회적 맥락 속에서 음주계가 아닌 고주계라는 독특한 계율이 십중계에 포함되었던 것은 아니었을까 생각된다.

30) 구보조에 요시후미(窪添慶文, 2020)의 연구를 참조할 필요가 있다. ‘대왕(代王) 탁발규(拓跋珪)가 황시(皇始) 3년(398)에 국호를 위(魏)로 정하며 황제의 위에 올라 천흥(天興)으로 개원(改元)하였다. 그리고 관제나 법제 이외에도 많은 제도의 제정이 명해졌고 시행되었다. 의례관계에서는 남북교(南北郊)에서의 천지 제사가 봉행되었다. 또한 종묘와 토지, 곡물의 신을 제향하는 사직이 지어지고 각종 의례와 음악도 정해졌으며, 오경박사가 설치되고, 황제의 출행에 삼종의 노부(鹵簿, 車馬나 관료, 병사들의 행렬)의 제도가 지정되었다고 한다(이상의 내용은 窪添慶文 2020, 99-100에서 인용하였다).’ 이처럼 각종 유교적인 관제와 의례가 행해지는 가운데, 한대에 정립된 오경박사 제도가 북위 개원하자 바로 실시되었다는 것은 주요한 의미를 지닌다. 즉, 호한(胡漢)이 상호 작용하면서 공존의 길을 선택한 것이라 보인다.

난을 통해 『범망경』의 계율이 당시 어떠한 의미로 해석될 수 있는지를 살펴볼 수 있을 것이다.

우리는 『위서』 「석로지」의 범난 묘사를 반드시 재고해야만 한다. 결론부터 말한다면 장안 사건의 묘사를 통하여 태무제의 분노를 파악할 수 있다. 그가 사문들이 황제의 종관에게 술을 대접한 점, 사찰에서 대량의 술빚는 도구가 발견된 것에 대해 분개하였기 때문이다. 그리고 이러한 점들이 범난 발생의 여러 원인 중 일부로 작동되었다.

마침 개오가 행성에서 반란을 일으켰기에 관중(關中)이 소란스러웠다. 황제는 이에 서쪽으로 정벌하여 장안에 이르렀다. 이에 앞서 장안의 사문들은 절 안에 ‘맥(麥)’을 심었다. 황제의 마부들이 이 맥(麥)의 밭 안에서 말을 방목하였다. 황제가 절에 들어가 말을 보는 동안 사문들은 (황제의) 종관(從官)에게 술을 건네며 접대하였다. 이 종관이 승려들의 사실(私室)에 들어갔다. (거기에서) 활과 화살, 창과 방패 등이 대량으로 숨겨져 있는 것을 보고는 나와서 황제에게 아뢰었다. 황제는 성내어 “이들 무기는 사문이 평소 사용하는 것이 아니다. 당연히 개오와 통모하여 사람을 해치려고 하는 의도일 뿐이다.”하고는 유사에게 명령하여 한 절을 살살이 되쳐 그 재산을 살핀 바, 대량의 술 빚는 도구[大得釀酒具]와 주군(州郡)의 지방장관이나 부호가 의탁한 은닉물자가 나왔고, (더구나 그것)이 만으로 헤아릴 정도였다. 또 굴실(屈室)을 만들어 귀족의 여자와 몰래 음란한 행위를 하고 있었다. 황제는 사문이 법을 어긴 것에 분개하고 있었다. 마침 그 때 최호는 황제를 따르고 있었고, (이 기회를 놓치지 않고) 자기의 견해(불교 폐멸)를 올렸다. (이에) 조서를 내려 장안의 사문들을 주살하고 불상을 불살라 파괴하게 하였고, 유대(留臺, 황제가 떠난 도읍지에서 상서 업무를 수행하는 부서)에 조칙을 내려 사방에 명령하여 장안과 동일하게 폐불의 일을 시행하도록 하였다.³²⁾(국

31) 후대의 일이나 고려 운묵(雲默)의 경우 『석가여래행적송』을 1328년에 지으면서, 『魏書』 「釋老志」의 내용을 인용하며 삼무일종의 폐불을 아주 자세히 기재하고 있다. 역시 불교가 항상 배불론자에 대해서 의식해왔다는 것이다. 이에 대하여서는 박소영 2011, 99-100을 참고할 것.

32) 會蓋吳反杏城，關中騷動，帝乃西伐，至於長安。先是，長安沙門種麥寺內，御驄牧馬於麥中，帝入觀馬。沙門飲從官酒，從官入其便室，見大有弓矢矛楯，出以奏聞。帝怒曰：「此非沙門所用，當與蓋吳通謀，規害人耳！」命有司案誅一寺，閱其財產，大得釀酒具及州郡牧守富人所寄藏物，蓋以萬

기와 밀줄은 필자 부기)

사실 대부분의 선행연구는 ‘무기’에만 초점을 두고 법난을 설명하는 경향이 있다. 그러나 중관들에게 술을 건네며 접대하였다는 것 자체가 사실상 일개 사찰에서 범할 수 없는 행위였다.³³⁾ 더 나아가 ‘대량의 술 빚는 도구’가 나왔다는 것은 해당 사찰이 양조 및 술 판매를 대규모로 하고 있었음을 의미한다. 그저 약용 등의 목적을 위해 조금씩 술을 빚어서 음용하는 정도가 아니었음은 분명하다. 술 판매에 대한 중계의 설립은 어쩌면 여기에서 비롯되었을 수도 있을 것이다. 굳이 영향 관계를 상정하지 않아도 법난의 계기가 된 술의 대량 양조를 기술한 「석로지」를 배경으로 고주계를 해석해 볼 수도 있다.

술 빚는 도구의 대량 발견이 어째서 황제의 분노를 자아냈는지에 대해 살펴보기 위해서는, 그 당시 ‘술’이 사회에서 가질 수 있는 함의를 고려해야만 한다. 사실 술의 판매는 부와 권력의 상징 중 하나였기 때문이다. 따라서 본고에서는 ‘고주’라는 규범의 생성과 관련하여 불교 문헌 외적으로 탐색해 보고자 한다. 즉, 국가의 율령을 통하여 규범의 원형을 탐색한 이후 술의 사회경제적 의미에 대해 사료들을 제시하여, 『범망경』 계율의 규범적 의미를 구체적으로 파악해 보고자 한다.

3. 『범망경』 고주계(酤酒戒)의 사회경제적 이해

1) 『범망경』 성립 이전의 금주(禁酒) 관련 규범

술은 기본적으로 세 가지의 의미를 지닌다. (1) 제례 의식주[祭酒]³⁴⁾, (2)

計。又爲屈室，與貴室女私行淫亂。帝既忿沙門非法，浩時從行，因進其說。詔誅長安沙門，焚破佛像，敕留臺下四方，令一依長安行事。 원문은 魏收 2017, 3314. 번역은 全永燮 2000, 257-258. 번역 일부 수정 및 밀줄과 강조는 필자.

33) 이는 『범망경』 제2경계인 ‘음주계’에서 술을 건네주는 것을 금하는 내용과 상응하는 것이다. 공교롭게도 『위서』 「석로지」의 술에 관한 기술은, 『범망경』 제5중계 ‘고주계’와 『범망경』 제2중계의 중핵(中核)을 모두 포함하고 있다. 즉, 술의 판매와 술의 권유가 그것이다.

34) 대표적으로 金龍潔(2018)의 연구를 들 수 있다. 그는 술과 국가의 제사 간의 관련에 대하여 중요한 지적을 한다. 그는 『설원(說苑)』에 의하면, 진한시기 국가의 제사에서 곡식은 민간을

통치 수단, (3) 의약품³⁵⁾이 그것이다. 기본적으로 이미 『시경』 단계에서 하늘의 복[天之祐]을 받을 수 있는 수단으로서 술[淸酒]이 언급되고 있다.³⁶⁾

특히 술이 통치수단으로서 사용된 측면을 간략히 살펴본다면, 『범망경』 성립 이전의 금주(禁酒) 관련 규범을 살펴볼 수 있다. 사실 중국 대륙에서 ‘술판매를 금지’하는 규율의 생성은 위진남북조 시대를 상회하는 진나라 시기까지 소급될 수 있다. 진나라의 『수호지진간(睡虎地秦簡)』과 『악록서원장진간(嶽麓書院藏秦簡)』의 전율(田律)에서 ‘고주(酤(酤)酒)’ 금지 법률이 등장하고 있다. 대표적으로 수호지진간 진률십팔종(秦律十八種)의 일부인 전율(田律) 조항에 대해 살펴보겠다.³⁷⁾

먹여 살리는 것일 뿐만 아니라, 신을 받들기 위한 것으로 인식되었다고 한다.(『說苑』(劉向撰, 向宗魯校證 1987, 485, “五穀者, 以奉宗廟, 養萬民也.”; 해당 인용문은 金龍濤 2018, 150에서 발췌 인용함.) 이러한 논지에 더하여 후한말 응소(應劭, ?-?)의 『풍속통의(風俗通義)』에서 언급된 ‘우주(牛酒)’를 바탕으로, 그는 ‘신성한 곡식을 발효시켜 만든 술은 고기와 함께 제물로서 더없이 훌륭한 자질을 갖추었을 것이라고 주장한다 기본적으로 『예기(禮記)』 월령(月令)에서는 중동(仲冬, 음력 11월)에 대유(大酉)에게 곡식과 누룩을 신중히 골라 깨끗한 물과 좋은 그릇으로 술을 빚을 것을 명령했다는 것이다.(상계 논문, 151.).

또한 『한서(漢書)』 「식화지(食貨志)」에서도 제사에서 술의 중요성을 피력한다. ‘술은 하늘이 내려준 아름다운 녹(祿)이며, 제왕(帝王)이 천하를 돌보고 길러 주는 것이자, (귀신에게) 제사를 누리게 하여 복을 기원하며, 힘들고 병든 자를 받들고 살피주는 것이다. 모든 모임이 술이 없이는 이루어 질 수 없다.[『漢書』 卷24 「食貨志」, 1182, “酒者, 天之美祿, 帝王所以頤養天下, 享祀祈福, 扶衰養疾, 百禮之會, 非酒不行.” 이는 이수덕(2005)의 번역(9)을 기반으로 제시함을 밝힌다. 일부 자구 수정은 필자가 하였다.]’고 하였다. 따라서 사제(社祭)나 대포령(大酺令)이 내려진 경우가 아니라면 소농민(小農民)이 술과 고기를 접하는 것은 극히 드문 기회로 보아야 할 것이다.(李成珪 1994, 133 참조.) 더 나아가 김용찬은 술을 즐길 수 있는 사람은 지배층으로 한정되고, 『악록진간』의 술 구입 금지 법령 및 한율(漢律)의 군음(群飲) 금지조항을 소개한다.(김용찬 2018, 152.) 술이라는 것은 국가 제사에서 사용되는 귀한 것이며, 이를 구입하거나 그저 즐기고자 하는 것도 금지되는 것이다. 한나라에서는 군음(群飲)의 규정을 아주 엄격하게 설정하여 술에 대한 제재를 강하게 가하고 있음을 알 수 있다. 술은 강력한 통치 수단이었던 것이다.

35) 李守德 2005, 10에서 일부 자구 수정 후 인용. 다만 여기에서는 선진부터 내려오는 제사 의식과 관련된 술의 중요성과 그 역할을 우선 다루고자 ‘통치 수단’과 ‘제주’의 순서를 바꾸었다. 또한 이수덕의 다음 논문들은 본고 작성에 큰 힘이 되었다. 李守德 2003; 李守德 2001. 의약품의 경우에는 의료윤리와 관련하여 추후 발표될 「『범망경』 제5중계 고주계(酤酒戒)의 연구 (2)」에서 자세히 다루고자 한다.

36) 『詩經』, 「小雅」 信南山, “曾孫壽考, 受天之祐. 祭以淸酒, 從以騂牡.”

37) 전율의 성격에 대해서는 오준석(2021)의 연구를 참고할 것. 그는 특히 아래와 같이 전율의 특징을 정리한다(27-28).

농촌[田畠]에 거주하는 백성에게 술을 팔지 못하도록 하고, 전색부(田耆夫, 지방의 농사관리 小官) 및 부좌(部佐, 鄉民관련 사무 주관, 부세 징수하는 鄉佐의 일종)가 이를 엄격히 금지시켜야 하는데, 이러한 법령을 따르지 않는 자가 있으면 유죄이다.³⁸⁾

이는 ‘군음(群飲)’으로 인하여 노동이 제대로 이루어지지 않을 것을 고려해 술 판매를 국가가 금지한 것이다. 이 이후로도 술 판매에 대한 국가의 금지는 계속 이루어진다. 따라서 술을 구매할 수 있는 권리를 부여하는 것 자체가 국가의 통치 수단 중 일부였던 것이다.

이와 같은 ‘고주’의 금지가 진한시기부터 ‘율령’이라는 형태로 외견을 확보하고 있었기에, 이는 종교의 규범을 만들 때 참고할 수 있는 유효한 수단으로 참고 되었을 수 있다. 국가의 법률이 선행하기에 ‘규범화’의 외형적 근거가 되기 때문이다. 물론 금주령의 발단은 『서경(書經)』의 주고(酒誥)로 보아야 할 것이나, ‘고주’라는 행위제재의 규범명이 활용된 것은 적어도 현재로서는 진대(秦代) 이후로 보아야 할 것이다.

한대(漢代)에 들어서도 술 판매가 규범으로서 작동하였는데, 『한서(漢書)』 「경제기(景帝紀)」에도 ‘여름에 가뭄이 들면 고주(酤酒)를 금한다[夏旱, 禁酤酒]’가 있고 해당 대목의 주석에도 명백하게 “고[란 술을 파는 것을 이른다]酤, 謂賣酒也”라고 밝히고 있다.³⁹⁾ 결국 술의 제조는 가뭄과 같은 재해나 곡식 수급

‘진한대(秦漢代) 전율(田律)은 농업생산 관리, 토지의 지급·환수 등 토지관리, 토지세 납부 관리, 산림(山林)·수택(戴澤)·원유(苑囿) 등 전야(田野) 시설 관리, 우마(牛馬) 관련 율문(律文) 등을 포함하고 있는 율편(律篇)으로 방율(旁律)의 성격을 살펴보기에 가장 적합한 율편으로 볼 수 있음을 지적한다. 또한 서로 다른 성격의 율문들이 동일 율편에 뒤섞여 있는 진한율의 특징이 가장 두드러지게 나타나는 율로 볼 수 있다고 한다. 즉, 동일한 성격의 율문이 2개 이상의 서로 다른 율에 분산 수록되는 문제나 전야(田野) 관리와 크게 관련 없는 율문이 전율에 포함되는 문제 또한 상당히 두드러지게 보인다고 한다.’

38) 해당 인용문은 수호지진묘죽간정리소조 저, 윤재석 역주 2010, 84-85이며, 괄호 안의 설명은 인용서의 주석 내용을 바탕으로 필자가 부기함을 밝힘. 원문은 ‘百姓居田畠者毋敢酤(酤)西(酒), 田耆夫、部佐謹禁御之, 有不從令者有罪。田律。’

39) 해당 원문을 자세히 인용하면 다음과 같다. 『漢書』 「景帝紀」, “夏旱, 禁酤酒。秋九月, 蝗。有星孛于西北。戊戌晦, 日有蝕之。” 그런데, 동일한 「경제기」에는 술판매 금지와 정반대의 조치도 등장한다. 바로 대포(大酺)가 그것이다. 『漢書』 「景帝紀」, “後元年春正月, 詔曰: 「獄,

상황과 밀접하게 맞물려 있었음을 알 수 있다. 따라서 본고에서는 고주 금지에 관련된 중국 대륙의 정치적·사회적 배경을 면밀히 검토하고자 한다.

술을 명목으로 하여 황제권의 지배 체제를 강화하였던 한무제(漢武帝)의 주금(酎金) 제도도 간략히 언급하겠다. 주금이란 처음 익은 술을 임금이 종묘에 헌상할 때, 제후가 모두 헌금하여⁴⁰⁾ 제사를 돕도록 하였다. 그런데 금을 제대로 내지 못한 경우 이를 빌미로 작위를 박탈하였는데, 그 수가 106인이나 되었다고 한다.⁴¹⁾ 이러한 기조는 사실 위진남북조까지도 계속 유지되어 왔던 것이다.⁴²⁾

더군다나 ‘관혼상제’에 해당하는 ‘개인의 의례’에서조차 술은 중요한 요소였다. 결혼식에서 술을 통제하는 오봉(五鳳) 2년(기원전 56) 추(秋) 팔월 선제(宣帝)의 조서(詔書) 내용을 통해서, 술은 관혼상제에서도 개인을 통제하는 수단임을 알 수 있다.⁴³⁾ 『삼국지』 「위서(魏書)」 서막전(徐邈傳)에서는 『태평어람』

重事也。人有智愚，官有上下。獄疑者讞有司。有司所不能決，移廷尉。有令讞而後不當，讞者不為失。欲令治獄者務先寬。」三月，赦天下，賜民爵一級，中二千石諸侯相爵右庶長。夏，大酺五日，民得酺酒。”(굶기와 밀줄은 필자 부기) 이처럼 대포령(大酺令, 임금이 백성들에게 술과 음식을 허락해 주는 것)이 오일간 지속되었을 때에만 비로소 백성들이 술판매를 할 수 있도록 허용된 것이었다. 대포령에 대해서는 본고 제Ⅲ장 제4절 제4항의 내용을 참조할 것.

40) 야마다 가쓰요시(山田勝芳)의 경우 주금제도에 의하여 벌어들인 제실(帝室) 재정 수입을 1850만 전으로 추정하고 있다. 이는 산택(山澤)이나 시정(市井)에서의 세금을 포함한 전체 제실 재정 수입 추정액인 33억 3175만 전 중 약 0.56%를 차지하는 것이다. 山田勝芳 1993, 656-658의 내용을 바탕으로 계산하였다.

41) 張寅成 1987, 72-77 참조 인용.

42) 참고로 진(陳)의 최후의 후왕(後王, 582-589년)에 대해서, 가네코 슈이치(金子修一)는 『자치통감』 권176의 지덕(至德) 3년(585년) 시월조(十月條)에 주목한다. 비서감(祕書監)인 우위장(右衛將) 부재(傅縡)의 상서에는 ‘폐하는 요즘[頃來] 주식(酒食)을 과도하게 하시어 교묘(郊廟)의 대신(大神)을 삼가지 않고, 오직 음혼(淫昏)을 좋아한다’고 하며, 본문에서는 이를 ‘上(後主) 교제사 때마다 항상 고질병이라 칭하며 행하지 않는다. 그러므로 부재가 말하여 그것을 언급하다’라 설명하고 가네코 슈이치가 소개한다(金子修一 2001, 51). 이를 통해서 이미 천지에 대한 제사인 교제사와 선조에 대한 제사인 묘제사에서 술이 사용되었음은 짐작 가능한 것이다.

한편 가네코 슈이치의 해당 저작의 제4장(140-171)에서는, 국가의 정통성을 획득하기 위하여 북위·북제·북주·수와 같은 북방민족도 지배를 위해 기존 제사 제도의 외형은 거의 유지한다는 사실을 구체적으로 알려주기에 위진 남북조시기의 교제사 등의 실행에 대해서 참고할 만하다. 교제사가 『효경』 「성치장(聖治章)」에 바탕을 두며(114), 정현(鄭玄)의 오행설에 대응하는 감생제(感生帝)에 기반한 정현의 학설[六天說]은 북조를 포함한 수나라가 따르고, 반면 정현에 비판적인 삼국 위(魏)의 유자(儒子) 왕숙(王肅)의 설은 남조가 거의 채택한다는 지적(47-48) 역시 유교화된 한나라의 제의가 위진남북조 시기에도 면면히 유지되고 있었다는 점에서 주목할 만하다. 구보조에 요시후미(窪添慶文, 2020)의 전개서 역시 참고할 것.

권844에서 『위략(魏略)』을 인용하면서 “태조 때 금주령을 내렸지만 사람들은 몰래 술을 마셨기에 술을 말하지 않고 백주는 현인 청주는 성인이라고 했다.”⁴⁴⁾라고 했다고 한다.

따라서 『우바새계경』의 ‘부득고주(不得沽酒)’ 및 『우바새오계위의경』의 ‘고주(沽酒)’의 개념은 사실상 중국대륙에서 친숙한 규범이었을 것이다. 이미 국가 제도적으로 오래전부터 술 판매를 제재하는 규범이 생성되어 면면히 유지되어 왔기 때문이다. 즉, 후술할 한나라의 각주고 제도를 비롯하여 역대 왕조의 수많은 금주령(禁酒令)들을 고려하였을 때, ‘술 판매를 금지’한다는 개념 자체는 당시 사람들에게 익숙한 규범이었다. 특히 금주령은 한나라에서 기뻐 때문에 고주를 금한 것과 동일한 취지에서 주로 실시되었다. 분명한 것은 최소 수백 년 이상 국가가 술의 판매를 금지하던 규율이 사회 공통적 상식으로서 당시 중국에 상존했다는 것이다. 이와 같은 인식 저변이 있었기에 고주계가 불교의 계율 문헌들에도 용이하게 수용·정착될 수 있었으리라 추정한다.

2) 경제적 이윤 추구의 수단인 술

강력한 경제수단으로서의 술에 대해서도 살펴볼 필요가 있다. 한나라에서는

43) 해당 내용은 李守德 2005, 14에서 파악한 내용이다. 다만 그는 원문 출처를 제시하지 않았으며, 간략하게만 내용을 옮겨놓았다. 해당 추8월의 조서 내용을 그대로 옮기고 필자가 번역을 제시하고자 한다.

‘추8월 조서에서 다음과 같이 말했다. “일반적으로 혼인의 예란 인륜의 대사이다. 술과 음식을 베푸는 연회는 예약이 행해지는 곳이다. 그런데 지금 나라에 이천석[의 규모를 지닌 지방관 중] 어떤 경우에는 제멋대로 [술과 음식을] 엄금[苛禁]하니, 시집 장가가는 백성들에게도 술과 음식을 갖추어서 서로 축하해주고 부르는 것이 금지되었다. 이는 향당의 예를 폐하는 것이기에 백성들이 즐거워하는 바를 없애는 것이니, 백성들을 이끌 수 있는 방법이 아니다. 『시경』 「소아(小雅)」의 벌목(伐木)장에서 말하지 않았는가? ‘백성들의 인심을 잃는 것은 마른 밥 한 덩이 때문에 잘못되는 것을’”(『한서(漢書)』 「선제기(宣帝紀)」 “秋八月, 詔曰: 「夫婚姻之禮, 人倫之大者也; 酒食之會, 所以行禮樂也. 今郡國二千石或擅為苛禁, 禁民嫁娶不得具酒食相賀召. 由是廢鄉黨之禮, 令民亡所樂, 非所以導民也. 詩不云乎? 『民之失德, 乾餱以愆.』 勿行苛政.」”)

44) 해당 내용은 『三國志』 卷二十七, “徐邈字景山, 燕國薊人也. 太祖平河朔, 召爲丞相軍謀掾, 試守奉高令, 入爲東曹議令史. 魏國初建, 爲尙書郎. 時科禁酒, 而邈私飲至於沈醉. 校事趙達問以曹事, 邈曰: 「中聖人」. 達白之太祖, 太祖甚怒. 度遼將軍鮮于輔進曰: 「平日醉客謂酒清者爲聖人, 濁者爲賢人, 邈性脩慎, 偶醉言耳.」 원문의 출처는 국사편찬위원회 한국사데이터베이스, ‘db.history.go.kr/item/bookViewer.do?levelId=ko_022_0240#’(검색일자: 2023.06.10.)

무제(武帝, B.C.E. 141-87)에 의해 ‘각주고(榷酒酤, B.C.E. 98~81)’ 제도를 두었는데, 이는 국가가 직접 주관하여 술을 전매하는 제도이다. 술이란 소금이나 철과 같이 국가의 주요한 물자로 인식되던 역사가 존재하는 것이다. 야마다 가쓰요시(山田勝芳, 1993)의 경우 술의 전매와 관련하여 세입을 추정하고 있어 본고의 고찰에 도움이 된다. 그는 각주고 제도 당시에는 『한서』의 전거를 바탕으로 술 일 두(斗)에 40전의 세금을 받았을 것으로 추정한다. 각주고 제도 폐지 이후, 승상 적방진(翟方進)에 의해 술이 아닌 누룩[酒麴] 판매의 형태로 전매가 논의되었던 적이 잠시 있었다. 이후 전한 말엽의 왕망(王莽, BCE 45년 ~ 23년)은 노광(魯匡)의 입장에 의거하며 육완령(六筭令)을 시행하였고, 이를 통해 위탁생산 방식의 술의 전매가 다시 실시되었다고 한다.⁴⁵⁾ 각주고(榷酒酤)제도 이후 주가(酒家)의 허가나 술 판매에 대한 세금 징수를 실시했다는 것이다. 그런데 야마다 카츠요시는 한나라 호수를 700만 호를 전제로, 무제 대의 술 전매제도로 인한 세입을 14억전에서 17억 전까지도 추정하고 있다. 전매제가 폐지되어 위탁 생산하는 경우, 세금은 술 일 두(斗)에 13전으로 계산하여 4500만 전으로 본다.⁴⁶⁾ 그의 연구를 바탕으로 전한대(前漢代) 국가재정수입 추정 총액인 331억9156만전⁴⁷⁾을 고려해서 계산을 해본다면, 각주고 시행 시에는 국가재정수입의 4.21%에서 5.12%에 해당하는 세수가, 위탁 생산방식 제도에서는 0.13%에 해당하는 세금이 ‘술’을 통해서 획득되었을 수 있다. 구체적인 수치는 추후의 연구에 의하여 변경될 수 있겠지만, 우리는 이상의 내용을 통하여 술의 양조와 판매가 그만큼 한나라의 경제 및 세입의 주요한 부분이었음을 짐작할 수 있겠다. 또한 국가의 지배계층에게 주요한 관심사 중 하나였으리라 추정 가능하다.

한편 술의 전매가 폐지되어 민간 영역에서 술의 양조가 제도화된 이후, 관인(官人)들 역시도 술을 제조하고 있었을 것이다. 국가의 허락없이 술을 빚는 ‘사주(私酒)’는 서민들까지도 가능한 것이기는 하나, 주로 곡식이 대량으로 소요되기에⁴⁸⁾ 사주를 할 수 있는 것은 거의 대부분 지배계급이었을 것이다. 전한 때의 대

45) 山田勝芳 1993, 520-521 발췌 인용.

46) 상계서, 521-522 발췌 인용.

47) 이 역시 상계서의 656-657의 내용을 참고한 수치이다.

48) 『위서(魏書)』 「志第十五 食貨六」에는 북위 선무제(宣武帝, 483-515) 당시 홍수나 가뭄 때문에 6년 간의 조세를 줄여주었다. 그럼에도 백성들이 고통스러워 하고 백성들이 감당하지 못하

장군인 곽광(霍光)의 아들 곽우(霍禹) 집에서 사도고(私屠酤, 몰래 짐승을 잡고 술을 판매)⁴⁹⁾한 사실이 발각되었다는 기사에서 알 수 있듯이 오히려 유력가의 집안이어야 술을 어기면서도 주조를 할 수 있었다⁵⁰⁾. 『한서(漢書)』 「위상전(魏相傳)」에서는 술의 생산이나 판매도 금해야 한다는 주장[禁秣馬酤酒貯積]⁵¹⁾

기에 유사가 상주하여 백관들에게 상시 지급되던 술을 끊고 한 해 생략하기로 한다. 그런데 이를 통해서 확보한 식량을 쌀은 5만 3054곡(斛) 9승(升), 열곡(桴穀)은 6960곡, 맥분(麥粉)은 30만 599근을 절약할 수 있었다는 것이다.(正光後, 四方多事, 加以水旱, 國用不足, 預折天下六年租調而征之。百姓怨苦, 民不堪命。有司奏斷百官常給之酒, 計一歲所省, 合米五萬三千五百四斛九升, 桴穀六千九百六十斛, 麩三十萬五千九百九十九斤。其四時郊廟, 百神群祀, 依式供營, 遠蕃使客, 不在斷限。爾後寇賊轉衆, 諸將出征, 相繼奔敗, 所亡器械資糧, 不可勝數。而關西喪失尤甚, 帑藏益以空竭。有司又奏, 內外百官及諸蕃客稟食及肉, 悉二分減一, 計終歲省肉百五十九萬九千八百五十六斤, 米五萬三千九百三十二石。) 비록 북위의 법난이 발생한 태무제보다는 후대의 일이긴 하지만, 그만큼 국가에서 관료들에게 술을 공급하는 체계가 있었으며, 이에 소용되는 곡식의 양도 상당함을 파악할 수 있겠다.

참고로 ‘승(升)’에 대해서는 와타나베 신이치로의 경우 『통전(通典)』의 전거를 바탕으로 ‘두(斗)’로 고쳐서 이해하므로 주의를 요한다(渡辺 信一郎 2008, 85). 한편 그는 ‘열곡(桴穀)’을 잡곡으로 번역하지만 구체적인 이유를 제시하지는 않는다. ‘열(桴)’의 뜻을 주목한다면, 쌀보다 그 중요성이 덜한, ‘쌀을 제외한 나머지 곡식’을 의미할 것이다. 그런데 열곡 뒤에 서술되는 ‘맥분(麥粉)’은 도대체 왜 제3의 범주로 언급이 되는 것인가. 본고는 이에 대해 제3장 제6절에서 ‘맥’의 의미를 후술하고자 하나 여기에도 관련 내용을 간략히 소개하고자 한다. ‘맥’은 중국의 외래종으로서 동진(東晉) 시기 이후 화북에서 활발하게 농사가 이루어졌으며, 맥을 군량(軍糧)으로 사용했다는 몇 가지 전거를 찾을 수 있다. 그러나 『제민요술』의 술제조법에 의거하면 맥은 술의 재료가 아니라 ‘누룩’의 필수 재료로 활용되었음을 알 수 있다. 따라서 북위 선무제가 술의 제조를 1년간 중단했을 때 절약할 수 있었던 곡식으로, 『위서』는 ‘쌀[米]’, ‘기타 곡식[桴穀, 술의 주재료인 쌀(쌀, 맷쌀, 찹쌀[糯] 이외의 기장이나 조 등도 포함될 것으로 보임)]’, 그리고 누룩의 주재료인 ‘맥[麥粉]’을 차례대로 언급한 것이 아닐지 추정해본다. 『위서』의 해당 내용은 佐藤裕亮 2020, 33을 통해 알 수 있었다. 원문 및 표점 인용은 渡辺信一郎 2008, 84-85. 다만 앞에 언급한 ‘五萬三千五百四斛九升’의 ‘升’ 및 일본식 속자[‘万’]의 정자[‘萬’]만 바꾸어 기입하였다.

49) 도축과 술판매가 함께 이루어진 것은 『회남자』의 범론훈(汎論訓)에서도 알 수 있다. 해당 문구는 다음과 같다. ‘夫發于鼎俎之間 出于屠酤之肆’ (밀줄 및 강조는 필자의 부기)

50) 李守德 2003, 67. 그가 인용한 원문은 다음과 같다. 『漢書』 卷 60, 「杜周傳」, “見國家承武帝奢侈師旅之後, 數爲大將軍光言: 「年歲比不登, 流民未盡還, 宜修孝文時政, 示以儉約寬和, 順天心, 說民意, 年歲宜應。」 光納其言, 舉賢良, 議罷酒榷鹽鐵, 皆自延年發之。吏民上書言便宜, 有異, 輒下延年平處復奏。言可官試者, 至爲縣令, 或丞相, 御史除用, 滿歲以狀聞, 或抵其罪法, 常與兩府及廷尉分章。” 원문은 班固 撰, 顏師古 注 1982, 2664.

51) 『漢書』 魏相傳, 「憂水旱之災, 爲民貧窮發倉廩, 賑乏餒; 遣諫大夫博士巡行天下, 察風俗, 舉賢良, 平冤獄, 冠蓋交道; 省諸用, 寬租賦, 弛山澤波池, 禁秣馬酤酒貯積: 所以周急繼困, 慰安元元, 便利百姓之道甚備.’ 원문은 상게서, 3137.

이 나와 있다. 즉, 백성들은 궁핍한 상황에서 세금을 관대하게 하면서[寬租賦], 관리들이 술을 생산하고 판매하는 것을 막고자 한 것이다. 한편, 궁인(宮人)을 시켜 주사(酒肆, 주점)를 만들어 판매하도록 하는 사례를 『진서(晉書)』 「회계왕도자전(會稽王道子傳)」에서도 발견할 수 있다.⁵²⁾ 그렇다면 이제 『범망경』이 성립하는 시기인 450-480년경까지 근접해진 것이다.⁵³⁾ 이처럼 관인을 비롯한 사회지배층들이 술을 빚어서 판매까지 했던 이유는 바로 막대한 수익때문이었다. 염철(鹽鐵)에 비해서 이윤의 회수가 빠르고, 지역에 상관없이 만들 수 있으며 시장을 통해서 손쉽게 부를 획득할 수 있는 수단이었었던 것이다.⁵⁴⁾

이와 관련하여 요시다 토라오(1943)⁵⁵⁾는 기존 각주고 제도(국가의 술 전매 제도)가 계속 있었다는 내용을 비판적으로 다루며 사료를 제시한다. 해당 논문을 통하여 삼국(三國)과 위진남조는 총 10건, 북위(北魏)는 총 4건, 동위(東魏)·북제(北齊)·북주(北周)의 총 7건까지 대략 300년대에서 575년까지의 21번의 금주령의 사례들⁵⁶⁾을 그는 소개하고 있다. 이러한 사례들에 의하여 위진남북조 시기의 술 판매와 음주에 대한 국가의 인식이 상세하게 드러난다.

최근에 나온 사토 유스케(2020)의 연구⁵⁷⁾는 본고에서 전술한 한나라의 각주고 제도 및 위진남북조시대의 금주(禁酒)에 관한 사료를 일목요연하게 제시하고 있어서 주목할 필요가 있다. 그는 『위서』 권48의 문언에 의해 문성제(文成帝, 452-465년 재위)의 아버지인 황태자[恭宗]가 대규모의 장원을 소유하여 상업활동을 통해 이익을 얻고 있음을 알 수 있는데, 그 방법 중 하나가 바로 『남제서』 권57에 의거할 때 술 판매가 포함된다는 점이다.⁵⁸⁾ 그는 『위서』 권46

52) ‘道子使宮人爲酒肆，沽賣於水側，與親昵乘船就之飲宴，以爲笑樂。’ 밑줄 및 강조는 필자, 원문은 房玄齡 等撰 1987, 1734.

53) 물론 『진서』 자체가 644년 편찬이긴 하나, 서진(265-316년)과 동진(317-418년)의 역사를 수록하는 것이기에 참조할만하다.

54) 李守德 2003, 85.

55) 吉田虎雄 1943, 208-212. 해당 연구물은 ‘国立国会図書館デジタルコレクション’(https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1276619/87?tocOpened=1)에서 원문을 인용할 수 있었다.(검색일자: 2022.09.01.)

56) 佐藤裕亮 2020, 29, 31, 34의 정리 인용.

57) 상계 논문, 21-44. 사토 유스케는 전술한 미치바타 료슈(1963)의 입장에 보충적으로 증빙을 하는 방식을 취한다. 즉, 금령(禁令)과 주금(酒禁) 간의 연결점(결절점)으로서 일정한 의미를 지닐 수 있다는 예비적 고찰로서 결론을 맺는다.

「허종지전(許宗之傳)」 및 마에다 마사나(前田正名)의 논구를 바탕으로, 북위(北魏) 전기(前期)에는 관료에게 봉록 지급이 없었던 점, 관료가 상업활동을 겸했던 점, 치소(治所, 지방 고급 관리의 관공서)가 있던 중산(中山, 後燕의 도성이었던 河北의 定縣)이 대단히 풍족했던 점을 지적한다.

더 나아가 사토 유스케(2020)는 이러한 사실(史實)을 토대로 『위서』 권111 「형벌지」에 수록된 태안 4년(458년) 4월의 사례인 ‘사민(士民)이 다수 술로 인해서 술김에 쟁송을 벌이는[鬪訟] 상황까지 치닫는 경우가 해석 가능하다고 한다.⁵⁹⁾ 그런데 이 내용에서 한편으로 주목할 것은 술이 ‘정치비판’을 야기하기도 한다는 점이다. 풍작이 계속되자 정치에 대해 이러쿵저러쿵 비판하는 자가 있기에[或議主政], 문성제(재위: 452-465년)가 이러한 점을 미워하여 일체 술의 양조 및 판매를 금지시켰고, 이를 어긴 자는 모두 ‘참수형[斬刑]’에 처했다고 한다. 법난을 일으켰던 북위 태무제(재위: 423-452년)의 손자이자, 태무제의 불교 탄압을 폐지했던 문성제 역시 술의 판매에 대하여서는 국가적 차원에서 극형으로 다스렸던 것이다.

그렇다면 술판매를 통한 이윤의 추구 문제는 사회윤리적·경제윤리적으로도 접근해야 할 것이다. 단순히 술을 마셔서 정신적으로 문제가 발생한다는 개인 측면으로만 해석될 수 없다. 이상을 종합하여 고주의 개인·사회·경제 윤리적인 문제점을 정리해보자면 다음과 같다.

- (1) 곡식을 많이 소요한다. 따라서 많은 궁핍한 백성들에게 피해를 줄 수 있다.
(『한서(漢書)』 「위상전(魏相傳)」의 전거)
- (2) 이익을 탐닉하게 된다. 이는 밀주를 빚게까지 하고(허가를 어기고) 국가 통제에 반하는 일까지 하게 한다. 또한 호강(豪強)과 같은 세력들이 술을 통해 재물의 탈취와 마찬가지의 행위를 하니 국가 권력을 잠식하게 된다.
- (3) 많은 사람에게 술을 공급하여 정신을 타락시키는 등의 술의 폐해를 확산시킨다. 또한 정치 비판을 하게 하여 국가로서는 통제의 필요성이 증대된다.

58) 상계논문, 32.

59) 상계 논문, 33 발췌 인용. 치소와 중산의 용어 설명 부기 및 『위서』 권111에 대한 번역은 필자 제공.

애초에 술을 양조하느라 사람들이 먹을 곡식도 축낸다. 더 나아가 도덕적으로 좋지 않은 술을 ‘공급’하여 술의 폐해를 증장시키는 행위이다.⁶⁰⁾ 지역 세력이나 유력가가 대량 양조를 통해 거대한 부를 쌓아 올린다. 주조하는 세력들은 ‘밀주’를 통해 국가의 통제까지도 받지 않는 경우도 있었던 것이다.

3) 450년 전후 북위(北魏)의 기후변화와 식량 공급 상황

여기에서 『위서』 「석로지」의 서술을 재검토하고자 한다. 법난 발생은 태평진군(太平眞君) 7년(446년)의 6월이므로 이 시기 전후의 북위의 상황을 소개한다. 북위의 태무제(재위 425-428)는 426년 혁련창(赫連昌)을 공격한 뒤로 449년까지 유연(柔然)에 출정하여 정복 전쟁을 끝없이 벌였다. 태평진군 5년(444년)에 반민(叛民) 성격을 지닌 북부 일대의 민족 칙록(勅勒)을 익주(冀州), 정주(定州), 상주(相州) 등지로 천사(遷徙) 시켜서 영호(營戶)로 삼기도 하였다.⁶¹⁾

태평진군 6년(445년) 11월에 이어 이듬해인 7년(446년) 2월, 회수(淮水)와 사수(泗水) 이북을 경략한 이후 다수의 신민(新民)을 하북으로 이주시켰는데, 이는 하북(河北)이 지역적으로 남쪽 변방에 인접한 탓도 있었겠지만 보다 주된 원인은 당시 경사(京師) 일대의 식량 사정이 좋지 못한 때문⁶²⁾이었다고 지적되고 있다. 이는 북위의 농사 가능 지역이 소빙기(小氷期)로 인한 한랭으로 한나라와 당나라에 비해서 남하하였다는 것에서 그 근본적인 이유를 찾아볼 수 있겠다. 특히 최진열(2011)은 기후 관련 연구 결과를 정리하여 전한(前漢) 성제 건시(建始) 4년(B.C. 29)부터 수문제(隋文帝) 개황(開皇) 20년(600) 혹은 후한(後漢) 초부터 6세기 상반기까지 중국은 소위 2차 한랭기에 속했다고 지적한다. 『제민

60) 비근한 사례를 들면, 현재의 마리화나 제조 판매책에 대해서 우리가 지니는 도덕적 비난이 이에 해당하겠다.

61) 이는 김성희 2006, 24에서 인용함. 해당 원문은 『魏書』卷四 世祖紀下, “六月, 北部民殺立義將軍、衡陽公莫孤, 率五千餘落北走。追擊于漠南, 殺其渠帥, 餘徙居冀、相、定三州爲營戶。” 魏收撰 2017, 114.

62) 상계 논문, 25. 또한 해당 원문은 魏收撰, 전계서에서 인용하였다. 『魏書』卷四 世祖紀下, “辛未, 車駕還宮。選六州兵勇猛者使二萬人, 使永昌王仁、高涼王那分領, 爲二道, 各一萬騎, 南略淮泗以北, 徙青徐之民以實河北。”(117.) … (七年春二月) … 永昌王仁至高平, 擒劉義隆將王章, 略金鄉、方與, 遷其民五千家於河北。高涼王那至濟南東平陵, 遷其民六千餘家於河北。”(118)

요술』에 근거하여 황하 유역에서 쌀을 재배하지도 않았고, 한대(漢代)와 당대(唐代)의 목축 경계선에 비하여 북위시대에는 농작물의 북한계선이 훨씬 남하하였으며, 이에 북위의 수도였던 평성(平城)의 농작물 경작 환경은 한대에 비해 악화되었다고 한다.⁶³⁾

徐勝一(Sheng-I Hsu, 2003)도 북위 시대 서리[霜]가 내린 기간이 현재에 비해 7.44일 길었고, 평균 최저 온도가 지금에 비해 최소 0.82℃ 낮았을 것이라 한다. 더 나아가 479년에서 509년 사이에는 서리가 지금보다 무려 24.20일이 많이 내렸고, 평균 최저 온도는 2.66℃ 낮았을 것으로 추정하여, 이때를 가장 추운 한랭기라 추정하고 있다.⁶⁴⁾

이처럼 기후변화는 인문학 부문에서도 주목할 만한 것이다. 북위의 식량 사정은 현재 우리의 관점에서 바라볼 때보다 훨씬 열악했을 수 있다. 따라서 태무제 역시 ‘사민(徙民)’이라는 정책을 통해 백성들을 농작이 수월한 남쪽으로 이동시켰던 것이라 보인다. 이렇게 식량 공급이 수월하지 않은 상황, 그것도 더욱이 북위(北魏)의 가장 서남(西南)쪽 변경(邊境)이었던 장안(長安)에서, 태평진군 7년(446년) 6월에 이르기까지 사찰은 대규모 양조행위를 통해 곡식을 소모하면서 경제적 이득까지 축적하고 있었다. 거기에 사찰에서 무기까지 발각되어 태무제는 크게 분개하게 된 것이다.

4) 『범망경』 고주계에 대한 재해석

이상의 논의를 바탕으로 『범망경』 성립 당시의 사회적 맥락을 고려한다면, 고주 행위는 술 취해서 정신의 타락을 야기하는 한 개인에게만 머무르는 문제가 아니게 된다. 즉, 술의 양조 및 판매행위는 ‘사회적으로도 대단히 윤리적이지 않다’는 언명을 담은, 중국 현지의 상황을 충분히 고려한 중국화(sinicization)된 불교계율이 바로 고주계일 수 있다는 것이다. 아래에서는 『범망경』의 고주계를 대상별로 분류하여 그 의의를 탐색해 보고자 한다.

『범망경』을 통해서 ‘고주계(술 판매를 금지)’하는 계율이 제시되었을 때,

63) 최진열 2011, 410-414.

64) 徐勝一(Sheng-I Hsu) 2003, 11. 한편 그의 연구에서는 ‘表三 北魏時代之夏寒紀錄(7)’, ‘表四 北魏時代「土霧勃勃如火煙, 其氣辛慘入人眼鼻」之紀錄(8)’을 정리하고 있다.

우선 양조장[酒家]을 운영하는 사람들에게는 커다란 도덕적 부담감과 저항감이 산출될 수도 있었을 것이다. 특히 술의 양조 및 판매행위는 소금이나 철(鐵)과 같이 주요 영리방식 중 하나이므로, 불교 실행을 했던 식자층하고도 관련이 깊을 것이다. 관인(官人)을 포함한 지배계급과도 밀접한 일종의 ‘사회문제’라 볼 수 있겠다. 술 판매가 주요 영리수단이었을 것이기에, 사실상 재력이 있는 지식인 계층에게는 고주계가 오히려 더 ‘분명’한 종교적 편셋 규제처럼 수용되었을 가능성도 있다.

결국 고주계는 불교를 실행하는 사회 지배계층에게 세 가지의 강력한 금지를 요청하는 것과 다름없게 된다. 바로 곡식 소요[식량 탈취], 과도한 이윤 추구[재물의 탈취], 음주의 원인 제공[정신의 타락]으로 백성을 사실상 삼중으로 괴롭히게 되는 ‘술의 판매’를 중죄라고 규정했기 때문이다. 따라서 이는 단지 술을 마시는 것만을 규율한 음주계와는 대별된다. 고주계는 음주계보다 사회윤리적인 맥락 속에서 더욱 중요하고도 중죄를 규율할 수 있었던 것이기도 한 것이다.⁶⁵⁾ 고주계는 중죄로서 특히 초점화되면서도 음주에 대한 것 역시 경구죄로 간주되기에, 우리는 술의 경제윤리적인 측면을 부각하여 『범망경』 술 관련 계율조항을 독해할 수 있겠다.

『범망경』의 고주계는 국가의 입장에서까지 긍정적인 측면이 있다. 관리들이 사적 이득 취하는 것을 막고, 정치 비판도 줄어들며, 쟁송 또한 감소될 수 있기 때문이다. 더욱 근본적으로 민간 영역 전체에서 양주(釀酒)와 관련된 모종의 불만이 존재했을 것이다. 소금이나 철 대신 술로 백성들에게 폭리를 취하고 특정 가문이 세력화하는 것과 고주행위가 결부되었기에 그들의 전횡을 문제시하는 의식이 공유되었을 수도 있다. 그렇다면 이러한 당시 사회 배경에서 『범망경』의 고주계란 사주(私酒) 행위 세력에 대한 경계, 관리들의 사적 이득을 통제하려는 국가라는 제도적 권력과 그 취지에 부합하는 것이라 하겠다. 주요 경제사범이라고도 인식될 만한 고주행위의 폐해를 종교의 영역에서 다시금 언명한 것이라고 볼 수도 있다. 결국 성립 시기의 측면에서 살펴보았을 때, 고주계의 의미는 단순

65) 이러한 사회 배경 속에서 『범망경』 십중계의 하나로 고주계가 자리매김될 수 있었던 것은 아닐지 추정해볼 수 있겠다. 그러나 본고의 주목적은 영향 관계에 의한 성립이 아니라, 단지 계율 규범의 해석 가능성을 연구함에 있으므로, 해당 내용은 추후의 기회를 빌어 연구를 진행하고자 한다.

히 음주행위로 인한 수행의 폐해로만 국한되는 것이 아니라, 다양한 사회 윤리적인 관점에서도 충분히 효용을 지닐 수 있음을 알 수 있다.

그리고 이는 승가 존립의 측면에서도 의의가 있었을 것이다. 우리는 앞에서 살펴보았던 『위서』 「석로지」의 북위 태무제의 법난 관련 대목을 다시 주목해야만 한다. 사찰은 대규모 양조 설비를 갖추고 있었다. 그리고 이는 사실상 사찰이 술 판매를 통해 치부(致富)를 하고 있었다는 것을 의미한다. 더 나아가 지방의 토착 주력 세력이라고 할 수 있는 지방장관과 부호가 결탁하여 부를 보관하고 있었고, 귀족의 밀실도 제공하고 있었던 것이다. 물론 이것이 북위 태무제 혹은 사가(史家)에 의한 악의적인 해석에 불과할 수도 있다. 그렇다 하더라도 그 당시 이미 사찰도 술을 빚는 행위에 적극적으로 참여하여 경제적인 이윤을 추구했음은 분명할 것이다. 당시 황제에게 양주(釀酒) 행위는 곧 술 판매로 이어지는데, 국가가 사찰에 술의 양조 및 판매를 허용했을 리 없다. 그렇다면 대규모의 술 판매를 통해 사찰은 이윤을 확보했을 것이며, 결국 이는 황제의 입장에서는 사찰이 막대한 세금의 탈루에 참여했다고 생각되었을 수 있다. 게다가 사찰은 지역세력화하여 거부(巨富)가 되었기에, 태무제는 사찰이 국가권력에 대항할 수 있는 잠재적 위협세력이라 간주했을 수도 있다. 오히려 ‘무기’의 발견은 사찰 세력화의 결정적 위험요소로는 볼 수 있어도, 이것만으로는 태무제의 분노를 전부 독해해 낼 수 없을 것이다.

불교 세력에게 전쟁과도 같은 트라우마를 안긴 중국 대륙의 첫 번째 법난 발생 후, 술 판매는 불교 승단 전체의 궤멸(毀滅)을 초래할 수도 있다는 것은 북위(北魏) 시대의 상식이 되었을 것이다.⁶⁶⁾ 술 판매만으로 법난을 당한 것은 아니지만, 술의 대접 행위가 승려의 사설(私室)로 향하는 계기가 되었을 수도 있고, 사찰에 있던 대규모 양조장 설비들은 법난의 기폭제가 되기에는 충분했기 때문이다. 법난(446년) 이후에 성립되었을 『범망경』에서는 십중계의 하나로 ‘고주계’를 채택하며 승가를 비롯한 불교의 안정과 유지를 도모했을 가능성이 존재한다고 볼 수 있겠다. 설령 태무제의 법난이 ‘고주계’의 성립에 직접적인 역할을 하지 않

66) 이미 법난을 소개한 『위서』 석로지에서 최호(崔浩)가 불교를 비방하면서 항상 불교는 허탄(虛誕)하며 ‘세상의 비용[世費]’에 해가 된다고 하였다. 이 ‘세상의 비용’에 대해 쓰카모토 겐류(塚本善隆)는 ‘국가경제에 해가 된다’고 번역하고 있음을 함께 고려해볼 만하다(塚本善隆 1974, 187.) 이미 불교가 경제적으로 낭비한다고 주장하는 비판세력이 존재했던 것이다.

있다고 할지라도, 고주계는 당시 북위 사회에서 승가의 안전과 보전에 관련한 중차대한 규범으로서 해석되었을 여지가 확보되기 때문이다. 그리고 이러한 이해는 『범망경』 십중계, 더 나아가 불교 계율의 근본적인 취지인 ‘승가의 화합과 보전’에 함목적적이다. 따라서 어쩌면 『우바새계경』의 재가자에게만 강조되었던 ‘고주’ 금지는, 『범망경』의 성립 당시의 사회적 상황에 의하여 ‘재가와 출가 모두’에 대해 엄중한 ‘십중계’의 하나로 정착되었을지도 모르겠다.

본고에서 검토한 사료와 문헌을 기반으로 『위서』 「석로지」의 법난 기사를 상세하게 해석해보면 다음과 같이 이해할 수도 있겠다.

마침 개오가 행성에서 반란을 일으켰기에 관중(關中)이 소란스러웠다. [23여 년간 계속 정북전쟁을 하고 있던 북위(北魏)의] 태무제는 이에 서쪽으로 정벌하여 [북위의 최서남단 변방에 해당하는] 장안에 이르렀다. 이에 앞서 장안의 사문들은 절 안에 [술 양조에 사용되는 누룩의 주재료로도 사용 가능한] ‘맥(麥)’을 심었다. 황제의 마부들이 이 맥(麥)의 밭 안에서 말을 방목하였다. 황제가 절에 들어가 말을 보는 동안 사문들은 (황제의) 종관(從官)에게 [고가(高價)여서 쉽게 마시기 어려웠던] 술을 건네며 접대하였다. [보통 국가 차원에서나 술을 빚는 것이었고, 가뜩이나 식량이 부족해서 4개월 전에는 백성들까지 이주시킨 상태였는데, 사찰에서 술을 얻어마시게 되자 무언가 이상함을 느낀] 종관이 승려들의 사실(私室)에 들어갔다. (거기에서) 활과 화살, 창과 방패 등이 대량으로 숨겨져 있는 것을 보고는 나와서 황제에게 아뢰었다. 황제는 성내어 “이들 무기는 사문이 평소 사용하는 것이 아니다. 당연히 개오와 통모하여 사람을 해치려고 하는 의도일 뿐이다.”하고는 유사에게 명령하여 한 절을 살살이 뒤져 그 재산을 살핀 바, [대규모 경제적 이윤을 창출할 수 있고, 지역세력화의 자금원이 될] 대량의 술 빚는 도구[大得釀酒具]와 주군(州郡)의 지방장관이나 부호가 의탁한 은닉물자가 나왔고, (더구나 그것이) 만으로 헤아릴 정도였다. 또 굴실(屈室)을 만들어 귀족의 여자와 몰래 음란한 행위를 하고 있었다. 황제는 사문이 법을 어긴 것에 분개하고 있었다. 마침 그 때 최호는 황제를 따르고 있었고, (이 기회를 놓치지 않고) 자기의 견해(불교 폐멸)를 올렸다. (이에) 조서를 내려 장안의 사문들을 주살하고 불

상을 불살라 파괴하게 하였고, 유대(留臺, 황제가 떠난 도읍지에서 상서 업무를 수행하는 부서)에 조칙을 내려 사방에 명령하여 장안과 동일하게 폐불의 일을 시행하도록 하였다.⁶⁷⁾

446년경의 이 기록은 승가가 이때 적극적으로 양조에 참여하고 있었다는 사실을 보여준다. 『위서』에 나오는 이 같은 자료를 감안해 본다면 사실 술의 양조는 정치·경제·군사적인 부문과 맞물려 있었던 것으로 추측해 볼 수 있다. 적어도 태평진군 7년(446년)의 해당 사건으로 인하여 사찰 내에서 술의 재료로 사용될 수 있는 맥을 기르고, 술을 대량으로 빚는 일은 승가의 존립과 상당히 연관이 있게 되었던 것으로 보인다.

4. 결론

『범망경』의 고주계는 사실상 불교 계율 전통 전체를 보았을 때 매우 특색 있는 규범이다. 그런데 법난에서 대규모의 양조 기구가 발각된 점, 경제 사회적으로 술의 판매가 지배층, 국가, 백성에게 윤리적 문제를 야기할 가능성이 있었다는 점을 고려했을 때, 어쩌면 고주계의 성립은 법난을 고려한 일종의 ‘시도’였을 수도 있다. 역으로 법난 속에서 고주계가 다양한 사회윤리적 속성을 배태(胚胎)하고 있다고 이해하여도 충분하다. 게다가 치유(治癒)를 전면에 내세운 도교의 발흥도 주목해야 한다. 이처럼 사회 경제윤리에서 기후변화 등의 ‘고주계’를 둘러싼 배경을 해당 계목(戒目)과 함께 독해했을 때 우리는 비로소 ‘고주계’의 사회윤리적 의미를 폭넓게 파악할 수 있음을 감언하고자 한다.

북위 태무제의 법난(法難)은 분명히 전쟁과도 같이 불교도에게 커다란 충격을 줄 수밖에 없는 참사(慘事)였다. (1) 『범망경』 고주계가 ‘불음주’라는 기존의 인도 불교를 포함한 전반적인 오계(五戒)와도 다르다는 점, (2) 술 판매와 같은 경제적인 부문을 중계(重戒)로, 일반 음주를 경계(輕戒)와 같이 이중으로 강

67) 원문은 魏收 撰 2017, 3314. 번역은 全永燮 2000, 257-258. 번역 일부 수정 및 밑줄과 강조는 필자. 대괄호의 내용은 본고의 논구에 의거해 문맥을 보충적으로 이해한 부분을 표시한 것이다

력하게 제시하면서 경제윤리적인 측면은 강조하고 있는 점, (3) 한편으로는 술 마시는 것 자체를 경죄로 설립하여 술판매보다는 보다 경미한 규범으로 언술하여, 음주계와는 달리 술의 약리적 사용이 일정 정도 허용되도록 한 점 등은, 어쩌면 법난의 배경하에서 고주계의 규범이 생성되었을 가능성을 시사하는 것일 수도 있다. 그러나 역지로 영향관계를 상정하지 않고 역으로 ‘법난’을 고려해 가며 『범망경』 고주계의 의미를 다층적으로 검토할 수 있겠다.

따라서 출가와 재가, 남녀노소를 불문하고 모든 보살이 지켜야할 『범망경』의 계(戒) 속에서 술판매를 금지하고 있는 것은, 특히 재가보살을 대상으로 했던 계라는 일각의 주장은 재고되어야만 할 것이다. 450-480년 사이에 성립되었을 『범망경』의 십중계는, 특히 술을 판매해서는 안된다는 고주계는, 법난의 기록과 조응해가며 해석했을 때, 재가자뿐만 아니라 출가자에게도 충분히 해당될 수 있는 계목(戒目)임을 알 수 있다. 즉, 출가자가 술 만드는 행위에 적극적으로 참여하고 있었던 현실에 비추어서 그것을 금지하기 위한 조항이라고도 새롭게 해석해 볼 수 있겠다.

참고문헌 REFERENCES

1. 일차 문헌

『雜阿含經』 (T99)
『大般涅槃經』 (T374)
『大方等陀羅尼經』 (T1339)
『四分律』 (T1428)
『鼻奈耶』 (T1464)
『佛說優婆塞五戒相經』 (T1476)
『梵網經』 (T1484)
『優婆塞戒經』 (T1488)
『阿毘達磨集異門足論』 (T1536)
『阿毘達磨法蘊足論』 (T1537)
『阿毘達磨品類足論』 (T1542)
『阿毘達磨大毘婆沙論』 (T1545)
『阿毘達磨俱舍論』 (T1558)
『阿毘達磨順正理論』 (T1562)
『菩薩戒義疏』 (T1811)
『梵網經菩薩戒本疏』 (T1813)
『菩薩戒本疏』 (T1814)
『梵網經古迹記』 (T1815)
『出三藏記集』 (T2145)

『梵網經菩薩戒本私記』 (X683)
『梵網經述記』 (X686)

『詩經』

十三經注疏整理委員會 整理, 李學勤 主編, 『十三經注疏 : 標點本 3 毛詩正文』, 北京 : 北京大學出版社, 1999.

『漢書』

班固 撰, 顏師古 注, 『漢書 九 傳[三]』, 北京: 中華書局, 1982; 『漢書 一〇 傳[四]』, 北京: 中華書局, 1982.

『三國志』

국사편찬위원회 한국사데이터베이스, 'db.history.go.kr/item/bookViewer.do?levelId=ko_022_0240#' (검색일자: 2023.06.10.)

『晉書』

房玄齡 等撰, 『晉書 六 傳』, 中華書局, 1987.

『魏書』

魏收 撰, 『魏書 一』, 中華書局, 2017; 『魏書 八 志[二]』, 北京: 中華書局, 2017.

『淮南子』

何寧 撰, 『淮南子集釋』, 北京: 中華書局, 1998.

『說苑』

劉向 撰, 向宗魯 校證, 『說苑校證』, 北京: 中華書局, 1987.

2. 이차 문헌

鎌田茂雄 著, 章輝玉 譯. 1996. 『中國佛教史 3』, 장승.

김성희. 2006. 「북위의 하북 지배와 그 지향」, 이화여자대학교 박사학위논문.

金龍澤. 2018. 「秦·漢 帝國의 國家祭祀 研究 — 古代 中國의 祭祀 體系 확립 과정 —」, 서울대학교 박사학위논문.

수호지진묘죽간정리소조 저, 윤재석 역주. 2010. 『수호지진묘죽간 역주』, 소명출판.

박성일. 2023. 「『범망경』 계율의 윤리관 연구 — 남북조 수당시기의 사회적 현실과의 연관을 중심으로 —」, 서울대학교 박사학위논문.

박소영. 2011. 「高麗後期 雲默의 『釋迦如來行蹟頌』 研究」, 동국대학교 박사학위논문.

오준석. 2021. 「秦漢 田律을 통해 본 秦漢代의 律典 체계」, 『역사와 세계』 60.

이상엽. 2013. 「신불멸론 연구: 지각 반응의 본성에 대한 초기 중국 불교의 탐구」, 서울대학교 석사학위논문.

李成珪. 1994. 「戰國 時代 國家와 小農民 生活」, 『古代中國의 理解 1』, 지식산업사.

李守德. 2005. 「漢代 酒의 實像: 술의 이용과 양조」, 『中國史研究』 34.

_____. 2003. 「漢代의 酒 — 律文과 政策을 중심으로」, 『中國史研究』 26.

_____. 2001. 「漢代의 酒家와 酒市」, 『歷史教育論集』 27.

張寅成. 1987. 「前漢 郡國廟·酎金을 통해 본 皇帝의 性格에 關한 一考」, 『호서사학』 15.

全永燮. 2000. 「『위서(魏書)』 「석로지(釋老志)」 譯註」, 『中國史研究』 8.

최진열. 2011. 『북위황제 순행과 호한사회』, 서울대학교출판문화원.

한명숙 역. 2011. 『梵網經述記』, 동국대학교출판부.

石田瑞麿. 1989. 『梵網經』, 大藏出版株式会社.

大竹晋. 2020. 『セルフ授戒で仏教徒: 五戒・八戒・菩薩戒、インド直伝実践マニュアル』, 国書刊行会.

金子修一. 2001. 『古代中国と皇帝祭祀』, 汲古書院.

窪添慶文. 2020. 『北魏史—洛陽遷都の前と後』, 東方書店.

佐藤裕亮. 2020. 「魏晉南北朝時代の禁酒に関する予備的考察 — 仏教社会史研究のために —」, 『明大アジア史論集』 24.

杉本卓洲. 1999. 『五戒の周辺 — インド的生のダイナミズム —』, 平楽寺書店.

SUPALASET Sumet. 2009. 「『大方便仏報恩經』の成立問題」, 『印度學佛教學研究』 57(2).

塚本善隆. 1974. 『魏書釋老志の研究』, 大東出版社.

内藤竜雄. 1955. 「大方便仏報恩經について」, 『印度學佛教學研究』 3(2).

中村元. 1995. 「原始仏教の生活倫理」, 『中村元選集』 第十七卷, 春秋社.

船山徹. 2020. 『菩薩として生きる(実践仏教 I)』, 臨川書店.

_____. 2017. 『東アジア仏教の生活規則『梵網經』—最古の形と発展の歴史』, 臨川書店.

堀池(越後屋)正行. 2020. 「『長部註』における飲酒觀の分析 『未曾有因緣經』との比較研究」, 『東洋学研究』 57.

道端良秀. 1963. 「中国仏教と禁酒運動—仏教徒の精神生活の一面—」, 『大谷大学研究年報』 15.
山田勝芳. 1993. 『秦漢財政收入の研究』, 汲古書院.
吉田虎雄. 1943. 『魏晉南北朝租税の研究』, 東京: 大阪屋号書店.
渡辺信一郎. 2008. 『『魏書』食貨志・『隋書』食貨志訳注』, 汲古書院.

徐勝一(Sheng-I Hsu). 2003. 「北魏孝文帝遷都洛陽與氣候變化之研究」, 『師大地理研究報告』 3
8.

Sangyop Lee. 2021. "The Bodhisattva Prātimokṣa of the Youposai wu jie weiyi jing 優婆塞五
戒威儀經: Its Textual Provenance and Historical Significance." *The Eastern Buddhist*
49.1-2.

慈怡法師 主編, 『佛光大辭典』(佛光大辭典線上查詢系統, 'fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx')
불고기문화유산 아카이브 통합대장경 'kabc.dongguk.edu'
国立国会図書館デジタルコレクション, 'https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1276619/87?tocOpened=1'

[제2발표 논평]

논평: 『범망경』 제5중계 고주계(酤酒戒)의 연구 (1)
 - 『위서(魏書)」 「석로지(釋老志)」 태무제의 법난(法難)
 기록을 중심으로 -

이길산

(경남대학교)

0. 본 연구는 『범망경』 제5중계 고주계에 대한 기존 관점을 재검토하고 그 대안으로서 사회적 맥락화 작업을 적극적으로 수행하고 있습니다. 즉, 『위서』에 기록된 태무제 법난 사건의 사회·경제적 배경을 구축함을 통해 고주계 성립의 역사성에 우리의 관심을 촉구합니다. 주류 판매 금지 계율이 당연히 재가자에 한정될 것이라는 모종의 상식에 도전해 해당 규칙이 재가자뿐만 아니라 출가자에게 강력한 메시지를 던지는 것으로서 이해하길 유도하며 『범망경』 성립 이전의 금주 관련한 규범적 논의들, 경제적 이윤 추구의 수단으로서의 양조업의 위상, 북위 시대의 기후 변화와 식량 공급 상황 등 주류 역사학계의 성취들을 매우 건실하게 취급하고 있기에 본 연구를 향유하는 우리들로서는 다양한 학적 즐거움 또한 편안히 누릴 수 있게 해줍니다. 박성일 박사님의 결론에 대체로 동의한다는 점 우선 밝히며, 남은 논평문은 박박사님 연구의 중요한 이론적 골조를 재조명하는 데에 집중하고, 몇 가지 소소한 이견을 밝히는 정도로 마무리하겠습니다.

1. 본 연구에서는 개인윤리 대 사회윤리의 구도가 주요하게 부각됩니다. 인도 불교 전통에서 음주가 문제의 소지가 있다(=차죄)는 점은 분명 개인윤리의 구도로 비교적 잘 포착됩니다. 이때의 ‘개인윤리’라 함은 해당 사안에 대해 사회적 맥락과 상당히 무관하게 도덕적 행위자 개개인의 신념과 의지가 단적으로 중요하다는 것입니다. 특정 계율을 지니겠다고 선언한 이상, (과거 한국사회처럼) 사회가 음주에 관대하는 혹은 (청교도스러운 사회처럼) 엄혹하든 간에, 술이 나쁜 것이고 그래서 내가 마시지 않겠다고 하는 것은 불교전통에서 또한 지극히 개인적인 사건으로 이해됩니다. 이러한 시각에 매몰된 한에 있어서는, 술의 음용보다 판매를 오히려 중한 죄로 간주하게 되는 5세기 중국불교의 규범적 사건은 자칫 간과되기 쉽습니다. 그리고 설사 사건으로 인정되다 해도 그 의의가 ‘나나 내 주변에 게만 해악을 끼치는 음주 행위보다 광범위한 해악을 산출하는 양조 행위가 더 나쁘다는 점을 제도의 언어로 분명히 했다’ 정도에 머물 공산이 큼니다. 바로 이 지점에서 박박사님의 시도는 새롭고 또 강력합니다.

그러나 이와 동시에 한 가지 중대한 개념적 틈 또한 생겨버리는 것 같습니다. 음주나 고주에 대한 계율의 성립을 개인윤리적인 시선에 묶어두지 않겠다고 해서 그게 반드시 사회윤리적인 차원으로 진입하는 것인지는 불분명합니다. 저 역시 과문합니다만, 통상 개인윤리가 주로 개인의 행동과 결정에 초점을 맞추며, 행위자 당사자의 삶에서 옳고 그름을 판단하고 선택하는 개인적인 원칙과 가치관에 참조점을 두는 것인 반면에 사회윤리(social ethics)는 개인이 속한 공동체나 사회 전체의 관점에서 윤리적 문제를 취급하며, 개인이 아닌 사회적 차원에서의 정의, 평등, 책임과 같은 가치를 중시한다는 점이 특징입니다. 정의 담론이라든가 환경 담론들이 전형적인 사회윤리 담론의 단골소재들이죠. 새로운 규범의 형성에 사회적 맥락이 있다는 점을 지적하는 것만으로 해당 규범이 개인윤리적이라기보다 사회윤리적이라고 평가할 수는 없을 것 같습니다.

2. 본 연구에서는 계율 성립의 역사성 또한 강하게 부각됩니다. 계율을 포함해 통상 규범은 초역사적인 것으로 이해되기에 십상입니다. 특정 규범이 역사의 특정 단계에 등장했다는 사실을 언급하는 것은 그 자체로 저 광고한 감각에 그다지

큰 손상을 주지 못합니다. 해당 사실은 단지 인류의 지적, 정서적, 도덕적 수준이 비로소 특정 규범을 ‘제도적인 것’으로 받아들일 만큼 성숙했다는 지표에 불과할 것으로 해석되고 말 것이기 때문이다. 이런 관점에서 역사성은 다채로운 불거리 정도입니다. 바로 이 지점에서 박박사님의 보다 구체적인 생각을 청해 듣고 싶습니다. 규범 형성의 역사적 맥락을 강조하는 것은 규범 자체의 역사성을 시사하기 위함인지, 그게 맞다면 새로운 계율을 발생시킬만한 ‘현대적 맥락’ 같은 것이 있다고 보시는지, 그렇다면 그 결과 (앞의 1.의 문제의식으로 되돌아가) 이를테면 ‘불교적 사회윤리’라고 부를 만한 것이 있다고 보시는지 의견을 듣고 싶습니다.

3. 본 연구는 계율의 ‘성립’ 차원을 탐색한다는 점에서 근본적이면서 동시에 시론적입니다. 박박사님의 연구 성과가 온전히 우리의 상식이 되려면 (비록 논평자 역시 지극히 무능력하나) 관련한 5세기 사료 전체에 접근하셔야 한다는 잔소리는 굳이 하지 않아도 될 것입니다. 관련해 특히 도교와의 비교 연구를 예고하신 부분은 다양한 각도에서 유의미해 보이기에, 큰 기대를 품고 있습니다. 또 관련해 한 가지 질문을 남기고자 합니다. 술의 생산과 유통에 관련한 경제적인 차원, 정치적인 차원, 제의적인 차원, 군사적인 차원 등은 비교적 충실히 그려주고 계십니다만 문화적인 측면은 크게 고려되고 있지 않습니다. 술이 유구한 향유의 대상이라는 점에서 저것의 생산, 유통, 나아가 소비에 관한 문화적 담론들이 매우 풍성하리라 기대되는데, 이점에 대해 어떤 소견을 갖고 계신지 궁금합니다.

4. 2쪽에서 원문의 ‘若佛子! 自酤酒、教人酤酒、酤酒因、酤酒緣、酤酒法、酤酒業、一切酒不得酤、是酒起罪因緣。’ 표시 내지 번역이 비일관됩니다. 원문의 느낌표는 아마도 佛子를 vocative로 이해한 흔적 같습니다만, 정작 번역에서는 佛子가 주어로 새겨져 있습니다. 또 저 전체 문장이 ‘만일 불자들이, 스스로 술을 팔거나, 다른 사람으로 하여금 술을 팔게 하거나 하며, 술을 파는 업과 술을 파는 법과 술을 파는 인과 술을 파는 연을 지어서야 되겠느냐. 일체의 술을 팔아서는 안 되니, 술은 죄를 일으키는 인연이 된다.’로 번역되는 것 또한 추가적인 해명이 필요

해 보입니다. 한명숙 선생님의 작업을 활용하셨다 하였는데, 오류를 지적하지 않는 순간 동조하는 것이 될 수 밖에 없으니 나름의 해명을 주셨으면 좋겠습니다.

5. 3쪽 이하에서 성죄와 차죄를 논하는 부분이 좀 더 정돈될 필요가 있겠습니다.

한편 본질적으로 부도덕한 죄는 아니지만, 사회공동체 속에서 악행으로 이어질 수 있는 가능성이 큰 것을 ‘차죄(遮罪)’라고 한다.(3-4쪽)

-> ‘사회공동체 속에서’라는 것이 마치 중대한 조건처럼 보입니다만, 그 의미와 역할이 불분명합니다. 차라리 삭제하는 편이 좋겠습니다.

즉, 음주는 악행으로 이어질 수 있기에 본성적인 죄[성죄]라고는 볼 수 없고, 또한 악행을 일으키기 전에 차단 가능하다는 것이다.(4쪽)

-> ‘차단 가능하다는 것’이 오도적입니다. 遮罪의 遮는 통상 ‘붓다에 의한 제지’입니다. 자연법적 죄는 아니나 붓다라는 권위에 의해 금지된 실정법적 죄라고 볼 수 있을 것입니다. 그런데 저 서술대로라면 차단 가능하다는 차원에서 ‘차죄’라고 불리는 것처럼 읽힙니다.

6. 다음 서술들도 재고가 필요해 보입니다.

법난과 고주계 간의 영향관계의 탐색은 차치하더라도, 최소한 관학화된 유학의 흔적과 도교의 흥성은 450년경 이후의 북위에서 쉽게 발견된다.(9쪽)

-> 2가지 난점이 있습니다. 하나, ‘관학화된 유학’이란 표현이 정확히 무엇을 지칭하는지 모호합니다. 통상 이 표현은 원대 성리학의 관학화 현상과 관련 지어 주로 사용되고, 과문하나, 한 대에 유교가 제국이테올로기로 제도화된 점과도 연관 지어 사용되는 것 같습니다. 그런데 5세기 북중국의 상황과 관련해 이 표현을 사용할 경우, 정확히 무슨 뜻인지조차 불분명하다고 생각됩니다. 이 시기 새로운

제도적 변화가 이뤄졌다는 점을 시사하고 싶으신 건지, 아니면 한 대의 유습이 이어진다는 점을 강조하고 싶으신 건지 잘 모르겠습니다. 둘, 북위 정권에서 ‘최호’로 대표되는 유학자 집단이 당시 유의미한 변수였는지 잘 모르겠습니다. 과격한 발언을 했고 사단을 낸 주인공으로 기록되었다는 점 때문에 과대표되고 있는 것 같다는 인상을 저는 받습니다. 당대의 실력자들은 선비족 출신 장성들, 엘리트 도사들, 그리고 왕과 그의 가신들 정도일텐데, 최호 부류는 기껏 3번째 집단 내에서도 그 위상이 불분명한 자로 보입니다.

이는 ‘군음(群飮)’으로 인하여 노동이 제대로 이루어지지 않을 것을 고려해 술 판매를 국가가 금지한 것이다.(11쪽)

-> 『수호지진간』의 내용을 『서경』의 ‘군음에의 우려’와 엮어서 읽는 이유가 무엇인지요? 『서경』에서는 육체 노동을 하지 않는 엘리트들의 음주 문제가 관건이 되는 반면 『수호지진간』은 곡물 비축량에의 관심이 지대해 보입니다. 덧붙여 ‘군음=함께 마심’으로 인해 농업 노동이 제대로 되지 않으리라는 우려는 그 자체로 다소 엉뚱해 보입니다.

따라서 태무제 역시 ‘사민(徙民)’이라는 정책을 통해 백성들을 농작이 수월한 남쪽으로 이동시켰던 것이라 보인다(17쪽)

-> 445년의 사민은 ‘남쪽으로의 이주’가 아닙니다. 회수, 사수 일대(=지금의 산둥 남쪽에서 안휘이에 걸치는 지역)는 하북(=황하 이북, 지금의 허베이 일대) 지역보다 북쪽에 위치합니다. 통상적으로라면 수도인 경사(=평양)로 백성들을 강제 이주시켰겠지만, 경사 일대의 작황이 좋지 않아 대신 인근 하북지역으로 백성들을 보낸 것입니다. 그리고 5세기 중반 무렵 하북 지역이 회수, 사수 일대보다 농경이 잘되었다고 볼 근거 또한 미약합니다. 아마도 회수, 사수 일대는 남쪽의 (유씨의) 송나라와 접한 지역이기에, 국경선을 청소한다든가, (자의에 따른 도주든 적국에 의한 납치든) 백성들의 유출을 막기 위한 조처의 성격이 일단 강하지 않나 싶습니다. 기후문제로 귀인을 못할 것은 아니나 추가적인 논증이 필요해 보입니다.

[제3발표]

법계원융과 ‘모든 관점의 통합’으로서의 화엄 교판

박수현

(서울대학교 인문학연구원)

I. 서론

본 연구는 크게 세 가지 목적을 가진다. 첫째는 화엄의 교판 체계에 대한 새로운 해석을 제시하는 것이며, 둘째는 법계와 법계원융의 의미를 새롭게 조명하는 것이며, 셋째는 법계원융과 교판의 체계는 표리 관계에 있음을 규명하는 것이다. 지금까지 교판 이론은 ‘자기가 속한 종파의 사상을 최고의 위치에 놓고 다른 사상들을 그 아래에 배치하는 위계적이고 배타적인 체계’라고 오해되는 경향이 있었다. 즉 교판은 동아시아 불교의 궁극적인 결론인 ‘회통(會通)’과는 대립되는 것이며, 불교의 맥락을 일음(一音)으로 이해하는 데에 방해가 되는 잘못된 체계라는 것이다. 또한 교판은 인도 불교의 역사에 무지했던 동아시아불교도들이 불교의 제파들을 잘못된 주관에 따라 배열한 임시변통의 체계라고도 한다. 이런 입장에서는 교판을 중국적으로 극복되어야 할 것으로 여겨진다. 그러나 화엄불교의 사상은 모든 대립을 초월하는 육상원융(六相圓融)과 법계원융(法界圓融)의 입장이며, 이런 원융의 입장과 표리 관계인 교판 역시 ‘모든 관점들을 하나로 융합하려는 시도’, 또는 ‘통합과 회통을 위한 체계’로 해석될 수 있다는 가능성은 항상 무시되어 왔다. 이러한 교판에 대한 부정적인 선입견은 초기 동아시아불교도들의 철학적 발견과 그에 따른 불교 제파에 대한 분석을 의도적으로 평가절하해 온 것

과 맥락을 같이 한다. 그러나 인도 불교에서도 역시 자신들의 역사와는 무관하게 ‘진리를 이해하기 위한 순서’ 내지는 ‘수행도의 순서’에 따라서 불교 제파를 재분류하는 교판과 유사한 체계는 존재하였고, 여기에서도 논자가 지정한 특정한 학파의 사상이 최상승으로 여겨지기는 마찬가지였다.¹⁾ 이런 사정을 고려할 때 교판의 체계를 비판하는 근거에 대해서도 재고해볼 필요를 느낀다. 무엇보다도 교판을 이런 이유 때문에 비판적으로 보는 것은 화엄불교가 가진 철학적 가치를 간과하게 되는 우를 범할 수 있다.

본 연구에서는 이러한 일반적인 경향에 반하여 교판의 체계는 법계원융에 기초한 것이며 다양한 관점을 하나로 통합하는 회통의 체계라고 이해해야 함을 논한다. 또한 교판의 최상위인 원교(圓敎)는 위계적인 구조에서의 최상위로서 군림하는 것이 아니며, 다만 교판 내의 분위(分位)들이 상황에 맞게 가장 적절한 역할을 할 수 있도록 하는 방편일 뿐임을 보인다. 또한 원교는 그 역할을 다하면 각각의 분위 안에 다시 융해되는 것이며, 이런 구도 하에서 각각의 분위들 역시 원교의 구도 안에서 원교와 같은 자격으로 참여함을 설명한다.

이와 더불어 법계(法界)와 법계원융이 의미적으로 교판 이론과 표리의 관계임을 규명한다. 하나의 법계를 ‘하나의 관점에서 인식되는 세계’ 혹은 ‘하나의 법칙이 통하는 경계’로 새롭게 정의한다. 이에 따라 법계원융을 다수의 관점에 따라 규정되는 다수의 법계들을 하나로 융합하는 전체적인 시각으로 해석하며, 이런 체계 안에서 각각의 작은 법계들은 서로서로의 ‘한계의 설정’과 ‘위치 지움’을 통하여 무한히 개방된 전체적인 조화에 참여하는 것임을 논한다. 이러한 연구를 통해서 화엄의 교판 체계는 화엄불교의 법계원융과 표리를 이루는 것이며, 『화엄경』에 일관되게 설명된 일(一)과 다(多)의 포용관계에 충실한 체계임을 논한다. 또한 그것을 통해서 화엄불교는 동아시아 불교의 원융과 회통사상에 큰 기여를 하였음을 논한다. 이것을 증명하기 위해서 화엄불교의 교판 성립의 역사를 분석하고, 법계원융의 철학적 의미를 고찰한다.

1) 가지야마 유이치 1995, 52. 가지야마 유이치도 인도불교의 학설강요서 등에 나타난 각 학파의 분류가 중국의 교상판석과 같은 성질의 것이라고 하였다. 그는 산타락시타가 『중관장엄론』 등에서 설일체유부·경량부·유가행파·중관파의 4대 학파와 그 지파들에 대해서 설명하면서 그것들을 저자의 판별과 평가의 순으로 배열한 것을 예로 들고 있다. 여기서는 물론 중관학파가 가장 최상 위에 위치한 교설로 주장되고 있다.

II. 교판설의 정립 과정

1. 지론종 남도파와 『수현기』의 3교판

화엄 교판은 화엄종의 2조로 통하는 지엄(智儼, 602-668)의 『공목장』에 이르러 5교판이라는 완성된 체계를 가지게 되었으나, 그 근원은 지론종 남도파의 개창자로 여겨지는 광통율사(光統律師) 혜광(慧光, 468-537)에게까지 거슬러 올라간다. 법장(法藏, 643-712)의 『화엄오교장』에 의하면 혜광에게는 점교·돈교·원교의 3교판이 있었고,²⁾ 『탐현기』에 의하면 이 3교판은 불타삼장(佛陀三藏)을 계승한 것이다.³⁾⁴⁾ 이렇듯 원교(圓敎)를 중심으로 한 교판의 체계는 화엄종 성립 이전부터 『화엄경』에 친화적인 남도파에 의해서 기반이 마련되었다. 남도파의 영변(靈辨)은 『화엄경론』을 저술하였고,⁵⁾ 영유(靈裕)는 혜휴(慧休)에게 화엄을 가르쳤다는 『속고승전』의 기록도 이러한 사정을 짐작케 한다.⁶⁾ 또한 남도파에는 이와 유사한 다수의 3교판이 있었데, 화엄에 대한 다수의 저술을 남긴 신라 견등(見登)의 『일승성불묘의』에는 “불타삼장이 『능가경』에 의지하여 말한 바가 설통대승(說通大乘)과 통종대승(通宗大乘)이다. 그러므로 통종 등의 교가 섰다”⁷⁾고 하였다. 또한 안륜(安廩, ?-756)은 혜광에게 『십지론(十地論)』을 배웠는데⁸⁾, 그의 저서로 추정되는 『법경론』이 『일승성불묘의』에 인용되어 있고 여기에는 삼승별교(三乘別敎)·통교(通敎)·통종(通宗)의 교판⁹⁾이 보인다. 이와 같은 교판이 또

2) 『華嚴一乘敎義分齊章』(T1866, 45:48b21-22), “謂三依光統律師立三種敎。謂漸頓圓”

3) 『華嚴經探玄記』(T1733, 35:110c28-29), “後魏光統律師承習佛陀三藏立三種敎。謂漸頓圓”

4) 이시이 코세이 2020, 29-35. 또한 불타삼장은 『화엄경양권지귀』를 저술했다고 추정된다.

5) 『續高僧傳』(T2060, 50:518c24-27), “沙門靈辯。即幹之猶子也。少小鞠育誨以義方。携在道位還通大典。今住勝光寺。衆議業行擢知綱任。揚導華嚴擅名帝里云”

6) 『續高僧傳』(T2060, 50:544b8-10), “聞靈裕法師震名西壤。行解所歸。現居鄴下。命休從學。休天機秀舉惟道居心。乃背負華嚴遠遊京鄴”

7) 『華嚴一乘成佛妙義』(T1890, 45:786a04-05), “佛陀三藏依楞伽經所說。說通大乘通宗大乘。故立通宗等敎”

8) 『續高僧傳』(T2060, 50:048b14-16), “並聽嵩高少林寺光公十地一聞領解頓盡言前深味名象竝畢中意”

한 돈황문헌인 『교리집성문헌』에도 보인다.¹⁰⁾ 이러한 사정은 일승의 포용적 초월의 구조가 남도파에서 이미 준비된 것이라는 것을 보여준다.

이러한 흐름은 역시 남도파인 지정(智正, 559-639)에 의해 지엄에게 전해져서 화엄종의 성립을 가능케 했다. 법장의 『화엄경전기』에 의하면 지엄이 지정에게 『화엄경』을 배울 때 혜광의 별교일승과 『십지경론』의 육상원융의 이치를 깨달아 『수현기』를 저술하고 화엄종을 입교분종(立敎分宗)하였다.¹¹⁾ 『수현기』에도 역시 남도파를 계승한 원교와 일승의 사상, 그리고 그것을 기반으로 하는 3교판의 사상이 주장된다.

혜광의 3교판 = 『수현기』의 3교판	점교	돈교	원교
『법경론』의 3교판	삼승별교	통교	통종

<표1> 지론종 남도파와 『수현기』의 3교판

이런 3교판에서 주장하는 것은 일관적으로 점교와 돈교 등으로 구별된 여러 관점을 원교와 같은 메타시각으로 통합하면서도 그 관점들이 가진 가치를 사라지지 않게 하는 것이다. 여기에서 위계적인 의미는 없으며 오히려 각 분위의 가치는 가장 높은 메타시각에 참여하는 방식으로 더욱 높아진다. 이것은 전통적인 일승사상과 같은 맥락을 가지고 있다. 즉 『법화경』에서 ‘일승으로서의 보살승’을 상징하는 대백우거(大白牛車)가 각각 성문승·연각승·(방편으로서의)보살승을 상징하는 양거(羊車)·녹거(鹿車)·우거(牛車)를 넘어서면서 포용하는 것과 같은 구조이다.¹²⁾ 이런 일승의 구조에서는 가장 하위인 소승의 가르침을 통해서도 보살승과 같은 깨달음을 얻는 것이 가능하다. 또한 상위 분위가 나타내는 바를 하위 분위

9) 『華嚴一乘成佛妙義』(T1890, 45:784c04-06), “謂一釋三乘別敎十地。二會別敎十地入通敎位中。三會通敎十地。入通宗位中”

10) 『藏外地論宗文獻集成續集』 「敎理文獻集成(S613)」, “一是三乘別敎, 二是通敎, 三是通宗, 言別敎者, 謂毘曇誠實所謂辨疏論者是, 言通敎者, 如法華會三歸一者, 言通宗者, 謂涅槃法華大集所辨體狀者是” p.71.

11) 『華嚴經傳記』(T2070, 51:163c178).

12) 『華嚴五敎章名目』(T2338, 72:280a24-26), “四車者 一。羊車聲聞乘也 二。鹿車緣覺乘也 三。牛車權敎菩薩乘也 四。大白牛車一菩薩乘”

가 온전히 포함할 수 있는 것은 무한소에 무한대를 담을 수 있는 『화엄경』의 철학이 반영된 것이다. 『화엄경』에서 말한 “하나하나의 털구멍 가운데에 무량한 여러 불찰(佛刹)이 있다”¹³⁾는 사상은 화엄의 일승사상이 되는데, 이것은 지엄의 『화엄일승십현문』에서의 “하나 가운데 여럿이 있으며, 여럿 가운데 하나가 있다... 하나가 곧 여럿이며, 여럿이 곧 하나이다”¹⁴⁾와 같은 언급, 혹은 의상(義湘, 625-702)의 『화엄일승법계도』에서의 “하나가 곧 모든 것이며, 여럿 가운데 하나가 있고, 하나가 곧 모든 것이며, 여럿 가운데 하나가 있다.”¹⁵⁾와 같은 언급에서 확인된다. 이러한 구조에는 가장 낮은 관점이 더 큰 관점에 의해 포용되지만 결국은 가장 낮은 관점도 가장 큰 관점과 같은 가치를 가지는 것으로서, 여기에는 퇴비우스의 띠와 같은 순환의 고리가 나타난다.

2. 『화엄오십요문답』의 3교판과 4교판

1) 유식불교와 관련된 알라야식과 여래장의 문제

대승사상의 발생은 부파불교들의 소승적 세계관에 대한 비판에서 시작되었지만, 이론상으로는 모든 것을 싣는 큰 수레라는 명칭이 상징하는 바와 같이 소승을 배척하지 않고 포용하는 일승의 입장이여야 한다. 인도에서도 이러한 자각이 일어나 『화엄경』이나 『법화경』 등에 반영되었지만, 그런 흐름을 체계화한 것은 화엄종과 천태종 등에서였다. 이런 일승교 위주의 3교판은 『섭대승론』의 소승교·삼승교·일승교의 3교판인데,¹⁶⁾ 지엄은 『화엄오십요문답』에서 이 3교판을 다루며 모든 관점을 하나로 통합하는 일승교를 논한다.¹⁷⁾

13) 『大方廣佛華嚴經』卷9「初發心菩薩功德品」(T0278, 9:456b11), “一一毛孔中 無量諸佛刹”

14) 『華嚴一乘十玄門』(T1868, 45:514b17-20), “一者一中多多中一... 二者一即多多即一”

15) 『華嚴一乘法界圖』(T1887A, 45:711a10-12), “一中一切多中一 一即一切多中一”

16) 기무라 키요타가 1988. 97. 기무라 키요타가는 이 삼교판의 기원이 『섭대승론』(T1595, 31:132c)와 세친 석의 『섭대승론석』(T1595, 31:265b-266c)에 있다고 보았다.

17) 여기서 ‘대승’을 굳이 ‘삼승’이라고 한 것은 ‘삼장을 모두 갖춘 대승’이라는 대승의 완벽성을 강조하기 위한 것이라고 보인다. 법장은 『화엄오교장』에서 『普超三昧經』을 인용하여 “대승 중에도 삼승이 있으니 성문장·연각장·보살장을 말한다”라고 하였다. (『華嚴五教章』(T1866, 45:479b06-07), “此大乘中亦有三乘。則爲三藏。謂聲聞藏·緣覺藏·菩薩藏”) 삼승(三乘)이라는 용어를 사용하여 ‘보

『화엄오십요문답』 1	소승교	삼승교		일승교
『화엄오십요문답』 2 (심식론적 관점)	소승교	시교 (생멸문)	종교 (진여문)	일승교 (불이법문)

<표2> 『화엄오십요문답』의 3교판과 4교판

그런데 여기서 지엄은 교판 이론을 발전시키는 중요한 시도를 한다. 『화엄오십요문답』은 현장(玄奘, 602-664)이 인도유학을 마치고 귀국하여 『성유식론』을 저술하여 인도 날란다사의 계현(戒賢, Śīlabhadra)의 유상유식(有相唯識) 학파의 사상을 동아시아에 전파한 직후에 저술되었다. 지엄으로서는 기존의 대승불교로 간주되던 것들에 대해서도 세밀한 교판을 할 필요가 있었다. 현장의 신유식과 기존의 섭론종(攝論宗), 그리고 『대승기신론』의 사상이 모두 알라야식과 여래장이라는 개념을 공유 혹은 배척하면서 애매한 상태로 공존하게 되기 때문이었다. 지엄은 대승불교에 해당하는 삼승교를 시교(始敎)와 종교(終敎)로 나누어 4교판으로 만들었다. 여기서 시교라는 것은 염오성을 가진 다수의 법상(法相)을 위주로 하는 유식불교 내의 한정된 흐름을 말하고, 종교는 순수성을 가진 단일한 진여를 위주로 하는 섭론종과 『대승기신론』을 중심으로 하는 관점이다.

여기서 지엄은 현장의 유식불교와 같은 알라야식 위주의 유식불교적 흐름을 진여문의 하위단계인 생멸문에 배대함으로써 일종의 제한을 두려고 하였다. 이러한 이유로 오다케 스스무(大竹晉)는 지엄을 ‘최후의 섭론학자’로 보기도 한다.¹⁸⁾ 그러나 동시에 단일한 진여 위주의 사상도 일승교의 하위 단계에 둬으로써 어떠한 제한을 가하였다. 이것은 양쪽의 흐름에서 주장하는 염오성과 순수성, 혹은 다수성과 단일성의 대립은 양극단일 뿐이라는 입장을 나타낸다. 시교적인 입장은

살승이 아닌 대승'을 혹은 '성문과 연각을 배타적으로 포함한 대승'의 의미를 강조하려 한 것으로 볼 수 있다.

18) 大竹晉 2000. 49. “華嚴宗第二祖、智微は、摂論宗の法常に真諦訳『摂大乘論』を学び、法常門下の同学たる玄奘・円測が護法流の唯識説に服した後も、「『華嚴』『摂論』尋常講説す」と伝えられるごとく古い摂論の学を重んじた、いわば最後の摂論学者であった”

개별물의 상(相)에 대한 집착을 일으킬 수 있는 반면, 종교적인 입장은 유일한 진리나 그 진리를 담지한 실체인 일자(一者)에 대한 법집을 일으킬 수 있다. 이것은 시교 내부에서 불교적인 중도를 벗어난 양극단들의 끝없는 악순환을 일으킨다. 지엄은 이런 악순환의 고리를 끊고 그것들을 넘어서는 새로운 관점인 일승교로서의 화엄을 제시하였다. 지엄의 제자인 법장은 시교에 대하여 다음과 같은 정의를 내린다.

시교에 의하면 알라야식은 단지 한 부분이 생멸하는 뜻일 뿐이다. 이것으로는 진리에 있어서 아직 능히 융섭하지 못한다. 그러므로 연기의 생멸 중의 사(事) 중에 알라야식을 건립할 뿐이다.¹⁹⁾

생멸문에 배대되는 시교는 아비달마적인 분열된 법상에 대한 집착에 떨어질 위험이 있는 반면, 종교는 다수의 상(相) 뒤에 있는 단일한 진리에 대한 통찰로서 거기서 벗어나게 한다.

이것이 진여의 두 가지 뜻이다. 앞의 시교 중에는 법상(法相)의 차별에 입장에 있으므로 한 부분의 응연한 뜻만 있을 뿐이다. 이 종교 가운데에 있어서는 체(體)와 상(相)이 서로 용융(鎔融)한 뜻이 있으므로 둘로 나누어 말하되 둘이 없는 뜻이다.²⁰⁾

그러나 종교가 단일하고 초월적인 진리에 대한 법집을 일으킬 경우는 오히려 시교의 현상 위주의 시각으로 보충받아야 한다. 여기서 시교와 종교의 우월적인 위치는 역전되는데, 결국 시교와 종교는 악순환적인 피비우스의 띠에 갇히게 된다. 지엄은 이것들을 불이법문적인 일승교로서 초월하면서 동시에 포용하는 방법을 취한다. 지엄은 이런 구조를 수행도의 순서에 따라서 ‘시교-종교-일승교’의 순서로 분류한다. 우선 염오된 다양성을 가진 다수의 자성(自性)을 종교가 가진

19) 『華嚴五教章』(T1866, 45:484c12-15), “若依始教。於阿賴耶識。但得一分生滅之義。以於真理未能融通。但說凝然不作諸法。故就緣起生滅事中建立賴耶”

20) 『華嚴五教章』(T1866, 45:485a20-23), “此眞如二義。同前始 中約法相差別門故。但說一分凝然義也。此終教中。約體相鎔融門故。說二分無二之義”

일원론적인 진여로 통일한 후, 그 진여가 가진 자성을 부정해서 일승교에 이루는 것이다. 여기서의 일승교는 시교와 종교를 위계적으로 초월하는 더 높은 단계가 아니라, 시교와 종교가 빠질 수 있는 양극단에 대한 중도의 입장으로 병존하는 것일 뿐이다. 일승교의 체계는 십현문(十玄門)·육상원융(六相圓融)과 같은 법계원융에 대한 내용으로 구성된다. 육상원융에서는 서로 다른 극단의 관점의 체계들이 서로를 보완하면서 일승교의 한 형태로 참여한다. 시교의 법상이 가진 다수성은 별상(別相)으로서, 종교가 가진 단일성은 총상(總相)으로서 서로가 짝을 이루어 일승교를 설명하는 하나의 방편이 된다.

2) 공시교와 상시교의 문제

그런데 화엄교판의 체계에서는 중관불교의 공사상도 시교에 속한다. 이것은 지금까지 논한 알라야식과 여래장의 관계와는 그 성격을 달리하는 또 다른 하나의 흐름을 보여준다. 법장은 그 부분에 대해서 다음과 같이 설명한다.

이것은 공한 이치에만 입각하여 미진한 부분이 있는 교설이라서 시교(始敎)라고 이름한다. 여래장의 상주함을 설하는 묘한 경전에 입각한 것을 종교(終敎)라고 한다.²¹⁾

여기서 문제가 되는 것은 중관의 공사상에 의해서 부정되는 개별물의 자성에 대한 것이다. 앞에서 보았던 ‘소승교-(상)시교-종교’의 흐름에서 문제가 되는 것이 다(多)와 일(一)의 문제였다면, 여기서 문제되는 것은 유(有)와 무(無)의 문제이다. 이런 이유 때문에 앞의 흐름과는 달리 ‘소승교-(공)시교-종교’의 또 다른 흐름이 있다고 볼 수 있다. 이런 이유 때문에 그 유래는 정확히 알 수 없지만 시교를 상시교(相始敎)와 공시교(空始敎)로 나누어보기도 한다. 오다케 스스무(大竹晉)에 의하면 공시교와 상시교는 일본 화엄불교계의 관행적 용어이며 중국 측에서 전거를 찾을 수는 없다고 한다.²²⁾ 그러나 그것은 내용상 법장의 『대승기

21) 『華嚴一乘教義分齊章』 (T1866, 45:48c04-06), “此則約空理有餘。名爲始敎。約如來藏常住妙典。名爲終敎”

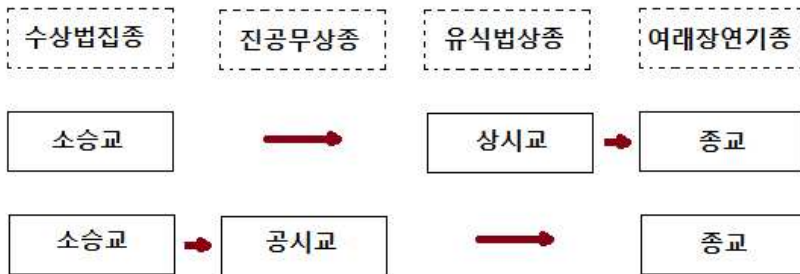
22) 오다케 스스무 2007. 35.

신론의기』의 4교판에서 설명한 진공무상종(眞空無相宗)과 유식법상종(唯識法相宗)에 정확히 일치하므로 논리적 일관성에서는 문제가 없다.²³⁾ 여기서 시도된 4교판은 <표3>에서 보는 것과 같이 나누어진다.

수상법집종 (隨相法執宗)	부파불교와 같이 분별된 상(相)이 다르마로서 존재함
진공무상종 (眞空無相宗)	분별된 상들의 개체성을 유지해주는 자성(自性)이 공(空)함
유식법상종 (唯識法相宗)	현상으로서의 상(相)이 인식의 내용으로서 존재함
여래장연기종 (如來藏緣起宗)	일체의 법들이 일원적인 여래장으로 수렴됨

<표3> 『대승기신론의기』의 4교판

여기서 법장은 중관불교를 중도가 아닌 일종의 단멸공(斷滅空)의 체계로 보았다. 법장에게 중요한 것은 인도 본래의 중관사상이 아니라 당대에 동아시아에 유행하던 단멸공적으로 오해되기 쉬웠던 사상적 흐름이었다고 볼 수 있다. 진공무상종에 의해 단멸론적으로 부정된 부파불교의 상들이 유식법상종에 의해 다시 인식의 상으로 긍정되는 방식으로서, ‘유-무-유’의 상호 보완의 연쇄를 보여준다. 이렇게 보면 지엄부터 법장에 이르는 교판에는 <표4>에서 보는 것과 같이 두 가지 흐름을 가지게 된다.



<표4> 시교를 중심으로 한 두가지 관점의 흐름

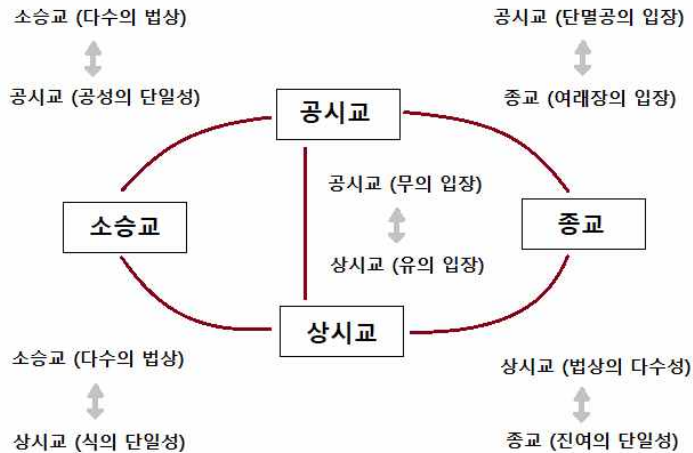
23) 『大乘起信論義記』(T1846, 44:24b23-27), “宗途有四。一隨相法執宗。即小乘諸部是也。二眞空無相宗。即般若等經。中觀等論所說是也。三唯識法相宗。即解深密等經。瑜伽等論所說是也。四如來藏緣起宗。即楞伽密嚴等經”

여기서 ‘소승교-공시교-종교’의 흐름을 유와 무의 상호 연쇄라고 볼 수 있지만, ‘소승교-상시교-종교’의 흐름은 다소 복잡하다. 우선 ‘소승교-상시교’의 흐름만 본다면, 소승교는 부파불교의 5위 75법에서 나타나는 개별적인 다르마들이 가진 다원성을 그 특징으로 하는 반면, 상시교는 알라야식을 중심으로 일원성을 그 특징으로 한다. 이런 이유 때문에 다케무라 마키오(竹村牧男)는 아비다르마를 법다원론(法多元論)으로 보았고, 유식을 식일원론(識一元論)으로 보았다.²⁴⁾ 그런데 ‘상시교-종교’의 흐름만을 본다면 상시교의 특성이 달라진다. 여겨서 상시교는 다수의 법상을 가진 다원성을 그 특징으로 하는 반면, 종교는 진여를 중심으로 하는 일원성을 그 특징으로 한다. 상시교의 알라야식이 아무리 일원론적인 면모를 가지고 있다고 하더라도 종교에 비하면 커다란 주머니 안에 있는 다수의 법상들과 같은 구조이기 때문이다. 여기서는 다원성과 일원성이 서로 중첩되어 교차되는 구조가 나타난다.

3) 소승교에서 종교까지의 교판 체계

지금까지 고찰한 바와 같이 소승교부터 종교까지의 구조는 단일성과 다수성, 염오성(현실성)과 청정성(초월성), 무와 유가 서로 교차하면서 서로를 보완해 주는 구조이다. 각 분위의 이름만을 보면 한 분위가 더 높은 분위에 극복되는 구조만 보이지만, 이런 이름들이 상징하는 특성들을 간과하면 양극단을 왕복하면서 중도로 향하는 또 다른 흐름이 보인다. 교판의 내용은 이런 대극성들이 서로를 보충해주는 선순환의 피비우스의 구조이며, 또한 대극끼리의 무한순환에 빠진 악순환의 피비우스의 구조를 불이법문으로 초월하는 구조이다. 이것은 단순한 일직선상의 위계구조가 아니라 서로가 서로를 보충해주는 입체적인 인드라망과 같은 구조이다. 비록 넓고 좁은 차이가 있지만 교판의 각 분위는 하나의 법계로서 전체적인 법계원융에 중첩적으로 참여한다. 여기서 일승교는 개별적인 분위라기보다는 이런 구조를 전체적으로 관조할 수 있는 능력을 말한다고 볼 수 있다.

24) 다케무라 마키오 1989, 101.



<표5> 소승교·시교·종교의 다중적인 구조

<표5>에 나오는 분위들의 중첩은 몇 가지의 회로와 같은 흐름으로 분석할 수 있다. 첫째는 ‘소승교-공시교-종교’의 흐름으로서, 다수로 분열된 소승교의 다르마들이 공시교의 공성으로 극복되고 다시 공시교의 단멸공적인 입장은 종교의 진여로서 극복하는 것이다. 둘째는 ‘소승교-공시교-상시교-종교’의 흐름으로서, 소승교의 분열된 다르마를 공시교의 단멸공으로 넘어선 후 다시 그것을 법상의 연기적인 흐름으로 넘어서고 그것을 다시 일원론적인 종교로 넘어서는 것이다. 셋째는 ‘소승교-상시교-종교’의 구조로서 소승교의 분열된 다르마를 상시교의 식일원론으로 넘어서고 다시 상시교의 분열된 법상을 종교의 일원적인 진여로 넘어서는 것이다. 넷째는 ‘소승교-상시교-공시교-종교’의 구조로서, 소승교와 상시교의 분열된 다수성을 단멸론적인 공시교로 넘어선 후에, 그것을 다시 내용이 있는 진여로 넘어서는 것이다.

3. 『공목장』의 5교판

(1) 돈교와 불이법문(不二法門)

지엄은 마지막 저서인 『공목장』에서 『화엄오십요문답』의 4교판에 『수현기』의 ‘점교-돈교-원교’(교판①)을 기본으로 『섭대승론』에서 비롯된 ‘소승교-삼승교-일승교’의 교판(교판②)을 다시 배열하여 집어 넣는 방식으로 ‘소승교-시교-종교-돈교-원교’의 5교판(교판③)을 완성한다.²⁵⁾ 여기서 교판③의 점교는 교판②의 소승교와 삼승교를 합한 분위이고,²⁶⁾ 교판③의 돈교는 교판②에만 있는 분위이고, 교판③의 원교는 교판①의 원교와 교판②의 일승교를 같은 것으로 보아서 합친 분위기이다.

『공목장』	소승	초교	숙교	돈교	원교
『수현기』	점교			돈교	원교
『화엄오십요문답』	소승교	삼승교		일승교	
	소승교	시교	종교	일승교	
심식론의 관점		생멸문	진여문	불이법문	

<표6> 『공목장』과 그 이전 교판 비교²⁷⁾

지엄은 『수현기』에서 돈교를 “그 취지는 깊고 현묘하여, 다시 다른 것에 말미암음이 없는 것을 돈(頓)이라고 한다”고 하였고²⁸⁾, 점교(漸教)를 “수습을 시작한 사람에게 방편을 시설하고 삼승을 열어서 이끌고 교접하는 교화를 생하고 얹은 곳에서 깊은 곳으로 순서대로 피안에 오른다”²⁹⁾고 하였다. 그러므로 소승교와 삼

25) 실제로는 지엄은 『공목장』에서는 시교와 종교 대신 초교(初教)와 숙교(熟教)라는 용어를 사용하였는데, 실제적으로 이 두 용어는 같은 의미이다.

26) 이부키 아츠시 2019, 181.

27) 출처: 박수현 2022, 65.

28) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』(1732, 35:15c02-03), “其趣淵玄 更無由藉以之爲頓”

29) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』(1732, 35:15c03-05). “所言漸者. 爲於始習施設方便. 開發三乘引接之化. 初微後著. 從淺至深. 次第相乘以階彼岸故”

승교를 점교로 보고 그것을 넘어서는 새로운 방식의 관점을 돈교로 보았다. 여기에서 특히 중요한 것은 당시 동산법문(東山法門)으로 큰 세력을 형성한 홍인(弘忍, 601-674)의 선불교를 돈교라는 카테고리로 교판 안에 끌어 들여온 것이다. 본래 지엄에 의하면 돈교는 『유마경』의 불이법문이었다.³⁰⁾ 비록 돈교를 완전히 선불교로 지정한 것은 후대의 청량징관에 이르러서지만, 당시 홍인에 의해 강력하게 대두되던 돈문(頓門)으로서의 선종을 교판에 끌어들이려 했다고 볼 수 있다. 이부키 아츠시(伊吹敦)도 이 돈교는 지엄 당시에 크게 대두되는 선종을 의식한 것이라고 보고 있다.³¹⁾ 지엄은 이 돈교가 종교보다는 수승하고 일승교라고도 할 수는 있지만, 화엄의 법계원융의 체계보다는 다소 아쉬운 점이 있는 분위로 간주했다.

종교는 개별물의 자성을 극복하고 제법실상을 어떤 청정하고 통일적인 것으로 볼 수 있는 분위기이다. 그러나 종교 역시 인식에 드러난 현상을 넘어서는 초월적인 진리에 대한 법집을 일으킬 수 있다는 단점이 있다. 『대승기신론』이 아무리 생멸문과 진여문의 불이함을 논한다고 해도 진여와 망심의 상호 혼습이라는 이중적인 구조에 의존해 있으며, 또한 진여혼습(眞如薰習)을 통한 환멸 과정을 논하는 이상 진여문의 우월성에 치우친 구조가 될 수가 있다. 이런 경우 종교는 현실적인 다양성을 직시하는 시교보다도 오히려 낮은 분위가 될 수 있다. 이런 시교와 종교의 끊임없는 상호 부정의 고리는 그들이 바탕으로 하는 이분법을 한순간에 초월함으로써 극복할 수 있는데, 지엄은 이런 돈교의 분위기를 종교와 원교의 중간에 해당한다고 보았다.

도표 중에 돈교를 ‘불이법문’이라고 말한 것은, 돈교가 시교와 종교 간의 문제였던 청정법과 염오법, 진여문과 생멸문의 이분법을 한순간에 넘어서는 법이기 때문이다. 화엄의 논사들은 그런 입장에서 선불교를 돈교(頓教)에 배대했다. 법장은 “다만 한 생각 나지 않으면 곧 부처이기 때문이다”³²⁾라고 하였는데 이것은 돈교가 선불교임을 언급한 것이며, 청량징관은 “정(情)이 다하면 이치가 현현하니, 이것을 부처를 짓는 것이라 이름한다. 이것에 따르면 선종은 사리무애법문이다

30) 『華嚴經內章門等雜孔目章』(T45, p.558c23-24). “頓教門者。如維摩經不二法門品。維摩直默以顯玄意者是”

31) 이부키 아츠시 2005. 51.

32) 『華嚴一乘教義分齊章』(T1866, 45:491a5-6) “但一念不生即是佛故”

.”³³⁾라고 하였는데 이것은 선불교가 돈교임을 말한다. 선종 측에서도 “유마의 한 침묵은 우레와 같다”³⁴⁾고 하여 자파의 사상을 『유마경』의 불이법문과 유사한 것이라고 인식하고 있었다.

선불교에 일관되게 나타나는 일물(一物)에 대한 서사는 불이법문으로서의 그리고 돈교로서의 성격을 잘 나타내준다. 선불교는 일물에 대한 집중을 통해서 ‘그것이 과연 집착할 만한 실체를 가진 것인가’에 대한 통찰을 얻는 방법을 취한다. 그러나 종교(終敎)에서 말하는 일심이문(一心二門)도 일원론적인 진여를 실체화하는 것에 대한 거부를 포함하기 때문에 어느 정도까지는 돈교라고 할 수 있다. 이런 점에서 법장도 『대승기신론』이 절언진여(絶言眞如)와 의언진여(依言眞如)의 측면을 모두 가지고 있기 때문에 종교와 돈교의 중간 지대라고 보았다.³⁵⁾ 또한 선불교는 일물에 대한 통찰을 통해 있다거나 없다거나 하는 집착을 한 순간에 내려놓은 돈오를 추구하는데, 불이법문을 통해 집착의 대상이 되는 모든 것의 실체화를 내려놓는다는 점에서 어느 정도까지는 원교라고 할 수가 있다. 이런 점에서 지엄도 『화엄경』이 돈교와 원교에 소섭된다고 하였다.³⁶⁾ 5교판에서의 돈교의 위치가 애매한 것처럼, 선불교의 위치 역시 애매하다. 화엄교판에서 이러한 애매한 분위기를 굳이 둔 것은 종교와 원교 사이에 일종의 간극을 만들면서 동시에 돈교 역시 원교라고 하기에는 부족하다는 점을 나타낸 것으로 볼 수 있다.

선불교에서는 일물에 대한 집중을 통해서 그것에 대한 어떠한 극단적인 취착이 불가능함을 깨닫고 내려놓는 불이법문의 방편으로 수행한다. 달마도 마음이 괴롭다는 혜가에게 “너의 마음을 가져오면 편하게 해주겠다”고 대답했다.³⁷⁾ 그리고 회양은 일물(一物)이 무엇인가라는 혜능(惠能)의 질문에 대해서 “설령 일물이라고 해도 맞지 않습니다”라고 대답했다.³⁸⁾ 이것이 종교(終敎)에서 주장하는 진

33) 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』(T1736, 36:224a21-22), “情盡理現即名作佛者。此順禪宗即事理無礙門也”

34) 『竺儂和尚語錄』(T2556, 80:396b17-18), “維摩一默如雷霆”

35) 『華嚴一乘教義分齊章』(T1866, 45:481c06-07), “此則約空理有餘。名爲始敎。約如來藏常住妙典。名爲終敎。又起信論中。約頓敎門顯絶言眞如。約漸敎門說依言眞如”

36) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』(T1732, 35:14b24), “此經即頓及圓二敎攝”

37) 『指月錄』(X1578, 83:438b01-03), “可曰 我心未寧 乞師與安 祖曰 將心來與汝安 可良久曰 覓心了不可得 祖曰 我與汝安心竟”

38) 『禪家龜鑑』(H0138, 7:634c10-635a03), “六祖告衆云 吾有一物 無名無字 諸人還識否 神會禪師即

여나 일심 역시 취착할 수 없음을 나타내는 것이라면 선불교는 원교와 같은 것으로 볼 수 있다. 그러나 일물에 대한 서사는 그것이 또한 언어를 넘어서서 직지인심(直指人心) 교외별전(敎外別傳)을 통해서 전달될 수 있는 구체적인 실체라고 해석될 수도 있다. 이 경우 돈교는 종교의 단계에 머물러 있는 것이 된다. 이러한 이유로 돈교는 원교와 종교 사이의 애매한 경계를 나타내는 분위로 사용된다.

(2) 5교판 안에 숨어 있는 다중의 구조

이런 지엄이 최종적으로 내놓은 교판은 그의 중중무진의 화엄법계처럼 여러 관점을 동시에 설명하는 체계가 되었다. 화엄의 오교판은 이렇게 다양한 작은 교판들이 중첩되어서 전체성 안에서 하나로 융회되는 구조이다.

오교판	소승교	시교		종교	돈교	원교
교판1	소승교	공시교				
교판2		공시교		종교		
교판3		공시교	상시교			
교판4		상시교		종교		
교판5				종교	돈교	
교판6					돈교	원교

<표7> 5교판에 나타난 다층적인 교판의 중첩 구조³⁹⁾

화엄의 교판 안에는 이렇게 다양한 작은 교판들이 중첩되어서 하나로 융회되는 구조이다. 여기서 제시한 것은 서로 대극(對極)을 이루는 두 가지 모순된 관점들을 원교라는 틀 안에서 서로서로를 보완하고 극복하는 체계로 융합시킨 것으로서, 두 분위의 관계로만 보면 『대승기신론』에서 서로 다른 두 특성을 가진 법

出曰 諸佛之本源神會之佛性 此所以爲六祖之孽子也 懷讓禪師 自嵩山來 六祖問曰 什麼物伊麼來 師罔措 至八年 方自肯曰 說似一物 即不中 此所以爲六祖之嫡子也”

39) 출처: 박수현 2022, 68.

문이 일심으로 융합하는 것과 크게 다르지 않은 구조이다. 그러나 단순한 두 대극의 융합이 아니라 다양한 관점들이 서로를 융합할 수 있는 더 큰 관점에 포함되면서 연쇄적인 고리를 형성한다. <표7>에서는 두 분위의 관계를 나타내는 법계들만 표시하였으나, 교판전체를 보면 더 많은 법계들의 원융함을 표시할 수 있다. 이렇듯 교판은 다양한 관점들이 서로 융합할 수 있는 다중의 법계들을 다시 더 큰 틀 안에서 융합시키는 구조이다. 원교는 법계의 기준을 유연하게 바꿀 수 있는 열려있는 시각을 말할 뿐이지, 특별하게 전체 법계 내에서 유일하게 옳은 기준만을 고집하는 것은 아니다. 『화엄경』의 “하나하나의 털구멍 가운데에 무량한 여러 불찰(佛刹)이 있다”는 표현은 이런 다양한 법계의 다중(多重)의 중첩을 설명한다.

Ⅲ. 법계원융과 ‘모든 것’을 설명하는 원리

1. 다중(多重) 법계의 중첩과 법계원융

지금까지는 화엄불교의 사상은 화엄(華嚴)이라는 용어 자체가 주는 느낌 때문에 ‘단 하나의 일진법계(一眞法界) 안에서 모든 것이 긍정되는 것’이나 ‘모든 것이 화려한 부처의 세계 자체가 모든 것으로 표현되는 것’으로 생각되었다. 이러한 구도 하에서는 법계원융은 ‘모든 것이 무차별한 진리의 담지자와 하나로 합쳐 버리는 것’으로 해석되어 버린다. 결국 이 세상은 ‘유일하게 진실한 것 하나’만이 존재하게 되는 것이다. 이렇게 되면 화엄에서 말하는 진리는 종교(終敎)의 진여나 돈교의 불이법문과 아무런 차이를 알 수가 없어진다. 그뿐 아니라 우리가 인식하는 세상의 다양성이 의미가 없어지기 때문에, 일진법계라는 것은 상키아의 독존하는 푸루샤나 베탄타의 언어를 초월한 브라흐만과도 차이가 없는 것이 된다. 그러므로 화엄은 현상의 다양함을 그저 환상이나 착각으로 몰아버리는 폭력적인 일원론으로 이해되어 버린다. 화엄의 교판을 위계적인 체계라고 보는 것은 이러한 입장과 관련이 있다. 그러나 화엄의 법계원융은 다양한 관점을 인정하고 어떠한 관점도 절대적인 것은 될 수 없다고 해석해야 한다. 그러한 것을 증명하기 위해

서 일단 법계라는 용어에 대해서 정의를 내려야 한다. 징관은 법계에 대해서 다음과 같이 설명한다.

법이란 법칙을 지닌다는 뜻이다. 계는 두 가지 뜻이 있다. 첫째는 사(事)에 입각하여 설명하면 계(界)는 분한의 의미이니 사에 따라서 분별하는 까닭이다. 둘째는 성(性)의 뜻이니 이법계에 입각한 것이다. 여러 법의 성(性)이 바뀌지 않기 때문이다.⁴⁰⁾

법계는 하나의 주관적인 시각의 한도 내에서 볼 수 있는 현상이다. 즉 인식주관에 의해 관찰되는 일군의 현상이 있고 그것이 일관된 법칙의 맥락에서 설명될 수 있을 때 그것을 법계라고 한다.⁴¹⁾ 그러므로 법계는 경계(境界)나 분제(分齊)의 의미와 같다. 하나의 사(事)를 중심으로 어떠한 경계를 가진 현상이 인식되는데, 그 현상은 그에 맞는 한 가지 법칙, 즉 리(理)에 의해 설명될 수 있는 일련의 사건이다. 사(事)라는 것은 하나의 관점이나 가치관이 가지는 중심을 말하며, 그런 관점에서 보는 여러 가지 경계들이 하나로 융화하는 것이 법계원융이라고 할 수 있다. 까르마 츠앙도 계(界)를 어떤 활동이나 사상, 혹은 영향력이 미칠 수 있는 공간으로 보아 어떤 한계를 가진 영역으로 보았다.⁴²⁾ 이런 해석 하에서 법계원융은 다양성의 조화나 더 넓은 세계로의 열림과 같은 것으로 해석될 수 있다. 법계원융은 이런 다중의 법계가 중첩되어 서로 모순되지 않게 하나로 융화되는 것이라고 볼 수 있다. 이러한 다중의 중첩관계는 불교에서 낯선 것이 아니며, 일수사건(一水四見)과 같은 식으로 폭넓게 설해졌다. 하나의 유정에게 인식되는 세계는 하나의 법계이다. 하나의 강물을 네 가지의 다른 유정이 볼 때 그것이 각기 다른 방식으로 인식되지만 각자의 입장에서는 그것이 옳다. 이것은 네 개의 다른 법계가 중첩적으로 공존하는 것이다. 교판을 각 분위는 하나의 법계에 해당하며

40) 『大華嚴經略策』(T1737, 36:707c10-12), “法者軌持爲義。界者有二義。一約事說界即分義。隨事分別故。二者性義約理法界。爲諸法性不變易故”

41) 고승학 2016, 181. 고승학도 법계라는 것이 ‘인식’과 관련된 것임을 주장한다. 그에 의하면 법계라는 것은 현상적 대상들 사이의 물리적 장벽을 제거하기 위한 것이 아니며, 다만 상충하는 ‘개념적 범주들’이 가진 허망함을 보여주려 하였다는 점을 강조한다.

42) 까르마 츠앙 1990, 60.

그것들이 원융하는 상태를 원교라고 표현하며, 서로 융화하는 것은 법계원융에 해당한다. 교판의 각 분위는 하나의 법계로서 어떠한 특수한 관점에서 보이는 하나의 한계를 가진 체계이며 부분적인 진리일 뿐이다. 이러한 각 분위들은 서로 원융해가면서 인식에 드러나는 다양한 현상들을 설명해 갈 뿐이지 어떠한 것에도 ‘모든 것’을 설명해주는 최고 위계가 있는 것은 아니다.

2. Syādvāda와 ‘맹인의 코끼리 만지기’ 비유

진리라고 불릴 수 있는 진리는 모두 부분적인 분리에 불과하다. 만약 하나의 관점에서 나온 ‘부분으로서의 법계’가 다른 ‘부분으로서의 법계’와 조화하지 못한다면 그것은 허망분별일 뿐이다. 하나의 법계가 법계원융에 참여하는가 그렇지 못하지에 관련된 문제는 『대반열반경』의 ‘맹인 코끼리 만지기의 비유’와도 관계된다.⁴³⁾ 이러한 관점은 더 멀리 보아서 산자야의 회의주의와 자아나교의 Syādvāda에까지 거슬러 올라갈 수 있다. 어떠한 명제를 진술하더라도 그것은 ‘이 것도 아니고 저 것도 아닌’ 모순의 상태일 뿐이며, 한 가지 관점에서 만들어진 명제로는 ‘전체’를 설명할 수 없다. 모든 명제는 ‘어떤 관점에서 보면 이렇다’고 할 수밖에 없는 상태일 뿐이나, 동시에 역설적으로 그렇게 함으로써 그 한계 내에서는 ‘전체’에 대한 설명에 참여하는 것이기도 하다. 심재관은 이것을 “인간이 만들어내는 진술의 일방성, 즉 철학이나 논쟁에서 자신의 주장을 절대화하거나 타인의 주장을 배제하는 대신, 양자가 부분적으로나마 진실성을 획득하는 방식”이라고 했으며, 더 나아가서 산자야의 회의주의 전통과 관련이 있는 것으로 보았다.⁴⁴⁾ 최지연은 Syādvāda와 산자야와의 관련성을 논하면서 이것이 어떤 관점이 거짓이 되거나 취착에 빠지는 것을 회피하기 위한 것이라고 하였다.⁴⁵⁾

코끼리를 만지는 맹인들이 한 모든 진술들은 그런 면에서 모두 맞지는 않지만 틀리지도 않다는 점에서 코끼리를 설명하는 유용한 방편이 될 수 있다. 화엄의 법계원융은 어떠한 관점도 그 자체로서는 절대적으로 옳지 않다고 하는 점에서는

43) 『大般涅槃經』 (T0374, 12:556a10-19).

44) 심재관 2012, 10-11.

45) 최지연 2019, 163-165.

산자야의 회의주의와 비슷하며, 특정한 하나의 관점에만 ‘전체를 설명하는 위치’를 부여하지 않는다는 점에서 syādvāda와 비슷하다. 그러나 산자야의 사상은 진리 자체를 의심하는 회의주의일 뿐이며, Syādvāda는 역시 부분들이 모여서 ‘전체’라는 것을 설명해주기 위한 체계일 뿐이다. 화엄의 법계관은 회의주의와는 달리 진리의 확실성을 주장하며, syādvāda는 달리 모든 관점을 진리의 일부로 취하지 않는다.

모든 관점은 한계를 가진 관점이므로 각각의 상황에 따라 은(隱)과 현(顯)이 필요하고 주(主)와 반(半)이 필요하다. 상황에 맞는 관점이 현(顯)과 주(主)의 역할을 할 때에, 상황에 맞지 않는 관점은 은(隱)과 반(伴)의 역할을 한다. 변화하는 법계의 외연과 중심점에 맞추어서 하나의 관점을 채택할 때는 다른 관점은 숨어야 한다. 화엄의 원교나 일승교는 이러한 은현과 주반이 자재하게 원용하면서 방편으로 설정된 임시의 ‘전체’를 설명해주는 역할을 한다. 마찬가지로 교판의 구조 역시 각 분위들이 서로서로 자재하게 원용하면서 불교적인 진리를 드러내는 도구로서의 역할을 한다. 그런 의미에서 화엄의 교판은 모든 법문과 모든 관점을 상호 융회하고 회통하는 법계원용의 구조로 보아야 한다.

3. 부분이 전체를 설명하는 체계

화엄의 교판에서 종교(終敎)에 어떠한 제한을 두는 것은 ‘전체의 진리’와 관계되는 것이기 때문이다. 만약 그 전체라는 것이 고정적인 실체와 것으로 파악된다면 불교적인 입장에서는 법집(法執)이라고 말할 수밖에 없다. 그러나 전체라는 것은 있을 수가 없으며, ‘이것이 전체이다’라고 지정하는 순간 그것은 ‘전체’라는 이름을 가진 부분이 된다.⁴⁶⁾ 인식주체는 자신에게 드러난 현상에만 적용되는 부분적인 원리를 일체(一切), 즉 모든 현상 ‘전체’에 적용되는 보편적인 원리로 착각하여 실체론적인 원리를 만들게 되는 것이다. 화엄에서 말하는 ‘전체의 원리’를 부정하는 대신 지금 여기에서 인식주체에게 드러나는 ‘부분의 원리’들이 서로서로 융회하면서 인식대상들을 일관되게 설명하는 방법을 찾는다. 이런 ‘부분의 원리’들은 유동적이고 방편적인 존재이다. 즉 무량한 경계로 열려있는 부분들만이 존

46) 고승학 2017, 407. 고승학도 ‘전체’라는 것이 우리 밖의 어딘가에 존재하는 것이 아님을 화엄의 문헌들이 강조한다고 말한다.

재할 뿐이지, 전체라는 것은 없다. 고정된 ‘전체’라는 것이 없으므로 인식주체는 항상 새로운 경계를 가진 법계를 마주하게 되며, 인식주체는 그것을 다시 다른 법계들과 원융하도록 해야 한다. 이런 원융이 가능한 인식주체의 열려있는 시각 자체가 원교라고 할 수 있다. 화엄교판에서는 화엄의 교판에서는 후행하는 분위는 선행하는 분위기를 포월하지만, 그 분위 역시 다시 그것에 후행하는 분위에 의해서 포월된다. 이런 포월의 입장은 가장 상위체계에서 끝나는 닫힌 체계가 아니라 현상의 변화에 따라 지속적으로 일어나는 열려 있는 과정이라고 할 수 있다. 조배균도 칼 야스퍼스(Karl Jaspers)의 ‘das Umgreifende(包越者)’의 개념을 이용하여 “존재를 완결된 전체로서는 절대로 파악할 수 없다고 보며, 존재를 ‘무한히 열려진 전체’로 보아야 한다”고 하면서 그런 구조는 화엄의 법계론과 유사하다고 주장한다.⁴⁷⁾ 이렇게 ‘전체’라고 확정지워질 수 없는, 계속해서 새로워지는 끝을 알 수 없는 현상을 바라보는 새로운 관점들이 계속 생겨나지만, 그것들을 원교의 입장에서 포용한다.

그러나 이렇게 무한히 넓어지는 경계만을 가지고 법계의 총체성과 무애함을 설명했다고 할 수는 없다. 이런 무량한 경계를 설정한 자체가 고정된 ‘전체’를 부정하고 그 대신 인식에 등장하는 부분과 부분들의 가치를 인식하기 위함이었음을 기억해야 한다. 오히려 그 상황에 가장 절실한 부분적인 진리가 그 상황에서 모든 것을 설명해야 한다. 이것은 징관의 사사무애법계에서도 나타나듯이 부분적인 진리만을 가진 사(事)들이 서로 무량한 원융하면서 그때마다 가장 적절한 진리를 드러낸다. 여기서는 부분적인 진리가 곧 전체의 진리와 같다. 마치 『법화경』에서 양거(羊車)·녹거(鹿車)·우거(牛車)가 모두 대백우거(大白牛車)와 동등한 가치를 가진 것과 같다.⁴⁸⁾ 전체의 시각으로서의 원교는 다만 도추(道樞)로서의 역할만을 할 뿐,⁴⁹⁾ 종국에 있어서는 가장 시의적절하게 드러난 부분적 시각으로 다시 나타난다. 이러한 일승교의 이치에 따라서 교판의 각 분위는 원교와 동등한 위치가 돼서 각각의 상황에서 최고의 진리를 설명해준다. 화엄에서 말하는 주(主)와 반

47) 조배균 2019, 194.

48) 『妙法蓮華經』(T0262, 9:12c8-11), “汝等所可玩好希有難得。汝若不取後必憂悔。如此種種羊車鹿車牛車今在門外。可以遊戲。汝等於此 火宅宜速出來。隨汝所欲皆當與汝”

49) 도추(道樞)는 『莊子』『齊物論』에 나오는 개념이다. 그것은 어떤 특정한 실체를 가진 것이 아니며, 부분적인 모든 것을 전체적인 시각 안에서 조화시키는 방편적인 역할을 할 뿐이다.

(伴)의 원용은 이런 ‘부분의 진리’들이 중국적으로 ‘전체의 진리’를 대신하는 것을 다음과 같이 설명한다.

지혜를 따라 하나를 들면 나머지들은 그것의 짝이 된다. 그 머리를 든다는 것은 곧 중심에 해당하니 나머지 것들은 그 권속이 되어 에워싼다. 위에서 말한 교의(敎義) 등과 같이 모두 이와 같이 자재하게 이루어질 뿐이며, 또한 앞에서 말한 상입상즉이 이와 같이 자재한 것이다. 모두 이와 같이 온갖 일체법을 거두어들이고 무궁한 법계가 모두 인드라망을 이루는 것이다.⁵⁰⁾

원교의 입장은 이런 역할을 수행한 후에는 각 부분적인 관점 안으로 돌아가야 한다. 그럼으로써 모든 하위 분위들이 원교의 다른 모습으로써 원교에 참여하게 된다. 화엄의 관점에서는 각각의 관점이 ‘모두 옳은 것’이 아니라, ‘어떠한 한계 안에서 옳은 것’이 되며, 이것은 일시적으로 전체를 설명했던 원리 역시 마찬가지이다. 전체라는 것은 항상 유동적이므로 ‘방편적으로 전체를 설명했던 원리’는 법계 자체가 변화하면서 ‘부분을 설명했던 원리’로 바뀌게 된다. 모든 관점들은 방편일 뿐이지만, 유동하는 좌표계의 외연과 중심에 따라 바르게 취한다면 그 상황에서의 가장 유용한 방편이 될 것이다. 원교라는 이러한 모든 관점들의 조화상태를 말하므로, 그 자체는 어떠한 관점도 아닌 무주처(無住處)의 입장이어야 한다.

4. 방편적인 진리와 재귀순환의 구조

그런데 한 법계를 더 넓은 법계가 포괄한다는 것은 두 가지 문제를 야기시킨다. 첫째는 더 큰 법계를 찾아가는 것은 결국 무한소급의 오류에 빠지게 되는 것이라는 점이다. 무한소급의 문제는 불교에서는 절대 피해야 하는 오류 중의 하나이다. 만약 이런 포월이 계속된다면 그러한 구조는 개방적인 것이 될 수 있지만 위계적인 구조에서 벗어나지 못한다. 둘째는 모든 법계를 포괄하는 더 큰 법

50) 『華嚴一乘教義分齊章』(T1866, 45:506b05-10), “隨其智取。舉一爲首餘則爲伴。據其首者即當中。餘者即眷屬圍繞。如上教義等。並悉如是自在成耳。及前相即相入自在等。皆悉如是攝一切法無窮法界並悉因陀羅成也”

계는 자신의 법계 여기 포괄해야 하는가 아닌가에 대한 문제인 러셀(B. Russel, 1872-1970)의 ‘이발사의 역설(barber paradox)’에 빠지게 된다는 것이다. 두 번째 문제는 ‘크레타섬의 거짓말쟁이’의 문제처럼 일종의 ‘자기 언급’과 관련된다. 즉 모든 것을 포괄하는 관점이 그 ‘모든 것’ 안에 자신을 포함할 수 있는가 없는가의 문제이다. 이런 문제는 칸토어(G. Cantor, 1845-1918)가 무한집합이 더 ‘짙은 농도’를 가진 더 큰 무한집합에 의해 포함되는 초한수(超限數)를 연구하다가 부딪힌 문제이다. 이런 문제 때문에 칸토어는 무한집합의 끝없는 연쇄의 마지막에는 절대적인 신(神)을 만나게 된다고 주장하는데,⁵¹⁾ 법계의 포월 역시 이러한 문제를 해결하지 못하면 위계론으로 끝날 수밖에 없게 된다.

그러나 법계의 포월은 무한히 위쪽으로만 진행되지 않는다. 어떤 법계A와 법계B가 충돌을 하는 경우, 그것들은 넘어서는 메타시각으로서의 법계C를 설정하여 포월적으로 넘어선다. 하지만 무한소에 무한대를 담을 수 있는 『화엄경』의 철학에 따라 또 다른 경우에는 법계C가 법계A와 법계B에 포월될 수도 있다. 법계C의 포월은 다만 방편일 뿐이며, 다시 하위 법계 안으로 스며 들어갈 수 있다. 예를 들어 어떤 광장에서 인질극이 벌어졌다고 가정하자. 그 경우 북쪽에서 상황을 보고 있는 경찰A의 시점을 법계A라고 할 수 있고, 남쪽에서 상황을 보고 있는 경찰B의 시점을 법계B라고 할 수 있다. 두 경찰에게 다른 정보가 들어오는 것은 그가 처한 법계가 다른 까닭이다. 이때 드론을 띄워서 모든 상황을 종합해서 살펴보면 그 시점에서는 법계C에 해당하는 정보가 들어올 것이다. 현재로서는 법계C의 관점이 원교로서의 역할을 하고 있지만, 이런 역할은 수시로 바뀔 수 있다. 경찰A나 경찰B에서 보는 상황이 드론에서 보는 상황을 설명해주는 역전된 상황도 생길 수 있다.

이것은 더글러스 호프스태터(D. Hofstadter, 1945-현재)가 거의 저서 『괴델, 에셔, 바흐-영원한 황금노끈』에서 말한 ‘재귀순환구조(Recursive structure)’와 관련된 것이다. 그는 이런 순환구조를 ‘이상한 고리(Strang Loops)’ 혹은 ‘헝클어진 위계질서(Tangled Hierarchies)’로 표현하는데,⁵²⁾ 이것은 원교와 그 하위 분위와의 관계와 유사하다. 화엄의 원교는 중관의 공과 같이 자성에 대한 집착을

51) 애머 약첼 2002. 216-219.

52) 더글러스 호프스태터(상) 1999, 880-926.

버리게 하는 가명(假名)이자 방편일 뿐이지 그 자체로서 실체를 가진 것이 아니다. 이것은 정관의 사종법계에서 리(里)가 사(事)들을 설명하는 방편으로 사용되다가 중국적으로는 사사무애법계에서 다시 사(事)로 돌아가는 것과 같다. 만약 그렇지 않다면 원교나 공을 언급하는 순간 화자는 ‘크레타섬의 거짓말쟁이’가 될 것이다. 언어분별을 이용해서 설명하는 한 어떤 것도 그 한계 안에 갇힐 수밖에 없지만, 오히려 언어분별을 이용해서 그것을 넘어설 수도 있다. 『회쟁론』에서는 이것을 설명하기 위해서 “소리를 내지 말라”고 하는 것과 같아서, 소리는 소리를 부정할 수 있다.”⁵³⁾고 하였다. 김성철은 이것을 해석해서 벽에 ‘낙서 금지’라고 쓴 것이나 ‘떠들지 마!’라고 하는 것과 같다고 하였다.⁵⁴⁾ 그 자체로서는 하나의 낙서이고 소음이지만, 그것에 의해 또 다른 낙서와 소음이 차단되는 것이다.

IV. 결론

화엄교관의 각 분위는 상위 분위(分位)가 하위 분위기를 극복하고 최종적으로 진리에 도달하는 위계적인 체계가 아니다. 그보다는 각각의 분위가 서로 간의 ‘한계의 설정’과 ‘위치 지움’을 통해서 진리의 모습을 들어내며, 이러한 원융의 상태가 적절하게 나타난 것을 종합적으로 ‘원교’라고 한다. 뫼비우스의 띠처럼 상위 분위는 하위 분위로 다시 흡수된다.. 붓다의 털구멍이 온 세계를 머금고 있듯이, 하위 분위도 원교의 모든 것을 머금고 있다. 원교 자체는 무주처(無住處)이기 때문에 집착되어서는 안되며, 집착되는 즉시 하위 분위로 전락한다. 결론적으로 법계원융(法界圓融)의 큰 틀 안에서 보면 5교관의 최고 분위인 원교(圓教)는 다만 화엄의 진리만을 상징하는 것이 아니다. 그보다는 각 분위들이 자신의 시각에서 나올 수 있는 장점들이 가장 적절하게 발휘되어 사물의 진상을 제대로 파악하는 상태를 가리킨다고 말할 수 있다. 즉 교관의 큰 틀 안에서 각 분위들이 가지는 관점으로서의 한계와 단점을 다른 분위들과의 유기적인 관련 속에서 극복하고, 중국적으로는 그 장점이 원교라는 틀 안에서 발현되도록 하는 구조이다. 교관의

53) 『廻靜論』(T1631, 32:18c01-02), “如言勿聲聲能遮聲。如是如是無自體語遮無體法”

54) 김성철 2006, 185.

구조는 하나의 관점으로서의 각 분위들이 원융무애(圓融無礙)하면서 각자의 위치에서 자신의 역할을 최대한 할 수 있게 하는 개방된 체계이다. 화엄의 5교판은 이런 무애자재한 일승 혹은 원교적인 큰 시각들을 유기적으로 배치한 것이라고 볼 수 있다.

참고문헌

◆ 약호 및 일차 문헌 ABBREVIATIONS AND PRIMARY SOURCES

- 『妙法蓮華經』 T0262.
 『大方廣佛華嚴經』 T0278.
 『大般涅槃經』 T0374.
 『中論』 T1564.
 『攝大乘論釋』 T1595.
 『迴諍論』 T1631.
 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』 T1732.
 『華嚴經探玄記』 T1733.
 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』 T1736.
 『大華嚴經略策』 T1737.
 『大乘起信論義記』 T1846.
 『華嚴一乘教義分齊章』 T1866.
 『華嚴一乘十玄門』 T1868.
 『華嚴經內章門等雜孔目章』 T1870.
 『華嚴一乘法界圖』 T1887A.
 『華嚴一乘成佛妙義』 T1890.
 『續高僧傳』 T2060.
 『華嚴經傳記』 T2070.
 『華嚴五教章名目』 T2338.
 『竺僊和尚語錄』 T2556.
 『指月錄』 X1578.
 『藏外地論宗文獻集成續集』 「教理文獻集成(S613)」
 『禪家龜鑑』 H0138.
 『莊子』 [zhuangzi]

◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

- Amir D. Aczel(에머 악첼). Shin, Hyung Yong et al tr. (신현용 외 1인 역). 1999. 『수학, 철학, 종교의 만남: 무한의 신비』 [*Mystery of Aleph: Mathematics, the Kabbalah, and the Search for Infinity*], Seoul: 승산(Seung San).
- Atsushi, Ibuki(伊吹敦), Choe, Yeon Shik tr. (최연식 역). 2005. 『새롭게 다시 쓰는 중국 선의 역사』 [**History of Zen*]. Goyang: 대숲바람(Daesupbaram).
- Cho, Bea Gyun(조배균). 2019. 「화엄사상의 포월 구도 – 사사무애설을 중심으로」 [“The Subsume-transcendancy composition of Huayan thought: Focusing on Non-obstruction between Phenomena”], 『동아시아불교문화』 (*Journal of eastern-asia buddhism and culture*), vol. 37. 194
- Choe, Ji Yeon(최지연). 2019. 「자이나교 스야드바다(syādvāda)의 기원에 대하여」 [“A study on the origin of the Syādvāda”], 『보조사상』 (*Journal of Bojo Jinul's Thought*), vol. 54. 163-165.
- Douglas R. Hofstadter(더글러스 호프스태더). Park, Yeo Sung tr. (박여성 역). 1999. 『괴델, 에셔, 바흐 – 영원한 황금노끈』 [Gödel, Escher, bach: an Eternal Golden Braid], Seoul: 까치(Kachi).
- Garma C. C. Chang(까르마 츠양), Yi, Chan Su tr. (이찬수 역). 1990. 『화엄철학』 [*The Buddhist Teaching of totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*], Seoul: 경서원(Gyeongseowon).
- Ishii, Kosei(石井公成), Kim, Cheon Hak tr. (김천학 역). 2020. 『화엄사상의 연구』 [**Study of Huayan Thought*], Seoul: 민족사(Minjoksa).
- Kajiyama Yuichi(梶山雄一), Yun, JongGab tr. (윤종갑 역). 1995. “중관사상의 역사와 문헌” [**“History and literature of Madhyamaka Thought”*], 『中觀思想』 [**Madhyamaka Thought*], Seoul: 경서원(Gyeongseowon).
- Kim, Sung Chul(김성철). 2006. 『중관사상』 [**Madhyamaka Thought*], Seoul: 민족사(Minjoksa).
- Koh, Seung Hak(고승학). 2016. 「중국화엄사상에서의 ‘원융(圓融)’개념의 다양성」 [“A Nuanced Understanding of the Concept “Perfect Interfusion” in Chinese Huayan Buddhism”], 『남도문화연구』 (*Namdo Munhwa Yongu*), vol. 30. 181.

- Koh, Seung Hak(고승학). 2017. 「화엄사상에서 ‘부분’과 ‘전체’의 의미」 [“The Meaning of ‘Part’ and ‘Whole’ in Huayan Thought”], 『철학논총』 (*Journal of the New Korean Philosophical Association*), vol. 88. 407.
- Otake, Susumu (大竹晉). 2000. 「摂論学者智儼」 [“Chih-yen as a She-lun scholar”], in 『哲学・思想論叢』 (*Miscellanea philosophica*), vol. 18. 49.
- Otake, Susumu (大竹晉). 2007. 『唯識説を中心とした初期華嚴教學の研究；智儼・義湘から法藏へ』 [A Study of Early Huayan Buddhism: with Special Reference to Consciousness-only Doctrine], Tokyo: 大藏出版 (Daizo Shuppan).
- Park, Su Huyn(박수현). 2022. 「지엄의 법계관 연구 - 교판해석을 중심으로」 [“A Study on Zhiyan’s Concept of Dharma-realm - With the focus on the interpretation of doctrinal”], PhD dissertation, Seoul National University.
- Shim, Jae Kwan(심재관). 2012. 「이것도 저것도 아닌 것에 대한 인도인의 사유」 [“Indian Thinking about What is neither this or not”], 『동서사상』 (*Journal of KNU institute of east-west thought*), vol. 13. 10-11.
- Takemura, Makio(竹村牧男), Jung, Seung Suk tr. (정승석 역). 1989. 『유식의 구조』 [*Structure of vijñapti-mātratā]. Seoul: 민족사(Minjoksa).

[제3발표 논평]

「법계원융과 ‘모든 관점의 통합’으로서의 화엄 교판」을 읽고

고승학

(금강대학교)

본 논문에서 박수현 선생님(이하 ‘논자’)은 화엄 교판에 대한 통설을 비판하고 새롭게 과감한 해석을 제시하고 있다. 여기에서 ‘통설’은 논자가 언급한, 교판을 “자기가 속한 종파의 사상을 최고의 위치에 놓고 다른 사상들을 그 아래에 배치하는 위계적이고 배타적인 체계”라고 보는 견해를 가리킨다. 논자는 이러한 견해는 ‘오해’이며, 특히 ‘육상원융’과 ‘법계원융’을 강조하는 화엄사상과 부합하지 않는다고 지적한다. 논자는 따라서 교판을 ‘모든 관점들을 하나로 융합’하고 ‘통합과 회통’을 제공하는 체계로 재해석할 것을 제안하면서, 화엄종 제2조로 알려진 지엄(智儼, 602-668)의 저작에 나타난 교판 체계를 검토하고 있다.

논자의 논변은 크게 1) 화엄 교판에 대한 재해석과 2) ‘법계’에 대한 재정의로 이루어져 있는데, 첫 번째 이슈는 II장에서 다루고 있다. 논자는 우선 지엄의 초기 저작인 『수현기』에 제시된 점교-돈교-원교의 체제(3교판)가 불타삼장과 혜광으로 이어지는 지론종 남도파의 영향을 받아 형성되었다는 통설을 받아들인다. 구체적으로 논자는 불타(佛陀)삼장이 『능가경』에 기초하여 제시한 ‘통종(通宗)’이 『수현기』에서 ‘원교’로 이어지고, 혜광(慧光, 469-538)이 제시한 ‘삼승별교’와 ‘통교’도 『수현기』에서 각각 ‘점교’와 ‘돈교’로 이어졌다고 주장하는데, 그러면서도

이 체계에 “위계적인 의미는 없으며 오히려 각 분위의 가치는 가장 높은 메타시각에 참여하는 방식으로 더욱 높아진다”라고 지적한다.

다음으로 논자는 『화엄오십요문답』에서 지엄이 제시한 두 종류의 교판(소승교-삼승교-일승교, 소승교-始敎-終敎-일승교)이 1) 『섭대승론(석)』과 현장(玄奘, 602-664)의 유식사상의 영향을 각각 받았고, 2) 삼승교 중 시교를 유식사상과 동일시하여 하위에 설정하며, 3) 진여를 강조하는 종교 역시 일승교(원교)의 하위에 둬으로써 제한을 가했다는 기존 학설을 답습한다. 그러나 시교와 종교가 각각 ‘개별물의 상(相)에 대한 집착’과 “유일한 진리나 그 진리를 담지한 실체인 일자(一者)에 대한 범집”을 일으킬 수 있으므로, 양자는 모두 중도에 어긋나며 ‘악순환’을 일으킨다고 비판한다. 이어 “일승교는 시교와 종교를 위계적으로 초월하는 더 높은 단계가 아니라, 시교와 종교가 빠질 수 있는 양 극단에 대한 중도의 입장으로 병존하는 것일 뿐”이라는 소결을 제시하고, 여기에 화엄의 육상원융 개념을 적용하여 시교는 별상(別相)이며, 종교는 총상(總相)으로서 모두가 일승교에 대한 하나의 ‘방편’이라고 주장한다. 나아가 시교를 공시교와 상시교로 나누어 설명하는 후대의 이론 역시 각각 무(無)와 유(有)라는 극단으로 흐르기 때문에 어느 하나가 우월성을 가질 수는 없음을 지적한다. 그런데 논자에 따르면, 이와 대비되는 지엄의 교판은 “이런 대극성들이 서로를 보충해 주는 선순환의 피비우스의 구조”이자 “입체적인 인드라마와 같은 구조”이다. 따라서 『화엄오십요문답』의 두 번째 교판(4교판)에서 시교는 종교보다 하위에 놓인 것이라고 단순화할 수 있는 것이 아니고, 그 체계를 1) 소승교-공시교-종교, 2) 소승교-공시교-상시교-종교, 3) 소승교-상시교-종교, 4) 소승교-상시교-공시교-종교라는 여러 중첩된 흐름으로 분석할 수 있다고 주장한다. 여기에서 논자는 소승교, 공시교, 상시교, 종교를 각각 ‘다수성’, ‘공성’, ‘분열된 범상’, ‘일원적 진여’로 특징짓고 이것들이 모두 한계를 가진 것임을 지적함으로써 자신의 주장을 강화하고 있다.

마지막으로 지엄의 『공목장』에서는 이러한 4교판에 돈교를 추가하여 후에 법장의 저작에 보이는 것과 같은 5교판의 체계가 완성되는데, 논자는 돈교가 선종의 영향을 받았다는 일본의 불교학자들의 학설을 수용하면서도 그것이 종교와 원교의 사이에 있다는 점에 주목한다. 여기에서 논자는 종교가 “인식에 드러난 현상을 넘어서는 초월적인 진리에 대한 범집”을 일으킬 수 있고, 종교와 흔히 연결되는 『

기신론』에 설해진 일심이문(一心二門)의 구조가 “일원론적인 진여를 실체화하는 것에 대한 거부”를 나타내므로 역시 돈교적 요소가 있으며, 나아가 불이법문(不二法門)으로 규정된 돈교는 모든 집착을 넘어서므로 “어느 정도까지는 원교”라고 인정한다. 이처럼 논자는 돈교를 “원교와 종교 사이의 애매한 경계”로 규정하는데, 이로부터 지엄의 최종적 교판(5교판)은 “중중무진의 화엄법계처럼 여러 관점을 동시에 설명하는 체계”가 되어 그 안에서 “다양한 작은 교판들이 중첩”된다는 소결을 이끌어낸다.

이러한 교판에 대한 고찰에 이어 III장은 ‘법계’ 개념에 대한 재정의의를 시도하는데, 정관(澄觀, 738-839)의 설명을 원용하여 ‘법계’를 인식 주관이 포착한 ‘현상’[事]이 하나의 ‘법칙’[理]에 의해 해석된 체계로서 이해하고 있다. 특히 여기에서 논자는 “교판의 각 분위는 하나의 법계에 해당하며 그것들이 원용하는 상태를 원교라고 표현하며, 서로 융화하는 것은 법계원용에 해당한다”라고 역설한다. 이는 ‘법계’를 하나의 전체(‘모든 것’)으로 보는 해석에 반대하고 ‘부분적 진리’로 규정한 것으로서, 논자는 이러한 화엄의 ‘법계’에 자이나교의 Syādvāda 또는 ‘장님 코끼리 만지기’와 통하는 일면이 있음을 지적한다(다만 화엄의 ‘법계’는 전자보다는 후자에 가까우며, 누구나 그 한계 안에서 방편으로서 유용성을 가지는 인식에 가깝다고 주장한다). 논자는 이처럼 화엄의 교판에서 하나의 분위가 되는 ‘교(敎)’는 곧 법계이며, 그것들은 ‘부분의 원리’라고 규정한다. 또한 화엄의 법계론에 대한 조배균의 입장인, 후행하는 분위가 선행하는 분위기를 포월(包越)한다는 점을 수용하면서도, 교판 체계에서 최상위에 위치한 원교의 경우에도 그것이 ‘무량한 경계’ (“그 상황에 가장 절실한 부분적인 진리”)로 설정되기 때문에 역시 이것을 단순히 고정된 ‘전체’라고는 간주할 수 없다고 주장한다. 따라서 원교 역시 상황에 따라 ‘주(主)’로서 기능하다가도 “이런 역할을 수행한 후에는 각 부분적인 관점 안으로 돌아가야 한다”면서, 결국 원교는 “어떠한 관점도 아닌 무주처(無住處)의 입장”이며, 중관의 공과 같은 ‘가명(佳名)’이자 방편일 뿐이라는 파격적인 결론을 제시하기에 이른다.

이상은 평자가 논자의 주장을 요약한 것인데, 화엄 교판에 대한 기존 학설이 화엄의 정신이라고 할 수 있는 ‘원용’과 부합하지 않는 것에 문제의식을 느끼고

고심한 흔적을 발견할 수 있다. 그러나 평자는 논자가 제시한 주장들이 당위론으로서는 그럴듯하지만, 과연 화엄가들이 논자의 주장에 동의할지 의심스럽다.

우선 그들이 논자가 주장하는 것처럼 교판 체계의 ‘교’들을 과연 ‘법계’로 보았을까? 이 질문에 답하기 위해서는 명확한 문헌적 근거를 제시하는 것이 선행되어야 할 것이다. 평자가 보기에는 징관이 『화엄법계현경』에서 사법계(事法界)를 설명하고 있는 다음 문장이 하나의 실마리가 될 수 있을 것 같다.

그런데 (이 책에서) 법계의 모습(특징)은 요컨대 오직 셋이 있다. 하지만 전체적으로는 네 종류를 갖추니, 사법계, 이법계, 이사무애법계, 사사무애법계이다. 지금 여기에는 뒤의 셋(이 있을 뿐)이다. 사법계는 뚜렷이 구별되어 (모두) 진술하기 어렵지만, 하나하나의 현상적 모습이 모두 관행을 이룰 수 있으므로 생략하여 밝히지 않으며, 모두가 세 가지 관행이 의지하는 본체가 된다. 그 현상[事]은 대략 열 개의 짝이 있으니, 가르침과 뜻, 이치와 현상, 대상과 인식, 수행과 지위, 원인과 결과, 환경과 개체, 본체와 작용, 주체와 가르침, 거스름과 따름, 영향을 주고 받음이다. 하나하나의 사에 따라 모두가 3종 관행이 의지하는 바른 본체가 된다.

《華嚴法界玄鏡》卷1: 「然法界之相要唯有三。然總具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。今是後三其。事法界歷別難陳。一一事相。皆可成觀故略不明。總為三觀所依體。其事略有十對。一教義。二理事。三境智。四行位。五因果。六依正。七體用。八人法。九逆順。十感應。隨一一事皆為三觀所依之正體」(T45.672c11-18)

여기에서 징관은 4종 법계 중 하나인 사법계의 10개 범주 중의 첫 번째로서 ‘가르침과 뜻’을 드는데, 이는 교판의 구성요소인 ‘교’에 근접한 것으로 보인다.

다음으로 각 교판 체계의 ‘교’들이 위계적으로 배열된 것처럼 보이지만 실은 모두 동일한 위상을 가진다는 논자의 주장 역시 후대 화엄가들의 논쟁을 살펴볼 때 받아들이기 쉽지 않다. 예컨대 『법장』은 『오교장』에서 원교(일승)이 어떻게 다른 가르침을 포섭하면서도[該攝門] 초월하는지[分相門]를 논하였는데 이는 분명히 그 수월성을 인정하는 것이다. 또한 다음 문장에서 보듯이 원교를 제외한 가르침들을 다루면서 그것들을 ‘위[上]’ 또는 ‘아래[下]’라는 용어로 지칭하고 있다. 물론 이때 ‘위’와 ‘아래’를 단지 ‘전자’와 ‘후자’로 이해할 수도 있겠지만, 시교는 종교에 비해 깊이 설하지 않은 것으로서 소승교와 유사한 교리를 가지고 있다고 명

시하고 있으므로 여기에 위계적 가치평가가 배제되어 있다고 보기 힘들 것이다.

만약 종교(終敎)에 의지한다면, 모든 성문들은 번뇌장조차도 끊지 못하고 단지 꺾어 누를 수 있을 뿐이다. 하물며 그들이 소지장을 끊을 수 있겠는가? 따라서 『미륵소문경론』은 “일체 성문과 벽지불의 사람들은 참되게 사무량심을 닦지 못하며 궁극적으로 모든 번뇌를 끊지 못한다” 운운한다. 『능가경』의 문장 또한 위에 실한 것과 같다. 물음: 이러한 설(종교)은 어찌하여 앞의 가르침(시교)과 같지 아니한가? 답변: 저것(시교)은 이승(二乘)을 인도하기 위하여 깊이 설하지 않으니, 따라서 위의 것(시교)을 가지고서 아래의 것(소승교)으로 나아가서 번뇌장이 저 이승처럼 불지(佛地)의 지혜에 이르러 비로소 다한다고 설한다. 또한 아래의 것을 가지고서 위의 것과 같게 하니, 이승이 혹장(惑障=번뇌장)을 모두 끊고 소지장을 단계적으로 끊는다는 것을 인정한다. 지금 여기(종교)에서는 진실의 관점에 서는데, 법공(法空)에 어리석은[愚法] 이승은 광대한 마음이 없으므로 궁극적으로 번뇌장을 끊지 못한다. 또한 앞(시교)의 경우는 삼승 가운데의 [법공을 깨달은] 성문을 기준으로 삼고, 여기(종교)에서는 우법을 기준으로 삼으므로 같지 않은 것이다.

《華嚴一乘教義分齊章》 卷3: 「若依終敎。諸聲聞於煩惱障尚不能斷。但能折伏。何況能斷所知障。故彌勒所問經論云。一切聲聞辟支佛人。不能如實修四無量。不能究竟斷諸煩惱。但能折伏一切煩惱等。楞伽經文亦如上說。問此說何故與前敎不同耶。答彼為引二乘故。未深說故。是故以上就下說煩惱障同彼二乘至佛地智力盡。又以下同上。亦許二乘全斷惑障分斷所知障。今此就實。以愚法二乘無廣大心故。不究竟斷煩惱障。又亦可。前約三乘中聲聞。此中約愚法故不同也」 (T45.493b29-c11)

그 외에 사소한 지적이지만, 각주 41)에 평자의 논문이 인용되었는데, 평자는 그 논문에서 ‘법계’를 인식과 관련된 것으로 주장하지 않았고, ‘육상’이 개념적 범주로 간주될 때 그것들이 원용할 수 있음을 언급하였을 뿐이다.

이상으로 평자가 본 논문을 읽고 떠오른 몇 가지 의문점을 서술하였는데, 평자의 의문이 ‘오해’라면 본 논문을 보다 치밀하게 다듬어 그것을 불식할 것을 논자에게 요청한다. 특히 오늘날의 관점에서 자신이 생각하는 화엄의 정신(원용무애 등)을 교판 관련 논의로부터 읽어내려고 하기보다는 당시에 화엄가들이 어떤 식으로 이 문제에 접근했는지를 분명히 밝힌 다음 그 한계를 지적하고 자신의 관점

을 서술하는 것이 보다 설득력 있는 논증이 되리라 생각한다.

화엄을 포함하여 교판과 관련된 논의들은 그 역사가 길고 종종 난잡한 전개(‘이론을 위한 이론’)를 보여왔기 때문에 이 짧은 발표와 논평을 통해 어떤 명쾌한 결론에 도달하기는 어려워 보인다. 그러나 이 어려운 주제에 대해서 기존과는 다른 각도에서 생각해 볼 기회를 제공한 논자에게 감사의 마음을 표하는 것으로 본 논평을 마무리하고자 한다.

[제4발표]

석가 진신사리와 신사리 용어에 대한 세부내용 고찰 - 한역경전을 중심으로 -

지한스님

(중앙승가대학교)

I. 머리말

II. 석가 진신사리와 사리신앙

III. 발사리 용어의 유형과 경전용례

IV. 골사리 용어의 유형과 경전용례

V. 육사리 용어의 유형과 경전용례

VI. 맺음말

I. 머리말

신체와 관련한 용어를 기준으로 크게 발사리, 골사리, 육사리의 3가지 경우의 범주로 나누어 살펴볼 수 있는데 이와 같은 기준이 제시된 한역경전으로는 『佛說造像量度經解』, 『法苑珠林』, 『翻譯名義集』, 『釋氏要覽』이 있다.¹⁾

1) 사리용어의 신체상의 분류와 관련해 발사리, 골사리, 육사리의 범주의 기준이 되는 경을 찾아볼 수 있는데 『佛說造像量度經解』 권1과 『法苑珠林』 권40, 『翻譯名義集』 권5, 『釋氏要覽』 권3에서 그 내용을 확인해 볼 수 있다. 『佛說造像量度經解』 권1, (『대정장』 21, 952a), “即所謂生身舍利者也乃戒定慧之所熏修甚不易得其色有三骨舍利色白髮舍利色黑肉舍利色赤.”; 『法苑珠林』 권40, (『대정장』 53, 598c), “舍利者西域梵語此云身骨恐濫凡夫死人之骨故存梵本之名舍利有其三種一是骨舍利其色白也二是髮舍利其色黑也三是肉舍利其色赤也菩薩羅漢等亦有三種.”; 『翻譯名義集』 권5, (『대정장』 54, 1138b), “舍利新云室利羅或設利羅此云骨身又云靈骨即所遺骨分通名

이를 근간으로 경전에 나타난 신체용어와 관련된 사리용어를 살펴보면 첫째, 세존의 머리카락과 터럭을 의미하는 발사리, 둘째, 세존의 머리와 정수리뼈, 치아를 포함한 신체의 뼈와 관련된 골사리용어, 셋째, 석가세존의 남은 신체 부위 중 뼈를 의미하는 골사리와 터럭을 의미하는 발사리용어를 제외한 신체부위 중 살을 의미하는 육사리의 세가지 경우로 나누어 신체와 관련된 석가모니불의 진신사리에 대한 구체적인 내용을 살펴볼 수 있다.

II. 석가 진신사리와 사리신앙 전개

현장법사가 서역에서 가지고 온 수 백가지 물건 중 각 나라에서 모셔 온 불상과 경전, 육사리 150매를 보면 7세기라는 시기를 감안하면 석가진신의 진위 여부에 있어서 붓다의 생몰연대와 멀어질수록 석가 진신사리는 그 진위여부를 구별하기 어렵다.

그 대신 불교라는 종교가 이식, 전래되기 이전의 종교적 전래의 매개체로서 석가 진신사리가 골아형, 보주형 사리라는 용어의 이름으로 각 국에 각각의 형태와 모습을 갖추고 장엄되고 전래되었을 것으로 보인다.

경전과 문헌상의 기록만으로는 년대를 거슬러 사리의 진위 여부를 가려낼 수 없지만 불교라는 종교성을 갖고 전래되는 과정에서 석가 진신사리가 발, 골, 육사리 라는 이름으로 혹은 골아형, 보주형 사리라는 용어로서 각각의 형태와 모습으로 전래되는 과정에서 사리는 진위 여부를 떠나 가람 내의 전각에 모셔진 불상 숭배 이전의 과도기적인 형태와 의미를 지닌 진신사리의 사리신앙적 면모로서 그 가치를 갖는다고 볼 수 있다.

석가모니의 몸에서 나온 진신사리에 대한 신앙은 골아형, 보주형 사리의 개념을 통해 물질에 국한 된 진위 여부를 넘어서 법신의 개념으로 발전하며 붓다의 가르침과 말씀을 기록한 경전이나 계송, 다라니 등의 발전과 함께 기원 후

舍利光明云此舍利者是戒定慧之所熏修甚難可得量上福田大論云碎骨是生身舍利經卷是法身舍利法苑明三種舍利一是骨其色白也二是髮舍利其色黑也三是肉舍利其色赤也菩薩羅漢皆有三種若佛舍利椎擊不破弟子舍利椎試即碎.”; 『釋氏要覽』 권3, (『대정장』 54, 309a), “此物乃是戒定慧忍行功德熏成也梵語設利羅今訛略稱舍利華言骨身所以不譯者恐濫凡夫骨身故也又云馱都此目不壞義有二種舍利一全身二碎身碎身有三一骨舍利白色二肉舍利紅色三髮舍利黑色惟佛舍利五色有神變一切物不能壞焉.”

2-3세기 경에는 사리 대신 경전을 봉안한 탑이 건립된다. 다만 이는 초기 법사리의 예로 볼 뿐 모든 경전을 법사리 혹은 법신사리라고 지칭하지는 않았으며 7세기 현장을 비롯한 동아시아의 구법승들의 인도 순례 이후 법사리 신앙과 함께 법사리 용어가 적극적으로 등장하기 시작한다. 특히 골아형 사리신앙이 발달된 중국에서 보다 한국의 통일신라 왕실에서 적극적으로 법사리 신앙과 함께 발전하게 된다.

한편 8-9세기 경 밀교의 발달과 함께 각종 불교 의례에서 사리를 사용하는 경우가 늘어나며 의례를 위한 인조사리를 제작하는 법식이 기록되는 경전의 등장과 함께 인조사리의 제작이 보주형 사리의 대체로서 발전하기 시작한다.

또한 선종의 발달과 함께 조사 신앙의 발전이 이루어지고 이러한 과정에서 고승의 유해에서 나온 승사리와 고승의 미이라가 붓다의 진신사리와 동격의 개념으로 숭앙되기 시작한다.²⁾

붓다의 진신사리와 관련한 종교적 상징물로서의 사리신앙은 불교 교리의 발전과 시대적 변천 흐름에 따라 정치, 경제, 사회, 문화적인 영향 관계 속에서 다양한 모습으로 변모하며 발전해 오면서 다채로운 방식으로 장엄되며 붓다의 가르침과 사상을 이어오는 매개체 역할을 하고 있다.

Ⅲ. 발사리 용어의 유형과 경전용례

1. 발사리 용어의 유형

아래에 제시된 도표는 경전에 나타난 각각의 신체와 관련된 사리용어의 용례의 범주 중에서 발사리와 관련된 사리 용례표이다.

석가세존이 남긴 신체와 관련한 사리용어 중에는 손톱과 관련한 용어 또한 발견이 되는데 손톱을 나타내는 경우는 다른 신체부위를 나타내는 사리용어에 비해 경전에 나타난 용례수가 극히 제한적이다. 그러나 손톱사리³⁾의 경우 역시

2) 주경미 2017. 62-63.

석가세존의 재세시에서부터 인식되어온 신체와 관련한 사리용어로서 석가세존의 신체부위를 나타내는 용어 일부이며 골, 육사리를 제외한 용어인 발사리용어와 함께 경전의 용례를 확인해 볼 수 있는 신체를 나타내는 사리용어이다. 따라서 본 논문과 도표에서는 발사리 용어와 조사리 용어의 용례의 범주를 함께 두고 살펴보았다.

	사리 용어	경전용례 범위	용례 수와 기타 파생용어
1	발사리 (髮舍利)	『佛說造像量度經解』 권1, (『대정장』21, 952a) 『佛祖統紀』 권45, (『대정장』49, 413a) 『佛祖統紀』 권53, (『대정장』49, 468b) 『法苑珠林』 권40, (『대정장』53, 598c) 『釋氏要覽』 권3, (『대정장』54, 309a) 『翻譯名義集』 권5, (『대정장』54, 1138b)	6
2	불발사리 (佛髮舍利)	『佛祖統紀』 권45, (『대정장』49, 413a) 『佛祖統紀』 권53, (『대정장』49, 468b)	2
3	조발사리 (爪髮舍利)	『中天竺舍衛國祇洹寺圖經』 권1, (『대정장』45, 886b) 爪髮舍利 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권2, (『대정장』50, 232b)조.발 『廣弘明集』 권27, (『대정장』52, 318b)紺髮紅爪舍利	1
4	모서사리 (毛絮舍利)	『佛說造像量度經解』 권1, (『대정장』21, 952a)	1

표 1 조, 발사리 관련 경전 용례표

발사리와 관련한 경전의 용례는 총 6개가 발견되며 이 중에서 『법원주립(法苑珠林)』 과 『석씨요람(釋氏要覽)』, 『번역명의집(翻譯名義集)』의 경우는 신체의 분류기준이 되는 발, 골, 육사리에 대한 언급이 이루어지고 있다.

- 3) 석가세존의 두 제자가 제자된 증표로 석가모니에게서 받은 머리카락과 손톱을 탑에 봉안한 사례와 경위를 밝힌 연구자료를 참고해 볼 수 있다. 장태규(법은), 「불복장 연원에 관한 연구 : 탑의 사리장엄과 불복장을 중심으로」, 중앙승가대학교 대학원 석사학위논문, 2020, pp.12-13; 김성도, 「사리신앙의 기원에 대한 역사적 연구」, 위덕대학교 대학원 석사학위논문, 2014, p.16; 신대현, 「인도의 사리신앙과 주요 사리장엄 유례 고찰」, 『한국선학』 19, 한국선학회, 2008, pp.103-104.

다음으로 부처님의 터럭을 의미하는 불발사리 용례가 2가지 용례가 발견되고, 나머지 손톱과 터럭을 의미하는 조발사리가 함께 쓰인 경우의 용례가 1가지, 털모에 솜서의 한자를 사용한 모서사리의 경우의 용례가 1가지 총 10가지의 용례를 통해 발사리와 관련한 구체적인 언급이 이루어지고 있음을 알 수 있다.

조발사리 용어의 경우는 감발홍조사리와 같이 감색의 머리카락과 붉은 손톱이라는 구체적인 신체부위를 묘사하는 표현의 용어가 있는데 붓다의 생존에 조발탑이 모셔진 것을 감안하면 이러한 당시의 신체사리와 관련한 생생한 표현임을 용어의 표현을 통해 살펴볼 수 있다.

이처럼 각각의 명칭은 신체부위 안에서도 다시 다양하고 구체적인 사리용어의 파생된 명칭을 갖고 있음을 살펴볼 수 있다.

2. 발사리 용어의 경전용례

신체부위와 관련한 사리의 종류로는 한역경전인 『佛說造像量度經解』, 『法苑珠林』, 『翻譯名義集』, 『釋氏要覽』의 기준에 따라 발, 골, 육사리의 세 가지 경우로 크게 나뉘어 살펴볼 수 있다.

그 중에 발사리의 경우는 부처님 사리 중에서 터럭과 관련한 사리용어인데 경전상에서는 총 8가지 용례가 발견된다.

발사리 용어와 관련한 경전을 살펴보면 『佛說造像量度經解』 권1, 『中天竺舍衛國祇洹寺圖經』 권1, 『佛祖統紀』 권45, 『佛祖統紀』 권53, 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권2, 『法苑珠林』 권40, 『釋氏要覽』 권3, 『翻譯名義集』 권5에서 발사리와 관련한 용례들이 발견된다.

이 중에서 『中天竺舍衛國祇洹寺圖經』 권1에는 가섭불조발사리(迦葉佛爪髮舍利)의 용례가 보이고, 『佛祖統紀』 권45와 53권에서는 불발사리(佛髮舍利)의 용어가 함께 사용된다.

『法苑珠林』 권40에서는 골 · 육 · 불 · 제자 · 쇠신 · 불전사리 용어가 발사리 용어와 함께 사용되고 있고 『釋氏要覽』 권3의 경우 역시 전신 · 쇠신 ·

골 · 육 · 불사리의 용어가 발사리용어와 함께 사용된다. 『翻譯名義集』 권5에서는 생신 · 법신 · 발 · 육 · 불 · 제자사리의 용어가 더불어 사용되고 있다.

발사리 용어 이외에도 경전 상에는 발사리와 관련해 조발사리용어가 『中天竺舍衛國祇洹寺圖經』 권1에서 발견되며, 『廣弘明集』 권27에서는 감발홍조사리(紺髮紅爪舍利)라는 용어로서 감색의 머리털과 붉은 손톱사리를 뜻하는 용어의 명칭도 보인다.

『佛說造像量度經解』 권1에서는 ‘숨 서(絮)’자를 쓴 모서(毛絮)사리라는 용어가 경전상에서 발견된다.

이 중 본 논에서는 발사리와 관련한 경전 중 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 4) 권2에 언급된 조발(爪髮)사리 용어와 관련된 내용을 중심으로 살펴보기로 하겠다.

이 성 동쪽으로 4~5리를 가면 하나의 가람에 이른다. 존자 오바국다⁵⁾(烏波鞠多:Upagupta)가 건립한 것인데 그 안에 부처님의 손톱과 모발과 사리가 모셔져 있다.

가람 북쪽의 암벽에 높이 20여 척, 너비 30여 척의 석실(石室)이 있는데, 그 안에는 4촌(寸) 길이의 가느다란 산가지로 가득 차 있었다. 이것은 존자 근호(近護)가 설법을 하여 부부가 함께 깨달아 아라한과(阿羅漢果)¹³²⁾를 증득하게 되었을 때, 그럴 때마다 산가지를 하나씩 던져 넣었던 것이다. 그러나 결혼하지 않은 단신이거나 별족(別族)인 자는 비록 증득했다 해도 기록에 넣지 않았다고 한다.⁶⁾

『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권2 내에서 2번째, 아기니국에서 갈야국사국까

4) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 . 총 10권. K-1071, T-2053. 당(唐)나라 때 혜립(慧立)과 언종(彦宗)이 688년 4월에 저술하였다. 줄여서 『대자은사삼장법사전』 · 『자은사삼장법사전』 · 『자은전』 이라 한다. 당 나라 때 경 · 율 · 논에 두루 밝았던 대자은사의 고승인 현장스님에 대한 전기이다.

5) 여기서 존자 오바국다는 근호(近護)라는 당나라 사람이다.

6) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권2, (『대정장』 50, 232b) 城東五六里至一山伽藍尊者烏波鞠多(唐言近護)之所建也其中爪髮舍利伽藍北巖有石室高二十餘尺廣三十餘尺四寸細籌填積其內尊者近護說法悟道夫妻俱證阿羅漢果者乃下一籌; 單己及別族者雖證不記

지에 해당되는 내용 중 부처님의 **손톱과 모발과 사리**가 모셔진 가람이 소개된 부분이다.

당나라인인 존자 오바국다(근호)가 건립한 가람 북쪽 암벽에 부처님의 손톱과 모발 즉 조발사리가 모셔진 석실에 근호의 설법을 듣고 아라한과를 증득한 증표인 산가지가 가득한 내용이 언급된 단락이다.

불상을 경배하고 석탑안에 사리를 모셔 예배공양하는 모습 이전의 예배신앙의 모습을 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』에 언급된 경전 용례를 통해 살펴볼 수 있는 대목이기도 하다. 석가모니의 진신사리를 봉안한 탑 중 발탑과 조탑은 석가모니 입멸 후 세워진 진신사리탑보다 앞서 재세시에 봉안된다. 이는 사리신앙 및 불탑신앙의 시초가 된다는 점에서 중요하며 근호의 조발사리가 모셔진 감실의 경전 용례는 사리신앙 및 불탑신앙의 시초를 확인할 수 있는 용례라는 점에서 주목할 대목이다.

불상이나 탑 안의 사리를 모시기 이전 부처님의 조발사리를 석실에 모시고 존자의 설법을 통해 부처님의 가르침을 증득하고 그것을 기념하는 방식으로 산가지를 두는 당시의 수행과 사리신앙의 모습을 확인해 볼 수 있다. 문헌상 등장하는 조탑과 발탑과 관련하여 실제 석가모니가 직접 머리카락과 손톱을 잘라 지금의 오릿사 지역에 해당하는 우칼라 출신의 두 명의 상인에게 주어 각각의 발탑과 조탑을 세운 사례가 전해진다. 탑은 케사스타린 조탑은 발루크사라는 곳에 세워졌다고 전한다.⁷⁾

IV. 골사리 용어의 유형과 경전용례

1. 골사리 명칭에 따른 경전상 용어 분류

다음으로 살펴 볼 부분은 골사리와 관련한 경전 용례표이다.

표에 제시된 골사리와 관련한 경전용례를 살펴보면 총 48가지의 용례가 발견됨

7) 신대현 2008, 103-105.

을 알 수 있다. 이 중에서 골사리용어를 제외한 골사리와 관련한 용어로는 유골사리(15), 영골사리(11), 골육사리(4), 불골사리(4), 골신사리(3), 신골사리(1), 여래체골사리(1), 정골사리(5), 정골출사리(3), 지골사리(2), 치골사리(1), 액골치아사리(1), 불나계골사리(1), 횡골사리(1)의 14가지 용어의 용례가 확인된다.

	사리 용어	경전용례 범위	용례 수와 기타 파생용어
1	골사리 ⁸⁾	『菩提場莊嚴陀羅尼經』 권1, (『대정장』19, 672a) 『菩提場莊嚴陀羅尼經』 권1, (『대정장』19, 672b) 『佛說造像量度經解』 권1, (『대정장』21, 952a) 『金光明最勝王經疏』 권2, (『대정장』39, 200a) 『續高僧傳』 권4, (『대정장』50, 448b) 『大唐西域記』 권8, (『대정장』51, 918b) 『遊方記抄』 권1, (『대정장』51, 976b) 『寺沙門玄奘上表記』 권1, (『대정장』52, 818a) 『法苑珠林』 권29, (『대정장』53, 502a) 『法苑珠林』 권40, (『대정장』53, 598c) 『釋氏要覽』 권3, (『대정장』54, 309a)	순수골11 유골15, 영골11, 골육4, 불골4, 골신3, 신골1, 여래체골 1, 정골5, 정골출3, 지골2, 치골1, 액골치아 1, 불나계골 1, 횡골1 사리 포함 골사리

8) 표에 제시된 골사리 용어만 단독으로 쓰이는 경우는 본 논에서 순수 골사리 용어로 경전용례의

			용례 총 46 ⁹⁾
2	유골사리 (遺骨舍利)	『根本說一切有部毘奈耶雜事』 권18, (『대정장』24, 289c) 『佛祖歷代通載』 권22, (『대정장』49, 731c) 『釋氏稽古略』 권4, (『대정장』49, 900a) 『高僧傳』 권1, (『대정장』50, 325a) 『神僧傳』 권1, (『대정장』50, 949b) 『釋迦方志』 권2, (『대정장』51, 971a) 『廬山記』 권2, (『대정장』51, 1032a) 『廣弘明集』 권1, (『대정장』52, 99c) 『集神州三寶感通錄』 권1, (『대정장』52, 410b) 『北山錄』 권3, (『대정장』52, 585c) 『法苑珠林』 권40, (『대정장』53, 600c) 『出三藏記集』 권13, (『대정장』55, 96b) 『古今譯經圖紀』 권1, (『대정장』55, 352a) 『開元釋教錄』 권2, (『대정장』55, 490b) 『貞元新定釋教目錄』 권3, (『대정장』55, 787c)	15
3	영골사리 (靈骨舍利)	『佛祖統紀』 권35, (『대정장』49, 331c) 『佛祖歷代通載』 권5, (『대정장』49, 516a) 『佛祖歷代通載』 권14, (『대정장』49, 608c) 『佛祖歷代通載』 권19, (『대정장』49, 669c) 『釋氏稽古略』 권1, (『대정장』49, 757c, 771b) 『續傳燈錄』 권22, (『대정장』51, 617b) 『廣清涼傳』 권3, (『대정장』51, 1122a) 『廣弘明集』 권27, (『대정장』52, 318b) 『三教平心論』 권2, (『대정장』52, 787b) 『一切經音義』 권7, (『대정장』54, 346c, 387b) 『一切經音義』 권13, (『대정장』54, 387b)	11
4	골육사리	『金光明最勝王經疏』 권2, (『대정장』39, 200b, 200c)	불골육2.

범위와 용례의 건수는 11가지로 나머지 용례에 관해서는 사리용어표 2번부터 15번에 해당되는

		『大唐西域記』 권1, (『대정장』51, 875a) 『釋迦方志』 권1, (『대정장』51, 953b) 『法苑珠林』 권29, (『대정장』53, 497b)	여래골육 1 사리포함 4
5	불골사리 (佛骨舍利)	『佛祖統紀』 권44, (『대정장』49, 406c) 『佛祖統紀』 권45, (『대정장』49, 410a) 『佛祖統紀』 권53, (『대정장』49, 464c) 『續高僧傳』 권4, (『대정장』50, 448b)	4
6	골신사리 (骨身舍利)	『彌勒經遊意』 권1, (『대정장』38, 269b) 『金光明最勝王經疏』 권2, (『대정장』39, 196a) 『佛祖統紀』 권46, (『대정장』49, 422a)	3
7	신골사리 (身骨舍利)	『浴佛功德經』 권1, (『대정장』16, 799c)	1
8	여래 체골사리 (如來 體骨舍利)	『一切經音義』 권70, (『대정장』54, 767a)	1
9	정골 사리 (頂骨 舍利)	『佛說十力經』 권1, (『대정장』17, 716a) 『遊方記抄』 권1, (『대정장』51, 980a) 『佛祖歷代通載』 권21, (『대정장』49, 702b) 『遊方記抄』 권1, (『대정장』51, 980a) 『廣弘明集』 권27, (『대정장』52, 318b)	석가여래 2정골3 사리포함 5
10	정골출 사리 (頂骨出 舍利)	『釋氏稽古略』 권1, (『대정장』49, 752a) 『續傳燈錄』 권5, (『대정장』51, 494a) 『鐔津文集』 권1, (『대정장』52, 648a)	3
11	지골사리 (指骨舍利)	『宋高僧傳』 권23, (『대정장』50, 857a) 『廣弘明集』 권27, (『대정장』52, 318b)	2
12	치골사리 (齒骨舍利)	『悲華經』 권6, (『대정장』3, 203b)	1
13	액골치아 사리 (額骨齒牙舍)	『續傳燈錄』 권8, (『대정장』51, 513c)	1

용어 각각의 용례의 범위에 관련된 용례의 범위를 수록하였다.

	利)		
14	불나계골 사리(佛螺髻 骨舍利) 횡골사리 (橫骨舍利)	『遊方記抄』 권1, (『대정장』51, 977c)	1
15	횡골사리 (橫骨舍利)	『一切經音義』 권78, (『대정장』54, 813a)	1

표2 골사리 관련 경전용례표

골사리와 관련한 용어는 다른 명사와 결합되지 않은 순수골사리를 포함한 총 15가지로 분류되며 이 중 도표에 제시된 14가지의 용례수를 제외한 순수 골사리 용어의 용례 11가지는 골사리와 관련한 경전용례의 범위 안에 수록하였다. 골사리와 관련한 총 용례수인 48개에 해당되는 각각의 골사리와 관련한 용어 14개 대해서는 각각의 명칭에 따른 경전용례의 범위를 표에 제시함으로서 골사리와 관련한 용어의 다양한 명칭에 대해 살펴볼 수 있다.

‘골’사리 명칭과 관련해 경전상 나타나는 사리의 용례는 총 46가지 경우가 있는데 먼저 골이라는 명칭과 관련한 사리용 어들을 살펴보면 골신 · 골육 · 불골 · 영골 · 유골 · 불나계골사리라는 용어가 경전상 나타나 보인다.

이 중 골신사리가 언급되는 경전은 『彌勒經遊意』 권1, 『金光明最勝王經疏』 권2, 『佛祖統紀』 권46이 있고 골육사리와 관련한 경전은 『金光明最勝王經疏』 권2, 『金光明最勝王經疏』 권2, 『大唐西域記』 권1, 『釋迦方志』 권1, 『法苑珠林』 권29가 있다. 이 중 『金光明最勝王經疏』 권2에서는 골육사리와 함께 불사리, 추혈육사리, 법신사리 용어도 함께 언급되고 있다.

『大唐西域記』 권1에서는 여래골육사리용어도 함께 보이고 있으며 『釋迦方志』 권1에서는 불사리와 더불어 불골육사리 용례도 함께 발견된다.

- 9) 골사리 용어의 경전상의 용례 수는 권수를 기준으로 46건이 발견된다. 이는 골사리 용어 안에 유골, 영골, 불골, 여래체골사리 등 이같은 골사리와 관련된 합성된 용어들이 포함되기 때문인데 관련 용례의 수와 그 내용을 파악함에 있어서 이와 같은 사실을 참고해 살펴볼 수 있다. 또한 골사리 용어에서만 아니라 도표와 본문에 명시된 여타 불사리와 관련한 용어도표의 용례수는 권수를 기준으로 접근하였음을 밝힌다. 세부적인 항목을 살펴봄에 있어 계승과 직접적인 관련성이 부족한 성격의 용례와 계승의 경우는 용어와 관련된 경전의 내용을 파악하는데 직접적이고 중요한 요인이 아니라고 판단되어 본 논문에서는 용어의 용례수에서 제외하였다. 불사리 용어와 관련된 용어의 도표에 있어서 용례의 수를 살펴보고 파악함에는 이와 같이 용례수에 영향을 미치는 변수가 작용하고 있음을 밝힌다.

다음으로 불골사리가 언급되는 경전이다. 『佛祖統紀』 권39, 『佛祖統紀』 권43 (같은 경전 내에 두 번의 용례가 발견된다), 『佛祖統紀』 권52이 있는데 세 경전 모두 불정사리 용어가 불골사리 용어와 함께 언급되고 있는 모습이다.

다음은 영골사리가 발견되는 경전이다. 『佛祖統紀』 권35, 『佛祖歷代通載』 권5, 『佛祖歷代通載』 권14, 『佛祖歷代通載』 권19, 『釋氏稽古略』 권1, 『釋氏稽古略』 권1, 『續傳燈錄』 권22, 『廣清涼傳』 권3, 『廣弘明集』 권27, 『三教平心論』 권2, 『一切經音義』 권7, 『一切經音義』 권13에서 영골사리의 용어가 발견된다.

이 중 『廣弘明集』 권2에서는 영골사리 용어와 함께 정골 · 누개 · 안정 · 감발홍조 · 지골 · 아치사리 용어가 함께 보인다. 『一切經音義』 권7에는 불쇄신영골사리의 용어가 함께 보이며 『一切經音義』 권13에서는 여래쇄신영골사리 용어가 더불어 언급되고 있다.

다음은 유골사리가 언급된 경전이다. 『根本說一切有部毘奈耶雜事』 권18, 『佛祖歷代通載』 권22, 『釋氏稽古略』 권4, 『高僧傳』 권1, 『神僧傳』 권1, 『釋迦方志』 권2, 『廬山記』 권2, 『廣弘明集』 권1, 『集神州三寶感通錄』 권1, 『北山錄』 권3, 『法苑珠林』 권40, 『出三藏記集』 권13, 『古今譯經圖紀』 권1, 『開元釋教錄』 권2, 『貞元新定釋教目錄』 권3의 경전에서 유골사리의 용례가 보인다. 이 중 『廬山記』 권2에서는 석가불사리용어가 함께 쓰이고 있다.

마지막으로 불나계골사리(佛螺髻骨舍利)의 용어가 언급되는 경전은 『遊方記抄』 권1이 있다.

이상 ‘골’ 관련한 명칭에 따른 골사리 유형의 분류와 각각에 따른 경전상의 목록들을 살펴보았다.

2. 골사리 용어의 세부유형 분류와 경전용례

다음으로 골(髀)과 관련된 사리용어를 중심으로 경전상의 목록과 용례들을 통해 신체부위와 관련해 구분 지어진 골사리와 관련한 세부적인 사항을 살펴보

기로 하겠다.

1) 머리 · 눈 · 손가락 - 누개 · 안정 · 지골

여기서는 골사리가 가리키는 대상인 신체부위에 따라 머리 · 눈 · 정수리 · 치아 · 어금니 · 손가락뼈 사리를 중심으로 골사리 용어들을 살펴본 후 그와 관련한 경전 내용을 중점을 두고 살펴보기로 하겠다.

신체부위와 관련한 사리용어 중 각각의 골사리와 관련한 용어들을 살펴보면 머리 · 눈 · 손가락 · 정수리 · 치아 · 어금니 사리가 경전상에 발견된다.

먼저 머리와 눈, 손가락 뼈와 관련한 경전상의 사리용어는 각각 누개사리(體蓋舍利), 안정사리(眼精舍利), 지골사리(指骨舍利)라는 용어로 쓰이는데 이러한 용례가 언급된 경전은 『廣弘明集』 권27이고 관련한 내용을 통해 각 용어들의 이해를 돕기로 하겠다.

누개사리(體蓋舍利), 안정사리(眼精舍利), 감발홍조사리(紺髮紅爪舍利), 아치사리(牙齒舍利)의 경우는 『廣弘明集』¹⁰⁾ 권27에서만 발견되는 용어로 관련한 내용을 살펴보면 다음과 같다.

10) 『廣弘明集』 30권. K-1081, T-2103. 당(唐)나라 때 도선(道宣)이 649년에 편찬하였다. 양(梁)나라 승우(僧祐)가 지은 『홍명집(弘明集)』을 확대 개정한 책이지만 체계가 약간 다르고, 기본적으로 호교(護敎)적인 입장을 띠고 있는 문헌들까지도 폭 넓게 수집했다는 점이 특징이다. 도선은 『홍명집』을 따르면서도 문서와 논설 · 시부 · 소록 등 호법에 쓰일 만한 자료까지 총자료 296편을 귀정과 변혹 등의 10편으로 분류하여 모두 30권으로 저술하였다. 1~4권은 불교를 믿을 것을 설교하는 「귀정편」, 5~14권은 불교의 의혹을 깨우쳐주는 「변혹편」, 15~17권은 부처의 공덕을 찬양하는 「불덕편」, 18~22권은 불교의 교리를 해석한 「법의편」, 23~25권은 사문들의 착한 행실을 담은 「승행편」, 26권은 자비로 중생을 구제할 것을 논한 「자제편」, 27권은 계율의 보람을 설교한 「계공편」, 28권은 불탑과 절 · 불상을 세우고 사찰에 재물을 바쳐 복을 마련할 것을 설교한 「계복편」, 29~30권은 불교를 찬양한 시와 가사를 담은 「통귀편」으로 되어 있다. 이 중 「귀정편」은 불교를 믿고 도교를 배격해야 한다는 내용을 담고 있다. 「변혹편」은 도교의 사악함을 밝히기 위하여 도교 관련 문헌과 불교 자료를 소개하였다. 그러나 도교의 성립이나 발달, 경전을 소개하여 도교 연구에 귀중한 자료가 되기도 한다. 「승행편」에서는 고승들의 언행과 행적을 기록하였다. 그밖에 양나라의 소명태자가 쓴 진속이제(眞俗二諦)와 법신(法身)의 의미, 양무제가 음주와 육식을 금지시킨 글, 간문제와 원제의 글 · 시부 등 불법수호를 다룬 여러 자료를 담고 있다. 불교와 관련된 다양한 글과 자료를 게재하는 등 귀중한 자료가 상당히 많아 중국 불교와 역사를 연구하는 데 중요한 문헌으로 평가받고 있다.

A-1

석가여래께서 현전하신 일체의 영골(靈骨)과 사리(舍利)에 삼가 예배합니다. 여래께서 나투신 정골사리(頂骨舍利)에 삼가 예배합니다. 여래께서 나투신 누개사리(髑蓋舍利)에 삼가 예배합니다. 여래께서 나투신 안정사리(眼精舍利)에 삼가 예배합니다. 여래께서 나투신 일체의 머리카락과 손톱의 사리에 삼가 예배합니다. 여래께서 나투신 일체의 지골사리(指骨舍利)에 삼가 예배합니다. 여래께서 나투신 일체의 치아사리(齒牙舍利)에 삼가 예배합니다. 여래께서 나투신 법의·발우·물병·석장 및 온갖 공양구에 삼가 예배합니다. 과거 네 분의 부처님께서 태어나신 곳과 다니시고 앉으신 유적에 삼가 예배합니다.¹¹⁾

『廣弘明集』 권27의 25번째 예사리보탑문(禮舍利寶塔門)과 관련한 내용이다.

사리 보탑에 대해 예경을 드리는 공덕과 예경올리는 성상과 불탑에 대한 불사를 계속해 발원하는 대목의 글이다.

예사리보탑문에서는 사리보탑에 예경 드리는 대상으로써 석가여래의 신체를 포함해 온갖 공양구와 나아가 여래가 출가해서 열반에 이르기까지의 유적과 무량한 성상과 불탑에 대해 대상의 범위를 점차 확대하며 불사가 끊이지 않을 것을 서원하는 내용이 언급된다.

먼저 앞부분에서 신체사리와 관련한 다양한 명칭들이 언급되고 있다.

신체와 관련하여서는 영골, 정골, 누개, 안정, 머리카락과 손톱, 지골, 치아사리가 언급되며 석가여래의 이와 같은 사리에 예배를 올리는 내용이 확인된다.

더 나아가서는 신체뿐 아니라 법의와 발우, 물병과 석장 및 온갖 공양구를

11) 『廣弘明集』 권27, (『대정장』 52, 318b)

敬禮釋迦如來一切現在靈骨舍利敬禮如來現在頂骨舍利

敬禮如來現在髑蓋舍利

敬禮如來現在眼精舍利

敬禮如來現在一切紺髮紅爪舍利

敬禮如來現在一切指骨舍利

敬禮如來現在一切牙齒舍利

敬禮如來現在衣鉢水瓶錫杖眾具敬禮過去四佛生地并行坐遺迹

포함해 과거 네 분 부처님의 태어나신 곳과 앉으신 유적지까지도 예배를 올리고 공경하는 대목이다.

여기서 살펴볼 부분은 **누개사리(體蓋舍利)**의 용어로 누개의 어원적 의미를 살펴보면 ‘해골 루’자와 ‘덮을 개’자를 쓴 두개골을 나타낸다. 여기서 ‘해골’이라 함은 살이 전부 썩은 사람의 머리뼈를 일컫는 사전적 의미를 지니고 있어서 경전상에 보이는 누개사리는 두개골 사리를 지칭하는 머리뼈로 이해해 볼 수 있겠다.

다음으로 사리용어와 관련해 살펴볼 부분은 **안정사리(眼精舍利)** 용어로서 여기서 ‘안정’이라 함은 궁중에서 눈을 가리켜 사용하던 말로 붓다의 눈을 높여 눈사리 대신 안정사리라는 표현을 사용한 것으로 보인다.

다음으로 살펴볼 손가락과 관련한 사리용어는 일체의 **지골사리(指骨舍利)**로 지골사리부터 감발홍조사리, 아치사리까지의 경우 머리두개골을 뜻하는 누개사리와 두 개의 눈으로 절대적인 수가 정해진 안정사리의 경우는 단수로 취급한 것에 비해 복수의 손가락과 터럭, 손톱, 치아 등 가지수가 한 가지 이상의 정해진 양의 구분이 없는 경우에 대해 ‘일체’ 사리의 용어로 표현되고 있음이 발견 된다.

그리고 여기서 **감발홍조사리(紺髮紅爪舍利)**의 경우는 감색, 혹은 연보라, 야청빛을 뜻하는 감색의 털과 붉은색의 손톱 사리를 지칭하는 합성 용어라 할 수 있다.

또한 여기서 눈 여겨 볼 부분은 석가의 신체 사리 각각에 삼가 예배하는 것에서 나아가 **범의와 발우, 물병, 석장 및 온갖 공양구에 예배하고** 과거 네분의 **부처님이 태어나고 다니며 앉은 곳까지 예배할** 정도로 사리와 사리를 모신 탑의 범위가 확장되어 감을 알 수 있다.

다음 내용에서는 그 대상의 범위가 더욱 확대되는데 아래에 관련한 내용을 이어서 살펴보겠다.

A-2

여래께서 성도하신 보리수의 보탑에 삼가 예배합니다. 여래께서 법륜을 굴리신 처소의 보탑에 삼가 예배합니다. 여래께서 열반에 드신

처소의 보탑에 삼가 예배합니다. 여래께서 멸도하신 후 아육왕이 이룩한 8만 4천 개의 탑에 삼가 예배합니다. 아육왕이 일으킨 한량없는 여러 불상에 삼가 예배합니다. 천상과 인간 및 해상 용궁의 일체 성상(聖像)과 불탑에 삼가 예배합니다. 이 나라의 여러 주의 상서로운 성상에 예배합니다. 이 나라 여러 사찰, 여러 산림의 무량한 성상에 삼가 예배합니다. 천상과 인간과 해상의 한량없는 성상에 삼가 예배합니다.

원하옵건대 일체 중생이 부처님 앞에 있고 부처님 뒤에 있고를 막론하고 늘 부처님께서 나신 것을 보고, 부처님께서 출가하시는 것을 보고, 부처님께서 득도하시는 것을 보고, 부처님께서 열반하시는 것을 보고서, 이와 같이 한량없는 성상과 불탑을 건립하되 미래제(未來際)가 다하도록 불사가 끊어지지 않게 하소서.¹²⁾

여래가 태어나고 다니고 앉으신 유적에 이어서 성도한 보리수의 보탑과 법륜을 굴린 처소, 열반의 처소에 예배하고 아육왕이 세원 8만 4천탑과 여러불상, 그리고 천상, 인간 및 해상 용궁의 일체성상과 불탑과 나라의 여러주의 성상과 여러사찰과 산림의 무량산 성상, 그리고 천상과 인간과 해상의 무량한 성상에 예배하고 공경하고 모시고 성상과 불탑을 건립해 불사가 끊이지 않기를 발원하는 내용이다.

이처럼 『廣弘明集』 권27의 25번째 예사리보탑문(禮舍利寶塔門)의 내용을 통해 사리에 예배하는 당시의 대상범위의 정도와 당시 시대, 사회, 문화적인 예배대상들의 내용을 살펴봄으로서 사리신앙에 대한 구체적인 이해를 도울 수 있

12) 『廣弘明集』 권27, (『대정장』 52, 318c)

敬禮如來得道樹寶塔

敬禮如來轉法輪處寶塔

敬禮如來般涅槃處寶塔

敬禮如來滅後阿育王造八萬四千塔

敬禮阿育王所造無量諸佛像

敬禮天上人間海中龍宮一切像塔

敬禮此國諸州諸瑞聖像

敬禮此國諸寺諸山無量靈像

敬禮天上人間海中無量形像

願一切眾生不在佛前佛後常見佛生常見佛出家常見佛得道常見佛涅槃能建立是無量像塔盡於來際佛事不絕

는 대목이라 여겨진다.

이상 골사리와 관련한 사리용어 중 머리 · 눈 · 손가락 뼈와 관련한 사리용어인 누개 · 안정 · 지골사리의 용례를 『廣弘明集』 권27의 25번째 예사리보탑문(禮舍利寶塔門)의 내용을 통해 살펴보았다.

2) 정수리 - 정 (불정) · 정골 (석가여래정골)

다음 살펴 볼 부분은 골사리 중 정수리에 관련된 사리용어로 경전상에 쓰여진 정수리와 관련한 사리용어들이 어떻게 쓰여지는지 살펴보고 각각의 해당되는 경전내용을 살펴보겠다.

경전상에서 발견되는 정수리와 관련한 사리용어는 정(頂舍利)사리와 정골사리(頂骨舍利), 정골출사리(頂骨出舍利)의 용어로 크게 분류해 볼 수 있다.

정사리와 관련한 경전은 『佛祖統紀』 권39, 『佛祖統紀』 권43, 『佛祖統紀』 권52, 『廬山記』 권3이 있고 이 중 『廬山記』 권3을 제외한 나머지 세 경전에서는 불정사리(佛頂舍利) 즉 부처님의 정수리 사리와 관련한 내용을 다루고 있다.

다음으로 정골사리 용어가 사용되는 경전을 살펴보면 다음과 같다.

『佛說十力經』 권1, 『佛祖歷代通載』 권21, 『遊方記抄』 권1, 『廣弘明集』 권27에 정골사리와 관련한 용례가 확인된다. 이 중 『佛祖歷代通載』 권21을 제외한 나머지 세 경전에서는 석가여래정골사리가 함께 언급되고 있다. 『廣弘明集』 권27의 경우는 사리의 다양한 용어가 언급되는 경전으로 신체부위와 관련한 다양한 용어들을 확인되는 경전이다.

마지막으로 정골출사리와 관련한 경전을 살펴보면 『釋氏稽古略』 권1, 『續傳燈錄』 권5, 『鐔津文集』 권1의 경전이 있다.

이 중에서 본론에서는 석가여래정골사리와 관련한 『遊方記抄』 권1의 내용을 살펴보았다.

A-1

이와 같이 순례를 하면서 겸하여 범어를 익혔으니 유행한 지 4년

이 지나도록 밤이 되어도 공경하는 마음으로 잠시도 버리지 않았다.

그 나라의 사방 주위의 산이 외곽을 이루었고 모두 세 갈래의 길을 열어 관문을 설치하여 방호하였다. 동쪽으로는 토번에 인접하였고, 북쪽으로는 발률국에 통하였으며, 서쪽 문의 한 길은 간다라에 통해 있었다. 따로이 한 길을 두었는데 평상시에는 금하여 끊어 놓았다가 황제의 군대가 행차시에야 바야흐로 잠시 열곤 하였다.¹³⁾

『遊方記抄』 권1의 내용은 순례하는 과정에서의 4 년의 시간동안의 과정을 거쳐 석가여래정골사리가 가습밀국을 거쳐 간다라성의 여라쇄왕사라는 곳에 안치 되기까지의 과정과 절의 건립자 명이 왕과 관련한 왕실쪽의 이름을 따서 지은 것임을 알 수 있다.

여기서는 동쪽의 토번 지방과 북쪽으로는 발률국, 서쪽 문의 한 길이 간다라에 나 있는 길 중에 서쪽 문의 한 길은 황제의 군대가 행차 시 잠시 열 수 있는 문임을 알 수 있다.

법계사리가 모셔질 여라쇄왕사의 경우는 여라쇄왕 자신이 건립한 것으로 왕의 이름과 관련한 사찰명에 대한 설명은 아래의 인용문에서 확인해 볼 수 있다.

A-2

법계는 네 번째 해에 이른 뒤에 가습밀국을 나와 간다라성에 들어가 여라쇄왕사(如羅灑王寺)에 안치되었다. 그 절은 왕이 건립한 것으로 왕을 따라 이름을 지었는데 왕은 바로 옛 계니타왕의 혈통이었다.¹⁴⁾

계니타왕의 혈통을 가진 여라쇄왕이 지은 여라쇄왕사라는 절에 법계사리가

13) 『遊方記抄』 권1, (『대정장』 51, 980a) 如是巡禮兼習梵語經遊四年夙夜虔心未曾暫捨 其國四週山為外郭總開三路以設關防東接吐蕃北通勃律西門一路通乾陀羅別有一途常時禁斷天軍行幸方得暫開

14) 『遊方記抄』 권1, (『대정장』 51, 980a) 法界至於第四年後出迦溼蜜國入乾陀羅城於如羅灑王寺中安置其寺王所建立從王為名王即上古闍貳吒王之胄胤也

안치되기까지의 경위와 시기를 알리는 내용이 드러나는 대목이다. 법계사리가 옮겨져 가는 정확한 이유와 시기에 대해서는 언급되어 있지 않지만 법계사리가 네 번째 해에 이르러 가습밀국에서 간다라성에 있는 여라쇄왕사로 옮겨가게 되었음을 알 수 있다.

A-3

다음으로 가홀리사가 있었는데 왕자의 이름이고, 빈지사는 왕녀의 이름이었다. 다시 전달홀리사는 왕의 아우의 이름이었는데 이 모두는 사람을 따라서 건립하고 그들을 쫓아서 이름을 받은 것이다.

다음으로 특근쇄사(特勤灑寺)는 돌궐의 왕자가 지은 것이고 가돈사(可敦寺)는 돌궐의 황후가 지은 것이다.¹⁵⁾

다음은 왕자의 이름을 지은 가홀리사로, 왕녀의 이름으로 지은 빈지사로, 왕의 아우의 이름을 딴 전달홀리사라는 사찰이 있다.

돌궐의 경우는 돌궐 왕자가 지은 특근쇄사라는 절과 돌궐의 황후의 가돈사라는 절이 언급되는데 이러한 사찰들은 왕족들과 관련해 지은 사찰로 당시는 왕이 사찰의 불사를 직접 행하여 불교라는 종교적 권위에 힘입어 왕의 권한을 행사 한 것임을 확인해 볼 수 있다.

스리랑카의 역대 왕조의 왕들은 스스로가 아쇼카 혹은 전륜성왕과 같이 스스로 불치사리의 수호자로 자처하며 직접 부처님 치아사리를 봉안 할 불치사를 각각 건립¹⁶⁾하고 공양의례를 행하였는데 경전의 용례에서 언급된 돌궐의 왕족들 역시 석가여래정골사리를 모실 사찰을 건립해 민중의 불심을 고취하고 왕실의 권위를 높이는 계기로 삼았음을 알 수 있다.

골사리와 관련된 골아형 사리신앙은 고대 인도와 스리랑카, 중앙아시아 지역에서 널리 발전하는데 여러 지역의 제왕 들은 자신들이 소유한 골아형 사리에 대한 신앙을 각각 발전 하였다. 『遊方記抄』 권1의 석가여래정골사리와 관련한 경전 용례를 살펴보면 토번이 언급된 것으로 미루어 경전에 언급된 지역은

15) 『遊方記抄』 권1, (『대정장』 51, 980a) 次有可忽哩寺王子名也續芝寺王女名也復有旃檀忽哩寺王弟名也此皆隨人建立從彼受名次有特勤灑寺突厥王子造也可敦寺突厥皇后造也

16) 정기전 2015. 166-67.

중앙아시아 지역으로 경전의 용례 속에서도 각 지역의 제왕들이 사찰의 불사를 통하여 석가여래정골사리를 직접 모시면서 종교적 권한과 왕의 권한을 강화하고 있음을 알 수 있다.¹⁷⁾

불교를 숭앙하는 인도, 중앙아시아, 동남아시아, 동아시아의 여러 제왕들은 아쇼카왕의 전승을 따라 탑들을 발굴하고 그 안에 매납된 붓다의 진신사리를 꺼내어 공양을 올린 후 다시 새로운 탑을 건립하고 사리를 봉안하는 의례를 꾸준히 반복하는 골아형 사리신앙의 전통을 이어 가고 있음이 경전 용례를 통해 확인된다.

아쇼카왕의 팔만사천 탑 건립과 붓다의 사리 공양은 붓다의 권위를 빌려 통일 제국을 효과적으로 통치하기 위한 절대권력을 확립하고 불교적 제왕으로 권위를 드러내는 데 중요한 역할을 한다. 중앙아시아 지역의 여러 제왕들 역시 같은 목적으로 석가여래정골사리를 모시는 골아형사리신앙을 이어가고 있음을 알 수 있다.¹⁸⁾

다음은 기타 석가여래 정골사리가 모셔진 4 곳의 절과 용궁 안의 절 사미사에 대한 언급이 이루어지는 대목이다.

A-4

다음으로 아슬타사(阿瑟吒寺), 살긴홀리사(薩緊忽哩寺), 계니타왕성탑사(闍膩吒王聖塔寺), 계니타왕연제쇄사(闍膩吒王演提灑寺)가 있었는데 이 절들에는 다시 서가여래의 정골사리가 있었고, 계니타왕별용궁 사미사가 있었다.¹⁹⁾

석가여래의 정골 사리가 모셔진 절과 당시 절의 이름을 알 수 있는 대목이다. 서가여래의 정골사리가 모셔진 아슬타사(阿瑟吒寺), 살긴홀리사(薩緊忽哩寺), 계니타왕성탑사(闍膩吒王聖塔寺), 계니타왕연제쇄사(闍膩吒王演提灑寺)의 총 4곳의 사찰명이 언급되어 있다.

17) 주경미 2017. 58.

18) 주경미 2017. 55.

19) 『遊方記抄』 권1, (『대정장』 51, 980a) 復有阿瑟吒寺薩緊忽哩寺闍膩吒王聖塔寺闍膩吒王演提灑寺此寺復有釋迦如來頂骨舍利有闍膩吒王伐龍宮沙彌寺

계니타왕벌용궁의 사미사(沙彌寺)라는 이름의 절에도 서가여래정골사리가 모셔진 것으로 보이는데 용궁 안의 사미사(沙彌寺)라는 절의 이름을 보면 4 곳의 사찰명과는 다르고 따로 4 곳의 사찰명과 달리 구분한 것을 보면 석가여래정골사리를 모셔오는 과정에서 당시는 해상로나 육로를 통해 들어왔다는 현실적인 측면을 가정 해보면 오는 길에 사리의 분실의 과정에서 도난이 되었던 사고가 되었던 귀하게 모셔 온 사리의 분실에 대해 이를 미화해 그 지역의 장소에 계니타왕벌 용궁이라 하고 절의 이름을 사미사로 하지 않았을까 라는 추측도 가능하다. 그러나 경전의 내용만으로는 추측만 가능 할 뿐이고 이에 대해서는 경이 서술된 시기와 관련 문헌 자료의 검토를 통한 실질적 검증이 뒷받침되어야 할 것이다.

3) 치아

(1) 치골 · 불치

다음으로 살펴볼 부분은 골사리 중 치아와 관련한 사리용어이다. 경전상에 쓰이는 치아사리 용어로는 치골사리와 불치사리가 각각의 경전에서 언급되고 있다.

치아와 관련한 사리 중에는 어금니 사리가 있는데 어금니 사리의 경우는 그 용례가 경전상에 발견되는 부분이 많고 어금니와 관련한 용어도 경전상에서 다양한 명칭으로 사용되고 있어서 치아사리의 범주에 두되 따로 분류 해 살펴보기로 하겠다.

먼저 치아와 관련한 용어 중에서 치골사리(齒骨舍利)부터 살펴보면 『悲華經』 권6에 치골사리(齒骨舍利)의 용례가 확인되며 불치사리(佛齒舍利)의 경우는 『續高僧傳』 권4에서 그 용례를 확인 해 볼 수 있다.

부처님의 왼쪽 송곳니로 알려진 불치사리는 원래 인도 동부 칼링가의 단타푸라에 모셔있다가 어지러운 정세를 피해 370년 경 현재 도성 유적 내에 있는 달라다 말리가와로 추정되는 아누라다푸라의 담마카카에 모셔진다. 이 후 동아시아 지역에도 스리랑카의 불치사리가 널리 알려지는데 법현과 현장을 포함한

구법승들의 기록이 중요한 역할을 하였다.²⁰⁾

구법승들은 스리랑카를 대표하는 불치사리를 예배하며 남쪽 지역과의 교류를 활발히 하였다. 그 중 익주 청성사람인 명원법사의 도난 시도 이후 도난 방지를 위한 스리랑카 불치정사의 중층 누각식 사리전 구조는 이후 동아시아 사리 장엄 방식에도 영향을 미치게 된다. 탑의 지하 부분이나 기단 부분 대신 탑신 부를 비롯한 위쪽 공간에 사리를 봉안하는 방식은 불치정사의 사리봉안 방식에 기인한 것으로 본다.

또한 스리랑카의 12세기 이후 폴론나루와의 불치정사를 비롯 현대의 불치정사를 보면 2층 안쪽 공간에 불치를 봉안하고 아래층 공간에는 불상을 봉안하고 있는데 이러한 전통은 아누라다푸라의 7-8세기 불치정사에서 시작된 가능성을 전제한다. 1층에는 불상을 2층에는 사리를 봉안하는 방식이 흔하지는 않지만 존재하는데 동아시아 탑 중에서도 탑 하부에 불상을 봉안하고 위 쪽에 사리를 봉안한 예가 있어 동아시아 사리탑의 구조와 스리랑카 불치사리탑의 사리 봉안 구조와의 관련성을 살펴 볼 수 있다.²¹⁾

본 고에서는 살펴 볼 부분은 치아사리 중 치골사리(齒骨舍利)의 용어와 관련해 『悲華經』²²⁾ 권6의 내용을 살펴봄으로서 치아사리와 관련한 경전상의 이

20) 김혜원 2006. 151-153.

21) 주경미 2008 158-159.

22) 『悲華經』 【범】 Karuāpu aṛikasūtra. 10권. K-126, T-157. 북량(北凉)시대에 담무참(曇無讖, Dharmakema)이 414년에서 421년 사이에 양도(凉都)에서 번역하였다. 별칭으로 『비연화경(悲蓮華經)』이라고도 한다. 후기 대승경전에 속하는 이 『비화경』은 아미타불을 비롯한 여러 불보살의 정토(淨土)성불과 석가모니불의 예토(穢土)성불을 대비적으로 묘사하여 각각의 본생이나 본원을 설명하고 있는 독특한 경전으로, 예토에서 성불하신 석가모니 부처님의 대자대비하심을 찬탄한 경전이다. 그 내용은 비화존불(悲華尊佛)의 본생인연과 해료일체다라니문(解了一切陀羅尼門) 및 석가모니불께서 사바세계에서 성불하신 본연에 대해 설한 것으로, 『대승비분다리경』과 크게 다르지 않다. 전체 6품으로 이루어져 있는데, 제1 「전법륜품」과 제2 「다라니품」에서는 아미타불의 극락세계와 유사한 연화존불의 연화세계를 묘사한다. 제3 「대시품(大施品)」에서는 부처님께서 오탁(五濁)의 예토에 출현하신 이유는 전생의 서원에 의한 대비심 때문이라고 설한다. 제4 「제보살본수기품(諸菩薩本授記品)」에서는 여러 불보살의 본생을 소개하고 있는데 보장(寶藏)여래와 아미타불을 비롯하여 관세음 · 대세지 · 문수 · 보현 보살 등과 아촉불(阿閼佛)이 수기를 받는 장면과 보해(寶海)라는 인물이 사바세계에서 석가모니불이라 불리워질 것이라고 설한다. 제5 「단바라밀품(檀波羅蜜品)」에서는 대비보살의 보살행과 보시바라밀을 주로 한 여러 가지 본생담이 설해진다. 제6 「입정삼매문품(入定三昧門品)」에서는 석가모니 부처님의 입정삼매(入定三昧)를 제시하고 10가지의 경명을 열거하며, 무원불숙(無怨佛宿)이라는 야

해를 돕기로 한다.

부처님께서 화정약왕에게 말씀 하셨다.

'네가 내세에 1항하의 모래알처럼 많은 아승기겁을 지나서 제2 항하의 모래알처럼 많은 아승기겁 후분의 현겁 중에 들어가서 1천4불이 아녹다라삼막삼보리를 이룰 때 네가 음식을 받들어 보시하고, 나아가 모든 것이 네 소원대로 이루어질 것이며, 나라연승엽연래가 반열반한 뒤 정법이 멸하고 나면 네가 마땅히 아녹다라삼막삼보리를 이루어 명호를 누지(樓至) 여래·응공·정변지·명행족·선서·세간해·무상사·조어장부·천인사·불 세존이라 하고, 수명은 반 겁일 것이며, 네가 얻은 성문 제자들도 1천4불의 제자들과 같을 것이며, 반열반에 든 후에 정법이 멸하고 현겁이 다하면 이빨과 뼈와 사리가 모두 화신불이 되어서 중생을 교화하여 천상과 인간에 나게 한다는 소원도 다 그렇게 성취하리라.'²³⁾

『悲華經』 권6, 제4 諸菩薩本授記品 4에 해당하는 내용이다. 앞의 중략된 내용을 간단히 소개하면 다섯사람에게 보장여래께서 아녹다라삼막삼보리의 수기를 줌에 다섯 사람 모두 현겁에 성불할 것을 수기해 마치는 내용이 언급된다. 이때 보해범지가 지력첩질을 데리고 부처님께 나아가 알현하게 하는데 당부하기를 보살도를 오롯하게 행하되 겁수가 멀다는 생각을 하지 말기를 당부한다.

그러자 지력첩질은 세존에게 현겁 중 모든 불세존께서 반열반하고 묘음룡이 아녹다라삼막삼보리를 이루어 명호를 나라연승엽이라할 때 보살도를 행하되 모

차의 선인에게 이 경전을 부촉한다. 석가모니 부처님의 5백 서원이 구체적으로 소개되어 있지는 않지만 정토성불의 다양한 서원에 대해 설하고 있어 여러 불보살의 본원사상 전개에서 중요한 의의를 지니는 경전이라 하겠다. 이역본으로 『대승비분다리경(大乘悲分陀利經)』 · 『한거경(閑居經)』 · 『비화경』 (도공 번역) 등이 있다.

- 23) 『悲華經』 권6, (『대정장』 3, 203b) 「佛告火淨藥王：『汝於來世過一恒河沙等阿僧祇劫入第二恒河沙阿僧祇劫後分賢劫中一千四佛垂成阿耨多羅三藐三菩提汝當悉得奉施飲食乃至如上汝之所願那羅延勝葉般涅槃後正法滅已汝當成於阿耨多羅三藐三菩提號樓至如來應正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊壽命半劫汝之所得聲聞弟子如千四佛所有弟子等無差別；所化眾生般涅槃後正法滅已賢劫俱盡齒骨舍利悉化作佛乃至生天人中亦復如是』

든 고행을 닦고 지계, 보시, 다문, 정진, 인욕, 애어, 복덕, 지혜 등 도를 닦는 도움 되는 모든 것을 갖춰 행할 것을 다짐하는 내용이 나온다. 이렇게 보살도를 행하여 아녹다라삼막삼보리를 이루어 중생을 이롭게 할 것을 다짐하자 세존은 지력첩질을 칭찬하며 내세에 대의왕이 되어 모든 중생의 고뇌를 없애 줄 것이며 이름은 화정약왕이라는 수기를 주는 내용이다.

그러한 과정에서 치골사리의 용어가 경전에 등장하는데 이때의 치골사리는 부처님이 화정약왕에게 수기를 주는 대목에서 화정약왕보살의 교화 과정에서 정법이 멸하고 현겁이 다할 때 이빨과 뼈와 사리가 화신불이 되어 중생을 교화해 천상과 인간에 나게 하는 소원이 성취됨을 수기할 때 등장하는 용어로 쓰이고 있음을 알 수 있다.

즉 여기서 치골사리의 경우는 단순히 용어상의 해석만으로 볼 때는 이빨과 골과 사리 라는 각각의 의미를 갖는 합성어의 의미로서 사리 고유의 단일 고유명사로 보기는 힘들다.

다만 각각의 용어들이 합성명사적 특징을 띄고 경전상에서 중생을 교화하기 위한 화신불로서의 역할을 상징하고 있고 실질적인 사리로서의 기능인 중생교화의 기능을 대표하는 용어로서의 기능을 하는 것으로 보인다.

(2) 어금니 - 아 · 석가모니불일아 · 석가진신일아 · 불아 · 아치 · 액골치아

이어서 살펴볼 부분은 신체부위에 따른 분류 중에서 어금니와 관련한 사리용어를 살펴보기로 하겠다. 어금니와 관련해 경전상에 보이는 용어로는 아사리(牙舍利), 석가모니불일아사리(釋迦牟尼佛一牙舍利), 석가진신일아사리(釋迦真身一牙舍利), 불아사리(佛牙舍利), 아치사리(牙齒舍利), 액골치아사리(額骨齒牙舍利)가 있다.

아사리(牙舍利)의 경우는 경전상에 15건의 용례가 쓰이고 있는데 여기에는 위에서 언급된 사리 중 아치사리(牙齒舍利)를 제외한 나머지 용어가 모두 포함된다.

따라서 아사리와 관련한 경전에는 아치사리를 제외하고 어금니사리와 관련한

모든 용어들이 포함된다.

즉, 석가모니불일아사리(釋迦牟尼佛一牙舍利), 석가진신일아사리(釋迦真身一牙舍利), 불아사리(佛牙舍利), 액골치아사리(額骨齒牙舍利)가 아사리와 관련한 아래의 경전들에 다 포함되므로 먼저 아사리가 쓰인 경전을 살펴보고, 이 경전들 중에서 세부적으로 어금니사리와 관련한 세부적 각각의 용어들이 어느 경전에서 언급이 되고 있는지를 살펴보기로 하겠다.

먼저 아사리가 쓰인 경전을 살펴보면 다음과 같다.

『大般涅槃經後分』 권1, 『大般涅槃經後分』 권2, 『佛說十力經』 권1, 『根本說一切有部毘奈耶雜事』 권39, 『佛祖統紀』 권36, 『佛祖統紀』 권41, 『佛祖統紀』 권45, 『釋氏稽古略』 권4, 『三國遺事』 권3, 『續高僧傳』 권19, 『宋高僧傳』 권3, 『法華經傳記』 권3, 『續傳燈錄』 권28, 『續傳燈錄』 권8, 『遊方記抄』 권1에서 아사리 용어와 관련된 용례가 발견된다.

이 중 아사리만 언급된 경전은 『大般涅槃經後分』 권1, 『根本說一切有部毘奈耶雜事』 권39이고 나머지 경전에는 석가모니불일아사리(釋迦牟尼佛一牙舍利), 석가진신일아사리(釋迦真身一牙舍利), 불아사리(佛牙舍利), 액골치아사리(額骨齒牙舍利)의 용례를 포함하는 경전들로 분류된다.

구체적으로 살펴보면 위의 경전 중에서 석가모니불일아사리(釋迦牟尼佛一牙舍利)가 쓰인 경전은 『佛說十力經』 권1, 『遊方記抄』 권1 두 가지 경우이고 다음으로 석가진신일아사리(釋迦真身一牙舍利)가 언급된 경전은 『佛說十力經』 권1, 『遊方記抄』 권1이 있다. 두 경전 모두 석가모니불일아사리(釋迦牟尼佛一牙舍利)와 함께 불아사리가 언급되고 있다.

다음으로 불아사리(佛牙舍利)가 언급된 경전은 『大般涅槃經後分』 권2, 『佛祖統紀』 권36, 『佛祖統紀』 권41, 『佛祖統紀』 권45, 『釋氏稽古略』 권4, 『三國遺事』 권3, 『續高僧傳』 권19, 『宋高僧傳』 권3, 『法華經傳記』 권3, 『續傳燈錄』 권28, 『遊方記抄』 권1을 포함한 총 11개의 경전에서 불아사리의 용례가 발견된다.

아치사리(牙齒舍利)의 경우는 『廣弘明集』 권27의 한 권에서 그 용례가 발견된다.

마지막으로 액골치아사리(額骨齒牙舍利)의 경우는 『續傳燈錄』 권8에서 그

용례가 발견된다

이 중 불아사리는 석가모니 치아로 세존의 다비 후 전신이 다 化해서 세 립의 사리가 나왔는데 그 중 아치 즉 어금니가 손상되지 않아서 이를 불아사리라고 칭하였는데 오직 네 개의 어금니가 부서지지 않고 남았다고 전한다.²⁴⁾

불아사리와 관련한 내용을 다룬 경전인 『大般涅槃經後分』 권2, 4.성구확윤품(聖軀廓潤品第四)의 내용을 살펴봄으로서 불아사리²⁵⁾와 관련한 경전상의 이해를 돕기로 한다.

『大般涅槃經後分』 권2, 4.성구확윤품(聖軀廓潤品第四)은 붓다의 열반 이후 다비와 사리분배와 관련해 열반 당시 내용을 상세하게 다룬 경이다.

A-1

이때 제석(帝釋)이 칠보로 된 병과 공양도구를 가지고 다비하는 장소에 오자, 그 불이 한꺼번에 자연히 꺼져버렸다.

제석이 곧 여래의 보배관을 열고 부처님의 어금니를 가져 가려고 하였다.

아니루두가 물었다.

“그대는 무엇을 하십니까?”

대답하였다.

“부처님의 어금니를 가지고 하늘로 돌아가 공양 올리려 합니다.”

아니루두가 말했다.

“직접 스스로 가지고 가지 마십시오.”

제석이 말하였다.

“부처님께서 저에게 한 개의 어금니 사리를 주겠다고 하셨습니다.

때문에 제가 오자 불이 곧 스스로 꺼진 것입니다.”

제석이 이 말을 하고서 곧 보배관을 열고 부처님의 입 안 가운데

24) 소진홍 1999. 325-328. 고대 스리랑카 사람들은 佛牙를 Dāthā-dhātu 라고 칭하며 지금은 Dalalda라고 칭한다.

25) 주경미 2008. 135.

佛牙와 佛齒 모두 석가모니 부처의 이빨을 총칭하여 문헌상 구별을 두지 않기도 하고 그 구별을 명확히 하기 어려워 불아와 불치가 혼용되어 쓰이는 경우가 많다. 하지만 牙는 이빨 중에서도 뒤쪽에 있는 큰 이빨인 어금니를 의미한다. 본 논에서는 치아사리 범주에 치끝, 불치사리와 어금니 사리를 나누어 분류하되 전체를 치아사리의 범주에 두고 각각의 경전 용례를 살펴 보았다.

오른쪽 위턱의 어금니 사리를 취해 곧 하늘로 올라가 탑을 세우고 공양 올렸다. 이때 재빠른 나찰(羅刹) 둘이 몸을 숨기고 있다가 제석을 따라 아무도 보지 않을 때 한 쌍의 부처님 어금니 사리를 훔쳤다. 이때 성안의 모든 남녀와 일체 대중이 한꺼번에 몰려와 사리를 갖고자 다투자, 아니루두가 말했다.

“대중들은 반드시 알아야 하나니, 우선 기다리고 조용히 하시오. 부처님께서 말씀하신 것과 같이 마땅히 여법하게 함께 나누어 공양 올려야 하오.”²⁶⁾

『大般涅槃經後分』 권2, 4.성구확윤품(聖軀廓潤品第四)의 내용 중 제석이 7보로 된 병과 공양도구를 가지고 다비장소를 찾아와 여래의 보배관을 열고 부처님 입안 가운데 오른쪽 위턱의 어금니 사리 곧 불아사리를 취해 하늘로 올라가 탑을 세워 공양을 올리고 이에 나찰이 몸을 숨겼다가 다시 제석을 따라 부처님 어금니 사리를 훔치는 상황이 설명되고 있다.

이에 성안의 모든 대중이 몰려와 사리를 갖고자 다투고 이에 아니루두가 부처님의 유언을 따라 여법하게 사리를 나눌 것을 대중에게 알리는 대목이다.

『大般涅槃經後分』 권2의 4. 성구확윤품(聖軀廓潤品第四)은 부처님의 사리 분배 당시의 상황을 아주 세밀하게 묘사하고 있다.

보배관을 직접 열어 부처님 입안의 위턱의 어금니 사리를 취해 가는 제석천과 이를 또 훔치는 나찰의 모습을 시작으로 사리를 둘러싼 공양을 받기 위해 무질서해지는 분쟁의 장면이 이어지는데 이 대목에서 부처님의 어금니 사리 용어가 등장하고 있다.

이 때 부처님의 어금니 사리는 보배관을 열고 제석이 취한 경위를 보면 다비 이전 사리를 분배하기 이전의 탑에 모셔진 사리가 아님을 알 수 있다.

제석의 행동으로 인해 다비와 사리분배와 관련해 분쟁이 일어나자 아니루두의 지도로 상황이 안정이 된다. 이후 사리분배할 당시가 되면 부처님의 사리분배

26) 『大般涅槃經後分』 권2, (『대정장』 12, 910a) 爾時帝釋持七寶瓶及供養具至茶毘所其火一時自然滅盡帝釋即開如來寶棺欲請佛牙樓逗即問：「汝何為耶？」答言：「欲請佛牙還天供養」樓逗言：「莫輒自取可待大眾爾乃共分」釋言：「佛先與我一牙舍利是我來火即自滅」帝釋說是語已即開寶棺於佛口中右畔上領取牙舍利即還天上起塔供養爾時有二捷疾羅刹隱身隨釋眾皆不見盜取一雙佛牙舍利

는 군사병을 비롯한 여러 호위 세력들의 호위속에서 분배가 이루어짐을 알 수 있다. 제석의 이러한 불발 행동에 대한 대응과 반응의 영향도 생각해 볼 수 있는 부분이다.

그리고 부처님의 유훈대로 이미 사리가 분배되어야 할 곳이 이미 정해진 상태여서 사리를 분배받은 8국 나라이외에 연락을 늦게 받거나 경전상의 표현으로 부처님의 신통으로 열반사실을 모르게 된 석가족의 경우처럼 받지 못하는 상황이면 이를 받아들이고 슬퍼하며 애통해 하였다는 경전상의 내용을 볼 때 세존의 열반장소에 정함에 있어서도 교화가 필요한 나라 근처에서 열반을 들어 사리분배를 통해 멸도한 후에도 중생의 교화를 위해 열반장소를 고려한 것은 아닌지 생각해 볼 수 있는 대목이다.

부처님의 신통으로 열반 사실을 모르고 뒤늦게 찾아온 석가족의 경우와 거리가 멀어 늦게 도착해 사리분배를 받지 못한 나라와 왕이 있는 경우를 통해 부처님의 열반장소와 관련한 배경에는 사리를 통한 교화목적의 방편적인 차원에서도 이해하고 해석해 볼 수 있는 부분이다.

A-2

이 때 성안의 남녀와 일체 대중은 아니루두의 말을 듣지 않고, 각각 창과 활과 칼과 올무와 포승 등 일체의 병기를 잡고 각각 스스로 무장한 채 사리를 갖고자 하였다. 이때 성안의 사람들이 곧 부처님의 관을 열자, 도라면과 흰 천이 완전히 그대로인 채 타지 않았다. 대중들이 보고 나서 다시 크게 소리쳐 통곡하고 눈물을 흘리며 눈물이 글썽한 채로 각각 가지고 있는 것을 가지고 슬퍼하면서 공양 올렸다. 깊은 마음으로 예배하고 눈물을 흘리며 꿇어앉아 함께 계송으로 찬탄하였다.²⁷⁾

또 뒷 부분에 이어지는 다비와 관련한 장면에서는 불이 다 타지 않아 사리를

27) 『大般涅槃經後分』 권2, (『대정장』 12, 910a) 爾時城內一切士女一切大眾即一時來欲爭舍利樓 逗告言：「大眾當知待且安詳如佛所說應當如法共分供養」爾時城內士女一切大眾不聞樓逗所言乃各執持矛矟弓箭刀劍網索一切戰具各自莊嚴欲取舍利爾時城內人眾即開佛棺兜羅白氈宛然不燒大眾見已復大號哭流淚盈目各將所持悲哀供養深心禮拜流淚長跪同說偈讚

분배하기 이 전에 세존의 몸을 둘러싼 타기전의 도라면과 흰천까지도 분배해 나누는 대목과 보배관을 열어 아직 다비하지도 않은 세존의 윗 턱의 어금니를 빼내는 장면을 통해 다비 의식과 열반 후 장례법 등의 당시 인도 사회의 장례 풍습과 문화를 자세히 살펴 볼 수 있는 대목이다.

그리고 한 가지 생각해 볼 수 있는 부분은 제석이 세존의 어금니사리를 보배관을 열고 위 턱에서 어금니를 빼가고 이어서 나찰이 다시 어금니를 취하는 대목을 보면 다비실을 진행하기 이 전에 경비를 소홀히 하였다가 이런 일이 일어난 계기로 사리 분배 과정에서 병사를 호위하게 하는 등 더욱 경비를 삼엄하게 하였을 것이라는 추측이 든다.

경전상의 사리 분배의 묘사 장면과 감은사지 사리탑의 사리장엄구의 장엄 방식을 배대해 보면 후대의 사리장엄의 도상과 관련한 부분이 이러한 경전상에서 비롯된 것임을 확인해 볼 수 있는 대목이다.

V. 육사리 용어의 유형과 경전용례

1. 육사리 용어의 유형

다음으로 살펴 볼 부분은 육사리와 관련한 경전용례표이다.

육사리와 관련한 경전용례표를 살펴보면 육사리용어는 여래육사리와 불육사리 두 부류로 나뉘고, 골육사리 역시 불골육사리와 여래골육사리의 두가지 경우로 나뉘어 쓰이고 있음을 알 수 있다. 모두 불이라는 명칭과 여래사리의 명칭이 각각 육사리라는 용어와 골육사리 용어와 합성되어 쓰이고 있는 경우로 가르키는 대상에 따라 다른 용어의 표현으로 경전에서 쓰이고 있음을 알 수 있다. 즉 골사리 용어에 불 또는 여래사리 용어가 합성된 경우와 골육사리의 합성용어에 다시 불 또는 여래사리 용어가 다시 합성되어 위와 같은 6가지의 불사리 용어를 명칭이 경전에서 쓰이는 구조임을 살펴볼 수 있다. 그리고 불과 여래사리, 골과 육사리의 용어와 별도로 추혈육사리라는 용어의 용례가 경전에서 사용되고 있음을 살펴볼 수 있다.

	사리 용어	경전용례 범위	용례 수와 기타 파생용어
1	육사리 (肉舍利)	『菩提場莊嚴陀羅尼經』 권1, (『대정장』19, 670c, 672a, 672b) 『佛說造像量度經解』 권1, (『대정장』21, 952a) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권4, (『대정장』50, 244b) 『續高僧傳』 권4, (『대정장』50, 448b) 『宋高僧傳』 권14, (『대정장』50, 790b) 『大唐西域記』 권2, (『대정장』51, 879c) 『大唐西域記』 권8, (『대정장』51, 918b) 『法苑珠林』 권29, (『대정장』53, 503b) 『法苑珠林』 권40, (『대정장』53, 598c) 『釋氏要覽』 권3, (『대정장』54, 309a) 『翻譯名義集』 권5, (『대정장』54, 1138b) 외 다수	22
2	여래 육사리 (如來 肉 舍利)	『瑜伽師地論』 권1, (『대정장』30, 283a) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권6, (『대정장』50, 252b) 『大唐西域記』 권12, (『대정장』51, 946a) 『遊方記抄』 권1, (『대정장』51, 992c) 『開元釋教錄』 권8, (『대정장』55, 557b) 『貞元新定釋教目錄』 권11, (『대정장』55, 858b)	6
3	불 육사리 (佛肉 舍利)	『大唐故三藏玄奘法師行狀』 권1, (『대정장』50, 214c, 220a) 『寺沙門玄奘上表記』 권1, (『대정장』52, 818a)	2
4	골육사리 (骨肉 舍利)	『金光明最勝王經疏』 권2, (『대정장』39, 200b, 200c) 『大唐西域記』 권1, (『대정장』51, 875a)	4

		『釋迦方志』 권1, (『대정장』51, 953b) 『法苑珠林』 권29, (『대정장』53, 497b)	
5	불골육 사리 (佛骨肉舍利)	『釋迦方志』 권1, (『대정장』51, 953b) 『法苑珠林』 권29, (『대정장』53, 497b)	2
6	여래골육 사리 (如來骨肉舍利)	『大唐西域記』 권1, (『대정장』51, 875a)	1
7	추혈육 사리 (麤血肉舍利)	『金光明最勝王經疏』 권2, (『대정장』39, 200b)	1

표 3 육사리 관련 경전용례표

전체적인 도표의 용례를 살펴보면 육사리 용어에는 크게 첫째, 순수 육사리 용어, 둘째, 골사리와 결합되어 경전에서 쓰이고 있는 골육사리, 마지막으로 혈과 관련된 용어와 결합된 추혈육사리의 용어가 각각 파생되어 경전에서 쓰이고 있음을 파악해 볼 수 있다.

전체적으로 살펴볼 때 육사리의 경우는 앞선 골사리 용어에 비해 그 용례수가 상대적으로 적게 쓰임을 알 수 있는데 이는 골사리가 육안으로 뚜렷히 구별되는 사리인 점과 사리가 인도와 서역을 거쳐 중국에 전래되기까지 뼈의 모양이 아닌 결정체의 육사리 용어는 육안으로 구별이 되지 않기 때문에 전래되는 과정에서 신뢰도가 떨어지는 점과 전래 초기와 달리 시간이 전래될수록 육사리를 대체하는 인조사리의 등장과 보급으로 골사리 용어에 비해 중국인의 인식에 차지하는 비중의 정도를 대변하는 것이라고 사료된다.

또한 사리의 용어의 사용을 일반 범부의 뼈와 구별하기 위해 사리라는 범어를 사용하는 것 또한 육사리 보다는 골사리의 당시 전래의 비중이 컸을 가능성도 생각해 볼 수 있는 부분이다.²⁸⁾

28) 사리의 유형과 관련해 골아형사리와 보주형사리로 구별하는 연구로 주경미의 연구를 참고해 볼 수 있다. 인도와 서역으로부터 사리가 전래된 중국내에서 사리에 관한 인식의 흐름과 고대의 삼국, 즉 한국과 일본에 사리의 전래와 사리신앙의 흐름에 영향 관계도를 명확하게 파악해 볼 수

이를 바탕으로 경전상에 보이는 육사리는 크게 불육 · 여래육 · 추혈육 · 골육사리로 나누어 살펴볼 수 있다.

먼저 불육(佛肉)사리가 언급된 경전을 살펴보면 다음과 같다.

『大唐故三藏玄奘法師行狀』 권1, 『寺沙門玄奘上表記』 권1이 있고 『大唐故三藏玄奘法師行狀』 권1은 각각의 곳에서 총 두 개의 불육사리의 용례를 포함한다.

다음은 여래육(如來肉)사리가 언급된 경전이다.

『瑜伽師地論』 권1, 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권6, 『大唐西域記』 권12, 『遊方記抄』 권1, 『開元釋教錄』 권8, 『貞元新定釋教目錄』 권11이 있다.

이어서 추혈육(飢血肉)사리가 언급된 경전은 『金光明最勝王經疏』 권2이 있다. 『金光明最勝王經疏』 권2에는 추혈육사리를 포함한 범신 · 불 · 골육사리가 함께 언급된다.

마지막으로 골육(骨肉)사리가 언급된 경전을 살펴보면 『金光明最勝王經疏』 권2, 『金光明最勝王經疏』 권2, 『大唐西域記』 권1, 『釋迦方志』 권1, 『法苑珠林』 권29가 있다.

이 중 『金光明最勝王經疏』 권2에서는 골육사리와 함께 불 · 추혈육 · 범신사리 용어도 함께 언급되고 있다.

『大唐西域記』 권1에서는 여래골육사리용어도 함께 보이고 있으며 『釋迦方志』 권1에서는 불사리와 더불어 불골육사리 용례도 함께 발견된다.

이상의 경전상에 나타난 불육 · 여래육 · 추혈육 · 골육사리를 제외 한 나머지 육사리 용어와 관련한 경을 살펴보면 『菩提場莊嚴陀羅尼經』 권1, 『佛說造像量度經解』 권1, 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권4, 『續高僧傳』 권4, 『宋高僧傳』 권14, 『大唐西域記』 권2, 『大唐西域記』 권8, 『法苑珠林』 권29, 『法苑珠林』 권40, 『釋氏要覽』 권3, 『翻譯名義集』 권5에서 육사리의 용례를 발견할 수 있다.

있다. 주경미, 『중국고대 불사리장엄연구』, 일지사, 2004; 주경미, 「중국 고대 불사리 장엄 연구」 : 위진 남북조 수당시대를 중심으로, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 2002.

2. 육사리 용어의 경전용례

위에서 살펴 본 경전 용례 중 본론에서는 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』²⁹⁾ 권 6에 언급된 여래육사리와 관련한 용어를 중심으로 경전상의 내용을 살펴보기로 한다.

A-1

정관 19년(645) 봄 1월 7일에, 경성유수(京城留守) 좌복야(左僕射) 양국공(梁國公) 방현령(房玄齡) 등은 법사가 경전과 불상을 가지고 왔다는 말을 듣고 우무후대장군후막(右武侯大將軍侯莫)1) 진식(陳寔)2)과 옹주(雍州)3) 사마(司馬)4) 이숙권(李叔眷)과 장안 현령(長安縣令) 이건우(李乾祐) 등을 보내어 받들어 영접하게 하였다. 그들은 운하를 통해 들어와 도정역(都亭驛)에서 법사 일행을 쉬도록 했는데, 법사를 따라온 사람이 구름처럼 많았다. 이날 유사(有司)는 모든 절에다 휘장과 수레(帳輿)와 꽃과 깃발(花幡) 등을 나눠 주어서 경전과 불상을 홍복사(弘福寺)로 모시는 데에 사용하도록 하였다. 사람들은 모두 기뻐 뛰면서 서로 다투어 장엄하였다.³⁰⁾

『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권6의 내용 중 「6. 정관 19년 봄 정월 서경(西京)으로 돌아와 22년 여름 6월 임금이 지은 경서(經序)에 감사하여 답하기까지」 부분의 내용이다. 정관 19년 (645)년 봄에 현장법사가 경전과 불상을 가지고 장안으로 돌아옴에 환대하는 대목으로 모셔온 경전과 불상은 홍복사로 이동되 보관된 사실을 알 수 있다.

29) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 10권, K-1071, T-2053. 당(唐)나라 때 혜립(慧立)과 언종(彦宗)이 688년 4월에 저술하였다. 줄여서 『대자은사삼장법사전』 · 『자은사삼장법사전』 · 『자은전』이라 한다. 당 나라 때 경·율·논에 두루 밝았던 대자은사의 고승인 현장스님에 대한 전기이다.

30) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권6, (『대정장』 50, 252b) 貞觀十九年春正月景子京城留守左僕射梁國公房玄齡等承法師齋經像至乃遣右武侯大將軍侯莫陳寔雍州司馬李叔眷長安縣令李乾祐等奉迎自漕而入舍於都亭驛其從若雲是日有司頒諸寺具帳輿花幡等擬送經像于弘福寺人皆欣踊各競莊嚴

A-2

다음날 주작가(朱雀街)의 남쪽에 법사가 가지고 온 수백 가지의 물건을 모아 진열해 놓았다. 법사가 서역(西域)에서 가지고 와서 안치해 놓은 것은 다음과 같은 것들이다.

여래의 육사리(肉舍利) 150개

마갈타국(摩揭陀國) 전정각산(前正覺山)의 용굴유영(龍窟留影)의 금불상 1구(軀) (광좌(光座)까지의 높이는 3척 3촌이다.)

바라니사국(婆羅痾斯國) 녹야원(鹿野苑)의 초전법륜상(初轉法輪像)을 모조하여 단나무(檀)에 조각한 불상 1구 (광좌까지의 높이는 3척 5촌이다.)

교상미국(橋賞彌國)의 출애왕(出愛王)이 여래를 사모하여 단나무에 실재의 모습을 그대로 조각한 불상을 모조하여 다시 단나무에 조각해 가지고 온 불상 1구 (광좌까지의 높이는 2척 9촌이다.)

겁비타국(劫比他國)으로 여래께서 천궁(天宮)에서부터 보계(寶階)7)를 밟고 내려오는 모습을 모조한 은불상 1구 (광좌까지의 높이는 4척이다.)

마갈타국 취봉산(鷲峰山)에서 『법화경』 등을 설하시는 모습을 모조한 금불상 1구 (광좌까지의 높이는 3척 5촌이다.)

나게라갈국(那揭羅曷國)에서 독룡(毒龍)을 항복시킨 모습을 본떠서 단나무에 조각한 불상 1구(광좌까지의 높이는 5촌이다.) 폐사리국(吠舍釐國)에서 성(城)을 돌며 행화(行化)하는 장면을 본떠서 단나무에 조각한 상(像), 그리고 법사가 서역에서 가지고 와 안치한 대승경(大乘經) 224부, 대승론(大乘論) 192부, 상좌부 경률론(上座部經律論) 15부, 대중부 경률론 15부, 삼미저부(三彌底部) 경률론(經律論) 8) 15부, 미사색부(彌沙塞部) 경률론 22부, 가섭비야부(迦葉臂耶部) 경률론 17부, 법밀부(法密部) 9) 경률론 42부, 설일체유부(說一切有部) 경률론 67부, 인론(因論) 36부, 성론(聲論) 13부 이렇게 무려 520협(夾) 657부나 되었는데, 이것들은 20필이나 되는 말에다 실어서 가지고 온 것이다.³¹⁾

31) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권6, (『대정장』 50, 252b) 翌日大會於朱雀街之南凡數百件部伍陳列即以安置法師於西域所得如來肉舍利一百五十粒；摩揭陀國前正覺山龍窟留影金佛像一軀通光座高

현장법사가 환대를 받고 장안으로 귀국해 경전과 불상과 함께 홍복사로 환송된 다음날 법사가 서역에서 가지고 온 수 백 가지 물건들을 모아 진열하는데 여기에는 여래육사리 150개를 포함한 각 나라에서 모셔온 불상과 서역의 경전들이고 양은 520첩 657부로 이것들은 20필이 되는 말에 실어 왔음을 밝히고 있다.

『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권6의 내용에서는 여래 육사리와 관련한 세세한 내용에 대해서는 밝히지 않고 각 나라에서 모셔온 불상과 서역의 경전과 함께 150개가 전래 되었다는 기록만이 전해지고 있다.

불상을 모셔온 각 나라의 출처와 경전의 목록과 총수에 대해서 상세히 기술된 데 비하여 여래의 육사리의 경우는 세세한 분류를 하기보다 총체적으로 150개를 전해 가져왔다고 기술되어 있어서 어떠한 형태로 또 모셔온 150개의 사리의 형태에 대한 구체적인 사항은 이 경전의 기록만으로 파악하기 힘들다.

상대적으로 불상의 구체적인 출처와 번역하기 위해 가져온 서역의 경전의 이름과 총수가 자세히 언급된 것으로 보아 당시 불교 문화사적인 전래에 있어 시기적으로 부처가 멸도한 뒤 한참 뒤 현장법사가 인도를 방문한 시점을 감안하면 이러한 사리에 대한 인식보다 불상과 경전과 관련한 사회적 관심이 더 컸을 것이라는 당시의 정황을 파악해 볼 수 있다.

한편 석가모니 진신사리와 관련해 육사리 용어부분에서 살펴 볼 것은 보주형 사리신앙과 관련된 부분이다.

일반적으로 진신사리는 석가모니를 비롯한 여러 부처의 진짜 유골을 의미하는데 부처의 진신사리로 숭앙되는 것은 크게 두 유형으로 나뉜다.

첫째는 아주 작은 알갱이 모양의 보주형사리로 대부분 불탑이나 사리전에 봉안된 것이다. 둘째는 석가모니의 진짜 유골이나 치아로 전해지는 앞서 살펴본

三尺三寸；擬婆羅痾斯國鹿野苑初轉法輪像刻檀佛像一軀通光座高三尺五寸；擬憍賞彌國出愛王思慕如來刻檀寫真像刻檀佛像一軀通光座高二尺九寸；擬劫比他國如來自天宮下降寶階像銀佛像一軀通光座高四尺；擬摩揭陀國鷲峯山說《法華》等經像金佛像一軀通光座高三尺五寸；擬那揭羅曷國伏毒龍所留影像刻檀佛像一軀通光座高尺有五寸；擬吠舍釐國巡城行化刻檀像等又安置法師於西域所得大乘經二百二十四部大乘論一百九十二部上座部經律論一十五部大眾部經律論一十五部三彌底部經律論一十五部彌沙塞部經律論二十二部迦葉臂耶部經律論一十七部法密部經律論四十二部說一切有部經律論六十七部因論三十六部聲論一十三部凡五百二十夾六百五十七部以二十四馬負而至

골사리와 관련된 골아형 사리이다.³²⁾

이 중 석가모니의 치아나 정골 등의 유골에 해당하는 사리는 골아형 사리에 속하고 작은 알갱이나 구슬 모양의 사리인 보주형 사리는 경전에서 표현된 육사리 용어가 이에 해당한다고 볼 수 있다.

인도와 간다라 지역에서는 대부분 인골이나 재와 같은 골아형 사리들이 주로 발견되는데 반해 동아시아 지역에서는 보주형 사리가 흔하며 보주형 사리신앙은 3-4세기 이후 발달한 것으로 추정된다.

골아형 사리신앙은 고대 인도와 스리랑카, 중앙아시아 지역에서 널리 발전했고 여러 지역의 제왕들은 자신들이 소유한 골아형 사리에 대한 신앙을 각각 발전 시켰다. 그 중 대표적인 것이 기원 후 4세기경 모셔온 스리랑카 왕실의 불치사리이다.

반면 보주형 사리신앙은 기원 전 후 간다라나 스리랑카와 같은 2차적으로 불교가 전래된 인근 지역에 두드러지게 나타남을 알 수 있다.

특히 간다라 지역은 기원 전 후부터 탑과 사리장엄구 불상 제작을 비롯한 불교적 조형활동이 활발했고 불교미술 양식 발전과 관련한 비화경의 발달은 보주형 사리신앙의 발달과 많은 연관성을 갖고 있어 주목된다.

관련된 내용을 살펴보면 보살이 열반하여 스스로 몸을 태우면 마니보주와 같은 사리가 나며 부처의 사리가 변해 유리보주와 같이 된다고 설하는 비화경의 번역 년대가 5세기 초 인 점을 보면 3-5세기 보주와 사리를 동일시 하는 개념과 함께 보주형 사리 개념과 신앙이 서역을 통해 동아시아에 전래되었음을 추정해 볼 수 있다.³³⁾

스리랑카의 『다타밤사』의 기록에 따르면 열반 후 남은 유골로 불정골 1점, 쇠골 2점, 치아 4점 등 7점의 유물이 화장터에는 재가 전혀 남지 않고 남은 유골인 보주형사리가 진주색과 금빛으로 빛나는 형상을 하고 있었고 그 외의 남은 유골인 골아형 사리에 해당되는 뼈아 치아사리가 모두 7점에 해당함을 알 수 있다. 즉 5세기 중반 이후 동아시아에서도 보주형 사리 외에 드물게 불아나 불골의 존재가 확인되는데 골아형 사리의 일부인 불치에 대한 신앙이 일찍

32) 주경미 2009. 18.

33) 주경미 2017. 58.

부터 전개되어 왔음이 기록을 통해 확인된다. 스리랑카 불치정사에 모셔진 불치사리와 중국 섬서성 법문사 지궁에서 출토된 불지골 사리와 같은 골아형 사리의 진위 여부에 대한 논란은 보주형 사리에 비해 상대적으로 덜함이다.³⁴⁾

V. 맺음말

본고에서는 석가 진신사리의 경전에 나타난 사리용어의 유형과 경전용례를 살펴 봄으로서 석가 진신사리의 개념과 유형별 특징을 살펴 보았고 석가진신사리 용어가 갖는 사리신앙으로서의 가치와 의미를 살펴 보았다.

현장법사가 서역에서 가지고 온 수 백가지 물건 중 각 나라에서 모셔 온 불상과 경전, 육사리 150매를 보면 7세기라는 시기를 감안하면 석가진신의 진위여부에 있어서 붓다의 생물연대와 멀어질수록 석가 진신사리는 그 진위여부를 구별하기 어렵다.

그 대신 불교라는 종교가 이식, 전래되기 이전의 종교적 전래의 매개체로서 석가 진신사리가 골아형, 보주형 사리라는 용어의 이름으로 각 국에 각각의 형태와 모습을 갖추고 장엄되고 전래되었을 것으로 보인다.

경전과 문헌상의 기록만으로는 년대를 거슬러 사리의 진위 여부를 가려낼 수 없지만 불교라는 종교성을 갖고 전래되는 과정에서 석가 진신사리가 발, 골, 육사리 라는 이름으로 혹은 골아형, 보주형 사리라는 용어로서 각각의 형태와 모습으로 전래되는 과정에서 사리는 진위 여부를 떠나 가람 내의 전각에 모셔진 불상 숭배 이전의 과도기적인 형태와 의미를 지닌 진신사리의 사리신앙적 면모로서 그 가치를 갖는다고 볼 수 있다.

신체부위와 관련한 사리의 종류로는 한역경전인 『佛說造像量度經解』, 『法苑珠林』, 『翻譯名義集』, 『釋氏要覽』의 기준에 따라 발, 골, 육사리의 세 가지 경우로 크게 나뉘어 살펴 볼 수 있다.

그 중에 발사리의 경우는 부처님 사리 중에서 터럭과 관련한 사리용어인데

34) 주경미 2008. 45-47.

경전상에서는 총 8가지 용례가 발견된다. 이 중 본 논에서는 발사리와 관련한 경전 중 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』³⁵⁾ 권2에 언급된 조발(爪髮)사리 용어와 관련된 내용을 중심으로 살펴보았다.

‘골’사리 명칭과 관련해 경전상 나타나는 사리의 용례는 총 46가지 경우가 있는데 먼저 골이라는 명칭과 관련한 사리용어들을 살펴보면 골신 · 골육 · 불골 · 영골 · 유골 · 불나계골사리라는 용어가 경전상 나타나 보인다.

골사리와 관련한 경전용례를 살펴보면 총 48가지의 용례가 발견됨을 알 수 있다. 이 중에서 골사리용어를 제외한 골사리와 관련한 용어로는 유골사리(15), 영골사리(11), 골육사리(4), 불골사리(4), 골신사리(3), 신골사리(1), 여래체골사리(1), 정골사리(5), 정골출사리(3), 지골사리(2), 치골사리(1), 액골치아사리(1), 불나계골사리(1), 횡골사리(1)의 14가지 용어의 용례가 확인된다.

본 고에서는 ‘골’ 관련한 명칭에 따른 골사리 유형의 분류와 각각에 따른 경전상의 목록들을 살펴보고 경전상의 목록과 용례들을 통해 신체부위와 관련해 구분 지어진 골사리와 관련한 세부적인 사항을 살펴 보았다.

신체부위와 관련한 사리용어 중 각각의 골사리와 관련한 용어들을 살펴보면 머리 · 눈 · 손가락 · 정수리 · 치아 · 어금니 사리가 경전상에 발견된다.

먼저 머리와 눈, 손가락 뼈와 관련한 경전상의 사리용어는 각각 누개사리(髀蓋舍利), 안정사리(眼精舍利), 지골사리(指骨舍利)라는 용어로 쓰이는데 이러한 용례가 언급된 경전은 『廣弘明集』 권27이고 관련한 내용을 통해 각 용어들의 이해를 도울 수 있었다.

다음으로 골사리 중 정수리에 관련된 사리용어로 경전상에 쓰여진 정수리와 관련한 사리용어들이 어떻게 쓰여지는지 살펴보고 각각의 해당되는 경전내용을 살펴보았다.

경전상에서 발견되는 정수리와 관련한 사리용어는 정(頂舍利)사리와 정골사리(頂骨舍利), 정골출사리(頂骨出舍利)의 용어로 크게 분류해 볼 수 있었다.

35) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 · 총 10권. K-1071, T-2053. 당(唐)나라 때 혜립(慧立)과 언종(彦棕)이 688년 4월에 저술하였다. 줄여서 『대자은사삼장법사전』 · 『자은사삼장법사전』 · 『자은전』이라 한다. 당 나라 때 경 · 율 · 논에 두루 밝았던 대자은사의 고승인 현장스님에 대한 전기이다.

본론에서는 석가여래정골사리와 관련한 『遊方記抄』 권1의 내용을 살펴보았다.

다음으로 살펴볼 부분은 골사리 중 치아와 관련한 사리용어이다. 경전상에 쓰이는 치아사리 용어로는 치골사리와 불치사리가 각각의 경전에서 언급되고 있음을 알 수 있었다. 치아와 관련한 용어 중에서 치골사리(齒骨舍利)부터 살펴보면 『悲華經』 권6에 치골사리(齒骨舍利)의 용례가 확인되며 불치사리(佛齒舍利)의 경우는 『續高僧傳』 권4에서 그 용례를 확인해 볼 수 있다.

본 고에서는 치아사리 중 치골사리(齒骨舍利)의 용어와 관련해 『悲華經』³⁶⁾ 권6의 내용을 살펴 보았다.

다음으로 신체부위에 따른 분류 중에서 어금니와 관련한 사리용어를 살펴보았다.

어금니와 관련해 경전상에 보이는 용어로는 아사리(牙舍利), 석가모니불일아사리(釋迦牟尼佛一牙舍利), 석가진신일아사리(釋迦真身一牙舍利), 불아사리(佛牙舍利), 아치사리(牙齒舍利), 액골치아사리(額骨齒牙舍利)가 있는데 본 고에서는 불아사리와 관련한 내용을 다룬 경전인 『大般涅槃經後分』 권2, 4.성구확윤품

36) 『悲華經』 【범】 Karuāpu arikasūtra. 10권. K-126, T-157. 북량(北凉)시대에 담무참(曇無讖, Dharmakema)이 414년에서 421년 사이에 양도(凉都)에서 번역하였다. 별칭으로 『비연화경(悲蓮華經)』이라고도 한다. 후기 대승경전에 속하는 이 『비화경』은 아미타불을 비롯한 여러 불보살의 정토(淨土)성불과 석가모니불의 예토(穢土)성불을 대비적으로 묘사하여 각각의 본생이나 본원을 설명하고 있는 독특한 경전으로, 예토에서 성불하신 석가모니 부처님의 대자대비하심을 찬탄한 경전이다. 그 내용은 비화존불(悲華尊佛)의 본생인연과 해로일체다라니문(解了一切陀羅尼門) 및 석가모니불께서 사바세계에서 성불하신 본연에 대해 설한 것으로, 『대승비분다리경』과 크게 다르지 않다. 전체 6품으로 이루어져 있는데, 제1 「전법륜품」과 제2 「다라니품」에서는 아미타불의 극락세계와 유사한 연화존불의 연화세계를 묘사한다. 제3 「대시품(大施品)」에서는 부처님께서 오탁(五濁)의 예토에 출현하신 이유는 전생의 서원에 의한 대비심 때문이라고 설한다. 제4 「제보살본수기품(諸菩薩本授記品)」에서는 여러 불보살의 본생을 소개하고 있는데 보장(寶藏)여래와 아미타불을 비롯하여 관세음·대세지·문수·보현 보살 등과 아촉불(阿闍佛)이 수기를 받는 장면과 보해(寶海)라는 인물이 사바세계에서 석가모니불이라 불리워질 것이라고 설한다. 제5 「단바라밀품(檀波羅蜜品)」에서는 대비보살의 보살행과 보시바라밀을 주로 한 여러 가지 본생담이 설해진다. 제6 「입정삼매문품(入定三昧門品)」에서는 석가모니 부처님의 입정삼매(入定三昧)를 제시하고 10가지의 경명을 열거하며, 무원불숙(無怨佛宿)이라는 야차의 선인에게 이 경전을 부촉한다. 석가모니 부처님의 5백 서원이 구체적으로 소개되어 있지는 않지만 정토성불의 다양한 서원에 대해 설하고 있어 여러 불보살의 본원사상 전개에서 중요한 의의를 지니는 경전이라 하겠다. 이역본으로 『대승비분다리경(大乘悲分陀利經)』·『한거경(閑居經)』·『비화경』(도공 번역) 등이 있다.

(聖軀廓潤品第四)의 내용을 살펴보았다.

마지막으로 경전상에 보이는 육사리는 크게 불육 · 여래육 · 추혈육 · 골육사리로 나누어 살펴볼 수 있다. 본 고에서는 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권6에 언급된 여래육사리와 관련한 용어를 중심으로 경전상의 내용을 살펴 보았다.

참고문헌

약호 및 일차 문헌

- 『悲華經』 (T3, 6:203b)
 『大般涅槃經後分』 (T12, 3:910a)
 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 (T50, 2:232b)
 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 (T50, 6:252b)
 『遊方記抄』 (T51, 1:980a)
 『廣弘明集』 (T52, 27:318b)

이차 문헌

- 소진홍. 1999. 「한국의 불아사리탑과 외국의 불아사리」, 『한국사상과 문화』 vol. 6, 325-328.
- 김혜원. 2006. 「아누라다푸라와 동아시아 구법승」, 『미술사와 시각문화』 vol. 5, 151-153.
- 신대현. 2008. 「인도의 사리신앙과 주요 사리장엄 유례 고찰」, 『한국선학』 vol. 19, 102-105.
- 주경미. 2008. 「불교미술과 물질문화: 물질성, 신성성, 의례」, 『미술사와 시각문화』, vol. 7, 43-48.
- 주경미. 2008. 「스리랑카의 불치사리와 동아시아의 구법승」, 『역사와 경계』, vol. 69, 135, 158-159.
- 주경미. 2009. 「고대 국왕의 진신사리 공양과 정치적 함의」, 『인문사회과학연구』, vol. 10, 18.
- 정기선. 2015. 「스리랑카 불치사의 공양의례 一考」, 『정토학연구』, vol. 24, 166-67.
- 주경미. 2017. 「불사리장엄구의 문화적 양가성」, 『진단학보』, vol. 10, 55, 58, 62-63.

[제4발표 논평]

석가 진신사리와 신사리 용어에 대한 세부내용 고찰 (- 한역경전을 중심으로 -) | 토론문

김선희
(동국대학교)

안녕하십니까.

오늘 지한스님의 ‘석가 진신사리와 사리용어에 대한 세부내용 고찰’ 발표에 대한

질의를 맡은 동국대학교 김선희입니다. 발표 잘 들었습니다.

스님의 발표내용은 7세기 현장법사를 비롯한 동아시아의 구법승들의 인도 순례 이후 법사리 신앙과 함께 석가 진신사리의 경전용례와 유형별 특징에 관해서입니다. 석가 진신사리 신앙은 전래 이후 전세과정에 대한 문헌자료가 풍부하고 석가 진신사리 용어에 대해서도 살펴볼 수 있어서 흥미로운 주제라고 생각됩니다.

또한 인도의 아육왕이 세원 8만 4천탑과 여러 불상, 그리고 천상, 인간 및 해상 용궁의 일체성상과 불탑과 나라의 여러 주의 성상과 불탑을 건립해 불사가 끊이지 않기를 발원하는 내용은 상상만으로도 드라마틱하고 환희심이 생기는 내용입니다. 또 스리랑카의 역대 왕조의 왕들, 특히 아쇼카왕 혹은 전륜성왕은 직접 부처님 치아사리를 봉안할 불치사를 각각 건립하고 공양의례를 행하였고, 석가여

래정골사리를 모실 사찰을 건립해 민중의 불심을 고취하고 왕실의 권위를 높이는 계기로 삼았음을 살필 수 있었습니다.

발표와 관련하여 몇 가지 질문을 드리도록 하겠습니다.

먼저, 석가진신사리 관련 경전의 기록을 분석한 내용을 살펴보면, 석가모니 입멸 후 세워진 진신사리탑보다 앞서 발탑과 조탑이 재세시에 봉안된 것으로 보입니다. 이는 사리신앙 및 불탑신앙의 시초가 된다고 말씀하셨는데, 후대에 골아형, 보주형 사리라는 용어의 이름으로 동아시아 각국에 각각의 형태와 모습을 갖추고 장엄되고 전래되었을 것으로 보입니다. 그렇다면, 7세기 현장법사가 전한 석가진신사리가 시간의 흐름에 따라 불두골(佛頭骨)과 불아(佛牙)가 추가된 것으로 판단되는데 이와 같이 추정할 수 있는 다른 보충적인 근거가 있는지 발표자의 견해를 듣고 싶습니다.

둘째, 명칭의 문제입니다. 발사리(8개), 골사리(46개) 육사리(4개; 불육 · 여래육 · 추혈육 · 골육사리)와 관련한 경전의 용례는 『불설조상양도경해(佛說造像量度經解)』, 『법원주림(法苑珠林)』, 『석씨요람(釋氏要覽)』, 『번역명의집(翻譯名義集)』 등에서 언급된 내용을 말씀하셨는데, 한정호의 논문에서는 조금 후대이긴 하지만 진신사리 관련 『삼국유사』의 기록을 분석한 결과 내용의 일부는 후대에 윤색된 것으로 파악되었다는 점을 지적하였습니다. 이에 대해 어떻게 생각하시는지요?

마지막으로 구법승들은 스리랑카를 대표하는 불치사리를 예배하며 남쪽 지역과의 교류가 활발히 이루어지는 중 익주 청성사람인 명원법사의 도난 시도 이후 도난 방지를 위한 중층 누각식 사리전 구조가 동아시아 사리장엄 방식(탑의 지하부분, 기단, 탑신부)에도 영향을 미치게 된다고 하셨는데, 당시 스승이 제자에게 석가 진신사리를 선물로 주기도하고 도난을 당하기도 했다는 흥미로운 설이 전해집니다. 거기에 대해 추정되는 내용은 없는지 궁금합니다.

발표에 감사드리며 석가 진신사리에 대한 13세기 이후 연구에도 지속적인 관심과 연구를 기대하겠습니다. 감사합니다.